توفیق الباری

شرح

صحیح بخاری

کتاب المغازی

• فتح الباری • فیض الباری • شرح تراجم

شاہ ولی اللہ کے تمام مباحث کا مکمل ترجمہ

مترجم
پروفیسر ڈاکٹر عبدالکبیر محسن

حسب حکم
شیخ الحدیث مولانا عبدالحلیم رحمہ اللہ

مکتبہ اسلامیہ

توفیق الباری

شرح

صحیح بخاری

جلد نہم

فتح الباری ❁ فیض الباری ❁ شرحِ تراجم

شاہ ولی اللہ کے تمام مباحث کا مکمل ترجمہ

سند و متن سے متعلقہ تمام معلومات، طرق حدیث کا ذکر
دیگر کتب حدیث سے احادیثِ صحیح بخاری کا حوالہ اور تفصیل فقہی مسالک

مترجم
پروفیسر ڈاکٹر عبد الکبیر محسن

حسبِ حکم
شیخ الحدیث مولانا عبد الحلیم رحمہ اللہ

مکتبہ اسلامیہ

فہرس

مضمون .... صفحہ نمبر

بسم الله الرحمن الرحيم

72- كتاب الذبائح والصيد

(ذبح اور شکار کے مسائل)

1 - باب التَّسْمِيَةِ عَلَى الصَّيْدِ (شکار پر بسم اللہ پڑھنا)

وَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِنَ الصَّيْدِ ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ وَقَوْلِهِ جَلَّ ذِكْرُهُ ﴿ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ ﴾ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ الْعُقُودُ الْعُهُودُ مَا أُحِلَّ وَحُرِّمَ ﴿ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ ﴾ الْخِنْزِيرُ ﴿ يَجْرِمَنَّكُمْ ﴾ يَحْمِلَنَّكُمْ ﴿ شَنَآنُ ﴾ عَدَاوَةُ ﴿ الْمُنْخَنِقَةُ ﴾ تُخْنَقُ فَتَمُوتُ ﴿ الْمَوْقُوذَةُ ﴾ تُضْرَبُ بِالْخَشَبِ يُوقِذُهَا فَتَمُوتُ ﴿ وَالْمُتَرَدِّيَةُ ﴾ تَتَرَدَّى مِنَ الْجَبَلِ ﴿ وَالنَّطِيحَةُ ﴾ تُنْطَحُ الشَّاةُ فَمَا أَدْرَكْتَهُ يَتَحَرَّكُ بِذَنَبِهِ أَوْ بِعَيْنِهِ فَاذْبَحْ وَكُلْ

ترجمہ: اللہ تعالی کا فرمان ہے: اے اہلِ ایمان تمہیں اللہ کچھ شکار کے ساتھ آزمائے گا، (عذاب اليم) تک اور اسکا فرمان: تمہارے لئے چوپائے حلال کئے گئے ہیں مگر جن کی (حرمت) بارے تمہیں سنایا گیا (فلا تخشوهم) تک، ابن عباس کہتے ہیں عقود سے مراد حلال وحرام سے متعلق عہود و پیمان، (إلا ما يتلى الخ) سے مراد خنزیر (یجرمنکم) تمہیں ابھارے، (شنآن) عداوت، (المنخنقة) جو گلا گھونٹ کر مارا جائے، (الموقوذة) جسے لکڑی کے ساتھ مارا جائے (المتردية) جو پہاڑ سے گر کر مر جائے (النطيحة) جسے کسی اور جانور نے سینگ مار دیا ہو تو ایسے جانور کے پاس اگر کوئی پہنچ جائے جبکہ اسکی دم ابھی ہل رہی ہے تو ذبح کر لے، یہ حلال ہے۔

صید اصل میں مصدر ہے، اسماء کا معاملہ کر کے شکار کئے گئے حیوان پر اس کا اطلاق کر دیا گیا۔ (قال ابن عباس العقود الخ) اسے ابن ابو حاتم نے اتم سیاق کے ساتھ علی بن ابوطلحہ عنہ کے طریق سے نقل کیا آیت: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)[المائدة : ٢] کی تفسیر میں، مزید یہ بھی کہا: (و ما فَرَضَ وَ ما حَدَّ في القرآن ولا تَغْدِرُوا وَلا تَنْكُثُوا) اسے طبری نے بھی اسی حوالے سے مفرقاً نقل کیا ہے اس کی مثل مجاہد، سدی اور ایک جماعت سے نقل کیا قتادہ سے منقول کیا کہ جاہلیت کے حلوف مراد ہیں بعض سے نقل کیا کہ لوگوں کے جو باہمی عقود و معاہدات ہوتے ہیں، کہتے ہیں اول اولیٰ ہے کیونکہ اللہ نے اس کے بعد حلال وحرام امور کا ذکر کیا ہے، کہتے ہیں عقود عقد کی جمع ہے: (عقد الشيء بغيره، أي وصله به) جیسے رسی کی رسی کی ساتھ گانٹھ باندھ دی جائے یعنی کسی چیز کو دوسری کے ساتھ مربوط کرنا۔ (إلا ما يُتلى الخ) اسے بھی ابن ابی حاتم نے اسی طریق کے ساتھ موصول کیا۔ (يحملنكم) اسے بھی۔ (المنخنقة) اسے بیہقی نے بتمامہ علی بن ابوطلحہ عن ابن عباس سے نقل کیا آخر میں ہے اگر تم اس حالت میں اسے پالو کہ دُم ہل رہی اور آنکھ پھڑک رہی ہے تو اللہ کا نام ذکر کر کے ذبح کر لو اب وہ حلال ہے، طبری نے یہ الفاظ نقل کئے: (المنخنقة التي تخنق فتموت والموقوذة التي تضرب بالخشب حتى يوقذها فتموت الخ) کہ مخنقہ جس کا گلا

گھونٹ کر مارا جائے، موقوذہ جسے لکڑی کے ساتھ مارا جائے حتی کہ ساکن ہوکر موت واقع ہوجائے، نطیحہ وہ بکری جو(تنطح الشاۃ)(یعنی کسی اور بکری کا سینگ لگنے سے مرجائے) اور جس میں سے درندوں نے کھایا الا یہ کہ تم حالتِ حیات میں اس تک پہنچ جاؤ تو (اسلامی طریقہ سے) ذبح کرلو، متردیہ وہ بکری جو پہاڑ سے گر کر ہلاک ہوجائے، ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس سے نقل کیا کہ انہوں نے (و أكِيل السبع)قراءت کی، قتادہ سے منقول ہے کہ سوائے خنزیر کے جوبھی یہاں مذکور ہوا وہ اگر اس حالت میں پایا جائے کہ آنکھ جھپک رہا ہے یا دم ہل رہی ہے یا وہ کھڑی ہل رہی ہے تو اگر اس کا تذکیہ کرلیا تو وہ حلال ہے، علی کے طریق سے ابن عباس کے قول کی مانند منقول ہے، قتادہ کے طریق سے ہے کہ اہلِ جاہلیت بکری کو لاٹھی کے ساتھ مار دیتے اور کھالیتے تھے، کہتے ہیں متردیہ وہ جو کنویں میں گر کر ہلاک ہوجائے۔

- 5475حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا زَكَرِيَّاءُ عَنْ عَامِرٍ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ صَيْدِ الْمِعْرَاضِ قَالَ مَا أَصَابَ بِحَدِّهِ فَكُلْهُ وَمَا أَصَابَ بِعَرْضِهِ فَهُوَ وَقِيذٌ وَسَأَلْتُهُ عَنْ صَيْدِ الْكَلْبِ فَقَالَ مَا أَمْسَكَ عَلَيْكَ فَكُلْ فَإِنَّ أَخْذَ الْكَلْبِ ذَكَاةٌ وَإِنْ وَجَدْتَ مَعَ كَلْبِكَ أَوْ كِلاَبِكَ كَلْبًا غَيْرَهُ فَخَشِيتَ أَنْ يَكُونَ أَخَذَهُ مَعَهُ وَقَدْ قَتَلَهُ فَلاَ تَأْكُلْ فَإِنَّمَا ذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ عَلَى كَلْبِكَ وَلَمْ تَذْكُرْهُ عَلَى غَيْرِهِ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۲۶۵) .أطرافه 175، 2054، 5476، 5477، 5483، 5484، 5485، 5486، 5487، - 7397

زکریا، ابن ابوزائدہ اور عامر، شعبی ہیں تمام سند کوفی راویوں پر مشتمل ہے۔(عن عدی بن حاتم)طائی، اسماعیلی کی عبسی بن یونس عن زکریا کے حوالے سے: (حدثنا عدی) ہے اسماعیلی کہتے ہیں ان کے قول: (حدثنا عامر حدثنا عدی) کے ساتھ اشارہ کر رہے ہیں کہ زکریا مدلس ہیں اور انہوں نے عنعنہ کیا ہے بقول ابن حجر عبد اللہ بن ابوسفر کی شعبی سے روایت میں: (سمعت عدی بن حاتم) ذکر ہوگا، سعید بن مسروق کی روایت میں ہے: (حدثنی الشعبی سمعت عدی بن حاتم و کان لنا جاراً۔ و دخیلا و ربیطا بالنهرین) اسے مسلم نے تخریج کیا، ان کے والد حاتم مشہور سخی تھے، اور وہ خود بھی سخی تھے فتح مکہ کے سال اسلام لائے وہ اور ان کی قوم (فتنہِ ارتداد میں) اسلام پر ثابت قدم رہے عراق کی فتوحات میں شریک تھے پھر حضرت علی کے ساتھ ہوئے ۶۸ھ تک زندہ تھے۔

(المعراض) خلیل اور ان کی تبع میں ایک جماعت کا قول ہے کہ ایسا تیر جس کا نہ پر ہو اور نہ نوک، ابن درید اور ان کی تبع میں ابن سیدہ کہتے ہیں طویل تیر جس کے چار (قذذ رقاق)(یعنی پتلے پر) ہوں چلایا جائے تو عرض کی جانب سے لگتا ہے بقول خطابی معراض جس کی چوڑی نوک ہو بعض نے کہا باریک کونوں والی لکڑی جس کا وسط موٹا ہو جسے حذافہ کہتے ہیں ایک قول ہے کہ بھاری لکڑی جس کے آخر میں لوہے کی نوک ہو کبھی یہ غیر محدد ہوتا ہے، اس آخری کو عیاض کی تبع میں نووی نے قوی قرار دیا بقول قرطبی یہی مشہور ہے ابن تین کہتے ہیں معراض وہ عصا جس کے کنارے میں لوہا لگا ہو، شکار کرنے میں استعمال ہوتا ہے تو جو نوک کے ساتھ زد میں آئے وہ

حلال ہوگا، کھاسکیں گے اور جو کسی اور جانب کی زد میں آ کر مارا جائے وہ وقیذ ہے (جو حرام ہے)۔

(و ما أصاب بعرضه الخ) ابن ابو السفر کی شعبی سے آمدہ باب کی روایت میں ہے:(بعرضه فقتل فإنه وقيذ) یہ فعیل بمعنی مفعول ہے جو عصاء، پتھر یا ایسی چیز کے ساتھ مرے جو نوکدار نہ ہو، آگے ہمام بن حارث عن عدی کی روایت میں نبی اکرم کا یہ فرمان آئے گا:(كُلُ ما خزق) أي نفذ (یعنی جو جسم سے آر پار ہوگیا) کہا جاتا ہے:(سهمٌ خازقٌ أي نافذ) خازق زاء کے بدلے سین کے ساتھ بھی کہا جاتا ہے، بعض نے کہا سین کے ساتھ :(الخدش ولا يثبت فيه) (یعنی شکار کے جسم میں ٹھہرے نہیں بلکہ اسے زخمی کرتا ہوا پار ہوجائے)، اگر راء (شائد یہ زاء ہو) کے ساتھ کہا جائے تو جو سوراخ کردے، حاصل یہ کہ تیر یا جو اس جیسا ہے اگر نوک کی طرف سے شکار میں لگے تو وہ حلال باور ہوگا لیکن اگر عرض کی جانب سے لگے تب نہیں کیونکہ اس صورت میں وہ لکڑی، پتھر یا اس جیسی چیز کے مفہوم میں ہے۔

(بعرضه) یعنی اس طرف سے نہیں جو محدد (نوک دار) ہے یہ مذکورہ بالا تفصیل میں جمہور کی حجت ہے، فقہائے شام اوزاعی وغیرہ سے بھی اس کا حلال ہونا منقول ہے، اگلے باب میں تفصیل آئے گی۔(و سألته عن صيد الكلب الخ) ابن ابو السفر کی روایت میں ہے:(إذا أرسلت كلبك فسَمَّيتَ فَكُلُ) یعنی اگر اپنے کتے کو تسمیہ (یعنی تکبیر) پڑھ کر بھیجا تھا تب کھالو، بیان بن عمرو کی شعبی سے چند ابواب کے بعد روایت میں یہ الفاظ ذکر ہوں گے:(إذا أرسلت كلابك المعلمة وذكرت اسم الله فكُلُ مما أمسَكنَ عليك) معلَّمہ سے مراد جو شکار کرنے پر اس طرح سدھائے گئے ہوں کہ چھوڑے تو شکار کی طلب کریں، روکے تو رک جائیں، شکار کو پالیں تو اپنے مالک کے لئے روکیں (یعنی اس کا گوشت نہ کھائیں) اس تیسرے امر کا اشتراط مختلف فیہ مسئلہ ہے، اس امر میں اختلاف ہے کہ کب پتہ چلے گا کہ وہ معلَّم ہو چکا ہے تو بغوی نے التھذیب میں لکھا کم از کم تین مرتبہ آزما کر، ابو حنیفہ اور احمد کے نزدیک دو مرتبہ کافی ہے، رافعی لکھتے ہیں اکثر علماء نے اختلافِ عرف اور جوارح کے اختلافِ طبائع کی وجہ سے اس کی کوئی تقدیر ذکر نہیں کی تو اس کا مرجع عرف ہے (یعنی ہر علاقہ کا عرف) مجالد عن شعبی عن عدی کی روایت میں ہے جسے ابو داؤد اور ترمذی نے تخریج کیا، کہتے ہیں میں نے نبی اکرم سے صید البازی (یعنی باز کے شکار) کی بابت سوال کیا تو فرمایا:(ما أمسَكَ عليك فَكُلُ) یہ ترمذی کے نقل کردہ الفاظ ہیں ابو داؤد کا نقل کردہ سیاق یہ ہے:(ما عَلَّمتَ مِنُ كلبٍ أو بازٍ ثم أرسلتَه و ذكرتَ اسمَ الله عليه فكُلُ مَا أمسَكَ عليك قلت و إنُ قَتَلَ؟ قال إذا قتل ولَمُ يأكل منه) کہ جو کتا یا باز تم نے سدھایا ہوا ہو پھر تکبیر کہہ کر اسے شکار پر چھوڑو تو جو تمہارے لئے روک لے اسے کھالو! میں نے کہا اگر قتل کرڈالے؟ فرمایا اگر مار ڈالے (تو اس شرط پر شکار حلال ہوگا) کہ اس نے اس سے کھایا نہ ہو، ترمذی کہتے ہیں اہل علم کے نزدیک اسی پر عمل ہے، وہ باز یا عقاب کے شکار میں کوئی حرج خیال نہیں کرتے، باز کے مفہوم میں ہی شکرا، عقاب، باشق (ڈکشنری میں ہے ایک شکاری پرندہ) اور شاہین ہیں، مجاہد نے آیت میں مذکور (الجوارح) کی تفسیر میں (الكلاب والطيور) کہا، یہی جمہور کا قول ہے مگر جو ابن عمر اور ابن عباس سے صیدِ کلب اور صیدِ طیور کے مابین تفریق کی بابت منقول ہوا۔

(إذا أرسلت كلابك الخ) بیان کی روایت میں ہے:(و إن خالطها كلابٌ مِن غيرها فلا تأكل)(یعنی

اگر دیگر کتے بھی شریک ہوگئے تب نہ کھاؤ) اور آپ کے قول: (مما أمسکن علیك) کے بعد یہ عبارت مزاد کی: (و إن قتلن إلا أنْ یأکل الکلب فإنی أخاف أن یکون إنما أمسك علیٰ نفسه) کہ اگر شکار کو روکے رکھنے کی بجائے مار بھی ڈالیں پھر بھی کھا سکتے ہو الا یہ کہ اس میں سے کھالیں کہ پھر ڈر ہے کہ انہوں نے اپنے لئے شکار نہ کیا ہو، ابن ابوالسفر کی روایت میں ہے کہ میں نے عرض کی اگر وہ کھالے؟ فرمایا تب تم نہ کھاؤ کیونکہ اس نے تمہارے لئے نہیں بلکہ اپنے لئے (شکار کو) روکا ہے آگے چند ابواب کے بعد عاصم عن شعبی کی روایت میں یہ زیادت ہے کہ اگر غائب ہوگیا اور ایک دن یا زائد کے بعد ملا ، حدیث سے شکار کے وقت تسمیہ کے مشروط ہونے کا ثبوت ملا، اس کی مشروعیت پر اجماع ہے البتہ حلِ اکل میں اس کے مشروط ہونے میں اختلاف ہے تو شافعی اور ایک گروہ کی رائے میں ۔ یہی مالک اور احمد سے بھی ایک روایت ہے، یہ سنت ہے جس نے عمداً یا سہواً اس کا ترک کر دیا تو احمد سے راجح روایت کے مطابق کھانے کی حلت میں کوئی حرج نہیں ، ابوثور اور ایک گروہ کے نزدیک یہ واجب ہے کیونکہ عدی کی اس حدیث میں اسے شرط قرار دیا ہے پھر حدیثِ ابوثعلبہ میں اس کے اکل میں ایقافِ اذن ہے اور کسی وصف کے ساتھ معلق شیٔ قائلینِ بالمفہوم کے نزدیک اس وصف کے منتفی ہونے پر خود بھی منتفی ہو جائے گی اور شرط وصف سے اقویٰ ہے، وجوب کا قول اس امر سے بھی متاکِد ہے کہ اصل تحریمِ میتہ ہے اور جس میتہ کو حلال کہا گیا اس میں صفت مراعیٰ کی گئی لہذا جس پر تسمیہ پڑھا گیا وہ اس وصف کے موافق ہوا جبکہ غیر مسمیٰ اصلِ تحریم پر باقی ہے ابوحنیفہ، مالک ،ثوری اور جماہیر علماء جواز کے قائل ہیں اگر کسی سے سہواً تکبیر پڑھنی چھوٹ گئی ہو نہ کہ عمداً ، مالکیہ سے اختلاف منقول ہے کہ آیا (عمداً نہ پڑھنے کی صورت میں) حرام ہے یا مکروہ؟ حنفیہ کے نزدیک حرام ہے شافعیہ سے عمداً نہ پڑھنے کی صورت میں تین اوجُہ منقول ہیں ، اصح یہ ہے کہ اکل کی کراہت ہے بعض نے خلافِ اولی بھی قرار دیا بعض نے کہا گناہگار ہے مگر اکل محرّم نہیں احمد سے مشہور قول شکار اور ذبیحہ کا فرق ہے تو ذبیحہ میں یہ تیسرا قول اختیار کیا ہے عدم اشتراط کے قائلین کیلئے مفصل حجت کا الذبائح میں بیان آئے گا

سدھائے گئے کتوں کے ذریعہ شکار کرنے کی اِباحت بھی ثابت ہوئی احمد اور اسحاق نے اس سے سیاہ کتے کا استثناء کیا ہے، کہتے ہیں اس کے ساتھ شکار حلال نہیں کیونکہ یہ شیطان ہے حسن، ابراہیم اور قتادہ سے بھی یہی منقول ہے، اس امر کا جواز بھی ثابت ہوا کہ شروطِ مذکورہ بالا کے ساتھ کتے کا روکا ہوا حلال ہے اگرچہ وہ مذبوح نہ ہوا ہو کیونکہ آپ کا فرمان ہے: (إنَّ أخْذَ الکلبِ ذَکاۃٌ) (کہ کتے کا پکڑنا ذکاۃ یعنی ذبح کرنا ہے) اگر اس نے اپنے پنجہ یا ناب (یعنی کچلی کے دانت) کے ساتھ شکار قتل کر دیا تو حلال ہے اسی طرح اگر (بثقله) (یعنی اپنے بوجھ سے) بھی، یہ شافعی کے دو میں سے ایک قول ہے اور ان کے نزدیک اسی کو ترجیح حاصل ہے اسی طرح اگر کتے نے قتل نہیں کیا، چھوڑ دیا اور اس میں ابھی زندگی کی رمق تھی اتنا وقت نہیں ملا کہ مالک وہاں پہنچ کر اسے ذبح کر دے بلکہ خود ہی مر گیا تو وہ بھی حلال ہے

اسی قولِ نبوی (إن أخذ الکلب ذکاۃ) کے عموم کی وجہ سے اگر اسے حیاتِ مستقرہ کے ساتھ زندہ پایا اور اس کی ذکاۃ کا مدرک ہوا تو اب تذکیہ کے ساتھ ہی وہ حلال ہوگا (یعنی اب وہ خود تکبیر پڑھ کر ذبح کر لے) اگر امکان کے باوجود ذبح نہ کیا تو وہ حرام ہے چاہے عدمِ ذبح اختیاری ہو یا اضطراری، مثلاً چھری وغیرہ پاس نہیں، اگر کتا سدھایا ہوا ہے تب شرط ہے کہ اسے زندہ حالت میں

پائے اور تکبیر پڑھ کر ذبح کرے، اگر مرا ہوا پایا تو حلال نہ ہوگا، یہ بھی ظاہر ہوا کہ اگر شکار کرنے میں کوئی اور کتا بھی شریک ہوگیا تب حلال نہیں، اس کا محل جب اگر وہ دوسرا کتا خود ہی آ گیا ہو یا کسی ایسے شخص نے چھوڑا جو اہلِ ذکاۃ میں سے نہیں (یعنی تکبیر پڑھ کر نہیں چھوڑا) ہاں اگر ثابت ہو کہ اہلِ ذکاۃ میں سے کسی نے چھوڑا تھا تب حلال ہے پھر یہ دیکھا جائے گا کہ آیا اکھٹے چھوڑا ہے؟ تو شکار پر دونوں کا مساوی حق ہوگا وگرنہ اول کا ہے، یہ آنجناب کی ذکر کردہ علتِ نہی سے ماخوذ ہے کہ آپ نے فرمایا تھا تم نے تو اپنے کتے پر تسمیہ کیا ہے دوسرے پر نہیں، گویا اگر اس پر بھی کہا گیا ہو تب شکار حلال ہے، بیان عن شعبی کی روایت میں ہے: (و إن خالطها کلابٌ مِن غیرِها فلا تأکل) اس سے ماخوذ ہوا کہ اگر اسے زندہ حالت میں پالیا کہ اس میں حیاتِ مستقرہ موجود ہے اور اسے تکبیر پڑھ کر ذبح کرلیا تب حلال ہوا کیونکہ اباحت میں اعتماد تذکیہ پر ہے نہ کہ اِمساکِ کلب پر، یہ بھی ثابت ہوا کہ اگر کتے نے کچھ حصہ کھالیا تب وہ حلال نہ ہوگا خواہ سدھایا ہوا ہی ہو، حدیث میں اسے اس خوف کے ساتھ معلّل کیا گیا ہے کہ اس نے تو اپنے لئے شکار کیا ہوگا، یہی جمہور کا قول ہے شافعی سے منقول دو اقوال میں سے راجح بھی یہی ہے، قدیم میں کہا، یہی مالک کا قول ہے اور بعض صحابہ سے بھی یہی مروی ہے، کہ حلال ہے ان کی حجت حدیثِ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ میں یہ وارد کہ ایک اعرابی جسے ابو ثعلبہ کہا جاتا تھا، نے کہا یا رسول اللہ میرے پاس سدھائے ہوئے کتے ہیں آپ ان کے کئے شکار کی بابت بتلایئے، فرمایا: (کل مما أمسَکنَ علیك) کہا اگرچہ اس میں سے کھالیں؟ فرمایا اگرچہ اس سے کھالیں، اسے ابو داؤد نے تخریج کیا، سند لا باس بہ ہے (یعنی غیر ضعیف) علماء نے ان دو حدیثوں کے مابین تطبیق کے ضمن میں کئی طرق اختیار کئے ہیں ان میں سے قائلین بالتحریم کیلئے یہ ہے کہ ابو ثعلبہ کی حدیث اس امر پر محمول کی کہ جب شکار کو مار کر خالی چھوڑا پھر واپس آ کر اس سے کچھ کھالیا، ان میں سے ترجیح کا طریق بھی ہے تو عدی کی روایت صحیحین میں ہے اس کی صحت پر اتفاق ہے جبکہ ابو ثعلبہ کی روایت غیرِ صحیحین میں ہے اور مختلف فیہ ہے پھر عدی کی روایت صریح اور اس میں تحریم کے مناسبِ حال تعلیل بھی مذکور ہے یعنی یہ اندیشہ کہ اپنے لئے شکار کیا ہو، پھر اس امر کے ساتھ متأید کہ مردار میں اصل تحریم ہے اگر سببِ مُبیح میں شک ہو تو اصل کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے ظاہرِ قرآن بھی یہی ہے جیسا کہ فرمایا: (فَکُلُوْا مِمَّا أَمْسَکْنَ عَلَیْکُمْ) [المائدۃ: ۴] تو اسکا مقتضا یہ ہے کہ جو بغیرِ ارسال امساک کرے مباح نہ ہوگا،

احمد کے ہاں ابن عباس سے اسکا شاہد بھی اس کے لئے مقوی ہے جس میں ہے: (إذا أرسَلتَ الکلبَ فأکلَ الصید فلا تأکُل فإنما أمسَكَ علیٰ نفسِهِ و إذا أرسَلتَه فقتَلَ ولَم یأکُل فکُل فإنما أمسَكَ علیٰ صاحبه) اسے بزار نے ایک دیگر حوالے کے ساتھ ابن عباس سے اور ابن ابو شیبہ نے ابو رافع سے بالمعنی روایت کیا، اگر مجرد امساک کافی ہوتا تو (علیکم) کا لفظ استعمال کرنے کی ضرورت نہ ہوتی، اباحت کے قائلین کیلئے تادیلات میں سے یہ کہ حدیثِ عدی کو کراہتِ تنزیہی پر اور حدیثِ ابو ثعلبہ کو بیانِ جواز پر محمول کیا جائے، بعض کہتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ عدی مالدار تھے تو ان کیلئے حمل علی الاولیٰ مختار کیا بخلاف ابو ثعلبہ کے کہ وہ ان کا عکس تھے بقول ابن حجر اس تادیل کا ضعف مخفی نہیں کیونکہ حدیث میں تصریحِ تعلیل ہے یعنی امساک علی نفسہ کا خوف، بقول ابن تین ہمارے بعض اصحاب کہتے ہیں کہ یہ (حکم) عام ہے تو اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ شکار کو اس (یعنی شکاری کتے) نے شدت سے بھاگنے یا صدمہ کی وجہ سے مردہ پایا تو اس میں سے کھالیا اس لئے کہ وہ ایسی صفت پر ہوگیا کہ اس کے ساتھ ارسال یا اپنے مالک کی

خاطر امساک اب متعلق نہیں، کہتے ہیں محتمل ہے کہ آپ کے قول: (فإن أكل فلا تأكل) کا مطلب ہو کہ مجرد اکل کے سوا کچھ اور علامت موجود نہ ہو (یعنی شکار کرنے کی) اور شکاری نے بھی اسے ارسال نہ کیا ہو اور اس جملہ کی حیثیت سابقہ سے مقطوع کی سی ہوگی (یعنی یہ جملہ مستانفہ ہے) بقول ابن حجر اس کا تعسّف اور بُعد مخفی نہیں ، ابن قصاب کہتے ہیں ہمارا مجرد ارسال ہی ہمارے لئے اس کا امساک ہے کیونکہ کتے کے لئے کوئی نیت نہیں اور وہ خود سے تو شکار نہیں کرتا اسے اس کی تعلیم دینا پڑتی ہے، اگر اعتبار اس امر کا ہے کہ ہمارے یا خود اپنے لئے امساک کرلے اور اس بابت حکم مختلف ہو جاتا ہے تو ضروری ہے کہ اس کا تمیز بھیجنے والے کی نیت کے ذریعہ ہو اگر (اسی غرض سے) بھیجا تھا تو گویا اس نے اس کیلئے ارسال کیا اور اگر اس نے نہیں بھیجا تھا (یعنی خود ہی نکل پڑا تھا) تب اس کا امساک خود اس کے لئے ہوگا بقول ابن حجر اس کا بُعد بھی مخفی نہیں پھر سیاقِ حدیث سے بھی متصادم ہے، جمہور کا قول ہے کہ (أمسكن عليكم) کا معنی ہے: (صِدْنَ لكم) شارع نے اس کے اس سے کچھ کھالینے کو اس کے امساک لنفسہ کی علامت بنا دیا تو اس سے عدول نہ کیا جائے، ابن ابوشیبہ کی روایت میں ہے: (إن شَربَ مِن دمه فلا تأكل فإنه لم يعلم ما عَلَّمْتَه) (یعنی اگر شکار کا خون پی لیا تو اب نہ کھاؤ کیونکہ ابھی پوری طرح جو تم نے سکھلایا اس نے نہیں سیکھا) اس میں اشارہ ہے کہ اگر کھایا تو گویا ضروری تعلیم سے ابھی آراستہ نہیں ہے، بعض مالکیہ نے بھی ترجیح کا طریق اختیار کیا اور کہا یہ لفظ شعبی نے ذکر کیا ہے ہمام نے نہیں اور ابوثعلبہ کی حدیث اس کے معارض ہے، مگر جیسا کہ گزرا یہ ترجیح مردود ہے، بعض نے جوازِ اکل پر اجماع سے تمسک کیا ہے اس امر پر کہ اگر کتے نے (شکار کو) اپنے منہ سے پکڑا اور کھانے کا ارادہ کیا مگر اس سے قبل ہی لوگ پہنچ گئے، کہتے ہیں اگر اس کا کھالینا اسکے اپنے لئے امساک پر دال ہوتا تو منہ سے پکڑ لینا اور کھانے کا ارادہ کرنا بھی اسی حکم میں ہوتا لیکن مشترط ہے کہ شکاری توقف کرے اور دیکھے کہ کھاتا ہے یا نہیں، اس سے ذاتی انتفاع کی غرض سے شکار کرنے کی اباحت ثابت ہوئی کھانے کیلئے یا بیچنے کی غرض سے، اسی طرح شغل وشوق کے طور سے بھی بشرطِ کہ تذکیہ وانتفاع کا قصد ہو، مالک نے اسے مکروہ کہا، جمہور اس میں ان کے مخالف ہیں لیث کا قول ہے: (لا أعلم حقا أشبه بباطل منه) (یعنی کوئی حق ایسا نہیں جانتا جو اس سے زیادہ باطل سے مشابہ ہو) اگر اس کا انتفاع کا قصد نہیں تو پھر حرام ہے کیونکہ یہ بے جا جانوں کا اتلاف اور فساد فی الارض کے مترادف ہے مباح کہا جانا منقدح ہے، اگر اسے صفتِ لازمہ بنالیا اور اس کا اکثار کیا تب مکروہ قرار پائے گا کیونکہ اس میں پڑ کر بعض واجبات اور کثیر مندوبات کا ترک ہوسکتا ہے، ترمذی نے ابن عباس سے مرفوعا روایت کیا: (مَن سكن البادية جفا و مَن اتبع الصيد غفل) (کہ جو بادیہ کا ساکن ہے سخت کوش ہے اور جو شکار کے پیچھے لگا یعنی اسے اپنا شوق بنالیا، وہ غافل ہے) ترمذی ہی کے ہاں ابوہریرہ سے اس کا شاہد بھی ہے اس طرح دارقطنی کی الافراد میں براء بن عازب سے، کہتے ہیں اس میں شریک منفرد ہیں

اس سے شکاری کتے پالنے کا جواز ثابت ہوا اس بارے حدیث (من اقتنى كلبا) میں بحث ہوگی، (كلبك) کی اضافت سے شکاری کتوں کی خرید وفروخت کا بھی جواز ملا، مانعین نے جواب دیا کہ یہ اضافتِ اختصاص ہے، اس کے ساتھ شکاری کتے کے جوٹھے کی طہارت پر استدلال کیا گیا دیگر کتوں کے سوا، کیونکہ جس جگہ اس نے منہ مارا وہاں سے کھالینے کی اذن مذکور ہے دھونے کا ذکر نہیں کیا اگر ضروری ہوتا تو بیان فرماتے کیونکہ یہی بیان کا وقت تھا، بعض علماء اس حدیث کے مدِ نظر کہتے ہیں: (يعفى عن معض

الکلب)(یعنی جہاں کتے نے منہ مارا ہوا سے چھوڑ دے) اگر چہ وہ نجس ہو، اسکی نجاست کے قائلین نے جواب دیا کہ دھو لینے کا وجوب اتنا مشہور امر تھا کہ اس کے ذکر سے استغناء کیا، یہ محلِ نظر ہے قول بالعفو اس امر سے متقوی ہوتا ہے کہ شدت سے بھاگ دوڑنے کی وجہ سے اس کا لعاب تو خشک ہو جاتا ہے لہذا اس کے دانت گاڑنے کی جگہ اس کے لعاب سے محفوظ ہو جاتی ہے، آپ کے قول :(کل ما أمسك عليك) سے استدلال کیا گیا کہ اگر اپنے کتے کو شکار پر چھوڑا مگر کسی دیگر نے اسے شکار کر لیا تو حلال ہوگا اسی عموم کے پیش نظر جو(ما أمسك) میں ہے، یہی جمہور کا قول ہے مالک کہتے ہیں حلال نہیں بویطی نے شافعی سے بھی یہی نقل کیا

آخرِ بحث بعنوانِ تنبیہ کہتے ہیں بقول ابن منیر تمام آیات و احادیث جو وارد کیں میں تسمیہ سے تعرّض موجود نہیں جو موضوعِ ترجمہ ہے ماسوائے حدیثِ عدی کے آخر کے تو گویا اسے اس اجمال کا جو تسمیہ کی بابت ادلہ میں ہے بیان شمار کیا، اصولیوں نے اس مجمل کی بابت باہم اختلاف کیا ہے جس کے ساتھ قرینہ موجود ہے جو اس امر کا مبین ہے کہ یہ دلیلِ مجمل اس (قرینہ لفظیہ) کے ساتھ ہے یا بطورِ خاص وہی ہے، ان کا قول (الأحادیث) اس امر کا موہم ہے کہ اس باب کے تحت متعدد احادیث ہیں لیکن ایسا نہیں کیونکہ صرف عدی بن حاتم کی حدیث ہی منقول ہے ہاں البتہ ابن عباس کی تفاسیر ذکر کی ہیں تو گویا انہیں احادیث شمار کر لیا، حدیثِ عدی کے آخر میں تسمیہ کی بابت ان کی بحث مردود ہے بخاری کی مراد یہ نہیں وہ تو اپنے حسبِ عادت اس حدیث جسے وارد کیا کے دیگر کئی طرق میں مذکور کی طرف اشارت کناں ہیں، اس کے کچھ بعد ابن ابو السفر عن شعبی کا طریق وارد کیا ہے جس میں ہے:(إذا أرسلت کلبك و سَمَّيْتَ فَكُلْ) اسی طرح بیان عن شعبی کی روایت جس میں ہے:(إذا أرسلت کلابك المعلمة وذكرت اسم الله فكل) تو جب (المعلم) کی قید کے ساتھ اخذ متفق علیہ ہے جو اگر چہ اول طریق میں مذکور نہیں تو تسمیہ کا بھی یہی معاملہ ہے۔

2 - باب صَيْدِ الْمِعْرَاضِ (بے پر کے تیر اور لاٹھی وغیرہ سے شکار کرنا)

وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ فِي الْمَقْتُولَةِ بِالْبُنْدُقَةِ تِلْكَ الْمَوْقُوذَةُ وَكَرِهَهُ سَالِمٌ وَالْقَاسِمُ وَمُجَاهِدٌ وَإِبْرَاهِيمُ وَعَطَاءٌ وَالْحَسَنُ وَكَرِهَ الْحَسَنُ رَمْيَ الْبُنْدُقَةِ فِي الْقُرَى وَالأَمْصَارِ وَلاَ يَرَى بَأْسًا فِيمَا سِوَاهُ (ابن عمر غلیل کے ساتھ مارے گئے جانور کی بابت کہتے تھے کہ یہ موقوذہ ہے سالم، قاسم، مجاہد، ابراہیم عطاء اور حسن نے اسے مکروہ سمجھا، حسن نے شہروں اور بستیوں میں غلیل سے شکار کرنا مکروہ قرار دیا دیگر مقامات میں نہیں)

(و قال ابن عمر فی الخ) ابن عمر کا اثر بیہقی نے ابو عامر عقدی عن زہیر بن محمد عن زید بن اسلم عنہ کے حوالے سے موصول کیا، ابن ابو شیبہ نے نافع عن ابن عمر کے طریق سے نقل کیا کہ (کان لا یأکل ما أصابت البندقة) کہ غلیل کا شکار کیا نہ کھایا کرتے تھے، موطا مالک میں نافع سے ہے کہ میں نے پتھر سے دو پرندوں کا شکار کیا ایک تو اس تک پہنچنے سے قبل مر چکا تھا اسے ابن عمر نے پھینک دیا، سالم جو کہ ابن عمر کے بیٹے ہیں اور قاسم جو ابن محمد بن ابو بکر صدیق ہیں کا اثر ابن ابی شیبہ نے ثقفی عن عبید اللہ بن عمر عنہما کے طریق سے موصول کیا کہ وہ غلیل (کے ذریعے شکار کرنا) مکروہ قرار دیتے تھے الا یہ کہ شکاری مدرکِ ذکات ہو جائے (یعنی اس کے ذریعہ وہ زخمی ہو جسے خود تکبیر کہہ کر ذبح کرے) مجاہد کا اثر ابن ابو شیبہ نے دو طرق کے ساتھ نقل کیا کہ وہ بھی اسے مکروہ گردانتے تھے ایک

طریق میں یہ زیادت بھی ہے: (لا تأكل إلا ما يذكى) ابراہیم جو کہ نخعی ہیں کا اثر بھی انہی نے اعمش عنہ سے نقل کیا جبکہ عطاء کا عبدالرزاق نے ابن جریج کے واسطہ سے، کہتے ہیں غلیل کے ساتھ شکار کی صورت میں اگر ذبح تمہارے ہاتھوں ہو تب تو کھالو بصورت دیگر نہیں حسن جو کہ بصری ہیں کا قول بھی ابن ابوشیبہ نے نقل کیا کہتے ہیں اگر کوئی جلاہقہ کے ساتھ شکار کرے تو نہ کھاؤ الا یہ کہ ذبح خود کر پاؤ، جُلاہقہ فارسی میں غلیل کو کہتے ہیں جمع جلاھق ہے۔

(وكره الحسن رمى الخ) اسے (حاشیہ میں ہے کہ یہاں خالی جگہ ہے) نے موصول کیا۔

- 5476حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي السَّفَرِ عَنِ الشَّعْبِيِّ قَالَ سَمِعْتُ عَدِيَّ بْنَ حَاتِمٍ قَالَ سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْمِعْرَاضِ فَقَالَ إِذَا أَصَبْتَ بِحَدِّهِ فَكُلْ فَإِذَا أَصَابَ بِعَرْضِهِ فَقَتَلَ فَإِنَّهُ وَقِيذٌ فَلاَ تَأْكُلْ فَقُلْتُ أُرْسِلُ كَلْبِي قَالَ إِذَا أَرْسَلْتَ كَلْبَكَ وَسَمَّيْتَ فَكُلْ قُلْتُ فَإِنْ أَكَلَ قَالَ فَلاَ تَأْكُلْ فَإِنَّهُ لَمْ يُمْسِكْ عَلَيْكَ إِنَّمَا أَمْسَكَ عَلَى نَفْسِهِ قُلْتُ أُرْسِلُ كَلْبِي فَأَجِدُ مَعَهُ كَلْبًا آخَرَ قَالَ لاَ تَأْكُلْ فَإِنَّكَ إِنَّمَا سَمَّيْتَ عَلَى كَلْبِكَ وَلَمْ تُسَمِّ عَلَى آخَرَ

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) .أطرافه 175، 2054، 5475، 5477، 5483، 5484، 5485، 5486، 5487، - 7397

- 3 باب مَا أَصَابَ الْمِعْرَاضُ بِعَرْضِهِ (چوڑی جانب سے مارے گئے شکار کا حکم)

- 5477حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَمَّامِ بْنِ الْحَارِثِ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا نُرْسِلُ الْكِلاَبَ الْمُعَلَّمَةَ قَالَ كُلْ مَا أَمْسَكْنَ عَلَيْكَ قُلْتُ وَإِنْ قَتَلْنَ قَالَ وَإِنْ قَتَلْنَ قُلْتُ وَإِنَّا نَرْمِي بِالْمِعْرَاضِ قَالَ كُلْ مَا خَزَقَ وَمَا أَصَابَ بِعَرْضِهِ فَلاَ تَأْكُلْ

.(سابقہ)أطرافه 175، 2054، 5475، 5476، 5483، 5484، 5485، 5486، 5487، - 7397

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔

- 4 باب صَيْدِ الْقَوْسِ (کمان سے کئے ہوئے شکار کا حکم)

وَقَالَ الْحَسَنُ وَإِبْرَاهِيمُ إِذَا ضَرَبَ صَيْدًا فَبَانَ مِنْهُ يَدٌ أَوْ رِجْلٌ لاَ تَأْكُلُ الَّذِي بَانَ وَتَأْكُلُ سَائِرَهُ وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ إِذَا ضَرَبْتَ عُنُقَهُ أَوْ وَسَطَهُ فَكُلْهُ وَقَالَ الأَعْمَشُ عَنْ زَيْدٍ اسْتَعْصَى عَلَى رَجُلٍ مِنْ آلِ عَبْدِ اللَّهِ حِمَارٌ فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَضْرِبُوهُ

حَيْثُ تَيَسَّرَ دَعُوا مَا سَقَطَ مِنْهُ وَكُلُوهُ

ترجمہ: حسن اور ابراہیم کہتے ہیں اگر شکار مارا اور اسکا ہاتھ یا پاؤں الگ ہوگیا تو جو حصہ الگ ہوا اسے نہ کھائے باقی سب کھالے بقول ابراہیم اگر اسکی گردن یا وسط میں مارا تو حلال ہے، اعمش عن زید سے منقول ہے کہ آلِ عبداللہ میں سے ایک شخص سے نیل گائے بھڑکی تو انہوں نے ہدایت دی جہاں بھی بن پڑے مارو اور جو حصہ ساقط ہوا سے چھوڑ کر باقی کھالو۔

قوس معروف ہے، مرکبہ اور غیر مرکبہ ہے قوس کا لفظ اس ثمر پر بھی بولا جاتا ہے جو کھجور کے درخت کے نچلے حصہ میں باقی رہ جاتا ہے وہ یہاں مرادنہیں۔ (و قال الحسن الخ) حسن کا اثر ابن ابوشیبہ نے بسند صحیح موصول کیا اس شخص کے بارہ میں جس نے شکار پر وار کیا تو اس کا ہاتھ یا پاؤں الگ ہوگیا اور وہ ابھی زندہ تھا پھر تھوڑی دیر بعد مرگیا، کہا اسے نہ کھاؤ اور نہ اس ہاتھ یا پاؤں کو جو الگ ہوگیا تھا الا یہ کہ تم اسے مارو تو قطع کرڈالو اور اسی دم وہ مرجائے پھر کھا سکتے ہو، ابراہیم کا یہ اثر ان کی روایت ہے نہ کہ رائے لیکن اس کا رد یا تعاقب نہیں کیا گویا اس پر راضی ہوئے، ابن ابوشیبہ اعمش عن ابراہیم عن علقمہ سے ناقل ہیں کہ اگر کوئی شکار کو مارے اور اس سے کوئی عضو الگ ہو جائے تو جو ساقط ہوا چھوڑ دے اور باقی کھانا جائز ہے، ابن منذر کہتے ہیں اس مسئلہ میں اختلاف ہے ابن عباس اور عطاء کی رائے میں عضو (جو الگ ہوگیا) کو نہ کھانا چاہئے بقیہ کا تذکیہ کر کے کھالینا جائز ہے عکرمہ کہتے ہیں اگر سقوطِ عضو کے بعد زندہ حالت میں بھاگا تو عضو کو نہ کھاؤ اور بقیہ شکار کا تذکیہ کر کے کھا سکتے ہو، اور اگر زد میں آتے ہی مارا گیا (یعنی جونہی عضو الگ ہوا ساتھ ہی وہ مرگیا) تو سب کو (اس عضو کو بھی) کھا سکتے ہو، یہی شافعی کی رائے ہے کہتے ہیں کوئی فرق نہیں کہ شکار دو (مساوی) میں منقطع ہو جائے یا اقل، جب اس ضرب سے مرجائے ثوری اور ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ اگر دو برابر حصوں میں کٹ جائے تو دونوں کا کھانا صحیح ہے اور اگر تیسرا حصہ کٹ جائے اس سے جو سر کے قریب ہے تو بھی لیکن اگر تیسرا حصہ پیٹھ کے پاس سے کٹا تو بقیہ دو کھالئے جائیں یہ تیسرا نہ کھایا جائے۔

(وقال ابراهيم) نخعی مراد ہیں۔ (و قال الأعمش الخ) اسے ابن ابوشیبہ نے عیسی بن یونس عن اعمش عن زید بن وہب نقل کیا کہتے ہیں ابن مسعود سے ایک شخص کی بابت سوال ہوا جس نے حمارِ وحشی (یعنی زیبرے) کو مارا اور اسے کاٹ کر رکھ دیا؟ کہنے لگے جو کٹ کر الگ ہو جائے اسے چھوڑ دو بقیہ کا تذکیہ کر کے کھالو، آلِ عبداللہ کے اس شخص کا نام معلوم نہ کر سکا ابن تین اپنی شرح میں متردد تھے کہ یہ گھریلو گدھا تھا یا حمارِ وحشی اور وہ مالکیہ سے اختلاف نقل کرنا شروع ہو گئے کہ گھریلو گدھے کی بابت ان آثار کی حدیثِ باب کے ساتھ مطابقت اس جہت سے ہے کہ تذکیہ کی شرط لگائی گئی! اس کا مفہوم یہ ہوا کہ شکار اگر صدمہ سے (مثلا) مرگیا اور تذکیہ کی نوبت نہ آسکی تو کھایا نہ جائے، ابن بطال کہتے ہیں اس امر پہ اجماع ہے کہ اگر تیر لگنے سے شکار زخمی ہوگیا تو کھالینا جائز ہے اگر چہ پتہ نہ چل سکے کہ زخم سے مرا ہے یا (مثلا) ہوا میں سقوط سے یا زمین پر گرنے سے، اس امر پر بھی اجماع ہے کہ اگر پہاڑ سے گر کر مرجائے تو حلال نہیں اور اگر (لم ينفذ مقاتله) (یعنی اس کی متاثرہ جگہوں سے خون نہیں بہا) تو نہ کھایا جائے مگر اس صورت میں کہ تذکیہ ممکن ہو ابقول ابن تین اگر شکار کٹ گیا اس طریقہ سے کہ اب زندگی کی امید نہیں تو گویا اس ضرب نے اس کا کام تمام کیا تو یہ تذکیہ کے قائم مقام ہے، یہی مالک وغیرہ کا مشہور مذہب ہے۔

- 5478حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَزِيدَ حَدَّثَنَا حَيْوَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي رَبِيعَةُ بْنُ يَزِيدَ الدِّمَشْقِيُّ عَنْ

أَبِی إِدرِیسَ عَنْ أَبِی ثَعْلَبَةَ الْخُشَنِیِّ قَالَ قُلْتُ یَا نَبِیَّ اللَّهِ إِنَّا بِأَرْضِ قَوْمٍ أَهْلِ الْکِتَابِ أَفَنَأْکُلُ فِی آنِیَتِهِمْ وَبِأَرْضِ صَیْدٍ أَصِیدُ بِقَوْسِی وَبِکَلْبِی الَّذِی لَیْسَ بِمُعَلَّمٍ وَبِکَلْبِی الْمُعَلَّمِ فَمَا یَصْلُحُ لِی قَالَ أَمَّا مَا ذَکَرْتَ مِنْ أَهْلِ الْکِتَابِ فَإِنْ وَجَدْتُمْ غَیْرَهَا فَلَا تَأْکُلُوا فِیهَا وَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَاغْسِلُوهَا وَکُلُوا فِیهَا وَمَا صِدْتَ بِقَوْسِكَ فَذَکَرْتَ اسْمَ اللَّهِ فَکُلْ وَمَا صِدْتَ بِکَلْبِكَ الْمُعَلَّمِ فَذَکَرْتَ اسْمَ اللَّهِ فَکُلْ وَمَا صِدْتَ بِکَلْبِكَ غَیْرِ مُعَلَّمٍ فَأَدْرَکْتَ ذَکَاتَهُ فَکُلْ

طرفاه 5488، - 5496.

ترجمہ: ابوثعلبہ خشنیؓ کہتے ہیں میں نے عرض کی یارسول اللہ ہم اہل کتاب کے ملک میں رہتے ہیں تو کیا ہم ان کے برتنوں میں کھا لیں؟ اور ہم شکار کے علاقہ میں رہتے ہیں تو کیا ہم تیر کمان یا سکھلائے ہوئے کتے اور بغیر سکھلائے ہوئے کتے سے شکار کر سکتے ہیں؟ آپ نے فرمایا اہل کتاب کا جو تم نے ذکر کیا تو اگر ان کے برتنوں کے سوا تمہیں اور برتن مل جائیں تو ان میں نہ کھایا کرو اور اگر نہ ملیں تو پھر ان کو اچھی طرح دھو کر ان میں کھالو اور تیر سے جو شکار تم بسم اللہ پڑھ کر کرو تو اسے کھالو اور اگر سکھلائے ہوئے کتے کو بسم اللہ پڑھ کر چھوڑا اور شکار کیا تو یہ کھانا بھی درست ہے اور اگر یہ کتا سکھلایا ہوا نہ تھا تو اگر اسے ذبح کرنے کا تمہیں موقع مل گیا تو کھا سکتے ہو۔

شیخ بخاری مقری اور حیوہ سے مراد ابن شریح ہیں۔ (عن أبی ثعلبة الخشنی) نمر بن وبرہ بن تغلب کی شاخ بنی خشین کی طرف نسبت ہے، بن حولان بن عمران بن الحاف بن قضاعہ۔ (بأرض قوم الخ) شام مراد ہے عرب قبائل کی ایک جماعت شام میں سکونت پذیر ہوگئی تھی جنہوں نے وہاں عیسائیت قبول کر لی ان میں آل غسان، تنوخ، بہز اور قضاعہ کی کچھ شاخیں تھیں جن میں بنی خشین بھی تھے، ابوثعلبہ کے نام میں اختلافِ اقوال ہے اکثر کے نزدیک جرثوم تھا جرہم، ناشب، جرثم، جرثومہ، غرنوق، ناشر، لاشر، لاش، لاشن اور لاشومہ کہے گئے اسی طرح ان کے والد کے نام میں بھی اختلاف ہے عمرو، ناشب، ناسب، ناسر، لاشر، لاشن،، جلہم، جمیر، جرہم اور جرثوم وغیرہ کہے گئے خیبر سے قبل اسلام قبول کیا بیعتِ رضوان میں موجود تھے پھر اپنی قوم کی طرف لوٹے اور انہیں اسلام کی تبلیغ کی جس کے سبب وہ بھی حلقہ بگوش اسلام ہوگئے، ان کے عمرو نام کے بھائی بھی تھے وہ بھی مسلمان ہوئے۔ (فی آنیتهم) إناء کی جمع، اور آنیہ کی جمع اوانی بھی مستعمل ہے۔ (فاغسلوها الخ) اس سے تمسک کیا ہے ان حضرات نے جن کے نزدیک اہل کتاب کے برتنوں کا استعمال ان کے کثرت سے نجاست استعمال کرنے کے سبب دھو لینے کے بعد ہی جائز ہے، (ومنهم من یتدین بملابستها) یعنی ان کے بعض نے تو اس کی ملابست کو دین کا حصہ بنا لیا ہے، ابن دقیق العید لکھتے ہیں فقہاء کا اس بارے باہم اختلاف اصل و غالب کے باہم تعارض پر مبنی ہے اس حدیث کے مدلول کے مطابق قائلین کی حجت یہ ہے کہ غالب سے ظنِ مستفاد اصل سے ظنِ مستفاد پر راجح ہے، جنہوں نے کہا کہ حکم (واعتبار) اصل کا ہے حتی کہ نجاست متحقق ہو جائے، انہوں نے اسکے دو جواب دئے ایک یہ کہ دھونے کا یہ حکم استحباب پر محمول ہے احتیاطاً تاکہ اس کے اور تمسک بالاصل پر جو دال ہے، کے مابین تطبیق ہو، دوم یہ کہ حدیثِ ابوثعلبہ میں مراد یہ کہ ان میں نجاست متحقق ہوگئی ہو، اس کی تائید مجوس کے ذکر سے بھی ملتی ہے کیونکہ ان کے برتن (بلاشبہ) نجس ہیں کہ ان کا ذبیحہ جائز نہیں، نووی

کہتے ہیں حدیثِ ابوثعلبہ میں مذکور برتنوں سے مراد وہ جن میں خنزیر کا گوشت پکایا جائے اور ان میں شراب پی جائے جیسا کہ ابوداؤد کی روایت میں اس کا صراحت سے ذکر ہے جہاں تک فقہاء کا تعلق ہے تو ان کی مراد مطلق کفار کے برتن ہیں جو اس مذکورہ نجاست میں استعمال نہیں کیے جاتے تو انہیں بغیر دھوئے بھی استعمال کیا جا سکتا ہے اگر چہ اولیٰ یہی ہے کہ دھولیا جائے اختلاف سے خروج کی غرض سے نہ کہ اس میں ثبوتِ کراہت کے سبب، یہ بھی محتمل ہے کہ بلا دھوئے ان کا استعمال مکروہ ہو، جوابِ اول پر بناء کرتے ہوئے، یہی ظاہرِ حدیث ہے دھو کران کا ستعمال اس صورت میں رخصت ہے کہ دیگر برتن بھی موجود ہوں، اگر موجود نہیں تو بلا کراہت جائز ہے، ان میں اکل وشرب کی مطلقا نہی کی اور اذن کے دھونے کے ساتھ دیگر برتنوں کے غیر موجود ہونے پر معلق رکھنے کی وجہ سے، اس سے بعض مالکیہ نے تمسک کیا ہے اپنے اس قول کے لئے کہ شراب والے برتنوں کا بہر صورت توڑنا متعین ہے اس امر پر بنا کرتے ہوئے کہ وہ دھونے سے پاک نہیں ہو سکتے، اس تفصیلِ مذکور کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے کہ اگر دھونا انکی نسبت مطہر ہوتا تو اس تفصیل کا کوئی مفہوم نہیں، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا ہے کہ یہ عین کے نجس ہونے میں منحصر نہیں بایں طور کہ اب اصلاً پاک ہو ہی نہیں سکتے! بلکہ محتمل ہے کہ یہ تفصیل اخذ بالاولی کی غرض سے ہو کہ وہ برتن جس میں خنزیر پکایا جاتا ہے مستقذر ہو جاتا ہے خواہ دھویا ہی جائے جیسے محجمہ (یعنی سنگی لگانے کا برتن) میں پینا استقذاراً مکروہ ہے اگر چہ اسے دھویا ہی گیا ہو، ابن حزم حسبِ معمول اپنی ظاہریت پر چلے اور کہا اہل کتاب کے برتن دو شرطوں پر ہی استعمال کئے جاسکتے ہیں ایک یہ کہ کوئی اور برتن موجود نہیں اور دوم یہ کہ انہیں دھویا جائے! اس کا جواب بما تقدم یہ دیا گیا کہ دھونے کا حکم جب اور برتن نہ ہوں ان کی طہارت بالغسل پر دال ہے اور دیگر برتنوں کے ہوتے ہوئے ان سے احتراز کرنے کا امر مبالغہ فی التنفیر ہے جیسا کہ آگے حدیثِ سلمہ میں اس ہانڈی کو توڑ دینے کا حکم مذکور ہے جس میں مردار پکایا گیا تھا جس پر ایک شخص نے عرض کیا (صرف) دھو نہ لیں؟ فرمایا ٹھیک ہے تو توڑنے کا حکم مبالغہ فی التنفیر کی غرض سے تھا پھر ترجیحاً دھونے پر ہی اکتفاء کرنے کا حکم دیا تو یہاں بھی یہی توجیہہ ہے۔

(و ما صدت بقوسك الخ) اس سے ان حضرات کا تمسک ہے جو شکار اور ذبیحہ پر تکبیر پڑھنا واجب قرار دیتے ہیں ما قبل حدیث میں یہ مباحث گزرے آپ کا قول: (فكُلْ) ابو داؤد کی عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی حدیث میں مفسراً مذکور ہے، اس میں ہے کہ ابوثعلبہ نامی ایک اعرابی نے کہا یا رسول اللہ میرے سدھائے ہوئے شکاری کتوں اور کمان کے ساتھ شکار کرنے کی بابت مسئلہ سے آگاہ فرمایئے! فرمایا: (كُلْ ما رَدَّتْ عليك قوسُك ذكياً و غيرَ ذكِيّ) (یعنی جو تمہاری کمان کی زد میں آیا شکار ہو چاہے ذکی یا غیر ذکی، کھالو) کہنے لگے اگر وہ نگاہوں سے اوجھل ہو جائے؟ فرمایا: (و إن تغيب عنك مالم يصَلّ أو تجد فيه أثرا غير سهمك) (یعنی اگر وقتی طور پہ شکار غائب ہوا پھر مل گیا تو اگر اس میں ابھی بو پیدا نہیں ہوئی تو کھا سکتے ہو اور اس صورت میں بھی کہ اپنے تیر کے سوا کوئی اور نشان نہیں) اس حدیث کے مباحث تین ابواب کے بعد ذکر ہوں گے، حدیثِ ہذا سے یہ بھی مستفاد ہوا کہ ایک ہی دفعہ متعدد استفسارات عالم کے گوشگزار کئے جاسکتے ہیں جو ایک ایک کر کے تفصیلی جواب دے (أما و أما) کے لفظ کے ساتھ۔

5 - باب الْخَذْفِ وَالْبُنْدُقَةِ (کنکری، پتھر اور غلیل سے شکار)

خذف کی تفسیر تو آگے آتی ہے جہاں تک بندقہ ہے یہ مٹی سے بنا کر سکھالی جاتی اور رمی (یعنی اس کے ذریعہ کوئی چیز پھینکنے) میں استعمال کی جاتی تھی، اس ضمن کی کئی اشیاء باب (صید المعراض) میں زیر بحث آ چکی ہیں۔

- 5479حَدَّثَنَا يُوسُفُ بْنُ رَاشِدٍ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ وَيَزِيدُ بْنُ هَارُونَ وَاللَّفْظُ لِيَزِيدَ عَنْ كَهْمَسِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُغَفَّلٍ أَنَّهُ رَأَى رَجُلاً يَخْذِفُ فَقَالَ لَهُ لاَ تَخْذِفْ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنِ الْخَذْفِ أَوْ كَانَ يَكْرَهُ الْخَذْفَ وَقَالَ إِنَّهُ لاَ يُصَادُ بِهِ صَيْدٌ وَلاَ يُنْكَى بِهِ عَدُوٌّ وَلَكِنَّهَا قَدْ تَكْسِرُ السِّنَّ وَتَفْقَأُ الْعَيْنَ ثُمَّ رَآهُ بَعْدَ ذَلِكَ يَخْذِفُ فَقَالَ لَهُ أُحَدِّثُكَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ نَهَى عَنِ الْخَذْفِ أَوْ كَرِهَ الْخَذْفَ وَأَنْتَ تَخْذِفُ لاَ أُكَلِّمُكَ كَذَا وَكَذَا

طرفاه 4841، - 6220.

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن مغفلؓ نے ایک شخص کو دیکھا کہ (دو انگلیوں میں ڈال کر) کنکری پھینک رہا ہے تو اسے کہا ایسا مت کرو کہ نبی پاک نے اس سے منع کیا ہے یا کہا کہ اسے مکروہ کہا ہے اور فرمایا کہ نہ تو اس سے شکار کیا جا سکتا اور نہ دشمن کو کوئی نقصان پہنچایا جا سکتا ہے البتہ کبھی یہ دانت توڑ سکتا اور آنکھ پھوڑ دیتا ہے، پھر ایک دفعہ اسے دیکھا کہ کنکری پھینکتا ہے تو کہا میں نے تمہیں نبی پاک کی حدیث سنائی اور تم وہی کر رہے ہو؟ میں کبھی تم سے کلام نہ کروں گا۔

شیخ بخاری یوسف بن موسی بن راشد بن ہلال قطان رازی نزیلِ بغداد ہیں جو یہاں دادا کی طرف منسوب ہیں، ان کے طبقہ میں ایک محدث یوسف بن موسی تستری نزیلِ رائے بھی ہیں (تستر ہندوستان کا ایک شہر تھا) شائد انہی کے ساتھ التباس کے ڈر سے دادا کی نسبت ذکر کی۔ (واللفظ لیزید) احمد نے وکیع سے اس کا صرف متن تخریج کیا ہے قصہ ذکر نہیں کیا، اسماعیلی نے اسے یحی قطان اور وکیع کلاہما عن کہمس سے مقروناً نقل کیا اور لکھا سیاق یحی کا ہے اور مفہوم ایک ہے۔ (رأی رجلا) اس کا نام معلوم نہ ہو سکا مسلم میں معاذ بن معاذ عن کہمس کی روایت میں ہے: (رأی رجلا من أصحابه) سعید بن جبیر عن عبداللہ بن مغفل کی روایت میں ہے کہ ان کا کوئی رشتہ دار تھا۔ (یخذف) یعنی شہادت کی دونوں انگلیوں یا انگشتِ شہادت اور انگوٹھے کے درمیان کنکری لے کر پھینکتا تھا یا پھر درمیانی انگلی کے اوپر رکھ کر انگوٹھے کی اندرونی جانب سے مارتا تھا بقول ابن فارس: (خذفت الحصاۃ) یعنی انگلیوں کے درمیان کنکری لے کر پھینکنا، بعض نے یہ طریقہ بیان کیا کہ دائیں ہاتھ کی انگشتِ شہادت اور بائیں ہاتھ کے انگوٹھے کی مدد سے مارے ابن سیدہ لکھتے ہیں: (خذف بالشیء)، یہ فارسی ہے بعض نے اسے حصیٰ (یعنی کنکریوں) کے ساتھ خاص کیا ہے، مخذفہ وہ (آلہ) جس میں پتھر رکھ کر پرندوں کا شکار کیا جاتا ہے (یعنی غلیل) مقلاع (یعنی گوپھن) پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

(أو کان یکرہ الخ) احمد کی روایت میں: (نہی عن الجذف) ہے، محمد بن جعفر عن کہمس سے اسے شک کے ساتھ نقل کیا اور بیان کیا کہ شک کہمس کی طرف سے ہے۔ (إنه لا یصاد إلخ) مہلب کہتے ہیں اللہ نے شکار ایک صفت پر مباح کیا چنانچہ کہا: (تَنَالُهُ أَیْدِیکُمْ وَ رِمَاحُکُمْ)[المائدۃ : ۹۴] بندقہ یا اس جیسے آلات کے ساتھ رمی اس میں سے نہیں، وہ وقیذ ہے شارع

نے مطلقا حکم دیا کہ خذف کے ساتھ شکار نہ کیا جائے کیونکہ یہ مجہزات میں سے نہیں، علماء کا اس امر پر اتفاق ہے۔ ماسوائے ان کے جنہوں نے شاذ رائے اختیار کی، کہ بندقہ اور پتھر کا مارا ہوا شکار حرام ہے، یہ اس لئے کہ ان کے ساتھ قتل مارنے والے کی قوت کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ دھار کے ساتھ۔ (و لاینکأ به الخ) عیاض کہتے ہیں روایت کاف کی زبر اور آخر میں ہمزہ کے ساتھ ہے، یہ بھی ایک لغت ہے، شرحِ مسلم میں لکھا اشہر کاف کی زیر کے ساتھ ہے بغیر ہمزہ کے۔ (لا ینکأ) کاف مفتوح اور ہمزہ کے ساتھ ہے (لا ینکِی) کسرِ کاف اور یائے ساکن کے ساتھ بھی مروی ہے، یہی اوجہ ہے کیونکہ مہموز دراصل (نکأت القرحة) سے ہے اور یہ اس کا محل نہیں کیونکہ یہ نکایۃ سے ہے لیکن العین میں ذکر کیا کہ (نکأت) (نکیت) کی ایک لغت ہے، اس پر یہ روایت متجہ ہے، کہتے ہیں اس کا معنی ہے:(المبالغة فی الأذی) ابن سیدہ کہتے ہیں: (نکأ العدوَّ نکایةً أی أصاب منه) (یعنی دشمن کو گزند پہنچانا) پھر لکھا:(نکأت) نکیت میں ایک لغت ہے تو ظاہر ہوا کہ روایت معنی کے لحاظ سے صحیح ہے اسے غلط قرار دینا صحیح نہیں، ابن تین نے غرابت سے کام لیا کہ اصلا ہی ہمزہ کی روایت کی طرف کوئی توجہ نہ دی بلکہ کسرِ کاف اور بغیر ہمز والی روایت کے حساب سے شرح کی پھر لکھا:(نکأت القرحة) ہمز کے ساتھ ہے۔

(و لکنها قد تکسر السن) یعنی (الرمیة) سن کو مطلق رکھا تو اس میں آدمی وغیرِ آدمی کا سن شامل ہے۔ (لا أکلمك کذا و کذا) معاذ اور محمد کی روایت میں (کلمةً) بھی ہے، زمان کو مبہم رکھا مسلم کی ابن جبیر سے روایت میں (أبدا) ہے اس سے سنت کی مخالفت کرنے والے کا ہجران اور اس سے قطع کلامی کرنا ثابت ہوا، یہ تین ایام سے زائد ہجرانِ مسلم سے نہی کے تحت نہیں آتا کیونکہ وہاں ذاتی وجہ سے قطع کلامی مراد ہے، کتاب الادب میں اس بارے مفصل بحث ہوگی، بندقہ کے ساتھ مارا گیا شکار اگر زخمی ہاتھ آجائے اور اس کا تذکیہ کر دیا جائے تب اس کا کھانا حلال ہوگا اسی سے اس کے جواز میں اختلاف ہے الذخائر میں صراحت کے ساتھ اس کا منع ہونا مذکور ہے ابن عبدالسلام نے یہی فتوی دیا نووی نے اس کی حلت پر جزم کیا کیونکہ یہ اصطیاد کی طرف طریق ہے، محقق یہ ہے کہ فرق کیا جائے تو اگر تو اغلب وہی جو حدیث میں حالتِ رمی کے ضمن میں مذکور ہوا تب ممنوع ہے، اگر اس کا عکس ہے تو جائز ہے اور خصوصا اگر ہدف ایسا ہو کہ زد میں اس کے ذریعہ ہی آتا ہے، پھر یہ عموما شکار کو قتل نہیں کرتا، دو باب قبل بستیوں اور شہروں میں بندقہ چلانے کی کراہیت کے بارے حسن کا قول گزرا اس کا مفہوم یہ نکلا کہ صحرا میں مکروہ نہ سمجھتے تھے تو ان کی نظر میں نہی کا مدار یہ ہے کہ اس کے سبب کسی آدمی کو نقصان نہ پہنچ جائے

اسے مسلم نے (الذبائح) اور نسائی نے (الدیات) میں نقل کیا۔

- 6 باب مَنِ اقْتَنَی کَلْبًا لَیْسَ بِکَلْبِ صَیْدٍ أَوْ مَاشِیَةٍ (بغیر ضرورت شوقیہ کتے پالنا)

اس کے تحت تین طرق سے ابن عمر کی حدیث لائے ہیں دوسری روایت پہلی اور تیسری کے لئے مفسر ہے۔

- 5480حَدَّثَنَا مُوسَی بْنُ إِسْمَاعِیلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِیزِ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِینَارٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ قَالَ مَنِ اقْتَنَی کَلْبًا لَیْسَ بِکَلْبِ مَاشِیَةٍ أَوْ

ضَارِيَةٍ نَقَصَ كُلَّ يَوْمٍ مِنْ عَمَلِهِ قِيرَاطَانِ

.طرفاه 5481، - 5482

ترجمہ: عبداللہ بن عمرؓ راوی ہیں کہ نبی اکرم نے فرمایا جو شخص ایسا کتا پالے جو نہ تو مویشیوں کی حفاظت کرنے والا ہو اور نہ شکاری تو اس کے نیک اعمال کے ثواب میں سے ہر روز دو قیراط کم ہوں گے۔

- 5481حَدَّثَنَا الْمَكِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا حَنْظَلَةُ بْنُ أَبِي سُفْيَانَ قَالَ سَمِعْتُ سَالِمًا يَقُولُ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ يَقُولُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ مَنِ اقْتَنَى كَلْبًا إِلَّا كَلْبٌ ضَارٍ لِصَيْدٍ أَوْ كَلْبَ مَاشِيَةٍ فَإِنَّهُ يَنْقُصُ مِنْ أَجْرِهِ كُلَّ يَوْمٍ قِيرَاطَانِ

(سابقہ ہے) .طرفاہ 5480، - 5482

- 5482حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنِ اقْتَنَى كَلْبًا إِلَّا كَلْبَ مَاشِيَةٍ أَوْ ضَارٍ نَقَصَ مِنْ عَمَلِهِ كُلَّ يَوْمٍ قِيرَاطَانِ

.(ایضاً) طرفاہ 5480، - 5481

پہلی روایت میں (ضارية) یا تو برائے استعارہ ہے اس طور کہ (ضاریا) صفت ہے (الجماعة الضارين) کی جو شکاری کتوں کے مالک ہیں جو (الضارية على الصيد) ہیں، کہا جاتا ہے: (ضَرا على الصيد) یعنی اس کا متعود ہونا اور اس پر استمرار کرنا، (ضرا الكلبُ وأضراه صاحبه) یعنی اسے عادی بنایا اور شکار کرنے پر برانگیختہ کیا، اس کی جمع ضُوار ہوگی، یا (ماشية) لفظ کی رعایت سے برائے تناسب ہے جیسے کہا جاتا ہے: (لا دَرَيتَ وَ لا تَلَيتَ) اصل میں (تلَوتَ) ہے، تیسری روایت میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (كلبا ضاريا) دوسری روایت غیر ابوذر کے ہاں: (إلا كلب ضاری) ہے اضافت کے ساتھ، یہ موصوف کی صفت کی طرف اضافت ہے، یا (ضاری) شکاری آدمی کی صفت ہے یعنی (إلا كلب رجلٍ معتادٍ لِلصيد) اسم منقوص میں الف ولام کے حذف کے باوجود ثبوتِ یاء ایک لغت ہے، مصنف نے حدیث باب المزارعة اور بدء الخلق میں حضرت ابوہریرہ کے واسطہ سے تخریج کی ہے وہیں اسے سفیان بن ابوزہیر کے حوالے سے بھی نقل کیا تھا، متن کی مفصل شرح المزارعة میں گزر چکی ان کی روایت میں (أو كلب زرع) بھی تھا ترمذی کے ہاں عبداللہ بن مغفل کی روایت میں بھی زیادت ہے۔

علامہ انور (الكلب الضاری) کا اردو میں یہ ترجمہ کرتے ہیں: جسے دھت ہو شکار کی، کہتے ہیں ان رخصت دیئے گئے کتوں کی وجہ سے اگرچہ عمل میں کمی تو نہیں آتی مگر بظاہر فرشتے ان گھروں میں داخل نہیں ہوتے جن میں یہ ہوں (قرینِ قیاس یہ ہے کہ ان رخصت دیئے گئے کتوں کی بابت فرشتوں کے عدم دخول سے بھی استثناء حاصل ہوگا)۔

- 7 باب إِذَا أَكَلَ الْكَلْبُ (اگر شکاری کتا شکار میں سے کھالے؟)

وَقَوْلُهُ تَعَالَى ﴿ يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ ﴾ الصَّوَائِدُ

وَالْكَوَاسِبُ ﴿ اجْتَرَحُوا ﴾ اكْتَسَبُوا ﴿ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ إِنْ أَكَلَ الْكَلْبُ فَقَدْ أَفْسَدَهُ إِنَّمَا أَمْسَكَ عَلَى نَفْسِهِ وَاللَّهُ يَقُولُ ﴿ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ ﴾ فَتُضْرَبُ وَتُعَلَّمُ حَتَّى يَتْرُكَ وَكَرِهَهُ ابْنُ عُمَرَ وَقَالَ عَطَاءٌ إِنْ شَرِبَ الدَّمَ وَلَمْ يَأْكُلْ فَكُلْ

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان: یہ آپ سے پوچھتے ہیں کہ ان کیلئے کیا حلال ہے؟ کہو پاکیزہ چیزیں حلال ہیں اور تمہارے شکار کیلئے سدھائے ہوئے کتوں اور دیگر کا شکار، تم انہیں اللہ کے دئے علم کی بنا پہ سکھلاتے ہو تو جو یہ تمہارے لئے روک رکھیں اسے کھاؤ، (سریع الحساب) تک، ابن عباس کہتے ہیں اگر کتے نے خود بھی کھالیا تو اسے خراب کر دیا کیونکہ اس نے اسے اپنے لئے روکا ہے اور اللہ تو کہتا ہے تم انہیں تعلیم دو؟

اس کے تحت سابق الذکر حدیثِ عدی بن حاتم نقل کی۔ (الکواسب الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں (الصوائد) جبکہ صغانی کے ہاں دونوں الفاظ مذکور ہیں موصوفِ محذوف یعنی (الکلاب) کی صفت ہے۔ (مکلبین) یعنی (مؤدبین أو معودین) ایک قول ہے کہ یہ کلب یعنی حیوانِ معروف سے تفصیل نہیں بلکہ یہ کلب لامِ مفتوح کے ساتھ، سے ہے جو حرص (کے معنی میں) ہے، یہ بھی اول معنی کی طرف ہی راجع ہے کیونکہ یہ اس کیلئے اصل ہے جس کی طبع میں شدتِ حرص ہے تو عموماً شکار کیلئے کتے ہی استعمال کئے جاتے تھے کسی نے اگر کسی اور حیوان (مثلاً عقاب) کو شکار کرنا سکھلا دیا تو وہ بھی اس کے معنی میں ہوا، ابوعبیدہ (مکلبین) کی بابت کہتے ہیں ای (أصحاب کلاب) راغب کہتے ہیں (اس سے مراد) کلاب اور مکلب وہ جو ان کا معلّم ہے۔ (احترحوا الخ) یہ تفسیرِ ابو عبید ہے، یہ آیت اس جگہ نہیں، استطر اداً ذکر کیا یہ بیان کرنے کیلئے کہ احتراح اکتساب پر مطلق ہے اور مکلبین سے مراد (معلمین) ہیں، یہ اگرچہ اصلِ مادہ کلاب ہے لیکن کتے کے ساتھ ہی شکار کرنا شرط نہیں دیگر (سکھلائے گئے) حیوانات کے ساتھ بھی شکار کرنا جائز ہے، ابوعبیدہ کے الفاظ ہیں: (وَ ما علمتم من الجوارح أي الصوائد) (یعنی شکاری جانور) کہا جاتا ہے: (فلان جارحة أهله) یعنی ان کا کمانے والا، تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں بعض شراح ان کے قول: (الکواسب الجوارح) پر معترض ہوئے کہ انہوں نے تفسیر البراءۃ میں (الهوالك) کہا تھا جس کا ذکر گزرا تو یہ تناقض ہے، مگر یہ اعتراض درست نہیں بلکہ یہاں جو کہا وہ جمع مؤنث کے بارہ میں اصل پر ہے۔

(و قال ابن عباس الخ) اسے سعید بن منصور نے مختصراً عمرو بن دینار عنہ کے طریق سے موصول کیا ہے، سعید بن جبیر عنہ سے نقل کیا کہ اگر اپنے سدھائے ہوئے کتے کو تکبیر پڑھ کر بھیجا اور اس نے (شکار میں سے) کھالیا تب نہ کھاؤ اور جس کتے نے مالک کے آنے سے قبل کھالیا گویا وہ عالم نہیں (یعنی صحیح طرح سے سدھایا ہوا نہیں) کیونکہ اللہ تعالیٰ کہتا ہے: (مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ) (یعنی جو کتا صحیح طور سے سیکھا ہوا ہو وہ شکار میں منہ نہ مارے گا) اور اگر ایسا کرلے تو اسے چاہئے کہ اسے مارے حتی کہ اس عادت کو ترک کر دے، اس سے (حتی یترك) کا معنی سمجھ آیا یعنی اپنی یہ عادت ترک کر دے اور مالک کے وہاں پہنچنے تک صبر سے کام لے۔

(و کرهه ابن عمر) اسے ابن ابوشیبہ نے مجاہد عنہ سے موصول کیا کہتے ہیں اگر کھالیا تو وہ معلم نہیں، ایک اور طریق کے ساتھ ابن عمر سے اس کی رخصت نقل کی اسی طرح سعید اور عبدالرزاق نے بھی۔ (و قال عطاء الخ) اسے ابن ابوشیبہ نے ابن جریج عنہ کے طریق سے نقل کیا، یہ الفاظ ہیں: (إن أكل فلا تأكل و إن شرب فلا) باب اول میں اس کے مباحث ذکر ہو چکے۔

- 5483حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ عَنْ بَيَانٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قُلْتُ إِنَّا قَوْمٌ نَصِيدُ بِهَذِهِ الْكِلاَبِ فَقَالَ إِذَا أَرْسَلْتَ كِلاَبَكَ الْمُعَلَّمَةَ وَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ فَكُلْ مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَإِنْ قَتَلْنَ إِلاَّ أَنْ يَأْكُلَ الْكَلْبُ فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَكُونَ إِنَّمَا أَمْسَكَهُ عَلَى نَفْسِهِ وَإِنْ خَالَطَهَا كِلاَبٌ مِنْ غَيْرِهَا فَلاَ تَأْكُلْ

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) .أطرافه 175، 2054، 5475، 5476، 5477، 5484، 5485، 5486، 5487، - 7397

- 8 باب الصَّيْدِ إِذَا غَابَ عَنْهُ يَوْمَيْنِ أَوْ ثَلاَثَةً (اگر مارا ہوا شکار دو یا تین دن بعد ملا؟)

(عنه) کی ضمیر کا مرجع شکاری ہے۔

- 5484حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا ثَابِتُ بْنُ يَزِيدَ حَدَّثَنَا عَاصِمٌ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِذَا أَرْسَلْتَ كَلْبَكَ وَسَمَّيْتَ فَأَمْسَكَ وَقَتَلَ فَكُلْ وَإِنْ أَكَلَ فَلاَ تَأْكُلْ فَإِنَّمَا أَمْسَكَ عَلَى نَفْسِهِ وَإِذَا خَالَطَ كِلاَبًا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهَا فَأَمْسَكْنَ وَقَتَلْنَ فَلاَ تَأْكُلْ فَإِنَّكَ لاَ تَدْرِي أَيُّهَا قَتَلَ وَإِنْ رَمَيْتَ الصَّيْدَ فَوَجَدْتَهُ بَعْدَ يَوْمٍ أَوْ يَوْمَيْنِ لَيْسَ بِهِ إِلاَّ أَثَرُ سَهْمِكَ فَكُلْ وَإِنْ وَقَعَ فِي الْمَاءِ فَلاَ تَأْكُلْ

(اسی کا سابقہ نمبر) أطرافه 175، 2054، 5475، 5476، 5477، 5483، 5485، 5486، 5487، - 7397

- 5485 وَقَالَ عَبْدُ الأَعْلَى عَنْ دَاوُدَ عَنْ عَامِرٍ عَنْ عَدِيٍّ أَنَّهُ قَالَ لِلنَّبِيِّ ﷺ، يَرْمِي الصَّيْدَ فَيَقْتَفِرُ أَثَرَهُ الْيَوْمَيْنِ وَالثَّلاَثَةَ ثُمَّ يَجِدُهُ مَيِّتًا وَفِيهِ سَهْمُهُ قَالَ يَأْكُلُ إِنْ شَاءَ

(اسی کا سابقہ نمبر).أطرافه 175، 2054، 5475، 5476، 5477، 5483، 5484، 5486، 5487، - 7397

ثابت بن یزید سے مراد ابو زید بصری احول ہیں کلاباذی کے مطابق ثابت بن زید بھی کہا گیا مگر اول اصح ہے عاصم سے مراد ابن سلیمان احول ہیں۔ (و إن رميت الصيد الخ) اس کا مفہوم یہ ہوا کہ اگر اس کے تیر کے علاوہ بھی کوئی نشان ہے تب نہ کھائے یہ جیسے سابق میں کہا کہ اگر اس کے کتے کے ساتھ کئی اور کتے بھی شکار مارنے میں شامل ہو گئے تو نہ کھائے، اس بابت فرق یہ ہوگا کہ کتے کے معاملہ میں تو دوسرا کتا اسے مارنے میں شریک رہا مگر نشان کے سلسلہ میں لازم نہیں کہ وہ کسی اور تیر انداز کے تیر کا نشان ہو، دیگر اسبابِ قاتلہ میں سے ہونا بھی محتمل ہے لہذا اس تردد کے باعث اس کا کھانا حلال نہ ہوگا، ترمذی، نسائی اور طحاوی کے ہاں عدی بن حاتم

سے اس کے راوی سعید بن جبیر کی روایت میں یہ زیادت بھی ہے: (إذا وجدت سهمك فيه ولم تجد فيه أثرَ سبع و عَلِمتَ أنَّ سهمَك قَتَلَه فكُلُ منه) رافعی کہتے ہیں اس سے اخذ کیا جائے گا کہ اگر وہ زخمی ہو گیا پھر غائب ہوا پھر اسے مرا ہوا پایا تو وہ حلال نہیں، یہی المختصر میں شافعی کی ظاہرِ نص ہے نووی کہتے ہیں (اس مذکورہ صورت میں) حلال ہونا دلیل کے لحاظ سے اصح ہے بیہقی نے المعرفہ میں شافعی سے نقل کیا کہ ابن عباس کے قول: (كُلُ ما أصْمَيتَ و دَعْ ما أنمَيتَ) کی بابت کہا کہ (ما أصميت) سے مراد یہ ہے کہ تمہاری آنکھوں کے سامنے کتے نے شکار کیا اور (أنميت) یعنی نگاہوں سے اوجھل اس کا قتل ہوا، کہتے ہیں میرے نزدیک اس کا غیر جائز نہیں الا یہ کہ نبی اکرم سے اس بارے کوئی حدیث ثابت ہو تب آپکے فرمان کے مقابلہ میں ہر چیز ساقط ہو جائے گی اور اس کے مقابلہ میں کوئی رائے و قیاس نہ چلے گا، بیہقی کہتے ہیں اب جبکہ یہ حدیثِ باب ثابت ہو چکی ہے لہذا یہ شافعی کا قول قرار پائے گا (کیونکہ کہہ چکے: إذا صَحَّ الحديثُ فهُوَ مَذْهَبِي کہ کسی مسئلہ میں میرے بعد کوئی صحیح حدیث مل جائے تو وہی میرا مذہب ہوگا)۔

(و إن وقع في الماء الخ) اس کے منعِ اکل کا حکم سابق سے اخذ کیا جائے گا کیونکہ اس صورت میں یہ تردد لاحق ہوگا کہ آیا تیر نے مارا یا پانی میں غرق ہونے کے سبب ہلاک ہوا؟ اگر ثابت ہو جائے کہ تیر کی وجہ سے موت واقع ہوئی اور پانی میں جب گرا مر چکا تھا تب حلال ہے، نووی شرحِ مسلم میں لکھتے ہیں اگر شکار پانی میں غرق پایا جائے تو بالاتفاق حرام ہے اور رافعی نے تصریح کی ہے کہ اس کا محل تب بنے گا جب (تیر کے) زخم کے باعث حرکتِ مذبوح تک نہ پہنچا، اگر مثلاً قطعِ حلقوم جیسی کیفیت ہوگئی تھی تو ذکات پوری ہوئی (یعنی ذبیحہ حلال طریقہ سے ہوا) روایتِ مسلم کے یہ الفاظ اس کی تائید کرتے ہیں: (فإنك لا تدري الماء قتله أو سهمك) (کہ تم نہیں جانتے کہ پانی نے اسے قتل کیا یا تمہارے تیر نے) تو دلالت ملی کہ اگر جان جائے کہ بالیقین اس کے تیر نے مارا ہے تو حلال ہے۔ (و قال عبدالأعلىٰ الخ) یعنی ابن عبدالاعلی سامی بصری، داؤد، ابن ہند جبکہ عامر، شعبی ہیں اسے ابو داؤد نے حسین بن معاذ عنہ سے موصول کیا۔ (فيفتقر) اسی روایت پر ابن بطال نے اقتصار کیا کشمیہنی کے ہاں (فيقتفي) ہے (أي يتبع) مسلم اور اصیلی کے ہاں بھی یہی ہے ایک جگہ (فيقفو) ہے، یہی اوجہ ہے۔

(اليومين والثلاثة) اس میں عاصم بن سلیمان کی روایت میں مذکور: (بعد يوم أو يومين) پر زیادت ہے، سعید بن جبیر کی روایت میں ہے: (فيغيب عنه الليلة والليلتين) مسلم کی حدیثِ ابو ثعلبہ میں اسی سند کے ساتھ جس میں معاویہ بن صالح ہیں: (إذا رميتَ سَهْمَك فغابَ عنك فأدْرَكْتَهُ فكُلْ مَا لم ينتن) (یعنی تیر لگنے کے بعد اگر شکار غائب ہو گیا تو ملنے کی صورت میں اگر بدبودار نہیں ہوا تو کھا سکتے ہو) ایک روایت میں ہے کہ اگر تین دن کے بعد ہاتھ لگا تو (كله ما لم ينتن) ابو داؤد کی عمرو بن شعیب کی روایت میں بھی یہی ہے تو غایتِ حرام یہ مقرر کی کہ بدبودار ہو جائے اگر مثلاً تین دن کے بعد ہاتھ لگا اور ابھی بدبودار نہیں ہوا تو حلال ہے اور اگر مثلاً تین دن سے قبل مل گیا اور بدبودار ہو چکا ہے تو حرام ہے، ظاہرِ حدیث سے یہی معلوم پڑتا ہے نووی نے جواب دیا ہے کہ (إذا أنتن) کی صورت میں کھانے سے یہ نہی تنزیہی ہے اس بارے باب (صيد البحر) میں بحث آئے گی، اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ اگر تیر انداز نے رمی کے بعد تاخیرِ صید کیا (یعنی اس کی طلب میں متاخر ہوا) پھر اسے پالیا تو شروطِ مذکورہ بالا کے ساتھ حلال ہے اب اس کے غیاب کے سبب کی بابت تحقیق کی ضرورت نہیں کہ ایسا طلب کے ساتھ تھا یا اس کے عدم کے ساتھ، لیکن طلب کیلئے آخری روایت کے

ان الفاظ سے استدلال کیا جائے گا: (فيقتفى أثره) تو دلالت ملی کہ جواب حسبِ سوال ملا تھا بعض رواۃ نے سوال کا اختصار کیا تو ترکِ استفصال کے ساتھ اس میں تمسک نہ کیا جائے! صفتِ طلب میں اختلاف ہے چنانچہ ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ اگر ایک ساعت گزر گئی اور اس نے طلب وتلاش شروع نہ کی تو حلال نہیں اور اگر تیر مارنے کے فوری بعد پیچھے گیا اور اسے مردہ حالت میں پالیا تو حلال ہے (کیونکہ ظاہر ہوگا کہ اس کے تیر سے مرا ہے) شافعیہ کا قول ہے کہ پیچھا کرنا ضروری ہے، اشتراطِ عَدْو (کہ آیا بھاگتے ہوئے پیچھا کرنا شرط ہے؟) میں دو اقوال ہیں اظہر یہ کہ نارمل چلنے کی رفتار سے حتی کہ اگر سرعت سے چلا تو اسے زندہ پایا تو حلال ہے، امام الحرمین کہتے ہیں تھوڑا سا تیز چلنا ضروری ہے تاکہ صورتِ طلب متحقق ہو، حنفیہ کے ہاں بھی اس جیسا اختلاف ہے۔

علامہ انور باب (إذا غاب الخ) کے تحت لکھتے ہیں حنفیہ نے اس کے جواز کیلئے سات شروط مقرر کی ہیں جو ساری کی ساری سوائے زیلعی کے کہیں مذکور نہیں، حاشیہ میں مولانا بدر لکھتے ہیں زیلعی کے ہاں سات شروط مذکور نہیں تو شائد ضبط میں مجھ سے کچھ گڑ بڑ ہوگئی یا کتاب کا نام لکھنے میں غلطی کر بیٹھا ہوں۔

9 - باب إِذَا وَجَدَ مَعَ الصَّيْدِ كَلْبًا آخَرَ (اگر شکار کے پاس کوئی اور کتا بھی پایا؟)

5486 - حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي السَّفَرِ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أُرْسِلُ كَلْبِي وَأُسَمِّي فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا أَرْسَلْتَ كَلْبَكَ وَسَمَّيْتَ فَأَخَذَ فَقَتَلَ فَأَكَلَ فَلاَ تَأْكُلْ فَإِنَّمَا أَمْسَكَ عَلَى نَفْسِهِ قُلْتُ إِنِّي أُرْسِلُ كَلْبِي أَجِدُ مَعَهُ كَلْبًا آخَرَ لاَ أَدْرِي أَيُّهُمَا أَخَذَهُ فَقَالَ لاَ تَأْكُلْ فَإِنَّمَا سَمَّيْتَ عَلَى كَلْبِكَ وَلَمْ تُسَمِّ عَلَى غَيْرِهِ وَسَأَلْتُهُ عَنْ صَيْدِ الْمِعْرَاضِ فَقَالَ إِذَا أَصَبْتَ بِحَدِّهِ فَكُلْ وَإِذَا أَصَبْتَ بِعَرْضِهِ فَقَتَلَ فَإِنَّهُ وَقِيذٌ فَلاَ تَأْكُلْ

(اس کا سابقہ نمبر).أطرافه 175، 2054، 5475، 5476، 5477، 5483، 5484، 5485، 5487، 7397 -

10 - باب مَا جَاءَ فِي التَّصَيُّدِ (شکار بطورِ مشغلہ؟)

ابن منیر کہتے ہیں اس ترجمہ سے مقصود اس امر پر تنبیہ ہے کہ شکار کے ساتھ اشتغال ان حضرات کی نسبت جن کا یہی گزران ہے، مشروع ہے اور ان حضرات کیلئے جن کی گزران اس پر نہیں بلکہ اتفاقاً کرتے ہیں کہ شکار اچانک سامنے آگیا تو اس کی حیثیت مباح کی سی ہے البتہ جو مجرد لہو ولعب (یعنی شوقیہ طور پر) کی غرض سے کرتے ہیں تو یہ محلِ اختلاف ہے بقول ابن حجر اس بارے باب اول میں بحث گزر چکی۔

- 5487حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنِي ابْنُ فُضَيْلٍ عَنْ بَيَانٍ عَنْ عَامِرٍ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ إِنَّا قَوْمٌ نَتَصَيَّدُ بِهَذِهِ الْكِلَابِ فَقَالَ إِذَا أَرْسَلْتَ كِلَابَكَ الْمُعَلَّمَةَ وَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ فَكُلْ مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكَ إِلَّا أَنْ يَأْكُلَ الْكَلْبُ فَلَا تَأْكُلْ فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَكُونَ إِنَّمَا أَمْسَكَ عَلَى نَفْسِهِ وَإِنْ خَالَطَهَا كَلْبٌ مِنْ غَيْرِهَا فَلَا تَأْكُلْ

(سابقہ) .أطرافه 175، 2054، 5475، 5476، 5477، 5483، 5484، 5485، 5486، - 7397

- 5488حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنْ حَيْوَةَ وَحَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ أَبِي رَجَاءٍ حَدَّثَنَا سَلَمَةُ بْنُ سُلَيْمَانَ عَنِ ابْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ حَيْوَةَ بْنِ شُرَيْحٍ قَالَ سَمِعْتُ رَبِيعَةَ بْنَ يَزِيدَ الدِّمَشْقِيَّ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو إِدْرِيسَ عَائِذُ اللَّهِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا ثَعْلَبَةَ الْخُشَنِيَّ يَقُولُ أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا بِأَرْضِ قَوْمٍ أَهْلِ الْكِتَابِ نَأْكُلُ فِي آنِيَتِهِمْ وَأَرْضِ صَيْدٍ أَصِيدُ بِقَوْسِي وَأَصِيدُ بِكَلْبِي الْمُعَلَّمِ وَالَّذِي لَيْسَ مُعَلَّمًا فَأَخْبِرْنِي مَا الَّذِي يَحِلُّ لَنَا مِنْ ذَلِكَ فَقَالَ أَمَّا مَا ذَكَرْتَ أَنَّكَ بِأَرْضِ قَوْمٍ أَهْلِ الْكِتَابِ تَأْكُلُ فِي آنِيَتِهِمْ فَإِنْ وَجَدْتُمْ غَيْرَ آنِيَتِهِمْ فَلَا تَأْكُلُوا فِيهَا وَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَاغْسِلُوهَا ثُمَّ كُلُوا فِيهَا وَأَمَّا مَا ذَكَرْتَ أَنَّكَ بِأَرْضِ صَيْدٍ فَمَا صِدْتَ بِقَوْسِكَ فَاذْكُرِ اسْمَ اللَّهِ ثُمَّ كُلْ وَمَا صِدْتَ بِكَلْبِكَ الْمُعَلَّمِ فَاذْكُرِ اسْمَ اللَّهِ ثُمَّ كُلْ وَمَا صِدْتَ بِكَلْبِكَ الَّذِي لَيْسَ مُعَلَّمًا فَأَدْرَكْتَ ذَكَاتَهُ فَكُلْ .

(سابقہ نمبر) طرفاه 5478، - 5496

ابو عاصم عن حیوہ کی عالی سند کے ساتھ اور ابن مبارک عن حیوہ کی نازل سند کے ساتھ ابوثعلبہ کی حدیث لائے ہیں سیاق ابن مبارک کی روایت کا ہے ابو عاصم کا سیاق مفردا آگے تین ابواب کے بعد آ رہا ہے پانچ ابواب قبل بھی ایک دیگر عالی سند کے ساتھ گزری ہے۔

- 5489حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ شُعْبَةَ قَالَ حَدَّثَنِي هِشَامُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ أَنْفَجْنَا أَرْنَبًا بِمَرِّ الظَّهْرَانِ فَسَعَوْا عَلَيْهَا حَتَّى لَغِبُوا فَسَعَيْتُ عَلَيْهَا حَتَّى أَخَذْتُهَا فَجِئْتُ بِهَا إِلَى أَبِي طَلْحَةَ فَبَعَثَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ بِوَرِكِهَا وَفَخِذَيْهَا فَقَبِلَهُ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۲۸) .طرفاه 2572، - 5535

یحیی سے مراد قطان ہیں، کتاب الذبائح کے اواخر میں خرگوش کے شکار کا علیحدہ ترجمہ قائم کیا ہے وہاں اس کی شرح ہوگی۔ (لغبوا) تعبوا کے وزن و معنی پر، نسخۂ کشمیہنی میں (تعبوا) ہے (بورکھا) اکثر نسخوں میں مفرداً ہے کشمیہنی کے نسخہ میں تثنیہ ہے۔

- 5490حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَبِي النَّضْرِ مَوْلَى عُمَرَ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ مَوْلَى أَبِي قَتَادَةَ عَنْ أَبِي قَتَادَةَ أَنَّهُ كَانَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَتَّى إِذَا كَانَ بِبَعْضِ طَرِيقِ

مَكَّةَ تَخَلَّفَ مَعَ أَصْحَابٍ لَهُ مُحْرِمِينَ وَهُوَ غَيْرُ مُحْرِمٍ فَرَأَى حِمَارًا وَحْشِيًّا فَاسْتَوَى عَلَى فَرَسِهِ ثُمَّ سَأَلَ أَصْحَابَهُ أَنْ يُنَاوِلُوهُ سَوْطًا فَأَبَوْا فَسَأَلَهُمْ رُمْحَهُ فَأَبَوْا فَأَخَذَهُ ثُمَّ شَدَّ عَلَى الْحِمَارِ فَقَتَلَهُ فَأَكَلَ مِنْهُ بَعْضُ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَبَى بَعْضُهُمْ فَلَمَّا أَدْرَكُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ سَأَلُوهُ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ إِنَّمَا هِيَ طُعْمَةٌ أَطْعَمَكُمُوهَا اللَّهُ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۴۲۷) .أطرافه 1821، 1822، 1823، 1824، 2570، 2854، 2914، 4149، 5406، 5407، 5491، - 5492

- 5491حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي قَتَادَةَ مِثْلَهُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ هَلْ مَعَكُمْ مِنْ لَحْمِهِ شَيْءٌ

(سابقہ ہے أطرافه 250 ، 4149، 5406، 5407، 5490، - 5492

حضرت ابوقتادہ کے زیبرا شکار کرنے کے قصہ پر مشتمل حدیث، کتاب الحج میں مشروحاً گزر چکی۔

علامہ انور باب(ما جاء في التصيد) کے تحت لکھتے ہین تصید : (اردو میں لکھا) شکار کو ہی مشغلہ بنا لینا، الاشباہ والنظائر میں اسے مکروہ قرار دیا گیا ہے، (فاغسلوها ثم كلوا منها) کی بابت کہتے ہیں اس میں امعانِ نظر کرلیا جائے یہ بعض اوہام کے اعتبار کا مشعر ہے پھر ان کا قول کہ اشیاء میں اصل طہارت ہے، اپنے اطلاق پر نہیں۔

- 11باب التَّصَيُّدِ عَلَى الْجِبَالِ (پہاڑوں پر شکار)

- 5492حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنَا عَمْرٌو أَنَّ أَبَا النَّضْرِ حَدَّثَهُ عَنْ نَافِعٍ مَوْلَى أَبِي قَتَادَةَ وَأَبِي صَالِحٍ مَوْلَى التَّوْأَمَةِ سَمِعْتُ أَبَا قَتَادَةَ قَالَ كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِيمَا بَيْنَ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةِ وَهُمْ مُحْرِمُونَ وَأَنَا رَجُلٌ حِلٌّ عَلَى فَرَسٍ وَكُنْتُ رَقَّاءً عَلَى الْجِبَالِ فَبَيْنَا أَنَا عَلَى ذَلِكَ إِذْ رَأَيْتُ النَّاسَ مُتَشَوِّفِينَ لِشَيْءٍ فَذَهَبْتُ أَنْظُرُ فَإِذَا هُوَ حِمَارُ وَحْشٍ فَقُلْتُ لَهُمْ مَا هَذَا قَالُوا لَا نَدْرِي قُلْتُ هُوَ حِمَارٌ وَحْشِيٌّ فَقَالُوا هُوَ مَا رَأَيْتَ وَكُنْتُ نَسِيتُ سَوْطِي فَقُلْتُ لَهُمْ نَاوِلُونِي سَوْطِي فَقَالُوا لَا نُعِينُكَ عَلَيْهِ فَنَزَلْتُ فَأَخَذْتُهُ ثُمَّ ضَرَبْتُ فِي أَثَرِهِ فَلَمْ يَكُنْ إِلَّا ذَاكَ حَتَّى عَقَرْتُهُ فَأَتَيْتُ إِلَيْهِمْ فَقُلْتُ لَهُمْ قُومُوا فَاحْتَمِلُوا قَالُوا لَا نَمَسُّهُ فَحَمَلْتُهُ حَتَّى جِئْتُهُمْ بِهِ فَأَبَى بَعْضُهُمْ وَأَكَلَ بَعْضُهُمْ فَقُلْتُ أَنَا أَسْتَوْقِفُ لَكُمُ النَّبِيَّ ﷺ فَأَدْرَكْتُهُ فَحَدَّثْتُهُ الْحَدِيثَ فَقَالَ لِي أَبَقِيَ مَعَكُمْ شَيْءٌ مِنْهُ قُلْتُ نَعَمْ فَقَالَ كُلُوا فَهُوَ طُعْمٌ أَطْعَمَكُمُوهَا اللَّهُ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۷۲۴) .أطرافه 1821، 1822، 1823، 1824، 2570، 2854، 2914، 4149، 5406، 5407، 5490، 5491 -

حضرت ابوقتادہ کی زیبرا کے شکار والی حدیث، عمرو سے مراد ابن حارث مصری اور ابوالنضر ، مدنی ہیں نام سالم تھا۔ (و أبی صالح) یہ توأمہ کے مولی ہیں ان کا نام نبہان تھا بخاری میں ان کی یہی ایک حدیث ہے جسے نافع مولی ابوقتادہ کے ساتھ مقرون کیا، داؤدی سے غفلت ہوئی جب گمان کیا کہ ان ابو صالح کے بیٹے صالح توأمہ کے مولی تھے تو کہا آخرِ عمر میں حافظہ متغیر ہو گیا تھا تو جنہوں نے اس سے قبل ان سے اخذ کیا جیسے ابن ابوذئب اور عمرو بن حارث تو انکی روایات صحیح ہیں ابوعلی جیانی نے ذکر کیا کہ ابواحمد نے اپنے نسخہ کے حاشیہ میں (و أبی صالح) کے مقابل لکھا یہ خطا ہے یعنی درست (عن نافع و صالح) ہے، کہتے ہیں ان کا یہ ظن درست نہیں حدیثِ ہذا نبہان کیلئے محفوظ ہے نہ کہ ان کے بیٹے صالح کے لئے ، عبدالغنی بن سعید حافظ نے اس پر توجہ دلائی ان سے اس حدیث کے رواۃ کی بابت سوال کیا گیا تو (عن صالح مولی التوأمة) کی بابت کہا یہ خطا ہے یہ روایت دراصل نافع اور ابوصالح کے حوالے سے ہے جو صالح کے والد ہیں ان سے اس کے سوا کوئی اور حدیث مروی نہیں تبھی اس میں غلطی کر دی، توأمہ بعض نسخوں میں تاء کی پیش کے ساتھ ہے عیاض نے محدثین سے نقل کیا کہ درست اس کی تاء کا مفتوح ہونا ہے کہتے ہیں بعض نے ہمزہ کی حرکت واؤ کی طرف منتقل کر دی، ابن تین نے (التومة) بروزن (الحطمة) نقل کیا تو شائد محدثین سے منقول ضمہ کی اصل یہ لفظ ہے، ابن منیر لکھتے ہیں اس ترجمہ سے اس امر کا جواز ثابت کیا ہے کہ اپنی یا سواری کی کسی غرض و منفعت کے لئے مشقتیں برداشت کی جاسکتی ہیں بشرطِ کہ مباح اغراض ہوں اور یہ کہ پہاڑوں میں شکار کرنا بھی میدانی علاقوں میں شکار کی مانند ہے اور (وعر) (یعنی سخت ، دشوار گزار اور متوحش جگہ) میں گھوڑا دوڑانا ضرورت کے تحت جائز ہے کوئی اسے اس کی نسبت تعذیب نہ سمجھ لے۔

12 - باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ﴾ (سمندری شکار حلال ہے)

وَقَالَ عُمَرُ صَيْدُهُ مَا اصْطِيدَ وَطَعَامُهُ مَا رَمَى بِهِ وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ الطَّافِي حَلاَلٌ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ طَعَامُهُ مَيْتَتُهُ إِلاَّ مَا قَذِرْتَ مِنْهَا وَالْجِرِّيُّ لاَ تَأْكُلُهُ الْيَهُودُ وَنَحْنُ نَأْكُلُهُ وَقَالَ شُرَيْحٌ صَاحِبُ النَّبِيِّ ﷺ كُلُّ شَيْءٍ فِي الْبَحْرِ مَذْبُوحٌ وَقَالَ عَطَاءٌ أَمَّا الطَّيْرُ فَأَرَى أَنْ يَذْبَحَهُ وَقَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ قُلْتُ لِعَطَاءٍ صَيْدُ الأَنْهَارِ وَقِلاَتِ السَّيْلِ أَصَيْدُ بَحْرٍ هُوَ قَالَ نَعَمْ ثُمَّ تَلاَ (هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِنْ كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا) وَرَكِبَ الْحَسَنُ -عَلَيْهِ السَّلاَمُ -عَلَى سَرْجٍ مِنْ جُلُودِ كِلاَبِ الْمَاءِ وَقَالَ الشَّعْبِيُّ لَوْ أَنَّ أَهْلِي أَكَلُوا الضَّفَادِعَ لأَطْعَمْتُهُمْ وَلَمْ يَرَ الْحَسَنُ بِالسُّلَحْفَاةِ بَأْسًا وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ كُلْ مِنْ صَيْدِ الْبَحْرِ مَا صَادَهُ نَصْرَانِيٌّ أَوْ يَهُودِيٌّ أَوْ مَجُوسِيٌّ وَقَالَ أَبُو الدَّرْدَاءِ فِي الْمُرِي ذَبَحَ الْخَمْرَ النِّينَانُ وَالشَّمْسُ

ترجمہ: حضرت عمرؓ نے کہا سمندر کے شکار سے مراد (یعنی قرآن نے جو: صید البحر کہا) وہی اشیاء جو شکار کی جاتی ہیں اور اس کا طعام وہ جسے وہ (ساحل پہ) لا پھینکے، ابوبکر طافی کا قول ہے کہ (جو سطحِ آب پر مر کر ظاہر ہو وہ) حلال ہے ابن عباسؓ نے کہا اس کے طعام سے مراد اس کا مردار ہے مگر جو اس میں سے خراب ہو جائے ، جھینگے کو یہودی نہیں کھاتے مگر ہم کھاتے ہیں ، شریح صحابی

کہتے ہیں سمندر کی ہر چیز مذبوح ہے، عطاء نے کہا (دریائی) پرندے کی بابت میری رائے ہے کہ اسے ذبح کیا جائے بقول ابن جریج میں نے عطاء سے کہا کیا دریاؤں اور سیلابی گڑھوں کا شکار بھی سمندری شکار کی مانند ہے؟ کہا ہاں پھر یہ آیت تلاوت کی: (هذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَ هذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَ مِنْ كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْماً طَرِيًّا) (یعنی میٹھے اور کھاری پانی کے سمندر دونوں سے تمہیں تازہ گوشت میسر آتا ہے) حضرت حسنؓ دریائی کتے کے چمڑے سے بنی زین پر بیٹھے، شعبی نے کہا اگر میرے گھر والے مینڈک کھانا چاہیں تو میں ضرور انہیں کھلاؤں، حسن بصری نے کچھوے میں کوئی حرج نہیں سمجھا ابن عباس کا قول ہے کہ سمندری شکار کھالو خواہ اسے کسی عیسائی، یہودی یا مجوسی نے شکار کیا ہو، ابو درداء کہتے ہیں اگر شراب میں مچھلی ڈال دیں اور اس پر دھوپ پڑے تو وہ شراب نہیں رہتی۔

(و قال عمر) یہ ابن خطاب ہیں ان کا یہ قول بخاری نے التاریخ میں موصول کیا اسی طرح عبد بن حمید نے عمر بن ابوسلمہ عن ابیہ عن ابی ہریرہ سے بھی، کہتے ہیں میں بحرین آیا تو مجھ سے وہاں کے باسیوں نے قذفِ بحر (یعنی سمندر کے پھینکے مردار) کے بارہ میں پوچھا میں نے کہا کھا سکتے ہو، پھر حضرت عمر کے پاس آیا اور یہ قصہ انہیں بتلایا، کہنے لگے اللہ تعالیٰ قرآن میں کہتا ہے: (أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَ طَعَامُهُ) [المائدة: ۹۶] تو صید وہ جو اس میں شکار کیا جائے اور اس کا طعام وہ جو وہ قذف کردے۔ (و قال أبو بکر) یعنی صدیق اکبر۔ (الطافی حلال) اسے ابوبکر بن ابوشیبہ، طحاوی اور دارقطنی نے عبدالملک بن ابوبشیر عن عکرمہ عن ابن عباس کی روایت سے موصول کیا کہتے ہیں میں گواہی دیتا ہوں کہ حضرت ابوبکر نے کہا تھا: (السمكة الطافية حلال) (یعنی سمندر کی سطح پر پائی گئی۔ مری ہوئی۔ مچھلی) طحاوی نے یہ زیادت بھی کی: (لِمَنْ أرادَ أكْلَه) اسے دارقطنی نے اسی طرح عبد بن حمید اور طبری نے بھی تخریج کیا، بعض طرق میں ہے کہ انہوں نے ایسی مچھلی تناول کی، طافی بغیر ہمز کے (طفا یطفو) سے ہے: (إذا عَلَا الماءَ و لم يَرسب) دارقطنی کی ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس عن ابی بکر سے روایت میں ہے کہ اللہ نے تمہارے لئے جو سمندر میں ہے، ذبح کیا پس سب کچھ کھا سکتے ہو، وہ ذکی ہے۔

(و قال ابن عباس الخ) اسے طبری نے ابوبکر بن حفص عن عکرمہ عنہ سے موصول کیا، آیت: (أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَ طَعَامُهُ) کی تفسیر میں، عبدالرزاق نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس سے نقل کرتے ہوئے سمندری شکار کا ذکر کرتے ہوئے کہا: (لا تأكل منه طافيا) اس کی سند میں اجلح ہے جو کمزور ہیں ابن عباس کی سابق الذکر روایت بھی اسے کمزور ثابت کرتی ہے۔ (و الجری لا تأكله الخ) اسے عبدالرزاق نے ثوری عن عبدالکریم جزری عن عکرمہ عن ابن عباس سے نقل کیا کہ ان سے جری کی بابت سوال ہوا تو کہا کوئی حرج نہیں، یہ ایسی شیٔ ہے جسے یہودی مکروہ گردانتے تھے، اسے ابن ابوشیبہ نے بھی وکیع عن ثوری سے نقل کیا ان کی روایت میں ہے کہ میں نے ابن عباس سے جری کے بارہ میں پوچھا تو کہا کوئی حرج نہیں یہودی اسے حرام کہتے ہیں مگر ہم کھاتے ہیں، یہ صحیح کی شرط پہ ہے حضرت علی اور ایک جماعت سے بھی یہی منقول ہے، جری جیم مفتوح کے ساتھ ہے ابن تین کہتے ہیں ایک نسخہ میں زیر کے ساتھ ہے صحاح کا یہی ضبط ہے اس میں رائے ثقیلہ اور مکسور ہے، کہتے ہیں اسے جریت بھی کہا جاتا ہے (و هو ما لا قشر له) (یعنی جس کی کھال نہ ہو) بقول ان کے ابن حبیب مالکی کہتے ہیں میں اسے مکروہ سمجھتا ہوں کیونکہ کہا جاتا ہے یہ ممسوخ ہے، ازہری نے کہا حریت سانپوں سے مشابہ ایک نوع کی مچھلی ہے بعض نے کہا: (سمك لا قشر له) (یعنی ایسی مچھلی جس کی کھال نہیں) اسے مرماہی بھی

کہا جاتا ہے سلور بھی اسی کی مثل ہے خطابی کہتے ہیں یہ سانپ سے مشابہ مچھلی کی ایک قسم ہے دیگر کہتے ہیں درمیان سے چوڑی اور کناروں سے پتلی ہوتی ہے۔

(و قال شریح الخ) اسے بخاری نے تاریخ میں اور ابن مندہ نے المعرفہ میں موصول کیا ابن جریج عن عمرو بن دینار اور ابوالزبیر سے انہوں نے شریح جو صحابیِ رسول ہیں کو سنا کہتے تھے کہ سمندر کی ہر چیز (یعنی جو مخلوقات سمندر میں پائی جاتی ہیں) مذبوح ہے کہتے ہیں میں نے اسکا ذکر عطاء سے کیا تو کہا: (أما الطیر فأری أن تذبحہ) (یعنی جہاں تک ۔سمندری۔ پرندہ ہے میرا خیال ہے کہ اسے ذبح کرد) اسے دار قطنی اور ابونعیم نے الصحابہ میں شریح سے مرفوعا نقل کیا لیکن موقوف اصح ہے، ابن ابو عاصم نے الاطعمہ میں عمرو بن دینار سے نقل کیا کہتے ہیں ایک شیخ کبیر سے سنا حلفیہ کہہ رہے تھے کہ سمندر میں کوئی دابہ نہیں مگر اللہ نے اسے بنی آدم کیلئے مذبوح (یعنی حلال) کیا ہے دار قطنی نے عبداللہ بن سرجس سے مرفوعا روایت کیا کہ اللہ نے تمام سمندری مخلوق بنی نوع انسان کیلئے حلال کی ہے اس کی سند میں ضعف ہے، طبرانی نے یہ ابن عمر سے مرفوعا نقل کیا اس کی سند بھی ضعیف ہے عبدالرزاق نے دو جید سندوں کے ساتھ حضرت عمر پھر حضرت علی سے روایت کیا کہ (الحوت کلہ ذکی) (کہ ہر قسم کی مچھلی حلال ہے)، تنبیہہ کے عنوان سے لکھتے ہیں یہ تعلیق ابوزید، ابن سکن اور جرجانی کے نسخوں سے ساقط ہے اصیلی کے نسخہ میں ہے:(و قال أبو شریح الخ) یہ وہم ہے جیانی نے اس طرف توجہ مبذول کرائی عیاض نے بھی اضافہ کیا کہ یہ شریح بن ہانیٔ ابو ہانیٔ ہیں مگر درست یہ ہے کہ یہ کوئی اور ہیں بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے شریح بن ہانیٔ کے والد صحابی ہیں خود وہ عہدِ نبوی کے مدرک ہیں مگر (نبی اکرم سے) سماع اور ملاقات ثابت نہیں جہاں تک شریح مذکور ہیں تو بخاری نے التاریخ میں ان کا ذکر کیا اور کہا یہ صحابی ہیں ابو حاتم رازی وغیرہ نے بھی یہی لکھا۔

(و قال ابن جریج قلت الخ) اسے عبدالرزاق نے التفسیر میں بعینہ اسی عبارت کے ساتھ موصول کیا فاکہی نے بھی کتابِ مکہ میں عبدالمجید بن ابوداؤد عن ابن جریج سے اتم سیاق کے ساتھ نقل کیا اس میں ہے کہ میں نے ان سے قشیری کے تالاب جو حرم میں ایک بہت بڑا تالاب تھا، کی مچھلیوں کی بابت پوچھا کہ آیا انہیں شکار کیا جا سکتا ہے؟ کہا ہاں پھر میں نے ابن الماء (یعنی بطخ) اور اس کے اشباہ کے بارہ میں پوچھا کہ کیا یہ صید البحر ہے یا صید البر؟ کہا جہاں زیادہ تعداد میں پائے جاتے ہیں اسی طرف منسوب ہوگا، قِلات قَلت جیسے بحار/ بحر کی جمع ہے، چٹان میں نقرہ (یعنی گڑھا) جہاں پانی جمع ہوتا ہے۔

(و رکب الحسن علی سرج الخ) پہلے قول والے حسن کی بابت کہا گیا کہ ابن علی مراد ہیں بعض نے بصری قرار دیا، اول کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ ایک نسخہ میں ہے:(و رکب الحسن علیہ السلام)۔ (الضفادع) ضفدع کی جمع ہے ضاد پر زیر اور دال پر زبر اور زیر دونوں پڑھی جاتی ہیں ضادِ مضموم اور دالِ مفتوح کے ساتھ بھی بیان کیا جاتا ہے اس میں ضفادی بھی ایک لغت ہے ابن تین کہتے ہیں شعبی نے یہ بیان نہیں کیا کہ انہیں ذبح کیا جائے گا یا نہیں؟ مالک کا مذہب ہے کہ بغیر تذکیہ کھائے جا سکتے ہیں (یعنی مچھلی کی طرح ان کا شکار کیا جائے) بعض نے خشکی اور تری کے مینڈکوں کا فرق کیا حنفیہ اور ایک روایت شافعی سے بھی یہی ہے کہ تذکیہ ضروری ہے، سلحفاۃ کے بارہ میں جو حسن کا قول ہے اسے ابن ابی شیبہ نے ابن طاوس عن ابیہ سے نقل کیا کہ وہ اس کے اکل میں کوئی حرج خیال نہ کرتے تھے، مبارک بن فضالہ عن حسن سے بھی نقل کیا کہ (لا بأس بھا، کُلُھا) سلحفاۃ کی سین پر پیش، لام مفتوح اور حاء

ساکن ہے جس کے بعد فاء پھر الف پھر ہاء ہے، ہاء کی بجائے ہمزہ بھی جائز ہے اسے ابن سیدہ نے بیان کیا، یہ عبداوس کی روایت ہے المحکم میں سکونِ لام اور فتحِ ہاء بھی محکی ہے سلحفية بھی منقول ہے اس میں فاء مکسور اور اس کے بعد یائے مفتوح ہے۔

(و قال ابن عباس كل من الخ) کرمانی لکھتے ہیں قدیمی نسخوں میں یہی عبارت ہے بعض میں نصرانی کے لفظ سے قبل (ما صاده) ہے بقول ابن حجر اس تعلیق کو بیہقی نے سماک بن حرب عن عکرمہ کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ موصول کیا: (كُلْ ما أَلْقَى البحرُ و ما صِيْدَ منه صادهٗ يهوديٌّ الخ) بقول ابن تین اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر ان مذکورین کے علاوہ کسی نے یہ شکار کیا تو نہ کھایا جائے بعض حضرات کے نزدیک یہی ہے، ابن ابوشیبہ نے بسند صحیح عطاء اور سعید بن جبیر سے یہی نقل کیا ایک اور سند کے ساتھ حضرت علی سے مجوس کی شکار کردہ مچھلی کھانے کی کراہت نقل کی۔

(و قال أبو الدرداء الخ) بیضاوی کہتے ہیں ذبح بصیغہِ ماضی (یعنی معلوم) اور الخمر بطورِ مفعول منصوب ہے کہتے ہیں بائے ساکن (یعنی مصدر) کے ساتھ بھی مروی ہے بطور ترکیبِ اضافی، مراد اس کی تطہیر، بقول ابن حجر اول ہی مشہور ہے یہ اثر نسفی کے نسخہ سے ساقط ہے اسے ابراہیم حربی نے غریب الحدیث میں موصول کیا، حربی لکھتے ہیں: (هذا مري يُعْمَل بالشام) کہ شراب میں نمک اور مچھلی ڈال کر دھوپ میں رکھ دیا جاتا ہے تو شراب کا ذائقہ (اور صفتِ اسکار) ختم ہو جاتی ہے ابو بشر دولابی نے الکنی میں یونس بن میسرہ عن ام درداء عن ابی درداء سے نقل کیا کہ انہوں نے (مري النينان) کی بابت کہا اسے سورج نے بدل دیا ہے، ابن ابوشیبہ کے ہاں مکحول عن ابی درداء کے طریق سے منقول ہے کہ مری میں کوئی حرج نہیں اسے آگ اور نمک نے ذبح (یعنی پاک) کر دیا، یہ منقطع ہے اس پر مغلطائی اور ان کے تابعین نے اقتصار کیا وہ بخاری کے اس پر جزم پر معترض ہیں حربی کی کلام پر مطلع نہ ہوئے، قطعاً بخاری کی یہی مراد ہے اس کے کئی دیگر طرق بھی ہیں طحاوی نے اسے بشر بن عبید اللہ عن ابی ادریس خولانی سے نقل کیا کہ ابو درداء مری تناول کر لیتے تھے جس میں شراب بھی ڈالی جاتی تھی، کہتے تھے اسے دھوپ اور نمک نے پاک کر دیا، اسے عبد الرزاق نے سعید بن عبد العزیز عن عطیہ بن قیس سے نقل کیا کہتے ہیں اصحابِ ابی درداء میں سے ایک شخص کا دوسرے سے گزر ہوا مری کی بابت انکے باہمی اختلاف کا ذکر کیا دونوں ابو درداء کے پاس آئے اور اس بارے استفسار کیا کہنے لگے اس کی شراب کو دھوپ، نمک اور مچھلیوں نے ذبح کر دیا (یعنی اس کی صفتِ اِسکار ختم اور ذائقہ متغیر کر کے پاک کر دیا) جزء اسحاق بن فیض میں عطاء خراسانی سے منقول ہے کہ ابو درداء سے مری کے اکل کے بارہ میں سوال ہوا کہنے لگے دھوپ نے شراب کے نشہ کو ختم کر دیا لہذا ہم کھاتے ہیں اور اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے! ابو موسی ذیل الغریب میں لکھتے ہیں انہوں نے یہ بات کہہ کر نمک اور سورج کی قوت اور شراب پر ان کے غلبہ بارے تعبیر کیا جنہوں نے اس کا ذائقہ اور بو تبدیل کر دی، نینان کا ذکر کیا نمک کا نہیں کیونکہ مقصود اس کے سوا حاصل ہو جاتا ہے، یہ مراد نہیں کہ صرف اکیلی مچھلیوں نے اسے مخلّل کر دیا، کہتے ہیں ابو درداء ان حضرات میں سے تھے جو تخلیلِ خمر (یعنی شراب میں سرکہ ملا کر اس کی صفتِ اسکار زائل کرنا) کے جواز کا فتوی دیتے تھے کہتے تھے مچھلی اس آلہ کے ساتھ جس کی طرف مضاف کی گئی شراب کی ضراوت (یعنی اس کے جوش) پر غالب آجاتی اور اس کی شدت کو زائل کر دیتی ہے جبکہ دھوپ اس کی تخلیل میں موثر ہے تو اس طرح وہ حلال ہو جاتی ہے کہتے ہیں شام کے دیہات والے مری کو شراب کے ساتھ گوندھتے تھے اور کئی دفعہ اس میں وہ مچھلی ڈال دیتے جو نمک کے ساتھ پرورش پاتی اور ابزار ڈالتے (یعنی مسالہ) جسے وہ

صحناء کہتے تھے مری کے اس طریقہ سے ان کا مقصد طعام کو ہضم کرنا ہوتا تھا تو ہر ثقیف و حریف کو اس کی طرف مضاف کر دیتے تا کہ جلائے معدہ میں زیادت ہو، ابو درداء اور صحابہ کی ایک جماعت اس مری کو کھاتے جو شراب میں تیار کیا جاتا تھا،

بخاری نے اسے صید البحر میں کی طہارت داخل کیا، ان کی مراد یہ ہے کہ مچھلی پاک اور حلال ہے اور اس کی طہارت وحلت اس کے غیر مثلا نمک کی طرف متجاوز ہو جاتی ہے، یہ ان حضرات کی رائے میں جو تخلیلِ خمر کے جواز کے قائل ہیں ابو درداء اور ایک جماعت کا یہی قول ہے، ابن اثیر النہایہ میں لکھتے ہیں ذبح (کا لفظ) اِحلال کے لئے مستعار کیا گویا کہا جیسے ذبح کرنا اکلِ مذبوحہ کو حلال کر دیتا ہے مردار کے سوا اسی طرح ان اشیاء کا شراب میں رکھنا ذبح کے قائمقام ہے جن کی وجہ سے وہ حلال ہو جائے گی، بیضاوی کہتے ہیں مراد یہ کہ شراب میں مچھلی رکھنے اور دھوپ میں اسے پکانے کے سبب حلال ہوگئی تو یہ اس کے لئے ایسے جیسے حیوان کی نسبت سے ذبح ہے، دیگر اہل علم نے کہا (ذبحتها) کا معنی ہے: (أبطلت فعلها) یعنی اس کا فعل ختم کر دیا (یعنی شراب کی صفتِ اسکار اور بو وغیرہ) حاکم نے علوم الحدیث کی بیسویں نوع میں ابن وہب عن یونس عن ابن شہاب عن ابو بکر بن عبد الرحمٰن سے ذکر کیا کہ انہوں نے حضرت عثمان کو سنا کہتے تھے شراب سے اجتناب کرو کہ یہ ام الخبائث ہے زہری کہتے ہیں اس حدیث میں ہے کہ شراب میں کوئی خیر نہیں اور جب خرابی پیدا کرے تو اس میں مطلقا خیر نہیں تو بذریعہ خل اسے طیب بنایا جا سکتا ہے، ابن وہب کہتے ہیں میں نے مالک سے سنا کہتے ہیں میں نے سنا کہ زہری سے شراب کی بابت سوال ہوا جسے ایک مٹکے میں رکھا جائے اور ساتھ میں نمک اور کئی قسم کی اشیاء رکھ دی جائیں پھر دھوپ میں رکھ دیا حتی کہ وہ مری بن گئی تو زہری نے کہا میں قبیصہ کے پاس تھا جب انہوں نے شراب کو مری بنانے سے منع کیا، جب اسے لیا گیا وہ شراب تھی بقول ابن حجر قبیصہ کبار تابعین میں سے ہیں ان کے والد صحابی تھے خود وہ بھی عہدِ نبوی میں پیدا ہوئے لہذا صحابہ میں بھی شمار کر دئے جاتے ہیں، یہ ابو درداء کے اس اثر مذکور کے معارض ہے اور اس کی تفسیر مراد کرتا ہے، مری میم کی پیش اور رائے ساکن کے ساتھ، النہایہ میں الصحاح کی تبع میں رائے مشدد کے ساتھ ضبط مذکور ہے، مری کی طرف نسبت ہے جو مشہور طعم ہے (یعنی کھانے کی ایک ڈش) جوالیقی نے لحن العامۃ میں نقل کیا کہ عوام راء کو متحرک پڑھتے ہیں جبکہ اصل میں یہ ساکن ہے، دو طرق سے اس کے تحت لشکرِ خبط کے قصہ پر مشتمل حدیثِ جابر نقل کی ہے۔

- 5493حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عَمْرٌو أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرًا ؓ يَقُولُ غَزَوْنَا جَيْشَ الْخَبَطِ وَأُمِّرَ أَبُو عُبَيْدَةَ فَجُعْنَا جُوعًا شَدِيدًا فَأَلْقَى الْبَحْرُ حُوتًا مَيِّتًا لَمْ يُرَ مِثْلُهُ يُقَالُ لَهُ الْعَنْبَرُ فَأَكَلْنَا مِنْهُ نِصْفَ شَهْرٍ فَأَخَذَ أَبُو عُبَيْدَةَ عَظْمًا مِنْ عِظَامِهِ فَمَرَّ الرَّاكِبُ تَحْتَهُ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۶۷۷) .أطرافه 2483، 2983، 4360، 4361، 4362، - 5494

یحی سے مراد قطان اور عمرو سے ابن دینار ہیں، اسی سند ومتن کے ساتھ یہ المغازی میں گزر چکی ہے۔

- 5494حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرٍو قَالَ سَمِعْتُ جَابِرًا يَقُولُ بَعَثَنَا النَّبِيُّ ﷺ ثَلَاثَمِائَةِ رَاكِبٍ وَأَمِيرُنَا أَبُو عُبَيْدَةَ نَرْصُدُ عِيرًا لِقُرَيْشٍ فَأَصَابَنَا جُوعٌ شَدِيدٌ

حَتَّى أَكَلْنَا الْخَبَطَ فَسُمِّيَ جَيْشَ الْخَبَطِ وَأَلْقَى الْبَحْرُ حُوتًا يُقَالُ لَهُ الْعَنْبَرُ فَأَكَلْنَا نِصْفَ شَهْرٍ وَادَّهَنَّا بِوَدَكِهِ حَتَّى صَلَحَتْ أَجْسَامُنَا قَالَ فَأَخَذَ أَبُو عُبَيْدَةَ ضِلَعًا مِنْ أَضْلَاعِهِ فَنَصَبَهُ فَمَرَّ الرَّاكِبُ تَحْتَهُ وَكَانَ فِينَا رَجُلٌ فَلَمَّا اشْتَدَّ الْجُوعُ نَحَرَ ثَلَاثَ جَزَائِرَ ثُمَّ ثَلَاثَ جَزَائِرَ ثُمَّ نَهَاهُ أَبُو عُبَيْدَةَ

(سابقہ) .أطرافه 2483، 2983، 4360، 4361، 4362، - 5493

شیخِ بخاری مسندی سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں۔ (کان فینا رجل الخ) المغازی میں گزرا کہ یہ حضرت قیس بن سعد بن عبادہ تھے۔ (جزائر) جزور کی جمع، یہ محلِ نظر ہے کیونکہ جزائر تو جزیرہ کی جمع ہے جزور کی جمع جزر آتی ہے تو شائد یہ جمع الجمع ہو یہاں اس کے ایراد سے غرض قصہ حوت ہے، اس سے سمندری مردار کا جوازِ اکل مستفاد ہوا، المغازی میں ذکر ہوا تھا کہ اس کے بعض طرق میں ہے کہ نبی کریم نے بھی اس کے بقایا سے کچھ تناول فرمایا تھا اس سے دلالت تام ہوئی وگرنہ مجرد صحابہ کرام کا کھانا اور وہ تھے بھی حالتِ مجاعت (یعنی بھوک) میں، گو اضطراری حالت قرار دی جا سکتی ہے بلکہ ابو عبیدہ نے صریحا کہا: (و قد اضطررتم فکلوا) یہ ابو زبیر عن جابر کی روایت ہے جسے مسلم نے تخریج کیا بخاری کی کتاب المغازی میں بھی یہ طریق گزرا لیکن یہ عبارت ذکر کی: (قال أبو عبیدة کلوا) ابو عبیدہ کے قول کا حاصل یہ ہے کہ انہوں نے اولا تحریمِ مردار کے عموم پر بناء کی پھر مضطر کیلئے مردار کے اکل کی تخصیص یاد کی جب وہ غیر باغ و لا عادٍ ہو تو آخرِ حدیث سے متبین ہوا کہ ان کا حلال ہونا اضطرار کے سبب نہ تھا بلکہ سمندری مردار ہونے کی جہت سے کیونکہ دونوں کے ہاں اس کے آخر میں ہے کہ پھر جب مدینہ واپس آئے تو اس کا ذکر رسول اکرم سے کیا تو آپ نے فرمایا: (کلوا رزقا أخرجه الله) اور فرمایا اگر کچھ پاس ہے تو ہمیں بھی کھلاؤ تو بعض کے پاس کچھ تھا جو وہ لے کر آیا اور آپ نے تناول فرمایا، اس سے واضح ہوا کہ یہ مطلقا حلال تھا، آنجناب کے اس سے کھا لینے کا ذکر واضح انداز میں کیا کیونکہ آپ تو مضطر نہ تھے تو اس سے سمندر کے مردار کی اباحت ثابت ہوئی چاہے خود مرے یا بذریعہ شکار مرے یہی جمہور کا قول ہے حنفیہ سے کراہت منقول ہے، انہوں نے تفریق کی ہے اس مردار کی جسے سمندر باہر پھینک مارے تو اس وجہ سے موت واقع ہوئی اور اس کی جو بغیر کسی آفت کے اس کے اندر مر گیا، ان کا تمسک ابو زبیر عن جابر کی روایت سے ہے جس میں ہے: (ما أَلْقَاهُ البحرُ أو جَزَرَهُ فكُلُوه و ما مات فيه فطفا فلا تأكلوه) (یعنی جسے سمندر نکال باہر کرے تو اسے کھا لو اور جس اس میں مر جائے) اسے ابو داؤد نے مرفوعا یحی بن سلیم طائفی عن ابو زبیر عن جابر سے روایت کیا پھر لکھا کہ ثوری اور ایوب وغیرہما نے ابو زبیر سے یہ حدیث موقوفا نقل کی ہے، ایک کمزور سند کے ساتھ ابن ابی ذئب کے حوالے سے ابو زبیر عن جابر مرفوعا مسند ہے ترمذی کہتے ہیں میں نے اس کی بابت بخاری سے سوال کیا تو کہا یہ محفوظ نہیں حضرت جابر سے اس کے خلاف بھی مروی ہے بقول ابن حجر یحی بن سلیم صدوق ہیں سوئے حفظ کے ساتھ انہیں موصوف کیا ہے، نسائی کہتے ہیں قوی ہیں یعقوب بن سفیان نے کہا اگر کتاب سے دیکھ کر حدیث بیان کریں تو ان کی حدیث حسن ہے اور اگر حافظہ کی مدد سے بیان کریں تو کبھی معروف اور کبھی منکر ہے، ابو حازم کہتے ہیں یہ حافظ نہ تھے الثقات میں ابن حبان نے لکھا کبھی خطا کر جاتے تھے، رفع پر ان کی متابعت بھی کی گئی چنانچہ دارقطنی نے اسے ابو احمد زبیری عن ثوری سے مرفوعا نقل کیا لیکن کہا وکیع وغیرہ نے ان کی مخالفت کی اور اسے ثوری سے موقوفا

نقل کیا اور یہی درست ہے، ابن ابو ذئب اور اسماعیل بن امیہ سے مرفوعا مروی ہے مگر یہ صحیح نہیں، موقوف ہی صحیح ہے اور اگر ایسا ہے تو حضرت ابوبکر وغیرہ کا قول اس کے معارض ہے قیاس اس کی حلت کا مقتضی ہے کیونکہ مچھلی اگر خشکی میں مرجائے تو بغیر تذکیہ کئے کھائی جائے گی تو اسی طرح سمندر میں بھی اگر مرگئی تو، (أكلنا منه نصف شهر) سے مستفاد ہے کہ اگر گوشت مُنتن بھی وہ جائے تو کھایا جا سکتا ہے پھر خصوصا بلادِ حجاز جیسے گرم علاقے میں مگر ممکن ہے انہوں نے نمک لگا دیا ہو اور اسے قدید کر دیا ہو (یعنی دھوپ میں سکھا لیا ہو) جس کے سب منتن نہ ہوا، کچھ قبل نووی کا قول گزرا کہ منتن گوشت کھانے سے نہی تنزیہی ہے ہاں اگر کسی ضرر کا اندیشہ ہو تو پھر محرم قرار پائے گا، یہ جواب ان کے مذہب کے مطابق ہے لیکن مالکیہ نے اسے مطلقا ہی حرام قرار دیا ہے یہی ظاہر ہے، طافی کی بابت بھی نتن کی بابت ان کے کہے قول کی مانند آگے ذکر ہوگا اگر اندیشۂ ضرر ہو

اس سے مطلقا ہر سمندری جانور کے اکل کا جواز ثابت ہوا کیونکہ صحابہ کرام کے پاس کوئی ایسی نص نہ تھی جو عنبر کے ساتھ اسے خاص کرتی ہو اور انہوں نے اسے کھالیا (مگر یہ تو جانتے تھے کہ یہ مچھلیوں کی ایک قسم ہے اور ان کی حلت اللہ نے قرآن میں بیان کی ہے) بعض نے یہی کہا مگر اس کے لئے خادش یہ بات ہے کہ اولا تو اس کے کھانے کا اقدام اپنے مضطر ہونے کے سبب کیا تھا، اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اول اقدام اسی حیثیت سے تھا کہ وہ صید البحر ہے آخر میں شارعؑ نے وضاحت فرمائی کہ سمندر کا تو مردار بھی حلال ہے، طافی اور غیر طافی کے مابین فرق نہیں کیا، بعض مالکیہ نے احتجاج کیا ہے کہ وہ تو مسلسل کئی ایام اسے کھاتے رہے اگر اس حیثیت سے کھایا ہوتا کہ وہ حالتِ اضطرار میں ہیں تو اس پر مداومت نہ کرتے! کیونکہ مضطر میتة سے حسبِ حاجت کھا کر اس سے مجتنب رہے گا اور طلبِ مباح میں لگ جائے گا، بعض علماء نے اس ضمن کی مختلف اخبار و روایات کے درمیان یہ تطبیق دی ہے کہ منہی کو کراہتِ تنزیہی پر محمول کیا اور ماسوا کو جواز پر، مچھلی کی حلت پر ان کے مابین کوئی اختلاف نہیں خواہ کسی بھی نوع کی ہو اختلاف اس صورت میں ہے کہ جو (سمندری مخلوق) خشکی کے حیوان کی صورت پر ہو مثلا آدمی، کتا، خنزیر اور اژدھا تو حنفیہ کے نزدیک اور یہی شافعیہ کا قول ہے مچھلی کے سوا ہر (سمندری جانور) حرام ہے اس پر اس حدیث کے ساتھ حجت لی کہ حوتِ مذکور سمک نہیں کہلاتی مگر یہ محلِ نظر ہے خبر حوت میں نصاً وارد ہوئی ہے، شافعیہ سے اصح منصوص کی بنا پر مطلقا حلت بھی منقول ہے یہی مالکیہ کا مذہب ہے البتہ ان سے ایک روایت میں خنزیر کا استثناء ہے ان کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: (أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ) اسی طرح یہ حدیث بھی: (هو الطهور ماؤه والحِلُّ مَيْتَتُهُ) اسے مالک اور اصحابِ سنن نے نقل کیا اور ابن خزیمہ اور ابن حبان وغیرہم نے صحت کا حکم لگایا، شافعیہ سے ایک قول یہ بھی منقول ہے کہ سمندر کے وہی جانور حلال ہیں جن کی نظیر خشکی کے حلال ہیں اور جو ایسے نہیں وہ نہیں، اصح قول کے مطابق اس سے ایسے جانوروں کا استثناء کیا جو برو بحر دونوں میں رہتے ہیں، یہ دو انواع پر ہیں ایک وہ جن کے اکل کے ممنوع ہونے کی بابت کوئی شئ وارد ہے جو اسے خاص کرے جیسے مینڈک، احمد نے بھی اس کا استثناء کیا کیونکہ اسے مارنے سے نہی وارد ہے، یہ عبدالرحمٰن بن عثمان تیمی کی روایت ہے جسے ابوداؤد اور نسائی نے تخریج کیا اور حاکم نے صحیح قرار دیا، ابن ابو عاصم کے ہاں حدیثِ ابن عمر سے اس کا شاہد بھی ہے، اسے طبرانی نے بھی اوسط میں تخریج کیا اس زیادت کے ساتھ کہ ان کا نقیق (یعنی ٹرانا) تسبیح ہے اطباء نے بیان کیا ہے کہ مینڈکوں کی دو انواع ہیں ایک بری اور ایک سمندری، بری تو اپنے آکل کو قتل کر ڈالے گا (یعنی زہریلا ہے) جبکہ سمندری نقصان پہنچائے گا، تمساح (یعنی مگر

مچھ) بھی مستثنی ہے کیونکہ وہ اپنے ناب (یعنی کچلی کے دانتوں) کے ساتھ حملہ کرتا ہے؛ احمد سے اس کی بابت ایک روایت ہے اس کی مثل نمکیلے سمندر میں قرش (ایک قسم کی مچھلی جسے کلب البحر کہلاتی ہے جو پانی کے اندر جانوروں کو اپنے دانت سے تلوار کی طرح کاٹ دیتی ہے) ہے محبّ طبری کے فتوی کے برخلاف، اسی طرح (ثعبان والعقرب والسرطان والسلحفاة) (یعنی اژدھا، بچھو، کیکڑا اور کچھوا) بھی ان کے استخبات اور ان کے زہر کے سبب لاحق ضرر کی وجہ سے، دوسری نوع ان جانوروں کی جن سے متعلق کوئی مانع وارد نہیں تو یہ حلال ہیں لیکن بشرطِ تذکیہ جیسے بطخ اور طیر الماء (مرغابی)

بعنوانِ تنبیہ رقمطراز ہیں کہ مسلم کی ولید بن عبادہ بن صامت کے طریق سے طویل حدیث کے آخر میں ہے کہ وہ حضرت جابر کے ہاں گئے تو ایک کپڑے میں (ملبوس) نماز ادا کر رہے تھے آگے مسجد میں نخامہ کا قصہ بیان کیا یہ بھی کہ وہ بواط کی وادی میں ایک مہم پر نکلے پھر حوض کا قصہ بیان کیا پھر نماز باجماعت کا ذکر پھر بیان کیا کہ ہمیں روزانہ کی بس ایک کھجور ملتی جسے چوستے رہتے، کہتے ہیں پھر نبی اکرم کے ہمراہ وادیِ افیح میں جا پہنچے دو درختوں کا قصہ ذکر کیا جو نبی اکرم کے حکم سے باہم مل گئے تھے تاکہ آپ کا قضائے حاجت کرتے ہوئے ستر کریں پھر دو قبروں کا واقعہ بیان کیا جن پر آپ نے ایک ایک ٹہنی گاڑی پھر ہم لشکر گاہ آئے تو آپ نے فرمایا اے جابر: (نادِ الوضوء) تو آنجناب کی انگلیوں کے درمیان سے پانی پھوٹنے کا قصہ ذکر کیا، کہتے ہیں لوگوں نے آپ سے بھوک کی شکایت کی تو فرمایا عنقریب اللہ تمہیں طعام مہیا کرے گا، کہتے ہیں ہم ساحل پر آئے تو سمندر نے ایک دابہ باہر پھینکا ہم نے آگ جلا کر اسے بھونا اور سیر ہو کر کھایا، ذکر کیا کہ وہ ایک جماعت کے ہمراہ اس کی آنکھ کی جگہ داخل ہو گئے اور اسکی پسلی کی ہڈی کے نیچے سے ایک عظیم الجثہ شخص بغیر سر جھکائے گزر گیا جو ایک بڑے اونٹ پر بیٹھا ہوا تھا، اس قصہ کا ظاہرِ سیاق اس باب میں مذکور قصہ سے مغایرت کو مقتضی ہے جو بھی انہی کی روایت سے ہے حتی کہ عبدالحق الجمع بین الصحیحین میں لکھتے ہیں کہ یہ کوئی دیگر قصہ ہے، یہ نبی اکرم کی موجودی میں تھا بقول ابن حجر انہوں نے جو ذکر کیا وہ اس میں نص نہیں کیونکہ احتمال ہے کہ فاء اس قولِ جابر: (فأتینا سیف البحر) میں فصیحہ ہو اور یہ کسی محذوف کیلئے معقبہ ہے جس کی تقدیر یہ ممکن ہے: (فأرسلنا النبی ﷺ مع أبی عبیدة فأتینا سیف البحر) تو دو قصے متحد ہو جائیں گے میرے نزدیک یہی راجح ہے اور اصل عدمِ تعدد ہے، یہاں یہ تنبیہ بھی کی کہ واقدی نے دعوی کیا ہے کہ حضرت ابوعبیدہ کی یہ مہم ۸ھ کے ماہِ رجب میں تھی، میرے نزدیک یہ خطا ہے کیونکہ اس روایت میں مذکور ہے کہ اس مہم کا مقصد قریش کے ایک قافلہ کا ترصُّد تھا اور سن آٹھ میں تو قریش (معاہدہ حدیبیہ کے تحت منعقد ہونے والی) صلح میں تھے جیسا کہ المغازی میں اس طرف توجہ دلائی، وہاں تجویز کیا تھا کہ یہ صلح سے قبل سن چھ یا اس سے قبل کا واقعہ ہو سکتا ہے اب اس روایتِ مسلم سے مجھے اپنے اس قول کی تقویت ملی کہ حضرت جابر کہتے ہیں وہ غزوہ بواط میں نکلے ہوئے تھے اور یہ غزوہ سال دوم ہجری میں جنگ بدر کے بعد تھا نبی اکرم دو سو صحابہ کے ہمراہ ایک قافلۂ قریش کی سرکوبی کیلئے نکلے تھے جس میں امیہ بن خلف بھی تھا تو بُواط پہنچے یہ جہینہ کے پہاڑی علاقے تھے ارضِ شام کی طرف مدینہ سے چار برد کی مسافت پر، کسی سے مڈھ بھیڑ نہ ہو سکی اور آپ مدینہ پلٹ آئے تو یا تو ابوعبیدہ کو ان کے ساتھیوں کے ہمراہ اس مذکورہ قافلہ کے ترصد کی غرض سے علیحدہ بھی روانہ کیا، ذکر کردہ قلت وجہد سے بھی اس واقعہ کے قدیم ہونے کا ثبوت ملتا ہے جبکہ آٹھ میں تو فتوحاتِ خیبر وغیرہ کی بدولت خوشحالی آ چکی تھی۔

علامہ انور (أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ) کے تحت لکھتے ہیں سمندری حیوانات کے ضمن میں شافعی کیلئے استرسالِ عظیم ہے حتی کہ ان سے نقل کیا گیا کہ سمندر میں جو کچھ ہے سب حلال ہے حتی کہ سمندری آدمی بھی، ان سے ایک روایت میں ہے کہ وہی سمندری حیوانات حلال ہیں جو بری حلال جانوروں کی نظائر ہیں اور وہ بھی کہ خشکی میں ان کی نظیر موجود نہیں (مثلا مچھلی)، میرا گمان ہے کہ اس میں انہوں نے غیر مقصود عمومات سے تمسک کیا ہے، صید البحر سے ان کے ہاں مراد (مصيد البحر) ہے حنفیہ کہتے ہیں اس سے مراد فعلِ اصطیاد ہے کیونکہ محرم کو جب احرام کے سبب بَر میں فعلِ اصطیاد سے منع کیا گیا تو ظاہر بات ہے کہ جو سمندر سے اس کے لئے حلال ہے وہی صید ہوا نہ کہ مصید، پھر یہ بھی کہ اللہ نے تمام صید طعام نہیں بنایا بلکہ اس میں سے بعض کو، فرمایا: (وَ طَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُمْ)تو سب کو طعام قرار نہیں دیا، اس سے دلالت ملی کہ صید البحر سب کا سب طعام نہیں، (و قال أبوبكر الطافي حلال) کے تحت لکھتے ہیں میرے ہاں ان کا یہ اثر دس طرق سے ہے اور اس کے سیاق میں اضطراب ہے، طافی وہ جو طبعی موت مرا اور سطح آب پر ظاہر ہوا کسی ظاہری سبب سے جیسے ضرب بالعصا وغیرہ، ہماری دلیل سنن ابی داؤد کی کتاب الاطعمہ میں حضرت جابر کی مرفوع حدیث ہے جس میں ہے: (مامات فيه و طفا فلا تأكلوه) ابوداؤد نے اس کا موقوف ہونا صحیح قرار دیا ہے، (والجريث لا تأكله اليهود و نحن نأكله) کہتے ہیں ہندی میں جریث کا ترجمہ ہم نہیں جانتے لوگ اسے (جھیدکا) کہتے ہیں (شائد یہ جھینگا ہو) مجھے اسکے نوعِ حوت سے ہونے میں تردد ہے، (و ركب الحسن على سرج الخ) کی بابت کہتے ہیں ہمارے ہاں رنگی جانے سے جلود (یعنی تمام حلال و حرام جانوروں کی کھالیں) پاک ہو جاتی ہیں تو اس میں کوئی حجت نہیں، جملۃ الکلام یہ ہے کہ سمندری حیوانات کی حلت بارے بخاری کے پاس صرف یہ آیتِ قرآنی ہی ہے: (أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ) اور اس کی تفسیر تم جان ہی چکے ہو اس کے لئے روح المعانی کا مطالعہ کرو، کوئی مرفوع روایت بھی انہیں نہ مل سکی تو انہی آثار پر اقتصار کیا، (و إنْ صادَه نصراني) کی بابت لکھتے ہیں کیونکہ ان کی نسبت تو ذبح کرنا مشروط ہی نہیں، (وقال أبو الدرداء في المري الخ) کے تحت کہتے ہیں مری کو ہندی میں کانجی کہا جاتا ہے، ابوداؤد نے ہماری موافقت کی اور لکھا کہ تخلیلِ خمر جائز ہے بقول شافعی اگر بدون علاج متخلل کی گئی تو جائز ہے وگرنہ نہیں، (فألقى البحر حوتا ميتا) کی بابت کہتے ہیں معاملہ یوں نہ تھا بلکہ سمندر نے اسے خشکی پر لا پھینکا اور اس کی موت خشکی پر واقع ہوئی تھی پانی کے عدم کے سبب، تو یہ طافی نہ ہوا۔

13- باب أَكْلِ الْجَرَادِ (ٹڈی کھانا)

جراد فتحِ جیم اور رائے مخفف کے ساتھ، جرادۃ کی جمع اس میں مذکر و مؤنث برابر ہیں جیسے حمامۃ کہا جاتا ہے، یہ جرد سے مشتق ہے کیونکہ کسی شئ پر نازل نہیں ہوتا مگر (جَرَّدَهُ) (یعنی کھا کر کھوکھلا کر دینا) جراد کی خلقت بڑی عجیب ہے اس میں دس حیوانات (کی مشابہتیں) ہیں بعض کا ابن شہرزوری نے اپنے ان اشعار میں ذکر کیا: (لَها فخذا بكرٍ و سَاقا نعامةٍ و قادمتا نَسْرٍ و جؤجؤ ضيغمٍ حبتها أفاعي الرمل بطناً و أنعمت عليها جياد الخيل بالرأس والفم)(یعنی اس کی رانیں جوان اونٹ کی ٹانگوں جیسی، پنڈلیاں شتر مرغ کی سی، پنجے گدھ اور سینہ شیر کے سینے جیسا ہے جبکہ پیٹ ریتلے سانپوں سے مشابہ ہے اور سر اور

منہ گھوڑے کی مانند ہے) کہا گیا ہے کہ ان سے ہاتھی کی آنکھوں، بیل کی گردن، بارہ سنگھے کے سینگ اور سانپ کی دُم کا ذکر رہ گیا، ان کی دو قسمیں ہیں ایک اڑنے والی اور ایک وثاب (یعنی چھلانگ لگانا)، چٹان میں انڈے دے کر چھوڑ دیتی ہیں حتی کہ خشک ہو جاتے اور منتشر ہو جاتے ہیں، کسی کھیت سے ان کا گزر نہیں ہوتا مگر اس ء چٹ کر جاتی ہیں، اس کی اصل میں اختلاف ہے کہا گیا کہ (نثرة حوت)(یعنی مچھلی کے نسل سے) ہیں تبھی بغیر ذبح کئے کھالینا جائز ہے، یہ ایک ضعیف حدیث میں وارد ہے جسے ابن ماجہ نے حضرت انس سے مرفوعا تخریج کیا کہ :(إن الجراد نثرة حوت من البحر)حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ ہم نبی اکرم کے ہمراہ حج یا عمرہ کیلئے نکلے تو (رجل من الجراد)(یعنی ٹڈی دل کے ایک گروہ) سے سامنا ہوا ہم نے جوتوں اور کوڑوں سے مارنا شروع کیا، آنجناب نے فرمایا کھالو یہ صیدِ بحر میں سے ہے اسے ابو داؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے تخریج کیا اس کی سند ضعیف ہے اگر صحیح ہوتی تو ان حضرات کیلئے حجت ہوتی جن کے نزدیک اگر محرم اسے مارے تو اس کے ذمہ کوئی جزاء نہیں، جمہور علماء اس کے برخلاف موقف رکھتے ہیں ابن منذر لکھتے ہیں عدم جزاء والی بات ابوسعید خدری اور عروہ نے ہی کہی کعب احبار سے اس بارے اختلاف مذکور ہے! اگر جزاء کا ہونا ثابت ہو تو یہ اس کے بری حیوان ہونے کی دلیل ہوگی، علماء کا اس امر پر اجماع ہے کہ بغیر تذکیہ ان کا کھالینا جائز ہے البتہ مالکیہ سے اشتراطِ تذکیہ منقول ہے، اس کی صفت میں اختلافِ اقوال ہے (یعنی کیسے تذکیہ کیا جائے) ایک قول ہے سر کاٹ دینے سے بعض نے کہا ہانڈی میں ڈال دیا جائے یا آگ پر رکھ دیا جائے (یعنی بھوننے کیلئے) یہی اس کا تذکیہ ہے، ابن وہب کہتے ہیں اس کا پکڑ لینا ہی تذکیہ ہے، ان میں سے مطرف نے جمہور کی موافقت کی کہ اس کے تذکیہ کی ضرورت نہیں کیونکہ ابن عمر کی ایک حدیث میں ہے:(أحِلَّتْ لنا مَيْتَتان و دمان: السمك والجراد و الكبد والطحال)(یعنی ہمارے لئے دو مردار اور دو خون حلال کئے گئے ہیں: مچھلی اور ٹڈی دل اور جگر اور تلی) اسے احمد اور دار قطنی نے مرفوعا نقل کیا اور کہا موقوف اصح ہے بیہقی نے بھی موقوف ہونا راجح قرار دیا البتہ کہا حکمِ رفع میں ہے۔

- 5495حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ أَبِي أَوْفَى قَالَ غَزَوْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ سَبْعَ غَزَوَاتٍ أَوْ سِتًّا كُنَّا نَأْكُلُ مَعَهُ الْجَرَادَ قَالَ سُفْيَانُ وَأَبُو عَوَانَةَ وَإِسْرَائِيلُ عَنْ أَبِي يَعْفُورٍ عَنِ ابْنِ أَبِي أَوْفَى سَبْعَ غَزَوَاتٍ

ترجمہ: ابن ابی اوفیؓ کہتے ہیں ہم نبیٔ پاک کے ہمراہ سات یا چھ لڑائیوں میں شریک ہوئے اور ہم آپ کے ساتھ ٹڈیاں کھاتے تھے۔

(عن أبي يعفور) یہ عبدی ہیں نام وقدان تھا بعض نے واقد کہا بقول مسلم واقد نام اور وقدان لقب تھا، یہ اکبر ہیں ایک اور یعفور اصغر بھی ہیں جن کا نام عبدالرحمٰن بن عبید تھا دونوں اہلِ کوفہ میں سے اور ثقہ ہیں اکبر کی بخاری میں دو احادیث ہیں ایک یہی اور دوسری صفة الصلاة کے ابواب الرکوع میں گزری ہے وہاں اس بارے نووی کی کلام کہ یہ اصغر ہیں، ذکر کی مگر درست یہی ہے کہ اکبر ہیں کلاباذی وغیرہ کا اسی پہ جزم ہے نووی نے یہ بات کہنے میں ابن عربی وغیرہ کی تبع کی تھی، کلاباذی کی بات کی ترجیح اس امر سے ہوتی ہے کہ ترمذی نے اس حدیث کی تخریج کے بعد لکھا حدیثِ جراد کے راوی واقد نام کے ہیں وقدان بھی کہا جاتا ہے اور یہ اکبر ہیں، یہ امر بھی مؤید ہے کہ ابن ابو حاتم نے اصغر کے احوال میں جزم کے ساتھ لکھا کہ ان کا عبداللہ بن ابواوفی سے سماع نہیں۔

(سبع غزوات أو ستا) اکثر کے ہاں یہی ہے اس میں کوئی اشکال نہیں، نسخۂ نسفی میں (أو ست) ہے بغیر تنوین کے،

توضیحِ ابن مالک میں ہے:(سبع غزوات أو ثماني) اس پر کلام کرتے ہوئے کہا اجود یہ ہے کہ کہا جائے:(سبع غزوات أو ثمانیا) کیونکہ ثمانی کا لفظ اگرچہ جواری کی نظیر ہے اس امر میں کہ تیسرا حرف الف ہے جس کے بعد دو حرف ہیں جن کا دوسرا یاء ہے مگر یہ اس لحاظ سے اس سے جدا ہے کہ جواری جمع ہے جبکہ ثمانی جمع نہیں، رفع و جر میں دونوں کا لفظ ایک جیسا ہے لیکن ثمان کی تنوین تنوینِ صرف جبکہ جواری کی تنوین تنوینِ عوض ہے نصب میں دونوں مفترق ہیں، سلسلہِ کلام جاری رکھتے ہوئے کہا کہ اسے بلاتنوین ذکر کرنے میں تین اوجہ ہیں ایک یہ کہ مضاف الیہ محذوف ہوا اور مضاف اسی حالت پر باقی سمجھا جائے جو قبل از حذف تھی اسی پر شاعر کا یہ شعر ہے؛(خمس ذودٍ أو ست عُوِّضَتْ منها)، دوم یہ کہ منصوب کو ربیعہ کی لغت پر بغیر الف کے لکھا جائے، ایک اور وجہِ اعرابی ذکر کی جو ثمان کے ساتھ مختص ہے میں نے حدیث کے کسی طریق میں اسے نہیں دیکھا نہ بخاری اور نہ غیرِ بخاری میں ثمان کے لفظ کے ساتھ، تو معلوم نہیں کیسے اس کا وقوع ہوا، غزوات کی تعداد میں یہ شک شعبہ کی طرف سے ہے مسلم نے بھی شعبہ سے شک کے ساتھ روایت کیا نسائی نے بغیر شک کے چھ کا عدد ذکر کیا ترمذی نے غندر عن شعبہ سے (غزوات) نقل کیا تعداد ذکر نہیں کی۔

(و کنا نأکل معه الجراد) محتمل ہے کہ معیت سے مراد مجرد غزوات میں آپ کی ہمراہی ہو نہ کہ اکلِ جراد میں! یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے، ثانی پر دال الطب میں ابونعیم کی روایت میں واقع یہ الفاظ ہیں:(و یأکل معنا) یہ اگر صحیح ہے تو صیمری شافعی کی اس بات کا رد کرتی ہے کہ نبی اکرم گوہ کی طرح اس کے کھانے سے بھی (طبعی) کراہت کرتے تھے پھر مجھے صیمری کا اس ضمن میں مستند ملا، یہ ابوداؤد کی نقل کردہ حدیثِ سلمان ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم سے جراد کے بارہ میں پوچھا گیا تو فرمایا:(لا آکله ولا أحَرِّمُهُ) (یعنی نہ اسے میں کھاتا ہوں اور نہ اسے حرام کہتا ہوں) درست اس کا مرسل ہونا ہے ابن عدی کے ہاں ثابت بن زہیر کے حالات میں نافع عن ابن عمر سے روایت میں ہے کہ آپ سے گوہ سے متعلق پوچھا گیا تو یہی الفاظِ مذکورہ کہے پھر جراد کی بابت سوال ہوا تو بھی یہی فرمایا، یہ ثابت نہیں کیونکہ ثابت کے بارہ میں نسائی کا قول ہے کہ ثقہ نہیں، نووی نے اکلِ جراد کی حلت پر اجماع نقل کیا لیکن ابن عربی نے شرحِ ترمذی میں جرادِ حجاز اور جرادِ اندلس کے مابین تفرقہ کیا ہے اندلس کے جراد کی بابت کہا کہ نہ کھایا جائے کیونکہ سراسر باعثِ ضرر ہیں، یہ اگر ثابت ہے تو اس کی وجہ اندلس کے جراد کا زہریلا ہونا ہے باقی ممالک کے جراد ایسے نہیں۔

(و قال سفیان) یہ ثوری ہیں اسے دارمی نے محمد بن یوسف فریابی عنہ سے نقل کیا اس میں ہے کہ ہم نے نبی اکرم کے ہمراہ سات غزوات میں شرکت کی، جراد کھاتے تھے ترمذی نے ایک دیگر طریق کے ساتھ ثوری سے یہی نقل کیا اور لکھا کہ سفیان بن عیینہ نے بھی ابو یعفور سے اس حدیث کو روایت کیا لیکن (ست غزوات) ذکر کیا، ابن حجر کے بقول احمد نے بھی ابن عیینہ سے جزم کے ساتھ چھ نقل کیا، ترمذی لکھتے ہیں ابن عیینہ نے چھ جبکہ ان کے غیر نے سات کہا ہے، ابن حجر کہتے ہیں شعبہ کی روایت دلالت کناں ہے کہ ان کے شیخ کو اس بارے شک لاحق تھا تو یہ اس امر پر محمول ہوگا کہ کبھی قطعیت کے ساتھ سات کہا پھر شک طاری ہوا تو چھ پر جزم کرنے لگے کیونکہ متیقن تھے، اس حمل کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ ابن عیینہ کا ان سے سماع ثوری اور جوان کے ساتھ مذکور ہوئے، کی نسبت متاخر ہے لیکن ابن حبان کے ہاں ابو ولید شیخِ بخاری کی روایت میں:(سبعا أو ستا یشك شعبة) ہے۔

(و أبو عوانة) اسے مسلم نے ابو کامل عنہ سے موصول کیا، اس کا سیاق بھی ثوری کے سیاق کی طرح ہے اسے بزار نے یحی

بن حماد عن ابوعوانہ کی روایت میں ذکر کیا کبھی (عن أبی یعفور) اور کبھی (عن الشیبانی) کہا، ابو یعفور سے ہونے کی ترجیح کی طرف اشارہ کیا، ایسے ہی ہے جیسا کہ صریحاً گزرا کہ یہ ابوداؤد کے ہاں ہے۔(و إسرائیل) اسے طبرانی نے عبداللہ بن رجاء عنہ سے موصول کیا اس کے الفاظ ہیں:(سبع غزوات فکنا نأکل معه الجراد)۔

- 14باب آنِیَةِ الْمَجُوسِ وَالْمَیْتَةِ (مجوسیوں کے برتن اور مردار؟)

ابن تین لکھتے ہیں ترجمہ کا یہی عنوان تحریر کیا اور اس کے تحت حدیثِ ابوثعلبہ نقل کی جس میں اہلِ کتاب کا ذکر ہے تو شائد مجوسی ان کے نزدیک اہلِ کتاب میں سے ہیں ابن منیر کہتے ہیں ترجمہ مجوس کیلئے قائم کیا جبکہ حدیث میں اہلِ کتاب کا ذکر ہے کیونکہ اس امر پر بناء کی ہے کہ دونوں سے محذور واحد ہے اور وہ ہے نجاسات سے عدم پرہیز، کرمانی لکھتے ہیں یا ایک کو دوسرے پر قیاس کیا ہے یا یہ اعتبار کیا کہ مجوسی دعوی کرتے تھے کہ وہ اہل کتاب ہیں، ابن حجر لکھتے ہیں ان سب سے احسن توجیہ یہ ہے کہ (کہا جائے کہ) انہوں نے اس حدیث کے بعض طرق کی طرف اشارہ کیا ہے جو مجوس پر منصوص ہے چنانچہ ترمذی کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ ابوثعلبہ سے مروی ہے کہ نبی اکرم سے مجوسیوں کی ہانڈیوں کی بابت سوال ہوا، فرمایا دھو کر انہیں صاف کرلو اور ان میں پکالو، ایک اور طریق میں ہے ابوثعلبہ کہتے ہیں میں نے عرض کی ہمارا ان یہود، نصاریٰ اور مجوسیوں سے گزر ہوتا ہے تو ان کے برتنوں کے سوا کوئی اور نہیں ملتے، یہ طریقہ بخاری میں بکثرت مستعمل ہے تو جس طریق کی سند میں کچھ مقال ہوتا ہے ترجمہ میں اسے مدِنظر رکھتے ہیں پھر باب میں (مقال سے خالی) طریق نقل کرتے ہیں جس سے (ترجمہ میں ذکر کردہ) حکم بطریقِ الحاق اخذ کیا جا سکے، مجوس کے برتنوں کا حکم اہلِ کتاب کے برتنوں کے حکم سے مختلف نہیں کیونکہ علت اگر یہ ہو کہ اہلِ کتاب کی مانند ان کے ذبیحے بھی حلال ہیں تب کوئی اشکال نہیں یا اگر حلال نہیں تو اس بارے چند ابواب کے بعد بحث آئے گی، تو ان کے برتن جن میں اپنے ذبائح پکاتے اور ہاتھ ڈالتے ہیں تو وہ مردار ڈالے جانے کی وجہ سے نجس ہوگئے تو اہلِ کتاب بھی اسی طرح ہیں اس اعتبار سے کہ اجتنابِ نجاست کے ساتھ وہ متدین نہیں پھر وہ تو ان میں خنزیر پکاتے اور شراب وغیرہ ڈالتے ہیں (یعنی مجوسیوں کے برتن اہلِ کتاب کے برتنوں سے زیادہ نجس نہیں ہو سکتے) ثانی کی تائید ابوداؤد اور بزار کی تخریج کردہ حدیثِ جابر سے ملتی ہے جس میں کہتے ہیں ہم رسول اللہ کے ہمراہ جہاد میں نکلتے تو مشرکین کے برتن پاتے انہیں استعمال کرتے اور اسے قابلِ عیب نہ سمجھا جاتا، یہ ابوداؤد کے الفاظ ہیں، بزار کی روایت میں ہے:(فنغسلها و نأکل فیها)(یعنی دھو کر انہیں استعمال کرتے)۔

(و المیتة) ابن منیر لکھتے ہیں ذکرِ میتة کے ساتھ تنبیہ کی ہے کہ گدھے جب حرام کر دیئے گئے ہیں تو ذکاۃ ان کی بابت مؤثر نہیں تو مردار ہوئے تبھی ان برتنوں کو دھونے کا حکم دیا جن میں ان کا گوشت پکایا گیا تھا (غزوہِ خیبر کے موقع پر)۔

- 5496حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنْ حَیْوَةَ بْنِ شُرَیْحٍ قَالَ حَدَّثَنِی رَبِیعَةُ بْنُ یَزِیدَ الدِّمَشْقِیُّ قَالَ حَدَّثَنِی أَبُو إِدْرِیسَ الْخَوْلَانِیُّ قَالَ حَدَّثَنِی أَبُو ثَعْلَبَةَ الْخُشَنِیُّ قَالَ أَتَیْتُ النَّبِیَّ ﷺ فَقُلْتُ یَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا بِأَرْضِ أَهْلِ الْکِتَابِ فَنَأْکُلُ فِی آنِیَتِهِمْ وَبِأَرْضِ صَیْدٍ أَصِیدُ بِقَوْسِی

وَأَصِيدُ بِكَلْبِي الْمُعَلَّمِ وَبِكَلْبِي الَّذِي لَيْسَ بِمُعَلَّمٍ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَمَّا مَا ذَكَرْتَ أَنَّكَ بِأَرْضِ أَهْلِ كِتَابٍ فَلَا تَأْكُلُوا فِي آنِيَتِهِمْ إِلَّا أَنْ لَا تَجِدُوا بُدًّا فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا بُدًّا فَاغْسِلُوهَا وَكُلُوا وَأَمَّا مَا ذَكَرْتَ أَنَّكُمْ بِأَرْضِ صَيْدٍ فَمَا صِدْتَ بِقَوْسِكَ فَاذْكُرِ اسْمَ اللَّهِ وَكُلْ وَمَا صِدْتَ بِكَلْبِكَ الْمُعَلَّمِ فَاذْكُرِ اسْمَ اللَّهِ وَكُلْ وَمَا صِدْتَ بِكَلْبِكَ الَّذِي لَيْسَ بِمُعَلَّمٍ فَأَدْرَكْتَ ذَكَاتَهُ فَكُلْهُ

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) .طرفاه 5478، - 5488

عالی سند کے ساتھ ابوثعلبہ کی روایت لائے ہیں۔

- 5497حَدَّثَنَا الْمَكِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ أَبِي عُبَيْدٍ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْأَكْوَعِ قَالَ لَمَّا أَمْسَوْا يَوْمَ فَتَحُوا خَيْبَرَ أَوْقَدُوا النِّيرَانَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى مَا أَوْقَدْتُمْ هَذِهِ النِّيرَانَ قَالُوا لُحُومِ الْحُمُرِ الْإِنْسِيَّةِ قَالَ أَهْرِيقُوا مَا فِيهَا وَاكْسِرُوا قُدُورَهَا فَقَامَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ فَقَالَ نُهَرِيقُ مَا فِيهَا وَنَغْسِلُهَا فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَوْ ذَاكَ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۲۶۹) .أطرافه 2477، 4196، 6148، 6331، - 6891

یہ بخاری کی ثلاثیات میں سے ہے تیرہ ابواب کے بعد اسکی شرح ہوگی۔

- 15باب التَّسْمِيَةِ عَلَى الذَّبِيحَةِ وَمَنْ تَرَكَ مُتَعَمِّدًا

(ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لینا اور اگر عمداً اسکا ترک کیا؟)

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ مَنْ نَسِيَ فَلَا بَأْسَ .وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ ﴾ وَالنَّاسِي لَا يُسَمَّى فَاسِقًا ، وَقَوْلُهُ ﴿ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴾

ترجمہ: ابن عباسؓ نے کہا جو (تکبیر پڑھنا) بھول گیا تو کوئی حرج نہیں، اللہ تعالی کا فرمان ہے: اور تم نہ کھاؤ اس چیز سے جس پہ اللہ کا نام نہیں لیا گیا اور یہ البتہ فسق ہے، اور بھول جانے والے کو تو فاسق نہیں کہا جاتا، اور اس کا قول: اور شیاطین اپنے اولیاء کو پٹی پڑھاتے ہیں کہ تم سے جھگڑا کریں اور اگر تم نے ان کی اطاعت کی تو تم مشرک ہو جاؤ گے۔

(متعمدا) کے ساتھ ناسی سے تفرقہ کی طرف اشارہ کیا کہ جان بوجھ کر جس نے تکبیر نہ پڑھی اس کا ذبیحہ حلال نہیں البتہ اگر کوئی بھول گیا تو حلال ہے ابن عباس کے اثر اور مابعد آیت سے اس حکم کی تقویت کی ہے پھر کہا: (والناسی لا یسمیٰ فاسقا) اس سے اس قولہ تعالی کی طرف اشارہ کیا ہے: (إِنَّهُ لَفِسْقٌ) اس سے استنباط کیا کہ یہ وصف عامد کیلئے ہے تو یہ حکم اسی کے ساتھ مختص ہے، ذبیحہ میں عامد اور ناسی کے فرق کا قول احمد اور ایک جماعت کا ہے غزالی نے الاحیاء میں اسے قوی قرار دیا اس امر سے احتجاج کرتے ہوئے کہ ظاہر آیت مطلقا ایجاب ہے اسی طرح اَخبار بھی اور رخصت پر دال اخبار تعمیم کو محتمل ہیں اسی طرح ناسی کے ساتھ اختصاص کو، تو

اسی پر محمول کرنا اولیٰ ہے تا کہ سب ادلہ اپنے ظاہر پر جاری ہوں اور ناسی کو معذور سمجھا جائے۔

(و قال ابن عباس الخ) اسے دار قطنی نے شعبہ عن مغیرہ عن ابراہیم کے طریق سے اس مسلمان کی بابت نقل کیا جو ذبح کرتے وقت تکبیر کہنا بھول جائے، شعبہ عن سفیان عن عمرو عن ابی شعثاء عن عکرمہ کے طریق سے بھی ابن عباس سے یہی منقول ہے سعید بن منصور نے بھی ابن عیینہ سے اسی سند کے ساتھ اسے ابن عباس سے نقل کیا اس کی سند صحیح ہے اور یہ موقوف ہے مالک نے اسے بلاغاً عن ابن عباس کے الفاظ سے نقل کیا دار قطنی نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس سے اسے مرفوعا روایت کیا، جہاں تک بخاری کا آیت: (وَ إِنَّ الشَّيَاطِيْنَ لَيُوحُونَ الخ) ذکر کرنا ہے تو اس کے گویا ساتھ زجر عن الاحتجاج بہ کا اشارہ کرتے ہیں، ترکِ تسمیہ کے جواز کے لئے بتاویلِ آیت اور اسے اسکے غیر ظاہر پر محمول کیا تا کہ یہ وسوسہ شیطانی سے نہ ہو جس کی غرض اللہ کے ذکر سے روکنا ہوتا ہے گویا ابو داؤد، ابن ماجہ اور طبری کی بسند صحیح ابن عباس کی اس آیت کی تفسیر میں منقول روایت مدنظر رکھی جس میں ہے کہ وہ (یعنی اہلِ جاہلیت) کہا کرتے تھے جس پر اللہ کا نام ذکر کیا جائے اسے نہ کھاؤ اور جس پر ایسا نہ ہو اسے کھاؤ تو اللہ نے آیت نازل کی: (وَلَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ) ابو داود اور طبری نے بھی ایک اور سند کے ساتھ ابن عباس سے نقل کیا کہ یہودی نبی اکرم کے پاس آئے اور کہا آپ ہمارا مارا ہوا تو کھالیتے ہیں مگر جسے اللہ نے مارا اسے نہیں کھاتے؟ تو یہ آیت نازل ہوئی، طبری نے علی بن طلحہ عن ابن عباس سے بھی نحوہ نقل کیا اور (لمشر کون) تک آیت ذکر کی، معمر عن قتادہ سے اس آیت کی بابت نقل کیا کہ مشرکوں نے ذبیحہ کے بارہ میں یہ جدال کیا تھا، اسباط عن سدی سے بھی یہی نقل کیا ابن جریج سے ناقل ہیں کہ میں نے عطاء سے کہا (فَكُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ) کا کیا پس منظر ہے؟ کہا اللہ حکم دیتا ہے کہ طعام و شراب اور ذبیح پر اس کا نام ذکر کیا جائے، میں نے کہا اور (وَلَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ) کا؟ کہا جاہلیت کے بتوں کے نام کے ذبائح سے منع کیا طبری کہتے ہیں جس نے کہا مسلمان اگر ذبح کرتے ہوئے اللہ کا نام ذکر کرنا بھول جائے تو حلال نہیں، اسکا قول شذوذ اور اجماع سے خروج کے سبب بعید عن صواب ہے، کہتے ہیں جہاں تک اللہ کا قول: (وَ إِنَّهُ لَفِسْق) ہے تو اس سے مراد مردار اور جو غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا جائے، انہوں نے کسی سے اس کا خلاف نقل نہیں کیا

بعض متاخرین نے (وَ إِنَّهُ لَفِسْقٌ) میں اشکال سمجھا ہے کہ یہ ما قبل پر منسوق ہے کیونکہ جملہِ اولی طلبیہ اور یہ خبریہ ہے اور یہ سائغ نہیں، اس قول کا یہ کہہ کر رد کیا گیا کہ سیبویہ اور ان کے اَتباع محققین نے اسے جائز قرار دیا ہے انہوں نے کثیر شواہد پیش کئے، مانع مدعی ہے کہ یہ جملہ مستانفہ ہے ان کے بعض نے کہا حالیہ ہے یعنی نہ کھاؤ اور حال یہ ہے کہ وہ فسق ہے اور فسق سے مراد کی تبیین اس جملہِ آیت نے کی: (أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهِ)[الأنعام : ۱۴۵] تو غیر اللہ کے نام پر مذبوح کے اکل سے نہی کی طرف زجر راجع ہوئی تو یہ آیت بغیر تکبیر کئے گئے ذبیحہ کے کھانے والے کے فسق میں صریح نہیں اھ، اور شائد یہی وہ قدر ہے جس سے آیت نے تحذیر کی، ہم آیت کے مذکور محمول علیہ اور منع ما ادعاہ کی اس طرح سے بھی توزیع کر سکتے ہیں کہ ایک آیت کو مجملہ اور دوسری کو مبینہ قرار دیں کیونکہ کچھ ایسی شروط ہیں جو یہاں موجود نہیں۔

- 5498حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ مَسْرُوقٍ عَنْ عَبَايَةَ

بْنِ رِفَاعَةَ بْنِ رَافِعٍ عَنْ جَدِّهِ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ قَالَ كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ بِذِي الْحُلَيْفَةِ فَأَصَابَ النَّاسَ جُوعٌ فَأَصَبْنَا إِبِلًا وَغَنَمًا وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ فِي أُخْرَيَاتِ النَّاسِ فَعَجِلُوا فَنَصَبُوا الْقُدُورَ فَدُفِعَ إِلَيْهِمُ النَّبِيُّ ﷺ فَأَمَرَ بِالْقُدُورِ فَأُكْفِئَتْ ثُمَّ قَسَمَ فَعَدَلَ عَشَرَةً مِنَ الْغَنَمِ بِبَعِيرٍ فَنَدَّ مِنْهَا بَعِيرٌ وَكَانَ فِي الْقَوْمِ خَيْلٌ يَسِيرَةٌ فَطَلَبُوهُ فَأَعْيَاهُمْ فَأَهْوَى إِلَيْهِ رَجُلٌ بِسَهْمٍ فَحَبَسَهُ اللَّهُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّ لِهَذِهِ الْبَهَائِمِ أَوَابِدَ كَأَوَابِدِ الْوَحْشِ فَمَا نَدَّ عَلَيْكُمْ فَاصْنَعُوا بِهِ هَكَذَا قَالَ وَقَالَ جَدِّي إِنَّا لَنَرْجُو أَوْ نَخَافُ أَنْ نَلْقَى الْعَدُوَّ غَدًا وَلَيْسَ مَعَنَا مُدًى أَفَنَذْبَحُ بِالْقَصَبِ فَقَالَ مَا أَنْهَرَ الدَّمَ وَذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ فَكُلْ لَيْسَ السِّنَّ وَالظُّفُرَ وَسَأُخْبِرُكُمْ عَنْهُ أَمَّا السِّنُّ عَظْمٌ وَأَمَّا الظُّفُرُ فَمُدَى الْحَبَشَةِ

(سابقہ) أطرافه 2488، 2507، 3075، 5503، 5506، 5509، 5543، 5544

سعید بن مسروق سفیان ثوری کے والد ہیں، صحیحین میں اس حدیث کا مدار انہی پر ہے۔ (عن جده رافع بن خديج) اکثر اصحابِ سعید نے ان سے یہی ذکر کیا جیسا کہ کتاب الصید والذبائح کے اواخر میں ذکر ہوگا ابو الاحوص نے: (عن سعيد عن عباية عن أبيه عن جده) ذکر کیا، قدماء کی کتبِ رجال میں رفاعہ بن خدیج کا کوئی تذکرہ موجود نہیں صرف ان کے بیٹے عبایہ کا ہے ہاں البتہ ابن حبان نے ثقات تابعین میں انہیں شمار کیا ہے لکھتے ہیں ابوخدیج کنیت تھی، ابواحوص کی اسناد میں اس زیادت پر حسان بن ابراہیم کرمانی نے سعید سے روایت کرتے ہوئے متابعت کی ہے اسے بیہقی نے تخریج کیا اسی طرح لیث بن ابوسلیم عن ابی سلیم نے بھی اسے عبایہ سے (عن أبيه عن جده) روایت کیا، اسے دارقطنی نے العلل میں ذکر کیا، لکھتے ہیں مبارک بن سعید ثوری نے بھی اپنے والد سے یہی نقل کیا، تعاقب کیا گیا ہے کہ طبرانی نے اسے مبارک کے طریق سے تخریج کیا ہے مگر سند میں (عن أبيه) ذکر نہیں کیا تو شائد اس ضمن میں مبارک پر اختلاف کیا گیا ہے، دارقطنی ایسے نہیں جو اس فن میں جزافا (یعنی ظن وتخمین سے) بات کریں، لیث بن ابی سلیم کی روایت طبرانی کے ہاں ہے دارقطنی حسان بن ابراہیم کے طریق سے غافل رہے جیانی کہتے ہیں بخاری نے حدیثِ رافع ابو الاحوص کے طریق سے نقل کرتے ہوئے: (عن سعيد بن مسروق عن عباية بن رافع عن أبيه عن جده) ذکر کیا یہی اکثر رواۃ کے ہاں ہے ابن سکن کے نسخہ میں صرف فربری کے ہاں (عن أبيه عن جده) ساقط ہوگیا، میرا خیال ہے یہ ابن سکن نے اپنے تئیں اصلاح کی ہے کیونکہ ابن ابوشیبہ نے ابواحوص سے اس کی تخریج کی اور (عن أبيه) کا اثبات کیا پھر ابوبکر (یعنی ابن ابوشیبہ) نے کہا اس سند میں سوائے ابواحوص کے کسی نے (عن أبيه) کا واسطہ ذکر نہیں کیا، باب (التسمية على الذبيحة) میں ابواحوص کے متابعین کا ذکر گزر را ہے پھر جیانی نے عبدالغنی بن سعید حافظِ عصر کا یہ قول نقل کیا کہ بخاری نے مسدد عن ابی احوص کے طریق سے یہ حدیث درست طور پر تخریج کی ہے یعنی (عن أبيه) کا اسقاط کر کے، کہتے ہیں بخاری کے بعد یہی معمول بہ اصول ہے کہ اگر حدیث میں (کوئی اس قسم کی) خطا واقع ہو جائے تو (لا يعول عليه) (یعنی اسے معتمد نہ سمجھا جائے) بقول ان کے یہ صرف نقص میں ہے نہ کہ زیادت میں تو خطا حذف کر دی جائے گی جیانی لکھتے ہیں عبدالغنی نے ابن سکن کے نسخہ میں اس واقع پر یہ گمان کرتے ہوئے مذکورہ کلام کی کہ یہ

بخاری کا فعل ہے حالانکہ ایسانہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ اکثر ناقلینِ صحیح بخاری نے (عن أبيه) کا واسطہ ذکر کیا ہے۔

(كنا مع النبي الخ) سفیان ثوری نے اپنے والد سے (من تهامة) کا اضافہ بھی ذکر کیا یہ الشرکہ میں گزری، یہ مدینہ کا میقات ذوالحلیفہ نہیں (جو مدینہ سے چھ میل کی مسافت پر ہے) کیونکہ وہ تو مدینہ یا شام سے مکہ جانے کے راستے پر ہے اور یہ طائف اور مکہ کے درمیان ذات عرق سے قریب ایک مقام ہے ابوبکر حازمی اور یاقوت کا اسی پر جزم ہے قابسی اور نووی نے لکھا کہ میقاتِ مدینہ والا ذوالحلیفہ مراد ہے کہتے ہیں یہ تب کا واقعہ ہے جب آپ سن آٹھ میں طائف سے واپس مدینہ آرہے تھے، اور تہامہ بلادِ حجاز کے ہر نشیبی شہر و مقام کو کہتے ہیں تَھم یعنی شدتِ حر اور رکود الریح (یعنی ہوا کا ساکن ہونا) کے سبب یہ نام پڑا بعض نے تغیرِ ہوا کہا۔

(فأصاب الناس جوع) صحابی نے یہ بات غنیمت کے ان اونٹوں اور بکریوں کو ذبح کرنے میں عذر کے بطور ذکر کیا۔(في أخريات الخ) اخری کی جمع، ابواحوص کی روایت میں ہے: (في آخر الناس) آپ ایسا لشکر کی صیانت و حفاظت کیلئے کیا کرتے تھے کہ اگر آگے آگے ہوتے تو خدشہ تھا کہ کچھ ضعفاء لشکر سے کٹ جائیں، لوگ آپ کی مرافقت کے سخت حریص تھے تو ساقہ (یعنی لشکر کے پچھلے حصہ) میں آپ کی موجودی ان ضعفاء (یعنی جوسست سواریوں پر ہیں) کی ہمدردی کی غرض سے تھا کہ پھر تیز رفتار سواریوں والے بھی آپ کی خاطر ذراست رفتار سے چلیں گے۔

(فعجلوا فنصبوا القدور) یعنی بھوک کی وجہ سے عجلت سے کام لیا اور اس مالِ غنیمت کو جلدی سے ذبح کر کے ہانڈیاں چڑھا دیں، داؤد بن عیسی عن سعید کی روایت میں (قبل أن يقسم) بھی ہے الشرکہ میں علی بن حکم عن ابوعوانہ سے:(فعجلوا و ذبحوا و نصبوا القدور) مروی ہے، ثوری کی روایت میں ہے: (فأغلوا القدور)۔ (فأمر بالقدور فأكفئت) یہاں دو جگہ اختلافِ اقوال ہے ایک یہ کہ ہانڈیاں الٹا دینے کا حکم دینے کا سبب کیا تھا اور دوم یہ کہ آیا گوشت تلف کر دیا گیا تھا یا نہیں؟ اول کی بابت عیاض لکھتے ہیں وہ دار الاسلام پہنچ چکے تھے اور یہ ایسا محل و مقام تھا کہ تقسیم سے قبل غنیمت میں سے کچھ استعمال کر لینا جائز نہ تھا تقسیم سے قبل کچھ مال غنیمت استعمال کر لینے کا جواز تب ہوتا ہے جب ابھی دار الحرب میں ہوں، کہتے ہیں یہ سبب ہونا بھی محتمل ہے کہ ان اونٹوں اور بکریوں کو نہب (یعنی لوٹا تھا) کیا تھا، اعتدال سے اور بقدرِ ضرورت اخذ نہ کیا تھا، کہتے ہیں ایک اور حدیث میں اس پر دال کچھ مذکور ہے، ان کا اشارہ ابوداؤد کی عاصم بن کلیب عن ابیہ کے حوالے سے مخرج روایت کی طرف ہے کلیب خود بھی صحابی ہیں اور اس روایت کو ایک انصاری صحابی سے بیان کیا ہے، کہتے ہیں لوگوں کو ایک مرتبہ سخت بھوک نے آگھیرا ایک ریوڑ ملا جسے زبردستی پکڑ لیا ابھی ہماری ہانڈیاں ابل رہیں تھیں کہ نبی اکرم گھوڑے پر سوار وہاں پہنچ گئے اور اپنی کمان کے ساتھ ہانڈیاں الٹا دیں پھر گوشت کو خاک آلود کرنے لگے اور فرمایا لوٹ کا گوشت مردار سے زیادہ حلال نہیں، تو اس سے دلالت ملی کہ اس واقعہ میں بھی یہ معاملہ اس لئے کیا کہ استعجال سے کام لیا تھا جو ان کے قصد کا نقیض تھا، یہ ایسے ہی جیسے قاتل کو (مقتول کی) میراث لینے سے منع کیا گیا ہے، ثانی کی بابت نووی لکھتے ہیں ہانڈیاں الٹا دینے سے مقصد بطورِ سزا شوربہ کا اتلاف تھا گوشت کو تلف نہ کیا گیا تھا کیونکہ اضاعتِ مال سے آپ نے منع فرمایا ہے اور یہ غانمین کا مال ہی تھا پھر یہ بھی کہ پکانے کے جرم کا ارتکاب تمام مستحقینِ غنیمت نے نہ کیا تھا بعض پکانے میں شریک بھی نہ تھے اور بعض ان میں سے خمس کے حقدار تھے، اگر کہا جائے کہیں منقول نہیں کہ گوشت اٹھا کر مغنم لایا گیا، ہم کہیں گے یہ بھی تو منقول نہیں کہ اسے تلف یا جلا

دیا گیالہذا قواعد کے موافق تاویل کرنا پڑے گی، بقول ابن حجراس کا رد ابو داؤد کی جید الاسناد حدیث کرتی ہے اگرچہ راوی صحابی کا نام مذکورنہیں مگر یہ ضارنہیں باقی سند کے رجال مسلم کی شرط پر ہیں، یہ نہ کہا جائے کہ گوشت خاک آلود کرنے کا مطلب اس کا اتلاف نہیں کیونکہ بعد ازاں اسے پانی سے دھوکر صاف کرنا ممکن تھا کیونکہ سیاق اس امر کا مشعر ہے کہ آپ کا مقصد ان کے اس فعل سے زجر میں مبالغہ تھا اگر آپ اس طرح کی کاروائی فرماتے کہ کچھ دیر بعد اس سے انتفاع کرلیا جائے تو یہ کبیر زجر نہ ہوتا تو اسے (وقتی طور پر) خراب کر دینا جبکہ انہیں سخت بھوک لگی ہوئی تھی ابلغ فی الزجر تھا، مہلب نے بعید بات کہی کہ آپ کی طرف سے یہ کاروائی اس سزا کے طور پہ تھی کہ انہوں نے آپ کو لشکر کے آخر میں چھوڑ دیا اور خطرہ تھا کہ دشمن کوئی نقصان نہ پہنچادیں، اس کا رد و تعاقب کیا گیا ہے کہ نبی اکرم نے اپنی مرضی سے ایسا کیا تھا جیسا کہ اس کی تقریر گزری پھر ظن وتخمین کی کیا ضرورت ہے جبکہ حدیث میں سبب واضح طور پر مذکور ہے، اسماعیلی کہتے ہیں آنجناب کا ہانڈیاں الٹادینے کا حکم ممکن ہے اس وجہ سے ہو کہ بقیہ مستحقین کا خیال کئے بغیر ذاتی استعمال میں استعجال سے کام لیا، ایسے جانور کو ذبح کرنا جو ذاتی ملکیت میں نہیں اس کی نسبت تذکیہ کا باعث نہیں اور یہ باعث بھی ممکن ہے کہ انہوں نے اس سے قبل کہ اسے تقسیم کیا جائے اور خمس نکالا جائے پکالیا تو بطورِ زجر و توبیخ اس طعام کے تناول سے روک دیا جس کی طرف سبقت لے گئے تھے تاکہ آئندہ کیلئے سبق ہو، انہوں نے ثانی احتمال کو ترجیح دی اور اول کو اس امر کے ساتھ مزیف کیا کہ اگر یہ ہوتا تو اس بدو کے اونٹ کا کھانا حلال نہ ہوتا جسے ایک صحابی نے تیر مار کر گرا دیا تھا کیونکہ سب نے تو انہیں تیر چلانے کی اجازت نہ دی تھی حالانکہ ان کا رمی اس کی نسبت ذکاۃ تھا جیسا کہ نفسِ حدیث میں اس بابت نص ہے بخاری معنائے اول کی طرف مائل ہیں اور اسی پر ترجمہ باندھا جیسا کہ ابواب الاضاحی کے اواخر میں آئے گا اسماعیلی نے جو قصہِ بعیر کے ساتھ الزامی جواب دیا اس کا جواب یہ ممکن ہے کہ تیرانداز نے نبی پاک اور صحابہ کرام کی موجودی میں تیر چلایا تو یہ ان کی طرف سے اس کاروائی کی اجازت وتقریر ہوئی ان کا سکوت ان کی رضا کی دلیل تھا بخلاف اس واقعہ کے کہ انہوں نے تو آنجناب اور باقی صحابہ کی آمد سے قبل ہی ذبح کر کے پکنے کیلئے چڑھا دیا لہذا دونوں میں فرق ہے۔

(ثم قسم الخ) یہ اس امر پر محمول ہے کہ اس زمانہ میں ایک اونٹ کی قیمت دس بکریوں کے مساوی تھی تو شائد اونٹ کم تعداد میں تھے یا نفیس تھے جبکہ ریوڑ کثیر و ہزیل تھا اس طور کہ دس بکریوں کی قیمت ایک اونٹ کے برابر تھی، یہ قربانی سے متعلق قاعدہ کے مخالف نہیں جو یہ ہے کہ ایک اونٹ سات بکریوں کے مساوی ہے کیونکہ غالبًا دونوں کا قیمت کے لحاظ سے باہمی فرق یہی تھا، جہاں تک اس تقسیم کا تعلق ہے تو یہ واقعہِ عین ہے تو محتمل ہے کہ مذکورہ تعدیل نفاستِ ابل کی وجہ سے ہو، غنم میں ایسا نہیں، مسلم کے ہاں حضرت جابر کی حدیث صریح فی الحکم ہے جس میں کہا گیا ہمیں نبی اکرم نے حکم دیا کہ (قربانی کے ضمن میں) اونٹ اور گائے میں سات سات افراد شریک ہو جائیں، ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ ہم ایک سفر میں نبی اکرم کے ہمراہ تھے کہ قربانی کی عید آگئی: (فاشترکنا فی البقرۃ تسعۃ و فی البدنۃ عشرۃ) (یعنی گائے میں نو اور اونٹ میں دس افراد شریک ہوئے) اسے ترمذی نے حسن اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا، اسی حدیث رافع کے ساتھ اس کی تقویت کی اس ضمن میں متحرر یہ ہے کہ اصل یہ ہے کہ اونٹ سات کے مساوی ہے الا یہ کہ نفاست و ضرورت کے لحاظ سے کوئی عارض درپیش آجائے تب اس کے لحاظ سے حکم متغیر ہو جائے گا، اس کے ساتھ اس بارے وارد تمام روایات باہم متطابق ہو جائیں گی پھر اس تقسیم کی نسبت ظاہر یہ ہے کہ یہ ان اونٹوں اور بکریوں کے ماسوا کی تھی جنہیں اولا پکالیا گیا تھا

پھر نبی اکرم کے حکم سے انڈیل دیا، یہ بھی محتمل ہے اگر تعددِ واقعہ ہے، کہ ابن عباس نے جس واقعہ کا ذکر کیا اس میں گوشت تلف کر دیا گیا ہو کیونکہ پکانے کی غرض سے ان کی بوٹیاں بنالی گئی تھیں اور اس حدیثِ رافع میں مثلاً یہ بکریاں صحاح تھیں (یعنی بغیر بوٹیاں بنائے سالم پکائی جا رہی تھیں) تو جب شوربہ بہا دیا گیا تو انہیں مغنم کی طرف ضم کر دیا گیا تا کہ اولاً تقسیم ہوں پھر ہر کوئی اپنے حصہ میں آیا گوشت پکائے تو شائد اسی وجہ سے ان بکریوں کی قیمت گر گئی تھی (لہذا دس بمقابلہ ایک اونٹ قرار دیا)۔

(خيل يسيرة) اس اِتعاب کا سبب ذکر کیا کہ اگر گھڑ سوار زیادہ ہوتے تو اسے گھیر لیتے، ابواحوص کی روایت میں ہے:(ولم يكن معهم خيل) یعنی زیادہ نہ تھے یا ایسے جو اچھی طرح بھاگ سکیں تو یہ صفت فی الخیل کی نفی ہے نہ کہ اصلِ خیل کی، تا کہ دونوں روایتوں میں تطبیق ہو۔ (فأهوى إليه رجل) نام معلوم نہ ہو سکا۔ (لهذه البهائم) ثوری اور شعبہ کی مذکورہ روایتوں میں ہے:(لهذه الإبل) بعض شراحِ مصابیح نے لکھا کہ یہ لام (من) کے معنی کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ اسمِ (إن) کے نکرہ ہونے سے بعضیت مستفاد ہے۔(أوابد) آبدۃ کی جمع ای (غريبة) کہا جاتا ہے:(جاء فلان بآبدة) یعنی کسی قابلِ نفرت فعل یا قول کا اصدار کیا، کہا جاتا ہے:(أبد يأبد أبوداً) باء پر پیش اور زیر دونوں درست ہیں اسی طرح (تأبدت) بمعنی (توحشت) یعنی ان کیلئے توحُّش ہے۔(فما ند عليكم الخ) روایتِ ثوری میں ہے:(فما غلبكم منها) ابو الاحوص کے ہاں ہے:(فما فعل منها هذا فافعلوا مثل هذا) عمر بن سعید بن مسروق کی اپنے والد سے روایت میں ہے:(فاصنعوا به ذلك و كلوه) اسے طبرانی نے تخریج کیا، اس سے تیر کے ساتھ شکار کئے گئے جانور کے اکل کا جواز ملا چاہے جسم کے کسی بھی حصہ میں لگے بشرطِ کہ وہ بدکا ہوا ہو۔(وحشيا أو متوحشا) اس بارے آٹھ ابواب کے بعد بحث آئے گی۔(و قال جدى) عبدالرزاق نے ثوری سے اپنی روایت میں (يا رسول الله) کا بھی اضافہ کیا، یہ صورۃً مرسل ہے کیونکہ عبایہ بن رفاعہ زمانِ قول کے مدرک نہیں، ظاہرِ روایات یہ ہے کہ عبایہ نے یہ اپنے دادا سے نقل کیا ہے، شعبہ کی (عن جده) سے روایت میں ہے کہ انہوں نے کہا:(يا رسول الله) عبایہ نے یہ اپنے دادا سے نقل کیا ہے۔ (قال قلت يا رسول الله) یہی ابواحوص کے ہاں ہے۔

(أو نخاف) یہ راوی کا شک ہے تعبیر بالرجاء میں ان کی لقائے عدو پر حرص کی طرف اشارہ ہے کیونکہ فضیلتِ شہادت یا غنیمت کی امید ہوتی تھی، خوف کے ساتھ تعبیر سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ انہیں پسند نہ تھا کہ اچانک دشمن حملہ آور ہو جائے، ابو احوص کی روایت میں جزم کے ساتھ یہ عبارت ہے:(إنا نلقى العدو غدا) شائد کسی باوثوق ذریعہ نے خبر دی ہو یا قرائن سے اندازہ لگایا ابونعیم کے ہاں یزید بن ہارون عن ثوری سے مستخرج علی مسلم روایت میں ہے:(إنا نلقى العدو غدا و إنا لنرجو) تو متعلقِ رجا کا حذف کیا شائد غنیمت مراد ہے۔

(و ليست معنا مدى) مدیۃ دالِ ساکن کے ساتھ، کی جمع یہ نام اس لئے پڑا کہ مدی الحیوان یعنی اس کی عمر قطع کر ڈالتی ہے ان کے قول:(نلقى العدو و ليست معنا مدى) کے مابین ربط یہ ہے کہ محتملاً ان کی مراد ہو جب دشمن سے مڈھ بھیڑ ہو گی تو (امید ہے کہ) غنائم حاصل کریں گے جنہیں ذبح کرنے کی ضرورت پڑے گی، یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ چونکہ دشمن سے سامنا ہے لہذا تقویت لینے کیلئے برائے طعام ذبح کی ضرورت ہے، اس کی تائید ماسبق غنم وابل کی ان کے مابین تقسیم سے ہوئی تو ذبح کے جانور ان

کے پاس موجود تھے تو برا سمجھا کہ تلواروں کے ساتھ ذبح کریں تاکہ دھاریں خراب نہ ہو جائیں جبکہ ان کی ضرورت بھی سخت ہے تو ان کی طرف سے مجزیٔ آلات کی بابت استفسار کیا، یہی مدیہ اور قصب ونحوہ میں حصر کرنے کی وجہ ہے جبکہ مدیہ کے معنی میں جو آلہ ہو سکتا ہے مثلا تلوار وہ امکان میں تھا، ایک دیگر حدیث میں ہے: (إنکم لا قو العدوّ غداً و الفطر أقویٰ لکم)۔

(أ فنذبح بالقصب) اس بارے دو ابواب کے بعد بحث ہوگی۔ (ما أنهر الدم) یعنی جو آلہ بھی خون بہادے اور کثرت سے اس کا جریان کر دے (اسکا استعمال جائز ہے) نہر میں پانی کے جریان کے ساتھ تشبیہ دی، عیاض کہتے ہیں روایات میں یہ راء کے ساتھ مشہور ہے ابو ذر حشنی نے زاء کے ساتھ ذکر کیا اور کہا یہ بمعنی الرفع ہے اور یہ غریب ہے، ما موصولہ موضع رفع میں بالا بتداء اور اس کی خبر (فکلوا) ہے تقدیر یہ ہے: (ما أنهر الدم فهو حلالٌ فکُلُوْا) اس کا شرطیہ ہونا بھی محتمل ہے ابو اسحاق عن ثوری کی روایت میں ہے: (کلُّ ما أنهَرَ الدمَ ذکاۃٌ) اس میں ما موصوفہ ہے۔

(و ذکر اسم الله) یہاں یہی واقع ہے مسلم میں بھی یہی ہے (علیه) کے حذف کے ساتھ، بخاری کی الشرکہ والی روایت میں یہ لفظ ثابت ہے، شرحِ مسلم میں نووی کی کلام موہم ہے کہ یہ بخاری میں موجود نہیں چنانچہ لکھا تمام نسخوں میں یعنی مسلم کے، یہی ہے اور اس میں محذوف ہے ای (ذکر اسم الله علیه أو معه) ابو داؤد وغیرہ کی روایت میں ہے: (و ذکر اسم الله علیه) گویا ایسے بخاری کی کتاب الذبائح میں نہیں جان پائے تو ابو داؤد کی طرف منسوب مذکور کیا اگر بخاری سے اس کا استحضار ہوتا تو اس کے ذکر کی تصریح سے عدول نہ کرتے، اس میں اشتراطِ تسمیہ ہے کیونکہ اذن کو دو امر کے مجموع پر معلق کیا ہے: اِنہار اور تسمیہ، اور دو اشیاء پر معلق کی نسبت اکتفاء نہیں کیا جائے گا مگر ان دونوں کے مجتمع ہونے کے ساتھ، ایک کے انتفاء سے وہ منتفی ہو جائے گا، اشتراطِ تسمیہ بارے بحث پہلے باب میں گزر چکی آگے بھی آ رہی ہے۔

(لیس السن والظفر) لیس کے ساتھ استثناء منصوب ہے پیش بھی جائز ہے (أی لیس السن والظفر مباحا أو مُجزِئا) ابو احوص کی روایت میں ہے: (ما لم یکن سن أو ظفر) عمر بن عبید کی روایت میں ہے: (غیر السن والظفر) داؤد بن عیسیٰ کی روایت میں ہے: (إلا سنا أو ظفرا)۔ (و سأحدثکم الخ) غیرِ ابو ذر کے ہاں ہے: (و سأخبر کم) اس بارے آگے باب: (إذا أصاب قوم غنیمة) میں کتاب الاضاحی سے تھوڑا قبل بحث آ رہی ہے کہ کیا یہ بھی مرفوع ہے یا مدرج؟

(أما السن فعظم) بیضاوی لکھتے ہیں یہ قیاس ہے جس سے مقدمہِ ثانیہ اس کے مشہور ہونے کی وجہ سے حذف کر دیا گیا تقدیر یہ ہے: (أما السن فعظم و کل عظم لا یحل الذبح به) نتیجہ کو اس پر استثناء کی دلالت کی وجہ سے طی کیا! ابن صلاح مشکل الوسیط میں لکھتے ہیں یہ اس امر پر دال ہے کہ آنجناب طے فرما چکے تھے کہ عظم کے ساتھ تذکیہ حاصل نہیں ہوتا لہذا یہاں بس یہی کہا : (فعظم) کہتے ہیں ذبح بالعظم سے منع کی نقل بارے بحث کے بعد اس ضمن میں کوئی معقول وجہ نہیں دیکھی، ابن عبد السلام کی کلام میں بھی یہی واقع ہے، نووی کہتے ہیں معنائے حدیث یہ ہے کہ ہڈیوں کے ساتھ ذبح نہ کرو کہ یہ خون کے ساتھ نجس ہوتی ہیں اور میں تمہیں ان کی تنجیس سے منع کر چکا ہوں کہ یہ تمہارے جن بھائیوں کی خوراک ہے اھ، یہ محتمل ہے، یہ نہ کہا جائے کہ ان کے ساتھ ذبح کر کے ان کی تطہیر ممکن تھی کیونکہ یہی بات تو ان کے ساتھ استنجاء کی بابت بھی کہی جا سکتی ہے اور متقرر ہو چکا کہ یہ مجزیٔ نہیں، المشکل میں

ابن جوزی لکھتے ہیں یہ اس امر پر دال ہے کہ ذبح بالعظم ان کے ہاں معہود تھا کہ یہ مجزی نہیں شارع نے اس پر تقریر کی اور یہاں اس کی طرف اشارہ کر دیا، دوابواب کے بعد ایک حدیثِ حذیفہ ذکر کروں گا جو اگر ثابت ہے تو اس کا مستند بن سکتی ہے۔

(فمدی الحبشه) یعنی چونکہ اہلِ حبشہ کافر ہیں اور تمہیں کفار کی مشابہت کرنے سے منع کیا گیا ہے، یہ معنی ابن صلاح نے کہا نووی نے بھی انکی تبع کی بعض نے منع کی علت یہ بتلائی کہ ان کے ساتھ ذبح کرنا جانور کیلئے تعذیب کا باعث ہے اور ان کے ساتھ غالبا خنق (یعنی گلا گھونٹ کر مارنا) کی سی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جو صورتِ ذبح نہیں، کہا گیا ہے کہ اہلِ حبشہ (تدمی مذابح الشاة بالظفر) (یعنی ناخنوں سے بکریوں کے گلے کاٹتے تھے) حتی کہ خنقا ان کی جان نکل جاتی، اول تعلیل پر اعتراض کیا گیا ہے کہ اگر یہ بات ہوتی تب تو چھری کے ساتھ ذبح کرنا بھی ممنوع ہوتا اور ہر وہ چیز جو کفار اس غرض کیلئے استعمال کرتے ہیں؟ جواب دیا گیا کہ چھری کے ساتھ ذبح ہی اصل ہے اور جو آلات اس کے ساتھ ملتحق میں تو وہ وہی جن میں ان کے ضعف کے سبب تشبیہہ کا اعتبار ہے اسی لئے بغیر چھری ذبح کے جواز کی بابت استفسار کرتے تھے، پھر میں نے بیہقی کی المعرفہ میں حرملہ عن شافعی سے منقول پایا کہ انہوں نے اس حدیث میں ظفر کو اس نوع پر محمول کیا ہے: (الذی ید خل فی البخور) (یعنی جسے دھونی دینے والے مواد میں داخل کیا جائے) تو کہا حدیث میں معقول ہے کہ سن کے ساتھ تذکیہ تبھی ہوتا ہے جب وہ منتزعہ (یعنی ہاتھ سے علیحدہ) ہو اگر وہ ثابت (یعنی ہاتھ کے ساتھ جڑا ہوا) ہو تو اگر اس کے ساتھ ذبح کیا جائے تو اختناق کی سی صورت ہوگی یعنی اس سے دلالت ملی کہ سن سے مراد سنِ منتزعہ ہے، یہ حنفیہ سے منقول سنِ منفصلہ کے ساتھ جوازِ ذبح کے بخلاف ہے، کہتے ہیں جہاں تک ظفر کا تعلق ہے تو اگر اس سے مراد انسانی ناخن ہے تو اس بارے وہی کہا جائے گا جو سن کی بابت کہا گیا لیکن بظاہر اس سے مراد وہ جو بلادِ حبشہ سے درآمد کئے جانے والے حلال ناخن ہیں جو کاٹتے نہیں لہذا جانور خنق کے معنی میں ہوگا، حدیث سے کئی فوائد مستنبط ہیں، اموالِ مشترکہ میں بغیر اذن تصرف کی ممانعت ثابت ہوئی اگرچہ قلیل ہو اور اگرچہ ضرورت بھی واقع ہو، صحابہ کرام کا اطاعتِ نبوی سے سرشار ہونا بھی ظاہر ہوا کہ باوجود شدید بھوک کے حکمِ نبوی کی اتباع میں ہانڈیاں الٹا دیں، یہ بھی ثابت ہوا کہ شرعی مصلحت کے تحت اتلافِ منفعت کی صورت سزا دی جاسکتی ہے اور تقسیمِ غنیمت میں تعدیل وتقویم کرنے کا بھی جواز ملا، ہر چیز کی علیحدہ علیحدہ تقسیم لازم نہیں یہ بھی کہ مستانس حیوانات میں سے جو متوحش ہو جائے (یعنی بدک جائے) وہ انہیں کے حکم میں ہوگا اسی طرح عکس بھی، کسی بھی آلہ کے ساتھ ماسوا ان مستثنیات کے ذبح کرنے کا جواز ملا اگر مقصود حاصل ہو جائے چاہے لوہے کا ہو یا کوئی اور، بدکے ہوئے جانور کے عقر (یعنی کہیں سے بھی کاٹ دینے) کا بھی جواز ملا جس کا ذبح کرنا مشکل ہو گیا ہے جیسے صیدِ بری اور انسی حیوانات میں سے جو متوحش ہو گیا تو اب اس کے تمام اجزاء ہی مَذبح ہیں جہاں سے بھی زد میں آیا اور اس کی وجہ سے مرا تو حلال ہے لیکن جو مقدور علیہ ہے وہ بالا جماع صرف ذبح یا نحر سے ہی مباح ہوگا، اس امر کی بھی تنبیہہ ملی کہ مردار اس لئے حرام ہے کہ خون اس کے اندر ہی رہ جاتا ہے، دانت اور ناخن کے ساتھ ذبح کرنے کی ممانعت بھی ثابت ہوئی چاہے ساتھ لگے ہوئے ہوں یا الگ ہوں پاک ہوں یا متنجس، حنفیہ نے متصل اور غیر متصل کا فرق کیا اور منع کو متصل کے ساتھ خاص کیا منفصل کے ساتھ جائز قرار دیا، کہتے ہیں کہ متصل کے ساتھ خنق کے معنی میں ہوگا جبکہ منفصل کے ساتھ پتھر کے معنی میں، ابن دقیق العید نے حدیث کے متصل پر محمول ہونے کا جزم کیا ہے پھر لکھا کہ بعض حضرات نے مطلقا منع ہونے پر آپ کے اس فرمان سے استدلال کیا: (أما السن

فعظم) تو تعلیلِ منع اس کا عظم ہونا بیان کیا اور حکم عمومِ علت کے باعث عام ہوتا ہے، مالک سے اس مسئلہ میں چار اقوال منقول ہیں تیسرا یہ ہے کہ عظم کے ساتھ مطلقا جائز ہے دانت کے ساتھ نہیں، چوتھا یہ کہ دونوں کے ساتھ مطلقا جائز ہے اسے ابن منذر نے ذکر کیا طحاوی نے بعض سے مطلقا جواز کا قول نقل کیا ہے ان کا استدلال حدیثِ عدی کے اس جملہ سے ہے: (أمرَّ الدم بما شئت) (یعنی جس کے ساتھ چاہو خون بہادو) اسے ابو داؤد نے نقل کیا لیکن اس کا عموم حدیثِ رافع میں وارد صحیحا نہی کے ساتھ مخصص ہے تا کہ دونوں حدیثوں پر عمل ہو جائے طحاوی نے ایک اور طریق اختیار کیا تو اپنے مذہب کیلئے حدیثِ عدی کے عموم سے احتجاج کیا، کہتے ہیں حدیثِ رافع کا استثناء اس عموم کی تخصیص کو مقتضی ہے لیکن وہ من حیث النظر منزوعین میں غیر محقق اور غیر منزوعین میں محقق ہے، یہ بھی کہ متصل سن وظفر کے ساتھ ذبح خنق سے مشابہ ہے اور منزوعین کے ساتھ کسی پتھری یا لکڑی کے مستقل آلہ سے۔

16 - باب مَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَالأَصْنَامِ

(بتوں کے نام پر اور ان کے استھانوں پر ذبح کئے گئے جانوروں کا حکم)

نصب نون کی پیش اور زبر کے ساتھ، انصاب کا واحد ہے یہ وہ پتھر جو بیت اللہ کے آس پاس منصوب تھے جہاں بتوں کے نام پر جانوروں کو ذبح کیا جاتا تھا بعض نے کہا نصب وہ جن کی من دون اللہ عبادت کی جائے، اس پر اصنام کا اس پر عطف تفسیری ہے، اول ہی مشہور اور حدیثِ باب کے ساتھ لائق ہے اس کے تحت زید بن نفیل کے قصہ بارے ابن عمر کی روایت نقل کی اس میں اس قسم کا اختلاف ہے جو اواخر المناقب کی اسی روایت میں تھا وہ یہ کہ اکثر کے ہاں یہ عبارت ہے: (فقدم إليه رسول الله ﷺ سفرة) جبکہ کشمیہنی کے نسخہ میں ہے: (فقدم إلى رسول الله ﷺ سفرة)، ابن منیر نے دونوں کے مابین یہ تطبیق دی کہ بعض لوگوں نے جو وہاں موجود تھے نبی اکرم کو سفرہ پیش کی تو آپ نے زید کو پیش کر دی تو زید نے یہ بات ان لوگوں سے مخاطب ہو کر کہی تھی (تبھی جمع کے صیغے استعمال کئے) شرحِ حدیث المناقب میں گزر چکی۔

- 5499 حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ يَعْنِي ابْنَ الْمُخْتَارِ أَخْبَرَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ قَالَ أَخْبَرَنِي سَالِمٌ أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ يُحَدِّثُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ لَقِيَ زَيْدَ بْنَ عَمْرِو بْنِ نُفَيْلٍ بِأَسْفَلِ بَلْدَحٍ وَذَاكَ قَبْلَ أَنْ يُنْزَلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الْوَحْيُ فَقَدَّمَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سُفْرَةً فِيهَا لَحْمٌ فَأَبَى أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا ثُمَّ قَالَ إِنِّي لاَ آكُلُ مِمَّا تَذْبَحُونَ عَلَى أَنْصَابِكُمْ وَلاَ آكُلُ إِلاَّ مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۵۳۹) .طرفه - 3826

علامہ انور (فقدم إليه رسول الله ﷺ سفرة فيها لحم) کی بابت لکھتے ہیں یہ نسخہ اخف ہے اس عبارت سے جو ہامش میں ہے یعنی (قدم إلى رسول الله الخ) یہ روایت پہلے گزری تو جو عبارت یہاں ہامش میں ہے وہ وہاں متن میں تھی، آپ نے نصب پر مذبوح گوشت اس لئے پیش کیا کیونکہ جاہلیت کا زمانہ تھا تو معلوم نہ تھا کہ وہ کھائے گا یا نہیں؟ اس نسخہ میں صرف اعانت علی

الاكل ہی ہے بخلاف ہامش والی عبارت کے جو اس امر کی موہم ہے کہ نبی اکرم نے بھی کھایا تھا۔

- 17باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ فَلْيَذْبَحْ عَلَى اسْمِ اللَّهِ

(فرمانِ نبوی کہ اللہ ہی کے نام پہ ذبح کیا جائے)

- 5500حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنِ الأَسْوَدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ جُنْدَبِ بْنِ سُفْيَانَ الْبَجَلِيِّ قَالَ ضَحَّيْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أُضْحِيَّةً ذَاتَ يَوْمٍ فَإِذَا أُنَاسٌ قَدْ ذَبَحُوا ضَحَايَاهُمْ قَبْلَ الصَّلاَةِ فَلَمَّا انْصَرَفَ رَآهُمُ النَّبِيُّ ﷺ أَنَّهُمْ قَدْ ذَبَحُوا قَبْلَ الصَّلاَةِ فَقَالَ مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلاَةِ فَلْيَذْبَحْ مَكَانَهَا أُخْرَى وَمَنْ كَانَ لَمْ يَذْبَحْ حَتَّى صَلَّيْنَا فَلْيَذْبَحْ عَلَى اسْمِ اللَّهِ

.أطرافه 985، 5562، 6674، - 7400

ترجمہ: جندب بن سفیانؓ کہتے ہیں ایک دفعہ ہم نے نبی پاک کے ہمراہ قربانیاں ذبح کیں تو چند لوگ ایسے بھی تھے جنہوں نے نماز سے قبل ہی ذبح کر ڈالیں جب پھرے تو نبی پاک نے یہ دیکھا تو فرمایا جس نے نماز سے قبل ذبح کیا وہ اب اسکی جگہ اور قربانی دے اور جس نے ہمارے نماز ادا کرنے تک ذبح نہیں کیں وہ اللہ کا نام لے کر ذبح کرے۔

کتاب الاضاحی میں اس پر مفصل شرح آئے گی اس سے ابن منیر نے تسمیہ عامد دون الناسی کے شرط ہونے پر استدلال کیا ہے، الاضاحی میں اس کی تقریر آئے گی۔

- 18باب مَا أَنْهَرَ الدَّمَ مِنَ الْقَصَبِ وَالْمَرْوَةِ وَالْحَدِيدِ

(بانس، پتھر اور لوہے کے استعمال سے اگر خون بہہ پڑے تو حلال ہے)

مروہ سفید پتھر کو کہتے ہیں بعض نے کہا جس سے آگ جلائی جاتی ہے (یعنی چقماق) بخاری کا اس سے حدیثِ رافع کے بعض طرق کی طرف اشارہ ہے چنانچہ طبرانی کے ہاں حبیب بن حبیب عن سعید بن مسروق کی روایت میں ہے: (أ فنذبح بالقصب والمروة ؟) لیث بن ابی سلیم کی عبایہ سے روایت میں ہے: (أ نذبح بالمروة و شقة العصا) مروہ کے ساتھ ذبح کا ذکر احمد، نسائی، ترمذی اور ابن ماجہ کی شعبی عن محمد بن صفوان سے روایت میں بھی ہے محمد بن صیفی سے ایک روایت میں ہے کہتے ہیں میں نے ایک مرتبہ دو خرگوش مروہ کے ساتھ ذبح کئے تو نبی اکرم نے کھانے کی اجازت دی اسے ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا، طبرانی نے اوسط میں حضرت حذیفہ سے مرفوعا روایت کیا: (اِذْبَحُوا بِكُلِّ شيءٍ فرى الأوداج ما خلا السن والظفر) (کہ ہر وہ چیز جو رگوں کا کاٹ دے سے ذبح کر لو ماسوائے دانت اور ناخن کے) اسکی سند میں عبداللہ بن خراش ہیں جو مختلف فیہ ہیں حدیثِ ابوامامہ سے اس کا ایک شاہد بھی ہے، دیگر رواۃ کی روایت میں اشہر یہ الفاظ ہیں: (أ فنذبح بالقصب) جہاں تک لوہا ہے تو یہ ان کے اس قول سے ماخوذ ہے: (و ليست معنا مدى) اس میں اشارہ ہے کہ لوہے کے ساتھ ذبح کرنے کا جواز ان کے ہاں مقرر تھا، ذبح بالمروۃ کی بابت

استفسار جنسِ احجار سے متعلق تھا نہ کہ صرف مروہ کی بابت ہی، اسی لئے اس باب میں کعب بن مالک کی حدیث لائے ہیں جنہیں میں ذبح بالحجر پر تنصیص ہے۔

5501 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ سَمِعَ ابْنَ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ يُخْبِرُ ابْنَ عُمَرَ أَنَّ أَبَاهُ أَخْبَرَهُ أَنَّ جَارِيَةً لَهُمْ كَانَتْ تَرْعَى غَنَمًا بِسَلْعٍ فَأَبْصَرَتْ بِشَاةٍ مِنْ غَنَمِهَا مَوْتًا فَكَسَرَتْ حَجَرًا فَذَبَحَتْهَا فَقَالَ لأَهْلِهِ لاَ تَأْكُلُوا حَتَّى آتِيَ النَّبِيَّ ﷺ فَأَسْأَلَهُ أَوْ حَتَّى أُرْسِلَ إِلَيْهِ مَنْ يَسْأَلُهُ فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ أَوْ بَعَثَ إِلَيْهِ فَأَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ بِأَكْلِهَا

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۵۰۱) .أطرافه 2304، 5502، - 5504

معتمر سے ابن سلیمان اور عبید اللہ سے مراد ابن عمر عمری ہیں۔ (عن نافع سمع كعب الخ) اطراف میں مزی نے جزم کیا ہے کہ یہ عبد اللہ بن کعب ہیں نافع پر اس حدیث میں اختلاف کیا گیا ہے آمدہ باب میں اسکی تفصیل ذکر ہوگی۔ (جارية لهم) نام سے واقف نہ ہوسکا۔ (بسلع) مدینہ کا ایک معروف پہاڑ۔(فذبحتها به)نسخہِ کشمیہنی میں: (فذكتها) ہے غیرِ ابوذر میں (به) ساقط ہے۔(أو حتى أرسل الخ) یہ راوی کا شک ہے۔

5502 - حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ عَنْ نَافِعٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ بَنِي سَلِمَةَ أَخْبَرَ عَبْدَ اللَّهِ أَنَّ جَارِيَةً لِكَعْبِ بْنِ مَالِكٍ تَرْعَى غَنَمًا لَهُ بِالْجُبَيْلِ الَّذِي بِالسُّوقِ وَهُوَ بِسَلْعٍ فَأُصِيبَتْ شَاةٌ فَكَسَرَتْ حَجَرًا فَذَبَحَتْهَا فَذَكَرُوا لِلنَّبِيِّ ﷺ فَأَمَرَهُمْ بِأَكْلِهَا

(سابقہ) .أطرافه 2304، 5501، - 5504

5503 - حَدَّثَنَا عَبْدَانُ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ مَسْرُوقٍ عَنْ عَبَايَةَ بْنِ رَافِعٍ عَنْ جَدِّهِ أَنَّهُ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَيْسَ لَنَا مُدًى فَقَالَ مَا أَنْهَرَ الدَّمَ وَذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ فَكُلْ لَيْسَ الظُّفُرَ وَالسِّنَّ أَمَّا الظُّفُرُ فَمُدَى الْحَبَشَةِ وَأَمَّا السِّنُّ فَعَظْمٌ وَنَدَّ بَعِيرٌ فَحَبَسَهُ فَقَالَ إِنَّ لِهَذِهِ الإِبِلِ أَوَابِدَ كَأَوَابِدِ الْوَحْشِ فَمَا غَلَبَكُمْ مِنْهَا فَاصْنَعُوا هَكَذَا

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۲۸۰) .أطرافه 2488، 2507، 3075، 5498، 5506، 5509، 5543، - 5544

(عن سعيد بن مسروق) عبدان نے (عن أبيه عن شعبة) کے حوالے سے اسی پر جزم کیا غندر عن شعبہ کی روایت میں ہے: (أكبر علمي أني سمعته من سعيد بن مسروق حدثني به سفيان يعني الثوري عنه) اسے نسائی نے تخریج کیا، احمد نے غندر سے اس کی روایت کرتے ہوئے بیان کیا کہ وہ قدرِ حدیث جس کے سعید سے سماع میں شعبہ کو شک تھا یہ جملہ تھا: (وجعل عشرا من الشاة بعيرا) بقول ابن حجر اسی نکتہ کے مدِ نظر بخاری نے روایتِ شعبہ میں قصہ تعدیل العشر الخ کے ماسوا پر اقتصار کیا کیونکہ اس کا سماع محقق ہے، باقی مباحث گزر چکے ہیں۔(عن عباية بن رفاعة) غیرِ ابوذر کی روایت میں(عباية بن رافع) ہے رافع عبایہ کے دادا جبکہ رفاعہ والد ہیں تو اس روایت میں وہ دادا کی طرف منسوب ہیں اگر اس کے ظاہر سے اخذ کریں تو حدیث

خدیج والدِ رافع سے ہے مگر ایسا نہیں۔

علامہ انور کہتے ہیں مروہ سے مراد وہ پتھر جس میں ٹوٹنے کے بعد دھار سی بنی ہو۔

19 - باب ذَبِيحَةِ الْمَرْأَةِ وَالأَمَةِ (عورت اور لونڈی کا ذبیحہ)

گویا اس کے مانعین کا رد کر رہے ہیں، محمد بن عبد الحکم نے مالک سے اس کی کراہت نقل کی مدونہ میں جواز مذکور ہے (مدونہ امام مالک کی فقہ پر مشتمل ہے) شافعیہ سے بھی ایک قول یہ ہے کہ عورت کا قربانی ذبح کرنا مکروہ ہے، سعید بن منصور نے بسند صحیح نخعی سے عورت اور بچے کے ذبحِ اضحیہ کی بابت نقل کیا کہ اگر ذبح میں طاق ہے اور تکبیر اچھی طرح حفظ ہے تو کوئی حرج نہیں، یہی جمہور کا قول ہے۔

5504 - حَدَّثَنَا صَدَقَةُ أَخْبَرَنَا عَبْدَةُ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنٍ لِكَعْبِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ امْرَأَةً ذَبَحَتْ شَاةً بِحَجَرٍ فَسُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنْ ذَلِكَ فَأَمَرَ بِأَكْلِهَا وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنَا نَافِعٌ أَنَّهُ سَمِعَ رَجُلاً مِنَ الأَنْصَارِ يُخْبِرُ عَبْدَ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّ جَارِيَةً لِكَعْبٍ بِهَذَا

(اسی کا سابقہ نمبر) أطرافه 2304، 5501، 5502 -.

(عبدة) یہ ابن سلیمان کلابی کوفی ہیں انہوں نے معتمر بن سلیمان کی عبید اللہ بن عمر سے روایت پر موافقت کی دار قطنی نے ذکر کیا کہ ان کے غیر نے اسے عبید اللہ سے روایت کرتے ہوئے: (عن نافع أن رجلا من الأنصار) ذکر کیا، بقول ابن حجر سابقہ باب میں بھی جویریہ عن نافع سے یہی گزرا، یہاں بھی لیث عن نافع سے معلقا یہی ذکر کیا اسے اسماعیلی نے احمد بن یونس عن لیث سے موصول کیا ہے بقول دار قطنی محمد بن اسحاق نے بھی نافع سے یہی نقل کیا اور یہی اشبہ ہے، بعض رواۃ سالکِ جادہ ہوئے ان میں یزید بن ہارون ہیں جنہوں نے یحیی بن سعید کے حوالے سے نافع عن ابن عمر ذکر کیا، مرحوم عطار نے بھی داؤد عطار عن نافع سے یہی کہا دار قطنی نے کئی دیگر کی بابت بھی یہی لکھا کہتے ہیں بعض نے نافع سے اس کا ارسال کیا، یہ اشبہ بالصواب ہے! باب کے آخر میں بخاری نے جو (مالك عن نافع عن رجل من الأنصار عن معاذ بن سعد أو سعد بن معاذ أن جارية لكعب الخ) ذکر کیا اس سے وہ غافل رہے الموطآت میں مالک سے ایک جماعت کے حوالے سے بھی یہی ذکر کیا ان میں محمد بن حسن بھی ہیں جنہوں نے اپنی روایت میں: (عن رجل من الأنصار معاذ بن سعد أو سعد بن معاذ) ذکر کیا، محمد کے اس کے ساتھ تفرد کی طرف اشارہ کیا، باقی رواۃ نے (عن رجل عن معاذ بن سعد أو سعد بن معاذ) کہا ہے ان میں ابن وہب بھی ہیں انہوں نے اپنے طریق سے جماعت کی طرح نقل کیا، کہتے ہیں ابن وہب نے غیرِ موطا میں یہ نقل کیا: (أخبرني مالك وغيره من أهل العلم عن نافع عن رجل من الأنصار أن جارية الخ) کہتے ہیں صواب وہی جو موطا میں ہے یعنی مالک سے، جہاں تک ان کے غیر ہیں تو محتمل ہے کہ ابن وہب کی مراد لیث سے ہو اور مالک کی روایت کو ان کی روایت پر محمول کیا ہو، ابن تین نے غرابت سے کام لیا جب لکھا اس میں صحابی کی تابعی سے روایت ہے کیونکہ ابن کعب تابعی ہیں اور ابن عمر صحابی بقول ابن حجر کسی طریق میں نہیں کہ ابن عمر نے

ابن کعب سے روایت کیا صرف یہ ہے کہ ابن کعب نے یہ بات ابن عمر کو بتلائی (نافع بھی سن رہے تھے) تو نافع نے روایت کر دیا، جس طریق میں ابن عمر کا حوالہ ہے اس میں (عن النبی) ہے نہ کہ (عن ابن کعب)اور پہلے گزرا کہ یہ شاذ ہے، کرمانی کہتے ہیں راوی کا شک کہ یہ معاذ بن سعد ہیں یا سعد بن معاذ قادح نہیں کیونکہ سب صحابہ عدول ہیں، بقول ابن حجر بجا کہا لیکن وہ راوی جن کا نام ذکر نہیں کیا صحتِ خبر میں قادح ہیں مگر دوسرے طرق سے متبین ہوگیا کہ اس کے لئے اصل ہے۔

(جاریہ) ایک جگہ (أمة) ہے یہ ایک دوسری میں مذکور (امرأة) کے منافی نہیں کیونکہ یہ اعم ہے تو جس نے کوئی زائد صفت بیان کی اس کے قول کے ساتھ اخذ کیا جائے گا۔ (فسئل النبی الخ)لیث کی روایت میں ہے کہ پتھر توڑا اور اس کے ساتھ ذبح کیا پھر نبی اکرم کے پاس آئے اور اس بارے پوچھا، اس سے سائل کی تعیین ہوئی حدیث سے امانت دار اجیر کی بات کی تصدیق کرنا ثابت ہوا ان امور میں جن پر وہ امانتدار بنایا گیا حتی کہ کوئی دلیلِ خیانت ظاہر ہو، مالک کی اذن کے بغیر اجیر کا مصلحت کے مدِنظر کوئی تصرف کر لینے کا جواز بھی ملا اس بارے کتاب الوکالہ میں ایک ترجمہ بھی قائم کیا تھا، ابن قاسم لکھتے ہیں اگر راعی مالک کی اجازت کے بغیر بکری ذبح کر لے اور کہے مجھے اس کے مرنے کا اندیشہ تھا تو اس حدیث کے ظاہر کے مطابق اس پہ کوئی ضمان (یعنی تاوان) عائد نہیں، تعقب کیا گیا ہے کہ یہ جاریہ تو صاحبِ غنم کی لونڈی تھی لہذا اس کی تضمین تو متصور رہی نہیں بالفرض اگر ان کی ملک نہ تھی تو کہیں مذکور نہیں کہ ان کی تضمین طلب کی تھی، اسی طرح اگر مادہ پر بغیر اذن کے نر چڑھا دیا جس سے وہ ہلاک ہوگئی (تو بھی تضمین نہ ہوگی) بقول ابن قاسم کیونکہ یہ صلاحِ مال سے ہے بخاری نے کتاب الوکالہ میں ان کی موافقت کی طرف ایماء کیا تھا جب بقید الاصلاح پیش کیا، اس کا بیان گزر چکا، مالک کی اذن کے بغیر مذبوح کے اکل کا جواز بھی ملا اگرچہ ذابح مضمَن کیا گیا ہو، طاؤس اور عکرمہ کی اس میں مخالفت ہے جیسا کہ اس کتاب کے آخر میں بیان آئے گا یہی اسحاق اور اہل ظاہر کا قول ہے بخاری بھی اسی طرف میلان رکھتے ہیں کیونکہ بابِ مذکور میں ہانڈیاں الٹا دینے کی بابت رافع بن خدیج کی حدیث نقل کی جس کا مضمون گزرا اور یہ حدیثِ باب کے ساتھ معارض ہے اور اس روایت کے ساتھ بھی جسے ابوداؤد اور احمد نے قوی سند کے ساتھ عاصم بن کلیب عن ابیہ سے نقل کیا جس میں اس بکری کا قصہ ہے جسے ایک خاتون نے مالک کی اذن کے بغیر ذبح کیا تھا تو نبی اکرم خود تو ان کے اکل سے ممتنع رہے مگر فرمایا یہ قیدیوں کو کھلا دو، اگر یہ ذکیہ نہ ہوتی تو قیدیوں کو بھی کھلانے کا حکم نہ دیتے، عورت کے ذبیحہ کے اکل کا جواز بھی ملا چاہے وہ آزاد ہو یا لونڈی کبیرہ ہو یا صغیرہ مسلم ہو یا کتابیہ طاہر ہو یا غیرِ طاہر، کیونکہ آپ نے بغیر تفصیل پوچھے اکل کی اجازت دی شافعی نے اسی پر منصوص کیا اور یہی جمہور کا قول ہے۔

- 5505حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ عَنْ مُعَاذِ بْنِ سَعْدٍ أَوْ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ جَارِيَةً لِكَعْبِ بْنِ مَالِكٍ كَانَتْ تَرْعَى غَنَمًا بِسَلْعٍ فَأُصِيبَتْ شَاةٌ مِنْهَا فَأَدْرَكَتْهَا فَذَبَحَتْهَا بِحَجَرٍ فَسُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ كُلُوهَا

ترجمہ: راوی کا بیان ہے کہ کعب بن مالک کی لونڈی سلع پہاڑ پر ریوڑ چرا رہی تھی کہ ایک بکری مرنے لگی تو اس نے ایک پتھر کے ساتھ اسے ذبح کر دیا نبی پاک سے پوچھا گیا تو فرمایا کھا سکتے ہو۔

کرمانی لکھتے ہیں سن خاص عظم ہے اسی طرح ظفر بھی لیکن دونوں عرف میں عظم نہیں اسی طرح اطباء کے ہاں! اول پر ذکر

عظم عطفِ عام علی خاص پھر عطفِ خاص علی عام کی قبیل سے ہے۔

20 - باب لاَ يُذَكَّى بِالسِّنِّ وَالْعَظْمِ وَالظُّفُرِ (دانت، ہڈی اور ناخن سے ذبح نہ کیا جائے)

5506 - حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبَايَةَ بْنِ رِفَاعَةَ عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ كُلْ يَعْنِي مَا أَنْهَرَ الدَّمَ إِلاَّ السِّنَّ وَالظُّفُرَ

أطرافه 2488، 2507، 3075، 5498، 5503، 5509، 5543، 5544.

ترجمہ: نبی پاک نے فرمایا ہر جس سے خون بہہ نکلے، کھالو ماسوائے دانت اور ناخن کے ساتھ ذبح کرنے کے۔

سفیان سے مراد ثوری ہیں کرمانی کہتے ہیں مترجم بالعظم کیا مگر حدیث میں یہ مذکور نہیں، مگر اس کا حکم اس سے معلوم ہے ابن حجر کے بقول اس ضمن میں بخاری اپنی عادت پر چلے ہیں کہ اصلِ حدیث کے متضمن کی طرف اشارہ کر دیا جس میں ہے: (أما السن فعظم) اگرچہ یہ جملہ یہاں ذکر نہیں کیا لیکن نصِ حدیث میں یہ ثابت و مشہور ہے۔ (قال النبی ﷺ کل یعنی الخ) سب کے ہاں یہی ہے ثوری سے روایت کرنے والوں میں سے کسی کے ہاں یہ لفظ نہیں دیکھا، (کل) فعلِ امر ہے اور (یعنی) تفسیر، گویا راوی نے کوئی کلام کہی جس کا مفہوم یہ ہے، بیہقی نے باغندی عن قبیصہ شیخِ بخاری کے طریق سے یہ الفاظ تخریج کئے ہیں: (کنا مع النبی ﷺ بذی الحلیفة فأصاب الناسُ إبلا و غنما) آخر میں ذکر کیا کہ عبایہ کہتے ہیں مدینہ میں ایک اونٹ کنویں میں گر پڑا جسے اس کے پہلو کی جانب سے ذبح کیا گیا (یعنی اسی طرف سے ممکن تھا) حضرت عمر نے دو درہم میں اسکا کچھ گوشت خریدا آگے مطولا یہ حدیث یحی قطان عن ثوری کے طریق سے آئے گی۔

علامہ انور (لا یذکی بالسن) کے تحت کہتے ہیں حنفیہ کے ہاں تفصیل ہے، اگر سن وظفر قائم ہیں (یعنی لگے ہوئے ہیں) تو ان کے ساتھ تذکیہ نہ ہوگا اور اگر علیحدہ ہیں اور خون کا انہار (یعنی بہاؤ) کر دیتے ہیں تب جائز ہے۔

21 - باب ذَبِيحَةِ الأَعْرَابِ وَنَحْوِهِمْ (دیہاتیوں اور ان جیسوں کا ذبیحہ)

کشمیہنی اور نسفی کے نسخوں میں (ونحرهم) ہے دونوں قابلِ توجیہ ہیں۔

5507 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا أُسَامَةُ بْنُ حَفْصٍ الْمَدَنِيُّ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ ؓ أَنَّ قَوْمًا قَالُوا لِلنَّبِيِّ ﷺ إِنَّ قَوْمًا يَأْتُونَا بِاللَّحْمِ لاَ نَدْرِى أَذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ أَمْ لاَ فَقَالَ سَمُّوا عَلَيْهِ أَنْتُمْ وَكُلُوهُ قَالَتْ وَكَانُوا حَدِيثِى عَهْدٍ بِالْكُفْرِ. تَابَعَهُ عَلِيٌّ عَنِ الدَّرَاوَرْدِيِّ وَتَابَعَهُ أَبُو خَالِدٍ وَالطُّفَاوِيُّ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۲۷۰) طرفاه 2057، 7398.

اسامہ بن حفص کے بارہ میں بخاری نے تاریخ میں بس وہی ذکر کیا جو اس سند میں ہے دیگر نے ذکر کیا کہ یحی بن ابراہیم بن

ابوقُتیلہ نے بھی روایت لی ہے بخاری نے ان اسامہ کے ساتھ احتجاج نہیں کیا کیونکہ انہوں نے حدیثِ ہذا طفاوی وغیرہ کی روایت سے تخریج کی ہے آگے وضاحت ہوگی۔ (تابعه علي الخ) یہ ابن مدینی شیخ بخاری ہیں دراوردی سے مراد عبدالعزیز بن محمد ہیں بخاری ان سے صرف متابعات میں ہی تخریج کرتے ہیں، ان کی مراد یہ ہے کہ دراوردی نے اسے ہشام بن عروہ سے مرفوعا روایت کیا ہے جیسے اسامہ بن حفص نے، اسماعیلی نے اسے یعقوب بن حمید عن دراوردی سے نقل کیا۔ (و تابعه أبو خالد والطفاوی) یعنی ہشام سے اسے مرفوع روایت کرنے میں ابو خالد سلیمان بن حبان احمر ہیں، ان کی روایت بخاری کی کتاب التوحید میں موصول ہے، اس کے عقب میں کہا: (و تابعه محمد بن عبد الرحمن والدراوردی و أسامة بن حفص) طفاوی کی روایت جو محمد بن عبد الرحمٰن ہیں بخاری نے کتاب البیوع میں موصول کی ہے مالک نے ان کی مخالفت کی اور اسے ہشام عن ابیہ سے حضرت عائشہ کے واسطہ کے ذکر کے بغیر مرسلا نقل کیا، دارقطنی العلل میں لکھتے ہیں اسے عبد الرحیم بن سلیمان، محاضر بن مورع، نضر بن شمیل اور آخرون نے ہشام سے موصولا جبکہ مالک نے ان سے مرسلا نقل کیا، مالک کی حمادین، ابن عیینہ اور یحی قطان نے متابعت کی ہے یہی اشبہ بالصواب ہے، یہ بھی ذکر کیا کہ یحی بن ابو طالب نے اسے عبد الوہاب بن عطاء عن مالک سے موصولا روایت کیا ہے بقول ابن حجر ان کی یہ روایت ابن ماجہ نے تخریج کی، نضر کی روایت نسائی اور محاضر کی ابو داؤد نے تخریج کی ہے اسے بیہقی نے جعفر بن عون عن ہشام سے مرسلا تخریج کیا، بخاری کی صنیع سے مستفاد ہے کہ اس حدیث کے جب وصل وارسال میں اختلاف کیا گیا تو واصل کیلئے دو شروط کے ساتھ حکم لگایا گیا، ایک یہ کہ واصلین کی تعداد ارسال کرنے والوں سے زیادہ ہو، دوم یہ کہ کوئی ایسا قرینہ ہو جس سے موصول روایت قوی ثابت ہو، تو عروہ حضرت عائشہ سے روایت میں مشہور ہیں اس میں اِشعار ہے کہ موصول روایت کرنے والوں نے حضرت عائشہ کا واسطہ حفظ رکھا جو ارسال کرنے والے نہ رکھ سکے، ان کی صنیع سے یہ بھی ماخوذ ہے کہ انہوں نے اگرچہ صحیح میں شرط رکھی ہے کہ اس کا راوی اہلِ ضبط واتقان میں سے ہونا چاہئے لیکن اگر کسی راوی میں کچھ کمی ہے اور اس روایت پر کوئی اس کا مثل راوی اس کا موافق ہے تو یہ کمی نظر انداز سمجھی جائے گی اور حدیث ان کی شرط پر صحیح قرار پائے گی۔

(إن قوما الخ) نسائی کی نضر عن ہشام سے روایت میں ہے؛ (إن ناسا من الأعراب) مالک کی روایت میں: (من البادية) ہے۔ (أ ذكر) یہاں بصیغۂ مجہول ہے، البیوع کی طفاوی کی روایت میں تھا: (أ ذكروا)، ابو خالد کی روایت میں ہے: (لا ندری يذكرون) ابو داؤد نے اضافہ کیا: (أم لم يذكروا أ فنأ كل منها؟)۔ (سموا عليه أنتم الخ) طفاوی کی روایت میں ہے: (سموا الله) نضر اور ابو خالد کی روایت میں ہے؛ (اذكروا اسم الله)۔ (و كانوا حديثي عهد الخ) ایک سیاق میں ہے: (حديث عهدهم) یہ جملہ اسمیہ ہے جس کی خبر مقدم ہے، (أقواما) کی صفت ہے یہ بھی محتمل ہے کہ خبرِ اول کے بعد خبرِ ثانی ہو جو قولہ: (يأتوننا بلحم) ہے۔

(بالكفر) ایک جگہ (بكفر) ہے ابو خالد کی روایت میں (بشرك) اور ابو داؤد کی روایت میں (بجاهلية) ہے مالک نے آخر میں یہ اضافہ کیا: (و ذلك في أول الإسلام) بعض حضرات نے اس زیادت کے پیشِ نظر قرار دیا کہ یہ جواب اس آیت کے نزول سے قبل تھا: (وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ)[الأنعام : ۱۲۱] ابن عبد البر کہتے ہیں یہ کمزور قول ہے اسی

حدیث سے اس کا رد ہوتا ہے کیونکہ آپ نے انہیں کھاتے وقت تسمیہ کا حکم دیا جس سے دلالت ملی کہ آیت اکل (وشرب) کے وقت امر بالتسمیہ کی بابت نازل ہوئی ہے، یہ بھی کہ اس امر پر اتفاق ہے کہ سورہ انعام مکی ہے اور یہ قصہ مدینہ کا ہے اور مشار الیہم اعراب مدینہ کے نواحی علاقوں کے رہنے والے تھے، ابن عیینہ نے اپنی روایت میں اضافہ کیا: (اِجتَهِدُوا أَيمَانهم و كلوا) یعنی ان سے حلف لے لو کہ ذبح کرتے وقت تکبیر کہی تھی، یہ زیادت اس حدیث میں غریب ہے ابن عیینہ ثقہ ہیں لیکن ان کی یہ روایت مرسل ہے ہاں طبرانی نے ابوسعید سے نحوہ نقل کیا لیکن انہوں نے یہ عبارت ذکر کی: (اجتهدوا أيمانهم أنهم ذبحوها) (یعنی اس بات پر قسم لو کہ ذبح کیا ہے) اس کے رجال ثقات ہیں طحاوی کی المشکل میں ایک روایت کے الفاظ ہیں کہ کچھ صحابہ نے نبی پاک سے سوال کیا کہ اعاریب ہمارے پاس گوشت، پنیر اور گھی لاتے ہیں ہم نہیں جانتے ان کے اسلام کی کیا حقیقت ہے؟ فرمایا: (انظروا ما حَرَّمَ اللهُ عليكم فأَمسِكُوا عنه و ما سَكَتَ عنه فقد عفَا لكم عنه و ما كان ربُّكَ نَسِيًا، اُذكُرُوا اسم الله عليه) (یعنی محرمات سے بچو اور جن سے قرآن ساکت ہے وہ استعمال کر سکتے ہو، رب بھولنے والا نہیں، تم اللہ کا نام ذکر کر لیا کرو) مہلب لکھتے ہیں یہ حدیث اس امر میں اصل ہے کہ ذبح کرتے وقت تسمیہ واجب نہیں کہ اگر وجوب ہوتا تو ہر حال میں مشروط ہوتا، اس امر پر اجماع ہے کہ کھاتے وقت تسمیہ فرض نہیں تو جب یہ ذبح کے تسمیہ کا قائمقام ہوا تو دلالت ملی کہ یہ سنت ہے کیونکہ سنت فرض سے نیابت نہیں کرتی، یہ اس بات پر دال ہوا کہ حدیثِ عدی و ابوثعلبہ میں مذکور امر تنزیہی ہے اس بناء پر کہ وہ جاہلیت کی طرز پر شکار کرتے تھے تو نبی اکرم نے انہیں شکار و ذبح کے فرض و مندوب کی تعلیم دی تا کہ کسی قسم کے شبہ میں واقع نہ ہوں اور تا کہ آئندہ کے معاملات میں اکمل الامور کا اخذ کریں جن حضرات نے ان ذبائح کی بابت استفسار کیا انہوں نے ایسے امر کے بارہ میں پوچھا جو ان کیلئے واقع ہوا اور غیر کیلئے واقع ہوگا اور اس میں اخذ بالاکمل کی قدرت نہ تھی تو آنجناب نے انہیں اصلِ حِل کی تعلیم دی، ابن تین کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہاں مراد عند الاکل تسمیہ ہو، نووی نے بھی اسی پر جزم کیا بقول ابن تین جہاں تک غیر کے ذبائح پر تسمیہ کا تعلق ہے جو ان کے علم کے بغیر ہو تو یہ اس میں مکلّف نہیں ہاں اگر اس کا خلاف ظاہر ہو جائے (کہ تکبیر نہیں کہی تھی) تب غیرِ صحت پر محمول ہوگا

یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ تمہارا اب تسمیہ ان ذبائح کو مباح کر رہا ہے جن کی بابت نہیں جانتے کہ ان پر اللہ کا نام لیا گیا تھا یا نہیں جب ذبح کرنے والا ایسا ہو کہ اگر تسمیہ کہے تو اس کا ذبح صحیح ہو، اس سے مستفاد ہوا کہ مسلمانوں کے بازار میں جو کچھ بھی موجود ہے محمول علی الصحۃ ہے (یعنی حسنِ ظن سے کام لیتے ہوئے صحیح شمار کیا جائے گا) اسی طرح وہ جسے اعراب المسلمین ذبح کریں کیونکہ ظنِ غالب یہ ہے کہ تکبیر سے واقف ہوں گے، اسی بات پر ابن عبد البر نے جزم کیا اور لکھا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مسلمان جو ذبح کرے کھا لیا جائے اور سمجھا جائے کہ تکبیر کہی ہوگی کیونکہ مسلمان کے ساتھ تو ہر معاملہ میں حسنِ ظن سے کام لیا جائے حتی کہ اس کا خلاف ثابت ہو جائے (مگر یہ احتیاط ضرور کی جائے کہ بکرے کا گوشت کہہ کر جو بیچ رہا ہے وہ بکرا ہی ہے کیونکہ آج کے مسلمان بس نام ہی کے مسلمان ہیں) خطابی نے اس کے برعکس یہ کہا کہ اس میں دلیل ہے کہ ذبیحہ پر تسمیہ شرط نہیں کیونکہ اگر شرط ہوتی تو امرِ مشکوک کے ساتھ اسے مباح و حلال نہ گردانا جاتا جیسا کہ اگر نفسِ ذبح میں ہی شک ہو جائے اور پتہ نہ چلے کہ فی الواقع ذکاۃِ معتبرہ کا وقوع ہوا ہے یا نہیں، سیاقِ حدیث سے یہی متبادر ہے کیونکہ جواب یہ واقع ہوا: (فَسَمُّوا أنتم و كُلُوا) گویا انہیں کہا گیا اس بات کی طرف دھیان نہ دو بلکہ

تمہارے دھیان کی بات یہ ہے کہ تم اللہ کا نام ذکر کر کے ہی کھاؤ، یہ اسلوب الحکیم ہے جیسا کہ طیبی نے قرار دیا، عدم اشتراط پر یہ آیت بھی دال ہے: (وَ طَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ)[المائدۃ : ۵] تو وجودِ شک کے باوجود کہ تسمیہ کہا ہوگا یا نہیں ان کے ذبائح کو حلال قرار دیا

ابن حجر بعنوانِ تکملہ لکھتے ہیں غزالی نے احیاء میں مراتبِ شبہات بیان کرتے ہوئے تحریر کیا پہلا مرتبہ یہ ہے کہ جس سے تورع کرنے میں استحباب متاکد ہے، یہ وہ جس میں مخالف کی دلیل قوی ہے، متروک التسمیہ کے اکل سے پرہیز کرنا اس میں سے ہے پس آیت ظاہر فی الایجاب ہے (یعنی: و لا تأکلوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ) اور اخبار امر بہا میں متواتر ہیں لیکن جب آپ کا یہ فرمان صحیح ہے کہ مومن (عقیدۃً) اللہ کے نام کے ساتھ ہی ذبح کرتا ہے چاہے (لفظاً) تکبیر کہے یا نہ کہے تو محتمل ہے کہ یہ عام اور آیت و اخبار کو ان کے ظاہری معنی سے پھیر دینے کا موجب ہو، اور یہ احتمال بھی ہے کہ ناسی کے ساتھ خاص ہو باقیوں کیلئے ظاہری معنی پر برقرار ہو، یہ ثانی احتمال اَولیٰ ہے بقول ابن حجر جس حدیث پر اعتماد کیا (اور یہ استدلال کیا) اور اس کی صحت کا حکم لگایا نووی نے شد و مد سے اس کا انکار کیا اور کہا اس کے ضعف پر اجماع ہے، کہتے ہیں بیہقی نے اسے حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا اور کہا: (منکرٌ لا یُحتَجُّ بہ) ابو داؤد نے مراسیل میں صلت سے تخریج کیا کہ نبی اکرم نے فرمایا مسلمان کا ذبیحہ حلال ہے تکبیر کہی ہو یا نہیں، ابن حجر لکھتے ہیں صلت کو سدوسی کہا جاتا ہے ابن حبان نے ثقات میں ان کا ذکر کیا یہ جید مرسل ہے جبکہ ابو ہریرہ کی حدیث کی سند میں مروان بن سالم ہے جو متروک الحدیث ہے مگر یہ ابن عباس سے بھی ثابت ہے جیسا کہ باب (التسمیۃ علی الذبیحۃ) کے شروع میں گزرا، اس کے رفع و قف میں اختلاف ہے مرسلِ مذکور کے ساتھ منضم کر کے قوی ہوگیا البتہ درجہ صحت تک نہیں پہنچتا۔

علامہ انور (ذبیحۃ الأعراب) کے تحت رقمطراز ہیں یعنی جہلاء جن سے تہاونا یا مسائل سے عدم واقفیت کی بنا پر تسمیہ کے ترک کا اندیشہ ہے، آپ کے فرمان: (سموا علیہ أنتم و کلوا) کا مطلب یہ نہیں کہ تکبیر واجب نہیں بلکہ مراد یہ کہ تم ان کے اعدل الاحوال حال پر محمول کرلو (یعنی ان کی بابت حسن ظن سے کام لو) اور کھانے سے قبل تم بسم اللہ پڑھ لو کہ تمہارے تسمیہ کا محل یہی ہے جہاں تک ان کے تسمیہ کا محل ہے تو وہ ذبح کے وقت ہے انکا ظاہرِ حال یہ ہے کہ اپنے اوپر واجب کی پاسداری ضرور کی ہوگی۔

22- باب ذَبَائِحِ أَهْلِ الْكِتَابِ وَشُحُومِهَا مِنْ أَهْلِ الْحَرْبِ وَغَيْرِهِمْ

(حربی وغیر حربی اہلِ کتاب کے ذبیحے اور انکے جانوروں کی چربی بارے حکم)

وَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ ﴾ .وَقَالَ الزُّهْرِيُّ لاَ بَأْسَ بِذَبِيحَةِ نَصَارِيِّ الْعَرَبِ وَإِنْ سَمِعْتَهُ يُسَمِّي لِغَيْرِ اللَّهِ فَلاَ تَأْكُلْ وَإِنْ لَمْ تَسْمَعْهُ فَقَدْ أَحَلَّهُ اللَّهُ وَعَلِمَ كُفْرَهُمْ. وَيُذْكَرُ عَنْ عَلِيٍّ نَحْوُهُ وَقَالَ الْحَسَنُ وَإِبْرَاهِيمُ لاَ بَأْسَ بِذَبِيحَةِ الأَقْلَفِ

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے آج تمہارے لئے پاکیزہ چیزیں حلال کر دی گئی ہیں اور اہلِ کتاب کا طعام تمہارے اور تمہارا ان کیلئے حلال ہے، بقول زہری عرب عیسائیوں کے ذبیحہ میں حرج نہیں لیکن اگر غیر اللہ کا نام لیتے سنو تب نہیں اور اگر خود نہیں سنا (یعنی

فقط شک ہے تو) اللہ نے اسے حلال کہا ہے حالانکہ وہ ان کے کفر کو جانتا ہے، حضرت علی سے بھی اسکا نحو منقول ہے حسن اور ابراہیم کہتے ہیں غیر مختون کے ذبح کیے ہوئے میں حرج نہیں (یعنی اہلِ کتاب میں سے)

اس کے جواز کی طرف اشارہ کیا یہی جمہور کا قول ہے مالک اور احمد سے منقول ہے کہ (تحریم ما حرم الله علی أهل الکتاب کالشحوم) (یعنی اس شیٔ کی تحریم جسے اللہ نے اہلِ کتاب پہ حرام کیا جیسے چربی) بقول ابن قاسم کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کے طعام کو مباح قرار دیا ہے اور شحوم ان کے طعام میں سے نہیں اور نہ وہ ذکاۃ کے وقت اس کا قصد کرتے ہیں، تعاقب کیا گیا کہ ابن عباس نے ان کے طعام کو ذبائح کے ساتھ مفسر کیا ہے جیسا کہ آخرِ باب میں آئے گا اور جب ان کے ذبائح مباح کئے گئے ہیں تو ان کے اجزائے مذبوح کے قصد کی حاجت نہیں تذکیہ مذبوح کے بعض اجزاء پر واقع نہیں ہوتا کہ بعض پر نہ ہو اور اگر تذکیہ تمام اجزاء میں ہے تو لا محالہ شحم بھی اس میں داخل ہوئی یہ بھی کہ اللہ تعالی نے منصوص کیا کہ اس نے ہر ذی ظفر کو ان پر حرام کیا ہے تو اس قائل کے قول پر لازم تھا کہ یہودی اگر ذی ظفر کو ذبح کرے تو مسلمان کیلئے اس کا اکل حلال نہ ہو، اہلِ کتاب بھی اونٹ کے اکل کو محرم گردانتے ہیں تو ان پر بھی یہی الزام آسکتا ہے (کہ ان کا ذبح کردہ اونٹ بھی مسلمان نہ کھائیں)۔

(و قوله تعالیٰ: أُحِلَّ لَکُمُ الخ) ابوذر کے ہاں یہی ہے دیگر نے (حِلٌّ لَهُمْ) تک ذکر کیا، اس زیادت کے ساتھ استدلال علی الحل کی مراد متبین ہوتی ہے کیونکہ ذمی اور حربی اور لحم کا شحم سے تفرقہ نہیں کیا اہل کتاب پر شحوم کا محرم ہونا ضار نہیں کیونکہ ہمارے لئے تو یہ حلال ہیں، ان میں سے کچھ کی بابت ہماری شریعت ساکت ہے تو ہمارے لئے ان کی حیثیت اصلِ اباحت کی ہے (یعنی جو ہم پر حرام نہیں کی گئی وہ مباح ہے)۔

(و قال الزهری الخ) اسے عبدالرزاق نے معمر سے موصول کیا کہتے ہیں میں نے زہری سے نصاری العرب کے ذبائح کی بابت سوال کیا تو یہ ذکر کیا آخر میں یہ زیادت ہے کہ ان کی تکبیر یہ ہے کہ کہیں: (باسم المسیح) شافعی نے بھی یہی کہا کہ اگر ان کا کوئی ایسا ذبح ہے جس پر غیر اللہ کا نام لیتے ہوں جیسے مسیح کا نام تو وہ حلال نہ ہوگا اور اگر مسیح کا ذکر ایسے انداز میں کریں جیسے ان پر درود بھیجتے ہوں تو وہ حرام نہ ہوگا بیہقی نے حلیمی سے یہ بحث نقل کی ہے کہ اہل کتاب اللہ ہی کے نام پر ذبح کرتے ہیں اور وہ اپنے اصل دین میں اپنی عبادت کے ساتھ نہیں قصد کرتے مگر اللہ کا تو جب فی الاصل ان کا قصد یہ ہے تو ان کا ذبیحہ قابلِ اعتبار ہوگا اور ان میں سے کسی کا (باسم المسیح) کہنا نقصان دہ نہیں کیونکہ اس کے ساتھ ان کا ارادہ اللہ ہی کا ہوتا ہے اگر چہ وہ اس اعتقاد کی وجہ سے کافر ہوئے۔

(و یذکر عن علی الخ) اسے موصول کرنے والے سے واقف نہ ہوسکا گویا بخاری کے ہاں اس کی صحت ثابت نہیں تبھی صیغۂ تمریض کے ساتھ ذکر کیا بلکہ حضرت علی سے ایک دیگر صحیح سند کے ساتھ بعض نصاری العرب کے ذبائح سے ممانعت کا قول منقول ہے اسے شافعی اور عبدالرزاق نے صحیح اسانید کے ساتھ (عن محمد بن سیرین عن عبدة سلمانی عن علی) نقل کیا ہے کہ کہا بنی تغلب کے نصاری کے ذبیحے مت کھاؤ کیونکہ انہوں نے ان کے دین کا تمسک نہیں کیا ہے مگر شربِ خمر کے ساتھ، حضرت علی سے یہ دونوں روایتیں باہم متعارض نہیں کیونکہ یہ منع کرنا اس جوازِ منقول سے اخص ہے (یعنی صرف بنی تغلب کے نصاری کے ذبائح سے منع کیا باقیوں کے ذبائح مباح قرار دئے)۔

(وقال الحسن الخ) اقلف وہ جس کا ختنہ نہیں ہوا، قلفہ سے، بجائے قاف کے غین کے ساتھ بھی کہا جاتا ہے، اس غرلہ یعنی جھلی کو کہتے ہیں جو حشف (یعنی سپاری) کے اوپر ہوتی ہے، حسن کا اثر عبد الرزاق نے معمر کے حوالے سے موصول کیا کہتے ہیں حسن اس شخص کو ختنہ نہ کرانے کی رخصت دیتے تھے جو بڑی عمر کا ہوکر اسلام قبول کرے اور اب ختنہ کرانے سے جان کا خطرہ محسوس کرے اور اس کے ذبیحہ میں کوئی حرج محسوس نہ کرتے، ابراہیم کا قول ابوبکر خلال نے سعید بن ابی عروبہ عن مغیرہ عن ابراہیم نخعی سے نقل کیا کہتے ہیں اقلف کا ذبیحہ نہ کھایا جائے اور اس کی نماز وشہادت مقبول نہیں بقول ابن منذر جمہور اہلِ علم کا موقف ہے کہ اقلف کا ذبیحہ جائز ہے کیونکہ اللہ نے اہل کتاب کے ذبائح مباح کئے ہیں جبکہ ان کے بعض ختنہ نہیں کراتے۔

(و قال ابن عباس طعامهم الخ) یہ تعلیق یہاں صرف مستملی کے ہاں ہے سرخسی اور حموی کے ہاں مرفوع حدیث کے بعد باب کے آخر میں مذکور ہے اسے بیہقی نے علی بن ابوطلحہ عنہ سے اس آیت کی تفسیر میں: (وَ طَعَامُ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ)[المائدة : ۵] موصول کیا اس کے قائل پر لازم ہے کہ اقلف کا ذبیحہ جائز قرار دے کیونکہ کثیر اہل کتاب مختون نہیں ہیں، نبی اکرم نے ہرقل اور اس کی قوم سے مخاطب ہوکر کہا تھا (یعنی خط میں) (يا أهل الكتاب تَعَالَوْا إِلى كلمةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ) اور ہرقل اور اس کی قوم مختون نہ تھے اور اہل کتاب بھی تھے (یہودی مختون جبکہ نصاری غیر مختون تھے)۔

- 5508حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ هِلَالٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُغَفَّلٍ قَالَ كُنَّا مُحَاصِرِينَ قَصْرَ خَيْبَرَ فَرَمَى إِنْسَانٌ بِجِرَابٍ فِيهِ شَحْمٌ فَنَزَوْتُ لآخُذَهُ فَالْتَفَتُّ فَإِذَا النَّبِيُّ ﷺ فَاسْتَحْيَيْتُ مِنْهُ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ طَعَامُهُمْ ذَبَائِحُهُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۲۴۰) .طرفه - 3153

فرض الخمس میں اس کے مباحث گزرے ہیں اس سے اہل کتاب کے ذبائح کے شحوم کے اکل کا جواز ثابت ہوا خواہ وہ اہلِ حرب ہوں۔

علامہ انور (و شحومها) کے تحت کہتے ہیں اس لفظ کی زیادت اس لئے کی (یعنی اسے بطورِ خاص اس لئے ذکر کیا کہ شحم ان پر حرام تھی تو کیا یہ حرمت ان کے ذبیحہ کی طرف بھی متسری ہوئی یا نہیں؟ تو بخاری کا جواب نفی میں ہے کیونکہ ذکاۃ صرف اہلیت فی الذبائح کو مستدعی ہے نہ یہ کہ ان کے حق میں اس کی حلت بھی ہو، اس میں اِشعار ہے کہ شرعِ محمدی وجودِ کتابی کو متحمل ہے، (و طعام الذين أوتوا لخ) کی نسبت سے لکھتے ہیں یعنی شریعتِ انصاف کا فیصلہ ہے کہ اہل کتاب بھی ہمارے ذبائح کی حلت کے قائل ہوں کیونکہ ہم ان کے ذبائح کی حلت کے قائل ہیں تو یہ انصاف کی بات ہے، یہ الگ بات کہ وہ عمل کریں یا نہ کریں، تب یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا کہ (و طعامكم حل لكم) کا کیا فائدہ؟ کیونکہ وہ تو ہماری شریعت کو نہیں مانتے، یہ بات صرف خطہِ عدل کے طریق پر کہی ہے جسے ہر ذی مروت کو ماننا چاہئے جیسا کہ صلح حدیبیہ میں ہوا کہ دار الاسلام کی طرف ہجرت کر جانے والی خواتین کے حق مہر (اہل مکہ کو) واپس بھجوا دئے تھے یا وہ خواتین جو اہلِ اسلام کی ان کے پاس چلی جائیں تو (معاہدہ کی یہ) شرط مقتضائے عدل و انصاف کے تحت تھی کہ جب ہم ان کی طرف وہ کچھ واپس کر رہے ہیں جو انہوں نے اپنی عورتوں پر خرچ کیا تو ہماری خرچ کردہ رقم وہ کیوں واپس نہیں کرتے

؟ تو یہ شرط فطرتِ سلیمہ کے موافق تھی اگرچہ انہوں (یعنی اہلِ مکہ) نے ایفا نہ کی، (و قال الزهري الخ) یعنی عرب کے نصاری اور بنی اسرائیل کے ذبائح کے مابین تفرقہ نہیں دونوں کے ہمارے لئے حلال ہیں، (لا بأس بذبيحة الأقلف) کے تحت لکھتے ہیں اس تو ہم جو ہوسکتا تھا، کا ازالہ ہوا کہ ذکاۃ میں شرطِ ملت ہے جبکہ اقلف اس کی ملت کے مخالف ہے تو چاہئے تھا کہ اس کا ذبیحہ جائز نہ ہوتا۔

23 - باب مَا نَدَّ مِنَ الْبَهَائِمِ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْوَحْشِ

(بدکا ہوا پالتو جانور جنگلی جانور کے حکم میں ہے)

وَأَجَازَهُ ابْنُ مَسْعُودٍ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ مَا أَعْجَزَكَ مِنَ الْبَهَائِمِ مِمَّا فِي يَدَيْكَ فَهُوَ كَالصَّيْدِ وَفِي بَعِيرٍ تَرَدَّى فِي بِئْرٍ مِنْ حَيْثُ قَدَرْتَ عَلَيْهِ فَذَكِّهِ وَرَأَى ذَلِكَ عَلِيٌّ وَابْنُ عُمَرَ وَعَائِشَةُ

ترجمہ: ابن مسعودؓ نے اسے جائز قرار دیا ابن عباسؓ کا قول ہے کہ جو جانور تمہارے ہاتھ میں ہونے کے باوجود تمہیں عاجز کر دے (یعنی ذبح نہ کرنے دے) وہ بمنزلہِ شکار ہے، کنویں میں گرے اونٹ کی بابت کہا جہاں سے ممکن ہو اسے ذبح کر دو حضرات علی، ابن عمر اور حضرت عائشہ کی بھی یہی رائے ہے۔

(فهو بمنزلة الوحش) یعنی جوازِ عقد میں یعنی جیسے ممکن ہو مار گرایا جائے، یہ حدیث کے اس جملہ سے ماخوذ ہے: (فإذا غلبكم منها شيء فافعلو به هكذا) جہاں تک آپ کا یہ قول: (إن لهذه الإبل أوابد كأوابد الوحش) تو بظاہر اس تشبیہ کا مقدم ذکر اس امر کیلئے بطورِ تمہید تھا کہ وہ وحشی جانوروں کے حکم میں مشارک ہیں، ابن منیر لکھتے ہیں بلکہ مراد یہ کہ یہ بھی کبھی بدک جاتے ہیں جیسے وحوش ہوتے ہیں یہ نہیں کہ ان کے حکم میں ہوگئے بقول ابن حجر آخرِ حدیث ان کا رد کرتی ہے۔

(و أجازه ابن مسعود) باب (صيد القوس) کے تحت گزرے ابن مسعود کے قول کے طرف اشارہ ہے، بیہقی نے ابو عمیس عن غضبان بن یزید بجلی عن ابیہ سے نقل کیا کہ قبیلہ کے ایک شخص کی شادی تھی اس نے کچھ اونٹ خریدے جو بدک کر بھاگ گئے۔ (فعرقبها) اور تکبیر کہہ دی تو ابن مسعود نے انہیں کھانے کا حکم دیا ان کا جی مطمئن نہ ہوا حتی کہ کچھ گوشت ان کے پاس لے کر آئے جو انہوں نے تناول کیا۔ (و قال ابن عباس الخ) کریمہ کے نسخہ میں ہے: (من حيث قدرت عليه فذَكِّه) اثرِ اول کو ابن ابی شیبہ نے عکرمہ عنہ کے طریق سے اور ثانی کو عبد الرزاق نے عکرمہ عنہ سے موصول کیا اس میں ہے اگر کنویں میں اونٹ گر جائے تو پہلو کی جانب سے آلہ مارو اور تکبیر کہو اور کھالو۔ (و رأى ذلك الخ) حضرت علی کا اثر ابن ابوشیبہ نے ابو راشد سلمانی کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں کوفہ کے باہر اپنے گھر والوں کے جانور چرایا کرتا تھا ایک اونٹ بدک گیا مجھے ڈر ہوا کہ میرے پا لینے سے قبل ہلاک نہ ہو جائے میں نے ایک حدیدہ (یعنی لوہے کی نوک والی لاٹھی وغیرہ) لی اور اس کے پہلو یا کوہان میں پیوست کر دی پھر اس کے اعضاء کاٹ لئے اور گھر والوں پر تقسیم کر دئے انہوں نے کھانے سے انکار کیا چنانچہ میں حضرت علی کے پاس آیا اور ان کے بابِ قصر پر کھڑے ہو کر پکارا اے امیر المومنین اے امیر المومنین! انہوں نے جواب دیا: (یا لبیکاہ یا لبیکاہ) تو سارا قصہ سنایا انہوں نے کہا کھا سکتے ہیں اور مجھے بھی کھلاؤ، ابن عمر کا اثر عبد الرزاق نے حدیثِ رافع کے عقب میں موصول کیا، باب (لا یذکی بالسن والعظم) میں

بھی گزرا، ابن ابی شیبہ نے بھی عبایہ سے نقل کیا کہتے ہیں ایک ویران کنویں میں اونٹ گر گیا ایک شخص اس میں اترا تا کہ اس کا نحر کر دے بولا نحر کا موقع و قدرت نہیں مل رہی اس پر ابن عمر نے کہا تکبیر کہہ کر اس کے پہلو کی جانب سے ذبح کر دو اس نے یہی کیا، حضرت عائشہ کا اثر ابھی تک موصولا نہ مل سکا ابن منذر وغیرہ نے اسے جمہور سے نقل کیا ہے (یعنی ان کا یہی موقف ہے) مالک اور لیث کی رائے اس کے مخالف ہے، سعید بن میتب اور ربیعہ سے منقول ہے کہ انسی حیوان اگر متوحش ہو جائے تو اسی صورت اس کا اکل مباح ہوگا کہ حلق میں یا لبہ (یعنی سینہ کا بالائی حصہ) اس کا تذکیہ ہو، جمہور کی حجت رافع کی مذکورہ حدیث ہے۔

- 5509حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا أَبِى عَنْ عَبَايَةَ بْنِ رِفَاعَةَ بْنِ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا لاَقُو الْعَدُوِّ غَدًا وَلَيْسَتْ مَعَنَا مُدًى فَقَالَ اعْجَلْ أَوْ أَرِنْ مَا أَنْهَرَ الدَّمَ وَذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ فَكُلْ لَيْسَ السِّنَّ وَالظُّفُرَ وَسَأُحَدِّثُكَ أَمَّا السِّنُّ فَعَظْمٌ وَأَمَّا الظُّفُرُ فَمُدَى الْحَبَشَةِ وَأَصَبْنَا نَهْبَ إِبِلٍ وَغَنَمٍ فَنَدَّ مِنْهَا بَعِيرٌ فَرَمَاهُ رَجُلٌ بِسَهْمٍ فَحَبَسَهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ لِهَذِهِ الإِبِلِ أَوَابِدَ كَأَوَابِدِ الْوَحْشِ فَإِذَا غَلَبَكُمْ مِنْهَا شَىْءٌ فَافْعَلُوا بِهِ هَكَذَا .

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) أطرافه 2488، 2507، 3075، 5498، 5503، 5506، 5543، 5544

سند میں یحیی قطان سفیان ثوری سے راوی ہیں۔ (رفاعة بن خديج) دادا کی طرف منسوب ہیں کریمہ کے نسخہ میں (رفاعة بن رافع بن خديج) ہے۔ (أعجل أو أرن) کریمہ کے نسخہ میں أرن ہمزہ مفتوح، رائے مکسور اور نونِ ساکن کے ساتھ ہے خطابی نے سنن ابو داؤد میں یہی ضبط کیا ابو ذر کے نسخہ میں رائے ساکن اور کسرِ نون کے ساتھ ہے (یعنی أرْنِ) اسماعیلی کے ہاں اسی باب والی سند سے (و أرني) ہے بقول خطابی اس لفظ کی بابت میں لمبا عرصہ رواۃ سے استثبات اور اہلِ لغت سے اس کی بابت سوال کرتا رہا مگر ان کے ہاں کوئی قاطع صحت شئ نہ پائی، میں نے اس کا مخرج تلاش کر لیا ہے یہ اوجہ ذکر کیں کہ کسرِ راء والی روایت میں یہ (أران القومُ) سے ہے جب ان کے مویشی ہلاک ہو جائیں تو معنی ہوگا: (أهلِكها ذبحاً) (ذبح کر کے مار ڈالو)، دوم سکونِ راء والی روایت میں بروزن (أعطِ) ہے یعنی (انظر، أنظِرْ اور انتظر) قرآن میں ہے: (أَنْظِرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ) [الحديد : ۱۳] ای أنظِرُونَا (یعنی ہمیں مہلت یا موقع دو) یا یہ ضمِ ہمزہ کے ساتھ ہے (یعنی أُرْنُ، رَنَا يَرْنُو سے فعل امر) بمعنی: (أدِمِ الحز) (رنَوْتُ إذا أدَمْتَ النظرَ إلى الشيء) سے (کسی چیز کو مسلسل ٹکٹکی باندھے دیکھنا) تو مراد یہ کہ اسے اپنی نگاہوں کے سامنے رکھو اور نگرانی جاری رکھو، سوم یہ کہ مہموز ہو (أرأنَ يَرْئِنُ، إذا نشط و خفَّ) سے، گویا اسراع کا حکم دیا تا کہ خنقاً اس کی موت واقع ہونے سے قبل اس کا ذبح عمل میں آ جائے اگر بغیر حدید کے ذبح کیا جا رہا ہو تو ضرورت اس امر کی ہوتی ہے کہ خفت و سرعت سے کام لیا جائے اور تیزی کے ساتھ ہاتھ چلایا جائے تا کہ ایسا نہ ہو کہ خنق اور تکلیف سے موت واقع ہو جائے، کہتے ہیں غریب الحدیث میں یہ معنی اور کئی اور وجوہ بھی ذکر کیں ہیں جن کی تاویل محتمل ہے ان میں یہ بھی ہے کہ ہو سکتا ہے اس لفظ میں تصحیف ہوگئی ہو اور یہ اصل میں (أززاً) ہو، عربوں کے مقول: (أزز الرجل إصبعه) سے جب کسی چیز میں اسے ڈالے اور: (أززتِ الجرادةُ أززاً) جب اپنی دم زمین میں

داخل کرے معنی یہ کہ (شُدّ یدَك علی النحر(کہ مضبوطی سے ہاتھ جما کر نحر کرو) ان کا دعوی ہے کہ یہ وجہ اقرب الجمیع ہے

ابن بطال کہتے ہیں میں نے خطابی کی یہ کلام بعض اہلِ نقد پر پیش کی تو کہنے لگے جہاں تک (أران القوم) سے اس کا اخذ ہے تو اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ أران متعدی نہیں بلکہ بطورِ لازم استعمال ہوتا ہے، یہ نہیں کہا جاتا:(أران الرجل غنمه) بلکہ (أران هو) ، جس وجہ کو انہوں نے درست قرار دیا وہ محلِ نظر ہے گویا اس جہت سے کہ روایت اس کی مساعد نہیں اور جس وجہ کو اقرب الجمیع کہا وہ تو ابعد الجمیع ہے کیونکہ یہ تو مروی ہی نہیں، عیاض کہتے ہیں اصیلی نے اسے (أرِنِی)یعنی رؤیت سے بطورِ فعل امر ضبط کیا ہے مسلم میں اس کا مثل ہے مگر راء ساکن ہے، کہتے ہیں بعض نے مجھے بتلایا کہ مسندِ علی بن عبدالعزیز میں بھی یہ لفظ(أرني أو عجل) کے بطور مضبوط ہے گویا راوی نے شک کیا اور دونوں لفظ ہم معنی ہیں مقصود اس طرح سے ذبح کرنا کہ جلدی سے قطعِ حلقوم ہو اور خون جاری ہو جائے، نووی نے (أرن بمعنی أعْجِلْ) کو ترجیح دی، بعض نے مسلم کی روایت میں کہا کہ (أرني)سکونِ راء اور نون کے بعد یاء کے ساتھ ہے یعنی مجھے وہ آلہ دکھلا دو جس کے ساتھ تم ذبح کرنا چاہتے ہو پھر یہ ارادہ ترک کیا اور فرمایا(أو أعجل) اور (أو) اضراب کیلئے بھی مستعمل ہے گویا کہا کبھی آلہِ ذبح لا کر دکھلانا پھر اس سے اضراب کیا اور کہا:(أو أعجل)أو اضراب کیلئے مستعمل ہے تو گویا کہا آلہ کا احضار ممکن ہے نہ ہو سکے تو حکم بتلا دیا کہ ہر ایسی چیز سے ذبح کر سکتے ہو جس سے خون کا جریان ہو جائے، کہتے ہیں یہ راوی کا شک قرار دینے سے اولیٰ ہے، منذری لکھتے ہیں اس لفظ کی بابت اختلاف ہے کہ آیا یہ (أعْطِ) کے وزن پر ہے یا (أطِعْ) کے وزن پر؟ یا یہ رؤیت سے فعل امر ہے، اول پر معنی ہے: (أدِمِ الحز) رنوت سے، ادامتِ نظر کرنا، ثانی پر معنی ہے ذبح کر کے ہلاک کرو (أران القوم) سے جب ان کے مویشی ہلاک ہو جائیں، اس کا تعاقب کیا گیا کہ یہ فعل تو متعدی نہیں ہوتا جواب دیا گیا کہ معنی ہے:(کُنْ ذاشاةٍ هالكة) جب کسی ذریعہ سے جریانِ خون کے سبب وہ ہلاک ہو، بقول ابن حجر اس کا تکلف مخفی نہیں، رؤیت سے فعل امر قرار دینے پر معنی ہوگا مجھے اس کا سیلانِ خون دکھلا دینا، جس نے راء پر سکون پڑھی اس نے حرکت پڑھنے میں جلدی کی اور یاء کا حذف بھی جائز ہے ،(و اعجل) ہمزہِ وصلی کے ساتھ ہے جیم پر زبر اور لام ساکن، عجلت سے فعل امر بعض نے اسے افعل تفضیل کے بطور روایت کیا یعنی ذبح کرنے کے عمل میں خون بہنا نہایت عجلت سے ہونا چاہئے، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں یہ اگرچہ ابوداؤد کی روایت پر جہاں(أرني) کا لفظ (أعجل) پر مقدم ہے، مستقیم ہے مگر بخاری کی روایت پر جہاں یہ اس سے متاخر ہے، مستقیم نہیں بعض نے تجویز کیا کہ (أرن) کی روایت میں جہاں راء ساکن ہے کہ یہ(أرناني حسن ما رأيته) سے ہو ای(حملني علی الدنو إليه) معنی یہ کہ اچھی طرح سے ذبح کرنا حتی کہ تمہیں اچھا لگے کہ ہم ملاحظہ کریں! اس کی تائید حدیث:(إذا ذبحتم فأحسنوا) سے ہوتی ہے جسے مسلم نے تخریج کیا، باقی مباحث ذکر ہو چکے ہیں۔

علامہ انور (أرن) کی بابت کہتے ہیں یہ اصل میں(اِئْرن) ہے تعلیل کے ساتھ (إيرن) ہو گیا اگرچہ لکھا(أرن) ۔

- 24 باب النَّحْرِ وَالذَّبْحِ (نحر اور ذبح کا فرق)

وَقَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ عَنْ عَطَاءٍ لاَ ذَبْحَ وَلاَ مَنْحَرَ إِلاَّ فِي الْمَذْبَحِ وَالْمَنْحَرِ قُلْتُ أَيُجْزِي مَا يُذْبَحُ أَنْ أَنْحَرَهُ قَالَ نَعَمْ ذَكَرَ

اللَّهُ ذَبحَ البَقَرةِ فَإِنْ ذَبحتَ شيئًا يُنحرُ جازَ وَالنَّحرُ أَحبُّ إِلَيَّ وَالذَّبحُ قَطعُ الأَوْدَاجِ قُلتُ فَيُخلِّفُ الأَوْدَاجَ حَتَّى يَقطَعَ النِّخاعَ قَالَ لَا إِخالُ وَأَخبرَنِي نَافِعٌ أَنَّ ابنَ عُمَرَ نَهَى عَنِ النَّخعِ يَقُولُ يَقطَعُ مَا دُونَ العَظمِ ثُمَّ يَدَعُ حَتَّى تَمُوتَ وَقَولُ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَومِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً ﴾ وَقَالَ ﴿ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ﴾ وَقَالَ سَعِيدٌ عَنِ ابنِ عَبَّاسٍ الذَّكَاةُ فِي الحَلقِ وَاللَّبَّةِ وَقَالَ ابنُ عُمَرَ وَابنُ عَبَّاسٍ وَأَنَسٌ إِذَا قَطَعَ الرَّأْسَ فَلَا بَأْسَ

ترجمہ: ابن جریج عطاء سے ناقل ہیں کہ ذبح اور نحر صرف ذبح اور نحر کرنے کی جگہ ہی میں ہے (یعنی حلق اور سینہ کے اوپر) میں نے پوچھا کیا جسے ذبح کیا جانا مشروع ہے اگر میں اسے نحر کردوں تو کیا جائز ہے؟ کہاہاں اللہ نے (قرآن میں) گائے کی نسبت ذبح کا لفظ استعمال کیا ہے تو اگر مستحقِ نحر جانور کو ذبح کرلوتو یہ جائز ہے مگر نحر کرنا مجھے زیادہ پسند ہے، ذبح گردن کی رگوں کا کاٹنا ہے میں نے کہا کیا رگیں کاٹتے ہوئے حرام مغز بھی کاٹ دیا جائے؟ کہا میرا نہیں خیال (کہ یہ ضروری ہے) مجھے نافع نے خبر دی کہ ابن عمر نے حرام مغز کاٹنے سے منع کیا، وہ کہتے تھے صرف ہڈی تک رگوں کو کاٹا جائے پھر چھوڑ دیا جائے حتی کہ جان نکل جائے ، اللہ تعالی نے فرمایا: اور جب موسیٰ نے اپنی قوم سے کہا بے شک اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ ایک گائے ذبح کرو، اور کہا انہوں نے ذبح کیا اور ایسا کرنا نہیں چاہتے تھے، سعید بن جبیر ابن عباس سے بیان کرتے ہیں کہ ذبح حلق میں بھی کیا جا سکتا ہے اور سینے کے اوپر لبہ میں بھی، ابن عمر، ابن عباس اور انس کا قول ہے کہ اگر سرا لگ کرلیا تو کوئی حرج نہیں۔

ابوذر کے نسخہ میں (الذبائح) ہے گویا اس اعتبار سے کہ نحر تو فقط ابل کے ساتھ خاص ہے اور ذبح کردہ جانور اکثر ہیں تو جمع کا صیغہ ذکر کیا بہر حال بعض احادیث میں اونٹ کا ذبح اور غیر ابل کا نحر بھی مذکور ہے ابن تین لکھتے ہیں اصل یہ ہے کہ ابل کا نحر ہو اور بکری ونحوہا میں ذبح، جہاں تک گائے کا تعلق ہے تو قرآن میں اسکی نسبت سے ذبح کا لفظ مذکور ہے: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً کی طرف اشارہ ہے) اور سنت میں اس کے لئے نحر کا لفظ مذکور ہے، ذبح ما يُنحر اور نهرُ ما يُذبح (یعنی نحر والے جانور کو ذبح اور ذبح والے جانور کو نحر کرنے) کی بابت اختلاف ہے جمہور جواز جبکہ ابن قاسم منع کے قائل ہیں۔

(و قال ابن جریج الخ) اسے عبد الرزاق نے ابن جریج سے مقطعا موصول کیا، اوداج ودج کی جمع، وہ رگ جو اخدع (یعنی گردن) میں ہوتی ہے یہ دو آمنے سامنے واقع رگیں ہیں کہا گیا کہ ہر بہیمہ کی فقط دو ہی ودج ہوتی ہیں جو حلقوم کو محیط ہیں تو (اس لحاظ سے) صیغۂ جمع کا استعمال محلِ نظر ہے! ممکن ہے ہر دو ودج کی تمام انواع کے لحاظ سے مضاف خیال کر کے ایسا کیا ہو، اسی پر بعض شراح نے اقتصار کیا، ایک وجہ اور بھی یہ باقی ہے کہ معمول کے مطابق جو رگ قطع کی جاتی ہے اسے تغلیبا ودج کہا، اکثر حنفیہ نے اپنی کتب میں لکھا ہے کہ اگر چار اوداج میں سے تین کٹ جائیں تو تذکیہ حاصل ہو جائے گا، یہ چار ہیں: حلقوم، مریٔ اور ہر جانب سے دو رگیں، ابن منذر نے محمد بن حسن سے نقل کیا جب حلقوم، مریٔ اور آدھی سے زیادہ اوداج کٹ جائے تو کافی ہے اس سے کم میں خیر نہیں، شافعی کا قول ہے اگر ودجین سے کچھ بھی نہ کٹے تب بھی کافی ہے کیونکہ کئی دفعہ انسان وغیرہ سے خون بہہ نکلتا ہے تب بھی زندہ رہتا ہے، ثوری سے منقول ہے کہ اگر دو ودج کٹ گئیں تو کافی ہے خواہ حلقوم اور مریٔ نہ بھی کاٹے، مالک اور لیث فقط ودجین اور حلقوم کے قطع کی شرط لگاتے ہیں اس کے لئے حدیثِ رافع کے جملہ (ما أنهر الدم) سے حجت لی اور یہ قطعِ اوداج ہی سے ہوتا ہے کیونکہ وہی مجری الدم ہیں، مریٔ تو مجری الطعام ہے وہاں اتنا خون نہیں ہوتا جس کے ساتھ اِنہار واقع ہو۔

(فأخبرنی نافع) اس کے قائل ابن جریج ہیں۔ (النخع) فتحِ نون اور سکونِ خاء کے ساتھ، حدیث میں اس کی یہ تفسیر ذکر کی کہ (ما دون العظم فاقطع) نخاع فقارِ ظہر (یعنی کمر کے مہروں) سے دل تک ایک سفید رگ ہے جسے خیط الرقبۃ بھی کہا جاتا ہے شافعی کہتے ہیں نخع یہ ہے کہ بکری ذبح کی جائے پھر مذبح کی جگہ سے اس کی گدی توڑ (یعنی الگ) دی جائے یا اس پر ضرب لگائی جائے تا کہ مذبوح کی حرکت جلد ختم ہو، ابو عبید نے غریب میں حضرت عمر سے نقل کیا کہ انہوں نے ذبیحہ میں (الفرس) سے منع کیا، کہتے ہیں کہ فرس نخع کو کہتے ہیں کہا جاتا ہے: (فرستُ الشاۃَ و نخعتُھا) جب ذبح (کا اثر) نخاع تک پہنچ جائے جو گردن میں ایک ہڈی ہے، کہتے ہیں فقارِ صلب میں بھی کہا گیا ہے جو مخ سے مشابہ اور گدی سے متصل ہوتی ہے، منع کیا کہ ذبح یہاں تک منتہی ہو، بقول ابو عبید نخع تو وہی جو کہا، فرس کی بابت کہا گیا ہے کہ یہ بمعنی کسر ہے یعنی مذبوح کے ٹھنڈا ہونے سے پہلے اس کی گردن توڑنے سے منع کیا، ان کے اس اثر میں یہ عبارت بھی ہے: (و لا تعجلوا الأنفس قبل أن تزھق) (یعنی جان نکلنے سے قبل جلدی نہ کرو) شافعی نے بھی حضرت عمر سے اسے نقل کیا ہے۔

(و إذ قال موسی لقومه الخ) کریمہ کے نسخہ میں (و قول الله تعالیٰ) بھی ہے اور یہ تمام ترجمہ سے ہے ابن جریج کے اثرِ مذکور میں قول کہ اللہ نے ذبحِ بقرۃ کا ذکر کیا، کی تفسیر بیان کرنا مراد ہے اس میں بقر کے اختصاص بالذبح کی طرف اشارہ ہے، شیخِ بخاری اسماعیل بن ابو اویس نے مالک سے ان کا یہ قول نقل کیا: (مَنْ نحرَ البقر فبئس ما صنع) (یعنی جس نے گائے کا نحر کیا اس نے برا کیا) پھر یہی آیت تلاوت کی، اشہب کا قول ہے کہ اگر اونٹ بغیر ضرورت کے ذبح کر لیا (یعنی کرنا تو نحر چاہئے مگر بغیر کسی وجہ کے ذبح کر لیا) تو اسے نہ کھایا جائے۔ (وقال سعید الخ) اسے سعید بن منصور نے اور بیہقی نے ایوب عنہ سے موصول کیا، اس کی سند صحیح ہے ثوری نے بھی اپنی جامع میں حضرت عمر سے اس کی مثل نقل کیا، ایک کمزور سند کے ساتھ مرفوعا بھی مروی ہے، لبۃ (موضع القلادۃ من الصدر) (یعنی سینے میں جہاں سے ہار باندھا جاتا ہے) ہے، یہی منحر ہے گویا بخاری اس حدیث کے ضعف کی طرف اشارہ کرتے ہیں جسے اصحابِ سنن نے حماد بن سلمہ عن ابو معشر دارمی عن ابیہ سے تخریج کیا کہ میں نے کہا یا رسول اللہ کیا ذکاۃ صرف حلق اور لبہ میں ہی ہے؟ فرمایا اگر تم اس کی ران میں طعن کرو تو یہ بھی مجزئ ہے، اسے قوی قرار دینے والوں نے اسے وحش و متوحش پر محمول کیا ہے۔

(و قال ابن عمر الخ) ابن عمر کا اثر ابو موسی الزمن نے ابو مجلز سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابن عمر سے ایسے ذبیحہ کی بابت دریافت کیا جس کا سر قطع کر دیا گیا ہو تو انہوں نے کھا لینے کا حکم دیا، ابن عباس کا اثر ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح موصول کیا اس میں ہے کہ ان سے اس شخص کے بارہ میں پوچھا گیا جو مرغی ذبح کرتے ہوئے اس کا سر اڑا دے تو کہا: (ذکاۃٌ وَحِیَّۃٌ) ای سریعۃ، وحاء سے بمعنی اسراع و عجلت، حضرت انس کا اثر ابن ابو شیبہ نے عبید اللہ بن ابو بکر بن انس کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت انس کے ایک قصاب نے مرغی کو ذبح کیا جب وہ پھڑ پھڑانے لگی تو اسے ذبح کر دیا اور سر اڑا دیا انہوں نے اسے پھینک دینا چاہا مگر حضرت انس نے کہا کھا سکتے ہو۔

علامہ انور باب (النحر الخ) کے تحت کہتے ہیں نحر صرف ابل اور ابط میں ہے باقی میں ذبح ہے اگر اس کے عکس کر دیا تو کوئی حرج نہیں، نحر لبہ میں اور ذبح (عند اللحیین) ہے (یعنی رخساروں کے پاس)، (قلت فتخلف الأوداج حتی یقطع الخ) کے تحت کہتے ہیں یعنی اگر اوداج کاٹ دیں تو نخاع بھی کاٹ دیا تو کیا قطعِ نخاع کیلئے کوئی (علیحدہ سے) حکم ہے؟ کہا نہیں، ضروری

فقط قطعِ اوداج ہے۔

- 5510حَدَّثَنَا خَلَّادُ بْنُ يَحْيَى حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ قَالَ أَخْبَرَتْنِي فَاطِمَةُ بِنْتُ الْمُنْذِرِ امْرَأَتِي عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ قَالَتْ نَحَرْنَا عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ فَرَسًا فَأَكَلْنَاهُ

.أطرافه 5511، 5512، - 5519

ترجمہ: اسماء بن ابی بکرؓ کہتی ہیں کہ ہم نے رسول اللہ کے دور میں ایک گھوڑا نحر کیا اور اس کو کھایا اور ہم اس وقت مدینہ میں تھے۔

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔

- 5511حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ سَمِعَ عَبْدَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ فَاطِمَةَ عَنْ أَسْمَاءَ قَالَتْ ذَبَحْنَا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَرَسًا وَنَحْنُ بِالْمَدِينَةِ فَأَكَلْنَاهُ.

(سابقہ) أطرافه 5510، 5512، - 5519

- 5512حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ هِشَامٍ عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ الْمُنْذِرِ أَنَّ أَسْمَاءَ بِنْتَ أَبِي بَكْرٍ قَالَتْ نَحَرْنَا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَرَسًا فَأَكَلْنَاهُ تَابَعَهُ وَكِيعٌ وَابْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ هِشَامٍ فِي النَّحْرِ

(ایضاً) أطرافه 5510، 5511، - 5519

اسے ثوری اور جریر کلاہما عن ہشام کے طریق سے نقل کیا (نحرنا) کے لفظ کے ساتھ آخر میں وکیع اور ابن عیینہ کی ہشام سے نحر کے لفظ میں متابعت کا ذکر کیا، اسے عبدہ بن سلیمان عن ہشام سے بھی تخریج کیا ہے انہوں نے (ذبحنا) کا لفظ ذکر کیا ابن عیینہ کی روایت دو باب کے بعد موصولا آرہی ہے اور وکیع کی روایت احمد نے نقل کی، اسے مسلم نے محمد بن عبد اللہ بن نمیر (حدثنا أبی و حفص بن غیاث و وکیع ثلاثتہم عن ھشام) سے (نحرنا) کے ساتھ تخریج کیا ہے، عبدالرزاق نے معمر اور ثوری جمیعا عن ہشام سے بھی (نحرنا) نقل کیا اسماعیلی کہتے ہیں ہمام، عیسی بن یونس اور علی بن مسہر نے ہشام سے (نحرنا) نقل کیا ہے حماد بن زید اور ابن عیینہ پر اختلاف ہے ان کے اکثر اصحاب نے (نحرنا) جب کہ بعض نے (ذبحنا) نقل کیا اسے دارقطنی نے مومل بن اسماعیل کے طریق سے ثوری، اور وہیب بن خالد سے، عبدالرحمن بن ثابت بن ثوبان اور یحیی قطان کی روایت سے، یہ سب ہشام سے (ذبحنا) نقل کرتے ہیں ابومعاویہ نے ہشام سے (انتحرنا) ذکر کیا مسلم نے بھی ابومعاویہ اور ابواسامہ سے تخریج کیا مگر ان کا سیاق ذکر نہیں کیا، ابوعوانہ نے ان دونوں سے (نحرنا) نقل کیا، یہ سارا اختلاف ہشام سے ہے اس میں امر کا اشعار ہے کہ وہ کبھی (ذبحنا) اور کبھی (نحرنا) کا لفظ ذکر کرتے تھے گویا ان کے ہاں دونوں لفظ ہم معنی ہیں اور نحر پر ذبح اور بالعکس اطلاق ہوجاتا ہے اس اختلاف کے ساتھ یہ متعین نہ ہو سکے گا کہ اس ضمن کے حقیقی معنی میں کون سا لفظ ہے اور مجازی معنی میں کون سا؟ الا یہ کہ کسی ایک طریق کو راجح قرار دیا جائے لیکن اس اختلاف سے یہ مستفاد کرنا کہ مذبوح کا نحر اور منحور کا ذبح جائز ہے، بعید ہے جیسا کہ بعض شراح نے لکھا کیونکہ یہ اس امر کو مستلزم

ہوگا کہ اس بارے دومرتبہ واقعہ ہوا اور اصل عدمِ تعدُّد ہے پھر مخرج بھی متحد ہے، نووی نے حسبِ عادت تعدد پر محمول کیا، نحرنا اور ذبحنا کے بارہ میں اختلافِ رواۃ کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا دونوں قسم کی روایتوں کے مابین اس طرح سے تطبیق ہوگی کہ یہ دو قضیے تھے ایک میں نحر اور ایک میں ذبح کیا ساتھ ہی لکھا ایک قصہ قرار دینا جائز ہے لہذا ایک لفظ حقیقی اور دوسرا مجازی معنی میں مستعمل ہوا اور اول اصح ہے۔

- 25 باب مَا يُكْرَهُ مِنَ الْمُثْلَةِ وَالْمَصْبُورَةِ وَالْمُجَثَّمَةِ

(زندہ جانوروں کے مثلہ کرنے، انہیں باندھ کر مارنے اور نشانہ بازی کرنے کی کراہت کا بیان)

مثلہ سے مراد زندہ حیوان کے کچھ اعضاء قطع کر لینا، مصبورۃ اور مجثمہ جو جانور نشانہ بازی کی مشق کے لئے باندھا جائے اگر اس دوران اس کی موت ہوئی تو اسکا کھانا حلال نہ ہوگا، جثوم کے لفظ کا پرندوں کیلئے ویسا ہی استعمال ہے جیسے اونٹوں کے لئے بروک کا لفظ ہے (دونوں لفظوں کا اصل معنی : بیٹھنا) اگر بیٹھی حالت میں اس کا شکار کیا گیا اور ذبح کر لیا گیا تب حلال الاکل ہے لیکن اگر (بغیر ذبح) موت واقع ہوگئی تب کھانا جائز نہیں کیونکہ اب (موقذۃ) ہوا، اس کے تحت چار احادیث لائے ہیں۔

- 5513حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ هِشَامِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ دَخَلْتُ مَعَ أَنَسٍ عَلَى الْحَكَمِ بْنِ أَيُّوبَ فَرَأَى غِلْمَانًا أَوْ فِتْيَانًا نَصَبُوا دَجَاجَةً يَرْمُونَهَا فَقَالَ أَنَسٌ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ أَنْ تُصْبَرَ الْبَهَائِمُ

ترجمہ: راوی کہتے ہیں میں حضرت انسؓ کے ساتھ حکم بن ایوب کے ہاں گیا تو وہاں لڑکوں کو دیکھا کہ ایک مرغی کو باندھ کر نشانہ بنا رہے ہیں تو انس نے کہا نبی پاک نے جانوروں کو باندھ کر مارنے سے منع کیا ہے۔

ہشام بن زید حضرت انس کے پوتے تھے۔ (علی الحکم بن ایوب) یعنی ابن ابوعقیل ثقفی حجاج بن یوسف کے عمزاد اور بصرہ میں اس کے نائب تھے اس کی بہن زینب بنت یوسف کے شوہر بھی تھے انہی کی بابت (مشہور اموی شاعر) جریر نے یہ مدحیہ شعر کہا: (حتی أنخناها علی باب الحکم ...... خلیفة الحجاج غیر المتهم) متعدد احادیث میں اس کا ذکر موجود ہے ظلم میں اپنے عمزاد سے ہی مشابہ تھا، اسماعیلی کی روایت کے الفاظ ہیں کہ میں انس کے ساتھ حکم بن ایوب امیرِ بصرہ کے محل سے نکلا (تو یہ منظر دیکھا)۔ (غلمانا أو فتیانا) راوی کا شک ہے (کہ کون سا لفظ کہا تھا) ان کے اسماء معلوم نہ ہو سکے بظاہر حکم کے اتباع میں سے تھے۔ (أن تصبر) صیغہِ مجہول یعنی باندھنا تاکہ پھر رمی کر کے مارا جائے! اسماعیلی کے ہاں اسی طریق سے یہ الفاظ ہیں: (سمعت أنس بن مالك يقول نهى رسول الله ﷺ عن صبر الروح) صبر کا اصل معنی حبس (یعنی روکے رکھنا) ہے عقیلی نے الضعفاء میں حسن عن سمرہ کے طریق سے روایت کیا کہ: (نهى النبى ﷺ أن تُصبَرَ البهيمةُ و أن يؤكل لحمُها إذا صُبِرَتْ) (یعنی جانور کو باندھ کر نشانہ بنانے اور ایسے کا گوشت کھانے سے منع کیا) عقیلی کہتے ہیں صبرِ بہیمہ سے نہی بارے متعدد احادیث مروی ہیں مگر ان کے کھانے سے نہی صرف اسی حدیث میں مذکور ہے بقول ابن حجر اگر یہ ثابت ہے تو اس امر پر محمول ہے کہ اگر بغیر تذکیہ اس کی موت واقع ہو جیسے بندقہ کے ساتھ شکار کرنے کی بابت گزرا۔

اسے مسلم نے (الذبائح) اور ابوداؤد اور ابن ماجہ نے (الأضاحی) میں نقل کیا۔

- 5514حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يَعْقُوبَ أَخْبَرَنَا إِسْحَاقُ بْنُ سَعِيدِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ سَمِعَهُ يُحَدِّثُ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ دَخَلَ عَلَى يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ وَغُلاَمٌ مِنْ بَنِي يَحْيَى رَابِطٌ دَجَاجَةً يَرْمِيهَا فَمَشَى إِلَيْهَا ابْنُ عُمَرَ حَتَّى حَلَّهَا ثُمَّ أَقْبَلَ بِهَا وَبِالْغُلاَمِ مَعَهُ فَقَالَ ازْجُرُوا غُلاَمَكُمْ عَنْ أَنْ يَصْبِرَ هَذَا الطَّيْرَ لِلْقَتْلِ فَإِنِّي سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى أَنْ تُصْبَرَ بَهِيمَةٌ أَوْ غَيْرُهَا لِلْقَتْلِ

(سابقہ مفہوم ابن عمر کے حوالے سے منقول ہے انکی روایت میں جانوروں کے علاوہ دیگر کا بھی ذکر ہے)

(علی یحیی بن سعید) یعنی ابن عاص، یہ عمرو اشدق بن سعید کے بھائی تھے جو ابن عمر سے اس کے راوی سعید کے والد ہیں: (و غلام من بنی یحیی) ان کا نام معلوم نہیں، یحی کے درجِ ذیل بیٹے تھے: عثمان، عنبسہ، ابان، اسماعیل، سعید، محمد، ہشام اور عمرو، یحی اور ان کے بھائی مدینہ کے گورنر بھی رہے۔ (حتی حلها) سرخسی اور مستملی کے نسخوں میں (حتی حملها) ہے اسماعیلی کے ہاں اور مستخرج ابونعیم میں ہے: (فحل الدجاجة)۔ (أن یصبر) کشمیہنی کے ہاں (أن یصبروا) ہے ماقبل کے نسق پر، ابونعیم نے آخرِ حدیث میں یہ زیادت ذکر کی: (و إن أردتم ذبحها فاذبحوها)۔ (هذا الطیر) کرمانی کہتے ہیں یہ لغتِ قلیلہ پر ہے مشہور لغت یہ ہے کہ واحد کیلئے طائر اور جمع میں طیر کا لفظ استعمال کیا جائے، بقول ابن حجر یہاں جمع مراد لینا بھی محتمل ہے بلکہ اولی یہ کہ جنس مراد ہے۔

(أن یصبر البهیمة الخ) أو برائے تنویع ہے نہ کہ برائے شک، یہ حدیثِ انس کے مقابلہ میں زائد ہے اس میں بہائم اور طیور وغیرہما بھی شامل ہوئے حدیثِ ابوایوب بھی اس کے نحو ہے جس میں ہے: (سمعت رسول اللهﷺ ینهی عن قتل الصبر) اسے ابوداؤد نے قوی سند سے تخریج کیا مسلم کی حدیثِ شداد بن اوس مرفوع اس ضمن کی جامع حدیث ہے جس کے الفاظ ہیں: (إذا قتلتم فأحسنوا القتلة و إذا ذبحتم فأحسِنُوا الذبحة و لیُجِدَّ أحدُ کم شفرته و لیُرِحْ ذبیحته) ابن ابی جمرہ کہتے ہیں اس میں اللہ کی مخلوقات پر رحم کھانا ہے حتی کہ انہیں قتل کرتے وقت بھی، چنانچہ قتل کا حکم دیا اور اس میں رفق کی ہدایت دی، اسی سے اللہ کا سب عباد کے لئے قہر بھی ماخوذ ہوگا کیونکہ کسی کیلئے کسی شیٔ میں تصرف نہیں چھوڑا مگر ہر چیز کی بابت رہنمائی کی۔

یہ حدیث امام بخاری کے افراد میں سے ہے۔

- 5515حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ أَبِي بِشْرٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ ابْنِ عُمَرَ فَمَرُّوا بِفِتْيَةٍ أَوْ بِنَفَرٍ نَصَبُوا دَجَاجَةً يَرْمُونَهَا فَلَمَّا رَأَوُا ابْنَ عُمَرَ تَفَرَّقُوا عَنْهَا وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ مَنْ فَعَلَ هَذَا إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَعَنَ مَنْ فَعَلَ هَذَا

ترجمہ: ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ ان کا گزر چند ایسے نوجوانوں سے ہوا جو ایک مرغی کو باندھ کر نشانہ لگا رہے تھے، جب انھوں نے ابن عمرؓ کو دیکھا تو سب بھاگ گئے، ابن عمرؓ نے کہا اسے کس نے باندھا ہے؟ بے شک نبی پاک نے ایسا کرنے والے پر

لعنت فرمائی ہے۔

5515 -تَابَعَهُ سُلَيْمَانُ عَنْ شُعْبَةَ حَدَّثَنَا الْمِنْهَالُ عَنْ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ لَعَنَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ مَثَّلَ بِالْحَيَوَانِ وَقَالَ عَدِيٌّ عَنْ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

ترجمہ: ابن عمرؓ ہی دوسری ایک روایت میں کہتے ہیں کہ رسول اکرم نے جانور کے مثلہ کرنے والے شخص پر لعنت فرمائی ہے۔

ابو بشر سے مراد جعفر بن ابو وحشیہ ہیں۔ (بفتية أو بنفر) راوی کا شک ہے اسماعیلی کی روایت میں ہے: (فإذا فتية نصبوا دحاجة الخ) اس میں ہے کہ جس کا تیر لگتا وہ دوسروں کے نہ لگنے والے تیر لے لیتا۔ (لعن من فعل هذا) مسلم کی روایت میں ہے نبی اکرم نے لعنت فرمائی اس شخص پر جو کسی ذی روح کو نشانہِ مشق بنائے، اسماعیلی کی روایت میں ہے:(لعن رسول الله ﷺ مَنْ مَثَّلَ بالحيوان) ایک روایت میں(بالبهائم) ہے ایک میں (مَنْ تجشم) ہے، لعنت دلائلِ تحریم سے ہے احمد کی ابو صالح حنفی عن رجل من الصحابۃ سے روایت میں ہے:(أراه عن ابن عمر رفعه): (من مثل بذي روح ثم لم يتب مثل اللهُ به يوم القيامة) اس کے رجال ثقات ہیں۔ (تابعه سليمان) یعنی ابن حرب، اس متابعت کو بیہقی نے موصول کیا، مغلطائی اور ان کی تبع میں ہمارے شیخ ابن ملقن کو وہم لگا چنانچہ گمان کیا کہ سلیمان سے مراد ابو داؤد طیالسی ہیں ان کا مستند ابو نعیم ہیں جنہوں نے اپنی مستخرج میں ابو خلیفہ عن طیالسی سے روایت کیا، ابن حجر کہتے ہیں یہ واضح غلطی ہے جن طیالسی سے ابو خلیفہ راوی ہیں وہ ابو ولید ہیں جن کا نام ہشام بن عبد الملک ہے ابو خلیفہ نے ابو داؤد طیالسی کو نہیں پایا وہ ان کی وفات کے دو برس بعد پیدا ہوئے ابو داؤد کی وفات صحیح قول کے مطابق ۲۰۴ ھ کو ہوئی، سند میں منہال سے مراد ابن عمرو ہیں یعنی انہوں نے ابو بشر کی سعید بن جبیر سے اس کی روایت میں متابعت کی ہے، عدی بن ثابت نے دونوں کی مخالفت کی چنانچہ انہوں نے اسے سعید بن جبیر عن ابن عباس نقل کیا جیسا کہ اگلے طریق میں بیان کیا۔

(و قال عدي الخ) یعنی ابن ثابت (عن سعيد) یعنی ابن جبیر (عن ابن عباس) یہ اس سند کے ساتھ متصل ہے جو عدی بن ثابت عن عبد اللہ بن یزید تک نقل کی اسے بخاری نے اپنی تاریخ میں حجاج بن منہال سے نقل کیا ہے اس کے الفاظ ہیں:(لا تتخذو شيئا فيه الروح غرضا)(یعنی کسی ذی روح کو نشانہ لگانے کی مشق نہ بناؤ)۔(سمعت عبد الله بن يزيد) یعنی خطمی ، الاستسقاء میں ان کا ذکر گزرا ہے۔ (عن النهبیٰ) یعنی کسی مسلمان کا مال بزور وقہر غصب کر لینا (ڈاکہ ڈالنا) تقسیم سے قبل غنیمت سے کچھ لینا بھی اس میں شامل ہے۔ (و المثلة) اس کا ضبط وتفسیر المغازی کے باب(قصة عكل و عرينة) میں گزرا، اس حدیث کیلئے ایک اور طریق بھی ہے اسماعیلی نے اس میں شعبہ پر اختلاف کا ذکر کیا اور بیان کیا کہ یعقوب حضرمی نے اسے شعبہ سے حجاج ہی کی طرح بیان کیا البتہ عبد اللہ بن یزید اور نبی اکرم کے مابین ابو ایوب کا واسطہ داخل کر دیا، اسے طبرانی نے تخریج کیا ہے، ان احادیث میں حیوان (یعنی جس میں حیات ہے) کی تعذیب کی تحریم ثابت ہے خواہ وہ آدمی ہو یا اسکا غیر، پہلی حدیث میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر پر حضرت انس کی قوت آشکارا ہے حالانکہ ایک جابر امیر کا معاملہ تھا مگر خلیفہ عبد الملک نے حجاج کو تنبیہ کر رکھی تھی کہ وہ (اور اس کے حواری) حضرت انس سے کچھ تعرض نہ کریں، ابتداءً اس کا رویہ انکے معاملہ میں سخت تھا تو انہوں نے عبد الملک کو شکایت کی جس نے سختی سے حجاج کو منع کیا اور ان کا اکرام کرنے کو کہا۔

- 5516حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي عَدِيُّ بْنُ ثَابِتٍ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ يَزِيدَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ نَهَى عَنِ النُّهْبَةِ وَالْمُثْلَةِ
(سابقہ) .طرفہ - 2474

علامہ انور (ما يكره من المثلة) کے تحت کہتے ہیں یعنی ذبح کے وقت (ذبح سے پہلے) مذبوح کی ٹانگیں اور پائے قطع کر لینا۔

- 26 باب لَحْمُ الدَّجَاجِ (مرغی کا گوشت)

دجاج اسم جنس ہے، دال پر تینوں حرکات جائز ہیں اسے منذری نے حاشیہ میں اور ابن مالک وغیرہما نے ذکر کیا، نووی نے ضمہ نقل نہیں کیا، اسکی واحد دجاجۃ ہے اس کی دال بھی مثلث ہے، کہا گیا کہ پیش ضعیف ہے جوہری کے بقول اس میں ہاء للوحدہ ہے جیسے حمامہ میں، ابراہیم حربی نے غریب الحدیث میں لکھا کہ دجاج دالِ مکسور کے ساتھ صرف ذکران (یعنی نر) کا اسم ہے اِناث اس میں شامل نہیں، تب اس کا واحد دیک ہے اگر زبر کے ساتھ کہیں تو اناث مراد ہوں گی تب اس کی واحد دجاجۃ ہوگی، اس کی دال بھی مفتوح ہے کہتے ہیں آنے جانے میں پھرتی کے سبب یہ نام پڑا:(دج يدج إذا أسرع) سے، بقول ابن حجر عورت کا نام دجاجۃ (اگر ہوتو) فقط دالِ مفتوح کے ساتھ ہے (الكبة من الغزل) (یعنی سوت کا گولہ) بھی اسی کے ساتھ مسمّی ہے

- 5517حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي قِلاَبَةَ عَنْ زَهْدَمٍ الْجَرْمِيِّ عَنْ أَبِي مُوسَى -يَعْنِي الأَشْعَرِيَّ قَالَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَأْكُلُ دَجَاجًا
.أطرافه 3133، 4385، 4415، 5518، 6623، 6649، 6678، 6680، 6718، 6719، 6721، - 7555

ترجمہ: ابوموسیٰ اشعریؓ کہتے ہیں کہ میں نے نبی پاک کو مرغی کھاتے ہوئے دیکھا۔

شیخ بخاری یحی، ابن موسی بلخی ہیں ابن سکن کے ہاں نسبت مذکور ہے کلاباذی اور ابونعیم نے جزم کے ساتھ ابن جعفر قرار دیا، ایوب جن کی اگلی روایت میں نسبت بھی مذکور ہے سختیانی ہیں۔ (عن أبي قلابة)سفیان ثوری نے ایوب سے یہی ذکر کیا، سفیان بن عیینہ نے بھی ایوب سے مسلم کے ہاں ان کی موافقت کی اسی طرح عبدالسلام بن حرب نے بھی انکی روایت المغازی میں گزری ہے، عبد الوارث نے جیسا کہ اگلی روایت میں ہے بجائے ابوقلابہ کے (أيوب عن القاسم)ذکر کیا ابن علیہ نے بھی ایوب سے یہی ذکر کیا جیسا کہ الأیمان والنذور میں ان کی روایت آئے گی، حماد بن زید نے ابوقلابہ اور قاسم دونوں کو ذکر کیا اور کہا میں حدیثِ قاسم کا احفظ ہوں ، یہ بخاری کی فرض الخمس میں ہے، مسلم کے ہاں وہب عن ایوب کے حوالے سے بھی دونوں مذکور ہیں۔ (عن زهدم) زائے مفتوح کے ساتھ ابن مغرب، بصری ثقہ ہیں بخاری میں ان سے دو احادیث مروی ہیں دوسری عمران بن حصین سے المناقب میں گزری دونوں کو متعدد مقامات میں نقل کیا ہے۔

(يأكل دجاجا) بالاختصار نقل کیا احمد نے بھی وکیع سے اسی طرح نقل کیا ان کی ابو احمد زبیری عن سفیان سے روایت اتم

سیاق کے ساتھ ہے ترمذی نے شمائل میں ایک اور سند کے ساتھ مطولاً تخریج کیا بخاری نے بھی عبدالوارث عن ایوب عن قاسم بن عاصم تمیمی کے طریق سے مطولاً تخریج کیا، بخاری میں ان سے یہی ایک روایت ہے اسے بھی کئی جگہ نقل کیا کبھی مقروناً اور کبھی مفرداً اسی طرح بھی مطولاً اور کبھی مختصراً، اس میں ایک شخص کا قصہ ہے جس نے مرغی نہ کھانے پر قسم کھالی تھی حضرت ابوموسی نے اسے فتوی دیا کہ وہ قسم کا کفارہ دیدے اور ان کے ساتھ کھانے میں شریک ہولے پھر نبی اکرم کے حوالے سے اپنا قصہ ذکر کیا جب آپ سے سواریاں مانگیں تو آپ نے قسم کھا کر فرمایا میرے پاس تمہارے لئے کوئی سواریاں نہیں تھوڑی دیر کے بعد سواریاں عطا کیں اور پوچھنے پر فرمایا میں قسم کا کفارہ دے لوں گا، المغازی میں سواریاں طلب کرنے کا اور کفارۃ الأیمان میں کفارہ قسم کا حصہ نقل کیا ہے فرض الخمس اور المغازی میں لکھا تھا کہ مفصل شرح الایمان والنذور میں کروں گا لہذا یہاں صرف دجاج کی بابت کچھ ذکر کرتا ہوں۔

(هذا الحی) کسر کے ساتھ (بینه) کی ضمیر سے بطورِ بدل، ابن تین نے یہی قرار دیا مگر یہ جید نہیں کیونکہ تب تقدیرِ کلام یہ ہو جائے گی کہ زہدم جرمی نے کہا کہ ہمارے اور اس قبیلہ کے مابین مواخات تھی حالانکہ یہ مراد نہیں، مراد یہ ہے کہ ابوموسی اور ان کی قوم اشعری کے زہدم کی قوم جو بنی جرم ہیں، کے ساتھ برادرانہ تعلقات تھے، کشمیہنی کے ہاں یہاں یہ عبارت ہے: (و کان بیننا و بین هذا الحی)، اسماعیل عن ایوب عن قاسم و ابی قلابہ کی روایت میں یہی ہے جیسا کہ الایمان والنذور میں آئے گا اس سے ابن تین کے قول کی تائید ملتی ہے مگر معنی صحیح نہیں ٹھہرتا، کتاب التوحید کے آخر میں اسے عبدالوہاب ثقفی عن ایوب عن ابی قلابہ و قاسم کلاہما عن زہدم سے یہ عبارت ذکر ہوگی: (کان بین هذا الحی من جرم و بین الأشعریین وُداً و إخاءً) یہی معتمد ہے (إخاء) ہمزۂ مکسورہ اور مد کے ساتھ، بقول ابن تین بعض نے قصر کے ساتھ ضبط کیا مگر یہ خطا ہے۔

(و فی القوم رجل الخ) یعنی سرخ رنگ والا، حماد بن زید کی روایت میں ہے بنی تیم اللہ سے، گویا موالی یعنی عجم میں سے ہو، یہ دراصل زہدم راویِ حدیث تھے اپنے آپ کو مبہم رکھا ترمذی نے قتادہ عن زہدم کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں ابوموسی کے پاس آیا جو مرغ کھا رہے تھے مجھے کہنے لگے قریب ہو جاؤ بے شک میں نے نبی اکرم کو یہ کھاتے دیکھا ہے، یہ اس لحاظ سے باعثِ اشکال ہے کہ اس شخص کی نسبت ذکر آیا کہ بنی تیم اللہ سے تھا جبکہ زہدم تو بنی جرم سے ہیں تو بعض الناس نے کہا بظاہر یہ دونوں حضرات کھانے سے ممتنع ہوئے ہوں گے، اسے دعوائے تعدد پر محمول کرنے کا باعث یہ امر بنا کہ ایک ہی شخص کا تیم اللہ اور بنی جرم کی طرف منسوب ذکر کیا جانا مستبعد خیال کیا مگر اس میں کوئی بُعد والی بات نہیں بلکہ احمد نے یہ حدیثِ مذکور عبداللہ بن ولید عدنی عن ثوری سے نقل کرتے ہوئے یہ عبارت ذکر کی: (عن رجل من بنی تیم الله یقال له زهدم قال کنا عند أبی موسی الخ) اس پر ممکن ہے زہرم کبھی بنی تیم اللہ اور کبھی بنی جرم کی طرف منسوب کئے جاتے ہوں، جرم قضاعہ کا ایک قبیلہ تھا جو جرم بن زبان بن عمران بن الحاف بن قضاعہ کی طرف منسوب تھا جبکہ تیم اللہ بنی کلب کی ایک شاخ تھی جو بھی قضاعہ کا ایک قبیلہ ہے، تیم اللہ بن رُفیدہ بن ثور بن کلب بن وبرہ بن تغلب بن حلوان بن عمران بن الحاف بن قضاعہ کی طرف منسوب ہیں تو حلوان جرم کا چچا تھا، رشاطی الانساب میں لکھتے ہیں کثیر اوقات کسی کو اس کے اعمام کی طرف منسوب ذکر کر دیا جاتا ہے بقول ابن حجر کئی دفعہ آدمی اپنے آپ کو مبہم رکھتا ہے کئی مقامات میں ایسا گزرا تو بعید نہیں کہ زہدم صاحبِ قصہ ہوں اور اصل عدمِ تعدُّد ہے، بیہقی نے فریابی عن ثوری کے حوالے سے زہدم تک اسی سندِ مذکور کے ساتھ یہ

عبارت نقل کی: (رأيت أبا موسى يأكل الدجاج فدعاني فقلت إني رأيته يأكل نتنا قال ادنه فَكُلْ) تو حدیثِ مرفوع بھی ذکر کی، صعق بن حزن عن مطر وراق عن زہدم سے ہے کہ میں ابوموسی کے پاس گیا وہ مرغ کھا رہے تھے کہنے لگے قریب ہو جاؤ اور کھانے میں شریک ہو جاؤ! میں نے کہا میں نے قسم کھائی تھی کہ اسے نہ کھاؤں گا، اسے موسی عن شیبان بن فروخ عن صعق سے بھی نقل کیا لیکن سیاق کے ذکر کے بغیر، ابوعوانہ نے بھی اپنی صحیح میں ایک اور سند کے ساتھ زہدم سے یہی نقل کیا اس میں ہے: (فقال لي ادن فكُلْ فقلت إني لا أريده) تو یہ متعدد طرق اس امر میں صریح ہیں کہ زہدم ہی صاحبِ قصہ ہیں اور یہی معتمد ہے، اس کے لئے معکر نہیں مگر صحیحین کی روایت کا ظاہر جس سے زہدم اور اس ممتنع کے مابین مغایرت عیاں ہوتی ہے چنانچہ زہدم سے ایک روایت میں ہے، ہم ابوموسی کے پاس تھے کہ بنی تیم اللہ کا ایک سرخ رنگ والا شخص داخل ہوا جو موالی سے مشابہ تھا ابوموسی نے کھانے میں شریک ہونے کو کہا وہ ہچکچایا تو بظاہر داخل ہونے والا غیر، زہدم ہے لیکن جائز ہے کہ ان کے قول (كنا عند الخ) سے مراد ان کی قوم کے افراد ہوں جو ان سے قبل ابوموسی کے پاس موجود ہوں ، یہ مجاز ہے کئی اور جگہ بھی اس جیسا اسلوب مستعمل ہے مثلا ثابت بنانی نے روایت کیا: (خطبنا عمران بن حصين) اور مراد یہ تھا کہ اہلِ بصرہ کو تقریر کی، ثابت تو اس تقریر کے موقع پر موجود ہی نہ تھے! اصل یہ ہے کہ زہدم نے اپنا آپ مبہم رکھا اور اس میں تعجب والی کوئی بات نہیں۔

(فقذرته) ذالِ مکسور کے ساتھ، ابوعوانہ کی روایت میں ہے: (إني رأيته يأكل قذراً) گویا خیال کیا کہ اس کے اِکثار کے سبب (صارت جَلاَّلة)(یعنی پلیدی پر پلا ہوا جانور) تو ابوموسی نے بیان کیا کہ ایسا نہیں یا مراد یہ کہ لازم نہیں کہ ہر مرغ ہی اُس مرغ کی طرح کرتا ہو جو تم نے دیکھا۔ (فقال ادن) اکثر کے ہاں یہی دُنُو سے فعل امر ہے مستملی اور سرخسی کے ہاں (إذاً) ہے، اول پر (فأخبرك) مجزوم ہوگا اور ثانی پر منصوب۔ (أو أحدثك) راوی کا شک ہے۔ (أني أتيت الخ) اس کی شرح الایمان والنذور میں ہوگی۔ (غر الخ) أغرّ کی جمع جو بمعنی ابیض ہے، ذری ذروۃ کی جمع ہے جو ہر شئ کے اعلی (یعنی چوٹی) کو کہتے ہیں یہاں مراد اونٹوں کی کوہانیں ہیں شائد وہ حقیقت میں سفید تھیں یا یہ وصف مراد ہے کہ ان میں کوئی علت یا دبر (یعنی زخم) نہ تھی، غر میں نصب و جر دونوں جائز ہیں (خمس ذود) ترکیبِ اضافی کے بطور ہے ابو بقاء نے اپنی غریب میں اسے مستنکر قرار دیا اور لکھا کہ درست خمس کا منون ہونا ہے جبکہ ذود اس سے بدل ہے اگر بغیر تنوین کے پڑھیں تو معنی بدل جاتا ہے کیونکہ عددِ مضاف غیرِ مضاف الیہ ہے تو لازم ہے کہ خمس ذود پندرہ اونٹ ہوں کیونکہ اہلِ ذود تین ہوتے ہیں اھ بقول ابن حجر میں نہیں جانتا کیونکر فسادِ معنی کا کہا اگر عدد ایسا ہو؟ چاہے عدد پندرہ اونٹ ہوں تو اس میں کیا نقصان ہے؟ اس کے بعض طرق میں ہے؛(خذ هذين القرينين و القرينين) حتی کہ چھ مرتبہ گنا، جو بات انہوں نے کہی وہ تب پوری ٹھہرے گی اگر اس صراحت کے ساتھ مذکور ہوتی کہ انہیں سوائے پانچ ابعرہ (بعیر کی جمع) کے عطا نہیں کیا تھا، اس تقدیر پر مجاز ایک اونٹ کیلئے ذود کا لفظ استعمال کیا ابل کی مانند، یہ روایت صحیح ہے امکانِ تصویر کو مانع نہیں،

حدیث سے دوست کے پاس کھانے کے وقت جاسکنے کا جواز ملا، آنے والے کو کھانے میں شریک کی دعوت اور اس غرض سے قریب آنے کو کہنے کا بھی ثبوت ملا اگرچہ طعام قلیل ہی ہو کیونکہ جیسا کہ پہلے گزرا اجتماعی کھانے میں برکت ہوتی ہے، مرغ خواہ انسی ہو یا وحشی (یعنی جنگلی) کا جوازِ اکل بھی ثابت ہوا یہ بالاتفاق ہے سوائے بعض متعمقین کے جنہوں نے علی سبیل الورع اس سے پرہیز کیا البتہ

بعض نے جلالہ کا استثناء کیا جو (صرف) اَقذار (یعنی گندگی) کھاتا ہے حضرت ابوموسی کا ظاہرِ صنیع یہ ہے کہ وہ (اس ضمن میں) عدم مبالات پر قائم تھے، جلالہ اس دابہ سے عبارت ہے جو جلّۃ یعنی بعر (لید) کھاتا ہے ابن حزم اس کے ذوات الاربع کے ساتھ اختصاص کے مدعی ہیں مگر معروف تعمیم ہے ابن ابوشیبہ نے بسند صحیح ابن عمر سے نقل کیا کہ وہ جلالہ دجاجہ کو تین دن باندھے رکھتے (تا کہ ساری گندگی صاف ہو اور یہ تین ایام صرف پاک صاف خوراک ہی کھلائی جاتی) مالک اور لیث کا قول ہے دجاج وغیرہ کے جلالہ کھانے میں کوئی حرج نہیں، ان سے نہی صرف تقذُّراً وارد ہے، متعدد طرق کے ساتھ جلالہ کے اکل سے نہی وارد ہے اصح وہ جسے ترمذی نے۔ ابوداود اور نسائی نے صحت کا حکم لگایا، قتادہ عن عکرمہ عن ابن عباس سے تخریج کیا کہ نبی اکرم نے مجثمہ سے، جلالہ کے دودھ سے اور مشک سے منہ لگا کر پانی پینے سے منع فرمایا یہ بخاری کی شرط پر ہے البتہ ایوب نے اسے عکرمہ سے روایت کرتے ہوئے (عن أبی هريرة) کہا اسے بیہقی اور بزار نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے روایت کیا اس کے الفاظ ہیں:(نهى رسول اللهﷺ عن الجلالة و عن شُرْبِ ألبانها و أُكُلِها و ركوبها) ابن ابی شیبہ نے حسن سند کے ساتھ حضرت جابر سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے جلالہ کے اکل سے اور اس کا دودھ پینے سے منع کیا، ابوداؤد اور نسائی کی عبداللہ بن عمرو بن عاص سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے خیبر کے دن حمر اہلیہ اور جلالہ سے منع کیا ان پر سواری سے اور ان کا گوشت کھانے سے، اس کی سند حسن ہے! شافعیہ نے جلالہ کا اکل اس صورت میں مکروہ قرار دیا ہے کہ نجاست کھاتے رہنے سے اس کا گوشت متغیر ہو چکا ہو، ایک قول کے مطابق اگر اس کا اِکثار ہو (یعنی اس کی روزانہ کی غالب خوراک گندگی ہو)

ان کے اکثر نے اس کی کراہت کا تنزیہی ہونا راجح قرار دیا، یہی ابوموسی کے صنیع کا قضیہ ہے، ان کی حجت یہ ہے کہ پاک غذا بھی معدہ میں جا کر نجس ہو جاتی ہے اس کے باوجود گوشت اور دودھ پر نجس ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا تو اسی طرح یہ ہے، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ اگر پاک چارہ مجاورت کے سبب نجس ہو جائے تو جانور کو کھلانا جائز ہے کیونکہ جب اس کا آکل اسے کھائے گا تو وہ متغذی بنجاست نہیں بلکہ متغذی بالعلف (یعنی چارہ کے ساتھ غذا حاصل کرنے والا) ہے بخلاف جلالہ جانور کے، شافعیہ کی ایک جمعیت نے یہ رائے اختیار کی اور یہی حنابلہ کا قول ہے، کہ یہ نہی تحریمی ہے فقہاء میں سے ابن دقیق کی بھی یہی رائے ہے، ابو اسحاق مروزی، قفال، امام الحرمین، بغوی اور غزالی نے بھی اسے صحیح قرار دیا اور اسکے گوشت اور دودھ کے ساتھ اس کے انڈے کو بھی ملحق کیا، اسی جلالہ کے حکم میں وہ جو نجاست کے ساتھ متغذی ہوئی مثلا ایسی بکری جس کی نشو ونما کتیا کے دودھ سے ہوئی، اکلِ جلالہ کے جواز کیلئے صحیح قول کے مطابق پاک چارہ دیا جائے اگر اس کے بعد نجاست کی بدبو ختم ہو جائے تو جوازِ اکل ہوگا، سلف سے اس ضمن میں توقیت بھی منقول ہے چنانچہ ابن ابوشیبہ نے ابن عمر سے نقل کیا کہ وہ جلالہ مرغی کو تین دن تک محبوس رکھتے جیسا کہ گزرا، بیہقی نے ایک محلِ نظر سند کے ساتھ عبداللہ بن عمرو سے مرفوعا روایت کیا کہ اسے نہ کھایا جائے حتی کہ چالیس روز تک اسے پاک چارہ کھلایا جائے۔

5518 - حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ بْنُ أَبِي تَمِيمَةَ عَنِ الْقَاسِمِ عَنْ زَهْدَمٍ قَالَ كُنَّا عِنْدَ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ وَكَانَ بَيْنَنَا وَبَيْنَ هَذَا الْحَيِّ مِنْ جَرْمٍ إِخَاءٌ فَأُتِيَ بِطَعَامٍ فِيهِ لَحْمُ دَجَاجٍ وَفِي الْقَوْمِ رَجُلٌ جَالِسٌ أَحْمَرُ فَلَمْ يَدْنُ مِنْ طَعَامِهِ قَالَ ادْنُ

فَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَأْكُلُ مِنْهُ قَالَ إِنِّى رَأَيْتُهُ أَكَلَ شَيْئًا فَقَذِرْتُهُ فَحَلَفْتُ أَنْ لَا آكُلَهُ فَقَالَ ادْنُ أُخْبِرْكَ أَوْ أُحَدِّثْكَ إِنِّى أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فِي نَفَرٍ مِنَ الْأَشْعَرِيِّينَ فَوَافَقْتُهُ وَهُوَ غَضْبَانُ وَهُوَ يَقْسِمُ نَعَمًا مِنْ نَعَمِ الصَّدَقَةِ فَاسْتَحْمَلْنَاهُ فَحَلَفَ أَنْ لَا يَحْمِلَنَا قَالَ مَا عِنْدِي مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ ثُمَّ أُتِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِنَهْبٍ مِنْ إِبِلٍ فَقَالَ أَيْنَ الْأَشْعَرِيُّونَ أَيْنَ الْأَشْعَرِيُّونَ قَالَ فَأَعْطَانَا خَمْسَ ذَوْدٍ غُرِّ الذُّرَى فَلَبِثْنَا غَيْرَ بَعِيدٍ فَقُلْتُ لِأَصْحَابِي نَسِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَمِينَهُ فَوَاللَّهِ لَئِنْ تَغَفَّلْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَمِينَهُ لَا نُفْلِحُ أَبَدًا فَرَجَعْنَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا اسْتَحْمَلْنَاكَ فَحَلَفْتَ أَنْ لَا تَحْمِلَنَا فَظَنَنَّا أَنَّكَ نَسِيتَ يَمِينَكَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ هُوَ حَمَلَكُمْ إِنِّي وَاللَّهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَا أَحْلِفُ عَلَى يَمِينٍ فَأَرَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا إِلَّا أَتَيْتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَتَحَلَّلْتُهَا

أطرافه 3133، 4385، 4415، 5517، 6623، 6649، 6678، 6680، 6718، 6719، 6721، - 7555. (ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۶۱۷)

27 - باب لُحُومِ الْخَيْلِ (گھوڑوں کا گوشت)

ابن منیر کہتے ہیں تعارضِ ادلہ کی وجہ سے کوئی حکم ذکر نہیں کیا، جواز کی دلیل ظاہر القوت ہے آگے تفصیل آئے گی۔

5519 - حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ فَاطِمَةَ عَنْ أَسْمَاءَ قَالَتْ نَحَرْنَا فَرَسًا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَكَلْنَاهُ

أطرافه 5510، 5511، - 5512.

ترجمہ: حضرت اسماءؓ کہتی ہیں نبی پاک کے عہد میں ہم نے گھوڑا ذبح کر کے کھایا۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ جبکہ ہشام، ابن عروہ ہیں فاطمہ ان کی بیوی اور چچا زاد تھیں، یہ باب (النحر والذبح) میں صریحا گزرا، اس کی سند میں ہشام پر اختلاف کیا گیا ہے ایوب نے عبدالوہاب ثقفی عنہ کی روایت سے (عن أبيه عن أسماء) کہا یہی ابن ثوبان نے عتبہ بن حماد عنہ عن ہشام سے کہا، مغیرہ بن مسلم نے ہشام عن ابیہ سے: (عن الزبير بن العوام) ذکر کیا اسے بزار نے تخریج کیا ہے، دارقطنی نے اس ختلاف کا ذکر کر کے ابن عیینہ اوران کے موافقین کی روایت کو ترجیح دی ہے۔

(نحرنا فرسا الخ) عبدہ بن سلیمان نے ہشام سے (ونحن بالمدينة) کا اضافہ بھی کیا دارقطنی کی روایت میں ہے ہم نے اور آنجناب کے اہلِ بیت نے اسے کھایا اس زیادت سے یہ بھی مستفاد ہوا کہ یہ فرضیتِ جہاد کے بعد کا واقعہ ہے لہذا ان حضرات کے موقف کا رد ہوا جو اس علت سے اس کے منعِ اکل کے قائل ہیں کہ یہ آلاتِ جہاد میں سے ہے اسی طرح اہل بیت کے ذکر سے اس بات کا رد ہوا کہ شائد نبی اکرم اس امر پر مطلع نہ ہوئے ہوں حالانکہ یہ اگر وارد نہ بھی ہوتا تو آلِ ابی بکر کی بابت یہ گمان نہ ہوسکتا تھا کہ وہ نبی اکرم

کے عہد میں کسی ایسے فعل کا ارتکاب کریں جس کے جواز کا انہیں علم نہ ہو کہ ہمیشہ آپ کے ساتھ رہتے تھے پھر صحابہ کرام کا مسائل کی بابت آپ سے سوال کرنے کا داعیہ بھی متوفر تھا اسی لئے راجح یہی ہے کہ اگر صحابی کہے ہم عہدِ نبوی میں یہ کیا کرتے تھے تو یہ بات مرفوع کے حکم میں متصور ہوگی اگر یہ عام کسی صحابی کی بابت متقرر ہے تو آلِ ابوبکر کی نسبت تو بالا ولی یہی ہے۔

- 5520حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ يَوْمَ خَيْبَرَ عَنْ لُحُومِ الْحُمُرِ وَرَخَّصَ فِي لُحُومِ الْخَيْلِ

طرفاه 4219، - 5524.

ترجمہ: حضرت جابرؓ کہتے ہیں نبی پاک نے خیبر کے روز گھریلو گدھوں کے گوشت سے منع کیا اور گھوڑوں کے گوشت کی رخصت دی۔

(حماد) یہ ابن زید جبکہ عمرو سے مراد ابن دینار اور محمد بن علی، امام حسین کے پوتے المعروف ب ابوجعفر الباقر ہیں حماد نے حضرت جابر اور عمرو کے درمیان اس حدیث میں محمد کا واسطہ داخل کیا، نسائی اس بارے میں لکھتے ہیں میں کسی کو نہیں جانتا کہ اس میں حماد کی موافقت کی ہو، انہوں نے اسے حسین بن واقد کے طریق سے تخریج کیا انہوں نے اور ترمذی نے سفیان بن عیینہ کے واسطہ سے بھی نقل کیا دونوں عمرو بن دینار عن جابر سے راوی ہیں درمیان میں محمد بن علی کا حوالہ ذکر نہیں کیا ترمذی ابن عیینہ کی روایت کی ترجیح کی طرف مائل ہیں کہتے ہیں میں نے محمد (یعنی امام بخاری) سے سنا کہتے تھے ابن عیینہ حماد بن زید سے احفظ ہیں! ابن حجر کہتے ہیں لیکن بخاری اور مسلم نے حماد بن زید کے طریق کے تخریج پر اکتفاء کیا، ابن جریج نے عمرو سے روایت کرتے ہوئے ان کے اور حضرت جابر کے مابین واسطہ داخل کرنے پر موافقت کی ہے لیکن نام ذکر نہیں کیا اسے ابو داؤد نے نقل کیا اس کا حضرت جابر سے ایک اور طریق بھی ہے مسلم نے اسے ابن جریج، ابو داؤد نے حماد اور نسائی نے حسین بن واقد کے طریق سے اس کی تخریج کی، سب ابو زبیر عن جابر سے اس کے رواۃ ہیں نسائی نے صحیحاً اسے عطاء عن جابر سے بھی تخریج کیا بیہقی نے استغراب سے کام لیتے ہوئے جزم کے ساتھ قرار دیا کہ عمرو نے حضرت جابر سے اس کا سماع نہیں کیا بعض فقہاء نے ترمذی کے دعوی کہ ابن عیینہ کی روایت اصح ہے، کو بنظر استغراب دیکھا حالانکہ بیہقی اشارہ دیتے ہیں کہ یہ منقطع ہے، یہ ذہول ہے کلامِ ترمذی اس امر پر محمول ہے کہ یہ طریق ان کی رائے میں متصل ہے بیہقی کے دعوائے انقطاع سے لازم نہیں آتا کہ ترمذی بھی اس کے قائل ہوں، حق یہ ہے کہ اگر کسی طریق میں عمرو کے حضرت جابر سے سماع کی تصریح ہو تو روایتِ حماد مزید فی متصل الاسناد ہے وگرنہ حماد بن زید کی روایت متصل ہے بفرضِ تقدیر اگر ہر جہت سے تعارض موجود ہے تو حدیثِ ہذا کا اس کے سوا بھی طریق ہے لہذا یہ حدیث ہر حال میں صحیح ہے۔

(لحوم الحمر) مسلم کے ہاں (الأهلية) بھی ہے۔ (و رخص فی لحوم الخیل) مسلم کی روایت میں (أذن) ہے ان کی ابن جریج سے روایت میں ہے کہ ہم نے زمانۂ خیبر میں گھوڑے اور زیبرے کھائے نبی اکرم نے گھریلو گدھوں سے منع کیا دارقطنی کی حدیثِ ابن عباس میں (أمر) ہے طحاوی کہتے ہیں ابوحنیفہ اکلِ خیل کی کراہت کے قائل ہیں جبکہ ان کے صاحبین وغیرہما اس بارہ میں ان کے مخالف ہیں انہوں نے اس کی حلت بارے اخبارِ متواترہ سے حجت پکڑی ہے اور یہ یہ من طریق النظر ماخوذ ہوتا تو خیل اور حمر اہلیہ کے درمیان فرق نہ تھا لیکن جب کوئی امر صحیح طور پر نبی اکرم سے ثابت ہو تو وہی اولی بالقبول ہے اور بالخصوص جب حضرت جابر کہہ

رہے ہیں کہ آپ نے گھوڑوں کا گوشت ان کیلئے مباح کیا ایسے وقت میں جب لحوم الحمر سے منع فرما رہے تھے تو یہ ان کے اختلافِ حکم پر دال ہے بقول ابن حجر بعض تابعین نے بغیر کسی کا استثناء کئے تمام صحابہ سے حلت کا حکم نقل کیا چنانچہ ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح جو شیخین کی شرط پر ہے، کے ساتھ عطاء سے نقل کیا کہتے ہیں سلف ہمیشہ سے اسے کھاتے آئے ہیں، ابن جریج کہتے ہیں میں نے کہا آپ کی مراد صحابہ سے ہے؟ کہا ہاں، ابن عباس سے جو اس کی کراہت منقول ہے تو یہ ابن ابوشیبہ اور عبدالرزاق نے کمزور سندوں کے ساتھ نقل کیا ہے اس کے ضعف پر دال یہ امر بھی ہے کہ اگلے باب میں آئے گا کہ انہوں نے حمر اہلیہ کی اباحت پر اس آیت سے استدلال کیا تھا: (قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً)[الأنعام : ۱۴۵] یہ اگر حمر کی حلت میں بطورِ متمسک صالح ہے تو خیل کی حلت میں بھی ہے، ان کے اس قول کی بابت ذکر آئے گا کہ اکلِ حمر کو ممنوع قرار دینے میں ان کے توقف کا سبب یہ تھا کہ آیا نبی اکرم نے انہیں ابدی طور پر حرام قرار دیا تھا یا اس وجہ سے کہ (حمولة للناس) تھے (یعنی عارضی طور پر کہ بار برداری کیلئے استعمال ہوتے تھے) اور یہ بات بھی خیل کی بابت بھی کہی جا سکتی ہے تو بعید ہے کہ ان سے حرمتِ خیل کا قول ثابت ہو جبکہ حمر کی بابت وہ متوقف تھے بلکہ دار قطنی نے قوی سند کے ساتھ ان سے مرفوعا حدیثِ جابر کی مثل نقل کیا ہے اس کے الفاظ ہیں: (نهى رسول اللهﷺ عن لحوم الحمر الأهلية و أمر بلحوم الخيل) حکم بن عیینہ، مالک اور بعض حنفیہ سے کراہت کا قول صحیحاً ثابت ہے، بعض مالکیہ اور بعض حنفیہ سے تحریم کا قول منقول ہے فاکہی کے مطابق مالکیہ کا مشہور قول کراہت کا ہے ان کے محققین کے نزدیک تحریم صحیح ہے، ابوحنیفہ الجامع الصغیر میں کہتے ہیں میں لحمِ خیل مکروہ گردانتا ہوں، ابوبکر رازی نے اسے تنزیہ پر محمول کیا اور لکھا ابوحنیفہ نے مطلقاً تحریم کا نہیں کہا یہ انکی رائے میں حمارِ اہلی کی مانند نہیں المحیط، ہدایہ اور الذخیرہ کے مصنفین نے ان سے تحریم کا قول صحیح قرار دیا یہی ان کے اکثر کا قول ہے جبکہ بعض کے مطابق اس کا آکل آثم تو ہے مگر حرام نہ کہا جائے! ابن قاسم اور ابن وہب نے مالک سے منع نقل کیا ان کا احتجاج ایک آیت سے تھا جس کا ذکر آگے آ رہا ہے،

محمد بن حسن نے الآثار میں ابوحنیفہ سے ان کی سند کے ساتھ ابن عباس سے اسی کے مانند نقل کیا قرطبی شرحِ مسلم میں کہتے ہیں مالک کا مذہب کراہت کا ہے ابن بطال نے ان کیلئے آیت سے استدلال کیا، ابن منیر لکھتے ہیں گھوڑوں، خچروں اور گدھوں کے مابین خِلقی مشابہت قول بالمنع کیلئے مؤکد ہے تو اس سے گوشت کی جانب سے ان کی ہیئت ان انعام کے ساتھ مشابہت بعید ہے جن کے اکل پر اتفاق ہے، ابن ابو جمرہ کہتے ہیں مطلقاً جواز میں دلیل واضح ہے لیکن مالک کی اس کے اکل کی کراہت کا سبب یہ ہے کہ اغلباً ان کا استعمال جہاد میں ہوتا ہے اگر کراہت منتفی کر دی جائے تو اس کا استعمال کثیر ہو جائے جس سے ان کی قلت ہو سکتی ہے جو جہاد کے مقاصد اور ارہابِ عدو کے لئے نقصان دہ ثابت ہوگا جبکہ اللہ تعالی حکم دیتا ہے: (وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ)[الأنفال : ۶۰] بقول ابن حجر اس پر یہ کراہت خارجی سبب کے تحت ہے اور یہ تو محلِ بحث نہیں، اگر متفق علی الاکل حیوان کی بابت بھی کوئی ایسا امر حادث ہو جائے جو مقتضی ہو کہ اگر اسے ذبح کر لیا گیا تو کسی محذور کا ارتکاب ہو سکتا ہے تب ایسا کرنا منع ہوگا اس سے اس کی تحریم کا قول لازم نہیں، اسی پر محمول ہے ان کا قول کہ عہدِ نبوی میں اس کا وقوعِ اکل نادر ہے اگر مکروہ کہیں تو اس کا استعمال کم ہو جائے گا تو یہ ماقبل واقع کے موافق ہوگا اور یہ کراہت کی دلیل کے بطور ناہض نہیں بلکہ زیادہ سے زیادہ خلافِ اولی ثابت ہو رہا ہے، کسی حیوان کے حلال الاکل ہونے سے اس وجہ سے اس کا ناپید ہو جانا لازم نہیں

جہاں تک بعض مانعین کا یہ کہنا کہ اگر حلال ہوتا تو اسکی قربانی بھی جائز ہوتی تو یہ حیوان البر کے ساتھ منتقض ہے، وہ بھی حلال الاکل ہے مگر اس کی قربانی دینا مشروع نہیں شائد اسکی قربانی کی عدم مشروعیت کا سبب اس کے باقی (وکثیر) رکھنے کا ہدف ہے کیونکہ اگر اس کی بابت وہ تمام کچھ مشروع کر دیا جاتا جو دوسرے (حلال) جانوروں میں ہے تو جہاد جیسے اہم میدان میں اس کی منفعت فوت ہو جاتی، طحاوی، ابوبکر رازی اور ابومحمد بن حزم نے عکرمہ بن عمار عن یحی بن ابی کثیر عن ابی سلمہ عن جابر سے روایت کیا کہ نبی کریم نے گدھوں، گھوڑوں اور خچروں کے گوشت سے منع کیا طحاوی لکھتے ہیں اہل الحدیث عکرمہ بن عمار کو ضعیف قرار دیتے ہیں بقول ابن حجر بالخصوص یحی بن ابو کثیر (کی روایات کے نقل) میں، عکرمہ کی توثیق اگرچہ مختلف فیہ امر ہے مگر مسلم نے ان کی روایت تخریج کی مگر وہ غیرِ یحی سے ہے یحی قطان کہتے ہیں یحی بن ابو کثیر سے ان کی روایات ضعیف ہیں بخاری یحی سے ان کی احادیث کو مضطرب قرار دیتے ہیں نسائی کا قول ہے کہ ان کے ساتھ کوئی بأس نہیں مگر یحی کی بابت احمد کہتے ہیں کہ غیرِ ایاس بن سلمہ سے ان کی حدیث مضطرب ہے، یہ ماقبل سے اشد ہے اور اس کے عموم میں یحی بن ابو کثیر بھی ہیں بفرضِ تقدیر کہ یہ طریق صحیح ہے اس میں عکرمہ پر اختلاف بھی کیا گیا ہے احمد اور ترمذی کے ہاں ان کی اس حدیث میں ذکرِ خیل موجود نہیں بالفرض یہ زیادت حافظ کی ہے تو حضرت جابر سے متنوع روایات میں خیل وحمر کے حکم میں فرق مذکور ہے اور وہ اس سے اتصال میں اظہر اور رجال کے لحاظ سے اتقن و اکثر ہیں، بعض حنفیہ نے حدیثِ جابر کو اس بناء پر معلل قرار دیا کہ ابن اسحاق ذکر کرتے ہیں کہ وہ خیبر میں موجود نہ تھے، یہ کوئی علت نہیں زیادہ سے زیادہ اس سے اس کا مرسلِ صحابی ہونا ثابت ہو رہا ہے، اکلِ خیل کے منع میں ایک حجت حضرت خالد بن ولید کی حدیث ہے جسے اصحابِ سنن نے تخریج کیا اس میں ہے کہ نبی اکرم نے خیبر کے روز لحومِ خیل سے منع فرمایا، اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ یہ شاذ ومنکر ہے کیونکہ اس کے سیاق میں ہے کہ وہ خیبر میں موجود تھے اور یہ خطا ہے کیونکہ وہ تو اس کے بعد اسلام لائے ہیں، اکثر کے جزم کے مطابق فتحِ مکہ کے برس اسلام قبول کیا تھا اس میں قابلِ اعتماد ذریعہ مصعب زبیری ہیں جو اعلم الناس بقریش ہیں، لکھتے ہیں ولید بن ولید نے خالد کو خط لکھا جب وہ عمرۃ القضاء کے موقع پر مکہ سے باہر چلے گئے تھے کہ تا کہ نبی اکرم کو نہ دیکھیں بعد ازاں ان کے اسلام لانے کا قصہ بیان کیا اور بالیقین عمرۂ قضاء غزوۂ خیبر کے بعد تھا، یہ علت بھی بیان کی کہ سند میں ایک مجہول راوی ہے لیکن طبری نے اسے یحی بن ابو کثیر عن رجل من اہل حمص نقل کیا کہتے ہیں ہم حضرت خالد کے ساتھ تھے تو ذکر کیا کہ نبی اکرم نے حمرِ اہلیہ کا گوشت اسی طرح خیل و بغال کا بھی حرام کر دیا، اسے یحی کی تدلیس اور راوی کے ابہام کے ساتھ معلل کیا، ابوداؤد مدعی ہیں کہ خالد کی یہ حدیث منسوخ ہے مگر اس کے ناسخ کی نشاندہی نہیں کی نسائی لکھتے ہیں اباحت کی احادیث اصح ہیں اور یہ (یعنی حضرت خالد کی حدیث) اگر صحیح ہے تو منسوخ ہے گویا ان کے ہاں جب یہ دو حدیثیں متعارض ہیں ایک میں نہی اور دوسری میں اذن دیکھا تو اذن کو نسخِ تحریم پر محمول کیا مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ نہی کے سابق علی الاذن ہونے سے لازم نہیں کہ حضرت خالد کا اسلام فتحِ خیبر سے قبل ہو مگر اکثر کا قول اس کے برخلاف ہے اور نسخ احتمال کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا، حازمی نے حدیثِ خالد ذکر کر کے اس کے نسخ کی تقریر کی اور کہا یہ شامی المخرج ہے ایک دیگر طریق کے ساتھ اس میں وہی کچھ وارد ہے جو حدیثِ جابر میں (رخص) اور (أذن) ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ منع سابق اور اذن متاخر ہے لہذا اسی کی طرف مصیر متعین ہے کہتے ہیں اگر یہ لفظ وارد نہ ہوا ہوتا تو تاریخ کی عدم معرفت کی وجہ سے دعوائے نسخ مردود ہے

ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ (رخص)اور (أذن) میں ایسا نہیں جس کے سبب مصیر الی نسخ متعین ہو بلکہ ظاہر امر یہ ہے کہ خیل، بغال اور حمیر بارے یہ حکم براءتِ اصلیہ پر ہے تو جب شارع نے خیبر کے دن حمر و بغال سے منع کیا تو اندیشہ ہوا کہ گھوڑوں کی بابت بھی یہی گمان کیا جائے گا کہ ان کے ساتھ خِلقی مشابہت ہے تو ان کے اکل میں اذن عطا فرمایا، راجح یہ ہے کہ حل وحرمت کی بابت بیانِ حکم سے قبل اشیاء موصوف باحلت یا حرمت نہیں کی جاتیں تو اس میں نسخ ثابت نہیں ہوتا، حازمی نے نسخ کی تقریر ایک اور طریق سے بھی نقل کی کہتے ہیں خیل وحمیر کے اکل سے نہی عام تھی اس وجہ سے کہ تقسیمِ غنیمت اور خمس نکالنے سے قبل ان کا اخذ کیا تھا تبھی آپ نے ہانڈیاں الٹا دینے کا حکم دیا پھر اپنی ندا کے ساتھ وضاحت فرمائی کہ گدھوں کا گوشت تو رجس ہے لہذا وہ تو لذاتہا ہی حرام ہیں جبکہ گھوڑے کھانے سے ممانعت اس وجہ سے کہ تقسیم سے قبل ذبح کر دئے گئے تھے، اس کے لئے معکر یہ امر ہے کہ ہانڈیاں الٹا دینے کا حکم اس لئے صادر ہوا تھا کہ ان میں گدھوں کا گوشت پکایا گیا تھا جیسا کہ صحیح کی روایت میں اس کی صراحت ہے اور گھوڑوں کا گوشت تو پکایا ہی نہ گیا تھا لہذا امراد تام نہیں ہوتی، حق یہ ہے کہ حدیثِ خالد اگر صحیح بھی ثابت ہو حدیثِ جابر جو دال علی جواز ہے، کے معارض ناہض نہیں ہوتی پھر حدیثِ اسماء بھی اس کے موافق ہے احمد، بخاری، موسی بن ہارون، دارقطنی، خطابی، ابن عبدالبر، عبدالحق اور آخرون نے حضرت خالد کی اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے بعض نے دونوں کے مابین یہ تطبیق دی کہ حدیثِ جابر بالجملہ دال علی جواز ہے جبکہ حدیث خالد مخصوص حالات میں ان سے مانع ہے خیبر میں گھوڑے بہت کم تھے اور جہاد کے لئے ان کی ضرورت تھی تو یہ نہیِ مذکور کے معارض نہیں، اکلِ خیل کا مطلقا وصفِ کراہت تحریم کو لازم نہیں، دارقطنی کی حدیثِ اسماء میں ہے کہ عہدِ نبوی میں ہمارے پاس ایک گھوڑا تھا اس کی موت واقع ہونے لگی تو ہم نے اسے ذبح کر کے کھالیا، حدیثِ اسماء کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ واقعہِ عین ہے شائد یہ گھوڑا عمر رسیدہ تھا کہ اب جہاد میں اس سے انتفاع ممکن نہ تھا تو اکلِ خیل سے نہی اس کی تحریم ذات کے سبب نہیں بلکہ ایک خارجی سبب سے ہے، یہ اچھی تطبیق ہے بعض نے دعوی کیا کہ باب کی حدیثِ جابر دال علی تحریم ہے کیونکہ اس میں ہے: (رخص) اور رخصت تو قیامِ مانع کے ساتھ محظور کی استباحت کی ہی ہوئی ہے تو دلالت ملی کہ خیبر کے ایام میں انہیں لگی بھوک کے سبب اسکی رخصت دی تھی یہ انکی مطلقا حلت پر دلیل نہیں بنتی، جواب دیا گیا کہ اکثر روایات (أذن) کے لفظ کے ساتھ وارد ہیں، بعض میں (أمر) کا لفظ بھی ہے لہذا (رخص) سے مراد اذن ہے نہ کہ عہدِ صحابہ کے بعد رخصت کی متقرر اصطلاح کے حسبِ امر، اس امر کے ساتھ بھی یہ منقوض ہے کہ اگر اکلِ خیل کی اجازت بطور رخصت کے ہوتی کہ سخت بھوک کا شکار تھے تو حمر اہلیہ کھانے کی رخصت اولی تھی کہ تعداد میں زیادہ تھے ان کے مقابلہ میں گھوڑے از حد قلیل تھے پھر گھوڑوں سے بھی وہی خدمات لی جاسکتی ہیں جو گدھوں سے لی جاتی ہیں مثلا بوجھ اٹھوانا وغیرہ مگر گدھوں کا لڑائی میں استعمال نہیں کیا جا سکتا تھا

امرِ واقع جیسا کہ صریحا اگلے باب میں مذکور ہے یہ ہے کہ آپ نے وہ ہانڈیاں الٹا دینے کا حکم دیا جس میں گدھوں کا گوشت پکایا گیا تھا حالانکہ سخت بھوک کا شکار تھے تو یہ اس امر پر دال ہے کہ اکلِ خیل کی اذن اباحتِ عامہ کیلئے تھی نہ کہ ضروت کے تحت، ابن عباس اور مالک وغیرہما سے جو منقول ہے کہ منع پر اس آیت سے حجت پکڑی: (وَ الْخَيْلَ وَ الْبِغَالَ وَ الْحَمِيْرَ لِتَرْكَبُوْهَا وَ زِيْنَةً)[النحل : ۸] اکثر قائلین نے اس سے تحریم پر تمسک کیا اور کئی اوجہ سے اس کی تقریر کی، ایک یہ کہ لام برائے تعلیل ہے جو اس امر پر دال ہے کہ ان کی تخلیق اس کے سوا کسی اور غرض کیلئے نہیں کیونکہ علتِ منصوصہ حصر کا فائدہ دیتی ہے تو ان کے اکل کی اباحت ظاہر آیت

کے خلاف کو مقتضی ہے دوم یہ کہ بغال اور حمیر کا خیل پر عطف تحریم میں اشتراکِ حکم پر دال ہے تو خیل کیلئے علیحدہ سے کوئی حکم دلیل کا محتاج ہے، سوم یہ کہ آیت مساقِ امتنان میں مسوق ہے لہذا اگر اکل میں بھی انتفاع ہوتا تو ضرور اس کا یہاں ذکر ہوتا کہ یہ بات امتنان جتلانے میں اعظم ہے کیونکہ اس کا تعلق بغیر واسطہ کے بقائے بنیت (یعنی نسلِ انسانی کی بقاء) سے ہے، حکیم ادنی نعمتوں کے ذکر کے ساتھ احسان نہیں جتلاتا کہ اعلی کا ذکر ترک کرے پھر خصوصاً یہ کہ اس آیت سے قبل امتنان بالاکل کا ذکر ہوا ہے، چہارم یہ کہ اگر اس کا اکل مباح ہوتا تو ان کے ساتھ منفعت فوت ہو جاتی جو یہاں رکوب وزینت بارے امتنان کے ذکر کا مقصد ہے، یہ ہے اس آیت سے ان کے تمسک کا ملخص!

علی سبیل الاجمال جواب یہ ہے کہ بالاتفاق آیت مکی ہے اور اکلِ خیل کی اذن ہجرت کے بعد صادر ہوئی، اگر نبی اکرم اس آیت سے منع کی فہم اخذ کرتے ہوتے تو کھانے کی اذن نہ دیتے، یہ بھی کہ آیت منعِ اکل میں نص نہیں جب کہ حدیث اس کے جواز میں صریح ہے پھر علی سبیل التنز ل یہ مذکور ترک اکل پر دال ہے اور ترک اس امر سے اعم ہے کہ برائے تحریم ہو یا برائے تنزیہ یا خلافِ اَولی کے طور پر! اگر ان میں کسی ایک کا تعین نہ ہو سکے تو جواز بارے صریح ادلہ سے تمسک قائم رہے گا، علی سبیل التفصیل جواب عرض ہے کہ اولا اگر تسلیم کر بھی لیں کہ لام برائے تعلیل ہے مگر رکوب وزینت میں افادۂ حصر کی بات قابلِ تسلیم نہیں کیونکہ گھوڑوں سے ان دو مذکور کے سوا میں بھی اور غیرِ اکل میں بالاتفاق انتقاع ہے، رکوب وزینت کا ذکر مخرجِ غالب کے طور پر ہے کہ عموماً گھوڑے اسی غرض کے لئے پالے جاتے ہیں اس کی نظر صحیحین میں مذکور حدیثِ بقرہ ہے جس نے اپنے سوار سے مخاطب ہو کر کہا تھا ہم اس کے لئے تخلیق نہیں کی گئیں ہم تو کھیتی باڑی کے لئے تخلیق کی گئی ہیں یہ اصرح فی الحصر ہونے کے باوجود اغلب کا یہاں قصد نہیں کیا گیا وگرنہ تو وہ کھائی بھی جاتی ہیں، اور بالاتفاق غیرِ حرث میں بھی ان کا استعمال ہوتا ہے، یہ بھی کہ اگر استدلال تسلیم کر لیا جائے تو ان تینوں قسم کے جانوروں پر بوجھ ڈھونا بھی منع ہوتا حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں، دوسرے نقطہ کا جواب یہ ہے کہ یہاں دلالتِ عطف صرف دلالتِ اقتران ہے اور یہ بھی کمزور! تیسری بات کا جواب یہ ہے کہ امتنان یہاں اس فعل کے ذکر سے صادر ہوا جو ان کا اس زمانہ میں غالب استعمال تھا تو یہی یہاں مذکور ہوا، گھوڑوں کے قلیل و نادر ہونے کے سبب وہ ان کے اکل کے عادی نہ تھے بخلاف اَنعام کے کہ ان کا اکثر استعمال حملِ اثقال اور اکل کے لئے ہوتا تھا تو ہر صنف کے ذیل میں اسی کے ساتھ امتنان پر اقتصار کیا جو اس کا غالب استعمال تھا، اگر اس سے اس شق میں حصر لازم ٹھہرتا تو دوسری شق میں بھی اس کا لزوم ہوتا، آخری نقطہ کا جواب یہ ہے کہ اگر ان کے اکل کی اذن سے ان کا آخر کار ناپید ہو جانا لازم ہوتا تو یہی بات گائے اور بکریوں وغیرہ کی بابت بھی کہی جاسکتی ہے پھر ان کی بابت کسی دیگر منفعت کے ذکر کے ساتھ امتنان کا وقوع ہوتا۔

علامہ انور باب (لحوم الخیل) کے تحت کہتے ہیں یہ ضب (یعنی گوہ) کی طرح یا تو تنزیہاً مکروہ الاکل ہیں یا تحریماً، مولانا شیخ المند نے گھوڑوں کے باب میں کراہتِ تنزیہی اور گوہ کی بابت تحریمی کو اختیار کیا۔

- 28 باب لُحُومِ الْحُمُرِ الإِنْسِيَّةِ (گھریلو گدھوں کا گوشت)

فِيهِ عَنْ سَلَمَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

یہاں بھی کسی حکم کے ذکر پر جزم نہیں کیا جیسا کہ سابقہ میں، وہی علت یہاں بھی مدِ نظر تھی لیکن راجح یہ ہے کہ ان کا اکل حرام و ممنوع ہے، انسیہ ہمزہِ مکسور کے ساتھ انس کے ساتھ منسوب ہے، ہمزہ اور نون پر زبر بھی پڑھی جاسکتی ہے، ابن اثیر مدعی ہیں کہ ابوموسی مدینی کی بعض کلام مقتضی ہے کہ ہمزہ پر پیش اور نون پر سکون ہو۔ (هی التی تألف البیوت) انس ضدِ وحشت ہے بقول ابن حجر اس میں کوئی حجت نہیں کیونکہ انہوں نے ہمزہ و نون کی زبر کے ساتھ کہا ہے جوہری نے تصریح کی ہے کہ انس ضدِ وحشت ہے، حدیث کے کسی طریق پر پیش پھر سکون مروی نہیں البتہ اس کے جواز کا احتمال ہے ہاں ابوموسی نے ہمزہِ مکسور پھر سکون والی روایت کو مزیف کیا (یعنی ضعیف) جس پر ابن اثیر نے کہا اگر جہتِ روایت سے مراد ہے تو ہوسکتا ہے وگرنہ لغت میں یہ ثابت ہے، اس کی نسبت انس کی طرف ہے ابوثعلبہ وغیرہ کی حدیث میں (الأهلية) ہے، اس تقیید سے حمر وحشیہ (جنہیں زیبرا کہا جاتا ہے) کے اکل کا جواز ماخوذ ہوا، اگلی حدیثِ ابوقتادہ میں صریحاً ان کا جواز مذکور ہے۔ (فيه سلمة) یہ سلمہ بن اکوع ہیں، یہ المغازی میں مطولا گزر چکی۔

- 5521حَدَّثَنَا صَدَقَةُ أَخْبَرَنَا عَبْدَةُ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ سَالِمٍ وَنَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَؓ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنْ لُحُومِ الْحُمُرِ الأَهْلِيَّةِ يَوْمَ خَيْبَرَ

(سابقہ) أطرافه 853، 4215، 4217، 4218، - 5522

- 5522 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ حَدَّثَنِي نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنْ لُحُومِ الْحُمُرِ الأَهْلِيَّةِ، تَابَعَهُ ابْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ وَقَالَ أَبُو أُسَامَةَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ سَالِمٍ

(سابقہ) .أطرافه 853، 4215، 4217، 4218، - 5521

یحی سے قطان، عبدہ سے ابن سلیمان اور عبید اللہ سے مراد عمری ہیں۔ (عن سالم و نافع) مسلم کے ہاں عبداللہ بن نمیر نے بھی عبید اللہ اور المغازی میں محمد بن عبید نے بھی ان سے یہی نقل کیا بخاری نے اسے یحی قطان عن عبیداللہ عن نافع وحدہ سے بھی تخریج کیا ۔(تابعه ابن المبارك) یہ المغازی میں موصول ہے۔(و قال أبو أسامة الخ) اسے المغازی میں موصول کیا اور انہوں نے اپنی روایت میں اکلِ ثوم اور اکلِ حمر کے مابین فصل کیا تو بیان کیا کہ اکلِ ثوم سے نہی کا ذکر صرف نافع کی روایت میں اور اکلِ حمر سے نہی کا ذکر صرف سالم کی روایت میں ہے یہ تفصیلِ بالغ ہے لیکن یحی قطان حافظ ہیں تو شائد عبید اللہ نے یہ فصلِ مذکور صرف ابو اسامہ کو تحدیث کرتے ہوئے کیا ہو، وہ سالم اور نافع سے (معاً مدمجاً) (یعنی اکٹھے) اسے بیان کرتے تھے تو بعض رواۃ نے ان سے ظاہرِ اطلاق سے تمسک پر اقتصار کیا۔

- 5523حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ وَالْحَسَنِ ابْنَيْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِمَا عَنْ عَلِيٍّ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْمُتْعَةِ عَامَ خَيْبَرَ وَلُحُومِ حُمُرِ الإِنْسِيَّةِ

(ایضاً، اس میں مزید متعہ سے ممانعت کا بھی ذکر ہے) .أطرافه 4216، 5115، - 6961

کتاب النکاح میں مطولا گزر چکی ہے۔

5524 - حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ عَمْرٍو عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ يَوْمَ خَيْبَرَ عَنْ لُحُومِ الْحُمُرِ وَرَخَّصَ فِي لُحُومِ الْخَيْلِ.

(سابقہ) طرفاہ 4219، - 5520

سابقہ باب میں گزری۔

5525 و - 5526 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ شُعْبَةَ قَالَ حَدَّثَنِي عَدِيٌّ عَنِ الْبَرَاءِ وَابْنِ أَبِي أَوْفَى قَالاَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنْ لُحُومِ الْحُمُرِ .

(سابقہ) حدیث 5525 أطرافہ 4221، 4223، 4225، - 4226 حدیث 5526 أطرافہ 3155، 4220، 4222، - 4224

انہی دونوں صحابہ سے اتم سیاق کے ساتھ المغازی میں گزری، فرض الخمس میں اکیلے ابن ابی اوفی سے بھی اسے نقل کیا۔

5527 - حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّ أَبَا إِدْرِيسَ أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَا ثَعْلَبَةَ قَالَ حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لُحُومَ الْحُمُرِ الأَهْلِيَّةِ تَابَعَهُ الزُّبَيْدِيُّ وَعُقَيْلٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ وَقَالَ مَالِكٌ وَمَعْمَرٌ وَالْمَاجِشُونُ وَيُونُسُ وَابْنُ إِسْحَاقَ عَنِ الزُّهْرِيِّ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنْ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ

ترجمہ: ابوثعلبہؓ سے روایت ہے کہ رسول پاک نے پھاڑ کر کھانے والے ہر درندے کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے۔

شیخ بخاری ابن راہویہ جبکہ ابراہیم ، ابن سعد اور صالح ، ابن کیسان ہیں۔ (حرم رسول الله الخ) زبیدی اور عقیل زہری سے ان کے متابع ہیں زبیدی کی روایت نسائی اور عقیل کی احمد نے انہی الفاظ کی ساتھ موصول کی ہے مزید یہ بھی: (و لحمَ كُلِّ ذِي نابٍ مِنَ أسباع) اس بارے بحث آگے آتی ہے نسائی کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ ابوثعلبہ سے روایت میں ہے کہ ہم نبی اکرم کے ساتھ غزوہ خیبر کے لئے گئے لوگ بھوک کا شکار ہوئے انہیں گھریلو گدھے ملے جنہیں ذبح کر کے پکالیا نبی اکرم نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کو حکم دیا کہ منادی کریں: (ألا إن لحوم الحمر الإنسية لا تحل)۔ (و قال مالك الخ) یعنی یہ حضرات انس میں ذکر حمر سے متعرض نہیں ہوئے مالک کی حدیث اگلے باب میں آ رہی ہے معمر اور یونس کی روایتیں حسن بن سفیان نے عبداللہ بن مبارک عنہما کے طریق سے کیں ، ماجشون جو کہ یوسف بن یعقوب بن ابی سلمہ ہیں، کی روایت مسلم نے موصول کی ہے جب کہ ابن اسحاق کی روایت کو ابن راہویہ نے تخریج کیا۔

5528 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلاَمٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ الثَّقَفِيُّ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ جَاءَهُ جَاءٍ فَقَالَ أُكِلَتِ الْحُمُرُ ثُمَّ جَاءَهُ جَاءٍ فَقَالَ أُكِلَتِ الْحُمُرُ ثُمَّ جَاءَهُ جَاءٍ فَقَالَ أُفْنِيَتِ الْحُمُرُ فَأَمَرَ مُنَادِيًا فَنَادَى فِي النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ

وَرَسُولَهُ يَنْهَيَانِكُمْ عَنْ لُحُومِ الْحُمُرِ الأَهْلِيَّةِ فَإِنَّهَا رِجْسٌ فَأُكْفِئَتِ الْقُدُورُ وَإِنَّهَا لَتَفُورُ بِاللَّحْمِ

(سابقہ) .أطرافه 371، 610، 947، 2228، 2235، 2889، 2893، 2943، 2944، 2945، 2991، 3085، 3086، 3367، 3647، 4083، 4084، 4197، 4198، 4199، 4200، 4201، 4211، 4212، 4213، 5085، 5159، 5169، 5387، 5425، 5968، 6185، 6363، 6369، - 7333

لحومِ حمر کی نہی کے ساتھ نداء کے بارہ میں حدیث ہے، مسلم کے ہاں مذکور ہے کہ منادی کرنے والے ابوطلحہ تھے نووی نے اسے ابویعلی کی روایت کی طرف منسوب کیا اور اسے تقصیر قرار دیا مسلم کی ایک روایت میں اس ضمن میں حضرت بلال کا بھی مذکور ہے نسائی کے ہاں بھی مذکور یہ ہے یہ وہ ابن عوف تھے شائد ابن عوف نے اولا مطلقا نہی کی منادی کی پھر ابوطلحہ اور بلال نے اس زیادت کے ساتھ کہ یہ رجس ہیں اس پر ہانڈیاں جو گوشت سے ابل رہی تھیں الٹادی گئیں رافعی کی شرح کبیر میں مذکور ہے کہ منادی خالد بن ولید تھے، یہ غلط ہے وہ تو اس وقت تک مسلمان ہی نہ ہوئے تھے۔ (جاء ہ جاء الخ) ان کا نام معلوم نہ ہوسکا اور نہ ان کا جو اس کے بعد آئے، محتمل ہے کہ ایک ہی شخص ہوں کیونکہ (أكلت) کہا تو یا تو اس کی بات نبی اکرم سن نہ سکے یا دوسری مرتبہ بھی کوئی حکم صادر نہ کیا جب تیسری مرتبہ کہا تو فرمایا: (أفنيت الحمر) کثرت سے انہیں ذبح کرنے کے ساتھ، پھر اس وقت ان کی تحریم کے ساتھ وحی کا نزول بھی ہوگیا شائد یہی ان حضرات کا مسند ہے جو کہتے ہیں کہ ان سے (حمولة للناس)ہونے کی وجہ سے منع کیا گیا تھا، آگے یہ بحث آئے گی۔

- 5529حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ عَمْرٌو قُلْتُ لِجَابِرِ بْنِ زَيْدٍ يَزْعُمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ حُمُرِ الأَهْلِيَّةِ فَقَالَ قَدْ كَانَ يَقُولُ ذَاكَ الْحَكَمُ بْنُ عَمْرٍو الْغِفَارِيُّ عِنْدَنَا بِالْبَصْرَةِ وَلَكِنْ أَبَى ذَاكَ الْبَحْرُ ابْنُ عَبَّاسٍ وَقَرَأَ (قُلْ لاَ أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا)

ترجمہ: عمرو کہتے ہیں میں نے جابر بن زید سے کہا لوگوں کا خیال ہے کہ نبی پاک نے گھریلو گدھوں سے منع کیا؟ کہا یہ بصرہ میں ہمیں حکم بن عمرو غفاری بیان کرتے تھے لیکن ابن عباس نے اسکا انکار کیا اور یہ آیت پڑھی(قل لا أجد الخ) یعنی میں اپنی طرف کی گئی وحی میں حرام نہیں پاتا (تو اس میں گدھوں کا ذکر موجود نہیں)۔

شیخ بخاری ابن مدینی جب کہ سفیان سے ابن عیینہ اور عمرو سے مراد ابن دینار ہیں۔ (لجابر الخ)ابوشعثاء، بصری ہیں۔ (یزعمون) ان حضرات میں سے کسی کی تعیین نہیں کرسکا سابقہ باب میں گزرا کہ عمرو بن دینار نے یہ روایت محمد بن علی عن جابر بن عبداللہ سے بھی نقل کی اور بعض رواۃ نے حضرت جابر اور ان کے درمیان واسطہ ذکر نہیں کیا۔(قد كان يقول الخ) حمیدی نے اپنی مسند میں سفیان سے اسی سند کے ساتھ: (الحكم بن عمرو عن رسول الله) ذکر کیا اسے ابوداؤد نے ابن جریج عن عمرو بن دینار سے حضرت جابر بن عبداللہ کی لحومِ حمر سے نہی والی حدیث کے ساتھ ضم کرکے تخریج کی اور حدیثِ حکم کے مرفوع ہونے کی تصریح نہیں کی۔(و لكن أبى الخ) اِباء سے (أي امتنع) حبر ابن عباس کی صفت ہے ان کی وسعتِ علم کی بناء پر یہ کہا، موصوف کی تعظیم میں مبالغہ کرتے ہوئے صفت کو مقدم کیا گویا یہ ان کا علم بن چکا ہو ابن جریج کی روایت میں ہے:(و أبى ذلك الحبر يريد ابن عباس)

یہ اس امر کا اِشعار ہے کہ ابن عباس کی روایت میں ادراج ہے۔

(و قرأ: قُلْ لَا أُجِدُ الخ) ابن مردویہ کی، جسے حاکم نے صحیح قرار دیا۔ محمد بن شریک عن عمرو عن ابی شعثاء عن ابن عباس سے روایت میں ہے کہ اہلِ جاہلیت کئی اشیاء کھاتے اور کئی کا تقذُّراً ترک کر دیتے تو اللہ نے اپنی نبی کو مبعوث فرمایا کتاب نازل کی، کچھ حلال اور کچھ کو حرام قرار دیا پس جو اس میں حلال ہے وہ حلال اور جو حرام ہے وہ حرام ہے اور جس سے سکوت کیا: (فھو عَفوٌ) (یعنی اس کا کھانا مباح ہے) اور (بطورِ استشہاد) یہ آیت پڑھی، اس آیت کے ساتھ حِلت کیلئے استدلال تب تام ہوگا جب کسی شئ کی حرمت کی بابت نبی اکرم سے کوئی نص منقول نہ ہومگر گھریلو گدھوں کے بارہ میں تو اخبار متواردہیں اور تحریم پر تنصیص عمومِ تحلیل اور قیاس پر مقدم ہے، المغازی میں ابن عباس کی بابت گزرا کہ وہ نہی عن الحمر کی بابت متوقف تھے کہ آیا یہ وقتی ضرورت تھی یا ابدی حرمت تھی؟ شعبی ان سے ناقل ہیں کہ میں نہیں جانتا آیا نبی پاک نے انہیں حمولۃً للناس ہونے کی وجہ سے حرام قرار دیا کہ برا سمجھا کہ ان کی حمولہ ختم ہو جائیں یا خیبر کے دن انہیں ہمیشہ کیلئے حرام کردیا؟ یہ تردد اس خبر سے اصح ہے جو ان سے جزم کے ساتھ علتِ مذکورہ کے بطور منقول ہے اسی طرح جو طبرانی اور ابن ماجہ نے شقیق بن سلمہ عن ابن عباس سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے سواریوں کی قلت کے مدنظر حمر اہلیہ کو حرام کیا، اس کی سند ضعیف ہے المغازی میں ابن ابواوفی کی حدیث میں گزرا کہتے ہیں ہم باہم کہتے تھے کہ (شائد) اس وجہ سے منع کیا کہ ان کا خمس ابھی نہیں نکالا تھا بعض نے کہا اس وجہ سے کہ یہ عذرہ (یعنی لید و پاخانہ) کھاتے ہیں، ابن حجر کہتے ہیں ان سارے احتمالات کا ازالہ سابق الذکر حدیثِ انس کر دیتی ہے جس میں ہے: (فإنھا رجس) اسی طرح حدیثِ ام سلمہ جس میں ان کے برتن دھوڈالنے کے حکم کا ذکر ہے قرطبی کہتے ہیں آپ کا فرمان (فإنھا رجس) اس امر میں ظاہر ہے کہ ضمیر حمر کی طرف راجع ہے کیونکہ انہی کی بابت بات ہو رہی ہے کہ ہانڈیاں الٹا دی جائیں اور انہیں دھو دیا جائے اور یہی متنجس کے بارہ میں حکم ہے لہذا اس سے ان کے اکل کی تحریم مستفاد ہے اور یہ بعینہا ان کی تحریم پر دال ہے نہ کہ کسی خارجی معنی کیلئے (یعنی سواریاں کم پڑنے کے خدشہ کے پیشِ نظر)، ابن دقیق العید کہتے ہیں اِکفائے قدور کے حکم سے ظاہر ہے کہ ان کا اکل حرام ہے کئی اور علل بھی وارد ہیں اگر ان میں سے کوئی صحیح الرفع ہے تو اسی طرف مصیر واجب ہے لیکن کوئی مانع نہیں کہ ایک حکم کی ایک سے زائد علل ہوں اور ابوثعلبہ کی حدیث تحریم میں صریح ہے لہذا اس سے روگردانی کرنا درست نہیں۔

جہاں تک سواریاں کم پڑنے کی علت ہے تو طحاوی نے اس کا جواب معارضہ بالخیل سے دیا (کہ ان کی کمی کا بھی تو خدشہ تھا بلکہ گدھوں سے بڑھ کر تھا) اور حدیثِ جابر میں گدھوں سے نہی اور ان کی اذن کا اکٹھے ذکر ہے اگر یہ علت مدِ نظر ہوتی تو ان سے نہی (گدھوں کی نہی سے) اولیٰ تھی کہ وہ ان سے بھی قلیل تھے اور ان کی ضرورت بھی زیادہ تھی، سورہ انعام کی مذکورہ آیت کی بابت یہ جواب دیا کہ وہ مکی جبکہ تحریم کی حدیث اس کے بہت بعد کی ہے پھر یہ بھی کہ نصِ آیت نزول کے وقت کسی حکمِ موجود کی خبر ہے تب تحریمِ ماکول کی بابت وہی کچھ ہی نازل تھا جس کا ذکر ہوا (یعنی ابھی اکثر احکامِ حلت وحرمت نازل نہ ہوئے تھے) اور اس میں ایسی کوئی ممانعت نہیں کہ بعد ازاں ممانعت کے اور احکام نازل نہ ہوں گے، اس کے بعد مدینہ میں کثیر اشیاء کی حرمت نازل ہوئی مثلاً شراب آیت المائدہ میں اور غیر اللہ کے نام پر ذبح کرنے اور موقوذہ وغیرہ کی تحریم، اسی طرح سباع اور حشرات کی تحریم، نووی لکھتے ہیں صحابہ اور بعد والوں میں سے اکثر علماء حمر اہلیہ کی تحریم کے قائل ہیں ماسوائے ابن عباس کے صحابہ میں سے کسی سے اس کا خلاف منقول نہیں (اور وہ بھی متردد تھے)

مالکیہ سے تین اقوال منقول ہیں تیسرا یہ کہ مکروہ الاکل ہیں،

جہاں تک وہ حدیث جسے ابو داؤد نے غالب بن حر سے روایت کیا کہتے ہیں ہم قحط سالی کا شکار ہوئے میرے ہاں کھانے کیلئے سوائے گدھوں کے کچھ اور نہ تھا میں نبی اکرم کے پاس آیا اور عرض کی کہ آپ نے گھریلو گدھوں کا گوشت حرام قرار دیا ہے اب ہم قحط سالی کا شکار ہیں، فرمایا اپنے اہل کو (مِنْ سمینِ حُمرك) کھلاؤ، میں نے تو انہیں (مِنْ أجل حوالي القرية) حرام قرار دیا تھا، یعنی ان کے جلالہ ہونے کی وجہ سے، تو اس کی اسناد ضعیف ہے اور اس کا متن صحیح احادیث کا مخالف اور شاذ ہے لہذا قابلِ اعتماد نہیں اسی طرح وہ حدیث جسے طبرانی نے ام نصر محاربیہ سے نقل کیا جس میں ہے کہ ایک شخص نے نبی اکرم سے حمر اہلیہ کے بارہ میں پوچھا تو فرمایا: (أليس ترعى الكلأ و تأكل الشجر؟) (یعنی کیا وہ گھاس نہیں چرتے اور درختوں کے پتے نہیں کھاتے؟) کہا جی ہاں فرمایا تو ان کا گوشت کھا سکتے ہو، اسے ابن ابی شیبہ نے (رجل من بني مرة) کے طریق سے تخریج کیا جو کہتے ہیں کہ میں نے یہ سوال کیا تھا، تو دونوں سندوں میں مقال ہے اگر ثابت ہیں تو بھی احتمال ہے کہ یہ ان کی تحریم سے قبل کا واقعہ ہو، طحاوی کہتے ہیں اگر نبی اکرم سے حمر اہلیہ کی تحریم کے بارے حدیث متواتر ہے تو نظر اس کی حلت کو مقتضی تھی کیونکہ ہر اہلی (جانوروں میں) سے جو حرام کیا گیا ہے اس کی تحریم پر اجماع ہے اگر وہ وحشی ہو جیسے خنزیر اور علماء کا حمارِ وحشی کی حلت پر اجماع ہے تو نظر مقتضی تھی کہ حمارِ اہلی بھی حلال ہوتا بقول ابن حجر اجماع کا یہ دعوی مردود ہے کیونکہ کثیر ایسے اہلی جانور ہیں جن کی نظیر وحشی جانوروں کی بابت اختلاف ہے جیسے بلی،

حدیث سے ثابت ہوا کہ غیرِ حلال الاکل حیوان کو ذکاۃ پاک نہ کرے گا اور ہر چیز نجاست سے آلودہ ہونے پر نجس ہو جائے گی، (پاک کرنے کیلئے) اس کا ایک دفعہ دھو لینا کافی ہوگا کیونکہ (ان ہانڈیوں کے ضمن میں) مطلقا دھونے کا حکم دیا (یعنی تعداد ذکر نہیں کی) اور ایک مرتبہ کے امتثال کے ساتھ اس پر عمل ہو جائے گا اور اصل یہ ہے کہ زیادت نہ ہو اور اشیاء میں اصل اباحت ہے (یعنی ہر چیز مباح ہے مگر وہ جو حرام کر دی گئیں) کیونکہ صحابہ کرام نے ان گدھوں کے ذبح پھر پکانے کا اقدام کیا حالانکہ شارع علیہ السلام سے رجوع کر لینے کے مواقع میسر تھے (یعنی انہیں حلال سمجھا کیونکہ قبل ازیں ان کی حرمت منصوص نہ تھی اس سے: الأصل في الأشياء إباحة کا اصول ثابت ہوا)، امیر کیلئے اپنی رعایا کا تفقدِ احوال (یعنی خبر گیری) کرنا بھی ثابت ہوا اور جو کسی ممنوع فعل کا ارتکاب دیکھے اسے چاہئے کہ اس کے منع ہونے کی وسیع پیمانہ پر اشاعت کرائے یا تو خود یا کسی غیر کے ذریعہ منادی کروا کرتا کہ کسی کو اس کے جواز کا گمان نہ ہو۔

- 29 باب أَكْلِ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ (ہر پھاڑنے والے درندے کے گوشت کا حکم)

اس بارے بھی اس میں موجود اختلاف کے پیشِ نظر بتِ حکم نہیں کیا یا اس ضمن میں کچھ تفصیل ہے جس کے مدنظر قطعیت سے حکم ذکر کیا، آگے اس کی تبیین آتی ہے۔ (من السباع) کتاب الطب میں (من السبع) ذکر ہوگا یہ بطور اسمِ جنس کے ہے الطب کی ابن عیینہ عن زہری سے روایت میں ہے: (و لم أسمعه حتى أتيت الشام) مسلم کی یونس عن زہری سے روایت میں ہے میں نے ہمارے علمائے حجاز سے یہ نہیں سنا حتی کہ فقہائے شام میں سے ابو ادریس نے اس کی مجھے تحدیث کی گویا زہری کو عبیدہ بن سلمان جو کہ مدنی ہیں، سے ابو ہریرہ کی روایت نہیں پہنچ پائی، وہ صحیح ہے مسلم نے اس کی ان الفاظ کے ساتھ تخریج کی: (کل ذی ناب من

السباع فأكله حرام) مسلم کی میمون بن مہران عن ابن عباس سے روایت میں ہے: (نهى رسول الله ﷺ عن کل ذی ناب من السباع و کل ذی مخلب من الطیر) مخلب یعنی نوکیلے اور سخت ناخن جیسے درندوں کی ناب (یعنی کچلیاں) ہوتی ہیں، ترمذی نے حضرت جابر سے لا بأس بہ سند کے ساتھ روایت کیا کہ نبی اکرم نے گھریلو گدھوں اور خچروں کا گوشت اور ہر ذی ناب درندہ اور ہر ذی مخلب پرندہ حرام قرار دیا عرباض بن ساریہ سے بھی اس کا مثل منقول ہے اس زیادت کے ساتھ: (یوم خیبر)۔

- 5530حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي إِدْرِيسَ الْخَوْلَانِيِّ عَنْ أَبِي ثَعْلَبَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ أَكْلِ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ .تَابَعَهُ يُونُسُ وَمَعْمَرٌ وَابْنُ عُيَيْنَةَ وَالْمَاجِشُونُ عَنِ الزُّهْرِيِّ

ترجمہ: ابوثعلبہؓ کہتے ہیں نبی پاک نے درندوں میں سے ہر کچلی والے کے کھانے سے منع کیا۔

(تابعه یونس الخ) ان سب کی روایات کے موصول کرنے والوں کا ذکر گزر چکا ہے ترمذی لکھتے ہیں اکثر اہل علم کے نزدیک اسی پر عمل ہے بعض کے نزدیک یہ حرام نہیں ابن وہب اور ابن عبدالحکیم نے مالک سے بھی جمہور کی مانند نقل کیا ابن عربی کہتے ہیں ان سے مشہور (تحریم نہیں بلکہ) کراہت ہے ابن عبدالبر لکھتے ہیں اس ضمن میں ضعیف سند کے ساتھ حضرات عائشہ، ابن عباس، جابر اور ابن عمر سے اختلاف منقول ہے (فتح میں جابر عن ابن عمر ہے شائد یہ کتابت کی غلطی ہو) شعبی اور سعید بن جبیر کا بھی یہی قول ہے انہوں نے آیت (قُلْ لَا أَجِدُ الخ) کے عموم سے احتجاج کیا، اس کا جواب یہ دیا گیا کہ یہ مکی آیت ہے جبکہ تحریم کی حدیث ہجرت کے بعد کہی گئی پھر یہ بھی کہ آیت میں لحہِ موجود تک کی حل وحرمت کا ذکر ہے مابعد سے تعرض نہیں، بعض نے یہ جواب دیا کہ یہ آیت صرف انعام کے ساتھ خاص ہے کیونکہ قبل ازیں ذکر ہوا کہ اہلِ جاہلیت اپنی آراء کے ساتھ ازواجِ ثمانیہ میں سے کچھ کو محرم ٹھہرا لیتے تھے تو یہ آیت نازل ہوئی: (قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً)[الأنعام : ١٤٥] یعنی ان مذکورات میں سے مگر مردار اور دمِ مسفوح، اس پر یہ وارد نہیں کہ خنزیر کی تحریم کا بھی ذکر اس کے ساتھ مقرون کیا گیا ہے کیونکہ ساتھ ہی اس کی علتِ تحریم بیان کر دی کہ وہ رجس ہے! امام الحرمین نے شافعی سے نقل کیا کہ وہ خصوص السبب کے قائل تھے جب اس قسم کے قصہ میں وارد ہو کیونکہ اس آیت کو تمام محرم ماکولات کے ذکر کا حصر کرنے والی نہیں بنایا حالانکہ اس میں صیغہِ عموم ہی وارد ہے، یہ اس لئے کہ ان کفار کے بارہ میں نازل ہوئی جو مردار، غیر مسفوح، غیر اللہ کے نام کا ذبیحہ اور خنزیر کے گوشت کو حلال اور شرح کی کثیر مباح کردہ اشیاء کو حرام گردانتے تھے گویا اس آیت کی پہلی غرض ان کے حال کی اہانت تھی اور یہ کہ وہ حق کے مضاد (یعنی الٹ) ہیں گویا ان کے رد میں مبالغہ کرتے ہوئے کہا گیا حرام وہی جسے تم نے حلال کہا، قرطبی نے بعض سے نقل کیا کہ سورہ انعام کی یہ آیت حجۃ الوداع کے موقع پر نازل ہوئی لہذا یہ ناسخ ہے، اس کا رد کیا گیا ہے کہ یہ مکی ہے جیسا کہ کثیر علماء نے تصریح کی ہے اس کی تائید اس سے ماقبل آیات میں مذکور مشرکینِ عرب کے رد سے ہوتی ہے اس سبب کہ بعض انعام کو حرام قرار دے لیا اور بعض کی اپنے آلہہ کے ساتھ تخصیص کر لی اور یہ سب ہجرت سے قبل تھا،

ذی ناب سے مراد میں قائلین تحریم کا باہم اختلاف ہے پس کہا گیا کہ جو اس کا ہتھیار ہے اسی کے ساتھ دوسروں پر حملہ آور ہوتا (اور شکار کرتا) ہے جیسے شیر، چیتا، باز اور شکرا اور جو (ذی ناب تو ہے مگر) حملہ نہیں کرتا (اور نہ شکار کرتا ہے) جیسے ضبع (بجو) اور لومڑ

وہ دائرۂِ تحریم میں داخل نہیں، یہی شافعی، لیث اور ان کے اتباع کا موقف ہے، حلتِ ضبع کے بارہ میں کئی احادیث ہیں (جن کی سند) لا بأس بہا ہے، جہاں تک لومڑی کا تعلق ہے تو اس کی تحریم میں ترمذی اور ابن ماجہ کے ہاں خزیمہ بن جزء کی حدیث ہے لیکن اس کی سند ضعیف ہے۔

علامہ انور (باب أكل كل ذى ناب الخ) کے تحت لکھتے ہیں دانت: اسنان، ثنایا (یعنی سامنے کے دو اوپر اور دو نچلے دانت)، رباعیات (سامنے کے چار چار) انیاب (کچلیاں) اور اضراس (داڑھیں) ہیں، انیاب سے مراد (اردو میں لکھا) دندانِ نیش ہیں، شرح وقایہ میں یہی ہے اور ذی ناب سے مراد: (من يجرح منها) (مایجرح ہونا چاہئے یعنی جن دانتوں سے وہ کاٹتے ہیں) وگرنہ تو ہر حیوان کے ہی انیاب ہیں، کہتے ہیں جانو کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں دو مقامات میں محرمات کا حصر کیا ہے چنانچہ فرمایا: (قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَىَّ مُحَرَّماً عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ الخ) اس کے لئے شاہ عبد القادر کی الفوائد کا مطالعہ کرو، المغازی میں مرفوعا گزرا کہ گدھوں کی حرمت ان کے رجس ہونے کے سبب ہے اگرچہ ان سے قبل رواۃ اس کی تعلیل میں باہم مختلف تھے چنانچہ کہا گیا اس لئے کہ یہ جلالہ تھے، یہ بھی کہا گیا اس لئے کہ اس غنیمت سے تھے جو ابھی تقسیم نہ کی گئی تھی۔

- 30 باب جُلُودِ الْمَيْتَةِ (مردار کی کھال)

البیوع میں (قبل أن تدبغ) بھی مراد تھا وہاں اسے دباغ کے ساتھ مقید کیا اور یہاں مطلقا ذکر کیا تو مطلق کو مقید پر محمول کرنا ہوگا۔

- 5531حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا أَبِى عَنْ صَالِحٍ قَالَ حَدَّثَنِى ابْنُ شِهَابٍ أَنَّ عُبَيْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَرَّ بِشَاةٍ مَيِّتَةٍ فَقَالَ هَلاَّ اسْتَمْتَعْتُمْ بِإِهَابِهَا قَالُوا إِنَّهَا مَيِّتَةٌ قَالَ إِنَّمَا حَرُمَ أَكْلُهَا

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۴۱۱) أطرافه 1492، 2221، - 5532

صالح سے مراد ابن کیسان ہیں۔ (عبد الله بن عباس أخبره) اکثر نے زہری سے یہی ذکر کیا بعض رواۃ نے زہری سے عبد اللہ کے بعد (عن ميمونة) بھی مزاد کیا اسے مسلم وغیرہ نے ابن عیینہ سے تخریج کیا، حفاظ کے نزدیک حدیثِ زہری میں راجح یہ ہے کہ اس کی سند میں حضرت میمونہ کا واسطہ مذکور نہیں البتہ مسلم اور نسائی نے ابن جریج عن عمرو بن دینار عن عطاء عن ابن عباس سے ذکر کیا کہ: (أن ميمونة أخبرته)۔ (بإهابها) دباغت سے قبل کی کھال کو کہتے ہیں، اس کی جمع اُھُب الف اور ہاء کی زبر کے ساتھ، دونوں پر پیش بھی جائز ہے مسلم نے ابن عیینہ کے طریق سے اضافہ کیا: (هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به) مسلم نے ہی ابن عیینہ عن عمرو عن عطاء عن ابن عباس سے نحوہ نقل کیا، کہا: (ألا أخذوا إهابها فدبغوه فانتفعوا به) دارقطنی کے ہاں ابن عمر سے اس کا شاہد بھی ہے انہوں نے اسے حسن کہا۔

(و قالوا إنها الخ) تعیینِ قائل نہ کر سکا۔ (قال إنما حرم أكلها) آپ نے وجہِ تحریم کی تبیین فرمائی، اس سے قرآن کی

سنت کے ساتھ تخصیص کا جواز ماخوذ ہوا کیونکہ قرآن میں ہے: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ)[المائدة : ۳] یہ عموم ہے اور میتہ کے تمام اجزاء کو شامل ہے ہر حال میں، تو سنت نے اکل کے ساتھ تخصیص کی اس سے زہری نے مردار کی کھال کے ساتھ انتفاع پر استدلال کیا چاہے رنگی گئی ہو یا نہیں، لیکن دوسرے طرق میں صحت کے ساتھ دباغت ثابت ہے، یہ جمہور کی حجت ہے شافعی نے مَیتات میں سے کتا اور خنزیر مستثنیٰ کیا اور جو ان سے متولد ہو کیونکہ ان کے نزدیک وہ عین نجس ہیں، ابو یوسف اور داؤد (ظاہری) نے عمومِ خبر سے اخذ کرتے ہوئے کسی شیٔ کا استثناء نہیں کیا، مالک سے ایک روایت بھی یہی ہے مسلم نے ابن عباس سے مرفوعا نقل کیا: (إذا دُبغَ الإهابُ فقد طَهُرَ) (یعنی کھال اگر رنگی گئی تو پاک ہوئی) شافعی اور ترمذی وغیرہما نے اس طریق سے یہ الفاظ نقل کئے: (أيما إهاب دبغ فقد طهر) (یعنی کوئی سی کھال بھی اگر رنگی جائے تو پاک ہے) مسلم نے اس کی اسناد ذکر کی مگر سیاق ذکر نہیں کیا ابو نعیم نے مستخرج میں سند و متن دونوں نقل کئے، مسلم کے ہاں اس طریق سے روایت میں ہے: (سألنا رسول الله ﷺ عن ذلك فقال دباغه طهوره) بزار کی ایک اور سند کے ساتھ روایت میں ہے: (دباغ الأديم طهوره) رافعی اور بعض اہلِ اصول نے جزم کیا ہے کہ یہ لفظ حضرت میمونہ کی بکری بارے وارد ہے بقول ابن حجر میں صریحاً اسکے ذکر والی کسی ایسی روایت سے واقف نہیں ہوں اگرچہ قوی احتمال ہے کہ ایسا ہی ہو کیونکہ یہ سب ابن عباس کی روایت سے ہے، بعض نے بخصوص ہذا السبب تمسک کیا اور جواز کو صرف ماکول حیوان پر مقصور کیا کیونکہ روایتِ ہذا بکری کی بابت وارد ہے! یہ نظری طور پر اس امر کے ساتھ متقوی ہے کہ دباغ میں تطہیر علی الذکاۃ سے کچھ بھی تو زائد نہیں اور اکثر کے نزدیک غیر ماکول جانور باوجود ذکاۃ کے پاک نہیں ہوسکتا چنانچہ دباغ کا بھی یہی معاملہ ہے، عموم کے قائلین نے جواب میں کہا کہ عمومِ لفظ خصوصِ سبب سے اولیٰ ہے پھر منفعت کے ضمن میں بھی عمومی اسلوب استعمال فرمایا اور اس لئے بھی کہ حیوان طاہر ہے، (اس کی) موت سے قبل اس کے ساتھ انتفاع کیا جاتا ہے تو موت کے بعد دباغ اس کی زندگی کے قائمقام ہے، ایک قوم کا موقف ہے کہ مردار کی کسی شیٔ کے ساتھ انتفاع جائز نہیں چاہے کھال کو مدبوغ کیا جائے، ان کا تمسک عبداللہ بن عکیم کی حدیث سے ہے کہتے ہیں ہمارے پاس نبی اکرم کا آپ کی وفات سے قبل مکتوب آیا جس میں یہ ہدایت درج تھی: (أن لا تَنتَفِعُوا مِن الميتة بإهاب و لا عصب) (یعنی مردار کی کسی چیز کو استعمال نہ کرو نہ کھال اور نہ پٹھے) اسے شافعی، احمد اور اربعہ نے تخریج کیا ابن حبان نے تصحیح اور ترمذی نے تحسین کا حکم لگایا شافعی، احمد اور ابوداؤد کی ایک روایت میں ہے کہ آپ کی وفات سے ایک ماہ قبل یہ خط آیا تھا بقول ترمذی احمد کی یہی رائے تھی اور وہ اسے آخر الامر قرار دیتے تھے پھر جب اس کی اسناد میں (محدثین نے) اضطراب (کا اثبات) کیا تو اسے ترک کر دیا، خلال نے بھی یہ بات کہی ہے ابن حبان نے اس میں اضطراب قرار دینے والوں کا رد کیا اور کہا ابن عکیم نے اس خط کو پڑھتے ہوئے سنا اور جہینہ کے کئی مشائخ کے حوالے سے نبی اکرم سے سنا لہذا اس میں کوئی اضطراب نہیں، بعض نے علتِ انقطاع ذکر کی، یہ بھی مردود ہے بعض نے یہ علتِ ذکر کی کہ یہ ایک خط کی بات ہے مگر یہ قادح نہیں بعض نے یہ علت ذکر کی کہ ابن ابی لیلی جو ابن عکیم سے اس کے راوی ہین، نے ان سے سماع نہیں کیا کیونکہ ابو داؤد کی ان سے روایت میں مذکور ہے کہ وہ کچھ لوگوں کے ہمراہ ابن عکیم کے ہاں گئے، کہتے ہیں میں دروازے پر بیٹھ رہا اور وہ اندر داخل ہوئے تو انہوں نے باہر آ کر مجھے یہ بتلایا، یہ اس امر کو مقتضی ہے کہ سند میں ایک واسطہ غیر مسمی ہے لیکن عبدالرحمن بن ابو لیلی کی ابن عکیم سے اس کے سماع کی تصریح موجود ہے لہذا یہ بھی قادح نہیں، اس کے ظاہر کے ساتھ عدم اخذ

کرنے والوں کا قوی ترین تمسک یہ ہے کہ یہ صحیح احادیث کے معارض ہے جو سماع سے جبکہ یہ کتابت سے ہے اور وہ اصح مخارج کے اعتبار سے اصح ہیں، اس سے بھی قوی یہ ہے کہ دونوں حدیثوں کے مابین تطبیق دی دے جائے اس طرح کہ اہاب کو قبل از دباغ پر محمول کیا جائے اور یہ کہ ان کے رنگے جانے کے بعد وہ اہاب نہیں کہلائی جاتیں بلکہ اسے قربہ (یعنی مشک) وغیرہ کہا جاتا ہے، یہ ائمہ لغت نضر بن شمیل وغیرہ سے منقول ہے یہ ابن شاہین، ابن عبداللہ اور بیہقی کا طریقہ ہے بعض نے جو نہی کو کتے اور خنزیر کی کھالوں کے ساتھ خاص قرار دیا کہ وہ رنگی نہیں جاتیں، یہ ابعد ہے اسی طرح نہی کو اندرونِ جلد اور اذن کو بیرونِ جلد پر محمول قرار دینا بھی، ماوردی نے بعض سے نقل کیا کہ نبی اکرم کی وفات کے وقت عبداللہ بن عکیم صرف ایک برس کے تھے، یہ باطل کلام ہے بلکہ وہ جوان آدمی تھے۔

- 5532حَدَّثَنَا خَطَّابُ بْنُ عُثْمَانَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حِمْيَرَ عَنْ ثَابِتِ بْنِ عَجْلَانَ قَالَ سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ جُبَيْرٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ مَرَّ النَّبِيُّ ﷺ بِعَنْزٍ مَيِّتَةٍ فَقَالَ مَا عَلَى أَهْلِهَا لَوِ انْتَفَعُوا بِإِهَابِهَا

(سابقہ) .أطرافه 1492، 2221، - 5531

شیخ بخاری فوزی ہیں، حمیر حائے مکسور اور یائے مفتوح کے ساتھ ہے بعض کا اسے مصغر پڑھنا غلط ہے، یہ قضاعی حمصی تھے اسی طرح ان کے شیخ اور ان سے راوی بھی، ان کی بخاری میں یہی ایک روایت ہے البتہ محمد بن حمیر کی ایک روایت اور بھی ہے جو باب (الھجرة إلى المدينة) میں گزری، ثابت کو ابن معین اور دحیم نے ثقہ قرار دیا، احمد کہتے ہیں میں ان کی بابت متوقف ہوں ابن عدی نے ان سے تین غرائب احادیث نقل کیں بقول عقیلی یہ اپنی حدیث میں متابَع نہیں ہیں محمد بن حمیر کو بھی ابن معین اور دحیم نے ثقہ قرار دیا مگر ابو حاتم نے کہا قابلِ احتجاج نہیں، اس طرح خطاب کو بھی دارقطنی اور ابن حبان نے ثقہ کہا لیکن کہا کبھی خطا کر جاتے ہیں تو یہ حدیث متابعات میں سے ہے نہ کہ اصول میں سے، اس ضمن میں اصل وہ جو اس سے قبل نقل کی، اس سے حدیث کا غرابت سے خروج مستفاد ہوا، خطیب ان حضرات کے تفرُّد کے مدعی ہیں، اس کی عمر بن یحیی بن حارث حرانی (حدثنا جدی خطاب بن عثمان) کے طریق سے تخریج کے بعد لکھا: (هذا حديث عزيزٌ ضيق المخرج) ابن حجر کہتے ہیں مجھے اس میں محمد بن حمیر کیلئے متابع روایت بھی ملی جسے طبرانی نے عبدالملک بن محمد صغانی عن ثابت بن عجلان سے تخریج کیا اسی طرح خطاب کیلئے متابع بھی جسے اسماعیلی نے علی بن بحر عن محمد بن حمید سے تخریج کیا، ابن عباس سے اسی مفہوم میں ایک اور روایت بھی مروی ہے جو الایمان والنذور میں عکرمہ عنہ عن سودہ کے طریق سے آئے گی اس کے الفاظ ہیں: (ماتتْ لنا شاةٌ فدبغنا مَسْكَها) یہ قطعی طور پر غیر حدیث الباب ہے، اس سے متاید ہے وہ جس نے حدیث میں دباغ کا ذکر مزاد کیا، احمد نے اسے مطولا سماک بن حرب عن عکرمہ عن ابن عباس سے روایت کیا کہتے ہیں حضرت سودہ بنت زمعہ کی ایک بکری مرگئی انہوں نے رسول اکرم سے اس کا ذکر کیا آپ نے فرمایا: (هلا أخذتم مسكها؟) عرض کی وہ تو مرچکی تھی، فرمایا اللہ تعالیٰ تو کہتا ہے: (قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً) [الأنعام: ۱۴۵] اور تم اسے کھا نہیں رہے بلکہ کھال کو رنگ کر انتفاع کر رہے ہو، کہتے ہیں انہوں نے کسی کو بھیجا جو اس کی کھال اتار لایا انہوں نے رنگ کر اسے مشک بنالیا۔

31 - باب الْمِسْكِ (کستوری بارے حکم)

میمِ مسک کی زیر کے ساتھ، معروف خوشبو، کرمانی لکھتے ہیں الذبائح میں اس کے ذکر کی مناسبت یہ ہے کہ یہ ہرن کا فضلہ ہے، ابن حجر کہتے ہیں سابقہ باب سے اس کی مناسبت کا آگے ذکر کروں گا جاحظ کا خیال ہے کہ یہ ایک چھوٹے جانور سے ہے جو چین میں پایا جاتا ہے جسے خوشبو کے نافہ کے حصول کیلئے شکار کیا جاتا ہے شکار کرنے کے بعد پٹیوں سے باندھ دیا جاتا ہے حتی کہ ان میں اسکا خون جمع ہو جاتا ہے پھر جب ذبح کیا جاتا ہے تو پٹیوں سے باندھا گیا نافہ نچوڑ لیا جاتا ہے تا آنکہ وہ جامد مختنق خون عمدہ خوشبو کی شکل میں ہو جاتا ہے جبکہ قبل ازیں اتنا بدبودار تھا کہ پاس آنا دشوار تھا اسی وجہ سے قفال نے کہا کہ وہ اپنی مسک سمیت رنگی جاتی ہے تو دیگر مدبوغات کی طرح پاک ہو جاتی ہے، مشہور یہ ہے کہ غزالِ مسک ہرن کی طرح ہوتا ہے البتہ اس کا رنگ سیاہ اور دانتوں کی نچلی قطار میں دو باریک سفید ناب ہوتی ہیں اور مسک وہ خون ہے جو اس کی ناف میں سال کے بعض معلوم ایام میں مجتمع ہوتا ہے جب وہ جمع ہوتا ہے تو وہ جگہ سوج جاتی اور نتیجۃً ہرن بیمار پڑ جاتا ہے حتی کہ وہ اس سے ساقط ہو جاتا ہے، کہا جاتا ہے ان شہروں کے رہنے والے ان کیلئے جنگلوں میں کھونٹیاں لگاتے ہیں تاکہ ان میں پھنس جائیں، ابن صلاح نے مشکل الوسیط میں نقل کیا کہ نافجہ ہرنی کے پیٹ میں ہوتا ہے جیسے جوفِ جدی (یعنی پہلے سال کے بکری کے بچے کے پیٹ) میں اِنفحہ (اس کے بارہ میں قاموس میں لکھا ہے: بکری کا بچہ جو ابھی صرف دودھ پیتا ہو اس کے پیٹ سے سیک چیز نکالتے ہیں اور کپڑے میں لت پت کر لیتے ہیں پھر وہ پنیر کی طرح گاڑھا ہو جاتا ہے اور عوام اس کو مَجْبنَہ کہتے ہیں) ہوتا ہے، علی بن مہدی طبری شافعی سے نقل کیا کہ وہ اسے پیٹ سے اس طرح باہر پھینکتی ہے جیسے مرغی انڈہ دیتی ہے، تطبیق دینا بھی ممکن ہے کہ اولاً وہ ناف سے گراتی ہو تو وہ اسے چمٹا رہتا ہے حتی کہ وہ اتار لیا جاتا ہے، نووی کہتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ مسک طاہر ہے جسم اور کپڑے میں اس کا استعمال جائز ہے اور اس کی خرید وفروخت بھی جائز ہے ہمارے اصحاب نے اس ضمن میں شیعہ سے ایک باطل مذہب نقل کیا جو اس قاعدہ سے مستثنی ہے: (ما أُبِيْنَ مِنْ حَيٍّ فَهُوَ مَيِّتٌ) (یعنی جو زندہ سے الگ ہوا اسکی حیثیت مردار کی سی ہے)

ابن تین نے ابن شبعان مالکی سے نقل کیا کہ فَارَۃ المسک حالتِ حیات میں پکڑ لی جاتی ہے یا ایسے کفار کی ذکاۃ (یعنی ذبح کرنا) سے جن کی ذکاۃ صحیح نہیں اس کے باوجود اس کی طہارت مسلَّم ہے کیونکہ وہ خون سے مستحیل (بدل) ہو کر مسک بن جاتی ہے جیسے خون مستحیل ہو کر گوشت بن جاتا (شائد کلیجی مراد ہو) اور پاک ہو جاتا ہے اور اس کا کھانا حلال ہوتا ہے، یہ حیوان نہیں حتی کہ کہا جائے کہ موت کے ساتھ نجس ہوا بلکہ یہ جانور کے بدن میں انڈے کی طرح پیدا ہونے والی ایک شیَٔ ہے مسلمانوں کا اس کے حلال و پاک ہونے پر اجماع ہے صرف حضرت عمر سے اسکی کراہت نقل کی گئی ابن منذر نے بعض دیگر کا بھی اس ضمن میں ذکر کیا پھر لکھا اس سے منع صحیح و ثابت نہیں مگر عطاء سے، اس امر پر بناء کرتے ہوئے کہ وہ جزوِ منفصل ہے، مسلم نے ابوسعید کی حدیث کے اثناء نقل کیا کہ نبی کریم نے فرمایا مسک سب سے پاکیزہ خوشبو ہے: (المسك أطيب الطيب) اسے ابوداؤد نے بھی بالاختصار اسی مذکورہ عبارت پر اقتصار کرتے ہوئے تخریج کیا۔

5533 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ عَنْ عَبْدِ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا عُمَارَةُ بْنُ الْقَعْقَاعِ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ بْنِ عَمْرِو بْنِ جَرِيرٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا مِنْ مَكْلُومٍ يُكْلَمُ فِي اللَّهِ إِلَّا جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَكَلْمُهُ يَدْمَى اللَّوْنُ لَوْنُ دَمٍ وَالرِّيحُ رِيحُ مِسْكٍ .

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۳۱۸) طرفاہ 237، - 2803

(یدمی) یاء اور میم کی زبر کے ساتھ، اس حدیث کی شرح کتاب الجہاد میں گزر چکی ہے نووی کہتے ہیں آپ کے قول: (فی سبیل اللہ) کا ظاہر یہ ہے کہ یہ ان حضرات کے ساتھ مختص ہے جن کیلئے یہ قتالِ کفار میں واقع ہو لیکن انہی کے ساتھ ملتحق ہیں وہ جو باغیوں، ڈاکوؤں اور اقامتِ معروف کرتے ہوئے جان قربان کریں کیونکہ یہ بھی شہداء ہیں، ابن عبدالبر کہتے ہیں اصلِ حدیث کفار کے بارہ میں ہے مگر یہ حضرات بھی بالمعنی ان کے ساتھ مشترک ہیں کیونکہ فرمانِ نبوی ہے: (مَنْ قُتل دون ماله فهو شهيدٌ) بعض متاخرین کو اپنے اموال کے دفاع میں قتال کرنے والوں کی بابت توقف لاحق تھا کیونکہ ان کا مقصد تو طبعی طور سے اپنے مال کی حفاظت ہے جبکہ حدیث میں اس کے مخلص کے ساتھ اختصاص کا اشارہ ہے جب آپ نے فرمایا: (والله أعلم بِمَنْ يُكْلَمُ فی سبيله) جواب یہ ہے کہ مال کی حفاظت کے ساتھ ان کا مقصد نہیں (یعنی ڈاکوؤں کو) ارتکابِ معصیت سے بھی بچانا ہے پھر شارع نے جو حفاظتِ مال کا حکم دیا ہے اس کا امتثال بھی تو ہے، محض مال کا بچانا قصد نہیں تو یہ اس لحاظ سے اس شخص کی مانند ہی ہے جو اس غرض سے لڑے کہ اللہ کا کلمہ بلند و بالا ہو اور ساتھ ساتھ غنیمت کے حصول کا تشوّف بھی ہو، ابن منیر کہتے ہیں طہارتِ مسک پر بخاری کے اس اور آمدہ حدیث کے ساتھ وجہِ استدلال یہ ہے کہ ان میں شہید کے خون کی اس کے ساتھ تشبیہ دی گئی اس لئے کہ یہ تکریم و تعظیم کے سیاق و حمل میں ہے اگر یہ نجس ہوتی تو خبائث میں سے ہوتی اور اس مقام میں خونِ شہیداں کی اس کے ساتھ تمثیل موزوں اور حسن نہ ہوتی۔

5534 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدٍ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَثَلُ الْجَلِيسِ الصَّالِحِ وَالسَّوْءِ كَحَامِلِ الْمِسْكِ وَنَافِخِ الْكِيرِ فَحَامِلُ الْمِسْكِ إِمَّا أَنْ يُحْذِيَكَ وَإِمَّا أَنْ تَبْتَاعَ مِنْهُ وَإِمَّا أَنْ تَجِدَ مِنْهُ رِيحًا طَيِّبَةً وَنَافِخُ الْكِيرِ إِمَّا أَنْ يُحْرِقَ ثِيَابَكَ وَإِمَّا أَنْ تَجِدَ رِيحًا خَبِيثَةً

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۳۰۲) .طرفہ - 2101

جلیسِ صالح کے بارہ میں حدیثِ ابوموسی، اس کی شرح کتاب البیوع کے اوائل میں گزری ہے۔

32 - باب الأَرْنَبِ (خرگوش کا گوشت)

ارنب اسمِ جنس ہے مذکر و مؤنث دونوں پر اس کا اطلاق ہے مذکر کو خزز بروزنِ عمر بھی کہا جاتا ہے اور مادہ کو عکرشہ، چھوٹے خرگوش کو خرنق کہتے ہیں یہی مشہور ہے، جاحظ لکھتے ہیں ارنب صرف مادہ کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے خرگوش نہایت بزدل (کثیرۃ الشبق) (یعنی کثرتِ شہوت والا) ہے ایک برس نر اور ایک برس مادہ خرگوش پیدا ہوتے ہیں مادہ کو حیض بھی آتا ہے ان معلومات کے

ماخذ کا ذکر کروں گا یہ بھی کہا جاتا ہے کہ کھلی آنکھوں سے سوتا ہے۔

- 5535حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ هِشَامِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ أَنْفَجْنَا أَرْنَبًا وَنَحْنُ بِمَرِّ الظَّهْرَانِ فَسَعَى الْقَوْمُ فَلَغَبُوا فَأَخَذْتُهَا فَجِئْتُ بِهَا إِلَى أَبِي طَلْحَةَ فَذَبَحَهَا فَبَعَثَ بِوَرِكَيْهَا أَوْ قَالَ بِفَخِذَيْهَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَبِلَهَا

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۲۸) .طرفاه 2572، - 5489

(أنفجنا) مسلم کی روایت میں ہے :(استنفجنا) کہا جاتا ہے :(نفج الأرنب إذا ثار و عدا) اور (أنفجته إذا أثرته من موضعه)(جب اسے اس کی جگہ سے بھڑکا دیا) انفاج بال (یعنی رونگٹے) کھڑے ہونے کو بھی کہتے ہیں مازری کی شرحِ مسلم میں (بعجنا) ہے انہوں نے اسے مفسَر بالشق کیا:(بعج بطنه إذا شقّه)(یعنی پیٹ پھاڑا) سے،عیاض نے تعاقب کیا اور اسے تصحیف قرار دیا اور یہ کہ حدیث کے اس سیاق میں یہ معنی صحیح نہیں ٹھہرتا کیونکہ اس میں تو مذکور ہے کہ اس کے بعد وہ اسے پکڑنے کیلئے کوشاں ہوئے ، اگر پہلے ہی اس کا پیٹ چاک کر دیا تھا تو یہ سعی وکوشش چہ معنی؟

(بمر الظهران) مکہ سے ایک مرحلہ کی مسافت پر، عام مصری اسے بطنِ مرو کہتے ہیں حالانکہ مررائے مشدد کے ساتھ ہے۔

(فذبحها) طیالسی کی روایت میں (بمروة) بھی ہے حماد کی روایت میں ہے کہ میں نے اسے بھونا۔(أو قال بفخذيها) راوی کا شک ہے حماد کی روایت میں: (بعجزها) ہے۔(فقبلها)ضمیر ہدیہ کی طرف راجع ہے الہبہ میں اسی سند کے ساتھ یہ بھی مذکور تھا کہ میں نے پوچھا آپ نے کھایا بھی؟ کہا ہاں پھر کہا قبول تو کیا تھا (یعنی کھانا یادنہیں) ترمذی کی طیالسی کے طریق سے روایت میں ہے:(فأكله قلت أكله؟ قال قَبِلَه) یہ سوال ہشام بن زید کا ہے اپنے دادا حضرت انس سے،ان کے (أكله) کہنے پر مراجعت کی گویا اکل کے ساتھ جزم کرنے میں توقف کیا البتہ اسے قبول کر لینا جزم کے ساتھ بیان کیا، دارقطنی نے حضرت عائشہ سے روایت نقل کی کہ نبی اکرم کو خرگوش کا ہدیہ بھیجا گیا میں سوئی ہوئی تھی تو میرے لئے اس کا پچھلا حصہ بچا کر رکھا جب اٹھی تو کھلایا، یہ اگر صحیح ہوتی تو مشعر تھی کہ آپ نے بھی تناول فرمایا مگر اس کی سند ضعیف ہے! حنفیہ کے ہدایہ میں ہے کہ نبی اکرم کو جب بھونے ہوئے خرگوش کا ہدیہ ملا تو آپ نے بھی کھایا اور صحابہ کو بھی کھانے کا حکم دیا گویا انہوں نے یہ بات دو حدیثوں کو مدِ نظر رکھتے ہوئے لکھی ایک تو یہی حدیثِ باب اور دوسری وہ حدیث جسے نسائی نے موسی بن طلحہ عن ابی ہریرہ کے طریق سے تخریج کیا اس میں ہے کہ ایک اعرابی بھنا ہوا خرگوش لئے نبی اکرم کے پاس آیا آپ کے سامنے رکھ دیا آپ نے امساک کیا (یعنی نہ کھایا) ممکن ہے روزہ سے ہوں صحابہ کو حکم دیا کہ کھالیں، اس کے رجال ثقات ہیں البتہ موسی پر اس میں بہت زیادہ اختلاف کیا گیا ہے

حدیث سے خرگوش کے جوازِ اکل کا ثبوت ملا یہی تمام علماء کا قول ہے صحابہ میں سے صرف ابن عمر، تابعین میں سے عکرمہ اور فقہاء میں سے محمد بن ابولیلی سے کراہت کا قول منقول ہے،خزیمہ بن جزء کی حدیث سے احتجاج کیا جس میں وہ کہتے ہیں میں نے عرض کی یا رسول اللہ خرگوش کے بارہ میں آپ کیا کہتے ہیں؟ فرمایا نہ اسے کھاتا ہوں اور نہ حرام قرار دیتا ہوں، میں نے نہ کھانے کی وجہ پوچھی تو فرمایا مجھے بتلایا گیا ہے کہ (تدمی)(یعنی اسے حیض آتا ہے) اس کی سند ضعیف ہے اگر صحیح بھی ہوتی تب بھی اس میں کراہت پر دلالت

نہیں جیسا کہ آمدہ باب میں اسکی تقریر آئے گی، عبداللہ بن عمرو سے اسکا شاہد بھی ہے، کہتے ہیں نبی اکرم کے پاس یہ لایا گیا تو آپ نے نہیں کھایا مگر منع بھی نہ کیا، زعم کیا کہ اسے حیض آتا ہے یعنی اس وجہ سے ناگواری محسوس کی اسے ابو داؤد نے تخریج کیا، مسندِ اسحاق میں حضرت عمر سے اس کا شاہد بھی ہے رافعی نے ابو حنیفہ سے نقل کیا کہ وہ اسے حرام قرار دیتے تھے مگر نووی نے ابو حنیفہ سے اس کا منقول ہونا غلط قرار دیا ہے، اس حدیث سے شکار کا پیچھا کرنے اور اسے مستثار کرنے (یعنی ہانکا لگانے اور گھیر کر لانے) کا جواز بھی ملا ابو داؤد اور نسائی نے جو ابن عباس کے حوالے سے مرفوعا روایت کیا: (من اتبع الصید غفل) تو یہ اس امر پر محمول ہے کہ کوئی اسے اپنا معمول بنا لے اور دینی و دنیاوی مصالح سے بے اعتنائی وغفلت کا مظاہرہ کرے، یہ بھی ثابت ہوا کہ شکار پکڑنے والا ہی اس کا مالک ہے اسے مثار کرنے والا اس میں اس کا شریک نہ ہوگا، شکار کا ہدیہ دینا اور شکاری سے قبول کر لینا بھی ثابت ہوا نیز یہ بھی کہ عظیم المرتبت شخص کو کوئی معمولی ہدیہ بھی دیا جا سکتا ہے اگر علم ہو کہ ناپسند نہ کرے گا، یہ بھی ثابت ہوا کہ بچے کا ولی اس کی ملکیت میں متصرف ہو سکتا ہے اگر اس میں مصلحت ہو، طالبعلم کا اپنے شیخ کو استثبات کرنا بھی ثابت ہوا جیسے ہشام نے حضرت انس کی نسبت کیا۔

- 33 باب الضَّبِّ (گوہ کا گوشت)

یہ چوہے سے مشابہ لیکن اس سے ذرا بڑا جانور ہے، ابوحسل کنیت ہے مادہ کو ضبہ کہا جاتا ہے یہ عرب کے ایک قبیلہ کا نام بھی ہے، خیف کے مقام پر منی کے پہاڑوں میں سے ایک پہاڑ کا نام بھی ضب ہے اونٹ کے تلوے میں ظاہر ہونے والی ایک داء کو بھی ضب کہتے ہیں، کہا جاتا ہے کہ ضب کے ذکر کی جڑ دو شاخہ ہے اسی لئے اسے ذکران کہتے ہیں، ابن خالویہ ذکر کرتے ہیں کہ سات سو برس تک زندہ رہتی ہے اور پانی نہیں پیتی چالیس دن میں ایک قطرہ پیشاب کرتی ہے اور کبھی اس کے دانت نہیں گرتے بلکہ کہا جاتا ہے کہ اس کے اسنان ایک ہی قطعہ ہیں (یعنی سب دانت ایک ہی دانت کی شکل میں ہیں) بعض نے بیان کیا کہ اس کا گوشت کھانے سے پیاس دور ہوتی ہے ضرب الامثال میں سے ہے: (لا أفعل حتی یرد الضب) (یعنی میں یہ کام نہ کروں گا حتی کہ گوہ پانی پینے آئے) ایسے شخص کی بابت جو کوئی کام نہ کرنا چاہے کیونکہ گوہ فقط بادِ نسیم اور ہوا کی ٹھنڈک پر اکتفاء کرتی ہے، یہ سردیوں میں اپنے بل سے باہر نہیں نکلتی۔

- 5536 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ الضَّبُّ لَسْتُ آكُلُهُ وَلاَ أُحَرِّمُهُ

ترجمہ: ابن عمرؓ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا گوہ کو نہ میں کھاتا ہوں اور نہ اسے حرام کہتا ہوں۔

(لست آکله الخ) مختصراً نقل کیا مسلم نے اسماعیل بن جعفر عن عبداللہ بن دینار کے طریق سے نقل کیا کہ نبی اکرم سے گوہ کی بابت سوال کیا گیا تو فرمایا: (لا آکله و لا أحرمه) نافع عن ابن عمر سے ہے کہ آپ منبر پر تھے کہ ایک شخص نے یہ سوال کیا، ممکن ہے یہ خزیمہ بن جزء ہوں کیونکہ ابن ماجہ نے ان سے روایت کیا کہ میں نے کہا یا رسول اللہ آپ گوہ کی بابت کیا فرماتے ہیں؟ یہی جواب ذکر کیا، مسلم اور نسائی کے ہاں ابو سعید سے مروی ہے کہ ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ ہم ایسی سرزمین میں ہیں جہاں بکثرت گوہ پائی جاتی ہیں آپ ہمیں کیا حکم دیتے ہیں؟ فرمایا میرے لئے ذکر کیا گیا ہے کہ بنی اسرائیل کی ایک امت مسخ کی گئی تو نہ آپ نے

(کھانے کا) حکم دیا اور نہ اس سے منع فرمایا، اس روایت میں جس شخص کا ذکر ہے محتمل ہیں وہ ثابت بن ودیعہ ہوں چنانچہ ابوداؤد اور نسائی نے ان سے روایت کیا کہ مجھے کئی عدد گوہ ملے میں نے ایک کو بھونا اور نبی اکرم کے پاس لایا آپ نے ایک چھڑی لے کر اس کی انگلیاں شمار کیں پھر فرمایا بنی اسرائیل کی ایک امت کو زمین کے کئی جانوروں کی شکل میں مسخ کیا گیا اور میں نہیں جانتا وہ کون سے جانور تھے تو آپ نے نہ (کھانے کا) حکم دیا اور نہ منع فرمایا (انگلیاں شائد یہ جاننے کیلئے شمار کیں کہ آیا انسانوں کی طرح بارہ ہیں) اس کی سند صحیح ہے۔

- 5537 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِى أُمَامَةَ بْنِ سَهْلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ الْوَلِيدِ أَنَّهُ دَخَلَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بَيْتَ مَيْمُونَةَ فَأُتِىَ بِضَبٍّ مَحْنُوذٍ فَأَهْوَى إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِيَدِهِ فَقَالَ بَعْضُ النِّسْوَةِ أَخْبِرُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِمَا يُرِيدُ أَنْ يَأْكُلَ فَقَالُوا هُوَ ضَبٌّ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَرَفَعَ يَدَهُ فَقُلْتُ أَحَرَامٌ هُوَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ لاَ وَلَكِنْ لَمْ يَكُنْ بِأَرْضِ قَوْمِى فَأَجِدُنِى أَعَافُهُ قَالَ خَالِدٌ فَاجْتَرَرْتُهُ فَأَكَلْتُهُ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَنْظُرُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۸ص:۷۳۰) .طرفاه 5391، - 5400

(عن أبی أمامة الخ) یعنی سہل بن حنیف انصاری، یہ اور ان کے والد صحابی ہیں، یہ حدیث اسی کتاب الاطعمہ کے شروع میں یونس عن زہری سے گزری ہے اس میں (أخبرنی أبو أمامة) تھا۔ (عن عبد الله الخ) یونس کی مذکورہ روایت میں تھا کہ ابن عباس نے انہیں بتلایا کہ خالد بن ولید جنہیں سیف اللہ کہا جاتا ہے، نے انہیں خبر دی، یہ حدیث ان روایات میں سے ہے جن کی بابت زہری پر اختلاف ہے کہ آیا یہ مسند ابن عباس سے ہے یا حضرت خالد کی مسند سے؟ اسی طرح مالک پر بھی اسی میں اختلاف کیا گیا تو اکثر نے (عن ابن عباس و خالد أنهما دخلا الخ) ذکر کیا یحیی بن یحیی تمیمی نے مالک سے: (عن ابن عباس قال دخلت أنا وخالد علی النبی الخ) نقل کیا، اسے مسلم نے تخریج کیا اسی طرح انہوں نے اسے عبدالرزاق عن معمر عن زہری سے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا: (عن ابن عباس قال أتی النبیﷺ و نحن فی بیت میمونة بضبین مشويين) ہشام بن یوسف نے معمر سے جمہور کی طرح روایت کیا کہ جیسا اوائل الاطعمہ میں گزرا، ان روایات کے مابین تطبیق یہ ہوگی کہ ابن عباس اس واقعہ کے وقت اپنی خالہ ام المومنین کے گھر موجود تھے جیسا کہ ایک روایت میں اس کی تصریح بھی کی گویا انہوں نے بعض جزئیات میں حضرت خالد سے استثبات کیا تھا کیونکہ انہی نے نبی اکرم سے گوہ کا حکم دریافت کیا تھا اور پھر اسے تناول بھی کیا تھا تو اس لحاظ سے ابن عباس کبھی ان سے بھی اس قصہ کو روایت کر دیتے تھے، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ محمد بن منکدر نے ابوامامہ بن سہل عن ابن عباس سے اس کی تحدیث کرتے ہوئے ذکر کیا کہ نبی اکرم کے ہاں۔ آپ اس وقت حضرت میمونہ کے گھر میں تھے اور خالد بھی موجود تھے۔ گوہ کا گوشت لایا گیا اسے مسلم نے نقل کیا سعید بن جبیر نے بھی ابن عباس سے اسے روایت کرتے ہوئے حضرت خالد کا ذکر نہیں کیا، یہ الاطعمہ میں گزری۔

(أنه دخل مع رسول الخ) یونس نے اپنی روایت میں یہ اضافہ بھی کیا کہ وہ ان کی اور ابن عباس کی خالہ تھیں بقول ابن حجر حضرت خالد کی والدہ کا نام لبابہ صغری تھا جبکہ ام عباس (یقیناً یہاں ام کے بعد ابن کا لفظ ساقط ہوا) کا نام لبابہ کبریٰ تھا اور ان کی کنیت

ام الفضل تھی اپنے بیٹے فضل بن عباس کے حوالے سے، تینوں حارث بن حزن ہلالی کی بیٹیاں تھیں۔

(فأتی بضب محنوذ) یعنی گرم پتھر پر بھونی ہوئی، معمر کی روایت میں: (بضب مَشْوِیّ) ہے، محنوذ اخص ہے حنیذ (جو قرآن میں وارد ہے) اس کا ہم معنی ہے یونس نے اپنی روایت میں اضافہ کیا کہ اسے ان کی بہن حفیدہ نے پیش کیا تھا سعید بن جبیر کی روایت میں گزرا کہ ام حفیدہ بنت حارث نے نبی اکرم کیلئے گھی، پنیر اور گوہ کا ہدیہ بھیجا عوف بن ابو بشر عن سعید بن جبیر کی طحاوی کے ہاں روایت میں ہے: (جاء ت أم حفیدة بضب و قنفذ) اس میں قنفذ کا ذکر غریب ہے (قنفذ چوہے کو کہتے ہیں)، ان کا نام ہُزیلہ مروی ہے یہ موطا کی عطاء بن یسار سے مرسل روایت میں ہے اگر یہ محفوظ ہے تو ممکن ہے دو نام ہوں یا ایک نام اور دوسرا لقب ہو، بعض شراحِ عمدہ نے ان کا نام حمیدہ بھی ذکر کیا اور کنیت ام حمید ایک روایت میں ہاء اور فاء کے ساتھ لیکن دال کی بجائے راء اور حاء کی جگہ حاء بغیر ہاء کے، ہے، یہ سب تصحیفات ہیں۔

(فأھوی) یونس نے اضافہ کیا کہ کم ہی ہوا ہوگا کہ نبی اکرم کے سامنے کھانا پیش کیا گیا یہ ذکر کئے بغیر کہ کیا طعام ہے، ابن راہویہ اور بیہقی نے شعب میں یزید بن جوتکیہ عن عمر سے روایت کیا کہ ایک اعرابی نبی اکرم کی خدمت میں خرگوش کا ہدیہ لئے آیا اور نبی اکرم (احتیاطا) اس وقت تک نہ کھاتے حتی کہ صاحبِ طعام کو بھی کھانے کا کہتے یہ احتیاط خیبر میں زہر آلود بکری کے واقعہ کے مدنظر اختیار کی تھی، اس کی سند حسن ہے۔

(فقال بعض النسوة الخ) یونس کی روایت میں ہے کہ ایک خاتون بولیں نبی اکرم کو بتلا دو یہ کیا ہے، یہ گوہ ہے یا رسول اللہ! گویا خاتون نے جب دیکھا کہ سب خاموش ہیں تو خود ہی کہہ دیا باب(إجازة خبر الواحد) میں شعبی عن ابن عمر کے طریق سے آئے گا کہتے ہیں کئی صحابہ کرام جن میں سعد بن ابی وقاص بھی تھے گوشت پر مشتمل کھانا تناول کرنے لگے تو ازواج مطہرات میں سے ایک نے ندادی، مسلم کی یزید بن اصم عن ابن عباس سے روایت میں ہے کہ وہ حضرت میمونہ کے گھر میں تھے فضل بن عباس، خالد اور کوئی خاتون بھی وہاں تھے، کہ دستر خوان قریب کیا گیا جس پر گوشت تھا نبی اکرم نے کھانے کا ارادہ فرمایا تو حضرت میمونہ نے کہا یہ گوہ کا گوشت ہے تو آپ نے ہاتھ روک لیا، اس سے پتہ چلا کہ یہ اطلاع دینے والی خاتون حضرت میمونہ تھیں طبرانی کی اوسط میں صحیح سند کے ساتھ ایک اور روایت میں ہے: (فقالت میمونة أخبروا رسول اللهﷺ ما ھو)۔

(فرفع یده) یونس نے (عن الضب) بھی مزاد کیا اس سے ماخوذ ہوا کہ باقی طعام تناول فرمایا، پہلے گزرا کہ گوہ کے علاوہ بھی کچھ موجود تھا سعید بن جبیر عن ابن عباس کی روایت میں اس کی صراحت ہے اس میں ہے : (فأكل الأقط و شرب اللبن) (کہ پنیر کھایا مقاور دودھ نوش کیا)۔ (لم یکن بأرض الخ) یزید بن اصم کی روایت میں ہے کہ میں نے کبھی اس کا گوشت نہیں کھایا ابن عربی لکھتے ہیں بعض الناس نے (لم یکن بأرض قومی) پر اعتراض کیا اور کہا کہ ارضِ حجاز میں گوہ تو کثیر تھے بقول ابن عربی اگر تو یہ شخص حدیث کو جھٹلا رہا ہے تو وہ خود جھوٹا ہے ارضِ حجاز میں یہ بالکل موجود نہیں یا ممکن ہے کسی اور جانور کو وہ گوہ سمجھ بیٹھا ہو یا ممکن ہے بعد ازاں ہو گئے ہوں، ابن عبدالبر اور ان کے اتباع نے بھی ارضِ حجاز میں گوہ موجود ہونے کا انکار کیا ہے بقول ابن حجر اس تردید کی ضرورت نہیں کیونکہ نبی اکرم کی مراد مکہ اور آس پاس کا علاقہ تھا نہ کہ ساری ارضِ حجاز! مسلم کے ہاں یزید بن اصم کی روایت میں

ہے کہ ایک شادی کی دعوت میں ہمارے سامنے تیرہ گوہ رکھے گئے کچھ نے کھایا اور کچھ نے نہیں اس سے ان علاقوں میں بکثرت گوہ موجود ہونے پر دلالت ملی۔

(فأجدني أعافه) أي أتكره أكله (یعنی اسے کھانے سے طبعی کراہت محسوس کرتا ہوں) سعید کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے (كالمتقذر) ترک کیا اور باقیوں کو کھانے کا حکم دیا اس روایت کے صرف یزید بن اصم کے طریق میں مسلم کے ہاں (أمر) مذکور ہے، اس کے الفاظ ہیں: (فقال لهم كلوا فأكل الفضل و خالد و المرأة) شعبی عن ابن عمر کی روایتوں میں بھی ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا تم کھاؤ اور کھلاؤ، یہ حلال ہے یا فرمایا کوئی حرج نہیں لیکن یہ میرا طعام نہیں، آپ کے نہ کھانے کا ایک سبب اور بھی مذکور ہے اسے مالک نے مرسلِ سلیمان بن یسار سے نقل کیا ابن عباس کی روایت کا ہم معنی نقل کر کے آخر میں کہا: (فقال النبی ﷺ كُلا- يعني لخالد و ابن عباس- فإنني يحضرني من الله حاضرة) یعنی میرے پاس اللہ کے فرستادے حاضر ہوتے ہیں بقول مازری یعنی فرشتے، گویا گوہ کے گوشت کی کوئی ناگوار بو تھی تو اس وجہ سے اس کا ترک کیا جیسے لہسن کو ترک کیا تھا بقول ابن حجر اگر یہ صحیح ہے تو اول کے ساتھ اس کا ضم ممکن ہے تو گویا اس کے نہ کھانے کے دو سبب ہوئے۔ (فاجترته) کتبِ حدیث میں یہی معروف ہے مہذب کے بعض شراح نے زاء سے قبل راء کے ساتھ ضبط کیا نووی نے اسے غلط قرار دیا ہے۔

(ينظر) یونس کے ہاں (إلى) بھی ہے، اس حدیث سے کئی فوائد ثابت ہوئے: اکلِ ضب کا جواز، عیاض نے بعض سے اس کی تحریم اور حنفیہ سے اس کی کراہت نقل کی ہے نووی نے ان کا انکار کیا اور لکھا میرا نہیں خیال کہ کسی سے صحت کے ساتھ یہ منقول ہو، اگر صحیح ہے تو نصوص اور اجماعِ سابق کے مخالف ہے ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ ابن منذر نے حضرت علی سے بھی یہی نقل کیا تو اجماع کا دعوی درست نہیں، ترمذی نے بعض اہل علم سے اس کی کراہت نقل کی ہے طحاوی معانی الآثار میں لکھتے ہیں بعض حضرات نے گوہ کھانا مکروہ سمجھا ہے ان میں ابو حنیفہ، ابو یوسف اور محمد بن حسن ہیں، کہتے ہیں محمد نے حدیثِ عائشہ کہ نبی اکرم کی خدمت میں گوہ کا ہدیہ پیش کیا گیا مگر آپ نے تناول نہ کیا ایک سائل آ گیا حضرت عائشہ نے اسے دینا چاہا تو نبی اکرم نے فرمایا جو خود نہیں کھاتی وہ سائل کو دے رہی ہو؟ سے حجت پکڑی ہے طحاوی کہتے ہیں اس میں کراہت کی کوئی دلیل نہیں کہ محتمل ہے کہ انہیں اس سے طبعی کراہت ہو تو نبی اکرم کی مراد یہ ہو کہ اللہ کے تقرب کیلئے خیر الطعام سے (یعنی جو خود کو بھی پسند ہو) کچھ دینا چاہئے جیسے آپ نے ردی کھجور کے تصدُّق سے منع فرمایا ایک روایت میں ہے کہ آپ نے گوہ سے منع کیا اسے ابوداؤد نے حسن سند کے ساتھ تخریج کیا یہ اسماعیل بن عیاش کی ضمضم بن زرعہ عن شریح بن عتبہ عن ابی راشد حبرانی عن عبدالرحمٰن بن شبل سے روایت ہے اور ابن عیاش کی شامیوں سے روایت قوی ہے اور یہ سب شامی ثقہ رواۃ ہیں خطابی کے قول کہ اس کی اسناد بذاک نہیں (یعنی قوی)، سے مغتر نہ ہوا جائے! اسی طرح ابن حزم کے قول سے بھی کہ اس میں ضعفاء اور مجہول راوی ہیں اور بیہقی کے اس قول سے بھی کہ اس میں اسماعیل بن عیاش متفرد ہیں اور وہ حجت نہیں اسی طرح ابن جوزی کا قول کہ یہ حدیث صحیح نہیں، ان سب اقوال میں تساہل ہے جو مخفی نہیں، بخاری کے نزدیک اسماعیل کی شامی رواۃ سے روایات قوی ہیں ترمذی نے بھی بعض کو صحیح قرار دیا ہے ابوداؤد نے عبدالرحمٰن بن حسنہ سے نقل کیا جس میں کہتے ہیں ہم ایک سرزمین میں اترے جہاں بکثرت گوہ تھے اس میں ہے کہ کچھ شکار کر کے پکائے نبی اکرم نے فرمایا بنی اسرائیل کی ایک امت بڑی دواب کی صورت میں مسخ کر دی

گئی تھی مجھے خدشہ ہے کہ وہ یہ ہوں، پس انہیں الٹا دو، اسے احمد نے بھی تخریج کیا اور ابن حبان اور طحاوی نے صحیح قرار دیا اس کی سند صحیحین کی شرط پر ہے البتہ ضحاک ان کے رجال میں سے نہیں طحاوی کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ زید بن وہب سے ہے حارث بن مالک، یزید بن ابی زیاد اور وکیع بھی ان کے موافق ہیں اس کے آخر میں ہے آپ کو بتلایا گیا کہ لوگوں نے انہیں بھون کر کھایا ہے تو آپ نے نہ کھایا اور نہ منع فرمایا،

سابق الذکر احادیث جو تصریحاً، تلویحاً، نصاً اور تقریراً ان کی حلت پر دال ہیں، کے اور اس حدیث کے درمیان یہ تطبیق دی جا سکتی ہے کہ یہ نہی اول الحال میں تھی جب آپ کے ذہن میں تھا کہ ہوسکتا ہے یہ امت بنی اسرائیل کی مسخ شدہ شکل ہو تبھی آپ نے ہانڈیاں الٹا دینے کا حکم دیا بعد ازاں آپ نے توقف فرمایا چنانچہ خود تو تناول نہ کیا مگر منع بھی نہ کیا تو اذن ثانی الحال پر محمول ہے جب آپ کو علم دیا گیا کہ ممسوخ امتوں کی نسل نہ چلی تھی پھر آپ نے استقذارا (جس کا ایک اور سبب بھی مذکور ہوا) کھایا تو نہیں البتہ حرام بھی قرار نہ دیا، آپ کے دستر خوان پر اس کا کھایا جانا اِباحت پر دال ہے تو متقذر کے حق میں کراہتِ تنزیہی شمار ہوگا اور احادیثِ اباحت اس کے لئے جو تقذر کا شکار نہیں، اس سے لازم نہیں کہ آپ مطلقا مکروہ سمجھتے تھے ابن العربی کی کلام سے مفہوم ہے کہ متقذر کے حق میں حلال نہیں کیونکہ وہ اس کے اکل سے ضرر کا متوقع ہے اور یہ اس کے ساتھ مختص نہیں، مسلم کے ہاں یزید بن اصم کی حدیث میں ہے کہ میں نے ابن عباس کو قصہ ضب کی خبر دی یہ سن کر اہلِ مجلس نے بڑھ چڑھ کر باتیں کیں حتی کہ بعض نے کہا نبی اکرم نے فرمایا تھا میں نہ تو اسے کھاتا ہوں اور نہ اس سے روکتا اور اسے حرام قرار دیتا ہوں تو ابن عباس نے کہا تم نے بری بات کہی ہے نبی اکرم نہیں معبوث کئے گئے مگر محلِّل یا محرِّم بنا کر، ابن عربی کے بقول ابن عباس سمجھے کہ اس شخص کی نبی اکرم کے قول: (لا آکل) ذکر کرنے سے مراد یہ ہے کہ نبی اکرم کہہ رہے ہیں میں اسے حلال نہیں کہتا تو اس کا انکار کیا کیونکہ یہ محال ہے کہ یہ نہ حلال ہو اور نہ حرام، ابن حجر کہتے ہیں ہمارے شیخ نے شرحِ ترندی میں ان کی اس بات کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کسی چیز کا اگر حلال یا حرام کے ساتھ الحاق متضح نہ ہو تو وہ شبہات میں سے ہوتی ہے تو ایسی شئ کے حکم میں ہوگی جس کی بابت ابھی شرع وارد نہیں ہوئی، اصح وہ جو نووی نے کہا کہ اس پر نہ حلت اور نہ حرمت کا حکم لگایا جائے گا بقول ابن حجر یہ مسئلہ اس نوع سے قرار دینا محلِ نظر ہے کیونکہ ایسا تو تب اگر کسی شئ کی بابت مجتہد کے ہاں حکم متعارض ہو، شارع سے جب کسی واقعہ کے بارہ میں استفسار کیا جائے گا تو ضروری ہے کہ وہ اس بارے شرعی حکم ذکر کریں ابن عربی کی یہی مراد تھی اسی پر انہوں نے ابن عباس کی کلام کا مَحط قرار دیا کہتے ہیں پھر مجھے ایک طریق میں اس روایت کا ایک لفظِ زائد ملا جو مسلم کی روایت سے ساقط ہے اس سے ابن عباس کا یہ انکارِ مذکور متجہ ہے اور ابن عربی کی تاویل سے مستغنی ہوا جا سکتا ہے وہ یہ کہ (لا آکله ہوَ ولِ ب: (لا أحله) ہے چنانچہ ابو بکر بن ابو شیبہ نے جو اس روایت میں مسلم کے شیخ ہیں، اپنی مسند میں اسی مسلم والی سند کے ساتھ تخریج کرتے ہوئے یہ عبارت ذکر کی: (لا أكله ولا أنهى عنه ولا أُحِلُّه ولا أُحَرِّمه) شائد مسلم نے اس کے شذوذ کے سبب عمداً اسے حذف کیا کیونکہ یہ اس کے کسی طریق میں مذکور نہیں نہ ابن عباس کی حدیث میں اور نہ کسی اور کی، اشہر جنہوں نے نبی اکرم سے (لا آکله ولا أحرمه) روایت کیا، ابن عمر ہیں جیسا کہ گزرا اور ان کی روایت میں (لا أحله) موجود نہیں بلکہ ان سے تصریح وارد ہے کہ یہ حلال ہے لہذا یہ لفظ ثابت نہیں یعنی (لا أحله) کیونکہ یہ اگرچہ یزید بن اصم کی روایت سے ہے جو ثقہ ہیں لیکن انہوں نے ایک قوم کے حوالے سے اس کی خبر

دی جو ابن عباس کی مجلس میں تھے تو اس لحاظ سے یہ مجہول سے روایت ہے، یزید نے یہ نہیں کہا کہ وہ صحابہ تھے حتی کہ ان کا عدم تسمیہ نظر انداز کر دیا جائے (کیونکہ : الصحابة کُلُّھم عدول)

بعض مانعینِ جواز نے مسلم کی حدیثِ ابوسعید سے استدلال کیا جس میں ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا: (ذُکِرَ لی أَنَّ أُمةً مِن بنی اسرائیل مُسِخَتْ) اس کا اور اس کے شواہد کا پہلے ذکر کر چکا ہوں، طبری کہتے ہیں حدیثِ ہذا میں اس امر کا جزم نہیں کہ گوہ انہی دواب میں سے ہے جن کی شکل میں یہ امت مسخ کی گئی، آپ کو فقط اندیشہ تھا کہ کہیں ایسا نہ ہو لہذا توقّف کیا یہ بات آپ نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ علم دئے جانے سے قبل کہی تھی کہ ممسوخ کی نسل نہ چلی تھی، طحاوی نے یہی جواب دیا پھر معرور بن سوید عن ابن مسعود کے طریق سے نقل کیا کہ نبی اکرم سے بندروں اور خنازیر کے بارہ میں پوچھا گیا کہ آیا یہ مسخ شدہ (انسانی اقوام) ہیں؟ فرمایا اللہ نے کسی قوم کو ہلاک یا مسخ نہیں کیا کہ پھر ان کی نسل بھی چلائی ہو اس حدیث کی اصل مسلم میں ہے گویا انہیں مسلم کا حوالہ یاد نہ رہا ابن عربی پر تعجب کہ کہا ممسوخ کی نسل نہ چلنا محض دعوی ہے، یہ ایسا امر ہے کہ عقل کے ساتھ اس میں بات نہیں کرنی چاہئے بطریق النقل ہی یہ ثابت ہو تو ہو (گویا وہ اس حدیث سے غافل رہے) طحاوی نے متعدد طرق کے ساتھ اس کی تخریج کے بعد ابن عمر کی حدیث تخریج کی پھر لکھا ان آثار سے ثابت ہوا کہ گوہ کھانے میں کوئی حرج نہیں، میں بھی یہی کہتا ہوں، کہتے ہیں محمد بن حسن نے اپنے اصحاب کیلئے حدیثِ عائشہ سے احتجاج کیا طحاوی نے اسے حماد بن سلمہ عن حماد بن ابی سلیمان عن ابراہیم عن اسود عن عائشہ سے نقل کیا ہے کہ نبی اکرم کو اس کا ہدیہ دیا گیا مگر آپ نے نہ کھایا ایک سائل نے صدا دی حضرت عائشہ نے اسے دے دینا چاہا تو آپ گویا ہوئے جسے خود نہیں کھاتی اسے دوسرے کو دے رہی ہو؟ بقول محمد یہ اس کی کراہت پر دال ہے اپنے آپ کیلئے بھی اور غیر کیلئے بھی، طحاوی نے تعقب کیا کہ محتمل ہے کہ آنجناب کی یہ بات اس آیت کی جنس سے ہو: (وَ لَسْتُمْ بِآخِذِیهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوْا فِیهِ)[البقرۃ : ۲۶۷] پھر وہ احادیث ذکر کیں جن میں حشف التمر (یعنی ردی کھجور) کے تصدُّق کی کراہت مذکور ہے (حالانکہ وہ کھانا مکروہ نہیں) کتاب الصلاۃ کے باب (تعلیق القنو فی المسجد) میں یہ مذکور گزری ہیں اسی طرح حدیثِ براء کہ (کانوا یحبون الصدقة بأردأ تمرھم) تو یہ آیت نازل ہوئی: (أَنْفِقُوْا مِنْ طَیِّبَاتِ مَا کَسَبْتُمْ) کہتے ہیں یہی مفہوم ہے آپ کے گوہ کے ضمن میں حضرت عائشہ سے یہ بات کہنے کا، یہ نہیں کہ وہ حرام ہے بقول ابن حجر اس سے لگتا ہے کہ وہ محمد کے قول سے سمجھے کہ ان کے ہاں یہ مکروہِ تحریمی ہے جبکہ اکثر حنفیہ سے معروف یہ ہے کہ کراہتِ تنزیہی ہے بعض کا میلان تحریم کی طرف ہوا اور کہا (اس بارے) احادیث باہم مختلف ہیں اور متقدم کی معرفت مشکل ہے لہذا ہم نے تقلیلا للنسخ جانبِ تحریم کو راجح قرار دیا ابن حجر کہتے ہیں ان کا یہ دعوی کہ متقدم کی معرفت مشکل ہے درست نہیں جیسا کہ بحث گزری، ابن عربی کی مذکورہ بات پھر ذکر کرتے ہوئے (شائد یہ تکرار بوجہ کتابت ہو) لکھتے ہیں گویا مسلم کی یہ حدیث ان کے ذہن میں نہ رہی پھر کہا (یعنی ابن اعرابی نے) کہ بالفرض اگر ضب کا ممسوخ ہونا ثابت ہے تو یہ اس کے اکل کی تحریم کو مقتضی نہیں کیونکہ اب تو اس کی آدمیت کا کوئی اثر ونشان باقی نہیں آپ نے فقط اس لئے کھانا مکروہ سمجھا کہ اس کی شکل میں اللہ کا عذاب نازل ہوا تھا جیسے آپ نے ثمود کے چشموں سے پانی نہ پیا تھا بقول ابن حجر آدمی کے جوازِ اکل کا مسئلہ اگر وہ کسی حیوان کی صورت میں مسخ ہو جائے، ہمارے فقہاء کی کتب میں زیر بحث نہیں دیکھا،

حدیث سے ثابت ہوا کہ کسی چیز سے مطلق نفرت اور عدم استطابت اسکی تحریم کو مستلزم نہیں اور آپ کی نسبت منقول ہے کہ کسی کے تیار کردہ کھانے میں کوئی عیب نہ نکالتے تھے تا کہ اس کی دل شکنی نہ ہو اور اسے تقصیر کی طرف منسوب کیا جائے مگر جو قدرتی طور پر ہے اس سے نفرتِ طبع ممتنع نہیں، یہ بھی ثابت ہوا کہ اس قسم کا وقوع اس کی نسبت معیب نہیں جس سے اسکا وقوع ہو خلافا لبعض المتنطعة ، یہ بھی ثابت ہوا کہ انسانی طبائع ایک دوسرے سے مختلف ہیں اس سے یہ استنباط بھی ہوسکتا ہے کہ گوشت اگر بد بودار ہو جائے تو حرام نہیں کیونکہ بعض طبیعتوں کو ایسا بھی برا نہ لگے گا، بیوی کے رشتہ داروں کا اس کے گھر میں آنے جانے کا جواز بھی ملا اگر یہ شوہر کی اذن اور مرضی سے ہو، ابن عبدالبر سے یہاں فحش غفلت ہوئی جب کہا حضرت خالد کا نبی اکرم کے گھر میں یہ آنا پردے کا حکم نازل ہونے سے قبل کی بات ہے اور خود اپنی ذکر کردہ اس بات سے غافل ہوئے کہ حضرت خالد کا قبولِ اسلام عمرۂ قضاء اور فتحِ مکہ کے درمیان تھا اور بالاتفاق پردے کا حکم اس سے قبل نازل ہو چکا تھا، حدیثِ باب میں ہے کہ انہوں نے پوچھا(أ حرام هو يا رسول الله؟) اگر یہ واقعہ نزولِ حجاب سے قبل کا ہوتا تو حضرت خالد کے اسلام سے قبل کا ہوتا اور اگر ایسا ہوتا تو وہ حلال وحرام کی بابت استفسار نہ کرتے اور نہ آپ کو(یا رسول الله) کہتے ،اس سے رشتہ دار، دوست اور صہر کے گھر سے کھانا کھا لینے کا جواز بھی ثابت ہوا شائد حضرت خالد اور ان حضرات کا مقصد جنہوں نے گوہ کا گوشت کھایا، یہ تھا کہ ہدیہ دینے والی کی دل شکنی نہ ہو یا اس وجہ سے کہ آنجناب نے اسے حلال قرار دیا یا پھر آپ کے حکم (کلوا) کے امتثال کیلئے! جنہوں نے نہیں کھایا وہ سمجھے کہ یہ امرِ نبوی برائے اباحت ہے، یہ بھی واضح ہوا کہ آپ غیب کی وہی باتیں جانتے تھے جو اللہ تعالیٰ آپ کو بتلائے (یعنی مطلقاً عالم الغیب نہ تھے) حضرت میمونہ کی فراست اور وفورِ عقل بھی ظاہر ہوئی کہ بھانپ گئیں کہ آپ گوہ کے گوشت سے احتراز کر سکتے ہیں لہذا خیر خواہی کے طور پر آگاہ کر دیا اس سے یہ بھی ماخوذ ہوا کہ جو کسی شئ سے متقذر رہوا سے مدلس طور سے وہ چیز نہ کھلانی چاہئے تا کہ وہ اس کے ساتھ متضرر نہ ہو، بعض لوگوں کی بابت اس کا مشاہدہ ہے۔

- 34 باب إِذَا وَقَعَتِ الْفَأْرَةُ فِي السَّمْنِ الْجَامِدِ أَوِ الذَّائِبِ

(اگر جمے ہوئے یا سیال گھی میں چوہیا گر جائے؟)

یعنی جمے ہوئے اور سیال گھی کا اس ضمن میں حکم مختلف ہے یا نہیں؟ قوتِ اختلاف کی وجہ سے کسی حکم پر جزم کا ترک کیا الطہارۃ میں اس بات کی دلالت گزری کہ بخاری کا مختار یہ ہے کہ وہ صرف تغیر سے ہی نجس ہوگا شائد یونس کے طریق سے اس روایت کے ایراد میں یہی سر ہے جو تفصیل کی مشعر ہے۔

- 5538حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عَبَّاسٍ يُحَدِّثُهُ عَنْ مَيْمُونَةَ أَنَّ فَأْرَةً وَقَعَتْ فِي سَمْنٍ فَمَاتَتْ فَسُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنْهَا فَقَالَ أَلْقُوهَا وَمَا حَوْلَهَا وَكُلُوهُ قِيلَ لِسُفْيَانَ فَإِنَّ مَعْمَرًا يُحَدِّثُهُ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ مَا سَمِعْتُ الزُّهْرِيَّ يَقُولُ إِلَّا عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ مَيْمُونَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَلَقَدْ سَمِعْتُهُ مِنْهُ مِرَارًا

.أطرافه 235، 236، 5539، - 5540

ترجمہ: ابن عباس نے حضرت میمونہؓ سے نقل کیا کہ ایک دفعہ چوہیا گھی میں گر کر مرگئی نبی پاک سے اس بابت پوچھا گیا تو فرمایا اسے اور آس پاس کا گھی نکال دو اور باقی کھالو۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔(عن میمونة) اواخر کتاب الوضوء میں اس میں زہری پر اختلاف کا ذکر گزرا کہ سند میں حضرت میمونہ کا واسطہ ثابت ہے یا نہیں؟ راجح اس کا اثبات ہے وہاں مالک پر اس کے وصل و انقطاع کے ضمن میں بھی اختلاف کا ذکر گزرا تھا۔ (ألقوها الخ) اکثر اصحابِ ابن عیینہ نے ان سے یہی نقل کیا اسحاق بن راہویہ کی مسند میں اور ان کے طریق سے صحیح ابن حبان میں یہ الفاظ ہیں: (إنْ کان جامدا فألقُوها و ما حولها و کُلُوہ و إن کان ذائبا فلا تَقْرَبُوہ) یہ زیادت ابن عیینہ کی روایت میں غریب ہے آگے وضاحت آتی ہے۔

(قيل لسفيان) قائل ابن مدینی ہیں العلل میں مذکور ہے۔(فإن معمرا الخ) معمر کا یہ طرق ابو داؤد نے حسن علی حلوانی اور احمد بن صالح کلاہما عن عبدالرزاق عن معمر سے اسی اسنادِ مذکور کے ساتھ ابو ہریرہ سے موصول کیا، ترمذی بخاری سے ناقل ہیں کہ یہ طریق خطا ہے محفوظ زہری عن میمونہ کا طریق ہے، ذہلی نے جزم کیا کہ دونوں طرق صحیح ہیں ابو داؤد حسن بن علی سے اپنی روایت میں کہتے ہیں حسن نے کہا کئی دفعہ معمر نے زہری عن عبید اللہ بن عبداللہ عن ابن عباس عن میمونہ سے اس کی تحدیث کی ابو داؤد نے احمد بن صالح سے بھی عبدالرزاق عن عبدالرحمٰن بن بوذویہ عن معمر سے میمونہ کے طریق سے تخریج کیا اسی طرح ہی نسائی نے اسے خشیش بن اصرم عن عبدالرزاق سے تخریج کیا، اسماعیلی ذکر کرتے ہیں کہ لیث نے اسے زہری عن سعید بن مسیّب سے نقل کیا کہتے ہیں ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ نبی اکرم سے چوہیا کی بات پوچھا گیا جو جامد گھی میں گر جائے، یہ اس امر پر دال ہے کہ زہری عن سعید روایت کے لئے اصل ہے اور ابن عیینہ کا زہری سے صرف میمونہ کے طریق کا حفظ مقتضی نہیں کہ ان کے پاس کوئی اور سند نہ ہو، زہری سے اس کی ایک تیسری سند بھی ہے جسے دار قطنی نے عبدالجبار بن عمر عن زہری عن سالم عن ابن عمر سے تخریج کیا، عبدالجبار مختلف فیہ ہیں بقول بیہقی ابن جریج عن زہری سے بھی یہ مذکور ہے لیکن ابن جریج تک یہ سند کمزور ہے محفوظ یہی کہ یہ ابن عمر کے قول سے ہے۔

(قال ما سمعت الزهری) قائل سفیان ہیں۔(و لقد سمعته منه مرارا) یعنی صرف حضرت میمونہ کے طریق سے، اسماعیلی کی جعفر فریابی عن علی بن مدینی کے طریق سے مذکور ہے سفیان کہتے ہیں:(كم سمعناه من الزهری يعيده و يُبْدِئُه)۔

- 5539حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ عَنْ يُونُسَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنِ الدَّابَّةِ تَمُوتُ فِي الزَّيْتِ وَالسَّمْنِ وَهُوَ جَامِدٌ أَوْ غَيْرُ جَامِدٍ الْفَأْرَةِ أَوْ غَيْرِهَا قَالَ بَلَغَنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَمَرَ بِفَأْرَةٍ مَاتَتْ فِي سَمْنٍ فَأَمَرَ بِمَا قَرُبَ مِنْهَا فَطُرِحَ ثُمَّ أُكِلَ عَنْ حَدِيثِ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ

.(سابقہ) أطرافه 235، 236، 5538، - 5540

عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں جب کہ یونس، ابن یزید ہیں۔(تموت فی الزيت الخ) یہ اس امر میں ظاہر ہے کہ

زہری اس ضمن میں گھی اور غیرِ گھی میں فرق نہ کرتے تھے اور نہ جامد اور غیرِ جامد میں کیونکہ یہ سوال میں مذکور ہوا پھر حدیثِ سمن کے ساتھ استدلال کیا جہاں تک غیرِ سمن ہے تو اس کا ازروئے قیاس اس کے ساتھ الحاق واضح ہے اور جو جامد و سیال کا فرق ہے تو اس لئے کہ اس لفظ میں جس کے ساتھ استدلال کیا اسے ذکر نہیں کیا اور یہ زہری سے اس حدیث میں جامد و سیال کے تفرقہ کی زیادت کی صحت کے لئے قادح ہے جیسا کہ قبل ازیں اسحاق سے مذکور ہوا، یہ معمر کے حوالے سے مشہور ہے جیسا کہ ابو داؤد اور نسائی وغیرہما نے تخریج کیا اور ابن حبان وغیرہ نے صحت کا حکم لگایا علاوہ ازیں اس ضمن میں معمر پر اختلاف بھی ہے چنانچہ ابن ابوشیبہ نے عبدالاعلی عن معمر سے بغیر اس تفصیل کے نقل کیا ہاں البتہ نسائی کے ہاں ابن قاسم عن مالک سے حدیث میں یہ وصف موجود ہے کہ یہ جامد گھی تھا، الطہارۃ میں اس پر تنبیہ گزری، احمد کی اوزاعی عن زہری سے روایت میں بھی یہی ہے اسی طرح بیہقی کے ہاں حجاج بن منہال عن ابن عیینہ سے، ابو داؤد طیالسی نے اپنی مسند میں سفیان سے بھی یہی نقل کیا اس زیادت پر جو ابن راہویہ کی سفیان سے روایت میں ہے تنبیہ گزری اور یہ کہ وہ سفیان سے اس تفصیل (یعنی تفرقہ) کے نقل میں اپنے حفاظ اصحاب مثلاً احمد، حمیدی اور مسدد وغیرہم سے متفرد ہیں عبدالجبار بن عمر کی روایت میں بھی یہ تفصیل مذکور ہے اور پہلے ذکر ہوا کہ ان کی سند کی بابت درست یہ ہے کہ یہ موقوف ہے اور یہ جس کے ساتھ حکم منفصل ہوا، میرے خیال کے مطابق ایسا ہے کہ یہ تقیید زہری کی سالم عن ابیہ سے ان کے قول سے جب کہ ان کی روایت میں جو اطلاق ہے وہ مرفوعاً ہے کیونکہ یہ اگر ان کے پاس مرفوع ہوتی تو فتوی میں جامد اور غیر جامد کا تسویہ نہ کرتے اور زہری کے حق میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ شائد وہ منفصلہ مرفوعہ طریق کو بھول گئے ہوں کہ وہ اپنے زمانہ کے احفظ الناس تھے تو اس کا ان پر اخفاء نہایت بعید ہے۔

(عن حدیث عبید اللہ الخ) یعنی ان کی سند کے ساتھ لیکن ہمارے لئے یہ ظاہر نہیں کہ آیا اس میں حضرت میمونہ کا ذکر موجود ہے یا نہیں؟ اسماعیلی نے اسے نعیم بن حماد عن ابن مبارک کے طریق سے روایت میں (عن عبید اللہ بن عبداللہ عن النبی) مرسلا ذکر کیا ابونعیم نے مستخرج میں غرابت سے کام کیا جب اسے فربری عن بخاری عن عبدان سے موصولا ابن عباس اور میمونہ کے حوالوں کے ساتھ صرف مرفوع نہ کہ موقوف، تخریج کیا اور لکھا اسے بخاری نے عبدان سے نقل کیا ہے اور اس میں کلام ذکر کی، اس حدیث کے ساتھ احمد سے منسوب دو میں سے ایک قول کے لئے حجت اخذ کی گئی ہے کہ مائع میں اگر نجاست حل ہو چکی ہو تو اگر وہ متغیر ہو جائے تو نجس قرار پائے گا، یہی بخاری کا اختیار ہے اور مالکیہ کے ابن نافع کا، مالک سے بھی یہی بیان کیا گیا، احمد نے اسماعیل بن علیہ عن عمارہ بن ابوحفصہ عن عکرمہ سے نقل کیا کہ ابن عباس سے گھی میں مری چوہیا کی بابت سوال کیا گیا تو کہا چوہیا اور اردگرد کا گھی نکال دیا جائے میں نے کہا اسکا اثر تو سارے گھی میں ہوگا؟ کہا یہ تب ہوتا اگر وہ زندہ ہوتی مری ہوئی کا اثر صرف وہیں ہوگا جہاں وہ پڑی ہے، اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں احمد نے اسے ایک اور سند کے ساتھ نقل کیا اس میں ہے کہ ایک مٹکے کے بارہ میں سوال ہوا جس میں زیت تھا اور اس میں چوہا واقع ہو گیا، کہا کیا وہ تمام مٹکے میں گھوما پھرا نہ ہوگا؟ کہنے لگے یہ تب اگر زندہ ہو جب مرا تو ایک ہی جگہ مستقر ہوا، جمہور نے اس مذکور تفصیل کی بناء پر جامد اور مائع کا فرق کیا ہے، ابن عربی نے (و ما حولها) سے تمسک کیا کہ یہ جامد گھی تھا کہتے ہیں اگر مائع ہوتا تو اسکا حول نہ ہوتا کیونکہ تب تو ما حولہا کو نکالنا ممکن نہ تھا جس جانب سے بھی کچھ نکالا جاتا تو اور آ جاتا لہذا سارا ہی پھینکنے کی ضرورت ہوگی، یہ جو سمن اور فارہ کا ذکر ہے تو ظاہری مفہوم پر عمل نہیں ابن حزم حسبِ عادت جمود کی روش پہ چلے تو فارہ کے ساتھ

تفرقہ کیا اور کہا اگر اسکے علاوہ کوئی اور چیز مائع گھی میں پڑ جائے تو صرف متغیر ہونے کی صورت میں ہی نجس ہوگا، جمہور کے نزدیک مائع کا ضابطہ یہ ہے کہ اگر اس سے کچھ لیا جائے تو اسی جگہ بسرعت اور آ جائے، (فماتت) سے استدلال کیا گیا ہے کہ مائع میں اسکی تاثیر اسکی موت کی شکل ہی میں ہوگی اگر مثلا برتن میں داخل ہوکر نکل گیا تب ضار نہیں (یعنی اس صورت میں گھی وغیرہ نجس نہ ہوگا) مالک کی روایت میں تقیید بالموت مذکور نہیں تو جو حضرات مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرتے ان کیلئے لازم ہے کہ وہ تاثیر کو مدنظر رکھ کر حکم لگائیں خواہ وہ زندہ پھر کر نکل گئی ہو، ابن حزم اس کے ملتزم بنے ہیں تو اس میں بھی جمہور کی مخالفت کی۔

(ألقوها و ماحولها) کسی صحیح طریق میں یہ تحدید نہیں کہ کس قدر گھی نکالا جائے لیکن ابوشیبہ نے مرسلِ عطاء بن یسار سے نقل کیا کہ بقدرِ کف ہو، اسکی سند جید ہے اگر ارسال نہ ہوتا، دارقطنی کے ہاں یحی قطان عن مالک سے اسی روایت میں ہے: (فأمر أن يقور ما حولها فيرمىٰ به) (یعنی اسکے اردگرد کو کھرچ کر نکال دیا جائے) یہ اس امر میں اظہر ہے کہ یہ جامد گھی تھا تو ابن العربی کا سابق الذکر استدلال قوی ثابت ہوتا ہے، طبرانی نے جو ابودرداء سے مرفوعا تین غرفات (یعنی کف بھر کر) نکال لینے کا نقل کیا تو اسکی سند ضعیف ہے، مفصلہ روایت کے جملہ: (و إن كان مائعا فلا تقربوه) سے استدلال کیا گیا ہے کہ مائع ہونے کی صورت میں کسی بھی حال میں انتفاع جائز نہیں تو جس نے غیرِ اکل میں انتفاع جائز قرار دیا شافعیہ کی طرح اور جنہوں نے اس کی بیع کا جواز قرار دیا جیسے حنفیہ تو ان کے ذمہ اس کا جواب ہے، انہوں نے اس کے ساتھ جامد و مائع کے تفرقہ پر حجت لی ہے، بعض نے بیہقی کے ہاں عبدالجبار بن عمر کی روایت میں ابن عمر سے مذکور: (إن كان مائعا انتفعوا به ولا تأكُلُوا) کے ساتھ احتجاج کیا، ان کی ابن جریج سے روایت میں بھی یہی ہے پہلے گزرا کہ صحیح اس کا موقوف ہونا ہے، انہی کی ثوری عن ایوب عن نافع عن ابن عمر سے روایت میں زیت میں واقع چوہیا کی بابت وارد ہے: (اِسْتَصْبِحُوا به وَادَّهِنُوا به أدمكم) (یعنی اس سے چراغ جلا لو اور اپنے سالنوں میں تری ڈالو) اس کی سند بھی صحیحین کی شرط پر ہے مگر یہ موقوف ہے، اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ چوہیا وجود کے لحاظ سے پاک ہے، ابن عربی نے غرابت سے کام لیا جب شافعی اور ابوحیفہ سے اس کا نجس ہونا نقل کیا۔

- 5540حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ مَيْمُونَةَ ؓ قَالَتْ سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنْ فَأْرَةٍ سَقَطَتْ فِي سَمْنٍ فَقَالَ أَلْقُوهَا وَمَا حَوْلَهَا وَكُلُوهُ

(ایضاً) .أطرافه 235، 236، 5538، - 5539

(سئل رسول الخ) اکثر روایات میں یہی ابہامِ سائل کے ساتھ ہے اوزاعی کی احمد سے روایت میں سائل کی تعیین مذکور ہے (فتح الباری میں: رواية الأوزاعي عن أحمد، ہے شائد یہ عند أحمد ہو) حضرت میمونہ سے اس کے الفاظ ہیں: (أنها اِسْتَفْتَتْ رسول الله عن فارة) دارقطنی کے ہاں اس کا مثل قطان عن مالک کی روایت میں ہے اس میں ہے: (أن ميمونة استفتت الخ)۔

علامہ انور باب (إذا وقعت الفأرة الخ) کے تحت لکھتے ہیں بخاری سے منسوب کیا گیا کہ انہوں نے اس بارے امام

مالک کا مذہب اختیار کیا ہے جن کے نزدیک مطلقا چوہیا گرنے سے گھی نجس نہیں ہوتا چاہے جامد ہو یا مائع، اگر مائع تھا تو موضعِ وقوع سے پانچ غرفات نکال دیا جائے پھر اکل جائز ہے، مناسب نہیں کہ ان کی طرف اس قسم کا قول منسوب کیا جائے پہلے کہہ چکا ہوں کہ انہوں نے اس ضمن میں احمد کا غیر مشہور قول اختیار کیا ہے یعنی جامد اور مائع نجاست کا تفرقہ، اول نجس نہیں ہوگی چاہے جامد میں واقع ہوئی ہو یا مائع میں، دوسری نجس ہو جائے گی، اسی پر کتاب الطہارۃ میں بخاری کا باب (وقوع الفأرۃ) کا باب محمول ہے کہ یہ نجاستِ جامدہ ہے اور ثانیاً کھڑے پانی میں پیشاب کرنے کا باب، یہ مائع نجاست ہے تو گویا دونوں کے مابین فرق کا اشارہ دیا، اس ترجمہ کی میرے نزدیک تاویل یہ ہے کہ انہوں نے یہاں جامد کو پیشِ نظر رکھا ہے کیونکہ اس بارے ان کے پاس حدیث تھی پھر اِلقاء ماحولہا صرف جامد ہی سے ممکن ہے، مائع کا ذکر تو کیا مگر حکم کا ذکر نہیں کیا تاکہ ناظرین خود طے کرلیں، جہاں تک زہری ہیں تو ان سے اگرچہ سوال مطلقا تھا لیکن جواب صرف جامد کی بابت دیا مائع کا حکم بیان نہیں کیا اور یہ اس لئے کہ حدیثِ بخاری اپنے مفہوم کے ساتھ اس امر پر دال ہے کہ مائع متنجس ہو جاتا ہے (یعنی سارا) تو مناسب نہیں کہ مصنف کی طرف وہ رائے منسوب کی جائے جو ان کی نقل کردہ حدیث کے مفہوم کے مخالف ہے، پھر یہی مفہوم نسائی نے منطوقاً بھی تخریج کیا ہے کہ اگر مائع ہے تو اس کے قریب نہ جاؤ، شیخِ مسلم ذہلی نے اسے صحیح قرار دیا تو ضروری ہے کہ بخاری کی حدیث کی تاویل کرو تو حدیثِ بخاری کا مفہوم اور حدیثِ نسائی کا منطوق اس پر امر دال ہے کہ مائع گھی اس میں نجاست واقع ہونے کی صورت میں (سارے کا سارا) نجس ہو جائے گا، یہ ہے جو میرے ذہن میں ہے اگر تم انکار کرتے مگر ان (یعنی بخاری) کی طرف دونوں صورتوں میں ہی گھی کی طہارت کی نسبت کا تو ضروری ہے کہ اس حدیثِ بخاری کی تاویل کرو جو یہ ہو سکتی ہے کہ امرِ القاء (ممکن ہے یہ اِلقاء ہو) ان کے نزدیک استحباب پر محمول ہے جب کہ نسائی کی روایت معلول ہے جیسا کہ ترمذی نے ان سے نقل کیا مگر یہ ان کے شیخ ذہلی کے اسے صحیح قرار دینے کے مقابلہ میں کہاں! اور نسائی کے ہاں جو انہوں نے اپنی کتاب میں مشترط کیا، الطہارۃ میں اس پر مبسوط کلام گزری ہے۔

- 35 باب الْوَسْمِ وَالْعَلَمِ فِي الصُّورَةِ (چہرے پر داغ یا نشان بنانا)

(الوسم) بعض نسخوں میں سین کے بجائے شین ہے کہا گیا ہے یہ بھی اس کے ہم معنی ہے بعض نے یہ فرق کیا کہ سین کے ساتھ چہرے میں نشان بنانا جبکہ شین کے ساتھ جسم کے کسی بھی حصہ میں! اس پر یہاں ان کے قول (فی الصورۃ) کے مدِ نظر درست سین کے ساتھ ہے۔

- 5541 حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى عَنْ حَنْظَلَةَ عَنْ سَالِمٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ كَرِهَ أَنْ تُعْلَمَ الصُّورَةُ. وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ أَنْ تُضْرَبَ، تَابَعَهُ قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا الْعَنْقَزِيُّ عَنْ حَنْظَلَةَ وَقَالَ تُضْرَبُ الصُّورَةُ

ترجمہ: ابن عمرؓ کہتے ہیں نبی اکرم نے منع کیا کہ چہرے پر مارا جائے۔

حنظلہ سے مراد ابن ابوسفیان جمحی ہیں جبکہ سالم، ابن عبداللہ بن عمر ہیں۔ (الصورۃ) کشمیہنی کے نسخہ میں دونوں جگہ (

الصور) ہے، صورة سے مراد چہرہ ہے۔ (وقال ابن عمر نهى النبي الخ) یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے اولا موقوف نقل کیا پھر مرفوع کے ساتھ اس مذکورہ کراہت پر استدلال کیا کہ اگر مارنے سے منع ثابت ہے تو وسم تو بالاولی ممنوع ہوا، یہ بھی محتمل ہے کہ مسلم کی حدیثِ جابر کی طرف اشارہ مراد ہو جس کے الفاظ ہیں: (نهى رسول الله ﷺ عن الضرب في الوجه و عن الوسم في الوجه) ایک طریق میں ہے کہ نبی اکرم کا ایک گدھے سے گزرا ہوا جس کے چہرے پر وسم تھا، فرمایا: (لعن الله من وسمه)۔

(تابعه قتيبة قال حدثنا العنقزي) یہ عنقز کی طرف منسوب ہیں جو خوشبودار بوٹی ہے کہا جاتا ہے یہ مَرزنجوش ہے، یہ شمار (ایک پودا جسکے پھول زرد رنگ کے اور دانے سبز رنگ کے لمبے ہوتے ہیں) یا شذاب (ٹہنی کو کہتے ہیں) ہے، بعض نے عنقز سے مراد ریحان لیا بعض نے کہا: (القصب الغض) (یعنی تروتازہ بانس نما) ان کا نام عمرو بن محمد کوفی تھا احمد اور نسائی وغیرہما نے ثقہ قرار دیا ابن حبان الثقات میں لکھتے ہیں یہ عنقز فروش تھے ابن صلاح کے ہاں یہ اس روایتِ متابعت کیلئے حکمِ وصل ہے کیونکہ قتیبہ بخاری کے شیخ ہیں اس کا ذکر عبید اللہ بن موسی کی روایت میں زیادتِ محذوف کے لئے کیا ہے جنہوں نے کہا: (أن تضرب) ان کی روایت میں ضمیر صورة کی طرف راجع ہے کیونکہ اولا اسی کا ذکر ہے عنقزی نے اپنی روایت میں اس کی صراحت کردی اسماعیل نے اسے بشر بن سری اور محمد بن عدی سے مفرقا تخریج کیا دونوں حنظلہ سے اسی سند کے ساتھ روایت کرتے ہیں اور مذکورہ لفظ بھی ذکر کیا لیکن بشر کی روایت میں ہے: (عن الصوره تضرب) اسے وکیع عن حنظلہ کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا: (أن تُضرَبَ وجوه البهائم) انہی سے ایک سند کے ساتھ ذکر کیا: (أن تضرب الصورة) یعنی الوجہ، اس کی محمد بن بکر یعنی برسانی اور اسحاق بن سلیمان رازی کلاہما عن حنظلہ طریق سے بھی تخریج کی کہتے ہیں میں نے سنا کہ سالم سے (العَلَم في الصورة) کی بابت سوال ہوا کہنے لگے ابن عمر مکروہ سمجھتے تھے کہ چہرے پر نشان بنایا جائے اور ہمیں پتہ چلا ہے کہ نبی اکرم نے (نهى أن تضرب الصورة) صورة سے مراد چہرہ لیتے تھے، اسماعیلی کے بقول ان سے اس میں اضطراب ہے مسند (ضرب الصورة) ہے جہاں تک علم ہے تو وہ ابن عمر کے قول سے ہے، (و كان المعنى فيه الكَيُّ) (یعنی مراد اس میں داغ لگانا) بقول ابن حجر یہ آخری روایت لفظ ترجمہ کے مطابق ہے اور (الوسم) کا اس پر عطف یا تو تفسیری ہے یا پھر عطف الاعم علی الاخص! اضطراب کے ساتھ اسماعیلی کا اشارہ آخری روایت کے لفظ: (و بلغنا) کی طرف تھا بظاہر یہ سالم کا قول ہے اور اس لحاظ سے یہ مرسل ہوئی بخلاف دوسری روایات کے جو ظاہر الاتصال ہیں لیکن عددِ کثیر کا اجتماع مقصرین کی تقصیر کی نسبت اولی ہے اور انہی کیلئے حکم ہوگا فنِ حدیث کی اصطلاح میں اسے اضطراب نہ کہا جائے گا کیونکہ اس کی شرط یہ ہے کہ تطبیق ناممکن ہونے کے بعد ترجیح دینا بھی ناممکن ہو اور یہاں یہ معاملہ نہیں، الوسم فی الوجہ کے ذکرِ صریح میں حضرت جابر کی حدیث بھی ہے جس میں ہے کہ ایک گدھے کا وسم والا چہرہ دیکھ کر واسم پر نبی اکرم نے لعنت فرمائی اسے عبد الرزاق، مسلم اور ترمذی نے تخریج کیا یہ ابن عمر کی اس حدیث کا جید شاہد ہے، چہرۂ انسان کو مارنے کی بابت کتاب الجہاد میں حدیثِ ابی ہریرہ کی شرح کے اثناء بحث گزری ہے قبل ازیں جانوروں کے صبر و مُثلہ سے نہی بھی گزری۔

- 5542 حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ هِشَامِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ بِأَخٍ لِي يُحَنِّكُهُ وَهُوَ فِي مِرْبَدٍ لَهُ فَرَأَيْتُهُ يَسِمُ شَاةً حَسِبْتُهُ قَالَ فِي آذَانِهَا

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۴۲۴) .طرفاه 1502، - 5824

ہشام بن زید حضرت انس کے پوتے ہیں۔ (بأخ لی الخ) یہ ان کے سوتیلے بھائی عبد اللہ بن ابوطلحہ تھے کتاب اللباس میں یہ حدیث مطولا آئے گی۔ (وهو يسم شاة) نسخہ کشمیہنی میں (شاء) ہے شاۃ کی جمع، شیاہ بھی اس کی جمع ہے اللباس کی روایت کے الفاظ ہیں: (و هو يسم الظهر الذى قدم عليه) اس سے ظاہر ہوا کہ یہ فتح مکہ اور غزوہ حنین سے واپسی کے بعد کا ذکر ہے، ظہر سے مراد اونٹ ہیں گویا حضرت انس آئے تو آپ بکری کا وسم کر رہے تھے پھر وہاں موجود اونٹوں کا بھی وسم کیا۔ (جسبته) قائل شعبی ہیں ضمیر ہشام کے لئے ہے، مسلم کی روایت میں اس کی تبیین ہے۔ (فی آذانها) یہ محلِ ترجمہ ہے اور یہ چہرے کے وسم سے عدول کر کے کان میں وسم کرنا ہے اس سے مستفاد ہوا کہ کان چہرے کا حصہ نہیں اس میں جمہور کے قول کہ جانوروں کو بالکلیہ وسم کیا جانا جائز ہے، کیلئے حجت ہے حنفیہ کا اس میں مخالف قول ہے جو تعذیب بالنار کی عمومِ نہی سے احتجاج کرتے ہیں ان میں سے بعض نے وسمِ بہائم کے نسخ کا دعوی کیا جمہور نے اسے عمومِ نہی سے مخصوص قرار دیا ہے۔

اس حدیث کو مسلم وابن ماجہ نے (اللباس) اور ابوداؤد نے (الجهاد) میں نقل کیا۔

36 - باب إِذَا أَصَابَ قَوْمٌ غَنِيمَةً فَذَبَحَ بَعْضُهُمْ غَنَمًا أَوْ إِبِلاً بِغَيْرِ أَمْرِ أَصْحَابِهِمْ لَمْ تُؤْكَلْ

(اگر مالِ غنیمت کے جانور بغیر اجازت ذبح کر لئے تو انہیں کھانا حلال نہیں)

لِحَدِيثِ رَافِعٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .وَقَالَ طَاوُسٌ وَعِكْرِمَةُ فِي ذَبِيحَةِ السَّارِقِ اطْرَحُوهُ ترجمہ: طاؤس اور عکرمہ چور کے ذبیحہ کی بابت کہا اسے پھینک دو۔

(فذبح بعضهم غنما الخ) یہ بخاری کا اس رائے کو اختیار کرنا ہے کہ اس پکائی گئی غنم سے منع کا سبب یہ تھا کہ چونکہ ابھی انہیں تقسیم نہ کیا گیا تھا اس بارے باب (التسمية على الذبيحة) میں بحث گزری ہے۔ (وقال طاؤس الخ) اسے عبد الرزاق نے ان الفاظ کے ساتھ موصول کیا: (إنهما سُئِلا عن ذلك فكرهاها و نَهَيَا عنها)، اس بارے (ذبيحة المرأة) میں بیانِ حکم گزرا۔

5543 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا أَبُو الأَحْوَصِ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مَسْرُوقٍ عَنْ عَبَايَةَ بْنِ رِفَاعَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ قَالَ قُلْتُ لِلنَّبِيِّ ﷺ إِنَّنَا نَلْقَى الْعَدُوَّ غَدًا وَلَيْسَ مَعَنَا مُدًى فَقَالَ مَا أَنْهَرَ الدَّمَ وَذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ فَكُلُوا مَا لَمْ يَكُنْ سِنٌّ وَلاَ ظُفُرٌ وَسَأُحَدِّثُكُمْ عَنْ ذَلِكَ أَمَّا السِّنُّ فَعَظْمٌ وَأَمَّا الظُّفُرُ فَمُدَى الْحَبَشَةِ وَتَقَدَّمَ سَرَعَانُ النَّاسِ فَأَصَابُوا مِنَ الْغَنَائِمِ وَالنَّبِيُّ ﷺ فِي آخِرِ النَّاسِ فَنَصَبُوا قُدُورًا فَأَمَرَ بِهَا فَأُكْفِئَتْ وَقَسَمَ بَيْنَهُمْ وَعَدَلَ بَعِيرًا بِعَشْرِ شِيَاهٍ ثُمَّ نَدَّ بَعِيرٌ مِنْ أَوَائِلِ الْقَوْمِ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُمْ خَيْلٌ فَرَمَاهُ رَجُلٌ بِسَهْمٍ فَحَبَسَهُ اللَّهُ فَقَالَ إِنَّ لِهَذِهِ الْبَهَائِمِ أَوَابِدَ كَأَوَابِدِ الْوَحْشِ فَمَا فَعَلَ مِنْهَا هَذَا فَافْعَلُوا مِثْلَ

هَذَا

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۶۸۰) .أطرافه 2488، 2507، 3075، 5498، 5503، 5506، 5509، 5544

اس کی مفصل شرح گزر چکی ہے۔(و سأحدثكم عن ذلك) کی بابت نووی نے جزم کیا کہ یہ کلامِ نبوی ہے سیاق سے یہی ظاہر ہورہا ہے ابوحسن بن قطان نے کتاب (بيان الوهم والإيهام) میں بیان کیا کہ یہ رافع بن خدیج کا قول ہے، ابواحوص نے ان سے اپنی روایت میں : (أو ظفر) کے بعد ذکر کیا: (قال رافع و سأحدثكم عن ذلك) اسے ابوداؤد کی روایت کی طرف منسوب کیا گیا جو عجیب بات ہے انہوں نے مسدد سے اس حدیث کی تخریج کی ہے اور سنن ابوداؤد کے کسی بھی نسخہ میں (قال رافع) موجود نہیں، وہاں بخاری ہی کی طرح ہے اگلے باب میں بخاری نے یہ عبارت نقل کی ہے:(غير السن والظفر فإن السن عظم الخ) یہ اس سب کے مرفوع ہونے میں نہایت ظاہر ہے۔

علامہ انور باب(إذا أصاب قوم غنيمة الخ) کے تحت (قال طاؤس الخ) کی نسبت رقمطراز ہیں کہ یہاں مصنف نے حدیثِ رافع پر ترجمہ قائم کیا اور کہا:(لم تؤكل) حالانکہ یہ حرمت اس وجہ سے تھی کہ یہ ابھی تقسیم نہ کی گئی تھیں، یہ ہمارے لئے ہبۃ المشاع میں مفید ہے، ایک جگہ ہبۃ المشاع کے جواز پر ترجمہ لائے تھے اور یہ جیسا کہ تم دیکھ رہے واضح تناقض ہے پس اس کی حرمت اگر اس وجہ سے ہے کہ یہ یہاں مشاع ہے تو واجب ہے کہ ہبۃ المشاع میں بھی ہو کیونکہ یہی علت بعینہا وہاں بھی ہے البتہ دونوں کے مابین تفرقہ میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہبۃ المشاع میں نہب نہیں بخلاف غنیمت کے، اس میں تو اموالِ ناس کا نہب ہے تو اس اعتبار سے دونوں مفترق ہیں جہاں تک حیوانِ مشترک اور مغصوب ذبح میں مسئلہ کہ آیا وہ حلال ہے؟ تو اس کا اکل حلال نہیں (فیض کی عبارت یہ ہے: أما المسئلة فى حيوان مشترك أو مغصوب ذبح أنه حلال ولا يحل أكله) درمختار میں یہی ہے شامی نے اس کا رد کیا، مصنف کی عبارت سے معلوم پڑتا ہے کہ یہ مردار ہے، درمختار میں ہے اگر سطحِ آب پر مذبوح حیوان پایا جائے تو اسے کھایا نہ جائے، میرے نزدیک یہ مردود ہے میں نے کشمیر میں اس کے برخلاف فتوی دیا تھا۔

- 37 باب إِذَا نَدَّ بَعِيرٌ لِقَوْمٍ فَرَمَاهُ بَعْضُهُمْ بِسَهْمٍ فَقَتَلَهُ فَأَرَادَ إِصْلاَحَهُمْ فَهُوَ جَائِزٌ

(اگر کسی نے بدکا ہوا اونٹ ازرہِ خیرخواہی تیر مار کر گرادیا تو وہ جائز ہے)

لِخَبَرِ رَافِعٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .

کشمیہنی کے ہاں:(إصلاحه) اور کریمہ کے نسخہ میں(صلاحه) ہے ضمیر بعیر کی طرف راجع ہے جبکہ جمع کی ضمیر(للقوم) ہے۔

- 5544حَدَّثَنَا ابْنُ سَلاَمٍ أَخْبَرَنَا عُمَرُ بْنُ عُبَيْدٍ الطَّنَافِسِيُّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ مَسْرُوقٍ عَنْ عَبَايَةَ بْنِ رِفَاعَةَ عَنْ جَدِّهِ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ قَالَ كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي سَفَرٍ فَنَدَّ بَعِيرٌ مِنَ الإِبِلِ قَالَ فَرَمَاهُ رَجُلٌ بِسَهْمٍ فَحَبَسَهُ قَالَ ثُمَّ قَالَ إِنَّ لَهَا أَوَابِدَ كَأَوَابِدِ الْوَحْشِ فَمَا

غَلَبَكُمْ مِنْهَا فَاصْنَعُوا بِهِ هَكَذَا قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا نَكُونُ فِي الْمَغَازِي وَالْأَسْفَارِ فَنُرِيدُ أَنْ نَذْبَحَ فَلَا تَكُونُ مُدًى قَالَ أَرِنْ مَا نَهَرَ أَوْ أَنْهَرَ الدَّمَ وَذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ فَكُلْ غَيْرَ السِّنِّ وَالظُّفُرِ فَإِنَّ السِّنَّ عَظْمٌ وَالظُّفُرَ مُدَى الْحَبَشَةِ

(اس کا سابقہ نمبر دیکھیں) .أطرافه 2488، 2507، 3075، 5498، 5503، 5506، 5509، 5543 -

اس ترجمہ کے خصوص کی بابت بحث باب (ذبيحة المرأة) میں گزر چکی۔ (أو نهر) یہ راوی کا شک ہے درست (أنهر) ہے اسماعیلی نے اس ترجمہ اور سابقہ میں تناقض کا الزام دیا اور دونوں صورتوں کے مابین عدم فرق کا اشارہ دیا، جامع یہ ہے کہ ہر دو تذکیہ کے ساتھ تعدی کرنے والے ہیں، جواب دیا گیا کہ پہلے واقعہ میں انہیں ذبح کیا تھا جن کی تقسیم ابھی عمل میں نہ آئی تھی تو اس پاداش میں محروم کر دئے گئے اور یہاں جس نے اونٹ پر تیر چلایا اس نے اس کے مالک کیلئے ابقائے منفعت کیا تو اس لحاظ سے دونوں متفرق ہیں، ابن منیر کہتے ہیں اس ترجمہ کے ساتھ اس طرف توجہ مبذول کرائی ہے کہ غیرِ مالک کا ذبح کرنا اگر تعدّی کے طریق سے ہو جیسے پہلے قصہ میں تھا تو یہ فاسد ہے اور اگر یہ بطریقِ اصلاح ہو اس ڈر سے کہ مالک منفعت سے محروم نہ ہو جائے تب فاسد نہیں۔

علامہ انور باب (إذا ند بعير) میں (و أراد إصلاحهم) کے تحت لکھتے ہیں یعنی اضاعتِ مال کا ارادہ نہیں بلکہ اصلاح کا قصد تھا۔

- 38 باب أَكْلِ الْمُضْطَرِّ (حالتِ اضطراری میں ۔مردار یا حرام ۔کھالینا)

لِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾ وَقَالَ ﴿ فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ ﴾ وَقَوْلُهُ ﴿ فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ وَمَا لَكُمْ أَنْ لَا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ ﴾ ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ وَقَالَ ﴿ فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاشْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾

ترجمہ: کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا اے ایمان والوان پاکیزہ چیزوں میں سے کھاؤ جو ہم نے تمہیں رزق دیں اور اللہ کا شکر ادا کرو اگر تم اسی کی عبادت کرتے ہو، اس نے تم پر مردار، خون اور خنزیر کا گوشت حرام کیا ہے اور وہ جو غیر اللہ کے نام پہ ذبح کیا گیا لیکن جو مجبور ہوا بشرطے کہ نہ سرکش ہوا اور نہ حد سے بڑھنے والا تو اس پہ کوئی گناہ نہیں، اور کہا: پس جو بھوک کے ہاتھوں مجبور ہوا اس حال میں کہ نہ سرکش ہوا اور نہ حد سے بڑھنے والا تو اللہ بڑا بخشنے والا مہربان ہے، اور اس کا قول: پس کھاؤ اس میں سے جس پہ اللہ کا نام لیا گیا اگر تم اسکی آیات پر ایمان رکھتے ہو، اور تم کیوں نہ وہ کھاؤ جس پہ اللہ کا نام ذکر کیا گیا جبکہ اس نے

تمہارے لئے حلال وحرام کی تفصیل بیان کر دی ہے الا یہ کہ حالتِ اضطراری ہو اور بے شک بہت سے لوگ بغیر علم کے اپنی خواہشات کے ساتھ اوروں کو گمراہ کرتے ہیں بے شک تیرا رب حد سے بڑھنے والوں کو خوب جانتا ہے ، اور اسکا قول: کہہ دو میں اس وحی میں جو مجھ پہ نازل کی گئی، کھانے والے کیلئے کچھ حرام نہیں پاتا بجز مردار، بہتے ہوئے خون، خنزیر کے گوشت اور اس جانور کے جو غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا گیا پس جو لاچار ہوا بشرطے کہ نہ سرکش ہوا اور نہ حد سے بڑھنے والا تو تیرا رب بخشنے والا مہربان ہے، اور کہا: پس اللہ کے دئے رزق میں سے حلال و پاکیزہ چیزیں کھاؤ اور اللہ کی نعمت کا شکر بجالاؤ اگر تم اسی کی ہی عبادت کرتے ہو، بے شک اس نے تم پر مردار، خون، خنزیر کا گوشت اور غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا گیا جانور حرام قرار دیا ہے پس جو مجبور ولاچار ہوا؟ ؟ پس بے شک اللہ غفور رحیم ہے۔

یعنی مضطر کا مردار کھانا، گویا اس میں موجود اختلاف کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو دو جگہ میں ہے ایک حالتِ اضطرار کے وصف میں تاکہ مردار کھانا مباح ہو اور دوم مقدارِ اکل میں، اول کے ضمن میں یہ ہے کہ حالت مرض (وضعف) کی حد کو پہنچ جائے جو ہلاکت کا سبب بن سکتی ہے، یہ جمہور کا قول ہے بعض مالکیہ سے منقول ہے کہ تین ایام سے بھوک وفاقہ کا شکار ہو، ابن ابی جمرہ کہتے ہیں اس میں حکمت یہ ہے کہ مردار میں شدید سمیت (یعنی زہریلا پن) ہوتی ہے اگر ابتداءً ہی کھالے تو ہلاک ہوسکتا ہے تو اس کے لئے مشروع کیا گیا کہ پہلے خوب بھوک کا شکار بنے تاکہ اس کے بدن میں بھی ایسی سمیت پیدا ہو جائے جو مردار کی سمیت سے اشد ہے تاکہ جب اسے کھائے تو نقصان نہ ہو، بقول ابن حجر یہ اگر ثابت ہے تو نہایت عمدہ نکتہ ہے، ثانی جو ہے تو اس کا ذکر آیت: (مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ)[المائدۃ: ۳] کی تفسیر میں ذکر کیا، قتادہ نے اسے متعدی کے ساتھ مفسر کیا، یہ تفسیر بالمعنی ہے دیگر اہلِ علم نے کہا اثم یہ کہ سدِ رمق سے زائد کھائے! یہ بھی کہا گیا کہ معمول سے زیادہ کھائے، آیت کے اطلاق کے پیشِ نظر یہی راجح ہے پھر سیر ہوکر کھانے کا محل تب بنے گا اگر جلد ہی غیرِ مردار کے حصول کی توقع نہ ہو، اگر ہو تو زیادہ سے زیادہ بھوک برداشت کرنے کی کوشش کرے امام الحرمین کہتے ہیں شبع سے مراد جو بھوک کو مٹادے نہ کہ جو پیٹ بھر دے کہ کچھ اور اگر مل جائے تو کھا نہ سکے، یہ حرام ہے حدیثِ جابر میں مذکور عنبر مچھلی کھانے کا واقعہ اس لحاظ سے باعثِ اشکال سمجھا گیا ہے کہ اس میں ذکر ہوا: (فأكلنا حتى سمنا) اس بارے مبسوط بحث گزری ہے۔

(لقوله تعالى يا أيها الخ) کریمہ بنت احمر کے نسخہ میں یہاں حذف کردہ آیات بھی ذکر کیں۔ (غیرَ باغٍ) یعنی (فی أكل الميتة) جمہور نے بغی میں عصیان بھی شمار کیا تو عاصی بسفرہ کو منع کیا ہے کہ مردار کھائے اور کہا اس کا طریق یہ ہے کہ توبہ کرے پھر کھائے بعض نے مطلقا جواز قرار دیا۔ (و قوله فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ الخ) کریمہ کے نسخہ میں اگلی آیت بھی (مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ)[الأنعام: ۱۱۹] مذکور ہے، ایک نسخہ میں (بالمعتدين) تک ہے اسی کے ساتھ اسے یہاں ذکر کرنے کی مناسبت ظاہر ہوتی ہے، یہاں مطلقاً اضطرار کے ذکر سے تمسک کیا ہے ان حضرات نے جو عاصی کیلئے اکلِ میتہ کو جائز قرار دیتے ہیں جمہور نے اس مطلق کو دوسری دونوں آیات کے مقید پر محمول کیا ہے۔ (و قوله جل وعلا قُلْ لَا أَجِدُ الخ) کریمہ کے نسخہ میں آخرِ آیت یعنی (غفورٌ رحيم) تک ہے اس سے بھی وجہِ مناسبت ظاہر ہے یعنی اس قول کی: (فَمَنِ اضْطُرَّ)[البقرۃ: ۱۷۳]

(و قال ابن عباس مهراقا) یعنی ابن عباس نے مسفوح کی تفسیر میں (مهراقا) کہا یہ طبرانی کے ہاں علی بن ابوطلحہ عنہ سے موصول ہے۔ (و قوله فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ الخ) یہ یہاں صرف کریمہ اور اصیلی کے نسخوں میں ثابت اور بقیہ سے ساقط

ہے نسخہِ صغانی میں(خنزیر) [الأنعام: ۱۴۵] تک ہے، کرمانی وغیرہ لکھتے ہیں بخاری نے یہ ترجمہ قائم کیا اور اس کے تحت کوئی حدیث نقل نہیں کی یہ اشارہ دینے کیلئے کہ جو اس میں وارد ہے ان کی شرط پر نہیں تو انہی مذکورہ آیات کے ذکر پر اقتصار کیا، یہ بھی محتمل ہے کہ یہاں خالی جگہ چھوڑی ہو پھر کتاب کی تبضیض کے وقت بعض بعض کے ساتھ منضم ہو گیا بقول ابن حجر ثانی اوجہ ہے، اس باب کے ساتھ ان کی شرط پر وہ حدیثِ جابر لائق ہے جس میں عنبر کا قصہ بیان کیا تو شائد ان کا ارادہ تھا کہ اسے کسی دیگر طریق سے یہاں نقل کریں گے۔

خاتمہ

کتاب الذبائح والصید (93) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے (21) معلق ہیں، (79) روایات۔اب تک کے صفحات میں،مکرر ہیں چھ کے سوا باقی سب متفق علیہ ہیں،(44) آثارِ صحابہ ومن بعدہم بھی اس میں شامل ہیں۔

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

73- كتاب الأضاحي (قربانیوں کے مسائل)

1- باب سُنَّةِ الأُضۡحِيَّةِ (قربانی کی سنت)

وَقَالَ ابۡنُ عُمَرَ هِيَ سُنَّةٌ وَمَعۡرُوفٌ (بقول ابن عمر یہ سنت اور نیکی ہے)

غیر ابوذر اور نسفی کے ہاں: (الأضاحی) ہے یہ اضحیہ کی جمع ہے اس کی الف پر پیش ہے زیر بھی جائز ہے ہمزہ کو حذف کرنا بھی جائز ہے تب ضاد مفتوح اور جمع میں ضحایا کہیں گے، یہ أضحاة اور اس کی جمع اضحیٰ ہے اسی سے یوم الاضحیٰ (یعنی عید الاضحیٰ) ہے، مذکر و مؤنث دونوں طرح مستعمل ہے گویا اس کا تسمیہ اس وقت سے مشتق ہوا جس میں (اس کی ادائیگی) مشروع ہے، ترجمہ میں سنت کے لفظ کا استعمال اسے واجب قرار دینے والوں کی مخالفت ہے بقول ابن حزم صحابہ میں سے کسی سے اس کا وجوب کا قول صحیح طور پر ثابت نہیں جمہور سے یہی صحیح ہے کہ یہ غیر واجب ہے، اس کے دین کے شرائع سے ہونے میں کسی کو اختلاف نہیں شافعیہ اور جمہور کے نزدیک یہ سنتِ مؤکدہ علی الکفایۃ ہے، شافعیہ سے فرضِ کفایہ ہونے کا قول بھی منقول ہے ابو حنیفہ سے منقول ہے کہ مقیم خوشحال پر واجب ہے مالک سے ایک روایت بھی اس کے مثل ہے لیکن مقیم کی تقیید مذکور نہیں، اوزاعی، ربیعہ اور لیث سے بھی یہی نقل کیا گیا، حنفیہ کے ابو یوسف اور مالکیہ کے اشہب نے مخالفت کی، ان کی رائے جمہور کی مانند ہے احمد کہتے ہیں قدرت و استطاعت کے باوجود اس کا ترک مکروہ ہے ان سے وجوب کا قول بھی منقول ہے محمد بن حسن سے منقول ہے کہ سنت ہے مگر اسے ترک کرنے کی رخصت نہیں بقول طحاوی ہم اسی کا اخذ کریں گے کہ آثار میں اس کے وجوب پر دال کوئی شئ نہیں، قریب ترین اثر جس سے اس کے وجوب پر تمسک کیا جا سکے حضرت ابو ہریرہ کی مرفوع حدیث ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: (مَنۡ وَجَدَ سِعَةً فَلَمۡ يُضَحِّ فَلا يَقۡرَبَنَّ مُصَلانا) (یعنی جس نے استطاعت کے باوجود قربانی نہ کی وہ ہماری عید گاہ کے قریب نہ آئے) اسے ابن ماجہ اور احمد نے نقل کیا اور اس کے رجال ثقات ہیں البتہ اس کے رفع و وقف میں اختلاف ہے طحاوی وغیرہ کے نزدیک وقوف ہونا اشبہ بالصواب ہے (یعنی درست لگتا ہے) اس کے باوجود ایجاب میں یہ صریح نہیں۔

(قال ابن عمر هي سنة الخ) اسے حماد بن سلمہ نے اپنی مصنف میں ابن عمر تک جید سند کے ساتھ موصول کیا ترمذی نے جبلہ بن سحیم کے طریق سے جسے حسن قرار دیا نقل کیا کہ ایک شخص نے ابن عمر سے قربانی کی بابت سوال کیا کہ کیا یہ واجب ہے؟ کہنے لگے نبی اکرم اور آپ کے بعد اہلِ اسلام نے قربانیاں کی ہیں، ترمذی لکھتے ہیں اہل علم کے نزدیک اس پر عمل ہے کہ قربانی واجب نہیں گویا وہ ابن عمر کے جواباً ہاں نہ کہنے سے سمجھے کہ یہ واجب نہیں کیونکہ مجرد فعل تو وجوب پر دال نہیں ہوتا گویا (والمسلمون) کے ساتھ یہ اشارہ کیا کہ یہ آنجناب کے خصائص میں سے نہ تھا، ابن عمر نبی اکرم کے افعال کی اتباع پر سخت حریص ہوا کرتے تھے لہذا عدم وجوب قرار دینے میں تصریح نہیں کی، وجوب کے قائلین نے مخنف بن سلیم کی مرفوع حدیث سے احتجاج کیا جس میں ہے: (علی أهلِ كُلِّ بيت أضحية) اسے احمد اور اربعہ نے قوی سند کے ساتھ تخریج کیا مگر اس میں حجت نہیں کیونکہ یہ صیغہ مطلقاً وجوب میں صریح نہیں پھر

اس کے ساتھ عتیرہ بھی مذکورہ ہے اور وجوبِ اضحیہ کے قائلین کے ہاں وہ واجب نہیں، عدم وجوب کی رائے کے حاملین کا احتجاج ابن عباس کی حدیثِ مرفوع سے ہے جس میں نبی اکرم نے فرمایا: (كُتِبَ عَلَيَّ النَّحرُ وَ لَمْ يُكْتَبْ عليكم) (کہ مجھ پہ نحر تو فرض ہے تم پہ نہیں) یہ ضعیف حدیث ہے اسے احمد، ابویعلی، طبرانی اور دارقطنی نے تخریج کیا اور حاکم نے ذہول کا مظاہرہ کرتے ہوئے صحت کا حکم لگایا، الخصائص میں احادیثِ رافعی کی تخریج سے اس کے تمام طرق و رجال کا استیعاب کیا ہے، وجوب اور اس کے عدم کی بحث کا بقیہ چند ابواب بعد حدیثِ براء پر کلام کے اثناء آئے گا۔

- 5545حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّار حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ زُبَيْدٍ الإِيَامِيِّ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّ أَوَّلَ مَا نَبْدَأُ بِهِ فِي يَوْمِنَا هَذَا أَنْ نُصَلِّيَ ثُمَّ نَرْجِعَ فَنَنْحَرَ مَنْ فَعَلَهُ فَقَدْ أَصَابَ سُنَّتَنَا وَمَنْ ذَبَحَ قَبْلُ فَإِنَّمَا هُوَ لَحْمٌ قَدَّمَهُ لأَهْلِهِ لَيْسَ مِنَ النُّسُكِ فِي شَيْءٍ فَقَامَ أَبُو بُرْدَةَ بْنُ نِيَارٍ وَقَدْ ذَبَحَ فَقَالَ إِنَّ عِنْدِي جَذَعَةً فَقَالَ اذْبَحْهَا وَلَنْ تَجْزِيَ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ قَالَ مُطَرِّفٌ عَنْ عَامِرٍ عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ ذَبَحَ بَعْدَ الصَّلاَةِ تَمَّ نُسُكُهُ، وَأَصَابَ سُنَّةَ الْمُسْلِمِينَ

أطرافه 951، 955، 965، 968، 976، 983، 5556، 5557، 5560، 5563، - 6673

ترجمہ: براءؓ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا آج کے دن کی ابتدا ہم نماز سے کرتے ہیں پھر واپس آ کر ذبح کریں تو جس نے ایسا کیا وہ سنت کو بجالایا لیکن جس نے قبل از نماز قربانی ذبح کر لی تو وہ بس گوشت ہے جسے اس نے اپنے اہلِ خانہ کو پیش کیا قربانی سے اسکا کوئی تعلق نہیں، کہتے ہیں یہ سن کر ابو بردہ بن نیارؓ کھڑے ہوئے اور انہوں نے (نماز سے قبل ہی) ذبح کر لیا تھا عرض کی میرے پاس ایک سال سے کم عمر کا بکرا ہے، فرمایا اسے ہی ذبح کر لو لیکن تمہارے بعد کسی سے یہ کفایت نہ کرے گا۔

- 5546حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍؓ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلاَةِ فَإِنَّمَا ذَبَحَ لِنَفْسِهِ وَمَنْ ذَبَحَ بَعْدَ الصَّلاَةِ فَقَدْ تَمَّ نُسُكُهُ وَأَصَابَ سُنَّةَ الْمُسْلِمِينَ

(سابقہ) .أطرافه 954، 984، 5549، - 5561

دونوں کی مفصل شرح چند ابواب کے بعد آ رہی ہے۔ (إن مانبدأ۔۔ أن نصلي الخ) بعض روایات میں (أن) کے حذف کے ساتھ ہے کرمانی نے اسی پر شرح کی اور لکھا یہ (تَسْمَعُ بِالْمُعَيْدِي خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَرَاهُ) کی مثل ہے (یعنی دراصل ہے: أن تسمع بالمعيدي الخ) یہ فعل کو بمنزلہِ مصدر منزل کرنے پر ہے! دونوں حدیثوں میں سنت سے مراد طریقہ ہے نہ کہ اصطلاحی سنت جو وجوب کے بالمقابل ہے، طریقہ اس بات سے اعم ہے کہ وجوب کیلئے ہو یا ندب کیلئے، اگر وجوب پر کوئی دلیل قائم نہ ہو تو باقی رہا ندب، یہی اس ترجمہ کے تحت اس کے ایراد کا سبب ہے، وجوب کے قائلین نے ان میں مذکور اعادہ کے امر کے ساتھ استدلال کیا ہے، جواب دیا گیا کہ مقصود مشروع قربانی کی شرط کا بیان تھا یہ ایسے ہی اگر مثلاً کوئی سورج کے طلوع سے قبل نماز چاشت پڑھ لے تو اسے کہا جائے جب

سورج طلوع ہو جائے تب اپنی نماز کا اعادہ کرنا (تو اس کا مطلب یہ نہ ہوا کہ یہ واجب ہے)۔
(و لیس من النسك الخ) نسک سے مراد ذبیحہ لیا جاتا ہے (دماء مراقه) (یعنی بہائے گئے خون) کی خاص نوع میں بھی مستعمل ہے اسی طرح عبادت کے معنی میں بھی، یہ اعم ہے جیسے کہا جاتا ہے: (فلان ناسك أي عابد) حدیثِ براء میں تیسرے معنی میں مستعمل ہے، معنائے اول بھی یہاں موجود ہے اور یہ دوسرے طریق کے جملہ: (مَنْ نسك قبل الصلاة فلا نسك له) میں، یعنی جس نے نماز سے قبل ذبح کر لیا یہ اس کے لئے قربانی نہ بنی۔ (وقال مطرف الخ) یعنی ابن طریف، عامر سے مراد شعبی ہیں ان کی روایت کتاب العیدین میں موصولاً گزری ہے آٹھ ابواب کے بعد بھی آئے گی حضرت انس کی روایت کی سند میں اسماعیل سے ابن علیہ، ایوب سے سختیانی اور محمد سے مراد ابن سیرین ہیں تمام راوی بصری ہیں۔

- 2 باب قِسْمَةِ الإِمَامِ الأَضَاحِيَّ بَيْنَ النَّاسِ (حاکم کا لوگوں میں قربانی کے جانور تقسیم کرنا)

یعنی وہ بذات خود کرے یا اس کے حکم سے۔

- 5547حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ فَضَالَةَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ يَحْيَى عَنْ بَعْجَةَ الْجُهَنِيِّ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ الْجُهَنِيِّ قَالَ قَسَمَ النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَ أَصْحَابِهِ ضَحَايَا فَصَارَتْ لِعُقْبَةَ جَذَعَةٌ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ صَارَتْ جَذَعَةٌ قَالَ ضَحِّ بِهَا
(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۴۹۷) أطرافه 2300، 2500، - 5555

ہشام، دستوائی اور یحی، ابن ابی کثیر ہیں۔ (عن بعجة) مسلم کے ہاں معاویہ بن سلام عن یحیی کے طریق سے (أخبرني بعجة بن عبد الله) ہے دادا کا نام بدر تھا معروف تابعی ہیں بخاری میں ان کی یہی ایک روایت ہے۔ (عن عقبة) روایتِ مسلم میں ہے: (أن عقبة بن عامر أخبره)۔ (قسم النبي الخ) چار ابواب بعد ذکر ہوگا کہ حضرت عقبہ نے (بامرِ نبوی) یہ تقسیم کی تھی کتاب الشرکۃ کے باب (وكالة الشريك الخ) کے تحت بھی یہ منقول ہے اس میں گزرا کہ ان غنائم میں حضرت عقبہ کا اور خود نبی اکرم کا بھی حصہ تھا اس کے باوجود ان کے ذریعہ تقسیم کرائی وہاں اس کی ایک اور توجیہ بھی پیش کی تھی، یہ اس سے اقوی ہے ابن منیر لکھتے ہیں محتمل ہے کہ مراد یہ ہو کہ آپ نے (ما يؤول إليه الأمر) (یعنی آخر کار جو ان کا معاملہ ہوا) کے اعتبار سے ان پر ضحایا کے لفظ کا اطلاق کیا ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ وہ بعینہا قربانی کیلئے ہی ہوں پھر آپ نے انہیں صحابہ میں تقسیم کر دیا تا کہ ہر کوئی اپنے حصہ کا مالک ہو، اس سے ماخوذ ہوگا کہ قربانی کا گوشت ورثاء کے درمیان تقسیم کیا جا سکتا ہے اور یہ بیع نہ ہوگا مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے، ابن حجر کہتے ہیں میرا نہیں خیال کہ بخاری کہ دقت نظری نے سوائے اس کے کوئی اور قصد کیا ہو۔
(جذعة) یہ بہیمۃ الانعام سے معین عمر کا وصف ہے چنانچہ جذعہ وہ جو ایک سال پورا کر چکا ہو، جمہور کا یہی قول ہے بعض نے چھ بعض نے آٹھ اور بعض نے دس ماہ کہے، ترمذی نے وکیع سے نقل کیا کہ جو چھ یا سات ماہ کی عمر کی ہو، ابن اعرابی کہتے ہیں ابن شاہین چھ سے سات ماہ اور ابن ہرمین آٹھ سے دس ماہ کے درمیان کا کہتے ہیں بقول ان کے ضان (یعنی بھیڑ اور دنبہ) معز (یعنی بکری/

بکرا) کی نسبت جلدی جذعہ ہو جاتا ہے معز سے جذعہ تب بنتا ہے جب دوسرے سال میں داخل ہو چکا ہو اور گائے کا جذعہ وہ جو تین سال مکمل کر چکی ہو اور اونٹ/اونٹنی سے جو پانچویں سال میں داخل ہو، یہاں کتنی عمر کا مراد ہے؟ جلد اس کا ذکر آئے گا یہ بھی کہ وہ معز سے تھا۔

- 3 باب الْأُضْحِيَّةِ لِلْمُسَافِرِ وَالنِّسَاءِ (مسافروں اور عورتوں کی طرف سے قربانی کرنا)

اس بارے میں اختلاف کی طرف اشارہ ہے بعض کے مطابق مسافر پر قربانی نہیں اسی طرح بعض کی رائے میں عورتوں پر بھی قربانی نہیں، یہ بھی محتمل ہے کہ ان حضرات کے قول کی طرف اشارہ مقصود ہو جو عورتوں کا بذات خود قربانی ذبح کرنا منع قرار دیتے ہیں، مالک سے حائض خاتون کے ذبح کرنے کی کراہت کا قول منقول ہے۔

- 5548حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ عَلَيْهَا وَحَاضَتْ بِسَرِفَ قَبْلَ أَنْ تَدْخُلَ مَكَّةَ وَهِيَ تَبْكِي فَقَالَ مَا لَكِ أَنَفِسْتِ قَالَتْ نَعَمْ قَالَ إِنَّ هَذَا أَمْرٌ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَى بَنَاتِ آدَمَ فَاقْضِي مَا يَقْضِي الْحَاجُّ غَيْرَ أَنْ لَا تَطُوفِي بِالْبَيْتِ، فَلَمَّا كُنَّا بِمِنًى أُتِيتُ بِلَحْمِ بَقَرٍ فَقُلْتُ مَا هَذَا قَالُوا ضَحَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ- عَنْ أَزْوَاجِهِ بِالْبَقَرِ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۴۸۰) .أطرافه 294، 305، 316، 317، 319، 328، 1516، 1518، 1556، 1560، 1561، 1562، 1638، 1650، 1709، 1720، 1733، 1757، 1762، 1771، 1772، 1783، 1786، 1787، 1788، 2952، 2984، 4395، 4401، 4408، 5329، 5559، 6157، - 7229

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں مسدد کا سفیان ثوری سے سماع نہیں ۔(أ نفست؟) اصیلی وغیرہ نے نون کی پیش کے ساتھ مقید کیا، زبر بھی جائز ہے ایک قول ہے کہ حیض کے معنی میں صرف زبر کے ساتھ ہے جب کہ نفاس میں دونوں صحیح ہیں۔(قالت فلما كنا بمنى الخ) کتاب الحج میں ایک اور سند کے ساتھ حضرت عائشہ سے اس سے مختصر گزری وہیں مفصل شرح ہو چکی ہے، حدیث میں مذکور: (ضحى النبي ﷺ عن أزواجه البقر) اس امر میں ظاہر ہے کہ ذبح مذکور بطور قربانی تھا ابن تین نے تاویل کرنے کی کوشش کی تا کہ ان کے مذہب کے موافق ہو تو کہا مراد یہ ہے کہ اسے قربانی ذبح کرنے کے وقت ذبح کیا یعنی یوم نحر کے چاشت کے وقت، کہتے ہیں اگر اسے ظاہر پر محمول کیا جائے تو یہ تطوعاً تھا نہ کہ (سنة الأضحيه) بقول ابن حجر اسکا بعد مخفی نہیں، اس سے جمہور نے استدلال کیا ہے کہ آدمی کی قربانی اس سے اور اس کے اہلِ خانہ سے کفایت کرے گی حنفیہ کی اس میں مخالف رائے ہے، طحاوی مدعی ہیں کہ یہ مخصوص یا منسوخ ہے مگر اس کی کوئی دلیل پیش نہیں کی، قرطبی کہتے ہیں منقول نہیں کہ نبی اکرم نے اپنی ہر بیوی کو کبھی قربانی کا حکم دیا ہو اگر ایسا ہوتا تو ضرور منقول ہوتا جیسے کئی دیگر جزئیات نقل کی گئی ہیں، اس کی تائید مالک، ابن ماجہ اور ترمذی کی جسے انہوں نے صحیح قرار دیا، عطاء بن یسار سے روایت میں ملتی ہے کہتے ہیں میں نے ابو ایوب سے پوچھا عہدِ نبوی میں قربانیاں کیسے ہوتی تھیں؟ کہا آدمی اپنی اور اپنے گھر

والوں کی طرف سے (مثلاً) بکری ذبح کرتا خود بھی کھاتے اور اوروں کو بھی کھلاتے۔

علامہ انور باب (الأضحية للمسافر) کے تحت کہتے ہیں یہ اس پر واجب نہیں، مصنف کا استدلال (ضحی) کے لفظ سے ہے وگرنہ بظاہر یہ ہدی (یعنی حج کی قربانی) تھی جیسا کہ محمد نے اپنی مؤطا میں اس کی تبیین کی۔

- 4 باب مَا يُشْتَهَى مِنَ اللَّحْمِ يَوْمَ النَّحْرِ (قربانی کے دن گوشت کی اشتہاء)

یعنی جو عادت وعرف ہے کہ عید کے دن گوشت کے اکل سے التذاذ کیا جاتا ہے (گویا عید کے دنوں میں لذیذ کھانے بنانے کی مشروعیت ثابت کر رہے ہیں) اس آیت میں بھی اسی قسم کا اشارہ ہے: (لِيَذْكُرِ اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ) [الحجر : ۳۴]

- 5549 حَدَّثَنَا صَدَقَةُ أَخْبَرَنَا ابْنُ عُلَيَّةَ عَنْ أَيُّوبَ عَنِ ابْنِ سِيرِينَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ يَوْمَ النَّحْرِ مَنْ كَانَ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلاَةِ فَلْيُعِدْ فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ هَذَا يَوْمٌ يُشْتَهَى فِيهِ اللَّحْمُ وَذَكَرَ جِيرَانَهُ وَعِنْدِي جَذَعَةٌ خَيْرٌ مِنْ شَاتَيْ لَحْمٍ فَرَخَّصَ لَهُ فِي ذَلِكَ فَلاَ أَدْرِي أَبَلَغَتِ الرُّخْصَةُ مَنْ سِوَاهُ أَمْ لاَ ثُمَّ انْكَفَأَ النَّبِيُّ -صلى الله عليه وسلم- إِلَى كَبْشَيْنِ فَذَبَحَهُمَا وَقَامَ النَّاسُ إِلَى غُنَيْمَةٍ فَتَوَزَّعُوهَا أَوْ قَالَ فَتَجَزَّعُوهَا

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 954، 984، 5546، - 5561

صدقہ سے ابن فضل اور ابن علیہ سے اسماعیل بن ابراہیم بن مقسم مراد ہیں۔ (فقام رجل) یہ ابو بردہ بن نیار تھے جیسا کہ براء کی حدیث میں ہے۔ (إن هذا يوم يشتهى الخ) مسلم کے ہاں داؤد بن ابو ہند عن شعبی کی روایت میں ہے کہ کہا: (إن هذا يوم اللحم فيه مكروه) ایک طریق میں ہے: (مقروم) سکونِ قاف کے ساتھ، عیاض لکھتے ہیں ہم نے مسلم میں فارسی اور سجزی کے طریق سے (مکروہ) اور عذری کے طریق سے (مقروم) روایت کیا ہے بعض نے اس روایت کو درست قرار دیا اور کہا اس کا معنی ہے کہ اس میں گوشت کی اشتہاء ہوتی ہے، کہا جاتا ہے: (قرمت إلى الحم و قرمته إذا اشتهيته) تو یہ اس روایت کے موافق ہے جس میں ہے: (إن هذا يوم يشتهىٰ فيه اللحم) عیاض کہتے ہیں ہمارے بعض شیوخ نے (اللحم فيه مكروه) میں حائے مفتوح کے ساتھ درست قرار دیا اور یہ اشتہائے لحم ہے بمعنی ترکِ ذبح وتضحیہ اور گھر میں کسی گوشت کی عدم موجودی (حتى ليشتهوه مكروه) کہتے ہیں مجھے استاذ ابو عبداللہ بن سلیمان نے کہا اس کا معنی ہے: (ذَبْحُ ما لايجزى فى الأضحية مما هو لحم) (یعنی ایسی چیز کا ذبح کرنا جو قربانی میں کفایت نہ کرے اس سے جو گوشت ہے) اور ابن عربی نے مبالغہ کرتے ہوئے کہا یہاں روایت میں حائے ساکن کے ساتھ کہنا غلط ہے، یہ (لحم) حرکت (یعنی حائے متحرک) کے ساتھ ہے، کہا جاتا ہے: (لَحِمَ الرجل و يَلْحَمُ) جب گوشت کی اشتہاء کرے، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں بعض نے تکلف سے اس طریقہ سے پڑھا جو روایۃً صحیح نہیں یعنی حائے متحرک کے ساتھ، اس کا کوئی معنی نہیں اور یہ ایک کا قول کہ مکروہ کا معنی ہے کہ وہ مخالفِ سنت ہے، کہتے ہیں یہ کلام سیاقِ حدیث میں عدم

تامل کا شاخسانہ ہے یہ تاویل اس لئے مناسب نہیں کیونکہ یہ کہنا مستقیم نہیں کہ یہ ایسا دن ہے جس میں لحم سنت کے مخالف ہے اور میں نے عجلت کی تا کہ اہلِ خانہ کو کھلاؤں ، کہتے ہیں اس روایت کی نسبت اقرب تکلف یہ کہ اس کا معنی ہے گوشت اس میں مکروہ التاخیر ہے تو تاخیر کا لفظ حذف کیا کیونکہ اس پر (عجلت) کے لفظ کی دلالت ہے ،نووی کہتے ہیں حافظ ابوموسی نے اس کا یہ معنی ذکر کیا کہ یہ ایسا دن ہے جس میں طلبِ لحم مکروہ و شاق ہے ، کہتے ہیں یہ عمدہ معنی ہے بقول ابن حجر یعنی لوگوں مثلاً دوستوں اور پڑوسیوں سے اس کی طلب کرنا، تو انہوں نے پسند کیا کہ ان کے اہلِ خانہ اس امر کے محتاج نہ بنیں تو ذبح کر کے انہیں اس طلب سے مستغنی کر دیا، منصور عن شعبی کی روایت میں جو العیدین میں گزری ، یہ تھا: (و عرفت أن الیوم یوم أکل و شرف) تو چاہا کہ گھرانہ میں سب سے پہلے میری بکری ذبح ہو، میرے لئے ظاہر ہوا ہے کہ اس سے سابق الذکر دونوں روایتوں کے مابین تطبیق ہو جاتی ہے اور یہ کہ لحم کو مشتہیٰ اور مکروہ کے ساتھ موصوف کرنے میں کوئی باہمی تناقض نہیں، یہ دراصل دو حیثیتیں ہیں تو اس حیثیت سے جو ذبائح کی نسبت عادت ہے کہ نفس اس کی طرف متشوق ہوتا ہے تو یہ مشتہیٰ ہوا اور وہاں اس پر توارد الجمیع کی حیثیت سے کہ کثیر ہو، وہ مملول ہو جاتا ہے تو کراہت کا اطلاق کیا اس لئے تو جہاں مشتہی کے ساتھ وصف ذکر کیا وہاں مراد ابتدائے حال تھی اور جہاں اسے مکروہ کے ساتھ موصوف کیا وہاں انتہائے حال پیش نظر تھا اسی لئے ذبح کرنے میں جلدی کی تا کہ اہل و جیران کے ہاں پہلی صفت کی تحصیل کے ساتھ فائز ہوں ، مسلم کی فراس عن شعبی سے روایت میں ہے کہ میرے ماموں نے کہا یا رسول اللہ (قد نسکت عن ابن لی) (کہ میں نے اپنے بیٹے کی طرف سے قربان کیا) اسے باعثِ اشکال سمجھا گیا ہے میرے ظاہر یہ ہوا کہ انہوں نے اہل و جیران کی بابت ذکر کردہ مقصد کی وجہ سے ذبح کیا تو بیٹے کو خاص بالذکر کیا کیونکہ وہ ان کے ہاں اخص تھا تا کہ وہ دوسروں کی قربانیوں کی طرف تشوّف سے مستغنی ہو سکے۔

(و ذکر جیرانہ) مسلم کی عاصم سے روایت میں ہے کہ میں نے اس لئے عجلت کی تا کہ اہل ، جیران اور محلّہ والوں کو کھلاؤں ۔(فلا أدری أبلغت الخ) حضرت براء کی حدیث میں ہے کہ یہ انہی کے ساتھ مختص تھا جیسا کہ چند ابواب کے بعد آئے گا وہیں اس بارے بحث ہوگی گویا حضرت انس اس کا سماع نہ کر پائے، ابن عون نے شعبی سے حدیثِ براء اور ابن سیرین سے حدیثِ انس روایت کی ہے تو جب براء کی حدیث بیان کرتے اس جملہ:(و لن تجزیٔ عن أحد بعدك) پر وقف کرتے (یعنی یہاں تک بیان کرتے) اور جب حدیثِ انس بیان کرتے تو حضرت انس کا یہ قول بھی ذکر کرتے اور شائد انہوں نے اس کے ساتھ خصوصیت کو مستشکل سمجھا کیونکہ غیرِ ابی بردہ سے بھی اس کا ورود ثابت ہے، آگے اس کا بیان آ رہا ہے

(و قام الناس) یہاں یہی ہے اسی طرح باب(من ذبح قبل الصلاۃ أعاد)کی روایت میں، اس سے ابن تین نے تمسک کیا ہے کہ جو امام سے قبل ذبح کرے اس کی قربانی نہ ہوگی اس کی بحث آگے آتی ہے۔ (إلی غنیمۃ)مصغر ہے۔(أو قال فتجزعوھا)راوی کو شک ہے، اول توزیع یعنی تفرقہ سے اور ثانی جزع بمعنی القطع سے ہے یعنی حصے تقسیم کردو، یہ نہیں مراد کہ ذبح کے بعد اس کے حصے بخرے کر کے باہم تقسیم کر لئے بلکہ غنیمت کی تقسیم مراد ہے، قطعہ ہر چیز کے حصہ پر بولا جاتا ہے تو اس تقریر کے ساتھ معنی ایک ہی ہے اگرچہ ظاہر فی الاصل اختلاف ہے۔

- 5 باب مَنْ قَالَ الأَضْحَى يَوْمَ النَّحْرِ (صرف دسویں ذوالحجہ کے دن قربانی کرنے کے قائلین)

ابن منیر کہتے ہیں اس کا اخذ یوم کی نحر کی طرف اضافت سے کیا جب فرمایا:(أ ليس يوم النحر؟) لام برائے جنس ہے تو نحر نہ باقی رہا مگر اس دن میں، کہتے ہیں مذہبِ جماعت پر اس کا جواب یہ ہے کہ مراد نحرِ کامل ہے اور لام کثیر دفعہ برائے کمال استعمال کیا جاتا ہے جیسے فرمایا:(الشديد الذي يملك نفسه عندالغضب) ابن حجر کہتے ہیں نحر کا یومِ عاشر کے ساتھ اختصاص حمید بن عبدالرحمٰن، محمد بن سیرین اور داؤد ظاہری کا قول ہے، سعید بن جبیر اور ابوشعثاء سے بھی یہی منقول ہے مگر وہ یہ بات منیٰ کی بابت کہتے ہیں تو تین ایام بھی جائز ہیں، اس کے لئے عبداللہ بن عمرو کی مرفوع حدیث سے تمسک کیا جانا ممکن ہے جس میں فرمایا:(أمرت بيوم الأضحى عيدا جعله الله لهذه الأمة) ابن حبان نے اسے صحیح قرار دیا، قرطبی کہتے ہیں نحر کے پہلے دن کی طرف اضافت سے تمسک اس آیت کے مدِنظر ضعیف ہے:(وَ يَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ فِيْٓ أَيَّامٍ مَّعْلُوْمٰتٍ عَلٰى مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيْمَةِ الْأَنْعَامِ) [الحج: ۲۸] تو محتمل ہے کہ مراد چاروں ایامِ نحر ہوں (یعنی ۱۰ تا ۱۳ ذوالحجہ) یا تین دن مراد ہوں، ان میں سے ہر ایک دن کا خاص اسم ہے دسویں کو یوم الاضحیٰ، گیارویں کو یوم القر، بارھویں کو یوم النفر الأول اور تیروھویں کو یوم النفر الثانی کہا جاتا ہے! ابن تین کہتے ہیں مراد یہ ہے کہ یہ ایسا دن ہے کہ تمام اقطار میں اس میں قربانیاں کی جاتی ہیں بعض نے کہا مراد یہ کہ صرف اسی دن ہی قربانیاں ہوں، مالک کہتے ہیں دو دن اس کے بعد بھی ذبح کیا جا سکتا ہے شافعی نے چوتھے دن کا بھی اضافہ کیا، کہتے ہیں بعض کا قول ہے کہ دس ایام تک قربانی کی جا سکتی ہے، اسے کسی کی طرف منسوب نہیں کیا، بعض نے آخرِ ماہ تک بھی کہا، یہ عمر بن عبدالعزیز، ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن اور سلیمان بن یسار وغیرہم کی طرف سے منسوب ہے ابن حزم کی بھی یہی رائے ہے ان کا تمسک اس امر سے ہے کہ تقیید میں کوئی نص وارد نہیں، انہوں نے ابن ابوشیبہ کی ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن اور سلیمان بن یسار سے نقل کردہ روایت ذکر کی جو نبی اکرم سے یہی منقول کرتے ہیں، کہتے ہیں ان تک اس کی سند صحیح ہے لیکن یہ مرسل ہے تو مراسیل کو قابلِ حجت سمجھنے والوں پر لازم ہے کہ اسے اختیار کریں بقول ابن حجر اگلے باب میں ابو امامہ بن سہل سے اس بارے کچھ تفصیل آئے گی، مالک کے قول کی مثل ہی ثوری، ابوحنیفہ اور احمد نے کہا اور شافعی کی ہمنوائی اوزاعی نے کی، ابن بطال طحاوی کی تبع میں لکھتے ہیں صحابہ سے یہ دو اقوال ہی منقول ہیں، قتادہ سے یوم عاشر کے بعد چھ دن منقول ہے، جمہور کی حجت حضرت جبیر بن مطعم کی مرفوع روایت ہے جس میں ہے: (فجاجُ منىٰ منحر و في كل أيام التشريق نحر) (کہ منیٰ کی سب جگہیں قربان گاہ ہیں اور سب ایامِ تشریق میں قربان ہے) اسے احمد نے تخریج کیا مگر سند میں انقطاع ہے دارقطنی نے اسے موصولاً نقل کیا ان کے رجال ثقات ہیں، اس امر پر اتفاق ہے کہ دن کی طرح رات میں کرنا بھی مشروع ہے صرف مالک اور احمد سے ایک قول اس کے مخالف ہے۔

- 5550 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي بَكْرَةَ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الزَّمَانُ قَدِ اسْتَدَارَ كَهَيْئَتِهِ يَوْمَ خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ السَّنَةُ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ثَلَاثٌ مُتَوَالِيَاتٌ ذُو الْقَعْدَةِ وَذُو الْحِجَّةِ

وَالْمُحَرَّمُ وَرَجَبُ مُضَرَ الَّذِى بَيْنَ جُمَادَى وَشَعْبَانَ أَىُّ شَهْرٍ هَذَا قُلْنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ فَسَكَتَ حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ قَالَ أَلَيْسَ ذَا الْحِجَّةِ قُلْنَا بَلَى قَالَ أَىُّ بَلَدٍ هَذَا قُلْنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ فَسَكَتَ حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ قَالَ أَلَيْسَ الْبَلْدَةَ قُلْنَا بَلَى قَالَ فَأَىُّ يَوْمٍ هَذَا قُلْنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ فَسَكَتَ حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ قَالَ أَلَيْسَ يَوْمَ النَّحْرِ قُلْنَا بَلَى قَالَ فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ قَالَ مُحَمَّدٌ وَأَحْسِبُهُ قَالَ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِى بَلَدِكُمْ هَذَا فِى شَهْرِكُمْ وَسَتَلْقَوْنَ رَبَّكُمْ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ أَلاَ فَلاَ تَرْجِعُوا بَعْدِى ضُلاَّلاً يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ أَلاَ لِيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ فَلَعَلَّ بَعْضَ مَنْ يَبْلُغُهُ أَنْ يَكُونَ أَوْعَى لَهُ مِنْ بَعْضِ مَنْ سَمِعَهُ وَكَانَ مُحَمَّدٌ إِذَا ذَكَرَهُ قَالَ صَدَقَ النَّبِىُّ -صلى الله عليه وسلم- ثُمَّ قَالَ أَلاَ هَلْ بَلَّغْتُ أَلاَ هَلْ بَلَّغْتُ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۶۴۴) أطرافه 67، 105، 1741، 3197، 4406، 4662، 7078، 7447.

کتاب العلم، الحج اور تفسیر سورۃ البراءۃ میں اسکی شرح گزری ہے۔ (ثلاث متواليات إلى قوله و رجب مضر) یہی درست ہے یہ دو برسوں سے شمار کیا، بعض نے ایک برس سے شمار کیا تو محرم سے ابتدا کی لیکن اول الیق ہے کیونکہ متوالیات مذکور ہے (اور یہ تبھی ہوگا جب ذوالقعدہ سے ابتدا ہو) بعض نے شاذ طور پر رجب کو ساقط کر کے اس کے عوض شوال ذکر کیا یہ زعم کرتے ہوئے کہ اس طرح سب اشہر محرمہ متوالی ہو جائیں گے اور یہ کہ آیت: (فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ)[التوبة : ۲] سے یہی مراد ہے، یہ ابن تین نے نقل کیا۔

(قال و أحسبه) یہ ابن سیرین ہیں گویا انہیں اس لفظ میں شک تھا اور یہ دیگر کی روایت میں ثابت ہے۔ (أن يكون أوعى الخ) اکثر کے ہاں (أوعىٰ) واؤ کے ساتھ ہی ہے اصیلی اور مستملی کے نسخوں میں (أرعىٰ) ہے بعض شراح نے اسے راجح قرار دیا بقول صاحب المطالع یہ وہم ہے۔

- 6 باب الأَضْحَى وَالْمَنْحَرِ بِالْمُصَلَّى (عیدگاہ میں قربانی کرنا)

ابن بطال لکھتے ہیں مالک کے نزدیک امام کے لئے سنت یہی ہے، ابن وہب ان سے ناقل ہیں کہ ایسا اس لئے کہ کوئی اس سے قبل ذبح نہ کر دے مہلب نے زیادت کی تا کہ بالیقین سب عام لوگ اس کے بعد ہی قربانیاں ذبح کریں اور تا کہ اس سے صفتِ ذبح کا تعلم کریں۔

- 5551 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِى بَكْرٍ الْمُقَدَّمِىُّ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ الْحَارِثِ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ عَنْ

نَافِعٍ قَالَ كَانَ عَبْدُ اللَّهِ يَنْحَرُ فِي الْمَنْحَرِ قَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ يَعْنِي مَنْحَرَ النَّبِيِّ ﷺ
(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۶۲۱) . أطرافه 982، 1710، 1711، - 5552

- 5552حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ كَثِيرِ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ نَافِعٍ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ أَخْبَرَهُ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَذْبَحُ وَيَنْحَرُ بِالْمُصَلَّى
أطرافه 982، 1710، 1711، - 5551

ترجمہ: ابن عمرؓ راوی ہیں کہ نبی پاک عیدگاہ میں ہی قربانی ذبح کرتے تھے۔

دو طرق کے ساتھ حدیثِ ابن عمر نقل کی ایک میں موقوف اور دوسری میں مرفوع ہے یہ نافع پر اختلاف ہے، کہا گیا ہے کہ مرفوع دال علی موقوف ہے کیونکہ موقوف میں ان کا قول کہ وہ منحرِ نبوی میں ذبح کرتے تھے اور اس سے ان کی مراد مصلیٰ (عیدگاہ) ہے، حدیثِ مرفوع جس میں اس کی تصریح ہے، کی دلالت کی وجہ سے ہے بقول ابن تین یہ مالک کا مذہب ہے کہ امام عیدگاہ میں سب کے سامنے قربانی ذبح کرے، ان کے بعض اصحاب مثلاً ابو مصعب نے مبالغہ کرتے ہوئے کہا جو ایسا نہ کرے اسے امامت سے ہٹا دیا جائے، ابن عربی کہتے ہیں ابو حنیفہ اور مالک کہتے ہیں امام کے ذبح کرنے تک اگر وہ قربانی کر رہا ہے ذبح نہ کیا جائے، کہتے ہیں میں نے اس کی دلیل نہیں دیکھی۔

- 7 باب فِي أُضْحِيَّةِ النَّبِيِّ ﷺ بِكَبْشَيْنِ أَقْرَنَيْنِ وَيُذْكَرُ سَمِينَيْنِ

(نبی پاک نے سینگوں والے دو فربہ مینڈھے قربان کئے)

وَقَالَ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ سَمِعْتُ أَبَا أُمَامَةَ بْنَ سَهْلٍ قَالَ كُنَّا نُسَمِّنُ الْأُضْحِيَّةَ بِالْمَدِينَةِ ، وَكَانَ الْمُسْلِمُونَ يُسَمِّنُونَ
(ابو امامہ بن سہل کہتے ہیں ہم قربانیوں کو مدینہ میں خوب موٹا تازہ کرتے اور مسلمان یہی کرتے تھے)

کبش فحلِ ضأن (یعنی نر ضان) کو کہتے ہیں چاہے کوئی سی بھی عمر ہو، اس کی ابتداء میں اختلاف کیا گیا ہے تو کہا گیا: (إذا أثنی) (یعنی جب سامنے اوپر نیچے کے دو دانت نکل آئیں) بعض نے کہا: (إذا أربَعَ) (یعنی چوگا ہو)۔ (و یذکر سمینین) اس کا ذکر شعبہ عن قتادہ کے طریق سے حضرت انس کی روایت میں ہے اسے ابو عوانہ نے اپنی صحیح میں حجاج بن محمد عن شعبہ سے تخریج کیا بخاری نے اس باب میں شعبہ کا طریق تخریج کیا ہے مگر اس میں یہ لفظ مذکور نہیں اور شعبہ سے یہی محفوظ ہے، اس کا ایک اور طریق بھی ہے جسے مصنف عبد الرزاق میں ثوری عن عبد اللہ بن محمد بن عقیل عن ابی سلمہ عن عائشہ یا عن ابی ہریرہ نقل کیا اس میں ہے جب نبی اکرم قربانی کا ارادہ فرماتے (اشتری کبشین عظیمین سمینین أقرنین أملحین موجوء ین) (یعنی آپ دو عظیم الجثہ، موٹے تازے، سینگوں والے، نیلگوں اور خصی مینڈھے خریدتے) ایک کو محمد ﷺ اور آل محمد اور دوسرے کو اپنی امت کے موحدین کی طرف سے ذبح فرماتے، اسے ابن ماجہ نے عبد الرزاق کے طریق سے تخریج کیا لیکن نسخہ میں (ثمینین) ہے (یعنی قیمتی) مگر اول اولیٰ ہے، ان کی سند میں مذکور ابن عقیل مختلف فیہ راوی ہے، اسناد میں بھی اختلاف کیا گیا تو زہیر بن محمد، شریک اور عبید اللہ بن عمرو نے ان سے علی بن حسین

عن ابی رافع ذکر کیا ثوری نے جیسے تم دیکھ رہے ہو ان کی مخالفت کی ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ اس حدیث میں ان کے دو طرق ہوں حدیثِ ابو رافع سے ان کی روایت میں: (سمینین) نہیں، ابو داؤد نے ایک اور سند کے ساتھ حضرت جابر سے یہ عبارت نقل کی :(ذبح النبی ﷺ کبشین أقرنین أملحین موجوء ین) خطابی کہتے ہیں موجوء یعنی (منزوع الأنثیین)(یعنی سامنے کے دو دانت جس کے نکلے ہوئے ہوں یعنی دوندا) وجاء خصی کو کہتے ہیں اس سے قربانی کیلئے خصی جانور کا جواز ملا بعض اہلِ علم نے اس وجہ سے مکروہ سمجھا کہ یہ نقصِ عضو ہے لیکن یہ عیب نہیں کیونکہ خصی کرنے سے جانور کا گوشت عمدہ ہو جاتا ہے اور اس سے بدبو ختم ہو جاتی ہے، ابن عربی لکھتے ہیں حدیثِ ابی سعید یعنی جسے ترمذی نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا:(ضحیٰ بکبش فحل) یعنی کامل الخلقت جس کے انثیین بھی نہیں گرے تھے، تو (موجوء ین) کی یہ روایت اس کا رد کرتی ہے، اس کا تعاقب کیا گیا کہ محتمل ہے یہ دو الگ الگ واقعات ہوں۔

(و قال یحیی الخ) اسے ابو نعیم نے مستخرج میں (احمد بن حنبل عن عباد بن عوام أخبرنی یحیی) کے طریق سے موصول کیا، یہ انصاری ہیں اس میں ہے کہ مسلمان قربانیاں خرید کر انہیں خوب موٹا تازہ کرتے اور آخرِ ذی الحجہ میں ذبح کرتے، احمد کہتے ہیں یہ حدیث عجیب ہے ابن تین کہتے ہیں بعض مالکیہ قربانیوں کی تسمین (یعنی انہیں موٹا کرنا) مکروہ قرار دیتے ہیں تا کہ یہود سے تشبہ نہ ہو، قولِ ابو امامہ حق ہے یہ بات داودی نے کہی۔

- 5553حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ صُهَيْبٍ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُضَحِّي بِكَبْشَيْنِ وَأَنَا أُضَحِّي بِكَبْشَيْنِ .

أطرافه 5554، 5558، 5564، 5565، - 7399

ترجمہ: انسؓ کہتے ہیں نبی پاک دو مینڈھوں کی قربانی کیا کرتے تھے اور میں بھی یہی کرتا ہوں۔

(کان النبی ﷺ یضحی الخ) اس طریق میں اسی طرح ہے اس کے قائل حضرت انس ہیں نسائی نے اپنی روایت میں اس کی تبیین کی، یہ روایت مختصر جبکہ بعد میں ذکر کردہ روایتِ ابی قلابہ مبین ہے لیکن اس میں یہ قولِ انس مزاد ہے کہ آپ للاتباع دو مینڈھے قربان کرتے اس میں مداومت کا اشعار ہے تو اس سے تمسک کیا ان حضرات نے جو کہتے ہیں کہ قربانی میں ضأن افضل ہے۔

یہ حدیث بخاری کیافراد میں سے ہے۔

- 5554حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي قِلاَبَةَ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ انْكَفَأَ إِلَى كَبْشَيْنِ أَقْرَنَيْنِ أَمْلَحَيْنِ فَذَبَحَهُمَا بِيَدِهِ .تَابَعَهُ وُهَيْبٌ عَنْ أَيُّوبَ .وَقَالَ إِسْمَاعِيلُ وَحَاتِمُ بْنُ وَرْدَانَ عَنْ أَيُّوبَ عَنِ ابْنِ سِيرِينَ عَنْ أَنَسٍ

(سابقہ) .أطرافه 5553، 5558، 5564، 5565، - 7399

(أملحین فذبحهما بیده) املح جس میں سیاہ و سفید دونوں رنگ ہوں مگر سفیدی زیادہ ہو بعض نے اس سے مراد اغبر (یعنی مٹیالا) قرار دیا یہ اصمعی کا قول ہے خطابی نے اضافہ کیا کہ ایسا سفید جس کی اون کے درمیان طبقاتِ سود ہوں (یعنی سیاہ ٹکڑیاں) ابن اعرابی نے خالص سفید قرار دیا شافعیہ نے اس سے تمسک کرتے ہوئے اس کی قربانی افضل قرار دی بعض نے کہا وہ سفید

جس پر سرخی غالب ہو بعض نے کہا جو سواد میں دیکھتا، کھاتا، چلتا اور بیٹھتا ہو یعنی یہ اعضاء سیاہ اور باقی جسم سفید ہو، اسے ماوردی نے حضرت عائشہ سے نقل کیا اور یہ غریب ہے شائد ان کی مراد اس حدیث سے ہے جو ان کے حوالے سے منقول ہے لیکن اس میں املح کا وصف موجود نہیں، آگے آرہا ہے کہ مسلم نے اس کی تخریج کی، اگر یہ ثابت ہے تو شائد کسی ایک مرتبہ کا ذکر ہے اس صفت کے اختیار کرنے کی حکمت بارے اختلاف ہے، کہا گیا اس کے حسنِ منظر کی وجہ سے بعض نے کہا موٹا تازہ ہونے کے سبب، اس سے تعدُّ دفی الاضحیہ پر بھی استدلال کیا گیا ہے اسی سے شافعیہ نے کہا کہ سات بکریاں قربان کرنا ایک اونٹ ذبح کرنے سے افضل ہے کیونکہ اس طرح زیادہ خون بہے گا اور اس کے حساب سے ثواب بھی زیادہ ملے گا، جو متعدد قربانیاں کرنا چاہتا ہے اسے چاہئے کہ تعجیل کرے، رویانی شافعی کے مطابق (زیادہ تعداد میں قربانیوں کو) ایامِ نحر پر متفرق کرنا مستحب ہے، نووی لکھتے ہیں اس طرح کرنا مساکین کے ساتھ زیادہ ہمدردی ہے لیکن یہ سنت کے خلاف ہے، یہی کہا مگر حدیث دال علی التثنیہ ہے (یعنی دو قربانیوں کے ذکر پر مشتمل ہے) اس سے لازم نہیں آتا کہ جو متعدد قربانیاں کرنا چاہتا ہے تو اس نے پہلے دن دو کی قربانی کی پھر بقیہ کو سارے ایامِ نحر پر متفرق کر دیا تو مخالفِ سنت ہوگا، حدیثِ ہذا سے یہ بھی ثابت ہوا کہ نر کی قربانی بنسبت مادہ کے افضل ہے، یہ احمد کا قول ہے ان سے ایک قول اس کے برعکس بھی منقول ہے اس ضمن میں رافعی نے شافعی سے دو اقوال منقول کئے ایک ان کی البویطی میں نص کے ساتھ ہے کہ نر افضل ہے کیونکہ اس کا گوشت اطیب ہوتا ہے اور یہی اصح ہے، دوسرا یہ کہ مادہ اَولی ہے رافعی کے بقول دراصل جزاء الصید کے مسئلہ میں تقویم کے ضمن میں یہ بات کہی جاتی ہے کیونکہ مادہ کی قیمت زیادہ ہوتی ہے تو نر کے فدیہ میں نہیں دی جاتی یا پھر مادہ سے ان کی مراد وہ جو ابھی ماں نہ بنی ہو، ابن عربی کہتے ہیں اصح یہ ہے کہ قربانیوں کے باب میں ذکور اِناث سے افضل ہیں بعض نے برابر بھی کہا، اس سے اقرن کی قربانی کا استحباب ثابت ہوا اور یہ کہ (الأجم) سے وہ افضل ہے اس اتفاق کے ساتھ کہ اجم کی قربانی جائز ہے، اجم وہ جس کے سینگ نہ ہوں، ٹوٹے سینگ والے جانور کی بابت اختلاف ہے، اس سے خود قربانی کو ذبح کرنے کا استحباب بھی ظاہر ہوا اسی طرح صفت و رنگ کے لحاظ سے عمدہ قربانیاں انتخاب کرنے کی مشروعیت بھی، ماوردی کہتے ہیں اگر حسنِ منظر کے ساتھ ساتھ گوشت بھی عمدہ ہو تو یہ افضل ہے اگر الگ الگ ہوں (یعنی ایک جانور دکھنے میں اور دوسرا گوشت میں عمدہ ہے) تو اچھے گوشت والا الحسن المنظر سے اولی ہے! اکثر شافعیہ کہتے ہیں سب سے افضل سفید پھر زرد پھر غبراء (مٹیالا) پھر بلقاء (یعنی سفید و سیاہ) اور پھر سیاہ، حدیثِ انس کے بقیہ فوائد کا ذکر چند ابواب کے بعد ہوگا، ذبح بالید کی بحث بھی آگے آرہی ہے۔

(و قال إسماعيل الخ) یعنی ان دونوں نے ایوب کے شیخ کے ضمن میں عبدالوہاب ثقفی کی مخالفت کی انہوں نے بجائے ابوقلابہ کے محمد بن سیرین ذکر کیا، اسماعیل جو کہ ابن علیہ ہیں کی حدیث چار ابواب کے بعد ایک اور حدیث کے اثناء آئے گی، اس سے ان کی رائے یہ ظاہر ہوئی کہ دونوں طریق صحیح ہیں، اختلافِ سیاق بھی اسی پر دال ہے، حاتم بن وردان کی روایت کو مسلم نے تخریج کیا ہے۔ (تابعه وهيب الخ) نسخہ ابوذر میں یہی واقع ہے باقیوں نے وہیب کی متابعت کا ذکر اسماعیل اور حاتم کی روایتوں سے قبل کیا، یہی درست ہے کیونکہ وہیب ثقفی کے متابع ہیں، اسے اسماعیلی نے موصول کیا، ابن تین لکھتے ہیں اولا (قال إسماعيل الخ) کہا اور ثانیا: (تابعه وهيب) کیونکہ قول علی سبیل المذاکرہ استعمال کیا جاتا ہے جب کہ متابعت کی اصطلاح باقاعدہ نقل و اخذ کے ضمن میں مستعمل

ہے بقول ابن حجر اگر یہ اپنے اطلاق پر ہوتا تو بخاری اسماعیل کے طریق کی اصول میں تخریج نہ کرتے، تعلیقِ جازم مذاکرہ ہی میں منحصر نہیں بلکہ جو یہ بات کہتا ہے کہ بخاری قول کا لفظ صرف مذاکرہ ہی میں استعمال کرتے ہیں اس کا کوئی مستند نہیں۔

- 5555حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يَزِيدَ عَنْ أَبِي الْخَيْرِ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ - رضی الله عنه أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَعْطَاهُ غَنَمًا يَقْسِمُهَا عَلَى صَحَابَتِهِ ضَحَايَا فَبَقِيَ عَتُودٌ فَذَكَرَهُ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ ضَحِّ أَنْتَ بِهِ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 2300، 2500، - 5547

یزید سے مراد ابن ابو حبیب ہیں کتاب الشرکہ کی روایت میں نسبت مذکور ہے۔(أعطاه غنما) یہ ضأن و معز سے اعم ہے۔
(علی صحابته) ممکن ہے ضمیر نبی کریم کی طرف راجع ہو جیسا کہ یہ بھی احتمال ہے کہ یہ عقبہ کے لئے ہو، بہر حال محتمل ہے کہ یہ غنم آنجناب کی مِلک ہو اور آپ نے تبرعا اس کی تقسیم کا حکم فرمایا ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ مالِ فَیٔ سے ہو، قرطبی اسی طرف میلان رکھتے ہیں جب شرحِ حدیث کے اثناء لکھا امام کو چاہئے کہ قربانی کی استطاعت نہ رکھنے والوں کو بیت المال سے قربانی کے جانور عطا کرے، ابن بطال کہتے ہیں اگر انہیں اغنیاء کے درمیان تقسیم کیا تھا تو یہ مالِ فَیٔ تھا اور اگر صرف فقراء صحابہ کو دیا تھا تب یہ زکات سے تھا بخاری نے کتاب الشرکہ میں اس کے لئے یہ ترجمہ قائم کیا تھا:(باب قسمة الغنم و العدل فيها) گویا وہ سمجھے کہ نبی اکرم نے حضرت عقبہ کو تفصیل سمجھا دی تھی کہ ان میں سے ہر ایک کو کیا دیں آپ عادلانہ طور پر ہی کسی کو وکیل مقرر کر سکتے تھے وگرنہ ان کی صوابدید پر چھوڑا ہوتا تو ان پر مشکل گزرتی کیونکہ غنم کی بابت تقسیمِ اجزاء تو ہوتی نہیں، جہاں تک عادلانہ تقسیم ہے تو وہ رد کی محتاج ہے کیونکہ بالکل برابری کی بنیاد پر اس کی تقسیم بعید امر ہے بقول ابن حجر محتمل ہے کہ نبی اکرم نے یہ ان کی طرف سے قربانی دی ہو اور یہ تقسیم گوشت کی ہو رہی ہو تب اَجزاء کی تقسیم بھی رو بہ عمل ہوئی جیسا کہ چند ابواب قبل ابن منیر کے حوالے سے گزرا ہے۔
(فبقي عتود) عتود اولادِ معز میں سے ہے قوی اور مضبوط جو ایک برس کا ہو چکا ہو اس کی جمع اَعْتِدہ اور عتدان ہے کبھی تاء دال میں مدغم کر دی جاتی اور عدان کہا جاتا ہے، ابن بطال کہتے ہیں عتود معز کا جذع ہے جو پانچ ماہ کا ہو، اس سے عقبہ کی دوسری روایت میں مذکور قول کی تبیینِ مراد ہوتی ہے جس میں (جزعة) ہے اور یہ کہ وہ معز سے تھا، ابن جزم نے جزم کیا کہ عتود معز کے جذع کو کہتے ہیں بعض شراح نے تعاقب کرتے ہوئے صاحبِ محکم کی کلام سے تمسک کیا کہ عتود (الجدی الذی استکرش)(یعنی بکری کا وہ بچہ جس نے چارہ کھانا شروع کر دیا ہے) بعض نے کہا جو (بلغ السفاد)(یعنی جو جفتی کی عمر کو پہنچ جائے) بعض نے کہا:(الذی أجذع)(یعنی جو جذعہ بن گیا)۔

(فقال ضح به أنت) بیہقی نے یحی بن بکیر عن لیث سے اپنی روایت میں یہ اضافہ بھی ذکر کیا:(و لا رخصة فيها لأحد بعدك) آمدہ باب میں اضافہ کی یہ عبارت زیرِ بحث آئے گی، اس سے ایک ہی بکری کے ساتھ اجزاءِ اضحیہ پر استدلال کیا گیا، گویا مصنف کی اس ترجمہ کے تحت حدیثِ عقبہ نقل کرنے سے مراد اس امر پر استدلال ہے کہ یہ علی سبیل الوجوب نہیں بلکہ علی سبیل الاختیار تھا، جس نے ایک بکری ذبح کی اس کے لئے کفایت ہے اور جس نے ایک زائد کی یہ اس کے لئے خیر ہے، افضل یہ ہے کہ قربانی

میں دو مینڈھے یکے بعد دیگرے قربان کئے جائیں، جس نے کثرتِ لحم مدِ نظر رکھا جیسے امام شافعی، اس نے افضل قربانی اونٹ کی پھر ضاَ ں کی پھر گائے کی قرار دی، ابن عربی کہتے ہیں مالکیہ میں سے اشہب نے شافعی کی موافقت کی ہے اور نبی اکرم کے فعل کے برابر کوئی شئ نہیں ہوسکتی لیکن ابن عمر کے قول کے ساتھ تمسک ممکن ہے یعنی جو کچھ ہی قبل گزرا کہ وہ عیدگاہ ہی میں ذبح ونحر کرتے تھے تو یہ اونٹ وغیرہ کو بھی مشتمل ہے (کیونکہ نحر کا لفظ بھی استعمال کیا جو اونٹ ذبح کرنے کے لئے استعمال ہوتا ہے) کہتے ہیں لیکن یہ عموم ہے اور صریح کے ساتھ تمسک اولیٰ ہے جو کہ کبش ہے، بقول ابن حجر بیہقی نے ابن عمر سے روایت کیا کہ نبی اکرم مدینہ میں کبھی اونٹوں کی قربانی بھی دیتے اور جب اونٹ نہ پاتے تو مینڈھے کی دیتے، اگر یہ ثابت ہے تو اس موضعِ اختلاف میں نص ہوتی لیکن اس کی سند میں عبداللہ بن نافع ہیں جن میں مقال ہے آگے حضرت عائشہ کی حدیث آرہی ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم نے اپنی ازواج کی طرف سے گائے قربان کی، عروہ عن عائشہ کی حدیث میں ہے کہ نبی اکرم نے ایک دفعہ مینڈھے ذبح کرتے ہوئے یہ دعا فرمائی: (بسم الله اللّٰهُمَّ تَقَبَّلْ مِنْ مُحَمَّدٍ و آلِ محمدٍ و مِنْ أُمَّةِ محمدٍ) اسے مسلم نے نقل کیا۔

8 - باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ لأَبِي بُرْدَةَ ضَحِّ بِالْجَذَعِ مِنَ الْمَعَزِ وَلَنْ تَجْزِيَ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ

(ایک دفعہ ابو بردہؓ کو ایک سال سے کم عمر جانور کو قربان کرنے کی خصوصی اجازتِ نبوی)

(ضح بالجذع) اس کے ساتھ اشارہ کیا ہے کہ روایتِ باب میں قولِ نبوی: (اذبحها) میں ضمیر جذعہ کی طرف راجع ہے کیونکہ صحابی نے کہا تھا: (إن عندی داجنا جذعة الخ)۔

5556 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا مُطَرِّفٌ عَنْ عَامِرٍ عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ ضَحَّى خَالٌ لِي يُقَالُ لَهُ أَبُو بُرْدَةَ قَبْلَ الصَّلاَةِ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ شَاتُكَ شَاةُ لَحْمٍ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ عِنْدِي دَاجِنًا جَذَعَةً مِنَ الْمَعَزِ قَالَ اذْبَحْهَا وَلَنْ تَصْلُحَ لِغَيْرِكَ ثُمَّ قَالَ مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلاَةِ فَإِنَّمَا يَذْبَحُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ ذَبَحَ بَعْدَ الصَّلاَةِ فَقَدْ تَمَّ نُسُكُهُ وَأَصَابَ سُنَّةَ الْمُسْلِمِينَ تَابَعَهُ عُبَيْدَةُ عَنِ الشَّعْبِيِّ وَإِبْرَاهِيمَ وَتَابَعَهُ وَكِيعٌ عَنْ حُرَيْثٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ وَقَالَ عَاصِمٌ وَدَاوُدُ عَنِ الشَّعْبِيِّ عِنْدِي عَنَاقُ لَبَنٍ وَقَالَ زُبَيْدٌ وَفِرَاسٌ عَنِ الشَّعْبِيِّ عِنْدِي جَذَعَةٌ وَقَالَ أَبُو الأَحْوَصِ حَدَّثَنَا مَنْصُورٌ عَنَاقٌ جَذَعَةٌ وَقَالَ ابْنُ عَوْنٍ عَنَاقٌ جَذَعٌ عَنَاقُ لَبَنٍ

(اس کا سابقہ نمبر دیکھیں) .أطرافه 951، 955، 965، 968، 976، 983، 5545، 5557، 5560، 5563، - 6673

مطرف سے ابن طریف اور عامر سے مراد شعبی ہیں۔ (يقال له أبو بردة) الاضاحی کے شروع میں زبید عن شعبی کی روایت

میں : (بن نیار) بھی مذکور تھا ان کا نام ہانیٔ اور دادا کا نام عمرو بن عبید تھا، بلوی اور حلفائے انصار میں سے تھے بعض نے کہا ان کا نام حارث بن عمرو تھا اور بعض نے مالک بن ہبیرہ بتلایا، اول اصح ہے ابن مندہ نے جابر جعفی عن شعبی عن براء سے نقل کیا کہ میرے ماموں کا نام قلیل تھا نبی اکرم نے بدل کر کثیر رکھ دیا ایک دفعہ فرمایا اے کثیر ہماری قربانی نماز (عیدین) کے بعد ہوتی ہے پھر یہی حدیث باب بطولہ ذکر کی، جابر ضعیف ہیں، ابو بردہ بیعتِ عقبہ اور بدر وغیرہ غزوات میں حاضر تھے ۴۲ھ تک زندہ رہے بعض نے ۴۵ھ کہا بخاری میں ان سے ایک حدیث مروی ہے جو الحدود میں آئے گی۔

(شاتك شاة لحم) یعنی اسکی حیثیت قربانی کی نہیں، (شاة لحم) کی ترکیب میں اشکال ظاہر کیا گیا یہ اس لئے کہ اضافت دو اقسام کی ہوتی ہے معنوی اور لفظی، معنوی یا تو بتقدیر (من) ہوگی جیسے (خاتم حديد) (اصل میں ہے : خاتم من حديد) یا مقدر باللام ہوگی جیسے (غلام زید) یا(فی) مقدر ہوگا جیسے: (ضرب اليوم) یہ اصل میں ہے: (ضرب في اليوم) اور یا لفظی ہوگی جو صفت ہوتی ہے اپنے معمول کی طرف مضاف جیسے (ضاربُ زيدٍ) اور (حَسَنُ الْوجهِ) اور (شاة لحم) میں ان مذکورہ پانچ اقسام میں سے کچھ موجود نہیں، فاکہی کہتے ہیں میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ ابو بردہ نے جب خیال کیا کہ ان کی بکری (شاة أضحية) ہے تو نبی اکرم نے جواب میں بجائے (شاةُ غيرِ أضحية) کہنے کے (شاة لحم) کہا۔

(إن عندي داجنا) داجن گھر میں پالی جانے والی ہر عمر کی بکری وغیرہ کو کہتے ہیں تو جب یہ لفظ اسمِ علَم کی حیثیت اختیار کر گیا اور اس سے وصف مضمحل ہوا تو اس میں مذکر و مؤنث برابر ہوئے، جزعہ کی بابت ذکر ہو چکا، اس روایت میں یہ بھی بیان ہوا کہ وہ معز سے تھا، ایک اور روایت میں جس کا آگے بیان آئے گا، ہے: (فإن عندنا عَنَاقاً) ایک میں ہے: (عناق لبن) عناق اہلِ لغت کے نزدیک اولادِ معز کے مؤنث کو کہتے ہیں داؤدی کا یہ زعم صحیح نہیں کہ عناق وہ جو حاملہ ہونے کی عمر کو ہو اور یہ کہ وہ نر اور مادہ دونوں پر بولا جاتا ہے اور (لبن) کا لفظ اس کے مؤنث ہونے کو مشعر ہے، ابن تین کے بقول انہوں نے نقلِ لغت اور تاویلِ حدیث میں غلطی کی کیونکہ (عناق لبن) کا معنی ہے کہ کم عمر ہے اور ابھی والدہ کا دودھ پیتا ہے، طبرانی کے ہاں سہل بن ابو حثمہ کے طریق سے ہے کہ ابو بردہ نے سحر کے وقت اپنی قربانی ذبح کر ڈالی نبی پاک سے اس کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا قربانی وہی جو نماز (عید) کے بعد ذبح کی جائے بقول ابن حجر اس کا ذکر آگے آئے گا جہاں مصنف نے اس روایت کے عقب میں تعالیق کا ذکر کیا ہے ایک اور روایت میں ہے کہ ابو بردہ نے جذعہ کا ذکر کرتے ہوئے یہ بھی کہا تھا: (هي أحب إلَيَّ مِن شاتين) مسلم کی روایت میں ہے: (من شاتَيْ لحم) یعنی خوب موٹی تازی ہے، یہ اس لحاظ سے اشکال کا باعث ہے کہ آزاد کرانے کے ضمن میں ذکر کیا گیا کہ دو نفس آزاد کرانا ایک نفس کی آزادی سے بہتر ہے، جواباً کہا گیا قربانی اور عتق میں فرق ہے قربانی میں اصول یہ ہے کہ کثرتِ لحم مطلوب ہے لہذا ایک موٹی تازی دو نحیف و کمزور سے بہتر ہوگی عتق میں تو فقط تقرُّب الی اللہ مطلوب ہے لہذا تعداد میں کثرت کا اعتبار ہے ہاں اگر کوئی ایک ایسا ہے جس کے اوصاف اسے دوسروں سے ممتاز کرتے ہیں مثلاً عالم ہے یا دیگر انواعِ فضل سے آراستہ ہے تو بمقابلہ دو (مثلاً) اسے آزاد کرانا بہتر رہے گا، باب کی آخری روایت میں ہے: (و هي خيرٌ مِن مسنة) ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا مسنہ وہ جس کے للبدل دانت گر چکے ہوں اہلِ لغت کہتے ہیں: (المسن الثني الذي يلقي سنه) ذات الخف جو چھٹے اور ذات الظلف والحافر جو تیسرے سال میں

ہو، ابن فارس کہتے ہیں جب ولدِ شاۃ تیسرے سال میں داخل ہوتو وہ مسن اور ثنی کہلاتا ہے۔

(قال اذبحها ولا تصلح لغيرك) آگے باب(من ذبح قبل الإمام) میں فراس کی روایت میں ہے کہ انہوں نے پوچھا:(أَذْبَحُهَا ؟ قال نعم ثُمَّ لا تجزئ عن أحد بعدك) مسلم کی اسی طریق کے ساتھ روایت میں ہے:(و لن تجزئ الخ) آگے ابوجحیفہ عن براء کے ہاں بھی یہی ہے، سہل بن ابوحثمہ کی روایت میں ہے:(و ليست فيها رخصة لأحدٍ بعدك) ، تجزئ تاء کی زبر کے ساتھ بغیر ہمزہ کے ہے ای(تقضي)، کہا جاتا ہے: (جزیٰ عني فلان أي قضیٰ)اسی سے ہے:(لا تَجزِئ نفسٌ عَنْ نَفس)[البقرة : ۴۸] أي لا تقضي عنها، بقول ابن بری فقہاء کہتے ہیں (لا تجزئ) تائے مضموم اور ہمزہ کے ساتھ موضعِ (لا تقضي) میں ہے (یعنی اس کے ہم معنی) اور درست زبر اور غیر مہموز ہے، کہتے ہیں لیکن پیش اور ہمزہ بھی جائز ہے بمعنی الکفایۃ ، کہا جاتا ہے: (أجزأ عنك) صاحب الاساس کے مطابق بنی تمیم کہتے ہیں: (البدنة تُجزی عن سبعة) یعنی تائے مضموم کے ساتھ جبکہ اہلِ حجاز تاء پر زبر پڑھتے ہیں، اس آیت:(لا تجزِئ نَفْسٌ عَنْ نفسٍ شَيْئاً) میں دونوں قراءات ہیں اسی سے ان حضرات کا رد وتعقب ہے جو اول کی پیش کے منع پر اتفاق کا دعوی کرتے ہیں

حدیث سے جذعِ معز کی قربانی کا حضرت ابو بردہ کے لئے مجزئ ہونا ثابت ہوا لیکن متعدد احادیث میں بعض دیگر صحابہ کیلئے بھی اس کی نظیر ثابت ہے، عقبہ کی حدیث میں جیسا کہ گزرا، تھا: (ولا رخصةَ لِأحدٍ بعدك) بیہقی کہتے ہیں اگر یہ زیادت محفوظ ہے تو حضرت عقبہ کو بھی وہی رخصت ملی جو حضرت ابو بردہ کو دی تھی بقول ابن حجر یہ کہنا محلِ نظر ہے کیونکہ ہر دو میں صیغۂ عموم ہے تو جو بھی دوسرے پر متقدم ہے وہ دوسرے کیلئے اس کے انتفائے وقوع کو مقتضی ہے، زیادہ موزوں یہ کہا جانا ہے کہ یہ ایک ہی وقت میں دونوں کو رخصت عطا کی تھی یا (اگر ایک کا قصہ پہلے تھا) اول کی خصوصیت دوسرے کیلئے ثبوتِ خصوصیت سے منسوخ ہوئی اور اس سے کوئی مانع نہیں کیونکہ سیاق میں (غیرہ) کیلئے صریحاً استمرارِ منع واقع نہیں (یہ کہنا بھی محتمل ہے بلکہ شائد یقینی ہے کہ انہیں عطا کی گئی یہ رخصت صرف اسی ایک مرتبہ کے لئے تھی) ابن تین اور ان کی تبع میں قرطبی بھی، اس اشکال سے منفصل ہوئے اس احتمال کا اظہار کر کے کہ ممکن ہے یہ عتود کبیر السن ہو اس طور کہ مجزئ ہو لیکن یہ بات اس بنا پر کہی کہ اس کے آخر کی یہ زیادت ان کے لئے واقع نہیں ہوئی، اس کے وجود کے ساتھ ان کی مراد پوری نہیں ہوتی پھر یہ عتود کی تعریف میں کہے اہلِ لغت کے قول سے بھی متصادم ہے! بعض متاخرین نے ابن تین کی اس کلام سے تمسک کرتے ہوئے اس زیادت کو ضعیف قرار دیا، یہ جید نہیں کہ یہ مخرجِ صحیح سے منقول ہے بیہقی کے ہاں یہ عبداللہ بوشنجی کے حوالے سے ہے جو حفظ، فقہ اور تمام فنون کے کبار ائمہ میں سے ہیں انہوں نے یحی بن بکر عن لیث سے اسی سند کے ساتھ اس کی روایت کی جس کے ساتھ بخاری نے تخریج کیا ہے لیکن میں نے اس حدیث کو المحقق للجوزقی میں عبید بن عبدالواحد اور احمد بن ملحان کے طریق سے دیکھا ہے دونوں یحی بن بکیر سے اس کے راوی ہیں اور یہ زیادت موجود نہیں تو اسی باعث بیہقی نے کہا اگر یہ زیادت محفوظ ہے، گویا جب انہوں نے تفرّد ملاحظہ کیا تو ڈرے کہ اس کے راوی کے ہاں حدیث میں حدیث نہ داخل ہوگئی ہو، بعض کی کلام میں واقع ہے کہ یہ چار یا پانچ حضرات صحابہ ہیں جن کیلئے یہی رخصت ثابت ہے انہوں نے تطبیق دینا مشکل خیال کیا حالانکہ یہ مشکل نہیں کہ وہ احادیث جو اس ضمن میں وارد ہیں ان میں تصریح بالنفی نہیں ماسوائے صحیحین میں مذکور قصہِ ابو بردہ کے، اسی طرح بیہقی کا نقل کردہ قصہِ حضرت عقبہ

بقیہ کے ذیل میں، ابو داؤد اور احمد نے۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، زید بن خالد سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے انہیں (عتودا جذعا) عطا کیا اور فرمایا اس کی قربانی کر دو، میں نے کہا یہ تو جذع ہے کیا اس کی قربانی دوں؟ فرمایا ہاں ذبح کر دو تو میں نے قربانی کے بطور ذبح کر دیا، سیاق احمد کا ہے صحیح ابن حبان اور ابن ماجہ میں عباد بن تمیم کے طریق سے (عن عویمر بن أشقر) ہے کہ انہوں نے عید کے روز نماز کیلئے جانے سے قبل ہی اپنی قربانی ذبح کر لی نبی اکرم نے انہیں حکم دیا کہ اب قربانی کا اعادہ کرو، طبرانی کی اوسط میں ابن عباس کی حدیث سے ہے کہ نبی اکرم نے حضرت سعد بن ابی وقاص کو معز میں سے ایک جذع دیا اور حکم دیا کہ اس کی قربانی کر دو، اسے حاکم نے حضرت عائشہ سے تخریج کیا اور اس کی سند ضعیف ہے ابو یعلی اور حاکم نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کیا ہے کہ ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ یہ ضأن سے جذعِ مہزول (یعنی کمزور) اور یہ معز سے جذعِ سمین (یعنی موٹا) ہے اور وہ اس سے بہتر ہے کیا اس کی قربانی کردوں؟ فرمایا کر دو: (فإن لِلّٰهِ الخيرَ) اس کی سند میں بھی ضعف ہے، حق یہ ہے کہ ان احادیث اور ابو بردہ وعقبہ کی حدیثوں مابین کوئی منافات نہیں کیونکہ احتمال ہے کہ ابتدائے امر میں ایسا ہو (کہ جذع کی قربانی بھی جائز تھی) پھر شرع نے قرار دیا کہ جذع من المعز کی قربانی نہ ہوگی اور ابو بردہ وعقبہ اس میں رخصت کے ساتھ مختص ہوئے، میں یہ اس لئے کہہ رہا ہوں کیونکہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ صحابہ کرام بھی اس میں ابو بردہ اور عقبہ کے مشارک ہیں، مشارکت مطلق اجزاء میں واقع ہے نہ کہ منع الغیر کی خصوصیت میں، بعض نے عویمر بن اشقر کو انہی دو کے ساتھ شامل قرار دیا حالانکہ ان کی حدیث میں صرف مطلق اعادہ کا ذکر ہے کیونکہ انہوں نے بھی نماز سے قبل ذبح کر لیا تھا

ابن ماجہ نے جو ابو زید انصاری سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے ایک انصاری صحابی سے فرمایا: (اذبحها و لن تجزی جزعةٌ عَنْ أحَدٍ بعدك) تو بظاہر یہ ابو بردہ تھے کیونکہ وہ انصاری ہیں اسی طرح جو ابو یعلی اور طبرانی نے ابو جحیفہ سے روایت کیا کہ ایک شخص نے نماز سے قبل ذبح کر لیا تو نبی اکرم نے فرمایا: (لا تجزی عنك) انہوں نے عرض کی میرے پاس جذعہ ہے؟ فرمایا: (تجزی عنك ولا تجزی بعد) تو کسی کیلئے اِجزاء اور غیر سے اس کی نفی ماسوائے ابو بردہ وعقبہ کے ثابت نہیں، اگر میری سابق الذکر تطبیق متعذر لگے تو (پھر ترجیح کی راہ اختیار کرنا ہوگی) ابو بردہ کی حدیث مخرجاً اصح ہے، فاکہی کہتے ہیں ابو بردہ کے اس حکم کے ساتھ اختصاص کو مد نظر رکھنا اور اس کی حکمت کو آشکارا کرنا چاہئے، جواباً کہا گیا کہ ماوردی نے کہا ہے کہ اس میں دو وجہیں ہیں ایک یہ کہ یہ استقرارِ شرع سے قبل کا واقعہ ہے لہذا مستثنیٰ ہے، دوم یہ کہ ان کی طاعت اور خلوصِ نیت کے مد نظر انہیں دوسروں سے ممتاز کیا، بقول ابن حجر اول محلِ نظر ہے کیونکہ اگر یہ سابق ہے تو غیر کیلئے اس کا وقوع ممتنع ہے اس تصریح کے باوصف کہ غیر کیلئے اس کا عدم اِجزاء ہے اور فرض یہ کرنا ہے کہ کئی اور کیلئے بھی ثبوتِ اِجزاء ہے جیسا کہ گزرا،

حدیث سے ثابت ہوا کہ جذع من المعز کی قربانی جائز نہیں یہی جمہور کا قول ہے عطاء اور ان کے صاحب (یعنی شاگرد) اوزاعی سے مطلقاً جواز منقول ہے شافعیہ سے ایک قول بھی یہی ہے اسے رافعی نے نقل کیا بقول نووی یہ شاذ اور غلط ہے عیاض نے غرابت سے کام لیا جب اس کے عدم اِجزاء پر اجماع کا دعوی کیا، ایک قول یہ ہے کہ اجزاء مصادر للنص ہے لیکن محتمل ہے کہ اس کے قائل نے اسے اس امر کے ساتھ مقید کیا ہو کہ جو اس کے سوا کوئی اور قربانی نہیں پاتا، تو اس میں غیر ماذون سے نفی اجزاء کا معنی واجد پر محمول ہوگا،

جہاں تک جذع من الضأن ہے تو ترمذی کہتے ہیں صحابہ اور دوسرے اہلِ علم کے ہاں اسی پر عمل ہے لیکن دیگر نے حضرات عمر اور زہری سے نقل کیا کہ مطلقاً ہی جذع کی قربانی جائز نہیں خواہ ضأن سے ہو یا دیگر سے، ابن منذر نے بھی الاشراف میں اسے ابن عمر سے نقل کیا اور یہی ابن حزم نے لکھا اور اسے سلف کی ایک جماعت کی طرف منسوب کہا اور اسے جائز کہنے والوں کے رد میں اطناب سے کام لیا، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ اس صورتحال کے ساتھ مقید ہو کہ اس کے سوا قربانی نہیں پاتا، اس میں حضرت جابر کی صحیح مرفوع حدیث ہے کہ نہ قربانی کرو مگر مسنہ کی الا یہ کہ تم پر اس کا حصول دشوار ہو تب (جذعة من الضأن) کی قربانی کر سکتے ہو، اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی وغیرہم نے نقل کیا لیکن نووی نے جمہور سے نقل کیا کہ انہوں نے اسے افضل پر محمول کیا ہے، تقدیر یہ ہے کہ تمہارے لئے مستحب یہ ہے کہ نہ ذبح کرو مگر مسنہ کو پس اگر عاجز رہو تو جذعۃ من الضان کی قربانی کر سکتے ہو، کہتے ہیں اس میں یہ تصریح نہیں کہ ضان سے جذعہ منع ہے اور یہ کہ وہ غیر مجزیٔ ہے، کہتے ہیں امت کا اس امر پر اجماع ہے کہ اس حدیث کا ظاہری معنی مراد نہیں کیونکہ جمہور جذعِ ضأن کو جائز قرار دیتے ہیں اس میں چاہے اس کا غیر موجود ہو یا نہ ہو، ابن عمر اور زہری اس کا غیر ہو یا نہ ہو، اسے منع قرار دیتے تھے (لہذا اس کی تاویل متعین ہوئی) بقول ابن حجر جمہور کے لئے سابق الذکر احادیث دلیل ہیں اسی طرح ام ہلال بنت ہلال عن ابیہا کی مرفوع حدیث جس میں ہے: (يجوز الجذع من الضأن أضحيةً) (یعنی ضأن کے جذعہ کی قربانی جائز ہے) اسے ابن ماجہ نے نقل کیا اسی طرح بنی سلیم کے ایک شخص حضرت مجاشع کی روایت، کہتے ہیں نبی اکرم نے فرمایا جذع (يوفي ما يوفي منه الثني) (یعنی وہ کفایت کرے گا جو دوندا کرے گا) اسے ابوداؤد اور ابن ماجہ نے تخریج کیا نسائی نے بھی ایک اور طریق کے ساتھ اس کی تخریج کی لیکن صحابی کا نام ذکر نہیں کیا بلکہ ان کے ہاں واقع ہے کہ یہ بنی مزینہ کے تھے اس طرح معاذ بن عبداللہ کی عقبہ بن عامر سے روایت کہتے ہیں ہم نے نبی اکرم کے ہمراہ جذع من الضأن کی قربانی دی اسے نسائی نے قوی سند کے ساتھ نقل کیا انہی میں حضرت ابو ہریرہ کی مرفوع روایت بھی ہے کہ: (نعمت الأضحية من الضأن) اسے ترمذی نے نقل کیا مگر اس کی سند میں ضعف ہے

جذع من الضأن کی قربانی جائز قرار دینے والے یعنی جمہور اس کی عمر کے بارہ میں اختلافِ آراء کا شکار ہیں ایک قول یہ ہے کہ جس کا ایک سال مکمل ہو چکا اور دوسرے میں وہ داخل ہوا، شافعیہ کے نزدیک یہی اصح اور اہلِ لغت کے ہاں یہی اشہر ہے حنفیہ اور حنابلہ کے ہاں جو نصف برس کا ہو چکا ہو، سوم یہ کہ سات ماہ کا ہو، صاحبِ ہدایہ نے اسے زعفرانی حنفی سے نقل کیا، ترمذی نے وکیع سے چھ یا سات ماہ نقل کیا، پانچواں یہ کہ اگر دو جوان بکروں / بکریوں کے مابین پیدا ہوا تو نصف برس اور اگر بوڑھوں کے مابین پیدا ہوا (یعنی ایک وقفہ کے بعد اس کی پیدائش ہوئی ہو) تو آٹھ ماہ کا ہو، چھٹا یہ کہ دس ماہ کا ہو اور ساتواں یہ کہ اس کی قربانی نہ لگے گی حتی کہ بھاری بھرکم (عظیم) ہو، اسے ابن عربی نے نقل کیا اور اسے باطل مذہب قرار دیا، یہی کہا حالانکہ صاحبِ ہدایہ نے لکھا ہے کہ اگر اتنا بھاری اور بڑا لگتا ہو کہ اگر ثنیات (دوندھے جانور) کے درمیان کھڑا کیا جائے تو دیکھنے والے کو دور سے ایک جیسا لگے تو قربانی کے لئے جائز ہے، شافعیہ میں سے عبادی کہتے ہیں اگر سال کا ہونے سے قبل أجذع ہوا یعنی اس کے دانت گر گئے تو جائز ہے جیسا کہ اس صورت بھی کہ سال کا ہو گیا مگر ابھی دانت نہیں گرے، اس کی مثال بلوغت کی سی ہے کہ یا تو بالسن یا بالاحتلام، بغوی نے بھی یہی کہا کہ جذع وہ جو سال کا ہو چکا ہو یا پھر سال کا ہونے سے قبل ہی مُجذِع ہوا ہو (یعنی دانت گر گئے ہوں یعنی دوندھا ہو چکا ہو)۔

(و أصاب سنة المسلمين) یعنی ان کا طریقہ، اس روایت میں یہی ہے کہ یہ کلام قصہِ ابو بردہ کے بعد واقع ہے مگر اکثر روایات میں جیسا کہ آگے زبید عن شعبی کی روایت میں ذکر ہوگا کہ یہ نبی اکرم کی کلام ہے جو نمازِ عید کے بعد خطبہ میں کہی اور ابو بردہ سے آپ کا مکالمہ اس سے قبل تھا، یہی معتمد ہے، العیدین کی منصور عن شعبی سے روایت میں بھی یہی ترتیب گزری، اس بارے بیانِ حکم آگے باب (من ذبح قبل الصلاة أعاد) میں آرہا ہے اس سے استدلال ہوا ہے کہ جس نے قربانی کا التزام کیا اور اسے فاسد کر بیٹھا اب اس کے ذمہ واجب ہے کہ قربانی دے، طحاوی نے رد کرتے ہوئے لکھا اگر ایسا ہوتا تو پہلی کی قیمت سے متعرض ہوتے کہ اسی جیسی دیں تو جب اس کا اعتبار نہیں کیا تو یہ اس امر پر دال ہوا کہ اعادہ کا یہ حکم برائے ندب تھا، اس میں صرف قربانی میں لگ جانے والے جانور کا بیان ہے نہ کہ وجوبِ اعادہ کا،

حدیثِ ہذا سے کئی دیگر فوائد بھی مستنبط ہیں مثلاً یہ کہ احکام میں مرجع صرف نبی اکرم ہی کی ذات اقدس ہے اور آپ ہی کو اختیار ہے کہ امت کے کسی فرد کو کسی مسئلہ میں کوئی رخصت عنایت فرمادیں اور دوسروں کو منع کریں اگر چہ یہ کسی عذر کے بغیر ہی ہو اور یہ کہ کسی ایک سے آپ کا خطاب سب مکلفین کو خطاب باور ہوگا الا یہ کہ کوئی دلیلِ خصوصیت ظاہر ہو کیونکہ سیاق سے مترشح ہے کہ ابو بردہ سے آپ کا کہنا کہ تم اس یعنی جذع کی قربانی کرلو اگر اس سے خصوصیت سمجھی جاسکتی تو بعد میں یہ کہنے (و لن تجزی عن أحد بعدك) کی ضرورت نہ ہوتی، یہ بھی محتمل ہے کہ اس (کلام) کا فائدہ حکمِ مذکور میں غیر کے ان کے ساتھ الحاق کا قطع ہو نہ کہ یہ مجرد لفظ سے ماخوذ ہے اور وہ قوی ہے، آپ کے قول: (اذبح مکانها أخرى) اور ایک روایت میں: (أعِدْ نسكا) اور ایک میں: (ضَحِّ بها) ہے اور دیگر کئی کلمات جو قربانی کے حکم کے ساتھ مصرح ہیں، سے وجوبِ اضحیہ پر استدلال کیا گیا ہے قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں اس میں اس کے لئے کوئی حجت نہیں اصل مقصود قربانی کی کیفیتِ مشروعیت کا بیان ہے ان کے لئے جو قربانی کرنا چاہیں یا جو غلطی یا جہالت سے غیر مشروع طریقہ سے کر بیٹھے ہوں تو آپ نے تدارک کی ایک راہ بتلائی یہی آپ کے قول: (لا تجزی عن أحد بعدك) کا معنی ہے یعنی اس کی قربانی کرنے والے کے لئے مقصودِ قربت یا ثواب حاصل نہ ہوگا جیسا کہ نفلی نماز کی بابت کہا جاتا ہے کہ مجزیٔ نہیں مگر طہارت اور سترِ عورۃ کے ساتھ، کہتے ہیں بعض نے وجوب کے لئے یہ استدلال کیا کہ قربانی کرنا حضرت ابراہیم کی شریعت سے ہے اور ہمیں ان کی اتباع کا حکم ہے مگر اس میں حجت نہیں کیونکہ ہم اس کے موجب کا کہتے ہیں، انہیں پہلے تو یہ ثابت کرنا چاہئے کہ حضرت ابراہیم کی شریعت میں قربانی واجب تھی اور اس کے علم کی کوئی سبیل نہیں! قصہِ ذبیح میں اس لئے کوئی دلالت نہیں کہ اس میں خصوصیت ہے ، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ خطبہِ عید الاضحیٰ میں امام لوگوں کو قربانی کے مسائل سے آگاہی دے، یہ بھی ثبوت ملا کہ ایک پورے کنبہ کی طرف سے ایک بکری کی قربانی کافی ہے جمہور کا یہی قول ہے جیسا کہ گزرا، ابوحنیفہ اور ثوری سے کراہت منقول ہے بقول خطابی جائز نہیں کہ ایک بکری دو کی طرف سے قربان کی جائے، باب (من ذبح ضحية غيره) کے تحت منقول حدیثِ عائشہ کے مدلول کے نسخ کا ادعاء کیا، تعاقب کیا گیا کہ نسخ احتمال سے ثابت نہیں ہوتا، ابن ابی جمرہ کہتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اگر چہ کوئی عمل کتنی ہی حسنِ نیت سے کیا جائے جب تک شریعت کے طریقہ کے مطابق نہ ہوگا، صحیح تسلیم نہ ہوگا، عید کے دن غیر قربانی کا گوشت کھانے کا جواز بھی ثابت ہوا کیونکہ آپ نے فرمایا: (إنما هو لحم قدَّمَه لِأهله) اللہ تعالیٰ کا کرم اور مہربانی بھی عیاں ہے کہ باوجود اس امر کہ لوگوں کو

گوشت کی اتنی اشتہاء اور ضرورت کا اِمتاع ہے مگر اس عمل میں ان کے لئے ثواب رکھا پھر جس نے قربانی کے گوشت کو تقسیم کیا اسے تو ثواب ملے گا اور جس نے نہ کیا اسے کوئی گناہ نہیں۔

(تابعه عبيدة الخ) عبیدہ سے مراد ابن مُعتِب ضبی ہیں ابراہیم سے مراد نخعی ہیں یہ ان کے طریق سے منقطع ہے، عبیدہ کا ذکر صرف اسی ایک جگہ ہے، حُریث سے مراد ابن ابی مطر عمرو اسدی کوفی ہیں ان کا بھی بخاری میں صرف اسی جگہ ذکر ہے اسے ابوالشیخ نے کتاب الاضاحی میں سہل بن عثمان عسکری عن وکیع عن حریث عن شعبی عن براء موصول کیا کہتے ہیں:(إن خاله سأل) آگے یہی حدیث ذکر کی اس میں ہے:(و عندی جذعة من المعز أوفیٰ منها) اس میں دارقطنی کا تعقب ہے جو الافراد میں لکھتے ہیں کہ عبیداللہ بن موسی حریث سے روایت میں متفرد ہیں انہوں نے یہ الفاظ نقل کئے:(قال فعندی جذعةُ معزٍ سمينةٌ)۔

(و قال عاصم الخ) عاصم جو ابن سلیمان احول ہیں، کی یہ روایت مسلم نے تخریج کی ، داؤد جو ابن ابی ہند ہیں، کی روایت بھی مسلم نے نقل کی ۔(و قال زبید الخ) زُبید کی روایت اسی کتاب الاضاحی کے اوائل میں گزری، فراس جو ابن یحی ہیں، کی روایت بخاری کے باب(من ذبح قبل الصلاة أعاد) میں موصول ہے۔(وقال أبو الأحوص عناق جذعة)دونوں لفظ منون ہیں، منصور جو ابن معتمر ہیں کی روایت العیدین میں منقول ہے ۔(و قال ابن عون) یہ عبداللہ ہیں۔(عناق جذع الخ)یعنی شعبی سے ان کی روایت میں یہ دونوں تراکیب مذکور ہیں عاصم اور ان کے متابعین کی نقل کردہ ترکیب اور منصور اور ان کے متابعین کی نقل کردہ ترکیب ! بخاری نے ابن عون کی یہ روایت کتاب الأیمان والنذور میں معاذ بن معاذ عنہ کے حوالے سے نقل کی ہے۔

- 5557حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ سَلَمَةَ عَنْ أَبِی جُحَيْفَةَ عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ ذَبَحَ أَبُو بُرْدَةَ قَبْلَ الصَّلاَةِ فَقَالَ لَهُ النَّبِیُّ ﷺ أَبْدِلْهَا قَالَ لَيْسَ عِنْدِی إِلاَّ جَذَعَةٌ -قَالَ شُعْبَةُ وَأَحْسِبُهُ قَالَ هِیَ خَيْرٌ مِنْ مُسِنَّةٍ قَالَ اجْعَلْهَا مَكَانَهَا وَلَنْ تَجْزِیَ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ

(سابقه) .أطرافه 951، 955، 965، 968، 976، 983، 5545، 5556، 5560، 5563، - 6673

5557 -وَقَالَ حَاتِمُ بْنُ وَرْدَانَ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ وَقَالَ عَنَاقٌ جَذَعَةٌ

(عن سلمة) یہ ابن کہیل ہیں، احمد نے محمد بن جعفر سے اسی سند کے ساتھ اپنی روایت میں نسبت ذکر کی ہے ابو جحیفہ مشہور صحابی ہیں۔(و أحسبه قال الخ) ابو عامر عقدی عن شعبہ کی مسلم کے ہاں روایت میں بغیر شک کے:(هی خير ميں مسنة) ہے ۔(اجعلها مكانها) یعنی ذبح کردو، وجوبِ قربانی کے مدعین نے اس سے تمسک کیا لیکن اس میں کوئی دلالت نہیں کیونکہ اگرچہ ظاہر الامر میں یہ وجوب ہی ہے مگر پہلی قربانی کا خراب ہو جانا مقتضی ہے کہ اعادہ کا یہ حکم تحصیلِ مقصود کے لئے تھا، یہ اس امر سے اعم ہے کہ واجب ہو یا مندوب ، شافعی کہتے ہیں محتمل ہے کہ اعادہ کا یہ حکم وجوبی ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ اشارہ دینے کے لئے کہ نماز سے قبل تضحیہ کرنا قربانی نہیں تو اعادہ کا حکم دیا تا کہ قربانی کرنے والوں میں شمار ہوں جب یہ احتمال ہے تو عدم وجوب پر دلالت ہم نے ام سلمہ کی

مرفوع حدیث میں پائی جس کے الفاظ ہیں: (إذا دخلَ العشرُ فأرادَ أحد کم أنْ یُضَحِّی) تو اگر قربانی کرنا واجب ہوتا تو ارادہ کا ذکر نہ کیا جاتا، وجوب کے قائلین نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ ارادہ پر معلق کرنا قول بالوجوب کے لئے مانع نہیں، یہ ایسے ہی جیسے کہا گیا جو حج کا ارادہ کرے زاد ہمراہ لے لے، یہ اس کے عدم وجوب پر دال نہیں، اس کا تعقب ہوا کہ اس کے عدم وجوب پر دال نہ ہونے سے مجرد امر بالاعادہ سے وجوب کا ثبوت لازم نہیں آتا کیونکہ جیسا کہ گزرا ارادہ کمالی مراد ہونا بھی محتمل ہے اور یہی ظاہر ہے۔ (و قال حاتم الخ) سابقہ باب میں اس کے موصول کرنے والے کا ذکر ہوا مسلم نے اس کا سیاق نقل نہیں کیا صرف کہا: (بمثل حدیثهما) یعنی ابن علیہ کی ایوب سے اور ہشام کی محمد بن سیرین سے روایت کے مثل۔

- 9 باب مَنْ ذَبَحَ الأَضَاحِيَّ بِيَدِهِ (اپنے ہاتھ سے قربانیاں ذبح کرنا)

یعنی کیا یہ مشترط ہے یا اولی ہے؟ اس امر پر اتفاق ہے کہ قدرت کے باوجود کسی کو اس کام کے لئے اپنا نمائندہ بنا سکتا ہے لیکن مالکیہ سے ایک قول قدرت کی صورت میں عدمِ اِجزاء کا بھی ہے ان کے اکثر کے نزدیک مکروہ ہے لیکن مستحب ہے کہ وہاں موجود ہو، مکروہ ہے کہ حائضہ، بچے یا کسی کتابی کو اپنا نائب بنائے۔

- 5558حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسٍ قَالَ ضَحَّى النَّبِيُّ ﷺ بِكَبْشَيْنِ أَمْلَحَيْنِ فَرَأَيْتُهُ وَاضِعًا قَدَمَهُ عَلَى صِفَاحِهِمَا يُسَمِّي وَيُكَبِّرُ فَذَبَحَهُمَا بِيَدِهِ.

أطرافه 5553، 5554، 5564، 5565، 7399

ترجمہ: انسؓ راوی ہیں کہ نبی اکرم نے دو چتکبرے مینڈھے ذبح کئے میں نے دیکھا کہ آپ نے اپنا پاؤں ان کی گردن پر رکھا اور تکبیر پڑھ کر انہیں ذبح کررہے ہیں۔

(ضحی) شعبہ اور آگے آنے والی ابوعوانہ عن قتادہ کی روایتوں میں یہی صیغہِ ماضی ہے ہمام کی آگے مذکور قتادہ سے روایت میں ہے: (کان یضحی) یہ اس پر مداومت کے لحاظ سے اظہر ہے۔ (بکبشین الخ) ابوعوانہ اور ہمام کی قتادہ سے روایت میں: (أقرنین) بھی مزاد ہے ایک باب قبل ابوقلابہ کی روایت میں بھی یہ مذکور تھا۔ (فرأیته الخ) یعنی ذبح کے وقت، تثنیہ کی ضمیر یہ اشارہ دینے کے لئے ذکر کی کہ دونوں کے ذبح کے وقت ایسا کیا، یہ جمع کی تثنیہ کی طرف بارادۃ التوزیع اضافت سے ہے۔ (یسمی و یکبر) ابوعوانہ کی روایت میں دونوں صیغے ماضی کے ہیں اول ذبح کے وقت اس کے وقوع میں اظہر ہے، اس سے ذبح کرتے ہوئے تسمیہ کہنے کی مشروعیت ثابت ہوئی پہلے اس بارے بحث گزری ہے، تسمیہ کے ساتھ تکبیر پڑھنے کا استحباب بھی ثابت ہوا اور قربانی کے جانور کے گردن کے داہنی جانب پاؤں رکھنے کا بھی، اس امر پر اتفاق ہے کہ بائیں پہلو پر اسے لٹایا جائے جس پر دائیں جانب گردن رکھے گا تاکہ ذبح کرنے والے کے لئے دائیں ہاتھ کے ساتھ چھری پکڑنا اور چلانا اور بائیں کے ساتھ اس کا سر تھامنا آسان ہو۔

- 10 باب مَنْ ذَبَحَ ضَحِيَّةَ غَيْرِهِ (کسی سے قربانی ذبح کرانا)

وَأَعَانَ رَجُلٌ ابْنَ عُمَرَ فِي بَدَنَتِهِ وَأَمَرَ أَبُو مُوسَى بَنَاتِهِ أَنْ يُضَحِّينَ بِأَيْدِيهِنَّ
(ایک شخص نے ابن عمرؓ کی اونٹ ذبح کرنے میں معاونت کی، ابوموسیٰؓ اپنی بیٹیوں کو حکم دیا کرتے تھے کہ اپنے ہاتھ سے قربانیاں ذبح کریں)

اس ترجمہ کے ساتھ یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ پہلے جو ذکر کیا وہ شرط نہیں۔ (و أعان الخ) اسے عبدالرزاق نے ابن عیینہ عن عمرو بن دینار کے طریق سے موصول کیا کہتے ہیں ابن عمر کو منی میں دیکھا کہ بیٹھے اور بندھے ہوئے اونٹ کو ذبح کر رہے ہیں اور ایک شخص نے اس کی گردن میں موجود کو تھاما ہوا ہے اور ابن عمر آلہ چلاتے تھے، ابن منیر لکھتے ہیں اس اثر کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت اس جہت سے ہے کہ استعانت جب مشروع ہے تو استنابت (یعنی کسی کو ذبح کیلئے اپنا نمائندہ بنالینا) بھی اس کے ساتھ ملتحق ہے
ابن عمر کے اس قصہ کی طرح کی ایک مرفوع حدیث بھی ہے جسے احمد نے ایک انصاری صحابی سے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے اپنے قربانی کے جانور کو لٹایا اور مجھے فرمایا میری قربانی کرنے میں مدد کرو تو انہوں نے اعانت کی، اس کے رجال ثقات ہیں۔ (و أمر أبو موسى الخ) اسے حاکم نے مستدرک میں موصول کیا، ہمارے لئے یہ دونوں آثار عالی طریق کے ساتھ مسیب بن نافع کے حوالے سے واقع ہوئے ہیں کہتے ہیں حضرت ابوموسی اپنی بیٹیوں کو کہا کرتے تھے کہ اپنے ہاتھوں سے اپنی قربانیاں ذبح کریں اس کی سند صحیح ہے بقول ابن تین اس سے خاتون کے ذبح کرنے کا جواز ملا، محمد نے مالک سے اس کی کراہت نقل کی ہے پیچھے یہ بحث تفصیل سے گزری ہے، یہ اثر ترجمہ کے مباین ہے تو محتمل ہے کہ اس کا اصل محل سابقہ ترجمہ ہو یا ان کی مراد یہ ہو کہ یہ معاملہ مضحی کے اختیار میں ہے، شافعیہ سے منقول ہے کہ اولیٰ یہ ہے کہ عوت کسی کو ذبح کرنے میں اپنا نمائندہ مقرر کرلے اور خود ذبح نہ کرے۔

- 5559 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِسَرِفَ وَأَنَا أَبْكِي فَقَالَ مَا لَكِ أَنَفِسْتِ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ هَذَا أَمْرٌ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَى بَنَاتِ آدَمَ اقْضِي مَا يَقْضِي الْحَاجُّ غَيْرَ أَنْ لَا تَطُوفِي بِالْبَيْتِ وَضَحَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ نِسَائِهِ بِالْبَقَرِ

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) أطرافه 294، 305، 316، 317، 319، 328، 1516، 1518، 1556، 1560، 1561، 1562، 1638، 1650، 1709، 1720، 1733، 1757، 1762، 1771، 1772، 1783، 1786، 1787، 1788، 2952، 2984، 4395، 4401، 4408، 5329، 5548، 6157، 7229 -

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں، اس کے جملہ: (و ضحى رسول الله ﷺ عن نسائه بالبقر) سے غرضِ ترجمہ ہے مسلم کی حضرت جابر سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے حجۃ الوداع میں اپنی ازواج مطہرات کی طرف سے گائے نحر کی۔

- 11 باب الذَّبْحِ بَعْدَ الصَّلَاةِ (عید کی نماز ادا کر کے قربانی ذبح کرنا ہے)

- 5560حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ الْمِنْهَالِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي زُبَيْدٌ قَالَ سَمِعْتُ الشَّعْبِيَّ عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَخْطُبُ فَقَالَ إِنَّ أَوَّلَ مَا نَبْدَأُ مِنْ يَوْمِنَا هَذَا أَنْ نُصَلِّيَ ثُمَّ نَرْجِعَ فَنَنْحَرَ فَمَنْ فَعَلَ هَذَا فَقَدْ أَصَابَ سُنَّتَنَا وَمَنْ نَحَرَ فَإِنَّمَا هُوَ لَحْمٌ يُقَدِّمُهُ لأَهْلِهِ لَيْسَ مِنَ النُّسْكِ فِي شَيْءٍ فَقَالَ أَبُو بُرْدَةَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ذَبَحْتُ قَبْلَ أَنْ أُصَلِّيَ وَعِنْدِي جَذَعَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُسِنَّةٍ .فَقَالَ اجْعَلْهَا مَكَانَهَا وَلَنْ تَجْزِيَ أَوْ تُوفِيَ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 951، 955، 965، 968، 976، 983، 5545، 5556، 5557، 5563، 6673 -

(و لن تجزی أو توفی) راوی کا شک ہے (توفی) کا معنی ہے: (تکمل الثواب)(یعنی مکمل ثواب کا باعث) احمد کے ہاں یزید بن براء عن ابیہ سے روایت میں ہے: (و لن تفی) بغیر واو اور بغیر شک کے۔

- 12باب مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلاَةِ أَعَادَ (اگر نماز سے قبل کی تو یہ قربانی نہیں)

اس کے تحت تین احادیث لائے اول حدیثِ انس ہے۔

- 5561حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلاَةِ فَلْيُعِدْ فَقَالَ رَجُلٌ هَذَا يَوْمٌ يُشْتَهَى فِيهِ اللَّحْمُ وَذَكَرَ مِنْ جِيرَانِهِ فَكَأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ عَذَرَهُ وَعِنْدِي جَذَعَةٌ خَيْرٌ مِنْ شَاتَيْنِ فَرَخَّصَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ فَلاَ أَدْرِي بَلَغَتِ الرُّخْصَةُ أَمْ لاَ ثُمَّ انْكَفَأَ إِلَى كَبْشَيْنِ يَعْنِي فَذَبَحَهُمَا ثُمَّ انْكَفَأَ النَّاسُ إِلَى غُنَيْمَةٍ فَذَبَحُوهَا

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 954، 984، 5546، - 5549

(فکان النبی ﷺ عذرہ) یعنی ان کا یہ عذر قبول تو کیا مگر اسے کافی قرار نہ دیا اسی لئے اعادۂ ذبح کا حکم دیا بقول ابن دقیق العید اس میں دلیل ہے کہ مامورات اگر مقتضی الامر کے برخلاف وقوع پذیر ہوں تو اس ضمن میں ناواقفیت اور لاعلمی عذر تسلیم نہ ہوگا مامورات اور منہیات کے مابین فرق یہ ہے کہ مامورات سے مقصود ان کی مصالح کی اقامت ہے اور یہ فعل کے ساتھ ہی حاصل ہوگا جبکہ منہیات سے مقصود ان کے مفاسد کے سبب ان سے اجتناب ہے اور ناواقفیت اور نسیان کے ساتھ ساتھ مکلّف کا ان کے فعل کا قصد بھی نہ تھا لہذا وہ معذور ہے۔(و عندی جذعة)اسی شخص کے کلام پر معطوف ہے جس کی طرف راوی نے (و ذکر هنة الخ) سے اشارہ کیا۔

- 5562حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا الأَسْوَدُ بْنُ قَيْسٍ سَمِعْتُ جُنْدَبَ بْنَ سُفْيَانَ الْبَجَلِيَّ قَالَ شَهِدْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَوْمَ النَّحْرِ فَقَالَ مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ فَلْيُعِدْ مَكَانَهَا

أُخرَى وَمَن لَم يَذبَح فَلْيَذبَح

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 985، 5500، 6674، - 7400

بالاختصار نقل کیا الذبائح میں ابوعونہ عن اسود بن قیس کے طریق سے اس سے اتم سیاق گزرا۔ (و من لم یذبح الخ) ابو عوانہ کی روایت میں ہے ہمارے نماز ادا کرنے تک جس نے ذبح نہیں کیا وہ اللہ کے نام پر ذبح کر لے، مسلم کی روایت میں ہے:(فلیذبح بسم الله) یعنی بسم اللہ پڑھ کر ذبح کرے، مجرور محذوف سے متعلق ہے اور وہ (فلیذبح) کی ضمیر سے حال ہے، یہ حدیث کو محمول کرنے کے ضمن میں اولیٰ ہے نووی نے اسے صحیح قرار دیا اسکی تائید سابق الذکر حدیثِ انس کے جملہ:(و سمی و کبر) سے ملتی ہے، عیاض لکھتے ہیں محتمل ہے کہ اس کا معنی ہو اللہ کیلئے ذبح کرے، باء کبھی بمعنی لام آتی ہے اور یہ احتمال ہے کہ تسمیہ مراد ہو یا یہ کہ:(متبرکا باسمه) جیسے کہا جاتا ہے:(سِرْ علیٰ برکة الله)، (ببسنة الله) ہونا بھی محتمل ہے، کہتے ہیں جہاں تک بعض کا (أفعلُ کذا علی اسم الله) قسم کا جملہ کہنے کو مکروہ قرار دینا (لأنه اسمه علی کل شیء) (یعنی اس کا نام تو ہر شیٔ پہ ہے) تو یہ ضعیف ہے بقول ابن حجر ایک پانچویں وجہ بھی محتمل ہے کہ آپ کے قول (بسم الله) سے مطلقِ اذن مراد ہو (جیسے ہمارے ہاں بھی کسی فعل کی اذن کیلئے کہا جاتا ہے: بسم اللہ کریں) کیونکہ سیاق اس سے قبل منع کو اور اس کے بعد اذن کو مقتضی ہے جیسے اندر آنے کی اجازت مانگنے والے کو (مثلا) کہا جاتا ہے (بسم الله) یعنی آجائیں، آپ کے قول:(فلیذبح الخ) میں اس امر سے وجوبِ قربانی کے قائلین نے تمسک کیا ہے ابن دقیق العید کہتے ہیں (من ذبح) میں مَنْ صیغۂ عموم ہے ہر اس شخص کے حق میں جو نماز عید سے قبل ذبح کر لے اور یہ ایک قاعدہ وضابطہ کی تاسیس ہے، صیغۂ عموم جب اس کے لئے وارد ہو، کی صورتِ نادرہ پر تنزیل مستنکر ہے، معین قربانی کی نذر ماننے والے کے ساتھ اس کی تخصیص کے بعد تردد باقی رہے گا کہ آیا اولیٰ یہ ہے کہ اسے ایسے شخص پر محمول کیا جائے جس کیلئے معین قربانی سابق ہوئی یا اسے بغیر معین کسی اضحیہ کے سبق کے ابتداء پر ہی محمول کیا جائے؟ تو اول پر یہ وجوب کے قائلین مثلا مالکیہ کیلئے حجت ہوگی اس پر جو قربانی خریدے، ان کے نزدیک قربانی زبان کے التزام، نیتِ شراء اور نیتِ ذبح کے ساتھ واجب ہو جاتی ہے ثانی پر یہ ان کیلئے حجت نہ بنی جو مطلقاً وجوبِ اضحیہ کے قائل ہیں لیکن عدم وجوب پر دال ادلہ کے ساتھ انفصال حاصل ہوا ان سے جنہوں نے وجوب کا نہ کہا تو یہ امر برائے ندب قرار پائے گا، اس سے ان حضرات نے بھی استدلال کیا ہے جو نماز وخطبہ کے بعد اولاً امام کے ذبح کی شرط عائد کرتے ہیں کیونکہ آپ کا یہ قول:(من ذبح قبل أن یصلی الخ) آپ کے نماز وخطبہ سے فراغت کے بعد صادر ہوا تھا گویا فرمایا جس نے ان امور کے فعل سے قبل ذبح کر لیا وہ اب اعادہ کرلے یعنی اس کی ذبح کردہ قربانی کا شمار واعتبار نہیں، ابن دقیق العید کہتے ہیں یہ استدلال غیر مستقیم ہے کیونکہ یہ لفظ صلاۃ کے ساتھ تقید اور تعقیب بالفاء کا مخالف ہے۔

- 5563حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ فِرَاسٍ عَنْ عَامِرٍ عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ فَقَالَ مَنْ صَلَّى صَلاَتَنَا وَاسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا فَلاَ يَذْبَحْ حَتَّى يَنْصَرِفَ .فَقَامَ أَبُو بُرْدَةَ بْنُ نِيَارٍ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَعَلْتُ فَقَالَ هُوَ شَىْءٌ عَجَّلْتَهُ قَالَ فَإِنَّ عِنْدِي جَذَعَةً هِيَ خَيْرٌ مِنْ مُسِنَّتَيْنِ آذْبَحُهَا قَالَ نَعَمْ ثُمَّ لاَ تَجْزِي عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ قَالَ

عَاشِرٌ هِيَ خَيْرُ نَسِيكَتِهِ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 951، 955، 965، 968، 976، 983، 5545، 5556، 5557، 5560، 6673 -

(من صلى صلاتنا الخ) یعنی جو دینِ اسلام پر گامزن ہے۔ (حتى ينصرف) اس سے شافعیہ نے تمسک کیا کہ قربانی کا اول وقت نماز وخطبہ سے فراغت کے بقدر ہے، انہوں (یعنی علماء) نے خطیب کی فراغت کی شرط اس لئے عائد کی ہے کیونکہ اس (یعنی عید کے دن کی) عبادت میں نماز کے ساتھ دو خطبے بھی مقصود ہیں (جماعۃ الدعوۃ والے اور دیگر کئی حضرات جو کہتے ہیں کہ کہیں بھی عید کے دو خطبے مذکور نہیں وہ ابن حجر کی یہ عبارت ملاحظہ کرلیں) تو طلوعِ آفتاب کی نماز اور ان دو خطبوں کی کم از کم مدت کا اندازہ کر کے اگر ذبح کیا جائے تو یہ کفایت کرلے گا چاہے اس نے (کسی وجہ سے) عید کی نماز ادا کی ہو یا نہیں اور چاہے امام نے قربانی ذبح کی ہو یا نہیں (یا مثلا کسی ایسی جگہ ہے جہاں نمازِ عید نہیں ہوئی) اور اس میں بڑے شہروں کے مکین، قصبات کے مکین اور اہلِ دیہہ سب کا حکم ایک جیسا ہے طحاوی نے مالک، اوزاعی اور شافعی سے نقل کیا کہ امام کے ذبح کرنے سے قبل قربانی جائز نہیں مالک اور اوزاعی سے تو یہ معروف ہے البتہ شافعی سے نہیں، قرطبی کہتے ہیں ظواہرِ احادیث ذبح کو نماز کے ساتھ معلق کرنے پر دال ہیں لیکن جب شافعی نے دیکھا کہ جس پر نمازِ عید (عائد) نہیں وہ بھی قربانی کے ساتھ مخاطب ہے تو نماز کو اس کے وقت پر محمول کیا، ابوحنیفہ اور لیث کہتے ہیں نماز سے قبل ذبح نہیں اس کی ادائیگی کے بعد جائز ہے خواہ امام نے ابھی ذبح نہ کیا ہو، یہ شہر والوں کے ساتھ خاص ہے جہاں تک دیہات اور جنگل میں رہنے والے ہیں (یعنی جہاں نماز عید کا اجتماعی اہتمام نہ ہوتا ہو) تو ان کیلئے قربانی کا وقت فجرِ ثانی طلوع ہوتے ہی ہو جائے گا، مالک کہتے ہیں وہ ذبح کرسکیں گے اگر قریب ترین علاقوں کے ائمہ نے ذبح کرلیا اگر ان سے قبل بھی قربانیاں ذبح کرلیں تو مجزیٔ ہیں عطاء اور ربیعہ کا قول ہے کہ اہلِ قریٰ سورج طلوع ہونے کے بعد کرسکتے ہیں احمد اور اسحاق کہتے ہیں امام جب نماز سے فارغ ہو جائے تو قربانی کرنا جائز ہے شافعیہ کا ایک قول بھی یہی ہے، یہ من حیث الدلیل قوی ہے اگرچہ بعض نے ضعیف کہا ثوری بھی یہی کہتے ہیں کہ نماز کے بعد جائز ہے چاہے خطبہ ابھی مکمل نہ ہوا ہو اور محتمل ہے کہ آپ کے قول: (حتى ينصرف) سے مراد نماز سے سلام پھیرنا ہو جیسا کہ کئی دیگر روایات میں ہے، اس سے بھی صریح ترین جو احمد کی یزید بن براء عن ابیہ سے مرفوع روایت میں واقع ہے کہ: (إنما الذبح بعد الصلاة) مسلم کی حدیثِ جندب میں ہے: (مَنْ ذَبح قبل أن يصلي فَلْيَذْبَحْ مكانها الأخرى) ابن دقیق العید کہتے ہیں فعلِ نماز کے اعتبار میں یہ لفظ حدیثِ براء سے اظہر ہے یعنی جس میں مذکور ہے: (من ذبح قبل الصلاة) کہتے ہیں لیکن اگر ہم اس کے ظاہر پر اجراء کریں تو اس کا اقتضاء ہے کہ اس شخص کے لئے قربانی کرنا مجزیٔ نہ ہو جس نے نماز عید ادا نہ کی، اگر کوئی یہ رائے اختیار کرلے تو وہ اس حدیث کے ظاہر سے ابعد الناس ہوگا وگرنہ اس صورت میں اس ظاہری مفہوم سے خروج واجب ہے اور ما سوا محلِ بحث رہے گا، اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ مسلم کی ایک اور روایت میں یہ الفاظ ہیں: (قبل أن يصلي أو نصلي)(یعنی قبل اس کے کہ اس نے نماز ادا کی یا ہم نے ادا کی) یعنی شک کے ساتھ، نووی کہتے ہیں اولی یہ ہے کہ اول یاء اور دوم نون کے ساتھ ہے اور یہ راوی کا شک ہے، اس پر اگر یہ (يصلي) ہے تو حدیثِ براء کے مساوی ہے جہاں حکم کو فعلِ نماز کے ساتھ معلق کیا گیا ہے ابن حجر کے بقول

بخاری کی الذبائح میں حضرت جندب کی روایت میں حضرت براء کی روایت جیسے الفاظ ہیں اور یہ خلاف ہے اس کے جس کا ایہام صاحب العمدہ کے سیاق نے دیا انہوں نے لفظِ مسلم پر نقل کیا ہے جو فعلِ نماز کے اعتبار میں ظاہر ہے کہ نماز کے لفظ کے اطلاق سے اس کا وقت مراد لینا خلافِ ظاہر ہے، اس سے بھی اظہر آپ کا قول: (قبل أن نصلي) ہے نون کے ساتھ، اسی طرح آپ کا قول: (قبل أن ننصرف) چاہے اسے نماز سے فراغت قرار دیں یا خطبہ سے! بعض شافعیہ نے ادعاء کیا کہ آپ کے فرمان: (من ذبح قبل أن يصلي فليذبح مكانها أخرى) سے مراد یہ ہے کہ اس جگہ جہاں یہ بات کہی گئی، سے جانے کے بعد کیونکہ آپ کے مخاطب حاضرین تھے گویا کہا جس نے نماز وخطبہ کی اس ادائیگی سے قبل ذبح کر لیا تو اب اور قربانی کرے یعنی اس کی سابقہ کردہ قربانی شمار نہیں ہوگی، بقول ابن حجر اس کا بُعد مخفی نہیں طحاوی نے مسلم کی ابن جریج عن ابوالزبیر عن جابر کی ان الفاظ کے ساتھ نقل کردہ روایت وارد کی: (أن النبي ﷺ صلى يوم النحر بالمدينة فتقدم رجال و نحروا و ظنوا أن النبي ﷺ قد نحر فأمرهم أنْ يُعِيدُوا) (کہ نبی پاک نے قربانی کے دن نماز۔ عید۔ ادا کی تو کچھ لوگ متقدم ہوئے اور قربانیاں ذبح کر لیں اور خیال کیا کہ نبی پاک نے قربانی ذبح کر لی ہے تو آپ نے انہیں اعادہ کا حکم دیا) کہتے ہیں حماد بن سلمہ نے ابوزبیر عن جابر سے اسے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے۔ (أن رجلا ذبح قبل أن يصلي رسول الله ﷺ فنهى أن يذبح أحدٌ قبل الصلاة) ابن حبان نے اسے صحیح قرار دیا، حدیثِ براء میں آپ کا یہ قول اس کے لئے شاہد ہے: (إن أولَ ما نصنع أنْ نبدأ بالصلاة ثم نرجع فننحر) یہ دال ہے کہ ذبح کا وقت ادائیگیِ نماز کے بعد ہے (ثم نرجع کے لفظ سے خطبہ سے فراغت بھی ظاہر ہوئی) امام کے ذبح کرنے تک تاخیر کرنا مشروط نہیں اس کی تائید نظری طور سے بھی ملتی ہے کہ اگر (بالفرض) امام نے قربانی کرنی ہی نہ ہو تو اس سے لوگوں پر سے اس کی مشروعیت ساقط نہ ہوگی اور اگر امام نے (مثلا) نماز سے قبل قربانی ذبح کر لی تو یہ اس کے لئے مجزئ نہیں، اس سے دلالت ملی کہ وہ اور عام لوگ قربانی کے وقت کے لحاظ سے برابر ہیں مہلب کہتے ہیں امام سے قبل اس لئے ذبح کرنا مکروہ سمجھا گیا ہے تاکہ لوگ نماز کو بھول کر قربانیاں کرنے میں مشغول نہ ہو جایا کریں۔

(قال عامر هي خير نسيكتيه) یہاں تثنیہ کے ساتھ ہی ہے اس میں حقیقت کو بلفظِ واحد مجاز کے ساتھ منضم کرنا ہے کہ ان کی اصل اور مجزئ نسیکہ (یعنی قربانی) تو دوسری تھی پہلی تو شمار ہی نہ ہوئی (اسے اس لئے بھی نسیکہ کا نام دیا کہ) انہوں نے تو اپنی طرف سے نسیکہ سمجھ کر ذبح کی تھی یا اس لئے کہ قربانی کے دن ذبح کی، اسے بہتر اسلئے کہا کہ یہی ان کی قربانی قرار پائی، پہلی بھی اس اعتبار سے خیر تھی کہ حسنِ نیت کے ساتھ اسے ذبح کیا تھا مسلم کی اسی طریق سے روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا: (ضَحِّ بها فإنها خير نسيكة) ابن تین نے الشیخ ابوالحسن یعنی ابن قصار سے نقل کیا کہ انہوں نے اسے نسیکہ کہنے سے استدلال کیا ہے کہ اس کی (یعنی اسکے گوشت کی) بیع جائز نہیں اگرچہ نماز سے قبل ذبح کر دیا گیا تھا بقول ابن حجر اس کا وجہِ ضعف مخفی نہیں۔

- 13باب وَضعِ الْقَدَمِ عَلَى صَفحِ الذَّبِيحَةِ (جانور کی گردن پر پاؤں رکھ کر ذبح کرنا)

- 5564حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ حَدَّثَنَا أَنَسٌ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ

يُضَحِّي بِكَبْشَيْنِ أَمْلَحَيْنِ أَقْرَنَيْنِ وَ وَضَعَ رِجْلَهُ عَلَى صَفْحَتِهِمَا وَيَذْبَحُهُمَا بِيَدِهِ .
(اس کا سابقہ نمبر دیکھیں) أطرافه 5553، 5554، 5558، 5565، - 7399

14- باب التَّكْبِيرِ عِنْدَ الذَّبْحِ (ذبح کے وقت تکبیر کہنا)

5565- حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ ضَحَّى النَّبِيُّ ﷺ بِكَبْشَيْنِ أَمْلَحَيْنِ أَقْرَنَيْنِ ذَبَحَهُمَا بِيَدِهِ وَسَمَّى وَكَبَّرَ وَوَضَعَ رِجْلَهُ عَلَى صِفَاحِهِمَا
(ایضاً) .أطرافه 5553، 5554، 5558، 5564، - 7399

15- باب إِذَا بَعَثَ بِهَدْيِهِ لِيُذْبَحَ لَمْ يَحْرُمْ عَلَيْهِ شَيْءٌ

(ذبح کیلئے مکہ جانور بھیجنے سے احرام والی پابندیاں عائد نہیں ہوتیں)

5566- حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ مَسْرُوقٍ أَنَّهُ أَتَى عَائِشَةَ فَقَالَ لَهَا يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ إِنَّ رَجُلاً يَبْعَثُ بِالْهَدْيِ إِلَى الْكَعْبَةِ وَيَجْلِسُ فِي الْمِصْرِ فَيُوصِي أَنْ تُقَلَّدَ بَدَنَتُهُ فَلاَ يَزَالُ مِنْ ذَلِكَ الْيَوْمِ مُحْرِمًا حَتَّى يَحِلَّ النَّاسُ قَالَ فَسَمِعْتُ تَصْفِيقَهَا مِنْ وَرَاءِ الْحِجَابِ فَقَالَتْ لَقَدْ كُنْتُ أَفْتِلُ قَلاَئِدَ هَدْيِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَيَبْعَثُ هَدْيَهُ إِلَى الْكَعْبَةِ فَمَا يَحْرُمُ عَلَيْهِ مِمَّا حَلَّ لِلرِّجَالِ مِنْ أَهْلِهِ حَتَّى يَرْجِعَ النَّاسُ
(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۶۱۱) .أطرافه 1696، 1698، 1699، 1700، 1701، 1702، 1703، 1704، 1705، - 2317

شیخ بخاری احمد مروزی جبکہ عبداللہ سے ابن مبارک اور اسماعیل سے مراد ابن ابو خالد ہیں اس حدیث کے مباحث کتاب الحج میں گزر چکے ہیں۔ (إن رجلا يبعث بالهدی) یہ زیاد بن ابوسفیان تھا، ابن عباس وغیرہ سے یہ منقول گزرا۔ (فسمعت تصفيقها الخ) تعجب یا تاسف کی وجہ سے ایسا کیا، داؤدی نے (هديه) سے استدلال کیا ہے کہ حضرت میمونہ کی مرفوع حدیث میں جو ہے کہ جب عشرۂ ذی الحجہ شروع ہو جائے تو جس کا قربانی کرنے کا ارادہ ہے وہ اپنے بال یا ناخن نہ کاٹے تو یہ اس حدیثِ عائشہ سے منسوخ ہے یا پھر وہ اِس کی ناسخ ہے، ابن تین کہتے ہیں اس کی ضرورت نہیں کیونکہ حضرت عائشہ نے فقط اس امر کا انکار کیا کہ کوئی ہدی روانہ کرنے کے سبب محرم بن جائے، عشرۂ ذی الحجہ میں بال و ناخن نہ کاٹنے کے منقول استحباب سے تعرض نہیں کیا پھر کہا لیکن عمومِ حدیث اسی بات پر دال ہے جو داؤدی نے کہا، شافعی نے اس کے ساتھ عشرۂ ذی الحجہ میں اس کی اباحت پر استدلال کیا ہے، کہتے ہیں اس

حدیثِ مذکور کو مسلم، ابو داؤد، ترمذی اور نسائی نے تخریج کیا ابن حجر کہتے ہیں یہ حضرت میمونہ نہیں بلکہ حضرت ام سلمہ کی روایت ہے داؤدی نے نقل میں بھی اور اس استدلال میں بھی وہم کیا، محرم کیلئے ممنوعہ امور کے مضحی کی نسبت عدم اشتراط پر اس کی عدم دلالت سے یہ لازم نہیں کہ اس حدیث میں بیان کیا گیا فعل غیر محرم کیلئے مستحب نہیں۔

- 16باب مَا يُؤْكَلُ مِنْ لُحُومِ الأَضَاحِيِّ وَمَا يُتَزَوَّدُ مِنْهَا

(قربانیوں کا کتنا گوشت کھایا اور کتنا ذخیرہ کیا جائے؟)

یعنی بغیر ثلث یا نصف کی تقیید کے۔ (و ما يتزود) یعنی سفر میں بھی اور حضر میں بھی، اس میں اس امر کا بیان ہے کہ تین ایام کی تقیید یا تو منسوخ ہوئی یا کسی سبب (جس کا ذکر باب کی ایک حدیث میں ہوا) کے ساتھ خاص ہے۔

- 5567حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ عَمْرٌو أَخْبَرَنِي عَطَاءٌ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ كُنَّا نَتَزَوَّدُ لُحُومَ الأَضَاحِيِّ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ إِلَى الْمَدِينَةِ وَقَالَ غَيْرَ مَرَّةٍ لُحُومَ الْهَدْيِ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۴۷۲) أطرافه 1719، 2980، - 5424

شیخ بخاری ابن مدینی سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں۔ (إلى المدينة) اس بارے کتاب الاطعمہ کے باب (ما كان السلف يدخرون) میں بحث گزری۔ (و قال غيره مرة لحوم الخ) قال کے فاعل ابن عیینہ اور یہ نقل کرنے والے ان سے راوی علی ہیں، کشمیہنی کے نسخہ میں یہاں (و قال غيره) ہے، یہ تصحیف ہے باب مذکور میں سفیان سے ایک دیگر روایت میں: (لحوم الهدى) گزرا۔

- 5568حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ أَنَّ ابْنَ خَبَّابٍ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا سَعِيدٍ يُحَدِّثُ أَنَّهُ كَانَ غَائِبًا فَقَدِمَ فَقُدِّمَ إِلَيْهِ لَحْمٌ قَالَ وَهَذَا مِنْ لَحْمِ ضَحَايَانَا فَقَالَ أَخِّرُوهُ لاَ أَذُوقُهُ قَالَ ثُمَّ قُمْتُ فَخَرَجْتُ حَتَّى آتِيَ أَخِي قَتَادَةَ وَكَانَ أَخَاهُ لأُمِّهِ وَكَانَ بَدْرِيًّا فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ إِنَّهُ قَدْ حَدَثَ بَعْدَكَ أَمْرٌ .

(ترجمہ کیلئے جلد۶ص:۵۳) طرفه 3997

شیخ بخاری ابن ابو اویس سلیمان، ابن بلال یحی، ابن سعید انصاری اور قاسم سے مراد ابن محمد بن ابوبکر صدیق ہیں ابن حباب کا نام عبد اللہ تھا سند کے جملہ رواۃ مدنی ہیں اس میں تین تابعین اور دو صحابی ہیں۔ (ثم قمت فخرجت) کتاب المغازی کے باب (غزوة بدر) میں لیث عن یحی سے اسی اسناد کے حوالے سے گزرا کہ ابوسعید سفر سے واپس آئے تو ان کے اہل نے قربانی کے گوشت میں سے کچھ پیش کیا، کہنے لگے میں نہیں کھانے والا حتی کہ اس بارے پوچھ لوں۔ (فخرجت حتى آتي أخي أباقتادة الخ) ابو

ذر کے ہاں یہی ہے اصیلی ، قابسی اور ابو احمد جرجانی نے بھی ابو زید مروزی سے روایتِ صحیح میں ان کی موافقت کی اور یہ وہم ہے باقیوں نے (حتى آتى أخي قتادة) ذکر کیا اور یہی درست ہے لیث کی روایت میں ہے:(فانطلق إلى أخيه لأمه قتادة بن النعمان) بعض امعانِ نظر نہ کرنے والوں نے زعم کیا کہ تمام نسخوں میں ابو قتادہ مذکور ہے مگر یہ زعم صحیح نہیں ابو علی جیانی نے اس اختلافِ رواۃ پر متنبہ کیا ہے عیاض اور آخرون نے بھی ان کی پیروی کی ، ابو سعید اور قتادۃ کی والدہ کا نام انیسہ بنت ابو خارجی عمرو بن قیس بن مالک تھا جو بنی عدی بن نجار سے تھیں ، ابن سعد نے یہ ذکر کیا۔

(حدث بعدك أمر) لیث نے مزید ذکر کیا کہ جو لوگ قربانیوں کا گوشت تین دن سے زائد ذخیرہ کرنے سے روکے جاتے تھے اسے ختم کر دیا گیا ہے اسے احمد نے محمد بن اسحاق (قال حدثني أبي و محمد بن علي بن حسين عن عبد الله بن خباب) سے مطولاً تخریج کیا ابو سعید سے ان کے الفاظ ہیں کہ ہمیں نبی اکرم نے منع فرمایا تھا کہ قربانی کا گوشت تین دن سے زائد تناول کریں ، کہتے ہیں میں سفر میں نکلا واپسی ہوئی یہ عید الاضحیٰ سے کئی دن بعد کا موقع تھا تو میری بیوی سلق (یعنی چقندر، تمام سبزیوں پہ بھی اسکا اطلاق ہے) کا سالن لائی جس میں قدید (یعنی خشک کیا گیا گوشت) تھا کہنے لگی یہ ہماری قربانیوں سے ہے میں نے کہا کیا اس سے منع نہیں کیا گیا ؟ کہنے لگی بعد ازاں لوگوں کو اس کی رخصت عطا کر دی گئی ہے میں نہ مانا حتی کہ اپنے بھائی قتادہ بن نعمان کی طرف (کسی کو) بھیجا جنہوں نے بتلایا کہ نبی اکرم نے مسلمانوں کو اس کی رخصت دیدی ہے اسے نسائی نے بھی ۔ اور ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، زینب بنت کعب عن ابی سعید کے طریق سے تخریج کیا تو متن کو مقلوب کر دیا، راویِ حدیث ابو سعید کو اور کھانے سے ممتنع قتادہ کو قرار دے دیا صحیحین میں جو ہے وہ اصح ہے اسے احمد نے ایک اور سند کے ساتھ نقل کرتے ہوئے قصہ ہذا کو ابو قتادہ کی طرف منسوب کر دیا اور یہ کہ انہوں نے قتادہ بن نعمان سے مسئلہ دریافت کیا تھا اس میں ہے کہ نبی اکرم نے حجۃ الوداع میں تقریر کے دوران فرمایا میں نے تمہیں حکم دیا تھا کہ قربانی کا گوشت تین دن سے زیادہ نہ کھانا اب میں اسے حلال کرتا ہوں جب تک چاہو کھاؤ تو اس حدیث میں وقتِ احلال کا بیان ہوا گویا ابو سعید اسے سن نہ سکے تھے۔

- 5569حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الأَكْوَعِ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ ضَحَّى مِنْكُمْ فَلاَ يُصْبِحَنَّ بَعْدَ ثَالِثَةٍ وَفِي بَيْتِهِ مِنْهُ شَيْءٌ فَلَمَّا كَانَ الْعَامُ الْمُقْبِلُ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ نَفْعَلُ كَمَا فَعَلْنَا عَامَ الْمَاضِي قَالَ كُلُوا وَأَطْعِمُوا وَادَّخِرُوا فَإِنَّ ذَلِكَ الْعَامَ كَانَ بِالنَّاسِ جَهْدٌ فَأَرَدْتُ أَنْ تُعِينُوا فِيهَا

ترجمہ: سلمہ بن اکوع ؓ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا جو شخص تم میں سے قربانی کرے اسے چاہیے کہ تین روز کے بعد تک اس کا گوشت نہ رکھے (بلکہ سب تقسیم کر دے) اور جب اگلا سال آیا تو لوگوں نے عرض کی یا رسول اللہ کیا اب بھی ہم گزشتہ سال ہی کی طرح کریں؟ آپ نے فرمایا (نہیں ! بلکہ) کھاؤ اور کھلاؤ اور ذخیرہ کرو، گزشتہ سال چونکہ لوگوں پر تنگی تھی اس لیے میں نے چاہا تھا کہ تم اس طریقہ سے ان کی مدد کرو۔

یہ بخاری کی تیرھویں ثلاثی روایت ہے۔ (فلما كان العام الخ) اس سے مستفاد ہوا کہ نہی سن نو میں صادر ہوئی تھی کیونکہ

احمد کی نقل کردہ روایت میں گزرا کہ اجازت دس ہجری میں دی تھی، ابن منیر کہتے ہیں صحابہ کے (هل نفعل كما كنا نفعل ؟) کہنے کی وجہ یہ تھی حالانکہ نہی استمرار کو مقتضی تھی کہ وہ سمجھے نہی کا خاص سبب ہے تو اس احتمال کے مدِ نظر انہوں نے مناسب جانا کہ آپ سے مراجعت کر لیں تو آپ نے رہنمائی فرمائی کہ یہ نہی اس خاص سبب کی وجہ سے اسی برس کے ساتھ خاص تھی (كلوا و أطعموا) کے ساتھ ان حضرات نے تمسک کیا ہے جو قربانی کے گوشت کو کھانا واجب قرار دیتے ہیں مگر اس میں اس کی حجت نہیں کیونکہ امر بعد الحظر تھا لہذا فقط اباحت مستفاد ہے اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ اگر عام کا ورود کسی خاص سبب پر ہو تو دلالتِ عموم ضعیف ہو جاتی ہے حتی کہ وہ اپنی اَصالت پر باقی نہیں رہتی لیکن اس میں اس سبب پر اقتصار نہیں کیا جاتا۔

(و ادخروا) اصلا یہ ذخر سے ہے اس پر تائے افتعال داخل ہوئی پھر ادغام ہوا اسی سے اللہ کا یہ فرمان ہے: (وَ ادَّكَرَ بَعُدَ أُمَّةٍ)[يوسف : ۴۵] ادخار کے اس اذن سے جواز ماخوذ ہے مکروہ سمجھنے والوں کے برخلاف، اس ضمن آنجناب کی بابت مروی ہے کہ :(كان يدخر لأهله قُوتَ سنة) ایک روایت میں ہے کہ آپ کل کیلئے ادخار نہ کرتے تھے اول روایت متفق علیہ اور ثانی کو صرف مسلم نے نقل کیا ہے دونوں کے مابین تطبیق یہ ہوگی کہ اپنے لئے کبھی کچھ ادخار نہ کرتے تھے اہل کیلئے کر لیتے تھے یا یہ اختلافِ حال کے ساتھ متعلق ہے لوگوں کی حاجت کے وقت ایسا نہ کرتے اور اس کے عدم کے وقت کر لیتے تھے (یہ بحث سابقہ کسی مقام پر گزری ہے)۔(فأردت أن تعينوا الخ) یہاں یہی لفظ ہے اعانت سے، مسلم کی محمد بن مثنی عن ابی عاصم شیخ بخاری سے یہ الفاظ ہیں:(فأردت أن تفشوا فيهم) اسماعیلی کی ابویعلی عن ابی خیثمہ عن ابی عاصم سے روایت میں یہ الفاظ ہیں :(فأردت أن تقسموا فيهم ، كُلوا و أطُعِمُوا و ادخروا) عیاض کہتے ہیں (فيها) میں ضمیر اس مشقت کی طرف راجع ہے جو جہد سے مفہوم ہے یا اس کا مرجع شدت یا سنۃ ہے جبکہ (تفشوا فيهم) میں ضرورت مند لوگوں کی طرف اشارہ ہے بقول صاحب المشارق بخاری کی روایت اوجہ ہے، شرحِ مسلم میں لکھتے ہیں مسلم کی روایت اشبہ ہے بقول ابن حجر اس روایت کا مدار ابو عاصم پر ہے وہ کبھی یہ اور کبھی وہ لفظ ذکر کرتے تھے اور معنی ہر ایک کے ساتھ صحیح ہے لہذا ترجیح کی کوئی وجہ وضرورت نہیں۔

- 5570حَدَّثَنَا إِسُمَاعِيلُ بُنُ عَبُدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي أَخِي عَنُ سُلَيُمَانَ عَنُ يَحُيَى بُنِ سَعِيدٍ عَنُ عَمُرَةَ بِنُتِ عَبُدِ الرَّحُمَنِ عَنُ عَائِشَةَ قَالَتِ الضَّحِيَّةُ كُنَّا نُمَلِّحُ مِنُهُ فَنَقُدَمُ بِهِ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ بِالُمَدِينَةِ فَقَالَ لاَ تَأُكُلُوا إِلاَّ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ وَلَيُسَتُ بِعَزِيمَةٍ وَلَكِنُ أَرَادَ أَنُ يُطُعِمَ مِنُهُ وَاللَّهُ أَعُلَمُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۸ص:۵۵ ۷) .أطرافه 5423، 5438، - 6687

شیخ بخاری ابن ابو اویس ہیں جو اپنے بھائی عبد الحمید سے راوی ہیں، سلیمان سے ابن بلال اور یحی سے مراد انصاری ہیں تو ابو سعید کی روایت میں اسماعیل سلیمان سے بلا واسطہ اور اس حدیثِ عائشہ میں واسطہ کے ساتھ روایت کرتے ہیں یہ متعدد احادیث میں ان کا صنیع رہا ہے اس سے ظاہر ہوا کہ وہ تدلیس نہ کرتے تھے۔

(نملح منه) أي من لحم الأضحية، نسخہ کشمیہنی میں (منها) ہے تب اس کا مرجع اضحیہ ہے۔(فنقدم)سکونِ

قاف اور دال کی زبر کے ساتھ قدوم سے، ایک روایت میں باب تفعیل سے ہے یعنی آپ کو پیش کرتے تھے، یہ اوجہ ہے۔ (فقال لا تأكلوا) یہ اس سے نہی میں صریح ہے ترمذی کی عابس بن ربیعہ عن عائشہ سے روایت میں ہے کہ ان سے سوال کیا گیا کیا نبی اکرم نے قربانی کے گوشت سے منع فرمایا تھا؟ کہا نہیں، تطبیق یہ ہوگی کہ نہیِ تحریم کی نفی کی نہ کہ مطلق نہی کی، اس روایت کے الفاظ: (و ليست بعزيمة) اس کی تائید کرتے ہیں۔ (و لكن أراد أن نطعم منه) بابِ افعال سے، اسماعیلی علی بن عباس عن بخاری سے اپنی سند کے ساتھ اس حدیث کو (بالمدينة) تک نقل کر کے لکھتے ہیں گویا آگے کی عبارت یحی بن سعید کی زیادت ہے، ابن حجر تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں بلکہ یہ حدیث کا حصہ ہے ابونعیم نے ایک اور سند کے ساتھ بخاری سے اسے بتمامہ نقل کیا ہے، الاطعمہ میں عابس بن ربیعہ کے طریق سے گزرا کہتے ہیں میں نے حضرت عائشہ سے کہا کیا آنجناب نے قربانی کا گوشت تین دن سے زائد کھانے سے منع فرمایا تھا؟ کہنے لگیں ایسا نہیں کیا مگر ایک برس جب لوگ بھوک کا شکار تھے تو چاہا کہ اغنیاء فقراء کو بھی کھلائیں، طحاوی کی اسی طریق کے ساتھ روایت میں یہ الفاظ ہیں: (أ كان يحرم لحوم الأضاحي فوق ثلاث؟) جواب میں کہا نہیں لیکن یہ ہے کہ قربانی کرنے والے کم لوگ ہوتے تھے تو آپ نے ایک مرتبہ یہ حکم دیا تاکہ قربانی کرنے والے نہ کرنے والوں کو قربانی کے گوشت میں شریک کریں، مسلم کی عبد اللہ بن ابوبکر بن حزم عن عمرہ سے روایت میں ہے: (إنما نهيتكم من أجل الدافة التى دفت فكلُوْا و تَصَدَّقُوا و ادِخِرُوْا) مسلم کے ہاں شروع میں ہے کہ ایک مرتبہ عید الاضحیٰ سے عین قبل مدینہ میں دیہات کے لوگ بوجہ محتاجی اعانت کیلئے چلے آئے تب یہ ہدایت جاری فرمائی کہ تین دن کا گوشت بچا کر باقی سب تصدُق کردو اس کے بعد لوگوں نے عرض کی کہ لوگ اپنی قربانیوں سے منتفع ہو رہے ہیں (یعنی تین دن کے بعد بھی) آپ نے فرمایا میں نے ان آنے والے محتاجین کی وجہ سے یہ حکم دیا تھا اب یہ ہے کہ کھاؤ صدقہ بھی کرو اور ذخیرہ بھی کر سکتے ہو، خطابی لکھتے ہیں دف بمعنی (السير السريع) (تیز رفتاری سے چلنا) اور (دافة) محتاج وفقراء کی جماعت جو آ جائیں، ان احادیث کے اطلاق سے استدلال کیا گیا ہے کہ اِطعام و تصدُق کے ضمن میں کوئی مقدار متعین نہیں بہر حال قربانی کرنے والے کیلئے مستحب ہے کہ خود بھی کھائے اور صدقہ و اِہداء بھی کرے شافعی سے منقول ہے کہ تین حصوں میں تقسیم کرنا مستحب ہے کیونکہ آنجناب نے فرمایا ہے: (كلوا و تصدقوا و أطعِموا) (یعنی اس ضمن میں تین الفاظ استعمال کر کے تین مدات ذکر فرمائی ہیں) ابن عبد البر لکھتے ہیں دیگر اہل علم کا قول ہے کہ آدھا خود کھالے اور آدھا حصہ تصدق کر دے ابوشیخ نے کتاب الاضاحی میں عطاء بن یسار عن ابی ہریرہ سے مرفوعا روایت ذکر کی کہ: (مَنْ ضَحىٰ فليأكل من أضحيته) اس کے رجال ثقات ہیں لیکن ابو حاتم رازی کہتے ہیں درست یہ ہے کہ عطاء سے یہ مرسل ہے نووی لکھتے ہیں جمہور کا موقف یہ ہے کہ اپنی قربانی سے کھانا واجب نہیں اور یہ امرِ نبوی برائے اذن ہے بعض سلف اس کے ظاہر کے عامل ہیں ماوردی نے یہ ابوطیب بن سلمہ شافعی سے نقل کیا، جہاں تک صدقہ کا تعلق ہے تو صحیح یہ ہے کہ قربانی سے صدقہ کرنا اس چیز کے ساتھ جس پر اسم واقع ہو (بما يقع عليه الإسم) (یعنی جو صدقہ کہلا سکے) واجب ہے اور اکمل یہ ہے کہ اکثر حصہ صدقہ کر دے۔

- 5571حَدَّثَنَا حِبَّانُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو عُبَيْدٍ مَوْلَى ابْنِ أَزْهَرَ أَنَّهُ شَهِدَ الْعِيدَ يَوْمَ الأَضْحَى مَعَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ

فَصَلَّى قَبلَ الْخُطبَةِ ثُمَّ خَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَدْ نَهَاكُمْ عَنْ صِيَامِ هَذَيْنِ الْعِيدَيْنِ أَمَّا أَحَدُهُمَا فَيَوْمُ فِطْرِكُمْ مِنْ صِيَامِكُمْ وَأَمَّا الآخَرُ فَيَوْمٌ تَأْكُلُونَ نُسُكَكُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۲۱۰) .طرفه 1990

5572 - قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ ثُمَّ شَهِدْتُ مَعَ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ فَكَانَ ذَلِكَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَصَلَّى قَبْلَ الْخُطْبَةِ ثُمَّ خَطَبَ فَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ هَذَا يَوْمٌ قَدِ اجْتَمَعَ لَكُمْ فِيهِ عِيدَانِ فَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يَنْتَظِرَ الْجُمُعَةَ مِنْ أَهْلِ الْعَوَالِي فَلْيَنْتَظِرْ وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يَرْجِعَ فَقَدْ أَذِنْتُ لَهُ

ترجمہ: ابوعبید کہتے ہیں پھر میں حضرت عثمان کے ساتھ عید کو حاضر ہوا انہوں نے کہا اے لوگو یہ ایسا دن ہے کہ دو عیدیں جمع ہوگئی ہیں تو مضافات والوں میں سے جو جمعہ کا انتظار کرنا چاہتا ہے وہ کر لے اور جو واپس جانا چاہتا ہے میری طرف سے اجازت ہے۔

علامہ انور (إن هذا قد اجتمع لكم فيه عيدان الخ) کے تحت لکھتے ہیں اس میں ابوحنیفہ کے لئے قوی دلیل ہے کہ اہل قری پر جمعہ (عائد) نہیں جہاں تک حدیث علی ہے تو یہ خاص ہمارے لئے حجت ہے اور عثمان اور حضرت عمر سے بھی نحوہ منقول ہے

5573 - قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ ثُمَّ شَهِدْتُهُ مَعَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ فَصَلَّى قَبْلَ الْخُطْبَةِ ثُمَّ خَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَاكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا لُحُومَ نُسُكِكُمْ فَوْقَ ثَلاَثٍ وَعَنْ مَعْمَرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي عُبَيْدٍ نَحْوَهُ

ترجمہ: ابوعبید کہتے ہیں پھر مجھے حضرت علی کے ساتھ عید پڑھنے کا موقع ملا انہوں نے خطبہ سے قبل نماز پڑھائی پھر خطبہ دیا اور اس میں کہا نبی پاک نے منع فرمایا ہے کہ تم تین دن سے زائد قربانیوں کا گوشت کھاؤ۔

عبد اللہ سے ابن مبارک یونس سے ابن یزید اور ابوعبید سے مراد سعد بن عبید ہیں، یہ مولی ابن ازہر ہیں یعنی عبد الرحمٰن بن ازہر بن عوف جو حضرت عبد الرحمٰن بن عوف کے بھتیجے تھے۔ (قد نهاكم الخ) اسکے مباحث کتاب الصیام کے اواخر میں گزر چکے اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ کسی شیٔ سے نہی کی جب جہت متحد ہو تو اس کا فعل جائز نہ ہوگا جیسے روزِ عید کا روزہ تو یہ صوم سے منفک نہیں لہذا اس میں دو جہت متحقق نہیں ہیں تو یہ صحیح نہ ہوگا بخلاف اس کے کہ تعددِ جہت ہو جیسے غصب شدہ گھر میں نماز پڑھنا تو نماز چونکہ غیر مغصوب گھر میں بھی متحقق ہے تو مغصوب میں اس کا قیام صحیح ہے لہذا مع التحریم یہ صحیح ہے۔ (قال أبو عبيد الخ) اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔ (ثم شهدت العيد) یہ بیان نہیں کیا کہ اضحیٰ کی یہ عید تھی یا فطر کی بظاہر عید الاضحیٰ تھی جس کا ذکر پیچھے حضرت عمر سے اپنی حدیث میں ہوا اس پر اس میں لام برائے عہد ہے۔

(أهل العوالي) عالیہ کی جمع، مدینہ کی معروف بستیاں تھیں۔ (فلينتظر) یعنی ادائیگی جمعہ تک (یعنی جمعہ پڑھ کے ہی جائے) (و من أحب أن يرجع الخ) اس سے عید پڑھنے والے پر سقوطِ جمعہ کا استدلال ہوا جب جمعہ کے دن عید ہو، یہ احمد سے منقول ہے، جواب دیا گیا کہ (أذنت له) میں عدمِ عود کی تصریح نہیں (یعنی یہ تصریح نہیں کہ جمعہ کے وقت واپس نہ آئیں) پھر یہ بھی

ظاہر حدیث ہے کہ ان کے اہل عوالی میں سے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے تھے جن پر مساجد سے ان کے بُعدِ منازل کی وجہ سے جمعہ واجب نہ تھا، اصلِ مسئلہ میں مرفوع حدیث بھی وارد ہے۔ (ثم شهدته) ضمیر کا مرجع عید ہے سیاق دال ہے کہ مراد عید الاضحیٰ تھی، یہ حدیثِ عثمان میں جو گزرا اس کا مؤید ہے! اس سے اصرح جو عبدالرزاق عن معمر عن زہری عن ابی عبید کی روایت میں ہے کہ انہوں نے حضرت علی سے سنا کہتے تھے: (يوم الأضحى) نسائی کی غندر عن معمر سے روایت میں ہے: (شهدت عليا فى يوم عيد بَدَأ بالصلاة قبل الخطبة بلا أذان و لا إقامة) پھر کہا: (سمعت الخ) تو مرفوع حصہ ذکر کیا۔

(نهاكم أن تأكلوا الخ) عبدالرزاق نے یہ اضافہ بھی کیا: (فلا تأكلوها بعدها) قرطبی کہتے ہیں اول الثلاث میں اختلاف کیا گیا ہے جس میں ذخیرہ کرنا جائز ہے بعض نے کہا: (أولها يوم النحر) تو جس نے پہلے دن قربانی کی اس کے لئے جائز ہے کہ دو دن اس کے بعد (گوشت) روکے رکھے (یعنی ذخیرہ کرے) اور جس نے اس کے بعد قربانی ذبح کی تو اس کیلئے تین دنوں میں سے جو باقی وقت ہے بس وہی ہے، بعض کی رائے ہے کہ یہ تین دن اسکے ذبح کرنے کے دن سے شمار ہوں گے اگر مثلا (آخر أيام النحر) (یعنی ایامِ نحر کے آخری دن) میں قربانی ذبح کی تو آگے کے تین دن ذخیرہ کرسکتا ہے، آپ کے فرمان: (فوق ثلاث) سے یہ اخذ کرنا بھی محتمل ہے کہ ذبح کرنے کا دن ان تین ایام میں شمار نہ ہوگا آغاز آمدہ رات سے ہوگا، بقول ابن حجر اس کی تائید حدیثِ جابر میں اس مذکور سے بھی ملتی ہے: (كنا لا نأكل من لحوم بدننا فوق ثلاثِ منى) (یعنی منی کے تین ایام سے زائد قربانیوں کا گوشت ہم نہ کھاتے تھے) کہ (ثلاث منى) یوم نحر کے بعد ایک دن کو متناول ہے اہلِ نفرِ ثانی کیلئے، شافعی کہتے ہیں شائد حضرت علی کو اس کے نسخ کا علم نہ ہو سکا دیگر کہتے ہیں محتمل ہے کہ جس وقت حضرت علی نے یہ بات کہی وہی حالات ہوں جو عہدِ نبوی کے اس سال تھے جب نبی پاک نے یہ ہدایت جاری فرمائی تھی،

ابن حزم کا اس پر جزم ہے کہتے ہیں حضرت علی نے یہ بات اس وقت اثنائے خطبہ کہی تھی جب حضرت عثمان محصور تھے اہلِ فتنہ نے اہلِ عوالی کو مدینہ شہر آنے پر مجبور کر دیا تھا اور وہ سخت بھوک و مشقت کا شکار تھے اسی لئے حضرت علی نے یہ کہا، اسے طحاوی نے لیث عن عقیل عن زہری سے نقل کیا ہے اس کے الفاظ ہیں: (صليت مع علي العيد و عثمان محصور) جہاں تک حملِ مذکور ہے تو احمد اور طحاوی نے مخارق بن سلیم عن علی سے مرفوعا روایت کیا: (إني كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث فادخروا ما بَدَا لكم) (یعنی اب جتنے دن چاہو ذخیرہ کرو) پھر طحاوی نے سابق الذکر طریقہ پر تطبیق کی، یہی جواب دیا جائے گا احمد کی ام سلیمان کے طریق سے نقل کردہ روایت کا جس میں کہتی ہیں کہ میں حضرت عائشہ کے پاس گئی اور ان سے قربانی کے گوشت کی بابت پوچھا تو کہنے لگیں نبی اکرم نے اس سے منع فرمایا تھا پھر رخصت دے دی تو ایک دفعہ یہ ہوا کہ حضرت علی سفر سے واپس آئے تو حضرت فاطمہ نے قربانی کا گوشت ان کے آگے رکھا کہنے لگے کیا ہمیں اس سے منع نہیں کیا گیا؟ انہوں نے بتلایا بعد ازاں اس کی رخصت دے دی گئی تو اس کا مطلب ہوا حضرت علی اس رخصت پر مطلع تھے اس کے باوجود اس خطبہ میں منع کیا تو تطبیق وہی جو ذکر کی، شافعی نے الرسالۃ میں باب العلل فی الحدیث کے اواخر میں اسی پر جزم کیا ہے ان کے الفاظ ہیں: (فإذا دفت الدافة ثبت النهى عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث) اور اگر ایسی صورتحال نہ ہو تو رخصت ثابت ہے، شافعی لکھتے ہیں محتمل ہے کہ تین دن بعد

امساکِ لحوم کی یہ نہی ہر حال میں منسوخ ہو بقول ابن حجر متاخرینِ شافعیہ کا اسی پر جزم ہے چنانچہ رافعی کہتے ہیں ظاہر ہے کہ آج بہر حال یہ حرام نہیں نووی نے بھی ان کی تبع کی اور شرح المہذب میں لکھا معروف اور صواب یہی ہے کہ آج بہر صورت ذخیرہ کرنا حرام نہیں، شرحِ مسلم میں جمہور علماء سے نقل کیا کہ یہ سنت کے ساتھ نسخ کی قبیل سے ہے، کہتے ہیں صحیح یہ ہے کہ نہی مطلقا منسوخ ہے اور اب کوئی تحریک یا کراہت باقی نہیں تو آج تین دن سے زائد ادخار مباح ہے جب تک چاہے کھائے اور اسے اس لئے ترجیح دی کہ قول بالتحریم سے لازم آتا ہے کہ مال میں سوائے حقِ زکات کے کچھ واجب نہیں، ابن عبد البر نے نووی کے نقل کردہ کے موافق نقل کیا اور لکھا کہ فقہائے مسلمین کے مابین تین دن کے بعد قربانی کا گوشت کھانے کے جواز میں اختلاف نہیں اور اس بارے نہی منسوخ ہے، مطلقا کہا اور یہ جید نہیں! قرطبی کہہ چکے کہ حضرات عائشہ وسلمہ کی حدیث نص ہے کہ نہی علت کی بناء پر تھی تو جب علت مرتفع ہوئی تو ارتفاعِ موجب کی بنا پر نہی بھی مرتفع ہوئی تو اسی کے ساتھ اخذ متعین ہے اور عودِ حکم کے ساتھ علت عائد ہوگی لہذا اگر (مثلا) اضحیٰ کے ایام میں شہر میں محتاج وفقیر لوگ آجائیں اور شہر والوں کے پاس ان کی سدِ حاجت کا سوائے ان قربانیوں کے کوئی اور سامان نہ ہو تو ان پر متعین ہوگا کہ تین ایام سے زائد کا گوشت ذخیرہ نہ کریں، ابن حجر کے بقول تین ایام کی یہ تقیید واقعہِ حال ہے وگرنہ اگر (مثلا) ان کی حاجت پوری نہیں ہوتی مگر سارا گوشت تقسیم کر کے تو ایسا ہی کرنا ہوگا تب ایک رات کیلئے بھی ذخیرہ کرنا روا نہ ہوگا،

رافعی نے بعض شافعیہ سے نقل کیا کہ تحریم ایک سبب کے ساتھ خاص تھی اس کے زوال سے حکم بھی زائل ہوا لیکن یہ لازم نہیں کہ عودِ علت سے عودِ حکم ہو جائے بقول ابن حجر اسے مستبعد سمجھا حالانکہ کوئی بُعد نہیں کیونکہ قائل نے دیکھا کہ ان دنوں ان کی سدِ حاجت کیلئے قربانیوں کے گوشت کے سوا کچھ اور نہ تھا مگر آج دیگر سامان بھی ہے جس کے ساتھ ان کی حاجت براری ہو تو وہی حکم عود نہیں کرے گا الا یہ کہ فرض کیا جائے کہ قربانی کے گوشت ہی سے ان کی حاجت کا سدِ باب ہوگا (تب وہی ہدایتِ نبوی نافذ کی جائے گی) اور ایسا ہونا نہایت نادر الوقوع ہے، بیہقی نے شافعی سے نقل کیا کہ یہ نہی دراصل تنزیہی تھی یہ اس آیت کے امر کی مانند ہے: (فَكُلُوا مِنهَا وَ أَطْعِمُوا الْقَانِعَ) [الحج: ۳٦] اسے رافعی نے ابو علی طبری سے بھی بطور ایک احتمال کے نقل کیا مہلب لکھتے ہیں یہی صحیح ہے کیونکہ حضرت عائشہ نے کہا: (و لیست بعزیمة)، ان احادیث سے استدلال کیا گیا ہے کہ یہ نہی قربانی کرنے والوں کے ساتھ مختص ہے، جنہیں (قربانی کا گوشت) ہدیہ دیا گیا یا صدقہ کے بطور ملا ان کے لئے یہ حکم نہیں کیونکہ آپ کے قول: (من أضحیته) کا یہی مفہوم ہے احمد اور ابو یعلی کی حضرت زبیر بن عوام سے حدیث میں مذکور سے یہی مستفاد ہے اسکے الفاظ ہیں کہ میں نے کہا اے نبی اللہ آپ نے مسلمانوں کو اپنی قربانیوں کا گوشت تین دن سے زائد رو کے رکھنے سے منع فرمایا ہے تو ہم اس گوشت کے ساتھ کیا صنیع کریں جو ہمیں ہدیہ دیا جائے؟ فرمایا: (أما ما أُهدِیَ إلیکم فشأنکم به) (یعنی جو چاہو ان کی نسبت کرو) ہدیہ کے بارہ میں یہ نص ہے جہاں تک صدقہ کا تعلق ہے تو فقیر پر اسے عطا کئے گئے مال ومتاع میں تصرُّف بارے کوئی قید و پابندی نہیں کیونکہ اصل مقصد یہ ہے کہ مالداروں کی جانب سے فقراء کے ساتھ مواسات ہو اور یہ مقصد حاصل ہوا۔

(عن معمر عن الخ) بظاہر یہ سندِ مذکور پر معطوف ہے لہذا یہ حبان بن موسی عن ابن مبارک عن معمر کی روایت سے ہے، ابو عباس طرقی کا اطراف میں اسی پر جزم ہے مزی کی صنیع کا بھی یہی مقتضا ہے لیکن مستخرج میں ابو نعیم نے اسے حسن بن سفیان عن حبان بن

موسی کے طریق سے تخریج کیا اور یونس کی روایت بتمامہا نقل کی پھر اسے یزید بن زریع عن معمر سے نقل کیا اور لکھا بخاری نے اسے ابن مبارک عن یونس کی روایت کے عقب میں تخریج کیا ہے بقول ابن حجر اس پر محتمل ہے کہ معمر کا یہ طریق معلق ہو قبل ازیں اس کے اضافی فوائد ذکر کر چکا ہوں، اس کی تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ اسماعیلی نے اسے حسن بن سفیان عن حبان سے بسندہ تخریج کیا ابن وہب عن یونس و مالک کلاہما عن زہری سے بھی اسے نقل کیا پھر کہا کہ بخاری نے کہا: (و عن معمر عن الزهري عن أبي عبيد نحوه) متن ذکر نہیں کیا یعنی معمر تک سند موصول نہیں کی۔

- 5574حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ أَخْبَرَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ سَعْدٍ عَنِ ابْنِ أَخِي ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَمِّهِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَالِمٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَؓ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كُلُوا مِنَ الأَضَاحِيِّ ثَلاَثًا وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ يَأْكُلُ بِالزَّيْتِ حِينَ يَنْفِرُ مِنْ مِنًى مِنْ أَجْلِ لُحُومِ الْهَدْيِ

ترجمہ: ابن عمرؓ نبی پاک سے راوی ہیں کہ تین دن قربانیاں کھا سکتے ہو، عبد اللہ منی سے جب واپس ہوتے تو قربانیوں کے گوشت کی وجہ سے زیتون کے ساتھ روٹی کھاتے۔

شیخ بخاری معروف بہ صاعقہ ہیں۔ (یأكل بالزيت) آگے اس کا بیان آئے گا۔ (حين نفر من منى) یہی درست ہے اکیلے کشمیہنی کے نسخہ میں (حين) کی بجائے (حتى) ہے یہ تصحیف ہے جس سے معنی فاسد ہو جاتا ہے مراد یہ ہے کہ ابن عمر تین ایام کے بعد قربانی کا گوشت نہ کھاتے تھے تو منی کے تین ایام گزرنے پر زیت کو بطورِ سالن استعمال کرتے اور نبی پاک کے اس امرِ مذکور سے تمسک کرتے ہوئے گوشت نہ کھاتے، آخر حدیث کی یہ عبارت: (من أجل لحوم الهدى) اس پر دال ہے گویا انہیں نہی کے بعد اذن کی بابت علم نہ ہو سکا، نسخہ کشمیہنی پر معاملہ اسکے برعکس ہو جائے گا اور معنی ہوگا کہ وہ نفیر تک زیت استعمال کرتے اور نفیر جب کرتے تو بغیر زیت کے کھانا کھاتے تو اس میں قربانی کا گوشت بھی داخل ہوا جہاں تک حدیث میں ہدی کے ساتھ اسے تعبیر کرنا ہے تو محتمل ہے کہ ابن عمر لحمِ ہدی اور لحمِ اضحیہ کے مابین حکم میں فرق نہ سمجھتے ہوں، یہ بھی محتمل ہے کہ لحمِ اضحیہ پر لحمِ ہدی کا اس لئے اطلاق کیا ہو کہ یہ منی کا واقعہ ہے! اس حدیث سے نسخ الاثقل بالاخف ثابت ہوا (یعنی اخف حکم کے ساتھ اثقل حکم کا نسخ) کیونکہ تین ایام کے بعد گوشت کے ادخار کی یہ نہی قربانی کرنے والوں پر ثقیل تھی اور ادخار کی اذن اس سے اخف تھی، اس میں ان حضرات کا رد ہے جن کے نزدیک نسخ صرف اثقل کے ساتھ اخف کا ہی ہوتا ہے ابن عربی نے اس کے برعکس کہا یہ زعم کرتے ہوئے کہ اذن فی الادخار نہی کے ساتھ منسوخ ہوا، تعاقب کیا گیا کہ ادخار تو براءتِ اصلیہ کے لحاظ سے مباح تھا تو اس سے نہی نسخ نہیں بالفرض اگر یہ نسخ ہے تو اس سے قرآن کا سنت کے ساتھ نسخ ہونا ثابت ہوا کیونکہ قرآن میں بغیر کسی تقیید کے قربانی کا گوشت تناول کرنے کا حکم ہے چنانچہ فرمایا: (فَكُلُوا مِنْهَا وَ أَطْعِمُوا الخ) [الحج: ۲۸] اسے تخصیص قرار دینا بھی ممکن ہے اور یہی اظہر ہے،

یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے۔

خاتمہ

کتاب الأضاحی (44) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے (15) معلقات ہیں، مکررات کی تعداد۔ اب تک کے صفحات میں (39) ہے سب کی تخریج پر مسلم کا بھی اتفاق ہے ماسوائے آخری باب کی حدیثِ قتادہ اور حدیثِ انس میں مذکور ایک معلق زیادت کے اور یہ ان کا قول : (بكبشين سمينين) اصل حدیث مسلم نے تخریج کی ہے البتہ (سمينين) کے لفظ کے بغیر، اس میں سات آثارِ صحابہ وتابعین بھی ہیں۔

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

74- کتاب الأشربة (مشروبات بارے احکام ومسائل)

1- باب وَقَوۡلُ اللّٰهِ تَعَالَى

﴿إِنَّمَا الۡخَمۡرُ وَالۡمَيۡسِرُ وَالۡأَنۡصَابُ وَالۡأَزۡلَامُ رِجۡسٌ مِنۡ عَمَلِ الشَّيۡطَانِ فَاجۡتَنِبُوۡهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُوۡنَ﴾

(اللہ تعالی کا فرمان: بے شک شراب، جوا، بت اور پانسے کے تیر پلید اور شیطان کے کام ہیں ان سے بچو کہ شائد تمہاری فلاح ہو)

تحریمِ خمر سے متعلق آیت اور چار احادیث ذکر کیں اور یہ اس لئے کہ اشربہ میں سے کچھ تو حلال اور کچھ حرام ہیں تو ہر ایک کی بابت حکم دیکھا جائے پھر شرب سے متعلق آداب کو مدِ نظر رکھا جائے تو تبیینِ حرام کے ساتھ ابتدا کی کیونکہ یہ حلال کی نسبت کم ہیں اگر محرمات کا علم ہو جائے تو اس کا مطلب ہوا باقی سب حلال ہیں تفسیر المائدہ میں اس آیتِ مذکورہ کے نزول کا وقت بیان کیا تھا کہ یہ فتح مکہ سے کچھ قبل اسی برس نازل ہوئی پھر میں نے سیرتِ دمیاطی میں جزم دیکھا کہ شراب کی حرمت حدیبیہ کے سال ہوئی تھی اور وہ ۶ھ میں تھا ابن اسحاق نے ذکر کیا ہے کہ یہ بنی نضیر کی مہم کے دوران نازل ہوئی تھی جو جنگ احد کے بعد تھی اور راجح طور پر یہ سن چار ہجری ہے مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ آگے آئے گا کہ اس کی حرمت کے دن حضرت انس (اپنے والد ابوطلحہ کی مجلس میں) ساقیِ قوم تھے جب منادی کو اس کی حرمت کا اعلان کرتے سنا تو اس کے بہا دینے میں مبادرت کی، اگر یہ سن چار کا واقعہ تھا تو ان کی عمر تب چھوٹی تھی (تو شراب کے مٹکے خود نہ بہا سکتے تھے) گویا مصنف نے آیت کے ذکر سے اس کے شانِ نزول کی طرف اشارہ کیا ہے جس کا بیان تفسیر سورہ المائدۃ میں حضرات عمر اور ابو ہریرہ وغیرہما کے حوالے سے گزرا، نسائی اور بیہقی نے بسند صحیح ابن عباس سے نقل کیا کہ شراب کی حرمت کا پسِ منظر یہ ہوا کہ انصار کے کچھ لوگوں نے شراب پی کر نشہ کی وجہ سے کچھ غل غپاڑہ کیا ہوش میں آئے تو حالت دیکھ کر شرمندہ ہوئے تب ان کے دلوں میں کوئی باہم کینہ وبغض نہ تھا اب یہ حالت دیکھ کر افسوس کے عالم میں کہنے لگے اگر وہ میرے ساتھ ہمدردی رکھنے والا ہوتا تو یہ حرکت نہ کرتا اس سے دلوں میں کچھ کینہ در آیا تو اللہ تعالی نے یہ آیت نازل کی: (يَا أَيُّهَا الَّذِيۡنَ آمَنُوۡا إِنَّمَا الۡخَمۡرُ وَ الۡمَيۡسِرُ -- مُنۡتَهُوۡنَ) تک آیت نازل ہوئی، کہتے ہیں کچھ متکلفین کہنے لگے یہ رجس ہے مگر فلاں کے پیٹ میں تھی جب وہ احد میں شہید ہوا اس پر یہ آیت نازل ہوئی: (لَيۡسَ عَلَى الَّذِيۡنَ آمَنُوۡا وَ عَمِلُوا -- الۡمُحۡسِنِيۡن) تک [المائدۃ: ۹۳] بخاری کی حدیثِ انس میں بھی یہ زیادت واقع ہے جیسا کہ المائدہ کی تفسیر میں گزری احمد کی حدیثِ ابن عباس میں ہے جب شراب حرام ہوئی تو کچھ لوگوں نے کہا یا رسول اللہ ہمارے کچھ ساتھی اس حال میں فوت ہوئے کہ اسے پیتے تھے، اس کی سند صحیح ہے بزار کی حدیثِ جابر میں ہے کہ یہودیوں نے یہ سوال کیا تھا، تفسیر المائدہ میں مذکور حدیثِ ابو ہریرہ کے آخر میں مذکور ہے کہ یہ سن کر نبی اکرم نے فرمایا اگر ان کے ہوتے ہوئے یہ حرام کر دی جاتی تو وہ بھی اس کا ترک کر دیتے! ابو بکر رازی احکام القرآن میں لکھتے ہیں اس آیت میں تحریمِ خمر سے مستفاد ہوا کہ یہ رجس ہے

یہی نام اس چیز کو دیا گیا جس کی حرمت پر اجماع ہے یعنی لحمِ خنزیر، پھر قرآن میں اس کی بابت ارشاد ہوا: (مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ) تو جو بھی عملِ شیطان سے ہوا اس کا تناول حرام ہے، امر بالا جتناب (قرآن کے لفظ: فَاجْتَنِبُوهُ کی طرف اشارہ ہے) سے اس کا وجوب ثابت ہے اور جس سے اجتناب واجب ہوا اس کا تناول حرام ہوا یہ حرمت اس کے پینے کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے بغض وعداوت سے بھی عیاں ہے کیونکہ ایسا ہر کام حرام ہے جو مسلمانوں کے درمیان عداوت ونفرت پیدا کرنے کا باعث بنے اسی طرح اس کا نماز اور اللہ کے ذکر سے روکنا بھی، آخر میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: (فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ) تو یہ استفہام ہے جس کا مطلب ردع وزجر ہے اسی لئے اسے سن کر حضرت عمر بول پڑے تھے: (اِنْتَهَيْنَا اِنتهينا) ہم باز آئے ہم باز آئے، ان سے قبل طبری نے بھی اسی قسم کی باتیں لکھیں طبرانی اور ابن مردویہ نے۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، طلحہ بن مصرف عن سعید بن جبیر عن ابن عباس سے روایت کیا ہے کہ جب تحریمِ خمر نازل ہوئی صحابہ کرام ایک دوسرے کو آگاہ کرنے چلے، کہتے تھے شراب حرام کر دی گئی اور اسے شرک کے مساوی قرار دیا گیا ہے، ان کا اشارہ اس آیت کی طرف تھا: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ)[المائدة : ٩٠] کہ انصاب وازلام شیطان کی تزیین سے مشرکین کا عمل تھا تو اسے بھی گویا شیطان کی طرف منسوب کیا گیا، ابولیث سمرقندی کہتے ہیں معنی یہ کہ جب اس میں کہا کہ یہ رجس اور عملِ شیطان سے ہے اور اس کے اجتناب کا حکم دیا تو یہ اللہ کے فرمان: (فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ)[الحج : ٣٠] کے معادل ہوا، ابوجعفر نحاس کہتے ہیں بعض نے حرمتِ شراب کیلئے اس آیت سے استدلال کیا: (قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَنَ وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ)[الأعراف :٣٣] اور اللہ تعالیٰ نے شراب اور جوا کی بابت کہا: (فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ)[البقرة : ٢١٩] تو جب خبر دی کہ شراب میں اثمِ کبیر ہے پھر تحریمِ اثم کی تصریح کی تو اس سے تحریمِ خمر بھی ثابت ہوئی، کہتے ہیں یہ قول کہ خمر کو اثم کا نام دینے کی حدیث اور لغت میں کوئی اصل نہیں پاتے، شاعر کے اس قول میں بھی اس کی کوئی دلالت نہیں: (شربت الإثم حتى ضَلَّ عقلي كذاك الإثم يذهب بالعقول) کہ اس نے مجازاً شراب پر اثم کا لفظ استعمال کیا ہے اس معنی میں کہ وہ اثم کے صدور کا باعث بنتی ہے،

فصحیٰ زبان میں خمر مؤنث ہے ابو حاتم سجستانی اور ابن قتیبہ وغیرہما جوازِ تذکیر کے بھی قائل ہیں، اسے خمرہ بھی کہا جاتا ہے اسے کئی اہلِ لغت نے جن میں جوہری بھی ہیں ثابت کیا، ابن مالک المثلث میں لکھتے ہیں خمرہ لغت میں خمر سے ہے، کہا گیا ہے اسے خمر کہنے کی وجہِ تسمیہ یہ ہے کہ یہ (تُغَطِّي العقلَ و تُخَامِرُه) أي تخالطه (یعنی اسے ڈھانپ لیتی ہے) یا اس وجہ سے کہ یہ خود (تخمر أي تغطى حتى تغلى) (ڈھانپی جاتی اور پکائی جاتی ہے حتی کہ جوش دے) یا اس وجہ سے کہ (تختمر أي تدرك) جیسے آٹے کیلئے (اختمر) مستعمل ہے، متعدد اقوال ہیں جن کا مبسوط ذکر آگے قولِ عمر: (و الخمرُ ما خامَرَ العقل) کی شرح کے اثناء آئے گا۔

علامہ انور کتاب الاشربۃ کے تحت رقمطراز ہیں جانو کہ چار اشربہ ائمہ اربعہ کے ہاں مطلقاً حرام ہیں دیگر میں ان کے مابین اختلاف ہے تو جمہور کی رائے ہے کہ ایسا مشروب جس کا کثیر نشہ آور ہے تو اس کا قلیل بھی حرام ہے ابو حنیفہ نے اس میں فرق کیا، اس میں وجہ یہ ہے کہ خمر کے لئے دو اطلاق ہیں: عام اور خاص! اول ہر مسکر کو کہا جاتا ہے اور ثانی صرف انگوری جوس کو جب وہ (غلى و اشتد)

ہو(خوب پکا ہوا اور جوش مارا ہوا ہو) جیسے ورد کی مثال ہے جو ہر خوشبودار پھول کو کہتے ہیں پھر خاص پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے (نازبو) تو ابو حنیفہ کے نزدیک خمر خاص ہے (یعنی جو انگوروں سے بنی ہو) شافعی کی الأم کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جس نے حرمت کو چار مشروبات پر مقصور کیا وہ کہتا ہے کہ ان کے غیر کا قلیل مسکر نہیں تب حنفیہ کیلئے ممکن ہے کہ وہ دعوی کریں کہ: (کل مسکر حرام) اس قضیہ میں غیر داخل ہے کہ مسکر سے مراد جس نے بالفعل نشہ طاری کر دیا (نہ کہ وہ جس کی صفت اِسکار ہے) ابن رشد نے اپنے قول: (کل شراب أسکَرَ و زعم أنه فیما أسکَرَ بالفعل) میں اس کا استحسان کیا میں کہتا ہوں ابن رشد نے حالانکہ وہ عظیم فقیہ ہیں اس کا استحسان کیا کیونکہ ان کی عربیت ناقص ہے، مرادِ حدیث یہ ہے کہ ہر مشروب جس کی اسکار صفت ہے، حرام ہے چاہے بالفعل نشہ طاری کیا ہو یا نہ کیا ہو، مرورِ دہر کے بعد میرے لئے متبین ہوا ہے کہ حدیث کی مراد وہی جو جمہور سمجھے ہیں لہذا میں احادیث کو ان کے ظاہر سے نہیں پھیرتا پھر جانو کہ مذہبِ حنفی کی تحریر وہ نہیں جو انہوں نے کہی کہ ان چار اشربہ کے سوا باقی سب بقدرِ تقوّی علی العبادت (یعنی اتنی مقدار میں جس سے عبادت پر تقویت ہو) حلال ہیں بلکہ میرے نزدیک احسن وہی جو میں نے کہا کہ ان کے غیر بھی ہمارے ہاں حرام ہیں (إلا بقدر التقوِی علی العبادت دون التلهِی) (یعنی عبادت پہ تقوی کی غرض سے نہ کہ تلہی ۔ بطورِ مشغلہ ۔ کیلئے) یہ قلیل کی بابت لیکن اگر یہ مسکر ہے تو بالاجماع حرام ہے دونوں تعبیروں کے مابین جو فرق ہے وہ (أجلی مِنْ أن یُذکر) تعبیرِ اول میں اصل حلت ہے تو احادیث (علی مناقضة المذهب) ہیں (یعنی فقہ حنفی کے مخالف) جہاں تک ثانی تعبیر ہے تو اصل حرمت ہے جیسا کہ احادیث میں ہے اور قدرِ قلیل تحت الاستثناء باقی رہے گی

- 5575حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فِي الدُّنْيَا ثُمَّ لَمْ يَتُبْ مِنْهَا حُرِمَهَا فِي الآخِرَةِ

ترجمہ: عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا جس نے دنیا میں شراب پی پھر توبہ نہ کی تو اس کو آخرت میں شراب (طہور، یعنی جنت کی پاکیزہ شراب) سے محروم کر دیا جائے گا۔

مالک کی یہ سند اصح الاسانید ہے۔ (حُرِمَها فی الآخرة) مجہول کا صیغہ ہے، مسلم نے قعنبی عن مالک سے آخر میں: (لم یُسقَها) کا اضافہ بھی کیا انہی کی ایوب عن نافع سے روایت میں ہے: (فمات و هو مُدمِنُها لم یَشرَبُها فی الآخرة) (یعنی شراب پینے کا عادی اگر اسی حالت میں مرا تو آخرت میں اسے نہ پئے گا) مسلم نے حدیث کے شروع میں مرفوعا یہ اضافہ بھی کیا: (کُلُّ مُسکِرٍ خمرٌ وَ کُلُّ مسکرٍ حرام) یہ زیادت مستقل ایک روایت کی شکل میں بھی موسی بن عقبہ اور عبید اللہ بن عمر کلاہما عن نافع کے طریق سے نقل کی اس پر باب (الخمر من العسل) کے تحت بات ہوگی، اس بارے ابن بطال کی کلام آخرِ باب میں آتی ہے۔

(ثم لم یتب منها) یعنی اس کے پینے سے، تو مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ اس کے قائمقام کر دیا خطابی اور شرح السنہ میں بغوی کہتے ہیں حدیث کا مقصود یہ ہے کہ وہ جنت میں داخل نہ ہوگا کیونکہ خمر اہلِ جنت کی شراب ہے تو اس کے شرب سے حرمان اس کے عدم دخولِ جنت کی دلیل ہے، ابن عبد البر لکھتے ہیں یہ وعیدِ شدید ہے جو اس کے دخولِ جنت کے حرمان پر دال ہے کیونکہ اللہ تعالی نے قرآن میں خبر دی ہے کہ جنت میں لذتِ شاربین کیلئے انہارِ جنت ہیں اور: (و أنهم لا یَصدَّعُونَ عنها ولا یُنزَفُون) اگر وہ

جنت میں داخل ہوا اور جانتا ہے کہ وہاں خمر بھی ہے مگر وہ سزا کے طور پر اس سے محروم ہے تو اس کا مطلب ہوا کہ جنت میں اس کے لئے غم وحزن کا وقوع ہوا حالانکہ وہاں نہ غم ہوگا اور نہ حزن اور اگر جنت میں اس کے وجود سے واقف نہیں اور نہ اس بات سے کہ بطورِ سزا وہ اس سے محروم ہے تب اس کا فقدان اس کے لئے باعثِ الم نہ ہوا اسی لئے بعض سلف نے کہا اس کا مطلب ہے کہ وہ اصلاً ہی جنت میں داخل نہ ہوگا، کہتے ہیں یہ غیر مرضی (یعنی ناپسندیدہ) مذہب ہے کہتے ہیں اہل سنت کے نزدیک حدیث اس امر پر محمول ہے کہ وہ اس میں داخل ہوگا شراب اس میں نہ پئے گا: (علی أنه لا یدخلها لا یشرب الخمر فیها) الا یہ کہ اللہ تعالی اسے معاف کر دے جیسا کہ بقیہ کبائر کی نسبت ہے اور یہ اس کی مشیت پہ منحصر ہے اس پر معنائے حدیث یہ ہے کہ جنت میں عدم دخول کی وجہ سے آخرت میں اس کی جزا یہ ہے کہ وہ اس سے محروم رہے گا، کہتے ہیں یہ بھی ممکن ہے کہ جنت میں تو جائے (یعنی اگر باقی اعمال ٹھیک ہیں مگر میرے خیال میں ایسا ہو نہیں سکتا کہ آدمی باقی ہر طرح سے نیک اور فرائض کا پابند ہو صرف شرابی ہو) اگر اللہ تعالی اس سے عفو و درگزر کا معاملہ کرے مگر وہاں شراب نہ پئے اور نہ ہی اس کا نفس اس کی اشتہاء کرے اگرچہ وہاں اس کے وجود سے واقف ہو، اس کی تائید ابوسعید کی یہ مرفوع حدیث کرتی ہے: (مَنْ لَبِسَ الحریر الخ) کہ جس نے دنیا میں ریشم پہنا وہ آخرت میں اسے نہ پہنے گا اگر اہلِ جنت سے ہوا تو باقی اہلِ جنت تو پہنیں گے مگر وہ نہ پہن سکے گا، اسے طیالسی نے تخریج کیا اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا اس سے قریب عبداللہ بن عمرو کی یہ مرفوع حدیث ہے: (مَنْ مات مِنْ أمتی وهو یَشْرب الخمرَ حَرَّمَ اللهُ علیه شُرْبَهَا فی الآخرة) اسے احمد نے حسن سند کے ساتھ نقل کیا

عیاض نے ابن عبدالبر کی کلام کی تلخیص کی اور ایک اور احتمال کا اضافہ بھی کیا وہ یہ کہ اس سے مراد یہ ہے کہ کچھ مدت جنت سے محبوس رکھا جائے گا، اس کی مثل یہ حدیث ہے: (لم یرح رائحة الجنة) کہتے ہیں جنہوں نے کہا جنت میں اسے نہ پئے گا بایں طور کہ اسے بھول جائے گا یا اس کی اشتہا ہی نہ کرے گا تو اس میں تو اس کے لئے کوئی حسرت یا عقوبت نہ ہوئی بلکہ یہ ایک قسم کا نقصِ نعمت ہے دیگر تام النعمت اہلِ جنت کی نسبت جیسا کہ اہلِ جنت کے درجات متفاوت ہیں اور ادنی درجہ والے اہلِ جنت اعلی درجات والوں کی نسبت کوئی نقص وحزن محسوس نہ کریں گے کہ وہ اپنی نعمتوں میں خوش ومست ہوں گے، ابن عربی لکھتے ہیں ظاہرِ حدیثین یہ ہے کہ وہ جنت میں نہ شراب پئے گا اور نہ ریشم پہنے گا، یہ اس لئے کہ اس نے استعجال سے کام لیا اس چیز میں جس میں تاخیر کا حکم تھا لہذا جب وہ میقات آئی تو اس سے محروم رہا جیسے کوئی وارث اپنے موروث کو قتل کر ڈالے تو اس استعجال کے سبب وہ شرعاً اب اس کی میراث سے محروم ہے، یہی کہا صحابہ وعلماء کی ایک جماعت نے، یہ موضعِ احتمال اور موقفِ اشکال ہے اللہ ہی حقیقتِ حال جانتا ہے، بعض متاخرین نے فصل و تفرقہ کیا ایسے شخص جو اسے حلال سمجھتے ہوئے پیتا ہے اور اسکا جو اس کی تحریم کا علم رکھتے ہوئے اور اس کا اقرار کرتے ہوئے پیتا ہے، اول اصلاً اسے نہ پئے گا کہ اصلاً داخلِ جنت نہ ہوگا اور جنت میں عدم دخول اس کے حرمانِ شراب کو مستلزم ہے جبکہ دوسرا محلِ خلاف ہے یہ ایک مدت تک اس کے شرب سے محروم رکھا جائے گا اگر عذاب میں ہے تو حال تعذیب میں ہوگا یا اس کا معنی ہے کہ یہ اس کی جزا ہے اگر جزا دیا جائے

اس حدیث سے ثابت ہوا کہ توبہ کبار معاصی کو بھی مٹا ڈالتی ہے، یہ کفر سے توبہ میں قطعی ہے دیگر گناہوں میں اہلِ سنت کے ہاں اس بارے باہم اختلاف ہے کہ آیا قطعی ہے یا ظنی، نووی لکھتے ہیں اقوی یہ ہے کہ ظنی ہے قرطبی لکھتے ہیں جس نے شریعت کا استقراء

(یعنی عمیق مطالعہ) کیا اس نے جانا کہ اللہ تعالی سچوں کی توبہ قطعا قبول کرتا ہے اور سچی توبہ کی کچھ شروط ہیں جن کی تفصیل کتاب الرقاق میں آئے گی، حدیثِ ہذا سے بعض گناہوں سے صحتِ توبہ اور بعض سے اس کے عدم پر استدلال ممکن ہے آگے اس کی تحقیق پیش کی جائے گی، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ شراب پینے سے ہی وہ اس وعید کا مستحق ہوا خواہ نشہ نہ چڑھے کیونکہ حدیث میں صرف شرب پر اس وعید کو مرتب کیا ہے بغیر کسی قید کے، یہ انگور سے بنی شراب کی نسبت تو بالا جماع ہے اسی طرح دیگر سے بنی شراب اگر وہ پینے والے کو نشہ چڑھا دے! لیکن جو نشہ نہ چڑھائے تو جمہور کے نزدیک اس کا حکم وہی جو ذکر ہوا آگے مزید بیان آتا ہے، آپ کے قول: (ثم لم یتب منھا) سے ماخوذ ہے کہ توبہ تمام عمر میں مشروع ہے جب تک معاملہ غرغرہ تک نہیں پہنچ جاتا (یعنی جب سانس حلق میں اٹک جائے) کیونکہ (ثم)جو تراخی سے ہے، کی اس پر دلالت ہے، مبادرت الی التوبۃ اس کی قبولیت کیلئے شرط نہیں۔

اسے مسلم نے (الأشربة) اورنسائی نے (الأشربة اور الولیمة) میں نقل کیا۔

- 5576حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ ؓ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أُتِيَ لَيْلَةَ أُسْرِيَ بِهِ بِإِيلِيَاءَ بِقَدَحَيْنِ مِنْ خَمْرٍ وَلَبَنٍ فَنَظَرَ إِلَيْهِمَا ثُمَّ أَخَذَ اللَّبَنَ فَقَالَ جِبْرِيلُ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَاكَ لِلْفِطْرَةِ وَلَوْ أَخَذْتَ الْخَمْرَ غَوَتْ أُمَّتُكَ تَابَعَهُ مَعْمَرٌ وَابْنُ الْهَادِ وَعُثْمَانُ بْنُ عُمَرَ وَالزُّبَيْدِيُّ عَنِ الزُّهْرِيِّ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۱۰۴)أطرافه 3394، 3437، 4709، 5603

(بإیلیاء) جسے آجکل بیت المقدس کہتے ہیں بظاہر آپ کو جب یہ پیش کیا گیا، آپ اس وقت بیت المقدس میں تھے لیکن لیث کی روایت جس کا آگے ذکر ہوگا میں: (إلی إیلیاء) ہے اور یہ اس بارے صریح نہیں کیونکہ جواز ہے کہ شبِ اعطاء کا تعین مراد ہو نہ کہ اس کی جگہ کا، اس کا بیان مع دیگر شرح کے حدیثِ اسراء کی شرح کے ذیل میں باب (الھجرة إلی المدینة) سے قبل گزرا ہے۔

(و لو أخذت الخمر غوت الخ) سے غرضِ ترجمہ ہے ابن عبدالبر کہتے ہیں محتمل ہے کہ آپ اس لئے شراب سے نفور ہوئے ہوں کہ فراست سے جان لیا ہو کہ اسے حرام کیا جانے والا ہے کیونکہ اس وقت تک تو مباح تھی، ابن حجر کے بقول یہ بھی محتمل ہے کہ آپ اس کے پینے کے عادی نہ تھے اسی وجہ سے نفور ہوئے ہوں تو آپ اپنی طبع کے ساتھ موافق ہوئے اس کے جو بعد ازاں اس کی حرمت واقع ہونے والی تھی اور یہ اللہ کی جانب سے آپ کی حفاظت اور رعایت تھی، دودھ کو اس لئے اختیار کیا کیونکہ وہ آپ کیلئے مالوف، سہل، طیب اور طاہر تھا اور پینے والوں کیلئے سائغ اور عاقبت کے لحاظ سے سلیم ہے (کہ پینے سے نشہ طاری نہیں ہوتا) جبکہ شراب ان تمام امور میں اس کے برخلاف ہے، فطرت سے یہاں مراد دینِ حق پر استقامت ہے، حدیث سے ثابت ہوا کہ حصول ما یُحمد اور دفع ما یُحذر کے وقت الحمدللہ پڑھی جائے، (غوت أمتك) والی بات محتمل ہے کہ حضرت جبریلؑ نے من طریق الفال ماخوذ کی ہو یا ان کے پاس پہلے سے اس کا علم ہو، یہی اظہر ہے۔

(تابعه معمر الخ) یعنی ان کی سند کے ساتھ، غیر ابوذر کے ہاں ان مذکورین کے ساتھ زبیدی کا نام بھی موجود ہے معمر کی روایت بخاری نے احادیث الانبیاء کے قصہ حضرت موسی میں موصول کی، شروع میں حضرات موسی وعیسی اور ان کی صفت کا بیان ہے مگر

وہاں ذکرِ ایلیاء موجودنہیں، ابن الہاد کی روایت جوکہ یزید بن عبد اللہ بن اسامہ بن الھاد ہیں نسائی، ابوعوانہ اور طبرانی نے اوسط میں لیث عنہ کے طریق سے عبد الوہاب بن بخت عن زہری کے طریق سے نقل کی طبری کہتے ہیں یزید بن الہاد عبد الوہاب سے اس میں متفرد ہیں اس پر اصل سے یزید اور ابن شہاب کے درمیان عبد الوہاب کا حوالہ ساقط ہے علاوہ ازیں ابن الہاد نے متعدد احادیث زہری سے بغیر واسطہ کے نقل کی ہیں ان میں سے ایک تفسیر المائدۃ میں گزری اسے احمد وغیرہ نے بھی ابن ہاد عن زہری سے بلا واسطہ تخریج کیا ہے زبیری کی روایت نسائی، ابن حبان اور طبرانی نے مسندِ شامیین میں محمد بن حرب عنہ سے نقل کی مگر اس میں بھی ایلیاء کا ذکر موجود نہیں، عثمان بن عمر کی روایت تمام رازی نے اپنی فوائد میں ابراہیم بن منذر عن عمر بن عثمان عن ابیہ عن زہری کے طریق سے نقل کی مزی نے اطراف میں حاکم سے نقل کیا کہ بخاری کی اپنے قول: (تابعه ابن الهاد وعثمان بن عمر عن الزهری) سے مراد ابن الہاد کی عبد الوہاب اور عثمان بن عمر بن فارس کی یونس سے حدیث ہے دونوں زہری سے اس کے راوی ہیں، ابن حجر کہتے ہیں حاکم کی رائے درست نہیں مزی نے بھی عثمان بن عمر کی بابت ان کی تائید کی وہ انہیں عثمان بن عمر بن فارس سمجھے جو یونس بن یزید سے راوی ہیں جبکہ یہ وہ نہیں، یہ عثمان بن عمر بن موسی بن عبد اللہ بن عمر تیمی ہیں، عثمان بن عمر بن فارس کا عمر نام کا کوئی بیٹا نہیں جو ان سے روایت کرتا ہو، عمر تو تیمی کے بیٹے تھے جیسا کہ فوائدِ تیمی میں ذکر کیا اور یہ مدنی تھے، عثمان دارمی نے ذکر کیا کہ انہوں نے یحی بن معین سے عمر بن عثمان بن عمر مدنی عن ابیہ عن زہری کے بارہ میں دریافت کیا تو انہوں نے کہا میں انہیں اور ان کے والد کو نہیں پہچانتا بقول ابن حجر دیگر نے انہیں پہچانا ہے زبیر بن بکار نے النسب میں اسے عثمان مذکور سے ذکر کیا اور لکھا کہ یہ مروان بن محمد (جو آخری اموی خلیفہ تھا) کے زمانہ میں مدینہ کے قاضی بنے پھر منصور (عباسی) کے دور میں بھی رہے اور عراق میں انتقال کیا ابن حبان نے الثقات میں ان کا ذکر کیا ہے دارقطنی نے العلل میں ان کا ذکرِ کثیر کیا جب ان احادیث کا ذکر کیا جن کے زہری سے مختلف رواۃ ہیں اور کثیر اوقات زہری سے ان کی روایت مترجح ہے۔

- 5577حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسٍ قَالَ سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَدِيثًا لاَ يُحَدِّثُكُمْ بِهِ غَيْرِي قَالَ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ أَنْ يَظْهَرَ الْجَهْلُ وَيَقِلَّ الْعِلْمُ وَيَظْهَرَ الزِّنَا وَتُشْرَبَ الْخَمْرُ وَيَقِلَّ الرِّجَالُ وَيَكْثُرَ النِّسَاءُ حَتَّى يَكُونَ لِخَمْسِينَ امْرَأَةً قَيِّمُهُنَّ رَجُلٌ وَاحِدٌ

(ترجمہ کیلئے جلد ۸ص:۴۴۶) .أطرافه 80، 81، 5231، - 6808

ہشام سے مراد دستوائی ہیں۔ (لا يحدثكم به غيری) گویا آخری عمر میں یہ حدیث بیان کرتے ہوئے یہ کہا، یا جانتے تھے کہ دیگر صحابہ جنہوں نے آنجناب سے یہ حدیث سنی انتقال کر چکے ہیں۔ (حتى يكون بخمسين) کشمیہنی کے نسخہ میں ہے: (حتى يكون خمسون امرأة قَيِّمُهُنَّ رجلٌ واحدٌ) کتاب العلم میں اس کی مفصل شرح گزر چکی۔

- 5578حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا سَلَمَةَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَابْنَ الْمُسَيَّبِ يَقُولاَنِ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لاَ يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلاَ يَشْرَبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلاَ

يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ وَأَخْبَرَنِي عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ أَبِي بَكْرِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامٍ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ كَانَ يُحَدِّثُهُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ثُمَّ يَقُولُ كَانَ أَبُو بَكْرٍ يُلْحِقُ مَعَهُنَّ وَلَا يَنْتَهِبُ نُهْبَةً ذَاتَ شَرَفٍ يَرْفَعُ النَّاسُ إِلَيْهِ أَبْصَارَهُمْ فِيهَا حِينَ يَنْتَهِبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۶۶۷) .أطرافه 2475، 6772، - 6810

(لا يزني الزاني الخ) اکثر روایات میں یہاں (الزانی) کے حذف کے ساتھ ہے تو بعض شراح نے (الرجل المؤمن أو الزانی) مقدر کیا اس روایت نے تیسرے احتمال کو متعین کر دیا۔ (و لا يشرب الخمر الخ) ابن بطال لکھتے ہیں یہ شربِ خمر کے بارہ میں شدید ترین اسلوب ہے جو وارد ہوا خوارج نے اسی سے تمسک کرتے ہوئے عمداً ارتکابِ کبائر کرنے والے کو جوان کی حرمت سے واقف ہو، کافر قرار دیا اہل سنت نے ایمان کو یہاں کمال پر محمول کیا ہے کیونکہ عاصی غیرِ عاصی سے حالتِ ایمان میں انقص ہو جاتا ہے، یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ آخر کار معاملہ اس پر منتج ہو سکتا ہے کہ ایمان ختم ہو جائے جیسے حدیثِ عثمان کے شروع میں ذکر ہوا کہ شراب سے اجتناب کرو کہ یہ ام الخبائث ہے، اس میں ہے: (و إنها لا تجتمع هي والإيمان إلا و أوشك أحدهما أن يخرج صاحبه) (کہ آخر کار دونوں میں سے ایک اس کے پاس رہے گا) اسے بیہقی نے مرفوعا اور موقوفا تخریج کیا، ابن حبان نے مرفوع کو صحیح قرار دیا ابن بطال کہتے ہیں بخاری نے وعید شدید پر مشتمل ان احادیث کو اس باب میں اس لئے داخل کیا تا کہ یہ اس حدیثِ ابن عمر سے عوض ہوں: (كل مسكر حرام) اسے اس باب میں اس کے موقوف ہونے کی بنا پر نہیں لائے بقول ابن حجر یہ بات محلِ نظر ہے کیونکہ وعید میں مطلق تحریم (کے ذکر) پر قدرِ زائد ہے اور بخاری نے ابن عمر کی اسی مذکورہ روایت کا مفہوم ذکر کر دیا ہے آگے اس کا بیان آئے گا۔

(قال ابن شهاب) اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔ (أن أبابكر الخ) یہ اس کے شیخ زہری عبد الملک کے والد ہیں۔ (كان أبوبكر الخ) یعنی ابن عبد الرحمن مذکور، مفہوم یہ کہ وہ حدیثِ ابو ہریرہ میں یہ زیادت کیا کرتے تھے، اس کا بیان کتاب المظالم میں حدیثِ ابو ہریرہ کی شرح کے ذیل میں گزر چکا مزید بیان کتاب الحدود میں آئے گا۔

(حرمها في الآخرة) کے تحت کہتے ہیں ایک جماعت کا موقف ہے کہ شرابی جنت میں شراب سے محروم رہے گا اگرچہ مغفرت کے بعد جنت میں داخل بھی ہو تو جنت میں اگرچہ ہر وہ چیز ملے گی جس کی نفس اشتہا کرے گا تو اس کا نفس شراب کی اشتہا ہی نہ کرے گا، (حتى يكون بخمسين امرأة قيمهن رجل واحد) کے تحت لکھتے ہیں پہلے کہہ چکا ہوں کہ بعض روایات میں قیدِ صالح بھی مذکور ہے تب کوئی اشکال نہیں پھر قیم سے مراد ممکن ہے کہ غیرِ زوج ہو جو لوگوں کے امور و معاملات کا نگران ہوتا ہے۔

- 2 باب الْخَمْرُ مِنَ الْعِنَبِ (انگوری شراب)

شرحِ ابن بطال میں بھی یہی ہے بخاری کے کسی نسخہ میں اور نہ مستخرجات اور ان کی شرح کے سوا کسی جگہ (وغیرہ) کا لفظ دیکھا ہے، ابن منیر لکھتے ہیں بخاری کی (اس ترجمہ میں) غرض کوفیوں کا رد کرنا ہے جو آبِ انگور اور دیگر کے مابین فرق کرتے ہیں تو دیگر سے

اس صورت حرام قرار دیتے ہیں جب اتنی مقدار میں ہو کہ نشہ طاری کر سکے، ان کا زعم ہے کہ خمر کا اطلاق صرف انگور سے بنی شراب پر ہوتا ہے، کہتے ہیں لیکن ابن عمر کے قول جس کا ذکر باب کی پہلی حدیث میں ہوا، سے ان کا استدلال کہ اس زمانہ میں جو اَنبِذَہ (نبیذ کی جمع) موجود تھیں وہ خمر کہلاتی تھیں، محل نظر ہے بلکہ یہ تو اس امر پر دال ہے کہ صرف انگور سے بنی شراب اجدر ہے (یعنی زیادہ لائق ہے کہ خمر کہلوائے) کیونکہ انہوں نے کہا ہے کہ مدینہ میں تب اس یعنی خمر سے کوئی شیٔ نہ تھی اور تب غیرِ عنب سے بنی انبذہ تو موجود تھیں تو اس سے دلالت ملی کہ انبذہ خمر نہیں ہیں الا یہ کہ کہا جائے کہ ابن عمر کی کلام اس شخص کے قول کے جواب پر متنزل ہے جس نے کہا خمر وہی جو عنب سے بنی ہو تو کہا جائے گا شراب حرام کی گئی اور مدینہ میں انگور کی بنی شراب سے کوئی شیٔ نہ تھی بلکہ جو اشربہ موجود تھے وہ بسر (یعنی خشک کھجور)، تمر (یعنی تازہ کھجور) اور اس کے نحو سے تیار شدہ تھے اور صحابہ کرام نے تحریمِ خمر سے ان سب کی تحریم سمجھی، اگر ایسا نہ تھا تو انہیں بہا دینے میں مبادرت نہ کرتے، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ اس اور مابعد ترجمہ سے مرادِ بخاری یہ ہونا محتمل ہے کہ خمر کے لفظ کا عصیر عنب سے حاصل شدہ، بسر اور تمر کی نبیذ سے تیار شدہ اور شہد سے تیار شدہ سب شرابوں پر اطلاق ہوتا ہے تو ہر ایک کیلئے علیحدہ علیحدہ باب قائم کیا اور اس تسمیہ کا صرف عنب پر حصر نہیں کیا اس دلیل کے باعث جسے مابعد وارد کیا، یہ بھی محتمل ہے کہ ترجمہ اولیٰ سے مراد حقیقی معنی میں اور دیگر سے مجازی معنی میں اس کا استعمال ہو، اول ان کے تصرف سے اظہر ہے! اس کا حاصل یہ ہے کہ ان اشیاء کا بیان مراد ہے۔ جن کی بابت وارد روایات ان کی شرط پر ہیں۔ جن سے شراب تیار کی جاتی ہے تو عنب سے ابتدا کی کیونکہ یہ متفق علیہ ہے اس کے بعد بسر اور تمر کا ذکر کیا اس میں جو حدیثِ انس ذکر کی وہ نہایت ظاہر فی المراد ہے بعد ازاں شہد کی شراب کا ذکر کیا یہ اشارہ دینے کیلئے کہ یہ صرف بسر و تمر کے ساتھ ہی مختص نہیں پھر عمومی انداز کا حامل ترجمہ اس عنوان سے لائے: (الخمر ما خامر العقل) (تو ثابت کیا کہ شراب کہلوانے کے ضمن میں مادہِ شراب کی اہمیت نہیں جس بھی مادہ کی بنی ہو اگر اس میں نشہ طاری کر دینے کی صلاحیت ہے تو وہ شراب ہے اور جس کی زیادہ مقدار نشہ آور ہے اس کی کم مقدار پینا بھی حرام ہے تو وہ شراب ہے اور جس کی زیادہ مقدار نشہ آور ہے اس کی کم مقدار پینا بھی حرام ہے، اس سے امام بخاری کی عظیم فقاہت اور ذہنِ رسا عیاں ہے اور خصوصا دورِ حاضر کے تناظر میں جب نت نئے مواد سے تیار کردہ مختلف انواع واقسام کی شرابیں تیار کی جاتی ہیں تو وہ سب اس دائرہِ تحریم میں آئیں گی) اس میں اشارہ ہے اس حدیثِ ابی ہریرہ کے ضعف کی طرف جس میں ہے: (الخمر من هاتين الشجرتين: النخلة والعنبة) یا یہ کہ اس سے مراد انہی دو میں حصر نہ تھا

مجمع علیہ تحریم عصیرِ عنب کی ہے، جب وہ مشتد ہو تو بالاتفاق کثیر یا قلیل مقدار میں تناول کرنا حرام ہے ابن قتیبہ نے بعض فساق اہلِ کلام سے نقل کیا کہ اس سے نہی برائے (تحریم نہیں بلکہ) کراہت ہے یہ مہجور قول ہے اس کے قائل کی طرف مطلقا التفات نہ کیا جائے ابو جعفر نحاس ایک قوم سے ناقل ہیں کہ حرام شراب وہ جس کی حرمت پر اجماع ہے اور جس کی بابت اختلاف ہے وہ حرام نہیں، کہتے ہیں یہ ایک بری بات کہہ دی اس کا مطلب ہوا کہ ہر وہ جس میں اختلاف ہے حلال ہے؟ اگرچہ مستندِ اختلاف ضعیف ہی کیوں نہ ہو؟ طحاوی نے اختلاف العلماء میں ابو حنیفہ سے نقل کیا کہ خمر تو قلیل ہو یا کثیر حرام ہے اس کے سوا جو نشہ آور اشیاء ہیں ان کی حرمتِ شراب کی حرمت جیسی نہیں اور مطبوخ (یعنی پکائی گئی) نبیذ میں کوئی حرج نہیں چاہے کسی بھی چیز سے تیار شدہ ہو البتہ اتنی مقدار میں پینا حرام ہو گی جو نشہ طاری کر دے، ابو یوسف کہتے ہیں ہر چیز کے نقیع (یعنی شربت) میں کوئی حرج نہیں اگرچہ وہ جوش مارے (یعنی اتنا پکایا جائے کہ جوش

دے: و إنْ غَلِيَ) لیکن زبیب اور تمر نہیں (یعنی ان سے بنایا گیا شربت اگر صفتِ غلیان والا ہو تو حرام ہے) کہتے ہیں محمد نے ابوحنیفہ سے بھی یہ نقل کیا، محمد سے منقول ہے کہ جس کی زیادہ مقدار مسکر ہے تو مجھے زیادہ پسند یہ ہے کہ اسے نہ پیوں لیکن میں اسے حرام نہ کہوں گا، ثوری کا قول ہے کہ میں تمر اور زبیب (یعنی منقہ) کے نقیع کو جب وہ جوش والا ہو مکروہ قرار دیتا ہوں، شہد کے نقیع میں حرج نہیں۔

- 5579حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ صَبَّاحٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَابِقٍ حَدَّثَنَا مَالِكٌ هُوَ ابْنُ مِغْوَلٍ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ لَقَدْ حُرِّمَتِ الْخَمْرُ وَمَا بِالْمَدِينَةِ مِنْهَا شَيْءٌ

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ص:۱۸۵) .طرفه - 4616

شیخ بخاری بزار واسطی ہیں محمد بن سابق بھی شیوخِ بخاری سے ہیں کبھی ان سے بالواسطہ روایت نقل کرتے ہیں۔ (هو ابن مغول) یہ بخاری کی وضاحت ہے ان کے شیخ نے بغیر نسبت کے ذکر کیا تو انہوں نے چاہا کہ وضاحت کر دیں تا کہ مالک بن انس کے ساتھ التباس نہ ہو اسماعیلی نے اسے محمد بن اسحاق صغانی عن محمد بن سابق سے تخریج کرتے ہوئے نسبت ذکر کی۔ (و ما بالمدينة الخ) محتمل ہے کہ ابن عمر نے اپنے علم کے مطابق یہ نفی کی ہو یا اس زمانہ میں اس کی قلت کے مدِ نظر مبالغہ کے طور سے مطلقا نفی کر دی ہو، اس کی تائید اس باب میں مذکور حضرت انس کے قول سے ملتی ہے: (و ما نجد خمر الأعناب إلا قليلا) اور یہ مراد ہونا بھی ممکن ہے کہ مدینہ میں وہ نہ بنائی جاتی تھیں یعنی درآمد کی جاتی تھیں، تفسیر المائدۃ میں ایک اور طریق کے ساتھ ابن عمر سے گزرا کہ جب شراب حرام ہوئی مدینہ میں پانچ قسم کی شرابیں تھیں ان میں انگور کی شراب نہ تھی، تو اسے اس امر پر محمول کیا تھا کہ انکی مراد وہ شرابیں تھیں جو مقامی طور پر تیار کی جاتی تھیں جہاں تک باب کی تیسری حدیث میں مذکور یہ قولِ عمر کہ تحریمِ خمر نازل ہوئی اور وہ پانچ سے تھی تو اس کا معنی ہے کہ تب وہ ان علاقوں کی وہاں کی پانچ تیار کی جانے والی شرابوں میں سے تھی، خصوصیت کے ساتھ مدینہ مراد نہیں، دو ابواب کے بعد اس بارے شرح و تفصیل آئے گی۔

- 5580حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا أَبُو شِهَابٍ عَبْدُ رَبِّهِ بْنُ نَافِعٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ ثَابِتٍ الْبُنَانِيِّ عَنْ أَنَسٍ قَالَ حُرِّمَتْ عَلَيْنَا الْخَمْرُ حِينَ حُرِّمَتْ وَمَا نَجِدُ يَعْنِي بِالْمَدِينَةِ خَمْرَ الأَعْنَابِ إِلاَّ قَلِيلاً وَعَامَّةُ خَمْرِنَا الْبُسْرُ وَالتَّمْرُ

(سابقہ، مزید یہ کہ انگوری شراب قلیل اور ہماری عام شراب کھجور کی بنی ہوتی تھی)

أطرافه 2464، 4617، 4620، 5582، 5583، 5584، 5600، 5622، 7253

یونس سے مراد ابن عبید بصری ہیں۔ (و عامة خمرنا الخ) یعنی وہ نبیذ جو آخرکار شراب بن جاتی ہے کرمانی لکھتے ہیں بسر و تمر اس شراب سے مجاز ہے جو ان سے تیار کی جاتی ہے، یہ آیت: (إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْراً) [يوسف : ۳۶] کے برعکس ہے یا اس میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (عامة أصل خمرنا) یا (مادة خمرنا)، آمدہ باب میں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت انس سے نقل ہوگا کہ شراب جب حرام ہوئی تب وہ بسر تھی، اس میں حذف ظاہر ہے، نسائی نے۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، محارب بن دثار عن جابر عن النبی ﷺ سے روایت کیا کہ (الزبيب و التمر هو الخمر) اس کی سند صحیح ہے بظاہر یہ حصر ہے لیکن مراد مبالغہ ہے یہ اس نسبت

سے جو اس وقت مدینہ میں تیار کی جاتی تھی جیسا کہ حدیثِ انس میں متقرر ہوا بعض نے کہا حضرت انس کی مراد ان لوگوں کا رد تھا جو صرف انگور کی بنی شراب کو ہی خمر کہتے ہیں بعض نے کہا ان کی مراد یہ تھی کہ تحریم صرف اس خمر کے ساتھ مختص نہیں جو انگور سے بنائی جائے بلکہ ہر مسکر جو ہے وہ اس نام میں اس کا مشارک ہے، یہی اظہر ہے۔

- 5581 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ أَبِي حَيَّانَ حَدَّثَنَا عَامِرٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَامَ عُمَرُ عَلَى الْمِنْبَرِ فَقَالَ أَمَّا بَعْدُ نَزَلَ تَحْرِيمُ الْخَمْرِ وَهِيَ مِنْ خَمْسَةٍ الْعِنَبِ وَالتَّمْرِ وَالْعَسَلِ وَالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالْخَمْرُ مَا خَامَرَ الْعَقْلَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ص:۱۸۶) .أطرافه 4619، 5588، 5589، - 7337

یحی سے قطان، ابو حبان سے یحی بن سعید تیمی اور عامر سے مراد شعبی ہیں۔ (قام عمر الخ) آگے مطولا آ رہی ہے ابن مالک کہتے ہیں اس سے اما بعد کے جواب میں حذف فاء کے جواز کا ثبوت ملا، بقول ابن حجر کوئی حجت نہیں کیونکہ آگے احمد بن ابو رجاء کی یحی سے روایت میں ہے کہ حضرت عمر نے منبر پر خطبہ دیا اور کہا: (إنه قد نزل تحريم الخمر الخ) تو اس میں اما بعد موجود نہیں، اسے اسماعیلی نے بھی یہاں محمد بن ابو بکر مقدمی عن یحی قطان سے نقل کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر کئے: (أما بعد فإن الخمر الخ) تو ظاہر ہوا فاء کا حذف اور اثبات رواۃ کا تصرف ہے (مگر ایک سابقہ مقام میں ایک اور حدیث کے حوالے سے ابن مالک کی یہ بحث گزری ہے وہاں ابن حجر نے بھی موافقت کی تھی)۔

- 3 باب نَزَلَ تَحْرِيمُ الْخَمْرِ وَهِيَ مِنَ الْبُسْرِ وَالتَّمْرِ

(جب شراب کی تحریم نازل ہوئی تو وہ کچی اور پکی کھجوروں سے تیار کی جاتی تھی)

- 5582 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كُنْتُ أَسْقِي أَبَا عُبَيْدَةَ وَأَبَا طَلْحَةَ وَأُبَيَّ بْنَ كَعْبٍ مِنْ فَضِيخِ زَهْوٍ وَتَمْرٍ فَجَاءَهُمْ آتٍ فَقَالَ إِنَّ الْخَمْرَ قَدْ حُرِّمَتْ فَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ قُمْ يَا أَنَسُ فَأَهْرِقْهَا فَأَهْرَقْتُهَا

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) .أطرافه 2464، 4617، 4620، 5580، 5583، 5584، 5600، 5622، 7253

(أبا عبيدة) یعنی ابن جراح۔ (و أبا طلحة) زید بن سہل، حضرت انس کے سوتیلے والد۔ (و أبي) اس قصہ میں ان تینوں کے ذکر پر اقتصار کیا حضرت ابوطلحہ کے گھر میں یہ مجلس تھی جیسا کہ التفسیر میں ثابت عن انس کی روایت میں گزرا، ابوعبیدہ اور ابوطلحہ کے مابین نبی اکرم نے مواخات قائم کی تھی جیسا کہ مسلم کی حضرت انس سے ایک روایت میں مذکور ہے جہاں تک ابی بن کعب ہیں تو وہ انصار کے کبراء اور علماء میں سے تھے مسلم کی ایک روایت میں ابو ایوب کا بھی ذکر ہے آگے چند ابواب بعد ہشام عن قتادہ عن انس کی

روایت میں یہ عبارت مذکور ہوگی:(إني كنت لأسقي أبا طلحة و أبا دجانة و سهيل ابن بيضاء) ابو دجانہ کا نام سماک بن خرشہ تھا، مسلم کی سعید عن قتادہ سے روایت میں ان کے ساتھ معاذ بن جبل بھی مذکور ہیں احمد کی یحی قطان عن حمید عن انس سے روایت میں ہے کہ میں ابو عبیدہ ، ابی بن کعب ، سہیل ابن بیضاء اور صحابہ کی ایک جماعت کو ابوطلحہ کے ہاں پلا رہا تھا، عبد الرزاق کے ہاں معمر بن ثابت و قتادہ وغیرہما عن انس سے روایت میں ہے کہ گیارہ صحابہ کرام تھے، ان طرق سے جن کا ذکر کیا ان میں سے سات کے اسماء ذکر ہوئے سلیمان تیمی عن انس کی اسی باب کی روایت میں (عمومتی) کا لفظ ہے چونکہ سب ہی ان سے عمر میں بڑے اور اکثر انصار سے تھے اس لئے یہ کہا، مستغربات میں سے ہے جو ابن مردویہ نے اپنی تفسیر میں عیسی بن طهمان عن انس سے روایت کیا کہ ابوبکر و عمر بھی موجود تھے، یہ منکر ہے باوجود نظافتِ سند کے میں اسے غلطی خیال کرتا ہوں، ابونعیم نے حلیہ نے ترجمہِ شعبہ میں حضرت عائشہ سے نقل کیا کہ حضرت ابوبکر نے اپنے اوپر شراب حرام کی ہوئی تھی نہ تو جاہلیت میں پی اور نہ اسلام میں، یہ بھی محتمل ہے اگر یہ محفوظ ہے کہ ابوبکر و عمر اس دن ابوطلحہ سے ملنے آئے تو ہوں مگر شراب نہ پی ہو، ابن حجر کہتے ہیں پھر میں نے بزار کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت انس کی روایت پائی جس میں ہے کہ میں ساقیِ قوم تھا اور حاضرین میں ایک شخص تھے جنہیں ابوبکر کہا جاتا تھا جب انہوں نے شراب پی تو کہا:(تحيي بالسلامة أمَّ بكر) یہ کئی اشعار ہیں اسی اثناء ایک مسلمان آیا اور بتلایا کہ تحریمِ خمر نازل ہوئی ہے! یہ جس ابوبکر کا ذکر کیا انہیں ابن شعوب کہا جاتا تھا تو بعض نے انہیں ابوبکر صدیق خیال کر لیا، ایسا نہیں لیکن وصفِ صدیق میں حضرت عمر کے ذکر کا قرینہ عدم غلط پر دال ہے، تو اس طرح سے دس افراد کے نام معلوم ہو گئے ہیں، المغازی کے باب غزوہ بدر میں ان ابوبکر بن شعوب کے کچھ حالات مذکور گزرے ہیں فاکہی کی کتابِ مکہ میں مرسل طریق سے ایک روایت میں اس کی تائید ملتی ہے۔

(من فضيخ الخ) بروزن عظیم، بسر کو کہتے ہیں۔(إذا شدخ و نبذ) زہو بھی بسر کو کہتے ہیں جب مترطب ہونے سے قبل سرخ یا زرد ہو جائے کبھی فضیخ کا لفظ بسر اور رطب کے خلیط پر بولا جاتا ہے جیسا کہ بسر و تمر کے خلیط پر بھی، اسی طرح اکیلے بسر اور اکیلے تمر پر بھی اس کا اطلاق ہے جیسا آخرِ باب کی روایت میں ہے، احمد کی قتادہ عن انس سے روایت میں ہے:(و ما خمرهم يومئذ إلا البسر والتمر مخلوطين) مسلم کے ہاں قتادہ عن انس سے ہے:(أسقيهم من مزادة فيها خليطُ بسرٍ و تمر)۔

(فجاء هم آت) اسکا نام معلوم نہ ہو سکا، احمد کے ہاں حمید عن انس کی روایت میں (أسقيهم) کے بعد ہے:(حتى كاد الشراب يأخذ فيهم) (یعنی قریب تھا کہ شراب کا نشہ طاری ہو جائے) ابن مردویہ کے ہاں(حتى أسرعَتْ فيهم) ، ابن ابو عاصم کے ہاں (حتى مالت رؤوسهم) ہے۔(فهرقها) اصل میں:(أرقها) ہے ہمزہ کو ہاء میں بدل دیا گیا اسی طرح (فهرقتها) بھی، کبھی یہ کلمہ ہمزہ اور ہاء دونوں کے ساتھ بھی استعمال کیا جاتا ہے اور یہ نادر ہے، الطہارۃ میں تفصیل گزری التفسیر کی ثابت عن انس کی روایت میں(فأرقها) تھا، عبد العزیز بن صہیب کے ہاں ہے کہ کہنے لگے اے انس:(أرق هذه القلال) ان مٹکوں کو بہا دو، اصل میں ابوطلحہ نے کہا تھا باقی بھی راضی تھے تو جمع کا لفظ ذکر کیا، باب(إجازة خبر الواحد) میں مالک سے ایک اور روایت میں ہے:(قُمْ إلى هذه الجرار فاكسرها) کہ انہیں توڑ ڈالو، انس کہتے ہیں: (ففمت إلى مهراس لنا فضربتها بأسفله حتى انكسرت) تطبیق یہ ہوگی کہ اولا شراب بہائی پھر بعض کو توڑ دیا، ابن عبد البر لکھتے ہیں ذکرِ کسر کے ساتھ اسحاق بن ابو

طلحہ اور ثابت حضرت انس سے متفرد ہیں عبدالعزیز بن صہیب ، حمید اور ثقہ راویوں کی ایک جماعت نے حضرت انس سے یہ حدیث روایت کی ہے بعض نے مطولا اور بعض نے مختصرا، ان کے ہاں صرف اِراقہ ہی مذکور ہے! مُہر اس چٹان سے بنے برتن کو کہتے ہیں جو اسے کھوکھلا کر کے بنایا جائے کبھی یہ حوض کی طرح بڑا ہوتا ہے اور کبھی چھوٹا اسی لئے اس کے ساتھ شراب کے مٹکوں کو توڑنا ممکن ہوا گویا توڑنے کیلئے کوئی اور چیز نہ تھی یا ممکن ہے آلۂ مہر اس کے ساتھ توڑنے ہوں جس کے ساتھ اس میں (چیزیں) کوٹی جاتی ہیں ہاون کی طرح (یعنی ہاون دستہ جو حکیموں کے پاس ہوتا ہے گویا ہاون کا لفظ عربی میں مستعمل ہے) تو مجازا اس کا نام اس پر بولا ، احمد کی حمید عن انس سے روایت میں ہے صحابہ نے بخدا یہ بھی نہ کہا کہ ابھی ٹھہرو پہلے پوچھ پڑتال کرلیں ، التفسیر کی عبدالعزیز بن صہیب کی روایت میں تھا کہ اس آدمی کے خبر دینے کے بعد کسی سے اس بارے نہ پوچھا اور نہ مراجعت کی، المظالم کی روایت میں گزرا کہ مدینہ کی گلیوں میں بہہ پڑی، اس سے اشارہ ملا کہ سب اہلِ اسلام نے یہی کیا تھا حتی کہ کثرت کے سبب گلیوں میں گویا اس کا سیلاب آگیا، قرطبی کہتے ہیں اس سے تمسک کیا ہے بعض ان حضرات نے جن کے نزدیک غیرِ انگوری شراب نجس نہیں ہوتی کیونکہ نبی اکرم نے تخلی فی الطرق (یعنی راستوں کو آلودہ کرنے) سے منع کیا ہوا ہے تو اگر یہ نجس ہوتی تو راستوں میں اسے بہا دینے کی تقریر نہ فرماتے، جواب یہ ہے کہ اراقہ سے مقصد اس کی تحریم کی اشاعت تھی تو اس بڑی مصلحت کے حصول کے لئے اس اخف المفسد تین کو برداشت کیا گیا، یہ بھی محتمل ہے کہ (عام گزرگاہوں کی بجائے) ایسے نشیبی راستوں میں ڈالی گئی ہو جو اسے نشیبی جگہوں اور وادیوں تک بہالے گئی، اس کی تائید ابن مردویہ کی جید سند کے ساتھ قصہِ صبِ خمر کی بابت حدیثِ جابر سے ملتی ہے، کہتے ہیں: (فانصبَتْ حتی استَنْقَعَتْ فی بطن الوادی) اس سے اجتناب کے عمومِ امر سے تمسک اس کے نجس ہونے کیلئے کافی ہے۔

(قلت لأنس) قائل معتمر کے والد سلیمان تیمی ہیں۔ (و کانت خمرھم) مسلم نے اسی سند سے (یومئذ) کا اضافہ بھی کیا، مفہوم یہ کہ ابوبکر بن انس بھی حضرت انس کے انہیں اس کی تحدیث کے وقت موجود تھے گویا حضرت انس نے اس وقت انہیں یہ زیادت بیان نہیں کی یا تو نسیاناً یا پھر اختصاراً تو ان کے بیٹے ابوبکر نے انہیں اس کی یاد دہانی کرائی تو انہوں نے تائید کی، آگے ذکر ہوگا کہ (کئی طرق میں) خود حضرت انس نے بھی اس کی تحدیث کی ہے۔ (وحدثنی بعض أصحابی) اس کے قائل بھی سلیمان تیمی ہیں اسی سند کے ساتھ موصول ہے، مسلم نے یہ طریق محمد بن عبدالاعلی عن معتمر عن ابیہ سے مفرداً تخریج کیا، یہ بھی محتمل ہے کہ حضرت انس نے بیان تو کیا ہو مگر سلیمان سن نہ سکے ہوں یا کسی اور مجلس میں اس کی تحدیث کی ہو جسے اس شخص نے یاد رکھا جس نے سلیمان کو اس بارے بتلایا، یہ مبہم ممکن ہے بکر بن عبداللہ مزنی ہوں آخرِ باب ان کی روایت اس کا ایماء کرتی ہے یہ بھی محتمل ہے کہ قتادہ ہوں آگے چند ابواب کے بعد ان کے طریق سے حضرت انس کی ان الفاظ کے ساتھ روایت آئے گی: (و إنا نعدُّھا یومئذ الخمر) یہ اس امر کی قوی ترین ادلہ میں سے ہے کہ خمر ہر نشہ آور چیز کے لئے اسمِ جنس ہے چاہے وہ انگور سے تیار کی گئی ہو چاہے زبیب، تمر، عسل یا کسی دیگر کے نقیع سے! جہاں تک بعض کا یہ دعویٰ کہ خمر کا لفظ آبِ انگور کیلئے حقیقی اور دیگر کے لئے مجازی طور پر استعمال ہوتا ہے تو اگر یہ لغت کے لحاظ سے سالم ہے تو ان حضرات کے ہاں یہ کہنا لازم ہوا جو ایک ہی لفظ کا حقیقی اور مجازی دونوں معانی میں استعمال جائز سمجھتے ہیں جب کہ کوئی ایسا نہیں کہتے، شرع کے اعتبار سے خمر سب کے لئے حقیقی معنی میں ہے کیونکہ حدیث ہے: (کُلُّ مُسْکِرٍ حرام) تو جس نے دعوی کیا کہ یہاں

حقیقت ومجاز کے مابین جمع کیا ہے اس پر لازم ہوا کہ ایسا کرنا جائز سمجھے اس سے ان کے لئے انفکاک نہیں (حنفیہ کی طرف اشارہ ہے)۔

5583 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ عَنْ أَبِيهِ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسًا قَالَ كُنْتُ قَائِمًا عَلَى الْحَيِّ أَسْقِيهِمْ -عُمُومَتِي وَأَنَا أَصْغَرُهُمُ الْفَضِيخَ فَقِيلَ حُرِّمَتِ الْخَمْرُ فَقَالُوا أَكْفِئْهَا فَكَفَأْتُهَا قُلْتُ لأَنَسٍ مَا شَرَابُهُمْ قَالَ رُطَبٌ وَبُسْرٌ فَقَالَ أَبُو بَكْرِ بْنُ أَنَسٍ وَكَانَتْ خَمْرَهُمْ فَلَمْ يُنْكِرْ أَنَسٌ وَحَدَّثَنِي بَعْضُ أَصْحَابِي أَنَّهُ سَمِعَ أَنَسًا يَقُولُ كَانَتْ خَمْرَهُمْ يَوْمَئِذٍ

(سابقہ) .أطرافه 2464، 4617، 4620، 5580، 5582، 5584، 5600، 5622، 7253

5584 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ الْمُقَدَّمِيُّ حَدَّثَنَا يُوسُفُ أَبُو مَعْشَرٍ الْبَرَّاءُ قَالَ سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي بَكْرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ حَدَّثَهُمْ أَنَّ الْخَمْرَ حُرِّمَتْ وَالْخَمْرُ يَوْمَئِذٍ الْبُسْرُ وَالتَّمْرُ.

(سابقہ) أطرافه 2464، 4617، 4620، 5580، 5582، 5583، 5600، 5622، 7253

یوسف سے مراد ابن یزید ہیں، ابومعشر کنیت سے زیادہ مشہور تھے قطان بھی کہلاتے تھے براء کے ساتھ ان کی شہرت اکثر تھی دراصل تیر بنایا کرتے تھے، بصری ہیں بخاری میں ان سے دو روایتیں ہیں دوسری الطب میں آئے گی دونوں متابعات میں سے ہیں ابن معین اور ابوداؤد نے انہیں نرم قرار دیا مقدمی نے ثقہ کہا، سعید بن عبیداللہ کے دادا کا نام جبیر بن حیہ تھا احمد اور ابن معین نے انہیں ثقہ قرار دیا حاکم دارقطنی سے ناقل ہیں کہ یہ قوی نہیں ان کی بھی بخاری میں دو روایات ہیں دوسری الجزیہ میں گزری۔

(إن الخمر حرمت الخ) ابومعشر نے اسی طرح مختصر نقل کیا اسے اسماعیلی نے روح بن عبادہ عن سعید مذکور سے اسی سند کے ساتھ مطولا تخریج کیا ہے اس میں ہے کہ حرمتِ خمر کے بعد میرا گزر کچھ اپنے اصحاب سے ہوا ان کے آگے شراب دھری تھی میں نے پاؤں مار کر گرا دی اور کہا چلو کہ شراب حرام ہوگئی ہے اور ان دنوں ان کی شراب بسر و تمر ہی تھی، گویا حضرت انس کا یہ فعل تب تھا جب وہ نکلے اور حرمت کی نداء سماعت کی تھی تو لوٹ کر انہیں بتلایا (یعنی اپنے گھر میں جمی مجلس کا واقعہ ہی ہے) ابن ابی عاصم کے ہاں ایک اور سند کے ساتھ حضرت انس سے مذکور ہے شراب بہا کر بعض نے غسل اور بعض نے وضوء کیا اور ام سلیم سے خوشبو لے کر لگائی اور نبی اکرم کی خدمت میں حاضر ہوئے آپ یہ آیت پڑھ رہے تھے: (إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ الخ) اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے کہ شرب خمر مباح تھا اور اس ضمن میں کوئی حد مقرر نہ تھی بعض کے نزدیک اس حد تک پینا مباح تھا کہ نشہ طاری نہ ہوا ایسا کہ عقل زائل ہو جائے، ابونصر بن قشیری نے اپنی تفسیر میں اسے قفال سے نقل کیا اور اس بارے ان سے منازعت کی (یعنی ان کا رد کیا) نووی نے شرحِ مسلم میں مبالغہ کرتے ہوئے کہا بعض بے علم جو کہتے ہیں کہ نشہ کی حد تک شراب پینا ہمیشہ سے حرام تھا بالکل بے اصل بات ہے حالانکہ قرآن میں ہے: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَاتَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَ أَنْتُمْ سُكَارَىٰ) (یعنی اے ایمان والو نشہ کی حالت میں نماز کے قریب نہ جاؤ) اس کا مقتضا ہے کہ نشہ کا وجود تھا کہ اس حالت میں انہیں نماز ادا کرنے سے منع کیا گیا تو گویا یہ امرِ واقع تھا، اس کی تائید حضرت حمزہ اور شارفَین

کے قصہ سے ہوتی ہے جیسا کہ گزرا، اس پر سوال یہ اٹھتا ہے کہ آیا یہ بالاصل مباح تھی یا کسی شریعت کی رو سے حتی کہ وہ منسوخ کر دی گئی؟ تو دو اقوال ہیں راجح اول ہے، اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ غیرِ انگور سے تیار شدہ شراب بھی خمر کہلاتی تھی اس بارے جلد باب (ما جاء أن الخمر ما خامر العقل) میں بحث آئے گی، یہ بھی مستدل ہوا کہ غیرِ عنب سے بنی شراب کا قلیل بھی حرام ہوگا جیسا کہ عنب کی بنی شراب کا قلیل ہے کیونکہ صحابہ کی فہم یہ ہوئی کہ اجتنابِ خمر کے حکم سے مراد تمام انواع کی شراب کی حرمت ہے، انہوں نے اس بارے (نبی اکرم سے) استفصال (یعنی تفرقہ نقل) نہیں کیا، جمہور صحابہ وتابعین نے یہی رائے اختیار کی ہے حنفیہ کی اس میں مخالفت ہے اور جو کوفیوں میں سے ان کے ہمنوا ہیں، وہ کہتے ہیں انگور کی بنی شراب تو قلیل ہو یا کثیر، حرام ہے الا یہ کہ اسے پکا لیا جائے اس تفصیل پر جسکا بیان آگے ایک مستقل باب میں آرہا ہے اس سے وہ حلال ہو جائے گی، اس امر پر اجماع منعقد ہے کہ انگور کی بنی شراب قلیل وکثیر ہر طرح سے حرام ہے اور یہ کہ قلیل پینے کی حرمت کی علت یہ ہے کہ آدمی بس نہیں کرتا زیادہ پینے کی طرف کھنچتا ہے تو اس سے الزام آتا ہے ان حضرات کو جو انگوری اور غیر انگوری شراب کے درمیان تفرقہ کرتے اور کہتے ہیں کہ انگوری شراب کی قلیل مقدار بھی حرام ہے اور غیر انگوری شراب کی قلیل مقدار جس سے نشہ طاری نہ ہو، حرام نہیں، تو ان کا یہ تفرقہ مغایرت فی الاسم کے ادعاء کے سبب ہے تو دونوں قسم کی شرابوں میں اتحادِ علت ہے، ہر وہ جو انگوری میں مقدر ہے وہ غیر انگوری میں بھی ہے (یعنی غیر انگوری پینے والا بھی قلیل مقدار پہ بس نہ کرے گا اور زیادہ پینے کو جی چاہے گا تو یہی علت انگوری قلیل مقدار کی حرمت کی ہے تو یہ تفرقہ کرنا اس لحاظ سے نادرست ٹھہرتا ہے) قرطبی لکھتے ہیں یہ قیاس کی ارفع انواع میں سے ہے کیونکہ اس میں فرع اور اصل کے مابین تمام اوصاف میں مساوات ہے پھر یہ نصوصِ صحیحہ کے ظواہر کے بھی موافق ہے

شافعی کہتے ہیں مجھے ایک نے کہا خمر حرام ہے اور ہر شراب سے مسکر حرام ہے اور اس سے مسکر حرام نہ قرار پائے گی اور اس کے شارب کو حد نہیں لگائی جائے گی حتی کہ وہ نشہ طاری کرے! میں نے جواب کہا تم نے کیونکر نبی اکرم، حضرت عمر پھر حضرت علی سے منقول کی مخالفت کی؟ جب کہ کسی صحابی نے بھی اس کے برخلاف رائے نہیں دی؟ کہنے لگا ہمارے پاس حضرت عمر کی ایک روایت ہے میں نے کہا اس کی سند میں ایک مجہول راوی ہے لہذا حجت نہیں (ایسے ہوتے تھے اس زمانہ کے مناظرے جن میں دونوں فریق کے جانب سے صرف طلبِ حق کی کوشش کی جاتی تھی ہمارے زمانہ کے مناظروں کی طرح نہیں کہ میں نہ مانوں جن کا طرہ امتیاز تھا، اب یہاں امام شافعی کے فقط یہ کہہ دینے سے کہ اس کی سند میں ایک مجہول راوی ہے، مخالف خاموش ہو گیا اوکاڑہ کے احناف کے ایک مرحوم مناظر سے جب کہا گیا یہ حدیث غریب ہے تو ان کا جواب تھا کیا آپ کے گھر سے دانے مانگنے گئی تھی کہ غریب ہے! سبحان اللہ) بیہقی کہتے ہیں ان کا اشارہ سعید بن ذی لعوۃ کی روایت کی طرف ہے کہتے ہیں میں نے (من سطیحة لعمر) (یعنی حضرت عمر کے توشہ دان سے) مشروب پی لیا اور نشہ میں ہو گیا جس پر حضرت عمر نے حد لگائی، میں نے کہا میں نے تو آپ کے سطیحہ سے پیا ہے کہا میں نے نشہ طاری ہونے کے سبب حد ماری ہے، بخاری وغیرہ سعید کی بابت کہتے ہیں کہ غیر معروف ہے، کہتے ہیں بعض نے انہیں سعید بن ذی حدان کہا، یہ غلط ہے پھر بیہقی نے وہ احادیث ذکر کیں جن میں (کسر النبیذ بالماء) کا ذکر ہے (یعنی نبیذ کا جوش پانی ڈال کر ختم کرنا) ان میں ہمام بن حارث عن عمر کی روایت ہے کہ وہ سفر میں تھے کہ نبیذ پیش کی گئی اس سے پیا تو کچھ بوجھل سے ہو گئے، کہنے لگے

طائف کی نبیذ تیز ہوتی ہے پھر پانی طلب کیا اور اس پر ڈالا پھر پیا، اس کی سند قوی ہے یہ اس ضمن میں وارد اصح ترین اثر ہے لیکن یہ اس بارے صریح نہیں کہ آیا حدِ اِسکار تک پہنچ چکی تھی یا نہیں؟ اگر پہنچی ہوتی تو اس پر پانی بہانے سے اس کی حرمت زائل نہ ہوتی، طحاوی نے بھی اس کا اعتراف کیا ور لکھا اگر حدِ اسکار تک پہنچی ہوتی تو حلال نہ ہوتی اگر پانی بہانے سے فقط اس کی شدت زائل ہوئی تو ثابت ہوا کہ اس سے قبل حرام نہ تھی بقول ان کے اگر حدِ اسکار تک نہ پہنچی ہوئی ہو تو اس کی قلیل وکثیر مقدار پینے کی اباحت میں کوئی اختلاف نہیں، تو اس سے دلالت ملی کہ حضرت عمر کا بوجھل پن غیر اسکار کسی امر کے باعث تھا،

بیہقی کہتے ہیں ان مشروبات (یعنی نبیذ وغیرہ) کو اس امر پر محمول کرنا کہ انہیں اندیشہ ہوتا تھا کہ متغیر ہو کر مشتد (یعنی تیز اور سخت) ہو جائیں تو پانی بہا دینا (یعنی ملا لینا) تجویز کیا تا کہ اشتداد کے لئے مانع ہو، یہ اس بات پر محمول کرنے سے اولی ہے کہ وہ حدِ اسکار تک پہنچ جاتے تھے تبھی ان میں پانی ملاتے تھے کیونکہ پانی ملا لینے سے اگر وہ نشہ آور ہیں تو ان کی صفتِ اسکار زائل نہیں ہوتی، یہ بھی محتمل ہے کہ پانی ملانے کی وجہ یہ تھی کہ وہ مشروب حمض (یعنی ترش) تھا اس لئے پانی ملانے سے قبل جب حضرت عمر نے اسے پیا تو مقطب ہو گئے، نافع کہہ چکے ہیں بخدا حضرت عمر بوجہ نشہ کے بوجھل نہ ہوئے تھے لیکن وہ متخلل (یعنی متغیر) تھی، عتبہ بن فرقد سے منقول ہے کہ حضرت عمر نے نبیذ پی جو متخلل ہو چکی تھی، بقول ابن حجر اسے نسائی نے صحیح سند کے ساتھ تخریج کیا ہے اثرم نے اوزاعی اور عمری سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے اس لئے پانی مکس کیا تھا کہ وہ مشروب نہایت میٹھا تھا بقول ابن حجر دونوں باتیں ہونا ممکن ہیں، طحاوی نے اپنے مذہب کے لئے اس روایت سے بھی احتجاج کیا ہے جسے انہوں نے نخعی عن علقمہ عن ابن مسعود سے (کل مسکر حرام) کی بابت نقل کیا، کہتے ہیں: (هي الشربة التي تسكر) (یعنی وہ مشروب جو مسکر ہو)، تعاقب کیا گیا کہ اس کے ساتھ حجاج بن ارطاۃ حماد بن ابو سلیمان عن نخعی سے متفرد ہیں اور حجاج ضعیف ہونے کے ساتھ ساتھ مدلس بھی ہیں بقول بیہقی یہ روایت ابن مبارک کے پاس ذکر کی گئی تو کہا یہ باطل ہے، نخعی سے بسند صحیح نقل کیا گیا ہے کہ: (إذا أسكَرَ مِنْ شراب لم يَحِلَّ له أن يعود فيه أبدا) (یعنی جب کوئی مشروب مسکر ہو چکا تو اب کسی بھی طرح سے اسے پرانی حالت میں لوٹایا نہیں جا سکتا) بقول ابن حجر اسے بھی نسائی نے صحیح سند کے ساتھ نقل کیا پھر نسائی نے ابن مبارک سے نقل کیا کہتے ہیں مجھے صحیح طریق کے ساتھ اس میں کوئی رخصت نہیں ملی مگر نخعی کے ذاتی قول سے! نسائی اور اثرم نے خالد بن سعد عن ابو مسعود سے نقل کیا کہتے ہیں ایک مرتبہ اثنائے طواف نبی اکرم کو پیاس لگی تو سقایہ سے نبیذ پیش کی گئی جسے پی کر بوجھل ہو گئے، کہا گیا کیا یہ حرام ہے؟ فرمایا نہیں، میرے پاس آب زم زم لاؤ پھر اسے مکس کر کے نوش فرمایا، اثرم کہتے ہیں اس سے کوفیوں نے اپنے مذہب پر استدلال کیا ہے مگر اس میں ان کیلئے کوئی حجت نہیں کیونکہ وہ اس امر پر متفق ہیں کہ اگر نبیذ بغیر پکائے مشتد ہو جائے تو اس کا پینا حلال نہیں تو اگر ان کا زعم ہے کہ نبی اکرم نے اس قبیل کی نبیذ پی تھی تو گویا آپ کی طرف۔ معاذ اللہ۔ شربِ مسکر منسوب کر دیا اور اگر ان کا دعوی ہے کہ آپ اس کی حموضت کے سبب بوجھل ہوئے تھے تب ان کیلئے اس میں حجت نہیں بنتی کیونکہ نقیع جب تک مشتد نہ ہو اس کا قلیل وکثیر بالاتفاق حلال ہے، ابن حجر کہتے ہیں اس حدیثِ ابی مسعود کو نسائی، احمد اور عبد الرحمن بن مہدی وغیرہم نے ضعیف قرار دیا ہے کیونکہ یحیی بن یمان اسے مرفوع نقل کرنے میں متفرد ہیں اور وہ ضعیف ہیں۔

علامہ انور روایت کے الفاظ: (وكانت خمرهم) کے تحت کہتے ہیں کہ اس میں اشخاص کی طرف یہ اضافت اس امر پر

دال ہے کہ خمر غیرِ عنب سے بھی بنائی جاتی تھی، کہتے ہیں جانو کہ صحابہ کرام کے اطلاقات دال ہیں کہ ان کے نزدیک خمر کا لفظ ہر مائع مسکر پر بولا جاتا تھا اسی لئے ہر مسکر کے انڈیل دینے کا حکم دیتے تھے۔

- 4 باب الْخَمْرُ مِنَ الْعَسَلِ وَهُوَ الْبِتْعُ (شہد سے بنی شراب جسے بتع کہتے تھے)

وَقَالَ مَعْنٌ سَأَلْتُ مَالِكَ بْنَ أَنَسٍ عَنِ الْفُقَّاعِ فَقَالَ إِذَا لَمْ يُسْكِرْ فَلاَ بَأْسَ وَقَالَ ابْنُ الدَّرَاوَرْدِيِّ سَأَلْنَا عَنْهُ فَقَالُوا لاَ يُسْكِرُ لاَ بَأْسَ بِهِ (معن کہتے ہیں میں نے مالک بن انس سے فقاع۔ یہ کشمش سے تیار کی جاتی تھی۔ کی بابت سوال کیا تو کہا اگر نشہ آور نہیں تو کوئی حرج نہیں، ابن دراوری کے بقول ہم نے اس کے بارہ میں پوچھا تو یہی بتلایا گیا کہ یہ نشہ آور نہیں لہذا کوئی حرج نہیں)

(وهو البتع) باء کی زیر کے ساتھ، اس پر زبر بھی پڑھی جاتی ہے اور یہ لغتِ یمانیہ ہے۔ (و قال معن الخ) ابن عیسی مراد ہیں۔ (الفقاع) فائے مضموم اور تشدیدِ قاف کے ساتھ معروف ہے شہد سے اور اکثر زبیب سے بنایا جاتا تھا اس کا حکم وہی جو سارے انبذہ کا ہے جب تک طرب (یعنی تازہ) ہے پی لینا جائز ہے الا یہ کہ مشتد ہو۔ (فقال إذا لم يسكر الخ) یعنی اگر صفتِ اسکار پیدا ہوچکی ہے تو پھر قلیل مقدار میں پینا بھی حرام ہے جیسا کہ کثیر بھی۔ (و قال ابن الدراوردی الخ) یہ عبدالعزیز بن محمد ہیں یہ بھی معن بن عیسی کی ان سے روایت ہے۔ (فقالوا لا يسكر الخ) ان حضرات کی معرفت نہ کرسکا جن سے دراوردی نے یہ سوال کیا تھا بظاہر وہ ان کے زمانہ کے فقہائے مدینہ ہوں گے وہ امام مالک کے ان کے اکثر مدنی مشائخ سے اخذ و تعلم میں مشارک رہے ہیں، ان کا یہ جواب فقاع بارے حکم ہے کیونکہ فقاع تبھی کہا جائے گا جب وہ مشتد ہو، اس اثر کو معن بن عیسی قزاز نے موطا میں مالک سے روایت کرتے ہوئے ذکر کیا ہے ہمارے لئے یہ بالاجازۃ واقع ہوا بعض شراح غافل رہے جب کہا معن بن عیسی شیوخِ بخاری میں سے ہیں تو اس کے لئے حکمِ اتصال ہے حالانکہ بخاری کی ان سے ملاقات نہیں ہوسکی وہ جب مدینہ میں فوت ہوئے بخاری ابھی بخارا میں تھے اور ان کی عمر چار برس تھی گویا بخاری کی اس اثر کو ترجمہ میں ذکر کرنے سے مراد یہ ہے کہ اس چیز کی قلیل کی تحریم جس کا کثیر مسکر ہو، سے مراد یہ ہے کہ کثیر اس حالت میں مسکر ہو، تو اگر کثیر اس حالت میں مسکر نہیں تو نہ قلیل حرام ہوگا اور نہ کثیر جیسے مثلاً انگوروں کا جوس بنا کر فوراً پی لیا جائے، اس کا مزید بیان باب (الباذق) میں ہوگا۔

- 5586حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ عَائِشَةَ قَالَتْ سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْبِتْعِ وَهُوَ نَبِيذُ الْعَسَلِ وَكَانَ أَهْلُ الْيَمَنِ يَشْرَبُونَهُ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كُلُّ شَرَابٍ أَسْكَرَ فَهُوَ حَرَامٌ

.طرفاه 242، - 5585

ترجمہ: عائشہ صدیقہؓ کہتی ہیں رسول پاک سے بتع کی بابت جو شہد کی شراب ہے، پوچھا گیا اور یمن کے لوگ اس کو پیا کرتے تھے تو آپ نے فرمایا جو شراب نشہ لانے والی ہو وہ حرام ہے۔

- 5587 وَعَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا تَنْتَبِذُوا فِي الدُّبَّاءِ وَلَا فِي الْمُزَفَّتِ وَكَانَ أَبُو هُرَيْرَةَ يُلْحِقُ مَعَهَا الْحَنْتَمَ وَالنَّقِيرَ

ترجمہ: انسؓ نے بیان کیا کہ نبی پاک نے دباء اور مزفت (نامی برتنوں) میں نبیذ تیار کرنے سے منع کیا، ابو ہریرہ ان کے ساتھ حنتم اور نقیر نام برتن بھی ذکر کرتے تھے۔

(سئل عن البتع) باب کی دوسری روایت میں اس کی تعریف مذکور ہے، بظاہر یہ تفسیر کلامِ عائشہ سے ہے کسی دیگر راوی کی کلام ہونا بھی محتمل ہے احمد کے ہاں معمر عن زہری کی روایت میں روایتِ مالک کی مثل لیکن آخر میں ہے: (والبتع نبیذ العسل) یہ اِدراج ہونے کے احتمال میں اظہر ہے کیونکہ وہ عموماً آخرِ حدیث ہی میں ہوتا ہے، اسے مسلم نے معمر کے طریق سے نقل کیا لیکن سیاق کے بغیر، حدیثِ عائشہ میں مذکور سائل کے نام پر مطلع نہ ہو سکا لیکن خیال ہے کہ ابو موسیٰ اشعری ہوں گے المغازی میں سعید بن ابو بردہ عن ابیہ عن ابی موسیٰ سے گزرا کہ نبی اکرم نے انہیں یمن بھیجا انہوں نے آپ سے یمن میں تیار کیے جانے والے مشروبات کے بارہ میں پوچھا، آپ نے فرمایا وہ کیا ہیں؟ کہا: (البتع والمزر) فرمایا ہر مسکر حرام ہے، راوی کہتے ہیں میں نے ابو بردہ سے پوچھا بتع کیا ہے؟ کہا شہد کی نبیذ، مسلم کی روایت کے الفاظ ہیں کہ کہا یا رسول اللہ: (أُفتِنَا فی شرابَین كُنَّا نَصنَعُهما بالیمن: البتع من العسل ینبذ حتی یشتد و المزر من الشعیر والذرة ینبذ حتی یشتد) (یعنی بتع شہد سے خوب جوش والا مشروب اور مزر جو اور مکئی سے خوب جوش والا مشروب) کہتے ہیں نبی اکرم کو جوامع الکلم عطا کیے گئے تھے آپ نے جواباً بڑی جامع بات کہی کہ ہر مسکر سے میں منع کرتا ہوں، ابو داؤد کی روایت میں تصریح ہے کہ بتع کی تعریف مرفوع ہے اس کے الفاظ ہیں میں نے نبی کریم سے (شراب من العسل) کی بابت سوال کیا آپ نے فرمایا: (ذاك البتع) اسی طرح مزر کا بھی خود آپ نے بیان کیا پھر فرمایا اپنی قوم کو بتلا دو کہ ہر مسکر حرام ہے، شافعی اور ابو داؤد کی ایک روایت میں ہے کہ ابو وہب جیشانی نے بھی آپ سے مزر کی بابت پوچھا تھا وہاں بھی آپ کا یہی جواب تھا، یہ روایت حدیثِ باب میں آپ کے قول: (كُلُّ شراب أسكَرَ) کی تفسیر کرتی ہے کہ آپ کی مراد حالتِ اسکار کے ساتھ تخصیصِ تحریم نہ تھی بلکہ جب اس میں اسکار کی صلاحیت ہو تو اس کا تناول حرام ہوگا اگر چہ پینے والا اتنی مقدار میں پئے کہ نشہ طاری نہ ہو، لفظِ سوال سے یہ بھی ظاہر ہے کہ بتع کی جنس بارے سوال تھا نہ کہ مقدارِ مسکر بارے کیونکہ اگر اس بارے سوال ہوتا تو وہ یہ کہتے: (أخبرني عما يَحِلُّ منه و ما يَحرُم) لسانِ عرب میں یہی معہود ہے کہ جب جنس کی بابت سوال ہو تو مثلاً کہتے ہیں کیا یہ نافع ہے یا ضار؟ اور جب مقدار کی بابت پوچھنا ہو تو کہتے ہیں: (كم يؤخَذُ منه؟) اس سے بھی ثابت ہوا کہ انگوری وغیر انگوری ہر قسم کی شراب حرام ہے! مازری کہتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ انگور کا جوس مشتد ہونے سے قبل حلال ہے اور اس امر پر بھی کہ جب وہ مشتد ہو (و غلی و قذف بالزبد) (یعنی جوش مارے اور اوپر جھاگ آجائے) تو اس کا قلیل وکثیر دونوں حرام ہیں پھر اگر خود بخود متخلل ہو گیا (یعنی جوش و اسکار ختم ہو گیا) تو بالاجماع حلال ہے تو ان متخذات کی بابت ان احکام کے تبدل میں نظر واقع ہوئی تو یہ ان کے بعض کے بعض کے ساتھ ارتباط کا مشعر اور اس امر پر دال ہوا کہ علتِ تحریم اسکار ہے تو اس کا اقتضاء یہ ہوا کہ ہر مشروب جس میں صفتِ اسکار ہو اس کا قلیل وکثیر نوش کرنا حرام ہے

ابن حجر کہتے ہیں یہ جو استنباط ذکر کیا حدیثِ ہذا کے بعض طرق میں اس کے ساتھ تصریح مذکور ہے چنانچہ ابو داؤد اور نسائی نے۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، حضرت جابر سے روایت کیا ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا: (ما أسكَرَ كثيره فقليله حرام) نسائی کی عمرو بن شعیب سے روایت میں بھی یہ ہے عمرو تک اس کی سند صحیح ہے ابو داؤد کی حضرت عائشہ سے مرفوع حدیث میں ہے: (كُلُّ مسكر حرام و ما أسْكَرَ منه الفرق فمِلْءُ الْكَفِّ منه حرام) (یعنی ایسا مشروب جس کی بڑی مقدار نشہ آور ہے تو اس کی کف بھر نے جتنی مقدار بھی حرام ہے) ابن حبان اور طحاوی کی عامر بن سعد بن ابی وقاص عن ابیہ سے مرفوع روایت میں ہے کہ فرمایا: (أنهَاكم عن قليلِ مَا أسْكَرَ كثيرُهُ) (یعنی جسکا کثیر نشہ آور ہے میں تمہیں اسکے قلیل سے بھی منع کرتا ہوں) طحاوی کو ان احادیث کی صحت کا اعتراف ہے لیکن تاویلِ حدیث میں لکھتے ہیں کہ انہوں نے باہم اختلاف کیا ہے تو بعض نے کہا مراد (جنس ما يُسكر) ہے جبکہ بعض نے کہا مراد اس مقدار کا بیان جس سے نشہ طاری ہو جائے، اس کی تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ (مثلا) قاتل تبھی قاتل کہلائے گا جب (بالفعل) قتل کر دے، کہتے ہیں اس (یعنی ثانی رائے) کیلئے ابن عباس کی یہ مرفوع حدیث بھی ہے: (حُرِّمَتِ الخمرُ قليلُها و كثيرُها و السكرُ مِنْ كل شراب) (یعنی شراب تو قلیل ہو یا کثیر حرام کی گئی اور دیگر مشروبات کی وہ مقدار جس سے نشہ طاری ہو) بقول اس حدیث کو نسائی نے ثقات رجال کے ساتھ تخریج کیا البتہ اس کے وصل و انقطاع اور رفع و وقف بارے اختلاف ہے، بتقدیرِ صحت امام احمد وغیرہ نے ترجیح دی ہے کہ روایت میں (السکر) نہیں بلکہ (المسکر) ہے بالفرض اگر یہ بھی ثابت ہے تو یہ حدیث فرد اور اس کی عبارت محتمل ہے تو یہ کیونکر ان صحیح و کثیر احادیث کے معارض ہوسکتی ہے، دارقطنی کے ہاں حضرت علی ابن اسحاق اور طبرانی کے ہاں ابن عمر دارقطنی، حاکم اور طبرانی کے ہاں ابن خوات اور طبرانی کے ہاں زید بن ثابت سے بھی یہی منقول ہے مگر ان سب کی اسانید میں مقال ہے لیکن ان سے سابق الذکر صحیح احادیث کی قوت و شہرت میں زیادت ہوتی ہے، ابو مظفر بن سمعانی۔ جو حنفی تھے پھر شافعی ہو گئے۔ کہتے ہیں نبی اکرم سے تحریمِ مسکر بارے روایات ثابت ہیں پھر ان میں سے کثیر نقل کیں اور لکھا اس ضمن میں بہت ساری احادیث ہیں کسی کیلئے ان سے عدول کرنا اور ان کے برخلاف رائے دینا روا نہیں کہ یہ قواطع صحیح ہیں، کہتے ہیں اس باب میں کوفیوں نے لغزش کھائی اور معلول آثار نقل کئے جو کسی صورت ان احادیث کے معارض نہیں اور جس نے ظن کیا کہ نبی اکرم نے مسکر مشروب نوش فرمایا وہ ایک امرِ عظیم میں داخل ہوا اور اثمِ کبیر کا مرتکب بنا، آپ نے جو پیا تھا وہ ایک میٹھا مشروب تھا کسی صورت مسکر نہ تھا، ثمامہ بن حزن قشیری نے بیان کیا کہ انہوں نے حضرت عائشہ سے نبیذ کے بارہ میں سوال کیا تو انہوں نے ایک حبشن لونڈی کو بلایا اور کہا اس سے پوچھو کہ یہ نبی اکرم کیلئے نبیذ تیار کیا کرتی تھی حبشیہ کہنے لگی میں رات کو آنجناب کیلئے ایک برتن میں نبیذ تیار کر دیتی اور اسے ڈھانپ کر لٹکا دیتی صبح کو آپ نوش فرما لیتے، اسے مسلم نے تخریج کیا حسن بصری نے بھی اپنی والدہ کے واسطہ سے حضرت عائشہ سے یہی روایت کیا پھر کہا نبیذ کا علتِ اسکار و اضطراب کے ساتھ خمر پر قیاس اجل اور اوضح اَقْيِسہ سے ہے اور جو مفاسد خمر میں ہیں وہی نبیذ میں ہیں (یعنی جو مسکر ہو چکی ہے) اس سے یہ کہ علتِ اسکار خمر میں کہ اس کا قلیل اس کے کثیر (کے شرب) کا باعث ہوتا ہے نبیذ میں بھی موجود ہے کیونکہ علی العموم سکر مطلوب ہے اور ان کے ہاں خمر کے عدم کی صورت میں نبیذ اس کے قائمقام تھی کیونکہ ہر دو میں فرح و طرب موجود ہے اور اگر نبیذ میں غلظ و کدرت (یعنی گاڑھا اور گدلا ہونا) ہے تو خمر میں رقت و صفاء ہے لیکن طبع نبیذ میں اس کی حصولِ سکر کیلئے

محتمل ہے جیسا کہ اسی طلب کی خاطر شراب کی تلخی برداشت کی جاتی ہے، کہتے ہیں بالجملہ نصوص جو ہر مسکر کی تحریم کے ساتھ مصرح ہیں چاہے قلیل ہو یا کثیر، قیاس سے مغنی ہیں ابن مبارک کا قول ہے کہ ایسی نبیذ کی حلت کی بابت جس کی کثیر مقدار مسکر ہو صحابہ وتابعین سے کچھ صحت کے ساتھ منقول نہیں سوائے ابراہیم نخعی کے۔

کہتے ہیں حدیثِ عائشہ: (كل شراب أسكَرَ فهو حرام) ثابت ہے ابن ابی شیبہ نے جو ابو وائل کے طریق سے نقل کیا کہ ہم ابن مسعود کے پاس جایا کرتے تھے جو ہمیں نبیذِ شدید پلاتے اور علقمہ کے طریق سے کہ میں نے ابن مسعود کے ہمراہ کھانا کھایا پھر نبیذِ شدید پیش کی گئی جسے سیرین نے تیار کیا تھا تو سب نے وہ پی، تو تین طرح سے اس کا جواب دیا گیا ہے ایک یہ کہ اگر اسے اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے تو یہ تحریم کُلِّ مسکر بارے وارد ثابت احادیث کے معارض نہیں دوم یہ کہ ابن مسعود سے ان کا یہ قول ثابت ہے کہ ہر مسکر حرام ہے چاہے قلیل ہو یا کثیر تو جب ان سے نقول باہم متعارض ہوئی تو ترجیح ان کے اس قول کو ہوگی جو دیگر صحابہ کے اقوال کے ساتھ ساتھ حدیثِ مرفوع کے بھی موافق ہے، سوم یہ کہ محتمل ہے کہ شدت سے مراد حلاوت یا حموضت کی شدت ہو تو اس میں اصلا ہی کوئی حجت نہیں بنتی، ابو جعفر نحاس نے یحی بن معین سے نقل کیا کہ حضرت عائشہ کی حدیث: (كل شراب أسكر فهو حرام) اس باب میں اصح شیٔ ہے اس میں تعقب ہے اس کا جس نے ابن معین سے نقل کیا کہ اس کی کوئی اصل نہیں، زیلعی نے احادیثِ ہدایہ کی تخریج میں ذکر کیا ہے اور وہ ان کے (شائد حنفیہ کی طرف اشارہ ہے) کثیر المعلومات علماء میں سے تھے، کہ کسی کتابِ حدیث میں ابن معین کی طرف منسوب کردہ یہ قول ثابت نہیں اور اسے ضعیف کیونکر قرار دیا جا سکتا ہے جبکہ اس کے مخارجِ صحیحہ موجود ہیں پھر کثیر طرق بھی حتی کہ امام احمد نے کہا یہ بیس صحابہ سے مروی ہے تو کتاب الاشربہ میں ان میں سے کثیر روایات تخریج کیں ان میں یہی مذکور اور جو باب کے آغاز میں ابن عمر کے حوالے سے مذکور ہوئی اور حدیثِ عمر جس کے الفاظ ہیں: (كل مسكر حرام) اسے ابو یعلی نے نقل کیا، اس میں افریقی ہے اور حدیثِ علی: (اجتنبوا ما أسكَرَ) اسے احمد نے نقل کیا اور یہ حسن ہے اور ابن ماجہ کے ہاں لین طریق سے حضرت عمر کے کہے الفاظ کے ساتھ حدیثِ علی، اسے احمد نیا یک اور نرم طریق کے ساتھ حضرت علی کے لفظ سے نقل کیا، اور انہی کی نقل کردہ حدیثِ انس: (ما أسكر فهو حرام) اس کی سند صحیح ہے بزار کی بسند صحیح نقل کردہ حدیثِ ابو سعید حضرت عمر سے منقول الفاظ کے ساتھ، اسی طرح اشج عصری کی حدیث جسے ابو یعلی نے جید سند کے ساتھ تخریج کیا اور ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا اور دیلم حمیری کی حدیث جسے ابو داؤد نے حسن سند کے ساتھ نقل کیا، حضرت میمونہ کی حدیث اسے حسن سند کے ساتھ احمد نے نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (وكل شراب أسكر فهو حرام) (ابن حجر نے تفصیل کے ساتھ حضرات صحابہ جو ان اور ان کی مثل الفاظ کے ناقل ہیں، کے اسماء مع کتبِ حدیث کے حوالوں کے درج کیے ہیں، آخر میں لکھتے ہیں یہ تیس سے زائد بنتے ہیں) کہتے ہیں اکثر یہ احادیث جیاد ہیں اور ان کا مضمون یہ ہے کہ مسکر کا نوش کرنا حلال نہیں بلکہ اس سے اجتناب واجب ہے، حضرت انس نے وہ احتمال رد کیا جسے طحاوی نے بیان کیا ہے چنانچہ احمد (عبيد الله بن ادريس سمعت المختار بن فلفل) سے ناقل ہیں کہتے ہیں میں نے حضرت انس سے پوچھا تو انہوں نے کہا نبی اکرم نے مزفت سے منع کیا اور فرمایا ہر مسکر حرام ہے کہتے ہیں میں نے کہا اگر (مثلا) کھانے کے بعد ایک یا دو گھونٹ پی لیں؟ کہنے لگے جس کی کثیر مقدار حرام ہے اس کی قلیل بھی حرام ہے، اس کی سند مسلم کی شرط پر صحیح ہے اور صحابی بعد والوں کی نسبت مراد

سے زیادہ واقف ہوتا ہے اسی لئے ابن مبارک نے کہا جو کہا اور ان کے مطلق قول: (کُلُّ مُسْکِرٍ حرامٌ) سے ہر مسکر کی تحریم پر استدلال کیا خواہ وہ شراب نہ بھی ہو (جیسے دورِ حاضر میں مختلف انواع واقسام کی نشہ آور اشیاء نمودار ہوئیں ہیں) تو اس میں حشیش وغیرہ بھی شامل ہیں، نووی وغیرہ نے اس کے مسکر ہونے پر جزم کیا ہے دوسروں نے اسے مخدِر (یعنی بے حس کرنے والی) قرار دیا، یہ مکابرت ہے کیونکہ مشاہدہ میں یہ بات آئی ہے کہ اس کے استعمال سے وہی طرب ونشاط کی کیفیت پیدا ہوتی ہے جو شراب پینے سے ہوتی ہے بالفرض اگر تسلیم کر بھی لیا جائے کہ یہ مسکر نہیں تو ابوداؤد کی ایک روایت میں ہر مسکر ومفتر سے نہی ثابت ہے (لہذا اگر حشیش مسکر نہیں بھی تو مفتر ضرور ہے یعنی سست کر دینے والی)۔

(و عن الزهري الخ) یہ بھی شعیب عنہ کی روایت سے اور اسی سند کے ساتھ موصول ہے اسے طبرانی نے مسند الشامیین میں نقل کیا اور ابوزرعہ دمشقی عن ابی الیمان شیخ بخاری سے مفرداً نقل کیا ابونعیم نے متسخرج میں اسے طبرانی کے حوالے سے نقل کیا۔ (و کان أبوهريرة الخ) زہری قائل ہیں، یہ شعیب عنہ سے مرسلاً واقع ہے اسے مسلم اور نسائی نے ابن عیینہ عن زہری عن ابوسلمہ عن ابو ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا: (لا تنبذوا في الدباء ولا في المزفت) پھر ابو ہریرہ کہتے تھے: (واجتنبوا الحناتم) (یعنی حنتم نامی برتنوں سے بھی بچو) یہ سب سہیل بن ابوصالح عن ابیہ عن ابی ہریرہ کے طریق سے مرفوعاً منقول ہے ان الفاظ کے ساتھ: (نهى عن المزفت والحنتم والنقير) اس کی مثل ابن سعد کے ہاں محمد بن عمرو بن علقمہ عن ابی سلمہ عن ابی ہریرہ سے ہے، ان کے ہاں (الدباء) کا لفظ مزاد ہے کتاب الایمان میں ان سب کی شرح گزر چکی، مسلم نے زاذان کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابن عمر سے اوعیہ (یعنی برتنوں) کی بابت سوال کیا میں نے کہا اپنی لغت میں بتلایئے اور ہماری لغت میں اس کی تشریح کیجیے، کہنے لگے نبی اکرم نے حنتمہ سے منع کیا، یہ جرۃ (یعنی مٹکا) ہے، دباء سے منع کیا یہ قرعہ ہے (یعنی کدو سے بنا) اور نقیر سے، یہ کھجور کے تنے کو کھوکھلا کر کے بنایا جاتا تھا اور مزفت سے، یہ مقیر ہے (یعنی تارکول لگا برتن) ابو داؤد طیالسی، ابن ابی عاصم اور طبرانی نے حضرت ابوبکر (میرا خیال ہے یہ ابوبکرہ ہیں کیونکہ روایت میں انہوں نے کہا: فأما الدباء فإنا معشر ثقيف بالطائف الخ اور یہ طائف کے رہنے والے تھے حضرت ابوبکر صدیق تو نہ طائف کے تھے اور ثقفی) سے روایت کیا: (نُهينَا عن الدباء والنقير والحنتم والمزفت فأما الدباء فإن معشر ثقيف بالطائف كنا نأخذ الدباء فنخرط فيها عناقيد العنب ثم ندفنها ثم نتركها حتى تهدر ثم تموت الخ) (یعنی اہلِ طائف دباء نامی برتن میں انگوروں کے گچھے جھاڑ کر انہیں زمین میں کچھ عرصہ داب دیتے حتی کہ یہ بالکل گل سڑ جاتے [اور کیڑے پیدا ہو جاتے تو یہ تھی انکی شراب] نقیر کی بابت کہا کہ اہل یمن کھجور کا تنا کھوکھلا کر کے اسے بناتے اور ان میں تازہ اور خشک کھجوریں پیس اور توڑ کر ایک مدت رکھ دیتے حتی کہ وہ بالکل گل سڑ جاتیں [اور شراب بن جاتی] حنتم وہ مٹکے تھے جن میں شراب درآمد کی جاتی تھی جبکہ مزفت وہ برتن جن میں یہ زفت۔ یعنی تارکول جیسی ایک شئ۔ لگی ہوتی تھی) تین ابواب کے بعد ان برتنوں سے نہی کے نسخ کا ذکر آئے گا

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں مہلب نے کہا ہے کہ حدیثِ انس کو جو ان مذکورہ برتنوں میں انتباذ سے نہی میں ہے، اس ترجمہ میں ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ شہد انتباذ کے بعد ہی مسکر ہوتا تھا اور انتباذ سے قبل شہد مباح ہے تو بعض ما ينتبذ فيه (یعنی اس میں بنائے

جانے والے بعض نبیذ) سے اجتناب کی طرف اشارہ کیا کیونکہ اس میں بسرعت صفتِ اسکار پیدا ہو جاتی تھی۔

- 5 باب مَا جَاءَ فِي أَنَّ الْخَمْرَ مَا خَامَرَ الْعَقْلَ مِنَ الشَّرَابِ

(ہر چیز جو عقل پہ پردہ ڈال دے شراب کے حکم میں ہے)

شراب کے ساتھ مقید کیا اور یہ متفق علیہ امر ہے، اس پر یہ وارد نہیں ہوتا کہ غیرِ شراب بھی (کئی اشیاء) مسکر ہیں کیونکہ مسئلہ زیرِ بحث یہ ہے کہ خمر کے لفظ کا کن پر اطلاق ہوتا ہے۔

- 5588 حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي رَجَاءٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ أَبِي حَيَّانَ التَّيْمِيِّ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ خَطَبَ عُمَرُ عَلَى مِنْبَرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ إِنَّهُ قَدْ نَزَلَ تَحْرِيمُ الْخَمْرِ وَهِيَ مِنْ خَمْسَةِ أَشْيَاءَ الْعِنَبِ وَالتَّمْرِ وَالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالْعَسَلِ وَالْخَمْرُ مَا خَامَرَ الْعَقْلَ وَثَلاَثٌ وَدِدْتُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمْ يُفَارِقْنَا حَتَّى يَعْهَدَ إِلَيْنَا عَهْدًا الْجَدُّ وَالْكَلاَلَةُ وَأَبْوَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الرِّبَا قَالَ قُلْتُ يَا أَبَا عَمْرٍو فَشَيْءٌ يُصْنَعُ بِالسِّنْدِ مِنَ الرُّزِّ قَالَ ذَاكَ لَمْ يَكُنْ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ أَوْ قَالَ عَلَى عَهْدِ عُمَرَ وَقَالَ حَجَّاجٌ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ أَبِي حَيَّانَ مَكَانَ الْعِنَبِ الزَّبِيبَ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 4619، 5581، 5589، - 7337

شیخ بخاری ابو ولید ہروی ہیں ان کے والد کا نام عبد اللہ بن ایوب تھا، یحی سے قطان اور ابو حیان سے مراد یحی بن سعید تیمی ہیں۔ (خطب عمر) التفسیر کی روایت میں: (سمعت عمر يخطب) تھا (أيها الناس) کی زیادت بھی تھی۔(فقال إنه قد نزل) مسدد نے قطان سے (أما بعد) کا اضافہ بھی کیا یہ الاشربہ کے شروع میں گزری بیہقی کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ مسدد سے ہے:(فحمد الله و أثنىٰ عليه)۔ (وهي من خمسة) یہ جملہ حالیہ ہے یعنی جب شراب کی حرمت نازل ہوئی تو حال یہ تھا کہ پانچ اشیاء سے تیار کی جاتی تھی، استئنافیہ اور ماقبل پر معطوفہ ہونا بھی جائز ہے، اول اظہر ہے کیونکہ مسلم کی روایت میں یہ الفاظ مذکو رہیں:(ألا و إن الخمر نزلَ تحريمُها يومَ نَزَلَ و هي مِنْ خمسة أشياء)۔

(من العنب) اس حدیث کو اصحابِ مسانید وابواب نے مرفوع احادیث میں وارد کیا ہے کیونکہ یہ ان کے نزدیک حکمِ رفع میں ہے کیونکہ صحابی کی خبر ہے جو تنزیل کے وقت حاضر تھے اور اس کے سببِ نزول کی بابت بتلا رہے ہیں، حضرت عمر نے یہ بات کبار صحابہ کی موجودی میں بر سرِ منبر کہی کسی سے اس کا انکار و رد منقول نہیں حضرت عمر کا اشارہ اس آیت کی طرف ہے:(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ الخ)[المائدة : ۹۰] تو اس طرف توجہ مبذول کرانا چاہی کہ اس آیت میں خمر سے مراد صرف وہی شراب نہیں جو انگوروں سے بنائی جائے، اس کی موافقت سابق الذکر حدیثِ انس بھی کرتی ہے کہ صحابہ کرام کی فہم یہ تھی کہ ہر مسکر اس

آیت کی وجہ سے حرام قرار پائی ہے انگوری ہو یا غیر انگوری ، یہ بات جو حضرت عمر نے کہی نبی اکرم سے بھی صریحا مروی ہے چنانچہ اصحابِ سنن اربعہ نے ۔ ابن حبان نے صحیح قرار دیا، دوطرق کے ساتھ شعبی سے نقل کیا کہ حضرت نعمان بن بشیر نے کہا میں نے نبی اکرم کو یہ فرماتے سنا: (إن الخمر من العصير و الزبيب والتمر والحنطة والشعير والذرة و إنی أنهاكُمْ عن كُلِّ مُسْكِرٍ) سیاق ابوداؤد اور ابن حبان کا ہے ان کے ہاں یہ زیادت بھی ہے کہ نعمان نے یہ بات کوفہ میں دورانِ خطبہ کہی ابوداؤد کی شعبی عن نعمان سے ایک اور روایت میں یہ الفاظ مذکور ہیں: (إن من العنب لخمراً و إن من التمر لخمرا) (کہ انگور سے بھی شراب بنتی ہے اور کھجور سے بھی) اسی طرح شہد، گندم اور جو کی بابت بھی فرمایا اسی طریق سے اصحابِ سنن نے اسے اور سابقہ کو تخریج کیا اور ان کے ہاں شہد کی بجائے منقہ کا لفظ ہے، احمد کی بسند صحیح حضرت انس سے روایت میں ہے: (الخمر من العنب و البر و العسل و الحنطة و الشعير و الذرة) اسے ابویعلی نے بھی نقل کیا، خلعی نے اپنی فوائد میں خلاد بن سائب عن ابیہ سے مرفوعا دوسری روایت کے مثل نقل کیا البتہ شعیر کی بجائے زبیب ذکر کیا اسکی سند لا بأس بہ ہے! التفسیر میں گزری حدیثِ ابن عمر بھی اس کے موافق ہے جس میں ہے کہ جب شراب کی حرمت نازل ہوئی مدینہ میں پانچ قسم کی شرابیں تیار ہوتی تھیں ان میں انگوری شراب نہ تھی۔

(و الخمر ما خامر العقل) تو اس کے حال پر اسے نہ چھوڑا یہ مجازِ تشبیہہ سے ہے، عقل آلہِ تمیز ہے لہذا جو اسے مغیر کر دے اسے حرام کیا کیونکہ اس کے تغیر سے وہ ادراک ختم ہو جاتا ہے جو اللہ تعالی کو اپنے بندوں سے مطلوب ہے تا کہ اقامتِ حقوق کریں، کرمانی لکھتے ہیں جہاں تک عرف کے اعتبار سے ہے تو وہ جو خاص طور پر عصیرِ عنب سے عقل کیلئے مخامر ہو بقول ابن حجر انکی یہ بات محلِ نظر ہے کیونکہ حضرت عمر لغوی طور سے نہیں بلکہ شرعی اعتبار سے خمر کی تعریف کر رہے تھے گویا کہا جس خمر کی تحریم لسانِ شرع نے کی یہ وہ جو عقل کو متغیر کر دے پھر جیسا کہ گزرا اہلِ لغت کے ہاں بھی اس ضمن میں اختلافِ اقوال ہے اگر یہ تسلیم کر بھی لیا جائے کہ لغت میں صرف انگوروں سے بنی شراب کو خمر کہتے ہیں تو یہاں تو حقیقتِ شرعیہ کا اعتبار ہوگا اور اس بارے احادیث متوارد ہیں کہ غیر انگوری شرابوں کو بھی خمر کہتے ہیں اور لغوی پر شرعی حقیقت مقدم ہوتی ہے، مسلم میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت ثابت ہے کہ نبی کریم نے فرمایا: (الخمر مِنْ هاتين الشجرتين النخلة والعنبة) (یعنی شراب ان دو درختوں سے بنائی جاتی ہے: کھجور اور انگور) بقول بیہقی ان دو میں حصر مراد نہیں کیونکہ حدیثِ عمر وغیرہ میں ثابت ہے کہ ان کے غیر سے بھی شراب تیار کی جاتی تھی فقط یہ اشارہ کیا کہ شرع کی نظر میں خمر انگوروں سے تیار کردہ شراب کے ساتھ ہی مختص نہیں بقول ابن حجر طحاوی نے ان احادیث کو باہم متعارض قرار دیا، ان میں یہ حدیثِ ابو ہریرہ، حضرت عمر کی حدیث اور جنہوں نے ان کی موافقت کی اس امر میں کہ خمر ان کے غیر سے بھی بنائی جاتی تھی اسی طرح ابن عمر کی یہ حدیث: (لقد حُرِّمَت الخمر و ما بالمدينة منها شیء) اور حضرت انس کی سابق الذکر حدیث جس کے کئی الفاظ نقل کئے گئے ہیں ان میں مثلا: (إن الخمر حرمت و شرابهم الفضيخ) ایک طریق میں ہے: (و إنا نعدها يومئذ خمرا) (کہ ہم اسے بھی شراب ہی گردانتے تھے) ایک طریق میں ہے: (إن الخمر يوم حُرِّمَتُ البسر و التمر)، لکھتے ہیں جب صحابہ کا اس بارے باہم اختلاف ہے اور اس امر پر ہم نے امت کو متفق پایا ہے کہ انگور کا نچوڑ جب مشتد ہو اور جھاگ مارے تو وہ خمر ہے اسے حلال سمجھنے والا کافر ہے تو اس سے دلالت ملی کہ انہوں نے حدیثِ ابو ہریرہ کو قابلِ عمل نہیں کیا کہ اگر ایسا کرتے تو نبیذِ تمر کو حلال سمجھنے والے کو

بھی کافر قرار دیتے تو ثابت ہوا کہ خمر میں صرف انگور کا نچوڑ ہی داخل ہے، اھ بقول ابن حجر نبیذِ تمر کے مستحل کو کافر نہ کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اسے خمر کا نام نہیں دیتے کئی دفعہ دو اشیاء تسمیہ میں مشترک اور بعض اوصاف میں مفترق ہوتی ہیں حالانکہ وہ اس امر میں موافق ہیں کہ تحریم کے لحاظ سے نبیذِ تمر کے مسکر کا بھی وہی حکم ہے جو قلیل انگوری شراب کا ہے لہذا نزاع صرف تسمیہ ہی میں باقی رہا، حدیثِ ابی ہریرہ اور اس کے غیر کے درمیان جمع وتطبیق یہ ہوگی کہ اسے محمول علی الغالب قرار دیا جائے یعنی زیادہ تر شراب انگور اور کھجوروں سے تیار کی جاتی تھی اور حضرت عمر اور ان کے موافقین کی احادیث کو اس امر پر محمول کیا جائے کہ تفصیل اور استیعاب کے ساتھ تمامِ انواع شراب کا احاطہ مقصود ہے جو اس عہد میں موجود تھیں اور جہاں تک ابن عمر کا قول ہے تو اس ارادہِ تثبیت پر کہ خمر کا نزول مصادف نہیں ہوا مگر ان شرابوں کے جو غیر عنب سے تیار کی جاتی تھیں (یعنی جب شراب کی حرمت نازل ہوئی تو اتفاق سے اس وقت مدینہ میں انگوری شراب ناپید تھی کیونکہ مقامی طور پر تیار نہ ہوتی تھی)

یا اسے ارادہِ مبالغہ پر محمول کیا جائے تو مدینہ میں اس کے وجود کی نفی کی اگرچہ موجود تو تھی مگر قلیل، مفردات القرآن میں راغب لکھتے ہیں خمر کی وجہِ تسمیہ یہ ہے کہ وہ عقل کیلئے خامر یعنی ساتر ہے اور بعض حضرات کے نزدیک ہر مسکر کا نام ہے جبکہ بعض کی رائے میں صرف اس شراب کو کہیں گے جو انگوروں سے تیار شدہ ہو بعض غیر مطبوخ کو قرار دیتے ہیں جبکہ بعض کے نزدیک انگوروں اور کھجوروں سے تیار شدہ شراب، ان کے ہاں راجح یہ ہے کہ جو حقیقۃً ساترِ عقل ہو (یعنی چاہے کسی بھی چیز سے تیار شدہ ہو) یہی رائے ابو نصر بن قشیری کی ان کی تفسیر میں ہے کئی اہلِ لغت بھی ان کے ہمنوا ہیں جن میں ابو حنیفہ دینوری اور ابو نصر جوہری ہیں ابن اعرابی سے منقول ہے کہ خمر کا نام اس لئے پڑا کہ: (تُرِکَتْ حتی اختَمَرَتْ) اور اختمار سے مراد تغیرِ رائحہ (یعنی بو کا تغیر) ہے بعض نے کہا: (لمخامرتها العقل) (یعنی عقل پہ چھا جانا) ہاں ابن سیدہ نے المحکم میں جزم کیا ہے کہ حقیقۃً خمر وہی جو انگوری ہو دیگر مسکرات کو مجازاً خمر کہا جاتا ہے صاحب الفائق حدیث: (إیا کم والغبیراء فإنها خمر العالم) کی بابت لکھتے ہیں یہ حبشہ کی نبیذ تھی جو مکئی سے تیار کی جاتی تھی، غبرہ (یعنی مٹیالے رنگ) کی وجہ سے یہ نام پڑا اور آپ کا قول: (خمر العالم) أي هي مثل خمر العالم کہ دونوں کے مابین فرق نہیں، بقول ابن حجر ان کی یہ تاویل بعض کی اس تاویل سے اولی نہیں کہ مراد یہ کہ یہ (معظم خمر العالم) ہے، صاحبِ ہدایہ کہتے ہیں ہمارے ہاں خمر وہی جو آبِ انگور سے بنائی جائے جب وہ مشتد ہو، یہی اہلِ لغت اور اہل علم کے ہاں معروف ہے کہتے ہیں یہ بھی کہا گیا کہ ہر مسکر کو خمر کہیں گے کیونکہ نبی اکرم نے فرمایا ہے: (کل مسکر خمر) اور فرمایا: (الخمر من هاتین الشجرتین) اور اس لئے کہ یہ مخامرۃ العقل سے ہے جو ہر مسکر کی صفت ہے، کہتے ہیں ہماری حجت اہلِ لغت کا خمر کی عنب کے ساتھ تخصیص پر اتفاق، اسی لئے اس میں اس کا استعمال مشہور ہوا اس لئے کہ تحریمِ خمر (یعنی انگوری کی) قطعی اور غیر انگوری کی تحریم ظنی ہے کہتے ہیں خمر کو یہ نام (لتخمُّرہ) (یعنی خمیر ہونے کی وجہ سے) دیا گیا نہ کہ (لمخامرته العقل) کہتے ہیں یہ اس اسم کے اس میں خاص ہونے کے منافی نہیں جیسے نجم کا لفظ کہ وہ ظہور سے مشتق ہے پھر وہ ثریا (ایک ستارے کا نام ہے) کے ساتھ مختص ہو گیا ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ پہلی حجت کا جواب یہ ہے کہ بعض اہلِ لغت سے ان کا یہ قول ثابت ہے کہ غیر انگوری شراب بھی خمر کہلاتی ہے خطابی کہتے ہیں ایک قوم نے دعوی کیا کہ عرب صرف انگوری کو ہی خمر کہتے ہیں تو ان سے کہا جائے گا یہ صحابہ جو دیگر کو بھی خمر کہہ رہے ہیں فصحائے عرب نہیں؟

اگر ایسا کہنا درست نہ ہوتا تو وہ کبھی اس کا اطلاق نہ کرتے ابن عبد البر لکھتے ہیں کوفی کہتے ہیں خمر وہی جو انگوروں سے تیار شدہ ہو کیونکہ قرآن میں ہے: (أعْصِرُ خَمْراً)[يوسف : ۳۶] کہتے ہیں تو یہ دال ہوا کہ خمر وہ جو معتصَر (یعنی نچوڑی گئی) ہو نہ کہ جو منتبذ ہو (یعنی آگ پر باقاعدہ پکائی گئی)، کہتے ہیں اس میں کوئی دلیلِ حصر نہیں اہلِ مدینہ، تمام اہل حجاز اور سب اہل الحدیث کے نزدیک ہر مسکر خمر ہے اور اس کا حکم وہی جو انگوری کا ہے،

ان کیلئے یہ بھی حجت ہے کہ جب قرآن میں تحریمِ خمر نازل ہوئی تو صحابہ کرام جو کہ اہلِ زبان ہیں کی فہم یہی تھی کہ ہر شئ جو خمر کہلاتی ہے اس نہی میں داخل ہے تبھی تمر و رطب سے بنی شرابیں بہا دیں اور اس نہی کو صرف انگوری کے ساتھ خاص نہ کیا، دوسری حجت کا جواب یہ ہے کہ پہلے گزرا کہ دو مشترک فی الحکم کے باہمی اختلاف سے لازم نہیں کہ ان کا تسمیہ میں بھی افتراق ہو مثلا زنا تو یہ لفظ صادق آتا ہے اس پہ جس نے کسی اجنبی عورت کے ساتھ زنا کیا اور اس پہ جس نے (مثلا) پڑوسن کے ساتھ زنا کیا، ثانی اول کی نسبت اغلظ ہے اور اس پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جو اپنی محرم سے کرے اور یہ اغلظ ترین ہے اس کے باوجود ان تینوں افعال کو زنا ہی کہیں گے، یہ بھی کہ فرعی احکام میں قطعی دلائل کا ہونا لازم نہیں ہوتا تو انگوری کی تحریم کا قطعی اور دیگر کے ظنی ہونے سے لازم نہیں کہ وہ حرام نہ ہو بلکہ اسے بھی حرام ہی کہا جائے گا جس کی تحریم بطریق ظنی ثابت ہوئی، اسی طرح تسمیہِ خمر کا معاملہ ہے، ان کی تیسری پیش کردہ حجت کا جواب یہ ہے کہ اعلم الناس بلسان العرب (یعنی زبانِ عرب کے سب سے بڑے عالم) سے منقول ثابت ہے جس کی انہوں نے نفی کی، کیونکر ان کیلئے یہ کہنا روا ہوا کہ یہ نام مخامرة العقل کی وجہ سے نہیں پڑا جبکہ حضرت عمر صحابہ کرام کی موجودگی میں کہہ رہے ہیں کہ: (الخمر ما خاسر العقل) گویا یہ بات کہنے میں ان کا مستند ان کا یہ دعوی ہے کہ اہلِ لغت کا اس پر اتفاق ہے تو قولِ عمر کو مجاز پر محمول کیا لیکن جیسا کہ بیان کیا اہلِ لغت کے اتفاق کا یہ دعوی درست نہیں، ایک حدیث میں ہے: (خَمِّرُوْا آنيتكم) (کہ اپنے برتن ڈھانپ کر رکھو) اسی سے خواتین کے دوپٹے کو خمار کہا جاتا ہے کیونکہ وہ چہرے کیلئے ساتر ہے، یہ تفسیر اول سے اخص ہے کیونکہ مخالطت سے یہ تغطیہ کو لازم نہیں کرتا اگرچہ بعض نے کہا اسے خمر اس لئے کہا کہ (تُخَمَّر حتى تدرك) (یعنی پڑی پڑی خمیری ہوگئی) جیسے (خمرت العجين) ہے (یعنی آٹا خمیری کیا) اسی سے ہے: (خمرت الرأى) أى تركته حتى ظَهَرَ و تَحَرَّرَ (یعنی چھوڑا حتی کہ ظاہر اور متحرر ہوئی)، بعض نے کہا اس لئے کہ (تغطى حتى تغلى) (یعنی ڈھانپ کر۔ آگ پہ۔ رکھی گئی حتی کہ جوش دیا) اسی سے مختار بن فلفل کی حدیث جس میں ہے میں نے حضرت انس سے کہا کیا خمر انگور سے بنی کو کہتے ہیں یا اسکے غیر سے بنی کو بھی؟ کہا: (ما خمرت من ذلك فهو الخمر) (یعنی جس سے بھی بنائی گئی وہ شراب ہے) اسے ابن ابی شیبہ نے صحیح سند کے ساتھ تخریج کیا، ان سب اقوال کو صحیح تسلیم کرنے میں کوئی مانع نہیں کیونکہ یہ اہلِ لغت اور ماہرینِ لسانیات سے ثابت ہیں، ابن عبد البر کہتے ہیں یہ تمام اوجہ خمرہ میں موجود ہیں کیونکہ یہ (تُرِكَتُ حتى أدركت و سكنت) اور جب پی جاتی ہے تو (خالطت العقل حتى تَغْلِب عليه و تُغَطِّيهِ) (یعنی عقل و حواس پر چھا جاتی ہے) قرطبی کہتے ہیں حضرت انس وغیرہ سے وارد احادیث اپنی صحت و کثرت کے باوصف کوفیوں کے مذہب کو باطل ٹھہراتی ہیں جو کہتے ہیں خمر وہی جو انگور سے بنی ہو کیونکہ جب تحریمِ خمر نازل ہوئی انہوں نے اس کا مصداق ہر مسکر کو جانا انگوری اور غیر انگوری کا تفرقہ نہ کیا نہ اس بارے توقف کیا اور نہ تفصیل جاننے کے جویا ہوئے بلکہ غیرِ انگور سے بنی شراب بہا دینے میں مبادرت کی

اور کسی قسم کا اشکال محسوس نہ کیا حالانکہ انہیں علم تھا کہ مال کے ضیاع سے روکا گیا ہے اگر کسی قسم کا تردد ہوتا تو ضرور نبی اکرم سے پہلے تفصیل جانتے (بعد میں بھی نبی اکرم نے انہیں یہ نہ فرمایا کہ تم نے جلدی کی، خمر تو صرف انگور سے بنی شراب کو کہتے ہیں) تو تفریق کا قائل ان کے سبیل کا سالک نہیں پھر حضرت عمر کا یہ خطبہ مذکورہ جو اسی رائے کا موافق ہے، صحابہ کرام کے سامنے یہ بات کہی اور کسی نے انکار ورد نہ کیا تو اگر ثابت ہے کہ سب خمر ہے تو اس کا قلیل بھی اور کثیر بھی حرام ہوا اس بارے احادیثِ صحیحہ بھی وارد ہیں، جن کا ذکر کیا

پھر لکھا صحابہ کرام سے منقول وہ احادیث جن سے مخالفین نے تمسک کیا ہے تو جیسا کہ ابن مبارک اور احمد وغیرہم نے کہا ان میں سے کچھ بھی صحت کے ساتھ ثابت نہیں، بفرضِ تقدیر اگر کچھ ثابت ہے تو وہ زبیب اور تمر کے نقیع پر محمول ہے جو حدِ اِسکار کو نہ پہنچا ہو تاکہ دونوں قسم کی احادیث کے مابین تطبیق ہو، بقول ابن حجر اس کی تائید اس کے مثل کا نبی اکرم سے ثبوت ہے جیسا کہ آگے باب (نقیع التمر) میں آئے گا، حلت کے لحاظ سے اس کے اور انگوروں کے تازہ عصیر (یعنی جوس) کے درمیان کوئی فرق نہیں اختلاف دونوں کے مشتد عصیر بارے تفرقہ میں ہے کہ کیا اس صورت میں حکم یکساں رہے گا یا مفترق ہے؟ بعض شافعیہ نے بھی حنفیہ کی ان کے اس دعوی میں موافقت کی کہ انگوری شراب ہی خمر کہلائے گی، البتہ تفرقہ فی الحکم بارے ان کی مخالفت کی اور قرار دیا کہ جس بھی شراب کا کثیر مسکر ہے اس کا قلیل نوش کرنا بھی حرام ہے، رافعی کہتے ہیں اکثر شافعیہ کا موقف ہے کہ انگور سے بنی شراب کو خمر کہنا حقیقی اور دیگر شرابوں کو خمر کہنا مجازی ہے، ابن رفعہ نے ان کے برعکس مزنی، ابن ابی ہریرہ اور اکثر اصحاب سے نقل کیا کہ سبھی کو خمر کہنا حقیقی معنی میں ہے، کہتے ہیں ان میں قاضیان ابوطیب اور رویانی بھی ہیں ابن رفعہ نے اشارہ کیا کہ رافعی نے جو یہ اکثر سے نقل کا ادعاء کیا یہ درست نہیں صرف انہی کی کلام میں یہ مذکور ہے، نووی نے الروضہ میں تو ان کا تعاقب نہیں کیا مگر شرح مسلم میں ان کی کلام ان کے موافق جبکہ تہذیب الاسماء میں مخالف ہے، ابن منذر نے شافعی سے مزنی کے موافق بات نقل کی چنانچہ لکھتے ہیں کہ انگور اور غیر انگور سے بنی شراب کو خمر کہنے والے صحابہ میں سے حضرات عمر، علی، سعید، ابن عمر، ابوموسی، ابوہریرہ، ابن عباس اور حضرت عائشہ ہیں تابعین میں سے سعید بن مسیّب، عروہ، حسن، سعید بن جبیر اور آخرون ہیں یہی مالک، اوزاعی، ثوری، ابن مبارک، شافعی، احمد، اسحاق اور عامۃ اہل الحدیث کا قول ہے! یہ تطبیق بھی ممکن ہے کہ جس نے غیر انگوری پر حقیقۃً اس کا اطلاق کیا اس کی مراد حقیقتِ شرعی ہے اور نفی کرنے والوں کی مراد حقیقتِ لغوی ہونے کی نفی ہے ابن عبدالبر نے یہی جواب دیا اور لکھا حکم تو اسمِ شرعی سے متعلق ہوتا ہے نہ کہ لغوی سے، ابن حجر کہتے ہیں پہلے میں باب (نزول تحریم الخمر و هو من البسر) میں کوفیوں کو الزام دے چکا ہوں کہ اگر وہ کہتے ہیں کہ خمر کا لفظ انگوری پر حقیقت کے بطور اور غیر انگوری پر بطورِ مجاز ہے تو یہ جائز قرار دیں کہ ایک ہی لفظ کو اس کے حقیقی اور مجازی معنی میں معاً استعمال کرنا جائز ہے (جس کے وہ قائل نہیں) کیونکہ صحابہ کو جب اس تحریم کی اطلاع ملی تو ہر وہ چیز بہا دی جس پر خمر کے لفظ کا اطلاق تھا حقیقت میں یا مجاز میں! اور اگر اسے وہ جائز نہیں سمجھتے تو یہ کہنا صحیح ہوگا کہ سب حقیقی معنی میں خمر ہے بالفرض اگر ان کا موقف تسلیم بھی کر لیں تو یہ لغوی حقیقت کی حیثیت سے ہوگا جہاں تک شرعی حقیقت کی بات ہے تو ہر (شراب) خمر ہے کیونکہ حدیث ہے: (کل مسکر خمر) تو ہر وہ جو مشتد ہو خمر کہلائی جائے گی اور ہر خمر کا قلیل بھی حرام ہے جیسا کہ اس کا کثیر اور یہ ان کے قول کے برخلاف ہے۔

(وددت) یعنی تمنا کی، یہ اسلئے کہ یہ محذور الاجتہاد سے ابعد تھا اور وہ اس میں خطا کا سرزد ہو جانا تو اس کے تقدیرِ وقوع پر

ثابت ہے اگرچہ وہ اس پر ماجور ہوگا مگر یہ ان سے اجرِ ثانی کی تفویت کر دے گا (یعنی اگر اجتہاد کرے اور اس میں درستگی کی توفیق ملی تو دو اجر کا وگرنہ ایک اجر کا حقدار ہے) اور عمل بالنص اصابتِ محضہ (یعنی سو فیصد درست عمل) ہے۔ (عهدا) روایتِ مسلم میں ہے: (عهدا يُنْتهىٰ إليه) یہ اس امر پر دال ہے کہ اس بابت ان کے پاس نبی اکرم کی طرف سے کوئی نص نہ تھی، یہ اس امر کا اشعار ہے کہ خمر کے معاملہ میں ایسا نہیں ان کے پاس اس ضمن میں آنجناب کی جانب سے کوئی نص واطلاع ہے جس کی بنا پر اثنائے خطبہ جزم کے ساتھ یہ بات کی۔

(الجد و الكلالة الخ) یعنی دادے کا میراث میں کتنا حصہ ہے کیونکہ صحابہ کے درمیان اس بابت کثیر اختلاف ہے کتاب الفرائض میں آئے گا کہ حضرت عمر نے اس میں مختلف فیصلے صادر کئے، کلالہ فتحِ کاف اور تخفیفِ لام کے ساتھ، اس کا بیان الفرائض میں ہوگا جہاں تک ابواب الربا ہے تو شائد ان کا اشارہ ربا الفضل کی طرف تھا کیونکہ ربا النسیئہ کا معاملہ تو صحابہ کے ہاں متفق علیہ ہے، سیاقِ عمر سے عیاں ہوتا ہے کہ ان کے پاس بعض ابواب الربا میں نص موجود تھی اور بعض میں نہیں تو بقیہ کی معرفت کی تمنا کی۔

(قلت يا أبا عمرو) قائل ابوحیان تیمی ہیں، ابوعمرو شعبی کی کنیت تھی۔ (فشيء يصنع الخ) اسماعیلی نے اپنی روایت میں اضافہ کیا: (يقال له السادية يدعى الجاهل فيشرب منها شربة فتصرعه) (یعنی سادیہ نام کا ایک مشروب ہے جاہل یعنی جو اسکے پینے کا عادی نہیں اسے جب یہ پلایا جاتا ہے تو حواس سے باہر ہو جاتا ہے) بقول ابن حجر صاحب النہایہ نے یہ نام ذکر نہیں کیا نہ سین اور نہ شین، میں نہ ہی میں نے اسے جوہری کی صحاح میں دیکھا ہے ابھی تک اس کا ضبط جان نہیں سکا شائد یہ فارسی زبان کا لفظ ہے اگر عربی ہے تو شائد یہ شاذبہ ہے، الصحاح میں (الشاذب) کا معنی لکھا ہے: (المتنحى عن وطنه) (وطن سے ددر) تو ممکن ہے شاذبہ اس کی مونث ہو، خمر کو یہ نام اس لئے دیا گیا کہ جب وہ مخالطِ عقل ہوتی ہے تو (تنحت به عن وطنه) (یعنی اسے حواس سے باہر کر دیتی ہے گویا کسی اجنبی جگہ میں ہو)۔ (ذاك لم يكن الخ) یعنی چاولوں سے شراب تیار کرنا، اسماعیلی کی روایت میں ہے اگر ہوتی تو آپ اس سے بھی منع کر دیتے! کیا دیکھتے نہیں آپ نے عمومی انداز میں سب شرابوں کا ذکر کر دیا اور فرمایا: (الخمر ما خامر العقل) خطابی کہتے ہیں حضرت عمر نے ان پانچ مذکورہ کا اس لئے ذکر کیا کہ یہی ان کے زمانہ میں مشہور تھے اور سبھی کا مدینہ میں وجود عام نہ تھا کیونکہ وہاں گندم تو نہایت قلیل تھی اسی طرح شہد بھی بلکہ یہ تو گندم سے بھی کم تھا تو انہوں نے وہی کچھ ذکر کیا جو معروف اور عام تھا اور باقی جو بھی مخامرِ عقل ہے اس کا بھی یہی حکم ہے، اس سے قیاس کے ساتھ احداثِ اسم کا جواز اور طریقِ اشتقاق سے اس کا اخذ بھی ثابت ہوا، ابن عربی نے ان حضرات کا رد کیا ہے جو کہتے ہیں کہ آپ کے قول: (كل مسكر خمر) کا معنی ہے کہ خمر کی مثل ہے کیونکہ اس کی مثل کا حذف مسموع وشائع ہے، کہتے ہیں بلکہ اصل تو عدمِ تقدیر ہے اور مقدر تبھی مانا جاتا ہے جب ضرورت ہو، اگر کہا جائے اس کی ضرورت ہے کیونکہ نبی اکرم بیانِ اسماء کے لئے تو مبعوث نہ کئے گئے تھے ہم کہیں گے بلکہ بیانِ اسماء جملہ اَحکام سے ہے ان کیلئے جو ان سے واقف نہیں اور یہ بھی کہ اگر فصیحِ خمر نہ ہوتی تو منادی کی یہ ندا کہ خمر حرام کر دی گئی، سن کر صحابہ اسے بہا دینے کی طرف مبادرت نہ کرتے اور اسے مسمی الخمر میں داخل نہ سمجھتے جبکہ وہ فصحاء اللسان تھے، اگر کہا جائے یہ قیاس کے ساتھ اثباتِ اسم ہے ہم کہیں گے یہ لغت کا اس کے اہل سے اثبات ہے کہ صحابہ کرام فصحائے عرب تھے شرع سے وہی سمجھے جو وہ لغت سے سمجھے اور لغت سے وہ جو شرع سے سمجھے، ابن حزم نے ذکر کیا کہ بعض کوفیوں نے عبد الرزاق کی جید سند کے ساتھ ابن عمر سے نقل کردہ روایت سے احتجاج کیا ہے جس

میں کہا: (أما الخمر فحرام لا سبیل إلیها و أما ما عداها من الأشربه فکل مسکر حرام)(یعنی خمر تو حرام ہے ہی دیگر مشروبات میں سے وہ حرام ہے جو مسکر ہے) کہتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ ابن عمر سے ان کا یہ قول بھی ثابت ہے:(کل مسکر خمر) تو متخذ من العنب کو خمر کا نام دینے سے لازم نہیں کہ خمر کا لفظ صرف اسی میں منحصر ہے، اسی طرح انہوں نے ابن عمر کی اس حدیث سے بھی حجت پکڑی:(حُرِّمَتِ الخمر و ما بالمدینة منها شیءٌ) منھا سے ان کی مراد انگوری شراب تھی ان کی مراد یہ تھی کہ غیر انگوری خمر نہ کہلاتی تھی اس کی دلیل ان کی ایک دیگر حدیث یہ ہے:(نزل تحریم الخمر و إن بالمدینة خمسة أشربة کلها تدعی الخمر ما فیها خمر العنب)(یعنی جب تحریمِ خمر نازل ہوئی تو مدینہ میں پانچ قسم کے مشروبات تھے سبھی خمر کہلاتے تھے اور ان میں انگوری شراب نہ تھی)۔

(و قال حجاج الخ) ای ابن منہال اور حماد سے مراد ابن سلمہ ہیں۔(عن أبی حیان الخ) یعنی حماد نے ابوحیان سے اسی سند و متن کے ساتھ اس کی روایت کرتے ہوئے عنب کی بجائے زبیب ذکر کیا ہے، اس تعلیق کو علی بن عبدالعزیز بغوی نے اپنی مسند میں حجاج سے موصول کیا لیکن اس میں ابوحیان کا آخری سوال اور شعبی کا جواب مذکور نہیں اسی طرح ابن ابوخثیمہ نے بھی اسے موسی بن اسماعیل عن حماد سے تخریج کیا مسلم کے ہاں بھی علی بن مسہر اور عیسی بن یونس کلاھما عن ابی حیان سے زبیب کا لفظ منقول ہے، بیہقی کہتے ہیں ثوری نے بھی ابوحیان سے یہی نقل کیا ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ نسائی نے بھی محمد بن قیس عن شعبی سے یہی نقل کیا۔

- 5589حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِی السَّفَرِ عَنِ الشَّعْبِیِّ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنْ عُمَرَ قَالَ الْخَمْرُ یُصْنَعُ مِنْ خَمْسَةٍ مِنَ الزَّبِیبِ وَالتَّمْرِ وَالْحِنْطَةِ وَالشَّعِیرِ وَالْعَسَلِ

(سابقہ) .أطرافه 4619، 5581، 5588، - 7337

- 6 باب مَا جَاءَ فِیمَنْ یَسْتَحِلُّ الْخَمْرَ وَیُسَمِّیهِ بِغَیْرِ اسْمِهِ

(شراب کو کوئی اور نام دے کر اسے حلال باور کرنا؟)

کرمانی لکھتے ہیں اس کا ذکر باعتبار مشروب کیا وگرنہ تو خمر مونثِ سماعی ہے (یعنی یہاں اس کے لئے مذکر ضمیریں استعمال کیں) ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ ایک لغت میں خمر کا لفظ بطور مذکر استعمال ہوتا ہے بعض روایات میں بقول کرمانی اس کا تسمیہ غیرِ اسم کے ساتھ ہے ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ گویا (آنجناب کے قول) امت سے مراد جو لوگ مسلمانوں جیسے ناموں کے حامل مگر حرام اشیاء کو حلال سمجھیں گے تو ایسے لوگ کافر ہوں گے اگر اس کا اظہار کریں گے اور منافق ہوں گے اگر اس کا اِسرار کریں، یا ایسے لوگ جو محارم کا علی الاعلان اور استخفافا ارتکاب کریں گے تو یہ کفر کے مقارِب ہونگے چاہے متسمی بالاسلام ہوں کیونکہ اللہ تعالی نہیں خسف کرے گا انہیں کہ آخرت میں اس کی رحمت ان پر عائد ہونی ہو، بقول ابن حجر یہ محل نظر ہے آگے اس کی توجیہہ آتی ہے ابن منیر کہتے ہیں ترجمہ حدیث کے مطابق ہے ماسوا اس جملہ کے:(و یسمیه بغیر اسمه) گویا بخاری حدیث کے الفاظ(من أمتی) کے مدنظر اس کے

لئے استدلال پر قانع ہوئے کیونکہ امتِ محمدیہ کا فرد ہوکر ممکن نہیں کہ بغیر تاویل کے شراب کو حلال جانے کیونکہ اگر عناد اور مکابرت سے اسے حلال کہتا ہے تب تو امت سے خارج متصور ہوگا کیونکہ تحریمِ خمر معلوم بالضرورۃ ہے، کہتے ہیں بعض دیگر طرق میں تصریح کے ساتھ مقتضائے ترجمہ کے مطابق الفاظ واقع ہیں لیکن اسے اپنی شرط پر نہ ہونے کی وجہ سے تخریج نہیں کیا تو اس نقل کردہ طریق میں موجود اشارہ پر اکتفاء کیا بقول ابن حجر ان کا اشارہ ابوداؤد کی نقل کردہ روایت کی طرف ہے جسے مالک بن ابو مریم نے ابو مالک اشعری عن النبی سے نقل کیا اس کے الفاظ ہیں:(لَيَشربن ناسٌ الخمر يُسَمُّونها بغير اسمها)(کہ کچھ لوگ شراب کو کوئی اور نام دے کر اسے پیا کریں گے) ابن حبان نے اس پر صحت کا حکم لگایا اس کے کثیر شواہد ہیں مثلا ابن ماجہ کی ابن محیریز عن ثابت بن سمط عن عبادہ بن صامت سے مرفوع روایت: (يشرب ناسٌ مِنْ أمتي الخمر) اس کی سند جید ہے لیکن نسائی نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن محیریز سے (عن رجل من الصحابه) کے واسطہ سے اسے نقل کیا ہے، اسی طرح ابن ماجہ کی خالد بن معدان عن ابو امامہ سے مرفوع روایت کے الفاظ ہیں:(تذهب الليالي والأيام حتى تشرب طائفةٌ مِن أمتي الخمر يسمونها بغير اسمها) دارمی کی لین سند کے ساتھ قاسم عن عائشہ سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم سے سنا:(إن أول ما يكفأ الإسلام كما يكفأ الإناء كف ء الخمر) کہا گیا یا رسول اللہ یہ کیسے ہوگا ؟ فرمایا نام بدل کر حلال قرار دے لیں گے، اسے ابن ابی عاصم نے بھی ایک اور واسطہ کے ساتھ حضرت عائشہ سے تخریج کیا ابن وہب کی سعید بن ابو ہلال عن محمد بن عبداللہ سے روایت میں ہے کہ ابومسلم خولانی حج کے موقع پر حضرت عائشہ سے ملنے گئے وہ آپ سے شام اور اس کی سردی کی بابت پوچھنا شروع ہوئیں انہوں نے اثنائے گفتگو بتلایا کہ اہلِ شام طلاء نامی مشروب پیتے ہیں اس پر کہنے لگیں نبی اکرم نے سچ کہا تھا کہ میری امت کے ...... الخ اسے بیہقی نے بھی نقل کیا، ابوعبید کہتے ہیں خمر کی بابت مختلف ناموں کے ساتھ کثیر آثار وارد ہیں، کئی ذکر کئے مثلا سکر، کہتے ہیں یہ نقیع تمر (یعنی کھجور کا شربت) ہے جب بغیر پکائے جوش دے، اسی طرح بِتع، یہ جو سے بنی نبیذ ہے، سکر کہ حبشہ والوں کی مکئی سے بنائی گئی نبیذ ہے پھر لکھا میرے نزدیک یہ سب مشروبات خمر سے ہی کنایہ ہیں اور یہ اس حدیث کا مصداق ہیں، اس کی تائید حضرت عمر کا قول:(الخمر ما خامر العقل) بھی کرتا ہے۔

علامہ انور باب(ما جاء فيمن يستحل الخمر الخ) میں لکھتے ہیں یہاں شاہ ولی اللہ نے ابوحنیفہ پر تعریض کی ہے۔

- 5590 وَقَالَ هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ يَزِيدَ بْنِ جَابِرٍ حَدَّثَنَا عَطِيَّةُ بْنُ قَيْسٍ الْكِلَابِيُّ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ غَنْمٍ الْأَشْعَرِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو عَامِرٍ أَوْ أَبُو مَالِكٍ الْأَشْعَرِيُّ وَاللَّهِ مَا كَذَبَنِي سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لَيَكُونَنَّ مِنْ أُمَّتِي أَقْوَامٌ يَسْتَحِلُّونَ الْحِرَ وَالْحَرِيرَ وَالْخَمْرَ وَالْمَعَازِفَ وَلَيَنْزِلَنَّ أَقْوَامٌ إِلَى جَنْبِ عَلَمٍ يَرُوحُ عَلَيْهِمْ بِسَارِحَةٍ لَهُمْ يَأْتِيهِمْ يَعْنِي الْفَقِيرَ لِحَاجَةٍ فَيَقُولُوا ارْجِعْ إِلَيْنَا غَدًا فَيُبَيِّتُهُمْ اللَّهُ وَيَضَعُ الْعَلَمَ وَيَمْسَخُ آخَرِينَ قِرَدَةً وَخَنَازِيرَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ

ترجمہ: ابو عامر اشعریؓ سے روایت ہے کہ انھوں نے نبی اکرم کو فرماتے سنا میری امت میں چند قومیں ہوں گی جو زنا کو اور ریشم پہننے کو اور شراب پینے کو اور باجوں کو حلال سمجھیں گی اور چند قومیں ایسی ہوں گی جو پہاڑ کے پہلو میں رہتی ہوں گی اور شام کو (جب

)ان کا چرواہا ان کا ریوڑ ان کے پاس لائے گا تو ایک فقیر ان کے پاس آ کر اپنی ضرورت کا سوال کرے گا وہ جواب دیں گے کل آنا تو رات کو ہی اللہ تعالیٰ ان کو ہلاک کر کے ان پر پہاڑ گرا دے گا اور باقیوں کو (مسخ کر کے) قیامت تک بندر اور سور بنا دے گا۔

(و قال هشام الخ) فربری سے صحیح بخاری کے سب نسخوں میں باوجود ان کے تنوع کے یہی ہے نسفی اور حماد بن شاکر کے ہاں بھی یہی ہے زرکشی اپنی توضیح میں ذہول کا شکار ہوئے جب کہا اکثر ناقلینِ بخاری نے یہ حدیث معلقاً نقل کی ہے، ابوذر نے اپنے شیوخ سے اسے مسند کرتے ہوئے ذکر کیا:(قال البخاری حدثنا الحسین بن ادریس حدثنا هشام بن عمارة الخ) کہتے ہیں اس پر یہ حدیث بخاری کی شرط پر ہے اس سے ابن حزم کے دعوائے انقطاع کا رد ہوا، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ ان کی یہ تحریر ان کے عدمِ تامل کا شاخسانہ ہے اس لئے کہ (حدثنا الحسین بن ادریس) کے قائل ابوذر کے شیخ عباس بن فضل ہیں نہ کہ امام بخاری، پھر یہ حسین ہروی ہیں خرم جن کا لقب تھا مکثرین میں سے ہیں نسخہِ ابی ذر میں جو واقع ہے وہ یہ ہے کہ انہوں نے حفاظ کی عادت کے مطابق کہ جب انہیں کتابِ مروی کے طریق سے عالی کوئی طریق ملے تو نازل طریق کے عقب میں اسے بھی ذکر کر دیتے ہیں، اس حدیث کو بخاری کا واسطہ چھوڑ کر اپنے ایک حوالے سے ہشام سے تخریج کیا اسی طرح اگر کتابِ مروی کی بعض اسانید میں کوئی خلل از قسم انقطاع وغیرہ ہو اور ان کے پاس اس سے مبرا کوئی دوسرا طریق ہو تو اسے وارد کر دیتے ہیں تو ابوذر بھی اس طریق پر چلے تو یہ حدیث اپنے تین شیوخ کے حوالے سے فربری عن بخاری سے روایت کر کے کہا:(حدثنا أبو منصور الفضل بن عباس النضروی حدثنا الحسین بن ادریس حدثنا هشام بن عمار الخ) رہا ابن حزم کا مشار الیہ دعوی تو ان سے قبل علوم الحدیث میں ابن صلاح نے بھی یہی بات لکھی کہ صحیح بخاری کی کئی احادیث میں تعلیق مقطوع الاسناد ہے اور صورۃً وہ منقطع ہے مگر اس کے حکم میں نہیں اور نہ ضعیف کے قبیل سے ہے، ابومحمد بن حزم ظاہری کا بخاری کے ابو عامر اور ابو مالک اشعری کی نبی اکرم سے اس روایت کے رد میں : (لَيَكُونَنَّ في أمتي أقوام يستحلون الحرير و الخمر و المعازف) قول قابلِ التفات نہیں اس جہت سے کہ بخاری نے اس عبارت کے ساتھ اسے تخریج کیا ہے:(قال هشام بن عمار الخ) تو ابن حزم نے دعوی کیا کہ بخاری اور ہشام کے مابین انقطاع ہے تو تحریمِ معازف (یعنی آلاتِ موسیقی کی تحریم) کے ضمن میں اس سے احتجاج کا یہ جواب دیا، وہ کئی وجوہ سے اس میں خطا کے مرتکب ہوئے ہیں حالانکہ یہ حدیث صحیح ،معروف الاتصال اور بخاری کی شرط ہے بخاری ایسا کبھی اس لئے کرتے ہیں کہ کتاب کی کسی اور جگہ مسنداً اور متصلاً اسے نقل کیا ہوتا ہے اور کئی دفعہ بعض اسباب کی بنا پر یہ کرتے ہیں مگر خللِ انقطاع ان اسباب میں داخل نہیں، المحلی میں ابن حزم لکھتے ہیں کہ بخاری اور صدقہ بن خالد کے مابین اتصال نہیں ابن صلاح نے ایک جگہ لکھا کہ اگر بخاری (روایت نقل کرنے کے ضمن میں) اپنے کسی شیخ کا نام ذکر کرتے ہوئے : (قال) کا لفظ استعمال کریں تو یہ اسناد معنعن کی قبیل سے ہوگی، بعض حفاظ سے بیان کیا کہ یہ تب ہوتا ہے جب اپنے شیخ سے وہ روایت مذاکرۃً اخذ کی ہو، بعض کہتے ہیں اسے مناولۃً اخذ کیا ہوتا ہے ہمارے شیخ الحافظ ابوالفضل نے ابن صلاح کی اس کلام کا تعقب کیا کہ انہوں نے بخاری میں کئی جگہ ایسی احادیث پائی ہیں جنہیں بخاری نے اپنے شیوخ سے (قال) کے لفظ کے ساتھ نقل کیا اور انہیں کسی دوسری جگہ اپنے اور اس شیخ کے درمیان واسطہ کے ساتھ نقل کیا ہے بقول ابن حجر بخاری کا اس قسم کا ایراد کئی انحاء پر ہے ان میں سے ایک یہ کہ اس شیخ سے تصریح بالسماع کریں یا تو نفسِ صحیح میں یا خارج میں، اول میں سبب یہ ہوتا ہے کہ

یا تو کئی ابواب میں اس کا اعادہ کیا ہوتا ہے ان پر اس کا مخرج ضیق ہوتا ہے تو (اسی سند سے) اس کا اعادہ کرتے ہوئے الفاظ میں تصرف کر لیتے ہیں، ثانی میں یہ ہے کہ حدیث ان کی شرط پر نہیں ہوتی یا تو اس کے بعض رواۃ میں کسی قصور کے باعث یا اس کے موقوف ہونے کے سبب، کئی دفعہ اپنے شیخ سے بالواسطہ روایت نقل کرتے ہیں اور اس کا سبب کالأ ول ہے لیکن عموماً ایسا ان شیوخ کی نسبت جن سے وہ مکثر نہیں اور کئی دفعہ ایسی روایت صحیح کی کسی اور جگہ مذکور نہیں ہوتی جسے یہ حدیثِ باب، تو ان کا معاملہ میرے لئے اشکال کا باعث ہے ظاہرِ امر یہ ہے کہ ایسا اس کے سیاق میں موجود کسی قصور کی وجہ سے کیا اور یہاں وہ قصور ہشام کا صحابی کے نام میں تردُد ہے آگے ان کی کلام سے اس کا اشارہ آئے گا جب لکھا محفوظ یہ ہے کہ یہ عبدالرحمٰن بن غنم عن ابی مالک سے ہے، اسے التاریخ میں مالک بن ابی مریم عن عبدالرحمٰن بن غنم سے اسی طرح نقل کیا مہلب نے بھی کچھ اس طرف اشارہ کیا ہے!

جہاں تک یہ بات کہ ہشام سے انہوں نے بالواسطہ سنا یا بلا واسطہ؟ اس کا کوئی اثر نہیں کیونکہ بخاری اسی پر جزم کرتے ہیں جو قابلِ قبول ہو اور خصوصاً جہاں مساقِ احتجاج میں روایت نقل کر رہے ہوں، ابن صلاح کی بات کہ ان کا (قال) کے ساتھ سند ذکر کرنا معنعن کے حکم میں ہے اور غیر مدلس کا عنعنہ اتصال پر محمول ہوتا ہے اور بخاری مدلس نہیں لہذا یہ متصل ہے تو یہ ایسی بحث ہے جس پر ابن مندہ نے بھی موافقت کی اور اس کا التزام کرتے ہوئے لکھا کہ بخاری نے (قال) کے ساتھ تخریج کی اور یہ تدلس ہے ہمارے شیخ نے اس پر تعقب کیا اور کہا کسی نے بخاری کو تدلیس کے ساتھ موصوف نہیں کیا، میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ ابن مندہ کی مراد یہ تھی کہ صورۃً یہ تدلیس ہے کیونکہ صیغۂ محتملہ کے ساتھ وارد کیا اور ممکن ہے دونوں کے مابین واسطہ موجود ہو، اسی کو تدلیس کہتے ہیں لیکن یہ قرار دیا گیا ہے کہ غیر مدلس کی طرف سے اس صیغہ کا استعمال عنعنہ کے حکم میں ہے، خطیب نے لکھا اور وہ اس فن کے مرجع ہیں کہ (قال) سماع پر محمول نہ کیا جائے گا مگر اس محدث سے جس سے معروف ہو کہ وہ اسے موضعِ سماع میں وارد کر دیتا ہے جیسے حجاج بن محمد اعور، تو اس پر یہ عنعنہ سے جدا ہے اس کے حکم میں قرار نہ دیا جائے گا اور نہ تدلُّس کا اثر مترتب ہوگا خصوصاً ایسے محدث سے اس کا ورود جس سے معروف ہے کہ عدم تدلُّس کی غرض سے اس کا استعمال کرتا ہے، حفاظ کے ہاں متقرر ہے کہ بخاری جن تعالیق کو صیغۂ جزم کے ساتھ نقل کرتے ہیں ان کی سند معلَق عنہ تک صحیح ہوتی ہیں اگرچہ وہ اس کے شیوخ میں سے نہ ہوں لیکن اگر حدیثِ معلق بعض حفاظ کی روایت سے معلق تک بشرطِ صحت موصولاً پائی جائے تو یہ اشکال کیلئے زائل ہوگا، بقول ابن حجر میں نے ابتدائے امر میں اس نوع میں کتاب تغلیق التعلیق تصنیف کی تھی، ہمارے شیخ نے شرحِ ترمذی میں اور علوم الحدیث پر اپنی کلام میں لکھا ہے کہ ہشام بن عمار کی یہ حدیث مستخرج اسماعیلی میں موصولاً منقول ہے انہوں نے کہا: (حدثنا الحسن بن سفیان حدثنا ھشام بن عمار) طبرانی نے اسے مسند الشامیین میں محمد بن یزید بن عبد الصمد کے واسطہ سے ہشام بن عمار سے تخریج کیا، کہتے ہیں ابوداؤد نے اسے اپنی سنن میں: (حد ثنا عبد الوھاب بن نجدۃ حدثنا بشر بن بکر حدثنا عبد الرحمن بن یزید بن جابر) سے اپنی سند کے ساتھ تخریج کیا، اس ضمن میں دو باتیں قابلِ غور ہیں ایک یہ کہ طبرانی نے اپنی معجم کبیر میں اسے موسی بن سہل جوینی اور جعفر بن محمد فریابی کلاھما عن ہشام سے تخریج کیا اور معجم کبیر مسند الشامیین سے اشہر ہے لہذا اس کا حوالہ دینا اولیٰ ہے، ابونعیم نے بھی بخاری پر اپنی مستخرج میں اسے عبدان بن محمد مروزی اور ابوبکر باغندی کلاھما عن ہشام سے تخریج کیا ہے اسے ابن حبان نے بھی اپنی صحیح میں حسین بن عبداللہ قطان عن ہشام سے روایت کیا، دوم یہ کہ ان کا

قول کہ ابوداؤد نے اسکی تخریج کی اس امر کا موہم ہے کہ ان کے ہاں وہی سیاق ہے جس میں نزاع واقع ہوا یعنی معازف کا ذکر، مگر ایسا نہیں بلکہ انہوں نے اپنے سیاق میں خمر کا ذکر نہیں کیا جس کے پیش نظر یہ ترجمۂ بخاری ہے اس میں ہے: (ليكونن من أمتى أقوام يستحلون الحر و الحرير والخمر) پھر ذکر کیا: (يمسخ منهم قردة و خنازير إلى يوم القيامة) ہاں اسماعیلی نے اسی طریق کے ساتھ دحیم عن بشر بن بکر سے اسے نقل کرتے ہیں یہ الفاظ ذکر کئے: (يستحلون الحر والحرير والخمر والمعازف)۔

سند میں صدقہ بن خالد ہیں جو دمشقی اور آلِ ابوسفیان کے موالی میں سے تھے ان کی بخاری میں صرف دو احادیث ہیں دوسری مناقبِ ابی بکر میں گزری وہ بھی ہشام بن عمار کی ان سے (عن زيد بن واقد) روایت ہے، صدقہ سب کے ہاں ثقہ ہیں عبداللہ اپنے والد امام احمد سے ناقل ہیں کہ ثقہ ابن ثقہ ہیں ان کے ساتھ کوئی بأس نہیں ولید بن مسلم سے اثبت ہیں، ہمارے شیخ ابن ملقن بعض کی تبع میں ذہول کا شکار بنے جب کہا کاش ابن حزم نے صدقہ کی وجہ سے اس حدیث کو معلول کہا ہوتا کیونکہ ابن جنید نے یحی بن معین سے ان کی بابت نقل کیا کہ: (ليس بشىء) مروزی نے احمد سے (ليس بمستقيم) نقل کیا اور یہ کہ ان پر راضی نہ تھے، شیخ کا یہ قول خطا ہے یحی اور احمد نے یہ باتیں صدقہ بن عبداللہ سمین کے بارہ میں کہی ہیں جو صدقہ بن خالد سے اقدم تھے، دمشقی ہونے میں ان کے مشارک ہیں اسی طرح ان کے بعض شیوخ سے نقلِ روایت میں مثلاً زید بن واقد، صدقہ بن خالد کی بابت تو ابن معین کا قول ہے کہ یہ ابو مسہر کو ولید بن مسلم سے زیادہ احب تھے، کہتے ہیں اور وہ مجھے یحی بن حمزہ سے زیادہ پسند ہیں، معاویہ بن صالح نے ابن معین سے نقل کیا کہ صدقہ بن خالد ثقہ ہیں پھر صدقہ عبدالرحمن بن یزید بن جابر سے اس میں متفرد بھی نہیں اس کی اصل پر بشر بن بکر کی متابعت موجود ہے جیسا کہ ذکر گزرا، عطیہ بن قیس شامی تابعی ہیں ابو حاتم وغیرہ نے قوی قرار دیا ہے ۱۱۰ھ میں انتقال کیا بعض نے اس کے بعد کہا، بخاری میں ان کی اور ان کے شیخ کی یہی ایک حدیث ہے، سند کے تمام روایات شامی ہیں۔

(عبد الرحمن بن غنم) ابن کریب بن ہانئ، ان کے صحابی ہونے میں اختلاف ہے ابن سعد نے کہا ان کے والد ان لوگوں میں سے تھے جو ابوموسی اشعری کے ہمراہ نبی اکرم کی خدمت میں حاضر ہوئے تھے ابن یونس کہتے ہیں عبدالرحمن بھی ان کے ہمراہ تھے ابوزرعہ دمشقی وغیرہ حفاظِ شام کا خیال ہے کہ نبی اکرم کے عہد کے مدرک تو ہیں مگر آپ سے ملاقات نہیں ہوئی دحیم نے صنابحی پر انہیں مقدم کیا ابن سعد نے بھی لکھا کہ حضرت عمر نے انہیں اہلِ شام کی تعلیم کیلئے بھیجا تھا عجلی اور آخرون نے ثقہ قرار دیا ۷۸ھ میں فوت ہوئے، اسماعیلی کے ہاں عطیہ بن قیس سے یہ زیادت واقع ہے کہ ربیعہ جرشی لوگوں میں کھڑے ہوئے ایک طویل حدیث ذکر کی اس میں ہے: (فإذا عبد الرحمن بن غنم فقال: يمينا حلفت عليها حدثنى أبو عامر أو أبو مالك الأشعرى ، والله يمينا أخرى حدثنى أنه سمع) مالک بن ابومریم کی روایت میں ہے: (كنا عند عبد الرحمن بن غنم معنا ربيعة الجرشى فذكروا الشراب)۔

(حدثنى أبو عامر أو الخ) اکثر حفاظ نے ہشام بن عمار سے اسی طرح شک کے ساتھ روایت کیا اسماعیلی کے ہاں بھی بشر بن بکر سے یہی واقع ہے لیکن ابوداؤد کی بشر بن بکر سے روایت میں بغیر شک کے (حدثنى أبو مالك) ہے ابن حبان کی حسین بن عبداللہ عن ہشام سے عبدالرحمن تک اسی سند کے ساتھ روایت میں ہے: (أنه سمع أبا عامر و أبا مالك الأشعريين

يقولان) بالفرض اگر محفوظ شک کے ساتھ ہے تو صحابی کے نام میں شک کا ہونا ضارّ نہیں ابن حزم نے اسی وجہ سے معلول قرار دیا اور یہ مردود ہے اس سے بھی عجیب تر جو ابن بطال نے مہلب سے نقل کیا کہ صحابی کے نام میں اسی شک کی بنا پر امام بخاری نے اس میں (حدثنا هشام) نہیں کہا، یہ ایسی شئ ہے جس پر موافقت نہیں کی جا سکتی، محفوظ جماعت کی روایت ہے، بخاری نے التاریخ میں (ابراهيم بن عبد الحميد عمن أخبره عن أبي مالك أو أبي عامر) کی عبارت کے ساتھ تخریج کیا اور لکھا یہ ابو مالک اشعری سے ہی معروف ہے اسے احمد، ابن ابی شیبہ اور بخاری نے التاریخ میں (مالك بن أبو مريم عن عبد الرحمن بن غنم عن أبي مالك الأشعري عن رسول الله) سے نقل کیا اس سے ظاہر ہوا کہ شک عطیہ بن قیس کی طرف سے ہے کیونکہ مالک بن ابی مریم نے جو اس میں ان کے رفیقِ درس ہیں بغیر شک کے ابو مالک کہا پھر علومِ حدیث میں متقرر ہے کہ صحابی کے نام میں اگر شک ہو تو یہ ضار نہیں لہٰذا اس تردد کے سبب جس نے حدیث کو معلول کہا اس کا قول توجہ کے قابل نہیں راجح یہ ہے کہ یہ مشہور صحابی ابو مالک اشعری سے ہے۔

(و الله ما كذبني) اس سے جماعت کی روایت کی تائید ملی کہ یہ ایک سے ہے نہ کہ دو سے۔ (يستحلون الحر) ابن ناصر نے اسے حائے مکسور اور رائے خفیف کے ساتھ ضبط کیا، اس سے مراد فرج ہے بخاری کے اکثر نسخوں میں یہی ہے عیاض اور ان کے تابعین نے کوئی دیگر ذکر نہیں کیا ابن تین نے غرابت کی جب لکھا بخاری نے اسے معجمتین (یعنی خاء اور زاء) کے ساتھ نقل کیا ہے بقول ابن عربی معجمتین کے ساتھ تصحیف ہے ہم نے تو اسے مہملتین کے ساتھ ہی روایت کیا۔ (و هو الفرج) معنی یہ کہ زنا کو حلال جانیں گے اگر چہ اہلِ لغت نے اس معنی کے ساتھ اس لفظ کا ذکر نہیں کیا لیکن عام لوگ جیسے اس روایت میں ہے کسرِ حاء کے ساتھ استعمال کرتے ہیں عیاض نے تشدیدِ راء نقل کی مگر درست اس کا مخفف ہونا ہے بعض نے کہا اصلاً راء کے بعد حاء ہے جو محذوف ہوئی اسے ابو موسی نے ذیل الغریب میں (ح ر) میں ذکر کیا اور لکھا یہ رائے مخفف کے ساتھ ہے اسکی اصل (حرح) ہے اسکی جمع (أحراح) ہے کہتے ہیں بعض راء پر شد پڑھتے ہیں مگر یہ جید نہیں ابو داؤد نے کتاب اللباس میں اس حدیث پر یہ ترجمہ باندھا: (باب ما جاء في الحر) ایک روایت میں (الخزّ) ہے راجح مہملتین کے ساتھ ہے ابن مبارک کی الزہد میں حدیثِ علی کے ضمن میں واقع یہ الفاظ اس کے مؤید ہیں: (يوشك أن تستحل أمتي فروجَ النساء والحرير) داؤدی کے ہاں معجمتین کے ساتھ واقع ہے مگر تعاقب کیا اور کہا یہ محفوظ نہیں کیونکہ کثیر صحابہ نے خز (یعنی ریشم اور اون کا مخلوط کپڑا) پہنا ہے، ابن اثیر کہتے ہیں اس حدیث کی روایت میں مشہور اعجام کے ساتھ ہے اور یہ ابریسم کی ایک قسم ہے، یہی کہا مگر معروف ہے کہ بخاری کی روایت میں مشہور مہملتین کے ساتھ ہے ابن عربی کہتے ہیں خز کا معاملہ مختلف فیہ ہے اقوی اس کی حلت ہے اس میں بالاجماع کوئی وعید یا عقوبت نہیں

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں اسماعیلی اور ابو نعیم کے ہاں طریقِ ہشام میں یہ لفظ موجود نہیں بلکہ ان کی روایت میں ہے: (يستحلون الحرير والخمر والمعازف) ابن العربی لکھتے ہیں محتمل ہے کہ یستحلون کا معنی ہو حلال ہونے کا اعتقاد رکھیں گے یا یہ استرسال (یعنی تساہل) پر مجاز ہے یعنی اس کے شرب (اور ان کاموں) میں استرسال سے کام لیں گے جیسے حلال کے معاملہ میں استرسال سے کام لیا جاتا ہے اور ہم نے بعض لوگوں کو یہ کرتے دیکھا ہے۔ (و المعازف) معزفۃ کی جمع، آلاتِ ملاہی مراد ہیں (یعنی کھیل کود اور شغل میلے کے آلات) قرطبی نے جوہری سے اس سے مراد غناء نقل کیا مگر ان کی الصحاح میں ہے کہ یہ آلاتِ لہو ہیں بعض نے

اصوات الملاهہ کہا، دمیاطی کے حاشیہ میں ہے کہ معازف دفوف (دف کی جمع) وغیرہ آلات جو بجائے جاتے ہیں، غناء کو عزف کہا جاتا ہے اسی طرح ہر قسم کے لہو ولعب کو بھی! مالک بن ابی مریم کی روایت میں ہے :(تَغْدُو عليهم القيان و تروح عليهم المعازف)(یعنی صبح وشام گویوں اور انکے آلات میں مست رہیں گے)۔

(جنب علم) عین ولام کی زبر کے ساتھ، اعلام اس کی جمع ہے بلند پہاڑ، بعض نے کہا پہاڑ کی چوٹی۔(یروح علیھم) حذفِ فاعل کے ساتھ، جو قرینہِ مقام کے لحاظ سے راعی ہے کہ لازم ہے کہ ریوڑ کا کوئی نہ کوئی نگہبان ہو، اسماعیلی کی روایت میں (سارحة) ہے تب حذف قرار دینے کی ضرورت نہیں۔(يأتيهم لحاجة) یہاں بھی فاعل محذوف ہے، کرمانی کے بقول تقدیر ہے:(الآتی) یا راعی یا محتاج یا (الرجل)۔(فيبيتهم الله) یعنی رات کو ہلاک کر دے گا، بیات شبخون کو کہتے ہیں۔(و يضع العلم) یعنی اس پہاڑ کو ان پر گرا دے گا، ابن بطال کہتے ہیں اگر علم جبل ہے تو معنی یہ کہ اسے ریزہ ریزہ کر دے گا اور اگر اس سے مراد عمارت ہے تو مراد یہ کہ اسے گرا دے گا، ابن عربی نے غرابت سے کام لیا جب کسرِ عین اور سکونِ لام پر شرح کی اور کہا ذہابِ علم مراد ہے یا اس وجہ سے کہ اس کے اہل (یعنی علماء) ختم ہو جائیں گے جیسا کہ عبداللہ بن عمرو کی روایت میں آئے گا یا اس طریق سے کہ علماء کی اہانت ہو گی فُجّار کو ان پر مسلط کر کے۔

(و يمسخ القردة الخ) یعنی جو رات کی ہلاکت سے بچ جائیں گے ان کی شکلیں مسخ کر دی جائیں گی یا دیگر لوگوں میں مسخ مراد ہے، اول کی تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ اسماعیلی کی روایت میں ہے:(و يمسخ منهم آخرين) ابن عربی کہتے ہیں حقیقی معنی بھی محتمل ہے جیسے سابقہ اقوام کے ساتھ ہوا اور یہ بھی محتمل ہے کہ یہ ان کے تبدُلِ اخلاق سے کنایہ ہو بقول ابن حجر سیاق کو دیکھیں تو اول الیق ہے، اس حدیث سے ایسے حضرات کیلئے شدید وعید ثابت ہوئی جو حرام کا نام بدل کر حیلوں سے اسے حلال قرار دے لیتے ہیں اور حکم علت کے ساتھ دائر ہوتا ہے اور تحریمِ خمر میں علت اسکار ہے تو جہاں بھی یہ علتِ اسکار پائی جائے گی وہیں تحریم ہو گی خواہ کوئی بھی نام ہو، ابن عربی کہتے ہیں یہ اصل ہے اس بارے کہ احکام معانیِ اسماء کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں نہ کہ ان کے القاب کے ساتھ، ان حضرات کا رد ہے جنہوں نے اسے لفظ پر محمول کیا۔

علامہ انور (و قال هشام بن عمار الخ) کے تحت لکھتے ہیں یہ اسناد کا مبدا ہے تو اس جلی خط کے ساتھ لکھنا چاہئے، معازف اور ملاہی کے درمیان فرق یہ ہے کہ معازف وہ آلات جو منہ سے استعمال کئے جائیں (مثلا بانسری وغیرہ) اور ملاہی جو ہاتھ سے بجائے جائیں۔

7 - باب الانْتِبَاذِ فِي الأَوْعِيَةِ وَالتَّوْرِ (برتنوں اور پتھر کے پیالوں میں نبیذ تیار کرنا)

یہ عطف الخاص علی العام سے ہے کیونکہ تور جملہِ اوعیہ میں سے ہے، یہ تاء کی زبر کے ساتھ ہے پتھر، پیتل یا لکڑی سے بنے برتن کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے کہ صرف چھوٹے برتن کو ہی تور کہتے ہیں بعض نے کہا یہ قِدر کی طرح قدحِ کبیر (یعنی بڑا پیالہ) ہے بعض نے طست (یعنی پلیٹ) کی مثل کہا اور بعض نے اِجانہ (یعنی ٹب) کی طرح کا، اجانہ وعاء کو کہتے ہیں۔

- 5591 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي حَازِمٍ قَالَ سَمِعْتُ سَهْلاً يَقُولُ أَتَى أَبُو أُسَيْدٍ السَّاعِدِيُّ فَدَعَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي عُرْسِهِ فَكَانَتِ امْرَأَتُهُ خَادِمَهُمْ وَهِيَ الْعَرُوسُ قَالَتْ أَتَدْرُونَ مَا سَقَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَنْقَعْتُ لَهُ تَمَرَاتٍ مِنَ اللَّيْلِ فِي تَوْرٍ

(ترجمہ کیلئے جلد ۸ ص: ۳۳۲) .أطرافه 5176، 5182، 5183، 5597، - 6685

(أتى أبو أسيد الخ) الولیمہ میں اسی طریق کے ساتھ (دعا النبی ﷺ لعرسه) گزرا ایک اور طریق کے ساتھ ابو حازم سے یہ الفاظ ہیں: (دعا النبی ﷺ و أصحابه)۔ (قال أ تدرون) سہل قائل ہیں۔ (فی تور) الولیمہ میں (من حجارة) بھی تھا، یہ قید اسلئے کہ دیگر سے بھی بنا ہوتا ہے جیسا کہ گزرا، اشعث عن ابوزبیر عن جابر کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم کیلئے (سقاء) میں نبیذ تیار کی جاتی تھی اگر سقاء نہ ہوتا تو تور میں بقولِ اشعث تور درختوں کی چھال سے بنایا جاتا ہے اسے ابن ابوشیبہ نے نقل کیا، مصنف نے ترجمہ میں (بجائے نقیع کے) انتباذ کا لفظ ذکر کیا یہ اشارہ دینے کیلئے کہ نقیع کو نبیذ کہہ لیا جاتا تھا تو روایات میں جہاں جہاں نبیذ کا لفظ ہے وہ نقیع پر ہی محمول ہے، کچھ بعد اس عنوان سے ترجمہ آرہا ہے: (باب نقيع التمر ما لم يسكر) مہلب کہتے ہیں نقیع جب تک مشتد نہ ہو، حلال ہے اگر مشتد وغالی ہو جائے تو حرام ہے حنفیہ کی شرط یہ ہے کہ قذف بالزبد ہو (یعنی اوپر جھاگ آجائے) کہتے ہیں اگر رات کو نقیع تیار کریں اور دن کو پی لیں یا دن کو تیار کریں اور رات کو پی لیں تو وہ مشتد نہ ہوگا، اس میں حضرت عائشہ سے بھی ایک روایت مروی ہے ان کا اشارہ مسلم کی تخریج کردہ حدیثِ عائشہ کی طرف ہے کہ نبی اکرم کیلئے سقاء (یعنی مشک) میں نبیذ تیار کی جاتی اس کا اوپری منہ بند کر دیا جاتا اسے آپ بوقتِ عشاء نوش فرما لیتے اور عشاء کے وقت نبیذ تیار کی جاتی جسے صبحدم نوش فرما لیتے، ابوداؤد کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت عائشہ سے بھی یہی منقول ہے مزید یہ بھی کہ اس سقاء کو ہم صبح وشام دھوتیں تھیں (تاکہ پرانے شربت کے ذرات باقی نہ رہیں) عبداللہ بن دیلمی کی اپنے والد سے روایت میں ہے کہ ہم نے آنجناب سے کہا زبیب کے ساتھ ہم کیا کریں؟ فرمایا عشاء کے وقت شربت تیار کر کے اسے صبحدم نوش کر لیا کرو، اسے ابوداؤد اور نسائی نے تخریج کیا تو ان احادیث میں ایک شب یا ایک یوم (یعنی صبح تا شام) کی تقیید ہے مسلم نے جو ابن عباس سے نقل کیا کہ نبی اکرم کیلئے رات کو سقاء میں زبیب سے نبیذ تیار کی جاتی اگلا سارا دن اور رات اسے پیتے اسی طرح اگلے دن بھی اور (اس دن کی) شام کے وقت بھی اسے پیتے یا پھر خادم کو پلا دیتے اگر کچھ بچ جاتی تو بہا دیتے بقول ابن منذر جس مدت کا حضرت عائشہ نے ذکر کیا اس میں وہ حلواً ہی ہوتا ہے مگر ابن عباس کی روایت میں جس مدت کا ذکر ہے اس کی انتہا آتے آتے اس میں اشتداد وغلیان پیدا ہو جاتا ہے لیکن خدام کو پلانے کا حکم جو وارد ہوا یہ اس امر پر محمول ہے کہ ابھی یہ صفت پیدا نہ ہوئی ہوتی تھی کہ اگر پیدا ہوئی ہوتی تو یہ مسکر ہو جاتا اور مسکر تو مطلقا حرام ہے، اس حدیث سے تمسک کیا ہے ان حضرات نے جو اس مشروب کا قلیل مقدار میں نوش کرنا جائز قرار دیتے ہیں جس کی کثیر مقدار اگر پی لیں تو نشہ ہو جائے مگر اس میں ایسی کوئی حجت نہیں کیونکہ ثابت ہے کہ اس کے ذائقہ میں حمض (یعنی ترشی) یا اس قسم کا کچھ تغیر ظاہر ہو جاتا تو خدام کو پلا دینے کا کہہ دیتے! اسی طرف ابو داؤد نے اشارہ کیا جب اس حدیث کی تخریج کے بعد لکھا اس میں مذکور: (سقاه الخدم) سے مراد یہ ہے کہ اب خراب ہونے کے آثار

ظاہر ہونے کے قریب ہوتے اور بقول ابن حجر یہ بھی محتمل ہے کہ حدیث میں (أو) برائے تنویع ہو کیونکہ کہا: (سقاه الخدم أو أمر به فأُهرِيق) یعنی اگر اسکے ذائقہ میں کچھ تغیر پیدا ہو چکا ہوتا مگر ابھی اشتداد کی صفت نہ ہوتی تو خدام کو پلا دینے کا کہہ دیتے اور اگر مشتد ہو چکی ہوتی تو بہا دینے کا حکم دیتے نووی نے بھی اسی پر جزم کیا اور لکھا یہ دو حالتوں پر محمول ہے اگر شدت ظاہر ہو چکی ہوتی تو بہا دینے کا وگرنہ خادموں کو پلا دینے کا کہہ دیتے، خود تنزُّہاً نہ پیتے! ابن عباس اور عائشہ کی حدیثوں کے درمیان تطبیق یہ ہوگی کہ شرب نقیع (في يومه) اسے ایک دن سے زائد نوش کرنے میں مانع نہیں، یہ احتمال بھی ہے کہ یہ حال یا زمان کے اختلاف کے ساتھ ہو کہ جو ایک ہی دن پیتے وہ قلیل مقدار میں تیار کیا ہوتا تھا اور جسے ایک سے زیادہ دن پیتے وہ زیادہ مقدار میں تیار کیا ہوتا تھا تو اس سے کچھ بچ بھی جاتا تھا یا مثلاً اس کا تعلق موسم کی حدت سے تھا کہ اگر گرمی زیادہ ہوتی تو جلد متغیر ہو جاتا تھا۔

- 8 باب تَرْخِيصِ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْأَوْعِيَةِ وَالظُّرُوفِ بَعْدَ النَّهْيِ

(اولاً نہی کے بعد ہر قسم کے برتنوں کے استعمال کی رخصت دیدی گئی)

اس کے تحت پانچ احادیث نقل کیں ہیں اول حدیثِ جابر جو عام فی الرخصت ہے، ثانی حدیثِ عبد اللہ بن عمرو، اس میں مزفت کا استثناء ہے، تیسری حدیث حضرت علی کی ہے جس میں دباء اور مزفت سے نہی مذکور ہے، چوتھی حضرت عائشہ کی اسی کی مثل ہے پانچویں حدیث عبد اللہ بن ابو اوفی کی ہے جس میں سبز مٹکے سے نہی مذکور ہے، ان کا ظاہرِ صنیع یہ ہے کہ عمومِ رخصت دوسری احادیث میں مذکور کے ساتھ مخصوص ہے یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے مالک کی رائے وہی جس پر بخاری کی صنیع دال ہے شافعی، ثوری اور مالکیہ کے ابن حبیب کہتے ہیں کہ مکروہ ہے مگر حرام نہیں، تمام کوفیوں کی رائے میں مباح ہے احمد سے دو اقوال منقول ہیں طبری نے حضرت عمر سے ایک روایت مسند کی جس سے مالک کے قول کی تائید ہوتی ہے اور یہ ان کا قول کہ اگر میں مُحمی قمقم (یعنی گرم برتن) سے پیوں جس سے میرا جل جائے جو جل جائے اور باقی رہے جو باقی رہے یہ اس بات سے مجھے زیادہ پسند ہوگا کہ میں مٹکے کی نبیذ پیوں، ابن عباس سے منقول ہے کہ مٹکے کی نبیذ نہ پی جائے خواہ شہد سے زیادہ میٹھی ہو، نہی کو صحابہ کی ایک جماعت سے مسند کیا ابن بطال کہتے ہیں ان اوعیہ سے نہی فقط اس لئے تھی تا کہ سدِ ذریعہ ہو مگر انہوں نے جب کہا کہ اس کے سوا کوئی چارہ نہیں (کہ اور برتن موجود نہیں) تو اجازت دے دی اور ساتھ ہی فرمایا ہر مسکر حرام ہے اور یہ حکم ہر چیز میں ہے جس سے بمعنی النظر الی غیرہ (یعنی دیگر کے مدِ نظر) منع کیا کہ وہ ساقط للضرورت ہے جیسے مثلاً راستوں میں بیٹھنے کی نہی مگر جب اعتذار پیش کیا کہ اس سے چارہ کار نہیں تو (اجازت دیتے ہوئے) فرمایا اگر ایسا ہے تو پھر راستے کو اس کا حق دو (اس کی تفصیل بھی بیان فرمائی) خطابی کہتے ہیں جمہور کی رائے ہے کہ اولاً نہی تھی پھر اسے منسوخ کر دیا گیا، ایک جماعت کی رائے ہے کہ ان برتنوں میں انتباذ کی نہی باقی ہے ان میں ابن عمر اور ابن عباس ہیں مالک، احمد اور اسحاق کی بھی یہی رائے ہے، کہتے ہیں اول اصح ہے اور معنائے نہی یہ ہے کہ شراب کی اباحت کا زمانہ ابھی قریب تھا (لہذا ان برتنوں سے بھی منع فرمایا جن میں شراب تیار کی جاتی تھی تا کہ کوئی بے احتیاطی نہ ہو جائے) جب اس کی حرمت اچھی طرح مشتہر ہوگئی تو ہر برتن میں شربت تیار کرنے کو

جائز کر دیا اس شرط کے ساتھ کہ وہ مسکر نہ ہو، گویا جو استمرارِ نہی پر قائم رہے انہیں نسخ کی بابت علم نہ ہو سکا، حازمی کہتے ہیں قولِ مالک کی تائید کرنے والوں کہنا چاہئے کہ ان سب ظروف سے نہی وارد ہوئی تھی پھر ان میں سے ظروف الأ دم (یعنی چمڑے کے بنے برتن) اور غیر مزفت مٹکے مستثنیٰ کر دئے گئے باقیوں کی نہی باقی رہی پھر مسلم کی حدیث بریدہ میں وارد تصریح کے ساتھ اس کا تعقب کیا جس کے الفاظ ہیں: (نَهَيْتُكم عن الأشربة إلا في ظروف الأدم) اب یہ ہے کہ ہر قسم کے برتن میں پی سکتے ہو بس یہ ہے کہ مسکر نہ پیو، کہتے ہیں تطبیق کا طریق یہ ہے کہ کہا جائے جب عام نہی کی گئی تو صحابہ نے اپنی حاجت سے آگاہ کیا تو ظروفِ اُدم کی رخصت دے دی، انہوں نے پھر شکوہ کیا کہ یہ ہر ایک کو تو میسر نہیں تب تمام ظروف کی اجازت دے دی۔

5592 - حَدَّثَنَا يُوسُفُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَبُو أَحْمَدَ الزُّبَيْرِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ سَالِمٍ عَنْ جَابِرٍ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الظُّرُوفِ فَقَالَتِ الأَنْصَارُ إِنَّهُ لاَ بُدَّ لَنَا مِنْهَا قَالَ فَلاَ إِذًا

ترجمہ: جابرؓ کہتے ہیں نبی اکرم نے بعض برتنوں سے منع کیا تو انصار نے عرض کی ان سے چارا نہیں تو فرمایا تب نہیں۔

5592 - وَقَالَ خَلِيفَةُ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِي الْجَعْدِ بِهَذَا

سفیان سے ثوری اور منصور سے مراد ابن معتمر ہیں۔ (عن سالم) دوسرے طریق میں صراحت ہوئی کہ یہ ابن ابو جعد ہیں۔ (عن الظروف) مسلم کی ابوزبیر عن جابر سے روایت میں ہے: (نهى عن الدباء والمزفت) گویا یہ طریق بخاری کی شرط پر نہ تھا تو حدیثِ جابر کے عقب میں ابن عمرو، علی اور حضرت عائشہ کی اس پر دال روایات ذکر کر دیں۔ (لا بد لنا منها) حضری عن ثوری کی اسماعیلی کے ہاں روایت میں ہے: (ليس لنا وعاء) احمد کی وفدِ عبدالقیس والی روایت میں ہے کہ (نہی سن کر) ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ لوگوں کے پاس برتن نہیں ہیں فرمایا ٹھیک ہے طیب کو پی لو اور خراب (یعنی جو مسکر ہو جائے) کو چھوڑ دو، ابو یعلی نے۔ ابن حبان نے صحیح قرار دی، اشج عصری سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے انہیں فرمایا تمہارے چہرے متغیر کیوں دیکھ رہا ہوں؟ عرض کی: (نحن بأرض وخمة) (یعنی خراب آب و ہوا والے علاقہ میں ہیں) اور ہم ان انبذہ کو نوش کرتے تھے جس سے (يقطع اللحمان في بطوننا) (یعنی ہماری صحت کیلئے مفید تھے) آپ نے جب ان ظروف سے منع فرمایا تو ہماری یہ حالت ہوگئی ہے، فرمایا ظروف حلال یا حرام نہیں ہوتے لیکن ہر مسکر حرام ہے۔

(فلا إذاً) جواب اور جزاء ہے یعنی اگر ان کے بغیر چارہ نہیں تو انہیں ترک نہ کرو، حاصل یہ کہ نہی عدم احتیاج کی تقدیر پر وارد تھی یا یہ ہوا (جب انہوں نے اپنی حاجت ذکر کی تو) اس وقت وحی نازل ہوگئی (جس میں مذکورہ شرط کے ساتھ اجازت دے دی) یا اس مسئلہ میں حکم آنجناب کی رائے کی طرف مفوض تھا، یہ سب احتمالات ان حضرات کا رد کرتے ہیں جنہوں نے جزم کیا کہ یہ حدیث اس امر میں حجت ہے کہ نبی اکرم اجتہاد کے ساتھ بھی احکام صادر فرماتے تھے۔ (و قال لي خليفة) یہ ابن خیاط ہیں، یہ بھی شیوخِ بخاری میں سے ہیں، یحی سے مراد قطان ہیں۔

- 5593حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ أَبِي مُسْلِمٍ الأَحْوَلِ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ أَبِي عِيَاضٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو -رضى الله عنهما -قَالَ لَمَّا نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الأَسْقِيَةِ قِيلَ لِلنَّبِيِّ ﷺ لَيْسَ كُلُّ النَّاسِ يَجِدُ سِقَاءً فَرَخَّصَ لَهُمْ فِي الْجَرِّ غَيْرِ الْمُزَفَّتِ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بِهَذَا وَقَالَ فِيهِ لَمَّا نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الأَوْعِيَةِ

ترجمہ: عبداللہ بن عمروؓ کہتے ہیں کہ جب نبی پاک نے مشکوں کے سوا اور برتنوں میں نبیذ بھگونے سے منع فرمایا تو لوگوں نے عرض کی کہ سب لوگوں کو مشک نہیں مل سکتی؟ تو آپ نے بن لاکھ لگے گھڑے کے علاوہ، میں نبیذ بھگونے کی اجازت دے دی۔

شیخ بخاری ابن مدینی ہیں جو سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں۔ (عن سليمان) حمیدی کی سفیان سے روایت میں(حدثنا سليمان الأحول) ہے ابونعیم نے بھی متخرج میں حمیدی کے حوالے سے اسی طرح نقل کیا۔(عن أبى عياض العنسى)نون کے ساتھ، عیاض عین کی زیر اور یائے مخفف کے ساتھ، ان کا نام عمرو بن اسود تھا بعض نے قیس بن ثعلبہ کہا اس پر ابونصر کلاباذی نے رجال البخاری میں صاد کیا ہے گویا انہوں نے بخاری کے ابن مدینی سے نقل کی تبع کی، نسائی نے الکنی میں ابوعیاض عمرو بن اسود عنسی لکھا پھر شرحبیل بن عمرو بن مسلم عن عمرو بن اسود حمصی عن ابی عیاض سے روایت نقل کی پھر معاویہ بن صالح عن یحی بن معین سے نقل کیا کہ عمرو بن اسود عنسی کی کنیت ابوعیاض تھی بخاری کے حوالے سے ناقل ہیں کہ مجھے ابن مدینی نے بتلایا کہ اگر ابوعیاض کا نام قیس بن ثعلبہ نہیں تو مجھے نہیں پتہ کہ کیا ہے بقول بخاری دیگر نے عمرو بن اسود کہا نسائی کہتے ہیں کہا جاتا ہے کہ عمرو بن اسود کی کنیت ابوعبدالرحمٰن تھی حاکم ابواحمد نے الکنی میں ذکر کیا کہ انہوں نے حضرت عمر اور حضرت معاویہ سے احادیث کا سماع کیا ان سے روایت کرنے والوں میں مجاہد، خالد بن معدان اور ارطاۃ بن منذر وغیرہم ہیں شرحبیل بن مسلم عن عمرو بن اسود کی روایت میں ہے کہ ان کا گزر ایک مجلس سے ہوا سلام کہا اہلِ مجلس نے کہا اے ابوعیاض اگر آپ ہمارے ساتھ کچھ دیر بیٹھیں، موسی بن کثیر عن مجاہد سے بیان کیا کہ ابوعیاض نے ہمیں خلافتِ معاویہ میں تحدیث کی احمد نے الزہد میں ذکر کیا ہے کہ حضرت عمر نے ابوعیاض کی تعریف کی تھی ابوموسی نے انہیں ذیل الصحابہ میں ذکر کیا اور ابن ابوعاصم کی طرف اس کی نسبت کی میرا ظن ہے کہ ایسا ان کے عہدِ نبوی کے مدرک ہونے کی وجہ سے کیا لیکن ان کی صحبت ثابت نہیں، ابن سعد کہتے ہیں یہ ثقہ اور قلیل الحدیث تھے بقول ابن عبدالبر ان کے ثقات میں سے ہونے پر اجماع ہے اگر یہ متقرر ہے تو ابوعیاض میں راجح یہ ہے کہ مجاہد کی جن سے روایت ہے وہ عمرو بن اسود ہیں اور یہ شامی تھے اور جو قیس بن ثعلبہ ہیں وہ ایک دیگر ابوعیاض ہیں وہ کوفی تھے، ابن حبان نے ثقات تابعین میں ان کا ذکر کیا اور لکھا کہ حضرات عمر، علی اور ابن مسعود وغیرہم سے ان کی روایت ہے ان سے اہل کوفہ نے روایت کی، ابن حجر کہتے ہیں میں نے اس لئے بسط سے ان کے احوال لکھے ہیں کیونکہ مزی نے ان کی بابت استیعاب نہیں کیا اور دونوں کے احوال خلط ملط کر دئے اور بجائے عمرو کے عمیر بن اسود لکھ دیا: عمیر بن اسود شامی عنسی صاحبِ عبادہ بن صامت! میرے ظاہر یہ ہے کہ یہ کوئی دیگر ہیں اگر ایسا ہے تو بخاری میں ان کی یہی ایک حدیث ہے اور اگر مزی کی بات درست ہے تو بخاری میں ان سے ایک اور روایت بھی ہے جو کتاب الجہاد میں خالد بن معدان عن عمیر بن اسود عن ام حرام بن ملحان گزری ہے گویا اس میں ان کا عمدہ (

یعنی ماخذ) یہ ہے کہ خالد بن معدان نے عمرو بن اسود سے بھی روایت کیا، الثقات میں ابن حبان نے ابوعیاض عمیر بن اسود اور ان عمیر بن اسود جو عبادہ بن صامت سے روایت کرتے ہیں، کے مابین فرق کیا اور لکھا ہے کہ دونوں کا نام عمیر ہے، اگر یہ مضبوط ہے تو شائد ابو عیاض کو عمیر اور عمرو کہا جاتا تھا لیکن یہ کوئی اور ہیں صاحبِ عبادہ نہیں۔ (عن عبداللہ بن عمرو) بخاری کے تمام نسخوں میں یہی ہے مسلم کے بعض نسخوں میں ابن عمر ہے بقول جیانی یہ تصحیف ہے۔

(عن الأسقية) اس روایت میں یہی واقع ہے، بخاری اس میں جو مذکور ہے، کے لئے متفطن ہوئے چنانچہ سیاقِ حدیث کے بعد لکھا مجھے عبداللہ بن محمد نے سفیان سے اس روایت کی تحدیث کرتے ہوئے (عن الأوعية) کہا اور یہی راجح ہے اکثر اصحابِ ابن عیینہ نے ان سے یہی نقل کیا جیسے احمد اور حمیدی نے اپنی اپنی مسند میں اسی طرح مسلم کے ہاں ابن ابی شیبہ اور ابن ابی عمر نے اور اسماعیلی کے ہاں احمد بن عبدہ وغیرہم نے، عیاض کہتے ہیں (الأسقية) راوی کا وہم ہے یہ (الأوعية) ہے کیونکہ آنجناب نے کبھی اسقیہ سے منع نہیں کیا آپ نے تو ظروف سے منع اور اسقیہ میں انتباذ کی اباحت فرمائی تھی، آپ سے عرض کیا گیا تھا کہ سب لوگوں کے پاس تو سقاء نہیں تو آپ نے (سب برتنوں کی اجازت مرحمت کرتے ہوئے) مسکر کا استثناء کیا، وفدِ عبدالقیس کو بھی جب دباء وغیرہ میں انتباذ سے منع کیا تو انہوں نے عرض کی پھر کن میں ہم پئیں؟ فرمایا اسقیۃ الأدم میں، کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ اصل میں روایت یہ ہو کہ آپ نے نبیذ سے منع کیا (إلافی الأسقية) تو کچھ ساقط ہو گیا ان سے قبل حمیدی نے بھی یہ بات کہی چنانچہ الجمع میں لکھتے ہیں شائد متن سے کچھ ناقص رہ گیا اصل میں تھا کہ نبیذ سے منع کیا: (إلافی الأسقية) ابن تین لکھتے ہیں اس کا معنی یہ بنا کہ ظروف سے منع کیا مگر اسقیہ اور یہ عجیب ہے حمیدی کا قول اقرب ہے وگرنہ مستثنیٰ منہ کے ساتھ حرفِ استثناء کا حذف اور صرف مستثنیٰ کا ذکر غیر جائز ہے الا یہ کہ وہی ادعاء کیا جائے جو حمیدی نے کیا کہ راوی سے کچھ ساقط ہو گیا، کرمانی کہتے ہیں محتمل ہے کہ مفہوم یہ ہو کہ (مسئلة الأنبذة عن الجرار بسبب الأسقية) میں نہی صادر فرمائی ہو (عن) کا سببیہ استعمال شائع ہے جیسے: (یسمنون عن الأكل) أی بسبب الأكل اسی سے یہ آیت ہے: (فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا) [البقرة: ۳۶] أی بسببها، بقول ابن حجر اس کا بُعد مخفی نہیں، میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ کوئی غلط و سقط نہیں ہوا اور سقاء کا (ما يُسْقىٰ منه) (یعنی جس سے سقاء کیا جائے) پر اطلاق جائز ہے لہذا آپ کے قول (عن الأسقية) سے مراد (عن الأوعية) ہی ہے کیونکہ اوعیہ سے مراد وہ اوعیہ (التی یستقی منها) (جن سے پیا جائے) اسقیہ کے اسم کا اَدم سے بنے برتنوں کے ساتھ اختصاص عرف کے لحاظ سے ہے، ابن سکیت لکھتے ہیں سقاء دودھ اور پانی کے جب کہ وطب صرف دودھ کے برتن کو کہتے ہیں، نحی گھی اور قربہ پانی کے برتن کو کہتے ہیں وگرنہ جو لغت میں قیاس کرنے کو جائز سمجھتے ہیں وہ سفیان کی صنیع کو منع نہیں قرار دیتے گویا ان کے ہاں دونوں لفظ برابر تھے تو کبھی اس کے اور کبھی اس کے ساتھ تحدیث کی اسی لئے بخاری نے اسے وہم شمار نہیں کیا۔

(فرخص لهم الخ) ابن ابوعمر کی روایت میں (فأرْخَصَ) ہے یہ بھی ایک لغت ہے دونوں ہم معنی ہیں، ابن ابوشیبہ کی روایت میں ہے: (فأذن لهم فی شيءٍ منه) اس میں دلالت ہے کہ یہ رخصت ایک ہی دفعہ واقع نہیں ہوئی بلکہ اولاً انتباذ إلافی السقاء (یعنی ماسوائے سقاء کے دیگر میں نبیذ تیار کرنے) سے منع کیا ان کے اپنی احتیاج بیان کرنے پر بعض اوعیہ کی اجازت دیدی پھر

بعدازاں عام رخصت دیدی لیکن یہ کہنے والا کہ رخصت بعدازاں واقع ہوئی تھی یہ ثابت کرنے کا مفتقر ہے کہ اس پر دال حدیثِ بریدہ عبداللہ بن عمرو کی اس حدیث سے متاخر ہے۔

(حدثنا عبد الله الخ) یہ جعفی ہیں ابوبکر بن ابوشیبہ نہیں اگرچہ وہ بھی عبداللہ بن محمد ہیں کیونکہ بخاری کا (بھذا) کہنا اس امر کو مشعر ہے کہ ان کا سیاق علی کے سیاق کی طرح ہے ماسوائے اس ایک لفظ کے جب کہ ابن ابوشیبہ کا سیاق علی کے سیاق کے مشابہ نہیں۔ (بھذا) یعنی علی تک اسی اسناد و متن کے ساتھ، اسماعیلی نے اسے عمران بن موسی عن عثمان بن ابی شیبہ عن جریر عن اعمش سے تخریج کرتے ہوئے یہ ذکر کیا: (بإسنادہ مثله) ۔(فتح الباری دار السلام ایڈیشن میں یہاں کچھ خلط ملط سا ہو گیا ہے، آگے لکھا ہے: الحدیث الرابع قوله : عن الأوعية حالانکہ یہاں کسی روایت میں یہ مذکور نہیں بہرحال اس کی شرح پیش خدمت ہے) اس میں حذف ہے تقدیرِ کلام ہے: (نھیٰ عن الانتباذ فی الأوعية) ابوداؤد کی زیاد بن فیاض عن ابی عیاض کی روایت میں اس کی تبیین ہے اس کے الفاظ ہیں: (لا تنبذوا فی الدباء و الحنتم والنقير) اسقیہ مِن ادم (یعنی چمڑے کی بنی مشکیں) اور دیگر اوعیہ کے مابین فرق یہ ہے کہ اسقیہ میں ان کے مسام کے ذریعہ ہوا کی آمد و رفت رہتی ہے تو مشروبات جلد خراب نہیں ہوتے جیسے باقی برتنوں کے ہو جاتے ہیں جن میں انتباذ سے منع کیا، یہ بھی کہ اگر سقاء میں مشروب تیار کیا جائے پھر اس کا منہ باندھ دیا جائے تو اِسکار کا خدشہ نہ ہوگا اس لئے کہ جب وہ متغیر و مسکر ہوگا جلد پھٹ جائے گی، اگر نہیں پھٹی تو وہ مسکر نہ ہوا بخلاف اوعیہ کے کیونکہ ان میں تیار کردہ نبیذ مسکر ہو جاتی ہے اور پتہ بھی نہیں چلتا جہاں تک بعض اوعیہ کی رخصت کا تعلق ہے تو یہ اس جہت سے کہ مال کی حفاظت و صیانت ہو کہ اس کے ضیاع سے نہی وارد ہے تو جن سے منع کیا اس کی وجہ سرعت سے ان میں تیار کردہ نبیذ کا مسکر ہو جانا تھا اور جن کی اجازت دی ان میں ایسا نہ تھا لیکن حدیثِ بریدہ تمام کی بابت تعمیمِ اذن میں ظاہر ہے اس قید کے ساتھ کہ مسکر سے بچا جائے، گویا اس اندیشہ سے امن حاصل ہوا ابتداءً اس قسم کے وعاء میں ترکِ شرب کے حکم سے حتی کہ اس کا حال دیکھ لیا گیا کہ آیا مشروب متغیر ہوتا ہے یا نہیں؟ کیونکہ یہ آزمائش متعین نہیں ہو سکتی تھی شرب کے ساتھ بلکہ بغیر شرب واقع ہوگی بایں طور کہ شدید الغلیان ہو یا جھاگ آ جائے یا اس قسم کی کوئی اور علامت۔(فقالوا لا بُد لنا) زیاد بن فیاض کی روایت میں ہے کہ کہنے والا ایک اعرابی تھا۔

علامہ انور عبداللہ بن عمر کی حدیث کے الفاظ : (نھی عن الأسقية) کی بابت رقمطراز ہیں کہ یہاں قطعا راوی نے عکس کر دیا نبی اکرم نے اسقیہ سے منع نہیں کیا لیکن آپ نے اولا جرار سے منع کیا پھر ان کی رخصت دیدی تو چاہئے کہ اسقیہ کی جگہ جرار کا لفظ ہو، تم محدثین کی صنیع ملاحظہ کر چکے ہو کہ وہ صرف اسناد کے حال کو دیکھتے ہیں معنی کی مراعات نہیں کرتے تو اگر سند صحیح ہے تو اس حدیث پر صحت کا حکم لگا دیتے ہیں متن میں امعانِ نظر کئے بغیر جیسا کہ اس حدیث میں ہوا۔

اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے (الأشربة) میں نقل کیا نسائی نے (الولیمة) میں بھی۔

- 5594حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ سُفْيَانَ حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ عَلِيٍّ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الدُّبَّاءِ وَالْمُزَفَّتِ .حَدَّثَنَا عُثْمَانُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الأَعْمَشِ بِهَذَا (سابقہ والا مفہوم)

یحی قطان سفیان ثوری سے راوی ہیں، سلیمان سے اعمش اور ابراہیم تیمی سے مراد ابن یزید بن شریک ہیں۔ (عن الدباء و المزفت) ابوداؤد کے ہاں مالک بن عمیر عن علی کی روایت میں (و الحنتم و النقیر) بھی ہے۔

- 5595حَدَّثَنِي عُثْمَانُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ قُلْتُ لِلأَسْوَدِ هَلْ سَأَلْتَ عَائِشَةَ أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ عَمَّا يُكْرَهُ أَنْ يُنْتَبَذَ فِيهِ فَقَالَ نَعَمْ قُلْتُ يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ عَمَّا نَهَى النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يُنْتَبَذَ فِيهِ قَالَتْ نَهَانَا فِي ذَلِكَ أَهْلَ الْبَيْتِ أَنْ نَنْتَبِذَ فِي الدُّبَّاءِ وَالْمُزَفَّتِ قُلْتُ أَمَا ذَكَرَتِ الْجَرَّ وَالْحَنْتَمَ قَالَ إِنَّمَا أُحَدِّثُكَ مَا سَمِعْتُ أَفَأُحَدِّثُ مَا لَمْ أَسْمَعْ

ترجمہ: ابراہیم کہتے ہیں میں نے اسود سے پوچھا کیا آپ نے ام المؤمنین عائشہؓ سے پوچھا تھا کہ کن برتنوں میں نبیذ تیار کرنا مکروہ ہے؟ کہا ہاں میں نے کہا تھا کہ نبی پاک نے کن سے منع کیا ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا ہم اہل بیت کو دباء (کدو کی تونبی) اور مزفت (لاکھ لگے برتن) سے منع کیا، میں نے کہا کیا آپ نے گھڑے اور سبز مرتبان کا ذکر نہیں کیا، کہنے لگے میں نے جو سنا وہ بیان کیا، کیا وہ بیان کروں جو نہیں سنا؟

شیخ بخاری ابن ابوشیبہ ہیں، جب کہ جریر سے ابن عبدالحمید ابراہیم سے نخعی اور اسود سے مراد ابن یزید نخعی ہیں جو ابراہیم کے ماموں تھے۔ (عم نهى النبی الخ) اصل میں یہ (عن ما) ہے ادغام ہوا، غالبا میم کا اشباع نہیں کیا جاتا، اسماعیلی کی روایت میں عن کے حذف کے ساتھ (ما نهی) ہے۔ (أهل البيت) اہل کی زبر کے ساتھ علی الاختصاص یا ضمیر سے بطور بدل۔ (أما ذكرت) قائل ابراہیم ہیں اور ان کے قول (قال) کے فاعل اسود ہیں۔ (أ فنحدث) کشمیہنی کے نسخہ میں: (أ فأحدث) ہے یہ استفہام انکار ہے اسماعیلی کی روایت میں ہے: (أ فأحدثك ما لم أسمع) ابراہیم نے جر اور حنتم کی بابت اس لئے استفسار کیا کیونکہ چار برتنوں میں انتباذ سے نہی کی حدیث مشہور تھی شائد یہی (أهل البيت) کے ساتھ تقیید میں سرّ ہے کہ دباء اور مزفت ان کے ہاں میسر تھے اس لئے انہی دونوں سے نہی کا اختصاص کیا۔

اسے مسلم نے (الأشربة) اور نسائی نے (الأشربة) اور (الوليمة) میں نقل کیا۔

- 5596حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا الشَّيْبَانِيُّ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أَبِي أَوْفَى قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الْجَرِّ الأَخْضَرِ قُلْتُ أَنَشْرَبُ فِي الأَبْيَضِ قَالَ لاَ

ترجمہ: عبداللہ بن ابو اوفی کہتے ہیں نبی پاک نے سبز مٹکے سے منع کیا میں نے کہا کیا سفید میں پی لیں؟ کہا نہیں۔

عبدالواحد سے مراد ابن زیاد اور شیبانی، ابو اسحاق سلیمان بن فیروز ہیں اسماعیلی کی روایت میں ہے: (حدثنی سليمان الشيباني)۔ (عن الجر الأخضر) اسماعیلی کی روایت میں: (عن نبيذ الجر الأخضر) ہے۔ (قلت) قائل شیبانی ہیں۔ (قال لا) یعنی اس کا حکم بھی حکم اخضر جیسا ہے تو یہ اس امر کی دلالت ہوئی کہ وصف بالخضرۃ کا کوئی مفہوم نہیں گویا ان دنوں سبز مٹکے عام تھے لہذا بیانِ واقع کے طور سے اخضر کا ذکر ہوا نہ کہ برائے احتراز، ابن عبدالبر لکھتے ہیں میرے نزدیک یہ کلام کسی سائل کے جواب میں

واقع ہوئی ہے گویا پوچھا سبز مٹکے کی نبیذ کا کیا حکم ہے؟ تو منع فرمایا راوی نے سن کر (نهي عن الجر الأخضر) کے الفاظ سے تعبیر کیا ۔ ابن عباس نے نبی اکرم سے روایت کیا کہ (نهي عن نبيذ الجر) کہتے ہیں جر ہر وہ جومٹی سے بنایا جاتا ہے بقول ابن حجر شافعی نے سفیان عن ابی اسحاق عن ابن ابی اوفی سے روایت کیا کہ نبی پاک نے اخضر، ابیض اور احمر مٹکوں کی نبیذ سے ممانعت فرمائی، اگر یہ محفوظ ہے تو اول حدیث میں اختصار ہے! جس حدیث کا ذکر ابن عبدالبر نے کیا اسے مسلم اور ابو داؤد وغیرہما نے تخریج کیا ہے، خطابی کہتے ہیں یہ حکم سبز اور سفید کے ساتھ ہی معلق نہیں اس کا اصل تعلق اسکار کے ساتھ ہے، ان مٹکوں کا ذکر اس لئے کیا کہ ان میں بسرعت نبیذ متغیر ہو جاتی تھی (اور اس لئے بھی کہ انہی مٹکوں میں شرابیں تیار کرنا عام و شائع تھا) اور ان میں مشروبات کے حدِ اسکار تک پہنچنے کا پتہ بھی نہ چلتا تھا تو منع کر دئے گئے پھر بعد ازاں اس شرط کے ساتھ رخصت دی کہ اچھی طرح تحقیق کر لیا کرو کہ (ان میں بنائے گئے مشروبات) مسکر تو نہیں ہوئے، ابن ابوشیبہ نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن ابی اوفی سے بسند صحیح نقل کیا ہے کہ وہ سبز مٹکے کی نبیذ نوش کر لیتے تھے ابن مسعود سے بھی روایت کیا کہ ان کے لئے سبز مٹکے میں نبیذ تیار کی جاتی تھی، معقل بن یسار اور صحابہ کرام کی ایک جماعت کی بابت بھی یہی منقول ہے، بعض حضرات نے اس نہی کو سبز مٹکوں کے ساتھ خاص کیا جیسا کہ مسلم نے ابو ہریرہ سے نقل کیا، نووی لکھتے ہیں اکثر یا کثیر کا یہی موقف ہے محدثین، اہلِ لغت، غریب (الفاظ کے) شارحین اور فقہاء کے ہاں یہی اصح الاقوال واقواہا ہے، بعض نے کہا یہ مقیرۃ الأجواف (یعنی جن کے اندر کے حصے میں تارکول سا ملا ہوتا تھا) مٹکے تھے انہیں مصر سے درآمد کیا جاتا تھا، یہ بات ابن ابی شیبہ نے حضرت انس سے نقل کی، بعض نے حضرت عائشہ سے بھی یہی نقل کیا اس زیادت کے ساتھ کہ (أعناقها في جنوبها) (یعنی انکے کنڈے ان کے پہلو میں لگے ہوتے تھے) ابولیلی سے منقول ہے کہ یہ ایسے مٹکے تھے جن کے منہ (یعنی ٹونٹیاں) ان کے پہلو میں لگی ہوتی تھیں ان میں طائف سے شراب درآمد کی جاتی وہ ان میں نبیذ تیار کرتے اور شراب کی مُضاہات (یعنی شراب کی طرح کا مشروب بناتے) کرتے، عطاء سے منقول ہے کہ یہ (طين و دم و شَعر) (یعنی مٹی، خون اور بالوں) سے تیار کئے جاتے تھے مسلم میں ابن عباس سے منقول ہے کہ انہوں نے جر کی تفسیر یہ کی کہ ہر وہ جومٹی سے تیار شدہ ہو، ابن عمر نے بھی جر کی جرۃ کے ساتھ معلقا تفسیر کی سعید بن جبیر اور ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن سے بھی اس کا مثل منقول ہے۔

اسے نسائی نے بھی (الأشربة) میں نقل کیا۔

9 - باب نَقِيعِ التَّمْرِ مَا لَمْ يُسْكِرْ (کھجور سے تیار شدہ غیر نشہ آور مشروب؟)

5597 - حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْقَارِيُّ عَنْ أَبِي حَازِمٍ قَالَ سَمِعْتُ سَهْلَ بْنَ سَعْدٍ أَنَّ أَبَا أُسَيْدٍ السَّاعِدِيَّ دَعَا النَّبِيَّ ﷺ لِعُرْسِهِ فَكَانَتِ امْرَأَتُهُ خَادِمَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَهِيَ الْعَرُوسُ فَقَالَتْ مَا تَدْرُونَ مَا أَنْقَعْتُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنْقَعْتُ لَهُ تَمَرَاتٍ مِنَ اللَّيْلِ فِي تَوْرٍ

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) أطرافه 5176، 5182، 5183، 5591، - 6685

10 - باب الْبَاذَقِ وَمَنْ نَهَى عَنْ كُلِّ مُسْكِرٍ مِنَ الْأَشْرِبَةِ

(باذق نامی مشروب اور ہر نشہ آور مشروب کی ممانعت)

وَرَأَى عُمَرُ وَأَبُو عُبَيْدَةَ وَمُعَاذٌ شُرْبَ الطِّلَاءِ عَلَى الثُّلُثِ وَشَرِبَ الْبَرَاءُ وَأَبُو جُحَيْفَةَ عَلَى النِّصْفِ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ اشْرَبِ الْعَصِيرَ مَا دَامَ طَرِيًّا وَقَالَ عُمَرُ وَجَدْتُ مِنْ عُبَيْدِ اللَّهِ رِيحَ شَرَابٍ وَأَنَا سَائِلٌ عَنْهُ فَإِنْ كَانَ يُسْكِرُ جَلَدْتُهُ

ترجمہ: حضرات عمر، ابوعبیدہ اور معاذ کی رائے تھی کہ جب کوئی مشروب پک کر ایک تہائی رہ جائے تو اسکا پینا جائز ہے، براء اور ابو جحیفہ نے جب پکر کر نصف رہ گیا تو پی لیا، ابن عباس کہتے تھے جب تک مشروب تازہ ہے پی لو، ایک دفعہ حضرت عمرؓ نے کہا میں نے عبید اللہ کے منہ سے کسی مشروب کی بو پائی ہے اور اس بارے تفتیش کرنے والا ہوں اگر یہ کوئی نشہ آور چیز تھی تو حد لگاؤں گا۔

ابن تین نے باذق کو ذال کی زبر کے ساتھ ضبط کیا ہے الشیخ ابوالحسن قابسی سے اس پر زیر نقل کی ان سے زبر کی بابت پوچھا گیا تو کہا ہم اس کے واقف نہیں، کہتے ہیں ابوعبدالملک نے بیان کیا کہ شرابِ مطبوخ کو کہتے ہیں بقول ابن تین یہ فارسی معرب ہے جوالیقی کہتے ہیں اس کی اصل باذہ ہے جو طلاء کو کہتے ہیں وہ یہ ہے کہ عصیر کو پکایا جائے حتی کہ طلاء الابل (اسکا معنی آگے آتا ہے) کی مثل ہو جائے ابن قرقول کہتے ہیں یہ انگور کا جوس ہے جب اسے اس حد تک پکایا جائے کہ مسکر ہو جائے یا جب مشتد ہونے کے بعد اسے پکایا جائے، ابن سیدہ نے المحکم میں ذکر کیا کہ یہ شراب کے اسماء میں سے ہے، داؤدی نے غرابت سے کام لیا جب کہا یہ فقاع (یعنی جو کی شراب) سے مشابہ ہے مگر کئی دفعہ مشتد اور مسکر ہو جاتا ہے بقول ابن حجر ان سے اعرف کی اس بارے کلام اس کے برخلاف ہے، باذق کو مثلث بھی کہتے ہیں یہ اس امر کا اشارہ ہے کہ پکانے سے ایک تہائی باقی رہ گیا، منصف بھی معروف ہے جو پکانے سے آدھا رہ جائے عجم اسے مَيْنُخْتَج کہتے ہیں بعض تاء پر پیش پڑھتے ہیں مصنفِ ابن ابی شیبہ میں تاء کی بجائے دال اور شروع سے میم اور باء بھی محذوف ہے۔

(و من نهى عن كل مسكر الخ) گویا اس کا اخذ اس قولِ عمر سے کیا: (فإن كان يسكر جلدته) حالانکہ ان سے ثلث پر طلاء کے شرب کا جواز بھی منقول ہے تو گویا دونوں آثار سے اخذ کیا کہ مباح وہ جو اصلاً ہی مسکر نہیں جہاں تک ان کا قول: (من الأشربة) ہے تو اس لئے کہ ان کے وارد کردہ آثار مرفوع و موقوف بما یشرب کے ساتھ متعلق ہیں، حدیث: (كل مسكر حرام) کے تمام طرق کا ذکر باب (الخمر من العسل) کے تحت گزرا ہے۔

(و رأى عمر الخ) یعنی ان کی رائے میں شربِ طلاء جائز ہے جب پک کر ایک تہائی رہ جائے، حضرت عمر کا اثر مالک نے مؤطا میں محمود بن لبید انصاری کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں جب حضرت عمر شام آئے تو اہلِ شام نے اس سرزمین کی وباء وثقل کی شکایت کی اور کہا ہمارے لئے تو یہی مشروب ٹھیک ہے، عمر کہنے لگے شہد پیو، کہا وہ ہمیں سوٹ نہیں کرتا، بعض لوگوں نے ان سے کہا کیا آپ کے سامنے یہ شراب پیش کریں جو مسکر نہیں؟ اجازت ملنے پر اسے پکایا حتی کہ ایک تہائی باقی رہ گیا حضرت عمر نے اسے چکھا اور کہا یہ طلاء الابل کی مانند ہے تو انہیں یہ پینے کی اجازت دی اور کہا اے اللہ میں نے ان کے لئے کوئی ایسی چیز حلال نہیں کی جو تیری حرام کردہ ہو، سعید بن منصور نے ابومجلز عن عامر بن عبداللہ کے طریق سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے عمار کو خط میں لکھا: اما بعد ہمارے ہاں ایک قافلہ آیا ہے جن کے پاس سیاہ رنگ کا مشروب تھا گویا وہ طلاءِ ابل ہو، انہوں نے بتلایا کہ وہ اسے پکاتے ہیں حتی کہ دو تہائی اخبث حصہ سوکھ

جاتا اور باقی ایک تہائی رہ جاتا ہے تو اپنے ہاں اعلان کر دو کہ یہ پینا جائز ہے، سعید بن میسّب کے طریق سے منقول ہے کہ حضرت عمر نے اس مشروب کو حلال قرار دیا جسے پکایا جائے اور پکنے سے ایک تہائی باقی رہ جائے، نسائی نے عبداللہ بن یزید خطمی سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے خط میں لکھا اپنے مشروبات کو پکالیا کرو حتی کہ شیطان کا حصہ سوکھ جائے، اس کا دو تہائی اور تمہارا ایک تہائی ہے! ان آثار کی اسانید صحیح ہیں بعض میں اِفصاح ہے کہ ان مشروبات میں سے محذور وہ جو مسکر ہوں، شیطان کے حصہ سے گویا ان کی مراد جو نسائی کی ابن سیرین کے حوالے سے حضرت نوح علیہ السلام کے قصہ میں مذکور ہے کہ جب کشتی میں سوار ہوئے حبلہ گم پائی، (حبله بمعنى الكرمة) (یعنی انگور کی بیل) ہے فرشتہ نے بتلایا اسے شیطان نے چھپالیا ہے پھر اسے اس سمیت حاضر کیا گیا تو فرشتہ نے اس سے کہا یہ آپ کا اس میں شریک ہے:(فأحسِنِ الشِر كة)(یعنی حسنِ شراکت کا مظاہرہ کریں) فرمایا اس کا نصف ہوا، کہا مزید احسان کریں ،فرمایا چلو اس کے دوثلث اور میرا ایک ثلث، کہا آپ نے احسان کیا ہے:(و أنت محسان أن تأكله عنبا و تشربه عصيرا) اور جو ثلث پر پکایا جائے وہ آپ اور آپ کی ذریت کے لئے اور جو ثلث سے زائد ہو وہ شیطان کا حصہ ہوا، ایک دیگر طریق کے ساتھ بھی ابن سیرین عن انس سے یہی نقل کیا، اس قسم کی بات ذاتی رائے سے نہیں کہی جاسکتی لہذا یہ حکمِ مرفوع میں ہے، ابن حزم نے غرابت سے کام لیا جب کہا حضرت انس نے حضرت نوح کا زمانہ نہیں پایا لہذا منقطع ہے

جہاں تک ابوعبیدہ جو ابن جراح ہیں اور معاذ جو ابن جبل ہیں کا اثر ہے اسے ابومسلم کجی ،سعید بن منصور اور ابن ابی شیبہ نے قتادہ عن انس سے نقل کیا کہ حضرات ابوعبیدہ، معاذ اور ابوطلحہ پکا کر ایک تہائی رہ جانے والا طلاء پی لیتے تھے، طلاء(هو الدبس شُبِّهَ بطلاء الإبل وهو القطران الذي يدهن به)(یعنی طلاءِ ابل قطران۔ کولتار کی مانند ایک شیٔ جو بعض درختوں سے بنایا جاتا ہے۔ ہے جسکے ساتھ مالش کی جاتی ہے) انگور کا عصیر جب پکایا جائے حتی کہ متحدد (یعنی تیز اور جوش والا) ہو تو وہ طلائے ابل سے مشابہ ہو جاتا ہے وہ عموما اس حالت میں مسکر نہیں ہوتا، حضرت عمر اور جن کا ان کے ساتھ ذکر ہوا کی موافقت ابوموسی اور ابودرداء نے بھی کی اسے نسائی نے دونوں سے نقل کیا اسی طرح حضرات علی، ابوامامہ اور خالد بن ولید وغیرہم نے بھی، ابن ابوشیبہ وغیرہ نے ان سے نقل کیا تابعین میں سے ابن میسّب، حسن اور عکرمہ فقہاء میں سے ثوری ،لیث ، مالک ، احمد اور جُمہور بھی یہی رائے رکھتے ہیں ان کے ہاں نوش کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ مسکر نہ ہو، ایک گروہ نے تورُّعا کراہت قرار دی۔

(و شرب البراء الخ) حضرت براء کا اثر ابن ابوشیبہ نے عدی بن ثابت عنہ سے نقل کیا ابوجحیفہ کا اثر بھی ابن ابوشیبہ نے حصین بن عبدالرحمٰن سے نقل کیا ان کی موافقت حضرات انس اور جریر نے بھی کی، تابعین میں سے ابن حنفیہ اور شریح بھی ان کے متابع ہیں ان سب کا اتفاق ہے کہ اگر مسکر ہو تو حرام ہے، ابوعبیدہ الاشربہ میں لکھتے ہیں مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ نصف مسکر ہے اگر ایسا ہے تو حرام ہے بظاہر اس کا تعلق مختلف علاقوں اور ممالک کے انگوروں کی خاصیت (یا انگوروں کی اقسام) پر ہے، ابن حزم کہتے ہیں کہ انہوں نے ایسا عصیر دیکھا جسے اگر ثلث تک پکایا جائے تو اصلاً ہی وہ مسکر نہ ہوتا تھا اور ایسا بھی جو نصف پر مسکر نہ تھا اور بعض وہ جو ربع تک مسکر نہ ہوتا تھا بلکہ کہا ایسا عصیر بھی مشاہدہ میں آیا جو (رُبّا خاثرا)(یعنی پھلوں کے رس کو پکا کر گاڑھا کیا ہوا شیرہ، خاثر جو تہہ میں باقی زیادہ گاڑھا ہو) غیر مسکر ہو جاتا تھا اور ایسا بھی جو اگر پکایا جائے (لا يبقى غير ربعه لا يختر ولا ينفك السكر عنه)(یعنی صرف

ربع باقی رہے مگر پھر بھی گاڑھا نہ ہو لیکن صفتِ اسکار اس میں موجود ہے) کہتے ہیں تو واجب ہے کہ صحابہ کرام سے طلاء کے امر میں جو وارد ہوا اسے پکانے پر غیر مسکر ہونے پر محمول قرار دیا جائے ابن عباس سے بسند صحیح ثابت ہے کہ آگ کسی چیز کو حلال یا حرام نہیں کرتی اسے نسائی نے عطاء عنہ کے طریق سے نقل کیا اور کہا ان کی اشارہ طلاء کی طرف تھا، طاوس سے نقل کیا کہ یہ (یعنی طلاء) شہد کی مانند ہو جاتا تھا اس میں پانی مکس کر کے اسے نوش کیا جاتا کبھی بغیر پانی ملائے کھایا بھی جاتا تھا۔

(و قال ابن عباس الخ) اسے نسائی نے ابو ثابت ثعلبی سے نقل کیا کہتے ہیں میں ابن عباس کے ساتھ تھا کہ ایک شخص آیا اور عصیر کی بابت سوال کیا کہنے لگے تازہ تازہ پی لو، کہنے لگا میں نے مشروب کو پکالیا تھا اور جی میں وسوسہ سا ہے پوچھا کیا اسے پکائے بغیر پیا کرتے تھے؟ کہا نہیں، کہا آگ کسی حرام شئ کو حلال نہیں کر سکتی، یہ سابق الذکر آثار کے اطلاق کو مقید کرتا ہے کہ جسے آگ پر پکایا جانے وہ تازہ رس ہو متخمر ہونے سے پیشتر لیکن اگر شراب بن گئی پھر آگ پر اسے دھرا تو یہ اسے حلال نہ کرے گی مگر ان حضرات کی رائے پر جو تخلیلِ خمر (یعنی شراب میں سرکہ ملا کر اس کی صفتِ اسکار کو ختم کرنا) کو جائز قرار دیتے ہیں جمہور اس کے برخلاف ہیں ان کی حجت حضرت انس اور ابو طلحہ سے مروی صحیح حدیث ہے جسے مسلم نے تخریج کیا ابن ابو شیبہ اور نسائی نے سعید بن مسیّب، شعبی اور نخعی سے نقل کیا کہ رس کو پی سکتے ہو جب تک وہ جوش کی حد تک نہ پکا ہو، حسن بصری جب تک متغیر نہ ہو کہتے تھے! یہی کثیر سلف کا قول ہے کہ جب متغیر ہونا شروع ہو تو ممتنع ہے اس کی علامت یہ ہے کہ غلیان شروع ہو جائے ابو یوسف بھی یہی کہتے ہیں بعض نے کہا جب اس کا غلیان منتہی ہو کر ابتدأ فی الهدو (یعنی جوش کے بعد ساکن ہونا شروع ہوا)، بعض نے کہا جب غلیان ساکن ہو، ابو حنیفہ کہتے ہیں انگوروں کے رس کو نیئ (یعنی تھوڑی دیر پکانا) حرام نہ کرے گا حتی کہ ابلے اور جھاگ مارے ، اگر ایسا ہو تب حرام ہے اور جو اتنا پکایا گیا ہو کہ ایک تہائی رہ گیا تو یہ مطلقا منع نہیں خواہ جوش مارا اور جھاگ آئی، مالک شافعی اور جمہور کہتے ہیں اگر مسکر ہو تو منع ہے قلیل بھی اور کثیر بھی، غال بھی اور غیر غالی بھی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ غالی ہو کر پھر اس کا غلیان ساکن ہو جائے اور وہ حدِ اسکار تک پہنچ چکا ہو، یہی اس قائل کی مراد ہے کہ منعِ شرب کی حد یہ ہے کہ متغیر ہو جائے۔

(و قال عمر وجدت الخ) ابن خطاب، عبید اللہ ان کے بیٹے تھے۔ (و أنا سائل الخ) اسے مالک نے زہری عن سائب بن یزید سے موصول کیا، کہتے ہیں حضرت عمر ان کی طرف نکلے اور کہا میں نے فلاں سے شراب کی بو محسوس کی، پوچھا تو اس نے کہا یہ طلاء ہے میں ابھی تحقیق کرتا ہوں کہ کیا پیا تھا اگر مسکر نکلا تو حد نافذ کروں گا تو (تحقیق کرنے پر یہی ثابت ہوا اس پر) حضرت علی نے پوری حد نافذ کی اس کی سند صحیح ہے سعید بن منصور نے ابن عیینہ عن زہری عن سائب سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے منبر پر کھڑے ہو کر کہا مجھے خبر ملی ہے کہ عبید اللہ اور اس کے ساتھیوں نے کوئی مشروب پیا ہے اور میں اس بارے تحقیق کرنے والا ہوں اگر وہ مشروب نشہ آور ثابت ہوا تو حد ماروں گا، کہتے ہیں میں نے دیکھا کہ حضرت عمر انہیں مار رہے ہیں، اس اثر سے بھی اس امر کی تائید ملی کہ پہلے جو گزرا کہ حضرت عمر نے طلاء پی لینے کی اجازت دی تھی یہ اس بات سے مشروط تھا کہ وہ مسکر نہ ہوئی ہو اگر حدِ اسکار تک پہنچ چکی ہو تو ان کے ہاں وہ حلال نہ تھی تبھی حد لاگو کی اور یہ تفصیل طلب نہ کی کہ قلیل مقدار میں پی تھی یا کثیر میں (حالانکہ عبید اللہ اور ان کے ساتھیوں پر نشہ بھی طاری نہ ہوا تھا وگرنہ اس کا بھی ذکر ہوتا اور مزید تحقیق کی ضرورت نہ رہتی) اس سے ان حضرات کا رد ہوا جو کہتے ہیں حضرت عمر کے نزدیک

پکانے پر ایک تہائی باقی رہ جانے کی صورت میں وہ حلال ہے چاہے مسکر ہی ہو کیونکہ انہوں نے اذنِ شرب دی ہے اور کوئی یہ تفصیل ذکر نہیں کی تھی، تعاقب کیا گیا کہ دونوں آثار کے جمع سے تفصیل ثابت ہوتی ہے، ان کے ہاں ثابت ہے کہ ہر مسکر حرام ہے تو یہ تفصیل سے مستغنی ہے یہ بھی محتمل ہے کہ اپنے بیٹے سے پوچھا ہو اور اس نے اعتراف کرلیا ہو کہ یہ کچھ پیا تھا دوسروں سے تحقیق کے اثناء علم ہو گیا کہ یہ مسکر تھا یا اس کا بھی اعتراف عبید اللہ ہی نے کرلیا ہو، عبدالرزاق نے معمر عن زہری سے اپنی روایت میں اس کی تبیین کی ہے سائب سے ناقل ہیں کہ حضرت عمر نے ایک جنازہ کے موقع پر ہم سے مخاطب ہو کر کہا میں نے عبید اللہ سے مشروب کی بو پائی ہے میں نے اس سے پوچھا تو کہا یہ طلاء ہے اب میں مزید تحقیق کرنے والا ہوں اگر یہ مسکر ثابت ہوا تو حد لاگو کروں گا بقول ابن حجر یہ سیاق وضاحت کرتا ہے کہ ابن جریج کی روایت جسے عبدالرزاق نے ان کے حوالے کے ساتھ زہری سے نقل کیا اسی قصہ پر مشتمل ہے البتہ مختصر ہے اس میں سائب کے حوالے سے فقط یہ ہے کہ حضرت عمر نے ایک شخص سے کچھ پینے کی بو محسوس کی تو اسے پوری حد ماری اس طرح جو ابن ابوشیبہ نے ابن ابی ذئب عن زہری عن سائب سے نقل کیا کہ حضرت عمر بو محسوس ہونے پر حد نافذ کر دیتے تھے تو یہ (اسی قصہ کی بابت اور) نہایت مختصر ہے بلکہ اس میں لُبس بھی ہے معمر کی روایت سے متبین ہوا کہ فقط بو محسوس ہونے پر اجرائے حد کے جواز میں اسے حجت نہ سمجھا جائے

نسائی نے اس کے ساتھ اس امر پر استدلال کیا ہے کہ یہ جو ان سے منقول ہوا کہ نبیذ میں پانی مکس کر لیا جب اسے پینے سے بوجھل ہو گئے تھے تو یہ اس کی ترشی کی وجہ سے یا اس کے اشتداد کے باعث تھا، وجہِ دلالت یہ ہے کہ انہوں نے شربِ مسکر پر وجوبِ حد کی تعمیم کی یہ تفصیل جانے بغیر کہ قلیل مقدار پی تھی یا کثیر! تو اس سے دلالت ملی کہ جو نبیذ انہوں نے پی تھی وہ اصلاً حدِ اسکار کو نہ پہنچی تھی، اس سے (شراب کی) بو محسوس ہونے پر اقامتِ حد پر بھی استدلال کیا، فضائل القرآن میں ابن مسعود سے منقول گزرا کہ انہوں نے اس پر عمل کیا، ابن منذر نے عمر بن عبدالعزیز اور مالک سے بھی اس کا مثل نقل کیا مالک کہتے ہیں اگر دو عادل گواہ ان لوگوں میں سے جو پہلے شراب کے رسیا تھے پھر توبہ کر لی، گواہی دے دیں کہ یہ شراب کی بو ہی ہے تو حد واجب ہوگی جمہور نے اس میں مخالفت کی اور کہا حد واجب نہ ہوگی مگر اس کے اعتراف پر یا ثبوت پر کیونکہ بو اتفاقاً بھی کسی اور وجہ سے آ سکتی ہے اور شبہ پر حد نافذ نہیں کی جا سکتی حضرت عمر کے اس واقعہ میں یہ صراحت نہیں کہ فقط بو کے سبب حد کا نفاذ کیا بلکہ اس کے سیاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے اس ضمن میں اعتراف یا ثبوت پر بناء کی تھی کیونکہ حد نافذ نہ کی حتی کہ تفتیش کی (یعنی بو محسوس کرنے پر تو شبہ پڑا پھر تحقیق کی تو ثابت ہوا کہ یہ شراب تھی) حضرت عمر کے قول: (اللهم لا أُحِلُّ لهم شيئا الخ) میں ان حضرات کا رد ہے جنہوں نے مطبوخ پینے کی ان کی اجازت سے استدلال کیا کہ ان کے نزدیک مطبوخ کا پینا جائز تھا خواہ نشہ آور ہی ہو کیونکہ یہ تفصیل طلب نہیں کی کہ وہ مسکر ہوتا ہے یا نہیں مگر اس اثرِ عمر کا بقیہ اس امر پر دال ہے کہ یہ تفصیل طلب کی تھی بخلاف اس کے جو طحاوی وغیرہ نے کہا۔

علامہ انور باب (الباذق) کے تحت لکھتے ہیں یہ بادہ یعنی شراب کا معرب ہے، (شرب الطلاء على الثلث) کے تحت کہتے ہیں جانو کہ عصیر کو اگر پکایا جائے تو جب ایک تہائی رہ جائے فساد سے امن میں ہو جاتا ہے اور مسکر بھی نہیں ہوتا اسی طرح متخلل بھی نہیں ہوتا تو اس طبخ سے مقصود اس کا دوام ہے اور تغیر، فساد اور سکر سے اس کی حفاظت ہے، (و شرب البراء الخ) کے تحت لکھتے ہیں منصف حرام ہے کیونکہ مسکر ہوتا ہے، حاشیہ میں مولانا بدر عالم نے ابن حجر کی توجیہہ ذکر کی کہ اس کا تعلق انگوروں کی اقسام اور بلاد کے

مختلف ہونے سے ہے جس کا ذکر سابقہ سطور میں ہوا، (فإن كان يسكر جلدته) کی نسبت سے لکھتے ہیں ان کا قصہ یہ ہے کہ حضرت عمر کے دو بیٹے جہاد کیلئے مصر گئے تھے امیرِ لشکر عمرو بن عاص تھے عبید اللہ نے طلاء پیا اور گمان کیا کہ یہ مسکر نہیں مگر نشہ طاری ہو گیا حضرت عمر نے اہلِ شام کیلئے طلاء کو حلال قرار دیا ہوا تھا، عبد اللہ حضرت عمرو سے کہنے لگے چونکہ آپ امیر ہیں لہذا حد کا معاملہ آپ کی طرف مفوض ہے اگر آپ خفیہ طور پر حد لگا دیں کہ کسی کو پتہ بھی نہ چلے! انہوں نے یہی کیا حضرت عمر تک یہ بات پہنچی تو انہیں کہا (شائد خط میں لکھا) اے عمرو مجھے تم پر از حد وثوق تھا مگر تم نے میرے اپنی بابت میرے گمان کو غلط ثابت کیا تو عبد اللہ کو بلایا (شائد یہ کتابت کی غلطی ہے، عبید اللہ کا قصہ ہے) جو علیل تھے ان پر حد نافذ کی اس میں ان کا انتقال ہو گیا (حدیث باب کے سیاق سے اس قصہ کے واقعات وہ معلوم نہیں ہو رہے جو علامہ نے ذکر کیئے، اس میں تو صراحت سے حضرت عمر کہہ رہے ہیں میں نے عبید اللہ سے کچھ پینے کی بو محسوس کی ہے اب میں تحقیق کرنے والا ہوں اگر شراب ثابت ہوئی تو حد لگا دوں گا) کہتے ہیں حضرت عمر نے یہ حد نشہ پر لگائی تھی نہ کہ طلاء پر اسے تو اہل شام کیلئے حلال قرار دیا تھا اور یہ جو نقل کیا جاتا ہے کہ ان کی قبر پر حد لگائی یہ غلط ہے۔

- 5598حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِي الْجُوَيْرِيَةِ قَالَ سَأَلْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنِ الْبَاذَقِ .فَقَالَ سَبَقَ مُحَمَّدٌ ﷺ الْبَاذَقَ فَمَا أَسْكَرَ فَهُوَ حَرَامٌ قَالَ الشَّرَابُ الْحَلاَلُ الطَّيِّبُ .قَالَ لَيْسَ بَعْدَ الْحَلاَلِ الطَّيِّبِ إِلاَّ الْحَرَامُ الْخَبِيثُ

ترجمہ: راوی کہتے ہیں میں نے ابن عباسؓ سے باذق (انگور کے شیرہ سے ہلکی آنچ میں پکایا ہوا مشروب) کی بابت پوچھا تو کہا نبی پاک کے دور میں یہ نہ تھا اب (مسئلہ یہ ہے کہ) جو نشہ آور ہے وہ حرام ہے، کہا یہ تو حلال اور طیب ہے کہا حلال وطیب کے بعد حرام خبیث ہے (یعنی انگور جو حلال وطیب ہے اسکی شراب بنالی جائے تو وہ حرام وخبیث ہو جاتی ہے)

سفیان سے مراد ثوری ہیں، ابو الجویریہ کا نام حطان تھا سورہ المائدۃ میں ان کے احوال گزرے۔ (سبق محمد ﷺ الخ) یعنی یہ نام بعد کی پیداوار ہے اور آپ اس سے قبل ہر مسکر کو حرام قرار دے چکے ہیں بقول ابن بطال ان کی مراد آپ کے فرمان: (كل مسكر حرام) سے ہے اور باذق شہد سے بنی شراب ہے یعنی نام سے کوئی فرق نہیں پڑتا بس جس کی صفت اسکار ہو وہ حرام ہے، کہتے ہیں گویا ابن عباس سمجھے کہ سائل سمجھتا ہے کہ باذق حلال ہے تو اس کی رہنمائی کی اور اصل قاعدہ سے آگاہ کیا ابولیث سمرقندی لکھتے ہیں مطبوخ مشروب پینے والے کا اگر وہ مسکر ہو، گناہ شراب پینے والے سے بڑا ہے جو جانتا ہے کہ وہ اس کے شرب سے عاصی ہے کیونکہ یہ شخص اسے حلال جان کر پی رہا ہے اور اس امر پر اجماع قائم ہے کہ قلیل شراب بھی اس کے کثیر کی طرح حرام ہے، آپ کا فرمان: (كل مسكر حرام) ثابت ہے لہذا جو مجمع علیہ حرام کو حلال جانے وہ کافر ہے! ابن حجر کہتے ہیں ان سے قبل یہی بات تیسری صدی ہجری کے شروع کے ایک شاعر نے اپنے ان اشعار میں کہی ہے جن میں ایک شخص پر تعریض کی جو مطبوخ شراب کی اباحت کا فتوی دیتا تھا چنانچہ کہا: (و أشربها و أزعُمها حراماً و أرجو عفوَ ربِّ ذِي امتنان و يَشرَبُها و يَزعُمها حلالاً و تلك على المُسِيءِ خطيئتان) (یعنی میں تو شراب کو حرام سمجھ کر پیتا ہوں اور اللہ کی بخشش کی امید کرتا ہوں مگر وہ تو اسے حلال جان کر پیتا ہے لہذا اسکا گناہ ڈبل ہے)۔

(قال الشراب الخ) بخاری کے سب نسخوں میں یہی ہے قائل کی تعیین نہیں ہوسکی کہ آیا یہ ابن عباس ہیں یا کوئی اور؟ بظاہر یہ ابن عباس کے قول کا ہی تسلسل ہے قاضی اسماعیل نے بھی الأحکام میں روایتِ عبدالرزاق میں اسی پر جزم کیا، بیہقی نے اس حدیث کو محمد بن ایوب عن محمد بن کثیر شیخ بخاری سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (قال الشراب الحلال الطيب لا الحرام الخبيث) اسے ابن ابوخیثمہ کے طریق سے اور وہ زہیر بن معاویہ ہیں، عن ابی جویریہ سے بھی تخریج کیا کہتے ہیں میں نے ابن عباس سے کہا مجھے باذق کی بابت فتوی دیجئے تو یہی ذکر کیا آخر میں ہے کہ حاضرین میں سے ایک شخص نے کہا ہم انگور کے رس کو پکا لیتے ہیں تو وہ (پکانے سے) حلال وطیب ہو جاتا ہے یہ سن کر کہنے لگے سبحان اللہ سبحان اللہ! حلال طیب پیا کرو حلال طیب کے بعد صرف حرام خبیث ہی ہے اسے سعید بن منصور نے بھی ابوعوانہ عن ابی جویریہ کے طریق سے نقل کیا اس کا مفہوم یہ ہوا کہ مشبہات حیزِ حرام میں واقع ہیں جو کہ خبیث ہے اور جس میں کسی قسم کا شبہ نہیں وہ حلال طیب ہے اسماعیل قاضی احکام القرآن میں لکھتے ہیں ابن عباس کا یہ اثر انہی سے مروی اس اثر کی تضعیف کرتا ہے: (حرمت الخمر بعينها) اس کا بیان باب (الخمر من العسل) کے تحت گزرا پھر ابن عباس سے مسند کیا کہ (ما أسكر كثيره فقليله حرام) بیہقی نے ابن راہویہ کے طریق سے یحیی بن عبید تک جو کہ از ثقات ہیں، صحیح سند کے ساتھ ابن عباس سے نقل کیا کہ آگ کسی حلال کو حرام یا حرام کو حلال نہیں بنا سکتی یحیی کی ایک اور روایت میں مزید یہ ہے کہ ابن عباس نے ان سے پوچھا کیا یہ مسکر ہے؟ کہا اگر زیادہ مقدار میں پیا جائے تو نشہ ہو جاتا ہے تو کہا: (فكل مسكر حرام)۔

علامہ انور (سبق محمدﷺ الباذق) کی بابت کہتے ہیں یعنی یہ اسماء آپ کے بعد ظاہر ہوئے ہیں عہدِ نبوی میں نہ تھے آپ نے ہمارے لئے ایک ضابطہ مقرر فرما دیا اس کی روشنی میں باذق کو دیکھ لو، (قال الشراب الخ) کی نسبت سے کہتے ہیں اس کا معنی سمجھ نہیں آئیگا مگر تغیرِ نغمہ سے یعنی (أ ليس الباذق حلالا طيبا؟) ابن عباس کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اشیاء دو انواع پر ہیں: حلال طیب اور حرام خبیث تو اگر باذق اول سے نہیں تو لازما پھر دوسری نوع سے ہوئی۔

- 5599حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُحِبُّ الْحَلْوَاءَ وَالْعَسَلَ

أطرافه 4912، 5216، 5267، 5268، 5431، 5614، 5682، 6691، 6972.

ترجمہ: یعنی نبی پاک کو میٹھا اور شہد مرغوب تھا۔

الاطعمہ میں یہ گزر چکی ہے حلواء سکر سے مُعقد ہے عسل کا اس پر عطف عطفِ عام علی خاص کی قبیل سے ہے کبھی حلواء سکر سے مقعد ہوتا ہے تو اس لحاظ سے دونوں متقارب ہیں، اس باب میں اس کے ایراد کا سبب یہ ہے کہ پکانے سے وہی حلال ہوگا جو حلواء کے معنی میں ہو اور وہ عصیرِ عنب سے جس کا شرب بغیر پکانے کے حلال ہے وہ شہد کے معنی میں ہے کیونکہ وہ اس میں پانی ملا کر اسی وقت (یعنی تازہ کو) پی لیتے تھے۔

11- باب مَنْ رَأَى أَنْ لا يَخْلِطَ الْبُسْرَ وَالتَّمْرَ إِذَا كَانَ مُسْكِرًا وَأَنْ لا يَجْعَلَ إِدَامَيْنِ فِي إِدَامٍ

(ایک رائے کہ نشہ کے امکان کے پیشِ نظر کچی اور پکی کھجوروں کو مکس کر کے مشروب تیار کرنا منع ہے اور یہ کہ دو سالنوں کو باہم خلط نہ کیا جائے)

ابن بطال کہتے ہیں ان کا قول: (إذا كان مسكرا) خطا ہے کیونکہ خلیطین سے نہی عام ہے اگرچہ دونوں کی کثیر مقدار مسکر نہ ہو کیونکہ دونوں کے مکسچر میں بسرعت اسکار پیدا ہو جاتا ہے بایں طور کہ پینے والے کو پتہ بھی نہیں چلتا تو خلیطین سے نہی اس وجہ سے نہیں کہ وہ فی الوقت مسکر ہے بلکہ اس اعتبار سے کہ مآل کار وہ مسکر ہو جاتا ہے اگر فی الوقت مسکر ہو تب تو اس کے منہی عنہ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں کرمانی لکھتے ہیں اس پر یہ خطانہیں بلکہ علی سبیل المجاز اس کا اطلاق کیا اور یہ مشہور استعمال ہے، ابن منیر نے جواب دیا کہ یہ اعتراض بخاری پر وارد نہیں ہوتا کیونکہ وہ اسکار سے قبل جوازِ خلیطین کے قائل ہیں اور یا تو اس لئے کہ پہلی حدیث کے مطابق ترجمہ قائم کیا ہے کہ اس میں شک نہیں کہ جو وہ لوگوں کو اس وقت پلا رہے تھے وہ مسکر تھا تبھی تحریمِ خمر کی عمومی نہی میں اسے شامل سمجھا حتی کہ کہا: (و إنا لنعدها يومئذ خمراً) تو دلالت ملی کہ یہ مسکر تھا جہاں تک ان کا قول: (و أن لا يجعل إداميں في إدام) ہے تو یہ حضرت جابر اور حضرت ابوقتادہ کی حدیثوں کے مطابق ہے اور یہ نہی عللِ مستقلہ کے ساتھ معلل ہوگی یا تو اسکارِ کثیر کی تحقیق کے مدنظر یا اس توقع کی بنا پر کہ تخلیط کرنے سے بسرعت اسکار ہو سکتا ہے یا پھر علتِ نہی اسراف وشرہ (یعنی فضول خرچی اور حرص) ہے، اسراف کے ساتھ تعلیل نہی عن قران التمر والی حدیث میں مبین ہے، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ بظاہر اس ترجمہ سے بخاری کی مراد ان لوگوں کا رد کرنا ہے جو خلیطین سے نہی کو دو میں سے ایک تاویل کے ساتھ مؤول کرتے ہیں ایک یہ کہ خلیط کو مخلوط پر محمول کیا جائے وہ یہ کہ مثلاً اکیلی نبیذِ تمر مشتد ہوئی اسی طرح مثلاً اکیلی زبیب کی نبیذ مشتد ہوئی تو دونوں کو خلط ملط کر دیا تا کہ خل ہو تو یہ نہی اس تعمدِ تخلیل کے باعث ہے اور یہ بغیر تکلف مطابقِ ترجمہ ہے، دوم یہ کہ اس خلط سے علتِ نہی اسراف ہے تو یہ دو سالنوں کے خلط سے نہی کی مثل ہے، ثانی کی تائید ترجمہ میں ان کا یہ قول کرتا ہے: (و أن لا يجعل إداميں في إدام) ابوبکر اثرم نے بعض حضرات سے نقل کیا کہ انہوں نے نہی عن الخلیطین کو ثانی (یعنی دو سالنوں کے خلط کی نہی) پر محمول کیا ہے اور اسے قِران بین التمر کی نظیر قرار دیا جو الاطعمۃ میں گزری، کہتے ہیں حب قران بین التمر سے نہی وارد ہے حالانکہ دونوں ایک ہی نوع ہیں تو دو انواع کے مابین قران کی نہی تو بالاولی ہوئی اس لئے بخاری نے جزم بالحکم کرنے کی بجائے (من رأى) کے ساتھ معبر کیا، طحاوی نے ان حضرات کی حمایت کی ہے جو اس نہی کی علت اسراف بیان کرتے ہیں چنانچہ لکھا اس کی وجہ یہ تھی کہ لوگ اس زمانہ میں تنگدستی کا شکار تھے انہوں نے اس ضمن میں قران بین التمرین کی نہی بارے ابن عمر کی حدیث پیش کی، ان کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا ہے کہ ابن عمر جو نہی عن الخلیطین کے راویوں میں سے بھی ہیں، بسر (یعنی خشک کھجور) کی نبیذ بنایا کرتے تھے تو جب وہ بسر میں کسی تر کھجور کو دیکھتے تو اسے نکال دیتے اس ڈر سے کہ نہی کی خلاف ورزی ہو اور ان کے حسبِ قاعدہ اسے معتمد سمجھنا چاہئے کیونکہ اگر وہ سمجھتے کہ نہی عن الخلیطین نہی عن القران کی مثل ہے تو اس کی مخالفت نہ کرتے تو اس سے دلالت ملی کہ یہ ان کے ہاں (علی غیرہ) ہے۔

- 5600حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ حَدَّثَنَا هِشَامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسٍ قَالَ إِنِّي لَأَسْقِي أَبَا طَلْحَةَ وَأَبَا دُجَانَةَ وَسُهَيْلَ ابْنَ الْبَيْضَاءِ خَلِيطَ بُسْرٍ وَتَمْرٍ إِذْ حُرِّمَتِ الْخَمْرُ فَقَذَفْتُهَا وَأَنَا سَاقِيهِمْ وَأَصْغَرُهُمْ وَإِنَّا نَعُدُّهَا يَوْمَئِذٍ الْخَمْرَ وَقَالَ عَمْرُو بْنُ الْحَارِثِ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ سَمِعَ أَنَسًا

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۶۵۵) .أطرافه 2464، 4617، 4620، 5580، 5582، 5583، 5584، 5622، 7253

اس کی شرح گزر چکی ، اس میں ہے کہ یہ مشروب تمر و بسر کا خلیط تھا اس سے دلالت ملی کہ نہی عن خلیطین سے مراد جو وہ قبل ازیں بسر و تمر یا اس کے نحو کیا کرتے تھے کیونکہ خلیط میں بسرعت اسکار کی صفت پیدا ہونے کی صلاحیت ہوتی ہے بخلاف منفرد کے، اس حدیثِ انس کو اول تاویل کے قائلین کے ادعاء پر محمول کرنا ممکن نہیں، بسرعت اسکار پیدا ہونے کے اندیشہ پر علتِ نہی کو محمول کرنا اسراف پر اس کے حمل سے اظہر ہے کیونکہ (مثلا) نصف کلو تمر اور نصف کلو بسر کے خلیط اور کلو خالص زبیب کے مابین کوئی فرق نہیں بلکہ یہ خلیط ان کے لحاظ سے اولی تھا کیونکہ زبیب کی ان کے ہاں قلت تھی بنسبت تمر و رطب کے اور ہر ایک سے علیحدہ علیحدہ نبیذ بنا لینے کی اذن موجود تھی، قلیل و کثیر کے مابین فرق نہیں کیا، اگر اسراف علت ہوتی تو اس کا اطلاق نہ کرتے! طحاوی نے اختلاف العلماء میں لیث سے نقل کیا کہ میں اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتا کہ نبیذِ تمر اور نبیذِ زبیب کو باہم خلط کر کے پیا جائے ، نہی اس صورت کی تھی کہ مثلا دونوں کو اکٹھا کیا جائے پھر نبیذ بنائی جائے کیونکہ اس طرح کی نبیذ نسبۃً زیادہ مشتد ہو جانے کا خدشہ تھا۔

(و قال عمرو الخ) قتادہ کے حضرت انس سے سماع کی صراحت مقصود ہے کیونکہ سابق الذکر سند میں عنعنہ ہے مسلم نے اس طریق کو ابن وہب عن عمرو بن حارث سے تخریج کیا اس کے الفاظ ہیں: (نهى أن يُخلَط التمر و الزهو ثم يُشرَب و أن ذلك كان عامة خمرهم يومئذ) یہ سیاق لفظ ترجمہ کے محمول علیہ کی نسبت سے اظہر فی المراد ہے، اسنادِ اول میں مسلم نسخہِ نسفی میں منسوب مذکور ہیں یعنی مسلم بن ابراہیم ، ہشام سے مراد دستوائی ہیں۔

- 5601حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ أَخْبَرَنِي عَطَاءٌ أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرًا يَقُولُ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الزَّبِيبِ وَالتَّمْرِ وَالْبُسْرِ وَ الرُّطَبِ

ترجمہ: جابرؓ کہتے ہیں نبی پاک نے کشمش، کھجور (کے شیرہ) کو اور کچی اور پکی کھجور کو ملا کر بھگونے سے منع کیا کیونکہ اس طرح جلد نشہ پیدا ہو جاتا ہے۔

یہ نہی عن الخلیط بارے صریح نہیں مسلم نے عبدالرزاق اور یحی قطان دونوں ابن جریج سے ، کے طریق سے اپنی روایت میں یہ الفاظ ذکر کئے ہیں: (لا تَجمَعُوا بين الرطب و بين البسر و بين الزبيب و التمر نبيذا) لیث عن عطاء کے طریق سے نقل کیا:(نهى أن ينبذ التمر و الزبيب جميعا و الرطب و البسر جميعا)(یعنی کھجور اور منقہ کی اکٹھے اور تر اور تازہ کھجوروں کی اکٹھے نبیذ بنانے سے منع کیا)۔

- 5602حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي قَتَادَةَ

عَنْ أَبِيهِ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يُجْمَعَ بَيْنَ التَّمْرِ وَالزَّهْوِ وَالتَّمْرِ وَالزَّبِيبِ وَلْيُنْبَذْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى حِدَةٍ

ترجمہ: ابوقتادہؓ کہتے ہیں نبی پاک نے منع فرمایا کہ پختہ اور کھدرائی ہوئی کھجور اور پکی ہوئی کھجور اور کشمش ملا کر نبیذ بنائی جائے، فرمایا ہرایک سے الگ الگ نبیذ تیار کی جائے۔

مسلم سے مراد ابن ابراہیم اور ہشام، دستوائی ہیں۔ (نهى) مسلم کی ابن علیہ عن ہشام کے طریق سے اسی اسناد کے ساتھ روایت میں ہے: (لا تُنبذُوا الزهو و الرطب جميعا) ۔ (و ينبذ كل و احد الخ) یعنی ہرایک کی الگ الگ نبیذ تیار کی جائے (پھر جیسا کہ لیث نے کہا چاہیں تو خلط کر کے فوری پی لیں)۔ (علی حدة) کشمیہنی کے ہاں (علی حدته) ہے اس سے جیسا کہ بیان کیا تاویلِ اول کے رد کی تائید ہوتی ہے مسلم کی ابوسعید سے روایت میں ہے جو نبیذ پینا چاہے وہ زبیب، تمر اور بسر کی الگ الگ (تیار شدہ) پئے، ابن ابوشیبہ، احمد اور نسائی نے حرانی عن ابن عمر کے طریق سے سببِ نہی بھی ذکر کیا کہتے ہیں نبی اکرم کے پاس ایک نشہ میں دھت کو لایا گیا آپ نے اسے حد ماری پھر پوچھا کیا پیا تھا؟ کہنے لگا تمر و زبیب کی نبیذ پی تھی تب ہدایت فرمائی کہ انہیں خلط نہ کیا کرو ان میں سے ہرایک اکیلی ہی کافی ہے، نووی لکھتے ہیں ہمارے اصحاب اور کئی دیگر علماء کی رائے ہے کہ اس نہی کا سبب یہ ہے کہ خلط کرنے سے مشتد ہونے سے قبل ہی صفتِ اسکار پیدا ہوسکتی ہے پینے والا سمجھے گا کہ ابھی مسکر نہیں ہوئی حالانکہ وہ ہو چکی ہوگی، کہتے ہیں جمہور کا مذہب یہ ہے کہ یہ نہی تنزیہی ہے اصل میں ممتنع تبھی ہوگا جب مسکر ہو اور اس کی علامت مخفی نہیں، بعض مالکیہ کہتے ہیں یہ نہیِ تحریمی ہے، غیر مشتد نبیذ بسر کے غیر مشتد نبیذِ تمر کے ساتھ بوقتِ شرب خلط کرنے کی بابت اختلاف ہے کہ کیا یہ بھی منع ہے یا یہ نہی تیاری کے وقت کے ساتھ مختص ہے؟ تو جمہور نے کہا کوئی فرق نہیں جبکہ لیث کہتے ہیں پیتے وقت خلط کرنے میں حرج نہیں، ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہ سببِ نہی یہ ہے کہ نبیذ میٹھی ہوتی ہے جب ایک اور اس کے ساتھ ملائی جائے گی تو بسرعت مشتد ہوسکتی ہے اور یہ ایک دیگر صورت ہے، گویا نہی خاص ہے اس صورت کے ساتھ کہ ایک کی نبیذ بنائی جائے پھر دوسری اس کے ساتھ ملا لی جائے نہ کہ اکٹھی دونوں کی نبیذ بنائی جائے

نبیذ کے سوا دیگر مشروبات خلط کرنے کی بابت اختلاف ہے تو ابن تین نے بعض فقہاء سے نقل کیا کہ مریض کے لئے خلطِ مشروبین کرنا مکروہ ہے، اس کا یہ کہہ کر رد کیا گیا ہے کہ اکٹھے یا انفراداً اس کے بسرعت اسکار ہونے کا کوئی خدشہ نہیں، اس کا تعقب کیا گیا ہے اس احتمال کے ساتھ کہ اس کا قائل ہوسکتا ہے یہ رائے رکھتا ہو کہ علت اسراف ہے جیسا کہ گزرا لیکن مسئلہِ مریض میں یہ اس امر کے ساتھ مقید ہے کہ اگر مفرد (مشروب) اس کے مرض کی دواء میں کافی ہے وگرنہ مرکب کرنے میں حرج نہیں، ابن عربی لکھتے ہیں تحریم خمر اس کے شرب کے نتیجہ میں ہونے والے نشہ کی وجہ سے ہے اور میٹھی نبیذ پینے کا جواز ہے اگر اس سے نشہ نہ ہو، ان ادعیہ میں انتباذ سے منع کیا تھا پھر یہ منسوخ ہوگیا، خلیطین کی بابت علماء کے ہاں اختلاف ہے چنانچہ احمد، اسحاق اور اکثر شافعیہ کے ہاں یہ حرام ہے چاہے مسکر نہ بھی ہو، کوفیوں کے ہاں حلال ہے، کہتے ہیں ہمارے علماء اس کی کراہت پر متفق ہیں لیکن اس بارے اختلاف کرتے ہیں کہ یہ کراہت برائے تحریم ہے یا برائے تنزیہہ؟ علتِ منع میں اختلاف ہے تو کہا گیا کیونکہ ایک دوسرے کو مشتد کرتا ہے، بعض نے کہا کیونکہ خلط کرنے

سے بسرعت مسکر ہوسکتا ہے، کہتے ہیں اس امر میں اختلاف نہیں کہ دودھ میں شہد کو ملا لینا خلط نہیں کیونکہ دودھ تو نبیذ نہیں (یعنی خلط کی ممانعت صرف نبیذوں کے ضمن میں ہے) لیکن ابن عبدالحکیم کا قول ہے کہ (شرابی سکر) (یعنی دو میٹھے مشروبات) کا خلط جائز نہیں جیسے ورد (یعنی زعفران شیر) وجلاب، یہ ضعیف ہے، کہتے ہیں بغرضِ تخلیل خلط کرنے میں اختلاف ہے کہتے ہیں ہمارے لئے چار صورتیں متحصِل ہیں: یہ کہ خلیطین منصوص ہوں (یعنی شرع نے نام لے کر دو اشیاء کا خلط منع کیا ہو) یہ حرام ہے، دوم یہ کہ ایک منصوص اور دوسرا مسکوت عنہ ہے تو اگر ان میں سے ہر ایک اگر مفرداً مسکر ہے تو منصوص پر قیاس کرتے ہوئے یہ بھی حرام ہے، تیسری صورت یہ ہے کہ دونوں مسکوت عنہا ہیں اور دونوں میں سے ہر ایک مفرداً غیر مسکر ہے تو یہ جائز ہے، کہتے ہیں یہاں ایک چوتھا مرتبہ بھی ہے وہ یہ کہ اگر دو اشیاء خلط کی جائیں اور ان کے ساتھ کوئی مانعِ اسکار دوائی ملا لی جائے تو مسکوت عنہ میں جواز اور منصوص میں مکروہ ہے، بقول ابن حجر انہوں نے اکثر شافعیہ کی جوبات کہی اسی کے موافق امام شافعی سے ایک نص منقول ہے جنہوں نے لکھا کہ نبی اکرم سے خلیطین سے نہی ثابت ہے لہذا کسی صورت اس کا جواز نہیں مالک سے منقول ہے کہ میں نے اپنے شہر کے اہلِ علم کا یہی موقف پایا خطابی کہتے ہیں ایک جماعت کا ظاہرِ حدیث پر عمل کرتے ہوئے یہی موقف ہے کہ خلیطین کی تحریم ہے اگرچہ وہ مسکر نہ ہو، یہی مالک، احمد اور اسحاق کا قول ہے اور یہی شافعی کا ظاہرِ مذہب ہے، کہتے ہیں جس نے خلیطین پیا وہ ایک جہت سے آثم ہوا اور اگر اس کے مشتد ہونے کے بعد پیا تب دو جہت سے آثم بنا، لیث نے نہی کو اس صورت کے ساتھ خاص کیا کہ خلط کر کے نبیذ تیار کی ہو ابن حزم اپنے حسبِ عادت جمود کی روش چلے تو نہی عن خلیطین کو ان پانچ اشیاء میں سے کسی دو کے خلط کے ساتھ خاص کیا: تمر، رطب (تازہ کھجور) زہو (زرد یا سرخ کچی کھجور) بسر (خشک کھجور) اور زبیب تو یہ آپس میں مخلوط ہوں یا ان میں سے کوئی ایک کسی دیگر کے ساتھ مخلوط ہو ان کے ہاں حرام ہے، اگر ان پانچ سے خارج کسی دو کا باہم خلط ہو مثلا دودھ اور شہد کا تو یہ منع نہیں، ان کا رد احمد کی الاشربہ میں تخریج کردہ مختار بن فلفل عن انس سے روایت کرتی ہے جس کے الفاظ ہیں: (نهى رسول الله ﷺ أن يجمع بين شيئين نبيذا مما يبغى أحدهما على صاحبه) (یعنی نبی پاک نے منع کیا کہ دو ایسی اشیاء کو جمع کر کے نبیذ تیار کی جائے کہ جن میں سے ایک دوسری پہ غالب ہو) قرطبی کے بقول نہی عن خلیطین ظاہر فی التحریم ہے یہی جمہور فقہائے امصار کی رائے ہے صرف مالک سے کراہت کا قول ہے، اس میں کوئی حرج نہیں کے قائلین کا موقف شاذ ہے (ان کی دلیل یہ ہے) کہ ان میں مفردا ہر کوئی حلال ہے لہذا مجتمعاً بھی حلت ہے، کہتے ہیں یہ نص کی مخالفت اور قیاس مع وجود الفارق ہے! یہ دو وجہ سے فاسد ہے پھر یہ دونوں کے الگ الگ جواز اور اجتماعا تحریم کے ساتھ منتقض ہے، کہتے ہیں اس سے بھی عجیب تر ان حضرات کی تاویل ہے جو اس نہی کو بابِ اسراف سے قرار دیتے ہیں بقول ان کے یہ تبدیل (یعنی تحریف) ہے نہ کہ تاویل اور صحیح احادیث اس کے بطلان پر شاہد ہیں، کہتے ہیں شراب کو ادام کا تسمیہ دینا شریعت، لغت اور عرف سے غفلت ہے احادیث سے مفہوم جو ہے وہ خلط کے سبب اسراعِ شدت کا خوف ہے اسی پر ان تمام کے خلط سے نہی میں اقتصار کرنا ہوگا جو بسرعت متغیر ہو سکتے ہیں، کہتے ہیں ہمارے بعض اصحاب نے افراط سے کام لیا اور خلط سے منع کیا اگرچہ علتِ مذکورہ نہ پائی جائے (یعنی مطلقا خلط سے منع کے قائل ہوئے) تو انہیں چاہئے کہ شہد اور دودھ کے خلیط سے بھی منع کریں، ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ ابن عربی نے محمد بن عبد اللہ بن عبدالحکیم سے مشروبات میں ہر طرح کے خلط سے منع کا قول نقل کیا اور اس پر اظہارِ تعجب کیا ہے۔

علامہ انور (باب من رأى أن لا يخلط الخ) کے تحت لکھتے ہیں کہ یہ نہی اس میں تسارعِ فساد کے سبب ہے تو یہ نہی سدِ ذرائع کی قبیل سے ہے، فائدہ کے عنوان سے لکھتے ہیں بخاری سے گمان تھا کہ وہ حنفیہ پر سخت تنقید کریں گے لیکن وہ تو خاموشی سے گزر گئے اور کسی شئ سے تعرض نہیں کیا، نسائی نے کتاب الاشربہ کو اپنی کتاب کے آخر میں رکھا ہے اور کافی سخت کلام کی، میں نے ان کے سوانح میں پڑھا کہ وہ نبیذ پینے کے ساتھ متہم تھے تبھی ان کی تغلیظ کا راز میرے لئے ظاہر ہوا کہ وہ دراصل اپنے آپکا دفاع کر رہے ہیں۔
اسے مسلم، ابوداؤداور ابن ماجہ نے (الأشربة) اور نسائی نے (الأشربہ اور الوليمة) میں نقل کیا۔

- 12باب شُرْبِ اللَّبَنِ (دودھ پینا)

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ ﴾ (فرمایا: گوبر اور خون کے درمیان میں سے خالص اور پینے والوں کیلئے زود ہضم دودھ عطا کیا)

ابن منیر کہتے ہیں اس ترجمہ میں اطالتِ تفنّن کیا تا کہ اس قول کا رد کریں کہ دودھ اگر کثرت سے پیا جائے تو یہ نشہ آور ہے تو ان نصوص کے ساتھ رد کیا، یہ غیر مستقیم قول ہے کیونکہ مجرد دودھ مسکر نہیں نادراً کبھی اس میں کسی تغیر کی وجہ سے ایسا اتفاق ہو جاتا ہے، دیگر کا کہنا ہے کہ بعض کا زعم ہے کہ اگر دودھ طویل عرصہ پڑا رہے اور متغیر ہو جائے تو اس میں اسکار کی صفت پیدا ہو جاتی ہے اور ایسا ہونا بھی نادر الوقوع ہے اس سے اس کے شارب کی تأثیم لازم نہیں الا یہ کہ اسے علم ہو کہ یہ پینے سے نشہ طاری ہو جائے گا پھر بھی پی لے! ہاں اس میں کسی دیگر کو خلط کرنے سے وہ مسکر ہو جائے گا اس صورت میں اس کا پینا حرام ہے بقول ابن حجر سعید بن منصور نے صحیح سند کے ساتھ ابن سیرین سے نقل کیا کہ انہوں نے سنا ابن عمر سے مشروبات کی بابت پوچھا گیا تو جوابا کہا فلاں لوگ فلاں فلاں اشیاء سے شراب تیار کرتے ہیں حتی کہ پانچ انواع ذکر کیں، مجھے ان میں سے صرف شہد، جو اور دودھ ہی یاد ہیں، کہتے ہیں میں دودھ کا نام لینے سے ڈرتا تھا حتی کہ مجھے بتلایا گیا کہ آرمیںیا میں دودھ سے شراب تیار کی جاتی ہے جسے پی کر جلد ہی نشہ سے وہ گر پڑتا ہے، باب کے شروع میں مذکور آیت سے اس امر پر استدلال کیا کہ پانی (بھی) اگر متغیر ہو جائے پھر اس پر ایک طویل عرصہ گزرے حتی کہ خود بخود اس کا تغیر دور ہو اور سابقہ حالت واپس آ جائے تو اس کے ساتھ تطہر جائز ہوگا، یہ جب وہ کثیر ہو اسی طرح اگر قلیل ہو مگر نجاست سے متغیر نہ ہوا ہو تو بھی، یہ متفق علیہ ہے جہاں تک قلیل پانی جو نجاست کے ساتھ متغیر ہو چکا تو اگر خود بخود اس کا تغیر دور ہو جائے تو اس کے مطہر ہونے میں اختلاف ہے، مالکیہ کے ہاں مشہور یہ کہ مطہر ہے ظاہرِ استدلال بھی اس کی تقویت کرتا ہے لیکن اس کے ساتھ اس کے لئے استدلال محلِ نظر ہے، بُعد میں اس سے قریب ہی ان حضرات کا استدلال ہے جو اس کے ساتھ منی کی طہارت پر استدلال کرتے ہیں، اس کی تقریر یہ ہے کہ دودھ فرث ودم کے ساتھ خلط ملط ہوا پھر بدل کر اور خالص ہو کر باہر نکلا بظاہر اسی طرح منی کا معاملہ ہے اگرچہ خون سے منقصر (یعنی نمودار) ہے مگر غیر صفتِ دم پر ہے لہذا نجس نہیں۔

(و قول الله الخ) غیر ابوذر نے (لبنا خالصا) بھی مزاد کیا، ان کے غیر اور غیرِ نسفی نے بقیہ آیت بھی ذکر کی اکثر نسخوں میں شروع میں (یخرج) ہے حالانکہ آیت میں یوں ہے: (نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَ دَمٍ)[النحل : ٦٦]

یخرج سورت کی ایک دیگر آیت میں ہے: (يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ)[النحل: ۶۹] بعض نسخوں میں اور اسی پر اسماعیلی اور ابن بطال وغیرہما چلے (یخرج)محذوف ہے بظاہر اس کا اضافہ بخاری کے کسی ناقل نے (غلطی سے) کر دیا یہ آیت چوپاؤں کے تمام انواع کے دودھ کی حلت میں صریح ہے کیونکہ اس کے ساتھ وقوعِ امتنان ہوا تو تمام انعام کے البان کو حالِ حیات میں یہ شامل ہے، فرث وہ جو کرش (یعنی اوجھری) میں جمع ہوتا ہے بقول قزاز یہ وہ جو کرش سے نکلے تم کہو گے: (فرثت الشيئ) جب اسے برتن سے نکال کر نوش کرو، خروج کے بعد اسے سرجین اور زبل کہتے ہیں قزار نے ابن عباس سے نقل کیا کہ جانور جب چارہ کھاتا ہے اور وہ اس کے کرش میں مستقر ہو جاتا ہے تو اس کا اسفل (یعنی نچلا) فرث، درمیان میں دودھ اور بالائی حصہ خون ہوتا ہے، جگر اس پر مسلط ہے جو خون کی تقسیم اور شریانوں میں اس کے جریان کا عمل کرتا ہے وہی تھنوں میں دودھ جاری کرتا ہے کرش میں صرف فرث باقی رہ جاتا ہے۔ (لبنا خالصا) سے مراد کہ نہ اس میں خون کی سرخی اور نہ گوبر کی قذارت ہوتی ہے، اس باب کے تحت سات احادیث نقل کیں۔

- 5603حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ أُتِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَيْلَةَ أُسْرِيَ بِهِ بِقَدَحِ لَبَنٍ وَقَدَحِ خَمْرٍ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۱۰۴) .أطرافه 3394، 3437، 4709، - 5576

اس بارے بحث گزری ہے، خمر ولبن کے مابین تخییر کی حکمت حالانکہ خمر حرام اور دودھ حلال ہے، یہ ہے کہ تب تک شراب حرام نہ تھی یا اس لئے کہ وہ جنت کی شراب تھی جو حرام نہیں، (ليلة أسرى به) میں لیلۃ پر تنوین بھی بیان کی گئی ہے میرے حسبِ علم روایت میں اضافت ہے۔

- 5604حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ سَمِعَ سُفْيَانَ أَخْبَرَنَا سَالِمٌ أَبُو النَّضْرِ أَنَّهُ سَمِعَ عُمَيْرًا مَوْلَى أُمِّ الْفَضْلِ يُحَدِّثُ عَنْ أُمِّ الْفَضْلِ قَالَتْ شَكَّ النَّاسُ فِي صِيَامِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ عَرَفَةَ فَأَرْسَلْتُ إِلَيْهِ بِإِنَاءٍ فِيهِ لَبَنٌ فَشَرِبَ فَكَانَ سُفْيَانُ رُبَّمَا قَالَ شَكَّ النَّاسُ فِي صِيَامِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ عَرَفَةَ فَأَرْسَلَتْ إِلَيْهِ أُمُّ الْفَضْلِ فَإِذَا وُقِفَ عَلَيْهِ قَالَ هُوَ عَنْ أُمِّ الْفَضْلِ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۵۷۶) .أطرافه 1658، 1661، 1988، 5618، - 5636

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں، یہ الصیام میں مشروحا گزری۔ (و كان سفيان ربما الخ) یعنی کبھی سفیان ام الفضل کا واسطہ ذکر نہ کرتے گویا مرسلا اسے تحدیث کیا کرتے تھے جب اس بارے پوچھا جاتا کہ کیا یہ موصول ہے یا مرسل؟ تو کہتے یہ ام الفضل سے ہے (و كان سفيان) کے قائل حمیدی ہیں الحج میں ابن مدینی عن سفیان سے اس زیادت کے بغیر گزری ہے داؤدی نے غرابت سے کام لیا جب کہا دونوں روایتوں کے مابین کوئی مخالفت نہیں کیونکہ جائز ہے کہ ام الفضل اپنے آپ کو غائب ظاہر کر کے کہیں: (فأرسلت أم الفضل) یعنی علی سبیل التجرید۔

- 5605حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي صَالِحٍ وَأَبِي سُفْيَانَ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ جَاءَ أَبُو حُمَيْدٍ بِقَدَحٍ مِنْ لَبَنٍ مِنَ النَّقِيعِ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَلَّا خَمَّرْتَهُ وَلَوْ أَنْ

تَعْرُضَ عَلَيْهِ عُودًا .طرفه - 5606

ترجمہ: جابر بن عبداللہؓ کہتے ہیں کہ ابوحمید انصاری مقام نقیع میں ایک پیالہ میں نبی پاک کے پاس دودھ لائے تو آپ نے ان سے فرمایا اس کو ڈھانک کر کیوں نہ لائے ، ایک چوڑی سی تختی ہی اس پر رکھ لیتے ۔

(عن أبي صالح و أبي الخ) اکثر اصحابِ اعمش نے ان سے یہی نقل کیا مسلم کے ہاں ابومعاویہ نے ان سے فقط ابو صالح کا ذکر کیا اسماعیلی نے اسے ایک اور حوالے کے ساتھ حفص عن اعمش عن ابی سفیان عن جابر نقل کیا ہے اسی طرح (عن أبي صالح عن أبي هريرة) بھی مگر یہ شاذ ہے محفوظ (عن جابر) ہے۔ (من النقيع) کہا گیا چوپاؤں کی چراگاہ کے بطور جو علاقہ محفوظ کیا جاتا ہے، بعض نے اس کا غیر کہا کتاب الجمعہ میں نقیع الخضمات کا ذکر گزرا ہے تو یہ تعدد پر دال ہے یہ ایک وادی تھی جہاں پانی جمع ہوتا تھا (الناقع) بمعنی (المجتمع) ہے بعض نے کہا یہاں برتن تیار کئے جاتے تھے جبکہ بعض نے کہا صحن مراد ہے اسے خطابی نے ذکر کیا خلیل سے منقول ہے وہ وادی جہاں درخت ہوں، ابن تین کے بقول ابوالحسن قابسی نے نون کی جگہ باء ذکر کیا ہے عیاض نے بھی ابوبحر بن عاص سے یہی نقل کیا مگر یہ تصحیف ہے بقیع تو مدینہ کا قبرستان ہے قرطبی کے بقول اکثر نے نون کے ساتھ ذکر کیا یہ عقیق کی جانب مدینہ سے بیس فرسخ دور ایک جگہ تھی۔ (ألا) بمعنی ھلا۔ (تعرض) بقول اصمعی تائے مفتوح اور ضمِ راء کے ساتھ ہے یہی جمہور کی روایت ہے ابوعبید نے راء پر زیر بھی جائز قرار دی یہ عرض سے ماخوذ ہے ای (تجعل العود عليه بالعرض) معنی یہ کہ اگر پورا نہ بھی ڈھانپے تو کم ازکم اس پر کوئی لکڑی وغیرہ عرضاً رکھ دے، میرا خیال ہے عرضِ عُود کے ساتھ اکتفاء میں راز یہ ہے کہ (أن تعاطي التغطية) (یعنی ڈھانپنے کی علامت ہو) یا عرض تسمیہ کے ساتھ مقترن ہے تو عرض تسمیہ کی علامت تصور ہوگی تو شیاطین کو قریب آنے سے مانع ہوگی اس بارے چند ابواب کے بعد بحث ہوگی

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں مسلم کے ہاں ابومعاویہ عن اعمش عن ابی صالح وحدہ عن جابر سے روایت میں ہے کہ ہم نبی اکرم کے ہمراہ تھے کہ آپ نے پانی طلب فرمایا ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ کیا ہم آپ کو نبیذ نہ پیش کریں؟ فرمایا کیوں نہیں؟ تو وہ شخص دوڑتا ہوا گیا اور ایک قدحِ نبیذ لئے آیا آپ نے فرمایا:(ألا خمّرته؟) (یعنی ڈھانپا کیوں نہیں؟) مسلم کی ہی ابن جریج عن ابی زبیر سے روایت میں ہے کہ انہوں نے حضرت جابر سے سنا کہتے ہیں ابوحمید ساعدی کہتے ہیں میں نبی اکرم کے پاس(لبن من النقيع) کا پیالہ بھرا ہوا لایا جو ڈھانپا ہوا نہ تھا تو بظاہر یہ قصہ ابوحمید کا ہے اور جابر بھی وہاں حاضر تھے جبکہ نبیذ کا قصہ انہوں نے ابوحمید سے اخذ کیا اور ابو حمید کو مبہما ذکر کیا، یہ بھی محتمل ہے کہ ابوحمید نے ہی انہیں یہ قصہ بیان کرتے ہوئے اپنے آپ کو مبہم رکھا ہو کسی اور کا ہونا بھی محتمل ہے اور یہی میرے لئے ظاہر ہے۔

اسے مسلم نے بھی (الأشربة) میں نقل کیا۔

- 5606حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا صَالِحٍ يَذْكُرُ أُرَاهُ عَنْ جَابِرٍؓ قَالَ جَاءَ أَبُو حُمَيْدٍ رَجُلٌ مِنَ الأَنْصَارِ مِنَ النَّقِيعِ بِإِنَاءٍ مِنْ لَبَنٍ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَلاَّ خَمَّرْتَهُ وَلَوْ أَنْ تَعْرُضَ عَلَيْهِ عُودًا وَحَدَّثَنِي أَبُو سُفْيَانَ عَنْ جَابِرٍ عَنِ

النَّبِيِّ ﷺ بِهَذَا
.(سابقہ) طرفه - 5605

- 5607حَدَّثَنِي مَحْمُودٌ أَخْبَرَنَا النَّضْرُ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ قَالَ سَمِعْتُ الْبَرَاءَ ؓ قَالَ قَدِمَ النَّبِيُّ ﷺ مِنْ مَكَّةَ وَأَبُو بَكْرٍ مَعَهُ قَالَ أَبُو بَكْرٍ مَرَرْنَا بِرَاعٍ وَقَدْ عَطِشَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَ أَبُو بَكْرٍ ؓ فَحَلَبْتُ كُثْبَةً مِنْ لَبَنٍ فِي قَدَحٍ فَشَرِبَ حَتَّى رَضِيتُ وَأَتَانَا سُرَاقَةُ بْنُ جُعْشُمٍ عَلَى فَرَسٍ فَدَعَا عَلَيْهِ فَطَلَبَ إِلَيْهِ سُرَاقَةُ أَنْ لَا يَدْعُوَ عَلَيْهِ وَأَنْ يَرْجِعَ فَفَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۶۳۱) أطرافه 2439، 3615، 3652، 3908، 6587 - 3917

شعبہ نے ابو اسحاق سے یہی سیاق روایت کیا ہے اسرائیل نے ابو اسحاق سے مطولا یہ حدیث نقل کی، الھجرۃ میں یہ گزری ہے۔ (فجلبت) وہاں تھا کہ راعی کو دوہنے کا کہالہذا یہاں انکی اپنی طرف یہ نسبت مجازی ہے۔ (کثبة) خلیل کہتے ہیں ہر قلیل جسے تو نے جمع کیا کثبہ ہے بقول ابن فارس دودھ یا تمر کا قطعہ، ابوزید کہتے ہیں پیالہ بھر دودھ کو بھی کثبہ کہا جائے گا بعض نے کہا ایک وقت کا اونٹنی کا دودھ، شیخ بخاری محمود ابن غیلان ہیں جبکہ نضر سے مراد ابن شمیل ہیں، آنجناب کے یہ دودھ پی لینے کی احسن توجیہ حالانکہ چرواہے نے بتلایا تھا کہ ریوڑ کا وہ مالک نہیں، یہ ہے کہ عربوں کے عرف میں یہ تسامُح موجود تھا یا مالک نے اسے اجازت دے رکھی تھی کہ جو گزرنے والا طلب کرے اسے دے دیا کرے کئی دیگر احتمالات بھی ہیں جو الھجرۃ میں مذکور ہوئے۔

- 5608حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ نِعْمَ الصَّدَقَةُ اللِّقْحَةُ الصَّفِيُّ مِنْحَةً وَالشَّاةُ الصَّفِيُّ مِنْحَةً تَغْدُو بِإِنَاءٍ وَتَرُوحُ بِآخَرَ
(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۸۲) .طرفه - 2629

(اللقحة) لام کی زیر کے ساتھ، زبر بھی جائز ہے قاف ساکن ہے جو قریب العهد بالولادت ہو، صفی بروزنِ عظیم یہ (الکثیرة اللبن) ہے (زیادہ دودھ والی) یہ بمعنی مفعول ہے ای (مصطفاة مختارة) (تغدو و تروح) میں اشارہ ہے کہ مستعیر اس کے دودھ کا مستاصل نہ ہوگا، اس کا مفصل بیان کتاب العاریۃ میں گزرا۔

- 5609حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ شَرِبَ لَبَنًا فَمَضْمَضَ وَقَالَ إِنَّ لَهُ دَسَمًا .طرفه - 211
ترجمہ: ابن عباسؓ کہتے ہیں نبی پاک نے دودھ نوش کیا پھر (نماز ادا کرنے کیلئے) کلی کی اور فرمایا اس میں چکناہٹ ہوتی ہے۔

- 5610 وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ بْنُ طَهْمَانَ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رُفِعْتُ إِلَى السِّدْرَةِ فَإِذَا أَرْبَعَةُ أَنْهَارٍ نَهَرَانِ ظَاهِرَانِ وَنَهَرَانِ بَاطِنَانِ فَأَمَّا

الظَّاهِرَانِ النِّيلُ وَالْفُرَاتُ وَأَمَّا الْبَاطِنَانِ فَنَهَرَانِ فِي الْجَنَّةِ فَأُتِيتُ بِثَلَاثَةِ أَقْدَاحٍ قَدَحٌ فِيهِ لَبَنٌ وَقَدَحٌ فِيهِ عَسَلٌ وَقَدَحٌ فِيهِ خَمْرٌ فَأَخَذْتُ الَّذِي فِيهِ اللَّبَنُ فَشَرِبْتُ فَقِيلَ لِي أَصَبْتَ الْفِطْرَةَ أَنْتَ وَأُمَّتُكَ، قَالَ هِشَامٌ وَسَعِيدٌ وَهَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ مَالِكِ بْنِ صَعْصَعَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْأَنْهَارِ نَحْوَهُ وَلَمْ يَذْكُرُوا ثَلَاثَةَ أَقْدَاحٍ

أطرافه 3570، 4964، 6581، - 7517.

ترجمہ: حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا مجھے سدرۃ المنتہیٰ تک اٹھایا گیا تو وہاں چار دریا دیکھے دو ظاہری اور دو باطنی ظاہری جو ہیں وہ نیل وفرات اور باطنی جنت کے دو دریا ہیں پھر میرے پاس تین پیالے لائے گئے ایک میں دودھ، ایک میں شہد اور ایک میں شراب تھی تو میں نے دودھ والا پیالہ لیا اور اسے پی لیا تو مجھے کہا گیا آپ اور آپ کی امت نے فطرت کو پالیا۔

دودھ پینے کے بعد (اگر نماز پڑھنی ہو اور وضوء بھی ہو تو) کلی کرنے کی بابت، اس کی شرح کتاب الطہارۃ میں گزری ہے اسے ابوجعفر طبری نے عقیل عن زہری سے صیغۂ امر کے ساتھ نقل کیا: (تَمَضْمَضُوا مِن اللبن) ۔(و قال ابراهيم) اسے ابوعوانہ، اسماعیلی اور طبرانی نے معجم صغیر میں موصول کیا ابن مندہ کی غرائبِ شعبہ میں عالی سند کے ساتھ واقع ہے، طبرانی کہتے ہیں اسے شعبہ سے صرف ابراہیم بن طہمان نے روایت کیا ہے اور ان سے حفص بن عبداللہ نیشا پوری اس کے ساتھ متفرد ہیں۔ (رفعت إلى الخ) اکثر کے ہاں یہی صیغۂ مجہول ہے، مستملی کے ہاں (دفعت) ہے وہ (أنا) کے صیغہ کے بطور ہے تب (إلى) حرف جر ہے۔ (و قال هشام) یعنی دستوائی، ہمام سے ابن یحیی اور سعید سے مراد ابن ابوعروبہ ہیں یعنی ان سب نے قتادہ سے یہ حدیث روایت کی اور اسناد میں حضرت انس کے بعد مالک بن صعصعہ کا واسطہ بھی ذکر کیا ہے جو شعبہ نے ذکر نہیں کیا۔ (في الأنهار نحوه) یعنی ان حضرات نے متن میں ذکرِ انہار پر توافُق کیا ان کی روایت میں (سدرة المنتهى) کے بعد مزید یہ عبارت بھی ہے: (فإذا نبقها كأنه قلال هجر و ورقها كأنها آذان الفيلة في أصلها أربعة أنهار)۔

(و لم يذكرو الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں (ولم يذكر) ہے اس نفی کا ظاہر یہ ہے کہ ان تینوں کی روایتوں میں اقداح کا ذکر واقع نہیں، یہ بدء الخلق میں گزری ہدبہ عن ہمام کی روایت کے ساتھ معترض ہے جس کے الفاظ ہیں: (تم أتيت بإناءٍ مِن خمر و إناءٍ مِن لبن و إناءٍ من عسل) تو محتمل ہے کہ نفیِ مذکور سے مراد خاص اقداح (کے لفظ) کے ذکر کی نفی ہو، یہ احتمال بھی ہے کہ نسخۂ کشمیہنی میں مذکور صیغۂ مفرد ہی محفوظ ہو اور فاعل ہشام دستوائی ہوں چنانچہ بدء الخلق میں یزید بن زریع عن سعید و ہشام جمیعا عن قتادہ سے مطولا اس کی روایت میں اصلاً ہی آنیہ کا ذکر موجود نہیں لیکن مسلم نے عبدالاعلی عن ہشام سے روایت میں یہ عبارت نقل کی: (ثم أتِيتُ بإناءَ ين أحدُهما خمر والآخر لبن فعرضا عليَّ) پھر معاذ بن ہشام عن ابیہ کے طریق سے (نحوه) ذکر کیا سیاق نقل نہیں کیا نسائی نے اسے یحیی قطان عن ہشام سے تخریج کیا اور اس میں بھی آنیہ کا ذکر موجود نہیں اس سے واضح ہوا کہ روایتِ ہمام میں تینوں کا ذکر ہے اگرچہ ذکرِ عدد اور وصفِ ظروف کی صراحت نہیں کی جبکہ سعید کی روایت میں فقط دو اناء کا ذکر ہے اور ہشام کے ہاں اس قسم کا کوئی ذکر ہی نہیں، اسماعیلی نے دو اناء والی روایت کو راجح قرار دیا حدیثِ شعبہ کے عقب میں لکھتے ہیں یہ شعبہ کی حدیث ہے جبکہ

اول الباب مذکور سعید بن مسیّب عن ابو ہریرہ کی روایت اسناد کے اعتبار سے اس سے اصح واولی ہے یہی کہا حالانکہ انہوں نے حدیثِ ہمام عن جماعۃ عن ہدبہ تخریج کی ہے بعینہ اسی طرح جو بخاری نے نقل کی اور حافظ راوی کی زیادت مقبول ہے پھر ان کے متابع ہیں بھی، دو برتنوں کا ذکر تیسرے کی نفی نہیں کرتا، میں نے پہلے حدیثِ اسراء پر اپنی کلام کے اثناء لکھا ہے کہ آنجناب پر یہ عرضِ آنیہ دو مرتبہ ہوا ہے ایک دفعہ معراج سے قبل (یعنی آسمانوں کی طرف آپ کو لے جائے جانے سے قبل) ایک مرتبہ جب آپ بیت المقدس میں تھے اور دوسری مرتبہ جب آپ سدرۃ المنتہی میں تھے اس سے جملہ اشکال رفع ہو جاتے ہیں،

ابن منیر لکھتے ہیں شہد چھوڑ کر دودھ اختیار کرنے میں حکمت کا ذکر نہیں ہوا جیسے شراب چھوڑ کر دودھ اختیار کرنے میں ہوا، شائد حکمت یہ تھی کہ دودھ انفع ہے اس سے ہڈیاں مضبوط اور گوشت اُگتا ہے وہ اکیلا بھی ایک مکمل غذا ہے کسی صورتِ اسراف میں داخل نہیں، زہد کی طرف اقرب ہے اور کسی صورت ورع اور اس کے مابین منافات نہیں (یعنی شہد صرف مالداروں کو ہی نصیب ہوتا ہے پھر اس کے مسلسل استعمال سے آدمی عبادات میں کچھ سست ہو سکتا ہے) شہد اگرچہ حلال ہے مگر مستلذات میں سے ہے عین ممکن ہے کہ اس کا استعمال کرنے والا اس آیت کے حکم میں مندرج ہو: (أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا)[الأحقاف: ۲۰] بقول ابن حجر محتمل ہے کہ اس میں راز وہ جو حدیثِ اسراء کے بعض طرق میں مذکور ہوا کہ آپ کو پیاس لگی تو اقداح لائے گئے آپ نے دودھ کے پیالہ کو ترجیح دی کیونکہ بنسبت شراب وشہد کے اس میں پیاس بجھانے کی زیادہ صلاحیت تھی تو یہی دودھ اختیار کرنے میں اصلی سبب ہے پھر کئی دیگر جہات سے بھی اس کی ترجیح مصادف ہوئی اس بارے کچھ بحث ذکر ہو چکی ہے، ابن منیر لکھتے ہیں اس کے لئے یہ معکر نہیں جو مذکور گزرا، آگے بھی آئے گا کہ آپ کو حلواء اور شہد پسند تھا کیونکہ یہ پسندیدگی (مقتصداً فی تناوله) تھی (یعنی انہیں تناول کرنے میں اعتدال سے کام لیتے یا مطلب یہ کہ شوق سے کھاتے) نہ کہ اسے عادت بنا لینے میں اور نہ تنطعاً (یعنی اس میں مبالغہ وتکلف کرنا)، حضرت جبریل کے شراب کی بابت قول کہ اگر اسے اختیار کرتے تو آپ کی امت گمراہ ہو جاتی، سے ماخوذ کیا جا سکتا ہے کہ شراب پینے کا نتیجہ گمراہی ہے اور یہ کسی معین مقدار کے ساتھ مختص نہیں، آپ پر عرضِ آنیہ ایک قسم کا اظہارِ تیسیر اور آپ کی طرف تفویضِ امور کا اشارہ تھا۔

13 - باب اسْتِعْذَابِ الْمَاءِ (میٹھے پانی کی طلب وخواہش کرنا)

5611 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ سَمِعَ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ كَانَ أَبُو طَلْحَةَ أَكْثَرَ أَنْصَارِيٍّ بِالْمَدِينَةِ مَالاً مِنْ نَخْلٍ وَكَانَ أَحَبُّ مَالِهِ إِلَيْهِ بَيْرُحَاءَ وَكَانَتْ مُسْتَقْبِلَ الْمَسْجِدِ وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَدْخُلُهَا وَيَشْرَبُ مِنْ مَاءٍ فِيهَا طَيِّبٍ قَالَ أَنَسٌ فَلَمَّا نَزَلَتْ ﴿ لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ ﴾ قَامَ أَبُو طَلْحَةَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ ﴿ لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ ﴾ وَإِنَّ أَحَبَّ مَالِي إِلَيَّ بَيْرُحَاءَ وَإِنَّهَا صَدَقَةٌ لِلَّهِ أَرْجُو بِرَّهَا وَذُخْرَهَا عِنْدَ اللَّهِ فَضَعْهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ حَيْثُ

أَرَاكَ اللَّهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَخٍ ذَلِكَ مَالٌ رَابِحٌ أَوْ رَايِحٌ شَكَّ عَبْدُ اللَّهِ وَقَدْ سَمِعْتُ مَا قُلْتَ وَإِنِّي أَرَى أَنْ تَجْعَلَهَا فِي الْأَقْرَبِينَ فَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ أَفْعَلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَسَمَهَا أَبُو طَلْحَةَ فِي أَقَارِبِهِ وَفِي بَنِي عَمِّهِ وَقَالَ إِسْمَاعِيلُ وَيَحْيَى بْنُ يَحْيَى رَايِحٌ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۳۷۳) .أطرافه 1461، 2318، 2752، 2758، 2769، 4554، - 4555

اس کے جملہ:(و يشرب من ماء فيها طيب) سے غرضِ ترجمہ ہے حضرت عائشہ کی ایک حدیث میں ترجمہ میں مذکور خاص یہ لفظ بھی ہے، اس میں ہے: (كان رسول الله ﷺ يُستَعذَبُ له الماءُ مِنْ بيوت السقيا) سقیا کی بابت قتیبہ کہتے ہیں یہ ایک چشمہ کا نام تھا جو مدینہ سے دو دن کی مسافت پر تھا ابو داؤد نے اس حدیث کی جید سند کے ساتھ تخریج کی اور ساتھ میں ان کا یہ قول بھی ذکر کیا، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ابو الہیثم بن تیہان کے قصہ میں مذکور ہے کہ آنجناب جب ان کے ہاں تشریف لائے اور ان کی بابت دریافت کیا تو ان کی زوجہ نے جواب میں کہا:(ذهب يَستَعذِبُ لنا من الماء)(یعنی ہمارے لئے میٹھا پانی لینے گئے ہیں) اسے مسلم نے نقل کیا واقدی نے ابو رافع کی بیوی سلمی کی حدیث ذکر کی جس میں ہے کہ جب نبی اکرم نے حضرت ابو ایوب انصاری کے ہاں نزول فرمایا تو وہ آپ کیلئے مالک بن نضر والدِ انس کے کنویں سے میٹھا پانی منگوایا کرتے تھے پھر حضرت انس، ہند اور حارث جو اسماء کے بیٹے تھے، پر ذمہ داری عائد کی گئی کہ وہ بیوتِ سقیاء سے ازواج مطہرات کے گھروں میں پانی لائیں آپ کا غلام رباح کبھی بئرِ عرس اور کبھی بیوتِ سقیاء سے آپ کیلئے پانی لاتا، ابن بطال کہتے ہیں میٹھے پانی کی طلب زہد کے منافی نہیں اور نہ یہ مذموم ترفُّہ میں داخل ہے بخلاف پانی میں کستوری وغیرہ کوئی خوشبو ملا لینے کے، مالک نے اسے اسراف کی وجہ سے مکروہ جانا میٹھے پانی کی طلب اور اسکا شرب مباح ہے صالحین کا یہ فعل رہا ہے کھارا پانی پینے میں کوئی فضیلت کی بات نہیں، کہتے ہیں اس میں دلالت ہے کہ استطابتِ اطعمہ (یعنی لذیز کھانوں کی طلب) جائز ہے اور یہ اہلِ خیر کا فعل ہے! ثابت ہے کہ آیت:(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ)[المائدة : ۸۷] ان حضرات کے بارہ میں نازل ہوئی جنہوں نے عزم کیا تھا کہ لذیذ کھانوں سے احتراز برتیں گے، کہتے ہیں اگر یہ اللہ کے ارادہ ومشیت کے منافی ہوتا تو اس کے ذکر کے ساتھ امتنان نہ کرتا بلکہ انہیں حرام سمجھنے سے نہی دال ہے کہ وہ چاہتا ہے کہ اس کے بندے ان سے محظوظ ہوں تا کہ اس طرح اللہ کی نعمتوں کا شکر بجالائیں اگر چہ اس کی نعمتوں کا شکر ادا کرنے سے ہم قاصر ہیں ،ابن منیر کہتے ہیں جہاں تک یہ بات کہ استعذ ابِ ماء زہد وورع کے منافی نہیں تو یہ واضح ہے مگر لذیذ اطعمہ پر اس سے استدلال بعید ہے، ابن تین لکھتے ہیں یہ حدیث کسی باغ (وغیرہ) سے بغیر قیمت پانی پی لینے کے جواز پر اصل ہے ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ ماذون لہ کے وہاں داخل ہونے میں کوئی شک نہیں مگر دیگر کیلئے یہ بات کہنا محلِ نظر ہے۔

(رايح أو رابح) اول کا معنی یہ ہے کہ اس کا اجرا سے ملتا رہے گا کبھی منقطع نہ ہوگا ثانی کا معنی ہے:(كثير الربح)(بہت نفع والا)۔(قال اسماعيل الخ) یعنی ابن ابو اویس، ان کی روایت تفسیر آل عمران جبکہ یحی بن یحی کی الوکالۃ میں گزر چکی ہیں الوکالہ میں اس کی مفصل شرح ہوئی تھی۔

14- باب شَوْبِ اللَّبَنِ بِالْمَاءِ (لسی بنالینا)

ترجمہ میں شرب کا لفظ ذکر کیا تا کہ دودھ کو فروخت کرتے ہوئے اس میں پانی ملا لینے سے احتراز ہو جو غش ہے (ساری بڑی خرابیوں کی طرح یہ خرابی بھی پاکستانی معاشرہ میں بدرجہ اَتم موجود ہے چراغ لے کر ڈھونڈ ھنے سے بھی گھروں میں دودھ سپلائی کرنے والا کوئی شخص ایسا نہ ملے گا جو دودھ میں پانی کی ملاوٹ نہ کرتا ہو اب تو لوگ ان سے ملتمس ہوتے ہیں کہ جناب پانی ڈالیں مگر ذرا صاف) کشمیہنی کے ہاں (شوب) ہے یہ بمعنی خلط ہے ابن منیر اس کی شرح میں کہتے ہیں اس کا مقصود یہ ہے کہ یہ خلیطین سے سابق الذکر نہی میں شامل نہیں، یہ سابق الذکر اس توجیہہ کا مؤید ہے کہ ان خلیطین سے نہی مراد ہے جب دونوں میں سے ہر ایک مسکر کی جنس سے ہو، عرب جو گرم علاقوں کے باسی تھے، دودھ دوہ کر اس میں اسلئے پانی کی آمیزش کرتے تھے تا کہ اس کی حرارت کم ہو (یعنی اگر فوری طور پر پینا چاہیں)۔

5612 - حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِى أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّهُ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ شَرِبَ لَبَنًا وَأَتَى دَارَهُ فَحَلَبْتُ شَاةً فَشُبْتُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنَ الْبِئْرِ فَتَنَاوَلَ الْقَدَحَ فَشَرِبَ وَعَنْ يَسَارِهِ أَبُو بَكْرٍ وَعَنْ يَمِينِهِ أَعْرَابِيٌّ فَأَعْطَى الأَعْرَابِيَّ فَضْلَهُ ثُمَّ قَالَ الأَيْمَنَ فَالأَيْمَنَ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۵۵۲) .أطرافه 2352، 2571، 5619 -

شیخ بخاری عبداللہ بن عثمان ہیں (عبدان ان کا لقب تھا) جو ابن مبارک سے راوی ہیں، یونس سے مراد ابن یزید ہیں۔ (و أتى داره) دارِ انس مراد ہے اور یہ جملہ حالیہ ہے یعنی انہوں نے آپ کو تب دیکھا جب آپ ان کے ہاں تشریف لائے، الہبہ میں ابو طوالہ عن انس کے طریق سے یہ الفاظ گزرے: (أتانا رسول اللهﷺ فی دارنا هذه فاستسقى فحَلَبْنا شاةً لنا) تو اس روایت میں تعیین کی کہ حضرت انس نے دوہا تھا۔ (و أبوبكر عن يساره) ابو طوالہ کی روایت میں حضرت عمر کے بارہ میں ہے کہ وہ آپ کے سامنے تھے الشرب میں شعیب عن زہری کے طریق سے گزرا کہ حضرت عمر نے کہا یہ ابو بکر ہیں، خطابی وغیرہ لکھتے ہیں زمانۂ جاہلیت میں رؤساء اور ملوک کی عادتِ جاریہ یہ تھی کہ وہ شرب میں ایمن کی تقدیم کے قائل تھے حتی کہ عمرو بن کلثوم اپنے قصیدہ میں کہتا ہے: (و كانَ الكأسُ مَجْرَاها اليمينا) (عمرو مشہور جاہلی شاعر اور اپنے قبیلہ کا سردار تھا یہ شعر اس کے معلقہ کا ہے، پہلا مصرعہ ہے: حَبَسْتِ الْكَأْسَ عَنَّا أُمَّ عَمْرو) تو حضرت عمر ڈرے کہ اعرابی جو دائیں جانب بیٹھا تھا کو ابو بکر پر مقدم نہ کر دیں تو اس وجہ سے کہا کہ ان کے ہاں محتمل تھا کہ آپ حضرت ابو بکر کو ترجیح دیں اور اس طرح اب سنت یہ ہو کہ افضل کو ایمن پر فوقیت حاصل ہے مگر آپ نے اپنے فعل وقول کے ساتھ تبیین فرمائی کہ اس عادت کو سنت نے تبدیل نہیں کیا اور وہ مستمر ہے اور اس ضمن میں ایمن افضل پر مقدم ہے، اس سے افضل کا حطِ رتبہ لازم نہیں یہ دراصل یمین کی یسار پر فضیلت کے سبب ہے (نہ کہ ایمن کی دیگر پر افضلیت)۔

(فأعطى الخ) الہبہ میں گزرا کہ بعض نے گمان کیا کہ یہ خالد بن ولید تھے مگر یہ وہم ہے طبرانی کی عبداللہ بن ابو حبیبہ سے روایت میں ہے کہتے ہیں نبی اکرم ہمارے ہاں قباء کی مسجد میں آئے میں آیا اور آپ کی دائیں طرف بیٹھ گیا ابو بکر آپ کی بائیں جانب

تھے آپ نے پانی طلب کیا تو پی کر مجھے پکڑا دیا تو یہ بھی ایک دیگر واقعہ ہے کیونکہ زیر نظر واقعہ حضرت انس کے گھر میں پیش آیا تھا پھر اس انصاری کی بابت اعرابی کا لفظ استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ (ثم قال الأيمن فالأيمن) ابوطوالہ کی روایت میں : (الأيمنون فالأيمنون) ہے اس میں حذف ہے جس کی تقدیر: (مقدمون) یا (أحَقُّ) یا (يُقَدَّم الأيمنون) ہے، روایتِ باب میں رفع بھی جائز ہے علی ماتقدم اور نصب بھی کہ (قَدِّموا) یا (أعطُوْا) کو مقدر مانا جائے ، الھبہ کی روایت میں تھا: (ألا فَيَمِّنُوْا) بعض نے الایمن کے تکرار سے استنباط کیا ہے کہ ترتیب یہ رہنی چاہئے کہ دائیں پھر اس کا دائیں پھر ۔۔۔۔۔اس سے لازم آتا ہے کہ اعرابی کے بعد حضرت عمر نے پیا پھر ابوبکر کی باری آئی لیکن بظاہر حضرت عمر نے ایثار سے کام لیتے ہوئے حضرت ابوبکر کو پینے دیا ہوگا

حدیث سے مذکورہ فوائد کے علاوہ یہ بھی ثابت ہوا کہ جو کسی مجلسِ علم وغیرہ میں آئے وہ کسی اپنے سے افضل و اولیٰ کے سبب اپنی جگہ سے ہٹایا نہ جائے بلکہ ہر آنے والا بغیر کسی کو ڈسٹرب کئے جہاں جگہ ملے بیٹھ جائے البتہ اگر کسی نے ایثار سے کام لیتے ہوئے اپنی جگہ پیش کر دی تو ایسا کرنا جائز ہے، یہ بھی کہ جو کسی شئ کا حقدار ہے بڑا ہو یا چھوٹا اس کی اذن سے ہی اس کا حق کسی اور کو دیا جائے (اور اگر وہ انکار کرے جیسے اسی طرح کی ایک مجلس میں حضرت ابوبکر کیلئے اپنا حق چھوڑنے سے نبی پاک کے استیذان کے باوجود ابن عباس نے انکار کیا تھا، تو یہ بھی اسکا حق ہے) یہ بھی ثابت ہوا کہ ایک مجلس کے حاضرین اس مجلس میں اگر کوئی اکل وشرب کا سامان آئے تو وہ اس میں شرکاء ہیں اور یہ علی سبیلِ الفضل ہے نہ کہ علی سبیلِ لزوم کیونکہ اس امر پر اجماع ہے کہ اس کا مطالبہ کرنا واجب نہیں، یہ بات ابن عبدالبر نے کہی اس کا محل تب ہے اگر وہاں امام (یعنی حاکم) یا اس کا قائم مقام موجود نہ ہو، اگر وہ ہے تو اسے ہی حقِ تصرف ہوگا، بقیہ فوائد تین ابواب کے بعد آئیں گے۔

- 5613 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَامِرٍ حَدَّثَنَا فُلَيْحُ بْنُ سُلَيْمَانَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْحَارِثِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ؓ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الأَنْصَارِ وَمَعَهُ صَاحِبٌ لَهُ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ إِنْ كَانَ عِنْدَكَ مَاءٌ بَاتَ هَذِهِ اللَّيْلَةَ فِي شَنَّةٍ وَإِلاَّ كَرَعْنَا قَالَ وَالرَّجُلُ يُحَوِّلُ الْمَاءَ فِي حَائِطِهِ قَالَ فَقَالَ الرَّجُلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ عِنْدِي مَاءٌ بَائِتٌ فَانْطَلِقْ إِلَى الْعَرِيشِ قَالَ فَانْطَلَقَ بِهِمَا فَسَكَبَ فِي قَدَحٍ ثُمَّ حَلَبَ عَلَيْهِ مِنْ دَاجِنٍ لَهُ قَالَ فَشَرِبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ شَرِبَ الرَّجُلُ الَّذِي جَاءَ مَعَهُ .طرفه - 5621

ترجمہ: جابر بن عبداللہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ایک انصاری کے پاس گئے اور آپ کے ساتھ ایک ساتھی (ابوبکرؓ) بھی تھے پس نبی پاک نے اس شخص سے فرمایا اگر رات کا پانی (باسی) تمہاری مشک میں ہو تو (برتن سے) پلاؤ ورنہ ہم (یہیں) اوکھ سے منہ لگا کر پی لیں گے (راوی) کہتے ہیں کہ یہ شخص اپنے باغ کو پانی دے رہا تھا (اس لیے نبی ﷺ نے یہ فرمایا) اس شخص نے عرض کی آپ جھونپڑی میں تشریف لے چلئے میرے پاس رات کا پانی ہے وہ دونوں کو وہاں لے گیا اور ایک پیالہ میں پانی اور اپنی بکری کا دودھ اس میں دوہ کر لایا اور رسول اللہ نے پی لیا پھر جو آپ کے ساتھ آئے تھے انھوں نے بھی پیا۔

شیخ بخاری عبداللہ جعفی ہیں ابو عامر سے مراد عقدی جبکہ سعید بن حارث، انصاری ہیں۔ (علی رجل من الأنصار)

مقدمہ میں ذکر کیا کہ یہ ابو ہیثم بن تیہان تھے اب اس سے رجوع کرتا ہوں کیونکہ احمد نے اسحاق بن عیسی عن فلیح سے باب کی پہلی حدیث میں ذکر کیا ہے کہ نبی اکرم انصار کی ایک قوم کے ہاں ان کے ایک مریض کی عیادت کرنے آئے ابوالہیثم کا قصہ صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے، ابن مردویہ نے تفسیر التکاثر میں اس کے سب طرق جمع کیے تو ابن عباس، ابوعسیب اور ابوسعید سے ذکر کیا کسی طریق میں بھی عبادہ مذکور نہیں تو بظاہر وہ ایک دیگر قصہ ہے پھر میں اس کے مستند سے واقف ہوا یہ جسے واقدی نے ہیثم بن نصر اسلمی کی حدیث میں ذکر کیا کہتے ہیں میں نبی اکرم کا خادم و دربان تھا میں بئرِ جاثم سے جو ابو ہیثم بن تیہان کا کنواں تھا، آپ کیلئے پانی لایا کرتا تھا اس کا پانی نہایت پاکیزہ تھا گرمی کے ایک دن آپ حضرت ابو بکر کے ہمراہ ابو ہیثم کے ہاں تشریف لائے اور فرمایا کیا ٹھنڈا پانی موجود ہے؟ وہ ایک ڈول لائے جس میں برف کی طرح ٹھنڈا پانی تھا اس میں اپنی بکری کا دودھ ملایا اور آپ کی خدمتِ اقدس میں پیش کیا پھر عرض کی یا رسول اللہ ہمارا یہ عریش (یعنی چھتہ) نہایت ٹھنڈا ہے آپ یہاں قیلولہ فرمائیں تو آپ مع حضرت ابو بکر کے اس میں داخل ہوئے ابو ہیثم کئی انواع کی تازہ کھجوریں بھی لائے۔

(صاحبه) یہ جناب ابو بکر تھے جیسا کہ واضح ہوا۔ (فقال له) اسماعیلی کی روایت میں اس سے قبل ہے: (و إلى جانبه ماء في رَكِيّ) رکی موجود پانی کے کنویں کو کہتے ہیں آگے ایک روایت میں آئے گا کہ آپ نے سلام کیا۔ (في شنة) یعنی پرانی مشک بقول داؤدی قِدم کی وجہ سے جس کے بال زائل ہو چکے ہوں مہلب کہتے ہیں ماءِ بائت (یعنی رات کا رکھا پانی) طلب کرنے میں حکمت یہ تھی کہ وہ ٹھنڈا اور مصفیٰ ہوگا جہاں تک دودھ خلط کر کے (یعنی لسی بنا کر) پیش کرنے کا تعلق ہے تو شائد یہ نہایت گرم دن تھا جیسے حضرت ابو بکر اور راعی کا قصہ تھا ابن حجر کے بقول دونوں قصے مختلف ہیں حضرت ابو بکر کا دودھ میں پانی ملانا اس وجہ سے تھا کہ نہایت گرمی تھی جبکہ اس قصہ میں اس انصاری صحابی نے نہ چاہا کہ صرف پانی ہی پیش کریں تو ضیافت کی خاطر آپ کے حسبِ طلب پانی حاضر کر کے آپ کو مرغوب ایک اور شئ یعنی دودھ بھی لا حاضر کیا۔

(و إلا كرعنا) کرع بغیر برتن اور کف کے منہ لگا کر پانی پینے کو کہتے ہیں ابن تین لکھتے ہیں ابو عبد الملک نے بیان کیا کہ کراع دونوں ہاتھوں سے پانی پینے کو کہتے ہیں مگر اہل لغت کی رائے اس کے برخلاف ہے، بقول ابن حجر اس کا رد ابن ماجہ کی ابن عمر سے نقل کردہ روایت کے ان الفاظ سے ہوتا ہے: (مررنا على بركة فجعلنا نكرع فيها فقال رسول اللهﷺ لا تكرعوا و لكن اغسلوا أيديكم ثم اشربوا بها) (یعنی ہمارا گزر ایک تالاب سے ہوا تو ہم نے منہ لگا کر پینا شروع کیا تو آپ نے فرمایا ایسا نہ کرو بلکہ ہاتھ دھولو پھر ان کے ساتھ پیو) لیکن اس کی سند میں ضعف ہے اگر محفوظ ہے تو یہ نہی تنزیہی ہے اور فعل بیانِ جواز کیلئے ہے یا قصہ جابر نہی سے قبل کا ہے یا نہی غیر حالتِ ضرورت کی ہے اور یہ اس ضرورت کے تحت کہ اگر پانی ٹھنڈا نہیں ہے تو منہ لگا کر پیا جاسکتا ہے ضرورتِ عطش کے مدنظر تا کہ بار بار منہ لگانے سے نفس کراہت محسوس نہ کرے کبھی سیرابی کی غرض اس طرح پوری نہیں ہوسکتی، یہ آخری توجیہہ ابن بطال نے ذکر کی، شرب بالفم کو کرع اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ بہائم کا فعل ہے کہ وہ منہ لگا کر پیتے ہیں اور غالب صورتِ حال یہ ہے کہ وہ یہ کرتے ہوئے اپنے اکارع (یعنی پائے) پانی میں داخل کر دیتے ہیں (اسی سے اس فعل پر یہ لفظ بولا گیا) ابن ماجہ کے ہاں ایک دیگر طریق کے ساتھ ابن عمر سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (نهانا رسول اللهﷺ أن نشرب على بطوننا

(یعنی پیٹ کے بل پینے سے منع کیا) یہی کرع ہے مگر اس کی سند بھی ضعیف ہے، یہ اگر ثابت ہے تو محتمل ہے کہ یہ نہی صرف اسی صورت کے ساتھ خاص ہے کہ شارب پیٹ کے بل لیٹا ہوا ہو اور حضرت جابر کی حدیث کو بلند جگہ سے منہ کے ساتھ پانی پینے پر محمول کیا جائے گا جہاں لیٹنے کی ضرورت نہ پڑے احمد کی روایت میں یہ بھی ہے: (و إلا تجرَّعنا) یعنی (شربنا جُرعَةً جرعة)(یعنی گھونٹ گھونٹ پینا) یہ اس احتمالِ مذکور کیلئے معکر ہوسکتا ہے۔

(إلى العريش) لکڑی اور ثُمام (یعنی بانسوں وغیرہ) سے بنا خیمہ سا (چھتہ) کبھی کھجور کی چھال سے قبہ کی مانند یا لکڑیوں سے بنا کر اس پر چھت سی بنائی جاتی ہے۔ (فسكب في قدح) روایتِ احمد میں ہے:(فسكب ماءً في قدح)۔ (من داجن له) احمد اور ابن ماجہ کی روایتوں میں ہے کہ بکری کو دوہا۔ (ثم شرب الرجل)احمد کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے نوش فرمایا پھر اپنے صاحب کو پلایا بظاہر آپ کے ساتھی آپ کا بچا ہوا نوش کیا لیکن احمد کی اور ابن ماجہ کی روایتوں میں ہے:(ثم سقاه ثم صنع لصاحبه مثل ذلك)یعنی صاحب کیلئے بھی نبی اکرم کی طرح تیار کیا (یعنی الگ سے) یہی ظاہر ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ مثلیت کا تعلق مطلقا شرب سے ہو، مہلب کہتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ گرم دن میں ٹھنڈا پانی پینے میں کوئی حرج نہیں (ٹھنڈے دن میں بھی حرج نہیں)اور یہ اللہ تعالی کے جملہ انعامات میں سے ہے، ترمذی نے حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا روایت کیا کہ روزِ قیامت بندے سے سب سے پہلے اس چیز کا حساب ہوگا کہ کہا جائے گا کیا میں نے تیرے جسم کو صحت عطا نہیں کی تھی اور تجھے ٹھنڈے پانی سے سیراب نہیں کیا تھا؟ اسے ابوداؤد اور ابن ماجہ نے بھی (الأشربة) میں نقل کیا۔

15- باب شَرَابِ الْحَلْوَاءِ وَالْعَسَلِ (کسی بھی میٹھی شئ اور شہد کا شربت)

وَقَالَ الزُّهْرِيُّ لَا يَحِلُّ شُرْبُ بَوْلِ النَّاسِ لِشِدَّةٍ تَنْزِلُ لأَنَّهُ رِجْسٌ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى (أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ) وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ فِي السَّكَرِ إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَجْعَلْ شِفَاءَكُمْ فِيمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ

(زہری کہتے ہیں کسی بھی سخت صورتحال میں لوگوں کا پیشاب پینا جائز نہیں کیونکہ یہ پلید ہے اللہ تعالی کہتا ہے: تمہارے لئے پاکیزہ چیزیں حلال کی گئی ہیں، ابن مسعود نے نشہ آور اشیاء کی بابت کہا اللہ نے حرام چیزوں میں تمہارے لئے شفا نہیں رکھی)۔

مستملی کے نسخہ میں حلواء مد جبکہ دیگر کے ہاں قصر کے ساتھ ہے دونوں لغت ہیں خطابی کہتے ہیں: (هي ما يُعَدُّ من العسل و نحوه)(یعنی جو شہد وغیرہ سے تیار کی جائے) ابن تین نے داودی سے نقل کیا: (هي النقيع الحلو)(یعنی میٹھا شربت) اسی پر بخاری کا ترجمہ میں ذکر کردہ لفظ: (شراب) دال ہے بقول ابن حجر انہوں نے یہی کہا مگر یہ اس کی ایک نوع ہے خطابی نے جو کہا وہ مقتضائے عرف ہے بقول ابن بطال حلویٰ ہر میٹھی چیز کو کہتے ہیں بقول ابن حجر بات تو ٹھیک کہی مگر عرف مستقر ہوا اس امر پر کہ وہ انواع حلو جو پیئے نہیں جاتے (بلکہ تناول کئے جاتے ہیں) انہیں حلویٰ اور جو پیئے جاتے ہیں انہیں نقیع وغیرہ کہتے ہیں تو حلوی کے لفظ کا مشروبات کے ساتھ اختصاص لازم نہیں۔

(و قال الزهري الخ) اسے عبدالرزاق نے معمر عن زہری سے موصول کیا ابن تین نے یہ توجیہہ کی کہ نبی اکرم نے بول کو

رجس کہا ہے اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ)[الأعراف: ۱۵۷] اور رجس جملہِ خبائث سے ہے اسی لئے ابن بطال نے کہا فقہاء زہری کے قول کے برخلاف رائے رکھتے ہیں، زہری کے استدلال کا رد یہ امر کرتا ہے کہ حالتِ اضطراری میں مردار کھانا جائز ہے اور وہ بھی رجس ہے اور حالِ بول کا اشد یہ ہے کہ وہ نجاست وتحریم میں مردار، خون اور لحمِ خنزیر کی مثل ہے اور اضطراری حالت میں ان کے تناول کر لینے کے جواز میں اختلاف نہیں، بعض علماء نے زہری کی طرف سے جواب میں یہ احتمال ذکر کیا کہ انکی رائے تھی کہ قیاس کا رخصتوں میں دخل نہیں اور رخصت فقط مردار میں دی گئی ہے نہ کہ پیشاب میں، ابن حجر کے بقول یہ زہری کے مذہب سے بعید نہیں، بیہقی نے شعب الایمان میں ابن اخی زہری سے نقل کیا کہ زہری سفر میں یوم عاشوراء کا روزہ رکھا کرتے تھے، کہا گیا آپ رمضان میں تو حالتِ سفر میں افطار کرتے ہیں؟ تو کہا اللہ تعالیٰ نے رمضان کے روزوں کی بابت کہا ہے: (فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ)[البقرة: ۱۸۴] اور یہ بات عاشوراء کیلئے نہیں کہی (گویا ثابت ہوا کہ زہری رخصتوں میں قیاس کرنے کے قائل نہ تھے) ابن تین کہتے ہیں کہا جا سکتا ہے کہ مردار کی رخصت تو سدِ رمق کیلئے ہے مگر پیشاب پیاس کو دور نہیں کرتا، اگر یہ بات صحیح ہے تو زہری کا کہنا درست ہے کہ اس میں کوئی فائدہ نہیں بقول ابن حجر اس کی نظیر اگلے اثر میں آتی ہے۔

(و قال ابن مسعود الخ) ابن تین کہتے ہیں سَکَر میں اختلاف کیا گیا ہے بعض نے کہا یہ شراب ہے بعض نے کہا وہ جس کا شرب جائز ہے جیسے نقیعِ تمر، مشتد ہونے سے قبل اور سرکہ کی طرح، بعض نے کہا یہ نبیذِ تمر ہے جب مشتد ہو، بقول ابن حجر تفسیرِ سورہ النحل میں اکثر اہلِ علم سے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی تفسیر میں گزرا: (تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سُكَرًا وَ رِزْقًا حَسَنًا)[النحل: ۶۷] کہ (سکر) وہ جو حرام کیا گیا اور رزقِ حسن جو اشیاء حلال کی گئیں، طبری نے ابو رزین جو یکے از کبار تابعین ہیں، سے نقل کیا کہ یہ آیت تحریم خمر سے قبل نازل ہوئی تھی نخعی سے بھی یہی نقل کیا حسن بصری سے بھی اس کا ہم معنی منقول ہے پھر شعبی سے نقل کیا کہ سکر نقیعِ زبیب ہے مشتد ہونے سے قبل اور خل ہے، طبری نے یہی قول اختیار کیا اور اس کی حمایت کی کیونکہ اس سے دعوائے نسخ لازم نہیں آتا اور امتنان مستمر ہے جس کو آیت متضمن ہے، ظاہری معنی پر بخلاف اول قول کے کہ وہ نسخ کو مستلزم ہے اور اصل اس کا عدم ہے بقول ابن حجر یہ آیت میں محتمل ہے لیکن وہ اس اثر میں مسکر پر محمول ہے، نسائی نے صحیح اسانید کے ساتھ نخعی، شعبی اور سعید بن جبیر سے نقل کیا کہ سکر سے مراد خمر ہے تطبیق یہ ممکن ہے کہ سکر لغتِ عجم میں شراب اور لغتِ عرب میں نقیعِ غیر مشتد ہے اس کی تائید طبری کی قتادہ سے منقول اس قول سے ملتی ہے کہ سکر خمورِ اعاجم ہیں اس پر ابن مسعود کا یہ قول منطبق ہوتا ہے! ابن تین نے ابن قصار سے نقل کیا کہ ابن مسعود سے کسی حرام شئ کو بغرض علاج استعمال کرنے کی بابت سوال ہوا تو یہ جواب دیا تھا اور مرادِ بخاری سے اللہ ہی خوب واقف ہے! ابن حجر کہتے ہیں یہ اثرِ مذکور فوائدِ علی بن حرب طائی میں ابن عیینہ عن منصور عن ابی وائل سے مروی ہے، کہتے ہیں ہمارا ایک شخص خثیم بن عداء نامی بیمار پڑ گیا پیٹ کی کوئی تکلیف لاحق ہوئی جسے صفر کہتے ہیں تو دوا کے بطور سکر تجویز کیا گیا اس نے کسی کو ابن مسعود سے پوچھنے بھیجا تو یہی ذکر کیا اسے ابن ابوشیبہ نے جریر عن منصور سے نقل کیا اور اس کی سند صحیحین کی شرط پر ہے، احمد نے اسے کتاب الاشربہ اور طبرانی نے کبیر میں ابو دائل سے نحوہ نقل کیا ہے، نسخہِ داؤد بن نصیر طائی میں بھی بسند صحیح مسروق سے مروی ہے کہ ابن مسعود نے کہا اپنی اولاد کو خمر نہ پلاؤ وہ فطرت پر پیدا کئے گئے ہیں اور اللہ نے محرمات میں تمہارے لئے شفا نہیں رکھی اسے ابن ابوشیبہ نے ایک اور طریق کے ساتھ بھی ان سے روایت کیا، اس سے تفسیرِ سکر

میں ہمارے اولا کہے قول کی تائید ملتی ہے، ابراہیم حربی نے غریب الحدیث میں اسی طریق سے نقل کیا کہتے ہیں ہم نے حضرت عبداللہ سے مجدرین (چیچک زدہ) یا محصبین (یعنی خسرہ زدہ) کی بابت پوچھا جن کیلئے سکر تجویز کیا گیا تھا تو یہی ذکر کیا، ابن مسعود کے اس جواب کا شاہد بھی موجود ہے جسے ابویعلی نے۔ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، ام سلمہ سے روایت کیا کہتی ہیں میری ایک بیٹی بیمار پڑی میں نے اس کے لیے کوز (مٹی کی انگیٹھی) میں نبیذ تیار کی نبی اکرم آئے اور نبیذ ابل رہی تھی پوچھا یہ کیا ہے؟ میں نے بتلایا تو فرمایا اللہ نے محرمات میں تمہارے لئے شفانہیں رکھی، پھر ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ ابن مسعود کا قول حق ہے کیونکہ اللہ تعالی نے شراب کو حرام کیا اور اس میں ضرورت (یعنی کسی حالتِ اضطراری) کا بھی ذکر نہیں کیا جبکہ مردار وغیرہ کو مباح کرتے ہوئے حالت اضطراری کا ذکر کیا، کہتے ہیں داؤدی سمجھے ہیں کہ ابن مسعود نے شراب کا ذکر حالتِ اضطراری کے ضمن میں کیا ہے حالانکہ ایسا نہیں انہوں نے تداوِی کے ضمن میں کیا اور اس سے منع کیا کیونکہ انسان ان کے ساتھ علاج میں کشادگی تو پاتا ہے مگر ان سے نفع یقینی نہیں، بخلاف سدِ رمق کھانے کے، نووی نے بھی یہی کہا لقمہ اتارنے کیلئے شراب کا گھونٹ بھر لینے اور اس کے ساتھ علاج کرنے کے مابین فرق کرتے ہوئے، تو تداوی جائز نہیں کیونکہ اساغتِ لقمہ تو اس کے ساتھ متحقق ہے جبکہ شفاء متحقق نہیں، طحاوی نے شافعی سے ان کا یہ قول نقل کیا کہ بھوک یا پیاس ختم کرنے کیلئے شراب پینا جائز نہیں کیونکہ اس سے بھوک اور پیاس کا ازالہ نہیں ہوتا بلکہ اور زیادہ محسوس ہوتی ہے اور پھر عقل بھی زائل ہو جاتی ہے، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا ہے کہ یہ بھوک و پیاس مٹاتی ہے یا نہیں؟ یہ تو سوال ہی نہیں کیا گیا تھا (سوال تو اسکے بغرض علاج استعمال کی بابت تھا) جہاں تک عقل زائل کرنے والی بات ہے تو یہ بھی محلِ بحث نہیں بلکہ یہ سدِ رمق کا معاملہ ہے اور اس سے عقل زائل ہونے کا اندیشہ نہیں، بقول ابن حجر بظاہر شافعی کی مراد یہ باور کرانا ہے کہ اگر تھوڑی مقدار میں یہ تناول کی جائے تو اس سے بھوک یا پیاس کا ازالہ نہ ہوگا اور اگر زیادہ مقدار میں استعمال کی تو اس سے عقل زائل ہو جائے گی اور ایسی صفت کی حامل شئ کے ساتھ علاج مناسب نہیں کیونکہ ممکن ہے ایک بیماری کا علاج کرتے کرتے اس سے اشد مرض میں مبتلا ہو جائے! بہر حال شراب کے ساتھ علاج اور پیاس بجھانے کا مسئلہ (یعنی حالتِ اضطراری میں) مختلف فیہ ہے مالک کہتے ہیں نہ پئے (یعنی اسکا کوئی فائدہ نہیں) کیونکہ پیاس اور زیادہ بھڑکے گی شافعیہ کے ہاں بھی یہی اصح ہے لیکن تعلیل مقتضی ہے کہ منع کرنا مقصود ہے اس شراب سے جو ایسی شئ سے تیار کی گئی ہو جس کی طبع گرم ہے جیسے انگور اور زبیب، جو بارد شئ مثلاً جو سے تیار شدہ ہو اس میں نہیں،

جہاں تک علاج کے لئے استعمال کا تعلق ہے تو بعض نے کہا جو منافع قبل از تحریم اس میں تھے وہ تحریم کے بعد اس سے سلب کر لئے گئے بدلیل سابق الذکر حدیث کے پھر اس کی حرمت قطعی ہے جبکہ اس کا دواء ہونا مشکوک ہے بلکہ حدیث کے اطلاق سے تو راجح ہوتا ہے کہ یہ دواء نہیں پھر اختلاف اس کی اس مقدار کی بابت ہے جس سے نشہ نہیں ہوتا، اتنی مقدار کہ نشہ ہو جائے، کا علاج کے لئے استعمال کا عدم جواز متفق علیہ ہے ماسوا ایک صورت کے کہ جسے وقتی طور پر غافل کرنا مقصود ہوتا کہ اکلہ (وہ مرض جو عضو سڑا دے) زدہ عضو کاٹ دیا جائے، اللہ اس سے بچائے، رافعی نے مطلقا اس کے ساتھ تداوی میں اختلاف پر تخریج کی ہے نووی نے یہاں جواز کو صحیح قرار دیا اور لکھا کہ چاہئے کہ اس کا محل تب ہو اگر باقی اعضاء کی سلامتی کا یا جان بچانے کا یہی راستہ بچا ہو، تداوی کے جواز کے قائلین نے اس ثانی کی تصریح کی ہے حنفیہ نے مطلقا اس کا جواز قرار دیا کیونکہ ضرورت (یعنی حالتِ اضطراری) تو مردار کو بھی مباح کر دیتی ہے

حالانکہ ممکن نہیں کہ یہ ایسی حالت کی طرف منقلب ہو جس میں حلال ہو جائے جب کہ شراب کو تو خل میں بدلا جا سکتا ہے جس سے وہ حلال ہو جائے گی تو یہ مردار کی نسبت اولی ہے (کہ ضرورت کے تحت اس کے ساتھ علاج کر لیا جائے یا بھوک و پیاس کے ازالہ کے لئے حالت اضطراری میں استعمال کر لی جائے) بعض مالکیہ سے منقول ہے کہ اگر ایسی ضرورت لاحق ہوئی کہ اسے ظنِ غالب ہے کہ اس کے استعمال سے اس سے نجات پائے گا تو اس کا استعمال جائز ہے مثلا بالفرض اگر لقمہ حلق میں پھنس جائے، اس صورت میں اصح اس کا جواز ہے کہ یہ محض تداوی سے نہیں، اواخر الطب میں تداوی بالخمر سے نہی پر دال روایات ذکر ہوں گی جس سے مذہبِ صحیح کی تائید ملتی ہے۔

- 5614حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ قَالَ أَخْبَرَنِي هِشَامٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُعْجِبُهُ الْحَلْوَاءُ وَالْعَسَلُ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 4912، 5216، 5267، 5268، 5431، 5599، 5682، 6691، 6972

ابن تین کہتے ہیں ترجمہ ایک شئ کا قائم کیا پھر اس کے عکس لائے اور عکس کے ساتھ ہی اشیاء متبین ہوتی ہیں: (و بِضِدِّهَا تَتَبَيَّنُ الْأَشياءُ) پھر مطابقِ ترجمہ نص کی طرف عود کیا، یہ بھی محتمل ہے کہ قولِ زہری کے ذکر کے ساتھ اس آیت کے طرف اشارہ مقصود ہو: (أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ) [المائدة : ۵] کیونکہ حلواء اور شہد بھی طیبات میں سے ہیں تو یہ حلال ہے اور ابن مسعود کے قول کے ساتھ اس آیت کی طرف اشارہ ہو: (فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ)[النحل: ۶۹] تو اس کے ساتھ امتنان اس کی حلت پر دال ہے تو اللہ نے حرام شئ میں شفاء نہیں رکھی، ابن منیر لکھتے ہیں اپنے قول: (شراب الحلواء) کے ساتھ اس امر پہ توجہ دلائی کہ یہ وہ معہود حلوی نہیں جسے دورِ حاضر کے خوش حال لوگوں نے اختیار کیا ہے یہ تو ایک میٹھا مشروب تھا شہد میں پانی وغیرہ ملا کر، یہ بھی محتمل ہے کہ حلوی کا اطلاق معقود، ماکول یا مشروب سے اعم پر ہو جیسے شہد اگر جامد ہے تو کھایا بھی جاتا ہے اور اگر سیال ہے تو مشروب کے بطور استعمال کیا جاتا ہے کبھی اس میں پانی خلط کر کے مشروب تیار کیا جاتا ہے، کتاب الطلاق میں حضرت حفصہ کے قصہ میں گزرا کہ کسی خاتون نے انہیں شہد کا ڈبہ ہدیہ کیا تھا تو نبی پاک نے اس میں سے پیا، نووی کہتے ہیں اس حدیث میں حلوی سے مراد ہر میٹھی چیز ہے اور اس کے بعد شہد کا ذکر اس کے شرف و مزیت پر تنبیہ کی غرض سے ہے، یہ خاص بعد العام کی قبیل سے ہے اس میں لذائذ ماکولات و مشروبات کے استعمال کا جواز ملا اور یہ زہد و مراقبہ کے منافی نہیں، بیہقی نے شعب الایمان میں ابو سلیمان دارانی سے نقل کیا کہ قولِ عائشہ: (کان یعجبه الحلوی) اس کے لئے کثرتِ تشہی کے معنی میں نہیں کہ آپ اسکے نہایت مشتاق تھے اور انہیں تیار کرانے اور پکوانے کا خصوصی اہتمام کرتے رہتے تھے جیسے اہل ترفہ و شرہ کی عادت ہے بلکہ مفہوم یہ کہ اگر اس قسم کی کوئی چیز آپ کے سامنے پیش کی جاتی تو آپ شوق سے تناول یا نوش فرماتے تھے جس سے علم ہوتا کہ اس کا ذائقہ آپ کو اچھا لگا ہے! اس میں اخلاط شتی (یعنی کئی چیزوں کے اختلاط) سے حلاوات اور اطعمہ تیار کر لینے کا جواز بھی ملا۔

- 16باب الشُّرْبِ قَائِمًا (کھڑے ہو کر پینا)

ابن بطال لکھتے ہیں اس ترجمہ کے ساتھ اشارہ کیا ہے کہ ان کے نزدیک کھڑے ہو کر پینے کی کراہت بارے جو احادیث

ذکر کی جاتی ہیں وہ صحیح نہیں، یہی کہا مگر یہ عمدہ بات نہیں بلکہ ان کی صنیع سے ظاہر یہ ہوتا ہے (اس امر کا اثبات کر رہے ہیں) کہ جب احادیث باہم متعارض ہوں تو حکم ثابت نہیں ہوتا۔

- 5615حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا مِسْعَرٌ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَيْسَرَةَ عَنِ النَّزَّالِ قَالَ أَتَى عَلِيٌّ عَلَى بَابِ الرَّحَبَةِ فَشَرِبَ قَائِمًا فَقَالَ إِنَّ نَاسًا يَكْرَهُ أَحَدُهُمْ أَنْ يَشْرَبَ وَهُوَ قَائِمٌ وَإِنِّي رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَعَلَ كَمَا رَأَيْتُمُونِي فَعَلْتُ .طرفه - 5616

ترجمہ: علیؓ سے روایت ہے کہ وہ (کوفہ کی مسجد میں اس کے) چبوترے کے دروازے پر آئے اور کھڑے کھڑے پیا پھر کہا کہ بے شک کچھ لوگ اس طرح کھڑے ہو کر پانی پینے کو مکروہ سمجھتے ہیں حالانکہ میں نے خود نبی پاک کو اسی طرح پیتے ہوئے دیکھا ہے جس طرح تم نے مجھے پیتے ہوئے دیکھا۔

(عن النزال) فضائلِ قرآن وغیرہ میں ابن مسعود سے ان کی روایت گزری ہے بخاری میں ان سے دو ہی روایتیں ہیں، اس حدیث کو مسعر نے بھی عبدالملک بن میسرہ سے مختصرا اور شعبہ نے ان سے مطولا روایت کیا ہے اعمش بھی طولِ سیاق کے نقل کرنے میں ان کے موافق ہیں مسعر، ان کے شیخ اور ان کے شیخِ شیخ ہلالی اور کوفی ہیں ابونعیم بھی کوفی تھے جب کہ حضرت علی کے بھی آخری چند سال کوفہ میں گزرے اس طرح سند کے سب رواۃ کوفی ہیں۔

(علی باب الرحبة) رحبہ کھلی جگہ کو کہتے ہیں جوہری کہتے ہیں اس سے (أرض رحبة) حائے ساکن کے ساتھ ہے ای (متسعة)، رحبة المسجد حائے متحرک کے ساتھ، یعنی اس کا صحن ابن تین لکھتے ہیں اس پر حدیث میں سکون کے ساتھ پڑھا جائے گا، یہ بھی محتمل ہے کہ وہ کوفہ کے لئے بمنزلہ رحبِ مسجد ہو تب تحریک کے ساتھ پڑھنا ہوگا، یہی صحیح ہے، کہتے ہیں (حوائج) حاجة کی غیر قیاسی جمع ہے اصمعی نے اسے مولد قرار دیا، جمع حاجات اور حاج ہے ابن ولاد کے بقول حوجاء حاجت اور اس کی جمع حواجی تشدید کے ساتھ ہے، تخفیف بھی جائز ہے! کہتے ہیں شائد حوائج حواجی سے مقلوب ہے جیسے سوائع سواعی سے ہے، ابوعبید ہروی کہتے ہیں کہا گیا ہے کہ اصل حائجة ہے لہذا اس کی جمع حوائج صحیح ہے۔ (ثم أتی بماء) اسماعیلی کے ہاں عمرو بن مرزوق عن شعبہ کی روایت میں ہے: (فدعا بوضوء) ترمذی کی اعمش عن عبدالملک بن میسرہ سے روایت میں ہے: (ثم أتی علی بِكُوزٍ مِن ماء) نسائی اور طیالسی کے ہاں بھی یہی ہے۔

(فشرب الخ) یہاں یہی ہے بہز کی روایت میں ہے: (فأخذ منه كفا فمسح وجهه و ذراعيه و رأسه و رجليه) طیالسی کے ہاں بھی اسی طرح اسماعیلی کی ابن مرزوق کی روایت میں بھی یہی ہے، اس سے اخذ کیا جائے گا کہ اصل میں: (و ذكر علی رأسه و رجليه) ہے اور آدم نے سیاق میں توقف کیا تو اس عبارت کے ساتھ تعبیر کیا: (و ذكر رأسه و رجليه) اعمش کی روایت میں ہے: (فغسل يديه و مضمض و استنشق و مسح بوجهه و ذراعيه و رأسه) اسماعیلی کی علی بن جعد عن شعبہ سے روایت میں ہے: (فمسح بوجهه و رأسه و رجليه) ابوولید عن شعبہ کی روایت میں ذکرِ غسل وتثلیث فی الجمیع ہے (یعنی ان مذکور اعضاء کو تین دفعہ دھونے کا ذکر) یہ شاذ اور اکثر اصحابِ شعبہ کی روایت کے مخالف ہے بظاہر یہ ان سے راوی احمد بن

ابراہیم واسطی جو اس میں اسماعیلی کے شیخ ہیں، کا وہم ہے دار قطنی نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے، جو صفت انہوں نے ذکر کی یہ وضوءِ کامل کے اِسباغ کی ہے جب کہ آخرِ حدیث حضرت علی کا قول مذکور ہے کہ یہ ایسے شخص کا وضوء ہے جس کا وضوء نہیں ٹوٹا (گویا عدم اسباغِ وضوء پر یہ دال ہے)۔

(ثم قام الخ) یہی سب روایات میں محفوظ ہے، یہاں جو مذکور ہے کہ ایک مرتبہ وضوء سے قبل پانی پیا اور ایک دفعہ اس کے بعد تو یہ سوائے روایتِ آدم کے کہیں نہیں دیکھا۔ (ثم قال الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے گویا معنی یہ ہے کہ کچھ لوگ مکروہ سمجھتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کھڑے ہوکر پیئے، نسخہِ کشمیہنی میں (قیاما) ہے، یہ واضح ہے طیالسی کی روایت میں بھی ہے: (أن یشربوا قیاما)۔

(صنع کما صنعت) یعنی کھڑے ہوکر پانی پینا، اسماعیلی کی روایت میں اس کی تصریح ہے اس کے الفاظ ہیں: (شرب فضلة وضوئه قائما کما شربت) احمد کے ہاں اور دو دیگر طرق سے بھی مذکور ہے کہ حضرت علی نے کھڑے ہوئے پانی پیا جب دیکھا کہ لوگوں نے اس کا برا منایا ہے تو کہا میں نے نبی اکرم کو کھڑے ہوئے بھی پیتے دیکھا ہے اور بیٹھ کر بھی، نسائی اور اسماعیلی کے ہاں شعبہ سے متعدد طرق کے ساتھ روایت کے آخر میں یہ زیادت بھی ہے: (وھذا وضوءُ مَنْ لم یُحْدِث) یہ شرطِ صحیح پر ہے ترمذی کے ہاں اعمش سے روایت میں بھی یہ ہے، اس حدیث سے کھڑے شخص کے لئے جوازِ شرب پر استدلال کیا گیا ہے، یہ اس بارے نہی کی صریح احادیث کے معارض ہے مثلاً مسلم کے ہاں حضرت انس سے روایت میں ہے: (إن النبی ﷺ زجر عن الشرب قائما) انہی کی ابوسعید سے روایت میں اس کا مثل ہے اور اس میں (نھی) کا لفظ ہے ترمذی کے ہاں بھی حضرت جارود سے اور اسے انہوں نے حسن قرار دیا، اس کا مثل ہے، مسلم کی ابوغطفان عن ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (لا یشربن أحد کم قائما فَمَنْ نَسِیَ فَلْیَسْتَقِیْٔ) (یعنی کسی نے اگر بھولے سے کھڑے ہوکر پی لیا تو وہ قئ کرے) اسے احمد نے بھی تخریج کیا ابن حبان نے بھی ابوصالح عن ابی ہریرہ سے روایت کی صحت کا حکم لگایا، اس کے الفاظ ہیں: (لو یعلم الذی یشرب وھو قائم لاستقاء) احمد کی ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے کہ آپ نے ایک شخص کو کھڑے ہوئے پانی پیتے دیکھا تو فرمایا: (قِهْ) (قئ کردو) اس نے کہا: (لمه؟) فرمایا پسند کرو گے کہ تمہارے ساتھ بلی بھی پی رہی ہو؟ کہا نہیں، فرمایا تمہارے اس نے پیا ہے جو اس سے اشرّ ہے یعنی شیطان! یہی شعبہ عن ابی زیاد طحان کی حسن بن علی عنہ کی روایت میں ہے ابوزیاد کا نام معلوم نہیں یحیی بن معین نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے مسلم نے قتادہ عن انس سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے کھڑے ہوکر پینے سے منع فرمایا قتادہ کہتے ہیں ہم نے انس سے کہا کھانے کے بارہ میں کیا حکم ہے؟ کہا یہ اشر و اخبث ہے، کہا گیا ہے اکل کو انہوں نے اس لئے اشر قرار دیا کہ پینے کی نسبت اس میں زیادہ وقت صرف ہوتا ہے تو یہ احادیث ہیں جو اس بارے منع کے ضمن میں ہیں، مازری کہتے ہیں لوگوں کے ہاں اس بارے اختلاف ہے جمہور کی رائے میں اس کا جواز جبکہ ایک قوم نے مکروہ قرار دیا ہمارے بعض شیوخ کا کہنا ہے شائد نہی کا پس منظر یہ ہے کہ پانی آنے پر پہلے سے کھڑے ایک شخص نے استبداد کرتے ہوئے اس کے شرب میں مبادرت کی اور اس قاعدہ سے پہلو تہی کی کہ قوم کے ساقی کو سب سے آخر میں پینا چاہئے پھر یہ بھی کہ حدیثِ ابو ہریرہ میں جو قئ کا حکم ہے یہ بالاتفاق وجوبی نہیں، کہتے ہیں بعض شیوخ کا کہنا ہے اظہر یہ ہے کہ یہ حضرت ابو ہریرہ پر موقوف ہے کہتے ہیں حدیثِ ابو ہریرہ اکل کو بھی متضمن ہے حالانکہ کھڑے ہونے کی حالت میں جوازِ اکل میں کوئی

اختلاف نہیں، کہتے ہیں میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ حالتِ قیام میں جواز کی جو احادیث ہیں وہ جواز پر دلالت کناں جبکہ نہی کی احادیث استحباب پر محمول اور اولیٰ و اکمل پر رغبت دلاتی ہیں، یا حالتِ قیام میں شرب ضار ہے تو اس وجہ سے انکار فرمایا اور خود آپ نے اس لئے ایسا کیا کہ آپ اس ضرر سے مامون تھے! کہتے ہیں اس ثانی پر آپ کا قول: (فمن نسی فلیستقیٔ) محمول کیا جائے گا کہ ایسا کرنا محرکِ خلط (یعنی خون، بلغم، سودا اور صفرا) ہے جس کا علاج قیٔ ہے، نخعی کا قول اس کا مؤید ہے کہ پیٹ کی ایک مرض کے سبب اس سے منع کیا تھا اھ ملخصاً، عیاض کہتے ہیں مالک اور بخاری نے نہی کی احادیث تخریج نہیں کیں جبکہ مسلم نے قتادہ عن انس اور ابوعیسی عن ابی سعید سے انہیں تخریج کیا، یہ معنعن ہے شعبہ قتادہ کی ان احادیث سے احتراز کرتے تھے جن میں تصریح بالتحدیث نہ ہوتی، ابوعیسی غیر مشہور ہیں اور اس میں قتادہ کا اضطراب اسے معلول ثابت کرتا ہے پھر اس میں دیگر احادیث کی مخالفت بھی ہے! جہاں تک حدیثِ ابو ہریرہ ہے تو اس کی سند میں عمر بن حمزہ ہیں اور ان سے یہ اخذ نہیں کی جاسکتی کیونکہ غیر کی روایت ان کی روایت کے مخالف ہے صحیح یہ ہے کہ یہ موقوف ہے،

نووی کی اس بارے بحث کا ملخص یہ ہے کہ ان احادیث کا معنی بعض علماء پر مشکل ہوا حتی کہ ان کی بابت اقوالِ باطلہ کا اصدار کیا حتی کہ بعض کو ضعیف قرار دینے کی جسارت کر ڈالی، غلطیوں کی اشاعت نہیں کرنا چاہئے بلکہ صواب کو ہی ذکر کرنا چاہئے، ان احادیث میں کوئی اشکال نہیں اور نہ ان میں ضعف ہے بلکہ درست یہ ہے کہ ان میں مذکور نہی تنزیہی ہے اور آپکا کھڑے ہوئے پانی پینا بیانِ جواز کیلئے تھا بعض کا دعوائے نسخ وغیرہ غلط ہے نسخ کی بات تبھی کی جاتی ہے جب تطبیق ممکن نہ ہو اور تاریخ بھی معلوم ہو (کہ پہلے کون سی بات کہی اور بعد میں کون سی) آنجناب کا بیانِ جواز کیلئے کوئی کام کرنا آپ کے حق میں وہ مکروہ نہیں ہونا اصلاً آپ ایک یا متعدد مرتبہ بیانِ جواز کیلئے کوئی فعل انجام دیتے تھے جبکہ افضل پر مواظبت فرماتے، امر بالاستقاءۃ استحباب پر محمول ہے تو اس حدیثِ صریح و صحیح کی وجہ سے جس نے کھڑے ہوئے پانی پیا اس کے لئے مستحب ہے کہ قیٔ کر دے، کسی امر کا جب وجوب پر محمول کرنا متعذر ہو تو اسے استحبابی قرار دیا جاتا ہے جہاں تک عیاض کا یہ قول کہ اہلِ علم کے ہاں اس بارے کوئی اختلاف نہیں کہ کھڑے ہو کر پینے والے پر قیٔ کرنا واجب نہیں اس کا اشارہ اس حدیث کی تضعیف کی طرف تھا تو ان کا یہ اشارہ ناقابلِ التفات ہے، اہلِ علم کا قیٔ کرنے کو واجب قرار نہ دینا اس کے استحباب کیلئے مانع نہیں جس نے منعِ استحباب پر اجماع کا دعوی کیا وہ مجازف (یعنی بے تکی باتیں کرنے والا) ہے سنتِ صحیحہ کو توہمات، دعاوی اور ترہات (باطل باتوں) کے ساتھ کیونکر ترک کیا جاسکتا ہے؟ ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ عیاض نے تو اصلاً استحباب سے تعرض ہی نہیں کیا بلکہ اتفاقِ مذکور کی بات تو مازری نے کی ہے جہاں تک عیاض کا ان احادیث کی تضعیف کرنا ہے تو نووی نے (ان کی ذکر کردہ وجوہِ ضعف کا) جواب نہیں دیا، انصاف کی بات یہ ہے کہ عالم کی حجت بالصدر رد نہ کی جائے جہاں تک ان کا حدیثِ انس کی تضعیف کی اشارت کہ قتادہ مدلس ہیں اور اس میں انہوں نے عنعنہ کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ نفسِ سند میں اس امر کی صراحت ہے جو ان کے حضرت انس سے سماع کو مقتضی ہے کہ اس میں ہے ہم نے حجرت انس سے اکل کی بابت پوچھا، جہاں تک حدیثِ ابی سعید کی تضعیف کی بات کہ ابوعیسی غیر مشہور ہیں تو ان سے قبل یہی بات ابن مدینی نے بھی کہی تھی کیونکہ ان سے صرف قتادہ ہی راوی ہیں لیکن طبری اور ابن حبان نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے اس طرح کی روایت شواہد میں چل جاتی ہے ان کا دعوائے اضطراب مردود ہے کیونکہ قتادہ کی اس میں دو سندیں ہیں اور وہ حافظ ہیں، رہی عمر بن حمزہ کی وجہ سے حدیثِ ابو ہریرہ کو ضعیف قرار دینا تو وہ مختلف فیہ ہیں اس قسم کی روایات مسلم

متابعات میں نقل کر لیتے ہیں احمد اور ابن حبان کے ہاں اعمش نے ابو صالح عن ابی ہریرہ سے ان کی متابعت کی ہے تو مجموع طرق کے مدنظر یہ حدیث صحیح ہے، نووی کہتے ہیں۔ ہمارے شیخ نے بھی شرحِ ترمذی میں انکی تبع کی، کہ آپ کا قول: (فمن نسی) کا ظاہری مفہوم مراد نہیں بلکہ عامد کیلئے بھی بطریق اولی مستحب ہے کہ ایسا کرے، ناسی کو خاص بالذکر اس لئے کیا کہ نہی جاننے کے بعد ایک مومن شخص بھولے سے ہی اس کا ارتکاب کر سکتا ہے بقول ابن حجر کبھی نسیان کا لفظ استعمال کر کے اس سے مراد ترک ہوتا ہے تو یہ سہو و عمد دونوں کو مشتمل ہے گویا امتثالِ امر کے ترک اور قائماً شرب کی سزا کے طور سے حکم ہوا کہ قئ کرے قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں کسی نے یہ رائے نہیں دی کہ یہ نہی تحریمی ہے اگرچہ ظاہریہ کے اصول پر انہیں یہ قرار دینا چاہئے تھا،

ان کی اس بات کا تعاقب ہوا کہ ابن حزم (ظاہری) نے اس کے تحریمی ہونے پر جزم کیا ہے عدم تحریم کے قائلین کا تمسک باب کی حدیثِ علی سے ہے، ترمذی نے ابن عمر کی اس روایت کو صحیح قرار دیا جس میں کہتے ہیں ہم عہدِ نبوی میں چلتے پھرتے کھا لیتے اور کھڑے ہوئے پی لیتے تھے اس باب میں حضرت سعد بن ابو وقاص سے بھی یہ مروی ہے اسے ترمذی نے تخریج کیا اور عبداللہ بن انیس سے بھی، اسے طبرانی نے نقل کیا بزار کے ہاں حضرت انس اور اثرم اور ترمذی کے ہاں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے بھی روایات موجود ہیں، اسے حسن کہا حضرت عائشہ سے بھی یہ مروی ہے اسے بزار اور ابو علی طوسی نے نے نقل کیا الاحکام میں ام سلیم سے بھی اس کا نحو مروی کیا اسے ابن شاہین نے تخریج کیا ابن ابو حاتم کے ہاں عبداللہ بن سائب عن خباب عن ابیہ عن جدہ سے روایت بھی ہے حضرت کبشہ کہتی ہیں میں نبی اکرم کے گھر میں تھی تو آپ نے ایک لٹکتی ہوئی مشک سے پانی پیا (یعنی کھڑے ہوکر) اسے ترمذی نے نقل کیا اور صحیح قرار دیا، کلثم سے بھی اس کا نحو مروی ہے اسے ابو موسی نے حسن سند کے ساتھ نقل کیا، حضرت عمر سے کھڑے ہوکر پینا ثابت ہے اسے طبری نے نقل کیا موطا میں ہے کہ حضرات عمر، عثمان اور علی کھڑے پی لیتے تھے اور حضرات عائشہ اور سعد بھی اس میں حرج نہ سمجھتے تابعین کی ایک جماعت سے بھی اس کی رخصت ثابت ہے! علماء کے اس ضمن میں کئی مسالک ہیں ایک ترجیح ہے کہ احادیثِ جواز نہی کی احادیث سے اثبت ہیں، یہ ابوبکر اثرم کا طریقہ ہے لکھتے ہیں حدیثِ انس یعنی نہی میں جید الاسناد ہے مگر ان سے اس کا خلاف بھی منقول ہے یعنی جواز، کہتے ہیں ان کی حدیثِ نہی کے طریق کے حدیثِ جواز کے طریق سے اثبت ہونے سے لازم نہیں کہ اس کا مقابل اقوی نہ ہو کیونکہ کبھی کسی سے کمتر کوئی خاص شئ نقل کرنے میں مترجح ہونا بھی ممکن ہے چنانچہ ابن عمر سے بعض روایات نقل کرنے میں نافع سالم سے راجح ہوئے ہیں حالانکہ تثبت میں سالم ان پر مقدم ہیں اسی طرح شریک دو روایتوں میں ثوری پر مقدم قرار پائے ہیں جبکہ سفیان جملہ احادیث میں ان پر مقدم ہیں پھر ابو ہریرہ سے ان کا یہ قول مسند کیا: (لا بأس بالشرب قائما) کہ کھڑے ہوئے پینے میں کوئی حرج نہیں، اثرم کہتے ہیں اس سے دلالت ملی کہ ان سے منقول روایتِ نہی ثابت نہیں وگرنہ یہ بات نہ کہتے، کہتے ہیں احادیثِ نہی کے ضعف پر یہ امر بھی دال ہے کہ علماء کا اتفاق ہے کہ کھڑے پینے والے پہ واجب نہیں کہ قئ کرے! مسلکِ دوم دعوائے نسخ ہے اثرم اور ابن شاہین اسی طرف مائل ہیں چنانچہ دونوں نے قرار دیا کہ احادیثِ نہی۔ بالفرض اگر یہ ثابت ہیں، احادیثِ جواز کے ساتھ منسوخ ہیں اس کا قرینہ خلفائے راشدین اور معظم صحابہ و تابعین کا تعامل ہے، ابن حزم کا دعوی اس کے برعکس ہے کہ جواز نہی کی احادیث کے ساتھ منسوخ ہے، اس امر سے تمسک کیا کہ جواز وفق الاصل تھا اور احادیثِ نہی نے حکمِ شرع مقرر کر دیا تو جو نہی کے بعد جواز کا مدعی ہو اس کے ذمہ

بیان ہے کیونکہ نسخ احتمال کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا، بعض نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ احادیثِ جواز متاخر ہیں کیونکہ حج وداع کے موقع پر یہ فرمایا تھا جیسا کہ اسی باب کی حدیثِ ابن عباس میں ذکر ہے کہ نبی اکرم نے کھڑے ہوکر پانی پیا اور جب یہ نبی اکرم کا اس ضمن کا آخری فعل ہے تو یہ دال علی جواز ہوا پھر بعد ازاں خلفائے راشدین کا تعامل بھی اس کا مؤید ہے! تیسرا مسلک یہ ہے کہ کسی نوع کی تاویل کے ساتھ ان دونوں قسم کی احادیث کے مابین تطبیق دی جائے چنانچہ ابوالفرج ثقفی (فی نصرة الصحاح) میں لکھتے ہیں کہ یہاں قیام سے مراد مشی (یعنی چلنا) ہے کہا جاتا ہے: (قام فی الأمر) إذا مشیٰ فیه (قمت فی حاجتی، إذا سعیت فیها وقضیتها)(یعنی حاجت برآری کرنا) اسی سے اللہ تعالی کا یہ قول ہے: (إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا)[آل عمران : ۷۵] أی مُواظباً بالمشی إلیه (یعنی تقاضہ کرنے مسلسل جاتے رہنا)، طحاوی ایک اور تاویل کی طرف مائل ہوئے وہ یہ کہ نہی محمول ہے اس شخص پر جس نے پیتے وقت بسم اللہ نہ پڑھی، یہ اگر بعض الفاظِ حدیث میں مسلم ہے تو بقیہ میں نہیں، دیگر اہلِ علم کا اس بابت مسلک یہ رہا کہ احادیثِ نہی کو کراہتِ تنزیہی پر محمول کیا ہے جبکہ احادیثِ اثبات کو بیانِ جواز پر، یہ خطابی، ابن بطال اور آخرون کا طریقہ ہے، یہی احسن المسالک و سلمھا اور اعتراض سے ابعد ہے، اثرم نے بھی آخراً اسی طرف اشارہ کیا اور کہا اگر کراہت ثابت ہے تو اسے ارشاد و تأدیب پر محمول کیا جائے نہ کہ تحریم پر، طبری کا بھی یہی جزم ہے اس کی تائید کرتے ہوئے لکھا اگر یہ جائز تھا پھر نبی پاک نے حرام کر دیا یا حرام تھا تو پھر جائز قرار دیا تو احادیث میں اس کا واضح بیان ہوتا تو جب یہ روایات باہم متعارض ہیں تو اس کے ساتھ ہم ان کے درمیان تطبیق دیں گے، بعض نے کہا کھڑے ہوکر پینے سے نہی طب کی رو سے ہے تاکہ کوئی ضرر لاحق نہ ہو جائے چنانچہ بیٹھ کر پینا امکن (یعنی زیادہ آسانی پیدا کرنے والا)، ابعد من الشرق (یعنی اچھو لگنے اندیشہ کم ہوگا) اور جگر یا حلق میں تکلیف سے بچاتا ہے، کھڑے ہوکر پینے والا ان میں سے کسی ضرر میں مبتلا ہوسکتا ہے، حدیثِ علی سے ثابت ہوا کہ عالم اگر دیکھے کہ لوگ کسی شئ سے اجتناب برتتے ہیں اور وہ اس کے جواز کو جانتا ہے تو اسے چاہئے کہ وجہِ صواب بیان کر دے مبادا یہ نہ ہو کہ طولِ عہد سے لوگ اسے حرام سمجھنے لگ جائیں تو اس اندیشہ سے (اپنے قول وفعل کے ذریعہ) حکم بیان کرنے میں مبادرت کرے خواہ اس سے اس بارے کسی نے سوال نہ بھی کیا ہو۔

اسے ابوداؤد نے (الأشربة) اور نسائی نے (الطهارة) میں نقل کیا۔

علامہ انور باب (الشرب قائما) کے تحت کہتے ہیں میرا خیال ہے یہ تنزیہی کراہت سے زیادہ کچھ نہیں، (عن علی بن أبی طالب أنه صلی الظهر) کی بابت کہتے ہیں یہ روایت طحاوی کے ہاں بھی ہے اس میں ہے کہ انہوں نے پاؤں پر مسح کیا، میں کہتا ہوں یہ وضوء کے اوپر وضوء تھا، (إنما یجرجر) کا معنی اردو میں لکھا ہے: گھونٹ گھونٹ ڈالنا۔

- 5616حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ مَيْسَرَةَ سَمِعْتُ النَّزَّالَ بْنَ سَبْرَةَ يُحَدِّثُ عَنْ عَلِيٍّ أَنَّهُ صَلَّى الظُّهْرَ ثُمَّ قَعَدَ فِي حَوَائِجِ النَّاسِ فِي رَحَبَةِ الْكُوفَةِ حَتَّى حَضَرَتْ صَلاَةُ الْعَصْرِ ثُمَّ أُتِيَ بِمَاءٍ فَشَرِبَ وَغَسَلَ وَجْهَهُ وَيَدَيْهِ وَذَكَرَ رَأْسَهُ وَرِجْلَيْهِ ثُمَّ قَامَ فَشَرِبَ فَضْلَهُ وَهْوَ قَائِمٌ ثُمَّ قَالَ إِنَّ نَاسًا يَكْرَهُونَ الشُّرْبَ قَائِمًا وَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَنَعَ مِثْلَ مَا صَنَعْتُ

(سابقہ) .طرفہ 5615

- 5617حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَاصِمٍ الْأَحْوَلِ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ شَرِبَ النَّبِيُّ ﷺ قَائِمًا مِنْ زَمْزَمَ .طرفہ - 1637

ترجمہ: ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ نبی ﷺ نے کھڑے ہوئے آب زمزم پیا۔

(حدثنا سفیان الخ) کرمانی لکھتے ہیں کلاباذی نے ذکر کیا ہے کہ ابونعیم کا سفیان ثوری اور سفیان بن عیینہ دونوں سے سماع ہے اور ان دونوں نے عاصم احول سے روایت لی ہے تو یہاں دونوں میں سے کسی ایک کا ہونا محتمل ہے ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ دونوں احتمال یکساں قوت کے نہیں ابونعیم نوری سے روایت میں اور ان کے ساتھ رہنے میں زیادہ مشہور ہیں اور ابن عیینہ سے ان کی روایات قلیل ہیں اور اگر راوی اپنے شیخ کی نسبت ذکر نہ کرے (اور اس نام کا حامل کوئی دیگر محدث بھی ہو) تو وہی قرار دیا جاتا ہے جن سے اس کی روایت مشہور وکثیر ہے۔ اسی لئے اطراف میں مزی نے جزم کے ساتھ انہیں ثوری قرار دیا ہے محدثین کے ہاں اس قسم کے احوال میں یہی عام قاعدہ ہے خطیب کی اس موضوع پر ایک تصنیف ہے بعنوان (المکمل لبیان المهمل) بعینہ یہی حدیث سفیان بن عیینہ نے بھی عاصم احول سے سن کی ہے اسے احمد نے تخریج کیا مسلم نے بھی اسے ابن عیینہ سے نقل کیا احمد نے ایک اور حوالے سے اسے سفیان ثوری عن عاصم بھی تخریج کیا لیکن ابونعیم کی یہ روایت ثوری سے ہونا ہی راجح ہے۔

(قائما من زمزم) ابن ماجہ کے ہاں ایک دیگر واسطہ کے ساتھ عاصم سے اسی روایت میں ہے عاصم کہتے ہیں میں نے اس کا ذکر عکرمہ سے کیا تو انہوں نے قسم کھائی کہ آپ تو اس وقت سوار تھے اس کا بیان کتاب الحج میں گزرا، ابوداؤد کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ عکرمہ عن ابن عباس سے مروی ہے کہ نبی اکرم نے سوار ہو کر طواف کیا پھر اونٹنی کو جگہ بٹھلا کر دو رکعتیں ادا فرمائیں تو شائد اسی موقع پر آب زمزم نوش فرمایا ہو اس سے قبل کہ سواری کی طرف واپس جائیں اور صفا کی طرف نکلیں بلکہ یہی متعین ہے کیونکہ عکرمہ نے مذکورہ بات قسم اٹھا کر اس وجہ سے کہی کہ آنجناب نے اونٹنی پر سوار طواف اور سعی کیا تھا لیکن اس حدیث میں مذکور ہوا کہ طواف کی دو رکعتیں ادا کرنے کیلئے نیچے اترے تھے تو کوئی مانع نہیں کہ اس کے بعد سقایہ زمزم تشریف لے جا کر پانی نوش فرمایا ہو جیسا کہ شعبی نے ابن عباس سے محفوظ رکھا۔

- 17باب مَنْ شَرِبَ وَهُوَ وَاقِفٌ عَلَى بَعِيرِهِ (سواری کی حالت میں نوش کرنا)

ابن عربی نے لکھا اس میں قائماً شرب پر کوئی حجت نہیں کیونکہ اونٹ پر سوار تو بیٹھا ہوتا ہے نہ کہ کھڑا، یہی کہا مگر میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ بخاری کی یہ حالت نقل کرنے سے مراد اسکے حکم کا بیان کرنا ہے کہ آیا یہ نہی کے تحت داخل ہے یا نہیں؟ آپ کے فعل پر مشتمل اس حدیث کا ایراد جواز پر دال ہے تو یہ منہی عنہا صورت میں داخل نہیں گویا ان کے مدِ نظر عکرمہ کا قول ہے جو انہوں نے ابن عباس سے شعبی کے حوالے سے سابقہ باب میں مذکور کی بابت کہا کہ آنجناب نے کھڑے ہوئے آب زمزم پیا تھا تو مراد یہ تھا کہ آپ راکب تھے اور راکب قائم سے مشابہ ہوتا ہے اس حیثیت سے کہ وہ سائر ہے اور قاعد سے بھی مشابہ ہے کہ سواری پر مستقر ہے۔

- 5618حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ أَخْبَرَنَا أَبُو النَّضْرِ عَنْ عُمَيْرٍ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ أُمِّ الْفَضْلِ بِنْتِ الْحَارِثِ أَنَّهَا أَرْسَلَتْ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ بِقَدَحِ لَبَنٍ وَهُوَ وَاقِفٌ عَشِيَّةَ عَرَفَةَ فَأَخَذَ بِيَدِهِ فَشَرِبَهُ زَادَ مَالِكٌ عَنْ أَبِي النَّضْرِ عَلَى بَعِيرِهِ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 1658، 1661، 1988، 5604، - 5636

شیخِ بخاری کی کنیت ابوغسان ہے، نہدی ایک دیگر محدث اوران کے کبارشیوخ میں سے ہیں۔ (زاد مالك الخ) یہ ابن انس ہیں مراد یہ کہ انہوں نے عبدالعزیز بن ابوسلمہ کی متابعت کی اور (علی بعیرہ)کا اضافہ بھی نقل کیا ہے یہ روایت تاماً مع شرح کے کتاب الصیام میں گزری ہے۔

- 18باب الأَيْمَنَ فَالأَيْمَنَ فِي الشُّرْبِ (داہنی طرف سے پلانا شروع کیا جائے)

- 5619حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ؓ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أُتِيَ بِلَبَنٍ قَدْ شِيبَ بِمَاءٍ وَعَنْ يَمِينِهِ أَعْرَابِيٌّ وَعَنْ شِمَالِهِ أَبُو بَكْرٍ فَشَرِبَ ثُمَّ أَعْطَى الأَعْرَابِيَّ وَقَالَ الأَيْمَنَ الأَيْمَنَ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 2352، 2571، - 5612

اسماعیل سے مراد ابن ابواویس ہیں آمدہ باب کی حدیث میں بھی وہی شیخ بخاری ہیں۔ (فی الشرب) ترجمہ تمام مشروبات کو شامل ہے، جمہور کے ہاں یہی مستحب ہے ابن حزم اسے واجب کہتے ہیں اکیلے مالک سے اس کا صرف پانی کے ساتھ خاص ہونا منقول ہے بقول ابن عبدالبر مالک کی طرف اس قول کی نسبت صحیح نہیں عیاض کہتے ہیں ممکن ہے ان کی مراد یہ ہو کہ سنت سے نصاً صرف پانی کی بابت ہی ثابت ہے اور دیگر مشروبات میں ایمن کی تقدیم قیاس کے ساتھ ہے، ابن عربی کہتے ہیں گویا پانی کے ساتھ اس کا اختصاص اسلئے کہ کہا گیا ہے پانی کسی کی ملک نہیں ہوتا بخلاف بقیہ سارے مشروبات کے، اسی لئے اختلاف کیا گیا کہ آیا پانی میں سود کا جریان ہے یا نہیں اور کیا اس کی چوری میں قطعِ ید ہوگا؟ (فی الشرب) کا ظاہر قول یہ ہے کہ ماکولات میں ایسا نہیں مگر حدیثِ انس میں اس کے برخلاف مذکور ہے، آگے اس کا بیان آئے گا۔

- 19باب هَلْ يَسْتَأْذِنُ الرَّجُلُ مَنْ عَنْ يَمِينِهِ فِي الشُّرْبِ لِيُعْطِيَ الأَكْبَرَ

(اگر بائیں طرف بڑی عمر کا ہے تو کیا دائیں طرف والے سے اجازت طلب کی جاسکتی ہے؟)

گویا اس لئے بتِ حکم نہیں کیا کہ یہ واقعہ عین ہے تو اختصاص کا احتمال ہوسکتا ہے تو تمام جلساء کیلئے حکم مطرد نہ ہوگا۔

- 5620حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَبِي حَازِمِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ ؓ

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أُتِيَ بِشَرَابٍ فَشَرِبَ مِنْهُ وَعَنْ يَمِينِهِ غُلَامٌ وَعَنْ يَسَارِهِ الأَشْيَاخُ فَقَالَ لِلْغُلَامِ أَتَأْذَنُ لِي أَنْ أُعْطِيَ هَؤُلَاءِ فَقَالَ الْغُلَامُ وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَا أُوثِرُ بِنَصِيبِي مِنْكَ أَحَدًا قَالَ فَتَلَّهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي يَدِهِ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۵۵۲) .أطرافه 2351، 2366، 2451، 2602، - 2605

اوائل الشرب میں یہ گزر چکی وہاں اس لڑکے کا اور بعض اشیاخ کے نام بھی مذکور تھے۔ (أ تأذن لی) حدیثِ انس میں مذکور واقعہ میں ان اعرابی سے آپ نے استیذان نہیں کیا تھا جو آپکے دائیں جانب اور ابوبکر بائیں جانب تھے تو نووی وغیرہ نے اس ضمن میں لکھا کہ سبب یہ ہے کہ ابن عباس آپ کے چچازاد تھے تو وہ استیذان کے جواب میں اِدلال (یعنی کچھ اپنا حق جتلانے) کا مظاہرہ کر سکنے کا حق رکھتے تھے، بائیں جانب بھی اقارب الغلام تھے اس کے باوجود بیانِ حکم کیلئے چاہا کہ یہ استیذان فرمائیں کیونکہ سنت تقدیمِ ایمن ہے چاہے اس طرف بنسبت بائیں طرف والے کے کوئی مفضول ہی بیٹھا ہو، اسی قصہ پہ مشتمل حدیثِ ابن عباس میں ہے کہ اس موقع پر آنجناب نے ان کے ساتھ تلطف وشفقت کا اظہار کیا اور فرمایا: (الشربة لك و إن شئت آثرتَ بها خالداً) سنن میں یہی ہے احمد کی روایت کے الفاظ ہیں: (و إنْ شئت آثرت به عمك) حقیقی چچا نہ تھے بلکہ ان سے زیادہ عمر والے ہونے کے سبب کہا شائد وہ انکے والد حضرت عباس کی عمر میں ہوں اگر چہ ایک جہت سے ابن عباس کے اقران میں سے تھے کہ ان کے خالہ زاد تھے مگر جاہلیت میں صاحبِ شرف و ریاست ہونے کے باوجود اسلام میں متاخر تھے اسی لئے اجازت مانگی بخلاف جنابِ ابوبکر کے کہ ان کا قدم فی الاسلام آنجناب کی طرف سے واقع ہر فعل ان کی طمانیت کا مقتضی تھا اور ان میں کوئی کبیدگی در آنے کا احتمال نہ تھا اسی لئے ان کیلئے اعرابی صحابی سے اجازت نہ لی اور شائد آپ نے اندیشہ محسوس کیا کہ اس استیذان سے وہ یہ نہ سمجھ بیٹھیں کہ ابوبکر کے بعد بقیہ حاضرین کو دیں گے اور انکی باری آخر میں آئے گی تو قرب العہد بالاسلام ہونے کی وجہ سے ان کے دل میں کچھ کبیدگی آسکتی تھی تو آنحضرت اپنی عادت مبارکہ کے مطابق طریقِ تالیف پر چلے، یہ بھی بعید نہیں کہ وہ کبرائے قوم میں سے ہوں تبھی (اس خاص مجلس میں آپکے ہمراہ اور آپ کے داہنی جانب فروکش تھے یہ جیسا کہ قبل ازیں خطابی کی کلام ذکر ہوئی جہتِ یمین کی جہتِ یسار پر افضلیت کا اظہار ہے، حضرت سہل کی اور سابقہ باب میں حضرت انس کی روایت القسامۃ میں مذکور حدیثِ سہل بن ابوخیثمہ کے معارض سمجھی جاسکتی ہے جس میں نبی اکرم کا یہ فرمان مذکور ہے: (کبر کبر) (یعنی پہلے بڑوں کو موقع دو)) اسی طرح کتاب الطہارۃ میں گزری حدیثِ ابن عمر جس میں پہلے بڑے کو مسواک پکڑانے کا امر تھا اس سے بھی اخص حضرت ابن عباس کی حدیث جسے ابویعلی نے قوی سند کے ساتھ نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم جب پینے کو عطا کرتے تو ہدایت دیتے: (ابدأوا بالکبیر) (بڑے سے آغاز کرو) تو تطبیق کی صورت یہ ہوگی کہ یہ اس حال پر محمول ہے کہ سب شرکاء متساوی حالت میں بیٹھے ہوں مثلا سب ہی سامنے یا بائیں یا پیچھے بیٹھے ہوں یا اس طور کہ آپ تشریف فرما نہ ہوں تو یہ صورتحال تقدیمِ ایمن کے عموم سے خارج ہے، بدائت بالکبیر کے امر کے عموم سے یہ صورت خاص ہے کہ بعض رئیس کے داہنی اور بعض اس کے بائیں جانب بیٹھ گئے تو اس صورت میں (دائیں طرف بیٹھے ہوئے) صغیر کو کبیر اور مفضول کو فاضل پر ترجیح حاصل ہوگی، اس سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ ایمن مجرد جہتِ یمین میں بیٹھنے کے سبب ہی صاحبِ امتیار نہ ہوا بلکہ رئیس کی داہنی جانب میں اس کا ہونا اس امتیاز

کے خصوص کا سبب ہے تو اس فضیلت کا وہ افضل کی وجہ سے حقدار ہوا، ابن منیر کہتے ہیں یمین کی تفضیل شرعی اور یسار کی تفضیل طبعی ہے تو اول کو تعبّد میں داخل کر دیا، اس حدیث سے یہ بھی ماخوذ ہوا کہ اگر فاعل کی فضیلت اور وظیفہ کی فضیلت باہم متعارض ہوں تو فضیلتِ وظیفہ کا اعتبار ہوگا جیسے (بطور مثال) اگر مرد وعورت کے جنازے لائے جائیں اور صورتحال یہ ہے کہ عورت کا ولی مرد کے ولی سے افضل ہے تو مرد کو مقدم کیا جائے گا حالانکہ وہ مفضول ہے کیونکہ جنازہ وظیفہ ہے تو اس کی افضلیت کا اعتبار کیا گیا نہ کہ مصلّی علیہا کی افضلیت کا، کہتے ہیں شائد اس میں راز یہ ہے کہ رجولیت اور میمنت ایسا امر ہے کہ ہر ایک اس کا قائل ہے بخلاف فاعل کی افضلیت کے کہ اس میں اصل ظن ہے چاہے نفس الامر میں یہ مقطوع بہ ہو لیکن یہ ان امور سے ہے جو کبھی بعض سے مخفی ہو سکتے ہیں جیسے صدیق اکبر اس اعرابی کے علم کی نسبت سے۔

(أ تأذن لی الخ) بظاہر اگر وہ اجازت دے دیتے تو آپ انہیں عطا کرتے اس سے اس قسم کے معاملات میں ایثار کر لینے کا جواز ملا، یہ اس اعتبار سے باعثِ اشکال ہے کہ مشہور یہ ہے کہ (لا إیثار بالقرب)(یعنی قربت میں کوئی ایثار نہیں) اس بابت امام الحرمین لکھتے ہیں عبادات میں تبرّع جائز نہیں دیگر میں اس کا جواز ہے، کہا جا سکتا ہے کہ قرب عبادت سے اعم ہے اس قاعدہ پر پہلی صف سے کسی کو کھینچ کر پیچھے کر لینے کا جواز تا کہ اکیلے نمازی کی صف بنے، وارد ہو سکتا ہے کیونکہ اکیلے کے صف میں کھڑے ہونے پر زجر مروی ہے تو مجذوب کی جاذب کیلئے یہ مساعدت اسے حاصل قربت کے ساتھ ایثار کا مظاہرہ ہے کیونکہ جب وہ پہلی صف میں کھڑا تھا تو پہلی صف کی فضیلت اسے حاصل تھی (جس کی قربانی دے کر پیچھے چلا آیا) تا کہ جاذب کے لئے ایک فضیلت کا حصول ممکن کرے جو کہ اس کی نماز کے بطلان بارے موجود اختلاف سے خروج ہے، اس کا جواب یہ ممکن ہے کہ یہ ایثار کی تعریف پر پورا نہیں اترتا کیونکہ حقیقتِ ایثار یہ ہے کہ اپنا استحقاق غیر کو دیدے اور یہاں اس نے کھینچنے والے کو کچھ نہیں دیا بلکہ صرف یہ کیا کہ اپنی مصلحت پر اس کی مصلحت کو ترجیح دی کیونکہ جاذب کیلئے اس کے تحصیلِ مقصود پر اس مساعدت میں اعطاء نہیں اس چیز کا جو مجذوب کو حاصل تھی۔

(فتلہ) بقول خطابی عنف (یعنی سختی اور تھوڑا ناگواری کا احساس کراتے ہوئے) کے ساتھ ان کے ہاتھ میں پکڑایا، اس کا اصل (رمی علی التل) ہے، تل اونچی جگہ (ٹیلے) کو کہتے ہیں پھر ہر شئ میں مستعمل ہوا جو اسے ماری جائے بعض نے کہا یہ تَلْتَل سے ہے جو گردن کو کہتے ہیں اسی سے یہ آیت ہے: (وَ تَلَّهُ لِلْجَبِیْنِ) [الصافات: ۱۰۳] یعنی پچھاڑ کر گردن کا اِلقاء کرنا اور پہلو زمین کے ساتھ لگا دینا، اول تفسیر حدیثِ باب کے ساتھ الیق ہے بعض نے خطابی کی وضعِ عنق کی اس تقیید کا انکار کیا (یعنی ان کے ہاں مطلقا وضع۔ یعنی کسی بھی شئ کو۔ مراد ہے)۔

- 20 باب الْكَرْعِ فِي الْحَوْضِ (حوض سے منہ لگا کر پینا)

- 5621 حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا فُلَيْحُ بْنُ سُلَيْمَانَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْحَارِثِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الأَنْصَارِ وَمَعَهُ صَاحِبٌ لَهُ فَسَلَّمَ النَّبِيُّ ﷺ وَصَاحِبُهُ فَرَدَّ الرَّجُلُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي وَهِيَ سَاعَةٌ حَارَّةٌ وَهُوَ يُحَوِّلُ

فِي حَائِطٍ لَهُ يَعْنِي الْمَاءَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنْ كَانَ عِنْدَكَ مَاءٌ بَاتَ فِي شَنَّةٍ وَإِلَّا كَرَعْنَا وَالرَّجُلُ يُحَوِّلُ الْمَاءَ فِي حَائِطٍ فَقَالَ الرَّجُلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ عِنْدِي مَاءٌ بَاتَ فِي شَنَّةٍ فَانْطَلَقَ إِلَى الْعَرِيشِ فَسَكَبَ فِي قَدَحٍ مَاءً ثُمَّ حَلَبَ عَلَيْهِ مِنْ دَاجِنٍ لَهُ فَشَرِبَ النَّبِيُّ ﷺ ثُمَّ أَعَادَ فَشَرِبَ الرَّجُلُ الَّذِي جَاءَ مَعَهُ

(اس کا سابقہ نمبر دیکھیں) .طرفه - 5613

یہ اسی کتاب میں مشروحا گزر چکی ہے ترجمہ میں حوض کے ساتھ مقید کیا کیونکہ وہاں بیان کیا تھا کہ حضرت جابر نے قولہ: (وهو يحول الماء) کا ان کے نبی اکرم کے ساتھ اثنائے مخاطبت دو مرتبہ اعادہ کیا اور بظاہر وہ کنویں کی تہہ سے اوپر کی جانب منتقل کر رہا تھا گویا وہاں کوئی حوض تھا جس میں پانی جمع کرتے پھر وہاں سے باغ کو لگاتے تھے۔

21 - باب خِدْمَةِ الصِّغَارِ الْكِبَارَ (چھوٹوں کا بڑوں کی خدمت کرنا)

5622 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ عَنْ أَبِيهِ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسًا ؓ قَالَ كُنْتُ قَائِمًا عَلَى الْحَيِّ أَسْقِيهِمْ عُمُومَتِي وَأَنَا أَصْغَرُهُمُ الْفَضِيخَ فَقِيلَ حُرِّمَتِ الْخَمْرُ فَقَالَ أَكْفِئْهَا فَكَفَأْنَا قُلْتُ لأَنَسٍ مَا شَرَابُهُمْ قَالَ رُطَبٌ وَبُسْرٌ فَقَالَ أَبُو بَكْرِ بْنُ أَنَسٍ وَكَانَتْ خَمْرَهُمْ فَلَمْ يُنْكِرْ أَنَسٌ وَحَدَّثَنِي بَعْضُ أَصْحَابِي أَنَّهُ سَمِعَ أَنَسًا يَقُولُ كَانَتْ خَمْرَهُمْ يَوْمَئِذٍ

(اس کا سابقہ نمبر) .أطرافه 2464، 4617، 4620، 5580، 5582، 5583، 5584، 5600، 7253

یہ الاشربہ کے اوائل میں مفصلا مشروح ہو چکی ہے۔

22 - باب تَغْطِيَةِ الإِنَاءِ (برتن ڈھانپ کر رکھا جائے)

5623 - حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ أَخْبَرَنَا رَوْحُ بْنُ عُبَادَةَ أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عَطَاءٌ أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ -رضى الله عنهما -يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا كَانَ جُنْحُ اللَّيْلِ أَوْ أَمْسَيْتُمْ فَكُفُّوا صِبْيَانَكُمْ فَإِنَّ الشَّيَاطِينَ تَنْتَشِرُ حِينَئِذٍ فَإِذَا ذَهَبَ سَاعَةٌ مِنَ اللَّيْلِ فَحُلُّوهُمْ فَأَغْلِقُوا الأَبْوَابَ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لاَ يَفْتَحُ بَابًا مُغْلَقًا وَأَوْكُوا قِرَبَكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ وَخَمِّرُوا آنِيَتَكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ وَلَوْ أَنْ تَعْرُضُوا عَلَيْهَا شَيْئًا وَأَطْفِئُوا مَصَابِيحَكُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص:۷۵۲) .أطرافه 3280، 3304، 3316، 5624، 6295، - 6296

(و خمروا آنيتكم) سے غرضِ ترجمہ ہے۔

- 5624حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ جَابِرٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ أَطْفِئُوا الْمَصَابِيحَ إِذَا رَقَدْتُمْ وَغَلِّقُوا الأَبْوَابَ وَأَوْكُوا الأَسْقِيَةَ وَخَمِّرُوا الطَّعَامَ وَالشَّرَابَ -وَأَحْسِبُهُ قَالَ وَلَوْ بِعُودٍ تَعْرُضُهُ عَلَيْهِ

(سابقہ) .أطرافه 3280، 3304، 3316، 5623، 6295، - 6296

اس میں مقصودِ ترجمہ: (خمروا الطعام الخ) ہے، بدء الخلق میں کچھ شرح حدیث گزری باقی تفصیل کتاب الاستیذان میں ذکر ہوگی۔

- 23 باب اخْتِنَاثِ الأَسْقِيَةِ (مشک سے منہ لگا کر پینا)

- 5625حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ؓ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ اخْتِنَاثِ الأَسْقِيَةِ يَعْنِي أَنْ تُكْسَرَ أَفْوَاهُهَا فَيُشْرَبَ مِنْهَا .طرفه - 5626

ترجمہ: ابوسعید خدریؓ کہتے ہیں کہ رسول اکرم مشک کو الٹی کرنے سے منع فرماتے تھے یعنی آپ نے مشکوں کا منہ موڑ کر (ان سے) پانی پینے سے منع فرمایا ہے۔

اختناث خنث سے افتعال ہے: (وهو الانطواء والتكسر والانثناء) (یعنی لپیٹنا اور توڑنا مڑوڑنا) اسقیہ سقاء کی جمع ہے چمڑے سے بنے برتنوں کو کہتے ہیں چھوٹے ہوں یا بڑے! بعض کے مطابق قربہ تو بڑی چھوٹی دونوں کو مگر سقاء صرف چھوٹے برتن کو کہتے ہیں۔

(يعني أن تكسر الخ) کسر سے مراد موڑنا ہے حقیقی کسر مراد نہیں، یعنی کے قائل کی اس روایت میں تصریح نہیں احمد کی ابونضر عن ابن ابی ذئب سے روایت میں (يعني) کا لفظ محذوف ہے اس طرح یہ تفسیر حدیث میں مدرج ہوگئی، دوسرے طریق میں عبد اللہ سے مراد ابن مبارک ہیں انہوں نے مرفوع حصہ یونس عن زہری سے جبکہ تفسیر معمر سے تردد کے صیغہ کے ساتھ نقل کی ہے اسماعیلی نے اسے ابن وہب عن یونس وابن ابی ذئب معاً سے مدرجاً نقل کیا، اس کے الفاظ ہیں: (ينهى عن اختناث الأسقية أو الشرب أن يشرب من أفواهها) اس میں حرف تردد موجود ہے مسلم کی ابن وہب عن یونس وحدہ کے طریق سے یہ الفاظ ہیں: (عن اختناث الأسقية أن يشرب من أفواهها) یہ اشبہ ہے کہ یہ اختناث کی تفسیر ہے نہ کہ راوی کا شک اس بابت کہ حدیث میں کون سا لفظ واقع ہوا لیکن بظاہر تفسیر نفس الخبر میں ہے، مسلم نے اسے عبد الرزاق عن معمر عن زہری سے بھی نقل کیا البتہ سیاق ذکر نہیں کیا بلکہ کہا: (مثله) اس میں ہے: (غير أنه قال و اختناثها أن يقلب رأسها ثم يشرب) یہ بھی مدرج ہے، خطابی نے جزم کیا کہ اختناث کی یہ تفسیر کلام زہری ہے، تفسیرِ مطلق یعنی (الشرب من أفواهها) مقید (بكسر الفم أو يقلب الرأس) پر محمول کی جائے گی، مسندِ ابی بکر بن ابوشیبہ میں یزید بن ہارون عن ابن ابی ذئب سے حدیث کے شروع میں ہے کہ ایک آدمی نے سقاء سے (منہ لگا کر) پانی پیا تو

اس کے پیٹ میں سانپ چلا گیا تو نبی اکرم نے ممانعت فرمادی، آگے یہی عبارت ذکر کی، اسماعیلی نے بھی یہ ابوبکر وعثمان ابنا ابو شیبہ کے حوالوں سے یزید سے جدا جدا نقل کیا۔

(أفواهها) فم کی جمع، یہ فم کا اپنے اصل کی طرف لوٹنا مفترض کرتے ہوئے ہے کہ اس کی اصل فوہ تھی اس سے ایک ہاء کم کر دی گئی ضمیر ساتھ ملانے کی شکل میں استثقالِ ہاء ین کے مدنظر کہ اگر کہیں: (فوهه) تو اس کے عدم احتمال میں ہاء کے حذف کے بعد ساکن ہونے کی وجہ سے واو بھی حذف کر دی گئی اور اس کے عوض میم آ گئی تو بنا(فم) یہ جب مفرداً استعمال ہو، یہ بھی جائز ہے کہ اضافت کی صورت میں فاء پر اقتصار کیا جائے لیکن اس شکل میں ایک حرکتِ مشبعہ مزید کر دی جائیگی جس کا اعراب بالحروف مختلف ہوگا، اگر مضمر کی طرف مضاف ہو تو (كفت الحركات)؟ میم کے ساتھ اضافت صرف ضرورتِ شعری ہی میں ہوتی ہے جیسے یہ شعر: (يصبح عطشان وفي البحر فَمُهُ) اگر جمع یا تصغیر استعمال کریں تو اصل کی طرف لوٹا لیتے ہیں تو کہیں گے: (فويه و أفواه) فمیم اور افمام نہیں کہتے۔

اسے ماسوائے نسائی کے سب اصحابِ صحاح نے بھی (الأشربة) میں نقل کیا۔

- 5626حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَنْهَى عَنِ اخْتِنَاثِ الأَسْقِيَةِ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ قَالَ مَعْمَرٌ أَوْ غَيْرُهُ هُوَ الشُّرْبُ مِنْ أَفْوَاهِهَا

(سابقہ) .طرفه - 5625

- 24 باب الشُّرْبِ مِنْ فَمِ السِّقَاءِ (مشک کے منہ سے منہ لگا کر پینا)

فم تخفیفِ میم کے ساتھ ہے اس کی تشدید بھی جائز ہے ایک روایت میں(من في السقاء) ہے اس کی توجیہہ گزر چکی، ابن منیر کہتے ہیں ماقبل ترجمہ پر قناعت نہیں کی تاکہ یہ گمان نہ ہو کہ نہی صرف صورتِ اختناث کے ساتھ ہی خاص ہے تو بیان کیا کہ نہی عام ہے اس صورت میں کہ اختناث ممکن ہو یا یہ کہ ممکن نہ ہو (كالفخار مثلا) (یعنی ٹھیکری، پکی ہوئی مٹی)۔

- 5627حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ قَالَ لَنَا عِكْرِمَةُ أَلاَ أُخْبِرُكُمْ بِأَشْيَاءَ قِصَارٍ حَدَّثَنَا بِهَا أَبُو هُرَيْرَةَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الشُّرْبِ مِنْ فَمِ الْقِرْبَةِ أَوِ السِّقَاءِ وَأَنْ يَمْنَعَ جَارَهُ أَنْ يَغْرِزَ خَشَبَهُ فِي دَارِهِ

.طرفاه 2463، - 5628

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ نے مشک یا مشکیزہ (راوی کا شک ہے) کے منہ، (سوراخ) سے پینے سے منع فرمایا ہے اور اس سے بھی کہ (کوئی) اپنے ہمسائے کو اپنی دیوار میں کھونٹی گاڑنے سے منع کرے۔

(قال لنا عكرمة) حمیدی عن سفیان کی روایت میں(أخبرنا عكرمة) ہے ابونعیم نے بھی ان کے طریق سے تخریج کیا

۔ (من فم الخ) یہ راوی کا شک ہے ممکن ہے یہ سفیان ہوں، عبد الجبار بن علاء عن سفیان کی روایت میں اسماعیلی کے ہاں(من فی السقاء) ہے جبکہ انہی کی ابن ابوعمر کی روایت میں (من فم القربة) ہے۔(و أن یمنع جارہ الخ) کتاب المظالم کے اوائل میں اس کی شرح گزری، کرمانی کہتے ہیں پہلے یہ کہہ کر پوچھا: (ألا أخبرکم بأشیاء) (یعنی جمع کا لفظ استعمال کیا) مگر پھر دو ہی چیزیں ذکر کیں تو ممکن ہے زیادہ اشیاء بیان کی ہوں تو بعض رواۃ نے اختصار کیا یا اس کی توجیہہ یہ ہے کہ اقلِ جمع دو ہے بقول ابن حجر اختصار ممکن ہے عمداً ہو یا نسیاناً، احمد نے یہی حدیث حماد بن زید عن ایوب سے اسی سند کے ساتھ نقل کی، وہاں یہ دو چیزیں ذکر کر کے کھڑے ہوئے پینے سے نہی بھی ذکر کی، مسندِ حمیدی کی روایت سے بھی دلالت ملتی ہے کہ تین اشیاء ذکر کی تھیں اس میں: (الشرب من فی السقاء أو القربة) کے بعد ہے: (هذا آخرها)۔

- 5628حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ أَخْبَرَنَا أَيُّوبُ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ أَبِى هريرةؓ نَهَى النَّبِىُّ ﷺ أَنْ يُشْرَبَ مِنْ فِى السِّقَاءِ

.(سابقہ) طرفاہ 2463، - 5627

اسماعیل سے مراد ابن ابی علیہ ہیں۔(أن یشرب من فی السقاء) احمد نے اسماعیل سے اسی سند ومتن کے ساتھ یہ بھی مزاد کیا: (قال أیوب فأُنبِئتُ أن رجلا شرب مِنْ فی السقاء فخرجت حیة) کہ ایک شخص نے مشک سے منہ لگا کر پانی پیا تو سانپ نکل آیا، اسماعیلی نے بھی یہ عباد بن موسی عن اسماعیل سے نقل کیا حاکم کو وہم لگا جب اس حدیث کو مستدرک میں اس زیادت سمیت نقل کیا حالانکہ یہ زیادت صحیح کی شرط پر نہیں کیونکہ راوی غیر مسمّیٰ ہے اور موصول نہیں لیکن ابن ماجہ نے اسے سلمہ بن وہرام عن عکرمہ سے مرفوع کے نحو نقل کیا اس کے آخر میں ہے کہ ایک شخص اس نہی کے بعد رات کو اٹھا سقاء کا منہ موڑا (پانی پینے کیلئے) تو اس سے سانپ نکل آیا، یہ اس بارے صریح ہے کہ واقعہِ مذکور نہی کے بعد پیش آیا بخلاف ابن ابی ذئب کی سابق الذکر روایت کے جس سے مترشح ہوتا ہے کہ یہ واقعہ اس نہی کا سبب بنا، تطبیق بھی ممکن ہے کہ نہی سے قبل بھی پیش آیا جس کے باعث یہ ہدایت صادر کی گئی پھر بعدازاں بھی پیش آیا، نووی کہتے ہیں علماء کا اتفاق ہے کہ یہ نہی تنزیہی ہے نہ کہ تحریمی، مگر ان کا اسے متفق علیہ کہنا محلِ نظر ہے آگے ذکر آتا ہے، اس تین وغیرہ نے مالک سے نقل کیا کہ انہوں نے مشکوں سے منہ لگا کر پینے کو جائز کہا اور کہا مجھے اس بارے نہی نہیں پہنچی، ابن بطال نے اس قول کا شد و مد سے رد کیا ہے، ابن منیر نے ان کی طرف سے یہ عذر پیش کیا کہ ان کی مراد وہ نہی جو محمول علی تحریم ہو، تو اس قول کے ساتھ اعتذار اولی اور حجت قائم ہے اس پر جسے نہی کا علم پہنچا، نووی کہتے ہیں اس نہی کے تنزیہی ہونے کی تائید اس بارے رخصت کی احادیث کرتی ہیں، بقول ابن حجر میں نے کسی مرفوع حدیث میں جواز پر دال کوئی شئ نہیں دیکھی ماسوا نبی اکرم کے فعل کے جبکہ نہی بارے سب احادیث قولی ہیں تو اگر علتِ نہی کو دیکھیں تو یہی ارجح ہیں، علماء نے جو سب اس بابت ذکر کیا وہ اس امر کا مقتضی ہے کہ نبی اکرم اس سے مامون ومحفوظ تھے (یعنی آپ کو منہ لگا کر پینے سے کسی نقصان کے پہنچنے کا خدشہ نہ تھا) یا تو آپ کی عصمت کی وجہ سے (وَ اللّٰهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ کی طرف اشارہ ہے) یا آپکی طیبِ نکہت کی وجہ سے اور یا پانی ڈالنے میں آپکے رفق کی وجہ سے، اس کا بیان علتِ نہی کے سیاق میں وارد ہوا ہے مثلاً مذکور ہوا کہ برتن میں پانی بھرتے ہوئے اندیشہ ہوتا ہے کہ ہوام (یعنی جراثیم اور حشرات) میں

سے کچھ اس میں داخل ہو جائے جو پینے والا اگر منہ لگا کر پئے تو اس کے پیٹ میں چلا جائے اور اسے پتہ بھی نہ چلے! یہ اس امر کو مقتضی ہے کہ اگر مکمل احتیاط و مشاہدہ سے پانی بھرا ہے پھر اس کا منہ اچھی طرح باندھ دیا تو اب اس کے لئے جائز ہے کہ منہ لگا کر پی لے، یہ نہی اسے متناول نہ ہوگی (کہ اب مذکورہ اندیشہ نہ رہا) اسی طرح علتِ نہی کے ذکر میں حاکم نے قوی سند کے ساتھ حضرت عائشہ سے روایت نقل کی جس کے الفاظ ہیں: (نهى أن يشرب من في السقاء لأن ذلك يُنتِنُه)(یعنی مشک سے منہ لگا کر پینے سے منع کیا کیونکہ اس طرح یہ پانی کو بدبودار بنا سکتا ہے) تو اس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ ایسے پینے والے کے ساتھ خاص ہے جو منہ لگا کر پیتے ہوئے سانس بھی اندر لے یا اپنا منہ برتن کے اندر تک لے جائے، جو مشک (یا بوتل وغیرہ) سے اپنے منہ میں پانی ڈالے اسے چھوئے بغیر تو وہ اس نہی میں داخل نہ ہوگا، یہ علت بھی مذکور ہوئی کہ اس طرح ممکن ہے کہ ضرورت سے زائد پانی اس کے منہ میں آجائے تو اچھو لگ جائے یا کپڑے بھیگ جائیں (تو جو اس ضمن میں احتیاط کرے وہ بھی دائرہِ نہی میں نہ آئے گا)، ابن عربی لکھتے ہیں ان تینوں میں سے ایک وجہ بھی ثبوتِ کراہت میں کافی ہے تینوں کے ساتھ کراہت قوت کے ساتھ ثابت ہوتی ہے، الشیخ محمد بن ابوحمرہ کی اس بارے کلام کا ملخص یہ ہے کہ علتِ نہی میں اختلاف کیا گیا ہے تو کہا گیا خدشہ ہوا کہ برتن میں کوئی (موذی) حیوان ہو یا زور سے پانی انڈیلے اور اچھو لگ جائے یا اس کے زور سے دل کے گرد کی کمزور شریانیں کٹ جائیں جو اس کی موت کا باعث بن جائے یا برتن یا مشک وغیرہ کا منہ اس کے بخاراتِ تنفس کے ساتھ آلودہ ہو جائے یا اس کی تھوک پانی میں لگ جائے تو دوسرا کوئی کراہت محسوس کرے یا اس لئے کہ مسلسل یہ کرنے سے برتن خراب ہو سکتا ہے تو یہ تضییعِ مال ہوگا، کہتے ہیں فقہ جس کو مقتضی ہے یہ ہے کہ بعید نہیں کہ نہی ان سب امور کی وجہ سے صادر ہوئی ہو اور ان میں کچھ کراہت اور کچھ تحریم کو مقتضی ہیں اور اس قسم میں قاعدہ یہ ہے کہ قول بالتحریم کو ترجیح حاصل ہے ابن حزم نے جزم کے ساتھ تحریم قرار دیا کیونکہ نہی ثابت ہے اور احادیثِ رخصت کو اصلِ اباحت پر محمول کیا، ابوبکر اثرم صاحبِ احمد نے مطلقا کہا کہ نہی کی احادیث اباحت کی ناسخ ہیں کیونکہ ایسا کرنا پہلے سے ان کا معمول تھا حتی کہ سانپ پیٹ میں داخل ہونے کا واقعہ پیش آیا جس کے باعث اس طرح پینے سے منع کر دیا گیا۔

ابن حجر کہتے ہیں جواز بارے احادیث میں سے جو ترمذی نے عبدالرحمٰن بن ابی عمرہ عن جدتہ کبشہ تخریج کی اور اسے صحیح قرار دیا، کہتی ہیں میں نبی اکرم کے ہاں گئی تو آپ نے ایک لٹکتی ہوئی مشک سے منہ لگا کر پانی پیا، اس باب میں عبداللہ بن انیس سے ابوداود نے، ترمذی کے ہاں ام سلمہ سے شمائل میں، مسندِ احمد، طحاوی کی المعانی اور طبرانی کے ہاں روایتیں ہیں، ہمارے شیخ شرح ترمذی میں لکھتے ہیں اگر کبشہ کی اس روایت کی بابت یہ عذر ذکر کیا جائے کہ مشک لٹکی ہوئی تھی اور کوئی برتن میسر نہ تھا اور کف کے ساتھ پینا ممکن نہ تھا تب کراہت نہیں (یعنی ضرورت کے تحت ایسا کیا) اسی پر ان مذکورہ احادیث کو محمول کیا جائے (کہ کوئی مجبوری ہوگی) اور اگر کسی قسم کا عذر نہ ہو تو پھر احادیثِ نہی پر عمل کرنا ہوگا بقول ابن حجر اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ سب احادیثِ جواز میں مذکور ہے کہ مشک لٹکی ہوئی تھی اور معلق مشک سے شرب غیرِ معلق کی نسبت اخص ہے اور اخبارِ جواز میں مطلقا رخصت پر دلالت نہیں بلکہ صرف اس ایک صورت میں اور اسے ضرورت و مجبوری پر محمول کرنا انہیں منسوخ قرار دینے سے اولیٰ ہے! ابن عربی نے بھی قبل ازیں ہمارے شیخ کی بات سے ملتی جلتی تاویل بیان کی تو کہا محتمل ہے کہ آنجناب کا منہ لگا کر پینا ضرورت کے تحت ہو یا تو اثنائے جنگ یا یہ کہ برتن موجود نہ تھا یا موجود بھی تھا مگر

ده خالی نہ تھا پھر کہا یہ بھی محتمل ہے کہ آپ نے دراصل اداوہ سے پانی پیا ہو اور نہی اس امر پر محمول ہے کہ مثلاً مشک بڑی ہے کیونکہ یہ وجودِ ہوام کا مظنہ ہے (یعنی امکان ہے) بقول ابن حجر ہوام تو چھوٹی مشک میں بھی ہو سکتے ہیں اور ضرر کسی چھوٹی وجہ سے بھی لاحق ہو سکتا ہے۔

- 5629حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا خَالِدٌ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ - رضى الله عنهما -قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الشُّرْبِ مِنْ فِي السِّقَاءِ (ایضاً)

اسے ابن ماجہ نے بھی (الأشربۃ) میں نقل کیا۔

- 25 باب النَّهْيِ عَنِ التَّنَفُّسِ فِي الإِنَاءِ (برتن میں سانس لینے سے ممانعت)

- 5630حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا شَيْبَانُ عَنْ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي قَتَادَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا شَرِبَ أَحَدُكُمْ فَلاَ يَتَنَفَّسْ فِي الإِنَاءِ وَإِذَا بَالَ أَحَدُكُمْ فَلاَ يَمْسَحْ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ وَإِذَا تَمَسَّحَ أَحَدُكُمْ فَلاَ يَتَمَسَّحْ بِيَمِينِهِ .

طرفاه 153، - 154

ترجمہ: ابوقتادہؓ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا جب تمہارا کوئی پیے تو برتن میں سانس نہ لے اور جب پیشاب کرے تو دائیں ہاتھ سے ذکر نہ پکڑے اور استنجا کرے تو بھی دایاں ہاتھ استعمال نہ کرے۔

یحی سے مراد ابن ابوکثیر ہیں، یہ کتاب الطہارۃ میں مشروحاً گزری ہے۔ (فلا يتنفس في الإناء) ابن ابوشیبہ نے ایک اور طریق کے ساتھ عبداللہ بن ابی قتادہ عن ابیہ سے (نفخ في الإناء) (پانی میں پھونک مارنے) کی نہی نقل کی، ابوداؤد اور ترمذی کے ہاں حدیثِ ابن عباس سے اس کا شاہد بھی ہے اس میں ہے کہ نبی اکرم نے برتن میں سانس لینے اور پھونک مارنے سے منع فرمایا، نفخ فی الاناء اور اس میں سانس لینے کی نہی میں متعدد احادیث ہیں کیونکہ کئی دفعہ آدمی کا سانس کچھ کھانے کی وجہ سے متغیر ہوتا ہے یا کافی عرصہ سے مثلاً مسواک نہیں کیا یا وہ بخارِ معدہ میں مبتلا ہے (یا کسی بھی مرض میں) تو ان سب کے اثرات برتن میں جا سکتے ہیں اور ان حالات میں پھونک مارنا سانس لینے سے بھی اشد ثابت ہو سکتا ہے۔

- 26 باب الشُّرْبِ بِنَفَسَيْنِ أَوْ ثَلاَثَةٍ (دو یا تین سانس لے کر پیا جائے)

(بنفسين) حالانکہ حدیثِ باب میں: (كان يتنفس) ہے گویا چاہا کہ اس حدیثِ باب اور سابقہ باب کی حدیث کے مابین تطبیق دیں کہ بظاہر باہم متعارض ہیں کہ اول برتن کے اندر سانس لینے سے نہی میں صریح اور ثانی مثبتِ تنفّس ہے تو اسے دو (الگ) حالتوں پر محمول کیا ہے تو حالتِ نہی برتن کے اندر سانس لینے کی ہے جبکہ دوسری حالت برتن کے باہر سانس لینا، پھر اول ظاہرِ نہی پر ہے اور ثانی کی تقدیر یہ کہ برتن سے پینے کے دوران (منہ اس سے ہٹا کر) سانس لینا، ابن منیر کہتے ہیں ابن بطال نے دونوں حدیثوں کے مابین تعارض کا سوال اٹھایا اور خوب تفصیل سے دونوں کے مابین تطبیق کر کے جواب دیا اور بخاری اس سب سے مجرد عبارتِ ترجمہ کے

ساتھ مستغنی ہوئے تو اول میں اناء کوتنفس کا ظرف بنایا اور اس سے نہی کو اس کے استقذار کی وجہ سے قرار دیا اور ثانی میں کہا: (الشرب بنفسين) تو نفس کو شرب بنایا یعنی (پیتے ہوئے) ایک سانس پر اقتصار نہ کرے بلکہ شربین کے درمیان منہ برتن سے باہر کر کے دو یا تین سانسوں کے ساتھ فصل کرے تو اس سے انتفائے تعارض ہوا، اسماعیلی کہتے ہیں مفہوم یہ کہ پی کر سانس لیتے نہ کہ برتن کے اندر، کہتے ہیں اگر اس (مذکور) پر محمول نہ کیا جائے تو دونوں حدیثیں باہم متعارض نظر آئیں گی پھر ایک کو لامحالہ منسوخ قرار دینا پڑے گا اور اصل عدم نسخ ہے اور تطبیق دینا کسی بھی طور اگر ممکن ہو تو یہ اولیٰ ہے پھر حدیث ابوسعید کی طرف اشارہ کیا جسے ترمذی نے تخریج کیا اور حاکم نے صحیح قرار دیا کہ نبی کریم نے پینے کی چیز میں پھونک مارنے سے منع فرمایا ایک شخص بولا اگر برتن میں کوئی تنکا دیکھوں؟ فرمایا اسے بہا دو (یعنی تنکے کو) ابن ماجہ کے ہاں ابو ہریرہ سے مرفوع حدیث میں ہے جب تمہارا کوئی پیئے تو برتن میں سانس نہ لے اگر چاہے کہ عود کرے (یعنی سانس لینا چاہے) تو برتن کو الگ کر لے پھر اگر چاہے تو دوبارہ پیئے، اثرم کہتے ہیں اس میں اختلافِ روایت جواز پر دال ہے اور یہ کہ تین وقفوں سے پیئے اور برتن میں سانس لینے سے نہی کا مطلب ہے کہ اس کے اندر منہ کر کے نہ لے، مالک نے اس سے ایک ہی سانس میں (اگر کوئی کر سکتا ہے) پینے کے جواز پر استدلال کیا، ابن ابی شیبہ نے سعید بن مسیب اور ایک جماعت سے بھی جواز نقل کیا، عمر بن عبدالعزیز کا قول ہے کہ برتن کے اندر سانس لینے سے منع کیا ہے تو اگر کوئی چاہے تو ایک ہی سانس میں پی سکتا ہے! بقول ابن حجر یہ اچھی تفصیل ہے، حاکم کی ابوقتادہ سے مرفوع حدیث میں ایک سانس کے ساتھ پینے کا امر وارد ہے یہ اسی مذکورہ تفصیل پر محمول ہے۔

- 5631 حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ وَأَبُو نُعَيْمٍ قَالاَ حَدَّثَنَا عَزْرَةُ بْنُ ثَابِتٍ قَالَ أَخْبَرَنِى ثُمَامَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ كَانَ أَنَسٌ يَتَنَفَّسُ فِى الإِنَاءِ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلاَثًا وَزَعَمَ أَنَّ النَّبِىَّ ﷺ كَانَ يَتَنَفَّسُ ثَلاَثًا

ترجمہ: انسؓ سے روایت ہے کہ رسول پاک (پانی پیتے ہوئے) تین دفعہ سانس لیا کرتے تھے۔

عزرہ بن ثابت انصاری تابعی صغیر ہیں اصلا مدینہ سے ہیں بصرہ سکونت پذیر ہوئے اپنے نانا عبداللہ بن یزید خطمی اور عبداللہ بن ابواوفی وغیرہما سے سماع کیا ہے، یہ اسناد ثلاثی کے حکم میں ہے اگرچہ ان کے شیخ بھی تابعی ہیں۔ (كان يتنفس الخ) محتمل ہے کہ أو برائے تنویع ہو اور نبی اکرم کسی ایک پر اکتفا نہ کرتے ہوں، اگر دو سانسوں سے پانی پینے کے ساتھ سیر ہو جاتے تو ٹھیک وگرنہ تین سانس لیتے، اس کا برائے شک ہونا بھی محتمل ہے چنانچہ ابن راہویہ نے یہی حدیث عبدالرحمٰن بن مہدی عن عزرہ سے بغیر (أو) کے (كان يتنفس ثلاثا) کے الفاظ سے نقل کی ہے ترمذی نے ضعیف سند کے ساتھ ابن عباس سے مرفوعا نقل کیا: (لا تشربوا واحدة كما يشرب البعير و لكن اشربوا مثنى و ثلاث) (یعنی اونٹ کی طرح نہ پیو بلکہ دو یا تین سانس میں پیو) یہ اگر محفوظ ہوتی تو برائے تنویع قرار دینے کی تائید ہوتی، یہ دو مرتبہ پر اقتصار میں نص نہیں بلکہ محتمل ہے کہ اس سے مراد اثنائے شرب تنفس ہو تو اس طرح تین مرتبہ پیا ہوگا، تنفس اخیر سے ساکت رہے کیونکہ وہ تو ضرورتِ واقع ہے مسلم اور اصحابِ سنن نے ابو عاصم عن انس سے نقل کیا کہ نبی اکرم پیتے ہوئے تین سانس لیتے اور فرماتے: (هو أروىٰ و أمرأ و أبرأ) (یعنی زیادہ سیرابی کرنے والا، خوشگوار اور تکلیف سے دور ہے) سیاق مسلم کا ہے ابوداؤد کی روایت میں (أهنأ) ہے بجائے (أروى) کے، اروی رَیّ سے ہے غیر مہموز ای (أكثر رِيًّا) از رہ

مشاكلت مہموز پڑھنا بھی صحیح ہے، مرأ ہمز کے ساتھ مَراءۃٌ سے ہے، کہا جاتا ہے: (مَرُأَ الطعامُ) یمرؤ کی راء پر زبر اور زیر دونوں ٹھیک ہیں أي (صارَ مَرِیاً)، أبرأ ہمز کے ساتھ براءۃٌ سے ہے ای (یُبرِئ من الأذی والعطش) (یعنی تکلیف اور پیاس سے بچاتا ہے) جبکہ (أھنأ) ہمز کے ساتھ ھن ء سے ہے ای (صار ھنیئا) اس سے ماخوذ ہوا کہ تین سانس کے ساتھ پانی پینا پیاس کیلئے اقمع (یعنی اس کا زیادہ قلع قمع کرنے والا) ہضم میں اقوی اور ضعفِ اعضاء اور بردِ معدہ میں أقل أثراً ہے (تو اصل حکمت یہ معلوم پڑتی ہے کہ پینے میں عجلت کا مظاہرہ نہ کرے کہ اس سے متذکرہ نقصانات ہو سکتے ہیں) اس میں افعل تفضیل کا استعمال دال ہے کہ دو مرتبہ سانس لینے کا پینے کے دوران بھی اس فضلِ مذکور میں دخل ہے، یہ بھی ماخوذ ہوا کہ ایک سانس سے پینے کی یہ نہی تنزیہی ہے، مہلب لکھتے ہیں شرب میں تنفس سے یہ نہی اکل وشرب میں پھونک مارنے سے نہی کی مثل ہے اس وجہ سے کہ اس سے کبھی تھوک پڑ سکتی تھی جس سے وہ پھر متقذر ہو کیونکہ اکثر لوگوں کی طبیعت ہے کہ اس سے متقذر رہوتے ہیں، یہ تب اگر کسی کے ساتھ مل کر کھا یا پی رہا ہو اگر اکیلا ہے یا اہل کے ساتھ ہے یا ایسوں کے ہمراہ ہے کہ جانتا ہے متقذر نہ ہوں گے تب کوئی حرج نہیں بقول ابن حجر تعمیمِ منع قرار دینا ہی اولیٰ ہے کیونکہ اکیلا ہونے کے باوجود اندیشہ ہوگا کہ اس کے لقمہ یا تھوک کا کچھ حصہ اندر رہ جائے یا برتن سے تقذر محسوس کیا جائے وغیرہ۔ ابن عربی کہتے ہیں ہمارے علماء کے مطابق یہ مکارمِ اخلاق سے ہے لیکن حرام ہے کہ کوئی اپنے بھائی کو ایسی چیز پکڑائے جس سے وہ تقذُر محسوس کرے اگر اکیلے میں ایسا کیا پھر کوئی ادھر آ گیا تو اسے بتلا دے پھر برتن پکڑائے وگرنہ یہ غشِ ہے اور غش حرام ہے، قرطبی لکھتے ہیں معنائے نہی یہ ہے کہ اس طرح کرنے سے برتن میں اس کی تھوک یا تنفس کی بدبو نہ لگ جائے اس پر اگر ایک سانس میں پی لے تو یہ غلط نہ ہوگا، بعض نے اسے مطلقا منع کہا کہ یہ شیطان کا شرب ہے، کہتے ہیں قولِ انس: (کان یتنفس فی الشرب ثلاثا) کو بعض نے نہی کے معارض قرار دیا اور اسے بیانِ جواز پر محمول کیا، بعض نے اسے آپ کے خصائص میں سے سمجھا کہ آپ سے کسی کو تقذر نہ ہوتا تھا (اس قول انس کا شائد یہ مطلب لے رہے ہیں کہ پینے میں یعنی برتن کے اندر تین سانس لیتے تھے جبکہ میرے خیال میں مفہوم یہ ہے کہ پینے کے دوران منہ ہٹا کر گویا تین سانسوں میں پیتے تھے)

تکملہ کے عنوان سے رقم کرتے ہیں کہ طبرانی نے اوسط میں حسن سند کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا کہ نبی اکرم تین سانسوں میں پیتے تھے برتن کو جب منہ سے قریب کرتے تو بسم اللہ کہتے، ہٹاتے تو الحمد للہ کہتے، یہ سب تین مرتبہ کرتے اس کی اصل ابن ماجہ میں ہے، بزار اور طبرانی کے ہاں حدیثِ ابن مسعود سے اس کا شاہد بھی ہے، ترمذی نے مشار الیہ حدیثِ ابن عباس میں نبی اکرم کا یہ فرمان بھی نقل کیا کہ پینے لگو تو بسم اللہ اور ختم کر لو تو الحمد للہ کہو، یہ بھی اس حدیثِ ابو ہریرہ کا شاہد ہو سکتا ہے جیسا کہ یہ احتمال بھی ہے کہ فقط ابتدا اور انتہا میں یہ سب کہنا مراد ہے۔

اس حدیث کو مسلم، ترمذی اور ابن ماجہ نے (الأشربۃ) اور نسائی نے (الولیمۃ) میں نقل کیا۔

27 - باب الشُّرْبِ فِي آنِيَةِ الذَّهَبِ (سونے کے برتنوں میں پینا)

ترجمہ کو مطلق رکھا گویا ذکرِ حکم سے مستغنی ہوئے اس کے ساتھ جس کی کتاب الاحکام میں آگے تصریح کی کہ نبی اکرم کا یہ منع

کرنا تحریمی ہے حتی کہ دلیلِ اباحت قائم ہو، حدیثِ باب میں نہی کی تصریح اور نہ ماننے والے کیلئے وعید کا اشارہ ہے، ابن منذر نے سونے چاندی کے برتنوں میں اکل وشرب کی تحریم پر اجماع نقل کیا ماسوا ایک تابعی معاویہ بن قرہ کے قول کے! تو شائد انہیں اس نہی کا علم نہ ہوسکا، شافعی سے قدیم میں قول اور حرملہ میں ان کی نص ہے کہ یہ نہی تنزیہی ہے کیونکہ اسکی علت اعاجم کے ساتھ تشبّہ ہے، جدید میں انہوں نے اس کے تحریمی ہونے پر منصوص کیا ان کے بعض اصحاب نے اسی پر قطع و جزم کیا اور یہی کہنا لائق ہے کیونکہ آگ کی وعید ثابت ہے، آگے اس کا ذکر آرہا ہے تو اگر ان سے یہ منقول (یعنی قدیمی قول) ثابت ہے تو شائد یہ حدیث ملنے سے پہلے کی رائے ہو، وہم نقل کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ صاحب التقریب نے کتاب الزکاۃ میں ان کی سونے اور چاندی کے برتن رکھنے کی تحریم پر حرملہ کے حوالے سے نص نقل کی ہے تو اگر برتن رکھنا حرام ہے تو اس کے استعمال کی حرمت تو بالاولیٰ ہوئی اور مشار الیہ علت متفق علیہ نہیں بلکہ اس نہی کی متعدد علل ذکر کی گئی ہیں کہ مثلا اس میں غریبوں کی دل شکنی ہے، ایک انداز تکبر واسراف ہے اور تضییقِ نقدین ہے (یعنی [اس سے اس دور کی] کرنسی [درہم ودینار] کی قلت پیدا ہوسکتی تھی)۔

- 5632حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنِ ابْنِ أَبِي لَيْلَى قَالَ كَانَ حُذَيْفَةُ بِالْمَدَايِنِ فَاسْتَسْقَى فَأَتَاهُ دِهْقَانٌ بِقَدَحِ فِضَّةٍ فَرَمَاهُ بِهِ فَقَالَ إِنِّي لَمْ أَرْمِهِ إِلَّا أَنِّي نَهَيْتُهُ فَلَمْ يَنْتَهِ وَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَانَا عَنِ الْحَرِيرِ وَالدِّيبَاجِ وَالشُّرْبِ فِي آنِيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَقَالَ هُنَّ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَهِيَ لَكُمْ فِي الآخِرَةِ

(ترجمہ کیلئے جلد۸ص:۷۵۸) .أطرافه 5426، 5633، 5831، - 5837

(كان حذيفة بالمدائن) احمد کے ہاں یزید عن ابن ابی لیلی سے روایت میں ہے: (كنت مع حذيفة الخ) مدائن دجلہ کنارے ایک عظیم شہر ہے (کسریٰ کا دارالحکومت تھا) اس کے اور بغداد (جو بعد ازاں خلیفہ عباسی منصور کے زمانہ میں تعمیر ہوا) کے درمیان سات فرسخ ہیں یہیں مشہور ایوانِ کسریٰ تھا، ۱۶ھ خلافتِ عمری میں حضرت سعد بن ابی وقاص کے ہاتھوں فتح ہوا حضرت حذیفہ حضرت عمر اور حضرت عثمان کے ادوار میں اس کے گورنر رہے شہادتِ عثمان کے بعد اپنے انتقال تک گورنر رہے۔

(دهقان) کسرِ دال کے ساتھ پیش بھی جائز ہے (ہمارے ہاں اس پر زبر ہے) فارسی میں بستی کے سردار (یعنی نمبردار) کو کہتے ہیں احمد کی وکیع عن شعبہ سے روایت میں ہے: (من دهقان أو علج) الاطعمہ میں سیف عن مجاہد عن ابن ابی لیلیٰ سے روایت میں تھا کہ ہم حضرت حذیفہ کے پاس تھے کہ انہوں نے پانی طلب کیا تو ایک مجوسی لے کر آیا، کوشش کے باوجود اس کا نام نہیں ملا۔ (بقدح فضة) ابوداؤد کی شیخ بخاری حفص سے روایت میں ہے: (بإناء من فضة) مسلم کی عبداللہ بن عکیم سے روایت میں بھی یہی ہے۔ (فرماه به) وکیع کی روایت میں ہے: (فحذفه به) احمد کی یزید عن ابن ابی لیلیٰ سے روایت میں ہے کہ ہر ممکن کوشش کی کہ اسے اس کے منہ پر دے ماریں، اسماعیلی کی روایت جس کی اصل مسلم میں ہے، میں ہے کہ گرا کر توڑ دیا۔ (فلم ينته) اسماعیلی کے ہاں ہے کہ میں نے منع بھی کیا تھا مگر یہ نہ مانا، وکیع کی روایت میں ہے حاضرین کی طرف متوجہ ہوئے اور معذرت کی (کہ اتنے سخت ردعمل کا کیوں اظہار کیا) یزید کی روایت میں ہے ایک یا دو مرتبہ اس سے منع بھی کر چکا ہوں۔ (عن الحرير والديباج) کتاب اللباس میں اس کی تشریح

آئے گی۔(و الشرب فی الخ) آمدہ روایت میں ہے: (لاتشربوا ولا تلبسوا) احمد کے ہاں بھی حکم سے ایک دیگر طریق کے ساتھ یہی ہے، حضرت حذیفہ سے اکثر روایات میں صرف شرب پر اقتصار مذکور ہے احمد کی مجاہد عن ابن ابی لیلی کے طریق سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (نهى أن يُشرَب فى آنية الذهب والفضة و أن يُؤكل فيها) اگلے باب میں حضرت ام سلمہ سے بھی اس کا نحو مروی ہے۔

(و قال هن لهم الخ) ابوداؤد کی حفص سے روایت میں ھن کی بجائے (ھی) ہے اسی طرح غندر عن شعبہ کی روایت میں بھی، اسماعیلی کے ہاں جس کا اصل مسلم میں ہے(ھو) ہے یعنی یہ سب جو مذکور ہوا، اسماعیلی لکھتے ہیں (فی الدنیا) سے مراد ان کے لئے ان کا استعمال مباح ہونا مراد نہیں بلکہ (لھم) کا مطلب ہے کہ وہ جو انہیں زیِ اہلِ اسلام کی مخالفت کے لئے استعمال کرتے ہیں (زی یعنی طور طریقے) اس طرح (لکم) کا معنی ہے کہ دنیا میں انہیں ترک کرنے کے بدلہ کے بطور آخرت میں تم ان کا استعمال کرو گے اور انہیں ان کی معصیت کی سزا میں ان کے استعمال سے وہاں روک دیا جائے گا بقول ابن حجر یہ معنی بھی محتمل ہے کہ جو (یعنی مسلمانوں میں سے بھی) کوئی اگر دنیا میں ان کے استعمال کا متعاطی ہوتا ہے تو وہ آخرت میں ان سے محروم رہے گا جیسے یہی بات شرب خمر میں کہی تھی اس کا مثل ریشم پہننے میں بھی ذکر ہوگا آگے مزید وضاحت آتی ہے۔

- 28 باب آنِيَةِ الْفِضَّةِ (چاندی کے برتن)

- 5633حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِى عَدِيٍّ عَنِ ابْنِ عَوْنٍ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنِ ابْنِ أَبِى لَيْلَى قَالَ خَرَجْنَا مَعَ حُذَيْفَةَ وَذَكَرَ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لاَ تَشْرَبُوا فِى آنِيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَلاَ تَلْبَسُوا الْحَرِيرَ وَالدِّيبَاجَ فَإِنَّهَا لَهُمْ فِى الدُّنْيَا وَلَكُمْ فِى الآخِرَةِ

(سابقہ حوالہ) .أطرافه 5426، 5632، 5831، - 5837

(خرجنا الخ) مختصراً ذکر کیا احمد نے اسے ابن ابی عدی جن کے طریق سے بخاری نے نقل کیا، سے تخریج کیا اسی طرح اسماعیلی نے بھی، اس کی اصل مسلم میں ہے معاذ بن معاذ کلاہما عن عبداللہ بن عون سے یہ الفاظ نقل کئے ہیں:(خرجت مع حذيفة إلى بعض هذا السواد الخ)۔

- 5634حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِى مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ عَنْ نَافِعٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِى بَكْرٍ الصِّدِّيقِ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ الَّذِى يَشْرَبُ فِى إِنَاءِ الْفِضَّةِ إِنَّمَا يُجَرْجِرُ فِى بَطْنِهِ نَارَ جَهَنَّمَ

ترجمہ: ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا جو شخص چاندی کے برتن میں پانی پئے (یا کھائے) تو بے شک وہ اپنے پیٹ میں جہنم کی آگ بھرتا ہے۔

شیخِ بخاری ابن ابی اویس ہیں۔(عن زيد بن عبدالله بن عمر) یہ ثقہ تابعی ہیں حضرت عمر کے قصہِ اسلام میں ابن عمر

سے ان کی روایت پہلے گزری ہے بخاری میں ان سے یہی دو روایتیں ہیں، اس سند کے سب رواۃ مدنی ہیں اس میں مالک کی نافع سے موسی بن عقبہ اور ایوب وغیرہما نے متابعت کی ، یہ مسلم میں ہے اسماعیل بن امیہ نے نافع سے روایت میں ان کی مخالفت کی اور سند میں زید کو ذکر نہیں کیا انہوں نے نافع کا شیخ عبداللہ بن عبدالرحمن ذکر کیا اسے نسائی نے تخریج کیا ہے، حکم انہی کا جو ثقات نے زیادت کی پھر خصوصا وہ حفاظ ہیں پھر کثیر ہیں جب کہ یہ منفرد ہیں محمد بن اسحاق نے نافع عن صفیہ بنت ابی عبید عن ام سلمہ ذکر کیا سعد بن ابراہیم عن نافع صفیہ کے ذکر میں ان کے موافق ہیں مگر انہوں نے بجائے ام سلمہ کے عائشہ ذکر کیا، ابن اسحاق کا قول اقرب ہے، اگر یہ محفوظ ہے تو شائد نافع کی اس میں دو سندیں ہوں عبدالعزیز بن ابو رواد نے شاذ طور پر (عن نافع عن أبی هريرة) کہا برد بن سنان اور ہشام بن غاز سالکِ جادہ ہوئے (یعنی ان کی عام و مشہور سند نقل کرنے والے) اور (نافع عن ابن عمر) ذکر کیا ان سب روایات کو نسائی نے تخریج کیا اور لکھا درست ایوب اور ان کے متابعین کی روایت ہے۔

(عن عبد الله الخ) یہ ان ام سلمہ کے بھانجے ہیں جن سے یہ روایت نقل کی ان کی والدہ قریبہ بنت ابو امیہ بن مغیرہ مخزومیہ تھیں، ثقہ ہیں بخاری میں یہی ایک ان کی روایت ہے۔

(الذی يشرب الخ) مسلم میں عثمان من مرہ عن عبداللہ بن عبدالرحمن سے روایت میں ہے: (من شرب من إناء ذهب أو فضة) انہی کی علی بن مسہر عن عبیداللہ بن عمر عمری عن نافع سے روایت میں ہے: (إن الذی یأکل و یشرب فی آنية الذهب والفضة) مسلم نے اکل کے لفظ کے ذکر میں علی بن مسہر کے تفرد کا اشارہ کیا ہے۔ (إنما يجرجر) جرجرۃ سے، یہ وہ آواز جو اونٹ اپنے حلق میں مردّد کرتا ہے جب وہ بڑھکا ہوا ہوتا ہے جیسے فک الفرس (یعنی ست ہونا) میں لگام کی آواز ہوتی ہے بقول نووی یجرجر کی دوسری جیم کے مکسور ہونے پر اتفاق ہے! اس کا تعاقب کیا گیا کہ موفق بن حمزہ نے مذہب پر اپنی کلام میں اس پر زبر نقل کی ہے، ابن فرکاح نے اپنے والد سے نقل کیا کہ اسے معلوم و مجہول دونوں طرح روایت کیا گیا ہے ابن مالک نے بھی شواہد التوضیح میں اسے جائز قرار دیا البتہ ان کے شاگرد ابن ابوالفتح نے اس کا رد کیا ہے تو اس متن پر جمع کردہ کلام بارے اپنے رسالہ میں لکھا میں نے بہت کوشش کی ہے کہ زبر کے ساتھ اسے روایت کرنے والا کوئی پاؤں تو حفاظِ حدیث میں سے کسی کو نہیں پایا البتہ فقہاء سے ہی سنا ہے جب کہ روایتِ احادیث میں وہ زیادہ اہتمام کا مظاہرہ نہیں کیا کرتے تھے، ابوالحسین یونینی سے اس بارے سوال کیا تو کہا میں نے اپنے والد اور اپنے شیخ منذری سے بطورِ معلوم ہی پڑھا ہے، کہتے ہیں بعید امر ہے کہ قدیم و جدید کے حفاظِ حدیث کا کسی ثابت روایت کے ترک پر اتفاق ہو، کہتے ہیں پھر یہ بھی کہ فاعل (یعنی معلوم) کی طرف اس کی استاد اصل جب کہ مفعول (یعنی مجہول) کی طرف فرع ہے تو بغیر حاجت کے اس کی طرف التفات نہ کیا جائے گا، یہ بھی کہ علمائے عربیت کہتے ہیں فاعل کا حذف یا تو للعلم بہ یا للجہل بہ ہوتا ہے یا جب اس سے یا اس پر تخوّف ہو یا اس کے شرف یا حقارت کے سبب یا برائے اقامتِ وزن، یہاں اس قسم کا کوئی معاملہ نہیں۔

(فی بطنه الخ) اکثر کے ہاں (نار) کا لفظ منصوب ہے اس طور کہ جرجرہ بمعنی صبّ یا تجرُّع ہے لہذا نار اس کا مفعول ہے، پیش بھی منقول ہے اس طور کہ جرجرہ پیٹ کے گڑگڑانے کی آواز ہے، نووی کہتے ہیں نصب اشہر ہے اس کی تائید مسلم کی عثمان بن مرہ کی روایت کرتی ہے جس کے الفاظ ہیں: (فإنما يجرجر فی بطنه نارا من جهنم) ازہری نے نصب اس طور بھی جائز قرار دی کہ فعل

اس کی طرف متعدی ہے ابن السید نے پیش کو جائز قرار دیا اس طور کہ یہ (إن) کی خبر اور (ما) موصولہ ہو، کہتے ہیں جس نے زبر کہی اس نے (ما) کو زائدہ اور (إن) کو عمل سے معطل بنالیا، اس کی نظیر یہ آیت ہے: (إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ)[طه: ۵۹] اسے کید کی زبر اور پیش کے ساتھ پڑھا گیا ہے، اس کا رد یہ امر کرتا ہے کہ کسی بھی نسخہ میں (ما) کا (إن) سے فصل نہیں ہے، آپ کا یہ کہنا کہ آگ اس کے پیٹ میں اس طرح آواز نکالے گی جیسے اونٹ جرجرہ کے ساتھ آواز نکالتا ہے، مجازِ تشبیہ ہے کیونکہ آگ کی تو آواز نہیں ہوتی، بقول ابن حجر یہی کہا گیا مگر یہ نفی (یعنی آگ کے لئے آواز کی) محلِ نظر ہے۔

اسے مسلم نے (الأطعمة) نسائی نے (الوليمة) اور ابن ماجہ نے (الأشربة) میں نقل کیا۔

- 5635حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنِ الْأَشْعَثِ بْنِ سُلَيْمٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ سُوَيْدِ بْنِ مُقَرِّنٍ عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِسَبْعٍ وَنَهَانَا عَنْ سَبْعٍ أَمَرَنَا بِعِيَادَةِ الْمَرِيضِ وَاتِّبَاعِ الْجِنَازَةِ وَتَشْمِيتِ الْعَاطِسِ وَإِجَابَةِ الدَّاعِي وَإِفْشَاءِ السَّلَامِ وَنَصْرِ الْمَظْلُومِ وَإِبْرَارِ الْمُقْسِمِ وَنَهَانَا عَنْ خَوَاتِيمِ الذَّهَبِ وَعَنِ الشُّرْبِ فِي الْفِضَّةِ أَوْ قَالَ آنِيَةِ الْفِضَّةِ وَعَنِ الْمَيَاثِرِ وَالْقَسِّيِّ وَعَنْ لُبْسِ الْحَرِيرِ وَالدِّيبَاجِ وَالْإِسْتَبْرَقِ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۱۴۴) .أطرافه 1239، 2445، 5175، 5650، 5838، 5849، 5863، 6222، 6235، - 6654

(أو قال الخ) راوی کا شک ہے مسلم نے ایک اور طریق کے ساتھ براء سے نقل کیا کہ جس نے دنیا میں پیا وہ آخرت مین نہ پیئے گا اسی کی مثل حدیثِ ابی ہریرہ مرفوع میں ہے اسے نسائی نے بھی قوی سند کے ساتھ تخریج کیا، اس حدیثِ براء کی مفصل شرح کتاب الادب میں آئے گی اور لباس سے متعلقہ بحث کتاب اللباس میں، ان احادیث سے ہر مکلف مرد و زن کے لئے سونے اور چاندی کے برتنوں کی حرمت ثابت ہوئی عورتوں کے زیورات اس کے ساتھ ملحق نہیں (لأنه ليس من التزين التى أبيح بها فى شيء) (یعنی یہ وہ تزین نہیں جس کی اباحت دی گئی ہے) قرطبی وغیرہ کہتے ہیں حدیث میں سونے چاندی کے برتنوں کا اکل وشرب کے لئے استعمال کا حرام ہونا ثابت ہوا، ان دونوں کے ساتھ ملحق ہے ہر وہ جو ان کے مفہوم میں ہے مثلاً خوشبوئیں اور سرمہ (تیل) وغیرہ کیلئے کے برتن اور تمام وجوہِ استعمالات! جمہور کا یہی موقف ہے ایک گروہ نے شاذ رائے اختیار کرتے ہوئے مطلقاً جواز قرار دیا بعض نے تحریم کو صرف اکل وشرب پر مقصور کیا اور بعض نے صرف شرب پر کیونکہ یہ حضرات اکل بارے زیادتِ حدیث پر مطلع نہ ہو سکے، کہتے ہیں علتِ منع میں اختلافِ اقوال ہے تو کہا گیا اس کا مرجع ان کا عین (یعنی یہ مادہ ہی مردوں کے لئے حرام ہے) اس کی تائید آپ کا قول کہ: (هی لهم) اور (إنها لهم) کرتا ہے، بعض نے کہا اس لئے کہ یہ اثمان اور متلفات کی قیمتیں ہیں تو اگر ان سے برتنوں کا بنانا جائز کر دیا جاتا تو اس سے ان کی قلت ہو جاتی جس سے (اس زمانہ کی) نقدی (یعنی درہم و دینار) کو نقصان ہوتا اس کی مثال غزالی نے ان حکام سے دی جن کا وظیفہ لوگوں کے درمیان اقامتِ عدل ہے (یعنی مجاز حکام اور قاضی) تو اگر انہیں حقِ تصرف نہ دیا جائے تو اس سے عدل میں خلل پڑے گا تو ایسے ہی لوگوں کا جو نقدین (یعنی درہم و دینار، نقد کی تثنیہ) ہے اسے برتنوں کے لئے استعمال کرنا منع کر دیا

،اس کا ردخواتین کے لئے ان سے زیورات بنانے کے جواز سے ہوتا ہے بہرحال اس سے انفصال بھی ممکن ہے، شافعیہ کے ہاں یہی علتِ راجحہ ہے ابوعلی سنجی اور ابومحمد جوینی نے اسی کی تصریح کی بعض نے قرار دیا کہ علتِ تحریم اسراف اور نمود ونمائش یا فقراء کی دل شکنی کا پہلو ہے، اس کا رد یہ امر کرتا ہے کہ سونے چاندی کے علاوہ باقی نفیس جواہرات سے برتن بنا لینے کا جواز ثابت ہے اور ان کی قیمت سونے چاندی سے بھی زیادہ ہے، بعض نے شاذ طور پر ہی ان سے بھی منع کیا ہے ابن صباغ نے الشامل میں (جواہرات سے برتن بنا لینے کے) جواز پر اجماع نقل کیا رافعی اور بعد کے اہلِ علم نے بھی اسی پر صاد کیا لیکن زوائدِ عمرانی میں صاحب الفروع سے دونوں وجہیں منقول ہیں، بعض نے کہا منع کی علت عجمیوں سے تشبّہ ہے! یہ بھی محلِ نظر ہے کیونکہ اس کے فاعل کے لئے وعید ثابت ہے اور مجرد تشبہ اس کا سزاوار نہیں بنا سکتا، اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر مجرد برتن بنا لئے جائیں اور استعمال نہ کیا جائے تو؟ اشہر اس کی بھی ممانعت ہے یہی جمہور کا قول ہے ایک گروہ نے اس کی رخصت دی، یہ منعِ استعمال میں علت پر مبنی ہے اس پر متفرع غرامة أرش ما أفسد منها و جواز الاستئجار عليها ہے (یعنی اگر کسی کے پاس غیر کے یہ برتن تھے جو تلف ہو گئے تو آیا انکی چٹی ادا کرنی پڑے گی؟ اور کیا انہیں کرایہ پر دینا جائز ہے؟ [یعنی غیر مسلموں کو])۔

- 29 باب الشُّرْبِ فِي الأَقْدَاحِ (کٹوروں میں پینا)

یعنی کیا یہ مباح ہے یا فساق کا شعار ہونے کی وجہ سے ممنوع ہے؟ شائد یہ اشارہ کیا کہ اس بات کا تعلق اس میں پیئے جانے والے مشروب اور ان کی خاص ہیئت سے ہے تو ان کے ساتھ تشبّہ مکروہ ہے! اگر اس قسم کی بات نہیں تب کوئی حرج نہیں۔

- 5636 حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ عَبَّاسٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ سَالِمٍ أَبِي النَّضْرِ عَنْ عُمَيْرٍ مَوْلَى أُمِّ الْفَضْلِ عَنْ أُمِّ الْفَضْلِ أَنَّهُمْ شَكُّوا فِي صَوْمِ النَّبِيِّ ﷺ يَوْمَ عَرَفَةَ فَبُعِثَ إِلَيْهِ بِقَدَحٍ مِنْ لَبَنٍ فَشَرِبَهُ

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) .أطرافه 1658، 1661، 1988، 5604، 5618

عبدالرحمٰن سے مراد ابن مہدی ہیں کتاب الصیام میں یہ مشروحا گزری ہے۔

- 30 باب الشُّرْبِ مِنْ قَدَحِ النَّبِيِّ ﷺ وَآنِيَتِهِ

(نبی پاک کے کٹورے اور برتنوں میں پینے کا اعزاز)

وَقَالَ أَبُو بُرْدَةَ قَالَ لِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ أَلَا أَسْقِيكَ فِي قَدَحٍ شَرِبَ النَّبِيُّ ﷺ فِيهِ (ابو بردہ کہتے ہیں مجھے عبداللہ بن سلام نے کہا کیا میں آپکو نبی اکرم کے پیالہ میں نہ پلاؤں)

یعنی از رہِ تبرک، ابن منیر کہتے ہیں گویا اس ترجمہ کے ساتھ اس توہم کا رد مقصود ہے کہ آنجناب کی وفات کے بعد آپ کے زیر استعمال رہے قدح میں کچھ کھانا پینا مِلکِ غیر میں بغیر اس کی اذن کے تصرُف ہے تو بیان کیا کہ سلف ایسا کرتے رہے ہیں کیونکہ نبی اکرم

کی اشیاء کسی کی میراث قرار نہیں پائیں بلکہ آپ کا ترکہ صدقہ تھا، یہ نہ کہا جائے کہ اغنیاء یہ کرتے رہے حالانکہ ان کے لئے صدقہ حلال نہیں کیونکہ اس کا جواب یہ ہے کہ اغنیاء کے لئے وہ صدقہ ممنوع ہے جو فرضی ہے (یعنی زکات) اور یہ فرضی صدقہ نہ تھا بقول ابن حجر یہ جواب غیر مقنع ہے ظاہر یہ ہے کہ یہ صدقۂ مذکورہ اوقافِ مطلقہ کی جنس سے تھا ہر محتاج جس سے منتفع ہوسکتا ہے اور وہ کسی امین شخص کے کنٹرول میں رہیں گے، اسی لئے یہ قدح حضرت سہل کے پاس تھا اور ایک عبداللہ بن سلام کے پاس تھا (مگر یہ پیالے تو ان کے اپنے تھے نبی اکرم نے تو انہیں میزبانی کا شرف بخشا تھا) آپ کا جبہ حضرت اسماء کے پاس تھا۔ (و قال أبو بردة الخ) حضرت ابوموسی اشعری کے صاحبزادے۔ (قال لی عبد الله الخ) مشہور صحابیِ رسول، سلام کا لام مخفف ہے۔ (ألا) لام تخفیف کے ساتھ، برائے عرض! یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو الاعتصام میں موصول ہوگی مناقبِ عبداللہ بن سلام میں بھی گزری۔

- 5637 حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا أَبُو غَسَّانَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ ؓ قَالَ ذُكِرَ لِلنَّبِيِّ ﷺ امْرَأَةٌ مِنَ الْعَرَبِ فَأَمَرَ أَبَا أُسَيْدٍ السَّاعِدِيَّ أَنْ يُرْسِلَ إِلَيْهَا فَأَرْسَلَ إِلَيْهَا فَقَدِمَتْ فَنَزَلَتْ فِي أُجُمِ بَنِي سَاعِدَةَ فَخَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى جَاءَهَا فَدَخَلَ عَلَيْهَا فَإِذَا امْرَأَةٌ مُنَكِّسَةٌ رَأْسَهَا فَلَمَّا كَلَّمَهَا النَّبِيُّ ﷺ قَالَتْ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْكَ فَقَالَ قَدْ أَعَذْتُكِ مِنِّي فَقَالُوا لَهَا أَتَدْرِينَ مَنْ هَذَا قَالَتْ لاَ. قَالُوا هَذَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ جَاءَ لِيَخْطُبَكِ قَالَتْ كُنْتُ أَنَا أَشْقَى مِنْ ذَلِكَ فَأَقْبَلَ النَّبِيُّ ﷺ يَوْمَئِذٍ حَتَّى جَلَسَ فِي سَقِيفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ هُوَ وَأَصْحَابُهُ ثُمَّ قَالَ اسْقِنَا يَا سَهْلُ فَخَرَجْتُ لَهُمْ بِهَذَا الْقَدَحِ فَأَسْقَيْتُهُمْ فِيهِ فَأَخْرَجَ لَنَا سَهْلٌ ذَلِكَ الْقَدَحَ فَشَرِبْنَا مِنْهُ قَالَ ثُمَّ اسْتَوْهَبَهُ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ بَعْدَ ذَلِكَ فَوَهَبَهُ لَهُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۸ ص: ۴۸۵) .طرفه - 5256

قصۂ جونیہ کے بارہ میں سہل بن سعد کی روایت، کتاب الطلاق کے شروع میں مع شرح گزر چکی ہے۔ (فی أجم) ہمزہ اور جیم کی پیش کے ساتھ، ایسی عمارت کو کہتے ہیں جو محل نما ہو، مدینہ کے حصون میں سے ایک تھا اس کی جمع آجام ہے جیسے أطم/ أطام، خطابی کہتے ہیں اطم اور اجم ہم معنی ہیں داؤدی غرابت سے کام لیا جب کہا آجام اشجار وحوائط ہیں (یعنی درخت اور باغ) کرمانی نے بھی کچھ یہی کہا جب لکھا اجم اجمۃ کی جمع ہے: (وهی الغيضة) (درختوں کا جھنڈ جہاں پانی بھی ہو)۔ (أشقی) یہ افعلِ تفضیل اپنے ظاہر پر نہیں بلکہ مراد اس کے لئے اثباتِ شقاء ہے کیونکہ نبی اکرم سے شادی ہونے سے محروم رہی۔ (فی سقيفة بنی ساعدة) یہ وہی جگہ ہے جہاں حضرت ابوبکر کی بیعتِ خلافت ہوئی۔ (اسقنا يا سهل) مسلم کی اسی طریق کے ساتھ روایت میں ہے: (اسقنا لسهل) یعنی حضرت سہل سے فرمایا: (اسقنا) ابونعیم کی روایت میں ہے: (اسقنا يا أبا سعد) مجھے سعل بن سعد کی کنیت ابو العباس ہی معلوم ہے تو شائد ان کی دو کنیتیں ہوں یا اصل میں (یا ابن سعد) ہو جو محرف ہوگیا۔ (فأخرج لنا الخ) اس کے ان سے راوی ابوحازم ہیں، مسلم نے اپنی روایت میں اس کی صراحت کی۔ (ثم استوهبه الخ) عمر تب امیرِ مدینہ تھے، یہ ہبہ حقیقی نہ تھا

بلکہ جہتِ اختصاص کی طرف سے، تو اس سے صالحین کے آثار کے ساتھ تبرک کی طلب ثابت ہوئی۔

- 5638 حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُدْرِكٍ قَالَ حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ حَمَّادٍ أَخْبَرَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ عَاصِمٍ الْأَحْوَلِ قَالَ رَأَيْتُ قَدَحَ النَّبِيِّ ﷺ عِنْدَ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ وَكَانَ قَدِ انْصَدَعَ فَسَلْسَلَهُ بِفِضَّةٍ قَالَ وَهُوَ قَدَحٌ جَيِّدٌ عَرِيضٌ مِنْ نُضَارٍ قَالَ قَالَ أَنَسٌ لَقَدْ سَقَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي هَذَا الْقَدَحِ أَكْثَرَ مِنْ كَذَا وَكَذَا قَالَ وَقَالَ ابْنُ سِيرِينَ إِنَّهُ كَانَ فِيهِ حَلْقَةٌ مِنْ حَدِيدٍ فَأَرَادَ أَنَسٌ أَنْ يَجْعَلَ مَكَانَهَا حَلْقَةً مِنْ ذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ فَقَالَ لَهُ أَبُو طَلْحَةَ لَا تُغَيِّرَنَّ شَيْئًا صَنَعَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَتَرَكَهُ .طرفه - 3109

ترجمہ: عاصم احول کہتے ہیں میں نے حضرت انسؓ کے پاس نبی پاک کا پیالہ دیکھا وہ پھٹ گیا تھا جسے انہوں نے چاندی سے جوڑ دیا تھا، کہتے ہیں یہ عمدہ چوڑا اور چمکدار لکڑی کا بنا ہوا پیالہ تھا انس نے کہا میں نے اس پیالے میں بارہا آنجناب کو پلایا بقول ابن سیرین اس میں لوہے کا ایک حلقہ تھا تو انس نے چاہا کہ اسکی جگہ سونے یا چاندی کا حلقہ بنوالیں تو ابوطلحہ نے انہیں کہا نبی پاک کی بنی چیز میں کوئی تبدیلی نہ کرو۔

یحی بن حماد بھی امام بخاری کے شیوخ میں سے ہیں ہجرۃ الحبشۃ میں ان سے بلاواسطہ روایت نقل کی ہے حسن بن مدرک ان کے داماد تھے تو ان کے پاس دوسروں کی نسبت یحی کی روایت کی نسبت زیادہ علم تھا اسی لئے اسماعیلی نے اسے ابوعوانہ کے طریق سے تخریج نہیں کیا اور ابونعیم کو اس اسنادِ بخاری کے علاوہ کوئی اور اس کی سند نہ مل سکی تو مستخرج میں اسے فربری عن بخاری سے نقل کر کے لکھا بخاری نے اسے حسن بن مدرک سے اخذ کیا اور کہا جاتا ہے یہ انہی کی حدیث ہے یعنی وہ اس میں متفرد ہیں۔

(رأیت الخ) فرض الخمس میں ابوحمزہ سکری عن عاصم کے طریق سے گزرا کہتے ہیں میں نے یہ قدح دیکھا اور اس میں پینے کا شرف بھی حاصل کیا اسے ابونعیم نے علی بن حسن بن شقیق عن ابی حمزہ سے نقل کیا پھر کہا علی بن حسن کہتے ہیں میں نے اسے دیکھا اور اس میں پیا، قرطبی نے مختصر البخاری میں ذکر کیا ہے کہ انہوں نے بخاری کے بعض قدیمی نسخوں میں امام بخاری کا یہ قول دیکھا کہتے ہیں میں نے بھی بصرہ میں اس قدح کو دیکھا اور اس میں پیا اور یہ نضر بن انس کی میراث سے آٹھ لاکھ میں خریدا گیا (فتح کے الفاظ ہیں: وکان اشتری من میراث الخ تو بظاہر اشتری صیغۂ مجہول ہے، گویا بخاری کو بھی رسول اللہ کے اس پیالہ سے پینے کا شرف حاصل ہوا، اللہ اکبر)۔

(فسلسلہ بفضۃ) بظاہر اس کے فاعل حضرت انس ہیں ممکن ہے ضمیر آنحضرت کی طرف راجع ہو، ابوجمرہ کی روایتِ مذکورہ کا یہی ظاہر ہے جس کے الفاظ ہیں: (إن قدح النبی ﷺ انکسر فاتخذ مکان الشعب سلسلۃ من فضۃ) لیکن بیہقی کی اسی طریق سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (انصدع فجعلت مکان الشعب سلسلۃ من فضۃ قال۔ یعنی أنسا۔ ھو الذی فعل ذلک) بیہقی لکھتے ہیں سیاقِ حدیث میں یہی ہے تو میں نہیں جانتا (قال) کا فاعل کون ہے؟ موسی بن ہارون یا کوئی اور؟ ابن حجر کہتے ہیں اس روایت میں یہ متعین نہیں کہ کس نے یہ کہا کہ (جعلت) متکلم کا صیغہ ہے اور فاعل حضرت انس ہیں بلکہ جائز ہے کہ

یہ (ھی) کا صیغۂ مجہول ہوتو یہ بھی اس روایتِ صحیح بخاری کے متساوی ہوگی، احمد کی شریک عن عاصم سے روایت کے الفاظ ہیں: (رأیت عند أنس قدح النبیﷺ فیه ضبة من فضة) یہ بھی محتمل ہے (کہ نبی اکرم ہی نے لگوایا ہو)، شعب بمعنی صدع ہے گویا شقوق (یعنی جہاں جہاں سے وہ ٹوٹا ہوا تھا) کو چاندی کی تاروں کے ساتھ جوڑا تو یہ تاریں ایک زنجیر کی مانند ہوگئیں۔ (وھو قدح الخ) یہ اس کے راوی عاصم کا مقول ہے، نضار ایک خالص الخالص من العود و من کل شیء (یعنی تازہ شاخ اور ہر شئ سے خالص کو کہتے ہیں) کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے اس کی اصل شجر النبع (ایک درخت جس سے تیر و کمان بنائے جاتے تھے) سے ہے بعض نے اثل کہا (جھاؤ کا درخت) زردی مائل رنگ کا ہوتا ہے ابوحنیفہ دینوری کہتے ہیں یہ برتنوں کی سب سے عمدہ لکڑی ہے المحکم میں ہے کہ نضار تبر وخشب ہے (تبر بغیر ڈھلا سونا، خشب لکڑی)۔

(قال) یعنی عاصم نے، (قال أنس الخ) مسلم کے ہاں ثابت عن انس کے طریق سے روایت میں ہے کہ میں نے اس پیالہ میں رسول اللہ کو ہر قسم کی پینے والی اشیاء پلائیں: شہد، نبیذ، پانی اور دودھ! آپ کی نبیذ کی صفت کا بیان گزرا کہ یہ تمر یا زبیب کا شربت ہوتا تھا۔ (ذھب أو فضة) یہ راوی کا شک ہے یہ بھی محتمل ہے کہ یہ لگوانے سے پہلے حضرت انس کا تردد ہو یا (اپنے سوتیلے والد) ابوطلحہ سے یہ مشورہ کیا ہو۔ (قال) یہ بھی عاصم ہیں۔ (وقال ابن سیرین) ابوعوانہ نے اپنی روایت میں عاصم عن انس اور ابن سیرین عنہ سے اخذ کئے حصے الگ الگ ذکر کئے ہیں۔ (لاتغیرن) اکثر کے ہاں یہی صیغۂ تاکید ہے نسخۂ کشمیہنی میں ہے: (لا تغیر) ابوطلحہ کی یہ کلام اگر ابن سیرین نے حضرت انس سے سنی ہے تو یہ انکا ابوطلحہ سے ارسال ہوا کیونکہ ان کی ان سے لقاء نہیں! حدیث سے چاندی کا ضبہ، سلسلہ اور حلقہ بنا لینے کا جواز ثابت ہوا، یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے خطابی کہتے ہیں صحابہ وتابعین کی ایک جماعت مطلقاً منع کی قائل ہے مالک اور لیث کا بھی یہی قول ہے مالک سے یہ بھی منقول ہے کہ تھوڑی سی چاندی لگا لینے میں حرج نہیں شافعی نے مکروہ سمجھا اور کہا یہ نہ ہو کہ چاندی کے برتن میں پینے والا کہلوائے، بعض نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ کراہت اس امر کے ساتھ مختص ہے کہ پینے کی جگہ چاندی لگی ہو حنفیہ نے بھی یہی تصریح کی اور یہی احمد، اسحاق اور ابوثور کا موقف ہے ابن منذر ابوعبید کی تبع میں کہتے ہیں مفضض (یعنی جس پر نکل کیا گیا ہو) چاندی کا برتن نہ کہلائے گا شافعیہ کے ہاں متقرر یہ ہے کہ اگر چاندی کا ضبہ بڑا ہے اور برائے زینت لگوایا ہے تب حرام ہے لیکن اگر ضرورت کے تحت لگا تب جواز ہے، مطلقاً سونے کا ضبہ حرام ہے بعض نے دونوں کے مابین تسویہ کیا، وہ حدیث جسے دارقطنی، حاکم اور بیہقی نے زکریا بن ابراہیم عن عبداللہ بن مطیع عن ابیہ عن ابن عمر سے تخریج کیا ام سلمہ کی حدیث کی مانند اس زیادت کے ساتھ: (أو فی إناء فیه شیء من ذلك) تو یہ ابراہیم اور ان کے بیٹے کے مجہول الحال ہونے کے سبب معلول ہے بیہقی کہتے ہیں درست وہی جو عبید اللہ عمری نے نافع عن ابن عمر سے موقوفاً نقل کیا کہ وہ ایسے قدح میں نہ پیتے تھے جسکا ضبہ چاندی کا ہوتا، طبرانی نے اوسط میں ام عطیہ سے روایت کیا کہ نبی پاک نے لبسِ ذہب اور تفضیضِ اَقداح سے منع فرمایا پھر تفضیض اقداح کی رخصت دے دی، یہ اگر ثابت ہوتی تو جواز میں حجت ہوتی مگر اس کی سند میں ایک غیر معروف راوی ہے، آپکے قول: (أو إناء فیه شیء من ذلك) سے تانبا یا ایسے لوہے کے برتنوں کی تحریم پر استدلال کیا گیا ہے جن پر سونے یا چاندی کا طلاء (یعنی نکل) کیا گیا ہو، شافعیہ کے ہاں صحیح یہ ہے کہ اگر یہ آگ پر معروض کر کے کیا گیا تب تو حرام ہے وگرنہ دو رائیں ہیں اصح اس کی بھی نفی ہے اس کے عکس میں بھی دو رائیں ہیں (اور اصح نفی ہے) اگر

سونے یا چاندی کے بنے برتن کو ظاہراً اور باطناً مثلا تانبے سے نکل کیا گیا ہو تب بھی یہی حکم ہے امام الحرمین نے جزم کے ساتھ لکھا کہ روئی سے بنے جبہ کا حشو (یعنی اس کے اندرون میں) ریشم کا ہونا حرام نہیں،

سلسلہ اور حلقہ کے جوازِ ہذا سے استدلال کیا گیا ہے کہ جائز ہے کہ برتن کا سر جو اس سے منفصل ہو (چاندی کا) بنالیا جائے یہ متولی، بغوی اور خوارزمی نے نقل کیا رافعی اسے محلِ نظر قرار دیتے ہیں! نووی شرح مہذب میں لکھتے ہیں کہ تضبیب کی مانند ہی لگانا چاہئے، اس میں اختلاف وتفصیل ہے، ضابطہ صغر میں اختلاف ہے تو کہا گیا جو عرف کے لحاظ سے سمجھا جائے بعض نے کہا جو دور سے نمایاں نظر آئے وہ بڑا اور جو نہیں وہ چھوٹا ہے، بعض نے کہا جو برتن کے کسی ایک جزو مثلا اس کے تلوے، کنڈے یا کنارے پر مشتمل ہو تو وہ کبیر اور جو نہیں وہ صغیر ہے اور جس میں شک ہو تو اصل اباحت ہے۔

- 31باب شُرْبِ الْبَرَكَةِ وَالْمَاءِ الْمُبَارَكِ (برکت والا پانی پینا)

مہلب کہتے ہیں پانی کو برکت کا نام دیا کیونکہ اگر کسی چیز میں برکت کی گئی ہو تو اسے ہی برکت کہہ دیا جاتا ہے۔

- 5639حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الأَعْمَشِ قَالَ حَدَّثَنِي سَالِمُ بْنُ أَبِي الْجَعْدِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ هَذَا الْحَدِيثَ قَالَ قَدْ رَأَيْتُنِي مَعَ النَّبِيِّ ﷺ وَقَدْ حَضَرَتِ الْعَصْرُ وَلَيْسَ مَعَنَا مَاءٌ غَيْرَ فَضْلَةٍ فَجُعِلَ فِي إِنَاءٍ فَأُتِيَ النَّبِيُّ ﷺ بِهِ فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيهِ وَفَرَّجَ أَصَابِعَهُ ثُمَّ قَالَ حَيَّ عَلَى أَهْلِ الْوُضُوءِ الْبَرَكَةُ مِنَ اللَّهِ فَلَقَدْ رَأَيْتُ الْمَاءَ يَتَفَجَّرُ مِنْ بَيْنِ أَصَابِعِهِ فَتَوَضَّأَ النَّاسُ وَشَرِبُوا فَجَعَلْتُ لاَ آلُو مَا جَعَلْتُ فِي بَطْنِي مِنْهُ فَعَلِمْتُ أَنَّهُ بَرَكَةٌ قُلْتُ لِجَابِرٍ كَمْ كُنْتُمْ يَوْمَئِذٍ قَالَ أَلْفًا وَأَرْبَعَمِائَةٍ تَابَعَهُ عَمْرٌو عَنْ جَابِرٍ وَقَالَ حُصَيْنٌ وَعَمْرُو بْنُ مُرَّةَ عَنْ سَالِمٍ عَنْ جَابِرٍ خَمْسَ عَشْرَةَ مِائَةً وَتَابَعَهُ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ عَنْ جَابِرٍ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۳۰۳) .أطرافه 3576، 4152، 4153، 4154، - 4840

(حتى على أهل الخ) اکثر کے ہاں یہی واقع ہے نسفی کے نسخہ میں ہے: (حيَّ على الوضوء) یہی اصوب ہے، اہل کی توجیہہ یہ ہے کہ یہ حرفِ نداء کے محذوف کے ساتھ منصوب ہے گویا فرمایا: (حي على الوضوء المبارك يا أهل الوضوء) عیاض نے یہی کہا، اس کا تعاقب کیا گیا کہ مجرور بعلیٰ غیر مذکور ہے (لہذا یہ توجیہہ مستقیم نہیں) دیگر نے کہا درست: (حي هلا على الوضوء المبارك) ہے تو ہلا متحرف ہو کر (أهل) ہو گیا اور اپنی جگہ سے بھی محوّل ہوا۔ (حي) اسمِ فعل امر برائے اسراع ہے، ما قبل ساکن کے سبب مفتوح ہے جیسے: (لیت) اور (ہلا) لام مخفف اور تنوین کے ساتھ، کلمہ استعجال۔

(فجعلت لا آلو) یعنی اس میں واقع برکت کے مدِنظر زیادہ سے زیادہ پینے کی کوشش کرنے لگے، ابن بطال کہتے ہیں اس سے ماخوذ ہوا کہ برکت والے طعام وشراب میں اسراف وشرہ نہیں بلکہ ان سے استکثار مستحب ہے، ابن منیر لکھتے ہیں ترجمہِ بخاری میں اس امر کا اشارہ ہے کہ اس میں اکثار قابلِ معافی ہے اور یہ گمان نہ کیا جائے کہ بغیر پیاس لگے پانی پینا ممنوع ہے اب حضرت جابر

آنجناب کے سامنے یہ کررہے تھے اگر ممنوع ہوتا تو آپ منع فرما دیتے۔ (قال ألف الخ) رفع کے ساتھ، تقدیرِ کلام ہے : (نحن یومئذ ألف الخ) بطورِ خبرِ کان زبر بھی جائز ہے، صحابہ کرام کی تعداد بارے حضرت جابر پر موجود اختلاف کا ذکر المغازی میں گزرا، وہاں بیان کیا تھا کہ یہ قصہ حدیبیہ کے موقع کا ہے، متن کی کچھ شرح علامات النبوۃ میں گزری۔ (تابعہ عمرو الخ) اسے مؤلف نے تفسیر سورۃ الفتح میں بالاختصار نقل کیا ہے اس میں یہ الفاظ ہیں: (کُنَّا یوم الحدیبیة ألفا و أربعمائة) اسی قدرِ حدیث کی متابعت کی طرف اشارہ ہے نہ کہ پورے سیاق کی طرف۔ (و قال حصین الخ) سالم سے مراد ابن ابوالجعد ہیں۔ (خمس عشرة مائة) حصین کی روایت بخاری کی المغازی جبکہ عمرو کی روایت مسلم اور احمد نے (ألف و خمسمائة) کے لفظ سے موصول کی ہے، اس اختلاف کی تطبیق یہ کی تھی کہ چودہ سوذکر کرنے والوں نے اِلغائے کسر جبکہ پندرہ سو ذکر کرنے والوں نے جبرِ کسر کیا، تیرہ سو کے قول کی توجیہہ بھی گزری ہے۔

خاتمه

کتاب الاشربہ (91) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے (19) معلق ہیں، مکررات کی تعداد۔ اب تک کے صفحات میں (70) ہے نو کے سوا باقی سب متفق علیہ ہیں، (14) آثارِ صحابہ وغیرہم بھی اس میں مذکور ہیں۔

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

75- کتاب المَرضیٰ (مریضوں سے متعلقہ مسائل)

1- باب مَا جَاءَ فِي كَفَّارَةِ الْمَرَضِ (مرض کے کفارہ ہونے کا بیان)

وَقَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَى (مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ) (جو برائی کرے گا اسے اسکا بدلہ ملے گا)

نسفی نے کتاب المرضی کو کتاب الطب سے علیحدہ نہیں کیا بلکہ آغاز کتاب الطب سے کیا پھر بسملہ لکھی پھر (باب ما جاء فی الخ) ذکر کیا اور آخر الطب تک اسی کے تحت یہ سارے ابواب ذکر کئے، مرضیٰ مریض کی جمع ہے بدنی مرض مراد ہے کبھی قلبی مرض پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے یا تو شبہ کی وجہ سے جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ قول: (فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَرَضٌ)[البقرة : ١٠] یا شہوت کے سبب جیسے اس آیت میں کہا: (فَيَطْمَعَ الَّذِيْ فِيْ قَلْبِهِ مَرَضٌ)[الأحزاب: ٣٢] قرآن میں مرضِ بدن کا ذکر وضوء، روزہ اور حج میں ہوا ہے اول الطب میں اس کی مناسبت کا بیان آئے گا، کفارہ تکفیر سے مبالغہ کا صیغہ ہے اس کی اصل تغطیہ و ستر ہے (یعنی ڈھانپ دینا اور چھپانا) یہاں معنی یہ کہ مومن کے گناہ اس پر واقع ہونے والی امراض سے ڈھانپ دئے جاتے ہیں، کرمانی کہتے ہیں یہ اضافتِ بیانیہ ہے کیونکہ مرض کیلئے کچھ کفارہ نہیں بلکہ وہ خود ہی کفارہ ہے تو یہ ان کے قول: (شجر الأراك) کی طرح ہے یا اضافت بمعنی (فی) ہے یا یہ اضافتِ صفت الی موصوف ہے، دیگر اہلِ علم نے کہا یہ اضافت الی فاعل ہے، تکفیر کو مرض کی طرف اسلئے مسند کیا کیونکہ وہ اسکا سبب ہے۔ (و قول الله الخ) کرمانی لکھتے ہیں آیت کی باب کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ آیت اعم ہے، معنی یہ ہے کہ ہر شئ کا عامل اس کی جزا پائے گا، ابن منیر کہتے ہیں حاصل یہ کہ مرض کیلئے جیسا کہ جائز ہے کہ خطایا کا مکفر ہو تو یہ ان کی جزا (یعنی شاخسانہ) بھی ہو سکتے ہے، ابن بطال کہتے ہیں اکثر اہلِ تاویل (یعنی مفسرین) کی رائے میں آیت کا معنی یہ ہے کہ مسلمان اپنی خطاؤں کا بدلہ دنیا ہی میں ان مصائب و امراض کی صورت میں پالیتا ہے جو اس کی جانِ ناتواں کو لاحق ہوتے ہیں تو یہ ان کا کفارہ ہیں، حسن اور عبد الرحمٰن بن زید سے منقول ہے کہ یہ آیت کفارِ خاصہ کے بارہ میں نازل ہوئی! اس باب کی احادیث اول (قول) کی شاہد ہیں طبری نے ان سے اس منقول کو وارد کر کے تعاقب کیا ابن تین نے ابن عباس سے بھی اس کا نحو نقل کیا مگر اول ہی معتمد ہے، آیتِ ہذا کے شانِ نزول کے بارہ میں وارد احادیث جب بخاری کی شرط پر نہ تھیں تو اپنی شرط پر احادیث وارد کیں جو اکثر کی اختیار کردہ تاویل کے موافق ہیں ان میں سے مثلا احمد نے۔ ابن حبان نے صحیح قرار دیا، عبید بن عمیر عن عائشہ سے روایت کیا کہ ایک شخص نے یہ آیت تلاوت کی: (مَنْ يَعْمَلْ سُوْءًا يُجْزَ بِهِ)[النساء: ١٢٣] تو کہا کیا ہمیں ہمارے ہر عمل کی جزا ملے گی؟ تب تو ہم مارے گئے نبی اکرم تک یہ بات پہنچی تو فرمایا ہاں: (يُجْزىٰ به فی الدنيا من مصيبة فی جسده مما يُؤذيه) (یعنی اس سے مراد دنیا میں اس کے جسم کی کوئی تکلیف جو اس کیلئے موذی ہو) احمد نے۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، حضرت ابو بکر صدیق کی حدیث نقل کی اس میں ہے کہ انہوں نے کہا یا رسول اللہ اس آیت: (لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَ لَا أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوْءًا يُجْزَ بِهِ) کے بعد صلاح کیسے ہو؟ آپ نے فرمایا

اے ابوبکر اللہ تمہیں معاف کرے کیا تم بیمار نہیں پڑتے؟ کیا کبھی کوئی غم لاحق نہیں ہوا؟ عرض کی کیوں نہیں! فرمایا یہی وہ جزا ہے جس کا ذکر اس آیت میں ہوا، مسلم کی محمد بن قیس بن مخرمہ عن ابی ہریرہ کے طریق سے روایت میں ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی: (مَنُ يَعُمَلُ سُوء ا يُجزَ بِهِ) تو اہل اسلام میں نہایت تشویش پھیلی، یہ دیکھ کر نبی اکرم نے فرمایا: (قاربوا و سددوا) مسلمان کو پہنچنے والی ہر مصیبت میں اس کے لئے کفارہ ہے حتی کہ کوئی دکھ جو اسے دکھتا ہے اور کانٹا جو اسے چھبتا ہے، اس کے تحت چھ احادیث نقل کیں۔

- 5640حَدَّثَنَا أَبُو الُيَمَانِ الُحَكَمُ بُنُ نَافِعٍ أَخُبَرَنَا شُعَيُبٌ عَنِ الزُّهُرِيِّ قَالَ أَخُبَرَنِي عُرُوَةُ بُنُ الزُّبَيُرِ أَنَّ عَائِشَةَ زَوُجَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا مِنُ مُصِيبَةٍ تُصِيبُ الُمُسُلِمَ إِلَّا كَفَّرَ اللَّهُ بِهَا عَنُهُ حَتَّى الشَّوُكَةِ يُشَاكُهَا

(ترجمہ اگلی روایت کے ساتھ ہوگا)

(من مصيبة) مصیبت کا اصل معنی تیر مارنا ہے پھر ہر نازلہ (لفظی معنی: نازل ہونے والی) میں اس کا استعمال ہوا، راغب کہتے ہیں (أصاب) خیر اور شر دونوں میں مستعمل ہے، اللہ تعالیٰ نے کہا: (إِنُ تُصِبُكَ حَسَنَةٌ تَسُؤُهُمُ وَ إِنُ تُصِبُكَ مُصِيبَةٌ)[التوبة: ۵۰] بعض کا قول ہے کہ خیر میں جو (أصاب) ہے وہ صوب سے ماخوذ ہے جو اس بارش کو کہتے ہیں جو ضرورت کے مطابق نازل ہو جبکہ شر میں مستعمل (أصاب) إصابة السهم سے ہے (یعنی تیر کا لگنا) بقول کرمانی لغت میں مصیبت انسان پر نازل ہونے والی مطلقا ہر شئ کو کہتے ہیں جبکہ عرف میں صرف اس نازل شدہ کو جو مکروہ ہے (یعنی شر) یہاں یہی مراد ہے۔ (تصيب المسلم) مسلم کی مالک اور یونس جمیعا عن زہری سے روایت میں ہے: (ما مِنُ مصيبة يُصابُ بها المسلم) احمد کی عبدالرزاق عن معمر کے حوالے سے اسی سند کے ساتھ روایت میں ہے: (ما مِنُ وَجعٍ أو مَرضٍ يصيب المؤمن) ابن حبان کی ابن ابی السری عن عبدالرزاق سے روایت کے الفاظ ہیں: (ما من مُسلمٍ يُشاكُ شَوكَةً فما فوقها) (یعنی کانٹا بھی اگر چبھے) مسلم کی ہشام بن عروہ عن ابیہ سے روایت میں بھی یہی ہے۔

(حتى الشوكة) اس میں تینوں حرکات جائز ہیں زیر بمعنی غایت ای (حتى ينتهي إلى الشوكة) یا مصيبة پر عطف ڈالتے ہوئے، زبر عاملِ مقدر مانتے ہوئے ای (حتى وجدانه الشوكة) اور پیش تصیب کی ضمیر پر عطف ڈالتے ہوئے، قرطبی لکھتے ہیں محققین نے اسے پیش اور زبر کے ساتھ ہی مقید کیا، پیش علی الابتداء ہے، علی المحل قرار دینا جائز نہیں دیگر نے اس کی یہ توجیہ بھی ذکر کی کہ اس تقدیر پر بھی سائغ ہے کہ (من) زائدہ ہے۔ (يشاكها) صیغۂ مجہول کے ساتھ ای: (يشوكه غيره بها) (یعنی کسی کے ہاتھوں کانٹا لگے) اس میں وصلِ فعل ہے کیونکہ اصل میں ہے: (يشاك بها)، ابن تین کہتے ہیں اس لفظ کی حقیقت یہ ہے کہ کوئی داخل کرے، ابن حجر کہتے ہیں اس کے حقیقت ہونے سے لازم نہیں کہ اس سے اعم مراد نہ ہو کہ خود ہی بغیر کسی کے چھبائے چبھ جائے مسلم کی ہشام سے روایت میں یہ عبارت ہے: (لا يصيب المؤمنَ شوكةٌ) تو فعل کی اس کی طرف اضافت ہی حقیقت ہے اور یہ معنائے اعم کے ارادہ سے محتمل ہے کہ یہ بغیر کسی کے فعل کے لگے یا کسی کے فعل سے لگے تو جن کے ہاں ایک ہی لفظ کے ساتھ حقیقت و مجاز کے مابین جمع ہونا منع نہیں ان کے نزدیک یہ جائز ہے، صغانی کے نسخہ میں (يشاكها) یائے مفتوح کے ساتھ ہے بعض

شراحِ مصابیح نے اسے جوہری کی صحاح کی طرف منسوب کیا لیکن جوہری نے اسے ایک اور معنی کے لئے ضبط کیا ہے، (یشاک) ضمِ یاء کے ساتھ ضبط کیا پھر کہا: (والشوكة حِدَّةُ الناس و حِدة السلاح) اور (شاكَ الرجلُ يَشَاكُ شوكا) جب اس کی شوکت ظاہر وقوی ہو۔

(إلا كفر الخ) احمد کی روایت میں ہے: (إلا كان كفارة لذنبه) یعنی یہ اس سے صادر ہونے والی معصیت کی عقوبت کے طور سے ہوتا ہے اور اس کے مغفرتِ ذنب کا سبب بن جاتا ہے، ابن حبان کی مذکورہ روایت میں ہے: (إلا رفعه الله بها درجةً و حَطَّ عنه بها خطيئةً) یہی مسلم کی اسود عن عائشہ سے روایت میں ہے، یہ اکٹھے دونوں امر کے حصول کو مقتضی ہے: حصولِ ثواب اور حصولِ عقاب، اس کا شاہد جو طبرانی نے اوسط میں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت عائشہ سے روایت کیا جس میں یہ الفاظ ہیں: (ما ضرب على مؤمن عرق قط إلا حَطَّ اللهُ به عنه خطيئةً و كَتب له حسنةً و رَفع له درجةً) (یعنی مومن پہ آنے والی ہر تکلیف اس کے گناہ کم، نیکی لکی جاتی اور درجہ بلند کرنے کا سبب بنتی ہے) اس کی سند جید ہے مسلم نے جو عمرہ عن عائشہ سے روایت کیا کہ: (إلا كتب الله له بها حسنة أو حط عنه بها خطيئة) تو اس میں أو کے ساتھ ہی ہے تو محتمل ہے کہ یہ راوی کا شک ہو جیسا کہ برائے تنوع ہونا بھی محتمل ہے یہی اوجہ ہے معنی یہ ہوگا کہ اگر اس کی خطائیں نہیں تو پھر ان کی وجہ سے اللہ نیکی لکھ دیتا ہے اور اگر خطائیں ہیں تو انہیں حط کر دیتا ہے، اس پر اول کا مقتضا ہے کہ جس کے ذمہ خطیئہ نہیں اس کے رفعِ درجہ میں اس کے بقدر زیادت کر دی جاتی ہے، اللہ کا فضل واسع ہے

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں اس حدیث کا ایک پس منظر ہے جسے احمد نے۔ ابو عوانہ اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا، عبدالرحمٰن بن شیبہ عبدری کے طریق سے نقل کیا کہ حضرت عائشہ نے انہیں خبر دی کہ نبی اکرم کو کوئی تکلیف لاحق ہوئی آپ بستر پر متقلب ہوتے اور شکوہ کرنے لگے یہ دیکھ کر عائشہ کہنے لگیں اگر ایسا ہم میں سے کوئی کرتا تو آپ اظہارِ خفگی فرماتے! آپ نے فرمایا صالحین پر سختیاں اور تنگیاں آتی ہیں (و إنه لا يصيب المؤمن نكبة شوكة الخ) اس میں تعقب ہے شیخ عزالدین بن عبدالسلام پر جنہوں نے کہا بعض جہلہ کا گمان ہے کہ مصیبت زدہ ماجور ہے، یہ صریح خطا ہے ثواب وعقاب کا تعلق تو کسب (اعمال) کے ساتھ ہے اور مصائب اس میں سے نہیں بلکہ یہ اجر (جس کا اس حدیث میں ذکر ہوا) ان مصائب میں اس کے صبر ورضا کے مظاہرہ پر ہے! وجہِ تعقب یہ ہے کہ احادیث مجرد حصولِ مصیبت کے ساتھ ثبوتِ اجر میں صریح ہیں اور جو صبر ورضا کی روش ہے وہ ایک قدرِ زائد ہے ممکن ہے اس پر بھی اسے اجر عطا ہو اور یہ اجر ثوابِ مصیبت سے جدا ہے، قرافی کہتے ہیں مصائب جزماً کفارات ہیں چاہے ان کے ساتھ رضا وتسلیم مقترن ہو یا نہ ہو لیکن اگر مقترن ہے تو تکفیر عظیم وگرنہ قلیل ہوگی، یہی کہا مگر تحقیق یہ ہے کہ مصیبت کفارہ ہے اس گناہ کا جو اس کے موازی ہے اور رضا وتسلیم پر وہ ماجور ہے، اگر مصیب زدہ کے ذمہ کوئی گناہ نہیں تو ثواب میں سے اسے اس کے بقدر عوض ملے گا، جو قرافی نے زعم کیا کہ کسی کے لئے جائز نہیں کہ مصیبت زدہ سے کہے کہ اللہ یہ تمہارے گناہوں کا کفارہ بنادے تو چونکہ شارع نے اسے کفارہ قرار دیا ہے تو دعائے تکفیر گویا تحصیلِ حاصل کی طلب ہے اور یہ شارع کی نسبت اساءتِ ادب ہے بقول ابن حجر ان کا تعاقب کیا گیا ہے امورِ واقعہ کے ساتھ جیسے نبی اکرم کے لئے وسیلہ کے لئے دعا کرنا، (کہ وہ بھی تو تحصیلِ حاصل کی طلب ہے) اس کا یہ جواب ملا کہ کلام ان میں سے ہو رہی ہے

جن کی بابت کوئی شئ وارد نہیں اور جو وارد ہے وہ تو مشروع ہوا تا کہ امتثال کرنے والے اجر کے حق دار بنیں، یہ حدیث متفق علیہ ہے۔

- 5641حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عَمْرٍو حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَلْحَلَةَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَا يُصِيبُ الْمُسْلِمَ مِنْ نَصَبٍ وَلَا وَصَبٍ وَلَا هَمٍّ وَلَا حُزْنٍ وَلَا أَذًى وَلَا غَمٍّ حَتَّى الشَّوْكَةِ يُشَاكُهَا إِلَّا كَفَّرَ اللَّهُ بِهَا مِنْ خَطَايَاهُ

ترجمہ: ابوسعید خدری اور ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک فرماتے تھے مسلمان کو کوئی سختی، بیماری، رنج وغم اور تکلیف وغیرہ نہیں پہنچتی مگر اللہ تعالی اس کے عوض اس کے گناہ مٹا دیتا ہے حتی کہ اگر کوئی کانٹا بھی اسے چبھ جائے۔

(عبدالملك بن عمرو) یہ ابو عامر عقدی ہیں جو نام کی نسبت کنیت سے زیادہ مشہور تھے، زہیر بن محمد، ابو منذر تمیمی ہیں ان کے حافظہ میں کلام کی گئی ہے لیکن بخاری تاریخ صغیر میں لکھتے ہیں اہلِ شام کی ان سے روایت مناکیر ہیں اور جو اہلِ بصرہ نے ان سے اخذ کیں وہ صحیح ہیں بقول ابن حجر احمد کا قول ہے کہ زہیر بن محمد جن سے اہلِ شام روایت نقل کرتے ہیں وہ کوئی اور ہیں، یہ بات ان کی کثرتِ مناکیر کے مدِ نظر کہی اس کے باوجود بخاری نے ان سے صرف دو روایتیں لی ہیں دوسری کتاب الاستئذان میں ہے وہ بھی ابو عامر عقدی کی ان سے روایت ہے یہ بصری تھے اس حدیث پر ان کی متابعت ولید بن کثیر نے ان کے شیخ محمد بن عمرو سے کی اسے مسلم نے نقل کیا۔ (عن النبی) ولید بن کثیر کی روایت میں ہے: (أنهما سمعا النبی)۔ (ولا وصب) مرض، بعض نے مرضِ لازم کہا (یعنی دائمی)۔ (ولا هم ولا حزن) یہ باطن امراض میں سے ہیں اسی لئے وصب پر ان کا عطف سائغ ہوا۔ (ولا أذی) یہ ما سبق سے اعم ہے بعض نے کہا اس سے مراد کسی کی اس پر زیادتی۔ (ولا غم) یہ بھی باطنی امراض سے ہے یہ جس سے دل پر تنگی ہوتی ہو، بعض نے ان تین اشیاء: ھم، غم اور حزن کی بابت کہا کہ ھم ایسی سوچوں کی وجہ سے لاحق ہوتا ہے جو متوقع دکھ اور تکلیف سے متعلق ہو، اور غم کرب ہے جو پہنچ چکے دکھوں اور تکالیف کے سبب دل کو لاحق ہوتا ہے اور حزن اس چیز کے فقدان کے سبب جو کسی کے لئے امرِ شاق ہو، لاحق ہوتا ہے بعض کے مطابق تینوں ہم معنی ہیں کرمانی لکھتے ہیں غم تمام انواعِ مکروہات کو شامل ہے کیونکہ یہ بدن یا نفس کو لاحق کسی عارضہ کے سبب ہے، اول بایں طور کہ مجری طبیعی سے خارج ہو یا نہیں، ثانی کی صورت یا تو اس میں غیر ملاحظ ہے یا نہیں اور یا اس میں انقباض ظاہر ہوتا ہے یا نہیں اور یا ماضی کی نسبت سے ہوتا ہے یا نہیں۔

علامہ انور کتاب المرضیٰ کے تحت لکھتے ہیں شافعی سے المسامرہ میں نقل کیا گیا ہے کہ صبر مصائب کے کفارات ہونے کے لئے شرط نہیں ہاں اگر صبر کیا تو اس کے لئے اجرِ مضاعف کا باعث بنے گا، کہتے ہیں مصائب بمنزلہِ عذاب کے ہیں تو یہ مطلقا مکفِر ہیں اسی طرح یہ ایک نوع کا عذاب بھی ہیں، ان میں صبر کرنا مشروط نہیں بلکہ یہ وضع کے لحاظ سے ہی مسلمان کے لئے کفارہ ہیں، میں کہتا ہوں میرے نزدیک حرّ وقرّ (یعنی گرمی اور سردی) بھی اس کا نحو ہیں، وہ بھی مکفر ہیں اسی طرف آپ کا یہ قول اشارت کناں ہے: (ما يُصِيبُ المسلمَ مِنْ نَصَبٍ و لا وَصَبٍ ولا هَمّ ولا حُزْن ولا أذىً ولا غمّ إلخ) وصب جسم میں حرارت کو کہتے ہیں خواہ بخار کے نتیجہ میں ہو یا اس کے بغیر، غم کا معنی اردو میں: گھٹن کیا، کہتے ہیں بلاء بمعنی آزمائش ہے فارسی میں اس کا معنی مصیبت ہے

جیسے جفاء بدوی عربی میں گنوار پن جب کہ فارسی میں بمعنی ظلم ہے، (شوكة فما فوقها) کے تحت لکھتے ہیں اس کے لئے بیضاوی کی آیت: (مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا) کی بحث دیکھو، میں نے اپنے رسالہ فصل الخطاب میں حدیث (لا صلاةَ لِمَنْ لم يقرأ بفاتحة الكتاب فما فوقها أو فصاعدا) کے ضمن میں بحث کی ہے، یہ لغویوں کے نزدیک ماقبل کی تعیین کے ساتھ ساتھ مابعد کی تخییر کے لئے ہے، یہ غیر حنفیہ کے لئے کسی سورت کو ساتھ ملا لینے کے وجوب میں ہے تو ممکن ہے اس میں تخییر کمیت سورت کی طرف راجع ہو نہ کہ خود اس کی طرف، تو تخییر اس کے طول وقصر میں ہوسکتی ہے تب یہ ہمارے مخالف نہیں ! پھر اہلِ لغت نے اپنے ہاں (فصاعدا) کا عام مفہوم مدنظر رکھا نہ کہ اس کے استعمالِ شرعی کو، تو کیسے وہ جو وجوبِ سورت کا اپنے دلائل کے ساتھ مثبت ہے تو جب اس کا وجوب ثابت ہوا تو (فصاعدا) کا فيما قلنا میں تعین ہوا۔

اسے مسلم نے (الأدب) اور ترمذی نے (الجنائز) میں نقل کیا۔

- 5642حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ سُفْيَانَ عَنْ سَعْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ كَعْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَالْخَامَةِ مِنَ الزَّرْعِ تُفَيِّئُهَا الرِّيحُ مَرَّةً وَتَعْدِلُهَا مَرَّةً وَمَثَلُ الْمُنَافِقِ كَالأَرْزَةِ لاَ تَزَالُ حَتَّى يَكُونَ انْجِعَافُهَا مَرَّةً وَاحِدَةً

- 5643 وَقَالَ زَكَرِيَّاءُ حَدَّثَنِي سَعْدٌ حَدَّثَنَا ابْنُ كَعْبٍ عَنْ أَبِيهِ كَعْبٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ نبی پاک فرماتے تھے مومن کی مثال تازہ کھیتی کی مانند ہے کہ جس طرف سے ہوا آتی ہے اسے جھکا دیتی ہے اور ہوا کے نہ ہونے کے وقت سیدھی ہو جاتی ہے پس مومن، بلا سے اس طرح بچا رہتا ہے اور گنہگار کی مثال صنوبر کے پیڑ کی سی ہے کہ سیدھا سخت کھڑا رہتا ہے (تو) اللہ جب چاہتا ہے اسے اکھیڑ دیتا ہے۔

یحی سے قطان، سفیان سے ثوری اور سعد سے مراد ابن ابراہیم بن عبدالرحمن بن عوف ہیں۔ (كالخامة) تر و تازہ گھاس، خلیل کے بقول خامۂ زرع کونپل پر اولین اگنے والی، اس میں الف واو سے منقلب ہے ابن تین نے قزاز سے نقل کیا کہ وہ اسے حاء اور فاء سے پڑھتے تھے اور (الطاقة من الزرع)(یعنی کسی زرعی چیز کا مٹھا) کے ساتھ مفسر کیا، احمد کے ہاں حدیثِ جابر میں ہے: (مثل المؤمن مثل السنبلة تستقيم مرة و تخر أخرىٰ)(یعنی مومن کی مثال خوشہ کی سی ہے جو کبھی کھڑی رہتی اور کبھی گر جاتی ہے) انہی کی حدیثِ ابی بن کعب میں ہے: (مثل المؤمن مثل الخامة تَحْمرُّ مرةً و تصفر أخرى)(یعنی مومن کی مثال گھاس کی سی ہے جو کبھی سرخ یعنی تر و تازہ۔ اور کبھی زرد یعنی خشک ہوتی ہے)۔

(تفيئها) زرکشی کہتے ہیں یہاں فاعل جو کہ (الريح) ہے مذکور نہیں اسی کے ساتھ بات تام ہوگی اور اسے باب (كفارة المرض) میں ذکر کیا ہے بقول ابن حجر یہ سب سے عجیب بات کہہ دی، یہ باب (كفارة المرض) ہی تو ہے اور اکثر رواۃ کے ہاں (الريح) کا لفظ ثابت ہے ابن تین نے ابوعبدالملک سے نقل کیا کہ (تفيئها) کا معنی ہے: (ترقدها) پھر اس کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ لغت میں (فاءَ) بمعنی (رقد) موجود نہیں بقول ابن حجر شائد یہ تفسیرِ معنی ہو کیونکہ رقود رجوع عن القیام کو کہتے ہیں اور فاءَ رجعَ کے معنی میں آتا ہے۔

(و تعدلها) تاء کی زبر اور دالِ مکسور کے ساتھ، تاء پر پیش اور عین پر زبر اور دالِ مشدد کے ساتھ بھی پڑھا جاتا ہے مسلم کے ہاں واقع ہے: (تفیئها الریح تصرعها مرة و تعدلها مرة أخری) گویا یہ حالِ ریح کے اختلاف کے مدِ نظر ہے اگر شدید ہو تو اسے دائیں بائیں خوب ہلاتی ہے کہ گرنے کے قریب ہو جاتا ہے اور اگر ساکن یا معتدل ہو تو اسے قائم رکھتی ہے مسلم کی زکریا سے روایت میں ہے: (حتی تھیج) أی تستوی و یَکْمُل نُضُجُھا (یعنی اچھی طرح پک جائے)، احمد کی حدیثِ جابر میں بھی یہی ہے۔ (و مثل المنافق) آمدہ حدیث میں اس کے بعد (الفاجر) بھی ہے، زکریا کی مسلم کے ہاں روایت میں: (الکافر) ہے۔ (کالأرزة) اکثر کے ہاں یہی ہے ابوعبیدہ کہتے ہیں یہ فاعلہ کے وزن پر ہے اور یہ (الثابتة فی الارض) ہے (یعنی زمین میں ثابت) ابوعبید نے اس کا رد کرتے ہوئے کہا کہ رواۃ کا عدمِ مد پر اتفاق ہے صرف راء کے ساکن یا متحرک ہونے میں اختلاف کیا ہے اکثر کے ہاں وہ ساکن ہے ابوحنیفہ دینوری کے بقول راء ساکن ہے اور یہ ارضِ عرب کی نباتات میں سے نہیں اور نہ شور والی زمین میں اگتی ہے بلکہ شدید طول کی حامل اور غلیظ ہوتی ہے کہتے ہیں مجھے کسی باخبر نے بتلایا کہ یہ نر صنوبر ہے اور کسی شیئ کا حامل نہیں ہوتا بس اس کے تنے اور عروق سے زفت (تارکول کی طرح کی ایک چیز) نکلتا ہے، ابن سیدہ کہتے ہیں ارز عرعر (سرو کے مانند ایک درخت) ہے بعض نے کہا شام کا ایک درخت ہے جس کے پھل کو صنوبر کہتے ہیں بقول خطابی ارزہ مفتوحۃ الراء ہے ارز کی جمع ہے کہا جاتا ہے کہ شجر صنوبر ہے، قزاز کہتے ہیں ایک قوم نے تحریک کے ساتھ کہا، کہتے ہیں یہ ایک معتدل اور ٹھوس شجر ہے ہواؤں کا ہبوب اسے ہلاتا نہیں اسے ارزن بھی کہتے ہیں۔

(انجعافها) کہا جاتا ہے: (جعفتُه فانجعف مثل قَلَعْتُه فانقلع) ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ اس کا معنی ہے نیچے یا درمیان سے ٹوٹ جانا، مہلب کہتے ہیں حدیث کا معنی ہے کہ مومن اللہ کا جو حکم آئے اس کے لئے مطیع ہوتا ہے اگر خیر ہو تو فرحت و شکر کا اظہار کرتا اور اگر کوئی مکروہ واقع ہو تو صبر کرتا اور امید خیر و اجر رکھتا ہے جب یہ دور ہو تو اعتدال و شکر سے کام لیتا ہے جبکہ کافر کو دنیا میں آسائشیں مہیا ہوتی ہیں تاکہ آخرت میں اس کا حال متعسر ہو اللہ جب اس کی ہلاکت کا فیصلہ کر لیتا ہے تو اس کی موت گویا اس کے لئے شدید عذاب اور جان کنی کی کیفیت بڑی الم ناک ہوتی ہے، دیگر نے کہا اس کا مفہوم یہ ہے کہ مومن دنیا میں اپنے ضعفِ حظ کی وجہ سے مختلف قسم کے عوارض کا سامنا کرتا رہتا ہے اس کی مثال اولین اگنے والی کھیتی کی ہے جو بڑی ناتواں ہوتی ہے کافر کا حال اس کے برعکس ہے اور یہ دونوں کا غالب حال ہے (یعنی لازم نہیں کہ ہر مومن تنگدست اور پریشان حال ہی ہو اور ہر کافر خوشحال)۔

(و قال زکریا) یعنی ابن ابی زائدہ، اس تعلیق کو مسلم نے عبداللہ بن نمیر اور محمد بن بشر کلاہما عنہ کے حوالوں سے موصول کیا سعد سے مراد ابن ابراہیم ہیں۔ (حدثنی کعب) یعنی دو چیزوں میں ان کی روایت سفیان عن سعد کی روایت کے مغایر ہے ایک ابن کعب کے نام کا ابہام اور دوم ان کی تصریحِ تحدیث، سفیان کی روایت سے ان کے نام کی تصریح جبکہ زکریا کی روایت سے تصریحِ تحدیث مستفاد ہے مسلم کی روایتِ سفیان میں ان کا نام عبدالرحمن بن کعب مذکور ہے شائد یہی راز ہے جو زکریا کی روایت میں اسے مبہم رکھا مسلم کی سفیان سے دونوں روایتوں کی تخریج کی صنیع سے مستفاد یہ ہے کہ اگر اختلاف کسی ثقہ پر دائر ہو تو چنداں نقصان دہ نہیں۔

- 5644 حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ فُلَيْحٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ هِلَالِ

بُنِ عَلِيٍّ مِنْ بَنِي عَامِرِ بُنِ لُؤَيٍّ عَنُ عَطَاءِ بُنِ يَسَارٍ عَنُ أَبِي هُرَيُرَةَؓ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِﷺ مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَمَثَلِ الْخَامَةِ مِنَ الزَّرُعِ مِنْ حَيْثُ أَتَتُهَا الرِّيحُ كَفَأَتُهَا فَإِذَا اعُتَدَلَتُ تَكَفَّأُ بِالْبَلَاءِ وَالْفَاجِرُ كَالأَرُزَةِ صَمَّاءَ مُعُتَدِلَةً حَتَّى يَقُصِمَهَا اللَّهُ إِذَا شَاءَ .طرفه - 7466

ترجمہ: ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا مومن کی مثال پودے کی اولین ہری شاخ جیسی ہے جسے ہوا کبھی جھکا دیتی ہے اور اگر ہوا معتدل ہو تو وہ بلاء سے جھک جاتی ہے اور فاجر کی مثال صنوبر کے درخت کی سی ہے جو سیدھا کھڑا رہتا ہے حتی کہ جب اللہ چاہے تو اکھڑ ہی جاتا ہے۔

(حدثني أبي) یہ فلیح بن سلیمان ہیں۔ (من بني عامر) یہ دراصل ان کے موالی میں سے تھے ان کے دادا کا نام اسامہ ہے کبھی ان کی طرف منسوب بھی مذکور ہوتے ہیں انہیں ہلال بن ابی میمونہ اور ہلال بن ابو ہلال بھی کہتے ہیں مدنی اور تابعی صغیر ہیں موثق ہیں، ایک راوی ہلال بن ابی ہلال سلمہ فہری ہیں وہ بھی تابعی مدنی اور ابن عمر سے روایت کرتے ہیں ان سے اکیلے اسامہ بن زید لیثی نے روایت نقل کی ہے بعض نے وہم سے انہیں ہلال بن علی کے ساتھ خلط کر دیا، ایک اور راوی ہلال بن ابی ہلال مذحجی تابعی بھی ہیں وہ ابو ہریرہ سے روایت کرتے ہیں ایک راوی ہلال بن ابی ہلال ہیں جو حضرت انس سے روایت کرتے ہیں انہیں خطیب نے متفق میں ابوظلال سے مفرد کیا اور کہا یہ مجہول ہیں اور میں اس امر کو مستبعد نہیں خیال کرتا کہ ایک ہوں۔

(كفأتها) بقول ابن تین بعض نے بغیر ہمز کے روایت کیا ہے گویا ہمزہ کی تسہیل کر لی بقول ابن حجر ان کا گمان صحیح ہے۔ (تكفأ بالبلاء) عیاض کہتے ہیں اس میں یہی ہے درست: (فإذا انقلبت) ہے پھر آپکا قول: (تكفأ) وصفِ مسلم کی طرف رجوع ہوگا التوحید میں یہی ذکر کیا کرمانی کہتے ہیں مناسب یہ کہنا تھا: (فإذا اعتدلت تكفأ بالريح كما يتكفأ المؤمن بالبلاء) لیکن ریح بھی خامہ کی نسبت بلاء ہے یا جب مومن کو خامہ کے ساتھ تشبیہ دی تو مشبہ بہ کیلئے وہ چیز ثابت کی جو مشبہ کے خواص میں سے ہے! ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ إذا کا جواب محذوف ہو اور تقدیرِ کلام ہو: (استقامت) یعنی جب ہوا معتدل ہو تو (استقامت الخامة) (یعنی وہ سیدھا کھڑا رہتا ہے) اور بعد کی عبارت (تكفأ الخ) وصفِ مسلم کی طرف رجوع ہو جیسے عیاض نے کہا، کتاب التوحید کے باب (المشيئة والإرادة) کے تحت مصنف کی نقل کردہ عبارت اس کی مؤید ہے وہاں محمد بن سنان عن فلیح سے عالی سند کے ساتھ یہ الفاظ ذکر کئے: (فإذا سكنت اعتدلت وكذلك المؤمن يكفأ بالبلاء)، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں مزی نے اطراف میں ہلال بن علی کے ترجمہ میں عطاء بن یسار عن ابی ہریرہ سے حدیث: (مثل المؤمن مثل خامة الزرع) ذکر کی، الطب میں (عن محمد بن سنان عن فليح و عن إبراهيم بن المنذر عن محمد بن فليح عن أبيه عنه) ذکر کیا ابو القاسم ابن عساکر کہتے ہیں میں نے محمد بن سنان کی روایت کہیں نہیں پائی اور نہ ابومسعود نے اس کا ذکر کیا ہے تو اشارہ کیا کہ خلف اس کے ذکر میں منفرد ہیں ابن حجر کہتے ہیں ابراہیم کی روایت کتاب المرضی میں ہے نہ کہ الطب میں لیکن معاملہ سہل ہے (کیونکہ جیسا کہ ذکر ہوا نسفی کے نسخہ میں المرضی الطب میں مدغم ہے) جہاں تک محمد بن سنان کی روایت ہے تو بیان کر چکا ہوں کہ بخاری نے کہاں اسے ذکر کیا تو تعجب ہے کہ مزی اور ابن عساکر جیسے بڑے حفاظ پر یہ کیونکر مخفی رہی۔

(و الفاجر) ابن سنان کی روایت میں (الکافر) ہے اس سے واضح ہوا کہ حدیثِ کعب میں جو (المنافق) ہے اس سے مراد نفاقِ کفر ہے۔ (صماء) یعنی ٹھوس جو اندر سے کھوکھلا نہ ہو۔ (یقصمھا) یائے مفتوح کے ساتھ ای (یکسرھا) گویا یہی داؤدی کا مستند ہے جو اس کے ساتھ انجعاف کی تفسیر کی لیکن دال علی الکسر کے ساتھ تعبیر سے لازم نہیں کہ انقلاع مراد ہو کیونکہ دونوں کے مابین قدرِ مشترک ازالہ ہے اور مراد ہے روح کا بدن سے نکلنا۔

- 5645حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي صَعْصَعَةَ أَنَّهُ قَالَ سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ يَسَارٍ أَبَا الْحُبَابِ يَقُولُ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُصِبْ مِنْهُ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ فرماتے تھے اللہ تعالیٰ جس شخص کے ساتھ بھلائی کا ارادہ کرتا ہے اسے کچھ مصائب کے ساتھ آزماتا ہے۔

(من یرد اللہ الخ) اکثر کے ہاں (یصب) صادِ مکسور کے ساتھ ہے اور فاعل اللہ ہے ابو عبید ہروی کہتے ہیں مراد یہ کہ اسے مصائب میں مبتلا کرتا ہے تا کہ ان پر اسے ثواب دے دیگر نے کہا معنی یہ کہ اس کی طرف بلاء کو موجہ کرتا ہے جو اسے پہنچتی ہے ابن جوزی لکھتے ہیں اکثر محدثین اسے صادِ مکسور کے ساتھ روایت کرتے ہیں میں نے ابن خشاب کو اس کی زبر کے ساتھ پڑھتے سنا اور یہی احسن و الیق ہے ابن حجر کہتے ہیں اگر اس کے بالعکس کہتے تو اولیٰ تھا طیبی نے زبر کی توجیہہ میں اسے الیق بالادب قرار دیا کیونکہ قرآن میں ہے: (وَ إِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ) [الشعراء : ۸۰] بقول ابن حجر زیر کا شاہد جو احمد نے محمود بن لبید سے مرفوعا روایت نقل کی کہ: (إذا أحبَّ اللهُ قوما ابتلاهم فمَنْ صَبر فله الصبر و مَنْ جزع فله الجزع)اس کے رجال ثقات ہیں البتہ محمود بن لبید کے نبی اکرم سے سماع میں اختلاف ہے جب آپکو دیکھا کم سن تھے ترمذی کے ہاں حدیثِ انس سے اس کا شاہد بھی ہے اسے انہوں نے حسن قرار دیا، ان احادیث میں ہر مومن کیلئے عظیم بشارت ہے کیونکہ انسان کو کوئی نہ کوئی بیماری اور درد لاحق ہی رہتا ہے اور امراض، آلام اور اوجاع خواہ بدنی ہوں یا قلبی گناہوں کا کفارہ ہیں! اگلے باب کی ابن مسعود سے روایت میں ہے:(ما من مسلم يصيبه الله أذى إلا حاتَّ الله عنه خطاياه) تو بظاہر یہ سب گناہوں کی تعمیم ہے لیکن جمہور نے اسے صغائر کے ساتھ خاص کیا ہے اس حدیث کے مدنظر جس کی طرف کتاب الصلاۃ کے اوائل میں اشارہ گزرا جس میں فرمایا پانچوں نمازیں اور جمعہ تا جمعہ اور رمضان تا رمضان اس دوران کئے جانے والے گناہوں کا کفارہ ہیں اگر کبائر سے اجتناب کیا ہو تو تکفیر میں وارد مطلق روایتوں کو جمہور نے اس مقید پر محمول کیا ہے تو اللہ تعالیٰ جن گناہوں کا چاہے انہیں کفارہ بنا دے، تکفیر کی کثرت یا قلت مرض کی شدت وخفت پر منحصر ہے پھر تکفیرِ ذنب سے مراد اس کا ستر یا ان کی پاداش میں مرتب ہونے والے استحقاقِ عقوبت کا محو ہے، اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ مرض یا جو غم و دکھ مذکور ہوا، کا مجرد حصول ہی تکفیرِ ذنوب ہے چاہے مصاب بہ نے صبر و رضا کی روش اختیار کی ہو یا نہیں، بعض علماء نے اس کا انکار کیا چنانچہ قرطبی نے المفہم میں لکھا اس کا محل تب اگر مصیبت زدہ نے صبر و احتساب کا مظاہرہ کیا اور وہ کہا جس کا اللہ نے اس آیت میں حکم دیا ہے:(الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ الخ)[البقرۃ : ۱۵۶] تب وہ اس وعدہ کا حقدار بنے گا، اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ

اس دعوی کی کوئی دلیل نہیں اور آیت میں جو مذکور ہوا اس کی (بما أمر الله) کے ساتھ تعبیر محلِ نظر ہے کیونکہ یہاں کوئی صیغہِ امر نہیں، اس آخری بات کا یہ کہہ کر جواب ملا کہ اگرچہ امر کا صیغہ موجود نہیں مگر سیاق اس کی ترغیب وطلب کا مقتضی ہے تو معنائے امر کو یہ متضمن ہے، اول بات کا یہ جواب دیا گیا کہ انہوں نے صبر کی تقیید کے ساتھ وارد احادیث کو اطلاق پر محمول کیا ہے اور یہ صحیح ہے لیکن یہ تام تب ٹھہرے گا اگر ان میں سے کچھ ثابت ہو، بلکہ ان میں سے کچھ ضعیف ہیں قابلِ احتجاج نہیں یا بعض ہیں تو قوی مگر ثوابِ مخصوص کے ساتھ مقید ہیں، تو مصائب وامراض میں صبر اس ثوابِ مخصوص کے حصول کا باعث بنے گا جیسے طاعون زدہ شہر کی بابت وارد ہوا جس میں کوئی شخص تھا تو اس نے صبر کیا اور امیدِ ثواب رکھی تو اس کے لئے اجرِ شہید ہے اور جیسے محمد بن خالد عن ابیہ عن جدہ کی روایت ہے کہتے ہیں میں نے نبی اکرم سے سنا فرماتے تھے اگر اللہ نے کسی بندہ کی کوئی منزلت لکھ رکھی ہے اور وہ اپنے عمل سے اس تک نہیں پہنچ رہا تو اللہ اس کے جسم یا اولاد یا مال کی کسی ابتلاء میں اسے ڈال دیتا ہے پھر وہ صبر سے جب کام لیتا ہے تو اس رتبہ ومنزلت کو پالیتا ہے اسے احمد اور ابوداؤد نے ثقات رجال کے ساتھ نقل کیا مگر خالد سے سوائے انکے بیٹے کے کسی نے روایت نہیں کی اور ان کے والد کے نام کی بابت اختلاف ہے لیکن صحابی کا ابہام ضار نہیں،

اسی طرح حدیثِ سخبرہ مرفوع میں ہے: (مَن أُعطِيَ فَشَكر و ابتُلِيَ فَصبر و ظَلَمَ فاستَغفَرَ و ظُلِمَ فغفَرَ أولئك لَهُمُ الأَمنُ و هُمْ مُهتَدُونَ)(یعنی جسے عطا ہوا تو اس نے شکر کیا اور اگر ابتلاء آئی تو صبر کیا اور اگر کسی پہ زیادتی ہوئی تو معافی مانگی اور اگر اس پہ کسی نے کچھ ظلم کیا تو معاف کر دیا تو یہ ہیں وہ لوگ جن کیلئے [روزِ قیامت] امن ہوگا اور وہ ہدایت یافتہ ہیں) اسے طبرانی نے حسن سند کے ساتھ تخریج کیا آگے مذکور حدیث: (مَنْ ذَهب بصره الخ) بھی اس میں داخل ہے! ہمارے بعض ملنے والے اہل علم نے یہی دعوی کیا کہ صبر میں وارد احادیث کا انہوں نے استقراء کیا ہے تو انہیں پایا کہ دو میں سے ایک امر سے متجاوز نہیں، مگر ان کی بات درست نہیں ہے بلکہ تقیید بالصبر صحیح ہے اس پر مترتب ہونے والے ثواب کے اطلاق کے ساتھ ساتھ اور یہ مسلم کی نقل کردہ حدیثِ صہیب میں، کہتے ہیں نبی اکرم نے فرمایا مومن کے معاملہ پر تعجب ہے اس کا معاملہ سراسر خیر ہے اور یہ صرف مومن ہی کا طرزِ عمل ہے کہ اگر اسے خوشی ملے تو اللہ کا شکر بجالاتا ہے اس میں اس کیلئے اجر ہے اور اگر اسے کوئی سختی آن گھیرے تو صبر کرتا ہے اس میں بھی اس کے لئے اجر ہے تو مسلمان کیلئے اللہ کا ہر فیصلہ خیر ہے، سعد بن ابی وقاص کی حدیث اس کی شاہد ہے جس کے الفاظ ہیں: (عَجِبتُ مِنْ قضاء الله لِلْمؤمن إنْ أصابَه خيرٌ حَمِدَ و شَكرَ و إنْ أصابَتْه مصيبةٌ حَمِدَ و صبرَ فَالمؤمنُ يُؤجَرُ في كُلِّ أمرِه) اسے احمد اور نسائی نے نقل کیا، جن حضرات سے یہ تصریح منقول ہے کہ اجر مجرد حصولِ مصیبت سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کے ساتھ صرف تکفیر ہوتی ہے تو سلفِ اول میں سے ابوعبیدہ بن جراح ہیں چنانچہ احمد نے اور بخاری نے الادب المفرد میں، اسکی اصل نسائی میں ہے جید سند کے ساتھ عیاض بن غطیف سے روایت کی کہتے ہیں ہم ابوعبیدہ کے ہاں گئے تا کہ اُن کی عیادت کریں پوچھا کیسے رات گزری؟ ان کی زوجہ نحیفہ نے کہا اجر کے ساتھ یہ سن کر ابوعبیدہ نے کہا میں نے رات اجر کے ساتھ نہیں بتائی میں نے نبی کریم سے سنا فرماتے تھے جسے اللہ اس کے جسم میں کسی شئ کے ساتھ مبتلا کرے تو یہ اس کے لئے حطہ ہے (یعنی گناہ ختم کرنے کا وسیلہ) گویا ابوعبیدہ نے وہ حدیث نہیں سنی جس میں مصیبت زدہ کیلئے اجر کی تصریح ہے یا انہوں نے اسے صبر کے ساتھ مقید سمجھا اور جس کی نفی کی وہ صبر سے عاری

مطلق حصولِ اجر ہے ابن بطال نے ذکر کیا کہ بعض نے بوجہ مرض حصولِ اجر پر الجہاد میں گزری حدیثِ ابوموسی سے استدلال کیا ہے جس کے الفاظ تھے: (إذا مرض العبد أو سافر كتب الله له ما كان يعمل صحيحا مقيما) ( ) کہتے ہیں تکفیر پر زائد کیا، جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ اس کے لئے زیادت اس کی نیت کے اعتبار سے ہے کہ اگر صحیح ہوتا تو اسی عمل پر جاری رہتا تو اللہ نے اس نیت کی وجہ سے اس پر تفضل کیا کہ اسی عمل کے مطابق ثواب جاری رکھا اس سے لازم نہیں کہ اس کے مساوی ہو وہ جس نے ایامِ صحت میں کوئی خاص عمل نہ کمائے! انہی میں سے حضرت ابوہریرہ ہیں جن کا اعتقاد تھا کہ مرض کے سبب ہی مریض کیلئے اجر مکتوب ہو جاتا ہے چنانچہ بخاری نے الادب المفرد میں صحیح سند کے ساتھ ان سے نقل کیا کہ انہوں نے کہا مجھے پہنچنے والا کوئی مرض بخار سے زیادہ مجھے پسند نہیں کیونکہ وہ ہر عضو میں داخل ہوتا ہے اور اللہ ہر عضو کو اجر سے اس کی قسط عنایت فرماتا ہے، اس قسم کی بات وہ اپنی رائے سے تو نہیں کہہ سکتے، طبرانی نے محمد بن معاذ عن ابیہ عن جدہ ابی بن کعب سے روایت کیا کہ انہوں نے عرض کی یا رسول اللہ بخار کی جزاء کیا ہے؟ فرمایا: (تجري الحسنات على صاحبها ما اختلج عليه قدم أو ضرب عليه عرق) (یعنی اسے نیکیاں ملتی رہیں گی جب تک یہ تکلیف جاری ہے) اولی یہ ہے کہ اثبات ونفی کو دو حالتوں پر محمول کیا جائے تو جس کے لئے ذنوب ہیں تو اس کی نسبت بیماری ان کی تمحیص کا فائدہ دیتی ہے اور جس کے لئے نہیں تو اسی بقدر اس کے نامہِ اعمال میں اجر لکھ دیا جاتا ہے اور جب بنی آدم کی اکثریت ایسی ہے کہ گناہوں سے محفوظ نہیں تو بعض نے مطلقا ذکر کر دیا کہ امراض فقط کفارہ ہیں اسی پر مطلق احادیث کو محمول کیا جائے اور جس نے اثباتِ اجر کیا تو یہ محمول ہے اس ثواب کی تحصیل پر جو خطاؤں کا معادل ہے اور اگر خطائیں نہیں ہیں تو صاحبِ مرض کے لئے ثواب مؤخر کر دیا جاتا ہے، ابن عبدالسلام نے القواعد میں نفسِ مصیبت پر حصولِ اجر کو مستبعد قرار دیا اور حصولِ اجر کو صبر پر محصور کیا، اس کا تعاقب کیا گیا احمد کی جید سند سے حضرت جابر کی روایت کے ساتھ جس میں ہے کہ بخار نے نبی اکرم پر اجازت مانگی تو اہل قباء کی طرف اسے پھیر دینے کا حکم ملا انہوں نے آنجناب سے اس کا شکوہ کیا تو آپ نے فرمایا اگر چاہتے ہو میں اللہ سے دعا کروں تو وہ اسے تم سے دور کر دے گا اور اگر چاہو تو یہ تمہارے لئے طہور بنے، عرض کی پھر چھوڑ دیں، اس سے وجہِ دلالت یہ ہے کہ آپ نے ان کے شکوہ کرنے پر ان کا مواخذہ نہیں کیا اور وعدہ کیا کہ یہ ان کے لئے طہور ہے ابن حجر کہتے ہیں بظاہر مصیبت کے ساتھ جب صبر مقترن ہو تب تکفیر اور مذکور تفصیل کے مطابق رفعِ درجات کا سبب بنے گا اور اگر صبر کا وقوع نہیں ہوا تو دیکھا جائے گا کہ اگر قولی یا فعلی جذع مذموم کا ارتکاب نہیں کیا تو فضل واسع ہے لیکن اس کا رتبہ صابر کے مذکورہ رتبہ سے کمتر ہوگا و راگر یہ بھی (یعنی جذع مذموم) کیا تو یہ موعود بہ اجر یا تکفیر کے نقص کا سبب ہوگا، کبھی یہ دونوں مستوی اور کبھی ایک دوسرے سے فائق ہوتا ہے تو اس کے بقدر ہی ان میں سے ایک کا دوسرے پر مقتضی ہوگا اس تفصیل مذکور کی طرف محمود بن لبید کی مشار الیہ حدیث اشارت کناں ہے۔

اسے نسائی نے (الطب) میں تخریج کیا۔

2 - باب شِدَّةِ الْمَرَضِ (بیماری کی شدت)

اور اس کے نتیجہ میں حاصل ہونے والے فضل کا بیان۔

5646 - حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الأَعْمَشِ ح وحَدَّثَنِي بِشْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَشَدَّ عَلَيْهِ الْوَجَعُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ

ترجمہ: حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ میں نے بیماری کی اتنی سختی کسی اور پر نہیں دیکھی جتنی رسول اللہ پر واقع ہوئی تھی۔

سفیان سے ثوری اور عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ (عن الأعمش) تحویل کے بعد اعمش کا اعادہ کیا اگر پہلی سند میں سفیان پر وقف کر لیتے پھر تحویل کرتے اور کہتے (کلاہما عن الأعمش) تو سائغ ہوتا لیکن میرا خیال ہے یہ اس لئے کیا کہ دوسری روایت یعنی روایتِ شعبہ کا سیاق ذکر کیا ہے، اسے اسماعیلی نے حبان بن موسیٰ عن ابن مبارک سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (ما رأیت الوجع علی أحدٍ أشدّ منه علی رسول الله) اور ابو بکر بن ابی شیبہ عن قبیصہ کے طریق سے یہ الفاظ ذکر کئے: (ما رأیت أحدا کان أشد علیه الوجع) باقی اسی طرح ہے، وجع سے مراد مرض ہے عرب ہر وجع کو مرض کہہ لیتے تھے۔

اسے مسلم نے (الأدب) نسائی نے (الطب) اور ابوداؤد اور ابن ماجہ نے (الجنائز) میں نقل کیا۔

5647 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ؓ أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فِي مَرَضِهِ وَهْوَ يُوعَكُ وَعْكًا شَدِيدًا وَقُلْتُ إِنَّكَ لَتُوعَكُ وَعْكًا شَدِيدًا قُلْتُ إِنَّ ذَاكَ بِأَنَّ لَكَ أَجْرَيْنِ قَالَ أَجَلْ مَا مِنْ مُسْلِمٍ يُصِيبُهُ أَذًى ، إِلاَّ حَاتَّ اللَّهُ عَنْهُ خَطَايَاهُ كَمَا تَحَاتُّ وَرَقُ الشَّجَرِ

أطرافه 5648، 5660، 5661، - 5667.

ترجمہ: عبداللہ (بن مسعود) رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نبی پاک کی خدمت میں آپ کی بیماری کے وقت حاضر ہوا اور آپ کو بہت سخت بخار تھا میں نے عرض کی آپ کو تو بہت سخت بخار ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ کو دو اجر ملیں گے؟ فرمایا ہاں، مسلمان کو کوئی تکلیف نہیں پہنچتی مگر اللہ تعالیٰ اس کے عوض گناہ معاف کر دیتا ہے جیسے خشک درخت کے پتے جھڑ جاتے ہیں۔

شیخ بخاری محمد فریابی اور سفیان سے مراد ثوری ہیں آمدہ باب میں بھی یہ آئے گی۔ (حات) اصل میں حاتت ہے ایک تاء دوسری میں مدغم کر دی گئی یہ اِذہابِ خطایا سے کنایہ ہے اور معنی ہے: (فتت) (یعنی ختم کرنا اور جھاڑ دینا)۔

3 - باب أَشَدُّ النَّاسِ بَلاَءً الأَنْبِيَاءُ ثُمَّ الأَوَّلُ فَالأَوَّلُ

(انبیاء کی آزمائش سب سے سخت ہوتی ہے پھر درجہ بدرجہ)

(ثم الأمثل الخ) نسفی کے ہاں: (الأول فالأول) ہے مستملی نے دونوں تراکیب ذکر کیں اول سے مراد فضل میں اولیت اور امثل مثل سے افعل تفضیل ہے اس کی جمع اماثل ہے یعنی فضلاء، ترجمہ کی عبارت ایک حدیث کے الفاظ ہیں جسے دارمی، نسائی نے الکبری اور ابن ماجہ نے۔ ترمذی، ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا، عاصم بن بہدلہ عن مصعب بن سعد بن ابی وقاص عن ابیہ سے

نقل کیا کہتے ہیں میں نے پوچھا یا رسول اللہ: (أی الناس أشدُ بلاءً ؟) فرمایا : (الأنبیاء ثم الأمثل فالأمثل یُبتَلَی الرجلُ علیٰ حَسَبِ دینہ) (یعنی آدمی اپنے دین کے بحسب ابتلاؤں میں ڈالا جاتا ہے تو انبیاء سب سے زیادہ پھر جو ان سے امثل ہوں) اسے حاکم نے علاء بن مسیب عن مصعب سے بھی تخریج کیا ابوسعید کی حدیث سے اس کا شاہد بھی نقل کیا اس میں ہے :(الأنبیاء) پوچھا پھر کون؟ فرمایا علماء، پوچھا پھر کون؟ فرمایا صالحین، اس میں حدیثِ سعد کی آخری عبارت موجود نہیں، شائد (الأول فالأول) سے اشارہ نسائی کی تخریج کردہ۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، حضرت حذیفہ کی بہن فاطمہ بنت یمان کی حدیث کی طرف ہے کہتی ہیں میں عورتوں کے ساتھ نبی اکرم کی عیادت کو آئی شدتِ بخار سے آپ پر مشک سے پانی چھڑکا جا رہا تھا اس موقع پر آپ نے فرمایا:(إن مِنْ أشدِ الناس بلاءً الأنبیاء ثم الذین یَلُونَھم ثم الذین یلونھم)۔

- 5648حَدَّثَنَا عَبْدَانُ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ يُوعَكُ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ تُوعَكُ وَعْكًا شَدِيدًا قَالَ أَجَلْ إِنِّي أُوعَكُ كَمَا يُوعَكُ رَجُلَانِ مِنْكُمْ قُلْتُ ذَلِكَ أَنَّ لَكَ أَجْرَيْنِ قَالَ أَجَلْ ذَلِكَ كَذَلِكَ مَا مِنْ مُسْلِمٍ يُصِيبُهُ أَذًى شَوْكَةٌ فَمَا فَوْقَهَا إِلَّا كَفَّرَ اللَّهُ بِهَا سَيِّئَاتِهِ كَمَا تَحُطُّ الشَّجَرَةُ وَرَقَهَا

(سابقہ) أطرافہ 5647، 5660، 5661، - 5667

ابوحمزہ، سکری ابراہیم تیمی، ابن یزید بن شریک ہیں حارث بھی تیمی ہیں، اسناد میں تین کوفی تابعین ہیں حارث کی بخاری میں تین روایتیں ہیں دوسری الدعوات میں آئے گی لیکن دونوں متعدد طریق سے ہیں ایک الاشربہ میں حضرت علی سے گزری ہے۔(وھو یوعك) وَعَک بخار کو کہتے ہیں عین پر سکون اور زبر دونوں پڑھی جاتی ہیں بعض نے بخار کی تکلیف کو قرار دیا بعض نے اس وجہ سے لاحق ہونے والی تھکاوٹ جبکہ بعض نے یہ معنی کیا؛(إرعادُھا الموعوك و تحریکھا إیاہ) (یعنی بخار زدہ کو کپکپاہٹ میں ڈالنا) اصمعی سے وعک بمعنی حَرّ منقول ہے اگر یہ محفوظ ہے تو گویا بخار کو اس کی حرارت کے سبب وعک کہا گیا۔ (ذلك) شدتِ بخار کے سبب مضاعفتِ اجر کی طرف اشارہ ہے اس سے پتہ چلا کہ سابقہ روایت میں حذف ہے جو اس روایت سے معلوم پڑا اور یہ قولہ:(إنی أوعك كما الخ)۔ (أذی شوكة) اس میں تنوین برائے تقلیل ہے نہ کہ برائے جنس تا کہ اس کے مافوق اور مادون کا عظم و حقارت میں فاء کے ساتھ ترتُّب صحیح ٹھہرے یعنی دونوں کی محتمل ہو۔

(كما تحط) تاء کی زبر اور حائے مضموم کے ساتھ، حاصل یہ کہ یہ اس امر کا اثبات ہے کہ مرض جب شدید ہو تو اجر مضاعف ہوتا ہے پھر یہ مضاعفت اس حد تک منتہی ہوتی ہے کہ تمام سیآت منحط ہو جاتی ہیں یا معنی یہ ہے کہ ہاں شدتِ مرض رفعِ درجات اور حطِ سیآت بھی کرتی ہے حتی کہ ان میں سے کچھ باقی نہیں رہتا، حدیثِ سعد اس طرف اشارہ کرتی ہے جس میں ہے:(حتی یمشی علی الأرض و ما علیہ خطیئة) اسی کی مثل احمد اور ابن ابی شیبہ کی حدیثِ ابو ہریرہ ہے جس کے الفاظ ہیں:(لا یزال البلاء بالمؤمن حتی یَلْقَی اللہ و لیس علیہ خطیئةٌ) ابو ہریرہ کہتے ہیں بخار سے زیادہ مجھے کوئی مرض محبوب نہیں کہ وہ ابن آدم کے

ہر جوڑ میں داخل ہو جاتا اور اللہ ہر جوڑ کو اجر سے حصہ عطا فرماتا ہے، حدیثِ باب کی ترجمہ پر وجہ دلالت ہمارے نبی حضرت محمد ﷺ پر قیاسِ انبیاء کی جہت سے اور ان کے ساتھ اولیاء (علماء کہنا چاہیئے تھا کہ روایت میں یہی لفظ ہے، یہ میں اس لئے کہہ رہا ہوں کہ برصغیر کے جہال اولیاء سے کچھ اور مراد لیتے ہیں حالانکہ علماء ہی اولیاء ہیں) کے الحاق کی جہت سے کیونکہ وہ ان سے قریب تر ہیں اگرچہ درجہ میں ان سے کمتر ہیں، اس میں سرّ یہ ہے کہ بلاء نعمت کے مقابلہ میں ہوتی ہے تو جس پر اللہ کی بڑی نعمت ہوئی اس پر بلاء بھی اسی کے لحاظ سے شدید ہوگی اسی لئے آزاد مرد کی حد غلام کے مقابلہ میں دوگنا ہے اور امہات المومنیں سے مخاطب ہو کر کہا: (يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ) [الأحزاب: ٣٠] ابن جوزی کہتے ہیں حدیث میں اس امر کی دلالت ہے کہ قوی (يحمل ما حمل) (یعنی اسکے حسبِ طاقت اس پہ بوجھ لادا جاتا ہے) جب کہ کمزور کے ساتھ نرمی کا معاملہ کیا جائے مگر یہ ہے کہ جب مبتلیٰ کی معرفت پختہ ہوتی ہے تو بلاء سہنا اس پر آسان ہوتا ہے ان میں سے جو اس ابتداء کے اجر کو مدنظر رکھتا ہے اس پر اس کا سہنا آسان ہوتا ہے، درجہ کے لحاظ سے اس سے بھی اعلی جو یہ خیال کرے کہ یہ سب مالک کا اپنی مِلک میں تصرُّف ہے یہ سوچ کر وہ تسلیم و رضا کا نمونہ پیش کرتا ہے اور اس سے ارفع جو حبِ الٰہی میں اتنا مگن ہوا کہ رفعِ بلاء کی دعا بھی نہیں کرتا اور انہی کا ہم مرتبہ وہ جو اس کے ساتھ متلذذ ہوتا ہے اس لئے کہ یہ اس کا اختیاری امر ہے ۔

- 4 باب وُجُوبِ عِيَادَةِ الْمَرِيضِ (بیمار پرسی واجب ہے)

عیادت کے ظاہرِ امر کو دیکھتے ہوئے حکمِ وجوب پر جزم کیا الجنائز میں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث گزری ہے جس میں تھا: (حق المسلم على المسلم خمس الخ) عیادتِ مریض کا بھی ذکر کیا مسلم کی روایت میں واقع ہے: (خمسٌ تَجِبُ للمسلم على المسلم) تو اسے بھی ذکر کیا ابن بطال کہتے ہیں محتمل ہے کہ امر بطور وجوبِ کفایہ ہو جیسے بھوکوں کو کھلانے اور قیدی آزاد کرانے کا حکم اور یہ بھی محتمل ہے کہ برائے ندب ہو تو اصلِ والفت کی ترغیب دلانے کے لئے! داؤدی نے اول پر جزم کیا اور کہا یہ ایسا فرض ہے کہ بعض بعض سے اس کا حامل ہو سکتا ہے (یعنی فرض کفایہ) جمہور کہتے ہیں یہ اصل میں ندب ہے اور کبھی بعض حضرات کی نسبت وجوب کی صورت اختیار کر سکتا ہے، طبری سے منقول ہے کہ جس سے اسے برکت ہو اس کے حق میں یہ متاکد ہے اور ایسے حضرات (فيمن يراعي حاله) (یعنی جن کا حال دیکھا جائے گا) ان کے لئے سنت اور باقی سب کے مباح ہے، کافر کی عیادت بارے اختلاف ہے آگے ایک علیحدہ باب میں اس کا ذکر ہوگا نووی نے عدم وجوب پر اجماع نقل کیا یعنی اعیان پر (کہ ہر ایک عیادت کرے)۔

- 5649حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَطْعِمُوا الْجَائِعَ وَعُودُوا الْمَرِيضَ وَفُكُّوا الْعَانِيَ
(ترجمہ کیلئے جلد ۴ص:۵۲۷) . أطرافه 3046، 5174، 5373، - 7173

یہ الجہاد اور الولیمہ میں گزری ہے، (عودوا المریض) کے عموم سے ہر مریض کی عیادت کی مشروعیت پر استدلال کیا گیا

ہے لیکن بعض نے ارمد (یعنی جس کی آنکھیں دکھنے آئی ہوں) کو مستثنی کیا ہے کیونکہ اس کا عائد وہ کچھ دیکھ سکتا ہے جسے وہ خودنہیں دیکھ سکتا، یہ ایک خارجی امر ہے جس کا مثل باقی کئی امراض میں بھی ممکن ہے جیسے بے ہوش، اگلا باب اسی کی بابت ہے بالخصوص ارمد کی عیادت کے بارہ میں حضرت زید بن ارقم کی ایک روایت ہے کہتے ہیں میری آنکھوں میں تکلیف تھی تو نبی اکرم نے عیادت کوتشریف لائے اسے ابوداؤد نے تخریج کیا اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا یہ بخاری کی الادب المفرد میں بھی اتم سیاق کے ساتھ منقول ہے بیہقی اور طبرانی نے جو مرفوعا روایت کیا کہ تین قسم کی امراض کی عیادت نہیں: (العین والدُّمل والضرس) (یعنی نظر لگی ہو، پھوڑے پھنسیاں نکلی ہوں اور دانت کی امراض میں عیادت نہیں) تو بیہقی نے اس کا یحی بن ابی کثیر پر موقوف ہونا صحیح قرار دیا ہے، اس کے اطلاق سے یہ بھی ماخوذ ہے کہ یہ ابتدائے مرض کے زمانہ کے ساتھ مقید نہیں جمہور کی یہی رائے ہے غزالی نے احیاء میں جزم کیا کہ تین دن کے بعد ہی عیادت کو جایا جائے ان کا مستند حضرت انس کی ایک حدیث ہے جسے ابن ماجہ نے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم تین دن بعد ہی عیادت کو جایا کرتے تھے، یہ نہایت ضعیف ہے مسلمہ بن علی اس میں متفرد اور وہ متروک ہیں اس بارے ابو حاتم سے دریافت کیا گیا تو کہا یہ باطل حدیث ہے، مجھے طبرانی کی اوسط میں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث سے اسکا شاہد بھی ملا ہے اس میں بھی متروک راوی ہے، عیادتِ مریض کے ساتھ اس کی برابر نگہداشت، اس کی بابت پوچھ پڑتال کرتے رہنا اور اس کے ساتھ تلطف ونرمی سے پیش آنا ملتحق ہے یہ اس کی نشاط اور انتعاشِ قوت کا سبب بن سکتا ہے! اطلاقِ حدیث سے ظاہر ہے کہ عیادت کسی خاص وقت کے ساتھ متقید نہیں لیکن عرف کے لحاظ سے طرفَی النہار (یعنی صبح یا شام) معروف ہے الادب المفرد میں بخاری نے ایک ترجمہ (العیادۃ فی اللیل) کے عنوان سے قائم کیا ہے اس کے تحت خالد بن ربیع سے روایت نقل کی کہتے ہیں ایک دفعہ حضرت حذیفہ بیمار پڑے تو لوگ رات میں یا صبح کے وقت ان کی عبادت کو گئے پوچھنے لگے یہ کون سی ساعت ہے؟ بتلایا تو کہا: (أعوذ باللہ مِنْ صباح إلی النار)

اثرم نے احمد کی بابت نقل کیا کہ ایک دفعہ موسم گرما میں دن چڑھے ان سے کہا گیا آپ فلاں کی عیادت کو چلیں گے؟ کہنے لگے یہ عیادت کا وقت نہیں، ابن صلاح نے فراوی سے نقل کیا ہے کہ سرما میں رات اور گرما میں دن کو عیادت کرنا مستحب ہے، یہ غریب ہے! آدابِ عیادت میں سے ہے کہ مریض کے پاس زیادہ دیر نہ بیٹھا جائے تا کہ وہ تنگ نہ پڑے یا اس کے گھر والوں کو مشقت نہ ہو ہاں اگر ضرورت ہو تو حرج نہیں جیسا کہ آمدہ حدیثِ جابر میں ذکر ہوا، عیادت کی فضیلت بارے کثیر احادیثِ جیاد ہیں ان میں سے مثلا مسلم اور ترمذی کی حدیثِ ثوبان جس کے الفاظ ہیں: (إن المسلم إذا عادَ أخاہ المسلمَ لم یَزَلْ فی خُرُفَةِ الجنة) خرفہ پکے ہوئے پھل کو کہتے ہیں، عیادت کرنے والے کے ثواب کی طرف اشارہ کیا، بعض نے کہا یہاں اس سے مراد راستہ ہے یعنی وہ اس راستے کا سالک ہے جو اسے جنت تک پہنچادے گا، اول تفسیر اولیٰ ہے کہ بخاری نے اسے الادب المفرد میں بھی اسی سند کے ساتھ نقل کیا اس میں ہے میں نے ابو قلابہ سے پوچھا یہ خرفۃ الجنۃ کیا ہے؟ کہا: (جناھا) (یعنی اس کا پھل) یہ مسلم کے ہاں مرفوعا ہے بخاری نے بھی عمر بن حکم عن جابر سے مرفوعا روایت کیا: (مَنْ عادَ مریضا خاضَ فی الرحمة حتی إذا قعد استقر فیھا) (یعنی جس نے بیمار کی عیادت کی وہ رحمت میں داخل ہوا حتی کہ جب بیٹھا تو اس میں مستقر ہوا) اسے احمد اور بزار نے۔ حاکم وابن حبان نے صحیح قرار دیا، اسی طریق سے مختلف الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے، احمد کی کعب بن مالک سے حسن سند کے ساتھ اسی کے نحو روایت ہے۔

- 5650حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي أَشْعَثُ بْنُ سُلَيْمٍ قَالَ سَمِعْتُ مُعَاوِيَةَ بْنَ سُوَيْدِ بْنِ مُقَرِّنٍ عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِسَبْعٍ وَنَهَانَا عَنْ سَبْعٍ نَهَانَا عَنْ خَاتَمِ الذَّهَبِ وَلُبْسِ الْحَرِيرِ وَالدِّيبَاجِ وَالإِسْتَبْرَقِ وَعَنِ الْقَسِّيِّ وَالْمِيثَرَةِ وَأَمَرَنَا أَنْ نَتْبَعَ الْجَنَائِزَ وَنَعُودَ الْمَرِيضَ وَنُفْشِيَ السَّلاَمَ

(اسی کا سابقہ نمبر) . أطرافه 1239، 2445، 5175، 5635، 5838، 5849، 5863، 6222، 6235، 6654 -

- 5 باب عِيَادَةِ الْمُغْمَى عَلَيْهِ (بے ہوش پڑے کی عیادت)

ابن منیر کہتے ہیں اس ترجمہ کا فائدہ یہ ہے کہ یہ گمان نہ کیا جائے کہ بے ہوش کی عیادت ساقط الفائدہ ہے کیونکہ اسے کیا خبر کن نے اس کی عیادت کی، لیکن حدیثِ باب میں یہ تصریح نہیں کہ عیادت کو جانے سے قبل نبی اکرم اور حضرت ابوبکر کو علم تھا کہ وہ بے ہوش ہیں تو شائد ان کے سامنے بے ہوشی طاری ہوئی ہو، بقول ابن حجر ظاہرِ سیاق تو یہ ہے کہ آپ کے آنے کے دوران اور ان پر داخلہ سے قبل یہ بے ہوشی طاری ہوئی اور مجرد مریض کا اپنے عیادت کرنے والوں کی بابت جاننے پر مشروعیتِ عیادت متوقف نہیں کیونکہ اس سے غرض اس کے اہلِ خانہ کی جبرِ خاطر، اس کی دعاء کی برکت کی امید اور اس کا مریض کے جسم پر ہاتھ رکھنا اور اسے دم وغیرہ کرنا ہے۔

- 5651حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ ابْنِ الْمُنْكَدِرِ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ مَرِضْتُ مَرَضًا فَأَتَانِي النَّبِيُّ ﷺ يَعُودُنِي وَأَبُو بَكْرٍ وَهُمَا مَاشِيَانِ فَوَجَدَانِي أُغْمِيَ عَلَيَّ فَتَوَضَّأَ النَّبِيُّ ﷺ ثُمَّ صَبَّ وَضُوءَهُ عَلَيَّ فَأَفَقْتُ فَإِذَا النَّبِيُّ ﷺ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ أَصْنَعُ فِي مَالِي كَيْفَ أَقْضِي فِي مَالِي فَلَمْ يُجِبْنِي بِشَيْءٍ حَتَّى نَزَلَتْ آيَةُ الْمِيرَاثِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ص:۱۴۳) .أطرافه 194، 4577، 5664، 5676، 6723، 6743، 7309 -

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں، اسکی شرح کتاب الطہارۃ اور تفسیرِ سورۃ النساء میں گزری۔

- 6 باب فَضْلِ مَنْ يُصْرَعُ مِنَ الرِّيحِ (مرگی میں مبتلا کی فضیلت)

کبھی مرگی کا سبب انحباس ریح (یعنی ہوا کا اندر رک جانا) ہوتا ہے، یہ ایک بیماری ہے جس سے وقتی طور پر اعضائے رئیسہ معطل ہوجاتے ہیں، اس کا سبب ریحِ غلیظہ ہے جو دماغ کے منافذ (یعنی اس کے خلیوں) میں منحبس ہو جاتی ہے یا ردی بخارات جو بعض اعضاء سے دماغ کی طرف اٹھتے ہیں، کبھی اسکے ساتھ اعضاء کا تشنج ہوجاتا ہے تو مریض سیدھا کھڑا نہیں رہ پاتا بلکہ گر جاتا اور اس کے منہ سے غلیظ رطوبت کے سبب جھاگ خارج ہوتی ہے، کبھی مرگی جنوں کی کارستانی بھی ہوتی ہے ان کے نفوسِ خبیثہ ہی اس میں ملوث

ہوتے ہیں یا تو بعض انسانی صورتوں کے استحسان کے سبب (یعنی ان پر عاشق ہو جاتے ہیں) یا (کسی سبب) انہیں اذیت میں ڈالنا مقصود ہوتا ہے، اول کا تمام اطباء نے اثبات کیا اور علاج ذکر کیا، ثانی (یعنی جنوں کی کارستانی) کا ان میں سے کثیر انکار کرتے ہیں بعض اس کا اثبات تو کرتے ہیں لیکن اس کا کوئی علاج نہیں جانتے مگر ارواحِ خیرہ علویہ کی مقادمت کے ساتھ تاکہ ارواحِ شریرہ سفلیہ کے آثار زائل اور ان کے افعال ختم ہوں، بقراط نے مرگی کا علاج ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ صرف اس مرگی میں مبتلا کو نفع پہنچائے گا جس کی بیماری کا سبب اخلاط (آلودگیاں) ہے، جو ارواح (خبیثہ) کے سبب ہے، اسے نہیں۔

علامہ انور باب (فضل من يصرع من الريح) کے تحت لکھتے ہیں بعض نے اس کی تفسیر اصابتِ جن (یعنی جن لگ جانا) کی جب کہ دوسروں نے اس سے مراد مشہور بیماری مرگی لی ، اہلِ عرف صرع الجن کے ساتھ ساتھ صرع الریح سے بھی تعبیر کرتے ہیں اور بظاہر یہاں مراد مرگی ہے کیونکہ المام الجن (یعنی جنوں کا سایہ) نہیں ہوتا مگر عشق سے یا ایذاء سے (یعنی وہ کسی پر عاشق ہو جاتے ہیں یا کسی وجہ سے کسی کو ایذاء پہنچانا مقصود ہوتا ہے) تب اسے صبر کی تلقین کرنا مناسب نہیں ٹھہرتا۔

- 5652حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحۡيَى عَنۡ عِمۡرَانَ أَبِي بَكۡرٍ قَالَ حَدَّثَنِي عَطَاءُ بۡنُ أَبِي رَبَاحٍ قَالَ قَالَ لِي ابۡنُ عَبَّاسٍ أَلَا أُرِيكَ امۡرَأَةً مِنۡ أَهۡلِ الۡجَنَّةِ قُلۡتُ بَلَى قَالَ هَذِهِ الۡمَرۡأَةُ السَّوۡدَاءُ أَتَتِ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَتۡ إِنِّي أُصۡرَعُ وَإِنِّي أَتَكَشَّفُ فَادۡعُ اللَّهَ لِي قَالَ إِنۡ شِئۡتِ صَبَرۡتِ وَلَكِ الۡجَنَّةُ وَإِنۡ شِئۡتِ دَعَوۡتُ اللَّهَ أَنۡ يُعَافِيَكِ فَقَالَتۡ أَصۡبِرُ فَقَالَتۡ إِنِّي أَتَكَشَّفُ فَادۡعُ اللَّهَ أَنۡ لَا أَتَكَشَّفَ فَدَعَا لَهَا

ترجمہ: ابن عباسؓ کی بابت منقول ہے کہ انھوں نے اپنے بعض ساتھیوں سے کہا کیا میں تمہیں جنتی عورت دکھلاؤں؟ انھوں نے کہا کیوں نہیں، کہا یہی سانولی سی عورت ، یہ نبی پاک کی خدمت میں آئی اور عرض کی کہ مجھے مرگی کا دورہ پڑتا ہے اور میرا جسم ظاہر ہو جاتا ہے میرے لئے دعا کیجئے، آپ نے فرمایا اگر چاہو تو صبر کرو تو تجھے جنت ملے گی ورنہ میں اللہ سے دعا کروں گا وہ تجھے صحت دیدے گا، کہا میں صبر کرلوں گی (لیکن) یہ میرا بدن جو ظاہر ہو جاتا ہے اس کے لیے اللہ سے دعا کریں آپ نے دعا کی (پھر اس کا بدن کبھی نظر نہ آیا)۔

یحی سے مراد قطان ہیں، اسے مسلم نے (الأدب) اورنسائی نے (الطب) میں نقل کیا۔

5652 -حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ أَخۡبَرَنَا مَخۡلَدٌ عَنِ ابۡنِ جُرَيۡجٍ أَخۡبَرَنِي عَطَاءٌ أَنَّهُ رَأَى أُمَّ زُفَرَ تِلۡكَ امۡرَأَةٌ طَوِيلَةٌ سَوۡدَاءُ عَلَى سِتۡرِ الۡكَعۡبَةِ

(سابقہ، اس میں اس خاتون کا نام ام زفر مذکور ہے)

شیخ بخاری محمد، ابن سلام اور یحی سے مراد قطان ہیں۔ (عن عمران الخ) یہ قصیر کے ساتھ معروف تھے والد کا نام مسلم تھا بصری اور تابعی صغیر ہیں۔ (هذه المرأة السوداء) جعفر مستغفری کی کتاب الصحابۃ کی روایت میں اور اسے ابوموسی نے بھی ان کے طریق سے الذیل میں پھر عطاء خراسانی نے عطاء بن ابی رباح سے اسی حدیث میں یہ الفاظ بھی نقل کئے: (فأرانِي حبشية صفراء عظيمةً فقال هذه سعيرة الأسدية) دوسرے طریق میں محمد سے مراد ابن سلام ہیں الادب المفرد میں اس کی تصریح کی، مخلد سے

مراد ابن یزید ہیں۔ (علي ستر الكعبة) یعنی اس کے ساتھ ٹیک لگائے ہوئے ، جائز ہے کہ یہ (رأي) کے ساتھ متعلق ہو ابن حجر کہتے ہیں پھر مجھے بخاری کی الادب المفرد میں اسی سند کے ساتھ روایت میں یہ الفاظ ملے:(علي سلم الكعبة) ، بزار کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس سے روایت میں اسی قسم کے قصہ میں مذکور ہے کہ کہنے لگی مجھے اس خبیث (جن کی طرف اشارہ ہے) سے ڈر ہے کہ کپڑوں سے عاری نہ کر دے تو آپ نے اس کے لئے دعا فرمائی تو بعد ازاں جب اسے دورے کا خدشہ ہوتا غلافِ کعبہ سے آ کر چمٹ جاتی ،عبد الرزاق نے ابن جریج سے اسے مطولاً تخریج کیا ہے اسے ابن عبد البر نے بھی الاستیعاب میں حجاج بن محمد عن ابن جریج عن حسن بن مسلم سے نقل کیا کہ انہوں نے طاؤس سے سنا کہتے تھے نبی اکرم کے پاس مجانین لائے جاتے آپ سینے پر ہاتھ مارتے تو ان کا جنون ختم ہو جاتا ایک مجنونہ ام زفر نامی کو لایا گیا اس کے سینے پر ہاتھ مارا مگر اس کی بیماری زائل نہ ہوئی ، ابن جریج کہتے ہیں مجھے عطاء نے کہا۔۔۔۔ آگے وہی بیان کیا جو یہاں مذکور ہے اسے ابن مندہ نے بھی المعرفۃ میں حنظلہ بن ابی سفیان عن طاوس سے نقل کیا اور یہ زیادت بھی کی: (وكان يثني عليها خيرا) آخر میں ہے کہ فرمایا: (إنْ يتبعها في الدنيا فلها في الآخرة خير) (یعنی دنیا میں وہ اس کے پیچھے لگا ہوا ہے مگر آخرت میں اس کے لئے بھلائی ہے) سابق الذکر روایت سے پتہ چلا کہ اس کا نام سُعیرہ تھا ابن مندہ کی روایت میں عین کی بجائے قاف ہے مستغفری کی ایک روایت میں کاف ہے ابن سعد اور عبد الغنی نے المبہمات میں زبیر کے طریق سے نقل کیا کہ یہ خاتون حضرت خدیجہ کی ماشطہ (یعنی انکے بالوں میں کنگھی کرنے والی) تھیں نبی اکرم کی زیارت کو اکثر آیا کرتیں ، کتاب الادب میں اس بابت ذکر آئے گا

ان ذکر کردہ روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ام زفر کی یہ بیماری صرع الجن کا نتیجہ تھی نہ کہ صرع الخلط کا ، بزار اور ابن حبان نے حضرت ابو ہریرہ سے انہی کے قصہ سے مشابہ روایت کیا اس میں ہے کہ ایک خاتون جسے دیوانگی کے دورے پڑتے تھے نبی اکرم کے پاس آئی عرض کی میرے لئے اللہ سے دعا کیجئے! فرمایا اگر چاہو تو دعا کر دوں اللہ تمہیں شفا دے اور اگر چاہو صبر کرو اور تمہارا کوئی حساب نہ ہو؟ کہنے لگی ٹھیک ہے میں صبر کرتی ہوں کہ میرا کوئی حساب نہ ہو ، اس سے مرگی میں مبتلا کی فضیلت عیاں ہوئی اور یہ کہ دنیا کے بلایا پر صبر جنت کا وارث بنا دے گا اور شدت (عزیمت) پر عمل رخصت پر عمل کرنے سے افضل ہے اس شخص کی نسبت جو اپنے میں طاقت پاتا ہے اور التزامِ شدت سے کمزور نہیں پڑتا ، اس میں ترکِ علاج کے جواز کی بھی دلیل ملی اور یہ بھی کہ تمام امراض کا دعاء اور التجاء الی اللہ کے ساتھ علاج عقاقیر (یعنی جڑی بوٹیاں) کے ساتھ علاج سے انجع وانفع ہے (خاصی محل نظر بات ہے ان صحابیہ کی بیماری جنون کی کارستانی تھی جس کا عقاقیر کے ساتھ علاج ممکن ہی نہ تھا اس سے عموم پر استدلال نہیں ہو سکتا) اور یہ کہ اس کی تاثیر اور اس کے نتیجہ میں بدن کا انفعال ادویہ کی تاثیر سے اعظم ہے لیکن یہ دو امور کے ساتھ ناجع ہے ایک جہتِ علیل سے کہ وہ صادق القصد ہو (یعنی یقین و اعتقاد رکھتا ہو) دوم معالج کی جہت سے یعنی تقوی و توکل کے ساتھ اس کی قوتِ توجہ اور قوت قلب۔

- 7 باب فَضْلِ مَنْ ذَهَبَ بَصَرُهُ (اندھا ہو جانے والے کی فضیلت)

یہ ترجمہ و حدیث نسخہِ نسفی سے ساقط ہے لفظِ ترجمہ کے ساتھ ایک حدیث وارد ہے جسے بزار نے زید بن ارقم سے نقل کیا اس

میں ہے:(ما ابْتُلِیَ عبدٌ بعدَ ذھابِ دینہٖ بأشدَّ مِنْ ذھاب بصرہٖ و مَنْ ابتلِیَ ببصرہ فصَبَرَ حتی یَلْقَی اللہَ لَقِیَ اللہَ تعالیٰ ولا حسابَ علیہ) (یعنی دین کے خاتمہ کے بعد نظر ختم ہونے سے زیادہ سخت ابتلاء موجود نہیں اور جو اس میں مبتلاء کیا گیا تو صبر کیا حتی کہ اللہ سے جاملا تو اس حال میں اس سے ملے گا کہ اس کا کوئی حساب نہ ہوگا) اس کی اصل احمد کے ہاں بغیر سیاق کے جید سند کے ساتھ ہے طبرانی کی حدیثِ ابن عمر میں ہے:(مَنْ أذْھَبَ اللہُ بصرہ) آگے یہی ذکر کیا۔

- 5653حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ الْهَادِ عَنْ عَمْرٍو مَوْلَى الْمُطَّلِبِ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ؓ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ قَالَ إِذَا ابْتَلَيْتُ عَبْدِي بِحَبِيبَتَيْهِ فَصَبَرَ عَوَّضْتُهُ مِنْهُمَا الْجَنَّةَ يُرِيدُ عَيْنَيْهِ تَابَعَهُ أَشْعَثُ بْنُ جَابِرٍ وَأَبُو ظِلَالٍ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

ترجمہ: انس بن مالکؓ کہتے ہیں میں نے نبی پاک سے سنا، فرماتے تھے اللہ بزرگ و برتر فرماتا ہے کہ جس وقت میں اپنے بندہ کو اس کی دو پیاری چیزوں کی تکلیف دیتا ہوں اور وہ اس پر صبر کرتا ہے تو ضرور ان دونوں کے عوض جنت دیتا ہوں، آپ کی مراد آنکھیں تھیں۔

(ابن الھاد) یہ یزید بن عبد اللہ بن اسامہ ہیں عمرو سے مراد ابن ابو عمرو میسرہ ہیں۔(مولی المطلب)یعنی ابن عبد اللہ بن حطب۔(بحبیبتیہ) صیغۂ تثنیہ کے ساتھ، آخرِ حدیث میں اس کی تفسیر بھی موجود ہے تفسیر کی تصریح نہیں کی، حقیقۃً آنکھیں انسان کو اس کے تمام اعضاء میں سے سب سے محبوب ہوتی ہیں اور ان کے فقدان سے رؤیتِ خیر سے بھی محروم رہ جاتا ہے تا کہ اس سے مسرت و شادمانی کا حصول ہو اور رؤیتِ شر سے بھی تا کہ اس سے بچ پائے۔(فصبر) ترمذی نے حضرت انس سے (و احتسب) کی زیادت بھی کی ابن حبان اور ترمذی کی حدیثِ ابی ہریرہ میں بھی یہ ہے اسی طرح ابن حبان کی ابن عباس سے روایت میں بھی یہی ہے مراد یہ کہ صرف صبر ہی نہیں کرتا بلکہ صابر کیلئے اللہ نے جس ثواب کا وعدہ کیا ہے اسکی بھی امید رکھتا ہے کیونکہ اعمال نیات کے ساتھ ہیں، دنیا میں اللہ کا کسی کو ابتلاء میں ڈالنا اس سے اس کی ناراضی کا نتیجہ یا علامت نہیں بلکہ یا تو دفعِ مکروہ یا کفارۂ ذنوب اور یا رفعِ منزلت کیلئے ہوتا ہے اگر اس کا سامنا رضا وتسلیم کا پیکر بن کر کرے تو اس کے لئے مراد پوری ہوئی وگرنہ صبر کرے جیسا کہ حدیثِ سلمان میں وارد ہوا کہ مومن کی مرض کو اللہ کفارہ بنا دیتا ہے اور فاجر کی مرض اونٹ کی طرح ہے جسے اس کے مالک نے باندھ دیا پھر اسے چھوڑ دیا تو نہیں جانتا کیوں باندھا گیا اور کیوں چھوڑا گیا؟ اسے بخاری نے الادب المفرد میں موقوفاً نقل کیا۔

(عوضتہ الخ) یہ اعظم عوض ہے کیونکہ نظر کا التذاذ تو زندگی تک ہی ہے اور جنت کا التذاذ ہمیشہ باقی رہنے والا ہے، اس میں ہر وہ شامل ہے جس کیلئے یہ شرطِ مذکور کے ساتھ واقع ہوا ابوامامہ کی اس بارے حدیث میں ایک اور قید بھی ہے اسے بخاری نے الادب المفرد میں ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا:(إذا أخذت كريمتيك فصبرت عند الصدمة و احتسبت) (یعنی میں نے تمہاری دو عزیز چیزیں، آنکھیں۔ لے لیں تو تم نے اس صدمہ کو صبر سے جھیلا اور ثواب کی امید رکھی) تو اس سے اشارہ ملا کہ صبر وہ نافع (جس کے نتیجہ میں یہ اجر مذکور ملے گا) ہے جو وقوعِ ابتلاء کے شروع ہی سے ہو کہ تب وہ رضا وتسلیم کا نمونہ بنے لیکن اگر شروع میں خوب واویلا

کیا پھر آخر کار مایوس ہوکر صبر کا مدعی ہوا تو یہ مقصود اسے حاصل نہ ہوگا الجنائز میں حدیثِ انس گزری جس میں تھا:(إنما الصبر عند الصدمة الأولى) حضرت عرباض کی ایک حدیث میں جسے ابن حبان نے صحیح کہا ایک اور شرط بھی واقع ہوئی اس کے الفاظ ہیں:(إذا سلبت من عبدی کریمتیه و هو بها ضنینٌ لم أرْضَ له ثوابا دون الجنة إذا هو حَمِدَنِی علیهما) (یعنی آنکھوں کے چلے جانے پر میں اس کیلئے جنت سے کم ثواب پر راضی نہیں ہوں بشرطے کہ وہ اس مصیبت پر صبر وشکر سے کام لے) یہ زیادت صرف اسی طریق ہی میں دیکھی ہے، تو اگر اس کے سبب وہ جنت کا حقدار بن گیا اور ابھی دیگر اعمالِ صالحہ بھی ہیں تو وہ اس کے لئے رفعِ درجات کا ذریعہ بنیں گے۔

(تابعه أشعث الخ) اشعث بن جابر جو اشعث بن عبد اللہ بن جابر ہیں اور وہ ابو عبد اللہ اعمی بصری حُدّانی ہیں، حدان ازد کی ایک شاخ تھی اسی لئے انہیں ازدی بھی کہا جاتا ہے، یہ محملی ہیں مختلف فیہ تھے بقول دار قطنی: (یُعتد به)(یعنی قابلِ اعتبار و التفات ہیں) بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے ان کی یہ روایت احمد نے موصول کی ، ابو ظلال کی روایتِ متابعت عبد بن حمید نے یزید بن ہارون عنہ سے موصول کی کہتے ہیں میں حضرت انس کے ہاں گیا کہنے لگے تمہیں ایک بشارت نہ سناؤں؟ کہا کیوں نہیں تو یہی ذکر کیا ان الفاظ کے ساتھ :(ما لِمَنْ أخذتُ کَرِیمَتَیهِ عندی جزاءٌ إلا الجنة)ترمذی نے ایک اور طریق کے ساتھ اسے ابو ظلال سے تخریج کیا، آخرِ بحث بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں اصل مسودے میں ابو ظلال بن ہلال مذکور ہے درست یا تو ابو ظلال ہلال ہے یعنی (ابن) کے حذف کے ساتھ، یا ابو ظلال بن ابو ہلال ہے ابو ہلال کے نام میں اختلاف ہے تو میمون، سوید، یزید اور زید ذکر کئے گئے سب کے ہاں یہ ضعیف ہیں مگر بخاری انہیں مقارب الحدیث (یہ فنِ روایتِ احادیث کی ایک اصطلاح ہے جس کا مطلب ہے کہ ثقہ تو مانا ہے لیکن زیادہ قوی نہیں ان رواۃ کی مانند جن سے بکثرت روایات نقل کریں) قرار دیتے ہیں صحیح میں ان کی صرف اسی متابعت کا ذکر ہے مزی نے ان کے احوال میں ذکر کیا کہ ابن حبان نے الثقات میں ان کا ذکر کیا ہے، یہ جید نہیں انہوں نے تو انہیں الضعفاء میں مذکور کیا اور لکھا ان کے ساتھ احتجاج جائز نہیں الثقات میں ذکر دراصل ایک اور راوی ہلال بن ابو ہلال کا ہے جن سے یحیی متوکل نے روایت کی ہے بخاری نے دونوں کا تفرقہ کیا، ایک اور شیخ ہلال بن ابو ہلال نامی بھی ہیں جو تابعی تھے ان سے ان کے بیٹے محمد نے روایت کیا، حدیث میں وہ ان دونوں کی نسبت اصلح ہیں۔

8 - باب عِیَادَةِ النِّسَاءِ الرِّجَالَ (عورتوں کا مرد بیماروں کی عیادت کو آنا)

وَعَادَتْ أُمُّ الدَّرْدَاءِ رَجُلاً مِنْ أَهْلِ الْمَسْجِدِ مِنَ الأَنْصَارِ (ام درداء نے مسجد میں موجود ایک بیمار انصاری عیادت کی)

یعنی خواہ ایک دوسرے کیلئے اجانب (یعنی غیر محرم) ہوں، شرطِ معتبر کو ملحوظ رکھتے ہوئے۔(و عادت أم الدرداء الخ) کرمانی نے لکھا حضرت ابو درداء کی دو بیویاں تھیں دونوں کی کنیت ام درداء تھی ایک کبری اور دوسری صغری ہے، کبری کا نام خیرہ اور صغری کا ہُجیمہ تھا، کبری صحابیہ جبکہ صغری تابعیہ تھیں بظاہر یہاں مراد کبری ہے اور مسجد سے مراد مسجدِ نبوی ہے ابن حجر کہتے ہیں ان کی بات درست نہیں بلکہ یہ صغری ہے کیونکہ یہ اثر مذکور بخاری نے الادب المفرد میں حارث بن عبید کے طریق سے نقل کیا جو شامی تابعی ہیں اور ام درداء

کبری سے ان کی لقاء نہیں ہوئی وہ خلافتِ عثمانی میں ابو درداء کے انتقال سے قبل فوت ہوگئی تھیں الادب کی روایت میں وہ کہتے ہیں میں نے ام درداء کو ایک پالکی جس کے اوپر چھت نہ تھی، پر دیکھا مسجد میں ایک انصاری شخص کی عیادت کو جارہی تھیں الصلاۃ میں ان کے بارہ میں گزرا کہ نماز میں جلسۃ الرجل (یعنی مردوں کے بیٹھنے) کی طرح بیٹھتی تھیں اور یہ فقیہہ تھیں عبد الملک بن مروان کے دور کے آخر میں فوت ہوئیں ۸۱ھ میں! ام درداء کبری کے تقریبا پچاس برس بعد۔

- 5654حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ مَالِكٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتْ لَمَّا قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمَدِينَةَ وُعِكَ أَبُو بَكْرٍ وَبِلَالٌ قَالَتْ فَدَخَلْتُ عَلَيْهِمَا قُلْتُ يَا أَبَتِ كَيْفَ تَجِدُكَ وَيَا بِلَالُ كَيْفَ تَجِدُكَ قَالَتْ وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ إِذَا أَخَذَتْهُ الْحُمَّى يَقُولُ: كُلُّ امْرِءٍ مُصَبَّحٌ فِي أَهْلِهِ وَالْمَوْتُ أَدْنَى مِنْ شِرَاكِ نَعْلِهِ ، وَكَانَ بِلَالٌ إِذَا أَقْلَعَتْ عَنْهُ يَقُولُ: أَلَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ أَبِيتَنَّ لَيْلَةً بِوَادٍ وَحَوْلِي إِذْخِرٌ وَجَلِيلُ وَهَلْ أَرِدَنْ يَوْمًا مِيَاهَ مِجَنَّةٍ وَهَلْ تَبْدُوَنْ لِي شَامَةٌ وَطَفِيلُ ، قَالَتْ عَائِشَةُ فَجِئْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَخْبَرْتُهُ فَقَالَ اللَّهُمَّ حَبِّبْ إِلَيْنَا الْمَدِينَةَ كَحُبِّنَا مَكَّةَ أَوْ أَشَدَّ اللَّهُمَّ وَصَحِّحْهَا وَبَارِكْ لَنَا فِي مُدِّهَا وَصَاعِهَا وَانْقُلْ حُمَّاهَا فَاجْعَلْهَا بِالْجُحْفَةِ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۴۵) . أطرافه 1889، 3926، 5677، - 6372

اس حدیث کے ایراد پر اعتراض کیا گیا ہے کہ اس میں مذکور واقعہ نزولِ حجاب سے قبل کا ہے اسکے بعض طرق میں اس کی تصریح موجود ہے، جواب دیا گیا یہ امر ترجمہ میں ذکر کردہ کے لئے ضار نہیں کیونکہ عورتوں کا مردوں کی عیادت کرنا ثابت ہوا، اب یہ ہے کہ مکمل حالتِ تستر میں کریں گی، قبل از حجاب اور مابعد کے درمیان جامع یہ ہوگا کہ اس شرط کے ساتھ کہ فتنہ سے مکمل امن ہو، باقی مفصل شرح المغازی کے اوائل میں ابواب الھجرۃ کے اثناء ہو چکی۔ (بواد) تنکیر اور ابہام کے ساتھ ہی ہے بہر حال وادیِ مکہ مراد ہے جوہری کی الصحاح میں کلام کا اقتضاء ہے کہ یہ اشعار حضرت بلال کے نظم کردہ نہیں، انہوں نے (كان يتمثل به) کی عبارت ذکر کی (یعنی بطورِ تمثل یہ شعر پڑھا کرتے تھے، یہ لفظ تب استعمال ہوتا ہے جب کسی کے اشعار پڑھے) اور یہ الفاظ وارد کئے: (هَلْ أَبِيتَن ليلةً بِمَكةَ حولی) شامہ اور طفیل جمہور کے نزدیک دو پہاڑ تھے خطابی نے دو چشمے قرار دیا۔

- 9 باب عِيَادَةِ الصِّبْيَانِ (بچوں کی عیادت کرنا)

- 5655حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي عَاصِمٌ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عُثْمَانَ عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ أَنَّ ابْنَةً لِلنَّبِيِّ ﷺ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِ وَهُوَ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ وَسَعْدٍ وَأُبَيٍّ نَحْسِبُ أَنَّ ابْنَتِي قَدْ حُضِرَتْ فَاشْهَدْنَا فَأَرْسَلَ إِلَيْهَا السَّلَامَ وَيَقُولُ إِنَّ لِلَّهِ مَا أَخَذَ وَمَا أَعْطَى

وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ مُسَمًّى فَلْتَحْتَسِبْ وَلْتَصْبِرْ فَأَرْسَلَتْ تُقْسِمُ عَلَيْهِ فَقَامَ النَّبِيُّ ﷺ وَقُمْنَا فَرُفِعَ الصَّبِيُّ فِي حَجْرِ النَّبِيِّ ﷺ وَنَفْسُهُ تَقَعْقَعُ فَفَاضَتْ عَيْنَا النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ لَهُ سَعْدٌ مَا هَذَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ هَذِهِ رَحْمَةٌ وَضَعَهَا اللَّهُ فِي قُلُوبِ مَنْ شَاءَ مِنْ عِبَادِهِ وَلَا يَرْحَمُ اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ إِلَّا الرُّحَمَاءَ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۱۸۴) . أطرافه 1284، 6602، 6655، 7377، - 7448

یہ کتاب الجنائز کے اوائل میں مشروحاً گزری۔

علامہ انور باب (عيادة الصبيان) کے تحت کہتے ہیں نقل کردہ حدیث کی عبارت: (إن ابنتي قد حضرت) ہامش میں (ابنته) کی جگہ (ابن) ہے اور یہی درست ہے پھر یہ بچہ عالمِ نزع میں داخل ہو چکا تھا تو نبی اکرم کی برکت سے اللہ نے اسے زندہ کر دیا تو اس میں اِحیائے میت کا معجزہ ہے، علماء نے اس میں ایک دو روایتیں ذکر کی ہیں اور دونوں ضعیف ہیں اولی یہ ہے کہ اس روایت کے ساتھ تمسک کیا جائے، ہاں ایک شئ باقی ہے وہ یہ کہ آیا دخول فی النزع کے بعد عودِ حیات ممکن ہے یا نہیں؟ اگر ثابت ہو کہ ناممکن ہے تب یہ نبی اکرم کا معجزہ شمار ہوگا ورنہ نہیں، لیکن ان (یعنی اطباء) کے نزدیک مثبت یہ ہے کہ عود ممکن ہے جیسا کہ میری تحقیق گزری، حاشیہ میں مولانا بدر عالم اضافہ کرتے ہیں اگر عود ممکن ہے تب بھی یہ معجزۂ نبوی ہے کیونکہ جس کا حصول جہتِ اسباب سے ہوتا ہو وہ اگر بغیر اسباب کے ہو جائے تو معجزہ ہوا۔

- 10باب عِيَادَةِ الأَعْرَابِ (دیہاتیوں کی عیادت کرنا)

- 5656حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُخْتَارٍ حَدَّثَنَا خَالِدٌ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ عَلَى أَعْرَابِيٍّ يَعُودُهُ قَالَ وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا دَخَلَ عَلَى مَرِيضٍ يَعُودُهُ فَقَالَ لَهُ لَا بَأْسَ طَهُورٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ قَالَ قُلْتَ طَهُورٌ كَلَّا بَلْ هِيَ حُمَّى تَفُورُ أَوْ تَثُورُ عَلَى شَيْخٍ كَبِيرٍ تُزِيرُهُ الْقُبُورَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ فَنَعَمْ إِذًا

.(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۳۴۶) .أطرافه 3616، 5662، - 7470

خالد سے مراد حذاء ہیں۔ (عن عكرمة الخ) اسماعیلی لکھتے ہیں اسے وہب بن خالد نے خالد حذاء عن عکرمہ سے مرسلاً نقل کیا ہے بقول ابن حجر عبدالعزیز بن مختار نے بھی اسے موصولاً نقل کیا جیسا کہ علامات النبوۃ میں گزری اسی طرح ثقفی نے بھی، ان کا طریق التوحید میں آئے گا تو تین ثقات کے وصل کے بعد ایک کا ارسال نقصان دہ نہیں۔

(على أعرابي) علامات کی روایت میں ان کا نام ذکر ہوا۔ (لا بأس) یعنی بیماریوں کے سبب مریض کی خطائیں مٹا دی جاتی ہیں تو اگر شفایابی ہو جائے تو دو فائدے مل گئے ورنہ ایک فائدہ تو ہے ہی۔ (طهوره) مبتدا محذوف کی خبر ہے ای (هو طهورٌ

لك مِنْ ذنوبك) یعنی گناہوں سے پاک کرنے والا، اس سے مستفاد ہوا کہ طہور کا لفظ فقط طاہر کے معنی میں مستعمل نہیں (بلکہ مطہر کے معنی میں بھی ہے) بعد میں إن شاء اللہ کہنا اس امر کی دلیل ہے کہ یہ جملہ دعائیہ تھا نہ کہ خبریہ۔ (بل ھی) یعنی حمی، کشمیہنی کے نسخہ میں (ھو) ہے یعنی المرض، (تفور أو) راوی کو شک ہے، دونوں ہم معنی ہیں۔ (تزیرہ) تائے مضموم کے ساتھ، یعنی اس کی مرضی کے بغیر زیارت پر مجبور کرنا۔ (فنعم إذا) اس میں فاء محذوف کے کیلئے معقبہ ہے جس کی تقدیر ہے: (إذا أبَیْتَ فَنَعَمْ) ابن تین کہتے ہیں محتمل ہے یہ اس کے خلاف بددعا ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ خبر ہو اس امر کی جس پر معاملہ مآل کار منتہی ہونے والا ہے، بعض دیگر نے کہا نبی اکرم کو علم تھا کہ وہ اس مرض میں فوت ہونے والے ہیں تو (اولا) دعا فرمائی کہ یہ بخار اس کے گناہوں کیلئے مطہر بن جائے، یہ بھی محتمل ہے کہ ان کے اس جواب کے بعد آپ کو اس بات کا علم دیا گیا ہو، اسے دولابی نے الکنی میں اور ابن سکن نے الصحابہ مین بھی نقل کیا اس کے الفاظ ہیں کہ یہ سن کر آپ نے فرمایا: (ما قضی اللهُ فهو کائن) (یعنی الله کی تقدیر کا لکھا پورا ہو کر رہتا ہے) اس میں ہے کہ اگلی صبح ہی انتقال ہوگیا، عبد الرزاق نے معمر عن زید بن اسلم سے مرسلا اسی کی مانند نقل کیا، مہلب لکھتے ہیں اس حدیث کا فائدہ یہ ہے کہ رعیت میں سے کسی فرد کی خواہ وہ اعرابی جاف ہو، عیادت کرنے میں امام کی کوئی نقصِ شان نہیں اور نہ عالم کی جاہل کی عیادت کرنے میں، ہوسکتا ہے عالم سے وہ چند نصیحت آموز باتیں ہی سیکھ لے پھر اس میں اس کی اور اس کے اہلِ خانہ کی رعایتِ خاطر ہے، یہ بھی ثابت ہوا کہ مریض کو چاہئے کہ موعظت کی تلقی بالقبول کرے اور منہ سے اچھی بات نکالے۔

- 11باب عِیَادَةِ الْمُشْرِكِ (مشرک کی عیادت کرنا)

ابن بطال کہتے ہیں کہ اس کی عیادت تب مشروع ہے اگر اس کے اسلام لانے کی کوئی امید ہو ورنہ نہیں، بقول ابن حجر بظاہر اختلافِ مقاصد کے لحاظ سے معاملہ مختلف ہوگا، ان کے ذکر کردہ کے علاوہ بھی کوئی مصلحت مدنظر ہوسکتی ہے ماوردی کہتے ہیں ذمی کی عیادت کرنا جائز ہے اور تقرب نوعِ حرمت پر موقوف ہے جس کے ساتھ پڑوس یا رشتہ داری مقترن ہے۔

- 5657حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ ؓ أَنَّ غُلاَمًا لِيَهُودَ كَانَ يَخْدُمُ النَّبِيَّ ﷺ فَمَرِضَ فَأَتَاهُ النَّبِيُّ ﷺ يَعُودُهُ فَقَالَ أَسْلِمْ فَأَسْلَمَ
(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۲۵۴) .طرفه - 1356

یہ کتاب الجنائز میں مشروحا گزر چکی ہے وہاں بعض کا یہ قول بھی ذکر کیا تھا کہ اس لڑکے کا نام عبد القدوس تھا۔

5657 -وَقَالَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِيهِ لَمَّا حُضِرَ أَبُو طَالِبٍ جَاءَهُ النَّبِيُّ

(و قال سعید الخ) یہ تفسیر سورۃ القصص میں موصولاً گزری اسی طرح الجنائز میں بھی! وہیں مشروح ہوئی۔

- 12باب إِذَا عَادَ مَرِيضًا فَحَضَرَتِ الصَّلاَةُ فَصَلَّى بِهِمْ جَمَاعَةً

(مریض کا عیادت کو آئے لوگوں کی امامت کرانا)

5658 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا هِشَامٌ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ عَلَيْهِ نَاسٌ يَعُودُونَهُ فِي مَرَضِهِ فَصَلَّى بِهِمْ جَالِسًا فَجَعَلُوا يُصَلُّونَ قِيَامًا فَأَشَارَ إِلَيْهِمِ اجْلِسُوا فَلَمَّا فَرَغَ قَالَ إِنَّ الإِمَامَ لَيُؤْتَمُّ بِهِ فَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا وَإِذَا رَفَعَ فَارْفَعُوا وَإِنْ صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ قَالَ الْحُمَيْدِيُّ هَذَا الْحَدِيثُ مَنْسُوخٌ لأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ آخِرَ مَا صَلَّى صَلَّى قَاعِدًا وَالنَّاسُ خَلْفَهُ قِيَامٌ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۱۴۰) . أطرافه 688، 1113، - 1236

یحی سے قطان اور ہشام سے مراد ابن عروہ ہیں، کتاب الصلاۃ کے ابواب الامامۃ میں اسکی شرح گزری۔

13 - باب وَضْعِ الْيَدِ عَلَى الْمَرِيضِ (مریض پر ہاتھ رکھنا)

ابن بطال لکھتے ہیں مریض پر ہاتھ رکھنے میں اس کی تانیس ہے پھر مرض کی شدت کا بھی اندازہ ہو جاتا ہے تاکہ حسبِ ملاحظہ اس کے لئے دعائے عافیت کرے، اگر عائد صالح آدمی ہے تو ہاتھ رکھ کر دم بھی کر دے گا اور اس کے لمس کی برکت مریض کو حاصل ہوگی (بشرطِ کہ مریض کسی ایسی جماعت کا رکن نہ ہو جو دم وغیرہ کے منکر ہیں) یا ہوسکتا ہے طبابت جانتا ہو تو لمس سے علت جان کر کوئی نسخہ بتلا سکتا ہے۔

5659 - حَدَّثَنَا الْمَكِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا الْجُعَيْدُ عَنْ عَائِشَةَ بِنْتِ سَعْدٍ أَنَّ أَبَاهَا قَالَ تَشَكَّيْتُ بِمَكَّةَ شَكْوًا شَدِيدًا فَجَاءَنِي النَّبِيُّ ﷺ يَعُودُنِي فَقُلْتُ يَا نَبِيَّ اللَّهِ إِنِّي أَتْرُكُ مَالاً وَإِنِّي لَمْ أَتْرُكْ إِلاَّ ابْنَةً وَاحِدَةً فَأُوصِي بِثُلُثَيْ مَالِي وَأَتْرُكُ الثُّلُثَ فَقَالَ لاَ قُلْتُ فَأُوصِي بِالنِّصْفِ وَأَتْرُكُ النِّصْفَ قَالَ لاَ قُلْتُ فَأُوصِي بِالثُّلُثِ وَأَتْرُكُ لَهَا الثُّلُثَيْنِ قَالَ الثُّلُثُ وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ ثُمَّ وَضَعَ يَدَهُ عَلَى جَبْهَتِهِ ثُمَّ مَسَحَ يَدَهُ عَلَى وَجْهِي وَبَطْنِي ثُمَّ قَالَ اللَّهُمَّ اشْفِ سَعْدًا وَأَتْمِمْ لَهُ هِجْرَتَهُ فَمَا زِلْتُ أَجِدُ بَرْدَهُ عَلَى كَبِدِي فِيمَا يُخَالُ إِلَيَّ حَتَّى السَّاعَةِ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۲۳۳) . أطرافه 56، 1295، 2742، 2744، 3936، 4409، 5354، 5668، 6373، 6733

الوصایا میں گزری، یہاں عالی سند کے ساتھ وارد کی ہے۔ (و أترك لها الثلثين) داؤدی کہتے ہیں اگر یہ زیادت محفوظ ہے تو شائد یہ نزولِ فرائض (یعنی میراث کے مسائل) سے قبل کا واقعہ ہے، دوسروں نے کہا یہ جہتِ رد سے ہونا ممکن ہے مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ حضرت سعد کے تب عصبات (یعنی وہ رشتہ دار جن کا میراث میں حصہ ہوتا ہے) اور زوجات تھیں لہذا تاویل کرنا ضروری ہے،

اس میں حذف ہے جس کی تقدیر ہوگی: (و أترك لها الثلثين أى و لغيرها من الورثة) اسے خاص بالذکر اس لئے کیا کیونکہ ان کے نزدیک وہ سب سے مقدم تھی، ان کے قول: (لا يرثنى إلا ابنة لى) کی تاویل گزری کہ یعنی اولاد میں سے، حصر مراد نہیں۔ (فما زالت أجد برده) باعتبارِ عضو ضمیر مذکر ذکر کی (یعنی ید کا لفظ تو مؤنث ہے مگر اسے بطورِ عضو استعمال کیا) یا کف یا مسح کی طرف اشارہ ہے۔ (فيما يخال إلى) بقول ابن تین درست (يُخَيَّلُ) کہنا ہے کیونکہ یہ تخیُّل سے ہے، قرآن میں ہے: (يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعىٰ)[طه: ٦٦] بقول ابن حجر زرکشی نے بھی اس کا اثبات کیا اور یہ عجیب بات ہے، یہ لفظ درست ہے اور (يخيل) کے معنی میں ہے، المحکم میں ہے: (خالَ الشیء يَخالُه ظَنَّهُ و تخيله ظنه)۔

- 5660حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ سُوَيْدٍ قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ دَخَلْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ يُوعَكُ فَمَسِسْتُهُ بِيَدِى فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ تُوعَكُ وَعْكًا شَدِيدًا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَجَلْ إِنِّى أُوعَكُ كَمَا يُوعَكُ رَجُلاَنِ مِنْكُمْ فَقُلْتُ ذَلِكَ أَنَّ لَكَ أَجْرَيْنِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَجَلْ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا مِنْ مُسْلِمٍ يُصِيبُهُ أَذًى مَرَضٌ فَمَا سِوَاهُ إِلاَّ حَطَّ اللَّهُ لَهُ سَيِّئَاتِهِ كَمَا تَحُطُّ الشَّجَرَةُ وَرَقَهَا

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) . أطرافه 5647، 5648، 5661، - 5667

کفارۃ المرضی کے اوائل میں یہ گزری ہے۔ (فمسسته) سینِ اول کی زیر کے ساتھ، یہی موضعِ ترجمہ ہے، حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ نبی اکرم جب کسی کی عیادت فرماتے تو درد والی جگہ پر دست مبارک رکھتے اور کہتے بسم اللہ، اسے ابو یعلی نے بسند حسن تخریج کیا، ترمذی نے لین سند کے ساتھ ابو امامہ سے مرفوعاً نقل کیا: (تمامُ عيادةِ المريض أنْ يَضعَ أحدُكم يدَه علىٰ جَبْهتِهِ فيَسْأله كيف هو) (یعنی عیادت کا تکملہ یہ ہے کہ بیمار کی پیشانی پہ ہاتھ رکھ کر پوچھے کیا حال ہے) اسے ابن سنی نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (فيقول كيف أصبحتَ أو كيف أمْسَيْتَ) (یعنی یہ کہے صبح کیسے کی یا۔ مثلاً۔ شام کیسے کی؟)۔

- 14باب مَا يُقَالُ لِلْمَرِيضِ وَمَا يُجِيبُ (عیادت کرتے ہوئے کیا کہے اور وہ کیا جواب دے؟)

- 5661حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ؓ قَالَ أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فِى مَرَضِهِ فَمَسِسْتُهُ وَهُوَ يُوعَكُ وَعْكًا شَدِيدًا فَقُلْتُ إِنَّكَ لَتُوعَكُ وَعْكًا شَدِيدًا وَذَلِكَ أَنَّ لَكَ أَجْرَيْنِ قَالَ أَجَلْ وَمَا مِنْ مُسْلِمٍ يُصِيبُهُ أَذًى إِلاَّ حَاتَّتْ عَنْهُ خَطَايَاهُ كَمَا تَحَاتُّ وَرَقُ الشَّجَرِ

(اسی کا سابقہ نمبر) . أطرافه 5647، 5648، 5660، - 5667

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ علامہ انور (كما تحات ورق الشجرة) کے تحت کہتے ہیں خطاؤں کو پتوں کے ساتھ تشبیہ دی کیونکہ یہ خارجی عوارض میں سے ہیں تو پتوں کی مانند گر جاتے ہیں، انبیاء کی ذکر کردہ امثال قابلِ اعتناء ہیں کیونکہ حقائق پر مبنی ہوتی ہیں نہ کہ فقط تخیل کی پیداوار۔

- 5662حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ خَالِدٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ - رضى الله عنهما -أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ دَخَلَ عَلَى رَجُلٍ يَعُودُهُ فَقَالَ لاَ بَأْسَ طَهُورٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَقَالَ كَلاَّ بَلْ حُمَّى تَفُورُ عَلَى شَيْخٍ كَبِيرٍ كَيْمَا تُزِيرَهُ الْقُبُورَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ فَنَعَمْ إِذًا

(اس کا سابقہ نمبر) .أطرافه 3616، 5656، - 7470

ابن ماجہ اور ترمذی نے ابوسعید سے مرفوعا روایت کیا کہ جب تم کسی بیمار کے ہاں جاؤ: (فنَفِّسُوا له في الأجَل) یہ اگرچہ کسی شیٔ کیلئے راد نہیں مگر یہ کہنے سے مریض کا جی خوش ہو جائے گا، اس کی سند کمزور ہے، نفسوا یعنی اسے زندگی کی طمع دلاؤ (اور اس قسم کے الفاظ کہو کہ اب تو تم بھلے چنگے لگ رہے ہو چہرے پر رونق ہے وغیرہ) نووی کہتے ہیں آپ نے جو اعرابی سے فرمایا تھا: (لا بأس) یہ اسی کا مفہوم ہے، ابن ماجہ نے حسن سند کے ساتھ۔ البتہ اس میں انقطاع ہے، حضرت عمر سے مرفوعا نقل کیا کہ جب کسی مریض کے ہاں جاؤ تو اس سے اپنے لئے دعا کی درخواست کرو (اس حالت میں) اس کی دعا ایسی ہے گویا فرشتوں کی دعا ہو، الادب المفرد میں بخاری نے اسی عنوان سے ترجمہ کے تحت العیدین میں گزری ابن عمر کی روایت نقل کی جس میں ہے کہ حجاج بن یوسف جب ان کی عیادت کو آیا اور کہا: (مَنْ أصابك؟) تو جواب میں کہا تھا: (أصابني مَنْ أمَرَ بحَمْلِ السلاح في يومٍ لا يَحِلُّ فيه حملُه)۔

- 15 باب عِيَادَةِ الْمَرِيضِ رَاكِبًا وَمَاشِيًا وَرِدْفًا عَلَى الْحِمَارِ

(سوار ہو کر، پیدل اور کسی کا ردیف بن کر عیادت کو جانا)

- 5663حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ أَنَّ أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَكِبَ عَلَى حِمَارٍ عَلَى إِكَافٍ عَلَى قَطِيفَةٍ فَدَكِيَّةٍ وَأَرْدَفَ أُسَامَةَ وَرَاءَهُ يَعُودُ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ قَبْلَ وَقْعَةِ بَدْرٍ فَسَارَ حَتَّى مَرَّ بِمَجْلِسٍ فِيهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَيٍّ ابْنُ سَلُولَ وَذَلِكَ قَبْلَ أَنْ يُسْلِمَ عَبْدُ اللَّهِ وَفِي الْمَجْلِسِ أَخْلاَطٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُشْرِكِينَ عَبَدَةِ الأَوْثَانِ وَالْيَهُودِ وَفِي الْمَجْلِسِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ فَلَمَّا غَشِيَتِ الْمَجْلِسَ عَجَاجَةُ الدَّابَّةِ خَمَّرَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَيٍّ أَنْفَهُ بِرِدَائِهِ قَالَ لاَ تُغَبِّرُوا عَلَيْنَا فَسَلَّمَ النَّبِيُّ ﷺ وَوَقَفَ وَنَزَلَ فَدَعَاهُمْ إِلَى اللَّهِ فَقَرَأَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنَ فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَيٍّ يَا أَيُّهَا الْمَرْءُ إِنَّهُ لاَ أَحْسَنَ مِمَّا تَقُولُ إِنْ كَانَ حَقًّا فَلاَ تُؤْذِنَا بِهِ فِي مَجْلِسِنَا وَارْجِعْ إِلَى

رَحْلِكَ فَمَنْ جَاءَ كَ فَاقْصُصْ عَلَيْهِ قَالَ ابْنُ رَوَاحَةَ بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ فَاغْشَنَا بِهِ فِي مَجَالِسِنَا فَإِنَّا نُحِبُّ ذَلِكَ فَاسْتَبَّ الْمُسْلِمُونَ وَالْمُشْرِكُونَ وَالْيَهُودُ حَتَّى كَادُوا يَتَثَاوَرُونَ فَلَمْ يَزَلِ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى سَكَتُوا فَرَكِبَ النَّبِيُّ ﷺ دَابَّتَهُ حَتَّى دَخَلَ عَلَى سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ فَقَالَ لَهُ أَيْ سَعْدُ أَلَمْ تَسْمَعْ مَا قَالَ أَبُو حُبَابٍ يُرِيدُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أُبَيٍّ قَالَ سَعْدٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ اعْفُ عَنْهُ وَاصْفَحْ فَلَقَدْ أَعْطَاكَ اللَّهُ مَا أَعْطَاكَ وَلَقَدِ اجْتَمَعَ أَهْلُ هَذِهِ الْبَحْرَةِ أَنْ يُتَوِّجُوهُ فَيُعَصِّبُوهُ فَلَمَّا رَدَّ ذَلِكَ بِالْحَقِّ الَّذِي أَعْطَاكَ شَرِقَ بِذَلِكَ فَذَلِكَ الَّذِي فَعَلَ بِهِ مَا رَأَيْتَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ص:۱۲۸) . .أطرافه 2987، 4566، 5964، - 6207

آل عمران کی تفسیر کے اواخر میں اس کی مفصل شرح گزری۔ (على قطيفة) یہ تیسرا (علیٰ) دوسرے علیٰ سے اور وہ پہلے سے بدل ہے۔(فدكية) فدک کی طرف نسبت، بعض نے کہا روایت میں (فركبه) ہے رکوب سے، ضمیر کا مرجع حمار ہے، یہ تصحیف ہے۔

- 5664حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَبَّاسٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مُحَمَّدٍ هُوَ ابْنُ الْمُنْكَدِرِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ جَاءَنِي النَّبِيُّ ﷺ يَعُودُنِي لَيْسَ بِرَاكِبِ بَغْلٍ وَلَا بِرْذَوْنٍ

. .أطرافه 194، 4577، 5651، 5676، 6723، 6743، - 7309

ترجمہ: حضرت جابرؓ کہتے ہیں ایک دفعہ نبی پاک میری عیادت کوتشریف لائے نہ خچر پہ سوار تھے اور نہ گھوڑے پر۔

(ليس براكب الخ) یہ قدرِ حدیث مزی نے اطراف میں مفرداً ذکر کی ہے، حمیدی نے اسے جملہ حدیث کا حصہ بنایا وہ جس کے شروع میں ہے: (مرضت فأتاني رسول الله ﷺ يعودني و أبوبكر و هما ماشيان)، بقول ابن حجر میرا خیال ہے جوانہوں (یعنی مزی) نے کیا، درست ہے۔

- 16باب قَوْلِ الْمَرِيضِ إِنِّي وَجِعٌ أَوْ وَا رَأْسَاهُ أَوِ اشْتَدَّ بِي الْوَجَعُ

(مریض کا ہائے وائے کرنا اور اپنی مرض کی شدت کو بیان کرنا)

وَقَوْلِ أَيُّوبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ (أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ)(ایوب علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ اے پروردگار مجھ کو بیماری لگ گئی ہے اور تو سب رحم کرنے والوں سے بڑھ کر رحم کرنیوالا ہے)

جہاں تک ان کا قول: (إني وجع) ہے تو الادب المفرد میں اس کے ساتھ ترجمہ قائم کیا اور اس کے تحت ہشام بن عروہ عن ابیہ کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں اور عبد اللہ بن زبیر اپنی والدہ حضرت اسماء کے پاس گئے جو بیمار تھیں عبد اللہ نے کہا(كيف تجدينك ؟)(اپنے آپکو کیسا پاتی ہیں؟) کہنے لگیں:(وجعتُ)(یعنی تکلیف ہے) اس سے بھی اصرح صالح بن کیسان کی حمید بن عبد الرحمٰن بن عوف عن ابیہ کی روایت، کہتے ہیں میں حضرت ابوبکر کی عیادت کرنے ان کی مرض الموت میں گیا سلام کے بعد پوچھا:(كيف

أَصْبَحْتَ ؟) وہ سیدھے ہو کر بیٹھ گئے اور کہا: (أصبحتُ بحَمْدِ الله بارئا) (یعنی اللہ کا شکر ہے اب ٹھیک ہوں) پھر کہا: (أَمَا إني علي ما تري وَجعٌ) آگے قصہ ذکر کیا، اسے طبرانی نے تخریج کیا جہاں تک (و رأساه) ہے تو یہ باب کی حدیثِ عائشہ میں صریح ہے۔(اشتد بی الوجع) یہ باب کی حدیثِ سعد میں مذکور ہے، ابن تین نے ترجمہ میں ذکر کردہ حضرت ایوب علیہ السلام کے قول پر اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ یہ ترجمہ کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتا کیونکہ حضرت ایوب نے یہ بات دعاء میں کہی تھی نہ کہ مخلوق کیلئے اسے ذکر کیا بقول ابن حجر شائد بخاری کی مراد یہ اشارہ کرنا ہے کہ مطلق شکوہ کرنا منع نہیں، اس سے بعض صوفیاء کا رد کرنا مقصود ہے جو دعوی کرتے ہیں کہ کشفِ بلاء کی دعا کرنا رضا وتسلیم کے منافی اور قادح ہے تو اس امر پر تنبیہ کی کہ اللہ سے صحت و عافیت کی طلب اور دعاء کرنا ممنوع نہیں بلکہ اس میں تو زیادتِ عبادت ہے کہ حضرت ایوب جیسے معصوم نبی سے یہ ثابت ہے اور اس وجہ سے اللہ نے ان کی تعریف بھی کی اور اس کے باوجود انہیں صابر قرار دیا (گویا اللہ سے شفایابی مانگنا صبر کے منافی نہیں) حضرت ایوب کا یہ قصہ مرض فوائدِ میمونہ میں زہری عن انس سے مرفوعا مطولا مذکور ہے۔ ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا، اس میں ہے کہ حضرت ایوب کی بیماری نے جب طول پکڑا تو قریب و بعید سب نے ساتھ چھوڑ دیا ماسوا ان کے بھائیوں میں سے دو افراد نے، ایک دفعہ ان میں سے ایک نے دوسرے سے کہا ضرور ایوب سے کوئی بڑا گناہ سرزد ہوا ہے جس کا یہ شاخسانہ ہے، یہ بات انہیں پتہ چلی تو سخت آزردہ خاطر ہوئے تو یہ دعا کی جس پر اللہ نے ان کی بیماری دور فرما دی، ابن ابی حاتم کے ہاں عبداللہ بن عبید بن نمیر سے بھی موقوفا اس کا نحو مروی ہے اس میں ہے کہ اللہ تعالیٰ سے مخاطب ہو کر کہنے لگے تیری عزت کی قسم اب سجدہ سے سر نہ اٹھاؤں گا حتی کہ میری بیماری رفع کر دے تو ایسا ہی ہوا تو گویا مرادِ بخاری یہ ہے کہ مریض کا وہ شکوہ درست و جائز متصور ہوگا جو اللہ تعالیٰ سے طلبِ شفایابی اور اس کی دعاء کے ضمن میں ہو یا اس طرح سے نہ ہو کہ تقدیر پر اس کی ناراضی اور تضجُّر عیاں ہوتا ہو

قرطبی کہتے ہیں اسی باب میں لوگوں نے باہم اختلاف کیا ہے، تحقیق یہ ہے کہ کوئی بشر تکلیف رفع کرنے پر قادر نہیں نفوس اسکے وجدان پر مجبول ہیں تو اس جبلت کی کسی طور تغییر ممکن نہیں تو بندہ اس امر کا مکلّف ہے کہ حالتِ مصیبت میں اس کے منہ سے کوئی ایسی بات نہ نکلے کہ اس سے چھٹکارے کی اس کے لئے کوئی سبیل نہیں جیسے تأوُّہ (یعنی ہائے ہائے کرنے) میں مبالغہ کرنا اور زائد از ضرورت جزع کا مظاہرہ کرنا تو جس نے ایسا کیا وہ صابرین کے زمرہ سے خارج ہوا، مجرد تشکّی مذموم نہیں الا یہ کہ تقدیر پر اس کا غصہ و ناراضی ظاہر ہوتا ہو، اس امر پر اتفاق ہے کہ بندے کا اللہ تعالیٰ کا شکوہ کرنا مکروہ ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ لوگوں میں اسکا علی سبیل التضجر (یعنی تنگ پڑ کر اور شکوہ کے انداز میں) ذکر کرے، الزہد میں احمد نے طاؤس سے ان کا یہ قول نقل کیا کہ (أَنِينُ المريض شَكْوىٰ) (یعنی مریض کا ہائے ہائے کرنا بھی شکوہ ہے) ابوطیب، ابن الصباغ اور شافعیہ کی ایک جماعت نے جزم کیا ہے کہ مریض کا انین وتأوّہ مکروہ ہے نووی نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا یہ بات ضعیف یا باطل ہے، مکروہ وہ ہوتا ہے جس میں نہی مقصود ثابت ہو اس میں ایسا کچھ ثابت نہیں پھر باب کی اس حدیثِ عائشہ کے ساتھ احتجاج کیا اور لکھا شائد کراہت سے ان کی مراد خلافِ اولیٰ ہو، کوئی شک نہیں کہ مریض کیلئے (بجائے شکوہ و شکایت اور دکھڑے بیان کرنے کے) اشتغال بالذکر اولیٰ ہے! بقول ابن حجر شائد ان حضرات نے اخذ بالمعنی کیا کہ کثرتِ شکوی ضعفِ یقین پر دال اور قضاء پر ناراضی کا مُشعر اور شماتتِ اعداء کا مُورِث ہے، جہاں تک مریض کا اپنے

دوست یا طبیب کو اپنے حال سے آگاہ کرنے کا تعلق ہے تو یہ بالاتفاق جائز ہے۔

- 5665حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ ابْنِ أَبِي نَجِيحٍ وَأَيُّوبَ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ مَرَّ بِيَ النَّبِيُّ ﷺ وَأَنَا أُوقِدُ تَحْتَ الْقِدْرِ فَقَالَ أَيُؤْذِيكَ هَوَامُّ رَأْسِكَ قُلْتُ نَعَمْ فَدَعَا الْحَلَّاقَ فَحَلَقَهُ ثُمَّ أَمَرَنِي بِالْفِدَاءِ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۱۳۷) . أطرافه 1814، 1815، 1816، 1817، 1818، 4159، 4190، 4191، 4517، 5703، 6708

بقول قسطلانی سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں، کتاب الحج میں اس کی تفصیلی شرح گزری (أ یؤذیك هوام الخ) موضعِ ترجمہ ہے کیونکہ ھوام کی طرف اذی کی نسبت کی، ھوام میم مشدد کے ساتھ حشرات کیلئے اسم ہے: (لأنها تھم أن تدبّ) (کیونکہ وہ رینگنے کا قسڈ کرتے ہیں) سر کی طرف اضافت سے قمل (یعنی جوویں) مراد ہیں۔

- 5666حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى أَبُو زَكَرِيَّاءَ أَخْبَرَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ قَالَ سَمِعْتُ الْقَاسِمَ بْنَ مُحَمَّدٍ قَالَ قَالَتْ عَائِشَةُ وَارَأْسَاهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ذَاكِ لَوْ كَانَ وَأَنَا حَيٌّ فَأَسْتَغْفِرُ لَكِ وَأَدْعُو لَكِ فَقَالَتْ عَائِشَةُ وَاثُكْلِيَاهُ وَاللَّهِ إِنِّي لَأَظُنُّكَ تُحِبُّ مَوْتِي وَلَوْ كَانَ ذَاكَ لَظَلِلْتَ آخِرَ يَوْمِكَ مُعَرِّسًا بِبَعْضِ أَزْوَاجِكَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ بَلْ أَنَا وَا رَأْسَاهُ لَقَدْ هَمَمْتُ أَوْ أَرَدْتُ أَنْ أُرْسِلَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ وَابْنِهِ وَأَعْهَدَ أَنْ يَقُولَ الْقَائِلُونَ أَوْ يَتَمَنَّى الْمُتَمَنُّونَ ثُمَّ قُلْتُ يَأْبَى اللَّهُ وَيَدْفَعُ الْمُؤْمِنُونَ أَوْ يَدْفَعُ اللَّهُ وَيَأْبَى الْمُؤْمِنُونَ

طرفه - 7217.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا ہائے میرا سر پھٹا جاتا ہے تو رسول اللہ نے (یہ سن کر) فرمایا (غم نہ کرو بلکہ) اسی درد میں اور میری زندگی میں تمہارا خاتمہ ہو جائے تو بہتر ہے تاکہ میں تمہارے لیے دعا اور ستغفار کروں عائشہؓ نے کہا ہائے افسوس اللہ کی قسم میں گمان کرتی ہوں کہ آپ میرا مرنا ہی چاہتے ہیں بلکہ اگر میں مر جاؤں تو آپ اسی دن شام کو اپنی بیویوں میں سے ایک کے ساتھ رات گزاریں گے نبی پاک نے فرمایا یہ بات ہرگز نہیں بلکہ میں دردسر میں (خود مبتلا) ہوں اور میں چاہتا ہوں یا ارادہ کرتا ہوں (راوی کو شک ہے) کہ ابوبکرؓ اور ان کے بیٹے کے پاس کسی کو بھیج کر (ان لوگوں کو بلالوں اور خلافت کی) وصیت کر دوں تاکہ بعد میں کوئی کچھ نہ کہ سکے اور نہ کوئی (خلافت کی) آرزو کر سکے (مگر) پھر میں نے سوچا کہ اللہ کو خود (کسی دوسرے کی خلافت) منظور نہیں اور نہ مسلمان منظور کریں گے۔

(أبو زکریا) یہ نیشا پوری مشہور امام ہیں بخاری میں چند ہی مقامات میں ان کا ذکر ہے مثلا الزکاۃ، الوکالۃ، التفسیر اور الاحلام البتہ مسلم نے بکثرت ان سے روایات نقل کیں، کہا جاتا ہے اس سند کے ساتھ وہ متفرد ہیں اور احمد تمنا کیا کرتے تھے کہ کاش نیشا پور جا کر یہ حدیث ان سے سماعت کریں (یہ امام بخاری کے مناقب میں سے ہے کہ ایسی ایسی اسانید تلاش کیں دوسرے ائمہ جن کی تمنا ہی کرتے رہے) لیکن ابونعیم نے مستخرج میں اسے سلیمان بن بلال سے دو دیگر حوالوں کے ساتھ تخریج کیا ہے۔ (و رأساہ) یہ تفجع

علی الراس (یعنی سر درد پر تکلیف کا اظہار) ہے سخت دردِ سر ہونے کے باعث احمد، نسائی اور ابن ماجہ نے عبید اللہ بن عبداللہ بن عتبہ عن عائشہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم بقیع میں ایک جنازہ سے لوٹے تو مجھے سر درد میں مبتلا اور یہ کہتے ہوئے پایا: (و رأساہ)۔ (ذاك لو كان و أنا حيٌّ) اشارہ ہے جو مرض کا موت کو مستلزم ہونا ممکن ہوتا ہے ای (لو متِ و أنا حی) حضرت عائشہ کا جواب اسی طرف مرشد ہے، عبید اللہ بن عبداللہ بن عتبہ کی روایت میں اس کی تصریح بھی ہے اس کے الفاظ ہیں:(ما ضركِ لو متِ قبلي فكفنتُكِ ثم صليت عليكِ و دَفَنْتُكِ) (یعنی تمہیں کیا نقصان اگر تم مجھ سے پہلے فوت ہوگئیں تو تمہاری۔ اپنے ہاتھ سے۔ تکفین وتدفین کرونگا اور نمازِ جنازہ پڑھوں گا ، یہ لاڈ لے انداز میں فرمایا تھا)، حضرت عائشہ کا قول: (وا ثکلیاہ) ثاء کی پیش، سکونِ کاف اور لام پر زبر اور زیر کے ساتھ، الف کے بعد ہاءللندبہ ہے، اصلِ ثکل اولاد یا ایسی کسی چیز کا فقدان جو فاقد کو ازحد پسند ہو، یہاں حقیقت مرادنہیں بلکہ یہ ایسی کلام تھی جو حصولِ مصیبت اور متوقع صدمہ کے وقت ان کی زبان پر جاری ہوتی تھی، حضرت عائشہ نے (والله إني لأظنك تُحِبُّ مَوْتِيْ) کا اخذ گویا آپ کے قول:(لومت قبلي) سے کیا تھا۔

(معرسا) بابِ افعال اور تفعیل دونوں سے مستعمل ہے بمعنی:(إذا بنيْ على زوجته) (یعنی شبِ زفاف منانا) پھر ہر جماع کیلئے مستعمل ہوا، اول اشہر ہے، تعریس رات کے وقت نزول (یعنی قافلہ کا پڑاؤ ڈالنا) کو کہتے ہیں، عبید اللہ کی روایت میں ہے:(لَكَأنِّي بك والله لو قد فعلت ذلك لقد رجعتَ إلىٰ بيتي فأعْرَسْتَ ببعض نسائك) ہے(یعنی اگر ایسا ہوا تو آپ میرے اسی گھر میں کسی کو شادی کر کے لے آئیں گے) اس میں ہے کہ اس پر نبی اکرم مسکرائے۔ (بل أنا و رأساہ) یہ کلمہِ اضراب ہے مفہوم یہ کہ اپنی تکلیف کا ذکر چھوڑو، میری طرف دھیان دو (کہ مجھے بھی یہی تکلیف محسوس ہو رہی ہے) عبید اللہ کی روایت میں ہے کہ یہ آپ کے مرض الموت کا آغاز تھا۔ (لقد هممت أو الخ) راوی کا شک ہے ابونعیم کے ہاں (أردت) کی جگہ (أو وَدِدْتُ) ہے۔ (أن أرسل إلى أبي بكر الخ) اکثر کے ہاں یہی (و ابنه) ہے مسلم کی روایت میں (أو ابنه) ہے جو برائے شک یا تخییر ہے، ایک روایت میں(أو آتيه) ہے، اتیان سے (یعنی میں خود ان کے ہاں جاؤں) اول درست ہے، عیاض نے بعض محدثین سے اس کی تصویب نقل کی مگر اسے غلط قرار دیا، کہتے ہیں اس کی خطا ہونا مسلم کی ایک اور روایت سے ظاہر ہوتا ہے جس کے الفاظ ہیں: (أُدْعِيْ لي أباكِ فأخاكِ) پھر یہ بھی کہ آنجناب کا جانا متعسر ہوگیا تھا کہ تکلیف اتنی بڑھ گئی تھی کہ ساتھ واقع مسجد کو جانا متعذر ہوگیا تھا بقول ابن حجر یہ تعلیل محلِ نظر ہے کیونکہ سیاقِ حدیث سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ ابتدائے مرض کی بات ہے آپ ان ایام میں (باوجود مرض کے شروع ہو جانے کے) خود ہی امامت کراتے تھے اور ازواج مطہرات کی باریوں کے ایام میں ان کے ہاں جاتے تھے حتی کہ مرض نے شدت اختیار کی اور آپ حضرت عائشہ کے گھر تک محدود رہ گئے ، یہ بھی محتمل ہے کہ آپ نے یہ بات اس وقت کہی ہو جب بعدازاں ایک موقع پر آپ کے اور حضرت عائشہ کے درمیان (حضرت ابوبکر کو جب آپ نے حکم بھیجنا چاہا کہ مصلائے امامت سنبھالیں تو حضرت عائشہ نے مراجعت کی کہ ابوبکر رقیق القلب شخص ہیں آپ کی جگہ اپنے آپکو دیکھیں گے تو برداشت نہ کر پائیں گے لہذا آپ ان کی بجائے حضرت عمر کو امامت کا حکم ارسال فرمائیں) مکالمہ ہوا تھا اگر چہ ظاہرِ حدیث اس کے برخلاف ہے، اسی موقع پر یہ بات کہے جانے کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ آپ نے (یہ محسوس کر کے کہ حضرت عائشہ کو آپکی بات ناگوار لگی ہے) حضرت عائشہ کی دلداری کرنا چاہی تھی گویا

آپ کہہ رہے ہیں اگر معاملہ تمہارے والد کو تفویض کیا جائے گا تو ایسا تمہارے بھائی کی موجودی میں ہوگا، یہ تب اگر اس عہد سے مراد عہد بالخلافت ہو، اور ظاہرِ سیاق یہی ہے جیسا کہ آگے کتاب الاحکام میں اس کی تقریر آئے گی اور اگر کچھ دیگر مراد تھا تو آپ نے چاہا کہ اس موقع پر حضرت عائشہ کے بعض محارم بھی موجود ہوں کہ اگر کوئی کام درپیش ہو یا کسی کی طرف کوئی پیغام بھیجنا مقصود ہو تو آسانی ہو۔

(أو يتمني المتمنون) نون کی پیش کے ساتھ، متمنی کی جمع اس کی اصل (مُتَمَنِّيُوْنَ) ہے یاء پر ضمہ ثقیل سمجھا گیا تو اسے حذف کر دیا پھر نونِ مکسور اور اس کے بعد واو مجتمع ہوئیں تو نون کو (واو کی مناسبت سے) مضموم کر دیا گیا، حدیث سے عورت کی طبعی غیرت کا ثبوت ملا، بیوی سے مداعبت (یعنی لاڈ و پیار) اور راز کی باتیں بتلانا بھی ظاہر ہوا، یہ بھی ثابت ہوا کہ تکلیف کا ذکر کرنا شکوہ نہیں کتنے ہی بظاہر ساکت ہیں مگر اندر سے ساخط (ناراض) ہیں اور کتنے ہی بظاہر شکوہ کناں ہیں مگر راضی برضا ہیں تو اصل مدار دل کی حالت کا ہے نہ کہ نطقِ لسان کا۔

علامہ انور حدیث کے جملہ: (لقد هممت أو أردت أن أرسل إلى أبي بكر الخ) کی بابت کہتے ہیں اس میں دلیل ہے کہ اگر آپ حدیثِ قرطاس میں کچھ لکھتے تو جناب ابو بکر کی خلافت کا پروانہ لکھتے لیکن نہ لکھا کیونکہ جانتے تھے اللہ تعالیٰ یہی کرے گا، اگر آپ انہیں نامزد فرما جاتے پھر لوگ مخالفت کرتے تو عذاب میں واقع ہو جاتے۔

- 5667حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ يُوعَكُ فَمَسِسْتُهُ فَقُلْتُ إِنَّكَ لَتُوعَكُ وَعْكًا شَدِيدًا قَالَ أَجَلْ كَمَا يُوعَكُ رَجُلاَنِ مِنْكُمْ قَالَ لَكَ أَجْرَانِ قَالَ نَعَمْ مَا مِنْ مُسْلِمٍ يُصِيبُهُ أَذًى مَرَضٌ فَمَا سِوَاهُ إِلاَّ حَطَّ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِ كَمَا تَحُطُّ الشَّجَرَةُ وَرَقَهَا

(اس کا سابقہ نمبر دیکھیں) . أطرافه 5647، 5648، 5660، - 5661

سلیمان سے مراد اعمش ہیں۔

- 5668حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ أَخْبَرَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ جَاءَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَعُودُنِي مِنْ وَجَعٍ اشْتَدَّ بِي زَمَنَ حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَقُلْتُ بَلَغَ بِي مَا تَرَى وَأَنَا ذُو مَالٍ وَلاَ يَرِثُنِي إِلاَّ ابْنَةٌ لِي أَفَأَتَصَدَّقُ بِثُلُثَيْ مَالِي قَالَ لاَ قُلْتُ بِالشَّطْرِ قَالَ لاَ قُلْتُ الثُّلُثُ قَالَ الثُّلُثُ كَثِيرٌ أَنْ تَدَعَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ وَلَنْ تُنْفِقَ نَفَقَةً تَبْتَغِي بِهَا وَجْهَ اللَّهِ إِلاَّ أُجِرْتَ عَلَيْهَا حَتَّى مَا تَجْعَلُ فِي فِي امْرَأَتِكَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۲۳۳) . أطرافه 56، 1295، 2742، 2744، 3936، 4409، 5354، 5659، 6373، 6733

سعد سے مراد ابن ابی وقاص ہیں۔ (اشتد بی) الوصایا میں شرح گزری۔ (زمن حجة الخ) مالک عن زہری کی روایت کے یہ موافق ہے! پہلے گزرا کہ ابن عیینہ نے اپنی روایت میں ذکر کیا کہ یہ فتح مکہ کے موقع کا واقعہ ہے، اول ارجح ہے۔

علامہ انور حدیث کے الفاظ: (إنك إن تذر ورثتك أغنياء الخ) کی بابت لکھتے ہیں الترغیب والترہیب میں مرفوعا ہے کہ نبی اکرم نے دیکھا کہ ملک الموت ایک شخص کی روح قبض کرنے کو ہیں آدمی کا دل خدمتِ والدین کے ساتھ معلق تھا تو والدین کے ساتھ اس کی یہ نیکی انہیں دور کرتی ہے حتی کہ اللہ نے اس سے موت ٹال دی، اس کی سند میں بشر بن ولید کندی حنفی ہیں جو ابو یوسف کے شاگردِ خاص تھے، یہ حدیث اس امر پر دال ہے کہ بعض مراحلِ بینیہ (فرقت کے مراحل) کسی وجہ سے ٹل جاتے ہیں اگرچہ وقتِ محتوم نہ آگے ہوتا ہے اور نہ پیچھے، تو اس روایت سے احادیث میں جو مذکور ہے کہ برّ عمر میں زیادت کا باعث ہے، کا مسئلہ حل ہوا تو برّ کی یہ زیادت صرف مراحلِ بینیہ میں ہے پس اگر اس کی یہ نیکی نہ ہوتی تو اسی وقت مرجاتا لیکن والدین کے ساتھ اس کی نیکی نے ایک وقت تک اس موخر کر دیا، بعض نے کہا زیادة البر فی العمر کا معنی ہے کہ اسے اسی مثل عطا کیا جاتا ہے کیونکہ اللہ چاہتا ہے کہ وہ اس برّ میں جاری رہے۔

17 - باب قَوْلِ الْمَرِيضِ قُومُوا عَنِّي (مریض کا کہنا کہ اب چلے جاؤ)

یعنی اگر حاضرین سے اس کی مقتضا کوئی بات سرزد ہو (ویسے بھی کہہ سکتا ہے مثلا طولِ مجلس سے تنگ آکر کہہ سکتا ہے کہ اب میں آرام کرنا چاہتا ہوں)۔

5669 - حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ مَعْمَرٍ وَحَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَمَّا حُضِرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَفِي الْبَيْتِ رِجَالٌ فِيهِمْ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ هَلُمَّ أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَابًا لاَ تَضِلُّوا بَعْدَهُ فَقَالَ عُمَرُ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَدْ غَلَبَ عَلَيْهِ الْوَجَعُ وَعِنْدَكُمُ الْقُرْآنُ حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ فَاخْتَلَفَ أَهْلُ الْبَيْتِ فَاخْتَصَمُوا مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ قَرِّبُوا يَكْتُبْ لَكُمُ النَّبِيُّ ﷺ كِتَابًا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ مَا قَالَ عُمَرُ فَلَمَّا أَكْثَرُوا اللَّغْوَ وَالاِخْتِلاَفَ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قُومُوا قَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ فَكَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ يَقُولُ إِنَّ الرَّزِيَّةَ كُلَّ الرَّزِيَّةِ مَا حَالَ بَيْنَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَبَيْنَ أَنْ يَكْتُبَ لَهُمْ ذَلِكَ الْكِتَابَ مِنِ اخْتِلاَفِهِمْ وَلَغَطِهِمْ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۵۳۲). أطرافه 114، 3053، 3168، 4431، 4432، - 7366

ہشام سے مراد ابن یوسف صنعانی ہیں اور تحویل کے بعد والے طریق کے شیخ بخاری عبداللہ، مسندی ہیں، یہ ہشام کا سیاق ہے عبدالرزاق کا سیاق اواخر المغازی میں گزرا وہیں اس کی شرح ہوئی تھی۔ (قوموا عنی) کے الفاظ کتاب العلم کی یونس بن یزید عن

زہری کی روایت میں گزرے ہیں المغازی میں اس کی نسبت ابن سعد کی طرف کردی تھی وہاں العلم والی روایت ذہن میں نہ رہی تھی، اس حدیث سے عیادت کے آداب میں سے یہ ادب معلوم ہوا کہ مریض کے پاس زیادہ دیر تک نہ بیٹھنا چاہئے تا کہ تنگ نہ پڑ جائے اور ایسی کلام بھی نہیں کرنا چاہئے جو اسکی تنگیٔ دل کا باعث بنے بقول ابن حجر جملہ آدابِ عیادت دس اشیاء ہیں ان میں سے بعض عیادت کے ساتھ مختص نہیں مثلاً اجازت طلب کرتے وقت عین دروازے کے سامنے نہ ہو، نرمی سے دروازہ کھٹکھٹائے، اپنے آپ کو مبہم نہ رکھے کہ کون کے جواب میں مثلاً کہے: میں ہوں (یہ عمومی آدابِ زیارت ہیں) پھر کسی غیر مناسب وقت عیادت کو نہ جائے مثلاً مریض کے دوا لینے کا وقت، تھوڑی دیر بیٹھے، نگاہیں چہار سو نہ ڈالتا پھرے، سوال کم کرے (اس کی بیماری کی جملہ تفاصیل معلوم نہ کرے جیسے ہمارے ہاں عادت ہے بلکہ ہمارے ہاں ہر آنے والا ایک نسخہ سے نوازنے کی بھی کوشش کرتا ہے) رقت ظاہر کرے، مخلصانہ سوال کرے، مریض کو امید دلائے، صبر کی نصیحت کرے اور بتلائے کہ اس کا بڑا اجر ہے اور جزع سے محذر کرے کہ اس میں وِزر ہے۔

- 18باب مَنْ ذَهَبَ بِالصَّبِيِّ الْمَرِيضِ لِيُدْعَى لَهُ

(بیمار بچے کو دعا کیلئے لے جانا)

کشمیہنی کے نسخہ میں (لیدعو له) ہے۔

- 5670حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ حَمْزَةَ حَدَّثَنَا حَاتِمٌ هُوَ ابْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْجُعَيْدِ قَالَ سَمِعْتُ السَّائِبَ يَقُولُ ذَهَبَتْ بِي خَالَتِي إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ ابْنَ أُخْتِي وَجِعٌ فَمَسَحَ رَأْسِي وَدَعَا لِي بِالْبَرَكَةِ ثُمَّ تَوَضَّأَ فَشَرِبْتُ مِنْ وَضُوئِهِ وَقُمْتُ خَلْفَ ظَهْرِهِ فَنَظَرْتُ إِلَى خَاتَمِ النُّبُوَّةِ بَيْنَ كَتِفَيْهِ مِثْلَ زِرِّ الْحَجَلَةِ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۲۷۱) . أطرافه 190، 3540، 3541، 6352

جعید سے ابن عبد الرحمٰن اور سائب سے مراد ابن یزید ہیں حدیث کی شرح الترجمة النبوية میں خاتمِ نبوت کے باب میں ہو چکی ہے سائب کی ان خالہ کا نام معلوم نہ ہو سکا۔

- 19باب تَمَنِّي الْمَرِيضِ الْمَوْتَ (بیمار کا موت کی تمنا کرنا)

یعنی کیا یہ مطلقاً منع ہے یا کسی حالت میں اس کا جواز بھی ہے؟۔

- 5671حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا ثَابِتٌ الْبُنَانِيُّ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ؓ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَا يَتَمَنَّيَنَّ أَحَدُكُمُ الْمَوْتَ مِنْ ضُرٍّ أَصَابَهُ فَإِنْ كَانَ لَا بُدَّ فَاعِلًا فَلْيَقُلِ اللَّهُمَّ أَحْيِنِي مَا كَانَتِ الْحَيَاةُ خَيْرًا لِي وَتَوَفَّنِي إِذَا كَانَتِ الْوَفَاةُ خَيْرًا لِي

طرفاه 6351، - 7233.

ترجمہ: انس بن مالکؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک نے فرمایا ہر آدمی کو چاہیے کہ وہ کسی تکلیف کی وجہ سے ہرگز موت کی آرزو نہ کرے اور اگر کوئی ایسی ہی مجبوری ہو تو اس طرح دعا کرے اے اللہ جب تک زندگی میرے لئے بہتر ہو مجھ کو زندہ رکھ اور جب مرنا میرے لئے بہتر ہو تو مجھ کو اٹھا لے۔

(ضر أصابه) اسے سلف کی ایک جماعت نے دنیوی ضرر پر محمول کیا ہے، اگر کسی دینی ضرر کا سامنا ہو کہ ڈرتا ہو کہ کسی دینی فتنہ میں نہ ڈال دیا جائے تو یہ اس نہی میں داخل نہیں، اسکا اخذ ابن حبان کی اس روایت سے ممکن ہے:(لا یتمنین أحدُکم الموت لِضرّ نزلَ به في الدنیا) اس طور کہ (فی) اس حدیث میں سببیہ ہے یعنی (بسبب أمر من الدنیا) صحابہ کرام کی ایک جماعت نے یہی کیا تھا چنانچہ مؤطا میں حضرت عمر سے ان کی یہ دعا منقول ہے:(اللهم کَبرتْ سِنِّي و ضَعُفَتْ قُوَّتِي و انتشرَتْ رَعِيَّتِيْ فَاقْبِضْنِيْ إليك غيرَ مضيعِ و لا مفرط)(یعنی اے اللہ میں بوڑھا ہو گیا میری قوت کمزور پڑ گئی اور میری رعایا منتشر ہوگئی اب مجھے اپنی طرف اٹھا لے اس حال میں کہ ضائع نہ ہوں اور نہ بھلایا جاؤں) اسے عبد الرزاق نے بھی ایک اور طریق کے ساتھ حضرت عمر سے نقل کیا احمد وغیرہ نے عبس غفاری۔ عابس بھی کہا جاتا ہے، سے نقل کیا کہ انہوں نے کہا تھا:(یا طاعون خُذْنِيْ) اس پر علیم کندی نے کہا آپ ایسا کیوں کہہ رہے ہیں؟ کیا نبی اکرم نے نہیں فرمایا کوئی موت کی تمنا نہ کرے؟ کہنے لگے میں نے آپ کو فرماتے سنا:(بادِرُوا الموت ستا: إمْرَة السفهاءِ و كثرة الشرط و بيع الحكم)(یعنی چھ قسم کی برائیاں ہونے سے پہلے مرجانے میں جلدی کرو [یعنی تمہارے لئے موت بہتر ہے]: بیوقوفوں کی حکومت، شرطوں کی کثرت اور یہ کہ انصاف بیچا جا رہا ہو) احمد نے عوف بن مالک سے بھی اس کا نحو نقل کیا انہیں کہا گیا تھا کیا نبی اکرم نے نہیں فرمایا مومن کی جتنی عمر بھی ہو وہ اس کے لئے خیر ہے؟ ان کا جواب بھی یہی تھا، اس سے بھی اصرح حضرت معاذ کی حدیث جسے ابوداؤد نے تخریج کیا اور حاکم نے صحیح قرار دیا کہ ہر نماز کے بعد من جملہ باتوں کے یہ بھی کہا جائے:(وَ إذا أرَدْتَ بِقومِ فتنةً فَتَوَفَّنِي إليك غيرَ مَفْتُونِ)(یعنی اگر تو کسی قوم کو فتنہ میں ڈالنے کا ارادہ کرو تو مجھے اس فتنہ میں ڈالنے سے قبل ہی فوت کر لینا)۔

(فإن كان لابد فاعلا) عبدالعزیز بن صہیب عن انس کی روایت میں ہے:(فإن كان ولا بد متمنيا للموت الخ) یہ الدعوات میں آئے گی۔(فليقل) یہ اس امر پر دال ہے کہ تمنائے موت سے نہی اس بات کے ساتھ مقید ہے کہ وہ اس صیغہ پر نہ ہو کیونکہ مطلقا موت کی تمنی میں ایک نوع اعتراض اور تقدیر مبرم کا مراغمہ (یعنی اسکا مقابلہ کرنے کی کوشش) ہے اور اس مامور بہ صورت میں نوع تفویض (یعنی سپردگی) اور تسلیم للقضاء ہے، آپ کے قول:(فإن كان الخ) کا اسلوب امر کو اس کی حقیقتِ وجوب یا استحباب سے صارف ہے اور دال ہے کہ وہ مطلق اذن کے لئے ہے کیونکہ امر بعد الحظر اپنے حقیقی معنی پر باقی نہیں ہوتا، اس کی نظیر جو اصحابِ سنن نے حضرت مقدام بن معدیکرب سے نقل کیا:(حَسْبُ ابنِ آدم لقيمات يُقِمْنَ صُلبه فإنْ كان لابد فثلُثٌ لِلطعام) یعنی اگر لقیمات سے زیادت ضروری ہے تو ثلث پر اقتصار کرے تو یہ اقتصار علی الثلث کی اذن ہے نہ کہ ایسا امر جو وجوب یا استحباب کو مقتضی ہو۔

(ما كانت الحياة الخ) حیات چونکہ حاصل و جاری ہے تو اس سے تعبیر کرتے ہوئے(ما كانت) کہا اور موت ابھی

آنی ہے تو اس کے لئے صیغۂ شرط کا استعمال اچھا ہے! بظاہر یہ تفصیل جب ضرر دینی ہو چاہے دنیوی ہو، التمنی میں نضر بن انس کی اپنے والد (انس بن مالک) سے روایت میں آئے گا کہ کہا کرتے تھے اگر نبی پاک کا فرمان نہ ہوتا کہ موت کی تمنا نہ کرو تو میں ضرور اس کی تمنا کرتا تو شائد وہ اس تفصیلِ مذکور کو منہی عنہ تمنا سے خیال نہ کرتے ہوں۔

- 5672حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ عَنْ قَيْسِ بْنِ أَبِي حَازِمٍ قَالَ دَخَلْنَا عَلَى خَبَّابٍ نَعُودُهُ وَقَدِ اكْتَوَى سَبْعَ كَيَّاتٍ فَقَالَ إِنَّ أَصْحَابَنَا الَّذِينَ سَلَفُوا مَضَوْا وَلَمْ تَنْقُصْهُمُ الدُّنْيَا وَإِنَّا أَصَبْنَا مَا لاَ نَجِدُ لَهُ مَوْضِعًا إِلاَّ التُّرَابَ وَلَوْلاَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَانَا أَنْ نَدْعُوَ بِالْمَوْتِ لَدَعَوْتُ بِهِ ثُمَّ أَتَيْنَاهُ مَرَّةً أُخْرَى وَهُوَ يَبْنِي حَائِطًا لَهُ فَقَالَ إِنَّ الْمُسْلِمَ لَيُؤْجَرُ فِي كُلِّ شَيْءٍ يُنْفِقُهُ إِلاَّ فِي شَيْءٍ يَجْعَلُهُ فِي هَذَا التُّرَابِ

أطرافه 6349، 6350، 6430، 6431، - 7234.

ترجمہ: قیس بن ابو حازم کا بیان ہے کہ ہم حضرت خبابؓ کے پاس گئے جنہوں نے اپنے بدن پر (بغرضِ علاج) سات داغ لگا رکھے تھے کہنے لگے میرے ساتھی مجھ سے پہلے دنیا سے رخصت ہو گئے اور دنیا، ان کا اجر وثواب کم نہ کر سکی اور ہمارے پاس (اب) اس قدر مال ہے کہ اس کے رکھنے کی جگہ سوائے مٹی کے ہمیں اور نہیں ملتی اور اگر نبی پاک نے ہمیں طلبِ موت سے منع نہ فرمایا ہوتا تو میں ضرور موت کی دعا مانگتا، راوی کہتے ہیں ہم ایک موقع پہ پھر ان کے پاس آئے تو وہ ایک دیوار کی تعمیر میں مشغول تھے کہنے لگے مسلمان کیلئے ہر خرچ میں اجر ہے ماسوائے اس کے جسے وہ اس مٹی میں لگائے۔

(عن اسماعیل) شعبہ کی اس میں ایک اور اسناد بھی ہے جسے ترمذی نے غندر عنہ عن ابی اسحاق عن حارثۃ بن مضرب: (قال دخلت علی خباب) نقل کیا۔ (سبع کیات) حارثہ کی روایت میں ہے کہ پیٹ میں یہ کیا، اس میں ان کا یہ قول مذکور ہے کہ میں نہیں جانتا نبی اکرم کے کسی اور صحابی کو مجھ جیسی بلاء پہنچی ہو، ہمارے شیخ نے شرح ترمذی میں لکھا احتمال ہے کہ بلاء سے ان کی مراد دنیا کا مال ہو جو کثرت سے انہیں حاصل ہوا اور کبھی حالت یہ تھی کہ ایک درہم بھی پاس نہ ہوتا تھا جیسا کہ حارثہ کی روایت میں ان کے یہ الفاظ ہیں: (لقد کنتُ و ما أجدُ درهما علی عهد رسول اللهﷺ و فی ناحیة بیتی أربعون ألفا) یعنی عہد نبوی میں میرے پاس ایک درہم تک نہ ہوتا تھا اب گھر میں اس وقت چالیس ہزار پڑے ہیں، پھر اس کا تعاقب کرتے ہوئے کہا کہ کئی دیگر صحابہ مثلاً ابن عوف کے پاس ان سے زیادہ مال تھا، یہ بھی احتمال ہے کہ ان کا اشارہ قبولِ اسلام کے بعد مشرکوں کے طرف سے ملنے والی اذیت وتعذیب کی طرف ہو، گویا خیال کیا کہ دنیا کی یہ کشائش اس تعذیب کا عوض ہے اور خواہش کی کہ کاش یہ کشائش نہ ملی ہوتی اور وہ سارا اجر آخرت میں وصول کرتے، کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے اس فعل کی طرف روئے سخن ہو حالانکہ اس سے نہی وارد ہے جیسا کہ عمران بن حصین کی روایت ہے کہ ہمیں کی سے منع کیا گیا مگر ہم نے (اکتوینا) تو فلاح نہ پائی اسے ۔۔ (بقول محشی فتح الباری میں یہاں خالی جگہ ہے) نے تخریج کیا پھر کہا یہ بعید ہے بقول ابن حجر اس سے قبل والا احتمال بھی بعید ہے، حکمِ کی بارے بحث آگے کتاب الطب میں آئے گی۔

(إن أصحابنا الخ) الرقاق میں یحی قطان عن اسماعیل کی روایت میں (شیئا) بھی مزاد ہے یعنی ان کے اجور ان کیلئے دنیا

میں معجّل نہ ہوئے بلکہ ان کیلئے سب کچھ آخرت میں موخر ہوا، اس سے ان کا اشارہ ان صحابہ کی طرف تھا جو عہد نبوی میں فوت ہو گئے، جو بعدازاں تک زندہ رہے انہیں فتوحات کی بدولت کشائش ملی، اسکی تائید ایک حدیث میں مذکور یہ الفاظ کرتے ہیں کہ ہم نے نبی اکرم کے ساتھی ہجرت کی ہمارا اجر اللہ کے ذمہ ہوا ہم میں سے بعض گزر گئے اور (دنیا میں) اپنے اجر میں سے کچھ نہ کھایا انہی میں مصعب بن عمیر تھے، یہ الجنائز اور المغازی میں گزری، تمام فوت شدگان صحابہ مراد ہونا بھی محتمل ہے، جنہیں دنیا ملی وہ ان کا کچھ نہ بگاڑ سکی تھی کیونکہ کثرت سے اسے خیر کی راہوں میں خرچ کرتے تھے کیونکہ شروع میں محتاجوں کی تعداد کثیر تھی پھر جب اتساعِ حال ہوا اور خلفائے راشدین کے عہود میں عدل وانصاف کی روش نے سب کو مالا مال کر دیا اور عمومی محتاجگی ختم ہوئی اور سبھی مالدار ہو گئے تو اب صدقہ کرنے کو کوئی محتاج نہ ملتا تھا تبھی حضرت خباب نے کہا اب ہم سوائے تراب (یعنی دیواریں اور عمارتیں بنوانے) کے کوئی جگہ مال کے خرچ کی نہیں پاتے، داؤدی نے غرابت سے کام لیا جب کہا تراب سے ان کی مراد قبر ہے، ابن تین نے اسے نقل کر کے بجا طور پر رد کیا احمد کی یزید بن ہارون عن اسماعیل سے اس حدیث میں (إلا التراب) کے بعد ہے کہ وہ اس وقت دیوار بنانے میں لگے تھے الرقاق میں بھی اس کے نحو بالاختصار آئے گی احمد نے یہی وکیع عن اسماعیل سے بھی نقل کیا۔

(لدعوت به) یعنی موت کی دعا کرنا تمنائے موت سے اخص ہے، ہر دعا تمنا ہے عکس صحیح نہیں اس لئے اسے ترجمہ میں داخل کیا ہے۔ (ثم أتيناه مرة الخ) شعبہ کی روایت میں تکرارِ مجیء کا ذکر ہے وہ اس کے سب رواۃ سے احفظ ہیں لہذا ان کی زیادت مقبول ہے، بظاہر دیوار کی تعمیر میں لگے ہونا ہی ان کے قول: (ما لانجد له موضعا إلا التراب) کا باعث ہے۔ (إلا في شيء يجعله الخ) یہ اس امر پر محمول ہے کہ زائد از ضرورت عمارتیں بناتا پھرے، اس کی تقریر کتاب الاستیذان کے آخر میں بیان ہو گی! ابن حجر بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں یہ اس طریق کے ساتھ موقوفا ہی واقع ہے طبرانی نے اسے عمر بن اسماعیل بن مجالد سے نقل کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر کئے: (و هو يعالج حائطا له فقال إن رسول اللهﷺ قال: إن المسلم يؤجر الخ) عمر کو یحیی بن معین نے کاذب قرار دیا ہے۔

اسے مسلم نے (الدعوات) اور نسائی نے (الجنائز) میں نقل کیا۔

- 5673حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو عُبَيْدٍ مَوْلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِﷺ يَقُولُ لَنْ يُدْخِلَ أَحَدًا عَمَلُهُ الْجَنَّةَ .قَالُوا وَلاَ أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ لاَ وَلاَ أَنَا إِلاَّ أَنْ يَتَغَمَّدَنِي اللَّهُ بِفَضْلٍ وَرَحْمَةٍ فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَلاَ يَتَمَنَّيَنَّ أَحَدُكُمُ الْمَوْتَ إِمَّا مُحْسِنًا فَلَعَلَّهُ أَنْ يَزْدَادَ خَيْرًا وَإِمَّا مُسِيئًا فَلَعَلَّهُ أَنْ يَسْتَعْتِبَ

. .أطرافه 39، 6463، - 7235

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں میں نے رسول اللہ سے سنا، فرماتے تھے کوئی اپنے اعمال کی وجہ سے جنت میں نہیں جا سکتا صحابہؓ نے عرض کی کیا آپ بھی یا رسول اللہ؟ فرمایا ہاں میں بھی الا یہ کہ اللہ تعالیٰ مجھے اپنے دامنِ رحمت وفضل میں چھپا لے، تمہیں چاہیے کہ میانہ روی اختیار کرو اور اللہ کا قرب حاصل کرو اور کوئی موت کی آرزو نہ کرے کیونکہ اگر آدمی نیک ہے تو (زندگی سے) اپنی

نیکی میں ترقی کرے گا اور اگر گنہگار ہے تو شائد توبہ کرلے۔

(أبوعبید مولی الخ) یہ ابن ازہر کے مولی تھے ان کا نام سعید بن عبید تھا ابن ازہر عبدالرحمٰن بن ازہر بن عوف ہیں جو حضرت عبدالرحمٰن بن عوف زہری کے بھتیجے تھے، یہ سب زہری عن ابی عبید کی روایت پر متفق ہیں ابراہیم بن سعد نے زہری سے ان کی مخالفت کرتے ہوئے :(عن عبید اللہ بن عبد اللہ عن أبی ھریرۃ) ذکر کیا اسے نسائی نے تخریج کیا اور کہا زبیدی کی روایت اولیٰ بالصواب ہے، ابراہیم ثقہ ہیں مگر یہاں ان سے غلطی ہوگئی۔(لن یدخلہ أحدا الخ)اس پر کتاب الرقاق میں بحث ہوگی وہاں ایک اور طریق کے ساتھ ابو ہریرہ سے اسے مفرداً تخریج کیا یہاں اس کا ایراد استطراداً ہے نہ کہ قصداً، اصل مقصود آمدہ حدیث کا یہ قول ہے:(و لا یتمنی الخ) اس قدرِ حدیث کو کتاب التمنی میں معمر عن زہری کے طریق سے مفرداً نقل کیا ہے نسائی نے بھی زبیدی عن زہری سے نقل کیا۔(ولا یتمنی) اکثر کے ہاں یاء کے اثبات کے ساتھ ہے یہ لفظِ نفی مگر معنائے نہی میں ہے، کشمیہنی کے ہاں (لا یتمن) یعنی لفظِ نہی ہے التمنی میں وارد حدیثِ معمر میں اکثر کے ہاں(لا یتمنی)اور کشمیہنی کے نسخہ میں (لا یتمنین) ہے ہمام عن ابی ہریرہ کی روایت میں بھی نونِ تاکید کے ساتھ ہے اور (الموت) کے بعد یہ جملہ بھی مزاد ہے : (و لا یَدْعُ بہ مِنْ قبل أنْ یأتیہ) یہ دونوں صورتوں میں قید ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب وہ آجائے تو اس کی لقاء اللہ کی تمنا اور نہ اللہ سے اس کی طلب اس کے لئے مانع ہے، اسی نکتہ کے مدنظر اس کے بعد حضرت عائشہ کی روایت لائے جس میں نزع کے عالم میں نبی اکرم کے کہے یہ الفاظ مذکور ہیں:(اللھم اغْفِرْلِی وَارْحَمْنِیْ و أَلْحِقْنِیْ بِالرَّفِیقِ الأعلیٰ) تو اشارہ دیا کہ نہی نزولِ موت سے قبل کی حالت کے ساتھ مختص ہے تو اللہ بخاریؒ کا بھلا کرے کس قدر حاضر دماغ اور صاحبِ مطالعہ ہیں! انہی روایت کو اجلیٰ پر ترجیح دیتے ہوئے نقل کرنے کی ان کی یہ روش تشحیذِ اذہان کیلئے ہے، ان کی یہ صنیع ان حضرات پر مخفی رہی جنہوں نے اس حدیثِ عائشہ کو باب کی دیگر احادیث کے معارض یا ان کیلئے اسے ناسخ قرار دیا، اس کی تقویت حضرت یوسف علیہ السلام کے قرآن میں مذکور اس قول سے ہوتی ہے:(رَبِّ تَوَفَّنِیْ مُسْلِماً وَ أَلْحِقْنِیْ بِالصَّالِحِیْنَ)[یوسف: ۱۰۱] ابن تین لکھتے ہیں کہا گیا ہے:(تمنائے موت کی) نہی اس قولِ یوسفؑ کے ساتھ منسوخ ہے اور سیدنا سلیمانؑ کے اس قول کے ساتھ:(وَ أَدْخِلْنِیْ بِرَحْمَتِكَ فِی عِبَادِكَ الصَّالِحِیْنَ)[النمل: ۱۹](دونوں آیتوں میں فوری موت کی تمنا کا اظہار نہیں، ایک عمومی انداز ہے کہ جب بھی وقت پورا ہو ہمیں نیک لوگوں کے ساتھ ملانا) اور باب کی حدیثِ عائشہ اسی طرح حضرت عمر کی دعائے موت وغیرہ کے ساتھ، کہتے ہیں معاملہ یہ نہیں کیونکہ ان سب نے قربِ موت یہ دعا کی تھی ابن حجر لکھتے ہیں حضرت یوسفؑ کے قول کی مراد میں اختلاف ہے تو اس ضمن میں قتادہ نے کہا موت کی ماسوائے حضرت یوسف کے کسی (نبی) نے تمنا نہیں کی ان پر جب نعمتیں متکامل اور ان کے بچھڑے پھر آن ملے تو اللہ کی ملاقات کا اشتیاق ظاہر کیا اسے طبرانی نے بسند صحیح نقل کیا ، دیگر کا قول ہے کہ بلکہ مراد یہ ہے کہ جب میری اجل آئے تو مجھے حالتِ اسلام میں فوت کرنا، یہ ابن ابوحاتم نے ضحاک بن مزاحم سے نقل کیا اور یہی حضرت سلیمان کی مراد تھی بالفرض اگر اس پر محمول کیا جائے جو قتادہ نے کہا تو یہ ہماری شریعت میں نہیں، بالاتفاق سابقہ شریعتوں سے وہی بات لی جائے گی جس سے ہماری شریعت نے منع نہ کیا ہو، نزولِ موت کے وقت اس کی اذن بھی باعثِ اشکال ہے کیونکہ نزولِ موت امرِ متحقق تو نہیں کئی دفعہ عین آخری حالت طاری ہوجانے کے بعد انسان پھر زندگی کی طرف لوٹ آتا ہے! اس کا

جواب یہ ہے کہ محتمل ہے مراد یہ ہو کہ اس وقت مومن کا حال اس شخص کا سا ہوتا ہے جو موت کے نزول کا متمنی ہوتا ہے اور اس کے وقوع پر رضا کا اظہار کرتا ہے مطلب یہ کہ رب کی طرف سے جو وارد ہے اور جو اس کی قضاء ہے اس پر اس کا دل مطمئن ہے وہ پریشان نہیں یہ اور بات کہ اس مرض میں اس کی موت واقع نہ ہو۔

(إما محسنا الخ) احمد کی ہمام عن ابی ہریرہ سے روایت میں ہے:(و إنه لا يزيد المؤمن عمره إلا خيرا) (یعنی مومن کی زیادتِ عمر اس کیلئے خیر میں اضافہ ہی کرتی ہے) اس میں اشارہ ہے کہ موت کی تمنا اور دعاء کرنے سے نہی کا سبب موت کے باعث انقطاعِ عمل ہے زندہ ہے تو اس کا نیک عمل بھی جاری و ساری ہے اور یہ زیادتِ ثواب کا ذریعہ ہے اگر (معذوری و بیماری کے سبب) کوئی خاص اعمال بجا نہ لا سکا تو عقیدۂ توحید پر استمرار ہی کافی ہے کہ یہ افضل الاعمال ہے، اس پر یہ اعتراض نہیں کیا جا سکتا کہ والعیاذ باللہ اگر ارتداد کے وقوع کا خدشہ ہو؟ کیونکہ عموما ایسا نہیں ہوتا، ایمان کی بشاشت کا دل میں گھر کر لینے (اور ساری عمر اس پر عمل پیرا رہنے) کے بعد کوئی کیونکر سخطِ ایمان کا اظہار کرے گا بالفرض اگر ایسا ہو اور نادراً ایسا ہوا بھی ہے تو یہ بات اللہ کے علم میں اس کی نسبت سابق تھی لہذا اس کی عمر تھوڑی ہو یا بہت اس کا وقوع لازم امر تھا، طلبِ موت کی تعجیل میں اس کے لئے کوئی خیر نہیں، اس کی تائید ابوامامہ کی یہ حدیث کرتی ہے کہ نبی اکرم نے حضرت سعد سے فرمایا اے سعد اگر تم جنت کیلئے پیدا کئے گئے ہو تو جتنی بھی تمہاری عمر طویل اور عمل حسن ہو وہ تمہارے لئے بہتر ہے اسکی سند کمزور ہے، احمد اور مسلم کے ہاں ہمام عن ابی ہریرہ کی روایت میں ہے کہ مومن کی عمر اسکے لئے خیر میں اضافہ ہی کرتی ہے، یہ اشکال بھی ہے کہ برے اعمال کا ارتکاب بھی تو کر سکتا ہے لہذا شر میں بھی اضافہ ہو سکتا ہے؟ اس کے متعدد جوابات دئے گئے ہیں ایک یہ کہ مومن سے مراد مومنِ کامل ہے، یہ بعید ہے دوم یہ کہ مومن سے ہمہ وقت ایسے اعمال سرزد ہوتے رہتے ہیں جو اس کے گناہوں کا کفارہ بنتے ہیں یا تو اجتنابِ کبائر کے سبب یا دیگر حسنات کا فعل جو سیآت کی تکفیر کرتے رہتے ہیں، تیسرا جواب یہ دیا کہ اس روایت میں اطلاق روایتِ باب میں واقع ترجی کے ساتھ مقید ہے جو (لعله) کے لفظ سے عیاں ہے اور ترجی غالبًا وقوع کی مشعر ہوتی ہے نہ کہ قطعاً، تو یہ حدیث اللہ کے ساتھ حسنِ ظن پر ہے اور نیکوکار کو اللہ سے یہی امید لگی رہتی ہے کہ مزید صالح اعمال کی اسے توفیق دے گا جبکہ مسئ کیلئے اللہ کی رحمت سے ناامیدی اور قطعِ رجاء مناسب نہیں، اس طرف ہمارے شیخ نے شرح ترمذی میں اشارہ کیا، اس بات پر دال کہ قِصرِ عمر کبھی مومن کیلئے خیر ہوتی ہے حدیثِ انس کے یہ الفاظ ہیں:(و توفني إذ كان الوفاة خيراً لي) اس حدیثِ انس کو نادر پر محمول کیا جائے اس بارے کچھ مزید بحث التمنی میں ہوگی۔

علامہ انور نے (سددوا و قاربوا) کا اردو میں یہ معنی کیا ہے: بلند پروازی مت کرو پاس پاس آ جاؤ، کہتے ہیں یہ لفظ سہل ممتنع کی مثال ہے (یہ بلاغت کی ایک قسم ہے)۔

- 5674حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ عَبَّادِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ قَالَ سَمِعْتُ عَائِشَةَ قَالَتْ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَهُوَ مُسْتَنِدٌ إِلَيَّ يَقُولُ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي وَارْحَمْنِي وَأَلْحِقْنِي بِالرَّفِيقِ الْأَعْلَى

(ترجمہ کیلئے جلد ۶ ص:۴۷۵) .طرفه - 4440

اواخر المغازی باب الوفاۃ النبویۃ کے تحت اس کی مفصل شرح گزری۔

مولانا انور (ألحقني بالرفيق الأعلى) کے تحت کہتے ہیں ایک روایت میں (الملأ الأعلی) ہے اس بارے کوئی نزاع نہیں کہ اس عالم میں ان کے لئے تدبیر (یعنی تصرف) ہے تو الحاق بہم کی اس دعاء سے ثابت ہوا کہ انبیاء علیہم السلام کی ارواح اور ارواحِ مکملین بھی ان جیسا تصرف کرتے ہیں تو جو اس موضوع پر خامہ فرسائی کرنا چاہتا ہے وہ اسے مدنظر رکھے۔

20 - باب دُعَاءِ الْعَائِدِ لِلْمَرِيضِ (عیادت کرنے والے کا مریض کیلئے دعا کرنا)

وَقَالَتْ عَائِشَةُ بِنْتُ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهَا اللَّهُمَّ اشْفِ سَعْدًا قَالَهُ النَّبِيُّ ﷺ (عائشہ بنت سعد کہتی ہیں نبی پاک نے حضرت سعد کیلئے دعائے شفا فرمائی)

(و قالت عائشة الخ) حضرت سعد بن ابی وقاص مراد ہیں یہ ان کی بیماری کے تذکرہ میں گزری حدیث کا حصہ ہے۔

5675 - حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ -رضى الله عنها أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ إِذَا أَتَى مَرِيضًا أَوْ أُتِيَ بِهِ قَالَ أَذْهِبِ الْبَاسَ رَبَّ النَّاسِ اشْفِ وَأَنْتَ الشَّافِي لاَ شِفَاءَ إِلاَّ شِفَاؤُكَ شِفَاءً لاَ يُغَادِرُ سَقَمًا قَالَ عَمْرُو بْنُ أَبِي قَيْسٍ وَإِبْرَاهِيمُ بْنُ طَهْمَانَ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ وَأَبِي الضُّحَى إِذَا أُتِيَ بِالْمَرِيضِ وَقَالَ جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي الضُّحَى وَحْدَهُ وَقَالَ إِذَا أَتَى مَرِيضًا.

أطرافه 5743، 5744، 5750 -

ترجمہ: حضرت عائشہ کہتی ہیں رسول پاک جب کسی مریض کے پاس تشریف لے جاتے یا کوئی مریض آپ کے پاس لایا جاتا (راوی کا شک ہے) تو آپ یہ دعا کرتے : اے اللہ! لوگوں کی بیماری دور فرما دے اور شفا عطا فرما دے تیرے سوا کوئی شفا دینے والا نہیں تو ہی شفا دینے والا ہے ایسی شفا دے کہ کوئی بیماری باقی نہ رہے۔

منصور سے ابن معتمر اور ابراہیم سے مراد نخعی ہیں۔ (أو أتي به) راوی کا شک ہے مصنف نے آگے معلق روایات میں اس بارے اختلاف کا ذکر کیا ہے۔ (لا يغادر) اس کے ساتھ تقیید کا فائدہ یہ ہے کہ کبھی اس مرض سے اسے شفاء حاصل ہو سکتی ہے مگر اس سے متولد کوئی اور مرض لاحق ہو سکتی ہے تو یہ شفائے مطلق کی دعا ہے نہ کہ مطلق شفاء کی۔ (و قال عمرو الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں ہے: (إذا أتي بالمريض) یہی اصوب ہے عمرو بن ابو قیس، رازی ہیں اصلا کوفہ کے تھے والد کا نام معلوم نہیں ہو سکا، صدوق ہیں بخاری میں ان کی بس یہی ایک تعلیق ہے اسے فوائد ابی العباس محمد بن نجیح میں محمد بن سعید بن سابق قزوینی عنہ کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ موصول کیا ہے: (إذا أتي بالمريض)، ابراہیم بن طہمان کی روایت اسماعیلی نے محمد بن سابق تمیمی کوفی نزیلِ بغداد عنہ کے حوالے سے موصول کی اس میں ہے: (إذا أتي بمريض)۔

(و قال جرير الخ) اسے ابن ماجہ نے ابوبکر بن ابی شیبہ عن جریر سے ان الفاظ کے ساتھ موصول کیا: (إذا أتى إلى

المریض دَعَا لہ) یہ مسلم کے ہاں بھی ہے جریر اور ابوعوانہ کی روایتیں اس امر پر دال ہیں کہ عمرو بن ابوقیس اور ابراہیم بن طہمان نے منصور سے ان کے دو شیوخ کے حوالے سے اس حدیث کو محفوظ کیا کبھی وہ ان سے اور کبھی دوسرے سے تحدیث کیا کرتے تھے اسے مسلم نے اسرائیل عن منصور عنہما سے تخریج کیا بخاری کے ہاں راجح منصور عن ابراہیم وحدہ کی روایت ہے کیونکہ ثوری نے اسے منصور سے اسی طرح روایت کیا ہے جیسا کہ آمدہ کتاب الطب میں آ رہی ہے، نسائی کے ہاں ورقاء عن منصور بھی ان کے موافق ہیں اور سفیان ان سب سے اَحفظ ہیں لیکن جریر کی روایت غیر مرفوع ہے، مریض کیلئے دعائے شفایابی میں اشکال سمجھا گیا ہے حالانکہ اس میں اس کے گناہوں کا کفارہ اور ثواب کا حصول ہے! جواب یہ ہے کہ دعا (اپنی جگہ ایک) عبادت ہے اور یہ ثواب اور اس کے کفارہ ہونے کے منافی نہیں کیونکہ ان دونوں کا بیماری شروع ہوتے ہی حصول ہو چکا اگر مریض نے صبر سے کام لیا، دعا کرنے والا دو اچھائیوں کے مابین ہے یا تو اس کا مقصود حاصل ہو جائے گا یا پھر اس کے عوض کوئی جلبِ نفع یا دفعِ ضرر ہوگا اور یہ سب اللہ کے فضل سے ہے۔

اسے مسلم نے (الطب) اور نسائی نے (الطب) اور (عمل الیوم و اللیلة) میں نقل کیا۔

- 21 باب وُضُوءِ الْعَائِدِ لِلْمَرِيضِ (وضوء سے بچا پانی مریض پر چھڑکنا)

- 5676حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ قَالَ سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ دَخَلَ عَلَيَّ النَّبِيُّ ﷺ وَأَنَا مَرِيضٌ فَتَوَضَّأَ فَصَبَّ عَلَيَّ أَوْ قَالَ صُبُّوا عَلَيْهِ فَعَقَلْتُ فَقُلْتُ لاَ يَرِثُنِي إِلاَّ كَلاَلَةٌ فَكَيْفَ الْمِيرَاثُ فَنَزَلَتْ آيَةُ الْفَرَائِضِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ ص:۱۴۳) .أطرافه 194، 4577، 5651، 5664، 6723، 6743، - 7309

یہ اسی کتاب میں گزری، یہ امر مخفی نہیں کہ اس کا محل تب اگر عیادت کرنے والا ایسے لوگوں میں سے ہے جن کے ساتھ تبرک حاصل کیا جاتا ہے۔

- 22 باب مَنْ دَعَا بِرَفْعِ الْوَبَاءِ وَالْحُمَّى (وباء اور بخار کے رفع کی دعا)

وباء کا لفظ ہمز کے ساتھ اور بغیرِ ہمز دونوں طرح مستعمل ہے مقصور بلا ہمز کی جمع (أوبیة) اور مہموز کی جمع (□ وباء) ہے کہا جاتا ہے: (أوبأت الأرض فھی مُوبِئَة و وَبِئَتْ فھی وَبِئَة) اور (وبئت) مجہول کے صیغہ کے ساتھ: (فھی مَوْءُ وبَةٌ) عیاض کہتے ہیں وباء عموم الامراض ہے (یعنی ہر مرض جو اگر عام و منتشر ہو جائے) بعض نے اس کا اطلاق صرف طاعون پر کیا کیونکہ وہ اس کے افراد میں سے ہے لیکن ہر وباء طاعون نہیں، اسی پر داؤدی کے قول کو محمول کیا جائے گا جب طاعون کا ذکر کرتے ہوئے کہا: (الصحیح أنه الوباء) اسی طرح خلیل بن احمد سے منقول ہے کہ طاعون (ھو الوباء) ابن اثیر نہایہ میں لکھتے ہیں: (الطاعون المرض العام) اور وباء وہ ہوتی ہے جس سے (عمومی) ہوا فاسد ہو جائے اور اس وجہ سے امزجہ اور ابدان میں فساد و خرابی لاحق ہو، ابن سیناء کا قول ہے کہ وباء جو ہر ہوا کے فاسد ہونے سے معرضِ وجود میں آتی ہے جو روح کا مادہ اور اس کی مدد ہے، ابن حجر کہتے ہیں طاعون وباء سے اپنے

خصوصِ سبب کی وجہ سے مفارق ہے جو کسی بھی وباء میں نہیں وہ اس کا طعنِ جن (یعنی جنوں کی کارستانی کے سبب) سے ہونا جیسا کہ کتاب الطب کے باب (مایذ کر من الطاعون) میں بیان کروں گا۔

- 5677حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتْ لَمَّا قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وُعِكَ أَبُو بَكْرٍ وَبِلَالٌ قَالَتْ فَدَخَلْتُ عَلَيْهِمَا فَقُلْتُ يَا أَبَتِ كَيْفَ تَجِدُكَ وَيَا بِلَالُ كَيْفَ تَجِدُكَ قَالَتْ وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ إِذَا أَخَذَتْهُ الْحُمَّى يَقُولُ كُلُّ امْرِءٍ مُصَبَّحٌ فِي أَهْلِهِ وَالْمَوْتُ أَدْنَى مِنْ شِرَاكِ نَعْلِهِ ، وَكَانَ بِلَالٌ إِذَا أُقْلِعَ عَنْهُ يَرْفَعُ عَقِيرَتَهُ فَيَقُولُ :

أَلَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ أَبِيتَنَّ لَيْلَةً ... بِوَادٍ وَحَوْلِي إِذْخِرٌ وَجَلِيلُ

وَهَلْ أَرِدَنْ يَوْمًا مِيَاهَ مِجَنَّةٍ ... وَهَلْ تَبْدُوَنْ لِي شَامَةٌ وَطَفِيلُ

قَالَ قَالَتْ عَائِشَةُ فَجِئْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَأَخْبَرْتُهُ فَقَالَ اللَّهُمَّ حَبِّبْ إِلَيْنَا الْمَدِينَةَ كَحُبِّنَا مَكَّةَ أَوْ أَشَدَّ وَصَحِّحْهَا وَبَارِكْ لَنَا فِي صَاعِهَا وَمُدِّهَا وَانْقُلْ حُمَّاهَا فَاجْعَلْهَا بِالْجُحْفَةِ

أطرافه 1889، 3926، 5654، - 6372 . (اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں)

نقل کردہ سیاق میں وباء کا لفظ مذکور نہیں لیکن یہ اس کے بعض طرق میں ہے یہ وہ جو اواخر الحج میں ابو اسامہ عن ہشام بن عروہ کے طریق سے نقل کیا، حضرت عائشہ کہتی ہیں: (فقدمنا المدينة وهى أوبأ أرض الله) یہ جملہ بھی اس امر کا مؤید ہے کہ وباء طاعون سے اعم ہے کیونکہ وبائے مدینہ تو فقط بخار تھا جیسا کہ حدیثِ باب میں مبیَن ہے تو نبی اکرم نے دعا کی کہ وہ جحفہ منتقل ہو جائے، کتاب المغازی کے باب: (مقدم النبی ﷺ المدینۃ) میں اسکی شرح گزر چکی ہے کچھ مزید مباحث کتاب الدعوات میں آئیں گے، بعض حضرات رفعِ وباء کی دعا میں اشکال محسوس کرتے ہیں کہ یہ رفع موت کی دعا ہوئی ! اور موت حتمی امر ہے لہذا یہ عبث ہوئی، جواب دیا گیا کہ یہ تعبُّد بالدعاء کے منافی نہیں کہ کبھی وہ طولِ عمر یا رفعِ مرض کے جملہ اسباب سے ہوتا ہے احادیث میں تواتر کے ساتھ جنون، جذام، سیئ الأسقام (یعنی پیچیدہ بیماریاں) منکرات الاخلاق اور اہواء وادواء سے پناہ مانگنا مذکور ہے تو جو تداوی بالدعاء کا منکر ہے اس پہ لازم ہے کہ تداوی بالادویہ کا بھی انکار کرے اور اسکا قائل کوئی بھی نہیں ماسوا شذوذ کے، صحیح احادیث ان کا رد کرتی ہیں، دعاؤں کا سہارا لینے میں مزید فائدہ ہے جو دعا کے بغیر تداوی میں نہیں کیونکہ اس سے اللہ سبحانہ کی ذات کیلئے خضوع وتذلّل کا مظاہرہ ہے بلکہ تقدیر پر بھروسہ کرتے ہوئے دعاء سے منع کرنا گویا اعمالِ صالحہ کے ترک کی جنس سے ہے تو ایسوں پر لازم ہے کہ ترکِ عمل بھی کریں! دعاء کے ساتھ ردِ بلاء ایسے ہی ہے جیسے دشمن کی طرف سے آیا تیر ڈھال پر روکا جائے، ایمان بالقدر کی شرط سے نہیں کہ تیروں کی زد سے ڈھالوں کے ساتھ بچاؤ نہ کیا جائے۔

خاتمه

کتاب المرضی (48) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے سات معلق ہیں، مکررات کی تعداد۔ اب تک کے صفحات میں (34) ہے سوائے حدیثِ ابی ہریرہ: (مَنْ یُرِدِ اللهُ به خیراً یُصِبْ منه)، حدیثِ عطاء کہ انہوں نے ام زفر کو دیکھا، حبیبتین (آنکھوں) کی بابت حدیثِ انس اور حدیثِ عائشہ: (وا رأساہ) کے باقی سب متفق علیہ ہیں، اس میں تین آثارِ صحابہ وغیرہم بھی ہیں۔

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

76- کتاب الطب (طبِ نبوی کے کچھ نسخے)

صغانی کے نسخہ میں (و الأدوية) بھی ہے، طب طاء کی زیر کے ساتھ ہے ابن سید نے اس پر تینوں حرکات کا جواز نقل کیا طبیب جو حاذق (یعنی ماہر) بالطب ہو اسے طب طاء کی زیر اور زبر کے ساتھ، بھی کہا جاتا ہے اسی طرح مستطِب بھی، (امرأة طب) بھی ہے! اہلِ لغت نے نقل کیا ہے کہ طب کا مُداوِی (یعنی معالج)، تداوی (یعنی علاج) اور داء (یعنی مرض) سب پر اس کا مشترکہ اطلاق ہے تو یہ اضداد میں سے ہے، رفق (یعنی نرمی) اور جادو کو بھی کہتے ہیں، ان طرائق کو بھی جو سورج کی شعاع میں نظر آتے ہیں (یعنی راستے سے) اور کسی بھی شئ کے ماہر کو بھی کہتے ہیں، طبیب جو ہر شئ کا ماہر ہو، عرفاً معالج کے ساتھ خاص ہوا، اس کی جمعِ قلت اَطبة اور جمعِ کثرت اطباء ہے، طب کی دو انواع ہیں: طبِ جسد، یہاں یہی مراد ہے اور طبِ قلب (یعنی روحانی طب) اس کا معالجہ انبیاء کی لائی ہوئی تعلیمات کے ساتھ ہوتا ہے، جہاں تک طبِ جسد ہے تو اس ضمن میں کچھ تعلیمات نبی اکرم سے بھی منقول ہیں، اس کا غالب حصہ تجربہ کی طرف راجع ہے پھر اس کی بھی دو ذیلی اقسام ہیں: ایک جو فکر ونظر کی محتاج نہیں بلکہ طبعی طور پر اس کی معرفت ہر جاندار کو ودیعت کی گئی ہے جیسے بھوک و پیاس کا مداوا کرنا، دوسری نوع وہ جو فکر وغور کی محتاج ہوتی ہے، اس کا تعلق بدن میں پیدا ہونے والے ان امور سے ہے جو اسے اعتدال سے خارج کر دیں، یہ یا تو حرارت کی طرف ہے یا برودت کی طرف! دونوں میں سے ہر ایک یا تو رطوبت کی طرف ہے یا یبوست کی طرف یا پھر دونوں کے مرکب کی طرف، اکثر ان میں سے ہر ایک اپنے مقابل کے ساتھ مقاوَم کیا جاتا ہے، مداوا کبھی خارج از بدن سے ہوتا ہے اور کبھی اس کے اندر سے اور یہ دوسرے کی نسبت مشکل ہے، اس کی معرفت کا طریق سبب اور علامت کا تحقق ہے، طبیبِ حاذق کوشش کرتا ہے کہ ان اشیاء کو مفرّق کرے جن کا جمع ہونا بدن کے لئے ضارّ ہے یا اس کا عکس، اور تنقیص کرے ان اشیاء کی جن کی زیادت بدن کے لئے ضار ہے یا اس کا عکس، اس کا مدار تین اشیاء پر ہے: حفظانِ صحت، ایذاء دینے والی چیزوں سے بچاؤ اور فاسد مواد کا اخراج، تینوں کی طرف قرآن میں اشارہ موجود ہے تو اول کا ذکر اس آیت میں ہوا: (فَمَنۡ کَانَ مَرِیۡضاً أَوۡ عَلیٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنۡ أَیَّامٍ أُخَر) [البقرۃ: ۱۸۴] کیونکہ سفر مظنۂ نصب ہے (یعنی تکالیف اور تھکاوٹ لاحق ہونے کا قوی امکان ہوتا ہے) اور یہ صحت کے مغیرات میں سے ہے اگر اس حالت میں روزہ رکھ لے تو نصب و مشقت زیادہ ہو جائے گی تو حفظانِ صحت اور ابقائے جسم کی خاطر روزے مؤخر کرنا مباح کر دیا گیا، دوم کا ذکر اس فرمانِ خداوندی میں ہوا: (وَلَا تَقۡتُلُوۡا أَنۡفُسَکُمۡ) [النساء: ۲۹] تو اس سے ٹھنڈے پانی کے استعمال سے متوقع مرض کے پیشِ نظر جوازِ تیمم پر استنباط کیا گیا اور سوم کا ذکر اس آیت میں ہوا: (أَوۡ بِهِ أَذیً مِنۡ رَأۡسِهِ فَفِدۡیَةٌ مِنۡ الخ) [البقرۃ: ۱۹۶] تو محرم کو حاصل اذی کے اخراج کے لئے سر منڈوانے کی اجازت دی گئی، مالک نے مؤطا میں زید بن اسلم سے مرسلاً نقل کیا کہ نبی اکرم نے دو اشخاص سے فرمایا: (أَیُّکما أطَبّ؟) وہ کہنے لگے یا رسول اللہ کیا طب میں خیر ہے؟ فرمایا جس اللہ نے داء اتاری ہے اس نے دوا بھی اتاری ہے۔

- 1باب مَا أَنْزَلَ اللَّهُ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً (اللہ نے ہر مرض کی دوا اتاری ہے)

- 5678حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا أَبُو أَحْمَدَ الزُّبَيْرِيُّ حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ سَعِيدِ بْنِ أَبِي حُسَيْنٍ قَالَ حَدَّثَنِي عَطَاءُ بْنُ أَبِي رَبَاحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے کوئی بیماری ایسی نہیں اتاری جس کی دوا نہ اتاری ہو۔

(أبو أحمد الزبيري) یہ محمد بن عبداللہ بن زبیر اسدی ہیں اپنے دادا اسد کی طرف نسبت ہے جو بنی اسد بن خزیمہ سے تھے، کبھی ان کا التباس زبیر بن عوام کے آلِ نسب کے ساتھ ہو جاتا ہے کیونکہ وہ بنی اسد بن عبدالعزی سے ہیں، یہ فنونِ حدیث میں سے ہے اس موضوع پر کتب تصنیف کی گئی ہیں کہ وہ انساب جو متفق فی اللفظ اور متفرق فی الشخص ہیں، ابونعیم کے ہاں الطب میں ابو بکر اور عثمان بن ابوشیبہ کے طریق سے ہے: (قالا حدثنا محمد بن عبدالله الأسدی أبو أحمد الزبیری) اسی طرح اسماعیلی کے ہاں ہارون بن عبداللہ الجمال سے ہے: (حدثنا محمد بن عبدالله الزبیری) -(عن أبی هریرة) عمر بن سعید نے عطاء سے یہی نقل کیا، شبیب بن بشیر نے ان کی مخالفت کرتے ہوئے: (عن عطاء عن أبی سعید الخدری) ذکر کیا اسے حاکم نے اور ابو نعیم نے الطب میں نقل کیا اسے طلحہ بن عمرو نے (عطاء عن ابن عباس) نقل کیا ہے یہ عبد بن حمید کی محمد بن عبید عنہ سے روایت ہے، ابن ابی عاصم کے ہاں الطب میں اور ابونعیم کے ہاں معتمر بن سلیمان نے (عن طلحة بن عمرو عن عطاء عن أبی هریرة) نقل کیا، اس سے عمر بن سعید کی روایت کو ترجیح ملی ۔

(ما أنزل الله الخ) اسماعیلی کی روایت میں (من داء) ہے، من زائدہ ہے یہ بھی محتمل ہے کہ (أنزل) کا مفعول محذوف ہو تب یہ زائدہ نہیں بلکہ بیانِ محذوف کے لئے ہوگا بہرحال یہ تکلف ہے۔ (إلا أنزل له شفاء) طلحہ بن عمرو کی روایت کے آغاز میں یہ زیادت بھی ہے: (یا أیها الناس تَدَاوُوا) اے لوگو علاج کرایا کرو، طارق بن شہاب کی ابن مسعود سے مرفوع روایت میں ہے: (إن الله لم ینزل داءً إلا أنزلَ له شفاءً فتَدَاوُوا) اسے نسائی نے نقل کیا اور ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا اس کا نحو طحاوی اور ابونعیم کے ہاں ابن عباس سے ہے، احمد کی حضرت انس سے روایت میں ہے: (إن الله حیث خلقَ الداءَ خلق الدواءَ فتَدَاوُوا) اسامہ بن شریک کی روایت میں ہے کہ اللہ نے ہر داء کی دواء اتاری ہے سوائے ایک داء کے اور وہ ہے بڑھاپا، اسے احمد نے اور بخاری نے الادب المفرد میں اور اربعہ، ابن خزیمہ اور حاکم نے تخریج کیا ترمذی نے صحیح قرار دیا، ایک طریق میں ہے: (إلا السام) یعنی موت، ابوعبدالرحمٰن سلمی عن ابن مسعود کی روایت میں بھی یہی ہے اور آخر میں یہ زیادت بھی: (عَلِمَه مَنْ علمه و جَهِلَه مَنْ جهله) (یاد رکھا جس نے یاد رکھا اور بھول گیا جو بھول گیا) اسے نسائی اور ابن ماجہ نے تخریج کیا، ابن حبان اور حاکم نے صحیح کہا مسلم کی حضرت جابر سے مرفوع روایت میں ہے ہر داء کی دوا ہے تو اگر وہ دوا لے لی جائے تو اللہ کی اذن سے شفایاب ہو جاتا ہے، ابو داؤد کی حدیثِ ابی درداء مرفوع میں ہے کہ اللہ نے ہر بیماری کی دوا بنائی ہے پس دوائیاں لو اور حرام کے ساتھ تداوی نہ کرو، تو ان الفاظ کے مجموع سے حدیثِ باب میں انزال کے لفظ سے مراد کی سمجھ آتی ہے کہ اس کا علم فرشتہ کی زبانی مثلاً نبی اکرم کو دیا گیا، یا پھر انزال کے لفظ

کے ساتھ تقدیر سے تعبیر کیا ہے (یعنی ہر دواء کی دواء مقدر کی ہے) حدیثِ جابر سے یہ اشارہ بھی ملا کہ شفاء اِصابت یعنی درست دوا لینے پر متوقف ہے پھر اس کا کیفیت و کیمیت کے لحاظ سے درست انداز میں لینا بھی وگرنہ نفع نہ ہوگا بلکہ ممکن ہے اس وجہ سے کوئی اور مرض پیدا ہو جائے، حدیثِ ابن مسعود میں یہ اشارہ ہے کہ بعض ادویہ کو ہر ایک نہیں جانتا، ان سب میں اسباب کا اثبات ہے اور یہ توکل برخدا کے منافی نہیں اگر اس کا اعتقاد یہی ہے کہ یہ اللہ کی اذن اور اس کی تقدیر سے ہے اور یہ ادویہ بذاتہا نافع نہیں بلکہ جو اللہ نے مقدر کر رکھا ہو جیسا کہ بھوک یا پیاس کا مداوا کرنا یا عافیت کی طلب اور دفعِ مضار کرنا بھی توکل کے معارض نہیں اس بارے کچھ مزید بحث کتاب الرقیۃ میں آئے گی، اس حدیث کے عموم مین وہ دائے قاتل بھی داخل ہے جس کی بابت اطباء نے اعتراف کیا کہ اس کی کوئی دواء نہیں اور اس کی مداوات سے اظہارِ عجز کیا شائد حدیثِ ابن مسعود کے الفاظ: (وجهله من جهله) میں اسی طرف اشارہ ہے تو یہ عموم پر باقی رہے گی (یعنی دواء تو بلا استثناء ہر بیماری کی موجود ہے مگر یہ لازم نہیں کہ اس کا علم بھی کسی کو ہو، کتنی ہی جدید امراض ایسی ہیں جو کسی زمانہ میں لا علاج سمجھی جاتی ہیں جیسے دورِ معاصر میں ایڈز اور آخری سٹیج کا کینسر ہے مگر کئی مشہور امراض مثلا ملیریا کا اتفاقا علاج دریافت ہوگیا، کسی جگہ پڑھا کہ امریکہ کے ایک علاقہ میں جب لوگ ملیریا میں مبتلا ہوتے تو سب سے الوداع ہو کر اور آخری وصیتیں وغیرہ کر کے جنگل کی راہ لیتے تا کہ وہاں جان جان آفرین کے سپرد کر دیں تو ایسا ہی ایک شخص جنگل میں ایک جھیل کنارے پہنچا سخت پیاس لگی تھی جھیل کا کائی آلود پانی ڈھیروں پیا پھر سو گیا، کافی دیر بعد اٹھا تو سمجھا روح پرواز کر چکی ہے پھر ماحول سے آشنا ہوا تو محسوس کیا نہ بخار کی وہ شدت ہے اور نہ بدن میں اینٹھن ہے، واپس آ گیا اہلِ علاقہ کو آگاہ کیا اطباء وہاں پہنچے تا کہ تحقیق کرنے کی کوشش کریں کہ جھیل کے پانی میں کیا ہے جس کی وجہ سے یہ ٹھیک ہوگیا؟ دیکھا کہ اس کے کنارے ہر طرف نیم کے درخت ہیں جن کی چھال اور مادہ بہہ کر پانی میں جذب ہوا تو جان لیا کہ یہی اس مرض کا علاج ہے تو اسی سے کونین تیار کی، کئی دیگر امراض کی بابت بھی اس قسم کے اتفاقات بیان کئے جاتے ہیں) نبی اکرم کے قول: (جهله من جهله) میں یہ بھی داخل ہے کہ مثلا کوئی شخص کسی بیماری میں کوئی دوا کھا کر صحت یاب ہوا تو اسی بیماری میں مبتلا کسی اور شخص نے وہی دوا لی مگر اسے صحت نہ ملی تو اس کا سبب یہ ہے کہ معالج اس دوا کی کسی صفت سے ناواقف تھا، بسا اوقات دو امراض باہم متشابہ ہوتی ہیں مگر ان میں سے ایک مرکب تھی تو اس میں وہ دوا کارگر رہی جو دوسری غیر مرکب میں کامیاب نہ رہی یا کئی دفعہ بعینہٖ وہی مرض ہے مگر چونکہ شفا منجانب اللہ اور اس کی اذن و مشیت پر متوقف ہے تو اسے شفا نہ ملی، ابن ماجہ نے ابوخزامہ عن ابیہ سے روایت کیا کہتے ہیں میں نے عرض کی یا رسول اللہ یہ جو ہم دم کراتے یا دوا لیتے ہیں کیا اس سے اللہ کی تقدیر پلٹ سکتی ہے؟ فرمایا یہ بھی تقدیر کا حصہ ہے

حاصل یہ کہ دوا کے ساتھ حصولِ شفاء اکل کے ساتھ بھوک اور شرب کے ساتھ پیاس دور کرنے کی مانند ہے، اکثر یہ کامیاب رہتی ہے اور کبھی کسی مانع کے سبب جو اللہ کے علم میں ہے شفایابی میں رکاوٹ ہوتی ہے، داء اور دواء دونوں فتحِ دال اور مد کے ساتھ ہیں دواء کی دال پر زیر بھی نقل کی گئی ہے، اسامہ بن شریک کی حدیث میں موت کا استثناء واضح ہے شائد تقدیر یہ ہے: (إلا داء الموت) یعنی مرض الموت، دوسری روایت میں بڑھاپے کا بھی استثناء ہے یا تو اسلئے کہ اسے موت کی شبیہ بنایا، دونوں کے مابین جامع نقصِ صحت ہے یا قربِ موت کے سبب اور بڑھاپے کا انجام چونکہ موت ہے! یہ بھی محتمل ہے کہ استثناء منقطع ہو اور تقدیرِ کلام ہو: (لكن الهرم لا دواءَ له)۔

اسے نسائی اور ابن ماجہ نے بھی (الطب) میں نقل کیا۔

- 2 باب هَلْ يُدَاوِى الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ أَوِ الْمَرْأَةُ الرَّجُلَ

(مرد کا خاتون اور عورت کا مرد ڈاکٹر سے علاج کرانا)

- 5679حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ الْمُفَضَّلِ عَنْ خَالِدِ بْنِ ذَكْوَانَ عَنْ رُبَيِّعَ بِنْتِ مُعَوِّذِ ابْنِ عَفْرَاءَ قَالَتْ كُنَّا نَغْزُو مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ نَسْقِي الْقَوْمَ وَنَخْدُمُهُمْ وَنَرُدُّ الْقَتْلَى وَالْجَرْحَى إِلَى الْمَدِينَةِ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۳۹۸) .طرفاه 2882، - 2883

اس سیاق میں مداوات سے تعرض نہیں مگر یہ (نخدمهم) کے عموم میں داخل ہے، ہاں حدیثِ ہذا ان الفاظ کے ساتھ بھی وارد ہے: (و نداوى الجرحى و نرد القتلى) یہ کتاب الجہاد کے باب (مداواة النساء الجرحىٰ فى الغزو) میں گزری تو بخاری نے حسبِ عادت اس طریق کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا، اسی پر قیاس کرتے ہوئے مرد معالجوں کے عورتوں کا علاج کرنے کا جواز مستنبط ہے البتہ اس احتمال سے جزم بالحکم نہیں کیا کہ یہ قبل از حجاب کا واقعہ ہے یا ممکن ہے ان خواتین نے صرف اپنے محرموں کی ہی مذکورہ خدمت انجام دی ہو (جیسے نبی اکرم کے چہرہِ اقدس کے زخموں کا علاج حضرت فاطمہؓ نے کیا)، جہاں تک حکمِ مسئلہ ہے تو ضرورت کے تحت ایسا کرنے کا جواز ہے اور اسی کے بقدر نظر ڈالنا اور ہاتھ کے ساتھ چھونا وغیرہ، اس بارے کچھ بحث کتاب الجہاد میں بھی گزری ہے۔

- 3 باب الشِّفَاءُ فِي ثَلاَثٍ (تین باعثِ شفا چیزیں)

- 5680حَدَّثَنِي الْحُسَيْنُ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ حَدَّثَنَا مَرْوَانُ بْنُ شُجَاعٍ حَدَّثَنَا سَالِمٌ الأَفْطَسُ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍؓ قَالَ الشِّفَاءُ فِي ثَلاَثَةٍ شَرْبَةِ عَسَلٍ وَشَرْطَةِ مِحْجَمٍ وَكَيَّةِ نَارٍ وَأَنْهَى أُمَّتِي عَنِ الْكَيِّ رَفَعَ الْحَدِيثَ وَرَوَاهُ الْقُمِّيُّ عَنْ لَيْثٍ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْعَسَلِ وَالْحَجْمِ .طرفه - 5681

ترجمہ: ابن عباس راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا شفا تین چیزوں میں ہے: شہد پینا، پچھنے لگوانا اور آگ سے داغ لگوانا (مگر) میں اپنی امت کو داغ لگوانے سے منع کرتا ہوں۔

شیخِ بخاری سب کے ہاں غیر منسوب ہیں ایک جماعت نے قطعیت کے ساتھ ابن محمد زیاد نیشا پوری جوقبانی کے ساتھ مشہور تھے، قرار دیا بقول کلاباذی بخاری جب نیشاپور میں تھے یہ بخاری کے ساتھ ساتھ رہے ان کے پاس مسندِ احمد بن منیع تھی اس سے اس حدیث کو سنا، حاکم نے تاریخ میں حسین مذکور کے طریق سے ذکر کیا کہ انہوں نے ایک حدیث بیان کی تو کہا اس حدیث کو مجھ سے محمد بن اسماعیل (یعنی بخاری) نے لکھا اور میں نے بعض طلبہ کی کتاب میں لکھا دیکھا ہے کہ اسے ان سے میرے حوالے سے سنا (گویا امام

بخاری نے ان کی کتاب یعنی مسندِ احمد بن منیع سے یہ حدیث کتابت کی تو تحدیث کرتے وقت امانتِ علمی کا مظاہرہ کرتے ہوئے حسین کو بطور اپنے شیخ کے ذکر کیا) یہ بخاری کی وفات کے بعد تینتیس برس زندہ رہے مسلم کے اقران میں سے تھے تو بخاری کی ان سے یہ روایت روایتِ اکابر عن اصاغر کی قبیل سے ہے، احمد بن منیع جو اس میں حسین کے شیخ ہیں شیوخِ بخاری کے طبقہِ وسطی میں سے ہیں اگر ان سے اسے بلا واسطہ بھی روایت کرتے تو یہ سند عالی نہ ہوتی احمد بن منیع جن کی کنیت ابوجعفر تھی کی وفات چوراسی برس کی عمر میں ۲۴۴ھ کو ہوئی ان کے دادا کا نام عبدالرحمٰن تھا جو ابو قاسم بغوی کے نانا تھے اسی لئے انہیں منیعی اور بنتِ منیع کا بیٹا کہا جاتا ہے بخاری میں ان سے یہی ایک روایت ہے، حاکم نے جزم کے ساتھ انہیں حسین بن یحی بن جعفر بیکندی قرار دیا بخاری نے ان کے والد یحی سے بکثرت روایات لی ہیں وہ ان کے صغار شیوخ سے تھے یہ حسین بھی بخاری سے کافی چھوٹے ہیں بہرحال چاہے قبانی ہوں یا بیکندی بخاری میں حسین سے یہی ایک روایت ہے۔

اسے ابن ماجہ نے بھی تخریج کیا۔

- 5681حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ أَخْبَرَنَا سُرَيْجُ بْنُ يُونُسَ أَبُو الْحَارِثِ حَدَّثَنَا مَرْوَانُ بْنُ شُجَاعٍ عَنْ سَالِمٍ الْأَفْطَسِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الشِّفَاءُ فِي ثَلَاثَةٍ شَرْطَةِ مِحْجَمٍ أَوْ شَرْبَةِ عَسَلٍ أَوْ كَيَّةٍ بِنَارٍ وَأَنْهَى أُمَّتِي عَنِ الْكَيِّ .

(سابقہ) طرفہ - 5680

شیخ بخاری صاعقہ کے لقب سے معروف تھے ابو یحی کنیت اور کبار حفاظ میں سے تھے یہ بھی بخاری کے اصاغر شیوخ میں سے ہیں بخاری سے ایک سال قبل انتقال ہوا، ان کے شیخ سریج بن یونس احمد بن منیع کے طبقہ سے تھے ان سے دس برس قبل فوت ہوئے ان دونوں کے شیخ مروان بن شجاع حرانی مکنی بابی عمرو ہیں، ابوعبداللہ مولی محمد بن مروان بن حکم نزیلِ بغداد ہیں احمد وغیرہ نے قوی قرار دیا ابو حاتم کہتے ہیں انکی حدیث لکھی جاتی ہے لیکن یہ قوی نہیں بخاری میں ان کی دو روایتیں ہیں دوسری الشہادات میں گزری بخاری کیلئے اس حدیث کا عالی سند سے سماع ممکن نہ ہوا ان کا مروان بن شجاع کے اصحاب سے سماع ہے مگر یہ حدیث ان سے دو واسطوں کے ساتھ سنی، سالم افطس جو ابن عجلان ہیں، کی بخاری میں دو روایتیں ہیں دونوں کے ان سے راوی مروان ہیں۔

(حدثني سالم الأفطس) دوسری روایت میں (عن سالم) ہے اسماعیلی کے ہاں:(عن المنيعي حدثنا جدي هو أحمد بن منيع حدثنا مروان بن شجاع قال ما أحفظه إلا عن سالم الأفطس حدثني) واقع ہے بقول ان کے گویا مروان سے یہ شک کے ساتھ ہوئی کہ انہیں یہ کس نے تحدیث کی، بقول ابن حجر احمد بن حنبل نے بھی مروان سے انہی الفاظ کے ساتھ اسے نقل کیا ہے ابن ماجہ نے احمد بن منیع سے بخاری کی طرح بغیر شک کے تخریج کیا اسی طرح اسماعیلی نے بھی قاسم بن زکریا عن احمد بن منیع سے! فوائدِ ابو طاہر مخلص میں بھی(حدثنا محمد بن يحى بن صاعد حدثنا أحمد بن منيع) ہے۔(عن سعيد بن جبير) مسندِ دعلج میں محمد بن صباح کے طریق سے:(أظنه عن سعيد بن جبير) ہے اسماعیلی کو چاہئے تھا کہ اس کی بھی نشاندہی کرتے، حق یہ ہے کہ شکِ مذکور کا کوئی اثر نہیں حدیث بلاریب متصل ہے۔(قال الشفاء فی الخ) اسی طرح موقوفا وارد کیا لیکن اس

کا آخر مشعر ہے کہ یہ مرفوع ہے کیونکہ اس میں ہے: (و أنھی أمتی عن الکی) پھر (رفع الحدیث) بھی ذکر کیا شائد اسی وجہ سے سند کے نازل ہونے کے باوجود اس کا ایراد کیا پھر اس کے ساتھ پہلی سے اکتفاء نہیں کیا حالانکہ اس میں (حدثنی سالم) یعنی تصریح بتحدیث ہے اور دوسرے میں عنعنہ ہے۔

(رواہ القُمی) یہ یعقوب بن عبداللہ بن سعد بن مالک ابن ہانئ بن عامر بن ابو عامر اشعری ہیں، ان کے دادا ابو عامر صحابی ہیں یعقوب کی کنیت ابوالحسن تھی اہلِ قم (ایرانی انقلاب کے بانی خمینی اسی شہر کے تھے) میں سے تھے رَی میں سکونت پذیر ہوئے نسائی نے قوی اور دارقطنی نے غیر قوی قرار دیا بخاری میں ان کا ذکر اسی ایک جگہ ہے ان کے شیخ لیث ابن ابی سلیم کوفی سیَ الحفظ تھے مسندِ بزار، الغیلانیات اور جزء ابن بخیت میں قمی کی یہ روایت عبدالعزیز بن خطاب عنہ کے حوالے سے اسی سند کے ساتھ موصولاً مخرج ہے بعض شراح سے تقصیر سرزد ہوئی تو اسکی تخریج کو ابونعیم کی کتاب الطب کی طرف منسوب کر دیا حالانکہ وہ اگرچہ اسی سند کے ساتھ ہے مگر وہ سنگی کی بابت ایک دیگر حدیث ہے اس کے الفاظ ہیں: (احتجموا لا یتبیغ بکم الدم فیقتلکم) (یعنی سنگی لگوایا کرو کہ کہیں تمہارے خون میں جوش ابھرے جو تمہیں قتل کر دے)

(فی العسل و الجحم) کشمیہنی کے نسخہ میں (والحجامۃ) ہے عبدالعزیز بن خطاب کی مذکورہ روایت میں ہے: (إن کان فی شیء من أدویتکم شفاء ففی مصۃ من الحجام أو مصۃ من العسل) (یعنی اگر تمہاری دواؤں میں سے کسی میں شفاء ہے تو سنگی لگانے والے کے خون نکالنے میں یا خالص شہد کے استعمال میں) بخاری نے (فی العسل والحجم) کے ساتھ اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ اس روایت میں کی کا ذکر واقع نہیں حمیدی نے الجمع میں غرابت سے کام لیا افراد البخاری میں لکھا پندرہویں حدیثِ طاوس عن ابن عباس کی مجاہد کی ان سے روایت سے ہے، لکھتے ہیں بعض رواۃ نے اس میں مجاہد کے حوالے سے ابن عباس عن النبیؐ سے نقل کیا: (فی العسل والحجم الشفاء) یہ جسے بخاری کی طرف منسوب کیا میں نے اصلاً ہی اس میں نہیں دیکھی بلکہ کسی اور جگہ بھی نہیں، جس حدیث میں راویوں کا اختلاف ہے کہ آیا یہ مجاہد عن طاوس عن ابن عباس سے ہے یا عن مجاہد عن ابن عباس سے وہ ان دو قبروں کی بابت ہے (جن سے نبی اکرم کا گزر ہوا اور) جنہیں عذاب دیا جا رہا تھا اس طرف کتاب الطہارۃ میں اشارہ گزرا، جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے تو یہ مجھے اصلاً ہی طاؤس کے حوالے سے نہیں ملی اور جو مجاہد ہیں تو بخاری نے ان سے اسے تعلیقاً ہی نقل کیا ہے جیسا کہ بیان کیا اسے موصول کرنے والوں کا ذکر موجود ہے، خطابی کہتے ہیں یہ حدیث لوگوں کی جملہ ادویہ کے ذکر کو محیط ہے اور یہ اس لئے کہ حجم (یعنی سنگی لگوانا) مستفرغِ دم (یعنی گندے خون کو باہر نکالنے والا) ہے جو کہ اعظم الأخلاط ہے (یعنی آلودگیوں کا بڑا سبب) ، یہ طریقۂ علاج ہیجانِ خون کے وقت سب سے کامیاب ہے، جہاں تک شہد ہے تو وہ بلغمی آلودگیوں کا مسہل ہے (یعنی بذریعہ اسہال انہیں خارج کرتا ہے) اسے معجونات میں شامل رکھا جاتا ہے تا کہ ان ادویہ کی قوت محفوظ رکھے اور بدن سے ان کا اخراج کرے، جہاں تک کی ہے تو یہ باغی خلط میں استعمال کیا جاتا ہے کیونکہ اس کا مادہ اس کے ساتھ ہی منحسم (یعنی ختم) ہوتا ہے تبھی نبی اکرم نے اس کا وصف کیا پھر اس سے نہی صادر فرمائی، اسے اس لئے مکروہ سمجھا کہ اس میں شدید درد اور عظیم خطرہ ہے عربوں کی ضرب الامثال میں سے ہے: (آخر الدواء الکیّ) (یعنی آخری دوا کی ہے یعنی گرم لوہے وغیرہ سے داغ دینا، مطلب یہ کہ آخری چارہ کار کے طور پہ یہی

کرنا پڑتا ہے جب کسی دوائی سے فائدہ نہ ہو رہا ہو) نبی اکرم نے حضرت سعد بن معاذ وغیرہ کیلئے کیّ کا طریقہ استعمال کرایا تھا(کیونکہ حضرت سعد کے ہاتھ کی رگ میں تیر لگا اور مسلسل خون رس رہا تھا اور اس زمانہ میں اس کا موثر علاج یہی تھا) متعدد صحابہ کرام نے اکتواء کیا، ابن حجر کہتے ہیں نبی اکرم کی مراد (علاج کا) ان تین میں حصر نہ تھا، شفا کا کبھی کسی دیگر طریقہ سے بھی حصول ہو جاتا ہے انکی طرف بطور اصولِ علاج رہنمائی فرمائی اس لئے کہ امتلائی امراض یا تو دموی یا صفراوی یا بلغمی یا پھر سوداوی ہوتے ہیں، دموی امراض کا علاج (اس زمانہ میں) اخراجِ خون کے ساتھ تھا تو اس ضمن میں حجم کو خاص بالذکر اسلئے کیا کہ عرب کثرت سے اسکا استعمال کرتے اور اس سے مالوف تھے بخلاف فصد کے وہ بھی اگر چہ حجم کی مانند ہے مگر اکثر کے ہاں معروف نہ تھا البتہ (شرطة محجم) کی ترکیب فصد کو بھی متناول ہوسکتی ہے! یہ بھی کہ گرم علاقوں میں حجم فصد سے زیادہ کارگر ہے اور سرد علاقوں میں بھی فصد حجم سے زیادہ کامیاب نہیں، جہاں تک صفراوی امتلاء اور جو اس کے ساتھ مذکور ہوئے، کا تعلق ہے تو اس کا علاج مسہل (ادویہ) کے ساتھ ہے اس کی طرف ذکرِ عسل کے ساتھ توجہ دلائی، آمدہ باب میں اس کی توجیہ بیان ہوگی، جہاں تک کیّ ہے تو یہ آخری چارہ کار کے طور پر اختیار کیا جاتا ہے ان فضلات کے اخراج کیلئے جن کا (روایتی طریقہ ہائے علاج سے) اخراج مشکل ہو، اس سے منع حالانکہ اس میں شفاء کا اثبات کیا ہے یا تو اس لئے کیا کہ اطباء کا خیال تھا کہ یہ بطبعہٖ جسمِ مادہ کر دیتا ہے تو اس باعث اسے مکروہ سمجھا اسی لئے عرب کسی بیماری کے ظہور سے قبل ہی اس کی طرف مبادرت کرتے تھے اس گمان کے سبب کہ یہ جسمِ مادہ کرتا ہے تو مکتوی امرِ مظنون کے مدنظر اس تعذیبِ نار کے ساتھ تعجُّل کا مظاہرہ کرتا (تاکہ شروع ہی سے متوقع مرض پر قابو پالیا جائے) کبھی ایسا بھی ہوتا کہ وہ مرض ظاہر ہی نہ ہوتی جسے کیّ قطع کر دیتی، آنجناب کی کراہت کی اور اس کے استعمال کے مابین یہ تطبیق دی جائے گی کہ نہ اس کا ترک مطلقا ہو اور نہ استعمال مطلقاً بلکہ تب اسے اختیار کیا جائے جب یہ متعین ہو جائے کہ شفاء کی اب یہی ایک صورت ہے، ساتھ میں یہ اعتقاد بھی ہو کہ شفا منجانب اللہ ہے اسی تفسیر پر حضرت مغیرہ کی اس مرفوع حدیث کو محمول کیا جائے گا: (مَن اکتویٰ أو استرقیٰ فقد برأ من التوکل)(یعنی جس نے داغ لگوایا یا دم کروایا وہ توکل سے بری ہوا) اسے ترمذی اور نسائی نے تخریج کیا اور ابن حبان و حاکم نے صحیح کہا، الشیخ ابو محمد بن ابی جمرہ کہتے ہیں کیّ کی بابت آنجناب کی مجموع کلام سے معلوم پڑتا ہے کہ اس میں نفع بھی ہے اور ضرر بھی، جب منع کیا تو معلوم ہوا جانبِ مضرت اغلب ہے اس کی قریبی مثال شراب کی بابت اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ اس میں منافع بھی ہیں پھر جب اس سے منع کیا تو معلوم ہوا اس کے نقصان دہ پہلو منافع سے اعظم ہیں، ان تینوں امور کی بابت علیحدہ علیحدہ باب میں بحث ہوگی، بعض نے کہا اس حدیث میں شفاء سے مراد مرض کی دو میں سے ایک قسم میں شفا ہے کیونکہ امراض یا تو مادیہ ہیں یا دیگر، مادیہ جیسا کہ گزرا یا حارہ ہوتی ہیں یا باردہ، دونوں میں سے ہر ایک اگر چہ رطبہ، یابسہ اور مرکبہ میں منقسم ہوتی ہے مگر اصل یہی کہ حار ہے یا بارد اور جو ان دونوں کے ماسوا ہیں وہ انہی میں سے ایک کے ساتھ منفعل ہوتی ہیں تو حدیث میں مثال کے طور سے اصلِ معالجہ کی آگاہی دی تو حارہ کا علاج خون کے اخراج کے ساتھ ہوتا ہے کیونکہ اس میں استفراغ مادہ اور تبرید مزاج ہے (یعنی گرم مزاج کو ٹھنڈا کرنا) اور باردہ کا علاج شہد کے ساتھ بتلایا کیونکہ اس میں تسخین، اِنضاج، تقطیع، تلطیف، جلاء اور تلیین ہے (یعنی: گرمائش پہنچانا، پختگی پیدا کرنا، پیٹ کا نارمل کرنا، نرم بنانا، جلاء یعنی پیٹ کے گند کو باہر پھینکنا اور نرم کرنا) تو اس وجہ سے آسانی کے ساتھ استفراغ مادہ ہو جاتا ہے،

جہاں تک کی ہے تو یہ امراضِ مزمنہ کے ساتھ خاص ہے کیونکہ ان کا باعث بارد مادہ ہوتا ہے جو کبھی کسی عضو کے مزاج کو فاسد کرڈالتا ہے تو کی کے ساتھ وہاں سے اس کا اخراج کیا جاتا ہے، وہ امراض جو مادیہ نہیں تو ان کے علاج کی طرف اس حدیث میں اشارہ کیا: (الحمی من فیح جھنم فأبرِدُوھا بالماء) (یعنی بخار جہنم کی گرمی سے ہے اسے پانی کے ساتھ ٹھنڈا کرو) اس پر اس کی اثنائے شرح کلام ہوگی، جہاں تک آپ کا یہ فرمان ہے: (و ما أحب أن أکتوی) تو یہ آپ کے گوہ کا گوشت نہ کھانے کی جنس سے ہے حالانکہ اس کے اکل کو آپ کی تقریر حاصل ہے کہ آپ کے دسترخوان پر کھایا گیا اور خود آپ نے یہ عذر بیان فرمایا کہ طبعی کراہت محسوس کرتے ہیں۔

علامہ انور (شربة عسل) کے تحت کہتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ صفراوی امراض ارضِ عرب میں کثیر تھے تو اس میں شہد پینا مفید ہوتا ہے اور جو (شرطة الحجم) ہے وہ جلدی امراض میں ہے، شہد کے خواص میں سے ہے کہ وہ گرم ہے اگر اس میں پانی ملا لیا جائے تو اس کی خاصیت بارد ہوجاتی ہے جو شہد پی کر گرمی محسوس کرے اسے چاہئے کہ نہالے اللہ کی اذن سے اس سے حرارت دور ہوجائے گی، (أنھی أمتی عن الکی) کے تحت کہتے ہیں کیونکہ بدن کو آگ کے ساتھ وسم کرنا تشاؤم ہے، (رواہ القمی الخ) کی بابت لکھتے ہیں یہ قمی تشیُّع کے ساتھ متہم تھا بخاری نے ان سے تعلیقا نقل کیا ہے کئی دیگر جو خارجی ہونے کے متہم تھے، سے بھی احادیث کی تخریج کی ہے اور یہ متہمین بالرفض سے اکثر ہیں اس کی وجہ یہ تھی کہ یہ حضرات (باوجود تشیع، رفض یا خروج کا میلان رکھنے کے) صدوق و عدول تھے، خوارج تو روافض سے بھی اصدق تھے زَلتِ علمی (یعنی علمی فروگزاشت) کے سبب عدالت کی صفت ساقط نہیں ہوجاتی بخلاف کذب کے لہذا خوارج اگر صدوق ہوں تو ان کی روایت قبول کی جاتی ہے کیونکہ وہ علمی غلطی کا شکار ہوئے تھے بخلاف روافض کے کہ ان کا مبنیٰ کذب وزُور تھا اور یہ امر بابِ روایت میں سخت ترین جرح ہے۔

4 - باب الدَّوَاءِ بِالْعَسَلِ (شہد بطورِ علاج)

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى (فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ) (اللہ کا فرمان کہ شہد میں لوگوں کیلئے شفا ہے)

آیت ذکر کرکے یہ اشارہ دیا کہ (فیہ کی) ضمیر کا مرجع شہد ہے یہی جمہور کا قول ہے بعض اہلِ تفسیر نے قرآن کو اس کا مرجع قرار دیا ابن بطال نے ذکر کیا کہ بعض نے یہ بھی کہا کہ فرمانِ خداوندی: (فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاس) سے مراد کہ یہ بعض لوگوں کیلئے شفا ہے، ان کی اس بات کا باعث یہ بنا کہ شہد کچھ حضرات کیلئے نقصان دہ ہے مثلا جو گرم مزاج کے حامل ہوں لیکن یہ کہنے کی ضرورت نہ تھی کیونکہ اسے عموم پر محمول کرنے میں یہ مانع نہیں کہ بطریق العرض یہ بعض ابدان کیلئے ضار ہو، عسل کا لفظ مذکر ومونث دونوں طرح مستعمل ہے، سو سے زائد اس کے اسماء ہیں اس میں کثیر منافع ہیں موفق بغدادی وغیرہ نے جن کا ملخص کیا اور لکھا کہ شریانوں اور انتڑیوں کی میل دور کرتا ہے دافعِ فضلات ہے معدہ کی صفائی کرتا ہے اور اسے معتدل طور پر مسخن کرتا ہے شریانوں کے دھانے کھولتا اور معدہ، جگر، پھیپھڑوں، مثانہ اور جوڑوں کو مضبوط کرتا ہے، اس میں اکل، طلاء اور تغذیہ کی رطوبتوں کی تحلیل ہے پھر معجونات کو محفوظ رکھتا ہے (یعنی جب ان میں ڈالا جائے) ادویہ کی مستکرَہ کیفیت دور کرتا ہے اور جگر اور سینے کو صاف کرتا ہے، پیشاب آور ہے، بلغمی کھانسی میں مفید ہے بلغمی اور بارد

مزاج کے حاملین کیلئے نافع ہے اگر اس کے ساتھ سرکہ کا اضافہ کرلیا جائے تو صفراوی مزاج والوں کیلئے بھی اس میں نفع ہے پھر یہ غذاؤں میں ایک مکمل غذا، دواؤں میں دوا، مشروبات میں سے ایک مشروب، حلاوات میں سے ایک حلویٰ، طلاؤں میں ایک طلاء اور مفرحات میں سے ایک مفرِح ہے، اس کے منافع میں سے یہ بھی ہے کہ اگر گرم کر کے عرقِ گلاب کے ساتھ پیا جائے تو جانور کے کاٹے میں مفید ہے اگر خالی پانی مکس کر کے نوش کیا جائے تو کتے کے کاٹے میں نافع ہے اگر اس میں تازہ گوشت رکھ دیا جائے تو تین ماہ تک اس کی طراوت قائم رہے گی اسی طرح کھیرا، کدو، باذنجان؟، لیموں اور اس قسم کے فواکہ کے ساتھ ملا کر اگر بدن میں لیپ کریں تو جوؤں اور ان کے انڈوں کا خاتمہ ہوگا اور بال لمبے، خوبصورت اور چمکدار ہوں گے آنکھوں میں لگانے سے نظر تیز ہوتی ہے (آنکھ میں اگر خارش ہوتی ہو تو بھی مفید ہے) دانتوں میں لگانے سے وہ صیقل اور مضبوط ہوں گے مردہ جسم کو لگائیں تو جلد خراب نہ ہوگی، قدیم اطباء مرکب ادویہ کی تیاری میں اسی پر انحصار کرتے تھے ان کی اکثر کتب میں اصلاً ہی سکر کا ذکر موجود نہیں (یعنی شہد ہی اس غرض کیلئے استعمال ہوتا تھا) ابونعیم نے طبِ نبوی میں ضعیف سند کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا اسی طرح ابن ماجہ نے ضعیف سند کے ساتھ حضرت جابر سے مرفوعا روایت کیا کہ جس نے ہر ماہ تین دن نہار منہ شہد چاٹا تو وہ کسی بڑی بلاء (یعنی بیماری) میں مبتلا نہ ہوگا۔

- 5682حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ قَالَ أَخْبَرَنِي هِشَامٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ -رضی الله عنها -قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُعْجِبُهُ الْحَلْوَاءُ وَالْعَسَلُ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 4912، 5216، 5267، 5268، 5431، 5599، 5614، 6691، 6972

(یعجبه الخ) کرمانی لکھتے ہیں اعجاب اس امر سے اعم ہے کہ وہ بطورِ دواء ہو یا بطورِ غذا تو ترجمہ کے ساتھ اسی سے مناسبت اخذ کی جائے گی اس پر باقی کلام کتاب الاطعمہ میں گزر چکی۔

- 5683حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْغَسِيلِ عَنْ عَاصِمِ بْنِ عُمَرَ بْنِ قَتَادَةَ قَالَ سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ -رضی الله عنهما -قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِنْ كَانَ فِي شَيْءٍ مِنْ أَدْوِيَتِكُمْ أَوْ يَكُونُ فِي شَيْءٍ مِنْ أَدْوِيَتِكُمْ خَيْرٌ فَفِي شَرْطَةِ مِحْجَمٍ أَوْ شَرْبَةِ عَسَلٍ أَوْ لَذْعَةٍ بِنَارٍ تُوَافِقُ الدَّاءَ وَمَا أُحِبُّ أَنْ أَكْتَوِيَ

.أطرافه 5697، 5702، - 5704

ترجمہ: حضرت جابرؓ کہتے ہیں میں نے نبی پاک سے سنا فرماتے تھے اگر تمہاری دواؤں میں سے کسی میں خیر ہے تو سنگی لگوانے میں یا شہد پینے میں یا آگ سے داغنے میں ہے، بیماری کے موافق اور میں آگ سے داغا جانا پسند نہیں کرتا۔

(عبد الرحمن ابن الغسیل) غسیل کا نام حنظلہ بن ابو عامر اوسی انصاری ہے احد میں جنابت کی حالت میں شہید ہوئے تو فرشتوں نے غسلِ جنابت دیا اسی سے انہیں غسیل (الملائکۃ) کہا جانے لگا، یہ فعیل بمعنی مفعول ہے وہ عبدالرحمٰن مذکور کے دادا تھے، نسب نامہ یہ ہے: (ابن سلیمان بن عبدالرحمن بن عبدالله بن حنظلة)، عبدالرحمٰن کا شمار صغار تابعین میں ہوتا ہے کیونکہ انہوں نے حضرات انس اور سہل بن سعد کو دیکھا ہے ان کی اکثر روایات تابعین سے ہیں اکثر کے نزدیک ثقہ ہیں نسائی کا ان کے

بارہ میں قول مختلف ہوا بقول ابن حبان کثیر اوقات غلطی کر جاتے تھے سو سال سے زائد عمر پائی تو اس وجہ سے آخر میں حافظہ متغیر ہو گیا ہوگا بہرحال شیخین کے ہاں قابلِ احتجاج ہیں ان کے شیخ عاصم بن عمر بن قتادہ بن نعمان انصاری اوسی ہیں ابو عمر کنیت تھی بخاری میں ان کی دو روایتیں ہیں دوسری اوائل الصلاۃ کے باب(من بنی مسجدا) میں گزری، تابعی اور سب کے ہاں ثقہ ہیں، عبدالحق نے الاحکام میں غرابت سے کام لیا جب لکھا کہ ابن معین اور ابوزرعہ نے انہیں ثقہ اور دیگر نے ضعیف قرار دیا ہے ابوالحسن بن قطان نے اس کا رد کیا اور کہا میرے علم کے مطابق کسی نے ان کی تضعیف نہیں کی، بقول ابن حجر یہی بات ہے۔

(إن کان فی الخ) اسی طرح شک کے ساتھ واقع ہے احمد کی ابو احمد زبیری عن ابن الغسیل سے روایت میں بھی یہی ہے آگے چند ابواب کے بعد بغیر شک کے لفظِ اول کے ساتھ آئے گی مسلم کے ہاں بھی یہی ہے اس بارے باب (الحجامة من الداء) میں ایک واقعہ ذکر ہوا تھا ابن تین کہتے ہیں درست (أو یکن) ہے کیونکہ مجزوم پر معطوف ہے تو یہ بھی مجزوم ہوگا بقول ابن حجر احمد کی روایت میں (إن کان أو إن یکن) ہے شائد راوی نے ضمہ کا اِشباع کیا جس سے سامع نے واؤ سمجھ لیا تو اس کا اثبات کر دیا، یہ بھی محتمل ہے کہ تقدیرِ کلام یہ ہو:(إن کان فی شیء أو إن کان یکون فی شیء) تب تردد یکون کے لفظ کے اثبات وعدم میں ہے ،بعض نے واوِ مشدد اور نونِ ساکن کے ساتھ پڑھا مگر یہ محفوظ نہیں، لذعۃ آگ کی خفیف تپش جبکہ لدغ ذات السم (یعنی زہریلے حشرات) کا ڈنگ مارنا یا ڈسنا ۔ (توافق الداء) اس سے اشارہ ملا کہ کی اسی وقت مشروع ہے جب اس مرض کے ازالہ کی صورت نکلتی ہو تجربۃً اسکا استعمال نہیں کرنا چاہئے، پوری طرح تحقیق کے بعد ہی اسے آزمانا چاہئے، یہ بھی محتمل ہے کہ اس موافقت سے مراد تقدیر کی موافقت ہو۔(و ما أحب أن أکتوی)اس بارے چند ابواب کے بعد بحث آرہی ہے۔

علامہ انور (لذعۃ) کی بابت کہتے ہیں اس سے مراد کی ہے اردو میں لکھا: سوزش، کہتے ہیں، موافقتِ داء کی قید دال ہے کہ یہ شرطِ شفاء ہے تو لازم نہیں شہد ہر مرض میں مفید ہو، (صدق اللہ الخ) کی بابت کہتے ہیں یہاں صدق وکذب صفات الفعل میں سے ہیں۔

- 5684حَدَّثَنَا عَيَّاشُ بْنُ الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الأَعْلَى حَدَّثَنَا سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي الْمُتَوَكِّلِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ أَنَّ رَجُلاً أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ أَخِي يَشْتَكِي بَطْنَهُ فَقَالَ اسْقِهِ عَسَلاً ثُمَّ أَتَى الثَّانِيَةَ فَقَالَ اسْقِهِ عَسَلاً ثُمَّ أَتَاهُ فَقَالَ فَعَلْتُ فَقَالَ صَدَقَ اللَّهُ وَكَذَبَ بَطْنُ أَخِيكَ اسْقِهِ عَسَلاً فَسَقَاهُ فَبَرَأَ .طرفه - 5716

ترجمہ: ابوسعید خدریؓ کہتے ہیں ایک شخص نبی پاک کے پاس آیا اور عرض کی کہ میرے بھائی کو پیٹ کی تکلیف ہے آپ نے فرمایا اس کو شہد پلاؤ وہ دوبارہ آیا، فرمایا اور شہد پلاؤ وہ پھر آیا اور کہا میں نے کیا ہے تو آپ نے فرمایا اللہ کا فرمان سچ ہے اور تیرے بھائی کا پیٹ جھوٹا ہے تم اور شہد پلاؤ چنانچہ وہ پلاتا رہا، پس وہ تندرست ہو گیا۔

اس حدیث کی مفصل شرح باب (دواء المبطون) میں ہوگی شیخِ بخاری عباس نرسی ہیں سعید سے مراد ابن ابوعروبہ ہیں تمام راوی بصری ہیں۔اسے مسلم، ترمذی اور نسائی نے بھی (الطب) میں نقل کیا۔

- 5 باب الدَّوَاءِ بِأَلْبَانِ الإِبِلِ (اونٹوں کے پیشاب بطورِ دوا)

یعنی کسی ایسی مرض میں جس میں یہ مفید ہو۔

- 5685حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا سَلاَّمُ بْنُ مِسْكِينٍ حَدَّثَنَا ثَابِتٌ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ نَاسًا كَانَ بِهِمْ سَقَمٌ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ آوِنَا وَأَطْعِمْنَا فَلَمَّا صَحُّوا قَالُوا إِنَّ الْمَدِينَةَ وَخِمَةٌ فَأَنْزَلَهُمُ الْحَرَّةَ فِي ذَوْدٍ لَهُ فَقَالَ اشْرَبُوا أَلْبَانَهَا فَلَمَّا صَحُّوا قَتَلُوا رَاعِيَ النَّبِيِّ ﷺ وَاسْتَاقُوا ذَوْدَهُ فَبَعَثَ فِي آثَارِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ فَرَأَيْتُ الرَّجُلَ مِنْهُمْ يَكْدُمُ الأَرْضَ بِلِسَانِهِ حَتَّى يَمُوتَ قَالَ سَلاَّمٌ فَبَلَغَنِي أَنَّ الْحَجَّاجَ قَالَ لأَنَسٍ حَدِّثْنِي بِأَشَدِّ عُقُوبَةٍ عَاقَبَهُ النَّبِيُّ ﷺ فَحَدَّثَهُ بِهَذَا فَبَلَغَ الْحَسَنَ فَقَالَ وَدِدْتُ أَنَّهُ لَمْ يُحَدِّثْهُ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۴۲۳) .أطرافه 233، 1501، 3018، 4192، 4193، 4610، 5686، 5727، 6802، 6803، 6804، 6805، - 6899

سلام لامِ مشدد کے ساتھ ہے، یہ ازدی ہیں ان سے بخاری میں دو احادیث مروی ہیں دوسری کتاب الادب میں آئے گی اللباس کی ایک روایت موسی بن اسماعیل حدثنا سلام عن عثمان بن عبد اللہ کے حوالے سے ہے تو کلاباذی نے رائے دی کہ یہ سلام بن مسکین ہیں، ایسا نہیں بلکہ وہ ابن ابی مطیع ہیں وہاں اس کی حجت ذکر کروں گا۔ (حدثنا ثابت) یہ بنانی ہیں اسماعیلی کے ہاں بہز بن اسد نے سلام بن مسکین سے روایت کیا کہ ثابت نے حسن اور ان کے ساتھیوں کو یہ حدیث بیان کی اور میں بھی وہاں موجود تھا اس سے اخذ کیا جائے گا کہ راوی کے (حدثنا) کے ساتھ کوئی حدیث ذکر کرنے میں یہ شرط نہیں کہ محدث عنہ نے قصد کے ساتھ انہیں یہ تحدیث کی بلکہ اگر ان سے اتفاقا سن لی تو بھی اس لفظ کے ساتھ آگے بیان کرسکتا ہے، اس اسناد کے سب رواۃ بھی بصری ہیں۔ (أن ناسا) بہز کی روایت میں (من أهل الحجاز) بھی ہے الطہارۃ میں گزرا کہ وہ عکل یا عرینہ سے تھے، یہ ثابت ہے کہ وہ آٹھ تھے چار عکل اور تین عرینہ کے چوتھا ان کا نوکر تھا۔ (کان بهم سقم الخ) سیاق میں اختصار ہے یہ سقم اولا تو بھوک کی وجہ سے تھا یا سفر کی تھکان کے سبب، جب یہ زائل ہوا تو وخم المدینہ (یعنی مدینہ کی ناموافق آب وہوا) سے ڈرے یا تو اسلئے کہ دیہاتی تھے شہروں کی آب وہوا کے رسیا نہ تھے یا مدینہ میں جو بخار ہو جاتا تھا اس سے، آمدہ روایت میں مذکور (اجتووا المدینة) سے یہی مراد ہے، کتاب الطہارۃ میں جویٰ کی تفسیر گزری بہز کی روایت میں ہے: (بهم ضر و جهد) اس سے سابقہ کہی بات کا اشارہ ملا (یہ بھی محتمل ہے کہ پہلے ہی سے لوٹ مار کا منصوبہ ذہن میں بنا کر آئے ہوں اسی کے تحت یہ بات کہی جس پر حسبِ توقع چراگاہ میں رہنے کا حکم ملا)۔

(فی ذود له) ابن سعد نے ذکر کیا کہ ذود کی تعداد پندرہ تھی بہز کی روایت میں ہے کہ اونٹ حرہ کی جانب ایک راعی کے ساتھ تھے۔ (ألبانها) ابوقلابہ وغیرہ کی حضرت انس سے روایت میں (و أبوالها) بھی گزرا۔ (و سمر) کشمیہنی کے نسخہ میں راء کی جگہ لام ہے اس کی شرح گزر چکی۔ (فرأیت الخ) بہز کی روایت میں مزید (من الغم والوجع) بھی ہے ابوعوانہ کی روایت میں ہے

کہ حرارت اور شدت کے باعث زمین کی برودت چوستا تھا۔(قال سلام) اسی سند کے ساتھ متصل ہے، حجاج سے مراد ابن یوسف ثقفی ہے ایک روایت میں ہے اس نے حضرت انس کو بلا کر کہا یہ میری انگشتری ہے اسے اپنے ہاتھ میں پہن لو ای(یصیر خازنا له) (یعنی انہیں اپنا وزیر خزانہ بننے کو کہا) انہوں نے کہا میں اس سے عاجز ہوں تب کہا:(فحدثنی بأشد الخ) (شائد اس ظالم کا مقصد حضرت انس کو ڈرانا بھی ہو پہلے گزرا کہ انہیں تنگ کرتا رہتا تھا حتی کہ شام جا کر خلیفہ سے شکایت کی تو اس نے سختی سے منع کیا)۔(عاقبه النبی) مذکر ضمیر استعمال کی، عقاب کے لفظ کے ارادہ سے، بہز کی روایت میں(عاقبها) ہے ظاہر لفظ پر۔(وددت أنه لم یحدثه) نسخہ کشمیہنی میں(بهذا) بھی ہے، بہز کی روایت میں ہے یہ سنتے ہی حجاج منبر پر چڑھا اور تقریر کرتے ہوئے کہا ہمیں انس نے بیان کیا ہے کہ نبی اکرم نے اللہ کی معصیت کی پاداش میں کچھ لوگوں کے ہاتھ پاؤں کاٹے اور آنکھوں میں سلائیاں پھیر دی تھیں کیا ہم اللہ کی معصیت کی پاداش میں ایسا نہیں کر سکتے!(اسی لئے حسن بصری نے خواہش ظاہر کی تھی کہ کاش اس ظالم کو یہ نہ بیان کیا ہوتا کہ اپنی مرضی کا نتیجہ نکالے گا، پہلے گزرا کہ نبی اکرم نے ان کا یہ حشر اسلئے کیا کہ انہوں نے بھی اس مسلمان چرواہے کے ساتھ یہی کیا تھا گویا یہ قصاص تھا) اسماعیلی نے ایک اور سند کے ساتھ ثابت سے نقل کیا کہتے ہیں مجھے حضرت انس نے کہا مجھے کبھی کسی چیز پر ایسا تاسف نہیں ہوا جو حجاج کو یہ حدیث بیان کرنے پر ہوا، اس کی وجہ یہ تھی کہ حجاج سزائیں دینے میں بڑا مسرف تھا ادنی شبہ کی بنیاد پر بھی پکڑ لیتا تھا، اس واقعہ میں اس کے لئے کوئی حجت نہیں کیونکہ بعض طرق میں تصریح ہے کہ وہ مرتد ہو گئے تھے پھر یہ حدود اور مثلہ سے نہی نازل ہونے سے قبل کا واقعہ ہے جیسا کہ آگے ذکر ہوگا اور المغازی میں بھی گزرا، اس بارے تفصیلی بحث کتاب الطہارۃ میں گزر چکی ہے۔

- 6 باب الدَّوَاءِ بِأَبْوَالِ الإِبِلِ (اونٹوں کے پیشاب سے علاج کرنا)

- 5686حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ ؓ أَنَّ نَاسًا اجْتَوَوْا فِي الْمَدِينَةِ فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَلْحَقُوا بِرَاعِيهِ يَعْنِي الإِبِلَ فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا فَلَحِقُوا بِرَاعِيهِ فَشَرِبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا حَتَّى صَلَحَتْ أَبْدَانُهُمْ فَقَتَلُوا الرَّاعِيَ وَسَاقُوا الإِبِلَ فَبَلَغَ النَّبِيَّ ﷺ فَبَعَثَ فِي طَلَبِهِمْ فَجِيءَ بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ قَالَ قَتَادَةُ فَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ سِيرِينَ أَنَّ ذَلِكَ كَانَ قَبْلَ أَنْ تَنْزِلَ الْحُدُودُ

(سابقہ) .أطرافه 233، 1501، 3018، 4192، 4193، 4610، 5685، 5727، 6802، 6803، 6804، 6805، 6899

ابوالِ ابل کے ذریعہ علاج کے بارہ میں خصوصیت کے بھی ساتھ ایک حدیث وارد ہے جسے ابن منذر نے ابن عباس سے مرفوعا تخریج کیا کہ:(علیکم بأبوال الابل فإنهانافعة للذربة بطونهم) ذربہ ذرب کے جمع ہے فسادِ معدہ کو کہتے ہیں۔(اجتووا فی) یہاں اثبات(فی) کے ساتھ ہی ہے، یہ ظرفیہ ہے یعنی مدینہ میں اثنائے اقامت اس میں مبتلا ہوئے ابوقلابہ عن انس کی روایت میں اس کے بغیر ہے۔(قال قتادة) اسنادِ مذکور کے ساتھ موصول ہے ان کے قول(فحدثنی محمد الخ) کے لئے معلق

مسلم کی سلیمان تیمی عن انس سے روایت ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم نے یہ اس لئے کیا کہ انہوں بھی چرواہوں کی آنکھوں میں سلائیاں پھیر دی تھیں، آگے کتاب الدیات میں اس کا واضحاً ذکر آئے گا۔

علامہ انور (الدواء بألبان الإبل) کے تحت کہتے ہیں اس میں صراحت ہے کہ البانِ ابل اور ان کے ابوال کا یہ شرب بطورِ علاج تھا نہ کہ یہ ان کی طہارت کی دلیل ہے جیسا کہ مالک نے کہا، ہمارے ہاں حرام شئ کے ساتھ علاج جائز ہے۔

- 7 باب الْحَبَّةِ السَّوْدَاءِ (کلونجی)

حبہ سوداء سے کیا مراد ہے، اس کا آخر الباب میں ذکر ہوگا۔

- 5687حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ خَرَجْنَا وَمَعَنَا غَالِبُ بْنُ أَبْجَرَ فَمَرِضَ فِي الطَّرِيقِ فَقَدِمْنَا الْمَدِينَةَ وَهُوَ مَرِيضٌ فَعَادَهُ ابْنُ أَبِي عَتِيقٍ فَقَالَ لَنَا عَلَيْكُمْ بِهَذِهِ الْحُبَيْبَةِ السَّوْدَاءِ فَخُذُوا مِنْهَا خَمْسًا أَوْ سَبْعًا فَاسْحَقُوهَا ثُمَّ اقْطُرُوهَا فِي أَنْفِهِ بِقَطَرَاتِ زَيْتٍ فِي هَذَا الْجَانِبِ وَفِي هَذَا الْجَانِبِ فَإِنَّ عَائِشَةَ حَدَّثَتْنِي أَنَّهَا سَمِعَتِ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِنَّ هَذِهِ الْحَبَّةَ السَّوْدَاءَ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ إِلَّا مِنَ السَّامِ قُلْتُ وَمَا السَّامُ قَالَ الْمَوْتُ

ترجمہ: عائشہ صدیقہؓ کہتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ کو فرماتے ہوئے سنا بے شک یہ کالا دانہ (کلونجی) سام کے علاوہ ہر بیماری کی دوا ہے میں نے کہا سام کیا ہے؟ فرمایا موت۔

شیخ بخاری مشہور محدث ابوبکر ہیں، ابوشیبہ ان کے دادا تھے نام ابراہیم جبکہ والد کا نام محمد تھا ابراہیم واسط کے قاضی تھے۔ (حدثنا عبيدالله) تمام نسخوں میں یہ غیر منسوب ہیں ابن ماجہ نے بھی انہی شیخ بخاری کے حوالے سے انہیں غیر منسوب ذکر کیا ابونعیم نے مستخرج میں جزم کے ساتھ انہیں ابن موسی قرار دیا ہے اسماعیلی نے اسے ابوبکر اعین اور خطیب نے کتاب روایۃ الآباء عن الأبناء میں ابو مسعود رازی کے طریق سے تخریج کیا، ہمیں ان کے طریق سے عالی سند کے ساتھ بھی ملی ہے اسے احمد بن حازم نے بھی اپنی مسند میں ابو غرزہ سے نقل کیا اور انہی کے طریق سے خطیب نے، سب عبیداللہ بن موسی سے راوی ہیں جو مشہور کوفی محدث تھے بخاری کے کبار شیوخ میں سے ہیں کبھی ان سے بالواسطہ نقل کرتے ہیں سند کے جملہ راوی کوفی ہیں منصور سے مراد ابن معتمر ہیں۔ (عن خالد بن سعد) یہ ابومسعود انصاری بدری کے مولیٰ تھے بخاری میں ان کی بس یہی ایک روایت ہے اسے منجنیقی نے کتاب روایۃ الأکابر عن الأصاغر میں عبیداللہ بن موسی سے اسی سند کے ساتھ تخریج کیا اور منصور اور خالد کے درمیان مجاہد کو داخل کر دیا منجنیقی کی روایت میں (خالد بن سعید) مذکور ہے یہ وہم ہے خطیب نے توجہ دلائی۔ (غالب بن أبجر) ابجر بروزنِ احمد ہے کہا جاتا ہے یہ صحابی ہیں جنہوں نے نبی اکرم سے حمر اہلیہ کی بابت سوال کیا تھا ان کی حدیث ابوداؤد کے ہاں ہے۔ (فعاده ابن أبي عتيق) ابوبکر اعین کی روایت میں ہے: (فعاده أبوبكر بن أبي عتيق) سوائے منجنیقی کے تمام اصحابِ عبیداللہ نے یہی کہا، انہوں نے (عن خالد بن سعيد عن

غالب بن أبجر عن أبی بکر الصدیق عن عائشة) ذکر کیا اور مختصراً یہی قصہ بیان کیا اس کے سیاق کے ساتھ صواب متبین ہوتا ہے! خطیب لکھتے ہیں سند میں (عن غالب) کہنا وہم ہے ان کا اس روایت میں کوئی دخل نہیں خالد نے غالب کے ساتھ اس کی ابو بکر بن ابی عتیق سے سماعت کی ہے، کہتے ہیں یہ ابوبکر بھی ابوعتیق عبد اللہ بن محمد بن عبد الرحمٰن بن ابی بکر صدیق ہیں ابوعتیق ان کے والد کی کنیت تھی وہ بھی صحابہ میں شمار کئے جاتے ہیں کیونکہ نبی اکرم کی حیات میں پیدا ہوئے تھے تو اس نسل کے چار افراد صحابہ ہیں وہ، ان کے والد، ان کے دادا اور پردادا (یعنی صدیق اکبر اور ان کے والد حضرت ابوقحافہ)۔

(السویداء) یہاں دونوں مصغراً ہیں البتہ کشمیہنی کے ہاں (السوداء) ہے اس حدیث کی تخریج کرنے والے اکثر کے ہاں یہی ہے۔ (أن ھذہ الحبة الخ) نسخۂ کشمیہنی میں ہے: (أن فی الخ) اعین کی روایت میں ہے: (ھذہ الحبة السوداء التی تکون فی الملح) یہ میرے لئے باعثِ اشکال تھا پھر میرے لئے ظاہر ہوا کہ ان کی مراد کمون (یعنی زیرہ) ہے، عربوں کی عادت تھی کہ اسے نمک کے ساتھ خلط کرتے تھے۔ (إلا من السام) ابن ماجہ کے ہاں: (إلا أن یکون الموت) ہے اس سے عیاں ہوا کہ موت ایسی داء ہے جس کے سامنے جملہ دوائیں عاجز ہیں، ایک شاعر کہتا ہے: (و داء الموت لیس له دواء)۔ (قلت ما السام الخ) سائل اور قائل کا نام نہ جان سکا خیال ہے کہ سائل خالد بن سعد اور مجیب ابن ابوعتیق ہیں ابن ابوعتیق نے یہ جو مشورہ دیا اطباء نے اس کا ذکر ایسے زکام کے ضمن میں کیا ہے جس کے ساتھ بہت چھینکیں آ رہی ہوں، انہوں نے لکھا کہ کلونجی کا کاٹ کر نرمی سے پیسا جائے پھر زیتون کے تیل میں بھگویا جائے پھر تین تین قطرے ناک میں ڈالے جائیں، تو شائد حضرت غالب کو یہی عارضہ لاحق تھا جس کا یہ علاج بتلایا، بظاہر یہ ان پر موقوف ہے ممکن ہے اس کا علم ان کے پاس مرفوعا ہو، اسماعیلی کی روایتِ اعین میں (من کل داء) کے بعد ہے (و أقطِرُوا علیھا شیئا من الزیت) (یعنی اس پہ زیتون کے چند قطرے ڈالو) ان کی ایک اور روایت میں یہ بات (و ربما قال الخ) کے ساتھ ہے (کہ شائد یہ بھی کہا) اسماعیلی مدعی ہیں کہ یہ زیادت حدیث میں مدرج ہے، ابن ابوشیبہ کی روایت نے اس کی توضیح کی پھر میں نے اسے حدیثِ بریدہ سے مرفوعا بھی پایا چنانچہ مستغفری نے کتاب الطب میں حسام بن مصک عن عبید اللہ عن بریدہ عن النبی ﷺ نقل کیا کہ حبہ سوداء میں شفاء ہے، کہتے ہیں ایک روایت میں ہے کہا گیا حبہ سوداء کیا ہے؟ فرمایا شونیز (یعنی کلونجی)، کہا میں اس کا کیا کروں؟ فرمایا اکیس دانے لو اور انہیں کپڑے کی ایک پٹی میں باندھ لو اور ایک رات انہیں پانی میں بھگوئے رکھو صبح دم دائیں نتھنے میں ایک قطرہ اور بائیں میں دو ڈالو اگلے دن دائیں میں دو اور بائیں میں ایک ڈالو تیسرے دن دائیں میں ایک اور بائیں میں دو ڈالو، اس سے ماخوذ ہوا کہ اس کے شفاء ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ ہر مرض میں صرفا (یعنی خالص) یہ مستعمل نہ ہوگا بلکہ کبھی مفرد طور سے اور کبھی مرکب طور سے استعمال ہوگا اسی طرح کبھی مسحوق (یعنی باریک پیس کر) اور کبھی غیر مسحوق اور کبھی اکلا، کبھی شرباً، کبھی سعوطاً (یعنی ناک میں چڑھا کر) اور کبھی ضماداً (یعنی پٹی میں باندھ کر) استعمال ہوگا (گویا یہ اطباء کی عقلیت وفہم پر منحصر ہے کہ اسے کس طریقہ سے استعمال کراتے ہیں) بعض نے یہ تاویل بھی کی ہے کہ آپ کے فرمان (کل داء) کی تقدیر یہ ہے کہ جو اس کے ساتھ علاج کو قبول کرے، یہ دراصل امراضِ باردہ میں نافع ہے حارہ میں نہیں، ہاں کبھی بعض گرم وخشک امراض میں بالعرض اسے داخل کیا جا سکتا ہے جس سے بارد اور رطب دواؤں کو قوت ملے گی اور وہ سریع التاثیر ہوں گی، بعض حارہ امراض میں گرم دوا کا استعمال اس کی کسی غیر مستنکر خاصیت

کے سبب کیا جاتا ہے جیسے عنزروت (یعنی زہر چشم) جو گرم ہے اور رمد (یعنی آشوب چشم) کی مرکب ادویہ میں استعمال کیا جاتا ہے حالانکہ اطباء متفق ہیں کہ رمد ورمِ حار ہے، طب کے ماہرین کہتے ہیں کلونجی کی طبع گرم خشک ہے اور یہ نفخ (یعنی پیٹ کا پھولنا) کا ازالہ کرتی ہے حمی الربع (یعنی چوتھیا بخار، یعنی جو ہر چوتھے دن چڑ جاتا ہے) اور بلغمی بخار میں مفید ہے، سُدد (ناک بند ہونا) اور ریح کیلئے مفتح (یعنی کھولنے والا) ہے، معدہ کی رطوبت خشک کرتا ہے اگر پیس کر شہد میں گوندھ کر گرم پانی کے ساتھ استعمال کیا جائے تو پتھری کو پگھلا دے گا اور پیشاب و براز آور ہے اس میں جلاء اور تقطیع (یعنی پیٹ کا صفائی کرنے کی صلاحیت) ہے، اگر اسے پیس کر روئی اور چمڑے کی پٹی میں باندھا جائے پھر اسے سونگھتے رہنے سے ٹھنڈے زکام میں فائدہ ہوگا اس کے سات دانے کسی عورت کے دودھ میں بھگوئے جائیں اور یرقان کے مریض کے ناک میں چڑھایا جائے تو اسے افاقہ ہوگا، مثقال برابر اس کی مقدار پانی کے ساتھ پینے سے ضیقِ نفس (دمہ) میں فائدہ ہوگا اس کے ساتھ پٹی باندھنے سے صداع بارد (یعنی سردی لگنے کی وجہ سے سر درد) میں نفع ہوگا، اگر سرکہ میں ڈال کر پکایا جائے پھر کلیاں کی جائیں تو ٹھنڈ کی وجہ سے پیدا شدہ دانتوں کے درد کیلئے مفید ہے، یہ مذکورہ فوائد اور ان سے بھی کثیر ابن بیطار وغیرہ کی منافعِ مفردات کے ذکر پر مشتمل کتب سے اخذ کئے گئے ہیں

خطابی لکھتے ہیں آپ کا قول (من کل داء) ایسا عموم ہے جس کے ساتھ خصوص مراد ہوتا ہے کیونکہ نبات میں سے کسی شیٔ کی طبع میں ایسی خاصیت نہیں جو مقابل طبائعِ امراض کے ان کے مقابل کے ساتھ علاج کے ضمن میں تمام امور کی جامع ہو، مراد یہ ہے کہ اس میں ہر اس داء سے شفاء ہے جو رطوبت سے پیدا ہوتی ہو، ابوبکر بن العربی لکھتے ہیں اطباء کی نظر میں حبہ سوداء کی نسبت شہد اس امر کے اقرب ہے کہ اس میں ہر بیماری سے شفاء ہو اس کے باوجود بعض امراض ایسی ہیں کہ اگر ان میں مبتلا شخص شہد پئے تو اسے نقصان ہوگا، تو اگر شہد کی بابت اس قرآنی جملہ: (فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ) سے مراد اکثر و اغلب ہے تو کلونجی کو بھی اسی پر محمول کرنا اولیٰ ہے، دیگر حضرات نے کہا نبی اکرم مریض کی حالت کا مشاہدہ کر کے اس کے مطابق دوا ذکر فرماتے تھے تو شائد کلونجی کی بابت آپکا یہ قول ایسے شخص کی مرض کے موافق ہو جس کا مزاج بارد ہے تو آپ کے فرمان (شفاء من کل داء) کا معنی ہوگا اس مرض کی جنس سے جس بابت اس قول کا صدور ہوا اور تخصیص بالحیثیت کثیر و شائع ہے، ابن ابو جمرہ کہتے ہیں لوگوں نے اس حدیث میں کلام کی اور اس کے عموم کو خاص کیا اور اہلِ طب و تجربہ کے اقوال کو اپنے مدنظر رکھا جبکہ ان کے اقوال کا خطا ہونا مخفی نہیں کیونکہ اگر ہم اہلِ طب کے اقوال کو سچ مانیں جن کے علم کا غالب مدار تجربہ پر ہے جس کی بناء ظنِ غالب پہ ہے تو اس ذات کے قول کی تصدیق جو اپنی مرضی سے بات ہی نہ کرتے تھے ان کی کلام کی نسبت اولیٰ بالقبول ہے، ابن حجر کہتے ہیں ان کے عموم پر محمول کرنے کی توجیہہ کا ذکر گزرا کہ اس سے مراد اِفراد و ترکیب سے اعم ہے، اس میں کوئی محذور نہیں اور نہ ظاہرِ حدیث سے خروج ہے۔ اسے ابن ماجہ نے بھی نقل کیا۔

- 5688 حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ وَسَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ أَخْبَرَهُمَا أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ فِي الْحَبَّةِ السَّوْدَاءِ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ إِلَّا السَّامَ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ وَالسَّامُ الْمَوْتُ وَالْحَبَّةُ السَّوْدَاءُ الشُّونِيزُ

(سابقہ کے ہم معنی)

(أخبرني أبو سلمة) یہ ابن عبد الرحمٰن بن عوف ہیں (و سعيد الخ) عقیل کی روایت میں یہی ہے اسے مسلم نے دو طرق سے تخریج کیا ہے ہر ایک میں ان دونوں میں سے ایک پر اقتصار کیا، مسلم نے اسے علاء بن عبد الرحمٰن عن ابیہ عن ابی ہریرہ سے بھی نقل کیا ہے۔ (الشونيز) اسی طرح ابن شہاب کی السام کی تفسیر پر اسے معطوف کیا، اس کا مقتضا ہے کہ حبہ سوداء کی تفسیر اس کی بھی سمجھی جائے، شونیز سین پر پیش، واو پر سکون اور نونِ ساکن کے ساتھ ہے بقول قرطبی ہمارے بعض مشائخ نے شین پر زبر پڑھی ہے، عیاض نے ابن اعرابی کے بارہ میں ذکر کیا کہ وہ شینیز کہتے تھے حبہ سوداء کی شونیز کے لفظ کے ساتھ تفسیر اسلئے کہ وہ تب ان کے ہاں مشہور تھا، آج اس کے برعکس ہے آج حبہ سوداء اہل عصر کے ہاں شونیز کی نسبت بہت زیادہ مشہور ہے، اس کی شونیز کے ساتھ تفسیر ہی اکثر واشہر ہے یہ کمونِ اسود ہے اسے کمونِ ہندی بھی کہا جاتا ہے ابراہیم نے غریب الحدیث میں حسن بصری سے نقل کیا کہ یہ خردل ہے ابو عبید ہروی نے غریبین میں لکھا کہ یہ ثمرۃ البُطم ہے اس کے درخت کا نام ضرو ہے، جوہری کہتے ہیں یہ کمکام نامی ایک درخت کی صمغ (یعنی گوند) ہے جو یمن سے درآمد کی جاتی ہے خوشبودار ہے بخور (یعنی خشبودار دھونی) میں استعمال کی جاتی ہے بقول ابن حجر یہاں جزماً یہ مراد نہیں، قرطبی کہتے ہیں شونیز کے ساتھ اس کی تفسیر دو وجہ سے اولی ہے ایک یہ کہ اکثر کا قول ہے دوم اسکے منافع کی کثرت بخلاف خردل اور بطم کے۔

علامہ انور (وهو الشونيز) کے تحت کہتے ہیں اردو میں اسے کلونجی کہتے ہیں، یہ نیل اور شبرم کے دانہ سے جدا ہے وہ سخت گرم ہے اسے ہندی میں کالا دانہ کہتے ہیں بعض نے سوداء کا ترجمہ کالا دانہ کیا، یہ غلط ہے جالینوس نے کلونجی کے چالیس فائدے گنوائے ہیں، ہمیں جالینوس سے کیا غرض! یہ ہمارے رب کی طرف سے دواء ہے اس سے وہی منتفع ہوگا جو اس پر متوکل اور اپنا امر اسے تفویض کرتا ہے، فائدہ کے عنوان سے لکھتے ہیں سیوطی نے لکھا ہے کہ جب ان سے کسی رات تہجد رہ جائے تو وہ بیمار پڑ جاتے ہیں ایک جگہ لکھا مجھے حالتِ بیداری میں بائیس مرتبہ نبی اکرم کی زیارت نصیب ہوئی ہے اسکے باوجود سخاوی کا رد کیا اور اس میں سخت زبان استعمال کی، ایک کتاب لکھی جس کا عنوان تھا: (الكاوي على رأس السخاوي) حالانکہ سخاوی ان سے بڑے عالم تھے۔

اسے مسلم اور ابن ماجہ نے بھی (الطب) میں نقل کیا۔

8 - باب التَّلْبِينَةِ لِلْمَرِيضِ (مریض کیلئے تلبینہ تیار کرنا)

تلبینہ کبھی بلا ہاء بھی کہا جاتا ہے، اصمعی کہتے ہیں یہ آٹے یا نخالہ (یعنی آٹے سے نکلے بھوسے) کا حساء (یعنی میٹھی ڈش) ہے جس میں شہد بھی ملا ہو دیگر نے شہد یا دودھ کا کہا، رقت و بیاض میں دودھ کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے یہ نام پڑا ابن قتیبہ کہتے ہیں جنہوں نے اس میں دودھ کی مخالطت کا کہا ان کے قول پر اسی وجہ سے یہ نام پڑا، ابونعیم الطب میں لکھتے ہیں: (هي دقيق بحت) بعض نے کہا اس میں چربی بھی ہوتی ہے داؤدی کے مطابق غیر خمیر آٹا لے کر اس کا پانی نکال دیں اور حسو بنالیں جس میں کوئی شئ نہ ملی ہو تبھی اس کا نفعِ کثیر ہے موفق بغدادی کہتے ہیں تلبینہ حساء ہے جو دودھ کے قوام میں تیار کیا جاتا ہے یہ نضیج دقیق (یعنی پکا ہوا آٹا) ہے نہ کہ غلیظ نئ (یعنی کچا گاڑھا)۔

- 5689حَدَّثَنَا حِبَّانُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ بْنُ يَزِيدَ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ -رضى الله عنها -أَنَّهَا كَانَتْ تَأْمُرُ بِالتَّلْبِينِ لِلْمَرِيضِ وَلِلْمَحْزُونِ عَلَى الْهَالِكِ وَكَانَتْ تَقُولُ إِنِّى سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ إِنَّ التَّلْبِينَةَ تُجِمُّ فُؤَادَ الْمَرِيضِ وَتَذْهَبُ بِبَعْضِ الْحُزْنِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۸ ص:۷۵۲) .طرفاه 5417، - 5690

عبد اللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ (يونس بن يزيد عن عقيل) یہ روایتِ اقران سے ہے نسائی نے جیسا کہ ابوعلی اَسیوطی نے ان سے نقل کیا، ذکر کیا کہ عقیل اس میں زہری سے منفرد ہیں ترمذی میں محمد بن سائب بن برکۃ عن امہ عن عائشہ کی تلبینہ والی حدیث کے عقب میں ہے کہ زہری نے عروہ عن عائشہ بھی اسے نقل کیا ہے یہ سند ذکر کی :(حدثنا بذلك الحسين بن محمد حدثنا أبو اسحاق الطالقانى حدثنا ابن المبارك عن يونس عن الزهرى) مزی کہتے ہیں (ترمذی کے) نسخ میں اسی طرح ہے عقیل مذکور نہیں بقول ابن حجر اسے اسماعیلی نے نعیم بن حماد اور عبد اللہ بن سنان کلاہما عن ابن مبارک سے عقیل کے ذکر کے بغیر تخریج کیا ہے اسی طرح علی بن حسن بن شقیق عن ابن مبارک سے بھی مگر اس سند میں عقیل موجود ہیں، یہی محفوظ ہے گویا جنہوں نے عقیل کا ذکر نہیں کیا وہ سالکِ جادہ ہوئے کیونکہ یونس زہری سے مکثر ہیں، عقیل سے اسے لیث بن سعد نے بھی روایت کیا ہے، یہ کتاب الاطعمہ میں گزری۔

(للمريض والمحزون) لیث عن عقیل کی روایت میں گزرا کہ حضرت عائشہ میت کے گھر والی خواتین کیلئے تلبینہ پکواتیں اور انہیں کھلاتیں تھیں (تا کہ ان کا غم ہلکا ہو)۔(فإنها تجم) ثلاثی اور رباعی دونوں طرح پڑھا گیا، معنی ایک ہے لیث کی روایت میں ہے: (فإنها مَجَمَّة) میم وجیم کی زبر اور دوسرے میم کی شد کے ساتھ ہی مشہور ہے، (مُجِمَّة) بھی پڑھا گیا ہے معنی ایک ہے یعنی دل کو کچھ راحت پہنچاتا اور ازالہِ ہَم (ہم یعنی پریشانی) کرتا ہے، جامّ مستریح کو کہتے ہیں مصدر جمام اور اِجمام ہے کہا جاتا ہے: (جمَّ الفرسُ و أجمَّ) جب خالی چھوڑا جائے کوئی سوار نہ ہو، اس سے اسکی نشاط بڑھتی ہے ابن بطال نے ذکر کیا کہ یہ (تخم) بھی مروی ہے کہتے ہیں (والمنحمة المكنسة)۔

- 5690حَدَّثَنَا فَرْوَةُ بْنُ أَبِى الْمَغْرَاءِ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا كَانَتْ تَأْمُرُ بِالتَّلْبِينَةِ وَتَقُولُ هُوَ الْبَغِيضُ النَّافِعُ

(سابقہ حوالہ) .طرفاه 5417، - 5689

شیخ بخاری کندی کوفی ہیں ابو المغراء کا نام معدیکرب تھا فروہ کی کنیت ابو القاسم تھی شیوخ بخاری کے طبقۂ وسطی سے ہیں، وہ ان سے مکثر نہیں۔(و تقول هو الخ) اس میں یہی موقوفا ہے اسماعیلی نے یہ طریق نظرانداز کر دیا اور ابونعیم پر اسکا استخراج تنگ ہوا تو انہوں نے اسے بخاری عن فروہ کے واسطہ سے ہی تخریج کیا احمد اور ابن ماجہ کے ہاں مکثم عن عائشہ کے حوالے سے مرفوعا ہے:(عليكم بالبغيض النافع التلبينة يعنى الحساء) اسے نسائی نے ایک اور حوالے کے ساتھ حضرت عائشہ سے نقل کیا اس میں یہ زیادت

بھی ہے: (والذی نفس محمد بیدہ إنها لَتَغْسِلُ بطنَ أحدِكم كما يغسل أحدُكم الوسخَ عن وجهه بالماء) (یعنی یہ تمہارے پیٹ کو اس طرح صاف کرتا ہے جیسے تمہارا کوئی پانی کے ساتھ اپنے چہرے کی میل صاف کرتا ہے) انہی کی اور احمد و ترمذی کی محمد بن سائب بن برکۃ عن امہ عن عائشۃ سے روایت میں ہے کہتی ہیں نبی اکرم کے گھر والوں میں سے جب کسی کو بخار ہوتا تو حساء بنانے کا حکم دیتے پھر انہیں کھلاتے اور فرماتے: (إنه يَرْتو فؤادَ الحزين و يسرو عن فؤاد السقيم كما تسرو إحداكن الوسخ عن وجهها بالماء) یرتو بمعنی (يُقَوِّيْ) اور یَسْرُو بمعنی (يَكْشِفُ) ہے بغیض بغض سے یعنی مریض کو یہ برا لگتا ہے (جیسے ہمارے مریض دلیہ اور کھچڑی وغیرہ برا سا منہ بنا کر کھاتے ہیں دراصل منہ کا ذائقہ بگڑا ہوتا ہے تو اس قسم کے نسبۃً کم ذائقہ کھانے انہیں اچھے نہیں لگتے) حالانکہ عام ادویہ کی مانند یہ بھی مفید ہے، عیاض نے ذکر کیا کہ مروزی کے نسخہ میں باء کی جگہ نون ہے (يعني ينغضه) موفق بغدادی لکھتے ہیں اگر تلبینہ کے فوائد جاننا چاہو تو ماء الشعیر (یعنی جو کے پانی) کے فوائد جانو خصوصا جب وہ نخالہ (یعنی آٹے کا بھوسا) ہو، سرعت کے ساتھ تقویت دیتی ہے اس کی حیثیت لطیف غذا کی سی ہے بالخصوص اگر گرم گرم نوش کیا جائے، کہتے ہیں حدیث میں فواد سے مراد رأس المعدۃ ہے غم زدہ شخص کے دل کا اس کے اعضاء پر استیلاء بوجہ یبس (خشکی) کمزور ہو جاتا ہے بالخصوص معدہ قلتِ غذاء کی وجہ سے زیادہ متاثر ہوتا ہے تو حساء (يرطبها و يغذيها و يقويها) (یعنی اسے تر کرتا ہے اور اسکی تغذیہ و تقویت کرتا ہے)، مریض کے دل کے ساتھ بھی یہی کرتا ہے اکثر مریض کے معدہ میں برازی (یعنی انسانی فضلہ والی) یا بلغمی یا صدیدی (یعنی پیپ کی) آلودگی جمع ہو جاتی ہے تو حساء اسے دور کرتا ہے، کہتے ہیں اسے بغیض اس لئے کہا کہ مریض اسے کھانے سے کراہت محسوس کرتا ہے حالانکہ یہ نافع ہے، کہتے ہیں جن کی غالب غذا شعیر ہے ان کیلئے اس سے بڑھ کر کوئی شئی نافع نہیں اور جن کی غالب غذا گندم ہے یہ اگر مریض ہوں تو شعیر کا حساء ان کیلئے مفید رہے گا، صاحب الھدی لکھتے ہیں تلبینہ حساء سے انفع ہے کیونکہ وہ پیس کر پکایا جاتا ہے لہذا خاصہ شعیر پینے سے نکل جاتا ہے اور یہ زیادہ قوت بخش اور پیٹ صاف کرنے کے لحاظ سے زیادہ بہتر ہے اطباء نے نضیج کو اس لئے ترجیح دی کیونکہ ارق و الطف ہے لہذا مریض پہ ثقیل نہیں ہوتا بہرحال علاقوں اور اختلاف عرف کے اعتبار سے اس سے استفادہ کے طریقے مختلف ہیں شائد مریض کیلئے زیادہ لائق ماء الشعیر ہے جب صحیحاً پکایا جائے جبکہ حزین کیلئے مطحون کر کے پکایا ہوا کیونکہ جیسا کہ اشارہ گزرا دونوں کی خاصیت الگ الگ ہے۔

- 9 باب السَّعُوطِ (ناک میں دوا چڑھانا)

- 5691 حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ احْتَجَمَ وَأَعْطَى الْحَجَّامَ أَجْرَهُ وَاسْتَعَطَ

.أطرافه 1835، 1938، 1939، 2103، 2278، 2279، 5694، 5695، 5699، 5700، 5701

ترجمہ: ابن عباسؓ راوی ہیں کہ نبی پاک نے سنگی لگوائی اور لگانے والے کو اجرت دی اور آپ نے سعوط استعمال کیا۔

(و استعط) یعنی سعوط کا استعمال وہ یہ کہ کمر کے بل لیٹے اور دونوں کندھوں کے درمیان کوئی ایسی چیز رکھے جو انہیں اٹھائے

رکھے تاکہ سر پیچھے کی طرف جھکے پھر ناک میں کوئی مفرد یا مرکب دوا کے قطرے ٹپکانا تاکہ اس ہیئت سے وہ اس کے دماغ تک پہنچ جائیں تاکہ وہاں جو مادہ ہے وہ خارج ہو، اگلے باب میں ذکر ہوگا کہ کس چیز کے قطرے ڈالے تھے ترمذی نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس سے مرفوعا روایت کیا: (إنَّ خیرَ ما تَدَاوَیتُم به السعوط) (یعنی سب سے بہترین تمہارا علاج ناک کے ذریعہ دوا چڑھانا ہے)۔

10 - باب السَّعُوطِ بِالْقُسْطِ الْهِنْدِيِّ الْبَحْرِيِّ (ہندی اور سمندری قسط کو ناک میں چڑھانا)

وَهُوَ الْكُسْتُ مِثْلُ الْكَافُورِ وَالْقَافُورِ مِثْلُ كُشِطَتْ وَقُشِطَتْ نُزِعَتْ وَقَرَأَ عَبْدُ اللَّهِ قُشِطَتْ
(یعنی ان الفاظ میں قاف اور کاف دونوں طرح مستعمل ہے)

ابوبکر بن العربی کہتے ہیں قسط کی دو انواع ہیں: ہندی جو سیاہ ہوتی ہے، سمندری جو سفید ہوتی ہے، ہندی حرارت میں اشد ہے۔ (و هو الكست) یعنی قاف اور کاف اسی طرح طاء اور تاء دونوں کے ساتھ ہے، یہ اسلئے کہ دونوں حروف کا مخرج قریب قریب ہے اس پر قاف کے ساتھ تاء اور کاف کے ساتھ طاء پڑھنا بھی جائز ہوگا ام عطیہ کی طہر من الحیض والی روایت میں گزرا: (نبذة من الكست) ایک روایت میں: (من قسط) ہے، اس بارے باب (القسط للحاد) میں مصنف کی کلام گزری ہے۔ (مثل الكافور الخ) یہ بھی (القسط للحادة) میں گزرا۔ (و مثل كشطت الخ) نسفی نے (أي نزعت) بھی مزاد کیا، مراد یہ کہ عبداللہ بن مسعود نے (وَ إذَا السَّمَاءُ قُشِطَتْ) پڑھا ہے یہ قراءت مشہور نہ ہوئی بخاری سے قبل فراء نے بھی معانی القرآن میں یہ بات کہی ہے، عرب کافور کو قافور اور قشط کو کشط کہہ لیتے تھے، مخرج کے لحاظ سے متقارب دو حروف ایک دوسرے کی جگہ استعمال کر لینا معمول تھا، ایک جید نسخہ میں (الكشط) بھی دیکھا ہے۔

- 5692 حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ الْفَضْلِ أَخْبَرَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ قَالَ سَمِعْتُ الزُّهْرِيَّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ أُمِّ قَيْسٍ بِنْتِ مِحْصَنٍ قَالَتْ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْعُودِ الْهِنْدِيِّ فَإِنَّ فِيهِ سَبْعَةَ أَشْفِيَةٍ يُسْتَعَطُ بِهِ مِنَ الْعُذْرَةِ وَيُلَدُّ بِهِ مِنْ ذَاتِ الْجَنْبِ

أطرافه 5713، 5715، - 5718.

ترجمہ: ام قیس بنت محصنؓ کہتی ہیں میں نے نبی پاک کو فرماتے ہوئے سنا تم عودِ ہندی کا استعمال کیا کرو کیونکہ یہ سات بیماریوں کی دوا ہے، مرض عذرہ (حلق کی ورم یعنی خناق) کے لیے ناک میں ڈالی جائے اور پسلی کے درد کے لئے منہ میں رکھی جائے۔

- 5693 وَدَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ بِابْنٍ لِي لَمْ يَأْكُلِ الطَّعَامَ فَبَالَ عَلَيْهِ فَدَعَا بِمَاءٍ فَرَشَّ عَلَيْهِ .طرفه - 223

ترجمہ: اور کہتی ہیں میں اپنے ایک بیٹے کے ساتھ جس نے ابھی طعام کھانا شروع نہ کیا تھا نبی پاک کے ہاں گئی تو اس نے آپ پر پیشاب کر دیا تو آپ نے پانی طلب کیا اور اس پر چھڑکا۔

(عن أم قيس) مسلم کی روایت میں ان سے سماع کی تصریح ہے یہ آگے آ رہی ہے۔ (عليكم بهذا الخ) یہاں مختصراً

ہی واقع ہے چند ابواب کے بعد اسی روایت کے شروع میں ایک قصہ ذکر ہوگا کہتی ہیں نبی اکرم کی خدمت میں اپنے بیٹے کے ساتھ آئی: (وقد أعلقتُ عليه من العذرة) (یعنی حلق کا کوا گرنے کی وجہ سے ہاتھ ڈال کر دبایا تھا) تو فرمایا: (عليكن بهذا الخ) احمد اور اصحابِ سنن نے حضرت جابر سے مرفوعا روایت نقل کی جس میں ہے: (أيما امرأة أصاب ولدَها عذرة أو وجعٌ في رأسه فلْتَأخذ قسطا هنديا فتحكه بماءٍ ثم تُسعِطُه إياه) (یعنی جس کسی عورت کے بچہ کے حلق کا کوا گرا ہو یا اسکے سر میں تکلیف ہو وہ قسطِ ہندی لے کر اسے پانی کے ساتھ رگڑے پھر اس کے ناک میں چڑھائے) آگے ایک حدیثِ انس میں ذکر ہوگا: (إن أمثَلَ ما تداويتم به: الحجامة و القسط البحري) یہ اس امر پر محمول ہے کہ یہ بات مریض کے حال کو مدنظر رکھتے ہوئے کہی تو جہاں قسطِ ہندی کی ہدایت کی وہاں معالجہ کے ضمن میں ایک شدید الحرارت دوا کی ضرورت تھی اور جہاں بحری کی ہدایت فرمائی وہاں کم حرارت والی دوا کی ضرورت تھی، ابن سینا کہتے ہیں قسط فی الثالث حار اور فی الثانیہ یابس ہے۔

(سبعة أشفية) شفاء کی جمع جیسے دوا/ ادویہ۔ (يسعط به من الخ) اس حدیث میں سات میں سے دو کے ذکر پر اقتصار کیا، یا تو یہ راوی کا اختصار ہے یا خود نبی اکرم نے دو کے ذکر پر اکتفاء کیا کیونکہ یہی دو امراض موجود تھیں، آگے اس ثانی احتمال کی تائید آتی ہے اطباء نے قسط کے فوائد کے ضمن میں لکھا ہے کہ پیشاب اور براز آور، انتڑیوں کے کیڑے مارتا ہے، زہریلے اثرات، حمی الربع (چوتھیا بخار) اور عام بخار کا دافع ہے، تسخینِ معدہ کرتا اور شہوت میں اضافہ کرتا ہے اور چہرے پر ملنے سے اسکی جھریاں دور کرتا ہے تو سات سے بھی زائد فوائد ذکر کئے ہیں، بعض شراح نے لکھا کہ سات امراض میں اس کا فائدہ تو بذریعہ وحی معلوم کرایا گیا باقی بالتجر بہ ہے (جیسے بقیہ دواؤں کے فوائد اطباء نے بالتجر بہ تحریر کئے ہیں) تو آپ نے صرف وحی کے ذریعہ آگاہ کئے گئے فوائد کے ذکر پر اکتفاء فرمایا کیونکہ ان کا تحقق تو یقینی امر تھا بقول ابن حجر یہ بھی محتمل ہے کہ سات اس کے ساتھ علاج کی صفت کے اصول ہوں کیونکہ یہ یا طلاء (مَلنا) یا پینا یا تکمید (ٹکور کرنا) یا تنطیل (یعنی متاثرہ جگہ پر نچوڑنا) یا تبخیر (بھاپ دینا) یا سعوط (ناک میں چڑھانا) یا لدود (منہ کے کنارے سے دوا کو اندر ڈالنا) ہے،

تو طلاء مراہم (مرہم کی جمع) میں داخل ہے اور زیتون کے ساتھ مَلا اور مالش کی جاتی ہے تکمید بھی اسی طرح ہے، پینے میں پیس کر اور شہد یا پانی وغیرہ میں ڈالی جاتی ہے، تنطیل بھی اسی طرح ہے سعوط زیت میں پیسا جاتا ہے اور ناک میں اس کے قطرے ٹپکائے جاتے ہیں اسی طرح دہن بھی، تبخیر واضح ہے اور ان سات میں سے ہر ایک کے تحت مختلف ادواء کیلئے فوائد ہیں اور ایسی ذات سے یہ اندازِ بیان مستغرَب نہیں جو جوامع الکلم عطا کی گئی، عذرہ حلق میں تکلیف کا پیدا ہونا جو اکثر بچوں میں ہو جاتی ہے بعض نے کہا یہ پھنسی ہے جو کان اور حلق کے درمیان یا پھر خرم میں جو ناک اور حلق کے مابین ہے نمودار ہوتی ہے، بعض نے اس کی وجہِ تسمیہ یہ ذکر کی کہ اکثر طلوعِ عذرہ کے وقت نکلتی ہے، یہ شعریٰ عبور کے تحت پانچ کواکب ہیں انہیں عذاریٰ بھی کہا جاتا ہے، یہ گرما کے وسط میں طلوع ہوتے ہیں (اور عموما اسی موسم میں پھوڑے پھنسیاں نکلتی ہیں) قسط کے ساتھ ان کے علاج کی بات باعثِ اشکال سمجھی گئی ہے کہ وہ گرم ہے اور عذرہ بھی بچوں کو گرم موسم میں نکلتے ہیں ان کے امزجہ گرم ہیں پھر بلادِ حجاز جیسے گرم علاقوں میں؟ جواب دیا گیا کہ عذرہ کا مادہ خون ہے جس پر بلغم غالب ہوتی ہے اور قسط میں رطوبت کو خشک کرنے کی صلاحیت ہے کبھی اس دوا کا فائدہ خاصیت کے ساتھ ہوا ہے پھر یہ بھی کہ کبھی گرم

دوائیں اکثر بالعرض گرم امراض میں فائدہ مند ثابت ہو جاتی ہیں بلکہ بالذات بھی! ابن سینا نے لہاۃ (یعنی حلق کا کوا گرنے) کے بذریعہ سعوط علاج میں قسط کو شبِ یمانی (پھٹکری سے مشابہ ایک معدنی نمک جس کا رنگ سفید اور بعض کا نیلگوں ہوتا ہے) وغیرہ کے ساتھ ملا کر استعمال کرنے کا کہا ہے علاوہ ازیں اگر (بالفرض) ہمیں کوئی توجیہہ نہ بھی ملے تو امرِ معجزہ طبی قواعد سے خارج ہوتا ہے، ذات الجنب کا ذکر باب (اللدود) میں اس حدیث کی بقیہ شرح سمیت آئے گا۔

(دخلت علی النبیﷺ بابن لی) یہ مطولا کتاب الطھارۃ میں گزری ہے، یہ ام قیس کی ایک دیگر حدیث ہے یہاں اس کا ذکر استطر ادا ہوا۔

علامہ انور (السعوط بالقسط) کے تحت لکھتے ہیں سعوط ناک میں قطرے ڈالنے کو کہتے ہیں اور لدود جو منہ کے اندر ایک جانب سے دوا ڈالی جائے، قسطِ ہندی کشمیر سے حاصل ہوتی ہے عودِ ہندی: اگر (یعنی جسے اگربتی کہا جاتا ہے) یہاں مراد نہیں اس سے مراد (آگے اردو میں لکھا): کت ہے، (یستعط به من العذرة) کے تحت لکھتے ہیں اسے فارسی میں سقوطِ لہاۃ اور ہندی میں (کاک گرنا) کہتے ہیں، یعنی حلق میں انگلی ڈال کر علاق و اَعلاق دبانا، اسے دغر بھی کہتے ہیں، عذرہ کا علاج ان کے ہاں بالغمز تھا (یعنی دبانا) حتی کہ خون خارج ہو جائے (ہمارے دیہات میں بھی یہی ہے اور بڑا موثر ہے) تو نبی اکرم نے انہیں ایک زیادہ آسان اور انفع علاج بتلایا پھر ذات الجنب سے (یہاں) مراد غیر حقیقی ہے جو سینے میں ریاحِ فاسدہ کے احتقان (یعنی مجتمع ہونے) سے لاحق ہوتی ہے نہ کہ حقیقی جو تورُّم (یعنی سوجن) سے پیدا ہوتی ہے اس میں عودِ ہندی نقصان دہ ہے جبکہ اول میں فائدہ مند ہے اسے ہندی میں (پاؤ کولا) کہتے ہیں۔

اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے بھی (الطب) میں تخریج کیا۔

11 - باب أَيَّ سَاعَةٍ يَحْتَجِمُ (سنگی لگوانے کا موزوں وقت)

وَاحْتَجَمَ أَبُو مُوسَى لَيْلاً (حضرت ابوموسیٰؓ نے رات کو سنگی لگوائی)

ترجمہ میں ساعت سے مراد مطلق زمان ہے نہ کہ معروف ساعت۔ (و احتجم أبو موسى الخ) یہ کتاب الصیام میں موصولا گزری اس میں ہے کہ دن کے وقت روزے سے ہونے کے باعث سنگی لگوانے سے احتراز کیا تاکہ کوئی خلل لاحق نہ ہو، مالک کی یہی رائے ہے تو روزے دار کیلئے دن کے وقت سنگی لگوانا مکروہ قرار دیا تاکہ اس کا روزہ کہیں تڑوا نہ دے، یہ ہیں کہ حجامت سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، حدیث (أفطر الحاجم والمحجوم) بارے بحث وہیں گزری ہے، سنگی لگوانے کے مناسب اوقات بارے کئی احادیث وارد ہیں جو اپنی شرط پر نہ ہونے کی وجہ سے یہاں نقل نہیں کیں تو گویا اشارہ دیا کہ اس کا انحصار احتیاج پر ہے کسی خاص وقت کی قید نہیں کیونکہ رات کے وقت احتجام کا ذکر کیا پھر ابن عباس کی روایت ذکر کی جس میں نبی اکرم کے روزے کی حالت میں سنگی لگوانے کا ذکر ہے جو ظاہری بات ہے دن کے وقت ہوئی تھی، اطباء کے نزدیک سب سے زیادہ فائدہ دوسری یا تیسری ساعت میں سنگی لگوانے کا ہوتا ہے (یعنی دن چڑھے) جماع و غسل کے بعد اور جب آدمی کا پیٹ بھرا ہو یا خالی ہو، کی حالتوں میں سنگی نہیں لگوانی چاہئے، احتجام کیلئے تعیینِ ایام

کا ذکرابن ماجہ کی نقل کردہ ایک اور حدیث کے اثناء ایک حدیثِ ابن عمر مرفوع میں ہے اس میں ہے:(فاحتجموا علی برکة الله یوم الخمیس و احتجموا یوم الاثنین و الثلاثاء و اجتنبوا الحجامة یوم الأربعاء و الجمعة و السبت و الأحد)(یعنی اللہ کا نام لے کر جمعرات ، سوموار اور منگل کو سنگی لگوایا کرو بدھ ، جمعہ ہفتہ اور اتوار کے ایام میں اس سے بچو) اسے دوضعیف طرق سے نقل کیا ، انہوں نے ایک جید سند کے ساتھ اسے ابن عمر سے موقوفا بھی تخریج کیا ہے! خلال نے احمد سے نقل کیا کہ انہوں نے ان مذکورہ ایام میں حجامت کومکروہ سمجھا اگر چہ حدیث جواس بارے ہے ثابت نہیں ، ایک شخص کی بابت منقول ہے کہ حدیث کے ساتھ تہاؤن کرتے ہوئے بدھ کے دن سنگی لگوائی تو اسے برص کا مرض لاحق ہوگیا ، ابو داؤد نے حضرت ابوبکرہ سے نقل کیا ہے کہ وہ منگل کے دن سنگی لگوانا مکروہ سمجھتے اور کہتے تھے نبی اکرم نے فرمایا منگل کا دن خون کا دن ہے اور اس میں ایک ساعت ایسی ہے کہ خون مسلسل بہتا چلا جاتا ہے، تاریخوں کی بابت بھی کئی احادیث وارد ہیں مثلا ابو داؤد نے حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا روایت کیا جس نے (قمری ماہ کی) سترہ ، انیس اور اکیس تاریخ کو سنگی لگوائی تو اس میں ہر مرض سے شفاء ہے (اس کلامِ نبوی کے اسلوب سے کلونجی کے بارہ میں آپ کے فرمان کہ اس میں ہر مرض کی شفاء ہے کا مطلب ومفہوم بھی متعین کیا جاسکتا ہے کہ یہ اپنے عموم پر نہیں ، مراد وہ امراض جن کی خاصیت وطبع اس کے ساتھ میل رکھتی ہے جیسا کہ ابن حجر نے ذکر کیا وگرنہ بے شمار امراض ہیں جن میں سنگی لگوانے کی ضرورت ہی نہیں پڑتی) یہ سعید بن عبدالرحمٰن جمحی عن سہیل بن ابو صالح کی روایت سے ہے اور سعید کو اکثر نے ثقہ قرار دیا ہے بعض نے حافظہ کی جہت سے نرم کہا اس کا احمد اور ترمذی کے ہاں ثقات رجال کے ساتھ ابن عباس کی حدیث سے شاہد بھی ہے لیکن یہ معلول ہے ابن ماجہ کے ہاں حدیثِ انس بھی اس کا شاہد ہے مگر اس کی سند ضعیف ہے یہ ترمذی کے ہاں ایک اور سند کے ساتھ حضرت انس سے مروی ہے لیکن آنجناب کے فعل کے بطور مذکور ہوا ، ان احادیث کے غیر صحیح ہونے کے مدنظر حنبل بن اسحاق لکھتے ہیں کہ احمد کسی بھی وقت جب خون ہائج (یعنی جوش میں) ہوتا سنگی لگوا لیتے تھے ، اطباء اس امر پر متفق ہیں کہ سنگی مہینہ کے دوسرے نصف میں پھر اس کے ارباع میں سے تیسرے ربع میں لگوانا دیگر ایام کی نسبت زیادہ مفید ہے ، موفق بغدادی کہتے ہیں یہ اس لئے کہ مہینہ کے شروع میں اخلاط ہائج اور آخر میں ساکن ہوتی ہیں تو اولیٰ یہ ہے کہ درمیان میں ان سے استفراغ ہو۔

- 5694حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ احْتَجَمَ النَّبِيُّ ﷺ وَهُوَ صَائِمٌ

.أطرافه 1835، 1938، 1939، 2103، 2278، 2279، 5691، 5695، 5699، 5700، 5701

ترجمہ: یعنی آپ نے روزہ کی حالت میں سنگی لگوائی۔

علامہ انور باب (أی ساعة الخ) کے تحت کہتے ہیں شائد ان کا اشارہ ایک حدیثِ ابو داؤد کی طرف ہے جس میں احتجام کیلئے ایام کی تفصیل مذکور ہے مگر یہ حدیث ضعیف ہے لیکن ابن سینا نے اس کی ایک اچھی حکمت ذکر کی ، لکھتے ہیں کہ پہلے نصف میں اخلاط علی الظاہر اور فی الباطن ردیئہ ہوتی ہیں دوسرے نصف میں اسکے برعکس ہے تو دوسرے نصف میں سنگی لگوانے سے فاسد مادہ نکل جاتا ہے کیونکہ فی الظاہر (یعنی نمایاں اور اوپر) ہوتا ہے۔

- 12 باب الْحَجْمِ فِي السَّفَرِ وَالإِحْرَامِ (سفراور حالتِ احرام میں سنگی لگوانا)

قَالَهُ ابْنُ بُحَيْنَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

(قاله ابن بجينة الخ) آمدہ باب کی حدیث مراد ہے بابِ ہذا کی روایتِ ابن عباس سے متبین ہوا کہ آپ اس وقت حالتِ احرام میں تھے تو یہ ترجمہ ان دونوں احادیث سے ماخوذ ہے اگر چہ ابن عباس کی روایت ہی اس کے لئے کافی تھی کیونکہ محرم تبھی تھے جب سفر میں تھے مقیم ہونے کی حالت میں آپ نے کبھی احرام نہیں باندھا، محرم کے سنگی لگوانے کی بحث کتاب الحج میں گزری ہے جہاں تک مسافر کیلئے اس کا تعلق ہے تو ضرورت کے تحت جب ہیجانِ خون ونحوذ لک ہو، لگوالے کسی خاص حالت کے ساتھ یہ مختص نہیں۔

- 5695حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرٍو عَنْ طَاوُسٍ وَعَطَاءٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ احْتَجَمَ النَّبِيُّ ﷺ وَهُوَ مُحْرِمٌ

.أطرافه 1835، 1938، 1939، 2103، 2278، 2279، 5691، 5694، 5699، 5700، 5701

ترجمہ: یعنی آپ نے حالتِ احرام میں سنگی لگوائی۔

سفیان سے ابن عیینہ اور عمرو سے مراد ابن دینار ہیں۔

- 13باب الْحِجَامَةِ مِنَ الدَّاءِ (بعض امراض میں سنگی بطورِ علاج)

موفق بغدادی لکھتے ہیں حجامت فصد سے بڑھ کر سطحِ بدن کو صاف کرتی ہے، فصد اعماقِ بدن کیلئے ہے (یعنی جسم کی گہرائیاں) بچوں کیلئے اور گرم علاقوں میں حجامت فصد سے اولیٰ اور ممکنہ تکالیف سے بچنے کا زیادہ محفوظ وسیلہ ہے، کثیر ادویہ سے مستغنی کرسکتی ہے اسی لئے احادیث میں فصد کا ذکر موجود نہیں پھر اکثر عربوں کے ہاں حجامت ہی معروف تھی، صاحب الہدی لکھتے ہیں امرِ حجامت وفصد کی بابت تحقیق یہ ہے کہ زمان، مکان اور امتزاج کے اختلاف کے لحاظ سے دونوں باہم مختلف ہیں گرم ازمان، ابدان اور اماکن کیلئے حجامت زیادہ موزوں ہے کیونکہ ان میں خون غایت النضج میں (یعنی نارمل) ہوتا ہے، فصد اس کے برعکس ہے اسی لئے بچوں کیلئے اور ان حضرات کیلئے جو فصد کی طاقت نہیں رکھتے، سنگی لگوانا انفع ہے۔

- 5696حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا حُمَيْدٌ الطَّوِيلُ عَنْ أَنَسٍ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ أَجْرِ الْحَجَّامِ فَقَالَ احْتَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَجَمَهُ أَبُو طَيْبَةَ وَأَعْطَاهُ صَاعَيْنِ مِنْ طَعَامٍ وَكَلَّمَ مَوَالِيَهُ فَخَفَّفُوا عَنْهُ وَقَالَ إِنَّ أَمْثَلَ مَا تَدَاوَيْتُمْ بِهِ الْحِجَامَةُ وَالْقُسْطُ الْبَحْرِيُّ وَقَالَ لاَ تُعَذِّبُوا صِبْيَانَكُمْ بِالْغَمْزِ مِنَ الْعُذْرَةِ وَعَلَيْكُمْ بِالْقُسْطِ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۳۰۳) .أطرافه 2102، 2210، 2277، 2280، - 2281

عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔(عن أجر الحجام) احمد کی یحی قطان سے روایت میں (کسب الحجام) ہے۔(

أبو طيبة) الاجاره میں ان کا نام اور موالی کی تعیین گزری یہ بھی ذکر ہوا تھا کہ آپ نے بطورِ اجرت کھجوریں دی تھیں وہیں اسے بطورِ پیشہ اختیار کرنے کی بحث گزری ہے۔(وقال إن أمثل الخ) یہ اسی اسناد کے ساتھ موصول ہے نسائی نے اسے مفرداً زیاد بن سعد وغیرہ عن حمید عن انس سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا:(خير ما تداويتم به الحجامة) معتمر عن حمید سے (أفضل) نقل کیا، اہلِ معرفت کہتے ہیں یہ خطاب اہلِ حجاز اور جوانہی جیسے گرم علاقوں والے ہیں، کیلئے ہے کیونکہ ان کے خون رقیق اور سطحِ بدن کی طرف مائل ہوتے ہیں کیونکہ بیرونی حرارت انہیں سطح کی طرف جذب کئے رکھتی ہے، اس سے ماخوذ ہوا کہ بوڑھے بھی مخاطَب نہیں کیونکہ ان کے جسموں کی حرارت کم ہوتی ہے طبری نے بسند صحیح ابن سیرین سے نقل کیا کہ جب آدمی چالیس سال کا ہوجائے سنگی نہ لگوائے طبری کے بقول اس کی وجہ یہ ہے کہ اس عمر سے اس کی قوتیں مضمحل ہونا شروع ہوجاتی ہیں تو اخراجِ خون کے ساتھ اسے مزید کمزور کرنا مناسب نہیں بقول ابن حجر یہ اس امر پر محمول ہے کہ بغیر ضرورت کے لگوائے یا وہ جو اس کا عادی نہیں، ابن سینا نے اپنے ارجوزہ میں مشورہ دیا ہے کہ بڑھتی عمر کے ساتھ حجامت وفصد کو آخر کار کلیۃً ترک کر دینا چاہئے۔

(و قال لا تعذبوا الخ) یہ اسی اسناد کے ساتھ موصول ہے اسے نسائی نے یزید بن زریع عن حمید سے (خير ما تداويتم به الحجامة) کے ساتھ ہی تخریج کیا، اعلاق فی العذرہ اور غمز کی بابت مزید کلام باب اللدود کے تحت آرہی ہے۔

- 5697حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ تَلِيدٍ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عَمْرٌو وَغَيْرُهُ أَنَّ بُكَيْرًا حَدَّثَهُ أَنَّ عَاصِمَ بْنَ عُمَرَ بْنِ قَتَادَةَ حَدَّثَهُ أَنَّ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ -رضى الله عنهما -عَادَ الْمُقَنَّعَ ثُمَّ قَالَ لاَ أَبْرَحُ حَتَّى تَحْتَجِمَ فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ إِنَّ فِيهِ شِفَاءً
(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 5683، 5702، 5704

یہ سعید بن عیسی بن تلیہ مصری ہیں ابو یونس نے انہیں ثقہ قرار دیتے ہوئے کہا فقیہ اور حدیث میں ثبت ہیں بعض قضاۃ کے کاتب رہے۔(أخبرني عمرو وغيره) عمرو سے مراد ابن حارث ہیں، غیرہ کی بابت جان نہ سکا میرا ظنِ غالب ہے کہ ابن لہیعہ مراد ہیں اس حدیث کو احمد، مسلم، نسائی، ابوعوانہ، طحاوی، اسماعیلی اور ابن حبان نے کئی طرق کے ساتھ ابن وہب عن عمرو بن حارث سے تخریج کیا مگر ان میں سے کسی نے سند میں (وغیرہ) ذکر نہیں کیا۔(بکیرا حدثه) پہلے دو کا ذکر کیا پھر ضمیرِ مفرد استعمال کی، بکیر سے مراد ابن عبداللہ بن اشج ہیں مدنی ہیں مصر رہائش اختیار کر لی تھی ان تک تمام راوی مصری ہیں۔(عاد المقنع) ابن سنان، تابعی ہیں صرف اسی حدیث میں ان کا نام دیکھا ہے۔(فيه شفاء) بکیر نے مختصراً نقل کیا، باب (الدواء بالعسل) میں عبدالرحمٰن ابن غسیل عن عاصم بن عمر سے مطولا گزر چکی ہے آگے بھی آرہی ہے۔

- 14باب الْحِجَامَةِ عَلَى الرَّأْسِ (سر میں سنگی لگوانا)

سر میں سنگی لگوانے کی فضیلت کے بارہ میں ایک ضعیف حدیث وارد ہے جسے ابن عدی نے عمر بن رباح عن عبداللہ بن طاوس عن ابیہ عن ابن عباس سے مرفوعا روایت کیا اس میں ہے کہ سر کی سنگی سات اشیاء میں نافع ہے: جنون، جذام، برص، نعاس، صداع اور

داڑھ اور آنکھ کی درد سے، عمر متروک ہیں فلاس وغیرہ نے متہم بالکذب کہا لیکن اطباء کا قول ہے کہ سر کے وسط میں حجامت نہایت مفید ہے! ثابت ہے کہ آنجناب نے ایسا کیا، یہ بھی وارد ہے کہ آپ نے دونوں رخساروں اور کندھے میں بھی سنگی لگوائی اسے ترمذی نے تخریج کیا اور ابوداود وابن ماجہ نے حسن اور حاکم نے صحیح قرار دیا، ماہرینِ طب کہتے ہیں باسلیق (کہنی کے قریب ایک رگ کا نام ہے) کا فصد جگر، تلی اور پھیپھڑے جبکہ شوصہ (معجم میں اسکے تین معانی لکھے ہیں: رگ کی حرکت، پسلیوں کے پردہ کا ورم اور پیٹ کا ریاحی درد) کا فصد سارے بدن میں عارض امتلاء (یعنی فاسد مادے ہونا) میں مفید ہے اگر وہ دموی ہے بالخصوص اگر وہ فاسد ہے تو، اور قیفال (ہاتھ کی ایک رگ) کا فصد سر اور گردن کی علتوں میں مفید ہے اگر خون کثیر و فاسد ہو جائے، ودجین (یعنی گردن کی دو رگیں) کا فصد تلی، ربو (پھیپھڑے کی ایک بیماری جس کی وجہ سے سانس لینا دشوار ہو جاتا ہے) اور پہلوؤں کی تکلیف میں مفید ہے جبکہ کندھے کا فصد کندھے اور حلق کی تکلیف میں مفید ہے اور باسلیق کے فصد سے نیابت کرتا ہے، اخدعین پر سنگی لگوانا سر اور چہرے کے اعضاء مثلاً کان، آنکھیں، دانت، ناک اور حلق کی امراض میں مفید ہے تھوڑی کے نیچے سنگی لگانا دانت، چہرے اور حلقوم کی تکالیف میں مفید اور سر کو صاف کرتی ہے، ظہرِ قدم پر سنگی فصدِ صافن سے نیابت کرتی ہے جو ٹخنہ کے پاس ایک رگ ہے اسی طرح یہ رانوں اور پنڈلیوں کے قروح (یعنی زخم اور پھوڑے پھنسیاں) نیز انقطاعِ طمث (یعنی قبض) اور انثیین (یعنی خصیتین) میں لگی خارش میں مفید ہے، اسفلِ صدر میں سنگی لگوانا ران کے پھوڑوں پھنسیوں، اس کی خارش، جوڑوں کی درد، نقرس (یعنی پاؤں کے جوڑ کا درد) بواسیر، داء الفیل (اس میں پنڈلیاں اور پاؤں سوج جاتے ہیں) اور کمر کی خارش کیلئے مفید ہے اس سب کا محل تب اگر ہیجانِ خون کے وقت اور ضرورت کے تحت ہو، مقعد پر سنگی لگوانا انتڑیوں کیلئے اور فسادِ حیض میں مفید ہے۔

- 5698حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ عَنْ عَلْقَمَةَ أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ الرَّحْمَنِ الْأَعْرَجَ أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ ابْنَ بُحَيْنَةَ يُحَدِّثُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ احْتَجَمَ بِلَحْيِ جَمَلٍ مِنْ طَرِيقِ مَكَّةَ وَهُوَ مُحْرِمٌ فِي وَسَطِ رَأْسِهِ

طرفه - 1836.

ترجمہ: راوی کا بیان ہے کہ نبی پاک نے حالتِ احرام میں مکہ کے راستہ میں سر کے وسط میں سنگی لگوائی۔

- 5699 وَقَالَ الْأَنْصَارِيُّ أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ حَسَّانَ حَدَّثَنَا عِكْرِمَةُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ احْتَجَمَ فِي رَأْسِهِ (یعنی سر مبارک میں سنگی لگوائی)

أطرافه 1835، 1938، 1939، 2103، 2278، 2279، 5691، 5694، 5695، 5700، 5701.

شیخِ بخاری ابن ابی اویس ہیں، سلیمان سے ابن بلال اور علقمہ سے مراد ابن ابی علقمہ ہیں، تمام راوی مدنی ہیں۔ (بلحیی جمل) یہاں تثنیہ کے صیغہ کے ساتھ ہے صیغۂ افراد کے ساتھ بھی گزری، لام پر زبر ہے زیر بھی جائز ہے، جمل جیم اور میم کی زبر کے ساتھ ہے بقول ابن وضاح یہ ایک معروف جگہ ہے یہ سقیا سے سات میل کی مسافت پر جحفہ کے بعد واقع ہے بعض نے سمجھا کہ اس سے مراد سنگی لگوانے کا آلہ ہے یعنی اونٹ کی ہڈی کے ساتھ سنگی لگوائی مگر اول معتمد ہے آگے حدیثِ ابن عباس میں اس کے قصد کی تصریح

آئے گی۔(و قال الأنصاری الخ) اسے اسماعیلی نے موصول کیا اور یہ الفاظ ذکر کئے:(احتجم احتجامة فی رأسه) اسے بیہقی نے بھی ابوحاتم رازی حدثنا الانصاری سے ان الفاظ کے ساتھ موصول کیا: (احتجم و هو محرم من صداع کان به أو داء واحتجم فیما یقال له لحی جمل) (یعنی حالتِ احرام میں سر درد یا کسی اور داء کی وجہ سے، اور اس میں سنگی لگوائی جسے لحی جمل کہا جاتا ہے) احمد نے بھی انصاری سے یہی نقل کیا اگلے باب کی حدیثِ ابن عباس میں: (بماءِ یقال له لحی جمل) ہے (گویا صراحت ہوئی کہ لحی جمل ایک مقام کا نام ہے)۔

15- باب الْحَجْمِ مِنَ الشَّقِيقَةِ وَالصُّدَاعِ (درد شقیقہ اور پورے سر کے درد میں سنگی لگوانا)

نسفی کے نسخہ میں یہ ترجمہ ساقط ہے، انہوں نے یہ احادیث سابقہ باب کے ساتھ نقل کیں یہی متجہ ہے، شقیقہ سر کے ایک جانب (یعنی آدھے سر) کی درد ہے سر کے اگلے حصہ میں ہوتی ہے اہل طب کے مطابق یہ امراضِ مزمنہ میں سے ہے اور اس کا سبب ابخرۃ مرتفعة (یعنی بخارات جو دماغ کو چڑھ جائیں) یا گرم یا سرد اخلاط ہیں جو دماغ کی طرف مرتفع ہوتے ہیں جب انہیں کوئی منفذ (یعنی خروج کا کوئی راستہ) نہیں ملتا تو سر درد کا باعث بنتے ہیں، اگر یہ سر کی ایک جانب مائل ہوں تو اسی جانب درد ہوتا ہے اگر قمة الراس (یعنی سر کی چوٹی) میں متمکن ہو جائیں تو داء البیضة (یعنی سر میں بیماری) پیدا کرتے ہیں، شقیقہ (آدھے سر کا درد) کے بعد صداع (پورے سر کا درد) کا ذکر عام بعد الخاص ہے، سر درد کے بے شمار اسباب ہیں جن کا ذکر گزرا علاوہ ازیں معدہ یا اس کی رگوں میں سوجن یا ریح غلیظہ کے ہونے یا اس کے امتلاء کے سبب، کئی دفعہ کسی حرکتِ عنیفہ مثلا جماع، قئ، استفراغ، مسلسل بیداری یا کثرتِ کلام کی وجہ سے بھی سر میں درد شروع ہو جاتا ہے پھر نفسانی اعراض مثلا غم، حزن، بھوک اور [illegible] وجہ سے بھی اور سر کو لگی کسی زخم یا چوٹ بھی اس کا باعث ہوتی ہے اسی طرح صفاقِ دماغ (دماغ کا آخری حصہ) میں ورم بھی، اسی طرح کسی بھاری چیز کو اٹھانا، سر کو گرم ٹوپی یا کپڑے کے ساتھ ڈھانپنا کہ حد اعتدال سے جو متجاوز ہو یا ٹھنڈی ہوا یا پانی لگ جانے کی وجہ سے، سر کا بارد ہو جانا بھی اس کے بواعث میں سے ہے! جہاں تک بالخصوص شقیقہ کا تعلق ہے تو وہ صرف سر کی شریانوں میں ہوتا ہے اور سر کے نسبۃً کمزور حصہ کے ساتھ مختص ہے، اس کا علاج یہ ہے کہ سر پر پٹی باندھ لی جائے، احمد نے حضرت بریدہ سے روایت نقل کی کہ بسا اوقات نبی اکرم کو درد شقیقہ ہو جاتا تو آپ ایک ایک دو دن گھر ہی میں رہتے اور باہر نہ نکلتے، الوفاة النبویة میں ابن عباس کی حدیث میں گزرا کہ نبی اکرم نے سر پر پٹی باندھے ہمیں خطبہ دیا۔

5700 - حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ عَنْ هِشَامٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ احْتَجَمَ النَّبِيُّ ﷺ فِي رَأْسِهِ وَهُوَ مُحْرِمٌ مِنْ وَجَعٍ كَانَ بِهِ بِمَاءٍ يُقَالُ لَهُ لَحْيُ جَمَلٍ

أطرافه 1835، 1938، 1939، 2103، 2278، 2279، 5691، 5694، 5695، 5699، 5701 (سابقہ نمبر).

5701 - وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ سَوَاءٍ أَخْبَرَنَا هِشَامٌ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ احْتَجَمَ وَهُوَ مُحْرِمٌ فِي رَأْسِهِ مِنْ شَقِيقَةٍ كَانَتْ بِهِ

(یعنی دردِ شقیقہ کی وجہ سے سر مبارک میں سنگی لگوائی تھی)

أطرافه 1835، 1938، 1939، 2103، 2278، 2279، 5691، 5694، 5695، 5699، 5700.

ہشام سے مراد ابن حسان ہیں۔ (من وجع) یہ دردِ شقیقہ تھی اگلے طریق میں تصریح ہے۔ (و قال محمد بن سواء) یہ سدوسی ہیں ان کے دادا کا نام عنبر تھا بصری اور ابو الخطاب کے ساتھ مکنیٰ تھے بخاری میں ان کے حوالے سے اس معلق سمیت تین احادیث ہیں ایک موصولا المناقب میں گزری اور ایک آگے الادب میں آئے گی اسے اسماعیلی نے: (حدثنا أبو یعلی حدثنا محمد بن عبد الله أزدی حدثنا محمد بن سواء) سے موصول کیا ہے یہ سب طرق ابن عباس سے یہ ذکر کرنے میں متفق ہیں کہ حالتِ احرام میں سر مبارک میں یہ سنگی لگوائی تھی، ابن بحینہ کی روایت بھی اس کے موافق ہے حضرت انس کی روایت اس کے مخالف ہے چنانچہ ابو داؤد، ترمذی نے شمائل میں اور نسائی نے اسی طرح ابن خزیمہ اور ابن حبان نے معمر عن قتادہ عن انس سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے جب کہ آپ محرم تھے ظہرِ قدم میں تکلیف کے باعث سنگی لگوائی، اس کے رجال رجالِ صحیح ہیں مگر ابو داؤد نے احمد سے نقل کیا کہ سعید بن ابوعروبہ نے اسے حضرت انس سے مرسلا روایت کیا ہے، سعید معمر سے احفظ میں یہ قادح علت نہیں دونوں حدیثوں کے مابین تطبیق واضح ہے کہ یہ ایک دیگر واقعہ ہے، طبری نے یہ اشارہ کیا، اس سے ثابت ہوا کہ سنگی لگوانا احرام کے لئے قادح نہیں کتاب الحج میں یہ بحث گزری اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر محرم نے سر میں سنگی لگوائی اور اس وجہ سے کچھ بال قطع کئے تب فدیہ دینا واجب ہوگا البتہ بغیر عذر اور بال منڈوا کر سنگی لگوانا حرام ہے۔

5702 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبَانَ حَدَّثَنَا ابْنُ الْغَسِيلِ قَالَ حَدَّثَنِي عَاصِمُ بْنُ عُمَرَ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِنْ كَانَ فِي شَيْءٍ مِنْ أَدْوِيَتِكُمْ خَيْرٌ فَفِي شَرْبَةِ عَسَلٍ أَوْ شَرْطَةِ مِحْجَمٍ أَوْ لَذْعَةٍ مِنْ نَارٍ وَمَا أُحِبُّ أَنْ أَكْتَوِيَ

(اسی کا سابقہ نمبر) أطرافه 5683، 5697، - 5704

شیخ بخاری وراق ازدی کوفی ہیں ابو اسحاق یا ابو ابراہیم کنیت تھی بخاری کے کبار شیوخ میں سے ہیں صدوق ہیں جوزجانی نے تشیع کے سبب کلام کی ہے بقول ابن عدی اس کے باوجود صدوق ہیں ان کے ہم عصر ایک اور راوی اسماعیل بن ابان تھے جو غنوی کہلاتے تھے ابن معین کہتے ہیں غنوی کذاب جب کہ وراق ثقہ ہیں ابن مدینی کہتے ہیں وراق میں کوئی حرج نہیں جب کہ غنوی سے میں نے حدیث لکھی پھر چھوڑ دیا انہیں سخت ضعیف قرار دیا، احمد اور عثمان بن ابی شیبہ اور ایک جماعت نے دونوں کے مابین تفرقہ کیا بعض دیگر نے غفلت سے انہیں ایک قرار دے دیا غنوی کی وفات وراق کے چھ برس قبل ہوئی۔

16 - باب الْحَلْقِ مِنَ الأَذَى (کسی تکلیف کی وجہ سے سر منڈوانا)

5703 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ أَيُّوبَ قَالَ سَمِعْتُ مُجَاهِدًا عَنِ ابْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ كَعْبٍ هُوَ ابْنُ عُجْرَةَ قَالَ أَتَى عَلَيَّ النَّبِيُّ ﷺ زَمَنَ الْحُدَيْبِيَةِ وَأَنَا أُوقِدُ تَحْتَ بُرْمَةٍ

وَالْقَمْلُ يَتَنَاثَرُ عَنْ رَأْسِي فَقَالَ أَيُؤْذِيكَ هَوَامُّكَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَاحْلِقْ وَصُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ أَوْ أَطْعِمْ سِتَّةً أَوِ انْسُكْ نَسِيكَةً قَالَ أَيُّوبُ لَا أَدْرِي بِأَيَّتِهِنَّ بَدَأَ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۱۳ء۷) .أطرافه 1814، 1815، 1816، 1817، 1818، 4159، 4190، 4191، 4517، 5665، 6708

حماد بن زید ایوب سختیانی سے راوی ہیں، کتاب الحج میں مفصل شرح گزری، گویا وسطِ سر میں سنگی لگوانے کے ذکر پر مشتمل حدیث کے بعد اسے وارد کر کے اشارہ دیا کہ ضرورت کے تحت سنگی لگوانے کے لئے کچھ بال منڈوا لینے کا جواز کسی ضرورت کے تحت محرم کے لئے پورے سر کو منڈوا لینے کے جواز سے مستنبط ہے۔

17- باب مَنِ اكْتَوَى أَوْ كَوَى غَيْرَهُ وَ فَضْلِ مَنْ لَمْ يَكْتَوِ

(داغ لگوانا اور لگانا اور اس سے بچنے والے کی فضیلت)

گویا یہ باور کرانا مراد ہے کہ ضرورت ہو تو کی جائز ہے وگرنہ اس کا ترک ہی اولی ہے اور اگر اسکا جواز ہے تو یہ اس امر سے اعم ہے کہ خود کرے یا کسی کو یا کسی سے کرائے، عمومِ جواز باب کی پہلی حدیث میں اس کی طرف نسبتِ شفاء سے ہے اور اس کے ترک کا فضل آپ کے اس قول: (و ما أحب أن أكتوى) سے ماخوذ ہے، مسلم نے ابوزبیر عن جابر سے نقل کیا کہ حضرت سعد کی اکحل (بازو کی ایک رگ) میں تیر لگا (فحسمه رسول الله) (حسم کا معنی ہے رگ کاٹ کر خون روکنے کیلئے داغ دینا) ابوسفیان عن جابر سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے حضرت ابی بن کعب کی طرف ایک طبیب بھیجا جس نے ان کی ایک شریان کاٹ کر کی کیا طحاوی نے۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، حضرت انس سے روایت کیا کہتے ہیں مجھے عہد نبوی میں ابوطلحہ نے کی کیا، اس کی اصل بخاری میں ہے اس میں ہے کہ ذات الجنب کی وجہ سے یہ کیا تھا یہ آگے آ رہی ہے ترمذی نے حضرت انس سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے حضرت اسعد بن زرارہ کو کی کیا۔ (من الشوكة) مسلم کی عمران بن حصین سے روایت میں ہے کہتے ہیں مجھے سلام کہا جاتا تھا (یعنی سلام کہنے کی غیبی صدا سنتا تھا) پھر میں نے ایک دفعہ کی کرایا تو یہ سلسلہ منقطع ہو گیا پھر ترکِ کی کیا تو دوبارہ یہ شروع ہو گیا، انہی کی ایک سند کے ساتھ روایت میں ہے کہ جو سلسلہ منقطع ہوا تھا اب پھر سے شروع ہو گیا یعنی فرشتوں کا سلام کہنا احمد، ابوداؤد اور ترمذی نے عمران بن حصین سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے کی سے منع فرمایا تھا ہم نے اسے کیا: (فما أفلحنا ولا أنجحنا) ایک طریق میں ہے: (فلم يفلحن ولم ينجحن) اس کی سند قوی ہے اس میں مذکور نہی کراہت یا خلافِ اولی پر محمول ہے، یہی مجموع احادیث کا مقتضا ہے، بعض نے کہا یہ صرف حضرت عمران کے ساتھ خاص تھی کیونکہ انہیں بواسیر تھی تو جگہ خطیر ہونے کے باعث انہیں کی سے منع فرمایا تھا جب مرض نے شدت اختیار کی تو انہوں نے اسے استعمال کیا مگر یہ کارگر ثابت نہ ہوئی، ابن قتیبہ کہتے ہیں کی کی دو قسمیں ہیں ایک تندرست کا کی کرانا تاکہ بیمار نہ پڑے، اس کے بارہ میں فرمایا: (لَمْ يَتَوَكَّلْ مَنِ اكْتَوىٰ) کہ کی کرنے والا متوکل نہیں کیونکہ وہ تقدیر لوٹانے کو کوشاں ہے حالانکہ یہ ناممکن ہے دوم خراب ہو چکے زخم یا عضو کی کی جب وہ منقطع ہو چکا ہے (تاکہ زخم آگے نہ پھیلے) تو اس میں مشروع ہے تو اگر کی کسی متوقع مرض کے

سدِ باب کے ارادہ سے ہے تو خلافِ اولی ہے کیونکہ اس میں ایک غیر متحقق امر کے لئے تعذیب بالنار کی تعجیل ہے! حاصلِ تطبیق یہ ہے کہ فعل جواز پر دال ہے اور عدمِ فعل منع پر دال نہیں بلکہ یہ اس امر کی دلالت ہے کہ اس کا ترک اس کے فعل سے ارجح ہے، یہی معاملہ اس کے تارک کی ثناء کا ہے جہاں تک اس سے نہی کا تعلق ہے تو یہ علی سبیل الاختیار اور تنزیہی ہے یا اس بناء پہ کہ اگر شفاء کا یہی متعین طریق نہ ہو، اس بارے کچھ بحث باب (الشفاء فی ثلاث) کے تحت گزری ہے، مجھے کسی صحیح اثر میں نہیں ملا کہ نبی اکرم نے کی کرائی ہو مگر قرطبی نے طبری کی کتاب ادب النفوس سے اسکا اثبات نقل کیا، حلیمی نے اسے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (رُوِیَ أنه اکتوی لِلجرح الذی أصابه بأُحد) یعنی مروی ہے کہ احد میں لگے زخم کی وجہ سے آنجناب نے کی کیا، بقول ابن حجر صحیح میں ثابت یہ ہے کہ حضرت فاطمہ نے چٹائی جلا کر اس کی راکھ کے ساتھ (رخسار مبارک کے) اس زخم کو بھرا تھا تو یہ معہود کی نہیں، ابن تین نے جزم کے ساتھ اثبات کیا ہے جبکہ ابن قیم نے الہدی میں اس کے برعکس کیا (یعنی جزم بالنفی کیا)۔

- 5704حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ هِشَامُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سُلَيْمَانَ بْنِ الْغَسِيلِ حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ عُمَرَ بْنِ قَتَادَةَ قَالَ سَمِعْتُ جَابِرًا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنْ كَانَ فِي شَيْءٍ مِنْ أَدْوِيَتِكُمْ شِفَاءٌ فَفِي شَرْطَةِ مِحْجَمٍ أَوْ لَذْعَةٍ بِنَارٍ وَمَا أُحِبُّ أَنْ أَكْتَوِيَ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 5683، 5697، - 5702

(سمعت جابرا) اسماعیلی کی محمد بن خلاد عن ابی الولید سے روایت میں ہے کہ حضرت جابر ہمارے گھر آئے تو یہ حدیث بیان کی۔ (أو لذعة الخ) اس طریق میں انہی دو پر اقتصار ہے شہد کا ذکر حذف کیا اس کا ذکر ابونعیم کی ابومسعود عن ابی الولید کے طریق سے روایت میں موجود ہے اسی طرح اسماعیلی کے ہاں بھی ہے مگر سیاق ذکر نہیں کیا بلکہ ابونعیم کی ابن غسیل کی روایت کا حوالہ دیدیا، ابونعیم سے یہ روایت تاماً باب (الدواء بالعسل) میں گزری ہے اس طریق میں آپ کے قول: (توافق الدواء) کا بھی اختصار کیا وہاں اس کا بیان گزرا ہے۔

- 5705حَدَّثَنَا عِمْرَانُ بْنُ مَيْسَرَةَ حَدَّثَنَا ابْنُ فُضَيْلٍ حَدَّثَنَا حُصَيْنٌ عَنْ عَامِرٍ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ قَالَ لاَ رُقْيَةَ إِلاَّ مِنْ عَيْنٍ أَوْ حُمَةٍ فَذَكَرْتُهُ لِسَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ فَقَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ عَبَّاسٍ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عُرِضَتْ عَلَيَّ الأُمَمُ فَجَعَلَ النَّبِيُّ وَالنَّبِيَّانِ يَمُرُّونَ مَعَهُمُ الرَّهْطُ وَالنَّبِيُّ لَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ حَتَّى رُفِعَ لِي سَوَادٌ عَظِيمٌ قُلْتُ مَا هَذَا أُمَّتِي هَذِهِ قِيلَ هَذَا مُوسَى وَقَوْمُهُ قِيلَ انْظُرْ إِلَى الأُفُقِ فَإِذَا سَوَادٌ يَمْلأُ الأُفُقَ ثُمَّ قِيلَ لِي انْظُرْ هَا هُنَا وَهَا هُنَا فِي آفَاقِ السَّمَاءِ فَإِذَا سَوَادٌ قَدْ مَلأَ الأُفُقَ قِيلَ هَذِهِ أُمَّتُكَ وَيَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنْ هَؤُلاَءِ سَبْعُونَ أَلْفًا بِغَيْرِ حِسَابٍ ثُمَّ دَخَلَ وَلَمْ يُبَيِّنْ لَهُمْ فَأَفَاضَ الْقَوْمُ وَقَالُوا نَحْنُ الَّذِينَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَاتَّبَعْنَا رَسُولَهُ فَنَحْنُ هُمْ أَوْ أَوْلاَدُنَا الَّذِينَ وُلِدُوا فِي الإِسْلاَمِ فَإِنَّا وُلِدْنَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ

فَبَلَغَ النَّبِيَّ ﷺ فَخَرَجَ فَقَالَ هُمُ الَّذِينَ لَا يَسْتَرْقُونَ وَلَا يَتَطَيَّرُونَ وَلَا يَكْتَوُونَ وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ فَقَالَ عُكَّاشَةُ بْنُ مِحْصَنٍ أَمِنْهُمْ أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ نَعَمْ .فَقَامَ آخَرُ فَقَالَ أَمِنْهُمْ أَنَا قَالَ سَبَقَكَ عُكَّاشَةُ

أطرافه 3410، 5752، 6472، - 6541

ترجمہ: حضرت عمران بن حصین نے کہا نہیں ہے دم مگر نظر سے یا زہریلے جانور کے کاٹے سے راوی کہتے ہیں میں نے اسکا ذکر سعید بن جبیر سے کیا تو کہنے لگے ہمیں ابن عباس نے بیان کیا کہ نبی پاک نے فرمایا مجھ پہ امتیں پیش کی گئیں تو ایک ایک اور دو دو نبی گزرے اور ان کے ہمراہ (ان کے ماننے والوں کا) گروہ، کئی نبی ایسے بھی گزرے جن کے ساتھ کوئی بھی نہ تھا پھر میرے سامنے ایک بڑی جماعت نمودار ہوئی میں نے یہ کون ہیں؟ کیا یہ میری امت ہے؟ کہا گیا یہ حضرت موسیٰ اور انکی قوم ہے، پھر مجھ سے کہا گیا ذرا افق کی جانب دیکھئے تو اتنے لوگ تھے جو یہاں وہاں آسمان کے آفاق کو بھر رہے تھے کہا گیا یہ آپکی امت ہے اور ان میں سے ستر ہزار بلا حساب جنت میں داخل ہوں گے، یہ کہہ کر آپ اندر تشریف لے گئے اور انکی بابت تفصیل ذکر نہ کی تو لوگوں نے تبصرے کئے کچھ نے کہا یہ ہم ہیں جو اللہ پہ ایمان لائے اور اسکے رسول کی اتباع کی ہے یا پھر ہماری اولاد ہیں جو اسلام کی حالت میں پیدا ہوئے ہم تو جاہلیت میں پیدا ہوئے تھے تو نبی پاک کو یہ باتیں پہنچیں تو باہر آئے اور فرمایا یہ وہ لوگ ہیں جو دم نہیں کراتے، فال نہیں پکڑتے، آگ سے داغ نہیں لگواتے اور اپنے رب پر توکل رکھتے ہیں تو عکاشہ بن محصن نے کہا کیا میں بھی انہی میں سے ہوں یا رسول اللہ؟ فرمایا ہاں، تو ایک اور اٹھا اور کہا کیا میں بھی انہی میں سے ہوں؟ فرمایا عکاشہ تم سے سبقت لے گئے۔

حسین سے ابن عبدالرحمٰن واسطی اور عامر سے مراد شعبی ہیں۔(عن عمران بن حصين قال لا رقية الخ)محمد بن فضیل نے اسے حصین عن عامر سے موقوفاً نقل کیا اس پر ہشیم اور شعبہ کی حصین سے موافقت بھی ہے ہشیم کی روایت احمد اور مسلم جبکہ شعبہ کی ترمذی نے تعلیقاً تخریج کی ہے، ابنا ابو شیبہ نے بھی اسے موصول کیا مگر بجائے عمران بن حصین کے (عن بريدة) کہا، مالک بن مغول نے ان سب کی مخالفت کرتے ہوئے حصین کے حوالے سے اسے مرفوعاً روایت کیا اسے احمد اور ابو داؤد نے نقل کیا اسی طرح ابن عیینہ نے بھی حصین سے، اسے ترمذی نے نقل کیا اسی طرح اسحاق بن سلیمان نے بھی، اسے ابن ماجہ نے تخریج کیا اس میں شعبی پر ایک اور اختلاف بھی ہے چنانچہ ابو داؤد نے اسے عباس بن ذریح سے نقل کرتے ہوئے (عن الشعبي عن أنس) کہا اور مرفوع بیان کیا، عباس اس کے ساتھ شاذ ہیں محفوظ حصین کی روایت ہی ہے ان پر وقف و رفع کے اختلاف کے باوجود اور پھر یہ اختلاف کہ آیا یہ عمران سے ہے یا بریدہ سے؟ تحقیق یہ ہے کہ دونوں سے ہے بعض ناقلینِ بخاری کے ہاں واقع ہے کہ شعبی کی حدیث مرسل ہے اور مسند حدیثِ ابن عباس ہے تو اس کے ساتھ یہ اشارہ دیا کہ امام بخاری نے شعیب کی روایت استطر اداً ذکر کی ہے مقصد اس کی تصحیح نہیں شائد یہی راز ہے جو حمیدی نے اسے الجمع بین الصحیحین سے حذف کیا انہوں نے اصلاً ہی اسے ذکر نہیں کیا، پھر مجھے صغانی کے نسخہ میں یہ عبارت ملی کہ ابو عبداللہ یعنی مصنف کہتے ہیں ہماری اس سے مراد دراصل حدیثِ ابن عباس ہے اور شعبی کی عمران سے روایت مرسل ہے، اس سے میری ذکر کردہ بات کی تائید ہوئی۔

(أو حمة) حائے مضموم اور میمِ مخفف کے ساتھ، ثعلب وغیرہ کہتے ہیں یہ سمِ عقرب (یعنی بچھو کا زہر) ہے قزاز کے بقول

بلکہ (شوكة العقرب) (یعنی بچھو کا ڈنگ) ابن سیدہ نے بھی یہی کہا کہ وہ ابرہ جس سے بچھو اور بھڑ ڈنگ مارتے ہیں خطابی لکھتے ہیں حمہ (كل هامة ذات سم) (یعنی ہر زہریلا) سانپ ہو یا بچھو، ابو داؤد نے حضرت سہل بن حنیف سے مرفوعا نقل کیا:(لا رقية إلا من نفس أو حمة أو لدغة) تو دونوں کے مابین مغایرت کی (یعنی حمہ اور لدغۃ کے مابین) تو محتمل ہے کہ اس حدیث میں حمہ فقط بچھو کے ساتھ مختص ہو تو لدغہ کا اس کے بعد ذکر عام بعد الخاص کی قبیل سے ہو، دم (کرنے کرانے) کے حکم کا بیان چند ابواب کے بعد باب(رقية الحية و العقرب) میں آئے گا اسی طرح نظر کے حکم کی بابت بھی ایک الگ باب ہے۔(فذكرته لسعيد الخ) حصین بن عبد الرحمٰن اس کے قائل ہیں ہشیم نے ان سے اپنی روایت میں اس کی تبیین کی کہتے ہیں میں سعید بن جبیر کے پاس تھا تو کہا مجھے ابن عباس نے حدیث بیان کی ، یہ کتاب الرقاق میں آئے گی اسے احمد نے ہشیم سے اور مسلم نے بھی ان سے ایک قصہ کی زیادت کے ساتھ نقل کیا، کہتے ہیں میں سعید کے پاس تھا کہ پوچھنے لگے تم میں سے کسی نے وہ ستارہ دیکھا جو گزشتہ شب ٹوٹا؟ میں نے کہا میں نے، پھر میں نے بتلایا کہ میں نمازِ تہجد میں مشغول نہ تھا بلکہ (لدغت) پوچھا پھر کیا کیا؟ کہا میں نے دم کر لیا، کہنے لگے کس امر نے اس پر آمادہ کیا؟ میں نے کہا ایک حدیث نے جسے ہمیں شعبی نے حضرت بریدہ سے بیان کیا کہ انہوں نے کہا:(لا رقية إلا من عين أو حمة) کہنے لگے اس نے اچھا کیا جو وہیں تک منتہی ہوا جو سنا، پھر کہا ہمیں ابن عباس نے بیان کیا تو یہ حدیث ذکر کی۔

(عرضت على الأمم) کتاب الرقاق میں اسکی شرح آئے گی اس روایت میں مذکور:(حتى وقع في سواد) کشمیہنی کے نسخہ میں (حتى رفع لي سواد) ہے اس حدیث کے اکثر طرق میں یہی محفوظ ہے۔ (لا يسترقون ولا يتطيرون) دم کا پھر اس کے بعد طیرہ کا ذکر آ رہا ہے۔

علامہ انور (لا رقية إلا من عين الخ) کے تحت لکھتے ہیں فارسی میں اس کا ترجمہ افسوں اور ہندی میں منتر ہے مگر یہاں دم کہنا مناسب ہے کیونکہ منتر غیر شرعی کلمات پر مشتمل ہوتا ہے نظر لگنے اور ہما میں اس کی اجازت ان میں اس کی تاثیر کی وجہ سے دی، سوائے دم کے ان کا کوئی علاج نہیں، جہاں تک نظر کا تعلق ہے تو بہت سے لوگ اس کا انکار کرتے اور اسے غیر موثر قرار دیتے ہیں اور جو ہما ہے عربوں کے ہاں اس کا علاج موجود تھا لیکن سب کو میسر نہ تھا، ہما سے آدمی سخت تکلیف محسوس کرتا ہے اور تجربہ شاہد ہے کہ دم کرانا اس میں موثر ہے، (لا يسترقون) کی بابت کہتے ہیں یہاں اس کا ترجمہ منتر کرنا احسن ہے کیونکہ یہ سیاقِ نفی میں مذکور ہوا(دم کے ساتھ ترجمہ کرنا بھی نامناسب نہیں کیونکہ ایک روایت میں: لا يتداوون بھی ہے کہ دوا بھی نہیں لیتے تو یہ متوکلین حق التوکل کا وصف بیان ہو رہا ہے، یہ نہیں کہ ان امور سے نہی کر رہے ہیں)، (ولا يتطيرون)کی بابت لکھتے ہیں شرع نے اسے مکروہ سمجھا جبکہ فال (یعنی نیک فال لینا) پسند کیا ہے کیونکہ جو متفائل ہوا (یعنی مثلاً کوئی اچھا نام یا اچھی بات سن کر نیک فال لی، اس کا بالمقابل متشائم ہے) اور اپنے رب کے ساتھ حسنِ ظن رکھا تو امید کی جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے ظن کے مطابق ہی اس کے ساتھ معاملہ کرے گا کہ وہ بندے کے اس کے ساتھ ظن کے مطابق ہے، (وعلى ربهم يتوكلون) کی بابت کہتے ہیں توکل اس باب میں دعامہ ہے، قبل ازیں اسباب کے بارہ میں غزالی کی تقسیم کے حوالے سے ذکر کر چکے ہیں کہ وہ نوعِ اسباب جس پر ضرورۃً مسبب مترتب ہو، عادت ہے جیسے بھوک لگنے پر کچھ کھا لینا تو اس پر عمل پیرا ہونا واجب ہے اور اس میں (اپنے زعم کے مطابق) توکل کرنا کہ ترکِ اکل کرے معصیت ہے اور وہ نوع جس پر کثیر

اوقات مسببات مترتب ہیں تو ان کا ترک بھی ضروری نہیں جیسے بیمار ہونے پر دوا لینا، باقی رہی وہ نوع جس پر مسبب مترتب ہے اور وہ کبھی اس سے متخلف بھی ہو سکتا ہے تو اسی کا ترک توکل کہلاتا ہے پھر تطیُّر (یعنی نحوست لینا) فی نفسہ بھی مکروہ ہے قطعِ نظر اسکے کہ یہ خلافِ توکل ہے! مجھے احمد کا ایک قول ملا کہ ترکِ اسباب کا اصلاً ہی توکل سے کوئی تعلق نہیں ابن ماجہ کی ایک حدیث میں ہے اگر تم اللہ پر حقِ توکل رکھو تو صبح بھوکے پیٹ نکلو اور شام کو بھرے ہوئے پیٹ کے ساتھ آؤ پرندوں کی طرح، یہ اس نوع کے اعتبار پر بھی دال ہے مجھے ہمیشہ اس بارے تردد رہا کہ اس توکل سے کیا مراد ہے حتی کہ احمد کا قول پڑھا کہ پرندے بھی اسباب کے مباشر ہوتے ہیں (یعنی انہیں اختیار کرتے ہیں) تبھی تو (گھونسلوں سے صبحدم نکل کر) رزق کی تلاش میں لگ جاتے ہیں اگرچہ ان کے طلبِ رزق کے اسباب ہمارے اسباب سے مختلف ہیں لیکن وہ اپنی شان کے مطابق اسباب کے مباشرت سے متعطل نہیں ہوتے مثلاً اڑنا (اگر گھونسلون میں ہی بیٹھے رہیں تب اسباب کا عدمِ استعمال قرار دینا لازم ہو) تو اس سے اشکال ختم ہوا، اس کے باوجود میں کہتا ہوں مطلقاً ترکِ اسباب بھی ایک نوع کا توکل ہے لیکن یہ اخص الخواص کا توکل ہے۔

18 - باب الإِثْمِدِ وَالْكُحْلِ مِنَ الرَّمَدِ (آنکھ دکھنے میں اثمد کے یا عام سرمہ کا استعمال)

فِيهِ عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ

رَمَد گرم ورم (سوجن) ہے جو آنکھ کے طبقہِ منتحمہ یعنی سفیدی والے حصہ میں لاحق ہوتا ہے اس کا سبب احد الأخلاط یا ابخرہ (یعنی کسی آلودگی یا گیس) کا وجود ہے جو معدہ سے دماغ کو چڑھتی ہے، اگر یہ خیاشیم (ناک کی اندرونی رگیں) کی طرف آجائے تو زکام کا باعث بنتی ہے آنکھ کی طرف آئے تو رمد کا، اسی طرح اگر لہاۃ (حلق) یا منخرین (نتھنے) کی طرف اس کا میلان ہو تو خنان (ناک کی بیماری) کا سبب بنتی ہے، سینے میں جائے تو نزلہ اور اگر دل کی طرف جائے تو شوصہ (یعنی پسلیوں کا ورم یا پیٹ کی ریاحی درد) کی محرک ہوگی اور اگر منحدر نہ ہو اور مخرج کی طلب کرے اور نہ پائے تو جیسا کہ گزرا سر درد کا باعث بنتی ہے۔ (فيه عن أم عطية) ان کی اس مرفوع حدیث کی طرف اشارہ ہے: (لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد فوق ثلاث إلا على زوج) تو وہ سرمہ بھی نہیں لگائے گی، یہ عدت کے ابواب میں گزری لیکن اس کے کسی طریق میں اثمد کا ذکر نہیں پایا تو گویا یہاں اس لئے اس کا ذکر کیا کہ اکثر عرب اسی کو بطور سرمہ استعمال کرتے تھے، ابن عباس کی ایک مرفوع روایت میں اس کی تنصیص بھی ہے: (اكتحلوا بالإثمد فإنه يجلو البصر و ينبت الشعر) (یعنی اثمد کا سرمہ استعمال کیا کرو کہ یہ نظر کو تیز کرتا اور بال اگاتا ہے) اسے ترمذی نے تخریج کیا اور حسن قرار دیا سیاق انہی کا ہے اسی طرح ابن ماجہ نے اور ابن حبان نے بھی صحیح قرار دیا ترمذی نے ایک اور سند کے ساتھ ابن عباس سے شمائل میں، اور ذکر کیا کہ اس باب میں حضرت جابر سے بھی روایت ہے، اور ابن ماجہ اور ابن عدی نے تین طرق کے ساتھ بحوالہ ابن منکدران سے نقل کیا کہ: (عليكم بالإثمد فإنه يجلو البصر و ينبت الشعر) ابن ابو عاصم اور طبرانی کے ہاں حضرت علی سے بھی یہ الفاظ مروی ہیں: (عليكم بالإثمد فإنه منبتة للشعر مذهبة للقذىٰ مصفاة للبصر) (سابقہ مفہوم) اس کی سند حسن ہے، شمائلِ ترمذی میں حضرت ابن عمر سے بھی یہی مروی ہے دارقطنی کی غرائبِ مالک میں حضرت انس سے یہ الفاظ مروی ہیں: (كان

يأمرنا بالإثمد) احمد کے ہاں سعید بن ہوذہ سے بھی اثمد لگانے کا حکم مرفوعا مروی ہے، ابو داؤد کے ہاں ان سے مروی ہے کہ سوتے وقت اثمد لگانے کا حکم دیا ان کی حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے کہ تمہارا بہترین سرمہ اثمد ہے کہ وہ ۔۔۔ الخ اسے بزار نے بھی نقل کیا اس کی سند میں مقال ہے ابو رافع سے مروی ہے کہ نبی اکرم اثمد استعمال فرماتے تھے اسے بیہقی نے مقال والی سند کے ساتھ تخریج کیا حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ نبی اکرم کے پاس اثمد تھا جسے سوتے وقت ہر آنکھ میں تین تین مرتبہ ڈالتے اسے ابو الشیخ نے کتاب اخلاق النبی میں ضعیف سند کے ساتھ ذکر کیا، اثمد الف مکسور کے ساتھ، پیش بھی منقول ہے سیاہ سرخی مائل پتھر ہے جو بلادِ حجاز میں ہوتا ہے سب سے اجود وہ جو اصفہان سے درآمد کیا جاتا ہے، اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا اثمد اس پتھر کا نام ہے یا اس سے بنے ہوئے سرمہ کا؟ سنن ابو داؤد کی حضرت ابو ہریرہ سے ایک روایت میں وترا (یعنی طاق عدد میں) سرمہ لگانے کا حکم مذکور ہے بعض مشار الیہ احادیث میں کیفیتِ اکتحال بھی مذکور ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہر آنکھ میں تین تین مرتبہ ڈالا جائے تو ہر آنکھ کے اعتبار سے یہ وتر ہی ہوا یا ہر ایک میں دو مرتبہ اور درمیان میں ایک بار (تو یہ پانچ دفعہ یعنی وتر ہوا) یا دائیں میں تین اور بائیں میں دو مرتبہ تو یہ مجموعی لحاظ سے وتر ہوا، ارجح اول کیفیت ہے۔

- 5706حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ شُعْبَةَ قَالَ حَدَّثَنِي حُمَيْدُ بْنُ نَافِعٍ عَنْ زَيْنَبَ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ ؓ أَنَّ امْرَأَةً تُوُفِّيَ زَوْجُهَا فَاشْتَكَتْ عَيْنَهَا فَذَكَرُوهَا لِلنَّبِيِّ ﷺ وَذَكَرُوا لَهُ الْكُحْلَ وَأَنَّهُ يُخَافُ عَلَى عَيْنِهَا فَقَالَ لَقَدْ كَانَتْ إِحْدَاكُنَّ تَمْكُثُ فِي بَيْتِهَا فِي شَرِّ أَحْلَاسِهَا -أَوْ فِي أَحْلَاسِهَا فِي شَرِّ بَيْتِهَا فَإِذَا مَرَّ كَلْبٌ رَمَتْ بَعْرَةً فَلَا أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

(جلد ۸ ص: ۶۲۹ میں ترجمہ گزر چکا ہے) طرفاه 5336، - 5338.

یحیی سے مراد قطان ہیں، اس کے مباحث ابواب الاحداد میں گزرے ہیں۔ (فلا أربعة الخ) نسخۂ کشمیہنی میں (فهلا أربعة ۔۔۔۔) ہے یہ واضح ہے حرفِ نفی کی صورت میں منفی مقدر ہے ای (فلا تكتحل)۔

- 19باب الْجُذَامِ (کوڑھ)

یہ ایک بری بیماری ہے جو سارے بدن میں سوداوی علت کے انتشار سے پیدا ہوتی اور اس سے مزاجِ اعضاء خراب ہو جاتا ہے، بسا اوقات آخر کار ان کا (باہمی) اتصال فاسد ہو جاتا ہے حتی کہ وہ کھوکھلے ہو جاتے ہیں بقول ابن سیدہ یہ نام اس لئے پڑا کہ (تجذم الأصابع وتقطعها) (یعنی یہ انگلیاں کاٹ لیتا ہے)۔

- 5707وَقَالَ عَفَّانُ حَدَّثَنَا سَلِيمُ بْنُ حَيَّانَ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مِينَاءَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا عَدْوَى وَلَا طِيَرَةَ وَلَا هَامَةَ وَلَا صَفَرَ وَفِرَّ مِنَ الْمَجْذُومِ كَمَا تَفِرُّ مِنَ الْأَسَدِ

أطرافه 5717، 5757، 5770، 5773، - 5775.

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں رسول اللہ نے فرمایا ایک کی بیماری دوسرے کو لگنا، بدشگونی لینا، الو کو منحوس سمجھنا اور صفر کو منحوس سمجھنا سب

لغو خیالات ہیں لیکن جذام والے سے اس قدر علیحدہ رہنا چاہیے جیسے شیر سے (جدا رہتے ہیں) ۔

عفان ، ابن مسلم صفار ہیں جو اگرچہ شیوخِ بخاری میں سے ہیں لیکن اکثر ان سے بالواسطہ تخریج کی ہے ، یہ ان معلقات میں سے ہے جو کسی جگہ موصول نہیں ، ابونعیم نے جزم کیا ہے کہ انہوں نے اسے ان سے بلا روایۃ تخریج کیا ہے اور یہ ابن صلاح کے طریقہ کے مطابق موصول ہے ابونعیم نے اسے طیالسی اور ابوقتیبہ مسلم بن قتیبہ کلاہما عن سلیم بن حیان جو اس کے شیخ عفان ہیں ، کے حوالے سے تخریج کیا ، اسے عمرو بن مرزوق عن سَلیم سے لیکن موقوفا نقل کیا ہے اسماعیلی نے اس کا استخراج نہیں کیا ابن خزیمہ نے بھی اسے موصول کیا ۔

(لا عدوی ولا طیرۃ الخ) اس روایت میں ان چاروں اشیاء کا جمع کیا آگے ایک باب (لا ھامۃ) میں بھی ابو صالح عن ابی ہریرہ کے طریق سے اس کی مانند ذکر آئے گا ، پانچ ابواب کے بعد ابوسلمہ عن ابی ہریرہ کے طریق سے بھی اس کا مثل ہے مگر (ولا طیرۃ) کے بغیر ، کئی اور ابواب کے تحت بھی اسے نقل کیا ہے ، اسے مسلم نے علاء عن ابیہ عن ابو ہریرہ سے نقل کرتے ہوئے ابوسلمہ کی روایت کی طرح ذکر کیا اور مزید یہ بھی : (ولا نوء) ابن عمر اور حضرت انس اور مسلم کے ہاں حضرت جابر سے بھی کچھ مختلف الفاظ کے ساتھ یہ روایت منقول ہے ابن حبان نے اسے عکرمہ عن ابن عباس سے تخریج کیا اور وہ قصہ بھی جو ابوسلمہ عن ابی ہریرہ کی روایت میں ہے ! تو ان سب روایات کا ماحصل چھ اشیاء ہیں : (العدوی و الطیرۃ و الھامۃ و الصفر و الغول و النوء) پہلی چار کو بخاری نے علیحدہ علیحدہ باب میں مفردا ذکر کیا ہے وہیں ان کی شرح ہوگی ، غول کی بابت جمہور کہتے ہیں عربوں کا زعم تھا کہ غیلان صحراؤں میں ہوتے ہیں یہ شیاطین کی ایک جنس ہے جو کبھی لوگوں کو نظر آتے ہیں اور (تغول لھم تغوُّلا أی تتلون) یعنی مختلف رنگ یعنی بھیس اختیار کر کے انہیں راہوں سے بھٹکاتے ہیں جس وجہ سے کبھی ان کی ہلاکت ہو جاتی ہے ، ان کی کلام میں یہ جملہ کثیر ہے : (غالَتْہُ الغولُ أی أھلَکَتہ أو أضلَّتہ) (یعنی ہلاک یا گم کردہِ راہ کر دیا) تو نبی اکرم نے اس کا ابطال فرمایا ، کہا گیا ہے کہ وجودِ غیلان کا ابطال مراد نہیں بلکہ صرف عربوں کے اس اعتقاد کا بطلان کہ غولِ بیابانی مختلف بھیس اختیار کر کے ان کے آڑے آتے اور مشکلات پیدا کرتے ہیں ان کے نزدیک اس کا معنی ہے کہ غول کی استطاعت میں نہیں کہ کسی کی راہ کھوٹی کریں اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے : (إذا تغولت الغیلان فنادوا بالأذان) کہ جب غول آڑے آئیں تو اذانیں دو یعنی اللہ کے ذکر کے ساتھ ان کے شر کو دور کرو ، ابوایوب کی ایک روایت کے الفاظ ہیں : (کانت لی سھوۃٌ فیھا تمرٌ فکانت الغُول تجیءُ فتأکل منہ) (یعنی میرا ایک طاقچہ تھا جس میں کھجوریں ہوتی تھیں تو غولِ بیابانی آ کر اس میں سے کھا لیتے) جہاں تک نوء ہے تو کتاب الاستسقاء میں اس کا ذکر گزرا ۔

(و فر من المجزوم الخ) ان الفاظ کا میں صرف حدیثِ ابی ہریرہ کے اس طریق ہی میں واقف ہوں ابونعیم کی کتاب الطب میں ایک دیگر سند بھی ہے لیکن وہ معلول ہے ابن خزیمہ نے کتاب التوکل میں حدیثِ عائشہ سے اسکا شاہد بھی نقل کیا ہے اس کے الفاظ ہیں : (لا عدویٰ و إذا رأیتَ المجذوم ففرَّ منہ کما تَفِر من الأسد) ، مسلم نے عمرو بن شرید ثقفی عن ابیہ سے روایت کیا کہ وفدِ ثقیف میں ایک مجذوم شخص تھا نبی اکرم نے اس کی طرف پیغام بھیجا (یعنی اس کی قیام گاہ میں) کہ ہم نے تمہاری بیعت قبول کی اب تم واپس چلے جاؤ ، عیاض کہتے ہیں مجذوم کی بابت روایات باہم مختلف ہیں تو حضرت عمر اور ایک جماعتِ سلف کا موقف ہے کہ اس کے ساتھ کھانا کھایا جا سکتا ہے اور جو اس سے اجتناب کا امر تھا وہ منسوخ ہے ، مالکیہ کے عیسی بن دینار نے بھی یہی کہا ، کہتے ہیں صحیح

موقف جس پر اکثر گامزن ہیں اور اسی کی طرف مصیر متعین ہے کہ کوئی نسخ نہیں بلکہ دونوں حدیثوں کے درمیان تطبیق کرنا ضروری ہے، اس سے اجتناب اور فرار کے حکم کو استحباب اور احتیاط پر محمول کیا جائے گا اور اس کے ساتھ اکل کو بیانِ جواز پر اھ، قاضی اور ان کے اتباع نے انہی دو مواقف کے ذکر پر اقتصار کیا ایک اور قول بھی منقول ہے وہ یہ کہ (بجائے تطبیق دینے کے) ترجیح دی جائے دو فریق اس کے سالک ہوئے ہیں ایک نے نفیِ عدوی پر دال احادیث کو راجح اور اس کی معاکس روایات کو ضعیف قرار دیا جیسے یہ حدیثِ باب تو اسے شذوذ کے ساتھ معلل کیا اور یہ کہ حضرت عائشہ اس کا انکار کرتی تھیں چنانچہ طبری نے ان سے روایت کیا کہ ایک عورت نے انؓ سے اس بارے پوچھا تو کہا آپ نے یہ بات نہیں کہی، آپ نے تو فرمایا تھا: (لا عدوی) اور کہا: (فَمَنْ ؟ عدی الأ دل) کہتی ہیں میرے ایک غلام کو یہ بیماری تھی تو وہ میرے برتنوں میں کھاتا پیتا اور گھر کے بستروں پر سوتا تھا، یہ بھی کہ حضرت ابوہریرہ کو اس حکم بارے تردد تھا آگے اس کا بیان آئے گا تو ان کے غیر کی روایت سے حکم کا اخذ کرنا ہوگا، یہ بھی کہا کہ نفیِ عدوی میں دوسرے صحابہ کرام سے منقولہ روایات کثیر دشہیر ہیں بخلاف اس بارے رخصت کی روایات کے جیسے یہ حدیث: (لا تُدِيمُوا النظرَ إلى المجذومين) اسے ابن ماجہ نے تخریج کیا اور اس کی سند ضعیف ہے اور جیسے عبداللہ بن اوفی کی روایت کہ مجزوم سے اگر بات کرنا ہو تو دو نیزوں کا فاصلہ رکھ کر کرو، اسے ابونعیم نے الطب میں کمزور سند کے ساتھ تخریج کیا اور جیسے طبری نے معمر عن زہری سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے معیقیب سے کہا تھا مجھ سے ایک نیزے کا فاصلہ رکھ کر بیٹھو، خارجہ بن زید کے طریق سے بھی حضرت عمر کا یہ مقولہ منقول ہے یہ دونوں آثار منقطع ہیں! جہاں تک مسلم کی نقل کردہ حدیثِ شرید ہے تو وہ اس امر میں صریح نہیں کہ یہ جذام کے سبب تھا، اس کا جواب یہ ہے کہ ترجیح کی راہ تبھی اختیار کی جاتی ہے جب تطبیق دینا ممکن نہ ہو جو یہاں ممکن ہے تو یہی اولیٰ ہے

دوسرے فریق نے اس مذکورہ مسلک کے برعکس ترجیح کی راہ اختیار کی اور حدیث (لا عدوی) کو رد کیا اس بنا پر کہ حضرت ابوہریرہ نے اس سے رجوع کر لیا تھا یا تو اس میں شک کے باعث اور یا اس لئے کہ ان کے نزدیک اس کا عکس ثابت ہوا جیسا کہ اس کا ایضاح باب (لا عدوی) میں آئے گا، کہتے ہیں اجتناب پر دال روایات مخارج وطرق کے لحاظ سے اکثر ہیں لہذا انہی کی طرف مصیر اولیٰ ہے، کہتے ہیں جہاں تک یہ حدیثِ جابر کہ نبی اکرم نے ایک مجذوم کا ہاتھ پکڑ کر پیالہ میں ڈالا اور فرمایا اللہ پر توکل اور بھروسہ رکھتے ہوئے (ہمارے ساتھ) کھانے میں شامل ہو جاؤ تو یہ محلِ نظر ہے ترمذی نے اسے تخریج کیا اور اس کے راوی پر موجود اختلاف کی نشاندہی کرتے ہوئے حضرت عمر پر اس کے موقوف ہونے کو راجح قرار دیا، بتقدیرِ ثبوت اس میں یہ مذکور نہیں کہ نبی اکرم نے اس کے ساتھ کھایا اس میں تو بس اتنا مذکور ہے کہ اس کا ہاتھ پکڑ کر برتن میں ڈالا، یہ بات کلاباذی نے معانی الاخبار میں لکھی ہے، جواب یہ ہے کہ جیسا کہ گزرا طریقِ تطبیق اولیٰ ہے یہ بھی کہ حدیث (لا عدوی) ابوہریرہ کے سوا دوسرے کئی صحابہ سے بھی ثابت ہے مثلاً حضرات عائشہ، ابن عمر، سعد بن ابی وقاص اور جابر وغیرہم تو اس کے معلول ہونے کا دعوی درست نہیں، تطبیق میں کئی اور باتیں بھی کہی گئیں ایک یہ کہ عدوی کی یہ نفی جملۃً ہے اور مجذوم سے فرار کا حکم مجذوم کی رعایتِ خاطر کی بنا پر ہے کیونکہ وہ ایک صحیح الجسم شخص کو دیکھ کر احساسِ کمتری کا شکار ہو سکتا اور اسکی حسرت میں ازدیاد ہو سکتا ہے، حدیث: (لا تدیموا النظر الخ) بھی اسی معنی پر محمول ہے! دوم یہ کہ نفی واثبات کا یہ حکم دو مختلف حالتوں پر محمول ہے جہاں (لا عدوی) فرمایا تو وہاں مخاطب کا توکل اور قوتِ یقین اتنی تھی کہ وہ اپنے دل میں عدوی کے اعتقاد کو نہ

آنے دے جیسا کہ وہ اس تطیّر کو مدفوع کرنے بھی قادر ہے جو ہر ایک کے نفس میں واقع ہو جاتا ہے لیکن قوی الیقین اس سے متاثر نہیں ہوتا اسی پر برتن میں مجذوم کا ہاتھ ڈالنے کے ذکر والی حدیثِ جابر اور اس نوع کی سب روایات کو محمول کیا جائے گا اور جب آپ نے (فر من المجذوم الخ) کہا تو وہاں مخاطب کی قوتِ یقین سابق کی مانند نہ تھی اور وہ تمامِ توکل پر متمکن نہ تھا کہ اعتقادِ عدوی کا دفع ورد کر سکے (اور کسی قسم کے توھم کا شکار نہ ہو) تو آپ نے یہ بات اس سے اعتقادِ عدویٰ کے سد باب کے لئے کہی کہ ایسی حرکت نہ کرے جو اس کے اثبات کا سبب ہو (اور اس کے توھم میں اضافہ ہو اور وہ مزید پختہ ہو) اس کی قریب ترین نظیر آنجناب کی کراہتِ کَیّ ہے حالانکہ اس کی اذن بھی جیسا کہ گزرا آپ سے ثابت ہے خود آپ نے دونوں قسم کا فعل کیا تا کہ دونوں قسم کے فریق آپ کے ساتھ متاسّی ہوں، سوم جو قاضی باقلانی نے بیان کیا کہ جذام اور نحوہ میں اثباتِ عدوی نفیِ عدوی کے عموم سے مستثنیٰ ہے، کہتے ہیں تو (لا عدوی) کا معنی ہوگا کہ ہاں البتہ جذام، برص اور جرب میں ہے یعنی کسی چیز میں عدوی نہیں مگر جن کا ذکر میں پہلے کر چکا کہ ان میں عدوی ہے، یہ ابن بطال نے بھی نقل کیا چوتھا یہ کہ مجذوم سے فرار کا حکم عدوی کے باب سے نہیں (یعنی اس اندیشہ سے نہیں کہ اس کا مرض اسے لگ جائے گا) بلکہ ایک طبعی امر کے لئے ہے وہ یہ کہ ملامست، مخالطت اور شمِ رائحہ (یعنی بو سونگھنے) سے مرض ایک جسم سے دوسرے جسم میں منتقل ہو جاتی ہے اور اس امر کا عام طور سے مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ کثیر امراض کثرتِ مخالطت سے ایک سے دوسرے کو لگ جاتی ہیں، ابن قتیبہ نے اس کا بیان کرتے ہوئے لکھا مجذوم سے اس قدر شدید بو آتی ہے کہ اس کے ساتھ طویل مجلس رکھنے والا یا اس کے ہمراہ رہنے والا بھی سقیم ہو سکتا ہے اسی لئے اطباء مجذوم کی مخالطت کے ترک کا حکم دیتے ہیں، تو یہ طریقِ عدوی پر نہیں بلکہ تاثُر بالرائحہ کے طریق پر کیونکہ اس کے اشتمام (یعنی سونگھنے) پر مواظبت کرنے والا بیمار ہو سکتا ہے (شائد مراد یہ ہے کہ لازم نہیں وہی بیماری اسے بھی لگ جائے تب ہو سکتا ہے عدوی کا توھُم ہو بلکہ کسی بھی بیماری میں مبتلا ہو سکتا ہے) کہتے ہیں اسی سے آپ کا یہ فرمان ہے: (لا یورَدُ ممرض علی مصح) (یعنی بیمار اونٹ صحیح پر وارد نہ کیا جائے) کیونکہ کبھی اونٹ تر خارش کا شکار ہوتا ہے تو جب وہ دیگر اونٹوں سے مخالطت کرے یا ان سے لگے یا ان کے رہنے کی جگہوں میں جائے تو اس پانی کے سبب جو اس سے بہہ رہا ہے انہیں بھی خارش لگ سکتی ہے تو دیکھنے سے بھی (یعنی مجذوم وغیرہ کو) وہی مرض لگ سکتی ہے، کہتے ہیں جہاں تک آپ کا قول: (لا عدوی) ہے تو اس کا ایک معنی اور بھی ہے وہ یہ کہ مثلاً کسی جگہ طاعون جیسی کوئی وباء پھوٹ پڑی تو کوئی اس ڈر سے بھاگے کہ وہ بھی اسکی لپیٹ میں آ جائے کیونکہ یہ تقدیر سے فرار کے مترادف ہے،

پانچواں یہ کہ نفیِ عدوی سے مراد یہ ہے کہ کوئی مرض اپنی طبع کے ساتھ متعدی نہیں یہ جاہلیت کے اس اعتقاد کی نفی کے بطور کہا کہ امراض اپنی طبیعت کے اعتبار سے ہی متعدی ہیں بغیر اضافت الی اللہ کئے تو نبی اکرم نے ان کے اس اعتقاد کا ابطال فرمایا اور مجذوم کو کھانے میں شریک کیا تا کہ اس امر کی تبیین کریں کہ اللہ ہی ہے جو مرض لگاتا اور شفا دیتا ہے اور جب اس کے قرب سے منع کیا تو یہ تبیین کرنے کیلئے کہ یہ ان اسباب سے ہے جن کی بابت اللہ نے اجرائے عادت یہ کیا ہے کہ وہ اپنے مسببات کی طرف مفضی ہیں تو آپ کی نہی میں اثباتِ اسباب اور فعل میں اشارہ ہے کہ یہ بذات خود مستقل نہیں بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے جو چاہے تو ان کی قوت سلب کر لے تب کسی چیز میں موثر نہ ہوں گی اور چاہے تو انہیں موثر بنا دے، یہ بھی محتمل ہے کہ وہ مجذوم جسے کھانے میں شریک کیا اسے معمولی کوڑھ لاحق ہو جو عموماً قلت کے سبب متعدی ثابت نہیں ہوتا کیونکہ تمام جذامی ایک جیسے نہیں ہوتے پھر ہر ایک کا مرض متعدی بھی نہیں بلکہ

بعض سے تو بالکل بھی ایسا نہیں ہوتا مثلا ایسے کوڑھ زدہ جن کے کسی ایک حصہِ جسم یا عضو میں یہ مرض لگی پھر وہیں ٹھہر گئی اس کے بقیہ جسم تک متعدی نہ ہوئی، اکثر شافعیہ نے اول احتمال کو مدنظر رکھا ہے، بیہقی امام شافعی کا قول نقل کیا جس کی نص یہ ہے کہ جذام اور برص کی بابت ماہرینِ طب اور اہلِ تجربہ کا زعم ہے کہ میاں بیوی میں سے اگر ایک کو ہو تو دوسرے کو بھی لگ جاتا ہے اور یہ مانعِ جماع مرض ہے اس میں مبتلا کے کوئی قریب نہ جانا چاہے گا، اولاد میں سے اگر کسی کو جذام یا برص لاحق ہو تو کم ہی سلامت رہے گا اگر رہے تو یہ اس کی نسل کو بھی لگ جائے گا تو بیہقی اسے ذکر کر کے تبصرہ کرتے ہیں کہ نبی اکرم کا فرمان: (لا عدوی) اہلِ جاہلیت کے اعتقاد کے رد کے بطور تھا کہ وہ اس کی اضافت غیر اللہ کی طرف کر دیتے تھے تو آپ نے اس کی نفی فرماتے ہوئے یہ اثبات کیا کہ جو ہوتا ہے اللہ کی مشیت سے ہوتا ہے اور اسی کی مشیت ہے کہ کبھی ایسے مریض کے ساتھ مخالطت رکھنے والا صحیح شخص کو اس کے سبب اس میں مبتلا کر دیتا ہے اسی لئے فرمایا: (فر مِنَ المجذوم الخ) اور فرمایا: (لا یورد ممرض علی مصح) اور طاعون کے بارہ میں فرمایا جو کسی علاقہ میں اس کا وقوع سنے تو وہاں جانے سے احتراز کرے تو یہ سب اللہ کی تقدیر سے ہے، ابن صلاح اور متاخرین اور ان سے قبل ایک جماعت نے بھی دونوں قسم کی احادیث کے مابین تطبیق میں یہی تاویل اختیار کی۔

چھٹا موقف یہ ہے کہ اصلا ورأسا نفیِ عدویٰ پر عمل ہے اور مجانبت کا یہ حکم حسماً للمادہ اور سدِ ذریعہ کے طور سے ہے تاکہ یہ نہ ہو کہ مخالطت والے کو کچھ اسی قسم کی مرض لگ جائے تو یہ سمجھے اس کا سبب مخالطت ہے تو وہ عدویٰ کے اثبات کا عقیدہ رکھے شرع نے جس کی نفی کی ہے، اسی قول کی طرف ابوعبید اور ان کی تبع میں ایک جماعت کا میلان ہے ابوعبید کہتے ہیں آپ کے فرمان: (لا یورد ممرض علی مصح) میں اثباتِ عدوی نہیں بلکہ یہ اس لئے کہ بالفرض اگر تندرست افراد اللہ کی تقدیر سے اس میں مبتلا ہو جائیں تو کہیں ان کے دل میں یہ خیال نہ آئے کہ یہ عدوی کا نتیجہ ہے تو اس طرح وہ فتنہِ تشکک میں پڑیں تو اس کے سدباب کیلئے اجتناب کا حکم دیا، کہتے ہیں بعض حضرات کی رائے تھی کہ اجتناب کا یہ امر تندرست شخص کے کسی آفت میں ابتلاء کے خوف سے تھا، کہتے ہیں یہ اس حدیث کا بد ترین محمل ہے کیونکہ اس سے تو اثباتِ عدویٰ ہو رہا ہے جس کی شریعت نے نفی کی ہے تو حدیث کی توجیہ وہی ہے جو پہلے ذکر کی، ابن خزیمہ نے اس پر کتاب التوکل میں تفصیل سے بات کی ہے انہوں حدیث: (لا عدوی) کو متعدد صحابہ سے وارد کیا اور حدیث (لا یورد ممرض الخ) کو حضرت ابوہریرہ سے، اول کیلئے اس عنوان سے ترجمہ لائے: (التوکل علی الله فی نفی العدوی) اور ثانی پر اس عنوان سے: (ذکر خبر غلطَ فی معناہ بعضُ العلماء و أثبتَ العدوی التی نفاها النبیﷺ) (یعنی اس حدیث کے ذکر میں جس کے معنی میں بعض علماء نے غلطی کی اور جس عدویٰ کی نبی پاک نے نفی کی ہے انہوں نے اس کا اثبات کر دیا) پھر یہ ترجمہ لائے: (الدلیل علی أن النبیﷺ لم یُرِدْ إثبات العدوی بهذا القول) (اس امر کی دلیل کہ نبی اکرم نے اس قول کے ساتھ اثباتِ عدوی مراد نہیں لیا) تو اس کے تحت حدیثِ ابوہریرہ: (لا عدوی) وارد کی جس میں ہے یہ سن کر ایک اعرابی نے کہا پھر کیسے صحیح اونٹ خارش زدہ سے مخالطت کے سبب خود بھی خارش زدہ ہو جاتے ہیں؟ آپ نے فرمایا پہلے کو کس نے مُعدیٰ کیا: (فمن أعدی الأول؟) پھر اسکے حضرت ابوہریرہ سے طرق ذکر کئے، ابن مسعود سے بھی اسے تخریج کیا، اس کے بعد اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا: (ذکر خبر رُوِیَ فی الأمر بالفرار من المجذوم قد یخطر ببعض الناس أن فیه إثبات العدویٰ و لیس

کذلك) (یعنی اس حدیث کے ذکر میں جس میں کوڑھی سے فرار کا حکم ہے اور اس سے بعض حضرات کو خیال ہوسکتا ہے کہ اس میں اثباتِ عدوی ہے جبکہ ایسانہیں) اس کے تحت حدیث: (فر من المجذوم فرارك من الأسد) حضرت ابوہریرہ اور حضرت عائشہ کی روایت سے لائے ، اسی طرح عمرو بن شرید عن ابیہ کی حدیث جس میں ہے کہ آپ نے مجذوم کو واپس لوٹ جانے کا حکم دیا اور ابن عباس کی روایت: (لا تديموا النظر إلى المجذومين) پھر لکھا آنجناب نے انہیں مجذوم سے فرار کا حکم دیا جیسے آپ نے انہیں بیمار اونٹ کو صحیح پر وارد کرنے سے منع فرمایا اور یہ ازرہِ شفقت تھا اس خشیت سے کہ مجذوم سے ملنے جلنے والے کسی شخص کو جذام لگ جائے اور صحیح اونٹ کو خارش زدہ سے وہی مرض تو بعض مسلمانوں کے دل میں یہ خیال نہ آجائے کہ یہ عدوی کا نتیجہ ہے تو اس طرح جس عدوی کی آپ نے نفی کی ہے وہ اسکا اثبات کر دے تو آپ نے شفقت و رحمت کا مظاہرہ کرتے ہوئے ان سے دور رہنے کا حکم دیا تا کہ اثباتِ عدوی کی تصدیق سے محفوظ رہیں (یعنی اس وہم سے) آپ نے واضح فرمایا کہ کوئی شئ کسی اور کو متاثر نہیں کرتی، کہتے ہیں اس کی تائید آنحضرت کے ثقۃً باللہ وتو کلاً علیہ کوڑھی کے ہمراہ کھانا کھانے سے ہوتی ہے، اس بارے حدیثِ جابر ذکر کی اور لکھا جہاں تک مجذوم کی طرف ادامتِ نظر سے نہی ہے تو محتمل ہے کہ یہ اس وجہ سے ہو کہ ایسا کرنے سے مجذوم دکھ کی کیفیت محسوس کرے گا اور صحیح کا (ترس والی) نظروں سے اسے دیکھنا اسے برا لگے گا ، بقول ابن حجر ان سے قبل امام مالک نے بھی یہی آخری بات کہی ان سے اس حدیث کی بابت سوال کیا گیا تو کہا میں نے اس میں کوئی کراہت نہیں سنی میرے علم میں تو یہی ہے کہ اس خوف سے یہ فرمایا کہ مبادا نفسِ مومن میں اس سے کوئی شک پیدا ہو، طبری لکھتے ہیں ہمارے نزدیک درست وہی جو حدیث میں مذکور ہوا کہ کوئی عدویٰ نہیں اور وہی ہوتا ہے جو تقدیر میں لکھا ہو، جہاں تک علیل کی صحیح سے قربت تو یہ صحیح کے لئے انتقالِ علت کو غیر موجب ہے البتہ ذی صحت کے لئے مناسب نہیں کہ وہ صاحب العاہۃ سے قریب ہو جسے لوگ برا گردانتے ہیں اس کی تحریم کے سبب نہیں بلکہ تا کہ تندرست یہ گمان نہ کرے اگر اسے بھی اس مرض میں مبتلا کر دیا جائے کہ یہ اس سے قربت کا شاخسانہ ہے تو اس طرح جس عدوی کا آنجناب نے ابطال کیا وہ اپنے ظن واعتقاد سے اس کا اثبات کر دے، کہتے ہیں مجذوم سے فرار کے امر اور پھر خود آپ کے اس کے ہمراہ اکل کے مابین تعارض نہیں کیونکہ بسا اوقات آپ علی سبیل الارشاد کوئی ایک حکم جاری کرتے تھے اور کبھی علی سبیل الاباحت کوئی دوسرا اگرچہ آپکے اکثر اوامر علی الالزام ہیں (یعنی سب پر ان کا ماننا لازم ہے) کبھی آپ پہلے منع کیا ہوا کوئی کام یہ بیان کرنے کیلئے کرتے کہ یہ حرام نہیں

طحاوی نے معانی الآثار میں اسی ابن خزیمہ کے مسلک کو اختیار کیا چنانچہ حدیث: (لا يورد ممرض على مصح) ذکر کر کے لکھتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ کبھی مصح کو بھی وہی مرض لگ سکتا ہے تو وہ کہہ سکتا ہے کہ اگر میں نے اسے اس پر وارد نہ کیا ہوتا تو یہ بیمار نہ پڑتا (جیسے شہدائے احد کی بابت اہلِ نفاق نے کہا تھا اگر یہ ہمارے پاس رہتے اور میدانِ احد کو نہ نکلتے تو قتل نہ ہوتے، اللہ نے جواباً فرمایا جن پر موت لکھی تھی وہ ان کے روکے بھی نہ رکتے اور ضرور نکلتے) حالانکہ امرِ واقع یہ ہے کہ اگر وہ اسے وارد نہ بھی کرتا تو تقدیر میں اگر ان کا بیمار ہونا لکھا تھا تو ضرور ہوتے، منع اس لئے کیا کہ دل میں اس قسم کا وسوسہ ضرور آسکتا ہے، اس بارے تفصیل سے احادیث نقل کیں اور ابن خزیمہ جیسی تطبیق دی اسی لئے قرطبی المفہم میں رقمطراز ہیں کہ نبی اکرم نے ایرادِ ممرض علی مصح سے اہلِ جاہلیت کے اعتقادِ عدوی جیسے ظن واعتقاد کے وقوع ہو جانے یا تشویشِ نفوس اور تاثیرِ اوہام کے اندیشہ سے منع فرمایا، یہ جیسے آپ نے فرمایا: (فر

من المجذوم فرارك من الأسد) اگرچہ ہمارا عقیدہ یہی ہے کہ جذام متعدی نہیں مگر ہم اپنے دلوں میں اس میں مبتلا افراد کی بابت نفرت اور کراہیت پاتے ہیں اور اگر کسی کو ان سے مخالطت پر مجبور کیا جائے تو وہ ضرور متاذی ہوگا لہذا تب مومن کیلئے اولیٰ یہی ہے کہ اس امر سے تعرض ہی نہ کرے جس میں مجاہدہ درکار ہے اور طریقِ اوہام سے بچے اور اسبابِ آلام سے تباعُد کرے، اس کا اعتقاد یہی ہونا چاہئے کہ حذر (یعنی احتیاط کرنا) قدر سے بچا نہیں سکتا، ابن ابی جمرہ کہتے ہیں مجذوم سے فرار کا حکم وجوبی نہیں بلکہ ازرہِ شفقت ہے کیونکہ آنجناب نے امت کو ہر اس چیز سے منع فرمایا جس میں کسی بھی طور ان کیلئے ضرر ہو سکتا تھا اور آپ نے ہر خیر والے فعل کی طرف رہنمائی کی ہے بعض اہلِ طب نے ذکر کیا ہے کہ بدبوؤں سے انسانی جسم میں خلل لاحق ہو جاتا ہے تو مجانبت کا حکم دینے کی یہی وجہ تھی، خود آپ نے مجذوم کے ساتھ کھانا کھایا اگر مجانبت کا حکم وجوبی ہوتا تو آپ ایسا نہ کرتے، کہتے ہیں آپ کے قول اور فعل کے درمیان یہ تطبیق بھی ممکن ہے کہ قول ہی مخاطبین کے ضعف کے مدنظر مشروع ہے جبکہ آپکا فعل حقیقتِ ایمان ہے تو جس نے اول کو اختیار کیا وہ مصیبِ سنت ہوا اور یہ اثرِ حکمت ہے اور جس نے ثانی کو اختیار کیا تو وہ یقین کے لحاظ سے اقوی ہے کیونکہ تمام اشیاء کی بذاتہا کوئی تاثیر نہیں مگر جو اللہ کی مشیت اور اس کا ارادہ ہو جیسے فرمایا: (وَ مَا هُم بِضَارِّينَ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللّٰهِ) [البقرۃ: ۱۰۲] تو جو قوی الیقین ہے اسے چاہئے کہ آپکے فعل کی متابعت کرے اسے کچھ نہ ہوگا اور جو اپنے آپ میں کچھ ضُعف پاتا ہے تو وہ آپکے امر وقول کی اتباع کرے

تو حاصل یہ کہ وہ امور جن سے ضرر کی توقع ہے اور حکمتِ ربانیہ نے ان سے ضرر و احتیاط کرنا مباح کیا ہے تو ضعفاء کو نہیں چاہئے کہ ان کے قریب پھٹکیں اور جو اصحابِ صدق ویقین ہیں تو انہیں اس ضمن میں اختیار ہے، کہتے ہیں حدیث میں مذکور حکم اکثر کیلئے ہے کیونکہ اکثر لوگ ضعیف ہیں تو اسی کے بحسب امر بالفرار وارد ہوا، فرار من المجذوم سے استدلال کیا گیا ہے کہ خاوند بیوی کو فسخِ نکاح کا اختیار ہے اگر ایک میں یہ مرض موجود ہو، جمہور علماء کا یہی قول ہے مانعین نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ اگر اس کے عموم سے اخذ کیا جائے تو کوڑھ ظاہر ہونے پر ہی فسخ ثابت ہو جاتا (یعنی خود بخود) جبکہ اس کا کوئی قائل نہیں، اس کا رد کیا گیا کہ اس ضمن میں اختلاف ثابت ہے بلکہ شافعیہ کے ہاں یہی راجح ہے، کتاب النکاح میں اس بارے کچھ اِلمام گزرا، کوڑھی کی لونڈی کے بارہ میں کہ آیا وہ اسے خود سے روک سکتی ہے؟ اختلافِ اقوال ہے اسی طرح اگر کثرت سے کسی جگہ مجذوم پائے جاتے ہیں تو آیا انہیں مساجد ومجامع سے روک دیا جائے اور ان کیلئے علیحدہ جگہ خاص کی جائے؟ یہ بھی محلِ اختلاف ہے، ایک آدھ اگر ہو، کی بابت اختلاف نہیں کہ اسے جمعہ ونماز کیلئے مسجد میں آنے سے نہ روکا جائے۔

علامہ انور (لا عدوی) کے تحت رقمطراز ہیں اشاعرہ کا دعوی تھا کہ تمام عالم غیر مرتبط اشیاء کا محض ذخیرہ ہے، نہ اس میں سبب ہے اور نہ مسبب اور نہ تاثیر واثر، لوگ بسلسلہِ تسبیب قِران بین شیئین کو مدنظر رکھتے ہوئے احکام جاری کرتے ہیں جب دیکھیں کہ یہ دو اشیاء اکٹھی علی سبیل الاغلب پائی جاتی ہیں تو ان میں سے ایک کو سبب اور دوسری کو مسبب قرار دے لیتے ہیں تو نہ آگ میں اِحراق اور نہ پانی میں اِغراق کی صلاحیت ہے، گویا انہوں نے تمام سلسلہِ اسباب ہدر کر دیا، یہ وہ جو سلم العلوم کے آخر میں ہے کہ اشعری کے نزدیک ترتیبِ نتیجہ فقط علی سبیل العادت ہے نفسِ امر میں تسبیب کے بغیر حتی کہ ان کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ قائل بالتسبیب کافر ہے، روح المعانی میں بھی یہی ہے! میں کہتا ہوں میرا نہیں خیال کہ اشعری نے سلسلہِ اسباب کا ملاً ہدر کیا ہوگا، اگرچہ ان کی

طرف منسوب یہی ہے، میرے خیال میں یہ نقول میں مسامحات کی قبیل سے ہے، ماتریدی کہتے ہیں اشیاء میں خواص ہیں اور یہ اللہ کی اذن سے مؤثر ہوتی ہیں اشیاء میں سببیت اور مسببیت بھی اللہ تعالیٰ ہی نے بنائی ہے، یہ جان لینے کے بعد جانو کہ اس حدیث کی شرح میں اختلاف کیا گیا ہے بعض نے کہا نفیِ عدوی محمول علی طبع ہے یعنی بالطبع کوئی چیز متعدی نہیں ہاں اگر اللہ کرے، کئی دیگر شروح بھی مذکور ہیں اصوب وہ جو ابن قیم نے زاد المعاد میں ذکر کیا کہ منفی عدویٰ فقط اتباعِ اوہام ہے تسبیب فی البین کے بغیر جیسے ہند کے ہنود کا زعم ہے، ان کے حسبِ مراد اس کا ترجمہ ہے (آگے اردو میں لکھا ہے): اڑ کر بیماری لگ جانا تو شرح کے نزدیک عدوی نہیں، جہاں تک آپکا قول ہے: (لا طيرة) تو اس لئے کہ یہ غیر مفید ہے، یہ نہ کسی شیٔ کا جلب اور نہ کسی کا رد کرتی ہے

(لا هامه) کی بابت کہتے ہیں اصوب یہ ہے کہ تخفیفِ میم کے ساتھ پڑھا جائے! یہ ایک پرندہ تھا عربوں کا اعتقاد تھا جس جگہ یہ بولے اسے ویران کر ڈالتا ہے، تو شرع نے اس اعتقاد کو باطل کر دیا، تعمیر و تخریب میں اس کا کوئی کردار نہیں، (ولا صفر) کی بابت لکھتے ہیں ان کا خیال تھا کہ ماہیتِ جوع پیٹ میں متحرک ایک کیڑا ہے تو شرع نے اس کا بھی رد کیا، بخاری نے اس کا ایک اور معنی بھی ہے جیسا کہ ترجمۃ الباب میں آ رہا ہے تو کہا: (هو داءٌ يأخذ البطن)، (فر من المجذوم) کی نسبت کہتے ہیں اس میں تسبیب کی رعایت کی، میں کہتا ہوں جب ایک مرتبہ شارع نے اس کا اعتبار کیا تو دوسری دفعہ کیسے اس کا ہدر کر سکتا ہے۔

- 20باب الْمَنُّ شِفَاءٌ لِلْعَيْنِ (کھنبی آنکھ کیلئے شفا ہے)

اصیلی کے ہاں (شفاء من العين) ہے اسی پر ابن بطال نے شرح کی آگے اس کی توجیہہ آئے گی، اس ترجمہ میں اس قول کو ترجیح ملتی ہے کہ حدیثِ باب میں (المن) سے مراد ماکول کی مخصوص صنف ہے نہ کہ مصدر بمعنی امتنان، مَنّ پر شفاء کا اطلاق اس لئے کیا کہ حدیث میں وارد ہے کہ کھنبی اسی سے ہے اور اس میں شفا ہے تو جب فرع کیلئے کوئی صنف ثابت ہے تو اصل کیلئے اس کا ثبوت اولیٰ ہے۔

- 5708حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ سَمِعْتُ عَمْرَو بْنَ حُرَيْثٍ قَالَ سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ زَيْدٍ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ الْكَمْأَةُ مِنَ الْمَنِّ وَمَاؤُهَا شِفَاءٌ لِلْعَيْنِ قَالَ شُعْبَةُ وَأَخْبَرَنِي الْحَكَمُ بْنُ عُتَيْبَةَ عَنِ الْحَسَنِ الْعُرَنِيِّ عَنْ عَمْرِو بْنِ حُرَيْثٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .قَالَ شُعْبَةُ لَمَّا حَدَّثَنِي بِهِ الْحَكَمُ لَمْ أُنْكِرْهُ مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ الْمَلِكِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ص: ۳۷) .طرفاه 4478، - 4639

عبد الملک سے مراد ابن عمیر ہیں احمد نے غندر سے اپنی روایت میں تصریح کی، عمرو بن حریث مخزومی صحابی ہیں۔ (سمعت سعيد الخ) یعنی ابن عمرو بن نفیل عدوی جو یکے از عشرہ مبشرہ ہیں حضرت عمران کے والد کے عمزاد تھے، عبد الملک اور ان کے متابعین نے یہی کہا، عطاء بن سائب نے عبد الوارث عنہ سے روایت میں مخالفت کی اور کہا: (عن عمرو بن حريث عن أبيه) اسے مسدد نے اپنی مسند، ابن سکن نے الصحابہ اور دارقطنی نے الأفراد میں نقل کیا، وہ العلل میں لکھتے ہیں درست عبد الملک کی روایت ہے ابن سکن

کہتے ہیں میرا خیال ہے کہ عبد الوارث نے غلطی کی ہے بعض نے کہا سعید بن زید نے عمرو کی والدہ سے شادی کی تھی تو گویا انہوں نے حدیث کی تحدیث کرتے ہوئے کہا: (حدثنی أبی) یعنی مجازاً اپنے سوتیلے والد (حضرت سعید) پر اب کے لفظ کا اطلاق کیا جس سے بعض رواۃ کو غلط فہمی ہوگئی کہ حقیقی والد مراد ہیں۔

(الکمأۃ) فتحِ کاف، سکونِ میم اور اس کے بعد ہمزہ مفتوحہ کے ساتھ، بقول خطابی بعض عامہ ہمزہ کے بغیر کہتے ہیں، اس کی واحد کم ء ہے کاف کی زبر پھر سکون پھر ہمزہ کے ساتھ جیسے تمرۃ/تمر، ابن اعرابی نے اس کے برعکس کمأۃ کو جمع اور کم ء کو غیر قیاسی جمع قرار دیا، لکھتے ہیں عربوں کی کلام میں سوائے خبأۃ/خب ء کے اس کی نظیر واقع نہیں بعض کے مطابق کمأۃ کبھی واحد اور کبھی جمع پر اطلاق ہوتا ہے اکموٗ بھی اس کی جمع کہی گئی ہے ایک شاعر کہتا ہے: (و لقد جنیتك أكمؤا و عساقلا) عساقل بمعنی شراب ہے، گویا اشارہ دیا کہ اکمو کا محلِ وجود صحاریٰ ہیں، یہ ایک خودرو نبات ہے جس کا نہ پتہ ہوتا ہے اور نہ ڈنٹھل، بعض نے کہا پوشیدہ ہونے کی وجہ سے یہ نام ملا جیسے کہا جاتا ہے: (کمأ الشهادة) جب اسے چھپائے، کمأۃ کا مادہ جوہرِ ارضی بخاری سے ہے جو سردی کے باعث سطحِ زمین کی طرف تحقن ہوتا ہے، موسمِ بہار کی بارشوں سے نمو پاتی، متالد ہوتی اور متجسد ہو کر منتشر ہوتی ہے اس لئے بعض عرب مادہ اور شکل میں جدری الارض کے ساتھ اس کی مشابہت کی وجہ سے اسے جدری کہا کرتے تھے کیونکہ اس کا مادہ دموی رطوبت ہے جو اکثر اگنے کے وقت اور استیلائے حرارت کی ابتدا میں مندفع ہوتا ہے اور نمائے قوت اور شکل میں اسکی اس کے ساتھ مشابہت ظاہر ہے، ترمذی نے حضرت ابوہریرہ سے روایت کیا کہ کچھ صحابہ نے کہا کمأۃ جدری الارض ہے تو نبی اکرم نے فرمایا: (الكمأة من المن) طبری کی ابن منکدر عن جابر سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم کے عہد میں بکثرت کھنبیاں ہوئیں بعض لوگ اس کے اکل سے ممتنع ہوئے اور کہا یہ جدری الارض ہے نبی اکرم کو یہ بات پہنچی تو فرمایا یہ جدری الارض سے نہیں بلکہ یہ مَن سے ہے، عرب بنات الرعد (یعنی نرم و نازک نباتات) کو بھی کمأۃ کہتے تھے کیونکہ وہ بھی انہی کی طرح کثرت سے ہوتی اور زمین پھاڑ کر نکلتی تھیں، ارضِ عرب میں کثیر ہے شام اور مصر میں بھی پائی جاتی ہے سب سے اجود وہ جو ریتلی اور کم پانی والی سرزمین میں پائی جائے، ایک صنف سرخی مائل بھی ہوتی ہے یہ باردہ اور رطوبت والی ہے معدے کیلئے ردی اور دیر ہضم ہے اس کا اِدمان اکل (یعنی مستقل کھاتے رہنا) قولنج، سکتہ، فالج اور عسرِ بول کا سبب بن سکتا ہے، رطب یا بس سے قلیل الضرر ہے اگر رطوبت والی مٹی میں دفن کی جائے پھر پانی میں نمک، زیتون اور پودینہ کے ساتھ ابالی جائے اور گرم مسالوں کے ساتھ تناول کی جائے تو اس کا ضرر کم ہے اس کے ساتھ ساتھ اس میں جوہر مائی لطیف ہے تبھی خفیف سی ہوتی ہے اسی لئے اس کا پانی آنکھوں کیلئے شفاء ہے۔

(من المن) اس سے کیا مراد ہے؟ اس بارے تین اقوال ہیں ایک وہ من جو حضرت موسیٰ کے عہد میں بنی اسرائیل پر نازل کیا گیا، یہ طل (یعنی شبنم) تھی جو درختوں پر گرتی اسے جمع کر کے کھایا جاتا ذائقہ میں نہایت میٹھی ہوتی اسی سے ترنجبین ہے گویا کمأۃ کو اس کے ساتھ اس قدرِ مشترک کی وجہ سے تشبیہ دی گئی کہ دونوں بغیر مشقت کے حاصل ہوتی ہیں بقول ابن حجر اس کا واضح بیان تفسیر سورۃ البقرہ میں گزرا ہے وہاں ذکر ہوا تھا کہ بعض نے اس حدیث کے متن میں یہ عبارت زیادہ کی: (الكمأة من المن الذی أنزلَ علی بنی اسرائیل) دوم یہ کہ یہاں مَن بمعنی امتنان ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کے بندوں پر احسان ہے کہ بغیر کسی مشقت کے

انہیں یہ عطا کیا جسے انہوں نے کاشت نہیں کیا یہ معنی ابو عبید اور ایک جماعت نے کیا، خطابی کہتے ہیں یہ بنی اسرائیل والے من کی نوع سے نہیں وہ ترنجبین کی طرح کا تھا جو درختوں پر اتر آتا، مراد یہ ہے کہ کماۃ ایک ایسی شئ ہے جو بیج اور پانی دینے کی مشقت کے بغیر حاصل ہوجاتی ہے تو یہ اسی طرح کا احسانِ خداوندی ہے جو اللہ تعالی بنی اسرائیل پر من اتار کر کیا کرتا تھا پھر یہ اشارہ دیا کہ محتمل ہے کہ بنی اسرائیل پر اتارے گئے من کی متعدد انواع ہوں کچھ وہ جو درختوں پر ساقط ہوتا اور کچھ وہ جو زمین سے نکلتا تو کماۃ اسی دوسری نوع میں سے ہوسکتی ہے یہ تیسرا قول ہے اسی پر موفق عبد اللطیف بغدادی اور ان کے اتباع نے جزم کیا، کہتے ہیں بنی اسرائیل پر اتارا گیا من بس وہی نہ تھا جو درختوں پر ساقط ہوتا جسے جمع کر کے تناول کرتے بلکہ کئی اقسام تھیں کئی قسم کی خود رو نباتات بھی انہیں عطاء کی گئیں جو عفواً (یعنی بغیر کاشت کئے) پائی جاتی تھیں پھر کئی قسم کے طیور تھے جو بغیر شکار کئے حاصل ہوتے پھر طل تھی جو اشجار پر اتر آتی،

من مصدر بمعنی مفعول ہے ای (مَمْنُونٌ به) تو جب بندے کا اس کے کسب وحصول میں کوئی کردار نہیں تو یہ من محض (یعنی خالص) احسان ہوا اگر چہ اللہ کی تمام نعمتیں ہی اس کی طرف سے بندوں پر احسان و امتنان ہیں لیکن اسے بطور خاص اس لئے من کہا کہ کسی کا اس کے حصول میں کوئی عمل و جہد نہیں، میدانِ تیہہ میں بنی اسرائیل کی خوراک اس کماۃ کو بنایا گیا جو ان کے لئے روٹی کے قائمقام تھی جس کا سالن سلوی تھا جو گوشت کے قائمقام تھا، میٹھے میں طل تھا جو اشجار پر اتر آتا تو یہ ان کا مکمل طعام تھا اسی طرف قولِ نبوی (من المن) اشارت کرتا ہے (یعنی من کا استعمال) یعنی یہ بنی اسرائیل کو دئے گئے طعام کی جزئیات میں سے ایک جزئیہ ہے جیسے ترنجبین بھی اس طعام کا ایک جزو تھا اگر چہ عرفا سب پر من کے لفظ کا اطلاق ہوا اھ، اس پر (قرآن میں مذکور) ان کا یہ قول معکر نہیں: (لَنْ نَصْبِرَ عَلىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ)[البقرة: ٦١] کیونکہ اس وحدت سے ان مذکورہ اشیاء کا ہی روزانہ عطا کیا جانا مراد ہے، وہ اس امر سے تنگ پڑے کہ ان میں تبدُّل کیوں نہیں ہوتا۔

(و ماؤها شفاء للعين) اکثر کے ہاں یہی ہے مسلم میں بھی، مستملی کے نسخہ میں: (من العین) ہے یعنی داءالعین سے اس میں شفاء ہے! خطابی کہتے ہیں کماۃ اس فضیلت کے ساتھ اس لئے خاص کی گئی کہ وہ خالص حلال ہے جس کے اکتساب میں کوئی شبہ نہیں اس سے استنباط کیا جاسکتا ہے کہ حلالِ خالص نظر کو جلا بخشتا ہے اور اس کا عکس اس کے برعکس ہے، ابن جوزی کہتے ہیں آنکھوں کیلئے اس کے شفا ہونے میں دو قول ہیں ایک یہ کہ حقیقۃً اس کا پانی ایسا ہے مگر یہ قول والے اس امر پر متفق ہیں کہ اسے صرفاً (یعنی خالصا) آنکھ میں نہ ڈالا جائے گا؟ پھر کیسے اس کا استعمال ہو؟ اس میں دو رائیں ہیں ایک یہ کہ جو دوائیں یا سرمے آنکھوں میں استعمال کئے جاتے ہیں ان میں اسے خلط کر دیا جائے اسے ابو عبید نے ذکر کیا، لکھتے ہیں اس کی تصدیق بعض اطباء کا یہ قول کرتا ہے کہ اکلِ کمأۃ نظر کو جلا بخشتا ہے، دوم یہ کہ اسے انگارے پر رکھا جائے حتی کہ اس کا پانی ابل جائے پھر سرمہ کی سلائی لے کر ٹھنڈا کر کے اس میں ڈالی جائے اور اس کے ساتھ اکتحال کیا جائے کیونکہ آگ اسے لطیف بنا دے گی اور اس کے ردی فضلات نکال کر صرف نافع باقی رکھے گی، سرمچو اس کے ٹھنڈے اور یابس پانی میں نہ ڈالا جائے اس سے کچھ فائدہ نہیں، ابراہیم حربی نے صالح اور عبد اللہ جو دونوں امام احمد کے بیٹے ہیں، سے نقل کیا کہ ان کی آنکھیں شکایت زدہ ہوگئیں تو انہوں نے کھمبی لے کر اسے نچوڑا اور اس کے پانی کو آنکھوں میں ڈالا جس سے وہ سرخ اور آشوب زدہ ہوگئیں، ابن جوزی کہتے ہیں ہمارے شیخ ابو بکر بن عبد الباقی نے ذکر کیا کہ ایک شخص نے کھمبی نچوڑ کر آنکھ میں اس کا پانی

ڈالا تو اس کی نظر جاتی رہی (اس سے بھی کلونجی کے ضمن میں آپ کے فرمان کہ اس میں ہر مرض کی دواء ہے، کے معنی کی طرف رہنمائی ملی کہ آپ کا یہ قول اس کی ذات اور مادہ کی حقیقت بیان کرتا ہے، اب کس مرض میں اسے کس طرح استعمال کرنا ہے؟ یہ اطباء کی تحقیق ہونی چاہئے) قولِ ثانی یہ ہے کہ مراد اس کا وہ پانی جس کے ساتھ یہ اگتی ہے تو یہ پہلی بارش ہے (یعنی موسم کی) جو جب زمین پر پڑتی ہے تو اس کے ساتھ اکحال (یعنی سرمہ بنانے کے پتھر) اگتے ہیں، اسے بھی ابن جوزی نے ابوبکر بن عبدالباقی سے نقل کیا تو یہ اضافت، اضافتِ کل ہے نہ کہ اضافتِ جزء، بقول ابن قیم یہ اضعف الوجوہ ہے!

ابن حجر کہتے ہیں ابن جوزی کا دعوی کہ اس کے خالصۃً عدم استعمال پر اتفاق ہے، محلِ نظر ہے عیاض نے بعض اہلِ طب سے کھنبی کے پانی کو بطورِ دوا استعمال کرنے کی تفصیل نقل کی ہے وہ یہ کہ اگر آنکھ کی حرارت کو ٹھنڈا کرنا مقصود ہو تو اسے مفرداً استعمال کیا جائے اور اگر کسی اور مرض کیلئے تب مرکباً، ابن عربی نے بھی اسی پر جزم کیا اور لکھا صحیح یہ ہے کہ کبھی خالص شکل میں نافع ہے اور کبھی کسی اور دوا کے ساتھ ملا کر، اس کا تجربہ کیا گیا جو صحیح نکلا، ہاں خطابی نے ابن جوزی کے قول پر جزم کیا اور لکھا: (تربی التوتیاء وغیرھا من الأکحال) (یعنی ان کے ساتھ توتیا وغیرہ۔ سرمہ کے پتھر۔ نمودار ہوتے ہیں) کہتے ہیں اسے خالصۃً استعمال نہ کیا جائے اس سے آنکھ کو ایذاء پہنچے گی، غافقی المفردات میں لکھتے ہیں کھنبی کا پانی آنکھ کی تمام ادویہ سے اصلح ہے اگر اس کے ساتھ اثمد گوندھ کر معجون بنایا جائے اور اسے بطورِ سرمہ استعمال کیا جائے تو یہ پلکوں کو مقوی کرے گا اور قوتِ باصرہ کی حدت وقوت میں زیادت کرے گا اور اس سے نوازل کا دفاع کرے گا، نووی لکھتے ہیں درست یہ ہے کہ اس کا پانی مطلقاً ہی آنکھ کیلئے شفاء ہے اسے نچوڑ کر اس کے قطرے آنکھ میں ڈالے جائیں، کہتے ہیں خود میں نے اور میرے ہم زمانہ لوگوں نے کئی ایک اشخاص کو دیکھا جن کی نظر ختم ہو چکی تھی تو اس کا پانی مجرداً ان کی آنکھوں میں ڈالا گیا جس سے انہیں شفا ملی اور ان کی نظر عود کر آئی ان میں سے ایک شخص ہیں الشیخ العدل الامین الکمال بن عبداللہ دمشقی صاحبِ صلاح اور حدیث کے راوی، انہوں نے حدیثِ ہذا پر مکمل یقین واعتقاد رکھتے ہوئے کھنبی کا خالص پانی استعمال کیا اور اللہ نے انہیں شفا دی، بقول ابن حجر یہ کمال مذکور کمال الدین بن عبدالعزیز بن عبدالمنعم بن خضر ہیں جو ابن عبد کے ساتھ معروف تھے، ابو طاہر خشوعی کے اصحاب میں سے تھے ہمارے شیوخ کے اساتذہ کی ایک جماعت نے ان سے احادیث کا سماع کیا ہے تراسی سال کی عمر میں ۶۷۲ھ میں فوت ہوئے نووی کی وفات سے چار برس قبل، تو (کھنبی کے پانی کے شفاء ہونے کی ضمن میں) یہ تقیید مناسب ہے کہ ایسا شخص استعمال کرے جو نبی اکرم کے فرمانِ مذکور پر مکمل یقین واعتقاد کی دولت سے مالا مال ہو جیسا کہ نووی کی آخرِ کلام اشارہ کرتی ہے اور وہ شروع میں ان کے مطلقاً کہنے کے منافی ہے

،ترمذی نے اپنی جامع میں قتادہ تک صحیح سند کے ساتھ روایت تخریج کی، قتادہ کہتے ہیں مجھے بیان کیا گیا کہ حضرت ابوہریرہ نے تین، پانچ یا سات کھنبیاں لیں انہیں نچوڑا اور ان کا پانی ایک بوتل میں جمع کر لیا ایک اپنی لونڈی کی آنکھوں میں ڈالا وہ شفایاب ہوئی ،ابن قیم لکھتے ہیں فضلاء اطباء نے اعتراف کیا ہے کہ کھنبی کا پانی آنکھ کو تیز کرتا ہے ان میں مسیحی اور ابن سینا وغیرہما ہیں، اس اختلاف میں اشکال کا ازالہ یہ امر کرتا ہے کہ کماہ وغیرہ مخلوقات اصل میں ضرر سے سالم پیدا کی گئیں پھر کئی دیگر اشیاء مثلاً (دیگر نباتات کے ساتھ) مجاورت اور امتزاج کے سبب انہیں آفات لاحق ہوئیں تو کماۃ من حیث الاصل نافع ہے کیونکہ اس کا وصفِ خاص یہ ہے کہ یہ اللہ کی

طرف سے ہے، ان میں اضرار مجاورت کے باعث لاحق ہوئے اور احادیث میں جن بھی اشیاء کا ادویہ کے ضمن میں ذکر ہوا ہے صدق کے ساتھ ان کا استعمال مفید رہے گا اور اللہ تعالیٰ استعمال کرنے والے کی حسنِ نیت کے باعث اس سے ضرر دور فرمائے گا، اس کے معاکس کے ساتھ معاکس معاملہ ہوگا۔

(و قال شعبة الخ) ابوذر کے ہاں شروع میں واو کے ساتھ ہے تو صورۃً یہ تعلیق ہے دیگر کے ہاں واو ساقط ہے اور یہی اولیٰ ہے کہ یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے اسے مسلم نے محمد بن مثنی شیخ بخاری سے تخریج کیا تو دوسرے طریق کیلئے شروع سے پوری سند کا اعادہ کیا اسی طرح احمد نے بھی محمد بن جعفر سے ان دونوں سندوں کے ساتھ معاً نقل کیا۔(و أخبرنى الحكم) یہ ابن عتیبہ ہیں، حسن عُرَنی، ابن عبداللہ بجلی کوفی ہیں ابوزرعہ، عجلی اور ابن سعد نے ثقہ قرار دیا بقول ابن معین صدوق ہیں بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے۔

(قال شعبة لماحدثنى الخ) گویا یہ بیان کرنا مراد ہے کہ عبدالملک کا بڑی عمر میں حافظہ متغیر ہو گیا تھا تو جب شعبہ کو یہ حدیث تحدیث کی اس میں توقف کیا تو جب حکم نے ان کی متابعت کی تو شعبہ کے ہاں یہ ثابت ہوئی اور توقف کا انتفاء ہوا، کرمانی نے اس کلامِ شعبہ کی تکلف سے کام لیتے ہوئے متعدد توجیہات بیان کیں جو سب محلِ نظر ہیں مثلاً یہ کہ حکم مدلس تھے اور یہاں انہوں نے عنعنہ کیا ہے اور عبدالملک نے اپنے قول :(سمعته) کے ساتھ تصریح بتحدیث کی ہے تو جب روایتِ عبدالملک کے ساتھ یہ متقوی ہوئی تو کوئی انکار کی گنجائش باقی نہ رہی، ابن حجر کہتے ہیں شعبہ اپنے ان شیوخ سے جو متصف بتدلیس تھے وہی روایات لیتے تھے جن میں ان کا اپنے اساتذہ سے سماع متحقق ہوتا، اسماعیلی وغیرہ نے اس پر جزم کیا لہذا یہ احتمال بعید ہے بفرضِ تسلیم امر بالعکس لازم تھا کہ وہ کہتے جب عبدالملک نے مجھے اس کی تحدیث کی تو حدیثِ حکم سے میں نے اس کا انکار نہیں کیا، دوسری توجیہ یہ ذکر کی کہ یہ حدیث میرے لئے منکر نہیں کیونکہ میں اس کا حافظ ہوں، تیسری توجیہ یہ کہ عکس محتمل ہے کہ مراد یہ ہو کہ وہ حدیثِ عبدالملک سے کسی شئ کے منکر نہیں مسلم نے یہ طریق کئی دیگر حوالوں کے ساتھ حکم سے تخریج کیا ہے ان کے ہاں متن میں یہ عبارت ہے:(مِن المن الذی أنزل علی بنی اسرائیل)ایک طریق میں (علی موسی) ہے، تفسیر سورۃ البقرہ میں ان زیادات کے فوائد مذکور ہو چکے ہیں۔

علامہ انور لکھتے ہیں سیاہ کھمبی سخت مضر ہے وہ تو زہر ہے۔

- 21 باب اللَّدُود (مریض کے منہ میں دوا ڈالنا)

لدود فتحِ لام کے ساتھ وہ دواء جو مریض کے منہ کی ایک جانب سے اندر ڈالی جائے، لام کی پیش کے ساتھ فعل ہے: (لددتُ المريض) یعنی اس کے ساتھ فعلِ لدود کیا۔

5709و 5710و - 5711حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ أَبِي عَائِشَةَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَعَائِشَةَ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ قَبَّلَ النَّبِيَّ ﷺ وَهُوَ مَيِّتٌ

(یعنی حضرت ابوبکر نے نبی پاک کو جب آپ فوت پڑے تھے، بوسہ دیا).

حدیث 5709 طرفه 4456۔ حدیث 5710 أطرافه 1241، 3667، 3669، 4452، - 4455
حدیث 5711أطرافه 1242، 3668، 3670، 4453، 4454، - 4457

یحی سے مراد قطان ہیں جو سفیان ثوری سے راوی ہیں۔

- 5712 قَالَ وَقَالَتْ عَائِشَةُ لَدَدْنَاهُ فِي مَرَضِهِ فَجَعَلَ يُشِيرُ إِلَيْنَا أَنْ لَا تَلُدُّونِي فَقُلْنَا كَرَاهِيَةُ الْمَرِيضِ لِلدَّوَاءِ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ أَلَمْ أَنْهَكُمْ أَنْ تَلُدُّونِي قُلْنَا كَرَاهِيَةَ الْمَرِيضِ لِلدَّوَاءِ فَقَالَ لَا يَبْقَى فِي الْبَيْتِ أَحَدٌ إِلَّا لُدَّ -وَأَنَا أَنْظُرُ -إِلَّا الْعَبَّاسَ فَإِنَّهُ لَمْ يَشْهَدْكُمْ
(ترجمہ کیلئے جلد۶ ص:۴۸۵) .أطرافه 4458، 6886، - 6897

اس کی شرح مفصل باب (وفاۃ النبی) میں گزر چکی۔

- 5713حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ عَنْ أُمِّ قَيْسٍ قَالَتْ دَخَلْتُ بِابْنٍ لِي عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَقَدْ أَعْلَقْتُ عَلَيْهِ مِنَ الْعُذْرَةِ فَقَالَ عَلَى مَا تَدْغَرْنَ أَوْلَادَكُنَّ بِهَذَا الْعِلَاقِ عَلَيْكُنَّ بِهَذَا الْعُودِ الْهِنْدِيِّ فَإِنَّ فِيهِ سَبْعَةَ أَشْفِيَةٍ مِنْهَا ذَاتُ الْجَنْبِ يُسْعَطُ مِنَ الْعُذْرَةِ وَيُلَدُّ مِنْ ذَاتِ الْجَنْبِ فَسَمِعْتُ الزُّهْرِيَّ يَقُولُ بَيَّنَ لَنَا اثْنَيْنِ وَلَمْ يُبَيِّنْ لَنَا خَمْسَةً .قُلْتُ لِسُفْيَانَ فَإِنَّ مَعْمَرًا يَقُولُ أَعْلَقْتُ عَلَيْهِ قَالَ لَمْ يَحْفَظْ أَعْلَقْتُ عَنْهُ حَفِظْتُهُ مِنْ فِي الزُّهْرِيِّ وَوَصَفَ سُفْيَانُ الْغُلَامَ يُحَنَّكُ بِالْإِصْبَعِ وَأَدْخَلَ سُفْيَانُ فِي حَنَكِهِ إِنَّمَا يَعْنِي رَفْعَ حَنَكِهِ بِإِصْبَعِهِ وَلَمْ يَقُلْ أَعْلِقُوا عَنْهُ شَيْئًا
(اس کا سابقہ نمبر دیکھیں) .أطرافه 5692، 5715، - 5718

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں، اس کی شرح آگے باب(العذرة) میں آرہی ہے۔

-22 باب (بلاعنوان)

- 5714حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ وَيُونُسُ قَالَ الزُّهْرِيُّ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ أَنَّ عَائِشَةَ ؓ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ لَمَّا ثَقُلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَاشْتَدَّ وَجَعُهُ اسْتَأْذَنَ أَزْوَاجَهُ فِي أَنْ يُمَرَّضَ فِي بَيْتِي فَأَذِنَّ فَخَرَجَ بَيْنَ رَجُلَيْنِ تَخُطُّ رِجْلَاهُ فِي الْأَرْضِ بَيْنَ عَبَّاسٍ وَآخَرَ فَأَخْبَرْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ قَالَ هَلْ تَدْرِي مَنِ الرَّجُلُ الْآخَرُ الَّذِي لَمْ تُسَمِّ عَائِشَةُ قُلْتُ لَا قَالَ هُوَ عَلِيٌّ قَالَتْ عَائِشَةُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ بَعْدَ مَا دَخَلَ بَيْتَهَا وَاشْتَدَّ بِهِ وَجَعُهُ هَرِيقُوا عَلَيَّ مِنْ سَبْعِ قِرَبٍ لَمْ تُحْلَلْ أَوْكِيَتُهُنَّ لَعَلِّي أَعْهَدُ إِلَى

النَّاسِ قَالَتْ فَأَجْلَسْنَاهُ فِي مِخْضَبٍ لِحَفْصَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ ثُمَّ طَفِقْنَا نَصُبُّ عَلَيْهِ مِنْ تِلْكَ الْقِرَبِ حَتَّى جَعَلَ يُشِيرُ إِلَيْنَا أَنْ قَدْ فَعَلْتُنَّ قَالَتْ وَخَرَجَ إِلَى النَّاسِ فَصَلَّى لَهُمْ وَخَطَبَهُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد۶ص:۴۷۵) .أطرافه 198، 664، 665، 679، 683، 687، 712، 713، 716، 2588، 3099، 3384، 4442، 4445، - 7303

سب کے ہاں یہ بلاترجمہ ہے، حدیث کی شرح الوفاۃ النبویۃ میں گزر چکی اوراس سے قبل کتاب الطہارۃ میں بھی کچھ مباحث ذکر ہوئے یہاں مرادِ باب اس کا قول (هريقوا عليَّ مِن سبع قرب لم تحل أو كيتهن) ہےاس کی حکمت کتاب الطہارۃ میں گزری ابن بطال نے ترجمہِ سابق الذکر کے ساتھ حدیث کی مناسبت میں اشکال سمجھا کیونکہ متقرر ہے کہ بلاعنوان باب سابقہ کیلئے بمنزلہِ فصل ہوتا ہے، انہوں نے یہ حل پیش کیا کہ یہ اشارہ دینا محتمل ہے کہ جومریض کے حکم کی بجا آوری کرتے ہوئے اس کا کوئی فعل انجام دے اس پر کوئی لوم وقصاص نہیں بخلاف اس کے جو اسکی اجازت ومرضی کے بغیر انجام دیا جائے جیسے لدود کے ضمن میں ہوا، وہ آپ کی مرضی کے بغیر تھالہذا آپ نے قصاص لیا، بقول ابن حجر اس کا بُعد مخفی نہیں، یہ کہنا زیادہ قریب ہے کہ یہ اشارہ دیا ہے کہ مرضِ نبوی کے بارہ میں حدیثِ عائشہ میں جو ہے بعض رواۃ نے اسے تاماً جبکہ بعض نے اختصاراً نقل کیا ہے، لدود کا واقعہ آنجناب کی بے ہوشی میں پیش آیا تھا اسی طرح سات مشکیں بہانے کا واقعہ بھی لیکن لدود سے آپ منع فرما چکے تھے اسی لئے اظہارِ عتاب کیا بخلاف حدیثِ ہذا کے قصہ کے تو اس سے ماخوذ کیا جائے گا کہ مریض اگر سمجھ دار ہے تو اسے اگر اس نے منع کیا ہو کسی شیٔ کے تناول پر مجبور نہ کیا جائے اور نہ کسی شیٔ سے روکا جائے جس کا اس نے حکم دیا ہو۔

- 23 باب الْعُذْرَةِ (حلق کا کوا گر جانا)

عذرہ حلق کی تکلیف کو کہتے ہیں اسے سقوطِ لہاۃ بھی کہا جاتا ہے (یعنی حلق کا کوا گرنا) بعض نے کہا یہ لہاۃ کا اسم ہے، مراد اس کی تکلیف ہے اسی کے نام سے موسوم ہوئی بعض کے مطابق یہ لہاۃ سے قریب والے حصہ کو کہتے ہیں، لہاۃ لامِ مفتوح کے ساتھ جو اقصی الحلق (یعنی حلق کے دوسرے کنارے) میں ہوتا ہے۔

- 5715حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ أُمَّ قَيْسٍ بِنْتَ مِحْصَنٍ الأَسَدِيَّةَ أَسَدَ خُزَيْمَةَ وَكَانَتْ مِنَ الْمُهَاجِرَاتِ الأُوَلِ اللاَّتِي بَايَعْنَ النَّبِيَّ ﷺ وَهِيَ أُخْتُ عُكَّاشَةَ أَخْبَرَتْهُ أَنَّهَا أَتَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِابْنٍ لَهَا قَدْ أَعْلَقَتْ عَلَيْهِ مِنَ الْعُذْرَةِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى مَا تَدْغَرْنَ أَوْلاَدَكُنَّ بِهَذَا الْعِلاَقِ عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْعُودِ الْهِنْدِيِّ فَإِنَّ فِيهِ سَبْعَةَ أَشْفِيَةٍ مِنْهَا ذَاتُ الْجَنْبِ يُرِيدُ الْكُسْتَ وَهُوَ الْعُودُ

الْهِنْدِيُّ وَقَالَ يُونُسُ.وَإِسْحَاقُ بْنُ رَاشِدٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَلَّقَتْ عَلَيْهِ
(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 5692، 5713، - 5718

(وكانت من المهاجرات الخ) اشبہ ہے کہ یہ زہری کا کلام ہوتب یہ ادراج شمار ہوگا یہ بھی محتمل ہے کہ ان کے شیخ کی کلام ہوتب موصول ہے اور یہی ظاہر ہے۔(بابن لها) باب السعوط میں گزرا کہ یہ وہی ہے جس نے آنجناب کی گود میں پیشاب کر دیا تھا۔(قد أعلقت عليه) ایک باب قبل والی روایت میں (أعلقت عنه) تھا اس میں تھا کہ میں نے سفیان سے کہا معمر تو (أعلقت عليه) کہتے تھے، کہنے لگے(لم يحفظ)انہوں نے (یعنی زہری نے)(عنه) ہی کہا تھا مجھے اچھی طرح یاد ہے، یہاں یہ معلقا یونس جو کہ ابن یزید ہیں کی روایت سے واقع ہوا، اسحاق بن راشد نے زہری سے (عَلَّقَتْ عليه) نقل کیا ہے صواب (أعلقت) ہے اسم علاق ہے سفیان کی سابق الذکر روایت میں بھی (بهذا العلاق) تھا نسخہ کشمیہنی میں بھی یہی ہے دیگر میں (الإعلاق) ہے یونس کی اس معلق روایت کو احمد اور مسلم نے موصول کیا جبکہ اسحاق کی روایت آگے باب (ذات الجنب) میں آرہی ہے روایتِ معمر جس کا علی بن مدینی نے سفیان کو حوالہ دیا اسے احمد نے عبد الرزاق عنہ سے نقل کیا لیکن ان الفاظ کے ساتھ:(جئت بابن لي قد أعلقت عنه) عیاض کہتے ہیں بخاری میں (أعلقت، علقت، العلاق اور الإعلاق) واقع ہے مسلم میں صرف (أعلقت) ہے ایک روایت میں (العلاق) اور ایک میں (الإعلاق) ہے یہ سب ہم معنی ہیں لیکن اہلِ لغت صرف (أعلقت) ذکر کرتے ہیں، إعلاق رباعی ہے اس کا معنی ہے انگلی کے ساتھ عذرہ یعنی لہاۃ دبانا مسلم کے ہاں روایتِ یونس میں ہے: (قال أعلقت غمزت)۔

(يريد الكست) اسحاق بن راشد کی روایت میں ہے: (يعنى القسط قال و هى لغة) بقول ابن حجر باب (السعوط بالقسط الهندى) میں اس بارے تفصیل گزری۔

علامہ انور (أعلقت عليه) کے تحت لکھتے ہیں اہلِ لغت نے اس کے صلہ کی بابت تردد کیا ہے کہ یہ (عن) ہے یا(علیٰ) راوی کی یہی مراد ہے۔

- 24 باب دَوَاءِ الْمَبْطُونِ (پیٹ کے امراض کی دوا)

یعنی افراطِ اسہال کے سبب پیٹ کی شکایت لاحق ہوئی اس کے متعدد اسباب ہو سکتے ہیں۔

- 5716حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي الْمُتَوَكِّلِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ إِنَّ أَخِي اسْتَطْلَقَ بَطْنُهُ فَقَالَ اسْقِهِ عَسَلاً .فَسَقَاهُ فَقَالَ إِنِّي سَقَيْتُهُ فَلَمْ يَزِدْهُ إِلَّا اسْتِطْلَاقًا فَقَالَ صَدَقَ اللَّهُ وَكَذَبَ بَطْنُ أَخِيكَ تَابَعَهُ النَّضْرُ عَنْ شُعْبَةَ
(اسی جلد کا سابقہ نمبر) .طرفه - 5684

(قتادة عن أبى المتوكل) شعبہ اور سعید بن ابوعروبہ نے یہی ذکر کیا شیبان نے دونوں کی مخالفت کرتے ہوئے:(عن

قتادة عن أبي بكر الصديق عن أبي سعيد) ذکر کیا، اسے نسائی نے تخریج کیا اور غیر راجح قرار دیا بظاہر ابو التوکل کا طریق ہی راجح ہے کیونکہ شیخین کا اس پر اتفاق ہے، اولا شعبہ اور سعید کا پھر بخاری و مسلم کا، احمد کی حجاج عن شعبہ سے روایت میں: (عن قتادة سمعت أبا المتوکل) ہے۔ (جاء رجل الخ) ان دونوں کا نام معلوم نہ ہو سکا۔ (استطلق بطنه) صیغۂ مجہول کے ساتھ، اسہال مراد تھا چوتھے باب کی اسی روایت میں (یشتکی بطنه) تھا مسلم میں ہے: (قد عرب بطنه) یعنی اعتلالِ معدہ کی وجہ سے نظامِ انہضام خراب ہوا ہے (ذرب) بھی اس کے ہم معنی ہے۔

(اسقه عسلا) اسماعیلی کی خالد بن حارث عن شعبہ سے روایت میں ہے: (اسقه العسل) لام عہدی ہے مراد عسل النحل ہے (یعنی شہد کی مکھی کا بنایا ہوا) یہی عربوں کے ہاں مشہور تھا بظاہر خالص مفرد پلانے کا حکم دیا ممزوج ہونا بھی محتمل ہے۔ (فسقاه فقال الخ) سیاق میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے کہ اسے پلایا مگر شفایاب نہ ہوا تو نبی اکرم کے پاس آیا اور کہا: (إني سقيته الخ) مسلم کی روایت میں ہے؛ (فقال ثم جاء فقال إني الخ) اسے انہی شیخِ بخاری سے مگر محمد بن مثنی کے ساتھ مقرون کر کے نقل کیا اور کہا سیاق ابن مثنیٰ کا ہے البتہ ترمذی نے اکیلے محمد بن بشار سے اسے تخریج کرتے ہوئے یہ الفاظ نقل کئے: (ثم جاء فقال یا رسول الله إني الخ)۔

(فقال صدق الله) ترمذی کی روایت میں ہے: (اسقه عسلا فسقاه ثم جاء) اور وہی بات کہی، فرمایا: (صدق الله) مسلم کی روایت میں ہے کہ تین مرتبہ یہی کیا پھر چوتھی مرتبہ آیا تو فرمایا: (اسقه عسلا) عرض کی پلایا ہے اسہال اور بڑھا ہے! فرمایا: (صدق الله و کذب بطن أخيك) مسلم کی روایت میں ہے اب کے پلایا تو شفایاب ہوا ترمذی کے ہاں بھی یہی ہے احمد کی یزید بن ہارون سے روایت میں ہے کہ چوتھی مرتبہ میں فرمایا اسے شہد پلاؤ، کہتے ہیں میرا خیال ہے کہ کہا اب کے پلایا تو شفا ملی اس پر نبی اکرم نے چوتھی مرتبہ میں فرمایا: (صدق الله و کذب بطن الخ) یزید کی روایت میں یہ شک کے ساتھ ہے خالد بن حارث کی روایت میں جزم کے ساتھ ہے کہ چوتھی مرتبہ میں یہ کہا تھا، جس پر محمد بن جعفر اور متابعین ہیں وہ ارجح ہے وہ یہ کہ آنجناب نے یہ بات تیسری مرتبہ کے بعد کہی تھی اور شہد پلاتے رہنے کا حکم دیا تھا اب اس نے پلایا تو مرض جاتا رہا (بظاہر مرض کی شدت زیادہ تھی لہذا نبی اکرم مسلسل شہد پلانے کا حکم دیتے رہے آخر خوراک پوری ہوئی تو شفا ملی، اس سے ثابت ہوا کہ شفا تب ملتی ہے جب بیماری کی کیفیت کے لحاظ سے مطلوبہ مقدار میں دوا اندر پہنچ جائے) سعید بن ابوعروبہ کی روایت میں ہے تیسری مرتبہ یہ صحابی آئے تو آپ نے شہد جاری رکھنے کا حکم دیا پھر اگلی بار آ کر بتلایا میں نے یہی کیا اب وہ صحت یاب ہے۔

(تابعه النضر) ابن شمیل (عن شعبة) اسے ابن راہویہ نے اپنی مسند میں نضر سے موصول کیا اسماعیلی کہتے ہیں یحی بن سعید، خالد بن حارث اور یزید بن ہارون بھی ان کے متابع ہیں بقول ابن حجر یحی کی روایت نسائی نے الکبری میں، خالد کی اسماعیلی نے ابویعلی سے اور یزید کی روایت احمد نے موصول کی ہے حجاج بن محمد اور روح بن عبادہ بھی متابع ہیں دونوں کی روایت مسند احمد میں ہے خطابی لکھتے ہیں اہلِ حجاز کذب کے لفظ کو خطا کے معنی میں استعمال کر لیتے تھے تو (کذب بطنك) کا معنی ہے قبولِ شفاء کیلئے ابھی تیار نہیں بلکہ اس سے (زلَّ عنه) (یعنی ابھی کسر باقی ہے گویا مزید خوراک کی ضرورت ہے)، بعض ملاحدہ نے یہاں اعتراض کیا کہ شہد تو خود مسہل ہے تو اسہال میں مبتلا شخص کیلئے اسے بطورِ دوا تجویز کرنا کیونکر ہوا؟ جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض قائل کی جہالت پر دال ہے، یہ

قرآن کی اس آیت کا مصداق ہے:(بَلْ کَذَّبُوْا بِمَالَمْ یُحِیْطُوْا بِعِلْمِهٖ)[یونس : ۳۹] اطباء متفق ہیں کہ عمر، مزاج، زمان، غذاء اور قوتِ طبیعت کے تفاوت کے پیش نظر ایک ہی مرض کا علاج مختلف ہوسکتا ہے پھر اسہال کے کئی اسباب ہیں جن میں ہیضہ ہے جو تخمہ کا نتیجہ ہوتا ہے اطباء متفق ہیں کہ علاج طبیعت کے ترک اور اس کے فعل کے ساتھ ہے اگر اسے کسی معین مسہل کی ضرورت ہو تو وہ مہیا کیا جائے جب تک مریض میں قوت ہے، تو اس شخص کا اسہال اسے پہنچے تخمہ کے باعث تھا تو نبی اکرم نے شہد تجویز کیا تا کہ معدہ اور انتڑیوں میں جمع اس تخمہ کے تمام فضلات خارج ہو جائیں کیونکہ شہد جلاب آور ہے اور اس میں ان فضلات کو نکال باہر کرنے کی صلاحیت ہے جو اخلاط سے معدہ میں جمع ہو جاتے اور استقرارِ غذاء میں رکاوٹ بنتے ہیں معدہ میں تولیہ کی طرح کے روئیں ہوتے ہیں اگر ان کے ساتھ کدورتیں چمٹ جائیں تو اسے خراب کر ڈالتی ہیں اور اس میں پہنچنے والی غذاء کو بھی تو اس کی دوا وہ جس کے استعمال سے یہ کدورتیں خارج ہو جائیں اور یہ کام شہد سے بڑھ کر کوئی نہیں کرسکتا بالخصوص اگر گرم پانی میں ملا کر اسے نوش کیا جائے، ہوسکتا ہے پہلی مرتبہ افاقہ نہ ہو کیونکہ بیماری کے حساب سے ہی دوا کی مقدار وکمیت ہوتی ہے اگر کم مقدار میں کھائی تو کلیۃً اسے دور نہ کرے گی اور اگر زیادہ مقدار میں کھالی جائے تو جسمانی قوت کمزور کردے گی اور کوئی دیگر ضرر پیدا کرنے کا باعث بنے گی تو اس واقعہ میں یہی ہوا ہے کہ پہلی مرتبہ اتنی مقدار میں شہد نہ پیا تھا جو بیماری کی مقاومت میں کافی ہو آخر بار بار شہد پلانے سے مادہِ داء کے مطابق دواء کی مقدار پیٹ میں گئی تو اللہ کے اذن سے شفایاب ہوا آنجناب کے قول:(و کذب بطن أخیك) میں اشارہ تھا کہ یہ دواء نافع ہے اور ابھی داء کی موجودی فی نفسہ قصورِ دوا کی وجہ سے نہیں بلکہ فاسد مادہ کی کثرت کے سبب ہے اسی لئے بار بار شہد پلانے کا حکم دیا تا آنکہ سارا فاسد مادہ خارج ہوا

خطابی کہتے ہیں طب کی دو انواع ہیں (یعنی اس زمانہ میں، پھر ان کے حسبِ علم) اول طبِ یونانی اور یہ قیاس ہے! دوم طبِ عربی و ہندی اور یہ تجرباتی ہے نبی اکرم نے جن حضرات کو کوئی دوا یا نسخہ بتلایا اسی ثانی کے لحاظ سے بتلایا، کئی دواؤں پر آپ بذریعہ وحی مطلع کئے گئے، مصنف کتاب(المائة فی الطب) لکھتے ہیں شہد کبھی بسرعت شریانوں کی طرف نفوذ کرتا ہے اور اس کے ساتھ اکثر غذا اور اسکے ساتھ غذا کا بیشتر حصہ بھی ادھر نفوذ کرتا ہے اور یہ پیشاب آور ہے تو قابض ہوسکتا ہے اور کبھی یہ معدہ میں باقی رہتا ہے تو اس میں سوزش پیدا کر کے ہائج (یعنی اعتدال سے خارج) کرتی ہے حتی کہ طعام کو دافع اور پیٹ کو نرم کرتا ہے تب یہ مسہل ہوتا ہے تو مطلقا اسہال والے کیلئے اس کے استعمال کا انکار کرنا منکر کی کم علمی ہے، دیگر حضرات کہتے ہیں طبِ نبوی یقینی الشفاء ہے کیونکہ اس کا ماخذ وحیِ الٰہی ہے جبکہ غیر کی طب اکثر اندازے و تجربہ پر مبنی ہوتی ہے کبھی طبِ نبوی استعمال کرنے والا شفاء سے متخلف رہتا ہے اس کی وجہ اس میں کسی مانعِ شفا کا ہونا ہے مثلا اس کے باعثِ شفا ہونے پر اس کا ضعفِ اعتقاد، اس ضمن میں نمایاں ترین مثال خود قرآن کا وجود ہے جسے(شِفَآءٌ لِّمَا فِی الصُّدُوْرِ) قرار دیا گیا ہے(سینے یعنی روحانی بیماریوں کیلئے شفا) اس کے باوجود کئی لوگوں کو ان کی روحانی بیماریوں میں اس کے ساتھ شفا نہیں ملتی کہ اعتقاد اور تلقی بالقبول میں انہیں قصور لاحق ہوتا ہے بلکہ منافق کے تو رجس و مرض میں اضافہ ہی ہوتا ہے تو طبِ نبوی ابدانِ طیبہ کے ہی مناسب ہے جیسے قرآن سے شفا بھی فقط انہی کو ملتی ہے

ابن جوزی اس منسہل کیلئے آپ کے شہد تجویز کرنے پر تبصرہ کرتے ہیں کہ اس ضمن میں چار اقوال ہیں: ایک یہ کہ آپ نے آیت (یعنی جس میں شہد کو شفاء للناس قرار دیا گیا) کو عموم پر محمول کیا اسی طرف آپکا قول:(صدق الله) اشارت کناں ہے یعنی جو اس

نے کہا:(فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاس) جب آپ نے اسے اس حکمت سے آگاہ کیا اور اس نے تلقی بالقبول کیا تو اللہ کی اذن سے شفایاب ہوا، دوم یہ کہ ایسا آپ نے عربوں کے عرف کے مطابق کیا کہ وہ جملہ امراض میں تداوی بالعسل پر کاربند تھے سوم یہ کہ وہ شخص ہیضہ کا شکار تھا جیسا کہ اس کی تقریر گزری چہارم یہ کہ محتمل ہے کہ آپ نے استعمال سے قبل شہد کو پکانے کا بھی حکم دیا ہو، یہ بلغم کو قابو کرتا ہے تو شائد اس نے اولا بغیر پکائے نوش کیا تھا، بقول ابن حجر ثانی اور رابع اقوال ضعیف ہیں، خطابی کی کلام میں ایک احتمال اور بھی ہے کہ اس مریض کو ممکن ہے شفا آنجناب کی اور اس تجویز کی برکت اور دعاء سے حاصل ہوئی ہو لہذا اسے اس شخص کا خاصہ قرار دیا جائے گا یہ بھی ضعیف ہے، اول کی تائید ابن مسعود کی حدیث کرتی ہے:(علیکم بالشفائین: العسل و القرآن) (یعنی دو شفاؤں کو لازم پکڑو: شہد اور قرآن) اسے ابن ماجہ اور حاکم نے مرفوعا جبکہ ابن ابی شیبہ اور حاکم نے موقوفا تخریج کیا، اس کے رجال رجالِ صحیح ہیں اسی طرح حضرت علی کا اثر کہ تم میں سے جو بیمار ہو وہ شہد خرید کر بارش کے پانی میں ملا کر (هنيئاً مريئاً شفاءً مبار کاً) استعمال کرے اسے ابن ابی حاتم نے التفسیر میں حسن سند کے ساتھ نقل کیا، ابن بطال کہتے ہیں آپ کے فرمان: (صدق الله و كذب بطن أخيك) سے ماخوذ ہے کہ الفاظ اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہوتے کہ اگر ایسا ہوتا تو پہلی مرتبہ پینے سے ہی وہ شفایاب ہو جاتا تو جب تکرارِ شرب کے بعد اسے صحت ملی ہے تو یہ اس امر پر دال ہوا کہ الفاظ اپنے معانی پر مقتصر ہوتے ہیں بقول ابن حجر اس استنباط کا تکلف مخفی نہیں، یہ بھی کہا کہ کئی دفعہ شفا دیر سے ملتی ہے تا کہ اللہ کی طرف سے بیماری کی مقرر کردہ مدت پوری ہو، بعض اہل علم نے کہا سعید بن ابی عروبہ کی روایت میں مذکور:(فسقاه فبرأ) برأ بروزنِ (قرأ) ہے یہ اہل حجاز کی لغت ہے دوسرے اسے عَلِم کے وزن پر پڑھتے ہیں ابو صدیق ناجی کی روایت کے آخر میں ہے:(فسقاه فعافاه اللهُ)۔

25 - باب لاَ صَفَرَ وَهُوَ دَاءٌ يَأْخُذُ الْبُطْنَ (صفر نامی پیٹ کی ایک مرض بارے اعتقاد کی نفی)

(وهو داء الخ) جزم کے ساتھ صفر کی تفسیر ذکر کی، صفر صاد اور فاء کی زبر کے ساتھ ہے ابو عبیدہ نے غریب الحدیث میں یونس بن عبید جرمی سے نقل کیا کہ انہوں نے رؤبہ بن عجاج سے اس بارے پوچھا تو کہا یہ سانپ ہے جو مویشیوں اور انسانوں کے پیٹ میں ہو جاتا ہے، عربوں کے نزدیک یہ خارش کی بیماری سے بھی زیادہ متعدی سمجھا جاتا تھا، اس پر نفیِ صفر سے مرادنفیِ عدویٰ ہے، بخاری کے ہاں یہ قول راجح ہے کیونکہ حدیثِ باب میں اسے (العدوی) کے ساتھ مقرون کیا گیا ہے طبری نے بھی اسے ہی ترجیح دی اور اسکے لئے اعشی کے اس شعر سے استشہاد کیا:(و لا يعضُ على شُرْسُوفهِ الصفرُ) شرسوف پسلی کو کہتے ہیں، صفر ایک دُود (یعنی کیڑا) ہے جو پیٹ میں ہو جاتا ہے تو پسلی یا جگہ کو کاٹتا ہے جس سے مریض کی موت واقع ہو جاتی ہے بعض نے کہا صفر سے مراد سانپ ہے لیکن نفی سے مراد ان کے اس اعتقاد کی نفی تھی کہ جسے یہ ہو جائے اسے مار ڈالتا ہے تو شارع نے اس کا رد کیا کہ موت تبھی آتی ہے جب اجل پوری ہو چکی ہو، یہ تفسیر اس حدیث کے ایک راوی حضرت جابر سے بھی منقول ہے، یہ طبری نے لکھا صفر کے بارہ میں ایک قول اور بھی ہے کہ اس سے مراد صفر کا مہینہ ہے عرب کئی دفعہ محرم کو حلال کر کے اسکی جگہ صفر کو حرام قرار دے لیتے تھے جیسا کہ کتاب الحج میں گزرا تو اسلام نے ان کے اس فعل کا رد کیا تو نبی اکرم کا یہ فرمان اسی ضمن میں ہے، بقول ابن بطال یہ قول مالک سے بھی مروی ہے، صفر پیٹ کی ایک

بیماری کو بھی کہتے ہیں جو بھوک اور پانی کے اجتماع سے پیدا ہوتی ہے (یعنی بھوکے پیٹ پانی پیتے رہنے سے گویا پانی پی کر بھوک کا مداوا کرنے کی کوشش کے نتیجہ میں) اس سے مرضِ استسقاء (یعنی بار بار پانی پینے کی حاجت مگر پیاس ختم نہ ہو) لاحق ہو جاتی ہے اول معنی سے یہ حدیث ہے: (صفرةٌ فی سبیل الله خیرٌ مِن حُمر النعم) یعنی جوعة (یعنی اللہ کی راہ میں بھوک برداشت کرنا سرخ اونٹوں سے بہتر ہے) عرب کہتے ہیں: (صفرَ الإناءُ) جب خالی برتن ہو، ثانی معنی سے جو کتاب الاشربہ میں حدیث ابن مسعود گزری جس میں تھا: (أن رجلا أصابه الصفر فنعت له السکر) یعنی اسے مرضِ استسقاء لاحق ہوئی جس کا علاج آپ نے نبیذ بتلایا، حدیثِ ہذا کو اس معنی پر محمول کرنا متجہ نہیں بخلاف سابق الذکر کے، ہامہ اور عدوی کی بابت علیحدہ علیحدہ باب آ رہا ہے۔

5717 - حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِى أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَغَيْرُهُ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لاَ عَدْوَى وَلاَ صَفَرَ وَلاَ هَامَةَ فَقَالَ أَعْرَابِىٌّ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَمَا بَالُ إِبِلِى تَكُونُ فِى الرَّمْلِ كَأَنَّهَا الظِّبَاءُ فَيَأْتِى الْبَعِيرُ الأَجْرَبُ فَيَدْخُلُ بَيْنَهَا فَيُجْرِبُهَا فَقَالَ فَمَنْ أَعْدَى الأَوَّلَ رَوَاهُ الزُّهْرِىُّ عَنْ أَبِى سَلَمَةَ وَسِنَانِ بْنِ أَبِى سِنَانٍ .

أطرافه 5707، 5757، 5770، 5773، - 5775

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا یہ چھوت چھات کوئی چیز نہیں اور نہ صفر اور نہ الو منحوس ہے، یہ سن کر ایک اعرابی نے کہا پھر میرے اونٹوں کا یہ حال کیوں ہوتا ہے کہ ریت میں ہرنوں کی مثل (چست اور چالاک) ہوتے ہیں پھر ایک خارش زدہ اونٹ آتا ہے ان میں گھومتا پھرتا ہے تو اس کے ملنے سے وہ بھی خارش زدہ ہو جاتے ہیں؟ آپ نے فرمایا پہلے کو یہ بیماری کہاں سے لگی تھی؟

(عن صالح) یہ ابن کیسان ہیں ان کا قول: (أخبرنی أبو سلمة بن عبد الرحمن وغیره) مسلم کے ہاں یعقوب بن ابراہیم بن سعد عن ابیہ عن صالح بن کیسان سے روایت میں ہے کہ انہوں نے حضرت ابو ہریرہ سے سنا، آخر الباب میں ان کا قول: (رواه الزهری الخ) یعنی ابوسلمہ اور سنان دونوں نے ابو ہریرہ سے اسکی ساعت کی، یہ روایت باب: (لا عدوی) میں آئے گی اس میں سیاقِ ابی سلمہ سنان کے سیاق سے علیحدہ مذکور ہے وہیں اس بارے بحث ہوگی۔

26 - باب ذَاتِ الْجَنْبِ (نمونیہ)

ذات الجنب ورم حار (یعنی گرم سوزش) ہے جو پسلیوں کی اندرونی جھلیوں ہوتا ہے، پہلوؤں کے نواح میں پیدا شدہ غلیظ ریاح پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جو صفاقات اور عضل جو سینے اور پسلیوں میں ہیں، کے درمیان نفوذ کرتی ہیں تو تکلیف کا باعث بنتی ہیں، اول حقیقی ذات الجنب ہے جس کی بابت اطباء نے خاصی کلام کی ہے، کہتے ہیں اس کے سبب پانچ عوارض لاحق ہوتے ہیں: بخار، کھانسی، چبھن، دمہ اور نبضِ منشاری! ذات الجنب کو وجع الخاصرة (یعنی پہلو کی تکلیف) بھی کہا جاتا ہے، یہ خطرناک امراض سے ہے کیونکہ

یہ دل اور جگر کی بیماری ہے جو بدترین امراض میں شمار ہوتی ہے اسی لئے آپ نے (مرض الموت میں جب اہل بیت نے اسی ذات الجنب کی آپ کے منہ مبارک میں دوا ڈالی) کہا تھا اللہ اسے مجھ پر مسلط نہ کرے گا، باب کی دونوں احادیث میں ذات الجنب سے مراد ثانی ہے کیونکہ قسطِ ہندی جیسا کہ اس کا بیان گزرا، کے ساتھ غلیظ ریاح کا معالجہ کیا جاتا ہے، مسیحی لکھتے ہیں عود (یعنی قسط ہندی) گرم، خشک اور قابض ہے جو حبسِ بطن کرتی اور اندرونی اعضاء کو قوت دیتی اور ریح کو خارج کرتی اور مسام کھولتی اور رطوبت کے فضلات خارج کرتی ہے، کہتے ہیں حقیقی ذات الجنب میں بھی یہ نافع ہے اگر وہ بلغمی مادہ کے سبب لاحق ہوئی ہو بالخصوص انحطاطِ علت کے وقت۔

- 5718حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا عَتَّابُ بْنُ بَشِيرٍ عَنْ إِسْحَاقَ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ أُمَّ قَيْسٍ بِنْتَ مِحْصَنٍ وَكَانَتْ مِنَ الْمُهَاجِرَاتِ الأُوَلِ اللاَّتِي بَايَعْنَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَهِيَ أُخْتُ عُكَّاشَةَ بْنِ مِحْصَنٍ أَخْبَرَتْهُ أَنَّهَا أَتَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِابْنٍ لَهَا قَدْ عَلَّقَتْ عَلَيْهِ مِنَ الْعُذْرَةِ فَقَالَ اتَّقُوا اللَّهَ عَلَى مَا تَدْغَرُونَ أَوْلاَدَكُمْ بِهَذِهِ الأَعْلاَقِ عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْعُودِ الْهِنْدِيِّ فَإِنَّ فِيهِ سَبْعَةَ أَشْفِيَةٍ مِنْهَا ذَاتُ الْجَنْبِ يُرِيدُ الْكُسْتَ يَعْنِي الْقُسْطَ قَالَ وَهِيَ لُغَةٌ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 5692، 5713، - 5715

دو باب قبل اس کی شرح گزری ہے شیخ بخاری محمد سے مراد ذہلی ہیں اسحاق سے مراد ابن راشد جزری ہیں۔ (يريد الكست الخ) یہ عودِ ہندی کی تفسیر ہے۔ (قال وهي لغة) قال کے فاعل زہری ہیں۔

- 5719حَدَّثَنَا عَارِمٌ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ قَالَ قُرِءَ عَلَى أَيُّوبَ مِنْ كُتُبِ أَبِي قِلاَبَةَ مِنْهُ مَا حَدَّثَ بِهِ وَمِنْهُ مَا قُرِءَ عَلَيْهِ وَكَانَ هَذَا فِي الْكِتَابِ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ أَبَا طَلْحَةَ وَأَنَسَ بْنَ النَّضْرِ كَوَيَاهُ وَكَوَاهُ أَبُو طَلْحَةَ بِيَدِهِ

.طرفه - 5721

5720و - 5721 وَقَالَ عَبَّادُ بْنُ مَنْصُورٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي قِلاَبَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ أَذِنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لأَهْلِ بَيْتٍ مِنَ الأَنْصَارِ أَنْ يَرْقُوا مِنَ الْحُمَةِ وَالأُذُنِ قَالَ أَنَسٌ كُوِيتُ مِنْ ذَاتِ الْجَنْبِ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَيٌّ وَشَهِدَنِي أَبُو طَلْحَةَ وَأَنَسُ بْنُ النَّضْرِ وَ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ وَأَبُو طَلْحَةَ كَوَانِي .طرفه - 5719

ترجمہ: انس بن مالک کہتے ہیں نبی اکرم نے ایک انصاری کے گھر والوں کو یہ اجازت دی تھی کہ بچھو وغیرہ کے ڈنک مارنے اور کان کے درد کے لئے دم کرلیا کریں اور میں نے پسلی کے درد کی وجہ سے آپ کی زندگی میں داغ دلوایا اس موقع پہ ابوطلحہ، انس بن نضر اور زید بن ثابت موجود تھے اور ابوطلحہؓ نے داغ دیا تھا۔

عارم سے مراد محمد بن فضل ابونعمان سدوسی ہیں جبکہ حماد، ابن زید ہیں۔ (قرئ على أيوب) یعنی سختیانی۔ (فكان هذا

فی الکتاب) یعنی ابوقلابہ کی کتاب میں، نسخۂ کشمیہنی میں (فی الکتاب) کی بجائے (قرأ الکتاب) ہے، یہ تصحیف ہے اسماعیلی کے ہاں (فی الکتاب) کے بعد (غیر مسموع) واقع ہے! مجھے کسی نسخۂ بخاری میں یہ لفظ نہیں ملا۔ (أن أبا طلحة) زید بن سہل، حضرت انس کے سوتیلے والد، انس بن نضر حضرت انس کے چچا تھے۔ (کویاہ و کواہ الخ) دونوں کی طرف نسبت اس لئے کی کہ دونوں کی مرضی اس میں شامل تھی پھر ابوطلحہ کی طرف اسے منسوب کیا کہ حقیقۃً انہی نے کی تھی۔ (و قال عباد بن منصور الخ) یہ ناجی ہیں اس تعلیق سے ایک فائدہ سند کی جہت سے اور ایک متن کی جہت سے پیش کرنا مقصود ہے، سند کی طرف سے یہ کہ حماد بن زید نے اپنی روایت میں اس صورتحال کی منظرکشی کی جو ایوب نے ابوقلابہ سے اس حدیث کا اخذ کیا کہ ان کی کتاب سے اسے انہیں پڑھ کر سنایا (اخذِ احادیث کا یہ بھی ایک رائج انداز تھا) عباد نے ان کی روایت کو عنعنہ کے ساتھ ذکر کیا، متن کا فائدہ یہ ہے کہ اس میں کچھ زیادت ہے وہ یہ کہ کئی مذکور ذات الجنب کے سبب تھی اور یہ نبی اکرم کی حیات میں ہوا اور زید بن ثابت بھی اس موقع پر موجود تھے عباد کی روایت میں ایک اور زیادت بھی ہے، شروع میں بعض نے اسے مفردا بھی روایت کیا ہے اور یہ نبی اکرم کی ایک انصاری گھرانے کو حمہ اور کان (کے عوارض) میں دم کی اجازت، عباد بن منصور کی کنیت ابوسلمہ تھی انکی بخاری میں یہی ایک معلق روایت ہے یہ کبار تابعین میں سے تھے، کئی جہات سے ان پر کلام کی گئی ہے ایک یہ کہ قدریہ میں سے ہونے کا اتہام تھا لیکن یہ انکے داعیہ (یعنی پرچار کرنے والے) نہ تھے، دوم مدلس تھے، سوم حافظہ متغیر ہو چکا تھا، قطان کا قول ہے ہم نے جب انہیں دیکھا حافظہ صحیح نہ تھا بعض نے مطلقاً ہی انہیں ضعیف قرار دیا ابن عدی کہتے ہیں یہ ان رواۃ میں سے ہیں جن کی حدیث لکھی جاتی ہے (یعنی قابلِ قبول ہے) اس حدیث کو ابویعلی نے ابراہیم بن سعید جوہری عن ریحان بن سعید عن عباد سے مطولا موصول کیا ہے اسماعیلی نے بھی تخریج کی بزار نے دونوں حدیثوں کو مفرقاً نقل کیا ہر ایک میں کہا عباد بن منصور اس کے ساتھ متفرد ہیں، حمہ حائے مضموم اور تخفیفِ میم کے ساتھ، کبھی مشدد بھی پڑھی جاتی ہے ازہری نے اس کا انکار کیا، یہ سم (یعنی زہر) ہے باب (من اکتویٰ) میں اس کی شرح گزری ہے، اس کے حکم کا بیان باب (رقیۃ الحیۃ و العقرب) میں آئے گی

جہاں تک رقیۃ للأذن کا تعلق ہے تو ابن بطال نے کہا اس سے مراد کان کی تکلیف ہے تو اس صورت میں دم کی رخصت دی اس سے باب (من اکتوی) کے تحت گزری حدیثِ مذکور میں موجود حصر کا رد ہوتا ہے جہاں یہ عبارت گزری: (لا رقیۃَ إلا مِن عَینٍ أو حمۃ) تو جائز ہے کہ اولا منع کیا پھر اجازت دی ہو، یہ معنی بھی محتمل ہے کہ آنکھ اور حمہ میں دم سے انفع کوئی دم نہیں، ان کے غیر سے رقیہ کی نفی نہیں کی، کرمانی نے نقل کیا کہ ابن بطال نے (الأذن) کو (الأُدُر) پڑھا ہے اور یہ اُدْرَۃ کی جمع ہے جو خصیہ کے نفخ (یعنی پھول جانا) کو کہتے ہیں یہ غریب اور شاذ ہے بقول ابن حجر مجھے تو یہ ابن بطال کی کتاب میں نہیں ملا، اسماعیلی کے ہاں عباد بن منصور کے سیاق میں یہ عبارت ہے: (أنْ یَرْقُوا مِن الحمۃ و أذِنَ برقیۃ العین و النفس) اس پر (و الأذن) اس روایت میں (أذِنَ) فعل ماضی سے تصحیف ہے لیکن اسماعیلی نے اس طریق کے ساتھ روایت میں یہ زیادت بھی ذکر کی: (و کان زید بن ثابت یرقی من الأذن والنفس)۔

(رخص لأھل بیت الخ) یہ آلِ عمرو بن حزم تھے مسلم کی حدیثِ جابر میں یہ تصریح موجود ہے اسکے مخاطب ان کے فرد عمارہ بن حزم تھے جیسا کہ صحابہ کے بارہ میں اپنی کتاب میں ان کے احوال میں یہ بیان کیا ہے۔

27 - باب حَرْقِ الْحَصِيرِ لِيُسَدَّ بِهِ الدَّمُ

(خون کا بہاؤ روکنے کیلئے چٹائی جلا کر اسکی راکھ ڈالنا)

ابن تین لکھتے ہیں درست (إحراق) ہے کیونکہ بابِ افعال اور یا تفعیل ہے، کہتے ہیں جہاں تک حرق ہے تو یہ (حرق الشیء یؤذیه) ہے بقول ابن حجر لیکن یہ بھی قابلِ توجیہ ہے۔ (لیسد به الدم) کے ساتھ اشارہ دیا کہ یہ مال کا ضیاع نہیں بلکہ مباح ضرورت کے تحت ہے ابوحسن قابسی کہا کرتے تھے کاش ہمیں علم ہو جائے کہ یہ حصیر کس چیز کی تھی تا کہ قطعِ دم کی اسے دوا بنالیں بقول ابن بطال اہلِ طب کا خیال ہے کہ اگر ساری حصیر جلا دی جائے تو زیادتِ دم کا ابطال کرتی ہے بلکہ رماد (یعنی راکھ) کی یہی صلاحیت ہے کیونکہ اس کی خاصیت میں سے قبض ہے تبھی ترمذی نے اس حدیث پر اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا: (التداوی بالرماد) (یعنی راکھ کے ساتھ علاج) مہلب لکھتے ہیں راکھ کے ساتھ خون کا بہاؤ روکنا عربوں کے ہاں امرِ معلوم تھا بالخصوص اگر یہ اس حصیر کی ہو جو (دیس السعد) (موتھا، ایک خوشبودار گھاس جو زخموں کیلئے بہت مفید ہے) کی بنی ہو، اس کی قبض کی صلاحیت معلوم ہے اور خوشبو بھی اچھی ہے، قبض زخم کا منہ بند اور اچھی خوشبو دیتا ہے خون کی بو دور کرتی ہے، جہاں تک شروع میں خون دھونا ہے تو یہ تب مناسب ہے اگر زخم زیادہ گہرا نہ ہو وگرنہ پانی سے نقصان پہنچ سکتا ہے موفق لکھتے ہیں راکھ میں خشک کرنے کی صلاحیت اور قلتِ لذع (یعنی چبھن کم کرتا ہے) ہے، خشک میں اگر سوزش ہو تو بسا اوقات (بجائے روکنے کے) بہاؤ میں اور اضافہ کرتا اور سوجن کا باعث بنتا ہے ابن ماجہ کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت سہل سے روایت میں ہے کہ جب خون کا بہاؤ بند نہ ہوا تو انہوں نے ایک پرانی چٹائی کا ٹکڑا جلایا اور اس کی راکھ اس پر رکھی، باقی شرح کتاب الجہاد میں گزر چکی ہے۔

5722 - حَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْقَارِيُّ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ قَالَ لَمَّا كُسِرَتْ عَلَى رَأْسِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الْبَيْضَةُ وَأُدْمِيَ وَجْهُهُ وَكُسِرَتْ رَبَاعِيَتُهُ وَكَانَ عَلِيٌّ يَخْتَلِفُ بِالْمَاءِ فِي الْمِجَنِّ وَجَاءَتْ فَاطِمَةُ تَغْسِلُ عَنْ وَجْهِهِ الدَّمَ فَلَمَّا رَأَتْ فَاطِمَةُ عَلَيْهَا السَّلاَمُ الدَّمَ يَزِيدُ عَلَى الْمَاءِ كَثْرَةً عَمَدَتْ إِلَى حَصِيرٍ فَأَحْرَقَتْهَا وَأَلْصَقَتْهَا عَلَى جُرْحِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَرَقَأَ الدَّمُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۴۱۸). أطرافه 243، 2903، 2911، 3037، 4075، 5248

28 - باب الْحُمَّى مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ (بخار دوزخ کی بھاپ سے ہے)

فیح فائے مفتوح اور یائے ساکن کے ساتھ، آخر باب کی حدیث میں (فوح) ہے صفۃ النار میں انہی حضرت رافع کی حدیث

میں (فور) گزرا، سب مترادفات ہیں مراد اس کی حرارت کا ی شدت اور بھڑکنا، حمی کی کئی انواع ہیں آگے ذکر ہوگا، جہنم کی طرف اس کی نسبت کے ضمن میں کئی اقوال ہیں بعض نے کہا یہ حقیقت ہے اور بخار میں مبتلا شخص کے جسم میں موجو دلہب جہنم کا قطعہ ہے اللہ نے جس کا ظہور اس کے متقاضی اسباب کے ساتھ مقدر کیا تا کہ اس کے بندے عبرت کا سامان کریں جیسا کہ فرحت ولذت کی انواع کا تعلق نعیم جنت سے ہے جنہیں اس دنیا میں عبرت و دلالت کی غرض سے ظاہر کیا حضرت عائشہ کی ایک حدیث جسے بزار نے بسند حسن نقل کیا، میں یہ وارد ہے اس باب میں احمد کے ہاں ابوامامہ، طبرانی کے ہاں ابوریحانہ اور مسند الشہاب میں ابن مسعود سے ہے کہ (الحمی حَظُّ المؤمن من النار) کہ بخار مومن کا جہنم سے حصہ ہے، یہ جیسے امر بالا براد کی حدیث میں گزرا کہ شدتِ حر فیحِ جہنم سے ہے اور اللہ نے اسے دو سانس لینے کی اذن دے رکھی ہے، بعض نے کہا یہ بات آپ نے بطورِ تمثیل کہی ہے معنی یہ کہ بخار کی حرارت جہنم کی حرارت اور گرمی سے مشابہ ہے تا کہ اسے مدنظر رکھتے ہوئے لوگ جہنم کی گرمی اور شدت کو یاد رکھیں، اول اولی ہے اس کی تائید آخرِ باب کا قولِ ابن عمر بھی کرتا ہے۔

- 5723حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الْحُمَّى مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ فَأَطْفِئُوهَا بِالْمَاءِ.قَالَ نَافِعٌ وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ يَقُولُ اكْشِفْ عَنَّا الرِّجْزَ .طرفه - 3264

قَالَ نَافِعٌ وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ يَقُولُ اكْشِفْ عَنَّا الرِّجْزَ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۷۴۴) .طرفه - 3264

مسلم نے بھی اسے عبد اللہ بن وہب عن مالک سے تخریج کیا جبکہ نسائی نے عبد الرحمٰن بن قاسم عن مالک سے! دار قطنی الموطآت میں لکھتے ہیں اصحابِ مالک میں سے سوائے ابن وہب اور ابن قاسم کے کسی نے موطا میں اسے نقل نہیں کیا شافعی، سعید بن عفیر اور سعید بن داود بھی ان کے متابع ہیں کہتے ہیں معن، قعنبی، ابومصعب اور ابن بکیر نے اسے نقل نہیں کیا ابن عبد البر نے بھی التقصی میں یہی کہا، ہمارے شیخ نے تقریب میں اسے ابومصعب عن مالک کی روایت سے نقل کیا ہے یہ ان کا ذہول ہے کیونکہ انہوں نے اس بارے ملخص للقابسی پر اعتماد کیا اور قابسی نے ملخص کو صرف ابن قاسم عن مالک سے تخریج کیا ہے، یہ اس ضمن کی دوسری حدیث ہے جس پر میں اپنے مرحوم شیخ کی تقریب الاسانید میں مطلع ہوا ہوں میں نے ازرہِ خیر خواہی یہ آگاہی دی ہے اسے دارقطنی اور اسماعیلی نے حرملہ عن شافعی کے طریق سے تخریج کیا، دارقطنی نے سعید بن عفیر اور سعید بن داود کے طرق سے بھی مخرج کیا ہے ابن عبد البر نے اسے التمہید میں تخریج نہیں کیا کیونکہ وہ یحی بن یحی لیثی کی روایت سے نہیں۔

(فأطفئوها) ہمزہ قطعی کے ساتھ، بدء الخلق کی روایتِ ابن عمر میں (فأبردوها) تھا مشہور ضبط ہمزہ وصلی اور راء پر پیش ہے اس کی زیر بھی منقول ہے عیاض نے ایک روایت کے ضمن میں، ہمزہ قطعی مفتوح اور کسرِ راء نقل کیا (أبردَ الشیء) سے جب اسے بارد کر دیں جیسے (أسخنه) گرم کرنا، خطابی نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا، بقول جوہری یہ لغتِ ردیئہ ہے۔ (بالماء) ابن ماجہ کی حدیثِ ابو ہریرہ میں: (بالماء البارد) ہے احمد کی حدیثِ سمرہ میں بھی یہی ہے ابن عباس کی ایک روایت میں: (بماء زمزم) ہے

جیسا کہ صفۃ النار کی حدیثِ ابو جمرہ میں گزرا کہ میں مکہ میں ابن عباس کی مجلس میں لوگوں کو ترتیب سے ان سے ملواتا تھا ایک دفعہ کئی روز نہ آسکا پھر آیا تو ابن عباس نے پوچھا کیا ہوا تھا، میں نے کہا بخار میں مبتلا تھا کہا اسے آبِ زمزم کے ساتھ ٹھنڈا کرو بے شک نبی پاک نے فرمایا ہے بخار فیحِ جہنم سے ہے تو اسے پانی یا کہا آبِ زمزم کے ساتھ ٹھنڈا کرو، ہمام نے شک کیا بخاری کے ہاں ابو عامر عقدی عن ہمام کی روایت میں یہی ہے، اسی وجہ سے بعض نے قرار دیا کہ زمزم اس ضمن میں قید نہیں کہ یہ راوی کا شک ہے ابن قیم کی بھی یہی رائے تھی مگر تعاقب میں کہا گیا کہ احمد کی عفان عن ہمام سے روایت میں (بغیر شک کے):(فأبردوها بماء زمزم) ہے نسائی، ابن حبان اور حاکم نے بھی عفان سے یہی نقل کیا اگرچہ حاکم کو اس کے استدراک میں وہم لگا ابن حبان نے اس حدیثِ ابن عمر کے ایراد کے بعد اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا: (ذکر الخبر المفسر للماء المجمل فی الحدیث الذی قبله) کہ آبِ زمزم کے ساتھ بخار کی شدت دور کی جائے اور اس کے تحت یہی ابن عباس کی روایت تخریج کی بالفرض اگر یہ راوی کا شک نہیں بھی تو بھی تعاقب کیا گیا ہے کہ یہ بات اہلِ مکہ کو مخاطب کر کے کہی تھی جن کیلئے زمزم میسر تھا مگر اصل خطاب گرم علاقوں کے رہائشیوں کے ساتھ خاص ہے بعض حضرات پر یہ بات مخفی رہی، خطابی اور ان کے اتباع لکھتے ہیں بعض سخفاء (یعنی بے وقوف) اطباء نے اس حدیث پر اعتراض کرتے ہوئے کہا بخار زدہ کا پانی میں نہالینا خطرہ سے خالی نہیں جو اسے ہلاکت سے قریب کرسکتا ہے کیونکہ یہ جمعِ مسام اور حقنِ بخار (یعنی بکار کو اندرون جسم میں داخل) کرے گا اور حرارت کو اندرون جسم تک منعکس کردے گا جس سے اس کی جان جاسکتی ہے خطابی لکھتے ہیں ایک علم کی طرف منسوب کئے جانے والے شخص نے غلطی کی اور بخار کے عالم میں پانی میں ڈبکی لگالی تو حرارت اس کے اندرون بدن میں محتقن ہوگئی جس کے سبب ایک دشوار مرض کا شکار ہوا اور قریب تھا کہ جان چلی جاتی جب آخرکار اس بیماری سے شفایاب ہوا تو ایسی بری باتیں منہ سے نکالیں جو ناقابلِ تحریر ہیں، دراصل معنائے حدیث سے اس کی جہالت نے اسے اس مشکل میں ڈالا، دراصل یہ اشکال صدقِ حدیث میں مرتاب دل سے صادر ہوا ہے، اولا اس سے پوچھا جائے تم نے پانی میں نہالینا کہاں سے اخذ کیا جبکہ حدیث میں ایسی کوئی بات نہیں، اس میں تو فقط یہ ارشاد ہے کہ بخار کو پانی کے ساتھ ٹھنڈا کیا جائے اگر صناعتِ طب نے ثابت کیا ہے کہ نہالینا یا پورے بدن پر پانی ڈالنا بخار زدہ کے لئے نقصان دہ ہے تو یہ یہاں مراد نہیں ہوسکتا، آپ کی مراد یہ تھی کہ ایسے طریقہ سے پانی کے ساتھ بخار کی شدت کم کی جائے جو ضرر رساں نہ ہو (جیسے دورِ حاضر کے ڈاکٹر پانی کی پٹیاں پیشانی اور گردن وغیرہ پر رکھنے کو کہتے ہیں) تو اس طریقہ کی بابت بحث کی جانی چاہئے تا کہ انتفاع حاصل ہو، ایک اور حدیث سے ظاہر ہے کہ آپ کی مراد مطلق نہالینا نہ تھی بلکہ ایک خاص کیفیت وطریقہ سے پانی کا استعمال تھا اس ضمن میں اولیٰ طریقہ وہی جسے حضرت اسماء بنت صدیق اکبر نے استعمال کیا کہ بخار زدہ کے جسم پر ہاتھوں کے ساتھ اور گیلے کپڑے کے ساتھ پانی کے چھینٹے مارتی تھیں صحابی بالخصوص حضرت اسماء جیسی جن کا نبی اکرم کے گھر میں آنا جانا تھا ہی مرادِ حدیث سے بخوبی واقف ہوسکتے ہیں شائد اسی نکتہ کی طرف توجہ مبذول کرانے کیلئے اس کے عقب میں حضرت اسماء کی یہی حدیث وارد کی ہے، یہ بخاری کی بدیع ترتیب ہے،

مازری کہتے ہیں اس میں شک نہیں کہ علمِ طب بنسبت دیگر علوم وفنون کے نہایت تفصیل کا محتاج ہے حتی کہ ایک دوا ایک خاص ساعت میں مریض کے لئے نافع اور دوسری ساعت میں اس کے لئے کسی عارض کے سبب ضار ہوجاتی ہے مثلا غصہ کی کیفیت اگر کسی

مریض پر طاری ہو جائے تو اس کا علاج و دوا تبدیل کرنا پڑتی ہے اس قسم کی مثالیں کثیر ہیں عین ممکن ہے ایک حالت میں کسی مریض کیلئے کسی دوا میں شفا فرض کی جائے مگر کسی اور حالت میں اسی کیلئے یا کسی دیگر مریض کیلئے وہ موزوں نہ ہو، اطباء کا اس امر پر اجماع ہے کہ عمر، زمان، مزاج، غذا اور تاثیرِ مالوف کے اختلاف کے پیش نظر ایک ہی مرض میں مبتلا متعدد افراد کا علاج باہم متفاوت ہو سکتا ہے، کہتے ہیں اگر بالفرض کسی روایت میں غسل کی تصریح بھی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے یہ حکم آپ نے بخار اتر جانے کے بعد دیا ہو، بقول ابن حجر یہ بعید ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ کسی خاص وقت کی بات ہو (یا کسی خاص نوع کا بخار ہو) تو یہ خواص میں ہوگا جس پر نبی اکرم بذریعہِ وحی مطلع ہوئے تب تمام اہلِ طب کی کلام اس کے مقابلہ میں ہیچ ہوگی ترمذی نے حدیثِ ثوبان سے مرفوعا نقل کیا کہ جب تم میں سے کوئی بخار میں مبتلا ہو جو آگ کا قطعہ ہے تو اسکا اپنے سے پانی کے ساتھ اطفاء کرے، ایک جاری نہر میں ڈبکی لگائے اور منہ اس طرف کر لے جس طرف سے پانی کا جریان ہے اور کہے: (بسم الله اللهمّ اشفِ عَبدَكَ وصَدِقْ رسولَكَ) اور یہ کام طلوعِ آفتاب سے قبل نمازِ صبح کے بعد کرے تین روز تک تین ڈبکیاں لگائے اگر بخار نہ اترے تو پانچ دن کرے پھر بھی نہ اترے تو سات دن پھر بھی نہ اترے تو نو دن اور ان شاء اللہ اس سے وہ متجاوز نہ ہو پائے گا ترمذی کہتے ہیں یہ غریب ہے بقول ابن حجر اس کی سند میں سعید بن زرعہ ہیں جو مختلف فیہ راوی ہیں، کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ یہ ہدایت کسی خاص نوع کے بخار کی بابت ہو پھر بعض اماکن کیلئے ہو نہ کہ سب کیلئے بعض اشخاص کیلئے ہو نہ کہ سب کیلئے، یہ اوجہ ہے! کبھی آنجناب کا خطاب عام ہوتا اکثر یہی ہے اور کبھی خاص ہوتا تھا جیسے فرمایا بول و براز کرتے ہوئے قبلہ کی طرف منہ نہ کرو لیکن مشرق کی طرف کرو یا مغرب کی طرف تو آپ کا فرمان: (شَرِّقُوا أَوْ غَرِّبُوا) تمام اہلِ زمین کیلئے عام نہیں بلکہ یہ بات صرف اہل مدینہ اور جن کا قبلہ اہلِ مدینہ کی سمت میں تھا، کیلئے خاص ہے جیسا کہ کتاب الطہارۃ میں اس کی تقریر گزری، اسی طرح زیرِ نظر مسئلہ میں عین محتمل ہے کہ یہ بات صرف اہلِ حجاز کیلئے ہو اور جو ان کے آس پاس کے ہیں کیونکہ انہیں لاحق ہونے والے اکثر بخار شدتِ حرارت کے باعث ہوتے تھے تو انہی لوگوں کو ٹھنڈا پانی سازگار ہے پینے اور غسل دونوں اعتبار سے کیونکہ بخار ایک اجنبی حرارت ہے جو دل میں مشتعل ہو کر پھر شریانوں میں گردشِ خون کے سبب تمام بدن میں منتشر ہو جاتی ہے اسکی دو قسمیں ہیں: ایک عرضیہ جو کسی ورم، حرکت، سورج کی گرمی لگ جانے وغیرہ کے باعث ہوتا ہے، دوم مرضیہ اس کی ذیلی تین انواع ہیں اور یہ مادہ سے ہوتا ہے پھر بعض میں پورا بدن گرم ہو جاتا ہے پھر اگر اس کا مبدائے تعلق بالروح ہے تو یہ ایک دن کا بخار ہے کیونکہ اکثر ایک دن میں واقع ہو جاتا ہے اسکی انتہا تین ایام ہے اور اگر اس کا تعلق اعضائے اصلیہ کے ساتھ ہے تو یہ دق کا بخار ہے (تپ دق) یہ سب سے خطرناک ہے

اور اگر اس کا تعلق اَخلاط سے ہے تو اسے عفینہ کہا جاتا ہے یہ اخلاطِ اربعہ کی تعداد کے برابر ہوتا ہے، ان مذکورہ اقسام کے تحت بحیثیت افراد و ترکیب کے بے شمار قسمیں ہیں، یہ متقرر ہو جانے کے بعد جائز ہے کہ مراد نوعِ اول ہو، یہ ٹھنڈے پانی میں ڈبکی لگانے اور برفیلا پانی پینے سے ساکن ہو جاتا ہے، اس میں مبتلا شخص کو کسی اور معالجہ کی ضرورت نہیں ہوتی جالینوس نے اپنی کتاب حیلۃ البرء میں لکھا ہے اگر ایک اچھے گوشت اور فربہ بدن والا نوجوان جس کے احشاء (یعنی اندرونِ جسم) میں ورم نہیں ٹھنڈے پانی کے ساتھ غسل کرے یا وقتِ دوپہر انتہا کے بخار کے وقت تیراکی کرے تو اسے اس کا فائدہ نہ ہوگا، ابو بکر رازی لکھتے ہیں اگر ابھی طاقتیں مضبوط، بخار

حادہ اور نضج بین ہے، پیٹ میں ورم اور فتق (یعنی ٹوٹ پھوٹ) بھی نہیں تو ٹھنڈا پانی پینا مفید رہے گا اور اگر مریض خصب البدن ہے اور موسم بھی گرمی کا ہے اور وہ ٹھنڈے پانی میں نہانے کا عادی ہے تو اسے اس کی اجازت ہے! ابن قیم نے حدیثِ ثوبان کو انہی قیود وشروط پر منزل کیا اور لکھا کہ یہ نسخہ گرم علاقوں میں موسم گرما کے عرضی بخار میں یا غِبِ خالصہ میں (غب تیسرے دن کے بخار کو کہتے ہیں) جس کے ساتھ ورم یا اعراضِ ردیئہ میں سے کچھ نہ ہو، مفید ہے اللہ کے حکم سے ٹھنڈے پانی کا استعمال بخار کو ختم کر دے گا کیونکہ اس وقت (یعنی صحدم) وہ ٹھنڈا ترین ہوتا ہے اسی طرح قوتیں اس وقت وافر ہوتی ہیں کیونکہ یہ نیند، سکون اور بردِ ہوا کے عقب میں ہے، کہتے ہیں ایام جن کی طرف اشارہ کیا، میں اکثر امراضِ حادہ کے سبب خصوصاً گرم ممالک میں اس کا وقوع ہوتا ہے

حدیث میں آنجناب کے ٹھنڈے پانی کے استعمال کا ذکرِ مکرر ہے جیسے ایک موقع پر آپ نے حکم دیا کہ مجھ پر سات مشکوں کا پانی بہاؤ، حضرت سمرہ کی ایک حدیث میں ہے نبی اکرم کو جب بخار ہوتا تو پانی کی بھری مشک طلب فرما کر اسے سر مبارک پر بہاتے، اسے بزار نے نقل کیا اور حاکم نے حکمِ صحت لگایا البتہ اس کی سند میں ایک ضعیف راوی ہے، حضرت انس کہتے ہیں جب تمہارا کوئی بخار میں مبتلا ہو تو سحر دم مسلسل تین راتیں اپنے اوپر ٹھنڈا پانی بہائے، اسے طحاوی نے اور ابونعیم نے کتاب الطب میں اور طبرانی نے اوسط میں نقل کیا حاکم نے صحیح قرار دیا، اس کی سند قوی ہے! ام خالد بنت سعید کی حدیث سے اس کا شاہد بھی ہے اسے حسن بن سفیان نے اپنی مسند میں اور ابونعیم نے بھی الطب میں تخریج کیا، عبدالرحمٰن بن مرقع مرفوعاً نقل کرتے ہیں بخار رائد الموت (یعنی موت کا پیغامبر) ہے اور یہ زمین میں اللہ کی قید ہے تو مشک میں پانی لے کر اسے ٹھنڈا کرو اور مغرب وعشاء کے درمیانی وقت میں اپنے اوپر ڈالو، کہتے ہیں لوگوں نے ایسا کیا تو ان کا بخار جاتا رہا اسے طبرانی نے تخریج کیا، یہ سب احادیث اس تاویل کا رد کرتی ہیں جسے خطابی نے ابن انباری سے نقل کیا کہ (فأبرِدُوها) سے مراد یہ ہے کہ ٹھنڈے پانی کا صدقہ کر کے اسے ٹھنڈا کرو، بقول ابن قیم میرا خیال ہے اس قول کے قائل کیلئے بخار کی حالت میں ٹھنڈے پانی کا استعمال باعثِ اشکال ہوا تو یہ تاویل کی، اس کی ایک وجہِ حسن ہے کیونکہ جزاء جنس العمل سے ہوتی ہے گویا اس نے جب پیاسے کی بھڑک ٹھنڈے پانی کے ساتھ بجھائی تو اللہ نے اس کے بخار کی بھڑک کو بجھا دیا لیکن یہ فقہِ حدیث اور اس کی اشارت سے ماخوذ ہوگا، جہاں تک اس کی مراد کا تعلق ہے تو وہ حقیقۃً ٹھنڈے پانی کا بدن پر استعمال ہے۔

(قال نافع الخ) عبداللہ سے مراد ابن عمر ہیں۔ (الرجز) یعنی عذاب، یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے، ابن عمر بخار کی اصل کے فیحِ جہنم سے ہونے سے سمجھے کہ جس پر یہ واقع ہوا اس پر ایک نوع کی تعذیب آئی اور یہ تعذیب اختلافِ محل کے لحاظ سے مختلف ہے تو مومن کیلئے اس کے گناہوں کی تکفیر اور زیادتِ اجر کا باعث ہے جیسا کہ گزرا جبکہ کافر کیلئے عقوبت وانتقام ہے، ابن عمر نے اس کے کشف کے اس لئے طلب کی حالانکہ اس میں ثواب وتکفیر ہے کہ اللہ تعالیٰ سے طلبِ عافیت مشروع ہے کہ وہ قادر ہے کہ اپنے بندے کی بغیر اسے کسی مشقت میں ڈالے تکفیرِ سیآت اور تعظیمِ ثواب کرے۔

مسلم کے علاوہ اسے نسائی نے بھی (الطب) میں نقل کیا۔

- 5724حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ هِشَامٍ عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ الْمُنْذِرِ أَنَّ أَسْمَاءَ بِنْتَ أَبِي بَكْرٍ كَانَتْ إِذَا أُتِيَتْ بِالْمَرْأَةِ قَدْ حُمَّتْ تَدْعُو لَهَا أَخَذَتِ الْمَاءَ فَصَبَّتْهُ

بَيْنَهَا وَبَيْنَ جَيْبِهَا قَالَتْ وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَأْمُرُنَا أَنْ نَبْرُدَهَا بِالْمَاءِ

ترجمہ: اسماء بنت ابی بکرؓ سے روایت ہے کہ جب وہ کسی بخار چڑھی عورت کے پاس آتیں تو اس کے لیے دعا کرتیں اور پانی لے کر گریبان میں ڈال دیتیں اور کہا کرتیں کہ رسول اللہ نے ہمیں اسی طرح بتلایا ہے کہ اس بخار کو پانی سے ٹھنڈا کیا کرو۔

(جيبها) لباس کا جو حصہ کھلا ہو، جیسے کُم وطوق (یعنی آستین اور گردن والا حصہ)۔ (نبردها) نون کی زبر اور رائے مضموم کے ساتھ، ابوذر کے نسخہ میں باب تفعیل سے ہے۔

- 5725حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الْحُمَّى مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ فَابْرُدُوهَا بِالْمَاءِ

(ایضاً) .طرفه - 3263

یحی سے قطان اور ہشام سے مراد ابن عروہ ہیں، اس روایت کے ایراد سے اشارہ کیا کہ یہ ہشام پر کوئی اختلاف نہیں بلکہ ان کے ہاں اس متن میں دو سندیں ہیں تغایر سیاقین اس پر قرینہ ہے۔

- 5726حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا أَبُو الأَحْوَصِ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مَسْرُوقٍ عَنْ عَبَايَةَ بْنِ رِفَاعَةَ عَنْ جَدِّهِ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ الْحُمَّى مِنْ فَوْحِ جَهَنَّمَ فَابْرُدُوهَا بِالْمَاءِ .(ایضاً) طرفه - 3262

(من فيح جهنم) سرخسی کے نسخہ میں (فوح) ہے بدء الخلق کے باب صفة النار میں اسی طریق کے ساتھ (من فور) گزرا سب ہم معنی ہیں۔

- 29 باب مَنْ خَرَجَ مِنْ أَرْضٍ لاَ تُلاَيِمُهُ (ناسازگار جگہ سے نکل جانا)

(لا تلايمه) یائے مکسور کے ساتھ، اصلاً یہ ہمزہ ہے کثرتِ استعمال کے سبب تسہیل واقع ہوئی۔

- 5727حَدَّثَنَا عَبْدُ الأَعْلَى بْنُ حَمَّادٍ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ أَنَّ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ حَدَّثَهُمْ أَنَّ نَاسًا أَوْ رِجَالاً مِنْ عُكْلٍ وَعُرَيْنَةَ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَتَكَلَّمُوا بِالإِسْلاَمِ وَقَالُوا يَا نَبِيَّ اللَّهِ إِنَّا كُنَّا أَهْلَ ضَرْعٍ وَلَمْ نَكُنْ أَهْلَ رِيفٍ وَاسْتَوْخَمُوا الْمَدِينَةَ فَأَمَرَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِذَوْدٍ وَبِرَاعٍ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَخْرُجُوا فِيهِ فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا فَانْطَلَقُوا حَتَّى كَانُوا نَاحِيَةَ الْحَرَّةِ كَفَرُوا بَعْدَ إِسْلاَمِهِمْ وَقَتَلُوا رَاعِيَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَاسْتَاقُوا الذَّوْدَ فَبَلَغَ النَّبِيَّ ﷺ فَبَعَثَ الطَّلَبَ فِي آثَارِهِمْ وَأَمَرَ بِهِمْ فَسَمَرُوا أَعْيُنَهُمْ وَقَطَعُوا أَيْدِيَهُمْ وَتُرِكُوا فِي نَاحِيَةِ الْحَرَّةِ حَتَّى مَاتُوا عَلَى حَالِهِمْ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۴۲۳) .أطرافه 233، 1501، 3018، 4192، 4193، 4610، 5685، 5686، 6802، 6803، 6804، 6805، 6899

قصۂ عرینین والی حدیث نقل کی اس سے گویا اشارہ دیا کہ اگلے باب کی طاعون زدہ علاقے سے خروج کی نہی والی حدیث اپنے عموم پر نہیں ہے، یہ ایسے شخص کے ساتھ مختص ہے جو اس سے فرار کے قصد سے نکلتا ہے، آگے اس کی تقریر آرہی ہے۔

- 30 باب مَا يُذْكَرُ فِي الطَّاعُونِ (طاعون کا ذکر)

یعنی طاعون کے ذکر پر مشتمل جو روایات ان کی شرط پر صحیح ہیں، طاعون فاعول کا وزن ہے طعن سے، اس کی اصل سے عدول کرتے ہوئے اسے عام موت و ہلاکت جیسے وبا، پر وضع کر دیا، کہا جاتا ہے: (طعن فھو مطعون و طعین) جب طاعون زدہ ہوا گر طعن بالرمح (یعنی نیزہ کے وار) کا شکار ہو تب ایک ہی لفظ (مطعون) استعمال کیا جاتا ہے! یہ جوہری کی کلام ہے بقول خلیل طاعون وباء ہے صاحب النہایہ لکھتے ہیں طاعون ایک مرضِ عام ہے جس کے سبب ہوا، امزجہ اور اَبدان خراب ہو جاتے ہیں، ابوبکر بن عربی کہتے ہیں طاعون ایک ایسی بیماری ہے جس سے مذبوح کی مانند زندگی کا چراغ گل ہوتا جاتا ہے عمومِ مصاب اور سرعت انگیز ہلاکت کے باعث یہ نام پڑا، ابوالولید باجی لکھتے ہیں یہ کسی جہت سے کثیر لوگوں کو متاثر کر سکتا ہے بخلاف معتاد امراض کے، کسی خاص وقت میں سارے لوگ ایک ہی مرض میں مبتلا ہو جاتے ہیں بخلاف بقیہ اوقات کے (یعنی جب طاعون کی وباء نہ ہو) جب ان کی امراض باہم مختلف ہوتی ہیں، داؤدی کہتے ہیں طاعون ایک دانہ سا ہوتا ہے جو اصلِ جسم (یعنی جڑ) سے نکلتا اور جسم کے ہر جوڑ پر نمودار ہو جاتا ہے، صحیح یہ ہے کہ یہ وباء ہے عیاض کہتے ہیں طاعون کی اصل یہ ہے کہ جسم سے زخم (قروح) نکلتے ہیں تو ہلاکت میں تباہ خیز اور سرعت سے لپیٹ میں لینے کی وجہ سے اسے وبا قرار دیا گیا ہے، ہر طاعون وبا ہے لیکن ہر وبا طاعون نہیں ہوتی، کہتے ہیں اس پر دال یہ امر ہے کہ شام کے علاقہ عمواس میں وقوع پذیر ہونے والی وبا طاعون تھی اور حدیث میں وارد ہے کہ طاعون وخز الجن (یعنی جنوں کے اجتماع) سے ہے، ابن عبد البر لکھتے ہیں طاعون ایک غدہ (یعنی رسولی) ہے جو مراق (یعنی جلد) اور آباط (یعنی بغل) میں نکلتا ہے کبھی انگلیوں، ہاتھوں یا جہاں اللہ چاہے نکل آتا ہے! نووی الروضہ میں رقمطراز ہیں طاعون عضو کی طرف انصبابِ دم ہے (یعنی خون کا گر جانا)

دوسرے کہتے ہیں یہ خون کا ہیجان اور انتفاخ ہے بقول متولی یہ جذام سے قریب تر ہے جسے لگے اس کے اعضاء کھائے جاتے اور گوشت گرنا شروع ہو جاتا ہے، غزالی کہتے ہیں سارا جسم خون کے سبب پھول جاتا ہے ساتھ میں بخار بھی ہوتا ہے یا بعض حصوں کی طرف انصبابِ دم کی کیفیت ہوتی ہے تو وہ پھول جاتے اور سرخ ہو جاتے ہیں کبھی طاعون زدہ عضو کلیۃً گل سڑ کر منعدم ہو جاتا ہے نووی نے تہذیب میں لکھا یہ بثر (یعنی پھنسی) اور سخت مولم سوجن ہے آس پاس کا حصہ سیاہ، سبز یا شدید سرخ ہو جاتا ہے اس کے ساتھ خفقان اور قیٔ کی کیفیت بھی لاحق ہو جاتی ہے اکثر مراق اور آباط میں ظاہر ہوتا ہے کبھی انگلیوں ہاتھوں یا دوسرے اعضاء بھی اس کی لپیٹ میں آجاتے ہیں اطباء کی ایک جماعت جن میں ابو علی بن سینا بھی ہیں، کا قول ہے کہ طاعون ایک زہریلا مادہ ہے جو بدن کے نرم اور پوشیدہ حصوں میں سوجن پیدا کرتا ہے عام طور پر بغل کے نیچے یا کان کے پیچھے یا ارنبہ (یعنی ناک کے بانسے) کے پاس ہوتا ہے، کہتے ہیں

اس کا سبب ردی خون ہے جو عفونت زدہ ہو جاتا ہے اور زہریلا جوہر بن جاتا ہے جس سے متاثرہ عضو خراب ہو جاتا ہے اردگرد کو بھی متاثر کرتا ہے دل تک اس کے اثرات جا پہنچتے ہیں جس کے سبب قئ، ابکائی، غشی اور خفقان کی کیفیات پیدا ہوتی ہے ردائت کے سبب عموماً جسم کے ضعیف بالطبع اعضاء اس کی لپیٹ میں آتے ہیں سب سے خطرناک حالت جب اعضائے رئیسہ متاثر ہو جائیں، یہ اگر سیاہ پڑ جائیں تو نجات کی امید کم ہوتی ہے اگر سرخ پھر زرد ہوں تو یہ نسبۃً کم خطرناک ہے،

وبا زدہ علاقوں میں وباؤں کے کثرت سے ظہور کے سبب اکثر طاعون ظاہر ہو جاتا ہے اسی لئے اس پر وبا کے لفظ کا اطلاق ہوا اور بالعکس بھی جہاں تک وباء ہے تو یہ جوہرِ ہوا کا خراب ہو جانا ہے جو روح کا مادہ اور اس کی مدد ہے بقول ابن حجر یہ ہے اس کی تعریف جو ہم تک اہلِ لغت، اہلِ فقہ اور اطباء کے حوالوں سے پہنچی ہے حاصلِ کلام یہ کہ اس کی حقیقت ورم ہے جو ہیجانِ دم یا کسی عضو کی طرف اس کے انصباب کے سبب پیدا ہوتا اور فسادِ ہوا کے سبب اسے خراب کر ڈالتا ہے دیگر عام امراض کو طاعون مجازاً کہا جاتا ہے مرض کے عام ہونے یا کثرت سے ہلاکتیں واقع ہونے کی وجہ سے، اس امر پر دلیل کہ طاعون مغایرِ وباء ہے جو باب کی چوتھی حدیث میں وارد ہوا کہ (أن الطاعون لا يدخل المدينة) حالانکہ حضرت عائشہ کی ایک روایت گزری جس میں تھا: (قدمنا المدينة وهي أوبأ أرض الله) اس میں حضرت بلال کا یہ قول بھی مذکور ہوا تھا: (أخرجونا إلى أرض الوباء) پھر کتاب الجنائز میں ابوالاسود کی روایت گزری جس میں کہا میں عہدِ عمری میں مدینہ آیا اور لوگوں کی وسیع پیمانہ پر اموات واقع ہو رہی تھیں، اسی طرح حدیثِ عرنیین میں (استوخموا المدينة) کا لفظ ہے تو یہ سب اس امر پر دال ہے کہ مدینہ میں وباء ہو جاتی تھی پہلی حدیث نے صراحت کی ہے کہ طاعون مدینہ میں کبھی نہ ہوگا تو اس سے دلالت ملی کہ ہر وباء طاعون نہیں، جس نے ہر وباء پر طاعون کے لفظ کا اطلاق کیا اس نے یہ علی طریق المجاز کیا، اہلِ لغت کہتے ہیں وباء مرضِ عام ہے کہا جاتا ہے: (أوبأتِ الأرضُ فهي موبئة) اور (وبئت و هي وَبِئَة)، مجہول بھی مستعمل ہے: (فهي مَوْبُوْءَ ة) جس وجہ سے طاعون وبا سے مفترق ہے وہ اس کی اصل ہے جس سے اطباء نے اور اکثر ان حضرات نے جنہوں نے طاعون کی تعریف میں کلام کی، تعرض نہیں کیا اور وہ ہے اس کا (طعن الجن) (یعنی جنوں کی کارستانی) سے ہونا، یہ اطباء کے اس قول کے منافی نہیں کہ طاعون ہیجانِ خون یا اس کے انصباب سے ناشئ ہوتا ہے کیونکہ جائز ہے کہ یہ کیفیت طعنۂ باطنہ سے پیدا ہوتی ہو تو جس سے زہریلا مادہ پیدا ہوا اور اس کے سبب خون ہائج یا منصب ہو

اطباء نے اس امر سے اس لئے تعرض نہیں کیا کہ طعن من الجن کا معاملہ عقل وادراک سے ماوراء ہے یہ تو شارع نے بتلایا ہے، انہوں نے تو اپنے حسبِ قواعد تجزیہ کیا، کلاباذی معانی الاخبار میں لکھتے ہیں محتمل ہے کہ طاعون کی دو قسمیں ہوں ایک قسم خون، صفرائے محترقہ یا کسی اور سبب سے بعض اخلاط کے غلبہ سے ظاہر ہوتی ہو اور دوسری قسم جو وخز الجن سے ہو جیسے بدن میں نکلنے والے قروح سے بعض اخلاط کے غلبہ سے زخم نمودار ہو جاتے ہیں اگرچہ وہاں کوئی طعن نہیں ہوتا، طعنِ اِنس سے بھی جراحات پیدا ہوتے ہیں، طاعون کے طعن الجن سے ہونے کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ اکثر اس کا وقوع اعدل الفصول (یعنی نہایت معتدل موسم) اور آب و ہوا کے لحاظ سے صحیح ترین اور اطیب علاقوں میں ہوتا ہے، اگر اس کا سبب (فقط) فسادِ آب و ہوا ہوتو پوری زمین میں پھیل جائے کیونکہ ہر جگہ ہوا کبھی فاسد ہوتی ہے اور کبھی صحیح، جبکہ طاعون بغیر قیاس و تجربہ کے کبھی آتا اور کبھی جاتا ہے، کئی دفعہ ہر سال آ جاتا ہے اور بسا اوقات کئی

سال نہیں ہوتا پھر اگر ایسا ہوتو تمام انسانوں اور حیوانوں کو لپیٹ میں لے اور تجربہ یہ ہے کہ انہی کے مزاج کے حامل اور انہی کے ساتھ رہنے والے کثیر لوگ اس سے محفوظ رہتے ہیں پھر یہ بھی کہ اگر یہی اس کا سبب ہوتو تمام بدن متاثر ہو جبکہ یہ کسی ایک حصہ تک محدود رہتا ہے اس سے تجاوز نہیں کرتا اور اس لئے کہ فسادِ ہوا تغیرِ اخلاط اور کثرتِ اسقام کو مقتضی ہے اور عموماً بلا مرض مہلک ہے تو دلالت ملی کہ یہ طعن الجن سے ہے جیسا کہ اس ضمن کی احادیث میں وارد ہے ان میں حدیثِ ابی موسی ہے جسے مرفوعاً روایت کیا کہ میری امت کا فنا طعن و طاعون کے ساتھ ہے، کہا گیا یا رسول اللہ یہ طعن کو تو ہم جانتے ہیں طاعون کیا ہے؟ فرمایا:(وخز أعدائكم من الجن وفي كُلٍّ شهادةٌ)(کہ تمہارے دشمن جنوں کی کارستانی، اور ہر دو میں شہادت ہے) اسے احمد نے زیاد بن علاقہ عن رجل عن ابی موسی تخریج کیا ان کی زیاد سے ایک طریق میں ہے مجھے میری قوم کے ایک شخص نے بیان کیا کہ ہم حضرت عثمان کے دروازے پر کھڑے اذن کے منتظر تھے تو میں نے ابوموسی سے (یہ) سنا، زیاد کہتے ہیں میں اس شخص کے قول پر قانع نہ ہوا تو قبیلہ کے سردار سے پوچھا انہوں نے کہا اس نے سچ کہا اسے بزار اور طبرانی نے دو دیگر طرق کے ساتھ بھی زیادہ سے نقل کرتے ہوئے اس مبہم کا نام یزید بن حارث ذکر کیا، احمد نے ایک اور روایت میں ان کا نام اسامہ بن شریک ذکر کیا اسے انہوں نے ابوبکر نہشلی عن زیاد بن علاقہ عن اسامہ بن شریک سے نقل کیا، کہتے ہیں ہم بنی ثعلبہ کے دس سے زائد افراد کے ساتھ نکلے تو ابوموسی مل گئے، اس کے اور یزید بن حارث ذکر کرنے والوں کی روایت کے مابین تعارض نہیں کیونکہ یہ اس امر پر محمول ہے کہ اسامہ اس قبیلہ کے سردار ہیں جس کی طرف دوسری روایت میں اشارہ کیا، اول یعنی یزید نے جب انہیں یہ بیان کیا تو استثبات کیلئے اسامہ سے رجوع کیا، اس کے رجال صحیحین کے رجال ہیں ماسوا اس مبہم کے، اسامہ بن شریک مشہور صحابی ہیں اور جنہوں نے یہ نام ذکر کیا یعنی ابوبکر نہشلی وہ رجالِ مسلم میں سے ہیں لہذا اس اعتبار سے یہ حدیث صحیح ہے! ابن خزیمہ اور حاکم نے بھی صحیح قرار دیا اس کی تخریج بھی کی اسی طرح احمد اور طبرانی نے بھی ایک اور حوالے کے ساتھ ابوبکر بن ابوموسی سے، کہتے ہیں میں نے اس کی بابت نبی اکرم سے پوچھا تو فرمایا:(هو وخز أعدائكم من الجن وهو لكم شهادة) اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں سوائے ابوبلج کے، ان کا نام یحی تھا ابن معین، نسائی اور ایک جماعت نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے تشیع کے سبب ایک جماعت نے انہیں ضعیف کہا اور جمہور کے نزدیک یہ کسی کی روایت کے قبول کرنے میں قادح نہیں (کیونکہ اس زمانہ کا تشیع فقط یہ تھا کہ وہ امویوں کے مقابلہ میں علویوں کے ہمنوا تھے باقی اعتقادی و عملی خرافات ابھی ظہور پذیر نہ ہوئی تھیں)

حدیث کا ایک تیسرا طریق بھی ہے جسے طبرانی نے عبداللہ بن مختار عن کریب بن حارث بن ابی موسی عن ابیہ عن جدہ سے روایت کیا اس کے رجال بھی صحیح کے رجال ہیں سوائے کریب اور ان کے والد کے، کریب کو ابن حبان نے ثقہ قرار دیا ہے ان کی طاعون کے بارہ میں ایک اور حدیث بھی ہے جسے احمد نے تخریج کیا اور حاکم نے صحیح قرار دیا، عاصم احول عن کریب بن حارث عن ابی بردہ بن قیس اخی ابی موسی اشعری سے مرفوعاً نقل کیا، اس کے الفاظ ہیں:(اللهم اجعَلْ فناء أمتي قتلاً في سبيلك بالطعن و الطاعون) علماء کہتے ہیں آنجناب نے چاہا کہ آپکی امت کو ارفع انواعِ شہادت نصیب ہو جو اللہ کی راہ میں قتل ہونا ہے دشمنوں کے ہاتھوں جو یا تو انسانوں میں سے ہیں (اس کے لئے طعن کا لفظ استعمال کیا) یا جنوں میں سے (اس کے لئے طاعون کا لفظ استعمال کیا) اس حدیثِ ابی موسی کیلئے حضرت عائشہ کی حدیث سے ایک شاہد بھی ہے جسے ابویعلی نے لیث بن ابی سلیم عن رجل عن عطاء عنہا تخریج

کیا، یہ سند ضعیف ہے، ایک اور ابن عمر کی حدیث سے بھی جس کی سند اس سے بھی اضعف ہے اس باب میں عمدہ ابوموسی کی ہی حدیث ہے اس کے تعددِ طرق کے مدنظر اس پر صحت کا حکم لگایا جائے گا

وخز کی بابت اہلِ لغت کہتے ہیں یہ ایسا طعن ہے جو غیر نافذ ہو (یعنی باہر سے ظاہر نہ ہو) جن کے طعن کو اس لفظ سے تعبیر کیا کیونکہ وہ باطن سے ظاہر کی طرف واقع ہوتا ہے، اولا باطن میں اثر انگیزی دکھلاتا ہے پھر باہر اس کے اثرات نظر آتے ہیں اور کبھی تو ظاہری اثرات ہوتے ہی نہیں، یہ طعنِ اِنس کے برخلاف ہے جو ظاہر میں واقع ہو کر باطن کی طرف نفوذ کرتے ہیں یعنی اولا ان کی اثر انگیزی سطح بدن پر پھر اندرون ہوتی ہے، کبھی یہ بھی غیر نافذ ہوتے ہیں، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں نہایہ ابن اثیر میں غریبی ہروی کی تبع میں (وخز إخوانكم) ہے مگر اس حدیث کے طرق میں طویل تتبع کے باوجود مجھے کہیں (إخوانكم) کا لفظ نہیں ملا، نہ کتبِ مشہورہ میں اور نہ اجزاءِ منثورہ میں، بعض نے اسے مسند احمد یا طبرانی یا ابن ابی الدنیا کی کتاب الطواعین کی طرف منسوب لکھا ہے مگر ان تینوں میں اس کا وجود نہیں۔

- 5728حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي حَبِيبُ بْنُ أَبِي ثَابِتٍ قَالَ سَمِعْتُ إِبْرَاهِيمَ بْنَ سَعْدٍ قَالَ سَمِعْتُ أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ يُحَدِّثُ سَعْدًا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِذَا سَمِعْتُمْ بِالطَّاعُونِ بِأَرْضٍ فَلاَ تَدْخُلُوهَا وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلاَ تَخْرُجُوا مِنْهَا فَقُلْتُ أَنْتَ سَمِعْتَهُ يُحَدِّثُ سَعْدًا وَلاَ يُنْكِرُهُ قَالَ نَعَمْ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۲۱۶) .طرفاه 3473، - 6974

(سمعت ابراهيم بن سعد) یعنی ابن ابو وقاص احمد کے نقل کردہ سیاق میں اس میں حبیب سے ایک قصہ بھی نقل کیا کہتے ہیں مجھے پتہ چلا کہ کوفہ میں طاعون ہے میں ابراہیم سے ملا اور اس بارے سوال کیا، اسے مسلم نے بھی اسی طریق سے تخریج کیا یہ زیادت بھی ذکر کی: (فقال لی عطاء بن یسار وغیره) تو حدیث مرفوع ذکر کی، میں نے کہا کن سے؟ کہا عامر بن سعد سے، میں ان سے ملنے آیا تو پتہ چلا وہ گھر پہ نہیں چنانچہ ان کے بھائی ابراہیم سے ملا اور یہ سوال کیا۔ (یحدث سعدا) انہی ابراہیم کے والد، مسلم کی اعمش سے روایت میں: (عن حبیب عن ابراهیم عن أسامة بن زيد و سعد) واقع ہے، ثوری کی حبیب سے روایت میں بھی یہی ہے، مزید (و خزیمة بن ثابت) بھی، اسے احمد اور مسلم نے نقل کیا، یہ اختلاف ضار نہیں کہ محتمل ہے کہ اسامہ نے جب اس کی تحدیث کی حضرت سعد کو بھی یاد آ گیا (کہ ہاں یہ بات نبی اکرم سے سنی تھی) یا ان کے حضرت اسامہ کی تصدیق کے سبب ان کی طرف بھی اس روایت کی نسبت کر دی، جہاں تک حضرت خزیمہ کا تعلق ہے تو ہوسکتا ہے ابراہیم نے اس کے بعد ان سے بھی اس کی سماعت کی ہو تو کبھی انہیں بھی ان کے ہمراہ ذکر کر دیتے اور کبھی ان سے ساکت رہتے۔ (إذا سمعتم بالطاعون) عامر بن سعد کی حضرت اسامہ سے اس روایت میں اپنے بھائی ابراہیم کی روایت پر زیادت ذکر کی، اسے بخاری نے (ترك الحيل) میں شعیب عن زہری سے نقل کیا، کہتے ہیں مجھے عامر بن سعد نے بتلایا کہ انہوں نے حضرت اسامہ کو سنا حضرت سعد کو بیان کر رہے تھے کہ نبی اکرم نے ذکرِ وجع کرتے ہوئے فرمایا: (رجز أو عذاب عُذِّبَ به بعضُ الأمم ثم بقی منه بقية فيذهب المرة و يأتی الأخری)

اسے مسلم نے بھی یونس بن یزید عن زہری سے نقل کیا اس میں ہے: (إن هذا الوجع أو السقم) (طاعون کا ذکر کرتے ہوئے یہ بات کہی) اسے بخاری نے ذکر بنی اسرائیل میں بھی نقل کیا اسی طرح مسلم نے بھی اور نسائی نے مالک اور مسلم نے ثوری اور مغیرہ بن عبد الرحمٰن کے طرق سے، یہ سب محمد بن منکدر سے اس کے راوی ہیں، مالک نے مزید سالم ابونضر بھی کہا دونوں عامر بن سعد سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے اپنے والد کو سنا حضرت اسامہ سے پوچھتے تھے نبی اکرم سے طاعون کے بارہ میں کیا سنا؟ تو اسامہ نے کہا نبی اکرم نے فرمایا طاعون رجس ہے جو بنی اسرائیل کی ایک قوم پر بھیجا گیا یا فرمایا: (أو علىٰ مَنْ كان قبلكم) شک کے ساتھ ذکر کیا، ابن خزیمہ کے ہاں عمرو بن دینار عن عامر سے جزم کے ساتھ یہ الفاظ مروی ہیں: (فإنه رجز سُلِّطَ علىٰ طائفة من بني اسرائيل) اس کی اصل مسلم میں ہے ابن خزیمہ کی عکرمہ بن خالد عن ابن سعد عن سعد سے بھی جزم کے ساتھ ہے لیکن یہ الفاظ مذکور ہیں : (رجزٌ أصيب به مَنْ كان قبلكم)

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں سین کے ساتھ بھی رجس واقع ہے لیکن زاء کے ساتھ معروف ہے یعنی عذاب، سین کے ساتھ رجس کا مشہور معنی خبیث، نجس اور قذر کا ہے فارابی اور جوہری نے بیان کیا کہ عذاب پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے اسی سے یہ آیت ہے: (وَ يَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ)[يونس : ۱۰۰] راغب نے بھی یہ نقل کیا، بنی اسرائیل کی تنصیص اخص ہے اگر یہی مراد ہے تو گویا اس کے ساتھ قصہ بلعام میں وارد ہوا ہے چنانچہ طبری نے سلیمان تیمی جو تابعیِ صغیر ہیں کے حوالے سے سیار سے نقل کیا کہ ایک شخص بلعام مستجاب الدعوات تھا حضرت موسیٰ بنی اسرائیل کے ہمراہ اس علاقہ کی طرف آئے جہاں بلعام رہتا تھا چنانچہ اس کی قوم اس کے پاس آئی اور کہا ان کے خلاف بد دعا کریں، وہ بولا نہیں حتی کہ میں اپنے رب سے مشورہ کرلوں تو اسے منع کر دیا گیا پھر اس کے پاس ہدیہ لے کر آئے اور بد دعا کرنے کی درخواست کی پھر کہا حتی کہ اپنے رب سے مشورہ کرلوں اب کے بھی اسے کوئی جواب نہ ملا، کہنے لگے اگر (اللہ کو) یہ برا لگا تو آپ کو منع کر دیں گے تو اس نے بد دعا کرنا شروع کی تو ہوا یہ کہ جو الفاظ بنی اسرائیل کے لئے اس کے منہ سے نکلے وہی کچھ پلٹ کر اس کی قوم کے ساتھ ہوا، لوگوں نے طعن و ملامت کی تو کہنے لگا میں تمہیں ایسا طریق بتلاتا ہوں اسے استعمال کرو گے تو اس میں ان کی ہلاکت ہے، اپنی عورتوں کو ان کی چھاؤنی میں بھیجو اور انہیں کہو کسی کا ہاتھ نہ روکیں عین ممکن ہے وہ زنا میں پڑ جائیں اور اس طرح ہلاک ہو جائیں تو ان نکلنے والی خواتین میں بادشاہ کی بیٹی بھی تھی اس سے بعض اسباط کے سردار نے رابطہ کیا ایک جگہ طے کر کے ملے اور دونوں نے زنا کیا اس پر بنی اسرائیل میں طاعون کی وبا پھیلی ایک ہی دن میں ستر ہزار اموات ہوئیں بنی ہارون میں سے ایک شخص نیزہ لئے آیا اور ان دونوں کو ہلاک کر ڈالا، یہ جید مرسل ہے اور سیار شامی ثقہ راوی ہیں طبری نے بھی یہ قصہ محمد بن اسحاق عن سالم ابی نضر کے طریق سے اسی طرح نقل کیا، اس عورت کا نام کَشتا اور مرد کا نام زِمری ذکر کیا ہے جو سبطِ شمعون کا سردار تھا اور جس نے نیزے کے ساتھ انہیں قتل کیا اس کا نام فِنحاص بن ہارون ذکر کیا، یہ طریق پہلے کا مقوی ہے عیاض نے بھی اس کا ذکر کیا

ابن اسحاق نے المبتدا میں ذکر کیا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت داوٗدؑ کی طرف وحی کی کہ بنی اسرائیل بڑے نافرمان بن گئے ہیں اب انہیں تین باتوں کا اختیار دو: یا میں انہیں قحط میں مبتلا کر دوں، یا دو ماہ دشمن کا سامنا کرنا پڑے یا پھر تین دن طاعون کی وباء ان پر آئے، انہوں نے انہیں بتلایا وہ گویا ہوئے آپ ہی ہمارے لئے ان میں سے ایک اختیار کرلیں تو انہوں نے طاعون کو اختیار کیا تو زوالِ

آفتاب تک ستر ہزار لوگ مرے بعض نے ایک لاکھ کہا اس پر حضرت داؤد بارگاہِ ایزدی میں گڑگڑائے تو اسے رفع کر دیا، غیرِ بنی اسرائیل میں بھی وقوعِ طاعون وارد ہے، ہوسکتا ہے (من كان قبلكم) سے یہی مراد ہو چنانچہ طبری اور ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر سے نقل کیا کہ (ایک دفعہ) حضرت موسی نے بنی اسرائیل کو حکم دیا کہ ہر شخص ایک مینڈھا ذبح کرے پھر اپنی ہتھیلی اس کے خون میں رنگے اور اسے اپنے دروازے پر نقش کرے انہوں نے یہی کیا اس بارے قبطیوں نے پوچھا تو بتلایا اللہ تعالیٰ تم پر عذاب بھیجنے والا ہے ہم اس علامت کے سبب بچ جائیں گے چنانچہ اگلے روز اٹھے تو قومِ فرعون سے ستر ہزار اموات ہو چکی تھیں تب فرعون نے حضرت موسی سے دعا کرنے کی درخواست کی جیسا کہ قرآن نے کہا: (أُدْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِندَكَ لَئِن كَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ)[الأعراف : ۱۳۴] تو انہوں نے دعا کی جس پر یہ عذاب چھٹ گیا، یہ جید السند مرسل ہے عبد الرزاق نے اپنی تفسیر میں اور طبری نے حسن سے قولہ تعالیٰ: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَ هُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ)[البقرة : ۲۴۳] کی تفسیر میں نقل کیا کہ یہ طاعون سے بھاگے تھے،(فَقَالَ لَهُمُ اللّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ) پھر زندہ کر دیا تا کہ بقیہ اعمار پوری کریں، ابن ابی حاتم نے سدی عن ابی مالک سے ان کا قصہ مطولا نقل کیا ہے تو سب سے پہلے جن بنی اسرائیل پر واقع طاعون کی بابت ہمارے پاس نقل ہے یہ جو قصہِ بلعام میں مذکور ہوا اور دیگر میں سے جن پر واقع ہوا وہ قومِ فرعون، (دونوں واقعے حضرت موسیٰ کے عہد میں ہوئے، ان دونوں میں سے اقدم قومِ فرعون والا قصہ)، (إذا سمعتم الخ) کی شرح اگلی حدیث کے ساتھ آرہی ہے۔

- 5729حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدِ بْنِ الْخَطَّابِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ نَوْفَلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ ؓ خَرَجَ إِلَى الشَّأْمِ حَتَّى إِذَا كَانَ بِسَرْغَ لَقِيَهُ أُمَرَاءُ الأَجْنَادِ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ وَأَصْحَابُهُ فَأَخْبَرُوهُ أَنَّ الْوَبَاءَ قَدْ وَقَعَ بِأَرْضِ الشَّأْمِ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فَقَالَ عُمَرُ ادْعُ لِي الْمُهَاجِرِينَ الأَوَّلِينَ فَدَعَاهُمْ فَاسْتَشَارَهُمْ وَأَخْبَرَهُمْ أَنَّ الْوَبَاءَ قَدْ وَقَعَ بِالشَّأْمِ فَاخْتَلَفُوا فَقَالَ بَعْضُهُمْ قَدْ خَرَجْتَ لأَمْرٍ وَلاَ نَرَى أَنْ تَرْجِعَ عَنْهُ وَقَالَ بَعْضُهُمْ مَعَكَ بَقِيَّةُ النَّاسِ وَأَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلاَ نَرَى أَنْ تُقْدِمَهُمْ عَلَى هَذَا الْوَبَاءِ فَقَالَ ارْتَفِعُوا عَنِّي ثُمَّ قَالَ ادْعُوا لِي الأَنْصَارَ فَدَعَوْتُهُمْ فَاسْتَشَارَهُمْ فَسَلَكُوا سَبِيلَ الْمُهَاجِرِينَ وَاخْتَلَفُوا كَاخْتِلاَفِهِمْ فَقَالَ ارْتَفِعُوا عَنِّي ثُمَّ قَالَ ادْعُ لِي مَنْ كَانَ هَا هُنَا مِنْ مَشْيَخَةِ قُرَيْشٍ مِنْ مُهَاجِرَةِ الْفَتْحِ فَدَعَوْتُهُمْ فَلَمْ يَخْتَلِفْ مِنْهُمْ عَلَيْهِ رَجُلاَنِ فَقَالُوا نَرَى أَنْ تَرْجِعَ بِالنَّاسِ وَلاَ تُقْدِمَهُمْ عَلَى هَذَا الْوَبَاءِ فَنَادَى عُمَرُ فِي النَّاسِ إِنِّي مُصَبِّحٌ عَلَى ظَهْرٍ فَأَصْبِحُوا عَلَيْهِ قَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ أَفِرَارًا مِنْ قَدَرِ اللَّهِ فَقَالَ عُمَرُ لَوْ غَيْرُكَ قَالَهَا يَا أَبَا عُبَيْدَةَ نَعَمْ نَفِرُّ مِنْ قَدَرِ اللَّهِ إِلَى قَدَرِ اللَّهِ أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ لَكَ إِبِلٌ هَبَطَتْ

وَادِيًا لَهُ عُدْوَتَانِ إِحْدَاهُمَا خَصِبَةٌ وَالأُخْرَى جَدْبَةٌ أَلَيْسَ إِنْ رَعَيْتَ الْخَصْبَةَ رَعَيْتَهَا بِقَدَرِ اللَّهِ وَإِنْ رَعَيْتَ الْجَدْبَةَ رَعَيْتَهَا بِقَدَرِ اللَّهِ قَالَ فَجَاءَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ وَكَانَ مُتَغَيِّبًا فِي بَعْضِ حَاجَتِهِ فَقَالَ إِنَّ عِنْدِي فِي هَذَا عِلْمًا سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ إِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فَلاَ تَقْدَمُوا عَلَيْهِ وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلاَ تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ قَالَ فَحَمِدَ اللَّهَ عُمَرُ ثُمَّ انْصَرَفَ

.طرفاه 5730، - 6973

ترجمہ: راوی کہتے ہیں حضرت عمرؓ شام کے دورے پر جاتے ہوئے جب سرغ پہنچے تو افواج کے امراء حضرت ابوعبیدہ اور ان کے ساتھی ملنے آئے انہوں نے بتلایا کہ شام میں طاعون کی وباء پھوٹ پڑی ہے، ابن عباس کہتے ہیں تو مجھے حضرت عمر نے کہا میرے پاس مہاجرین اولین کو لاؤ چنانچہ وہ آئے تو ان سے مشورہ کیا ان کی آراء باہم مختلف ہوئیں بعض نے کہا صحابہ کی ایک جماعت آپ کے ہمراہ ہے اور مناسب نہیں کہ آپ انہیں خطرہ میں ڈالیں، حضرت عمر نے انہیں رخصت کر کے کہا میرے پاس انصار کو بلاؤ وہ آئے تو یہی معاملہ ان کے سامنے رکھا انہوں نے بھی مہاجرین کی طرح مختلف باتیں کیں کسی نے کہا چلتے رہیں کسی نے کہا لوٹ جائیں، تو انہیں بھی رخصت کیا اور کہا یہاں جو مشائخ قریش ہیں جنہوں فتح مکہ کے بعد اسلام قبول کر کے ہجرت کی انہیں بلاؤ وہ آئے تو انہوں نے بیک زبان مشورہ یہ دیا کہ آپ لوگوں کے ساتھ لوٹ چلیں انہیں اس وبا میں نہ ڈالیں تو حضرت عمر نے اعلان کروایا کہ میں کل واپس جا رہا ہوں اس پہ ابوعبیدہ نے کہا کیا اللہ کی تقدیر سے فرار ہو رہے ہیں؟ کہا کاش یہ بات کوئی اور کہتا اے ابوعبیدہ! ہاں ہم اللہ کی تقدیر سے اللہ تقدیر کی طرف فرار ہوتے ہیں، کیا خیال ہے اگر تمہارے اونٹ ہوں جو ایک وادی میں پہنچیں جس کے دو کنارے ہوں ایک سرسبز و شاداب اور ایک خشک تو کیا اگر تم سبز کنارے انہیں چراؤ تو یہ بھی اللہ کی تقدیر سے اور اگر خشک کنارے پہ چراؤ تو یہ بھی اللہ کی تقدیر سے نہ ہوگا؟ کہتے ہیں اس موقع پہ عبدالرحمٰن بن عوف کسی کام کی وجہ سے موجود نہ تھے وہ اب آ گئے تو کہا اس بابت میرے پاس معلومات ہیں میں نے نبی پاک سے سنا تھا کہ اگر سنو کہ فلاں جگہ طاعون ہے تو ادھر کا رخ نہ کرو اور اگر کسی جگہ یہ واقع ہوا اور تم وہیں تھے تو وہاں سے نہ نکلو، یہ سن کر حضرت عمر نے اللہ کی تعریف کی اور پلٹ آئے۔

(عن عبد الحمید) یہ اپنے شیخ کے اَقران میں سے ہیں اس سند میں تین تابعی اور دو صحابی ہیں، سب رواۃ مدنی ہیں۔ (عن عبد اللہ بن عبد اللہ بن الحارث) یعنی ابن نوفل بن حارث بن عبدالمطلب، ان کے والد کے دادا نوفل نبی اکرم کے عمزاد اور صحابی ہیں اسی طرح انکے بیٹے حارث بھی، عبداللہ بن حارث بھی عہد نبوی میں پیدا ہوئے انہیں بھی اس لحاظ سے صحابی شمار کیا جاتا ہے تب (دو کی بجائے) سند میں تین صحابی ہوئے عبداللہ بن حارث ببہ کے لقب سے متلقب تھے، اس کا معنی ہے بھرے بھرے بدن والا یعنی خوشحالی کے سبب، ابومحمد کنیت تھی ۸۴ھ میں انتقال کیا ان کے بیٹے راویِ حدیث تو یہ ان حضرات میں سے ہیں جو اپنے آباء کے ہمنام ہیں ان کی کنیت ابویحیٰ تھی ۹۹ھ میں فوت ہوئے بخاری میں ان کی یہی ایک حدیث ہے ابن شہاب سے اس کی روایت پر مالک کی معمر وغیرہ نے موافقت جبکہ یونس نے مخالفت کرتے ہوئے (عن عبد اللہ بن حارث) کہا اسے مسلم نے نقل کیا ہے مگر سیاق ذکر کئے بغیر، ابن خزیمہ نے بھی اس کی تخریج کی اور کہا مالک اور ان کے متابعین کا قول اصح ہے، دارقطنی کہتے ہیں یونس کی متابعت صالح

بن نصر نے مالک سے روایت میں کی ہے ابن وہب نے اسے مالک اور یونس دونوں سے (عن الزهري عن عبد الله بن الحارث) ذکر کیا، درست اول ہے میرا خیال ہے ابن وہب نے روایتِ مالک کو یونس کی روایت پر محمول کیا ہے، کہتے ہیں ابراہیم بن عمر بن ابی وزیر نے بھی مالک سے جماعت کی مانند نقل کیا لیکن کہا:(عن عبد الله بن عبد الله بن الحارث عن أبيه عن ابن عباس) یہ خطا ہے بقول ابن حجر ہشام بن سعد نے تمام اصحابِ ابن شہاب کی مخالفت کی اور کہا:(عن ابن شهاب عن حميد بن عبد الرحمن عن أبيه و عمر) اسے ابن خزیمہ نے تخریج کیا، ہشام صدوق مگر سیّئ الحفظ (یعنی خراب حافظہ والے) ہیں اس میں وہ مضطرب ہوئے کبھی اس طرح اور کبھی یہ کہا : (عن ابن شهاب عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف عن أبيه و عمر) اسے بھی ابن خزیمہ نے تخریج کیا، زہری کے اس میں اس میں ایک شیخ اور بھی ہیں اگلی روایت انہی کے حوالے سے ہے۔

(أن عمر الخ) سیف بن عمر نے الفتوح میں ذکر کیا ہے کہ یہ ۱۸ھ کے ربیع الثانی کا واقعہ ہے طاعون اولا اس سال کے محرم میں واقع ہوا اور صفر میں پھر مرتفع ہوا اس پر حضرت عمر کو خط لکھا کہ حسبِ پروگرام آ جائیں وہ نکل کر شام کے قریب پہنچے تو پہلے سے بھی زیادہ شدت سے ظاہر ہو گیا، آگے یہی قصہ ذکر کیا، خلیفہ بن خیاط نے ذکر کیا کہ حضرت عمر کا سرغ کی طرف کا یہ دورہ ۱۷ھ میں تھا شام کے اس طاعون کو طاعونِ عمواس کا نام دیا گیا بعض نے کہا اسلئے کہ (لأنه عَمَّ و واسیٰ)(یعنی عام ومنتشر ہوا)۔ (بسرغ) سین کی زبر اور رائے ساکن کے ساتھ، ابن وضاح سے راء کا تحرّک منقول ہے مگر بعض نے اسے خطا قرار دیا یہ ایک شہر تھا جسے ابوعبیدہ نے فتح کیا تھا یہ، یرموک اور جابیہ باہم متصل تھے ان کے اور مدینہ کے مابین تیرہ مراحل تھے ابن عبدالبر کہتے ہیں کہا گیا ہے کہ یہ وادیِ تبوک ہے بعض نے قربِ تبوک کہا بقول حازمی حجاز کا آخری علاقہ جو شام سے آنے والے حجاج کے راستے میں تھا۔

(لقيه أمراء الخ) یہ حضرات خالد بن ولید، یزید بن ابوسیفان، شرحبیل بن حسنہ اور عمرو بن عاص تھے، حضرت ابوبکر نے ان بلاد کو ان کے درمیان تقسیم کر دیا تھا اور امیرِ قتال حضرت خالد کو مقرر کیا تھا حضرت عمر نے ان سے زمامِ قیادت لے کر ابوعبیدہ کے سپرد کر دی، حضرت عمر نے شام کو کئی اجناد میں تقسیم کر دیا تھا اردن ایک جند تھا پھر حمص، دمشق، فلسطین اور قنسرین، یہ سب الگ الگ جند تھے ہر جند کا ایک امیر مقرر کیا بعض نے قنسرین کو حمص کے ساتھ شمار کیا اور کل چار اجناد قرار دئے، یزید بن معاویہ کے عہد میں قنسرین بھی علیحدہ جند بنا دیا گیا۔

(أن الوباء قد وقع الخ) یونس کی روایت میں بجائے (الوباء) کے (الوجع) ہے، ہشام بن سعد کی روایت میں ہے حضرت عمر نکلے تو شام کے علاقے میں طاعون کا سنا، یہ تعارض نہیں کیونکہ ہر طاعون وباء اور وجع ہے، عکس درست نہیں۔ (ادع لی) یونس کی روایت میں ہے: (اجمع لی)۔(ارتفعوا) یونس کی روایت میں ہے انہیں حکم دیا تو وہ نکل گئے۔(من مشيخة قريش) مشیخہ فتحِ میم اور یاء کے ساتھ ضبط کیا گیا درمیان میں شین ساکن ہے، میم کی زبر، شین کی زیر اور یائے ساکن کے ساتھ بھی مضبوط ہے، شیخ کی جمع شیوخ بھی بطور جمع مستعمل ہے شین کی پیش اور زیر کے ساتھ اور اشیاخ بھی اسی طرح شِیَخہ بھی شین کی زیر پھر زبر کے ساتھ، اسی طرح شِیَخان، مشائخ اور مَشیُخاء بھی ہیں کبھی پیش کا اشباع کر کے واو بھی پڑھی جاتی ہے اس طرح جمع کے کل دس الفاظ بنے۔

(من مهاجرة الفتح) یعنی فتحِ مکہ کے سال مکہ سے مدینہ ہجرت کی یا مراد فتح کے نتیجہ میں ہونے والے مسلمان صحابہ ہیں یا

فتح کے بعد مدینہ منتقل ہو جانے والے مسلمانوں پر اس لفظ کا صورۃً اطلاق کیا اگرچہ حکماً یہ مہاجر نہ تھے کیونکہ ہجرت اب مرتفع ہو چکی تھی یہ اس لئے کہ دیگر مشائخ قریش سے انکا تمیز ہو جو مکہ میں مقیم رہے، یہ اس امر کا مشعر ہے کہ (فتح مکہ کے بعد بھی) مدینہ منتقل ہو جانے والوں کو دوسروں پر فی الجملہ فضیلت حاصل تھی اگرچہ ہجرتِ فاضلہ فی الاصل صرف ان کے لئے تھی جنہوں نے قبل از فتح مدینہ کی طرف ہجرت کی کیونکہ آپ کا فرمان ہے: (لا هجرة بعد الفتح) یہ اس لئے کہ مکہ اب دارالاسلام بن چکا تھا تو جواب وہاں سے مدینہ جاتا وہ طالبِ علم یا جہاد کی نیت سے جاتا تھا نہ کہ پہلے کی طرح دین بچانے کے لئے، اس کا مفصل بیان گزر چکا۔

(بقية الناس) یعنی صحابہ، تعظیما (الناس) کا لفظ کہا یعنی لوگ تو بعض وہی ہیں تو (الصحابة) پر اس کا عطف تفسیری ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ (بقية الناس) سے مراد وہ لوگ ہوں جنہوں نے عموماً نبی اکرم کا زمانہ پایا اور صحابہ سے مراد جو آپ کے ہمراہ رہے اور جہاد کیا۔ (فنادی عمر الخ) یونس کی روایت میں مزید ہے: (فإني ماض لما أرى فانظروا ما آمركم به فامضوا له قال فَأصبح على ظهر)۔

(فقال أبوعبيدة) تب یہ امیرِ شام تھے ہشام بن سعد کی روایت میں ہے کہ ایک گروہ نے کہا جس میں ابوعبیدہ بھی تھے: (أ مِن الموت نفر؟ إنما نحن بقدر لَنْ يُصيبنا إلا ما كتبَ اللهُ لنا)۔ (لو غيرك الخ) یعنی (لَعَاقبته) (تو اسے سزا دیتا) یا یہ کہنے میں وہ اولیٰ ہوتا یا مجھے تعجب نہ ہوتا تو آپ جیسے ذی علم کے منہ سے یہ بات سن کر تعجب ہوا ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ محذوفِ مقدر یہ ہو: (لأدبته) کہ میں اس کی گوشمالی کرتا یا یہ برائے تمنی ہے تب جواب کی ضرورت نہیں، مفہوم یہ کہ اگر کوئی اور کہتا تو صاحبِ فہم نہ ہونے کی وجہ سے معذور تھا۔

(نعم نفر الخ) ہشام کی روایت میں ہے کہ اگر آگے بڑھتے تب بھی اللہ کی قدر کے ساتھ اور اگر پیچھے جا رہے ہیں تو یہ بھی اللہ کی تقدیر کے ساتھ ہے، ظاہری مشابہت کی وجہ سے اس پر فرار کا لفظ کہا حالانکہ شرعاً یہ فرار نہیں! مراد یہ کہ ہلاکت خیز امر کی طرف جانا منہی عنہ ہے اور اگر کوئی کرے تو یہ بھی تقدیر کے تحت ہوگا اور موذی سے بچنا مشروع ہے اور یہ بھی حکمِ الٰہی ہے تو یہ دو مقام ہیں: مقامِ توکل اور مقامِ تمسک بالاسباب، آگے اس کی تقریر آتی ہے، حضرت عمر کی بات کا محصل یہ ہے کہ ہم تقدیر سے تقدیر کی طرف جاتے ہیں مراد یہ کہ حقیقۃً اللہ کی تقدیر سے یہ فرار نہیں کہ جس سے فرار ہوئے ہیں وہ ایسا امر ہے کہ جان کا خوف ہے اور جس طرف فرار ہوئے ایسا امر ہے کہ جان کا خوف نہیں مگر وہ امر کہ جس کے وقوع سے مفر نہیں چاہے مسافر ہو یا مقیم۔

(له عدوتان) عدوۃ کی تثنیہ، وادی کی مرتفع جگہ جو اس کا کنارا ہے۔ (خصيبة) ابن تین نے صادِ ساکن بغیر یاء کے بھی نقل کیا ہے، مسلم کی روایتِ معمر میں مزید ہے: (و قال له أيضاً أ رأيت لو أنه رعى الجدبة و ترك الخصبة أ كُنتَ مُعَجِّزُه؟) تشدیدِ جیم کے ساتھ، کہتے ہیں انہوں نے کہا ہاں، کہتے ہیں اس پہ خوش ہوئے اور مدینہ کی طرف روانگی اختیار کی۔ (و كان متغيبا الخ) یعنی اس مجلسِ مشاورت میں موجود نہ تھے۔ (إذا سمعتم الخ) یہ حضرت اسامہ و سعد وغیرہما سے منقول سابقہ متن کے موافق ہے شائد وہ اس سفر میں حضرت عمر کے ہمراہ نہ تھے۔ (فلا تخرجوا الخ) آمدہ روایتِ عبداللہ بن عامر اور نسائی کی حدیثِ اسامہ میں ہے: (فلا تفروا منه) احمد کی ابن سعد عن ابیہ سے روایت بھی اس کے مثل ہے۔

اسے مسلم اورنسائی نے (الطب) اور ابوداؤد نے (الجنائز) میں نقل کیا۔

- 5730حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ أَنَّ عُمَرَ خَرَجَ إِلَى الشَّأْمِ فَلَمَّا كَانَ بِسَرْغَ بَلَغَهُ أَنَّ الْوَبَاءَ قَدْ وَقَعَ بِالشَّأْمِ فَأَخْبَرَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فَلاَ تَقْدَمُوا عَلَيْهِ وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلاَ تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ

(سابقہ) .طرفاه 5729، - 6973

(عن عبد الله بن عامر) یہ ابن ربیعہ ہیں قعنبی کی روایت میں بھی اسی طرح ہے جو ترک الحیل میں آئے گی، عبداللہ مذکور صحابہ میں شمار کئے گئے ہیں کیونکہ عہدِ نبوی میں پیدا ہوئے تھے ان سے زہری نے یہ حدیث عالیاً بھی سنی ہے عبدالرحمٰن بن عوف اور حضرت عمر کے حوالوں سے لیکن انہوں نے اختصار کرتے ہوئے عبدالرحمٰن بن عوف کی حدیث پر اقتصار کیا قعنبی کی روایت میں اس کے عقب میں ہے: (و عن ابن شهاب عن سالم بن عبدالله أن عمر إنما انصرف من حديث عبد الرحمن بن عوف) یہ مسلم کے ہاں یحی بن یحی عن مالک سے ہے اس میں ہے کہ (إنما رجع بالناس من سرغ عن حديث عبدالرحمن بن عوف)، موطا میں بھی یہی ہے خارجِ موطا میں اسے جویریہ بن اسماء نے مالک سے مطولا روایت کیا اسے دارقطنی نے الغرائب میں نقل کیا تو (عن حديث عبدالرحمن) کے بعد یہ اضافہ کیا: (عن رسول الله ﷺ أنه نهى أن يقدم عليه إذا سمع به و أنْ يخرج عنه إذا وقع بأرضٍ هو بها) انہوں نے اسے بشر بن عمر عن مالک سے بالمعنی نقل کیا، سالم کی یہ روایت منقطع ہے کیونکہ وہ اس قصہ کے مدرک نہیں انہوں نے حضرت عمر کا زمانہ بھی نہیں پایا اور نہ عبدالرحمٰن بن عوف کا اسے ابن ابوذئب نے بھی مالک عن زہری عن سالم سے روایت کیا ہے تو کہا: (عن عبد الله بن عامر بن ربيعة أن عبدالرحمن بن عوف أخبر عمر وهو فى طريق الشام لَمَّا بلغه أنَّ بها الطاعون) اسے طبرانی نے تخریج کیا، اگر یہ محفوظ ہے تو ابن شہاب نے اصلِ حدیث عبداللہ بن عامر سے اور بعض حصہ سالم سے سنا ہے، مالک نے سالم اور عبدالرحمٰن کا درمیانی واسطہ اختصارا حذف کر دیا، سالم کی اس حصر سے مراد یہ بیان کرنا ہے کہ حضرت عمر کا رجوع کا یہ فیصلہ ان کی ذاتی رائے پر مبنی نہ تھا جس پر مشائخِ قریش نے موافقت کی بلکہ جب ابن عوف سے یہ فرمانِ نبوی سنا تو جو مشاورت سے رجوع کا ان کا عزم بنا تھا وہ پختہ ہوا، یہ اس لئے کہ جب کہا کہ کل میں واپسی اختیار کرنے والا ہوں تو رات اسی طرح گزاری اور واپسی شروع نہ کی حتی کہ ابن عوف آ گئے اور انہیں یہ حدیث سنائی جو انکی رائے سے موافق تھی (لہذا یہ سن کر واپسی کا عزم پختہ ہوا اور ساتھ میں یہ اطمینان بھی حاصل ہوا کہ شرعا ایسا کرنا ان کے لئے جائز ہے) تو سالم نے حدیث میں اس سببِ رجوع کا حصر کیا اس لئے کہ یہ قوی ہے، سبب اول یعنی حضرت عمر کے اجتہاد، کی نفی مراد نہیں گویا کہہ رہے ہیں کہ اگر اس نص کا وجود نہ ہوتا تو عین ممکن تھا اگلے دن ان کی رائے بدل جاتی یا اس میں تردد کا شکار ہو جاتے جب حدیث سنی تو عزمِ اول پر جاری رہے، حاصل یہ کہ حضرت عمر کی واپسی (إلقاء النفس إلى التهلكة) کا ترک تھا، یہ ایسے ہی جیسے کوئی گھر کو آگ کے شعلوں میں گھرا پائے جن کا بجھانا بھی ممکن نہیں تو اس میں داخل ہونے کا ارادہ ترک کر دے تا کہ اس کی لپیٹ میں نہ آ جائے تو حضرت عمر کا

آگے جانے سے گریز اسی حکمت کے تحت تھا پھر جب حدیث کو اپنی رائے کے موافق پایا تو انہیں خوشی ہوئی، اسی لئے بعض نے کہا کہ وہ حدیث سن کر واپس ہوئے تھے نہ کہ فقط اپنی رائے کی بناپر، طحاوی نے بسند صحیح حضرت انس سے نقل کیا کہ حضرت عمر شام گئے راستے میں ابوطلحہ اور ابوعبیدہ نے ان کا استقبال کیا اور کہا امیر المومنین آپ کے ہمراہ کبار صحابہ کرام ہیں اور ہم پیچھے اس طرح کا ماحول چھوڑ کر آئے ہیں گویا آگ لگی ہو تو آپ اس برس واپس چلے جائیں، اس پر وہ واپس ہو لئے، یہ بظاہر حدیثِ باب کے معارض ہے کہ اس میں جزم سے ہے کہ ابوعبیدہ نے تو ان کی واپسی کے فیصلہ کے خلاف رائے دی تھی، تطبیق یہ ممکن ہے کہ اولا ابوعبیدہ نے بھی واپسی کا مشورہ دیا تھا پھر مقامِ توکل ان پر غالب آیا جب اکثر مہاجرین وانصار کو پایا کہ اسی طرف مائل ہیں تو اپنی رائے سے رجوع کر لیا اور حضرت عمر سے اس بارے مناظرہ کیا، حضرت عمر اپنی دلیل کی بناء پر اپنا موقف منوانے میں کامیاب رہے تو ان کی بات مان لی پھر عبدالرحمٰن آئے تو حدیث کا حوالہ دیا جس سے سارا اشکال وتذبذب جاتا رہا

اس حدیث سے کسی شہر میں جانے کے ارادہ کا فسخ کر لینے کا جواز ثابت ہوا اگر معلوم ہو کہ وہاں طاعون ہے اور یہ طیرۃ میں سے نہیں بلکہ یہ اِلقاء اِلٰی تہلکہ سے نہی کا مصداق ہوگا یا سدِ ذریعہ قرار پائے گا تاکہ وہاں جانے والے کے دل میں یہ اعتقاد اور وسوسہ نہ درآئے کہ اگر چلا گیا تو وہاں پھیلا ہوا طاعون اس کی طرف متعدی ہو سکتا ہے اور شرع نے یہ اعتقاد رکھنا منع قرار دیا ہے، آگے ذکر ہوگا بعض حضرات کی رائے ہے کہ اس بارے جو نہی ہے وہ تنزیہی ہے اور ایک کامل التوکل اور صحیح الیقین شخص کے لئے جائز ہے کہ وہ طاعون زدہ شہر میں چلا جائے، ان کا تمسک اس روایت سے ہے جس میں ہے کہ حضرت عمر سرغ سے واپسی پر بعد ازاں نادم ہوئے تھے اسے ابن ابوشیبہ نے جید سند کے ساتھ عروہ بن رویم عن قاسم بن محمد عن ابن عمر سے نقل کیا، کہتے ہیں حضرت عمر جب واپس مدینہ آئے تو میں نے سنا کہ گڑگڑا کر دست بدعا ہیں کہ اے اللہ سرغ سے میرے واپس ہونے پر مجھے معاف فرما اسے اسحاق بن راہویہ نے بھی اپنی مسند میں نقل کیا، قرطبی نے اس کا جواب دیتے ہوئے المفہم میں لکھا کہ حضرت عمر کی نسبت یہ منقول صحیح نہیں، کہتے ہیں وہ کیونکر اس فعل پر نادم ہو سکتے تھے جس کا حکم نبی اکرم نے دیا ہے، اس کا جواب ملا کہ اس اثر کی سند قوی ہے اور قوی آثار واخبار کو اس قسم کی تاویل کے ساتھ رد نہیں کیا جا سکتا پھر تطبیق بھی ممکن ہے کہ محتمل ہے کہ یہ جیسا کہ بغوی نے شرح السنہ میں بعض علماء کی رائے ذکر کی ہے کہ نبی اکرم کا یہ منع کرنا تنزیہی ہے اور ایسے شخص کے لئے جس پر توکل غالب ہے طاعون زدہ شہر میں جانا جائز اور نہ جانا رخصت ہے، یہ احتمال بھی ہے، اور یہ اقوی ہے کہ ان کی ندامت کا سبب یہ ہو کہ مسلمانوں کے ایک اہم کام کے سلسلہ میں شام کی طرف نکلے تھے پھر منزلِ مقصود کے قریب ہو کر پلٹ آئے جب کہ ممکن تھا کہ شہر میں داخل نہ ہوتے اور وہیں قیام کئے رکھتے حتی کہ طاعون کی وبا مرتفع ہو پھر آگے چلے جاتے اور جس اہم مہم کے لئے چلے تھے اسے پورا کرتے (تو اس پر اظہارِ ندامت کیا) اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ بعد ازاں جلد ہی طاعون کی وبا ختم ہوگئی تھی تو شائد جب اس کی خبر ملی تو تاسف کا اظہار کیا تو یہ تاسف مطلق رجوع پر نہ تھا بلکہ مدینہ واپسی پر تھا کہ ان کی رائے بنی کہ سب کو واپس لاکر مشقت میں ڈالا وہیں رکے رہتے تو اولی تھا، حدیث میں واپس ہو لینے کا حکم نہیں بلکہ صرف اتنا کہ طاعون زدہ علاقہ میں نہ جایا جائے طحاوی نے بسند صحیح زید بن اسلم عن ابیہ سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر نے کہا اے اللہ لوگوں نے میری طرف تین باتیں منسوب کی ہیں میں تیری جناب میں ان سے براءت کا اظہار کرتا ہوں، انہوں نے گمان کیا کہ میں طاعون سے بھاگ آیا اور میں اس سے براء

ت کرتا ہوں، پھر طلاء اور مکس کا ذکر کیا، غیرِ حضرت عمر سے اس میں محض توکل کے ساتھ تصریح بالعمل وارد ہے چنانچہ ابن خزیمہ نے صحیح سند کے ساتھ ہشام بن عروہ عن ابیہ سے نقل کیا کہ حضرت زبیر مصر کی طرف جہاد کیلئے نکلے امرائے مصر نے انہیں لکھا کہ یہاں طاعون کی وبا پھیلی ہوئی ہے، انہوں نے کہا ہم تو نکلے ہی طعن (یعنی مرنے مارنے) اور طاعون کیلئے ہیں چنانچہ مصر پہنچ گئے ان کی پیشانی میں اس کا اثر ظاہر ہوا مگر سالم رہے، حدیث سے اس امر کی نہی بھی ثابت ہوئی کہ کوئی طاعون زدہ شہر میں تھا تو اب اس سے (فرار کی نیت سے) نکلے، اس بارے صحابہ نے باہم اختلاف کیا جیسا کہ گزرا احمد نے ابومنیب تک صحیح سند کے ساتھ نقل کیا ہے کہ حضرت عمرو بن عاص نے طاعون کے بارہ میں کہا یہ سیلِ بلاء ہے جو اس سے الگ رہا بچ نکلا اور آگ کی مانند ہے جو مقیم رہے اسے جلا دے گا تو شرحبیل بن حسنہ کہنے لگے یہ تمہارے رب کی رحمت اور تمہارے نبی کی دعا اور تم سے پہلے صالحین کا قبض (یعنی وفات) ہے،

ابومنیب دمشق کے رہنے والے تھے بصرہ میں سکونت اختیار کی احدب لقب تھا عجلی اور ابن حبان نے ثقہ قرار دیا ہے میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ یہ ابومنیب جرشی کا غیر ہیں کیونکہ احدب ان سے اقدم ہیں بخاری نے احدب کا سماع معاذ بن جبل سے ثابت کیا ہے جبکہ جرشی سعید بن مسیّب ونحوہ سے روایت کرتے ہیں، حدیث کے کئی اور طرق بھی ہیں احمد نے اسے شرحبیل بن شُفعہ عن عمرو بن عاص سے نقل کیا اسی طرح شرحبیل بن حسنہ سے بالمعنی اسکی روایت کی جسے ابن خزیمہ اور طحاوی نے بھی تخریج کیا اور اس کی سند صحیح ہے احمد اور ابن خزیمہ نے اسے شہر بن حوشب عن عبدالرحمٰن بن غنم عن عمرو بن شرحبیل سے بھی بالمعنی روایت کیا احمد نے ایک اور طریق سے نقل کیا کہ اس ضمن میں عمرو بن عاص اور معاذ بن جبل کی طرف سے بھی مراجعت ہوئی تھی ایک اور طریق میں ہے کہ ان کے اور واثلہ ہذلی کے مابین تھی اکثر طرق میں ہے کہ حضرت عمرو نے اس پر شرحبیل وغیرہ کی تصدیق کی تھی عیاض وغیرہ نے طاعون زدہ علاقے سے نکلنے کا اثر کئی صحابہ سے نقل کیا ہے ان میں ابوموسیٰ اشعری اور مغیرہ بن شعبہ ہیں اسی طرح تابعین میں سے اسود بن ہلال اور مسروق، ان میں سے بعض کا موقف تھا کہ نبی اکرم سے جو نہی وارد ہے وہ تنزیہی ہے لہذا مکروہ ہے مگر حرام نہیں، ایک جماعت نے مخالفت کی اور گزری احادیث میں مذکور نہی کے ظاہر کو دیکھتے ہوئے کہا نکلنا حرام ہے شافعیہ وغیرہم کے ہاں یہی راجح ہے اس کی تائید خلاف ورزی پر ثبوتِ وعید سے ہوتی ہے چنانچہ احمد اور ابن خزیمہ نے حضرت عائشہ سے ایک حدیث کے اثناء مرفوعا بسند حسن نقل کیا کہتی ہیں میں نے پوچھا یا رسول اللہ طاعون کیا ہے؟ فرمایا: (غدة کغدة الإبل) (یعنی اونٹ کے پھنسے کی مانند ایک پھنسی) اس میں مقیم مثلِ شہید اور بھاگنے والا ایسے جیسے کوئی میدانِ جنگ سے بھاگے، اس کا حدیثِ جابر سے ایک مرفوع شاہد بھی ہے جس کے الفاظ ہیں: (الفارُّ من الطاعون کالفار من الزحف و الصابر فیه کالصابر فی الزحف) اسے احمد اور ابن خزیمہ نے تخریج کیا اور متابعات کیلئے اس کی سند درست ہے طحاوی کہتے ہیں خروج کی اجازت دینے والوں نے طاعون زدہ علاقہ میں داخل ہونے سے وارد نہی کے ساتھ استدلال کیا اور کہا کہ منع اس لئے کیا تھا تا کہ داخل ہونے والا اسے متعدی نہ سمجھ لے، کہتے ہیں یہ مردود ہے کیونکہ اگر نہی اس وجہ سے ہوتی تو وہاں کے رہنے والوں کیلئے نکلنا جائز ہوتا اور اس سے بھی نہی ثابت ہے تو پتہ چلا آنے سے منع کرنا عدوی کی وجہ سے نہیں اور بظاہر۔ واللہ اعلم۔ نہی کی حکمت یہ ہے کہ ایسا نہ ہو کہ آنے والا بتقدیرِ الٰہی طاعون میں مبتلا ہو جائے لیکن کہے اگر میں یہاں نہ آتا تو اس میں مبتلا نہ ہوتا حالانکہ ممکن ہے کہ جہاں وہ ہے وہیں اس میں مبتلا ہو جائے تو حسماً للمادۃ آنے سے منع کر دیا اور وہاں کے رہائشیوں کو اس

لئے وہاں سے (فرار کی نیت سے) جانے سے منع کیا تا کہ یہ نہ ہو کہ اگر اس سے محفوظ رہے تو کہے اگر وہاں ہوتا تو میں بھی اس میں مبتلا ہو جاتا حالانکہ شائد اگر وہاں رہتا تو بچا رہتا، بقول ابن حجر اس کی تائید ہیثم بن کلیب، طحاوی اور بیہقی کی بسند حسن حضرت ابوموسی سے منقول اس قول سے ہوتی ہے کہ یہاں طاعون واقع ہوا ہے تو جو شخص اس سے متنزہ (یعنی دور) ہونا چاہتا ہے تو ہو لے، دو باتوں سے بچو ایک تو یہ کہ کوئی نکلنے والا اس سے سلامت رہے تو کوئی کہے وہ اسی وجہ سے بچ گیا کہ نکل گیا اور دوسری بات یہ کہ کوئی وہیں بیٹھا رہا اور اس میں مبتلا ہوا تو کہے اگر میں نکل جاتا تو سلامت رہتا جیسے فلاں سالم رہا لیکن ابوموسی نے نہی کو اس امر پر محمول کیا ہے کہ جو محض طاعون سے بچنے کیلئے فرار ہوتا ہے،

اس ضمن میں تین قسم کی صورتیں سامنے آتی ہیں: اول جو خالص فرار کے قصد سے نکلا، اسے لامحالہ یہ نہی متناول ہے، دوم جو کسی ضرورت کے تحت نکلا نہ کہ اصلاً فرار کی نیت سے، اس کا تصور اس شخص کی نسبت کیا جا سکتا ہے جو مثلاً کسی جگہ حالتِ سفر میں تھا اور اپنے شہر جانے کو پرتول رہا تھا اور ابھی طاعون واقع نہ ہوا تھا پھر تیاری کے اثناء ہی اس کا وقوع ہو گیا تو وہ (اگر نکلا تو) قاصدِ فرار نہ بنے گا لہذا اس نہی میں داخل نہیں، سوم وہ شخص جسے کوئی ضرورت لاحق ہوئی جس کے لئے نکلنا چاہا، سیر و تفریح کیلئے کہیں جانے کا پروگرام بنانے والا بھی اس میں شامل ہے تو ان کا معاملہ محلِ نزاع ہے اسی آخری صورتحال میں سے یہ بھی ہے کہ اس کی جائے قیام کا علاقہ وخمہ (یعنی وبا زدہ) جبکہ جہاں جانا چاہتا ہے وہ محفوظ و صحیح ہے تو یہی قصد لے کر جانا چاہتا ہے تو سلف سے اس بابت اختلافِ اقوال منقول ہے تو جس نے منع کیا اس نے فی الجملہ صورتِ فرار کو سامنے رکھا اور جس نے جائز قرار دیا اس کے مدنظر یہ بات رہی کہ وہ فراراً عمومِ خروج سے مستثنی ہے کیونکہ محض فرار کی غرض سے نہیں بلکہ بقصدِ تداوی جانا چاہتا تھا تو اسی پر محمول کیا جائے جو ابوموسی کے اثرِ مذکور میں واقع ہوا کہ حضرت عمر نے ابوعبیدہ کو خط لکھا مجھے آپ سے ایک کام درپیش ہے تو میرا خط ملتے ہی روانہ ہو جاؤ، انہوں نے جواب لکھا مجھے خوب پتہ ہے آپکو مجھ سے کیا کام ہے (حضرت عمر اس آفت زدہ علاقے سے انہیں نکالنا چاہتے تھے گویا ان کے نزدیک ضرورت کے تحت طاعون والے شہر سے جایا جا سکتا تھا تو ابوعبیدہ کے محفوظ رہنے پر حرص کرتے ہوئے انہیں یہ لکھا) اور میں اہلِ اسلام کے لشکر میں ہوں مجھے انہیں چھوڑ کر اپنی جان بچانے سے کوئی غرض نہیں، انہوں نے اگلے خط میں لکھا تم مسلمانوں کے ہمراہ ایک ارضِ غمیقہ (یعنی سیلن اور نمی والی زمین، جو وبائی امراض پھوٹنے کا باعث ہے) میں ہو انہیں کسی ارضِ نزہہ (یعنی صاف ستھری زمین) میں لے جاؤ، اس پر ابوعبیدہ نے ابوموسی کو بلایا اور کہا مسلمانوں کیلئے کوئی مناسب جگہ تلاش کرو تا کہ میں انہیں لے کر وہاں منتقل ہو جاؤں تو آگے ذکر کیا کہ ابوموسی ذرا مشغول ہو گئے اور ابوعبیدہ نے جانے کیلئے جب پاؤں رکاب میں رکھا عین اس لحہ ان پر طاعون کا حملہ ہوا پھر وہ لوگوں کے ہمراہ ایک اور جگہ آ گئے تو طاعون مرتفع ہوا، غمیقہ یعنی جہاں میاہ و نزور کی کثرت ہو (یعنی جگہ جگہ پانی کے گڑھے) تو فسادِ میاہ فسادِ ہوا کا سبب بن کر طاعون کا باعث ہو سکتا ہے، نزہہ یعنی صاف ستھری اور بہتر آب و ہوا والی سرزمین! یہ اس امر پر دال ہے کہ حضرت عمر کی رائے تھی کہ نہی عن الخروج اس شخص کے لئے جو محض فرار کے قصد سے نکلنا چاہتا ہے تو شائد فی الحقیقت انہیں ابوعبیدہ سے کام درپیش ہو جبکہ ابوعبیدہ نے خیال کیا کہ وہ انہیں طاعون سے بچانے کیلئے بلانا چاہ رہے ہیں تو آنے سے معذرت کی، حضرت عمر کا ابوعبیدہ کو یہ حکم ابن عوف سے یہ مذکورہ حدیث سننے کے بعد تھا تو اس بارے یہ تاویل کی (یعنی فقہی حیلہ اختیار کیا) جبکہ ابوعبیدہ اخذ بالظاہر پر مستمر رہے

طحاوی نے حضرت عمر کی صنیع کی قصہ عرنیین کے ساتھ تائید کی ہے جن کا مدینہ سے خروج بغرضِ علاج تھا نہ کہ فرار کے لئے، یہ ان کے قصہ سے واضح ہے کیونکہ وخم المدینہ کی شکایت کی اور یہ کہ مدینہ کی آب وہوا ان کے موافق نہیں ہے پھران کا خروج ضرورتِ واقع کے تحت تھا کیونکہ نبی اکرم نے جن اونٹوں کے ابوال والبان کے ساتھ انہیں تداوی وعلاج کا حکم دیا تھا وہ شہر میں نہ تھے بلکہ دور چراگاہوں میں تھے بخاری کے مدنظر یہ ہے تبھی اس ترجمہِ طاعون سے قبل اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا: (باب مَن خرج من الأرض التی لا تلائمه) پھراس کے تحت عرنیین والی حدیث نقل کی، اسی کے تحت ابوداؤد کی فروہ بن مُسیک سے روایت ہے کہتے ہیں میں نے عرض کی یارسول اللہ ہمارے ہاں ایک علاقہ ہے جسے ابین کہا جاتا ہے (ھی أرض ریفنا و میرتنا و ھی وبئة)(یعنی سبزہ وپانی اورخوراک کی جگہ) فرمایا:(دَعْھا عنك فإنَّ مِن القرف التلف)(یعنی اس سے دور رہو کہ مرض سے قرب میں ہلاکت ہے) بقول ابن قتیبہ قرف قربِ وباء کو کہتے ہیں، خطابی لکھتے ہیں اس میں اثباتِ عدویٰ نہیں یہ دراصل بابِ تداوی سے ہے کیونکہ اچھی ہوا کی طلب صحت کے لحاظ سے انفع الاشیاء ہے، فرار من مجذوم پر قیاس سے بھی احتجاج کیا اور جیسا کہ گزرا اس کا حکم ثابت ہے! جواب یہ ہے کہ طاعون زدہ علاقے سے نکلنے کی نہی ثابت ہے اور مجذوم سے فرار کا حکم بھی تو پھر قیاس کیونکر صحیح ہو؟

علماء نے نہی عن الخروج کی کئی حکمتیں بیان کی ہیں ان میں سے یہ کہ طاعون جہاں واقع ہو عام ہو جاتا ہے (یعنی سبھی متاثر ہوتے ہیں کچھ زیادہ کچھ تھوڑا) لہذا کسی کا فرار مفید نہ رہے گا کیونکہ بظاہر سب میں کچھ نہ کچھ اثرات موجود ہونگے، اس لئے کہ مفسدت اگر متعین ہو چکی کہ اس سے انفکاک واقع نہیں تو فرار کارِ لاحاصل ہے تو عاقل کے یہ لائق نہیں، یہ بھی کہ اگر ایک ایک کر کے سارے صحیح لوگ نکل جائیں تو شہر میں موجود مریضوں کی نگہ بانی کرے گا اور اگر اموات واقع ہوں تو کون ذمہ داری نباہے گا، یہ بھی کہ اگر نکلنا مشروع کر دیا جاتا تو اصحابِ استطاعت تو نکل جاتے تو اس میں ضعفاء کی دل شکنی تھی میدانِ جنگ سے فرار سے نہی کی بھی یہی حکمت بیان کی گئی ہے کہ اس طرح نہ بھاگنے والوں کے مورال پر اثر پڑے گا، غزالی نے دونوں امور کے مابین جمع کرتے ہوئے کہا ہوا کا ظاہری بدن کو لگنا ضار نہیں بلکہ جب دوامِ استنشاق ہو اور اسی طرح دل اور پھیپھڑے تک اس کے آثار جا پہنچیں تب اندرون متاثر ہوگا او رظاہری بدن پہ تبھی اثرات ہوتے ہیں جب اندرون متاثر ہو چکا ہو تو آفت زدہ شہر سے نکلنے والا (لا یخلص غالبا مما استحکم به) (یعنی اسکے اثرات سے ایک حد تک متاثر ہو چکا ہوتا ہے) آگے وہی بات کہی کہ اگر سب صحیح نکل جائیں تو مریضوں کی نگہ بانی کون کرے گا، ایک حکمت بعض اطباء نے یہ ذکر کی ہے کہ وبا زدہ علاقہ کے رہنے والوں کے مزاج اس علاقہ کی ہوا کے عادی اور مانوس ہو چکے ہوتے ہیں اور یہ ان کیلئے ویسے ہی جیسے دوسروں کیلئے ان کے (غیر آفت زدہ) علاقوں کی آب وہوا، تو یہ اگر صحیح علاقوں کی طرف منتقل ہو بھی جائیں تو ان کی آب وہوا انہیں راس نہ آئے گی بلکہ ہوسکتا ہے کہ اس ہوا کا استنشاق ان کے دلوں کی طرف ابخرہ ردیئہ (یعنی ردی بخارات) منتقل کر دے جن کے ساتھ انہیں تکیفِ بدن حاصل ہو تو یہ اسے بیمار کر دے (جیسے عرنیین کے ساتھ ہوا کہ بظاہر مدینہ کی صاف آب وہوا انہیں راس نہ آئی کہ مویشوں کے درمیان رہنے والے دیہاتی تھے تبھی حکم ہوا کہ چراگاہوں میں چلے جاؤ اور اونٹوں کے دودھ اور پیشاب استعمال کرو اور ان کی لید سونگھو، ابن حجر نے اثنائے شرح: استنشاق روائحھا کی ترکیب بھی استعمال ہے یعنی بدبوئیں سونگھو! ایک امریکی مزاح نگار کا مضمون پڑھا کہ ایک گاؤں کی یونیورسٹی میں اسے لیکچر دینے بلوایا گیا وہاں جب پہنچا تو صاف

ستھری ہوا کو برداشت نہ کر سکا اور طبیعت ناساز ہوگئی حتی کہ منتیں کر کے اور چند ڈالر دے کر ایک ٹرک والے سے کہا کہ انجن سٹارٹ کرے پھر آدھ گھنٹہ اسکے سلنسر کے آگے منہ کیا حتی کہ افاقہ ہوا اور وہ لیکچر دینے کے قابل ہوا) تو اس نکتہ کے پیشِ نظر نکلنے سے منع کیا (کہ یہاں تو ممکن ہے اگر تقدیر میں نہیں تو طاعون سے بچ جائے باہر جا کر ضرور بیمار پڑے گا) پھر جو پہلے ذکر ہوا کہ جانے والا کہے گا کہ دیکھا نکل گیا تو سلامت رہا اور مقیم بھی کہہ سکتا ہے کہ وہ نکل گیا لہذا سلامت رہا کاش میں بھی نکل جاتا

الشیخ ابومحمد ابن ابی جمرہ آپ کے قول: (فلا تقدموا عليه) کی بابت کہتے ہیں اس میں تقدیر کو متضمن حکمت کے معارضہ سے منع کرنا ہے جو اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے مادہ سے ہے: (وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ)[البقرة: ۱۹۵] کہتے ہیں کہ آپ کے قول: (فلا تخرجوا فرارا منه) میں اشارہ ہے کہ قدر اور رضا کے سامنے سرِ تسلیم خم رکھنا چاہئے، کہتے ہیں یہ بھی کہ بلاء جب نازل ہو اس کا ہدف اہلِ علاقہ ہوتے ہیں نہ کہ بذاتِ خود وہ علاقہ تو جس پر تقدیر میں بلاء کا نازل ہونا لکھا ہے وہ لامحالہ ہو کر رہے گا تو جہاں بھی جائے یہ اسے پالے گی تو شارع نے اس کی رہنمائی کی تاکہ عبث نہ اپنے آپ کو نہ تھکائے کیونکہ وہ محذور کو دور نہیں کر سکتا، ابن دقیق العید کہتے ہیں میرے نزدیک دونوں کے مابین تطبیق کے ضمن میں راجح یہ ہے کہ طاعون زدہ شہر پر وارد ہونا اپنے آپ کو معرضِ ہلاکت میں ڈالنا ہے اور شائد نفس اس کا متحمل نہ ہو سکے اور یہ اقدام مقامِ صبر اور مقامِ توکل کے منافی ہے تو کبھی توغل فی الاسباب میں داخل شخص ایسے شخص کی مانند ہو سکتا ہے جو اپنے مقدر سے نجات کی (عبث) کوشش میں لگا ہوا ہے تو شارع نے ہمیں دونوں حالتوں میں تکلف سے روک دیا، اسی مادہ سے آپ کا یہ فرمان تھا کہ دشمن سے مڈھ بھیڑ کی خواہش نہ کرو، ہاں اگر ہو جائے تو پھر صبر سے ڈٹ جاؤ تو ایسے امر کی خواہش وتمنا سے منع کیا جس میں تعرض للبلاء اور اغترارِ نفس کا خوف ہے کہ جنگ میں اس کے نفس کا ڈٹ جانا یقینی بات نہیں پھر وقوعِ جنگ کے وقت تسلیماً لامر اللہ صبر کا حکم دیا،

اس قصہِ عمر سے مستفاد منجملہ امور کے پیش آمدہ مصائب میں مشروعیتِ مناظرہ کا اور احکام میں مشاورت کا ثبوت ملا اور یہ کہ اختلاف موجبِ حکم نہیں اتفاق اس کا موجب ہے اور اختلاف کے وقت نص کی طرف رجوع ہوگا (اگر کوئی ہو) نص کو علم کہنا بھی ثابت ہوا اور یہ کہ سب امور اللہ کی قدر وعلم کے ساتھ جاری ہیں، خبرِ واحد کے ساتھ وجوبِ عمل بھی ثابت ہوا یہ اس ضمن کی قوی ترین ادلہ میں سے ہے کیونکہ صحابہ کرام کے اہلِ حل وعقد نے ابن عوف کی بیان کردہ حدیث کے قبول پر اتفاق کیا اور کسی کی جانب سے مؤید ومقوی کی طلب ومطالبہ نہ ہوا، تعداد وتجربہ کے لحاظ سے زیادہ بہرہ ور حضرات کی رائے پر عمل کا بھی ثبوت ملا کیونکہ حضرت عمر نے قریش کے مشائخ کی رائے کو اختیار کیا اس کے ساتھ یہی رائے رکھنے والے مہاجرین وانصار کے قول کو منضم کرتے ہوئے، اس رائے کی مخالفت کرنے والوں کے علم وفضل کا موازنہ ان حضرات کے سن وتجربہ سے کیا جب اس جہت سے باہم برابر تھے تو پھر کثرتِ تعداد کو مدِ نظر رکھا بعد ازاں اس اجتہاد ورائے کو نص کی موافقت بھی مل گئی اسی لئے اس پر اللہ کی حمد وتوصیف کی۔

- 5731 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ نُعَيْمٍ الْمُجْمِرِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا يَدْخُلُ الْمَدِينَةَ الْمَسِيحُ وَلَا الطَّاعُونُ

طرفاه 1880، - 7133.

ترجمہ: فرمایا مدینہ میں مسیح (یعنی دجال) اور طاعون داخل نہ ہوگا۔

(لا یدخل المدینة الخ) اس طرح بالاختصار وارد کیا کتاب الحج میں اسماعیل بن ابو اویس عن مالک کے حوالے سے اس سے اتم سیاق نقل کیا تھا وہیں دجال سے متعلقہ بحث گزری، الفتن میں یہ روایت قعنبی عن مالک کے حوالے سے لائیں گے اسی طرح حضرت انس سے مرفوع روایت بھی کہ دجال مدینہ آئے گا تو پائے گا کہ فرشتے اس کی حفاظت پر مامور ہیں تو ان شاءاللہ تعالیٰ داخل نہ ہو سکے گا اور نہ طاعون کبھی مدینہ میں نمودار ہوگا، مدینہ میں طاعون کے عدم وجود کو باعثِ اشکال سمجھا گیا ہے حالانکہ یہ شہادت ہے اسی طرح اس کا دجال کے ساتھ مقرون بالذکر کرنا بھی، جواب یہ ہے کہ طاعون کے شہادت ہونے کے اس وصف سے اس کی ذات مراد نہیں، اصل مراد اس کے وقوع کی صورت میں مرتب ہونے والا نتیجہ ہے جو اس سے ناشئ ہے کیونکہ یہ اس کا سبب بنا، آنجناب نے اس کی بابت جو طعن الجن میں سے اس کا ہونا فرمایا اسے ذہن میں حاضر کیا جائے تو مدینہ کی نسبت یہ وصف اچھا معلوم ہوتا ہے تو اس میں اشارہ ہے کہ جنوں کے کفار اور ان کے شیاطین دخولِ مدینہ سے روکے جاتے ہیں اور جو اندر آنے میں کامیاب ہو بھی جائے تو اہلِ مدینہ میں سے کسی کو طعن کر کے اسے طاعون زدہ کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتے، اگر کہا جائے طعنِ جن ان کے کفار کے ساتھ تو مختص نہیں بلکہ ان کے مومنین سے بھی ہونا ممکن ہے تو ہم کہیں گے انسان کافروں کا بھی مدینہ میں داخلہ منع ہے تو جب مدینہ میں وہی رہ سکنے کا مجاز ہے جو اسلام ظاہر کرتا ہو تو اس پر مسلمانوں جیسے احکام ہی جاری ہوں گے اگرچہ اندر سے خالص اسلام والا نہ بھی ہو تو اس سے جنوں کے (خواہ کافر ہوں یا مسلمان) طعن کا اہل مدینہ پر نفوذ سے امن حاصل ہوا، تو اسی لئے اصلاً ہی مدینہ میں طاعون داخل نہ ہوگا، قرطبی نے المفہم میں اسکا جواب دیتے ہوئے لکھا مدینہ میں طاعون کے دخول کا معنی و مطلب یہ ہے کہ اس طاعون کی مثل نہ ہوگا جو دوسرے علاقوں میں نمودار ہوا جیسے عمواس اور جارف کے طاعون، بقول ابن حجر انکی بات کا مقتضا یہ ہوا کہ فی الجملہ طاعون مدینہ میں ظاہر تو ہو سکے گا مگر اس کا وبال وسیع پیمانہ پر نہ ہوگا جیسے دیگر مقامات میں ہوا، مگر ایسا نہیں ابن قتیبہ نے المعارف میں تیقن سے لکھا ہے اور ایک جمِ غفیر نے ان کی تبع کی جن کے متاخرین میں الاذکار میں نووی بھی ہیں کہ طاعون اصلاً ہی مدینہ اور مکہ میں داخل نہ ہو سکے گا لیکن ایک جماعت نے نقل کیا ہے کہ مکہ میں ۷۴۹ھ میں طاعون کی وباء پھوٹ پڑی تھی بخلاف مدینہ کے کہ کسی نے ابھی تک ذکر نہیں کیا کہ وہاں کبھی طاعون آیا ہو! شائد قرطبی نے اپنی بات کی بنا اس امر پر کی کہ طاعون وباء سے اعم ہے یا یہ کہ یہ وہی ہے اور یہ وہ جو فسادِ ہوا سے ناشئ ہوا اور جس کے نتیجہ میں وسیع پیمانے پر اموات ہوں، بخاری کی کتاب الجنائز میں ابو الاسود کا قول گزرا کہ میں حضرت عمر کے عہد میں مدینہ آیا تو دیکھا وسیع پیمانہ پر لوگ فوت ہو رہے ہیں تو یہ بلاشبہ ایک وبا تھی جو مدینہ میں واقع ہوئی لیکن یہ طاعون نہ تھا، حق یہ ہے کہ حدیث میں مدینہ میں داخل ہو سکنے والے جس طاعون کا تذکرہ ہے یہ وہ جو طعن الجن سے ہو جس سے بدن میں خون ہائج (یعنی ہیجان کا شکار) ہو جاتا ہے جس سے موت واقع ہو جاتی ہے تو یہ طاعون کبھی مدینہ میں داخل نہ ہوگا تو قرطبی کا جواب متضح نہیں، دیگر اہل علم نے یہ جواب دیا ہے کہ سببِ ترجمہ طاعون میں منحصر نہیں اور نبی اکرم کا فرمان ہے: (و لکن عافیتك أوسعُ لی) تو مدینہ میں دخولِ طاعون کا منع ہونا اس کے خصائص اور نبی اکرم کی دعا کے سبب اس کی (آب و ہوا کی) صحت کے لوازم سے ہے، ایک ذی علم نے لکھا یہ معجزاتِ محمدیہ میں سے ہے کیونکہ اطباء اول تا آخر اس امر سے عاجز ہوئے کہ طاعون کا سدِ باب کر پائیں یا کسی شہر یا بستی میں اسے آنے سے روک سکیں اور اتنی

صدیاں گزری ہیں مدینہ میں کبھی طاعون نہیں آیا، بقول ابن حجر ان کی بات درست ہے لیکن اشکالِ مذکور کا یہ جواب نہیں، اس کے جوابات میں سے یہ بھی ہے کہ نبی اکرم نے طاعون کے عوض میں انہیں بخار دیا کیونکہ طاعون تو کبھی کبھار ہی آتا ہے جب کہ بخار ہر آن ہوتا رہتا ہے تو دونوں اجر کے لحاظ سے متعادل ہیں اور بعض سابق الذکر اسباب کے مدنظر عدم دخولِ طاعون سے تمام مراد ہوتا ہے، احمد کی ابو عسیب سے نقل کردہ مرفوع حدیث کے استحضار سے مجھے ایک اور جواب سوجھا ہے اس میں ہے نبی اکرم نے فرمایا میرے پاس حضرت جبریل بخار اور طاعون لے کر آئے تو میں نے مدینہ کے لئے بخار کو روک لیا اور طاعون کو شام کی طرف بھیج دیا تو جواب یہ ہوا کہ نبی اکرم جب مدینہ آئے تو تعداد وقوت کے لحاظ سے مسلمان نہایت قلیل تھے اور مدینہ وبازدہ تھا جیسا کہ حضرت عائشہ کی حدیث سے ظاہر ہوا پھر جب نبی کریم کو ان دونوں میں سے ایک کے اختیار کا موقع دیا گیا اور دونوں کے ساتھ اجرِ جزیل کا حصول ہے تو آپ نے بخار کو اختیار کرلیا کیونکہ یہ عموماً موت کا باعث نہیں بنتا تو یہی حکمت مدنظر تھی کہ مسلمانوں کی جانیں محفوظ رہیں بخلاف طاعون کے! پھر جب جہادِ کفار کے مواقع پیش آئے اور اذنِ قتال ملا تو مدینہ میں بخار کے استمرار کا مطلب تھا کہ اہلِ اسلام کے اجسام کمزور پڑیں جب کہ بغرض جہاد ضرورت ان کی تقویت کی تھی تو آپ کی دعا سے بخار جحفہ کی طرف منتقل کردیا گیا جس کے بعد مدینہ کی آب وہوا نہایت سازگار ہوگئی پھر جن صحابہ کرام کو اللہ کی طرف سے رتبہ شہادت سے نوازنا مقصود تھا ان میں سے بعض میدانِ جنگ میں اور بعض طاعون کے ہاتھوں اس پر فائز ہوئے اور جن کے لئے یہ حاصل نہ ہوا انہیں بخار جو مومن کا اسکا آگ سے حظ ہے، میں مبتلا کر کے اجرِ جزیل سے نوازا گیا

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں کتاب الفتن کے اواخر میں حضرت انس کی ذکرِ دجال پر مشتمل حدیث میں آئے گا کہ دجال جب یہاں پہنچے گا تو دیکھے گا کہ فرشتے اس کی حفاظت کرتے ہیں تو نہ وہ اور نہ طاعون اس کے قریب پھٹکے گا ان شاء اللہ، اس استثناء (یعنی ان شاء اللہ کہنا) کی بابت اختلاف کیا گیا ہے بعض نے کہا یہ تبرک کے لئے تھا لہذا دونوں کو شامل ہے اور بعض کے مطابق یہ برائے تعلیق ہے اور صرف طاعون کے ساتھ مختص ہے اور اس کا مقتضا طاعون کا مدینہ میں جوازِ دخول ہے حدیثِ ابی ہریرہ کے بعض طرق میں ہے: (المدینة و مکة محفوفتان بالملائکة علیٰ کُلِّ نقبٍ منها ملَكٌ لا یَدْخُلها الدجالُ ولا الطاعونُ) اسے عمر بن شبہ نے کتابِ مکہ میں شریح عن فلیح عن علاء بن عبدالرحمٰن عن ابیہ عن ابی ہریرہ عن النبی ﷺ تخریج کیا اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں، اس پر جو نقل کیا گیا کہ ۷۴۹ھ میں یہ پایا گیا تو اس ناقل کی بات درست نہیں یا پھر اس کا وہی جواب جو قرطبی کے حوالے سے ذکر ہوا۔

- 5732حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا عَاصِمٌ حَدَّثَتْنِي حَفْصَةُ بِنْتُ سِيرِينَ قَالَتْ قَالَ لِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ ؓ يَحْيَى بِمَا مَاتَ قُلْتُ مِنَ الطَّاعُونِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الطَّاعُونُ شَهَادَةٌ لِكُلِّ مُسْلِمٍ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۳۵۱) .طرفه - 2830

عبد الواحد سے ابن زیاد اور عاصم سے مراد ابن سلیمان احول ہیں تمام راوی بصری ہیں۔ (قال لی أنس) حفصہ بنت سیرین کی حضرت انس سے بخاری میں یہی ایک روایت ہے۔ (یحیی بم مات؟) ایک روایت میں اِشباع کے ساتھ: (بما) ہے یہ اصیلی کے نسخہ میں ہے یہ (ما) استفہامیہ ہے لیکن اگر اس پر حرفِ جر داخل ہو تو مشہور یہی ہے کہ الف حذف کر دیا جاتا ہے، یحیی مذکور

حفصہ (اور محمد بن سیرین) کے بھائی تھے مسلم کی روایت میں (یحیی بن أبی عمرۃ و ھو ابن سیرین) ہے یہ ان (یعنی سیرین) کی کنیت تھی ان کی وفات ۹۰ھ کے لگ بھگ ہوئی، اس حدیث کا یہی مقتضا ہے لیکن طحاوی نے اوسط میں حماد عن یحی بن عتیق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے یحی بن سیرین اور محمد بن سیرین کو سنا یومِ جمعہ کی ساعتِ اجابت کے بارہ میں باہم مذاکرہ کر رہے ہیں اسے انہوں نے حضرت انس کی وفات کے بعد نقل کیا، اس کا مطلب ہوا یحی کی وفات حضرت انس کی وفات کے بعد ہوئی تھی اس پر یہ حدیثِ حفصہ خطا ثابت ہوتی ہے، امام بخاری کا اس حدیث کو صحیح میں تخریج کرنا دلالت کناں ہے کہ ان کے نزدیک یحی بن عتیق کی حدیث خطا ہے تاریخِ صغیر میں لکھا کہ یحی بن عتیق کی حفصہ بنت سیرین سے حدیث خطا ہے تو اگر (عن حفصۃ) کے حوالے سے حدیث خطا ہونا مجوز ہے تو یحی بن سیرین ذکر کرنے میں بھی ان سے خطا کا صدور مجوز ہے (یعنی طحاوی کی حدیث میں) شائد یہ (انس بن سیرین) تھا۔

(الطاعون شھادۃ لکل مسلم) یہاں اسی طرح مطلقاً مذکور ہوا اگلے باب کی حدیثِ عائشہ میں یہ تین قیود کے ساتھ مقید مذکور ہوگا اسی لئے آگے اس کی تخریج کی ہے۔

- 5733حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنْ مَالِكٍ عَنْ سُمَيٍّ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الْمَبْطُونُ شَهِيدٌ وَالْمَطْعُونُ شَهِيدٌ

(سابقہ حوالہ) .أطرافه 653، 720، - 2829

یہاں انہی دونوں خصلتوں کے ذکر پر اقتصار کیا الجہاد میں اسے مطولاً نقل کیا تھا وہاں پانچ قسم کے شہداء کا ذکر تھا، وہاں ذکر کیا تھا کہ کئی دیگر روایات میں مذکور شہداء کی مجموعی تعداد پانچ سے زائد ہے، مطعون سے مراد جو طعن الجن سے اس کا شکار ہوا (نہ کہ فسادِ آب و ہوا سے جو طاعون زدہ ہوا) جیسا کہ اولِ باب اس کی تقریر گزری۔

- 31 باب أَجْرِ الصَّابِرِ فِي الطَّاعُونِ (طاعون میں صبر کرنے والے کا اجر)

یعنی چاہے وہ اس میں مبتلا ہوا یا اس شہر میں یہ نمودار ہوا جس میں وہ مقیم ہے (چاہے وہ اس سے محفوظ رہا ہو مگر صبر اور رضا بالتقدیر کا مظاہرہ کرنے پر وہ بھی ماجور ہوا)۔

- 5734حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا حَبَّانُ حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ أَبِي الْفُرَاتِ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بُرَيْدَةَ عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهَا أَخْبَرَتْنَا أَنَّهَا سَأَلَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الطَّاعُونِ فَأَخْبَرَهَا نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ كَانَ عَذَابًا يَبْعَثُهُ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ فَجَعَلَهُ اللَّهُ رَحْمَةً لِلْمُؤْمِنِينَ فَلَيْسَ مِنْ عَبْدٍ يَقَعُ الطَّاعُونُ فَيَمْكُثُ فِي بَلَدِهِ صَابِرًا يَعْلَمُ أَنَّهُ لَنْ يُصِيبَهُ إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ إِلَّا كَانَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ الشَّهِيدِ تَابَعَهُ النَّضْرُ عَنْ دَاوُدَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص:۲۱۸) طرفاہ 3474، 6619

شیخ بخاری ابن راہویہ ہیں حبان سے مراد ابن ہلال جبکہ یحی، ابن یعمر ہیں۔ (أنها سألت الخ) احمد کی اسی طریق کے ساتھ حضرت عائشہ سے روایت میں ہے:(قالت سألت الخ)۔ (علی من یشاء) کشمیہنی کے ہاں(من شاء) ہے یعنی کافر ہو یا عاصی جیسے آلِ فرعون کا قصہ اور بلعام کے ساتھ اصحابِ سیدنا موسی کا قصہ۔ (فجعله الله الخ) یعنی امتِ محمدیہ کے اہلِ ایمان کیلئے، احمد کی حدیثِ ابوعسیب میں ہے:(فالطاعون شهادة للمؤمنين و رحمةٌ لهم و رجسٌ علی الكافر) یہ اس امر میں صریح ہے کہ طاعون صرف مسلمانوں کیلئے رحمت ہے اگر کفار پر واقع ہو تو اس کی حیثیت ان کیلئے عذاب کی ہوگی جو آخرت کے عذاب سے قبل دنیا میں ان کیلئے معجّل کیا گیا، کیا اس امت کے عاصیوں کیلئے بھی طاعون رحمت وشہادت ہے؟ یہ محلِ نظر ہے عاصی سے مراد کبائر کے مرتکب اور ان پر مصر لوگ کیونکہ یہ کہا جانا محتمل ہے کہ وہ اپنے اعمال وخیالات کی بناء پر شہادت کے ساتھ مکرم نہیں کئے جا سکتے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:(أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّآتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ)[الجاثية: ۲۱] اسی طرح ابن عمر کی ایک حدیث سے دلالت ملتی ہے کہ طاعون بے حیائی کے فروغ کی وجہ سے نمودار ہوتا ہے اسے ابن ماجہ اور بیہقی نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا:(لَمْ تَظْهَرِ الفاحشةُ فی قومٍ قَطُّ حتی يُعْلِنُوا بها إِلَّا فَشَا فِيهِم الطاعونُ و الأَوْجاعُ التی لَمْ تَكُنْ مَضَتْ فی أَسْلافِهِم)(کہ کسی قوم میں کبھی بے حیائی کا علانیہ ظہور وفروغ نہیں ہوتا مگر ان میں طاعون پھیل جاتا ہے اور ایسی ایسی بیماریاں جو گزرے لوگوں میں نہ تھیں، اللہ اکبر دورِ حاضر سے بڑھ کر اس حدیث کا مصداق کیا ہوگا کہ ایڈز اور کینسر جیسے امراض نمودار ہوئے جن کی بابت ڈاکٹروں نے صاف کہا کہ یہ بے حیائی کی پیداوار ہیں) اس کی سند میں خالد بن یزید بن ابی مالک ہیں جو شام کے فقہاء میں سے تھے لیکن احمد اور ابن معین وغیرہما کے نزدیک ضعیف ہیں، احمد بن صالح مصری اور ابوزرعہ دمشقی نے انہیں ثقہ قرار دیا ابن حبان کہتے ہیں کثیر اوقات خطا کے مرتکب ہوتے تھے، موطا کی ایک حدیثِ ابن عباس اس کی شاہد ہے جس کے الفاظ ہیں:(ولا فَشَا الزنا فی قوم إِلَّا كَثُرَ فيهم الموتُ)(کہ کثرتِ اموات کا سبب زنا ہے) اس میں انقطاع ہے اسے حاکم نے ایک اور طریق کے ساتھ موصولا تخریج کیا ان الفاظ کے ساتھ:(إذا ظهر الزنا و الربا فی قرية فقد أحَلُّوا بأنفسهم عذابَ اللّٰهِ)(کہ کسی بستی میں زنا اور سود کا فروغ نہیں ہوتا مگر خود اپنے ہاتھوں اپنے اوپر اللہ کا عذاب حلال کر لیتے ہیں) طبرانی کے ہاں بھی ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس سے مالک کے نقل کردہ سیاق جیسا سیاق مذکور ہے مگر اس کی سند میں مقال ہے انہی کی حضرت عمرو بن عاص سے حدیث میں یہ الفاظ ہیں:(ما مِنْ قومٍ يظهَرُ فيهم الزنا إلا أُخِذُوا بالفناء) اس کی سند بھی ضعیف ہے حاکم کی حضرت بریدہ سے جید سند کے ساتھ روایت میں یہ الفاظ ہیں:(ولا ظَهَرَتِ الفاحشةُ فی قوم إلا سَلَّطَ اللهُ عليهم الموتَ)(کہ بے حیا قوم پر اللہ تعالیٰ موت مسلط کر دیتا ہے) احمد کی حضرت عائشہ سے مرفوع حدیث میں ہے میری امت ہمیشہ خیر کے ساتھ رہے گی حتی کہ ان میں اولادِ زنا عام ہو جائے جب ایسا ہو تو عین ممکن ہے اللہ کی طرف سے اجتماعی عذاب نازل ہو، اسکی سند حسن ہے تو ان احادیث سے ثابت ہوا کہ طاعون کبھی معصیت کے سبب بطورِ عذاب واقع ہوتا ہے تو اس صورت میں یہ شہادت کیونکر ہوا؟ وارد احادیث کے عموم کے پیشِ نظر یہ کہنا بھی محتمل ہے کہ اس کے لئے درجۂ شہادت کا حصول ہوتا ہے اور بالخصوص جو قبل ازیں حدیثِ انس گزری کہ:(الطاعون شهادةٌ لِكُل مسلم) سیآت کے مرتکب کیلئے رتبۂ شہادت کا

حصول اس امر کو لازم نہیں کہ وہ اب رتبہ ومنزلت میں مومنِ کامل کے مساوی ہوا کیونکہ رتبہ ہائے شہادت باہم متفاوت ہیں جیسے مثلا کوئی عاصی اللہ کی راہ میں اعلائے کلمۃ اللہ کیلئے بغرضِ جہاد نکلا اور آگے بڑھتا ہوا قتل ہو گیا (تو اصولی طور پر وہ رتبۂ شہادت پر فائز ہوا باقی اس کے معاصی اپنی جگہ) امت محمدیہ کے ساتھ یہ اللہ کی رحمت ہے کہ دنیا ہی میں اکثر اپنے گناہوں کی سزا بھگت لیتے ہیں یہ طاعون زدہ کیلئے رتبۂ شہادت کے منافی نہیں بالخصوص یہ کہ اکثر لوگ جو اس کی لپیٹ میں آتے ہیں وہ بے حیائی کے افعال کے مباشر نہیں ہوتے، وہ اس کی لپیٹ میں اس لئے آتے ہیں کہ انکارِ منکر (اور نہی عن المنکر) کے فریضہ کی ادائیگی میں کوتاہی برتی (جیسے اہلِ پاکستان پچھلے دس برسوں سے اپنے بڑوں کے غلط فیصلوں کے نتائج بصورتِ زلزلہ وسیلاب اور خراب معاشی حالات، مہنگائی اور آٹے وغیرہ کی قلت کی صورت میں بھگت رہے ہیں اس لئے کہ جرمِ خاموشی کے وہ مرتکب ہیں ان کی نظروں کے سامنے یہود وعیسائی افواج کا مسلمانوں کے مقابلہ میں ساتھ دیا گیا اور ان کے علاقوں اور سڑکوں کے ذریعے کافر افواج کا اسلحہ وساز وسامان لے جایا جاتا رہا، اللہ نے ہمہ گیر اور بے نظیر سیلاب لا کر ان کی سڑکوں کو توڑ پھوڑ دیا، ایسا زلزلہ برپا ہوا جو کبھی اس علاقہ میں نہ آیا تھا ابھی بھی کوئی عبرت نہ پکڑے، قرآن کے عمومی الفاظ ہیں: إِنَّ فِي ذَالِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصَار کہ صاحبانِ بصیرت ہی عبرت پکڑتے ہیں تو کفِ افسوس ہی ملا جا سکتا ہے)

احمد نے۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، عتبہ بن عبید سے مرفوعا نقل کیا ہے کہ: (القتل ثلاثة الخ) کہ تین قسم کے لوگ قتل ہوتے ہیں ایک وہ شخص جس نے اپنے مال ونفس کے ساتھ فی سبیل اللہ جہاد کیا حتی کہ جب دشمنوں سے ٹکرا ہوا ان سے لڑا حتی کہ قتل ہو گیا تو یہ ہے شہید، اس رتبہ کے حصول پر نازاں! اللہ کے خیمہ میں اس کے عرش کے سائے میں ہوگا صرف انبیاء ہی اپنے درجۂ نبوت کے طفیل اس سے افضل ہوں گے، دوم وہ شخص جو گناہوں اور خطاؤں کا مرتکب رہا (ساتھ ہی) اپنے مال ونفس کے ساتھ اللہ کی راہ میں جہاد کرتا رہا پھر دشمنوں سے لڑائی میں مارا گیا تو اس کی خطائیں مٹا دی جائیں گی بے شک تلوار گناہوں کو مٹا ڈالتی ہے، سوم ایک منافق شخص جس نے بھی اپنے مال ونفس کے ساتھ راہِ خدا میں جہاد کیا حتی کہ قتل ہوا تو یہ آگ میں ہے کہ تلوار نفاق کا محو نہیں کرتی، ایک اور صحیح حدیث جس میں ہے کہ شہید کیلئے سوائے قرض کے ہر گناہ معاف کر دیا جاتا ہے تو اس سے مستفاد یہ ہے کہ شہادت مکفرِ تبعات (یعنی سیآت) نہیں اور حصولِ تبعات درجۂ شہادت کے حصول کے لئے مانع نہیں، شہادت کا سوائے اس کے کوئی مفہوم نہیں کہ جسے یہ شہادت حاصل ہو اللہ تعالیٰ اسے ایک مخصوص ثواب سے نوازتا ہے اور اسے کرامتِ زائدہ سے مکرّم کرتا ہے اور حدیث نے بیان کیا کہ ماسوائے تبعات کے سب گناہ شہادت کے طفیل بخش دئے جاتے ہیں، اگر فرض کیا جائے کہ شہید کے اعمالِ صالحہ تھے اور شہادت نے ماسوائے تبعات کے اس کے اعمالِ سیۂ مٹا دئے تو اعمالِ صالحہ اس کے ذمہ تبعات کے موازنہ کے ضمن میں اسے فائدہ دیں گے اور آخرکار اس کیلئے خالصۃً درجۂ شہادت باقی رہ جائے گا (جو اسے داخلۂ جنت کا حقدار بنا دے گا) اور اگر اس کے اعمالِ صالحہ نہیں تو اب اس کا معاملہ اللہ کی مشیت پر ہے (اس سے راقم کے ذہن میں برسوں سے چھایا یہ اشکال بحمد اللہ دور ہوا، میں سمجھتا تھا یہ جو ہمارے فوجی اور سپاہی ہندوستان یا ڈاکوؤں وغیرہ کے خلاف لڑائی میں مارے جاتے ہیں تو ان میں سے شہید کہلانے کے وہی حقدار ہونگے جو دینی فرائض ادا کرنے والے مسلمان تھے، ابن حجر کی اس تقریر سے ظاہر ہوا کہ رتبۂ شہادت تو سبھی کو حاصل ہوگا باقی رہا معاملہ گناہوں یا فرائض کی عدم ادائیگی کا تو یہ معاملہ بعد از میزانِ اعمال حل ہوگا کہ رتبۂ شہادت کا حصول ان امور پر حاوی ہوا یا نہیں، آخر ذرہ ذرہ کا حساب ہوتا ہے اور

حبہ خَرْدل بھر نیکی اگر کی ہے تو اس کی جزا ملنی ہے اسی طرح اگر حبہ خردل بھر برائی کی ہے تو اس کی سزا ملنی ہے تو اس ظاہرِ حدیث کو دیکھتے ہوئے ان حضرات کو شہید کہنے میں حرج نہیں)۔

(فليس من عبد) یعنی مسلمان عبد۔ (فيقع الطاعون) یعنی اس علاقہ میں جہاں وہ مقیم ہے۔ (في بلده) احمد کی روایت میں ہے: (في بيته) القدر کی روایت میں یہ الفاظ آئیں گے: (يكون فيه و يمكث فيه و لا يخرج من البلد)۔ (صابرا) یعنی قلق واضطراب کا اظہار نہیں کیا بلکہ اللہ کے امر کے سامنے سرِ تسلیم خم کیا اور اس کی قضاء پر اظہارِ رضا کیا، یہ اجرِ شہادت کے حصول کی قید ہے اس شخص کیلئے جو طاعون کی لپیٹ میں آکر مرجاتا ہے کہ اسی علاقہ میں رہے فرار ہو کر کہیں اور نہ جائے، آپ کا قول: (يعلم أنه لَنْ يُصِيبَه إلا مَا كَتَبَ اللهُ له) یہ ایک اور قید ہے، یہ جملہ حالیہ ہے جو متعلق بالاقامت ہے گویا اگر ٹھہرا تو وہیں رہا مگر ہر سمے وایلا مچاتا رہا اور قلق ومضطرب رہا اور عدم خروج پر متندم رہا اور کہتا رہا اگر چلا جاتا تو طاعون کی لپیٹ میں آنے سے بچ نکلتا تھا (یا کہیں جانے کے وسائل اسے میسر نہ تھے اس لئے نہیں گیا) تو ایسوں کو اگر طاعون میں مرجائیں رتبہ شہادت حاصل نہ ہوگا یہی اس حدیث کا مقتضا معلوم پڑتا ہے جیسا کہ منطوق مقتضی ہے کہ اسی کو شہادت کا درجہ حاصل ہوگا جو ان صفاتِ مذکورہ سے متصف ہوگا چاہے طاعون کی زد میں آکر موت سے ہمکنار نہ بھی ہوا، اس کے تحت تین صورتیں ہیں: جو ان صفات کے ساتھ متصف ہے اور طاعون میں مبتلا ہو کر مرگیا، دوم طاعون کی زد میں آیا تو سہی مگر موت واقع نہیں ہوئی، سوم اصلاً ہی اس کی لپیٹ میں نہیں آیا اور کسی دیگر سبب (یعنی طبعی موت یا کسی اور مرض یا حادثہ سے) فوت ہوا عاجلا یا آجلاً، (تو یہ تینوں قسم کے لوگ درجہ شہادت اور اس کے ثواب سے بہرہ ور ہوئے)۔

(مثل أجر الشهيد) شائد مثلیت کے ساتھ تعبیر کرنے میں سرّ حالانکہ ثبوتِ تصریح ہے کہ طاعون سے مرنے والا شہید ہے، یہ ہے کہ جو (اس کی زد میں تو آیا مگر) فوت نہیں ہوا اس کے لئے اجرِ شہید کی مثل ہے اگرچہ بعینہا درجہ شہادت اس کے لئے حاصل نہیں ہوا اور یہ اس طرح کہ جو متصف بالشہادت ہوا وہ اس شخص سے درجہ میں فائق ہے جسے اجرِ شہید کی مثل عطا کرنے کا اللہ نے وعدہ کیا اسکی مثال اس شخص کی سی ہے جو اعلائے کلمۃ اللہ کیلئے جہاد کی نیت سے اللہ کی راہ میں نکلا تو بغیر قتل ہوئے کسی سبب فوت ہوگیا (تو اسکا اجر بھی اجرِ شہید کی مثل ہے) وہ مفہوم جس کی مقتضی حدیثِ باب ہے کہ جو ان مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ہوا اور طاعون میں مبتلا ہوا پھر مرنے سے بچ گیا تو اسے بھی ثوابِ شہید حاصل ہوگا اس کے لئے احمد کی ابراہیم بن عبید بن رفاعہ عن ابی محمد کے حوالے سے نقل کردہ ابن مسعود کی حدیث شاہد ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا: (إنَّ أكثرَ شهداءِ أمّتي لَأَصْحابُ الفُرُش و رُبَّ قَتِيلٍ بينَ صَفَّيْنِ الله أعْلَمُ بِنِيَّتِه) (کہ میری امت کے اکثر شہداء بستر میں فوت ہونے والے لوگ ہیں اور جہاد کی صفوں میں کتنے ہی ایسے قتیل ہیں کہ اللہ ہی انکی نیت سے واقف ہے) اس کے رجال ثقہ ہیں، حدیث سے یہ استنباط بھی کیا گیا ہے کہ جو ان صفات مذکورہ سے متصف ہوا پھر اس پر وقوعِ طاعون ہوا جس کے نتیجہ میں اس کی موت واقع ہوئی تو اس کے لئے دو شہیدوں کا اجر ہے، تعددِ اسباب کے ساتھ تعددِ ثواب میں کوئی مانع نہیں جیسے مثلاً کوئی دیارِ غیر میں طاعون سے فوت ہو جائے یا مثلاً نفاس میں صبر واحتساب کے ساتھ فوت ہونے والی خاتون (یا مثلاً طاعون زدہ ہو کر اللہ کی راہ میں لڑتا ہوا قتل ہوا)، حدیثِ باب کے بارہ میں مقتضائے تحقیق یہ ہے کہ ایک درجہ شہادت طاعون کے اس پر واقع ہونے کی صورت میں ملا اور ساتھ ہی اجرِ شہید کی مثل کا اضافہ ہوگا اس کے صبر و ثبات کے سبب،

درجہِ شہادت اور چیز ہے اوراجرِ شہادت اس سے سِوا ہے، اس کی طرف ابن ابی جمرہ نے اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ یہی سر ہے آپ کے (المطعون شهيد) کہنے میں اور پھر یہاں کے قول: (فله مثل أجر شهيد) میں، یہ کہا جانا بھی ممکن ہے کہ شہداء کے درجات متفاوت ہیں تو سب سے ارفع اس کا درجہ جوان صفات سے متصف ہو اور طاعون سے فوت ہوا، درجہ میں اس سے کم جوان صفات سے متصف ہے مگر طاعون کی زد میں نہیں آیا اور نہیں مرا، حدیث سے یہ بھی مستفاد ہے کہ جوان صفات سے متصف نہیں وہ شہید نہیں خواہ طاعون کہ لپیٹ میں آکر فوت ہوا اور یہ شُوم ِاعتراض کا نتیجہ ہے جس سے اللہ کی تقدیر اور اسکی ملاقات سے کراہت کیلئے تضجّر وتسخّط عیاں ہوتا ہے اوراس قسم کے دیگر امور جن کے ساتھ مشروط خصال کا فوات ہوتا ہے

بعض احادیث میں شہیدِ طاعون اور شہیدِ معرکہ کی برابری ظاہر ہوتی ہے چنانچہ احمد نے بسند حسن عتبہ بن عبد السلمی سے مرفوعا روایت کیا کہ (روز قیامت) شہداء اور طاعون سے مرنے والے آئیں گے اصحابِ طاعون کہیں گے ہم ہیں شہداء تو حکم صادر ہوگا ان کے زخموں کو دیکھو اگر یہ شہداء (یعنی شہدائے معرکہ) کے زخموں کی طرح ہیں کہ خون بہہ رہا ہے اور ان کی خوشبو خوشبوئے مسک ہے تب یہ شہداء ہیں تو یہی ان کی صفت پائیں گے، عرباض بن ساریہ کی حدیث سے اس کا شاہد بھی ہے جسے بھی احمد اور نسائی نے حسن سند کے ساتھ نقل کیا اس میں ہے شہداء (یعنی شہدائے معرکہ) اور بستروں پر فوت ہونے والے رب کے ہاں طاعون سے مرنے والوں کی بابت جھگڑا کریں گے شہداء کہیں گے یہ ہمارے بھائی ہیں (یعنی یہ بھی شہداء ہیں) جو ہماری ہی طرح قتل ہوئے، دوسرے کہیں گے یہ ہماری طرح بستروں پر فوت ہوئے ہیں لہذا ہمارے بھائی ہیں تو اللہ تعالی کہے گا ان کے زخموں کو دیکھو اگر یہ مقتولین کے زخموں سے مشابہ ہیں تب یہ انہی میں سے ہیں تو ان کے زخم ان کے زخموں سے مشابہ ہوں گے، کلاباذی نے معانی الاخبار میں اس طریق سے یہ جملہ بھی آخر میں زیادہ کیا: (فيلحقون بهم) کہ ان کے ساتھ ملا دئے جائیں گے۔

(تابعه النضر الخ) یہ نضر بن شمیل ہیں جبکہ داؤد سے مراد ابن ابو الفرات ہیں، نضر کا یہ طریق کتاب القدر میں اسحاق بن ابراہیم عنہ سے موصول کیا ہے، ذکر بنی اسرائیل میں موسی بن اسماعیل کے حوالے سے بھی گزرا احمد نے اسے عفان، عبد الصمد بن عبدالوارث اور ابوعبد الرحمن المقری اور نسائی نے یونس بن محمد کے طریق سے، سب داؤد بن ابو الفرات سے، تخریج کیا ہے، میں نے یہ اس لئے ذکر کیا تا کہ یہ توہم نہ ہو کہ بخاری کی اپنے قول: (تابعه النضر) سے مراد اس وہم کا ازالہ ہے کہ حبان بن ہلال اس کے ساتھ متفرد ہیں تو خیال کرے کہ ان دونوں کے سوا کسی نے اسے روایت نہیں کیا بخاری کی یہ مراد نہیں بلکہ فقط حبان کے اس کے ساتھ تفرد کے توہم کا ازالہ کرنا چاہتے ہیں حصر مراد نہ تھا کہ بس انہی دو نے اسے روایت کیا ہے۔

32 - باب الرُّقَى بِالْقُرآنِ وَالْمُعَوِّذَاتِ (معوذات اور دیگر آیات کے ساتھ دم کرنا)

رُقی رائے مضموم اور قصر کے ساتھ، رُقْيَةٌ کی جمع، رقٰی یَرْقِی سے: (رقيت فلانا و أرْقِيهِ) قافِ مکسور کے ساتھ، (استرقى) طلبِ رقیہ، اور جمع بغیر ہمز ہے، یہ بمعنی تعویذ ہے۔ (بالقرآن الخ) یہ عطفِ خاص علی عام کی قبیل سے ہے کیونکہ معوذات سے مراد آخری تینوں (قل) ہیں جیسا کہ اواخر التفسیر میں گزرا تو یہ بابِ تغلیب سے ہوگا، یا مراد سورۃ الفلق اور سورۃ الناس اور قرآن کی

وہ سب آیات جن میں تعوذ کا ذکر ہے جیسے:(و قُلْ رَبِّ أَعُوْذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِيْنِ)[المؤمنون : ۹۷] اور (فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْم)[النحل: ۹۸] وغیرہ، اول اولیٰ ہے احمد، ابوداؤد اور نسائی نے۔ حاکم اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا، عبدالرحمٰن بن حرملہ عن ابن مسعود سے روایت نقل کی کہ نبی اکرم دس خصال سے کراہت کرتے تھے ان میں: (الرقی إلا بالمعوذات) بھی ذکر کیا (یعنی معوذات کے سواکسی اور کے ساتھ دم) عبدالرحمٰن مذکور کی بابت بخاری لکھتے ہیں کہ ان کی حدیث صحیح نہیں ہوتی، طبری لکھتے ہیں یہ حدیث اپنے راوی کی جہالت کی وجہ سیقابلِ حجت نہیں بالفرض اگر یہ صحیح بھی ہے تو یہ سورۃ الفاتحہ اور رقیہ کی اذنِ نبوی والی حدیث کے ساتھ منسوخ ہے، مہلب نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ فاتحہ میں استعاذہ کا معنی موجود ہے اور وہ استعانت ہے (یعنی وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِيْن) اس پر جواز مختص ہے ان کے ساتھ جو اس معنی پر مشتمل ہوں، ترمذی نے اور حسن قرار دیا، اور نسائی نے ابوسعید سے روایت کیا ہے کہ نبی اکرم جانّ سے اور عین الانسان سے (یعنی نظر لگ جانے سے) تعوّذ کیا کرتے تھے حتی کہ معوذات نازل ہوئیں تب (اس غرض کیلئے) انہی کا اخذ کرلیا اور ماسوا کو ترک کر دیا

بقول ابن حجر یہ ان دوسورتوں کے ساتھ تعوذ کے منع پر دلالت نہیں کرتا بلکہ صرف ان کی اولویت پر دال ہے بالخصوص ان کے غیر کے ساتھ تعوذ ثابت ہے آپ نے ان کے نزول کے بعد انہی پر اقتصار اس لئے شروع کر دیا کہ یہ دونوں سورتیں ہر مکروہ وشر سے جملۃً وتفصیلاً استعاذہ کے ضمن میں جوامع الکلم پر مشتمل ہیں، علماء کا (دم کرتے پڑھے جانے والے الفاظ وکلمات کے ضمن میں) اجماع ہے کہ درجِ ذیل تین شروط اگر موجود ہیں تو دم جائز ہے: ایک یہ کہ وہ اللہ تعالیٰ کی کلام یا اس کے اسماء وصفات کے ساتھ ہو، دوم عربی زبان میں ہو یا دوسری زبانوں کے ایسے کلمات جن کا معنی معروف ہے (یعنی مہمل اور لایعنی کلمات از قسم جنتر منتر نہ ہوں) سوم یہ اعتقاد ہو کہ دم بذاتِ خود موثر نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ان کی تاثیر ہے، ان کے شرط ہونے میں اختلاف ہے راجح یہ ہے کہ ان مذکورہ شروط کا اعتبار ضروری ہے مسلم میں حضرت عوف بن مالک سے منقول ہے کہتے ہیں کہ ہم جاہلیت میں دم جھاڑا کرتے کراتے تھے نبی پاک سے اس بارے دریافت کیا تو فرمایا مجھے دم کے کلمات سناؤ، پھر فرمایا اگر شرکیہ کلمات نہ ہوں تب کوئی حرج نہیں، انہی کی حدیثِ جابر میں ہے نبی اکرم نے دم سے منع فرمایا تو آلِ عمرو بن حزم آئے اور عرض کی ہمارے ہاں ایک دم ہے جو ہم بچھو کے کاٹنے پر کرتے ہیں، کہتے ہیں نبی اکرم کو وہ کلمات سنائے تو سن کر فرمایا مجھے ان میں کوئی حرج محسوس نہیں ہوتا، جو اپنے بھائی کو نفع پہنچا سکتا ہے ضرور پہنچائے!

بعض علماء نے اس عموم سے تمسک کرتے ہوئے ہر ایسے دم کو جائز قرار دیا جس کی منفعت مجرّب ہے اگرچہ پڑھے جانے والے کلمات کا معنی سمجھ نہ بھی آتا ہو لیکن حضرت عوف کی مذکورہ حدیث سے دلالت ملتی ہے کہ شرط یہ ہے کہ مؤدِی الی شرک اگر کلمات ہوں تو منع ہے اور جن کلمات کا معنی سمجھ نہیں آتا ان کے شرکیہ ہونے کا اندیشہ رہے گا لہذا احتیاطًا ان سے احتراز ہی بہتر ہے، آخری شرط تو ازحد ضروری ہے، بعض حضرات کی رائے ہے کہ صرف نظر اور لدغہ (یعنی ڈسے جانے) کی صورت میں ہی دم کرانا جائز ہے جیسا کہ باب (من اکتوی) میں عمران بن حصین کی حدیث میں گزرا: (لا رقية إلا مِن عينٍ أو حِمَةٍ) اس کا جواب دیا گیا ہے کہ اس میں معنائے حصر یہ ہے کہ یہ دونوں ان عوارض کی اصل ہیں جن میں دم کی ضرورت ہوسکتی ہے، تو عین کے ساتھ ملتحق ہے اس شخص کو دم جسے خبل (یعنی جنون) یا مس (یعنی سایہ ہونا) اور اس قسم کے عوارض ہوں کہ ان سب کی قدرِ مشترک احوالِ شیطانی سے ان کا ناشئ ہونا ہے

خواہ وہ شیطان انسی ہوں یا جنی ، اور سم کے ساتھ ملتحق ہے بدن کو لگنے والا ہر قرح (یعنی زخم) اور اس طرح کے دیگر زہریلے مواد، ابوداؤد کے ہاں حضرت انس کی روایت میں حدیثِ عمران کی طرح مذکور ہے مزید یہ بھی: (أو دم)، مسلم میں یوسف بن عبداللہ بن حارث عن انس سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے نظر، حمہ اور نملہ سے دم کی رخصت دی، ایک حدیث میں (و الأذن) بھی ہے ابوداؤد کی شفاء بنت عبداللہ سے حدیث میں ہے کہ نبی پاک نے ان سے فرمایا کیا تم اسے یعنی حضرت حفصہ کو، رقیۃ النملۃ نہیں سکھلاتی؟ نملہ ان زخموں (یعنی پھوڑے پھنسیوں) کو کہتے ہیں جو جسم کے مختلف حصوں، پہلوؤں وغیرہ میں نکلتے ہیں، بعض نے رائے دی ہے کہ یہاں حصر سے مراد افضل ہے یعنی ان عوارض میں دم نہایت انفع ہے جیسے کہا گیا: (لا سیف إلا ذوالفقار) (کہ تلوار تو بس ذو الفقار ہے)

بعض علماء نے کہا منہی عنہ وہ دم ہے جو وقوعِ بلاء سے پہلے کیا جائے اور ماذون وہ جو اس کے بعد ہو اسے ابن عبدالبر اور بیہقی وغیرہما نے ذکر کیا مگر یہ محل نظر ہے گویا یہ اس حدیث سے ماخوذ ہے جس میں تمائم (یعنی تعاویز) کو رقیٰ کے ساتھ مقرون کیا گیا ہے چنانچہ ابوداؤد اور ابن ماجہ نے۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، ابن اخی زینب زوجہِ ابن مسعود عنہا عن ابن مسعود سے مرفوعا روایت کیا: (إن الرقی والتمائم والتولة شرك) اس حدیث میں ایک قصہ ہے، تمائم تمیمة کی جمع ہے یہ خرز (پتھروں کی مالا) یا قلادہ (یعنی ہار) جو سر میں لٹکایا جاتا ہے، جاہلیت میں یہ لٹکانے سے ان کا اعتقاد یہ تھا کہ یہ دافعِ بلیات و آفات ہے، تولہ تائے مکسور، فتحِ واو اور لامِ مخفف کے ساتھ، ایک شئ، جاہلیت میں بیوی اس کے ذریعہ اپنے شوہر کی محبت جلب کیا کرتی تھی (یعنی تعویذِ محبت تھا) یہ جادو کی ایک نوع تھی، یہ اس لئے شرک قرار پائے کیونکہ ان کے ذریعہ ان کا اعتقاد تھا کہ غیر اللہ سے جلبِ منافع اور دفعِ ضرر ہوتا ہے، اس ضمن میں جو اللہ تعالیٰ کے اسماء یا اس کی کلام کے ساتھ ہو وہ اس کے تحت مندرج نہ ہوگا، احادیث میں قبل از وقوع ان کا استعمال ثابت ہے جیسا کہ باب (المرأة ترقی الرجل) کے تحت حضرت عائشہ کی حدیث میں گزرا کہ آنجناب حسنین کریمین کو اللہ تعالیٰ کے کلماتِ تامہ کے ساتھ (مِنْ كُلِّ شيطان و هَامَّةٍ) دم کرتے تھے، ترمذی نے حضرت خولہ بنت حکیم کی مرفوع حدیث کو صحیح قرار دیا جس میں ہے کہ جس پر کوئی آفت نازل ہوئی اور اس نے کہا: (أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللّٰهِ التَّامَّاتِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ) تو اسے کوئی شئ ضرر نہ پہنچائے گی، ابوداؤد اور نسائی کے ہاں صحیح سند کے ساتھ سہیل بن ابی صالح عن ابیہ عن رجل من اسلم سے روایت میں ہے کہ ایک شخص آیا اور عرض کی گذشتہ شب مجھے کسی موذی شئ نے کاٹ لیا اور میں سو نہ سکا تو نبی اکرم نے فرمایا اگر تم شام ہوتے ہی یہ پڑھ لیتے: (أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق) تمہیں ضرر نہ پہنچتا، اس مفہوم کی متعدد احادیث ہیں لیکن یہ بھی کہا جانا محتمل ہے کہ دم تعوذ سے اخص ہے وگرنہ رقی کے بارہ میں اختلاف مشہور ہے، اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کرنے اور ہر قسم کی واقع اور متوقع آفات و مشکلات میں اس سے التجاء کرنے کی مشروعیت میں کوئی اختلاف نہیں، ابن تین لکھتے ہیں معوذات اور اسمائے ربانی وغیرہ کے ساتھ دم روحانی طب ہے اگر یہ دم نیک لوگوں کے توسط سے ہو تو اللہ تعالیٰ کی اذن سے شفاء حاصل ہوگی تو یہ نوع جب نادر الوجود ہے تو لوگ طبِ جسمانی اور منہی عنہ دم کا سہارا لیتے ہیں جو ایسے حضرات کرتے ہیں جو جنوں کی تسخیر کے مدعی ہیں تو یہ لوگ حق و باطل سے مرکب مشتبہ امور پیش کرتے ہیں اور اللہ کے ذکر اور اس کے اسماء کے ساتھ ذکرِ شیاطین جمع کرتے ہیں، کہا جاتا ہے سانپ عداوتِ انسانی کی اپنی طبع کے باوصف شیاطین سے مصادفت کرتے ہیں کیونکہ وہ بنی آدم کے اعداء ہیں، اگر شیطانی کلمات اور ان کے اسماء ذکر کر کے ان پر قابو پانے کی سعی کی جائے

یہ شیاطین کے اسماء اور ان کا حوالہ سن کر بلوں سے باہر نکل آتے ہیں (جنہیں سنیاسی قابو کر لیتے ہیں) اسی طرح لدیغ (یعنی سانپ کے ڈسے) شخص کو جب ان اسمائے شیطانی کے ساتھ دم کیا جائے تو انسانی بدن سے ان کے سموم بہہ پڑتے ہیں اسی لئے ایسے دم مکروہ قرار دئے گئے ہیں جو اللہ کے ذکر، اس کے اسماء اور عربی زبان میں نہیں ہوتے ان کلمات کے ساتھ جن کا معنی معروف ومفہوم ہوتا کہ یہ شرک سے بری ہوں، علمائے امت غیر کتاب اللہ کے ساتھ دم کی کراہت پر ہیں

قرطبی لکھتے ہیں دم کی تین اقسام ہیں: ایک ایسے دم جو زمانۂ جاہلیت سے چلے آ رہے ہیں جو غیر مفہوم کلمات پر مشتمل ہوتے تھے تو ان سے اجتناب ہی بہتر ہے تا کہ ان میں شرک یا مودِی الی شرک الفاظ نہ ہوں، دوم جو اللہ کی کلام و اسماء کے ساتھ ہوں، یہ جائز ہیں، اگر یہ ماثور کلمات ہیں تو مستحب ہیں، سوم جو غیر اللہ کے اسماء کے ساتھ ہیں مثلا کوئی فرشتہ، نیک اشخاص یا مخلوقات میں سے کوئی معظم مخلوق مثلا عرشِ الٰہی تو اس قسم سے اجتناب واجب نہیں اور نہ مشروع ہے، وہ دم جو التجاء الی اللہ اور اسکے اسماء کے ساتھ تبرک کو متضمن ہو تو اس کا ترک اولیٰ ہوگا الا یہ کہ وہ مرقی بہ کی تعظیم کو متضمن ہو، تو اس سے اجتناب بہتر ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے غیر کے نام کا حلف، بقول ابن حجر اس بارے تفصیلی بحث کتاب الأیمان میں آئے گی، ربیع کہتے ہیں میں نے امام شافعی سے دم کی بابت پوچھا تو کہا اللہ تعالیٰ کی کتاب اور جو معروف ذکر اللہ ہو، کے ساتھ دم کرنے میں کوئی حرج نہیں میں نے پھر پوچھا کیا اہلِ کتاب سے دم کرانا کیسا ہے؟ کہا اگر کتاب اللہ اور معروف ذکر اللہ کے ساتھ دم کریں، مؤطا میں مذکور ہے کہ حضرت ابوبکر نے حضرت عائشہ کو دم کرنے والی ایک یہودی خاتون سے کہا اسے کتاب اللہ کے ساتھ دم کرو، ابن وہب نے مالک سے چھری، نمک، دھاگے باندھنے اور جو خاتم سلیمان لکھا جاتا ہے، کے ساتھ دم کرنے کرانے کو مکروہ قرار دیا اور کہا قدیم میں لوگوں کا یہ معمول نہ تھا، مازری لکھتے ہیں اہل کتاب سے دم کرانے میں اختلاف ہے بعض نے جائز جبکہ مالک نے اس بنیاد پر مکروہ قرار دیا کہ کہیں (سابقہ سماوی کتب کے) ان کلمات سے نہ کرتے ہوں جو انہوں نے تبدیل وتحریف کر دئے تھے، جائز قرار دینے والوں نے ایسا ہونا بعید سمجھا اور کہا یہ طب کی مانند ہے، برابر ہے کہ غیر حاذق اچھے طریقہ سے یہ کلمات نہ کہے اور حاذق بچتا ہے کہ تبدیل کرے حذاقت کے ساتھ اپنی شہرت کے استمرار پر حرص کرتے ہوئے تا کہ اس کا کاروبار خوب چلتا رہے (یعنی ایسا ہونا بعید ہے کہ اہل کتاب تحریف شدہ کلمات کے ساتھ دم کرتے ہوں کہ ایسا اگر ہو تو اس میں تاثیر نہ ہو اور اگر تاثیر نہیں تو پھر کیونکر لوگ دم کرانے کیلئے ان سے رجوع کریں گے لہذا اقرین قیاس یہی ہے کہ اچھے کلمات پر ہی انکا دم مشتمل ہوتا ہوگا) حق یہ ہے کہ یہ معاملہ اختلاف اشخاص واحوال کے ساتھ مختلف ہوتا ہے، ابن عبد السلام سے حروفِ مقطعہ (کے ساتھ دم کرانے) کی بابت پوچھا گیا تو ان میں سے جو غیر معروف ہیں ان سے منع کیا تا کہ ایسا نہ ہو کہ ان میں کفر ہو (بظاہر یہاں حروف مقطعہ سے مراد جنتر منتر قسم کے کلمات یعنی ٹوٹے پھوٹے الفاظ اور جملے) دم کے مانعین کا موقف تفصیلا باب (من لم یرق) میں پیش کیا جائے گا۔

علامہ انور باب الرقی کے تحت کہتے ہیں جو شرع کے موافق ہو اسے دم اور جو مخالف ہو اسے منتر کہا جائے گا۔

- 5735حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا هِشَامٌ عَنْ مَعْمَرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ -رضى الله عنها -أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَنْفُثُ عَلَى نَفْسِهِ فِي الْمَرَضِ الَّذِي مَاتَ

فِيهِ بِالْمُعَوِّذَاتِ فَلَمَّا ثَقُلَ كُنْتُ أَنْفِثُ عَلَيْهِ بِهِنَّ وَأَمْسَحُ بِيَدِ نَفْسِهِ لِبَرَكَتِهَا فَسَأَلْتُ الزُّهْرِيَّ كَيْفَ يَنْفِثُ قَالَ كَانَ يَنْفِثُ عَلَى يَدَيْهِ ثُمَّ يَمْسَحُ بِهِمَا وَجْهَهُ

(ترجمہ کیلئے جلد۶ ص:۴۷۴) .أطرافه 4439، 5016، - 5751

ہشام سے مراد ابن یوسف صنعانی ہیں۔ (بالمعوذات) ترجمہ میں معطوف (یعنی المعوذات کالفظ) پر اس کی دلالت واضح ہے جبکہ معطوف علیہ پر اس کی دلالت محلِ نظر ہے کیونکہ معوذات کے ساتھ دم کرنے کی مشروعیت سے لازم نہیں آتا کہ دیگر قرآنی آیات کے ساتھ بھی وہ مشروع ہے کہ احتمال ہے معوذات میں کوئی سرّ ہو جو اس کے غیر میں نہیں، پیچھے ابوسعید کی ایک حدیث کا ذکر گزرا جس میں ہے کہ نبی اکرم نے غیرِ معوذات کے ساتھ دم ترک کر دیا تھا لیکن سورہ فاتحہ کے ساتھ دم ثابت ہے، اس سے ثابت ہوا کہ معوذات کیلئے کوئی اختصاص نہیں شائد اسی نکتہ کی طرف توجہ مبذول کرانے کو اس کے بعد (رقى بفاتحة الكتاب) کا باب لائے ہیں، فاتحہ میں استعانت کے لفظ میں معنائے استعاذہ موجود ہے تو جہاں بھی اس قسم کے الفاظ ہوں گے ان کے ساتھ دم مشروع ہے، حدیثِ ابوسعید کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ مراد یہ ہے کہ قبل ازیں جو غیرِ قرآن کلام کے ساتھ دم کیا کرتے تھے اسے ترک کر دیا، یہ بھی محتمل ہے کہ ترجمہ میں (بالقرآن) سے مراد (ببعضه) ہو کیونکہ اسمِ جنس ہے بعض پر بھی اس کا اطلاق صحیح ہے مراد ایسی آیات وکلمات جن میں اللہ کی طرف التجاء ہے معوذات بھی اسی قبیل سے ہیں اللہ تعالیٰ کے کلمات کے ساتھ استعاذہ کئی احادیث میں مذکور ہے (أعوذ بكلمات الله۔۔۔ کی طرف اشارہ ہے) جیسا کہ گزرا، ابن بطال کہتے ہیں معوذات میں جوامع دعائیں ہیں کیونکہ اکثر مکروہات جادو، حسد، شرِ شیطان اور اس کے وسواس کا ہی شاخسانہ ہوتی ہیں اسی لئے نبی اکرم نے (ان کے نزول کے بعد) ان پر اکتفاء کیا، بقول ابن حجر آگے باب (السحر) میں اس کی کچھ تفصیل بیان ہوگی، حدیث کا جملہ: (في المرض الذي مات فيه) اس کی قید نہیں بلکہ حضرت عائشہ یہ اشارہ دے رہی ہیں کہ ایسا آپ نے اپنے آخری ایام میں بھی کیا لہذا یہ منسوخ نہیں۔

(أنفث عنه) نفث بارے ایک مستقل باب آرہا ہے۔ (و أمسح بيده نفسه) نفسہ منصوب علی مفعولیت ہے، اگر اسے مکسور پڑھا جائے تب یہ بدل ہوگا کشمیہنی کے ہاں: (بيدِ نفسه) ہے (یعنی ترکیبِ اضافی) یہ دوسرے احتمال کی تائید کرتا ہے، عیاض لکھتے ہیں نفث کا فائدہ اس رطوبت کے ساتھ حصولِ تبرک یا ہوا جسے ذِکر سے چھوا ہے جیسے ذکر لکھنے والی روشنائی وغیرہ کے بقیہ کے ساتھ حصولِ تبرک کیا جاتا ہے، یہ بطورِ تفاؤل بھی ہوسکتا ہے کہ جس طرح دم کرنے والے سے تھوک کے یہ ذرات الگ ہوئے ہیں (اللہ کرے کہ) اسی طرح مریض سے اس کی مرض دور ہو جائے اور اس روایت میں مذکور: (كان ينفث على نفسه) اور دوسری روایت میں مذکور کہ مجھے حکم دیتے تھے کہ یہ میں کروں، کے درمیان تعارض نہیں کیونکہ زیرِ نظر ابتدائے مرض پر محمول ہے جب اس کی شدت ہوئی تب حضرت عائشہ کو حکم دیا کہ وہ دم کیا کریں۔

(فسألت الزهري الخ) قائل معمر ہیں اسی اسناد کے ساتھ موصول ہے، حدیث سے نیک آدمی، اس کے تمام اعضاء اور بالخصوص دائیں ہاتھ کے ساتھ تبرک کا ثبوت ملا۔

- 33 باب الرُّقَى بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ (سورہ فاتحہ کے ساتھ دم کرنا)

وَيُذْكَرُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ (یہ بحوالہ ابن عباس نبی پاک سے بھی مذکور ہے)

(و یذکر الخ) صیغۂ تمریض کے ساتھ ذکر کیا، یہ اہل الحدیث کے ہاں اس متقرر کیلئے معکر ہے کہ بخاری جو صیغۂ تمریض کے ساتھ ذکر کریں اس کا مطلب ہوتا ہے کہ ان کی شرط پر نہیں جبکہ ابن عباس کی یہ روایت اگلے باب میں تخریج کی ہے، ہمارے شیخ نے علومِ حدیث پر اپنی کلام میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ کبھی بخاری کسی روایت کو بالمعنی ذکر کرتے ہوئے بھی تمریض کا لفظ استعمال کر لیتے تھے اور بلا شبہ ابن عباس کی اس خبر میں نبی اکرم سے صراحت کے ساتھ سورہ فاتحہ کا دم منقول نہیں صرف اس پر آپ کی تقریر کا ذکر ہے تو صراحت کے ساتھ آپکی طرف اس کی نسبت معنوی نسبت ہے، بخاری قبل ازیں کتاب الاجارہ میں اس حدیث کا بعض حصہ بصورتِ تعلیق اسلوبِ جزم کے ساتھ ذکر کر چکے ہیں وہاں باب (ما يعطى في الرقية بفاتحة الكتاب) کے تحت یہ عبارت ہے: (و قال ابن عباس إن أحقَّ ما أخذتم عليه أجراً كتاب الله) پھر ہمارے شیخ نے لکھا شائد سورہ فاتحہ کے ساتھ دم بارے ابن عباس کی کوئی صریح روایت بھی ہو جو ان کی شرط پر نہ ہو تو اس کی طرف اس صیغۂ تمریض کے ساتھ اشارہ کیا ہو بقول ابن حجر تلاش کے باوجود وہ مجھے نہیں ملی۔

- 5736 حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي بِشْرٍ عَنْ أَبِي الْمُتَوَكِّلِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ نَاسًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ أَتَوْا عَلَى حَيٍّ مِنْ أَحْيَاءِ الْعَرَبِ فَلَمْ يَقْرُوهُمْ فَبَيْنَمَا هُمْ كَذَلِكَ إِذْ لُدِغَ سَيِّدُ أُولَئِكَ فَقَالُوا هَلْ مَعَكُمْ مِنْ دَوَاءٍ أَوْ رَاقٍ فَقَالُوا إِنَّكُمْ لَمْ تَقْرُونَا وَلاَ نَفْعَلُ حَتَّى تَجْعَلُوا لَنَا جُعْلاً فَجَعَلُوا لَهُمْ قَطِيعًا مِنَ الشَّاءِ فَجَعَلَ يَقْرَأُ بِأُمِّ الْقُرْآنِ وَيَجْمَعُ بُزَاقَهُ وَيَتْفِلُ فَبَرَأَ فَأَتَوْا بِالشَّاءِ فَقَالُوا لاَ نَأْخُذُهُ حَتَّى نَسْأَلَ النَّبِيَّ ﷺ فَسَأَلُوهُ فَضَحِكَ وَقَالَ وَمَا أَدْرَاكَ أَنَّهَا رُقْيَةٌ خُذُوهَا وَاضْرِبُوا لِي بِسَهْمٍ
(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۴۶۹). أطرافه 2276، 5007، - 5749

کتاب الاجارہ میں اس کی مفصل شرح گزر چکی ہے، ابن قیم لکھتے ہیں جب ثابت ہے کہ بعض کلام کے کچھ خواص و منافع ہیں تو رب العالمین کی کلام پھر فاتحۃ الکتاب کے خواص و منافع ہونا تو اولیٰ ہے اور اس فاتحہ جیسی کوئی کلام نہ قرآن میں کوئی اور ہے نہ سابقہ کتب میں کیونکہ اس میں پورے قرآن کا خلاصہ ہے، یہ اللہ کے اصولِ اسماء، ان کے مجامع، اثباتِ معاد، ذکرِ توحید، بندوں کا طلبِ اعانت کیلئے اس کا محتاج ہونا، اس سے طلبِ ہدایت اور افضل دعاء پر مشتمل ہے جو صراطِ مستقیم کی طرف جو اس کی کمالِ معرفت، اس کی توحید، اس کے اوامر کو ماننا اور نواہی سے اجتناب اور اس پر استقامت کو متضمن ہے، طلبِ ہدایت ہے پھر اس میں لوگوں کی اصناف کا بیان ہے کہ بعض منعم علیہم ہیں کہ حق کی معرفت والے اور اس پر عمل کرنے والے ہیں پھر مغضوب علیہم ہیں جو حق کی معرفت کے بعد اس سے منحرف ہوئے پھر وہ لوگ جو عدم معرفتِ حق کے سبب ضالین ہیں، اس کے ساتھ ساتھ اس میں اثباتِ قدر، شرع، اسماء، معاد، توبہ، تزکیۂ نفس، اصلاحِ قلب اور تمام اہلِ بدعت پر رد وانکار موجود ہے تو وہ سورت جس کا یہ بعض وصف ہے اس کے لئے یہی شانِ شایان

ہے کہ ہر مرض سے اس کے ساتھ طلبِ شفاء کی جائے۔

34 - باب الشَّرْطِ فِي الرُّقْيَةِ بِقَطِيعٍ مِنَ الْغَنَمِ (دم کرنے کی اجرت طلب کرنا)

یعنی نظر لگے کو دم کرانا، کہا جاتا ہے: (عنت الرجل أی أصیبته بعینك) یعنی اپنی نظر کے ساتھ اسے بیمار کر دیا، نظر لگے کو (مَعِین و مَعْیُون)، لگانے والے کو (عائن ، معیان اور عیون) کہیں گے، اس سے مراد کسی ایسی نظرِ استحسان سے دیکھنا جس میں کچھ حسد کا شائبہ بھی ہوتا ہے خبثِ طبع کی بنا پر جس سے منظور (یا اس کی کسی چیز) کو کچھ ضرر لاحق ہو جاتا ہے، احمد کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا مروی ہے: (العین حقٌّ و یَحْضُرُھا الشیطان وحسدُ ابنِ آدم) (کہ نظر لگنا ثابت ہے، اس میں شیطان کا حضور اور ابن آدم کا حسد شامل ہوتا ہے) بعض لوگوں پر یہ باعثِ اشکال ہوا تو انہوں نے کہا دور سے آنکھ کیونکر ایسا عمل کر سکتی ہے کہ اس سے معیون کو ضرر لاحق ہو جائے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ لوگوں کی طبائع باہم مختلف ہوتی ہیں کبھی ایسا مِن سُم (یعنی زہر یلے ذرات اور اثرات سے) ہوتا ہے جو نظر لگانے والے کی آنکھ سے ہوا کے ذریعہ نظر لگے کے بدن تک پہنچ جاتے ہیں، ایک ایسے شخص سے، جس کی نظر لگنا مشہور تھا، منقول ہے کہ جب میں کسی ایسی چیز کو دیکھتا جو اچھی لگتی تو یوں لگتا جیسے میری آنکھوں سے حرارت خارج ہو رہی ہے، اس سے قریب تر مثال حائضہ عورت کی ہے جو اپنا ہاتھ دودھ کے برتن میں رکھے جس سے دودھ خراب ہو جائے اور اگر طہر کے بعد رکھے تب خراب نہ ہو، اسی طرح اگر وہ کسی باغ میں داخل ہو تو بغیر کسی چیز کو چھوئے کثیر پودوں کو نقصان پہنچا دے، اسی سے یہ بھی کہ کبھی صحیح النظر آدمی رمد والی آنکھ کو دیکھتا ہے تو اس کی آنکھ بھی رمد زدہ ہو جاتی ہے یا جیسے کوئی کسی کے سامنے جمائی لے تو اسے بھی محسوس ہونے لگے، یہ ابن بطال کی کلام کا محصل ہے خطابی کہتے ہیں حدیث سے ثابت ہوا کہ آنکھ کی نفوس میں تاثیر ہے اس سے طبائعین کا یہ قول باطل ہوا کہ حواسِ خمسہ کے دائرہِ ادراک سے ماسوا کوئی شیٔ نہیں، ان کے ماسوا کی کوئی حقیقت نہیں! مازری لکھتے ہیں بعض طبائعیین کا خیال ہے کہ عائن کی آنکھ سے کوئی زہریلی قوت پھوٹتی ہے جو معین کو نشانہ میں لے کر نقصان پہنچاتی ہے، یہ ایسے جیسے سانپ کی نظر سے زہر کے اثرات لگ جائیں، انہوں نے اس میں منعِ حصر کا اشارہ دیا ہے اسے ممکن قرار دینے کے ساتھ ساتھ، اہلِ سنت کے طریقہ پر متمشی یہ ہے کہ لگانے والے کی وہی نظر نقصان دہ ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ نے مقدر کر رکھا ہو کہ کسی پر پڑ کر اس کے لئے باعثِ ضرر ثابت ہوگی،

کیا کوئی جواہرِ خفیہ ہیں یا نہیں؟ یہ معاملہ احتمالی ہے جس کے اثبات ونفی کی بابت قطعیت سے کوئی بات نہیں کی جا سکتی بعض مسلمان اہلِ طبائع جنہوں نے قطعیت کے ساتھ لکھا ہے کہ عائن کی آنکھ سے غیر مرئی لطیف جواہر نکل کر معیون تک پہنچ کر اس کے جسم کے مسام میں متخلل ہو جاتے ہیں تو باری تعالیٰ ان میں ہلاکت خیز تاثیر پیدا کر دیتا ہے جیسے کوئی زہر پی کر ہلاک ہو، تو ان کا یہ دعوائے قطعیت خطا ہے لیکن جائز ہے کہ یہ عادت ہو نہ کہ ضرورت یا طبیعت اھ، بقول ابن حجر یہ کلام سدید ہے البتہ ابن عربی نے شد و مد سے اس کا انکار و رد کیا، لکھتے ہیں فلاسفہ کا خیال ہے کہ نظر کے ساتھ اِصابت دراصل اس دیکھنے والے کے نفس کی قوتِ تاثیر ہے تو اولاً وہ فی نفسہا پھر فی غیرہا موثر ہوتی ہے، بعض نے لکھا یہ دراصل نظر لگانے والے کی آنکھ کا زہر ہے جو عند التحدیق (یعنی ٹکٹکی باندھ کر یا آنکھ

پھاڑ کر دیکھنا) اِصابت بلفحہ (لفحہ جلانے والی آگ کو کہتے ہیں) کرتا ہے جیسے افاعی (افعی کی جمع ، سانپوں کی ایک قسم) کی زہر کا لفح ان کے ساتھ اتصال رکھنے والوں کو زد میں لے لیتا ہے، پھر اول کو رد کیا کہ اگر ایسا ہوتو ہر حال میں اصابت متخلف نہ ہو جبکہ امرِ واقع اس کے برخلاف ہے، دوم یہ کہ افعی کا زہر اس کا جزو ہے اور وہ سب کا سب قاتل اور مہلک ہے اور نظر لگانے والے کی فقط آنکھ ہی ہلاکت خیز ہے لہذا یہ اس سے خارج ہوئی ، کہتے ہیں حق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عائن کے اس کی طرف دیکھنے کے وقت اپنی مشیت سے کوئی الم یا ہلاکت پیدا کر دیتا ہے اور کبھی اس کے وقوع سے قبل ہی اسے پھیر دیتا ہے استعاذہ کے ساتھ یا اس کے بغیر ہی اور کبھی اس کے وقوع کے بعد دم، غسل کرنے یا ان کے بغیر پھیر ڈالتا ہے اھ ، بقول ابن حجر ان کی بعض کلام قابلِ تعاقب ہے، افعی کے ساتھ جو مثال دی ہے کہیں مذکو رنہیں کہ وہ مصاب کو ملامست کرتا ہے حتی کہ اسے اس کا زہر لگ جائے دراصل ان کی مراد یہ ہے کہ سانپوں کی ایک جنس کے بارہ میں مشہور ہے کہ جس کسی پر اسکی نظر پڑ جائے وہ ہلاک ہو جاتا ہے اسی طرح عائن کا معاملہ ہے (لیکن عائن کی نسبت یوں نہیں ہوتا کہ جس کسی کو دیکھے اسے نظر لگ جاتی ہے بلکہ تجربہ یہ ہے کہ یہ کوئی خاص قسم کی نظر ہوتی ہے جس کے ساتھ کوئی ایسی بات بھی کرتا ہے جس کا نتیجہ نظر لگنے کی صورت میں نکلتا ہے) کہتے ہیں نبی اکرم کی حضرت ابولبابہ سے مروی ایک حدیث میں بھی سانپوں کی نسبت یہ اشارہ موجود ہے یہ بدء الخلق میں گزری جس میں ابتر اور ذی طُفیتین سانپوں کا تذکرہ ہے جن کی بابت فرمایا: (يَطْمِسَان البصر و يُسْقِطان الحبل)(یعنی یہ سانپ نظر مٹا ڈالتے اور حمل ضائع کر دیتے ہیں) خطابی کی تاثیر سے مراد وہ معنی نہیں جو فلاسفہ بیان کرتے ہیں بلکہ جو اللہ نے اس کے ساتھ اجرائے عادت کیا ہے کہ معیون کیلئے حصولِ ضرر ہو جاتا ہے، بزار نے حسن سند کے ساتھ حضرت جابر سے مرفوعا نقل کیا: (أكثر مَنْ يموت بعد قضاء الله و قدره بالنفس) کہ اللہ کی قضاء وقدر کے بعد سب سے زیادہ اموات نفس کی بناء پر ہوتی ہے راوی کہتے ہیں نفس سے مراد نظر لگنا ہے، اللہ تعالیٰ نے اجسام وارواح میں کثیر قوی وخواص پیدا فرمائے ہیں جیسے اکثر ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص خجالت کا شکار بنتا ہے تو اس کا چہرہ سرخ ہو جاتا ہے (اسی طرح عالمِ غیظ وغضب میں اور فرطِ حیا سے بھی) یا جیسے کسی خوف کے وقت چہرہ زرد ہو جاتا ہے، کثیر لوگ مجرد انہیں دیکھے جانے کے سبب بیمار پڑ جاتے اور ان کی قویٰ کمزور ہو جاتی ہیں اور یہ سب ان تاثیرات کے واسطہ سے جو اللہ نے ارواح میں پیدا کر رکھی ہیں تو ان کے آنکھ کے ساتھ شدتِ ارتباط کی وجہ سے اسے اسی کی طرف منسوب کر دیا گیا (اور کہا گیا نظر لگ گئی، شائد اسکی وجہ یہ بھی ہو کہ آنکھ ان تاثیرات کے ایصال کا وسیلہ ہے) حالانکہ دراصل یہ اس کی روح کی تاثیر ہے ارواح اپنی طبائع ،قویٰ، کیفیات اور خواص کے لحاظ سے باہم متفاوت ہیں ان میں سے کچھ ایسی ہیں جو موثر فی البدن ہیں مجرد رؤیت کے ساتھ بغیر کسی اتصال کے، یہ اس کی روح کی شدتِ خبث اور اس کی کیفیتِ خبیثہ کا شاخسانہ ہے تو حاصلِ کلام یہ ہے کہ تاثیر اللہ تعالیٰ کے ارادہ وخلق سے ہے جو اتصالِ جسمانی پر مقصور نہیں بلکہ کبھی اس کے ساتھ اور کبھی آمنا سامنا ہونے اور کبھی مجرد نظر پڑنے سے واقع ہوتی ہے اور کبھی یہ تاثیر روحانی توجہ کے ساتھ ہوتی ہے جیسے ادعیہ، دم اور التجاء الی اللہ کے نتائج وتاثیرات ہیں، کبھی توہم و تخیل سے بھی انسان پر اثرات پڑتے ہیں تو عائن کی آنکھ سے گویا ایک غیر مرئی معنوی تیر نکلتا ہے جو کسی کو زد میں لے کر اسے مجروح کرتا ہے اگر نشانے پر لگے وگرنہ وہ تیر نفوذ نہیں کرتا بلکہ بسا اوقات اسی پر لوٹ آتا ہے حقیقی تیر کی طرح (حقیقی تیر کب لوٹ آتا ہے؟)۔

- 5737حَدَّثَنِي سِيدَانُ بْنُ مُضَارِبٍ أَبُو مُحَمَّدٍ الْبَاهِلِيُّ حَدَّثَنَا أَبُو مَعْشَرٍ الْبَصْرِيُّ -هُوَ

صَدُوقٌ -يُوسُفُ بْنُ يَزِيدَ الْبَرَّاءُ قَالَ حَدَّثَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ الْأَخْنَسِ أَبُو مَالِكٍ عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ نَفَرًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ مَرُّوا بِمَاءٍ فِيهِمْ لَدِيغٌ أَوْ سَلِيمٌ فَعَرَضَ لَهُمْ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْمَاءِ فَقَالَ هَلْ فِيكُمْ مِنْ رَاقٍ إِنَّ فِي الْمَاءِ رَجُلًا لَدِيغًا أَوْ سَلِيمًا فَانْطَلَقَ رَجُلٌ مِنْهُمْ فَقَرَأَ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ عَلَى شَاءٍ فَبَرَأَ فَجَاءَ بِالشَّاءِ إِلَى أَصْحَابِهِ فَكَرِهُوا ذَلِكَ وَقَالُوا أَخَذْتَ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ أَجْرًا حَتَّى قَدِمُوا الْمَدِينَةَ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخَذَ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ أَجْرًا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ أَحَقَّ مَا أَخَذْتُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا كِتَابُ اللَّهِ (سابقہ ہے)

- 35باب رُقْيَةِ الْعَيْنِ (نظر کا دم)

- 5738حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ قَالَ حَدَّثَنِي مَعْبَدُ بْنُ خَالِدٍ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ شَدَّادٍ عَنْ عَائِشَةَ ؓ قَالَتْ أَمَرَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَوْ أَمَرَ أَنْ يُسْتَرْقَى مِنَ الْعَيْنِ

ترجمہ: حضرت عائشہؓ کہتی ہیں نبی کریم نے مجھے حکم دیا، یا (اس طرح بیان کیا کہ آپ نے) حکم دیا کہ نظر کا دم کرالیا جائے۔

سفیان سے مراد ثوری ہیں، معبد بن خالد جدلی کوفی تابعی ہیں ان کے شیخ عبد اللہ بن شداد ابن الہاد کے ساتھ معروف تھے شرفِ رؤیت سے بہرہ ور ہیں ان کے والد شداد صحابی تھے۔ (عن عائشة) اکثر کے ہاں یہی ہے مسلم کے ہاں بھی مسعر عن معبد سے یہی ہے اسماعیلی کے ہاں بھی عبد الرحمٰن بن مہدی کے حوالے سے یہی ہے لیکن شک کیا اور کہا: (أو قال عن عبد الله بن شداد أن النبی ﷺ أمر عائشة الخ)

(أن يسترقى من العين) یعنی جو نظر لگے ہوؤں کو دم کرنا جانتا ہے اس سے دم کرایا جائے تو یہاں شک کے ساتھ ہے کہ (أمرني) کہا یا (أمر)، اسے ابو نعیم نے مستخرج میں نقل کیا، طبرانی نے عن معاذ بن مثنی عن محمد بن کثیر انہی شیخِ بخاری سے روایت کرتے ہوئے (أمرني) ذکر کیا، نسائی اور اسماعیلی نے بھی ابو نعیم عن ثوری سے اسی طرح مسلم نے عبد اللہ بن نمیر عن سفیان ثوری سے (كان يأمرني أن أسترقي) نقل کیا، انہی کی مسعر عن معبد بن خالد سے روایت میں (كان يأمرها) منقول ہے ابن ماجہ کی وکیع عن سفیان سے روایت میں ہے: (أمرها أن تسترقي) یہ اسماعیلی کی عبد الرحمٰن بن مہدی کی روایت میں بھی ہے، اس حدیث سے نظر لگنے پر مشروعیتِ دم ثابت ہوتی ہے ترمذی۔ اور صحیح قرار دیا، اور نسائی نے عبید بن رفاعہ عن اسماء بنت عمیس سے روایت کیا کہ انہوں نے عرض کی یا رسول اللہ اولادِ جعفر کو بڑی جلدی نظر لگ جاتی ہے کیا میں انہیں دم کرالیا کروں؟ فرمایا ہاں، مسلم کے ہاں حضرت جابر سے اس کا شاہد بھی ہے کہتے ہیں نبی اکرم نے آلِ حزم کو دم کی اجازت دی اور اسماء سے فرمایا کیا بات ہے میں اپنے بھائی (یعنی حضرت جعفر طیار جو اسماء بنت عمیس کے شوہر تھے) کے بیٹوں کے اجساد نحیف دیکھتا ہوں؟ کیا بھوک کا شکار ہیں؟ کہا نہیں لیکن انہیں نظر لگ جاتی ہے فرمایا

انہیں دم کراؤ، معیون کی مداوات کے ضمن میں ابوداؤد کے ہاں اسود عن عائشہ سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم جس کی نظر لگی ہوا سے وضوء کرنے کا حکم دیتے پھر نظر لگے کو فرماتے کہ اس سے غسل کرلو، اگلے باب کی حدیث کی شرح کے اثناء اس غسل کی کیفیت ذکر ہوگی۔

- 5739 حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ وَهْبِ بْنِ عَطِيَّةَ الدِّمَشْقِيُّ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْوَلِيدِ الزُّبَيْدِيُّ أَخْبَرَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ زَيْنَبَ ابْنَةِ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ -رضى الله عنها- أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَأَى فِي بَيْتِهَا جَارِيَةً فِي وَجْهِهَا سَفْعَةٌ فَقَالَ اسْتَرْقُوا لَهَا فَإِنَّ بِهَا النَّظْرَةَ وَقَالَ عُقَيْلٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ تَابَعَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَالِمٍ عَنِ الزُّبَيْدِيِّ

ترجمہ: ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک نے ان کے گھر ایک لڑکی کے چہرہ پر کچھ نشان پڑے ہوئے دیکھے تو فرمایا اس لڑکی کو دم کراؤ کیونکہ اسے نظر لگ گئی ہے۔

حاکم، جوزقی، کلاباذی، ابومسعود اور ان کے اتباع نے شیخ بخاری کو ذہلی قرار دیا ہے اور یہ یہاں اپنے والد کے دادا کی طرف منسوب مذکور ہوئے ہیں ان کا نسب نامہ یہ ہے: محمد بن یحیی بن عبداللہ بن خالد بن فارس، ابوداؤد انہی محمد بن یحیی سے روایت کرتے ہوئے ان کے والد کو ان کے والد کے دادا کی طرف منسوب ذکر کر دیتے اور کہتے تھے: (حدثنا محمد بن يحى بن فارس) ان کا کہنا ہے کہ ابومحمد بن جارود نے یہی حدیث محمد بن یحیی ذہلی سے تخریج کی ہے تو یہ اس امر کا قرینہ ہے کہ یہاں وہی مراد ہیں، اصیلی کے نسخہ میں یہاں: (حدثنا محمد بن خالد الذهلی) ہے اس سے یہ گمان منتفی ہوا کہ یہ محمد بن خالد بن جبلہ رافعی مراد ہو سکتے ہیں جنہیں ابن عدی نے شیوخ بخاری میں ذکر کیا ہے اسماعیلی اور ابونعیم نے بھی حدیثِ باب محمد بن یحیی ذہلی عن محمد بن وہب بن عطیہ مذکور سے تخریج کی ہے، ذہلی کی کتاب الزہریات میں بھی یہ موجود ہے اس اسناد میں بخاری عروہ بن زبیر کی حدیث میں تین درجہ نازل ہوئے ہیں انہوں نے کتاب العتق میں ایک حدیث (عن عبد الله بن موسى عن هشام بن عروة عن أبيه) کے طریق سے نقل کی ہے (یعنی اپنے اور عروہ کے درمیان دو واسطوں کے ساتھ اور یہاں ان کے مابین پانچ واسطے ہیں) بخاری نے محمد بن وہب بن عطیہ سلمی کا زمانہ پایا ہے یہ علم نہیں کہ ان سے ملاقات بھی ہوئی یا نہیں؟ یہ ان کے شیوخ کے طبقہ وسطی میں سے ہیں بخاری میں ان کی یہی ایک حدیث ہے اسے مسلم نے بخاری کی نسبت عالی سند سے نقل کیا اور کہا: (حدثنا أبو الربيع حدثنا محمد بن حرب) محمد بن حرب خولانی حمصی ہیں اس حدیث میں اپنے شیخ زبیدی کے کاتب تھے سب کے ہاں ثقہ ہیں، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں اس سند کا ایک لطیفہ یہ ہے کہ اس میں بخاری سے زہری تک جو نفوس ہیں سب کا نام محمد ہے اور اگر فراوی عن فربری عن حفصی عن کشمیہنی شمار کریں تو یہ دس بنے (جن میں سے ہر ایک کا نام محمد ہے)۔

(فی بیتها جارية) اس کا نام معلوم نہ ہو سکا۔ (سفعة) سین پر زبر اور پیش دونوں جائز ہیں بقول ابراہیم حربی چہرے میں سیاہی کو کہتے ہیں، اسی سے (سفعة الفرس) ہے جو اسکی پیشانی کی سیاہی کو کہتے ہیں (اگر ہو) اصمعی سے منقول ہے کہ ایسی سرخی جس پر سیاہی غالب ہو، بعض نے زردی کہا اور بعض نے کہا سیاہی کسی بھی دیگر رنگ کے ساتھ، ابن قتیبہ کہتے ہیں ایسا رنگ جو چہرے کے (عمومی) رنگ کے مخالف ہو، یہ سب اقوال متقارب ہیں حاصل یہ کہ چہرے کی ایک جگہ کا رنگ باقی چہرے سے مختلف تھا، یہ

اختلاف اصلی رنگ کے لحاظ سے ہوگا اگر وہ سرخ ہے تو سفعہ مثلاً برنگِ سیاہ ہوگا اگر سفید ہے تو مثلاً کہیں زردی چھلکتی ہوگی، مصنف البارع فی اللغۃ نے ذکر کیا کہ سفعہ شاحبہ خاتون کے رخساروں کی سیاہی کو کہتے ہیں، شحوب کمزوری یا بیماری کے سبب رنگ بدل جانے کو کہتے ہیں، علامت کو بھی سفعہ کہتے ہیں اسی سے قرآن میں ہے: (لَنَسۡفَعاً بِالنَّاصِيَة)[العلق: ۱۵]، یہ بھی کہا گیا کہ اصلِ سفع پیشانی سے کسی کو پکڑنا ہے پھر دیگر میں استعمال ہوا، اس آیت کی تفسیر میں کہا گیا کہ ہم دوزخ والوں کی سی علامت اس کی پیشانی پر سجا دیں گے یعنی سیاہی وغیرہ بعض نے اس کا معنی (لَنُذِلَّنَّهُ) کیا (یعنی ہم اسے ذلیل کریں گے) ان سب کا ایک معنی کی طرف رد بھی ممکن ہے کہ جب بطریقِ قہر اسکی پیشانی کو پکڑا تو گویا اسے ذلیل کیا اور یہ امر اسکی رنگت کی تبدیلی کا باعث بنا تو اس میں یہ علامت ظاہر ہوئی، اسی سے حدیثِ شفاعت میں ہے: (قومٌ أصابهم سفعٌ من النار)۔

(استرقوا لها) رائے ساکن (یعنی فعل امر) کے ساتھ۔ (فإن بها النظرة) مسلم کی روایت میں ہے: (فقال إن بها نظرةً فاسۡتَرۡقُوا لها يعني بوجهها صفرةٌ) مجھے اس تفسیر کے قائل کا علم نہیں البتہ ظنِ غالب یہ ہے کہ یہ زہری کی ہے عیاض نے من حیث اللغت اسکا انکار کیا، (نظرة) سے مراد میں اختلافِ اقوال ہے کہا گیا یعنی (عينٌ مِنۡ نظرة الجن) (یعنی جنوں کی کسر) بعض نے انسانی نظر کہا، ابوعبید ہروی کا اسی پر جزم ہے اولیٰ یہ ہے کہ اس سے اعم ہے، اسے نظر لگ گئی تھی تو نبی اکرم نے اسے دم کرانے کی ہدایت فرمائی تو یہ نظر کے دم کی مشروعیت پر دال ہوا۔

(تابعه عبد الله بن سالم) یعنی حمصی، ان کی کنیت ابو یوسف تھی۔ (عن الزبيدی) یعنی حدیث کو موصول کرنے پر، عقیل نے زہری سے: (أخبرني عروة عن النبی ﷺ) نقل کیا ہے، یعنی سند میں زینب اور ام سلمہ کا ذکر نہیں کیا، عبداللہ کی روایت ذہلی نے الزہریات میں اور طبرانی نے مسند الشامیین میں اسحاق بن ابراہیم بن علاء حمصی عن عمرو بن حارث حمصی عن عبداللہ مذکور سے موصول کی اسی سند و متن کے ساتھ، عقیل کی روایت ابن وہب نے ابن لہیعہ عن عقیل سے موصول کی اس کے الفاظ ہیں ایک لونڈی نبی اکرم کے ہاں آئی، آپ اس وقت ام سلمہ کے گھر پہ تھے، اسے لیث نے بھی عقیل سے روایت کیا ہے اسے میں نے مستدرک حاکم میں بھی پایا ان کی حدیث سے مگر عروہ کے بعد حضرت عائشہ کا واسطہ ذکر کیا ہے میں اسے وہم خیال کرتا ہوں، جامع ابن وہب میں یونس عن زہری سے: (قال قال رسول الله ﷺ لجارية) کی عبارت کے ساتھ ہے، شیخین نے اس حدیث میں زبیدی کی سند پر اعتماد کیا ہے کیونکہ وہ اضطراب سے خالی ہے اس میں یونس کی تقصیر کو قابلِ التفات نہیں سمجھا، ترمذی نے ولید بن مسلم سے نقل کیا کہ انہوں نے اوزاعی کو سنا زبیدی کو تمام اصحابِ زہری سے افضل قرار دیتے تھے یعنی ضبط و اتقان میں اس لئے کہ وہ ہمیشہ سفر میں اور حضر میں ان کے ساتھ رہے، اس کے ساتھ تمسک کیا ہے ان حضرات نے جو کہتے ہیں کہ عمدہ (یعنی معتمد) موصول کرنے والا ہوگا بمقابلہ مرسل نقل کرنے والے کے کیونکہ یہاں شیخین مرسل پر موصول کو فوقیت دینے میں متفق ہیں، تحقیق یہ ہے کہ تقدیمِ موصول کے ضمن میں ہمیشہ ان کا یہی طریقہ کار نہیں رہتا بلکہ معاملہ قرینہ کے ساتھ دائر ہے اس بنیاد پر جو بھی راجح ہو اسے وہ معتمد قرار دیتے ہیں وگرنہ کتنی ہی احادیث ہیں جن کے وصل و ارسال کی نسبت موجود اختلاف کے مدِ نظر ان کی تصحیح سے انہوں نے اعراض کیا ہے، عروہ کی یہ حدیث غیرِ زہری کے حوالے سے بھی منقول ہے چنانچہ بزار نے اسے ابو معاویہ عن یحیی بن سعید عن سلیمان بن یسار عن عروہ عن ام سلمہ تخریج کیا ان کی روایت سے زینب بنت

ام سلمہ کا واسطہ ساقط ہوا، دارقطنی کہتے ہیں اسے مالک، ابن عیینہ اور ایک جماعت جن کے اسماء ذکر کئے، نے یحی بن سعید سے روایت کیا ہے مگر عروہ سے آگے کسی اور کا حوالہ ذکر نہیں کیا، ابو معاویہ اس میں ام سلمہ کے ذکر کے ساتھ متفرد ہیں اور یہ درست نہیں، انہوں نے یہ بات صرف اسی طریق کی نسبت سے کہی ہے کیونکہ جماعت کے مقابلہ میں وہ اکیلے ہیں یہ طریق اگر روایتِ زبیدی کے ساتھ منضم کر دیا جائے تو وہ نہایت قوی ہو جاتا ہے۔

- 36 باب اَلْعَیْنُ حَقٌّ (نظر لگنا برحق ہے)

یعنی نظر لگ جانا ثابت وموجود امر ہے یعنی اس کا ہونا متحقق ہے، مازری لکھتے ہیں جمہور نے ظاہرِ حدیث سے اخذ کیا جبکہ بدعتی گروہوں نے اس کا بے جا انکار کیا ہے اس لئے کہ ہر وہ شئ جو فی نفسہ محال نہیں ہوتی اور قلبِ حقیقت اور فسادِ دلیل کا باعث نہیں بنتی تو وہ متجاوزات العقول میں سے ہے تو جب شارع نے اس کے وقوع کی خبر دی تو اس کے انکار کا کوئی تک نہیں بنتا، اس کا انکار کرنے والوں اور آپ نے جو امورِ آخرت کی بابت خبریں دیں ہیں، کا انکار کرنے والوں میں پھر کیا فرق رہ جاتا ہے؟

- 5740حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ نَصْرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ هَمَّامٍ عَنْ أَبِی هُرَیْرَةَ ؓ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ قَالَ الْعَیْنُ حَقٌّ وَنَهَى عَنِ الْوَشْمِ .طرفه - 5944

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا نظر لگ جانا برحق ہے اور آپ نے جسم گودنے سے منع کیا۔

(العین حق و نهی عن الخ) ان دونوں کے مابین باہمی مناسبت ظاہر نہیں گویا دونوں مستقل حدیثیں ہیں اسی لئے مسلم اور ابو داؤد نے اپنی روایتوں سے دوسرا جملہ حذف کر دیا حالانکہ انہوں نے بھی عبد الرزاق ہی کے حوالے سے اس کی تخریج کی ہے، یہ کہا جانا بھی محتمل ہے کہ دونوں کے مابین اشتراک اس جہت سے ہے کہ دونوں کے نتیجہ میں جسم کے اصلی رنگ کے مخالف رنگ کا قطعہ نمودار ہو جاتا ہے، وشم یہ ہے کہ سوئی وغیرہ بدن کے کسی حصہ میں چھبوئی جائے جس سے خون نکل آئے پھر اس جگہ کو سرمہ یا کسی اور چیز کے ساتھ بھرا جائے، اس کے حکم کا بیان کتاب اللباس کے اواخر میں باب (المستوشمة) میں آئے گا، ان دونوں جملوں کے درمیان میرے لئے ایک مناسبت ایسی ظاہر ہوئی ہے جو سلف میں سے کسی کے ہاں نہیں دیکھی وہ یہ کہ وشم کا عمل اختیار کرنے کے منجملہ بواعث میں سے ایک باعث یہ بھی ہے کہ تاکہ اسے نظر نہ لگے (جیسے ہمارے ہاں اس غرض کیلئے عین پیشانی کے بیچ تھوڑی سی کالک یا سرمہ لگا دیتے ہیں جسے نظر بٹو کہا جاتا ہے) تو جب اثباتِ عین کیا تو وشم سے منع کیا یہ باور کرانے کیلئے کہ اس قسم کے افعال جن کا تعلیم شارع سے کوئی تعلق نہیں اس ضمن میں کچھ مفید نہیں اور اللہ نے جو مقدر کر رکھا ہے وہ ہو کر رہتا ہے، مسلم نے ابن عباس سے مرفوعا روایت کیا: (العینُ حقٌّ و لو کان شیءٌ سابق القدر لَسَبَقَتْهُ العینُ و إذَا اسْتُغْسِلْتُمْ فَاغْسِلُوا) (کہ نظر لگنا برحق ہے اور اگر کوئی شئ تقدیر سے سبقت لے جانے والی ہوتی تو وہ نظر ہوتی اور جب تم سے غسل کا پانی مانگا جائے۔ یعنی نظر کا علاج کرنے کیلئے۔ تو انکار نہ کرو)

جہاں تک زیادتِ اولیٰ ہے تو اس میں تاکید اور اس کے سرعتِ نفوذ اور تاثیر فی الذات پر تنبیہ ہے، اس میں ان صوفیاء کا رد ہے جو (العین حق) سے مراد تقدیر قرار دیتے ہیں یعنی (العین التی تجری منها الأحکام) (یعنی احکام جاری ہونے کا

سرچشمہ) کہ عین الشیء سے مراد اس کی حقیقت ہوتی ہے تو مفہوم یہ بنا کہ جو ضرر عادۃً دیکھنے والے کی نظر کی طرف منسوب کیا جاتا ہے وہ دراصل اللہ کی سابق تقدیر ہے نہ کہ اسی شیٔ جو ناظر نے منظور میں اِحداث کر دی ، وجہِ رد یہ ہے کہ حدیث تقدیر اور عین کے درمیان مغایرت کے بیان میں ظاہر ہے اگر چہ ہمارا اعتقاد یہی ہے کہ عین جملۂ مقدور میں سے ہے لیکن اس کا ظاہر اثباتِ عین ہے جس کی تاثیر یا تو اس وجہ سے جو اللہ تعالی نے اس میں رکھ دی اور اسے وویعت کی اور یا پھر اس اجرائے عاوت کے ساتھ کہ عموماً کسی تحدیدِ نظر (یعنی تیز نظروں یا نظر جما کر دیکھنے) سے اس میں اِحداث ضرر ہو جاتا ہے (جیسے مشہور ہے کہ کسی کو نظر بھر کر نہ دیکھنا چاہئے کہ اسے کچھ ضرر لاحق ہو سکتا ہے) حدیث دراصل اثباتِ عین کے ضمن میں مبالغہ کا انداز اپنائے ہوئے ہے، یہ مقصودِ بیان نہیں کہ تقدیر کو کوئی شیٔ موڑ سکتی ہے کہ تقدیر حقیقت میں اللہ کے علمِ سابق سے عبارت ہے (یعنی تقدیر یہ ہے کہ اللہ کو ہر معاملے کا پہلے سے علم ہے) اور اس کے امر کو کوئی پلٹا نہیں سکتا ، قرطبی نے یہ بیان کیا ، اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر فرض کیا جائے کہ کسی شیٔ میں ایسی قوت و صلاحیت ہو جو تقدیر پر بھی سبقت لے جائے تو وہ نظر ہوتی لیکن یہ بھی اس سے سابق نہیں تو دیگر کا ہونا کیونکر ممکن ہے؟ بزار نے حضرت جابر سے حسن سند کے ساتھ نبی اکرم سے روایت کیا کہ میری امت کی اکثر اموات قضاء وقدر کے بعد (بالأنفس) ہوں گی ، راوی انفس سے مراد نظر لگنا قرار دیتے ہیں بقول نووی حدیث میں اثباتِ قدر اور صحت امرِ عین ہے اور یہ کہ یہ قویۃ الضرر ہے جہاں تک دوسری زیادت یعنی نظر لگانے والے کو غسل کا حکم جب نظر لگا شخص اس کا اس سے مطالبہ کرے تو اس میں اشارہ ہے کہ اس غرض کیلئے اغتسال عربوں کے ہاں امرِ معلوم تھا تو آپ نے حکم دیا کہ وہ اس سے ممتنع نہ ہو اس کا اس ضمن میں کم از کم فائدہ حاصل وہم کا ازالہ ہے، بظاہر یہ امرِ وجوبی ہے مازری نے اس میں اختلاف نقل کیا اور وجوب کو درست قرار دیا، لکھتے ہیں اگر ہلاکت کا خدشہ ہو اور عرف و تجربہ کے مطابق عائن کے غسل کا پانی شفاء کا باعث بنتا ہے تو یہی متعین ہے اور متقرر ہو سکتا ہے کہ مضطرین کیلئے (اگر خوشدلی سے خرچ نہیں کیا جاتا تو) لوگوں کو کھانا مہیا کرنے پر جبر سے کام لیا جا سکتا ہے اور یہی اولیٰ ہے

ابن عباس کی حدیث میں صفتِ اغتسال بیان نہیں کی گئی یہ احمد اور نسائی کی حدیثِ سہل بن حنیف میں مذکور ہے اسے ابن حبان نے صحیح قرار دیا زہری عن ابی امامہ بن سہل سے ہے کہ ان کے والد نے بیان کیا کہ ایک دفعہ نبی اکرم صحابہ کرام کے ساتھ نکلے جحفہ کے علاقہ شعبِ خرار میں ایک چشمہ سے گزرے تو سہل بن حنیف نے نہانا شروع کیا وہ نہایت سفید اور حسین بدن والے تھے عامر بن ربیعہ نے دیکھا اور کہا میں نے ان کی طرح کا کوئی بدن نہیں دیکھا یہ کہنا تھا کہ سہل پر غشی طاری ہوئی نبی اکرم کو اطلاع ملی تو فرمایا کس پر شبہ ہے (کہ اس کی نظر لگی ہوگی) کہنے لگے عامر بن ربیعہ پر، چنانچہ انہیں بلوایا ناراضی کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا کس وجہ سے تمہارا کوئی اپنے بھائی کو مارنا چاہتا ہے؟ کیوں نہیں جب کوئی خوش کن شیٔ دیکھو تو برکت کی دعا دو پھر فرمایا اس کے لئے غسل کرو تو انہوں نے اپنا چہرہ، ہاتھ کہنیوں تک، گھٹنے اور پاؤں کے کنارے اور ازار کے اندر کا حصہ ایک پیالے میں دھویا، فرمایا ایک آدمی اس پیالے کو ان کے پیچھے سے ان کے (یعنی سہل کے) سر اور کمر پر بہائے تو یہی کیا گیا تو سہل کو ہوش آ گیا کوئی تکلیف نہ رہی، احمد کا یہ سیاق ابو اویس عن زہری سے ہے نسائی کی ابن ابو ذئب عن زہری سے اسی سند کے ساتھ روایت میں ہے کہ دائیں ہاتھ کے ساتھ ان کے چہرے پر ڈالا اسی طرح سارے اعضائے بدن پر پیالے کے اندر ہی پانی ٹپکایا جائے آخر میں ہے پھر ان کے پیچھے پیالہ کو زمین پہ اوندھا کر دیا گیا، ابن ماجہ کی

ابن عیینہ عن زہری عن ابی امامہ سے روایت میں ہے کہ عامر بن ربیعہ کا سہل بن حنیف سے گزر ہوا جو نہانے میں مشغول تھے آگے یہی ذکر کیا اس میں ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا برکت کی دعا کرے پھر پانی منگوا کر عامر سے فرمایا وضوء کرو انہوں نے چہرہ، ہاتھ کہنیوں تک، گھٹنے اور داخلِ ازار اعضاء دھوئے پھر اسے ان پر بہانے کا حکم دیا، سفیان کہتے ہیں معمر نے زہری سے ذکر کیا کہ نبی اکرم نے حکم دیا کہ برتن ان کے پیچھے سے اوندھا کیا جائے، مازری کہتے ہیں داخلِ ازار سے مراد دائیں طرف کا حصہ (شائد زانو کا بیرونی حصہ) کہتے ہیں بعض نے اسے شرمگاہ سے کنایہ سمجھا، عیاض نے اضافہ کیا کہ مراد (ما يلي جسده من الإزار) (یعنی ازار سے ملا ہوا جسم) بعض نے کہا جہاں چادر باندھی جاتی ہے وہ حصہ، بعض نے سرین کہا کیونکہ وہ معقد الازار (چادر باندھنے کی جگہ) ہے

تنبیہات کے تحت لکھتے ہیں پہلی تنبیہ یہ کہ نووی نے الاذکار میں اس قول پر اقتصار کیا کہ استغسال یہ ہے کہ عائن سے کہا جائے ازار کے اندر کا حصہ جو بدن کے ساتھ مَس ہوتا ہے، دھولو پھر اسے نظر لگے پر ڈالا جائے اس سے وہم ہوتا ہے کہ بس وہی دھونا ہے اور یہ عجیب ہے حالانکہ انہوں نے اپنی شرحِ مسلم میں اس ضمن میں عیاض کی طویل کلام نقل کی ہے، دوسری تنبیہ یہ ہے کہ مازری نے کہا اس عمل کی عقلی لحاظ سے کوئی تعلیل وتوجیہ ممکن نہیں لیکن اس بنیاد پر کہ عقل اس کا ادراک نہیں کر پا رہی اسے رد نہ کیا جائے گا بقول ابن عربی اگر اس بارے میں کسی متشرع کو توقف ہو تو ہم کہیں گے اس حکم کی حکمت اللہ اور اس کا رسول ہی جانیں، تجربہ اور مشاہدہ نے اس کی تصدیق کی ہے اور اگر کوئی فلسفی توقُف کا اظہار کرے تو اس کا رد کرنا اسہل ہے کہ اس کے نزدیک ایسی ادویہ موجود ہیں جو (تفعل بقواها) (یعنی انکی قویٰ پر تاثیر ہوتی ہے) اور کبھی ان کی ایسی تاثیر ہوتی ہے جو ادراک سے ماوراء ہے، ابن قیم لکھتے ہیں اس کیفیت کا منکر، اسکا مذاق اڑانے والا، اس میں شک کرنے والا یا بغیر اعتقاد کے تجربۃً ایسا کرنے والا اس سے منتفع نہیں ہوسکتا، طبیعت میں کچھ ایسے خواص ہوتے ہیں اطباء جن کی علت نہیں جانتے بلکہ یہ ان کے نزدیک خارج از قیاس ہیں یہ اپنی خاصیت کے ساتھ اثر انگیزی کرتے ہیں تو پھر جہال ہی ہیں جو خواصِ شرعیہ کا انکار کرتے ہیں، انغسال کے ساتھ معالجہ کی ایسی مناسبت ہے کہ عقولِ صحیحہ اس کا انکار نہیں کرتیں اس کی مثال تریاق کی ہے جو خود سانپ کے گوشت سے اخذ کیا جاتا ہے یا جیسے نفسِ غضبیہ کا علاج اس طرح کیا جائے کہ غضبان کے جسم پر ہاتھ رکھ دیا جائے تو اس کا غصہ ٹھنڈا پڑ جاتا ہے تو اس آنکھ کا اثر آگ کے شعلہ کی طرح تھا جو کسی جسم پر پڑ جائے تو اس کا پانی اس پر ڈالنا اس شعلہ کو بجھانے کی مانند ہے پھر جب یہ پوشیدہ کیفیت جسم کے رقیق اعضاء پر ظاہر ہوتی ہے اور مغابن (یعنی وہ اعضاء جو عیاں نہیں ہوتے) سے ارق کوئی اعضاء نہیں تو ان کے دھونے میں اس عمل کا اِبطال ہے پھر بالخصوص شیطانی ارواح کیلئے ان اعضاء کے ساتھ اختصاص ہے پھر رقیق ترین اعضاء دھونے کا اثر دل تک پہنچتا ہے تو اس پانی کے ساتھ گویا اس آگ کو بجھایا گیا جو اس آنکھ نے جلائی تھی

تیسری تنبیہ یہ ہے کہ یہ غسل استحکامِ نظر (یعنی یہ طے ہونے کے بعد کہ واقعی اسی کی نظر لگی ہے) کے بعد ہی نافع ثابت ہوتا ہے، نظر کے بداثرات کا توڑ نبی اکرم کے اس جملہ سے ماخوذ ہوتا ہے: (ألا بركت عليه) (یعنی دعائے خیر و برکت کر دینا) بزار اور ابن سنی نے حضرت انس سے مرفوعا روایت کیا کہ جس کسی کو کوئی شئ اچھی لگی وہ اسے دیکھ کر (ما شاءَ اللهُ لا قوةَ إلا بالله) پڑھ لے تو اسے ضرر لاحق نہ ہوگا (یعنی نظر نہ لگے گی) حدیث کے منجملہ فوائد میں سے یہ کہ اگر معلوم ہوجائے کہ نظر کس کی لگی ہے تو اس سے اس مذکورہ کیفیت کے مطابق مذکور اعضاء دھلوا کر وہ پانی نظر لگے پر اس مذکورہ کیفیت کے مطابق ڈالا جائے، یہ بھی ثابت ہوا کہ کبھی نظر

مطلقاً اِعجاب (یعنی خوش ہونے) سے بھی لگ جاتی ہے اگر چہ بغیر حسد کے ہو اور اگر چہ اپنے ہی کسی دوست ومحبّ سے ہو (مشہور ہے کہ خوبصورت بچوں کو ان کے والدین کی نظر بھی لگ جاتی ہے) نیک آدمی کی نظر بھی لگ جاتی ہے اور جسے کوئی چیز اچھی لگے وہ جلدی سے اس کے لئے دعائے برکت کرے یہ اس کی طرف سے ایک قسم کا دم ہوا، یہ بھی ثابت ہوا کہ ماءِ مستعمل طاہر ہے (یہ مشہور فقہی اختلافی مسئلہ ہے) کھلی جگہ غسل کر لینے کا جواز بھی ملا (یعنی ستر ڈھانپ کر) یہ بھی کہ کبھی نظر لگنے سے ہلاکت بھی ہوسکتی ہے اس ضمن میں آیا قصاص لیا جائے گا؟ یہ اختلافی مسئلہ ہے قرطبی کہتے ہیں اگر عائن نے کسی چیز کو تلف کر دیا (یعنی نظر لگا کر) تو وہ ہرجانہ دے گا اگر اس کی نظر سے کوئی مر گیا تو اس پر قصاص یا دیت ہے بشرطِ کہ بار بار یہ فعل کرتا ہو اور یہ اس کی عادت (یا پیشہ) بن چکی ہو (ہمارے ایک مصری استاذ نے بتلایا کہ مصر میں پیشہ ور نظر باز ہیں جو پیسے لے کر دشمن فرد کو یا مال مویشیوں کو نظر لگانے کا کام کرتے ہیں، اللہ اعلم) یہ اس ضمن میں جادوگر کی طرح ہے ان حضرات کے نزدیک جو کفراً اس کے قتل کے قائل نہیں اور شافعیہ نے اس ضمن میں قصاص سے تعرّض نہیں کیا بلکہ اس سے منع کیا ہے، کہتے ہیں نظر سے عموماً کوئی ہلاک نہیں ہوتا اور نہ اسے مہلک سمجھا جاتا ہے، نووی الروضہ میں لکھتے ہیں اس میں نہ دیت ہے اور نہ کفارہ کیونکہ حکم ضابطہِ عامہ پر مترتب ہوتا ہے نہ کہ اس پر جو بعض لوگوں کے ساتھ مختص ہو بعض احوال میں جو ضابطہ کے تحت نہیں آتے (پھر خصوصاً ان کا ارادہ ونیت بھی نہیں ہوتی، پھر لازم نہیں کہ ان کی ہر نظر اسی قبیل کی ہو بظاہر یہ ایسی خاصیت ہے جس کا تعلق جبلت کے ساتھ ہے، نہ عموماً نظر باز کی نیت اس میں شامل ہوتی ہے اور نہ اس کا ارادہ) نظر سے عموماً نظر لگے کو کچھ ضرر و نقصان لاحق ہوتا ہے لیکن اس کی زندگی خطرے میں ہونا متعین نہیں، ابن حجر کہتے ہیں اس کے لئے معکر بس یہی امر ہے کہ ساحر کو قتل کر دینے کا حکم ہے تو یہ بھی اسی کی نظیر ہے دونوں کے مابین فرق ڈھونڈنا مشکل ہے (فرق تو ہے کہ جادوگر قصد ونیت کے ساتھ پیسے لے کر کسی پر کوئی عمل کرتا ہے نیز جادوگر شریعت سے دور شخص ہوتا ہے بلکہ جیسا کہ ایک ماہر عملیات نے تائب ہونے کے بعد اپنی یادداشتوں میں لکھا کہ جادو سیکھنے کا آغاز نفیِ توحید اور اثباتِ شرک سے ہوتا ہے جب کہ نظر باز شخص عموماً پیشہ ور نہیں ہوتا بلکہ اس قصد ونیت کے بغیر ہی یہ کام ہو جاتا ہے، ہم کئی نیک مرد وحضرات کو جانتے ہیں جن کا نظر لگنا مشہور اور مجرب ہے) ابن بطال نے بعض اہلِ علم سے نقل کیا کہ حاکم کو چاہئے کہ اسے شخص کو جو (عموماً) نظر لگاتا پھرتا ہے گھر ہی میں رہنے کا پابند کر دے اگر فقیر ہے تو اس کا گھر بیٹھے روزینہ مقرر کر دے کہ اس کا ضرر مجذوم کے ضرر سے اشد ہے اور حضرت عمر نے ایک مجذوم کو لوگوں کے میل جول سے منع کر دیا تھا، اسی طرح لہسن کے ضرر سے بھی اشد ہے جس کے کھانے والے کو نبی اکرم نے حکم دیا کہ (جب تک اس کی بو باقی ہے) جماعت کو حاضر نہ ہو (نزلہ وزکام میں مبتلا شخص کو بھی چاہئے کہ مسجد نہ جائے کہ اس کی بو بھی ہے اور زکام کے اثرات منتشر ہونا بھی متوقّع ہے) نووی کہتے ہیں یہ قول صحیح و متین ہے کسی سے اس کے خلاف کی تصریح منقول نہیں۔

اسے مسلم نے (الأدب) اور ابو داؤد نے (الطب) میں نقل کیا۔

- 37 باب رُقْيَةِ الْحَيَّةِ وَالْعَقْرَبِ (سانپ اور بچھو کاٹے کا دم)

یعنی اس کی مشروعیت، ترجمہ کے ساتھ حدیث باب کے بعض طرق میں وارد کی طرف اشارہ کیا ہے، آگے ذکر ہوگا۔

- 5741حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ الشَّيْبَانِيُّ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْأَسْوَدِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ سَأَلْتُ عَائِشَةَ عَنِ الرُّقْيَةِ مِنَ الْحُمَةِ فَقَالَتْ رَخَّصَ النَّبِيُّ ﷺ الرُّقْيَةَ مِنْ كُلِّ ذِي حُمَةٍ

ترجمہ: عائشہ صدیقہؓ نے کہا کہ نبی پاک نے (سانپ، بچھو وغیرہ) ہر زہریلے جانور کے کاٹنے میں دم کرنے کی اجازت دی ہے۔

عبدالواحد سے مراد ابن زیاد ہیں ابونعیم کا اسی پر جزم ہے انہوں نے یہ حدیث محمد بن عبید بن حسان عنہ تخریج کی ہے، سلیمان شیبانی ابواسحاق ہیں یہ نام کی نست اپنی کنیت کے ساتھ زیادہ مشہور تھے۔ (رخص) یہ لفظ اس امر کا اشعار ہے کہ قبل ازیں رقی سے منع فرمایا ہوا تھا، پہلے باب میں اس کی تبیین کر چکا ہوں۔ (من کل ذی حمة) جائے مضموم اور میم مخفف کے ساتھ، باب (ذات الجنب) میں اس کا بیان گزر چکا، اس سے مراد (ذوات السموم) ہیں (یعنی زہریلے حشرات) ابواحوص عن شیبانی کی روایت میں ہے: (رخص فی الرقیة من الحیة و العقرب) (یعنی سانپ اور بچھو)۔

- 38 باب رُقْيَةِ النَّبِيِّ ﷺ (دمِ نبوی)

- 5742حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ قَالَ دَخَلْتُ أَنَا وَثَابِتٌ عَلَى أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ فَقَالَ ثَابِتٌ يَا أَبَا حَمْزَةَ اشْتَكَيْتُ فَقَالَ أَنَسٌ أَلَا أَرْقِيكَ بِرُقْيَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ بَلَى قَالَ اللَّهُمَّ رَبَّ النَّاسِ مُذْهِبَ الْبَاسِ اشْفِ أَنْتَ الشَّافِي لَا شَافِيَ إِلَّا أَنْتَ شِفَاءً لَا يُغَادِرُ سَقَمًا

(اگلی حدیث کا حوالہ دیکھیں) عبدالوارث سے ابن سعید اور عبدالعزیز سے مراد ابن صہیب ہیں سند کے تمام راوی بصری ہیں۔ (فقال ثابت) یعنی بنانی۔ (الباس) مواخات کے سبب ہمزہ حذف کر دیا اصل میں موجود ہے۔ (أنت الشافی) اس سے اللہ تعالیٰ کی نسبت ایسے تسمیہ کا جواز اخذ کیا جا سکتا ہے جو قرآن میں مذکور نہیں دو شرطوں کے ساتھ: ایک یہ کہ یہ ایسا نام نہ ہو جو اللہ تعالیٰ کی شان کی نسبت سے موہمِ نقص ہو، دوم ایسا ہو جس کی اصل قرآن میں موجود ہو، یہ اسی قبیل سے ہے قرآن میں ہے: (فَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ) [الشعراء:]۔ (لا شافی الخ) یہ اس امر کا اشارہ ہے کہ ہر قسم کی دواء و تداوی میں تبھی نفع ہوگا اگر وہ اللہ کی تقدیر کے مصادف ہو وگرنہ کوئی فائدہ نہیں۔ (شفاء) مصدرِ منصوب (اشف) کے ساتھ، بتقدیر (ھو) رفع بھی جائز ہے۔ (لا یغادر) اس کا بیان وحکمت کتاب المرضی کے اواخر میں گزری۔ (سقما) سین پر پیش اور قافِ ساکن کے ساتھ ہے، دونوں پر زبر بھی جائز ہے اس حدیث سے اخذ کیا جائے گا کہ ترجمہ میں اضافت فاعل کے لئے ہے بعض جگہ کچھ ایسی عبارت وارد ہے جو اس امر پر دال ہے کہ وہ مفعول کے لئے ہے اور یہ مسلم کی حدیثِ ابوسعید کے حوالے سے جس میں ہے کہ حضرت جرائیل نے آپ سے آکر کہا کیا آپ بیمار ہیں؟ آپ نے اثبات میں جواب دیا اس پر یہ دم کیا: (بِسْمِ اللَّهِ أَرْقِيكَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يُؤْذِيكَ مِنْ شَرِّ كُلِّ نَفْسٍ أَوْ عَيْنِ حَاسِدٍ اللَّهُ يَشْفِيكَ) حضرت عائشہ سے اس کا ایک بالمعنی شاہد بھی ہے۔

- 5743 حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ عَنْ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ ؓ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يُعَوِّذُ بَعْضَ أَهْلِهِ يَمْسَحُ بِيَدِهِ الْيُمْنَى وَيَقُولُ اللَّهُمَّ رَبَّ النَّاسِ أَذْهِبِ الْبَاسَ اشْفِهِ وَأَنْتَ الشَّافِي لَا شِفَاءَ إِلَّا شِفَاؤُكَ شِفَاءً لَا يُغَادِرُ سَقَمًا قَالَ سُفْيَانُ حَدَّثْتُ بِهِ مَنْصُورًا فَحَدَّثَنِي عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ نَحْوَهُ

(اسی جلد کا سابقہ نمبر) .أطرافه 5675، 5744، - 5750

سند میں یحیی قطان، سفیان ثوری، سلیمان اعمش اور مسلم ابوالضحی ہیں جو بنسبت اپنے نام کے کنیت کے ساتھ زیادہ مشہور تھے کرمانی کی تجویز ہے کہ یہ مسلم بن عمران ہو سکتے ہیں کیونکہ وہ بھی مسروق سے روایت کرتے ہیں اور اعمش کی بھی ان سے روایت ہے، یہ تجویز فقط عقلی ہے محدث کی سماعت پہ یہ گراں ہے علاوہ ازیں میں نے مسلم بن عمران بطین کی مسروق سے کوئی روایت نہیں دیکھی اگرچہ یہ ممکن ہے، یہ روایت تو اعمش عن ابی الضحی عن مسروق سے ہے، مسلم نے اسے جریر عن اعمش عن ابی الضحی عن مسروق سے بھی نقل کیا ہے پھر اسے ہشیم، پھر شعبہ اور قطان عن ثوری کے حوالوں سے، سب اعمش سے اسی اسناد جریر کے ساتھ اس کے راوی ہیں تو واضح ہوا کہ یہاں بخاری کی سند میں مذکور مسلم، ابوالضحی ہیں کیونکہ یہاں بھی قطان اس کے راوی ہیں بس یہ ہوا کہ بعض نے نام اور بعض نے کنیت ذکر کی۔

(بعض أهله) ان کی تعیین سے واقف نہ ہو سکا۔ (يمسح بيده الخ) یعنی تکلیف والی جگہ پر، بقول طبری یہ بطریق تفاؤل تھا تا کہ یہ تکلیف زائل ہو۔ (و أنت الشافی)نسخہ کشمیہنی میں واؤ کے بغیر ہے۔ (اشفه) میں ضمیر علیل کے لئے ہے یا یہ ہاء السکت ہے۔ (لا شفاء) مبنی علی الفتح کے ساتھ، خبر محذوف ہے ای(لنا) یا(له)۔ (إلا شفاء ك) رفع کے ساتھ اس طور کہ (لا شفاء) سے بدل ہے۔ (قال سفيان) اسی اسناد کے ساتھ متصل ہے۔ (حدثت به منصورا) یعنی ابن معتمر، اس کے ساتھ مسروق تک اس حدیث میں دو طرق ہو گئے اگر اگلا طریق بھی ساتھ ملا لیا جائے تب حضرت عائشہ تک دو طرق بنے اگر اسے حدیثِ انس کے ساتھ ضم کیا جائے تو نبی اکرم تک دو طرق بنے۔ (نحوه)ان کا سیاق کتاب المرضی کے اواخر میں گزرا ہے، اعمش و منصور پر ان کے اور مسروق کے درمیان واسطہ کے ضمن میں اختلاف کے بیان کے ساتھ۔

اس حدیث کو مسلم نے (الطب) اور نسائی نے (الطب اور اليوم و الليلة) میں نقل کیا۔

- 5744 حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ أَبِي رَجَاءٍ حَدَّثَنَا النَّضْرُ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَرْقِي يَقُولُ امْسَحِ الْبَاسَ رَبَّ النَّاسِ بِيَدِكَ الشِّفَاءُ لَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا أَنْتَ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 5675، 5743، - 5750

نضر سے مراد ابن شمیل ہیں۔ (كان يرقی) قاف کی زیر کے ساتھ، یہ سابقہ روایت میں مذکور: (كان يعوذ) کے معنی میں ہے شائد اسی نکتہ کے ابراز کے لئے عروہ کا طریق تخریج کیا اگرچہ مسروق کا سیاق اتم ہے لیکن عروہ نے اس کے رقیہ ہونے کی تصریح کی تو اس لحاظ سے یہ حدیث انس کے موافق ہوا۔ یہ حدیث امام بخاری کے افراد میں سے ہے۔

- 5745حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ رَبِّهِ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ عَمْرَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَقُولُ لِلْمَرِيضِ بِسْمِ اللَّهِ تُرْبَةُ أَرْضِنَا بِرِيقَةِ بَعْضِنَا يُشْفَى سَقِيمُنَا بِإِذْنِ رَبِّنَا .طرفه - 5746

ترجمہ: حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ نبی پاک مریض پر یہ دعا پڑھا کرتے تھے: بسم اللہ! یہ ہماری زمین کی مٹی اور ہمیں سے کسی کا تھوک ہے، ہمارے بیمار کو ہمارے پروردگار کے حکم سے شفا ہو جائے۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں جیسا کہ دوسرے طریق میں اس کی تصریح کی اسے اس لئے مقدم کیا کہ سفیان نے تصریح بالتحدیث کی ہے دوسرے طریق میں ان کے شیخ صدقہ سے مراد ابن فضل مروزی ہیں، عبدربہ بن سعید یحی بن سعید انصاری کے بھائی ہیں، یہ بھی ثقہ ہیں مگر یحی اشہر اور اکثر حدیثاً تھے۔ (كان يقول للمريض الخ) صدقہ کی روایت میں ہے: (كان يقول في الرقية) مسلم کی ابن ابوعمر عن سفیان سے روایت کے شروع میں یہ زیادت ہے: (كان إذا اشكى الإنسان أو كانت به قرحة أو جرح قال النبي ﷺ بإصبعه هكذا) یعنی کسی شخص کو کوئی عارضہ، پھنسی یا زخم ہوتا تو نبی اکرم یہ کرتے، سفیان نے اپنی سبابہ انگلی زمین پر رکھ کر اٹھایا (گویا تھوڑی سی مٹی لگاتے اور متاثرہ جگہ پر اسے لگا کر یہ فرماتے)۔ (تربة أرضنا) یہ مبتدا محذوف کی خبر ہے ای (هذه تربة الخ)، حدیث کا جملہ: (بريقة بعضنا) اس امر پر دال ہے کہ دم کرتے ہوئے تھوڑا سا لعابِ دہن نکالتے تھے، نووی کہتے ہیں معنائے حدیث یہ ہے کہ آپ اپنا تھوڑا سا لعابِ دہن لے کر اپنی سبابہ انگلی مبارک پر لگاتے پھر اسے مٹی پر رکھتے تھوڑی سی اسے لگ جاتی پھر اسے متاثرہ جگہ پر یا جریح پر رکھتے اور اس دوران یہ مذکورہ کلمات ارشاد فرماتے

قرطبی کہتے ہیں اس میں تمام آلام پر دم کرنے کرانے کا جواز ثابت ہوا اور یہ کہ یہ ان کے ہاں امرِ فاشی و معلوم تھا، کہتے ہیں نبی اکرم کی انگشت مبارک مٹی پر رکھنا اور پھر اسے دم کے وقت متاثرہ جگہ رکھنا اس کے استحباب پر دال ہے، لکھتے ہیں ہمارے بعض علماء کا خیال ہے کہ اس میں نکتہ یہ ہے کہ زمین کی مٹی اپنی برودت اور خشکی کے سبب موضعِ الم کو اس تکلیف سے نجات دلا سکتی ہے اور اس کی طرف انصبابِ مواد روک سکتی ہے پھر اس کی خشکی زخم خشک اور مندمل کرنے میں مفید ہے، ریق کی بابت کہتے ہیں یہ تحلیل، اِنضاج اور اِبرائے زخم اور ورم کے ساتھ مختص ہے بالخصوص بھوکے روزہ دار کی ریق، قرطبی نے اس کا تعقب کرتے ہوئے لکھا یہ فوائد تب حاصل ہوں اگر معالجہ کے قوانین کے مطابق مٹی اور ریق کی مناسب مقدار ملحوظ رکھی جائے اور اوقات کی پابندی کی جائے (یعنی جس طرح دوائیں پابندی کے ساتھ اوقات پر لی جاتی ہیں) اصل بات یہ ہے کہ یہ اسمائے ربانی اور اس کے رسول کے آثار کے ساتھ تبرک کے باب سے ہے ، زمیں پر انگلی رکھنا شائد کسی خاصیت کی وجہ سے ہوسکتا ہے یا آثارِ قدرت کے اخفاء کی حکمت کے مدنظر معلوم اسباب اختیار کرنے کے ساتھ، بیضاوی کہتے ہیں طبی مباحث اس امر کے شاہد ہیں کہ لعاب کا نضج اور تعدیلِ مزاج میں دخل ہے اور وطن کی مٹی کی حفظِ مزاج اور دفعِ ضرر میں تاثیر ہے انہوں نے ذکر کیا ہے کہ مسافروں کو چاہئے کہ وہ اپنے علاقہ کی کچھ خاک اپنے ہمراہ رکھیں اگر وطن کا پانی ساتھ رکھنے سے عاجز رہیں اور جب مختلف پانیوں پر وارد ہوں تو چٹکی بھر مٹی اپنے پانی کے برتن میں ڈال لیں تاکہ اس کی مضرت سے محفوظ رہیں، لکھتے ہیں دم اور عزائم (یعنی تعاویذ) کے آثارِ عجیب ہیں عقول ان کی حقیقت کے ادراک سے قاصر ہیں، تورپشتی کہتے ہیں

اس چٹکی بھر خاک سے فطرتِ آدم اور لعابِ نطفہ کی طرف اشارہ ہے گویا وہ لسانِ حال سے متضرع ہے کہ تو نے اصلِ اول کو مٹی سے اختراع کیا پھر تو نے اسے ماءِ مہین (یعنی منی) سے مبدع کیا تو (اے اللہ) تجھ پر آسان ہے کہ جس کی یہ نشأت ہے تو اسے شفا دے، نووی کہتے ہیں کہا گیا ہے کہ (تربة أرضنا) سے مراد مدینہ ہے، اس کی برکت کے مدنظر اور (بعضنا) سے اشارہ نبی اکرم کی ذات کی طرف ہے، آنجناب کے لعابِ دہن کے شرف کے مدِ نظر لہذا یہ مخصوص ہے بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے۔ (يشفى سقيمنا) یشفی کو معلوم و مجہول دونوں طرح پڑھا گیا ہے،

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ابوداؤد اور نسائی کی حضرت عائشہ سے ایک روایت میں ان صحابی کا نام مذکور ہے جنہیں یہ دم فرمایا اس میں ہے کہ نبی پاک حضرت ثابت بن قیس کے پاس گئے جو مریض تھے تو فرمایا: (اكشف البأس الخ) اس میں ہے پھر زمین سے تھوڑی سے مٹی لے کر اسے ایک پیالہ میں رکھا پھر اس پر پھونک ماری اور اسے ان پہ ڈال دیا۔

- 5746حَدَّثَنِي صَدَقَةُ بْنُ الْفَضْلِ أَخْبَرَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ عَبْدِ رَبِّهِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَمْرَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَقُولُ فِي الرُّقْيَةِ تُرْبَةُ أَرْضِنَا وَرِيقَةُ بَعْضِنَا يُشْفَى سَقِيمُنَا بِإِذْنِ رَبِّنَا .(سابقہ) طرفہ - 5745

علامہ انور (تربة أرضنا) کے تحت لکھتے ہیں شائد اسے آپ پھوڑے کے گرد ملتے ہوں یا اس پر مرہم کی طرح لگاتے ہوں (ريقة بعضنا) کے تحت کہتے ہیں شائد اصل ترکیب (بعض ريقتنا) ہو تو اس میں سجع کی رعایت سے قلب ہوگیا۔

- 39 باب النَّفْثِ فِي الرُّقْيَةِ (دم میں پھونک مارنا)

اس ترجمہ کے ساتھ دم کرتے ہوئے نفث کے منکرین کا رد کیا جیسے تابعین میں سے اسود بن یزید جنہوں نے اس آیت سے تمسک کیا: (وَ مِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ)[الفلق :۴] ابراہیم نخعی نے قرآنی آیات کے ساتھ دم کرنے میں نفث کا انکار کیا اسے ابن ابی شیبہ وغیرہ نے نقل کیا ہے، جہاں تک اسود کا موقف ہے ان کیلئے اس میں کوئی حجت نہیں کیونکہ مذموم نفث وہ جو جادوگروں اور اہلِ باطل کا ہو اس سے مطلقا اس کی ذم ثابت نہیں ہوتی بالخصوص صحیح احادیث میں اس کے ثبوت کے بعد، جہاں تک نخعی ہیں تو باب کی حدیثِ ابوسعید ان کے خلاف حجت ہے کیونکہ نبی اکرم کو سارا واقعہ بتلایا جس میں سورہ فاتحہ پڑھ کر نفث کرنے کا بھی ذکر ہے تو آپ نے کوئی انکار نہ فرمایا، دوسری حدیث میں تو آنجناب کے قول سے اس کا ثبوت واضح ہے۔

- 5747حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا سَلَمَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا قَتَادَةَ يَقُولُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ الرُّؤْيَا مِنَ اللَّهِ وَالْحُلْمُ مِنَ الشَّيْطَانِ فَإِذَا رَأَى أَحَدُكُمْ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَنْفِثْ حِينَ يَسْتَيْقِظُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَيَتَعَوَّذْ مِنْ شَرِّهَا فَإِنَّهَا لَا تَضُرُّهُ وَقَالَ أَبُو سَلَمَةَ وَإِنْ كُنْتُ لَأَرَى الرُّؤْيَا أَثْقَلَ عَلَيَّ مِنَ الْجَبَلِ فَمَا هُوَ إِلَّا أَنْ سَمِعْتُ هَذَا الْحَدِيثَ فَمَا أُبَالِيهَا

.(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص:۷۵۷) أطرافه 3292، 6984، 6986، 6995، 6996، 7005، - 7044

سلیمان سے ابن بلال اور یحی سے مراد انصاری ہیں سند کے سب راوی مدنی ہیں۔ (الرؤیا من اللہ) کتاب التعبیر میں اس کی مفصل شرح آئے گی۔ (وقال أبو سلمة) اسی کے ساتھ متصل ہے۔ (أثقل الخ) کیونکہ ان کے متوقع شر سے ڈرتے تھے۔

علامہ انور (الرؤیا من اللہ) کے تحت لکھتے ہیں یہاں تقسیم ثنائی جبکہ بعض دیگر احادیث میں ثلاثی ہے پھر حدیث نے یہاں انواع رؤیا کی معرفت کیلئے کوئی ضابطۂ کلیہ بیان نہیں کیا البتہ ایک نشانی بتلا دی جو اس بارے نفع دے گی تو فرمایا جو خواب بظاہر مبارک (اور اچھا) لگے وہ اللہ کی طرف سے اور جو بظاہر مشوش ہو وہ شیطان کی طرف سے ہوگا، یہ کلیہ نہیں لہذا اسے مطرد قرار نہیں دیا جا سکتا اور نہ اس کا عکس، فائدہ کے عنوان سے لکھتے ہیں رازی نے آیت: (عَالِمُ الْغَیْبِ فَلَا یُظْهِرُ عَلَىٰ غَیْبِهِ أَحَدًا) کے ذیل میں ایک حکایت لکھی ہے کہ ایک خاتون نے بادشاہ کو کسی غیبی معاملہ کی خبر دی تو ویسے ہی ہوا جیسا اس نے بتلایا تھا، شوکانی آئے اور اس معاملہ کو زیغ فلسفہ قرار دیا، میں کہتا ہوں ان پر تعجب! کیا یہ بات جاننے سے عاجز رہے کہ ان کے ہاں اخبارِ غیب کے چھیالیس فن ہیں، بعض حضرات کیلئے غیوب کے ساتھ فطری مناسبت ہو سکتی ہے جس کے سبب وہ ان کی بابت خبر دیتے ہیں اور ان کی اِخبار کے مطابق ہی واقع ہوتا ہے، اگر تفصیل چاہو تو مقدمہ ابن خلدون کا مطالعہ کرو، بہت خوب کہا جو کہا گیا کہ آدمی اگر اپنے غیرِ فن میں بات کرے تو عجائبات سرزد ہوں گے۔

- 5748حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأُوَيْسِيُّ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ -رضی الله عنها -قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَوَى إِلَى فِرَاشِهِ نَفَثَ فِي كَفَّيْهِ بِقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ وَبِالْمُعَوِّذَتَيْنِ جَمِيعًا ثُمَّ يَمْسَحُ بِهِمَا وَجْهَهُ وَمَا بَلَغَتْ يَدَاهُ مِنْ جَسَدِهِ قَالَتْ عَائِشَةُ فَلَمَّا اشْتَكَى كَانَ يَأْمُرُنِي أَنْ أَفْعَلَ ذَلِكَ بِهِ قَالَ يُونُسُ كُنْتُ أَرَى ابْنَ شِهَابٍ يَصْنَعُ ذَلِكَ إِذَا أَتَى إِلَى فِرَاشِهِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۸ص:۸۴) .طرفاه 5017، - 6319

سلیمان سے ابن بلال اور یونس سے مراد ابن یزید ہیں۔ (ثم یمسح الخ) مفضل بن فضالہ کی عقیل سے روایت میں ہے کہ جسم میں جہاں جہاں ہاتھ پہنچ سکتا پھیرتے، آغاز سر مبارک اور چہرۂ اقدس سے کرتے پھر سامنے والے حصہ پر ہاتھ پھیرتے۔ (فلما اشتکی الخ) اس حصۂ حدیث کے ساتھ سلیمان یونس سے متفرد ہیں، الوفاۃ النبویہ میں ابن مبارک عن یونس کی روایت میں گزرا تھا کہ جب مرض الموت میں ہوئے تو میں نے نفث کرنا شروع کر دیا اسے مسلم نے بھی ابن وہب عن یونس سے نقل کیا ہے مگر یہ حصہ ذکر نہیں کیا۔ (قال یونس کنت أریٰ الخ) یہ عقیل عن ابن شہاب کی روایت میں واقع ہے عبد بن حمید کے ہاں اس میں ان حضرات کے رد کا اشارہ ہے جو اس روایت کو شاذ سمجھتے ہیں کہ محفوظ یہ ہے کہ آنجناب بیماری میں یہ کیا کرتے تھے جیسا کہ مالک وغیرہ نے روایت کیا تو اس زیادت نے دلالت کی کہ آپ سونے کیلئے جب بستر پر جاتے تب بھی یہی عمل کرتے تھے اور بیماری کے عالم میں بھی یہ کرتے لہذا دونوں روایتوں کے مابین کوئی منافات نہیں، فضائل القرآن میں بعض کا یہ قول گزرا کہ یہ ایک ہی سند کے ساتھ زہری سے دو حدیثیں ہیں۔

- 5749حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ أَبِي بِشْرٍ عَنْ أَبِي الْمُتَوَكِّلِ

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ أَنَّ رَهطًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ انْطَلَقُوا فِي سَفْرَةٍ سَافَرُوهَا حَتَّى نَزَلُوا بِحَيٍّ مِنْ أَحْيَاءِ الْعَرَبِ فَاسْتَضَافُوهُمْ فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمْ فَلُدِغَ سَيِّدُ ذَلِكَ الْحَيِّ فَسَعَوْا لَهُ بِكُلِّ شَيْءٍ لَا يَنْفَعُهُ شَيْءٌ فَقَالَ بَعْضُهُمْ لَوْ أَتَيْتُمْ هَؤُلَاءِ الرَّهطَ الَّذِينَ قَدْ نَزَلُوا بِكُمْ لَعَلَّهُ أَنْ يَكُونَ عِنْدَ بَعْضِهِمْ شَيْءٌ .فَأَتَوْهُمْ فَقَالُوا يَا أَيُّهَا الرَّهطُ إِنَّ سَيِّدَنَا لُدِغَ فَسَعَيْنَا لَهُ بِكُلِّ شَيْءٍ لَا يَنْفَعُهُ شَيْءٌ فَهَلْ عِنْدَ أَحَدٍ مِنْكُمْ شَيْءٌ فَقَالَ بَعْضُهُمْ نَعَمْ وَاللَّهِ إِنِّي لَرَاقٍ وَلَكِنْ وَاللَّهِ لَقَدِ اسْتَضَفْنَاكُمْ فَلَمْ تُضَيِّفُونَا فَمَا أَنَا بِرَاقٍ لَكُمْ حَتَّى تَجْعَلُوا لَنَا جُعْلاً فَصَالَحُوهُمْ عَلَى قَطِيعٍ مِنَ الْغَنَمِ فَانْطَلَقَ فَجَعَلَ يَتْفُلُ وَيَقْرَأُ (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) حَتَّى لَكَأَنَّمَا نُشِطَ مِنْ عِقَالٍ فَانْطَلَقَ يَمْشِي مَا بِهِ قَلَبَةٌ قَالَ فَأَوْفَوْهُمْ جُعْلَهُمُ الَّذِي صَالَحُوهُمْ عَلَيْهِ فَقَالَ بَعْضُهُمُ اقْسِمُوا فَقَالَ الَّذِي رَقَى لَا تَفْعَلُوا حَتَّى نَأْتِيَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَنَذْكُرَ لَهُ الَّذِي كَانَ فَنَنْظُرَ مَا يَأْمُرُنَا فَقَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَذَكَرُوا لَهُ فَقَالَ وَمَا يُدْرِيكَ أَنَّهَا رُقْيَةٌ أَصَبْتُمُ اقْسِمُوا وَاضْرِبُوا لِي مَعَكُمْ بِسَهْمٍ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 2276، 5007، - 5736

یہ کتاب الاجارہ میں مشروحا گزری ہے وہاں تھا: (فجعل يتفل الخ) اور پہلے بیان کیا کہ نفث تفل سے کم تر ہوتا ہے (یعنی تفل میں زیادہ تھوک کا استعمال ہے) اور اگر تفل جائز ہے تو نفث تو بطریق اولیٰ ہوئی۔ (ما به قلبة) یعنی کوئی تکلیف نہ رہی کہ جس کی وجہ سے بستر پر کروٹیں بدلتا ہو، بعض کے مطابق اس کی اصل قلاب ہے جو اونٹوں کی ایک بیماری ہے جو ان کے دل کو زد میں لے لیتی ہے اور وہ اسی دن مر جاتے ہیں (شائد اونٹوں کا ہارٹ اٹیک)۔

- 40 باب مَسْحِ الرَّاقِي الْوَجَعَ بِيَدِهِ الْيُمْنَى (دم کرتے ہوئے متاثرہ جگہ پر دایاں ہاتھ پھیرنا)

- 5750 حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ سُفْيَانَ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُعَوِّذُ بَعْضَهُمْ يَمْسَحُهُ بِيَمِينِهِ أَذْهِبِ الْبَاسَ رَبَّ النَّاسِ وَاشْفِ أَنْتَ الشَّافِي لَا شِفَاءَ إِلَّا شِفَاؤُكَ شِفَاءً لَا يُغَادِرُ سَقَمًا فَذَكَرْتُهُ لِمَنْصُورٍ فَحَدَّثَنِي عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ بِنَحْوِهِ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 5675، 5743، - 5744

یحی قطان ثوری سے راوی ہیں۔(فذكرته لمنصور) ذکرت کے فاعل سفیان ہیں قبل ازیں اسکی تصریح گزری۔

- 41 باب فِي الْمَرْأَةِ تَرْقِي الرَّجُلَ (عورت سے مرد کو دم کرانا)

- 5751 حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْجُعْفِيُّ حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَنْفِثُ عَلَى نَفْسِهِ فِي مَرَضِهِ الَّذِي قُبِضَ فِيهِ بِالْمُعَوِّذَاتِ فَلَمَّا ثَقُلَ كُنْتُ أَنَا أَنْفِثُ عَلَيْهِ بِهِنَّ فَأَمْسَحُ بِيَدِ نَفْسِهِ لِبَرَكَتِهَا فَسَأَلْتُ ابْنَ شِهَابٍ كَيْفَ كَانَ يَنْفِثُ قَالَ يَنْفِثُ عَلَى يَدَيْهِ ثُمَّ يَمْسَحُ بِهِمَا وَجْهَهُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۶ ص:۴۷۴) أطرافه 4439، 5016، 5735

ہشام سے مراد ابن یوسف صنعانی ہیں۔

- 42 باب مَنْ لَمْ يَرْقِ (دم نہ کرانے والے)

(یرق) یائے مفتوح اور کسرِ قاف کے ساتھ صیغۂ معلوم اور یائے مضموم اور قاف مفتوح کے ساتھ صیغۂ مجہول۔

- 5752 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا حُصَيْنُ بْنُ نُمَيْرٍ عَنْ حُصَيْنِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ- رضى الله عنهما- قَالَ خَرَجَ عَلَيْنَا النَّبِيُّ ﷺ يَوْمًا فَقَالَ عُرِضَتْ عَلَيَّ الأُمَمُ فَجَعَلَ يَمُرُّ النَّبِيُّ مَعَهُ الرَّجُلُ وَالنَّبِيُّ مَعَهُ الرَّجُلاَنِ وَالنَّبِيُّ مَعَهُ الرَّهْطُ وَالنَّبِيُّ لَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ وَرَأَيْتُ سَوَادًا كَثِيرًا سَدَّ الأُفُقَ فَرَجَوْتُ أَنْ يَكُونَ أُمَّتِي فَقِيلَ هَذَا مُوسَى وَقَوْمُهُ ثُمَّ قِيلَ لِي انْظُرْ .فَرَأَيْتُ سَوَادًا كَثِيرًا سَدَّ الأُفُقَ فَقِيلَ لِي انْظُرْ هَكَذَا وَهَكَذَا فَرَأَيْتُ سَوَادًا كَثِيرًا سَدَّ الأُفُقَ فَقِيلَ هَؤُلاَءِ أُمَّتُكَ وَمَعَ هَؤُلاَءِ سَبْعُونَ أَلْفًا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ بِغَيْرِ حِسَابٍ فَتَفَرَّقَ النَّاسُ وَلَمْ يُبَيَّنْ لَهُمْ فَتَذَاكَرَ أَصْحَابُ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالُوا أَمَّا نَحْنُ فَوُلِدْنَا فِي الشِّرْكِ وَلَكِنَّا آمَنَّا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَكِنْ هَؤُلاَءِ هُمْ أَبْنَاؤُنَا فَبَلَغَ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ هُمُ الَّذِينَ لاَ يَتَطَيَّرُونَ وَلاَ يَسْتَرْقُونَ وَلاَ يَكْتَوُونَ وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ فَقَامَ عُكَّاشَةُ بْنُ مِحْصَنٍ فَقَالَ أَمِنْهُمْ أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ نَعَمْ فَقَامَ آخَرُ فَقَالَ أَمِنْهُمْ أَنَا فَقَالَ سَبَقَكَ بِهَا عُكَّاشَةُ

(اسی کا سابقہ نمبر) أطرافه 3410، 5705، 6472، 6541.

(حصین بن نمیر) یہ واسطی ہیں بخاری میں ان کی یہی ایک حدیث ہے اسی اسناد کے ساتھ احادیث الانبیاء میں گزری ہے مگر بالاختصار، باب (من اکتوی) میں بعینہ یہی حدیث ایک دیگر سند کے ساتھ حصین بن عبد الرحمن کے حوالے سے نقل ہو چکی

ہے وہاں بعض کے حوالے سے شروع میں ایک قصہ کی زیادت کا ذکر کیا تھا اور یہ کہ اس کی شرح کتاب الرقاق میں ہوگی، یہاں غرضِ ترجمہ اس کا جملہ :(هم الذين لايتطيرون الخ) ہے طیرہ کا ذکر آگے آرہا ہے کی کا گزر چکا، جہاں تک رقی ہے تو اس کے اور کی کے کارہین نے اس حدیث کے ساتھ تمسک کیا ہے، ان کا دعوی ہے کہ یہ توکل کیلئے قادح ہیں باقی اشیاء نہیں، علماء نے اس کے کئی جوابات دئے ہیں ایک جو طبری، مازری اور ایک جماعت نے دیا کہ یہ محمول ہے اس پر جو طباعیین کا اعتقاد ہے کہ ادویہ بالطبع نافع ہیں جیسا کہ اہلِ جاہلیت خیال کرتے تھے دیگر نے کہا وہ دم جس کا ترک تعریف کیا گیا یہ وہ جو کلامِ جاہلیت اور ایسی عبارات پر مشتمل ہوتا تھا جن کا معنی سمجھ میں نہ آتا تھا کیونکہ احتمال ہے کہ کفریہ کلمات ہوں بخلاف ذکر وغیرہ کے ساتھ دم کرنے کرانے کے، عیاض وغیرہ نے اس کا تعاقب کیا کہ حدیث اس امر پر دال ہے کہ ان ستر ہزار کو دوسروں پر امتیاز حاصل ہے اور ایسی فضیلت جس کے ساتھ وہ منفرد ہیں ان سے جو اصلِ فضل و دیانت میں ان کے مشارک ہیں، اور جو یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ دوائیں بالطبع نافع ہیں، جو جاہلیت کے دم کراتے تھے وہ تو مسلمان ہی نہ تھے لہذا یہ جواب قابلِ تسلیم نہیں،

دوسرا جواب داؤدی اور ایک گروہ نے یہ دیا کہ حدیث سے مراد صحت کی حالت میں جو ان امور سے پرہیز کرتے ہیں بخلاف ان کے جو یہ سب متوقع بیماریوں کے اندیشہ سے کرتے ہیں لیکن جو وقوعِ مرض کے بعد دواء و دم استعمال کرے وہ اس میں شامل نہیں، یہی جواب باب(من اکتوی) میں ابن قتیبہ کے حوالے سے ذکر کیا تھا ابن عبدالبر کا بھی یہی اختیار ہے البتہ بیماری سے قبل وقوعِ استعاذۃ کا ثبوت اس کے لئے معکر ہے، تیسرا جواب حلیمی نے یہ دیا کہ حدیث میں ان مذکورین سے مراد وہ ہیں جو امورِ دنیا اور جو اس میں دفعِ عوارض کے اسباب ہیں، سے غافل ہیں انہیں کچھ علم نہیں اکتواء کیا ہے اور استرقاء کیا ہے؟ اگر بیمار ہو جائیں یا کسی تکلیف میں ہوں تو ان کا ملجا فقط دعاء، اعتصام باللہ اور رضا بالتقدیر ہے وہ اطباء کی طب اور دم کرنے والوں کے دم سے انجان ہیں، چوتھا جواب یہ ہے کہ ترکِ رقی و کی سے مراد دفعِ امراض میں اللہ پر مکمل اعتماد اور اس کی قدر کے سامنے سرِ تسلیم خم کرنا ہے نہ کہ ان کے جواز میں قدح کہ صحیح احادیث میں ان کا وقوع ثابت ہے لیکن مقامِ رضا و تسلیم اسباب اختیار کرنے سے اعلی ہے، خطابی اور ان کے اتباع نے اسی تاویل کو اختیار کیا، ابن اثیر لکھتے ہیں یہ اولیاء کی صفت ہے جو دنیا اور اس کے اسباب و علائق سے منہ موڑے ہوئے ہوتے ہیں اور یہ خواص اولیاء ہیں، نبی اکرم کی طرف سے فعلاً اور امراً ان کا استعمال اس پر وارد نہیں ہوتا کیونکہ آپ تو پہلے سے مقاماتِ عرفان اور درجاتِ توکل کے اعلی درجہ پر فائز تھے (یعنی آپ تو پہلے سے بخشے بخشوائے ہیں جبکہ یہ ستر ہزار وہ جو اس عمل کی وجہ سے بلا حساب بخش دئے جائیں گے) آپ نے ان کا استعمال تشریع کیلئے اور بیانِ جواز کیلئے فرمایا اس کے باوجود اس امر نے آپ کے توکل میں کوئی کمی نہیں آنے دی کیونکہ یقیناً آپ کامل التوکل تھے تو اسباب کا تعاطی اور استعمال اس ضمن میں موثر نہیں بخلاف آپ کے غیر کے خواہ کتنا ہی کثیر التوکل ہو، طبری لکھتے ہیں کہا گیا ہے کہ توکل کا مستحق نہیں مگر وہ جس کے دل میں کسی بھی چیز حتی کہ درندوں اور دشمنوں کا بھی خوف نہ ہو اور جو طلبِ رزق میں سعی نہ کرے نہ کسی تکلیف کا علاج کرائے، حق یہ ہے کہ جس کا اللہ پر بھروسہ اور یقین ہے کہ اس کی قضاء ہو کر رہتی ہے تو اس کے اس بھروسہ و توکل کیلئے اس کا اسباب استعمال کرنا قادح نہیں اس کی اور اس کے رسول کی سنت کی اتباع کرتے ہوئے، آنجناب نے جنگ میں دو دو زرہیں زیبِ تن کیں، سر مبارک پر خود بھی رکھا، گھاٹی پر تیر انداز مقرر کئے، مدینہ کے گرد خندق کھدوائی،

حبشہ پھر مدینہ کی طرف ہجرت کا حکم دیا اور خود بھی ہجرت کی اسی طرح اکل وشرب کے اسباب اختیار کئے، اہل خانہ کیلئے سامانِ خورد ونوش کا ذخیرہ بھی کیا کبھی اس بات کا انتظار نہ کیا کہ آسمان سے آپ کے لئے من وسلویٰ اترے حالانکہ آپ تمام مخلوق سے زیادہ حقدار تھے کہ آپ کیلئے ایسا ہوتا اور اس شخص سے جس نے آپ سے پوچھا تھا کیا میں اونٹنی کو باندھ دوں یا ایسے ہی کھڑا کر دوں؟ فرمایا تھا: (اعقلها و توكل) یعنی باندھ دو اور توکل کرو تو گویا اشارہ دیا کہ احتیاط دافعِ توکل نہیں۔

- 43 باب الطِّيَرَةِ (بدشگونی لینا)

طاء کی زیر اور یائے مفتوح کے ساتھ کبھی اسے ساکن بھی کر دیا جاتا ہے، یہ تشاؤم بالشین (یعنی کسی عیب اور عذر والے کو دیکھ کر نحوست پکڑنا) یہ (تطیّر) کا مصدر ہے جیسے (تحَيَّرَ حَيرة) بعض اہلِ لغت نے کہا اسی وزن پر بس یہی دو مصادر ہیں، تعاقب کیا گیا کہ (طیبة) بھی مسموع ہے بعض نے (تولة) بھی معرضِ استشہاد میں پیش کیا مگر یہ محل نظر ہے، اصلِ تطیُّر یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں پرندے پر اعتماد کرتے مثلاً اگر کوئی اپنی ضرورت کے تحت نکلا ہے تو اگر دیکھا کہ کوئی پرندہ اس کی داہنی جہت سے اڑ کر گیا ہے تو اس سے وہ نیک فال لیتا اور اپنی مہم جاری رکھتا اور اگر دیکھتا کہ پرندہ بائیں طرف کو اڑا ہے تو اس سے وہ بدفال لیتا اور لوٹ آتا (جیسے ہندوؤں کے بارہ میں بتلایا جاتا ہے کہ کالی بلی اگر راستہ کاٹ دے تو اس سے بدفال لیتے اور لوٹ آتے ہیں) کئی دفعہ وہ (کسی جگہ بیٹھے ہوئے) پرندے کو خود اڑاتے تو شرع نے اس سے منع کر دیا، وہ اسے سانح اور بارح کے نام سے پکارتے تھے تو سانح وہ ہوتا جو اڑان کے دوران اپنا داہنا حصہ دیکھنے والے کے سامنے کرتا بایں طور کہ اس کے بائیں طرف سے اڑ کر اس کے داہنی جانب جاتا، بارح جو اس کے برعکس ہوتا تو سانح کے ساتھ نیک فال اور بارح کے ساتھ بدفال لیتے کیونکہ اس صورت میں اس پر تیر چلانا امکان میں نہ ہوتا تھا الا یہ کہ وہ اس کی طرف منحرف ہو (تو اس سے بدفال لیتے کہ جس کام کیلئے نکلا ہے وہ بھی اس کے بس میں نہ ہوگا) تو یہ ایک بے اصل تکلف تھا کہ پرندے کو کیا شعور وتمیز کہ کس طرف سے اڑنا ہے کئی عقلائے جاہلیت نے اپنے اشعار میں اس کا رد وانکار بھی کیا، ایک کا قول ہے: (الزجر و الطير و الكُهّانُ كلهم مُضَلِّلون و دُون الغيب أقفال) (یعنی کوے وغیرہ پرندوں سے فال لینا اور کاہنوں کی پیشین گوئیاں گمراہ کن ہیں غیب تو قفلوں میں بند ہے) ایک نے کہا: (و ما عاجلاتُ الطَّيرِ تُدْنِي مِنَ الفتىٰ نَجاحاً و لا عن رَيْثِهن قصور) (یعنی تیز رفتار پرندے کسی سے کامیابی قریب نہیں کر سکتے اور نہ ان کے نہ اڑنے میں کوئی نقصان ہے) ایک کا شعر ہے: (لَعَمرُكَ ما تَدرِي الطوارقُ بالحصى ولا زاجرات الطير ما اللهُ صانع) (یعنی اللہ کی صنیع کا کسے علم ہے) دراصل یہ ان کے کاہنوں اور شیاطین نے ان کیلئے مزین کر رکھا تھا اس کے کچھ بقیہ آثار بعض مسلمانوں میں بھی رہ گئے، ابن حبان نے اپنی صحیح میں حضرت انس سے مرفوعا روایت کیا: (لا طيرة والطيرةُ علىٰ مَنْ تَطَيَّرَ) (یعنی بدفال پکڑنے کی کوئی حیثیت نہیں، جو ایسا اعتقاد رکھے اس کیلئے اسکی تاثیر ہوسکتی ہے) عبد الرزاق نے معمر عن اسماعیل بن امیہ عن النبی ﷺ سے روایت کیا: (ثلاثةٌ لا يَسْلَمُ منهن أحدٌ: الطيرة و الظن و الحسد فإذا تطيَّرتَ فلا تَرجعُ و إذا حسدتَ فلا تَبغِ و إذا ظننت فلا تُحَقِّقُ) (یعنی تین امور ایسے ہیں جن سے کوئی سالم نہیں: نحوست لینا، ظن کرنا اور حسد کرنا تو نحوست پکڑتے ہوئے

واپس نہ لوٹو، حسد کرو تو دراز دستی نہ کرو اور اگر ظن ہو تو اسے بروئے کار نہ لاؤ) یہ مرسل یا معضل ہے لیکن حضرت ابو ہریرہ کی حدیث سے اس کا شاہد بھی ہے جسے بیہقی نے شعب میں اور ابن عدی نے کمزور سند کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا روایت کیا کہ: (إذا تطيرتم فَامْضُوا و علَى الله فتوكلُوا) (یعنی نحوست کے خیالات کی پرواہ نہ کرو بلکہ اللہ پہ توکل کرتے ہوئے جاری رہو) طبرانی نے حضرت ابو درداء سے مرفوعا روایت کیا: (لن ينال الدرجاتِ العُلا مَنْ تَكَهَّنَ أو اسْتَقْسَمَ أوْ رَجَعَ مِنْ سَفرٍ تطَيُّراً) (یعنی تکہن، استقسام اور نحوست پکڑتے ہوئے سفر ادھورا چھوڑ کر واپس ہونے والے بلند درجات حاصل نہیں کر سکتے) اس کے رجال ثقات ہیں مگر میرا گمان ہے کہ سند میں انقطاع ہے عمران بن حصین کی حدیث سے اس کا شاہد بھی ہے جسے بزار نے جید سند کے ساتھ ایک حدیث کے اثناء تخریج کیا، ابو داؤد اور ترمذی۔ اور انہوں نے اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا، نے ابن مسعود سے مرفوعا روایت کیا: (الطيرة شركٌ و ما مِنَّا إلا تَطَيَّرَ و لكن الله يُذهبه بالتوكل)، (و ما منا الخ) ابن مسعود کی کلام ہے جو حدیث میں مدرج ہوئی سلیمان بن حرب شیخ بخاری نے اس کی تبیین کی ہے جیسا کہ ترمذی نے بخاری کے حوالے سے ذکر کیا، اسے شرک اسلئے قرار دیا کیونکہ وہ اپنے اعتقاد میں اسے جالبِ نفع اور دافعِ ضرر سمجھتے تھے گویا اسے اللہ تعالی کے ساتھ شریک کر دیا، آپ کا قول (و لكن الله يذهبه بالتوكل) اشارہ ہے اس کے ساتھ واقع کی طرف جس پر رضا و تسلیم کا اظہار کیا اور طیرہ وغیرہ کی کوئی پرواہ نہ کی، بیہقی نے شعب میں عبداللہ بن عمرو سے موقوفا نقل کیا: (مَنْ عَرَضَ له مِن هذه الطيرة شيءٌ فَلْيَقُلْ اللهم لا طيرَ إلا طيرُك و لا خيرَ إلا خيرُكَ و لا إلهَ غيرُك)۔

- 5753 حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا عَدْوَى وَلَا طِيَرَةَ وَالشُّؤْمُ فِي ثَلَاثٍ فِي الْمَرْأَةِ وَالدَّارِ وَالدَّابَّةِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۳۷۴) .أطرافه 2099، 2858، 5093، 5094، - 5772

شیخ بخاری مسندی ہیں۔ (لا عدوى الخ) اس حدیث کی شرح اور اس کے سیاق میں اختلافِ رواۃ کا حال کتاب الجہاد میں بیان ہو چکا، تطیر اور تشاؤم ہم معنی ہیں تو اولا بطریقِ عموم اس کی نفی کی جیسے عدویٰ کی پھر ان تین مذکور اشیاء میں شؤم کا اثبات کیا وہاں اس بارے کی گئی تاویل کا ذکر کیا تھا ابو داؤد کی سعد بن ابو وقاص سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (و إن كانت الطيرة فى شىء الخ) (کہ اگر کسی چیز میں نحوست ہوتی تو یہ تین اشیاء ہیں)۔

اسے نسائی نے بھی (عشرة النساء) میں نقل کیا۔

- 5754 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ لَا طِيَرَةَ وَخَيْرُهَا الْفَأْلُ قَالُوا وَمَا الْفَأْلُ قَالَ الْكَلِمَةُ الصَّالِحَةُ يَسْمَعُهَا أَحَدُكُمْ .

طرفه - 5755

ترجمہ: ابوہریرہؓ کہتے ہیں میں نے رسول اللہ سے سنا کہ بدشگونی کوئی چیز نہیں، نیک فال عمدہ چیز ہے، لوگوں نے پوچھا فال کیا چیز ہے؟ فرمایا فال وہ اچھی بات ہے جو تم میں سے کوئی سنے۔

(و خیرھا الفأل) آمدہ باب میں اس کی شرح آئے گی گویا اشارہ کیا کہ طیرہ میں نفی اپنے ظاہر پر ہے لیکن شر میں، اس سے مستثنیٰ ہے اس میں خیر سے جو واقع ہو، آگے تفصیل آ رہی ہے۔

- 44 باب الْفَأْلِ (نیک فال لینا)

کبھی ہمزہ کی تسہیل کر دی جاتی ہے، جمع جزماً فؤول ہے (یعنی اس میں تسہیل نہیں)۔

- 5755حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَؓ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لاَ طِيَرَةَ وَخَيْرُهَا الْفَأْلُ قَالَ وَمَا الْفَأْلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الْكَلِمَةُ الصَّالِحَةُ يَسْمَعُهَا أَحَدُكُمْ

(سابقہ) .طرفہ - 5754

(قال و ما الخ) کشمیہنی کے ہاں (قالوا) ہے۔ (الكلمة الصالحة الخ) ابوداؤد کی تخریج کردہ عروہ بن عامر کی حدیث میں ہے کہ نبی اکرم کی مجلس میں طیرۃ کا ذکر ہوا تو آپ نے فرمایا: (خيرها الفأل و لا تَرُدُّ مسلماً فإذا رأىٰ أحدُكم ما يَكرَه فليقل اللهُمَّ لا يأتى بالحسنات إلا أنت و لا يدفع السيآت إلا أنت ولا حول ولا قوة إلا بالله)، آپ کے قول (و خيرها الفأل) کی بابت کرمانی اپنے غیر کی تبع میں لکھتے ہیں یہ اضافت (یعنی خیرھا میں) اس بات کی مشعر ہے کہ فال جملۂ طیرۃ میں سے ہے مگر یہ بات درست نہیں بلکہ یہ اضافتِ توضیح ہے، پھر کہتے ہیں آپ کا تیامُن کی تقریر کرنا بھی جملۂ طیرۃ میں سے ہے تو اس حدیث نے تبیین کی کہ ہر تیامن تشاؤم کی طرح مردود نہیں بلکہ بعض تیامن مقبول ہے، بقول ابن حجر اول کے جواب میں صدرِ سوال کا دفع، ثانی میں تسلیمِ سوال اور دعوائے تخصیص ہے اور یہ اقرب ہے، ابن ماجہ نے حسن سند کے ساتھ حضرت ابوہریرہ سے مرفوعاً نقل کیا: (كان يُعجبه الفألُ و يَكرَهُ الطيرة) (کہ نیک فال آپ کو اچھی لگتی اور نحوست پکڑنے کو آپ برا سمجھتے تھے) ترمذی نے حابس تیمی سے روایت کیا کہ انہوں نے نبی پاک کو فرماتے سنا: (العين حق و أصدَقُ الطيرةِ الفأل) (کہ نظر لگنا حقیقت ہے اور سچی ترین طیرہ نیک فال لینا ہے) تو اس میں تصریح ہے کہ فال بھی منجملہ طیرۃ سے ہے لیکن یہ مستثنیٰ ہے

طیبی کہتے ہیں (وخيرها) کی ضمیرِ مونث طیرہ کی طرف راجع ہے اور معلوم ہے کہ طیرہ سب کا سب خیر سے خالی ہے تو یہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی مانند ہے: (أَصْحٰبُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا)[الفرقان : ۲۴] یہ ان کے زعم پر مبنی ہے (یعنی آیت کا ظاہری معنی مراد نہیں کہ اہل جنت اہل جہنم کی نسبت زیادہ بہتر مقام وٹھکانے پر ہوں گے گویا ان کا مقام وٹھکانہ بھی اچھا ہے مگر اہل جنت کا زیادہ اچھا ہے) یہ دراصل مخادعت میں ارخائے عنان ہے کہ کلام کا مقابل کے زعم پر اجراء کیا جائے تاکہ وہ اس میں تفکیر سے مشمئز نہ ہو اور اگر تفکر کرے تو منصفانہ طور سے حق کی طرف مائل ہو، تو آپکا قول (خيرها الفأل) سامع کیلئے استماع وقبول میں اطماع (

یعنی طمع دلانا یا آمادہ کرنا) کی قبیل سے تھا یہ نہیں کہ حقیقۃً طیرہ میں خیر ہے، یا یہ ان کے قول: (الصیف أحرُّ مِن الشتاء) (کہ موسم گرما موسمِ سرما سے زیادہ گرم ہے) کی طرز پر ہے یعنی نیک فال اپنے باب میں طیرہ سے اس کے باب کے لحاظ سے ابلغ ہے! حاصل یہ کہ افعل تفضیل اس میں دونوں اشیاء کے مابین قدرِ مشترک کی جہت سے ہے جو ان ہر دو کی (فیما هو فیه) (یعنی اپنی اپنی جگہ) تاثیر کا ہونا ہے اور فال ابلغ ہے، خطابی کہتے ہیں یہ اس لئے کہ فال کا مصدر نطق و بیان سے ہے گویا وہ غیب سے آئی خبر ہے بخلاف طیرہ کے کہ وہ پرندے کی حرکت، اڑان یا اس کے نطق سے متعلق ہے، اس میں اصلاً بیان نہیں یہ تو سراسر اس شخص کا تکلف ہے جو پرندے کو اڑاتا ہے، طبری نے عکرمہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں ابن عباس کے پاس بیٹھا تھا تو ایک پرندے نے گزرتے ہوئے آواز نکالی، ایک شخص بولا: (خیر خیر) تو ابن عباس نے کہا اس کے پاس نہ خیر ہے اور نہ شر، فال اور طیرہ کے مابین فرق بیان کرتے ہوئے یہ بھی کہا کہ فال اللہ کے ساتھ حسنِ ظن کے طریق سے ہے اور طیرہ ہمیشہ سوء میں ہوتا ہے اسی لئے اسے مکروہ سمجھا گیا، نووی کہتے ہیں فال کا استعمال فیما یسوء اور فیما یَسُرُّ (یعنی جو برا لگے اور جو اچھا لگے) دونوں میں ہوتا ہے اکثر سرور میں ہے جبکہ طیرۃ ہمیشہ شؤم میں ہوتی ہے کبھی مجازاً سرور میں بھی مستعمل ہے اور یہ بحسب الواقع ہے لیکن جہاں تک شریعت کا تعلق ہے اس نے اسے (ما یسوء) کے ساتھ اور فال کو (ما یسر) کے ساتھ مختص کیا، اس کی شرط یہ ہے کہ اس کی طرف قصد نہ کیا جائے (یعنی قصداً فال لینے یا نکالنے کا فعل نہ کیا جائے جیسے لوگ دیوانِ حافظ سے یا قرآن سے فال نکالتے ہیں، ہاں اتفاق سے کوئی مسئلہ درپیش تھا تو کانوں میں اچھا کلمہ پڑ گیا یا اچھا جملہ نظر سے گزرا یا کوئی بھی خوشکن معاملہ تو اس سے فال اخذ کر لینا جائز ہے) وگرنہ یہ بھی طیرہ میں سے ہو جائے گی ابن بطال کہتے ہیں اللہ نے لوگوں کی فطرت میں اچھے کلمہ کی محبت وانس رکھا ہے جیسا کہ ان کی طبیعت میں خوشکن منظر یا صاف وشیریں پانی کیلئے ارتیاح رکھا ہے چاہے وہ اس کی ملکیت نہ ہو یا اسے پی نہ سکتا ہو، ترمذی نے۔ اور صحیح قرار دیا، حضرت انس سے نقل کیا ہے کہ نبی اکرم جب کسی حاجت کیلئے نکلتے تو اگر آپ اس قسم کا کلمہ: (یا نجیح یا راشد) سنتے تو یہ آپ کو اچھا لگتا، ابوداؤد نے حسن سند کے ساتھ حضرت بریدہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم کسی بھی شئ سے بدفال نہ لیتے تھے اور آپ جب کسی عامل کو روانہ کرتے تو اس کا نام پوچھتے اگر اس کا نام آپ کو پسند آتا تو خوش ہوتے اور اگر نام اچھا نہ ہوتا تو آپ کے چہرۂ مبارک پر کراہت کے آثار صاف دیکھے جاسکتے

بیہقی نے شعب میں حلیمی کی کلام نقل کی جس کا ملخص یہ ہے کہ جاہلیت میں تطیُّر یہ تھا کہ کسی کام کو نکلتے وقت پرندے کو اڑایا جاتا، یہی ماسبق ذکر کیا پھر کہتے ہیں وہ کوے کی کائیں کائیں اور ہرنیوں کے گزرنے سے نحوست پکڑتے تھے اس سب کو وہ تطیر کہتے، کہتے ہیں عجمیوں کے ہاں تشاؤم (مثلاً) یہ تھا کہ بچے کو معلم کی طرف جاتا دیکھنے کو نحوست خیال کرتے لیکن اگر اسے معلم سے واپس آتا دیکھتے تو اس سے نیک فال اخذ کرتے اسی طرح حاملہ اونٹنی کو دیکھنا نحوست اور وضعِ حمل کے بعد دیکھنے کو نیک فال سمجھتے اور اس قسم کے امور تو شریعت نے ان سب سے منع کیا اور فرمایا جس نے کہانت استعمال کی یا تطیر نے اسے سفر سے لوٹا دیا وہ ہم میں سے نہیں اور اس جیسی دیگر احادیث اور یہ اس لئے کہ اگر اعتقاد کرے کہ جس حالِ طیر کا وہ مشاہدہ کر رہا ہے وہی اس کے حسبِ ظن موجب ہے اور تدبیر کی اللہ تعالی کی طرف نسبت نہ کرے لیکن اگر اعتقاد یہ ہو کہ اللہ ہی مدبر ہے لیکن شر سے ڈرے کیونکہ تجارب نے ثابت کیا ہے کہ ان (یعنی پرندوں) کی کوئی خاص آواز یا حرکت کسی شر کا پیش خیمہ ہوتی ہے اس پر احتیاطاً واپس ہو لے (مگر اعتقاد میں یہی ہو کہ پرندے کی آواز یا

حرکت تو ایک علامت تھی اصل وہی جو قضاء وقدر نے لکھا ہے جیسے تجربات نے ثابت کیا ہے کہ زلزلہ آنے سے کچھ قبل کتے اور بلیاں بے چین ہو کر کثرت سے آوازیں نکالتے ہیں تو یہ سب دیکھ کر کچھ احتیاطی تدابیر کر لینا طیرہ میں شمار نہ ہوگا کیونکہ جاہلیت میں طیرہ یہ تھا کہ آدمی خود پرندے کو اڑاتا تاکہ دیکھے کہ داہنی جانب سے اڑا ہے یا بائیں جانب سے اور مذکورہ صورتحال اس سے مختلف ہے اور نیک فال لینا دراصل ایک طرح کی بشارت کے مترادف ہے وہ خود نہ اس کا خواہاں تھا نہ طلب گار) ہاں اگر اگر اللہ سے خیر کا سائل ہو کر اور اس کی پناہ کا طالب بن کر سفر جاری رکھا تو اسے (ان شاء اللہ) کوئی ضرر لاحق نہ ہوگا لیکن اگر دل میں واہمہ کو جگہ دی تو عین ممکن ہے اسکے ساتھ کوئی ناخوشگوار واقعہ بطورِ سزا پیش آجائے جیسے اہلِ جاہلیت کے ساتھ ہو جاتا تھا، حلیمی کہتے ہیں آنجناب کو فال اچھی لگتی تھی کیونکہ تشاؤم بغیر کسی محقق سبب کے اللہ تعالی کے ساتھ سوئے ظن ہے جبکہ تفاؤل اس کے ساتھ حسنِ ظن کے مترادف ہے اور مومن کو حکم ہے کہ ہر حال میں اللہ کے ساتھ حسنِ ظن رکھے، طیبی لکھتے ہیں فال کی رخصت دینے اور طیرہ سے منع کرنے کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص اگر کسی شئ کو دیکھے تو اسے اس کی اپنی طلبِ حاجت کیلئے اچھا محرِض خیال کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں اپنے کام پر جاری رہے لیکن اگر کچھ ناخوشگوار دیکھ کر جس کام سے چلا تھا اس سے لوٹ آئے تو یہ طیرہ ہے جس سے منع کیا گیا ہے اور یہ استعمال فی الشؤم کے ساتھ ہی مختص ہے۔

- 5756حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لاَ عَدْوَى وَلاَ طِيَرَةَ وَيُعْجِبُنِى الْفَأْلُ الصَّالِحُ الْكَلِمَةُ الْحَسَنَةُ

(سابقہ کی ہم معنی) .طرفہ - 5776

اسے ابوداؤد نے اور (السیر) میں ترمذی نے بھی نقل کیا۔

- 45 باب لاَ هَامَةَ (الو منحوس نہیں)

سب کے ہاں یہی ہے، اس کے تحت حدیثِ ابی ہریرہ:(لا عدوی و لا طیرة الخ) نقل کی پھر سات ابواب کے بعد اسی عنوان سے ایک ترجمہ باندھا جس کے تحت بھی یہی حدیثِ ابی ہریرہ نقل کی مگر مطولاً البتہ اس میں (ولا طیرة) مذکور نہیں، یہ نوادرِ بخاری میں سے ہے کہ ایک ہی حدیث پر دو جگہ ایک ہی عنوان سے ترجمہ قائم کیا، ہامہ کی شرح اگلے باب میں کرونگا پھر میرے لئے ظاہر ہوا کہ تکرارِ ترجمہ سے انہوں نے ہامہ کی تفسیر میں موجود اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے آگے تفصیل آئے گی۔

- 5757حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَكَمِ حَدَّثَنَا النَّضْرُ أَخْبَرَنَا إِسْرَائِيلُ أَخْبَرَنَا أَبُو حَصِينٍ عَنْ أَبِى صَالِحٍ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لاَ عَدْوَى وَلاَ طِيَرَةَ وَلاَ هَامَةَ وَلاَ صَفَرَ

(ایضاً) .أطرافه 5707، 5717، 5770، 5773، - 5775

یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے۔

- 46 باب الْكَهَانَةِ (کہانت)

ابن بطال کے ہاں یہاں (والسحر) بھی واقع ہے مگر میرے زیرِ مطالعہ بخاری کے نسخوں میں یہ موجودنہیں بلکہ جادو کے بارہ میں ایک مستقل ترجمہ اس کے بعد آرہا ہے، کہانت کاف مفتوح کے ساتھ، زیر بھی جائز ہے علم غیب کا ادعاء کرنا اور استناد الی سبب کے ساتھ پیش آنے والے واقعات کی خبریں دینا، اس کی اصل یہ ہے کہ جن چپکے سے کلامِ ملائکہ میں سے کچھ سن لیتے تھے تو اسے کاہن کے کان میں ڈال دیتے، کاہن کا لفظ عراف (یعنی قیافہ شناس) پر بھی اطلاق ہوتا ہے اسی طرح منجم پر اور جو کنکریاں مار کر بتلاتا ہے، اس شخص پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جو کسی کا کوئی کام کرے اور اس کی حاجت پوری کرنے کی سعی کرے المحکم میں ہے کہ کاہن (القاضی بالغیب) ہے، الجامع میں ہے کہ عرب وقوع سے قبل کسی شئ کی بابت ہر بتلانے والے کو کاہن کہتے تھے خطابی کہتے ہیں کاہن لوگوں کے ذہن بہت تیز، ان کے نفوس شریر اور طبائع ناریہ ہوتی تھیں تو ان امور میں تناسب کے سبب شیاطین ان سے مانوس و مالوف ہو جاتے اور ان کی حسب الوسع مدد کرتے تھے، زمانۂ جاہلیت میں بالخصوص عربوں میں انقطاعِ نبوت کی وجہ سے کہانت عام تھی اس کی کئی اصناف تھیں ان میں سے جو وہ جنوں سے اخذ کرتے کیونکہ وہ آسمانوں کی جہت چڑھ جانے کی قدرت رکھتے تھے ایک دوسرے پر سوار ہو کر وہاں سے فرشتوں کے درمیان ہونے والی کلام سے کچھ اخذ کر کے نیچے والے کی طرف القاء کر دیتے وہ اسے اپنے سے نیچے والے کی طرف اسی طرح کرتے کرتے آخری جن اس کلامِ ماخوذ کو کاہن کے کان میں ڈال دیتا جو اس میں اپنی طرف سے اضافے شامل کر کے آگے بیان کر دیتا، طلوعِ اسلام اور نزولِ قرآن کے وقت شیاطین سے آسمان کی حفاظت کی جانے لگی اب جو کوئی ان میں سے آسمان کے نزدیک جاتا اس پر شہابِ ثاقب چھوڑا جاتا اب پہلے کی طرح ان کیلئے کلامِ ملائکہ کا اخذ و تلقی ممکن نہ رہا ہاں سب سے اوپر بیٹھا ہوا جن شہاب لگنے سے پہلے پہلے کبھی کوئی بات نیچے والے کی طرف ڈال دیتا اسی طرف یہ آیت اشارہ کرتی ہے: (إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ)[الصافات : ۱۰] اسلام سے قبل کاہنوں کی اکثر باتیں صحیح ثابت ہوتیں جیسے شق وسطیح وغیرہما کی اخبار میں آیا ہے لیکن اسلام کے بعد نادر و شاذ ہی کوئی بات درست ثابت ہوتی، دوسری قسم ایسی باتیں جو جن اپنے انسان ساتھیوں کو دور کی بتلاتے جنہیں دیگر آس پاس کے لوگ نہ جانتے یا وہ مطلقا ہی کسی انسان کے علم میں نہ ہوتیں، تیسری قسم وہ باتیں جو ظن وگمان اور اندازہ پر مبنی ہوتیں اس میں اللہ تعالیٰ نے بعض لوگوں کو صلاحیتیں عطا کی ہوئی ہیں (دورِ حاضر میں یہی قسم کثیر الوقوع ہے) اور اس میں بھی کثیر جھوٹ شامل ہوتا، چوتھی قسم ان باتوں کی جو تجربہ و عرف پہ مبنی ہوتیں جس سے وہ حوادث کے وقوع سے قبل خبر دے سکنے کے قابل ہوتے، اس آخری قسم میں سے جو سحر کے مضاہی ہوتی بعض کاہن اس ضمن میں زجر، طرق اور نجوم سے بھی استفادہ کرتے تھے، یہ سب شرعا مذموم ہیں کہانت کی ذم میں اصحابِ سنن کی حضرت ابو ہریرہ سے یہ مرفوع حدیث ہے جسے حاکم نے صحیح قرار دیا، فرمایا جو کسی کاہن یا عراف کے ہاں آیا اور اس کی باتوں کی تصدیق کی وہ محمد ﷺ پر منزل کا کافر بنا، حضرات جابر اور عمران بن حصین کی روایتوں سے اس کا شاہد بھی ہے جنہیں بزار نے جید سندوں کے ساتھ نقل کیا ان میں ہے: (مَنْ أتىٰ كاهنا الخ) اسے مسلم نے کسی ام المومنین کے حوالے سے۔ بعض رواۃ نے حضرت حفصہ کا نام ذکر کیا، تخریج کیا اور ان کی روایت میں بجائے کاہن کے عراف کا لفظ ہے، ابو یعلی نے بھی اسے ابن مسعود سے جید سند کے ساتھ نقل کیا ہے لیکن اس کے رفع کی تصریح نہیں کی، ظاہر ہے اس قسم کی بات ذاتی رائے سے نہیں کہی جاسکتی اس کے الفاظ ہیں: (من أتى عرافا أو ساحرا) سب کے وعیدی الفاظ ایک جیسے ہیں وہی جو حدیثِ ابو ہریرہ میں

مذکور ہوئے صرف مسلم کی روایت میں ہے: (لم يُقبَلُ لهما صلاة أربعين يوما) کہ دونوں کی چالیس دن کی نماز مقبول نہ ہوگی، طبرانی کے ہاں لین سند کے ساتھ حضرت انس کی مرفوع روایت میں ہے جو کسی کاہن کے پاس آیا اور اس کی باتوں کی تصدیق کی وہ حضرت محمد پر جو نازل ہوا، سے بری الذمہ ہوا اور جس نے تصدیق نہ کی (ایسے ہی شوقیہ چلا گیا) اس کی چالیس دن کی نماز مقبول نہ ہوگی، پہلی احادیث اپنی صحت و کثرت کے باوصف اس سے اولیٰ ہیں، قرطبی لکھتے ہیں وعید کبھی عدم قبولِ نماز اور کبھی تکفیر کے ساتھ وارد ہے تو یہ آنے والے کی دو حالتوں پر محمول ہے، عراف جو غیب کی باتوں کا کسی قسم کے فعل یا قول کے ساتھ استخراج کرتا ہے۔

- 5758حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ خَالِدٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَضَى فِي امْرَأَتَيْنِ مِنْ هُذَيْلٍ اقْتَتَلَتَا فَرَمَتْ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى بِحَجَرٍ فَأَصَابَ بَطْنَهَا وَهِيَ حَامِلٌ فَقَتَلَتْ وَلَدَهَا الَّذِي فِي بَطْنِهَا فَاخْتَصَمُوا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَضَى أَنَّ دِيَةَ مَا فِي بَطْنِهَا غُرَّةٌ عَبْدٌ أَوْ أَمَةٌ فَقَالَ وَلِيُّ الْمَرْأَةِ الَّتِي غَرِمَتْ كَيْفَ أَغْرَمُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ لاَ شَرِبَ وَلاَ أَكَلَ وَلاَ نَطَقَ وَلاَ اسْتَهَلَّ فَمِثْلُ ذَلِكَ يُطَلّ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّمَا هَذَا مِنْ إِخْوَانِ الْكُهَّانِ

.أطرافه 5759، 5760، 6740، 6904، 6909، - 6910

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے قبیلہ ہذیل کی دو عورتوں کے مقدمے کا فیصلہ فرمایا جو آپس میں لڑی تھیں ایک نے دوسری حاملہ کے پیٹ پر پتھر مارا جس کے نتیجہ میں بچہ اندر مر گیا یہ مقدمہ آپ کے سامنے پیش کیا گیا تو آپ نے بچہ کی دیت میں باندی یا غلام دینے کا حکم فرمایا یہ سن کر قاتلہ عورت کے وارث نے کہا جو بچہ پیٹ میں تھا اس نے نہ کھایا نہ پیا نہ بولا نہ چیخا تو اس کی دیت کیسی؟ وہ تو قابل معافی ہے نبی پاک نے فرمایا یہ تو کاہنوں کا بھائی معلوم ہوتا ہے۔

(عن ابن شهاب الخ) بطولہ نقل کیا، عبد الرحمٰن بن مسافر نے بھی لیث عنہ عن ابن شہاب سے یہی کیا، مالک نے ابن شہاب سے ولی المراۃ کا قصہ علیحدہ نقل کیا تو زہری سے مرسلا نقل کیا جیسا کہ بخاری نے آمدہ طریق میں بیان کیا ہے، لیث نے زہری سے اصلِ حدیث بغیر زیادت کے سعید بن مسیّب عن ابو ہریرہ سے نقل کی ہے، یہ الدیات میں آئے گی وہیں یونس کا طریق بھی تخریج کیا ہے جنہوں نے زہری عن ابی سلمہ و سعید دونوں کے حوالے سے حضرت ابو ہریرہ سے صرف اصلِ حدیث کو بغیر زیادت کے روایت کیا، جنین اور غرہ سے متعلق وہیں بحث ہوگی۔ (فقال ولي المرأة) یہ حَمل بن مالک بن نابغہ ہذلی تھے مسلم نے یونس عن زہری عن سعید و ابی سلمہ عن ابی ہریرہ سے یہ ذکر کیا، ان کی کنیت ابو نضلہ تھی صحابی ہیں بصرہ سکونت اختیار کی، مالک کی روایت میں ہے: (فقال الذي قضى عليه) یعنی جس کے برخلاف فیصلہ دیا اس نے کہا، لیث عن زہری کی روایت میں ہے کہ خاتون کا تعلق بنی لحیان سے تھا لحیان ہذیل کی شاخ تھی، ان ضرتین (یعنی سوتنوں) کے نام بھی احمد کی عمرو بن تمیم بن عویم عن ابیہ عن جدہ کی روایت میں مذکور ہیں، لکھتے ہیں میری بہن ملیکہ اور ہماری ایک خاتون جسے ام عفیف بنت مسروح کہا جاتا تھا جو حمل بن مالک بن نابغہ کی بیوی تھی، کے مابین جھگڑا ہوا تو ام عفیف نے ملیکہ کو مسطح (یعنی خیمہ کی چوب) کے ساتھ ضرب لگائی، البتہ اس میں ہے کہ علاء بن مسروح نے یہ بات کہی، آخر میں ہے کہ آپ

نے فرمایا: (أ سجعٌ كَسَجْعِ الجاهلية) تطبیق کی صورت یہ ہوگی کہ دونوں نے یہ باتیں کہیں، یہ گویا ان کا تواردُ تھا کیونکہ ان کے نزدیک جو زندہ حالت میں پیدا ہوا اس کی دیت ہوتی ہے جنینِ ساقط کی نہیں تو شرع نے اس کا ابطال کرتے ہوئے اس میں غرة مقرر کیا، مزید تفصیل کتاب الدیات میں آئے گی طبرانی کی روایت میں ہے کہ عمران بن عویم نے یہ بات کہی تھی تو شائد وہ کسی اور واقعہ میں کہی ہوگی، ام عفیف بروزن عظیم ہے، خطیب کی مبہمات میں اور اس کی اصل ابوداؤد اور نسائی نے سماک عن عکرمہ عن ابن عباس سے نقل کی کہ یہ ام غُطیف تھیں، اللہ اعلم۔

(كيف أغرم الخ) مالک کی روایت میں (مَنْ لا أكَلَ و لا شربَ) ہے مگر اول اولیٰ ہے کہ مناسبِ سجع ہے، کشمیہنی کے ہاں مالک سے روایت میں: (ما لا الخ) ہے مؤطا میں بھی یہی ہے ابوعثمان بن جنی کہتے ہیں (لا أكل) کا معنی ہے: (لم يأكل) تو یہاں فعل ماضی مضارع کے قائم مقام ہے۔ (فمثل ذلك يطل) أي يهدر، کہا جاتا ہے: (دمُ فلانٍ هَدَرٌ) جب کسی طرف سے اس کے بدلہ کا مطالبہ نہ ہو (رائیگاں کے معنی ہیں) اسی طرح (طلّ الدم) ہے طاء کی زبر اور پیش کے ساتھ، (أطلَّ) بھی منقول ہے مگر اصمعی نے اسے نہیں پہچانا کشمیہنی کے ہاں ابن مسافر کی روایت میں (بطل) ہے ابوذر کی روایت سے ایک معتمد نسخہ میں بھی یہی دیکھا، عیاض مدعی ہیں کہ سب کے ہاں باء کے ساتھ جبکہ مؤطا میں دونوں طرح ہے خطابی نے بھی باء کے ساتھ ہونا راجح قرار دیا ہے، ابن بطال نے اس کا انکار کیا اور کہا اہل الحدیث یہی (یعنی یاء کے ساتھ) کہتے ہیں بقول ابن حجر ثبوتِ روایت کے بعد ان کے انکار کی کوئی جگہ نہیں بنتی، یہ موجہ اور دوسری روایت کے لفظ کے ہی ہم معنی ہے۔

(إنما هذا من إخوان الخ) یعنی ان کی طرح کا اندازِ کلام اپنانے کی وجہ سے، مسلم اور اسماعیلی نے یونس کی روایت سے یہ زیادت بھی ذکر کی: (مِنْ أجل سجعه الذي سجع) بقول قرطبی یہ راوی کی تفسیر ہے اس کا مستند مسلم کی حدیثِ مغیرہ بن شعبہ میں ہے کہ: (فقال رجل من عصبة القاتلة يغرم) تو یہی نقل کیا، اس میں ہے: (فقال النبي ﷺ أ سجعٌ كسجع الأعراب ؟) سجع یہ ہے کہ جملوں کے اواخر باہم متناسب ہوں، اصل معنی استواء (برابر ہونا) ہے اصطلاح میں کلامِ مقفّیٰ کو کہتے ہیں اس کی جمع اسجاع اور اساجیع ہے! ابن بطال کہتے ہیں اس میں کفار اور ان لوگوں کی ذم ہے جو الفاظ میں ان کی مشابہت کریں، آپ نے معاقبہ نہ فرمایا کیونکہ آپ مامور تھے کہ جاہلوں سے درگزر کیا کریں، سجع فی الکلام کے کارہین نے اس سے تمسک کیا ہے، یہ مطلقاً نہیں بلکہ جو تکلف اور تصنع سے بنائی جائے لیکن جو بلا تکلف عفواً (یعنی اتفاقاً) مباح امور میں سرزد ہو وہ منع نہیں (جیسے دعاؤں وغیرہ میں ہے) اسی پر محمول ہے جو مسجع عبارات نبی اکرم سے مروی ہیں اس کی مزید تفصیل کتاب الدعوات میں آئے گی، حاصل یہ کہ دو امور: تکلف اور ابطالِ حق کا جمع کیا تو یہ مذموم ہے ان میں سے ایک پر اقتصار اخف ہے (گویا جو سجع متکلف تو ہے مگر حق کا ابطال نہیں بلکہ اس کی مناصرت میں ہے وہ مقبول ہے اگرچہ مستحسن نہیں) اس سے اس کی چار اقسام میں تقسیم نکلتی ہے: سجعِ محمود، جو عفواً اور حق میں ہو، اس سے کمتر جو متکلف تو ہے مگر حق میں ہے اور مذموم ان دونوں کا عکس۔

- 5759 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ مَالِكٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ أَنَّ امْرَأَتَيْنِ رَمَتْ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى بِحَجَرٍ فَطَرَحَتْ جَنِينَهَا فَقَضَى فِيهِ النَّبِيُّ ﷺ بِغُرَّةٍ عَبْدٍ أَوْ وَلِيدَةٍ

(سابقہ) أطرافه 5758، 5760، 6740، 6904، 6909، - 6910

- 5760 وَعَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَضَى فِي الْجَنِينِ يُقْتَلُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ بِغُرَّةٍ عَبْدٍ أَوْ وَلِيدَةٍ فَقَالَ الَّذِى قُضِىَ عَلَيْهِ كَيْفَ أَغْرَمُ مَنْ لاَ أَكَلَ وَلاَ شَرِبَ وَلاَ نَطَقَ وَلاَ اسْتَهَلَّ وَمِثْلُ ذَلِكَ بَطَلَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّمَا هَذَا مِنْ إِخْوَانِ الْكُهَّانِ

(ایضاً) .أطرافه 5758، 5759، 5904، 6740، 6909، - 6910

- 5761حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ وَمَهْرِ الْبَغِيِّ وَحُلْوَانِ الْكَاهِنِ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص: ۴۳۳) .أطرافه 2237، 2282

کتاب البیع کے اواخر میں یہ مشروحا گزر چکی۔

- 5762حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ يَحْيَى بْنِ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ ؓ الَتْ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَاسٌ عَنِ الْكُهَّانِ فَقَالَ لَيْسَ بِشَىْءٍ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهُمْ يُحَدِّثُونَا أَحْيَانًا بِشَىْءٍ فَيَكُونُ حَقًّا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ تِلْكَ الْكَلِمَةُ مِنَ الْحَقِّ يَخْطَفُهَا مِنَ الْجِنِّيِّ فَيَقُرُّهَا فِي أُذُنِ وَلِيِّهِ فَيَخْلِطُونَ مَعَهَا مِائَةَ كَذْبَةٍ قَالَ عَلِيٌّ قَالَ عَبْدُ الرَّزَّاقِ مُرْسَلٌ الْكَلِمَةُ مِنَ الْحَقِّ ثُمَّ بَلَغَنِى أَنَّهُ أَسْنَدَهُ بَعْدَهُ .

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۲۱۷) أطرافه 3210، 3288، - 6213

(عن يحيى الخ) گویا یہ روایت زہری عروہ سے اخذ نہ کر سکے تو ان کے بیٹے یحی کے واسطہ سے اس کا تلقی کیا حالانکہ براہ راست عروہ سے کثیر روایات نقل کی ہیں زہری نے انہیں وسعتِ علم کے ساتھ متصف کیا ہے، مسلم کی زہری سے روایت میں ہے: (أخبرنى يحيى بن عروة أنه سمع عروة) بخاری کی التوحید میں طریقِ یونس اور الادب میں ابن جریج عن زہری سے بھی یہی ہے، بخاری میں یحی کی بس یہی ایک روایت ہے اس کا بعض حصہ محمد بن عبدالرحمن ابواسود نے بھی عروہ سے نقل کیا ہے جو بدء الخلق میں موصولا گزرا اسی طرح ہشام بن عروہ نے بھی۔ (سأل رسول الخ) کشمیہنی کی روایت میں ہے: (سأل ناس رسول الله) یونس کی روایت میں بھی یہی ہے اور مسلم کی روایتِ معقل میں بھی، ان سائلین میں معاویہ بن حکم سلمی بھی ہیں جیسا کہ مسلم نے انہی سے روایت نقل کرتے ہوئے کہا: (قال قلت يا رسول الله) کئی امور ہیں جو ہم جاہلیت میں کیا کرتے تھے مثلا ہم کاہنوں کے پاس جایا کرتے تھے، فرمایا: (لا تأتوا الكهان) خطابی کہتے ہیں تجربات نے آگاہی دی ہے کہ یہ کاہن لوگ تیز اذہان، نفوسِ شریرہ اور طبائع

ناریہ کے حامل ہوا کرتے تھے جنوں سے ان کے روابط تھے حوادث و واقعات میں ان سے استفادہ ومشورہ کیا کرتے تھے اور وہ کچھ کلمات ان کی طرف القاء کرتے تھے۔ (فقال لیس بشیء) مسلم کی روایت میں (لیسوا بشیء) ہے اسی طرح التوحید کی روایتِ یونس میں، ایک نسخہ میں ہے: (فقال لھم لیسوا بشیء) یعنی ان کا قول قابلِ اعتماد نہیں ہوتا، عرب کسی ایسے شخص کی بابت جس نے کوئی کام کیا مگر اچھے طریقہ سے نہ کیا ہو: (ما عمل شیئا) کہہ دیتے تھے، قرطبی کہتے ہیں زمانۂ جاہلیت میں لوگ وقائع ومعاملات میں کاہنوں سے رجوع کیا کرتے اور ان کے اقوال کو مانا کرتے تھے بعثتِ محمدیہ کے ساتھ کہانت منقطع ہوگئی لیکن ایسے حضرات کا وجود رہا جو ان سے متشبہ تھے تو ان کے پاس جانے سے نہی ثابت ہے لہذا ان سے رجوع کرنا اور ان کی باتوں کی تصدیق کرنا حلال نہیں۔

(إنھم یحدثوننا الخ) یونس کی روایت میں ہے: (فإنھم یتحدثون) یہ سائل نے آپ کے عمومی قول: (لیسوا بشیء) پر بطور اشکال کہا کیونکہ وہ سمجھا کہ آپ کی بات کا مطلب ہے کہ وہ کبھی بھی سچ بات نہیں کہتے تو نبی اکرم نے ان کی ایک آدھ سچ بات کہنے کا سبب بتلایا اور وضاحت کی کہ اگر اتفاق سے کوئی سچ بات انہیں معلوم بھی ہو تو اس کے ساتھ جھوٹ کی آمیزش کر کے بیان کرتے ہیں۔ (تلك الکلمة الخ) بخاری میں یہی حاء اور قاف کے ساتھ ہے یعنی وہ کلمۂ مسموعہ جو حق واقع ہوتا ہے، مسلم میں یہ عبارت ہے: (تلك الکلمة من الجن) ہمارے علاقوں کے (بخاری کے) نسخوں میں بھی یہی ہے یعنی ایک آدھ بات جو وہ سچ کہتے ہیں یہ وہ جو جن نے انہیں بتلائی ہوتی ہے، یا (التی تصح مما نقلته الجن) یعنی جنوں کی اسے نقل کردہ باتوں میں سے جو صحیح ثابت ہو جاتی ہے، بقول ابن حجر اس ثانی معنی سے بخاری کی روایت کی موافقت ملتی ہے! نووی عیاض کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ مسلم میں بھی جاء اور قاف کے ساتھ واقع ہے۔ (یخطفھا الجنی) اکثر کے ہاں یہی ہے سرخسی کے نسخہ میں ہے: (یخطفھا من الجنی) یعنی اسے کاہن جن سے خطف کرتا ہے یا (یخطفھا) کا فاعل بھی (الجنی) ہے یعنی اسے وہ دوسرے جن سے اخذ کرتے ہیں، یخطف کی خاء مفتوح ہے کبھی اسے مکسور بھی پڑھا جاتا ہے اس کا معنی ہے: (الأخذ بسرعة) (یعنی بسرعت اخذ کرنا) کشمیہنی کے ہاں: (یحفظھا) ہے مگر اول معروف ہے۔

(فیقرھا) یاء اور قاف کی زبر اور یائے مشدد کے ساتھ ای (یصبھا)، کہا جاتا ہے: (قررت علی رأسه دلواً) جب اس کے سر پر ڈول بہائیں گویا اس کے کان میں بات کو ڈالا، بقول قرطبی یہ کہا جانا صحیح ہے کہ اسے اس کے کان میں آواز کے ساتھ ڈالا، کہا جاتا ہے: (قرَّ الطائر) جب آواز نکالے، یونس کی مذکورہ روایت میں ہے: (فیقرّ قرَّھا) أي یردِّدُھا (یعنی بار بار کہے) کہا جاتا ہے: (قَرْقَرَتِ الدجاجةُ) جب کڑکڑاتی پھرے، مصدر (قَرْقَرَة) ہے، خطابی لکھتے ہیں یہ بھی کہا جاتا ہے: (قَرَّتِ الدجاجةُ، تقرُّ قرّاً و قریرا) اور اگر بار بار بولے تو کہا جاتا ہے: (قرقرتْ قَرْقَرَةً و قرقریرة) کہتے ہیں معنی یہ کہ جن جب اپنے دوست کے لئے القائے کلمہ کرتا ہے تو شیاطین بھی اسے سن لیتے اور باہم اس کا نقل کرتے ہیں جیسا کہ جب ایک مرغی بولتی ہے تو باقی بھی اس کی ہمنوائی کرنے لگ جاتی ہیں، قرطبی نے اس کا تعقب کرتے ہوئے لکھا مساقِ حدیث سے اشبہ یہ معنی ہے کہ جن اپنے دوست کیلئے صوتِ خفی متراجع (یعنی بار بار مخفی آواز) کے ساتھ القائے کلمہ کرتا ہے تو ایک زَمزمہ سا وہ سنتا ہے اسی لئے اکثر کاہنوں کی کلام اسی نمط پر ہوتی تھی اواخر الجنائز میں اس بارے کچھ تفصیل ابن صیاد کے قصہ میں گزری اور روایت کی عبارت: (فی قطیفةٍ له فیھا زمزمةٌ) کی بابت

اختلافِ رواۃ کا ذکر ہوا تھا، کاہن پر (ولی الجنی) کا اطلاق اس لئے کہ وہ اس کی موالات کرتا ہے یا کاہن کہنے سے عدول کرکے (ولیة) کہا تاکہ تعمیم ہو اور کاہن اور دیگر جنوں سے موالات رکھنے والے اس کے تحت مندرج ہوں، خطابی لکھتے ہیں نبی اکرم نے بیان کیا کہ کاہن کا بعض اوقات درست بات کہہ دینا اس لئے ہوتا ہے کہ جنی اس کی طرف اس کلمہ کا القاء کرتا ہے جو وہ فرشتوں سے استراقِ سمع لیتا ہے تو اس میں جھوٹے اضافے کرکے سنے ہوئے پر قیاس کرکے آگے نشر کرتا ہے، نادراً درست اور اکثر خطا اور غلط بیانی ہوتی ہے، یونس کی روایت میں مذکور: (کقرقرة الدجاجة) اس کی دال مثلث ہے مگر اشہر زبر ہے مستملی کے نسخہ میں: (الزجاجة) ہے دارقطنی نے اس کا انکار کیا اور اسے تصحیف قرار دیا، لیکن ایک اور طریق کے ساتھ جو بدء الخلق کے باب (ذکر الملائکة) میں گزرا اسی روایت میں یہ عبارت تھی: (فیقرھا فی أذنه کما تقر القارورۃُ) اسکی یہ شرح کی گئی کہ اسکا معنی ہے جسے شیشے کی آواز ہوتی ہے جب اسے کسی چیز پر رکھا جائے یا اس میں کوئی چیز ڈالی جائے، قابسی کہتے ہیں معنی یہ ہے کہ جب جن کاہن کی طرف القاء کرتا ہے تو وہ حس کحس القارورة (یعنی بوتل کی سی آواز محسوس کرتا ہے) جب اسے ہاتھ کے ساتھ ہلایا جائے یا مثلاً پتھر پر رکھا جائے، خطابی یہ معنی کرتے ہیں کہ جیسے بوتل کا منہ برتن کے سرے سے رگڑ کھا کر آواز نکالتا ہے جب اس میں کوئی چیز ڈالی جائے تو اسی طرح کی آواز پیدا ہوتی ہے جن کے اس کی طرف القاء کے وقت (میرے خیال میں زیادہ موزوں یہ کہنا کہ جب بوتل اسکے اندر بھرے مشروب سے خالی کی جائے تو اسی طرح کی آواز وہ سنتا ہے کیونکہ وہ جن بھی اس کی طرف القاء کرتا ہے)، شارح المصابیح تورپشی نے غرابت سے کام لیا جب کہا زاء کے ساتھ والی روایت احوط ہے کیونکہ دوسری روایت میں: (کما تقر القارورة) کے الفاظ ثابت ہیں اور اس ضمن میں استعمالِ قر شائع ہے بخلاف اس کے جو انہوں نے حدیث کی تفسیر بیان کی کہ وہ غیر مشہور ہے اور ہم عربوں کی کلام سے اسکا شاہد نہیں پاتے تو اس سے دلالت ملی کہ دال کے ساتھ روایت تصحیف یا سامع کی طرف سے غلط سماعت ہے، طیبی نے تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ کوئی شک نہیں کہ (قر الدجاجة) مفعولِ مطلق ہے اور اس میں معنائے تشبیہ ہے تو جیسے صحیح ہے کاہن کے کان میں اس مختطَف کلام کے ایراد کو بوتل میں پانی ڈالنے کے ساتھ تشبیہ دی جائے اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ اسے مرغی کے کڑکڑانے کے ساتھ تشبیہ دی جائے اور یہ امرِ مشاہد ہے تم دیکھتے ہو کہ مرغ کسی ناگوار شئ کو دیکھ کر کڑکڑاتا ہے تو مرغیاں یہ آواز سن کر اکٹھی ہو جاتی اور کڑکڑانے لگتی ہیں اور بابِ تشبیہ وسیع ہے علاقہ کا محتاج نہیں، علاوہ ازیں کلام کیلئے اختطاف (کا لفظ) فعلِ طیر سے مستعار ہے جیسا کہ قرآن میں وارد ہوا: (فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ)[الحجر: ۳۱] تو یہاں دجاجہ کا ذکر زجاجہ سے انسب ہے کہ اس طرح استعارہ میں ترشیح حاصل ہے (استعارہ کی اقسام میں سے ایک استعارہِ مرشحہ ہے) بقول ابن حجر اس کی تائید دارقطنی کا یہ دعوی کرتا ہے اور وہ امامِ فن ہیں کہ زاء والی روایت تصحیف ہے اگرچہ ہم نے اسے قبول نہیں کیا مگر کم از کم یہ ارجح تو ہے۔

(فیخلطون معھا الخ) ابن جریج کی روایت میں مزید ہے: (أکثر من مائة کذبة) یہ اس امر پر دال ہے کہ سو کے عدد کا ذکر برائے مبالغہ ہے نہ کہ تعیینِ عدد کیلئے، (کذبة) یہاں کاف کی زبر کے ساتھ ہے زیر بھی محکی ہے بعض نے اس کا انکار کیا کیونکہ یہ ہیئت وحالت کے معنی میں ہے اور یہ اس کا محل نہیں، مسلم نے ایک اور حدیث میں جنوں کی توصُّل الی الاختطاف کی اصل نقل کی چنانچہ ابن عباس سے روایت کی، کہتے ہیں مجھے انصار کے بعض افراد نے بتلایا کہ وہ ایک رات نبی اکرم کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ ایک تارہ

ٹوٹا اور روشنی پھیلی، فرمایا اس قسم کی صورتحال میں تم زمانہِ جاہلیت میں کیا کہا کرتے تھے، عرض کی ہم کہا کرتے تھے کہ آج کی رات کوئی بڑا آدمی پیدا ہوا ہے یا اس کی موت واقع ہوئی ہے، فرمایا یہ کسی کی پیدائش یا موت پر نہیں ٹوٹتا لیکن ہمارا رب جب کسی امر کا فیصلہ فرماتا ہے تو حاملینِ عرش (فرشتے) تسبیح کرتے ہیں پھر ان سے نیچے والے حتی کہ ان کی تسبیح آسمانِ دنیا کے فرشتوں تک پہنچتی ہے تو وہ کہتے ہیں تمہارے رب نے کیا کہا ہے؟ تو وہ ایک دوسرے کو بتلاتے ہیں حتی کہ آسمانِ دنیا میں بھی اس کا تذکرہ ہوتا ہے تو جن اس سے استراق کر لیتے ہیں تو جو بات بعینہ سن کر آگے پہنچا پائیں وہ تو حق (یعنی سچ) ہے لیکن وہ اس میں کمی وبیشی کر لیتے ہیں، تفسیرِ سورہ سبا وغیرہ میں استراق کے وقت ان کی کیفیت کا بیان گزرا ہے، بدء الخلق میں ایک اور طریق کے ساتھ عروہ عن عائشہ سے گزرا کہ فرشتے بادلوں میں نازل ہوتے ہیں اور باہم ان امور کے تذکرے کرتے ہیں جو مُقْضِی ہوئے تو شیاطین ان کا استراقِ سمع کر لیتے ہیں تو محتمل ہے کہ سحاب سے مراد آسمان ہو جیسے آسمان کے لفظ کا بادل پر بھی اطلاق ہوتا ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ وہ حقیقی معنی پر ہی ہو اور بعض فرشتے جب وحی لے کر زمین کی طرف آتے ہیں (تا کہ وہاں ڈیوٹیوں پر موجود فرشتوں کو امورِ ربانی پہنچا ئیں) تو اس دوران (ان کے باہمی گفت وشنید کرنے کے سبب) شیاطین کچھ باتیں سن لیتے ہیں یا مراد بارش کے انزال پر مقرر فرشتے ہیں۔

(قال علی الخ) اس پر ان علی سے مراد ابن مدینی ہیں، مراد یہ کہ عبد الرزاق حدیث کا یہ حصہ مرسلاً بیان کرتے تھے پھر بعد ازاں حضرت عائشہ کا واسطہ ذکر کر کے موصولاً ذکر کرنے لگے، مسلم نے عبد بن حمید، اسماعیلی نے فیاض بن زہیر اور ابونعیم نے عباس عنبری، تینوں عبد الرزاق سے موصولاً ہشام بن یوسف عن معمر کی طرح سے اس کی تخریج کی، حدیث سے ظاہر ہوا کہ شیاطین کا استراقِ سمع باقی ہے البتہ بنسبت زمانہِ جاہلیت کے قلیل و نادر ہو گیا ہے، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں کتاب الطب میں بابِ کہانت کا ایراد باب السحر کے ساتھ اس کی مناسبت کی وجہ سے ہے کہ دونوں کے مابین جامع یہ ہے کہ ہر دو کا مرجع شیاطین ہوتے ہیں اور باب السحر کا کتاب الطب میں لانا دم وغیرہ کے ذکر کی مناسبت سے ہے جو معنوی (یعنی روحانی) ادویہ کی سی حیثیت رکھتے ہیں تو ان ادواء کا ذکر مناسب ہوا جن میں ان کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے اس میں کئی حسی ادویہ کا بھی ذکر ہے جیسے حبہ سوداء اور شہد پھر معنوی ادویہ کا ذکر ہوا جیسے دعاء اور قرآن کے ساتھ دم پھر ان عوارض کا ذکر ہوا کہ جن کے دفع و ازالہ کیلئے معنوی دواؤں کی ضرورت ہوتی ہے مثلاً جادو جیسے ان امراض کا بھی ذکر ہوا جن میں حسی دواؤں کی ضرورت ہے جیسے کوڑھ۔

47 - باب السِّحْرِ (جادو ٹونہ)

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ﴾. وَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى﴾ وَقَوْلِهِ ﴿أَفَتَأْتُونَ السِّحْرَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ﴾ وَقَوْلِهِ ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾ وَقَوْلِهِ ﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ وَالنَّفَّاثَاتُ السَّوَاحِرُ ﴿تُسْحَرُونَ﴾ تُعَمَّوْنَ

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کا فرمان: اور لیکن شیاطین نے کفر کیا جو لوگوں کو جادو سکھلاتے تھے اور جو نازل کیا گیا بابل میں ہاروت اور ماروت پر اور وہ دونوں کسی کو نہ سکھلاتے مگر پہلے اسے کہتے کہ ہم آزمائش ہیں پس تم کفر نہ کرو (یعنی جادو سیکھ کر) تو لوگ ان سے وہ کچھ سیکھتے جس کے ساتھ وہ میاں بیوی کے درمیان جدائی ڈال دیتے اور وہ کسی کو ضرر نہ پہنچا سکتے تھے مگر اللہ کی اذن کے ساتھ اور وہ سیکھتے جو انہیں ضرر دے اور نفع نہ پہنچائے اور انہوں نے جانا کہ جس نے یہ خریدا اس کیلئے آخرت میں کوئی حصہ نہیں، اور اللہ کا فرمان: جادوگر جہاں بھی آئے کامیاب نہیں ہوسکتا، اور اس کا قول: کیا تم دیکھتے بھالے جادو ٹونہ کرتے ہو، اور اسکا قول: حضرت موسیٰ کو ان کے جادو کی وجہ سے خیال ہوا کہ یہ دوڑ رہی ہیں، اور کہا: (کہ یوں دعا مانگو) اور گرہوں میں پھونکیں مارنے والیوں کے شر سے پناہ چاہتا ہوں، (نفاثات) سے مراد جادوگرنیاں ہیں۔

راغب وغیرہ کہتے ہیں سحر کا کئی معانی پر اطلاق ہوتا ہے ایک: (ما لَطُفَ و دَقَّ) (یعنی لطیف و دقیق شئ) اسی سے ہے: (سحرتُ الصبیَّ) یعنی خادعتہ واستملتہ (یعنی دھوکہ دہی کی اور اسے مائل کیا) ہر جو کسی شئ کو پر چائے تو اسے ساحر کہیں گے اسی سے شعری زبان میں: (سحر العیون) (آنکھوں کا جادو) کہا جاتا ہے کیونکہ وہ دلوں کو کھینچ لیتی ہیں، اسی سے اطباء کا یہ قول ہے: (الطبیعة ساحرة) (یعنی فطرت کھینچتی ہے) اسی سے قولہ تعالیٰ ہے: (بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَسْحُوْرُوْنَ)[الحجر: ۱۵] یعنی (مصروفون عن المعرفة) معرفت سے پھیرے گئے، اسی سے یہ حدیث ہے: (إنَّ مِن البیان لَسِحْرا) یہ آگے ایک مستقل باب میں آرہی ہے، دوم وہ جو خداع اور تخییلات کے ساتھ واقع ہوتا ہے جن کی کوئی حقیقت نہیں جیسے شعبدہ باز ہاتھ کی سریع حرکت کے ساتھ آنکھوں کو دھوکہ دیتا ہے اسی طرف یہ آیت اشارہ کرتی ہے: (یُخَیَّلُ إِلَیْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعیٰ)[طه: ۶۶] اسی طرح یہ آیت: (سَحَرُوْا أَعْیُنَ النَّاسِ)[الأعراف: ۱۱۶] اسی وجہ سے حضرت موسی کو آل فرعون نے جادوگر کہا، کبھی اس ضمن میں ساحر بعض خاصیت والی اشیاء کا استعمال کرتا ہے مثلا وہ پتھر جو لوہے کو کھینچتا ہے جسے مقناطیس کہتے ہیں، سوم وہ جو شیاطین کی معاونت سے ان کا کسی نوع کا تقرب حاصل کر کے معرضِ وجود میں لایا جاتا ہے اسی طرف یہ آیت اشارت کناں ہے: (و لٰکِنَّ الشَّیَاطِیْنَ کَفَرُوْا یُعَلِّمُوْنَ النَّاسَ السِّحْرَ)[البقرة: ۱۰۲]، چوتھی قسم وہ جو ستارہ شناسی اور ان کے حسبِ زعم ان کے استنزالِ روحانیات کے ساتھ تمام پذیر ہوتی ہے ابن حزم لکھتے ہیں اسی نوع سے طلسمات کا وجود ہے جیسے طابع منقوش جس میں عقرب کی تصویر ہو ایسے وقت میں جب چاند برج عقرب میں ہوتا ہے تو اس کا امساک (یعنی اپنے پاس رکھنا) بچھو کے کاٹنے کی صورت میں نافع بتلایا جاتا ہے اور جیسا کہ المغرب (یعنی مراکش، جزائر، تیونس اور اندلس) کے بعض شہروں مثلا سرقسطہ کی بابت مشاہدہ ہے کہ وہاں کبھی اژدھا داخل نہیں ہوتا الا یہ کہ غیر ارادی طور پر کبھی آ جائے، بعض نے آخری دونوں قسموں کے مابین جمع کر کے دونوں کو ایک ہی قرار دیا، ابوبکر رازی الاحکام میں لکھتے ہیں اہلِ بابل صابی تھے جو سات ستاروں کی پوجا کرتے تھے انہیں وہ اپنے الٰہ قرار دیتے اور اعتقاد رکھتے کہ کائنات میں تمام افعال یہی انجام دیتے ہیں، ان کے نام پر اپنے بتوں کے نام رکھے ہر ایک کا ایک ہیکل تھا جس میں اس کا صنم بنا کر رکھا گیا کئی قسم کی ادعیہ اور بخور سے ان کا تقرب حاصل کیا جاتا انہی کی طرف حضرت ابراہیم کو مبعوث کیا گیا تھا ان کے علوم یہی ستارہ شناسی کے احکام تھے اس کے باوجود ان کے جادوگر تمام وجوہِ سحر استعمال کرتے اور انہیں فعلِ کواکب کی طرف منسوب کرتے تھے تا کہ ان کے جادو کی بابت پوچھ پڑتال نہ کی جائے اور اس طرح ان کی تمویہ (یعنی شعبدہ بازی اور من گھڑت باتیں) منکشف نہ ہو اور پھر کبھی سحر بول کر آلۂ سحر مراد لیا

جاتا ہے اور کبھی فعلِ سحر، کبھی آلہ معانی میں سے ایک معنی (یعنی ایسی چیز جو حسی نہ ہو) ہوتا ہے جیسے رقی اور نفث فی العقد (یعنی گرہوں میں پھونک مارنا) اور کبھی یہ حسی امور کے ساتھ کیا جاتا ہے جیسے مسحور کی شکل پر تصویر بنالینا (یعنی اس کا پتلا بنا کر جادو کا عمل کرنا، نبی اکرم پر جب جادو کیا گیا تو آپ کا بھی پتلا بنایا گیا تھا) اور کبھی حسی و معنوی دونوں قسموں کو جمع کر کے جادو کا عمل کیا جاتا ہے اور یہ ابلغ ہے (یعنی زیادہ تاثیر والا)

سحر کی (حقیقت کی) بابت اختلاف کیا گیا ہے بعض کے مطابق یہ تخییل ہے اس میں حقیقت نہیں ہوتی شافعیہ کے ابو جعفر استرابادی، حنفیہ کے ابوبکر رازی، ابن حزم ظاہری اور ایک گروہ کا یہی موقف ہے نووی کہتے ہیں صحیح یہ ہے کہ اس کی حقیقت ہے جمہور کا اسی پہ جزم ہے اور یہی رائے عام علماء نے دی ہے کتاب اور سنتِ صحیح ومشہور اسی پر دال ہے لیکن محلِ نزاع یہ ہے کہ کیا جادو کے ساتھ انقلابِ عین واقع ہوتا ہے یا نہیں؟ جو اسے فقط تخییل قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک نہیں اور جنہوں نے قرار دیا کہ جادو کی حقیقت ہے ان کے مابین ذیلی اختلاف یہ ہے کہ کیا اس کی فقط یہی تاثیر ہے کہ مثلا مزاج بدل ڈالے تو یہ ایک نوع کی مرض ہے، یا اس کے سبب اِحالہ ممکن ہے کہ مثلا جادو کے زور سے جماد حیوان میں بدل جائے یا اس کا عکس! تو جمہور اول پر ہیں تھوڑے حضرات نے دوسری رائے اختیار کی، اگر یہ قدرتِ الٰہیہ کے مدنظر ہے تب تو مسلم ہے اور اگر بالنظر الی الواقع تو یہ محلِ اختلاف ہے اس کے کثیر مدعین اس پر اقامتِ حجت نہیں کر سکتے، خطابی نے نقل کیا ہے کہ بعض نے مطلقا جادو کا انکار کیا، شائد ان کا اشارہ اسے فقط تخییل قرار دینے والوں کی طرف ہے وگرنہ یہ مکابرت (یعنی انکارِ حق) ہے

مازری کہتے ہیں جمہور علماء اثباتِ سحر کے قائل ہیں اور یہ کہ اس کی حقیقت ہے، بعض نے اس کی حقیقت کا انکار کیا اور اس کے نتیجہ میں وقوع پذیر ہونے والے امور کو خیالاتِ باطلہ کی طرف منسوب کیا، یہ مردود ہے کیونکہ نقلی طور سے جادو ثابت ہے اور اس لئے کہ عقل اس امر کا انکار نہیں کرتی کہ اللہ تعالیٰ کبھی ساحر کے کلامِ ملفق، ترکیبِ اجسام یا قویٰ کے درمیان ترتیبِ مخصوص پر مزج کے نتیجہ میں خرقِ عادت کر دیتا ہے، اس کی نظیر جو اطباء بعض جڑی بوٹیوں کو باہم مکس کر کے ایک نافع دوا تیار کرتے ہیں حالانکہ ان میں سے بعض جڑی بوٹیاں مفرداً ضار ہوتی ہیں بعض کا موقف ہے کہ جادو بس یہی کچھ کرسکتا ہے جو اللہ تعالیٰ نے درج ذیل آیت میں ذکر کیا: (یُفَرِّقُوْنَ بِهٖ بَیْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهٖ)[البقرة : ۱۰۲] کیونکہ یہ مقامِ تہویل ہے اگر اس سے زیادہ ممکن ہوتا تو ضرور ذکر کیا جاتا، مازری لکھتے ہیں عقلی جہت سے صحیح یہ ہے کہ اس مذکور سے زائد ہونا ممکن ہے، کہتے ہیں یہ آیت منعِ زیادت میں نص نہیں اگرچہ کہیں یہ اس میں ظاہر ہے پھر کہتے ہیں جادو اور معجزہ وکرامت کے درمیان فرق یہ ہے کہ جادو کئی قسم کے افعال دا قوال کی معانات (یعنی اختیار کرنے) کے ساتھ تمام پذیر ہوتا ہے جبکہ کرامت اس کی محتاج نہیں ہوتی (یعنی اسکے ایقاع کیلئے کوئی جنتر منتر نہیں پڑھنا پڑھتے اور نہ کوئی عمل کرنا پڑتا ہے) بلکہ اکثر کرامتیں اتفاقی طور پر وقوع پذیر ہوتی ہیں اور جو معجزہ ہے وہ کرامت سے اس لحاظ سے ممتاز ومیز ہے کہ اس میں تحری (یعنی طلب) ہے امام الحرمین نے اس امر پر اجماع نقل کیا ہے کہ جادو صرف فاسق ہی سے ظاہر ہوتا ہے اور کرامت فاسق سے بالکل ظاہر نہیں ہوسکتی، نووی نے زیادات الروضة میں متولی سے بھی یہی کچھ نقل کیا، مناسب یہ ہے کہ جس سے کوئی امرِ خارق ظاہر ہو رہا ہے اس کے حال کا اعتبار کیا جائے اگر وہ متمسک بالشریعت اور کبائر سے احتراز کرنے والا ہے تو اس سے سرزد اس امرِ خارق کو کرامت قرار دیں گے

وگرنہ جادو ہے کیونکہ پھر اس میں اعانتِ شیاطین بھی شامل ہو سکتی ہے، قرطبی کہتے ہیں جادو حیلِ صناعیہ ہیں جن تک اکتساب کے ذریعہ توصل ہوتا ہے البتہ یہ ایک مشکل فن ہے ہر کس و ناکس اسے سیکھ نہیں سکتا، اس کا مادہ اشیاء کے خواص پر وقوف اور اس کی وجوہِ ترکیب اور اس کے اوقات کا علم ہے ان کا اکثر تخیلاتِ بغیر حقیقت اور ایہاماتِ بغیر ثبوت ہیں تو یہ عمل دوسروں کو بڑا لگتا ہے جیسے اللہ تعالی نے فرعون کے جادوگروں کے بارہ میں فرمایا: (وَ جَاؤُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ)[الأعراف: ۱۱۶] حالانکہ ان کی ڈالی گئی رسیوں اور لاٹھیوں نے اپنی ماہیت وحقیقت تبدیل نہ کی تھی، پھر لکھا حق یہ ہے کہ بعض اصنافِ سحر کی دلوں میں بھی تاثیر ہوتی ہے، محبت ونفرت کے جذبات پیدا کر سکتی ہیں اور القائے خیر وشر بھی، اسی طرح ابدان میں الم وسقم بھی پیدا کر سکتا ہے، نا قابلِ تسلیم فقط یہ ہے کہ جادو کے زور سے جماد مثلاً حیوان بن جائے یا اس کا عکس۔

(و قول الله تعالی و لكن الشياطين الخ) اس آیت میں اس جادو کی اصل کا بیان ہے جو یہود کرتے تھے پھر یہ اس میں سے تھا جو شیاطین نے حضرت سلیمان پر وضع کیا تھا اور اس میں سے جو ارضِ بابل میں ہاروت اور ماروت پر نازل کیا گیا، ثانی اول کی نسبت قدیمی ہے کیونکہ ہاروت و ماروت کا قصہ سیدنا نوح علیہ السلام سے قبل کا ہے جیسا کہ ابن اسحاق وغیرہ نے ذکر کیا حضرت نوح کے زمانہ میں بھی جادو موجود تھا کیونکہ قومِ نوح نے ان کی بابت گمان کیا تھا کہ یہ ساحر ہیں پھر فراعنہ کے زمانہ میں تو جادو عام تھا اور ان کا عہد بھی حضرت سلیمان سے پہلے کا ہے، مرادِ آیت کی بابت اختلافِ اقوال ہے تو کہا گیا کہ حضرت سلیمان نے جادوگروں اور کاہنوں کی کتابیں جمع کر کے اپنے کرسی کے نیچے دفن کر رکھی تھیں تو کوئی شیطان ان کی کرسی کے قریب نہ پھٹک سکتا تھا جب ان کا انتقال ہوا اور حقیقتِ امر سے واقف علماء بھی رخصت ہوئے تو شیطان انسانی شکل میں آ کر یہودیوں سے کہنے لگا کیا تمہیں ایک بے نظیر خزانے کا پتہ نہ بتلاؤں؟ کہنے لگے ضرور، کہا پھر کرسی کے نیچے کھدائی کرو انہوں نے ایسا کیا تو یہ ساری کتابیں انہیں ملیں تو شیطان ان سے بولا سلیمان نے انہی کی بدولت انسانوں اور جنوں پر اپنی حکمرانی قائم کر رکھی تھی تو یہ بات ان میں مشہور ہوگئی کہ حضرت سلیمان تو جادوگر تھے تو جب قرآن نازل ہوا اور انہیں انبیاء میں شمار کیا تو یہود نے انکار کیا اور کہا وہ تو جادوگر تھے تو یہ آیت نازل ہوئی، اسے طبری وغیرہ نے سدی سے نقل کیا سعید بن جبیر سے بھی صحیح سند کے ساتھ اس کا نحو منقول کیا اسی طرح عمران بن حارث عن ابن عباس سے بھی بالمعنی موصولا، ربیع بن انس کے طریق سے بھی اسے نقل کیا مگر اس میں ہے کہ شیاطین نے وہ کتب لکھی تھیں اور ان کی کرسی کے نیچے دفن کر دیا تھا ان کی وفات کے بعد انہیں نکال کر کہا یہ وہ علم ہے جسے حضرت سلیمان نے لوگوں سے چھپایا، اسے ابن اسحاق کے طریق سے بھی نقل کیا اور مزید یہ بھی کہ انہوں نے انگشتِ سلیمان کی طرز پر ایک انگوٹھی نقش کی اور اس کے ساتھ ان کتابوں پر مہر بھی لگا دی اور ساتھ میں لکھ دیا یہ ہے جو آصف بن برخیاء نے جو بادشاہ سلیمان کے دوست تھے، کنوزِ علم کے ذخائر لکھے پھر انہیں دفن کر دیا، آگے سابقہ کی مانند ذکر کیا، عوفی عن ابن عباس سے بھی سدی سے منقول مذکور کی مانند نقل کیا لیکن اس میں ہے جب ان کتب کو نکالا تو کہا یہ ہے جو اللہ نے حضرت سلیمان پر نازل کیا مگر اسے انہوں نے ہم سے چھپایا

بسند صحیح سعید بن جبیر عن ابن عباس سے نقل کیا کہ جن ایام میں حضرت سلیمان ابتلاء میں ڈالے گئے تھے اس دوران شیاطین نے ایسی کتب لکھیں جن میں سحر وکفر تھا اور انہیں ان کی کرسی کے نیچے دفن کیا پھر بعد ازاں نکال کر لوگوں کو سنائیں، تو اس آیت کی تفسیر کا

ملخص یہ ہے کہ جن کے بارہ میں بیان کیا گیا کہ انہوں نے اس کی پیروی کی جو شیاطین نے پڑھا تو یہ اہلِ کتاب ہیں کہ اس سے قبل کی آیات میں اس کا ایضاح ہے اور جملہ سابقہ جملوں کے مجموع پر معطوف ہے جن کی ابتدا یہاں سے ہوئی:(وَ لَمَّا جاءَ هُمْ رَسُوْلٌ) البقرة کی آیت [۱۰۱] کے آخر تک اور (مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِيْنُ) میں ما موصول ہے یہی درست ہے اسے نافیہ کہنا غلط ہے کیونکہ نظمِ کلام اس کا انکار کرتا ہے، (تتلوا) اگرچہ فعل مضارع ہے مگر یہاں ماضی کی طرز ومعنی پر واقع ہے اور یہ شائع اسلوب ہے، اس کا معنی ہے (تتقول)(یعنی جنتر منتر پڑھنا) کبھی (علی) کے ساتھ متعدی کیا، بعض نے اس کا معنی تتبع یا (تقرأ) کیا تب تقدیرِ کلام کی ضرورت ہے ای(علی زمانِ ملك سليمان)، آیت کے جملہ (وَ مَا كَفَرَ سُلَيْمانُ)کا (ما) قطعا نافیہ ہے اور (وَ لكِنَّ الشَّيَاطِيْنَ كَفَرُوْا) میں واو عاطفہ ہے کیونکہ یہ جملہ ما قبل پر استدراک ہے، (يُعَلِّمُوْنَ النَّاسَ السِّحْرَ) میں (الناس) مفعولِ اول اور (السحر) مفعولِ ثانی ہے اور جملہ (کفروا) کے فاعل سے حال ہے بعض نے اسے (کفروا) سے بدل قرار دیا جبکہ بعض نے اسے جملہ مستانفہ قرار دیا، یہ جب (يعلمون) کی ضمیر کا مرجع شیاطین قرار دیں، (الذين اتبعوا) کی طرف بھی اس کا عود محتمل ہے تب یہ (اتبعوا) کے فاعل سے حال یا استئناف ہوگا، (وَ ما أُنْزِلَ) کا ما موصولہ ہے اس کا محل نصب ہے (السحر) پر عطف کی وجہ سے، تقدیرِ کلام ہے: (يُعَلِّمُوْنَ النَّاسَ السِّحْرَ وَ الْمُنَزَّلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ) بعض نے اسے محلِ جر میں قرار دیا(ملك سليمان) پر عطف کے سبب ای(تقولا علیٰ مُلْكِ سليمان و علی ما أُنْزِلَ) ایک قول یہ ہے کہ یہ نافیہ ہے(و مَا كَفَرَ سُلَيْمانُ) پر عطف کے سبب، معنی یہ ہوا کہ ان ملکین پر اباحتِ سحر نازل نہ کیا گیا تھا، یہ دونوں اعراب اس تفسیر پر مبنی ہیں جو بعض نے کی جبکہ جمہور کے نزدیک یہ(ما) موصولہ ہے زجاج نے اخفش کے اسے نافیہ قرار دینے کا رد کیا اور کہا جو حدیث وتفسیر میں آیا وہی اولیٰ ہے،(ببابل) بما أنزل سے متعلق ہے ای (فی بابل) جمہور کے نزدیک (ملكين) کا لام مفتوح ہے، اس پر زیر بھی پڑھی گئی ہے،(هاروت و ماروت) (الملكين) سے بدل اور مجرور بالفتح ہیں یا یہ عطفِ بیان ہے بعض نے (الناس) سے بدل قرار دیا مگر یہ بعید ہے، بعض نے(الشياطين) سے اس طور کہ ہاروت اور ماروت جنوں کے دو قبائل کے نام ہیں مگر یہ ضعیف ہے،(و مَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ)لام کی شد کے ساتھ ہے، شاذ میں عینِ ساکن کے ساتھ بھی قراءت ہے اِعلام سے، اس امر پر بناء کرتے ہوئے کہ تضعیف ہمزہ کے ساتھ متعاقب ہے اور (ذلك)اس طور کہ ملکین لوگوں کو تعلیمِ سحر نہ دیتے تھے بلکہ انہیں اس سے آگاہی دیتے اور منع کرتے تھے، اول اشہر ہے حضرت علی کا قول ہے کہ ملکین کی تعلیم اِنذار تھی (یعنی انہیں اس کے شر اور نقصانات سے آگاہ کر کے اس سے بچنے کی تلقین کرتے) نہ کہ تعلیمِ طلب، اس آیت سے استدلال کیا گیا ہے کہ سحر کفر اور اس کا سیکھنے والا کافر ہے یہ اس کی بعض انواع جو مذکور ہوئیں، میں واضح ہے اور وہ شیاطین یا کواکب کیلئے تعبّد اور جو دوسری ایک نوع ہے جو بابِ شعوذہ (یعنی شعبدہ بازی مثلاً ٹوپی سے کبوتر برآمد کرنا، وغیرہ) سے ہے تو اس کا متعلم اصلاً کافر نہیں، نووی لکھتے ہیں جادو کرنا بالاجماع حرام ہے یہ کبائر سے ہے نبی اکرم نے اسے سات موبقات میں شمار فرمایا ہے بعض اس میں سے کفر اور بعض کفر نہیں بلکہ کبیرہ معصیت ہیں، اگر اس کے عمل میں کوئی قول وفعل ایسا ہے جو کفر کا مقتضی ہے تب تو کفر ہے وگرنہ نہیں

جہاں تک اس کا تعلیم وتعلم ہے تو یہ حرام ہے تو اگر اس میں مقتضیِ کفر والی کوئی بات ہے تب تو یہ کفر ہے اسے توبہ کا کہا جائے،

قتل نہ کیا جائے اگر توبہ کرلے تو یہ قبول ہے اور اگر کفر کا مقتضی کوئی عمل نہیں تو یہ قابلِ تعزیر ہے مالک سے منقول ہے کہ ساحر کافر ہے بوجہ سحر اسے قتل کیا جائے توبہ کا موقع دینے کی کوئی ضرورت نہیں بلکہ زندیق کی مانند قتل ہی متحتم ہے بقول عیاض یہی احمد اور صحابہ وتابعین کی ایک جماعت کا قول ہے اور اس مسئلہ میں کثیر اختلاف ہے اور کچھ تفاصیل ہیں جن کے بسط کا یہ محل نہیں، بعض علماء نے جادو دو میں سے ایک امر کی غرض سے سیکھنا جائز قرار دیا، یا تو اس میں موجود کفر کی اس کے غیر سے تمییز کیلئے اور یا اس کے ازالہ کیلئے اس سے جس میں یہ واقع ہوا، (یعنی اسکے توڑ کیلئے) اول میں کوئی محذور نہیں ماسوائے جہتِ اعتقاد کے تو اگر عقیدہ سالم رہے تو مجرد کسی شئ کی معرفت منع کو مستلزم نہیں جیسے کوئی شخص بت پرستوں کی بتوں کی عبادت کی کیفیت جانے (یعنی فقط معلومات میں اضافہ کیلئے) کیونکہ ساحر کے عمل کی کیفیت فقط حکایتِ قول یا فعل ہے بخلاف اس کے تعاطی اور اس پر عمل پیرا ہونے کے، جہاں تک ثانی ہے تو اگر یہ تام نہیں ہوتا جیسا کہ بعض کا دعوی ہے مگر انواعِ کفر وفسق میں سے کسی نوع کے ساتھ تو اصلاً ہی یہ جائز نہ ہوگا وگرنہ معنائے مذکور کے مدنظر جائز ہے (یعنی فقط اضافہِ معلومات کیلئے، جیسے کوئی شعبدے بازیاں سیکھ لے کہ انہیں سیکھنے میں عقیدہ کو کوئی خطرہ نہیں) اس کی مزید تفاصیل باب (ھل یستخرج السحر) میں آئیں گی یہی اس مسئلہ میں فصل الخطاب (یعنی فیصلہ کن رائے) ہے، مصنف کا اس آیت کا یہاں ایراد کفرِ ساحر کی رائے اختیار کرنا ہے کیونکہ اس میں ہے: (وَ مَا كَفَرَ سُلَيمَانُ وَ لكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا الخ) تو بظاہر وہ اس وجہ سے کافر بنے (کہ جادو کا تعلیم وتعلّم کیا) اور کسی شئ کی تعلیم کفر نہیں ہوتی مگر جب وہ شئ ہی کفر ہو، اسی طرح آیت میں ہاروت وماروت کی زبانی یہ کہنا: (إِنَّمَا نَحنُ فِتنَةٌ فَلَا تَكفُرُ) اس میں اشارہ ہے کہ جادو سیکھنا کفر ہے تو اس کا کرنا بھی کفر ہوا، اور یہ سب جیسا کہ تقریر گزری اس کی بعض انواع کے لحاظ سے ہے، بعض کا دعوی ہے کہ سحر صحیح نہیں مگر اس کے ساتھ، اس پر ماسوا کو سحر کہنا از رہِ مجاز ہوگا جیسے بلیغ بات کو جادو کہہ دینا (جیسے فرمانِ نبوی ہے: إِنَّ مِنَ البَيَانِ لَسِحراً) ہاروت اور ماروت کا قصہ مسند احمد میں ابن عمر سے مروی ہے طبری نے اس کے طرق کے ایراد میں اطناب سے کام لیا ہے، مِن حیث المجموع یہی تاثر ملتا ہے کہ اس قصہ کی اصل موجود ہے بخلاف عیاض وغیرہ کے جو اسے من گھڑت قرار دیتے ہیں، اس کا محصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دو فرشتوں میں ان کی اپنی خواہش کے مطابق شہوت کے جذبات پیدا فرمادئے اور انہیں زمین میں چلے جانے کو کہا تو دونوں انسانی شکل میں زمین پر اتر آئے اور ایک مدت تک راہِ عدل پر چلتے رہے پھر ایک حسینہ کی زلفوں کے جال میں پھنس گئے جس پر سزا بھگتنا پڑی کہ بابل کے کنویں میں منکسین (یعنی اوندھے منہ) محبوس کر دئے گئے وہ اس وقت تک بولنے پر آمادہ نہ ہوتے جب تک طالب کو تحذیر نہ کرتے اور منع نہ کرتے پھر بھی اگر مصر رہتا تو بولتے تاکہ وہ ان سے اسے سیکھ لے تو وہ کچھ سیکھتا جو اللہ نے قرآن میں بیان کیا۔

(و قوله تعالى ولا يُفلِحُ السَّاحِرُ الخ) آیت میں ساحر سے نفیِ صلاح ہے اور اس میں مطلقا اس کے کافر ہونے پر دلالت نہیں اگرچہ قرآن مین بکثرت مومن کیلئے اثباتِ فلاح اور کافر سے اس کی نفی مذکور ہے لیکن اس میں فاسق اور عاصی سے فلاح کی نفی کرنے والی کوئی شئ نہیں۔

(و قوله أ فتأتُون السحر الخ) اس کے ساتھ کفارِ قریش کو مخاطب کیا گیا جو آنجناب کا رسولِ خدا ہونا مستبعد خیال کرتے تھے کیونکہ وہ تو ایک بشر ہیں تو ان کے ایک قائل نے آپ کے ایک متبع سے برسبیلِ انکار کہا تھا: (أ فتأتون السحر الخ) یعنی تم ان کی

اتباع کرتے ہو حتی کہ تم ان کی طرح ہو جاؤ جو سحر کی پیروی کرتے ہیں حالانکہ جانتے ہیں کہ وہ سحر ہے۔ (و قوله يخيل إليه الخ) یہ آیت ان حضرات کا عمدہ ہے جو مدعی ہیں کہ جادو صرف تخییل ہے لیکن اس میں ایسی کوئی حجت نہیں کیونکہ یہ آیت فرعون کے جادوگروں کے قصہ میں وارد ہے، ان کا کیا ہوا جادو اسی نوع کا تھا اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جادو کی تمام انواع تخییل ہی ہوتی ہیں، ابو بکر رازی الاحکام میں رقمطراز ہیں اللہ تعالی نے خبر دی ہے کہ حضرت موسیٰ نے جو سمجھا کہ (جادوگروں کی ڈالی ہوئی رسیاں اور لاٹھیاں) دوڑ رہی ہیں تو ایسا نہ تھا بلکہ یہ تخییل تھا اور یہ اس طرح کہ ان کی لاٹھیاں مجوفہ (یعنی کھوکھلی) تھیں جن کے اندر پارہ بھرا گیا تھا، اسی طرح رسیاں بھی چمڑے کی تھیں اور ان کے اندر بھی پارہ تھا، قبل ازیں انہوں نے سرنگیں کھود رکھی تھیں جن میں لمبے لمبے گڑھے بنائے اور انہیں آگ سے بھر دیا تھا جب عین اس جگہ رسیاں اور لاٹھیاں ڈالیں اور پارہ تپا تو انہیں متحرک کر دیا کیونکہ پارے کا وصف ہے کہ جب اسے آگ پہنچتی ہے تو وہ اڑتا ہے تو اس قصہ میں رسیوں اور لاٹھیوں کی کثافت نے پارے کو بوجھل کر دیا تھا (لہذا اڑ تو نہ سکیں البتہ) وہ پارے کے تحرّک کے سبب ہلنے لگیں جس سے دیکھنے والوں کو لگا کہ وہ دوڑ رہی ہیں جبکہ حقیقت میں یوں نہ تھا (گویا ان کا مزعومہ جادو شعبدہ کی قسم سے تھا لیکن اگر یہی تھا جو ابن حجر نے رازی کے حوالے سے لکھا تو اسے جادو کہنا دشوار ہے، یہ تو ایک قسم کی فنکاری تھی جبکہ قرآن نے اس کیلئے: سحر عظیم کا لفظ استعمال کیا ہے لہذا میرے خیال میں یہ سب مذکور بے اصل و بے حقیقت ہے)۔

(و من شر النفاثات الخ) یہ حسن بصری کی تفسیر ہے اسے طبری نے صحیح سند کے ساتھ نقل کیا ابو عبیدہ نے بھی اعجاز میں اسے ذکر کیا، لکھتے ہیں (النفاثات السواحر ينفثن) طبری نے صحابہ وغیرہم کی ایک جماعت سے بھی نقل کیا کہ یہ نفث فی الرقیۃ ہے اس بارے باب (الرقية) میں بحث گزری ہے، الدلائل میں بیہقی کی تخریج کردہ ابن عباس سے ضعیف سند کے ساتھ نبی اکرم کو کئے گئے جادو کے قصہ کے آخر میں ہے کہ لوگوں کو کمان کی تانت ملی جس میں گیارہ گرہیں ڈالی گئی تھیں، سورہ الفلق اور سورہ الناس نازل کی گئیں آپ ایک آیت پڑھتے تو ایک گرہ کھل جاتی (دونوں سورتوں کی بسم اللہ کے علاوہ آیات کی تعداد گیارہ ہے اس سے یہ استدلال کرنا بھی بے جا نہ ہوگا کہ بسم اللہ سورت کا حصہ نہیں یعنی اس کی پہلی آیت) اسے ابن سعد نے ایک اور منقطع سند کے ساتھ ابن عباس سے نقل کیا کہ جب آپ نے حضرات علی اور عمار کو جادو برآمد کرنے بھیجا تو انہیں ایک گھابا ملا جس میں گیارہ گرہیں پڑی تھیں، آگے یہی ذکر کیا۔

(تسحرون تعمون) تاء کی پیش، عین پر زبر اور میم مشدد مفتوح کے ساتھ، عینِ ساکن کے ساتھ بھی مضبوط کیا گیا ہے ابو عبیدہ المجاز میں آیت: (سَيَقُولُونَ اللهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ) کی تفسیر میں لکھتے ہیں: (أي كيف تعمون عن هذا و تصدون عنه) کہتے ہیں ہم اسے اس قول کی طرز پر خیال کرتے ہیں: (سحرت أعيننا فلم نُبصِره) بعض نے (محشی لکھتے ہیں فتح کے نسخہ میں بعض کی جگہ خالی جگہ ہے، بعض کا لفظ راقم کی طرف سے ہے) اس کی تفسیر میں نقل کیا: (أي تخدعون أو تصرفون عن التوحيد و الطاعة) (یعنی تم توحید و طاعت سے پھیرے جاتے ہو) بقول ابن حجر اس آیت میں سابق الذکر اصنافِ سحر کی پہلی صنف کی طرف اشارہ ہے، ابن عطیہ کہتے ہیں یہاں سحر کا لفظ ان سے واقع تخلیط اور وضع الشیء فی غیر موضعہ کیلئے مستعار ہے جیسے مسحور کا ردِ عمل ہوتا ہے۔

- 5763حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا عِيسَى بْنُ يُونُسَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ ؓ قَالَتْ سَحَرَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَجُلٌ مِنْ بَنِي زُرَيْقٍ يُقَالُ لَهُ لَبِيدُ بْنُ الْأَعْصَمِ حَتَّى

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يَفْعَلُ الشَّيْءَ وَمَا فَعَلَهُ حَتَّى إِذَا كَانَ ذَاتَ يَوْمٍ أَوْ ذَاتَ لَيْلَةٍ وَهُوَ عِنْدِي لَكِنَّهُ دَعَا وَدَعَا ثُمَّ قَالَ يَا عَائِشَةُ أَشَعَرْتِ أَنَّ اللَّهَ أَفْتَانِي فِيمَا اسْتَفْتَيْتُهُ فِيهِ أَتَانِي رَجُلَانِ فَقَعَدَ أَحَدُهُمَا عِنْدَ رَأْسِي وَالْآخَرُ عِنْدَ رِجْلَيَّ فَقَالَ أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ مَا وَجَعُ الرَّجُلِ فَقَالَ مَطْبُوبٌ قَالَ مَنْ طَبَّهُ قَالَ لَبِيدُ بْنُ الْأَعْصَمِ قَالَ فِي أَيِّ شَيْءٍ قَالَ فِي مُشْطٍ وَمُشَاطَةٍ وَجُفِّ طَلْعِ نَخْلَةٍ ذَكَرٍ قَالَ وَأَيْنَ هُوَ قَالَ فِي بِئْرِ ذَرْوَانَ فَأَتَاهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي نَاسٍ مِنْ أَصْحَابِهِ فَجَاءَ فَقَالَ يَا عَائِشَةُ كَأَنَّ مَاءَهَا نُقَاعَةُ الْحِنَّاءِ أَوْ كَأَنَّ رُءُوسَ نَخْلِهَا رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلَا أَسْتَخْرِجُهُ قَالَ قَدْ عَافَانِي اللَّهُ فَكَرِهْتُ أَنْ أُثَوِّرَ عَلَى النَّاسِ فِيهِ شَرًّا فَأَمَرَ بِهَا فَدُفِنَتْ .تَابَعَهُ أَبُو أُسَامَةَ وَأَبُو ضَمْرَةَ وَابْنُ أَبِي الزِّنَادِ عَنْ هِشَامٍ وَقَالَ اللَّيْثُ وَابْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ هِشَامٍ فِي مُشْطٍ وَمُشَاقَةٍ .يُقَالُ الْمُشَاطَةُ مَا يَخْرُجُ مِنَ الشَّعَرِ إِذَا مُشِطَ وَالْمُشَاقَةُ مِنْ مُشَاقَةِ الْكَتَّانِ

أطرافه 3175، 3268، 5765، 5766، 6063، 6391

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ بنی زریق کے ایک شخص جسے لبید بن اعصم کہا جاتا تھا، نے نبی پاک پہ جادو کیا اور اسکے باعث آپ خیال کرتے کہ یہ کام کرلیا ہے حالانکہ نہ کیا ہوتا ایک رات آپ میرے ہاں تھے اور مسلسل دعا فرماتے رہے پھر مجھے کہا اے عائشہ تمہیں معلوم ہے کہ میں جو بات اللہ سے پوچھ رہا تھا اللہ نے اسکی مجھے خبر دیدی ہے میرے پاس دو فرشتے آئے ایک میرے سر کی جانب اور دوسرا میرے قدموں کی جانب کھڑا ہوا ایک نے پوچھا انہیں کیا ہوا ہے؟ دوسرے نے جواب دیا انہیں جادو کیا گیا ہے پوچھا کس نے؟ کہا لبید نے کہا کس چیز میں؟ کہا کنگھی اور سر کے بالوں میں جو نر کھجور کے خوشہ میں رکھے ہیں، کہا یہ کہاں ہے؟ کہا ذروان کے کنویں میں، پھر آپ چند صحابہ کے ہمراہ اس کنویں کی طرف گئے جب واپس ہوئے تو مجھے کہا اے عائشہ اسکا پانی ایسا تھا جیسے مہندی کا نچوڑ ہوتا ہے اور اس کے کھجور کے درختوں کے سر ایسے تھے جیسے شیطانوں کے سر، میں نے عرض کیا آپ نے اس جادو کو لوگوں کے سامنے عیاں کیوں نہ کیا؟ فرمایا اللہ نے مجھے اس سے عافیت دی ہے لہذا میں نے مناسب نہیں جانا کہ اس وجہ سے لوگوں میں اشتعال پیدا کروں، تو اسے دفن کر دینے کا حکم دیا۔

شیخ بخاری رازی ہیں ہشام سے مراد ابن عروہ ہیں۔ (عن أبيه) یحیی قطان عن ہشام کی روایت میں: (حدثني أبي) تھا یہ کتاب الجزیہ میں گزری آگے ابن عیینہ عن ابن جریج سے روایت میں: (حدثني آل عروة) ہے تو بظاہر اسے غیرِ ہشام نے بھی عروہ سے تحدیث کیا ہے آگے ذکر ہوگا کہ اسے غیرِ عروہ نے بھی حضرت عائشہ سے روایت کیا ہے اسی طرح اس ضمن میں ابن عباس اور زید بن ارقم وغیرہما کی روایات بھی ہیں۔ (ابن الأعصم) بروزنِ احمر، مسلم کے ہاں عبداللہ بن نمیر عن ہشام کی روایت میں ہے کہ یہودِ بنی زریق کے ایک یہودی نے نبی اکرم پر جادو کیا، ابن عیینہ کی آگے آنے والی روایت میں ہے: (رجل من بني زريق حليف اليهود وكان منافقا) یعنی منافق تھا (گویا یہودی نہیں بلکہ انکا حلیف تھا) تطبیق یہ ہوگی کہ جس نے یہودی ذکر کیا اس کے پیش نظر نفس الامر تھا اور جس نے منافق کا لفظ استعمال کیا اس نے اس کے ظاہر کو مد نظر رکھا، ابن جوزی کہتے ہیں یہ اس امر پر دال ہے کہ بظاہر

مسلمان تھا عیاض نے بھی الشفاء میں لکھا کہ اسلام قبول کیا ہوا تھا، یہ بھی محتمل ہے کہ یہود کے حلیف ہونے کی وجہ سے یہودی کہا گیا نہ کہ اس وجہ سے کہ ان کے دین پر تھا، بنی زریق خزرج کی مشہور شاخ ہے اسلام سے قبل کثیر انصار اور یہودیوں میں باہم حلف اور اخوت و مودت کے تعلقات تھے اسلام لانے کے بعد انصار نے ان سے بریت کر لی، واقدی کے مطابق جیسا کہ ابن سعد نے عمر بن حکم تک ان کی سند کے حوالے سے مرسلا نقل کیا، یہ واقعہ اس وقت پیش آیا جب نبی اکرم حدیبیہ سے واپس ہوئے اور سن سات کا محرم داخل ہوا، کہتے ہیں رؤسائے یہود لبید بن اعصم کے پاس آئے جو ان کا حلیف تھا اور ساحر تھا کہنے لگے اے ابو اعصم آپ ہم سب سے بڑے ساحر ہو ہم نے بھی حضرت محمد پر جادو کیا ہے مگر اس کا اثر نہیں ہوا ہم آپکا روزینہ مقرر کر دیں گے اگر کوئی ان پر پرتاثیر جادو کرو، تو تین دینار طے ہوئے، اسماعیلی کی ابوضمرہ سے روایت میں ہے: (فأقام أربعين ليلة) (یعنی چالیس دن اسکا اثر رہا) احمد کی وہیب عن ہشام کی روایت میں چھ ماہ مذکور ہے، تطبیق یہ ہوگی کہ شروع میں ہلکا ہلکا اثر ہوا اور آپکا مزاج متغیر ہونا شروع ہوا اور آخری چالیس دن شدت واستحکام کے ساتھ اس کے بداثرات سامنے آئے، سہیلی لکھتے ہیں مجھے مشہور احادیث میں جادو کی اس مدت کا ذکر نہیں ملا تا آنکہ جامع معمر میں زہری کی کے حوالے سے چھ ماہ کا ذکر ملا، ابن حجر کہتے ہیں ہمیں تو یہی مدت موصول سند کے ساتھ ملی ہے جیسا کہ ذکر کی لہذا یہی معتمد ہے۔

(حتى كان رسول الله الخ) مازری کہتے ہیں بعض مبتدعہ نے اس حدیث کا انکار کیا اور دعوی کیا ہے کہ یہ منصبِ نبوت کے منافی اور اس میں تشکیک کا باعث ہے، ان کا کہنا ہے کہ ہر جو اس کا مؤدی ہے وہ باطل ہے ان کے بقول اسے مان لینے کا مطلب آپ کے بیان کردہ احکامِ شریعت پر عدم اعتماد ہے کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ ہوسکتا ہے حضرت جبریل نہ آئے ہوں بلکہ آپ کے لئے ایسا مخیَّل کیا گیا ہو کہ جبریل آئے حالانکہ نہ آئے اور آپ کو خیال ہوسکتا ہے کہ وحی آئی حالانکہ نہ آئی ہو! مازری کہتے ہیں یہ سب مردود ہے کیونکہ نبی اکرم نے جو احکام وتعلیمات اللہ کی طرف سے پہنچائیں ان کے صدق پر ادلہ قائم ہیں اسی طرح تبلیغِ احکام کے ضمن میں آپ کی عصمت وصیانت پر بھی اور معجزات آپ کی تصدیق کے شاہد ہیں تو ایسے امر کو جائز قرار دینا کہ دلیل اس کے برخلاف ہے باطل ہے، جہاں تک ان امورِ دنیا کا تعلق جو آپکا مقصدِ بعثت نہ تھے تو آپ کو اس ضمن میں عوارض لاحق ہو سکتے ہیں جیسے ہر بشر کو ہوتے ہیں مثلا امراض تو بعید نہیں کہ امورِ دنیا میں سے کوئی امر آپ کے لئے مخیل کر دیا جائے جس کا کوئی ناطہ امورِ دین میں آپکی عصمت سے نہیں، لکھتے ہیں بعض لوگوں نے یہ بھی قرار دیا کہ حدیث میں جو مذکور ہے کہ آپ کو خیال ہوتا کہ آپ اپنی ازواج سے ہم بستری کر چکے ہیں حالانکہ نہ کی ہوتی تو یہ وہم وتخیل کثیر اوقات انسان کو نیند کی حالت میں بھی ہوسکتا ہے تو کچھ بعید نہیں کہ یہی واہمہ حالتِ بیداری میں لاحق ہو، بقول ابن حجر یہ آمدہ باب کی حدیثِ ابن عیینہ میں صریحا وارد ہے اس کے الفاظ ہیں: (حتى كان يرى أنه يأتي النساء ولا يأتيهن) حمیدی کی روایت میں ہے: (أنه يأتي أهله ولا يأتيهم) بقول داؤدی (يرى) یائے مضموم کے ساتھ ہے بمعنی (يظن) جبکہ ابن تین کے نزدیک یہ یائے مفتوح کے ساتھ ہے بقول ابن حجر یہ (رأى) سے ہے نہ کہ رؤیت سے تو اس کے ساتھ بھی بمعنی ظن ہی ہے، عبدالرزاق کے مرسلِ یحیی بن یعمر میں ہے: (سحر النبی ﷺ عن عائشة حتى أنكر بصره) (یعنی بقول حضرت عائشہؓ جادو کی وجہ سے آپ کی نظر پہ اثر پڑا) انہی کی سعید بن مسیّب کی مرسل روایت کے الفاظ ہیں: (حتى كاد ينكر بصره) (یعنی بینائی متاثر ہوئی) عیاض کہتے ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ اس جادو نے آپکا جسدِ اظہر اور ظاہری اعضاء ہی متاثر کئے تھے نہ کہ

آپ کا شعور و معتقد، ابن حجر کہتے ہیں ابن سعد کے ہاں عبدالرحمٰن بن کعب کی مرسل روایت میں ہے لبید کی بہن کہنے لگی اگر سچا نبی ہے تو ضرور اس بارے آگاہ کر دئے جائیں گے وگرنہ یہ جادو ان کی عقل زائل کر دے گا، بقول ابن حجر تو شق اول واقع ہوئی جیسا کہ اس صحیح حدیث میں ہے، بعض علماء کہتے ہیں آپ کے یہ گمان کرنے کہ یہ کام کیا ہے جبکہ نہ کیا ہوتا، سے لازم نہیں کہ آپ جزم وتیقن کے ساتھ کہتے کہ یہ کیا ہے، گویا صرف خیال آتا کہ شائد یہ کرلیا ہے لہذا اس ملحد کیلئے کوئی حجت نہیں، عیاض کہتے ہیں محتمل ہے کہ تخیلِ مذکور سے مراد یہ ہو کہ آپ حسبِ سابق جماع کیلئے تیار اور اس کا ارادہ باندھ کر آتے ہوں پھر عین وقت پر فتر عن ذلک (یعنی سست پڑ جاتے تھے) جیسا کہ معقود کی حالت ہوتی ہے (یعنی جادو زدہ کی، پہلے علامہ انور کے حوالے سے گزرا کہ ہند میں بھی جادو کے زور سے ایسا کرنا معمول ہے اور ایسے شخص کو بندھا ہوا، کہا جاتا ہے) اور دوسری روایت میں مذکور: (حتی کاد ینکر بصره) سے مراد یہ ہو کہ نظر بدلی سی لگی بایں طور کہ کسی شئ کو دیکھتے ہوں اور وہ آپکو علی غیر صفتہ لگتی ہو لیکن تامل کرنے سے اس کی حقیقت پہچان پاتے ہوں، اس جمیع ما تقدم کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ کہیں منقول نہیں کہ آپ نے کوئی بات کہی اور وہ خلافِ واقع ثابت ہوئی ہو، مہلب کہتے ہیں نبی اکرم کا شیاطین سے صیانت میں ہونا اس امر سے مانع نہیں کہ اس صیانت کا پردہ پھاڑنے کا ارادہ وکوشش بھی وہ نہ کرتے ہوں صحیح بخاری کی ایک روایت میں گزرا کہ ایک دفعہ اثنائے نماز ایک شیطان نے آپ کی نماز خراب کرنا چاہی مگر اللہ نے آپکو اس پہ تسلط عطا کیا اسی طرح جادو کی وجہ سے امورِ تبلیغ میں کوئی فرق ونقص نہ پڑا تھا بلکہ اس کا اثر اس طرح کا تھا جو عموما بیماریوں کی وجہ سے بول چال اور بعض افعال میں ضعف لاحق ہو جاتا ہے (امورِ تبلیغ میں اثر جب پڑتا اگر آپ کی قوتِ شعور وآگہی متاثر ہوئی ہوتی) ابن قصار نے حدیث کے آخر میں واقع اس جملہ: (أما أنا فقد شفاني الله) سے استدلال کیا ہے کہ اس جادو کا اثر بیماری سے لاحق اثرات کی جنس سے تھا (کیونکہ شفا کا لفظ استعمال کیا) بقول ابن حجر یہ استدلال محلِ نظر ہے مگر دلائلِ بیہقی کی عمرہ عن عائشہ سے روایت کے یہ الفاظ اس مدعا کی تائید کرتے ہیں: (فكان يدور ولا يدري ما وجعه (یعنی حیران پھرتے تھے کچھ پتہ نہ چلتا تھا کہ کیا تکلیف ہے) ابن سعد کی حدیثِ ابن عباس میں ہے: (مرض النبی ﷺ و أخذ عن النساء والطعام والشراب فهبط عليه ملكان) (یعنی اس کیفیت کیلئے مرض اور وجع کے الفاظ ذکر کئے)۔

(أو ذات ليلة) راوی کو شک ہے، میرا خیال ہے یہ شک بخاری کی طرف سے ہے کیونکہ انہوں نے بدء الخلق کے باب صفۃ ابلیس میں یہ الفاظ نقل کئے تھے: (حتی کان ذات یوم) بغیر شک کے، پھر میرے لئے ظاہر ہوا ہے کہ یہ شک عیسی بن یونس کا ہے کیونکہ ابن راہویہ نے اسے اپنی مسند میں ان سے شک کے ساتھ نقل کیا ہے اور انہی کے طریق سے ابونعیم نے تو بدء الخلق کا جزم اس امر پر محمول کیا جائے کہ ابراہیم شیخِ بخاری نے کبھی جزم کے ساتھ اور کبھی شک کے ساتھ ذکر کیا آگے ان سے اس بابت مذکور اختلاف سے اس کی تائید ہوتی ہے اور یہ بخاری کے نوادر میں سے ہے کہ اس حدیث کو تاما ایک ہی اسناد کے ساتھ دو لفظوں سے نقل کیا، آگے ابو اسامہ کی روایت میں بغیر شک کے (ذات یوم) ہے، (ذات) نصب کے ساتھ ہے پیش بھی جائز ہے بعض نے کہا یہ مقحمہ (لغت میں اس کا معنی ہے معاملہ میں بلا سوچے سمجھے داخل کرنا) ہے جبکہ بعض نے کہا یہ اضافت الشیء الی نفسہ (یعنی شئ کی خود اسی کی طرف اضافت) ہے ان حضرات کی رائے میں جو اسے جائز سمجھتے ہیں۔

(و هو عندی لکنه الخ) بدء الخلق کی روایت میں تھا:(حتی کان ذات یوم دعا ودعا) یہی عبارت الدعوات میں عیسی بن یونس کی معلق روایت میں آئے گی، روایتِ لیث بھی اس کے مثل ہے کرمانی کہتے ہیں ممکن ہے یہ حضرت عائشہ کے قول (عندی) سے استدراک ہو یعنی میرے ہاں تو تھے مگر گھر کے کاموں میں مشغول ہونے کی بجائے دعاؤں میں لگے رہے، یہ بھی محتمل ہے کہ باور کرا رہی ہوں کہ جادو نے اگرچہ جسم میں کچھ مضر اثرات چھوڑے تھے مگر آپ کی عقل وشعور کو کوئی گزند نہ پہنچا تھا تو اللہ کی طرف صحیح وضع وطور سے متوجہ بدعا ہوئے، مسلم کی ابن نمیر سے روایت میں ہے:(فدَعَا ثم دعا ثم دعا) یہی آپ سے معہود ہے کہ آپ تین دفعہ دعا کا تکرار فرمایا کرتے تھے، احمد اور ابن سعد کی روایتِ وہیب میں ہے:(فرأیته یدعو)، نووی کہتے ہیں اس سے ناگوار امور کے وقوع کے وقت دعاء بالتکرار اور اللہ کی طرف توجہ والتجاء کا ثبوت ملا تا کہ ان کا دفع ورد ہو، ابن حجر کہتے ہیں اس ضمن میں نبی اکرم دو مسلکوں کے راہی بنے: مسلکِ تفویض اور تعاطیِ اسباب کا مسلک تو اول الامر میں اللہ کو اپنا امر تفویض کیا اور اس آزمائش میں صبر کیا اور اس پہ امیدِ اجر رکھی پھر جب اس کا دورانیہ دراز ہوا اور آپ ڈرے کہ کہیں اس طولِ آزمائش سے فنونِ عبادت میں حرج نہ ہو تو تداوی کی طرف مائل ہوئے اور دعائیں کیں اور ہر دو مقام کمال میں غایت ہیں۔

(أفتانی الخ) حمیدی کی روایت میں ہے:(أفتانی فی أمر استفتیتُه فیه) یعنی میری دعائیں قبول کیں تو دعاء پر استفتاء کا اطلاق کیا کیونکہ داعی طالب اور مجیب مفتی ہے یا معنی یہ ہے جو میں نے اللہ سے سوال کیا تھا اس نے اسے مان لیا کیونکہ آپ کی دعاء یہ تھی کہ اس معاملہ کی حقیقتِ حال سے آپ کو مطلع کیا جائے (کہ یہ مرض ہے؟ کیا ہے؟) عمرہ عن عائشہ کی روایت میں ہے:(أن الله أنبأنی بمرضی)۔ (أتانی رجلان) ابواسامہ کی روایت میں ہے کہ میں نے پوچھا یہ کیونکر فرمایا:(أتانی رجلان) احمد کی معمر اور طبرانی کی مرجاَ بن رجا کی روایت میں، دونوں ہشام سے، ہے:(أتانی ملکان) ابن سعد نے اپنی منقطع روایت میں ان کے نام بھی ذکر کئے : حضرت جبرائیلؑ اور حضرت میکائیلؑ، میں نے مقدمہ میں احتمالا یہی ذکر کیا تھا۔(فقعد أحدهما الخ) میرے لئے یہ واقع نہیں ہوا کہ سر مبارک کے پاس ان میں سے کون بیٹھا تھا، پہلے میرا خیال تھا یہ حضرت جبریل ہوں گے پھر دمیاطی کی سیرت میں جزم کے ساتھ پایا کہ وہ حضرت جبریل تھے، لکھتے ہیں کیونکہ وہ افضل تھے پھر نسائی اور ابن سعد کی حضرت زید بن ارقم کی روایت ملی جسے حاکم اور عبد نے صحیح قرار دیا اس میں ہے جادو کے نتیجہ میں کئی دن شکایت رہی پھر حضرت جبریل آئے اور کہا ایک یہودی نے آپ پر جادو کیا ہے اور فلاں کنویں میں گرہیں باندھ کر رکھی ہیں تو ان مجموع طرق سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسئول حضرت جبریل اور سائل میکائیل تھے۔

(فقال أحدهما لصاحبه الخ) ابن عیینہ کی آمدہ روایت میں ہے؛(فقال الذی عند رأسی للآخر) حمیدی کی روایت میں اسکے برعکس یہ ہے کہ سر کے پاس بیٹھے سے پاؤں کے پاس بیٹھے نے کہا، گویا یہی اصوب ہے اور یہی بیہقی کی حدیثِ ابن عباس میں ہے مسلم کی ابن نمیر سے روایت میں یہ شک کے ساتھ مذکور ہے۔(ما وجع الرجل) اکثر کے ہاں یہی ہے ابن عیینہ کی روایت میں ہے:(ما بال الرجل ؟) بیہقی کی ابن عباس سے روایت میں ہے؛(ما تریٰ) اس میں اشارہ ہے کہ یہ حالتِ نیند میں ہوا کہ اگر عالم بیداری میں آتے تو خود آپ ہی سے مخاطب ہوتے، یہ بھی محتمل ہے کہ صفتِ نائم کے ساتھ جبکہ (حقیقت میں) بیدار ہوں تو جب ایک دوسرے سے یہ سوال جواب کئے تو آپ سن رہے ہوں البتہ عمرہ عن عائشہ کی روایت میں مطلقاً ہے کہ آپ سوئے

ہوئے تھے اسماعیلی کی ابن عیینہ سے روایت میں یہ بھی ہے: (فانْتَبَهَ من نومه ذات یوم) (کہ ایک روز نیند سے اٹھ گئے) یہ ماذُکر پر محمول ہے بالفرض اگر اسے حقیقت پر محمول کیا جائے تو انبیاء کا خواب بھی وحی ہوتا ہے، ابن سعد کی نہایت ضعیف سند کے ساتھ حدیثِ ابن عباس میں ہے کہ سونے جاگنے کے مابین تھے۔

(فقال مضبوب) یعنی مسحور، کہا جاتا ہے: (طُبَّ الرجلُ) جب جادوزدہ ہو یہ بھی کہا جاتا ہے کہ طب کے لفظ کے ساتھ جادو سے تفاؤلاً کنایہ ہے جیسے لدیغ کو سلیم کہا جاتا ہے بقول ابن انباری طب کا لفظ اضداد میں سے ہے علاج کو بھی طب اور سحر من الداء کو بھی طب کہا جاتا ہے، ابوعبید نے عبدالرحمٰن بن ابویعلی سے مرسلاً نقل کیا کہ ابن قیم لکھتے ہیں آنجناب نے ابتدا میں یہ فرض کیا کہ کوئی مرض لاحق ہوگئی ہے اور یہ کسی مادہ سے ہے جو دماغ میں چلا گیا ہے اور اس کے اگلے اندرونی حصہ پر غالب آ گیا ہے جس کے نتیجہ میں آپکا مزاج متغیر ہوگیا ہے تو اس کے سدِ باب کیلئے سنگی لگوائی (تاکہ فاسد خون اور مواد خارج ہو) جب وحی کے ذریعہ معلوم ہوا کہ جادو ہے تو اس کے مناسبِ حال علاج کی طرف توجہ دی یعنی اس کا استخراج، کہتے ہیں محتمل ہے کہ مادۂ سحر نے سر کی کسی قوت کو متاثر کیا ہو جس کے نتیجہ میں وہ حالات ہوئے جو مذکور ہوئے کہ جادو کبھی مخفی ارواح کی تاثیر سے ہوتا ہے اور کبھی طبیعت کے انفعال سے اور یہ اشد ہے، اسی ثانی کیلئے سنگی لگوانا نافع ہے کیونکہ جب اخلاط ہائج ہوں اور اس کا اثر کسی عضو میں ظاہر ہو تو مخفی مادہ کا نکال باہر کرنا اس میں مفید ہوتا ہے، قرطبی کہتے ہیں سحر کو طب اس لئے کہا گیا کیونکہ اصلِ طب کسی چیز میں مہارت وحذاقت اور اس کا تفطن ہے تو جب جادو ہو یا مرض ہر دو کا علاج فطانت وحذاقت کا محتاج ہے تو دونوں پر اس کا اطلاق ہوا۔

(فی مشط الخ) مشط ضمِ میم کے ساتھ ہے ابوعبید نے کسرہ کا جواز بھی ثابت کیا مگر ابوزبیر نے اس کا انکار کیا ہے، شین دونوں میں مکسور ہے اور کبھی میم کی پیش کے ساتھ شین پر بھی پیش پڑھی جاتی ہے، کنگھی کو کہتے ہیں یہی مشہور ہے کئی دیگر اشیاء پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے ان میں کندھے کی چوڑی ہڈی اور پاؤں کی پشت کی ہڈیاں اور نبتِ صغیر کو (مشط الذنب) کہا جاتا ہے بقول قرطبی جو نبی کریم پر جادو کے ضمن میں استعمال کی گئی وہ ان چاروں میں سے ایک محتمل ہے ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ دندانوں والے (کسی بھی) آلہ اور وہ جس میں ہراوہ (یعنی چوڑی سے لکڑی) ہو جس پر قبضہ لگا ہو اور برتن کے ڈھکن کے طور سے استعمال ہوتا ہو، کو بھی کہتے ہیں ابن سیدہ المحکم میں لکھتے ہیں اسے بھی مشط کہتے ہیں اور مشط اونٹوں کی سمات (یعنی علامات) میں سے ایک سمۃ بھی ہے جو آنکھ یا ران میں ہوتی ہے بہرحال یہاں مراد اول ہے (یعنی کنگھی) عمرہ عن عائشہ کی روایت میں ہے: (فإذا فیها مشط رسول اللهﷺ و من مراطة رأسه) (مراطہ کنگھی کرتے ہوئے جو بال کنگھی میں پھنسے رہ جائیں) ابن عباس کی حدیث میں ہے: (من شَعْرِ رأسه و من أسنان مشتطه) عمر بن حکم کے مرسل میں بھی ہے کہ (کسی طرح) آنجناب کی کنگھی حاصل کر کے اس پر لگے بالوں پر گرہیں لگائیں۔

(و مشاطة) آگے اختلاف کا بیان ہوگا کہ یہ طاء کے ساتھ ہے یا قاف کے ساتھ۔

(و جف طلع نخلة ذکر) بقول عیاض بخاری کے نسخۂ جرجانی اور مسلم کے نسخۂ عذری میں فاء جبکہ دیگر کے ہاں یہاں باء کے ساتھ ہے (یعنی جف کا لفظ) البتہ بدء الخلق کی روایت میں سب کے ہاں فاء ہے اسی طرح ابن عیینہ کی روایت میں سب کے ہاں، مستملی کے نسخہ میں ابواسامہ کی روایت میں باء کے اور کشمیہنی کے ہاں فاء کے ساتھ ہے، الدعوات کی ابوضمرہ سے روایت میں سب کے

ہاں فاء ہے، قرطبی کہتے ہیں مسلم کی ہماری روایت میں فاء کے ساتھ ہے جبکہ نووی اس کے برعکس یہ کہتے ہیں کہ ہمارے دیار کے اکثر مسلم کے نسخوں میں باء کے ساتھ جبکہ بعض میں فاء ہے، دونوں ہم معنی ہیں یعنی وہ پردہ جو طلع پر ہوتا ہے اور اس کا اطلاق مذکر ومؤنث دونوں پر ہوتا ہے اسی لئے مقید بالذکر کیا: (طلعۃ ذکر) یہ ترکیبِ اضافی ہے یہاں ہماری روایت میں دونوں منون ہیں اس طور کہ (ذکر ، جف) کی صفت ہے، قرطبی نے ذکر کیا کہ فاء کے ساتھ (وعاء الطلع) یعنی اسکا پردہ اور باء کے ساتھ طلعہ کا اندرونی حصہ جب اس سے گُفَرّیٰ (یعنی کھجور کے شگوفے کا غلاف) نکل جائے، شمر نے یہ بات کہی، کنویں کے اندرونی حصہ کو نیچے سے اوپر تک، بھی جف کہتے ہیں ایک قول ہے کہ یہ قطع سے ہے یعنی (ما قُطِعَ مِن قشورها) (یعنی کاٹا ہوا چھلکا) ابوعمرو شیبانی کہتے ہیں جف فاء کے ساتھ کھجور کے تنوں سے کوئی حصہ کھوکھلا کیا جائے۔ (قال و أين هو الخ) ابن عیینہ وغیرہ نے (تحت راعوفة) بھی مزاد کیا ایک باب بعد اس کی شرح آئے گی، ذروان ذالِ مفتوح اور سکونِ راء کے ساتھ ہے ابن تین نے اس پر زبر بھی نقل کی ہے، کہتے ہیں لیکن سکون کے ساتھ اشبہ ہے مسلم کی روایتِ ابن نمیر میں ہے: (فی بئر ذی أروان) الدعوات میں ابوضمرہ کی روایت میں بھی یہی ہے، صغانی کے نسخہ میں بھی یہی ہے مگر بئر کے لفظ کے بغیر، دوسروں کے ہاں (فی ذروان) ہے، یہ بنی زریق کا ایک کنواں تھا اس پر (بئر ذروان) اضافتِ شئ الی نفسہ ہے ان دونوں کے مابین اور ابن نمیر کی روایت کے درمیان تطبیق یہ ہوگی کہ اصل میں (بئر ذی أروان) تھا پھر کثرتِ استعمال سے ہمزہ کی تسہیل کر کے ذروان ہوا، اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ ابوعبید بکری نے اروان کی تصویب کی اور یہ کہ ذروان کہنا خطا ہے، میری مذکورہ توجیہہ کے مطابق یہ خطا نہیں احمد کی وہیب اسی طرح ان کی ابن نمیر سے روایتوں میں (بئر أروان) ہے جیسے بکری نے کہا تو گویا اصیلی کی روایت بھی اس کے مثل تھی تو راء اس سے ساقط ہوئی، عیاض کے مطابق ان کے ہاں (بئر أروان) ہے کہتے ہیں یہ وہم ہے، یہ مدینہ سے ایک ساعت کے فاصلہ پر ایک اور موضع ہے وہی جہاں مسجدِ ضرار تعمیر کی گئی تھی۔

(فأتاها رسول الخ) ابن سعد کی حدیثِ ابن عباس میں ہے کہ علی وعمار کو یہاں بھیجا انہی کے مرسلِ عمر بن حکم میں ہے کہ جبیر بن ایاس زرقی جو بدری صحابی تھے کو بلایا اور کنویں میں مطلوبہ جگہ بتلائی جو نکال لائے، کہتے ہیں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ کنویں سے نکالنے والے قیس بن محصن زرقی تھے تطبیق یہ ہوگی کہ انہوں نے جبیر کی معاونت کی، ابن سعد کے ہاں یہ بھی ہے کہ حارث بن قیس نے کہا یارسول اللہ (ألا يهور البئر) (یعنی کیا کنویں کو پاٹ نہ دیا جائے) تو جنہیں مبہم رکھا گیا ان کی ان کے ساتھ یا ان میں سے بعض کے ساتھ تفسیر ممکن ہے کہ نبی اکرم نے اولاً انہیں کنویں کی طرف بھیجا پھر خود بھی ادھر تشریف لے گئے۔

(فجاء فقال يا عائشة) وہیب کی روایت میں ہے کہ واپسی پر یہ کہا، یہی ابواسامہ کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم کنویں کو دیکھ کر واپس آئے پھر لوٹ کر حضرت عائشہ سے یہ فرمایا، عمرہ عن عائشہ کی روایت میں ہے: (فنزل رجل فاستخرجه) اس میں یہ بھی ہے کہ طلعہ میں موم کی بنی ایک تمثال بھی پائی یہ نبی اکرم کی شبیہہ تھی اور اس میں سوئیاں گڑی گئی تھیں (کسی کو نقصان پہنچانے کیلئے کرائے جانے والے کالے جادو میں ابھی تک یہی کیا جاتا ہے) ایک کمان کی تانت ملی جس میں گیارہ گرہیں تھیں حضرت جبریل معوذتین لے کر نازل ہوئے تلاوت شروع کی جب بھی ایک آیت پڑھتے تو ایک گرہ کھل جاتی اور جب سوئی نکالی جاتی تو آپ درد محسوس کرتے پھر اس کے بعد راحت ملتی، ابن عباس کی حدیث میں بھی یہی ہے عبد بن حمید کی نقل کردہ زید بن ارقم کی حدیث میں ہے حضرت

جبریل معوذتین لئے اترے، اس میں ہے گرہیں کھولنے کا کہا اور ساتھ میں آیات پڑھنے کا تو آپ پڑھتے جاتے اور کھولتے جاتے حتی کہ ایسے کھڑے ہوگئے: (کأنما نَشِطَ مِن عقالٍ) (یعنی گویا مدہوشی ختم ہوئی ہو) ابن سعد کے ہاں عمر مولی غفرۃ کے طریق سے معضل روایت میں ہے: (فاستخرج السحر من الجف من تحت البئر ثم نزعه فحَلَّهُ فكُشِفَ عن رسول اللهﷺ)۔

(نقاعة الحناء) یعنی اس پانی کی طرح جس میں مہندی بھگوئی جائے بقول ابن تین یعنی سرخ، داودی لکھتے ہیں مراد وہ پانی جو اس برتن کا باقی ماندہ ہوتا ہے جس میں مہندی گوندھی جائے بقول ابن حجر زید بن ارقم کی حدیث میں ہے جسے ابن سعد نے نقل کیا اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا: (فوجد الماء و قد اخضر) اس سے داودی کے قول کو تقویت ملتی ہے، قرطبی کہتے ہیں گویا کنویں کا پانی متغیر ہو چکا تھا یا اس کے طولِ اقامت کی وجہ سے اس کے ردی ہو جانے کے سبب یا پھر ان اشیاء کے اس کے پانی میں ڈالے جانے کے سبب، بقول ابن حجر اول احتمال کا رد ابن سعد کا مرسلِ عبدالرحمٰن بن کعب کرتا ہے جس میں ہے کہ حارث بن قیس نے اس کنویں کو پاٹ دیا، اس کا پانی بڑا میٹھا سمجھا جاتا تھا پھر ایک اور کنویں کی کھدائی شروع کی نبی اکرم نے اس کی کھدائی میں ان کے ساتھ تعاون فرمایا۔

(وكان رؤوس الخ) یہاں یہی ہے بدء الخلق کی روایت میں تھا: (نخلها كأنه رؤوس الشياطين) ابن عیینہ کی روایت میں اور ہشام سے اکثر رواۃ نے (كأن نخلها) ذکر کیا ہے، شروع میں (رؤوس) کے ذکر کے بغیر، تشبیہ دراصل (رؤوس النخل) پر واقع ہوئی ہے اسی لئے روایتِ باب میں اس کا اِفصاح کیا، دیگر روایات میں یہ مقدر ہے، عمرہ عن عائشہ کی روایت میں ہے: (فإذا نخلها الذي يشرب من مائها قد التوىٰ سعفه كأنه رؤوس الشياطين) (یعنی اسکے سعف یعنی شاخوں کو شیاطین کے رؤوس سے تشبیہ دی) قرآن میں زقوم کے درخت کے طلع کی رؤوسِ شیاطین کے ساتھ تشبیہ واقع ہوئی ہے، فراء وغیرہ کہتے ہیں محتمل ہے اس طلع کو قبح (یعنی بدصورتی) میں رؤوسِ شیاطین کے ساتھ مشبہ قرار دیا ہو، لغت میں اگر کہا جائے کہ فلاں شیطان ہے تو مراد اس کی خباثت و بدصورتی ہوتی ہے مرد کو اس ضمن میں شیطان اور عورت کو غول (یعنی چڑیلوں) کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے شیاطین سے مراد حیات (یعنی سانپ) ہونا بھی محتمل ہے عرب بعض سانپوں مثلا ثعبان کو قبیح الوجہ ہونے کی وجہ سے شیطان کا نام دیتے تھے، ایک قبیح نبات مراد ہونا بھی محتمل ہے، کہا گیا ہے کہ یہ یمن میں پائی جاتی ہے۔

(أفلا استخرجته) ابو اسامہ کی روایت میں ہے فرمایا نہیں، ابن عیینہ کی روایت میں ہے کہ اس کا استخراج کیا اور حضرت عائشہ کی اس بات کا مطلب لوگوں کے مابین اس کا نشر تھا جس کا نفی میں جواب دیا، ایک باب بعد اس بارے تفصیلی بات ہوگی۔ (فكرهت أن أثير الخ) کشمیہنی کے ہاں (سوء ا) ہے روایتِ ابو اسامہ میں (أن أثور) ہے، باب تفعیل سے ایک ہی معنی ہے! نووی کہتے ہیں عامۃ الناس کو اس امر سے مطلع کرنے سے اس اندیشہ سے احتراز فرمایا کہ اس سے ضرر لاحق ہو کہ اس کا تذکرہ کریں یا بعض سیکھنے کے درپے ہو جائیں یا اس قسم کی صورتحال، تو یہ مفسدت کے خوف سے ترکِ مصلحت کے باب سے ہے ابن نمیر کی روایت میں (علی أمتی) ہے، یہ قابلِ تعمیم ہے کیونکہ امت کا اطلاق أمة الإجابة (یعنی آپکی دعوت کو قبول کرنے والے) اور اعم معنی پر أمة الدعوة (یعنی آپکی دعوت کے مخاطبین) پر ہے، اس سے بعض کا کہنا کہ (الناس) سے مراد لبید بن اعصم ہے، کا رد ہوتا ہے کیونکہ وہ منافق تھا تو نبی اکرم نے چاہا کہ اس کے خلاف فضا کشیدہ نہ کریں کیونکہ آپ اسلام ظاہر کرنے والوں سے چشم پوشی فرماتے تھے

چاہے وہ منافق ہی ہوں، ابن عیینہ کی روایت میں ہے: (و کرهت أن أثير على أحدٍ من الناس شرا) (یعنی کسی کے خلاف لوگوں کو برانگیختہ کروں) البتہ عمرہ عن عائشہ کی روایت میں ہے کہ کہا گیا یا رسول اللہ اگر آپ اسے قتل کرادیں؟ فرمایا آگے جو اللہ کا عذاب اس کا منتظر ہے وہ اشد ہے، عمرہ کی روایت میں ہے نبی اکرم نے اسے پکڑا اس نے اعتراف کیا تو آپ نے درگزر فرمایا، زید بن ارقم کی حدیث میں ہے آپ نے اس یہودی سے اس کا ذکر تک نہ کیا اور نہ چہرہ اقدس پر تکدر کے اثرات نمودار ہوئے، مرسلِ عمر بن حکم میں ہے آپ نے اس سے کہا کیوں یہ کیا؟ کہنے لگا دنانیر کی محبت میں، کتاب الجزیہ میں ابن شہاب کا قول گزرا ہے کہ نبی اکرم نے اسے قتل نہ کرایا تھا یہ بات ابن سعد نے بھی عکرمہ سے مرسلا نقل کی، واقدی سے منقول ہے کہ یہ ان حضرات کی روایت سے اصح ہے جو اسے قتل کیا جانا ذکر کرتے ہیں عیاض نے الشفاء میں اس بابت دونوں قول ذکر کئے ہیں قرطبی کہتے ہیں اس قصہ سے مالک کے خلاف کوئی حجت نہیں کیونکہ لبید بن اعصم کا ترکِ قتل اس اندیشہ سے تھا کہ کوئی فتنہ نہ کھڑا ہو جائے یا لوگ اسلام قبول کرنے سے ہچکچانے نہ لگیں یہی روش آنجناب نے دیگر منافقین کی بابت بھی اختیار کی تھی اور استفسار پر فرمایا تھا: (لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه) یعنی لوگ یہ باتیں نہ کرتے پھریں کہ محمد اپنے اصحاب کو قتل کرتے ہیں۔

(فأمر بها) یعنی کنویں کو۔ (فدفنت) ابن نمیر وغیرہ کی ہشام سے روایت میں یہی واقع ہے مسلم نے اسے ابو اسامہ عن ہشام کے طریق سے ابن نمیر کی روایت کے عقب میں نقل کیا اور لکھا ابو اسامہ نے اپنی روایت میں یہ ذکر نہیں کیا: (فأمر بها فدفنت) بقول ابن حجر گویا ان کے شیخ نے بوقتِ تحدیث اسے بیان نہیں کیا وگرنہ بخاری نے عبید بن اسماعیل عن ابی اسامہ سے اسے بھی نقل کیا ہے، یہ آمدہ باب میں آرہی ہے پہلے مرسلِ عبدالرحمن بن کعب کے حوالے سے گزرا کہ حارث بن قیس نے اسے پاٹ دیا تھا۔ (تابعه أبو أسامة) یہ حماد بن اسامہ ہیں دو باب بعد ان کی روایت موصولا آرہی ہے۔ (و أبو ضمرة) یہ انس بن عیاض ہیں ان کی روایت کتاب الدعوات میں آئے گی۔ (و ابن أبي الزناد) یہ عبدالرحمن بن عبداللہ بن ذکوان ہیں، ابھی تک اسے موصول کرنے والوں کا علم نہ ہو سکا۔ (و قال الليث الخ) ابوذر کے نسخہ میں (و مشاطة) ہے دیگر کے ہاں (و مشاقة) ہے اور یہی درست ہے وگرنہ روایات متحد ہیں: (و إلا لاتَّحدَتِ الروايات)، لیث کی روایت کا ذکر بدء الخلق میں گزرا ابن عیینہ کی روایت ایک باب کے بعد موصولا آرہی ہے، اطراف میں خلف کی تبع میں لکھتے ہیں بخاری نے اسے الطب میں حمیدی اور عبداللہ بن محمد سے دونوں ابن عیینہ سے، تخریج کیا مگر حمیدی کا طریق ان سب نسخوں جن پر میں مطلع ہوا، کے کتاب الطب میں موجود نہیں ابونعیم نے اسے مستخرج میں حمیدی کے طریق سے نقل کر کے لکھا بخاری نے اسے عبداللہ بن محمد سے تخریج کیا ہے ابومسعود نے بھی اطراف میں حمیدی کا ذکر نہیں کیا۔ (و يقال المشاطة الخ) اس بارے اہلِ لغت میں کوئی اختلاف نہیں، ابن قتیبہ کہتے ہیں مشاطہ کنگھی کرتے ہوئے سر اور داڑھی سے گرنے والے بالوں کو کہتے ہیں جو کنگھی میں پھنس جائیں۔

(و المشاطة من الخ) ابوذر کے ہاں یہی ہے گویا مراد یہ کہ یہ لفظ مشترک ہے بالوں، جب کنگھی کی جائے اور روئی کے درمیان جب اسکے اجزاء کو الگ الگ کیا جائے، غیرِ ابوذر میں یہاں: (المشاقة) ہے یہی اشبہ ہے، بعض کے مطابق دونوں ایک ہی شئ ہیں قاف قربِ مخرج کی وجہ سے طاء میں تبدیل ہو جاتا ہے۔

علامہ انور باب (السحر) کے تحت لکھتے ہیں یہاں زیرِ بحث وہ سحر ہے جس کا مادہ کفر ہے فقہ میں جو ہے وہ اعم ہے کیونکہ انہوں نے مسمریزم (یہی لفظ لکھا ہے) کو سحر میں سے شمار کیا ہے اب اسے تنویمِ مغناطیسی (یعنی مقناطیسی نیند طاری کرنا) کہا جاتا ہے، یہ اس سحر کے مغایر ہے جو یہاں زیرِ بحث ہے یہ وہ جس میں جنوں سے استعانت ہوتی ہے اور وہ غیر مشروع کلمات سے مترکب ہوتا ہے اور جس نے ظن کیا کہ دو فرشتوں ہاروت اور ماروت پر جادو اتارا گیا تھا اسے قرآن کے (ذکر ما أنزل إليهما السحر) سے توہم ہوا وگرنہ قرآن میں اس پر دال کوئی لفظ نہیں، قرآن نے جو بتلایا وہ یہ ہے کہ یہ ایک امر تھا جوان پر منزل ہوا، جو تفریق بین الزوجین (یعنی میاں بیوی کے مابین تفریق کرانے) میں جادو کا سا عمل کرتا تھا، یہ سخت ترین نوعِ سحر ہے یہی وہ جادو ہے جو یہودیوں نے نبی اکرم پر کیا، (فلا تكفر) اس لئے کہ کئی دفعہ مباح اشیاء پر بھی معصیت مترتب ہوتی ہے جیسے کوئی دشمن کی ہلاکت کیلئے سورہ مزمل کا وظیفہ کرے تو سبب بلا شک حلال ہے مگر مسبب بلا شبہ حرام، تب اس فاسد نیت کی وجہ سے سورت کی قراءت پر حرام کے لفظ کا اطلاق ہوگا تو جب ہمارے ہاں امورِ محرمہ کیلئے سورتوں کا پڑھنا عام ہے تو ہم کہیں گے ان پر جو نازل کیا گیا وہ بھی اسی قبیل سے تھا، تو ان کے کلام کا مادہ جائز تھا اور کسی قسم کے کفر پر مشتمل نہ تھا البتہ وہ لوگوں کو منع کرتے تھے تا کہ کوئی اسے حرام کا وسیلہ نہ بنا لے، فائدہ کے عنوان سے لکھتے ہیں جانو کہ یہاں دو راستے ہیں ایک سنت کا راستہ، اس کا رات و دن برابر ہیں (یعنی مکمل روشن ہے) دوم ریاضت کا راستہ، یہ کبھی مشروع اور کبھی غیر مشروع ہوسکتا ہے اور کبھی مباح، پھر کبھی سب نتیجہ میں مشترک ہو سکتے ہیں یعنی جو ایک سے حاصل ہو وہی دیگر سے حاصل ہوسکتا ہے البتہ قبولیت صرف اتباعِ سنت کے ساتھ ہی ہے اگرچہ بعض اوقات ریاضتِ غیر مشروعہ مباح فی نفسہا پر بھی یہ مترتب ہو جائے، پھر علماء کیلئے بحث کا ایک مسئلہ یہ ہے کہ کیا جادو تغییرِ ماہیت میں موثر ہے یا نہیں؟ آیت (يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ) کا ظاہر یہ ہے کہ ان کا جادو فقط تخییل تھا جبکہ ان رسیوں اور لاٹھیوں کی ماہیت قائم تھی، (طلعها كأنه الخ) کی بابت کہتے ہیں اگر یہ تشبیہ نہ ہوتی تو میں قرآنی تشبیہات کا تخییل کی قبیل سے ہونے کا انکار کرتا۔

- 48 باب الشِّرْكُ وَالسِّحْرُ مِنَ الْمُوبِقَاتِ (شرک اور جادو مہلک ہیں)

- 5764 حَدَّثَنِي عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ عَنْ ثَوْرِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي الْغَيْثِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ اجْتَنِبُوا الْمُوبِقَاتِ الشِّرْكُ بِاللَّهِ وَالسِّحْرُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ص:۲۶۸) .طرفاه 2766، 6857

اسے مختصراً نقل کیا اور عدد کا لفظ حذف کر دیا، کتاب الوصایا میں: (اجتنبوا السبع الموبقات) کے لفظ سے گزری ہے، وہاں تاماً اسے نقل کیا ہے (الشرك) پر (السبع) سے بطورِ بدل نصب بھی جائز ہے اور بطورِ استئناف رفع بھی، تب یہ مبتدا محذوف کی خبر ہوگی، یہاں سات میں سے دو پر اقتصار میں نکتہ امرِ سحر کی تاکید کی طرف رمز ہے، بعض نے گمان کیا کہ یہی قدر پوری حدیث ہے تو لکھا اولاً موبقات صیغۂ جمع استعمال کیا پھر فقط دو کو اس کے تحت ذکر کیا تو یہ اس آیت کی قبیل سے ہے: (فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَ مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِناً)[آل عمران: ۹۷] یعنی (آیات جمع کا صیغہ ذکر کر کے پھر) صرف دو پر اقتصار کیا، یہ آیت کی

بابت کہے گئے دو اقوال میں سے ایک ہے لیکن حدیثِ ہذا اس طرز پر نہیں، سات موبقات ہی ذکر فرمائے تھے بخاری نے یہاں اختصار کرتے ہوئے پانچ حذف کر دئے، آیت کا معاملہ یہ نہیں ابن مالک کہتے ہیں یہ حدیث معطوف کے حذف کو للعلم بہ متضمن ہے کہ تقدیرِ کلام یہ ہے: (اجتنبوا الموبقات الشرك بالله والسحر و أخواتهما) اور حذف جائز ہے کیونکہ موبقات سات ہیں، دوسری حدیث میں یہ ثابت الذکر ہیں یہاں دو پر اقتصار یہ توجہ دلانے کیلئے کیا کہ یہ احق بالاجتناب ہیں، (الشرك بعد السحر) کو (منهن) مقدر مان کر مرفوع پڑھنا جائز ہے بقول ابن حجر ان کی ظاہرِ کلام مقتضی ہے کہ یہ حدیث کبھی اس طرح اور کبھی مفصلا وارد ہے لیکن ایسا نہیں، یہاں بخاری نے اختصار کیا کیونکہ ان کی عادت ہے کہ حسبِ ترجمہ بعض الحدیث پر اقتصار کر لیتے ہیں، کتاب الوصایا کے باب (قول الله إنَّ الذين يأكلون أموال الناس الخ) کے تحت انہی شیخ عبد العزیز اور اسی اسناد کے ساتھ تاما نقل کر کے سات موبقات کا ذکر کیا تھا، کتاب المحاربین میں بھی بعینہ اسی سند کے ساتھ تاما آئے گی، مزی اطراف میں سالم ابو الغیث عن ابی ہریرہ کے ترجمہ میں اس مقام کے ذکر سے غافل رہے۔

- 49 باب هَلْ يَسْتَخْرِجُ السِّحْرَ (جادو کا توڑ)

وَقَالَ قَتَادَةُ قُلْتُ لِسَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ رَجُلٌ بِهِ طِبٌّ أَوْ يُؤَخَّذُ عَنِ امْرَأَتِهِ أَيُحَلُّ عَنْهُ أَوْ يُنَشَّرُ .قَالَ لاَ بَأْسَ بِهِ إِنَّمَا يُرِيدُونَ بِهِ الإِصْلاَحَ فَأَمَّا مَا يَنْفَعُ فَلَمْ يُنْهَ عَنْهُ (قتادہ کہتے ہیں میں نے سعید بن مسیب سے پوچھا اگر کسی کو جادو ہو یا وہ بیوی سے باندھا گیا ہو تو کیا اسکا توڑ کرانا یا کوئی منتر پڑھانا جائز ہے؟ کہا کوئی حرج نہیں کیونکہ مقصد نیک ہے اور نافع چیز سے منع نہیں کیا گیا)

اس بارے میں موجود اختلاف کے مدنظر استفہامی انداز میں ترجمہ وارد کیا، سعید بن مسیب کے حوالے سے جواز کا قول نقل کر کے اس کی ترجیح کا اشارہ دیا۔(و قال قتادة الخ) اسے ابو بکر اثرم نے کتاب السنن میں ابان عطار عن قتادہ کے حوالے سے موصول کیا ہے اس کا مثل ہشام دستوائی عن قتادہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (يلتمس مَنْ يُداويه فقال إنما نهى الله عما يضرُّ و لم يَنْهَ عما ينفع) اسے طبری نے بھی تہذیب میں یزید بن زریع عن قتادۃ عن سعید بن مسیّب سے نقل کیا کہ وہ اس امر میں کوئی حرج نہ محسوس کرتے کہ اگر جادو زدہ شخص کسی ایسے شخص کے پاس جائے جو ان کا توڑ کر سکے، کہتے تھے (هو صلاح)، قتادہ کہتے ہیں حسن اسے مکروہ گردانتے اور کہتے اسے (یعنی جادو کا توڑ) سوائے جادوگر کے کوئی نہیں جانتا (اور جادوگروں کے پاس آنے جانے سے روکا گیا ہے) یہ سن کر سعید نے کہا اللہ نے نقصان پہنچانے والے جادو سے روکا ہے نفع پہنچانے والے سے نہیں، ابو داؤد نے مراسیل میں حسن سے مرفوعا روایت نقل کی کہ: (النشرة من عمل الشيطان) اسے احمد اور ابو داؤد نے حسن سند کے ساتھ حضرت جابر سے بھی نقل کیا ہے، ابن جوزی لکھتے ہیں نشرہ سے مراد جادو کا توڑ کرنا، اور یہ کام عموما وہی کر سکتا ہے جسے جادو کی سمجھ بوجھ ہے، احمد سے اس بارے سوال کیا گیا تو کہا کوئی حرج نہیں، یہی معتمد ہے! حدیث اور اثرِ مذکور کا یہ جواب دیا جائے گا کہ اس سے اس کی اصل کی طرف اشارہ مقصود ہے، حکم قصد و ارادہ کی بنیاد پر مختلف ہو جاتا ہے جس نے اس کے ساتھ خیر کا قصد کیا وہ خیر ہے وگرنہ شر ہے پھر حسن سے

منقول حصر اپنے ظاہر پر نہیں کیونکہ یہ کبھی دم، دعاؤں اور تعویذوں سے بھی منحل ہو جاتا ہے لیکن محتمل ہے کہ نشرہ کی دو اقسام ہوں (ابن حجر نے اسی پر اکتفاء کیا، حاشیہ میں فاضل محشی ان دو اقسام کی تفصیل یہ لکھتے ہیں کہ پہلی قسم جو اسی قسم کے جادو کے ساتھ ہی جادو کا توڑ ہو، یہ علماء کے اس بابت دو اقوال میں سے صحیح قول اور حدیث: النشرة من عمل الشيطان کے مدنظر اور تحریم سحر کی بابت عموم نص اور اسے کفر وشرک قرار دیئے جانے کی بناء پر جائز نہیں، دوسری قسم وہ جو مجرب مباح ادویہ، ادعیہ اور شرعی تعاویذ کے ذریعہ ہو، یہ بالاتفاق مشروع ہے آنجناب پر کئے گئے جادو کا توڑ حضرت جبریلؑ کے آپکو دم کرنے سے ہوا تھا)۔

(أو يؤَخَّذ) یعنی عورتوں کے ساتھ جماع سے محبوس ہو جائے (لفظی ترجمہ: بندھا جائے یا پکڑا جائے، اردو میں یہی اصطلاح رائج ہے) اُخذہ، کلامِ ساحر (یعنی اس کا جنتر منتر) ہے بعض نے کہا خرزۃ (یعنی دھاگہ) جس پر وہ منتر کرے یا خود دم کو کہتے ہیں۔ (أو ينشر) نُشرۃٌ سے، علاج کی ایک نوع ہے جس پر جادو یا سایہ کا گمان ہو تو اس کے معالجہ کو یہ کہتے ہیں کیونکہ وہ اسے لاحق عارضہ کو اس کے ساتھ دور کر دیتا ہے، سعید بن مسیب کا یہ قول باب (الرقية) میں مذکور مسلم کی تخریج کردہ حدیثِ جابر مرفوع کے موافق ہے جس کے الفاظ ہیں: (مَن استطاع أنْ ينفع أخاه فليفعل) (یعنی جو اپنے بھائی کو کوئی فائدہ پہنچا سکتا ہے وہ ضرور پہنچائے) نشرۃ کی مشروعیت کی تائید حدیث (العين حق) میں مذکور حکم کہ نظر لگانے والا شخص نظر لگے کیلئے غسل کرنے کے حکم سے بھی ملتی ہے عبدالرزاق نے شعبی کا قول نقل کیا کہتے ہیں: (لا بأس بالنشرة العربية التى إذا وطئت لا تضره) (یعنی عربی نشرہ میں حرج نہیں جو جب پڑھا جائے تو ضار نہیں) وہ اس طرح کہ آدمی ایسی جگہ نکلے جہاں کانٹے دار درخت ہوں تو مختلف درختوں کے پتے لے کر انہیں کوٹے پھر ان پر پڑھ کر اس کے ساتھ غسل کرے، ابن بطال نے ذکر کیا کہ وہب بن منبہ کی کتب میں ہے کہ سبز بیری کے سات پتے لے کر دو پتھروں کے درمیان انہیں کوٹے پھر ان پر پانی گزارے اور آیت الکرسی اور قواقل (یعنی چاروں قل) پڑھ کر ان پر دم کرے پھر اس سے تین حسوات (یعنی کف) لے کر ان کے ساتھ غسل کرے تو لاحق عارضہ جاتا رہے گا، یہ ایسے شخص کیلئے بہت اچھا ہے جو بیوی سے بندھا جائے، ان علماء میں جنہوں نے نشرہ کے جواز کی تصریح کی مزنی صاحبِ شافعی اور ابوجعفر طبری وغیرہما بھی ہیں ابن حجر کہتے ہیں پھر مجھے جعفر مستغفری کی کتاب (الطب النبوی) میں نشرۃ کی تفصیل پڑھنے کا موقع ملا جو لکھتے ہیں کہ تفسیرِ قتیبہ بن احمد بخاری کے ایک جزو کی پشت پر نصوح بن واصل کی تحریر پائی جس میں قتادہ کا سعید سے کہا یہی سوال اور ان کا جواب درج تھا، نصوح کہتے ہیں مجھ سے حماد بن شاکر نے پوچھا یہ حل اور نشرہ کیا ہے؟ مگر میں جواب نہ دے سکا تو انہوں نے بتلایا اگر آدمی کو یہ عارضہ لاحق ہو جائے کہ بیوی سے جماع پر قادر نہیں رہا البتہ ماسوا کی طاقت ہو تو ایسا شخص لکڑیوں کا ایک گٹھا اور دو دھار والا کلہاڑا لے اور اسے اس گٹھے کے وسط میں رکھ دے پھر اس میں آگ جلائے حتی کہ جب کلہاڑا خوب تپ جائے تو اسے آگ سے نکال کر اور گرم پر پیشاب کرے تو اللہ کے اذن سے شفایاب ہوگا، جہاں تک نشرہ ہے تو موسم بہار کے ایام میں جتنے کر سکے پھول وغیرہ جمع کرے اور انہیں صاف برتن میں ڈال کر میٹھا پانی ڈالے اور تھوڑی دیر آگ پر جوش دے پھر اتار کر تھوڑا انتظار کرے جب پانی ساکن ہو جائے تو اپنے اوپر بہائے تو ان شاء اللہ افاقہ ہوگا، حاشد کہتے ہیں میں یہ دونوں فائدے شام میں سیکھے، ابن حجر کے بقول یہ حاشد مذکور صحیح بخاری کے ناقلین میں سے ہیں مستغفری سے غفلت ہوئی جب لکھا کہ اس اثر کو بخاری نے معلقا اور طبری نے اپنی تفسیر میں اسے موصولا نقل کیا ہے اگر وہ اس پر مطلع

ہوتے تو بغیر اسناد تفسیرِ قتیبہ بن احمد کی طرف اس کی نسبت ذکر کرنے پر اکتفاء نہ کرتے، شعبی کے اس کی صفت میں اثر سے بھی لاعلم رہے اور وہ اس ضمن میں ہمیں موصول ہونے والے آثار میں اعلی ترین ہے۔

علامہ انور باب (هل يستخرج السحر الخ) کے تحت لکھتے ہیں جانو کہ جادو کی ترکیبی ہیئت کو درہم برہم کر دینے کا اس کے ابطال مین اثر ہے (أو ينشر) اردو میں لکھا: یعنی بندھے ہوئے مرد کو کھولنا، کہتے ہیں ہامش میں ہے اگر جنگ میں کفار مسلمانوں پر جادو کا عمل کرا دیں تو مسلمانوں کیلئے جائز ہے کہ ان پر (جوابی) جادوئی وار کریں احمد سے یہی مروی ہے شائد یہ اس سحر میں جو جائز نہیں ہوتا، تو اگر یہ شرکیہ کلمات سے مرکب ہے تو ظاہر یہ ہے کہ مطلقاً منع ہے اور شائد اباحت اس میں جو اس قسم کے کلمات سے مرکب نہ ہو اگر چہ دیگر موجبات کی بنا پر یہ بھی جائز نہیں، (حتى كان يرى أنه يأتي النساء ولا يأتيهن) کی بابت کہتے ہیں اس لفظ کو یاد رکھو یہ اس امر میں صریح ہے کہ (نبی اکرم پر کیا ہوا) جادو امورِ نساء میں تھا امورِ شرع کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہ تھا، اکثر الفاظ میں ایہام ہے جیسے آمدہ روایت میں، اس میں ہے: (أنه فعل الشيء و ما فعله) اور سابقہ روایت میں تھا: (يخيل إليه أنه يفعل الشيء و ما فعله) تو اس سے بعض نے اطلاق کر دیا (کہ ہر معاملہ میں آپ کا ذہن متاثر ہو گیا تھا) حتی کہ ابو بکر حصاص نے سرے سے ہی اس حدیث کا انکار کر دیا (دورِ حاضر کے حنفی علماء کا ایک گروہ بھی یہی موقف رکھتا ہے ایک صاحب سے بات ہوئی منجملہ ادلہ میں سے ان کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ معوذتین تو مکی سورتیں ہیں اور یہاں مذکور ہے کہ اس موقع پر حضرت جبریل انہیں لے کر آئے حالانکہ اس کا جواب آسان ہے) ہماری بات سے واضح ہوا کہ حدیث صحیح ہے اور یہ صرف امورِ نساء سے متعلق ہے کسی دیگر باب کو مَس نہیں کرتی۔

- 5765 حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عُيَيْنَةَ يَقُولُ أَوَّلُ مَنْ حَدَّثَنَا بِهِ ابْنُ جُرَيْجٍ يَقُولُ حَدَّثَنِي آلُ عُرْوَةَ عَنْ عُرْوَةَ فَسَأَلْتُ هِشَامًا عَنْهُ فَحَدَّثَنَا عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ - رضى الله عنها - قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سُحِرَ حَتَّى كَانَ يَرَى أَنَّهُ يَأْتِي النِّسَاءَ وَلاَ يَأْتِيهِنَّ قَالَ سُفْيَانُ وَهَذَا أَشَدُّ مَا يَكُونُ مِنَ السِّحْرِ إِذَا كَانَ كَذَا فَقَالَ يَا عَائِشَةُ أَعَلِمْتِ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَفْتَانِي فِيمَا اسْتَفْتَيْتُهُ فِيهِ أَتَانِي رَجُلاَنِ فَقَعَدَ أَحَدُهُمَا عِنْدَ رَأْسِي وَالآخَرُ عِنْدَ رِجْلَيَّ فَقَالَ الَّذِي عِنْدَ رَأْسِي لِلآخَرِ مَا بَالُ الرَّجُلِ قَالَ مَطْبُوبٌ قَالَ وَمَنْ طَبَّهُ قَالَ لَبِيدُ بْنُ أَعْصَمَ رَجُلٌ مِنْ بَنِي زُرَيْقٍ حَلِيفٌ لِيَهُودَ كَانَ مُنَافِقًا قَالَ وَفِيمَ قَالَ فِي مُشْطٍ وَمُشَاقَةٍ قَالَ وَأَيْنَ قَالَ فِي جُفِّ طَلْعَةٍ ذَكَرٍ تَحْتَ رَعُوفَةٍ فِي بِئْرِ ذَرْوَانَ قَالَتْ فَأَتَى النَّبِيُّ ﷺ الْبِئْرَ حَتَّى اسْتَخْرَجَهُ فَقَالَ هَذِهِ الْبِئْرُ الَّتِي أُرِيتُهَا وَكَأَنَّ مَاءَ هَا نُقَاعَةُ الْحِنَّاءِ وَكَأَنَّ نَخْلَهَا رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ قَالَ فَاسْتُخْرِجَ قَالَتْ فَقُلْتُ أَفَلاَ أَيْ تَنَشَّرْتَ فَقَالَ أَمَا وَاللَّهِ فَقَدْ شَفَانِي وَأَكْرَهُ أَنْ أُثِيرَ عَلَى أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ شَرًّا

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) أطرافه 3175، 3268، 5763، 5766، 6063، 6391

(قال سفيان و هذا أشد الخ) یہ ابن عیینہ ہیں اسی سند کے ساتھ متصل ہے، اس کلامِ سفیان پر مسند حمیدی میں، نہ ابن

ابوعمر کے ہاں اور نہ کسی اور جگہ پر میں مطلع ہوا۔ (فی جف طلعة الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں (راعوفة) ہے، اکثر رواۃ نے یہی ذکر کیا ابن تین نے اس کے برعکس دعوی کیا کہ راعوفہ فقط اصیلی کے نسخہ میں ہے لغت میں بھی یہی مشہور ہے ایک لہجہ میں (أرعوفة) ہے مرسل عمر بن حکم میں بھی یہی واقع ہے احمد کی معمر عن ہشام بن عروہ سے روایت میں (تحت رعوثة) ہے، یہ بھی ایک معروف لغت ہے نہایہ ابن اثیر میں ہے کہ ایک روایت میں (زعوبة) ہے کہتے ہیں یہ بمعنی راعوفہ ہے، راعوفہ اس بھاری پتھر کو کہتے ہیں جو کنویں کی منڈیر کے پاس رکھا جائے جس کا ہلایا جانا ممکن نہ ہو، پانی لینے والا اس کے اوپر کھڑا ہوتا ہے کبھی یہ کنویں کی تہہ میں ہوتا ہے، ابوعبید کہتے ہیں یہ ایک چٹان ہے جو کھدائی کے وقت کنویں کی تہہ میں رکھی جاتی ہے تا کہ جب کبھی کنویں کی صفائی کی ضرورت پڑے صفائی کرنے والا اس پر بیٹھ کر یہ کام کرے، اس کے اشتقاق بارے اختلافِ اقوال ہے تو کہا گیا: (لتقدمها و بروزها) (یعنی اسکے سامنے اور نمایاں ہونے کے باعث) کہا جاتا ہے: (جاءَ فلانٌ یرعفُ الخیلَ) یعنی ان کے آگے آگے چلتا ہوا آیا، ازہری نے تہذیب میں شمر سے ذکر کیا کہ (راعوفة البئر النظافة) اور یہ بچھو کے بل کے برابر کنویں کے بالائی حصہ میں مثلِ عین ہے (یعنی چشمہ سا) گویا اسے (رعاف الأنف) (ناک سے بہنے والا مادہ) سے ماخوذ ہے اور جو کنویں میں (نیچے یا اوپر) رکھی چٹان کا معنی کرتے ہیں وہ اسے (رعف الرجل إذا سبق) (یعنی جب کوئی سبقت لے جائے) سے ماخوذ کرتے ہیں بقول ابن حجر یہ آخری معنی مراد لینا ہی واضح ہے بخلاف اول کے۔

(فأتى النبی الخ) ابن عیینہ کی روایت میں یہی واقع ہے عیسی بن یونس کی روایت میں ہے کہتی ہیں میں نے عرض کی یا رسول اللہ (أ فلا استخرجته؟) وہیب کی روایت میں ہے کہ عرض کی آپ اسے لوگوں کیلئے نکالئے (یعنی انہیں یہ دکھلایئے) ابن نمیر کی روایت میں ہے: (أ فلا أخرجته؟ قال لا) آگے مذکور ابواسامہ کی روایت میں بھی یہی ہے، ابن بطال لکھتے ہیں اس سحرِ مذکور کے اخراج کی بابت رواۃ کا ہشام پہ اختلاف ہے سفیان نے اسکا اثبات کیا اور حضرت عائشہ کے سوال کو نشرۃ کی بابت قرار دیا جبکہ عیسی بن یونس نے اسکی نفی کی اور انکے سوال کو استخراج ہی کی بابت قرار دیا اور جواب ذکر نہیں کیا ابواسامہ نے جواب کی تصریح کی ہے، کہتے ہیں نظر مقتضی ہے کہ سفیان کی روایت کو انکے تقدم فی الضبط کے مدِ نظر ترجیح حاصل ہے اسکی تائید یہ امر کرتا ہے کہ ابواسامہ کی روایت میں نشرۃ مذکور نہیں اور سفیان کی زیادت مقبول ہے کیونکہ ان سب میں وہ اضبط ہیں پھر بالخصوص انہوں نے اپنی روایت میں دو مرتبہ استخراجِ سحر کا ذکر کیا ہے لہذا وہم کا کوئی امکان نہیں اور نشرۃ کا ذکر علیحدہ سے کیا اور آپ کی نفی کو اس سے متعلق قرار دیا نہ کہ سحر کے استخراج سے، کہتے ہیں ایک احتمال اور یہ بھی ہے کہ ابواسامہ کی روایت میں جس استخراج کی نفی مذکور ہے یہ وہ استخراج نہیں جو سفیان کی روایت میں مثبت ہے تو اس مثبت سے مراد استخراجِ جف اور منفی استخراج ماحواہ (یعنی جو اشیاء وہاں سے انہیں نشر کرنا) گویا اس میں راز یہ تھا کہ لوگ اسے دیکھ نہ پائیں تا کہ کسی کے دل میں جادو سیکھنے کا شوق پیدا نہ ہو، بقول ابن حجر عمرہ کی روایت میں ہے: (فاستخرج جف طلعة من تحت راعوفة) اور زید بن ارقم کی حدیث میں ہے: (فأخرجوه فرموا به) عمر بن حکم کے مرسل میں ہے قیس بن محصن نے استخراجِ سحر کیا اور یہ سب حمل مذکور کے مخالف نہیں لیکن عمرہ کی روایت کے آخر میں اور ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ انہیں ایک وتر ملا جس میں گرہیں لگی تھیں اور معوذتین کی قراءت سے وہ کھل گئیں تو اس میں اشعار ہے کہ جف کے اندر جو کچھ تھا اس کا استکشاف کیا گیا تو اگر یہ ثابت ہوتی تو اس جمعِ مذکور کیلئے قادح تھی لیکن ان دونوں کی سند ضعف سے خالی نہیں، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ابواسامہ کی روایت

میں ایک اور جگہ بھی مخالفت واقع ہوئی ہے چنانچہ بخاری کی عبید بن اسماعیل عنہ سے روایت میں ہے: (أ فلا أخرجته) احمد نے بھی ابو اسامہ سے یہی نقل کیا جبکہ مسلم کے ہاں ابو کریب عن ابو اسامہ سے روایت میں ہے: (أ فلا أحرقته) (یعنی جلا کیوں نہ دیا) بقول نووی دونوں روایتیں صحیح ہیں گویا ان کا مطالبہ تھا کہ اس کا اخراج کر کے اسے جلا دیں، بقول ابن حجر لیکن ایک روایت میں یہ دونوں باتیں کہیں مذکور نہیں اور (أحرقته) کے ساتھ ابو کریب منفرد ہیں تو قواعد کے مطابق ان کی روایت شاذ قرار دی جائے گی قرطبی نے غرابت سے کام لیا اور (أحرقته) کی ضمیر کا مرجع لبید بن اعصم کو قرار دیا، کہتے ہیں حضرت عائشہ نے استفہامیہ انداز میں اس کے جادو کرنے کے سبب اس سزا کا ذکر کیا مگر نبی اکرم نے امتناع کے ساتھ جواب دیا اور اس کا سبب یہ بتلایا کہ مسلمانوں اور یہود کے مابین فتنہ وشر کا وقوع ہوگا، بقول ابن حجر علم نہیں انہوں نے کیونکر اس معنی کا تعین کیا۔

(قالت فقلت الخ) حمیدی کی روایت میں ہے میں نے کہا: (یا رسول الله فهلا) سفیان کہتے ہیں: (بمعنی تنشرت) گویا (أ فلا) کی بیانِ مراد واضح کی گویا لفظِ مسموع ذہن میں نہ رہا تھا تو بالمعنی ذکر کر دیا، بظاہر یہ لفظ نشرۃ سے ہے احمد کی معمر عن ہشام سے روایت میں بھی یہی ہے، اس میں ہے: (فقالت عائشة لو أنك تعني تنشر) یہی بخاری کی صنیع کا مقتضا ہے کہ ترجمہ میں نشرہ کا لفظ ذکر کیا ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ نشر بمعنی اخراج سے ہو تو یہ ان رواۃ کی روایت کے موافق ہوگا جنہوں نے (فهلا أخرجته) نقل کیا تو اس روایت کا لفظ (هلا استخرجت) ہوگا، مفعول کو للعلم بہ حذف کیا اور مخرج سے مراد (ما حواه الجف) نہ کہ خود جف تو اس سے سابق الذکر تطبیق کی تائید ثابت ہوئی،

آخرِ بحث تکمیل کے عنوان سے رقمطراز ہیں ابن قیم نے لکھا ہے کہ جادو جو کہ ارواحِ خبیثہ کی تاثیرات سے ہے، کے توڑ کیلئے نافع اور قوی ترین ادویہ ادویہ الٰہیہ ہیں مثلاً ذکر، دعا اور قراءت، دل جب اللہ کے ذکر سے معمور ہوتا ہے اور اس کی طرف توجہ سے خالی نہیں ہوتا تو یہ اسے جادو کا شکار بننے سے روکنے کیلئے بڑی رکاوٹوں میں سے ہے، کہتے ہیں سحر کی تاثیر ضعیف قلوب میں ہوتی ہے اسی لئے اکثر عورتیں، بچے اور جہال اس کا شکار بنتے ہیں اس لئے کہ خبیث ارواح ان ارواح کے خلاف ہی سرگرم ہوتی ہیں جو ان کے اثرات قبول کرنے کو مستعد ہوں، ابن حجر لکھتے ہیں حدیثِ باب اور نبی اکرم پر جوازِ سحر باوجود آپ کے عظیم مقام، صدقِ توجہ اور ہمیشہ ورد و وظائف کرتے رہنے کے ان کی اس بات کیلئے معکر ہے البتہ اس کا جواب ہوسکتا ہے کہ انہوں نے جو ذکر کیا وہ محمول علی الغالب ہے اور آپ پر جو جادو کا اثر ہوا وہ اس کے بیانِ جواز کیلئے تھا (پھر تا کہ امت کو تعلیم ہو کہ اس کا توڑ کیسے کرنا ہے)۔

علامہ انور (حتى كان يرى أنه يأتي النساء ولا يأتيهن) کی بابت کہتے ہیں اس لفظ کو یاد رکھو یہ اس امر میں صریح ہے کہ (نبی اکرم پر کیا ہوا) جادو امورِ نساء میں تھا امورِ شرع کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہ تھا، اکثر الفاظ میں ابہام ہے جیسے آمدہ روایت میں، اس میں ہے: (أنه فعل الشيء و ما فعله) اور سابقہ روایت میں تھا: (يخيل إليه أنه يفعل الشيء و ما فعله) توا س سے بعض نے اطلاق کر دیا (کہ ہر معاملہ میں آپ کا ذہن متاثر ہوگیا تھا) حتی کہ ابو بکر حصاص نے سرے سے ہی اس حدیث کا انکار کر دیا (دورِ حاضر کے حنفی علماء کا ایک گروہ بھی یہی موقف رکھتا ہے ایک صاحب سے بات ہوئی منجملہ ادلہ میں سے ان کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ معوذتین تو مکی سورتیں ہیں اور یہاں مذکور ہے کہ اس موقع پر حضرت جبریل انہیں لے کر آئے حالانکہ اس کا جواب آسان ہے)

ہماری بات سے واضح ہوا کہ حدیث صحیح ہے اور یہ صرف امورِ نساء سے متعلق ہے کسی دیگر باب کو مَس نہیں کرتی۔

- 50 باب السِّحر (جادو)

بعض کے ہاں یہ ترجمہ ساقط ہے اسی پر ابن بطال اور اسماعیلی وغیرہما چلے اور یہی درست ہے کیونکہ بعینہ اسی عنوان سے دو باب قبل ترجمہ گزر چکا ہے اور بخاری کے ہاں وہ بھی صرف بعض نسخوں میں نادرا ہی اس کا وقوع ہوا ہے۔

- 5766حَدَّثَنَا عُبَيْدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ سُحِرَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى إِنَّهُ لَيُخَيَّلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يَفْعَلُ الشَّيْءَ وَمَا فَعَلَهُ حَتَّى إِذَا كَانَ ذَاتَ يَوْمٍ وَهُوَ عِنْدِي دَعَا اللَّهَ وَدَعَاهُ ثُمَّ قَالَ أَشَعَرْتِ يَا عَائِشَةُ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَفْتَانِي فِيمَا اسْتَفْتَيْتُهُ فِيهِ قُلْتُ وَمَا ذَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ جَاءَ نِي رَجُلَانِ فَجَلَسَ أَحَدُهُمَا عِنْدَ رَأْسِي وَالآخَرُ عِنْدَ رِجْلَيَّ ثُمَّ قَالَ أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ مَا وَجَعُ الرَّجُلِ قَالَ مَطْبُوبٌ قَالَ وَمَنْ طَبَّهُ قَالَ لَبِيدُ بْنُ الأَعْصَمِ الْيَهُودِيُّ مِنْ بَنِي زُرَيْقٍ قَالَ فِيمَا ذَا قَالَ فِي مُشْطٍ وَمُشَاطَةٍ وَجُفِّ طَلْعَةٍ ذَكَرٍ قَالَ فَأَيْنَ هُوَ قَالَ فِي بِئْرِ ذِي أَرْوَانَ قَالَ فَذَهَبَ النَّبِيُّ ﷺ فِي أُنَاسٍ مِنْ أَصْحَابِهِ إِلَى الْبِئْرِ فَنَظَرَ إِلَيْهَا وَعَلَيْهَا نَخْلٌ ثُمَّ رَجَعَ إِلَى عَائِشَةَ فَقَالَ وَاللَّهِ لَكَأَنَّ مَاءَ هَا نُقَاعَةُ الْحِنَّاءِ وَلَكَأَنَّ نَخْلَهَا رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَأَخْرَجْتَهُ قَالَ لاَ أَمَّا أَنَا فَقَدْ عَافَانِي اللَّهُ وَشَفَانِي وَخَشِيتُ أَنْ أُثَوِّرَ عَلَى النَّاسِ مِنْهُ شَرًّا وَأَمَرَ بِهَا فَدُفِنَتْ

(ایضاً) أطرافه 3175، 3268، 5763، 5765، 6063، - 6391

کثیر ناقلینِ بخاری نے اس حدیث کے بعض حصہ پر اقتصار کیا ہے، اول سے (یفعل الشیء و ما فعله) تک، کشمیہنی اور مستملی کے ہاں پورا سیاقِ حدیث مذکور ہے نسفی نے بھی یہی کیا اور آخر میں یحی قطان عن ہشام کا طریق: (صنع شیئا ولم یصنعه) تک نقل کیا جو ایک دیگر سند و متن کے ساتھ کتاب الجزیہ میں گزرا ہے، مزی اطراف میں یہاں کے حوالے سے اس کا ذکر کرنے سے غافل رہے یہاں انہوں نے حمیدی عن سفیان کی روایت ذکر کی ہے مگر میں نے نہیں دیکھی اور نہ ابومسعود نے اپنی اطراف میں اس کا ذکر کیا، اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے کہ جادوگر اگر ذمی ہے تو اسے حداً قتل نہ کیا جائے گا ترمذی نے جو حضرت جندب سے مرفوعا روایت کیا کہ (حدُّ الساحِرِ ضَربُه بالسیف) (یعنی ساحر کی حد تلوار سے مارنا ہے) تو اس کی سند میں ضعف ہے اگر ثابت ہے تو ذمی کو اس سے مستثنیٰ کیا جائے گا، الجزیہ میں بجالہ کی روایت گزری کہ حضرت عمر نے انہیں خط میں لکھا کہ ہر ساحر اور ساحرہ کو قتل کر دو، عبدالرزاق نے ابن جریج عن عمر بن دینار سے ان کی بجالہ سے روایت میں اضافہ کیا کہ اس پر ہم نے تین ساحرائیں قتل کر دیں، بخاری نے اصلِ حدیث ماسوائے قتلِ سواحر کے ذکر کے نقل کی ہے ابن بطال کہتے ہیں مالک اور زہری کے نزدیک اہلِ کتاب کا

ساحر قتل نہ کیا جائے الا یہ کہ وہ اپنے جادو سے کسی کو مار ڈالے تب قصاصاً اسے بھی قتل کر دیا جائے گا یہی ابو حنیفہ اور شافعی کا قول ہے، مالک سے منقول ہے کہ اگر اپنے جادو کے ساتھ کسی مسلمان کو نقصان پہنچائے تو اس کا ذمہ اب ختم ہوا تو اس کا قتل کرنا حلال ہے نبی اکرم نے لبید بن اعصم کو قتل نہ کیا تھا کہ آپ اپنی ذات کیلئے انتقام نہ لیتے تھے پھر آپ کو اندیشہ ہوا کہ اس سے مسلمانوں اور انصار کے اس کے حلفاء کے درمیان خواہ مخواہ کا فتنہ اٹھ کھڑا ہوگا اور اسی حکمت کے مدنظر آپ نے منافقوں کو قتل نہ کرایا تھا، کہتے ہیں مالک کے نزدیک ساحر کا حکم حکمِ زندیق کی طرح ہے تو اس کی توبہ مقبول نہیں اور حداً قتل کیا جائے گا اگر یہ ثابت ہو، تو اگر اعتراف کرے کہ کبھی اس کا سحر قتل کر ڈالنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور کبھی نہیں اور واقعۃً فلاں پر اس نے جادو کیا ہے اور وہ مر بھی گیا تو اس پر قصاص واجب نہیں البتہ اس کے ذاتی مال سے نہ کہ ورثاء کے مال سے، دیت واجب ہوگی، بینہ کے ساتھ قتل بالسحر متصور نہیں، ابو بکر رازی الاحکام میں مدعی ہیں کہ شافعی اپنے اس قول میں متفرد ہیں کہ ساحر کو قصاصاً قتل کیا جائے اگر اعتراف کر لے کہ اس نے اپنے جادو سے فلاں کو مارا ہے، کہتے ہیں ہمارے (یعنی حنفیہ کے) نزدیک اس کی توبہ قبول ہے اور اگر اس کے جادو میں مقتضیِ کفر کوئی بات نہیں تو اسے کوئی تعزیری سزا دی جائے اور توبہ کرنے کو کہا جائے۔

- 51 باب إن مِنَ الْبَيَانِ سِحْرًا (جادو بیان تقریریں)

کشمیہنی اور اصیلی کے ہاں (السحر) ہے۔

- 5767حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّهُ قَدِمَ رَجُلاَنِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَخَطَبَا فَعَجِبَ النَّاسُ لِبَيَانِهِمَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا -أَوْ -إِنَّ بَعْضَ الْبَيَانِ لَسِحْرٌ

(ترجمہ کیلئے جلد ۸ص: ۲۷۵) .طرفه - 5146

(قدم رجلان) صریحاً ان کے ناموں سے واقف نہ ہو سکا بعض حضرات نے دعوی کیا ہے کہ یہ زبرقان بن بدر اور عمرو بن بن اہتم تھے، زبرقان کا نام حصین تھا ان کے حسن کی وجہ سے یہ لقب ملا، یہ چاند کے اسماء میں سے ہے، اہتم کا نام سنان بن سمی تھا دونوں تمیمی تھے وفد بنی تمیم کے ہمراہ ۹ھ میں مدینہ وارد ہوئے ان کا استناد اس ضمن میں الدلائل میں بیہقی کی مقسم عن ابن عباس سے روایت سے ہے کہتے ہیں نبی اکرم، زبرقان بن بدر، عمرو بن اہتم اور قیس بن عاصم بیٹھے زبرقان نے فخریہ انداز میں کہا یا رسول اللہ میں سید بنی تمیم اور مطاع ومجاب ہوں میں انہیں ظلم سے روکتا ہوں اور ان سے ان کے حقوق کا اخذ کرتا ہوں اور یہ یعنی عمرو بن اہتم اسے بخوبی جانتا ہے تو عمرو کہنے لگے: (إنه لشديد العارضة مانعٌ لجانبه مطاعٌ فی أذنيه) (یعنی یہ مناظرہ میں شدید، اپنے حمائتیوں کا دفاع کرنے والا اور کانوں کا کچا ہے) یہ سن کر زبرقان بولے واللہ یا رسول اللہ یہ میری بابت وہ کچھ جانتا ہے جو اس نے کہا نہیں، حسد نے اسے روک دیا ہے، عمرو نے کہا میں تم سے حسد کروں؟ واللہ یا رسول اللہ یہ (لئيم الخال حديث المال أحمق الوالد مضيع فی العشيرة) ہے (یعنی کمینے ننھیال والا، نو دولتیا، احمق والد والا اور خاندان میں بے حیثیت ہے) واللہ یا رسول اللہ میں نے

پہلی بات بھی سچ کہی اور دوسری میں بھی جھوٹ نہیں کہا لیکن میں ایسا آدمی ہوں کہ جب راضی ہوں تو اپنی جانی ہوئی سب سے اچھی بات کہتا ہوں اور حالتِ ناراضی میں بدترین بات جو میں جانتا ہوتا ہوں! یہ باتیں سن کر (جو ادب کا مرقع تھیں) نبی اکرم نے فرمایا: (إن من البیان سحراً) اسے طبرانی نے ابوبکرہ سے تخریج کیا کہتے ہیں ہم نبی اکرم کی مجلس میں تھے کہ بنی تمیم کا وفد آیا قیس بن عاصم، زبرقان اور عمرو بن اہتم کی قیادت میں، نبی اکرم نے عمرو سے فرمایا تم زبرقان کے بارہ میں کیا کہتے ہو؟ تو یہی ذکر کیا، اس سے لازم نہیں آتا کہ ابن عمر کی حدیث میں بھی زبرقان اور عمرو ہی مراد ہوں کیونکہ یہاں متکلم تو فقط عمرو بن اہتم ہے اور ان کی کلام زبرقان کی مراجعت میں تھی تو خطبہ کی ان کی طرف نسبت صحیح نہیں مگر علی طریق التجوز۔

(من المشرق) یعنی مشرق کی جہت سے، بنی تمیم کا علاقہ مدینہ کی شرقی جانب عراق کی جہت میں تھا۔ (فخطب فعجب الخ) خطابی لکھتے ہیں بیان دو قسم کے ہیں ایک وہ جس سے کسی بھی طور ابانت عن المراد ہو (یعنی مراد واضح ہو) دوم وہ جس میں ادبی صنعت شامل ہوتا کہ سامعین کیلئے مشوق اور ان کے دلوں کیلئے جاذب ہو، یہی ثانی جادو سے مشابہ قرار دی گئی کہ وہ بھی دل کو قابو میں کر لیتا اور نفس پر غلبہ پالیتا ہے حتی کہ شئ کو اس کی حقیقت و جہت سے پھیر دیتا ہے، اس قسم کا بیان اگر حق کی طرف پھیرنے والا ہو (جیسے شیریں اور جادو بیان خطباء کی تقاریر) تو یہ قابلِ مدح ہے اور اگر باطل کی طرف کرنے والا ہو تب قابلِ مذمت ہے، کہتے ہیں اس پر جس بیان کو سحر سے تشبیہ دی وہ یہی مذموم بیان ہے، اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ دوسری قسم کے بیان کو بھی سحر کہہ دینے سے کوئی چیز مانع نہیں کیونکہ سحر کا کام ہے استمالت (یعنی مائل کرنا) تو اس جہت سے تشبیہ دی، بعض نے اس حدیث کو تحسینِ کلام اور تزیینِ الفاظ کی مدح و ترغیب پر محمول کیا ہے، یہ واضح ہے اگر ثابت ہو کہ حدیثِ ہذا عمرو بن اہتم کے قصہ میں وارد ہے بعض نے اسے تصنُّع فی الکلام اور اس کی تحسین میں تکلف سے کام لینے اور شئ کو اس کے ظاہر سے پھیر دینے کی ذم پر محمول کیا ہے تو سحر سے تشبیہ دی جو کہ تخییل لغیر الحقیقت ہے، اس طرف مالک نے اشارہ کیا جب اس حدیث کو موطا میں باب (ما یکرہ من الکلام بغیر ذکر اللہ) کے تحت نقل کیا، کتاب النکاح کے (باب الخطبۃ) کے تحت حدیثِ باب پر اثنائے شرح صعصعہ بن صوحان کے اس حدیث کی تفسیر میں کہے قول سے اس کی تائید ہوتی ہے کہ اس سے مراد وہ شخص کہ حق جس کے خلاف ہو مگر وہ زورِ بیان اور قوتِ استدلال میں صاحبِ حق سے بڑھ کر ہو تو اپنی جادو بیانی سے لوگوں کو اپنی طرف مائل کر کے حق اپنے ساتھ لے جائے، حدیث کو اس پر محمول کرنا صحیح ہے لیکن دوسرے معنی پر بھی اس کا محمول کرنا ممنوع نہیں جب وہ تزیینِ حق میں ہو، فضلائے مالکیہ میں سے ابن عربی وغیرہ نے اسی پر جزم کیا، ابن بطال کہتے ہیں اس ضمن میں سب سے احسن بات یہ کہی گئی ہے کہ یہ حدیث نہ ہر بیان کی ذم میں ہے اور نہ سب کی مدح میں کیونکہ آپ نے (من) استعمال فرمایا جو کہ تبعیضیہ ہے کہتے ہیں بیان کیونکر مذموم ہو سکتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر اس کا احسان جتلاتے ہوئے فرمایا: (خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) اور بظاہر آیت میں بیان سے مراد معنائے اول ہے جسے خطابی نے ذکر کیا نہ کہ وہ جو یہاں زیرِ بحث ہے، علماء مدحِ ایجاز اور کثیر معانی کو قلیل الفاظ کے ساتھ ادائیگی کے استحسان پر متفق ہیں اور اس امر پر بھی کہ حسبِ مقام خطابت میں اطناب سے کام لینا قابلِ مدح ہے، یہ سب بیان کے معنائے ثانی کے تحت مندرج ہیں ہاں البتہ ہر شئ میں افراط مذموم ہے اور بہترین روش میانہ روی ہے۔

52 - باب الدَّوَاءِ بِالْعَجْوَةِ لِلسِّحْرِ (عجوہ کے ساتھ جادو کا علاج)

عجوہ مدینہ کی عمدہ ترین اور نرم ترین کھجور کی اقسام میں سے ہے، بقول داؤدی (هو من وسط التمر) (یعنی عمدہ کھجوروں میں سے ہے) ابن اثیر کہتے ہیں یہ سیاہی مائل اور صیحانی () سے بڑی ہوتی ہے اسے نبی اکرم نے اپنے دست مبارک سے مدینہ میں لگایا تھا، یہ آخری بات قزاز نے ذکر کی۔

- 5768حَدَّثَنَا عَلِيٌّ حَدَّثَنَا مَرْوَانُ أَخْبَرَنَا هَاشِمٌ أَخْبَرَنَا عَامِرُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ ؓ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنِ اصْطَبَحَ كُلَّ يَوْمٍ تَمَرَاتٍ عَجْوَةً لَمْ يَضُرُّهُ سَمٌّ وَلاَ سِحْرٌ ذَلِكَ الْيَوْمَ إِلَى اللَّيْلِ وَقَالَ غَيْرُهُ سَبْعَ تَمَرَاتٍ

(ترجمہ کیلئے جلد ۸ ص: ۷۷۷) .أطرافه 5445، 5769، - 5779

شیخ بخاری کو کسی جگہ منسوب نہیں دیکھا نہ ابو علی غسانی نے نسبت ذکر کی لیکن مستخرج میں ابو نعیم نے جزم کیا ہے کہ یہ ابن مدینی ہیں مزی نے بھی اطراف میں یہی لکھا، کرمانی نے جزم کے ساتھ انہیں علی بن سلمہ لبقی قرار دیا، ان سے پہلے آیا کسی نے یہ بات کہی؟ معلوم نہیں، مروان سے مراد ابن معاویہ فزاری ہیں، ابو نعیم نے اس پر جزم کیا مسلم نے اسے محمد بن یحی بن ابو عمر عن مروان فزاری سے تخریج کیا ہے ہاشم سے مراد ابن ہاشم بن عتبہ بن ابی وقاص ہیں، عامر بن سعد ان کے والد کے چچازاد تھے جو اپنے والد حضرت سعد بن ابی وقاص سے راوی ہیں۔ (من اصطبح) ابو اسامہ کی روایت میں (من تَصَبَّحَ) ہے یہی جمعہ عن مروان کی روایت میں تھا جو الاطعمہ میں گزری اسی طرح مسلم کی ابن عمرو سے روایت میں بھی، دونوں ہم معنی ہیں، صبوح اور اصطباح کا اصل معنی صبحدم (یعنی نہار منہ) کوئی مشروب پینا پھر اکل میں بھی مستعمل ہوا، اس کے بالمقابل غبوق اور اغتباق ہے، کبھی یہ اکل وشرب سے اعم مطلق غذا میں بھی استعمال ہوتا ہے اور کبھی اس سے بھی اعم، جیسے شاعر کہتا ہے: (صبحنا الخزرجية مرهفات) (یعنی کوئی کام بھی صبحدم کرنا) تصَبَّحَ: (صَبَّحْتُه بكذا) کے مطاوع ہے یعنی جب کسی کے پاس علی الصباح کوئی چیز لے کر جائے گویا جو صبحدم عجوہ کھاتا ہے وہ (أتىٰ بها) (یعنی انہیں لے کر آیا) یہ (تَغَدّىٰ، تَعَشّىٰ) کے مثل ہے یعنی وقتِ غداء (دوپہر کے کھانے کے وقت) اور وقتِ عشاء (رات کے کھانے کے وقت) جب یہ واقع ہو۔

(كل يوم تمرات عجوة) اس روایت میں اسی طرح مطلقا ہے دیگر میں مقیداً ہے تو جمعہ اور ابن ابو عمر کی روایتوں میں سات کا عدد مذکور ہے اسماعیل نے بھی دحیم عن مروان سے یہی تعداد نقل کی، باب کی ابو اسامہ کی روایت میں بھی یہی ہے اسماعیلی کی ابو ضمرہ انس بن عیاض عن ہاشم بن ہاشم کی روایت میں تقیید بالعجوۃ مذکور ہے اسی طرح روایتِ ابو اسامہ میں بھی، ابو ضمرہ نے جگہ کی قید بھی ذکر کی چنانچہ ذکر کیا: (مَنْ تَصبح بسبع تمراتِ عجوة مِنْ تمر العالية) عالیہ چند بستیاں تھیں جو مدینہ کی بالائی جانب جو کہ نجد کی جہت ہے واقع تھیں، کتاب الصلاۃ کے ابواب المواقیت میں ان کا ذکر ہوا ہے وہاں مسافت کا ذکر بھی کیا تھا، اس زیادت کیلئے مسلم کے ہاں ابن ابو ملیکہ عن عائشہ کی روایت سے شاہد بھی ہے جس کے الفاظ ہیں: (في عجوة العالية شفاءٌ في أول

البکرۃ)(یعنی عالیہ کی عجوہ کھجور صبحدم کھانے میں شفاء ہے) مسلم کی ابوطوالہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن انصاری عن عامر بن سعد سے روایت میں ہے: (مَنْ أكل سبع تمرات مِمَّا بين لابَتَيْها حين يصبح)(یعنی پورے مدینہ میں سے)۔

(لم یضرہ سم الخ) سم کی سین مثلث ہے (یعنی اس پر تینوں اعراب جائز ہیں)۔ (ذلك اليوم) ظرف ہے اور (لم یضرہ) کا معمول ہے یا (سحر) کی صفت ہے۔ (إلى الليل) میں شفائے مطلق کی تقیید ہے جو ابن ابوملیکہ کی روایت میں مذکور ہے جب یہ الفاظ نقل کئے: (شفاء في أول البكره أو ترياق)، (أو ترياق) راوی کا تردد ہے، بکرۃ حدیثِ سعد میں ذکرِ صباح کے موافق ہے، شفاء تریاق سے اشمل ہے کیونکہ تریاق فقط ذکرِ سم کے مناسب ہے حدیثِ سعد میں دواشیاء کا ذکر ہے: سحر اور سم، تو ان کے ساتھ زیادتِ علم ہے، نسائی نے حضرت جابر سے مرفوعا روایت کیا: (العجوةُ مِن الجنة وهِيَ شفاءٌ من السم) یہ ابن ابی ملیکہ کی روایت کے موافق ہے، تریاق کی تاء مکسور ہے پیش بھی پڑھی جاتی ہے کبھی اسے دال یا طاء میں دونوں کے اہمال کے ساتھ تبدیل کر دیا جاتا ہے، یہ ایک مرکب معروف دوا ہے جس کے ساتھ مسموم کا معالجہ کیا جاتا ہے (ایک روایت کے مطابق سانپ کے اندر ایک منکہ ہوتا ہے شائد کسی خاص سانپ میں، وہ بھی سانپ کے زہر سے تریاق کا کام دیتا ہے ڈسی ہوئی جگہ پر رکھنے سے سارا زہر چوس لیتا ہے) اس پر عجوہ کیلئے تریاق کے لفظ کا اطلاق اسے اس کے ساتھ تشبیہہ دینے کے بطور ہے، جہاں تک (إلى الليل) میں غایت کا تعلق ہے تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ عجوہ میں جو سحر اور سم کے ضرر کے دفع کا سرّ ہے وہ رات داخل ہونے پر مرتفع ہو جاتا ہے ایسے شخص کے حق میں جس نے دن کے شروع میں تناول کیا ہو، اس سے یوم کے لفظ کا طلوعِ فجر یا آفتاب تا غروب تک کے درمیانی عرصہ پر اطلاق مستفاد ہوا، دخولِ شب کو یہ مستلزم نہیں، اس کے کسی بھی طریق میں کہیں نہیں دیکھا کہ اگر کوئی رات کے شروع میں سات عدد عجوہ کھالے تو اس کی بابت کیا حکم ہے؟ آیا یہی حکم ہے کہ اب وہ صبح تک جادو اور زہر سے سالم رہے گا؟ بظاہر یہ اول نہار کھانے کی خصوصیت ہے کیونکہ اس وقت اسے کھانا عموما واقع علی الریق ہوتا ہے (یعنی کوئی اور چیز ابھی منہ میں نہیں گئی ہوتی جسے اردو میں نہار منہ کہتے ہیں) البتہ محتمل ہے کہ مثلا روزے دار کیلئے رات کو افطاری اس کے ساتھ کرنا اس کے ساتھ ملحق ہو (لیکن یہ تب اگر طے ہو کہ یہی جادو اور زہر سے بچاؤ کی حکمت ہے کہ ریق پر اس کا وقوع ہو) پھر ظاہرِ اطلاق سے مواظبت کا اشارہ بھی ملتا ہے (یعنی جو روزانہ یہی کرتا ہو، مگر میرے خیال میں ایسا نہیں وگرنہ: إلى الليل کی تقیید نہ ہوتی) طبری کی عبداللہ بن نمیر عن ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ کی روایت میں مقیدا مذکور ہے، اس کے الفاظ ہیں: (كانت تأمر بسبع تمرات عجوة في سبع غدوات)(یعنی سات دن نہار منہ سات عدد عجوہ کھجوریں کھانے کا حکم دیتی تھیں) اسے ابن عدی نے محمد بن عبدالرحمٰن طفاوی عن ہشام کے طریق سے مرفوعا نقل کیا بقول ابن عدی وہ اس میں متفرد ہیں شائد تفرد بالرفع مراد ہے، یہ بھی رجالِ بخاری میں سے ہیں لیکن متابعات میں۔

(وقال غيره سبع الخ) نسخہِ صغانی میں ہے: (یعنی غیر حدیث علی) غیر سے گویا ان کی مراد جمعہ ہیں، الاطعمہ میں اس کے رواۃ کا تذکرہ گزرا۔

- 5769 حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ أَخْبَرَنَا أَبُو أُسَامَةَ حَدَّثَنَا هَاشِمُ بْنُ هَاشِمٍ قَالَ سَمِعْتُ عَامِرَ بْنَ سَعْدٍ سَمِعْتُ سَعْدًا يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ مَنْ تَصَبَّحَ

سَبۡعَ تَمَرَاتٍ عَجۡوَةً لَمۡ يَضُرُّهُ ذٰلِكَ الۡيَوۡمَ سَمٌّ وَلَا سِحۡرٌ

(سابقہ) .أطرافه 5445، 5768، 5779 - 5779

کشمیہنی کے نسخہ میں ہے: (بسبع تمرات) تمرات عجوۃ کو ترکیبِ اضافی قرار دینا بھی جائز ہے جیسے (ثیاب خز) کی ترکیب ہے تنوین بھی جائز ہے اس طور کہ عطفِ بیان ہو یا (سبع) یا (تمرات) کی صفت ہو، تنوین کے ساتھ نصب بھی جائز ہے بتقدیرِ فعل یا بطورِ تمییز، خطابی کہتے ہیں عجوہ کا سحر و سم میں نافع ہونا آنجناب کی اس کے لئے دعا کی برکت کے سبب ہے نہ کہ اس کی کسی خاصیت کی وجہ سے، بقول ابن تین محتمل ہے کہ مدینہ کا کوئی خاص نخل (یعنی کھجوروں کے درخت یا باغ) مراد ہو جواب معروف نہیں بعض شراح مصابیح نے بھی یہی لکھا اور یہ ان کی خاصیت تھی، کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ یہ عہدِ نبوی کے ساتھ مختص ہو مگر حضرت عائشہ کا آپ کے بعد اس کا یہی وصف بیان کرنا اسے بعید کرتا ہے، المشارق کے بعض شراح نے لکھا جہاں تک تمرِ مدینہ کی اس کے ساتھ تخصیص ہے تو وہ متن کے الفاظ سے ظاہر ہے البتہ زمان کی تخصیص بعید ہے اور جہاں تک سات کے عدد کا تعلق ہے تو یہ خصوصیت بظاہر اس میں کسی سر کیلئے ہے وگرنہ مستحب ہے کہ (کوئی سا بھی) طاق عدد ہو، مازری لکھتے ہیں یہ ان امور سے ہے کہ جنہیں علمِ طب کے طریق سے سمجھا نہیں جا سکتا اگر طب کی جہت سے زہر خوانی کے نتیجہ میں کھجور کے استعمال کی کوئی توجیہہ نکل بھی آئے تو اس عدد پر اقتصار کی کوئی وجہ پیش کرنے پر طب قادر نہیں اور نہ عجوہ پر اقتصار کی شائد یہ عہدِ نبوی والوں کیلئے خاص تھی یا ان کے اکثر کیلئے کیونکہ ہمارے زمانہ میں وقوعِ شفاء کا استمرار ثابت نہیں اور اگر اکثر میں یہ موجود تھی تو اس امر پر محمول ہے کہ آپ کی مراد غالب الحال کا وصف تھا، عیاض کہتے ہیں آپکا اسے عالیہ کی عجوہ اور جو مدینہ کی لابتین کے مابین ہے، کے ساتھ خاص کرنا اس اشکال کو رفع کرتا ہے کہ یہ اس کی خصوصیت ہوگی جیسے بعض امراض سے ان بعض ادویہ میں شفاء پائی جاتی ہے جو بعض علاقوں میں موجود ہوتی ہیں مگر دیگر علاقوں کی یہی دوائیں ان میں کارگر نہیں ہوتیں، اس کا سبب اس علاقہ کی آب و ہوا اور مٹی کی تاثیر ہے کہتے ہیں جہاں تک اس عدد کی تخصیص ہے تو اَفراد و اَشفاع کے مابین جمع کرنے کیلئے، کیونکہ یہ نصف عشرۃ (یعنی پانچ) سے زائد ہے، اس میں تین اَشفاع (یعنی جوڑے گویا: تین ضرب تین، مجموع: چھ) اور چار اوتار ہیں (وتر یعنی طاق کی جمع، مراد یہ اعداد: ۱،۳،۵،۷) اور یہ اسی نمط پر جیسے کتے کے منہ مارنے پر سات مرتبہ برتن دھونے کا حکم دیا یا جیسے قرآن میں ہے: (سَبۡعَ سَنَابِلَ) اور جیسے سبعین کا عدد کثرتِ عشرات میں مبالغہ اور (سبع مائۃ) (سات سو) کثرتِ مئین (مائۃ یعنی سو کی جمع) میں مبالغہ ہے، نووی لکھتے ہیں حدیث میں عجوہ کی یہ خصوصیت بیان کی جہاں تک سات کے عدد کا تعلق ہے تو اس کا راز ہم نہیں سمجھ سکتے جیسے اعدادِ صلوات (نمازوں کی رکعات کی تعداد) اور زکات کے نصابات ہیں، کہتے ہیں اس ضمن میں مازری اور عیاض نے باطل کلام کی ہے اسے اہمیت نہ دی جائے، اس پر ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ ان دونوں کی کلام میں کچھ ایسا نہیں پایا کہ بطلان کا حکم لگا دیا جائے بلکہ مازری کی کلام نووی کی تحریر کے محصل ہی کی طرف اشارہ کر رہی ہے جبکہ عیاض کی کلام میں صرف مناسبت کی طرف اشارہ ہے اور مناسبات بیان کرنے میں بالغ تحقیق کا قصد نہیں کیا جاتا بلکہ اس ضمن میں اشارات پر ہی اکتفا کیا جاتا ہے،

قرطبی اس بابت رقمطراز ہیں کہ ظاہرِ احادیث سے مدینہ کی عجوہ کھجور کی دفعِ سحر و سم میں خصوصیت ثابت ہوئی، اس سلسلہ میں

جو مطلق ہے وہ مقید پر محمول ہے اور یہ بابِ خواص میں سے ہے جن کا ظنی قیاس سے ادراک نہیں ہوتا، ہمارے بعض ائمہ نے اس کا تکلف کیا اور کہا زہریں اپنی افراطِ برودت کی وجہ سے ہلاکت انگیز ہوتی ہیں تو اگر روزانہ نہار منہ عجوہ تناول کی جائے تو اس سے بدن میں حرارت مستحکم ہو جائے گی اور غریزی حرارت مل کر زہر کی برودت کا مقابلہ کرتی ہیں جب تک وہ مستحکم نہ ہو چکی ہو، کہتے ہیں اس سے مدینہ کی عجوہ بلکہ ہر جگہ کی عجوہ بلکہ کھجور کی ہی خصوصیت کا رفع لازم آتا ہے کیونکہ اگر یہ بات ہے تو کھجور سے بڑھ کر گرم ادویہ موجود ہیں تو اولیٰ یہی ہے کہ یہ مدینہ کی عجوہ کی خاصیت ہے، پھر آیا یہ عہدِ نبوی کے ساتھ خاص ہے یا ہر زمانہ میں؟ یہ بھی محتمل ہے، اس احتمال کو تجربہ متکررہ رفع کرتا ہے تو جس نے اس کا تجربہ کیا اور اس کے ساتھ یہ صحیح رہا اس نے جانا کہ خصوصیت مستمر ہے وگرنہ اسی زمانہ کے ساتھ مختص ہے کہتے ہیں جہاں تک سات کے عدد کا تعلق ہے کئی دیگر مواطن میں بھی اس کا ذکر آیا ہے جیسے نبی اکرم نے ایک مرتبہ حکم دیا تھا کہ مجھ پر سات مشکوں کا پانی بہاؤ اور ایک مفئود (یعنی دل کے مریض، یہ حضرت ابو درداء تھے) کو (مشہور طبیب) حارث بن کلدہ کی طرف اس ہدایت کے ساتھ بھیجا کہ انہیں سات کھجوروں کا لدود دیں: (أنْ یلدہ بسبع تمرات) پھر مذکور ہے کہ آپ کا تعویذ (یعنی اللہ کی پناہ میں دینا، یعنی دم کرنا) سات مرتبہ تھا، وغیرہ اسی طرح غیرِ طب میں بھی اس کی کثیر مثالیں ہیں تو جہاں معرضِ علاج میں اس عدد کا ذکر آیا تو یہ ایسی خاصیت کی وجہ سے جسے اللہ ہی جانتا ہے اور وہ جسے وہ اس پر مطلع فرمادے تو جہاں یہ عدد غیرِ تداوی میں مذکور ہوا تو عرب اسے موضعِ کثرت میں استعمال کرتے تھے بعینہ وہی عدد مراد نہ ہوتا تھا، ابن قیم لکھتے ہیں عجوہ مدینہ وحجاز کی نافع ترین کھجوروں میں سے ہے یہ بڑی عمدہ، مضبوط، متین الجسم اور قوت والی صنف ہے یہ نرم ترین اور لذیذ ترین کھجوروں میں سے ہے، کہتے ہیں فی الاصل کھجور کا شمار ان پھلوں میں ہوتا ہے جو نہایت غذا بخش ہیں اسلیئے کہ اس میں گرم و رطب جوہر ہے نہار منہ اس کا کھانا دیدان (یعنی پیٹ کے کیڑے) ختم کرتا ہے کیونکہ اس میں تریاقی قوت ہے اگر ہمیشہ نہار منہ اسے کھایا جائے تو مادہ دُودیہ کو خشک یا کمزور یا بالکل ختم کر ڈالتا ہے اور ان کی کلام میں اشارہ ہے کہ مراد زہر کی نوعِ خاص ہے یہ وہ جو پیٹ کے دیدان سے ناشئ ہے نہ کہ تمام زہریں لیکن حدیث کا سیاق تعمیم کو مقتضی ہے کیونکہ یہ نکرہ سیاقِ نفی میں ہے! بالفرض اگر ان کی بات تسلیم کر لی جائے تو جادو بارے وہ کیا کہیں گے؟

53 - باب لَا هَامَةَ (الو کی نحوست کا اعتقاد غلط ہے)

ابو زید کہتے ہیں یہ شد کے ساتھ ہے (یعنی ھامۃ کی میم) مگر سب نے ان کی مخالفت کی اور اسے بغیر شد کے پڑھا ہے روایت میں یہی محفوظ ہے گویا جس نے شد کے ساتھ پڑھا اس کی رائے میں یہ ہوام کا واحد ہے جو ذات السموم (یعنی زہریلے حشرات) ہیں، بعض نے کہا ایسے دواب الارض (حشرات) (التی تھم بأذی الناس) (یعنی لوگوں کے ایذاء کا ارادہ رکھتے ہیں تو اسی سے ھامۃ بنا) اس کی نفی کرنا صحیح نہیں الا یہ کہ اگر مراد یہ ہو کہ وہ لذاتہا ضار نہیں بلکہ تب جب اللہ کا ارادہ و مشیت ہو، زبیر بن بکار نے موفقیات میں ذکر کیا کہ عرب زمانۂ جاہلیت میں کہا کرتے تھے اگر کسی مقتول کا انتقام نہ لیا جائے تو اس کے کاسۂ سر سے ایک ہامہ۔ اور وہ دودہ (یعنی کیڑا) ہے۔ نکلتا اور اس کی قبر کے چکر کاٹتا رہتا ہے اور صدائیں دیتا ہے: (اسقُونِی اسقونی) (مجھے پلاؤ مجھے پلاؤ، یعنی قاتل کا خون) بدلہ لینے تک یہی کرتا رہتا ہے ایک (حماسی) شاعر کا قول ہے: (یا عمرو إلّا تَدَعْ شَتْمِي و منقصتي أضرِبْكَ

حتی تقول الهامۃُ اسقُونی) کہتے ہیں یہود کا اعتقاد تھا کہ یہ سات دن مقتول کی قبر کے گرد چکر کاٹتا رہتا ہے پھر غائب ہو جاتا ہے، ابن فارس وغیرہ لغویوں نے بھی اول کی مثل ذکر کیا البتہ اس کا دودہ ہونا متعین نہیں کیا بلکہ قزاز کا قول ہے کہ ہامہ رات کو نکلنے والے جانوروں میں سے ایک جانور ہے گویا ان کا اشارہ الو کی طرف ہے ابن اعرابی کے بقول عرب اس کے ساتھ نحوست پکڑتے تھے اگر کسی کے گھر پر بیٹھ جائے تو صاحبِ خانہ کہتا یا تو میری یا گھر والوں میں سے کسی کی موت کی خبر دے رہا ہے، ابوعبید کہتے ہیں ان کا خیال تھا کہ میت کی ہڈیاں ہامہ بن کر اڑ جاتی ہیں، اس طائر کو وہ صدیٰ کا نام دیتے، اس پر حدیث میں اس کا معنی ہوگا میت کی ہامہ کی کوئی حیات نہیں (یعنی اس کی کوئی حقیقت نہیں) اول تفسیر پر معنی ہوا الو یا اس قسم کے پرندوں کے ساتھ نحوست پکڑنا بے اصل ہے شائد بخاری نے انہی دو تفاسیر کو ملحوظ رکھتے ہوئے (لا ھامۃ) کے عنوان سے دو تراجم قائم کئے ہیں۔

- 5770حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لاَ عَدْوَى وَلاَ صَفَرَ وَلاَ هَامَةَ .فَقَالَ أَعْرَابِيٌّ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَمَا بَالُ الإِبِلِ تَكُونُ فِي الرَّمْلِ كَأَنَّهَا الظِّبَاءُ فَيُخَالِطُهَا الْبَعِيرُ الأَجْرَبُ فَيُجْرِبُهَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَمَنْ أَعْدَى الأَوَّلَ

(اسی جلد کا سابقہ نمبر) أطرافه 5707، 5717، 5757، 5773، - 5775

- 5771 وَعَنْ أَبِي سَلَمَةَ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ بَعْدُ يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لاَ يُورِدَنَّ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ وَ أَنْكَرَ أَبُو هُرَيْرَةَ حَدِيثَ الأَوَّلِ قُلْنَا أَلَمْ تُحَدِّثْ أَنَّهُ لاَ عَدْوَى فَرَطَنَ بِالْحَبَشِيَّةِ .قَالَ أَبُو سَلَمَةَ فَمَا رَأَيْتُهُ نَسِيَ حَدِيثًا غَيْرَهُ .طرفه - 5774

ترجمہ: ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا کوئی بیمار اونٹوں کو صحتمند اونٹوں پر وارد نہ کرے، راوی کہتے ہیں حضرت ابو ہریرہ نے انکار کیا کہ انہوں نے پہلی حدیث بیان کی تھی ہم نے کہا کیا آپ نے حدیث نہیں سنائی تھی کہ کوئی چھوت نہیں؟ تو (غصہ میں) بزبانِ حبشی کچھ کہا، ابوسلمہ کہتے ہیں اس ایک حدیث کے سوا میں نے ابو ہریرہ کو کوئی حدیث بھولتے نہیں دیکھا۔

(لا عدوی) اس کی مفصل شرح باب (الجذام) میں گزر چکی اور کیفیتِ تطبیق بھی، اس کے اور (لا یورد ممرض علی مصح) کے مابین، اسی طرح آپکے فرمان: (ولا صفر ولا ھامۃ) کی شرح بھی گزر چکی۔ (فقال أعرابی) نام معلوم نہ ہو سکا۔ (کأنھا الظباء) آمدہ باب کی روایت میں (کأمثال الظباء) ہے ظبی کی جمع، نشاط، قوت اور سلامت من الداء میں ان کے ساتھ تشبیہ دی۔ (فیجربھا) مسلم کی روایت میں ہے: (فیدخل فیھا و یجربھا) یہ ان کے اس اعتقاد کی بناء پر کہ عدوی ہے یعنی یہی ان میں وقوعِ جرب کا سبب ہے، یہ اوہامِ جمال میں سے ہے! ان کا اعتقاد تھا کہ اگر مریض تندرستوں میں آ جائے تو انہیں بھی بیمار کر دے گا تو شارع علیہ السلام نے اس کی نفی کی اور اس کا ابطال کیا تو جب اعرابی نے یہ شبہ وارد کیا تو یہ کہہ کر اس کا رد کیا: (فمن أعدی الأول) یہ نہایت بلاغت و رشاقت والا جواب ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اس اونٹ کو کس نے خارش میں مبتلا کیا جو ان کے خیال میں دیگر کے خارش زدہ ہونے کا باعث بنا ہے؟ اگر جواب ملے کسی اور اونٹ سے تو پھر تسلسل لازم ہے (اسے کہاں سے؟ ایک اور سے، اسے کہاں سے؟ ایک اور

سے، اسے۔۔۔) اور اگر کوئی اور سبب ہے تو اسے بیان کرے، اور اگر جواب ملے کہ جس نے اول کو خارش زدہ کیا اسی نے دوسرے کو (اور کئی دیگر کو) تو مدعا ثابت ہوا کہ جس ذات نے ان سب میں یہ کیا وہ خالق وقادر علی کل شیءٔ ہے اور وہ اللہ تبارک وتعالیٰ کی ذات ہے۔

(و عن أبي سلمة الخ) اس میں (لا یوردن) تاکید کے ساتھ ہے مسلم کی یونس عن زہری سے روایت میں (لا یورد) ہے بلفظِ نفی، صالح وغیرہ کی روایت میں بھی یہی تھا، یہ خبر بمعنی نہی ہے بدلیل روایتِ باب۔ (الممرض) اول میم کی پیش، ثانی کے سکون اور رائے مکسور کے ساتھ، یہ وہ جس کے ہاں بیمار اونٹ ہیں اور (المصح) جس کے اونٹ صحیح ہیں تو بیمار اونٹوں والوں کو منع کیا کہ وہ اپنے اونٹ صحیح اونٹوں پر وارد و داخل کریں، اہلِ لغت کہتے ہیں ممرض (أمرض) کا اسم فاعل ہے (أمرض الرجل) جب کسی کے مویشی بیمار پڑ جائیں اور مصح (أصح الرجل) سے جب کسی کے مویشیوں کو عاہۃ (یعنی آفت) لگے پھر وہ دور ہو اور وہ تندرست ہو جائیں۔

(و أنكر أبوهريرة الخ) مستملی اور سرخسی کے نسخوں میں ہے؛ (حديث الأول) یہ ان کے قول (مسجد الجامع) کی طرز پر ہے، یونس کی زہری عن ابوسلمہ سے روایت میں ہے ابو ہریرہ دونوں حدیثیں بیان کیا کرتے تھے پھر بعد ازاں (لا عدوی) سے ساکت ہوگئے۔ (و قلنا ألم الخ) یونس کی روایت میں ہے حارث بن ابو ذُباب نے جو حضرت ابو ہریرہ کے عمزاد تھے کہا اے ابو ہریرہ میں آپ سے سنا کرتا تھا کہ آپ اس کے ساتھ حدیث (لا عدوی) بھی بیان کیا کرتے تھے مگر انہیں یہ یاد نہ آیا، اسماعیلی کی روایتِ شعیب میں ہے کہ ابو ہریرہ نے انکار کیا اور غصہ ہوئے اور کہا جو تم کہہ رہے ہو یہ میں نے تحدیث نہیں کیا۔ (فما رأيته) کشمیہنی کے نسخہ میں جمع کا صیغہ ہے۔ (نسي حديثا غيره) یونس کی روایت میں ہے ابوسلمہ نے کہا بخدا وہ ہمیں یہ حدیث بھی بیان کیا کرتے تھے اب علم نہیں ابو ہریرہ یہ بات بھول گئے ہیں یا ان میں سے ایک منسوخ ہے، ابوسلمہ کی اس بات کا ظاہری مطلب یہ ہوا کہ ان کے خیال میں دونوں حدیثیں باہم متعارض ہیں، باب الجذام میں دونوں کے درمیان تطبیق گزری جس کا حاصل یہ ہے کہ (لا عدوی) یہ اعتقادی اعتبار سے منع کیا اور (لا یورد الخ) اس لئے کہا تا کہ اعتقادِ عدوی کا وقوع کی صورت میں اندیشہ نہ رہے یا اوہام کے اثر انگیزی کے اندیشہ سے یہ کہا جیسے اس کی نظیر حدیث (فُرَّ مِن المجذوم) میں گزری اس لئے کہ جو جذام کے متعدی ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتا وہ بھی اپنے جی میں اس کی بابت نفرت محسوس کرے گا حتی کہ اگر اس کے قرب پر مجبور کیا جائے تو الم پائے گا تو عاقل کیلئے اولیٰ یہی ہے کہ اس سے متعرض نہ ہو بلکہ اسبابِ آلام سے دور ہی رہے تو بہتر ہے اس طرح وہموں اور اندیشوں سے محفوظ رہے گا، ابن تین لکھتے ہیں شائد ابو ہریرہ نے یہ حدیث آنجناب کے ایک دن اس فرمان سے قبل سنی ہوگی کہ (مَنْ بَسَطَ رداء ه ثُمَّ ضَمَّها إليه لم يَنْسَ شيئاً سَمِعَه مِنْ مقالتي) (یعنی جس نے اپنی چادر بچھائی پھر اسے اپنے ساتھ ضم کیا وہ مجھ سے سنی کوئی بات نہ بھولے گا) (یعنی تبھی یہ بھول گئے) اس فرمانِ نبوی کی بابت ایک قول یہ بھی ہے کہ مراد یہ تھی کہ آج آپ سے سنی احادیث کبھی نہ بھولے گا، مطلقا انتفائے نسیان مراد نہ تھا بعض نے قرار دیا کہ ان میں سے ایک منسوخ ہے تو منسوخ سے سکوت اختیار کر لیا، بعض نے کہا (لا عدوی) کا معنی ہے کہ اعتداء (یعنی کسی پر ظلم وزیادتی) سے منع فرمایا، شائد کسی نے اس شخص سے جس کے خارش زدہ اونٹ اس کے صحیح اونٹوں میں داخل ہو گئے تھے ہرجانہ وتاوان کا مطالبہ کیا ہو تو اس نے اسقاطِ ضمان میں یہ کہہ کر احتجاج کیا ہو کہ وہی ہوتا ہے جو مقدر ہو اور مقدر سے کوئی نہیں بچ سکتا پھر عجماء جُبار ہے (یعنی بے قیمت اور رائیگاں)، یہ بھی محتمل ہے کہ اس نے اپنے ظن کی بنا پر یہ بات کہی ہو پھر اس کے لئے

اس کا خلاف متبین ہوا، بقول ابن حجر جہاں تک حضرت ابو ہریرہ کے اس حدیث کو بھول جانے کا تعلق ہے تو یہ ابو سلمہ کے گمان کے بحسب ہے مشار الیہ روایتِ یونس نے اس کی تبیین کی اور جہاں تک نسخ کا دعوی تو یہ مردود ہے کیونکہ نسخ کی بات احتمال سے نہیں کی جاسکتی بالخصوص جب تطبیق ممکن ہو اور جو تیسرا احتمال ہے تو وہ مساقِ حدیث سے بعید ہے اور جو اس کے بعد مذکور ہوا وہ اس سے بھی ابعد ہے!

یہ بھی محتمل ہے کہ جب دونوں احادیث متغایر اور دو الگ الگ حکموں کے بارہ میں تھیں اور دونوں کے مابین کوئی ملازمت نہ تھی تو ان کے نزدیک جائز ٹھہرا کہ حسبِ ضرورت ایک بیان کر لیں اور دوسری سے ساکت رہیں یہ بات قرطبی نے المفہم میں لکھی، کہتے ہیں محتمل ہے کہ وہ ناواقف کی بابت اس اندیشہ کا شکار ہوئے کہ وہ انہیں باہم متناقض خیال نہ کرلے تو ایک سے سکوت کر لیا اور جب اس قسم کا اندیشہ محسوس نہ کرتے تو دونوں کو اکٹھا تحدیث کر دیتے تھے، قرطبی لکھتے ہیں نبی اکرم کے اعرابی کی بات کے جواب میں اس امر کا جواز ملا کہ اگر کسی کے اعتقاد میں کسی شبہ کے در آنے کا اندیشہ محسوس ہو تو عقلی دلیل پیش کی جاسکتی ہے، اگر سائل اس کی فہم کا اہل ہو لیکن جو اس کی فہم سے قاصر ہو تو اس سے اس کی عقل کے مطابق ہی باتیں کرنا چاہئے، کہتے ہیں اعرابی نے جس شبہ کا اظہار کیا یہی اولا طبائعیین کیلئے پھر معتزلہ کیلئے واقع ہوا چنانچہ طبائعیوں نے اشیاء کی ایک دوسری میں تاثیر و ایجاد کی بات کہی اور موثر کو طبیعت کا نام دیا، معتزلہ نے اسی قسم کی بات حیوانات اور متولدات کی بابت کہی اور یہ کہ ان کی قدر اس میں ایجاد کے ساتھ موثر ہے اور وہ اپنے افعال کی خود ہی خالق اور اپنی اختراع کے ساتھ مستقل ہیں، ان دونوں گروہوں کا اس ضمن میں حسی مشاہدہ پر اعتماد ہے اور اس کے منکرین کو انہوں نے بدیہیت کے انکار کا الزام دیا، یہ ان کی فحش غلطی ہے کہ ادراکِ حس کا ادراکِ عقل کے ساتھ التباس کر دیا، مشاہدہ میں فقط ایک شئ کی دوسری کے پاس تاثیر ہے اور یہ حظِ حس ہے جہاں تک اس کی تاثیر ہے تو وہ اس میں حظِ عقل ہے تو حس وجودِ شئ کا کسی اور شئ کے پاس ادرک ہے اور اس کا ارتفاع اس دوسری کے ارتفاع کی صورت میں ہے، جہاں تک اس کا اس کے ساتھ ایجاد کا معاملہ ہے تو جس کو اس میں دخل نہیں، یہ عقل ہے جو اس کا تفرقہ کرتی ہے اور عقلاً یا عادۃً ان دونوں کے تلازم کا حکم لگاتی ہے عقلا جوازِ تبدُّل کے باوصف، اس میں کسی شئ کی کسی شئ کے ساتھ وقوعِ تشبیہ ثابت ہے جب کوئی وصفِ خاص دونوں کے مابین جامع ہو خواہ صورۃً تبایُن ہو، حضرت ابو ہریرہ کا شدتِ ورع وتقوی بھی ظاہر ہوا کہ غصہ کی حالت میں حارث کے ساتھ غیر ملکی زبان میں بات کی پھر اس خیال سے کہ وہ کسی بدگمانی کا شکار نہ ہوں فوراً اس کا ترجمہ کر دیا۔

علامہ انور ابو سلمہ کے قول (فما رأیتہ نسی الخ) کی بابت کہتے ہیں میری رائے ہے کہ ہم نہیں جانتے یہ ان کا نسیان تھا یا ان کے نزدیک دونوں میں تعارض نہ تھا ہاں راوی (یعنی ابو سلمہ) نے یہی گمان کیا کہ دونوں متعارض ہیں، اس سے لازم نہیں کہ ان (یعنی حضرت ابو ہریرہ) کے نزدیک بھی یہ باہم متعارض ہوں۔

54 - باب لَا عَدْوَى (کوئی مرض متعدی نہیں)

5772 - حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَحَمْزَةُ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا عَدْوَى

وَلَا طِيَرَةَ إِنَّمَا الشُّؤْمُ فِي ثَلَاثٍ فِي الْفَرَسِ وَالْمَرْأَةِ وَالدَّارِ

(اسی کا سابقہ نمبر) أطرافه 2099، 2858، 5093، 5094، - 5753

حمزہ سالم کے بھائی ہیں۔ (أن عبد الله بن عمر) مسلم کی روایت میں جو ابو طاہر وحرملہ کلاہما عن ابن وہب سے اسی سند کے ساتھ ہے، نبی اکرم کا حوالہ بھی مذکور ہے اوائل النکاح میں مالک عن زہری کے طریق سے حمزہ وسالم عن ابن عمر کے حوالے سے گزری ،زہری کی یہاں تصریح بالاخبار میں اس کے انقطاع کے توہم کا ازالہ ہے اس سبب کہ ابن ابو ذئب نے زہری سے اسے روایت کرتے ہوئے زہری اور سالم کے مابین محمد بن زید بن قنفذ کا واسطہ ذکر کر دیا، اگر یہ محفوظ ہے تو اس امر پر محمول ہوگا کہ زہری نے اولا ان کے حوالے سے پھر براہ راست سالم سے اس کا سماع کیا۔ (الشوم فی ثلاث) کی کتاب النکاح میں مفصل شرح گزری ہے ابن عمر کا دونوں حدیثوں کو جمع کر کے تحدیث کرنا اس امر پر دال ہے کہ ان کے ہاں شؤم سے مراد کے ضمن مس موجود احتمالات میں سے ایک احتمال قوی ہے، مسلم نے ذکر کیا ہے کہ اصحابِ زہری میں سے کسی نے اس حدیث کے شروع میں (لا عدوی و لا طیرۃ) ذکر نہیں کیا ماسوائے یونس بن یزید کے، بقول ابن حجر نسائی نے اسے قاسم بن مبرور عن یونس سے اس کے بغیر نقل کیا ہے تو اس زیادت کے ساتھ منفرد عبداللہ بن وہب ہیں۔

- 5773 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا عَدْوَى

(سابقہ) أطرافه 5707، 5717، 5757، 5770، - 5775

- 5774 قَالَ أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا تُورِدُوا الْمُمْرِضَ عَلَى الْمُصِحِّ

(سابقہ نمبر) طرفه - 5771

- 5775 وَعَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي سِنَانُ بْنُ أَبِي سِنَانٍ الدُّؤَلِيُّ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا عَدْوَى فَقَامَ أَعْرَابِيٌّ فَقَالَ أَرَأَيْتَ الإِبِلَ تَكُونُ فِي الرِّمَالِ أَمْثَالَ الظِّبَاءِ فَيَأْتِيهِ الْبَعِيرُ الأَجْرَبُ فَتَجْرَبُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ فَمَنْ أَعْدَى الأَوَّلَ .

(ایضاً) أطرافه 5707، 5717، 5757، 5770، - 5773

شعیب عن زہری کے حوالے سے سابق باب والا قصہ نقل کیا، مسلم نے اسے بحوالہ شعیب زہری عن ابی سلمہ سے دونوں حدیثیں اکٹھی نقل کیں لیکن ان کا سیاق ذکر نہیں کیا، صالح بن کیسان کی روایت پر احالہ کر دیا اور لکھا: (قاله بمثل حديث يونس) سابقہ باب میں یونس کی روایت کی زیادت مذکور ہو چکی ہے، شعیب عن زہری عن سنان بن ابی سنان کے طریق سے بھی یہ واقعہ نقل کیا اوران کے سیاق کا یونس کی روایت پر احالہ کر دیا تو اس سے ظاہر ہوا کہ یہ سب موصول ہے، سنان مدنی ثقہ ہیں ان کے والد کا نام یزید بن امیہ ہے بخاری میں حضرت ابو ہریرہ سے ان کی یہی ایک روایت ہے ایک ان کی روایت حضرت جابر سے بھی ہے دونوں میں انہیں ابو

سلمہ بن عبد الرحمٰن کے ساتھ مقرون کیا ہے۔

- 5776حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا ابْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ سَمِعْتُ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍؓ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لاَ عَدْوَى وَلاَ طِيَرَةَ وَيُعْجِبُنِي الْفَأْلُ قَالُوا وَمَا الْفَأْلُ قَالَ كَلِمَةٌ طَيِّبَةٌ

(اسی کا سابقہ نمبر) .طرفه - 5756

فال کی بابت ایک مستقل باب گزرا ہے۔

- 55 باب مَا يُذْكَرُ فِي سَمِّ النَّبِيِّ ﷺ (نبی پاک کو زہر دیے جانے کا ذکر)

رَوَاهُ عُرْوَةُ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

(سم النبی) یہ مفعول کی طرف اضافت ہے۔(رواہ عروۃ الخ) گویا المغازی کے آخر میں الوفاۃ النبویۃ میں ایک معلق روایت کی طرف اشارہ کیا جس میں حضرت عائشہ کے حوالے سے بیان کرتے ہیں کہ نبی کریم نے مرض الموت میں فرمایا تھا اے عائشہ: (ما أزال أجد ألم الطعام الذی أكلت بخیبر فھذا أوان انقطاع أبھری من ذلك السم)(یعنی میں اس طعام کا الم ہمیشہ محسوس کرتا رہا ہوں جسے خیبر میں کھایا تھا تو اب سانس نکلنے کے وقت بھی اسکا ذائقہ پا رہا ہوں) وہیں اس کے موصول کرنے والے کا ذکر اور اس کی شرح مفصل گزری، (أجد ألم الطعام) کا مطلب ہے اس طعام سے ناشئ (یعنی پیدا ہونے والی) الم، حاکم نے ام مبشر سے حضرت عائشہ کی روایت کا مثل نقل کیا۔

- 5777حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ قَالَ لَمَّا فُتِحَتْ خَيْبَرُ أُهْدِيَتْ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ شَاةٌ فِيهَا سَمٌّ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اجْمَعُوا لِي مَنْ كَانَ هَا هُنَا مِنَ الْيَهُودِ فَجُمِعُوا لَهُ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنِّي سَائِلُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَهَلْ أَنْتُمْ صَادِقِيَّ عَنْهُ فَقَالُوا نَعَمْ يَا أَبَا الْقَاسِمِ .فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ أَبُوكُمْ قَالُوا أَبُونَا فُلاَنٌ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كَذَبْتُمْ بَلْ أَبُوكُمْ فُلاَنٌ فَقَالُوا صَدَقْتَ وَبَرِرْتَ فَقَالَ هَلْ أَنْتُمْ صَادِقِيَّ عَنْ شَيْءٍ إِنْ سَأَلْتُكُمْ عَنْهُ فَقَالُوا نَعَمْ يَا أَبَا الْقَاسِمِ وَإِنْ كَذَبْنَاكَ عَرَفْتَ كَذِبَنَا كَمَا عَرَفْتَهُ فِي أَبِينَا قَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ أَهْلُ النَّارِ فَقَالُوا نَكُونُ فِيهَا يَسِيرًا ثُمَّ تَخْلُفُونَنَا فِيهَا فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اخْسَئُوا فِيهَا وَاللَّهِ لاَ نَخْلُفُكُمْ فِيهَا أَبَدًا ثُمَّ قَالَ لَهُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ صَادِقِيَّ عَنْ شَيْءٍ إِنْ سَأَلْتُكُمْ عَنْهُ قَالُوا نَعَمْ فَقَالَ هَلْ جَعَلْتُمْ فِي هَذِهِ الشَّاةِ سُمًّا فَقَالُوا نَعَمْ فَقَالَ مَا حَمَلَكُمْ عَلَى ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَدْنَا إِنْ كُنْتَ

كَذَّابًا نَسْتَرِيحُ مِنْكَ وَإِنْ كُنْتَ نَبِيًّا لَمْ يَضُرَّكَ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۲۶۲) .طرفاه 3169، - 4249

یہ غزوہ خیبر کے باب میں بھی گزری ہے، الھبۃ میں ہشام بن زید عن انس کی روایت میں تھا کہ ایک یہودیہ اس زہر آلود بکری کو لائی تھی المغازی میں اس کا نام بھی ذکر ہوا کہ سلام بن مشکم کی بیوی زینب بنت حارث تھی اسے ابن اسحاق نے بلا سند اور ابن سعد نے بسند ضعیف ابن عباس سے نقل کیا، مرسلِ زہری میں ہے کہ کندھے اور دستی میں زیادہ زہر ملایا کیونکہ اسے پتہ چلا کہ ان جگہوں کا گوشت نبی اکرم کو بہت مرغوب ہے نبی اکرم نے کندھے سے ہی لقمہ لیا تھا، وہیں اس بابت اختلاف کا ذکر ہوا کہ آیا یہ قتل کر دی گئی یا نہیں؟ محمد بن سحنون کا قولِ مستغرب یہ ہے کہ اہل الحدیث کا اجماع ہے کہ نبی اکرم نے اسے قتل کرا دیا تھا۔ (اجعلوا لی) مامورین سے واقف نہ ہو سکا۔ (فهل أنتم صادقوني عنه) بقول ابن تین بعض نسخوں میں (صادقی) یائے مشدد کے ساتھ ہے بغیر نون کے، عربیت میں یہی درست ہے کیونکہ اس کی اصل (صادقونی) ہے، نون بوجہ اضافت حذف کر دیا گیا تو دو حروفِ علت جمع ہو گئے اول سکون کے ساتھ سابق ہوا تو واو کو یاء میں بدل کر ادغام کر دیا اس کی مثل قرآن کی یہ آیت ہے: (وَ مَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ)[ابراهیم : ۲۲] بدء الوحی کی حدیث میں تھا: (أَوَ مُخْرِجِيَّ هُم) ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ عربیت کی جہت سے ان کا انکارِ روایت جید نہیں، دوسروں نے اسے قابلِ توجیہہ قرار دیا ہے ابن مالک لکھتے ہیں مقتضائے دلیل یہ ہے کہ نونِ وقایہ اسم فاعل، افعل تفضیل اور اسمائے معربہ جو یائے متکلم کی طرف مضاف ہوں، کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے تا کہ انہیں خفائے اعراب سے بچائے جب اس سے احتراز کیا تو وہ اصلِ متروک کی مانند ہوا، فعل سے مشابہ بعض اسمائے معربہ میں اس پر توجہ مبذول کرائی ہے جیسے شاعر کا یہ شعر: (و ليس المُوَافِينِي لِيَرْتَدَّ خائبا فإنَّ له أضعافَ ما كان أمّلا) اسی سے یہ حدیث ہے: (غير الدجال أخوفني عليكم) اصل میں تھا: (أخوفُ مُخَوِّفَاتي عليكم) تو مضاف حذف کر کے یاء اس کے قائم مقام کر دی اور ساتھ میں نونِ وقایہ ہوا اور یہ اسلئے کہ افعل تفضیل فعلِ تعجب سے مشابہ ہے، ان کی کلام کا حاصل یہ ہوا کہ نونِ باقیہ نونِ وقایہ ہے اور نونِ جمع حذف کر دیا گیا جیسا کہ دوسری روایت میں مذکور (صادقی) اس پر دال ہے، اس کی بھی یہ تخریج ممکن ہے کہ نونِ باقیہ نونِ جمع ہے کہ بعض نحاۃ نے جمع مذکر سالم میں جائز قرار دیا ہے کہ اسے نون اور واو پر معرب بالحرکات کیا جائے، یہ بھی محتمل ہے کہ یاء محلِ نصب میں ہو اس بناء پر کہ اس فاعل کا مفعول اگر اس کے ساتھ متصل ضمیر بادر ہو تو وہ محلِ نصب میں ہوتی ہے، اس پر بھی نون نونِ جمع ہی متصور ہو گا۔

(و بررت) رائے اول کی زیر کے ساتھ، زبر بھی محکی ہے، برّ سے ہے۔ (ثم تخلفوننا) لام مخفف و مضموم کے ساتھ، کرمانی نے اسے شد کے ساتھ ضبط کیا، طبری نے عکرمہ سے نقل کیا کہ یہودیوں نے نبی پاک اور صحابہ سے مخاصمت کی اور دعوی کیا کہ ہم صرف چالیس روز کیلئے ہی آگ میں داخل ہوں گے پھر اور لوگ ہماری جگہ آ جائیں گے، اس سے ان کا اشارہ امتِ محمدیہ کی طرف تھا یہ سن کر نبی اکرم نے فرمایا بلکہ تم اس میں (خالدون مخلدون) (یعنی ہمیشہ) رہو گے کوئی تمہارا قائمقام نہ ہوگا تو اللہ نے یہ آیت نازل کی: (وَ قَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّاماً مَعْدُودَةً) [البقرة : ۸۰] ابن اسحاق کے حوالے سے مجاہد عن ابن عباس سے نقل کیا کہ یہودی کہا کرتے تھے یہ دنیا سات ہزار سال کی ہے اور ہر ہزار سال کے بدلے ہم ایک دن آگ میں رہیں گے تو یہ سات ایام

بنے اس پر یہ آیت نازل ہوئی، اس کی سند حسن ہے طبری نے ایک اور طریق کے ساتھ عکرمہ سے نقل کیا کہ یہود نبی اکرم کے پاس جمع ہوئے اور تخاصُم کرنے لگے۔۔۔ آگے یہی ذکر کیا عبد الرحمٰن بن زید بن اسلم سے نقل کیا کہ مجھے والد صاحب نے بیان کیا کہ نبی اکرم نے یہودیوں سے فرمایا تمہیں اللہ کا حوالہ دے کر پوچھتا ہوں تورات میں کن لوگوں کو اللہ نے اہلِ نار ذکر کیا ہے؟ کہنے لگے اللہ تعالی کو ہم پر غصہ آیا جسکی پاداش میں ہم چالیس دن دوزخ میں گزاریں گے پھر آپ لوگ ہماری جگہ سنبھال لو گے، فرمایا تم نے کذب بیانی کی واللہ ہم کبھی تمہاری جگہ نہ سنبھالیں گے تو قرآن آپ کی تصدیق میں نازل ہوا، یہ دونوں روایتیں مرسل ہیں مگر ایک دوسری کی تقویت کرتی ہیں، طبری نے قتادہ وغیرہ سے نقل کیا ہے کہ چالیس اس لئے کہے کہ اتنے روز انہوں نے بچھڑے کی پوجا کی تھی۔

(اخسؤوا الخ) یہ طرد وابعاد کے ساتھ ان کیلئے زجر ہے یا اس کی بددعا ہے۔(واللہ لا نخلفکم الخ) یعنی نہ تم وہاں سے نکلو گے اور نہ ہمارے لوگ تمہارے قائمقام بنیں گے کیونکہ جو گناہگار مسلمان دوزخ میں جائیں گے وہ اپنی سزا بھگت کر نکل آئیں گے لہذا یہ متصور نہیں کہ وہ اس میں کسی کے قائمقام ہوں گے۔ (و إن کنت نبیا الخ) یعنی اس سمِ مذکور کی جو وجہِ معہود ہے، کے مطابق، مشار الیہ حدیث میں ہے کہ کہنے لگی میں آپ کی موت چاہتی تھی، فرمایا اللہ تجھے یہ کرنے نہ دیتا، سفیان بن حسین کی زہری عن سعید بن میسب عن ابی ہریرہ سے اسی بابت روایت میں اس کے یہ الفاظ ہیں کہ میں نے چاہا کہ جانوں اگر آپ واقعۃً نبی ہیں تو اللہ آپ کو مطلع کر دے گا وگرنہ لوگوں کی آپ سے جان چھوٹ جائے گی اسے بیہقی نے نقل کیا اور یہی حضرت جابر سے موصولاً بھی، اسے ابن سعد نے بھی بسند صحیح ابن عباس سے نقل کیا ہے ابن سعد کے ہاں واقدی سے متعدد اسانید کے ساتھ منقول ہے کہ اس نے کہا آپ نے میرے والد، شوہر، چچا اور بھائی کو قتل کیا اور میری قوم کو اتنا نقصان پہنچایا تو میں نے سوچا اگر آپ نبی ہیں تو یہ دستی آپ کو بتلا دے گی اور اگر آپ فقط بادشاہ ہیں تو آپ سے ہماری جان چھوٹے گی تو اس کے باوجود آنجناب کی معاندت اور تکذیب جاری رکھی، زہر کے ساتھ قتل کرنے والے کو قصاصاً قتل کرنا بھی ثابت ہوا حنفیہ کے ہاں اس صورت میں صرف دیت واجب ہے لیکن بالاتفاق اس صورت میں کہ اسے مجبور کیا گیا ہو لیکن اگر سازش کی اور کسی چیز میں زہر ملا کر دیا جسے اس نے کھایا تو اس میں اختلافِ اقوال ہے تو اگر ثابت ہے کہ اس یہودیہ کو حضرت بشر بن معرور کے بدلہ میں قتل کرا دیا تھا تو یہ قصاص کی رائے رکھنے والوں کی حجت ہے، یہ بھی ثابت ہوا کہ اشیاء۔ زہریں وغیرہ۔ بذات خود مؤثر نہیں بلکہ ان کی تاثیر اللہ کی اذن کے تابع ہے کیونکہ اس زہر نے حضرت بشر پر اثر کیا، کہا جاتا ہے وہ فورا فوت ہو گئے تھے بعض نے کہا ایک برس بعد، مغازی موسی بن عقبہ کے مرسلِ زہری میں ہے کہ لقمہ حلق سے اتارتے ہی ان کا رنگ طیلسان (زرد رنگ کی چادر) جیسا ہو گیا یعنی شدید زرد، جہاں تک قولِ انس ہے کہ میں ہمیشہ رسول اللہ کے لہوات میں اسے پہچانتا رہا تو لہوات لہاۃ کی جمع ہے، لہی بھی اس کی جمع ہے یعنی مقصور اور منون، اسی طرح لہیان بروزنِ انسان بھی، پہلے العذرۃ کے ضمن میں اس کا ذکر ہو چکا ہے یہ اصلِ حنک (یعنی تالو کی جڑ) میں معلق گوشت کا ٹکڑا سا ہے، بعض نے کہا یہ زبان کی جڑ سے لے کر حلق کے درمیان ہے تو یہ اس جمعِ مذکور کے موافق ہے، تو حضرت انس کے یہ کہنے سے مراد یہ تھی کہ کبھی کبھار اس لقمہ کی وجہ سے طبیعت ناساز ہو جایا کرتی تھی، یہ حدیثِ عائشہ میں آپکے قول:(ما أزال أجد ألم الطعام) کے موافق ہے، سیرت موسی بن عقبہ میں زہری سے (نبی اکرم کا یہ قول) مرسلا منقول ہے کہ (ما زلت أجد من الأکلۃ التی أکلت بخیبر عداداً حتی کان ھذا أوان انقطاع

أبهری) ابن سعد کی ایک روایت بھی اس کے مثل ہے، عداد بمعنی (ما یعتاد) ہے جبکہ ابہر کمر کی رگ ہے، الوفاۃ النبویۃ میں اس کا ذکر گزرا، یہ بھی محتمل ہے کہ حضرت انس کی مراد یہ ہو کہ انہوں نے حلق کے تغیرِ رنگ یا اس میں نتوء (پھول اور سوج جانا) یا تحفیر (یعنی زخم ہو جانا) سے یہ جانا تھا، قرطبی نے یہ بات کہی۔

56 - باب شُرْبِ السُّمِّ وَالدَّوَاءِ بِهِ وَبِمَا يُخَافُ مِنْهُ

(زہر پینا، اسکے ساتھ علاج اور اس کے محظورات کا بیان)

(یخاف) یائے مضموم کے ساتھ ہے (یعنی بصیغۂ مجہول) کرمانی نے زبر بھی جائز قرار دی (اسم) پر معطوف ہے۔ (والخبیث) یعنی دوائے خبیث، گویا دواء بالسم کے ساتھ تداوی بالحرام کی بابت نہی کی طرف اشارہ کر رہے ہیں، کتاب الاشربہ کے باب (الباذق) کے تحت حدیث: (إن اللهَ لم يَجعَلْ شفائكم فِيْمَا حَرَّمَ عليكم) کی شرح کے ذیل میں اس کا بیان گزرا، بعض مدعی ہیں کہ (به) (منه) کے معنی میں ہے اور مراد جو دافعِ سم ہو اور اس سے اشارہ سابق الذکر حدیث: (جو یہاں بھی نقل کی) (مَنْ تَصَبَّحَ بسبع تمرات الخ) کی طرف ہے، اس میں ہے: (لَمْ يَضُرَّهُ سُمٌّ) تو اس سے حفظِ سابق کی غرض سے زہر کے ضرر کی دافع ادویہ کا استعمال مستفاد ہوا، بقول ابن حجر اس قول کا بُعد مخفی نہیں لیکن اس سے باب کے تحت حدیثِ عجوہ ذکر کرنے کی مناسبت ضرور مستفاد ہے، ترجمہ کا جملہ: (و ما یخاف منه) سم کی طرف عائد ضمیر مجرور پر معطوف ہے اور ان کا قول (منه) ای (من الموت به) یا استمرارِ مرض، گویا اس کے فاعل نے اپنے آپ کے خلاف اقدام کیا، جہاں تک مجرد زہر کھالینا ہے تو یہ علی الاطلاق حرام نہیں (یعنی زہر مادہ کے لحاظ سے حرام شیٔ نہیں) کیونکہ اس کی تھوڑی سی مقدار مرکب طور پر (دیگر دواؤں اور معجونوں میں ملا کر جیسے بعض معجونوں میں سنکھیا کی تھوڑی سی مقدار ملائی جاتی ہے) استعمال کرنا حرام نہیں جس سے اس کا ضرر بھی دور ہو جائے اور اس سے کوئی فائدہ و نفع بھی ہو، ابن بطال نے یہ لکھا ابن ابو شیبہ وغیرہ نے نقل کیا ہے کہ حضرت خالد بن ولید جب حیرہ آئے انہیں تنبیہ کی گئی کہ محتاط رہیں کہیں عجمی آپ کو زہر نہ پلا دیں (حضرت خالد نے اپنی جہادی فتوحات کے بعد حیرہ میں سکونت اختیار کر لی تھی اور یہیں ان کا انتقال ہوا تھا) کہنے لگے لاؤ ذرا زہر پیش کرو، وہ لائی گئی شیشی کو پکڑا اور بسم اللہ پڑھ کر ساری پی لی، کچھ نہ ہوا گویا بخاری اشارہ کرتے ہیں کہ حضرت خالد کا زہر پینے کے باوجود سلامت رہنا ان کی کرامت ہے تو اس کی اقتداء نہ کی جائے کہ مبادا کہیں خودکشی بن جائے، باب کی حدیثِ ابو ہریرہ اس کی مؤید ہے!

عین ممکن ہے حضرت خالد کے پاس ان کے اس فعل کا کوئی عہد ہو جس پر عمل پیرا ہوئے ہوں (فتح الباری کے الفاظ ہیں: لعله كان عند خالد في ذلك عهدٌ عَمِلَ به، یعنی نبی اکرم کی طرف سے انہیں باور کرایا گیا ہو کہ تمہاری موت جب ہو گی طبعی ہو گی)، ان کا قول (و الخبیث) میں جر بھی جائز ہے، تقدیر ہے: (و التداوی بالخبیث) رفع بھی جائز ہے اس طور کہ خبر محذوف ہو اور تقدیر ہو: (ما حکمه) یا (هل یجوز التداوی به) اسے تناول کرنے سے صریحاً نہی وارد ہے اسے ابو داؤد اور ترمذی وغیرہما نے۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، مجاہد عن ابی ہریرہ سے مرفوعاً نقل کیا ہے، خطابی لکھتے ہیں دواء کا خبث دو طرح سے واقع ہوتا ہے ایک

اس کی نجاست کی جہت سے جیسے شراب اور غیر ماکول اللحم حیوان کا گوشت (یعنی جس کا کھانا حرام ہے) کبھی اس کی استقذار (یعنی کراہت محسوس کرنا) کی جہت سے تو اس قسم کی دواؤں کی کراہت اس وجہ سے ہے کہ نفس کو ناگواری محسوس ہوتی ہے اگرچہ نفسِ مریض عموما کثیر ادویہ کی بابت ناگواری ہی محسوس کرتا ہے لیکن بعض کا معاملہ بعض سے آسان ہوتا ہے بقول ابن حجر حدیث کو اس کے بعض طرق میں وارد پر محمول کرنا اولیٰ ہے اور آخرِ حدیث میں اس کے ساتھ متصلا وارد ہے، شائد بخاری کا ترجمہ میں اسی طرف اشارہ ہے۔

- 5778حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ الْحَارِثِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ سُلَيْمَانَ قَالَ سَمِعْتُ ذَكْوَانَ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ تَرَدَّى مِنْ جَبَلٍ فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَهُوَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ يَتَرَدَّى فِيهِ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا وَمَنْ تَحَسَّى سَمًّا فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَسَمُّهُ فِي يَدِهِ يَتَحَسَّاهُ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِحَدِيدَةٍ فَحَدِيدَتُهُ فِي يَدِهِ يَجَأُ بِهَا فِي بَطْنِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا .طرفه - 1365

ترجمہ: ابوہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا جس نے پہاڑ سے اپنے آپ کو گرا کر خود کو مار ڈالا وہ دوزخ میں ہمیشہ یہی عذاب پائے گا کہ پہاڑ سے گرایا جایا کرے گا اور جس نے زہر کھا کر خودکشی کی تو اس کو دوزخ میں ہمیشہ یہی عذاب ہوگا کہ اس کے ہاتھ میں زہر ہوگا اور وہ کھاتا رہے گا اور جس نے اپنے آپ کو کسی ہتھیار سے ہلاک کر لیا تو اس کو دوزخ میں ہمیشہ ایسے ہی عذاب ہوگا کہ وہی ہتھیار اپنے ہاتھ سے اپنے پیٹ میں مارا کرے گا

سلیمان سے مراد اعمش ہیں۔ (سمعت ذکوان) یہ ابوصالح سمان ہیں مسلم نے اسے وکیع عن اعمش عن ابی صالح سے تخریج کیا پھر اس کے بعد شعبہ عن سلیمان (قال سمعت ذکوان) کے الفاظ سے سند ذکر کی، ترمذی نے اسے طیالسی عن شعبہ سے نقل کرتے ہوئے اعمش سے (سمعت أبا صالح) ذکر کیا، وکیع کی روایت میں پہلے (مَنْ قتل نفسه بحديدة) اور تیسرے نمبر پہ (مَن تردى الخ) ذکر کیا، شعبہ کی یہاں کی ترتیب کے برعکس، طیالسی کی روایت میں وکیع کی روایت کے مثل ہے، اسی طرح ترمذی کے ہاں عبیدہ بن حمید عن اعمش کے طریق سے انہوں نے قصہ ذکر نہیں کیا۔ (من تردى من جبل) یعنی اپنا آپ گرا لیا، اگلا جملہ (فقتل نفسه) اسی معنی پر دال ہے کہ جان بوجھ کر یہ کیا وگرنہ صرف (تردى) کا لفظ تعمد پر دال نہیں۔ (يجأ) یائے مفتوح، تخفیفِ جیم اور ہمزہ کے ساتھ، کبھی ہمزہ مسہل کر دیا جاتا ہے اسکی اصل (یوجأ) ہے ابن تین کہتے ہیں شیخ ابوالحسن کی روایت میں (يجأ) یائے مضموم کے ساتھ ہے اور یہ قابلِ توجیہ نہیں کیونکہ مجہول میں اثباتِ واو کے ساتھ (یوجأ)ہوتا ہے، بروزن (يوجد) اور مسلم کی روایت میں (يتوجّأ) ہے بروزن (يتكبر)، یہ بھی بمعنی الطعن ہے، اواخر الجنائز کی ابوزناد عن اعرج عن ابوہریرہ کی روایت میں یہ الفاظ گزرے: (الذى يطعن نفسه يطعنها فى النار) وہاں متعلقہ شرح اور تاویلِ خلود وتابید کا ذکر ہوا تھا ابن تین نے کسی سے نقل کیا کہ یہ حدیث ایک خاص اور معین شخص کے حق میں وارد ہوئی تھی، یہ اور اس طرح کی دیگر احادیثِ وعید کے سلسلہ میں اولیٰ یہ ہے کہ معنائے مذکور اس کے فاعل کی جزا ہے الا یہ کہ اللہ تعالیٰ درگزر کر دے۔

علامہ انور روایت کے الفاظ: (فى نار جهنم خالدا الخ) کی بابت کہتے ہیں پہلے کہہ چکا ہوں کہ میرے نزدیک تخلید

قیامِ برزخ کے زمان کی طرف راجع ہے اس کی نظیر پر جو کذاب کے ساتھ سلوک ہوگا جسکا ذکر بخاری مطبوع ہند: ۲/۹۰۰ میں ہوا کہ روز قیامت اس کی باچھیں چیری جائیں گی۔

- 5779 حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ بَشِيرٍ أَبُو بَكْرٍ أَخْبَرَنَا هَاشِمُ بْنُ هَاشِمٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عَامِرُ بْنُ سَعْدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ مَنِ اصْطَبَحَ بِسَبْعِ تَمَرَاتٍ عَجْوَةٍ لَمْ يَضُرَّهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ سَمٌّ وَلَا سِحْرٌ (اسی کا سابقہ نمبر) . أطرافه 5445، 5768

(أحمد بن بشير الخ) یہ کوفی مخزومی، ان کے مولیٰ ہیں بخاری میں صرف اسی جگہ مذکور ہیں بقول ابن معین (لا بأس به) ہیں، عباس دوری نے ان سے یہی نقل کیا لیکن عثمان دارمی نے ان سے (متروک) کا لفظ نقل کیا خطیب نے اس پر متعقب ہوتے ہوئے لکھا کہ عثمان پر ایک اور راوی کا التباس ہوا ہے جن کا نام بھی احمد بن بشیر ہے لیکن ان کی کنیت ابو جعفر تھی وہ بغدادی اور انہی کے طبقہ کے تھے شائد بخاری نے انہی سے امتیاز کیلئے یہاں ان کی کنیت بھی ذکر کی (یہ امام بخاری کی ذہانت اور وسعتِ معلومات کی دلیل ہے) اس حدیثِ سعد کی کچھ قبل شرح گزری ہے۔

- 57 باب أَلْبَانِ الأُتُنِ (گدھی کا دودھ بطورِ علاج)

اتن اتان کی جمع ہے۔

- 5780 حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي إِدْرِيسَ الْخَوْلَانِيِّ عَنْ أَبِي ثَعْلَبَةَ الْخُشَنِيِّ رضى الله عنه قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنْ أَكْلِ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبُعِ .قَالَ الزُّهْرِيُّ وَلَمْ أَسْمَعْهُ حَتَّى أَتَيْتُ الشَّأْمَ

- 5781 وَزَادَ اللَّيْثُ قَالَ حَدَّثَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ وَسَأَلْتُهُ هَلْ نَتَوَضَّأُ أَوْ نَشْرَبُ أَلْبَانَ الأُتُنِ أَوْ مَرَارَةَ السَّبُعِ أَوْ أَبْوَالَ الإِبِلِ قَالَ قَدْ كَانَ الْمُسْلِمُونَ يَتَدَاوَوْنَ بِهَا فَلاَ يَرَوْنَ بِذَلِكَ بَأْسًا فَأَمَّا أَلْبَانُ الأُتُنِ فَقَدْ بَلَغَنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ لُحُومِهَا وَلَمْ يَبْلُغْنَا عَنْ أَلْبَانِهَا أَمْرٌ وَلاَ نَهْيٌ وَ أَمَّا مَرَارَةُ السَّبُعِ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي أَبُو إِدْرِيسَ الْخَوْلاَنِيُّ أَنَّ أَبَا ثَعْلَبَةَ الْخُشَنِيَّ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ أَكْلِ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبُعِ

ترجمہ: ابو ثعلبہ خشنیؓ کہتے ہیں نبی پاک نے ہر دانت والے شکاری درندے کے گوشت سے منع کیا، زہری کہتے ہیں میں نے یہ حدیث اس وقت تک نہ سنی تھی جب تک شام نہیں آیا، لیث نے زیادت کی کہ کہ مجھے یونس نے زہری سے بیان کیا کہ میں نے ان سے پوچھا کیا ہم گدھی کے دودھ سے وضوء کر سکتے ہیں یا درندوں کے پتے یا اونٹوں کے پیشاب بطورِ دوا استعمال کر سکتے ہیں؟ کہا مسلمان انہیں بطور دوا استعمال کرتے رہے ہیں اور اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے، ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ نبی اکرم نے ان کے گوشت سے منع کیا ہمیں ان کے پیشاب بارے کوئی امر و نہی نہیں پہنچی، جہاں تک درندوں کے پتے کی بات تو ابو ثعلبہ نے بتلایا

نبی پاک نے ہر دانت والے شکاری درندے کے کھانے سے منع کیا ہے۔

شیخ بخاری جعفی (قسطلانی نے مسندی لکھا) اور سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔(من السباع) اکثر کے ہاں یہی ہے مستملی اور سرخسی کے نسخوں میں (من السبع) ہے مراد جنس ہے۔(حتی أتیت الشام) اس پر الطب میں کلام گزری ہے۔(و زاد الخ) اس زیادت کو ذہلی نے الزہریات میں موصول کیا اسے ابونعیم نے بھی مستخرج میں مطولا ابوضمرہ عن انس بن عیاض عن یونس بن یزید کے حوالے سے نقل کیا ہے۔(و سألته هل تتوضأ) یہ جملہ حالیہ ہے ابوضمرہ کی روایت میں ہے کہ زہری سے یہ سوال ہوا مگر انہوں اس بابت شذوذِ قول کی وجہ سے جواب دینے سے پہلوتہی کی، الطھارۃ میں بعض ان حضرات کا ذکر ہوا جنہوں نے دودھ اور سرکہ کے ساتھ وضوء کرنا جائز قرار دیا ہے۔(قد کان المسلمون) روایتِ ابوضمرہ میں ہے: (أما أبوال الإبل فقد کان الخ)۔(و لم یبلغنا الخ) ابوضمرہ کی روایت میں ہے:(ولا أری ألبانها إلا تخرج من لحومها)۔

(و أما مرارة السبع الخ) ابوضمرہ کی روایت میں ہے: (و أما مرارة السبع فإنه أخبرنی أبو إدریس) باقی اسی کے مثل ہے ابوضمرہ نے آخر میں یہ زیادت کی:(و لم أسمعه من علمائنا) تو اگر نبی اکرم نے منع کیا ہے تو ان کی مرارت میں کوئی خیر نہیں، اس زیادت سے ماخوذ ہوگا کہ زہری کو اس حدیث کی صحت میں توقف تھا کیونکہ حجاز میں اس کی اصل سے کوئی واقف نہ تھا جیسا کہ کثیر علمائے حجاز کا یہی طریقہ تھا (کہ اگر وہ کسی حیثیت کی اصل کو نہ پہچانتے تو اس کی صحت میں متذبذب ہوتے) ابن بطال لکھتے ہیں زہری نے مرارتِ سبع کے منع ہونے پر (أکل کل ذی ناب من السباع) کی نہی سے استدلال کیا ہے تو البانِ اتن میں بھی یہی قرار دینا انہیں لازم ہے (کیونکہ ان کا گوشت بھی تو حرام ہے) ابن حجر لکھتے ہیں مرحوم روایتِ ابوضمرہ کی زیادت سے غافل ہوئے، البانِ اتن کی بابت اختلاف ہے تو جمہور اس کی تحریم کا موقف رکھتے ہیں مالکیہ کے ہاں ان کی حلت کا قول ہے، ان کے اکلِ لحم کی حلت کا بھی ان کے ہاں ایک قول ہے، اس کا بسط کتاب الاطعمہ میں گزرا۔

- 58 باب إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي الإِنَاءِ (اگر برتن میں مکھی پڑ جائے؟)

ابو ہلال عسکری لکھتے ہیں ذباب واحد جبکہ جمع ذبان ہے جیسے غربان، عوام ذباب کو برائے جمع اور واحد میں ذبابہ بروزنِ قرادۃ کہتے ہیں یہ خطا ہے ابوحاتم سجستانی بھی اسے خطا قرار دیتے ہیں، جوہری کے نزدیک اس کی واحد ذبابہ ہے المحکم میں ابوعبید خلف احمر کے حوالے سے عسکری کا مذکورہ قول بھی جائز قرار دیتے ہیں سیبویہ نے جمع میں ذب بھی نقل کیا ہے بقول ابن حجر میں نے بحتری کی تحریر میں اسے ذالِ مضموم اور باء پر شد کے ساتھ پڑھا ہے۔

- 5782 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ عُتْبَةَ بْنِ مُسْلِمٍ مَوْلَى بَنِي تَيْمٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ حُنَيْنٍ مَوْلَى بَنِي زُرَيْقٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْمِسْهُ كُلَّهُ ثُمَّ لِيَطْرَحْهُ فَإِنَّ فِي أَحَدِ جَنَاحَيْهِ شِفَاءً وَفِي الآخَرِ دَاءً .طرفه - 3320

ترجمہ: ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا اگر تمہارے کسی کے برتن میں مکھی پڑ جائے تو اسے ڈبو کر پھینک دو، اس

لئے کہ اس کے ایک پر میں شفا اور دوسرے میں بیماری ہے۔

عتبہ بن مسلم مدنی ہیں ان کے والد ابو عتبہ کے ساتھ مکنیٰ تھے بخاری میں ان کی یہی ایک حدیث ہے۔ (عن عبید بن حنین) بدء الخلق میں سلیمان بن بلال عن عتبہ بن مسلم سے (أخبرنی عبید) مذکور ہے، ان کی کنیت ابو عبداللہ تھی۔ (مولی بنی زریق) کلاباذی نے نقل کیا کہ یہ زید بن خطاب کے مولی تھے ابن عیینہ سے منقول ہے کہ عباس کے مولی تھے یہ خطا ہے گویا انہوں نے انہیں عبداللہ بن حنین کا بھائی خیال کیا مگر ایسا نہیں، عبید کی بھی بخاری میں یہی ایک حدیث ہے جسے دو جگہ وارد کیا ہے۔ (إذا وقع الذباب الخ) کہا گیا کہ اس کی کثرتِ حرکت اور اضطراب کی وجہ سے ذباب نام پڑا، ابو یعلی نے ابن عمر سے مرفوعا نقل کیا کہ اس کی عمر چالیس ایام ہے اور سوائے شہد کی مکھیوں کے سب مکھیاں جہنمی ہیں، اس کی سند لاباُس بہ ہے اسے ابن عدی نے اول حصہ کے سوا ایک دیگر ضعیف سند سے نقل کیا ہے، جاحظ کہتے ہیں ان کا جہنم میں ہونا بطور تعذیب نہیں بلکہ تا کہ اہلِ جہنم کو (وہاں بھی) تنگ کریں، جوہری کہتے ہیں طیور میں سوائے مکھی کے کوئی برتن میں منہ داخل نہیں کرتا افلاطون کا قول ہے کہ مکھی حریص ترین شئ ہے حتی کہ ایسی جگہ بھی اپنے آپکو ڈال دیتی ہے جہاں اس کی ہلاکت یقینی ہو، عفونت سے یہ متولد ہوتی ہے اس کی پلکیں نہیں ہوتیں کیونکہ اس کا حدقہ چھوٹا سا ہوتا ہے پلکوں کا مقصد حدقہ کو صیقل کرنا ہوتا ہے وہ یہ کام اپنے ہاتھوں سے کرتی ہے ہمیشہ انہیں آنکھوں پر پھیرتی رہتی ہے اس کا عجیب معاملہ یہ ہے کہ اس کا رجیع (یعنی بیٹھ) سیاہ کپڑے میں سفید اور سفید میں سیاہ دکھائی پڑتا ہے، گندی جگہوں میں ہی اکثر ہوتی ہیں وہیں سے ان کا مبدائے خَلق ہے پھر توالُد سے، طیور میں جفتی کرنے والے پرندے اکثر ہیں کئی دفعہ دن کا اکثر حصہ نر مادہ پر بیٹھا رہتا ہے بیان کیا جاتا ہے کہ کسی بادشاہ نے امام شافعی سے پوچھا مکھی کیوں پیدا کی گئی ہے؟ اس وقت ایک مکھی اسے تنگ کر رہی تھی، کہنے لگے بادشاہوں کی مذلت کیلئے، کہتے ہیں اس نے (فضول سا) سوال کیا اس وقت میرے پاس کوئی جواب نہ تھا تو اس موجودہ صورتحال سے اپنا مذکورہ جواب مستنبط کر لیا ابو احمد مالقی کہتے ہیں مکھیاں زِبل (یعنی گوبر) سے متولد ہوتی ہیں اگر بڑی سی مکھی لے کر اس کا سر کاٹ دو پھر اس کے بقیہ جسم کو پپوٹے میں پڑے بال کو نکالنے کیلئے رگڑو تو نکل جائے گا اسی طرح داءِ ثعلب (ایک مرض جس میں سر کے بال جھڑ جاتے ہیں) اور اگر بھِڑ کے کاٹے کی جگہ پر مکھی لگائی جائے تو تکلیف رک جائے گی۔

(فی إناء أحد کم) بدء الخلق میں (شراب) کا لفظ تھا، نسائی اور ابن ماجہ کی۔ ابن حبان نے اسے صحیح قرار دیا، ابو سعید سے روایت میں ہے: (إذا وقع فی الطعام) اناء کے ساتھ تعبیر اشمل ہے (کہ اکل وشرب دونوں اس کے تحت آگئے) بزار کی حدیثِ انس میں بھی یہی واقع ہے۔ (فلیغمسه کله) یہ امرِ ارشاد ہے، داء کے دواء کے ساتھ مقابلہ کیلئے، (کله) میں توہمِ مجاز کا رفع ہے کہ شائد کچھ حصہ کا غمس ہی کافی ہو۔ (ثم لیطرحه) سلیمان بن بلال کی روایت میں (ثم لینزعه) ہے، عبداللہ بن مثنی کی اپنے چچا ثمامہ سے روایت میں ہے کہ انہیں بیان کیا ہم حضرت انس کے ہاں تھے تو ایک برتن میں مکھی گر گئی انہوں نے انگلی سے اسے تین دفعہ برتن میں ڈبویا پھر کہا بسم اللہ، اور ذکر کیا کہ نبی اکرم نے یہی کرنے کا حکم دیا تھا، اسے بزار نے ثقات رجال کے ساتھ تخریج کیا ہے اسے حماد بن سلمہ نے ثمامہ سے روایت کرتے ہوئے (عن أبی هریرة) ذکر کیا ابو حاتم کے ہاں یہی راجح ہے دارقطنی کہتے ہیں دونوں طریق محتمل ہیں۔

(فإن فی إحدی الخ) ابو داؤد کی روایت میں (فإن فی أحد الخ) ہے جناح مذکر و مؤنث دونوں طرح مستعمل ہے بعض نے کہا باعتبارِ ید مونث ہے (کیونکہ ید کا لفظ بھی مؤنث ہے) صغانی نے جزم سے لکھا کہ یہ مونثاً مستعمل نہیں انہوں نے (أحد)

والی روایت کی تصویب کی اور یہ کہ طائر (یعنی پرندے) کیلئے یہ حقیقت اور دیگر کیلئے مجاز کے بطور استعمال ہوتا ہے جیسے اس آیت میں ہے:(وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ) [الإسراء : ۲۴] ابو داؤد کی روایت میں جسے ابن حبان نے صحیح کہا، سعید مقبری عن ابی ہریرہ کے طریق سے ہے:(و إنه يتقي بجناحه الذي فيه الداء)(یعنی بیماری والے پر کے ساتھ اپنا بچاؤ کرتی ہے) مجھے کسی طریق میں شفا والے اس کے پر کی تعیین نہیں ملی لیکن بعض علماء نے لکھا ہے کہ انہوں نے خوب مشاہدہ کیا تو پایا کہ بائیں پر کے ساتھ وہ متقی ہوتی ہے تو جانا کہ دایاں پر شفا والا ہے (قرینِ قیاس بھی یہی تھا کہ دایاں پر صاحبِ شفا ہو) حدیثِ ابو سعید مذکور میں ہے کہ وہ زہر کو مقدم اور شفا کو پیچھے رکھتی ہے تو اس روایت سے حدیثِ باب میں مذکور داء کی تفسیر مستفاد ہوئی کہ اس سے مراد اس کا زہر ہے لہذا بعض شراح نے اس ضمن میں جو تکلف سے کام لیا اس کی ضرورت نہیں، انہوں نے لکھا کہ لفظ میں مجاز ہے یعنی یہ کہ اس کے ایک پر میں داء ہے تو یا تو یہ مجاز الحذف سے ہے اور تقدیرِ کلام ہے:(فإن في أحد جناحيه سبب داء) یا یہ مبالغہ ہے کہ چونکہ اس کا ایک پر بیماری کا سبب ہے تو اسے ہی اس کا محل کہہ دیا، ایک اور نے لکھا محتمل ہے کہ داء سے مراد جو ایسے اکل و شرب کو کھانے سے لوگوں کو تکبر حائل ہوتا ہے جس میں مکھی گر گئی ہو اور اس طرح ان کا ترک اس کے ضیاع و تلف کا باعث بن سکتا ہے تو اس کی دواء یہ ہوئی کہ دوسرا پر بھی اس میں ڈبو دو پھر نکالو تو اس طرح قمعِ نفس (یعنی نفس کو عاجز بنانا) کا حصول ہوا اور تواضع کی ترغیب دلائی گئی۔

(و في الآخر شفاء) ابوذر کے نسخہ میں(و في الأخرى) ہے ایک اور نسخہ میں(في) کے حذف کے ساتھ ہے سلیمان بن بلال کی روایت میں بھی یہی ہے، (في إحدى جناحيه داء والآخر شفاء) سے ان حضرات کیلئے استدلال کیا گیا ہے جو دو عاملوں کا معمولوں پر عطف جائز قرار دیتے ہیں جیسے اخفش، اس پر (الآخر) کو زیر اور (شفاء) کو نصب کے ساتھ پڑھنا ہوگا کہ (الآخر) (الأحد) پر اور (شفاء)(داء) پر معطوف ہے،(إحدى) میں عامل(في) اور (داء) میں (إن) ہے اور یہ دونوں(الآخر) اور (شفاء) میں عامل ہیں، سیبویہ اسے جائز قرار نہیں دیتے وہ کہتے ہیں حرفِ جر حذف کیا گیا اور اس کا عمل باقی رہا اور یہ دوسری روایت میں صریحا ہے:(و في الأخرى شفاء)، شفاء کو بطورِ استیناف مرفوع پڑھنا بھی جائز ہے، اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے کہ ماءِ قلیل ایسی چیز کے وقوع سے متنجس نہیں ہوتا جس کا نفس (یعنی وجود) اس میں سائلہ (یعنی بہنے والا) نہیں، وجہِ استدلال جیسا کہ بیہقی نے امام شافعی سے نقل کیا، یہ ہے کہ آنجناب ایسی شئ کے غمس کا حکم نہیں دے سکتے تھے جو مر چکی اور جو پانی کو نجس کر دے کہ یہ اِفساد ہے، بعض اس کے مخالفین نے رد میں کہا غمسِ ذباب سے اس کی موت لازم نہیں کہ اسے نرمی سے بھی ڈبویا جا سکتا ہے بایں طور کہ مرے نہیں اور زندہ شئ اسے جس میں وہ واقع ہو جائے نجس نہیں کرتی جیسا کہ بغوی نے اس حدیث سے یہ مستنبط کرتے ہوئے تصریح کی، ابو طیب طبری لکھتے ہیں نبی اکرم کا اس حدیث میں مقصد نجاست و طہارت کا بیان نہ تھا آپ تو فقط مکھی کے ضرر سے بچنے کا علاج ذکر فرما رہے ہیں اسی طرح آپ کے اونٹوں کے بارہ میں ادائیگیِ نماز سے منع کرتے جبکہ ریوڑ کے بارہ میں اس کی اذن دینے سے ایک کی نجاست اور دوسری کی نجاست بیان کرنا مقصد نہ تھا بلکہ آپ یہ یاد کرا رہے تھے کہ اونٹوں کی موجودگی میں خشوع سے نماز ادا کرنا ممکن نہیں ہوتا جبکہ بکریوں کے ساتھ یہ معاملہ نہیں، بقول ابن حجر ان کی بات درست ہے مگر یہ منع نہیں کہ اس سے کوئی اور حکم بھی مستنبط کر لیا جائے، غمس کا حکم کئی صورتوں کو متناول ہے مثلا یہ کہ ایسے ڈبوئے کہ وہ مرے نہیں جو یہاں مدعا ہے، دوم یہ کہ اس کی پرواہ نہ

کرے کہ مرتی ہے یا زندہ رہتی ہے اسی طرح اس امر کو بھی متناول ہے کہ طعام (جس میں مکھی گری) گرم ہو یا ٹھنڈا، گرم ہونے کی صورت میں زیادہ امکان یہ ہے کہ وہ مر جائے گی بخلاف ٹھنڈے طعام کے تو جب تقیید واقع نہیں تو عموم پر محمول کیا جائے گا، لیکن یہ محلِ نظر ہے کیونکہ یہ مطلق ہے ایک صورت میں صادق آتا ہے تو جب کسی معین صورت پر دلیل قائم ہو تو اسی پر محمول کرنا ہوگا، ابن دقیق العید نے حکمِ مذکور میں غیرِ ذباب کے اس کے ساتھ بطریقِ دیگر الحاق میں اشکال قرار دیا ہے، لکھتے ہیں نص مکھی ہی کے بارہ میں وارد ہوئی ہے تو ہر وہ جس کے لئے نفسِ سائلہ نہیں (یعنی جس میں خون نہیں) اس میں شمار کر لینا محلِ نظر ہے کیونکہ جواز ہے کہ علت (جس کا ہمیں علم نہیں) ذباب ہی میں مقصور ہو اور یہ (یعنی دیگر کا الحاق) اس کے ساتھ عمومِ بلوی ہے اور یہ استنباط ہے یا یہ تعلیل کہ اس کے ایک پر میں داء اور دوسرے میں شفا ہے (گویا اس سے ظاہر ہوا کہ یہ حکم مکھی کے ساتھ ہی خاص ہے) اور یہ منصوص ہے، یہ دونوں معانی دیگر میں موجود نہیں تو بعید ہے کہ علت فقط یہی ہو کہ جس میں دمِ سائل نہ ہو، بلکہ ظاہر امر یہ ہے کہ یہ جزوِ علت ہے نہ کہ کامل علت اھ، متاخرین کی ایک جماعت نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ جو چیزیں عموماً پانی میں گرتی پڑتی رہتی ہیں مثلاً مکھی اور مچھر تو ان سے پانی نجس نہیں ہوتا اور جس کا واقع ہونا عام نہیں مثلاً بچھو تو اس سے پانی نجس ہو جائے گا، یہ قوی ہے! خطابی کہتے ہیں بعض بے فیض لوگوں نے اس حدیث پر کلام کی اور کہا یہ کیونکر ممکن ہے کہ مکھی کے پروں میں داء و شفاء مجتمع ہوں اور وہ خود کیسے یہ جانتی ہے حتی کہ داء والا پر آگے رکھتی ہے اور اسے اس پر کس نے مجبور کیا؟

کہتے ہیں یہ جاہلانہ یا متجاہلانہ (یعنی تجاہلِ عارفانہ) سوال ہیں کثیر حیوان ایسے ہیں جو متضاد صفات کا مجموعہ ہیں، یہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے جس نے ایسا کیا (سانپ سے بڑھ کر زہر کس میں ہوگا اور تریاق کی ایک قسم ایسی ہے جو اسی سے کشید کی جاتی ہے) جس ذات نے شہد کی مکھی کو الہام کیا کہ ایک عجیب الہیت گھر تعمیر کرے اسی طرح وہ مکھی کو الہام پر قادر ہے کہ داء والا پر آگے کرے اور جس نے چیونٹی کو سکھلایا کہ اپنی خوراک کا ذخیرہ کرے اور دانے کو دو حصوں میں پھاڑ کر رکھے تاکہ (اس کے بل میں) وہ اگ نہ پائے، ابن جوزی لکھتے ہیں اس قائل سے یہ جو نقل کیا گیا وہ عجیب نہیں، شہد کی مکھی اپنے بالائی حصہ سے شہد بناتی ہے جبکہ نچلے حصہ سے زہر ڈالتی ہے (یعنی ڈنگ مارتی ہے) اور سانپ جو زہرِ قاتل کا حامل ہے، اس کا لحوم تریاق میں داخل کیا جاتا ہے جو اس کے زہر کا علاج ہے، مکھی کو اثمد کے ساتھ (سرمہ بنانے کیلئے) پیسا جاتا ہے اس سے اس کی جلائے نظر کی صلاحیت بڑھتی ہے بعض حذاق اطباء نے ذکر کیا کہ مکھیوں میں زہریلی قوت ہے جس پر ورم اور اس کے کاٹے کے نتیجہ میں ہونے والی خارش دال ہے، یہ اسکے لئے بمنزلہ ہتھیار ہے تو شارع نے حکم دیا کہ اس سمیت کا توڑ اس شفاء سے کیا جائے جو اللہ تعالیٰ نے اس کے دوسرے پر کو ودیعت کر رکھی ہے تو اس طرح دونوں مادے باہم متقابل ہونے سے اس کا ضرر زائل ہوا (ثم لینزعه) سے استدلال کیا گیا ہے کہ اگر مکھی طعام و شراب میں گر کر مر گئی تو اسے نجس کر دے گی جیسا کہ یہ شافعی کے دو اقوال میں سے اصح قول ہے، دوسرا قول ان کا ابوحنیفہ کے قول کی مانند ہے کہ نجس نہ کرے گی۔

خاتمہ

کتاب الطب (118) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے (18) معلق ہیں، مکررات کی تعداد۔ اب تک کے صفحات میں (23) ہے، سوائے آٹھ احادیث کے باقی متفق علیہ ہیں، اس میں (16) آثارِ صحابہ و غیر ہم بھی ہیں۔

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

77- كتاب اللباس (ملبوسات)

1- باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ ﴾

(لباس انسانوں کی زینت ہیں)

وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ كُلُوا وَاشْرَبُوا وَالْبَسُوا وَتَصَدَّقُوا فِي غَيْرِ إِسْرَافٍ وَلَا مَخِيلَةٍ. وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ كُلْ مَا شِئْتَ وَالْبَسْ مَا شِئْتَ مَا أَخْطَأَتْكَ اثْنَتَانِ سَرَفٌ أَوْ مَخِيلَةٌ (ترجمہ: نبی پاک نے فرمایا کھاؤ، پیؤ، پہنو اور صدقہ کرو بغیر اسراف اور تکبر کے بقول ابن عباس جو چاہو کھاؤ اور پہنو جب تک دو صفتیں تجھ میں نہیں: اسراف اور تکبر)

ابن نعیم کے نسخہ میں (و الطیبات من الرزق) بھی مذکور ہے نسفی کے ہاں (بجائے قول اللہ کے) (قال الله تعالی: قُل من حرم الخ) ہے گویا انہوں نے اس کے شانِ نزول کی طرف اشارہ کیا اسے طبری نے جعفر بن ابومغیرہ عن سعید بن جبیر عن ابن عباس سے نقل کیا کہتے ہیں قریش ننگے بدن طوافِ کعبہ کیا کرتے اور اس اثناء خوب سیٹیاں بجاتے اور تالیاں پیٹتے تھے تو اللہ نے یہ آیت نازل کی: (قل من حرم الخ) اس کی سند صحیح ہے طبری اور ابن ابی حاتم نے جید اسانید کے ساتھ اصحابِ ابن عباس: مجاہد اور عطاء و غیرہما سے اس کا نحو نقل کیا، اسی طرح ابراہیم نخعی، سدی، زہری اور قتادہ وغیرہم سے کہ یہ آیت مشرکین کے ننگے ہو کر خانہ کعبہ کا طواف کرنے کے بارہ میں نازل ہوئی، ابن ابی حاتم نے عبداللہ بن کثیر عن طاؤس سے اس آیت کی بابت نقل کیا کہ انہیں حریر و دیباج کا حکم نہیں دیا لیکن واقعہ یہ ہے کہ جب ان کا کوئی لباس میں طواف کرتا تو اسے اس کے بدن سے کھینچ لیتے تھے، یعنی تو یہ آیت نازل ہوئی، مسلم اور ابوداؤد نے مسور بن مخرمہ سے نقل کیا کہتے ہیں مجھ سے میرا کپڑا گر پڑا تو نبی اکرم نے فرمایا اپنا کپڑا پہن لو، ننگے مت چلا کرو۔ (و قال النبی ﷺ کلوا الخ) یہ تعلیق صرف مستملی اور سرخسی کے نسخوں میں ہے، یہ ان احادیث میں سے ہے جو صحیح بخاری میں صرف معلقاً ہی مذکور ہیں کسی جگہ اسے موصول نہیں کیا ابوداؤد طیالسی اور حارث بن ابواسامہ نے اسے اپنی اپنی مسند میں ہمام بن یحی عن قتادہ عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے موصول کیا ہے، طیالسی کی روایت میں استثناء واقع نہیں، حارث کی روایت میں ہے مگر اس میں (و تصدقوا) نہیں اور آخر میں یہ زیادت کی: (فإن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عباده) (یعنی اللہ تعالی کو اچھا لگتا ہے کہ وہ اپنے بندوں پر اپنی نعمتوں کا اثر دیکھے)، ابن ابوالدنیا کی کتاب الشکر میں بھی یہ بتمامہ موصول ہے ترمذی نے اس کی آخری فصل میں اس زیادت کو قتادہ کے طریق سے نقل کیا بخاری کی طرف سے یہ ان کے شیخ عمرو بن شعیب کی تقویت کی مصیر ہے، صحیح میں سوائے اس جگہ کے کہیں یہ اشارہ نہیں دیکھا، بعض رواۃ نے اس اسناد کا قلب کرتے ہوئے والدِ عمرو کو اور ان کے قول: (عن أبيه) کو تصحیف کر دیا، ابن ابی حاتم نے العلل میں ذکر کیا ہے کہ انہوں نے اپنے والد سے ایک حدیث کی بابت پوچھا جسے ابوعبیدہ حداد نے ہمام عن قتادہ عن عمرو بن سعید عن انس نقل کیا تو یہی حدیث ذکر کی تو انہوں نے اسے خطا قرار دیا اور یہ کہ درست (عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ) ہے، اس حدیث اور مابعد اثر کی آیت سے مناسبت ظاہر ہے کیونکہ اس سے ماقبل آیت میں ہے: (كُلُوا وَ اشْرَبُوا وَ لَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ)[الأعراف: ۳۱]، اور اسراف قول وفعل میں مجاوزتِ حد کو کہتے ہیں، انفاق میں اشہر ہے، سورۃ الزمر میں

فرمایا: (قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ) [۵۳] نیز فرمایا: (فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ) [الإسراء : ۳۳]، مخیلہ بروزنِ عظیمہ ہے یہ بمعنی خیلاء یعنی تکبر ہے ابن تین کہتے ہیں یہ مفعلة کے وزن پر ہے افتعال سے جب تکبر کرے، کہتے ہیں خیلاء فائے مضموم کے ساتھ، کبھی مکسور بھی کیا جاتا ہے ممدود ہے یعنی تکبر، راغب کہتے ہیں وہ تکبر جو کسی ایسی فضیلت کے باعث ہو جو انسان اپنے آپ میں خیال کرے اور تخیل (تصوير خيال الشيء في النفس) ہے (یعنی دل میں کسی شئ کی خیالی تصویر بنانا) اسراف اور مخیلہ میں وجہِ حصر یہ ہے کہ اکلاً اور لبساً وغیرہما اس کے تناول سے منع کرنا یا اس میں موجود کسی معنی کے باعث ہے اور وہ ہے مجاوزتِ حد اور یہی اسراف ہے، اور یا برائے تعبُّد ہے جیسے ریشم کہ راجح یہ ہے کہ اس سے نہی کی علت ثابت نہیں اور مجاوزتِ حد شریعت میں وارد کی مخالفت کو متناول ہے تو یہ حرام میں داخل ہے، کبھی اسراف کبر کو مستلزم ہوتا ہے اور وہ مخیلہ ہے، موفق عبداللطیف بغدادی کہتے ہیں یہ حدیث انسان کی تدبیرِ نفس کے فضائل کی جامع ہے اس میں دنیوی و اخروی مصالحِ نفس و جسد کی تدبیر ہے ہر چیز میں اسراف ضار بالجسد اور ضار بالمعیشت ہے تو اتلاف کا باعث بنے گا اور نفس کے ضرر کا جب وہ اکثر احوال میں حسد کے تابع ہو اور مخیلہ ضار بالنفس ہے کہ اسے عُجب اور خود پسندی کی راہ پر لگاتی ہے اور آخرت کے لحاظ سے بھی ضار ہے کہ گناہ کا کسب کرتی ہے اسی طرح دنیا کے لحاظ سے بھی کہ لوگوں کو ناراض کرنے کا سبب ہے۔

(و قال ابن عباس كل ما الخ) اسے ابن ابوشبہ نے اپنی مصنف اور دینوری نے المجالسہ میں طاؤس عنہ کے طریق سے موصول کیا ابن ابی شیبہ نے یہی الفاظ ذکر کئے دینوری نے (السرف) ذکر کیا، اسے عبدالرزاق نے معمر عن ابن طاؤس عن ابیہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (أحلَّ اللهُ الأكل و الشرب ما لم يكن سرفٌ أو مخيلة) طبری نے بھی محمد بن ثور عن معمر سے یہی نقل کیا۔ (ما أخطأتك) سب کے ہاں طاء کے بعد ہمز کے اثبات کے ساتھ ہے ابن تین نے اسکے حذف کے ساتھ وارد کیا، درست اس کا اثبات ہے صاحب صحاح لکھتے ہیں: (أخطأت) کہو (أخطيت) نہیں بعض ایسا کہتے ہیں یعنی اگر یہ دو خصلتیں تجھ سے متجاوز ہیں (یعنی تم ان میں مبتلا نہیں) تو جو چاہو مباح چیزیں تناول کرو (کھاؤ، پیو اور پہنو)، کرمانی کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ ما نافیہ ہو یعنی (لم يوقعك في الخطأ اثنتان) کہ تمہیں یہ دو چیزیں خطا میں واقع نہ کر رہی ہوں، بقول ابن حجر اس میں بعد ہے معمر کی روایت اسے رد کر رہی ہے جس میں ہے: (مالم يكن سرف أو مخيلة)، (أو) کی بابت کرمانی کہتے ہیں کہ یہ واؤ کے معنی میں ہے جیسے اس آیت میں: (وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِماً أَوْ كَفُوراً) [الإنسان : ۲۴] بتقدیرِ نفی یعنی دونوں امور کا اس میں انتفاء لازم ہے، اس کا حاصل یہ ہوا کہ دونوں میں ہر ایک کے منع کا اشتراط علیحدہ علیحدہ دونوں کے اکٹھے منع کے اشتراط کو بطریقِ اولی مستلزم ہے، ابن مالک کہتے ہیں یہ التباس سے امن ہونے کی صورت میں جائز ہے جیسے شاعر کا یہ قول: (فقالوا لنا ثنتان لا بُدَّ منهما صدورُ رماح أشرعت أو سلاسل)۔

- 5783 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ وَزَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ يُخْبِرُونَهُ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَى مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خُيَلَاءَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۳۸۰) أطرافه 3665، 5784، 5791، - 6062

شیخ بخاری ابن ابی اویس ہیں۔(عن نافع الخ)مؤطا میں ہے: (عن نافع و عن عبداللہ بن دینار و عن زید بن اسلم) ترمذی کی معن عن مالک سے روایت میں ہے: (سمع کلھم یحدث)(یعنی سب کو یہ تحدیث کرتے سنا) تو اس طرح مالک نے تینوں کی روایتوں کو یکجا کر دیا داؤد بن قیس نے زید بن اسلم سے ان کی روایت ایک قصہ کی زیادت کے ساتھ نقل کی ہے، کہتے ہیں والد صاحب نے مجھے ابن عمر کے پاس بھیجا میں نے دروازے پر جا کر کہا کیا داخل ہو جاؤں؟ میری آواز پہچان لی اور کہا اے بیٹے جب کسی کے ہاں جاؤ تو پہلے سلام کہو اگر جواب ملے تو داخل ہو جاؤ، کہتے ہیں پھر اپنے ایک بیٹے پر نظر پڑی جس کی چادر گھسٹ رہی تھی تو اسے کہا چادر اونچی کرو میں نے سنا ہے الخ تو یہ حدیث ذکر کی، اسے احمد اور حمیدی نے ابن عیینہ عن زید سے نحوہ نقل کیا، حمیدی نے سیاق ذکر کیا جب کہ احمد نے اختصار کیا، (الابن) کا(یعنی اس بیٹے کا جس کی چادر لٹک رہی تھی) دونوں نے نام: عبداللہ بن واقد بن عبداللہ بن عمر، ذکر کیا، احمد نے اسے (معمر عن زید بن أسلم سمعت ابن عمر) کے الفاظ سے بھی نقل کیا مگر اس قصہ کے بغیر اور آمدہ باب میں مذکور قصہ ابی بکرہ ذکر کیا، ابن عمر کا اس ضمن میں ایک اور قصہ بھی ہے جس کی طرف دو ابواب کے بعد اشارہ آئے گا، نافع کی حدیث مسلم نے ایوب، لیث اور اسامہ بن زید کے طرق سے تخریج کی، سب نافع سے راوی ہیں اسی حدیث مالک کی مثل، مزید (یوم القیامة) بھی ذکر کیا بقول ابن حجر یہ زیادت رواۃِ مؤطا کے ہاں بھی مالک سے ثابت ہے، ابونعیم نے بھی اسے مستخرج میں قعنبی کے طریق سے نقل کیا ہے ترمذی اور نسائی نے یہ حدیث ایوب عن نافع کے طریق سے تخریج کی اور ان کی روایت میں ایک زیادت ہے جس کا تعلق ذیولِ نساء سے ہے، عبداللہ بن دینار کی حدیث احمد نے عبدالعزیز بن مسلم عنہ سے نقل کی اس میں بھی(یوم القیامة) مذکور ہے اسی طرح سالم اور کئی دیگر کی ابن عمر سے روایت میں بھی جیسا کہ اگلے باب میں آئے گی۔

- 2 باب مَنْ جَرَّ إِزَارَهُ مِنْ غَيْرِ خُيَلاَءَ (بغیر تکبر کے شلوار وغیرہ ٹخنوں سے لٹکانا)

یعنی یہ مذکورہ قید اس وعیدِ مذکور سے مستثنی ہے لیکن اگر یہ کسی عذر کی بنا پر ہے تب حرج نہیں اور اگر بغیر عذر کے ہے (یعنی غیر خیلاء تو ہے مگر بلا عذر ہے) تو اس بارے آگے بحث آتی ہے، ابن بطال کے ہاں یہ ترجمہ ساقط ہے۔

- 5784 حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ ؓ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خُيَلاَءَ لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ أَبُو بَكْرٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَحَدَ شِقَّىْ إِزَارِي يَسْتَرْخِي إِلاَّ أَنْ أَتَعَاهَدَ ذَلِكَ مِنْهُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَسْتَ مِمَّنْ يَصْنَعُهُ خُيَلاَءَ

(سابقہ) أطرافه 3665، 5783، 5791، - 6062

زہیر بن معاویہ سے مراد ابوخیثمہ جعفی ہیں۔(من جر ثوبه) اس کی بحث تین ابواب کے بعد آئے گی۔ (أحد شقی الخ) نسفی اور کشمیہنی کے سوا باقیوں کے ہاں مفرد کا صیغہ یعنی (شق) ہے، شین مکسور کے ساتھ کنارے کے معنی میں، نصف پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔(إلا أن أتعاهد الخ)احمد کے ہاں معمر عن زید بن اسلم کی روایت میں ہے:(إن إزاری یسترخی أحیانا) گویا چلنے پھرنے

سے چادر کی گانٹھ ڈھیلی پڑ جاتی تھی جس کے سبب ایک کنارا لٹک جاتا، اس میں ان کا ارادہ واختیار شامل نہ تھا برابر اسکا خیال رکھتے تو استر خاء ہوتا کیونکہ جونہی ڈھیلی پڑتی کس لیتے، ابن سعد نے طلحہ بن عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابی بکرعن عائشہ سے روایت کیا کہتے ہیں: (كان أبو بكر أحنى لا يستمسك إزاره يسترخي عن حقويه) (یعنی ان کی کمر کچھ جھکی ہوئی تھی اور وہ اپنے تہہ بند کو تھام نہ سکتے تھے جو نیچے ڈھلک جاتا) قیس بن ابو حازم کے طریق سے ہے کہتے ہیں حضرت ابوبکر کے پاس گیا وہ ایک نحیف شخص تھے۔

(لست من يصنعه خيلاء) زید بن اسلم کی روایت میں ہے: (لست منهم) اس سے ظاہر ہوا کہ اس شخص پر حرج نہیں جس کی چادر بغیر اس کے قصد کے مطلقاً لٹکی، ابن ابوشیبہ نے جو ابن عمر سے نقل کیا کہ وہ بہر صورت جرِ ازار کو مکروہ سمجھتے تھے تو اس بابت ابن بطال کا کہنا ہے کہ یہ ابن عمر کی تشدیدات میں سے ہے وگرنہ وہ روایتِ باب کے راوی ہیں اور ان پر حکم مخفی نہیں، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں بلکہ ابن عمر کی کراہت ایسے شخص پر محمول ہے جو قصداً یہ کرے چاہے ازرہِ مخیلہ ہو یا نہیں، اور یہ ان کی اس روایت کے مطابق ہے، ابن عمر سے یہ گمان نہ کیا جائے کہ وہ ایسے شخص کو قابلِ مواخذہ سمجھتے ہوں جسکا ایسا کوئی قصد نہیں، دراصلِ کراہت سے مراد ایسا شخص جس کے اختیار کے بغیر اس کی چادر لٹکتی ہے پھر وہ اس پر متمادی ہوتا ہے (یعنی لٹکنے دیتا ہے) اور اس کا تدارک نہیں کرتا اور یہ امر تو متفق علیہ ہے اگر چہ اس بارے اختلاف موجود ہے کہ یہ کراہت تحریمی ہے یا تنزیہی؟ حدیث سے ثابت ہوا کہ احکام احوالِ اشخاص کے اعتبار سے مختلف ہوجاتے ہیں، یہ اصول کثیر اوقات مطرد ہے۔

علامہ انور (من جر ثوبه خيلاء) کے تحت رقم طراز ہیں ہمارے ہاں جرِ ثوب مطلقا ممنوع ہے، یہ تب احکامِ لباس سے ہے شافعیہ نے نہی کو قیدِ مخیلہ پر مقصور کیا ہے تو اگر جر بغیر تکبر کے ہے تو (ان کے ہاں) یہ جائز ہے تب یہ حدیث احکامِ لباس سے نہ ہوگی، اقرب وہی جو حنفیہ کی رائے ہے کیونکہ خیلاء فی نفسہ ممنوع ہے اس میں جر کے ساتھ اختصاص نہیں جہاں تک آنجناب کا حضرت ابو بکر سے کہنا کہ آپ ایسوں میں سے نہیں جو ازرہِ خیلاء جرِ ثوب کرتے ہیں تو اس میں امرِ مناسب کے ساتھ تعلیل ہے اگر چہ یہ مناطِ (حکم) نہیں تو اس میں علتِ اباحت عدم استمساک ہے الا یہ کہ ہر وقت اس کا خیال رکھیں مگر اس پر زیادہ کیا ایسا امر جو اباحت کا فائدہ دیتا اور اسے مؤکد کرتا ہے، شائد بخاری اس میں ہمارے ساتھ موافق ہیں کہ انہوں نے کتاب اللباس میں اس حدیث کی تخریج کی حضرت ابوبکر کا سوال بھی ہماری بات کی تائید کرتا ہے تو یہ دال ہے کہ انہوں نے نہی کو عموم پر محمول کیا اگر ان کے نزدیک قیدِ خیلاء مناطِ نہی ہوتی تب ان کا سوال بلا مقصد تھا، امرِ مناسب کے ساتھ تعلیل معہود طریق ہے ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ خیلاء جرِ ازار ممنوع ہے ایسے شخص کے لئے جو اپنے ازار کا مستمسک ہے تو فقط خیلاء محطِ نہیں۔

- 5785حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الأَعْلَى عَنْ يُونُسَ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ ؓ قَالَ خَسَفَتِ الشَّمْسُ وَنَحْنُ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَقَامَ يَجُرُّ ثَوْبَهُ مُسْتَعْجِلاً حَتَّى أَتَى الْمَسْجِدَ وَثَابَ النَّاسُ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ فَجُلِّيَ عَنْهَا ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْنَا وَقَالَ إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَتَانِ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ فَإِذَا رَأَيْتُمْ مِنْهَا شَيْئًا فَصَلُّوا وَادْعُوا اللَّهَ حَتَّى يَكْشِفَهَا

أطرافه 1040، 1048، 1062، - 1063

ترجمہ: ابوبکرہؓ کہتے ہیں ہم نبی پاک کے ساتھ تھے کہ سورج گرہن لگا تو آپ عجلت میں چادر گھسیٹتے ہوئے تشریف لائے اورلوگ جلدی سے اکٹھے ہوئے اور آپ نے دو رکعت پڑھائیں حتی کہ گرہن دور ہوا تو آپ ہماری طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا بے شک چاند وسورج اللہ کی نشانیوں میں سے دو نشانیاں ہیں جب ایسا دیکھو تو نماز شروع کر دو اور دعائیں کرو حتی کہ اللہ اسے دور کر دے۔

شیخ بخاری کو کسی نسخہ میں منسوب نہیں دیکھا مقدمہ میں اس موضع کی طرف توجہ مبذول کرانے میں غفلت کی ابن سکن نے دیگر دو جگہ تصریح کی ہے کہ عبد الاعلی سے راوی محمد، ابن سلام ہیں تو اسے بھی اسی پر محمول کیا جائے، اسماعیلی نے اسے محمد بن مثنی عن عبد الاعلی کے حوالے سے تخریج کیا ہے تو محتمل ہے کہ وہی یہاں مراد ہوں یونس سے مراد ابن عبید جبکہ حسن، بصری ہیں صلاۃ الکسوف میں یہ حدیث مشروحا گزر چکی ہے یہاں غرض ترجمہ: (فقام یجر ثوبه مستعجلا) ہے تو اس سے ظاہر ہوا کہ استعجال کے سبب اگر چادر گھسٹ رہی ہو تو یہ نہی میں داخل نہیں تو یہ اس امر کو مشعر ہے کہ نہیِ مذکور اس امر کے ساتھ مختص ہے کہ ایسا بوجہِ تکبر کر رہا ہو لیکن اس میں ان حضرات کے لئے کوئی حجت نہیں جنہوں نے نہی بوجہ خیلاء ہونے پر مقصور کیا حتی کہ قمیص اگر اپنے طول کی وجہ سے زمین پر گھسٹ رہی ہو تو اسے جائز قرار دیا، آگے اسکا بیان آ رہا ہے۔

- 3 باب التَّشْمِيرِ فِي الثِّيَابِ (شلوار وغیرہ کو فولڈ کرنا)

تشمر کا مطلب ہے کپڑے کا نچلا حصہ اوپر کو ٹانگنا، بقول علامہ انور: اڑسنا۔

- 5786 حَدَّثَنِی إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا ابْنُ شُمَیْلٍ أَخْبَرَنَا عُمَرُ بْنُ أَبِی زَائِدَةَ أَخْبَرَنَا عَوْنُ بْنُ أَبِی جُحَیْفَةَ عَنْ أَبِیهِ أَبِی جُحَیْفَةَ قَالَ فَرَأَیْتُ بِلاَلاً جَاءَ بِعَنَزَةٍ فَرَکَزَهَا ثُمَّ أَقَامَ الصَّلاَةَ فَرَأَیْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ خَرَجَ فِی حُلَّةٍ مُشَمِّرًا فَصَلَّى رَکْعَتَیْنِ إِلَى الْعَنَزَةِ وَرَأَیْتُ النَّاسَ وَالدَّوَابَّ یَمُرُّونَ بَیْنَ یَدَیْهِ مِنْ وَرَاءِ الْعَنَزَةِ .

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۲۸۴) أطرافه 187، 376، 495، 499، 501، 633، 634، 3553، 3566، 5859

شیخ بخاری ابن راہویہ ہیں ابونعیم نے مستخرج میں اسی پر جزم کیا ابن شمیل سے مراد نضر اور عمر بن ابی زائدہ، ہمدانی کوفی، زکریا کے بھائی ہیں ابوزائدہ کا نام خالد تھا بعض نے ہبیرہ کہا، عمر کی بخاری میں کم ہی روایات ہیں۔ (قال فرأیت الخ) اکثر کے ہاں یہی عبارت ہے یعنی کئی جملوں پر معطوف ہے، اس کے شروع میں ہے: (رأیت النبی ﷺ فی قبة حمراء من أدم) پھر یہ بھی ہے: (ثم رأیت بلالاً الخ) بخاری نے کتاب الصلاۃ کے اوائل میں محمد بن عرعرہ عن عمر بن ابی زائدہ سے یہی نقل کیا، جب اس کا اختصار کیا تو اشارہ کر دیا کہ کوئی اسے حدیث کا آغاز نہ سمجھ لے کشمیہنی اور نسفی کے نسخوں میں (رأیت) ہے ابونعیم نے بھی مسندِ اسحاق بن راہویہ سے نضر سے یہی ذکر کیا اسے ایک اور طریق کے ساتھ اسحاق سے نقل کیا کہتے ہیں: (أخبرنا أبو عامر العقدی حدثنا عمر بن أبی زائدة) اور ذکر کیا کہ اسحاق عن نضر کی روایت میں (مشمرا) واقع نہیں جبکہ ان کی ابو عامر سے روایت میں یہ موجود ہے تو یہاں

کی اسحاق عن نضر سے روایت میں چونکہ یہ لفظ موجود ہے تو احتمال ہے کہ یہاں اسحاق سے مراد ابن منصور ہوں، اسماعیلی کے ہاں بھی یہ لفظ واقع نہیں انہوں نے یحی بن زکریا بن ابی زائدہ عن عمہ سے اس کی تخریج کی، ان کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (فخرج النبی ﷺ کأنی أنظر إلی وبیص ساقیه) پھر کہا اسے ثوری نے عون بن ابی جحیفہ سے روایت کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر کئے ہیں: (کأنی أنظر إلی بریق ساقیه) اسماعیلی لکھتے ہیں اسی سے تشمیر ہے اور اس سے اخذ کیا جائے گا کہ نماز میں جو کفِ ثیاب (یعنی کپڑے اڑس لینے) سے نہی وارد ہے اس کا محل غیر ذیل الإزار (یعنی چادر کا نچلا سرا) ہے اور یہ بھی محتمل ہے کہ اتفاقا یہ صورتحال واقع ہوگئی ہو کیونکہ آپ حالتِ سفر میں تھے جو محلِ تشمیر ہوتا ہے۔

- 4 باب مَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ فَهُوَ فِي النَّارِ (ٹخنوں سے جو لٹکا وہ آگ میں ہے)

باب تنوین کے ساتھ ہے۔ (ما أسفل الخ) ترجمہ میں اسے مطلق رکھا ازار کے ساتھ مقید نہیں کیا حالانکہ حدیث میں یہ تقیید موجود ہے تو یہ تعمیم کا اشارہ ہے کہ ٹخنوں سے نیچے چاہے چادر ہو یا قمیص یا کوئی اور کپڑا، سب اس دائرہِ نہی میں شامل ہیں گویا حضرت ابو سعید کی روایت کے سیاق کو ملحوظ رکھا اسے مالک، ابو داؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے۔ ابو عوانہ اور ابن حبان نے صحت کا حکم بھی لگایا، علاء بن عبدالرحمٰن بن یعقوب عن ابیہ عن ابی سعید سے تخریج کیا اس کے رجال مسلم کے رجال ہیں اسے یہاں نقل کرنے سے اس لئے اعراض کیا کہ اس میں علاء اور ان کے والد پر اختلاف واقع ہے، تو اکثر اصحابِ علاء نے ان سے اسی طرح روایت کیا جبکہ زید بن ابو انیسہ نے مخالفت کرتے ہوئے: (عن العلاء عن نعیم المجمر عن أبی عمر) ذکر کیا، اسے طبرانی نے تخریج کیا اسے محمد بن عمرو اور محمد بن ابراہیم تیمی نے اکٹھے عبدالرحمٰن بن یعقوب عن ابی ہریرہ سے روایت کیا، یہ نسائی نے تخریج کی، نسائی نے دونوں طریق صحیح قرار دئے جبکہ دار قطنی نے اول کو راجح قرار دیا ہے ابو داؤد اور نسائی نے۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، ابو جُری جابر بن سلیم سے مرفوعا ایک اور حدیثِ مرفوع کے اثناء یہ الفاظ نقل کئے ہیں: (و ارفع إزارك إلی أنصاف الساق فإنْ أبَيْتَ فإلی الكعبين و إياك و إسبال الإزار فإنه من المخيلة و إن الله لا يحب المخيلة) (یعنی اپنی چادر نصف پنڈلیوں تک اوپر رکھو اگر ایسا نہ کرو تو ٹخنوں تک کیونکہ [اس سے نیچے کرنا] تکبر ہے اور اللہ متکبرین کو پسند نہیں کرتا) نسائی نے۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، حضرت حذیفہ سے یہ الفاظ نقل کئے ہیں: (الإزار إلی أنصاف الساقين فإن أبيت فأسْفِلْ فإنْ أبيتَ فمِنْ وراء الساقين ولا حَقَّ للكعبين فی الإزار) (سابقہ مفہوم ہے مزید یہ کہ ٹخنوں کا تہہ بند میں کوئی حق نہیں یعنی وہ انہیں چھونا نہ چاہئے)۔

- 5787 حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيُّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ مِنَ الإِزَارِ فَفِي النَّارِ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم نے فرمایا جس نے ٹخنوں سے نیچے کپڑا رکھا تو وہ آگ میں جلے گا۔

(ما أسفل الخ) ما موصولہ ہے بعض الصلة محذوف ہے جو کہ (کان) ہے (أسفل) اس کی خبر ہے جو منصوب ہے رفع بھی جائز ہے ای (ما هو أسفل) یہ افعل تفضیل ہے فعل ماضی ہونا بھی محتمل ہے، یہ بھی جائز ہے کہ (ما) نکرہ موصوف بأسفل ہو، خطابی

کہتے ہیں مراد یہ کہ وہ جگہ جہاں ٹخنوں سے نیچے چادر لگے وہ آگ سے ہے تو (ثوب) کے ساتھ بدن (کے اس حصہ) سے کنایہ ہے جہاں اس کی ملابست ہو، مطلب یہ کہ قدم کا جو حصہ ٹخنوں سے نیچے ہے (اور اسے کپڑا لگ رہا ہے) وہ عقوبۃً معذب کیا جائے گا اس کا حاصل یہ ہوا کہ یہ (تسمية الشيء باسم ما جاوَرَهُ أو حَلَّ فيه) کی قبیل سے ہے (یعنی کسی شیٔ کو اس کے پڑوس کا نام دینا یا جس میں وہ حال ہوا ہو) تب (من) بیانیہ ہوگا، سببیہ ہونا بھی محتمل ہے اور مراد وہ شخص ہوگا یا معنی ہے کہ ٹخنوں سے نیچے والا جسم کا حصہ جو تہہ بند کے ساتھ مس ہوا وہ آگ میں ہے یا تقدیرِ کلام ہے: (لابس ما أسفل من الكعبين الخ) یا تقدیر ہے کہ ایسا کرنا (محسوب من أفعال أهل النار) ہے (یعنی اہلِ نار کے افعال میں شمار شدہ) یا اس میں تقدیم و تاخیر ہے ای (ما أسفل من الإزار من الكعبين في النار) یہ سب اس قول کو مستبعد کرتا ہے جو بعض نے کہا کہ حقیقۃً ہی چادر کا یہ حصہ آگ میں ڈالا جائے گا، اسکی اصل جو عبدالرزاق نے عبدالعزیز بن ابورواد سے نقل کیا کہ نافع سے اس بارے پوچھا گیا تو کہا کپڑے کا کیا گناہ؟ بلکہ پاؤں کے وہ حصے مراد ہیں جہاں یہ کپڑا لگے اھ، لیکن طبرانی نے عبداللہ بن محمد بن عقیل عن ابن عمر سے نقل کیا کہتے ہیں مجھ پر نبی اکرم کی نظر پڑی جبکہ میری چادر لٹکی ہوئی تھی تو فرمایا اے ابن عمر کپڑے کا ہر وہ حصہ جو زمین کو چھو رہا ہو آگ میں ہے طبرانی نے بسند حسن ابن مسعود سے روایت کیا کہ انہوں نے ایک اعرابی کو دیکھا کہ نماز پڑھ رہا ہے اور اس کی چادر لٹک رہی ہے تو کہا نماز میں مسبل (یعنی چادر [ٹخنوں سے نیچے] لٹکانے والا) اللہ سے نہ حِل میں ہے نہ حرام میں، اس قسم کی بات ذاتی رائے سے نہیں کہی جاسکتی اس پر کوئی مانع نہیں کہ حدیث کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے اور یہ اس آیت کی وادی سے ہو (یعنی اس کی نظیر پہ ہو): (إِنَّكُمْ وَ مَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنَ اللّٰهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ)[الأنبياء: ۹۸] یا یہ وعید میں ہو اس وجہ سے کہ اس کے ساتھ معصیت واقع ہوئی اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہ (جب لٹکے کپڑے کا یہ حال ہے کہ وہ جہنم کا ایندھن بنے گا تو) جو شخص اس کا مرتکب ہوا وہ اس (آگ) کا زیادہ حق دار ہے۔

(في النار) نسائی کی ابو یعقوب عبدالرحمٰن بن یعقوب کے طریق سے روایت میں ہے کہتے ہیں حضرت ابو ہریرہ سے سنا کہ نبی اکرم نے فرمایا: (ما تحت الكعبين من الإزار ففي النار) یعنی فاء کی زیادت کے ساتھ، گویا یہ (ما) میں معنائے شرط کی تضمین کیلئے داخل ہوئی یعنی لٹکی چادر والے کا جو حصہ ٹخنوں سے نیچے ہے وہ آگ میں ہے اس کے اس فعل کی سزا کے بطور، طبرانی کی ابن عباس سے مرفوع روایت میں ہے: (كلُّ شيءٍ جاوزَ الكعبين مِن الإزار في النار) انہی کی حدیثِ عبداللہ بن مغفل مرفوع میں ہے: (أزرة المؤمن إلى أنصاف الساقين و ليس عليه حرجٌ فيما بينه و بين الكعبين وما أسفلَ مِن ذلك ففي النار) (یعنی ٹخنوں تک چادر کرنے میں حرج نہیں مگر اس سے نیچے جو ہوا وہ آگ میں ہے) یہ اطلاق بالاتفاق اس ضمن میں وارد قیدِ خیلاء پر محمول ہے اسی بارے وعید وارد ہے، جہاں تک مجرد اسبال کا تعلق ہے (یعنی بغیر بطر و خیلاء کے) تو اس بابت آمدہ باب میں بحث آرہی ہے، مطلقاً اسبالِ آزار سے مستثنیٰ ہے وہ جس نے کسی ضرورت کے تحت اسبال کیا مثلاً کسی کے ٹخنوں میں زخم ہیں اور مکھیاں اسے ایذاء دیتی ہیں تو چادر سے ڈھانپ لیا کہ ڈھانپنے کیلئے اور کوئی چیز موجود نہیں، ہمارے شیخ نے شرحِ ترمذی میں اس طرف توجہ دلائی! انہوں نے اس پر مذکورہ استدلال آنجناب کے ابن عوف کو بوجہ خارش ریشمی قمیص پہننے کی اذن سے کیا، دونوں کے مابین جامع بوجہِ ضرورت منہی عنہ فعل کرنا ہے جیسے بغرض علاج کشفِ عورۃ جائز ہے، اس وعید سے خواتین بھی مستثنیٰ ہیں جیسا کہ اس بارے اگلے باب

میں بحث آئے گی۔

- 5 باب مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ مِنَ الْخُيَلاءِ (بوجہِ تکبر کپڑا لٹکانا)

اس کے تحت تین احادیث لائے ہیں۔

- 5788حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لاَ يَنْظُرُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَى مَنْ جَرَّ إِزَارَهُ بَطَرًا

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا روزِ قیامت اللہ اس شخص کو نہیں دیکھے گا جس نے از رہِ تکبر اپنی چادر گھسیٹی۔

اسی عبارت کا مثل ابو داؤد اور نسائی کے ہاں حضرت ابوسعید کے حوالے سے منقول ہے جیسا کہ اس کا ذکر گزرا۔ (بطر) باء اور طاء کی زبر کے ساتھ، عیاض کہتے ہیں روایت میں (بطراً) طائے مفتوح کے ساتھ بطور مصدر اور اس کی زیر کے ساتھ فاعل (جرّ) سے بطورِ حال مذکور ہوا ہے، اصلِ بطر (الطغیان عند النعمة) (یعنی نعمتوں کے حاصل ہونے پر آپے سے باہر اور سرکش ہو جانا) ہے، بمعنی تکبر مستعمل ہے راغب کہتے ہیں اصلِ بطر آدمی پر بدحواسی طاری ہونا جب اس پر نعمتوں کی کثرت ہو کہ اس کے نتیجہ میں ادائیگیِ حقوق سے قاصر ہو جائے۔ (لا ینظر اللہ) یعنی اس پر رحم نہ کرے گا، نظر کا لفظ اگر اللہ تعالی کی طرف مضاف کیا جائے تو یہ مجاز ہوگا جبکہ مخلوق کی طرف اس کی اضافت کنایہ ہے، یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ اللہ اس کی طرف نظرِ رحمت سے نہ دیکھے گا، شرح ترمذی میں ہمارے شیخ نے کہا نظر سے معنائے کائن (یعنی مقصد نظر) کو نظر کے لفظ کے ساتھ تعبیر کیا گیا اس لئے کہ جس نے متواضع کی طرف دیکھا اس پر رحم کیا اور جس نے متکبر کی طرف دیکھا اسے ناپسند کیا تو رحمت و مقت نظر سے متسبب ہیں، کرمانی کہتے ہیں نظر کی نسبت اس کے لئے جس پر نظر جائز ہے کنایہ ہے کیونکہ جو کسی کے ہاں قابلِ التفات ہوا اس کی طرف دیکھا پھر یہ کثرتِ استعمال سے احسان سے عبارت ہوا اگرچہ وہاں دیکھنا معدوم ہو اور اس کے لئے بھی جس پر حقیقتِ نظر جو کہ تقلیبِ حدقہ (یعنی ڈھیلا پھیرنا) ہے جائز نہیں اور اللہ کی ذات اس سے منزہ ہے تو یہ بمعنی احسان ہے اور مجاز ہے اس سے جو واقع ہوا، جبکہ اس کے غیر کے حق میں کنایہ ہے، (یوم القیامة) اشارہ ہے کہ یہ استمرارِ رحمت کا محل و مقام ہے بخلاف رحمتِ دنیا کے کہ وہ بوجہ تجدّدِ حوادث منقطع ہو جاتی ہے، انہوں نے جو نظر کو رحمت یا مقت پر محمول ہونا ذکر کیا اس کی تائید طبرانی کی تخریج کردہ۔ اس کی اصل ابو داؤد میں ہے، حدیثِ ابی جری سے ملتی ہے جس میں فرمایا تم سے پہلے لوگوں میں سے ایک شخص نے فاخرانہ لباس پہنا اور اکڑتا ہوا نکلا: (فنظرَ اللهُ إليه فمقتَه) تو اللہ نے اس پر نظرِ مقت (یعنی غضب کی نظر) کی تو زمین کو حکم دیا جس نے اسے اپنی پکڑ میں لے لیا۔

(من) تو یہ اس فعلِ مخصوص پر وعیدِ مذکور میں مردوں وعورتوں سب کو شامل ہے حضرت ام سلمہ کی اس سے یہی فہم تھی چنانچہ نسائی اور ترمذی نے۔ ترمذی نے صحیح قرار دیا، ایوب عن نافع عن ابن عمر سے باب کی حدیثِ اول کے ساتھ متصلا ہی روایت کیا کہ ام سلمہ نے کہا تو عورتیں اپنے ذیول کا کیا کریں؟ فرمایا: (یدنین شبرا) ایک بالشت بھر ہی لٹکائیں، عرض کی اس طرح ان کے پاؤں ننگے ہوں گے فرمایا پھر گز بھر چھوڑ دیں مگر اس سے زیادہ نہیں، یہ سیاق ترمذی کا ہے بعض نے اس زیادت کو مسلم کی طرف منسوب کیا یہ ان کا

وہم ہے وہاں یہ موجودنہیں گویا انہوں نے اس ضمن میں نافع پر موجود اختلاف کی وجہ سے اسے ذکر کرنے سے اعراض کیا، ابو داؤد اور نسائی وغیر ہما نے اسے عبید اللہ بن عمر عن سلیمان بن یسار عن ام سلمہ سے نقل کیا ہے ابو داؤد نے ابوبکر بن نافع اور نسائی نے ایوب بن موسی اور محمد بن اسحاق، تینوں نافع عن صفیہ بنت ابوعبید عن ام سلمہ سے بھی اس کی تخریج کی ہے نسائی نے اسے یحی بن ابی کثیر عن نافع عن ام سلمہ سے بھی تخریج کیا کئی دیگر اختلافات بھی اس میں موجود ہیں اس کے باوجود ایک حدیثِ ابن عمر اس کا شاہد ہے جسے ابو داؤد نے ابو الصدیق عن ابن عمر سے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے امہات المومنین کو ایک بالشت (دامن لٹکانے) کی اجازت دی انہوں نے مزید کا مطالبہ کیا تو مزید ایک بالشت منظور کیا تو وہ گز بھر لٹکاتی تھیں، اس روایت سے قدرِ ذراع (یعنی بازو بھر، عرفِ عام میں گز بھر) کی تعیین ملی کہ دو بالشت کے برابر ہے جس کی آپ نے اجازت مرحمت فرمائی، اس زیادت سے ان قائلین کا تعقب مستفاد ہے جو کہتے ہیں اسبال سے زجر بارے دیگر مطلق احادیث ان احادیث کے ساتھ مقید ہیں جن میں تصریح ہے کہ بشرطے کہ بقصدِ خیلاء ہو، نووی لکھتے ہیں خیلاء کے ساتھ تقیید جر میں ظواہرِ احادیث مقتضی ہے کہ تحریم خیلاء کے ساتھ مختص ہے اور وجہِ تعقب یہ ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو ام سلمہ کے خواتین کے جرِ ذیول کے حکم کی بابت استفسار کا کوئی مطلب نہ تھا بلکہ وہ اس زجر عن اسبال کو مطلقاً سمجھیں چاہے تکبر سے ہو یا اس کے بغیر تو اس بارے خواتین کا حکم دریافت کیا کیونکہ سترِ عورۃ کی خاطر انہیں اسبال کی ضرورت ہوتی ہے کہ ان کے پاؤں عورۃ ہیں تو آپ نے بیان فرمایا کہ اس ضمن میں ان کا حکم مردوں کے حکم سے فقط اس معنی میں مختلف ہے، عیاض نے اس امر پر اجماع نقل کیا ہے کہ یہ ممانعت فقط مردوں کے حق میں ہے اور مراد منعِ اسبال ہے کیونکہ آپ نے حضرت ام سلمہ کی فہم کی تقریر (تائید) فرمائی البتہ تبیین کی کہ یہ عام مخصوص ہے کہ مردوں وعورتوں کے اسبال بارے جواب میں تفرقہ کیا اور اس مقدار کا بیان کیا جس کے سوا ان کے لئے بھی وہی مردوں والی ممانعت ہے! حاصل یہ کہ مردوں کے دو احوال ہیں اسی طرح خواتین کے بھی! ایک حالِ استحباب اور یہ جو مردوں کے لئے جائز حد سے ایک بالشت بھر زائد ہو اور دوم جو اس سے بقدرِ ذراع زائد ہو، عورتوں کے حق میں اس تفصیل کی تائید طبرانی کی اوسط میں معتمر عن حمید عن انس سے نقل کردہ روایت سے ملتی ہے جس میں ہے کہ نبی کریم نے حضرت فاطمہ کے پیچھے سے ایک بالشت بھر کپڑا لٹکایا اور فرمایا یہ عورت کا ذیل ہے اسے ابویعلی نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا کہ ان کے ذیل سے ایک یا دو بالشت بھر لٹکایا اور فرمایا اس سے زائد نہ لٹکانا، اس میں حضرت فاطمہ کا نام مذکور نہیں طبرانی کہتے ہیں اس کے ساتھ معتمر حمید سے متفرد ہیں، ابن حجر کہتے ہیں (أو) راوی کا شک ہے، جنہوں نے بالجزم ایک شبر روایت کیا وہی معتمد ہے، اس کی تائید ترمذی کی ام سلمہ سے نقل کردہ روایت کرتی ہے جس کے الفاظ ہیں: (أن النبی ﷺ شبر لفاطمة شبرا)

سیاقِ احادیث سے مستنبط ہے کہ تقیید بالجر مخرجِ غالب پر خارج ہے اور بطر وتبختر مذموم ہے خواہ اوپر تنگی شلوار اور چادر والا کرے، مجموعی ادلہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جس نے اچھا لباس پہن کر اپنے اوپر اللہ کی نعمت کا اظہار چاہا اس کا استحضار اور اس پر شکر بجالاتے ہوئے اور دوسروں کو بنظرِ احتقار نہ دیکھتے ہوئے تو اس کے کیلئے ضار نہیں جو بھی وہ مباح لباس زیبِ تن کرلے چاہے جتنا بھی قیمتی ہو، صحیح مسلم میں ابن مسعود سے روایت ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا جس کے دل میں ذرہ بھر بھی تکبر ہوا وہ جنت میں داخل نہ ہوگا اس پر ایک شخص نے عرض کی انسان کو اچھا لگتا ہے کہ اس کا لباس عمدہ ہو اور اس کا جوتا اچھا ہو! فرمایا اللہ تعالیٰ جمیل ہے جمال اسے پسند

ہے:(الكبر بطر الحق و غبط الناس)(یعنی کبر حق شکنی کرنا اور لوگوں کو حقیر سمجھنا) غبط بمعنی احتقار ہے، طبری نے جو حضرت علیؓ سے روایت کیا جس میں ہے کہ آدمی کو اچھا لگتا ہے کہ اس کے جوتوں کے تسمے (مثلا) اس کے بھائی کے جوتے کے تسموں سے اچھے ہوں تو یہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں داخل ہے:(تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِيْنَ لَا يُرِيْدُوْنَ عُلُوّاً فِي الْأَرْضِ) [القصص : ۸۳] تو طبری نے اس کے اور حدیثِ ابن مسعود کے مابین یہ تطبیق دی ہے کہ حدیثِ علی ایسے شخص پر محمول ہے جو دوسروں پر تعظّم کرتے ہوئے ایسا کرنا چاہتا ہے نہ کہ وہ شخص جو اللہ کے اپنے پر انعام کے ساتھ ابتہاجاً یہ کرتا ہے ترمذی نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے مرفوعاً نقل کیا اور اسے حسن قرار دیا کہ اللہ تعالیٰ کو پسند ہے کہ اپنے بندے پر اپنی نعمت کا اثر ظاہر دیکھے ابویعلی کے ہاں حدیثِ ابی سعید سے اس کا شاہد بھی ہے، نسائی اور ابو داؤد نے جب کہ ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا، ابو احوص عوف بن مالک جشمی عن ابیہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے انہیں بوسیدہ کپڑوں میں ملبوس دیکھا تو فرمایا اگر اللہ نے مال دیا ہے تو اس کا اثر تم پر دیکھا جانا چاہئے،
تکملہ کے عنوان سے لکھتے ہیں ابن مسعود کی حدیث میں جو شخصِ مبہم ہے وہ سواد بن عمرو انصاری ہیں، طبری اور کئی اور نے بھی، نے یہی روایت ان کے طریق سے تخریج کی ہے۔

- 5789حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زِيَادٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ أَوْ قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ ﷺ بَيْنَمَا رَجُلٌ يَمْشِي فِي حُلَّةٍ تُعْجِبُهُ نَفْسُهُ مُرَجِّلٌ جُمَّتَهُ إِذْ خَسَفَ اللَّهُ بِهِ فَهُوَ يَتَجَلَّلُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ (اگلی حدیث کا حوالہ دیکھیں)

(أو قال أبو القاسم) آدم شیخِ بخاری کا یہ شک ہے مسلم نے اسے غندر وغیرہ عن شعبہ سے نقل کرتے ہوئے(عن النبی) ذکر کیا یہی ربیع بن مسلم عن محمد بن زیاد سے ذکر کیا۔ (بینما رجل) مسلم نے ابو رافع عن ابی ہریرہ سے (ممن كان قبلكم) کا اضافہ بھی کیا اسی وجہ سے بخاری نے اسے جیسا کہ گزرا(ذكر بني إسرائيل) میں بھی نقل کیا ہے احمد نے اسے ابو سعید اور ابویعلی نے حضرت انس سے نقل کیا ان کے ہاں بھی یہی عبارت ہے، نووی کا اسی پر جزم ہے ابویعلی نے جو کریب کے طریق سے نقل کیا کہ میں ابن عباس کا قائد تھا (یعنی جب وہ اندھے ہوئے انہیں چلاتا پھراتا تھا) تو ایک دفعہ کہا مجھے عباس نے بیان کیا کہ میں نبی اکرم کے ساتھ تھا کہ ایک شخص دو کپڑوں میں تبختر کرتا ہوا نکلا تو اس کی سند ضعیف ہے اول ہی درست ہے، تعدد ہونا بھی محتمل ہے یا تطبیق یہ کہ ابو ہریرہ کی روایت میں جو (قبلكم) ہے اس سے مراد حدیث سناتے وقت مخاطبین کا قبل، ابو بکر بن ابو شیبہ اور ابویعلی نے، اس کی اصل احمد اور مسلم کے ہاں ہے روایت کیا کہ قریش کا ایک شخص حضرت ابو ہریرہ کے پاس ایک حلہ میں ملبوس اکڑتا ہوا آیا کہنے لگا اے ابو ہریرہ آپ بہت احادیث بیان کرتے ہو کیا آنجناب سے میرے اس حلہ کے بابت بھی کچھ سنا ہے؟ کہنے لگے بخدا تم ہمیں ایذاء دیتے ہو اگر یہ خیال نہ ہوتا کہ اللہ نے اہل کتاب سے وعدہ لیا تھا کہ (اپنے نبی کی کتاب کو) لوگوں کے لئے بیان کریں گے اور کچھ بھی نہ چھپائیں گے تو میں کچھ بیان نہ کیا کرتا ہاں میں نے سنا ہے تو یہی حدیث بیان کی آخر میں ہے واللہ میں نہیں جانتا شائد وہ تیرا ہی ہم قوم ہو، سہیلی نے مبہمات القرآن میں سورۃ الصافات کی تفسیر میں طبری سے نقل کیا کہ اس شخصِ مذکور کا نام ہیزن تھا اور وہ اعرابِ فارس میں سے تھا بقول ابن حجر اسے طبری نے تاریخ میں ابن جریج عن شعیب جبائی سے نقل کیا ہے کلاباذی نے معانی الاخبار میں جزم کے ساتھ اسے قارون

قرار دیا جوہری نے بھی صحاح میں یہی لکھا گویا اس ضمن میں ان کا مستند حارث بن ابی اسامہ کی حضرت ابو ہریرہ اور ابن عباس سے نہایت ضعیف سند کے ساتھ روایت ہے کہتے ہیں ہمیں نبی اکرم نے خطبہ دیا تو یہی طویل حدیث ذکر کی اس میں ہے جس نے کوئی کپڑا پہنا پھر اسے پہن کر اترایا تو جہنم کے کنارے سے اسے خسف کیا جائے گا تو وہ اس میں دھنستا چلا جا رہا ہے کیونکہ قارون کے ساتھ یہی ہوا تھا کہ اسے نے حلہ زیبِ تن کیا اور اترایا تو اسے زمین میں دھنسا دیا گیا اب وہ قیامت تک اندر ہی اندر دھنستا جائے گا، طبری نے تاریخ میں سعید بن ابوعروبہ عن قتادہ سے نقل کیا کہتے ہیں ہمارے لئے ذکر کیا گیا ہے کہ قارون کو روزانہ اس کی قامت کے مطابق دھنسایا جاتا ہے اور وہ تا قیامت یتجلجل اور اس کی گہرائی تک نہ پہنچ پائے گا (یعنی اس سے قبل ہی قیامت آجائے گی)۔

(يمشى فى حلة) حلہ دو کپڑے ہیں ایک کے اوپر دوسرا ہوتا ہے بعض کے مطابق ازار و رداء کو کہتے ہیں (یعنی بالائی جسم کی چادر اور نچلے دھڑ کی چادر) اور یہی اشہر ہے مسلم کے ہاں اعرج و ہمام جمیعا عن ابی ہریرہ سے روایت میں ہے: (بينما رجل يتبختر فى برديه)۔ (تعجب نفسه) ربیع بن مسلم کی روایت میں ہے: (فأعجبته جمته و برداه) (یعنی اسے اپنے سنوارے ہوئے بال اور زیبِ تن کی ہوئی دو چادریں بہت بھلی لگیں) احمد کی روایتِ ابی رافع میں بھی اس کا مثل ہے ابن عمر کی حدیث میں ہے: (بينما رجل يجر إزاره) یہاں یہی ہے، ذکرِ بنی اسرائیل کی روایت میں: (من الخيلاء) کی زیادت بھی تھی، بہر حال ازار پر اقتصار رداء کے وجود کیلئے مانع نہیں اسے اس لئے خاص بالذکر کیا کہ عام طور پر اسی کے ساتھ خیلاء کا اظہار ہوتا ہے، احمد کی حضرت ابوسعید اور ابویعلی کی حضرت انس سے حدیث میں ہے: (خرج فى بردين يَختال فيهما) قرطبی کہتے ہیں آدمی کا اپنے آپ سے اعجاب یہ ہے کہ وہ خود کو بنظرِ کمال دیکھے (یعنی اپنے میں کوئی کمی نہ سمجھے) پھر اس کے ساتھ ساتھ نعمتِ خداوندی کو بھی فراموش کرے اور اگر اس کے ساتھ دوسروں کو بنظرِ احتقار بھی دیکھے تو یہ کبرِ مذموم ہے۔ (جمته) سر سے کندھے تک یا اس سے بھی نیچے لٹکے ہوئے بالوں کا جمگھٹا، جو بال کانوں سے متجاوز نہ ہوں وہ وفرہ کہلاتے ہیں۔ (فهو يتجلجل الخ) ابن عمر کی روایت میں ہے: (فهو يتجلجل فى الأرض إلى يوم القيامة) مسلم کی ربیع بن مسلم کی روایت میں (حتى تقوم الساعة) ہے یہی روایتِ ابو رافع میں ہے احمد کی ہمام عن ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (حتى يوم القيامة) تجلجل بمعنی تحرّک ہے بعض کے مطابق ایسی حرکت جس کے ساتھ آواز بھی ہو، ابن درید کے مطابق ہر شیٔ جس کا تم بعض بعض کے ساتھ خلط کر دو تو یہ تجلجل ہے ابن فارس کہتے ہیں تجلجل سَوخ فى الارض (یعنی زمین میں دھنسنا) ہے اضطرابِ شدید کے ساتھ اور وہ ایک شق سے دوسری شق کی طرف مندفع ہو تو (يتجلجل فى الأرض) کا معنی ہوا کہ اس میں مضطرب ہاتھ پاؤں مارتا ہوا اترتا جا رہا ہے عیاض نے بیان کیا کہ اسے (يتجلّل) بھی روایت کیا گیا ہے، یہ بمعنی (يتغطىٰ) ہے یعنی زمین اسے ڈھانپے ہوئے ہے، بیان کرتے ہیں کہ بعض روایات میں (يتخلخل) بھی ہے اسے مستبعد قرار دیا ہے الا یہ کہ یہ ان کے قول: (خلخلتُ العظم) سے ہو جب اس پر لگا گوشت پکڑے، غیرِ صحیحین میں (يتحلحل) بھی ہے ابن حجر کہتے ہیں سوائے اول کے سب تصحیف ہے، اس حدیث کا مقتضا یہ ہوا کہ زمین اس شخص کا جسد نہیں کھا رہی تو اس کے ساتھ لغز (لغز فى الكلام یعنی پیچدار بات کہنا) ممکن ہے کہ کہا جائے موت کے بعد جسد کا فربالی (یعنی بوسیدہ) نہیں ہوتا۔

- 5790حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ قَالَ حَدَّثَنِي اللَّيْثُ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ خَالِدٍ

عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ أَبَاهُ حَدَّثَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ بَيْنَا رَجُلٌ يَجُرُّ إِزَارَهُ خُسِفَ بِهِ فَهُوَ يَتَجَلَّلُ فِي الْأَرْضِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ تَابَعَهُ يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَلَمْ يَرْفَعْهُ شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۲۲۴) .طرفه - 3485

(تابعه یونس) یعنی ابن یزید، ان کی روایت ذکر بنی اسرائیل کے اواخر میں موصولا گزری ہے۔ (ولم یرفعه الخ) اسے اسماعیلی نے ابو یمان عنہ کے طریق سے بتمامہ موصول کیا اس کے الفاظ ہیں: (جر إزاره مسبلا من الخيلاء)۔

5790 -حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا وَهْبُ بْنُ جَرِيرٍ أَخْبَرَنَا أَبِي عَنْ عَمِّهِ جَرِيرِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ كُنْتُ مَعَ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَلَى بَابِ دَارِهِ فَقَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ نَحْوَهُ (سابقہ)

(حدثنا أبي) یہ جریر بن ابوحازم بن زید ازدی ہیں۔ (عن عمه جرير بن زيد) بقول ابو حاتم رازی یہ ابوسلمہ بصری ہیں، جریر بن زید کی بخاری میں بس یہی ایک روایت ہے اس میں زہری کی مخالفت کی اور (سالم عن أبي هريرة) کہا جبکہ وہ اسے (سالم عن أبيه) سے روایت کرتے ہیں لیکن بخاری کے نزدیک دونوں سے اس کا مروی ہونا قوی ہے کیونکہ زہری سالم کی احادیث سے خوب واقف اور ان کی بابت متقن ہیں اور اس لئے کہ جریر نے اپنی روایت میں کہا میں سالم کے ہمراہ ان کے گھر کے دروازے پر تھا تو کہا: (سمعت أبا هريرة) تو یہ اس امر کا قرینہ ہے کہ انہیں بخوبی یہ یاد ہے، مستخرج ابونعیم میں علی بن سعید عن وہب بن جریر سے ہے کہ ایک قریشی چادر لٹکائے گزرا تو کہا ہمیں ابو ہریرہ نے بیان کیا ہے، اس سے بھی اس امر کو تقویت ملی کہ جریر نے اسے خوب ضبط کیا ہے کیونکہ حضرت ابو ہریرہ کے ساتھ پیش آیا اسی قسم کا واقعہ ابو رافع نے بھی روایت کیا ہے جیسا کہ ذکر ہوا، مسلم نے اس کی تخریج کی ہے نسائی نے سنن کی کتاب الزینۃ میں اس کی علی بن مدینی عن وہب بن جریر سے اسی سند کے ساتھ تخریج کی ہے انہوں نے (عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبي هريرة) ذکر کیا ابن عساکر نے اسے عبداللہ بن عمر عن ابی ہریرہ کے ترجمہ میں وارد کیا، یہ وہم ہے مزی نے اس کی نشاندہی کی گویا ان کے نسخہ میں (ابن عبد الله) مصحف ہوکر (عبد الله بن عمر) ہوا۔

- 5791حَدَّثَنَا مَطَرُ بْنُ الْفَضْلِ حَدَّثَنَا شَبَابَةُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ لَقِيتُ مُحَارِبَ بْنَ دِثَارٍ عَلَى فَرَسٍ وَهُوَ يَأْتِي مَكَانَهُ الَّذِي يَقْضِي فِيهِ فَسَأَلْتُهُ عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ فَحَدَّثَنِي فَقَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ -رضى الله عنهما -يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ مَخِيلَةً لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقُلْتُ لِمُحَارِبٍ أَذَكَرَ إِزَارَهُ قَالَ مَا خَصَّ إِزَارًا وَلَا قَمِيصًا تَابَعَهُ جَبَلَةُ بْنُ سُحَيْمٍ وَزَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ وَزَيْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ - صلى الله عليه وسلم . وَقَالَ اللَّيْثُ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ مِثْلَهُ وَتَابَعَهُ مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ

وَعُمَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ وَقُدَامَةُ بْنُ مُوسَى عَنْ سَالِمٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ
(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۳۸۹) .أطرافه 3665، 5783، 5784، 6062

(مكانه الذي يقضي فيه) محارب قاضی کوفہ تھے عبداللہ بن ادریس نے اپنے والد سے نقل کیا کہ میں نے حکم اور حماد کو ان کی مجلسِ قضاء میں دیکھا سماک بن حرب کہتے ہیں اہلِ جاہلیت اگر کسی شخص میں چھ خصلتیں پاتے تو اسے سیادت کا اہل جانتے، جو یہ ہیں: حلم، سخاوت، شجاعت، فصاحت اور تواضع اور اسلام میں ان کے ساتھ عفاف (یعنی حرام کاموں سے باز رہنا) کو بھی شامل کر دیا گیا اور یہ سب صفات اس شخص یعنی محارب بن دثار، میں موجود تھیں۔ (فقلت لمحارب الخ) شعبہ کے اس استفسار کا سبب یہ تھا کہ اکثر طرق میں ازار کا لفظ مذکور ہے اور محارب کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ تعبیر بالثوب ازار اور غیرِ ازار سب کو شامل ہے، اس کے مقتضا کے ساتھ تصریح بھی وارد ہے چنانچہ اصحابِ سنن نے ماسوائے ترمذی کے۔ ابن ابی شیبہ نے اس مستغرب جانا، عبدالعزیز بن ابو داؤد عن سالم بن عبداللہ بن عمر عن ابیہ عن النبی ﷺ سے نقل کیا کہ آپ نے جو کچھ ازار کی بابت ارشاد فرمایا وہ قمیص پر بھی منطبق ہے، طبری لکھتے ہیں روایت ازار کے لفظ کے ساتھ اس لئے وارد ہوئی کہ عہدِ نبوی میں اکثر لوگ (بوجہ غربت) ازار اور رداء ہی میں ملبوس ہوتے تھے تو جب قمیصیں اور ذراریع (یعنی آستینیں) پہننے کا رواج ہوا تو نہی کے ضمن میں ان کا بھی وہی حکم ہے جو ازار کا ہے، ابن بطال کہتے ہیں یہ قیاس صحیح ہے اگر نص ثوب کے لفظ کے ساتھ وارد نہ ہوتی تو اس میں سب (یعنی قمیص، ازار اور دورِ حاضر کی شلوار د پتلون) شامل ہیں، جرِ عمامہ تصور کرنا محلِ نظر ہے الا یہ کہ مراد جو عربوں کی عادت تھی کہ عمائم کے شملے چھوڑتے تھے تو اس میں بھی جو (عام لوگوں کی) عادت اور عرف سے زائد ہو وہ اسبال قرار دیا جائے گا، نسائی نے جعفر بن عمرو بن امیہ عن ابیہ سے روایت کیا کہتے ہیں گویا میں اس وقت بھی منبر پر جلوہ افروز نبی اکرم کو دیکھ رہا ہوں آپ نے عمامہ باندھا ہوا تھا جس کا کنارا آپ کے کندھوں کے درمیان چھوڑا ہوا تھا، کیا جرِ ثوب کی اس زجر میں قمیص کی آستینوں وغیرہ کا لمبا ہونا بھی شامل ہے؟ یہ محلِ بحث ہے بظاہر عام معمول سے زائد لمبا کرنا جیسے بعض حجازی کرتے ہیں اس میں داخل ہے، شرحِ ترمذی میں ہمارے شیخ نے کہا جو تکبراً زمین سے مس ہوا وہ بلاشبہ حرام ہے کہتے ہیں اگر ہر معتاد سے زائد کو حرام قرار دیا جائے تو یہ بعید نہ ہوگا لیکن اب ہر نوع وطبقہ کے لوگوں کا شعار ہے جس کے ساتھ وہ معروف ہیں تو جو اس سے تکبر کے طریق پر ہو وہ بلاشبہ حرام ہے اور جو بطورِ عادت ہو تو اس میں حرمت والی کوئی بات نہیں جب تک ذیلِ ممنوع کا جر نہ ہو، عیاض نے علماء سے لباس میں معمول سے زائد طول وعرض چھوڑنے کی کراہت نقل کی ہے، اس بارے آگے بحث ہوگی۔

(تابعه جبلة الخ) اسے نسائی نے شعبہ عنہ عن ابن عمر سے موصول کیا، مسلم نے اسے محارب اور جبلہ دونوں کے حوالے سے ذکر کیا البتہ سیاق نقل نہیں کیا۔ (و زيد بن أسلم) اس پر اللباس کے شروع میں بات ہوئی۔ (و زيد بن عبد الله) یعنی ابن عمر تو ان حضرات نے محارب کی ابن عمر سے ان کی بلفظِ ثوب نہ کہ بلفظِ ازار روایت پر متابعت کی ہے اسماعیلی نے اسی پر جزم کیا ابھی تک مجھے زید کی روایت موصولا نہیں ملی ابوعوانہ نے اس حدیث کو ابن وہب عن عمر بن محمد بن زید بن عبداللہ عن ابیہ سے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا ہے: (إن الذي يجر ثيابه من الخيلاء لا ينظر الله إليه يوم القيامة) آگے مسلم کی سالم اور نافع کی مقرون روایت کا ذکر آئے گا، بخاری نے ابن وہب عن عمر بن محمد سے ایک اور حدیث نقل کی ہے تو شائد یہاں (عن ابیہ) کہنے سے ان کی

مراد (جدہ) ہے۔ (و قال الليث الخ) اسے مسلم نے قتیبہ عنہ کے حوالے سے نقل کیا سیاق نقل نہیں کیا بلکہ لکھا: (مثل حديث سالك) اسے نسائی نے بھی قتیبہ سے نقل کرتے ہوئے ثوب کا لفظ ذکر کیا اسی طرح انہوں نے عبید اللہ بن عمر عن نافع کے طریق سے بھی اس کی تخریج کی۔ (و تابعه موسى الخ) موسیٰ کی روایت کتاب اللباس کے دوسرے باب میں گزری، عمر کی روایت مسلم نے ابن وہب کے حوالے سے موصول کی جو کہتے ہیں: (أخبرني عمر بن محمد عن أبيه و سالم و نافع عن ابن عمر) یہ الفاظ نقل کئے: (الذي بجر ثيابه من المخيلة) اور جو قدامہ ہیں یہ تابعی صغیر اور مسجد نبوی کے امام تھے بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے ان کی یہ روایت ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں موصول کی ہے ہمارے لئے یہ روایت الثقفیات میں عالی سند کے ساتھ حدیثِ مالک جیسے الفاظ کے ساتھ واقع ہوئی ہے جو اللباس کے شروع میں مذکور ہوئے، مسلم نے بھی اسے حنظلہ بن ابوسفیان عن سالم سے نقل کیا ہے، ابن عمر سے ایک جماعت نے ازار کا لفظ بھی نقل کیا ہے ان میں مسلم بن یَنَّاق اور محمد بن عباد بن جعفر مسلم کے ہاں اور عطیہ عوفی ابن ماجہ کے ہاں ہیں، ثوب کے لفظ کے ساتھ روایت اشمل ہے! ان احادیث سے ثابت ہوا کہ بوجہِ کبر و خود نمائی اِسبالِ ازار گناہِ کبیر ہے

جہاں تک بغیر تکبر کے اسبال ہے تو ظاہرِ احادث سے اسکی بھی تحریم ثابت ہوتی ہے لیکن ان احادیث میں خیلاء کے ساتھ اس کی تقیید سے استدلال کیا گیا ہے کہ وہ احادیث بھی جن میں خیلاء مذکور نہیں انہی پر محمول ہیں تو جر و اسبال اگر بغیر تکبر کے ہو حرام نہیں، ابن عبدالبر لکھتے ہیں اس کا مفہوم یہ ہوا کہ جو اسبال بغیر تکبر کے ہے اس کے ساتھ وعید ملحق نہیں البتہ قمیص و دیگر کا جر بہر حال مذموم ہے (یعنی اگر تکبر نہیں بھی تو متکبرین کے ساتھ مشابہت ضرور ہے) نووی کہتے ہیں ٹخنوں سے نیچے لٹکانا بوجہ تکبر ہوتا ہے اگر تکبر سے نہیں تب مکروہ ہے، شافعی نے بھی تکبر اور عدم تکبر کا تفرقہ کیا ہے، کہتے ہیں مستحب یہی ہے کہ ازار نصف پنڈلی تک ہو اور ٹخنوں تک ہونا جائز بلا کراہت ہے اور جو ٹخنوں سے نیچے ہو تو اگر یہ بوجہ تکبر ہے تب تو حرام ہے وگرنہ تنزیہی منع ہے کیونکہ زجر عن اسبال بارے وارد مطلق احادیث کو اسبال للخیلاء کے ساتھ مقید کرنا ضروری ہے اھ، امام شافعی کی تفرقہ بارے جس نص کا ذکر کیا اسے بویطی نے شافعی سے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے جو لکھتے ہیں نماز وغیرِ نماز میں بوجہ تکبر سدل جائز نہیں اور عدم تکبر کے باعث ایسا کرنا نبی اکرم کے حضرت ابوبکر سے کہے قول کے مدنظر خفیف ہے بقول ابن حجر ان کا قول کہ خفیف ہے، نصِ تحریم میں صریح نہیں بلکہ یہ اس امر پر محمول ہے کہ یہ بوجہ تکبر جر کی نسبت خفیف ہے جہاں تک غیر خیلاء کا تعلق ہے تو حال مختلف ہے تو اگر کپڑا پہننے والے کی قدر پر ہی ہے (یعنی اسکے قد و قامت کے مطابق) لیکن اس کا سدل کیا تو اس میں تحریم ظاہر نہیں بالخصوص اگر یہ بلا قصد ہو جیسے حضرت ابوبکر کا معاملہ اور اگر کپڑا قدر سے زائد ہے تو اس میں اسراف کی جہت سے ممانعت متجہ ہوسکتی ہے جو تحریم تک منتہی ہوگی، کبھی اس میں ممانعت عورتوں کے ساتھ مشابہت کی جہت سے بھی متجہ ہوسکتی ہے یہ اس ضمن میں اول سے امکن ہے، حاکم نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت نقل کی کہ نبی اکرم نے اس شخص کو ملعون قرار دیا جو عورتوں جیسا لباس پہنتا ہے اس جہت سے بھی منع کرنا متجہ ہوسکتا ہے کہ اس طرح وہ نجاست سے آلودہ ہوسکتا ہے، اسی طرف ترمذی کی شمائل اور نسائی کی اشعث بن ابوشعثاء محاربی جن کا نام سلیم تھا، کی اپنی پھوپھی رُہم بنت اسود بن حنظلہ عن عمہا عبید بن خالد سے نقل کردہ روایت اشارہ کرتی ہے کہتے ہیں میں جارہا تھا اور مجھ پر ایک چادر تھی جسے گھسیٹ رہا تھا تو ایک آواز آئی اپنا کپڑا اوپر کرو: (فإنه أنقى و أبقى) (یعنی زیادہ پاک اور زیادہ دیر باقی رہنے والا) دیکھا تو وہ نبی اکرم تھے میں نے کہا: (إنما هي بردة ملحاء) (یعنی

سفید وسیاہ رنگ والی چادر) فرمایا:(أمَا لك فِيَّ أسوة) کہتے ہیں دیکھا تو آپ کی ازار آدھی پنڈلی تک تھی، ملحاء جس میں سیاہ وسفید خطوط ہوں، حضرت عمر کے قصہ شہادت میں گزرا کہ عیادت کیلئے آنے والے ایک نوجوان سے کہا تھا:(ارفع ثوبك فإنه أنقى لثوبك و أتقى لربك) یہ المناقب میں گزری

اس جہت سے بھی ممانعت متجہ ہے کہ تکبر نہ بھی ہو تو اسکا شبہ ہوسکتا ہے، ابن عربی کہتے ہیں آدمی کیلئے جائز نہیں کہ اس کا کپڑا اس کے ٹخنے سے متجاوز ہو اور وہ کہے میں یہ بوجہ تکبر نہیں کر رہا کیونکہ لفظاً نہی اسے بھی متناول ہوسکتی ہے اور حکماً کسی ایسے کیلئے جائز نہیں جسے لفظ متناول ہو اور وہ کہے میں اس کا امتثال نہ کروں گا کیونکہ یہ علت مجھ میں نہیں پائی جاتی، یہ دعوی نا قابلِ تسلیم ہے بلکہ اس کا لٹکانا اس کے تکبر پر دال ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ اسبال جرِ ثوب کو مستلزم ہے اور جرِ ثوب خیلاء کو اگر چہ لابس کا قصد یہ نہ ہو، اس کی تائید احمد بن منیع کی ایک دیگر طریق کے ساتھ نقل کردہ ابن عمر کی روایت کرتی ہے ایک اور مرفوع حدیث کے اثناء، کہتے ہیں ہم نبی اکرم کے ہمراہ تھے کہ عمرو بن زرارہ انصاری ہم سے آن ملے، اس کے الفاظ ہیں:(و إياك وجرَّ الإزار فإن جرَّ الإزار مِن المخيلة)(یعنی جرِ ازار سے بچو کہ جرِ ازار بوجہِ تکبر کیا جاتا ہے) طبرانی نے ابوامامہ سے روایت کیا جو حلہ (یعنی) ازار و رداء میں ملبوس تھے اور اسبال ہو رہا تھا تو نبی اکرم ان کے کپڑے کا کنارا پکڑے کہنا شروع ہوئے:(عبدك و ابن عبدك و أمَتِك) حتی کہ عمرو نے یہ سنا تو کہا یا رسول اللہ میں پتلی پنڈلیوں والا ہوں (یعنی اسلئے اسبال کیا ہے) فرمایا اے عمرو اللہ کی پیدا کردہ ہر چیز خوبصورت ہے! اے عمرو اللہ اسبال کرنے والے کو پسند نہیں کرتا، اسے احمد نے خود حضرت عمرو سے نقل کیا لیکن (عمرو بن فلان) ذکر کیا، طبرانی نے بھی اس کی تخریج کی اور عمرو بن زرارہ ذکر کیا اس میں ہے کہ آنجناب نے ان کے گھٹنے سے چار انگلیاں نیچے ضرب لگائی اور فرمایا اے عمرو یہ ہے ازار کی جگہ پھر اور چار انگلیاں نیچے ضرب لگائی اور یہی بات کہی، اس کے رجال ثقات ہیں اس کا ظاہر یہ ہے کہ عمرو نے یہ اسبال ازرہِ تکبر نہ کیا تھا اس کے باوجود آپ نے منع کیا کیونکہ اس کا شائبہ ہوسکتا تھا، طبرانی نے حضرت شرید ثقفی سے روایت کیا کہ نبی اکرم کی ایک مسبلِ ازار شخص پر نظر پڑی تو فرمایا چادر اونچی کرو، اس نے کہا میں ٹیڑھے پاؤں والا ہوں میرے گھٹنے آپس میں ٹکراتے ہیں، فرمایا اللہ کی ہر تخلیق خوبصورت ہے چادر اونچی کرو، اسے مسدد اور ابوبکر بن ابی شیبہ نے کئی طرق کے ساتھ (عن رجل من ثقيف) یعنی بغیر نام ذکر کئے تخریج کیا ہے، اس کے آخر میں ہے یہ جو تم نے کہا زیادہ قبیح ہے اس سے جو تمہاری پنڈلیوں کے ساتھ ہے، ابن ابوشیبہ نے جو جید سند کے ساتھ ابن مسعود سے روایت کیا کہ وہ چادر لٹکائے رکھتے تھے اس بابت ان سے بات کی گئی تو کہنے لگے میں پتلی پنڈلیوں والا ہوں تو یہ اس امر پر محمول ہے کہ انہوں نے مستحب سے زائد اسبال کیا تھا جو کہ نصف پنڈلی تک ہے ان کے ساتھ یہ ظن نہ کیا جائے کہ ٹخنوں سے نیچے لٹکایا ہوگا (ان کی ذکر کردہ) یہ تعلیل اسی جانب اشارہ کر رہی ہے اس کے باوجود شائد انہیں قصہِ عمرو بن زرارہ نہیں پہنچا تھا، نسائی اور ابن ماجہ نے۔ ابن حبان نے صحیح قرار دیا، حضرت مغیرہ بن شعبہ سے روایت کیا، کہتے ہیں میں نے رسول اکرم کو دیکھا سفیان بن سہیل کی رداء پکڑ کر فرما رہے تھے اے سفیان اسبال نہ کرو کہ اللہ مسبلین کو پسند نہیں فرماتا۔

- 6 باب الإزَارِ المُهَدَّبِ (جھالر دار چادر باندھنا)

وَيُذْكَرُ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَأَبِي بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدٍ وَحَمْزَةَ بْنِ أَبِي أُسَيْدٍ وَمُعَاوِيَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ أَنَّهُمْ لَبِسُوا ثِيَابًا مُهَدَّبَةً
(یعنی ان حضرات نے جھالردار کپڑے پہنے)

یعنی جس کا جھالر ہو، ان کے ساتھ تجمل مقصود ہوتا تھا اور کبھی اس لئے یہ بٹے جاتے تھے تاکہ کپڑا خراب نہ ہو جائے، داؤدی کہتے ہیں یہ جو چادروں کے کناروں سے دھاگے باقی رہ جاتے ہیں۔ (و یذکر عن الزهری الخ) ابن تین (ثیابا مهدبة) کی بابت لکھتے ہیں کہا گیا ہے مراد یہ ہے کہ یہ (غیر مکفوفة الأسفل) (یعنی نچلا کنارہ کاٹا پھر سیا نہ گیا ہو) تھے، بقول ابن حجر یہ اکثر آثار مجھے موصولا نہیں مل سکے، ابو بکر بن محمد سے مراد قاضی مدینہ ابن عمرو بن حزم انصاری ہیں اور جو حمزہ بن ابو اسید ہیں تو یہ انصاری ساعدی ہیں ان کا یہ اثر ابن سعد نے موصول کیا، معاویہ بن عبد اللہ بن جعفر یعنی ابن ابی طالب مدنی تابعی ہیں بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے۔

علامہ انور (الإزار المهدب) کا اردو میں ترجمہ کرتے ہیں: جھالردار لنگی، کہتے ہیں کسی شئ کا اگر رواج لوگوں میں ختم ہو جائے تو اس کی حقیقت جاننا مشکل ہو جاتا ہے، (کالليف) یہ فی الحشو ہمارے دیار میں غیر مستعمل ہے تو بعض اس کی تحقیق میں متحیر ہوئے، اس کی حقیقت یہ ہے (آگے اردو میں لکھا): درخت کھجور کے ساتھ ایک جالی ہوتی ہے اسے کوٹ کر تکیہ میں بھرتے ہیں، اسی طرح تبدل اصطلاح کے وقت معاملہ مشکل ہو جاتا ہے جیسے جیب کا معاملہ، عربوں کے ہاں اس سے مراد گریبان ہے جبکہ اہل ہند اس کا اطلاق (اکلیسہ) (ہماری مروجہ جیب یعنی پاکٹ) پر کرتے ہیں اور جیسے خف، عربوں کے ہاں یہ چمڑے سے بنا ہوتا تھا فارسی میں اس کا ترجمہ موزہ ہے جبکہ ہماری اصطلاح میں یہ کرباس (یعنی کھردرا کپڑا) سے ہوتا ہے اور اس میں سفر نہیں کیا جاتا بلکہ سردی یا گرمی اور غبار و دھول سے حفاظت کے لئے اسے استعمال کیا جاتا ہے، اسی طرح قمیص کا معاملہ ہے یہ عربوں کے ہاں (ثوب سائغ) (یعنی کھلا کپڑا) ہے جو ٹخنوں تک پہنچے جبکہ ہمارے ہاں یہ رانوں تک ہی ہوتی ہے اور جو دونوں اصطلاحوں سے واقف نہیں وہ خیال کرے گا کہ صحابہ کرام کی قمیصیں بھی (ہماری طرح) رانوں تک ہوتی ہوں گی پھر ہم ابن ہمام سے نقل کر آئے ہیں کہ قمیص وہ جس کی جیب سینے پر ہو اور درع وہ جس کی جیب کندھوں پر ہو، اس سے اس امر کا سر ظاہر ہوا جو فقہاء جنائز کے باب میں مردوں کیلئے قمص اور عورتوں کے لئے دُروع کا ذکر کرتے ہیں۔

- 5792حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ عَائِشَةَ -زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ جَاءَتِ امْرَأَةُ رِفَاعَةَ الْقُرَظِيِّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَأَنَا جَالِسَةٌ وَعِنْدَهُ أَبُو بَكْرٍ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي كُنْتُ تَحْتَ رِفَاعَةَ فَطَلَّقَنِي فَبَتَّ طَلَاقِي فَتَزَوَّجْتُ بَعْدَهُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ الزَّبِيرِ وَإِنَّهُ وَاللَّهِ مَا مَعَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِلَّا مِثْلُ هَذِهِ الْهُدْبَةِ وَأَخَذَتْ هُدْبَةً مِنْ جِلْبَابِهَا فَسَمِعَ خَالِدُ بْنُ سَعِيدٍ قَوْلَهَا وَهُوَ بِالْبَابِ لَمْ يُؤْذَنْ لَهُ قَالَتْ فَقَالَ خَالِدٌ يَا أَبَا بَكْرٍ أَلَا تَنْهَى هَذِهِ عَمَّا تَجْهَرُ بِهِ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَلَا وَاللَّهِ مَا يَزِيدُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى التَّبَسُّمِ فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَعَلَّكِ تُرِيدِينَ أَنْ تَرْجِعِي إِلَى رِفَاعَةَ لَا حَتَّى يَذُوقَ

عُسَيْلَتَكِ وَتَذُوقِي عُسَيْلَتَهُ فَصَارَ سُنَّةً بَعْدُ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۹۲) أطرافه 2639، 5260، 5261، 5265، 5317، 5825، - 6084

کتاب الطلاق میں یہ مشروحا گزری اس باب میں ایک مرفوع حدیث بھی واقع ہے اسے ابو داؤد نے ابو جری جابر بن سلیم سے نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (أتيت النبي ﷺ و هو مُحتَبٍ بشملةٍ و قد وقعَ هدبها على قدميه) حدیثِ باب کے جو آخر میں ہے: (فصارَ سُنَّةً بعده) نسخہِ کشمیہنی میں (بعد) ہے، میرا خیال ہے یہ زہری کا قول ہے۔

- 7 باب الأَرْدِيَةِ (چادریں)

وَقَالَ أَنَسٌ جَبَذَ أَعْرَابِيٌّ رِدَاءَ النَّبِيِّ ﷺ (بقول حضرت انسؓ ایک اعرابی نے نبی پاک کی چادر مبارک کھینچی)

یہ رداء کی جمع ہے، جو کپڑا گردن یا کندھوں کے درمیان رکھا جاتا ہے چاہے کسی بھی صنعت و ہیئت پر ہو۔ (و قال أنس الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جسے آگے چند ابواب کے بعد باب (البرود و الحبرة) کے تحت موصول کریں گے۔

- 5793حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي عَلِيُّ بْنُ حُسَيْنٍ أَنَّ حُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَلِيًّاؓ قَالَ فَدَعَا النَّبِيُّ ﷺ بِرِدَائِهِ ثُمَّ انْطَلَقَ يَمْشِي وَاتَّبَعْتُهُ أَنَا وَزَيْدُ بْنُ حَارِثَةَ حَتَّى جَاءَ الْبَيْتَ الَّذِي فِيهِ حَمْزَةُ فَاسْتَأْذَنَ فَأَذِنُوا لَهُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۵۷۳) أطرافه 2089، 2375، 3091، - 4003

یہ قصہِ حمزہ و شارفین پر مشتمل طویل حدیث کا ایک حصہ ہے جو بتمامہ فرض الخمس میں گزری۔

- 8 باب لُبْسِ الْقَمِيصِ (قمیص زیبِ تن کرنا)

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى حِكَايَةً عَنْ يُوسُفَ ﴿ اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا ﴾ (اللہ تعالی نے حضرت یوسفؑ کا قول نقل کیا کہ یہ میری قمیص لے جاؤ اور میرے باپ کے چہرے پر ڈالو ان کی بینائی لوٹ آئے گی)

آیت ذکر کر کے گویا اشارہ دے رہے ہیں کہ قمیص پہننا کوئی جدید زمانہ کی اختراع نہیں اگرچہ عربوں کا معروف لباس: رداء اور ازار تھا۔

- 5794حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَجُلاً قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا يَلْبَسُ الْمُحْرِمُ مِنَ الثِّيَابِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لاَ يَلْبَسُ الْمُحْرِمُ الْقَمِيصَ وَلاَ السَّرَاوِيلَ وَلاَ الْبُرْنُسَ وَلاَ الْخُفَّيْنِ إِلاَّ أَنْ لاَ يَجِدَ النَّعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسْ مَا هُوَ أَسْفَلُ مِنَ الْكَعْبَيْنِ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۴۵۹) أطرافه 134، 366، 1542، 1838، 1842، 5803، 5805، 5806، 5847، - 5852

حماد سے مراد ابن زید ہیں، یہ کتاب الحج میں مشروحا گزری اس کے جملہ: (لا یلبس المحرم القمیص) سے غرضِ ترجمہ ہے، یہ اس امر پر دال ہے کہ عہد نبوی میں قُمصان (قمیص کی جمع) کا وجود تھا۔

- 5795حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ عَمْرٍو سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ أَتَى النَّبِيُّ ﷺ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أُبَيٍّ بَعْدَ مَا أُدْخِلَ قَبْرَهُ فَأَمَرَ بِهِ فَأُخْرِجَ وَ وُضِعَ عَلَى رُكْبَتَيْهِ وَنَفَثَ عَلَيْهِ مِنْ رِيقِهِ وَأَلْبَسَهُ قَمِيصَهُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۱۷۰) أطرافه 1270، 1350، - 3008

شیخ بخاری عبداللہ مروزی ہیں جن کا لقب عبدان تھا قابسی کے ہاں عبداللہ بن عثمان بن محمد مذکور ہے، یہ تصحیف ہے شیوخِ بخاری میں عبداللہ بن عثمان نام کے ایک ہی شخص ہیں جو عبدان ہیں ان کے دادا کا نام جبلہ بن ابورواد تھا ابوزید مروزی کے نسخہ میں (عبد الله بن محمد) ہے اگر انہوں نے ضبط کیا ہے تو گویا یہ امام بخاری پر اختلاف کیا گیا، ان کے شیوخ میں ایک عبداللہ بن محمد جعفی ہیں جو سب سے اشہر ہیں اسی طرح ابن ابی شیبہ بھی، اکثر ان کے والد ان کے ہاں غیر مسمی ہی مذکور ہوتے ہیں اسی طرح ابن ابوالاسود بھی اور عبداللہ بن محمد بن اسماء اور ان کی بخاری میں ابن عیینہ سے کوئی روایت نہیں، ایک ان کے شیخ عبداللہ بن محمد نفیلی ہیں، یہ حدیث تفسیر سورۃ البراءۃ میں مشروحا گزری ہے۔ (و ألبسه قميصه) کا جملہ حضرت جابر کا مقول ہے اس قصہ کی کلامِ عمر میں بھی یہ واقع ہوا جیسا کہ تفسیر براءہ میں گزرا۔

- 5796حَدَّثَنَا صَدَقَةُ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ أَخْبَرَنِي نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ لَمَّا تُوُفِّيَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَيٍّ جَاءَ ابْنُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَعْطِنِي قَمِيصَكَ أُكَفِّنْهُ فِيهِ وَصَلِّ عَلَيْهِ وَاسْتَغْفِرْ لَهُ فَأَعْطَاهُ قَمِيصَهُ وَقَالَ إِذَا فَرَغْتَ فَآذِنَّا فَلَمَّا فَرَغَ آذَنَهُ فَجَاءَ لِيُصَلِّيَ عَلَيْهِ فَجَذَبَهُ عُمَرُ فَقَالَ أَلَيْسَ قَدْ نَهَاكَ اللَّهُ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى الْمُنَافِقِينَ فَقَالَ (اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ) فَنَزَلَتْ (وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا) فَتَرَكَ الصَّلَاةَ عَلَيْهِمْ

(ترجمہ کیلئے جلد۷ص:۲۷۲) أطرافه 1269، 4670، - 4672

یہ بھی ابن ابی کے مذکورہ قصہ کے بارہ میں ہے! بعنوانِ تکملہ لکھتے ہیں ابن عربی کا قول ہے کہ نبی اکرم سے متعلقہ آثار اور روایات میں ماسوائے اس آیت اور اس حدیث کے کہیں صحیح طور پر قمیص کا ذکر نہیں دیکھا، یہ بات انہوں نے اپنی کتاب سراج المریدین میں لکھی گویا اسے اپنی شرح ترمذی سے قبل تصنیف کیا تھا تو ام سلمۃ اور ابوہریرہ کی حدیثیں ذہن میں حاضر نہ کر سکے جن میں ہے: (كان النبي ﷺ إذا لبس قميصا بدأ بميامنه) (یعنی نبی پاک جب قمیص پہنتے تو داہنی جانب سے شروع کرتے) اور نہ اسماء بنت یزید کی حدیث جس میں ہے کہ نبی اکرم کی کف کلائی تک تھی اور نہ معاویہ بن قرہ بن ایاس مزنی کی حدیث جو کہتے ہیں میرے والد نے بیان کیا کہ میں مزینہ کے ایک وفد کے ہمراہ خدمتِ نبوی میں حاضر ہوا ہم نے آپ کی بیعت کی اور آپ کی قمیص مطلق (مطلق

کا معنی آگے آتا ہے) تھی، میں نے بیعت کی پھر اپنا ہاتھ آپ کی جیبِ قمیص میں داخل کیا اور مہرِ نبوت کو چھوا، اس باب میں ابوسعید کی ایک روایت بھی ہے، یہ سب سنن میں اور اکثر ترمذی میں ہیں، صحیحین میں حضرت عائشہ کی روایت ہے کہ نبی اکرم کی پانچ کپڑوں میں تکفین کی گئی ان میں قمیص اور عمامہ نہ تھا اسی طرح حضرت انس سے مروی ہے کہ نبی اکرم نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کو ریشمی قمیص پہننے کی رخصت دی کیونکہ انہیں خارش تھی ابن عمر سے مروی حدیث میں ہے: (لا یلبس المحرم القمیص ولا العمائم) کئی اور احادیث میں بھی قمیص کا ذکر موجود ہے۔

- 9 باب جَيْبِ الْقَمِيصِ مِنْ عِنْدِ الصَّدْرِ وَغَيْرِهِ (قمیص کا سینہ وغیرہ سے چاک بنانا)

جیب جیم کی زبر اور یائے ساکن کے ساتھ، ثوب (یعنی قمیص وغیرہ) سے کچھ قطع کرنا تاکہ وہاں سے سر یا ہاتھ وغیرہ باہر نکل سکے، اسماعیلی نے اس ترجمہ پر اعتراض کیا اور کہا جیب تو گردن کو محیط ہوتی ہے: (جَيَّبَ الثوبَ) یعنی اس میں سوراخ (یعنی چاک) کیا جبکہ بخاری نے اس سے یہاں مراد وہ جیب لی جو سینے پر ہوتی ہے جس میں کوئی چیز (پیسے وغیرہ) رکھے جا سکتے ہیں (یعنی عجمی معنی مراد لیا) ابوعبید نے بھی اسی کے ساتھ مفسر کیا لیکن وہ یہاں مراد نہیں، جیب تو وہ جس کی طرف حدیث میں اشارہ ہے یعنی اول (یعنی گریبان) بقول ابن حجر گویا ان کا اشارہ حدیث کے اس جملہ کی طرف ہے: (و يقول بإصبعه هكذا في جيبه) اس سے ظاہر یہ کہ آپ قمیص پہنے ہوئے تھے اور اس کے طوق میں سینہ مبارک تک فتحہ تھا (فتحہ سے مراد گریبان ہے) مگر دوسرے معنی پر بھی اسے محمول کرنے میں کوئی مانع نہیں بلکہ ابن بطال نے اس سے استدلال کیا ہے کہ سلف کے لباس میں سینے پر جیب ہوتی تھی کہتے یہ وہی جو (ان کے دور کی) اندلس کی خواتین بناتی ہیں، اس سے وجہِ دلالت یہ ہے کہ بخیل جب (خرچ کرنے کے ارادہ سے) ہاتھ نکالنا چاہتا ہے تو وہ اس جگہ رک جاتا ہے جہاں اس پر یہ تنگ ہے یعنی سینے کے پاس سے تو ظاہر ہوا کہ جیب سینہ میں تھی کہ اگر ہاتھ میں ہوتی (یعنی آستین والا چاک مراد ہوتا، عرب وہاں بھی درہم و دینار رکھتے تھے) تو اسے سینے کی طرف ہاتھ لے جانے کی کیا ضرورت تھی؟ بقول ابن حجر ابوداؤد اور ترمذی کی۔ ابن حبان اور ترمذی نے حکمِ صحت لگایا، قرہ بن ایاس سے نقل کردہ روایت میں ہے کہ انہوں نے آنجناب سے بیعت کی، کہتے ہیں: (فأدْخَلْتُ يدي في جيب قميصِهِ فمسستُ الخاتم) تو یہ بھی اس امر کو مقتضی ہے کہ آپ کی جیب سینہ پر تھی کیونکہ حدیث کے شروع میں ہے کہ انہوں نے آپکو (مطلق القميص) میں ملبوس دیکھا یعنی غیر مزرور (جس کے بٹن نہ لگے ہوئے تھے)۔

- 5797حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَامِرٍ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ نَافِعٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ طَاوُسٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ ضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَثَلَ الْبَخِيلِ وَالْمُتَصَدِّقِ كَمَثَلِ رَجُلَيْنِ عَلَيْهِمَا جُبَّتَانِ مِنْ حَدِيدٍ قَدِ اضْطُرَّتْ أَيْدِيهِمَا إِلَى ثُدِيِّهِمَا وَتَرَاقِيهِمَا فَجَعَلَ الْمُتَصَدِّقُ كُلَّمَا تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ انْبَسَطَتْ عَنْهُ حَتَّى تَغْشَى أَنَامِلَهُ وَتَعْفُوَ أَثَرَهُ وَجَعَلَ الْبَخِيلُ كُلَّمَا هَمَّ بِصَدَقَةٍ قَلَصَتْ وَأَخَذَتْ كُلُّ حَلْقَةٍ بِمَكَانِهَا قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ فَأَنَا رَأَيْتُ

رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ بِإِصْبَعِهِ هَكَذَا فِي جَيْبِهِ فَلَوْ رَأَيْتَهُ يُوَسِّعُهَا وَلَا تَتَوَسَّعُ .تَابَعَهُ ابْنُ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ وَأَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ فِي الْجُبَّتَيْنِ .وَقَالَ حَنْظَلَةُ سَمِعْتُ طَاوُسًا سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ جُبَّتَانِ وَقَالَ جَعْفَرٌ عَنِ الْأَعْرَجِ جُبَّتَانِ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۳۴۵) أطرافه 1443، 1444، 2917، - 5299

کتاب الزکاۃ میں اس کی تفصیلی شرح گزری۔ (یغشی) یاء پر پیش اور شد کے ساتھ ہے، یاء پر زبر اور غین پر سکون پڑھنا بھی جائز ہے معنی ایک ہے، شیخ بخاری عبداللہ جعفی ہیں جبکہ ابو عامر سے عقدی اور حسن سے مراد ابن مسلم بن یناق ہیں۔ (و تراقیهما) تَرْقُوۃ کی جمع، یہ وہ ہڈی جو ثغرۃ النحر (یعنی سینے کا گڑھا) اور گردن کے مابین ہوتی ہے، ثابت بن قاسم الدلائل میں لکھتے ہیں ترقوتان وہ دو ابھری ہوئی ہڈیاں جو سینہ کے بالائی حصہ میں ثغرۃ النحر کی طرف ہوتی ہیں۔ (فلو رأیته) اس کا جواب محذوف ہے ای (لتعجبته) یا یہ برائے تمنی ہے مگر اول اوضح ہے۔ (ھکذا فی جیبه) اکثر کے نزدیک جیم مفتوح کے ساتھ، یہ موافق ترجمہ ہے مسلم کی روایت میں بھی یہی اور اسی پر حمیدی نے اقتصار کیا ہے صرف کشمیہنی کے ہاں (جُبّته) ہے اول اولی ہے کیونکہ موضع پر دلالت کناں ہے بخلاف ثانی کے۔

(تابعه ابن الخ) یعنی عبداللہ، یہ الزکاۃ میں موصولا گزری وہاں بتمامہ نہیں البتہ الجہاد میں تاماً تھی۔ (فی الجبتین) اس بارے کتاب الزکاۃ میں اختلافِ رواۃ کا حال بیان کیا تھا کہ آیا باء کے ساتھ ہے یا نون کے ساتھ؟ ابوزناد کی روایت بخاری نے الزکاۃ میں موصول کی ہے۔ (و قال حنظلة) یہ ابن ابی سفیان ہیں، اس بارے بھی الزکاۃ میں بات ہوئی تھی۔ (و قال جعفر الخ) اکثر کے ہاں یہی اور یہی درست ہے، نسخہ ابی ذر میں ہے: (و قال جعفر بن حیان) ابن بطال کے ہاں بھی یہی واقع ہوا، یہ خطا ہے اسے بھی الزکاۃ میں تعلیقاً نقل کیا تھا اس زیادت کے ساتھ: (و قال اللیث حدثنی جعفر) وہاں ذکر کیا تھا کہ لیث کی اس میں عیسی بن حماد عنہ عن محمد بن عجلان عن ابی الزناد کی روایت سے ایک اور سند بھی ہے۔

- 10 باب مَنْ لَبِسَ جُبَّةً ضَيِّقَةَ الْكُمَّيْنِ فِي السَّفَرِ (سفر میں تنگ آستینوں والا کوٹ پہننا)

الصلاۃ میں اس پر (فی الحبة الشامية) اور الجہاد میں (الجبة فی السفر والحرب) کے عناوین سے تراجم قائم کئے تھے گویا اشارہ کر رہے تھے کہ نبی اکرم کا تنگ جبہ زیب تن فرمانا حالتِ سفر کی وجہ سے تھا کیونکہ مسافر اس کا محتاج ہوتا ہے اور سفر کی حالت میں حضر کے عام معمول سے ہٹ کر روش اختیار کر لی جاتی ہے، نبی اکرم کے وضوء کی صفت بیان کرنے والوں کی احادیث متوارد ہیں کسی میں مذکور نہیں کہ آپ کی آستینیں تنگ تھیں کہ وہاں سے ہاتھ نکالنا ناممکن تھا (یعنی حضر میں) ابن بطال نے اس طرف توجہ دلائی۔

- 5798 حَدَّثَنَا قَيْسُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو الضُّحَى قَالَ حَدَّثَنِي مَسْرُوقٌ قَالَ حَدَّثَنِي الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ قَالَ انْطَلَقَ النَّبِيُّ ﷺ لِحَاجَتِهِ ثُمَّ أَقْبَلَ فَتَلَقَّيْتُهُ بِمَاءٍ فَتَوَضَّأَ وَعَلَيْهِ جُبَّةٌ شَأْمِيَّةٌ فَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ وَغَسَلَ وَجْهَهُ

فَذَهَبَ يُخرِجُ يَدَيهِ مِنْ كُمَّيهِ فَكَانَا ضَيِّقَينِ فَأَخرَجَ يَدَيهِ مِنْ تَحتِ الْجُبَّةِ فَغَسَلَهُمَا وَمَسَحَ بِرَأْسِهِ وَعَلَى خُفَّيهِ .

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۴۲۷) أطرافه 182، 203، 206، 363، 388، 2918، 4421، 5799

کتاب الطہارۃ میں یہ مشروحا گزری ہے، سند میں عبدالواحد سے مراد ابن زیاد ہیں۔ (من تحت بدنه) یعنی جبہ کے نیچے سے، ابن سکن کے نسخہ میں یہی ہے، بدن تنگ آستینوں والی درع کو کہتے ہیں۔

- 11 باب جُبَّةِ الصُّوفِ فِي الْغَزْوِ (جنگ میں اون کا جبہ پہننا)

- 5799حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيمٍ حَدَّثَنَا زَكَرِيَّاءُ عَنْ عَامِرٍ عَنْ عُروَةَ بنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ كُنتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ ذَاتَ لَيلَةٍ فِي سَفَرٍ فَقَالَ أَمَعَكَ مَاءٌ قُلْتُ نَعَم.فَنَزَلَ عَنْ رَاحِلَتِهِ فَمَشَى حَتَّى تَوَارَى عَنِّي فِي سَوَادِ اللَّيلِ ثُمَّ جَاءَ فَأَفْرَغْتُ عَلَيهِ الإِدَاوَةَ فَغَسَلَ وَجْهَهُ وَيَدَيهِ وَعَلَيهِ جُبَّةٌ مِنْ صُوفٍ فَلَمْ يَستَطِعْ أَنْ يُخرِجَ ذِرَاعَيهِ مِنهَا حَتَّى أَخرَجَهُمَا مِنْ أَسفَلِ الْجُبَّةِ فَغَسَلَ ذِرَاعَيهِ ثُمَّ مَسَحَ بِرَأْسِهِ ثُمَّ أَهوَيتُ لأَنزِعَ خُفَّيهِ فَقَالَ دَعْهُمَا فَإِنِّي أَدْخَلْتُهُمَا طَاهِرَتَينِ فَمَسَحَ عَلَيهِمَا .

(سابقہ) أطرافه 182، 203، 206، 363، 388، 2918، 4421، - 5798

نئی سند کے ساتھ سابقہ باب کی حدیث نقل کی، زکریا سے مراد ابن ابوزائدہ جبکہ عامر، شعبی ہیں ابن بطال لکھتے ہیں امام مالک نے بطورِ خاص اون کا لباس پہننا بشرطِ کہ دیگر موجود ہو، مکروہ جانا ہے کیونکہ یہ زاہدوں کے لباس کے بطور مشہور ہوگیا تھا، اس لئے کہ اخفائے عمل اولیٰ ہے، کہتے ہیں تواضع اسے پہننے میں منحصر نہیں بلکہ روئی کے بنے کئی کپڑے اس سے کم قیمت میں ہیں۔

- 12باب الْقَبَاءِ وَفَرُّوجِ حَرِيرٍ (مختلف ڈیزائنوں کی ریشمی قبائیں زیبِ تن کرنا)

وهوَ الْقَبَاءُ وَيُقَالُ هُوَ الَّذِي لَهُ شَقٌّ مِنْ خَلْفِهِ (فروج بھی قبا کو کہتے ہیں بعض نے یہ فرق کیا کہ فروج وہ قبا جس کے پیچھے چاک ہو)

قباء کو فارسی معرب کہا گیا، بعض کے مطابق یہ عربی الاصل ہے اور اس کا اشتقاق قبو سے جو ضم (یعنی ملانے) کو کہتے ہیں۔ (وهو القباء) آگے ذکر ہوگا کہ حدیث کے بعض طرق میں اسی کے ساتھ مفسر واقع ہوئی۔ (و يقال هو الذى الخ) یعنی یہ مخصوص طرز کی قباء تھی ابوعبید اور کئی اصحاب الغریب نے ان کی پیروی میں اس کے اشتقاق کے مدنظر اسی پر جزم کیا، ابن فارس کہتے ہیں یہ چھوٹے بچے کی قمیص ہے بقول قرطبی قباء اور فرج دونوں ایسے کپڑے جن کی آستینیں تنگ اور پیچھے سے درمیان میں ایک چاک ہو (عموما) سفر اور جنگ میں اسے پہنا جاتا ہے کیونکہ تیزی سے نقل وحرکت اس میں آسان ہوتی ہے۔

- 5800حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنِ الْمِسْوَرِ بْنِ مَخْرَمَةَ قَالَ قَسَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَقْبِيَةً ، وَلَمْ يُعْطِ مَخْرَمَةَ شَيْئًا فَقَالَ مَخْرَمَةُ يَا بُنَيَّ انْطَلِقْ بِنَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَانْطَلَقْتُ مَعَهُ فَقَالَ ادْخُلْ فَادْعُهُ لِي قَالَ فَدَعَوْتُهُ لَهُ فَخَرَجَ إِلَيْهِ وَعَلَيْهِ قَبَاءٌ مِنْهَا فَقَالَ خَبَأْتُ هَذَا لَكَ قَالَ فَنَظَرَ إِلَيْهِ فَقَالَ رَضِيَ مَخْرَمَةُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ص:۵۴)أطرافه 2599، 2657، 3127، 5862، - 6132

(عن ابن أبی ملیکة) احمد کی ابونضر ہاشم عن لیث سے روایت میں ہے:(حدثنی عبد الله بن عبید الله بن أبی ملیکة) آگے باب (المزرور بالذهب) میں بھی معلقا یہی مذکور ہوگا۔(عن المسور)لیث نے یہی مسند کیا حاتم بن وردان نے ایوب عن ابن ابی ملیکہ سے اس کے وصل پر ان کی متابعت کی ہے جیسا کہ الشہادات میں گزرا،حماد بن زید نے اسے مرسلا نقل کیا جیسا کہ الخمس میں ان کی روایت گزری،اسی طرح اسماعیل بن علیہ نے،ان کی روایت الادب میں آئے گی دونوں ایوب سے اس کے راوی ہیں،کتاب الخمس میں اس کی شرح گزری ہے۔(قسم النبی ﷺ أقبیة) حاتم کی روایت میں ہے:(قدِمَتْ علی النبی ﷺ أقبیةٌ الخ) حماد کی روایت میں تھا:(أُهدِيَتْ للنبی ﷺ أقبیة من دیباج مزرورة بالذهب فقسَّمَها فی ناسٍ مِنْ أصحابه و لَمْ یُعْطِ مخرمة) یعنی اس وقت جب ان کی تقسیم عمل میں آئی وگرنہ حماد کی روایت میں ہے کہ ایک قباء مخرمہ کے لئے بچا کر رکھ لی ، یہ ابن نوفل زہری ہیں رؤسائے قریش اورنسب وانصابِ حرم کے عارفین میں سے تھے فتح کے موقع پر مسلمان ہوئے حنین میں حاضر تھے مؤلفة القلوب میں انہیں بھی حنین کی غنیمت میں سے عطا کیا گیا،۵۴ھ میں ایک سو پندرہ برس کی عمر میں انتقال کیا، یہ ابن سعد نے ذکر کیا۔

(و علیه قباء منها) اس کا ظاہر یہ کہ ریشم آپ نے استعمال کیا، کہا گیا ممکن ہے یہ نہی سے قبل کا واقعہ ہو یا مراد یہ کہ قباء کندھوں پر پھیلائے باہر تشریف لائے تا کہ مخرمہ اسے اچھی طرح دیکھ لیں، پہنی ہوئی نہ تھی بقول ابن حجر یہ بھی لازم نہیں کہ آپ کے کندھوں پر تھی بلکہ محتمل ہے ہاتھوں میں تھام رکھی ہوتو (علیه) اطلاق الکل علی البعض کی قبیل سے ہوگا، حاتم کی روایت کی عبارت واضح ہے:(فخرج و معه قباء وهو یُرِیْهِ مَحاسنه) (یعنی آپ قباء لئے باہر نکلے انہیں اس کے محاسن دکھلا رہے تھے) حماد کی روایت میں ہے:(فتَلَقَّاه به و استقبله بأزْرَاره) (یعنی مخرمہ کے سامنے اس کے بٹنوں والا رخ کیا)۔(خبأت لك هذا) حاتم کی روایت میں یہ مکرراً ہے،حماد کی روایت میں(یا أبا المسور)بھی ہے گویا تانیساً ان کے اس بیٹے کا ذکر کیا جو ان کے ہمراہ آیا وگرنہ تو ان کی کنیت ابوصفوان تھی،صفوان ان کے بڑے بیٹے کا نام ہے یہ ابن سعد نے ذکر کیا۔

(رضی مخرمة) ہاشم کی روایت میں مزید یہ ہے:(فأعطاه إیاه) داؤدی نے جزم کے ساتھ (رضی مخرمة)کو نبی اکرم کی کلام قرار دیا ہے، میں نے کتاب الہبہ میں اس کا کلامِ مخرمہ ہونا راجح قرار دیا تھا حماد کی روایت کے آخر میں ہے کہ مخرمہ ذرا سخت مزاج تھے ابن بطال کہتے ہیں اس سے مستفاد ہوا کہ اہلِ لسن (یعنی جلد غصہ میں آجانے والے اور بہت بولنے والے) اور ان جیسوں کو عطیہ اور کلامِ طیب کے ساتھ رام کیا جائے، اس سے ہبہ میں اکتفاء بالقبض بھی ثابت ہوا، اس بارے بحث گزری ہے۔

- 5801حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ أَبِي الْخَيْرِ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ ؓ أَنَّهُ قَالَ أُهْدِيَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَرُّوجُ حَرِيرٍ فَلَبِسَهُ ثُمَّ صَلَّى فِيهِ ثُمَّ انْصَرَفَ فَنَزَعَهُ نَزْعًا شَدِيدًا كَالْكَارِهِ لَهُ ثُمَّ قَالَ لاَ يَنْبَغِي هَذَا لِلْمُتَّقِينَ .تَابَعَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ عَنِ اللَّيْثِ ، وَقَالَ غَيْرُهُ فَرُّوجٌ حَرِيرٌ .

طرفه - 375

ترجمہ: عقبہ بن عامر کہتے ہیں نبی اکرم کو ایک ریشمی قبا تحفہ دی گئی آپ نے زیبِ تن کی اور اس میں نماز پڑھائی پھر جلدی سے اسے اتار دیا گویا ناپسند ہو اور فرمایا یہ متقین کیلئے لائق نہیں۔

(عن أبی الخیر) یہ مرشد بن عبداللہ یزنی ہیں احمد کی روایت میں نام مذکور ہے۔(عن عقبۃ بن عامر)جہنی مراد ہیں احمد کے ہاں اس کی صراحت ہے۔(فروج حریر)احمد کی ابن اسحاق سے روایت میں (فروج من حریر) ہے۔(ثم صلی فیہ) احمد کی ابن اسحاق اور عبدالحمید بن جعفر کی روایتوں میں ہے کہ نمازِ مغرب ادا فرمائی۔(ثم انصرف)ابن اسحاق کی روایت میں ہے:(فلما قضی صلاتہ) عبدالحمید کی روایت میں ہے:(فلما سلّم من صلاتہ) تو لیث کی روایت میں انصراف سے سلام پھیرنا مراد ہے (یہ نہیں کہ مسجد سے چلے گئے)۔(نزعا شدیدا) احمد کی حجاج اور ہاشم سے روایت میں(عنیفا) ہے یعنی شدت اور جلدی سے،اس سے اس امر کو تاکد ملا کہ اس کی حرمت اسی موقع پر نازل ہوئی۔(کالکارہ لہ)احمد کی عبدالحمید سے روایت میں یہ زیادت بھی ہے کہ آپ نے اسے رکھ دیا تو ہم نے کہا یا رسول اللہ آپ نے اسے پہنا پھر نماز بھی ادا فرمائی۔(لا ینبغی ھذا)محتمل ہے کہ یہ اشارہ اس کے پہننے کی طرف ہو جیسا کہ یہ احتمال بھی ہے کہ ریشم کی طرف ہو تب پہننے کے ساتھ کوئی دوسرا استعمال مثلاً نیچے بچھالینا وغیرہ بھی حرام قرار پائے گا۔(للمتقین)ابن بطال لکھتے ہیں ممکن ہے آپ کا اتارنا اس لئے ہو کہ یہ خالص ریشم کا تھا یا پھر اس لئے کہ عجم کے لباس کی جنس سے تھا ابن عمر سے مرفوعاً مروی ہے کہ جس نے کسی قوم کی مشابہت کی وہ انہی میں سے ہوا اسے ابوداؤد نے بسند حسن تخریج کیا ہے، یہ تردد متقین سے مراد کی تفسیر پر مبنی ہے تو اگر اس سے مراد مومنِ مطلق ہے تو اول پر محمول ہوگا اور اگر عام مومن سے قدرِ زائد مراد ہے تب ثانی پر محمول کیا جائے گا

ابن ابو جمرہ کہتے ہیں اسمِ تقوی تمام اہلِ ایمان کو شامل ہے لیکن لوگ اس ضمن میں باہم متفاوت ہیں، اللہ تعالی کا فرمان ہے:(لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوا وَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ) تو اس کی رو سے ہر جو دائرۂ اسلام میں ہے وہ متقی ہے یعنی (اس معنی میں کہ) اس نے اپنے آپ کو خلود فی النار سے بچا لیا، یہ مقامِ عموم ہے اور جو مقام خصوص ہے تو وہ مقامِ احسان ہے جیسا کہ فرمانِ نبوی ہے: (أَنْ تَعْبُدَ اللّٰهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ) (یہ بات حضرت جبریل کے سوال کہ احسان کیا ہے؟ کے جواب میں فرمائی تھی، کہ ایسے اللہ کی عبادت کرو گویا اسے دیکھ رہے ہو، آگے فرمایا تھا وگرنہ وہ تو تمہیں دیکھ ہی رہا ہے لیکن افسوس ہمارے اکثر مسلمان شائد سمجھتے ہیں اللہ بھی ہمیں نہیں دیکھ رہا ہے جبھی مسجدوں میں ٹھکا ٹھک نمازیں پڑھائی جاتی ہیں) عیاض نے اس امر کو ترجیح دی ہے کہ منع ہونا اس کے ریشمی ہونے کا سبب تھا اس کے لئے مسلم کی نقل کردہ حدیثِ جابر سے

استدلال کیا جسے انہوں نے باب میں حضرت عقبہ سے نقل کیا جس کا ذکر کتاب الصلاۃ میں گزرا ہے، وہاں بیان کیا تھا کہ یہ قصہ ریشم پہننے کی تحریم کی ابتدا ہے، المفہم میں قرطبی رقمطراز ہیں کہ متقین سے مراد مومنین ہیں دیگر کہتے ہیں شائد یہ تہییج للمکلف (یعنی مکلّف کو ترغیب دلانے) کے باب سے ہے تا کہ وہ اس کا اخذ کرے کیونکہ جو سنے کہ اس کا فاعل غیر متقی ہے وہ سمجھ لے گا کہ ایسا نہیں کرے گا مگر مستخِف (یعنی دین کو آسان لینے والا) تو اسے ناپسند کرے گا تا کہ غیر متقی نہ کہلائے، اس سے یہ بھی استدلال کیا گیا کہ ریشم کی حرمت فقط مردوں کیلئے ہے کیونکہ لفظِ مستعمل (المتقین) انہی کو متناول ہے ہاں وہ بطریق المجاز اس میں شامل ہوسکتی ہیں مگر صریح ادلہ سے ثابت ہے کہ ریشم عورتوں کیلئے حلال ومباح ہے آگے اس بابت ایک مستقل باب آئے گا، اس امر پر بھی استدلال ہوا کہ نابالغ بچہ کیلئے بھی اس کا پہننا مباح ہے کیونکہ انہیں تقوی کے ساتھ موصوف نہیں کیا جاتا، جمہور نے عیدین جیسے مواقع پر انہیں ریشم پہنا دینا جائز کہا ہے دیگر مناسبات میں بھی شافعیہ کا اصح قول جواز کا ہے، حنابلہ کے ہاں اس کا عکس ہے ایک قول یہ ہے کہ سنِ شعور کے بعد ان کیلئے ممنوع ہے! حدیث سے ثابت ہوا کہ تنگ اور کھلے لباس پہننے میں کوئی کراہت نہیں ان کیلئے جو اس کے معتاد ہیں یا پھر ضرورۃً۔

(تابعه عبد الله الخ) یعنی اپنی سند سے۔ (فروجٌ حريرٌ) عبداللہ کی روایت بخاری رحمہ اللہ نے اوائل الصلاۃ میں جبکہ روایتِ نمیر احمد نے حجاج بن محمد اور ہاشم ابونضر سے، مسلم اور نسائی نے قتیبہ سے اور حارث نے یونس بن محمد المؤدب سے، سب لیث سے، تخریج کی ہے دونوں روایتوں کے مابین مغایرت کے ضمن میں پانچ اوجہ پر اختلاف کیا گیا ہے: اول تنوین اور اضافت جیسے (ثوبُ خزٍ) اضافت کے ساتھ اسی طرح ثوب کی تنوین کے ساتھ، اسے ابن تین نے احتمالا کہا، دوم اول کی پیش اور زبر کے ساتھ، ابن تین نے بطورِ روایت یہ ذکر کیا، کہتے ہیں زبر اولی ہے کیونکہ فعول کا وزن سوائے (سبوح، قدوس اور فروخ) کے وارد نہیں کتاب الصلاۃ میں ابوالعلاء معری (مشہور نابینا شاعر) سے پیش کا جواز نقل کیا تھا قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں پیش اور زبر محکی ہے، پیش معروف ہے، سوم تشدیدِ راء اور اس کی تخفیف یہ عیاض اور ان کے اتباع نے ذکر کیا، چہارم کیا یہ آخر میں جیم کے ساتھ ہے یا خاء کے ساتھ؟ یہ بھی عیاض نے نقل کیا، پنجم جسے کرمانی نے نقل کیا کہتے ہیں اول (فروج من حرير) ہے اور ثانی (من) کے بغیر، بقول ابن حجر زیادتِ (من) صحیحین میں نہیں البتہ احمد کی ایک روایت میں ہے۔

علامہ انور (لا ينبغي هذا للمتقين) کے تحت کہتے ہیں یہ کراہت اس کے ریشمی ہونے کی وجہ سے نہ کہ اس سبب کہ وہ فروج تھا۔

13 - باب الْبَرَانِسِ (ٹوپیاں)

برانس بُرنُس کی جمع ہے کتاب الحج میں اس کا ذکر گزرا اسی طرح حدیث کی شرح بھی۔

5802 - وَقَالَ لِي مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ سَمِعْتُ أَبِي قَالَ رَأَيْتُ عَلَى أَنَسٍ بُرْنُسًا أَصْفَرَ مِنْ خَزٍّ

ترجمہ: راوی کہتے ہیں میں نے حضرت انسؓ پر موٹے دیباج کی زرد ٹوپی دیکھی۔

(و قال لی مسدد الخ) معتمر سے مراد ابن سلیمان تیمی ہیں۔(من خز) خاء کی زبر اور زائے مشدد کے ساتھ، موٹے دیباج کو کہتے ہیں اسکا اصل خرگوش کی اون سے ہے مذکر خرگوش کو خُزَز بروزنِ عمر کہا جاتا ہے، اس کی شرح اور حکم کا بیان چودہ ابواب بعد باب (لیس القسی) میں ذکر ہوگا، یہ اثر موصول ہے کیونکہ بخاری نے (قال لی) کہا لیکن نسفی کے نسخہ میں (لی) موجود نہیں تو (انکے ہاں) یہ تعلیق ہے، یہ مسندِ مسدد میں معاذ بن مثنی عن مسدد کی روایت سے موصول ہے ابن ابوشیبہ نے بھی ابن علیہ عن یحی بن ابی اسحاق سے موصول کیا جو کہتے ہیں:(رأیت علی أنس) تو اس کا مثل ذکر کیا،بعض سلف نے برنس پہننا مکروہ سمجھا اس وجہ سے کہ یہ راہبوں کا پہناوا ہے، مالک سے اس بارے سوال ہوا تو کہا کوئی حرج نہیں، کہا گیا یہ تو نصاریٰ کا لبوس (یعنی پہناوا) ہے کہنے لگے یہاں (یعنی مدینہ میں) بھی پہنا جاتا تھا،عبداللہ بن ابوبکر کا قول ہے کوئی بھی قراء میں سے ایسا نہ تھا جس کا برنس نہ ہو،طبرانی نے ابوقرصافہ سے روایت کیا کہتے ہیں مجھے نبی اکرم نے برنس دے کر فرمایا اسے پہن لو، اس کی سند میں ایک غیر معروف راوی ہے، شائد مکروہ جاننے والوں نے اس کا اخذ اس حدیثِ علی کے عموم سے کیا ہو:(إیّاکم و لبوسَ الرُّهبان فإنه مَن تزَیَّا بهم أو تَشَبَّهَ فلیس منی)اسے طبرانی نے اوسط میں لا باس بہ سند کے ساتھ نقل کیا۔

علامہ انور روایت کے الفاظ (برنسا أصفر من خز) کے تحت لکھتے ہیں خز غیرِ ریشم ہے یہ ایک حیوان کا وبر(یعنی اون) ہے جو بلادِ روس سے درآمد کیا جاتا ہے یہ ممنوع تب ہوگا اگر اس کے ساتھ ریشم کو خلط کیا گیا ہو فقہاء کے ہاں یہی مراد ہے اور جو قز ہے وہ ابریسم ہے۔

- 5803حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَجُلاً قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا يَلْبَسُ الْمُحْرِمُ مِنَ الثِّيَابِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لاَ تَلْبَسُوا الْقُمُصَ وَلاَ الْعَمَائِمَ وَلاَ السَّرَاوِيلاَتِ وَلاَ الْبَرَانِسَ وَلاَ الْخِفَافَ إِلاَّ أَحَدٌ لاَ يَجِدُ النَّعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسْ خُفَّيْنِ وَلْيَقْطَعْهُمَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ وَلاَ تَلْبَسُوا مِنَ الثِّيَابِ شَيْئًا مَسَّهُ زَعْفَرَانٌ وَلاَ الْوَرْسُ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ ص:۴۵۹) أطرافه 134، 366، 1542، 1838، 1842، 5794، 5805، 5806، 5847، 5852

شیخِ بخاری اسماعیل، ابن ابواویس ہیں۔

- 14باب السَّرَاوِيلِ (شلواریں)

- 5804حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرٍو عَنْ جَابِرِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ لَمْ يَجِدْ إِزَارًا فَلْيَلْبَسْ سَرَاوِيلَ وَمَنْ لَمْ يَجِدْ نَعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسْ خُفَّيْنِ

أطرافه 1740، 1841، 1843، - 5853

ترجمہ: ابن عباسؓ راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا جو تہہ بند نہیں پاتا وہ شلوار پہن لے اور جو جوتے نہیں پاتا وہ موزے پہن لے۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔

- 5805حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَامَ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا تَأْمُرُنَا أَنْ نَلْبَسَ إِذَا أَحْرَمْنَا قَالَ لاَ تَلْبَسُوا الْقَمِيصَ وَالسَّرَاوِيلَ وَالْعَمَائِمَ وَالْبَرَانِسَ وَالْخِفَافَ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ رَجُلٌ لَيْسَ لَهُ نَعْلاَنِ فَلْيَلْبَسِ الْخُفَّيْنِ أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ وَلاَ تَلْبَسُوا شَيْئًا مِنَ الثِّيَابِ مَسَّهُ زَعْفَرَانٌ وَلاَ وَرْسٌ

(سابقہ) أطرافه 134، 366، 1542، 1838، 1842، 5794، 5803، 5806، 5847، 5852

دونوں حدیثیں کتاب الحج میں مشروح ہو چکی ہیں اس میں ان کی شرط پر کوئی حدیث وارد نہیں (یعنی کوئی اور)، متسرولات کیلئے حدیثِ دعاء کو بزار نے حضرت علی سے ضعیف سند کے ساتھ نقل کیا ہے، ایک صحیح حدیث میں ہے کہ آنجناب نے سعید بن قیس سے (رجل سراویل) خریدا اسے اربعہ اور احمد نے تخریج کیا اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا احمد نے اسے مالک بن عمیرہ اسدی سے بھی روایت کیا کہتے ہیں میں ہجرت سے قبل آیا تو نبی اکرم نے مجھ سے کئی شلواریں خریدیں، آپ عبث خریداری تو نہ کرتے تھے اگرچہ آپ عموماً چادر ہی باندھا کرتے تھے، ابویعلی نے اور طبرانی نے اوسط میں حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں ایک مرتبہ نبی اکرم کے ہمراہ بازار گیا آپ ایک بزاز (یعنی کپڑا فروش) کے پاس بیٹھے اور چار درہم میں متعدد شلواریں خریدیں، اس میں ہے میں نے عرض کیا آپ شلوار پہنیں گے؟ فرمایا ہاں سفر وحضر میں اور رات و دن میں کہ مجھے تستُّر کا حکم دیا گیا ہے، اس کی سند میں یونس بن زیاد بصری ہے جو ضعیف ہے، ابن قیم الہدی میں لکھتے ہیں آپ نے شلواریں خریدیں اور بظاہر پہننے کیلئے ہی خریدیں، کہتے ہیں ایک حدیث میں مذکور بھی ہے کہ آپ نے شلوار پہنی لوگ بھی آپ کے عہد میں اور آپ کی اذن سے شلواریں پہنتے تھے غزالی کی احیاء میں ہے کہ تین درہم قیمت تھی مگر مشار الیہ روایت میں ذکر ہوا کہ چار دراہم تھی۔

- 15 باب الْعَمَائِمِ (پگڑیاں)

- 5806حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ سَمِعْتُ الزُّهْرِيَّ قَالَ أَخْبَرَنِي سَالِمٌ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لاَ يَلْبَسُ الْمُحْرِمُ الْقَمِيصَ وَلاَ الْعِمَامَةَ وَلاَ السَّرَاوِيلَ وَلاَ الْبُرْنُسَ وَلاَ ثَوْبًا مَسَّهُ زَعْفَرَانٌ وَلاَ وَرْسٌ وَلاَ الْخُفَّيْنِ إِلاَّ لِمَنْ لَمْ يَجِدِ النَّعْلَيْنِ فَإِنْ لَمْ يَجِدْهُمَا فَلْيَقْطَعْهُمَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ

(ایضاً) أطرافه 134، 366، 1542، 1838، 1842، 5794، 5803، 5805، 5847، - 5852

سابق الذکر حدیثِ ابن عمر نقل کی جو الحج میں بھی گزری ہے گویا بطور خاص کوئی نئی روایت عمامہ کے بارہ میں اپنی شرط پر نہ ملی، اس ضمن میں باب (من جر ثوبه من الخيلاء) میں عمرو بن حریث کی حدیث گزری جس میں کہتے ہیں گویا میں ابھی بھی رسول اللہ کو دیکھ رہا ہوں سیاہ عمامہ باندھے ہوئے تھے اور اس کا کنارا دونوں کندھوں کے مابین لٹکا ہوا تھا، اسے مسلم نے تخریج کیا ابوملیح بن اسامہ

اپنے والد سے مرفوعا نقل کرتے ہیں: (اِعْتَمُوا تَزْدَادُوا حِلما)(یعنی عمامے باندھے کرو تمہارے حلم و وقار میں اضافہ ہوگا) اسے طبرانی نے اور ترمذی نے العلل المفرد میں نقل کیا بخاری نے اسے ضعیف قرار دیا ہے حاکم نے صحیح کہا مگر یہ درست نہیں، بزار کے ہاں ابن عباس کی روایت سے اس کا شاہد بھی ہے وہ بھی ضعیف ہے، حضرت رکانہ سے مرفوعا مروی ہے کہ ہمارے اور مشرکین کے مابین عمائم کا فرق ہے اسے ابوداود اور ترمذی نے تخریج کیا ابن عمر راوی ہیں کہ نبی اکرم جب عمامہ باندھتے تو اپنے کندھوں کے درمیان اس کا اس کا کنارا چھوڑتے اسے ترمذی نے نقل کیا اس میں ہے کہ ابن عمر اور قاسم و سالم بھی ایسا کرتے تھے مالک کا ایک قول ہے کہ انہوں نے صرف عامر بن عبداللہ بن زبیر کو ہی یہ کرتے دیکھا ہے (یعنی اپنے عہد میں، گویا یہ کوئی ایسا امرِ واجب نہیں جسکا کرنا ہر حال میں ضروری ہو، جیسے صوفی محمد سواتی نے تقریر کرتے ہوئے کہا عمامہ باندھنا واجب ہے اور وہ بھی سیاہ، پہلے عرض کیا اسلام تنگ نظری کا قائل نہیں بعض لوگ نبی اکرم کی بحیثیتِ انسان عادات کو دینی و شرعی سنن کے ساتھ خلط کرنے کی غلطی کے مرتکب ٹھہرتے ہیں)۔

علامہ انور باب العمائم کے تحت ذکر کرتے ہیں کہ شیخ شمس الدین جزری لکھتے ہیں میں نے عمامہِ نبوی کی لمبائی کی بابت تلاش وتحقیق کی تو نووی کی کلام سے متبین ہوا کہ یہ کئی طرح کا تھا: تین، سات اور بارہ گز، شرعی گز کے مطابق جو ہمارے گز کا نصف ہے کہتے ہیں آخری عیدین کے موقع کیلئے تھا۔

16- باب التَّقَنُّعِ (سر ڈھانپ کر نکلنا)

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ خَرَجَ النَّبِیُّ ﷺ وَعَلَیْهِ عِصَابَةٌ دَسْمَاءُ وَقَالَ أَنَسٌ عَصَبَ النَّبِیُّ ﷺ عَلَى رَأْسِهِ حَاشِیَةَ بُرْدٍ (ابن عباسؓ کہتے ہیں نبی پاک سیاہ پٹی باندھے نکلے، انسؓ کہتے ہیں آپ نے سر مبارک پر چادر کا کونہ لپیٹا)

تقنع سے مراد چادر وغیرہ کے ساتھ سر اور چہرے کا اکثر حصہ ڈھانپ لینا۔(و قال ابن عباس الخ) یہ ایک حدیث کا حصہ ہے جسے کئی جگہ مسند کیا مثلا مناقب الانصار کے باب (اقبلوا من محسنهم) کے تحت، دسماء (نظیفة) کا متضاد ہے کبھی یہ اس کا اصلی رنگ بھی ہوسکتا ہے اس کی تائید دوسری روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے:(عصابة سوداء)۔ (و قال أنس الخ) یہ بھی ایک حدیث کا حصہ ہے جسے بابِ مذکور میں موصول کیا۔

5807- حَدَّثَنَا إِبْرَاهِیمُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا هِشَامٌ عَنْ مَعْمَرٍ عَنِ الزُّهْرِیِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ هَاجَرَ إِلَى الْحَبَشَةِ نَاسٌ مِنَ الْمُسْلِمِینَ وَتَجَهَّزَ أَبُو بَكْرٍ مُهَاجِرًا فَقَالَ النَّبِیُّ ﷺ عَلَى رِسْلِكَ فَإِنِّی أَرْجُو أَنْ یُؤْذَنَ لِی فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ أَوَ تَرْجُوهُ بِأَبِی أَنْتَ قَالَ نَعَمْ فَحَبَسَ أَبُو بَكْرٍ نَفْسَهُ عَلَى النَّبِیِّ ﷺ لِصُحْبَتِهِ وَعَلَفَ رَاحِلَتَیْنِ كَانَتَا عِنْدَهُ وَرَقَ السَّمُرِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ قَالَ عُرْوَةُ قَالَتْ عَائِشَةُ فَبَیْنَا نَحْنُ یَوْمًا جُلُوسٌ فِی بَیْتِنَا فِی نَحْرِ الظَّهِیرَةِ فَقَالَ قَائِلٌ لأَبِی بَكْرٍ هَذَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مُقْبِلاً مُتَقَنِّعًا فِی سَاعَةٍ لَمْ یَكُنْ یَأْتِینَا فِیهَا قَالَ أَبُو بَكْرٍ

فِدًا لَهُ بِأَبِي وَأُمِّي وَاللَّهِ إِنْ جَاءَ بِهِ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ إِلَّا لَأَمْرٍ فَجَاءَ النَّبِيُّ ﷺ فَاسْتَأْذَنَ فَأَذِنَ لَهُ فَدَخَلَ فَقَالَ حِينَ دَخَلَ لِأَبِي بَكْرٍ أَخْرِجْ مَنْ عِنْدَكَ قَالَ إِنَّمَا هُمْ أَهْلُكَ بِأَبِي أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ فَإِنِّي قَدْ أُذِنَ لِي فِي الْخُرُوجِ قَالَ فَالصُّحْبَةُ بِأَبِي أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَخُذْ بِأَبِي أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِحْدَى رَاحِلَتَيَّ هَاتَيْنِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ بِالثَّمَنِ قَالَتْ فَجَهَّزْنَاهُمَا أَحَثَّ الْجِهَازِ وَضَعْنَا لَهُمَا سُفْرَةً فِي جِرَابٍ فَقَطَعَتْ أَسْمَاءُ بِنْتُ أَبِي بَكْرٍ قِطْعَةً مِنْ نِطَاقِهَا فَأَوْكَتْ بِهِ الْجِرَابَ وَلِذَلِكَ كَانَتْ تُسَمَّى ذَاتَ النِّطَاقِ ثُمَّ لَحِقَ النَّبِيُّ ﷺ وَأَبُو بَكْرٍ بِغَارٍ فِي جَبَلٍ يُقَالُ لَهُ ثَوْرٌ فَمَكُثَ فِيهِ ثَلَاثَ لَيَالٍ يَبِيتُ عِنْدَهُمَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ وَهُوَ غُلَامٌ شَابٌّ لَقِنٌ ثَقِفٌ فَيَرْحَلُ مِنْ عِنْدِهِمَا سَحَرًا فَيُصْبِحُ مَعَ قُرَيْشٍ بِمَكَّةَ كَبَائِتٍ فَلَا يَسْمَعُ أَمْرًا يُكَادَانِ بِهِ إِلَّا وَعَاهُ حَتَّى يَأْتِيَهُمَا بِخَبَرِ ذَلِكَ حِينَ يَخْتَلِطُ الظَّلَامُ وَيَرْعَى عَلَيْهِمَا عَامِرُ بْنُ فُهَيْرَةَ مَوْلَى أَبِي بَكْرٍ مِنْحَةً مِنْ غَنَمٍ فَيُرِيحُهَا عَلَيْهِمَا حِينَ تَذْهَبُ سَاعَةٌ مِنَ الْعِشَاءِ فَيَبِيتَانِ فِي رِسْلِهَا حَتَّى يَنْعِقَ بِهَا عَامِرُ بْنُ فُهَيْرَةَ بِغَلَسٍ يَفْعَلُ ذَلِكَ كُلَّ لَيْلَةٍ مِنْ تِلْكَ اللَّيَالِي الثَّلَاثِ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۶۵۰) أطرافه 476، 2138، 2263، 2264، 2297، 3905، 4093، 6079

ہشام سے مراد ابن یوسف ہیں، ہجرتِ نبوی کے بارہ میں یہ حدیث السیرۃ النبویۃ میں اتم سیاق کے ساتھ مشروحا گزر چکی ہے۔ (مقبلا متقنعا) سے غرضِ ترجمہ ہے۔ (فی ھذہ الساعۃ لأمر) لام برائے تاکید ہے کیونکہ (إن) ساکن اور مخففۃ من الثقیلہ ہے کشمیہنی کے نسخہ میں ہے: (إلا لأمر) اس پر (إن) نافیہ ہے اسماعیلی کہتے ہیں یہاں جو ذکرِ عصابہ ہے یہ تقنع میں داخل نہیں کیونکہ تقنع کا مطلب ہے سر کو ڈھانپ لینا جبکہ عصابہ تو عمامہ کے اوپر کوئی پٹی باندھنا ہے، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں دونوں کے مابین جامع سر پر عمامہ کے اوپر زائد شیٔ کا رکھنا ہے، ابن قیم نے الہدی میں ان حضرات کی منازعت کی ہے جو اس حدیثِ تقنع سے طیلسان (یعنی سبز رنگ کی چادر جسے علماء و مشائخ استعمال کرتے تھے) پہننے کی مشروعیت پر استدلال کرتے ہیں کیونکہ تقنع غیرِ تطلیس ہے انہوں نے جزم کے ساتھ لکھا کہ نبی اکرم نے طیلسان نہیں پہنا اور نہ آپ کے صحابہ میں سے کسی نے پھر بالفرض اگر تقنع سے یہ اخذ کیا جائے تو ایسا آپ نے کسی ضرورت کے تحت ہی کیا تھا، ابن حجر کہتے ہیں ان کی آخری بات کا رد یہ حدیثِ انس کرتی ہے: (کان النبی ﷺ یُکثر القناع) (کہ آپ اکثر تقنع کیا کرتے تھے) اور آپ کا قولِ ثابت ہے کہ جس نے کسی کی مشابہت کی وہ انہی میں سے ہوا، یہ معلقا کتاب الجہاد میں گزری ابو داؤد نے اسے موصول کیا، ترمذی کے ہاں حدیثِ انس میں ہے: (لیس منا مَن تَشَبَّہَ بغیرنا) مسلم میں نواس بن نعمان کی قصہِ دجال کی بابت روایت میں ہے: (یتبعہ الیھود و علیھم الطیلسان) (کہ سبز چادریں پہنے یہودی اس کے ساتھ ہوں گے) اسے (خالی جگہ ہے) نے نقل کیا، حضرت انس سے منقول ہے کہ کچھ لوگوں کو طیلسان پہنے دیکھا تو کہا گویا یہ یہودِ خیبر

ہیں، اس کا معارضہ ابن سعد کی مرسل سند کے ساتھ نقل کردہ روایت سے ہوتا ہے کہ نبی اکرم کیلئے طیلسان کا وصف کیا گیا تو آپ نے فرمایا: (هذا ثوبٌ لا يُؤدِّي شكره) (یعنی یہ ایسا کپڑا ہے جس کے ساتھ حقِ شکرادانہیں ہوتا) اسے۔۔۔۔۔ نے نقل کیا۔ (یہاں بھی خالی جگہ ہے) یہودیوں کے قصہ سے استدلال اس وقت میں درست ہے جب یہ ان کا شعار ہو، ہمارے ادوار میں یہ اب ان کا شعار نہیں رہا (شعار سے مراد ان کے لباس کا لازمی حصہ جس سے من حیث القوم ان کی شناخت ہو) لہذا یہ بھی عموم مباح میں داخل سمجھا جائے گا، ابن عبدالسلام نے اس کا ذکر بدعتِ مباحہ کی مثالوں میں کیا ہے، کبھی کوئی چیز کسی طبقہ کا شعار بن جاتی ہے تو اس کا ترک کرنا اِخلال بالمروءۃ (یعنی مروت کے خلاف) ہوگا، فقہاء نے اس بارے بحث کی ہے ابن رفعہ نے بطورِ مثال طیلسان میں عامی شخص اور فقیہ کا موازنہ کیا۔

17 - باب الْمِغْفَرِ (آہنی خود)

5808 - حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَنَسٍ ؓ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ مَكَّةَ عَامَ الْفَتْحِ وَعَلَى رَأْسِهِ الْمِغْفَرُ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۷۶۴) أطرافه 1846، 3044، 4286 -

مغفر اور حدیثِ باب پر کلام وشرح کتاب المغازی میں گزر چکی، ابن بطال لکھتے ہیں بعض متعسفین (یعنی تکلف و شدت پسند) مالک پر اس حدیث کا یہ جملہ: (وعلى رأسه المغفر) نقل کرنے کا انکار کرتے اور کہتے ہیں محفوظ روایت یہ ہے کہ جب آپ مکہ میں داخل ہوئے تو آپ نے سیاہ عمامہ باندھا ہوا تھا، انہوں نے اس دعوائے تفرُّد کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ انہوں نے کتاب (حديث الزهری) جونسائی کی تصنیف ہے، میں یہ حدیث اوزاعی عن زہری کے طریق سے پائی ہے جنہوں نے بھی مالک جیسا سیاق نقل کیا ہے، دراصل سیاہ عمامہ آپ نے خود کے اوپر باندھا ہوا تھا، ابن حجر کہتے ہیں پہلے ذکر کر چکا ہوں کہ دس سے زائد حضرات نے مالک کے علاوہ اس حدیث کو زہری سے روایت کیا ہے وہیں ان کے مخارج اور علل ذکر کئے تھے۔

18 - باب الْبُرُودِ وَالْحِبَرَةِ وَالشَّمْلَةِ (دھاری دار، یمنی چادروں اور کملی کا ذکر)

وَقَالَ خَبَّابٌ شَكَوْنَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ مُتَوَسِّدٌ بُرْدَةً لَهُ (خباب کا بیان ہے ہم نبی اکرم سے حالتِ زار بیان کرنے آئے۔ آپ اس وقت چادر پہ ٹیک لگائے ہوئے تھے)

برود بُردہ کی جمع ہے جوہری کہتے ہیں سیاہ مربع چادر جس میں نقوش بنے ہوں (عموما) اعرابی پہنتے ہیں۔ (الحبر) حمرۃ کی جمع، باب کی پانچویں حدیث میں اس کی شرح آئے گی۔ (والشملۃ) شین کی زبر اور میم ساکن کے ساتھ، جو چادر بھی (جسم کے گرد) لپیٹی جائے (گویا اردو شملہ سے یہ مختلف ہوا ہمارے ہاں پگڑی کے چھوڑے ہوئے کنارے کو شملہ کہتے ہیں) اس کے تحت چھ احادیث نقل کی ہیں۔

(وقال خباب) (بردته) نسخہِ کشمیہنی میں (بردة له) ہے یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو مبعثِ نبوی کے باب (ما لقی النبی ﷺ و أصحابه بمكة) میں مشروحاً گزری۔

علامہ انور باب (البرود و الحبرة) کے تحت کہتے ہیں برد کرباس (یعنی کھردرے کپڑے) سے بنی رداء ہے یا پھر یہ یمنی کپڑے تھے، جبرہ بھی یمن سے تھی البتہ وہ دھاری دار ہوتی تھی شملہ اونی رداء کو کہتے ہیں جب کہ نمرہ (الشملة البلقاء) (یعنی سفید و سیاہ دھبوں والی چادر) ہے (قال سهل هل تدرون ما البردة الخ) کے تحت لکھتے ہیں راوی نے جو ذکر کیا یہ لغت کے مخالف ہے۔

- 5809حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كُنْتُ أَمْشِي مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَعَلَيْهِ بُرْدٌ نَجْرَانِيٌّ غَلِيظُ الْحَاشِيَةِ فَأَدْرَكَهُ أَعْرَابِيٌّ فَجَبَذَهُ بِرِدَائِهِ جَبْذَةً شَدِيدَةً حَتَّى نَظَرْتُ إِلَى صَفْحَةِ عَاتِقِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَدْ أَثَّرَتْ بِهَا حَاشِيَةُ الْبُرْدِ مِنْ شِدَّةِ جَبْذَتِهِ ثُمَّ قَالَ يَا مُحَمَّدُ مُرْ لِي مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي عِنْدَكَ فَالْتَفَتَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ ضَحِكَ ثُمَّ أَمَرَ لَهُ بِعَطَاءٍ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۶۳۷) طرفاه 3149، - 6088

کتاب الادب میں یہ مشروح ہوگی۔

- 5810حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ جَاءَتِ امْرَأَةٌ بِبُرْدَةٍ قَالَ سَهْلٌ هَلْ تَدْرِي مَا الْبُرْدَةُ قَالَ نَعَمْ هِيَ الشَّمْلَةُ مَنْسُوجٌ فِي حَاشِيَتِهَا قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي نَسَجْتُ هَذِهِ بِيَدِي أَكْسُوكَهَا فَأَخَذَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مُحْتَاجًا إِلَيْهَا فَخَرَجَ إِلَيْنَا وَإِنَّهَا لإِزَارُهُ فَجَسَّهَا رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اكْسُنِيهَا قَالَ نَعَمْ فَجَلَسَ مَا شَاءَ اللَّهُ فِي الْمَجْلِسِ ثُمَّ رَجَعَ فَطَوَاهَا ثُمَّ أَرْسَلَ بِهَا إِلَيْهِ فَقَالَ لَهُ الْقَوْمُ مَا أَحْسَنْتَ سَأَلْتَهَا إِيَّاهُ وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّهُ لاَ يَرُدُّ سَائِلاً فَقَالَ الرَّجُلُ وَاللَّهِ مَا سَأَلْتُهَا إِلاَّ لِتَكُونَ كَفَنِي يَوْمَ أَمُوتُ قَالَ سَهْلٌ فَكَانَتْ كَفَنَهُ .

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۱۷۵) أطرافه 1277، 2093، - 6036

کتاب الجنائز میں اسکی شرح گزری۔

- 5811حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ ؓ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنْ أُمَّتِي زُمْرَةٌ هِيَ سَبْعُونَ أَلْفًا تُضِيءُ وُجُوهُهُمْ إِضَاءَةَ الْقَمَرِ فَقَامَ عُكَاشَةُ بْنُ مِحْصَنٍ الأَسَدِيُّ يَرْفَعُ نَمِرَةً عَلَيْهِ قَالَ ادْعُ اللَّهَ لِي يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ فَقَالَ اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ مِنْهُمْ ثُمَّ قَامَ رَجُلٌ مِنَ الأَنْصَارِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ سَبَقَكَ عُكَاشَةُ .

طرفه - 6542

ترجمہ: ابو ہریرہ کہتے ہیں میں نے نبی پاک سے سنا کہ میری امت سے ستر ہزار ایسے لوگ جنت میں داخل ہونگے جن کے چہرے چاند کی طرح چمکتے ہوں گے، یہ سن کر عکاشہ بن محصن اپنی دھاری دار چادر سنبھالتے اٹھے اور عرض کی دعا کریں کہ اللہ مجھے بھی انہیں میں سے کرے فرمیا اے اللہ اسے ان میں سے بنا پھر ایک انصاری کھڑا ہوا اور یہی درخواست کی، فرمایا عکاشہ تجھ سے سبقت لے گیا۔

یہ (الطب)اور(وفاة موسى) میں گزر چکی، کتاب الرقاق میں اسکی شرح آئے گی، غرضِ ترجمہ اس کے اس جملہ سے ہے: (يرفع نمرة عليه) نمرہ اس شملہ کو کہتے ہیں جس میں رنگ برنگے خطوط ہوں گویا اسے جلدِ نمر (یعنی چیتے کی کھال) سے بنایا گیا ہو، تلوُّن میں اشتراک کے سبب یہ نام پڑا۔

- 5812حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَاصِمٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قُلْتُ لَهُ أَيُّ الثِّيَابِ كَانَ أَحَبَّ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الْحِبَرَةُ .

طرفه - 5813 (ترجمہ اگلی روایت کے ساتھ ہے)

اسے مسلم اور ابوداؤد نے (اللباس) میں تخریج کیا۔

- 5813حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي الأَسْوَدِ حَدَّثَنَا مُعَاذٌ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كَانَ أَحَبُّ الثِّيَابِ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ أَنْ يَلْبَسَهَا الْحِبَرَةَ

طرفه - 5812.

ترجمہ: انس بن مالکؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ کو کپڑوں میں سب سے زیادہ پسند یمنی چادر تھی۔

(كان أحب الخ) ایک اور روایت میں ہے یہ بات انہوں نے قتادہ کے اس بابت سوال کے جواب میں کہی تھی تو اس لحاظ سے یہاں قتادہ کی تدلیس کا شائبہ نہیں، جوہری کہتے ہیں حبرہ بروزنِ عِنَبہ بردِ یمانی ہے بقول ہروی جوموشیہ مخططہ (یعنی لائنوں والی منقوش چادر) ہو، داؤدی لکھتے ہیں جس کا رنگ سبز ہو کہ یہ اہلِ جنت کا لباس ہے، ابن بطال کہتے ہیں یہ یمنی چادر تھی روئی سے بُنی جاتی تھی ان کے ہاں اشرفِ ثیاب تھی بقول قرطبی حبرہ نام اسلئے پڑا کہ (تحبر) یعنی خوب مزین کی جاتی تھی۔

- 5814حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ أَخْبَرَتْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ حِينَ تُوُفِّيَ سُجِّيَ بِبُرْدٍ حِبَرَةٍ

ترجمہ: حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ جب رسول اللہ کی وفات ہوگئی تو آپ بردِ یمانی (ایک یمنی چادر) میں ڈھانپے گئے۔

(سجى) بصیغۂ مجہول (غطی) کے وزن ومعنی کے مطابق ہے کہا جاتا ہے: (سجيت الميت) جب اسے کپڑے سے ڈھانپا جائے، گویا بخاری نے اس ضمن میں حضرت عمر سے منقول کی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ احمد نے حسن بصری سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے ارادہ بنایا کہ حبرہ کے حلل سے منع کر دیں کیونکہ یہ پیشاب سے رنگے جاتے تھے تو ابی بن کعب کہنے لگے آپ یہ نہیں کر سکتے کیونکہ نبی اکرم نے انہیں پہنا ہے اور آپ کے بعد ہم نے بھی، حسن کا حضرت عمر سے سماع ثابت نہیں۔

اس حدیث کو مسلم اور ابوداؤد نے (الجنائز) اور نسائی نے (الوفاۃ) میں نقل کیا۔

- 19 باب الْأَكْسِيَةِ وَالْخَمَائِصِ (عام اور حاشیہ والی اونی چادریں)

اَکسیہ کساء اور خمائص خمیصۃ کی جمع ہے خمیصہ ایسی کساء جو سیاہ اون یا خز سے بنی مربع شکل کی ہو جس میں نقوش بھی ہوں، اسی صورت خمیصہ کہا جائے گا جب اس میں نشان سے بنے ہوں، اس کے تحت چار احادیث لائے ہیں۔

5815 و - 5816 حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ أَنَّ عَائِشَةَ وَعَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ رضي الله عنهم قَالَا لَمَّا نَزَلَ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ طَفِقَ يَطْرَحُ خَمِيصَةً لَهُ عَلَى وَجْهِهِ فَإِذَا اغْتَمَّ كَشَفَهَا عَنْ وَجْهِهِ فَقَالَ وَهُوَ كَذَلِكَ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ يُحَذِّرُ مَا صَنَعُوا

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۱۸۸) .حديث 5815 أطرافه 435، 1330، 1390، 3453، 4441، - 4443

(لما نزل) مجہول کے ساتھ، نزولِ موت مراد ہے کتاب الجنائز میں اس کی شرح گزری، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ابو علی جیانی نے ذکر کیا کہ ابو محمد اصیلی کی ابو احمد جرجانی سے روایتِ بخاری میں زہری سے اسی سند کے ساتھ (عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبه عن أبيه عن عائشة و ابن عباس قال) مذکور ہے، ان کا قول (عن أبيه) وہم ہے اس کی یہاں ضرورت نہیں۔

- 5817 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي خَمِيصَةٍ لَهُ لَهَا أَعْلَامٌ فَنَظَرَ إِلَى أَعْلَامِهَا نَظْرَةً فَلَمَّا سَلَّمَ قَالَ اذْهَبُوا بِخَمِيصَتِي هَذِهِ إِلَى أَبِي جَهْمٍ فَإِنَّهَا أَلْهَتْنِي آنِفًا عَنْ صَلَاتِي وَائْتُونِي بِأَنْبِجَانِيَّةِ أَبِي جَهْمِ بْنِ حُذَيْفَةَ بْنِ غَانِمٍ مِنْ بَنِي عَدِيِّ بْنِ كَعْبٍ

.طرفاه 373، - 752

ترجمہ: حضرت عائشہ کہتی ہیں نبی پاک نے اپنی ایک ایسی چادر میں نماز پڑھی جس میں نقش بنے تھے آپ نے ان نقوش کو ایک نظر دیکھا پھر فرمایا اسے ابوجہم کے پاس لے جاؤ اس نے تو مجھے ابھی نماز سے مشغول کر دیا تھا اور مجھے انکی سادہ چادر لا دو۔

حدیث (بأنبجانية أبي جهم) تک ہے آگے کا نسب نامہ زہری کا ادراج ہے کتاب الصلاۃ میں اس کی شرح گزری۔

- 5818 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ هِلَالٍ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ قَالَ أَخْرَجَتْ إِلَيْنَا عَائِشَةُ كِسَاءً وَإِزَارًا غَلِيظًا فَقَالَتْ قُبِضَ رُوحُ النَّبِيِّ ﷺ فِي هَذَيْنِ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۵۸۵) طرفه 3108

یہ حدیث اوائل الخمس میں گزری ہے ایک اس کا معلق طریق بھی ذکر کیا تھا جس میں ازار و کساء کا وصف بھی بیان کیا تھا کہ یہ

یمنی تھی جسے تم ملبدہ کہتے ہو، ملبدہ تلبید سے اسم مفعول ہے، ثعلب کہتے ہیں اس رقعہ (یعنی پٹی یا ٹکڑا) کو جس کے ساتھ قمیص مرقع کی جائے لبدہ کہتے ہیں، دیگر نے کہا یہ وہ جس کا بعض بعض میں مضروب کیا جائے حتی کہ وہ متراکب ومجتمع ہو (یعنی رفوگری) داؤدی نے اس کا معنی تنگ کپڑا کیا مگر ان کی موافقت نہیں کی گئی۔

- 20 باب اشْتِمَالِ الصَّمَّاءِ (بکل مارنا)

صماء کا ضبط وتفسیر اور حدیثِ ابوسعید کی اشتمال واحتباء سے متعلق شرح کتاب الصلاۃ کے باب(ما يستر من العورة) کے تحت گزری ہے اشتمالِ صماء کے بارہ میں کہا گیا کہ چادر کا ایک کنارا بائیں کندھے پر ڈالے اس طور پر کہ دایاں کندھا ننگا رہے تو اگر اس پر کوئی اور کپڑا نہیں تو اس کی عورہ منکشف ہوگی، اگر دونوں کناروں کو مخالف سمت کے کندھے پر ڈالے گا تو یہ صماء نہ کہلائے گا، رواۃ کے زہری کے اس میں شیخ بارے اختلاف کا حال بھی گزرا اسی طرح لیث پر بھی، بیعتین کی شرح بھی کتاب البیوع میں گزری اسی طرح عصر اور فجر کی نمازوں کے بعد نماز پڑھنے سے نہی کی بحث بھی کتاب الصلاۃ کے ابواب المواقیت کے اواخر میں گزری۔

- 5819حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ عَنْ خُبَيْبٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ عَاصِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الْمُلاَمَسَةِ وَالْمُنَابَذَةِ وَعَنْ صَلاَتَيْنِ بَعْدَ الْفَجْرِ حَتَّى تَرْتَفِعَ الشَّمْسُ وَبَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تَغِيبَ وَأَنْ يَحْتَبِيَ بِالثَّوْبِ الْوَاحِدِ لَيْسَ عَلَى فَرْجِهِ مِنْهُ شَيْءٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ السَّمَاءِ وَأَنْ يَشْتَمِلَ الصَّمَّاءَ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص: ۳۴۹ اس میں مزید یہ ہے کہ اور فجر کے بعد دو رکعتوں سے منع کیا حتی کہ سورج بلند ہوجائے اور عصر کے بعد بھی حتی کہ سورج غروب ہوجائے) أطرافه 368، 584، 588، 2145، 2146، - 5821

(عبد الوهاب) یہ ابن عبد المجید ثقفی ہیں جیسا کہ مزی نے اطراف میں جزم کیا، تہذیب میں لکھتے ہیں بعض نسخوں میں عبد الوہاب بن عطاء مذکور ہے مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ ابن عطاء کی عبید اللہ جو کہ ابن عمر عمری ہیں، سے کوئی روایت معروف نہیں اور کسی نے بھی رجالِ بخاری میں ان کا ذکر نہیں کیا ابونعیم نے مستخرج میں یہ حدیث ابن خزیمہ (حدثنا بندار) کے طریق سے تخریج کی ہے جو یہی شیخ بخاری محمد بن بشار ہیں انہوں نے بھی بغیر نسبت ذکر کئے (حدثنا عبد الوهاب) کہا، مسلم نے بھی محمد بن مثنی سے اس کی تخریج کرتے ہوئے بغیر نسبت ذکر کئے عبدالوہاب نقل کیا، یہ بلاشبہ ثقفی ہیں، تھوڑا آگے اس کی نظیر آرہی ہے! اسماعیلی نے تیقن کے ساتھ انہیں ثقفی قرار دیا۔

- 5820حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عَامِرُ بْنُ سَعْدٍ أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ لِبْسَتَيْنِ وَعَنْ بَيْعَتَيْنِ نَهَى عَنِ الْمُلاَمَسَةِ وَالْمُنَابَذَةِ فِي الْبَيْعِ وَالْمُلاَمَسَةُ لَمْسُ الرَّجُلِ ثَوْبَ الآخَرِ بِيَدِهِ بِاللَّيْلِ أَوْ بِالنَّهَارِ وَلاَ يُقَلِّبُهُ إِلاَّ بِذَلِكَ وَالْمُنَابَذَةُ أَنْ يَنْبِذَ الرَّجُلُ إِلَى الرَّجُلِ بِثَوْبِهِ وَيَنْبِذَ الآخَرُ

ثَوْبَهُ وَيَكُونَ ذَلِكَ بَيْعَهُمَا عَنْ غَيْرِ نَظَرٍ وَلاَ تَرَاضٍ وَاللِّبْسَتَيْنِ اشْتِمَالُ الصَّمَّاءِ وَالصَّمَّاءُ أَنْ يَجْعَلَ ثَوْبَهُ عَلَى أَحَدِ عَاتِقَيْهِ فَيَبْدُو أَحَدُ شِقَّيْهِ لَيْسَ عَلَيْهِ ثَوْبٌ وَاللِّبْسَةُ الأُخْرَى احْتِبَاؤُهُ بِثَوْبِهِ وَهُوَ جَالِسٌ لَيْسَ عَلَى فَرْجِهِ مِنْهُ شَيْءٌ

(سابقہ حوالہ) أطرافه 367، 1991، 2144، 2147، 5822، 6284 -

21 - باب الاِحْتِبَاءِ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ (ایک چادر میں گوٹ مارنا)

5821 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ لِبْسَتَيْنِ أَنْ يَحْتَبِيَ الرَّجُلُ فِي الثَّوْبِ الْوَاحِدِ لَيْسَ عَلَى فَرْجِهِ مِنْهُ شَيْءٌ وَأَنْ يَشْتَمِلَ بِالثَّوْبِ الْوَاحِدِ لَيْسَ عَلَى أَحَدِ شِقَّيْهِ وَعَنِ الْمُلاَمَسَةِ وَالْمُنَابَذَةِ

(سابقہ) .أطرافه 368، 584، 588، 1993، 2145، 2146، 5819 -

5822 - حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ قَالَ أَخْبَرَنِي مَخْلَدٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ أَخْبَرَنِي ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَنِ اشْتِمَالِ الصَّمَّاءِ وَأَنْ يَحْتَبِيَ الرَّجُلُ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ لَيْسَ عَلَى فَرْجِهِ مِنْهُ شَيْءٌ

(ایضاً) أطرافه 367، 1991، 2144، 2147، 5820، 6284 -

کتاب الصلاۃ میں دونوں حدیثیں مشروح ہیں اول کے شیخ بخاری اسماعیل، ابن ابواویس ہیں جبکہ ثانی کے محمد، ابن سلام ہیں ان کے شیخ مخلد، ابن یزید ہیں۔

22 - باب الْخَمِيصَةِ السَّوْدَاءِ (کالی کملی)

خمیصہ کی تفسیر کتاب الصلاۃ میں گزری، اصمعی کہتے ہیں خمائص ثیاب خز ہیں یا نشانوں والے اونی کپڑے جن کا رنگ سیاہ ہو، یہ لوگوں کے لباس کا حصہ تھے ابوعبید کہتے ہیں یہ چوکور چادر جس میں دو نشان ہوں، بعض نے کہا باریک چادر چاہے جس رنگ کی ہو، بعض نے کہا خمیصہ صرف اسی چادر کو کہا جائے گا جو سیاہ رنگ کی اور نشانوں والی ہو۔

5823 - حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ أَبِيهِ سَعِيدِ بْنِ فُلاَنٍ هُوَ عَمْرُو بْنُ سَعِيدِ بْنِ الْعَاصِ عَنْ أُمِّ خَالِدٍ بِنْتِ خَالِدٍ أُتِيَ النَّبِيُّ ﷺ بِثِيَابٍ فِيهَا خَمِيصَةٌ سَوْدَاءُ صَغِيرَةٌ فَقَالَ مَنْ تَرَوْنَ نَكْسُو هَذِهِ فَسَكَتَ الْقَوْمُ قَالَ ائْتُونِي بِأُمِّ خَالِدٍ فَأُتِيَ بِهَا تُحْمَلُ فَأَخَذَ الْخَمِيصَةَ بِيَدِهِ فَأَلْبَسَهَا وَقَالَ أَبْلِي وَأَخْلِقِي وَكَانَ فِيهَا عَلَمٌ أَخْضَرُ أَوْ أَصْفَرُ فَقَالَ يَا

أُمَّ خَالِدٍ هَذَا سَنَاهُ وَسَنَاهُ بِالْحَبَشِيَّةِ حَسَنٌ

.(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۵۵۱) أطرافه 3071، 3874، 5845، - 5993

(عن أبيه سعيد الخ) بخاری نے یہی ذکر کیا یعنی والدِ سعید کو مبہم رکھا ابونعیم نے مستخرج میں ابوخیثمہ زہیر بن حرب عن فضل بن دکین جو یہی ابونعیم ہیں، کے طریق سے (حدثنا اسحاق بن سعيد بن عمرو بن سعيد بن العاص عن أبيه) ذکر کیا، آگے چند ابواب کے بعد باب (ما يدعى لِمَن لبس ثوبا جديدا) کے تحت ابو ولید عن اسحاق سے روایت آئے گی اس میں اسحاق کا العاص تک یہی نسب ذکر ہوگا اس میں ان کے والد سے اسی طرح ام خالد سے تصریح بالتحدیث بھی ہے ابن سعد نے بھی ابو نعیم اور ابو ولید دونوں سے اکٹھے (عن اسحاق) ہی نقل کیا۔ (عن أم خالد الخ) یہ اَمَۃ ہیں جنکی کنیت اپنے بیٹے خالد بن زبیر بن عوام کے نام سے ہوئی حضرت زبیر نے ان سے شادی کر لی تھی ان سے خالد اور عمرو متولد ہوئے بقول ابن سعد یہ ارضِ حبشہ میں پیدا ہوئی تھیں اور اپنے والد کے ہمراہ خیبر کے بعد مدینہ آئیں اس وقت سنِ شعور کو پہنچ چکی تھیں، ابو اسود مدنی عنہا کے طریق سے نقل کیا کہتی ہیں میں ان میں سے ہوں جنہیں نبی اکرم نے نجاشیؓ کے ذریعہ سلام کہلوایا ان کے والد خالد بن سعید بن عاص بن امیہ قدیم الاسلام ہیں تیسرے یا چوتھے نمبر پر مسلمان ہوئے، عہدِ ابوبکر یا عہدِ عمر میں شام میں شہید ہوئے۔

(أتى النبي الخ) میرے لئے اس جہت کا تعین ممکن نہ ہو سکا جہاں سے یہ کپڑے لائے گئے تھے۔ (فسكت القوم) ان کی تعیین بھی نہ ہو سکی۔ (فأتي بها تحمل) یہاں یہی ہے یہ تجرید یا التفات کا اسلوب ہے، ابو ولید کی روایت میں ہے: (فأتي بي النبي) یہ ان کی صغرسنی کی طرف اشارہ ہے لیکن اس امر کو مانع نہیں کہ سمجھداری کی عمر میں ہوں، ہجرۃ الحبشہ میں گزری سفیان بن عیینہ کی روایت میں ان کا یہ قول گزرا کہ حبشہ سے جب واپسی ہوئی میں (جويرية) یعنی لڑکی تھی (یعنی بچی نہ تھی) خالد بن سعید کی روایت میں ہے کہ میں نبی اکرم کے پاس آئی اور مجھ پر زرد رنگ کی قمیص تھی دونوں کے مابین کوئی معارضہ نہیں کیونکہ ممکن ہے جب آپ نے طلب کیا اپنے والد کے ہمراہ آئی ہوں۔ (فألبسها) ابوالولید کی روایت میں ہے: (فألبسنِيها)۔

(قال أبلي الخ) أبلي ہمزہ مفتوح اور کسرِ لام کے ساتھ، إبلاء سے فعل امر، اسی طرح أخلقي إخلاق سے ہے عرب ان کے استعمال سے مخاطب کیلئے طولِ بقاء کی دعا کا قصد کرتے تھے یعنی ان کی حیات لمبی ہوتی کہ خوب اس کپڑے کو برتیں، ہنڈائیں اور پرانا کریں! خلیل کہتے ہیں (أبْلِ و أخْلِق) کا معنی ہے: (عِشْ و خَرِّقْ ثيابك و ارْقَعْها) (یعنی خوب ہنڈاؤ) ابوزید مروزی کے فربری سے نسخہ میں (و أخْلِفِي) ہے، یہ قاف سے اولیٰ ہے کیونکہ وہ تاکید کو مستلزم ہے کیونکہ (أبلي و أخلقي) دونوں کا معنی ایک ہے لیکن عطف تغایرِ لفظین کے مدِ نظر جائز ہے جبکہ فاء کے ساتھ معنائے زائد کا فائدہ دیتا ہے وہ یہ کہ جب اسے (خوب ہنڈا کر) پرانا کر دے تو کسی کو دیدے (جیسے معمول ہے کہ پرانے کپڑے غریبوں کو دے دئے جاتے ہیں) خلیل نے جو معنی کیا اس پر یہ برائے تاکید نہیں لیکن فاء کے ساتھ اولیٰ ہے، اس کی تائید ابو داؤد کی بسند صحیح حضرت ابونضرہ سے روایت کرتی ہے کہتے ہیں صحابہ کرام نیا کپڑا پہنتے تو انہیں یہ کہا جاتا (دعا دی جاتی): (تُبْلِي و يخلف الله) (یعنی تم اسے خوب ہنڈاؤ اور اللہ اس کا جانشین دے)۔

(و كان فيها علم الخ) ابوداؤد کے ہاں ابونضر عن اسحاق بن سعید سے روایت میں (أخضر) کی جگہ (أحمر) ہے اسی

طرح ابن سعد کے ہاں بھی۔(هذا سناه الخ) عربی میں اس کا معنی ذکر نہیں کیا ابو ولید کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم مجھے اس کپڑے کے نقوش دیکھانا شروع ہوئے اور فرماتے جاتے:(هذا سنا) اور سنا حبشی زبان میں خوب کے معنی میں ہے الجہاد میں گزری خالد بن سعید کی روایت میں ہے:(فقال سنه سنه و هي بالحبشية حسن) وہاں اس کا ضبط وشرح گزری، ابن عیینہ کی مذکورہ روایت میں ہے:(و يقول سناه سناه) حمیدی کہتے ہیں (یعنی حسن حسن) الجہاد میں مذکور گزرا کہ ابن مبارک نے بھی یہی تفسیر کی ابن سعد کی روایت میں تصریح ہے کہ یہ ام خالد کی بیان کردہ تفسیر ہے الجہاد کی روایت میں تھا کہ پھر میں خاتم نبوت سے کھیلنا شروع ہوئی تو والد نے ڈانٹا اس کا مزید بیان وشرح کتاب الادب میں آئے گی۔

- 5824حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ عَنِ ابْنِ عَوْنٍ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ لَمَّا وَلَدَتْ أُمُّ سُلَيْمٍ قَالَتْ لِي يَا أَنَسُ انْظُرْ هَذَا الْغُلَامَ فَلَا يُصِيبَنَّ شَيْئًا حَتَّى تَغْدُوَ بِهِ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ يُحَنِّكُهُ فَغَدَوْتُ بِهِ فَإِذَا هُوَ فِي حَائِطٍ وَعَلَيْهِ خَمِيصَةٌ حُرَيْثِيَّةٌ وَهُوَ يَسِمُ الظَّهْرَ الَّذِي قَدِمَ عَلَيْهِ فِي الْفَتْحِ

(اسی کا سابقہ نمبر) .طرفاه 1502، - 5542

(عن ابن عون) یہ عبداللہ ہیں محمد سے مراد ابن سیرین ہیں سند کے تمام راوی بصری ہیں کتاب الزکاۃ کی حدیثِ انس میں اس بچے کا نام ذکر ہوا۔(و عليه خميصة حريثية) بقول عیاض رواۃِ بخاری نے یہی نقل کیا، یہ قضاعہ قبیلہ کے ایک شخص حریث کی طرف منسوب ہے ابوسکن کے نسخہ میں (خيبرية) ہے خیبر کی طرف منسوب، کہتے ہیں صحیح مسلم کے ناقلین نے اس میں باہم اختلاف کیا بعض نے اول ذکر کیا اور بعض نے اسی کا مثل لیکن راء کی بجائے واؤ کے ساتھ، اس کا کوئی معنی نہیں بنتا، بعض نے (جَوْنية) نقل کیا بنی جون کی طرف نسبت سے، یا اس کے سیاہ یا سرخ یا سفید رنگ کی مناسبت سے عرب ان تینوں رنگوں کو جون کہہ دیتے تھے، بعض نے اسے مصغرا کہا جب کہ بعض نے جائے مضموم اور باقی وہی، یہ بلا معنی ہے، بعض نے (جوتيه) کہا حویت کی طرف نسبت سے، کہا گیا کہ یہ ایک قبیلہ تھا جبکہ بعض نے کہا حوت (یعنی) مچھلی کی جلد پر بنے خطوط ونقوش کی مناسبت سے اس کے ساتھ تشبیہ دی گئی، ابن حجر کہتے ہیں مطابقِ ترجمہ جو ہے وہ(الجونية) ہے اس میں اشہر یہ تھا کہ سیاہ رنگ کی ہو، حدیثِ باب میں (الحريثية) کے لفظ کا ورود اس سے مانع نہیں کیونکہ طرقِ حدیث ایک دوسرے کی تفسیر وتوضیح کرتے ہیں تو اس کا رنگ سیاہ تھا اور اپنے صانع کی طرف منسوب مذکور ہوئی ابو داؤد، نسائی اور حاکم نے حضرت عائشہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم کے لئے سیاہ اونی جبہ تیار کیا گیا جو آپ نے پہنا، صاحبِ نہایہ کہتے ہیں محفوظ ومشہور جونیہ ہے یعنی سیاہ اور جو حریثیہ ہے اسے میں نہیں پہچانتا کافی تلاش کے باوجود اس کے معنی پر مطلع نہ ہو سکا ایک روایت میں (حوتكية) بھی ہے شائد یہ قِصر (یعنی چھوٹے ہونے) کی طرف نسبت سے ہو کہ حوتکی چھوٹے چھوٹے قدم اٹھا کر چلنے والے شخص کو کہتے ہیں یا یہ حوتک نامی کسی شخص کی طرف منسوب ہے، نووی لکھتے ہیں عام ناقلینِ بخاری نے(حَوْنَيَّة) ذکر کیا ہے جبکہ بعض کے ہاں (بضم المعجمة و فتح الواو و سكون التحتانية بعدها مثلثة) ہے صاحب (التحریر) شارحِ مسلم سے (حوتية) نقل کیا جو حوت کی طرف نسبت ہے، یہ قبیلہ یا جگہ کا نام ہے المشارق میں قاضی عیاض نے لکھا سوائے جونیہ اور حریثیہ کے سب روایات تصحیف

شدہ ہیں، یہ بنی جون کی طرف منسوب ہے جواز د کا ایک قبیلہ تھایا پھر برنگ سیاہ ہونے کی وجہ سے یہ کہا، نسخہِ صغانی میں حریثیہ کے بالمقابل حاشیہ میں لکھا ہے کہ یہ تصحیف ہے اور درست (حوتکیه) ہے اسماعیلی کی روایت میں بھی یہی ہے ای (قصیرة) یہ شملہ کے معنی میں ہے اسی سے حدیثِ عرباض بن ساریہ میں ہے: (كان ﷺ يخرج علينا فى الصفة و عليه حوتكية) (کہ آپ صفہ میں ہمارے پاس چھوٹی سی کھیسی میں ملبوس تشریف لاتے)۔

علامہ انور باب (الأكسية و الخمائص) کے تحت کہتے ہیں کساء اونی چادر ہے اگر پانچ گز کی ہو تو خمیصہ کہلائے گی کبھی یہ بنی حریث کی طرف منسوب مذکور ہوئی ہے۔

23 - باب ثِيَابِ الْخُضْرِ (سبز لباس)

مستملی اور سرخسی کے ہاں (مسجد الجامع) کی طرز پر (ثياب الخضر) ہے ابن بطال لکھتے ہیں سبز لباس جنتی لباس ہے اور اس رنگ کے لئے یہی شرف کافی ہے بقول ابن حجر ابوداؤد نے ابورمثہ سے نقل کیا کہ انہوں نے نبی اکرم کو دو سبز چادروں میں دیکھا۔

5825 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ أَخْبَرَنَا أَيُّوبُ عَنْ عِكْرِمَةَ أَنَّ رِفَاعَةَ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ فَتَزَوَّجَهَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الزَّبِيرِ الْقُرَظِيُّ قَالَتْ عَائِشَةُ وَعَلَيْهَا خِمَارٌ أَخْضَرُ فَشَكَتْ إِلَيْهَا وَأَرَتْهَا خُضْرَةً بِجِلْدِهَا فَلَمَّا جَاءَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَالنِّسَاءُ يَنْصُرُ بَعْضُهُنَّ بَعْضًا قَالَتْ عَائِشَةُ مَا رَأَيْتُ مِثْلَ مَا يَلْقَى الْمُؤْمِنَاتُ لَجِلْدُهَا أَشَدُّ خُضْرَةً مِنْ ثَوْبِهَا قَالَ وَسَمِعَ أَنَّهَا قَدْ أَتَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَجَاءَ وَمَعَهُ ابْنَانِ لَهُ مِنْ غَيْرِهَا قَالَتْ وَاللَّهِ مَا لِي إِلَيْهِ مِنْ ذَنْبٍ إِلاَّ أَنَّ مَا مَعَهُ لَيْسَ بِأَغْنَى عَنِّي مِنْ هَذِهِ وَأَخَذَتْ هُدْبَةً مِنْ ثَوْبِهَا فَقَالَ كَذَبَتْ وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي لأَنْفُضُهَا نَفْضَ الأَدِيمِ وَلَكِنَّهَا نَاشِزٌ تُرِيدُ رِفَاعَةَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ لَمْ تَحِلِّي لَهُ أَوْ لَمْ تَصْلُحِي لَهُ حَتَّى يَذُوقَ مِنْ عُسَيْلَتِكِ قَالَ وَأَبْصَرَ مَعَهُ ابْنَيْنِ فَقَالَ بَنُوكَ هَؤُلاَءِ قَالَ نَعَمْ قَالَ هَذَا الَّذِي تَزْعُمِينَ مَا تَزْعُمِينَ فَوَاللَّهِ لَهُمْ أَشْبَهُ بِهِ مِنَ الْغُرَابِ بِالْغُرَابِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۹۲). أطرافه 2639، 5260، 5261، 5265، 5317، 5792، 6084

عبدالوہاب سے مراد ثقفی ہیں اسماعیلی نے تصریح کی۔ (عن عكرمة) ابویعلی نے سوید بن سعید عن ثقفی کے طریق سے ابن عباس کا واسطہ بھی مزاد کیا۔ (فشكت إليها) یعنی حضرت عائشہ سے شکایت کی اس میں التفات و تجرید ہے، ان کے قول: (قالت عائشة) سے سوید کی روایت کا وہم ظاہر ہوتا اور ثابت ہوتا ہے کہ یہ روایت عکرمہ عن عائشہ سے ہے۔ (و النساء ينصر الخ) یہ جملہ معترضہ اور عکرمہ کی کلام ہے، وہیب بن خالد نے ایوب سے اپنی روایت میں اس کی تبیین کی، (أشد خضرة من

خمارھا) کے بعد ہے : (قال عكرمة والنساء الخ) یہ روایت فوائدِ ابوعمرو بن سماک میں عفان عن وہیب سے بھی مروی ہے، کرمانی کہتے ہیں اس کی جلد کا مائل بسبز ہونا محتمل ہے کہ اس کے ہزال (یعنی لاغری) یا شوہر کی مار کے سبب ہو بقول ابن حجر سیاقِ قصہ سے دوسرے احتمال کی تائید ملتی ہے۔(قال و سمع الخ) وہیب کی روایت میں ہے:(قال فسمع بذلك زوجها)۔ (و معه ابنان) ان کے نام معلوم نہ ہو سکے، وہیب کی روایت میں جمع کا صیغہ ہے۔(لم تحلى الخ)اسی طرح شک کے ساتھ ہے یہ راوی کی طرف سے ہے، کشمیہنی کے ہاں:(لا تحلين له و لا تصلحين له) ہے کرمانی نے ذکر کیا کہ بعض روایات میں :(لم تحلين) واقع ہے،(مثل الهدبة) اور آنجناب کے قول: (حتى تذوقى عسيلته) کے مابین وجہِ جمع معروف ہوئی، اس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے اس کے دعوی کا رد کیا اولاً تو اس کے شوہر کے اس قول کے صدق کے طریق سے کہ وہ اسے کنفض الادیم (یعنی چمڑا دہرا کرنے کی مانند) بھینچتا ہے ثانیاً اس کے ہمراہ لائے بیٹوں کے ساتھ (پھر اسے یہ بھی باور کریا کہ اگر واقعی جو وہ کہہ رہی ہے سچ ہے تو اس مطلب ہوا ابھی اس کا شوہر بخوبی حقِ زوجیت ادا نہیں کر سکا تو اس شکل میں وہ سابقہ کے لئے حلال نہ ہوگی اور اگر کہتی ہے۔ جو نہ کہا۔ کہ بخوبی مباشرتیں کی ہیں تب اس کا پہلا دعوی غلط ہوا)۔

(بنوك هؤلاء) اس سے دو کے لئے جمع کے الفاظ کے اطلاق کا جواز ثابت ہوا لیکن وہیب کی روایت میں ہے کہ اس کے ہمراہ بنین تھے۔(تزعمین ماالخ) وہیب کی روایت میں ہے: (هذا الذي تزعمين أنه كذا و كذا)، اس قصہ کی تفاصیل کتاب الطلاق میں گزری ہیں ان کا قول:(لأنفضها الخ) بلیغ کنایہ ہے اور یہ تصریح سے بڑھ کر موثر ہے کیونکہ نفضِ ادیم کرنے والا کلائی کی قوت اور طویل جد و جہد کا محتاج ہوتا ہے، داؤدی کہتے ہیں ہدبہ کے ساتھ تشبیہ دینا اس کے انکسار کو محتمل ہے اور یہ کہ وہ غیر متحرک اور اس کی شدت مشتد نہیں اور یہ بھی محتمل ہے کہ اس کی نحافت سے یہ کنایہ ہو یا پہلے خاوند کی نسبت ایسا کہا ہو، کہتے ہیں اسی لئے کنواری کے ساتھ شادی کرنا مستحب ہے کیونکہ وہ سب مردوں کو یکساں سمجھے گی بخلاف ثیب کے۔

- 24 باب الثِّيَابِ الْبِيضِ (سفید لباس)

گویا اس بارے ان کی شرط پر انہیں کوئی صریح روایت نہ ملی تو ان دو حدیثوں میں مذکور پر اکتفاء کیا، احمد اور اصحابِ سنن نے۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، حضرت سمرہ سے مرفوعاً روایت کیا:(عليكم بالثياب البيض الخ) کہ تم سفید کپڑے پہنا کرو کہ وہ اَطیب و اَطہر ہیں اور انہی میں اپنے مُردوں کو کفن دیا کرو احمد اور ماسوا نسائی کے باقی اصحابِ سنن نے۔ ترمذی اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا، ابن عباس سے اس کے بالمعنی روایت کیا اس میں ہے:(فإنها من خير ثيابكم) (یعنی یہ تمہارے بہترین لباسوں میں سے ہے)۔

- 5826 حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَنْظَلِيُّ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بِشْرٍ حَدَّثَنَا مِسْعَرٌ عَنْ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدٍ قَالَ رَأَيْتُ بِشِمَالِ النَّبِيِّ ﷺ وَبِيَمِينِهِ رَجُلَيْنِ عَلَيْهِمَا ثِيَابٌ بِيضٌ يَوْمَ أُحُدٍ مَا رَأَيْتُهُمَا قَبْلُ وَلَا بَعْدُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۶ ص:۱۰۴) .طرفه - 4054

سعد سے مراد ابن ابی وقاص ہیں غزوہ احد میں یہ حدیث گزری وہاں ان دونوں کے نام بھی مذکور ہوئے تھے یعنی حضرات جبرائیلؑ اور میکائیلؑ، بعض کا یہ زعم درست نہیں کہ ایک حضرت اسرافیل تھے۔

5827 - حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ حَدَّثَهُ أَنَّ أَبَا الأَسْوَدِ الدِّيلِيَّ حَدَّثَهُ أَنَّ أَبَا ذَرٍّ حَدَّثَهُ قَالَ أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَعَلَيْهِ ثَوْبٌ أَبْيَضُ وَهُوَ نَائِمٌ ثُمَّ أَتَيْتُهُ وَقَدِ اسْتَيْقَظَ فَقَالَ مَا مِنْ عَبْدٍ قَالَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ ثُمَّ مَاتَ عَلَى ذَلِكَ إِلاَّ دَخَلَ الْجَنَّةَ قُلْتُ وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ قَالَ وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ قُلْتُ وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ قَالَ وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ قُلْتُ وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ قَالَ وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ عَلَى رَغْمِ أَنْفِ أَبِي ذَرٍّ وَكَانَ أَبُو ذَرٍّ إِذَا حَدَّثَ بِهَذَا قَالَ وَإِنْ رَغِمَ أَنْفُ أَبِي ذَرٍّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ هَذَا عِنْدَ الْمَوْتِ أَوْ قَبْلَهُ إِذَا تَابَ وَنَدِمَ وَقَالَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ غُفِرَ لَهُ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۱۴۲) أطرافه 1237، 1408، 2388، 3222، 6268، 6443، 6444، 7487

حسین سے مراد ابن ذکوان المعلم بصری ہیں عبداللہ بن بریدہ سے مراد ابن حصیب اسلمی ہیں جو تابعی تھے ان کے شیخ بھی تابعی ہیں البتہ ان سے عمر میں بڑے تھے ابو اسود بھی تابعی ہیں یہ عہد نبوی میں جوان آدمی تھے۔(و علیه ثوب أبیض) یہی حصہ ترجمہ سے متعلق ہے باقی کا تعلق کتاب الرقاق سے ہے، وہاں ایک دیگر طریق سے تخریج کیا وہیں مشروح ہوگی۔(و إن رغم الخ) غین میں زبر اور زیر دونوں جائز ہیں۔(هذا عند الموت إذا تاب) یعنی کفر سے،(و ندم) ما من عبدٍ الخ کی تشریح کر رہے ہیں! حاصلِ کلام یہ ہے کہ حدیث اس شخص پر محمول ہے جو عقیدۂ توحید پر کار بند رہا اور اسی پر فوت ہوا اور اپنے گناہوں سے جن کی طرف حدیث میں اشارہ ہوا، توبہ کی تو ایسا شخص اس حدیث کے ساتھ ابتداء دخولِ جنت کے ساتھ موعود ہے اور باتفاق اہلِ سنت یہ حقوق اللہ میں سے ہے، جہاں تک حقوق العباد ہیں تو اکثر کے نزدیک ان کا رد کرنا (یعنی جو حقوق غصب کئے) شرط ہے بعض نے کہا یہ بھی اول (یعنی حقوق اللہ) کی مانند ہے اور اللہ صاحبِ حق کو (ان غصب شدہ حقوق کے بدلے) جو چاہے ثواب عطا فرما دے گا، جو شخص ان مذکورہ گناہوں میں ملوث ہوا اور بغیر توبہ کے مرگیا تو ظاہرِ حدیث یہ ہے کہ وہ اللہ کی مشیت کے تحت ہے (تو جو چاہے اس کے ساتھ معاملہ کرے) اس پر کتاب الایمان میں گزری حدیثِ عبادہ بن صامت دال ہے جس میں تھا: (و مَن أتی شیئا مِن ذلك فلَمْ یُعاقَبْ به فأمرُه إلى الله تعالى إنْ شاء عاقَبَه و إنْ شاء عفا عنه) یہ مفسر روایت مبہم پر مقدم ہے اور دونوں خوارج و معتزلہ کے اہلِ بدعت کا رد کرتی ہیں جو کبائر کے مرتکب بغیر توبہ مرجانے والے مسلمانوں کیلئے خلود فی النار کو واجب قرار دیتے ہیں، ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ بخاری کی یہ کلام ظاہرِ حدیث کے خلاف ہے کیونکہ توبہ مشترَط ہوتی تو یوں نہ کہتے: (و إن زنی و إن سرق) کہتے ہیں دراصل مراد یہ ہے کہ وہ جنت میں داخل ہوگا یا تو ابتداءً ہی یا بعد ازاں کبھی۔

علامہ انور باب (الثیاب البیض) کے تحت کہتے ہیں شائد راوی کا (و هو نائم) ذکر کرنا وہم ہو کیونکہ حضرت ابو ذر کی عام حدیث میں یہ نہیں اس حدیث کو بخاری نے کتاب الرقاق میں بھی تخریج کیا ہے وہاں شارحین نے کلام کی ہے کہ یہ یا ابو درداء کی حدیث

ہے یا ابوذر کی، دونوں سے اس معنی پر مشتمل حدیثیں مروی ہیں اس کا ابوذر سے مروی ہونا راجح ہے، (قال أبو عبد الله الخ) کے تحت لکھتے ہیں یہ اس امر پر دال ہے کہ آپ کے قول (و إن زنی و إن سرق) میں زنا وسرقہ زمانۂ ماضی کے اعتبار سے ہیں یہ مراد نہیں کہ مسلسل ان گناہوں کا مرتکب رہا پھر بھی جنت میں داخل ہوگا بلکہ یہ اس نے ماضی میں کیۓ پھر توبہ تائب ہوا اور توبہ پر اس کا انتقال ہوا۔

25 - باب لُبْسِ الْحَرِيرِ وَافْتِرَاشِهِ لِلرِّجَالِ وَقَدْرِ مَا يَجُوزُ مِنْهُ

(ریشم کی اس مقدار کا بیان جسے پہننا اور اسکے اوپر بیٹھنا مردوں کیلئے جائز ہے)

شرحِ ابن بطال اور مستخرجِ ابی نعیم میں ترجمہ میں (افترشه) کی زیادت بھی ہے اولیٰ وہی جو جمہور کے ہاں ہے، افتراش کی بابت چند ابواب کے بعد ایک مستقل ترجمہ آرہا ہے، جریر عربی لفظ ہے خالص ہونے کے سبب یہ نام پڑا ہر خالص کو محور کہتے ہیں (حررت الشيء) یعنی اسے دیگر کے ساتھ اختلاط سے مخلّص کیا، بعض نے اسے فارسی معرب قرار دیا، (للرجال) کی قید سے خواتین خارج ہوئیں ان کے استثناء بارے ایک مستقل باب آرہا ہے ابن بطال لکھتے ہیں ریشم کے بارہ میں اختلاف کیا گیا بعض نے کہا ہر حال میں حتی کہ عورتوں کیلئے بھی اسکا پہننا حرام ہے یہ حضرات علی، ابن عمر، حذیفہ، ابوموسی اور ابن زبیر سے منقول ہے تابعین میں سے حسن اور ابن سیرین بھی یہی رائے رکھتے تھے، اس کے برعکس بعض نے کہا کہ اسے پہننا مطلقا جائز ہے نہی بارے وارد احادیث کو انہوں نے بطورِ تکبر پہننے پر محمول کیا یا اس نہی کو تنزیہی قرار دیا بقول ابن حجر یہ ثانی ساقط ہے کیونکہ اس کے لبس پر وعید ثابت ہے، جہاں تک عیاض کا کہنا کہ بعض نے اس نہیِ عام کو کراہت پر محمول کیا نہ کہ تحریم پر تو ابن دقیق العید نے تعاقب کرتے ہوئے لکھا قاضی عیاض کہہ چکے ہیں کہ ابن زبیر اور جنہوں نے ان کی موافقت کی، کے بعد اس امر پر اجماع منعقد ہوگیا کہ مردوں کیلئے یہ حرام اور عورتوں کیلئے مباح ہے، یہ بات انہوں نے ابن زبیر کے قول پر تبصرہ کرتے ہوئے کہی، اس طریق میں جسے مسلم نے تخریج کیا، میں ان کا یہ قول مذکور ہے کہ خبردار اپنی عورتوں کو ریشم نہ پہناؤ میں نے حضرت عمر سے سنا۔۔۔ الخ تو یہی حدیثِ باب ذکر کی، کہتے ہیں اب جو کراہت کی بات کہی تو اس سے یا تو ان کا دعوائے اجماع منقوض ٹھہرتا ہے یا پھر یہ کہ مَردوں کیلئے ریشم کی تحریم سے قبل کا حکمِ عام برائے کراہت تھا پھر بعد ازاں مردوں کیلئے اسکی تحریم اور عورتوں کیلئے اباحت پر اجماع واقع ہوا، اس کا مقتضا کراہتِ سابقہ کا نسخ ہے جو نہایت بعید ہے! عبدالرزاق نے جو معمر عن ثابت عن انس سے نقل کیا کہ حضرت عمر ابن عوف سے ملے اور انہیں ریشم پہننے سے منع کیا وہ گویا ہوۓ اگر آپ ہماری بات مانتے تو آپ بھی پہنتے، وہ یہ سن کر ہنستے رہے تو یہ اس امر پر محمول ہے کہ ابن عوف نبی اکرم کے انہیں (خارش کی وجہ سے) ریشم پہننے کی اجازت دینے سے سمجھے کہ اس کی حرمت منسوخ ہوگئی ہے اس اجازت کو ضرورت کے ساتھ مقید نہ سمجھا، آگے اس کی وضاحت آۓ گی

تحریمِ ریشم کی علت بارے دو مشہور آراء ہیں: ایک فخر وخیلاء کا امکان اور دوم یہ کہ یہ رفاہیت اور زینت کا لباس ہے لہذا عورتوں کو ہی لائق ہے مردوں کی شہامت کے شایانِ شان نہیں، ایک تیسری علت یہ محتمل ہے کہ تاکہ مشرکین سے مشابہت نہ ہو ابن دقیق العید کہتے ہیں یہ تیسری علت پہلی کی طرف راجع ہے کیونکہ وہ بھی اہل شرک کی سمت وعلامت ہے، دونوں معانی معتبر ہو سکتے ہیں البتہ دوسرا تحریم کو مقتضی نہیں کیونکہ شافعی الام میں لکھتے ہیں میں لباس اللؤلؤ (یعنی ایسا لباس جس پر موتی ٹانکے ہوں) کو مکروہ نہیں سمجھتا مگر

ادبا کیونکہ یہ عورتوں کا پہناوا ہے، عورتوں کے ساتھ مشابہت کرنے والے مردوں پر کی گئی لعنت باعثِ اشکال سمجھی گئی ہے کہ یہ اپنی جنس و ہیئت میں خواتین کے ساتھ مخصوص کے منع ہونے کی مقتضی ہے بعض نے علتِ اسراف بھی ذکر کی ہے، اس باب کے تحت پانچ احادیث نقل کیں پہلی حدیثِ عمر جسے کئی طرق سے تخریج کیا ہے۔

- 5828حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عُثْمَانَ النَّهْدِيَّ أَتَانَا كِتَابُ عُمَرَ وَنَحْنُ مَعَ عُتْبَةَ بْنِ فَرْقَدٍ بِأَذْرَبِيجَانَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنِ الْحَرِيرِ إِلَّا هَكَذَا وَأَشَارَ بِإِصْبَعَيْهِ اللَّتَيْنِ تَلِيَانِ الإِبْهَامَ قَالَ فِيمَا عَلِمْنَا أَنَّهُ يَعْنِي الأَعْلاَمَ

أطرافه 5829، 5830، 5834، 5835.

ترجمہ: عمر بن خطابؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک نے ریشمی کپڑے سے منع فرمایا ہے مگر اس قدر پھر آپ نے اپنی شہادت کی اور درمیانی والی دونوں انگلیوں کو ملا کر دکھایا، کہتے ہمارے علم کے مطابق وہ اس سے کپڑوں کے بیل بوٹے مراد لے رہے تھے۔

(أتانا كتاب عمر الخ) اکثر اصحابِ قتادہ نے یہی ذکر کیا، عمر بن عامر نے شاذ طور پر (عن قتادة عن أبى عثمان عن عثمان) مرفوعا ذکر کیا، اسے بزار نے نقل کیا اور ان کے تفرد کی نشاندہی کی اگر یہ ضابط ہوتا تو ہم کہتے اولا ابوعثمان کو اس کا علم حضرت عمر کے خط سے ہوا پھر حضرت عثمان سے نبی اکرم کے حوالے سے بھی سن لیا لیکن طرقِ حدیث دال ہیں کہ یہ حضرت عمر سے ہے نہ کہ حضرت عثمان سے! اصحابِ اطراف نے بھی اسے ترجمہ ابوعثمان عن عمر کے ضمن میں ذکر کیا ہے، یہ محلِ نظر ہے کیونکہ اصل مکتوب الیہ تو عتبہ بن فرقد تھے ابوعثمان خط پڑھے جانے کے وقت وہاں موجود تھے لہذا اسے ابوعثمان عن عمر کہنا تجوز ہے، ابوعثمان عن عتبہ کے ذیل میں اسے ذکر نہیں کیا (حالانکہ یہی کرنا چاہئے تھا) دارقطنی نے اس پہ توجہ دلائی ہے کہ یہ حدیث شیخین کے ہاں روایت بالکتابت کے جواز میں اصل ہے یہ بات انہوں نے ان پر استدراک کے بعد کہی تو گویا اپنے استدراک سے یہ کہہ کر رجوع کر لیا۔

(و نحن مع عتبة الخ) یہ مشہور صحابی ہیں، فرقد ایک مشہور ستارے کا نام بھی ہے ان کا دادا کا نام یربوع بن حبیب بن مالک سلمی تھا، یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یربوع ہی فرقد ہیں اور یہ ان کا لقب تھا بلادِ جزیرہ کی فتوحات میں عتبہ حضرت عمر کی طرف سے امیر مقرر تھے۔

(بآذر بائیجان) فضائل القرآن کے اوائل میں اس کا ضبط و تعارف مذکور ہوا، معافی تاریخ موصل میں لکھتے ہیں کہ عتبہ نے ہی اسے ۱۸ھ میں فتح کیا تھا شعبہ نے حصین بن عبدالرحمٰن سلمی عن ام عاصم زوجۂ عتبہ سے نقل کیا کہ عتبہ نے نبی اکرم کے ہمراہ دو غزوات میں شرکت کی تھی، معافی کا یہ لکھنا کہ عتبہ خیبر میں موجود تھے اور نبی اکرم نے خیبر کی غنیمت سے انہیں بھی حصہ دیا تھا، ناقابلِ تسلیم ہے، ان کا پہلا غزوہ حنین ہے طبرانی نے معجم صغیر میں ام عاصم عن عتبہ سے نقل کیا کہتے ہیں عہدِ نبوی میں (أخذني الشرى) (پتی اچھلنے کی بیماری نے آن لیا) تو آپ نے قمیص اتارنے کا حکم دیا پھر میرے پیٹ اور کمر پر دستِ مبارک پھیرا (فعبق بى الطيب من يومئذ) (یعنی اس دن سے مجھ سے خوشبو پھوٹنے لگی) ام عاصمہ کہتی ہیں ہم ان کی چار بیویاں تھیں ہم خوب خوشبو لگاتیں مگر عتبہ سے باوجود اس امر کے کہ کبھی خوشبو نہ لگاتے ہم سب سے عمدہ خوشبو مہکتی (یعنی دست نبوی کی برکت سے)۔

(أن رسول الله الخ) اسماعیلی نے علی بن جعد عن شعبہ کے طریق سے (مع عتبة بن فرقد) کے بعد (أما بعد فاتزروا

وَ ارْتَدُوا وَ انْتَعِلُوا و أَلْقُوا الخفاف والسراويلات و عليكم بلباس أبيكم اسماعيل و إياكم و التنعُّم و زِيَّ العجم و عليكم بالشمس فإنها حَمام العرب و تَمَعْدُوا و اخْشَوْشِنُوا و اخْلَوْلِقُوا وَ اقْطَعُوا الرّكب و انزُوْا نَزْواً وَ ارْمُوا الأغراضَ فإن رسول الله الخ)(یعنی تہہ بند باندھا کرو، چادر اوڑھا کرو، جوتے پہنو اور موزے اور شلواریں ترک کردو اور اپنے جدِ امجد حضرت اسماعیل کا لباس اختیار کرو اور تنعُّم [یعنی ناز ونعمت کا خوگر بننے] سے اور عجمیوں کے طرزِ لباس سے بچو اور دھوپ میں بیٹھا کرو کہ یہ عربوں کا حمام ہے اور چبا چبا کر کھایا کرو اور جفاکشی اختیار کرو اور تواضع اختیار کرو اور قافلوں کو دیکھا کرو اور کود کر سوار ہوا کرو اور نشانہ بازی کی مشق کیا کرو پس بے شک رسول اللہ...... الخ) کی زیادت بھی نقل کی ہے۔ (نهى عن الحرير) یعنی اسے پہننے سے جیسا کہ اگلی روایت میں ہے، (و أشار) اس کا فاعل روایتِ عاصم سے معلوم ہوا کہ نبی پاک ہیں، آگے اس کی تبیین کروں گا۔ (تليان الإبهام) یعنی سبابہ اور درمیانی جیسا کہ روایتِ عاصم میں تصریح ہے۔

(فيما علمنا أنه الخ) اعلام ہمزہ مفتوح کے ساتھ علَم کی جمع، ان سے مراد جو کپڑے میں تطریف وتطریز ونحوہما (یعنی کڑھائی اور کشیدہ کاری وغیرہ) ہو، مسلم اور اسماعیلی کے ہاں اس کے بعد یہ جملہ بھی ہے: (فما عتمنا في معرفة ذلك لما سمعناه) یعنی یہ سننے کے بعد اسکی معرفت کرنے میں (کہ کیا مراد ہے) کوتاہی وتاخیر نہیں کی۔

اسے ابوداؤد نے اور نسائی نے (الزينة) اور ابن ماجہ نے (الجهاد اور اللباس) میں نقل کیا۔

- 5829حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا عَاصِمٌ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ قَالَ كَتَبَ إِلَيْنَا عُمَرُ وَنَحْنُ بِأَذْرَبِيجَانَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَنْ لُبْسِ الْحَرِيرِ إِلَّا هَكَذَا وَصَفَ لَنَا النَّبِيُّ ﷺ إِصْبَعَيْهِ وَرَفَعَ زُهَيْرٌ الْوُسْطَى وَالسَّبَّابَةَ

(سابقہ) أطرافه 5828، 5830، 5834، - 5835

شیخ بخاری یہاں اپنے دادا کی طرف منسوب ہیں والد کا نام عبداللہ ہے، زہیر سے جعفی اور عاصم سے مراد ابن سلیمان احول ہیں مسلم نے بھی انہی احمد سے اس کی تخریج کی۔ (كتب إلينا عمر) کشمیہنی اور مسلم کے ہاں(إليه) ہے یعنی عتبہ بن فرقد کی طرف ، دونوں روایتیں درست ہیں عتبہ بحیثیت امیر مکتوب الیہ تھے جبکہ حکم سب کے لئے عام تھا۔

(أن النبي الخ) مسلم نے اس قبل (يا عتبة بن فرقد إنه ليس مِنْ كَدِّك ولا كد أبيك فأشبع المسلمين في رحالهم مما تشبع مَنْ في رحلك و إياكم و التنعُّم و زِيَّ أهل الشرك و لُبْسَ الحرير فإن رسول الخ) ہے، ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں ایک اور طریق سے حضرت عمر کے یہ خط لکھنے کا سبب بھی ذکر کیا، ان کی روایت کے شروع میں ہے کہ فرقد نے ایک غلام کے ہمراہ حضرت عمر کے پاس کھجور گھی کے حلوہ سے بھرے ڈبے بھیجے جب حضرت عمر نے ملاحظہ کیا تو اس سے پوچھا کیا وہ تمام اہلِ اسلام کو اس سے رجاتے ہیں؟ اس نے کہا نہیں تو کہا مجھے اس کی ضرورت نہیں پھر عتبہ کو لکھا: (إنه ليس مِنْ كدك الخ)۔

- 5830حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنِ التَّيْمِيِّ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ قَالَ كُنَّا مَعَ عُتْبَةَ فَكَتَبَ إِلَيْهِ عُمَرُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَا يُلْبَسُ الْحَرِيرُ فِي الدُّنْيَا إِلَّا لَمْ يُلْبَسْ فِي الْآخِرَةِ مِنْهُ .

أطرافه 5828، 5829، 5834، - 5835

ترجمہ:عمر بن خطابؓ سے ہی روایت ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا جس نے ریشمی لباس دنیا میں پہنا وہ آخرت میں نہ پہنے گا۔

یحی سے قطان جبکہ تیمی سے سلیمان بن طرخان مراد ہیں۔ (فكتب إليه عمر) مسلم کی جریر عن سلیمان تیمی اور اسماعیلی کی معتمر بن سلیمان کے طریق سے روایت میں ہے؛(فجاء نا كتاب عمر)۔ (لا يلبس الخ) مستملی اور سرخسی کے نسخوں میں یہ بطورِ مجہول ہے اسی طرح نسفی کے ہاں بھی، ان کی روایت کے آخر میں ہے؛(في الآخرة منه) جبکہ کشمیہنی کے نسخہ میں ہے:(لا يلبس الحريرَ في الدنيا إلا لم يلبس منه شيئا في الآخرة) بطور صیغۂِ معلوم اور فاعل (الرجل المكلف) ہے کرمانی نے اسے (إلا من لم يلبسه) کی عبارت کے ساتھ وارد کیا اور کہا ایک روایت میں ہے: (إلا مَن ليس يلبس منه) مسلم کی مذکورہ روایت میں ہے:(لا يلبس الحرير إلا مَن ليس له منه شيءٌ في الآخرة)۔

(و أشار أبو عثمان الخ) یہ صرف مستملی کے نسخہ میں ہے، یہ روایتِ عاصم میں مذکور کے مخالف نہیں، تطبیق یہ کہ اولا نبی اکرم نے یہ اشارہ کر کے بتلایا پھر آپ سے حضرت عمر نے نقل کیا پھر بعض رواۃ نے صفتِ اشارہ کی تبیین کی (یعنی سینہ بسینہ یہ صفت منتقل ہوتی رہی شائد ہر شیخ نے ایسا کیا)۔ (حدثنا الحسن بن عمر الخ) یعنی ابن شفیق جَرمی بلخی جن کی کنیت ابوعلی تھی کلاباذی اور آخرون نے اسی پر جزم کیا، ابن عدی نے شذوذ کرتے ہوئے کہا یہ ابن عمر بن ابراہیم عبدی ہیں، ابن حجر کے بقول میں اس عبدی کے کسی حالات وسوانح سے واقف نہ ہو سکا البتہ ابن حبان نے ثقات کے طبقہ رابعہ میں حسن بن عمر ابراہیم نام کے ایک راوی کا ذکر کیا جو شعبہ سے روایت کرتے ہیں تو شائد وہ یہی ہوں، صاحب المزہر نے جزم کیا ہے کہ ان کی کنیت ابوبصیر تھی اور وہ شیوخِ بخاری میں سے ہیں اور انہوں نے ان کی دو حدیثیں تخریج کی ہیں اور حسن بن عمر بن شبہ سے بھی نقلِ احادیث کیا ہے بقول ابن حجر پوری بخاری میں اس صورت کی کل چار احادیث ہیں ایک کتاب الحج کے باب (الطواف بعد العصر) کے تحت ہے، اس میں کہا: (حدثنا الحسن بن عمر البصري حدثنا يزيد بن زريع) ایک کتاب الاستئذان میں بھی اس کے مثل ہے اور ایک یہ زیرِ نظر ہوئی، چوتھی کتاب الاحکام میں آئے گی جو کتاب الحج بعینہ کی سند کی مثل ہے جس سے تعین ہوا کہ دونوں میں ایک ہی شخصیت مراد ہیں، جہاں تک یہ اور الاستئذان والی سند کا تعلق ہے تو احتمالی طور پر اقرب وہی جو اکثر نے کہا (یعنی ابن شفیق جرمی)، معتمر سے مراد ابن سلیمان ہیں۔ (و أشار أبو عثمان الخ) مراد یہ کہ معتمر بن سلیمان نے اسے عن ابیہ عن ابی عثمان عن کتاب عمر سے روایت کرتے ہوئے یہ زیادت بھی ذکر کی ، یہ اس امر کی تائید کرتا ہے کہ سابقہ طریق جو اس زیادت سے خالی ہے، کی روایتِ اکثر مستملی کی روایت سے اولیٰ ہے جس میں یہ زیادت وارد کی، اس قدر کو معتمر بن سلیمان نے اپنے والد سے روایت کرتے ہوئے مزاد کیا ہے، پھر میرے لئے ظاہر ہوا کہ معتمر نے جو زیادت کی وہ اصبعین کی تفسیر ہے، اسماعیلی نے اپنی روایت اور یحی قطان عن سلیمان تیمی سے روایت کرتے ہوئے سیاق میں ذکر کیا:(كنا مع عتبة بن فرقد فكتب إليه عمر يحدثه بأشياء عن رسول اللهﷺ قال و فيما كَتَبَه إليه أن النبيﷺ قال ألا لايلبس الخ)، اس میں ہے: (و أشار بإصبعيه)(کہ دو انگلیوں سے اشارہ کیا) تو اس سے معلوم ہوا کہ معتمر کی زیادت ان دو انگلیوں کا نام ذکر کرنا ہے جن کے ساتھ نبی اکرم نے اشارہ فرمایا تھا، اسے مسلم اور اسماعیلی نے بھی جریر عن سلیمان سے نقل کیا ان کے

ہاں ہے:(بإصبعيه اللتين تَلِيَان الإبهامَ فرأيناها أزرَارَ الطيالسة حين رأينا الطيالسة) (یعنی انگوٹھے کے ساتھ والی دوانگلیوں سے، تو ہم نے ان چادروں کے بٹن دیکھے) طیالسہ طیلسان کی جمع ہے اس کپڑے کو کہتے ہیں جس میں نقوش بنے ہوں، یہ کساء بھی ہوسکتی ہے، جن طیالسہ کے انہوں نے اعلام دیکھے ان کے کنارے ریشمی تھے! ابن حجر لکھتے ہیں صاحب المشارق اور صاحب النہایہ ط ل س کے مادہ میں ذکرِ طیالسہ سے غافل رہے شائد ان کے مشہور ہونے کے سبب، مسلم کی ایک حدیثِ اسماء بنت ابی بکر میں ہے کہ انہوں نے کسروانی طیالسہ میں سے جبہ نکالا اور بتلایا یہ نبی اکرم کا جبہ مبارک ہے، اس سے دلالت ملتی ہے کہ اس حدیث میں طیالسہ سے مراد جو پہنا جائے تو جسم کو ڈھانپ لے نہ کہ وہ جو ہمارے زمانہ میں معروف ہے، صحیحین کی روایتِ ابوعثمان میں ریشم سے استثناء کے ضمن میں صرف ذکرِ اصبعین ہی ہوا لیکن ابوداؤد کے ہاں حماد بن سلمہ عن عاصم احول کے طریق سے اسی حدیث میں ہے کہ نبی اکرم نے ریشم سے ممانعت فرمائی:(إلا ما كان هكذا و هكذا إصبعين و ثلاثة و أربعة) یعنی دو تین، اور چار انگلیوں کی جگہ، مسلم کی سوید بن غفلہ سے روایت میں ہے حضرت عمر نے اثنائے خطبہ کہا نبی اکرم نے ریشم پہننے سے منع فرمایا ہے:(إلا موضع إصبعين أو ثلاث أو أربع) او یہاں برائے تنویع وتخییر ہے اسے ابن ابی شیبہ نے بھی اسی طریق سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا:(إن الحريرَ لا يَصلُح منه إلا هكذا و هكذا يعنى إصبعين و ثلاثا و أربعا) حلیمی کا خیال ہے کہ مسلم کی روایت میں مذکور سے مراد یہ ہے کہ ہر آستین میں دوانگلیوں کی مقدار ریشم لگا ہونا حکمِ نہی سے مستثنیٰ ہے، یہ تاویل سیاقِ حدیث سے بعید ہے، نسائی کی روایتِ سوید میں ہے:(لَمْ يُرَخِّصْ فى الديباج إلا فى موضعِ أربعة أصابع) یعنی ایک جگہ میں چار انگلیوں کے برابر ریشم لگے ہونے کی رخصت ہے۔

5830 -حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ حَدَّثَنَا أَبِى حَدَّثَنَا أَبُو عُثْمَانَ وَ أَشَارَ أَبُو عُثْمَانَ بِإِصْبَعَيْهِ الْمُسَبِّحَةِ وَالْوُسْطَى

(یعنی ابوعثمان نے اپنی دوانگلیوں: سباحہ اور درمیانی کے ساتھ اشارہ کیا)

(الحكم) یہ ابن عتیبہ ہیں، ابن ابولیلی کا نام عبدالرحمٰن ہے قابسی کے نسخہ میں(عن أبى ليلى) ہے یہ غلط ہے انہوں نے حاشیہ میں لکھا کہ درست ابن ابی لیلی ہے۔(كان حذيفة) یعنی ابن یمان، ان کی یہ حدیث مع شرح کتاب الاشربہ میں گزری ہے۔(هى لهم فى الدنيا الخ) اس سے ان حضرات نے تمسک کیا جو عورتوں کیلئے حریر و دیباج کا استعمال حرام قرار دیتے ہیں کیونکہ حضرت حذیفہ نے اس کے ساتھ چاندی کے برتن میں تحریمِ شرب پر استدلال کیا ہے جو مردوں و عورتوں سب کیلئے منع ہے تو ریشم بھی اسی کی طرح ہے، جواب یہ ہے کہ (لکم) ضمیر مذکر ہے لہذا صرف مردوں کو خطاب ہے مؤنث کا اس میں دخول مختلف فیہ معاملہ ہے اصولیوں کے ہاں راجح یہ ہے کہ وہ (مردوں کی ضمیر اگر مستعمل ہو) اس میں داخل نہیں ہوتیں، یہ بھی کہ خواتین کیلئے ریشم اور سونے کی اباحت (علیحدہ طور پر بھی) ثابت ہے جیسا کہ آگے (باب الحرير للنساء) میں اس بارے بحث آئے گی پھر یہ سیاق مختصر ہے پہلے یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ گزری ہے:(لا تلبسوا الحرير و لا الديباج و لا تشربوا فى آنية الذهب والفضة) اس میں خطاب ذکور کیلئے ہے، افتراش بارے حکمِ نساء باب (افتراش الحرير) میں آرہا ہے،(هى لهم فى الدنيا) سے ان حضرات نے تمسک کیا جو کہتے ہیں کفار فروع کے مخاطب نہیں، جواب دیا گیا کہ مراد یہ ہے کہ یہ ان کا دنیا میں شعار وزی ہے شرعاً یہ ان

کیلئے ماذون ہونے پر دال نہیں۔

- 5831حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنِ ابْنِ أَبِي لَيْلَى قَالَ كَانَ حُذَيْفَةُ بِالْمَدَايِنِ فَاسْتَسْقَى فَأَتَاهُ دِهْقَانٌ بِمَاءٍ فِي إِنَاءٍ مِنْ فِضَّةٍ فَرَمَاهُ بِهِ وَقَالَ إِنِّي لَمْ أَرْمِهِ إِلَّا أَنِّي نَهَيْتُهُ فَلَمْ يَنْتَهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الذَّهَبُ وَالْفِضَّةُ وَالْحَرِيرُ وَالدِّيبَاجُ هِيَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَكُمْ فِي الآخِرَةِ .

(اسی جلد کا سابقہ نمبر دیکھیں) أطرافه 5426، 5632، 5633، - 5837

- 5832حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ صُهَيْبٍ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ -قَالَ شُعْبَةُ فَقُلْتُ أَعَنِ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ شَدِيدًا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ -فَقَالَ مَنْ لَبِسَ الْحَرِيرَ فِي الدُّنْيَا فَلَنْ يَلْبَسَهُ فِي الآخِرَةِ

(حضرت عمر کی سابقہ حدیث کے ہم معنی)

(شديدا عن النبي الخ) محتمل ہے یہ جواب اس کے مرفوع ہونے کی تقریر ہو کہ انہوں نے اچھی طرح سے اسے محفوظ رکھا ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ انکار ہو کہ میرا نبی اکرم سے اس کے مرفوع ہونے پر جزم کرنا مجھ پر شدید واقع ہوگا، یہ کہنا نہایت بعید ہے کہ آواز کو شدید طور سے بلند کرنا مراد ہے، کرمانی کہتے ہیں (شديدا) کا لفظ فعلِ محذوف کی صفت ہے جو غضب ہے یعنی عبد العزیز شعبہ کا یہ سوال سن کر شدید غضبناک ہوئے، بقول ابن حجر یہ توجیہہ وجیہ نہیں میرے نزدیک احتمالِ اول ہی اوجہ ہے لیکن ثانی کی تائید احمد کی محمد بن جعفر عن شعبہ سے نقل کردہ روایت کرتی ہے جس میں ہے کہ میں نے حضرت انس سے سنا نبی اکرم سے حدیث بیان کرتے تھے ......، اسے اسماعیل بن علیہ عن عبد العزیز عن انس سے بھی ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا: (قال قال رسول الله الخ) مسلم نے بھی اسماعیل کا یہ طریق تخریج کیا ہے۔

- 5833حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ ثَابِتٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ الزُّبَيْرِ يَخْطُبُ يَقُولُ قَالَ مُحَمَّدٌ ﷺ مَنْ لَبِسَ الْحَرِيرَ فِي الدُّنْيَا لَمْ يَلْبَسْهُ فِي الآخِرَةِ

(سابقہ کی ہم معنی)

ثابت سے مراد بنانی ہیں۔ (يخطب) نسائی نے (و هو على المنبر) کا اضافہ بھی کیا، اسے قتیبہ عن حماد بن زید سے نقل کیا ہے احمد نے عفان عن حماد سے (يخطبنا) نقل کیا۔ (قال محمد الخ) یہ ابن زبیر کا مرسل ہے، مراسیل کو حجت نہ ماننے والوں کے جمہور کے ہاں بھی صحابہ کرام کے مراسیل حجت ہیں کیونکہ یا تو ان کے پاس یہ روایت نبی اکرم سے ہوگی یا کسی اور صحابی سے، کسی تابعی سے اس کا ہونا کیونکہ بعض صحابہ نے بعض تابعین سے بھی روایت کیا ہے، نادر ہے لیکن مابعد کی دو روایتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابن زبیر نے نبی پاک سے ہی اس کا حضرت عمر کے واسطے سے اخذ کیا اس کے باوجود حضرت عمر سے طرقِ متفقہ میں سے کسی طریق میں نہیں پایا کہ انہوں نے اسے (لن) کے لفظ کے ساتھ روایت کیا ہو بلکہ سب طرق میں ان سے (لم) منقول ہے، ابن

زبیر نے نبی اکرم سے متعدد احادیث حفظ کی ہیں ان میں یہ حدیث کہ انہوں نے نبی اکرم کو دیکھا کہ نماز شروع کرتے ہوئے رفع یدین کیا، اسے احمد نے نقل کیا اور یہ حدیث کہ نبی اکرم کو اس طرح دعا کرتے دیکھا اور ابن زبیر نے ہاتھ باندھے اسے احمد، ابو داؤد اور نسائی نے تخریج کیا اسی طرح یہ حدیث کہ نبی اکرم کو سنا نبیذ جر (یعنی مٹکے کی نبیذ) سے منع فرمایا اسے بھی احمد نے تخریج کیا۔ (لن یلبسہ الخ) ثابت سے تمام طرق میں یہی ہے یہ اوضح فی النفی ہے۔

- 5834حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْجَعْدِ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي ذُبْيَانَ خَلِيفَةَ بْنِ كَعْبٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ الزُّبَيْرِ يَقُولُ سَمِعْتُ عُمَرَ يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ لَبِسَ الْحَرِيرَ فِي الدُّنْيَا لَمْ يَلْبَسْهُ فِي الآخِرَةِ .

(ایضاً)أطرافه 5828، 5829، 5830، - 5835

5834 -وَقَالَ لَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنْ يَزِيدَ قَالَتْ مُعَاذَةُ أَخْبَرَتْنِي أُمُّ عَمْرٍو بِنْتُ عَبْدِ اللَّهِ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الزُّبَيْرِ سَمِعَ عُمَرَ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ

(عن أبی ذبیان) ذال کی زیر کے ساتھ، ضمہ بھی جائز ہے، یہ تمیمی بصری ہیں بخاری میں یہی ایک ان کی حدیث ہے نسائی نے انہیں ثقہ قرار دیا، ابن سکن عن فربری سے نسخہ بخاری میں (عن أبی ظبیان) ہے، یہ خطا ہے اس سے بھی شدید خطا جو مروزی عن فربری کے نسخہ میں واقع ہوئی: (عن أبی دینار) ابو محمد اصیلی نے اس طرف توجہ کرائی۔

(یقول سمعت عمر الخ) نضر بن شمیل عن شعبہ کی روایت میں ہے: (حدثنا خلیفة بن کعب سمعت عبد الله بن الزبیر یقول لا تُلبِسُوا نسائکم الحریر فإنی سمعت عمر الخ) اسے نسائی نے نقل کیا نسائی نے اسے جعفر بن میمون عن خلیفہ بن کعب سے بھی تخریج کیا اس کی اسناد میں حضرت عمر کا ذکر موجود نہیں، شعبہ جعفر بن میمون سے احفظ ہیں۔ (من لبس الحریر الخ) کشمیہنی کے ہاں (لن یلبسہ) ہے، اس طریق میں محفوظ (لم) ہے! مسلم اور نسائی نے بھی یہی نقل کیا نسائی نے جعفر بن میمون کی روایت کے آخر میں یہ بھی ذکر کیا کہ جس نے اسے آخرت میں نہ پہنا وہ (گویا) جنت میں داخل نہ ہوا کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: (وَ لِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيْرٌ) [فاطر: ۳۳] یہ زیادت حدیث میں ادراج اور ابن زبیر پر موقوف ہے، نسائی نے شعبہ کے طریق میں اس کی تبیین کی، حدیثِ باب کی سند کی مثل ذکر کر کے آخر میں کہا: (قال ابن الزبیر) تو یہی زیادت ذکر کی، اسماعیلی نے بھی علی بن جعد عن شعبہ کے طریق سے یہی ذکر کیا اس کے الفاظ ہیں: (فقال ابن الزبیر مِن رأیہ و مَن لم یلبسِ الحریرَ فی الآخرة لم یَدخُلِ الجنة و ذلك لِقَولِهِ تعالى: و لباسُهُمْ فیھا حریر) (یعنی یہ ان کا استنباط تھا) اس کا مثل ابن عمر سے بھی منقول ہے جسے نسائی نے حفصہ بنت سیرین عن خلیفہ بن کعب سے روایت کیا ابن زبیر کے اس خطبہ کا ذکر کر کے مزید کہا: (فقال قال ابن عمر إذاً واللہ لا یدخل الجنةَ قال اللہ: و لباسھم فیھا حریر) احمد اور نسائی نے۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، داؤد سراج عن ابو سعید سے حضرت عمر سے منقول کی مانند مرفوع حدیث نقل کی اور یہ زیادت بھی: (و إنْ دَخَلَ الجنةَ لَبِسَه أهلُ الجنة و لَمْ يَلْبَسْهُ هو) (کہ اگر وہ جنت میں گیا تو دیگر اہلِ جنت تو اسے پہنیں گے مگر یہ نہیں) اس کا بھی مدرج ہونا محتمل ہے بالفرض اگر یہ

مرفوع ہے تو یہ صرف مکلف مردوں کے ساتھ خاص ہے کیونکہ دوسری ادلہ سے عورتوں کیلئے اس کا جواز ثابت ہے، آگے ابن زبیر عن عمر کی اس روایت کے دیگر طرق کے حوالے سے اس میں موجود وعید کی طرف اشارہ آئے گا۔

(و قال أبو معمر الخ) یہ عبداللہ بن معمر بن عمرو بن حجاج ہیں بخاری نے ان سے کثیر روایات اخذ کی ہیں، اس جگہ ان سے تصریح بالتحدیث نہیں کی، اسماعیلی اور ابونعیم نے اپنی اپنی مستخرج میں یعقوب بن سفیان کے طریق سے اس کی تخریج کی اسماعیلی اور یحی بن معلیٰ رازی نے: (قالا حدثنا أبو معمر) کا اضافہ کیا۔(حدثنا عبد الوارث) یہ ابن سعید جبکہ یزید، ضبعی ہیں جو رِشک کے لقب سے معروف تھے، معاذہ، عدویہ ہیں شروع سے معاذ تک سب راوی بصری ہیں۔(أم عمرو بنت عبد الله) ابونصر کلاباذی اور ان کے اتباع نے جزم کیا ہے کہ یہ ابن زبیر کی بیٹی ہیں، میں نے حدیثِ ہذا کے کسی طریق میں نسبت مذکور نہیں دیکھی۔(سمعت عبد الله الخ) اسماعیلی کی روایت میں ہے کہ اثنائے خطبہ یہ بات کہی۔(نحوہ) اسماعیلی نے اس کا سیاق ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا:(فإنه لا یکساه فی الآخرة) ان کی شیبان بن فروخ عن عبدالوارث سے روایت میں ہے:(فلا کَساهُ الله فی الآخرة)۔

- 5835حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حِطَّانَ قَالَ سَأَلْتُ عَائِشَةَ عَنِ الْحَرِيرِ فَقَالَتِ ائْتِ ابْنَ عَبَّاسٍ فَسَلْهُ قَالَ فَسَأَلْتُهُ فَقَالَ سَلِ ابْنَ عُمَرَ قَالَ فَسَأَلْتُ ابْنَ عُمَرَ فَقَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو حَفْصٍ يَعْنِي عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِنَّمَا يَلْبَسُ الْحَرِيرَ فِي الدُّنْيَا مَنْ لاَ خَلاَقَ لَهُ فِي الآخِرَةِ فَقُلْتُ صَدَقَ وَمَا كَذَبَ أَبُو حَفْصٍ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ .وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَجَاءٍ حَدَّثَنَا حَرْبٌ عَنْ يَحْيَى حَدَّثَنِي عِمْرَانُ .وَقَصَّ الْحَدِيثَ

(ایضاً) .أطرافه 5828، 5829، 5830، - 5834

عثمان سے مراد ابن عمر بن فارس ہیں، عمران بن حطان تک تمام راوی بصری ہیں عمران جو کہ سدوسی ہیں خوارج کے گروہ عقدیہ کے رئیس و شاعر تھے اس نے حضرت علی کے قاتل ابن ملجم کی مدح میں مشہور اشعار کہے بخاری نے اپنے قاعدہ کے مطابق اس سے حدیث تخریج کی ہے جو یہ تھا کہ بدعتی اگر متدین اور صادق اللہجہ ہے تو حدیث لینے میں حرج نہیں، یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ اپنی بدعت سے تائب ہو گیا تھا، مگر یہ بعید ہے بعض نے کہا یحی بن کثیر نے اس کے مبتدع ہونے سے قبل اس سے احادیث اخذ کی تھیں دراصل اس کی شادی ایک ایسی رشتہ دار خاتون سے ہوئی جو خوارج جیسے معتقدات رکھتی تھی شادی اس لئے کی تھی تا کہ اسے ان خیالات سے پھیر سکیں ہوا یہ کہ اس نے انہیں اپنے خیالات و اعتقادات کی طرف پھیر لیا، بخاری میں دو جگہ مذکور ہیں یہ متابعت کی روایت ہے دوسری روایت باب (نقض الصور) میں آئے گی۔

(سألت عائشة الخ) آگے حرب بن شداد کی روایت میں ہے کہ اس نے ابن عباس سے پوچھا جنہوں نے حضرت عائشہ سے پوچھنے کو کہا ان سے پوچھا تو کہا ابن عمر سے بات کرو۔(فقلت صدق الخ) یہ عمران کا قول ہے۔(و قال عبد الله الخ) یہ غُدانی ہیں، شیوخ بخاری میں سے ہیں مگر یہاں تصریح بالتحدیث نہیں کی۔(حدثنا حرب) یہ ابن شداد ہیں کرمانی کا خیال ہے

کہ یہ ابن میمون ہیں اسے صاحب الکاشف کی طرف منسوب کیا اور یہ عجیب بات ہے کیونکہ صاحب الکاشف نے حرب بن میمون کیلئے علامتِ بخاری رقم نہیں کی صرف عبداللہ بن رجاء کے ترجمہ میں لکھا ہے کہ حرب بن میمون سے ان کی روایت ہے، اس کا یہ مطلب نہ ہوا کہ عبداللہ کی حرب بن شداد سے کوئی روایت نہیں بلکہ دیگر جگہ بھی ابن شداد سے ان کی روایت موجود ہے، یحی سے مراد ابن ابوکثیر ہیں بخاری کا اس کے ایراد سے مراد یحی کی عمران سے تصریحِ تحدیث کا اظہار ہے۔

(و قص الحدیث) اسے نسائی نے موصولا عمرو بن منصور عن عبداللہ بن رجاء عن حرب بن شداد سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (مَنْ لبس الحرير في الدنيا فلا خَلاقَ له في الآخرة) دارقطنی نے ذکر کیا کہ حدیثِ عمر میں یہ لفظ خطا ہے شائد اسی وجہ سے بخاری نے اس طریق کا سیاق ذکر نہیں کیا، ان احادیث میں واضح بیان ہے ان حضرات کیلئے جو اس وعیدِ مذکور کے مدنظر مردوں پر ریشم پہننا حرام کہتے ہیں، اس کا شرحِ معنی کتاب الاشربہ کی پہلی حدیث کی شرح کے اثناء گزری کہ اس میں حکم واحد ہے یعنی آخرت اور جنت میں نفیِ لبس اور نفیِ شرب، اعدل اقوال کا حاصل یہ ہے کہ فعلِ مذکور عقوبتِ مذکورہ کو مقتضی ہے، کبھی یہ کسی مانع کے باعث متخلف ہو جاتی ہے مثلاً توبہ کر لینا اور ایسی حسنات جو اس کے موازِن ہوں اور ایسے مصائب جو تکفیر کا (یعنی گناہوں کو مٹانے کا) سبب بنیں اور جیسے اولاد (صالح) کی دعا، شرائط کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسی طرح ماذون لہ کی شفاعت اور سب سے بڑھ کر ارحم الراحمین کی عفوِ عام، اس میں حجت ہے ان کیلئے جو لباس میں ریشم کا ٹکڑا لگا لینا جائز قرار دیتے ہیں اتنی مقدار میں جو مذکور ہوئی یعنی چار انگلیوں کے بقدر، شافعیہ کے نزدیک یہی اصح ہے یہ بعض مالکیہ سے بھی منقول ہے اس میں ان حضرات کے برخلاف حجت ہے جو کپڑے میں کسی قسم کا نقش ہونا ممنوع کہتے ہیں یہ حسن اور ابن سیرین وغیرہما سے ثابت ہے لیکن محتمل ہے کہ انہوں نے ازرہِ ورع وتقوی منع کیا ہو یا انہیں حدیث نہ پہنچ پائی ہو، نووی لکھتے ہیں مالک سے بھی اس کا مثل منقول ہے اور یہ مردود مذہب ہے اسی طرح ان کا بھی جنہوں نے مطلقا ریشم پہننا جائز کہا، اس سے ریشم کی کڑھائی والا کپڑا پہننے کے جواز پر استدلال ہوا، یہ وہ جو جس پر ریشم کا طرازِ مرکب ہو اسی طرح مطرف بھی (یعنی کنارہ ریشم کا ہو)، یہ وہ جس کے کناروں کو ریشم کی پٹیوں سے آراستہ کیا جائے اس مذکورہ مقدار کے مطابق، کبھی تطریز کپڑے کے اندر ہی نسج کے بعد ہوتا ہے، اس میں ایک احتمال ہے جس کی طرف اشارہ آئے گا، اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ ایسا کپڑا پہننا بھی جائز ہے جس میں مقدار العلم ریشم مخلوط ہو چاہے مذکورہ مقدار کے مطابق ایک ہی جگہ ہو یا مفرقاً ہو، یہ قوی ہے اس بارے دو ابواب کے بعد باب (القسی) میں بحث آئے گی۔

26 - باب مَسِّ الْحَرِيرِ مِنْ غَيْرِ لُبْسٍ (ریشم کو چھونا)

وَيُرْوَى فِيهِ عَنِ الزُّبَيْدِيِّ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

(و یروی فیه الخ) مزی اطراف میں لکھتے ہیں اس سے ان کا اشارہ ابوداؤد اور نسائی کی بقیہ عن زبیدی سے اسی اسناد کے ساتھ حضرت انس سے مروی حدیث کی طرف ہے جس میں کہتے ہیں کہ انہوں نے ام کلثوم بنت رسول پر (برداً سیراء) دیکھی، مگر یہ بات درست نہیں بخاری کا اشارہ اس روایت کی طرف نہیں، رؤیت کو مس نہیں کہا جاتا پھر یہ بھی کہ اگر اسی حدیث کی طرف ان کا اشارہ

ہوتا تو اس کے ساتھ جزم کرتے کیونکہ یہ ان کی شرط کے مطابق صحیح ہے، اسے باب (الحریر للنساء) میں شعیب عن زہری کے طریق سے تخریج کیا ہے آگے آ رہی ہے دراصل ان کا اشارہ طبرانی کی معجم کبیر اور فوائد تمام کی عبداللہ بن سالم حمصی عن زبیدی عن زہری عن انس کی روایت کی طرف ہے کہتے ہیں نبی اکرم کو ایک حلہِ استبرق ہدیۃً دیا گیا لوگ اس پر ہاتھ پھیرتے اور متعجب ہوتے تو فرمایا تمہیں یہ اچھی لگتی ہے؟ بخدا جنت میں منادیلِ سعد اس سے احسن ہیں دارقطنی افراد میں لکھتے ہیں اسے زبیدی سے صرف عبداللہ بن سالم نے ہی روایت کیا ہے! میری بات کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ بخاری نے جب المناقب میں قصہِ سعد بن معاذ میں اسی معنی میں حدیثِ براء تخریج کی تو آخر میں لکھا اسے زہری نے بھی انس سے روایت کیا ہے اور جب یہاں زہری عن انس کی معلق روایت سے آغاز کیا تو اس کے بعد موصولاً وہی حدیثِ براء لائے ہیں۔

- 5836حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى عَنْ إِسْرَائِيلَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ أُهْدِيَ لِلنَّبِيِّ ﷺ ثَوْبُ حَرِيرٍ فَجَعَلْنَا نَلْمُسُهُ وَنَتَعَجَّبُ مِنْهُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَتَعْجَبُونَ مِنْ هَذَا قُلْنَا نَعَمْ قَالَ مَنَادِيلُ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ فِي الْجَنَّةِ خَيْرٌ مِنْ هَذَا

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۷۳۵) أطرافه 3249، 3802، - 6640

(فجعلنا نلمسه) المحکم میں جزم کے ساتھ میم پر پیش کہی گئی۔ (مناديل سعد) کہا گیا ان کا خصوص بالذکر اس لئے کیا کہ عموماً منادیل ممتہن ہوتے ہیں (یعنی عام لباس کی نسبت معمولی سے) تو یہ اگر ایسے ہیں تو دیگر ملبوسات وغیرہ کے کیا کہنے! ابن بطال لکھتے ہیں ریشم پہننے سے یہ نہی اس کے نجسِ عین ہونے کی وجہ سے نہیں (وگرنہ تو عورتوں کیلئے بھی حرام ہوتا) بلکہ اس وجہ سے کہ یہ متقین کا لباس نہیں، اس کا عین (یعنی وجود و ذات) اس کے باوصف طاہر ہے تو اسے چھونا اور اسکی تجارت کرنا اور اس کی قیمت سے انتفاع جائز ہے، اس ضمن میں کئی متعلقہ باتیں کتاب الھبہ میں گزریں۔

- 27 باب افْتِرَاشِ الْحَرِيرِ (ریشمی گدے اور بچھونے)

وَقَالَ عَبِيدَةُ هُوَ كَلُبْسِهِ (بقول ابوعبیدہ یہ اسے پہننے کی مانند ہے)

یعنی حلت و حرمت کے لحاظ سے اس کا حکم۔ (و قال عبيدة) یہ ابن عمرو سلمانی ہیں اسے حارث بن ابی اسامہ نے ابن سیرین کے حوالے سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے عبیدہ سے کہا کیا ریشم کو بچھالینا اسے پہننے کی طرح ہے؟ کہا ہاں۔

- 5837حَدَّثَنَا عَلِيٌّ حَدَّثَنَا وَهْبُ بْنُ جَرِيرٍ حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ أَبِي نَجِيحٍ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ نَهَانَا النَّبِيُّ ﷺ أَنْ نَشْرَبَ فِي آنِيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَأَنْ نَأْكُلَ فِيهَا وَعَنْ لُبْسِ الْحَرِيرِ وَالدِّيبَاجِ وَأَنْ نَجْلِسَ عَلَيْهِ

(اسی کا سابقہ نمبر) أطرافه 5426، 5632، 5633، - 5831

شیخ بخاری ابن مدینی ہیں۔ (أن نشرب الخ) اس کی بحث کتاب الاطعمہ میں گزری۔ (و أن نجلس عليه الخ) بخاری

اور مسلم نے حضرت حذیفہ سے یہ حدیث کئی طرق سے تخریج کی ہے جن میں یہ زیادت نہیں، یہ جمہور کے موقف کیلئے قوی دلیل ہے جو ریشم کے بچھونے پر بیٹھنا بھی منع کہتے ہیں ابن ماجشون، کوفیوں اور بعض شوافع کا اس میں ان سے اختلاف ہے بعض حنفیہ نے جواب دیا کہ لفظِ (نھی) تحریم میں صریح نہیں بعض نے اس احتمال کا اظہار کیا کہ ممکن ہے نہی مجموع لبس وجلوس بارے ہو نہ کہ بمفردہ جلوس بارے یہ ابن بطال کے اس دعویٰ کا رد کرتا ہے کہ یہ حدیث ریشم پر بیٹھنے کی تحریم بارے نص ہے، یہ نص نہیں بلکہ وہ ظاہر ہے، ابن وہب نے اپنی جامع میں سعد بن ابی وقاص سے روایت کیا کہ کہا میں انگارے پر بیٹھ جاؤں یہ مجھے زیادہ پسند ہے اس امر سے کہ ریشم کی گدی یا بچھونے پر بیٹھوں، بعض حنفیہ نے جواز ونہی کو صرف پہننے پر مُدار کیا ہے کیونکہ اس کی بابت روایات صحت کے ساتھ ثابت ہیں، ان کا موقف ہے کہ بیٹھنا لبس نہیں جمہور نے حدیثِ انس کے ساتھ حجت لی جس میں ہے: (فقمت إلى حصير لنا قد اسودَّ مِنْ طُوْل ما لُبِسَ)(یعنی بیٹھنے کیلئے :لبس کے لفظ کا استعمال کیا) ہر چیز کا لبس اس کے لحاظ سے ہوتا ہے اس سے عورتوں کیلئے بھی افتراشِ حریر کے ممنوع ہونے پر استدلال کیا گیا مگر یہ ضعیف ہے کیونکہ راجح یہ ہے کہ خطابِ ذکور مؤنث کو متناول نہیں شائد مانعین نے ان کیلئے سونے کے برتنوں کے استعمال کے حرام ہونے پر قیاس سے تمسک کیا حالانکہ سونے کے زیورات ان کے لئے حلال ہیں تو اسی طرح ان کا ریشم پہننا جائز ہے اور اس کے استعمال سے (یعنی غیر لباس میں) انہیں منع کیا جائے گا، رافعی نے اسے صحیح قرار دیا جبکہ نووی نے جواز کو صحیح کہا ہے، اس سے شوہر کے اپنی بیوی کے ساتھ ریشمی بستر میں افتراش کے منع ہونے پر استدلال بھی کیا گیا، مالکیہ کے مجیزین نے وجہِ جواز یہ بیان کی کہ بیوی شوہر کا فراش ہے تو جس طرح اس کے لئے یہ جائز ہے کہ سونے چاندی کے زیورات پہنے ہوئے ہونے کے باوجود اس سے میل ملاپ کر سکتا ہے تو اسی طرح جائز ہے کہ ریشمی بستر میں اس کے ہمراہ سوئے

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں جس ریشم پر بیٹھنا منع ہے یہ وہ جو زیبِ تن کرنے سے منع کیا گیا یعنی جو خالص ریشم سے بُنا ہو یا اس میں ریشم کی مقدار بنسبت دیگر مادہ کے زیادہ ہو۔

مولانا انور اس کے تحت لکھتے ہیں حنفیہ کے ہاں ریشم کے ضمن میں کچھ تفصیل ہے تو انہوں نے جسے حرام قرار دیا وہ لبس ہے،(و أشار بإصبعيه) کے تحت کہتے ہیں مسلم کی روایت میں مذکور ہے کہ چار انگلیوں تک اجازت ہے اس پر فقہِ اعتماد ہے یہی ذھبِ مقطع کا حکم ہے پھر یہ مقدار عرض میں ہے جہاں تک طول ہے تو مطلقا جواز ہے، یہ بڑے اعلام میں جہاں تک چھوٹے چھوٹے اور دور دور واقع اعلام کا تعلق ہے تو کوئی حرج نہیں اگر قریب قریب ہوں بایں طور کہ ناظر کو دور سے دکھائی دیں کہ گویا متصل ہیں تو یہ جائز نہیں،(فلن يلبسه في الآخرة) کے تحت کہتے ہیں اس قسم کی حدیث سے اخذ کیا گیا ہے کہ دنیا میں لابسِ حریر جنت میں اسے پہن نہ پائے گا، بلاشبہ یہ کلام مُغری بالقلب ہے (یعنی ڈھارس دینے والی)۔

28 - باب لُبْسِ الْقَسِّيِّ (غیر ملکی ریشمی کپڑا پہننا)

وَقَالَ عَاصِمٌ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ قَالَ قُلْتُ لِعَلِيٍّ مَا الْقَسِّيَّةُ قَالَ ثِيَابٌ أَتَتْنَا مِنَ الشَّأْمِ أَوْ مِنْ مِصْرَ مُضَلَّعَةٌ فِيهَا حَرِيرٌ فِيهَا أَمْثَالُ الأُتْرُنْجِ وَالْمِيثَرَةُ كَانَتِ النِّسَاءُ تَصْنَعُهُ لِبُعُولَتِهِنَّ مِثْلَ الْقَطَائِفِ يُصَفِّرْنَهَا وَقَالَ جَرِيرٌ عَنْ يَزِيدَ فِي حَدِيثِهِ الْقَسِّيَّةُ ثِيَابٌ

مُضَلَّعَةٌ يُجَاءُ بِهَا مِنْ مِصْرَ فِيهَا الْحَرِيرُ وَالْمِيثَرَةُ جُلُودُ السِّبَاعِ قَالَ أَبُو عَبْدُ اللَّهِ عَاصِمٌ أَكْثَرُ وَأَصَحُّ فِي الْمِيثَرَةِ

ترجمہ: ابو بردہ کہتے ہیں میں نے حضرت علی سے پوچھا قسی کپڑے کیا تھے؟ کہا یہ شام یا مصر سے آتے تھے اور ان میں پٹیاں بنی ہوتیں جن میں ریشم لگا ہوتا اور اترنج جیسے نقش و نگار ہوتے، میثرہ وہ کپڑا تھا جسے خواتین اپنے شوہروں کیلئے جھالر دار چادریں بناتیں اور انہیں زرد رنگ سے رنگ دیتی تھیں، جریر نے میثرہ کی یہ تعریف کی کہ وہ درندوں کی کھالوں سے بنے ہوتے تھے، بقول امام بخاری میثرہ بارے عاصم کا قول اکثر واصح ہے۔

قسی قاف کی زبر اور سین مشدد کے ساتھ ہے اس کے بعد یائے نسبت ہے ابو عبید نے غریب الحدیث میں ذکر کیا کہ محدثین اسے قاف کی زیر کے ساتھ جبکہ اہلِ مصر اس کی زبر کے ساتھ کہتے ہیں، یہ قس نامی ایک شہر کی طرف منسوب ہے میں نے اسے دیکھا ہوا ہے اصمعی کو اس کی معرفت نہ ہو سکی، اکثر نے یہی کہا جیسے طبری اور ابن سیدہ، بقول حازمی یہ ساحلی شہروں میں سے ہے مہلب نے کہا یہ ساحلِ مصر پر واقع ہے شام کی جہت فرما کے قریب ایک قلعہ تھا حدیثِ ابن وہب میں بھی یہی ہے نووی لکھتے ہیں یہ تنیس کے قریب ہے، یہ متقارب ہے اور ابو عبید ہروی نے شمر لغوی سے نقل کیا کہ یہ زاء کے ساتھ ہے نہ کہ سین کے ساتھ، قز کی طرف نسبت ہے جو حریر کو کہتے ہیں تو زاء سین میں تبدیل کر دی گئی، ابن اثیر النہایہ میں لکھتے ہیں جو قس اس کی طرف منسوب ہے اسے صقیع کہتے ہیں نہایت سفید ہونے کی وجہ سے، یہ اور سابق کلام ان حضرات کی ہے جو قس کو بطور شہر نہیں جانتے۔

(و قال عاصم الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جسے مسلم نے عبداللہ بن ادریس سے موصول کیا کہتے ہیں میں نے عاصم بن کلیب عن ابی بردہ عن علی سے سنا کہتے ہیں مجھے نبی اکرم نے: (لبس القسی و عن المیاثر) سے منع فرمایا کہتے ہیں جو قسی ہیں: (فثیاب مضلعة) (یعنی جن میں لائینیں بنی ہوں) مسلم نے دیگر طرق کے ساتھ بھی حضرت علی سے لباس القسی کی ممانعت نقل کی البتہ ان میں اس کی تفسیر مذکور ہے۔ (من الشام أو مصر) روایتِ مسلم میں ہے: (من مصر و الشام)۔ (کالأضلاع) (پسلیوں جیسے) منذری نے نقل کیا کہ مضلعہ سے مراد جس کا بعض منسوج اور بعض غیر منسوج ہو (ایک دور میں ہمارے ہاں ایسا کپڑا پھاٹا کپڑا کہلاتا تھا یعنی ایک لائن چھوڑ کر ایک لائن ہم رنگ و شکل)، (فیھا حریر) مشعر ہے کہ یہ خالص ریشم کا نہ تھا، نووی نے علماء سے نقل کیا کہ یہ ایسے کپڑے تھے جن میں ریشم ملا ہوتا تھا بعض نے کہا خز کے بنے تھے جو ردی ریشم کو کہتے ہیں۔ (أمثال الأترج) یعنی جو اضلاع جیسے نقوش تھے وہ غلیظہ معوجہ (نمایاں اور ٹیڑھے میڑھے) تھے مسلم کی روایت میں مبہم انداز میں (شبه کذا) مذکور ہے تو بخاری کی معلق روایت نے اسے مفسر کر دیا، یہ محاملی کی امالی میں انہی الفاظ کے ساتھ موصول ہے۔

(و المیثرة) میمِ مسکور اور ثاء پر زبر کے ساتھ، اصلاً (وثارة) یا (وثرة) سے ہے، وثیر زیرِ استعمال بستر کو کہتے ہیں، (امرأة وثیرة) ای کثیرة اللحم (یعنی موٹی) (یصفونها أی یجعلونها کالصفة) عیاض کے بقول ایک روایت میں (یصفرنها) ہے میرا خیال ہے یہ تصحیف ہے (یصفونها) بلفظِ مذکر یہ اشارہ کرنے کیلئے کہ عورتیں اسے بُنتی جبکہ مرد استعمال کرتے تھے، زبیدی لغوی کہتے ہیں میثرہ مِرفقہ (یعنی چھوٹا تکیہ) ہے۔ (کصفة السرج) طبری کہتے ہیں یہ وطاء ہے (یعنی گدی) جو گھوڑے کی زین یا اونٹ کی رحل پر رکھی جاتی ہے عورتیں اپنے شوہروں کے (بیٹھنے کے) لئے ارجوانِ احمر (یعنی سرخ کپڑے) اور ریشم سے اسے تیار کرتی تھیں، یہ عجم کے مراکب تھے بعض نے کہا یہ چراغوں کے ریشمی پردے ہیں بعض نے ریشمی چراغ قرار دیا تو اس طرح میثرہ کی تفسیر میں ہمارے پاس چار

اقوال ہیں: سواری یا اس کے راکب کا وطاء، چراغ یا اس کا پردہ، بقول ابو عبید سرخ میاثر عجمیوں کے ریشمی مراکب میں سے تھے۔

(و قال جرير الخ) یہ بھی ایک حدیث کا حصہ ہے جسے ابراہیم حربی نے اپنی غریب الحدیث میں عثمان بن ابوشیبہ عن جریر بن عبدالحمید عن یزید بن ابوزیاد عن حسن بن سہیل کے طریق سے موصول کیا دمیاطی کو وہم لگا جب اپنے نسخہ کے حاشیہ میں یزید کو باء اور راء کے ساتھ مصغر أضبط کیا گویا جب پہلی تعلیق ابو بردہ کے حوالے سے دیکھی تو گمان کیا کہ دوسری ان کے پوتے برید بن عبداللہ بن ابی بردہ کی ہوگی، کرمانی کا زعم ہے ہمارے بعض ملاقاتی علماء نے بھی ان کی تبع کی کہ یہ یزید بن ابورومان ہیں، کہتے ہیں اور جریر سے مراد ابن حازم ہیں، ایسا نہیں اس میں فیصل ابراہیم حربی کی روایت ہے ابن ماجہ نے اس حدیث کی اصل علی بن مسعر عن یزید بن ابی زیاد عن حسن بن سہیل عن ابن عمر سے تخریج کی ہے کہتے ہیں نبی اکرم نے مفدم سے منع کیا یزید کہتے ہیں میں نے حسن سے پوچھا مفدم کیا ہے؟ کہا: (المسبغ بالعصفر) (یعنی زرد رنگ کا لمبا کپڑا) ابن ماجہ نے یہی قدر ان سے نقل کی اس کا بقیہ یہی جو حسن پر موقوف ہے اور بخاری کی اپنے قول (قال حرير عن يزيد في حديثه) سے یہی مراد ہے کہ یہ قول یزید سے نہیں بلکہ ان کی (عن غيره) روایت سے۔

(و الميثرة جلود السباع) نووی کہتے ہیں یہ تفسیر باطل اور اہل الحدیث نے جس پر اتفاق کیا کے مخالف ہے ابن حجر کہتے ہیں باطل نہیں بلکہ اس کی توجیہ ممکن ہے وہ یہ کہ جب مثیرہ ایسی وطاء ہے جو کھال سے تیار کی گئی ثم اسے بھرا گیا تب اس سے نہی یا تو اس لئے کہ یہ کفار کی زِیّ سے ہے اور یا اس لئے کہ شرعی طریقہ سے ذبیحہ نہ تھا یا پھر اس لئے کہ اس کھال کو عموماً ذکیٰ (یعنی پاک) نہیں کیا جاتا تھا تو اس میں ان حضرات کیلئے حجت ہوگی جو اسے پہننے سے منع کرتے ہیں خواہ مدبوغ ہو لیکن جمہور اس کے برخلاف ہیں انکا موقف ہے کہ کھال رنگے جانے سے پاک ہو جاتی ہے، بالوں میں اختلاف ہے کہ آیا یہ بھی رنگے جانے سے پاک ہو جاتے ہیں؟ البتہ میاثر میں عام طور پر بال نہیں ہوتے (یعنی ان جانوروں کی کھالوں سے بنی ہوتی ہے جن میں بال نہیں ہوتے) چیتوں کی جلود پر رکوب سے نہی ثابت ہے اسے نسائی نے مقدام بن معدیکرب سے روایت کیا اس سے تفسیرِ مذکور کی تائید ملتی ہے، ابو داؤد کی روایت میں ہے: (لا تصحب الملائكة رفقةً فيها جلد نمر) (یعنی ایسے قافلہ کے فرشتے ساتھی نہیں بنتے جس میں چیتے کی کھال ہو)۔

(قال أبو عبد الله عاصم الخ) یعنی میثرہ کی تفسیر میں عاصم کی روایت کے طرق روایتِ یزید کی نسبت اکثر اور اصح ہیں، یہ کلام ابو ذر اور نسفی کے نسخوں میں مذکور نہیں، حدیثِ علی میں میاثر مطلقاً جبکہ حدیثِ براء میں مقیداً بالحمر ہیں اس پر باب (الثوب الأحمر) کے تحت کلام ہوگی۔

علامہ انور باب (لبس القسي) کے تحت لکھتے ہیں قس مصر کا ایک شہر ہے، (مضلعة) (اردو میں لکھا) (اردو میں لکھا): چوڑی دھاری دار اور اس پر ترنج کی نقش، (أمثال القطائف) (اردو میں): وہ کپڑا جس میں بھراؤ ہو (یعنی کڑھائی) اور سینے سے شکن پر کٹی ہوں (والميثرة): بھراؤ کی چیز، عورتیں اس طرح نقوش کاڑھ لیتی تھیں، روایت میں جو ہے کہ مثیرہ جلود السباع (درندوں کی کھالیں) ہیں یہ صحیح نہیں، پھر ان سے نہی کی علت بارے اختلاف ہے تو کہا گیا میاثر کا رنگ ارجوانی (یعنی زرد) تھا تو رنگ کی وجہ سے نہی ہوئی بعض نے کہا ریشمی ہونے کے سبب، (و قال جرير عن يزيد الخ) کی بابت کہتے ہیں یزید وہ راوی ہے جس نے ترکِ رفع روایت کیا، کہا گیا ہے کہ یہ رواۃِ تعلیقات میں سے ہیں نہ کہ مسانید، میں کہتا ہوں کیا کذابین سے تعلیق (کا اخذ) جائز ہے؟ وگرنہ اس اعتذار کا کیا فائدہ، (قول

عاصم أکثر) یہ بھی ترک کا راوی ہے! کلامِ مصنف کا حاصل یہ ہے کہ میاثر سے نہی ریشم کی وجہ سے نہیں بلکہ رنگ کی وجہ سے تھی۔

- 5838حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَشْعَثَ بْنِ أَبِي الشَّعْثَاءِ حَدَّثَنَا مُعَاوِيَةُ بْنُ سُوَيْدِ بْنِ مُقَرِّنٍ عَنِ ابْنِ عَازِبٍ قَالَ نَهَانَا النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الْمَيَاثِرِ الْحُمْرِ وَالْقَسِّيِّ

أطرافه 1239، 2445، 5175، 5635، 5650، 5849، 5863، 6222، 6235، 6654

ترجمہ: ابن عازبؓ راوی ہیں کہ نبی پاک نے ہمیں سرخ چادروں اور قسی کپڑوں سے منع فرمایا۔

عبد اللہ سے مراد ابن مبارک اور سفیان سے ثوری ہیں، یہ ایک حدیث کا طرف ہے جس کا آغاز اس طرح ہے: (أمرنا بسبع ونهانا عن سبع) یعنی سات چیزوں کا حکم دیا اور سات اشیاء سے منع فرمایا، یہ باب (المیاثر الحمر) میں بتمامہ آئے گی، لبس القسی کی نہی سے ریشم کے ساتھ مخلوط کپڑے پہننے کے منع ہونے پر استدلال کیا گیا ہے کیونکہ قسی کی تفسیر میں کہا گیا کہ یہ جو ریشمی اور غیر ریشمی مواد سے بُنے گئے ہوں، اس کی تائید حدیثِ براء میں حریر کی قسی پر عطف سے بھی ہوتی ہے ابو داؤد، نسائی اور احمد کی شیخین کی شرط پر صحیح سند کے ساتھ عبیدہ بن عمرو عن علی سے روایت میں ہے کہ مجھے نبی اکرم نے قسی اور حریر سے منع کیا، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ مغایرت نوع کے اعتبار سے ہو تو دونوں ہی حریر ہیں جیسے سابق الذکر حدیثِ حذیفہ میں دیباج کا حریر پر عطف ہوا لیکن تفسیرِ قسی میں حدیث کے طرق کے سیاق سے ظاہر ہے کہ یہ ایسا کپڑا جس میں ریشم مخلوط ہے نہ کہ خالص ریشم! اس پر ریشم کی ملاوٹ والا کپڑا بھی حرام قرار پائے گا یہی ابن عمر جیسے بعض صحابہ اور تابعین میں سے ابن سیرین کا موقف ہے، جمہور کے نزدیک ریشم ملا کپڑا پہننا جائز ہے بشرطِ کہ غیرِ ریشمی مادہ اس میں اغلب ہو، ان کی دلیل جو حلہ سیراء کی تفسیر میں گزرا اور اسی طرح جو کپڑوں میں ریشمی نقوش کی رخصت دی گئی جیسا کہ حدیثِ عمر میں اس کی تقریر گزری

ابن دقیق العید کہتے ہیں یہ معنائے اصل میں قیاس ہے لیکن اس کے جواز سے ہر مختلط کا جواز لازم نہیں، در اصل وہی کپڑا جائز ہوگا جس میں ریشم کا اختلاط چار انگلیوں کے بقدر ہے اگر وہ منفرداً ہو، بنسبت باقی کپڑے کے تو اس اعتبار سے ریشم سے جو نہی وارد ہے اس کا اطلاق خالص اور مختلط دونوں پر ہوگا اور استثناء کے بعد اسی قدرِ مستثنیٰ پر مقصور کرنا ہوگا جو چار انگلیوں کے بقدر ہے اگر منفرداً ہو اور اس کے ساتھ ملتحق فی المعنی ہے جو مختلط ہو، کہتے ہیں شافعیہ نے اس میں توسُّع اختیار کیا، ان کے ہاں دو طریقے ہیں ایک۔ اور یہی راجح ہے، باعتبارِ وزن تو اگر ریشم دیگر سے باعتبارِ وزن کم ہے تو حرام نہ ہوگا، اگر زیادہ ہے تو حرام ہے، اگر دونوں برابر ہیں تو اس میں دو وجہیں ہیں ان میں ان کے ہاں ترجیح کا معاملہ مختلف فیہ ہے! طریق ثانی یہ کہ بالظہور قلت و کثرت کا اعتبار ہو، یہ قفال اور ان کے تابعین کا اختیار ہے مالکیہ کے ہاں مخلوط کپڑے کی بابت تین اقوال ہیں، تیسرا کراہت کا ہے بعض نے خز اور روئی وغیرہ کے ساتھ اختلاط کے مابین فرق کیا ہے تو خز کو جائز اور دیگر کو ممنوع کہا، یہ خز کی تفسیر پر مبنی ہے، قسی کی ایک تفسیر یہ بھی گزری کہ یہ خز ہے، جس نے کہا یہ ردی ریشم ہے اس کے قول پر یہ مذکورہ قول متنزل ہوتا ہے اور جس نے کہا کہ یہ وہ جو وبر سے ہو جسے ریشم کے ساتھ خلط کیا گیا اس پر تفصیلِ مذکور متجہ نہ ہوگی، لبسِ مختلط کے جواز کے قائلین نے ابن عباس کی حدیث سے احتجاج کیا جس میں ہے کہ نبی اکرم نے (الثوب

المصمت من الحریر)(یعنی خالص ریشمی کپڑے) سے منع کیا، اس میں ہے کہ جہاں تک (العَلم من الحریر و سدی الثوب)(یعنی ریشم کے بنے نشان اور کپڑے کے تانے) کا تعلق ہے تو اس میں حرج نہیں اسے طبرانی نے حسن سند کے ساتھ نقل کیا اس کی اصل ابو داؤد کے ہاں ہے حاکم نے بھی بسند صحیح ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (إنما نهى عن المصمت اذا كان حريراً) طبرانی نے ایک تیسرے طریق سے یہ الفاظ ذکر کئے: (نهى عن مصمت الحرير فأما ما كان سداه بِنُ قطن أو كتان فلا بأس به)(یعنی خالص ریشمی سے منع کیا لیکن ایسا کپڑا جس کا تانہ روئی کا ہو یا اوپری پردہ تو اس میں حرج نہیں) ابن عربی نے جواز پر اس امر سے بھی استدلال کیا کہ نہی عن الحریر حقیقت میں خالص ریشم کی نہی ہے اور قطن ونحوہ کی رخصت صریح ہے اور جب یہ دونوں باہم مختلط ہو جائیں بایں طور کہ وہ ریشم نہ کہلائے اس طور کہ اسے یہ نام متناول نہ ہو اور نہ علتِ تحریم اسے شامل ہو تو یہ ممنوع کے دائرہ سے نکلا اور جائز ہوا، خز پہننا صحابہ وغیرہم کی ایک جماعت سے ثابت ہے ابو داؤد کہتے ہیں بیس سے زائد صحابہ کرام نے اسے پہنا ہے، ابن ابی شیبہ نے صحابہ وتابعین کے ایک گروہ سے جید اسانید کے ساتھ نقل کیا ہے اس ضمن میں اعلیٰ ترین جو وارد ہوا وہ جو ابو داؤد اور نسائی نے عبداللہ بن سعد دشتکی عن ابیہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے خچر پر سوار ایک شخص کو دیکھا جس نے سیاہ خز کا بنا عمامہ پہنا ہوا تھا اور وہ کہہ رہا تھا یہ مجھے نبی اکرم نے پہنایا تھا،

ابن ابی شیبہ نے عمار بن ابی عمار سے نقل کیا کہتے ہیں عرفان بن حکم کے پاس ریشمی چادریں آئیں انہوں نے صحابہ کرام کو پہنائے، خز کی تفسیر میں اصح یہ ہے کہ ایسے کپڑے جن کا تانہ ریشمی اور ریشے غیر ریشمی ہیں، بعض نے کہا جو ریشم اور صوف وغیرہ سے مختلط ہو کر بنا ہو، بعض نے کہا اس کی اصل ایک دابہ ہے جسے خز کہتے ہیں اس کی اون سے بنا ہوا کپڑا اپنی نعومت (یعنی ملائم ہونے) کے سبب خز کہلایا پھر ہر اس کپڑے پر اس کا اطلاق کیا جانے لگا جس میں ریشم کا خلط ہو اس کی نعومت کی وجہ سے، اس پر اس کے لبس سے ہر اس کپڑے کے جوازِ لبس پر استدلال کرنا صحیح نہ ہوگا جس میں ریشم ملا ہو جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ وہ خز جسے سلف نے پہنا، آیا وہ ریشم کے ساتھ مخلوط تھا؟ حنفیہ اور حنابلہ نے خز پہننا جائز قرار دیا ہے اگر اس کے ساتھ شہرت کا قصد نہ کرے مالک سے کراہت منقول ہے، یہ سب خز کی بابت جہاں تک قز ہے تو رافعی لکھتے ہیں ائمہ نے قز کو ریشم میں شمار کیا اور مردوں پر اسے حرام کہا ہے اگر چہ متغیر اللون ہو، امام نے اس پر اتفاق قرار دیا لیکن متولی نے تتمہ میں ایک مذہب عدم حرمت کا نقل کیا ہے (یعنی ایسے کپڑے کی نسبت جس کا اصل رنگ متغیر ہو چکا ہے) کیونکہ یہ لباسِ زینت نہیں، ابن دقیق العید لکھتے ہیں اگر قز سے مراد وہی جسے ہم قز کہتے ہیں تو یہ حریر کے اسم سے خارج نہیں لہذا حرام ہے کمودتِ لون یا لباسِ زینت نہ ہونا اس ضمن میں معتبر نہیں کیونکہ ہر دو ضعیف تعلیل ہیں، اسم کے انطلاق کے بعد اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا اھ، ابن حجر کہتے ہیں مقابلِ تقسیم سے تعرض نہیں کیا کہ اگر مراد کوئی اور شیٔ ہے تب ان کی کلام متجہ ہے بظاہر اس سے مراد ردی ریشم ہے یہ اسی کا نحو جو خز بارے ذکر ہوا اسی لئے اسے کمودتِ لون (یعنی رنگ کا تغیر) کے ساتھ موصوف کیا۔

29 - باب مَا يُرَخَّصُ لِلرِّجَالِ مِنَ الْحَرِيرِ لِلْحِكَّةِ

(مردوں کو خارش میں ریشم پہننے کی رخصت)

- 5839حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا وَكِيعٌ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ رَخَّصَ النَّبِيُّ ﷺ لِلزُّبَيْرِ وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ فِي لُبْسِ الْحَرِيرِ لِحِكَّةٍ بِهِمَا

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ص:۴۲۸) أطرافه 2919، 2920، 2921، - 2922

ذکرِ حکہ مثال ہے نہ کہ قید، الجہاد میں اس عنوان سے اس پر ترجمہ قائم کیا تھا: (الحریر للجرب)۔

اکثر کے ہاں شیخِ بخاری غیر منسوب ہیں ابن سکن کے نسخہ میں (محمد بن سلام) ہے اطراف میں مزی نے بھی اسی پر جزم کیا۔ (لحکة بھما) سعید عن قتادہ کی روایت میں ہے: (من حکة کانت بھما) ہمام عن قتادہ کی روایت میں ہے کہ دونوں نے نبی اکرم سے جوؤں کی شکایت کی، یہ دونوں روایتیں الجہاد میں گزری ہیں گویا یہ خارش اسی کا نتیجہ تھی اس کے مباحث الجہاد میں گزر چکے، طبری لکھتے ہیں اس میں دلالت ہے کہ لبسِ حریر کی نہی میں وہ شخص داخل نہیں جسے کوئی علت درپیش ہے جسے ریشم کا لباس کم کرسکتا ہے اسی کے ساتھ گرمی یا سردی سے بچاؤ کیلئے ریشم کی چادر اوڑھنا ملحق ہے اگر کوئی اور نہیں، الجہاد میں گزرا کہ بعض شافعیہ نے اس جواز کو سفر کے ساتھ خاص قرار دیا ہے ابن صلاح نے بھی یہی اختیار کیا، الروضہ میں نووی نے اس کے ساتھ ساتھ خارش کا ہونا بھی شرط قرار دیا ہے رافعی نے قمل بارے بھی یہی نقل کیا، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں غزالی کی الوسیط میں ہے کہ جنہیں ریشم کی رخصت دی گئی تھی وہ حمزہ بن عبدالمطلب تھے مگر اسے ان کی غلطی قرار دیا ہے شافعیہ کے ہاں ایک وجہ یہ ہے کہ یہ رخصت صرف حضرات زبیر اور عبدالرحمٰن کے ساتھ خاص ہے، الجہاد میں حضرت عمر سے اس کا موافق گزرا۔

- 30 باب الْحَرِيرِ لِلنِّسَاءِ (ریشم خواتین کیلئے)

گویا ان کے نزدیک وہ دو مشہور حدیثیں ثابت نہیں جن میں صراحت کے ساتھ نہی کی مردوں کے ساتھ تخصیص ہے تو اس پر دال کے ساتھ اکتفاء کیا، احمد اور اصحابِ سنن نے۔ ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا، حضرت علی سے روایت نقل کی کہ نبی اکرم نے سونا اور ریشم ہاتھ میں لیا اور فرمایا یہ میری امت کے مردوں پر حرام اور عورتوں کے لئے حلال ہیں یہی ابوداؤد اور نسائی نے۔ ترمذی اور حاکم نے صحیح قرار دیا، حضرت ابوموسی سے روایت کیا، اسے ابن حبان نے بوجہِ انقطاع معلول قرار دیا کہ سعید بن ابو ہند کی ابوموسی سے کوئی روایت مسموع نہیں، حاکم اور طحاوی نے۔ اور صحیح قرار دیا، مسلمہ بن مخلد سے نقل کیا کہ انہوں نے عقبہ بن عامر سے کہا اٹھئے اور بیان کیجئے جو آپ نے نبی اکرم سے سنا، کہنے لگے میں نے آپ کو فرماتے سنا کہ سونا اور ریشم میری امت کے مردوں کے لئے حرام اور ان کی خواتین کیلئے حلال ہیں، ابن ابی جمرہ کہتے ہیں اگر ہم کہیں مردوں کے ساتھ نہی کی تخصیص کسی حکمت کے سبب ہے تو بظاہر اللہ تعالیٰ عورتوں کی آرائش و جمال اور تزیین کی بابت بے صبری کو جانتا ہے تو اس کی اباحت کے ساتھ لطف کیا اور اس لئے کہ عموماً ان کی تزیین و تجمیل شوہروں کیلئے ہوتی ہے اور وارد ہے کہ حسنِ تبعُّل (یعنی بیویوں کا شوہروں کی اطاعت گزار ہونا) ایمان سے ہے، کہتے ہیں اس سے مستنبط ہوگا کہ مرد کیلئے لائق نہیں کہ استعمالِ ملذوذات میں زیادہ دھیان دے کہ یہ عورتوں کی صفات سے ہے، اس کے تحت تین احادیث نقل کیں۔

- 5840حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ ح وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ

حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَيْسَرَةَ عَنْ زَيْدِ بْنِ وَهْبٍ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ كَسَانِي النَّبِيُّ ﷺ حُلَّةً سِيَرَاءَ فَخَرَجْتُ فِيهَا فَرَأَيْتُ الْغَضَبَ فِي وَجْهِهِ فَشَقَقْتُهَا بَيْنَ نِسَائِي

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:٦٦) طرفاہ 2614، - 5366

(عن عبد الملك بن ميسرة) یہ ابوزید زرّاد ہلالی ہیں، شعبہ کی اس میں ایک اور اسناد بھی ہے جسے مسلم نے معاذ عنہ عن ابی عون ثقفی عن ابی صالح حنفی عن علی نقل کیا۔ (عن زيد بن وهب) اکثر کے ہاں یہی ہے النفقات اور الھبہ میں بھی مذکور ہوا، مسلم میں بھی یہی ہے اکیلے ابن سکن کے نسخہ میں یہاں زید کے بدلے نزال بن سبرہ ہے، یہ وہم ہے گویا وہ ایک حدیث سے دوسری کی طرف منتقل ہوگئے کیونکہ عبدالملک کی نزال عن علی سے روایت کھڑے ہوکر پینے کے بارہ میں ہے جیسا کہ کتاب الاشربہ میں گزری، دوسری دونوں جگہوں میں وہ جماعت سے موافق ہیں، زید بن وہب جہنی ثقہ اور کبار تابعین میں سے ہیں بخاری میں ان سے یہی ایک حدیث ہے یہ الھبہ میں (سمعت زيد بن وهب) کے الفاظ سے گزری۔

(إلي) ابوصالح کی مذکورہ روایت میں ہے نبی اکرم کو ایک حلہ ہدیۃً دیا گیا جسے آپ نے مجھے بھیج دیا، مسلم کی ایک اور حوالے کے ساتھ ابوصالح عن علی سے ہے کہ اکیدرِ دومہ نے نبی اکرم کو ایک ریشمی کپڑا ہدیۃً ارسال جسے آپ نے حضرت علی کو عطا کر دیا، طحاوی کی ایک روایت میں ہے کہ امیرِ آذر بائیجان نے آپ کی طرف ایک ریشمی حلہ بھیجا، اس کی سند ضعیف ہے۔

(حلة سيراء) بقول ابوعبید (الحلل برود اليمن) (یعنی یمنی چادریں) حلہ ازار اور رداء پر بولا جاتا ہے ابن اثیر نے یہ اضافہ بھی نقل کیا کہ بشرطِ کہ ایک ہی جنس سے ہوں، المحکم میں ابن سیدہ لکھتے ہیں حلہ برد یا اس کا غیر ہے، عیاض ناقل ہیں کہ دونوں کپڑوں کو حلہ نام دینے کی اصل یہ ہے کہ وہ دونوں نئے ہوتے ہیں: (كما حل طيهما) (یعنی ابھی تھان کھولا ہے) بعض نے کہا انہیں حلہ تبھی کہا جائے گا جب ایک کے اوپر دوسرا ملبوس کیا جائے تو جب اس کے اوپر ہوا گویا (حَلَّ عليه) (یعنی اس پر اترا، گویا اس سے حلہ کی اصطلاح مشہور ہوئی) اول اشہر ہے، سیراء سین کی زیر، یائے مفتوح اور راء و مد کے ساتھ، خلیل لکھتے ہیں کلامِ عرب میں فعلاء، اول کی زیر اور مد کے ساتھ، کے وزن پر سوائے ان الفاظ کے اور موجود نہیں: سیراء، حولاء یہ وہ پانی جو بچہ کے سر پر خارج ہو اور عنباء، یہ عنب میں ایک لغت ہے! مالک کہتے ہیں: (هو الوشي من الحرير) (یعنی ریشم کی کڑھائی) اصمعی کا قول ہے کہ ایسا کپڑا جس میں حریر یا قز کے خطوط ہوں، سیراء اس وجہ سے نام پڑا کہ خطوط اس میں مسیَّر (یعنی نقش) کئے گئے، خلیل کہتے ہیں: (ثوبٌ مُضَلَّعٌ بالحرير) (یعنی ریشم کے خطوط بنے ہوں) بعض نے کہا مختلف رنگوں والا جس میں لمبے خطوط بھی ہوں گویا سیور (یعنی تسمے) ہیں، ابو داؤد کی حدیثِ انس میں ہے کہ انہوں نے حضرت ام کلثوم پر حلہ سیراء دیکھا اور سیراء مضلع بالقز ہے، ابن بطال نے جزم کیا ہے جیسا کہ باب کی تیسری حدیث میں آئے گا کہ یہ زہری کی کلام ہے ابن سیدہ کہتے ہیں یہ ایک نوع کی چادریں ہیں، بعض نے کہا ثوبِ مسیرہ وہ جس میں قز سے بنائے گئے خطوط ہوں، بعض نے کہا یہ یمن سے درآمد کئے جاتے تھے جوہری کے بقول ایسی چادریں جس میں زرد خطوط ہوتے تھے، عیاض نے سیبویہ سے نقل کیا کہ فعلاء (کے وزن پر) صفت وارد نہیں لیکن وہ اسم ہے اور یہ حریرِ صافی ہے، (حلة سيراء) کی ترکیب بارے اختلاف ہے کہ آیا یہ اضافت ہے یا نہیں؟ تو اکثر کے ہاں حلة منون ہے اور سیراء عطفِ بیان یا صفت ہے قرطبی نے

جزم کے ساتھ اسے ہی روایت قرار دیا، خطابی کہتے ہیں حلة سیراء (ناقة عشراء) کی نظیر پر ہے، عیاض نے ابومروان بن سراج سے نقل کیا کہ یہ ترکیبِ اضافی ہے بقول عیاض ہم نے اپنے متقن شیوخ سے یہی ضبط کیا ہے، نووی لکھتے ہیں یہی محققین اور ماہرینِ عربی زبان کا قول ہے اور یہ اضافت الشي ءلصفتہ ہے جیسے (ثوبُ خزٍّ) کہا گیا۔

(فخرجت فیھا) ابوصالح کی روایت میں ہے: (فلبستھا)۔ (فرأیت الغضب الخ) مسلم نے ابوصالح سے زیادت کی کہ فرمایا میں نے اس لئے نہ بھیجا تھا کہ تم پہنو بلکہ تا کہ تم عورتوں کے دوپٹے بنا دو، ان کی ایک روایت میں ہے: (شققھا خمرا بین الفواطم) (فاطمہ کی جمع، یعنی ان کے دوپٹے بنادو)۔

(فشققتھا الخ) یعنی کاٹ کر دوپٹے بنا کر ان کے درمیان تقسیم کر دئے، خمر خمار کی جمع ہے، جس کے ساتھ عورت اپنا سر ڈھانپتی ہے، (نسائی) سے کی تفسیر ابوصالح کی روایت میں کی جب کہا: (بین الفواطم)، نسائی کی روایت میں ہے کہ میں حضرت فاطمہ کے پاس واپس آیا اور اسے کاٹ دیا وہ بولیں یہ کیا؟ میں نے کہا مجھے نبی اکرم نے اسے پہننے سے منع کیا ہے تم اسے پہن لو اور اپنی عورتوں کو بھی پہنا دو، تو اس روایت میں مذکور ہوا کہ حضرت علی نے اسے نبی اکرم کی اذن سے کاٹا، ابومحمد بن قتیبہ لکھتے ہیں فواطم سے مراد فاطمہ بنت رسول، فاطمہ بنت اسد بن ہاشم والدہِ حضرت علی اور تیسری کو میں نہیں جانتا، ابومنصور ازہری نے ذکر کیا کہ تیسری فاطمہ بنت حمزہ بن عبدالمطلب ہیں، طحاوی اور ابن ابی الدنیا نے کتاب الھدایا میں، عبدالغنی بن سعید نے المبہمات میں اور ابن عبدالبر، سب نے یزید بن ابوزیاد عن ابی فاختہ عن ہبیرہ بن یریم عن علی سے اس قصہ میں ذکر کیا کہ میں نے اس سے چار دوپٹے بنائے تو تین یہی مذکورات ذکر کیں، کہتے ہیں یزید چوتھی کا نام بھول گئے، طحاوی کی روایت میں ہے ایک خمار فاطمہ بنت اسدامِ علی کا، ایک فاطمہ بنت رسول کا، ایک فاطمہ بنت حمزہ اور ایک دوپٹہ ایک اور فاطمہ کا بنایا جس کی میں نسبت بھول گیا، عیاض کہتے ہیں شائد یہ عقیل بن ابو طالب کی اہلیہ ہوں جس کا نام بھی فاطمہ تھا جو شیبہ بن ربیعہ کی بیٹی تھیں، بعض نے کہا عتبہ بن ربیعہ کی، بعض نے ولید بن عقبہ کی کہا، عقیل کی اس بیوی کا اپنے شوہر کے ساتھ جب جھگڑا ہوا تھا تو حضرت عثمان نے معاویہ اور ابن عباس کو ان کے درمیان ثالث بنا کر بھیجا تھا، اسے مالک نے مدونہ میں اور دیگر نے بھی ذکر کیا،

اس حدیث کے ساتھ وقتِ خطاب سے تاخیرِ بیان کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے کیونکہ نبی اکرم نے (بغیر کوئی خاص ہدایت دئے) حضرت علی کو یہ حلہ بھیجا تو انہوں نے ظاہرِ ارسال پر بناء کرتے ہوئے اس کا اشہر استعمال یعنی زیبِ تن کر لیا تو نبی اکرم نے بعدازاں تبیین کی کہ آپ نے اس کا لبس ان کیلئے مباح نہ کیا تھا اسے اس لئے بھیجا تھا کہ اسے انہیں پہنا دیں جن کیلئے یہ مباح ہے، یہ سب تب اگر یہ واقعہ مردوں کیلئے ریشم کی حرمت نازل ہونے کے بعد پیش آیا ہو، مزید بحث اگلی حدیث کے اثنائے شرح ہوگی۔

- 5841 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ حَدَّثَنِي جُوَيْرِيَةُ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عُمَرَ رَأَى حُلَّةً سِيَرَاءَ تُبَاعُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَوِ ابْتَعْتَهَا تَلْبَسُهَا لِلْوَفْدِ إِذَا أَتَوْكَ وَالْجُمُعَةِ قَالَ إِنَّمَا يَلْبَسُ هَذِهِ مَنْ لَا خَلَاقَ لَهُ وَأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَعَثَ بَعْدَ ذَلِكَ إِلَى عُمَرَ حُلَّةَ سِيَرَاءَ حَرِيرٍ كَسَاهَا إِيَّاهُ فَقَالَ عُمَرُ كَسَوْتَنِيهَا وَقَدْ سَمِعْتُكَ تَقُولُ فِيهَا مَا قُلْتَ فَقَالَ إِنَّمَا بَعَثْتُ

إِلَيْكَ لِتَبِيعَهَا أَوْ تَكْسُوَهَا .

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص:۳۰۴) أطرافه 886، 948، 2104، 2612، 2619، 3054، 5981، - 6081

راویِ حدیث عبداللہ بن عمر ہیں۔ (أن عمر رأی الخ) اکثر اصحابِ نافع نے یہی روایت کیا اسے نسائی نے عبید اللہ بن عمر عمری عن نافع عن ابن عمر عن عمر سے نقل کیا اور کہا: (رأی حلة) تو اسے مسند عمر سے کیا دارقطنی لکھتے ہیں محفوظ یہی ہے کہ یہ حدیث ابن عمر کی مسند سے ہے، مالک نے نافع سے جیسا کہ کتاب الجمعہ میں گزرا نقل کیا کہ مسجد کے دروازے پر یہ دیکھا تھا، نسائی کی ابن اسحاق عن نافع کی روایت میں ہے کہ بازار میں نبی اکرم کے ہمراہ تھے کہ یہ دیکھا دونوں کے مابین تخالف نہیں کیونکہ مسجد کے دروازے سے ہی بازار شروع ہو جاتا تھا۔ (تباع) مسلم کی جریر بن حازم عن نافع سے روایت میں ہے کہ حضرت عمر نے عطارد تمیمی کو دیکھا کہ بازار میں ایک حلہ لٹکایا ہے، یہ بادشاہوں کے درباروں میں آمد و رفت رکھتے تھے اور ان سے عطایا پاتے تھے، طبرانی نے ابومجلز عن حفصہ بنت عمر کے طریق سے نقل کیا کہ عطارد بن حاجب دیباج کا ایک کپڑا لئے آئے یہ انہیں کسری نے دیا تھا تو عمر کہنے لگے یا رسول اللہ کیا اسے آپ کیلئے خرید نہ لوں؟ عبدالرحمٰن بن عمرو بن معاذ کے حوالے سے خود عطارد سے نقل کیا کہ انہوں نے ایک ثوبِ دیباج آپ کو ہدیۃً پیش کیا جسے انہیں کسری نے دیا تھا، دونوں کے درمیان تطبیق یہ ہوگی کہ عطارد نے جب اسے بازار میں فروخت کیلئے پیش کیا تو فروخت نہ ہو سکا بالآخر نبی اکرم کو تحفۃً دے دیا، ان کا نسب نامہ یہ ہے: ابن حاجب بن زرارہ بن عدس دارمی، ابوعکرشہ کنیت تھی بنی تمیم کے وفد میں شامل تھے حسن الاسلام ثابت ہوئے نبی اکرم نے انہیں ان کی قوم کے صدقات (جمع کرنے) کا عامل مقرر فرمایا تھا، ان کے والد جاہلیت میں رؤسائے قبیلہ میں سے تھے کسری کے پاس عربوں کی ایک بڑی تعداد کے عوض اپنی کمان رہن رکھنے کا ان کا بہت مشہور قصہ ہے حتی کہ (قوس حاجب) کی ضرب المثل متداول ہوگئی۔

(لو ابتعتها فلبستها) العیدین میں گزری سالم عن ابن عمر کی روایت میں تھا: (ابتعْ هذه فتجمل بها) گویا حضرت عمر نے اسے خرید لینے کا مشورہ دیا اور خود بھی اس کی تمنا کی۔ (للوفد الخ) جریر بن حازم کی روایت میں ہے: (لوفود العرب) عرب کے ساتھ اس لئے خاص کیا کہ اس عہد میں انہی کے زیادہ تر وفود آرہے تھے کیونکہ فتحِ مکہ کے بعد قبائل نے اسلام کا اظہار کرنے اور آپ کو اس کی خبر دینے کیلئے وفود بھیجنے میں مبادرت کی تو ہر قبیلہ نے اپنے کبراء پر مشتمل وفد بھیجا تاکہ اسلام لانے کا بتلائیں اور ضروری مسائل واحکام سے آگاہی حاصل کریں تاکہ واپس ہو کر تبلیغ و تعلیم کریں۔ (و الجمعة) سالم کی روایت میں اس کی بجائے (العيد) ہے، ابن اسحاق نے نافع سے دونوں روایتوں کا جمع کیا اسے نسائی نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے: (فتجمل بها لوفود العرب إذا أتوك و إذا خطبتَ الناس في يومِ عيد و غيره)۔ (إنما يلبس هذه) جریر کی روایت میں هذه کی جگہ (الحرير) ہے۔ (من لا خلاق له) مالک نے اپنی روایت میں (في الآخرة) بھی مزاد کیا، خلاق یہاں حظ ونصیب کے معنی میں ہے، حرمت اور دین پر بھی اسکا اطلاق ہوتا ہے طیبی نے یہ معنی کیا کہ ریشم وہی پہنتا ہے جس کا آخرت میں ریشم پہننے سے کوئی تعلق نہ ہوگا، باب (لبس الحرير) میں ابو عثمان عن عمر کی روایت کے یہ الفاظ اس کے مؤید ہیں: (لا يلبس الحريرَ إلا مَنْ ليس له في الآخرة منه شيءٌ)۔

(و أن النبي ﷺ بعث الخ) اسماعیلی نے اس طریق کے ساتھ یہ اضافہ بھی نقل کیا: (بحلة سيراء من حرير) یہ اس

امر کو مقتضی ہے کہ حلہ سیراء غیر ریشمی بھی ہوسکتا ہے۔ (کساھا إیاھا) یہ جو حضرت عمر آپ کے ان کی طرف ارسال سے سمجھے وگرنہ بقیہ حدیث سے واضح ہے کہ آپ نے اسے ان کے پہننے کیلئے نہ دیا تھا، یا (کساھا) کا معنی ہے کہ انہیں اسے پہنانے کیلئے بھیجا جس کیلئے مباح ہے، الجمعہ میں گزری روایتِ مالک میں تھا پھر نبی اکرم کے پاس کئی حلے آئے جن میں ایک حلہ آپ نے حضرت عمر کی طرف بھیجا، جریر بن حازم کی روایت میں ہے نبی اکرم کے پاس کئی حلل سیراء آئے ایک حضرت عمر، ایک اسامہ بن زید اور ایک حضرت علی کو دیا۔ (فقال عمر الخ) جریر کی روایت میں ہے کہ وہ اپنا حلہ اٹھائے آئے اور عرض کی آپ نے یہ مجھے بھیجا اور کل حلہِ عطارد کی بابت آپ نے فرمایا جو فرمایا، تو کل کا لفظ حقیقی معنی میں بھی ہوسکتا ہے کہ ایک دن بعد ہی کہیں سے حلے آئے ہوں اور مجازی بھی کہ کچھ ہی مدت بعد، ابن اسحاق کی روایت میں حضرت عمر کی زبانی ہے کہ میں گھبرایا ہوا نکلا۔ (لتبیعھا أو تکسوھا) جریر کی روایت میں ہے: (لتصیب بھا)، العیدین کی زہری عن سالم کی روایت میں تھا: (تبیعھا و تصیب بھا حاجتك) مالک کی حدیث کے آخر میں ہے کہ حضرت عمر نے اسے مکہ میں اپنے ایک مشرک بھائی کو بھیج دیا، البیوع کی ابن دینار عن ابن عمر سے روایت میں: (قبل أن یسلم) کے الفاظ بھی ہیں بقول نووی اس سے ظاہر ہوا کہ وہ بعد ازاں مسلمان ہوگئے ہوں گے، ابن حجر لکھتے ہیں میں ان کے نام سے واقف نہ ہوسکا البتہ ابن بشکوال نے مبہمات میں رجال المؤطا میں ابن حذاء سے نقل کیا ہے کہ ان کا نام عثمان بن حکیم تھا، دمیاطی کہتے ہیں یہ سلمی اور خولہ بنت حکیم بن امیہ بن حارثہ بن اوقص کے بھائی تھے، کہتے ہیں یہ زید بن خطاب کے ماں جائے بھائی تھے تو جس نے انہیں حضرت عمر کے ماں جایا بھائی کہا، درست نہ کیا ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ بطریقِ مجاز ایسا کہنا نادرست نہ ہوگا اور یہ بھی محتمل ہے کہ حضرت عمر نے اپنی بھائی کی والدہ کا دودھ پیا ہو تو اس لحاظ سے عثمان کے رضاعی جبکہ زید بن خطاب کے ماں جائے بھائی ہوسکتے ہیں، ابن سعد نے ذکر کیا کہ سعید بن میسّب کی والدہ ہی سعید بن عثمان بن حکم کی والدہ ہیں، صحابہ میں ان کے ذکر پر میں مطلع نہیں، اگر یہ مسلمان تھے تو کتبِ صحابہ کے مصنفین سے ان کا تذکرہ رہ گیا تو اسے شامل کر لینا چاہئے اور اگر حالتِ کفر میں فوت ہوئے تھے تب (قبل أن یسلم) سے مراد یہ ہے کہ انہیں اس حلہ کا تحفہ ان کے کافر ہونے کے باوجود بھجوایا، ان کی بیٹی ضرور صحابیات میں شامل ہیں ایک حدیثِ جابر جس کے شروع میں ہے کہ نبی اکرم نے ایک ریشمی قباء میں نماز ادا فرمائی پھر اسے اتار دیا اور فرمایا جبریل نے مجھے اس سے روک دیا ہے، نسائی کی اسی ردایت میں مزید ہے کہ اسے حضرت عمر کو عطا کر دیا اور فرمایا پہننے کیلئے نہیں دی مگر تا کہ تم اسے بیچ دو تو انہوں نے بیچ دیا، اس کی سند قوی اور اس کی اصل مسلم میں ہے، اگر یہ محفوظ ہے تو ممکن ہے اپنے بھائی کی اذن سے انہیں تحفہ دینے کے بعد فروخت کیا ہو

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں اس حدیث کو باب (الحریر للنساء) کے تحت نقل کرنے کی وجہ حضرت عمر سے آپ کے یہ کہنے سے اخذ کی جائے گی: (لتبیعھا أو تکسوھا) کیونکہ اگر اس کا لبس مردوں پر حرام ہے تب حضرت عمر اور دیگر کسی مرد میں اس بارے کوئی فرق نہیں لہذا اس کی اذن عورتوں میں منحصر ہوئی، جہاں تک حضرت عمر کے اپنے بھائی کو اسے پہنا دینے کا تعلق ہے تو ان حضرات کے ہاں بھی یہ باعثِ اشکال نہیں جن کی رائے ہے کہ کافر فروع کا مخاطَب ہے تو حضرت عمر کا انہیں اسے بطورِ ہدیہ ارسال کرنا اس غرض سے ہوگا کہ وہ اسے بیچ دیں یا عورتوں کو پہنا دیں اور ان حضرات کیلئے جو کافر کو فروع کا غیر مخاطَب کہتے ہیں ممکن ہے کہ اس اشکال سے اس

امر کے ساتھ تمسک سے منفصل ہوں کہ خواتین اس کے قول: (أو یکسوها) کے عموم میں داخل ہیں یعنی یا کسی عورت کو یا کافر کو، اس پر آپ کا یہ قول قرینہ ہے: (إنما یلبس هذا مَنْ لا خلاق له) یعنی مردوں میں سے، کہتے ہیں پھر میرے لئے ایک اور وجہ یہ ظاہر ہوئی کہ بخاری نے اس حدیث کے بعض طرق کی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ طحاوی کی ایوب بن موسی عن نافع عن ابن عمر کے طریق سے نقل کردہ روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے حضرت عطارد پر ایک حلہ دیکھا تو اسے برا جانا پھر آپ نے اسی جیسا حضرت عمر کو دیا، اس میں یہ الفاظ ہیں: (إنی لم أُکسُکَها لِتَلْبسها إنما أعطَیْتُکَها لِتُلْبِسَها النساء) اس سے عورتوں کیلئے خالص ریشم حلال ہونے پر استدلال کیا گیا اس امر پر بناء کرتے ہوئے کہ حلہ سیراء خالص ریشمی ہوتا ہے، ابن عبد البر لکھتے ہیں یہ اہلِ علم کا قول ہے مگر اہل لغت کہتے ہیں یہ وہ جس میں ریشم خلط کیا گیا ہو، کہتے ہیں مگر اول ہی معتمد ہے پھر محمد بن سیرین عن ابن عمر کے طریق سے اسی حدیثِ باب کی مثل نقل کیا، اس میں ہے: (حلة من حریر) ابن بطال نے کہا طرقِ حدیث دال ہیں کہ مذکورہ حلہ خالص ریشمی تھا پھر ایوب عن نافع عن ابن عمر سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے کہا یا رسول اللہ میرا عطارد سے گزر ہوا جو ایک ریشمی حلہ فروخت کر رہے تھے، اسے ابو عوانہ اور طبری نے انہی الفاظ کے ساتھ نقل کیا، بقول ابن حجر البیوع میں ابو بکر بن حفص عن سالم بن عبد اللہ بن عمر عن ابیہ سے: (حلة حریر أو سیراء) کے الفاظ مذکور ہوئے، العیدین میں زہری عن سالم سے: (حلة مِنْ استبرق) تھا دوسرے طریق میں استبرق کی تفسیر یہ ذکر ہوئی کہ جو موٹا دیباج ہو، اسے بخاری نے الادب میں یحیی بن اسحاق سے نقل کیا کہتے ہیں مجھ سے سالم نے استبرق کے بارہ میں پوچھا میں نے کہا موٹے دیباج کو کہتے ہیں تب کہا میں نے عبد اللہ بن عمر سے سنا تو یہی حدیث بیان کی، مسلم کے ہاں اسی قصہ پر مشتمل حدیثِ انس میں ہے: (حلة من سندس) نووی کہتے ہیں یہ سب الفاظ وضاحت کرتے ہیں کہ یہ حلہ خالص ریشمی تھا بقول ابن حجر متبین یہ ہے کہ سیراء کبھی تو خالص ریشمی اور کبھی مخلوط ہوتا ہے تو جس حلہ کا قصہِ عمر میں ذکر ہے اس کی بابت تصریح وارد ہے کہ خالص ریشمی تھا اسی لئے اس میں آپ کا یہ قول مذکور ہوا: (إنما یلبس هذه من لا خلاق له) اور جس حلہ کا حضرت علی کے قصہ میں ذکر ہے وہ خالص ریشم کا نہ تھا کیونکہ ابن ابی شیبہ نے ابو فاختہ عن ہبیرہ بن بریم عن علی کے طریق سے ذکر کیا کہ نبی اکرم کو ایک ریشمی دھاروں والا حلہ ہدیۂ پیش کیا گیا، یا اس کا تانہ یا لحمۃ (یعنی ریشہ) ریشمی تھا تو اسے میری طرف بھیج دیا میں نے عرض کی اس کا کیا کروں کیا اسے پہن لوں؟ فرمایا تمہارے لئے وہی پسند کرتا ہوں جو اپنے لئے کرتا ہوں اسے فواطم کے درمیان دو پٹے بنا کر تقسیم کر دو، اسے احمد اور ابن ماجہ نے ابن اسحاق عن ہبیرہ کے طریق سے نقل کیا اس میں یہ الفاظ ہیں: (حلة من حریر) یہ ابو فاختہ کی روایت پر محمول ہے، ان کا نام سعید بن علاقہ ہے ثقہ ہیں، قصہِ علی میں اس کے لبس پر وعید مذکور نہیں جیسے قصہ عمر میں ہے بلکہ صرف یہی کہ (لا أرضی لك إلا ما أرضی لنفسی) اس میں شک نہیں کہ ریشم کے خلط والے لباس کا ترک اس کے پہننے سے اولیٰ ہے ان کے نزدیک بھی جو اس کے جواز کے قائل ہیں۔

- 5842حَدَّثَنَا أَبُو الْیَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَیْبٌ عَنِ الزُّهْرِیِّ قَالَ أَخْبَرَنِی أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّهُ رَأَى عَلَى أُمِّ كُلْثُومٍ -عَلَیْهَا السَّلاَمُ- بِنْتِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بُرْدَ حَرِیرٍ سِیَرَاءَ

ترجمہ: انس راوی ہیں کہ انہوں نے بنت رسول حضرت ام کلثوم کو زرد دھاری دار ریشمی لباس میں ملبوس دیکھا۔

(رأى علي أم كلثوم الخ) شعیب عن زہری کی روایت میں یہی واقع ہوا زبیدی بھی اس پر موافق ہیں جیسا کہ باب (مس الحریر من غیر لبس) میں اشارہ گزرا، نسائی نے اسے ابن جریج عن زہری سے اسی کی مانند اور معمر عن زہری سے بھی اس کا نحو نقل کیا مگر اس میں ام کلثوم کی بجائے زینب مذکور ہے، محفوظ وہی جو اکثر نے نقل کیا طحاوی سے غفلت سرزد ہوئی جب کہا حضرت انس نے اگر یہ نبی اکرم کے عہد میں دیکھا تھا تو یہ حدیثِ عقبہ کے ساتھ معارض ہے یعنی جسے نسائی نے نقل کیا ابن حبان نے حکمِ صحت لگایا جس میں ہے کہ نبی اکرم اپنے گھر والوں کو حریر اور حلہ سے منع کرتے تھے، اور اگر عہدِ نبوی کے بعد دیکھا تو یہ حضرت عقبہ کی حدیث کے نسخ پر دلیل ہے، ان کے ذہن سے یہ بات نکل گئی کہ حضرت ام کلثوم تو نبی اکرم کی حیات ہی میں وفات پا گئی تھیں اور حضرت زینب بھی لہذا تردد کرنا باطل ہے، جہاں تک تعارض کا دعوی ہے تو یہ مردود ہے اسی طرح نسخ بھی دونوں کے مابین تطبیق واضح ہے کہ حدیثِ عقبہ میں مذکور نہی تنزیہ پر محمول ہے، حضرت ام کلثوم کے اس لباس کی یہ تقریرِ نبوی یا تو بیانِ جواز کیلئے یا اس وجہ سے کہ تب ان کی عمر چھوٹی تھی، اس تقدیر پر اس حدیثِ انس میں کوئی اشکال باقی نہیں رہتا اگر بالفرض بڑی عمر کی تھیں تو اس امر پر محمول ہے کہ یہ قبل از حجاب تھا یا اس کے بعد تھا مگر کپڑا دیکھنے سے لابس کی رؤیت لازم نہیں شائد قمیص کا دامن دیکھا ہو یہ بھی محتمل ہے کہ ان کا یہ حلہ خالص ریشمی نہ ہو

احادیثِ باب کے ساتھ خواتین کیلئے ریشم پہننے کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے چاہے سارا لباس ریشمی ہو یا اس کا بعض حصہ، مسجد کے دروازے کے پاس تجارتی معاملات طے کرنے کا جواز بھی ثابت ہوا، ابن بطال کہتے ہیں اس میں نبی اکرم کا لباسِ ریشمی کا دنیا میں ترک اور آخرت تک طیبات کی تاخیر ظاہر ہے اور یہ کہ وہاں کی نعمتوں کو زوال نہیں دنیائے فانی میں تعجیلِ طیبات دانائی میں سے نہیں تو آخرت کی خاطر دنیا سے بے رغبتی فرمائی اور اسی کا حکم دیا اور ہر نوع کے اسراف سے منع فرمایا اور اس کی تحریم کی، ابن منیر نے ان کا اس پر تعاقب کیا اور لکھا کہ نبی اکرم کا لبسِ حریر کا ترک اجتنابِ معصیت کی خاطر تھا جہاں تک زہد کا تعلق ہے تو وہ تو خالص حلال اشیاء میں بھی ہوسکتا ہے اور جن میں کوئی عقوبت نہیں تو ان میں تقلل اور امکان کے باوجود ترک کرنا، یہ ہیں وہ جس میں زہاد کے درجات متفاوت ہیں، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں شائد ابن بطال کی مراد سببِ تحریم کا بیان تھا تب ان کی بات مستقیم ہے، اس سے مردوں کیلئے ریشمی کپڑوں کی خرید وفروخت کا جواز بھی ملا اور انہیں ہبۃً اور ہدیۃً پیش کرنا بھی، صرف پہننا حرام ہے، کافر رشتہ دار کے ساتھ صلہ رحمی کا سلوک کرنے اور ہدایا وغیرہ بھیجنے کا جواز بھی ثابت ہوا بقول ابن عبد البر اگرچہ وہ حربی ہی کیوں نہ ہو، اس کا تعاقب کیا گیا کہ حضرت عطارد ۹ھ میں مدینہ آئے تھے اس وقت تک مکہ میں کوئی مشرک باقی نہ رہا تھا (اس کا مطلب ہوا کہ حضرت عمر کے یہ بھائی مسلمان تھے) اس کا جواب دیا گیا کہ عطارد کے سن نو میں وفد میں شامل ہو کر مدینہ آمد سے لازم نہیں کہ حلہ کا یہ واقعہ اسی سال کا ہے بلکہ ہوسکتا ہے یہ اس سے قبل کا ہو، مشرکین امرِ تجارت کے سلسلہ میں مدینہ آتے رہتے تھے بالفرض اگر یہ وفود کی آمد کے برس کا قصہ ہے تو محتمل ہے ان کا وفد فتحِ مکہ اور حجِ ابوبکر کی درمیانی مدت میں آیا ہو مشرکین کو مکہ آنے کی ممانعت کا حکم حضرت ابوبکر کے حج کے اثناء دیا گیا تھا، اس سے استدلال کیا گیا کہ کافر مخاطب بالفروع نہیں کیونکہ حضرت عمر کو یہ حلہ پہننے سے منع کیا تو انہوں نے اپنے مشرک بھائی کو بھیج دیا اور نبی اکرم نے اس پر ان کا انکار نہ فرمایا، اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ انہوں نے اپنے بھائی کو پہننے کا حکم نہ دیا تھا تو ممکن ہے ان کے حق میں بھی وہی حکم ہو جو حضرت عمر کے حق میں تھا کہ بیچ کر پیسے کھرے کرلیں یا خواتین کو پہنا دیں خود نہ پہنیں، اس کا جواب دیا گیا کہ مسلمان

کے پاس تو دینی معلومات ہوتی ہیں جن کی وجہ سے وہ حلال وحرام کی تمیز کرسکتا ہے کافر چونکہ ان معلومات سے نابلد ہے لہذا ایسی کوئی چیز نہیں جو اسے حرام امور سے اجتناب کرنے پر آمادہ کرے، تو اگر اس کا پہننا اس کے لئے مباح نہ ہوتا تو حضرت عمر ایسی چیز ہدیۃً نہ بھیجتے جو معصیت پر اس کی اعانت کے مترادف ہے اسی لئے عصیر (یعنی انگور کے جوس) کی فروخت بھی (مسلمانوں کیلئے) منع ہے کہ مبادا اگر کسی کافر کو بیچیں تو وہ اس سے شراب بنالے حالانکہ یہ احتمال بھی ہے کہ نہ بنائے اور اسی حالت میں نوش کرے اسی طرح بدکردار شخص کو خوبصورت غلام فروخت کرنا، لیکن یہ احتمال بھی ہے کہ یہ اصلِ اباحت پر ہو اور کافر کے مخاطب بالفروع ہونے کی مشروعیت اس واقعہ کے بعد ہوئی ہو۔

- 31باب مَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَتَجَوَّزُ مِنَ اللِّبَاسِ وَالْبُسْطِ

(نبی پاک لباس اور بچھونوں کے ضمن میں سادگی پسند تھے)

(یتجوز) کا معنی ہے (یتوسع) یعنی کسی خاص صنف پر ہی ہمیشہ اقتصار کرنے میں تنگی نہ کرتے یا نفیس و غالی کی طلب کی تنگی نہ فرماتے، کشمیہنی کے نسخہ میں (یتجزیٰ) ہے، یہ اوضح ہے، اس کے تحت دو احادیث نقل کیں۔

- 5843حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ حُنَيْنٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ -رضى الله عنهما -قَالَ لَبِثْتُ سَنَةً وَأَنَا أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَ عُمَرَ عَنِ الْمَرْأَتَيْنِ اللَّتَيْنِ تَظَاهَرَتَا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَجَعَلْتُ أَهَابُهُ فَنَزَلَ يَوْمًا مَنْزِلاً فَدَخَلَ الأَرَاكَ فَلَمَّا خَرَجَ سَأَلْتُهُ فَقَالَ عَائِشَةُ وَحَفْصَةُ ثُمَّ قَالَ كُنَّا فِي الْجَاهِلِيَّةِ لاَ نَعُدُّ النِّسَاءَ شَيْئًا فَلَمَّا جَاءَ الإِسْلاَمُ وَذَكَرَهُنَّ اللَّهُ رَأَيْنَا لَهُنَّ بِذَلِكَ عَلَيْنَا حَقًّا مِنْ غَيْرِ أَنْ نُدْخِلَهُنَّ فِي شَىْءٍ مِنْ أُمُورِنَا وَكَانَ بَيْنِي وَبَيْنَ امْرَأَتِي كَلاَمٌ فَأَغْلَظَتْ لِي فَقُلْتُ لَهَا وَإِنَّكِ لَهُنَاكِ قَالَتْ تَقُولُ هَذَا لِي وَابْنَتُكَ تُؤْذِي النَّبِيَّ ﷺ فَأَتَيْتُ حَفْصَةَ فَقُلْتُ لَهَا إِنِّي أُحَذِّرُكِ أَنْ تَعْصِي اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَتَقَدَّمْتُ إِلَيْهَا فِي أَذَاهُ فَأَتَيْتُ أُمَّ سَلَمَةَ فَقُلْتُ لَهَا .فَقَالَتْ أَعْجَبُ مِنْكَ يَا عُمَرُ قَدْ دَخَلْتَ فِي أُمُورِنَا فَلَمْ يَبْقَ إِلاَّ أَنْ تَدْخُلَ بَيْنَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَزْوَاجِهِ فَرَدَّدَتْ وَكَانَ رَجُلٌ مِنَ الأَنْصَارِ إِذَا غَابَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَشَهِدْتُهُ أَتَيْتُهُ بِمَا يَكُونُ وَإِذَا غِبْتُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَشَهِدَ أَتَانِي بِمَا يَكُونُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَكَانَ مَنْ حَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَدِ اسْتَقَامَ لَهُ فَلَمْ يَبْقَ إِلاَّ مَلِكُ غَسَّانَ بِالشَّأْمِ كُنَّا نَخَافُ أَنْ يَأْتِيَنَا فَمَا شَعَرْتُ إِلاَّ بِالأَنْصَارِيِّ وَهْوَ يَقُولُ إِنَّهُ قَدْ حَدَثَ أَمْرٌ قُلْتُ لَهُ وَمَا هُوَ أَجَاءَ الْغَسَّانِيُّ قَالَ أَعْظَمُ مِنْ ذَاكَ طَلَّقَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ نِسَاءَهُ فَجِئْتُ فَإِذَا الْبُكَاءُ مِنْ حُجَرِهَا كُلِّهَا وَإِذَا النَّبِيُّ ﷺ قَدْ

صَعِدَ فِي مَشْرُبَةٍ لَهُ وَعَلَى بَابِ الْمَشْرُبَةِ وَصِيفٌ فَأَتَيْتُهُ فَقُلْتُ اسْتَأْذِنْ لِي فَدَخَلْتُ فَإِذَا النَّبِيُّ ﷺ عَلَى حَصِيرٍ قَدْ أَثَّرَ فِي جَنْبِهِ وَتَحْتَ رَأْسِهِ مِرْفَقَةٌ مِنْ أَدَمٍ حَشْوُهَا لِيفٌ وَإِذَا أُهُبٌ مُعَلَّقَةٌ وَقَرَظٌ فَذَكَرْتُ الَّذِي قُلْتُ لِحَفْصَةَ وَأُمِّ سَلَمَةَ وَالَّذِي رَدَّتْ عَلَيَّ أُمُّ سَلَمَةَ فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَلَبِثَ تِسْعًا وَعِشْرِينَ لَيْلَةً ثُمَّ نَزَلَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ٦٦٠) أطرافه 89، 2468، 4913، 4914، 4915، 5191، 5218، 7256، 7263

کتاب الطلاق میں اس کی مفصل شرح گزری یہاں غرضِ ترجمہ آپ کے حصیر پر استراحت فرمانے کا ذکر ہے۔ (فما شعرت بالأنصاری الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں ہے: (فما شعرت إلا بالأنصاری و هو یقول الخ) ان سے ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: (فما شعرت بالأنصاری إلا و هو یقول) کرمانی لکھتے ہیں تقریبا سب نسخوں سے حرفِ استثناء ساقط ہے اور یہ مقدر ہے قرینہ اس پر دال ہے، یا (ما) زائدہ ہے اور تقدیر کلام ہے: (شعرت بالأنصاری وهو یقول) یا (ما) مصدریہ ہے اور یہ مبتدا اور (الأنصاری) خبر ہوگا ای (شعوری متلبسٌ بالأنصاری قائلا) ابن حجر کہتے ہیں اس کا نافیہ ہونا بھی محتمل ہے اپنے حال پر حرفِ استثناء کی احتیاج کے بغیر اور مراد انصاری کی کلام کی نفیِ شعور میں مبالغہ ہے اس کی ذکر کردہ بات کی سنگینی کے مدنظر اور انہوں نے ان سے دو بارہ اس کا استثبات کیا ہوگا تبھی نقل کیا لیکن کشمیہنی کی عبارت احتمالِ اول کو ترجیح دیتی اور ثابت کرتی ہے کہ کرمانی کی بات کہ سب نسخوں میں حرفِ استثناء ساقط ہے، درست نہیں، (وصیف) بروزنِ عظیم، ایسا غلام جو ابھی نابالغ ہو کبھی بالغ خدمتگزار پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: (وُصِف الغلام وصافةً)۔

- 5844 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَتْنِي هِنْدُ بِنْتُ الْحَارِثِ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتِ اسْتَيْقَظَ النَّبِيُّ ﷺ مِنَ اللَّيْلِ وَهُوَ يَقُولُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مَاذَا أُنْزِلَ اللَّيْلَةَ مِنَ الْفِتْنَةِ مَاذَا أُنْزِلَ مِنَ الْخَزَائِنِ مَنْ يُوقِظُ صَوَاحِبَ الْحُجُرَاتِ كَمْ مِنْ كَاسِيَةٍ فِي الدُّنْيَا عَارِيَةٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ الزُّهْرِيُّ وَكَانَتْ هِنْدٌ لَهَا أَزْرَارٌ فِي كُمَّيْهَا بَيْنَ أَصَابِعِهَا

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۳۵) أطرافه 115، 1126، 3599، 6218، - 7069

(کم من کاسیة الخ) ابن بطال لکھتے ہیں نبی اکرم نے یہاں نزولِ خزائن کو فتنوں کے ساتھ مقرون کر کے یہ اشارہ دیا کہ ان کا سبب یہی خزانے بنیں گے اور میانہ روی اکثار سے بہتر اور فتنہ سے بچاؤ میں مفید ہے، حدیثِ ام سلمہ کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت اس جہت سے ہے کہ آپ نے باریک لباس پہننے سے تحذیر فرمائی ہے جس سے جسم جھلکتے ہوں تا کہ ایسی خواتین آخرت کی عریانی سے بچ سکیں، زہری نے جو ہند سے نقل کیا وہ اس کا مؤید ہے کہتے ہیں اس میں اشارہ ہے کہ نبی اکرم ثیابِ شفافہ (یعنی باریک لباس) نہ پہنا کرتے تھے کیونکہ جب آپ نے ایسے کپڑوں سے تحذیر فرمائی ہے تا کہ ظہورِ عورہ نہ ہو تو آپ بصفة الکمال دیگر سے اس کے اولیٰ ہیں، بقول ابن حجر یہ (کاسیة عاریة) کی یکے از تفسیری اقوال پر مبنی ہے، ان کا بیان آگے کتاب الفتن میں آئے گا، یہ بھی محتمل

ہے کہ دونوں حدیثیں ترجمہ کے ایک ایک جزو پر دال ہوں تو حدیثِ عمر بسط اور حدیثِ ام سلمہ لباس کے ساتھ مطابقت رکھتی ہو، (یتجزی) سے مراد جونفس اوراہل کے ساتھ متعلق ہو۔

(قال الزهری و کانت الخ) یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے۔ (أزرار) اکثر کے ہاں یہی ہے ابواحمد جرجانی کے نسخہ میں (إزار) ہے یہ غلط ہے، مطلب یہ کہ وہ ڈرتی تھیں کہ ان کے جسم کا ذرا سا حصہ بھی ظاہر ہوان کی آستینوں کے کشادہ ہونے کے سبب تو اس وجہ سے بٹن لگالئے تا کہ آپ کے قول (کاسیة عارية) کی زد میں نہ آئیں۔

علامہ انور (و کانت هند لها أزرار الخ) کے تحت اردو میں لکھتے ہیں: یعنی انہوں نے انگلیوں کے درمیان گھندیاں لگا دی تھیں تا کہ صرف انگلیاں ننگی ہوں اور بقیہ مستور رہیں۔

- 32 باب مَا يُدْعَى لِمَنْ لَبِسَ ثَوْبًا جَدِيدًا (نیا لباس پہننے والے کو دعا دینا)

گویا ان کے ہاں ابن عمر کی حدیث ثابت نہیں جس میں ہے کہ نبی اکرم نے حضرت عمر کو (نئے) لباس میں دیکھا تو فرمایا: (اِلْبَسْ جديدا و عِشْ حميدا و مُتْ شهيدا) اسے نسائی اور ابن ماجہ نے تخریج کیا ابن حبان نے اسے صحیح جبکہ نسائی نے معلول قرار دیا، نئے لباس میں دیکھ کر دعا دینے کے بارہ میں کئی احادیث ہیں ان میں ابو داؤد، نسائی اور ترمذی کی حدیثِ ابی سعید۔ ترمذی نے صحیح قرار دیا، کہتے ہیں جب نبی اکرم کوئی نیا کپڑا پہنتے تو اس کا نام لے کر، عمامہ قمیص یا رداء، یوں دعا فرماتے: (اللهم لك الحمدُ أنت كَسَوْتَنِيهِ أسألُك خيرَهُ و خيرَ مَا صُنِعَ لَهُ و أعُوذُ بِك مِنْ شرِّهِ و شرِّ مَا صُنِعَ له) ترمذی اور ابن ماجہ نے۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، حضرت عمر سے مرفوعا روایت کیا: (مَنْ لبس جديدا فقال الحمدُ لِلهِ الذى كَسَانِى مَا أُوَارِى بِهِ عَوْرَتِى وَ أَتَجَمَّلُ بِهِ فِى حياتى) پھر پرانے کپڑے کو صدقہ کر دیا تو وہ اللہ کی حفظ وامان میں ہے زندہ ہو یا مردہ! احمد اور ترمذی نے۔ ترمذی نے حسن قرار دیا، معاذ بن انس سے مرفوعا روایت کیا کہ جس نے کپڑا پہنا پھر کہا: (الحمد لله الذى كَسَانِى هذا و رَزَقَنِيهِ مِنْ غير حَوْلٍ مِنِّى وَلَا قُوَّةٍ) اللہ اس کے سارے پچھلے گناہ معاف فرمادے گا اسی طرح ام خالد کی اس سابق الذکر روایت کے الفاظ، الجہاد میں گزرا کہ ام خالد نے زرد رنگ کی قمیص پہنی ہوئی تھی جب انہیں آپ کے پاس لایا گیا۔

- 5845 حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ سَعِيدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ سَعِيدِ بْنِ الْعَاصِ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ حَدَّثَتْنِي أُمُّ خَالِدٍ بِنْتُ خَالِدٍ قَالَتْ أُتِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِثِيَابٍ فِيهَا خَمِيصَةٌ سَوْدَاءُ قَالَ مَنْ تَرَوْنَ نَكْسُوهَا هَذِهِ الْخَمِيصَةَ فَأُسْكِتَ الْقَوْمُ قَالَ ائْتُونِي بِأُمِّ خَالِدٍ فَأُتِيَ بِي النَّبِيُّ ﷺ فَأَلْبَسَهَا بِيَدِهِ وَقَالَ أَبْلِي وَأَخْلِقِي مَرَّتَيْنِ فَجَعَلَ يَنْظُرُ إِلَى عَلَمِ الْخَمِيصَةِ وَيُشِيرُ بِيَدِهِ إِلَيَّ وَيَقُولُ يَا أُمَّ خَالِدٍ هَذَا سَنَا وَالسَّنَا بِلِسَانِ الْحَبَشِيَّةِ الْحَسَنُ قَالَ إِسْحَاقُ حَدَّثَتْنِي امْرَأَةٌ مِنْ أَهْلِي أَنَّهَا رَأَتْهُ عَلَى أُمِّ خَالِدٍ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ص:۵۵۱) .أطرافه 3071، 3874، 5823، - 5993

(قال اسحاق) یہ ابن سعید جو اپنے والد سے اس کے راوی ہیں، اسی سند کے ساتھ موصول ہے۔(امرأة من أهلي)ان کا نام معلوم نہ کرسکا، ان کی بات سے ظاہر ہوتا ہے کہ طویل زمانہ تک یہ چادران کے پاس رہی،(باب الخميصة) یہ صریحاً مذکور ہے۔

- 33باب التَّزَعْفُرِ لِلرِّجَالِ (مردوں کیلئے زعفرانی رنگ)

یعنی جسم میں لگانا کیونکہ آگے (الثوب المزعفر)کا علیحدہ باب آرہا ہے۔

- 5846حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ أَنَسٍ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَتَزَعْفَرَ الرَّجُلُ

ترجمہ: حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ نبی پاک نے مردوں کوزعفرانی رنگ (کا کپڑا پہننے) سے منع فرمایا ہے۔

عبدالعزیز سے مراد ابن صہیب ہیں۔(أن يتزعفر الرجل)عبدالوارث جو کہ ابن سعید ہیں، نے اسی طرح مقیداً ذکر کیا مسلم اور اصحابِ سنن کے ہاں اسماعیل بن علیہ اور حماد بن زید ان کے موافق ہیں حماد کی روایت میں ہے:(نهىٰ عن التَّزَعْفُرِ لِلرجال) نسائی کے ہاں شعبہ نے ابن علیہ سے اسے مطلقاً ذکر کیا اور کہا:(نهى عن التزعفر) گویا مختصر کیا وگرنہ اسماعیل سے دس سے زائد حفاظ نے اسے مردوں کے ساتھ مقید نقل کیا ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ شعبہ کوتحدیث کرتے وقت اسماعیل نے اختصار کیا ہواور مطلق مقید پرمحمول ہوتا ہے، شعبہ کی اسماعیل سے روایت اصاغر کی اکابر سے روایت کی قبیل سے ہے، تزعفر سے اس نہی بارے اختلاف ہے کہ یہ آیا اس کی خوشبو کی وجہ سے ہے کہ عورتوں کی خوشبوؤں میں سے ہے اسی لئے خلوق (یہ بھی خواتین کی خاص خوشبو ہے) سے نہی بھی وارد ہوئی یا اس کے رنگ کے سبب ہے؟ تو ہرصفرة (یعنی زرد رنگ) اس کے ساتھ ملحق ہوگا، بیہقی نے شافعی سے نقل کیا کہ میں حلال (یعنی غیر محرم) آدمی کو ہرحال میں تزعفُر سے منع کرتا ہوں اور اسے حکم دیتا ہوں کہ اگر اس کا استعمال کیا ہوتو دھو دے، کہتے ہیں معصفر میں رخصت دیتا ہوں کیونکہ اس کی بابت کسی کو بات کرتے نہیں سنا مگر جوحضرت علی سے منقول ہے کہ مجھے تو منع کیا مگر میں نہیں کہتا کہ میں تمہیں منع کرتا ہوں، بیہقی کے بقول یہ بات غیرِ حضرت علی سے بھی منقول ہے، عبداللہ بن عمرو کی حدیث میں ہے کہتے ہیں مجھے نبی اکرم نے معصفر (یعنی زرد رنگ) لباس میں ملبوس دیکھا تو فرمایا یہ کفار کا لباس ہے اسے نہ پہنو، اسے مسلم نے تخریج کیا، ایک طریق میں ہے میں نے عرض کیا انہیں دھولوں؟ فرمایا نہیں بلکہ جلا دو، بیہقی کہتے ہیں اگر امام شافعی تک یہ حدیث پہنچی ہوتی تو اتباعِ سنت کی اپنی عادت کے بموجب اس پرعمل پیرا ہوتے، معصفر کو سلف کی ایک جماعت نے مکروہ سمجھا ہے جبکہ ایک جماعت نے رخصت دی ہے، قائلینِ کراہت میں ہمارے اصحاب میں سے حلیمی ہیں، سنت کی اتباع ہی اولیٰ ہے اھ، نووی شرحِ مسلم میں لکھتے ہیں بیہقی نے خوب اس مسئلہ میں تحقیق کی، مالک نے گھروں کے اندر معصفر و مزعفر کی رخصت دی ہے جبکہ محافل میں اسے مکروہ قرار دیا، آگے صفرہ بارے ایک حدیثِ ابن عمر آرہی ہے کتاب النکاح میں مذکور قصہ عبدالرحمن بن عوف میں حضرت انس کی روایت گزری کہ جب شادی کے روز نبی اکرم کے پاس آئے اوران پرصفرہ کے نشان تھے، اس بارے جواب وتوجیہ کا ذکر ہوا تھا کہ یہ نشان ان کی بیوی سے انہیں لگے تھے اور جس کے بدن میں زعفران لگا ہو یہ کپڑے کی نسبت کراہت میں اشد ہے، ابو داؤد اور شمائل میں ترمذی نے اور کبریٰ میں نسائی نے سلم

علوی عن انس کے طریق سے نقل کیا کہ ایک شخص نبی اکرم کے پاس آیا اس پر صفرہ کا اثر نظر آ رہا تھا تو آپ نے اسے مکروہ سمجھا اور آپ کم ہی کسی کا ناگواری سے سامنا کرتے تھے، جب وہ چلا گیا تو حاضرین سے فرمایا اگر تم اسے کہو یہ صفرہ لگانا چھوڑ دے، سلم میں ضعف ہے، ابوداؤد کی حدیثِ عمار مرفوع میں ہے کہ فرشتے کافر اور مضمَّخ بزعفران (یعنی جس پر زعفران کا چھڑکاؤ کیا گیا ہو) کے جنازوں میں حاضر نہیں ہوتے، انہوں نے حضرت عمار سے ایک اور روایت میں نقل کیا کہتے ہیں میں ایک رات گھر آیا تو (محنت و مزدوری کے باعث) ہاتھ پھٹے ہوئے تھے گھر والوں نے زعفران لگا دیا، صبح نبی اکرم سے ملا سلام کہا تو آپ نے مجھے مرحبا نہ کہا (یعنی خوشدلی سے نہ ملے) اور فرمایا جاؤ اسے دھو کر آؤ۔

34 - باب الثَّوْبِ الْمُزَعْفَرِ (زعفران میں رنگا کپڑا)

5847 - حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ -رضى الله عنهما- قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَلْبَسَ الْمُحْرِمُ ثَوْبًا مَصْبُوغًا بِوَرْسٍ أَوْ بِزَعْفَرَانٍ

(اس کا سابقہ نمبر دیکھیں) .أطرافه 134، 366، 1542، 1838، 1842، 5794، 5803، 5805، 5806، 5852 -

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں، اسے مختصراً ذکر کیا کتاب الحج میں مطولا و مشروحا گزر چکی ہے یہاں مذکور تقیید بالمحرم سے حلال کیلئے مزعفر کپڑے کے لبس کا جواز اخذ کیا گیا ہے بقول ابن بطال مالک اور ایک جماعت نے حلال کیلئے ثوبِ مزعفر کا پہننا جائز قرار دیا ہے ان کے نزدیک بطور خاص محرم کیلئے اس کی نہی ہے، شافعی اور کوفیوں نے اسے محرم وغیر محرم دونوں پر محمول کیا ہے، باب (النعال السبتية) میں آمدہ حدیثِ ابن عمر جواز پر دال ہے اس میں ہے کہ نبی اکرم صفرہ کے ساتھ رنگ لیتے تھے، حاکم نے عبداللہ بن جعفر سے روایت کیا کہتے ہیں میں نے نبی اکرم کو دیکھا اور آپ پر زعفران سے رنگے دو کپڑے تھے، اس کی سند میں عبداللہ بن مصعب زبیری ہے جو ضعیف راوی ہے، طبرانی نے ام سلمہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے اپنی ازار اور رداء کو زعفران کے ساتھ رنگا، اس میں ایک مجہول راوی ہے، ابن عربی کا قول مستغرب ہے جو کہتے ہیں زرد کپڑے کے بارہ میں کوئی حدیث وارد نہیں حالانکہ تم دیکھ رہے اس بارے متعدد احادیث ہیں، مہلب لکھتے ہیں زرد رنگ دل کو سب سے بھلا لگتا ہے یہ بات ابن عباس نے آیت: (صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ) [البقرة: ۶۹] کے ذیل میں کہی۔

35 - باب الثَّوْبِ الأَحْمَرِ (سرخ لباس)

5848 - حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ سَمِعَ الْبَرَاءَ يَقُولُ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ مَرْبُوعًا وَقَدْ رَأَيْتُهُ فِي حُلَّةٍ حَمْرَاءَ مَا رَأَيْتُ شَيْئًا أَحْسَنَ مِنْهُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۲۸۲) .طرفاه 3551، - 5901

یہ حدیث صفۃ النبی ﷺ میں اتم سیاق کے ساتھ گزر چکی ہے ابو اسحاق سے مراد سبیعی ہیں۔ (سمع البراء) یہ ابن عازب ہیں اکثر اصحابِ ابو اسحاق نے یہی کہا اشعث نے مخالفت کی اور ان کی بجائے جابر بن سمرہ ذکر کیا اسے نسائی نے تخریج کیا اور معلول قرار دیا، ترمذی بخاری سے ناقل ہیں کہ ابو اسحاق کی براء اور جابر بن سمرہ سے روایتیں صحیح ہیں حاکم نے بھی اسے صحیح قرار دیا، ابو جحیفہ کی حدیث گزری ہے آگے بھی آئے گی اس میں بھی (حلة حمراء) ہے ابو داؤد کی ہلال بن عامر عن ابیہ سے روایت میں ہے کہ میں نے نبی پاک کو منی میں ایک اونٹ پر سوار خطبہ دیتے دیکھا سرخ رنگ کی چادر لی ہوئی تھی، اس کی سند حسن ہے، طبرانی نے حسن سند کے ساتھ طارق محاربی سے اس کا نحو نقل کیا لیکن (منی کی بجائے) (بسوق ذی المجاز) ذکر کیا، باب (التزعفر) میں معصفر بارے ذکر گزرا ہے، عموماً عصفر کے ساتھ رنگنے سے سرخ رنگ نکل آتا ہے! سرخ کپڑے کی بابت سلف کے حوالے سے سات اقوال سامنے آتے ہیں: اول مطلقاً جواز، یہ حضرات علی، طلحہ، عبداللہ بن جعفر، براء اور کئی دیگر صحابہ کرام سے منقول ہے اسی طرح سعید بن مسیّب، نخعی، شعبی، ابو قلابہ، ابو وائل اور تابعین کی ایک جماعت سے! دوم مطلقاً منع ہونا، سابق الذکر حدیثِ ابن عمرو کے مدنظر اور جو بیہقی نے نقل کیا اور ابن ماجہ نے ابن عمر سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے مفدّم سے منع فرمایا حدیث ہی میں اس کی تفسیر مذکور ہے کہ جو (مشبع بالعصفر) ہو (یعنی گہرے زرد رنگ والا)، حضرت عمر کے بارہ میں منقول ہے کہ اگر کسی شخص پر معصفر کپڑا دیکھتے تو اسے کھینچ لیتے اور فرماتے اسے عورتوں کیلئے رہنے دو، اسے طبری نے تخریج کیا ابن ابی شیبہ نے حسن سے مرسلاً نقل کیا کہ حُمرہ (یعنی سرخاہٹ) زینتِ شیطان سے ہے اور اسے سرخ رنگ پسند ہے اسے ابوعلی بن سکن اور ابومحمد بن عدی نے موصول کیا ہے، شعب میں بیہقی کے طریق سے ابوبکر ہذلی جو ضعیف ہیں، عن الحسن عن رافع بن یزید ثقفی سے مرفوعاً منقول ہے کہ شیطان سرخ رنگ کو پسند کرتا ہے تم اس سے بچو اور ہر (ذی شهرة) کپڑے سے بھی (ذی شہرت کا معنی شوخ رنگ کیا جا سکتا ہے) اسے ابن مندہ نے بھی نقل کیا اور حسن اور رافع کے درمیان ایک واسطہ داخل کر دیا تو یہ حدیث بھی ضعیف ہے، جوزقانی نے مبالغہ کرتے ہوئے اسے باطل کہا میں نے ان کی کتاب کا مطالعہ کیا ہے ابن جوزی کے خط سے اباطیل کے عنوان سے! ابن جوزی موضوعات بارے اپنی کتاب میں اکثر ان کی پیروی کرتے ہیں مگر اس حدیث بارے (ان کے قول کی) موافقت نہیں کی تو اس کا ذکر موضوعات میں نہیں کیا، عبداللہ بن عمرو سے مروی ہے کہ نبی اکرم کا ایک شخص سے گزر ہوا جو دو سرخ کپڑوں میں ملبوس تھا اس نے سلام کہا آپ نے جواب نہیں دیا، اسے ابو داؤد اور ترمذی نے تخریج کیا اور حسن قرار دیا، بزار نے بھی نقل کیا کہتے ہیں ہم اسے اسی اسناد ہی سے جانتے ہیں اس میں ابو یحیی قتات ہیں جو مختلف فیہ راوی ہیں، رافع بن خدیج کہتے ہیں ہم نبی اکرم کے ہمراہ ایک سفر میں تھے تو ہمارے پالانوں پر ایسی چادریں دیکھیں جن میں سرخ روئی کے خطوط بنے تھے، فرمایا کیا میں نہیں دیکھ رہا کہ یہ حمرہ تم پر غالب ہے، یہ سن کر ہم جلدی سے کھڑے ہوئے اور انہیں کھینچ لیا، اسے ابو داؤد نے تخریج کیا اس کی سند میں ایک غیر مسمیٰ راوی ہے، بنی اسد کی ایک خاتون سے روایت میں ہے کہتی ہیں میں ام المؤمنین حضرت زینب کے پاس تھی اور ہم مغرۃ (یعنی گیرو، اسی سے گیروا [جس میں سرخاہٹ عیاں ہوتی ہے] رنگ ہے) کے ساتھ کپڑوں کو رنگ رہی تھیں کہ نبی پاک تشریف لے آئے جب مغرہ کو دیکھا تو وہیں سے پلٹ گئے حضرت زینب نے یہ دیکھ کر کپڑے دھو دیئے اور ہر حمرۃ ماند کر ڈالی پھر آپ آئے تو داخل ہو گئے، اسے بھی ابو داؤد نے ضعیف سند کے ساتھ تخریج کیا، تیسرا قول یہ ہے کہ شدید سرخ رنگ والا کپڑا پہننا مکروہ ہے ہلکا اگر ہو تو حرج نہیں یہ

عطاء، طاؤس اور مجاہد سے منقول ہے گویا ان کی اس بارے حجت مقدم بارے سابق الذکر حدیثِ ابن عمر ہے، چوتھا قول یہ ہے کہ مطلقاً ہی سرخ کپڑا پہننا مکروہ ہے اگر قصد زینت وشہرت کا ہو البتہ گھر کے اندر یا کام کی جگہ جائز ہے، یہ ابن عباس سے وارد ہوا، امام مالک کا قول باب (التزعفر) میں گزرا،

پانچواں قول یہ ہے کہ ایسا سرخ کپڑا پہننا جائز ہے جس کے ریشے سرخ رنگ میں رنگے گئے ہوں پھر اسے بُنا گیا، اگر بُنے جانے کے بعد رنگا گیا تب ممنوع ہے، خطابی کا میلان اسی رائے کی طرف ہے، اس امر سے احتجاج کیا کہ احادیث میں آنجناب کے پہنے ہوئے جس حلہ کا ذکر آیا ہے وہ یمن سے آئے سرخ حلوں میں سے ایک تھا اسی طرح بردِ احمر کا ذکر ہے، یمن کی ان چادروں کے ریشے سرخ رنگ میں رنگے جاتے تھے پھر کپڑا بنا جاتا، چھٹا قول یہ ہے کہ نہی معصفر کے ساتھ رنگے گئے کپڑوں کے ساتھ خاص ہے کیونکہ اس سے نہی وارد ہے دیگر کے ساتھ رنگے سرخ کپڑے منع نہیں، حضرت مغیرہ کی سابق الذکر حدیث اس کے لئے معکر ہے، ساتواں قول یہ کہ یہ نہی ایسے کپڑے کے ساتھ خاص ہے جو سارے کا سارا سرخ ہو، ایسا کپڑا جس میں اس کے ساتھ ساتھ کوئی دوسرا رنگ بھی ہو وہ منع نہیں، اسی پر حلہ حمراء بارے وارد احادیث کو محمول کیا جائے گا کیونکہ عموماً یمنی چادریں سرخ اور غیر سرخ لائنوں والی ہوتی تھیں، ابن قیم لکھتے ہیں بعض علماء نہایت سرخ رنگ کے کپڑے پہنتے اور خیال کرتے کہ سنت کی اتباع کر رہے ہیں، یہ غلط ہے یمنی چادریں سرخ رنگ کی نہ ہوتی تھیں، طبری نے ان اکثر اقوال کو نقل کر کے لکھا جہاں تک میرا خیال ہے تو ہر رنگ کے کپڑے پہننا جائز ہے مگر میں شوخ سرخ رنگ یا مطلق سرخ رنگ کے کپڑے پہننا پسند نہیں کرتا کیونکہ یہ ہمارے زمانہ کے اہلِ مروءت کا لباس نہیں اور زمانہ والوں کے لباس و زِی کی مراعات کرنا چاہئے الا یہ کہ ایسا کرنے سے گناہ لازم آئے عمومی مخالفت کرنے میں ایک طرح کی شہرت ہے (یعنی نمایاں ہونا، ہمارے دور میں بھی سنجیدہ حضرات بالخصوص طبقہِ علماء کے لئے پسند نہیں کیا جاتا کہ وہ شوخ رنگوں کے کپڑے پہنیں، اسلامی یونورسٹی کے قیام کے اثناء دیکھا کہ ایک پاکستانی لیکچرر گہرے سرخ رنگ کی قمیص اور سفید شلوار میں ملبوس چلے آ رہے ہیں مشہور مصری قاری الشیخ عبد الحی زہران جو بھی جامعہ کے استاذ تھے، کی نظر ان پہ پڑی تو تادیر دیکھا پھر بجائے: مَنْ هذا؟ کے، کہا: ما هذا؟) بقول ابن حجر ان کی یہ بات آٹھواں قول قرار دی جا سکتی ہے، اس مقام کی تحقیق یہ ہے کہ اگر لبسِ احمر سے یہ نہی اس وجہ سے ہے کہ یہ کفار کا لباس ہے تو اس بارے قول میثرۃ حمراء بارے قول کی مانند ہے جیسا کہ آگے بحث آئے گی اور اگر اس وجہ سے کہ یہ خواتین کی زِی ہے تو یہ عورتوں سے تشبُّہ سے زجر کی طرف راجع ہے تو اس سے یہ نہی لذاتہ نہ ہوگی اور اگر شہرت کے سبب یا خرمِ مروت (یعنی مروت کے منافی) کی وجہ سے ہے تو جہاں یہ متحقق ہو اسی کو منع قرار دیا جائے گا وگرنہ جو مالک کی رائے گزری کہ گھروں اور محافل کے درمیان تفرقہ کیا، وہ قوی نظر آتی ہے۔

- 36 باب الْمِيثَرَةِ الْحَمْرَاءِ (سرخ زین پوش)

- 5849حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَشْعَثَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ سُوَيْدِ بْنِ مُقَرِّنٍ عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ أَمَرَنَا النَّبِيُّ ﷺ بِسَبْعٍ عِيَادَةِ الْمَرِيضِ وَاتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ وَتَشْمِيتِ الْعَاطِسِ وَنَهَانَا عَنْ لُبْسِ الْحَرِيرِ وَالدِّيبَاجِ وَالْقَسِّيِّ وَالإِسْتَبْرَقِ وَمَيَاثِرِ الْحُمْرِ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 1239، 2445، 5175، 5635، 5650، 5838، 5863، 6222، 6235، 6654

سفیان سے ثوری مراد ہیں جو اشعث بن ابوشعثاء سے راوی ہیں۔ (و عن لبس الحرير الخ)حریر کے بارہ میں بحث گزر چکی، دیباج اور استبرق ریشم کی دو نفیس قسمیں ہیں، میاثر میثرہ کی جمع ہے باب (لبس القسی) میں اس کا ضبط گزرا، احمد اور نسائی نے۔ اس کی اصل ابو داؤد کے ہاں ہے، بسند صحیح حضرت علی سے روایت کیا کہتے ہیں: (نهى عن المياثر الأرجوان) یہ مجہول کا صیغہ ہے اور یہ رفع پر محمول ہے، احمد اور اصحابِ سنن نے۔ ابن حبان نے صحیح قرار دیا، ہبیرہ بن یریم عن علی سے نقل کیا کہتے ہیں: (نهانی رسول اللهﷺ عن خاتم الذهب و عن لبس القسي و الميثرة الحمراء) ابو عبید لکھتے ہیں سرخ میاثر جن سے نہی وارد ہے یہ عجم کے دیباج وحریر کے مراکب تھے (یعنی گدیاں) بقول طبری یہ ارجوان (ایک پھولدار درخت) سے بناوعاء (برتن) تھا جو گھوڑے کی زین یا اونٹ کے رحل پر رکھا جاتا، المشارق میں ایک قول یہ بھی مذکور ہے کہ یہ ریشم کی زینیں تھیں اور ایک قول یہ کہ چراغوں کے ریشمی غلاف تھے اور ایک قول یہ بھی کہ یہ گدیاں تھیں جنہیں روئی یا ریش (یعنی جانوروں کی اون وغیرہ) سے بھرا جاتا اور سوار ان کے اوپر بیٹھتا، یہ طبری کی تفسیر کے موافق ہے ممکن ہے ان سب مذکورہ کو میثرہ کہا جاتا ہو، ابو عبید کی تفسیر ثانی اور ثالث کو محتمل ہے بہر حال میثرہ اگر ریشمی ہوں تو ان سے نہی ریشم پر بیٹھنے کی نہی کی مثل ہے، اس بارے بحث گزر چکی لیکن احمر کے ساتھ اس کی تقیید مطلق ریشم سے اخص ہے تو اگر یہ ریشمی ہوں تو ممتنع ہیں اور یہ ممانعت مؤکد ثابت ہوگی اگر ریشمی ہونے کے ساتھ ساتھ سرخ بھی ہیں اور اگر ریشمی نہیں تو ان کی بابت نہی تشبہ بالاعاجم سے زجر کیلئے ہے، ابن بطال کہتے ہیں طبری کی کلام تسویہ فی المنع من الرکوب (یعنی ان پہ سوار ہونے سے منع بارے تسویہ) کو مقتضی ہے چاہے وہ ریشمی ہوں یا نہ ہوں تو اگر ریشمی ہیں تب یہ نہی تشبہ یا اسراف یا تزین کے سبب ہے اسی کے بحسب تحریم اور تنزیہ کے درمیان تفصیلِ کراہت ہوگی، جہاں تک حمرة کے ساتھ اسکی تقیید کا معاملہ ہے تو جن کے ہاں۔ اور یہ اکثر ہیں۔ مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے وہ اس ممانعت کو احمر کے ساتھ خاص کرتے ہیں، مشارالیہ روایت میں جوارجوان مذکور ہے یہ ہمزہ کی پیش اور جیم کے ساتھ ہے درمیان میں واو ساکن ہے پھر واوِ خفیفہ، عیاض پھر قرطبی نے فتحِ ہمزہ نقل کیا نووی نے اس کا انکار کیا ہے اور تصویب کی کہ حدیث، لغت اور غریب کی کتب میں پیش کے ساتھ ہی معروف ہے، اس سے مراد میں اختلاف ہے تو کہا گیا جو نہایت سرخ رنگ میں رنگا ہوا ہو، یہ نَورِ شجر (یعنی کسی درخت کا پھول) ہے جو نہایت عمدہ رنگوں میں سے ہے بعض نے کہا اس سے مراد سرخ اون ہے ایک قول ہے کہ ہر سرخ شیٔ کو ارجوان کہتے ہیں، سیرافی نے (أحمر أرجوان) کی ترکیب نقل کی ہے تو گویا یہ حمرة میں وصف برائے مبالغہ ہے جیسے (أبيض يَقق) اور (أصفر فاقع) کی تراکیب ہیں، اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ آیا یہ لفظ عربی الاصل ہے یا معرب؟ تو اگر ہم کہیں کہ نہی صرف سرخ میثرہ کے ساتھ خاص ہے تو اس سے نہی کا سبب وہی جوان کے غیر میں ہے جو سابقہ باب میں بحث گزری، اور اگر کہیں کہ احمر کے ساتھ مختص نہیں تو نہی کا سبب اس کے استعمال میں موجود ترفُّہ ہوگا کبھی کوئی شخص ان کا اتنا عادی ہو جاتا ہے کہ ان کا ترک شاق گزرتا ہے تو یہ نہی دنیوی مصلحت کے مدِ نظر نہیِ ارشاد قرار پائے گی اور اگر کہیں کہ ان سے نہی تشبہ بالاعاجم کی وجہ سے ہے تب یہ دینی مصلحت ہوئی لیکن اگر یہ اس دور میں ان کا شعار تھا تو اب نہیں ہے لہذا کہنا پڑے گا کہ اب کراہت زائل ہوئی۔

37 - باب النِّعَالِ السِّبْتِيَّةِ وَغَيْرِهَا (سبتی اور غیر سبتی جوتے)

نعال نعل کی جمع ہے اور یہ مونث ہے بقول ابن اثیر یہ وہی جواب ناسومہ کہلاتی ہے ابن عربی لکھتے ہیں نعل لباسِ انبیاء ہے (یعنی جوتے پہننا انبیاء کا وطیرہ رہا ہے) لوگوں نے اس کا غیر اس لئے اختیار کرلیا کہ ان کے علاقوں میں مٹی ہے، نعل کا لفظ ہر اس شئ پر بولا جاسکتا ہے جو پاؤں محفوظ رکھے، صاحب المحکم کہتے ہیں نعل اور نعلہ: (ما وُقِيتَ به القدم) (یعنی جس کے ساتھ پاؤں کی حفاظت اور بچاؤ ہو)، (السبتية) سبت کی طرف منسوب بقول ابوعبید یہ رنگے ہوئے ہوتے تھے اصمعی اور ابوعمرو شیبانی سے بھی یہی منقول ہے، شیبانی نے (بالقرظ) (یعنی درخت سلم کے پتے) کا اضافہ کیا، کہتے ہیں بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ وہ جوتے جن سے بال صاف کردئے گئے ہوں بقول ابن حجر ان کا اشارہ مالک کی طرف ہے ابن وہب نے ان سے یہ نقل کیا اور موافقت کی گویا یہ نسبت کے لفظ سے ماخوذ ہے کیونکہ اس کا معنی ہے قطع کرنا تو حلق بھی اس کے ہم معنی ہے، اس کی تائید باب میں مذکور ابن عمر کے جواب سے ملتی ہے اصمعی نے خلیل کی موافقت کی، کہتے ہیں کہا گیا ہے کہ انہیں سبتیہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ (تُسْبَتَتْ بالدباغ) یعنی رنگے جانے کے ساتھ نرم ہوگئے، ابوعبید کہتے ہیں جاہلیت میں رنگے گئے (چمڑے سے بنے) جوتے صرف مالدار ہی پہنتے تھے ایک شعر بھی معرضِ استشہاد میں پیش کیا، اس باب کے تحت چار احادیث نقل کی ہیں۔

5850 - حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ سَعِيدٍ أَبِي مَسْلَمَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَنَسًا أَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُصَلِّي فِي نَعْلَيْهِ قَالَ نَعَمْ .طرفه - 386

ترجمہ: راوی کہتے ہیں میں نے حضرت انسؓ سے پوچھا کیا نبی پاک جوتے سمیت نماز پڑھ لیتے تھے؟ تو انھوں نے جواب دیا جی ہاں۔

حماد سے مراد ابن زید ہیں، یہ کتاب الصلاۃ میں مشروحا گزری۔

5851 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ جُرَيْجٍ أَنَّهُ قَالَ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَؓ رَأَيْتُكَ تَصْنَعُ أَرْبَعًا لَمْ أَرَ أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِكَ يَصْنَعُهَا قَالَ مَا هِيَ يَا ابْنَ جُرَيْجٍ قَالَ رَأَيْتُكَ لاَ تَمَسُّ مِنَ الأَرْكَانِ إِلاَّ الْيَمَانِيَيْنِ وَرَأَيْتُكَ تَلْبَسُ النِّعَالَ السِّبْتِيَّةَ وَرَأَيْتُكَ تَصْبُغُ بِالصُّفْرَةِ وَرَأَيْتُكَ إِذَا كُنْتَ بِمَكَّةَ أَهَلَّ النَّاسُ إِذَا رَأَوُا الْهِلاَلَ وَلَمْ تُهِلَّ أَنْتَ حَتَّى كَانَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ .فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ أَمَّا الأَرْكَانُ فَإِنِّي لَمْ أَرَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَمَسُّ إِلاَّ الْيَمَانِيَيْنِ وَأَمَّا النِّعَالُ السِّبْتِيَّةُ فَإِنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَلْبَسُ النِّعَالَ الَّتِي لَيْسَ فِيهَا شَعَرٌ وَيَتَوَضَّأُ فِيهَا فَأَنَا أُحِبُّ أَنْ أَلْبَسَهَا وَأَمَّا الصُّفْرَةُ فَإِنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَصْبُغُ بِهَا فَأَنَا أُحِبُّ أَنْ أَصْبُغَ بِهَا وَأَمَّا الإِهْلاَلُ فَإِنِّي لَمْ أَرَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يُهِلُّ حَتَّى تَنْبَعِثَ بِهِ رَاحِلَتُهُ

أطرافه 166، 1514، 1552، 1609، - 2865

ترجمہ: راوی کہتے ہیں کہ انہوں نے ابن عمر سے کہا میں نے آپ کو چار عمل ایسے کرتا دیکھا ہے کہ آپکے ساتھیوں میں سے کوئی اور نہیں کرتا، کہا وہ کیا ہیں اے ابن جریج؟ کہا میں نے دیکھا کہ آپ صرف دونوں یمانی رکنوں کو ہی مس کرتے ہیں، اور دیکھا کہ سبتی جوتے پہنتے ہیں اور [کپڑے] زرد رنگ سے رنگتے ہیں اور میں نے کہ جب آپ مکہ میں ہوں تو لوگ تو چاند دیکھتے ہی احرام باندھ لیتے ہیں لیکن آپ ترویہ کے دن [یعنی ۸ ذوالحجہ] کو باندھتے ہیں؟ تو انہوں نے کہا جہاں تک رکنوں کی بات تو میں نے نبی پاک کو [اثنائے طواف] بس انہی دو کو ہاتھ لگاتے دیکھا ہے اور سبتی جوتے تو میں نے دیکھا کہ نبی اکرم ایسے جوتے پہنتے تھے جس کے چمڑے میں بال نہ ہوتے تھے اور ان میں وضوء کرتے تھے تو مجھے بھی پسند ہے کہ انہیں پہنوں جہاں تک زرد رنگ تو میں نے نبی پاک کو اس کے ساتھ رنگتے دیکھا ہے رہا احرام کا مسئلہ تو میں نے دیکھا کہ آنجناب اس وقت احرام باندھتے تھے جب سواری آپ کو لے کر چل پڑتی۔

سعید، مقبری اور عبید، مدنی تابعی ہیں۔ (تصنع أربعا) یمانی دو رکنوں پر اقتصار کی بحث کتاب الحج میں گزری ہے اسی طرح یومِ ترویہ کو اہلال کی بھی اور جو صبغ بالصفرۃ ہے تو اس کا ذکر باب (التزعفر) میں گزرا، ابن اسحاق عن عبید کی روایت میں (تصفر بالورس) ہے، یہاں سبتی نعال کا تذکرہ مقصود بالترجمہ ہے ابن عمر کا اس میں مذکور قول: (التی لیس فیھا شعر) مالک کی مذکورہ تفسیر کا مؤید ہے خطابی کہتے ہیں سبتی وہ جو قرظ کے ساتھ مدبوغ کئے جائیں اور ان پر موجود بال صاف کر دئے جائیں کہتے ہیں اس سے وہ حضرات تمسک کر سکتے ہیں جو کہتے ہیں کہ موت کے ساتھ بال نجس ہو جاتے ہیں اور دباغ ان میں مؤثر نہیں لیکن اس کی اس میں کوئی دلالت نہیں، احمد کہتے ہیں قبرستان میں ان کا پہننا مکروہ ہے کیونکہ بشیر بن خصاصیہ کی ایک حدیث میں ہے کہ میں جوتے پہنے قبرستان میں چل رہا تھا کہ پیچھے سے کسی نے پکارا اے سبتی جوتے والے جب اس جگہ آؤ تو انہیں اتار دیا کرو، اسے احمد اور ابوداؤد نے تخریج کیا اور حاکم صحیح قرار دیا اور ماذکر پر احتجاج کیا، طحاوی نے ان کا تعاقب کرتے ہوئے کہا ہے کہ ممکن ہے اتارنے کا حکم آپ نے ان میں لگی نجاست کی وجہ سے دیا ہو، حدیث میں ثابت ہے کہ مردے جوتوں کی آواز سنتے ہیں جب لوگ دفنا کر واپس جا رہے ہوتے ہیں، یہ قبرستان میں جوتے پہن کر جانے کے جواز پر دال ہے ایک حدیثِ انس میں ثابت ہے کہ نبی اکرم نے نعلین مبارکین میں نماز ادا کی، کہتے ہیں اگر جوتوں سمیت مسجد میں داخل ہونا جائز ہے تو قبرستان میں تو بالاولیٰ ہونا چاہئے، ابن حجر کہتے ہیں محتمل ہے کہ نہی اکرامِ میت کے لئے ہو جیسے قبر پر بیٹھنے سے نہی وارد ہے اور اس موقع پر سبتی جوتوں کا ذکر برائے تخصیص نہیں بلکہ اس لئے کہ اتفاقاً انہوں نے یہی پہنے ہوئے تھے، نہی دراصل جوتوں سمیت قبور پر چلنے سے ہے۔

- 5852حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَلْبَسَ الْمُحْرِمُ ثَوْبًا مَصْبُوغًا بِزَعْفَرَانٍ أَوْ وَرْسٍ وَقَالَ مَنْ لَمْ يَجِدْ نَعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسْ خُفَّيْنِ وَلْيَقْطَعْهُمَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 134، 366، 1542، 1838، 1842، 5794، 5803، 5805، 5806، 5847 -

- 5853حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ

ابْنِ عَبَّاس قَالَ قَالَ النَّبِیُّ ﷺ مَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ إِزَارٌ فَلْيَلْبَسِ السَّرَاوِيلَ وَمَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ نَعْلَانِ فَلْيَلْبَسْ خُفَّيْنِ

(اسی جلد میں سابقہ نمبر) .أطرافه 1740، 1841، 1843، - 5804

شیخ بخاری فریابی سفیان ثوری سے راوی ہیں، محرم کیلئے جو اشیاء پہننا جائز نہیں ان کے بیان میں، ان میں نعلین کا بھی ذکر ہے کتاب الحج میں دونوں مشروح ہو چکی ہیں، ان احادیث میں جوتے پہننے کا استحباب ظاہر ہوا مسلم نے حضرت جابر سے مرفوعا نقل کیا ہے کہ بکثرت جوتے پہنے رہا کرو کہ آدمی جب تک جوتے پہنے ہوئے ہے راکب (یعنی سوار) ہے یعنی خفتِ مشقت، قلتِ تھکاوٹ اور راستوں کی دھول وغیرہ سے پاؤں کے محفوظ رہنے میں وہ سوار شخص کی طرح ہے یہ نووی نے لکھا، قرطبی لکھتے ہیں یہ بڑی بلیغ وفصیح کلام ہے جس کا مثل ونظیر کم ہی ملتا ہے اس میں مصلحت اور تخفیفِ مشقت کی طرف رہنمائی کی گئی ہے کیونکہ ننگے پاؤں چلنے والا آلام ومشقت سے محفوظ نہیں رہ سکتا پھر اس کے پاؤں غبار آلود بھی ہوتے ہیں اور مقصود تک پہنچنے میں دشواری بھی ہوتی ہے۔

- 38 باب يَبْدَأُ بِالنَّعْلِ الْيُمْنَى (پہلے دایاں جوتا پہنے)

- 5854حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِی أَشْعَثُ بْنُ سُلَيْمٍ سَمِعْتُ أَبِی يُحَدِّثُ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ النَّبِیُّ ﷺ يُحِبُّ التَّيَمُّنَ فِی طُهُورِهِ وَتَرَجُّلِهِ وَتَنَعُّلِهِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۸ ص:۷۱۹) .أطرافه 168، 426، 5380، - 5926

یہ کتاب الطہارۃ میں مشروح ہے۔

- 39 باب يَنْزِعُ نَعْلَ الْيُسْرَى (پہلے بایاں جوتا اتارے)

- 5855حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ أَبِی الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِی هُرَيْرَةَ - أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِذَا انْتَعَلَ أَحَدُكُمْ فَلْيَبْدَأْ بِالْيَمِينِ وَإِذَا نَزَعَ فَلْيَبْدَأْ بِالشِّمَالِ لِتَكُنِ الْيُمْنَى أَوَّلَهُمَا تُنْعَلُ وَآخِرَهُمَا تُنْزَعُ

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا جب جوتے پہنو تو پہلے دایاں پہنو اور جب اتارو تو پہلے بایاں اتارو تاکہ داہنا پاؤں پہننے میں اول ہو اور نکالنے میں آخر ہو۔

خطابی لکھتے ہیں اس نہی کی حکمت یہ ہے کہ جوتے پہننا اس لئے مشروع ہے کہ زمین پر پڑے کانٹوں وغیرہ سے محفوظ رہا جا سکے تو اگر ایک پاؤں میں جوتا ہے دوسرے میں نہیں آدمی کوشاں رہے گا کہ اس ایک پاؤں کو ان تکالیف سے بچانے کا خیال واہتمام کرے، اس سے اس کی چال بگڑ جائے گی، کہا گیا اس لئے کہ ایسا کرنا اعضاء کے درمیان بے انصافی کے مترادف ہے ایسا کرنے والا

رائے وعقل کے اختلال یا اس کے ضعف کی طرف منسوب کیا جائے گا، ابن عربی لکھتے ہیں کہا گیا اس میں علت یہ ہے کہ یہ شیطان کی چال ہے بعض نے کہا کیونکہ یہ اعتدال سے خارج ہے بیہقی کہتے ہیں وجہِ کراہت یہ ہے کہ ایسا کرنے والے کی طرف لوگ متوجہ ہونگے (اور مختلف قسم کے خیالات ذہن میں لائیں گے) نمایاں کرنے والا لباس پہننے سے نہی بھی وارد ہے تو ہر چیز جو کسی کو نمایاں اور عام لوگوں سے جدا کرے اس سے بچنا چاہئے، مسلم نے جو ابورزین عن ابی ہریرہ کے طریق سے روایت کیا کہ اگر کسی کا (مثلا) تسمہ ٹوٹ جائے (یعنی ایک جوتی کا) تو ایک میں نہ چلے بلکہ پہلے اس کی اصلاح کر لے، یہ تنبیہ بالأ دنی علی الأ علی کی قبیل سے ہے کیونکہ اگر احتیاج کے باوجود ایسا کرنے سے ممانعت کی گئی تو بغیر کسی ضرورت کے ایسا نہ کرنا تو اولیٰ ہوا، اس تقریر میں ان حضرات کا استدراک ہے جو ضرورت کے تحت ایسا کرنا جائز قرار دیتے ہیں، یہ درست نہیں یہ مثال اس لئے دی کہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ یہ اخف ہے کیونکہ ضرورت ہے لیکن اس سے بھی بچنے کا حکم ہے کہ علتِ نہی اس میں موجود ہے، یہ ترمذی کی نقل کردہ حضرت عائشہ سے روایت کے ضعف پر دال ہے جس میں کہتی ہیں کہ کبھی نبی اکرم کی نعل مبارکہ کا تسمہ ٹوٹ جاتا تو آپ ایک میں چلتے حتی کہ دوسرے کو درست کرالیں، بخاری اور کئی دیگر محدثین نے اس کا حضرت عائشہ پر موقوف ہونا راجح قرار دیا ہے، ترمذی نے بسند صحیح حضرت عائشہ سے نقل کیا کہتی تھی: (لأخيفن أبا هريرة) حتی کہ ایک جوتے میں چلے گا، ابن ابی شیبہ نے بھی اسے موقوفا نقل کیا گویا انہیں یہ نہی نہ پہنچی، ان کے قول (لأخيفن) کا معنی یہ ہے کہ ایسا فعل کروں گی جو ان کے مخالف ہوگا، اس کے ضبط میں اختلاف ہے تو (لأخالفن) بھی روایت کیا گیا، یہ اوضح فی المراد ہے (لأحنثن) بھی مروی ہے حنث سے، اسے مستبعد سمجھا گیا ہے لیکن ممکن ہے ان کے علم میں لایا گیا ہو کہ حضرت ابو ہریرہ اس کی کراہت پر قسم کھاتے ہیں تو ان کی مخالفت میں مبالغہ کرتے ہوئے یہ کہا (یعنی میں ان کی قسم تڑواؤں گی)، (لأخيفن) بھی مروی ہے مگر یہ تصحیف ہے اس کی توجیہ یہ کی گئی ہے کہ مراد یہ کہ جب انہیں اس بات کا علم ہوگا کہ حضرت عائشہ ان کی بات کے مخالف ہیں تو ان سے ازرہِ خوف اس بات سے رک جائیں گے، یہ نہایت بعید ہے ابو ہریرہ جانتے تھے کہ کئی لوگ ان کی اس رائے کے مخالف ہیں مسلم کی مذکورہ روایت میں ابورزین کے طریق سے ہے کہتے ہیں ابو ہریرہ ہماری طرف نکلے پیشانی پر ہاتھ مارا اور کہا سنو تمہیں بتلایا جاتا ہے کہ میں کذب بیانی کرتا ہوں تا کہ تم ہدایت پر رہو اور میں گمراہ ہو جاؤں، میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے نبی پاک سے سنا، تو یہ حدیث بیان کی حضرت جابر بھی رفعِ حدیث پر ان کے موافق ہیں چنانچہ مسلم نے ابن جریج کے طریق سے بیان کیا کہتے ہیں مجھے ابو زبیر نے حضرت جابر سے بیان کیا کہ نبی اکرم نے فرمایا ایک جوتا پہن کر نہ چلا جائے، مالک عن ابی زبیر عن جابر سے مرفوعا منقول ہے کہ اگر تمہارے کسی کا شِسع کٹ جائے تو ایک جوتے میں نہ چلے حتی کہ اسے درست کر لے اور نہ ایک موزے میں، ابن عبد البر کہتے ہیں اہلِ علم نے اس بارے حضرت عائشہ کی رائے قبول نہیں کی، حضرات علی اور ابن عمر سے بھی ایسا کرنا مروی ہے تو یا تو انہیں اس نہی کا علم نہ ہوسکا یا پھر اسے تنزیہ پر محمول کیا یا ایک جوتا پہن کر تھوڑی دیر ہی چلے ہوں گے کہ جس وجہ سے منع کیا گیا اس کا خطرہ نہ ہوگا، شسع اس سیر (یعنی پھندنا سا) کو کہتے ہیں جس میں جوتے کا پٹہ ڈالا جاتا ہے جبکہ شراک تسمہ کو کہتے ہیں دونوں اگر ٹوٹے ہوں تو چال بگڑ سکتی ہے، عیاض کہتے ہیں بعض سلف سے ایک جوتے یا موزے میں چلنے کا اثر منقول ہے مگر یہ صحیح نہیں یا اس کی یہ تاویل کی جائے گی کہ تھوڑی دیر ایسا کیا ہوگا کہ چال پر اثر نہ پڑا ہوگا

(لا يمش) کے ساتھ تقیید سے وہ حضرات تمسک کر سکتے ہیں جو ایک جوتا پہن کر (مثلا) کھڑے ہونا جب دوسرے جوتے کی درستگی کرا رہے ہوں، جائز سمجھتے ہیں اس بارے اختلاف ہے عیاض نے مالک سے ان کا یہ قول نقل کیا کہ دوسرا اتار کر کھڑا ہو، اگر وہ گرم زمین میں ہے یا ایسی جگہ جہاں ننگے پاؤں چلنے سے ضرر لاحق ہو سکتا ہے حتی کہ اس کی اصلاح کرا لے اور اگر ایسا نہیں (کہ زمین گرم یا اس میں کوئی باعثِ ضرر چیز نہیں) تو (دوسرا جوتا بھی اتار کر) ننگے پاؤں چلے، ابن عبد البر کہتے ہیں فتویٰ کے اعتبار سے یہی صحیح ہے اکثر علماء اسی پر ہیں، صورتِ جلوس کیلئے متعرض نہیں ہوئے (کہ آیا ایک جوتا پہنے بیٹھا جا سکتا ہے یا نہیں؟) بظاہر اس کا جواز ہے اس امر پر بنا کرتے ہوئے کہ علتِ نہی وہی جو ذکر ہوئی (کہ تا کہ چلنے سے چال نہ بگڑے یا کوئی تکلیف نہ پہنچے تو بیٹھنے کی حالت میں یہ اندیشہ نہیں لہذا جائز ہے) ہاں اگر اعضاء کے درمیان بے انصافی کی علت ملحوظ رکھیں تو وہ یہاں بھی موجود ہے۔

(لينعلهما جميعا) بقول ابن عبد البر قدمین مراد ہیں اگر چہ کلام میں ان کا ذکرِ سابق موجود نہیں اور یہ لغتِ عرب میں مشہور ہے قرآن میں ایک جگہ ضمیر استعمال ہوئی ہے جبکہ سابق میں اس کا مرجع موجود نہیں چونکہ سیاق کی اس پر دلالت تھی (مثلا: إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ، میں ضمیر)، نووی نے (ينعلهما) کا یاء کی پیش کے ساتھ ضبط کیا، ہمارے شیخ نے شرح ترمذی میں ان کا تعاقب کیا اور لکھا اہلِ لغت (نعل) یعنی عین کی زبر کے ساتھ کہتے ہیں اس پر زیر بھی محکی ہے لیکن اہلِ لغت نے (أَنعَلَ رِجلَهُ) بھی کہا ہے یعنی (أَلبَسَهَا نَعلا) پاؤں کو جوتا پہنایا، (نَعَّلَ دابتَهُ) یعنی اس کی نعل لگوائی، صاحب المحکم لکھتے ہیں: (أنعلَ الدابة و البعير و نَعَّلَهما) عیاض نے حدیثِ عمر میں یوں ہی ضبط کیا جس میں گزرا: (إن غسان تُنعِلُ الخيل) یعنی تائے مضموم کے ساتھ ای (تجعل لها نعالا) انہیں نعلیں لگوا رہے ہیں! حاصل یہ کہ اگر ضمیر قدمین کیلئے ہے تو پیش اور زبر دونوں جائز ہیں اور اگر نعلین کے لئے ہیں تب زبر ہی متعین ہے۔

(أو ليحفهما) اکثر کے ہاں یہی ہے مؤطا کی ابو مصعب سے روایت میں ہے: (أو ليخلعهما) مسلم میں بھی یہی ہے موطا کے تمام نسخوں میں وہی جو بخاری میں ہے نووی کہتے ہیں دونوں روایتیں صحیح ہیں، ابو مصعب کی روایت میں جو واقع ہے اس میں ضمیر نعلین کی طرف راجع ہے کیونکہ نعل کا ذکر پہلے گزرا ہے، تکملہ کے عنوان سے لکھتے ہیں اس میں لباس کا ہر وہ حصہ داخل کیا جا سکتا ہے جو جوڑا ہے مثلا موزے، آستینوں سے ایک بازو کا نکال لینا اور دوسرا پہنے رکھنا اسی طرح ایک کندھے پر چادر ڈالنا اور دوسرا ننگا رکھنا، یہ بات خطابی نے لکھی بقول ابن حجر ابن ماجہ نے حدیثِ باب محمد بن عجلان عن سعید مقبری عن ابی ہریرہ کے طریق سے تخریج کی جس میں یہ الفاظ ہیں: (لا يَمشِ أحدُكم في نعلٍ واحدةٍ ولا خُفٍّ واحدٍ) یہ مسلم کے ہاں بھی حضرت جابر، احمد کے ہاں حضرت ابو سعید اور طبرانی کے ہاں حضرت ابن عباس سے مروی ہے، آستین سے ایک ہاتھ نکال لینے کو ایک جوتا یا موزہ پہننے کے ساتھ ملحق کرنا بعید ہے الا یہ کہ عدل بین الجوارح اور ترکِ شہرت کو ملحوظ رکھیں اسی طرح ایک کندھے پہ چادر ڈالنے کا معاملہ ہے۔

اسے ابوداؤد اور ترمذی نے (اللباس) میں نقل کیا۔

40 - باب لاَ يَمْشِي فِي نَعْلٍ وَاحِدٍ (ایک جوتا پہنے ہوئے مت چلے)

سوائے ابوذر کے سب کے ہاں یہ ترجمہ سابقہ سے پہلے ہے دونوں قابلِ توجیہ ہیں۔

- 5856حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا يَمْشِي أَحَدُكُمْ فِي نَعْلٍ وَاحِدَةٍ لِيُحْفِهِمَا جَمِيعًا أَوْ لِيَنْعَلْهُمَا جَمِيعًا

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا تم میں سے کوئی ایک پاؤں میں جوتا پہن کر نہ چلے بلکہ چاہیے کہ دونوں جوتے پہنے یا دونوں اتار دے۔

(لتكن اليمنى الخ) بقول ابن تین ابن وضاح نے دعوی کیا ہے کہ یہ حصہ مدرَج ہے اور حدیث کا مرفوع حصہ (بالشمال) تک منتہی ہو جاتا ہے۔(أولهما، آخرهما) دونوں کو نصب کے ساتھ ضبط کیا گیا ہے اس طور کہ کان کی خبر ہیں یا بطورِ حال اور خبر (تنعل)اور (تنزع) ہو، دونوں کو مذکر نعل اور خف کے اعتبار سے ذکر کیا گیا، ابن عربی کہتے ہیں حسی طور پر دائیں سے ابتداء کرنا تمام اعمالِ صالحہ میں مشروع ہے اس لئے کہ اعضاء میں زیادہ قوت ہوتی ہے اور شرعاً اس وجہ سے کہ داہنے اعضاء کی تقدیم مندوب ہے، نووی لکھتے ہیں ہر اس فعل میں جو تکریم اور زینت کے باب سے ہو، دائیں طرف سے آغاز مستحب ہے جبکہ جو افعال ان کی ضد و معاکس ہیں مثلا بیت الخلاء میں دخول، جوتے یا موزے اتارنا، مسجد سے خروج اور استنجاء وغیرہ جیسے جو بھی مستقذَر افعال ہیں ان میں بائیں کے ساتھ ابتدا ہے، کتاب الطہارۃ میں اس موضوع کی کثیر بحث حدیثِ عائشہ (كان يُعْجِبُه التيمُّن)کی شرح کے اثناء گزری ، حلیمی لکھتے ہیں جوتے اتارتے ہوئے بائیں کے ساتھ آغاز کی وجہ یہ ہے کہ جوتے پہننا کرامت ہے (یعنی باعثِ تکریم) کہ اس میں پاؤں کی حفاظت ہے تو جب یمنیٰ یسریٰ سے اکرم ہے تو پہننے میں یمنیٰ سے اور اتارتے وقت یسریٰ سے آغاز کیا گیا تا کہ اس کرامت میں یمنیٰ کا حصہ اکثر اور ادوَم ہو، ابن عبد البر کہتے ہیں جس نے پہلے بایاں جوتا پہنا اس نے برا کیا کیونکہ یہ سنت کی مخالفت ہے لیکن اسے حرام قرار نہ دیا جائے گا ، دیگر کہتے ہیں چاہئے کہ امرِ نبوی کے مطابق ہی کیا جائے ممکن ہے ابن عبد البر کی مراد یہ ہو کہ جس نے اکھٹے انہیں پہن لیا اور یسریٰ کے ساتھ ابتداء کرلی تو اب شرع یہ نہیں کہتی کہ جوتے اتارے پھر مامور بہ ترتیب کے ساتھ دوبارہ پہنے کہ اب اس کا محل فوت ہو گیا (آئندہ سے احتیاط کرے) عیاض وغیرہ نے اس امرِ نبوی کے استحباب پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔

اسے مسلم، ترمذی اور ابوداؤد نے (اللباس) میں نقل کیا۔

- 41 باب قِبَالاَنِ فِي نَعْلٍ وَمَنْ رَأَى قِبَالاً وَاحِدًا وَاسِعًا

(ہر جوتے کے دو دو تسمے، بعض نے ایک کو بھی کافی سمجھا)

(و من رأى -- واسعا) یعنی جائزاً ، قِبال زمام یعنی وہ بکل ہے جس میں شِسع باندھا جاتا ہے جو پاؤں کی دو انگلیوں کے درمیان ہوتا ہے (یعنی پھندنا ڈالنے کی جگہ، پرانے زمانہ کے جوتوں میں ہر دو انگلیوں کیلئے یہ پٹہ سا ہوتا ہوگا جسے باندھنے کیلئے بھی ایک پھندنا ہوگا)

- 5857حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ حَدَّثَنَا أَنَسٌ أَنَّ نَعْلَ النَّبِيِّ ﷺ

كَانَ لَهَا قِبَالَانِ .

طرفاه 3107، - 5858

ترجمہ: حضرت انسؓ نے بیان کیا کہ نبی پاک کے نعلین مبارکین کے دو تسمے تھے۔

ابن سکن عن فربری کے نسخہ میں ہمام کی بجائے ہشام مذکور ہے مگر جماعت کی روایت اولیٰ ہے۔ (أن نعلي الخ) کشمیہنی کے ہاں مفرد کا لفظ ہے۔ (قبالان)ابن سعد نے عفان عن ہمام سے یہ جملہ مزاد کیا: (مِنْ سبتٍ ليس عليهما شَعْرٌ) احمد نے عفان سے اس زیادت کے بغیر نقل کیا ہے، سبت کی تفسیر حدیث میں موجود ہے (یعنی اس مذکورہ زیادت میں)

- 5858حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا عِيسَى بْنُ طَهْمَانَ قَالَ خَرَجَ إِلَيْنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ بِنَعْلَيْنِ لَهُمَا قِبَالَانِ فَقَالَ ثَابِتٌ الْبُنَانِيُّ هَذِهِ نَعْلُ النَّبِيِّ ﷺ

(سابقه) طرفاه 3107، - 5857

شیخ بخاری محمد، ابن مقاتل ہیں جو عبداللہ بن مبارک سے روای ہیں۔ (فقال ثابت الخ) بقول اسماعیلی یہ مرسل ہے ابن حجر کی رائے ہے کہ صورۃً یہ ارسال ہے کیونکہ ثابت نے یہ تصریح نہیں کی کہ حضرت انس نے اس کی خبر دی تو اگر ثابت نے یہ بات حضرت انس کی موجودی میں کہی ہے اور حضرت انس نے اس پر ان کی تقریر کی تو عیسی بن طہمان کا اس کا حضرت انس سے اخذ عرضاً ہوا لیکن یہ روایت الخمس میں ابن (یہ ابی احمد ہونا چاہئے آگے یہی ہے) احمد زبیری عن عیسی بن طہمان کے طریق سے گزری جس سے اس احتمال کی نفی ہوتی ہے اس کے الفاظ ہیں: (أخرج إلينا أنسٌ نعلين جرداوتَيْنِ لهما قبالان)تو ثابت بنانی نے مجھے بعدازاں بیان کیا کہ یہ نبی اکرم کے نعلین مبارکین ہیں تو اس سے ظاہر ہوا کہ عیسی نے حضرت انس سے صرف اخراجِ نعلین روایت کیا اور نبی اکرم کی طرف ان کی اضافت کا ذکر عیسی عن ثابت عن انس کے طریق سے ہے، اسماعیلی نے اشارہ کیا کہ ابو احمد کے طریق کا اخراج اولی تھا، گویا ان کے ذہن سے نکل گیا کہ یہ طریق گزر چکا ہے بخاری کی عادت ہے کہ اگر موصول طریق صحیح ہے تو اس پر اعتماد کرتے ہوئے (اس حدیث کا) ایسا طریق وارد کرنے سے ممتنع نہیں ہوتے جو ظاہراً مرسل ہو، ترمذی نے شمائل میں اور ابن ماجہ نے قوی سند کے ساتھ ابن عباس سے روایت تخریج کی کہ نبی اکرم کے نعلین مبارکین کے دو قبال تھے، کرمانی کہتے ہیں ترجمہ پر حدیث کی دلالت اس جہت سے ہے کہ نعل کا لفظ پاؤں میں پہنے گئے کے مجموع پر صادق آتا ہے اور جو ترجمہ کا رکنِ ثانی ہے تو اس جہت سے کہ شئ کا شئ سے تقابل توزیع کا فائدہ دیتا ہے تو (مفہوم یہ ہے کہ) ہر پاؤں کے جوتے کا ایک قبال ہے (تو دو جوتوں کے دو قبال ہوئے یہ نہیں کہ ہر جوتے کے دو دو قبال تھے) ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ بلکہ بخاری نے بعض سلف سے وارد کی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ بزار اور الصغیر میں طبرانی نے حضرت ابو ہریرہ سے حضرت انس کی اس حدیث کا مثل نقل کیا اور یہ زیادت بھی: (و كذا لأبي بكر و عمر و أولُ مَنْ عَقَدَ عُقدةً عثمانُ بن عفان)() اس کی سند کے رجال ثقات ہیں نسائی کے ہاں اس کا شاہد بھی ہے جسے محمد بن سیرین عن عمرو بن اوس سے اس کا مثل نقل کیا البتہ حضرت عثمان کا ذکر نہیں کیا۔

42 - باب الْقُبَّةِ الْحَمْرَاءِ مِنْ أَدَمٍ (چمڑے کا سرخ خیمہ)

اَدم رنگی ہوئی کھال کو کہتے ہیں گویا اسے قبہ بنائے جانے سے قبل حمرہ کے ساتھ رنگا گیا تھا۔

5859 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَرْعَرَةَ قَالَ حَدَّثَنِي عُمَرُ بْنُ أَبِي زَائِدَةَ عَنْ عَوْنِ بْنِ أَبِي جُحَيْفَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَهُوَ فِي قُبَّةٍ حَمْرَاءَ مِنْ أَدَمٍ وَ رَأَيْتُ بِلاَلاً أَخَذَ وَضُوءَ النَّبِيِّ ﷺ وَالنَّاسُ يَبْتَدِرُونَ الْوَضُوءَ فَمَنْ أَصَابَ مِنْهُ شَيْئًا تَمَسَّحَ بِهِ وَمَنْ لَمْ يُصِبْ مِنْهُ شَيْئًا أَخَذَ مِنْ بَلَلِ يَدِ صَاحِبِهِ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۲۸۴) .أطرافه 187، 376، 495، 499، 501، 633، 634، 3553، 3566، 5786

یہ اوائل کتاب الصلاۃ میں بتمامہ مشروحا گزری ہے وہاں بھی بعینہ اسی سند کے ساتھ تخریج کیا تھا۔

5860 - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ ح وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ ؓ قَالَ أَرْسَلَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى الأَنْصَارِ وَجَمَعَهُمْ فِي قُبَّةٍ مِنْ أَدَمٍ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۶۳۶) .أطرافه 3146، 3147، 3528، 3778، 3793، 4331، 4332، 4333، 4334، 4337، 6762، 7441 -

یہ بھی ایک حدیث کا طرف ہے جیسے بتمامہ کتاب الخمس میں ابوالیمان ہی کے حوالے سے بعینہ اسی طریق کے ساتھ نقل کیا، کرمانی کہتے ہیں یہ اس امر پر دال نہیں کہ قبہ سرخ تھا لیکن کافی ہے کہ بعض ترجمہ پر دال ہے اور بخاری اکثر یہ کرتے ہیں، ابن حجر کے بقول یہ کہا جانا بھی ممکن ہے کہ شائد انہوں نے مطلق کو مقید پر محمول کیا اور یہ قرب عہد کیلئے (یعنی ابھی پہلی حدیث میں حمراء کا چونکہ لفظ گزرا) جس قصہ کا حضرت انس سے تذکرہ کیا وہ غزوہ حنین اور جس کا ذکر ابوجحیفہ نے کیا وہ حجۃ الوداع کے موقع پر تھا اور دونوں کے مابین دو برس کی مدت ہے تو ظاہر یہ ہے کہ یہ وہی قبہ ہوگا کیونکہ آپ کی عادت نہ تھی کہ زینت کی خاطر خواہ مخواہ سامان بدلتے پھریں اور جب ابوجحیفہ نے دوسرے موقع میں اس کا سرخ ہونا ذکر کیا ہے تو پہلے موقع پر اسکا یہی ہونا اولیٰ ہے۔

(و قال اللیث الخ) حدیث کے اس جملہ کو الگ کر کے لیث کے لفظ پر اسے نقل کیا، حدیث کی مفصل شرح غزوہ حنین کے باب میں ذکر ہو چکی ہے، اسماعیلی نے روایتِ لیث کو رمادی کے طریق سے موصول کیا جو کہتے ہیں:(حدثنا أبو صالح حدثنا اللیث حدثني یونس) اسی طرح حرملہ عن ابن وہب (أخبرني یونس) سے، مسلم نے بھی اسے حرملہ سے تخریج کیا۔

43 - باب الْجُلُوسِ عَلَى الْحَصِيرِ وَنَحْوِهِ (چٹائی وغیرہ بچھالینا)

- 5861حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَحْتَجِرُ حَصِيرًا بِاللَّيْلِ فَيُصَلِّي وَيَبْسُطُهُ بِالنَّهَارِ فَيَجْلِسُ عَلَيْهِ فَجَعَلَ النَّاسُ يَثُوبُونَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَيُصَلُّونَ بِصَلَاتِهِ حَتَّى كَثُرُوا فَأَقْبَلَ فَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ خُذُوا مِنَ الْأَعْمَالِ مَا تُطِيقُونَ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا وَإِنَّ أَحَبَّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ مَا دَامَ وَإِنْ قَلَّ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۴۷) .أطرافه 729، 730، 924، 1129، 2011، - 2012

سند میں معتمر بن سلیمان، عبید اللہ عمری اور سعید مقبری ہیں اس میں تین مدنی تابعین ہیں، اس میں ابن ابوشیبہ کی شریح بن ہانی کے طریق سے روایت کا ضعف ہے جس میں ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہ سے سوال کیا آیا نبی اکرم حصیر پر نماز پڑھ لیتے تھے؟ جبکہ اللہ کہتا ہے: (وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا)[الإسراء: ۸] تو کہنے لگیں آپ حصیر پر نماز ادا نہ کرتے تھے، تطبیق بھی ممکن ہے کہ اس نفی کو مداومت پر محمول کیا جائے لیکن شریح نے آیت سے جو ذکر کیا وہ اسکے لئے خادش ہے، اس حدیث عائشہ کی شرح کتاب الصلاۃ میں گزر چکی ہے! بخاری نے اوائل الصلاۃ میں اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا تھا: (باب الصلاة على الحصير) اور اس کے تحت یہ حدیث انس لائے جس میں (آنجناب کے اپنے گھر میں تشریف آوری اور پھر افرادِ خانہ کی نفل نماز میں آپ کی امامت کا ذکر کرتے ہوئے) کہتے ہیں (فقمت إلى حصير لنا قد اسوَدَّ مِن طُولِ مَا لُبِس) اس بارے وہیں بحث ہوئی تھی، (يحتجر) کا معنی ہے کہ اپنے لئے ایک حجرہ نما جگہ (یعنی علامتی طور پر) بنالینا، کہا جاتا ہے: (حجرت الأرض واحتجرتها) جب ایسی علامت بنا لے جو غیر کو وہاں سے روکے، کشمیہنی کے نسخہ میں یہ (يحتجز) ہے۔ (فإن الله لا يمل الخ) اس سے متعلق بحث بھی کتاب الایمان میں گزری اور یہ کہ ملال (یعنی اللہ کی نسبت سے اس لفظ کا استعمال) قبول یا ترک کا کنایہ ہے یا اس کا اطلاق علی سبیل المشاکلہ ہوا (جیسے قرآن میں ہے: وَ مَكَرُوا وَ مَكَرَ اللهُ)۔ (ما دام) یعنی عامل مدت العمر تک اس پر کار بند رہے، تمام ازمنہ تک دوام مراد نہیں کشمیہنی کے نسخہ میں (ما داوم) ہے تب اس کا فاعل عامل ہے۔

- 44 باب الْمُزَرَّرِ بِالذَّهَبِ (سونے کے بٹن لگوانا)

- 5862 وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنِ الْمِسْوَرِ بْنِ مَخْرَمَةَ أَنَّ أَبَاهُ مَخْرَمَةَ قَالَ لَهُ يَا بُنَيَّ إِنَّهُ بَلَغَنِي أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَدِمَتْ عَلَيْهِ أَقْبِيَةٌ فَهُوَ يَقْسِمُهَا فَاذْهَبْ بِنَا إِلَيْهِ فَذَهَبْنَا فَوَجَدْنَا النَّبِيَّ ﷺ فِي مَنْزِلِهِ ، فَقَالَ لِي يَا بُنَيَّ ادْعُ لِي النَّبِيَّ ﷺ فَأَعْظَمْتُ ذَلِكَ فَقُلْتُ أَدْعُو لَكَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا بُنَيَّ إِنَّهُ لَيْسَ بِجَبَّارٍ .فَدَعَوْتُهُ فَخَرَجَ وَعَلَيْهِ قَبَاءٌ مِنْ دِيبَاجٍ مُزَرَّرٌ بِالذَّهَبِ فَقَالَ يَا مَخْرَمَةُ هَذَا خَبَأْنَاهُ لَكَ فَأَعْطَاهُ إِيَّاهُ

(اسی کا سابقہ حوالہ دیکھئے) أطرافه 2599، 2657، 3127، 5800، - 6132

(و قال الليث الخ) اسے احمد نے ابونضر ہاشم بن قاسم عن لیث سے موصول کیا، اسماعیلی کے ہاں کامل بن طلحہ کے حوالے سے: (حدثنا الليث) نقل کیا کچھ صفحات قبل یہ موصولا گزری ہے اسی طرح کتاب الھبہ میں بھی۔ (و عليه قباء الخ) محتمل ہے یہ اس کی تحریم سے قبل کا واقعہ ہو جب ریشم اور سونے کو مردوں کیلئے حرام کر دیا گیا تو پھر اس میں ان حضرات کیلئے کوئی حجت نہیں جو ان میں سے کچھ مباح قرار دیتے ہیں، اگر یہ تحریم کے بعد کا واقعہ ہے تب تاویل یہ کرنا ہوگی کہ پہننے کے لئے نہیں بلکہ اسلئے عطا کیا کہ اس سے انتفاع اٹھائیں یا خواتین کو پہنا دیں۔ (یا بنی إنه لیس بجبار) یہ حضرت مخرمہ کے صحتِ ایمان پر دال ہے اگرچہ ذکر کیا گیا ہے کہ تھوڑے سخت مزاج اور بدخلق آدمی تھے (بوڑھے تھے اور بوڑھے عموما ایسے ہی ہوتے ہیں، ہمارے دور کے بوڑھوں کو نہیں دیکھتے کس طرح لڑکوں بالوں کو مسجدوں سے بدکاتے ہیں اور کھانے کو دوڑتے ہیں) اس سے آنجناب کی تواضع اور اپنے اصحاب کے ساتھ آپکا تلطف بھی عیاں ہوا۔

علامہ انور باب (المزرر بالذهب) کے تحت کہتے ہیں محمد نے السیر الکبیر میں تصریح کی ہے کہ سونے کے بٹن جائز ہیں، مولانا گنگوہی کہتے تھے جو سونے کے بٹن مخیط بالثوب ہوں (یعنی جنہیں کپڑے میں ڈال کر سی لیا گیا ہو) وہ جائز ہیں کیونکہ وہ ثوب کے تابع ہوئے اور جو اس سے منفصل ہوئے وہ جائز نہیں، زر کا اردو میں ترجمہ: کھنڈی کیا ہے۔

- 45 باب خَوَاتِيمِ الذَّهَبِ (سونے کی انگوٹھیاں)

خاتم کی جمع، بغیر یاء کے بھی مستعمل ہے اسی طرح خیاتیم بھی، خیاتم بھی ہے، خاتم میں آٹھ لغات ہیں: تاء کی زبر اور زیر، سوم: ختام، چہارم: ختیوم، پنجم: ختم، ششم: خاتام، ہفتم: خاتیام، ہشتم، خیتام، ابن حجر نے اپنے اشعار میں انہیں جمع کیا پھر دو مزید اشعار میں مزید تین ضبط بھی ذکر کئے جو یہ ہیں: خاَ تام اور خاتیام اور ایک کی بابت ان کا شعر ہے: (و همز مفتوح تاء تاسع الخ)، اس کے تحت تین احادیث ذکر کیں۔

- 5863حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا أَشْعَثُ بْنُ سُلَيْمٍ قَالَ سَمِعْتُ مُعَاوِيَةَ بْنَ سُوَيْدِ بْنِ مُقَرِّنٍ قَالَ سَمِعْتُ الْبَرَاءَ بْنَ عَازِبٍؓ يَقُولُ نَهَانَا النَّبِيُّ ﷺ عَنْ سَبْعٍ نَهَى عَنْ خَاتَمِ الذَّهَبِ أَوْ قَالَ حَلْقَةِ الذَّهَبِ وَعَنِ الْحَرِيرِ وَالإِسْتَبْرَقِ وَالدِّيبَاجِ وَالْمِيثَرَةِ الْحَمْرَاءِ وَالْقَسِّيِّ وَآنِيَةِ الْفِضَّةِ وَأَمَرَنَا بِسَبْعٍ بِعِيَادَةِ الْمَرِيضِ وَاتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ وَتَشْمِيتِ الْعَاطِسِ وَرَدِّ السَّلاَمِ وَإِجَابَةِ الدَّاعِي وَإِبْرَارِ الْمُقْسِمِ وَنَصْرِ الْمَظْلُومِ

(اسی کا سابقہ حوالہ) .أطرافه 1239، 2445، 5175، 5635، 5650، 5838، 5849، 6222، 6235، 6654 -

یہاں نواہی کا ذکر اوامر پر مقدم ہے الجنائز کے اوائل میں یہ ابو ولید عن شعبہ سے اوامر کی تقدیم کے ساتھ گزری لیکن نواہی

میں سے میاثر کا ذکر ساقط تھا، اس میں بغیر شک کے (خاتم الذهب)تھا، المظالم میں اسے سعید بن عمر ربیع عن شعبہ سے نقل کیا مگر اس میں منہیات کا ذکر ہی نہیں کیا، الطب میں اسے حفص بن عمر عن شعبہ سے روایت کیا اور نواہی میں (آنية الذهب) کا ذکر نہیں کیا اور اوامر میں سے فقط تین ذکر کیے اس میں بھی (خاتم الذهب) ہے، الادب کے آخر میں سلیمان بن حرب عن شعبہ کے طریق سے بھی یہ ہے لیکن قسی اور آنیہ ذہب مذکور نہیں اور استبرق کی بجائے سندس ہے، الأیمان والنذ ور میں غندر عن شعبہ سے صرف إبرار المقسم پر اقتصار ہے تو سارا تغایرِ سیاق صرف شعبہ سے مختلف طرق کے حوالوں سے ہے دیگر کی اشعث سے روایت بھی ان کے ہاں موجود ہے چنانچہ الاشربہ میں اسے ابوعوانہ عن اشعث کے حوالے سے تخریج کیا اس میں اوامر کا ذکر مقدم ہے اور تاماً مذکور ہے اس میں ہے: (و نهانا عن خواتيم الذهب) ابواحوص عن اشعث کے طریق سے بھی یہی نقل کیا یہ یہاں کے ترجمہ کے عین مطابق ہے، الاستئذ ان کے شروع میں اسے جریر عن شعبہ کے طریق سے بھی اسی طرح نقل کیا وہاں: (و نهى عن تختُّم الذهب) ہے اللباس میں بھی ثوری کے حوالے سے مختصراً گزری جس میں (نهانا عن المياثر و عن القسی) ہے، باب (الميثرة الحمراء) میں ان کی روایت سے (أمر نا بسبع) ہے تو اسکے تحت عیادت، اتباعِ جنائز اور تشمیتِ عاطس کا بیان کیا پھر (و نهانا عن سبع) ذکر کر کے (خاتم الذهب) اور (آنية الذهب)ذکر نہیں کیے تو یہ ہیں بخاری میں اس حدیث کے کل طرق، منہیات کی بابت اکثر بحث کتاب اللباس میں ہے،(آنية الفضة) کی بحث الاشربہ میں گزری جہاں تک اوامر ہیں تو ہر ایک کے لئے علیحدہ باب ہے، ان کا بسط کتاب الادب میں ہوگا۔

- 5864حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنِ النَّضْرِ بْنِ أَنَسٍ عَنْ بَشِيرِ بْنِ نَهِيكٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَؓ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ نَهَى عَنْ خَاتَمِ الذَّهَبِ .وَقَالَ عَمْرٌو أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ سَمِعَ النَّضْرَ سَمِعَ بَشِيرًا مِثْلَهُ

ترجمہ:ابو ہریرہؓ کہتے ہیں نبی پاک نے سونے کی انگشتری سے منع فرمایا۔

(عن خاتم الخ) کلام میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (عن لبس خاتم الخ)۔ (و قال عمرو) یہ ابن مرزوق ہیں۔(أنبأنا شعبة) اس اسناد کو قتادہ کے نضر جو ابن انس بن مالک ہیں، سے بیانِ سماع کے سبب ذکر کیا اسی طرح نضر کے بشیر بن نہیک سے سماع کی صراحت ہے اسے ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں ابوقلابہ رقاشی، قاسم بن اصبغ نے اپنی مصنف میں محمد بن غالب بن حرب دونوں عمرو بن مرزوق سے، کے حوالے سے نقل کیا ہے ابوداؤد طیالسی کی شعبہ سے روایت میں بھی قتادہ کے نضر سے سماع کی صراحت ہے اسے اسماعیلی نے بھی اسی طرح تخریج کیا، ابن دقیق العید لکھتے ہیں صحابی کا کسی اوامر ونواہی کی بابت خبر دینا تین مراتب پر ہے: ایک یہ کہ وہ امر یا نہی کا صیغہ لائے، دوم کہے کہ ہمیں نبی اکرم نے یہ کرنے یا فلاں فعل سے رکنے کا حکم دیا، یہ بھی عمل پیرا ہونے کے لحاظ سے پہلے مرتبہ کی طرح ہے صرف اس جہت سے اس سے نازل ہے کہ ممکن ہے جسے انہوں نے امر خیال کیا وہ امر نہ ہو البتہ یہ احتمال صحابہ کی عدالت اور لغوی مدلولات سے ان کی معرفت کے مدنظر مرجوح ہے، تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ مجہول کے صیغے استعمال کر کے کہیں ہمیں اس کا حکم کیا گیا یا فلاں سے منع کیا گیا، یہ دوم کی طرح ہے اس سے اس احتمال کے سبب نازل ہے کہ ممکن ہے آمر و ناہی نبی اکرم کے سوا کوئی اور ہو (مگر یہ بھی مرجوح ہے) جب یہ سب متقرر ہے تو سونے کی انگشتری پہننے کی یہ نہی صرف مردوں کے ساتھ مختص ہے خواتین کے

لئے اس کی اباحت پر اجماع ہے بقول ابن حجر ابن ابی شیبہ نے حضرت عائشہ سے روایت نقل کی کہ نجاشی نے نبی اکرم کو زیورات تحفہ میں بھیجے جس میں سونے کی انگشتری تھی آپ نے اسے اعراض کرنے والے انداز میں پکڑا پھر اپنی نواسی امامہ کو بلوایا اور فرمایا اسے پہن لو، ابن دقیق لکھتے ہیں بظاہر یہ نہی تحریمی ہے یہی ائمہ کا قول ہے اور اسی پر معاملہ مستقر ہوا، عیاض کہتے ہیں ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم کی بابت جو تختمِ ذہب (یعنی سونے کی انگشتری پہننا) منقول ہے یہ شذوذ ہے، اشبہ یہ ہے کہ انہیں اس نہی کا علم نہ ہو سکا ان کے بعد اس پر اجماع منعقد ہوا اسی طرح حضرت خباب کے بارہ میں گزرا جسے دیکھ کر ابن مسعود نے کہا تھا کہ ابھی اسے اتار دینے کا وقت نہیں آیا؟ کہنے لگے آج کے بعد آپ مجھے یہ پہنے نہ دیکھیں گے گویا وہ بھی اس نہی سے ناواقف تھے جب علم ہوا تو رجوع کر لیا، کہتے ہیں بعض حضرات کی رائے ہے کہ مردوں کے لئے اس کے پہننے کی یہ نہی کراہتِ تنزیہی ہے نہ کہ تحریمی جیسے یہی بات ریشم کی بات بھی بعض نے کہی، لکھتے ہیں یہ تحریم بارے اختلاف کو مقتضی ہے لہذا تحریم پر دعوائے اجماع کے یہ مناقض ہوا، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں تاویل یہ ممکن ہے کہ کراہتِ تنزیہی کے قائلین آخر کار ختم ہو گئے اور بعد ازاں سبھی اس کے حرام ہونے پر جمع ہو گئے صحابہ کی ایک جماعت کی بابت منقول ہے کہ سونے کی انگشتری پہنا کرتے تھے ان میں سعد بن ابو وقاص، طلحہ بن عبید اللہ اور صہیب سمیت چھ یا سات افراد ذکر کئے، ابن ابی شیبہ نے بھی حضرت حذیفہ، جابر بن سمرہ اور عبید اللہ بن یزید خطمی سے اس کا نحو نقل کیا، حمزہ بن ابو اسید سے ناقل ہیں کہ ہم نے ابو اسید کے سامنے سونے کی انگشتری اتاری،

اس ضمن میں سب سے غریب جو حضرات براء سے منقول ہوا جو نہی کے راوی بھی ہیں ابن ابی شیبہ نے صحیح سند کے ساتھ ابو السفر سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے حضرت براء کو سونے کی انگشتری پہنے دیکھا، شعبہ عن ابو اسحاق سے بھی اس کا مثل مروی ہے اسے بغوی نے الجعدیات میں نقل کیا احمد نے محمد بن مالک کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے حضرت براء کو سونے کی انگشتری پہنے دیکھا بتلایا کہ نبی اکرم نے ایک مرتبہ مال تقسیم کیا تو مجھے یہ عطا کی اور فرمایا: (البس ما کَسَاکَ اللہ و رسولُہ) (کہ پہنو جو تمہیں اللہ اور اس کا رسول پہنائیں) حازمی کہتے ہیں اس کی سند قوی نہیں اگر صحیح ہے تو منسوخ ہے، ابن حجر کہتے ہیں اگر حضرت براء کے نزدیک نسخ ثابت ہوتا تو نبی پاک کے بعد اسے نہ پہنتے جب کہ اس سے نہی کی بالاتفاق صحیح روایت انہی سے مروی ہے تو ان کی روایت اور فعل کے درمیان تطبیق اس طرح ہوگی کہ یا تو یہ نہی (ان کی رائے میں) تنزیہی تھی یا نبی اکرم کے آپ کو فرمان: (البس ما کساک اللہ و رسولہ) سے وہ اسے اپنی خصوصیت سمجھے، یہ حازمی کے اس قول سے اولی ہے کہ شائد براء کو نہی کا علم نہ ہو سکا (کہ وہ تو خود نہی کے راوی ہیں) دوسرے احتمال کی تائید احمد کی روایت میں مذکور یہ عبارت کرتی ہے کہ لوگ حضرت براء سے کہا کرتے تھے آپ سونے کی انگشتری کیوں پہنتے ہیں حالانکہ نبی اکرم نے اس سے منع کیا ہے؟ تو وہ انہیں یہ حدیث بیان کرتے اور کہتے تم مجھے نبی اکرم کی پہنائی چیز سے کیونکر روکتے ہو؟ نہی کی ادلہ میں سے جو یونس سے زہری عن ابو ادریس (عن رجل لہ صحبۃ) سے روایت کیا کہتے ہیں ایک شخص نبی اکرم کی مجلس میں بیٹھا اور اس کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی تھی تو نبی پاک نے شاخ اس کے ہاتھ میں ماری اور فرمایا اسے اتار دو، باب (لبس الحریر) میں مذکور احادیث کا عموم کہ ریشم اور سونے کی بابت فرمایا یہ میری امت کے مردوں کے لئے حرام اور امت کی عورتوں کے لئے حلال ہیں اسی طرح عبد اللہ بن عمرو کی مرفوع روایت جس میں فرمایا جو میری امت کا شخص اس حال میں فوت ہوا کہ سونا پہنا کرتا

تھا اللہ تعالیٰ نے اس پر جنت کا سونا حرام کر دیا، اسے احمد اور طبرانی نے تخریج کیا، باب کی تیسری حدیثِ ابن عمر میں مذکور سے سونے کی انگشتری پہننے کے جواز کے نسخ پر دلالت ملتی ہے، اس سے استدلال ہوا ہے کہ سونا قلیل ہو یا کثیر، مردوں پر حرام ہے کیونکہ انگشتری میں تھوڑا سا سونا ہی لگا ہوتا ہے، یہ بھی کہ تمام احوال میں اس کا استعمال حرام ہے لیکن بالفرض اگر اچانک حملہ ہوا اور اس کے پاس بس ایسی تلوار ہے جس کے قبضہ پر یا مثلاً ڈھال میں کوئی کڑا وغیرہ سونے کا ہے تو اس کا استعمال جائز ہے، جب جنگ ختم ہو جائے تو اس کا انتقاض ہو جائے گا کہ یہ سب جنگ کا متعلقہ سامان ہے انگشتری کو ان پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

اس حدیث کو مسلم نے (اللباس) اور نسائی نے (الزینة) میں نقل کیا۔

- 5865حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ؓ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اتَّخَذَ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ وَجَعَلَ فَصَّهُ مِمَّا يَلِي كَفَّهُ فَاتَّخَذَهُ النَّاسُ فَرَمَى بِهِ وَاتَّخَذَ خَاتَمًا مِنْ وَرِقٍ أَوْ فِضَّةٍ

.أطرافه 5866، 5867، 5873، 5876، 6651، - 7298

ترجمہ: ابن عمرؓ راوی ہیں کہ نبی پاک نے سونے کی انگشتری بنوائی اور اسکا نگ کف کی جانب کیا تو لوگوں نے بھی بنوالیں تب اسے چھوڑ دیا اور چاندی کی بنوالی۔

یحیٰ سے مراد قطان ہیں، آمدہ باب میں اس کی شرح ہوگی۔ (من ذهب الخ) راوی کو شک ہے اگلے باب میں جزم ہے جس میں (من فضة) ہے اس سے اگلے میں (من ورق) ہے، ورق کی واؤ مفتوح اور راء مکسور ہے اس کا اِسکان بھی جائز ہے، صغانی نے...... (آگے خالی جگہ ہے، محشی لکھتے ہیں شائد یہاں: فتحها، تھا کیونکہ آگے ایک اور اعراب ذکر کر کے کہا: یہ چار لغات ہوئیں) واؤ پر کسرہ اور راء پر سکون بھی منقول ہے تو یہ چار لغات ہوئیں ایک پانچویں لغت (رقة) بھی ہے جیسے وعد /عدة ،بعض نے کہا ورق (کا لفظ) مصکوک (یعنی ڈھالی ہوئی بشکلِ درہم) کے ساتھ خاص ہے جب کہ رقۃ اعم ہے۔

اسے مسلم نے بھی (اللباس) میں نقل کیا۔

- 46 باب خَاتَمِ الْفِضَّةِ (چاندی کی انگوٹھی)

- 5866حَدَّثَنَا يُوسُفُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ -رضى الله عنهما أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اتَّخَذَ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ أَوْ فِضَّةٍ وَجَعَلَ فَصَّهُ مِمَّا يَلِي كَفَّهُ وَنَقَشَ فِيهِ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ فَاتَّخَذَ النَّاسُ مِثْلَهُ فَلَمَّا رَآهُمْ قَدِ اتَّخَذُوهَا رَمَى بِهِ وَقَالَ لاَ أَلْبَسُهُ أَبَدًا ثُمَّ اتَّخَذَ خَاتَمًا مِنْ فِضَّةٍ فَاتَّخَذَ النَّاسُ خَوَاتِيمَ الْفِضَّةِ قَالَ ابْنُ عُمَرَ فَلَبِسَ الْخَاتَمَ بَعْدَ النَّبِيِّ ﷺ أَبُو بَكْرٍ ثُمَّ عُمَرُ ثُمَّ عُثْمَانُ حَتَّى وَقَعَ مِنْ عُثْمَانَ فِي بِئْرِ أَرِيسَ

أطرافه 5865، 5867، 5873، 5876، 6651، - 7298

ترجمہ: سابقہ ہے، اس میں مزید یہ ہے کہ اس میں (محمد رسول اللہ) نقش کرایا لوگوں نے بھی اس جیسی بنوالیں یہ دیکھ کر اسے ترک کر دیا اور فرمایا اب کبھی اسے نہ پہنوں گا پھر چاندی کی بنوالی، لوگوں نے بھی، ابن عمر کہتے ہیں آپ کے بعد اسے ابو بکر پھر عمر اور پھر عثمان نے پہنا حتی کہ حضرت عثمان سے یہ اریس کنویں میں گر گئی۔

عبید اللہ سے مراد عمری ہیں۔ (فاتخذ الناس مثله) محتمل ہے کہ مثلیت سے مراد چاندی کا بنا ہونا جس میں یہ مذکور نقش بھی ہو، یا ممکن ہے مطلق اتخاذ (یعنی پہننا) مراد ہو۔ (فرمی به و قال الخ) جویریہ عن نافع کی روایت میں ہے کہ منبر پر چڑھے حمد وثناء کے بعد فرمایا میں نے اسے بنوایا تھا مگر اب کبھی نہ پہنوں گا، مغیرہ بن زیاد کی روایت میں ہے کہ پھینک دی تو محتمل ہے اس وجہ سے ایسا کیا ہو کہ سب نے مشارکت کر لی یا اس وجہ سے کہ یہ سونے کی تھی اور عین اسی وقت مردوں پر اسے حرام کر دیا گیا، اس کی تائید عبد اللہ بن دینار کی ابن عمر سے مختصر روایت کرتی ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم نے سونے کی انگشتری پہنی پھر اسے پھینک دیا اور فرمایا کبھی نہ اسے پہنوں گا۔ (فاتخذ الناس الخ) ابن عمر کی حدیث میں اس بابت کوئی منع یا کراہت منقول نہیں، آگے حدیثِ انس میں اس کا بیان موجود ہے۔ (حتی وقع من عثمان فی بئر أریس الخ) اریس بروزنِ عظیم ہے یہ مسجدِ قباء کے قریب ایک کنواں تھا، آگے باب (نقش الخاتم) میں عبید اللہ بن نمیر عن عبید اللہ عمری کی روایت میں یہ عبارت آئے گی: (ثم کان فی ید أبی بکر) پھر حضرات عمر اور عثمان کی نسبت سے بھی یہی ذکر کیا، اس میں ہے ایک مرتبہ حضرت عثمان بئر اریس پر بیٹھے تھے، ابن سعد انصاری نے بخاری کی سند سے نقل کیا: (ثم کان فی ید عثمان ست سنین) (یعنی چھ برس حضرت عثمان کے ہاتھ میں رہی) آگے دونوں متفق ہیں ابو داؤد اور نسائی کی مغیرہ بن زیاد عن نافع عن ابن عمر کے طریق سے اس کے آخر میں مذکور ہے کہ پھر حضرت عثمان نے ایک انگشتری بنوائی جس میں محمد رسول اللہ نقش کرایا تو اس کے ساتھ مہر لگایا کرتے تھے، طبقات ابن سعد میں علی بن حسین کے حوالے سے اس کا شاہدِ مرسل بھی ہے، مسلم کی ایوب بن موسی عن نافع سے روایت میں بھی حدیثِ عبید اللہ بن عمر عن نافع کا نحو ہے مزید یہ بھی کہ یہی وہ ہے جو معیقیب سے بئر اریس میں گری، اس سے ظاہر ہوا کہ جن روایات میں حضرت عثمان کی نسبت سے اسکا کنویں میں گرنا مذکور ہے تو یہ نسبت مجازی ہے یا اسکا عکس کہ معیقیب کو پکڑائی کہ کاغذات میں مہر لگا دیں اور انہی کے ہاتھ میں ہو کہ بے دھیانی میں گر پڑی یا پھر انہوں نے حضرت عثمان کو واپس کر دی اور ان سے گر پڑی ہو، اول حدیثِ انس کے موافق ہے نسائی نے مغیرہ بن زیاد بن نافع سے یہ حدیث روایت کی اور آخر میں کہا: (و فی ید عثمان ست سنین من عمله فلما كَثُرَتْ عليه دَفَعَه إلى رجل مِنَ الأنصار فكان يَخْتِمُ به) (یعنی حضرت عثمان کے پاس جب امورِ خلافت کی کثرت ہوئی تو یہ انگوٹھی ایک انصاری کو دیدی [گویا اسے اپنا سیکرٹری بنالیا] تو وہ شاہی خطوط پر اس سے مہر لگایا کرتا تھا) اس میں ہے کہ ایک دن یہ انصاری حضرت عثمان کے کنویں کی طرف نکلے تو یہ گر پڑی بہت ڈھونڈا مگر نہ ملی۔

47- باب (بلا عنوان)

5867 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ

عُمَرَ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَلْبَسُ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ فَنَبَذَهُ فَقَالَ لَا أَلْبَسُهُ أَبَدًا .فَنَبَذَ النَّاسُ خَوَاتِيمَهُمْ

(سابقه) .أطرافه 5865، 5866، 5873، 5876، 6651، - 7298

(فنبذه) مالک نے عبداللہ سے یہی نقل کیا اسے ثوری نے عبداللہ سے اتم سیاق کے ساتھ روایت کرتے ہوئے سابقہ روایتِ نافع کی مانند ذکر کیا، یہ الاعتصام میں آ ئے گی احمد اور نسائی نے بھی اسماعیل بن جعفر عن عبداللہ بن دینار سے اسی طرح نقل کیا۔

- 5868حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّهُ رَأَى فِي يَدِ رَسُولِ اللَّهِ خَاتَمًا مِنْ وَرِقٍ يَوْمًا وَاحِدًا ثُمَّ إِنَّ النَّاسَ اصْطَنَعُوا الْخَوَاتِيمَ مِنْ وَرِقٍ وَلَبِسُوهَا فَطَرَحَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَاتَمَهُ فَطَرَحَ النَّاسُ خَوَاتِيمَهُمْ تَابَعَهُ إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ وَزِيَادٌ وَشُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَقَالَ ابْنُ مُسَافِرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ أُرَى خَاتَمًا مِنْ وَرِقٍ

ترجمہ: انس کہتے ہیں انہوں نے نبی پاک کے ہاتھ مبارک میں صرف ایک دن چاندی کی انگوٹھی دیکھی یہ دیکھ کر کہ لوگوں نے بھی اس طرح کی بنوالی ہیں نبی پاک نے اسے ترک کر دیا تو لوگوں نے بھی پھینک دیں۔

یونس سے مراد ابن یزید ایلی ہیں۔ (أنه رأى في يد الخ) زہری نے حضرت انس سے اسی طرح نقل کیا شیخین ان کے طریق سے تخریج پر متفق ہیں، وہ اس میں غلطی کی طرف منسوب کئے گئے ہیں کیونکہ معروف یہ ہے کہ جس انگشتری کو آپ نے پھینکا تھا یہ وہ جو سونے سے آپ نے بنوائی تھی جیسا کہ ابن عمر کی حدیث میں اس کی تصریح ہے، نووی عیاض کی تبع میں لکھتے ہیں تمام محدثین اسے زہری کا وہم گردانتے ہیں کیونکہ مطروح سونے کی انگوٹھی تھی، بعض نے ان کی بات کی تاویل بھی کی، آگے اس کا ذکر ہوگا، ابن حجر کہتے ہیں حاصلِ کلام تین جواب ہیں: اول اسماعیلی نے دیا جو اسے نقل کر کے لکھتے ہیں اگر یہ خبر محفوظ ہے تو اس کی تاویل یہ کرنا چاہئے کہ وہ انگوٹھی چاندی ہی کی تھی مگر سونے جیسا رنگ تھا تو جب لوگوں نے بھی اسی طرح کی انگوٹھیاں بنوالیں تو یہ آپ کو اچھا نہ لگا لہذا ترک کر دی، دوم جس کی طرف بھی اسماعیلی نے اشارہ کیا کہ آپ نے بطورِ تزین اسے (یعنی چاندی کی انگشتری) پہنا تھا جب عام لوگوں نے بھی چاندی کی انگشتریاں اختیار کر لیں تو آپ نے اسے ترک کر دیا، جب مہر لگانے کے لئے ضرورت پڑی تو پھر بنالی، اسی پر محب طبری نے مہلب کا قول نقل کر کے جزم کیا اور ذکر کیا کہ ان کا قول تکلف ہے، کہتے ہیں بظاہر لوگوں نے زینت کے لئے ہی انگشتریاں پہنی تھیں تو آپ نے اپنی انگشتری اتار ڈالی تا کہ وہ بھی ایسا کریں پھر ضرورت کے تحت بعد میں دوبارہ پہن لی تا کہ مہر لگانے کا کام دے اس ضمن میں باب (اتخاذ الخاتم) میں بیہقی کا جواب ذکر کیا جائے گا، تیسرا جواب جو ابن بطال نے دیا یہ ہے کہ ابن شہاب نے قتادہ، ثابت اور عبدالعزیز بن صہیب کی روایات کی مخالفت کی ہے جس میں مذکور ہے کہ چاندی کی انگوٹھی دستِ مبارک میں مسلسل رہی آپ مہر لگانے کا کام اسی سے لیتے تھے بعد میں خلفاء نے بھی اس سے یہی کام لیا تو جماعت کی روایت پر ہی فیصلہ ہے اور یہ زہری کا وہم ہے لیکن مہلب کہتے ہیں ایسی تاویل ممکن ہے جس سے زہری سے وہم کی نفی ہو پائے اگر چہ وہم (قرار دینا) اظہر ہے، وہ یہ کہ محتمل ہے کہ جب آپ نے سونے کی بنی انگوٹھی اتار دینے کا عزم کیا تو (ساتھ ہی) چاندی کی انگشتری تیار کرالی، اس کی دلیل یہ ہے کہ آپ بادشاہوں، عمال اور

لشکروں کے امراء کی طرف لکھے خطوط میں مہر لگانے کی ضرورت کے پیش نظر اس سے مستغنی نہ ہو سکتے تھے تو جب آپ نے چاندی کی انگوٹھی پہن لی تو لوگوں نے بھی آپ کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے ایسا کر لیا تب آپ نے سونے کی انگشتری اتار دی لوگوں نے بھی یہی کیا، بقول ابن حجر اس جواب کا بودا پن مخفی نہیں، اسماعیلی کا جواب اقرب ہے حالانکہ یہ امر اس کے لئے خادش ہے کہ یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ دو دفعہ آپ نے چاندی کی انگوٹھیاں بنوائیں، عیاض نے بھی ابن بطال کی تاویل کی مانند نقل کرتے ہوئے کہا بعض کا قول ہے کہ تطبیق یہ ممکن ہے کہ جب آپ نے سونے کی انگوٹھی بنوانے کی تحریم کا عزم کیا تو چاندی کی انگوٹھی بنوا لی اور جب اسے پہنا اس دن اسے لوگوں کو دکھلایا تاکہ وہ اس کی اباحت جان لیں پھر آپ نے سونے کی انگوٹھی اتاری اور انہیں اس کی تحریم کی بابت آگاہ کیا تو لوگوں نے بھی اپنے سونے کی انگوٹھیاں اتار دیں، تو ان کا قول: (فطرح خاتمه و طرحوا خواتيمهم) میں سونے کی انگوٹھی کی طرف اشارہ ہے اگرچہ اس کا ذکرِ سابق موجود نہیں

عیاض کہتے ہیں یہ تاویل سائغ تھی اگر روایت مجملاً ہوتی پھر اشارہ کیا کہ زہری کی روایت اس تاویل کی متحمل نہیں بنائی سکتی مگر نووی اس تاویل پر خوش ہیں جو لکھتے ہیں یہ صحیح تاویل ہے حدیث میں اس کے مانع کوئی شئ نہیں کہتے ہیں جہاں تک ان کے قول: (فصنع الناس الخواتيم من الورق فلبسوها) کا تعلق ہے پھر کہا: (فطرح خاتمه فطرحوا خواتيمهم) تو محتمل ہے کہ جب ان کے علم میں یہ بات آئی کہ نبی اکرم اپنے لئے چاندی کی ایک انگشتری تیار کرانا چاہتے ہیں تو انہوں نے بھی چاندی کی انگشتریاں خرید لیں اور سونے کی جو تھیں وہ ان کے پاس موجود رہیں جیسا کہ آپ کی انگوٹھی بھی آپ کے پاس رہی تا آنکہ چاندی کی تیار ہوگئی تب اسے اتار دیا تو انہوں نے بھی یہی کیا اھ، کرمانی بھی تائید کرتے ہوئے لکھتے ہیں حدیث میں مذکور نہیں کہ اتاری گئیں انگشتری چاندی کی تھی بلکہ وہاں مطلقاً ذکر ہے تو یہ اس امر پہ محمول ہے کہ وہ سونے کی تھی یا اس امر پر کہ آپ کا نقش خاتم پر منقوش نہ تھا (اور چونکہ مہر لگانے کے لئے ضرورت اس نقش والی انگوٹھی کی تھی لہذا سابقہ جو چاندی کی تھی، کو اتار دیا) کہتے ہیں تطبیق جو بھی ہو، راوی کی طرف وہم منسوب نہیں کرنا چاہئے، ابن حجر کہتے ہیں ایک چوتھی توجیہ بھی ممکن ہے کہ اس میں تغییر اور نہ زیادتِ اتخاذ ہے کہ آپ نے برائے زینت سونے کی انگوٹھی بنوائی تھی جب عام لوگوں نے آپ کی تبع میں ایسا کرنا شروع کر دیا اس موقع پر اتفاق سے اس کی تحریم بھی نازل ہوگئی تو اسے اتار دیا اور فرمایا اب کبھی اسے نہ پہنوں گا لوگوں نے بھی یہی کیا اس کے بعد صراحت کے ساتھ آپ نے سونے کی انگوٹھی پہننے کی تحریم بیان کی جیسا کہ سابقہ باب میں گزرا پھر جب مہر لگانے کے لئے انگوٹھی کی ضرورت پیش آئی تو چاندی کی بنوا لی اور اس میں اپنا اسمِ گرامی نقش کرایا لوگوں نے بھی آپ کے نام کے نقش والی انگوٹھیاں بنوا لیں جس پر آپ نے اسے بھی اتار دیا اور لوگوں نے بھی کیونکہ لوگوں کے بھی اسی نقش والی انگوٹھیاں بنوانے سے وہ مقصد ہی فوت ہو گیا تھا جس کے لئے انگشتری بنوائی تھی جب یہ ساری انگوٹھیاں پھینکی جا چکیں تو مہر لگانے کی غرض سے اپنی خاص انگوٹھی کو زیرِ استعمال لے آئے، اسی طرف عبدالعزیز بن صہیب عن انس کی روایت میں مذکور آپ کا قول اشارہ کرتا ہے جو آگے باب (الخاتم في الخنصر) میں آ رہا ہے کہ ہم نے ایک انگوٹھی بنوائی ہے جس میں ایک نقش بھی بنوایا ہے کوئی اور وہ نقش نہ بنوائے تو شائد بعض جنہیں اس نہی کا علم نہ ہو سکا یا ایسے جنہیں علم تو تھا مگر ان کے دلوں میں ایمان راسخ نہ تھا، منافقین وغیرہ انہوں نے اسی نقش والی انگوٹھیاں بنوا لیں تو اب یہ صورتحال پیش آئی جو مذکور ہوئی اور آپ نے غصہ کے عالم میں اس انگوٹھی کو اتار پھینکا،

کرمانی نے بھی مختصراً اسی طرف اشارہ دیا زہری کا قول کہ انہوں (یعنی حضرت انس) نے ایک دن اسے آپ کے ہاتھ مبارک میں دیکھا، اس کے منافی نہیں اور نہ آمدہ باب کی روایتِ حمید میں یہ مذکور اس کے معارض ہے کہ حضرت انس سے پوچھا گیا کیا نبی اکرم نے انگوٹھی بنوائی ؟ فرمایا ایک رات آپ نے نماز عشاء میں تاخیر کی حتی کہ کہا: (فکأنی أنظر إلی وبیص خاتمہ) تو یہ بھی اسی پر محمول ہے کہ اسی رات کا یہاں ذکر کیا ہے اور یہ بقیہ دن بھی آپ کے ہاتھ میں رہی پھر اس دن کے آخر میں اسے اتار دیا، نسائی نے جو مغیرہ بن زیاد عن نافع عن ابن عمر سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے سونے کی انگوٹھی بنوائی اور اسے تین دن پہنے رکھا تو اس کے اور اس حدیثِ انس کے مابین دو میں سے ایک امر کے ساتھ تطبیق دی جائے گی، اگر کہیں کہ حدیثِ انس میں زہری کا قول: (خاتم من ورق) سہو ہے اور درست (خاتم من ذھب) ہے تو (یوما واحدا) حضرت انس کی رؤیت کا ظرف ہوگا نہ کہ پہننے کی مدت کا اور ابن عمر کا قول (ثلاثۃ أیام) مدتِ لبس کا ظرف ہے، اگر کہیں اس میں وہم نہیں اور سابق الذکر تطبیق اختیار کریں تو سونے کی انگوٹھی پہننے کی مدت تین ایام ہے جیسا کہ ابن عمر کی اس روایت میں ذکر ہوا اور چاندی کی پہلی انگوٹھی کے پہننے کی مدت ایک دن تھی جیسے حدیثِ انس میں ہے پھر جب لوگوں نے آپ جیسے نقش والی انگوٹھیاں اتار دیں تو چاندی کی انگوٹھی کو پھر سے پہن لیا جو وفات تک آپ کے پاس رہی۔

(تابعہ ابراھیم الخ) ابراہیم جو زہری مدنی ہیں، کی روایتِ متابعت مسلم، احمد اور ابوداؤد نے یونس بن یزید کی روایت کے بمثل موصول کی صرف بعض الفاظ مختلف ہیں زیاد جو کہ ابن سعد بن عبدالرحمٰن خراسانی نزیلِ مکہ پھر نزیلِ یمن ہیں، کی یہ روایتِ متابعت بھی مسلم نے موصول کی ابوداؤد نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا شعیب کی روایت اسماعیلی نے موصول کی ابوداؤد نے ذکر کیا۔ (و قال ابن مسافر الخ) یہ تعلیق میں نے ابوذر کے نسخہ میں نہیں دیکھی سوائے نسفی کے باقیوں کے ہاں موجود ہے ابوداؤد نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا اسے اسماعیلی نے سعید بن عفیر عن لیث عن ابن مسافر جو عبدالرحمٰن بن خالد بن مسافر ہیں، عن زہری عن انس کے طریق سے موصول کیا اس میں (أری) کا لفظ نہیں تو گویا یہ بخاری کی جانب سے ہے اسماعیلی لکھتے ہیں ابن شہاب سے اسے موسی بن عقبہ اور ابن ابی عتیق نے بھی روایت کیا ہے پھر سلیمان بن بلال عنہما کے حوالے سے حدیثِ ابراہیم بن سعد کی مثل اسے تخریج کیا، باب کی دونوں حدیثوں سے صحابہ کرام کی اتباعِ رسول میں مبادرت ظاہر ہوتی ہے تو جسے تائید نبوی حاصل ہوتی اسے برقرار رکھتے وگرنہ ممتنع ہوتے ابن عمر کی روایت سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ آپ وارث نہیں بنائے جاتے وگرنہ اپنے ورثاء کو یہ دے دیتے، نووی نے یہی لکھا مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ ممکن ہے یہ (آپ کے ذاتی مال سے نہ بنی ہو بلکہ) بیت المال سے بنی ہو اور آپ کے اتارنے پر واپس وہیں پہنچا دی گئی ہو تا کہ اس سے انتفاع ہو پائے، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ سرکاری انگوٹھی (اس پر قیاس کرتے ہوتے تمام سرکاری اشیاء) جس کا ایک استعمال ہے کو کسی امین کے زیرِ حفاظت رکھنا چاہئے، یہ بھی ظاہر ہوا کہ تھوڑے سے مال کا بھی اگر ضیاع ہو تو اس کی طلب وتلاش میں سستی نہ کرنا چاہئے بالخصوص اگر وہ اہلِ خیر کے اثر سے ہو، اس میں بحث ہے جو آگے آ رہی ہے۔

علامہ انور باب (فطرح رسول اللہ ﷺ خاتمہ) کے تحت کہتے ہیں یہاں راوی سے غلطی ہوگئی کہ پھینکی گئی انگوٹھیوں کے ضمن میں چاندی کی انگوٹھیوں کو ذکر کر دیا حالانکہ یہ سونے کی تھیں، جب ان کی خطا متبین ہو چکی ہے تو تاویل کرنا خلافِ واقع ہے حاصل یہ ہے کہ اولاً نبی اکرم نے سونے کی انگشتری بنوائی لوگوں نے بھی بنوالیں تو آپ نے اسے اتار دیا پھر چاندی کی بنوائی اسے نہ اتارا، مسلم

۲/۱۹۶ میں ہے کہ نبی اکرم کے ہاتھ مبارک میں ایک روز چاندی کی انگوٹھی رہی کہتے ہیں لوگوں نے بھی چاندی کی انگوٹھیاں بنوالیں تو نبی اکرم نے اسے اتار دیا، یہ بھی وہم ہے درست وہی جو ہم نے ذکر کیا۔

اسے بھی مسلم نے (اللباس) میں نقل کیا۔

- 48 باب فَصِّ الْخَاتَمِ (چاندی کا نگینہ)

جوہری لکھتے ہیں فص فائے مفتوح کے ساتھ ہے عام لوگ زیر کے ساتھ پڑھتے ہیں دوسرے اہل لغت نے اسے بھی ایک لغت قرار دیا ہے بعض نے پیش کے ساتھ بھی کہا المثلث میں ابن مالک اسی پر چلے ہیں۔

علامہ انور باب (فص الخاتم) کے تحت کہتے ہیں بعض رواۃ نے کہا کہ آپکا فص حبشی تھا دوسروں نے کہا وہ چاندی کا تھا بعض نے تعدد کے ساتھ اس کی تاویل کی جبکہ بعض نے یہ رائے اختیار کی کہ اس کے حبشی ہونے سے مراد یہ ہے کہ حبشہ کی صنعت (و طرز) پر تھا۔

- 5869 حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ أَخْبَرَنَا حُمَيْدٌ قَالَ سُئِلَ أَنَسٌ هَلِ اتَّخَذَ النَّبِيُّ ﷺ خَاتَمًا قَالَ أَخَّرَ لَيْلَةً صَلاَةَ الْعِشَاءِ إِلَى شَطْرِ اللَّيْلِ ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْنَا بِوَجْهِهِ فَكَأَنِّى أَنْظُرُ إِلَى وَبِيصِ خَاتَمِهِ قَالَ إِنَّ النَّاسَ قَدْ صَلَّوْا وَنَامُوا وَإِنَّكُمْ لَمْ تَزَالُوا فِى صَلاَةٍ مَا انْتَظَرْتُمُوهَا

أطرافه 572، 600، 661، - 847.

ترجمہ: انس سے سوال کیا گیا کیا نبی پاک نے انگشتری پہنی؟ کہا ایک رات آپ نے آدھی رات کے وقت نماز عشاء پڑھائی پھر ہماری طرف رخ انور کیا گویا ابھی تک میں آپکی انگشتری کی چمک دیکھ رہا ہوں، فرمایا (کثیر) لوگوں نے نمازیں ادا کرلیں اور سو گئے اور تم نماز میں ہی ہو جب تک اس کے انتظار میں ہو۔

کتاب الصلاۃ کے ابواب المواقیت میں اس کی شرح گزر چکی ہے، وبیص بریق کے وزن ومعنی پر ہے عبد العزیز کی روایت میں (بریقہ) آئے گا، قتادہ عن انس سے (بیاضہ) منقول ہے حماد بن سلمہ عن ثابت عن انس کی روایت میں ہے کہ حضرت انس نے اپنا بایاں ہاتھ بلند کیا، اسے مسلم اور نسائی نے نقل کیا ان کی ایک روایت میں ہے کہ بائیں ہاتھ کی چھنگلی کی طرف اشارہ کیا۔

- 5870 حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا مُعْتَمِرٌ قَالَ سَمِعْتُ حُمَيْدًا يُحَدِّثُ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِىَّ ﷺ كَانَ خَاتَمُهُ مِنْ فِضَّةٍ وَكَانَ فَصُّهُ مِنْهُ وَقَالَ يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ حَدَّثَنِى حُمَيْدٌ سَمِعَ أَنَسًا عَنِ النَّبِىِّ ﷺ

أطرافه 65، 2938، 5872، 5874، 5875، 5877، - 7162.

ترجمہ: حضرت انس کہتے ہیں نبی پاک کی انگوٹھی چاندی کی تھی اور اسکا نگ بھی اسی کا تھا۔

(من فضة) ابوداؤد کی زہیر بن معاویہ عن حمید سے روایت میں ہے: (من فضةٍ كلّه) تو یہ اس بارے نص ہے کہ ساری کی ساری چاندی کی بنی تھی ابوداؤد اور نسائی نے جو ایاس بن حارث بن معیقیب عن جدہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم کی انگوٹھی لوہے کی تھی جس پر چاندی کا نکل تھا کئی دفعہ وہ میرے ہاتھ میں ہوتی، کہتے ہیں معیقیب نبی اکرم کی انگوٹھی کے نگران تھے، تو یہ تعدد پر محمول ہے ابن سعد نے اس کا مکحول سے ایک شاہدِ مرسل بھی نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم کی انگوٹھی چاندی کے نکل والے لوہے کی تھی اس کا نگ ظاہر تھا (یعنی باہر کی جانب) ایک اور مرسلِ ابراہیم نخعی سے بھی اس کا مثل ہے ایک تیسرا سعید بن عمرو بن سعید بن عاص کے حوالے سے ہے کہ خالد بن سعید یعنی ابن عاص، آئے اور ان کے ہاتھ میں انگشتری تھی نبی اکرم نے پوچھا یہ کیا ہے؟ اسے اتار دو، انہوں نے اتار دی وہ لوہے کی تھی جس پر چاندی کا نکل تھا، پوچھا اس کا نقش کیا ہے؟ کہا: (محمد رسول الله) کہتے ہیں تو خود وہ پہن لی، ایک اور طریق کے ساتھ سعید بن عمرو مذکور سے منقول ہے یہ کہ واقعہ خالد کے بھائی عمرو بن سعید کا ہے اس کے الفاظ آگے باب (هل يجعل نقش الخاتم ثلاثة أسطر) میں ذکر ہوں گے۔

(و كان فصه منه) مسلم اور اصحابِ سنن کی ابن وہب عن یونس عن زہری سے نقل کردہ روایت اس کے معارض نہیں جس میں ہے کہ نبی اکرم کی انگشتری چاندی کی تھی اور اس کا نگ حبشی تھا کیونکہ یا تو یہ تعدد پر محمول ہے تب حبشی کا مفہوم یہ ہے کہ بلادِ حبشہ سے لایا گیا کوئی پتھر تھا یا (لون الحبشة) پر ہونا مراد ہے یا جزع یا عقیق تھا کیونکہ انہیں بھی حبشہ سے درآمد کیا جاتا تھا، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ وہی ہو جس کی بابت یہاں مذکور ہے کہ اسکا فص اسی سے تھا اور حبشہ کی طرف اس کی نسبت اس میں موجود کسی صفت کی وجہ سے یا تو اسکی بناوٹ یا نقش۔ (و قال يحيى الخ) اس تعلیق سے حمید کے حضرت انس سے سماع کا اثبات مقصود ہے یہ المواقیت میں بھی معلقاً ہی گزری ہے وہاں اس کے موصول کرنے والوں کا ذکر کیا تھا، اسماعیلی نے اعتراض کرتے ہوئے لکھا اس حدیث کا اس ترجمہ سے کوئی تعلق نہیں بنتا، جواب دیا گیا کہ یہ اشارہ کر رہے ہیں کہ خاتم تبھی کہلائے گی جب اس میں نگ لگا ہو اگر بلا نگ کے ہے تو حلقہ کہیں گے، ابن حجر کہتے ہیں لیکن دوسرے طریق میں ہے کہ اس انگشتری کا فص اسی سے تھا (یعنی علیحدہ سے کوئی پتھر وغیرہ نہ تھا) تو شائد ان حضرات کا رد مراد ہے جو کہتے ہیں خاتم وہی ہوتی ہے جس کا نگ کوئی دیگر شیٔ ہو، اسکی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ خالد بن قیس عن قتادہ عن انس سے مسلم کے ہاں روایت میں ہے: (فصاغ رسول الله ﷺ خاتما حلقةً مِن فضة) میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ یہ اشارہ دیا کہ پہلی روایت کا اجمال دوسری کی تبیین پر محمول ہے۔

49 - باب خَاتَمِ الْحَدِيدِ (لوہے کی انگوٹھی)

5871 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ سَمِعَ سَهْلاً يَقُولُ جَاءَتِ امْرَأَةٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ جِئْتُ أَهَبُ نَفْسِي فَقَامَتْ طَوِيلاً فَنَظَرَ وَصَوَّبَ فَلَمَّا طَالَ مُقَامُهَا فَقَالَ رَجُلٌ زَوِّجْنِيهَا إِنْ لَمْ تَكُنْ لَكَ بِهَا حَاجَةٌ قَالَ عِنْدَكَ شَيْءٌ تُصْدِقُهَا قَالَ لاَ قَالَ انْظُرْ. فَذَهَبَ ثُمَّ رَجَعَ فَقَالَ وَاللَّهِ إِنْ وَجَدْتُ شَيْئًا قَالَ اذْهَبْ

فَالْتَمِسْ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ فَذَهَبَ ثُمَّ رَجَعَ قَالَ لاَ وَاللَّهِ وَلاَ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ وَعَلَيْهِ إِزَارٌ مَا عَلَيْهِ رِدَاءٌ فَقَالَ أُصْدِقُهَا إِزَارِي فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِزَارُكَ إِنْ لَبِسَتْهُ لَمْ يَكُنْ عَلَيْكَ مِنْهُ شَيْءٌ وَإِنْ لَبِسْتَهُ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهَا مِنْهُ شَيْءٌ فَتَنَحَّى الرَّجُلُ فَجَلَسَ فَرَآهُ النَّبِيُّ ﷺ مُوَلِّيًا فَأَمَرَ بِهِ فَدُعِيَ فَقَالَ مَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ قَالَ سُورَةُ كَذَا وَكَذَا لِسُوَرٍ عَدَّدَهَا قَالَ قَدْ مَلَّكْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص:۵۰۹) .أطرافه 2310، 5029، 5030، 5087، 5121، 5126، 5132، 5135، 5141، 5149، 5150، 7417

گویا ان کی شرط پر اس ضمن میں کوئی روایت ثابت نہیں (تو اس مذکور پر اکتفاء کیا) اس میں اس کی صفت پر جو بھی ہو، کے جوازِ لبس کی دلالت ہے اصحابِ سنن۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، نے جو عبداللہ بن بریدہ عن ابیہ سے روایت کیا ہے کہ ایک شخص آیا اس نے (خاتم من شبه) (ایک خاردار نبات جس کے پھول سرخ ہوتے ہیں) پہنی ہوئی تھی نبی اکرم نے یہ دیکھ کر فرمایا: (مالی أجدُ منك ريح الأصنام) (یعنی میں تم سے بتوں کی بو پا رہا ہوں) اس پر اس نے اتار دی پھر آیا اور لوہے کی انگوٹھی پہنی تھی، فرمایا: (مالي أرى عليك حلية أهل النار) اس نے پوچھا پھر یا رسول اللہ کس چیز کی بنواؤں؟ فرمایا چاندی کی بنوا لو اور ایک مثقال پورا نہ ہو (یعنی مثقال سے کم وزن ہو) اس کی سند میں ابوطیبہ ہے ان کا عبداللہ بن مسلم مروزی ہے ابو حاتم رازی کہتے ہیں ان کی حدیث لکھ لی جائے مگر قابلِ احتجاج نہیں ابن حبان الثقات میں لکھتے ہیں غلطی اور مخالفت کر جاتے تھے، اگر یہ محفوظ ہے تو اس امر پر محمول ہے کہ ممانعت اس انگشتری کی جو خالص لوہے کی ہو، کتاب الاحجار میں تیفاشی نے لکھا کہ فولاد (یعنی لوہے) کی انگشتری (مطردة للشيطان) (یعنی شیطان کو بھگانے والی) ہے اگر اس پر چاندی کا نکل کر لیا جائے، یہ تغایرِ حکم کا مؤید ہے۔

(و لو خاتما من حديد) سے لوہے کی انگوٹھی پہننے کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے مگر اس میں کوئی حجت نہیں کیونکہ جوازِ اتخاذ سے جوازِ لبس لازم نہیں کہ محتمل ہے کہ آپ کی مراد یہ ہو کہ آیا گھر میں موجود ہے تاکہ عورت اسکی قیمت سے انتفاع اٹھائے۔

50 - باب نَقْشِ الْخَاتَمِ (انگوٹھی کا نقش)

علامہ انور باب (نقش الخاتم) کے تحت لکھتے ہیں حضرت عمر کی انگوٹھی کا نقش تھا: (كفىٰ بالموت واعظا) (یعنی وعظ ونصیحت کیلئے موت ہی کافی ہے) ابوحنیفہ کی انگوٹھی کا نقش یہ تھا: (قل الخير و إلا فليصمت) اس سے دلالت ملی کہ وہ اپنی انگشتریوں پر اپنے نام نقش نہ کراتے تھے۔

5872 - حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ؓ أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ أَرَادَ أَنْ يَكْتُبَ إِلَى رَهْطٍ أَوْ أُنَاسٍ مِنَ الْأَعَاجِمِ فَقِيلَ لَهُ إِنَّهُمْ لاَ

يَقْبَلُونَ كِتَابًا إِلَّا عَلَيْهِ خَاتَمٌ فَاتَّخَذَ النَّبِيُّ ﷺ خَاتَمًا مِنْ فِضَّةٍ نَقْشُهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ فَكَأَنِّي بِوَبِيصِ أَوْ بِبَصِيصِ الْخَاتَمِ فِي إِصْبَعِ النَّبِيِّ ﷺ أَوْ فِي كَفِّهِ

(اسی کا سابقہ نمبر) أطرافه 65، 2938، 5870، 5874، 5875، 5877، 7162

شیخ بخاری ابن حماد جبکہ سعید، ابن ابی عروبہ ہیں۔ (أو أناس) راوی کا شک ہے۔ (من الأعاجم) ایک باب بعد شعبہ عن قتادۃ کی روایت میں ہے: (إلى الروم)۔ (فقيل له) ابن سعد کے مرسلِ طاوس میں ہے کہ قریشیوں نے یہ بات کہی تھی۔ (نقشه محمد رسول الله) ابن سعد نے محمد بن سیرین سے مرسل روایت میں (محمد) سے قبل بسم اللہ کا بھی اضافہ کیا، مگر اس زیادت میں ان کی متابعت نہیں کی گئی اسے انہوں نے طاوس، حسن بصری، ابراہیم نخعی اور سالم بن ابی الجعد وغیرہم کے مراسیل سے بھی وارد کیا مگر ان کے ہاں یہ زیادت موجود نہیں، دوسری روایتِ ابن عمر میں بھی یہ مذکور نہیں عبد الرزاق نے جو معمر عن عبد اللہ بن محمد بن عقیل سے نقل کیا کہ انہوں نے ایک انگوٹھی نکال کر دکھلائی اس میں شیر کی تمثال بنی ہوئی تھی، کہا یہ نبی اکرم پہنا کرتے تھے تو یہ مرسل ہونے کے ساتھ ساتھ ضعیف بھی ہے کیونکہ ابن عقیل مختلف فیہ ہیں جب منفرد ہوں اور یہاں تو وہ مخالفت بھی کر رہے ہیں، بفرضِ ثبوت ممکن ہے کہ نہی سے قبل ایک مرتبہ اسے پہنا ہو۔ (أو فى كفه) یہ راوی کا شک ہے شعبہ کی روایت میں (فى يده) ہے اگلے باب کی روایت میں (فى خنصره) ہے۔

- 5873 حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ نُمَيْرٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ اتَّخَذَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَاتَمًا مِنْ وَرِقٍ وَكَانَ فِي يَدِهِ ثُمَّ كَانَ بَعْدُ فِي يَدِ أَبِي بَكْرٍ ثُمَّ كَانَ بَعْدُ فِي يَدِ عُمَرَ ثُمَّ كَانَ بَعْدُ فِي يَدِ عُثْمَانَ حَتَّى وَقَعَ بَعْدُ فِي بِئْرِ أَرِيسَ نَقْشُهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ

(سابقہ حوالہ) .أطرافه 5865، 5866، 5867، 5876، 6651، - 7298

یہ باب (خاتم الفضة) میں مشروح ہو چکی ہے۔

- 51 باب الْخَاتَمِ فِي الْخِنْصَرِ (چھنگلی میں انگوٹھی پہننا)

گویا مسلم، ابو داؤد اور ترمذی کی ابو بردہ بن ابو موسی عن علی سے منقول روایت کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس میں کہتے ہیں مجھے نبی اکرم نے منع کیا کہ اس میں اور اس میں انگوٹھی پہنوں یعنی سبابہ اور درمیانی، آگے ذکر ہوگا کہ آپ نے دونوں ہاتھوں کی چھنگلیوں میں انگوٹھی پہنی ہے۔

- 5874 حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ صُهَيْبٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ صَنَعَ النَّبِيُّ ﷺ خَاتَمًا قَالَ إِنَّا اتَّخَذْنَا خَاتَمًا وَنَقَشْنَا فِيهِ نَقْشًا فَلَا يَنْقُشُ عَلَيْهِ أَحَدٌ

قَالَ فَإِنِّي لَأَرَى بَرِيقَهُ فِي خِنْصَرِهِ

.أطرافه 65، 2938، 5870، 5872، 5875، 5877، 7162

ترجمہ: انس کہتے ہیں نبی پاک نے انگوٹھی بنوائی اور فرمایا ہم نے انگوٹھی بنوائی ہے اور اس میں ایک نقش بھی کھدوایا ہے کوئی اس جیسا نقش نہ کھدوائے، کہتے ہیں گویا میں اسکی چمک آپ کی چھنگلی میں دیکھ رہا ہوں۔

(فلا ينقش عليه أحد) کشمیہنی کے ہاں (ينقشن) ہے، آپ کے منع کرنے کی وجہ یہ تھی کہ اس نقش میں آپکا اسم و وصف تھا اور یہ نقش اس لئے کھدوایا تھا تا کہ سرکاری خطوط پر اس کے ساتھ مہر لگائیں تو اگر دوسروں کے پاس بھی اسی نقش والی انگوٹھیاں ہوتیں تو مقصود فوت ہو جاتا۔

- 52 باب اتِّخَاذُ الْخَاتَمِ لِيُخْتَمَ بِهِ الشَّيْءُ أَوْ لِيُكْتَبَ بِهِ إِلَى أَهْلِ الْكِتَابِ وَغَيْرِهِمْ

(غیر مسلموں کے نام مکتوبات میں لگانے کیلئے مہر بنوانا)

خطابی لکھتے ہیں انگوٹھی پہننا عربوں کی عادت نہ تھا جب نبی اکرم کا ارادہ بنا کہ بادشاہوں کو خط لکھیں تب انگوٹھی بنوائی اور یہ (اولین انگوٹھی) سونے کی تھی پھر اسے ترک کر دیا کہ اس میں زینت وفتنہ کا اندیشہ تھا آپ اس کا نگ ہتھیلی کی جانب رکھتے تھے تا کہ یہ تزین سے ابعد ہو (گویا زینت کیلئے آپ نے انگوٹھی نہیں پہنی مقصد تو صرف مہر لگانے کیلئے اس کا استعمال تھا اور حفاظت کے لئے ہاتھ میں پہنے رکھتے البتہ اس کی ممانعت ثابت نہیں کیونکہ صحابہ کرام نے بھی انگوٹھیاں پہنی ہیں) ابن حجر کہتے ہیں ہمارے شیخ شرح ترمذی میں لکھتے ہیں ان کا یہ دعوی کہ عربوں کے ہاں انگوٹھیاں معروف نہ تھیں باعث تعجب ہے، عرب اس کا استعمال کرتے تھے بقول ابن حجر یہ بات محتاج ثبوت ہے وگرنہ صرف مہر لگانے کیلئے انگوٹھی کا استعمال خطابی کی بات کے رد میں کافی نہیں طحاوی نے ابو ریحانہ کی حدیث جسے احمد، ابو داؤد اور نسائی نے بھی تخریج کیا جس میں ہے نبی اکرم نے انگوٹھی پہننے سے منع کیا مگر ذی سلطان (یعنی صاحبانِ اقتدار و رؤسائے قبائل وغیرہ) کیلئے، کے نقل کے بعد لکھا بعض حضرات اس کی بناء پر باقیوں کیلئے انگوٹھی پہننا مکروہ قرار دیا ہے دوسروں نے ان کی مخالفت کی اور مباح قرار دیا، ان کی حجت حضرت انس کی یہ حدیث ہے کہ نبی اکرم نے جب انگوٹھی اتار پھینکی تو باقیوں نے بھی اتار پھینکیں، یہ اس امر پر دال ہے کہ عہدِ نبوی میں وہ حضرات بھی انگوٹھی پہنتے تھے جو ذی سلطان نہ تھے، اگر کہا جائے یہ منسوخ ہے ہم کہیں گے اس میں منسوخ صرف سونے کی انگوٹھی پہننا ہے ابن حجر اضافہ کرتے ہیں یا نبی اکرم کی انگشتری کے نقش والی انگشتریاں پہننا جیسا کہ اس کی تقریر گزری

پھر انھوں نے صحابہ وتابعین کی ایک جماعت سے نقل کیا کہ ان میں سے ایسے حضرات نے بھی انگوٹھیاں پہنیں جو ذی سلطان نہ تھے البتہ حدیثِ ابو ریحانہ کا جواب نہیں دیا، ظاہر یہ ہے کہ (اس حدیث کی بنا پر) غیرِ ذی سلطان کیلئے انگوٹھی پہننا خلافِ اولیٰ ہے کیونکہ یہ ایک نوع کی تزیین ہے اور مردوں کے شایانِ شان یہ ہے کہ تزین سے احتراز کریں اور جو جواز پر دال روایات ہیں وہ اس نہی کے تحریمی ہونے سے صارف ہیں، اس کی تائید اس امر سے بھی ملتی ہے کہ اس کے بعض طرق میں ہے کہ نبی اکرم نے زیب و زینت اور انگوٹھی سے منع فرمایا، یہ بھی محتمل ہے کہ (ذو سلطان) سے مراد سلطنتِ اکبر (یعنی بادشاہت یا حکمرانی) نہ ہو بلکہ ہر وہ جس کے پاس کوئی

ذمہ داری ہے اور اسے مکتوب شکل میں ہدایات جاری کرنا پڑتی ہیں اور ان پر مہر لگانے کی ضرورت پڑتی ہے اور یہاں (خاتم) سے مراد وہ شئ ہو جو مہر لگانے کے کام آئے (جیسے آجکل کی مہریں ہیں) لہذا اسے پہنے رکھنا ایک فضول کام ہے لیکن ایسی انگشتری جو مہر لگانے میں استعمال نہیں کی جاتی اور وہ چاندی کی ہے صرف برائے زینت بنوائی گئی ہے وہ اس نہی میں داخل نہیں، اسی پر ان حضرات کا حال محمول ہوگا جن کے بارہ میں نقل کیا کہ ذی سلطان نہ ہونے کے باوجود انگوٹھی پہنی ہے، اس کی تائید بعض ایسے حضرات کی انگوٹھیوں میں موجود نقش کی صفت سے ملتی ہے جو ایسی صفت نہ تھی جس سے مہر لگائی جا سکے، مالک سے اس حدیثِ ابو ریحانہ کی بابت سوال کیا گیا تو انہوں نے اسے ضعیف قرار دیا اور کہا صدقہ بن یسار نے سعید بن مسیب سے پوچھا (کہ کیا میں انگوٹھی پہن لوں؟) تو انہوں نے کہا پہن لو اور سب کو بتلا دو کہ میں نے تمہیں یہ فتوی دیا ہے

بعنوانِ تکملہ لکھتے ہیں ابو الفتح یعمری نے جزم کے ساتھ لکھا ہے کہ آپ نے سن سات میں انگوٹھی بنوائی تھی دوسروں نے جزم کیا کہ یہ سن چھ کا واقعہ ہے! تطبیق یہ دی جائے گی کہ سن چھ کے اواخر اور سات کے اوائل میں یہ ہوا کیونکہ انگوٹھی آپ نے اس وقت بنوائی تھی جب بغرضِ تبلیغ بادشاہوں کو خطوط لکھنے کا ارادہ بنایا اور یہ کام معاہدہ حدیبیہ کے تحت ہونے والی مدتِ صلح میں کیا تھا جو ۶ ھ کے ذی القعدہ میں ہوئی تھی آپ کی مدینہ کو واپسی ذوالحجہ میں ہوئی اور سات ہجری کے ماہِ محرم میں سفراء کو روانہ کیا اور ظاہر ہے انگوٹھی اس سے قبل بنوالی تھی۔

- 5875حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ لَمَّا أَرَادَ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَكْتُبَ إِلَى الرُّومِ قِيلَ لَهُ إِنَّهُمْ لَنْ يَقْرَءُوا كِتَابَكَ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَخْتُومًا فَاتَّخَذَ خَاتَمًا مِنْ فِضَّةٍ وَنَقْشُهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ فَكَأَنَّمَا أَنْظُرُ إِلَى بَيَاضِهِ فِي يَدِهِ

(اسی کا سابقہ حوالہ) أطرافه 65، 2938، 5870، 5872، 5874، 5877، 7162 -

ابن بطال لکھتے ہیں امام مالک سے سوال کیا گیا کیا نگ والی جہت ہتھیلی کی طرف کی جائے؟ کہنے لگے نہیں، ابن بطال کہتے ہیں نگ کے اوپری یا نچلی جانب کرنے کی بابت کوئی امر و نہی موجود نہیں، بعض نے لکھا نبی اکرم کے ایسا کرنے میں حکمت یہ تھی کہ اس امر کا اظہار تھا کہ انگوٹھی آپ نے از رہِ زینت نہیں پہنی ہے ابوداؤد نے ابن عباس سے ایک روایت میں نبی اکرم کی انگوٹھی کے نگ کا اوپر کی جانب ہونا بھی نقل کیا ہے، آگے اس کا ذکر ہوگا۔

- 53 باب مَنْ جَعَلَ فَصَّ الْخَاتَمِ فِي بَطْنِ كَفِّهِ

(اگر نگینے کا رخ کف کی جانب کیا)

- 5876حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ عَنْ نَافِعٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ حَدَّثَهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اصْطَنَعَ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ جَعَلَ فَصَّهُ فِي بَطْنِ كَفِّهِ إِذَا لَبِسَهُ فَاصْطَنَعَ النَّاسُ خَوَاتِيمَ

سِنْ ذَهَبٍ فَرَقِيَ الْمِنْبَرَ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ فَقَالَ إِنِّي كُنْتُ اصْطَنَعْتُهُ وَإِنِّي لَا أَلْبَسُهُ فَنَبَذَهُ فَنَبَذَ النَّاسُ .قَالَ جُوَيْرِيَةُ وَلَا أَحْسِبُهُ إِلَّا قَالَ فِي يَدِهِ الْيُمْنَى

.أطرافه 5865، 5866، 5867، 5873، 6651، - 7298

(سابق ہے، اس میں مزید یہ ہے جویریہ کہتے ہیں میرا خیال ہے کہ انہوں نے کہا آپ کے داہنے ہاتھ میں تھی)

جویریہ سے ابن اسماء اور عبداللہ سے مراد ابن عمر ہیں۔ (اصطنع الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے مستملی اور سرخسی کے نسخوں میں (و یجعل) ہے حدیث کی شرح باب (خاتم الفضة) میں گزر چکی ہے۔ (قال جويرية و لا أحسبه الخ) یہ اسی سند کے ساتھ متصل ہے ابوذر اپنی روایت میں لکھتے ہیں بخاری کی صرف اسی روایت ہی میں مذکور ہے کہ آنجناب کس ہاتھ میں انگوٹھی پہنا کرتے تھے بقول داؤدی جویریہ نے جزم کے ساتھ یہ بات نہیں کہی اسکے خلاف پر توافقِ روایات اس امر پر دال ہے کہ انہوں نے اسے محفوظ نہیں رکھا، ابن حجر کہتے ہیں ان کی یہ کلام متعقب ہے کیونکہ یہ ظنِ مذکور شیخ بخاری موسی کی طرف سے ہے ابن سعد نے اسے مسلم بن ابراہیم سے اور اسماعیلی نے اسے حسن بن سفیان عن عبداللہ بن محمد بن اسماء، دونوں جویریہ سے، تخریج کیا دونوں نے جزم کے ساتھ ذکر کیا کہ آپ نے دائیں ہاتھ میں پہنی تھی مسلم نے بھی یہی عقبہ بن خالد عن عبیداللہ بن عمر عن نافع عن ابن عمر سے سونے کی انگوٹھی بنوانے کے قصہ میں ذکر کیا اس میں ہے: (وجعله في يده اليمنى) اسے ترمذی اور ابن سعد نے موسی بن عقبہ عن نافع سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (صنع النبی ﷺ خاتما من ذهب فتختَّم به في يمينه) اس میں ہے کہ پھر آپ منبر پر بیٹھے اور فرمایا میں نے یہ انگوٹھی اپنے دائیں ہاتھ میں پہنی تھی، پھر اسے اتار دیا، آپ کے یہ صریح الفاظ رافعِ التباس ہیں، موسی بن عقبہ اَثبات وثقات میں سے ہیں ابن عدی نے جو محمد بن عبدالرحمن بن ابولیلی اور ابوداؤد نے عبدالعزیز بن ابی رواد، دونوں نافع عن ابن عمر سے، نقل کیا کہ نبی اکرم بائیں ہاتھ میں انگشتری پہنتے تھے تو ابوداؤد اس کے بعد لکھتے ہیں اسے ابن اسحاق اور اسامہ بن زید نے نافع سے (فی یمینہ) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے، ابن اسحاق کی روایت ابوالشیخ نے کتاب اخلاق النبیؐ میں تخریج کی اسی طرح روایتِ اسامہ بھی، اسے محمد بن سعد نے بھی نقل کیا ہے اس سے ظاہر ہوا کہ نافع کی روایت میں (یسارہ) کا لفظ شاذ ہے، جنہوں نے یہ لفظ نقل کیا ہے وہ تعداد میں (یمینہ) کا لفظ روایت کرنے والوں سے تعداد میں کم اور حفظ میں نرم ہیں طبرانی نے اوسط میں بسندِ حسن عبداللہ بن دینار عن ابن عمر سے روایت کیا کہ نبی اکرم دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے ابوالشیخ نے کتاب اخلاق النبی میں خالد بن ابوبکر عن سالم عن ابن عمر سے اس کا نحو روایت کیا لہذا ابن عمر کی روایت میں یمین کا ذکر ونقل راجح ہے کئی اور روایات میں بھی دائیں ہاتھ میں تختم کا ذکر موجود ہے مثلاً مسلم کے ہاں حضرت انس سے مروی ہے کہ نبی اکرم نے چاندی کی انگوٹھی جس کا نگ حبشی تھا، دائیں ہاتھ میں پہنی ابوداؤد نے ابن اسحاق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے صلت بن عبداللہ کے دائیں ہاتھ کی چھنگلی میں انگشتری دیکھی تو ان سے اس بابت پوچھا کہنے لگے میں نے ابن عباس کو دیکھا کہ اسی ہاتھ میں انگوٹھی پہنی ہے اور نگ اوپر کی طرف کیا اور میرا نہیں خیال مگر یہ کہ ابن عباس نے یہ بات نبی اکرم کے حوالے سے ذکر کی، اسے ترمذی نے بھی اسی طریق سے مختصراً تخریج کیا اس میں ہے کہ میں نے ابن عباس کو دیکھا کہ دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنی اور خیال ہے کہ کہا میں نے نبی اکرم کو دیکھا کہ دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے، اس کی سند میں لین ہے

ترمذی نے بھی حماد بن سلمہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابن ابورافع کو دیکھا کہ دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنی ہے اور کہا کہ نبی اکرم دائیں ہاتھ میں پہنا کرتے تھے پھر بخاری سے نقل کیا کہ ان کی روایت اس باب میں موجود صحیح ترین روایت ہے ابوداؤد، نسائی اور شمائل میں ترمذی نے۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، ابراہیم بن عبداللہ بن حنین (نسخہ ق میں بجائے حنین کے حسن ہے) عن ابیہ عن علی سے روایت کیا کہ نبی اکرم دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے اس باب میں حضرت جابر کی روایت بھی ہے جسے کمزور سند کے ساتھ ترمذی نے شمائل میں تخریج کیا بزار نے حضرت عائشہ سے بھی یہی روایت کیا اس کی سند بھی لین ہے ابوالشیخ کے ہاں حسن سند کے ساتھ ہے طبرانی کے ہاں ابوامامہ سے ضعیف سند کے ساتھ اسی طرح دارقطنی کی غرائب مالک میں حضرت ابوہریرہ سے ساقط سند کے ساتھ یہی مروی ہے

بائیں ہاتھ میں نبی اکرم کے انگوٹھی پہننے کا ذکر ابن عمر کی روایت کے سابق الذکر طریق میں ہوا اسی طرح روایتِ انس میں بھی جسے مسلم نے حماد بن سلمہ عن ثابت عن انس سے تخریج کیا اس میں ہے کہ بائیں چھنگلی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا نبی اکرم کی انگوٹھی اس میں تھی اسے ابوالشیخ نے اور شعب میں بیہقی نے قتادہ عن انس سے نقل کیا ہے ابوالشیخ کی حدیثِ ابی سعید میں یہ الفاظ ہیں: (کان یلبس خاتمہ فی یسارہ) اس کی سند لین ہے اسے ابن سعد نے بھی تخریج کیا، بیہقی نے الأدب میں ابوجعفر باقر کے حوالے سے نقل کیا کہ نبی اکرم اور حضرات ابوبکر، عمر، علی اور حسن وحسین بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنا کرتے تھے اسے ترمذی نے صرف حسنین کریمین پر موقوف کیا، داؤدی کا دعوی کہ عمل بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہننے کا تھا تو گویا انہیں اس کا توہم امام مالک کے تختّم کیلئے اسے مستحب قرار دینے سے ہوا اور وہ اہلِ مدینہ کے عمل کو (اپنے اقوال وفتاویٰ میں) مدنظر رکھتے تھے تو انہوں نے گمان کیا کہ یہی اہلِ مدینہ کا عمل ہوگا مگر یہ محل نظر ہے کیونکہ حضرات ابوبکر وعمر اور مدینہ وغیرِ مدینہ کے صحابہ وتابعین کے ایک جم غفیر سے دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہننا منقول ہے، بیہقی الادب میں لکھتے ہیں ان احادیث کے مابین تطبیق یہ دی جائے گی کہ آپ نے جو دائیں ہاتھ میں پہنی وہ سونے کی انگوٹھی تھی جیسا کہ ابن عمر کی روایت میں اس کی تصریح ہے جبکہ چاندی کی جو انگوٹھی تھی وہ بائیں ہاتھ میں پہنی، جہاں تک زہری کی حضرت انس سے روایت جس میں ذکرِ صریح ہے کہ وہ چاندی کی تھی اور اسے دائیں ہاتھ میں پہنا تو گویا یہ خطا ہے

پہلے بیان ہوا کہ اس انگوٹھی کی بابت جسے نبی اکرم نے اتار پھینکا تھا زہری وہم کا شکار ہوئے ہیں ان کی روایت میں واقع یہ ہوا کہ وہ چاندی کی تھی جبکہ ان کے غیر کی روایات میں ہے کہ وہ سونے کی تھی، اس پر جو دائیں میں پہنی وہ چاندی کی تھی اھ ملخصا، دوسروں نے یہ تطبیق دی ہے کہ لبسِ خاتم اولا دائیں ہاتھ میں تھا پھر آپ نے بائیں میں اسے محوّل کر دیا اس کے لئے ابوالشیخ اور ابن عدی کی عبداللہ بن عطاء عن نافع عن ابن عمر کی روایت سے استدلال کیا گیا ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم نے دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنی پھر اسے بائیں ہاتھ میں منتقل کر دیا، اگر یہ صحیح ہوتی تو قاطعِ نزاع تھی مگر اس کی سند میں ضعف ہے، ابن سعد نے جعفر بن محمد عن ابیہ سے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے اپنے سونے کی انگوٹھی کو اتار ڈالا پھر چاندی کی بنوائی اور اسے بائیں ہاتھ میں پہنا، یہ مرسل یا معضل ہے، بغوی نے شرح السنۃ میں یہی تطبیق دی کہ اولا آپ نے دائیں ہاتھ میں پہنی تھی پھر بائیں میں ڈال دی اور یہ آپ کا آخر الامرین ہے، ابن ابی حاتم کہتے ہیں میں نے ابوزرعہ سے اس ضمن کی روایات کے باہمی اختلاف کی بابت پوچھا تو کہا نہ یہ ثابت ہیں اور نہ وہ لیکن زیادہ تر

دائیں میں ہوتی تھی، پہلے بخاری کا قول گزرا کہ اس باب میں عبد اللہ بن جعفر کی حدیث اس موضوع میں وارد اصح شیٔ ہے جس میں دائیں ہاتھ میں پہنے رکھنے کی تصریح ہے! شافعیہ کے ہاں اس مسئلہ میں باہمی اختلاف ہے اور اصح دایاں ہاتھ ہے، بقول ابن حجر میرے لئے ظاہر یہ ہوا ہے کہ یہ قصد وارادہ مختلف ہونے کے ساتھ مختلف ہے تو اگر انگوٹھی پہننا برائے تزئین ہو تو دایاں افضل ہے اور اگر (مثلا) بس مہر لگانے کیلئے ہے تب بایاں اولیٰ ہے کیونکہ اس میں وہ کالمودع ہوگا، اس کا پکڑنا اور پہننا دائیں ہاتھ سے ہوگا (یعنی دائیں سے بائیں میں ڈال کر مہر لگائی جائے گی پھر اسے اتار کر رکھ دیا جائے گا) اور مطلقا تختم کیلئے دایاں ہاتھ مترجح ہے کیونکہ بایاں ہاتھ آلۂ استنجاء ہے تو اگر دائیں میں ہوگی تو نجاست لگنے کے خطرہ سے محفوظ رہے گی، ایک گروہ اس ضمن میں استواء کا قائل ہے انہوں نے اس ضمن کی مختلف احادیث کے مابین تطبیق دی ہے، ابو داؤد نے اسی طرف اشارہ دیا جب اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا: (باب التختم فی الیمین و الیسار) پھر دونوں قسم کی روایات بغیر ترجیح دیئے نقل کیں، نووی وغیرہ نے جواز پر اجماع نقل کیا پھر کہا اس میں کراہت نہیں یعنی شوافع کے ہاں اختلاف صرف اس امر میں ہے کہ افضل کس ہاتھ میں ہے؟ بغوی لکھتے ہیں آخر الامرین آپکا بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہننا تھا، طبری نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے قرار دیا کہ بظاہر یہ منسوخ ہے اور یہ ان کی مراد نہیں بلکہ اتفاقا اِخبار بالواقع ہے بظاہر اس میں حکمت وہی جو مذکور ہوئی۔

- 54 باب قَوْلِ النَّبِیِّ ﷺ لاَ یَنْقُشُ عَلَى نَقْشِ خَاتَمِهِ

(نبی پاک کا صحابہ کو اپنی انگوٹھی کے نقش جیسا نقش بنوانے سے منع کرنا)

- 5877حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ صُهَيْبٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ؓ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اتَّخَذَ خَاتَمًا مِنْ فِضَّةٍ وَنَقَشَ فِيهِ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَقَالَ إِنِّی اتَّخَذْتُ خَاتَمًا مِنْ وَرِقٍ وَنَقَشْتُ فِيهِ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ فَلاَ يَنْقُشَنَّ أَحَدٌ عَلَى نَقْشِهِ

.(ایضاً) أطرافه 65، 2938، 5870، 5872، 5874، 5875، - 7162

حماد سے ابن زید مراد ہیں، ترمذی نے معمر عن ثابت عن انس سے نحوہ نقل کیا اس میں ہے: (ثم قال لا تنقشوا علیہ) دارقطنی نے افراد میں سلمہ بن وہرام عن عکرمہ عن یعلی بن امیہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں اکیلے نے نبی اکرم کیلئے انگوٹھی تیار کی اس میں (محمد رسول اللہ) نقش کیا گیا، ابن ابی شیبہ نے مصنف میں ابن عمر سے نقل کیا کہ انہوں نے اپنی انگوٹھی میں (عبد اللہ بن عمر) نقش کرایا تھا سالم عن ابن عمر سے بھی اسے نقل کیا اسی طرح قاسم بن محمد نے بھی، ابن بطال کہتے ہیں مالک کہا کرتے تھے خلفاء اور قضاۃ اپنے اسماء اپنی انگوٹھیوں میں نقش کرایا کرتے تھے، ابن ابی شیبہ نے حضرات حذیفہ اور ابو عبیدہ کی بابت نقل کیا کہ انہوں نے اپنی اپنی انگوٹھی میں (الحمد للہ) اور حضرت علی سے نقل کیا کہ انہوں نے (اللہ الملک) ابراہیم نخعی نے (باللہ) مسروق نے (بسم اللہ) ابو جعفر باقر نے (العزۃ لِلّٰہ) نقش کرایا حسنین سے نقل کیا کہ کوئی حرج نہیں اگر انگوٹھی پر اللہ کے ذکر میں سے کچھ نقش کرالیا جائے بقول نووی یہی جمہور کا موقف ہے ابن سیرین اور بعض اہلِ علم سے اس کی کراہت منقول ہے ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح ابن سیرین سے

نقل کیا کہ وہ اس بات میں کوئی حرج نہ سمجھتے تھے اگر کوئی اپنی انگوٹھی میں (حسبی الله) یا اس قسم کا کوئی اور جملہ نقش کرالے، یہ اس امر پر دال ہے کہ ان سے منقول کراہت کا اثر ثابت نہیں، تطبیق بھی ممکن ہے کہ کراہت تب ہے اگر یہ اندیشہ ہو کہ حالتِ جنابت میں پہنے رکھے گا یا حائضہ عورت پہنے رکھے یا اسی ہاتھ کے ساتھ استنجاء کرے جس میں وہ پہنی ہے دیگر حالات میں جواز ہے تو یہ کراہت اس قسم کا جملہ کندہ کرانے کی نہیں بلکہ ان مذکورہ احوال کے سبب ہے۔

- 55 باب هَلْ يُجْعَلُ نَقْشُ الْخَاتَمِ ثَلاَثَةَ أَسْطُرٍ (تین سطروں میں انگوٹھی کا نقش بنوانا)

ابن بطال لکھتے ہیں تین یا دوسطروں میں نقش کرانا ایک سطر کے نقش سے افضل نہیں، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ اثرِ اختلاف تب ظاہر ہوگا کہ اگر ایک ہی سطر میں نقش ہے تو نگ کثرتِ حروف کی بناء پر مستطیل ہوگا اور اگر تعددِ اسطر ہے تب وہ مربع یا گول ہوگا اور یہ دونوں مستطیل سے اولیٰ ہیں۔

- 5878حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الأَنْصَارِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ ثُمَامَةَ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ ؓ لَمَّا اسْتُخْلِفَ كَتَبَ لَهُ وَكَانَ نَقْشُ الْخَاتَمِ ثَلاَثَةَ أَسْطُرٍ.مُحَمَّدٌ سَطْرٌ وَرَسُولُ سَطْرٌ وَاللَّهِ سَطْرٌ

(سابقہ حوالہ) .أطرافه 1448، 1450، 1451، 1453، 1454، 1455، 2487، 3106، 6955

- 5879 وَزَادَنِي أَحْمَدُ حَدَّثَنَا الأَنْصَارِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ ثُمَامَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَ خَاتَمُ النَّبِيِّ ﷺ فِي يَدِهِ وَفِي يَدِ أَبِي بَكْرٍ بَعْدَهُ وَفِي يَدِ عُمَرَ بَعْدَ أَبِي بَكْرٍ فَلَمَّا كَانَ عُثْمَانُ جَلَسَ عَلَى بِئْرِ أَرِيسَ قَالَ فَأَخْرَجَ الْخَاتَمَ فَجَعَلَ يَعْبَثُ بِهِ فَسَقَطَ قَالَ فَاخْتَلَفْنَا ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ مَعَ عُثْمَانَ فَنَنْزَحُ الْبِئْرَ فَلَمْ نَجِدْهُ

(اس میں مزید یہ ہے کہ ہم نے مسلسل تین دن حضرت عثان کے ساتھ اسے کنویں میں تلاش کیا حتی کہ اسکا سارا پانی کھینچ لیا مگر وہ نہ ملی)

(حدثنی أبی) یہ عبداللہ بن مثنیٰ بن عبداللہ بن انس ہیں، ثمامہ سے مراد ابن عبداللہ بن انس ہیں جو اپنے سے راوی کے چچا تھے تمام سند آلِ انس پر مشتمل ہے۔ (کتب له) مکتوب کا ذکر نہیں کیا اس کی طرف کتاب الزکاۃ میں اشارہ گزرا ہے کہ زکات کے مختلف نصاب تھے۔ (وکان نقش الخ) اس کا ظاہر یہ ہے کہ اس سے زائد کچھ نہ تھا لیکن ابوالشیخ نے اخلاق النبی میں عرعرہ بن برند عن عَزْرہ بن ثابت عن ثمامہ عن انس سے روایت نقل کی کہ نبی اکرم کی انگوٹھی کا نگ حبشی تھا اور اس میں (لا إله إلا الله محمد رسول الله) مکتوب تھا عرعرہ کو ابن مدینی نے ضعیف قرار دیا ہے ان کی یہ زیادت شاذ ہے اس کا ظاہر یہ بھی ہے کہ منقوش حروف مقلوب ہوں تاکہ مہر کا عکس سیدھا ہو کر ظاہر ہو، جہاں تک بعض شیوخ کا قول کہ ان کلمات کی کتابت نیچے سے شروع کی گئی یعنی تین میں سے اوپر والی سطر میں لفظ اللہ درمیان والی میں رسول اور نچلی سطر میں محمد کا لفظ تھا تو کسی حدیث میں اس کی تصریح نہیں دیکھی (لیکن باب

کی پہلی حدیث سے یہی ظاہر ہو رہا ہے) بلکہ اسماعیلی کی روایت سے اسکا خلاف ظاہر ہو رہا ہے ، اس میں ہے : (محمد سطر و السطر الثانی رسول والسطر الثالث الله)(میرے خیال میں بالاتفاق دوسری سطر درمیان والی بنی اب ان کا کہنا : و السطر الثالث اللہ تو اگر نیچے سے دیکھیں تو تیسری سطر اوپر والی ہی بنتی ہے، اس حد تک ان کی بات درست ہے کہ کسی جگہ یہ تصریح نہیں کہ محمد کا لفظ نیچے سے پہلی سطر میں تھا مگر یہ کہنا کہ اسماعیلی کی روایت کے الفاظ سے ان بعض شیوخ کی بات کا خلاف ظاہر ہو رہا ہے، میری نظر میں درست نہیں، نبی پاک سے زیادہ ادب کس میں تھا لہذا مقامِ ادب یہی ہے کہ اللہ کا لفظ سب سے اوپر ہوگا)

ابن حجر لکھتے ہیں تم محمد کو تنوین، رسول کو تنوین اور بغیر تنوین جبکہ لفظ اللہ کو پیش اور جر کے ساتھ پڑھ سکتے ہیں۔ (و زادنی أحمد الخ) یہ زیادت موصول ہے مزی نے اطراف میں جزم کے ساتھ قرار دیا ہے کہ احمد مذکور سے مراد امام احمد بن حنبل ہیں لیکن مجھے یہ حدیث مسند احمد میں اس طریق کے ساتھ اصلاً ہی نہیں ملی۔ (فلما کان عثمان الخ) ابن سعد کی انصاری سے روایت میں ہے کہ ہم بھی اس موقع پر بئرِ اریس پر حضرت عثمان کے ہمراہ تھے اور تب ان کی خلافت کو چھ سال گزر گئے تھے (اس سے تعین ہوا کہ حضرت عثمان ہی کے ہاتھ سے کنویں میں گری تھی نہ کہ معیقیب سے)۔ (یعبث بہ) ابن سعد کی روایت میں ہے کہ (انگلی سے اتار کر) ہاتھ میں پھیرنا شروع ہوئے۔ (فاختلفنا الخ) یعنی مسلسل تین دن تک ہم وہاں جاتے رہے اور کنویں میں اتر کر پانی نکالتے رہے ابن سعد کی روایت میں ہے ہم نے حضرت عثمان کے ساتھ مل کر تین دن اسے تلاش کیا مگر نہ ملی بعض علماء لکھتے ہیں آنجناب کی اس انگوٹھی میں اس قسم کا سرّ وحکمت تھی جو حضرت سلیمانؑ کی انگوٹھی میں تھی ، ان کے ساتھ بھی یہ ہوا (جیسا کہ گزرا) کہ ایک دفعہ یہ گم ہوگئی تو ان کی بادشاہت جاتی رہی اور ادھر جب یہ خاتمِ نبوی گم ہوئی تو امن وامان کے مسائل پیدا ہونے شروع ہوئے اور ان فتنوں کا آغاز ہوا جو آخر کار حضرت عثمان کی مظلومانہ شہادت پر منتج ہوئے اور آخرالزمان تک یہ سلسلہ جاری رہے گا، ابن بطال کہتے ہیں اس حدیث سے ماخوذ ہوا کہ قلیل مال بھی اگر گم ہو جائے تو بالضرور اس کی تلاش کرنی چاہئے حضرت عائشہ کا ہار گم ہونے پر آنحضرت نے بھی باقاعدہ تلاش وجستجو فرمائی تھی حتی کہ لشکر کو اسی جگہ روکے رکھا جب تک وہ مل نہ گیا بقول ابن حجر یہ محل نظر ہے جہاں تک حضرت عائشہ کے ہار کا معاملہ ہے تو اس کی تلاش وطلب کا اثر ایک عظیم فائدہ کی صورت میں ملا یعنی تیمّم کی رخصت عطا کی گئی دیگر کا اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا اور یہ جو حضرت عثمان کا فعل ہے تو اصلاً ہی اس کے ساتھ احتجاج ناہض نہیں کیونکہ یہ ساری مشقت وکاوش انہوں نے اس وجہ سے کی کہ یہ نبی اکرم کی بابرکت انگوٹھی تھی جسے آپ نے دست مبارک میں ڈالے رکھا تھا اس قسم کے تبرکات ومقدسات عظیم وکثیر اموال پر بھی حاوی ہوتے ہیں تبھی تین ایام تک مسلسل کنویں کو کھنگال مارا تو اس پر بھی دیگر قلیل مال کو قیاس نہیں کیا جاسکتا، کہتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ صالحین کے فعل میں (العبث بنحو خواتیمھم) ہے (یعنی اپنی انگوٹھیوں سے کھیلنا، انہیں بار بار اتارنا پہننا جو ایک عام انسانی عادت ہے) یا جو چیز بھی ان کے ہاتھ میں ہو اور یہ عیب والی بات نہیں، بقول ابن حجر اس قسم کی صورتحال تب پیش آتی ہے جب آدمی کسی سوچ میں گم ہو اور ظاہر ہے صالحین کی سوچیں اچھے کاموں کی بابت ہی ہوتی ہیں، کرمانی کہتے ہیں (یعبث بہ) سے یہاں مراد یہ ہے کہ اسے مسلسل ہلا رہے تھے یا انگلی سے نکالتے پھر پہن لیتے اور یہی صورتِ عبث ہے، سوچوں میں گم شخص ایسا کر لیتا ہے، ابن بطال مزید لکھتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ تین دن کسی چیز کی تلاش کی اور وہ نہ ملی تو تلاش کا کام موقوف کر دینا چاہئے تین ایام کے بعد وہ مضیع نہ ہوگی، تعذیر

مطلوبات عذر واقع ہونے کی حد تین دن ہے، صالحین کے آثار ولباس کا بطور تبرک استعمال بھی ثابت ہوا۔

- 56 باب الْخَاتَمِ لِلنِّسَاءِ (خواتین کے انگوٹھی پہننے کا بیان)

وَكَانَ عَلَى عَائِشَةَ خَوَاتِيمُ ذَهَبٍ (حضرت عائشہؓ کے پاس سونے کی انگوٹھیاں تھیں)

بقول ابن بطال انگوٹھیاں عورتوں کے ان زیورات میں داخل ہیں جنہیں ان کیلئے مباح کیا گیا۔ (وکان علی الخ) اسے ابن سعد نے عمرو بن ابوعمرو مولی المطلب عن قاسم بن محمد کے حوالے سے موصول کیا کہتے ہیں بخدا میں نے دیکھا کہ حضرت عائشہ معصفر پہنتی تھیں اور سونے کی انگوٹھیاں بھی۔

- 5880حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ أَخْبَرَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ طَاوُسٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍؓ شَهِدْتُ الْعِيدَ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فَصَلَّى قَبْلَ الْخُطْبَةِ وَ زَادَ ابْنُ وَهْبٍ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ فَأَتَى النِّسَاءَ فَجَعَلْنَ يُلْقِينَ الْفَتَخَ وَالْخَوَاتِيمَ فِي ثَوْبِ بِلَالٍ

(مفصل ترجمہ کیلئے جلد ۷ ص: ۶۳۵) .أطرافه 98، 863، 962، 964، 975، 977، 979، 989، 1431، 1449، 4895، 5249، 5881، 5883، 7325 -

(فصلی قبل الخطبة) مستملی اور سرخسی کے نسخوں سے (فصلی) کا لفظ ساقط ہے مگر یہ اصلِ حدیث میں ثابت ہے، یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو العیدین میں عبد الرزاق عن ابن جریج کے حوالے سے اسی طریق کے ساتھ گزری۔ (و زاد ابن الخ) یعنی اسی طریق کے ساتھ، یہ اس زیادت کے ساتھ تفسیر سورۃ الممتحنۃ میں ہارون بن معروف عن ابن وہب کے حوالے سے موصولا گزری ہے۔ (الفتخ والخواتیم) فتخ فتخہ کی جمع ہے وہ انگوٹھیاں (یا حلقے) جو (اس زمانہ کی) خواتین پاؤں کی انگلیوں میں پہنتی تھیں ابن سکیت وغیرہ نے یہ بات کہی بعض نے کہا ایسی انگوٹھیاں جن میں فصوص (یعنی نگینے) نہ ہوں بعض نے کہا بڑی انگوٹھیاں جیسا کہ العیدین کی روایت میں عبد الرزاق سے یہ تفسیر گزری۔

- 57 باب الْقَلَائِدِ وَالسِّخَابِ لِلنِّسَاءِ (عورتوں کے مختلف ہار)

يَعْنِي قِلَادَةً مِنْ طِيبٍ وَ سُكٍّ (یعنی خوشبو اور سک۔ یہ بھی ایک خوشبو کا نام ہے۔ کا ہار)

(سك) سین کی پیش اور کافِ مشدد کے ساتھ کشمیہنی کے نسخہ میں (و مسك) (تب اسکا معنی کستوری ہے) ہے سخاب سخب کی جمع ہے کتاب البیوع کے باب (ما ذکر فی الأسواق) میں بعض کے حوالے سے اس کی تفسیر گزری ہے۔

علامہ انور باب (القلائد والسخاب الخ) کے تحت کہتے ہیں مصنف مخزن الادویہ لکھتے ہیں یہ ایک آنولہ نامی درخت کا عصارہ تھا جو درآمد کیا جاتا تھا عرب اس سے سخاب بناتے تھے، آگے اردو میں ہے: آنولہ کا عصارہ خشک کر کے عرب کو جاتا تھا وہ اسکے دانہ بنا کر ہار بناتے تھے وہ سخاب تھا۔

5881 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَرْعَرَةَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَدِيِّ بْنِ ثَابِتٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍؓ قَالَ خَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ يَوْمَ عِيدٍ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ لَمْ يُصَلِّ قَبْلُ وَلَا بَعْدُ ثُمَّ أَتَى النِّسَاءَ فَأَمَرَهُنَّ بِالصَّدَقَةِ فَجَعَلَتِ الْمَرْأَةُ تَصَدَّقُ بِخُرْصِهَا وَسِخَابِهَا

(سابقہ ہے) .أطرافه 98، 863، 962، 964، 975، 977، 979، 989، 1431، 1449، 4895، 5249، 5880، 5883، 7325 -

(وخرصها) سونے یا چاندی کا چھوٹا حلقہ، کتاب العیدین کے باب (الخطبة بعد العيد) میں اس کی تفسیر گزری۔

58 - باب اسْتِعَارَةِ الْقَلَائِدِ (ہار ادھار مانگنا)

5882 - حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا عَبْدَةُ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَؓ قَالَتْ هَلَكَتْ قِلَادَةٌ لِأَسْمَاءَ فَبَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ فِي طَلَبِهَا رِجَالًا فَحَضَرَتِ الصَّلَاةُ وَلَيْسُوا عَلَى وُضُوءٍ وَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَصَلَّوْا وَهُمْ عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ فَذَكَرُوا ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَأَنْزَلَ اللَّهُ آيَةَ التَّيَمُّمِ زَادَ ابْنُ نُمَيْرٍ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ اسْتَعَارَتْ مِنْ أَسْمَاءَ

.(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص:۳۹۹) أطرافه 334، 336، 3672، 3773، 4583، 4607، 4608، 5164، 5250، 6844، 6845

کتاب الطہارۃ میں اس کی مفصل شرح گزری۔ (زاد ابن الخ) یعنی اسی سند کے ساتھ۔

59 - باب الْقُرْطِ (بالیاں)

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ أَمَرَهُنَّ النَّبِيُّ ﷺ بِالصَّدَقَةِ فَرَأَيْتُهُنَّ يَهْوِينَ إِلَى آذَانِهِنَّ وَحُلُوقِهِنَّ (بقول ابن عباس نبی اکرم نے خواتین کو صدقہ کا حکم دیا تو میں نے دیکھا کہ وہ اپنے کانوں اور گردنوں کی طرف جھکیں)

(و قال ابن عباس الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جسے بخاری نے العیدین اور الاعتصام وغیرہما میں عبدالرحمٰن بن عابس عن ابن عباس کے طریق سے نقل کیا الاعتصام کی روایت میں ہے: (فجعل النساء يشرن إلى آذانهن وحلوقهن) العیدین میں یہ الفاظ تھے: (فرأيتهن يهوين بأيديهن يقذفنه في ثوب بلال) کتاب الجمعہ سے کچھ قبل ان الفاظ کے ساتھ اسے تخریج کیا: (فجعلت المرأة تهوى بيدها إلى حلقها تُلقى في ثوب بلال) إہواء کا معنی ہے ہاتھ کے ساتھ کسی چیز کی طرف اشارہ کرنا تاکہ اسے اخذ کرلیا جائے، آذان کی طرف اشارہ ان میں موجود حلقوں (یعنی کانٹوں) کی طرف تھا اور بظاہر حلوق کی طرف جب اشارہ کیا تو مراد ہار تھے کیونکہ وہی گردنوں میں پہنے جاتے ہیں، اس سے عورتوں کے کانوں میں کانٹے وغیرہ ڈالنے کیلئے سوراخ کر لینے کا جواز بھی ثابت ہوا بقول ابن حجر یہ محل نظر ہے کیونکہ (اس روایت میں) متعین نہیں کہ کان کے سوراخ میں ہی وہ قرط

تھے بلکہ ممکن ہے سروں کے ساتھ لٹکتے ہوں اور کانوں کے محاذی آ گئے ہوں، یہ بھی ممکن ہے کہ شریعت سے قبل ان کے کانوں میں سوراخ کر دئیے گئے ہوں تو شرع نے بعد ازاں انہیں نظر انداز کیا، امِ زرع کا یہ قول بھی اسی کے نحو ہے: (أناس من حلى أذنى) وہاں ذکر کیا تھا کہ اس میں بھی حجت نہیں، ابن قیم رقمطراز ہیں کہ جمہور نے بچوں کے کانوں میں سوراخ کرانا مکروہ قرار دیا ہے بعض نے لڑکیوں کیلئے رخصت قرار دی بقول ابن حجر امام احمد سے منقول ہے کہ زینت کیلئے عورت کانوں میں سوراخ کرا سکتی ہے البتہ بچے کیلئے مکروہ ہے غزالی احیاء میں لکھتے ہیں عورت کا کان میں سوراخ کرانا حرام ہے اور اس پہ اجرت لینا بھی الا یہ کہ اس ضمن میں شریعت کی جہت سے کوئی شئ ثابت ہو، بقول ابن حجر طبرانی کی اوسط میں ابن عباس کے حوالے سے مروی ہے کہ بچے کی بابت سات امور سنت ہیں ساتواں انہوں نے یہ ذکر کیا: (و ثقب أذنه) یہ بعض شارحین کے اس قول میں استدراک ہے کہ ہمارے اصحاب کے اسے سنت قرار دینے کا کوئی مستند نہیں۔

- 5883حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي عَدِيٌّ قَالَ سَمِعْتُ سَعِيدًا عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ -رضى الله عنهما أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَلَّى يَوْمَ الْعِيدِ رَكْعَتَيْنِ لَمْ يُصَلِّ قَبْلَهَا وَلاَ بَعْدَهَا ثُمَّ أَتَى النِّسَاءَ وَمَعَهُ بِلاَلٌ فَأَمَرَهُنَّ بِالصَّدَقَةِ فَجَعَلَتِ الْمَرْأَةُ تُلْقِي قُرْطَهَا

(اسی کا سابقہ حوالہ) .أطرافه 98، 863، 962، 964، 975، 977، 979، 989، 1431، 1449، 4895، 5249، 5880، 5881، - 7325

(أخبرني عدى) یہ ابن ثابت ہیں دو ابواب قبل شعبہ کے طریق کے ساتھ اسی سند سے بجائے قرط کے خرص کا لفظ مذکور ہوا۔

- 60 باب السِّخَابِ لِلصِّبْيَانِ (بچوں کیلئے ہار)

علامہ انور باب (السخاب للصبيان) کے تحت لکھتے ہیں امام مالک کی رائے ہے کہ بچوں کو جب تک نابالغ ہیں زیورات پہنانا جائز ہے اور یہ ان کی طرف سے ایسی توسیع ہے کہ کسی نے یہ رائے اختیار نہیں کی۔

- 5884حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَنْظَلِيُّ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ حَدَّثَنَا وَرْقَاءُ بْنُ عُمَرَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَزِيدَ عَنْ نَافِعِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ كُنْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي سُوقٍ مِنْ أَسْوَاقِ الْمَدِينَةِ فَانْصَرَفَ فَانْصَرَفْتُ فَقَالَ أَيْنَ لُكَعُ ثَلاَثًا ادْعُ الْحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ فَقَامَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ يَمْشِي وَفِي عُنُقِهِ السِّخَابُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ بِيَدِهِ هَكَذَا فَقَالَ الْحَسَنُ بِيَدِهِ هَكَذَا فَالْتَزَمَهُ فَقَالَ اللَّهُمَّ إِنِّي أُحِبُّهُ فَأَحِبَّهُ وَأَحِبَّ مَنْ يُحِبُّهُ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ فَمَا كَانَ أَحَدٌ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنَ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بَعْدَ مَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا قَالَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص:۳۲۵) .طرفه - 2122

شیخ بخاری کا لقب غندر تھا غیر ابی ذر کے ہاں لقب ہی مذکور ہے۔ (لعن رسول الخ) طبری کہتے ہیں مفہوم یہ ہے کہ مردوں

کا لباس اور ظاہری آرائش وزینت میں عورتوں سے مشابہت اختیار کرنا اور عورتوں کا مردوں کی مشابہت اختیار کرنا جائز نہیں، بقول ابن حجر اندازِ گفتگو اور چال ڈھال میں بھی، جہاں تک لباس کی ہیئت ہے تو وہ ہر علاقہ کے عرف کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے کئی ایسی اقوام ہو سکتی ہیں جن کی عورتوں کا لباس ان کے مردوں کے لباس سے مختلف نہ ہو لیکن بہرحال عورتیں حجاب واستتار کے ساتھ ممیز ہوں گی جہاں تک بول چال میں تشبہ ہے تو یہ ان حضرات وخواتین کے ساتھ مختص ہے جو عمداً ایسا کریں لیکن جو خِلقت کے اعتبار سے ہی ایسے ہوں تو انہیں کوئی دوش نہیں البتہ انہیں تلقین کی جائے کہ کوشش کر کے بالتدریج اس سے نجات حاصل کریں ہاں اگر کوشش بھی نہ کرے اور جان بوجھ کر وہی وطیرہ رکھے تب وہ مذموم ہوگا، المتشبھین کے لفظ سے اس کا اخذ واضح ہے، جنہوں نے اسے مطلق رکھا جیسے نووی اور یہ کہ خلقۃً مخنث جو ہے اس پر کوئی لوم نہیں تو یہ اس امر پر محمول ہے کہ وہ ترکِ تثنی (یعنی زنانہ پن کے ترک) اور چال اور اندازِ گفتگو کے تکسّر کے ترک پر قادر نہیں باوجود ایسا کرنے کی کوششیں کرنے کے! طبری نے اس کے لئے اس امر سے استدلال کیا کہ نبی اکرم نے مخنث کو خواتین کے پاس آنے جانے سے منع نہیں کیا تھا حتی کہ ایک مرتبہ کسی خاتون کا دقیق وصف بیان کرتے سن لیا تب ممانعت فرما دی اور یہ اس امر کی دلیل ہے کہ جو خِلقت کے اعتبار ہی سے ایسا ہو اس پر کوئی ذم ولوم نہیں، ابن تین لکھتے ہیں اس حدیث میں لعن سے مراد وہ مرد جو لباس میں عورتوں کی کوئی مشابہت اور وہ عورتیں جو لباس میں مردوں کی مشابہت کرتی ہیں، جو اس مشابہت میں اور آگے بڑھ گیا کہ ہم جنسی تک جا پہنچا وہ اس سے بھی اشد عقوبت وذم کا مستحق ہے ابن ابوجمرہ کی اس ضمن میں تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ بظاہر ہر شئ میں تشبہ مراد ہے لیکن دوسری ادلہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مراد لباس اور وضع قطع کا تشبہ ہے نہ کہ امورِ خیر میں تشبہ، کہتے ہیں آنجناب سے صادر لعن دو اقسام پر ہوتا ہے: ایک سے مراد اس شئ سے زجر جس کے سبب لعن واقع ہوا اور یہ مخوف ہے کیونکہ لعن علاماتِ کبائر میں سے ہے، دوسرا حالِ حرج میں واقع ہوتا ہے، یہ غیر مخوف ہے بلکہ یہ اس کے لعنت کرنے والے کے حق میں رحمت ہے بشرطے کہ جس پر لعنت کی وہ اس کا مستحق نہ ہو جیسا کہ مسلم کی ابن عباس سے حدیث میں ثابت ہے، کہتے ہیں تشبہ پر لعن میں حکمت اس شئ کو اس صفت سے نکال دینا جس پر احکم الحکماء نے اسے وضع کیا، اسی طرف لعن الواصلات کے ضمن مین اپنے اس قول کے ساتھ اشارہ کیا: (المغيرات خلقِ الله)۔

(تابعه عمرو الخ) یعنی اسی سندِ مذکور کے ساتھ اسے ابونعیم نے مستخرج میں یوسف قاضی عن عمرو بن مرزوق کے طریق سے موصول کیا، اس سے مردوں کیلئے مکلّل باللؤلؤ (یعنی جس پہ موتی ٹانکے گئے ہوں) لباس کی تحریم پر بھی استدلال کیا گیا ہے یہ علاماتِ تحریم یعنی ایسا کرنے والے پر لعنت کے ورود کے مدنظر واضح ہے جہاں تک امام شافعی کا قول کہ میں مردوں کیلئے لبسِ لؤلؤ کو مکروہ نہیں سمجھتا مگر اس لئے کہ یہ عورتوں کی زِی سے ہے تو یہ اس کے مخالف نہیں کیونکہ ان کی مراد یہ ہے کہ خصوصیت کے ساتھ اس سے نہی میں کوئی چیز وارد نہیں۔

61 - باب الْمُتَشَبِّهُونَ بِالنِّسَاءِ وَالْمُتَشَبِّهَاتُ بِالرِّجَالِ

(عورتوں کی مشابہت کرنے والے مرد اور مردوں کی مشابہت کرنے والی عورتیں)

نسفی کے نسخہ میں (باب إخراجهم الخ) ہے اسماعیلی اور ابونعیم کے ہاں بھی یہی ہے۔

- 5885حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمُتَشَبِّهِينَ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ وَالْمُتَشَبِّهَاتِ مِنَ النِّسَاءِ بِالرِّجَالِ تَابَعَهُ عَمْرٌو أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ

.طرفاه 5886، - 6834

ترجمہ: ابن عباسؓ راوی ہیں کہ نبی اکرم نے ان مردوں پر جو عورتوں کی مشابہت اور ان عورتوں پر جو مردوں کی مشابہت اختیار کریں، لعنت فرمائی۔

- 62 باب إِخْرَاجِ الْمُتَشَبِّهِينَ بِالنِّسَاءِ مِنَ الْبُيُوتِ (زنانے مردوں سے بھی پردہ ہے)

- 5886حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ فَضَالَةَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ يَحْيَى عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَعَنَ النَّبِيُّ ﷺ الْمُخَنَّثِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالْمُتَرَجِّلاَتِ مِنَ النِّسَاءِ وَقَالَ أَخْرِجُوهُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ قَالَ فَأَخْرَجَ النَّبِيُّ ﷺ فُلاَنًا وَأَخْرَجَ عُمَرُ فُلاَنًا

.طرفاه 5885، - 6834

ترجمہ: ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے مخنث مردوں اور مردانہ عورتوں پر لعنت فرمائی اور کہا انہیں اپنے گھروں سے نکال دو، کہتے ہیں نبی اکرم نے فلاں کو نکال دیا تھا اور حضرت عمرؓ نے فلاں کو نکال دیا تھا۔

ہشام سے دستوائی اور یحی سے مراد ابن ابی کثیر ہیں اسے ابو داؤد طیالسی نے اپنی مسند میں شعبہ اور ہشام سے اکٹھے عن قتادہ عن عکرمہ نقل کیا گویا انہوں نے روایتِ ہشام کو روایتِ شعبہ پر محمول کیا ہے شعبہ کی قتادہ سے روایت سابقہ باب میں مذکور الفاظ کے ساتھ ہے جبکہ ہشام عن یحی کی روایت ان الفاظ کے ساتھ جو اس باب میں مذکور ہوئے، اسے بخاری اور ابو داؤد نے سنن میں مسلم عن ابراہیم سے تخریج کیا احمد نے اسے اسماعیل بن علیہ، یحی قطان اور یزید بن ہارون یہ سب ہشام عن یحی بن ابو کثیر سے، کے حوالوں سے تخریج کیا۔ (والمترجلات الخ) ابو داؤد نے یزید بن ابو زیاد عن عکرمہ سے یہ زیادت بھی نقل کی: (فقلت له ما المترجلات من النساء ؟ قال المتشبهات بالرجال)۔ (فأخرج النبي الخ) ابوذر کے نسخہ میں یہی (فلانة) ہے ابن بطال کے ہاں بھی یہی ہے جبکہ باقیوں کے ہاں (فلانا) ہے احمد کے ہاں بھی یہی ہے طبرانی نے اور تمام رازی نے اپنی فوائد میں واثلہ سے ابن عباس کی حدیث کے مثل نقل کیا اس میں ہے: (و أخرج النبي ﷺ أنجبشة و أخرج عمر فلانا) انجشہ وہ غلامِ اسود جو خواتین کی سواریوں کیلئے حدی خوانی کرتا تھا، اس کی تفصیل کتاب الادب میں آئے گی، عہدِ نبوی کے کئی مخنثین کا تذکرہ گزر چکا ہے کسی روایت میں مجھے حضرت عمر کے اس نکالے گئے شخص کا نام نہیں ملا حتی کہ ابو الحسن مدائنی کی کتاب (المُغَرَّبين) متعدد ان مخنثین وغیرہم کا ذکر ملا جنہیں حضرت عمر نے مدینہ سے جلا وطن کیا تھا، اس کا ذکر کتاب الحدود کے آخر میں کروں گا۔

اسے ترمذی نے (الاستئذان) اور نسائی نے (عشرة النساء) میں نقل کیا۔

- 5887حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ أَنَّ عُرْوَةَ أَخْبَرَهُ أَنَّ زَيْنَبَ ابْنَةَ أَبِي سَلَمَةَ أَخْبَرَتْهُ أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ أَخْبَرَتْهَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ عِنْدَهَا وَفِي الْبَيْتِ مُخَنَّثٌ ، فَقَالَ لِعَبْدِ اللَّهِ أَخِي أُمِّ سَلَمَةَ يَا عَبْدَ اللَّهِ إِنْ فُتِحَ لَكُمْ غَدًا الطَّائِفُ فَإِنِّي أَدُلُّكَ عَلَى بِنْتِ غَيْلَانَ فَإِنَّهَا تُقْبِلُ بِأَرْبَعٍ وَتُدْبِرُ بِثَمَانٍ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَا يَدْخُلَنَّ هَؤُلَاءِ عَلَيْكُنَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ تُقْبِلُ بِأَرْبَعٍ وَتُدْبِرُ بِثَمَانٍ يَعْنِي أَرْبَعَ عُكَنِ بَطْنِهَا فَهِيَ تُقْبِلُ بِهِنَّ وَقَوْلُهُ وَتُدْبِرُ بِثَمَانٍ يَعْنِي أَطْرَافَ هَذِهِ الْعُكَنِ الْأَرْبَعِ لِأَنَّهَا مُحِيطَةٌ بِالْجَنْبَيْنِ حَتَّى لَحِقَتْ وَإِنَّمَا قَالَ بِثَمَانٍ وَلَمْ يَقُلْ بِثَمَانِيَةٍ وَوَاحِدُ الْأَطْرَافِ وَهُوَ ذَكَرٌ لِأَنَّهُ لَمْ يَقُلْ ثَمَانِيَةَ أَطْرَافٍ

(ترجمہ کیلئے جلد۶ ص:۳۴۷) .طرفاه 4324، - 5235

زہیر سے مراد ابن معاویہ جعفی ہیں۔(و فی البیت مخنث)اس کا ضبط وتسمیہ کتاب النکاح میں گزرا باقی شرح حدیث بھی۔(علیکن)اکثر کے ہاں یہی ہے اور یہی اوجہ ہے مستملی اور سرخسی کے نسخوں میں (علیکم) ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ عورتوں کے ساتھ ساتھ ان کے ہاں رہنے والے بچوں اور غلاموں کو بھی جمع کیا تو تغلیبا جمع مذکر کا لفظ استعمال کیا، ان احادیث سے ہر ایسے شخص کی جلاوطنی کی مشروعیت ثابت ہوئی جو لوگوں کی ایذاء رسانی کا باعث بنتا ہے حتی کہ توبہ کرلے اور اپنی روش سے باز آجائے۔

- 63 باب قَصِّ الشَّارِبِ (مونچھ کترنا)

وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يُحْفِي شَارِبَهُ حَتَّى يُنْظَرَ إِلَى بَيَاضِ الْجِلْدِ وَيَأْخُذُ هَذَيْنِ يَعْنِي بَيْنَ الشَّارِبِ وَاللِّحْيَةِ .

(ابن عمرؓ اس حد تک اپنی مونچھیں کاٹتے کہ جلد کی سفیدی دکھائی دینے لگتی اور ان دونوں یعنی داڑھی اور مونچھوں کے درمیان سے بال صاف کردیتے)

اس ترجمہ سے لے کر اواخر کتاب اللباس تک کے تراجم کا لباس کے ساتھ تعلق زینت و آرائش میں جہتِ اشتراک سے ہے، اولا شعور (یعنی بال) و ما شاکلھا سے متعلق تراجم لائے پھر تطییب پھر تحسینِ صورت پھر تصادیر کی بابت کیونکہ یہ کبھی کپڑوں میں بنی ہوتی ہیں اور آخر میں متعلق بالارتداف کے ساتھ ختم کیا، اس کا اس کے ساتھ تعلق خفی ہے البتہ کتاب الادب کے ساتھ اس کا تعلق ظاہر ہے، اصلِ قص تتبع الاثر ہے(یعنی نشان تلاش کرنا) ابن سیدہ نے المحکم میں اسے رات کے ساتھ مقید کیا قص کا معنی کسی ایسے شخص پر ایرادِ خبر جو وہاں حاضر نہ تھا، بھی ہے کسی شئ سے کسی خاص آلہ کے ساتھ کچھ قطع کرنے کو بھی قص کہتے ہیں یہاں مراد اوپر دالے ہونٹوں پر اگنے والے بال اس طور قطع کرنا کہ استئصال نہ ہو (یعنی جڑ سے ہی ختم نہ ہو جائیں) اسی طرح ناخنوں کا بالائی حصہ قطع کرنا بغیر استئصال کے۔

(وکان ابن عمر الخ) ابوذر اور نسفی کے ہاں یہی ہے اور یہی معتمد ہے باقیوں کے ہاں: (و کان عمر) ہے بقول ابن حجر یہ خطا ہے کیونکہ حضرت عمر کی بابت مشہور ہے کہ انہوں نے گھنی مونچھیں رکھی ہوئی تھیں۔(یحفی) ثلاثی اور رباعی دونوں طرح مستعمل ہے مراد ازالہ ہے۔(حتی یری الخ) اسے ابوبکر اثرم نے عمر بن ابی سلمہ عن ابیہ کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے

ابن عمر کو دیکھا کہ اپنی مونچھوں کو اوپر اور نیچے کی جانب سے صاف کرتے تھے، اس سے بعض کی اس تاویل کا رد ہوا کہ مراد یہ ہے کہ ابن عمر صرف ہونٹوں کی جانب سے صاف کرتے تھے۔ (و یأخذ ھذین الخ) یہ تفسیر اصل میں اسی طرح واقع ہے، رزین نے اپنی جامع میں نافع عن ابن عمر کے طریق سے اسی تفسیر پر جزم نقل کیا بیہقی نے بھی اس کا نحو نقل کیا۔ (بین)سب کے ہاں یہ لفظ موجود ہے مگر عیاض کے مطابق محمد بن ابوصفرہ نے اسے (من) کے ساتھ روایت کیا ہے جو کہ تبعیضیہ ہے اول ہی معتمد ہے۔

- 5888حَدَّثَنَا الْمَكِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ حَنْظَلَةَ عَنْ نَافِعٍ قَالَ أَصْحَابُنَا عَنِ الْمَكِّيِّ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مِنَ الْفِطْرَةِ قَصُّ الشَّارِبِ .طرفه - 5890

ترجمہ: ابن عمرؓ راوی ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا مونچھیں کترنا فطرت سے ہے۔

مراد یہ کہ مکی نے حنظلہ جو کہ ابن ابی سفیان جمحی ہیں، سے (عن نافع عن النبی) ذکر کرتے ہوئے مرسلاً نقل کیا اور سند میں ابن عمر کا واسطہ ذکر نہیں کیا غیرِ بخاری نے مکی سے ابن عمر کے واسطہ کے ساتھ موصولاً نقل کیا ہے، یہی ان کے قول: (قال أصحابنا) سے مراد ہے یہی معتمد ہے اور اسی پر ہمارے شیخ ابن ملقن مرحوم نے جزم کیا لیکن کہا مجھے لگتا ہے کہ یہ اس طریق میں نافع پر موقوف ہے، اسے انہوں نے حمیدی سے تلقی کیا جنہوں نے الجمع میں اسی پر جزم کیا اور یہ محتمل ہے البتہ کرمانی کا خیال ہے کہ روایتِ ثانیہ منقطع ہے اس میں مکی اور ابن عمر کے مابین کوئی واسطہ ذکر نہیں کیا، لکھتے ہیں مفہوم یہ ہے کہ بخاری نے کہا ہمارے اصحاب نے اس حدیث کو منقطعاً نقل کیا ہے انہوں نے (حدثنا مكي عن ابن عمر) ذکر کیا ہے اور ان دونوں کے درمیان کے راوی کا ترک کیا ہے بقول ابن حجر اگرچہ بخاری کی ظاہرِ کلام سے یہی مفہوم پیدا ہوتا ہے لیکن ائمہ کی کلام سے متبین ہوتا ہے کہ یہ مکی اور ابن عمر کے درمیان موصول ہے، زرکشی لکھتے ہیں ناظرین کو چاہئے کہ اس مقام پر خاص توجہ دیں اور تامل کریں کہ (قال أصحابنا الخ) سے کیا مراد لے رہے ہیں تو محتمل ہے کہ کبھی اپنے شیخ عن نافع سے مرسلاً روایت کیا ہو اور کبھی اپنے اصحاب عن مکی سے ابن عمر کا حوالہ ذکر کرتے ہوئے مرفوعاً اور یہ احتمال بھی ہے کہ بعض نے ابن عمر سے راوی مکی کو قرار دے دیا اھ، ابن حجر لکھتے ہیں اسی آخری بات پر کرمانی نے جزم کیا لیکن یہ مردود ہے پھر زرکشی لکھتے ہیں اول احتمال کیلئے یہ امر شاہد ہے کہ بخاری کبھی مکی سے بالواسطہ بھی تخریج کرتے ہیں جیسا کہ البیوع میں ایک روایت گزری، ان کی کتاب میں اس کی متعدد مثالیں ہیں آگے باب (الجعد) میں مالک بن اسماعیل کے حوالے سے ایک روایت آ رہی ہے جس کی سند میں کہا: (حدثنا مالك الخ) پھر آخر میں لکھا: (قال بعض أصحابي عن مالك بن اسماعيل) تو ان کے حوالے سے متن میں ایک زیادت ذکر کی اسی طرح کتاب الاستئذان کے باب (قوموا إلى سيدكم) کے تحت (حدثنا أبو الوليد) کے واسطہ سے حدیث نقل کی اور آخر میں کہا: (أفهمني بعض أصحابي عن أبي الوليد) تو متن میں ایک کلمہ ان بعض اصحاب کے حوالے سے ذکر کیا اسی طرح المناقب کے باب (ذكر أسامة بن زيد) میں (حدثنا سليمان بن عبدالرحمن) کے حوالے سے ایک حدیث تخریج کی اور اس کے آخر میں کہا: (حدثني بعض أصحابنا عن سليمان) تو متن میں ایک زیادت ذکر کی ابن حجر کہتے ہیں ان مقامات اور حدیثِ باب کے مابین فرق یہ ہے کہ یہاں اختلاف وصل و ارسال کی بابت واقع ہوا ہے جب کہ دیگر مقامات میں متن میں ایک زیادت کا معاملہ ہے، اگلے باب میں یہی حدیث اسحاق بن سلیمان عن حنظلہ کے حوالے سے موصولاً

مرفوعا نقل کی ہے لیکن اس میں ایک درجہ نازل ہوئے ہیں، مکی کا یہ طریق ابوامیہ طرسوی کی مسندِ ابن عمر میں بھی منقول ہے کہتے ہیں: (حدثنا مکی الخ) تو موصولا مرفوعا ذکر کیا، وہاں مونچھوں اور ناخنوں کے قص کے ذکر کے بعد (وحلق العانة) بھی ہے بیہقی نے بھی شعب میں ایک اور حوالے کے ساتھ مکی سے اسی طرح ذکر کیا بقول ابن حجر مزی اطراف میں اس حدیث سے غافل رہے تو حنظلہ عن نافع عن ابن عمر کے ترجمہ میں اسے ذکر نہیں کیا نہ مکی کے طریق سے اور نہ اسحاق بن سلیمان کے طریق سے، لکھتے ہیں یہ سب لکھے جانے کے بعد محدثِ حلب شیخ برہان الدین حلبی نے مجھے بیان کیا کہ ہمارے شیخ بلقینی نے انہیں کہا کہ (قال أصحابنا) کے قائل بخاری ہیں اور مکی سے مراد حنظلہ بن ابی سفیان جمحی ہیں (نہ کہ مکی بن ابراہیم) کیونکہ وہ مکی ہیں، کہتے ہیں دونوں سندیں متصل ہیں، موضعِ اختلاف اس امر کا بیان ہے کہ مکی بن ابراہیم نے جب بخاری کو اس کی تحدیث کی تو حنظلہ کا نام لیا اور جب اصحابِ بخاری نے انہیں اس کی تحدیث کی تو ان کا نام ذکر نہیں کیا بلکہ کہا مکی نے ہمیں بیان کیا، کہتے ہیں تو اول سند (مکی عن حنظلة عن نافع عن ابن عمر) ہے جب کہ دوسری (أصحابنا عن المکی عن نافع عن ابن عمر) ہے (اور یہاں مکی سے مراد حنظلہ ہیں) کہتے ہیں اس کی فہم دشوار ہوئی ہے گویا وہ (یتبجح بذلك) (یعنی اس پہ اترا رہے تھے) ابن حجر تائید کرتے ہیں کہ واقعی فہم مشکل ہوئی ہے، اس کا مقتضا یہ ہے کہ بخاری کے اصحاب کی ایک جماعت نے حنظلہ سے ملاقات کی ہے مگر ایسا نہیں، جس نے بھی حنظلہ سے یہ حدیث سنی ہے بخاری ان سے بالواسطہ ہی نقل کرتے ہیں اور وہ ہیں اسحاق بن سلیمان رازی، ان کی وفات بخاری کے طلبِ حدیث میں نکلنے سے پیشتر ہوگئی تھی بقول ابن سعد ۱۹۹ھ میں، ابن نافع اور ابن حبان کے مطابق ۲۰۰ھ میں فوت ہوئے، ابومسعود نے اطراف میں اِفصاح بالمراد کیا چنانچہ حنظلہ عن نافع عن ابن عمر کے ترجمہ میں حدیث: (سن الفطرة حلق العانة و تقلیم الأظافر و قص الشارب)، اللباس میں (عن احمد بن ابی رجاء عن اسحاق بن سلیمان عن حنظلة عن نافع عن ابن عمر) اور (و عن مکی بن ابراہیم عن حنظلة عن ابن عمر) ذکر کی پھر کہا: (و قال أصحابنا عن مکی عن حنظلة عن نافع عن ابن عمر) تو اس سے صراحت ہوئی کہ بخاری کے بعض اصحاب کے حوالے سے مکی ذکر کرنے سے مراد مکی بن ابراہیم ہیں اور ان کے قول (ابن عمر) سے مراد یہی مذکورہ سند ہے یعنی (عن حنظلة عن نافع عن ابن عمر)

حاصلِ کلام وہی جو پہلے بیان کیا کہ مکی بن ابراہیم نے جب بخاری کو اس کی تحدیث کی ارسال کیا اور جب غیرِ بخاری کو اس کی تحدیث کی تو موصول کر کے بیان کیا۔

- 5889حَدَّثَنَا عَلِيٌّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ الزُّهْرِيُّ حَدَّثَنَا عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رِوَايَةً الْفِطْرَةُ خَمْسٌ -أَوْ خَمْسٌ مِنَ الْفِطْرَةِ -الْخِتَانُ وَالِاسْتِحْدَادُ وَنَتْفُ الإِبْطِ وَتَقْلِيمُ الأَظْفَارِ وَقَصُّ الشَّارِبِ .

طرفاه 5891، - 6297

ترجمہ: پانچ اشیاء فطرت سے ہیں: ختنہ، زیرِ ناف بالوں کی صفائی، بغل تلے سے بال اکھیڑنا، ناخن کاٹنا اور مونچھیں کترنا۔

مزی نے تیقن سے شیخ بخاری کو ابن مدینی قرار دیا ہے۔ (عن أبی هريرة رواية) یہ راوی کے قول: (قال رسول الخ)

وغیرہ سے کنایہ ہے مسدد کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (يبلغ به النبی ﷺ) ابوبکر بن ابی شیبہ کی روایت میں (قال رسول الخ) ہے احمد نے اپنی روایت میں بیان کیا کہ سفیان کبھی کنایۃً تحدیث کرتے تھے اور کبھی تصریحاً، فنِ حدیث میں یہ بات طے ہے کہ راوی کا (روایةً) یا (یرویه) یا (يبلغ به إلى النبی) کہنا اس کے مرفوع ہونے پر محمول ہے، آمدہ باب میں ابراہیم بن سعد عن زہری کے طریق سے: (سمعت رسول الله) ذکر ہوگا محمد بن ابوحفصہ عن زہری کی روایت کی سند میں سعید بن میسّب کے ساتھ ابوسلمہ کا واسطہ بھی مذکور ہے اسے ابوالشیخ نے تخریج کیا۔ (الفطرة خمس أو الخ) یہاں یہی واقع ہوا، مسلم اور ابوداؤد کے ہاں بھی اسی طرح شک کے ساتھ جو سفیان کی طرف سے ہے احمد کے ہاں بغیر شک کے: (خمس من الفطرة) ہے ترمذی اور نسائی کی روایتِ معمر عن زہری میں بھی یہی ہے ابراہیم بن سعد کی روایت میں اس کے برعکس ہے، یہ اگلے باب میں ذکر ہوگی اس میں ہے: (الفطرة خمس) مسلم اور نسائی کی یونس بن یزید عن زہری کی طریق میں بھی یہی ہے، یہ اولی پر محمول ہے ابن دقیق العید لکھتے ہیں یہاں (من) کی تبعیض پر دلالت اس روایت کی حصر پر دلالت سے اظہر ہے دیگر روایات میں اس پر زیادت بھی ثابت ہے جس سے دلالت ملتی ہے کہ اس میں حصر غیر مراد ہے، اس صیغہ کے ساتھ ذکر کرنے کی حکمت میں اختلافِ اقوال ہے تو بعض نے رفعِ دلالت کا کہا اور یہ کہ مفہومِ عدد یہاں حجت نہیں بعض نے کہا اولا آپ کو ان پانچ کا علم دیا گیا تھا پھر زیادتِ علم ہوئی، بعض نے کہا اس میں جو اختلافِ عدد ہے وہ حسبِ مقام ہے تو ہر موضع مخاطبین کے جو لائق تھا، ذکر کیا، ایک قول ہے کہ حصر سے مراد مبالغہ ہے ان مذکورہ پانچ کی تاکیدِ امر کے لئے جیسے آپ کا یہ فرمان بھی اسی پر محمول ہے: (الدين النصيحة) اور (الحج عرفة) اور اس قسم کے اقوال! تاکید پہ دال وہ روایت جسے ترمذی اور نسائی نے حضرت زید بن ارقم سے مرفوعا روایت کیا اس میں ہے: (من لم يؤخذ شاربه فليس منا) اس کی سند قوی ہے، احمد نے یزید بن عمرو معافری سے اس کا نحو اس زیادت کے ساتھ نقل کیا: (حلق العانة و تقليم الأظافر) آگے ختنہ کی بحث میں اس کے وجوب کے قائلین کی دلیل ذکر ہوگی

ابن عربی نے ذکر کیا ہے کہ خصالِ فطرت تیس تک پہنچتی ہیں تو اگر ان کی مراد خاص وہ جو لفظِ فطرت کے ساتھ وارد ہوئی ہیں تو معاملہ ایسا نہیں اور اگر ان کی مراد اس سے اعم ہے تو یہ تیس نہیں بلکہ اس سے بہت زیادہ ہیں، سب سے قلیل خصالِ فطرت کا ذکر اسی حدیثِ ابن عمر میں ہوا ہے کہ اس میں فقط تین ہی مذکور ہیں اگلے باب میں آئے گا کہ یہ بلفظ الفطرة اور (من الفطرة) کے ساتھ وارد ہے، اسماعیلی نے اپنی ایک روایت میں (ثلاث من الفطرة) نقل کیا اسے ایک اور روایت میں (من الفطرة) کے ساتھ نقل کیا تو تین یہ اور ساتھ میں ختنہ نقل کیا، مسلم کی حضرت عائشہ سے روایت میں (عشر من الفطرة) ہے تو سوائے ختنہ کے پانچ یہ جن کا حدیثِ ابو ہریرہ میں ذکر ہوا، بیان کئے اور مزید یہ: (إعفاء اللحية و السواك و المضمضة والاستنشاق و غسل البراجم والا ستنجاء) (یعنی داڑھی بڑھانا، مسواک و کلی کرنا، ناک جھاڑنا، انگلیوں کے جوڑوں اور انکی پشت کو دھونا اور استنجاء کرنا) اسے مصعب بن شیبہ عن طلق بن حبیب عن عبداللہ بن زبیر عنہما سے بھی تخریج کیا لیکن اس کے آخر میں ہے کہ راوی دسویں کو بھول گیا ہاں ہوسکتا ہے وہ مضمضہ (یعنی کلی) ہو، اسے ابوعوانہ نے اپنی مستخرج میں (عشرة من السنة) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا اور استنشاق کی بجائے استنثار (اول کا معنی ہے: ناک میں پانی داخل کرنا اور ثانی کا معنی ہے: پانی ڈال کر باہر جھاڑنا) ذکر کیا، نسائی نے سلیمان تیمی کے

طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے طلق بن حبیب کو سنا دس (من الفطرة) کا ذکر کرتے تھے تو اسی کا مثل ذکر کیا البتہ کلی کی بابت کہا: (و شككت في المضمضمة) اسے انہوں نے ابو بشر عن طلق سے بھی تخریج کیا ان کے الفاظ ہیں: (من السنة عشر) تو یہی ذکر کئے البتہ (غسل البراجم) کی جگہ ختنہ کا ذکر کیا، نسائی نے مقطوع روایت کو موصول و مرفوع پر ترجیح دی ہے! میرے لئے ظاہر یہ ہوا کہ یہ قادح علت نہیں اس کے راوی مصعب بن شیبہ کو ابن معین اور عجلی وغیرہما نے ثقہ جب کہ احمد اور ابو حاتم وغیرہما نے لین قرار دیا ہے تو ان کی حدیث حسن کے درجہ میں ہے، ابو ہریرہ وغیرہ سے اس کے شواہد بھی مروی ہیں تو اس حیثیت سے اس کی صحت کا حکم سائغ ہے، سلیمان تیمی کا قول: (سمعت طلق بن حبيب يذكر عشرا من الفطرة) میں محتمل ہے کہ مراد یہ ہو کہ انہوں نے انہیں سنا کہ اپنی جانب سے انکا ذکر کرتے تھے جیسا کہ نسائی کی ظاہرِ فہم ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ مراد یہ ہو کہ سند کے ساتھ ان کا ذکر کیا تو سند کا ذکر حذف کر دیا احمد، ابو داؤد اور ابن ماجہ نے حضرت عمار بن یاسر سے حضرت عائشہ کی حدیث کی مانند مرفوعا نقل کیا اس میں ہے: (من الفطرة المضمضمة والاستنشاق و السواك و غسل البراجم و الانتضاح) (انتضاح یعنی پانی چھڑکنا، یہاں مراد وضوء کے بعد شرمگاہ پر پانی چھڑکنا تاکہ پیشاب کے قطرے گرنے کا وسواس نہ ہو) حدیثِ ابو ہریرہ میں مذکور پانچ ذکر کئے، سیاق ابن ماجہ نے نقل کیا ہے البتہ ابو داؤد نے حدیثِ عائشہ پر احالہ کر دیا پھر لکھا اس کا نحو ابن عباس سے بھی مروی ہے اور کہا پانچ کا تعلق تو سر کے ساتھ ہے ان میں فرق (یعنی مانگ نکالنا) کا ذکر کیا، اعفائے لحیہ ذکر نہیں کیا

بقول ابن حجر گویا وہ عبد الرزاق کی اپنی تفسیر میں اور طبری کی نقل کردہ صحیح سند کے ساتھ طاؤس عن ابن عباس سے روایت کی طرف اشارہ کرتے ہیں اللہ تعالیٰ کے فرمان: (وَ إِذَا ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ) [البقرة : ۱۲۴] کی تفسیر میں، کہتے ہیں اللہ نے طہارت کے ساتھ ان کی آزمائش کی اور پانچ سر میں اور پانچ باقی جسم میں ہیں، ابن حجر کے بقول تو حدیثِ عائشہ کی مثل نقل کیا جیسا کہ اس روایت میں ہے جس کا ذکر میں نے ابو عوانہ کے حوالے سے کیا ہے ان کے ہاں مضمضمہ کی بابت شک بھی نہیں انہوں نے بجائے اعفائے لحیہ کے مانگ کا ذکر کیا اسے ابن ابو حاتم نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس سے روایت میں استنجاء کی بجائے روزِ جمعہ کے غسل کا ذکر کیا تو ان احادیث میں مذکور کل خصال کی تعداد پندرہ بنتی ہے! ابو شامہ نے اپنی کتاب (كتاب السواك و ما أشبه ذلك) میں ان میں سے بارہ پر اقتصار کیا نووی نے شرحِ مسلم میں ایک کا اضافہ کیا، اس حدیثِ متفق علیہ کی شرح میں خوض سے قبل میرا خیال بنا کہ ان اضافی دس کی شرح کی طرف اشارہ کر دوں تو جہاں تک وضوء، استنشاق، استنثار، استنجاء، مسواک اور روزِ جمعہ کے غسل کا تعلق ہے تو ان کا مفصل ذکر کتاب الطہارۃ میں ہو چکا اعفائے لحیہ کا ذکر اگلے باب میں آرہا ہے مانگ کی بحث بھی چند ابواب کے بعد آئے گی اور جو غسلِ براجم ہے یہ بُرجُمة کی جمع ہے اور یہ (عُقَد الأصابع في ظهر الكف) ہے (یعنی کف کی پشت پر انگلیوں کے جوڑ) خطابی کہتے ہیں ان جگہوں میں میل جمع ہو جاتی ہے بالخصوص ان حضرات کے ہاتھوں میں جو طری البدن والے نہ ہوں (یعنی جن کے بدنوں میں خشکی ہوتی ہے) غزالی لکھتے ہیں عرب کھانے کے بعد ہاتھ نہ دھوتے تھے تو ان حصوں میں میل جمع ہوتی رہتی تو ان کے دھونے کا حکم دیا، نووی لکھتے ہیں یہ ایک علیحدہ سنت ہے وضوء کے ساتھ مختص نہیں یعنی وضوء، غسل یا ویسے صفائی کرتے وقت انہیں بھی دھونا چاہئے، انہی کے ساتھ ملحق ہے کانوں کی پشت اور اندرونی جگہوں میں مجتمع ہونے والی میل کچیل کی صفائی، اس کی وجہ

سے سماعت متاثر ہو جاتی ہے، ابن ابی عدی نے حضرت انس سے روایت کیا کہ نبی پاک نے وضوء کرتے ہوئے براجم کا خیال رکھنے کی تاکید فرمائی کیونکہ ان میں بسرعت میل جمع ہو جاتی ہے، ترمذی حکیم کی عبداللہ بن بشر سے مرفوع حدیث میں ہے: (قصوا أظفارکم و ادفنوا قُلاماتکم و نقوا براجمکم) (یعنی اپنے ناخن کاٹو اور کٹے ناخنوں کو دفن کر دو اور اپنے براجم کی صفائی کرو) اس کی سند میں ایک مجہول راوی ہے احمد کی حدیثِ ابن عباس میں ہے کہ ایک دفعہ حضرت جبرائیل کی آمد میں تاخیر ہوئی آپ نے فرمایا ان کی آمد میں تاخیر کیوں نہ ہو؟ اور تم نہ مسواک کرتے ہو نہ اپنی مونچھیں چھوٹی کراتے ہو اور نہ اپنے رواجب صاف کرتے ہو، رواجب راجبۃ کی جمع ہے ابوعبید کے بقول براجم اور رواجب اصولِ اصابع کے مفاصل ہیں (یعنی انگلیوں کے پوروں کے جوڑ) ابن سیدہ لکھتے ہیں بعض کے نزدیک اندرونی جوڑ کو برجمہ کہتے ہیں جب کہ رواجب انگلیوں کے اصول کے جوڑوں کا اندرون ہیں بعض نے (قصب الأصابع) کہا (یعنی انگلیوں کے پورے) ایک قول (ظهور السلاميات) کا ہے (یعنی ہڈیوں کی پشت) ابن اعرابی کے نزدیک راجبہ (البقعة الملساء التي بين البراجم) (یعنی انگلیوں کے بیرونی جوڑوں کی ٹوپیاں سی) اور براجم (المسبحات من مفاصل الأصابع) ہیں (یعنی انگلیوں کے ہوروں کی اندرونی جانب جہاں تسبیحات شمار کرتے ہیں) ہر انگلی میں تین برجمات ہیں البتہ انگوٹھے میں دو ہیں جوہری لکھتے ہیں رواجب: (مفاصل الأصابع التي تلي الأنامل ثم البراجم ثم الأشاجع اللاتي على الكف)

جہاں تک انتصاح کا تعلق ہے تو ابوعبید ہروی کہتے ہیں اس سے مراد وضوء کے بعد تھوڑا سا پانی لے کر شرمگاہ پر چھڑک دینا، اس کا مقصد نفیِ وسواس ہوتا ہے (کہ پیشاب کا قطرہ نہ گر گیا ہو) بقول خطابی (انتضاح الماء) یعنی اس کے ساتھ استنجاء کرنا، اس کا اصل نضح سے ہے جو تھوڑے سے پانی کو کہتے ہیں اس پر یہ اور استنجاء ایک ہی خصلت ہوئی ہاں اول معنی پر یہ اس سے دیگر ہے، اس کی شاہد اصحاب سنن کی حکم بن سفیان ثقفی یا سفیان بن حکم عن ابیہ سے روایت ہے کہتے ہیں کہ انہوں نے نبی اکرم کو دیکھا کہ وضوء فرمایا پھر ایک پیالے سے پانی لے کر انتصاح کیا، بیہقی نے سعید بن جبیر سے نقل کیا کہ ایک شخص ابن عباس کے پاس آیا اور کہا میں جب نماز کے لئے کھڑا ہوتا ہوں تو (أجد بَللا) (یعنی شرمگاہ میں تریاہٹ سی پاتا ہوں) انہوں نے کہا: (انضح بماء) اگر یہ وسواس ہو تو کہو یہ وہی پانی ہے (جو چھڑکا تھا)

جہاں تک اس معنی میں وارد دیگر خصال ہیں جن کے ساتھ فطرۃ کا لفظ مذکور نہیں ہوا تو وہ بکثرت ہیں ان میں ترمذی کی ابو ایوب سے مرفوع روایت میں جن کا ذکر ہوا، اس میں ہے: (أربعٌ مِن سنن المرسلين: الحياء و التعطُّر والسواك و النكاح) حیاء کے ضبط میں اختلاف ہے بعض نے حاء اور یاء کی زبر کا کہا، صحیحین میں ثابت ہے کہ حیاء ایمان سے ہے بعض نے اسے (حِنّاء) پڑھا، تو اول پر یہ معنوی خصلت ہے جو تحسینِ خلق سے متعلق ہے اور ثانی پر حسی خصلت ہے جو تحسینِ بدن سے متعلق ہے، بزار اور معجم الصحابہ میں بغوی نے اور حکیم ترمذی نے نوادر الاصول میں فلیح بن عبداللہ خطمی عن ابیہ عن جدہ سے مرفوعا روایت کیا کہ (خمس مِن سنن المرسلين) تو چار تو یہی مذکور ماسوائے نکاح کے ذکر کیں مزید حلم اور حجامت (یعنی سنگی لگوانا) بھی، احادیث میں تتبع کرنے سے کثیر تعداد سامنے آئے گی جیسا کہ پہلے اشارہ کیا، ان خصال کے ساتھ دینی اور دنیوی مصالح متعلق ہیں تتبع سے جن کا ادراک ہو سکتا ہے، مثلا ان میں سے تحسینِ ہیئت، اجمالی اور تفصیلی تحسینِ بدن، طہارتوں میں احتیاط، ساتھیوں کے ساتھ حسنِ سلوک کہ مثلا انہیں (جسم و منہ کی) بدبو

سے اذیت نہ دے، مجوس، یہود ونصاری اور بت پرستوں جیسے کفار کے شعارات کی مخالفت، شارع کے اوامر کا امتثال اور اس امر پر محافظت جس کی طرف اس آیت میں اشارہ کیا گیا: (وَ صَوَّرَ كُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَ كُمْ)[غافر: ۶۴] کہ ان خصال کی محافظت اور انہیں اپنانے کے ساتھ اس کی مناسبت ہے گویا کہا ہم نے تمہیں اچھی شکلوں سے نوازا ہے تم قبیح کرنے والے امور وافعال کے ساتھ انہیں خراب مت کرو یا اس حسنِ صورت کے استمرار باسکا سبب بننے والے افعال وامور اپنائے رکھو کہ یہی مروت اور تآلفِ مطلوب کا تقاضہ ہے کیونکہ اگر انسان خوبصورت ہیئت میں ہوگا (یعنی ستھرا اور صاف لباس پہنا ہوگا، بال صاف اور کنگھی کیے گئے اور دانت وغیرہ صاف ہیں) تو یہ اس کی طرف انبساطِ نفس کا ایک بڑا محرک ثابت ہوگا اس کی بات پر توجہ اور اس کی آراء کو وقعت دی جائے گی اور اگر اس کا عکس ہے تو برعکس معاملہ ہوگا

جہاں تک فطرت کا مفہوم ہے تو خطابی نے کہا اکثر علماء کی رائے میں یہاں فطرت سے مراد سنت ہے، دیگر نے بھی یہی کہا، کہتے ہیں مفہوم یہ ہے کہ یہ انبیاء کرام کی سنن (یعنی طور وطریقے) ہیں ایک گروہِ علماء کی رائے ہے کہ فطرت کا معنی دین ہے ابونعیم نے مستخرج میں اسی پر جزم کیا، نووی شرح مہذب میں لکھتے ہیں ماوردی اور الشیخ ابواسحاق نے جزم کیا ہے کہ فطرت سے اس حدیث میں مراد دین ہے، ابن صلاح نے خطابی کے ذکر کردہ معنی کو باعثِ اشکال قرار دیا اور کہا معنائے فطرت معنائے سنت سے بعید ہے لیکن شائد مراد یہ ہو کہ یہ مضاف کے حذف پر ہے ای (سنة الفطرة) ،نووی نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے کہا خطابی نے جو نقل کیا وہی درست ہے کیونکہ صحیح بخاری میں ابن عمر سے مروی ہے کہ نبی پاک نے فرمایا: (مِن السنة قص الشارب و نتف الإبط و تقليم الأظفار) کہتے ہیں اس حدیث کی صحیح ترین تفسیر وہی ہو سکتی ہے جو کسی دیگر حدیث میں ہو بالخصوص بخاری کی حدیث میں، ابن حجر کہتے ہیں ہمارے شیخ ابن ملقن بھی اس میں ان کے ہمنوا ہیں مگر ان کی ذکر کردہ یہ حدیث مجھے کسی نسخہِ بخاری میں نہیں ملی بلکہ ابن عمر کی روایت میں (الفطرة) کا ہی لفظ ہے اسی طرح حدیثِ ابو ہریرہ میں بھی ہاں البتہ حضرت عائشہ کی ابوعوانہ کے ہاں ایک روایت میں فطرت کے لفظ کی بجائے سنت کے لفظ کے ساتھ تعبیر واقع ہوئی ہے اور ایک اور میں بلفظ الفطرة ہی جیسا کہ مسلم اور نسائی وغیرہما نے نقل کیا، راغب لکھتے ہیں اصلِ فطر فاء کی زبر کے ساتھ، طول میں شق کرنا (یعنی پھاڑنا) وحی، اختراع اور ایجاد پر اس کا اطلاق ہے فطرت ایسی ایجاد جو کسی سابق مثال ونمونہ پر نہ ہو ابو شامہ کے بقول فطرت کا اصل معنی (الخلقة المبتدأة) ہے (یعنی اولین خلقت) اسی سے قرآن میں: (فَاطِرُ السَّمٰوٰتِ وَ الْأَرْضِ) ہے ای (المبتدئ خلقهن)(یعنی اولین جس نے یہ خلقت کی) آنجناب کا فرمان: (كُل مولودٍ يُولَد على الفطرة ، أي على ما ابتدأ الله خلقه عليه)(یعنی اللہ نے جو اسکی ابتدائے خلقت کی) اسی طرف اس آیت میں اشارہ کیا گیا: (فِطْرَةَ اللّٰهِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا)[الروم: ۳۰] معنی یہ کہ اگر ہر ایک کو اس کے وقتِ پیدائش سے اس کی مؤدائے نظر پر چھوڑ دیا جائے تو دینِ حق یعنی توحید کی طرف ہی آئے گا، اس کی تائید ماقبل کی یہ آیت بھی کرتی ہے: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ حَنِيْفاً فِطْرَةَ اللّٰهِ الخ) اور اسی طرف حدیث کا بقیہ حصہ بھی اشارت کناں ہے: (فأبواهُ يُهَوِّدَانِهِ الخ) حدیثِ باب میں فطرت سے مراد یہ ہے کہ جب یہ افعال اختیار کر لیئے جائیں تو ان کا فاعل اس فطرت کے ساتھ متصف ہوگا جس پر اللہ تعالی نے لوگوں کو پیدا فرمایا اور ان پر انہیں ترغیب دلائی اور انہیں ان کیلئے پسند کیا تاکہ وہ اکمل اور اشرف صفات پر گامزن ہوں، اھ قاضی

بیضاوی نے حدیثِ باب میں مذکور فطرت کو ان تمام کی طرف راجع کیا ہے جو اس کے معنی میں وارد ہیں مثلا اختراع، جبلت، دین اور سنت! کہتے ہیں یہی وہ سنتِ قدیمہ ہے جو انبیاء نے اختیار کی اور اس پر شرائع متفق ہوئیں گویا یہ جبلی امر ہے جس پر وہ مفطور کیے گئے، آپ کے قول (خمس من الفطرة) میں نکرہ کے ساتھ ابتداء سائغ ہے کہ یہ موصوفِ محذوف کی صفت ہے ای (خصال خمس الخ) یا یہ مبنی بر اضافت ہے ای (خمس خصال) اور جائز ہے کہ جملہ مبتدا محذوف کی خبر اور تقدیرِ کلام ہو: (الذی شرع لکم خمسٌ من الفطرة)

حدیثِ ہذا کے بعض طرق میں فطرۃ کی بجائے سنت کے ساتھ تعبیر سے مراد طریقہ ہے نہ کہ وہ سنت جو واجب کے مقابل ہے الشیخ ابو حامد اور ماوردی وغیرہما نے اسی پر جزم کیا، کہتے ہیں یہ اس حدیث کی نظیر پر ہے: (علیکم بسنتی و سنة الخلفاء الراشدین) قاضی ابو بکر بن عربی نے غرابت کا مظاہرہ کیا جب لکھا میرے خیال میں اس حدیث میں مذکور پانچ خصال واجب ہیں کہ اگر آدمی ان کا ترک کر دے تو آدمیوں کی شکل وصورت پر باقی نہ رہے، یہ بات انہوں نے شرحِ مؤطا میں لکھی ابو شامہ نے تعاقب کیا اور کہا وہ اشیاء جن کا مقصود تحسینِ خلق ہے جو کہ نظافت ہے اس میں شارع کی جانب سے کسی امرِ ایجاب کی ضرورت نہیں اس میں دواعی الانفس (یعنی نفس کی پکار اور میلان) پر ہی اکتفاء ہے تو انکی طرف مجرد ندب ہی کافی ہے، ابن دقیق العید بعض علماء سے ناقل ہیں کہ حدیث فطرت بمعنی دین پر دال ہے اور جو کسی شیٔ کی طرف مضاف کیا جائے اس میں اصل یہ ہے کہ وہ اس کے ارکان میں سے ہو نہ کہ اس کے زوائد میں سے حتی کہ اس کے برخلاف کوئی دلیل ہو، حضرت ابراہیمؑ کی اتباع کرنے کا امر وارد ہوا ہے اور ثابت ہے کہ حضرت ابراہیم کو یہ خصال اختیار کرنے پر مامور کیا گیا تھا اور ہر وہ جس کی اتباع کا اللہ حکم دے تو وہ مامورین کی نسبت واجب ہوتی ہے، تعاقب کیا گیا کہ اس میں وجوبِ اتباع ہر متبوع کے وجوب کو مقتضی نہیں ہوتی بلکہ (عمومی انداز میں) امتثال کے ساتھ اتباع تام ہے، اگر یہ متبوع پر بھی واجب ہو تو تابع پر بھی واجب ہوگی اگر مندوب ہے تو اس پر بھی مندوب ہے تو امتِ محمدیہ پر ان خصال کا واجب ہونا اس امر پر متوقف ہے کہ سیدنا ابراہیمؑ پر ان کا وجوب ثابت ہو۔

(الختان) ختن ای قطع کا مصدر، ختن جائے مفتوح اور تائے سکن کے ساتھ، کسی عضوِ مخصوص کا بعض مخصوص حصہ قطع کرنا، مسلم کے ہاں یونس کی روایت میں: (الاختتان) ہے، ختان فعلِ خاتن کیلئے اسم ہے اور موضعِ ختان کیلئے بھی جیسے ایک حدیثِ عائشہ میں ہے: (إذا التقی الختانان) یہاں مراد اول ہے! ماوردی کہتے ہیں ختان الذکر اس جلدہ (یعنی لوتھڑے) کا قطع کرنا جو حشفہ (یعنی عضوِ تناسل کی سپاری) کو ڈھانپے ہوئے ہوتا ہے، مستحب یہ ہے کہ اسے حشفہ کے شروع سے کلیۃً ہی کاٹ دیا جائے بہر حال اتنا ضرور کہ حشفہ ڈھانپا ہوا نہ رہے، امام الحرمین کہتے ہیں مردوں میں مستحق قطعِ قلفہ ہے، یہ وہ جلدہ جو حشفہ کو ڈھانپے ہوئے ہوتی ہے حتی کہ اس سے کوئی ٹکڑا لٹکتا نہ رہے، ابن صباغ کہتے ہیں حتی کہ پورا حشفہ ننگا ہو، رافعی ابن کج سے ناقل ہیں کہ واجب ادا ہو جائے گا جب حشفہ کے اوپر سے کچھ شیٔ کاٹ کر علیحدہ کر دی جائے خواہ تھوڑی سی ہی بشرطے کہ اس سے آلۂ تناسل کا سرا ننگا ہو جائے بقول نووی یہ قول شاذ ہے اول ہی معتمد ہے امام (یعنی امام الحرمین) لکھتے ہیں عورتوں کے ختان میں مستحب یہ ہے کہ جس پر اسم کا اطلاق ہو سکے بقول ماوردی عورت کا ختان یہ ہے کہ وہاں سے اس جلدہ کا قطع کر دینا جو اس کی شرمگاہ کے مدخل پر ہے گٹھلی کی مانند یا جیسے مرغ کی کلغی ہو اور واجب

اس سے ابھرے ہوئے ٹکڑے کو قطع کر دینا، استئصال مطلوب نہیں ابو داؤد نے ام عطیہ سے روایت کیا کہ مدینہ کی ایک عورت ختنے کیا کرتی تھی تو نبی اکرم نے اسے ہدایت فرمائی کہ: (لا تنهكي فإن ذلك أحظى للمرأة)(یعنی عورت کی شرمگاہ میں موجود سب لوتھڑوں کو نہ کاٹو کہ وہ بوقتِ جماع ان کے سبب زیادہ لذت محسوس کرتی ہے) کہتے ہیں یہ قوی نہیں بقول ابن حجر حضرت انس اور ام ایمن کی حدیث سے اس کے دو شاہد بھی ہیں جنہیں ابوالشیخ نے کتاب العقیقہ میں تخریج کیا ایک اور ضحاک بن قیس سے بھی جسے بیہقی نے نقل کیا، نووی کہتے ہیں مرد کے ختنہ کو اِعذار اور عورت کے ختنہ کو خفض کہتے ہیں ابو شامہ کہتے ہیں اہلِ لغت کی کلام ہر دو کو اِعذار کہنے کو مقتضی ہے جبکہ خفض مؤنث کے ساتھ مختص ہے، بقول ابوعبیدہ (عذرتُ الجاريةَ و الغلامَ و أعْذرْتُهما) یہ (خَتَنَ و أُخْتَنَ) کے ہم وزن ومعنی ہیں، جوہری کہتے ہیں اکثر (خفضت الجارية) ہے، کہتے ہیں عربوں کا خیال تھا کہ لڑکے کی پیدائش اگر قمر میں ہو (یعنی چاند کی روشنی میں) تو وہ پیدائشی مختون ہوتا ہے شافعیہ نے پیدائشی مختون کی بابت مستحب قرار دیا ہے کہ ختنہ کی جگہ پر استرا گزارا جائے بقول ابوشامہ اس قسم کے بچوں کا مکمل ختنہ نہیں ہوا ہوتا بلکہ حشفہ کا ایک کنارا ہی عیاں ہوتا ہے اگر ایسے ہو تو تکمیلِ ختنہ ضروری ہے

ابوعبداللہ بن الحاج المدخل میں لکھتے ہیں خواتین کی بابت اختلاف ہے کہ آیا سبھی کا ختنہ کیا جائے گا یا مشرقی اور مغربی عورتوں کے درمیان تفرقہ ہوگا کہ مشرقی خواتین کا ختنہ کیا جائے مغربی کا نہیں کیونکہ ان کے ہاں وہ زائد حصہ نہیں لگا ہوتا جس کا قطع کرنا مشروع ہے (مغربی سے مراد جو عالمِ عرب کا مغرب ہے جس میں آج کل تین بڑے ممالک ہیں: الجزائر، مراکش اور تیونس لیبیا بھی اسی طرف واقع ہے) کہتے ہیں جن حضرات کی رائے ہے کہ پیدائشی مختون کی ختنہ کی جگہ پر بھی استحباباً استرا گزارا جائے تا کہ امتثالِ امر ہو تو یہی رائے انہوں نے عورتوں کے حق میں بھی دی ہے

اس باب میں مذکور خصال میں سے صرف ختنہ کے وجوب کو امام شافعی اور ان کے جمہور اصحاب نے اختیار کیا ہے قدماء میں سے عطاء نے بھی یہی کہا حتی کہ کہا اگر بڑی عمر میں اسلام قبول کیا ہے تو اس کا اسلام تبھی تام ہوگا اگر ختنہ کرائے، احمد اور بعض مالکیہ سے بھی اس کے وجوب کا قول منقول ہے ابوحنیفہ کے نزدیک واجب ہے فرض نہیں ان سے ایک قول یہ بھی ہے کہ سنت ہے اس کے ترک سے گناہگار ہوگا شوافع سے ایک قول یہ ہے کہ عورتوں کیلئے واجب نہیں، یہی رائے صاحب المغنی نے احمد سے نقل کی ہے اکثر علماء اور بعض شافعیہ کی رائے میں یہ واجب نہیں ان کی حجت شداد بن اوس کی یہ مرفوع روایت ہے: (الختان سنة للرجال مكرمة للنساء)(یعنی ختان مردوں کیلئے سنت اور خواتین کی نسبت ایک عمدہ چیز ہے) اس میں کوئی حجت نہیں کیونکہ متقرر ہے کہ حدیث میں وارد سنت کے لفظ سے وہ مراد نہیں جو واجب کے مقابل ہے لیکن جب مردوں اور عورتوں کے درمیان تفرقہ واقع ہوا ہے تو یہ دونوں کے افتراقِ حکم دال ہوا کہ مردوں کے حق میں بنسبت عورتوں کے آکد ہو یا مردوں کیلئے یہ مندوب اور عورتوں کیلئے مباح ہے علاوہ ازیں یہ حدیث ثابت نہیں کیونکہ یہ حجاج بن ارطاۃ کی روایت سے ہے اور وہ قابلِ احتجاج نہیں اسے احمد اور بیہقی نے تخریج کیا لیکن طبری کی مسند الشامیین میں سعید بن بشر عن قتادہ عن جابر بن زید عن ابن عباس کے طریق سے اس کا شاہد بھی ہے، سعید مختلف فیہ راوی ہیں، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا ہے کہ یہ وجوب میں ہی منحصر نہیں، اسے ابوالشیخ نے اور بیہقی نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس سے نقل کیا

بیہقی نے اسے حضرت ابو ایوب سے بھی تخریج کیا، اس امر سے بھی ان کا احتجاج ہے کہ جن خصال کا ختنہ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے وہ واجب نہیں مگر بعض شاذ رائے کے حاملین کے ہاں لہذا ختنہ بھی واجب نہیں، جواب دیا گیا کہ کوئی مانع نہیں کہ حدیث میں فطرت اور سنت کے ساتھ وہ قدرِ مشترک مراد لی جائے جو وجوب اور ندب کے مابین جامع ہے اور وہ ہے طلبِ مؤکد تو یہ عدم وجوب پر دلالت نہیں کرتا اور نہ اس کے ثبوت پر تو دیگر روایات سے طلبِ دلیل کی جائے پھر یہ بھی کہ کوئی مانع نہیں کہ مختلف حکم والے افعال کو ایک ہی لفظِ امر کے ساتھ جمع کیا جائے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے:(كُلُوْا مِنْ ثَمَرِهٖٓ اِذَآ اَثْمَرَ وَاٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ)[الأنعام: ۱۴۱] تو ایتائے حق واجب جبکہ اکل مباح ہے (تو دونوں کو ایک ہی انداز سے بیان کیا) ایک جماعت نے اس کے ساتھ یہی تمسک کیا ہے، فاکہانی نے شرح عمدہ میں اس کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ آیت اور حدیث کے مابین فرق یہ ہے کہ حدیث ایک لفظ کو متضمن ہے جو سب میں مستعمل ہوا جس سے متعین ہوا کہ دو میں سے کسی ایک امر پر اسے محمول کیا جائے یا وجوب پر یا ندب پر بخلاف آیت کے کہ اس میں صیغۂ امر متکرر ہے اور ظاہر (امر) وجوب ہے تو کسی ایک میں دلیل کے ساتھ اسے مصروف کیا جائے گا دوسرا اصل پر باقی رہے گا، یہ تعقب ان حضرات کے طریقہ پر ہے جو ایک لفظ کو دو معانی میں استعمال کرنے سے مانع ہیں مگر جو اس کے مجوزین ہیں جیسے شافعیہ تو یہ ان کا رد نہیں کرتا، موجبینِ ختنہ نے کئی ادلہ کے ساتھ استدلال کیا اول یہ کہ قلفہ نجاست کو روکے رکھتا ہے جو صحتِ نماز کو مانع ہے جیسے (مثلا) کوئی اپنے منہ (یا کسی بھی جگہ مثلا جیب) میں نجاست رکھ کر نماز پڑھنا شروع کر دے، یہ اس بات سے متعقب ہے کہ منہ حکمِ ظاہر میں ہے اور اسکی دلیل یہ کہ اگر روزے دار نے منہ میں کوئی کھانے کی چیز رکھ لی تو اس سے اس کا روزہ نہ ٹوٹے گا بخلاف اندرون قلفہ کے کہ یہ حکمِ باطن میں ہے (اب پیٹ کے اندر ہمہ وقت نجاست موجود ہے جس سے نماز میں کوئی فرق نہیں پڑتا) ابو طیب طبری نے تصریح کی کہ یہ قدر ہمارے ہاں مغتفر (یعنی نظر انداز شدہ) ہے، دوسری دلیل وہ روایت جسے ابو داؤد نے عثیم بن کثیر کے دادا کلیب سے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے انہیں فرمایا:(أَلْقِ عنك شَعْرَ الكفر و اخْتَتِنْ) اور یہ امر متقرر ہے کہ کسی ایک سے مخاطب ہو کر نبی پاک کا کوئی حکم دینا سب کو شامل ہوتا ہے الا یہ کہ کوئی دلیلِ خصوصیت ہو، اس کا یہ کہہ کر تعاقب ہوا کہ اس کی سند ضعیف ہے اور ابن منذر کہہ چکے ہیں کہ اس میں کوئی روایت ثابت نہیں

سوم مختون کی کشفِ عورۃ کا جواز، آگے ذکر ہوگا کہ یہ (یعنی ختنہ) بالغ یا جو بلوغت کے قریب ہو، کیلئے مشروع ہے اسی طرح ختنہ کرنے والے کی اس کی طرف نظر اور یہ دونوں حرام ہیں تو اگر ختنہ کرانا واجب نہ ہوتا تو یہ مباح نہ ہوتے، اس دلیل کے ساتھ سب سے پہلے ابو عباس بن سریج نے احتجاج کیا تھا خطابی وغیرہ نے یہ نقل کیا، نووی لکھتے ہیں انہوں نے ابن سریج کی طرف منسوب کتاب الودائع میں یہ پڑھا ہے، کہتے ہیں میرا نہیں خیال کہ یہ بات ان سے ثابت ہو، ابو شامہ کہتے ہیں ان کے بعد متعدد مصنفین نے مختلف عبارات کے ساتھ اسے بیان کیا جیسے ابو حامد (یعنی غزالی) قاضی حسین، ابو الفرج سرخسی اور مہذب میں الشیخ، عیاض نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ مصلحتِ جسم کیلئے کشفِ عورۃ اور مداوات (یعنی علاج) کی غرض سے اس کی طرف دیکھنا مباح ہے، یہ اجماعاً واجب نہیں اگر دنیوی مصلحت کے پیش نظر یہ جائز ہے تو دینی مصلحت کیلئے تو بالاولی ہوا، قاضی حسین کو اس کا احساس ہوا تو لکھا اگر کہا جائے کبھی بغیر واجب ترکِ واجب کیا جاتا ہے جیسے اثنائے خطبہ پہنچ کر انصات للخطبہ کا واجب ترک کر کے تحیۃ المسجد کی دو رکعتوں میں مشغول

ہونا یا جیسے سجدہ تلاوت آجانے پر نماز میں قیام کا واجب ترک کر کے ادائیگی سجدہ کرنا اور علاج کی غرض سے کشفِ عورۃ کرنا، پہلی دو باتوں کا تو جواب دیا مگر تیسری کا نہیں، نووی نے اس کا یہ جواب دیا کہ ہر مداوات کیلئے کشفِ عورہ جائز نہیں لہذا امراد تام نہیں، ابو شامہ نے اس ایراد کو قوی قرار دیا اس امر کے ساتھ کہ میت کو غسل دینے والے کیلئے جائز قرار دیا گیا ہے کہ اس کے زیرِ ناف بال صاف کر سکتا ہے اور ظاہر ہے یہ کام وہ دیکھے اور چھوئے بغیر نہیں کر سکتا جو دونوں حرام ہیں مگر یہاں ایک امرِ مستحب کیلئے جائز قرار دئے گئے، چہارم: ابو حامد اور ان کے اتباع جیسے ماوردی نے اس امر سے احتجاج کیا کہ یہ قطع عضو ہے جو جسم سے تعبداً مستخلف نہیں لہذا واجب ہے جیسے چور کا ہاتھ کاٹنا، تعاقب کیا گیا کہ قطعِ ید ایک جرمِ عظیم کے مقابلہ میں مباح کیا گیا ہے لہذا قیاس تام نہیں، پانچواں قول ماوردی کا ہے جو کہتے ہیں ختنہ میں نفس پر عظیم الم کا ادخال ہے جو مشروع نہیں ماسوائے تین خصال کے: برائے مصلحت، برائے عقوبت اور برائے وجوب، اول دو منتفی ہیں لہذا تیسرا ثابت ہوا ابو شامہ نے تعقب کیا کہ ختنہ میں متعدد مصالح ہیں مثلاً مزید طہارت اور نظافت کیونکہ قلفہ عربوں کے نزدیک مستقذرات میں سے تھا ان کے اشعار میں بکثرت اقلُف کی ذم ملتی ہے اسی طرح ختنہ کی ان کے ہاں قدر تھی اس کی مناسبت سے ایک خاص دعوت کا اہتمام کیا کرتے تھے اسلام نے اسے برقرار رکھا، چھٹا قول خطابی کا ہے جنہوں نے وجوبِ ختان سے احتجاج کیا اور یہ کہ یہ شعارِ دین سے ہے اسی سے مسلمان کی کافر سے تمیز ہے حتی کہ اگر غیر مختون میتوں میں اگر کوئی میت مختون پائی جائے تو اس کا جنازہ بھی پڑھا جائے گا اور اسے مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا، ابو شامہ نے اس کا تعاقب کیا اور کہا دین کے سب شعار تو واجب نہیں اور جو میتوں کے مابین ایک مختون میت کی بات کی یہ بھی مردود ہے کیونکہ یہودی اور بہت سے نصاریٰ بھی ختنہ کراتے ہیں لہذا ان کے مذکور کو قرینہ کے ساتھ مقید کیا جائے، بقول ابن حجر ان کی دلیل باطل ہے، ساتواں قول بیہقی نے ذکر کیا لکھتے ہیں سب سے احسن حجت یہ ہے کہ صحیحین کی حدیثِ ابی ہریرہ مرفوع سے احتجاج کیا جائے جس میں ہے کہ حضرت ابراہیم نے اسی برس کی عمر میں اپنا ختنہ کیا اور اللہ کا فرمان ہے: (ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ)[النحل: ۱۲۳] ابن عباس سے منقول ہے کہ جن کلمات کے ساتھ حضرت ابراہیم کی آزمائش کی گئی اور وہ پورا اترے وہ خصالِ فطرت ہیں ان میں ختنہ بھی تھا اور ابتلاء عموماً انہی کے ساتھ ہوتی ہے جو واجب امور ہوں

تعاقب کیا گیا کہ ان کے مذکور سے لازم نہیں کہ حضرت ابراہیم نے علی سبیل الوجوب ختنہ کیا ہو! جائز ہے کہ ان کا یہ فعل علی سبیل الندب ہو تو انکے فعل کے وفق ان کی اتباع سے امتثالِ امر ہو جائے گا، اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کے حق میں کہا: (وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ) [الأعراف: ۱۵۸] اور اصول میں متقرر ہے کہ آپ کے افعال مجرداً وجوب پر دال نہیں نیز باقی کلماتِ عشر بھی واجب نہیں، ماوردی کہتے ہیں حضرت ابراہیمؑ اس عمر میں اللہ کے امر ہی سے یہ کام کر سکتے تھے ابن حجر کہتے ہیں یہ جو انہوں نے بحثاً کہا یہ منقولاً وارد ہے چنانچہ ابو الشیخ نے العقیقہ میں موسی بن علی بن رباح عن ابیہ سے نقل کیا کہ جب حضرت ابراہیمؑ کو ختنہ کرنے کا حکم دیا گیا تب ان کی عمر اسی برس تھی انہوں بعجلت اس کی تعمیل کرتے ہوئے قدوم کے ساتھ ختنہ کر لیا جب تکلیفِ گراں محسوس ہوئی تو بارگاہِ خداوندی میں دعا کی، جواب آیا تم نے عجلت کی اور آلہ کی بابت ہمارے حکم کا انتظار نہ کیا، عرض کی اے رب میں نے برا جانا کہ تیرے امر کو موخر کروں، ماوردی کہتے ہیں قدوم جو دالِ مشدد اور مخفف دونوں طرح ہے کلہاڑے کو کہتے ہیں، دیگر کا خیال ہے کہ یہ جگہ کا نام ہے

ابوعبید ہروی الغریبین میں لکھتے ہیں کہا جاتا ہے یہ ان کے قیلولہ کرنے کا مقام تھا بعض نے کہا شام کی ایک قریہ کا نام ہے بقول ابوشامہ ان کی آخری آرام گاہ سے قریب ایک جگہ کا نام تھا بعض نے حلب کے قریب کہا، کئی ایک نے جزم کیا ہے کہ دالِ مخفف کے ساتھ آلہ ہے ابن سکیت نے تصریح کی کہ یہ مشدد نہیں، بعض نے ہر ایک میں دونوں وجہیں ثابت کیں اس کے بعض مباحث احادیث الانبیاء میں اس حدیث کی اثنائے شرح بیان ہو چکے ہیں، ابوالشیخ کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ واقع ہے کہ حضرت ابراہیم کی عمر بوقتِ ختنہ ایک سو بیس برس تھی بعدازاں مزید اسی برس جئے، اول اشہر ہے کہ ختنہ کے وقت عمر اسی برس تھی اور اس کے بعد چالیس برس اور جئے! غرض یہ کہ اس کے ساتھ استدلال۔ جیسا کہ گزرا۔ اس امر پر متوقف ہے کہ یہ حضرت ابراہیم کے حق میں واجب تھا تو اگر یہ ثابت ہے تبھی استدلال مستقیم ہوگا وگرنہ محلِ نظر ہے

ختنہ کے مشروع وقت کی بابت اختلافِ اقوال ہے ماوردی لکھتے ہیں اس کے لئے دو اوقات ہیں ایک وقتِ وجوب اور ایک وقتِ استحباب تو وقتِ وجوب بالغ ہونے پر جبکہ وقتِ استحباب اس سے قبل (کسی بھی وقت)، مختار یہ ہے کہ پیدائش کے بعد ساتویں روز ہو، ایک قول ہے کہ یومِ ولادت سے اگر تاخیر ہو جائے تو چالیس دن میں کر دیا جائے اگر اس سے بھی تاخیر ہو تو ساتویں برس اگر وہ بالغ تو ہو گیا مگر نحیف ونزار ہے اور معلوم یہ پڑتا ہے کہ اگر ختنہ کیا گیا تو اسکی جان کو خطرہ ہے تب وجوب ساقط ہو جائے گا، مستحب یہ ہے کہ وقتِ استحباب سے کسی عذر کی بنا پر ہی تاخیر کی جائے قاضی حسین نے ذکر کیا کہ دس سال کا ہونے تک ختنہ نہ کیا جائے کیونکہ اسی عمر میں حکم ہے کہ نماز ترک کرنے پر مارا جائے اور ختنہ کرنے کی الم مار کی الم سے بڑھ کر ہے تو یہ اولیٰ بالتاخیر ہے، نووی نے شرح المہذب میں اسے مزیف (یعنی ضعیف) کہا، امام الحرمین کہتے ہیں بلوغت سے قبل واجب نہیں کیونکہ نابالغ بدنی عبادات کے اہل میں سے نہیں تو الم کے ساتھ کیونکر ہو سکتا ہے؟ کہتے ہیں نابالغ بچی کیلئے وجوبِ عدت کے ساتھ اس کا رد نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں تو کوئی تعب ومشقت نہیں بلکہ محض ایک مدت کا گزارنا ہے، ابوالفرج سرخسی لکھتے ہیں چھوٹے بچے کا ختنہ کرانے میں مصلحت یہ ہے کہ بڑا ہونے پر اس کی جلد سخت اور موٹی ہو جاتی ہے تو اس وجہ سے ائمہ نے چھوٹی عمر میں ختنہ کرانا جائز قرار دیا ہے، ابن منذر حسن اور مالک سے ساتویں دن ختنہ کی کراہت نقل کرتے ہیں کیونکہ یہ فعلِ یہود ہے مالک کہتے ہیں سامنے والے دانت اکھڑنے پر ختنہ کرنا حسن ہے اور یہ عمر کے تقریبا ساتویں سال ہوتا ہے، لیث کے بقول سات تا دس برس کی عمر میں مستحب ہے، احمد کہتے ہیں میں نے اس بابت کچھ نہیں سنا، طبرانی نے اوسط میں ابن عباس سے نقل کیا کہ بچے کی بابت سات سنتیں ہیں ایک یہ کہ ساتویں دن اس کا نام رکھا جائے اور ختنہ کیا جائے، میں کتاب العقیقہ میں اس کا ذکر کر چکا ہوں اور یہ ضعیف ہے ابوالشیخ نے ولید بن مسلم کے طریق سے زہیر بن محمد عن ابن المنکدر ر وغیرہ عن جابر سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے حسنین کریمین کے ساتویں روز ختنے کرائے تھے، ولید کہتے ہیں میں نے اس بارے مالک سے سوال کیا تو کہا میں نہیں جانتا لیکن ختنہ طھرۃ (یعنی پاکی کا باعث) ہے جتنا جلدی کر لیا جائے مجھے پسند ہے، بیہقی نے حضرت جابر سے نیز موسی بن علی عن ابیہ سے روایت نقل کی کہ حضرت ابراہیمؑ نے حضرت اسحاقؑ کا ساتویں روز ختنہ کرا دیا تھا، کتاب الولیمہ کے ابواب النکاح میں ختنہ کی مناسبت سے دعوت کا اہتمام کرنے کی مشروعیت کا ذکر کیا تھا احمد نے جو حسن عن عثان بن ابو العاص سے نقل کیا کہ انہیں ختنہ کی مناسبت سے کی گئی دعوت میں بلایا گیا تو کہا ہم عہدِ نبوی میں ختنہ میں نہ جاتے اور نہ اس کے لئے دعوت دئے جاتے، اسے

ابوالشیخ نے بھی تخریج کیا اور اپنی روایت میں تبیین کی کہ یہ لڑکی کا ختنہ تھا، ابوعبداللہ بن الحاج المدخل میں لکھتے ہیں سنت یہ ہے کہ لڑکے کے ختنہ کو علی الاعلان اور لڑکی کے ختنہ کو مخفی کیا جائے۔

(والاستحداد) یہ حدید سے استفعال ہے مراد جسم کی کسی خاص جگہ کے بال صاف کرنے کیلئے استرا استعمال کرنا، بعض نے قرار دیا کہ اس لفظ کے ساتھ تعبیر کرنے میں شرم وحیاء والے امور سے کنایہ کے اسلوب کے ساتھ تعبیر کرنے کی مشروعیت کا ثبوت ملا اگر بغیر تصریح کئے حصولِ فہم ہوتا ہو، ظاہر یہ ہے کہ یہ رواۃ کا تصرف ہے، نسائی کی حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں یہ تعبیر (حلق العانۃ) کے ساتھ واقع ہوئی ہے اسی طرح مسلم کے ہاں حضرات عائشہ اور انس کی روایات میں بھی، نووی لکھتے ہیں عانہ سے مراد وہ بال جو آدمی کے آلہ تناسل کے اور اس کے اردگرد ہوتے ہیں (بعض نے غلط طور پر ناف سے لے کر نیچے ذکر تک اور زانوؤں کے بال بھی اس میں داخل سمجھے انہیں یہ غلط فہمی ہمارے ہاں مستعمل زیرِ ناف بال، کی اصطلاح سے ہوئی) اسی طرح عورت کی شرمگاہ کے گرد بال، ابن سریج سے منقول ہے کہ اس کا اطلاق ان بالوں پر بھی ہوتا ہے جو حلقۂ دبر کے گرد ہوں تو اس کے مجموع سے آگے پیچھے کے سب بال صاف کرنے کا استحباب ثابت ہوا،

کہتے ہیں حلق (یعنی بال کسی لوہے کے تیز دھار آلہ کے ساتھ صفا چٹ کرنا) کا ذکر اس لئے کہ عموماً سب یہی کرتے ہیں وگرنہ نُورہ (چونے کا پتھر اور بال صفا پاؤڈر) کے ساتھ ازالہ اور نتف (یعنی اکھیڑنا) وغیرہما بھی جائز ہے، ابوشامہ کہتے ہیں عانہ وہ بال جو رکب پر ہوتے ہیں، یہ راء اور کاف کی زبر کے ساتھ ہے پیٹ کے زیریں حصہ کو کہتے ہیں، بعض نے کہا ہر فخذ (یعنی زانو) کو رکب کہتے ہیں بعض نے ظاہرِ فرج اور بعض نے عینِ فرج قرار دیا، کہتے ہیں مستحب ہے کہ قبل ودبر سے بال صاف کئے جائیں بلکہ دبر سے صاف کرنا بنسبت قُبل کے اولیٰ ہے کہ مبادا وہاں نجاست لگی رہ جائے جو پانی کے ساتھ ہی صاف کرنا ممکن ہوتی ہے ڈھیلے کے ساتھ نہیں (اور اس زمانہ میں پانی کی قلت کی وجہ سے عموماً ڈھیلے ہی استعمال کئے جاتے تھے) کہتے ہیں تنوُّر (یعنی نُورہ سے صفائی کرنا) اور نتف وقَص (یعنی اکھیڑنا اور قینچی کے ساتھ چھوٹے کر لینا) بھی حلق کے قائم مقام ہیں احمد سے قینچی کے ساتھ یہ بال صاف کرنے کی بابت پوچھا گیا تو کہا امید کرتا ہوں یہ مجزیٔ ہوگا، کہا گیا نتف کے بارہ میں کیا رائے ہے؟ کہا کیا یہ کوئی کر سکتا ہے؟ بقول ابن دقیق العید اہلِ لغت کہتے ہیں عانہ فرج پر اگنے والے بال ہیں بعض نے کہا یہ (منبت الشعر) ہے، کہتے ہیں حدیث میں یہی مراد ہیں، ابن عربی لکھتے ہیں عانہ کے بال ازالہ کے سب سے زیادہ مستحق ہیں کیونکہ یہ سخت ہو جاتے اور ان میں میل جم جاتی ہے بخلاف بغل کے بالوں کے، کہتے ہیں جہاں تک دبر کے گرد موجود بالوں کا تعلق ہے تو ان کا حلق مشروع نہیں، فاکہی نے شرحِ عمدہ میں ان کے حلق کو غیر جائز قرار دیا بقول ابن حجر منع کی کوئی دلیل ذکر نہیں کی ابوشامہ کا مستند قوی ہے بلکہ بعض کے حق میں تو اس کا وجوب متعین ہو سکتا ہے جیسے مثلاً کوئی استنجاء کیلئے پانی نہیں پاتا تو اسے خطرہ ہے کہ دبر کے بالوں میں نجاست لگی رہ جائے گی بقول ابن دقیق جن حضرات نے دبر کے بالوں کے حلق کا استحباب ثابت کیا انہوں نے اسے بطریق القیاس ذکر کیا ہے، کہتے ہیں یہاں ازالۂ شعر میں اتباعاً اولیٰ حلق ہے البتہ نتف بھی جائز ہے بخلاف بغل کے وہاں اس کے برعکس ہے (یعنی نتف افضل ہے) کہ اس کے نیچے بخارات جمع ہو جاتے ہیں بخلاف عانہ کے اور نوچنے سے بغل کے بال آخر کار کمزور ہو جاتے ہیں جبکہ حلق سے مضبوط، تو ہر جگہ کیلئے وہ حکم آیا جو اس کے مناسب تھا، نووی وغیرہ کہتے ہیں زیر

ناف بالوں کی بابت مرد وعورت کیلئے سنت یہ ہے کہ حلق ہو، حضرت جابر سے مروی صحیح حدیث میں اچانک رات کو گھر والوں کے پاس آنے سے نہی وارد ہے تاکہ:(و لتستحد المغیبة) (یعنی استحداد کا لفظ استعال ہوا جو استرے کے ساتھ بال صاف کرنے کو کہتے ہیں) النکاح میں اس کی شرح گزری ہے لیکن ہر مزیل کے ساتھ ان کے ازالہ کے ساتھ اصلِ سنت ادا ہو جائے گی ،نووی یہ بھی لکھتے ہیں کہ مرد کے حق میں اولیٰ حلق اور عورت کے حق میں اولیٰ نتف ہے اس میں اشکال یہ ظاہر کیا گیا کہ یہ خواتین کیلئے باعثِ الم اور اس میں شوہر پر استرخائے محل کا ضرر ہے اور اطباء متفق ہیں کہ بال اکھیڑنا اس جگہ کو ڈھیلا کر دے گا لیکن ابن عربی نے کہا اگر نوجوان خاتون ہے تو اس کے حق میں نتف اولیٰ ہے کیونکہ وہ نتف والی جگہ میں تناؤ پیدا کرتا ہے اور بڑی عمر کی ہونے کی صُورت میں حلق بہتر ہے کیونکہ نتف (اس کی نسبت سے) جگہ ڈھیلی کر دے گا، اگر کہا جائے کہ عورت کے حق میں مطلقاً تنوُّر اولیٰ ہے تو یہ بعید نہ ہوگا ،نووی نے عورت کی نسبت وجوبِ ازالہ کے ضمن میں اگر اس کا اس سے مطالبہ کیا جائے ، دو وجہیں نقل کی ہیں دونوں میں سے اصح وجوب ہے، نتفِ ابط اور حلقِ عانہ کی بابت اس امر سے بھی حکم مفترق ہے کہ بغل کے بال اجنبی بھی اکھیڑ یا مونڈ سکتا ہے (جیسے کسی زمانہ میں لوگ یہ کام حجام سے کرایا کرتے تھے) بخلاف حلقِ عانہ کے کہ اس کی نسبت یہ حرام ہے مگر اس کے حق میں جس کے لئے مس ونظر مباح ہے مثلاً شوہر اور بیوی! تنوُّر کی بابت احمد سے سوال کیا گیا تو اسے جائز قرار دیا اور ذکر کیا کہ وہ ایسا کرتے ہیں، اس میں ام سلمہ سے ایک حدیث بھی ہے جسے ابن ماجہ اور بیہقی نے نقل کیا اس کے رجال ثقات ہیں لیکن اسے معلول بالا رسال کیا، احمد نے اس کی صحت کا انکار کیا، اس کے الفاظ ہیں:(أن النبی ﷺ إذا طلی ولی عانته بیده) (یعنی بذاتِ خود اپنا یہ کام کرتے تھے) اس کے مقابل یہ حدیثِ انس ہے کہ:(أن النبی ﷺ کان لا یتنوَّرُ و کان إذا کَثُرَ شَعْرُہ حَلَّقَ) لیکن اس کی سند نہایت ضعیف ہے۔

(و نتف الإبط) کشمیہنی کے نسخہ میں (الآباط) ہے، ابط ہمزہ اور باء کی زیر اور اس کے سکون کے ساتھ ہے یہی مشہور اور جوالیقی نے اس کی تصویب کی ہے یہ مذکر ومؤنث دونوں طرح مستعمل ہے(تأبَّطَ الشیءَ)یعنی بغل کے نیچے کوئی شئ رکھ لینا، مستحب داہنے سے آغاز کرنا ہے اصلِ سنت حلق کے ساتھ ادا ہو جائے گی خصوصا جسے نتف تکلیف دیتا ہے ابن ابی حاتم نے مناقب الشافعی میں یونس بن عبد الاعلی سے نقل کیا کہتے ہیں میں امام شافعی کے ہاں گیا دیکھا کہ ایک شخص ان کی بغلوں کا حلق کر رہا ہے کہنے لگے میں جانتا ہوں کہ سنت نتف ہے لیکن مجھے اس کی تکلیف برداشت نہیں ہوتی ،غزالی کہتے ہیں تکلیف ابتدا میں ہوتی ہے مگر عادی ہو جانے پر یہ سہل ہے کہتے ہیں حلق کفایت کرنے والا ہے کیونکہ اصل مقصد تو صفائی ہے، تعاقب کیا گیا کہ نتف میں حکمت یہ ہے کہ یہ بدبو کا چونکہ محل ہے جو وہاں جمع شدہ میل کچیل اور پسینہ کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے تو اس کیلئے نتف مشروع کیا گیا جس کے سبب بدبو (آخر کار) کم ہو جاتی ہے بخلاف حلق کے کہ اس سے بال مضبوط اور ابھرے ابھرے ہو جاتے ہیں جس سے بدبو اور زیادہ ہوگی، ابن دقیق لکھتے ہیں جو لفظ کو مدنظر رکھے وہ نتف پر ہی اکتفاء کرے گا اور جو مقصد ومفہوم کو پیش نظر رکھے وہ ہر بال صاف کرنے کے طریقہ کو جائز قرار دے گا لیکن بیان کیا کہ من جہت المعنی نتف مقصود ہے تو ماسبق ذکر کیا، کہتے ہیں یہ معنی ظاہر ہے جسے نظر انداز نہ کیا جائے گا، موردِ نص جب مناسب معنی کی محتمل ہو تو امکان ہوتا ہے کہ وہی مقصود فی الحکم ہو جسے ترک نہ کیا جائے، اس ضمن میں نتف کے قائم مقام تنوُّر ہے لیکن وہ جلد کو رقیق کر دے گا جس سے اسے اذیت ہوگی بالخصوص اگر پہلے سے اس کی جلد رقیق ہے کہتے ہیں مستحب یہ ہے کہ دائیں بغل سے بائیں ہاتھ کی

انگلیوں کے ساتھ آغاز کرے اس کے بال اکھیڑے پھر بائیں بغل کے اگر بائیں انگلیوں کے ساتھ اس کے بال اکھیڑنا ممکن نہیں تو دائیں کے ساتھ کر لے۔

(و تقليم الأظفار) یہ قلم سے تفعیل ہے جس کا معنی ہے قطع کرنا، ابن عمر کی حدیث میں (قص الأظفار) ہے جیسے حدیثِ باب میں، آمدہ باب کی ان سے روایت میں تقلیم کا لفظ ہے حدیثِ عائشہ وانس میں بھی قص ہے، تقلیم اعم ہے، اظفار ظفر کی جمع ہے فاء پر پیش اور سکون دونوں جائز ہیں ابوزید نے ظاء پر زیر پڑھی ابن سیدہ نے اس کا انکار کیا ہے ایک قول کے مطابق یہ حسن کی قراء ت ہے ابوسماک سے منقول ہے کہ انہوں نے اول وثانی دونوں پر زیر پڑھی مراد ان کے اوپر کا وہ حصہ الگ کر دینا جو انگلی کے سرے سے زائد ہو جائے کیونکہ نہ کاٹنے کی صورت میں وہاں میل جمع ہو جاتی ہے جس سے وہ مستقذر ہو جائے گا کبھی اس حد تک کہ غسلِ طہارت میں نیچے تک پانی نہ پہنچے اصحابِ شافعی نے اس میں دو وجہیں ذکر کی ہیں چنانچہ متولی نے قطعیت کے ساتھ لکھا کہ اگر ناخن بڑے ہوں تو وضوء درست نہیں ہوگا غزالی نے احیاء میں قرار دیا کہ اس قسم کے امور نظر انداز کر دینے کے قابل ہیں اس امر سے احتجاج کیا کہ عموما اعرابی قسم کے لوگ اس کا خیال نہیں رکھ سکتے اس کے باوصف کہیں منقول نہیں کہ اس وجہ سے کسی کو اعادۂ نماز کا حکم دیا گیا ہو، یہ ظاہر ہے بیہقی نے شعب میں قیس بن ابو حازم سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے نماز پڑھائی تو (أُوهِمَ فيها) (یعنی مشابہ لگا) پوچھا گیا تو فرمایا میں کیونکر اس کا شکار نہ بنوں جبکہ تم میں سے کئی کے ناخنوں میں میل کچیل جمع رہتی ہے، اس کے رجال ثقات ہیں البتہ مرسل ہے، طبرانی نے ایک اور طریق کے ساتھ اسے موصولا نقل کیا، رفغ راء پر پیش اور زبر کے ساتھ فاء، ساکن ہے اس کی جمع ارفاغ ہے، یہ مغابن الجسد جیسے بغلیں، خصیتین کے مابین، زانوؤں کے درمیان اور جسم کی ہر وہ جگہ جہاں میل جمع ہو جاتی ہے، یہ (تسمية الشيء باسم مَا جَاوَرَه) ہے (یعنی ساتھ والی چیز کے نام کے ساتھ تسمیہ) تقدیرِ کلام ہے: (وسخ رفغ أحد كم) مفہوم یہ کہ تم اپنے ناخن نہیں کاٹتے پھر ان کے ساتھ اپنے ارفاغ میں خارش کرتے ہو جس کے سبب میل ان میں جمع ہو جاتی ہے، بقول ابوعبید یہ بات لمبے ناخن ہونے اور انہیں نہ کاٹنے پر بطورِ انکار کہی بقول ابن حجر اس میں تمام مغابن کی صفائی رکھنے کے ندب کا بھی اشارہ ہے، ناخنوں کو اس حد تک کاٹنا چاہئے کہ انگلیوں کو ضرر نہ پہنچے (صرف اوپری حصے جن کا رنگ دیگر حصوں سے مختلف ہوتا ہے) احمد نے مسافر کیلئے مستحب قرار دیا کہ کچھ حصہ باقی رکھ لے تا کہ ضرورت پڑنے پر مدد لے (یعنی اگر گانٹھیں وغیرہ کھولنی ہوں) ناخن کاٹنے کے ضمن میں احادیث میں کسی ترتیب کا ذکر موجود نہیں لیکن نووی نے شرحِ مسلم میں جزم کیا ہے کہ آغاز دائیں ہاتھ کی سباحہ انگلی سے کرنا مستحب ہے پھر درمیانی پھر چھنگلی کے ساتھ والی (یعنی بنصر) پھر خنصر (یعنی چھنگلی) اور آخر میں انگوٹھا جبکہ بائیں ہاتھ میں چھنگلی سے آغاز کیا جائے پھر ترتیب کے ساتھ آگے کی انگلیاں، دائیں پاؤں میں چھنگلی سے آغاز کرے ترتیب کے ساتھ آگے بڑھا جائے اور بائیں میں انگوٹھے سے آغاز کر کے ترتیب کے ساتھ چھنگلی تک پہنچا جائے، انہوں نے اس استحباب کا کوئی مستند ذکر نہیں کیا شرح مہذب میں غزالی کے حوالے سے ایک منقول اور مازری کا اس پر انکار ذکر کر کے لکھتے ہیں غزالی نے جو لکھا اس میں حرج نہیں ماسوائے دائیں ہاتھ کے انگوٹھے کی تاخیر، اولیٰ یہ ہے کہ دائیں کو بکمالہا بائیں پر مقدم کیا جائے، کہتے ہیں جہاں تک وہ حدیث جسے غزالی نے (اس ضمن میں) ذکر کیا اس کی کوئی اصل نہیں، ابن دقیق العید لکھتے ہیں جو حضرات ناخن کاٹنے میں ہاتھوں کے پاؤں پر تقدیم کے استحباب کے قائل ہیں انہیں اس کی کوئی دلیل پیش کرنا

چاہیئے ، اطلاق اس کا انکار کرتا ہے بقول ابن حجر وضوء اور جامع تنظیف پر قیاس سے اسکا اخذ ممکن ہے اور دائیں کے ساتھ ابتدا کی توجیہ اس حدیثِ عائشہ کے مدنظر جو کتاب الطہارۃ میں گزری جس میں کہتی ہیں کہ نبی پاک کو وضوء، کنگھی کرنا وغیرہ تمام کاموں میں دائیں طرف سے ابتدا کرنا پسند تھا، پھر سباحہ انگلی کے ساتھ آغاز اس لئے کہ وہ اشرف الاصابع ہے کیونکہ آلہِ تشہد ہے پھر اس کے بعد درمیانی اس لئے کہ اکثر ناخن کاٹنے والے کف کی پشت کی طرف سے کاٹتے ہیں تو درمیانی انگلی اس کے جہتِ یمین میں ہوتی ہے حتی کہ وہ چھنگلی پر ختم کرتا پھر انگوٹھے کا ناخن کاٹ کر تکمیل کرتا ہے، جہاں تک بائیں ہاتھ کا تعلق ہے تو جب چھنگلی کے ساتھ ابتدا کی تو لازم ہے کہ دائیں جہت انگوٹھے تک جاری رہے، شرحِ ترمذی میں ہمارے شیخ لکھتے ہیں چاہیئے تھا کہ دائیں کے انگوٹھے کو موخر کرتا تا کہ اس پر ختم ہو تب وہ داہنی جانب منتقل ہونے میں مستمر رہتا، شائد اول ترتیب بیان کرنے والوں نے ہاتھوں کا ایک دوسرے سے فصل ملحوظ رکھا ہاتھوں کے ضمن میں یہ توجیہ پاؤں کی بابت انکی نقل کردہ توجیہ کیلئے معکر ہے الا یہ کہ کہا جائے کہ اکثر حضرات پاؤں کے ناخن کاٹنے میں پاؤں کی ہتھیلیوں کی طرف سے ایسا کرتے ہیں تب یہ توجیہ لاگو ہے،

صاحب الاقلید لکھتے ہیں اس ضمن میں اخذ بالتیامُن کا قضیہ یہ ہے کہ ہاتھوں اور پاؤں دونوں میں داہنی چھنگلی کے ساتھ ابتدا کی جائے حتی کہ بائیں جھنگلی تک پہنچے گویا انہوں نے یہ بات ملحوظ رکھی کہ قص کا یہ عمل ہتھیلیوں کی اندرونی جانب سے بھی واقع ہوتا ہے، دمیاطی نے ذکر کیا کہ انہوں نے بعض مشائخ سے سنا کہ جس نے مخالفاً قصِ اظفار کیا اسے کبھی آشوبِ چشم نہ ہوگا اور انہوں نے ایک طویل مدت اس کا تجربہ کیا ہے، احمد نے مخالفاً قص کے استحباب پر منصوص کیا ہے یہ ان کے اصحاب میں سے ابوعبداللہ بن بطہ نے بیان کیا کہتے ہیں داہنی چھنگلی سے آغاز کرے پھر درمیانی پھر انگوٹھا پھر بنصر پھر تشہد کی انگلی، اور بائیں انگوٹھے سے آغاز کرے دائیں ہاتھ کے برعکس، ابن دقیق العید نے اس ہیئت کا انکار کیا جس کا ذکر غزالی نے کیا کہتے ہیں اس سب کی کوئی اصل نہیں اور اس ادعائے استحباب پر کوئی دلیل نہیں، میری رائے میں یہ ایک عالم کے شایان شان نہیں، اگر کوئی متخیل تخیل کرے کہ دائیں ہاتھ کی تشہد کی انگلی سے ابتدا اس کے شرف کے سبب ہے تو بقیہ ہیئت میں یہ تخیل نہیں ہوسکتا ہاں دائیں ہاتھ اور دائیں پاؤں کے ساتھ آغاز کرنے کی اصل ہے وہ یہ کہ آنجناب کو تیامُن پسند تھا اور جمعرات کے روز ناخن کاٹنے کی بابت بھی حدیث ثابت نہیں اسے جعفر مستغفری نے مجہول سند کے ساتھ تخریج کیا ہے، مسلسلات التیمی میں بھی انہی کے طریق سے مذکور ہوئی، اس ضمن میں میرے زیرِ مطالعہ اقرب روایت جسے بیہقی نے مرسلِ ابوجعفر باقر سے نقل کیا یہ ہے کہ نبی اکرم کو جمعہ کے دن ناخن اور مونچھیں کاٹنا پسند تھا حضرت ابو ہریرہ سے اس کا موصول شاہد بھی ہے لیکن اسکی سند ضعیف ہے اسے بیہقی نے شعب میں نقل کیا، احمد سے اس بارے سوال کیا گیا تو کہا جمعہ کے روز قبل از زوال مسنون ہے، ان سے ایک قول جمعرات کا اور ایک قول یہ ہے کہ جب چاہے، یہی آخری معتمد ہے کہ جب اس کی ضرورت محسوس کرے مسلم نے جو حضرت انس سے روایت کیا کہ مونچھیں کاٹنے، ناخن کاٹنے، بغل کے بال نوچنے اور حلقِ عانہ کے ضمن میں ہمیں حکم ملا کہ چالیس دن سے زائد نہ گزرنے پائیں انہوں نے (وُقِتَ لنا الخ) صیغۂ مجہول استعمال کیا، اسے اصحابِ سنن نے (وقت لنا رسول اللہ الخ) کے الفاظ کے ساتھ تخریج کیا ہے عقیلی نے اشارہ کیا کہ جعفر بن سلیمان اس کے ساتھ متفرد ہیں اور ان کا حافظہ قوی نہ تھا ابن عبدالبر نے اسکی تصریح کی اور کہا ان کے غیر نے یہ روایت نہیں کیا اور وہ حجت نہیں، تعاقب کیا گیا کہ ابوداؤد اور ترمذی نے اسے صدقہ بن موسی

عن ثابت سے تخریج کیا ہے، صدقہ میں اگر چہ مقال ہے لیکن اس سے یہ تو متبین ہوا کہ جعفر اس کے ساتھ متفرد نہیں، ابن ماجہ نے علی بن زید بن جدعان عن انس کے حوالے سے اس کا نحو نقل کیا علی میں بھی ضعف ہے اسے ابن عدی نے ایک تیسرے طریق سے عبداللہ بن عمران جو مصری شیخ تھے، کے حوالے سے ثابت عن انس سے روایت کیا لیکن اس میں مستغرب الفاظ نقل کئے، کہتے ہیں زیرِ ناف بال ہر چالیس دن بعد صاف کر لے، بغل کے بالوں کا اکھیڑنا جب وہ نمودار ہوں اور مونچھیں جب بھی لمبی ہوں کاٹ لے اور ہر جمعہ ناخن کاٹے،

عبداللہ اور ان سے اس کے راوی مجہول ہیں، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں چالیس دن کا ذکر انتہائی مدت کی تجدید ہے ہر جمعہ یہ کام کر لینا منع نہیں اس ضمن میں ضابطہ یہ ہے کہ جب ضرورت ہو، نووی نے بھی اسی پر صاد کیا، شرح مہذب میں لکھتے ہیں اختلافِ احوال واشخاص کے مدنظر یہ معاملہ مختلف ہو جاتا ہے، اس ضمن میں اور تمام خصالِ مذکورہ میں ضابطہ یہ ہے کہ جب ضرورت ہو، بقول ابن حجر ہر جمعہ اس کا تفقُّد (یعنی چھان بین) منع نہیں کیونکہ صفائی کے سلسلہ میں مبالغہ مشروع ہے، سوالاتِ مھنا میں ہے کہ میں نے امام احمد سے پوچھا اپنے بال اور ناخن دفن کرے یا ایسے ہی کہیں پھینک دے؟ کہنے لگے دفن کر دے! میں نے کہا کیا اس بابت کوئی اثر آپ تک پہنچا ہے؟ کہنے لگے ابن عمر دفن کرتے تھے، روایت ہے کہ نبی اکرم نے بال اور ناخن دفن کر دینے کا حکم دیا اور فرمایا تا کہ بنی آدم کے جادوگران کا استعمال نہ کرسکیں، بقول ابن حجر بیہقی نے وائل بن حجر سے اس کا نحو تخریج کیا ہے، ہمارے اصحاب نے ان کا دفن کرنا اس لئے بھی مستحب قرار دیا ہے کہ یہ آدمی کے اجزاء ہیں (اور آدمی کو آخر دفن ہی ہونا ہے) بعنوانِ فرع لکھتے ہیں اگر سب ناخن کاٹنے والے تھے مگر بعض کو کاٹا اور بعض کو نہ کاٹا تو ابن دقیق العید نے ایک جوتا پہننے اور دوسرے پاؤں کو ننگا رکھنے کی ممانعت کے مدنظر اسے بھی احتمالی طور پر منع کہا ہے۔

(و قص الشارب) شارب وہ بال جو بالائی ہونٹ پر اگتے ہیں، اس کے جانبین (یعنی کناروں کے بالوں) میں اختلاف ہے جو سبالان کہلاتے ہیں تو کہا گیا وہ بھی شارب کا حصہ ہیں اور اس کے ساتھ ان کا قص بھی مشروع ہے، بعض نے کہا وہ داڑھی کا حصہ ہیں جہاں تک قص ہے تو اکثر احادیث میں وہی جو یہاں مذکور ہوا، مسلم کے ہاں حدیثِ عائشہ اور حدیثِ انس میں بھی یہی ہے اسی طرح حنظلہ عن ابن عمر کی حدیث میں جو باب کے شروع میں گزری، حدیث حلق کے لفظ کے ساتھ بھی وارد ہوئی ہے اور یہ نسائی نے محمد بن عبداللہ بن یزید عن ابن عیینہ سے اسی سندِ باب کے ساتھ نقل کی ہے جمہور اصحابِ ابن عیینہ نے اسے قص کے لفظ کے ساتھ نقل کیا ہے اسی طرح ان کے شیخ زہری سے تمام روایات میں، نسائی کے ہاں سعید مقبری عن ابی ہریرہ سے (تقصير الشارب) مروی ہے، البتہ امرِ واقع سے معلوم ہوتا ہے کہ روایتِ حلق محفوظ ہے جیسے علاء بن عبد الرحمٰن عن ابیہ عن ابی ہریرہ کی روایت جس میں ہے: (جزوا الشوارب) اور حدیثِ ابن عمر مذکور جو آمدہ باب میں آئے گی جس میں (أحفُوا الشوارب) مذکور ہوگا اس سے اگلے باب میں (انهكوا الشوارب) ہے تو یہ سب الفاظ دال ہیں کہ مطلوب ازالہ میں مبالغہ ہے کیونکہ جز بال اور اون کو اس طور صاف کرنا کہ جلد نمایاں ہو جائے، پر بولتے ہیں اور احفاء بھی اسی کو کہتے ہیں، اسی سے ہے: (حتى أحفَوْهُ بالمسألة) (یعنی سوال کر کے زچ کر دیا) ابو عبید ہروی لکھتے ہیں اس کا معنی ہے: (ألزِقُوا الجز بالبشرة) (یعنی اتنا کاٹنا کہ کھال دکھائی دے) بقول خطابی یہ بمعنی استقصاء ہے، نہک کا معنی بھی مبالغہ فی الازالہ ہے اسی سے ختان کی بابت نبی اکرم کا خاتنہ کو یہ قول مذکور ہوا: (أشمي ولا تنهكي) أي لا

تبالغی فی الإزالہ (یعنی ازالہ میں مبالغہ نہ کرو) ہے اسی پر اہلِ لغت نے صاد کیا ہے ابن بطال کہتے ہیں نہک تاثیر فی الشیء ہے اور یہ غیرِ استئصال (یعنی جڑ سے کاٹنا) ہے، نووی لکھتے ہیں قصِ شارب کے ضمن میں مختار یہ ہے کہ اس حد تک ترشوائے کہ ہونٹ کا کنارہ ظاہر ہو جائے، یہ نہیں کہ بالکل ہی مونڈھ لے، جہاں تک (أحفوا) کی روایت ہے تو اس کا معنی ہے وہ بال کاٹ دو جو ہونٹوں پر آ رہے ہوں، ابن دقیق العید کہتے ہیں میں نہیں جانتا آیا یہ مذہب سے نقل کیا یا اپنی طرف سے مذہبِ مالک کیلئے مختار ذکر کیا؟ بقول ابن حجر شرح مہذب میں تصریح کی ہے کہ یہی ہمارا مذہب ہے، طحاوی لکھتے ہیں میں نے شافعی سے اس بارے کوئی نص نہیں دیکھی، ان کے وہ اصحاب جنہیں ہم نے دیکھا جیسے مزنی اور ربیع وہ اِحفاء کیا کرتے تھے اور میرا نہیں خیال مگر یہ کہ انہی سے اس کا اخذ کیا ہوگا، ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کا قول ہے کہ احفاء تقصیر سے افضل ہے، ابن قاسم مالک سے ناقل ہیں کہ میرے نزدیک مونچھوں کا احفاء ان کا مثلہ کرنے کے مترادف ہے اور حدیث سے مراد مونچھیں کاٹنے میں مبالغہ کرنا حتی کہ حرفِ شفتین (یعنی ہونٹوں کے کنارے) عیاں ہو، اشہب کہتے ہیں میں نے مالک سے احفائے شارب کرنے والے کی بابت پوچھا کہنے لگے میری رائے ہے کہ اسے کوئی سزا دی جائے، مونچھیں حلق کرانے والے کی بابت کہا یہ بدعت ہے جو لوگوں میں ظاہر ہوگئی ہے اھ،

ابن عربی نے غرابت سے کام لیا جب شافعی سے نقل کیا کہ مونچھوں کا حلق مستحب ہے یہ ان کے اصحاب کے ہاں معروف نہیں، طحاوی کہتے ہیں حلق تو ابو حنیفہ اور ان کے صاحبین کا مذہب ہے، اثرم لکھتے ہیں احمد نہایت احفاء کیا کرتے تھے ان کی نص ہے کہ احفاء قص سے اولی ہے! قرطبی کہتے ہیں قصِ شارب یہ ہے کہ جو بال لب پر آئیں انہیں کاٹ دیا جائے تاکہ کھانے پینے میں نہ پڑیں اور نہ ان میں میل جمع ہو، کہتے ہیں جز اور احفاء یہی قصِ مذکور ہیں مالک کے ہاں استئصال مراد نہیں، کہتے ہیں کوفیوں کے خیال میں یہ استئصال ہے، بعض علماء کے نزدیک اس ضمن میں تخییر ہے بقول ابن حجر یہ طبری ہیں انہوں نے مالک اور کوفیوں کے اقوال نقل کئے اور اہلِ لغت کے حوالے سے بیان کیا کہ احفاء استئصال ہے پھر لکھا سنت دونوں امر پر دال ہے کوئی تعارض نہیں کیونکہ قص اخذِ بعض پر جبکہ احفاء اخذِ کُل پر دال ہے، دونوں ثابت ہیں تو جو چاہے اختیار کرے، ابن عبد البر لکھتے ہیں احفاء اخذِ کل کو محتمل ہے اور قص مفسر مراد ہے اور مفسَر مجمَل پر مقدم ہوتا ہے اور طبری کے قول کو یہ امر راجح ثابت کرتا ہے کہ مرفوع احادیث میں دونوں امر معاً ثابت ہیں جہاں تک قص پر اقتصار ہے تو یہ مغیرہ بن شعبہ کی حدیث میں ہے کہتے ہیں: (ضفت النبی ﷺ وکان شاربی وفیٌّ فقصّه علی سواك) (یعنی میں نبی پاک کے پاس آیا اور میری مونچھیں گھنی تھیں جنہیں آپ نے مسواک رکھ کر کاٹ دیا) اسے ابو داؤد نے تخریج کیا، (علی سواك) سے مراد میں اختلاف ہے راجح یہ ہے کہ ہونٹ پر مسواک رکھا مونچھ کے نیچے پھر قینچی کے ساتھ مسواک کے اوپر آئے بال کاٹ دئے، بعض نے کہا أی (قصه علی أثر سواك) یعنی مسواک کرنے کے بعد کاٹ دیں، اول کی تائید بیہقی کے اسی روایت میں نقل کردہ یہ الفاظ کرتے ہیں: (فوضع السواك تحت الشارب و قص علیه) بزار نے حضرت عائشہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے ایک شخص کو دیکھا جس کی مونچھیں طویل تھیں تو فرمایا میرے پاس قینچی اور مسواک لاؤ، تو مسواک اس کے حرف (یعنی ہونٹ کے کنارے) پر رکھا اس سے جو بال متجاوز تھے کاٹ دئے، ترمذی نے ابن عباس سے حسن کا حکم لگاتے ہوئے حدیث نقل کی کہ نبی اکرم اپنی مونچھیں قص کیا کرتے تھے بیہقی اور طبرانی نے شرجیل بن مسلم خولانی سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے پانچ اصحابِ رسول کو دیکھا کہ وہ اپنی

مونچھوں کو ترشواتے تھے (یہ ہیں) ابوامامہ باہلی، مقدام بن معدیکرب کندی، عتبہ بن عوف سلمی، حجاج بن عامر ثمالی اور عبداللہ بن بسر

جہاں تک احفاء کا معاملہ ہے تو میمون بن مہران عن عبداللہ بن عمر سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے مجوس کا ذکر کیا اور فرمایا وہ اپنی سبال (یعنی مونچھوں کے کنارے) چھوڑتے اور داڑھیاں منڈواتے ہیں تم ان کے برعکس کرو، کہتے ہیں ابن عمر (یستقرض سبلتہ فیجزھا کما یجز الشاۃ□والبعیر) (یعنی ایسے مونچھیں مقراض یعنی قینچی کے ساتھ، کاٹتے تھے جیسے بکری یا اونٹ۔ کی اون۔ صاف کی جائے) اسے طبری اور بیہقی نے تخریج کیا انہوں نے عبداللہ بن ابورافع سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابوسعید خدری، جابر بن عبداللہ، ابن عمر، رافع بن خدیج، ابواسید انصاری، سلمہ بن رکوع اور ابورافع کو دیکھا (ینھکون شواربھم کالحلق) (یعنی حلق کی مانند مونچھیں ترشواتے تھے) یہ الفاظ طبری کے ہیں بیہقی کی روایت میں یہ الفاظ ہیں (یقصون شواربھم مع طرف الشفۃ) (یعنی ہونٹ کے کنارے کے ساتھ مونچھیں ترشتے تھے) طبری نے کئی طرق کے ساتھ عروہ، سالم، قاسم اور ابوسلمہ کی بابت نقل کیا کہ وہ شوارب کا حلق کیا کرتے تھے، باب کے شروع میں ابن عمر کا اثر گزرا کہ وہ احفائے شارب کیا کرتے تھے حتی کہ جلد کی سفیدی نظر آتی لیکن اس سب سے یہ محتمل ہے کہ مراد اوپر والے ہونٹ پر اگنے والے تمام بالوں کا استصال ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ صرف ان بالوں کا استصال جو ہونٹ کے اوپری کنارے سے ملحق ہوتے ہوں بقیہ سب کا استیعاب مراد نہ ہو اس کی مشروعیت کا مقصد پیش نظر رکھتے ہوئے اور یہ مجوس کی مخالفت اور کھانے پینے کی چیزوں میں بال نہ پڑنے کی احتیاط ہے، یہ سب ہمارے ذکر کردہ کے ساتھ حاصل ہے، اس سے اس ضمن میں تمام متفرق وارد روایات کے مابین جمع وتطبیق ہو جاتی ہے! داؤدی نے بھی ابن عمر کے اثرِ مذکور کی شرح میں اسی پر جزم کیا یہی بخاری کے تصرف کا مقتضا ہے کیونکہ اولا ابن عمر کا اثر وارد کیا پھر اس کے بعد انہی کی اور حضرت ابوہریرہ کی قصِ شارب بارے حدیث نقل کی گویا اشارہ کیا کہ حدیث میں یہی مراد ہے، شعبی کی بابت منقول ہے کہ اپنی مونچھ کا قص کرتے حتی کہ اوپر والے اونٹ کا کنارہ ظاہر ہوتا، کچھ مزید بھی صاف کرتے اور ہونٹ کے دونوں کناروں سے قریب کے بال اکھاڑتے، اس سے زائد نہ کرتے بقول ابن حجر یہ اعدل الآثار ہے جو میرے مطالعہ میں آئے،

ابن عربی نے مونچھوں کے بال ہلکے کرانے کا ایک لطیف نکتہ بیان کیا ہے لکھتے ہیں ناک سے بہنے والا پانی بالوں کے ساتھ چپک جاتا ہے اور دھوتے وقت ان کی صفائی مشکل ہے اور وہ حاسۂ شریفہ یعنی شم (یعنی سونگھنے کی حس والا عضو) کے سامنے ہے تو ان کا ہلکا کرنا مشروع کیا گیا تا کہ جمال اور اس کے ساتھ منفعت کا تمام ہو، بقول ابن حجر اس کا حصول مونچھیں ہلکی کرانے کے ساتھ ہو جاتا ہے ان کا احفاف لازم نہیں اگرچہ یہ ابلغ ہے، طحاوی نے حلق کو قص پر ترجیح دی کیونکہ نبی اکرم نے نسک میں حلق کو تقصیر پر مفضل قرار دیا تھا ابن تین نے حلق کو آپ کے اس فرمان کے مدنظر واہی قرار دیا: (لَیْسَ مِنَّا مَنْ حلق) حدیث کے ساتھ یہ دونوں احتجاج فی غیر ما ورد فیہ ہیں (یعنی اسکے مدلول کے مطابق نہیں) بالخصوص دوسری حدیث، ابن عربی نے جو آخر الذکر بات کہی اس سے ناک کے اندرون کی صفائی کی مشروعیت اخذ کی جاسکتی ہے اور اس کے بالوں کو اکھیڑنا جب وہ لمبے ہو جائیں اور باہر سے نظر آنے لگیں، مالک نے زید بن اسلم سے نقل کیا کہ حضرت عمر جب غصہ کی حالت میں ہوتے تو اپنی مونچھوں کو بل دینے لگتے اس سے دلالت ملی کہ ان کی مونچھیں گھنی تھیں، ابن دقیق العید نے بعض حنفیہ سے نقل کیا ہے کہ جنگ میں دشمن پر رعب ڈالنے کی غرض سے بڑی بڑی مونچھیں رکھنے میں حرج نہیں

آخرِ بحث فصل کے عنوان سے اس حدیث کے کچھ فوائد تحریر کرتے ہیں پہلا جو نووی نے لکھا کہ مستحب ہے کہ قصِ شارب کرتے ہوئے دائیں طرف سے آغاز کیا جائے، دوم یہ کہ اسے اختیار ہے کہ خود مونچھیں کاٹے یا کسی سے یہ کام کرا لے، اس میں کوئی ہتکِ مروت یا ارتکابِ حرمت نہیں بخلاف حلق العانہ کے، ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ اس کا محل تب اگر ضرورت نہیں لیکن جو خود اچھے طریقہ سے حلق نہیں کر سکتا تو اس کے لئے مباح ہے کہ اگر اس کی بیوی نہیں جو اچھے طریقہ سے حلق کر سکے کہ وہ کسی سے بقدرِ حاجت استعانت لے لے لیکن اس کی ضرورت تب ہوگی اگر تنوّر (یعنی استرے کے سوا کوئی اور شئ جس سے بال صاف ہو سکیں جیسے آج کل بال صفا پاؤڈر ملتا ہے تو گویا مردوں کیلئے بھی وقتِ ضرورت اسکا استعمال جائز ہے) کرنے کی کوئی چیز نہیں پاتا جو حلق سے اسے مستغنی کر دے اور اس کے ساتھ مقصود حاصل ہو اسی طرح وہ جو نتف پر قادر اور متمکن من الحلق نہیں تو اگر وہ کسی سے حلق میں مدد لے لے تو یہ ضرورت کے پیش نظر ہتکِ مروت نہیں جیسا کہ شافعی کے حوالے سے گزرا، یہ اس کے لئے جو تنوّر پر قادر نہیں اس سبب کہ نورہ رقیق جلد جیسے بغل کی ہوتی ہے، کیلئے باعثِ ایذاء ہے یہی معاملہ حلق العانہ میں ان مغابن (یعنی جسم کے پوشیدہ حصے) کی جہت سے ہے جو زانو اور خصیتین کے درمیان ہیں، جہاں تک مونچھ کا تعلق ہے تو اس میں فرق کرنا چاہئے ایسوں کے مابین جو خود سے اچھی طرح کاٹ سکتے ہیں اس طور کہ خراب نہ کریں اور ان کے مابین جو ایسا نہیں کر سکتے تو یہ کسی سے مدد لے سکتے ہیں، اسی کے ساتھ ملتحق ہے وہ جس کے پاس آئینہ نہیں کہ جس میں مونچھیں کاٹتے وقت اپنا چہرہ دیکھ سکے، تیسرا فائدہ بھی نووی نے پیش کیا لکھتے ہیں قینچی وغیرہ کے ساتھ مونچھیں کاٹ کر اصلِ سنت ادا ہو جائے گی ابن دقیق العید نے (فی قرضه بالسن) (یعنی ناخن کے ساتھ بال کاٹنے) میں توقف کیا پھر لکھا جس کی نظر لفظ پر ہے وہ منع کرتا ہے اور جس کی نظر معنی پر ہے اس نے جائز قرار دیا، چوتھا فائدہ ابن دقیق العید نے یہ بیان کیا کہ میں کسی کو نہیں جانتا جو قصِ شارب کے وجوب کا کہتا ہو، اسکے ساتھ کسی عارض کے سبب اس کے وجوب سے احتراز کیا جب ایسا کرنا متعین ہو جیسا کہ ابن عربی کی کلام سے اشارہ ملا گویا وہ اس بابت ابن حزم کی کلام پر مطلع نہ ہو پائے جنہوں اسے اور اعفائے لحیہ کو واجب قرار دیا ہے۔

علامہ انور باب (قص الشارب) کے تحت رقم کرتے ہیں کہ قص کا معنی ہے (اردو میں لکھا): کم کرنا، کترنا اس کا معنی نہیں اگرچہ مصداق میں دونوں قریب قریب ہیں طحاوی کہتے ہیں ان کے ماموں مزنی قصِ شارب کرتے تھے اسکے اصل سے جسے نہک واحفاء کہتے ہیں، میرا نہیں خیال مگر یہ کہ اسے انہوں نے شافعی سے سیکھا ہوگا ابوحنیفہ کے صاحبین بھی یہی کرتے تھے پھر قص محتمل ہے کہ وہ حلق کے ساتھ ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ قینچی کے ساتھ مبالغہ فی القص کے ساتھ ہو، مالک سے منقول ہے کہ وہ حلق کو مثلہ قرار دیتے تھے اسی لئے میں حلق سے منع کرتا ہوں اور قینچی کے ساتھ کاٹنے کا فتوی دیتا ہوں، جہاں تک قص الی الاطار ہے تو وہ بھی جائز ہے اگرچہ افضل قص ہے، یہ عرض میں، جہاں تک طول کا معاملہ ہے تو حضرت عمر کی بابت منقول ہے کہ اپنی سبالتین چھوڑے رکھتے تھے اور ان کا قص نہ کرتے تھے اس میں اس امر کا ایماء ہے کہ عامة الناس کا عمل ان کے برخلاف تھا (کہ تبھی خصوصیت سے ان کی بابت اس کا ذکر آیا) میں کہتا ہوں ہمیں حضرت عمر کے عمل کی اقتداء کرنی چاہئے لہذا سبالتین کا قص نہیں کرنا چاہئے، (ویأ خذ هذین) کی بابت کہتے ہیں اس سے مراد شدقین (یعنی جبڑے) ہیں نہ کہ فنکین (انسان کے جبڑوں کے ملنے کی جگہ) تو نچلے ہونٹ کے وسط پر موجود بالوں کو کاٹنا بدعت ہے، اسے ریش بچہ (یعنی بچہ داڑھی) کہا جاتا ہے۔

64 - باب تَقْلِيمِ الأَظْفَارِ (ناخن کاٹنا)

اس کے تحت تین احادیث نقل کیں، تیسری کا ناخن کے ساتھ تعلق نہیں وہ تو مونچھ اور داڑھی سے متعلق ہے تو ممکن ہے ان کی مراد اس ترجمہ میں اور سابقہ میں (تقلیم الأظفار و ما ذُکِرَ معھا) اور (قص الشارب و ما ذُکِر معه) ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ یہ اشارہ کرتے ہوں کہ پہلے نمبر کی حدیثِ ابن عمر اور تیسرے نمبر پر نقل کردہ ان کی حدیث واحد ہے، بعض نے مطولا اور بعض نے بالاختصار تحدیث کی۔

5890 - حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي رَجَاءٍ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ سَمِعْتُ حَنْظَلَةَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مِنَ الْفِطْرَةِ حَلْقُ الْعَانَةِ وَتَقْلِيمُ الأَظْفَارِ وَقَصُّ الشَّارِبِ

(سابقہ حوالہ) .طرفه - 5888

شیخ بخاری احمد بن عبد اللہ بن ایوب ہروی ہیں اسحاق سے ابن سلیمان رازی اور حنظلہ سے مراد ابن سفیان جمحی ہیں۔ (أن رسول الله الخ) سب کے ہاں یہی ہے ابو مسعود نے اطراف میں دعوی کیا کہ بخاری نے اس طریق سے اسے موقوفا ذکر کیا ہے پھر ان کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ ابوسعید اشج نے اسے اسحاق بن سلیمان سے مرفوعا نقل کیا ہے حمیدی نے ابو مسعود کی کلام کا تعقب کیا اور خوب کیا۔ (من الفطرة) سب نے یہی ذکر کیا نووی کی بات گزری ہے کہ اس کے ایک طریق میں (من السنة) ہے۔ (و قص الشارب) اسماعیلی کی روایت میں (و أخذ الشارب) ہے ایک اور میں (و قص الشارب) ہے کہتے ہیں: (و قال مرّة: الشارب) جیانی کہتے ہیں ان کی کلام میں واقع ہوا کہ یہ عِظَمِ شوارب کی بنا پر ہے بعض نے تفرقہ کیا اور ہر جانب کی مونچھ کو (شارب) کہا پھر (شوارب) پر جمع کیا، ابن سیدہ بعض سے ناقل ہیں کہ (شار بان) یعنی تثنیہ کا صیغہ کہنا غلط ہے، شار بان وہ ہیں جو سبلہ (یعنی کناروں) کی طرف سے لمبی ہوں، کہتے ہیں بعض تمام سبلہ کو شارب کہتے ہیں اس کی تائید حضرت عمر کا ایک اثر کرتا ہے جسے مالک نے نقل کیا اس میں ہے کہ جب غصہ میں ہوتے تو مونچھ مروڑتے اور مونچھ کے وہی بال مروڑے جا سکتے ہیں جو سبال کے ہوں تو اسے شارب کہا۔

5891 - حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ الْفِطْرَةُ خَمْسٌ الْخِتَانُ وَالاِسْتِحْدَادُ وَقَصُّ الشَّارِبِ وَتَقْلِيمُ الأَظْفَارِ وَنَتْفُ الآبَاطِ

(سابقہ) .طرفاه 5889، - 6297

5892 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ خَالِفُوا الْمُشْرِكِينَ وَفِّرُوا اللِّحَى وَأَحْفُوا الشَّوَارِبَ

وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ إِذَا حَجَّ أَوِ اعْتَمَرَ قَبَضَ عَلَى لِحْيَتِهِ فَمَا فَضَلَ أَخَذَهُ .طرفه - 5893

ترجمہ:ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ نبی پاک نے فرمایا مشرکین کی مخالفت کرو اور داڑھی بڑھاؤ اور مونچھیں کترو، راوی کہتے ہیں ابن عمر جب حج یا عمرہ کیلئے جاتے تو اپنی داڑھی کو مٹھی سے پکڑتے اور جو زائد ہوتی اسے کاٹ لیتے۔

(عن عمر بن محمد بن زيد) یعنی ابن عبداللہ بن عمر۔(خالفوا المشركين) مسلم کی حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (خالفوا المجوس) ابن عمر کی حدیث میں بھی وہی مراد ہیں کیونکہ وہی داڑھیاں ترشواتے تھے بعض تو منڈواتے تھے (یعنی عرب کے مشرکین ایسا نہ کرتے تھے)۔(أحفوا الشوارب) اکثر کے ہاں یہ اِحفاء سے یعنی ہمزہ قطعی کے ساتھ، ابن درید نے (حفي شاربه حفواً) بھی نقل کیا (یعنی ثلاثی) جب استئصالِ شَعر کرے اس پر یہ ہمزہ وصلی ہے۔ (و وفروا اللحى) وفروا، توفیر سے ہے جو بمعنی اِبقاء ہے ای (اتركوها وافرةً) (یعنی اسے وافر چھوڑو) آمدہ باب کی عبیداللہ بن عمر عن نافع سے روایت میں (أعْفُوا) ہے آگے اس کا بیان آئے گا، مسلم کی حدیثِ ابو ہریرہ میں (أرْجِئوا) ہے ای (أخروا) یہ جیم اور ہمزہ کے ساتھ ضبط کیا گیا ہے اور خاء کے ساتھ بلا ہمز ای (أطِيلُوها) (یعنی اسے لمبا کرو) ان کی ایک روایت میں (أوْفُوا) ہے ای (أتْرُكُوها وافِيَةً)(یعنی اسے پوری رکھو) نووی کہتے ہیں یہ سب روایات ہم معنی ہیں، لحی لامِ مکسور کے ساتھ ہے اس پر پیش بھی منقول ہے اسی طرح مقصور اور ممدود دونوں طرح ہے، لحیۃ کی جمع ہے، ان بالوں کو کہتے ہیں جو رخساروں اور تھوڑی پر اگیں۔

(وكان ابن عمر الخ) یہ نافع تک اسی سند کے ساتھ موصول ہے اسے مالک نے مؤطا میں نافع سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (كان ابن عمر إذا حلق رأسه في حجٍّ أوْ عمرةٍ أخَذَ مِنْ لِحيتهِ و شاربه) حدیثِ باب میں اس ماخوذ کی مقدار مذکور ہوئی۔(فضل) فاء اور ضاد کی زبر کے ساتھ ہے، ضاد پر زیر بھی جائز ہے عَلِمَ کے وزن پر، اشہر زبر ہے ابن تین نے یہ لکھا، کرمانی کہتے ہیں شائد ابن عمر نسک میں حلق و تقصیر کا جمع کرنا چاہتے ہوتے تھے تو سر تو سارا حلق کر لیتے اور داڑھی کی تقصیر کر لیتے تا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے عموم میں داخل ہوں: (مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَ مُقَصِّرِينَ)[الفتح: ۲۷] اور اسے آپ کے فرمان: (وَفِرُوْا اللحى) کے عموم سے خاص کیا اور اسے حالتِ نسک پر محمول کیا، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں ظاہر یہ ہے کہ ابن عمر نسک کے ساتھ اس کی تخصیص نہ کرتے تھے بلکہ اعفاء کے امرِ نبوی کو اس حالت پر محمول کرتے تھے کہ ایسا کرنے سے داڑھی کے بے بہا طول یا عرض کے سبب چہرہ بدنما نہ ہو جائے (یعنی چہرہ کی بناوٹ اور اس کے طول و عرض کے مطابق داڑھی رکھنا چاہئے) طبری نے لکھا ہے کہ ایک قوم نے ظاہرِ حدیث سے اخذ کیا تو داڑھی کے طول و عرض سے کوئی سے بھی بال کاٹنا مکروہ قرار دیا جبکہ بعض نے کہا ایک مٹھی سے زائد کو کاٹ لینا جائے پھر اپنی سند کے ساتھ ابن عمر سے نقل کیا کہ انہوں نے یہی کیا حضرت عمر سے نقل کیا کہ انہوں نے ایک شخص کے ساتھ یہی کیا، حضرت ابو ہریرہ کی بابت بھی نقل کیا کہ یہی کیا، ابو داؤد نے بسند حسن حضرت جابر سے روایت کیا کہتے ہیں: (كنا نُعفِي السبال إلا في حج أو عمرة) (کہ ہم سبال کو چھوڑا کرتے تھے مگر حج اور عمرہ میں) نعفی ضمِ نون اور تشدیدِ فاء کے ساتھ ہے ای (نتركه وافرا) یہ ابن عمر سے منقول کی تائید کرتا ہے، سبال سَبلة کی جمع ہے اور یہ (ما طالَ مِن شَعُر اللحية)(یعنی داڑھی بڑھے ہوئے بال) تو حضرت جابر نے اشارہ کیا کہ وہ نسک (یعنی حج و عمرہ کے مواقع) میں ان کی تقصیر کر لیا کرتے تھے

پھر طبری نے اس بابت اختلاف کا حال بیان کیا کہ داڑھی ترشوانے کی کوئی حد ہے یا نہیں؟ تو ایک جماعت سے مٹھی بھر سے زائد کاٹ لینے کا جواز مسند کیا حسن بصری کی بابت منقول کیا کہ طول وعرض سے اس قدر کاٹ لیتے کہ (ما لم یفحش)(یعنی تھوڑی سی) عطاء سے بھی اس کا نحو منقول ہے کہتے ہیں ان حضرات نے نہی کو اس طرز کے منع پر محمول کیا جو اعاجم داڑھیاں ترشوانے او ان میں کمی کرنے کے ضمن میں کرتے تھے، کہتے ہیں دیگر نے داڑھی سے کسی قسم کے تعرض کو مکروہ قرار دیا (یعنی جوں کی توں چھوڑے رکھی جائے) مگر حج یا عمرہ کے مواقع پر، اسے ایک جماعت سے مسنداً نقل کیا انہوں نے عطاء کا قول اختیار کیا اور لکھا کہ آدمی اگر داڑھی کو جوں کا توں چھوڑے اور اس کے طول وعرض سے کچھ تعرض نہ کرے تو گویا اپنے آپ کو مذاق بنوالے، عمرو بن شعیب کی عن ابیہ عن جدہ سے روایت سے استدلال کیا جس میں ہے:(أن النبی ﷺ کان یأخذُ مِنْ لحیته مِنْ عَرْضِھا و طُوْلِھا) (یعنی آپ داڑھی کے طول و عرض سے کچھ بال پکڑتے یعنی ترشتے تھے) اسے ترمذی نے نقل کیا اور بخاری سے نقل کیا کہ عمر بن ہارون کی روایت کی بابت کہا میں ان کی کسی حدیث کو منکر خیال نہیں کرتا ما سوائے اس حدیث کے، ایک جماعت نے عمر بن ہارون کو مطلقا ہی ضعیف قرار دیا ہے عیاض کہتے ہیں داڑھی کا منڈوانا، کترنا اور تخفیف کرنا مکروہ ہے البتہ اگر گھنی ہو جائے تو اس کے طول وعرض سے کچھ اخذ کر لینا (یعنی سیٹنگ کر لینا) حسن ہے بلکہ اسے زیادہ گھنی اور بھاری بنا کر مشہور ہونا ایسے ہی مکروہ ہے جیسے اس کی تقصیر کر کے یہی کرنا، نووی نے ان کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ یہ حدیثِ نبوی جس میں امر بالتوفیر ہے، کے ظاہر کے خلاف ہے کہتے ہیں مختار یہ ہے کہ داڑھی کو اس کے حال پر چھوڑ دیا جائے اور کسی تقصیر وغیرہ کے ساتھ اس سے تعرض نہ کیا جائے بقول ابن حجر گویا ان کی مراد غیر نسک احوال سے ہے کیونکہ شافعی کی نسک میں ایسا کر لینے کے استحباب پر نص ہے (اور نووی شافعی المسلک ہیں) نووی نے غزالی سے نقل کیا اور وہ اس بات میں ابو طالب مکی کی کتاب القوت کے تابع ہیں، کہ داڑھی کی بابت دس خصال مکروہ ہیں: سیاہ خضاب لگانا ما سوائے جہاد کے، غیرِ سواد کے ساتھ خضاب لگانا ایھاماً للصلاح لا لقصد الاتباع (یعنی صلاح کا ایہام دیتے ہوئے نہ کہ اتباع کا قصد کرتے ہوئے)، شیخوخت کا استعجال کرتے ہوئے اسے سفید کرنا (ایسا کون کرتا ہوگا؟) اس غرض سے کہ ہم عصروں پر رعب پڑے، مرودت (یعنی لڑکپن) کے ابقاء کیلئے اس کے بال نوچنا، اسی طرح اس کی تحذیف (یعنی ہموار کرنا علیحدہ کرنے کا معنی بھی ہے) اور سفید بال اکھاڑنا، نووی نے اس کی تحریم ہونا راجح قرار دیا ہے کیونکہ اس سے زجر ثابت ہے آگے اس کا ذکر ہوگا، اسی طرح تصنعاً اور مخیلۃً (یعنی شوخی اور فخر یہ انداز میں) اسے طاقۃً طاقۃً (یعنی بالوں کو مُٹھوں میں تقسیم کر کے، جیسے عورتوں کی مینڈیاں ہوتی ہیں) کنگھی کرنا نیز اس کی ترجیل بھی اور طول وعرض کی جانب سے چھوٹے بڑے بالوں کو سیٹ کرنا، زہد کا ایہام دیتے ہوئے اسے بکھرا رہنے دینا، فخر و اعجاب سے اسے دیکھنا، نووی نے مزید کہا اس کا عقد (یعنی گرہ بندھنا) کیونکہ حدیثِ رویفع ہے:(مَنْ عَقَدَ لحیته فإنَّ محمدا منه بریء) اسے ابو داؤد نے تخریج کیا خطابی کہتے ہیں ایک قول ہے کہ جنگ میں گرہ باندھنا مراد ہے کیونکہ یہ اعاجم کی زی (یعنی طرز وروش) سے ہے جبکہ بعض نے کہا بالوں کو اس طرح سے سیٹ کرنا کہ (لینعقد) (یعنی کنج کے رکھنا) کیونکہ یہ اہلِ تانیث (یعنی زنانے لوگوں) کا فعل ہے

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ابن تین نے ابن عمر سے اس منقول کے ظاہر کا انکار کیا لکھتے ہیں یہ نہیں مراد کہ بس وہ مٹھی بھر ہی داڑھی رکھتے تھے بلکہ مراد یہ ہے کہ پکڑ کر جو اکا دکا بال آگے نکلے ہوتے انہیں کاٹ دیتے تو وہ تھوڑی کے نیچے اپنی چار انگلیوں کے ساتھ ملتصق

کرکے پکڑتے تو اس سے نیچے کے بالوں کو کاٹ دیتے تا کہ داڑھی کا طول متساوی ہو جائے، ابوشامہ لکھتے ہیں اب بعض لوگ ایسے موجود ہیں جو اپنی داڑھیاں منڈواتے ہیں ان کی یہ روش تو مجوسیوں سے بھی اشد ہے جن کی بابت منقول ہے کہ ڈاڑھیاں چھوٹی کرتے تھے نووی کہتے ہیں اعفائے لحیہ کے اس حکم سے عورتیں مستثنیٰ ہیں کہ اگر ان میں سے کسی کے داڑھی کے بال اگ آئیں تو انہیں منڈوا لینا مستحب ہے اسی طرح ان کی اگر مونچھ یا عنفقہ (یعنی بچہ داڑھی) اگ آئے، اس بارے باب المتنمصات میں بحث آئے گی۔

علامہ انور (وكان ابن عمر إذا حج الخ) کی بابت کہتے ہیں ترمذی کے ہاں روایت میں ہے کہ نبی اکرم داڑھی مبارک کے طول وعرض سے بال اخذ کرلیا کرتے تھے، اس کے رجال ثقات ہیں (فتح میں اس کے برعکس ہے) پھر لفظِ حدیث میں (فی الإبط النتف) مگر شافعی سے منقول ہے کہ ہمیں بال اکھیڑنے سے تکلیف ہوتی ہے لہذا ہم حلق کے عامل ہیں۔

65 - باب إِعْفَاءِ اللِّحَى (داڑھی بڑھانا)

اسی طرح رباعی کا صیغہ استعمال کیا یہ بمعنی ترک ہے، (عفوا الخ) اس کے ساتھ سورہ اعراف کی آیت: (حَتَّىٰ عَفَوْا وَ قَالُوْا قَدْ مَسَّ آبَاءَ نَا الضَّرَّاءُ وَ السَّرَّاءُ)[الأعراف : ۹۵] کی تفسیر مراد ہے کتاب التفسیر میں حوالہ مذکور ہوا تھا تو یا تو اصل مادہ کی طرف اشارہ کیا ہے یا اس بات کی طرف کہ لفظِ حدیث یعنی (أعفوا اللحى) دو معانی کے ساتھ وارد ہے، اول پر ہمزہ قطعی اور ثانی پر وصلی ہے، اسے شارحین کی ایک جماعت نے نقل کیا ان میں ابن تین بھی ہیں جو کہتے ہیں ہمزہ قطعی اکثر ہے، ابن دقیق العید لکھتے ہیں اعضاء کی تکثیر کے ساتھ تفسیر اقامتِ سبب مقامِ مسبب ہے کیونکہ حقیقتِ اعفاء ترک ہے اور داڑھی کا ترک (یعنی جوں کا توں چھوڑے رکھنا) اس کی تکثیر کو مستلزم ہے، ابن السید نے استغراب سے کام لیا جب لکھا بعض نے (أعفوا اللحى) کو اس امر پر محمول کیا ہے کہ اس کے طول وعرض سے آگے بڑھے ہوئے بالوں کو کاٹ لیا جائے، زہیر (ابن ابی سلمی مشہور جاہلی شاعر جس کے بیٹے کعب زمرۂ صحابہ میں شامل ہیں) کے اس شعر سے استشہاد کیا: (على آثارِ مَنْ ذهب العفاء) اکثر کی رائے ہے کہ یہ بمعنی (وَفِّرُوْا أو كَثِّرُوا) ہے یہی درست ہے، ابن دقیق العید کہتے ہیں میں کسی کو نہیں جانتا کہ آپ کے قول (أعفوا اللحى) میں امر سے وہ ان کے اس شئ کے ساتھ معالجہ کا جائز ہونا سمجھا ہو جو اسے گھنا اور بھاری بنائے جیسے بعض لوگ کرتے ہیں، کہتے ہیں گویا اس سے صارف بقیہ حدیث میں آپ کے قول (و أحفوا الشوارب) میں قرینہ سیاق ہے اور بقول ابن حجر اس کا اخذ بقیہ طرق کے الفاظِ حدیث سے ممکن ہے جو مجرد ترک پر دال ہیں، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں آپ کے قول (أعفوا) اور (أحفوا) میں بدیع کی تین انواع ہیں: جناس، مطابقہ اور موازنہ۔

5893 - حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا عَبْدَةُ أَخْبَرَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ انْهَكُوا الشَّوَارِبَ وَأَعْفُوا اللِّحَى

(سابقہ). طرفہ - 5892

شیخِ بخاری محمد سے مراد ابن سلام جبکہ عبدہ، ابن سلیمان ہیں۔

علامہ انور (و أعفوا اللحى) کے تحت لکھتے ہیں لحیہ وہ جو لَحیین (یعنی جبڑوں) پر ہو، ہندی میں داڑھی کہتے ہیں یعنی جو بال

داڑھ پر اگیں، جو بال رخسار پر اگتے ہیں لغۃً وہ داڑھی کا حصہ نہیں اگرچہ فقہاء نے انہیں منڈوانا اور کاٹنا مکروہ قرار دیا ہے کیونکہ اگر اس کام میں لوہے کا استعمال کریں تو اس سے رخساروں میں خشونت آجاتی ہے اور اگر اکھاڑیں تو نظر کمزور ہو جاتی ہے۔

- 66 باب مَا يُذْكَرُ فِي الشَّيْبِ (بڑھاپے کے بارہ میں)

یعنی کیا ایسے ہی رہنے دیا جائے یا خضاب لگایا جائے؟

- 5894حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ قَالَ سَأَلْتُ أَنَسًا أَخَضَبَ النَّبِيُّ ﷺ قَالَ لَمْ يَبْلُغِ الشَّيْبَ إِلَّا قَلِيلاً

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۲۸۱) .طرفاه 3550، - 5895

(سألت أنسا الخ) اس سے اگلی روایت میں مبہم سائل کی معرفت ہوئی (کہ وہ ابن سیرین ہیں مگر یہ لازم نہیں ثابت کی روایت میں کسی اور موقع کی بات ہو سکتی اور سائل کوئی اور ہو سکتے ہیں) اسی طرح اس روایت میں یہ عبارت:(لم يبلغ من الشيب إلا قليلا) کی تفسیر دوسری روایت کے یہ الفاظ کر رہے ہیں:(لم يبلغ ما يخضب) یہ اس لئے کہ عموما سفید بال اگر تھوڑی تعداد میں داڑھی میں ظاہر ہوں تو خضاب لگانے میں جلدی نہیں کی جاتی اس ضمن میں قلت اور کثرت کا مرجع عرف ہے احمد نے ہشام بن حسان عن محمد بن سیرین کے طریق سے اسی حدیث میں یہ اضافہ بھی نقل کیا کہ لیکن ابو بکر و عمر نے آپ کے بعد مہندی اور کتم (وسمہ جس سے خضاب بناتے اور اسکی جڑ کو جوش دے کر روشنائی بناتے ہیں) کے ساتھ خضاب لگایا اور حضرت ابو بکر فتح مکہ کے دن اپنے والد ابو قحافہ کو اٹھائے آئے حتی کہ نبی اکرم کے سامنے لا رکھا (اٹھایا اس لئے کہ نہایت بوڑھے ہو چکے تھے) اور انہوں نے اسلام قبول کر لیا ان کی داڑھی اور سر سفیدی میں کالثغامۃ (ایک قسم کا سفید پھولوں والا درخت) تھے، اس طرف باب(الخضاب) میں اشارہ آئے گا مسلم کی حماد بن سلمہ عن ثابت عن انس کے طریق سے ابن سیرین کی اس روایت کا نحو ہے مزید یہ کہ (و لم يخضب و لكن خضب أبو بكر و عمر)۔

- 5895حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ ثَابِتٍ قَالَ سُئِلَ أَنَسٌ عَنْ خِضَابِ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ إِنَّهُ لَمْ يَبْلُغْ مَا يَخْضِبُ لَوْ شِئْتُ أَنْ أَعُدَّ شَمَطَاتِهِ فِي لِحْيَتِهِ

.طرفاه 3550، - 5894

ترجمہ: راوی کہتے ہیں حضرت انسؓ سے نبی پاک کے خضاب کے بارہ میں پوچھا گیا تو کہا آپ کو اسکی نوبت ہی نہیں آئی اگر چاہتا تو آپکی داڑھی مبارک کے سفید بال گن لیتا۔

(شمطاته) اس سے مراد وہ بال جن میں سفیدی ظاہر ہو چکی ہو گویا سفید بالوں کو اپنے پڑوس کے سیاہ بالوں سمیت (ثوب أشمط) کے ساتھ تشبیہ دی، اشمط وہ کپڑا جس میں سفیدی اور سیاہی کا اختلاط ہو، (لو) کا جواب محذوف ہے ای (لعددتها) (یعنی میں گن لیتا) یہ ان کی قلت پر دال ہے، کتاب المناقب کے باب (صفة النبیؐ) میں اس ضمن کی مختلف احادیث کی تطبیق گزری۔

علامہ انور (إنه لم يبلغ ما يخضب) کی بابت کہتے ہیں اس کا ترجمہ ہے (اردو میں): رنگ دینا، نہ کہ: سیاہ کرنا۔

- 5896 حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَوْهَبٍ قَالَ أَرْسَلَنِي أَهْلِي إِلَى أُمِّ سَلَمَةَ بِقَدَحٍ مِنْ مَاءٍ وَقَبَضَ إِسْرَائِيلُ ثَلَاثَ أَصَابِعَ مِنْ فِضَّةٍ فِيهِ شَعَرٌ مِنْ شَعَرِ النَّبِيِّ ﷺ وَكَانَ إِذَا أَصَابَ الْإِنْسَانَ عَيْنٌ أَوْ شَيْءٌ بَعَثَ إِلَيْهَا مِخْضَبَهُ فَاطَّلَعْتُ فِي الْجُلْجُلِ فَرَأَيْتُ شَعَرَاتٍ حُمْرًا .

طرفاه 5897، - 5898

ترجمہ: راوی کہتے ہیں مجھے میرے گھر والوں نے حضرت ام سلمہ کے پاس پانی کا چاندی کا ایک پیالہ دے کر بھیجا، یہ کہتے ہوئے اسرائیل نے اپنی تین انگلیاں سمیٹیں، یہ اشارہ دینے کیلئے کہ وہ چھوٹی سی تھی اس میں نبی پاک کے چند موئے مبارک تھے جب کسی کو کوئی نظر وغیرہ لگ جاتی تو وہ ایک برتن میں پانی بھر کر حضرت ام سلمہ کے پاس بھیجتا اور وہ اس میں نبی پاک کے بال مبارک ڈبو کر واپس کرتیں، کہتے ہیں میں نے اس برتن میں دیکھا تو چند سرخ بال دکھائی دیئے۔

شیخ بخاری کے دادا کا نام عثمان نہدی ہے اسرائیل سے مراد ابن یونس بن ابی اسحاق جبکہ عثمان بن عبداللہ، تیمی مولی آلِ طلحہ ہیں بخاری میں ان کی دو روایات ہیں دوسری الحج وغیرہ میں گزری۔ (أرسلني أهلي الخ) ان کے اہل کا نام نہ مل سکا اہل سے یہاں مراد آقا اور اس کے گھر والے یعنی میرے مالکوں نے مجھے بھیجا البتہ محتمل ہے کہ اہل سے مراد ان کی زوجہ ہوں۔ (من قصة الخ) قصہ کے ضبط میں اختلاف ہے کہ یہ قاف مضموم اور صاد کے ساتھ ہے یا فائے مکسور یا ضاد کے ساتھ؟ (و قبض إسرائيل الخ) میں اس کے صغر کا اشارہ ہے، کرمانی کا زعم ہے کہ یہ عثمان کے حضرت ام سلمہ کی طرف ارسال کی تعداد سے عبارت ہے مگر یہ بعید ہے، (فیھا) کی ضمیر معنائے قدح کیلئے ہے کیونکہ اگر قدح (جو مذکر ہے) میں کوئی مائع ہو تو وہ کاس کہلائے گا اور کاس کا لفظ مؤنث ہے یا پھر ضمیر کا مرجع قصہ ہے آگے اس کی توجیہہ آتی ہے، جہاں تک کشمیہنی کی روایت میں مذکر ضمیر ہے تو وہ واضح ہے، اگر یہ (من فضة) ہو تو یہ جنسِ قدح کا بیان ہوا بقول کرمانی تب یہ اس امر پر محمول ہوگا کہ یہ (مُمَوَّه بِفضة) تھا (یعنی چاندی کا نکل کیا ہوا تھا) یہ نہیں کہ بنا ہوا چاندی کا تھا، ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ یہ اس امر پر مبنی ہے کہ ام سلمہ چاندی کے برتنوں کو غیر اکل و شرب میں استعمال کرنا جائز نہ سمجھتی تھیں علماء کی ایک جماعت نے چاندی کے چھوٹے برتن کو غیرِ اکل و شرب میں استعمال کرنا جائز قرار دیا ہے، اور اگر یہ قاف کے ساتھ ہے تب یہ صفتِ شعر سے ہے البتہ عبارت میں قلق و اضطراب ہے اسی لئے کرمانی نے (ہاتھ اٹھا دئے اور) کہا: (عليك توجيهه) (یعنی تم خود اس کی توجیہہ کر لو) بظاہر (من) سببیہ ہے یعنی مجھے پانی کا قدح دے کر بھیجا قصہ کے سبب جس میں بال مبارک تھے، یہ سب اس امر پر بنا کرتے ہوئے کہ (قصة) کا لفظ محفوظ ہے، حمیدی نے الجمع بین الصحیحین میں ایسے لفظ کے ساتھ اسے ذکر کیا جو دال ہے کہ یہ فاء اور ضاد کے ساتھ ہے ان کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (أرسلني أهلي إلى أم سلمة بقدح مِنْ ماءٍ فجاءَ تْ بجلجلٍ مِنْ فضة فيه شَعْر الخ) اسرائیل کا قول ذکر نہیں کیا گویا ناقلینِ بخاری پر (فجاء ت بجلجل الخ) ساقط ہوا اور اسی کے ساتھ کلام منتظم ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ یہ (فضة) ہے اور یہ جلجل کی صفت ہے نہ کہ قدح کی جسے عثمان لے کر آئے، ابن دحیہ کہتے ہیں اکثر رواۃ کے ہاں

قاف اور صاد ہی ہے جبکہ محققین کے نزدیک صحیح (فضة) ہے، وکیع نے اپنی مصنف میں اسے اسرائیل کے حوالے سے تخریج کرنے کے بعد واضح کیا اور لکھا: (کان جلجلا من فضة صِیغَ صوانا لِشَعراتِ کانتْ عند أم سلمة مِنْ شَعْر النبی ﷺ) (کہ یہ چاندی کی جلجل۔یعنی ایک ظرف۔تھی جسے حضرت ام سلمہ کے پاس موجود آنجناب کے مبارک چند بالوں کو محفوظ رکھنے کی غرض سے بنایا گیا تھا)۔

(أو شیء) یعنی کوئی سی بھی مرض، یہ عثمان کے مذکورہ قول کا حصہ ہے۔(مخضبہ) برتنوں میں سے ایک تھا اس کا بیان کتاب الطہارة میں گزرا، مراد یہ کہ جس کسی کو کوئی عارضہ لاحق ہوتا وہ کوئی برتن کسی کے ہمراہ حضرت سلمہ کے ہاں بھیجتے وہ اس میں آنجناب کے بال مبارک رکھ کر اس میں پانی ڈالتیں پھر برتن کو پانی سمیت واپس کر دیتیں برتن والا اسے پی لیتا یا (مزید پانی ملا کر اس سے) غسل کر لیتا اس کی برکت سے طلبِ شفاء کرتے ہوئے۔

(فاطلعت فی الجلجل) اکثر کے ہاں دو مضموم جیموں کے ساتھ ہی ہے جن کے مابین لام ہے اور آخر میں بھی، یہ شبہ الجرس (یعنی گھنٹی سے مشابہ) ہے کبھی اس سے متحرک کنکریاں نکال لی جاتی ہیں اور اس میں کوئی شئ محفوظ رکھنے کی غرض سے استعمال کیا جاتا ہے، (فاطلعت) کے قائل عثمان ہیں، کہا گیا ہے کہ بعض روایات میں (الجحُل) ہے اسے (السقاء الضخم) (یعنی بھاری مشک) کے ساتھ مفسر کیا گیا ہے، میرا خیال ہے یہ تصحیف ہے کیونکہ اگر موئے مبارک حفاظت سے رکھنے کیلئے اسے اختیار کیا گیا تھا جیسے اس روایت کے ایک راوی وکیع نے جزم کیا تو اس غرض کیلئے مناسب چھوٹا سا برتن ہی تھا نہ کہ بڑا برتن، صاحب المشارق اور نہ صاحب النہایۃ نے جلجل کی تفسیر کی گویا مشہور ہونے کے سبب چھوڑ دیا لیکن عیاض نے بیان کیا ہے کہ ابن سکن کے ہاں جلجل کی بجائے مخضب کا لفظ ہے۔(شعرا حمرا) آمدہ روایت میں (مخضوبا) بھی ہے، اس بارے بحث آتی ہے۔

علامہ انور (و قبض إسرائیل ثلاث أصابع الخ) کی نسبت سے لکھتے ہیں قصہ کا ترجمہ چٹیا یہاں مناسب نہیں، مراد یہ کہ بالوں کی مقدار تین انگلیوں (جتنی جگہ) کے برابر تھی۔

اسے ابن ماجہ نے بھی (اللباس) میں نقل کیا۔

- 5897 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا سَلاَّمٌ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَوْهَبٍ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى أُمِّ سَلَمَةَ فَأَخْرَجَتْ إِلَيْنَا شَعَرًا مِنْ شَعَرِ النَّبِیِّ ﷺ مَخْضُوبًا .

طرفاه 5896، 5898

ترجمہ: راوی کہتے ہیں میں حضرت ام سلمہ کے ہاں گیا تو انہوں نے ہماری طرف چند خضاب لگے بال نکالے جو نبی پاک کے تھے۔

- 5898 وَقَالَ لَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا نُصَيْرُ بْنُ أَبِی الأَشْعَثِ عَنِ ابْنِ مَوْهَبٍ أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ أَرَتْهُ شَعَرَ النَّبِیِّ ﷺ أَحْمَرَ .

(سابقہ) طرفاه 5896، - 5897

(سلام) بالاتفاق (لام کی) تشدید کے ساتھ ہے ابو نصر کلاباذی نے جزم کیا کہ یہ ابن مسکین ہیں جمہور نے مخالفت کی اور کہا

یہ ابن ابی مطیع ہیں ابن سکن اور جیانی نے بھی اسی پر جزم کیا ابن ماجہ کی یونس بن محمد سے اسی روایت میں ابن ابی مطیع کی تصریح موجود ہے ابن ابی خیثمہ نے بھی اسے موسی شیخ بخاری سے نقل کرتے ہوئے: (حدثنا سلام بن أبی مطیع) کہا۔ (مخضوبا) یونس نے (بالحناء و الکتم) بھی مزاد کیا ابن ابی خیثمہ نے بھی، اسی طرح احمد کی عفان اور عبدالرحمن بن مہدی کلاہما عن سلام سے روایت میں بھی، ان کی ابو معاویہ شیبان بن عبدالرحمن سے روایت میں ہے: (شعرا أحمر مخضوبا بالحناء و الکتم) اسماعلی کی ابو اسحاق عن عثمان مذکور کے طریق میں ہے: (کان مع أم سلمة من شعر لحیة النبی ﷺ فیه أثر الحناء و الکتم) یعنی آپ کی داڑھی مبارک کے یہ بال تھے، حناء معروف ہے، کتم کاف اور تاء کی زبر کے ساتھ، کی تفسیر آگے آتی ہے! اسماعیلی لکھتے ہیں اس میں یہ بیان نہیں کہ آنجناب نے خضاب لگایا بلکہ محتمل ہے کہ بعد ازاں یہ بال خوشبو لگانے کی وجہ سے سرخ ہو گئے ہوں کہتے ہیں اگر یہ توجیہہ درست ہے تو حضرت انس کا کہنا کہ نبی اکرم کو خضاب لگانے کی نوبت نہیں آئی اصح ہے، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں جس کا انہوں نے احتمالا اظہار کیا اس کا مفہوم باب (صفة النبیؐ) میں حضرت انس تک موصولا گزر چکا ہے اور انہوں نے جزم کے ساتھ ذکر کیا کہ بال مبارک خوشبو لگانے کی وجہ سے سرخ ہو گئے تھے، کہتے ہیں اکثر جو بال جسم سے علیحدہ ہو چکے ہیں طولِ عہد کی وجہ سے سیاہی مائل ہو جاتے ہیں اور جس ترجیح کو لکھا ہے وہ اس طبری کی ذکر کردہ تطبیق کے خلاف ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جس نے جزم کیا کہ آنجناب نے خضاب استعمال فرمایا تھا جیسا کہ حدیثِ ام سلمہ کا ظاہر ہے اور جیسے ابن عمر کی سابق الذکر روایت میں گزرا کہ آپ نے صفرۃ (زردی) کے ساتھ خضاب لگایا، یہ مشاہدہ کی بات کہی ہے اور ایسا آپ نے بعض اوقات کیا اور جس نے نفی کی جیسے حضرت انس تو یہ اکثر و اغلب حالت پر محمول ہے مسلم، احمد، ترمذی اور نسائی نے حضرت جابر بن سمرہ سے روایت کیا کہتے ہیں نبی اکرم کے سر مبارک اور داڑھی میں چند ہی سفید بال تھے جب آپ تیل لگاتے تو یہ نظر نہ آتے تو محتمل ہے جنہوں نے اثبات خضاب کیا ان کی نظر ان چند سفید بالوں پر پڑی ہو پھر جب تیل لگانے کی وجہ سے یہ نمایاں نہ ہوئے تو خیال کیا کہ آپ نے خضاب لگایا ہے۔

(و قال أبو نعیم الخ) غیرِ ابی ذر کے ہاں اس کے موصول ہونے کی صراحت ہے ان میں ہے: (و قال لنا)، (نصیر) مصغراً ہے، ابن ابی اشعث کو صرف اشعث بھی کہا گیا ہے، نصیر کا بخاری میں صرف اسی جگہ تذکرہ ہے۔

- 67 باب الْخِضَابِ (خضاب)

یعنی سر اور داڑھی کے لونِ شیب (یعنی بڑھاپے کے رنگ) کی تغیر کر لینا۔

- 5899 حَدَّثَنَا الْحُمَیْدِیُّ حَدَّثَنَا سُفْیَانُ حَدَّثَنَا الزُّهْرِیُّ عَنْ أَبِی سَلَمَةَ وَسُلَیْمَانَ بْنِ یَسَارٍ عَنْ أَبِی هُرَیْرَةَؓ قَالَ النَّبِیُّ ﷺ إِنَّ الْیَهُودَ وَالنَّصَارَی لاَ یَصْبُغُونَ فَخَالِفُوهُمْ .

طرفه - 3462

ترجمہ: ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ نبی کریم نے فرمایا یہود و نصاریٰ بالوں کو خضاب نہیں کرتے لہٰذا تم ان کے برخلاف کرو۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔ (عن أبی سلمة و سلیمان الخ) دونوں کے مابین جمع کر کے نقل کیا، اوزاعی نے بھی

زہری سے اس میں ان کی متابعت کی ہے اسے نسائی نے تخریج کیا صالح بن کیسان، یونس اور معمر نے اسے زہری سے روایت کرتے ہوئے صرف ابوسلمہ کا واسطہ ذکر کیا صالح کی روایت احادیث الانبیاء میں گزری ہے باقی دو کی روایتیں نسائی نے اسحاق بن راہویہ عن سفیان کے طریق سے نقل کیں (أنهما سمعا أبا هريرة) کے الفاظ کے ساتھ دونوں سے تخریج کی ہے۔

(إن اليهود الخ) اسی طرح مطلقاً نقل کیا احمد کی بسند حسن ابوامامہ سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم کا گزر انصار کے چند شیوخ سے ہوا جن کی داڑھیاں سفید تھیں فرمایا اے معشرِ انصار (حَمِّرُوا و صَفِّرُوا وخالِفُوا أهل الكتاب) (یعنی سرخی اور زردی استعمال کرو اور اہلِ کتاب کی مخالفت کرو) طبرانی نے اوسط میں نحوہ حضرت انس سے اور الکبیر میں حضرت عتبہ بن عبد سے روایت کیا کہ نبی اکرم داڑھی کی تغییر (یعنی خضاب سے رنگ بدلنے کا) کا حکم دیتے تھے تاکہ اعاجم کی مخالفت ہو۔

اس سے سیاہ خضاب جائز قرار دینے والوں نے تمسک کیا، احادیث الانبیاء کے باب (ذکر بنی إسرائيل) میں سیاہ خضاب لگانے کے اس مسئلہ سے استثناء کا ذکر حضرت جابر اور ابن عباس کی حدیثوں کے پیش نظر گزرا ہے بعض علماء نے جہادی مہمات میں جبکہ بعض نے مطلقا ہی اس کی رخصت دی ہے مگر اولی اس کا مکروہ ہونا ہے، نووی اس کراہت کے تحریمی ہونے کی طرف مائل ہیں سلف کے ایک گروہ نے بھی (سیاہ خضاب لگانے کی) رخصت دی ان میں سعد بن ابی وقاص، عقبہ بن عامر، حسن، حسین، جریر اور کئی ایک ہیں کتاب الخضاب میں ابن ابی عاصم نے بھی یہی میلان ظاہر کیا، ابن عباس کی اس مرفوع حدیث: (يكون قوم يخضبون بالسواد لا يجدون ريح الجنة) کا جواب یہ دیا کہ اس میں سیاہ خضاب لگانے کی کراہت پر دلالت نہیں بلکہ یہ بعض ان حضرات کی صفت ذکر کی جو جنت کی خوشبو نہ پاسکیں گے حضرت جابر کی حدیث: (جنبوا السواد) کا یہ جواب دیا کہ یہ ایسے شخص کے حق میں ہے جس کے سر کا بڑھاپا نہائت پھیل چکا ہے ہر ایک کیلئے یہ حکم نہیں، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ یہ جو کچھ کہا سیاقِ حدیثین کے متبادر کے برخلاف ہے ہاں ان کا ابن شہاب سے نقل کردہ یہ اثر اس کا شاہد ہے جو کہتے ہیں ہم جب چہرہ جدید ہوتا (یعنی ابھی بڑھاپے کے آثار یعنی جھریاں وغیرہ اس میں عیاں نہ ہوتیں) تو ہم سیاہ خضاب استعمال کیا کرتے تھے اور جب (نغض الوجه والأسنان) (یعنی چہرے میں جھریاں نمودار ہو جاتیں اور دانت ہل جاتے) تو اسے ترک کر دیتے طبرانی اور ابن ابو عاصم نے حضرت ابو درداء سے مرفوعا نقل کیا: (مَنْ خضب بالسواد سَوَّدَ اللهُ وجهه يوم القيامة) (یعنی جو سیاہ خضاب لگائے روزِ قیامت اللہ اسکا چہرہ سیاہ کرے) اس کی سند کمزور ہے، بعض نے مرد و عورت کا تفرقہ کیا اور عورت کیلئے سیاہ خضاب لگانا جائز قرار دیا ہے حلیمی کا یہ مختار ہے جہاں تک ہاتھوں اور پاؤں کو خضاب لگانے (یعنی مہندی) کا تعلق ہے تو یہ مردوں کیلئے جائز نہیں مگر بغرضِ تداوی و علاج۔

(فخالفوهم) مسلم کی روایت میں ہے: (فخالفوا عليهم و اصبغوا) نسائی کی حدیثِ ابن عمر مرفوع میں ہے: (غيروا الشيب ولا تشبهوا باليهود) (یعنی بڑھاپے کو بدلو اور یہود کی مشابہت نہ کرو) اس کے رجال ثقات ہیں لیکن اس میں ہشام بن عروہ پر اختلاف کیا گیا ہے جیسا کہ نسائی نے ذکر کیا اور کہا یہ غیر محفوظ ہے اسے طبرانی نے اوسط میں حضرت عائشہ سے (و النصارىٰ) کی زیادت کے ساتھ نقل کیا، اصحابِ سنن کی۔ ترمذی نے صحت کا حکم لگایا، حضرت ابو ذر سے مرفوع حدیث میں ہے سب سے احسن خضاب جس کے ساتھ تم بڑھاپا تبدیل کر سکتے ہو، مہندی اور کتم ہے، یہ محتمل ہے کہ علی التعاقب ہو (یعنی کبھی یہ اور کبھی وہ) اور

یہ بھی محتمل ہے کہ مکس کر کے! مسلم نے حضرت انس سے نقل کیا کہ حضرت ابوبکر نے مہندی اور کتم کا خضاب لگایا جبکہ حضرت عمر نے صرف مہندی کا، یہ اس امر کا مشعر ہے کہ حضرت ابوبکر دونوں کو خلط کر کے خضاب لگاتے تھے، کتم یمن کی ایک بوٹی ہے جو سیاہ سرخی رنگ جماتی ہے مہندی کا رنگ سرخ ہوتا ہے تو دونوں کو خلط کر کے سیاہی او سرخی کے درمیان کا رنگ چڑھے گا، ابن ابی عاصم نے (جنبوا السواد) سے استنباط کیا کہ سیاہ خضاب لگانا عربوں کے ہاں عام تھا ابن کلبی نے ذکر کیا کہ عربوں میں سب سے پہلے سیاہ خضاب عبدالمطلب نے لگایا، اور مطلقا سب سے اولین جس نے اسے استعمال کیا وہ فرعون ہے،

خضاب لگانے اور اس کے ترک میں اختلافِ آراء ہے حضرات ابوبکر وعمر تو لگایا کرتے تھے جیسا کہ گزرا جبکہ حضرات علی، ابی بن کعب، سلمہ بن اکوع، انس اور ایک جماعت اس کے ترک کی عامل تھی طبری نے یہ تطبیق دی کہ جنہوں نے لگایا وہ اسی کے لائق تھے یعنی ان کا بڑھاپا بہت پھیل گیا تھا اور جنہوں نے ترک کیا ان کی یہ صورتحال نہ تھی اسی پر مسلم کی حدیثِ جابر میں قصہ ابی قحافہ کے ضمن میں جب نبی اکرم نے ان کے سر کو ثغامہ جیسا سفید پایا تو آپ کے فرمان: (غیروا ھذا و جنبوہ السواد) کو محمول کیا جائے گا اسی کی مثل حدیثِ انس ہے جس کی طرف باب (ما یذکر فی الشیب) میں اشارہ گزرا، طبری اور ابن ابی عاصم نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت جابر سے یہ زیادت بھی نقل کی: (فذھبوا به و حَمَّرُوہ) (یعنی انہیں لے گئے اور سرخ خضاب لگایا) ثُغامہ نہایت سفید رنگ کے پھول وثمر والی ایک بوٹی ہے کہتے ہیں جو حضرات ابو قحافہ جیسے بوڑھے ہو جائیں ان کے لئے خضاب مستحب ہے کیونکہ (اس عمر میں) کسی کو اس کے ساتھ غرور حاصل نہیں ہوتا اور جو ابھی اس قدر بوڑھے نہیں ہوئے تو ان کے حق میں مستحب نہیں لیکن خضاب مطلقاً اولیٰ ہے کہ اس میں اہلِ کتاب کی مخالفت کے امر کا امتثال ہے پھر غبار وغیرہ سے سر کے بالوں کی حفاظت بھی ہے الا یہ کہ کسی خاص اہلِ شہر کے ہاں خضاب لگانا معمول نہ ہو (یعنی سبھی ترک کرتے ہیں) تو کسی کا وہاں لگا لینا عجیب سا لگے گا اور وہ منفرد نظر آئے گا لہذا وہاں احتراز بہتر ہے، طبری نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے حدیثِ مرفوع: (مَنْ شابَ شَيْبَةً فهي له نورٌ إلى أنْ ينتفها أو يخضبها) (یعنی جو بوڑھا ہوا یعنی اسکے بال سفید ہوئے یہ اس کیلئے نور ہے حتی کہ انہیں نوچ دے یا خضاب لگا لے) نقل کی اسی طرح ابن مسعود کی حدیث کہ نبی اکرم کو چند خصال ناپسند تھیں ان میں تغییرِ شیب کا بھی ذکر کیا، پھر لکھتے ہیں بعض کی رائے ہے کہ یہ کراہت حدیثِ باب کے ساتھ مستحب ہے

(شائد یہاں کتابت کی غلطی سے بجائے: نسخت کے: تستحب لکھا گیا، آگے کی عبارت میری مؤید ہے) پھر تطبیق ذکر کی اور کہا دعوائے نسخ پر کوئی دلیل نہیں، ابن حجر کے بقول طحاوی نسخ کی طرف میلان رکھتے ہیں آگے مذکور ایک حدیث سے تمسک کیا جس میں ہے کہ نبی اکرم ان امور میں جن کی بابت وحی نازل نہ ہوئی ہوتی، اہلِ کتاب کی موافقت پسند فرماتے تھے پھر (روش تبدیل کر لی اور) ان کی مخالفت کرنے لگے اور مسلمانوں کو بھی اس کی ترغیب دینے لگے، آگے باب (الفرق) میں اس کی تقریر ذکر ہوگی، عمرو بن شعیب کی مشار الیہ حدیث کی ترمذی نے تخریج وتحسین کی ہے اس کے کسی طریق میں مجھے یہ مذکورہ استثناء نہیں ملا، ابن عربی کہتے ہیں نتف سے اس لئے منع فرمایا خضب سے نہیں کہ اس میں خلقت کی مِن اصلھا تغییر ہے بخلاف خضب کے کہ اس میں ناظر کیلئے خلقت کی تغییر نہیں ہوتی (یعنی اسے خضاب لگا ہوا نظر آتا ہے جبکہ اگر بال اکھیڑ لیں تو ایہام دیا کہ ابھی سفید نہیں ہوئے) احمد سے منقول ہے کہ یہ

واجب نہیں، ان سے ایک قول وجوب کا بھی ہے اگرچہ زندگی میں ایک ہی مرتبہ ہو ان ۔سے یہ بھی منقول ہے کہ مجھے پسند نہیں کہ کوئی خضاب کا ترک کرے اور اس طرح اہلِ کتاب سے مشابہ ہو، سیاہ خضاب بارے ان سے شافعیہ کی طرح دو روایتیں ہیں مشہور یہ کہ مکروہ ہے بعض نے حرام کیا مدلس کیلئے ممانعت موکد ہے (یعنی جو جوان نظر آنے اور دوسروں کی دھوکہ دہی کیلئے اس کا استعمال کرے)۔

اسے تمام اصحابِ صحاح نے تخریج کیا۔

- 68 باب الْجَعْدِ (گھونگھریالے بال)

جعد بالوں کی صفت ہے کہا جاتا ہے: (شَعر جَعْدٌ) جعد کی عین پر سکون اور زیر دونوں صحیح ہیں، اس کے تحت سات احادیث نقل کیں۔

علامہ انور باب (الجعد) کے تحت لکھتے ہیں مرد کیلئے مکروہ قرار دیا گیا ہے کہ اپنے بالوں کو ضفائر (کی شکل میں) بنالے، اگر بدون ضفر تقسیم کرلے تو جائز ہے جیسے نبی اکرم نے فتح مکہ کے موقع پر کیا۔

- 5900حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ؓ أَنَّهُ سَمِعَهُ يَقُولُ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَيْسَ بِالطَّوِيلِ الْبَائِنِ وَلاَ بِالْقَصِيرِ وَلَيْسَ بِالأَبْيَضِ الأَمْهَقِ وَلَيْسَ بِالآدَمِ وَلَيْسَ بِالْجَعْدِ الْقَطَطِ وَلاَ بِالسَّبْطِ بَعَثَهُ اللَّهُ عَلَى رَأْسِ أَرْبَعِينَ سَنَةً فَأَقَامَ بِمَكَّةَ عَشْرَ سِنِينَ وَبِالْمَدِينَةِ عَشْرَ سِنِينَ وَتَوَفَّاهُ اللَّهُ عَلَى رَأْسِ سِتِّينَ سَنَةً وَلَيْسَ فِي رَأْسِهِ وَلِحْيَتِهِ عِشْرُونَ شَعَرَةً بَيْضَاءَ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۲۷۷) .طرفاه 3547، - 3548

یہ المناقب میں مشروحا گزری مقصود ترجمہ اس کا جملہ: (و ليس بالجعد القطط ولا بالسبط) ہے یعنی آپ کے بال مبارک جعودت اور سبوطت کے درمیان تھے المناقب میں اس کا بیان گزرا، جعدہ جیسے اہل سوڈان کے بال اور سبط سیدھے سیدھے جیسے ہنود کے بال ہوتے ہیں۔ (ليس فى لحيته عشرون الخ) المناقب میں عددِ مذکور کی تعیین بارے اختلاف کا بیان گزرا وہاں طبرانی کی ہیثم بن دہر کی روایت کا ذکر رہ گیا تھا جس میں مذکور ہے کہ آنجناب کے سفید بال تیس عدد تھے، اس کی سند ضعیف ہے معتمد یہی کہ بیس سے کم تھے۔

- 5901حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ سَمِعْتُ الْبَرَاءَ يَقُولُ مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَحْسَنَ فِي حُلَّةٍ حَمْرَاءَ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ بَعْضُ أَصْحَابِي عَنْ مَالِكٍ إِنَّ جُمَّتَهُ لَتَضْرِبُ قَرِيبًا مِنْ مَنْكِبَيْهِ قَالَ أَبُو إِسْحَاقَ سَمِعْتُهُ يُحَدِّثُهُ غَيْرَ مَرَّةٍ مَا حَدَّثَ بِهِ قَطُّ إِلاَّ ضَحِكَ .تَابَعَهُ شُعْبَةُ شَعَرُهُ يَبْلُغُ شَحْمَةَ أُذُنَيْهِ

(اسی کا سابقہ حوالہ دیکھیں) .طرفاه 3551، - 5848

شیخ بخاری ابوغسان نہدی ہیں۔ (قال بعض أصحابي عن مالك الخ) مالک سے مراد ابن اسماعیل مذکور ہیں، یہ بعض اصحاب: یعقوب بن سفیان ہیں انہوں نے بھی اس کی مالک بن اسماعیل سے اسی سند کے ساتھ تخریج کی اس میں زیادت بھی ہے۔ (أن جمته) یہ جیم کی پیش اور میم مشدد کے ساتھ ہے یعنی ایسے بال جو لمبائی میں کندھوں کے قریب تک پہنچتے ہوں جوہری حرف الواء میں لکھتے ہیں وفرہ وہ بال جو شحمہ اذن (یعنی کانوں کی لو) تک ہوں پھر جمہ اور پھر لمہ ہیں جو (ألمّت إلى المنكبين) یعنی کندھوں تک پہنچ رہے ہوں مگر حرف الجیم میں اس کے برخلاف یہ لکھا کہ اگر کندھوں تک پہنچیں تو وہ جمہ ہیں اور لمہ جو شحمہ اذن سے متجاوز ہوں ہمارے شیخ شرح ترمذی میں لکھتے ہیں جوہری کی یہ دوسری بات اہل لغت کی کلام کے موافق ہے، ابن بطال نے حدیث میں مذکور دونوں مختلف المعنی لفظوں کے درمیان یہ تطبیق دی کہ یہ دو الگ الگ اوقات کی بابت اِخبار ہے جب کبھی بال کٹوانے میں ذرا تاخیر کرتے تو وہ کندھوں تک پہنچ جاتے اور جب کٹواتے تو کانوں سے متجاوز نہ ہوتے، دیگر نے یہ تطبیق دی کہ ثانی کیفیت آپ کی تب جب عمرہ کیلئے تشریف لے جاتے اور اول باقی احوال میں بقول ابن حجر اس میں بُعد ہے پھر یہ تطبیق تب درست ٹھہرے اگر احادیث مختلف ہوں، یہاں تو ایک ہی حدیث میں جو متحد المخرج ہے یہ دونوں الفاظ وارد ہوئے ہیں تو اولیٰ یہی ہے کہ مقاربت پر محمول کیا جائے آگے مذکور حدیثِ انس میں بھی یہی مذکور ہے جو حدیثِ براء میں ہوا۔

(لتضرب قريبا الخ) آگے شعبہ کی معلق روایت میں ہے: (يبلغ شحمة أذنيه) المناقب میں گزرا کہ یوسف بن اسحاق بن ابواسحاق کی روایت میں ایسی عبارت مذکور ہے جس سے دونوں روایتوں کے درمیان تطبیق ہو جاتی ہے اس کے الفاظ ہیں: (له شعر يبلغ شحمة أذنيه إلى منكبيه) حاصل یہ کہ جو طویل ہوتے وہ کندھوں تک اور دیگر شحمہ اذن تک ہوتے۔ (قال شعبة شعره الخ) ابوذر اور نسفی کے ہاں یہی ہے دیگر نسخوں میں ہے: (تابعه شعبة: شعره الخ) اسے بخاری نے باب (صفة النبیؐ) میں شعبہ عن ابی اسحاق عن براء کے طریق سے موصول کیا، کرمانی نے اکثر کی روایت کے مطابق شرح کی اور اشارہ کیا کہ بخاری نے شعبہ کے شیخ کا ذکر نہیں کیا چنانچہ لکھا محتمل ہے کہ وہ ابواسحاق ہوں کیونکہ وہ ان کے شیوخ میں سے ہیں۔

- 5902حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ ؓ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ أَرَانِي اللَّيْلَةَ عِنْدَ الْكَعْبَةِ فَرَأَيْتُ رَجُلاً آدَمَ كَأَحْسَنِ مَا أَنْتَ رَاءٍ مِنْ أُدْمِ الرِّجَالِ لَهُ لِمَّةٌ كَأَحْسَنِ مَا أَنْتَ رَاءٍ مِنَ اللِّمَمِ قَدْ رَجَّلَهَا فَهْيَ تَقْطُرُ مَاءً مُتَّكِئًا عَلَى رَجُلَيْنِ أَوْ عَلَى عَوَاتِقِ رَجُلَيْنِ يَطُوفُ بِالْبَيْتِ فَسَأَلْتُ مَنْ هَذَا فَقِيلَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَإِذَا أَنَا بِرَجُلٍ جَعْدٍ قَطَطٍ أَعْوَرِ الْعَيْنِ الْيُمْنَى كَأَنَّهَا عِنَبَةٌ طَافِيَةٌ فَسَأَلْتُ مَنْ هَذَا فَقِيلَ الْمَسِيحُ الدَّجَّالُ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۱۷۱اور۱۷۲).أطرافه 3440، 3441، 6999، 7026، - 7128

احادیث الانبیاء میں یہ مشروح ہے بعض نے غلط طور پر اس حدیث سے یہ استدلال کیا کہ دجال مکہ یا مدینہ میں داخل ہوگا، نبی

اکرم کے خواب میں اسے مکہ میں دیکھنے سے لازم نہیں کہ وہ حقیقۃً بھی مکہ آیا ہو اگر (بالفرض) یہ تسلیم کر بھی لیا جائے کہ آپ کے زمانہ میں کبھی وہ مکہ میں دیکھا گیا (یعنی یہ معلوم ہوئے بغیر کہ وہ دجال ہے) تو اس سے لازم نہیں آتا کہ جب آخر الزمان میں اس کا خروج ہوگا تب بھی وہ مکہ میں داخل ہوگا، اس سے یہ استدلال بھی ہوا ہے کہ ابن صیاد دجال نہیں کیونکہ وہ تو (ساری عمر) مدینہ میں رہا اس کے باوجود حضرات عمر اور جابر قسم اٹھایا کرتے تھے کہ وہ دجال ہے، کتاب الفتن کے آخر میں اس کا بیان آئے گا۔

علامہ انور (یطوف بالبیت) کے تحت لکھتے ہیں دجال کے اس طواف سے مراد طوافِ مصطلح (یعنی معروف طواف) نہیں بلکہ راوی نے اس کے کعبہ کے گرد دوران کو طواف سے تعبیر کیا، فقہاً یہ طواف نہ تھا ہاں حضرت عیسیٰ یہی معہود طواف کر رہے تھے اور دجال (ویسے ہی) ان کے پیچھے پیچھے چکر کاٹ رہا تھا تا کہ ان کا تجسّس حال کرے وہ آپ کے پیچھے تھا کیونکہ لا يدان له أن يتقدمه (یعنی آپ سے آگے بڑھنے کی تو اس میں تاب نہ تھی) اگر آگے ہوتا تو پگھل جاتا، کہتے ہیں میرے وجدان کا روایت کی بابت آخری حکم یہ ہے کہ ذکرِ طواف راوی کا وہم ہے جیسا کہ قاضی عیاض نے ذکر کیا، نووی نے اسے نقل کیا، پہلے بھی ذکر کر چکے ہیں، (إذا انحدرَ في الوادي يُلَبِّيْ) کے تحت کہتے ہیں شارحین نے اسے امرِ ماضی کے استحضار پر محمول کیا ہے جبکہ میں اسے حقیقت پر محمول سمجھتا ہوں نبی اکرم نے حقیقۃً انہیں تلبیہ کرتے دیکھا جیسے حضرت موسیٰ نے آپ کو شب معراج میں نماز پڑھتے دیکھا (فیض کی عبارت ہے: كما رآه موسىٰ ليلة المعراج يصلي، اس کا ترجمہ وہی جو کر دیا مگر شائد صحیح یہ ہے حضرت موسیٰ نے آپ کو نماز میں مشغول نہیں دیکھا تھا بلکہ آپ نے براق پر سوار بیت المقدس کی طرف جاتے ہوئے سرخ ٹیلے کے پاس بنی قبر میں حضرت موسیٰ کو نماز پڑھتے دیکھا تھا جیسا کہ یہ روایت گزری) پہلے کہہ چکا ہوں کمل (کامل کی جمع) کی ارواح قبور میں بھی عبادات سے معطل نہیں ہوتیں۔

- 5903حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا حَبَّانُ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ حَدَّثَنَا أَنَسٌ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَضْرِبُ شَعرُهُ مَنْكِبَيْهِ .طرفه - 5904

ترجمہ: انسؓ کہتے ہیں نبی اکرم کے بال مبارک کندھوں تک پہنچتے تھے۔

حدیثِ انس جسے متعدد طرق کے ساتھ قتادہ عنہ کے حوالے سے تخریج کیا پہلی روایت میں ہے: (يضرب شعره منكبيه) دوسری میں ہے: (كان شعره بين أذنيه و عاتقه) اس کی وہی توجیہ جو حدیثِ براء کے ضمن میں گزری، مسلم اور ابوداؤد نے ابن علیہ عن حمید عن انس کے طریق سے نقل کیا کہ نبی اکرم کے بال مبارک (إلى أنصاف أُذُنَيْهِ) تک تھے (یعنی کانوں کے درمیان تک) ابوداؤد اور ابن ماجہ کے ہاں۔ ترمذی نے صحیح قرار دیا، ابوزناد عن ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم کے بال (فوق الوفرة و دون الجمَّة) تھے یہ الفاظ روایتِ ابوداؤد کے ہیں ابن ماجہ کے ہاں بھی یہی الفاظ ہیں ترمذی کے ہاں ان کے برعکس یہ الفاظ ہیں: (فوق الجمة و دون الوفرة) شرحِ ترمذی میں استاذ گرامی نے یہ تطبیق دی کہ فوق و دون سے مراد نسبت الی محل ہے، کبھی کثرت وقلت کی نسبت سے ذکر کرتے تھے، تو (فوق الجمة) کا مطلب کہ اس کی جگہ سے اونچے اور (دون الجمة) یعنی مقدار میں، اسی طرح بالعکس یہ اچھی تطبیق تھی اگر مخرجِ حدیث متحد نہ ہوتا، سندِ اول میں اسحاق سے ابن راہویہ اور حبان سے مراد ابن ہلال ہیں۔
اسے مسلم نے (فضائل النبی ﷺ) میں نقل کیا۔

- 5904حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ كَانَ يَضْرِبُ شَعَرُ النَّبِيِّ ﷺ مَنْكِبَيْهِ .

(سابقہ ہے) طرفه - 5903

- 5905حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا وَهْبُ بْنُ جَرِيرٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ قَتَادَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ ؓ عَنْ شَعَرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ كَانَ شَعَرُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ رَجِلاً لَيْسَ بِالسَّبِطِ وَلاَ الْجَعْدِ بَيْنَ أُذُنَيْهِ وَعَاتِقِهِ .طرفه - 5906

ترجمہ:انسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے بال نہ گھونگریالے تھے نہ بہت سیدھے بلکہ معتدل اور متوسط تھے اور کانوں اور کندھوں کے درمیان تک تھے۔

(كان شعر النبي ﷺ رجلا) رائے مفتوح اور جیم مکسور کے ساتھ ، اس پر کبھی پیش اور زبر بھی پڑھی جاتی ہے یعنی نیم گھنگریالے تھے:(فيه تكسُّرٌ يَسِيرٌ) جیسا کہ پہلے ذکر ہوا جعودت اور سبوطت کے درمیان، آگے راوی نے یہی تفسیر کی۔

- 5906حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ ضَخْمَ الْيَدَيْنِ لَمْ أَرَ بَعْدَهُ مِثْلَهُ وَكَانَ شَعَرُ النَّبِيِّ ﷺ رَجِلاً لاَ جَعْدَ وَلاَ سَبِطَ

.(سابقہ ہے) طرفه - 5905

جریر سے مراد ابن حازم ہیں، اس میں آنجناب کے ہاتھوں کی ضخامت کا ذکر ہے۔

- 5907حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ ؓ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ ضَخْمَ الْيَدَيْنِ وَالْقَدَمَيْنِ حَسَنَ الْوَجْهِ لَمْ أَرَ بَعْدَهُ وَلاَ قَبْلَهُ مِثْلَهُ وَكَانَ بَسِطَ الْكَفَّيْنِ

ترجمہ:انسؓ ہی سے روایت ہے کہ رسول اللہ کے ہاتھ پاؤں پُرگوشت تھے اور چہرہ مبارک نہایت خوبصورت، میں نے ویسا خوبصورت نہ آپ سے پہلے کسی کو دیکھا اور نہ آپ کے بعد، اور آپ کے ہاتھ کی ہتھیلیاں کشادہ تھیں۔

اس میں سر مبارک اور پاؤں کی ضخامت بھی مذکور ہے۔

- 5908حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ هَانِئٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ - 5909.أَوْ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ ضَخْمَ الْقَدَمَيْنِ حَسَنَ الْوَجْهِ لَمْ أَرَ بَعْدَهُ مِثْلَهُ - 5910 وَقَالَ هِشَامٌ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ شَثْنَ الْقَدَمَيْنِ وَالْكَفَّيْنِ ۔ - 5911 وَقَالَ أَبُو هِلاَلٍ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسٍ - 5912 أَوْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ ضَخْمَ الْكَفَّيْنِ وَالْقَدَمَيْنِ لَمْ أَرَ بَعْدَهُ شَبَهًا لَهُ (سابقہ)

(أو عن رجل عن أبي هريرة) اس زیادت کی صحتِ حدیث میں کوئی تاثیر نہیں کیونکہ جنہوں نے جزم وتیقّن کے ساتھ

اسے قتادہ عن انس سے ذکر کیا وہ معاذ بن ہانئ سے اضبط واتقن ہیں یعنی حبان بن ہلال اور موسی بن اسماعیل! اس طریق میں اور سابق الذکر میں جریر بن حازم اسی طرح معمر بھی، ان کی روایت آگے آتی ہے یہ بھی محتمل ہے کہ قتادہ کے پاس یہ دونوں حوالوں سے ہو اور یہ مبہم شخص ممکن ہیں سعید بن مسیّب ہوں، ابن سعد نے ان کے طریق سے حضرت ابو ہریرہ سے اس کا نحو تخریج کیا ہے اور یہ کہ تردد صرف ان سے اس کے راوی میں ہے کہ وہ رجل مبہم ہیں یا حضرت انس؟ پھر یہ امر راجح قرار دیا کہ تردد اس کے مسندِ انس سے ہونے یا مسندِ ابی ہریرہ سے ہونے میں ہے کیونکہ حضرت انس مدت العمر آپ کے خادم رہے ہیں وہ دوسروں کی نسبت آنجناب کے وصف سے زیادہ باخبر ہیں تو بعید ہے کہ آپ کی کسی صفت کا بیان (عن رجل عن صحابی) کے واسطہ سے کرتے ہوں جو ان سے کم مدت نبی اکرم کے ہمراہ رہے، ابن حجر کہتے ہیں سیاق اصلاً ہی ان کی آخری کلام کو محتمل نہیں جسے اولا ذکر کیا وہ بعید احتمال ہے حق یہ ہے کہ یہ تردد معاذ بن ہانئ کی طرف سے ہے کہ آیا ہمام نے قتادہ عن انس سے انہیں اسکی تحدیث کی یا (قتادة عن رجل عن أبی هريرة) سے؟ ابومسعود، حمیدی اور مزی وغیرہ حفاظ نے اسی پر جزم کیا ہے۔

(و قال هشام) یعنی ابن یوسف، یہ تعلیق اسماعیلی نے علی بن بحر عن ہشام بن یوسف سے موصول کی اسی طرح یعقوب بن سفیان نے بھی مہدی بن ابومہدی عن ہشام سے۔ (شثن) یعنی بھاری انگلیوں اور ہتھیلی والے، ابن بطال کہتے ہیں آنجناب کی کف مبارک بھری بھری تھی البتہ اس ضخامت کے باوجود بڑی نرم اور گداز تھی جیسا کہ المناقب کی حدیثِ انس مین گزرا کہتے ہیں میں نے کوئی ریشم بھی نبی اکرم کی ہتھیلی سے زیادہ نرم نہیں چھوا، جہاں تک اصمعی کا (شثن) کی تفسیر میں کہنا: (غلظ الكف مع خشونتها) (یعنی کف کا بھاری اور کھردرا ہونا) تو خشونت میں ان کی متابعت نہیں کی گئی، خلیل اور ابوعبید نے جو تفسیر ذکر کی وہی اولیٰ ہے اس کی تائید دوسری روایت کی عبارت: (ضخم الكفين و القدمين) سے ہوتی ہے بقول ابن بطال بالفرض اگر اصمعی کی تفسیر تسلیم بھی کر لی جائے تو ممکن ہے حضرت انس نے نبی اکرم کی کف کی دو حالتیں بیان کی ہوں جب جہاد یا گھر کے کام کاج میں لگے ہوتے تو آپ کی کف مبارک خشن لگتی اور فراغت کے احوال میں وہ اپنی جبلت واصل کی طرف عائد ہوتی یعنی نرم و گداز، عیاض کہتے ہیں ابوعبید نے شثن کو غلظ مع القصر کے ساتھ مفسر کیا ہے اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ روایات میں ثابت ہے کہ نبی اکرم (سابل الأطراف) (یعنی لمبے ہاتھ پاؤں والے) تھے بقول ابن حجر ان کی بات کی تائید باب کی روایتِ ابونعمان کرتی ہے جس میں ہے: (كان بسط الكفين) کشمیہنی کے نسخہ میں یہاں (سبط الكفين) ہے، یہ آپ کو موصوف باللین ذکر کئے جانے کے موافق ہے! عیاض لکھتے ہیں مروزی کی روایت میں (سبط أو بسط) ہے شک کے ساتھ، شثن کی بابت تحقیق یہ ہے کہ یہ غلط ہے بغیر قصر اور خشونت کی تقیید کے، ابن خالویہ نے نقل کیا کہ اصمعی نے جب سابق الذکر کے ساتھ شثن کو مفسر کیا تو انہیں بتلایا گیا کہ یہ لفظ نبی اکرم کی صفت میں وارد ہوا ہے تو قسم اٹھائی کہ آئندہ سے حدیث کے کسی لفظ کی تفسیر کرنے کی کوشش نہ کریں گے، (شثن الكفين) کہنا (سبط یا بسط الكفين) کی بجائے اس امر پر دال ہے کہ مراد وصفِ خِلقت ہے، بعض نے اس کی تفسیر میں کہا کہ (حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ) یہ بسطِ عطا سے کنایہ ہے (کہ خوب اور کھلا عطا کرتے تھے) یہ اگرچہ حقیقت ہے مگر یہاں یہ مراد نہیں۔

(و قال أبو هلال الخ) اس تعلیق کو بیہقی نے الدلائل میں موصول کیا، فوائدِ عیسوی میں بھی عالی سند کے ساتھ واقع ہے

دونوں نے اسے ابوسلمہ موسی بن اسماعیل تبوذ کی حدثنا ابو ہلال کے طریق سے نقل کیا، ابو ہلال کا نام محمد بن سلیم راسبی بصری تھا، صدوق ہیں البتہ حافظہ کی جہت سے ضعیف قرار دئے گئے ہیں ان کے شک کی کوئی بھی تاثیر نہیں، جریر بن حازم کے ایک طریق نے صحتِ حدیث کی تبیین کر دی ہے کہ اس میں حضرت انس سے قتادہ کے سماع کی تصریح مذکور ہے گویا بخاری نے ان طرق کے ذکر سے اس میں قتادہ پر موجود اختلاف پر روشنی ڈالنا چاہی اور یہ کہ صحتِ حدیث کیلئے یہ قادح نہیں اور اس کی کوئی تاثیر نہیں، ان کی مراد بعض لوگوں پر مخفی رہی چنانچہ لکھ بیٹھے کہ قدمین وکفین کی صفت بارے ان روایات کا ترجمہ کے ساتھ کوئی تعلق نہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سب ایک ہی حدیث ہیں جس کے رواۃ نے زیادت ونقص میں باہم اختلاف کیا ہے، اَصالۃً ان سے مراد آپ کے بالوں کی صفت کا بیان ہے باقی سب تبع ہے، حدیث میں جو یہ دلالت ہے کہ آپ کے بال مبارک کندھوں تک پہنچتے تھے یہ آپ کا غالب حال ہے کئی مرتبہ اس سے بھی لمبے ہو جاتے اور آپ (عقائص و ضفائر) (یعنی مینڈھیاں) بنا لیتے جیسا کہ ابو داؤد اور ترمذی کی حسن سند کے ساتھ ام ہانیؓ کی روایت میں ہے جو کہتی ہیں نبی اکرم جب (فتح مکہ کے موقع پر) مکہ آئے آپ کی چار غدائر (مینڈھیاں) تھیں، ایک طریق میں (ضفائر) کا لفظ ہے ابن ماجہ کی روایت میں ہے: (أربع غدائر يعني ضفائر) غدائر غدیرۃ کی جمع ہے بروزنِ عظیمۃ، ضفائر کا بھی یہی وزن ہے، غدائر ذوائب جبکہ ضفائر عقائص ہیں، حاصلِ حدیث یہ کہ کبھی آپ طویل عرصہ بال نہ کٹواتے حتی کہ وہ ذوائب ہو جاتے تو آپ چار عقائص میں انہیں مضفر کر لیتے یہ حالتِ سفر پر محمول ہے ابو داؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے عاصم بن کلیب عن ابیہ عن وائل بن حجر سے نقل کیا کہتے ہیں میں نبی اکرم کے پاس آیا اور میرے لمبے بال تھے، فرمایا: (ذُناب ذباب) (ذناب اونٹ کی دم باندھنے کی رسی کو کہتے ہیں اور ہر چیز کا پچھلا حصہ جبکہ ذباب کا ایک معنی بدبختی ہے) میں لوٹا اور کٹوا لئے پھر جب کل دوبارہ حاضر ہوا تو فرمایا: (إني لم أعنِكَ و هذا أحسَنُ) (یعنی میرا اشارہ تمہاری طرف نہ تھا لیکن یہ احسن ہے)۔

- 5913 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ عَنِ ابْنِ عَوْنٍ عَنْ مُجَاهِدٍ قَالَ كُنَّا عِنْدَ ابْنِ عَبَّاسٍؓ فَذَكَرُوا الدَّجَّالَ فَقَالَ إِنَّهُ مَكْتُوبٌ بَيْنَ عَيْنَيْهِ كَافِرٌ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ لَمْ أَسْمَعْهُ قَالَ ذَاكَ وَلَكِنَّهُ قَالَ أَمَّا إِبْرَاهِيمُ فَانْظُرُوا إِلَى صَاحِبِكُمْ وَأَمَّا مُوسَى فَرَجُلٌ آدَمُ جَعْدٌ عَلَى جَمَلٍ أَحْمَرَ مَخْطُومٍ بِخُلْبَةٍ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَيْهِ إِذِ انْحَدَرَ فِي الْوَادِي يُلَبِّي .

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۴۷۱) طرفاه 1555، - 3355

یہ احادیث الانبیاء میں مشروحاً گزر چکی ہے۔

- 69 باب التَّلْبِيدِ (گوند وغیرہ سے بال جمالینا)

تلبید سے مراد سر کے بالوں کو خطمی (ایک نبات جو دواؤں میں کام آتی ہے) اور گوند وغیرہ کے ساتھ جمالینا تا کہ احرام کی حالت میں بکھرے نہ رہیں اور تا کہ جوؤں سے بچے رہیں، کتاب الحج میں اس کا مبسوط ذکر گزرا۔

- 5914 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ

عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ عُمَرَ يَقُولُ مَنْ ضَفَّرَ فَلْيَحْلِقْ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالتَّلْبِيدِ وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَقُولُ لَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مُلَبِّدًا

أطرافه 1540، 1549، - 5915

ترجمہ: ابن عمر راوی ہیں کہ میں نے حضرت عمر کو سنا کہہ رہے تھے جو [حج کے دوران] سر کے بالوں کو گوند لے وہ [فارغ ہوکر] بال منڈ دائے اور جیسے حالتِ احرام میں بالوں کو جماتے ہیں غیرِ احرام میں ایسا نہ کرو، ابن عمر کہتے ہیں میں نے تو نبی پاک کو (غیرِ احرام میں) بال جماتے دیکھا ہے۔

(فليحلق و لا الخ) یعنی حج میں۔(و کان ابن عمر الخ) اس روایت میں یہی ہے اوائل الحج میں یہ الفاظ گزرے: (سمعت رسول اللهﷺ يُهِلُّ مُلَبِّدا) آمدہ روایت میں بھی یہی ہے جہاں تک حضرت عمر کا قول ہے تو ابن بطال نے اسے اس امر پر محمول کیا کہ اگر احرام باندھنے کا ارادہ ہے اور بالوں کو مضفر کرلیا تاکہ بکھریں نہیں تو اب اس کے لئے تقصیر کرانا جائز نہیں کیونکہ اس نے وہ فعل کیا جو تلبید سے مشابہ ہے جس میں شارع نے حلق کرانا واجب قرار دیا ہے حضرت عمر کی رائے تھی کہ جس نے حالتِ احرام میں تلبید رأس کیا اب اس کے لئے منڈوانا ہی متعین ہے بال چھوٹے کرانے پر اکتفاء کرنا اسے مجزیٔ نہ ہوگا، تو تضفیرِ رأس کرنے والے کو تلبید کرنے والے سے مشابہ قرار دیا تو اسے بھی بال منڈوانے کا حکم دیا، یہ بھی محتمل ہے کہ وہ احرام باندھتے وقت حلق کا حکم دیتے ہوں تاکہ تلبید کی ضرورت ہی نہ رہے اور نہ ضفر کی یعنی جو تلبید یا تضفیر کرانا چاہتا ہے وہ احرام باندھنے سے قبل ہی سر منڈ والے تاکہ اس کی ضرورت ہی نہ پڑے پھر جب بعد ازاں (موقع آنے پر) تقصیر کرے تو تمام جوانب سے اخذ نہ ہو پائے جو سنت ہے، (تشبهوا) کی بابت ابن بطال لکھتے ہیں کہ یہ تائے مفتوح کے ساتھ ہے اصل میں (تتشبهوا) ہے ایک تاء حذف کردی گئی، کہتے ہیں اس پر پیش اور باء پر زیر پڑھنا بھی جائز ہے، اول اظہر ہے جہاں تک ابن عمر کا قول ہے تو ظاہر یہ ہے کہ وہ اپنے والد کے قول سے سمجھے کہ ان کی رائے میں ترکِ تلبید اولیٰ ہے تو بتلایا کہ انہوں نے نبی اکرم کو یہ کرتے دیکھا ہے، تلبید کی شرح اور اس کا حکم کتاب الحج میں مذکور ہو چکا۔

علامہ انور (ولا تشهوا بالتلبيد) کے تحت لکھتے ہیں حضرت عمر کا مذہب تھا کہ جس نے سر کی تلبید کی اسے اب قصر کرنا کافی نہ ہوگا وہ اب منڈوائے اور کہا (لا تضفروا شعر كم كالملبدين) یہ غیرِ احرام میں مکروہ اور اس میں مندوب ہے۔

- 5915 حَدَّثَنِي حِبَّانُ بْنُ مُوسَى وَأَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَا أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يُهِلُّ مُلَبِّدًا يَقُولُ لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَا يَزِيدُ عَلَى هَؤُلَاءِ الْكَلِمَاتِ

(سابقہ) .أطرافه 1540، 1549، - 5914

- 5916 حَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ حَفْصَةَ

زَوجِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتُ قُلتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا شَأْنُ النَّاسِ حَلُّوا بِعُمرَةٍ وَلَمُ تَحُلِلُ أَنتَ مِنُ عُمُرَتِكَ قَالَ إِنِّى لَبَّدتُ رَأْسِى وَقَلَّدتُ هَدُيِى فَلاَ أَحِلُّ حَتَّى أَنحَرَ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۴۸۸) .أطرافه 1566، 1697، 1725، - 4398

دونوں روایتیں کتاب الحج میں گزری ہیں، پہلی سند میں عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔

- 70باب الْفَرُقِ (درمیان سے مانگ نکالنا)

مفرق پیشانی سے سر کے پچھلے حصہ تک درمیان کی جگہ کو کہتے ہیں میم کی زبر اور زیر اسی طرح راء پر زبر اور زیر، دونوں صحیح ہیں۔

- 5917حَدَّثَنَا أَحمَدُ بُنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا إِبُرَاهِيمُ بُنُ سَعُدٍ حَدَّثَنَا ابُنُ شِهَابٍ عَنُ عُبَيُدِ اللَّهِ بُنِ عَبُدِ اللَّهِ عَنِ ابُنِ عَبَّاسٍؓ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُحِبُّ مُوَافَقَةَ أَهُلِ الْكِتَابِ فِيمَا لَمُ يُؤُمَرُ فِيهِ وَكَانَ أَهُلُ الْكِتَابِ يَسُدِلُونَ أَشْعَارَهُمُ وَكَانَ الْمُشُرِكُونَ يَفُرُقُونَ رُءُ وسَهُمُ فَسَدَلَ النَّبِيُّ ﷺ نَاصِيَتَهُ ثُمَّ فَرَقَ بَعُدُ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۲۸۶) .طرفاه 3558، - 3944

(عن ابن عباس) ابراہیم بن سعد اور یونس نے اسی طرح موصولاً بیان کیا، الھجرۃ وغیرہ میں یہ گزری ہے معمر پر اس کے وصل وارسال کی بابت اختلاف ہے عبدالرزاق اپنی مصنف میں اس طرح سے تخریج کرتے ہیں: (أنبأنا معمر عن الزهری عن عبید الله لما قدم رسول الخ) گویا مرسلاً، مالک نے بھی مؤطا میں زیاد بن سعد عن زہری سے مرسلاً تخریج کیا زہری سے آگے کوئی حوالہ ذکر نہیں کیا۔ (کان یحب الخ) معمر کی روایت میں ہے جب کسی معاملہ میں شک ہوتا اور اس بارے وحی بھی نہ آئی ہوتی تو وہی کرتے جو اہلِ کتاب کا عمل ہوتا۔ (یفرقون) فاء کی سکون اور ضمِ راء کے ساتھ بقول عیاض بعض نے راء کو مشدد پڑھا، کہتے ہیں تخفیف اشہر ہے، (ثم فرق) میں بھی تخفیف اشہر ہے اس میں گویا سِرّ یہ ہے کہ اہلِ اوثان اہل کتاب کی نسبت ایمان سے ابعد تھے کیونکہ اہلِ کتاب تو پھر بھی ایک شریعت کے متمسک تھے لہذا آپ ان کی موافقت کرنا پسند فرماتے تا کہ ان کی تالیف ہو اگر چہ ان سے یہ موافقت اہلِ اوثان کی مخالفت کا باعث بنتی پھر جب اردگرد کے اہلِ اوثان نے ایمان قبول کر لیا تو اب اہلِ کتاب کی مخالفت متمحض ہوئی۔

(ثم فرق بعد) معمر کی روایت میں ہے: (ثم أمر بالفرق ففرق) تو فرق ہی آپ کا آخر الامرین تھا، اسی قبیل سے صبغ الشعر وترکہ (یعنی بالوں کا رنگنا اور اسکا ترک) تھا اسی طرح عاشوراء کا روزہ بھی پھر اس میں ان کی یہ مخالفت کی کہ اس سے ایک دن قبل یا ایک دن بعد کا بھی روزہ رکھنے کا حکم فرمایا پھر استقبالِ قبلہ کا معاملہ بھی نیز حائضہ عورت کے ساتھ مخالطت بھی حتی کہ فرمایا ماسوائے جماع کے ہر قسم کا خلط کر سکتے ہو حتی کہ وہ کہہ اٹھے کوئی معاملہ ایسا نہیں جس میں ہماری مخالفت نہ کرتے ہوں، اس کا بیان کتاب الحیض میں گزرا اسی پر معاملہ مستقر ہوا بقول ابن حجر میرے لئے ظاہر ہوا ہے کہ اسی قبیل سے آپ کا ہفتہ کے دن روزہ رکھنے سے منع فرمانا ہے اسے نسائی وغیرہ نے متعدد طرق کے ساتھ تخریج کیا، ابوداؤد نے تصریح کی کہ یہ منسوخ ہے اور اس کی ناسخ ام سلمہ سے مروی یہ حدیث ہے کہ نبی

اکرم ہفتہ اور اتوار کو بطورِ خاص روزہ رکھتے اور فرماتے یہ دونوں ایام کفار کی عید کے دن ہیں اور میں چاہتا ہوں کہ ان کی مخالفت کروں، ایک روایت کے الفاظ ہیں آخری ایام میں آپ کے اکثر روزے ہفتہ اور اتوار کے دنوں کے ہوتے تھے اسے احمد اور نسائی نے نقل کیا، (یوما عید) سے اشارہ اس طرف تھا کہ ہفتہ یہود اور اتوار نصاری کیلئے عید (یعنی تعطیل) کی حیثیت رکھتا ہے اور عید کے ایام میں روزہ نہیں رکھا جاتا تو آپ نے روزہ رکھ کر ان کی مخالفت ظاہر کی، اس سے مستفاد ہوا کہ بعض شافعیہ کا قول کہ اکیلے ہفتہ کے دن یا اکیلے اتوار کے دن کا (بطورِ خاص) روزہ رکھنا مکروہ ہے، اچھی بات نہیں بلکہ اس پر محافظت کے ضمن میں اولیٰ بروز جمعہ ہے جیسا کہ اس میں صحیح حدیث وارد ہے (یعنی بطورِ خاص جمعہ کے دن کا اس طور کہ اس سے قبل کا دن یا بعد کا دن، روزہ رکھنے کا ارادہ نہیں، مکروہ ہے) جہاں تک ہفتہ اور اتوار کے ایام ہیں تو اولیٰ یہ ہے کہ ان کا اکٹھے یا الگ الگ روزہ رکھا جائے تا کہ اہلِ کتاب کی مخالفت کرنے کے عمومی حکم کا امتثال ہو

عیاض کہتے ہیں (سدل الشعر إرساله) کہا جاتا ہے: (سَدَلَ شَعْرہ و أَسْدَلَه) جب اسے سیدھے سیدھے چھوڑے رکھے جوانب کو ضم نہ کرے (یعنی ہر جانب کے بالوں کا اس جانب کو سیدھی کنگھی کرنا اور ترتیب دینا، موڑنا نہیں، یہ اس امر کو متقاضی ہے کہ پیشانی کی جہت کے بال کافی چھوٹے ہوں تا کہ سیدھی سیدھی کنگھی کرنے سے آنکھوں میں نہ پڑیں) کپڑے میں سدل بھی اسی معنی میں ہے، فرق یہ ہے کہ بعض بالوں کو بعض پر تفریق (یعنی سیٹ) کرلیا جائے اور پیشانی ننگی ہو، کہتے ہیں فرق سنت ہے کیونکہ اسی پر آخر الحال معاملہ مستقر ہوا، بظاہر اس کا وقوع بذریعہ وحی ہوا کیونکہ حدیث کے شروع میں راوی کہتے ہیں ان امور میں جن میں وحی کے ذریعہ کوئی حکم نہ ملا ہوتا آپ اہلِ کتاب کی موافقت کیا کرتے تھے تو اس سے دلالت ملی کہ اب جو فرق کی روش اختیار کی یہ اللہ کے حکم سے ہوگی حتی کہ بعض نے اسے ناسخ قرار دیتے ہوئے سدل کو منسوخ اور ممنوع قرار دیا، یہ عمر بن عبدالعزیز سے منقول ہے قرطبی نے ان کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا ظاہر یہ ہے کہ آپ ان کے استئلاف کیلئے (شروع میں سدل) کرتے تھے جب دیکھا کہ اس کا ان کے ایمان لانے میں کوئی فائدہ نہیں ہوا تو ان کی مخالفت کرنا پسند فرمایا تو یہ آپ کیلئے مستحب تھی واجب نہ تھی، راوی کا قول: (فیما لم یؤمر فیه بشیء) یعنی آپ سے (اللہ کی طرف سے) مطلوب نہ ہوتا اور طلب وجوب و ندب دونوں کو شامل ہے، جہاں تک نسخ کا توہم ہے تو یہ قابلِ توجہ نہیں کیونکہ تطبیق ممکن ہے بلکہ محتمل ہے کہ یہ مخالفت و موافقت حکمِ شرعی نہ ہو مگر مصلحت کی جہت سے! کہتے ہیں اگر سدل منسوخ ہوتا تو صحابہ کرام یا اکثر صحابہ یہی رائے رکھتے مگر ان کی بابت منقول ہے کہ ان کے بعض فرق اور بعض سدل کیا کرتے تھے اور اسے کسی نے عیب نہ سمجھا، ثابت ہے کہ نبی اکرم کے لمہ بال تھے اگر متفرق ہوتے تو آپ ان کا فرق کرتے وگرنہ ایسے ہی چھوڑے رکھتے (یعنی سدل فرماتے) تو صحیح یہی ہے کہ فرق مستحب ہے نہ کہ واجب! یہی مالک اور جمہور کا قول ہے بقول ابن حجر حازمی نے جزم کیا ہے کہ سدل فرق کے ساتھ منسوخ ہے انہوں نے مشارالیہ روایتِ معمر کے ساتھ استدلال کیا، یہ ظاہر ہے

نووی لکھتے ہیں صحیح یہ ہے کہ سدل اور فرق دونوں جائز ہیں، لکھتے ہیں روایت کے جملہ: (یحب موافقة أهل الکتاب) کے معنی میں اختلاف کیا گیا ہے تو کہا گیا ایسا آپ ان کی تالیفِ قلوب کیلئے کرتے تھے جبکہ بعض نے قرار دیا کہ جن امور میں ابھی وحی نہ آئی ہوتی ان میں آپ مامور تھے کہ سابقہ شریعتوں کی پیروی کریں ان احکام میں جن کی بابت آپ کو علم تھا کہ ان میں تحریف نہیں کی، اس سے بعض نے استدلال کیا کہ سابق العہد مشروع ہمارے لئے بھی مشروع ہے حتی کہ ہماری شرع میں اس کے برخلاف حکم آئے، بعض

نے اس کا عکس کہا اور اس سے استدلال کرتے ہوئے قرار دیا کہ سابقہ شریعت ہمارے لئے مشروع نہیں کہ اگر ایسا ہوتا تو راوی (یحب) کا لفظ استعمال نہ کرتے بلکہ اس صورت میں تو ان کی پیروی کرنا حتمی امر تھا، حق یہ ہے اس میں اس مسئلہ کی کوئی دلیل نہیں کیونکہ اس کا قائل اسے اس امر پر مقصور کرتا ہے کہ جو ہماری شرع میں وارد ہوا کہ فلاں حکم ان کی بھی شرع میں تھا نہ کہ ایسا حکم جن کی بابت وہ مدعی ہوں کہ یہ ہمارے ہاں مشروع ہے کہ ان کی نقل کا کوئی اعتبار نہیں، قرطبی نے اس بات پر جزم کیا کہ ایسا ان کی تالیف کیلئے ہونا محتمل ہے اور یہ بھی محتمل ہے۔ اور یہ اقرب ہے۔ کہ ایسی صورتحال جو دو امر کے مابین دائر ہوتی اور کوئی تیسری گنجائش نہ ہوتی تو جب آپ پر اس بارے کوئی حکم نازل نہ ہوا ہوتا تو آپ اس میں اہلِ کتاب کی موافقت فرماتے کیونکہ وہ اصحابِ شرع ہیں بخلاف عبادِ اوثان کے کہ وہ کسی شریعت کے عامل نہ تھے پھر جب مشرکین نے اسلام قبول کرلیا تو اب مخالفت اہلِ کتاب ہی میں منحصر ہوگئی تو آپ نے ان کی مخالفت کا حکم دیا، ابن حجر کہتے ہیں میں نے وہ مسائل جمع کئے ہیں جن میں احادیث اہلِ کتاب کی مخالفت کے ساتھ وارد ہیں تو ان کی تعداد تیس سے زائد بنتی ہے، انہیں اپنی کتاب (القول الثبت فی الصوم یوم السبت) میں ذکر کیا ہے، ابن عباس کے قول: (کان یحب موافقة الخ) سے اور (ثم فرق) سے اس موافقت کے حکم کا نسخ ماخوذ ہے جیسا کہ میں نے تقریر کی، اس سے یہ بھی ماخوذ ہے کہ سابقہ شریعتوں کے احکام ہمارے لئے بھی مشروع ہیں جب تک کوئی ناسخ وارد نہیں ہوتا۔

- 5918حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَجَاءٍ قَالَا حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى وَبِيصِ الطِّيبِ فِي مَفَارِقِ النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ مُحْرِمٌ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ فِي مَفْرِقِ النَّبِيِّ ﷺ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص: ۴۵۶) أطرافه 271، 1538، - 5923

الحج میں یہ مشروح ہو چکی ہے، عبداللہ سے مراد ابن رجاء ہیں جن سے ابو ولید طیالسی کے ساتھ مقرون کر کے یہ روایت تخریج کی مراد یہ وضاحت کرنا ہے کہ طیالسی نے مفارق جبکہ ابن رجاء نے مفرق کا لفظ نقل کیا ہے کتاب الطہارہ میں آدم نے بھی ابن رجاء کی اس ضمن مین موافقت کی ہے اسی طرح اسماعیلی کے ہاں محمد بن کثیر، مسلم کے ہاں حسن بن عبیداللہ اور احمد کے ہاں منصور، حماد اور عطاء بن سائب نے بھی ، یہ سب ابراہیم عنہ سے اس کے راوی ہیں جبکہ ابو الولید کی موافقت کرنے والوں میں مسلم کے ہاں محمد بن جعفر غندر اور عبدالرحمٰن بن اسود عن ابیہ، اور نسائی واحمد کے ہاں اعمش ہیں گویا جمع کا لفظ انقسامِ شعر کے تعدد کے اعتبار سے واقع ہوا۔

- 71باب الذَّوَائِب (مینڈھیاں)

ذوائب ذؤابۃ کی جمع ہے اصل میں: (ذآئِب) ہے ہمزہ کو واو میں بدل دیا گیا، ذؤابہ جو سر کے بالوں سے متدلی ہوں (یعنی لٹکے ہوئے)۔

- 5919حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ عَنْبَسَةَ أَخْبَرَنَا هُشَيْمٌ أَخْبَرَنَا أَبُو بِشْرٍ ح وَحَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ عَنْ أَبِي بِشْرٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ

بِتُّ لَيْلَةً عِنْدَ مَيْمُونَةَ بِنْتِ الْحَارِثِ خَالَتِي وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عِنْدَهَا فِي لَيْلَتِهَا قَالَ فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ فَقُمْتُ عَنْ يَسَارِهِ قَالَ فَأَخَذَ بِذُؤَابَتِي فَجَعَلَنِي عَنْ يَمِينِهِ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۱۰۸) .أطرافه 117، 138، 183، 697، 698، 699، 726، 728، 859، 992، 1198، 4569، 4570، 4571، 4572، 6215، 6316، - 7452

5919 -حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ أَخْبَرَنَا أَبُو بِشْرٍ بِهَذَا وَقَالَ بِذُؤَابَتِي أَوْ بِرَأْسِي

یہ کتاب الصلاۃ میں مشروحا گزری ہے، (فأخذ بذؤابتی) سے غرض ترجمہ ہے اس میں ذؤابہ بنا لینے پر آپ کی طرف سے تقریر ہوئی (کہ ابن عباس کو ممانعت نہ فرمائی) اس میں ان کی روایت کا رد ہے جنہوں قزع کو ذؤابہ کے ساتھ مفسر کیا ہے، آمدہ باب میں اس کا ذکر آئے گا، اس حدیث کو فضل بن عنبسہ عن ہشیم کے طریق سے تخریج کیا ہے پھر آگے قتیبہ عن ہشیم سے عالی سند کے ساتھ اسے وارد کیا نازل سند اس لئے نقل کی کہ اس میں ہشیم کی تصریح بالاخبار ہے پھر اس کے بعد عالی سند بھی عمرو بن محمد ناقد عن ہشیم سے تصریح بالاخبار کے ساتھ نقل کی گویا اس کے ساتھ استظہار کیا (یعنی تقویت حاصل کی) کیونکہ فضل بن عنبسہ میں مقال ہے لیکن یہ غیر قادح ہے بخاری میں ان کی یہی ایک روایت ہے۔

- 72 باب الْقَزَعِ (بودی بنوانا)

قزع قزعۃ کی جمع ہے، بادلوں کی ٹکڑی کو کہتے ہیں اگر سر کے کچھ بال منڈوا لئے اور کچھ چھوڑ لئے، تو آسمان میں منتشر بادلوں کی ٹکڑیوں کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے یہ نام پڑا۔

- 5920حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ قَالَ أَخْبَرَنِي مَخْلَدٌ قَالَ أَخْبَرَنِي ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ حَفْصٍ أَنَّ عُمَرَ بْنَ نَافِعٍ أَخْبَرَهُ عَنْ نَافِعٍ مَوْلَى عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عُمَرَ -رضى الله عنهما -يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَنْهَى عَنِ الْقَزَعِ قَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ قُلْتُ وَمَا الْقَزَعُ فَأَشَارَ لَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ قَالَ إِذَا حَلَقَ الصَّبِيَّ وَتَرَكَ هَا هُنَا شَعَرَةً وَهَا هُنَا وَهَا هُنَا فَأَشَارَ لَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ إِلَى نَاصِيَتِهِ وَجَانِبَيْ رَأْسِهِ قِيلَ لِعُبَيْدِ اللَّهِ فَالْجَارِيَةُ وَالْغُلاَمُ قَالَ لاَ أَدْرِي هَكَذَا قَالَ الصَّبِيِّ قَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ وَعَاوَدْتُهُ فَقَالَ أَمَّا الْقُصَّةُ وَالْقَفَا لِلْغُلاَمِ فَلاَ بَأْسَ بِهِمَا وَلَكِنَّ الْقَزَعَ أَنْ يُتْرَكَ بِنَاصِيَتِهِ شَعَرٌ وَلَيْسَ فِي رَأْسِهِ غَيْرُهُ وَكَذَلِكَ شَقُّ رَأْسِهِ هَذَا وَهَذَا

طرفه - 5921

ترجمہ: ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول پاک کو سنا آپ قزع سے منع فرماتے تھے، عبید اللہ کہتے ہیں میں نے پوچھا قزع کیا ہے؟ کہا جب بچہ کا سر منڈھوائے تو یہاں وہاں بال چھوڑ دے، عبید اللہ نے اپنی پیشانی اور سر کے دونوں جانب اشارہ کیا۔

شیخِ بخاری محمد بن سلام ہیں جبکہ مخلد سے مراد ابن یزید ہیں۔(أخبرنی عبید الله بن حفص) یہ عمری کے لقب سے مشہور تھے ابن جریج نے اس سند میں انہیں دادا کی نسبت سے ذکر کیا، ابو قرہ نے سنن میں ابن جریج اور ابو عوانہ سے تخریج کرتے ہوئے والد اور دادا دونوں کی نسبت ذکر کی عبید اللہ، ان کے یہاں شیخ عمر بن نافع اور ان سے راوی ابن جریجؒ اقران اور متقارب فی السن ہیں تینوں نافع سے روایت میں باہم متشارک ہیں تو ابن جریج یہاں دو درجہ نازل ہوئے، یہ ان کی قلتِ تدلیس پر دال ہے اس روایت پر ابو قرہ موسی بن طارق نے سنن میں ابن جریج سے مخلد بن یزید کی موافقت کی، ابو عوانہ اور ابن حبان نے اپنی اپنی صحیح میں ان کے طریق سے نقل کیا ہے ابو عوانہ نے اسے ہشام بن سلیمان عن ابن جریج سے بھی نقل کیا، حجاج بن محمد نے بھی ابن جریج سے یہی ذکر کیا نسائی، اسماعیلی، ابو عوانہ اور ابو نعیم نے بھی مستخرج میں ان کے طریق سے تخریج کی البتہ نسائی اور ابو عوانہ کی روایت میں عمر بن نافع کا حوالہ ساقط ہے، دار قطنی نے العلل میں تصریح کی ہے کہ حجاج بن محمد نے مخلد کی عمر بن نافع کے ذکر پر موافقت کی ہے اسے نسائی نے سفیان ثوری سے بھی عمر بن نافع کے اسقاط و اثبات کے ان پر موجود اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے نقل کیا اور لکھا اس کا اثبات اولیٰ بالصواب ہے ترمذی نے اسے حماد بن زید عن عبید اللہ بن عمر عن نافع سے تخریج کیا اور عمر بن نافع کا حوالہ ذکر نہیں کیا مسلم، نسائی، ابن ماجہ اور ابن حبان وغیر ہم نے متعدد طرق کے ساتھ عبید اللہ بن عمر سے عمر بن نافع کے اثبات کے ساتھ نقل کیا اسے سفیان بن عیینہ، معتمر بن سلیمان اور محمد بن عبید نے عبید اللہ سے عمر کے واسطہ کے اسقاط کے ساتھ روایت کیا گویا یہ حضرات سالکِ جادہ ہوئے (یعنی معروف راستہ کے سالک) کیونکہ عبید اللہ نافع سے روایت میں معروف اور مکثر ہیں معتمد دونوں کے مابین اس روایت میں عمر بن نافع کا اثبات ہے کیونکہ وہ (یعنی جنہوں نے واسطہ ذکر کیا) حفاظ ہیں پھر ان میں ابن جریج ہیں جو براہ راست بھی نافع سے روایت کرتے ہیں (مگر یہاں دو واسطوں کے ساتھ ان سے اسے نقل کیا)۔

(قال عبید الله قلت الخ) اسی سند کے ساتھ موصول ہے، اس کا ظاہر یہ ہے کہ مسئول عمر بن نافع ہیں مگر مسلم نے تبیین کی کہ عبید اللہ نے یہ سوال نافع سے کیا تھا، یہ اس طور کہ انہوں نے یحی قطان عن عبید اللہ سے اسکی تخریج کی، کہتے ہیں: (أخبرنی عمر بن نافع عن أبیه) تو یہی حدیث ذکر کی، کہتے ہیں: (قلت لنافع و ما القزع ؟) تو اس کا یہ جواب ذکر کیا: (فأشارَ لنا عبید الله قال إذا حُلِقَ الصبی و تُرِكَ ھھنا شعرةٌ و ھھنا و ھھنا، فأشارَ لنا عبید الله إلی ناصیته و جانِبَیُ رأسِه) (یعنی بچے کا سر منڈواتے ہوئے پیشانی اور دونوں جانب سے کچھ بال چھوڑ دئے جائیں) تو اس عبارت: (قال إذا حلق) کے ساتھ جواب دینے والے نافع ہیں یحی قطان کے طریق سے روایتِ مسلم کا یہی ظاہر سیاق ہے۔

(قیل لعبید الخ) قائل کی تعیین نہ کر سکا ممکن ہے ابن جریج ہوں اپنے آپ کو مبہم رکھا۔ (فالجاریة الخ) گویا سائل نے چھوٹے بچے کے ساتھ اسے خاص سمجھا تو لڑکی کی بابت اور غلام یعنی نوجوان لڑکے کی بابت استفسار کیا۔ (و عاودته) یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے گویا عبید اللہ نے جب اولا سوال کے جواب میں لاعلمی کا اظہار کیا تو سوال کا اعادہ کیا، یہ اس امر کا مشعر ہے کہ انہوں

نے اسے ان سے ان کے حالِ حیات تحدیث کی، مسلم نے یہ حدیث ابو اسامہ عن عبید اللہ بن عمر کے طریق سے بھی نقل کی اور یہ تفسیر عبید اللہ کی کلام کے بطور ذکر کی، پھر اسے عثمان غطفانی اور روح بن قاسم دونوں عمر بن نافع سے، کے طریق سے تخریج کیا لکھتے ہیں: (و أَلْحَقَا التفسير في الحديث) یعنی اس کا ادراج کر دیا، مسلم نے ان کا نقل کردہ سیاق ذکر نہیں کیا اسے احمد نے بھی عثمان غطفانی سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (نهى عن القزع و القزع أن يحلق الخ) تو تفسیر کو مدرجاً ذکر کیا اسے ابو داؤد نے بھی احمد سے تخریج کیا ہے، روح کی روایت مسلم نے اور مستخرج میں ابونعیم نے تخریج کی مسلم نے اسے عبد الرحمٰن بن سراج عن نافع سے بھی تخریج کیا البتہ سیاق ذکر نہیں کیا ابونعیم نے اسے مستخرج میں اسی طریق کے ساتھ نقل کرتے ہوئے تفسیر حذف کر دی یہ مصنف عبد الرزاق میں معمر کے طریق سے ہے اسے ابو داؤد اور نسائی نے بھی نقل کیا نسائی کے سیاق میں قزع (کی تفسیر) مرفوع نقل کرنے والوں کے مستند پر دلالت ہے اس میں ہے کہ نبی اکرم نے ایک بچہ دیکھا جس کے سر کا کچھ حصہ محلوق اور کچھ ایسے ہی چھوڑا ہوا تھا تو منع کرتے ہوئے فرمایا یا پورے سر کو منڈاؤ یا پورے کو یونہی رکھو، نووی لکھتے ہیں اصح یہ ہے کہ قزع وہ جس کی تفسیر نافع نے بیان کی اور وہ ہے بچہ کے سر کا مطلقا حلق، بعض نے کہا سر کے متفرق حصوں کا حلق (اور بعض میں بال موجود ہونا) اور صحیح اول ہے کیونکہ یہ راوی کی تفسیر ہے اور وہ ظاہر کے غیر مخالف ہے تو اس پر عمل واجب ہے ابن حجر کہتے ہیں مگر بچہ کے ساتھ اس کی تخصیص قید نہیں بقول نووی اس کی کراہت پر اجماع ہے اگر سر کے متفرق مواضع میں ہو البتہ علاج وغیرہ کے سلسلہ میں ایسا کر لینے میں حرج نہیں، یہ تنزیہی کراہت ہے اور اس ضمن میں مرد و عورت کی تفریق نہیں مالک نے جاریہ (یعنی نوجوان لڑکی) اور غلام (یعنی نوجوان لڑکے) میں اسے مکروہ سمجھا، ان (یعنی مالکیہ) کی ایک روایت میں ہے کہ لڑکے اور لڑکی دونوں کی نسبت قصہ و قفا میں حرج نہیں، کہتے ہیں ہمارے مذہب (یعنی مذہبِ شافعی) میں یہ مطلقا مکروہ ہے بقول ابن حجر ان کی حجت ظاہر ہے کیونکہ یہ راوی کی تفسیر ہے، علتِ نہی کے بارہ میں اختلاف ہے تو کہا گیا کیونکہ اس میں تقبیحِ خِلقت ہے بعض نے کہا کیونکہ یہ زیِ شیطان ہے (یعنی شیطان کی بود و باش) بعض نے زیِ یہود کہا یہ آخری بات ابو داؤد کی ایک روایت میں بھی مذکور ہے۔

(أما القصة الخ) قصہ سے یہاں مراد کنپٹی کے بال ہیں اور قفا سے مراد گدی (یعنی سر کے پچھلے حصہ) کے بال ہیں، حاصل یہ ہے کہ قزع سر کے بالوں کے ساتھ مخصوص ہے اور صدغین اور گدی کے بال اس میں شمار نہیں ہوں گے، ابن ابی شیبہ نے نخعی سے نقل کیا کہ قصہ میں حرج نہیں، اسکی سند صحیح ہے! کبھی قصہ کا اطلاق ان بالوں پر بھی ہوتا ہے جو جمع کر کے کانوں پر ڈالے جائیں سر کے بالوں کے ساتھ ملائے بغیر، وہ یہاں مراد نہیں اس پر باب (الموصولة) میں بحث ہوگی، ابو داؤد نے جو حماد بن سلمہ عن ایوب عن نافع عن ابن عمر سے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے قزع سے منع فرمایا، اور وہ یہ ہے کہ بچے کا سر مونڈھ کر اس کے لئے ذوابہ بنا دی جائے تو مجھے نہیں علم یہ تفسیر کس نے کی ہے؟ ابو داؤد نے اس کے عقب میں یہ حدیثِ انس نقل کی جس میں کہتے ہیں: (كانت لي ذؤابة فقالت أمي لا أجزها فإن رسول الله ﷺ كان يمدها و يأخذ بها) (یعنی میرے بالوں کی مینڈھی بنی ہوئی تھی میری والدہ نے کہا میں اسے کاٹوں گی نہیں کیونکہ نبی پاک اسے کھینچا اور پکڑا کرتے تھے) نسائی نے بسند صحیح زیاد بن حصین عن ابیہ سے نقل کیا کہ وہ نبی اکرم کے پاس آئے آپ نے ان کی ذوابہ پر دستِ مبارک رکھ کر دعا فرمائی، ابن مسعود سے نقل کیا اور اس کی اصل صحیحین میں ہے کہتے

ہیں میں نے رسول اکرم کی زبان مبارک سے ستر سورتیں پڑھ لی تھیں اور ابھی زید بن ثابت لڑکوں بالوں کے ساتھ کھیلتے پھرتے اور ان کی دومینڈھیاں تھیں (یہ بات کہنے کا ایک خاص پس منظر ہے جو پہلے بھی ذکر ہوا کہ عہدِ عثانی میں جمع قرآن کا کام حضرت زید کے حوالے کئے جانے پر خفگی محسوس کی تب یہ کہا انہیں خیال ہوا کہ انہیں نظر انداز کیا گیا ہے تو تحدیثِ نعمت کے طور سے یہ بات کہی)) تطبیق یہ حسن ہے کہ جائز ذوابہ یہ ہے کہ کچھ بال سیدھے سیدھے چھوڑ دئے جائیں اور باقی مضفر کر کے جمع کر لئے جائیں، اور جو منع ہے وہ یہ کہ وسط کے سوا سارا سر مونڈھ لیا جائے تو ان وسط کے بالوں کو ذوابہ کی شکل دیدی جائے خطابی نے تصریح کی ہے کہ یہ قزع کے مفہوم میں داخل ہے۔

علامہ انور (أما القصة الخ) کے تحت لکھتے ہیں راوی نے اسے جائز قرار دیا ہے اگر سر کے جوانب اور گدی میں ہوں جبکہ حنفیہ نے مطلقا اسکی ممانعت کی ہے تو ان کے ہاں واجب ہے کہ یا تو مطلقا حلق کرائے یا پھر مطلقا چھوڑ دے بعض کا حلق اور بعض کا مطلقا ترک جائز نہیں۔

اسے مسلم اور ابن ماجہ نے (اللباس) نسائی نے (الزینۃ) اور ابوداؤد نے (الترجل) میں نقل کیا۔

- 5921حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُثَنَّى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنِ الْقَزَعِ

(سابقہ) .طرفه - 5920

- 73باب تَطْيِيبِ الْمَرْأَةِ زَوْجَهَا بِيَدَيْهَا (بیوی کا شوہر کو اپنے ہاتھ سے خوشبو لگانا)

گویا اس ترجمہ کی فقہ مرد وعورت کے درمیان خوشبو کے فرق بارے وارد حدیث کی طرف اشارت ہے جس میں ہے کہ مرد کی خوشبو وہ جس کی خوشبو ظاہر اور رنگ مخفی ہو جبکہ عورت کی خوشبو اس کے برعکس ہے کہ اگر یہ ثابت ہوتی تو بیوی کیلئے جائز نہ تھا کہ اپنے شوہر کو اس کی خوشبو اپنے ہاتھوں سے لگائے کیونکہ ایسا کرتے ہوئے اسے بھی وہ لگ سکتی ہے، بخاری نے ترجمہ کے موافق اس کے تحت نقل کردہ حدیث سے استدلال کیا جس کی مطابقت ظاہر ہے۔

- 5922حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ طَيَّبْتُ النَّبِيَّ ﷺ بِيَدِي لِحُرْمِهِ وَطَيَّبْتُهُ بِمِنًى قَبْلَ أَنْ يُفِيضَ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۴۵۶) أطرافه 1539، 1754، 5928، - 5930

عبداللہ بن مبارک یحی انصاری سے راوی ہیں، یہ کتاب الحج میں مشروح ہو چکی ہے، مشار الیہ حدیث کو ترمذی نے۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، عمران بن حصین سے تخریج کیا ہے ابو موسی اشعری سے طبرانی کی اوسط میں اس کا شاہد بھی ہے! وجہ تفرقہ یہ ہے کہ خاتون گھر سے نکلتے وقت استتار کی ماموره ہے اگر خوشبو والی خوشبو لگانا اس کے لئے مشروع ہوتا تو یہ امر مزید فتنہ کا باعث بنتا، اگر یہ حدیث ثابت ہے تو اس کے اور حدیثِ باب کے درمیان تطبیق یہ ہوگی کہ ایسا (یعنی شوہر کو یا خود کو ریح والی خوشبو لگانا) کر لے لیکن اگر باہر نکلنے کی

ضرورت ہوتو پہلے اسے دھو لے کیونکہ اس کی ممانعت حالتِ خروج کے ساتھ خاص ہے بعض علماء نے اس کے ساتھ نعلِ صرارۃ (یعنی ایسے جوتے چلتے ہوئے جن سے آواز آئے مثلا اونچی ایڑی والے) اور اس قسم کی اشیاء کا استعمال جن کے سبب نظریں ان کی طرف ملتفت ہوں، ملحق قرار دیا ہے سند میں عبداللہ سے ابن مبارک اور یحی سے مراد ابن سعید انصاری ہیں۔(طیبته الخ) چند ابواب کے بعد ذکر آئے گا کہ ذریعہ خوشبو لگائی تھی۔

اسے نسائی نے بھی (اللباس) میں نقل کیا۔

74 - باب الطِّيبِ فِي الرَّأْسِ وَاللِّحْيَةِ (سر اور داڑھی میں خوشبو لگانا)

اگر باب کا لفظ منون ہے تب بظاہر یہ ترجمہ اس بارے حصر ہے (کہ مرد کو یہی خوشبو لگانی چاہئے) اگر اضافت ہے تو تقدیرِ کلام ہے: (باب حکم الطیب) یا (مشروعیة الطیب)

5923 - حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ نَصْرٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الأَسْوَدِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ أُطَيِّبُ النَّبِيَّ ﷺ بِأَطْيَبِ مَا يَجِدُ حَتَّى أَجِدَ وَبِيصَ الطِّيبِ فِي رَأْسِهِ وَلِحْيَتِهِ

(سابقہ) اطرافہ 271، 1538، - 5918

یہاں شیخ بخاری اپنے دادا کی طرف منسوب ہیں والد کا نام ابراہیم تھا اسرائیل، ابن یونس اور ابو اسحاق، سبیعی ہیں۔

(بأطيب ما أجد) اس سے سابقہ باب میں میری ذکر کردہ توجیہ کی تائید ملی کہ ترجمہ سابقہ کے ساتھ مرد وعورت کی طیب کے تفرقہ والی حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے، ابن بطال نکتے ہیں اس سے اخذ کیا جائے گا کہ مردوں کی خوشبو چہروں میں نہ لگی ہونی چاہئے بخلاف عورتوں کی خوشبو کے، کہ ایسا کرنا ان کے ساتھ تشبہ ہے جس سے ممانعت وارد ہے اور عورتوں کیلئے یہ جائز ہے کیونکہ اس سے ان کے چہروں کی تطییب وتزیین ہے۔

75 - باب الاِمْتِشَاطِ (کنگھی کرنا)

یہ تمشط سے افتعال ہے جس کا معنی ہے: (تسريح الشعر بالمشط) (کنگھی کے ساتھ بال سنوارنا) نسائی نے بسند صحیح حمید بن عبد الرحمن سے نقل کیا کہتے ہیں میری ایک صحابیِ رسول سے ملاقات ہوئی جنہوں نے کہا نبی اکرم نے ہمیں روزانہ کنگھی کرنے سے منع فرمایا تھا اصحاب سنن کی۔ ابن حبان نے حکمِ صحت لگایا، عبداللہ بن مغفل سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم ترجّل سے منع فرمایا کرتے تھے (إلا غبا) (یعنی ناغہ دے کر) مؤطا میں زید بن اسلم عن عطاء بن یسار سے ہے کہ نبی اکرم کی نظر ایک شخص پر نظر پڑی جس کے سر اور داڑھی کے بال بکھرے ہوئے تھے تو آپ نے انہیں درست رکھنے کی ہدایت فرمائی، یہ صحیح السند مرسل ہے ایک حدیثِ جابر سے اس کا شاہد بھی ہے جسے ابو داؤد اور نسائی نے بسند حسن تخریج کیا آگے باب (الترجل) میں ان مختلف احادیث کے مابین تطبیق

ذکر کروں گا۔

- 5924حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ أَنَّ رَجُلاً اطَّلَعَ مِنْ جُحْرٍ فِي دَارِ النَّبِيِّ ﷺ وَالنَّبِيُّ ﷺ يَحُكُّ رَأْسَهُ بِالْمِدْرَى فَقَالَ لَوْ عَلِمْتُ أَنَّكَ تَنْظُرُ لَطَعَنْتُ بِهَا فِي عَيْنِكَ إِنَّمَا جُعِلَ الإِذْنُ مِنْ قِبَلِ الأَبْصَارِ

.طرفاه 6241، - 6901

ترجمہ: سہلؓ کہتے ہیں ایک آدمی نے نبی پاک کے گھر میں ایک سوراخ سے جھانکا نبی پاک اس وقت کنگھے سے سر کھجلا رہے تھے، فرمایا اگر علم ہوتا (بریلوی بھائی نبی پاک کے ان الفاظ پر غور کریں) تو اسی کے ساتھ تمہاری آنکھ پھوڑ ڈالتا، نظر پڑنے کی وجہ سے ہی تو اجازت لینا مشروع کیا گیا ہے۔

(أن رجلا) کہا گیا ہے یہ مروان کے والد حکم بن ابی عاص بن امیہ تھے بعض نے سعد کہا جو غیر منسوب مذکور ہیں، کتاب الدیات میں اس کی توضیح ہوگی، مِدری اس عُود کو کہتے ہیں جسے عورت سر میں ڈال کر اس کے ذریعہ بالوں کو ایک دوسرے کے ساتھ ضم کرتی ہے، یہ مسلہ (یعنی سوجا) سے مشابہ ہوتی ہے کہا جاتا ہے: (مدرت المرأة أى سرّحت شعرها)، بعض کے نزدیک چھوٹے دندانوں والی کنگھی کو کہتے ہیں اصمعی اور ابوعبید کہتے ہیں یہ کنگھی ہے جوہری کے بقول مدری کا اصل قرن (یعنی سینگ) ہے اسی طرح مدراة کا بھی، بعض نے کہا لکڑی یا سوراخ کرنے کے آلہ جیسا لوہے کا ٹکڑا جس کی نوک باریک ہو، بعض نے کنگھی نما کوئی لکڑی بتلایا، عام طور پر بڑے (کمر وغیرہ) ان جگہوں پر اس کے ساتھ خارش کرتے ہیں جہاں ہاتھ نہیں پہنچ پاتا جس کے پاس کنگھی نہ ہو وہ اس کے ساتھ ملبد بالوں میں تسریح کرتا ہے، ایک حدیثِ عائشہ سے ظاہر ہے کہ مدری کنگی سے دیگر کوئی شئ ہے اسے خطیب نے الکفایہ میں ان سے نقل کیا، کہتی ہیں: (خمسٌ لم یکُن النبی ﷺ یَدَعُهن فی سفرٍ و لا حضر: المِرأة و المکحلة و المشط و المدری و السواك) (یعنی پانچ چیزیں ایسی ہیں جنہیں نبی پاک سفر وحضر میں ساتھ رکھتے: آئینہ، سرمہ دانی، کنگھی، مدری اور مسواک) اس کی سند میں ابویعلی بن یعلی ہے جو ضعیف ہیں اسے ابن عدی نے بھی تخریج کیا مگر ان کی سند بھی ضعیف ہے طبرانی نے اسے مسند الشامیین میں ایک اور اس سے اقوی سند کے ساتھ حضرت عائشہ سے نقل کیا مگر اس میں مدری کی جگہ (قارورۃ دھن) ہے (یعنی تیل کی شیشی) طبرانی نے اوسط میں ایک اور سند کے ساتھ حضرت عائشہ سے نقل کیا کہ نبی اکرم اپنی مسواک اور کنگھی کو جدا نہ کرتے اور جب داڑھی کے بال تسریح کرتے تو آئینہ دیکھتے اس میں سلیمان بن ارقم ہے اور یہ ضعیف ہیں، ابن سعد کے ہاں مرسلِ خالد بن معدان سے اس کا شاہد ہے، میں نے حافظ یعمری کی ایک تحریر میں علمائے حجاز سے منقول پڑھا کہ مدری کا دو قسموں پر اطلاق ہوتا ہے ایک صغیر ہے جو آبنوس یا عاج (یعنی ہاتھی کے دانت) یا لوہے سے بنی ہوتی ہے، یہ طویل مسلہ والی ہے اور صرف بال کھنگالنے کے لئے استعمال ہوتی ہے، یہ گول سرے والی تلوار کی دھار کی ہیئت پر ہوتی ہے قبضہ بھی بنا ہوتا ہے دوسری ذرا بڑی اور آبنوس وغیرہ سے بنی مخروطی شکل کی عود ہے اس کے کنارے پر کف کے بقدر ایک قطعۂ منحوتہ جس کے انگلیوں کی مانند دندانے بنے ہوتے ہیں، پہلا ذرا ٹیڑھا جیسے حلقۂ ابہام ہو، اس کا استعمال تسریح اور سر اور جسم میں خارش کے لئے ہوتا ہے۔(من قبل الأبصار) اسماعیلی کی روایت میں (من قبل البصر) ہے۔

علامہ انور مدری کا معنی: مشط الحدید کرتے ہیں (یعنی لوہے کی کنگھی)،(لطعنت بھا فی عینك) کے تحت لکھتے ہیں شافعیہ نے ظاہرِ حدیث سے تمسک کیا اور قرار دیا کہ اگر کوئی ایسا کرنے والے کی آنکھ پھوڑ دے تو اس پر کوئی بدلہ نہیں! حنفی مذہب کے اس بابت نقل میں دونوں کتابیں باہم متعارض ہوئی ہیں ایک میں ہے کہ قصاص ہے دوسری میں شافعیہ کے مذہب کی مانند ہے۔

اسے مسلم وترمذی نے (الاستئذان) اورنسائی نے (الدیات) میں نقل کیا۔

76 - باب تَرْجِيلِ الْحَائِضِ زَوْجَهَا (حائضہ کا اپنے شوہر کو کنگھی کرنا)

5925 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ أُرَجِّلُ رَأْسَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَنَا حَائِضٌ

أطرافه 295، 296، 301، 2028، 2031، 2046 -.

ترجمہ: حضرت عائشہ کہتی ہیں میں حالتِ حیض میں نبی اکرم کو کنگھی کر دیا کرتی تھی

یہ کتاب الطہارۃ میں انہی شیخ بخاری کے حوالے سے فقط مالک عن زہری سے گزری ہے موطا میں بھی اسی کتاب اللباس کی طرح ہے اکثر رواۃ کے نزدیک مفرقا ہے اسے خالد بن مخلد، ابن وہب، معن بن عیسی، عبداللہ بن نافع اور ابو حذافہ نے بھی مالک عن زہری و ہشام بن عروہ جمیعا عن عروۃ کے طریق سے نقل کیا انہیں دارقطنی نے الموطآت میں تخریج کیا۔ (کنت أرجل الخ) مالک سے سب رواۃ نے یہی نقل کیا ابو حذافہ نے ان کے حوالے سے ہشام سے یہ الفاظ ذکر کئے: (أنها كانت تغسل رسول الله ﷺ وهو مجاورفى المسجد وهي حائض يخرجه إليها) اسے بھی دارقطنی نے تخریج کیا۔

5925 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ مِثْلَهُ

77 - باب التَّرْجِيلِ وَالتَّيَمُّنِ (کنگھی کرنے میں دائیں طرف سے آغاز)

5926 - حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَشْعَثَ بْنِ سُلَيْمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ كَانَ يُعْجِبُهُ التَّيَمُّنُ مَا اسْتَطَاعَ فِي تَرَجُّلِهِ وَوُضُوئِهِ

(سابقہ نمبر دیکھیں) أطرافه 168، 426، 5380، 5854 -

یہ الطہارۃ میں مشروحا گزری ہے، ترجل میں تیمن یہ ہے کہ دائیں طرف سے آغاز کرے اور دائیں ہاتھ سے کنگھی کرے بقول ابن بطال ترجیل سر اور داڑھی کے بالوں کو کنگھی کرنا اور ان میں تیل لگانا ہے یہ نظافت کا حصہ ہے اور شرع نے اسے مندوب کیا ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ)[الأعراف : ۳۱] جہان تک ترجل سے نہی (إلا غبا) والی حدیث ہے جس کی طرف اشارہ گزرا تو اس سے مراد ترفہ میں مبالغہ ہے ابو امامہ بن ثعلبہ نے مرفوعا روایت کیا: (البذاذة من الإيمان) اھ، بقول ابن حجر یہ صحیح حدیث ہے اسے ابو داؤد نے نقل کیا، بذاذت (رثاثة الهيئة) (یعنی پراگندیٔ حال) ہے یہاں اس سے مراد

ترفُّہ اور لباس میں تنطُّع (یعنی فاخرانہ لباس پہننا) کا ترک ہے اور اس میں استطاعت وقدرت کے باوجود تواضع اختیار کرنا نہ کہ اللہ کی نعمتوں کے حجد (یعنی انکار وکفران) کے سبب، نسائی نے عبداللہ بن بریدہ سے روایت کیا کہ عبید نام کے ایک صحابی رسول نے بیان کیا کہ نبی اکرم (عن کثیر من الإرفاه) (یعنی زیادہ ہی ترفہ اور ناز ونعمت کا خوگر ہونا، ہماری اصطلاح میں ہر وقت سوٹڈ بوٹڈ رہنا) منع فرماتے تھے بقول ابن بریدہ ارفاہ کا معنی ترجل ہے بقول ابن حجر تنعُّم وراحت کے معنی میں ہے اسی سے رفہ ہے، حدیث میں اسے کثیر کے ساتھ مقید کیا گیا ہے تا کہ یہ اشارہ ہو کہ اس ضمن میں حدِ اعتدال مذموم نہیں اسی سے ان روایات کے مابین تطبیق ہو گی، ابو داؤد نے حسن سند کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا روایت کیا: (مَن کان له شعرٌ فلیُکرِمه) (یعنی جس نے بال رکھے ہیں وہ ان کا اکرام کرے یعنی سنوار کے رکھے) الغیلانیات میں حضرت عائشہ کی حدیث سے اس کا شاہد بھی ہے اس کی سند بھی حسن ہے۔

مولانا انور باب (الترجیل) میں کہتے ہیں ترجل سر میں جبکہ تسریح داڑھی میں ہے۔

- 78باب مَا يُذْكَرُ فِي الْمِسْكِ (کستوری کا ذکر)

کتاب الذبائح میں مسک کی تعریف گزری ہے جہاں (باب المسك) کے عنوان سے ایک ترجمہ قائم کیا تھا۔

- 5927حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ كُلُّ عَمَلِ ابْنِ آدَمَ لَهُ إِلَّا الصَّوْمَ فَإِنَّهُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ وَلَخُلُوفُ فَمِ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ رِيحِ الْمِسْكِ

.(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۵۲) أطرافه 1894، 1904، 7492، - 7538

(من ریح المسك) سے غرضِ ترجمہ ہے، یہ کتاب الصیام میں مفصلا مشروح ہے۔ (فإنه لی و أنا أجزی به) یہاں کے ظاہرِ سیاق سے عیاں ہوتا ہے کہ یہ کلامِ نبوی ہے مگر ایسا نہیں، یہ حدیث قدسی ہے التوحید میں اس کی صراحت ہے وہاں (قال یَرویه عن ربکم عز و جل) کے الفاظ کے ساتھ ہے اسے شیخین نے اعمش عن ابی صالح عن ابی ہریرہ عن النبی ﷺ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (کلُّ عملِ ابنِ آدم یضاعف الحسنة بعشر أمثالها إلی سبعمائة ضعف قال الله عز وجل إلا الصوم فإنه لی و أنا أجزی به) مسلم کی ضرار بن مرہ عن ابی صالح عن ابی ہریرہ وابی سعید کے طریق سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا اللہ عزوجل کہتا ہے: (إن الصوم لی و أنا أجزی به) کتاب الصیام میں مفصل شرح اور اس اضافتِ صیام کے اللہ تعالیٰ کی طرف ذکر کرنے کا مفہوم ومعنی میں اقوالِ علماء کا ذکر گزرا ہے، ابو الخیر طالقانی کے حوالے سے ذکر کیا کہ انہوں نے (فإنه) کی متعدد تاویلات جن کی تعداد پچاس بنتی ہیں ذکر کی تھیں، میں ان پر مطلع نہیں ہو سکا تھا لیکن اب (یعنی جب یہ سطور رقم کر رہا ہوں) بحمد اللہ ان پر مطلع ہوا ہوں، نہایت تامل سے ان کی تحریر کا تتبع ومطالعہ کیا ہے لیکن دس سے زائد تاویلات نہیں پائیں جن کا وہاں ذکر کر دیا تھا ہاں آگے کچھ اشاراتِ صوفیہ اور متکرر اشیاء تھیں اگرچہ لفظی تغایر موجود ہے (شائد انہی کو علیحدہ شمار کر کے پچاس کا عدد ذکر کیا) ان کی اکثریت کو میرے ذکر کردہ پر محمول ورد کیا جا سکتا ہے مثلاً ان کا قول کہ یہ سعی سے خالی عبادت ہے صرف (ماکول ومشروب کا) ترک ہے

تو اللہ تعالیٰ کے قول: (هو لِی) کا مطلب ہے پس تجھے نہ مشغول کرے وہ جو تیرے لئے ہے اس سے جو میرے لئے ہے، اوران کا قول کہ جسے مشغول کیا مجھ سے اس نے جو میرے لئے ہے میں نے اس سے اعراض کیا وگرنہ میں اس کے لئے کل سے عوض ہو جاتا، اوران کا قول کہ نہ تجھے روکے مجھ سے وہ جو میرے لئے ہے، اوران کا قول کہ نہ مشغول کرے تجھے مالک سے ملک، اور: نہ طلب کر میرے غیر کی، اور: نہ خراب کرے تجھ پر وہ جو میرے لئے ہے، اور: پس شکر ادا کر میرا اس بات پر کہ تجھے میں نے محل بنایا اس امر کے ساتھ قیام کا جو میرے لئے ہے، اور: نہ کرے اس میں اپنے آپ کے لئے حکم، اور: جس نے ضائع کی حرمت اس کی جو میرے لئے ہے میں ضائع کروں گا حرمت اس کی جو اس کے لئے ہے اس لئے کہ اس میں جبرِ فرائض وحدود ہے، اور: جس نے اس کی ادائیگی کی اس کے ساتھ جو میرے لئے ہے اور وہ ہے اس کا نفس تو بیع صحیح ہوئی، اور: اس امر کو ادا کرنے لئے جو میرے لئے ہے مستعد ہو جا، اور: ان کا کہنا کہ اسے اپنے ذات کی طرف مضاف کیا ہے کیونکہ اس کے ساتھ بندہ حالتِ سیری میں اللہ کی اپنے اوپر نعمت کو یاد کرتا ہے، اور: ان کا کہنا اس لئے کہ اس سے نفس کی خواہشات پر اللہ کی رضا کو مقدم کرنا ہے، اور: ان کا قول کہ اس میں مطیع روزہ دار اور نافرمان مفطر کے درمیان تمیز ہے، اوران کا کہنا: اس لئے کہ یہ نزولِ قرآن کا محل ہے اور یہ کہ اس کی ابتدا بھی مشاہدہ پر مبنی ہے اور انتہا بھی کیونکہ آپ کا فرمان ہے: (صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ و أَفطِرُوا لِرُؤْيَتِهِ) اور کہتے ہیں اس لئے کہ اس میں مالوفات کے ترک کے ساتھ نفس کی ریاضت ہے، اوران کا قول: اس لئے کہ اس میں جوارح (یعنی اعضاء) کی مخالفات سے محافظت ہے اور اس لئے کہ اس میں قطعِ شہوات ہے پھر نفس کی مخالفت ہے اس کی محبوب چیزوں کے ترک سے اور حق کی موافقت کے ذریعہ، پھر اس میں فرحتِ لقاء ہے (یعنی اللہ تعالیٰ سے ملاقات) پھر اس میں اس کے آمر کا مشاہدہ ہے اور اس لئے کہ اس میں مجمعِ عبادات ہے کیونکہ اس کا مدار صبر وشکر پر ہوتا ہے اور وہ دونوں اس میں موجود ہیں، اوران کا قول: کہ اس کا معنی ہے روزہ دار میرے لئے ہے کیونکہ صوم صائم کی صفت ہے، کہتے ہیں اضافت سے اس امر کا اثبات بھی ہے کہ اسے میری حمایت حاصل ہے تاکہ شیطان اس کے اِفساد کی طمع نہ کرے پھر یہ ایسی عبادت ہے جس میں مذکر، مونث، غلام اور آزاد سب برابر ہیں، یہ سب ملخصا ہے ان کی اس ضمن میں مفصل تحریر ہے میں نے سب کا استیعاب نہیں کیا کیونکہ کافی چیزیں میری اس کتاب کی شرط پر پورا نہیں اترتیں مجھے صرف یہ شوق تھا کہ ان کی ذکر کردہ تاویلات پہ مطلع ہو جاؤں، ہمارے اکثر شرکائے درس اتنا کہہ دینے پر ہی اکتفاء کرتے تھے کہ طالقانی نے: (الصوم لی الخ) کی پچاس ساٹھ تاویلیں توجیہیں ذکر کی ہیں کچھ نقل نہ کرتے تھے مجھے نہیں پتہ اس عدم نقل کا سبب اعراض تھا یا ملل یا اولین مطلع ہونے والے نے اشارات پر اکتفاء کیا اور بعد والے مطلع نہ ہو سکے؟

79- باب مَا يُسْتَحَبُّ مِنَ الطِّيبِ (مستحب خوشبوئیں)

گویا اشارہ کرتے ہیں کہ موجود بہترین خوشبو کا استعمال مندوب ہے، اعلی کی موجودی میں ادنی استعمال نہ کرے یہ بھی محتمل ہے کہ خوشبو لگانے کے ضمن میں مرد وعورت کے باہم تفرقہ کی طرف اشارہ کرتے ہوں جیسے پہلے ذکر گزرا۔

5928- حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ أُطَيِّبُ النَّبِيَّ ﷺ عِنْدَ إِحْرَامِهِ بِأَطْيَبِ مَا أَجِدُ

(اسی کا سابقہ نمبر) أطرافه 1539، 1754، 5922، 5930 -

شیخِ بخاری ابن اسماعیل جب کہ وہب سے مراد ابن خالد اور ہشام، ابن عروہ ہیں۔(عن عثمان بن عروة) ہشام نے اسی طرح اپنے اور اپنے والد کے مابین اس حدیث میں اپنے بھائی کا واسطہ داخل کیا، حمیدی ابن عیینہ سے ناقل ہیں کہ عثمان نے ان سے کہا تھا ہشام اس حدیث کو روایت نہیں کرتے مگر ان سے مسلم نے اپنی صحیح کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے کہ لیث، داؤد، عطار اور ابو اسامہ نے وہیب عن ہشام کی ذکرِ عثمان میں موافقت کی ہے بقول ابن حجر لیث کی روایت نسائی اور دارمی کے ہاں، داؤد کی ابو عوانہ اور ابو اسامہ کی روایت مسلم نے تخریج کی ہے ایوب کی روایت نسائی نے نقل کی، دار قطنی لکھتے ہیں کہ ابراہیم بن طہمان، ابن اسحاق، حماد بن سلمہ اور کئی اور نے ہشام سے اسے روایت کرتے ہوئے عثمان کا حوالہ ذکر نہیں کیا کہتے ہیں ابن عیینہ نے اسے ہشام عن عثمان سے نقل کیا، کہتے ہیں پھر میری ملاقات عثمان سے ہوئی تو انہوں نے اس کی مجھے تحدیث کی اور کہا ہشام اسے مجھ سے ہی روایت کرتے ہیں، دار قطنی کہتے ہیں ہشام اس کا اپنے والد سے سماع نہ کر سکے اپنے بھائی عن ابیہ کے واسطہ سے سنا، اسماعیلی نے سفیان سے اس کی تخریج کرتے ہوئے کہا مجھے عثمان سے مروی صرف اسی حدیث کا علم ہے احمد نے مسند میں پہلی صف کی فضیلت میں ان سے ایک حدیث نقل کی ہے جسے ابن خزیمہ، ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا۔

(عند إحرامه الخ) ابو اسامہ کی روایت کے الفاظ ہیں: (بأطيب ما أقدر عليه قبل أن يحرم ثم يحرم) (یعنی احرام باندھنے سے قبل جو میسر ہوتی خوشبو لگاتے پھر احرام باندھتے) احمد کی روایت میں ہے عروہ کہتے ہیں میں نے حضرت عائشہ سے پوچھا کس شئ کے ساتھ آپ نبی اکرم کو خوشبو لگاتی تھیں؟ کہا: (بأطيب الطيب) مسلم کے ہاں بھی یہی ہے ان کی عمرہ عن عائشہ سے روایت میں ہے: (لحرمه حين أحرم و لِحِلّه قبل أنْ يُفِيض بأطيب ما وجدت) (یعنی احرام سے قبل بھی اور طوافِ افاضہ سے قبل بھی پاس موجود سب سے اچھی خوشبو استعمال فرماتے) اسود عن عائشہ سے روایت میں ہے کہ جب آپ احرام باندھنا چاہتے اپنے پاس موجود بہترین خوشبو لگاتے ایک اور سند کے ساتھ اسود عنہا سے ہے گویا میں نبی اکرم کی مانگ میں کستوری کی چمک دیکھ رہی ہوں اور آپ مُحرم تھے قاسم عن عائشہ سے مروی ہے احرام باندھنے سے پہلے اور روزِ نحر طواف کے لئے جانے سے قبل ایسی خوشبو آپ کو لگاتی جس میں کستوری ہوتی، کتاب الحج میں اس کا اور اس کے احکام کا مبسوط ذکر گزر چکا ہے یہاں اس سے غرضِ مراد یہ ذکر کہ اطیب الطیب (سب سے عمدہ خوشبو) کستوری ہے، یہ ایک روایت میں صریحا بھی مذکور ہے اسے مالک نے حضرت ابو سعید سے مرفوعا نقل کیا آپ نے فرمایا: (المسك أطيب الطيب) یہ مسلم کے ہاں بھی ہے۔

(و زعم الخ) یہ زعم کا قول پر اطلاق ہے۔(كان لا يرد الطيب) اسے بزار نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت انس سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (ما عُرِضَ على النبي ﷺ طيبٌ قطُّ فرَدَّه) (یعنی کبھی ایسا نہیں ہوا کہ آپ کو خوشبو پیش کی گئی ہو اور آپ نے قبول نہ کی ہو) اس کی سند حسن ہے، اسماعیلی کی وکیع عن عزرہ سے حدیثِ باب والی سند کے ساتھ روایت اسی کی مانند ہے اور مزید یہ کہ جب تم سے کسی کو خوشبو دی جائے تو وہ اسے رد نہ کرے، اس زیادت کے مرفوع ہونے کی تصریح نہیں کی، ابو داؤد اور نسائی نے۔ ابن حبان نے صحیح قرار دیا، اعرج عن ابی ہریرہ سے مرفوعا روایت کیا جسے کوئی خوشبو پیش کی جائے وہ رد نہ کرے کہ عمدہ بو والی اور

خفیف المحمل ہے، مسلم نے بھی اسی طریق سے تخریج کی مگر ان کے ہاں طیب کی بجائے (ریحان) ہے، ریحان اس بوٹی کو کہتے ہیں جو عمدہ خوشبو والی ہو، منذری کہتے ہیں محتمل ہے کہ ریحان سے مراد تمام انواع کی خوشبوئیں ہو یعنی یہ (رائحة) سے مشتق ہو بقول ابن حجر مخرجِ حدیث واحد ہے جنہوں نے طیب کے لفظ کے ساتھ روایت کیا وہ اکثر واحفظ ہیں لہذا ان کی روایت اولی ہے گویا جنہوں نے ریحان کے لفظ کے ساتھ روایت کیا انہوں نے تعمیم مراد لی تا کہ (آنجناب کی یہ ہدایت) صرف مصنوع خوشبو کے ساتھ مختص نہ سمجھی جائے لیکن یہ لفظ مقصود کی مکمل ادائیگی نہیں کرتا، اس حدیث کے لئے طبرانی کے ہاں حدیثِ ابن عباس سے شاہد بھی ہے جس کے الفاظ ہیں: (مَنْ عُرِضَ علیه طِیبٌ فَلْیُصِبْ منه) (یعنی جسے خوشبو پیش کی جائے وہ کچھ نہ کچھ ضرور لگائے) ہاں ترمذی نے اسے ابوعثمان مہدی سے مرسلا ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا: (إذا أُعْطِیَ أحدُکم الریحان فلا یَرُدُّه فإنه خَرَجَ من الجنة) (یعنی ریحان کا تحفہ رد نہ کرے کہ یہ جنت سے آیا ہے [قرآن میں ہے: فَرَوْحٌ وَ رَیْحَانٌ]) بقول ابن عربی آپ خوشبو اسلئے رد نہ فرماتے کہ آپ اسے پسند فرماتے تھے اور دوسروں کی نسبت اسے زیادہ استعمال کرتے کیونکہ فرشتوں سے ہم کلام ہوتے تھے جہاں تک خوشبو رد کرنے سے نہی ہے تو یہ وہ جس کا اخذ جائز ہو نہ کہ وہ جس کا اخذ ناجائز ہو کیونکہ یہ اصلِ شرع کے ساتھ مردود ہے۔

80 - باب مَنْ لَمْ یَرُدَّ الطِّیبَ (جو خوشبو کا تحفہ رد نہ کرے)

گویا اشارہ کیا کہ خوشبو رد کرنے سے نہی تحریمی نہیں، یہ حدیثِ باب وغیرہ کے بعض طرق میں ہے۔

5929 - حَدَّثَنَا أَبُو نُعَیْمٍ حَدَّثَنَا عَزْرَةُ بْنُ ثَابِتٍ الأَنْصَارِیُّ قَالَ حَدَّثَنِی ثُمَامَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَنَسٍ أَنَّهُ کَانَ لاَ یَرُدُّ الطِّیبَ وَزَعَمَ أَنَّ النَّبِیَّ ﷺ کَانَ لاَ یَرُدُّ الطِّیبَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ص: ۳۷) طرفہ - 2582.

محمد سے مراد ابن ذہلی ہیں، عثمان بھی بخاری کے شیوخ میں سے ہیں ان سے کئی احادیث بلاواسطہ تخریج کی ہیں ایک اواخر کتاب الحج میں گزری اسی طرح النکاح میں، آگے الأیمان والنذور میں اسی طرح کے تردد کے ساتھ ایک روایت آئے گی۔ (أخبرنی عمر الخ) عروہ بن زبیر کے پوتے، مدنی ثقہ اور قلیل الحدیث ہیں بخاری میں ان سے یہی ایک روایت ہے ابن حبان نے انہیں ثقہ اتباع تابعین میں شمار کیا ہے قاسم سے مراد ابن محمد بن ابوبکر ہیں۔ (بذیرة) اس میں کستوری تھی جیسا کہ سابقہ روایت میں ذکر ہوا۔ (للحل الخ) اسی طرح مختصر ہے مسلم میں بھی یہی ہے اسماعیلی کی روح بن عبادہ عن ابن جریج سے روایت کے الفاظ ہیں: (حین أَحْرَمَ و حِینَ رَمَی الجَمْرَةَ یوم النحر قبل أنْ یَطُوف بالبیت)۔

81 - باب الذَّرِیرَةِ (ذریرہ نامی خوشبو)

ذریرہ کئی خوشبوؤں کا مرکب تھی، عظیمۃ کے وزن پر، طیبِ مرکب کی ایک نوع ہے داؤدی لکھتے ہیں اس کے مفردات جمع کر کے پیسے جاتے ہیں پھر صاف کر کے بال اور گلے وغیرہ میں چھڑکی جاتی، اسی لئے ذریرہ کا نام پڑا، یہی کہا، اس پر ہر مرکب خوشبو ذریرہ

کہلائے گی لیکن ذریرہ ایک مخصوص نوع ہے جسے اہلِ حجاز وغیرہم جانتے ہیں کئی ایک نے جن میں نووی بھی ہیں جزم کیا کہ یہ خوشبو کی لکڑیوں کا چورہ ہے جسے ہندوستان سے درآمد کیا جاتا تھا۔

- 5930حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ الْهَيْثَمِ أَوْ مُحَمَّدٌ عَنْهُ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ أَخْبَرَنِي عُمَرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُرْوَةَ سَمِعَ عُرْوَةَ وَالْقَاسِمَ يُخْبِرَانِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ طَيَّبْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِيَدَيَّ بِذَرِيرَةٍ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ لِلْحِلِّ وَالإِحْرَامِ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 1539، 1754، 5922، - 5928

- 82باب الْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ (خوبصورتی کیلئے دانتوں کے درمیان خلا کشادہ کرانا)

متفلجات متفلجہ کی جمع ہے جو طلبِ فلج کرتی یا اسے بناتی ہے،فَلَج دونوں قدم یا دو دانتوں کا درمیانی فاصلہ، تفلُّج یہ ہے کہ دو جڑی ہوئی چیزوں کو آری وغیرہ کے ساتھ علیحدہ کیا جائے ،عموما یہ ثنایا اور رباعیات (یعنی سامنے کے اوپر نیچے کے دو یا چار دانتوں) کے ساتھ مختص ہے،اس کا ہونا عورت کا حسن سمجھا جاتا ہے تو جس کے دانت بالکل ساتھ ساتھ جڑے ہوئے ہوں کبھی بڑی عمر کی خاتون ان کے مابین (کسی ریتی وغیرہ کے ذریعہ) فاصلہ پیدا کرتی ہے یہ ایہام دینے کے لئے کہ وہ ابھی جوان ہے کیونکہ عموما جو ان لڑکیوں کے دانت مفلج ہوتے ہیں اور بڑی عمر ہونے پر ساتھ جڑ جاتے ہیں، دانت نوکدار کرنے کو وشر کہا جاتا ہے ابن مسعود کی اس حدیث کے بعض طرق میں اوران کے غیر کی سنن وغیر ہا میں موجود حدیث میں اس کی بھی ممانعت ہے، باب(الموصولة) کے آخر میں اس کا اشارہ آئے گا تو علتِ نہی اس لئے ہے کہ اس میں خلقتِ اصلیہ کی تغییر ہے۔

- 5931حَدَّثَنَا عُثْمَانُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ لَعَنَ اللَّهُ الْوَاشِمَاتِ وَالْمُسْتَوْشِمَاتِ وَالْمُتَنَمِّصَاتِ وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ الْمُغَيِّرَاتِ خَلْقَ اللَّهِ تَعَالَى مَالِي لاَ أَلْعَنُ مَنْ لَعَنَ النَّبِيُّ ﷺ وَهُوَ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ ﴾

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ ص:۶۲۳) .أطرافه 4886، 4887، 5939، 5943، - 5948

شیخِ بخاری ابن ابو شیبہ ہیں جریر سے ابن عبدالحمید منصور سے ابن معتمر ابراہیم سے نخعی اور علقمہ سے مراد ابن قیس ہیں، تمام رواۃ کوفی ہیں دارقطنی کے بقول منصور نے اعمش کی متابعت کی ہے بعض اصحابِ اعمش نے سند میں علقمہ کا واسطہ ذکر نہیں کیا ابراہیم بن مہاجر ابراہیم نخعی عن ام یعقوب عن ابن مسعود کے طریق سے اسے روایت کرتے ہیں، محفوظ منصور کا قول ہے۔(و المستوشمات) مستوشمة کی جمع، جو طلبِ وشم کرتی ہے(یعنی جو کراتی ہے) ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ واشمہ جس کے ساتھ وشم کیا جاتا ہے اور مستوشمہ جو کرتی ہے، انہوں نے اس کا رد کیا (کیونکہ وہ الٹ کہہ بیٹھے ہیں) دو باب بعد ایک اور طریق کے ساتھ منصور سے (المستوشمات) کا لفظ آئے گا، یہ شین کی زیر کے ساتھ، جو یہ کرتی ہے اور اس کی زبر کے ساتھ جو کراتی ہے مسلم کی مفضل بن مہلہل

عن منصور سے روایت میں (و الموشومات) ہے یعنی جسے وشم کیا جاتا ہے! اہلِ لغت کہتے ہیں وشم واو پر زبر اور شین کے سکون کے ساتھ یہ ہے کہ عضو میں سوئی یا اس جیسی کسی چیز کے ساتھ غرز کیا جائے (اس میں سوئی وغیرہ چھبونا) حتی کہ خون پھوٹ پڑے پھر اس جگہ کو نورہ وغیرہ (نُورہ یعنی چونے کا پتھر) کے ساتھ بھرا جائے جس سے یہ سبز سبز لگتی ہے (آجکل شائد سرمہ بھرا جاتا ہے جس سے سیاہ نقوش بن جاتے ہیں بعض کوئی خاص عبارتیں یا بیل بوٹے بھی بنواتے ہیں عموما یورپ وامریکہ کے پہلوانوں اور کھلاڑیوں میں یہ عادت عام ہے) ابوداؤد سنن میں لکھتے ہیں واشمہ وہ جو اپنے چہرے میں سرمہ یا سیاہی کے ساتھ خیلان (خال کی جمع یعنی تل) بناتی ہے اور مستوشمہ جس کے ساتھ یہ کیا جاتا ہے بقول ابن حجر چہرے کا ذکر مخرجِ غالب کے بطور کہ زیادہ تر ہونٹ پر بنوایا جاتا ہے، آمدہ باب میں نافع کے حوالے سے ذکر ہوگا کہ گال پر بنوایا جاتا ہے تو چہرہ کا ذکر قید نہیں ہاتھ یا جسم کے کسی بھی حصہ میں بنوانا منع ہے، کبھی نقش کبھی دائرے بنائے جاتے ہیں بعض اپنے محبوب کا نام چھدوا لیتے ہیں، ایسا کرنا حرام ہے کیونکہ حدیثِ باب میں ایسا کرنے اور کرانے والوں/ والیوں پر لعنت مذکور ہے اور موشوم جگہ نجس ہو جائے گی کیونکہ اس میں خون منحبس ہوا ہے تو ہر ممکن طور پر اس کا ازالہ کرنا واجب ہے خواہ ایسا کرتے ہوئے زخم لگ جائیں الا یہ کہ جانی اتلاف کا یا عیب دار ہونے کا یا عضو کے ضائع و ناکارہ ہو جانے کا خدشہ ہو تب اس کا اِبقاء جائز ہے اور سقوطِ اثم کے لئے توبہ کافی ہے اس میں مرد و عورت کی کوئی تخصیص نہیں۔

(و المتنصمات) اس کے بیان کے لئے ایک علیحدہ باب آ رہا ہے ابو داؤد کی محمد بن عیسی عن جریر سے روایت میں یہاں اس کی بجائے (الواصلات) کا لفظ ہے۔ (و المتفلجات للحسن) یعنی خوبصورت لگنے کے لئے، اس سے مفہوم یہ ہوا کہ ایسا کرنا اسی صورت مذموم ہوگا جب یہ برائے خوبصورتی کیا جائے، اگر علاج میں اس کی ضرورت پڑ گئی (مثلاً کسی کے دانت نہایت سختی سے جڑے ہوئے ہیں اور اس میں تکلیف کا کوئی پہلو ہے) تب جائز ہے۔ (المغیرات لخلق الله) یہ صفتِ لازمہ ہے ان کے لئے جو وشم، نمص اور فلج کے کرنے/ کرانے والے ہیں ایک روایت کے مطابق وصل والوں کے لئے بھی۔ (مالی لا ألعن) یہاں بالاختصار ہے ایک باب بعد اسحاق بن ابراہیم عن جریر سے کچھ زیادت بھی ہے جس کے الفاظ ہیں: (فقالت أم یعقوب ما ھذا ؟) (جس پر یہ کہا) اسے مسلم نے عثمان بن ابی شیبہ اور اسحاق بن ابراہیم کے حوالوں سے اتم سیاق کے ساتھ نقل کیا اس میں ہے کہ بنی اسد کی ایک خاتون جنہیں ام یعقوب کہا جاتا تھا اور وہ قرآن پڑھتی تھی ابن مسعود کے پاس آئی اور کہا مجھے پتہ چلا ہے کہ آپ واشمات...... پر لعنت کرتے ہیں! تو عبداللہ نے کہا: (مالی لا ألعن الخ) مسلم نے ذکر کیا کہ سیاق اسحاق کا ہے، اسے ابو داؤد نے عثمان سے تخریج کیا ان کا سیاق اسحاق کے سیاق کے موافق ہے صرف چند الفاظ میں فرق ہے جن سے معنی میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، تفسیر سورۃ الحشر میں ثوری عن منصور کے طریق سے یہ بتمامہ گزری ہے لیکن اس میں یہ جملہ: (و کانت تقرأ القرآن) موجود نہیں، ابن مسعود کے قول (مالی لا ألعن الخ) میں ما استفہامیہ ہے کرمانی نے جائز قرار دیا ہے کہ نافیہ ہو مگر یہ بعید ہے۔

(و ھو فی کتاب الخ) مختصراً وارد کیا، اسحق کی روایت میں ہے کہ کہنے لگی میں نے تو سارا قرآن پڑھا ہے مجھے تو یہ نہیں ملا، مسلم عن عثمان کی روایت میں ہے کہ میں نے (ما بین لَوحَی المصحف) پڑھا مگر یہ حکم نہیں پایا، اس سے مراد جس میں مصحف رکھا جاتا تھا (اس زمانہ میں)، قرآن کو (الرق) (پتلی کھال) میں لکھتے اور دونوں طرف لکڑی کی بنی دفتین (یعنی جلد) لگاتے تھے، اس

کرسی (یعنی جسے ہم قرآن کی رِحل کہتے ہیں) پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جس پر قرآن رکھا جاتا ہے، مسلم کی روایت میں ہے: (لئن کُنتِ قرأتِیه لقد وَجَدتِیه) (اگر۔صحیح طرح۔ سے پڑھا ہوتا تو یہ حکم ضرور ملتا) دونوں جگہ یاء ثابت ہے، یہ بھی ایک لغت ہے، افصح اس کا حذف ہے۔

(و ما آتاکم الخ) مسلم کی روایت میں ہے: (قال الله عزوجل: وَ مَا آتاکم الخ) اس میں مزید ہے کہ وہ خاتون بولی اس قسم کا کچھ میں نے آپ کی بیوی میں بھی دیکھا ہے، تفسیر سورۃ الحشر میں بھی اس کا ذکر گزرا اسے طبرانی نے مسروق عن عبداللہ کے طریق سے نقل کیا اور آخر میں حضرت عبداللہ کا اسے کہا یہ قول مزاد کیا: (ما حفظت وصية شعيب إذاً) یعنی جو اللہ تعالیٰ نے حضرت شعیب سے حکایۃً ذکر کیا: (وَ مَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنْهَىٰ عنه) [هود: ۸۸] تو ابن مسعود کے ایسا کرنے والے پر لعنت کو کتاب اللہ کی طرف منسوب کرنا اور ام یعقوب کا اس سے یہ سمجھنا کہ کتاب اللہ سے ان کی مراد قرآن ہے اس پر ابن مسعود کی تائید پھر خاتون کا معارضہ کہ میں نے تو سارا قرآن پڑھا ہے مگر یہ اس میں موجود نہیں اور ابن مسعود کا جواب مذکور اس امر کی دلالت ہے کہ جس پر استنباط دال ہوا اسے کتاب اللہ اور سنت رسول کی طرف منسوب ذکر کرنا نسبتِ قولی کے لحاظ سے جائز ہے تو جس طرح واشمہ پر کی گئی لعنت کی نسبت قرآن کی طرف اللہ تعالیٰ کے فرمان: (و ما آتاکم الرسول الخ) کے عموم کے مدنظر جائز ہے حالانکہ یہ لعنت نبی اکرم نے کی تھی تو ایسے ہی اسی شخص کے فعل کی نسبت جو کسی حدیثِ نبوی کے عموم میں مندرج فعل کو کرے، قرآن کی طرف کرنا جائز ہے مثلا قائل کہے اللہ نے قرآن میں ایسے شخص پر لعنت کی ہے جو (مثلا) (منار الأرض) (یعنی سنگ ہائے میل) کو تبدیل کرے اور اس ضمن میں اس کا مستند وہ حدیث ہو جس میں نبی اکرم نے ایسا کرنے والے پر لعنت کی ہے (تو یہ جائز ہے) بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں اس حدیث میں مذکور ام یعقوب کا نام معلوم نہیں ہو سکا یہ بنی اسد بن خزیمہ سے تھیں ان کے کوئی دیگر احوال بھی نہ مل سکے ابن مسعود سے ان کی مراجعت اس امر پر دال ہے کہ (عہدِ نبوی کی) مدرکہ ہیں، اللہ اعلم۔

83 - باب الْوَصْلِ فِي الشَّعَرِ (مصنوعی بال لگانا)

یعنی کوئی دیگر بال لگا کر سر کے بالوں میں اضافہ کرنا (دور حاضر میں جو گنجے یا کم بالوں والے حضرات مصنوعی طریقوں سے بال اگواتے ہیں آیا وہ اس کے حکم میں داخل ہیں؟ یہ محلِ بحث ہے) اس کے تحت پانچ احادیث نقل کیں۔

5932 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ أَنَّهُ سَمِعَ مُعَاوِيَةَ بْنَ أَبِي سُفْيَانَ عَامَ حَجَّ وَهُوَ عَلَى الْمِنْبَرِ وَهُوَ يَقُولُ وَتَنَاوَلَ قُصَّةً مِنْ شَعَرٍ كَانَتْ بِيَدِ حَرَسِيٍّ أَيْنَ عُلَمَاؤُكُمْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَنْهَى عَنْ مِثْلِ هَذِهِ وَيَقُولُ إِنَّمَا هَلَكَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ حِينَ اتَّخَذَ هَذِهِ نِسَاؤُهُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص ۲۰۹) أطرافه 3468، 3488، - 5938

شیخ بخاری ابن ابو اویس ہیں۔ (عن حمید الخ) معمر عن زہری کی روایت میں (حدثنی حمید) ہے اسے احمد نے تخریج

کیا ترمذی کے ہاں یونس عن زہری سے (أنبأنا حمید) ہے مسلم نے معمر و یونس دونوں کے طریق نقل کئے لیکن سیاق ذکر نہیں کیا اور روایتِ مالک پر احالہ کر دیا، طبرانی نے اسے نعمان بن راشد عن زہری سے نقل کرتے ہوئے بجائے حمید کے (عن السائب بن یزید) کہا مگر محفوظ حمید ہے۔ (عام حج) ذکرِ بنی اسرائیل میں سعید بن مسیّب عن معاویہ کے طریق سے سال کی تعیین بھی مذکور ہوئی۔ (و تناول قصة الخ) سعید کی روایت میں (کبة) (یہ اسی کا ہم معنی ہے) ہے مسلم کے ہاں ایک دیگر طریق کے ساتھ سعید بن مسیّب سے روایت میں ہے کہ حضرت معاویہ نے کہا: (إنکم أخذتم زِيَّ سُوْءٍ و جَاءَ رجل بعصا علی رأسها خرقة) حَرَسی حرس کی طرف نسبت سے ہے جو امیر کے خدام و محافظ ہوتے ہیں ایک کو حرسی کہا جائے گا کہ اسمِ جنس ہے، طبرانی کے ہاں عروہ عن معاویہ سے یہ زیادت بھی ہے کہنے لگے کہ اسے میں نے اپنے اہل کے ہاں پایا، ان کا کہنا ہے کہ (مدینہ میں) عورتیں اپنے بالوں کے ساتھ اسے لگا کر انہیں زیادہ اور لمبے بناتی ہیں، یہ اس امر پر دال ہے کہ قبل ازیں خواتین میں اس کا رداج نہ تھا۔

(أین علماؤکم؟) ذکرِ بنی اسرائیل کی حدیث کے اثنائے شرح گزرا کہ اس میں اس وقت مدینہ میں قلتِ علماء کی طرف اشارہ ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ ان کا احضار چاہا ہو تا کہ ان سے اس کے انکارِ مراد پر استعانت لیں یا ان پر ان کے اس قسم کے احوال و افعال پر سکوت کا انکار و رد کریں (میرے خیال یہ بطورِ زجر کہا)۔

(إنما هلکت بنو الخ) مسلم کی روایتِ معمر میں ہے: (إنما عذب الخ) سعید بن مسیّب کی مذکورہ روایت میں ہے کہ نبی اکرم کو یہ بات پہنچی تو اسے زُور کا نام دیا مسلم کی قتادہ عن سعید سے روایت میں ہے: (نهی عن الزور) اس کے آخر میں ہے: (ألا و هذا الزور) آگے قتادہ کا قول منقول ہے کہ یعنی جو عورتیں اپنے بالوں میں (من الخرق) تکثیر کرتی ہیں، یہ حدیث جمہور کی حجت ہے جن کے نزدیک بالوں کے ساتھ کوئی بھی دیگر شئ لگا کر لمبے کرنا منع ہے چاہے بال ہوں یا کوئی اور چیز، اس کی تائید حضرت جابر کی روایت کرتی ہے جس میں ہے: (زجر رسول اللهﷺ أن تصل المرأة بشعرها شیئا) اسے مسلم نے نقل کیا لیث کی رائے ہے اور اسے ابوعبیدہ نے بہت سے فقہاء سے بھی نقل کیا کہ اس ضمن میں ممنوع یہ ہے کہ بال لگا کر یہ اضافہ کیا جائے لیکن اگر کوئی خرقہ وغیرہ لگا لیا (جیسے ہمارے ہاں خواتین پراندہ لگاتی ہیں) تو یہ نہی میں داخل نہیں، ابوداؤد نے صحیح سند کے ساتھ سعید بن جبیر سے نقل کیا کہتے ہیں: (لا بأس بالقرامل) احمد نے بھی یہی کہا، قرامل قَرمل کی جمع ہے یہ لمبی شاخوں والی نرم نبات ہے، یہاں اس سے مراد ریشم یا اون کے دھاگے ہیں جو مینڈھیوں کی شکل میں بنے ہوتے ہیں (یعنی پراندے) عورتوں انہیں بالوں میں لگاتی ہیں بعض نے یہ تفصیل کی کہ اگر بالوں کے ساتھ لگائی جانے والی شئ غیرِ بال ہیں اور وہ بالوں کے ساتھ باندھے جانے کے بعد اس طور مستور کر دئے گئے ہیں کہ بالوں کا حصہ لگتے ہیں تو یہ منع ہے کیونکہ اس میں دھوکہ دہی کا پہلو ہے لیکن اگر یہ ظاہر اور عیاں ہے تب ممنوع نہیں، بعض نے مطلقا بالوں کے ساتھ کوئی بھی چیز لگا لینا بال ہوں یا دیگر، جائز قرار دیا ہے اگر یہ شوہر کی اجازت اور اس کے علم میں ہے، باب کی یہ احادیث ان کے خلاف حجت ہیں قتادہ کی روایت کی زیادت سے مستفاد ہے کہ خِرَق (یعنی دھجیاں اور پٹیاں) کے ساتھ سر کے بالوں کی تکثیر منع ہے مثلا کسی عورت (یا مرد) کے بال جھڑ گئے اور وہ اس کے عوض سر پر خرق رکھتی ہے یہ باور کرانے کی غرض سے کہ یہ بال ہیں (جیسے وگ رکھ لینا) مسلم نے حضرت معاویہ کی اس حدیث کے عقب میں حضرت ابوہریرہ کی روایت نقل کی جس میں ہے: (و نساءٌ کاسیاتٌ

عاریاتٌ و رؤوسهن كأسنمة البخت)(یعنی جن کے سر اونٹوں کی کوہانوں کی مانند ہیں) بقول نووی یعنی انہیں عمامہ، عصابہ (یعنی پٹی) یا اس قسم کی کوئی شئ باندھ کر بڑا کرتی ہیں کہتے ہیں حدیث اس کی ذم میں ہے، قرطبی لکھتے ہیں بُخت بختیہ کی جمع ہے، یہ بڑی کوہانوں والے اونٹوں کی ایک قسم ہے، اسنمہ سنام کی جمع ہے ان کے ساتھ ان کے سروں کو تشبیہ دی اس وجہ سے جو سر میں تزیین و تصنع کرتے ہوئے بڑی بڑی مینڈھیاں کھڑی کرلیں، یہی کام وہ بالوں کو زیادہ ظاہر کرنے کیلئے بھی کرتی ہیں

تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں جیسے عورت کیلئے سر کے بالوں کو زیادہ وکثیر کرنا حرام ہے (یعنی مصنوعی طریقوں سے) اسی طرح اس کے لئے بغیر ضرورت کے بال منڈوا دینا بھی حرام ہے طبری نے ام عثمان بنت سفیان عن ابن عباس سے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے منع فرمایا کہ عورت اپنے سر کو منڈوائے یہ ابو داؤد کے ہاں ان الفاظ کے ساتھ ہے: (لیس علی النساء حَلْقٌ إنما علی النساء التقصیر)(یعنی عورتوں کیلئے حلق جائز نہیں ہاں بال چھوٹے کرا سکتی ہیں)

- 5933 وَقَالَ ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا فُلَيْحٌ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَعَنَ اللَّهُ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ وَالْوَاشِمَةَ وَالْمُسْتَوْشِمَةَ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں نبی پاک نے مصنوعی بال لگانے والیوں، لگوانے والیوں، جسم گودنے والیوں اور گودوانے والیوں پر لعنت کی۔

شیخ بخاری ابن ابوشیبہ ہیں اپنی مسند میں اور مصنف میں بھی اسی اسناد کے ساتھ اسے تخریج کیا اسے ابونعیم نے مستخرج میں انہی کے طریق سے تخریج کیا اسماعیلی نے اسے عثمان بن ابوشیبہ عن یونس بن محمد سے اسی طرح نقل کیا تو محتمل ہے کہ یہی مراد ہوں کیونکہ ابوبکر اور عثمان دونوں شیوخِ بخاری سے ہیں یونس، مودب اور فلیح، ابن سلیمان ہیں۔ (لعن الله الواصلة) یعنی جو بالوں کے ساتھ (بال وغیرہ) ملاتی ہے خواہ اپنے سر میں یا کسی اور کے سر میں (و المستوصلة) یعنی جو ایسا کراتی ہے واشمہ اور مستوشمہ میں بھی یہی مفہوم ہے یہ اس کی اللہ تعالی سے حکایت میں صریح ہے، اگر خبر ہے تب ابن مسعود کے استنباط کی ضرورت نہیں، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ دعائیہ اسلوب ہو (یعنی نبی اکرم ایسا کرنے والیوں کیلئے بددعا کر رہے ہوں)۔

- 5934 حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَمْرِو بْنِ مُرَّةَ قَالَ سَمِعْتُ الْحَسَنَ بْنَ مُسْلِمِ بْنِ يَنَّاقٍ يُحَدِّثُ عَنْ صَفِيَّةَ بِنْتِ شَيْبَةَ عَنْ عَائِشَةَ -رضى الله عنها- أَنَّ جَارِيَةً مِنَ الأَنْصَارِ تَزَوَّجَتْ وَأَنَّهَا مَرِضَتْ فَتَمَعَّطَ شَعَرُهَا فَأَرَادُوا أَنْ يَصِلُوهَا فَسَأَلُوا النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ لَعَنَ اللَّهُ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ .تَابَعَهُ ابْنُ إِسْحَاقَ عَنْ أَبَانَ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ صَفِيَّةَ عَنْ عَائِشَةَ

(ترجمہ کیلئے جلد۸ص:۴۱۱) .طرفه - 5205

(الحسن بن مسلم بن يناق) بظاہر یناق عجمی نام ہے یہ بھی محتمل ہے کہ انیق سے اسم فعال ہو یعنی حسین اور معجب شئ، تو اس کا ہمزہ مسہل کر کے یاء کر دیا حسن مذکور اہل مکہ میں سے تابعی صغیر ہیں ثقہ اور طاؤس سے کثیر الروایت ہیں ان سے قبل انتقال کیا۔

(أن جارية الخ) کتاب النکاح میں لڑکی اور اس کے شوہر کے نام ذکر ہوئے۔
(فتمعط) یعنی جڑ سے اکھڑ گئے، اصلِ معط مدّ ہے گویا کھینچے حتی کہ قطع ہوئے، گرتے بالوں پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔
(فسألوا) وہاں ذکر ہوا تھا کہ والدہ نے یہ سوال کیا تھا۔ (تابعه ابن اسحاق الخ) حسن سے مراد ابن مسلم ہیں یہ روایتِ متابعت امالی محاملی میں موصول ہے ان سے اصفہانیوں کی روایت کے ساتھ پھر ابراہیم بن سعد عن ابن اسحاق کے طریق سے۔ (حدثنی أبان بن صالح) پوری سند میں تحدیث کی تصریح ہے، حدیث کے شروع میں ہے کہ ایک خاتون نے حضرت عائشہ سے عورت کے اپنے بالوں کے ساتھ کسی شئ کے ملا لینے کی بابت سوال کیا باقی اسی کا مثل ہے، اس متابعت کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ صفیہ بنت شیبہ کے پاس یہ حدیث حضرت عائشہ اور حضرت اسماء دونوں سے ہے اسی معنی میں ابان بن صالح کی ایک حدیث بھی ہے جسے ابو داؤد نے اسامہ بن زید عنہ عن مجاہد عن ابن عباس سے مرفوعا نقل کیا بغیر اس خاتون کے قصہ کے، اس میں (النامصة والمتنمصة) کا اضافہ بھی ہے آخر میں ہے: (و المستوشمة من غير داء) (یعنی بغیر کسی بیماری کے وشم کرانے والی) اس کی سند حسن ہے اس سے مستفاد ہوا کہ جس نے بغرضِ علاج وتداوی وشم کیا یا کرایا وہ اس زجر میں داخل نہیں۔

- 5935حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ الْمِقْدَامِ حَدَّثَنَا فُضَيْلُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا مَنْصُورُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ حَدَّثَتْنِي أُمِّي عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ أَنَّ امْرَأَةً جَاءَ تْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَتْ إِنِّي أَنْكَحْتُ ابْنَتِي ثُمَّ أَصَابَهَا شَكْوَى فَتَمَرَّقَ رَأْسُهَا وَزَوْجُهَا يَسْتَحِثُّنِي بِهَا أَفَأَصِلُ رَأْسَهَا فَسَبَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ

.طرفاه 5936، - 5941

ترجمہ: اسماءؓ کہتی ہیں ایک خاتون نبی پاک کے پاس آئی اور کہا میں نے اپنی بیٹی کا نکاح کیا پھر وہ بیمار پڑی تو اسکے بال جھڑ گئے اب اسکا شوہر زور دیتا ہے کہ اسکے مصنوعی بال لگوادوں کیا ایسا کرلوں؟ تو نبی پاک نے ایسا کرنے اور کرانے والیوں کو برا کہا۔

- 5936حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنِ امْرَأَتِهِ فَاطِمَةَ عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ قَالَتْ لَعَنَ النَّبِيُّ ﷺ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ

(سابقه) .طرفاه 5935، - 5941

دو طرق سے حدیثِ اسماء لائے ہیں پہلی سند میں منصور بن عبد الرحمٰن حجبی ہیں ان کی والدہ صفیہ بنت شیبہ تھیں فضیل بن سلیمان کا حافظہ اگرچہ اتنا قوی نہ تھا مگر وہب بن خالد نے منصور سے ان کی متابعت کی ہے ان کی روایت مسلم نے نقل کی، اسی طرح طبرانی کے ہاں ابو معشر براء نے بھی۔ (فتمزق) کشمیہنی اور حموی کے نسخوں اور مسلم کی روایت میں یہی ہے باقیوں کے ہاں راء کے ساتھ ہے ای (مرق من اصله) جڑ سے نکل گئے، یہ ابلغ ہے یہ بھی محتمل ہے کہ مرق یعنی (نتف الصوف) (یعنی اون اکھیڑنا) سے ہو، طبرانی کی محمد بن اسحاق عن فاطمہ بنت منذر سے روایت میں ہے: (فاصابتها الحصبة أو الجدری فسقط شعرها) (یعنی خسرے یا چیچک ہوئی جسکی وجہ سے بال جھڑ گئے) پھر صحتیاب ہوئیں، اب شوہر کہتا ہے کہ چونکہ سارے بال جھڑ چکے ہیں لہذا اس

کے سر پر کچھ رکھیں (یعنی مصنوعی بال وغیرہ)۔(فسب) أي لعن، جیسا کہ دیگر روایتوں میں تصریح ہے۔

دوسرے طریق میں ہے:(عن امرأته فاطمة) یعنی بنت منذر بن زبیر بن عوام۔(الواصلة و المستوصلة) یہ حصہ جو حدیثِ اسماء میں پایا گویا حدیثِ ابی ہریرہ اور حدیثِ ابن عمر والی (الواشمة والمستوشمة) کی زیادت سماع نہیں کی، طبری نے بسند صحیح قیس بن ابی حازم سے روایت کیا، کہتے ہیں میں حضرت ابوبکر کے ساتھ (ان کے گھر میں) داخل ہوا دیکھا کہ اسماء کا ہاتھ موشومہ ہے بقول طبری گویا انہوں نے نہی سے قبل یہ کرایا جو بعدازاں باقی رہا، کہتے ہیں یہ گمان نہیں ہوسکتا کہ نہی کے بعد ایسا کیا ہو بقول ابن حجر محتمل ہے کہ اس نہی کو نہ سنا ہو یا ان کے ہاتھ میں کوئی زخم سا ہوگیا ہو جس کا اثر وشم کی مانند باقی رہا ہو۔

- 5937حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَعَنَ اللَّهُ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ وَالْوَاشِمَةَ وَالْمُسْتَوْشِمَةَ قَالَ نَافِعٌ الْوَشْمُ فِي اللِّثَةِ

(ایضاً اس میں مزید یہ کہ بقول نافع وشم لثہ یعنی مسوڑھے۔کے اوپر گال۔میں ہے)۔أطرافه 5940، 5942، - 5947

عبد اللہ سے ابن مبارک اور عبید اللہ سے مراد عمری ہیں۔(فی اللثة) لام کی زیر اور ثائے مخفف کے ساتھ، دانتوں پر جو گوشت ہوتا ہے، بقول داؤد دانتوں پر زرد یا کسی بھی رنگ کے نقوش بنالئے جائیں ابن حجر کہتے ہیں نافع نے لثہ میں وشم کا حصر نہیں کیا بلکہ مراد یہ کہ وہاں بھی یہ کیا جاتا ہے، ان احادیث میں ان حضرات کے لئے حجت ہے جو کہتے ہیں وصل فی الشعر، وشم اور نمص کی فاعل اور مفعول بہ دونوں کیلئے حرمت ہے، یہ ان حضرات پر حجت ہے جو اس نہی کو تنزیہی قرار دیتے ہیں کیونکہ لعنت کا ذکر تحریم پر اقوی دلالت میں سے ہے بلکہ بعض کے نزدیک یہ کبائر کی علامات سے ہے، حدیثِ عائشہ میں اس امر کا بطلان ہے جو ان سے نقل کیا جاتا ہے کہ بالوں کی بالوں کے ساتھ وصل کی رخصت دیتی تھیں اور کہتی تھیں واصل سے مراد یہ ہے کہ عورت اپنے شباب میں (تفجر ثم تصل ذلك بالقيادة) (یعنی کوئی عورت جوانی میں زانیہ ہو پھر [بڑھاپے میں] دوسری لڑکیوں کی قیادت یعنی انہیں اس راہ پہ لگانے کے ساتھ اس فجور کو جاری رکھے) طبری نے اس کا رد و بطلان حضرت عائشہ سے مروی اسی حدیثِ باب کے ساتھ کیا ہے، حدیثِ معاویہ سے انسانی بالوں کی طہارت کا ثبوت ملا، عدم استفصال کے سبب اور یہ فعلِ وصل پر ممانعت کا ایقاع ہے نہ کہ بالوں کے نجس ہونے کی وجہ سے، بقول ابن حجر یہ استدلال محلِ نظر ہے اس سے بال باقی رکھنا اور ان کے دفن کا عدم وجوب بھی ثابت ہوا۔

- 5938حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ مُرَّةَ سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ قَالَ قَدِمَ مُعَاوِيَةُ الْمَدِينَةَ آخِرَ قَدْمَةٍ قَدِمَهَا فَخَطَبَنَا فَأَخْرَجَ كُبَّةً مِنْ شَعَرٍ قَالَ مَا كُنْتُ أَرَى أَحَدًا يَفْعَلُ هَذَا غَيْرَ الْيَهُودِ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ سَمَّاهُ الزُّورَ يَعْنِي الْوَاصِلَةَ فِي الشَّعَرِ

(اسی کا سابقہ نمبر)۔أطرافه 3468، 3488، - 5932

- 84 باب الْمُتَنَمِّصَاتِ (چہرے سے روئیں اکھیڑنا)

متنمصۃ کی جمع، ابن جوزی نے (متنمصۃ) بھی نقل کیا یعنی نون کی میم پر تقدیم کے ساتھ، یہ مقلوب ہے متنمصہ جو طلبِ نماص کرتی ہے اور نامصہ جو یہ کرتی ہے، نماص منقاش (یعنی موچنا) کے ساتھ چہرے کے بالوں کا ازالہ کرنا، منقاش کو منماص بھی کہتے ہیں کہا جاتا ہے نماص ابرو کے بالوں کے ازالہ کے ساتھ مختص ہے انہیں سیٹ کرنے اور سنوارنے کی غرض سے، ابوداؤد سنن میں رقمطراز ہیں نامصہ جو (تنقش الحاجب حتی تُرِقَّه) (یعنی ابرؤوں کو باریک بنانا) اس کے تحت باب (المتفلجات) میں نقل کردہ حدیثِ ابن مسعود پھر ذکر کی ہے

طبری کہتے ہیں عورت کیلئے اللہ کی خلقت کی تغییر جائز نہیں بایں طور کہ اس میں زیادت یا نقص کرے التماسِ حسن کے قصد سے، نہ شوہر کیلئے نہ اس کے غیر کیلئے جیسے کوئی جڑے ابرؤوں والی ہو تو درمیان سے بال صاف کر لے یا اس کا عکس یا مثلا جس کا کوئی زائد دانت ہو یا کوئی دانت نسبۃً لمبا ہو تو اسے نکلوا لے یا داڑھی ہو یا مونچھ یا بچہ داڑھی تو نتف کے ساتھ ان کا ازالہ کر لے یا کسی کے بال چھوٹے ہوں یا حقیر ہوں تو مزید بال لگا کر لمبے یا بارونق کر لے تو یہ سب اس نہی میں داخل ہے اور یہ خلق اللہ کی تغییر کے مترادف ہے کہتے ہیں اس سے مستثنیٰ ہے وہ جس میں لاحق ضرر یا اذیت ہے مثلاً کسی کا زائد یا لمبا ایسا دانت ہے جو کھانے میں رکاوٹ بنتا ہے یا زائد ایسی انگلی ہے جو باعثِ ایذاء والم ہے تب جائز ہے، اس آخری میں مرد بھی عورت کی مانند ہے! نووی اس کے برعکس یہ کہتے ہیں کہ خاص سے یہ امر مستثنیٰ ہے کہ عورت کے داڑھی، مونچھ یا بچہ داڑھی ہو تو اس کا ازالہ حرام نہ ہوگا بلکہ ایسا کرنا مستحب ہے بقول ابن حجر یہ شوہر کی اجازت سے مشروط ہے، بعض حنابلہ کہتے ہیں اگر نمص فاجر عورتوں کا مشہور شعار و انداز بن چکا ہو تو منع ہے وگرنہ یہ نہی تنزیہی ہے، (ان سے) ایک روایت میں ہے کہ شوہر کی اذن سے جائز ہے کیونکہ یہ زینت کا حصہ ہے طبری نے ابو اسحاق عن زوجتہ سے روایت کیا کہ وہ حضرت عائشہ کے ہاں گئیں اور وہ جوان تھیں جمال انہیں اچھا لگتا تھا، پوچھا کیا (مثلا) بیوی اپنے شوہر کیلئے (تحف جبینھا؟) (یعنی پیشانی کے بال صاف کر سکتی ہے) کہنے لگیں حتی الوسع اپنے سے اذی دور کرو، نووی کہتے ہیں مذکور کے ساتھ تزیّن جائز ہے ماسوائے حف کے کہ یہ جملۂ نماص سے ہے۔

- 5939حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ قَالَ لَعَنَ عَبْدُ اللَّهِ الْوَاشِمَاتِ وَالْمُتَنَمِّصَاتِ وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ الْمُغَيِّرَاتِ خَلْقَ اللَّهِ فَقَالَتْ أُمُّ يَعْقُوبَ مَا هَذَا قَالَ عَبْدُ اللَّهِ وَمَا لِيَ لاَ أَلْعَنُ مَنْ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ وَفِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَتْ وَاللَّهِ لَقَدْ قَرَأْتُ مَا بَيْنَ اللَّوْحَيْنِ فَمَا وَجَدْتُهُ قَالَ وَاللَّهِ لَئِنْ قَرَأْتِيهِ لَقَدْ وَجَدْتِيهِ ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾

(اس کا سابقہ نمبر) أطرافه 4886، 4887، 5931، 5943، - 5948

- 85 باب الْمَوْصُولَةِ (جس عورت کو مصنوعی بال لگائے جائیں)

- 5940حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدَةُ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ لَعَنَ النَّبِيُّ

ﷺ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ وَالْوَاشِمَةَ وَالْمُسْتَوْشِمَةَ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 5937، 5942، - 5947

شیخ بخاری محمد ابن سلام ہیں، عبدہ سے مراد ابن سلیمان اور عبید اللہ، عمری ہیں۔

شاہ ولی اللہؒ (لعن النبی ﷺ الخ) کی بابت کہتے ہیں فتح الباری میں کہا میرے لئے یہ تفسیر متجہ نہیں الا کہ مراد یہ ہو کہ اللہ تعالی نے لعنت کی اپنے نبی کی زبان پہ، میں کہتا ہوں اس تفسیر کی۔ واللہ اعلم۔ توجیہہ یہ ہے کہ آنجناب کا قول: (لعن اللہ الواشمة الخ) دو معانی کو محتمل ہے ایک کہ یہ اللہ کی طرف سے خبر ہو کہ اس نے کذا و کذا لعنت کی ہے، دوم کہ یہ آپ کی طرف سے بد دعا ہو اس کے خلاف جو یہ کرے تو تفسیر میں یہی آخری معنی ہے۔

- 5941 حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَنَّهُ سَمِعَ فَاطِمَةَ بِنْتَ الْمُنْذِرِ تَقُولُ سَمِعْتُ أَسْمَاءَ قَالَتْ سَأَلَتِ امْرَأَةٌ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ ابْنَتِي أَصَابَتْهَا الْحَصْبَةُ فَامَّرَقَ شَعَرُهَا وَإِنِّي زَوَّجْتُهَا أَفَأَصِلُ فِيهِ فَقَالَ لَعَنَ اللَّهُ الْوَاصِلَةَ وَالْمَوْصُولَةَ

(اسی کا سابقہ نمبر) .طرفاه 5935، - 5936

(أصابتها الحصبة) کشمیہنی کے نسخہ میں (أصابها) ہے علی إرادة الحَب، حصبہ حاء کی زبر اور صاد کے سکون کے ساتھ اس پر فتحہ اور کسرہ بھی درست ہیں سرخ رنگ کے دانے جو جلد کے مختلف جگہوں میں نکل آتے ہیں، یہ جدری (چیچک) کی ایک قسم ہے (امرق) اصلا (اِنْمَرَقَ) ہے ادغام ہوا حموی اور کشمیہنی کے ہاں راء کی بجائے زاء ہے۔

علامہ انور روایت کے جملہ: (أصابتها الحصبة) کا اردو میں یہ معنی لکھتے ہیں: چیچک سے برا اور ہا کڑا الاکڑا، (فامرق) کی بابت کہتے ہیں بابِ انفعال میں ادغام جائز ہے لیکن حدیث لغت میں حجت نہیں۔

- 5942 حَدَّثَنِي يُوسُفُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ دُكَيْنٍ حَدَّثَنَا صَخْرُ بْنُ جُوَيْرِيَةَ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ أَوْ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ الْوَاشِمَةُ وَالْمُوتَشِمَةُ وَالْوَاصِلَةُ وَالْمُسْتَوْصِلَةُ يَعْنِي لَعَنَ النَّبِيُّ ﷺ .

(اسی کا سابقہ حوالہ) أطرافه 5937، 5940، - 5947

اکثر کے ہاں یہی سند ہے مستملی کے نسخہ میں بجائے فضل بن دکین کے فضل بن زہیر ہے فربری سے بعض رواۃ کے ہاں بھی شک کے ساتھ (الفضل بن زهير أو الفضل بن دكين) ہے بعض مرتبہ ابن زہیر کے ساتھ جزم کیا ابوعلی غسانی لکھتے ہیں یہ فضل بن دکین بن حماد بن زہیر ہیں تو کئی دفعہ پردادا کی نسبت سے مذکور ہوئے، یہ ابونعیم شیخ بخاری ہیں کثیر روایات ان سے بلا واسطہ تخریج کی ہیں یہاں اور بعض قلیل مواضع میں واسطہ کے ساتھ بھی نقل کیا۔ (سمعت النبی ﷺ أو الخ) راوی کو شک ہے مستخرج میں ابونعیم نے ایک اور طریق کے ساتھ صخر بن معاویہ سے (قال النبی ﷺ) کے الفاظ سے روایت کیا۔ (لعن الله ثم قال الخ) میرے لئے یہ تفسیر متجہ نہیں ہوئی الا یہ کہ مراد یہ ہو کہ اللہ نے اپنے نبی کی زبان پر ان پر لعنت کی یا یہ کہ نبی اکرم نے اللہ کی طرف سے کی گئی لعنت کے

مدِ نظر (خود بھی) لعنت کی بعض روایات میں آخری کلام جبکہ بعض میں اول کلام ساقط ہوئی ہے، اسماعیلی نے ایک دیگر طریق کے ساتھ صخر سے: (لعن رسول الله الخ) کے الفاظ کے ساتھ باب کے شروع میں تخریج کیا، ایک باب کے بعد اسی طرح باب (وصل الشعر) کے آخر میں (لعن الله) کے الفاظ سے مذکور ہوئی، یہ سب عبید اللہ عن نافع کی روایت سے ہے۔ (و المستوصلة) نسائی کی محمد بن بشر عن عبید اللہ بن عمر سے روایت میں (الموتصلة) ہے یہ اس کا مترادف ہے حدیث اسماء میں (الموصولة) ہے۔

- 5943حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ لَعَنَ اللَّهُ الْوَاشِمَاتِ وَالْمُسْتَوْشِمَاتِ وَالْمُتَنَمِّصَاتِ وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ الْمُغَيِّرَاتِ خَلْقَ اللَّهِ مَا لِي لاَ أَلْعَنُ مَنْ لَعَنَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ فِي كِتَابِ اللَّهِ

(اسی کا سابقہ حوالہ) .أطرافه 4886، 4887، 5931، 5939، - 5948

عبد اللہ سے ابن مبارک اور سفیان سے مراد ثوری ہیں، اس روایت میں واصلہ اور موصولہ کا ذکر واقع نہیں ہوا، اس کے ساتھ بعض طرق میں وارد کی طرف اشارہ کیا ہے، اس کا بیان باب (المتفلجات) میں گزرا اور یہ کہ اس میں تفسیر کے ضمن میں واصلہ کے ذکر کے ساتھ تصریح کی، احمد اور نسائی کی حسن عوفی عن یحی خراز عن مسروق سے روایت میں ہے کہ ایک خاتون ابن مسعود کے پاس آئی اور کہا مجھے بتلایا گیا کہ آپ واصلہ سے منع کرتے ہیں؟ کہا ہاں، سارا قصہ ذکر کیا اس کے آخر میں ہے میں نے نبی اکرم کو سنا (ينهى عن النامصة و الواشرة والواصلة و الواشمة إلا من أذىً) (یعنی اگر باعث ضرر ہونے کے باعث یہ سب کچھ کرلیا تو جائز ہے)۔

- 86 باب الْوَاشِمَةِ (جسم میں سرمہ گودنے والی)

- 5944حَدَّثَنِي يَحْيَى حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ هَمَّامٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْعَيْنُ حَقٌّ وَنَهَى عَنِ الْوَشْمِ .

(اسی کا سابقہ نمبر) .طرفه - 5740

شیخ بخاری یحی بقول قسطلانی یا ابن موسی بلخی یا ابن جعفر ازدی بیکندی ہیں، یہ کتاب الطب کے آخر میں مشروحا گزری آمدہ باب میں بھی آرہی ہے۔

5944 -حَدَّثَنِي ابْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا ابْنُ مَهْدِيٍّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ ذَكَرْتُ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَابِسٍ حَدِيثَ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ فَقَالَ سَمِعْتُهُ مِنْ أُمِّ يَعْقُوبَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ مِثْلَ حَدِيثِ مَنْصُورٍ

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔

- 5945حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَوْنِ بْنِ أَبِي جُحَيْفَةَ قَالَ رَأَيْتُ أَبِي

فَقَالَ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَنْ ثَمَنِ الدَّمِ وَثَمَنِ الْكَلْبِ وَآكِلِ الرِّبَا وَمُوكِلِهِ وَالْوَاشِمَةِ وَالْمُسْتَوْشِمَةِ .

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۲۹۰) أطرافه 2086، 2238، 5347، - 5962

یہاں بالاختصار ہے البیوع میں تاما گزری اس میں تھا کہ میرے والد نے ایک حجام (یعنی سنگی لگانے والا) خریدا اس کے محاجم (یعنی سنگی کے آلات) توڑ دئے میں نے پوچھا تو یہ کہا، یہ باب (من لعن المصور) میں اتم سیاق کے ساتھ آئے گی۔

- 87باب الْمُسْتَوْشِمَةِ (جسم میں سرمہ گودوانے والی)

- 5946حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ عُمَارَةَ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ أُتِيَ عُمَرُ بِامْرَأَةٍ تَشِمُ فَقَامَ فَقَالَ أَنْشُدُكُمْ بِاللَّهِ مَنْ سَمِعَ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْوَشْمِ فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ فَقُمْتُ فَقُلْتُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَنَا سَمِعْتُ قَالَ مَا سَمِعْتَ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لاَ تَشِمْنَ وَلاَ تَسْتَوْشِمْنَ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں حضرت عمرؓ کے پاس ایک عورت لائی گئی جو جسم گودنے کا کام کرتی تھی تو وہ کھڑے ہوئے اور کہا تمہیں اللہ کا واسطہ کس نے نبی پاک سے وشم بارے کچھ سنا ہے؟ تو ابو ہریرہ نے کہا میں کھڑا ہوا اور کہا میں نے سنا ہے، کہا کیا سنا؟ کہا فرماتے تھے نہ گودو اور نہ گدواؤ۔

(عن عمارة) یہ ابن قعقاع بن شبرمہ ہیں ابو زرعہ سے مراد ابن عمرو بن جریر ہیں (بامرأة تشم) اس عورت کا نام کہیں مذکور نہیں۔ (أنشد کم بالله الخ) محتمل ہے کہ حضرت عمر نے اس بارے زجر سنا ہو تو اب اس کا استثبات چاہا یا ممکن ہے بھول گئے ہوں تو اب تذکیر چاہی یا انہیں یہ بات ایسے شخص سے پہنچی ہو جس نے تصریح سماع نہ کیا تو اب چاہا کوئی وہ شخص بیان کرے جس نے خود نبی اکرم سے یہ سنا ہو۔ (فقال أبو هريرة الخ) اسی سند کے ساتھ موصول ہے۔ (لا تشمن) تائے مفتوح، شینِ مکسور اور میم مجزوم کے ساتھ، جمع مؤنث مخاطب کا صیغہ، اسی طرح (لا تستوشمن) بھی یہ سابقہ باب میں مذکور: (نهى عن الوشم) کی تفسیر ہے حضرت ابو ہریرہ کے اس قصہ عمر کے ذکر کا فائدہ اپنے حفظ وضبط کا اظہار ہے اور یہ کہ حضرت عمر اپنے متشدد ہونے کے باوصف احادیث میں ان سے استثبات کیا کرتے تھے اگر اس مسئلہ میں انہوں نے انکار کیا ہوتا تو وہ نقل کرتے۔

- 5947حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ أَخْبَرَنِي نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ لَعَنَ النَّبِيُّ ﷺ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ وَالْوَاشِمَةَ وَالْمُسْتَوْشِمَةَ

(اسی کا سابقہ نمبر) أطرافه 5937، 5940، - 5942

یحیی سے مراد قطان ہیں۔

- 5948حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ

إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ؓ لَعَنَ اللَّهُ الْوَاشِمَاتِ وَالْمُسْتَوْشِمَاتِ وَالْمُتَنَمِّصَاتِ وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ الْمُغَيِّرَاتِ خَلْقَ اللَّهِ مَا لِي لاَ أَلْعَنُ مَنْ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ فِي كِتَابِ اللَّهِ .

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 4886، 4887، 5931، 5939، 5943 -

سفیان سے مراد ثوری ہیں، دونوں حدیثیں گزر چکی ہیں خطابی کہتے ہیں ان اشیاء میں یہ شدید وعید اس لئے وارد ہے کہ ان میں غش وخداع (یعنی دھوکہ دہی اور ملاوٹ) ہے اگر ان میں سے کسی میں رخصت دیتے تو یہ دیگر اقسامِ غش کا وسیلہ بنتا پھر اس میں تغییرِ خلقت بھی ہے اسی طرف حدیثِ ابن مسعود کے جملہ: (المغیرات لخلق الله) میں اشارہ ہے۔

88 - باب التَّصَاوِيرِ (تصاویر)

تصویر کی جمع، مراد اس کے حکم کا بیان اسے بطور پیشہ اپنانے میں پھر اس کے استعمال اور اتخاذ کی جہت سے بھی۔

5949 - حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ عَنْ أَبِي طَلْحَةَ ؓ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لاَ تَدْخُلُ الْمَلاَئِكَةُ بَيْتًا فِيهِ كَلْبٌ وَلاَ تَصَاوِيرُ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۸۱۷) .أطرافه 3225، 3226، 3322، 4002، 5958 -

5949 - وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ سَمِعَ ابْنَ عَبَّاسٍ سَمِعْتُ أَبَا طَلْحَةَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ

(و قال الليث الخ) اسے ابونعیم نے مستخرج میں ابوصالح کاتبِ لیث کے حوالے سے لیث سے موصول کیا، اس تعلیق کا فائدہ زہری اور ان کے شیخ کی طرف سے تصریحِ تحدیث ہے اسے اسماعیلی نے عبداللہ بن وہب عن یونس سے نقل کیا اس میں بھی تحدیث کی تصریح ہے، اوزاعی عن زہری عن عبیداللہ عن ابی طلحہ سے بھی یہ مروی ہے ان کے ہاں ابن عباس کا واسطہ مذکور نہیں، دارقطنی نے اس کا اثبات کرنے والوں کی روایت کو ترجیح دی ہے اسے مالک نے موطا میں ابونضر عن عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ سے بیان کیا کہ وہ ابوطلحہ کے ہاں گئے تاکہ ان کی عیادت کریں تو ایک قصہ ذکر کیا جس کے اثناء یہ متنِ مذکور بھی ہے اس میں (الرقم فی الثوب) کا استثناء مذکور ہے، آگے اس بارے بحث آئے گی تو شائد اولا عبیداللہ نے ابن عباس عن ابی طلحہ سے اس کا سماع کیا پھر ابوطلحہ کی عیادت کو جب گئے تو براہ راست بھی ان سے سن لیا، اس کی تائید ابونضر کی روایت میں زیادتِ قصہ سے ہوتی ہے لیکن ابن عبدالبر لکھتے ہیں حدیثِ ہذا عبیداللہ کی ابن عباس عن ابوطلحہ کی روایت سے ہے، عبیداللہ نے ابوطلحہ کا زمانہ نہیں پایا اور نہ سہل بن حنیف کا، یہی کہا گویا اس ضمن میں ان کا مستند یہ ہے کہ سہل حضرت علی کے دورِ خلافت میں فوت ہوئے تھے اور عبیداللہ نے حضرت علی کو نہیں پایا بلکہ علی بن مدینی کا قول ہے کہ ان کی زید بن ثابت سے لقاء بھی ثابت نہیں اور زید حضرت سہل سے ایک مدت بعد فوت ہوئے تھے لیکن یہ حدیث محمد بن اسحاق نے بھی ابونضر

سے نقل کی ہے تو یہ قصہ عثمان بن حنیف کیلئے ذکر کیا نہ کہ سہل بن حنیف کیلئے، اسے طبرانی نے تخریج کیا، عثمان سہل کے ایک عرصہ بعد تک رہے اسی طرح ابوطلحہ بھی تو بعید نہیں عبداللہ کی ان سے ملاقات رہی ہو۔

(لا تدخل الملائكة الخ) بظاہر یہ عموم ہے بعض نے کہا اس سے حفظہ فرشتے مستثنیٰ ہیں کیونکہ وہ کسی حالت میں بھی انسان سے جدا نہیں ہوتے ابن وضاح، خطابی اور کئی دیگر نے یہی کہا لیکن قرطبی لکھتے ہیں ہمارے بعض علماء نے یہی کہا مگر ظاہر عموم پر دال ہے اور مخصص یعنی اس امر پر دال کہ حفظہ فرشتے داخل ہونے سے ممتنع نہیں ہوتے، نص نہیں ابن حجر کے بقول اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ جائز نہیں کہ اللہ تعالیٰ انہیں بندے کے عمل پر مطلع کرے اور اس کا قول انہیں سنائے اور وہ مثلا اس گھر کے دروازے پر ہوں جس کے اندر وہ انسان ہے، اس قولِ عموم کے بالمقابل ایک قولِ تخصیص بھی ہے وہ یہ کہ ان فرشتوں سے مراد ملائکۂ وحی ہیں! یہ ان حضرات کا قول ہے جو مدعی ہیں کہ یہ نبی اکرم کے ساتھ خاص ہے، آگے ذکر کروں گا اور یہ شاذ ہے۔ (بيتا فيه كلب) بیت سے مراد جو انسان کا مستقر ہے چاہے عمارت ہو، خیمہ ہو یا کچھ اور (گویا اگر کسی کے ساتھ کتا یا تصویر ہے تو اس صورت میں بھی فرشتے اس کے پاس نہ آئیں گے) بظاہر یہ کتے کے ساتھ عام ہے کیونکہ یہ نکرہ سیاقِ نہی میں ہے خطابی اور ایک جماعت یہ رائے رکھتے ہیں کہ اس سے وہ کتے مستثنیٰ ہیں جن کے رکھنے کی اجازت ہے مثلا شکاری اور مویشیوں کی حفاظت کرنے والے اور زراعت کے کتے، قرطبی ترجیحِ عموم کی طرف مائل ہیں نووی نے بھی یہی لکھا اس کے لئے اس قصہِ جرو (یعنی کتے کا پلا) سے استدلال کیا جس کی طرف چھ ابواب کے بعد ابن عمر کی روایت میں اشارہ آئے گا، کہتے ہیں تو حضرت جبریل آنے سے ممتنع رہے تھے حالانکہ اس بارے عذر موجود تھا، کہتے ہیں اگر عذر انہیں دخول سے غیر مانع ہوتا تو وہ داخل ہونے سے ممتنع نہ ہوتے اھ، یہ کہا جانا بھی محتمل ہے کہ جس کا آپ کو علم ہوا، اس کے اور جو غیر معلوم ہوا ان میں سے جنہیں اختیار کرنے کے آپ مامور نہیں کے مابین تسویہ سے لازم نہیں کہ اسکا حکم بھی اسی کی مانند ہو جسکے اختیار کی آپ کو اذن ہے، قرطبی کہتے ہیں کتے کی موجودگی میں فرشتوں کے عدمِ دخول کی حکمت وعلت کے بارہ میں اختلاف ہے تو کہا گیا اس وجہ سے کہ نجس العین ہے یہ مسلم کے ہاں حضرت عائشہ کی حدیث کے بعض طرق میں اس وارد سے متأید ہے :(فأمرَ بنضح موضع الكلب) (کہ اس جگہ پر جہاں کتا بیٹھا تھا، پانی بہانے کا حکم دیا) بعض نے کہا کیونکہ یہ شیاطین سے ہیں بعض نے ان کے ساتھ لگی نجاست کے سبب کیونکہ اکثر نجاست کھاتے اور اس کے ساتھ لت پت ہوتے ہیں اسی پر محمول کرتے ہوئے کتے کے عدمِ نجسِ عین ہونے کے قائلین نے کتے کے بیٹھنے کی جگہ پانی بہانے کے حکم کو احتیاطی قرار دیا کیونکہ ہر مشکوک جگہ پانی بہانا مشروع ہے

ملائکہ سے مراد میں اختلاف ہے بعض نے عموم مراد ہونا قرار دیا نووی نے حضرت جبریل کے اس مذکورہ قصہ سے اس کی تائید لی ہے، ایک قول ہے کہ حفظہ فرشتے مستثنیٰ ہیں دوسروں نے ان کی بابت کہا کہ جائز ہے کہ کتے کی موجودگی میں یہ فرشتے دروازے پر کھڑے کتابتِ اعمال کریں اندر داخل نہ ہوں، بعض نے ملائکِ رحمت قرار دیا بعض نے کہا یہ ان فرشتوں کے ساتھ خاص ہے جو وحی لاتے ہیں جیسے حضرت جبریل، یہ ابو وضاح اور داؤدی وغیرہما سے منقول ہے، اس سے اس نہی کو عہدِ نبوی کے ساتھ مختص قرار دینا ہوگا کیونکہ اس کے بعد وحی کا سلسلہ منقطع ہوگیا جس کے انقطاع سے وحی کے فرشتوں کی آمد بھی منقطع ہوئی، بعض نے اس سے تخصیص فی الصفت مراد لیا یعنی اس طرح (کی صفت میں) داخل نہیں ہوتے جو وہ ایسے گھروں میں داخل ہوتے ہیں جہاں کتے یا تصاویر نہیں۔

(و لا تصاویر) بدء الخلق میں گزری معمر عن زہری کی روایت میں تھا: (و لا صورۃ) اکثر روایات میں یہی ہے صرف نفی کے اعادہ کا فائدہ اس توہم سے احتراز ہے کہ ان کا عدم دخول ان دونوں صنفوں کے اجتماع پر مقصور ہو تو ایک صنف کی موجودی میں ان کا داخل ہونا ممتنع نہیں تو جب حرفِ نفی کا اعادہ کیا تو تقدیرِ کلام یوں ہوئی: (و لا تدخل بیتا فیه صورۃ)، خطابی کہتے ہیں تصاویر جن کے ہوتے ہوئے فرشتے گھروں میں نہیں آتے یہ وہ جن کا اقتناء (یعنی ملکیت) حرام ہے یعنی اس چیز کی تصویر جس میں روح ہے ایسی جن کے سر قطع (یعنی مٹائے) نہ کئے گئے ہوں یا انہیں (لم یمتھن) (یعنی کوئی اہمیت و احترام نہ دیا گیا ہو) اس صفت پر جس کی تقریر آگے دو ابواب کے بعد باب (ما وُطیء من التصاویر) میں آئے گی، خطابی کی اس رائے کی تقویت کی طرف اشارہ باب: (لا تدخل الملائکة بیتا فیه صورۃ) میں آئے گا، ابن حبان نے غرابت سے کام لیا جب لکھا یہ حکم نبی پاک کے ساتھ خاص ہے کہتے ہیں یہ اس حدیث کی نظیر ہے: (لا تصحب الملائکه رفقة فیها جرس) کہ یہ بھی ان رفقہ پر محمول ہے جن میں رسول اکرم بھی شامل ہوں کیونکہ محال ہے کہ حُجاج اور معتمرین ایسے قافلوں میں اللہ کے گھر کا قصد کرتے ہوئے نکلیں اور فرشتے ان کے مصاحب نہ ہوں جبکہ یہ اللہ کا وفد (یعنی مہمان) ہیں اھ

بقول ابن حجر یہ بہت بعید تاویل ہے کسی اور کے ہاں نہیں دیکھی، ان کے شبہ کا ازالہ یہ امر کرتا ہے کہ ان کا اللہ کے مہمان ہونا اس امر سے مانع نہیں کہ اگر کسی گناہ کا ارتکاب کریں تو مواخذہ نہ ہو، تو جائز ہے (اللہ کے مہمان ہونے کے باوجود) فرشتوں کی (صحبت کی) برکت سے محروم رہیں جب نہی کا ارتکاب کیا اور (مثلا) جرس ہمراہ لی، یہی قول ہے ان کی بابت جو کتے اور تصاویر رکھیں، فرشتوں کے عدم دخول کی اس بات کو حضرت سلیمانؑ کے بارہ میں اس آیت کے مدِ نظر باعثِ اشکال سمجھا گیا ہے: (یَعْمَلُوْنَ لَهٗ مَا یَشَاۗءُ مِنْ مَّحَارِیْبَ وَ تَمَاثِیْلَ) [سبأ: ۱۳] مجاہد اس کی تفسیر میں کہتے ہیں یہ نحاس (یعنی تانبے) سے بنی تصاویر تھیں اسے طبری نے نقل کیا، بقول قتادہ لکڑی اور شیشے سے بنی تھیں اسے عبدالرزاق نے نقل کیا،

جواب یہ ہے کہ یہ ان کی شریعت میں جائز تھیں، وہ انبیاء علیہم السلام کی عبادت میں مصروف تصاویر و اشکال بنالیا کرتے تھے تاکہ ان کی عبادت کی طرح وہ بھی متعبد ہوں، ابو عالیہ لکھتے ہیں یہ سب ان کی شریعت میں حرام نہ تھا ہماری شریعت میں اس سے نہی وارد ہوئی، یہ کہا جانا بھی محتمل ہے کہ یہ تماثیل ان اشیاء کے نقوش کی صورت میں تھیں جن میں روح نہیں ہوتی اور جب لفظ اس کا محتمل ہے تو باعثِ اشکال معنی پر محمول کرنا متعین نہیں، صحیحین میں حضرت عائشہ کی حدیث میں ارضِ حبشہ کے ایک کنیسہ کا ذکر موجود ہے جس میں (انبیاء اور اولیاء کی) تصاویر تھیں اس میں نبی اکرم کا فرمان مذکور ہے کہ جب ان کا کوئی مردِ صالح فوت ہوجاتا تو اس کی قبر پر مسجد بنا لیتے اور اس میں (اس کی) تصاویر بنا لیتے، فرمایا یہ اللہ کے ہاں شرار الخلق ہیں، یہ آخری جملہ اس امر کا مشعر ہے کہ اگر یہ ان کی شرع میں جائز ہوتا تو نبی اکرم ان الفاظ کے ساتھ ان کا تذکرہ نہ کرتے تو اس سے دلالت ملی کہ جاندار اشیاء کی تصویر بنانا فعلِ محدَث ہے جس کا عُبّاد الصور نے اِحداث کیا۔

علامہ انور باب (التصاویر) کے تحت کہتے ہیں روایت میں اضطراب فی الالفاظ ہے جب کسی بابت مصنف کے ہاں معاملہ منفصل نہیں ہوتا تو دونوں لفظوں پر باب باندھ لیتے ہیں، یہ ان کی عادات میں سے ہے، دو لفظوں کے لحاظ سے دو تراجم وہاں جہاں ان

کے نزدیک ایک لفظ متعین نہیں ہوتا جیسے آنجناب کے فرمان: (إذا أمن الإمام فأمِّنوا) میں کہا کہ اسے باب الصلاۃ میں نقل کیا، الدعوات میں بھی یہی روایت لائے اور وہاں امام کی بجائے قاری کا لفظ ذکر کیا تو اس پر بھی ترجمہ قائم کیا اسی طرح اِنظار المعسر کی حدیث میں کیا مگر متنبہ کیا تھا کہ حدیثِ اِنظار المعسر کی بابت ان کا دو تراجم قائم کرنا جید نہیں بخلاف حدیثِ تامین کے، فرق ہم نے ذکر کر دیا تھا، (لاتدخل الملائکۃ) کے تحت لکھتے ہیں ان کا عدم دخول امورِ تکوینیہ سے ہے، ان تصاویر کے جواز یا عدمِ جواز سے کوئی بحث نہیں شائد وہ ان گھروں میں بھی داخل نہ ہوتے ہوں جہاں مطلقا تصاویر ہیں (یعنی غیر جانداروں کی بھی)۔

- 89باب عَذَابِ الْمُصَوِّرِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (روزِ قیامت مصوروں کا عذاب)

- 5950حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ مُسْلِمٍ قَالَ كُنَّا مَعَ مَسْرُوقٍ فِي دَارِ يَسَارِ بْنِ نُمَيْرٍ فَرَأَى فِي صُفَّتِهِ تَمَاثِيلَ فَقَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَابًا عِنْدَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُصَوِّرُونَ

ترجمہ: عبداللہ کہتے ہیں میں نے نبی پاک کوفرماتے سنا کہ روزِ قیامت اللہ کے ہاں سب سے شدید عذاب والے مصور ہونگے۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں جب کہ مسلم، ابوالضحی ابن صبیح ہیں کنیت کے ساتھ زیادہ مشہور تھے، کرمانی نے تجویز کیا کہ یہ مسلم بن عمران بطین بھی ہو سکتے ہیں پھر کہا یہی ظاہر ہے لیکن ان کا یہ قول مردود ہے مسلم کے ہاں صراحت کے ساتھ اس روایت میں:(وکیع عن الأعمش عن أبی الضحی) مذکور ہے۔ (کنا مع مسروق) یعنی ابن اجدع۔ (فی دار یسار بن نمیر) نمیر مصغر ہے، یسار مدنی ساکنِ کوفہ ہیں حضرت عمر کے آزاد کردہ غلام اور ان کے خازن تھے حضرت عمر و دیگر سے روایتِ احادیث بھی کی ان سے ابووائل جو ان کے اقران میں سے ہیں، نے روایت کی ابواسحاق سے مراد سبیعی ہیں۔ (فرأی فی صفۃ) مسلم کے ہاں منصور عن ابی الضحی سے روایت میں ہے کہ میں مسروق کے ساتھ ایک گھر میں تھا کہ مجھے مسروق نے کہا یہ کسریٰ کی تماثیل ہیں میں نے کہا نہیں یہ حضرت مریم کی تماثیل ہیں! گویا مسروق نے گمان کیا کہ مجوسیوں کی بنائی ہوئیں یہ تماثیل ہیں وہ اپنے بادشاہوں کی تصاویر بنا تے رہتے تھے حتی کہ برتنوں میں بھی تو ظاہر ہوا یہ تصویر کسی نصرانی کی بنائی ہوئی تھی کیونکہ وہ سیدنا عیسی اور حضرت مریم وغیرہما کی تصاویر بناتے اور ان کی پوجا کرتے تھے۔

(سمعت عبداللہ) یعنی ابن مسعود۔ (إن أشد الخ) مسند حمیدی کی سفیان سے روایت میں (یوم القیامۃ) ہے بجائے (عنداللہ) کے مسندِ ابی عمر میں بھی سفیان سے یہی ہے اسے اسماعیلی نے ان کے طریق سے تخریج کیا تو شائد حمیدی نے دونوں طرح سے اس کی تحدیث کی ہو، اس کی دلیل جو ترجمہ میں واقع ہوا یا جب انہوں نے بخاری کو اس کی تحدیث کی (عنداللہ) کے الفاظ ذکر کئے اور ترجمہ ان الفاظ کے مطابق ہے جو حدیثِ ابن عمر میں مذکور ہوئے اور (عند اللہ) سے مراد (حکم اللہ) ہے، مسلم میں ابومعاویہ عن اعمش کے طریق سے (إن من أشد الناس) ہے، اس کے نسخے باہم مختلف ہیں اکثر میں (المصورین) اور بعض میں (المصورون) ہے احمد کی ابومعاویہ سے روایت میں بھی یہی ہے اس کی توجیہہ یہ کی گئی کہ (من) زائدہ ہے اور (أشد) اسمِ (إن) ہے

ابن مالک نے اسے ضمیرِ شان کا حذف قرار دیا کہ اصل میں تھا:(إنه من أشد الخ) مصور کے عذاب کے لحاظ سے (أشد الناس) ہونے میں اشکال سمجھا گیا کیونکہ آل فرعون کی بابت قرآن میں ہے:(أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَاب)[غافر: ۴۶] کیونکہ یہ مقتضی ہے کہ مصور آلِ فرعون سے عذاب میں اشد ہے، طبری نے جواب دیا کہ یہاں مراد وہ مصور جو ایسی تماثیل بناتا ہے جن کی پوجا کی جاتی ہے وہ یہ جانتے ہوئے اسی مقصد کے لئے انہیں بناتا ہے تب وہ اس وجہ سے کافر ہوا تو بعید نہیں کہ اس جرم کی وجہ سے آل فرعون کے مدخل میں بھیجا جائے لیکن جو مصور یہ مقصد پیشِ نظر نہیں رکھتے ان کا گناہ فقط تصویر بنانا ہے، بعض نے یہ جواب دیا کہ (من) کے ساتھ روایت ثابت ہے اور جن طرق میں یہ موجود نہیں وہ بھی اسی پر محمول ہیں لہذا تصاویر بنانے والے عذاب میں سب سے اشد نہیں بلکہ کئی دیگر کے ساتھ اس میں شریک ہیں اور آیت میں ایسی کوئی شئ نہیں جو آل فرعون کے اس کے ساتھ اختصاص کو مقتضی ہو بلکہ (معنی یہ ہے کہ) وہ عذابِ اشد میں ہیں تو جائز ہے کہ کئی اور بھی اشد عذاب میں ہوں، طحاوی نے اسے اس روایت کے ساتھ قوی قرار دیا جسے انہوں نے ایک دیگر طرق کے ساتھ ابن مسعود سے مرفوعا نقل کیا جس میں ہے:(إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة رجلٌ قَتَلَ نبيا أو قتلَهُ نبيٌّ و إمامُ ضَلالةٍ و مُمَثِّل من الممثلين) (یعنی روزِ قیامت شدید ترین عذاب والا وہ شخص جس نے کسی نبی کو قتل کیا یا جسے نبی نے قتل کیا اور گمراہی کا امام اور تصویریں بنانے والا) احمد نے بھی اسے طرح نقل کیا، اس زیادت کا بعض حصہ ابن ابی عمر کی مشار الیہ روایت میں بھی ہے انہوں نے نبی کے مقتول اور مصور پر اقتصار کیا، طحاوی کی حضرت عائشہ سے مرفوع حدیث میں ہے:(أشدُّ الناس عذاباً يومَ القيامةِ رجلٌ هجا رجلا فهَجَا القبيلة بأسْرِها)(یعنی سب سے زیادہ عذاب ایسے شخص کو ہوگا جس نے کسی شخص کی ہجو کی تو اس نے [جواباً] اس کے پورے قبیلہ کی ہجو کر دی) طحاوی لکھتے ہیں یہ سب مذکورین ایک دوسرے کے ساتھ اس اشد العذاب میں مشترک ہیں، ابو ولید ابن رشد مختصر مشکل الطحاوی میں لکھتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اس صیغہ کے ساتھ وعید اگر کافر کے حق میں وارد ہو تب تو کوئی اشکال نہیں کیونکہ وہ اس میں آل فرعون کے ساتھ مشترک ہے اور یہ اس کے عظمِ کفر پر دلالت ہے اور اگر (مسلمان) گناہگار کے حق میں اسکا ورود ہوا ہو تو اسکا مطلب یہ ہوگا کہ وہ دوسرے مسلمان گناہگاروں کی بنسبت اشد عذاب والا ہے اور یہ اس کی مذکورہ معصیت کے عظم پر دال ہے، قرطبی نے المفہم میں یہ توجیہہ کی کہ جن لوگوں کی طرف (اشد) کے لفظ کی اضافت کی گئی ہے ان سے مراد تمام لوگ نہیں بلکہ صرف وہ جو اس متوعَد علیہ العذاب سبب میں مشارک ہیں تو فرعون ان لوگوں میں عذاب کے لحاظ سے اشد ہے جنہوں نے الوہیت کا ادعاء کیا اور جس کی ضلالتِ کفر میں اقتداء کی جائے وہ عذاب میں اشد ہے اس سے جس کی ضلالتِ فسق میں اقتداء کی جائے، جس نے کسی جاندار کی تصویر (تمثال) اس قصد سے بنائی کہ اسے بت بنالیا جائے اور پوجا کی جائے وہ اس شخص سے عذاب میں اشد ہے جو تصاویر تو بناتا ہے مگر اس قصد و ارادہ سے نہیں، ابلیس اور اس ابن آدم جس نے سنتِ قتل ایجاد کی (یعنی قابیل) کی نسبت سے بھی ظاہرِ حدیث میں اشکال ہے اس کا حل یہ پیش کیا گیا کہ یہ ابلیس میں واضح ہے (یعنی اس کا مطلقا اشد عذاب والا ہونا) اور لوگوں سے مراد جو حضرت آدم کی طرف منسوب ہیں (یعنی ابلیس اس موازنہ میں شامل نہیں) جہاں تک قابیل کا معاملہ ہے تو اس کے حق میں ثابت ہے کہ سب ظالم قاتلوں کا گناہ اس پر بھی ہے کیونکہ وہ اس ظلم کی سنت کا موجد ہے

بقول نووی علماء کہتے ہیں جاندار کی تصویر بنانا شدید التحریم حرام ہے اور یہ کبیرہ گناہوں میں سے ہے کیونکہ اس پر شدید وعید

مذکور ہے چاہے بطور پیشہ بنایا ہو یا اس کے بغیر (یعنی شوقیہ) تو ہر حال میں تصاویر بنانا حرام ہے پھر چاہے کپڑے میں ہو، بساط میں، درہم و دینار میں، سکہ میں، برتن میں، دیوار میں یا کہیں اور! ایسی تصویر جو کسی ذی روح کی نہیں وہ حرام نہیں، بقول ابن حجر تعمیم کی تائید کہ جس کے لئے سایہ ہو اور ان میں جن کا سایہ نہ ہو، احمد کی حضرت علی سے نقل کردہ یہ روایت کرتی ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا تم میں سے جو مدینہ جائے وہاں کوئی بت نہ چھوڑے مگر اسے توڑ دے اور کوئی تصویر نہ دیکھے مگر اسے مٹا ڈالے اس میں یہ بھی ہے کہ جس نے ان میں سے کوئی صنعت اختیار کی اس نے کفر کیا اس کا جو نازل کیا گیا محمد ﷺ پر، خطابی لکھتے ہیں مصور کی سزا اس لئے بڑی ہوئی کیونکہ تصاویر کی اللہ کے سوا پوجا کی جاتی تھی پھر انہیں دیکھنا فتنہ کا باعث ہے اور بعض نفوس ان کی طرف مائل ہوتے ہیں، کہتے ہیں یہاں تصاویر سے مراد ذی روح کی تماثیل، کہا گیا عذاب اور عقاب کے درمیان تفریق کی گئی ہے تو عذاب کا اطلاق ہر اس پر جو مؤلم ہو، قول ہو یا فعل جیسے عتاب و توبیخ، جب کہ عقاب فعل (یعنی عملی سزا) کے ساتھ مختص ہے تو مصور کے (أشد الناس عذابا) ہونے سے لازم نہیں کہ وہ (أشد الناس عقوبة) بھی ہو، یہ بات شریف مرتضی نے الغرر میں لکھی، ان کا مشار الیہ آیت (یعنی: أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ) کے ساتھ تعقب کیا گیا اسی پر اشکال منبنی ہے بقول ابن حجر انہوں نے اسے مدِ نظر نہیں رکھا لہذا اس تفرقہ کو پیش کیا اور اس پر راضی ہوئے، التذکرہ میں ابوعلی فارسی نے اس کے ساتھ استدلال کرتے ہوئے مُشَبِّہہ کی تکفیر پر صاد کیا تو حدیث کا ان کو مصداق ٹھہرا دیا اور یہ کہ (المصورون) سے وہ مراد ہیں یعنی جو اعتقاد رکھتے ہیں کہ اللہ کی صورت ہے، ان کا تعاقب آمدہ باب کی حدیث سے کیا گیا جس کے یہ الفاظ ہیں: (إن الذين يصنعون هذه الصور يعذبون) اسی طرح دو ابواب کے بعد ایک حدیثِ عائشہ میں ہے: (إن أصحاب هذه الصور يعذبون) وغیر ذلک، اگر ان کا یہ استدلال تسلیم کر لیں تب سابق الذکر اشکال وارد نہیں ہوتا، بعض نے اس وعیدِ شدید کو اس کے ساتھ مختص کیا جو مضاہات (یعنی اللہ تعالی کی ہمسری) کے قصد سے تصویریں بنائے، وہ اس قصد کے سبب کافر ہو جائے گا، آگے باب (ما وُطِئ من التصاوير) کی روایت میں یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (أشد الناس عذابا الذين يُضاهُوْنَ بخلق الله تعالىٰ) (یعنی شدید ترین عذاب والے وہ جو اللہ کی خلق کی مضاہات کرتے ہیں) دیگر کے لئے یہ حرام ہے اور وہ اس کے سبب گناہگار بنے گا، قرطبی نے ذکر کیا کہ اہلِ جاہلیت ہر چیز سے بت بنا لیتے تھے حتی کہ بعض (کی بابت منقول ہے کہ) عجوہ کھجوروں سے اپنا بت بنا لیا پھر جب بھوک لگی تو اسی کو تناول کر لیا۔ اسے نسائی نے (الزینۃ) میں نقل کیا۔

- 5951 حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ عِيَاضٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِنَّ الَّذِينَ يَصْنَعُونَ هَذِهِ الصُّوَرَ يُعَذَّبُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُقَالُ لَهُمْ أَحْيُوا مَا خَلَقْتُمْ .طرفه - 7558

ترجمہ: ابن عمرؓ نے کہا کہ نبی کریم نے فرمایا جو لوگ تصویریں بناتے ہیں قیامت کے دن ان کو عذاب دیا جائے گا اور ان سے کہا جائے گا کہ جس کو تم نے بنایا اس کو زندہ تو کرو۔

عبید اللہ سے مراد عمری ہیں۔ (يقال لهم أحيوا الخ) یہ امرِ تعجیز ہے اس سے مصور کی صفتِ تعذیب مستفاد ہے کہ اسے اپنی تصویر میں روح ڈالنے کا مکلف بنایا جائے گا اور وہ اس کی قدرت نہ پائے گا تو اسکی تعذیب مستمر رہے گی جیسا کہ اس کی تقریر باب

(سن صور صورة) میں آئے گی، یہ متفق علیہ حدیث ہے۔

علامہ انور باب (عذاب المصورین) کے تحت کہتے ہیں حدیث کے الفاظ: (إن الذين يصنعون هذه الصور) مد نظر رکھے جائیں تاکہ واضح رہے کہ صورۃ کا لفظ فقط حیوانات کے ساتھ مختص ہے یا ان کے غیر میں بھی اس کا استعمال ہے؟ بظاہر اس کا اغلب استعمال حیوانات میں ہے اسی پر آپ کا یہ فرمان ہے: (لا تدخل الملائكة بيتا فيه صورة) تو دلالت ملی کہ شرع کے ذہن میں صورۃ کا لفظ حیوانات کے لئے مستعمل ہے (بظاہر حیوانات سے مراد جاندار اشیاء) وگرنہ درخت وغیرہ کی تصویر میں حرج نہیں۔

- 90 باب نَقْضِ الصُّوَرِ (تصویروں کو توڑ دینا)

صور صورۃ کی جمع ہے، صور کی صاد پر پیش اور واو پر زبر ہے اس پر سکون بھی ممکن ہے۔

- 5952حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ فَضَالَةَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ يَحْيَى عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حِطَّانَ أَنَّ عَائِشَةَ حَدَّثَتْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمْ يَكُنْ يَتْرُكُ فِي بَيْتِهِ شَيْئًا فِيهِ تَصَالِيبُ إِلَّا نَقَضَهُ

ترجمہ: حضرت عائشہؓ کہتی ہیں نبی پاک گھر میں کوئی ایسی چیز نہ چھوڑتے جس میں صلیب بنی ہوتی مگر اسے توڑ دیتے۔

ہشام سے دستوائی اور یحی سے مراد ابن ابی کثیر ہیں، عمران بن حطان کے قول: (أن عائشة حدثته) میں ابن عبدالبر کا رد ہے جو کہتے ہیں عمران کا حضرت عائشہ سے سماع نہیں طیالسی نے اپنی مسند میں صالح بن سرح عن عمران سے (سمعت عائشة) کے الفاظ کے ساتھ ایک حدیث تخریج کی ہے اسی طرح طبری کی صغیر میں قوی سند کے ساتھ ان کے حوالے سے مذکور ہے: (قالت لی عائشة الخ) اسی کتاب اللباس کے اوائل میں ایک حدیث کے ضمن میں ان کے حضرت عائشہ سے سوال کی تصریح گزری ہے۔ (فيه تصاليب) صلیب کی جمع گویا صلیب کی تصاویر کو یہ نام دیا اسماعیلی کی روایت میں ہے: (شيئا فيه تصليب) کشمیہنی کے نسخہ میں یہاں (تصاوير) ہے جماعت کی روایت اثبت ہے ابو داؤد نے بھی ابان عطار عن یحی سے یہی لفظ نقل کیا اس پر حدیث کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت کی ضرورت ہوگی، بظاہر نقضِ صلیب سے نقضِ تصاویر کا استنباط کیا ہے وہ جو صلیب کے ساتھ معنی میں مشترک ہیں یعنی اللہ کے سوا ان کی عبادت ہونا تو اس لحاظ سے ترجمہ میں مذکور صور وہ جو ذی روح کی ہوں بلکہ اس سے بھی اخص (کہ جن کی پوجا کی جاتی ہو)۔

(إلا نقضه) اکثر کے ہاں یہی ہے ابان کی روایت میں ہے: (إلا قضبه) ابن ابوشیبہ کے ہاں یزید بن ہارون عن ہشام سے بھی یہی واقع ہے المصابیح کے بعض شراح نے اسے ترجیح دی طیبی نے اس کے برعکس کہا کہ بخاری کی روایت اضبط ہے لہذا اسی پر اعتماد اولی ہے بقول ابن حجر من حیث المعنی بھی یہی لفظ راجح ہے کہ نقض صرف تصویر کا مزیل ہے کپڑا اپنے حال پر باقی رہے گا جبکہ قضب کا معنی ہے قطع کر دینا، اس سے کپڑا بھی ناقابل استعمال ہو جائے گا، ابن بطال لکھتے ہیں اس حدیث میں دلالت ہے کہ نبی اکرم ہر قسم کی تصویر کا نقض کر ڈالتے تھے چاہے ان میں سے ہو جن کا سایہ ہوتا ہے یا دیگر سے، چاہے ایسی ہوں جنہیں روندا جاتا ہے یا نہیں (یعنی قالینوں اور فرشوں میں بنی ہوئیں) پھر کپڑوں میں بنی ہوں یا دیواروں میں یا فرش و اوراق میں، بقول ابن حجر یہ بات اس امر پر مبنی

ہے کہ روایت تصاویر کے لفظ کے ساتھ ثابت ہو کیونکہ تصالیب کے لفظ کے ساتھ یہ استدلال صحیح نہ ہوگا کیونکہ تصالیب کے لفظ میں مطلق تصاویر کی نسبت ایک معنائے زائد ہے کیونکہ تصالیب کی اللہ کے سوا پوجا ہوتی تھی اور تمام تصاویر یوں نہ تھیں لہذا اس میں ان حضرات کے لئے حجت نہیں بنتی جو ذی روح اور غیر ذی روح کی تصویروں کا باہم فرق کرتے اور ذی روح کی تصویر بنانا منع اور دیگر کو جائز قرار دیتے ہیں، تفصیل آگے آرہی ہے، اگر نقض سے مراد ازالہ ہے تو طمس (یعنی مٹا ڈالنا) بھی اس میں داخل ہے مثلاً اگر دیوار پر وہ نقش ہو اسی طرح کھرچ دینا اوران کا قطع (یعنی رنگ وغیرہ پھیر کر خراب کر دینا) بھی اس طور کہ ہئیت تبدیل ہو جائے۔

اسے ابوداؤد نے (اللباس) اور نسائی نے (الزینۃ) میں تخریج کیا۔

- 5953حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا عُمَارَةُ حَدَّثَنَا أَبُو زُرْعَةَ قَالَ دَخَلْتُ مَعَ أَبِي هُرَيْرَةَ دَارًا بِالْمَدِينَةِ فَرَأَى أَعْلَاهَا مُصَوِّرًا يُصَوِّرُ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذَهَبَ يَخْلُقُ كَخَلْقِي فَلْيَخْلُقُوا حَبَّةً وَلْيَخْلُقُوا ذَرَّةً ثُمَّ دَعَا بِتَوْرٍ مِنْ مَاءٍ فَغَسَلَ يَدَيْهِ حَتَّى بَلَغَ إِبْطَهُ فَقُلْتُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ أَشَيْءٌ سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ مُنْتَهَى الْحِلْيَةِ

.طرفه - 7559

ترجمہ: راوی کا بیان ہے کہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کے ساتھ مدینہ کے ایک گھر میں داخل ہوا تو وہاں اوپر ایک مصور دیکھا جو تصویریں بنا رہا تھا تو کہا میں نے نبی پاک سے سنا، فرماتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کہتا ہے اس شخص سے بڑا ظالم کون ہے جو میری طرح پیدا کرنا (بنانا) چاہے (اگر وہ ایسا بنانے والا ہے تو) ایک دانہ گندم کا تو بنائے یا ایک چیونٹی تو بنائے، راوی کہتے ہیں پھر ابو ہریرہ نے پانی کا ایک ڈول منگوایا اور (وضو کرتے ہوئے) بازوؤں کو اپنی بغل تک دھویا میں نے کہا اے ابو ہریرہ کیا ایسا آپ نے نبی پاک سے سنا ہے؟ کہا جہاں تک زیور پہنا جاتا ہے (یعنی وہاں تک دھو سکتے ہیں)۔

عبدالواحد سے ابن زیاد اور عمارہ سے مراد ابن قعقاع ہیں ابو زرعہ، عمرو بن جریر ہیں۔ (دخلت مع أبي هريرة) ان ابو زرعہ مذکور سے ایک اور سند کے ساتھ ایک دیگر حدیث مروی ہے جسے ابو داؤد اور نسائی نے۔ ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا، علی بن مدرک عن عبداللہ بن نجی عن ابیہ عن علی سے مرفوعاً نقل کیا جس کے الفاظ ہیں: (لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة)۔ (دارا بالمدينة) یہ مروان کا گھر تھا اس کی تصریح اسی طریق سے محمد بن فضیل عن عمارہ کی مسلم کے ہاں روایت میں موجود ہے، مسلم اور اسماعیلی کی جریر عن عمارہ کے طریق سے روایت میں ہے: (دارا تبنى لسعيد أو مروان) سعید سے مراد ابن عاص بن سعید اموی ہیں وہ اور مروان بن حکم حضرت معاویہ کے دور میں باری باری امیرِ مدینہ بنتے رہے ہیں، جازم کی روایت اولیٰ ہے۔ (مصورا يصور) اسکے نام پر مطلع نہ ہو سکا، (يصور) سب کے ہاں فعل مضارع کا صیغہ ہے کرمانی نے اسے دو طرح سے ضبط کیا ایک یہی اور دوسرا (بِصُور) یہ بعید ہے۔ (سمعت رسول الله الخ) بخاری میں یہی ہے اس کا نحو حضرت ابو ہریرہ کی ایک اور حدیث میں بھی ہے جو باب (ما يذكر في المسك) میں گزری، اس میں حذف تھا جس کی تبیین جریر کی مذکورہ روایت میں ہوئی وہ یہ الفاظ: (قال رسول اللہ ﷺ قال الله تعالىٰ ؛ وَ مَنْ أظلم الخ) ابن فضیل کی روایت میں اس کا نحو ہے۔ (كخلقي) یہ تشبیہ صرف فعلِ صورت

میں ہے نہ کہ ہر اعتبار سے! بقول ابن بطال ابو ہریرہ سمجھے کہ تصویر ہر اسے متناول ہے جس کا سایہ ہو اور اسے بھی جس کا سایہ نہ ہو تبھی دیواروں میں بنائے جانے والے نقوش کا انکار ورد کیا، ابن حجر کہتے ہیں یہ عمومِ لفظ کے مدنظر ظاہر ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ صرف انہی پر مقصور ہو جن کے لئے سایہ ہوتا ہے (خلقی) کے لفظ کی جہت سے کیونکہ اس کی مخترع خلق دیوار میں صورت نہیں بلکہ وہ تو تام اور مکمل خلق ہے لیکن بقیہ حدیث ہر شئ کی تصویر سے تعمیمِ زجر کو مقتضی ہے یہ اس کا جملہ: (فليخلقوا حبةً وليخلقوا ذرة) اس کا یہ جواب دیا جائے گا کہ مراد ایجادِ حبہ ہے یعنی حقیقی نہ کہ اس کی تصویر، ابن فضیل کے ہاں یہ زیادت بھی ہے: (و ليخلقوا شعرة) حبہ سے مراد (حبة القمح) گندم کا دانہ ہے ذکرِ شعیر کے قرینہ سے (مگر یہ شعیر تو نہیں بلکہ: شعرة ہے یعنی بال) ذرۃ سے مراد نملہ (چیونٹی) ہے، مراد ان کی تعجیز ہے انہیں حیوان تخلیق کرنے کا مکلف بنا کے جو کہ اشد ہے اور کبھی جمادات میں سے کچھ تخلیق کرنے کا مکلف بنا کر جو نسبۃً آسان ہے اس کے باوجود اس کی قدرت نہ پائیں گے۔

(فغسل يديه الخ) اس روایت میں اختصار ہے جس کا بیان جریر کی روایت میں ہے جسے اسماعیلی نے نقل کیا، ان کے ہاں وضوء کا قصہ اس قصہ مصور پر مقدم ہے مسلم نے یہاں وضوء کا قصہ ذکر ہی نہیں کیا۔ (منتهى الحلية) جریر کی روایت میں ہے: (إنه منتهىٰ الحلية) گویا وہ کتاب الطہارۃ میں وضوء کے ضمن میں غرہ اور تحجیل کی فضیلت بارے گزری حدیث کی طرف اشارہ کرتے تھے ایک اور حدیث کے الفاظ ہیں: (تَبلُغُ الحلية من المؤمن حيث يبلغ الوضوء) اسکی شرح گزر چکی، تصویر بنانے کی بابت زجر اور حضرت ابو ہریرہ کے وضوء کے اس ذکر کے درمیان مناسبت نہیں، ابو زرعہ کا مقصد اپنے مشاہدہ وسماع کی بابت خبر دینا ہے۔

- 91باب مَا وُطِءَ مِنَ التَّصَاوِيرِ (وہ تصاویر جنہیں روندا جاتا ہے)

یعنی کیا اس میں رخصت ہے؟

- 5954حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ الْقَاسِمِ - وَمَا بِالْمَدِينَةِ يَوْمَئِذٍ أَفْضَلُ مِنْهُ -قَالَ سَمِعْتُ أَبِي قَالَ سَمِعْتُ عَائِشَةَ قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ سَفَرٍ وَقَدْ سَتَرْتُ بِقِرَامٍ لِي عَلَى سَهْوَةٍ لِي فِيهَا تَمَاثِيلُ فَلَمَّا رَآهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هَتَكَهُ وَقَالَ أَشَدُّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ الَّذِينَ يُضَاهُونَ بِخَلْقِ اللَّهِ قَالَتْ فَجَعَلْنَاهُ وِسَادَةً أَوْ وِسَادَتَيْنِ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۶۷۰) .أطرافه 2479، 5955، - 6109

شیخ بخاری علی بن مدینی سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں قاسم سے مراد ابن محمد بن ابوبکر صدیق اکبر ہیں۔ (من سفر) بیہقی کی روایت میں ہے کہ یہ غزوہ تبوک کا سفر تھا ابو داؤد اور نسائی کی ایک روایت میں شک کے ساتھ مذکور ہے کہ تبوک یا خیبر کا سفر تھا۔ (بقرام) قاف کی زیر اور راء کی تخفیف کے ساتھ، ایسا پردہ جس میں رقم ونقش ہو بعض نے کہا ملون (یعنی رنگی برنگی) اون سے بنا کپڑا جو ہودج میں بچھایا جاتا تھا یا ڈھانپنے اور پردہ بنانے کے کام آتا تھا۔ (على سهوة) جانبِ بیت کی صفت ہے بعض نے کوۃ (یعنی طاقچہ) مراد لیا

بعض نے کہا: رف (یعنی الماری نما) مراد ہے بعض نے کہا چار یا تین لکڑیوں (یعنی ٹانگوں پر) ایستادہ (کوئی الماری یا میز نما) جس پر سامان وغیرہ رکھا جاتا ہے بعض نے یہ معنی کیا کہ گھر کے اندر چھوٹی سی دیوار تعمیر کر لینا (یعنی سٹور وغیرہ بنانے کیلئے) اس طور کہ باقی دیواریں مع چھت کے اس سے اوپر ہوں تو جو اس قسم کا (سٹور وغیرہ) گھر کے وسط میں ہو وہ سہوہ اور جو اس کے اندرون میں ہو وہ مخدع کہلاتا ہے بعض نے کہا: (دخلة فی ناحية البيت) (یعنی گھر کے اندر کوئی خفیہ خانہ وغیرہ) بعض نے کہا: (بيت صغير منحدر فی الأرض و سمكه مرتفع من الأرض كالخزانة الصغيرة) (یعنی زمین دوز سٹور نما کوئی خانہ سا جس کی چھت سطحِ زمین سے اوپر ہو) ابو عبید نے اس آخری کو ترجیح دی، اس کے اور سابق الذکر کے مابین مخالفت نہیں بقول ابن حجر باب کی دوسری روایتِ عائشہ میں ہے کہ انہوں نے اسے دروازے پر لٹکایا ہوا تھا یہی مسلم کی زید بن خالد جہنی عن عائشہ کی روایت میں ہے تو اس سے تعین ہوا کہ سہوہ سے مراد چھوٹا سا گھر (یعنی سٹور نما) جس کے دروازے پر یہ پردہ بنا کر لٹکایا ہوا تھا۔

(فيه تماثيل) تمثال کی جمع، شیئ مصور، اس امر سے اعم ہے کہ شاخص (یعنی ابھری ہوئی) ہو یا نقش ہو یا رنگوں کے ساتھ بنائی گئی ہو یا کپڑے میں کاڑھی گئی ہو! مسلم کے ہاں بکیر بن اشج عن عبدالرحمن کی روایت میں ہے حضرت عائشہ کہتی ہیں کہ انہوں نے ایک پردہ لٹکایا جس میں تصاویر تھیں۔ (يضاهون الخ) مسلم کی زہری عن قاسم کی روایت میں ہے: (الذين يشبهون بخلق الله)۔

(فجعلناه وسادة الخ) یہ روایت المظالم میں عبید اللہ عمری عن عبدالرحمن بن قاسم سے اسی سند کے ساتھ گزری اس میں تھا کہتی ہیں میں نے اس سے دو نمرقہ (چھوٹے تکیے) بنا کر گھر میں رکھ دئے آپ ان پر تشریف فرما ہوتے تھے مسلم کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ عبید اللہ سے یہ الفاظ مذکور ہیں: (فأخذته فجعلته مرفقتين فكان يرتفق بهما في البيت) نمرقہ کا ضبط اگلے باب میں ذکر ہوگا، مسلم کی بکیر بن اشج سے روایت میں ہے کہ دو تکیے بنالئے! حاضرینِ مجلس میں سے ایک شخص نے کہا جسے ربیعہ بن عطاء کہتے ہیں کیا آپ نے ابو محمد یعنی قاسم بن محمد، سے یہ نہیں سنا کہ حضرت عائشہ نے بتلایا نبی اکرم ان پر ٹیک لگا کر بیٹھا کرتے تھے؟ عبد الرحمن نے کہا نہیں، وہ بولے لیکن میں نے یہ سنا ہے۔

- 5955 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دَاوُدَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَدِمَ النَّبِيُّ ﷺ مِنْ سَفَرٍ وَعَلَّقْتُ دُرْنُوكًا فِيهِ تَمَاثِيلُ فَأَمَرَنِي أَنْ أَنْزِعَهُ فَنَزَعْتُهُ

(سابقہ) أطرافه 2479، 5954، - 6109

- 5956 وَكُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَالنَّبِيُّ ﷺ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ

أطرافه 250، 261، 263، 273، 299، - 7339.

عبد اللہ بن داود سے مراد خُریبی ہیں جبکہ ہشام، ابن عروہ ہیں۔ (درنوکا) دال کی پیش کے ساتھ، مسلم نے ابو اسامہ عن ہشام کے طریق سے (علی بابی) کا اضافہ بھی کیا، درنوک میں نون کی جگہ میم کے ساتھ بھی کہا جاتا ہے بقول خطابی ایسا موٹا کپڑا جس کے رویں ہوں جو بچھانے اور بطور پردہ لٹکانے کیلئے استعمال کیا جاتا ہے۔ (فيه تماثيل) ابو اسامہ کی روایت میں ہے کہ پروں والے

گھوڑوں کی یہ تصاویر تھیں، اس حدیث سے ایسی تصاویر کے جوازِ اتخاذ پر استدلال کیا گیا جن کا سایہ نہ ہو پھر اس کے ساتھ ساتھ روندی جانے والی یا کوئی دیگر حقیرانہ استعمال مثلاً تکئے ، میں ہوں ،نووی لکھتے ہیں یہی صحابہ وتابعین کے جمہور علماء کا قول ہے ثوری، مالک، ابو حنیفہ اور شافعی نے بھی یہی موقف اختیار کیا، اس ضمن میں سایہ والی اور بغیر سایہ والی ہونے کا کوئی تفرقہ نہیں اگر یہ دیوار میں معلق ہیں (جیسے پیر پرست حضرات بزرگوں اور پیروں کی تصاویر گھروں اور دکانوں میں لٹکاتے ہیں) یا لباس میں بنی ہیں یا عمامہ میں یا اس قسم کی دیگر اشیاء میں جہاں یہ ممتہن (یعنی ٹھہرانہ استعمال میں) شمار نہیں ہوتیں تو یہ حرام ہے

ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں انہوں نے یہ جو کچھ نقل کیا ان پر چند مواخذات ہیں مثلاً یہ کہ مالکیہ کے ابن عربی نے نقل کیا کہ اگر تصویر ایسی ہے کہ اس کا سایہ ہے تو یہ بالاجماع حرام ہے چاہے ممتہن ہو یا نہ ہو، اس اِجماع کا محل لڑکیوں بالیوں کے کھیلنے اور شغل میلے کا غیر جیسا کہ باب (من صور صورۃ) میں ذکر کروں گا، قرطبی نے المفہم میں ان تصاویر کی بابت جنہیں فخار (یعنی ٹھیکری مٹی) سے بنایا جاتا ہے ، دو اقوال نقل کئے ان کا اظہر منع ہونا ہے بقول ابن حجر کیا اسی کے ساتھ ملتحق ہے وہ حلوی (فتح میں یہی لفظ ہے شائد یہ حلی یعنی زیورات ، نہ ہو، حلوی کا معنی تو شیرینی ہے) جو فخار کے ساتھ یا بلعب البنات (یعنی لڑکیوں کی کھیل کود کی اشیاء کے بطور) تیار کیا جاتا ہے؟ یہ مقامِ تامل ہے ابن عربی نے اس رائے کو صحیح قرار دیا کہ وہ صورت جس کا سایہ نہیں اگر اپنی ہیئت پر باقی رہے تو یہ حرام ہے چاہے (استعمال کے لحاظ سے) ان میں سے ہو جو ممتہن ہیں یا نہیں ! ہاں اگر ان کا سر کاٹ دیا جائے یا ہیئت بدل دی جائے تو جائز ہے یہی مذہب زہری سے منقول ہے نووی نے بھی اسے قوی قرار دیا، حدیث نمرقہ یعنی جو آمدہ باب میں آ رہی ہے اس کی شاہد بن سکتی ہے اس کی بحث وہیں ہوگی ، انہی مواخذات میں سے یہ کہ امام الحرمین نے ایک رائے یہ نقل کی ہے کہ جو حضرات ان تصاویر کی بابت جن کا سایہ نہیں، رخصت دیتے ہیں جب وہ پردے یا تکیہ پر بنی ہوں البتہ دیوار یا چھت پر بنوانا ممنوع ہے اس میں علت یہ ہے کہ اس طرح وہ مرتفع ہوں گی اور ہیئتِ امتہان سے خارج ہو جائیں گی بخلاف ایسے کپڑے کے جس میں تصاویر بنی ہوں کیونکہ وہ ممتہن ہوتا رہتا ہے، مختصر مزنی کی یہ عبارت اس کی مساعد ہے: (صورة ذات روح إن كانت منصوبة)(یعنی ذی روح کی تصویر اگر وہ۔ دیوار وغیرہ میں۔نصب ہو) رافعی نے جمہور سے نقل کیا کہ جب تصویر کا سر کاٹ دیا جائے یا اس پر سیاہی پھیر دی جائے تو مانع مرتفع ہو جائے گا ، متولی تتمہ میں لکھتے ہیں کوئی فرق نہیں

ان مواخذات میں سے یہ بھی کہ حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کپڑے میں بنی تصویر کا جواز ہے اگر چہ معلق ہی کیوں نہ ہو، ان کی بنائے استدلال ابوطلحہ کی روایت میں جو مذکور ہے لیکن اگر اسے دیوار کا پردہ بنا دیا جائے تب ان کے ہاں یہ منع ہے، نووی کہتے ہیں بعض سلف یہ رائے رکھتے ہیں کہ ممنوع وہ جس کا سایہ ہو، دیگر کا مطلقاً اتخاذ جائز ہے، یہ باطل مذہب ہے جس ستر کا نبی اکرم نے انکار کیا اس میں بلا شک بلا سایہ والی تصاویر تھیں اس کے باوجود اسے اتار دینے کا حکم دیا بقول ابن حجر یہ مذکورہ مذہب ابن ابوشیبہ نے صحیح سند کے ساتھ قاسم بن محمد سے نقل کیا ہے، ابن عون سے منقول کیا کہ میں قاسم بن محمد کے ہاں گیا جو بالائی مکہ اپنے گھر میں تھے تو ان کے گھر میں ایک حجلة (حجلہ اس پردے کو کہتے ہیں جو دلہن کیلئے تیار کیا جائے جسے اردو میں حجلہ عروسی) دیکھا جس میں قندس (ایک آبی جانور جسکی دم چوڑی ہوتی ہے اور اسکا رنگ سیاہی مائل سرخ ہوتا ہے) اور عنقاء (ایک فرضی پرندہ) کی تصاویر بنی ہوئی تھیں ،تو ان کا اس مذہب کو باطل

مذہب کہنا محلِ نظر ہے کیونکہ محتمل ہے انہوں نے اس ضمن میں آپ کے قول: (إلا رقما فی ثوب) کے عموم سے تمسک کیا ہو، یہ اس امر سے اعم ہے کہ (یہ کپڑا) معلق ہو یا مفروش ہو گویا انہوں نے حضرت عائشہ کے اس سترِ مذکور کے لٹکا لینے سے نبی اکرم کی ممانعت و انکار کو مرکب بنالیا اس امر سے کہ ایک تو اس میں تصاویر تھیں اور دوم وہ دیوار کا ساتر تھا، اس کی تائید مسلم کے ہاں اس کے بعض طرق میں وارد الفاظ سے ہوتی ہے چنانچہ سعید بن یسار عن زید بن خالد جہنی سے روایت کیا کہتے ہیں میں حضرت عائشہ کے ہاں گیا تو حدیثِ باب کی مانند نقل کیا لیکن کہا: (فجذبه حتى هتكه و قال إن الله لم يأمرنا أنْ نَكْسُوَ الحجارةَ و الطين) (یعنی اسے کھینچ ڈالا اور فرمایا اللہ نے ہمیں پتھروں اور مٹی کو لباس پہنانے کا حکم نہیں دیا) کہتی ہیں ہم نے اس سے دو تکیے بنا لئے، اس سے دلالت ملی کہ آپ نے مکروہ سمجھا کہ تصاویر والے کپڑے کے ساتھ دیوار کو مستور کیا جائے تو ثوبِ ممتہن (یعنی جسے فرش پر بچھا دیا جائے یا اس قسم کا کوئی اور حقیرانہ استعمال) اسکے مساوی نہیں چاہے اس میں تصویریں بنی ہوئی ہوں، اسی طرح ایسا کپڑا جس کے ساتھ دیواروں کو مستور نہیں کیا جاتا، قاسم بن محمد یکے از فقہائے مدینہ اور اپنے زمانہ کے افاضل میں سے تھے وہی حدیثِ نمرقہ کے راوی ہیں اگر وہ حجلہ کی مثل میں رخصت نہ سمجھتے ہوتے تو اس کا استعمال جائز نہ سمجھتے البتہ اس ضمن میں وارد مختلف احادیث کے مابین تطبیق سے مترشح ہوتا ہے کہ یہ مرجوح مذہب ہے اور اس بابت رخصت انہی کی جو ممتہَن ہیں نہ کہ جو منصوب ہیں، ابن ابی شیبہ نے ایوب عن عکرمہ کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں (سلف) کہا کرتے تھے کہ بچھونوں اور تکیوں میں تصاویر کا ہونا جنہیں روندا جاتا ہے ان کی ذلت واہانت کے مترادف ہے (لہذا جائز ہے)، عاصم عن عکرمہ سے ناقل ہیں کہ منصوب تماثیل کو برا سمجھتے اور جنہیں اقدام روندتے ہوں ان میں حرج خیال نہ کرتے ابن سیرین، سالم بن عبداللہ، عکرمہ بن خالد اور سعید بن جبیر سے الگ الگ نقل کیا کہ موطوءَہ (یعنی جنہیں روندا جائے) تصاویر میں کوئی حرج نہیں عروہ سے نقل کیا کہ وہ ایسے تکیوں پر ٹیک لگاتے تھے جن میں پرندوں اور آدمیوں کی تصاویر بنی ہوتیں۔

(و كنت أغتسل الخ) حدیثِ تصویر کے آخر میں اسے ذکر کیا یہ دراصل ایک دوسری مستقل حدیث ہے جو مفرداً کتاب الطہارۃ میں ایک اور سند کے ساتھ زہری عن عروہ سے گزری ہے اسے صفۃ الغسل میں حدیثِ عائشہ کے عقب میں عبداللہ بن مبارک عن ہشام بن عروہ سے تخریج کیا وہیں اس کی مفصل شرح ہوئی گویا بخاری نے اسی صورت پر اس حدیث کا سماع کیا تو جسے سنا تھا ویسے ہی وارد کر دیا، اسے اس لئے بھی نظر انداز کر دیا جائے گا کہ متن قصیر ہے حالانکہ ان کی اکثر عادت یہ ہے کہ متن میں اختصار واقتصار کا تصرف کر لیتے ہیں، کرمانی کے بقول محتمل ہے کہ درموک غسل خانہ کے دروازے میں ہو (بظاہر یہی لگتا ہے کہ گھر میں بنے غسل خانہ کے دروازے پر اس پردہ کو لٹکا دیا ہوگا، شائد اس عبارت کے ایراد سے بخاری یہی اشارہ دے رہے ہیں) یا مقتضائے حال تھا کہ ذکرِ اغتسال ہوتا، کسی سوال کے مدنظر یا کسی اور وجہ سے۔

علامہ انور باب (ما وطیء من التصاویر) کے تحت لکھتے ہیں اس کا حاصل یہ کہ یہ تصاویر ممتہنہ ہیں، جانو کہ تصویر سازی یعنی جاندار کی، مطلقا حرام ہے چھوٹی ہو بڑی ہو مجسم ہو مسطح ہو ممتہَن ہو یا موقر ہو، کلام نفسِ تصویر یعنی صورۃ (بنی ہوئی تصویر) کی بابت ہو رہی ہے تو صغیرہ وہ تصاویر قرار پائیں گی جن کے اعضاء ناظر کیلئے ظاہر نہیں وگرنہ وہ کبیرہ ہیں، (قرام) (اردو میں لکھا): پتلی چادر (صهوة) طاق، (فجعلناه وسادتین) کے تحت کہتے ہیں اس لفظ سے بھی مسئلہ منقح نہیں ہوگا کیونکہ صدرِ حدیث دال ہے کہ اباحت

لأ جل الهتك ہے اوراس کا آخر یہ دلالت کرتا ہے کہ اباحت اس وجہ سے کہ یہ ممتہنہ تھیں کیونکہ اس کے دو تکیے بنا لینے سے ان تصاویر کے انشقاق پر بھی کوئی دلیل نہیں۔

92 - باب مَنْ كَرِهَ الْقُعُودَ عَلَى الصُّورَةِ (تصویر پر بیٹھنے کی کراہت)

یعنی اگر چہ ایسی ہو جنہیں روندا جاتا ہے۔

5957 - حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ عَنْ نَافِعٍ عَنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَائِشَةَ اشْتَرَتْ نُمْرُقَةً فِيهَا تَصَاوِيرُ فَقَامَ النَّبِيُّ ﷺ بِالْبَابِ فَلَمْ يَدْخُلْ فَقُلْتُ أَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مِمَّا أَذْنَبْتُ قَالَ مَا هَذِهِ النُّمْرُقَةُ قُلْتُ لِتَجْلِسَ عَلَيْهَا وَتَوَسَّدَهَا قَالَ إِنَّ أَصْحَابَ هَذِهِ الصُّوَرِ يُعَذَّبُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُقَالُ لَهُمْ أَحْيُوا مَا خَلَقْتُمْ وَإِنَّ الْمَلاَئِكَةَ لاَ تَدْخُلُ بَيْتًا فِيهِ الصُّورَةُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۱۸۷) .أطرافه 2105، 3224، 5181، 5961، - 7557

(نمرقة) نونِ مفتوح، سکونِ میم اور ضمِ راء کے ساتھ اس کے بعد قاف، قزاز وغیرہ کا یہی ضبط ہے ابن سکیت نے نون کی پیش اور زیراور راء کی بھی زیر کے ساتھ ضبط کیا یہ بھی کہا گیا ہے کہ نون میں تینوں حرکات جائز ہیں جبکہ راء جزما مضموم ہے، اسکی جمع نمارق ہے وہ تکیے جو ساتھ ساتھ صف کی شکل میں رکھے گئے ہوں، بعض نے کہا وہ وسادہ جس پر بیٹھے (یعنی گدی)۔

(فلم يدخل) مالک کی روایت میں مزید ہے کہ چہرۂ اقدس پر ناگواری کے تاثرات دیکھے۔ (أتوب الخ) اس سے مستفاد ہوا کہ اجمالا تمام گناہوں سے توبہ کرنا جائز ہے خواہ تائب کے ذہن میں کسی خاص گناہ سے توبہ کی نیت نہ بھی ہو۔ (ما هذه الخ) روایتِ مالک میں ہے: (ما بال هذه)۔ (قلت لتجلس) مالک کی روایت میں ہے کہ عرض کی اسے خریدا ہے تا کہ آپ اس پر تشریف فرما ہوں۔ (و توسدها) اصل میں (تتوسد) ہے۔ (إن أصحاب ا لخ) اس کے جملہ: (إن الملائكة لا تدخل الخ) سے ترجمہ کی مطابقت ہے، پہلے جملہ کو مقدم رکھا تا کہ اتخاذِ صور سے زجر میں تاکید ہو کیونکہ وعید اگر صانع کیلئے حاصل ہے تو مستعمل کیلئے بھی ہے کیونکہ استعمال کیلئے ہی چیزیں بنائی جاتی ہیں تو صانع متسبب اور مستعمل مباشر ہے تو یہی اولیٰ بالوعید ہے اس سے یہ بھی مستفاد ہوا کہ تحریم کے ضمن میں اس امر میں کوئی فرق نہیں کہ تصاویر کا سایہ ہو یا نہیں یا یہ کہ مدہونہ ہے یا منقوشہ یا منقورہ (کھدوائی ہوئی) یا منسوجہ (کاڑھی گئی) برخلاف بعض کے جنہوں نے منسوج تصاویر کا استثناء کیا اور دعوی کیا کہ یہ تصویر نہ کہلائے گی، بظاہر حضرت عائشہ کی یہ اور سابقہ حدیثیں باہم متعارض ہیں کیونکہ سابق الذکر دال ہے کہ آپ نے ایسا ستر استعمال کیا ہے جس میں تصویر تھی اس کے قطع کر کے وسادہ بنائے جانے کے بعد جبکہ یہ اس امر پر دال ہے کہ اصلاً ہی اس کا استعمال نہیں کیا، مصنف نے دونوں کے مابین اس تطبیق کی طرف اشارہ کیا ہے کہ موطوءہ تصاویر کے جوازِ اتخاذ سے تصویر پر بیٹھنے کا جواز لازم نہیں تو ممکن ہے ایسا وسادہ استعمال کیا ہو جس میں تصاویر نہ تھیں (یعنی تصاویر والا حصہ اندر کی جانب کر کے وسادہ بنایا گیا ہو یا اسے بالکل الگ کر کے) یہ بھی ممکن ہے کہ آپ نے بیٹھنے اور ٹیک لگانے کا تفرقہ کیا ہو مگر یہ بعید ہے، یہ کہنا بھی محتمل ہے کہ جب اس کپڑے کو پھاڑا گیا تو مثلاً تصویر بھی درمیان سے کٹ گئی اس

کی سابقہ ہیئت اب ختم ہوگئی تھی ، اس تطبیق کی تائید نقضِ تصاویر بارے سابق الذکر حدیث کرتی ہے اسی طرح اصحابِ سنن کی تخریج کردہ حدیثِ ابو ہریرہ جس کا ذکر آمدہ باب میں آئے گا، داؤدی نے ایک اور تطبیق پیش کرتے ہوئے دعوی کیا کہ حدیثِ باب رخصت پر دال اورسب دیگر احادیث کی ناسخ ہے اس بات سے حجت لی کہ یہ خبر ہے اور خبر منسوخ نہیں ہوسکتی ، ناسخ البتہ بن سکتی ہے بقول ابن حجر نسخ احتمال سے ثابت نہیں ہوتا جب تطبیق ممکن ہے تو نسخ کا دعویٰ قابلِ التفات نہیں ،خبر کے نسخ کے عدم جواز کا جو دعوی کیا ابن تین نے اس کا رد کرتے ہوئے لکھا جب خبر کے ساتھ امر مقرون ہو تو اس میں دخولِ نسخ کا جواز ہے۔

- 5958حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ بُكَيْرٍ عَنْ بُسْرِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي طَلْحَةَ صَاحِبِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِنَّ الْمَلاَئِكَةَ لاَ تَدْخُلُ بَيْتًا فِيهِ الصُّورَةُ قَالَ بُسْرٌ ثُمَّ اشْتَكَى زَيْدٌ فَعُدْنَاهُ فَإِذَا عَلَى بَابِهِ سِتْرٌ فِيهِ صُورَةٌ فَقُلْتُ لِعُبَيْدِ اللَّهِ رَبِيبِ مَيْمُونَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ أَلَمْ يُخْبِرْنَا زَيْدٌ عَنِ الصُّوَرِ يَوْمَ الأَوَّلِ فَقَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ أَلَمْ تَسْمَعْهُ حِينَ قَالَ إِلاَّ رَقْمًا فِي ثَوْبٍ

.أطرافه 3225، 3226، 3322، 4002، - 5949۔

5958 -وَقَالَ ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنَا عَمْرٌو هُوَ ابْنُ الْحَارِثِ حَدَّثَهُ بُكَيْرٌ حَدَّثَهُ بُسْرٌ حَدَّثَهُ زَيْدٌ حَدَّثَهُ أَبُو طَلْحَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

ترجمہ: ابوطلحہؓ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا فرشتے اس گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں تصویر ہو، بسر کہتے ہیں ایک دفعہ زید بیمار ہوئے ہم انکی عیادت کو گئے تو دیکھا انکے گھر کے دروازے پر پردہ لٹکا ہے جس میں تصویر ہے، تو میں عبید اللہ جو ام المؤمنین میمونہؓ کے لے پالک تھے، سے کہا کیا زید نے ہمیں تصاویر کی بابت حدیث نہ سنائی تھی؟ تو انہوں نے کہا کیا ان کی یہ بات نہ سنی تھی کہ مگر کپڑے میں بنی مورت۔

(عن بكير) نسائی کی عیسی بن حماد عن لیث سے روایت میں صیغۂ تحدیث ہے اور نسبت بھی ذکر کی: (بكير بن عبد الله بن الأشج) احمد کے ہاں بھی حجاج بن محمد اور ہاشم بن قاسم عن لیث سے یہی ہے، زید بن خالد جہنی مشہور صحابی ہیں ،عمرو کی روایت میں مزید ہے کہ زید بن خالد جہنی نے انہیں جب یہ حدیث بیان کی ان کے ساتھ عبید اللہ خولانی ام المومنین میمونہ کے ربیب بھی تھے۔ (أبي طلحة) یعنی زید بن سہل انصاری (حضرت انس کے سوتیلے والد) سند میں دو تابعی اور دو ہی صحابی ہیں ، بسر کی عبید اللہ سے زیادت والی آمدہ روایت میں تین تابعی ہوں گے جو سب مدنی ہیں، عمرو بن حارث کی روایت میں ابوطلحہ کی نسبت صیغۂ تحدیث ہے۔ (فيه صورة) کریمہ وغیرہا کے ہاں یہی ہے ابو ذر کی سوائے مستملی کے اپنے مشائخ سے روایتِ صحیح میں (صور) یعنی جمع کا لفظ ہے اسی طرح اس جملہ میں بھی: (على بابه ستر فيه صورة) ،عمرو بن حارث کی روایت میں ہے: (فإذا نحن في بيته بستر فيه تصاوير) اس سے ابوذر کے نسخہ کی تقویت ملی۔

(فقلت لعبيد الله الخ) جو ان کے ساتھ تھے جیسا کہ روایتِ عمرو نے تبیین کی، یہ عبید اللہ بن اسود ہیں ابن اسد بھی کہا

گیا ہے ربیبِ میمونہ کہا جاتا تھا کیونکہ ام المومنین نے ان کی پرورش کی، یہ ان کے موالی میں سے تھے بخاری میں ان سے دو روایتیں ہیں دوسری کتاب الصلاۃ میں حضرت عثمان سے گزری ہے۔ (يوم الأول) نسخۂ کشمیہنی میں (يوم أول) ہے۔ (و قال ابن وهب الخ) پہلے گزرا کہ یہ بدء الخلق میں موصول ہے اس روایت میں فائدۂ زیادہ کی تبیین بھی کر دی نسائی کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ بسر بن سعید عن عبیدہ بن سفیان سے روایت میں ہے کہ میں اور ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن زید بن خالد کی عیادت کرنے گئے ان کے ہاں دو نمرقہ پائیں جن میں تصاویر بنی تھیں ابوسلمہ نے کہا: (أليس حدثتنا الخ) تو یہی حدیث ذکر کی زید نے کہا میں نے نبی اکرم سے سنا (کہ ساتھ ہی فرمایا تھا): (إلا رقما في ثوب) نووی کہتے ہیں ان احادیث کے درمیان تطبیق یہ دی جائے گی کہ رقم فی ثوب کے استثناء سے مراد ایسی تصاویر کا ہونا جو جانداروں کی نہیں مثلا درختوں وغیرہ کی تصاویر اور یہ بھی محتمل ہے کہ یہ نہی سے قبل کا واقعہ ہو جیسا کہ حدیثِ ابو ہریرہ اس پر دال ہے جسے اصحابِ سنن نے نقل کیا اگلے باب میں اس کا ذکر آ رہا ہے

ابن عربی لکھتے ہیں تصاویر کی بابت بحث کا ماحصل یہ ہے کہ اگر یہ ذی اجسام ہیں تو بالاجماع حرام ہیں اگر (رقماً) ہیں تو اس بابت چار اقوال ہیں اول: ممنوع ہونا حتی کہ رقم بھی، دوم: مطلقا جواز، اس حدیث کے ظاہرِ قول (إلا رقما الخ) کی بنا پر، سوم: اگر تصویر کی ہیئت باقی اور شکل قائم ہے تب حرام ہے لیکن اگر (مثلا) سر کاٹ دیا یا اجزاء متفرق کر دئے تو جائز ہے بقول ان کے یہی اصح ہے، چہارم: اگر (مما يُمتَهَن) ہے (یعنی زمین پر بچھی ہوئی کہ قدموں تلے آتی ہو یا کوئی اور اسطرح کا استعمال) تو جائز ہے اگر لٹکی ہوئی ہے تو حرام ہے (اسی سے کہا جا سکتا ہے کہ تصاویر پر مشتمل البم گھر میں رکھنا منع نہ سمجھا جائے البتہ مثلا فریم کروا کر دیوار پر ٹانگ لینا حرام ہے)۔

علامہ انور باب (من كره القعود على الصور) کے تحت لکھتے ہیں اولا اس پر (بما وطئ الخ) کے الفاظ سے ترجمہ قائم کیا اور موطوءۃ تصاویر کے جواز کا اشارہ دیا پھر اس پر کراہتِ قعود کا ترجمہ قائم کیا، یہ مطلقا عدم جواز پر دال ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ قولِ عائشہ: (فجعلناه وسادتين) اس امر پر دال ہے کہ تصاویر جب ممتہنہ ہوں گی اور روندی جائیں گی (یا بالفاظِ دیگر ان کا امتہان یہی ہے کہ روندی جائیں) تو جائز ہے کہ نبی اکرم کے فرمان: (إن أصحاب هذه الصور الخ) کا ظاہر مطلقا عدم جواز پر دال ہے یعنی چاہے اگر چہ ممتہنہ ہوں کیونکہ یہ بات آپ نے حضرت عائشہ کے یہ بتلانے کہ اسے میں نے آپ کے بیٹھنے کیلئے خریدا ہے گویا برائے امتہان، کے جواب میں کہی تھی گویا اس کے باوجود آپ نے منع کر دیا، جب بخاری کو تطبیق کی کوئی راہ نہ سجھائی تو اولا جواز کے ساتھ ترجمہ قائم کیا اور ثانیا کراہت کے ساتھ کیونکہ معاملہ ان کے ہاں غیر منفصل ہے، دوسرا ترجمہ یہ اشارہ دینے کیلئے باندھا کہ اگر کوئی کراہتِ قعود کے پیش نظر مطلقا عدم جواز کی رائے اختیار کرے تو اس کے لئے بھی کوئی مساغ (یعنی جواز) ہو اگرچہ یہ ان کا مختار (مذہب) نہیں تبھی آغاز کراہت کے ذکر سے کیا یا کہا جائے کہ انہوں نے وطء اور جلوس کے مابین تفرقہ کیا ہے، دَوس اور وطء میں ان تصاویر کا امتہان ہے لہذا جواز ہے بخلاف ان پر جلوس کے کہ یہ وطء سے اخف ہے لہذا جائز نہیں، یا یہ کہا جائے کہ یہ دو واقعے ہیں مگر یہ بعید ہے کیونکہ نہایت مستبعد ہے کہ نبی اکرم نے کوئی معاملہ نہایت مکروہ سمجھا پھر حضرت عائشہ نے دوبارہ وہی کیا لہذا لازم ہے کہ اسے ایک واقعہ ہی قرار دیا جائے، میں کہتا ہوں حضرت عائشہ نے جب کہا میں نے اسے خریدا ہے تاکہ آپ اس پر فروکش ہوا کریں تو نبی اکرم مسئلۂ تصاویر سے مسئلۂ عملِ تصویر (یعنی تصویر سازی) کی طرف منتقل ہوئے یہ اس لئے کہ اگر آپ اس پر خاموش رہتے تو کوئی توہم

کرسکتا تھا کہ یہ تصاویر اگر جائز ہیں تو شائد ان کا بنانا بھی جائز ہے اور بلا شبہ مقامِ نبی کے لائق ہی یہی ہے کہ وہ اس قسم کے اوہام کو دور کرے تا کہ یہ اوہام اغلاط تک مُفضی نہ ہوں تو متنبہ فرمایا کہ اگر چہ یہ تصاویر اپنے ممتہن ہونے کے باعث جائز ہیں لیکن ان کا بنانا حرام ہے جیسے ان کا وہ جو ممتہن نہیں! دیکھتے نہیں آپ نے اصحابِ صور کا تو ذکر کیا مگر ان تصاویر کی بابت کچھ نہیں فرمایا لیکن مصورین کیلئے وعید کا ذکر کیا جہاں تک آپ کا یہ فرمان کہ فرشتے اس گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں تصاویر ہوں، تو یہ ان معین تصاویر بارے حکم نہیں بلکہ جنسِ تصاویر کی بابت حکم ہے اگر چہ اس فرد میں اس کا تحقق نہ تھا پھر تم جانتے ہو کہ ہمارے ہاں اس مسئلہ میں تفصیل ہے محمد کی کلام اس کی مشعر ہے، ان بعض تفاصیل کی طرف نسائی کی جلد دوم صفحہ ۳۰۱ میں باب التصاویر کے تحت نقل کردہ حضرت ابو ہریرہ کی حدیث اشارہ کرتی ہے جس میں ہے کہ حضرت جبریل نے نبی اکرم کے پاس آنے کی اجازت مانگی آپ نے کہا آجاؤ کہنے لگے کیسے آؤں اور آپ کے گھر میں پردہ ہے جس میں تصاویر بنی ہیں، یا تو آپ ان کے سر کاٹ دیں یا پھر اس کا بچھونا بنالیں جسے روندیں، اس میں دلیل ہے کہ اگر تصاویر کے سر کاٹ دیے جائیں تو پھر وہ ایسی جیسے درختوں کی ہوں یا ایک صورت یہ ہے کہ انہیں بچھالیا جائے تب کوئی حرج نہ ہوگا، اگر چہ بخاری کی حدیث مطلقا عدم جواز کی موہم ہے، ہم نے اس کی توجیہہ ذکر کردی

(إلا رقما في ثوب) کے تحت لکھتے ہیں اس کا ظاہر یہ ہے کہ تصاویر اگر منقوش ہوں تو جائز ہیں اور ان میں سے حرام نہیں مگر مجسمے حالانکہ یہ ایسے نہیں تو ضروری تھا کہ حدیث کے تمام قطعات اس باب میں جمع کردیے جاتے تا کہ پوری طرح مسئلہ سامنے آئے بعض پر اقتصار قصور ہے، نسائی کے ہاں مذکور ہے کہ ایک دفعہ حضرت جبریل نے آنے کا وعدہ کیا ہوا تھا پھر وعدہ کے مطابق نہیں آئے اور عذر یہ بیان کیا کہ گھر میں کتے کا پلا تھا (نبی اکرم کو اس کا علم نہ تھا) آپ نے (جب انہوں نے بتلایا) اس کے اخراج اور اس جگہ پانی بہانے کا حکم دیا، مالکیہ نے اس رشّ (یعنی پانی بہانا) کا سب مشکوک نجاسات میں اعتبار کیا ہے ان کے ہاں اس میں حکم یہ ہے کہ پانی بہا دیا جائے ہاں اگر یقینی طور سے معلوم ہو کہ یہ جگہ نجس ہوگئی ہے تو دھویا جائے باقی سب ائمہ کی رائے اس کے برخلاف ہے، اس میں تصویر بارے بھی ایک روایت ہے۔

93 - باب كَرَاهِيَةِ الصَّلاَةِ فِي التَّصَاوِيرِ (تصاویر والی جگہ نماز پڑھنے کی کراہت)

5959 - حَدَّثَنَا عِمْرَانُ بْنُ مَيْسَرَةَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ صُهَيْبٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَ قِرَامٌ لِعَائِشَةَ سَتَرَتْ بِهِ جَانِبَ بَيْتِهَا فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ ﷺ أَمِيطِي عَنِّي فَإِنَّهُ لاَ تَزَالُ تَصَاوِيرُهُ تَعْرِضُ لِي فِي صَلاَتِي. طرفه - 374

ترجمہ: راوی نے بیان کیا کہ حضرت عائشہؓ کے پاس ایک پردہ تھا جسے گھر کی ایک جانب پہ لٹکایا ہوا تھا تو نبی پاک نے ان سے کہا اسے مجھ سے الگ کردو کہ نماز میں یہ سامنے ہوتی رہیں۔

عبد الوارث سے مراد ابن سعید ہیں، سب راوی بصری ہیں۔ (تعرض) یعنی ان پر نظر پڑ جاتی جو مجھے مشغول کرتیں، مسلم کی حدیثِ عائشہ میں ہے کہ انہوں نے ایک تصاویر والا کپڑا اسہوہ (یعنی طاقچہ) کی جانب پھیلایا ہوا تھا جو نبی اکرم کے قبلہ کی جانب تھا تو

مجھے ارشاد کیا کہ اسے ہٹادوں، حدیث سے ترجمہ مستنبط کرنے کی توجیہ یہ ہے کہ اگر تصاویر نمازی کو مشغول کرنے والی ہوں یعنی اگر اس کے سامنے کی جہت میں ہیں (اور اتنی واضح اور بڑی ہیں کہ مشغولیت کا باعث بنیں) اور وہ اسے پہنے ہوئے ہے بلکہ حالتِ لُبس اشد ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ (ترجمہ میں) (فی) بمعنی (إلی) ہو، جس سے مطابقت حاصل ہو جائے گی جو لائق بالمراد ہے (حدیث کا مضمون بھی یہی ہے) اس مسئلہ میں اختلاف ہے حنفیہ سے منقول ہے کہ اگر سامنے تصویر ہو تو نماز ادا کرنا مکروہ نہیں بشرطیکہ چھوٹی ہے یا سر کٹا ہوا ہے، اس حدیث اور نمرقہ والی حدیثِ عائشہ کے مابین تطبیق دینا مشکل ہوا کیونکہ وہ اس بات پر دال تھی کہ نبی اکرم اصلاً ہی داخل نہ ہوئے تھے جب تک تصاویر والا پردہ اتار نہ دیا گیا اور یہ اس امر پر دال ہے کہ نبی اکرم نے تصاویر والے کپڑے کی موجودی میں نماز بھی ادا کی اور وہ سامنے لٹکایا ہوا تھا پھر فراغت کے بعد اس وجہ سے کہ اس کی تصاویر نماز کے خشوع وخضوع میں حارج ہوتی ہیں، اتار دینے کا حکم دیا، ان کے تصاویر ہونے کی جہت سے تعرض نہیں فرمایا، تطبیق یہ ممکن ہے کہ اول تصاویر ذی ارواح کی تھیں اور یہ دیگر کی تھیں۔

- 94 باب لاَ تَدْخُلُ الْمَلاَئِكَةُ بَيْتًا فِيهِ صُورَةٌ

(رحمت کے فرشتے تصاویر والے گھر میں داخل نہیں ہوتے)

صورہ سے کیا مراد ہے اس بارے باب (التصاویر) میں بحث گزری المفہم میں قرطبی لکھتے ہیں فرشتوں کے تصویروں والے گھروں میں عدم دخول کی وجہ یہ ہے کہ اس جہت سے وہ کفار (کے گھروں) سے مشابہ ہیں کیونکہ وہ اپنے گھروں میں تصاویر کا اتخاذ اور ان کی تعظیم کرتے ہیں تو فرشتوں نے اس وجہ سے ہجران کرتے ہوئے عدم دخول کی روش اپنائی۔

- 5960 حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ قَالَ حَدَّثَنِي عُمَرُ هُوَ ابْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ وَعَدَ النَّبِيَّ ﷺ جِبْرِيلُ فَرَاثَ عَلَيْهِ حَتَّى اشْتَدَّ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَخَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ فَلَقِيَهُ فَشَكَا إِلَيْهِ مَا وَجَدَ فَقَالَ لَهُ إِنَّا لاَ نَدْخُلُ بَيْتًا فِيهِ صُورَةٌ وَلاَ كَلْبٌ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۷۱۹). طرفه - 3227

عمر بن محمد سے مراد ابن زید بن عبداللہ بن عمر ہیں ان کے شیخ سالم ان کے والد کے چچا ہیں۔ (وعد الخ) مسلم کی روایتِ عائشہ میں مزید یہ ہے: (فی ساعةٍ یأتیه فیها) (یعنی عموماً جس ساعت میں وہ آیا کرتے تھے)۔ (فراث) حضرت عائشہ کی مذکورہ روایت میں ہے وہ ساعت آگئی اور وہ نہیں آئے۔ (حتی اشتد الخ) روایتِ عائشہ میں ہے آپ کے ہاتھ میں عصا تھا (غم وحزن سے) اسے ایک طرف ڈال دیا اور فرمایا اللہ اور اس کے فرستادے اپنے وعدہ کی خلاف ورزی نہیں کرتے (تو نجانے کیا سبب ہے، اگر مطلقاً عالم الغیب ہوتے تو اسی وقت جان جاتے کہ یہ سبب ہے) مسلم کی حضرت میمونہ سے روایت میں ہے: (أنه أصبح واجما) (کہ تکدرِ خاطر کے ساتھ صبح کی)۔ (فقال إنا لا ندخل الخ) اس حدیث میں اختصار ہے جبکہ حدیثِ عائشہ اتم ہے اس میں ہے: (ثم التفت فإذا جروُ کلب تحت سریرہ) دیکھا کہ چارپائی کے نیچے کتے کا پلا ہے، حضرت عائشہ سے فرمایا یہ کب داخل ہوا انہوں نے عرض کی بخدا میں نہیں جانتی پھر آپ نے اس کے اخراج کا حکم دیا تب حضرت جبریل آئے آپ نے شکوہ کیا کہ آنے کا وعدہ

کیا مگر نہیں آئے انہوں نے کہا مجھے اس کتے نے روکا جو آپ کے گھر میں تھا، حدیثِ میمونہ میں ہے کہ پلا جہاں بیٹھا تھا وہاں پانی بہانے کا حکم دیا شام کو حضرت جبریل آئے، اس میں مزید یہ بھی ہے کہ کتوں کو ماردینے کا حکم دیا، سنن میں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث جسے ترمذی اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا، کا سیاق اس سے اتم ہے اس میں ہے جبریل آئے اور مجھ سے کہنے لگے گزشتہ رات فقط اس وجہ سے نہیں آیا کہ دروازے پر تماثیل تھیں گھر میں ایک پردہ تھا جس میں تصاویر بنی ہوئی تھیں ایک کتا بھی (چھپا بیٹھا) تھا آپ نے دروازے (کے پردے) پر جو تمثال تھی اس کا سر کاٹ دینے کا حکم دیں کہ پھر اس کی ہیئت درخت کی شکل کی سی ہو جائے گی اور پردے کے کپڑے سے نیچے رکھے جانے والے دو تکیے بنا لینے کا حکم دیں اور کتے کو نکال دینے کا حکم دیں، نبی اکرم نے یہی کیا، نسائی کی روایت کے الفاظ ہیں کہ یا تو تصاویر کے سر کاٹ ڈالیں یا ان سے بچھونے بنوالیں جنھیں قدم روندیں، اس حدیث سے ان حضرات کے قول کو ترجیح ملی جو کہتے ہیں کہ وہ تصاویر جو فرشتوں کیلئے گھروں میں دخول سے مانع ہیں یہ وہ جو اپنی ہیئت پر باقی ہوں یعنی مرتفعہ اور غیر ممتھنہ ہوں، ایسی جو ممتھن ہیں یا ممتھن نہیں مگر ان کے سر مقطوع ہیں اور اس طرح ان کی ہیئت تبدیل کر دی گئی ہے یا نصف حصہ کاٹ دیا گیا ہے تب کوئی امتناع نہیں، قرطبی کہتے ہیں زید عن ابوطلحہ کی سابق الذکر حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ فرشتے ان گھروں سے ممتنع نہیں ہوتے جن میں ایسے کپڑے یا پردے وغیرہ ہوں جن میں رقم (یعنی تصاویر سے مشابہ نشان) بنے ہوں جبکہ حدیثِ عائشہ کا ظاہر اس کا منع ہے تو دونوں کے مابین تطبیق یہ ہوگی کہ حدیثِ عائشہ کو کراہت پر محمول کیا جائے اور ابوطلحہ کی حدیث کو مطلق جواز پر اور یہ کراہت کے منافی نہیں بقول ابن حجر یہ بھی اچھی تطبیق ہے مگر جس تطبیق پر حدیثِ ابو ہریرہ دال ہے وہ اس سے اولیٰ ہے۔

- 95باب مَنْ لَمْ يَدْخُلْ بَيْتًا فِيهِ صُورَةٌ (تصویر والے گھر میں عدم دخول)

- 5961حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهَا أَخْبَرَتْهُ أَنَّهَا اشْتَرَتْ نُمْرُقَةً فِيهَا تَصَاوِيرُ فَلَمَّا رَآهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَامَ عَلَى الْبَابِ فَلَمْ يَدْخُلْ فَعَرَفَتْ فِي وَجْهِهِ الْكَرَاهِيَةَ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتُوبُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى رَسُولِهِ مَاذَا أَذْنَبْتُ قَالَ مَا بَالُ هَذِهِ النُّمْرُقَةِ فَقَالَتِ اشْتَرَيْتُهَا لِتَقْعُدَ عَلَيْهَا وَتَوَسَّدَهَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ أَصْحَابَ هَذِهِ الصُّوَرِ يُعَذَّبُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيُقَالُ لَهُمْ أَحْيُوا مَا خَلَقْتُمْ وَقَالَ إِنَّ الْبَيْتَ الَّذِي فِيهِ الصُّوَرُ لَا تَدْخُلُهُ الْمَلَائِكَةُ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 2105، 3224، 5181، 5957، - 7557

رافعی کہتے ہیں تصویر والے گھر میں دخول کی بابت دو وجہیں ہیں، اکثر کا قول ہے کہ یہ مکروہ ہے ابو محمد کی رائے میں حرام تب ہے اگر تصویر گھر کی گزرگاہ میں ہو اندر نہیں جیسے حمام کے باہر یا اس کی دہلیز پر، تو دخول ممتنع نہیں، کہتے ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ گزرگاہ میں تصویر اگر ہے تو وہ ممتھن ہوگی لیکن نشست گاہ میں اگر ہے تو مکرم و موقر ہے۔

- 96باب مَنْ لَعَنَ الْمُصَوِّرَ (مصور پرلعنت کی)

- 5962حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ حَدَّثَنِي غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَوْنِ بْنِ أَبِي جُحَيْفَةَ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ اشْتَرَى غُلاَمًا حَجَّامًا فَقَالَ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَنْ ثَمَنِ الدَّمِ وَثَمَنِ الْكَلْبِ وَكَسْبِ الْبَغِيِّ وَلَعَنَ آكِلَ الرِّبَا وَمُوكِلَهُ وَالْوَاشِمَةَ وَالْمُسْتَوْشِمَةَ وَالْمُصَوِّرَ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 2086، 2238، 5347، - 5945

- 97 باب مَنْ صَوَّرَ صُورَةً كُلِّفَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَنْ يَنْفُخَ فِيهَا الرُّوحَ وَلَيْسَ بِنَافِخٍ

(روزِ قیامت مصوروں سے کہا جائے گا کہ ان میں جان بھریں)

حدیث کے الفاظ پر ترجمہ قائم کیا ہے، نسفی کے ہاں یہ بلاعنوان ہے اسماعیلی کی روایتِ صحیح میں یہ باب و ترجمہ ساقط ہے ابن بطال بھی اسی پر چلے اور مہلب سے اس حدیث کے سابقہ باب کے تحت لانے کی توجیہ نقل کرتے ہوئے کہا لغت میں لعنت اللہ کی رحمت سے ابعاد ہے تو جسے اس امر کا پابند کیا گیا کہ روح پھونکے اور اس کی اسے قدرت نہیں تو گویا وہ رحمت سے دور کیا گیا۔

- 5963حَدَّثَنَا عَيَّاشُ بْنُ الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الأَعْلَى حَدَّثَنَا سَعِيدٌ قَالَ سَمِعْتُ النَّضْرَ بْنَ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ يُحَدِّثُ قَتَادَةَ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ ابْنِ عَبَّاسٍ وَهُمْ يَسْأَلُونَهُ وَلاَ يَذْكُرُ النَّبِيَّ ﷺ حَتَّى سُئِلَ فَقَالَ سَمِعْتُ مُحَمَّدًا ﷺ يَقُولُ مَنْ صَوَّرَ صُورَةً فِي الدُّنْيَا كُلِّفَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَنْ يَنْفُخَ فِيهَا الرُّوحَ وَلَيْسَ بِنَافِخٍ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۴۲۰) .طرفاه 2225، - 7042

سعید سے مراد ابن ابوعروبہ ہیں تمام راوی بصری ہیں۔ (سمعت النضر الخ) سعید بن ابی عروبہ اکثر قتادہ کی مجلس میں حاضر رہتے تھے کسی موقع پر نضر اور قتادہ باہم مجتمع ہوئے تو انہیں یہ حدیث تحدیث کی سعید بھی حاضر تھے، مستملی وغیرہ کے ہاں: (یحدثہ قتادةَ) ہے ضمیر حدیث کیلئے ہے (یعنی قتادہ یحدث کا فاعل نہیں) بعض نے قتادہ کو فاعل کے بطور ضبط کیا کہ ضمیر کا مرجع نضر ہیں، یہ خطا ہے کیونکہ تب ان کے قول: (سمعت النضر الخ) کے ساتھ مناسبت نہ رہے گی کیونکہ قتادہ کا ابن عباس سے سماع نہیں اور نہ وہ ان سے ملے ہیں، بخاری کی تصریح گزری ہے کہ سعید نے نضر سے اسی ایک حدیث کی سماعت کی ہے خالد بن حارث کی روایت میں (سعید عن قتادة عن النضر الخ) ہے، اسے اسماعیلی نے تخریج کیا تو (عن قتادة) مزید فی متصل الاسانید ہے اگر خالد نے اسے یاد رکھا تو محتمل ہے کہ سعید نے (اولا) قتادہ عن نضر سے اس کا سماع کیا پھر نضر سے بھی ملاقات ہوگئی تو ان سے بھی اس کا سماع کر لیا تو دونوں طرح سے تحدیث کرتے ہوں گے، قتادہ عن نضر کی یہ حدیث غیر سعید سے بھی منقول ہے اسے اسماعیلی نے ہشام دستوائی عن قتادہ سے بھی نقل کیا ہے۔

(و لا يذكر الخ) یعنی لوگوں کے سوالات کے جواب میں احکام و مسائل بیان کرتے رہے بغیر اس کے کہ سنت سے کوئی دلیل ذکر کریں، اس کا بیان اسماعیلی کے ہاں ابن ابوعدی عن سعید کے طریق سے ہے اس کے الفاظ ہیں :(فجعلوا يستفتونه و يُفْتِيهم و لم يَذْكُرُ فِيما يفتيهم النبی ﷺ)۔

(حتى سئل الخ) مسئلہ مسئولہ کو مبہم رکھا، ابن ابوعدی نے سعد سے (یہ سعید ہونا چاہئے) بیان کیا کہ ایک عراقی آیا میرا خیال ہے وہ نجار تھا کہنے لگا میں یہ تصاویر بناتا ہوں تو مجھے آپ کیا حکم کرتے ہیں؟ کہا: (إذا سمعت الخ) البیوع میں سعید بن ابی الحسن کی روایت میں گزرا کہتے ہیں میں ابن عباس کے ہاں تھا کہ ایک شخص آیا اور کہا اے ابن عباس میں ایسا شخص ہوں کہ میری معیشت میرے ہاتھ کی صنعت میں ہے الخ

(من صور الخ) اسی طرح مطلقا کہا بظاہر یہ تعمیم ہے تو ہر چیز کی تصویر کو متناول ہے جاندار اور غیر جاندار! لیکن ابن عباس کی بقیہ حدیث سے فہم کے مطابق ذی روح کے ساتھ اس کی تخصیص ہے کیونکہ آگے ذکر کیا: (کُلِّفَ أنْ ينفخ فيها الروح) تو اس سے غیر ذی روح مثلا درخت مستثنی ہوئے۔ (كلف يوم القيامة الخ) سعید بن ابی الحسن کی روایت میں ہے پس اللہ اسے عذاب دیتا رہے گا حتی کہ اس میں روح ڈالے اور یہ کام وہ کبھی بھی نہ کر سکے گا، (حتی) کا یہاں استعمال اس آیت کی نظیر پر ہے: (حَتّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِيْ سَمِّ الْخِيَاطِ) یا جیسے عربوں کا محاورہ ہے: (لا أفعل كذا حتى يَشِيب الغراب) (میں یہ نہ کرونگا حتی کہ کوا بوڑھا ہو جائے) کرمانی کہتے ہیں بظاہر یہ تکلیف مالا یُطاق ہے لیکن ایسا نہیں مقصد اس کا طولِ تعذیب اور اظہارِ تعجیز ہے اور یہ اس کی توبیخ میں مبالغہ اور اس کے قبح فعل کا بیان ہے۔ (ليس بنافخ) یعنی نہ یہ کام وہ کر سکے گا اور نہ اس کی تعذیب ختم ہوگی، باب (عذاب المصورين) میں ابن عمر کی حدیث میں گزرا کہ مصوروں سے کہا جائے گا اب انہیں زندہ بھی کرو، یہ امرِ تعجیز ہے! مسلم کے حق میں یہ وعید باعثِ اشکال ہے اہلِ سنت کے نزدیک عمداً قتل کرنے والے کی وعید بھی ایک دن ختم ہو جائے گی حالانکہ اس کی بابت تخلید وارد ہے مگر انہوں نے اسے ایک مدتِ مدیدہ پر محمول کیا ہے اور یہ وعید اس سے اشد ہے کیونکہ ایک غیر ممکن کام کی غایت مقدر کی یعنی نفخ روح تو اسے ایک لمبے زمانہ کی تعذیب پر محمول کرنا صحیح نہ ہوگا کہ پھر اس کے بعد خلاصی پا جائے، جواب یہ ہے کہ حدیث کی تاویل متعین ہے کہ اس سے مراد زجرِ شدید ہے عقابِ کافر کی وعید کے ساتھ تاکہ یہ ارتداع (یعنی باز آنے) میں ابلغ ہو اس کا ظاہری مفہوم غیر مراد ہے، یہ اس حکم کی خلاف ورزی کرنے والے گناہگار کے حق میں ہے البتہ جس نے اسے حلال سمجھتے ہوئے کیا اس کی بابت کوئی اشکال نہیں، اس کے ساتھ یہ بھی استدلال کیا گیا ہے کہ بندوں کے افعال اللہ تعالیٰ کے لئے مخلوق ہیں کہ متشبہ بالخالق کے ساتھ وعید کا لحوق ہے جس سے دلالت ملی کہ غیر اللہ حقیقت میں (کسی چیز کا بھی حتی کہ اپنے افعال کا بھی) خالق نہیں، بعض نے یہ جواب دیا کہ وعید خلقِ جواہر پر واقع ہوئی ہے، اس کا رد کیا گیا کہ وعید شکل و ہیئت کے اعتبار سے لاحق ہے اور یہ جوہر نہیں، جہاں تک غیر ذی روح کا استثناء ہے تو یہ موردِ رخصت میں وارد ہے جیسا کہ اس کی تقریر گزری

آپ کے قول (كلف يوم القيامة) میں ان حضرات کا رد ہے جن کا زعم ہے کہ آخرت دارِ تکلیف نہیں، اس کا جواب دیا گیا کہ نفی (یعنی آپ کا قول: وليس بنافخ) سے ثابت ہوتا ہے کہ آخرت کسی ایسے عمل کی دارِ تکلیف نہیں جس پر ثواب یا عقاب مترتب ہوتا

ہو، اس قسم کی تکلیف ممتنع نہیں کیونکہ یہ نفسِ عذاب ہے، اس کی نظیر خودکشی کرنے والے کی بابت آپ کا فرمان ہے کہ جس نے (مثلا) کسی ہتھیار کے ساتھ اپنا آپ قتل کیا اسے روز قیامت اس حال میں لایا جائے گا کہ وہی ہتھیار اس کے ہاتھ میں ہوگا، یہ روایت اپنی جگہ آئے گی، پھر یہ بھی کہ دنیا میں تکلیف بالعمل اہلِ کلام کی اصطلاح پر ہے بخلاف اس مذکورہ تکلیف کے جو کہ عذاب ہے، اس سے تکلیف بمالایُطاق کے جواز پر بھی استدلال کیا گیا، اس کا جواب بھی یہی جو ذکر ہوا، یہ بھی کہ جمادات میں نفخِ روح نبی اکرم کے لئے لطورِ معجزہ واقع ہوا ہے (اس سے ثابت ہوا کہ یہ) ممکن ہے اگرچہ اس کے وقوع میں خرقِ عادت ہے! حق یہ ہے کہ یہ خطابِ تعجیز ہے نہ کہ تکلیف بمالایطاق (یہاں فاضل سعودی محشی لکھتے ہیں مسئلہِ تکلیف میں بمالایطاق کے قول کا اطلاق مبتدعہ کے اطلاقات میں سے ہے، اس پر آگے تبصرہ ہوگا، اللہ تعالیٰ شرعاً کسی کو مالایطاق کا مکلف نہیں کرتے کیونکہ خود کہا: لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفساً إِلَّا وُسعَهَا اور: فَاتَّقُوا اللّٰهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ، دراصل یہاں مذکور باب وعید وعذاب سے متعلق ہے نہ کہ بابِ تکلیف سے)

اواخر کتاب البیوع کے باب (بیع التصاویر) میں سعید بن ابوالحسن کی روایت میں یہ زیادت بھی گزری ہے کہ ابن عباس نے اس سے کہا اگر ضرور یہی کام کرنا ہے تو درختوں (وغیرہ) کی تصاویر بنالو، اس سے غیر ذی روح مثلا درخت، چاند اور سورج وغیرہ کی تصویر بنا لینے کا جواب بھی مستنبط ہوا، الشیخ ابومحمد جوینی نے اس کے بھی منع ہونے کی ایک وجہ یہ ذکر کی ہے کہ بعض کفار ان کی بھی عبادات کرتے ہیں بقول ابن حجر ذی روح کی تصویر بنانے والے کی بما ذکر تعذیب سے لازم نہیں آتا کہ غیر ذی روح کی تصویر بنالینا جائز ہے، کہ آپ کے قول: (الذين يضاهون خلق الله) اور آپ کے قول: (و من أظلم ممن ذهب يخلق كخلقي) کا عموم دونوں طرح کی تصاویر کو متناول ہے، اگر جس میں بالمعنی روح ہے کو اس جہت سے خاص کہا جائے کہ یہ ان امور سے ہے کہ تصاویر بنانے والوں کے ہاں ان کی صنعت (اختیار کرنے) میں عادتِ جاریہ نہیں اور مثلا غرسِ اشجار کے ساتھ ان کی عادتِ جاریہ موجود ہے تو شمس و قمر کی مثل کی تصویر بنانے کے لحاظ سے یہ ممتنع ہوگا، ممانعت (بما عُبِدَ مِنْ دون الله) (یعنی جن کی اللہ کے سوا عبادت کی جائے) کے ساتھ متاکد ہے کہ یہ صورتِ اصنام کے مضاہی بات ہے جو کہ منعِ تصویر میں اصل ہے، مجاہد نے درخت کی تصویر بنانے کے جواز کو ان درختوں کے ساتھ مقید کیا جو ثمر آور نہیں، انہیں انہوں نے ذی روح کے ساتھ ملحق کیا، عیاض لکھتے ہیں یہ بات کسی اور سے منقول نہیں، طحاوی نے اس کا رد کرتے ہوئے لکھا جب اس شکل میں کہ سر قطع کر دیا جائے تصویر مباح کی گئی ہے تو اس سے غیر ذی روح کی تصویر کی اباحت پر دلالت ملی بقول ان کے قضیہ یہ ہوا کہ سوائے سر کے ذی روح کے تمام اعضا کی تصویر بنانے کا جواز ہوا، تو اس قول کا محلِ نظر ہونا مخفی نہیں، بقول ابن حجر میرا خیال ہے مجاہد نے ابو ہریرہ کی بیان کردہ سابق الذکر حدیث سنی جس میں تھا: (فليخلقوا ذرة و ليخلقوا شعيرة) تو ذکرِ ذرہ میں ذی روح کی طرف اور ذکر شعیرۃ میں اگنے والی ماکول چیز کی طرف اشارہ ہے تو جس میں روح نہیں یا وہ مثمر نہیں ان کی طرف اشارہ واقع نہیں ہوا، اس متشددانہ رائے کے بالمقابل ایک رائے جوینی نے نقل کی وہ یہ کہ کپڑے میں (ہر قسم کی) تصویر منسوج کر لینا منع نہیں کیونکہ وہ تو پہنا جائے گا، متولی نے اسے في التصوير على الارض ونحوها مطرد کیا، نووی نے ان سب کے تحریم کو صحیح قرار دیا بقول ان کے (ما له ظل ہی تصویر بنانے اور اس کے اتخاذ کے جواز سے لعب البنات (یعنی لڑکیوں کے کھیل کی اشیاء مثلا پتُولوں) کا استثناء کیا جائے کہ اس بارے رخصت وارد ہے (راجع: فتح کی عبارت ہے: و يُستثنى مِنْ جواز

تصویرِ ما له ظِلٌّ و من اتخاذه لعب البنات لِما وَرَدَ من الرخصة فی ذلك ، میرے خیال میں معنی تب صحیح اور مستقیم بنے گا جب جواز سے قبل: ''عدم'' کا لفظ لگائیں یعنی تصویر بنانے کے عدم جواز سے لڑکیوں کے پتولے وغیرہ مستثنیٰ ہیں) بقول ابن حجر اس کا واضح بیان (اگلی) کتاب الادب میں آئے گا۔

98 - باب الارْتِدَافِ عَلَى الدَّابَّةِ (سواری چلانے والے کے پیچھے بیٹھنا)

ابن حجر کہتے ہیں میرے لئے اس باب کتاب اللباس میں ادخال باعثِ اشکال تھا پھر میرے لئے یہ وجہِ مناسبت ظاہر ہوئی کہ جو ردیف بنتا ہے وہ سقوط (یعنی گرنے) سے امن میں نہیں جس سے وہ منکشف ہوسکتا ہے (یعنی کشفِ عورۃ) تو اشارہ کیا کہ اس امر کا خدشہ ارتداف سے مانع نہیں کیونکہ اصل اس کا عدم ہے (یعنی صرف خدشات کی بنا پر افعال کا ترک نہیں کیا جاسکتا) ہاں یہ کہ اگر کبھی ایسا ہو جائے تو ستر کی طرف مبادرت کرے، یہ فہم اور توجیہہ میں نے باب (إرداف المرأة خلف الرجل) میں حضرت انس کی ایک روایت سے اخذ کی ہے جس میں حضرت صفیہ کے گرنے کا واقعہ مذکور ہوا تھا جو نبی اکرم کے پیچھے سوار تھیں، کرمانی کہتے ہیں غرضِ ترجمہ لباس الدابۃ (یعنی اس پر بچھی گدی وغیرہ) پر بیٹھنے سے ہے اگرچہ اس پر سوار افراد متعدد ہوں، آٹھویں حدیث میں لفظِ قطیفہ کی تصریح اس کی مشعر ہے۔

5964 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا أَبُو صَفْوَانَ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَكِبَ عَلَى حِمَارٍ عَلَى إِكَافٍ عَلَيْهِ قَطِيفَةٌ فَدَكِيَّةٌ وَأَرْدَفَ أُسَامَةَ وَرَاءَهُ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۴۷۵) .أطرافه 2987، 4566، 5663، - 6207

ابوصفوان سے مراد عبداللہ بن سعید بن عبد الملک بن مروان اموی ہیں۔ (رکب علی حمار) یہ ایک طویل حدیث کا طرف ہے جو کتاب العلم میں گزری، اسی سند کے ساتھ کتاب الاستئذان پھر الرقاق میں آئے گی، یہ مشروعیتِ ارتداف میں ظاہر ہے۔

99 - باب الثَّلاثَةِ عَلَى الدَّابَّةِ (ایک سواری پر تین کا سوار ہونا)

گویا آمدہ باب کی حدیث کی زیادت کی طرف اشارہ کرتے ہیں اس میں اصل طبرانی کی اوسط میں حضرت جابر سے نقل کردہ مرفوع حدیث ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم نے ایک جانور پر تین کے اکٹھے سواری سے منع فرمایا، اس کی سند ضعیف ہے ان کی حضرت ابو سعید سے مرفوع روایت میں ہے کہ جانور پر دو سے زائد سوار نہ ہوں، اس کی سند بھی نرم ہے، ابن ابی شیبہ نے زاذان سے مرسلاً نقل کیا کہ انہوں نے ایک خچر پر تین افراد کو سوار دیکھا تو کہا ایک اتر آئے کہ نبی اکرم نے تیسرے (سوار) پر لعنت فرمائی ہے، ابو بردہ عن ابیہ سے بھی اس کا نحو ہے، اس کے مرفوع ہونے کی تصریح نہیں کی شعبی سے بھی اس کا مثل نقل کیا مہاجر بن قنفذ کی حدیث میں ہے کہ اس کے فاعل پر لعنت کی اور کہا ہمیں حکم تھا کہ ایک جانور پر تین اشخاص سوار نہ ہوں، اس کی سند ضعیف ہے طبرانی نے حضرت علی کا قول نقل

کیا اگر دیکھو کہ تین آدمی سوار ہیں تو انہیں پتھر مارو حتی کہ ایک اتر آئے اس کے برعکس وہ جو طبری نے جید سند کے ساتھ ابن مسعود سے نقل کیا کہتے ہیں بدر کو جاتے ہوئے ہر اونٹ پر تین تین افراد سوار تھے طبرانی نے اور ابن ابی شیبہ نے شعبی عن عمر سے ان کا یہ قول نقل کیا کہ مجھے پرواہ نہیں کہ میں جانور پر دسواں سوار ہوں اگر اس میں (اتنے افراد کو اٹھانے کی) طاقت ہے، یہی اس بابت وارد (مختلف احادیث) کے درمیان تطبیق ہے کہ اگر اس میں اس کی طاقت ہے تو جائز ہے وگرنہ نہیں تو جو جانور مثلاً گدھا اتنے طاقتور نہیں ہوتے ان کی نسبت یہ جائز نہیں اور جو طاقتور ہیں مثلاً اونٹنی اور خچر، تو ان پر دو سے زیادہ افراد سوار ہو سکتے ہیں، نووی لکھتے ہیں ہم سمیت تمام علماء کے مذاہب میں تین افراد کا سوار ہونا جائز ہے اگر جانور میں اس کی طاقت ہے عیاض نے اس کا بعض سے مطلقاً منع ہونا نقل کیا ہے، مگر یہ فاسد (رائے) ہے بقول ابن حجر کسی نے جانور کے عجز وضعف کی صورت میں اس کے جواز کی تصریح نہیں کی اور نہ قوی وطاقت ور ہونے کی شکل میں ممانعت کی بلکہ منع وجواز میں مطلقاً منقول مقید پر محمول ہے۔

- 5965حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا خَالِدٌ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَمَّا قَدِمَ النَّبِيُّ ﷺ مَكَّةَ اسْتَقْبَلَهُ أُغَيْلِمَةُ بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَحَمَلَ وَاحِدًا بَيْنَ يَدَيْهِ وَالآخَرَ خَلْفَهُ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۶۹۶) .طرفاه 1798، - 5966

خالد سے مراد ابن مہران حذاء ہیں۔ (لما قدم النبی الخ) فتح مکہ کے موقع کی بات ہے۔ (استقبله) کشمیہنی کے ہاں (استقبلته) ہے، اغليمة غِلْمَةٌ کی تصغیر ہے جو غلام کی جمع ہے، یہ غیر قیاسی مصغر ہے قیاس غُلَيمَةٌ ہے بقول ابن تین گویا انہوں نے قیاس کے مطابق (أغلمة) جمع متصور کی اگر چہ اس کا منطوق نہیں کیا (پھر اسے مدنظر رکھتے ہوئے تصغیر میں: أغيلمة کہا) کہتے ہیں اس کی نظیر: (أصيبية) ہے (جو صِبْيَةٌ کی تصغیر ہے جو صبیؓ کی جمع ہے مگر الف کا تصغیر میں دخول غیر قیاسی ہے) عبدالمطلب کی طرف ان کی اضافت اس لئے کی کہ وہ ان کے جد امجد تھے۔

(فحمل واحدا الخ) آمدہ روایت میں ان کے نام مذکور ہیں طبرانی کے ہاں ابن ابی ملیکہ کی ابن عباس سے روایت میں ہے کہ آنجناب اس موقع پر اونٹنی پر سوار تھے اس ضمن میں آپ کا ایک اور واقعہ بھی مروی ہے اسے مسلم، ابو داؤد اور نسائی نے مؤرق عجلی کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں مجھے عبداللہ بن جعفر نے بیان کیا کہ نبی اکرم جب کسی سفر سے مدینہ واپس ہوتے تو ہم (بچے) سامنے سے آن ملتے تو آپ کبھی مجھے اور حسن اور کبھی حسین کو اٹھا کر ایک کو آگے اور ایک کو پیچھے بٹھا لیتے اور اسی حالت میں مدینہ میں داخل ہوتے، اواخر الجہاد میں اسی مفہوم پر مشتمل عبداللہ بن جعفر کی ایک اور روایت گزری ہے مسلم نے حضرت سلمہ بن اکوع سے روایت کیا کہ ایک دفعہ مدینہ پہنچنے پر نبی اکرم اپنے شہباء نامی خچر پر سوار تھے میں آگے آگے تھا آپ نے حسن اور حسین کو ساتھ بٹھلایا ہوا تھا حتی کہ گھر پہنچ گئے، آگے ایک حدیثِ بریدہ کا ذکر آرہا ہے کہ نبی اکرم ایک گدھے پر سوار ہوئے ایک کو پیچھے بٹھایا ہوا تھا، یہ اس مذکورہ بالا تطبیق کی تقویت کرتا ہے۔

- 100 باب حَمْلِ صَاحِبِ الدَّابَّةِ غَيْرَهُ بَيْنَ يَدَيْهِ (سواری والے کا اپنے آگے کسی کو بٹھالینا)

وَقَالَ بَعْضُهُمْ صَاحِبُ الدَّابَّةِ أَحَقُّ بِصَدْرِ الدَّابَّةِ إِلَّا أَنْ يَأْذَنَ لَهُ (بعض نے کہا سواری کا مالک زیادہ حقدار ہے کہ جانور کے سینے پہ بیٹھے الا یہ کہ وہ کسی کو اجازت دے)

(و قال بعضهم الخ) یہ تعلیق نسفی اور ابوذر کی صرف مستملی سے روایتِ بخاری میں ہے اس بعض سے مراد شعبی ہیں، ابن ابی شیبہ نے ان سے اسے نقل کیا، یہ مرفوعا بھی وارد ہے چنانچہ ابوداؤد، ترمذی اور احمد نے۔ ابن حبان اور حاکم نے حکمِ صحت لگایا، حسین بن واقدعن عبداللہ بن بریدہ عن ابیہ سے روایت کیا کہتے ہیں نبی اکرم کہیں پیدل تشریف لے جا رہے تھے کہ ایک شخص آیا جس کے ہمراہ گدھا تھا، کہنے لگا یا رسول اللہ سوار ہو جائیں اور خود پیچھے ہٹ گیا، آپ نے فرمایا تم اپنی سواری کے صدر (یعنی آگے بیٹھنے) کے زیادہ حقدار ہو الا یہ کہ میرے لئے دست بردار ہو جاؤ، انہوں نے کہا میں آپ کے لئے دست بردار ہوا، یہ شخص حضرت معاذ بن جبل تھے، ان کے اور بریدہ کے مابین اس کی سند میں حبیب بن شہید ہیں لیکن انہوں نے مرسلا نقل کیا ابن ابی شیبہ نے اس کی تخریج کی ہے ابن بطال لکھتے ہیں گویا بخاری اس (یعنی حدیثِ بریدہ) کی سند پر راضی نہ تھے لہذا اس باب میں ابن عباس کی حدیث نقل کی جو اس کے معنی پر دال ہے بقول ابن حجر وہ ان کی شرط پر نہ تھی اسی لئے اس کی طرف اشارہ پر اقتصار کیا، مجھے نعمان بن بشیر کی روایت سے اس کا شاہد بھی ملا ہے اسے طبرانی نے تخریج کیا اس میں زیادتِ استثناء بھی موجود ہے احمد نے قیس بن سعد سے اسے بغیر اس زیادت کے نقل کیا، اس باب میں اس مفہوم پر مشتمل متعدد مرفوع اور موقوف احادیث ہیں

ابن عربی لکھتے ہیں انسان اس لئے اپنی سواری کے صدر کا زیادہ حق دار ہے کیونکہ یہ ایک شرف ہے جو حقِ مالک ہے بخلاف غیر مالک کے، حدیثِ بریدہ میں مذکور (إلا أن تجعله) سے آگے بیٹھنے کی طرف اشارہ ہے مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ حضرت معاذ تو اسی لئے پیچھے ہٹ گئے تھے کہ آپ آگے سوار ہو جائیں تو پھر یہ کہنا بلا ضرورت تھا، یہ جواب دینا بھی ممکن ہے کہ آپ نے صریحا یہ بات سننا چاہی (تا کہ مسئلہ پوری طرح واضح ہو) یا (تجعله کی) ضمیر تصرُّف فی الدابۃ کے لئے ہے کہ مجھے سوار ہونے کے بعد مجھے حقِ تصرف دیں جو جیسا کہ ابن عربی نے ذکر کیا، مالک کا حق ہے گویا کہا آگے سوار ہونے کا اپنا حق اور جو امور اس پر مترتب ہوتے ہیں، میرے لئے کر دو۔

- 5966حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ ذُكِرَ الأَشَرُّ الثَّلاَثَةُ عِنْدَ عِكْرِمَةَ فَقَالَ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ أَتَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَقَدْ حَمَلَ قُثَمَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَالْفَضْلَ خَلْفَهُ أَوْ قُثَمَ خَلْفَهُ وَالْفَضْلَ بَيْنَ يَدَيْهِ فَأَيُّهُمْ شَرٌّ أَوْ أَيُّهُمْ خَيْرٌ

(سابقہ) .طرفاه 1798، - 5965

(ذکر شر الخ) کشمیہنی کے ہاں (أشر) ہے حموی کے نسخہ میں (الأشر) ہے الف کے ساتھ بھی ایک لغت ہے جس کی تقریر عبداللہ بن سلام کی حدیث کی شرح کے اثناء گزری جس میں تھا: (أخيرنا و ابن أخيرنا)، ایک ضرب المثل میں ہے: (صغراها أشرها) یہ بھی کہتے ہیں: (نعوذ بالله من نفس حرّى و عين شرى) أي ملأىٰ من الشر (یعنی شر سے بھری

ہوئی) یہ اصغر/صغریٰ کی مانند ہے! جہاں تک الف لام کی زیادت کے ساتھ روایت کا تعلق ہے تو یہ ان کے قول: (الحسن الوجه ، الواهب المائة) کی مثل ہے، اشر سے مراد (شر) ہے کیونکہ افعل تفضیل نادراً ہی اس شکل میں مستعمل ہے۔ (أتى رسول الخ) رسول فعل کا فاعل ہے، قثم اور فضل حضرت عباس کے بیٹے تھے قثم بروزنِ عمر صحابی ہیں حافظ عبدالغنی نے وہم کا شکار ہوتے ہوئے غیرِ صحابہ میں ان کا ذکر کر دیا بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے۔ (فأيهم الخ) یہ عکرمہ کی کلام ہے، شرِ ثلاثہ ذکر کرنے والوں کا رد کر رہے ہیں، داؤدی لکھتے ہیں اگر اس بارے خبر ثابت ہو تو اس پر مقدم کی جائے گی اور اسے اس کا ناسخ قرار دینا ہوگا کیونکہ (یہ فعل ہے اور) فعل پر نسخ داخل ہو سکتا ہے خبر میں نہیں ہوتا، یہی کہا مگر یہاں نسخ کا دعوی کرنا نہایت بعید ہے طبری نے جو تطبیق دی وہی اولی ہے۔

101 - باب إِرْدَافِ الرَّجُلِ خَلْفَ الرَّجُلِ (مرد کا مرد کے پیچھے بیٹھنا)

5967 - حَدَّثَنَا هُدْبَةُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ ؓ قَالَ بَيْنَا أَنَا رَدِيفُ النَّبِيِّ ﷺ لَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ إِلَّا أَخِرَةُ الرَّحْلِ فَقَالَ يَا مُعَاذُ قُلْتُ لَبَّيْكَ رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ ثُمَّ سَارَ سَاعَةً ثُمَّ قَالَ يَا مُعَاذُ قُلْتُ لَبَّيْكَ رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ . ثُمَّ سَارَ سَاعَةً ثُمَّ قَالَ يَا مُعَاذُ قُلْتُ لَبَّيْكَ رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ قَالَ هَلْ تَدْرِى مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ قُلْتُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ حَقُّ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلَا يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ثُمَّ سَارَ سَاعَةً ثُمَّ قَالَ يَا مُعَاذُ بْنَ جَبَلٍ قُلْتُ لَبَّيْكَ رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ فَقَالَ هَلْ تَدْرِى مَا حَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللَّهِ إِذَا فَعَلُوهُ قُلْتُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ حَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللَّهِ أَنْ لَا يُعَذِّبَهُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۳۷۲) .أطرافه 2856، 6267، 6500، - 7373

الجهاد میں بھی یہ گزری، وہاں لکھا تھا کہ اللباس میں اس کی شرح ہوگی اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ الرقاق پر اس کی شرح کا احالہ کیا جائے وہاں اسی سند ومتن کے ساتھ تاماً آئے گی، مقصودِ ترجمہ واضح ہے ابن بطال کے ہاں یہ بلا ترجمہ ہے کہتے ہیں چاہئے یہ تھا کہ اس حدیث کا باب (الارتداف) میں حدیثِ اسامہ کے ساتھ ذکر کیا جاتا، اس کا جواب معلوم ہو چکا۔ (كنت ردف الخ) ردف اور ردیف جو سوار کی اجازت سے اس کے پیچھے سوار ہوں، (رِدْفُ كلّ شيء مؤخره) (یعنی اس کا پچھلا حصہ) اس کا اصل (ركوب على الردف يعني العجز) ہے (یعنی پیٹھ پر سوار) اسی لئے راکبِ اصلی (یعنی جو آگے بیٹھا ہے) کو صدر الدابة پر سوار کہا جاتا ہے (یعنی سواری کے سینے پہ سوار)، ابن مندہ نے ان (خوش نصیب) حضرات کے اسماء ایک جگہ جمع کئے جنہیں گاہے بگاہے نبی اکرم کے ردیف بننے کا شرف حاصل ہوا، یہ تیس حضرات ہیں۔

علامہ انور حدیث کے الفاظ: (ما حق العباد على الله الخ) کے تحت رقم طراز ہیں کہ شیخ ابن ہمام کے بقول ہم اس

کے معنی کا تحصّل نہیں کر سکے کیونکہ اللہ پر تو کسی کا حق نہیں ہے، کہتے ہیں جانو کہ معتزلہ نے اللہ پر واجب سمجھا ہے کہ وہ اس کے ساتھ مفید ہو جو عقل کے نزدیک مستحسن ہے اور اس سے متحرز ہو جو اس کے نزدیک مستہجن ہے تو ان لوگوں نے احکم الحاکمین کیلئے بھی قواعد بنا دیئے کہ اس پر واجب ہے کہ ان کی خلاف ورزی نہ کر لے والعیاذ باللہ، متکلمین نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں میں کہتا ہوں ہمیں چاہئے کہ یہاں کچھ مراتب فرض کریں جن کا بعض بعض سے فائق ہے تو متکلمین نے جو کہا بلا شبہ وہ حق ہے لیکن یہ ایک مرتبہ میں ہے اس مرتبہ میں کسی کا اللہ پر حق نہیں لیکن جب اس مرتبہ سے منزل ہو کر اس سے نیچے کے مرتبہ میں آئیں وہ یہ کہ اللہ نے خود اپنے بندوں سے وعدہ کیا ہے کہ اگر وہ شرک نہ کریں تو انہیں عذاب نہ دے گا تو اس پر حق ہے کہ اپنے اس وعدہ کا انجاز کرے، یہ ایسے جیسے اپنے بارہ میں اس نے ارشاد کیا: (كتب على نفسه الرحمة) تو وعدے سے قبل اللہ پر کسی کا کوئی حق نہیں ہاں جب وعدہ کر لیا تو (اس وعدہ کی نسبت سے) اس پر حق ہے، اس سے وہ معنی ظاہر ہوا شیخ جس کا ادراک نہ کر سکے اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ یہ متکلمین کے مذہب کے بھی خلاف نہیں، میرے نزدیک یہ حسنِ اشیاء اور ان کی قبح کی بابت ان کے نزاع سے مشابہ ہے تو کہا گیا یہ عقلی ہے بعض نے شرعی کہا کہ شارع نے یہی کیا ہے میں کہتا ہوں یہ نزاع دو مرتبوں کے اعتبار سے ہے دونوں برحق ہیں ایک مرتبہ میں یہ اور دوسرے میں وہ، اگر مرتبہ علیا کا اعتبار کریں تو پائیں گے کہ اشیاء میں حسن و قبح اللہ تعالیٰ کے کرنے کے باعث ہے اور یہ ضروری ہے تو اشعری کی کلام درست ہے، اگر اس سے کمتر مرتبہ میں آؤ اور امر شارع اور اس کی نہی کے بعد مراعاتِ امر کرو تو پاؤ گے کہ دونوں عقلی ہیں کیونکہ محال ہے کہ شارع کسی ایسی چیز کا حکم دیں جس میں حسن نہ ہو یا کسی ایسی چیز سے منع کریں جس میں قبح نہ ہو تو ماتریدی کی کلام بھی صحیح ہے، بعبارت دیگر اگر علم الکلام کی رو سے بات کرو تو موضوعِ فن کے اعتبار سے اشعری کا نقطہ نظر اصوب ہے اور اگر علمِ شرع (کی رو) سے بات کرو تو ماتریدی کی کلام اقرب ہے کیونکہ متکلمین کے مدنظر مرتبہ علیا اور اہل شرع کے مدنظر مرتبہ دنیا ہے اور یہ ورودِ شرع کے بعد ہے تو دونوں نقطہ ہائے نظر صحیح ہیں کوئی نزاع و دفاع باقی نہیں۔

- 102باب إِرْدَافِ الْمَرْأَةِ خَلْفَ الرَّجُلِ (عورت کا مرد کے پیچھے بیٹھنا)

اکثر کے ہاں یہی ہے، نصب (یعنی ذا محرم کی) بطورِ حال ہے بعض کے ہاں بطورِ صفت (ذی محرم) مذکور ہے، نسفی نے (خلف الرجل) تک اقتصار کیا۔

- 5968حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ صَبَّاحٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ عَبَّادٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ أَخْبَرَنِي يَحْيَى بْنُ أَبِي إِسْحَاقَ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ قَالَ أَقْبَلْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنْ خَيْبَرَ وَإِنِّي لَرَدِيفُ أَبِي طَلْحَةَ وَهُوَ يَسِيرُ وَبَعْضُ نِسَاءِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ رَدِيفُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِذْ عَثَرَتِ النَّاقَةُ فَقُلْتُ الْمَرْأَةَ فَنَزَلْتُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّهَا أُمُّكُمْ فَشَدَدْتُ الرَّحْلَ وَرَكِبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَلَمَّا دَنَا أَوْ رَأَى الْمَدِينَةَ قَالَ آيِبُونَ تَائِبُونَ عَابِدُونَ لِرَبِّنَا حَامِدُونَ

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھئے) .أطرافه 371، 610، 947، 2228، 2235، 2889، 2893، 2943، 2944،

2945، 2991، 3085، 3086، 3367، 3647، 4083، 4084، 4197، 4198، 4199، 4200، 4201، 4211، 4212، 4213، 5085، 5159، 5169، 5387، 5425، 5528، 6185، 6363، 6369، - 7333

(فقلت المرأة فنزلت الخ) اس روایت میں یہی ہے اس کا ظاہر یہ ہے کہ یہ بات کہنے اور پھر (حضرت صفیہ کو اٹھا کر) سوار کرانے والے حضرت انس ہیں، اواخر کتاب الجہاد میں ایک اور طریق کے ساتھ یحیی بن ابی اسحاق سے یہی روایت گزری اس میں تھا کہ حضرت ابوطلحہ نے یہ کیا تھا اور (المرأۃ) کے قائل نبی اکرم تھے اس کے الفاظ ہیں کہ ابوطلحہ نے اپنے چہرے پر کپڑا ڈالا پھر حضرت صفیہ کی جانب بڑھے اور اپنا کپڑا ان پر ڈال دیا، وہ کھڑی ہوئیں انہوں نے آپ اور ان کا پالان مضبوط کیا تب آپ دونوں سوار ہوئے، یحیی عن ابی اسحاق کی ایک اور روایت میں ہے:(و قد أردف صفية بنت حيي فعثرَتْ ناقته) تو آگے اسی کا نحو ذکر کیا اس سے معلوم ہوا کہ ابوطلحہ نے یہ فعل انجام دیا، یہ اختلاف یحیی بن ابی اسحاق پر ہے شعبہ نے ان سے وہی جو اس باب میں مذکور ہوا، روایت کیا اور عبدالوارث اور بشر بن مفضل نے وہ جس کی طرف کتاب الجہاد میں اشارہ گزرا اور یہی معتمد ہے، قصہ ایک اور حدیث کا مخرج بھی ایک ہے اور دو راویوں کا اتفاق ایک کے انفراد سے اولی ہے، پھر یہ بات بھی مدنظر رہے کہ تب حضرت انس صغیر السن تھے کہ اس قسم کا کام کرتے ہاں یہ ممکن ہے کہ اس فعل کی انجام دہی میں ابوطلحہ کی کچھ مدد کی ہو، اس سے یہ اشکال جاتا رہے گا، حدیث سے ثابت ہوا کہ اجنبیہ (یعنی غیر محرم) عورت اگر (مثلا) گر پڑے (یا کسی اور مصیبت میں ہو) تو اس کی مدد کرنا جائز ہے (اس ضمن میں اگر مس بھی ہو جائے تو بظاہر حرج نہیں)۔

103 - باب الاِسْتِلْقَاءِ وَوَضْعِ الرِّجْلِ عَلَى الأُخْرَى

(ایک ٹانگ دوسری پہ رکھ کر لیٹنا)

کتاب اللباس میں اس ترجمہ کو لانے کی مناسبت اس جہت سے کہ جو یہ کرے (یعنی ایک ٹانگ پر دوسری ٹانگ رکھنا) وہ کشفِ عورہ کے خدشہ سے دو چار ہوگا پھر بالخصوص اگر حالتِ استلقاء میں ہے جو کہ نیند کو مستدعی ہے اور سویا آدمی متحفظ نہیں تو گویا اشارہ دیا کہ ایسا کرنے والے پر لازم ہے کہ محتاط رہے تا کہ بے پردگی نہ ہو۔

5969 - حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عَبَّادِ بْنِ تَمِيمٍ عَنْ عَمِّهِ أَنَّهُ أَبْصَرَ النَّبِيَّ ﷺ يَضْطَجِعُ فِي الْمَسْجِدِ رَافِعًا إِحْدَى رِجْلَيْهِ عَلَى الأُخْرَى طرفاه 475، - 6287

ترجمہ: راوی کا بیان ہے کہ انہوں نے نبی اکرم کو مسجد میں ایک ٹانگ دوسری پر اٹھا کر رکھے لیٹے دیکھا۔

(عن عمه) یہ عبداللہ بن زید ہیں اسماعیلی کے ہاں آخرِ حدیث میں یہ زیادت بھی ہے کہ حضرات ابوبکر، عمر اور عثمان بھی ایسا کر لیتے تھے گویا ان کے نزدیک اس سے نہی ثابت نہیں یہ مسلم کی حضرت جابر سے روایتِ مرفوع میں ہے جس کے الفاظ ہیں:(لا يستلقين أحدكم ثم يضع إحدى رجليه على الأخرى) یا یہ ثابت تو ہے مگر اسے منسوخ باور کرتے ہیں اس کی شرح مفصل

كتاب الاستئذان میں آئے گی (تطبیق بھی ممکن ہے کہ اگر ایسا کرنے سے بے پردگی کا شائبہ یا اندیشہ نہیں تب حرج نہیں)۔

اسے ماسوائے ابن ماجہ کے باقی اصحابِ صحاح نے بھی تخریج کیا۔

خاتمہ

کتاب اللباس (222) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے معلقات کی تعداد (46) ہے مکررات۔ اب تک کے صفحات میں (182) ہیں سوائے نو کے باقی سب متفق علیہ ہیں، اس میں نو آثارِ صحابہ وتابعین بھی ہیں۔

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

78- كتاب الأدب (ادب وآداب کے قرینے)

1- باب البِرِّ وَالصِّلَةِ و قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿وَوَصَّيْنَا الإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ﴾

(نیکی وصلہ رحمی اور اللہ تعالیٰ کی انسان کو ایک وصیت)

بعض نے بسملہ اور بعض نے (البر والصلة) حذف کیا نسفی نے (کتاب البر الخ) پر اقتصار کیا، بخاری کی الادب المفرد کے شروع میں باب (ما جاء في قول الله تعالى : وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنا) ان کی یہ کتاب ان احادیث پر مشتمل ہے جو صحیح میں ان مندرجہ احادیث کے ماسوا ہیں اس میں کچھ موقوف آثار بھی ہیں کثیر الفائدہ کتاب ہے (محشی لکھتے ہیں المطبعۃ السلفیۃ نے نہایت اہتمام وتخریج سے اسے بھی شائع کیا ہے اور میں نے دو جلدوں میں اس کی مفید شرح لکھی ہے)

ادب (کا لفظ) (ما يُحمَد قولا وفعلا)، (یعنی قابلِ تعریف قول وفعل) کیلئے) مستعمل ہے بعض نے یہ تفسیر کی کہ یہ مکارمِ اخلاق سے اتصاف ہے بعض نے کہا (الوقوف مع المستحسنات) (یعنی اچھے سمجھے جانے والی عادات وافعال اختیار کرنا) بعض نے اس کی تعریف میں کہا جو تجھ سے فائق ہو اس کی تعظیم کرنا اور جو کمتر ہو اس کے ساتھ رفق کا مظاہرہ کرنا بعض نے کہا یہ مأدُبۃ سے ماخوذ ہے یعنی دعوتِ طعام، یہ تسمیہ اس لئے پڑا کہ وہ اس کے لئے بلایا جاتا ہے، ترجمہ میں شامل آیت ان الفاظ کے ساتھ قرآن میں دو جگہ ہے: سورہ العنکبوت میں اور سورہ احقاف میں (سورہ احقاف میں: بِوالِدَيْهِ إحْسَانا ہے اسی طرح سورہ لقمان میں بھی، جبکہ: حسناً کا لفظ صرف ایک جگہ یعنی سورہ عنکبوت میں ہے) لیکن یہاں مراد جو عنکبوت میں ہے، ابن بطال کہتے ہیں اہلِ تفسیر نے ذکر کیا کہ سورہ لقمان والی آیت حضرت سعد بن ابو وقاص کے بارہ میں نازل ہوئی، یہی کہا کہ جو سورہ لقمان میں ہے مگر ایسا نہیں مسلم نے مصعب بن سعد عن ابیہ کے طریق سے نقل کیا کہ ام سعد نے قسم اٹھائی کہ کبھی ان (یعنی حضرت سعد) سے کلام نہ کریں گی حتی کہ دین اسلام کو چھوڑ دیں، کہنے لگی تم کہتے ہو کہ تمہارے اللہ نے تمہیں والدین کے ساتھ حسنِ سلوک کی وصیت کی ہے میں تمہاری ماں ہوں اور ماں کی حیثیت سے یہ حکم دیتی ہوں اس پر یہ آیت نازل ہوئی: (وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْناً) (اور) (وَ إِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَ صَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفاً) [لقمان : ۱۵] ان کے ہاں یہی واقع ہوا، یہ ایک آیت سے دوسری کی طرف انتقال ہے عنکبوت والی آیت کے الفاظ ہیں: (وَ إِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا - إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ الخ) [۸] جبکہ ان کے ہاں (جَاهَدَاكَ عَلَىٰ) ہے یہ سورہ لقمان کی آیت ہے، ترمذی کے ہاں فقط (حسنا) تک ہے احمد کے ہاں بھی یہی مگر (الآیۃ) نہیں کیا احمد کی ایک اور روایت میں ہے: (وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْناً عَلَىٰ وَهْنٍ - و قرأ حتى بلغ: بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) [لقمان : ۱۴-۱۵] (یہاں دو آیات باہم

خلط ہوگئیں) آخری حصہ عنکبوت جبکہ اول حصہ (علی وهن) تک سورہ لقمان میں ہے میرے لئے ظاہر یہ ہوا کہ روایت میں دونوں آیتیں مذکور تھیں تو بعض رواۃ پر ان کا بعض حصہ ساقط ہوگیا، حضرت سعد کی والدہ کا نام حمنہ تھا، بنت سفیان بن امیہ! یہ ابوسفیان بن حرب بن امیہ کی عمزاد تھیں کسی جگہ نہیں پڑھا کہ مسلمان ہوگئی تھیں، آیت اس امر کی مقتضی ہے کہ والدین اگر کافر بھی ہوں تو ان کے ساتھ حسنِ سلوک کرنا اور اطاعت کرنی ہے لیکن اگر کفر وشرک کا حکم دیں تب یہ بات نہیں ماننی تو اس میں کئی دیگر میں موجود اجمال کا بیان ہے۔

علامہ انور ادب کے لفظ کی تعریف میں لکھتے ہیں صاحب المغرب لکھتے ہیں ادب ہر ریاضتِ محمودہ کا نام ہے جس کے ساتھ آدمی فضائل میں سے کسی فضیلت کی طرف متخرج ہو، ہندی میں اس کا ترجمہ: تمیز ہے، فنِ مخصوص کو بھی ادب کہتے ہیں کیونکہ وہ سلاطینِ اسلام کے زمانہ میں حسنِ تقریر وتحریر، فرامین کی کتابت اور دیگر ملکاتِ حسنہ کہ جو ان کی مجالس کے شرکاء کیلئے ان کے ساتھ آراستہ ہونا ضروری تھا، کا وسیلہ تھا۔

- 5970حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ الْوَلِيدُ بْنُ عَيْزَارٍ أَخْبَرَنِي قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَمْرٍو الشَّيْبَانِيَّ يَقُولُ أَخْبَرَنَا صَاحِبُ هَذِهِ الدَّارِ وَأَوْمَأَ بِيَدِهِ إِلَى دَارِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ أَيُّ الْعَمَلِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ قَالَ الصَّلَاةُ عَلَى وَقْتِهَا قَالَ ثُمَّ أَيٌّ قَالَ ثُمَّ بِرُّ الْوَالِدَيْنِ قَالَ ثُمَّ أَيٌّ قَالَ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي بِهِنَّ وَلَوِ اسْتَزَدْتُهُ لَزَادَنِي

(ترجمہ کیلئے جلد ۲ص:۲۹۵) أطرافه 527، 2782، - 7534

(قال الوليد بن عيزار أخبرني) صیغۂ اخبار پر راوی کے نام کی تقدیم ہے، یہ جائز ہے شعبہ بکثرت یہ اسلوب استعمال کرتے تھے بعض کے ہاں (العیزار) ہے کتاب الصلاۃ کے اوائل میں یہ تھا وہیں حدیث کے کثیر فوائد ذکر کئے ابن تین لکھتے ہیں برّ کی جہاد پر تقدیم دو وجہوں کو محتمل ہے ایک (التعدية إلى نفع الخير) (یعنی دوسروں کو نفع پہنچانے کا سبب بننا) دوم جو یہ کرتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ یہ ان دونوں کے فعل پر مکافات (یعنی بدلہ) ہے گویا خیال کرتا ہے کہ اس کا غیر اس سے افضل ہے تو اس میں اثباتِ فضیلت پر توجہ دلائی بقول ابن حجر اول واضح نہیں، محتمل ہے کہ اسے اس لئے مقدم کیا کہ جہاد پر جانے سے نہی وارد ہے، آگے اس کا ذکر آئے گا۔

- 2باب مَنْ أَحَقُّ النَّاسِ بِحُسْنِ الصُّحْبَةِ (اچھے برتاؤ کا سب سے زیادہ مستحق کون ہے؟)

صحبۃ اور صحابۃ دونوں ہم معنی مصدر ہیں اسی طرح مصاحبت بھی۔

- 5971حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ عُمَارَةَ بْنِ الْقَعْقَاعِ بْنِ شُبْرُمَةَ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَحَقُّ بِحُسْنِ صَحَابَتِي قَالَ أُمُّكَ قَالَ ثُمَّ مَنْ قَالَ أُمُّكَ قَالَ ثُمَّ مَنْ قَالَ أُمُّكَ قَالَ ثُمَّ مَنْ قَالَ ثُمَّ أَبُوكَ وَقَالَ ابْنُ شُبْرُمَةَ وَيَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ حَدَّثَنَا أَبُو زُرْعَةَ مِثْلَهُ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص رسول اکرم کے پاس آیا اور دریافت کیا کہ میری بھلائی اور حسن معاملہ کا سب سے

زیادہ مستحق کون ہے؟ آپ نے فرمایا تیری ماں، اس نے پوچھا اس کے بعد؟ آپ نے فرمایا تیری ماں اس نے پھر پوچھا کہ اس کے بعد؟ آپ نے فرمایا تیری ماں اس نے چوتھی مرتبہ پوچھا اس کے بعد؟ تو آپ نے فرمایا تیرا باپ۔

جریر سے مراد ابن عبدالحمید ہیں۔ (عمارة بن قعقاع بن شبرمة) اکثر کے ہاں یہی واقع ہے ابو ذر کی حموی اور مستملی سے روایت میں (عن عمارة بن القعقاع و ابن شبرمة) ہے واو کے اضافہ کے ساتھ مگر درست اس کا حذف ہے کیونکہ ابن شبرمہ کی روایت حدیث کے آخر میں مصنف نے تعلیقا ذکر کی ہے اسے اسماعیلی نے زہیر بن حرب عن حریر عن عمارہ سے تخریج کیا ہے (یعنی نسبت ذکر کئے بغیر)۔ (جاء رجل) محتمل ہے کہ یہ معاویہ بن حیدہ ہوں جو بہز بن حکیم کے دادا تھے بخاری نے الادب المفرد میں ان سے حدیث نقل کی کہتے ہیں میں نے کہا یا رسول اللہ (مَن أبر ؟) فرمایا: (أمك) اسے ابو داؤد اور ترمذی نے بھی تخریج کیا۔

(بحسن صحابتی) مسلم کے ہاں محمد بن فضیل عن عمارہ سے روایت میں ہے: (بحسن الصحبة) انہی کی شریک (عن عمارة و ابن شبرمة جميعاً عن أبي زرعة) کے طریق میں ذکر کیا کہ جریر کی روایت کے مثل نقل کی اور مزید یہ بھی: (فقال نعم و أبيك لَتُنَبَّأُنَّ) اسے ابن ماجہ نے بھی اسی طریق سے مطولا نقل کیا اور شروع میں یہ زیادت کی: (أفضل الصدقة أنْ تصدق و أنت صحيح شحيح) احمد نے اسے شریک کے طریق سے مخرج کیا شروع میں ہے: (يا رسو ل الله نَبِّئْنِي بِأَحَقِّ الناس بِنِي صُحْبَةً) ایک نسخہ میں یہ الفاظ پائے: (فقال نعم والله) بجائے (و أبيك) کے، شائد یہ تصحیف ہے (و أبيك) سے مراد قسم نہیں، عرب یہ ترکیب تثبیتِ کلام کے ارادہ سے بولتے تھے، یہ بھی محتمل ہے کہ (قسم ہی ہو اور) آباء کے نام کے ساتھ قسم اٹھانے کی نہی سے قبل کا یہ واقعہ ہو۔

(قال ثم أمك - ثم أبوك) سب کے ہاں یہ پیش کے ساتھ ہیں، مسلم کے ہاں اسی طریق سے اور بخاری کی الادب المفرد میں ایک اور طریق سے زبر کے ساتھ ہیں اس کے آخر میں ہے: (ثم أباك) اول ظاہر ہے ثانی کی تخریج اضمارِ فعل پر ہوگی، الادب المفرد کی ایک روایت میں اس کی تصریح بھی ہے، آگے ذکر ہوگا والدہ کا ذکر تین مرتبہ اور والد کا چوتھی مرتبہ میں ذکر ہوا۔ یحیی بن ایوب کی روایت میں اس کی تصریح ہے اس کے الفاظ ہیں: (ثم عاد الرابعة فقال برَّ أباك) بہز بن حکیم کی روایت میں بھی یہی ہے اس کے آخر میں ہے: (ثم الأقرب فالأقرب) فراش بن ابی سلامہ کی ایک مرفوع حدیث سے اس کا شاہد بھی ہے اس کے الفاظ ہیں: (أوصى امرأ بأُمِّهِ أوصى امرأ بأمه أوصى امرأ بأبيه أوصى امرأ بمولاه الذي يليه) اسے ابن ماجہ اور حاکم نے نقل کیا، ابن بطال کہتے ہیں اس کا مقتضایہ ہے کہ والدہ کے ساتھ والد کی نسبت تین گنا زیادہ احسان و بر کیا جائے کہتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے حمل کیا پھر وضع کیا پھر رضاعت کی مشقتیں برداشت کیں، یہ تین ایسی مشقتیں ہیں کہ وہ ان میں منفرد ہے پھر والد کے ساتھ تربیت میں بھی وہ شریک ہے اسی طرف اس آیت میں اشارہ ہوا: (وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْناً عَلىٰ وَهْنٍ وَ فِصَالُهُ فِيْ عَامَيْنِ)[لقمان : ۱۴] تو وصایہ میں دونوں کے مابین تسویہ کیا اور والدہ کو تین امور کے ساتھ خاص کیا، قرطبی کہتے ہیں مراد یہ کہ والدہ حسنِ سلوک سے حظِ وافر کی مستحق ہے اور اگر کہیں والد کے حق کے ساتھ اس کا حق متصادم ہو تو اس کے حق کو مقدم کیا جائے گا، عیاض کہتے ہیں جمہور یہ رائے رکھتے ہیں کہ برّ میں والدہ والد پر فائق ہے بعض نے کہا ایک جیسا استحقاق ہے

بعض نے اسے مالک سے منسوب کیا مگر اول درست ہے بقول ابن حجر ثانی کو بعض شافعیہ نے اختیار کیا ہے لیکن حارث محاسبی نے اس امر پر اجماع نقل کیا کہ حسنِ سلوک کے ضمن میں والدہ مقدم و فائق ہے، یہ محلِ نظر ہے مالک سے جو منقول ہے وہ اس بارے صریح نہیں، ابن بطال نے اس کا ذکر کیا کہ مالک سے کسی نے کہا میرے والد نے مجھ سے کچھ طلب کیا مگر والدہ نے منع کر دیا (تو اب کیا کروں؟) کہا والد کی اطاعت کرو اور والدہ کی نافرمانی نہ کرو! بقول ابن بطال یہ اس امر پر دال ہے کہ وہ دونوں کا ایک جیسا حق سمجھتے تھے بقول ابن حجر یہ دلالت واضح نہیں کہتے ہیں لیث سے یہی سوال ہوا تو ان کا جواب تھا والدہ کی بات مانو کیونکہ براور حسنِ سلوک میں اس کا حصہ دو تہائی ہے، یہ بات روایت کے اس طریق کے مدنظر کہی جس میں درمرتبہ والدہ کا اور ایک دفعہ والد کا ذکر ہے، یہ محمد بن فضیل کی عمارہ بن قعقاع سے مسلم کے ہاں روایت ہے اسی طرح ہی مقدام بن معدیکرب کی روایت میں واقع ہوا جو بخاری نے الادب المفرد میں نقل کی احمد اور ابن ماجہ نے بھی اسے نقل کیا حاکم نے صحیح قرار دیا، اس کے الفاظ ہیں :(إن الله يُوْصِيْكم بأمهاتِكم ثم بأمهاتكم ثم يوصيكم بأمهاتكم ثم يوصيكم بآبائِكُمْ ثم يوصيكم بالأقرب فالأقرب) (اس میں بھی تین مرتبہ ہی والدہ کا ذکر ہے) بہز بن حکیم کی روایت میں بھی یہی ہے جیسا کہ گزرا محمد بن فضیل کی روایت کے آخر میں ہے:(ثم أدناك فأدناك) ابو رمثہ کی روایت میں ہے کہتے ہیں میں نبی اکرم کے پاس پہنچا آپ فرما رہے تھے:(أمك و أباك ثم أختك و أخاك ثم أدناك فأدناك) اسے حاکم نے نقل کیا اسی طرح اس کی اصل اصحابِ سنن ثلاثہ اور احمد و ابن حبان کے ہاں ہے، دنو سے مراد بارّ کے ساتھ رشتہ داری ہے، عیاض لکھتے ہیں بعض علماء نے دادا اور بھائی کی بابت تردد کیا (کہ دونوں میں سے کون مقدم ہے) اکثر کے ہاں دادا مقدم ہے بقول ابن حجر شافعیہ کا اسی پر جزم ہے جو کہتے ہیں دادا بھائی پر مقدم ہے پھر وہ مقدم ہے جو (أدلى بأبوين على من أدلى بواحد) (یعنی دہرے رشتہ والا اکہرے رشتہ والے پر مقدم ہے) پھر ذوی رحم (یعنی رشتہ داروں) کی قرابت مدنظر رکھی جائے گی ان میں محارم کو غیر محارم پر فوقیت حاصل ہے پھر سارے عصبات (یعنی والد کی جانب سے رشتہ دار) پھر مصاہرت (یعنی سسرال) کے رشتہ والے پھر ولاء (یعنی حلیف) پھر پڑوسی، اس کے حکم کی بابت آگے کلام آئے گی

ابن بطال نے اشارہ کیا ہے کہ یہ ترتیب جب سب کے ساتھ بیک وقت صلہ رحمی کرنا ممکن نہ ہو، ماں کے بر و حسنِ سلوک کے ضمن میں مطلقاً تقدم اور فوقیت کے بارہ میں ایک حدیث ہے جسے احمد اور نسائی نے۔ حاکم نے صحت کا حکم لگایا، حضرت عائشہ سے نقل کیا کہتی ہیں میں نے نبی اکرم سے سوال کیا بیوی پر سب سے زیادہ حق کس کا ہے؟ فرمایا شوہر کا، پوچھا مرد پر؟ فرمایا اس کی ماں کا، تقدیمِ والدہ کی تائید عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے مروی ایک روایت بھی کرتی ہے جس میں ہے کہ ایک خاتون نے کہا یا رسول اللہ میرا یہ بیٹا ہے میرا پیٹ اس کے لئے دعاء (یعنی ظرف) تھا میرے پستان اس کیلئے سقاء (یعنی مشک، مراد پینے کی جگہ) تھے میری گود اس کی حواء (یعنی ٹھکانہ) تھی اب اس کے والد نے مجھے طلاق دے دی ہے اور اسے مجھ سے چھین لینا چاہتا ہے؟ فرمایا تم ہی اس کی زیادہ حقدار ہو جب تک نئی شادی نہیں کر لیتی حاکم اور ابوداؤد نے اسے نقل کیا تو ان تین امور کے ساتھ اس کے اختصاص کو پیش نظر رکھتے ہوئے میں نے اس کی فوقیت کی بات لکھی ہے۔

(و قال ابن شبرمة الخ) ابن شبرمہ سے مراد مشہور کوفی فقیہ عبداللہ ہیں جو عمارہ بن قعقاع کے عمزاد تھے ان کا یہ طریق

بخاری نے الادب المفرد میں موصول کیا، متنِ حدیث کے یہ الفاظ ذکر کئے، (قيل يا رسول الله مَن أبر ؟) باقی روایتِ جریر کی مثل ہے لیکن اس سیاق پر جو مسلم نے نقل کیا، یحی بن ایوب ابوزرعہ کے پوتے تھے، ابن عمرو بن جریر اسی نسبت سے وہ جریری کہلاتے تھے ان کا یہ طریق بھی الادب المفرد میں موصول ہے احمد نے بھی اسی حوالے سے عبداللہ بن مبارک کے واسطہ سے نقل کیا، یہ الفاظ ذکر کئے کہ ایک شخص آیا اور کہا (بما تأمرني ؟) فرمایا: (بر أمك ، ثم عاد) ابن مبارک کی کتاب البر والصلة میں بھی ہے۔
علامہ انور (أمك) کے تحت لکھتے ہیں اس ضمن میں تفصیل یہ ہے کہ والدہ اولیٰ بالخدمت جبکہ والد توقیر وتعظیم کا زیادہ حقدار ہے۔

- 3 باب لاَ يُجَاهِدُ إِلاَّ بِإِذْنِ الأَبَوَيْنِ (جہاد تک میں والدین کی اجازت کی ضرورت ہے)

- 5972حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ سُفْيَانَ وَشُعْبَةَ قَالاَ حَدَّثَنَا حَبِيبٌ ح قَالَ وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ حَبِيبٍ عَنْ أَبِى الْعَبَّاسِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ قَالَ رَجُلٌ لِلنَّبِىِّ ﷺ أُجَاهِدُ قَالَ لَكَ أَبَوَانِ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَفِيهِمَا فَجَاهِدْ
(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۴۸۶) .طرفه 3004

حدیثِ ہذا کی کتاب الجهاد میں شرح گزری، حبیب سے مراد ابن ابی ثابت ہیں دونوں طریق میں سفیان سے مراد ثوری ہیں احمد کی ابوسعید سے روایت میں ہے کہ ایک شخص ہجرت کر کے آیا آپ نے پوچھا کیا وہاں یمن میں تمہارے والدین بقید حیات ہیں؟ کہا جی ہاں، فرمایا ان سے پوچھ کر آئے ہو؟ کہا نہیں، فرمایا واپس چلے جاؤ اور ان سے اجازت مانگو اگر دے دیں (تو ٹھیک) وگرنہ ان کے ساتھ رہو اور حسنِ سلوک کرو۔

- 4 باب لاَ يَسُبُّ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ (کوئی اپنے والدین کو گالی نہ دے)

یعنی اس کا سبب نہ بنے۔

- 5973حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ مِنْ أَكْبَرِ الْكَبَائِرِ أَنْ يَلْعَنَ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَكَيْفَ يَلْعَنُ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ قَالَ يَسُبُّ الرَّجُلُ أَبَا الرَّجُلِ فَيَسُبُّ أَبَاهُ وَيَسُبُّ أُمَّهُ

ترجمہ: عبداللہ بن عمرو راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا سب سے بڑے گناہوں میں سے یہ ہے کہ آدمی اپنے والدین کو گالی دے، کہا گیا یا رسول اللہ آدمی کیونکر اپنے ماں باپ کو گالی دے گا؟ فرمایا اس طرح کہ کوئی شخص کسی کے باپ کو گالی دے اور وہ شخص اس کے باپ کو گالی دے اور یہ کسی کی ماں کو گالی دے اور وہ اس کی ماں کو گالی دے۔

(إن من أكبر الكبائر الخ) ایک باب بعد والدین کی نافرمانی کا اکبر الکبائر میں سے ہونا مذکور ہوگا، وہاں مراد کوئی ا

نافرمانی ہے اگرچہ والدین پرلعنت کا سبب بننا اکبرالکبائر میں سے ہے تو اس (امر) کی لعنت کے ساتھ تصریح اشد ہے، ترجمہ (سبّ) کے لفظ کے ساتھ قائم کیا مگر سیاقِ حدیث میں لعن کا لفظ ہے تو یہ اس کے بعض طرق کی طرف اشارہ ہے مثلا الادب المفرد میں عروہ بن عیاض سے منقول ہے کہ انہوں نے ابن عمرو سے سنا کہتے تھے (مِن الكبائر عند الله أن يسب الرجل والده) اسے مصنف نے الادب المفرد میں سفیان ثوری اور مسلم نے یزید بن ہاد کلاہما عن سعد بن ابراہیم سے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا: (من الكبائر شتم الرجل الخ) بخاری کی روایت میں ہے: (أن يشتم الرجل والديه)۔ (قيل يا رسول الخ) یہ سائل کا استبعاد تھا کیونکہ طبعِ مستقیم اس امر کا انکار کرتی ہے کہ کوئی اپنے والدین پر سب وشتم کرے تو جواب میں وضاحت کی کہ اگرچہ عموما کوئی خود یہ نہیں کرتا مگر اس کا سبب تو بنتا ہے اور بکثرت اس کا وقوع ہے (کہ کسی کے والدین کو گالی دی تو اس نے اس کے والدین کو دے دی) ابن بطال لکھتے ہیں یہ حدیث سدِ ذرائع (یعنی جرائم اور گناہوں کے ذرائع مسدود کرنے کیلئے بظاہر مباح امور سے منع کیا جانا) اس سے ماخوذ ہوگا کہ جس کا کوئی فعل حرام پر منتج ہو تو وہ فعل بھی اس کے لئے حرام ہوگا اگرچہ اس کے قصد میں وہ حرام فعل نہ بھی ہو، اس حدیث میں اصل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: (وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ)[الأنعام : ١٠٨] اس سے ماوردی نے استنباط کیا کہ جس کے بارہ میں متحقق ہو کہ پہنے گا اسے ریشم فروخت کرنا ممنوع ہے، اسی طرح امرد غلام بھی ایسے شخص کے ہاتھ بیچنا یقین ہے کہ وہ اس سے بدکاری کرے گا اور عصیر بھی جب یقین ہو کہ شراب بنالے گا، ابن ابی جمرہ کہتے ہیں اس میں والدین کے عظمِ حق پر دلیل ہے اس میں عمل بالغالب بھی ثابت ہوا کیونکہ جو کسی کے والد کو گالی دیتا ہے محتمل ہے کہ وہ جواب میں اس کے والد کو گالی دے اور یہ امکان بھی ہے کہ ایسا نہ کرے لیکن غالب امکان یہی ہے کہ وہ اسی کے انداز میں جواب دے گا، اس سے اثباتِ کبائر بھی ہوا اس بارے جلد بحث آرہی ہے، یہ بھی ثابت ہوا کہ اصل فرع پر فائق ہوتی ہے اصلِ وضع کے اعتبار سے اگرچہ بعض صفات کے ساتھ فرع اس سے افضل وفائق ہو۔

علامہ انور روایت کے الفاظ (فيسب أباه) کے تحت لکھتے ہیں جب نبی اکرم کے زمانہ میں بلا واسطہ والدین کو گالی دینا مستبعد تھا تو آپ اس کی تصویر میں تکلف کے محتاج ہوئے تو اسے اس واسطہ کے ساتھ اپنے والدین کو گالی دینے والا شمار کیا کہ وہ کسی کے والدین کو گالی دے اور وہ اس وجہ سے اس کے والدین کو گالی دے، اس میں دلیل ہے کہ نبی اکرم کئی دفعہ ان جزئیات کے استقصاء (یعنی استیعاب) کا ارادہ نہ فرماتے تھے جو آتیہ فی الغابر ہوتیں (یعنی ان کا وقوع بعدازاں ہونا ہوتا، شائد اشارہ کرتے ہیں کہ دورِ حاضر میں بلا واسطہ بھی آدمی کا اپنے والدین کو گالم گلوچ کرنا متحقق ہوا لیکن میرے خیال میں ان کی عدم استقصائے جزئیات والی بات درست نہیں شائد اللہ کے عطا کردہ علم سے آپ کو معلوم ہوگا کہ ایسا بھی واقع ہوگا مگر توضیح اس امر کے ساتھ کی جو آپ کے زمانہ میں واقع تھا) جیسے تم اس مسئلہ زیرِ نظر میں دیکھ رہے ہو کہ آپ نے تصویرِ سب میں تسبیب کی طرف عدول کیا حالانکہ اب ہمارے زمانہ میں اس کی ضرورت نہیں، آدمی آج کل کفاحاً بلا واسطہ اپنے والد کو گالی دیتا ہے تو جو مدعی ہیں کہ نبی اکرم کے ہاں تمام جزئیات حاضر تھیں (یعنی آپ کے علم میں تھیں) جیسے وہ اپنے خالق کے ہاں ہیں تو اس نے عظیم افتراء باندھا، اگر آپ اخبار کا سب جزئیات کے ساتھ استقصاء کرتے تو جواب کا حق یہ تھا کہ یہ معاملہ اگر آج نہیں تو آنے والے کسی زمانہ میں ہوگا اس کی تصویر میں تسبیب کی ضرورت نہ ہوتی۔

اسے مسلم نے (الإيمان) ابوداؤد نے (الأدب) اور ترمذی نے (البر) میں نقل کیا۔

- 5 باب إِجَابَةِ دُعَاءِ مَنْ بَرَّ وَالِدَيْهِ

(والدین سے اچھا سلوک کرنے والا مستجاب الدعوات ہے)

- 5974 حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُقْبَةَ قَالَ أَخْبَرَنِي نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ ؓ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ بَيْنَمَا ثَلَاثَةُ نَفَرٍ يَتَمَاشَوْنَ أَخَذَهُمُ الْمَطَرُ، فَمَالُوا إِلَى غَارٍ فِي الْجَبَلِ فَانْحَطَّتْ عَلَى فَمِ غَارِهِمْ صَخْرَةٌ مِنَ الْجَبَلِ فَأَطْبَقَتْ عَلَيْهِمْ فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ انْظُرُوا أَعْمَالًا عَمِلْتُمُوهَا لِلَّهِ صَالِحَةً فَادْعُوا اللَّهَ بِهَا لَعَلَّهُ يَفْرُجُهَا فَقَالَ أَحَدُهُمُ اللَّهُمَّ إِنَّهُ كَانَ لِي وَالِدَانِ شَيْخَانِ كَبِيرَانِ وَلِي صِبْيَةٌ صِغَارٌ كُنْتُ أَرْعَى عَلَيْهِمْ فَإِذَا رُحْتُ عَلَيْهِمْ فَحَلَبْتُ بَدَأْتُ بِوَالِدَيَّ أَسْقِيهِمَا قَبْلَ وَلَدِي وَإِنَّهُ نَاءَ بِيَ الشَّجَرُ فَمَا أَتَيْتُ حَتَّى أَمْسَيْتُ فَوَجَدْتُهُمَا قَدْ نَامَا فَحَلَبْتُ كَمَا كُنْتُ أَحْلُبُ فَجِئْتُ بِالْحِلَابِ فَقُمْتُ عِنْدَ رُءُوسِهِمَا أَكْرَهُ أَنْ أُوقِظَهُمَا مِنْ نَوْمِهِمَا وَأَكْرَهُ أَنْ أَبْدَأَ بِالصِّبْيَةِ قَبْلَهُمَا وَالصِّبْيَةُ يَتَضَاغَوْنَ عِنْدَ قَدَمَيَّ فَلَمْ يَزَلْ ذَلِكَ دَأْبِي وَدَأْبَهُمْ حَتَّى طَلَعَ الْفَجْرُ فَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنِّي فَعَلْتُ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ وَجْهِكَ فَافْرُجْ لَنَا فُرْجَةً نَرَى مِنْهَا السَّمَاءَ فَفَرَجَ اللَّهُ لَهُمْ فُرْجَةً حَتَّى يَرَوْنَ مِنْهَا السَّمَاءَ وَقَالَ الثَّانِي اللَّهُمَّ إِنَّهُ كَانَتْ لِي ابْنَةُ عَمٍّ أُحِبُّهَا كَأَشَدِّ مَا يُحِبُّ الرِّجَالُ النِّسَاءَ فَطَلَبْتُ إِلَيْهَا نَفْسَهَا فَأَبَتْ حَتَّى آتِيَهَا بِمِائَةِ دِينَارٍ فَسَعَيْتُ حَتَّى جَمَعْتُ مِائَةَ دِينَارٍ فَلَقِيتُهَا بِهَا فَلَمَّا قَعَدْتُ بَيْنَ رِجْلَيْهَا قَالَتْ يَا عَبْدَ اللَّهِ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تَفْتَحِ الْخَاتَمَ فَقُمْتُ عَنْهَا اللَّهُمَّ فَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنِّي قَدْ فَعَلْتُ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ وَجْهِكَ فَافْرُجْ لَنَا مِنْهَا فَفَرَجَ لَهُمْ فُرْجَةً وَقَالَ الْآخَرُ اللَّهُمَّ إِنِّي كُنْتُ اسْتَأْجَرْتُ أَجِيرًا بِفَرَقِ أَرُزٍّ فَلَمَّا قَضَى عَمَلَهُ قَالَ أَعْطِنِي حَقِّي فَعَرَضْتُ عَلَيْهِ حَقَّهُ فَتَرَكَهُ وَرَغِبَ عَنْهُ فَلَمْ أَزَلْ أَزْرَعُهُ حَتَّى جَمَعْتُ مِنْهُ بَقَرًا وَرَاعِيَهَا فَجَاءَنِي فَقَالَ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تَظْلِمْنِي وَأَعْطِنِي حَقِّي فَقُلْتُ اذْهَبْ إِلَى ذَلِكَ الْبَقَرِ وَرَاعِيهَا فَقَالَ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تَهْزَأْ بِي فَقُلْتُ إِنِّي لَا أَهْزَأُ بِكَ فَخُذْ ذَلِكَ الْبَقَرَ وَرَاعِيَهَا فَأَخَذَهُ فَانْطَلَقَ بِهَا فَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنِّي فَعَلْتُ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ وَجْهِكَ فَافْرُجْ مَا بَقِيَ فَفَرَجَ اللَّهُ عَنْهُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۲۰۲) . أطرافه 2215، 2272، 2333،- 3465

غار میں پھنس جانے والے تین اشخاص کا واقعہ جو مفصلا کتاب الاجارۃ میں گزرا ہے۔ (فم غارھم) کشمیہنی کے ہاں (باب،

غارهم) ہے۔ (فأطبقت)نسخہِ کشمیہنی میں(فتطابقت) ہے۔(و الشجر) کشمیہنی کے ہاں (و السحر) ہے مگر اول اولیٰ ہے کیونکہ روایت میں ہے کہ وہ ان کے سونے کے بعد آ گیا اور صبح ہونے تک ان کا منتظر رہا حتی کہ خود ہی وہ بیدار ہوئے۔ (یحب الرجال) کشمیہنی کے نسخہ میں (الرجل) ہے۔(تلك البقر)ان کے ہاں (ذلك البقر) ہے دونوں جگہ جنس کی طرف اشارہ ہے۔

- 6 باب عُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ مِنَ الْكَبَائِرِ (والدین کی نافرمانی کبیرہ گناہ ہے)

باب تنوین کے ساتھ ہے۔(قاله ابن عمر) ابوذر کے نسخہ میں(عمر) ہی ہے اصیلی کے نسخہ میں (عمرو) ہے، ابوذر کی روایت سے بعض نسخوں میں بھی یہی ہے اور یہی محفوظ ہے یہ کتاب الأیمان والنذور میں شعبی عن عبداللہ بن عمرو بن عاص سے موصولا آئے گی، ابن عمر سے بھی عاق کے بارہ میں ایک حدیث مروی ہے اسے نسائی اور بزار نے تخریج کیا ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا، اس کے الفاظ ہیں:(ثلاثةٌ لا ينظر الله إليهم يوم القيامة : العاقُّ لِوَالدَيْه و مُدْمِنُ الخمر و المنان)(تین ایسے افراد ہیں جن کی طرف اللہ قیامت کے دن نظرِ رحمت نہ کرے گا: والدین کا نافرمان، عادی شرابی اور احسان کر کے جتلانے والا) احمد اور نسائی نے۔حاکم نے صحت کا حکم لگایا،عبداللہ بن عمرو بن عاص سے بھی اس حدیث ابن عمر کا نحو نقل کیا لیکن المنان کی بجائے (الدیوث) ذکر کیا اس کی تفسیر بھی اسی حدیث میں یہ مذکور ہوئی:(الذی يُقِرُّ الخبث فی أهله) عقوق ضمِ عین کے ساتھ عق سے مشتق ہے جو قطع ہے (یعنی کاٹنا) مراد اولاد سے ایسے قول وفعل کا صدور جس سے والدین کو اذیت ملے صرف شرک اور معصیت اس سے مستثنیٰ ہیں (یعنی ان میں والدین کی بات کا نہ ماننا عقوق نہیں)، ابن عطیہ لکھتے ہیں مباحات میں فعل وترک کے لحاظ سے والدین کی اطاعت واجب اور مندوبات میں مستحب ہے فروضِ کفایہ بھی اسی طرح ہیں اس سے دو امر کے تعارض کے وقت ان کی بات کو ترجیح دینا، مثلا والدہ نے اسے اپنی مثلا بیمار پرسی اور دیکھ بھال کیلئے بلایا اور اس وجہ سے کوئی واجب فعل فوت ہو رہا ہے اگر ایک مدت اس کے پاس رہے اور اگر ایسا نہیں کرتا تو اس کی تانیس کے فوات کا خدشہ ہے تو ماں کو ترجیح دے، اگر فواتِ فضیلت بھی ہو رہی ہو مثلا اول وقت میں یا باجماعت نماز کی ادائیگی، ہاں کلیۃً نماز فوت نہ ہو جائے۔

- 5975حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا شَيْبَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ وَرَّادٍ عَنِ الْمُغِيرَةِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ عُقُوقَ الْأُمَّهَاتِ وَمَنْعَ وَهَاتِ وَ وَأْدَ الْبَنَاتِ وَكَرِهَ لَكُمْ قِيلَ وَقَالَ وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ وَإِضَاعَةَ الْمَالِ

.(ترجمہ کیلئے جلد۳،ص:۵۹۹) أطرافه 844، 1477، 2408، 6330، 6473، 6615، - 7292

(عن منصور) یہ ابن معتمر ہیں جبکہ مسیّب، ابن رافع اور وراد مغیرہ بن شعبہ کے کاتب تھے سند کے جملہ راوی کوفی ہیں الدعوات کی روایت میں منصور کی مسیّب سے تصریحِ سماعت ہے الاستقراض میں عثمان بن ابوشیبہ عن جریر عن منصور سے روایتِ ہذا کے مثل گزری، مزی نے اطراف میں ذکر کیا ہے کہ بخاری کی منصور عن مسیّب سے روایت میں فقط عقوق الامھات کا ذکر ہے لیکن ان کا قول

درست نہیں دونوں جگہ بتمامہ ہے لیکن یہ اصل میں ایک طویل حدیث کا حصہ ہے جو کتاب القدر میں عبدالملک بن عمیر اور الرقاق میں شعبی کے طریق سے مخرج ہے دونوں وراد سے راوی ہیں کہ حضرت معاویہ نے حضرت مغیرہ کو خط لکھا کہ مجھے وہ حدیث ارسال کردو جو آپ نے سنی ہے تو نمازوں کے بعد تہلیل بارے حدیث لکھ کر بھیجی، کہتے ہیں وہ (یعنی حضرت معاویہ) اس سے روکا کرتے تھے، الدعوات میں اس کا فقط اول حصہ آئے گا، حاصل یہ کہ قتیبہ عن جریر کے طریق سے انہوں نے دو جگہ جریر عن منصور کی حدیث سے تفرقہ کر دیا ہے، محتمل ہے کہ ان کے شیخ کے ہاں اسی شکل میں ہو، الزکاۃ میں ایک اور طریق کے ساتھ شعبی سے یہاں کے سیاق پر اقتصار کے ساتھ گزری۔

(عقوق الأمهات) الاستقراض میں عقوق کے ضمن میں صرف امہات کے ساتھ تخصیص کی حکمت گزری ہے، امہات امہۃ کی جمع ہے، یہ صرف ذوی العقول کیلئے ہے جبکہ (أم) کا لفظ اعم ہے۔ (و منعا و هات) غیر ابوذر کے ہاں اور الاستقراض میں (سب کے ہاں) (منع) ہے بغیر تنوین کے، دونوں جگہ نون ساکن ہے، یہ مصدر ہے اس کی تشریح (قیل وقال) کی شرح کے ساتھ ہوگی، (هات) تائے مکسور کے ساتھ اِیتاء سے فعل امر ہے خلیل کہتے ہیں (هات) اصل میں (آتِ) ہے الف ہاء میں منقلب ہوا، حاصل من النہی یہ ہے کہ جس کے اعطاء کا حکم ہے اس سے ممتنع رہے اور ان اشیاء و امور کی طلب کرے جن کا وہ مستحق نہیں، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ مطلقا سوال کرنے سے نہی ہو، آگے اس بارے بسطِ قول آئے گا یہاں اس کا ذکر اس کی ضد (یعنی عکس) کے ساتھ ہے پھر اس سے نہی کی تاکید کے طور سے اعادہ کیا گیا پھر محتمل ہے کہ نہی میں داخل ہو وہ جو دونوں کیلئے خطاب ہو جیسے طالب کو مالا یستحقہ کی طلب سے اور مطلوب منہ کو طالب کا وہ مطالبہ ماننے سے منع کیا جائے جس کا وہ حقدار نہیں تاکہ اس طرح وہ گناہ میں معاون نہ بن جائے۔

(و وأد البنات) ہمزہ کے سکون کے ساتھ، اہلِ جاہلیت بیٹیوں کو برا سمجھتے ہوئے ایسا کرتے تھے، کہا جاتا ہے سب سے قبل یہ فعلِ شنیع کرنے والا قیس بن عاصم تمیمی ہے اس کا قصہ یہ ہے کہ اس کے کسی دشمن نے اس پر شب خون مارا اور اس کی بیٹی کو اغوا کر کے لے گیا پھر صلح واقع ہوگئی اور لڑکی کو اختیار دیا گیا کہ واپس آجائے یا اغوا کرنے والے کے پاس ہی رہے جس نے اس سے شادی کر لی تھی اس نے شوہر کے ہاں رہنا منظور کیا تو قیس نے (غصہ میں آکر) قسم اٹھائی کہ اب جو بھی اس کے ہاں بیٹی پیدا ہوگی اسے وہ زندہ درگور کر دیا کرے گا باقی عربوں نے بھی اس کی اس میں پیروی کی، عربوں میں ایک گروہ ایسا بھی تھا جو مطلقا لڑکا ہو یا لڑکی اپنی اولاد کو قتل کر دیا کرتے تھے یا تو اس وجہ سے کہ ان کے مال میں کمی کا سبب نہ بنیں یا مال کی عدم موجودی (یعنی فقر) کی وجہ سے، اللہ تعالیٰ نے کئی آیات میں اس کا ذکر کیا ہے، مشہور شاعر فرزدق ہمام بن غالب کا دادا صعصعہ بن ناجیہ تمیمی پہلا وہ شخص ہے جو زندہ درگور کیلئے لے جائی جانے والی بچیوں کو معاوضہ دے کر خرید لیتا، اسی طرف فرزدق کا یہ شعر اشارت کناں ہے: (و جَدِی الذی مَنَعَ الوَائداتِ و أحيَا الوَئِيدَ فلم يُوأد) قیس وصعصعہ طلوعِ اسلام تک زندہ رہے دونوں شرفِ صحبت سے بہرہ ور ہوئے، وأد کے ضمن میں صرف بنات کا ذکر اس لئے کیا کہ ان کا غالب فعل یہی تھا، اس سلسلہ میں وہ دو طریقے اختیار کرتے تھے ایک یہ کہ جب وضعِ حمل کا وقت قریب ہوتا وہ بیوی کو حکم دیتے کہ کسی گڑھے کے کنارے ہو جائے اگر لڑکا جنتی تو حکم ہوتا اسے باقی رکھے (اور لے کر گھر چلی آئے) اور اگر لڑکی جنتی تو حکم ہوتا کہ اسی گڑھے میں پھینک دے، یہ کام فریقِ اول کرتا تھا بعض لوگ جب ان کی بیٹی چھٹے برس میں داخل ہو جاتی تو اس کی ماں کو کہتے اسے اچھا لباس پہنا دو اور خوشبو لگا دو میں اسے اس کے اقارب سے ملوالاؤں پھر دور کسی صحرا کے کنویں میں پہنچ کر اسے کہتے

اس میں دیکھو وہ بے چاری دیکھنے لگتی تو پیچھے سے اسے دھکا دے کر اس میں گرا دیتے۔

(و کرہ لکم قیل و قال) شعبی کی روایت میں ہے: (و کان ینھی عن قیل و قال) اکثر کے ہاں تمام مواضع میں بغیر تنوین کے ہے، کشمیہنی کے ہاں یہاں (قیلاً و قالاً) ہے اول اشہر ہے، اس میں ان حضرات کا تعقب ہے جو اسے جائز قرار دیتے ہیں مگر روایت اس کے ساتھ واقع نہیں ہوئی، جوہری کہتے ہیں قیل وقال اسم ہیں، کہا جاتا ہے: (کثیر القیل والقال) گویا الف لام کا دخول بطورِ دلیل ذکر کیا، ابن دقیق العید تبصرہ کرتے ہیں اگر یہ دونوں اسم ہوتے ایک معنی ہی میں جیسے قول کا لفظ ہے تو پھر ایک کو دوسرے پر معطوف کرنے کا کیا فائدہ ہے (کیونکہ عطف مغایرت کو مقتضی ہے) انہوں نے اول کی ترجیح کا اشارہ دیا، محبّ طبری (قیل وقال) میں تین وجہیں نقل کرتے ہیں، اول: یہ قول سے مصدر ہیں: (قال قولا و قیلا و قالاً) اور حدیث میں مراد کثرت کلام کی کراہت کا اشارہ ہے کیونکہ کثرتِ کلام کا مآل اغلاط کا صدور ہے، کہتے ہیں تکرار ازرہِ مبالغہ کیا، دوم: لوگوں کے اقاویل اور ان کی بحث وتمحیص کی حکایت مراد ہے عموما اس ضمن میں اس قسم کی باتیں ہوتی ہیں: (قال فلان کذا) اور (قیل کذا) تو یہ نہی یا تو اس کے استکثار سے زجراً ہے یا اس سے کسی شئِ مخصوص سے نہی، اور یہ وہ جو محکی عنہ برا سمجھے، سوم: یہ دراصل امورِ دین میں اختلاف کی حکایت ہے جیسے کوئی کہے: (قال فلان کذا و قال فلان کذا) اس کی کراہت کا محل کہ اس کا اکثار کرے کیونکہ اس صورت میں زلل (یعنی لغزش) سے امن نہیں ہوتا، یہ ان حضرات کے ساتھ خاص ہوگا جو بغیر تثبیت کے (دینی مسائل وفضائل) نقل کرتے ہیں (کہ بزرگوں نے یوں فرمایا یا: فرمایا، اب کوئی پتہ نہیں کس نے فرمایا اور یہ کیسے بزرگ تھے؟ ثقہ تھے غیر ثقہ تھے؟ عالم بھی تھے یا نرے بزرگ ہی تھے) اور ہر سنی بات کے مقلد بن جاتے ہیں اور محتاط رویہ اختیار نہیں کرتے، بقول ابن حجر اس کی تائید یہ حدیثِ صحیح کرتی ہے: (کفی بالمرء إثما أن یحدث بکل ما سمع) اسے مسلم نے تخریج کیا (کہ آدمی کیلئے یہی گناہ کافی ہے کہ ہر سنی بات کو آگے بیان کردے) شرحِ مشکاۃ میں ہے کہ (قیل و قال) ان کے قول (قال کذا و قیل کذا) سے ہے ان کی بناء اس طور پر کہ دونوں ضمیر واعراب کو متضمن محکی فعل ہیں، ان کا مجری الاسماء اجراء کر دیا گیا جو ضمیر سے خالی ہوں، اسی سے آپ کا یہ قول ہے: (إنما الدنیا قیل و قال) آپ کے درج ذیل قول میں ان پر الف لام برائے تعریف کا دخول ہوا: (ما یعرف القال والقیل لذلك)

(و کثرۃ السئوال) کتاب الزکاۃ میں اس سے مراد میں اختلاف کا ذکر گزرا کہ کیا یہ سوالِ مال ہے یا مشکلات ومعضلات (یعنی معموں کے جواب) کا سوال؟ یا اس سے اعم، اولی یہی ہے کہ اسے عموم پر محمول کیا جائے بعض علماء نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ اس سے مراد لوگوں کے بارہ میں اور زمانہ کے احداث و واقعات کے بارہ میں کثرتِ سوال ہے (یعنی خواہ مخواہ کے سماجی، معاشرتی اور سیاسی تبصرے جو آج کل لوگوں کی روش ہے) یا کسی معین انسان سے اس کے حال کی تفاصیل بارے کثرتِ سوالات، کیونکہ عام طور پر مسئول اسے برا مانے گا، اغلوطات (یعنی معمے) سے ایک حدیث میں نہی کا ورود ثابت ہے اسے ابوداؤد نے حضرت امیر معاویہ سے نقل کیا، سلف کی ایک جماعت سے فرضی مسائل بارے جن کا ابھی وقوع نہیں ہوا یا ان کا وقوع نادر ہے، سوالات کرنے کی کراہت منقول ہے اس کی وجہ یہ کہ اس میں تنطُّع (یعنی مبالغہ کرنا اور بے پر کی ہانکنا) اور قول بالظن ہے اور ایسا کرنے والا خطا سے محفوظ نہیں رہ سکتا، حدیثِ لعان میں گزرا کہ (جب وقوع سے قبل صورت حال کی منظر کشی کر کے) نبی اکرم سے سوال کیا تو آپ نے اسے برا سمجھا، اسی

طرح آیت: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ) [المائدۃ: ١٠١] کی تفسیر میں ہے تو یہ زمانۂ نزولِ وحی کے ساتھ خاص ہے اسی طرف یہ حدیث اشارہ کرتی ہے: (أعظم الناس جرما عند الله مَنْ سأل عن شیء لَمْ يُحَرَّم فيُحَرَّمُ مِنْ أجل مسئلته) (کہ کسی کے سوال کرنے کے باعث کوئی غیر حرام شئ حرام کر دی گئی تو وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں سب سے بڑا مجرم ہے) سوال للمال کی ذم اور ایسا نہ کرنے والوں کی مدح بھی ثابت ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: (لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافاً) [البقرۃ: ٢٧٣]، الزکاۃ میں حدیث گزری کہ سوال کرنے کا عادی (یعنی پیشہ ور سائلین) روز قیامت اس طرح آئیں گے کہ ان کے چہروں میں مزعۂ لحم (یعنی ذرا سا گوشت) بھی نہ ہوگا، صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ سوال کرنا حلال نہیں مگر تین (قسم کے) افراد کے لئے: (لِذِيْ فقرٍ مُدقع أو غرمٍ مُفظِعٍ أو جائحة) (یعنی ضرورت مند بنانے اور ذلت کی حد تک پہنچانے والے ذی فقر، کمر توڑ قرضہ کے بوجھ تلے دبے ہوئے اور کسی بڑی مصیبت کے شکار کیلئے) سنن میں ابن عباس سے آپ کا یہ قول مروی ہے: (فإذا سألتَ فَاسْأَلِ الله) سنن ابو داؤد میں مروی ہے اگر مجبوری ہے تب صالحین سے سوال کرو

علماء کا اس بارے اختلافِ آراء ہے شافعیہ کے ہاں معروف یہ ہے کہ جائز ہے کیونکہ طلبِ مباح ہے تو عاریۃ (یعنی ایسی اشیاء جو لوگ آپس میں لے دے لیتے ہیں) سے مشابہ ہے، اس (نہی کی) بابت وارد احادیث کو اس شخص پر محمول قرار دیا جو فرض زکات مانگتا ہے حالانکہ اس کا مستحق نہیں لیکن شرحِ مسلم میں نووی لکھتے ہیں علماء کا اتفاق ہے کہ بغیر ضرورت سوال کرنا منع ہے کہتے ہیں ہمارے اصحاب (یعنی شافعیہ) نے کمانے پر قادر شخص کے سوال کرنے کی بابت دو آراء پیش کی ہیں، ظاہرِ احادیث کے پیش نظر اصح تحریم ہے، دوم یہ کہ تین شروط کے ساتھ مع الکراہت جائز ہے: الحاح (یعنی پیچھے پڑ جانا) نہ کرے، اپنے آپ کو نفسِ سوال کی ذلت سے زائد ذلیل نہ کرے اور مسئول کو اذیت نہ دے اگر ان میں سے ایک شرط بھی مفقود ہوئی تو یہ حرام ہے، فاکہانی لکھتے ہیں مطلقا سوال کی کراہت کے قائلین پر تعجب ہے حالانکہ نبی اکرم اور سلف صالح کے زمانوں میں بغیر نکیر اس کا وجود ہے تو شارع علیہ السلام مکروہ کی تقریر اور اس کا ابقاء نہیں کر سکتے تھے بقول ابن حجر شائد جس نے مطلقا مکروہ قرار دیا اس کی مراد یہ تھی کہ یہ خلافِ اولیٰ ہے اس کے وقوع سے لازم نہیں کہ اس کی صفت متغیر ہو اور نہ آنجناب کی اس پر تقریر سے، ان لوگوں کے حال کو سداد پر محمول کرنا مناسب ہے اور عموما اس زمانہ کا سائل نہایت مجبوری کے عالم ہی میں دستِ سوال دراز کرتا تھا، ان کا قول (بغیر نکیر) بھی محلِ نظر ہے کیونکہ کثیر احادیث میں سوال کرنے کی ذم ونکیر موجود ہے! بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں یہ سب جو مذکور ہوا اس بابت کہ اپنے لئے سوال کرے لیکن اگر غیر کے لئے سوال کیا تو بظاہر یہ اختلافِ احوال کے ساتھ مختلف ہے۔

(و إضاعة المال) الاستقراض میں ذکر ہوا تھا کہ اکثر علماء نے اسے اسراف پر محمول کیا ہے بعض نے حرام امور کی قید بھی لگائی، اقوی یہ ہے کہ اس سے مراد شرعا غیر ماذون کسی جہت میں مال خرچ کرنا چاہے وہ جہت دینی ہو یا دنیوی، تو یہ ممنوع ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مال کو لوگوں کی مصالح کے لئے قیّام بنایا ہے اور اس کی تبذیر میں ان مصالح کی تفویت ہے یا اس کے اپنے حق میں یا کسی دیگر کے حق میں، اس سے وجوہِ بِرّ (یعنی نیکی کی راہوں) میں کثرتِ انفاق مستثنیٰ ہے جس کا مقصد ثوابِ آخرت کی تحصیل ہو بشرطِ کہ اس وجہ سے کوئی زیادہ اہم اخروی مصلحت کا ضیاع یا فوات نہ ہو رہا ہو، حاصلِ کلام یہ ہے کہ کثرتِ انفاق میں تین اوجہ ہیں: اول شرعی طور سے

مذموم کاموں میں اس کا انفاق کرنا، اس کے منع ہونے میں شک نہیں، دوم شرعی لحاظ سے اچھی اور قابلِ تعریف جہت میں اسے خرچ کرنا، شرطِ مذکور کے ساتھ اس کے مطلوب ہونے میں شک نہیں، سوم اَصالۃً مباحات میں خرچ کرنا مثلاً نفس کی لذت کا باعث بننے والی اشیاء میں، یہ دو اقسام میں منقسم ہے، ایک یہ کہ ایسا کرنا اس آدمی کی مالی حالت اور اپنے حال کے مطابق ہو، تب یہ اسراف نہ کہلائے گا دوم جو عرفاً اس کے لئے لائق نہ ہو، اس کی بھی آگے ذیلی دو قسمیں ہیں ایک جو ایسی مفسدت کے دفع کے لئے ہو جو ناجزہ (یعنی پیش آ چکی ہے) ہو یا متوقع، تو یہ بھی اسراف نہیں، دوم جو اس میں سے کسی جہت میں نہیں، جمہور کے نزدیک یہ اسراف ہے! بعض شافعیہ اس کے بھی عدم اسراف ہونے کے قائل ہیں، کہتے ہیں کیونکہ اس کے ساتھ مصلحتِ بدن کا قیام ہے اور یہ غرضِ صحیح ہے اور اگر یہ غیر معصیت میں ہے تب تو اسکے لئے مباح ہے، ابن دقیق العید کہتے ہیں ظاہرِ قرآن ان کی اس رائے کے خلاف ہے اھ، قاضی حسین نے تصریح بالمنع کی ہے اپنی کتاب قسم الصدقات میں اسے حرام لکھا، غزالی نے بھی ان کی تبع کی، الکلام علی المغارم میں رافعی نے بھی اسی پر جزم کیا، الشرح کے باب الحجر اور المحرر میں اس کا عدم تبذیر ہونا صحیح قرار دیا، نووی نے ان کی تبع کی، مترجح یہ ہے کہ یہ لِذاتہٖ مذموم نہیں لیکن (مسلسل ایسا کرتے رہنا ارتکابِ محذور یعنی لوگوں کے سامنے دستِ سوال دراز کرانے کا سبب بن سکتا ہے اور جو محذور کی طرف مؤدی ہو وہ محذور ہے، کتاب الزکاۃ میں تمام مال کے صدقہ کے جواز بارے بحث گزری ہے کہ یہ ایسے شخص کی نسبت جائز ہے جو اپنے آپ میں صبر علی المضایقۃ (یعنی تنگی ترشی سہنے) کی قدرت و ہمت پاتا ہے، مالکیہ میں سے علامہ باجی نے تمام مال کے تصدُق کے ممنوع ہونے پر جزم کیا، لکھتے ہیں مصالحِ دنیا میں کثرتِ انفاق مکروہ ہے ہاں نادر الوقوع کسی معاملہ میں ایسا کر لینے میں حرج نہیں مثلاً میزبانی میں یا عیدین کے مواقع پر یا ولائم (یعنی دعوتوں) میں، ضرورت سے زائد عمارتوں پر خرچ کرنے کی کراہت بالاتفاق ہے بالخصوص اگر آرائش و زیبائش میں مبالغہ طرازی کر رہا ہو

جہاں تک معصیت (کے امور) میں اضاعتِ مال ہے تو یہ صرف ارتکابِ فواحش کے ساتھ ہی مختص نہیں بلکہ اس میں مواشی اور خدام کی نسبت سوئے قیام (یعنی برا سلوک) بھی ہے حتی کہ اس باعث ان کی تباہی و ہلاکت ہو، پھر اسی میں سے ہے کہ ایسوں کے حوالے مال کر دینا جن سے ابھی رشد (یعنی دانائی) کی امید نہیں (مثلاً کم سن بیٹے کو شاندار گاڑی یا موٹر سائیکل لے دی یہ چیک نہ کیا کہ کس انداز میں چلاتا ہے اور اس طرح وہ جان و مال کے تلف وضیاع کا سبب بنا) اسی طرح ایسی اشیاء کی خرید میں اس کا استعمال جن سے انتفاع نہیں مثلاً بیش قیمت زر و جواہرات خرید لئے (جو نہ بھوک مٹاتے ہیں اور نہ پیاس) الحلبیات میں سبکی کبیر لکھتے ہیں اضاعتِ مال کے ضمن میں ضابطہ یہ ہے کہ کسی دینی یا دنیوی غرض کیلئے نہ ہو، اگر یہ دونوں منتفی ہیں تو قطعاً حرام ہے اور اگر کوئی ایک موجود ہے اور انفاق لائق بالحال ہے اور کوئی معصیت بھی نہیں تب مطلقاً جواز ہے، دونوں رتبوں کے درمیان کثیر وسائط ہیں جو کسی ضابطہ کے تحت داخل نہیں تو مفتی پر ہے کہ وہ کسی پیش آمدہ معاملہ پر مناسب رائے دے اور اگر اس کی کوئی رائے نہیں بنتی اور کوئی مسئلہ اس پر پیش کیا گیا تو وہ یہ بات مدِ نظر رکھے کہ معصیت میں مال کا انفاق حرام ہے! اس کے نتیجہ میں حاصل مطلوب کو نہ دیکھا جائے کہ قضائے شہوت ہے یا لذتِ حسنہ! جہاں تک ملاذِ مباح (یعنی لذت کی مباح اشیاء) میں اس کا انفاق ہے تو یہ محلِ اختلاف ہے، قولہ تعالی: (وَ الَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَ لَمْ يَقْتُرُوا وَ كَانَ بَيْنَ ذٰلِكَ قَوَامًا) [الفرقان: ٦٧] کا ظاہر یہ ہے کہ زائد خرچ جو آدمی کے حال کے مطابق

نہیں وہ اسراف ہے، پھر لکھتے ہیں جو کسی غرضِ یسیر وتافِہ (معمولی) کیلئے ڈھیر سارا مال خرچ کرلے عقلاء اسے مَضیع قرار دیتے ہیں بخلاف اس کے عکس کے، ابن بطال کہتے ہیں یہ حدیث حسن خلق کی معرفت میں اصل ہے اس میں جمیع اخلاقِ حمیدہ اور خصالِ جمیلہ کا تتبع ہے۔

- 5976حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ حَدَّثَنَا خَالِدٌ الْوَاسِطِيُّ عَنِ الْجُرَيْرِيِّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ عَنْ أَبِيهِ ﷺ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَلاَ أُنَبِّئُكُمْ بِأَكْبَرِ الْكَبَائِرِ قُلْنَا بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الإِشْرَاكُ بِاللَّهِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ وَكَانَ مُتَّكِئًا فَجَلَسَ فَقَالَ أَلاَ وَقَوْلُ الزُّورِ وَشَهَادَةُ الزُّورِ أَلاَ وَقَوْلُ الزُّورِ وَشَهَادَةُ الزُّورِ فَمَا زَالَ يَقُولُهَا حَتَّى قُلْتُ لاَ يَسْكُتُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ص:۱۰) أطرافه 2654، 6273، 6274، - 6919

شیخ بخاری اسحاق بن شاہین واسطی ہیں خالد سے مراد ابن عبداللہ طحان اور جریری، سعید بن ایاس ہیں، یہ ان راویوں میں سے ہیں جو مختلط ہوگئے تھے (یعنی جن کا آخری عمر میں حافظہ خراب ہوگیا تھا) کسی کی تصریح نہیں دیکھی کہ آیا خالد کا ان سے سماع قبل از اختلاط تھا یا اسکے بعد؟ لیکن الشہادات میں بشر بن مفضل کے طریق سے یہ حدیث گزری ہے، استتابۃ المرتدین میں بھی اسماعیل بن علیہ کے حوالے سے آرہی ہے دونوں جریری سے اس کے راوی ہیں الشہادات میں اسماعیل عنہ کی روایت میں عبدالرحمن بن ابو بکرہ کی ان کیلئے تحدیث کی تصریح مذکور تھی۔

(بأکبر الکبائر ثلاثا) یعنی تین مرتبہ فرمایا، یہی آپ کی عادت مبارکہ تھی کہ تین مرتبہ احکام و مسائل کے بیان کا تکرار کرتے تاکہ سامعین کے بخوبی ذہن نشین ہوجائیں اور اچھی طرح فہم کرسکیں، بعض سمجھے کہ (ثلاثا) سے مراد کبائر کی تعداد ہے، یہ بعید ہے اول کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ استتابۃ المرتدین کی ابن علیہ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (أکبر الکبائر الإشراک وعقوق الوالدین و شهادة الزور، ثلاثا) اس بارے سلف کے ہاں اختلافِ آراء ہے جمہور کا مذہب ہے کہ گناہوں میں بعض کبائر اور بعض صغائر ہیں، ایک گروہ نے جن میں الاستاذ ابو اسحاق اسفرائنی بھی ہیں یہ شاذ رائے اختیار کی کہ کوئی گناہ صغیرہ نہیں، اللہ نے ہر جس چیز سے منع کیا وہ کبیرہ ہے، یہ ابن عباس سے بھی منقول ہے قاضی عیاض نے اسے (کئی) محققین سے نقل کیا ان کی حجت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ (کے ہر چھوٹے بڑے حکم) کی مخالفت اس کے جلال کی نسبت سے کبیرہ ہے اھ، ابن بطال نے اسے اشعریہ کی طرف منسوب کیا اور لکھا گناہوں کی صغائر اور کبائر میں تقسیم عام فقہاء کا قول ہے اشعریہ میں سے ابوبکر بن طیب اور ان کے اصحاب نے اس کی مخالفت کی اور کہا معاصی سب کے سب کبائر ہیں، ان کے بعض پر صغائر کے لفظ کا اطلاق اس سے بڑے گناہ کی نسبت سے کیا جاتا ہے جیسے زنا کے مقابلہ میں حرام بوسے کو صغیرہ کہا جائے حالانکہ وہ بھی کبیرہ گناہ ہے، کہتے ہیں ہمارے خیال میں کوئی گناہ ایسا نہیں جو واجب طور پر کسی اور گناہ سے اجتناب کی صورت میں معاف کر دیا جائے بلکہ ہر ایک (اپنی جگہ) کبیرہ ہے اور اس کا مرتکب اللہ کی مشیت پر ہے (کہ چھوڑے یا عذاب دے) ماسوا کفر (وشرک) کے جیسے اس آیت میں کہا: (إِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ) [النساء: ۱۱۶] آیت جس کے ساتھ اول قول کے قائلین نے حجت پکڑی یعنی قولہ تعالیٰ: (إِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ) [النساء: ۳۱] کا جواب یہ دیا کہ یہاں مراد شرک ہے، کبھی جمع کا لفظ بول کر واحد مراد لیا جاتا ہے، فراء کہتے ہیں جس

نے (کبائر) پڑھا تو مراد (کبیر) ہے اور کبیر الاثم شرک ہے، جیسے یہ آیت ہے: (كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ) [الشعراء: ۱۰۵] حالانکہ سوائے حضرت نوح کے کوئی اور رسول ان کے پاس نہیں آیا، کہتے ہیں صغیرہ گناہ کی پاداش میں جواز عقاب اسی طرح ہے جیسے کبائر پر ہے اھ، نووی لکھتے ہیں کتاب وسنت سے ادلہ پہلی رائے کے حق میں متظاہر ہیں، غزالی البسیط میں لکھتے ہیں کسی فقیہ کیلئے لائق نہیں کہ وہ صغیرہ اور کبیرہ گناہوں کے درمیان فرق کا انکار کرے بقول ابن حجر امام الحرمین اشاعرہ سے منسوب اس رائے کو محقق کیا اور اسے اختیار کیا اور بیان کیا کہ یہ جمہور کے قول کے مخالف نہیں، الارشاد میں لکھتے ہیں ہمارے ہاں مختار یہ ہے کہ ہر گناہ جس کے ساتھ اللہ کی نافرمانی کی جائے وہ کبیرہ ہے کئی دفعہ کوئی شئ اپنے اقران کی نسبت سے صغیر شمار کی جاتی ہے اگرچہ وہ فی حق الملک کبیر ہی ہو اور اللہ تعالیٰ تو ہر ایک سے اعظم ہے تو اسکی ادنی سی مخالفت بھی کبیر ہے لیکن گناہ اگرچہ سب کبار ہیں البتہ اپنے رتبوں میں متفاوت ہیں، بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ لفظی اختلاف ہے لکھتے ہیں تحقیق یہ ہے کہ کبیرہ کے دو اعتبار ہیں تو بعض کے بعض پر قیاس کی نسبت سے یہ قطعاً باہم متفاوت ہیں جبکہ آمر و ناہی (یعنی اللہ تعالیٰ) کی نسبت سے سبھی کبار ہیں اور تحقیق یہ ہے کہ یہ معنوی اختلاف ہے اس کا باعث ظاہر آیت کا اخذ بنا، حدیث اس امر پر دال ہے کہ صغائر گناہ کبائر سے اجتناب کرتے رہنے کے سبب مٹ جاتے ہیں جیسے اس کا بیان گزرا

قرطبی لکھتے ہیں میرا نہیں خیال کہ ابن عباس سے مذکورہ منقول صحیح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر جس سے منع کیا وہ کبیر ہے کیونکہ یہ صغائر و کبائر کے مابین فرق کی بابت ظاہر قرآن کے مخالف ہے، قرآن کا ارشاد ہے: (الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ) [النجم: ۳۲] اسی طرح یہ آیت: (إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّآتِكُمْ) [النساء: ۳۱) تو منہیات کو صغائر اور کبائر میں تقسیم کیا اور دونوں کے حکم کا تفرقہ کیا کہ صغائر کی تکفیر و بخشش کو کبائر سے اجتناب کے ساتھ مشروط کیا تو حَبر القرآن (ابن عباس کا لقب) پر یہ امر کیونکر مخفی رہ سکتا تھا، بقول ابن حجر اس کی تائید لمم کی تفسیرِ ابن عباس سے ہوئی جو آگے مذکور ہوگی لیکن ان سے منقول یہ اثر اسماعیل قاضی اور طبری نے شیخین کی شرط پر صحیح سند کے ساتھ تخریج کیا ہے، تو اولیٰ (تاویل) یہ ہے کہ ان کے قول (نهى الله عنه) کو نہیِ خاص پر محمول کیا جائے یعنی وہ جس کے ساتھ وعید مقرون ہو (اور یہ کبیرہ گناہوں کی علامت ہے) جیسا کہ ابن عباس کی ایک اور روایت میں یہ مقیداً مذکور ہوا، جمعاً بین کلامین مطلق روایت کو مقید پر محمول کرنا ہوگا، طیبی کہتے ہیں صغیرہ اور کبیرہ دونوں نسبی امر ہیں تو ضروری ہے کہ کسی امر کی طرف وہ دونوں مضاف ہوں اور یہ درج ذیل تین اشیاء میں سے ایک ہو سکتا ہے: طاعت، معصیت اور ثواب! جہاں تک طاعت ہے تو ہر وہ گناہ جسے نماز مٹا دیتی ہے، صغیرہ ہے اور ہر وہ گناہ جسے اسلام یا ہجرت مٹائے وہ کبائر میں سے ہے، جہاں تک معصیت کا تعلق ہے تو ہر وہ معصیت جس کا فاعل اس کے سبب کسی وعید یا عقاب کا مستحق بنے جو کسی دیگر معصیت کے سبب عقاب و وعید سے ازید ہو تو وہ کبیرہ ہے، اور جو ثواب ہے تو فاعلِ معصیت اگر مقربین میں سے ہے تو صغیرہ گناہ بھی اس کی نسبت کبیرہ ہیں، بعض انبیاء کے حق میں ایسے امور پر بھی معاتبت واقع ہوئی ہے جو ان کے غیر کے حق میں معصیت بھی شمار نہیں ہوتے اھ، ابن حجر کہتے ہیں ان کی وعید و عقاب سے متعلق کلام بعض حضرات کے اس اطلاق کہ کبیرہ کی علامت یہ ہے کہ اس کے فاعل کے حق میں وعید یا عقاب کا ورود ہوا ہو، کے عموم کو خاص کرتی ہے لیکن اس سے لازم آتا ہے کہ مثلاً مطلق قتلِ نفس کبیرہ نہیں گویا اگرچہ اس کے فاعل کے حق میں وعید یا عقاب وارد ہے مگر اپنی اولاد کو قتل کرنے والے کے حق میں وارد وعید و عقاب اشد ہے تو درست وہی جو جمہور

نے کہا اور مثالِ مذکور اور جو اس کے مشابہ ہو، گناہوں کو کبیرہ اور اکبر میں منقسم کرتی ہے، نووی لکھتے ہیں ضبطِ کبیرہ (یعنی اس کی تعریف) کے ضمن میں بہت زیادہ اختلاف ہے ابن عباس سے نقل کیا گیا کہ ہر وہ گناہ جس پر اللہ نے آگ یا غضب یا لعنت یا عذاب کی مہر لگائی وہ کبیرہ ہے، کہتے ہیں اسی قسم کا قول حسن بصری سے بھی مروی ہے دیگر اہلِ علم کہتے ہیں یہ وہ گناہ جس کی پاداش میں اللہ نے عذابِ آخرت کی وعید دی یا دنیا میں اس پر کوئی حد واجب کی بقول ابن حجر اس آخری پر امام احمد کی نص بھی ہے جسے قاضی ابویعلی اور شافعیہ کے ماوردی نے نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (الكبيرة ما وجبت فيه الحدود أو توجه إليها الوعيد) ابن عباس سے منقول قولِ مذکور ابن ابی حاتم نے لابأس بہ سند کے ساتھ ذکر کیا مگر اس میں انقطاع ہے، ایک اور متصل سند جو بھی لابأس بہ ہے کے ساتھ بھی ان سے نقل کیا کہ ہر وہ گناہ جس پر اللہ نے آگ کا توعّد کیا کبیرہ ہے، کثیر شافعیہ نے کئی اور ضوابط کے ساتھ بھی کبائر کو متصف کیا ہے مثلاً امام الحرمین کا قول کہ ہر وہ جرم جو اپنے فاعل کے دین کے ساتھ قلتِ تعلق اور رقتِ دیانت پر دلالت کرتا ہے وہ کبیرہ ہے، حلیمی کا قول ہے کہ ہر محرم لِعَینِہٖ جس سے اس میں موجود کسی معنی کے مدنظر منع کیا گیا، وہ کبیرہ ہے، رافعی لکھتے ہیں جو موجبِ حد ہو، بعض نے کہا کتاب وسنت کی رو سے جس کے مرتکب کیلئے کوئی وعید وارد ہوئی ہو، یہی اکثر نے بیان کیا وہ خود اول کی ترجیح کی طرف امیل ہیں لیکن تفصیلِ کبائر کے ذکر کے ضمن میں ثانی اوفق ہے

اس امر میں اشکال سمجھا گیا ہے کہ کثیر ایسے ذنوب جنہیں نصوص میں بطورِ کبائر ذکر کیا گیا ان میں کوئی حد نہیں ہے مثلاً عقوقِ والدین! بعض ائمہ نے اس کا یہ جواب دیا کہ ان قائلین کی مراد ان کبائر گناہوں سے تھی جن کے کبائر ہونے کی بابت کوئی نص نہ تھی، ابن عبدالسلام القواعد میں لکھتے ہیں میں نے کسی عالم کے ہاں کبائر کی کوئی ایسی تعریف وضابطہ نہیں دیکھا جو ہر اعتراض سے سالم ہو، اولی یہ ہے کہ اس کا ضابطہ یہ مقرر کیا جائے کہ جس کے مرتکب کی بابت یوں لگے کہ وہ دین کی نسبت متہاون ہے (یعنی اسے اسکی کوئی خاص پرواہ نہیں)، یہ ان کبائر سے دیگر میں جن کی بابت نص وارد ہے بقول ابن حجر یہ اچھا ضابطہ ہے، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں راجح یہ ہے کہ ہر ایسا گناہ جس کا کبر منصوص ہے یا اس پر عقاب کی وعید مذکور ہے یا اس پر کوئی حد معلق کی گئی یا نکیر مشدد کی گئی تو وہ کبیرہ ہے، ابن صلاح کی کلام ابن عباس کے اس قول کے موافق ہے جو اولا ابن عباس سے منقول ہوا، ایجابِ حد کی زیادت بھی کی، اس پر کبائر کی تعداد کثیر ہوگی، جہاں تک ایسے ذنوب جن کے کبیرہ ہونے پر نص وارد ہے تو اس بارے آگے کتاب استتابة المرتدین میں حدیثِ ابوہریرہ: (اجتنبوا السبع الموبقات) کی شرح کے ذیل میں کلام ہوگی، وہاں ذکر کریں گے کہ کبائر کی تعداد سات سے زیادہ بنتی ہے کیونکہ کئی دیگر احادیث میں بعض اور گناہوں کا انہیں کبائر یا موبق قرار دے کر ذکر موجود ہے کئی دیگر اہلِ علم کی رائے ہے کہ وہ ذنوب جن کے کبائر ہونے پر نص مذکور نہیں حالانکہ وہ کبائر ہیں ان کیلئے کوئی ضابطہ نہیں، واحدی لکھتے ہیں شارع نے جن کا کبیرہ ہونا بیان نہیں کیا (حالانکہ وہ کبائر ہیں)، اس کے اخفاء میں حکمت یہ ہے کہ بندہ اس خشیت سے بھی ان سے بچا رہے کہ کہیں یہ کبیرہ نہ ہوں جیسے شبِ قدر، یوم جمعہ کی ساعتِ اجابت اور اسمِ اعظم کو مخفی رکھا۔

(أكبر الكبائر) یہ اپنے ظاہرِ حصر پر نہیں بلکہ (مِن) مقدر ہے، کئی اور اشیاء کے بارہ میں بھی مذکور ہوا ہے کہ وہ اکبر الکبائر ہیں مثلاً خودکشی جو آمدہ حدیثِ انس میں مذکور ہے ابن مسعود کی ایک حدیث میں ہے کہ (أيُّ الذنب أعظم) کے جواب میں پڑوسن

کے ساتھ زنا کا ذکر کیا، یہ چند ابواب کے بعد آ رہی ہے، عبداللہ بن انیس جہنی کی حدیث مرفوع میں (من أکبر الکبائر) کا ذکر کرتے ہوئے (الیمین الغموس) کا ذکر کیا، اسے ترمذی نے حسن سند کے ساتھ تخریج کیا، احمد کے ہاں حدیثِ ابن عمرو اور حدیثِ ابو ہریرہ مرفوع سے اس کا شاہد بھی ہے، اس کے الفاظ ہیں: (إن مِنْ أکبر الکبائر استطالة المرء فی عرض رجل مسلم) (یعنی بڑے کبیرہ گناہوں میں سے ہے کہ کسی مسلمان کی عزت وحرمت کے طعن میں زبان دراز کی جائے) اسے ابن ابو حاتم بسند حسن نقل کیا حضرت بریدہ سے مرفوعا ہے؛ (من أکبر الکبائر) تو زائد پانی اور فحل (یعنی سانڈ) دینے سے ممتنع ہونا ذکر کیا اسے بزار نے ضعیف سند کے ساتھ روایت کیا، ابن عمر سے مرفوعاً مروی ہے: (أکبر الکبائر سوء الظن باللہ) (یعنی اللہ سے سوئے ظنی) اسے ابن مردویہ نے ضعیف سند سے نقل کیا اسی سے قریب حضرت ابو ہریرہ کی یہ مرفوع روایت ہے: (و مَنْ أظلم مِمَّنْ ذهب یخلق کَخلقی) یہ کتاب اللباس میں گزری، حضرت عائشہ کی حدیث میں ہے: (أبغَضُ الرجال إلی الله الألدُّ الخصم) (یعنی اللہ کو مبغوض ترین شخص جو بہت جھگڑالو ہے) اسے شیخین نے تخریج کیا، ابن عمرو کی حدیث گزری: (مِن أکبر الکبائر أنْ یسُبَّ الرجلُ أباه) لیکن یہ مجموع عقوق سے ہے، ابن دقیق العید لکھتے ہیں آپ کے قول: (أکبر الکبائر) سے مستفاد ہے کہ (کبیرہ) گناہ کبیر اور اکبر میں منقسم ہیں، اس سے یہ بھی مستنبط ہوا کہ بعض گناہ صغائر ہیں لیکن یہ محلِ نظر ہے کیونکہ جس نے کہا ہر گناہ کبیرہ ہے اس کے نزدیک کبائر اور ذنوب ایک ہی شئ پر متوارد ہیں گویا کہا گیا: (ألا أُنبِّئُکم بأکبر الذنوب) کہتے ہیں لازم نہیں کہ جنہیں آپ نے بطور اکبرالکبائر ذکر کیا وہ باہم مستوی ہوں کیونکہ شرک باللہ ان سب مذکورہ سے اعظم ہے۔

(الإشراك باللہ) ابن دقیق العید لکھتے ہیں محتمل ہے کہ اس سے مراد مطلق کفر ہو اسے خاص بالذکر غالب فی الوجود ہونے کے باعث کیا بالخصوص بلادِ عرب میں (یعنی ان ایام میں) تو دیگر اصنافِ کفر کی نسبت اس پر زیادہ توجہ دلاتے ہوئے یہ کہا، یہ بھی محتمل ہے کہ خصوصیت کے ساتھ یہی مراد ہو مگر اس احتمال کا رد یہ امر کرتا ہے کہ کبھی ظاہر ہوتا ہے کہ بعض الکفر شرک سے بھی اعظم ہے مثلا تعطیل (یعنی اللہ کو اس کے بعض افعال یا صفات سے معطل ماننا) تو احتمالِ اول ہی راجح ہے۔ (و کان متکئا فجلس) بشر بن مفضل کی جریری سے روایت میں ہے: (و جلس و کان متکئاً) الاستئذان میں اول کی مانند ہے۔

(قال ألا و قول الزور الخ) اس طریق میں اسی طرح ہے بشر کی روایت میں ہے: (فما زال یکررها حتی قلنا لیته سَکَتَ) یعنی از رہِ شفقت تمنا کی کہ کاش خاموش ہو جائیں کیونکہ دیکھا کہ آپ منزعج ہو رہے ہیں، ابن دقیق العید لکھتے ہیں جھوٹی گواہی کی بابت آپ کا یہ اہتمام وتاکید اس وجہ سے محتمل ہے کہ اس میں لوگوں کا وقوع آسان اور اس کے ساتھ تہاون عام و اکثر ہے اور اس کی مفسدت وقوع کے اعتبار سے ایسر ہے کیونکہ شرک سے تو مسلمان دور بھاگتا ہے اور والدین کی نافرمانی سے طبعِ سلیم متنفر ہے جبکہ جھوٹی گواہی دینے کے محرکات اور مرغبات کثیر ہیں تو ان پر زور دینا مستحسن تھا، یہ بنسبت دیگر مذکور کے اس کے عظم کی وجہ سے نہیں، کہتے ہیں جہاں تک (شہادة) کے (قول) پر عطف کا تعلق ہے تو لازم ہے کہ شہادۃ کے لئے تاکیداً ہو کیونکہ اگر اسے اطلاق پر محمول کیا تو لازم ہے کہ مطلقا ایک جھوٹ بولنا بھی کبیرہ گناہ ہو جب کہ ایسا نہیں اگرچہ بعض جھوٹ ایسے ہیں کہ جن کے عظم و کبر پر نص ہے جیسے قرآن میں ہے: (وَ مَنْ یَکْسِبْ خَطِیْئَةً أَوْ إِثْماً ثُمَّ یَرْمِ بِهِ بَرِیْئاً فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَاناً وَ إِثْماً مُّبِیْناً) [النساء: ۱۱۲]

فی الجملہ کذب کے مراتب اس کے مفاسد کے لحاظ سے متفاوت ہیں ایک حدیث صحیح نے اس امر پر نص کیا کہ غیبت اور چغلی کبیرہ گناہ ہیں اور غیبت چغلی کیئے گئے معاملہ کے اعتبار سے باہم مختلف اور متفاوت ہے، قذف کے ساتھ غیبت کبیرہ گناہ ہے (یعنی چغلی بھی ہے ... ف بھی) تو مثلاً خلق وہیئت لے ساتھ غیبت اس کے مساوی نہیں، دیگر اہل علم کہتے ہیں جائز ہے کہ یہ عطفِ خاص بعد العام کی ... سے ... کیونکہ ہر شہادتِ زور قولِ زور ہے اس کا عکس درست نہیں، یہ بھی محتمل ہے کہ قولِ زور کی کوئی خاص نوع مراد ہو بقول ابن حجر اولی وہی جو شیخ نے کہا، اس کی تائید آمدہ حدیثِ انس میں واقع اسلوبِ شک سے بھی ملتی ہے جس سے دلالت ملی کہ مراد ایک ہی شیٔ ہے، قرطبی کہتے ہیں شہادتِ زور اور شہادتِ کذب ایک ہی چیز ہیں اس کا مقصد یہی ہے کہ اتلافِ نفس، اخذِ مال، تحلیلِ حرام یا تحریمِ حلال جیسے باطل مقاصد میں سے کوئی حاصل کیا جائے تو کبائر میں شرک کے بعد اس سے ضرر کے لحاظ سے کوئی اور گناہ اور فساد اس سے بڑھ کر نہیں، بعض کا خیال ہے کہ اس حدیث میں شہادتِ زور سے مراد کفر ہے کافر شاہد بالزور ہے، یہ ضعیف ہے بعض نے کہا مراد وہ جو شہادتِ زور کو حلال سمجھتا ہے، یہ بعید ہے۔

- 5977 حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ حَدَّثَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ قَالَ ذَكَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْكَبَائِرَ أَوْ سُئِلَ عَنِ الْكَبَائِرِ فَقَالَ الشِّرْكُ بِاللَّهِ وَقَتْلُ النَّفْسِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ فَقَالَ أَلاَ أُنَبِّئُكُمْ بِأَكْبَرِ الْكَبَائِرِ قَالَ -قَوْلُ الزُّورِ أَوْ قَالَ شَهَادَةُ الزُّورِ قَالَ شُعْبَةُ وَأَكْثَرُ ظَنِّي أَنَّهُ قَالَ شَهَادَةُ الزُّورِ
(ترجمہ کیلئے جلد ۴ص:۱۰۹) .طرفاه 2653، - 6871

(عبيد الله بن أبى بكر) یعنی ابن انس بن مالک۔ (أو سئل الخ) اس روایت میں اسی طرح شک کے ساتھ ہے الشہادات کی روایت میں ثانی پر جزم تھا الدیات میں عمر بن مرزوق عن شعبہ عن ابن ابی بکر (سمع أنسا) کے طریق میں یہ واقع ہے: (أكبر الكبائر الإشراك بالله) ابن مندہ کی کتاب الایمان اور نقاش کی کتاب القضاۃ میں بھی ابو عامر عقدی عن شعبہ کے طریق سے اسی طرح ہے بخاری نے ابو عامر کا یہ طریق الشہادات میں معلقاً ذکر کیا تھا سیاق غیر مذکور ہے، یہ اس لحاظ سے ابو بکرہ کی روایت کے موافق ہے کہ یہ مذکورات (من أكبر الكبائر) ہیں نہ کہ مطلقاً اکبر الکبائر۔

(ألا أنبئكم الخ) یہ اس امر میں ظاہر ہے کہ آپ نے اکبر الکبائر کو قولِ زور کے ساتھ خاص کیا لیکن روایت جس کی طرف قبل ازیں اشارہ کیا اس امر کی مؤذِن ہے کہ مذکور چاروں امور اس میں مشترک ہیں۔ (أكثر ظني الخ) بقول ابن حجر وہب بن جریر اور عبد الملک بن ابراہیم کی الشہادات میں روایت میں جزم کے ساتھ ہے کہ قتیبہ نے کہا: (و شهادة الزور) مسلم کی خالد بن حارث عن شعبہ سے روایت میں بغیر شک کے: (و قول الزور) ہے، اس اور سابقہ حدیث میں وعظ ونصیحت کی بات تین دفعہ دہرانے کا استحباب ظاہر ہوتا ہے تا کہ اچھی طرح فہم ہو، واعظ کا دورانِ وعظ انزعاج (یعنی لہجے میں شدت لانا) بھی ظاہر ہوا تا کہ اس سے وعظ کے وعی اور منع کردہ فعل سے زجر میں ابلغ ہو، شہادتِ زور کے معاملہ کی سنگینی بھی ظاہر ہوئی اس کے نتیجہ میں مترتب ہونے والے مفاسد کے پیش نظر اگرچہ اس کے مراتب متفاوت ہیں، اس کے کچھ احکام کا بیان کتاب الشہادات میں گزرا ہے، زُور کی تعریف اور ضابط یہ کہ کسی

شیٔ کا وہ وصف جو حقیقت کے برخلاف ہو، کبھی قول کی طرف بھی یہ مضاف ہوتا ہے تب کذب و باطل کو شامل ہوگا کبھی صرف گواہی کے ساتھ یہ مختص ہوتا ہے اور کبھی فعل کی طرف اس کی اضافت ہوتی ہے اسی سے حدیث ہے: (لابس ثَوْبَی زُوْر)، شَعرِ موصول (یعنی وہ بال جنہیں سر کے بالوں کے ساتھ ملایا جائے) کو زور کا تسمیہ بھی اسی سے ہے جیسا کہ اللباس میں گزرا

قولہ تعالیٰ: (وَ الَّذِینَ لَا یَشْهَدُونَ الزُّوْرَ) [الفرقان: ۷۲] سے مراد کی بابت اختلاف کا بیان گزرا ہے کہ راجح یہ ہے کہ آیت میں اس سے مراد باطل ہے معنی یہ کہ اسے حاضر نہیں ہوتے، حدیث سے کبائر ذنوب کی مجانبت پر تحریض ملی تاکہ اس کے ذریعہ صغائر کی تکفیر حاصل ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا وعدہ ہے، شاگرد کا استاذ پر اشفاق بھی ثابت ہوا جب اسے منزعج پائے اور اس کے عدم غضب کی تمنا بھی اس وجہ سے جو غضب کے سبب تغیرِ مزاج ہو جاتا ہے۔

- 7 باب صِلَةِ الْوَالِدِ الْمُشْرِكِ (مشرک والد سے صلہ رحمی)

- 5978حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ أَخْبَرَنِي أَبِي أَخْبَرَتْنِي أَسْمَاءُ ابْنَةُ أَبِي بَكْرٍ قَالَتْ أَتَتْنِي أُمِّي رَاغِبَةً فِي عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ فَسَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ آصِلُهَا قَالَ نَعَمْ قَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهَا ﴿ لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ ﴾

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۷۰ اس میں مزید ہے ابن عیینہ کہتے ہیں تو اس پر اللہ تعالی نے یہ آیت نازل کی: لا ینھاکم الخ)

أطرافه 2620، 3183، - 5979

کتاب الھبہ میں اس کی مفصل شرح گزری ہے (راغبة) کی بابت اختلاف کا حال بھی ذکر ہوا تھا کہ یہ باء کے ساتھ ہے یا میم کے ساتھ، طیبی کہتے ہیں اگر (راغبة) بلا قید ہے تو اس سے مراد اسلام میں رغبت کرنے والی ہے نہ کہ کچھ اور، اور اگر اس کے ساتھ (مشركة) یا (فی عهد قريش) مقرون ہو تو مراد (راغبة فی صلتی) ہے، اور اگر یہ میم کے ساتھ ہے تب اس کا معنی ہے: (كارهة للإسلام) (یعنی اسلام سے کراہت کرنے والی) بقول ابن حجر باء کے ساتھ جو ہے تو اس صورت میں مطلق کا مقید پر محمول کرنا متعین ہے کیونکہ حدیث واحد اور ایک ہی قصہ سے متعلق ہے، ایک اور جہت سے بھی قید متعین ہے وہ یہ کہ اگر وہ اسلام میں رغبت لے کر آئی ہوتی تو حضرت اسماء کو اس کے ساتھ صلہ رحمی کی بابت نبی اکرم سے دریافت کرنے کی ضرورت نہ ہوتی کیونکہ فعلِ نبوی سے ایسوں کی تالیفِ قلبی کرنا ثابت و ظاہر تھا اس بارے اجازت کی ضرورت نہ تھی۔

- 8 باب صِلَةِ الْمَرْأَةِ أُمَّهَا وَلَهَا زَوْجٌ (شادی شدہ مسلمان خاتون کا اپنی والدہ سے صلہ رحمی)

- 5979وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي هِشَامٌ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ أَسْمَاءَ قَالَتْ قَدِمَتْ أُمِّي وَهِيَ مُشْرِكَةٌ فِي عَهْدِ قُرَيْشٍ وَمُدَّتِهِمْ إِذْ عَاهَدُوا النَّبِيَّ ﷺ مَعَ أَبِيهَا فَاسْتَفْتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ

فَقُلْتُ إِنَّ أُمِّي قَدِمَتْ وَهِيَ رَاغِبَةٌ (أَفَأَصِلُهَا) قَالَ نَعَمْ صِلِي أُمَّكِ

(سابقہ) .أطرافه 2620، 3183، 5978

5980 - حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَا سُفْيَانَ أَخْبَرَهُ أَنَّ هِرَقْلَ أَرْسَلَ إِلَيْهِ فَقَالَ يَعْنِي النَّبِيَّ ﷺ يَأْمُرُنَا بِالصَّلَاةِ وَالصَّدَقَةِ وَالْعَفَافِ وَالصِّلَةِ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۱۴۸) .أطرافه 7، 51، 2681، 2804، 2941، 2978، 3174، 4553، 6260، 7196، - 7541

اس کے تحت دو احادیث نقل کیں ایک ہرقل کے قصہ میں حدیثِ ابی سفیان، بخاری کے شروع میں یہ مفصلا مشروح ہو چکی ہے اور اس کے کثیر فوائد تفسیرِ آل عمران میں بھی ذکر کئے یہاں مرادِ ترجمہ ذکرِ صلہ ہے، اس کے عموم سے حکمِ ترجمہ اخذ کیا جائے گا، دوم حدیثِ اسماء جو سابق الذکر باب میں بھی منقول ہے یہاں اسے معلقا ذکر کیا، ابونعیم کے ہاں متخرج میں عالی سند کے ساتھ موصول ہے، جزء ابی الجہم العلاء بن موسی میں بھی لیث کے حوالے سے مخرج ہے، ابن بطال کہتے ہیں حدیثِ اسماء سے فقہِ ترجمہ یہ ہے کہ نبی اکرم نے حضرت اسماء کے لئے مباح کیا کہ اپنی والدہ کے ساتھ صلہ رحمی کریں اور اس ضمن میں شوہر کے ساتھ مشاورت مشروط نہ کی، کہتے ہیں اس میں ان حضرات کے لئے حجت ہے جو بیوی کے لئے جائز قرار دیتے ہیں کہ وہ شوہر کے مال میں اس کی اجازت (وعلم) کے بغیر تصرف کر سکتی ہے بقول ابن حجر یہ بات مخفی نہیں کہ اگر قول بالاشراط کی بابت کوئی دلیلِ خاص ثابت ہو تو اسے مقدم کرنا ہو گا اس پر جس پر حدیثِ اسماء میں مذکور عدمِ تقیید دال ہے۔

9 - باب صِلَةِ الأَخِ الْمُشْرِكِ (مشرک بھائی سے صلہ رحمی)

5981 - حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ يَقُولُ رَأَى عُمَرُ حُلَّةَ سِيَرَاءَ تُبَاعُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ابْتَعْ هَذِهِ وَالْبَسْهَا يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَإِذَا جَاءَكَ الْوُفُودُ قَالَ إِنَّمَا يَلْبَسُ هَذِهِ مَنْ لاَ خَلاَقَ لَهُ فَأُتِيَ النَّبِيُّ ﷺ مِنْهَا بِحُلَلٍ فَأَرْسَلَ إِلَى عُمَرَ بِحُلَّةٍ فَقَالَ كَيْفَ أَلْبَسُهَا وَقَدْ قُلْتَ فِيهَا مَا قُلْتَ قَالَ إِنِّي لَمْ أُعْطِكَهَا لِتَلْبَسَهَا وَلَكِنْ تَبِيعُهَا أَوْ تَكْسُوهَا فَأَرْسَلَ بِهَا عُمَرُ إِلَى أَخٍ لَهُ مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ قَبْلَ أَنْ يُسْلِمَ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۳۰۴) أطرافه 886، 948، 2104، 2612، 2619، 3054، 5841، - 6081.

حلہ سیراء بارے حضرت عمر کی روایت جو کتاب اللباس میں مشروحا گزری ہے۔

- 10باب فَضْلِ صِلَةِ الرَّحِمِ (صلہ رحمی کی فضیلت)

رحم ہائے مفتوح اور حائے مکسور کے ساتھ، اقارب پر اس کا اطلاق ہوتا ہے اقارب وہ جن کا آپس میں نسب کا رشتہ ہو چاہے وارث بنیں یا نہیں، محرم ہوں یا غیر محرم، بعض نے کہا صرف محارم مراد ہیں مگر اول راجح ہے کیونکہ ثانی ذوی ارحام سے اعمام اور اخوال (یعنی چچاؤں اور ماموؤں) کی اولاد کے خروج کو مستلزم ہے حالانکہ ایسا نہیں! اس کے تحت حضرت ابوایوب کی روایت دوطرق سے لائے ہیں کتاب الزکاۃ میں اس کی مفصل شرح گزری ہے۔

- 5982حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي ابْنُ عُثْمَانَ قَالَ سَمِعْتُ مُوسَى بْنَ طَلْحَةَ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ قَالَ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخْبِرْنِي بِعَمَلٍ يُدْخِلُنِي الْجَنَّةَ

.(حوالہ اگلی روایت کے ساتھ ہے) طرفاہ 1396، - 5983

- 5983حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ حَدَّثَنَا بَهْزٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا ابْنُ عُثْمَانَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَوْهَبٍ وَأَبُوهُ عُثْمَانُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُمَا سَمِعَا مُوسَى بْنَ طَلْحَةَ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الأَنْصَارِيِّ -رضى الله عنه أَنَّ رَجُلاً قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخْبِرْنِي بِعَمَلٍ يُدْخِلُنِي الْجَنَّةَ فَقَالَ الْقَوْمُ مَالَهُ مَالَهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَرَبٌ مَالَهُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ تَعْبُدُ اللَّهَ لاَ تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا وَتُقِيمُ الصَّلاَةَ وَتُؤْتِي الزَّكَاةَ وَتَصِلُ الرَّحِمَ ذَرْهَا قَالَ كَأَنَّهُ كَانَ عَلَى رَاحِلَتِهِ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۲۹۸) .طرفاہ 1396، - 5982

- 11باب إِثْمِ الْقَاطِعِ (قطع رحمی کرنے والے کا گناہ)

- 5984حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ قَالَ إِنَّ جُبَيْرَ بْنَ مُطْعِمٍ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لاَ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ قَاطِعٌ

ترجمہ: جبیر بن مطعم کہتے ہیں کہ نبی پاک کو فرماتے ہوئے سنا کہ قطع رحمی کرنے والا جنت میں داخل نہ ہوگا۔

(لا يدخل الجنة قاطع الخ) عقیل کے طریق سے اسی طرح وارد کیا مسلم کے ہاں بھی مالک اور معمر کے طریق سے اسی کے مانند ہے تینوں زہری سے اس کے راوی ہیں بخاری نے الادب المفرد میں بھی اسے عبداللہ بن صالح عن لیث سے نقل کیا اس میں (قاطع رحم) مذکور ہے اسے مسلم اور ترمذی نے ابن عیینہ عن زہری سے روایتِ مالک کی طرح نقل کیا، سفیان کہتے ہیں: (یعنی قاطع رحم) ابن بطال نے ذکر کیا کہ بعض اصحابِ سفیان نے ان سے عبداللہ بن صالح کی مانند روایت کیا اور تفسیر کو حدیث میں مدرج کر دیا، اسی لفظ کے ساتھ اعمش عن عطیہ عن ابی سعید سے وارد ہوئی ہے اسے اسماعیل قاضی نے الاحکام میں اور ابوحریز عبداللہ بن حسین قاضیِ سجستان عن ابی بردہ عن ابی موسی کے حوالے سے ان الفاظ کے ساتھ مرفوعا روایت کیا: (لا يدخل الجنة مُدمِنُ خمر ولا

مصدق بسحر و لا قاطع رحم) اسے ابن حبان اور حاکم نے تخریج کیا ابو داؤد کی حضرت ابو بکر سے مرفوع روایت میں ہے: (ما من ذنب أجدرُ أنْ يُعَجِّلَ اللهُ لِصَاحبه العقوبةَ في الدنيا مع ما يَدَّخِرُ له في الآخرة مِنَ الْبَغْيِ وقَطِيْعَة الرحم) (یعنی ظلم کرنے اور قطع رحمی سے کوئی گناہ زیادہ لائق نہیں کہ آخرت کے عذاب کے ساتھ ساتھ اللہ دنیا میں بھی اس کی سزا دے) بخاری کی الادب المفرد میں حضرت ابو ہریرہ سے مرفوع حدیث میں ہے کہ ہر شب جمعہ بنی آدم کے اعمال پیش کئے جاتے ہیں تو قطع رحمی کرنے والے کا عمل قبولیت سے محروم رہتا ہے، طبرانی کی حضرت ابن مسعود سے حدیث میں ہے کہ آسمان کے دروازے قاطع رحم کے لئے بند ہیں الادب المفرد میں ابن ابی اوفی سے مرفوع روایت میں ہے کہ اس قوم پر رحمت کا نزول نہیں ہوتا جن میں قاطع رحم ہو، طیبی نے ذکر کیا کہ قوم سے مراد یہ محتمل ہے کہ جو لوگ قطع رحمی پر اس کی مدد کرتے اور اس کے اس تصرف کا انکار و رد نہیں کرتے! کہتے ہیں رحمت سے مراد بارش ہونا محتمل ہے کہ اس تقاطع کی وجہ سے عام لوگوں سے اسے روک لیا جائے۔

اسے مسلم نے (الأدب) ابوداؤد نے (الزكاة) اور ترمذی نے (البر) نقل کیا۔

- 12 باب مَنْ بُسِطَ لَهُ فِي الرِّزْقِ بِصِلَةِ الرَّحِمِ (صلہ رحمی کرنا کشائش رزق کا باعث ہے)

- 5985 حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَعْنٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ وَأَنْ يُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ

ترجمہ ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ نبی پاک سے سنا جسے پسند ہو کہ اسکے رزق میں کشائش کی جائے اور اسکی عمر دراز ہو تو وہ صلہ رحمی کرے۔

(محمد بن معن) یعنی محمد بن معن بن نضلہ بن عمرو، ان کے جدِ اعلی صحابی تھے، یہ قلیل الحدیث اور ثقہ ہیں بخاری میں ان سے یہی ایک حدیث ہے ان کے والد کا ذکر ایک یا دو جگہ اور بھی ہے، سعید سے مراد مقبری ہیں۔ (من سره الخ) حدیثِ انس میں: (من أحب) ہے ترمذی کی۔ اور حسن قرار دیا، ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (إن صلة الرحم محبة في الأهل مثراة في المال منسأة في الأثر) (یعنی صلہ رحمی کرنے سے انسان ہر دل عزیز ہو جاتا ہے، اس کے مال میں اضافہ ہوتا اور لوگ اسے بعد میں اچھے الفاظ سے یاد کرتے ہیں) احمد کی ثقات رواۃ کے ساتھ حضرت عائشہ سے مرفوعا روایت میں ہے: (صلة الرحم و حسن الجوار و حسن الخلق يُعَمِّرَانِ الديارَ و يَزِيدانِ في الأعمار) (یعنی صلہ رحمی کرنا، اچھے پڑوس کا مظاہرہ کرنا اور حسنِ خلق دیار کو آباد اور عمروں میں اضافہ کرتے ہیں) عبداللہ بن احمد نے زوائد المسند میں اور بزار نے۔ حاکم نے حکمِ صحت لگایا، حضرت علی سے باب کی ان حدیثوں کی مانند نقل کیا اس میں یہ بھی ہے: (و يَدْفَعُ عنه مِيْتَة السوء) (یعنی بری موت کو اس سے دور رکھتے ہیں) ابو یعلی کی حضرت انس سے مرفوع روایت میں ہے: (إن الصدقة و صلةَ الرحم يَزِيدُ الله بهما في العمر و يدفع بهما ميتة السوء) تو دونوں امر کا جمع کیا لیکن اس کی سند ضعیف ہے بخاری نے الادب المفرد میں ابن عمر سے یہ الفاظ نقل کئے: (مَن اتَّقَىٰ رَبَّهُ و وَصَلَ رَحِمَه نُسِئَ له في عمره و ثُرِيَ مالُه و أَحَبَّهُ أهلُه) (جس نے تقوی اختیار کیا اور

صلہ رحمی کی اس کی عمر میں اضافہ ہوا، اس کا مال کثیر ہوا اور وہ ہر دل عزیز ہوا)۔

(فی أثرہ) یعنی اجل، اسے اسلئے اثر کا نام ملا کہ عمر کی تبع میں آتا ہے، زہیر کا ایک شعر ہے: (و الْمَرْءُ ما عاشَ مَمْدُودٌ لهُ أمَل لا يَنْقَضِي الْعُمْرُ حتى يَنْتَهِي الأثر) اس کا اصل (مِنْ أثر مَشْيهِ فی الأرض ہے) ہے (یعنی زمین پر اس کے چلنے کا اثر) کیونکہ مر جانے کے بعد اس کی ہر قسم کی نقل وحرکت کا اثر ختم ہوا بقول ابن تین حدیث کا ظاہر اس آیت کے معارض ہے: (فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ) (یعنی جب اجل آئے گی تو وہ نہ ایک بھی ساعت اس میں تاخیر کرا سکتے ہیں اور نہ ہی کوئی تقدیم ہوتی ہے) تو دو طرح سے تطبیق ہوگی ایک یہ کہ یہ زیادت حدیث میں مذکور عمر میں برکت سے کنایہ ہے جس کا سبب طاعت اور اپنے اوقات کو فضول افعال میں ضیاع سے بچنے کی اور وقت کو اس طرح سے استعمال کی توفیق ہے کہ آخرت میں نفع دے، اس کی مثال جو نبی اکرم سے منقول ہوا کہ امت محمدیہ کی اعمار بنسبت سابقہ امتوں کی اعمار کے مختصر ہیں تو (یہ کمی پوری کرنے کے لئے) اللہ نے شبِ قدر عطا کی، حاصلِ کلام یہ ہوا کہ صلہ رحمی طاعت کے اعمال بجالانے اور معصیت کے امور سے صیانت کی توفیق کا سبب بنتی ہے جس کے نتیجہ میں مرنے کے بعد اس کا ذکرِ جمیل باقی رہتا ہے گویا مرا ہی نہیں، اسی جملہِ توفیق سے علم اور خلفِ صالح ہے جس سے اس کے جانے کے بعد بھی انتفاع ہوتا رہے اور وہ صدقہ جاریہ بنے، اس کا مزید بیان کتاب القدر میں آئے گا

دوسری وجہِ تطبیق یہ ہے کہ یہ زیادت مبنی بر حقیقت ہے، یہ عمر پر مقرر فرشتہ کے علم کی نسبت سے ہے اور جو اول ہے جس پر آیت نے دلالت کی وہ اللہ کے علم کی نسبت سے ہے گویا مثلا فرشتہ سے کہا جاتا ہے کہ فلاں کی عمر سو برس ہے اگر وہ صلہ رحمی پر کار بند رہا وگرنہ ساٹھ برس ہے اور اللہ کے سابق علم میں ہے کہ صلہ رحمی کرے گا یا نہیں، تو جو اللہ کے علم میں ہے اس کی بابت مذکورہ آیت بیان کرتی ہے کہ یہ نہ مقدم ہوتا ہے اور نہ موخر اور جو فرشتہ کے علم میں ہے اس میں (اللہ کے حکم سے) کمی وبیشی ممکن ہے اسی طرف یہ آیت اشارہ کرتی ہے: (يَمْحُو اللّٰهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) [الرعد : ۳۹] تو یہ محو واثبات فرشتہ کے علم کی نسبت ہے اور جو ام الکتاب میں ہے وہ صرف اللہ کے علم (ذاتی) میں ہے اس میں قطعاً کوئی محو نہیں اسے قضائے مبرم کہا جاتا ہے جب کہ اول کو قضائے معلق، پہلی تطبیق حدیثِ باب کے سیاق کے الیق ہے کیونکہ اثر وہ جو کسی شئ کے پیچھے آتا ہے تو جب موخر کیا گیا تو حسن ہے کہ اسے فقدِ مذکور کے بعد ذکر حسن پر محمول کیا جائے، طیبی کہتے ہیں پہلی تطبیق اظہر ہے اسی طرف مصنف الفائق کی کلام اشارت کناں ہے کہتے ہیں جائز ہے کہ معنی یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ صلہ رحمی کرنے والے کا اثر دنیا میں طویل عرصہ باقی وقائم رکھتا ہے (یعنی سبھی اسے یاد کرتے اور اس کے صلہ رحمی کے مظاہر کو یاد کر کے اس کے لئے دست بدعا ہوتے اور اس کا ذکرِ جمیل کرتے ہیں) تو یہ سرعت کے ساتھ مضمحل ومنعدم نہیں ہوتا جبکہ قاطعِ رحم کا ہو جاتا ہے، ابوتمام نے اپنے ایک مرثیہ میں جب یہ شعر پڑھا: (تُوُفِّيَتِ الْآمَالُ بَعْدَ مُحَمَّدٍ وَ أَصْبَحَ فِي شُغْلٍ عن السفرِ السفرُ) (یعنی ممدوح کی وفات کے بعد سب آرزوئیں بھی خاک ہوئیں اور اب مسافروں نے سفر کرنا چھوڑ دیا) تو ابو دلف نے کہا جس کے بارہ میں یہ شعر کہا ہے وہ نہیں مرا، اسی مادہ سے حضرت ابراہیم کی یہ دعا ہے جو قرآن میں مذکور ہوئی: (وَ اجْعَلْ لِيْ لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخَرِيْنَ) (اور کر دے میرے لئے ذکر سچا پچھلے لوگوں کیلئے) اس کی تفسیر میں ایک تیسری وجہ بھی وارد ہے چنانچہ طبرانی نے الصغیر میں ضعیف سند کے ساتھ حضرت ابو درداء سے نقل کیا کہ نبی اکرم کے پاس صلہ رحمی کرنے والے کا تذکرہ

ہوا کہ اس کی اجل میں تاخیر کردی جاتی ہے تو آپ نے فرمایا یہ زیادت فی العمر نہیں کیونکہ اللہ فرماتا ہے: (فإذا جاء أجلهم الخ) مراد یہ ہے کہ مرنے والے کی صالح اولاد ہو جو بعد ازاں اس کے لئے دعائیں کرے انہی کی الکبیر میں ابومشجعہ جہنی سے مرفوعا مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ جب کسی کی اجل آچکی ہوتی ہے اس میں اضافہ نہیں کرتا، دراصل زیادتِ عمر سے مراد صالح اولاد ہے، ابن فورک نے جزم کیا کہ زیادتِ عمر سے مراد اس کی فہم وعقل سے آفات کی نفی ہے دیگر علماء نے اس سے اعم مراد لیا کہ اس کے رزق وعلم میں برکت ہونا بھی مراد ہے اور اسی قسم کی برکات۔

- 5986 حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِى أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ فِى رِزْقِهِ وَيُنْسَأَ لَهُ فِى أَثَرِهِ فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ

(سابقہ ہے) .طرفه - 2067

علامہ انور (أن ينسأ له فى أثره) کی بابت کہتے ہیں نسأ تاخیر ہے یہ تبھی ہوگا جب اس کی عمر طویل ہو کیونکہ طولِ عمری سے ہی طولِ اثر ہوگا، پہلے ہم کہہ چکے ہیں کہ اس کے وجود میں ذوی ارحام کا دخل ہے تو اسکی زیادتِ عمر میں ان کی خدمت کرنے کا دخل ہے پھر یہ تغیرات مراتبِ تحتانیہ میں ہیں جہاں تک مرتبہِ اخیرہ ہے تو وہ کائنة علی ما کانت ہے یہی ہے جو اللہ تعالیٰ نے (اس آیت میں) کہا: (يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) تو محو واثبات مراتبِ تحتانیہ میں ہیں، شاہ ولی اللہ قدس سرُّہٗ نے تقدیر کے پانچ مراتب شمار کئے ہیں، میرے نزدیک یہ پانچ سے بھی زائد ہیں خلاصہ یہ کہ مراتبِ تحتانیہ میں تقدیرات متانفہ ہیں۔

- 13 باب مَنْ وَصَلَ وَصَلَهُ اللَّهُ (صلہ رحمی کرنے والا اللہ کا دوست)

- 5987 حَدَّثَنِى بِشْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُعَاوِيَةُ بْنُ أَبِى مُزَرِّدٍ قَالَ سَمِعْتُ عَمِّى سَعِيدَ بْنَ يَسَارٍ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ قَالَ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ حَتَّى إِذَا فَرَغَ مِنْ خَلْقِهِ قَالَتِ الرَّحِمُ هَذَا مَقَامُ الْعَائِذِ بِكَ مِنَ الْقَطِيعَةِ قَالَ نَعَمْ أَمَا تَرْضَيْنَ أَنْ أَصِلَ مَنْ وَصَلَكِ .وَأَقْطَعَ مَنْ قَطَعَكِ قَالَتْ بَلَى يَا رَبِّ قَالَ فَهُوَ لَكِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَاقْرَءُوا إِنْ شِئْتُمْ (فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِى الأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ)

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ ص: ۵۵۷) .أطرافه 4830، 4831، 4832، - 7502

عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں جب کہ معاویہ، ابن ابی مُزَرِّد ہیں۔ (حتى إذا فرغ) اس فراغت کی تاویل تفسیر القتال میں گزری، ابن ابی جمرہ کہتے ہیں محتمل ہے کہ خلق سے مراد تمام مخلوقات ہوں یا محتمل ہے کہ فقط مکلّفین مراد ہوں اور یہ واقعہ آسمان وزمین کی تخلیق اور عالمِ وجود میں ان کے ابراز کے بعد محتمل ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ صرف لوحِ محفوظ میں کتابۃً ہو اور اس احتمال کا بھی اظہار

کیا گیا کہ بنی آدم کی ارواح کی خلق کے موقع پر اس کا ظہور ہوا ہو جب عہد الست کا ایقاع ہوا۔ (قامت الرحم فقالت الخ) ابن ابو جمرہ لکھتے ہیں محتمل ہے کہ یہ لسانِ حال سے ہو جیسا کہ لسانِ قال سے ہونا بھی ممکن ہے یہ ثانی ارجح ہے اس پر کیا اس نے کماھیٰ کلام کی (یعنی جیسا ہے اسی حالت میں) یا اللہ نے اس وقت اس کے لئے حیات وعقل پیدا کر دی تھی ، اس کے لئے قدرتِ عامہ کی صلاحیت کے مدِ نظر اول ارجح ہے اس لئے کہ اولین میں لفظِ قرآن اور حدیث کے عموم کی بغیر دلیل کے تخصیص ہے اور اس لئے کہ اس سے قدرتِ قادر کا حصر لازم آتا ہے حالانکہ کوئی شئ اس کا حصر نہیں کر سکتی بقول ابن حجر تفسیر القتال میں گزرا کہ عیاض نے اسے مجاز پر محمول کیا ہے اور یہ کہ یہ ضرب المثل کے باب سے ہے انہوں نے مزید کہا یہ کہنا بھی جائز ہے کہ یہ بات جو رحم کی طرف منسوب کی گئی اس کی طرف سے کسی فرشتہ نے کہی ہو، اس حدیث میں موجود زیادت سے متعلق ایک اور حوالے کے ساتھ معاویہ بن ابی مزرد سے یہ جملہ بھی گزرا: (فأخذت بحقو الرحمن) طبرانی کی ابن عباس سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (إن الرحم أخذت بحجزة الرحمن) ہمارے شیخ نے شرحِ ترمذی میں نقل کیا کہ یہاں حجزہ سے مرادعرش کے پائے ہیں اس کی تائید میں مسلم کی یہ حدیثِ عائشہ پیش کی: (إن الرحم أخذت بقائمة من قوائم العرش) (یعنی رحم نے عرش کا ایک پایہ پکڑا)۔

(هذا مقام العائذ الخ) کی شرح بھی تفسیر القتال میں گزری نسائی کی تخریج کردہ حبان بن موسی عن ابن مبارک کی روایت میں (مقام) کی بجائے (مکان) ہے۔(أصل من وصلك الخ) ابن ابی جمرہ کہتے ہیں وصل من اللہ اس کے عظیم احسان سے کنایہ ہے لوگوں کو اس اسلوب سے خطاب کیا جو وہ سمجھتے ہیں ، جب محبوب کی طرف سے محبّ کو عطا کی گئی سب سے اعظم شئ اس کا قرب و وصال ہے اور اس کی حقیقت اللہ کے حق میں مستحیل ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ اس کے احسانِ عظیم سے کنایہ ہے اسی طرح قطع اس کے احسان کے حرمان کا کنایہ ہے (یہاں سعودی محشی لکھتے ہیں بلکہ وصل وقطع اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت فعل ہیں، اس کی ذات کے لائق اور باب المجازات والمقابلہ میں سے ہیں ان اشخاص کیلئے جو اس کے حقدار ہوں گے، یہ ان صفات سے ہیں جن کا اثبات اللہ تعالیٰ کی ذات کے لئے واجب ہے جیسے دیگر صفات ہیں اور ان کی حقیقت اس کے لئے مستحیل نہیں اور ہم ان پر بلا تمثیل ، بلا تکییف ، بلا تعطیل اور بلا تحریف ایمان لاتے ہیں جیسے دیگر نصوصِ اسماء وصفات ہیں)

قرطبی کہتے ہیں برابر ہے چاہے ہم رحم کی طرف منسوب اس قول کو مجاز سے قرار دیں یا حقیقت سے، یا یہ علی جہت التقدیر و التمثیل ہو کہ معنی یہ ہو کہ اگر رحم (یعنی قرابت داری) ذوی العقول والتکلم میں سے ہوتی تو یہ کہتی، اس کی مثل یہ آیت ہے: (لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ) [الحشر: ۲۱] اس کے آخر میں ہے: (وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ) تو اس کلام سے مقصود صلہ رحمی کے معاملہ کے تاکُد کی اِخبار ہے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اسے اپنی ذات کے ساتھ پناہ کی طالب کے بمنزلہ منزّل کیا جسے اللہ نے پناہ دی ہو اور اسے اپنی حمایت کا یقین دلایا ہو تو اگر یہ بات ہے تو اللہ کا جار (یعنی اس کی پناہ میں آیا ہوا) غیر مخذول (یعنی غیر رسوا) ہے، نبی اکرم کی ایک حدیث ہے جس نے صبح کی نماز ادا کی وہ اللہ کے ذمہ میں ہے: (وَ إن مَنْ يطلبه اللهُ بشيءٍ مِنْ ذِمَّتِهِ يُدرکه ثم يَكُبُّهُ علی وجهه فی النار) (اور جس کے ذمہ میں اللہ کی کوئی چیز ہوئی وہ اسے پالے گا پھر اس کے چہرے کے بل اسے آگ میں پھینک دے گا) اسے مسلم نے نقل کیا۔

- 5988حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّ الرَّحِمَ سُجْنَةٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَقَالَ اللَّهُ مَنْ وَصَلَكِ وَصَلْتُهُ وَمَنْ قَطَعَكِ قَطَعْتُهُ

ترجمہ:ابو ہریرہ روایت کرتے ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا کہ رحم (یعنی رشتہ) رحمٰن سے جڑا ہوا اور ملا ہوا ہے اور اسی واسطے اللہ تعالیٰ نے اس سے فرمایا کہ جس نے تجھے ملایا میں اسے ملاؤں گا اور جس نے تجھے قطع کیا میں اس سے قطع کروں گا۔

(حدثنا سليمان الخ) سلیمان کی اس مفہوم میں تین احادیث ہیں ایک یہ، ایک اس سے سابقہ جو تفسیر القتال میں بھی گزر چکی ہے آگے کتاب التوحید میں بھی آئے گی اور تیسری حدیث ان کی معاویہ بن ابومزرد عن یزید سے ہے جو باب کی تیسری حدیث ہے۔ (الرحم شجنة) شین کی زیر اور جیم ساکن کے ساتھ، شین کی پیش اور اس کی زبر کے ساتھ بھی روایۃً اور لغۃً وارد ہے، اصلِ شجنہ (عروق الشجر المشتبكة) (یعنی درختوں کی ایک دوسری میں داخل شاخیں) شجن شین اور جیمِ متحرک کے ساتھ، شجون کی واحد ہے جو (طرق الأودية) ہیں (یعنی وادی کے اندر مختلف راستے) اسی سے ان کا قول ہے: (الحديث ذو شُجُون) (أي يدخل بعضه في بعض) (یعنی بات سے بات نکلتی ہے)۔ (من الرحمن) یعنی اس کا اسم اس اسمِ ربانی سے ماخوذ ہے جیسا کہ سنن کی عبدالرحمٰن بن عوف سے مرفوع روایت میں ہے: (أنا الرحمن خلقت الرحم و شَقَقْتُ لها اسما مِنْ اسمي) (یعنی میں رحمٰن ہوں میں نے رحم کو پیدا کیا اور اپنے نام سے اس کا نام مشتق کیا) مفہوم یہ کہ وہ آثارِ رحمت میں سے ایک اثر ہے، اس کے ساتھ متداخل ہے تو اس کا قاطع اللہ کی رحمت سے منقطع ہے اسماعیلی کہتے ہیں معنائے حدیث یہ ہے کہ رحم کا اسم اسمِ رحمٰن سے مشتق ہے تو اس کا اس کے ساتھ علاقہ ہے، یہ معنی نہیں کہ وہ ذات اللہ میں سے ہے والعیاذ! قرطبی لکھتے ہیں رحم جس کا صلہ کیا جانا چاہئے عام و خاص میں منقسم ہے تو عام رحم الدین ہے تودُّد، تناصُح، عدل و انصاف، اور واجب و مستحب حقوق کی ادائیگی کے ساتھ اس کی مواصلت واجب ہے! جہاں تک خاص رحم ہے تو یہ اقارب کو کھلے دل سے دینے ان کے احوال سے آگاہی اور ان کی لغزشوں کو نظر انداز کرنے کا نام ہے، اس میں مراتب استحقاق باہم متفاوت ہیں جیسا کہ اس کتاب الادب کی پہلی حدیث میں ہے: (الأقرب فالأقرب)، ابن ابی جمرہ کہتے ہیں ماں کے ساتھ صلہ رحمی ضرورت کے وقت کام آنا، دفعِ ضرر، خوشروئی سے پیش آنا، دعا کرنا غرض ہر ممکن خیر اور بھلائی کے ساتھ پیش آنا ہے اسی طرح حسبِ طاقت شر کو دور کرنے کی سعی کرنا اور یہ تعامل اسی صورت جاری رہ سکتا ہے جب اہلِ رحم اہلِ استقامت ہوں اگر وہ کفار اور فجار ہوں تو اللہ کی ذات میں ان کا مقاطعہ ہی ان کا صلہ ہے اس شرط کے ساتھ کہ اس سے قبل ان کی وعظ و اصلاح میں ہر ممکن کوشش کی ہو پھر انہیں یہ باور کرایا ہو کہ ان کے کفر و فجور پر اصرار ان کے تخلّف عن الحق کے سبب ہے اس کے باوجود ان کی ہدایت کے لئے غائبانہ دعائیں کرنے میں متمثل صلہ رحمی کا وجود عنقا نہیں ہوگا۔

(فقال الله الخ) اسماعیلی کی روایت میں (لها) بھی ہے، یہ فاء کسی محذوف شئ پر عاطفہ ہے احسن مقدر کلام وہی جو سابق الذکر حدیث میں ہے: (فقالت هذا مقام العائذ بك من القطيعة فقال الله الخ)۔

علامہ انور (الرحم شجنة) کی بابت کہتے ہیں شجنہ درختوں کی ایک دوسری پہ لپٹی شاخیں ہیں تو اسی طرح رحم ہے جو اسمِ

رحمٰن سے مشتق ہوا ہے تو اشتقاقِ نحوی سے قریب ہوا۔

یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے۔

- 5989حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ قَالَ أَخْبَرَنِي مُعَاوِيَةُ بْنُ أَبِي مُزَرِّدٍ عَنْ يَزِيدَ بْنِ رُومَانَ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الرَّحِمُ شِجْنَةٌ فَمَنْ وَصَلَهَا وَصَلْتُهُ وَمَنْ قَطَعَهَا قَطَعْتُهُ (سابقہ ہے)

اس کے الفاظ بھی وہی ہیں جو سابقہ حدیثِ ابی ہریرہ میں تھے البتہ یہاں غائب کے صیغے استعمال کئے گئے، ان تینوں احادیث میں امرِ رحم کی تعظیم بیان کی گئی ہے اور یہ کہ اس کا صلہ مندوب ومرغب ہے اور اس کا قطع کبائر میں سے ہے کیونکہ اس بارے شدید وعید وارد ہوئی ہے، اس سے یہ بھی استدلال ہوا کہ اسماء (یعنی کائنات کی اشیاء کے) توقیفی ہیں، یہ اس قول کو راجح قرار دینے پر ہے کہ آیت (وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا) میں اسماء سے مراد تمام اشیاء کے اسماء ہیں چاہے وہ ذوات میں سے ہوں یا صفات میں سے۔

- 14باب يُبَلُّ الرَّحِمَ بِبَلَالِهَا (رشتے داریاں ملنے ملانے ہی سے تازہ رہتی ہیں)

تبل کی تاء مضموم ہے اسے (یَبل) پڑھنا بھی جائز ہے، اس کا فاعل (المکلف) ہے۔

- 5990حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَبَّاسٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ عَنْ قَيْسِ بْنِ أَبِي حَازِمٍ أَنَّ عَمْرَو بْنَ الْعَاصِ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ جِهَارًا غَيْرَ سِرٍّ يَقُولُ إِنَّ آلَ أَبِي - قَالَ عَمْرٌو فِي كِتَابِ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ بَيَاضٌ - لَيْسُوا بِأَوْلِيَائِي إِنَّمَا وَلِيِّيَ اللَّهُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ .زَادَ عَنْبَسَةُ بْنُ عَبْدِ الْوَاحِدِ عَنْ بَيَانٍ عَنْ قَيْسٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَلَكِنْ لَهُمْ رَحِمٌ أَبُلُّهَا بِبَلَالِهَا يَعْنِي أَصِلُهَا بِصِلَتِهَا

ترجمہ: عمروؓ بن عاص نے کہا کہ میں نے نبی اکرم سے آواز بلند سنا، فرما رہے تھے کہ فلاں۔ بقول عمرو یہاں محمد بن جعفر کی کتاب میں خالی جگہ ہے۔ شخص کی اولاد میرے اولیاء نہیں اور میرا دوست تو اللہ اور صالح مومن ہیں لیکن اُن (لوگوں) کے ساتھ رشتہ داری ہے اگر وہ تر رکھیں گے تو میں بھی تر رکھوں گا یعنی وہ ناطہ جوڑیں گے تو میں بھی جوڑوں گا۔

شیخِ بخاری کی کنیت ابوعثمان ہے باہلی بصری ہیں انہیں اہوازی بھی کہا جاتا ہے اصلاً کسی ایک کے تھے دوسرے مقام پر ساکن رہے شیوخِ بخاری کے طبقۂ وسطی میں سے ہیں بخاری ستہ (یعنی مصنفینِ صحاح ستہ) میں سے ان کے ساتھ منفرد ہیں یہ حدیث باب احمد اور یحی بن معین وغیرہما شیوخِ بخاری نے بھی ابن مہدی سے نقل کی ہے لیکن اس کی تخریج ان سے ہی مناسب تھی کیونکہ ان کے ہاں صحابی کا نام مذکور ہے ان کے شیخ محمد بن جعفر سے مراد غندر ہیں اس حدیث کو میں نے تلامذۂ شعبہ میں ان کے سوا کسی کے پاس نہیں دیکھا البتہ اسماعیلی نے اسے وہب بن حفص عن عبدالملک بن ابراہیم جدی عن شعبہ سے تخریج کیا ہے اور وہب بن حفص کو انہوں (یعنی محدثین) نے جھوٹا قرار دیا ہے۔

(أن عمر و الخ) مسلم کے ہاں احمد اور اسماعیلی کے ہاں یحی بن معین سے، دونوں غندر سے (عن عمرو بن العاص) نقل کرتے ہیں، بیان بن بشرعن قیس سے (سمعت عمرو بن العاص) مذکور ہے اس کی طرف معلق طریق پر کلام کے اثناء اشارہ آئے گا، صحیحین میں قیس بن ابو حازم کی عمرو بن عاص سے صرف یہی ایک روایت ہے، عمرو کی صحیحین میں دو اور حدیثیں بھی ہیں ایک ان کی روایت (أي الرجال أحب إليك) جو المناقب میں گزری اور ایک (إذا اجتهدا الحاكم) جو کتاب الاعتصام میں آئے گی ، ان سے ایک معلق المبعث النبوی میں اور ایک معلق روایت التیمم میں بھی گزری ہے مسلم میں ان کی سحور بارے ایک روایت بھی ہے، یہ ان کی صحیحین میں کل مرفوع احادیث ہیں۔

(سمعت النبی ﷺ جهارا) محتمل ہے کہ (جهارا) کا لفظ مفعول کے ساتھ متعلق ہو یعنی مسموع حالتِ جہر میں تھا، فاعل کے ساتھ متعلق ہونا بھی محتمل ہے یعنی یہ بات میں ظاہر باہر کہتا ہوں ۔ (غير سر) اس کی تاکید کے بطور ہے تا کہ اس توہم کا اندفاع ہو کہ ایک مرتبہ جہرا کہا اور دیگر میں سرا، مراد یہ کہ یہ بات آپ نے علانیہ کہی اسے ڈھکا چھپا نہیں رکھا۔ (إن آل أبي) اکثر کے ہاں یہی مضاف الیہ کے حذف کے ساتھ ہے مستملی نے اپنی روایتِ بخاری میں حذف تو نہیں کیا مگر اس سے کنایہ کیا اور (فلان) کا لفظ ذکر کیا مسلم اور اسماعیلی کی روایتوں میں بھی یہی ہے قرطبی نے ذکر کیا کہ اصلِ مسلم میں (فلان) کی جگہ خالی تھی پھر بعض الناس نے اس میں علی سبیل الاصلاح فلان لکھ دیا، فلان اسمِ علم سے کنایہ ہے اس لئے بعض رواۃ کے ہاں (إن آل أبي يعني فلان) ہے جب کہ بعض نے جزم کے ساتھ (آل بني فلان) نقل کیا۔ (قال عمرو) یعنی شیخ بخاری۔ (بياض) عبدالحق الجمع بین الصحیحین میں لکھتے ہیں اس کلمہ کا درست ضبط پیش کے ساتھ ہے ای (وقع موضع أبيض) بعض نے سمجھا کہ یہ اسم مکنی عنہ ہے تو اسے زیر کے ساتھ پڑھا: (إن آل أبي بياض) یہ بری فہم ہے جس کی بھی ہے کیونکہ عرب قبائل میں اس نام کا کوئی قبیلہ نہیں جب کہ سیاقِ حدیث مشعر ہے کہ نبی اکرم کا قبیلہ یعنی قریش مراد تھے بلکہ اس سے بھی اخص کیونکہ فرمایا: (إن لهم رحما) اسے بنی بیاضہ پر محمول کرنا ابعد ہے جو انصار کی ایک شاخ تھی ، سیاق کے ساتھ بھی اس کی مناسبت نہیں ، ابن تین لکھتے ہیں تسمیہ حذف کیا تا کہ اس وجہ سے مسلمان اپنے ابناء سے متاذی نہ ہوں، نووی کہتے ہیں یہ کنایہ بعض رواۃ کی جانب سے ہے جو ڈرے کہ اگر نام کی تصریح کی تو اس پر کوئی مفسدت مترتب ہو سکتی ہے یا اس کے اپنے حق میں یا کسی اور کے یا دونوں کے، عیاض لکھتے ہیں یہاں مکنی عنہ حکم بن ابو العاص ہے، ابن دقیق العید کے بقول سیاق میں مبہما ہی واقع ہے بعض نے اسے بنی امیہ پر محمول کیا مگر یہ آپ کے قول (أبي) کے ساتھ مناسبت نہیں رکھتا، اگر (آل بني) ہوتا تب ممکن تھا، (آل أبي العاص) مقدر کرنا بھی صحیح نہیں کیونکہ وہ بنی امیہ سے اخص ہے اور عام کو خاص کے ساتھ مفسَر نہیں کیا جاتا بقول ابن حجر شائد اس قائل کی مراد یہ ہے کہ آپ نے عام بول کر خاص مراد لیا ہے، وہب بن حفص کی مشار الیہ روایت میں ہے (إن آل بني) لیکن وہب معتمد علیہ نہیں دمیاطی نے اپنے حواشی میں جزم کیا ہے کہ (آل أبي العاص بن أمية) مراد ہیں پھر ابن دقیق نے لکھا انہوں نے اس ضمن میں ابن العربی کی کوئی تحریر دیکھی ہے اس کی مراجعت کر لی جائے ابن حجر لکھتے ہیں ابو بکر بن العربی نے سراج المریدین میں لکھا کہ حدیثِ عمرو ہذا کے اصل میں (آل أبي طالب) تھا تو (آل أبي فلان) میں بدل دیا، اسی طرح جزم کیا، بعض الناس نے اس کا تعاقب کیا اور اس ضمن مین خاصہ رد و تشنیع کیا اور اسے آل ابو طالب کے خلاف تعصب پر محمول کیا، اس منکر کی

رائے درست نہیں جس روایت کی طرف ابن عربی نے اشارہ کیا وہ مستخرج ابی نعیم میں موجود ہے فضل بن موفق عن عنبسہ بن عبدالواحد کے طریق سے اسی بخاری والی سند کے ساتھ بیان بن بشرعن قیس عن عمرو بن العاص سے مرفوعا ، اس کے الفاظ ہیں: (إن لبني أبي طالب رحما أبلُّها ببلالها) اسے اسماعیلی نے بھی اسی طریق کے ساتھ تخریج کیا لیکن طالب کا لفظ مبہم رکھا گویا جنہوں نے اس جگہ ابہام کیا ان کے لئے اس کا باعث یہ تھا کہ یہ آلِ ابو طالب میں نقص کو مقتضی ہے حالانکہ ان کا یہ توہم صحیح نہیں ، آگے اس کا ایضاح کرونگا۔

(ليسوا بأوليائي) اکثر کے ہاں یہی ہے ابو ذر کے ایک نسخہ میں (بأولياء) ہے ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ اس نفی سے مراد ان کے وہ لوگ تھے جنہوں نے اسلام قبول نہ کیا تھا یعنی یہ (إطلاق الكل بإرادة البعض)(یعنی کل بول کر بعض مراد لینا) ہے لہذا ان کے تمام افراد منفی نہیں ، خطابی کہتے ہیں ولایتِ منفیہ ولایتِ قرب واختصاص ہے نہ کہ ولایتِ دین ، ابن تین نے اول کو راجح کہا کیونکہ ان جملہ آلِ ابی طالب میں حضرات جعفر وعلی بھی تھے جو نبی اکرم کے اخص الخواص میں سے تھے کیونکہ اسلام کے قبول اور اس کی نصرت کے ضمن میں انہیں سبقیت و قِدم حاصل ہے ، بعض حضرات نے اس روایت کی صحت کو مشکوک اور اس میں اشکال سمجھا کیونکہ اس کے بعض راوی ناصبیت کے ساتھ متہم تھے جو حضرت علی اور ان کے اہل بیت سے انحراف کو کہتے ہیں بقول ابن حجر جہاں تک قیس بن ابو حازم ہیں تو یعقوب بن شیبہ کہتے ہیں ہمارے بعض اصحاب نے قیس کی بابت کلام کی ہے بعض نے تو انہیں بہت رفیع القدر ، صاحبِ عظمت اور ان سے روایتِ احادیث کو اصح الاسانید قرار دیا حتی کہ ابن معین کے بقول یہ زہری سے بھی اوثق ہیں جبکہ بعض نے ان میں طعن کیا اور کہا ان سے مناکیر احادیث بھی منقول ہیں ، ان کے حامیوں نے یہ جواب دیا کہ یہ احادیث غرائب ہیں اور ان کا (ان کی روایت میں) مفرد ہونا ان کیلئے قادح نہیں بعض نے ان کے مذہب میں طعن کیا اور کہا یہ حضرت علی کے خلاف تھے اسی لئے قدمائے اہلِ کوفہ میں سے کثیر نے ان کی روایات سے اجتناب کیا ، حامیوں نے جواب دیا کہ یہ فقط حضرت عثمان کو حضرت علی سے افضل گردانتے تھے اور بس ! بقول ابن حجر معتمد علیہ بات یہ ہے کہ یہ ثقہ ، ثبت اور مقبول الروایت ہیں ، کبار تابعین میں سے ہیں حضرت ابو بکر سے بھی ان کا سماع ہے یہ حدیثِ باب ان سے اسماعیل بن ابو خالد اور بیان بن بشر نے بھی روایت کی ہے جو کوفی تھے اور ناصبیت کی طرف منسوب نہ تھے لیکن بیان سے اس کے راوی عنبسہ بن عبدالواحد اموی ہیں جو کچھ ناصبیت کی طرف منسوب کئے گئے ، جہاں تک حضرت عمرو بن عاص ہیں تو اگر چہ ان کے اور حضرت علی کے درمیان مخالفت تھی مگر حاشا کہ انہیں کسی سوئے ظنی کے ساتھ متہم کیا جائے ، حدیث کا صحیح محمل ہے جو آلِ ابی طالب کے اہلِ ایمان کی نقصِ شان کو مستلزم نہیں کیونکہ جیسا کہ گزرا سب آل ابو طالب مراد نہیں ، یہ بھی محتمل ہے کہ آنجناب کی اس کلام سے مراد خود ابو طالب ہوں ، یہ سائغ اطلاق ہے جیسے ابو موسی اشعری کی بابت آپ نے فرمایا تھا: (إنه أوتي مزمارا من مزامير آل داؤد) اسی طرح ایک حدیث میں (آل أبي أوفى) کہا اور مراد ابو اوفیٰ تھے ، ابو طالب کو خاص بالذکر اسلام قبول نہ کرنے والوں سے انتفاء میں ازرہِ مبالغہ کیا کیونکہ وہ آپ کے چچا تھے اور آپ کے والد کے شقیق تھے (یعنی جو والد اور ماں دونوں کی طرف سے بھائی ہو) پھر ساری عمر آپ کی حمایت کی اور آپ کے معاملات کے نگران رہے اس کے باوجود جب اسلام قبول نہیں کیا تو آپ نے ان کی موالات سے انتفاء کیا (اور باور کرایا کہ اتنے قریبی رشتہ وتعلق کے باوجود اصل موالات وہ جو اسلام نے قائم کی ہے)۔

(إنما وليي الله و صالح المؤمنين) اکثر کے ہاں یہی افراد کے لفظ کے ساتھ ہے مگر مراد جمع ہے کیونکہ یہ اسمِ جنس ہے

برقانی کے نسخہ میں (وصالحو المؤمنین) ہے صیغۂ جمع کے ساتھ، بعض مفسرین نے جائز قرار دیا ہے کہ سورہ التحریم کی آیت اصل میں یہ تھی:(فَإِنَّ اللّٰهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَ جِبْرِيلُ وَ صَالِحُوالْمُؤْمِنِيْنَ) لیکن کتابت سے واو حذف کر دی گئی کیونکہ نطق میں نہیں آتی ، یہ ان آیات کی مثل ہے:(سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ)[العلق : ۱۸] اور: (يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ)[القمر: ۶] اور: (وَ يَمْحُ اللّٰهُ الْبَاطِلَ)[الشوریٰ: ۲۴] (یعنی اصل میں: سندعو، یدعو اور یمحو ہے چونکہ تینوں جگہ واو نطق میں نہیں آتی تو کتابت سے بھی حذف کر دی گئی) اور حدیث کا معنی یہ ہے کہ میرا ولی وہی جو صالح ہے چاہے نسبی اعتبار سے مجھ سے بعید ہی ہو اور غیر صالح خواہ نسبی لحاظ سے میرا رشتہ دار ہو مگر وہ میرا ولی نہیں ،قرطبی کہتے ہیں حدیث سے مستفاد یہ ہوا کہ مسلمان اور کافر کے درمیان ولایت فی الدین کا انقطاع ہے اگر چہ وہ کتنا ہی قریبی عزیز یا دوست ہو، ابن بطال لکھتے ہیں اس حدیث میں ولایت کو دین کے ساتھ (اور اس کی وجہ سے) واجب کیا اور اہل رحم سے اس کی نفی کی اگر وہ اہلِ دین میں سے نہیں تو اس سے دلالت ملی کہ نسب ولایت کا محتاج ہے جس کے ساتھ متناسبین (یعنی جن کا نسب ایک ہو) کے درمیان موارثت واقع ہوتی ہے اور اقارب اگر ایک دین پر نہ ہوں تو ان کے درمیان توارُث نہ ہوگا اور نہ ولایت ! کہتے ہیں اس سے مستفاد ہوا کہ وہ رحم جس کے صلہ کا حکم اور اس کے قطع پر وعید ہے یہ وہ جس کیلئے یہ مشروع ہوا، دین نے جن سے قطع تعلق کا حکم دیا ہے وہ اس سے مستثنیٰ ہیں اور ان سے قطع رحمی کرنے والا اس وعید کا سزاوار نہ ہوگا کیونکہ وہ اللہ کے امرِ قطع کی بنا پر ان کا قاطعِ رحم بنا ہے ہاں اگر مباح امورِ دنیا کے ساتھ ان سے صلہ رحمی کی تو یہ فضل ہوگا جیسے نبی اکرم نے ایک مرتبہ قریش کیلئے ان کی تکذیب کے باعث قحط کی بد دعا فرمائی تھی پھر ان کی منت و زاری اور رشتے کا حوالہ دینے سے رقت نے آن لیا اور ان کے حق میں اس قحط کے ازالہ کی دعا فرمائی، ابن حجر کے بقول ان کی کلام دو جگہ متعقب ہے ایک یہ کہ اس میں ان کے غیر کی کلام مشارک ہے اور یہ ان کا نفی کو صرف ان افرادِ قبیلہ پر مقصور کرنا جو آپ کے دین پر نہ تھے اور ظاہرِ حدیث یہ ہے کہ جو اعمالِ دین میں غیر صالح ہے وہ بھی اس نفیِ ولایت میں داخل ہے کیونکہ اس ولایت کو آپ نے (و صالح المؤمنین) کے ساتھ مقید کیا ہے، دوم یہ کہ کافر رشتہ دار کی صلہ رحمی کو اس امر کے ساتھ مقید کرنا چاہئے کہ اگر کفر سے اسکے رجوع سے اب مایوسی ہے یا اسے یہ امید ہے کہ اس کی صلب سے کوئی اسلام قبول کرنے والا ہوگا جیسے اس صورت میں ہے جو یہاں معرضِ استدلال میں ذکر کی یعنی نبی پاک کا قریش کیلئے قحط کی دوری کی غرض سے دعا فرمانا، اس کی بھی اسی قسم کی تعلیل کی گئی ہے تو جو کافر کے صلہ رحمی میں ترخُّص کا طالب ہے وہ اس امر کا محتاج ہے کہ اس کا بھی یہی قصد ہو، یا اس شخص کی نسبت جو ہے تو مسلمان مگر اعمال کے لحاظ سے مثلاً مقصر ہے تو اس میں وہ کافر کے ساتھ مشارک نہیں، شرح المشکاہ میں حدیث کا معنی یہ بیان کیا گیا کہ میں کسی کی قرابت داری کی وجہ سے موالات نہیں کرتا بلکہ میں صرف اللہ سے محبت کرتا ہوں اس وجہ سے جو بندوں پر اسکے لئے حقِ واجب ہے اور نیک اہل ایمان سے اللہ کی رضا مدنظر رکھتے ہوئے محبت کرتا ہوں اور جن سے میں موالات رکھتا ہوں ان سے اس وجہ سے کہ وہ اہلِ ایمان وصلاح ہیں چاہے وہ میرے قرابتدار ہوں یا دیگر، البتہ یہ ہے کہ رشتہ داروں کے حقوق کا مجھے پاس ضرور ہے جس کے تقاضے ادا کرتا ہوں اھ،

بقول ابن حجر یہ منقّح (یعنی مصفّیٰ) کلام ہے، اہلِ تفسیر کے ہاں (وصالح المؤمنین) [التحریم:۴] کی تفسیر میں کئی اقوال ہیں اول یہ کہ ان سے مراد انبیاء ہیں، اسے طبری اور ابن ابو حاتم نے قتادہ سے نقل کیا ابن ابو حاتم نے اسے سفیان ثوری سے بھی نقل کیا اسی طرح

نقاش نے علاء بن زیاد سے بھی، دوم یہ کہ اس سے مراد صحابہ کرام ہیں اسے ابن ابی حاتم نے سدی سے نقل کیا، تفسیرِ کلبی میں بھی اس کا نحو ہے، کہتے ہیں یہ ابو بکر وعمر اور عثمان وعلی اور ان کے اشباہ مخلص اہلِ ایمان ہیں، سوم یہ کہ خیار المومنین (یعنی اچھے اور خاص الخاص اہلِ ایمان) مراد ہیں اسے ابن ابی حاتم نے ضحاک سے نقل کیا، چہارم یہ کہ ابو بکر، عمر اور عثمان ہیں اسے ابن ابی حاتم نے حسن بصری سے نقل کیا، پنجم یہ کہ ابو بکر وعمر ہیں، اسے طبری اور ابن مردویہ نے ابن مسعود سے مرفوعاً نقل کیا مگر اسکی سند ضعیف ہے اسے طبری اور ابن ابی حاتم نے ضحاک سے بھی نقل کیا تفسیر عبدالغنی بن سعید ثقفی اور الضعفاء میں بھی ان کی سند کے ساتھ ابن عباس سے موقوفاً یہی ہے اسے ابن مردویہ نے بھی ان سے ایک اور ضعیف سند کے ساتھ نقل کیا، ابن ابو حاتم کہتے ہیں یہ بات عکرمہ، سعید بن جبیر، عبد اللہ بن بریدہ اور مقاتل بن حیان سے بھی منقول ہے، ششم یہ کہ صرف حضرت ابو بکر مراد ہیں، اسے قرطبی نے میّب بن شریک سے نقل کیا، اس ضمن کا ساتواں قول یہ ہے کہ صرف حضرت عمر مراد تھے، اسے ابن ابو حاتم نے صحیح سند کے ساتھ سعید بن جبیر سے نقل کیا اسے طبری نے بھی ضعیف سند کے ساتھ مجاہد سے نقل کیا ابن مردویہ نے بھی نہایت کمزور سند کے ساتھ ابن عباس سے نقل کیا، آٹھواں یہ کہ حضرت علی ہیں، اسے منقطع سند کے ساتھ ابن ابی حاتم نے خود حضرت علی سے مرفوعاً نقل کیا، طبری نے اسے ضعیف سند کے ساتھ مجاہد سے نقل کیا کہتے ہیں یہ حضرت علی ہیں، اسے ابن مردویہ نے دو ضعیف سندوں کے ساتھ اسماء بنت عمیس سے روایت کیا کہتی ہیں میں نے نبی اکرم سے سنا فرمایا: (صالح المؤمنين علي بن أبي طالب) ہیں، ابو مالک عن ابن عباس کے طریق سے اس کا مثل موقوفاً منقول ہے، اس کی سند میں ایک ضعیف راوی ہے نقاش نے اسے ابن عباس، محمد بن علی باقر اور ان کے بیٹے جعفر الصادق سے بھی نقل کیا ابن حجر کے بقول اگر یہ ثابت ہے تو یہ تو ہم مدفوع ہوا کہ حدیث کے مرفوع حصہ میں حضرت علی کی تنقیصِ شان ہے اور منفی صرف ابو طالب اور جوان کی آل میں سے حالتِ کفر میں فوت ہوا، ہوں گے اور مثبت وہ جو ان کی آل میں سے مسلمان تھے، حضرت علی کو خاص بالذکر اس لئے کیا کہ وہ ان کے ر[illegible]س تھے (یعنی نمایاں ترین شخص) لفظِ حدیث کے ساتھ آیتِ مذکورہ کے لفظ کی طرف اشارہ کیا گیا اور اس ضمن میں حضرت علی پر ان کی قدر ومنزلت کی تنویہہ (یعنی تحدید و تعظیم) کرتے ہوئے اور اس حدیث کی بناء پر ان کے بارہ میں کسی سوئے ظنی پیدا ہونے کے امکان کا تدارک کرتے ہوئے منصوص کیا۔

(و زاد عنبسة الخ) یعنی ابن امیہ بن عبد اللہ بن سعید بن عاص بن ابو اُحَیحہ جن کا نام سعید بن عاص بن امیہ تھا، یہ محدثین کے ہاں موثق ہیں بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی معلق روایت میں ہے اسے بخاری نے کتاب البر والصلۃ میں ان کے پوتے محمد بن عبد الواحد بن عنبسہ کے حوالے سے موصول کیا ہے اسماعیلی نے اسے فہد بن سلیمان عن محمد بن عبد الواحد مذکور سے تخریج کیا اس کے یہ الفاظ ہیں: (سمعت عمرو بن العاص يقول سمعت رسول اللهﷺ ينادي جهرا غيرَ سِرٍ أن بني أبي فلان ليسوا بأوليائي إنما وليي الله الخ)

(و لكن لها رحم الخ) نسفی کے نسخہ سے تفسیر ساقط ہے ابو ذر کے ہاں: (ببلائها) ہے اور اس کے بعد اصل میں مذکور ہے: (كذا وقع و ببلالها أجود و أصح و ببلاها ولا أعرف له وجها) میرا خیال ہے (كذا وقع الخ) ابو ذر کی کلام ہے، ابن تین نے نقل کیا کہ داؤدی نے یہ توجیہہ ذکر کی ہے بتقدیرِ ثبوت کہ (ببلائها) سے مراد جو ان کے ترکِ اسلام کی وجہ سے آپ

کو ایذاء ملی، ابن تین نے تعاقب کرتے ہوئے کہا کہ اذی میں (أبلہ) کا لفظ استعمال نہیں ہوتا بعض نے یہ توجیہہ کی کہ بلاء مد کے ساتھ، معروف اور انعام کے معنی میں بھی ہے اور جب رحم ان امور میں سے تھا جو معروف کے مستحق ہیں تو اس کی طرف اسے مضاف کیا تو گویا فرمایا: (أبلها بالمعروف اللائق بها) (یعنی جس سلوک کے وہ مستحق ہیں وہ میں ان سے روا رکھتا ہوں)، امرِ محقق یہ ہے کہ روایت (ببلائها) کے ساتھ ہے جو (أبلها) سے مشتق ہے، نووی لکھتے ہیں ہم نے آپ کا قول (ببلالها) باء کی زبر اور اس کی زیر دونوں کے ساتھ ضبط کیا ہے، یہ دونوں مشہور وجہیں ہیں، عیاض کہتے ہیں ہم نے زیر کے ساتھ روایت کیا ہے اور میں نے خطابی کے ہاں زبر کے ساتھ دیکھا ہے بقول ابن تین زبر کے ساتھ اکثر ہے بعض نے زیر پڑھی ابن حجر کہتے ہیں زیر کے ساتھ اوجہ ہے یہ بلال جمع بَلَل سے ہے جیسے جمل/ جمال، جس نے اسے زبر کے ساتھ کہا اس نے مبنی علی الکسر کیا جیسے قطام اور حذام، بلال بمعنی بلل ہے جو نداوۃ (یعنی تر ہونا) ہے اس کا صلہ پر اطلاق اسی طرح جیسے یبس کا اطلاق قطیعہ پر ہوا کیونکہ نداوہ کی صفت یہ ہے کہ جس میں وہ حاصل ہو اسے اکٹھا کرتی ہے بخلاف یبس کے کہ اس کی صفت تفریق ہے، خطابی وغیرہ کہتے ہیں (بَلَلْتُ الرحم بلّا و بللا و بلالاً أی ندیتها بالصلة) (یعنی صلہ رحمی کے ساتھ اسے تر رکھا) اعطاء پر بھی عربوں نے ندیٰ کے لفظ کا اطلاق کیا ہے اور بخیل کے بارہ میں کہا: (ما تندیٰ کفُّه بخیر) (اس کی کف خیر کے ساتھ تر نہ ہوئی) تو قطع رحمی کی حرارت اور صلہ رحمی کی پانی کے ساتھ تشبیہہ دی گئی جو اپنی برودت کے ساتھ حرارت کو بجھاتا ہے، اسی سے حدیث ہے: (بلُّوا أرحامکم و لو بالسلام) (یعنی اپنی رشتہ داریاں تر و تازہ رکھو خواہ صرف سلام کے ساتھ)

طیبی وغیرہ کہتے ہیں رحم کو زمین کے ساتھ تشبیہہ دی گئی کہ جس پر جب پانی پڑے اور اسے سیرابی ملے تو وہ سرسبز و شاداب رہتی اور پھل اور پیداوار لاتی ہے اسی طرح صلہ رحمی اگر قائم رکھی جائے تو اس کا پھل محبت و صفاء کی شکل میں نکلتا ہے وگرنہ غیر سیراب شدہ زمین کی طرح یہ بھی خشک اور غیر مثمر ہو جائے گی خطابی نے جائز قرار دیا کہ (أبلها ببلالها) کا معنی یہ بھی محتمل ہے کہ آخرت میں ان کیلئے شفاعت کروں گا داؤدی نے اس کا تعقب کرتے ہوئے لکھا کہ حدیث کا سیاق مؤذِن ہے کہ دنیا کی صلہ رحمی مراد ہے اس کی تائید مسلم کی موسی بن طلحہ عن ابی ہریرہ سے روایت میں ملتی ہے کہتے ہیں جب (وَ أَنْذِرْ عَشِيْرَتَكَ الْأَقْرَبِيْنَ) [الشعراء: ۲۱۴] نازل ہوئی تو نبی اکرم نے قریش کی دعوت کی جب جمع ہوئے تو عام و خاص کو یہ پیغامِ خداوندی پہنچایا حتی کہ کہا اے فاطمہ آگ سے اپنا آپ بچالو میں اللہ کے ہاں تمہارے لئے کسی شئ کا مالک نہیں: (غیر أنَّ لکم رحما سأبُلُّها ببلالها) (ہاں قرابتداری ہے جس کا خیال رکھتا رہوں گا) اسکی اصل بخاری میں بھی ہے بغیر اس زیادت کے، طیبی (ببلالها) کی بابت کہتے ہیں یہ بدیع مبالغہ ہے اسکی مثیل یہ آیت ہے: (إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا) أی زلزالها الشدید الذی لا شیء فوقه، تو معنی یہ ہے: (أبلُّها بما اشتهر و شاع بحیث لا أترك منه شیئا) (یعنی عرف عام میں جس طرح سے صلہ رحمی کی جاتی ہے میں بھی کرونگا اور اس بابت کوئی کوتاہی نہ کروں گا)۔

علامہ انور (تبل الرحم ببلالها) کی بابت کہتے ہیں یہ محاورہ ہے جس سے مراد صلہ رحمی کرنا ہے، ہندی میں اس کا ترجمہ (سینچنا) ہے، (آل أبی) کی بابت کہتے ہیں عمداً مضاف الیہ حذف کیا، آل ابو طالب مراد ہیں۔

- 15باب لَيْسَ الْوَاصِلُ بِالْمُكَافِي (بدلے کا میل جول صلہ رحمی نہیں)

اس میں الف لام برائے جنس ہے۔

- 5991حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنِ الْأَعْمَشِ وَالْحَسَنِ بْنِ عَمْرٍو وَفِطْرٍ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو وَقَالَ سُفْيَانُ لَمْ يَرْفَعْهُ الْأَعْمَشُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَرَفَعَهُ حَسَنٌ وَفِطْرٌ -عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَيْسَ الْوَاصِلُ بِالْمُكَافِءِ وَلَكِنِ الْوَاصِلُ الَّذِي إِذَا قَطَعَتْ رَحِمُهُ وَصَلَهَا

ترجمہ:عبداللہ بن عمروؓ سے مروی ہے کہ ناطہ جوڑنے والا وہ نہیں جو بدلے میں ایسا کرے بلکہ صلہ رحمی کرنے والا وہ ہے جو اپنے ٹوٹے ہوئے رشتہ کو جوڑے۔

سفیان سے ثوری، حسن بن عمرو سے فُقیمی اور فطر سے مراد ابن خلیفہ ہیں۔ (عن مجاھد) تینوں مجاہد سے اس کے راوی ہیں۔ (لم یرفعہ الخ) ثوری سے یہی محفوظ ہے اسے اسماعیلی نے محمد بن یوسف فریابی عن ثوری عن حسن وحدہ سے مرفوعا اور مؤمل بن اسماعیل عن ثوری عن حسن سے موقوفا اور اعمش سے مرفوعا تخریج کیا ہے ابوقرہ موسی بن طارق نے ثوری سے روایت کرتے ہوئے اعمش کی اس کے رفع پر متابعت کی ہے، عبدالرزاق نے ثوری سے مخالفت کی تو حسن بن عمرو کی روایت کو مرفوع نقل کیا، یہی معتمد ہے اس بابت اختلاف نہیں کہ فطر کی روایت مرفوع ہے اسے ترمذی نے سفیان بن عیینہ عن فطر و بشیر بن اسماعیل کلاہما عن مجاہد سے مرفوعا تخریج کیا ہے، احمد نے اسے اپنے شیوخ میں سے ایک کے حوالے سے فطر سے مرفوعا تخریج کیا اور شروع حدیث میں یہ زیادت بھی ذکر کی: (إن الرحم معلقة بالعرش و لیس الواصل بالمكافئ) المکافئ یعنی جو کسی کو وہی کچھ دے جو مثلاً وہ اسے دے (یعنی ادلے کا بدلہ دینے والا) عبدالرزاق نے حضرت عمر سے موقوفا نقل کیا: (لیس الوصل أنْ تَصِلَ مَنْ وَصلك، ذلك القصاص ولكن الوصل أن تصل مِنْ قطعك) (یعنی صلہ رحمہ یہ نہیں کہ جو تم سے ملے تم بھی اس سے ملو، یہ تو ادلہ بدلہ ہوا لیکن اس سے تم تعلقات بنائے رکھو جو تم سے قطع تعلقی کرے)۔

(و لكن) یقول طیبی روایۃً یہ مشدد ہے اور تخفیف بھی جائز ہے (یعنی لغۃ)۔ (الذی إذا قطعت رحمه وصلها) یعنی (إذا منع أعطی) قطعت بعض روایات میں بطور صیغۂ مجہول مضبوط ہے، اکثر میں معلوم کے بطور ہے، طیبی کہتے ہیں معنی یہ کہ حقیقتِ واصل وصلہ یہ نہیں کہ جو کسی کے ساتھ وہی سلوک کرے جو وہ اس کے ساتھ کرے لیکن جو ان پر تفضّل کرے (یعنی ان کی بد سلوکی کے باوجود ان سے صلہ رحمی کرتا رہے، اور یہ حقیقۃً ایک بہت بڑا عمل بلکہ مجاہدہ ہے، کم ہی لوگ اس پر پورا اترتے ہیں، ہمارے ایک نہایت قریبی عزیز کرتے تو یہی ہیں کہ ان سے بھی میل جول رکھتے ہیں جن سے قطع رحمی کا سا معاملہ ہوتا ہے مگر ساتھ میں جتلا بھی دیتے ہیں کہ دیکھو تم کیا کرتے ہو اور میں کیا کرتا ہوں، کاش وہ یہ کہنے سے پرہیز کریں بس اپنا طرزِ عمل جاری رکھیں تا کہ صلہ رحمی کا کامل ثواب حاصل کریں، اللہ سب کو توفیق دے یہ بڑا مشکل عمل ہے بڑے بڑے علماء وفضلاء کو عملاً اس میں ناکام پایا ہے) ہمارے شیخ شرحِ ترمذی میں لکھتے ہیں اس حدیث میں واصل سے مراد واصلِ کامل ہے، مکافات میں ایک نوع کا صلہ ہے بخلاف اس کے کہ اس کا کوئی

رشتہ دار اس کی صلہ رحمی کے مقابلہ میں اس طرز کا بدلہ نہ دے تو یہ اس کے اعراض کے سبب قطع رحمی ہوئی، یہ آپ کے ایک اور فرمان: (ليس الشديد بالصرعة) اور (ليس الغنى عن كثرة العرض) کی قبیل سے ہے اھ، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ نفیِ وصل سے ثبوتِ قطع لازم نہیں، لوگوں کے تین مراتب ہیں: مواصل، مکافیٔ اور قاطع! تو واصل وہ جو خود تو تفضل کرے مگر اس پر نہ کیا جائے، مکافیٔ وہ جو مثلا اتنا ہی دیتا ہے (یعنی میل جول رکھتا ہے) جتنا اسے دیا جائے، زائد نہیں دیتا اور قاطع وہ جو خود تفضل نہیں کرتا مگر اس پر کیا جاتا ہے تو جس طرح مکافات بالصلۃ دونوں جانب سے ہوسکتا ہے اسی طرح مقاطعہ بھی دونوں جانب سے ممکن ہے تو دونوں میں سے جس نے (میل جول کی) پہل کی وہ واصل ہوا، اگر اسے بدلہ ملا تو یہ بدلہ دینے والا مکافیٔ کہلائے گا (یعنی بدلے میں اس نے بھی میل جول شروع کر دیا)۔

اس حدیث کو ابوداؤد نے (الزکاۃ) اور ترمذی نے (البر) میں نقل کیا۔

- 16باب مَنْ وَصَلَ رَحِمَهُ فِي الشِّرْكِ ثُمَّ أَسْلَمَ (جو اسلام لانے سے قبل بھی صلہ رحمی کرتا تھا)

یعنی کیا اس پر وہ ثواب کا حق دار ہوگا؟ جزم بالحکم اس لئے نہیں کیا کہ اس بابت اختلاف موجود ہے، کتاب الزکاۃ کے شروع میں اسکی طرف اشارہ گزرا ہے اس بارے کتاب الایمان میں حضرت ابوسعید خدری سے مروی حدیث: (إذا أسلم العبد فحسن إسلامه) کی شرح کے اثناء بحث گزری۔

- 5992حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ حَكِيمَ بْنَ حِزَامٍ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ أُمُورًا كُنْتُ أَتَحَنَّثُ بِهَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ مِنْ صِلَةٍ وَعَتَاقَةٍ وَصَدَقَةٍ هَلْ لِي فِيهَا مِنْ أَجْرٍ قَالَ حَكِيمٌ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَسْلَمْتَ عَلَى مَا سَلَفَ مِنْ خَيْرٍ .وَيُقَالُ أَيْضًا عَنْ أَبِي الْيَمَانِ أَتَحَنَّتُ وَقَالَ مَعْمَرٌ وَصَالِحٌ وَابْنُ الْمُسَافِرِ أَتَحَنَّثُ وَقَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ التَّحَنُّثُ التَّبَرُّرُ ، وَتَابَعَهُمْ هِشَامٌ عَنْ أَبِيهِ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۳۴۰) .أطرافه 1436، 2220، - 2538

(هل كان لي فيها من أجر) یہ الفاظ مسلم کی یونس بن عبید سے روایت کی تفسیر ہیں جس میں ہے: (هل لي فيها من شيء) صالح بن کیسان کی روایت میں ہے: (أ فيها أجر)۔ (و يقال أيضا الخ) غیرِ ابوذر کے ہاں: (و قال أيضا الخ) ہے اس پر یہ بخاری کی کلام ہے (قال) کے فاعل وہ ہیں۔ (أتحنت) یعنی ثاء کی بجائے تاء کے ساتھ، اشارہ کر رہے ہیں کتاب البیوع کے باب (شراء المملوك من الحربي) کے تحت ابوالیمان کے طریق سے نقل کردہ روایت کی طرف جس میں تھا: (كنت أتحنت أو أتحنث) یعنی شک کے ساتھ گویا ان سے دو طرح سماع کیا، کتاب الزکاۃ میں عیاض کی ان میں سے ایک کی تصویب کا ذکر گزرا، ابن تین کہتے ہیں تاء کے ساتھ اس لفظ کی میں توجیہہ نہیں جانتا، اسماعیل کے ہاں (أتجنب) ہے یہ تصحیف ہے، یہ اصل (أتحنث) ہے، حنث یعنی اثم سے ماخوذ گویا کہا: (أتوقى ما يؤثم) (یعنی گناہ کا لزوم کرنے والے افعال سے میں بچتا

ہوں) ، بقول ابن حجر اس تاویل کے ساتھ (أتجنب) والی روایت کو تقویت ملی، تب تردُّد و الفاظ یعنی (أتحنث) اور (أتجنب) میں ہوگا، معنی ایک ہے یعنی (تَوَقِّي ما يُوقِعُ في الإثم) (یعنی اثم کا باعث بننے والے امور سے بچنا) لیکن مراد صرف یہی نہیں بلکہ اس سے اعلی یعنی تحصیلِ بِرّ ہے۔

(و قال معمر الخ) معمر کی روایت الزکاۃ میں موصول ہے مزی نے اطراف میں کتاب الصلاۃ کی طرف منسوب کی مگر وہاں نہیں ملی، صالح جو کہ ابن کیسان ہیں کی روایت مسلم نے تخریج کی ہے، ابن المسافر جو عبد الرحمٰن بن خالد بن مسافر ہیں، یہاں المسافر الف لام کے ساتھ ہی ہے مگر مشہور ان کا حذف ہے یہ فہمی مصری امیرِ مصر تھے ان کی روایت طبرانی نے اوسط میں لیث بن سعد عنہ کے طریق سے موصول کی۔

(و قال ابن اسحاق الخ) ابن اسحاق نے سیرت میں اسی طرح ذکر کیا کہتے ہیں مجھے وہب بن کیسان نے بتلایا کہ میں نے عبد اللہ بن زبیر کو سنا عبید بن عمیر سے کہتے تھے ہمیں بدء الوحی کے بارہ میں بیان کرو، تو عبید نے کہا اور میں بھی وہاں حاضر تھا کہ نبی اکرم غارِ حراء میں ہر سال ایک مہینہ مجاوِر بنتے اور قریش اس قسم کے امور جاہلیت میں بغرضِ تحنُّث کیا کرتے تھے اور تحنث تبرُّر رہے، بدء الوحی کی حدیثِ عائشہ میں بھی اس کی طرف توجہ کرائی گئی تھی جہاں یہ الفاظ گزرے: (فکان یتحنث وهو التعبد)۔ (و تابعه هشام الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں: (و تابعهم) ہے اول ارجح ہے کیونکہ اس متابعت سے مراد تحنث کی تبرر کے ساتھ تفسیر ہے، ہشام کی یہ روایت مولف نے کتاب العتق میں ابو اسامہ عنہ سے موصول کی اس میں ہے کہ حکیم بن حزام نے کہا: (کنت أتحنث بها یعنی أتبرر)۔

علامہ انور (سابقہ) حدیث کے الفاظ: (أسلمت علی ما سلفت) کے تحت کہتے ہیں یہ اس بناء پر کہ کافر کی قربات (یعنی نیک اعمال) سب کے سب معتبر ہیں اس بارے قبل ازیں تمہید باندھ چکے ہیں باقی رہی یہ بات کہ آیا ان کا میزان ہوگا یا نہیں؟ تو میں نے پڑھا ہے کہ ماتریدی سے کافر کے بارہ میں پوچھا گیا کہ آیا اس کے لئے میزان قائم کی جائے گی؟ (یعنی اس کے نیک اعمال کا کوئی وزن ہوگا) تو وہ چپ رہے پھر دوسری مرتبہ میں یہ جواب دیا کہ اس کے لئے میزانِ تمییز قائم ہوگی اگرچہ اس کے لئے نیکیوں اور برائیوں کا پلڑا برابر نہ ہوگا، میں اس سے یہ سمجھا ہوں کہ اگرچہ کافر کے اعمال کا کوئی وزن نہیں مگر ان کے سبب یہ تمییز ضرور حاصل ہوگی کہ کس کی سیآت کثیر اور کس کی قلیل ہیں اسے عقائدِ سبکی کی شرح میں ذکر کیا ہے۔

17 - باب مَنْ تَرَكَ صَبِيَّةَ غَيْرِهِ حَتَّى تَلْعَبَ بِهِ أَوْ قَبَّلَهَا أَوْ مَازَحَهَا

(دوسروں کی اولاد سے لاڈ و پیار)

(أو قبلها أو مازحها) ابن تین لکھتے ہیں حدیثِ منقول میں تقبیل کا ذکر موجود نہیں تو محتمل ہے کہ جب اسے اپنے جسم مبارک کے مس سے منع نہیں فرمایا تو یہ تقبیل کی مانند ہوا ابن بطال نے بھی یہی اشارہ دیا میرے ظاہر یہ ہوا ہے کہ تقبیل کے بعد ذکرِ مزاح عام بعد الخاص کی قبیل سے ہے کہ صغیرہ کے ساتھ قول و فعل کے ذریعہ ممازحت سے غرض اس کی تانیس ہوتی ہے، تقبیل ان جملہِ امور سے ہے۔

- 5993 حَدَّثَنَا حِبَّانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ عَنْ خَالِدِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أُمِّ خَالِدٍ بِنْتِ خَالِدِ بْنِ سَعِيدٍ قَالَتْ أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَعَ أَبِي وَعَلَيَّ قَمِيصٌ أَصْفَرُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سَنَهْ سَنَهْ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ وَهِيَ بِالْحَبَشِيَّةِ حَسَنَةٌ قَالَتْ فَذَهَبْتُ أَلْعَبُ بِخَاتَمِ النُّبُوَّةِ فَزَجَرَنِي أَبِي .قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ دَعْهَا ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَبْلِي وَأَخْلِقِي ثُمَّ أَبْلِي وَأَخْلِقِي ثُمَّ أَبْلِي وَأَخْلِقِي قَالَ عَبْدُ اللَّهِ فَبَقِيَتْ حَتَّى ذَكَرَ يَعْنِي مِنْ بَقَائِهَا .

(اسی کا سابقہ حوالہ دیکھیں) أطرافه 3071، 3874، 5823، - 5845

یہ کتاب اللباس میں مشروح ہو چکی ہے سند میں عبد اللہ سے مراد ابن مبارک ہیں خالد بن سعید مذکور کا نسب نامہ کتاب الجہاد میں ذکر ہوا۔ (ثم أبلي و أخلقي) داؤدی کہتے ہیں اس سے (ثم) کا مقارنت کیلئے استعمال مستفاد ہوا بعض نحاۃ نے اس کا انکار کیا اور کہا یہ صرف تراخی کیلئے ہی آتا ہے، ابن تین نے تعقب کیا اور کہا میں کسی کو نہیں جانتا کہ کہا ہو کہ (ثم) مقارنت کیلئے بھی مستعمل ہے، یہ صرف ترتیب بالمہلت کیلئے ہے اور حدیث میں کوئی مقارنت نہیں جس کا انہوں نے ادعاء کیا کیونکہ ابلاء خلق (یعنی بوسیدگی) یا خلف کے بعد واقع ہوتا ہے، ابن حجر کہتے ہیں شائد داؤدی کی مقارنت سے مراد معاقبت ہو تب ایک حد تک انکی بات متجہ ہے۔ (قال عبد الله یعنی ابن مبارک، اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔ (فبقی) یعنی کپڑا، اکثر کے ہاں یہی ہے ابو ذر کے نسخہ میں (بقیت) ہے ای ام خالد۔ (حتی ذکر) صیغۂ معلوم کے ساتھ، اسی میں اکتفاء ہے یعنی راوی نے ایک طویل زمانہ ذکر کیا، کرمانی کہتے ہیں معنی یہ ہے کہ یہ لوگوں میں شیٔ مذکور ہوا کہ عادت کے برخلاف اتنا عرصہ باقی وقائم رہا (یعنی لوگوں میں اس کا شہرہ ہوا) بقول ابن حجر گویا انہوں نے اسے بطور صیغۂ مجہول پڑھا مگر ہمارے ہاں روایۃً زبر کے ساتھ ہی واقع ہے، ابن سکن کے نسخہ میں ہے: (حتی ذکر دھرا) اس سے ماسبق کی تائید ہوتی ہے ابو ذر کی کشمیہنی سے روایتِ صحیح بخاری میں (حتی دَکِنَ) ہے أی صارَ أدکن أی أسود (یعنی طولِ استعمال و بقاء سے سیاہ پڑ گیا مگر پھٹا نہیں) اہلِ لغت کہتے ہیں دکن سیاہی مائل رنگ کو کہتے ہیں: (دکن الثوب یَدْکَن) مضارع کے کاف پر زبر اور پیش دونوں جائز ہیں ایک جماعت نے جزم کیا کہ کشمیہنی کی روایت تصحیف ہے۔ (من بقائھا) ضمیر ان دونوں مذکور توجیہوں کے مطابق خمیصہ یا ام خالد کیلئے ہے۔

- 18 باب رَحْمَةِ الْوَلَدِ وَتَقْبِيلِهِ وَمُعَانَقَتِهِ (اولاد پر شفقت اور ان سے پیار کرنا)

وقالَ ثابتٌ عن أنسٍ أخذَ النبيُّ ﷺ إبْراهيمَ فقبَّلَهُ وشمَّهُ (انسؓ کہتے ہیں نبی پاک نے ابراہیم کو پکڑا پھر انہیں بوسہ دیا اور سونگھا)

ابن بطال لکھتے ہیں بچے کے اور بڑے کے بھی ہر عضو کو بوسہ دینا جائز ہے اکثر علماء کے نزدیک ماسوائے عورہ کے، مناقب فاطمہ کے باب میں گزرا کہ نبی اکرم انہیں بوسہ دیتے تھے اسی طرح حضرت ابوبکر بھی اپنی بیٹی حضرت عائشہ کو بوسہ دیتے تھے۔ (و قال ثابت الخ) ابو ذر عن کشمیہنی کے نسخہ سے یہ ترجمہ ساقط ہوا اسے بخاری نے الجنائز میں موصولا نقل کیا ہے ابراہیم حضرت ماریہ کے بطن سے آپ کے فرزند تھے، اس کے تحت چھ احادیث ذکر کی ہیں۔

- 5994حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا مَهْدِيٌّ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي يَعْقُوبَ عَنِ ابْنِ أَبِي نُعْمٍ قَالَ كُنْتُ شَاهِدًا لِابْنِ عُمَرَ وَسَأَلَهُ رَجُلٌ عَنْ دَمِ الْبَعُوضِ فَقَالَ مِمَّنْ أَنْتَ فَقَالَ مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ قَالَ انْظُرُوا إِلَى هَذَا يَسْأَلُنِي عَنْ دَمِ الْبَعُوضِ وَقَدْ قَتَلُوا ابْنَ النَّبِيِّ ﷺ وَسَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ هُمَا رَيْحَانَتَايَ مِنَ الدُّنْيَا

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۴۸۴) .طرفه - 3753

مہدی سے مراد ابن میمون ہیں ابوذر کے نسخہ میں نسبت مذکور ہے۔ (ابن أبي يعقوب) یہ محمد بن عبداللہ ضبی بصری ہیں ابن ابی نعیم سے مراد عبدالرحمٰن ہیں ابونعیم کا نام معلوم نہیں عبدالرحمٰن سے پہلے والے راوی بصری اور یہ کوفی ہیں ان کے ثقہ ہونے پر اتفاق ہے ابن ابی خیثمہ نے شاذ طور پر ابن معین سے نقل کیا کہ انہیں ضعیف قرار دیتے ہیں۔ (دم البعوض) المناقب میں یہ (الذباب) کے لفظ کے ساتھ گزری، بقول کرمانی شائد دونوں کی بابت سوال کیا ہو یا راوی نے قربِ شبہ کے باعث ذباب کے لفظ کا بعوض پر اطلاق کر دیا ہو، جاحظ لکھتے ہیں عرب نحل د دبر (دبر یعنی شہد کی کھیوں یا بھڑوں کا جھنڈ) اوران کے مشابہ (حشرات) پر ذباب کا لفظ استعمال کرتے تھے (یعنی سب کو ذباب کہہ لیتے تھے)۔ (ابن النبی) حسین بن علی مراد ہیں۔ (ریحانتای) اکثر کے ہاں یہی ہے ابوذر کی مستملی اور حموی سے روایتِ بخاری میں (ریحانی) ہے مفرد کے بطور، ابوذر کی کشمیہنی سے روایت میں (ریحانتی) ہے تائے تانیث کی زیادت کے ساتھ، ابن تین کہتے ہیں یہ وہم ہے درست (ریحانتای) ہے بقول ابن حجر گویا انہوں نے تاء کی زبر اور آخری یاء کی تشدید کے ساتھ صیغۂ تثنیہ کے بطور پڑھا تو اسے وہم قرار دے دیا، جائز ہے کہ یہ تاء کی زیر اور (آخری یاء کی) تخفیف کے ساتھ ہو تب وہم نہ ہوگا، ابن تین کے بقول ریحان سے یہاں مراد رزق ہے، صاحب الفائق کہتے ہیں یعنی دونوں اللہ کی جانب سے مجھے عطا کیا گیا رزق ہیں، کہا جاتا ہے: (حَبانی بطاقة ریحان) (یعنی اس نے مجھے پھولوں کا گلدستہ تحفے میں دیا) معنی یہ کہ دونوں ان امور و اشیاء سے ہیں جن کے ساتھ اللہ نے مجھے سرفراز و مکرم کیا چونکہ اولاد کو چوما اور سونگھا جاتا ہے تو گویا وہ جملۂ ریاحین میں سے ہیں۔

(من الدنیا) یعنی دنیوی ریحان سے میرا حظ و نصیب! بقول ابن بطال حدیث سے ماخوذ ہوا کہ آدمی پر واجب ہے کہ امرِ دین سے زیادہ اوکد معاملہ مقدم کرے کیونکہ ابن عمر نے اس کے دمِ بعوض کی بابت پوچھنے کا قتلِ حسین جیسے عظیم جرم کے ارتکاب میں اعانت کی وجہ سے ترکِ استغفار پر انکار کیا تو اسی وجہ سے توبیخ کی، اس سے حضرت حسین کی نبی اکرم کی نگاہ میں بڑی قدر و منزلت کا ثبوت ملا اھ، بقول ابن حجر بظاہر ابن عمر کی مراد خاص یہ شخص نہ تھا بلکہ ان کا روئے سخن عام اہلِ عراق کی جانب تھا اس وجہ سے جو انہوں نے نواسۂ رسول سے جفا کی، کوئی مانع نہیں کہ یہ بات کہنے کے بعد اس کے سوال کا جواب بھی دیا ہو کیونکہ کتمانِ علم حلال نہیں الا یہ کہ سائل کی اس بات کو اس کے تعنُّت پر محمول کیا ہو، اسکی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ حدیث میں کوئی ایسی بات نہیں جس سے دلالت ملے کہ یہ شخص قاتلینِ حسین جنہوں میں سے تھا یا اعانت کی، اگر یہ ثابت ہو تب وہی تاویل جو ابن بطال نے ذکر کی۔

- 5995حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ أَنَّ عُرْوَةَ بْنَ الزُّبَيْرِ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ حَدَّثَتْهُ قَالَتْ، جَاءَتْنِي امْرَأَةٌ مَعَهَا

ابْنَتَانِ تَسْأَلُنِي فَلَمْ تَجِدْ عِنْدِي غَيْرَ تَمْرَةٍ وَاحِدَةٍ فَأَعْطَيْتُهَا فَقَسَمَتْهَا بَيْنَ ابْنَتَيْهَا ثُمَّ قَامَتْ فَخَرَجَتْ فَدَخَلَ النَّبِيُّ ﷺ فَحَدَّثْتُهُ فَقَالَ مَنْ يَلِي مِنْ هَذِهِ الْبَنَاتِ شَيْئًا فَأَحْسَنَ إِلَيْهِنَّ كُنَّ لَهُ سِتْرًا مِنَ النَّارِ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۳۲۰) .طرفه - 1418

(عبد الله بن أبي بكر) یعنی ابن محمد بن عمرو بن حزم، الزکاۃ میں ابن مبارک عن معمر سے (عبد الله بن أبي بكر بن حزم) مذکور تھا تو والد کے دادا کی طرف نسبت کی، زہری کا ان کے اور عروہ کے درمیان واسطہ کا ذکر ان کے قلیل التدلیس ہونے کا مشعر ہے اسے ترمذی نے مختصراً عبد المجید بن عبد العزیز بن ابورواد عن معمر سے عبد اللہ بن ابوبکر کے واسطہ کے اسقاط کے ساتھ نقل کیا، اگر یہ محفوظ ہے تو محتمل ہے کہ زہری نے عروہ سے اسے مختصراً اور ان سے مطولا سماع کیا وگرنہ پھر معتمد وہی جو ابن مبارک نے ذکر کیا۔

(جائتني امرأة الخ) ان کے اسماء معلوم نہ ہو سکے، غیر ابی ذر سے (ومعها) کی واو ساقط ہے ابن مبارک کی روایت میں بھی (فقسمتها الخ) ہے، معمر نے یہ اضافہ بھی ذکر کیا کہ خود اس نے کچھ نہ کھایا۔ (ثم قامت الخ) عروہ کی روایت میں یہی ہے عراک بن مالک کی حضرت عائشہ سے روایت میں ہے کہ میرے ہاں ایک مسکین خاتون دو بیٹیوں کو اٹھائے آئی میں نے تین کھجوریں دیں اس نے دونوں کو ایک ایک کھجور دی اور ایک خود کھانے کے لئے منہ کی طرف کی، بیٹیوں نے وہ بھی کھانے کیلئے مانگ لی تو اسے آدھا آدھا کر کے انہیں دیدیا، کہتی ہیں مجھے اس سے بڑا تعجب ہوا، اسے مسلم نے تخریج کیا، طبرانی کی حسن بن علی سے روایت میں بھی اس کا نحو ہے، تطبیق یہ ممکن ہے کہ حدیثِ عروہ میں مذکور (فلم تجد عندي غير تمرة واحدة) سے مراد یہ کہ خود اس کے لئے یہی ایک بچی تھی، یہ بھی محتمل ہے کہ اول الحال ایک کھجور دی ہو پھر دو اور مل گئیں تو انہیں بھی دے دیا، تعددِ قصہ ہونا بھی محتمل ہے۔

(من يلي من هذه الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے، کشمیہنی نے (بلي) ذکر کیا بلاء سے، اسی طرح ان کے ہاں (بشيء) ہے عیاض نے اسے قوی قرار دیا اور روایتِ شعیب سے اسکی تائید لی جس میں (من ابتلی) ہے ترمذی کے ہاں معمر کی روایت میں بھی یہی ہے، مراد بالا بتلاء میں اختلاف ہے کہ آیا ان کا نفسِ وجود ہی باعثِ ابتلاء ہے یا ابتلاء وہ جو ان سے صادر ہو؟ اسی طرح اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ کیا یہ بنات میں عموم پر ہے یا مراد جو ان میں سے اس کے تعاون و مساعدت کی محتاج ہوں۔

(فأحسن إليهن) یہ مشعر ہے کہ اول الحدیث میں (من هذه) سے مراد ایک سے زائد ہے مسلم کی حضرت انس سے روایت میں ہے: (مَنْ عالَ جاريتين) احمد کی حدیثِ ام سلمہ میں ہے جس نے دو بیٹیوں، دو بہنوں یا قرابتداروں میں سے دو خواتین کی ثواب کی امید سے تربیت کی اور ان کے اخراجات برداشت کئے الخ اکثر روایات میں احسان کا لفظ مذکور ہے عبد المجید کی روایت میں ہے: (فصبر عليهن) اس کا مثل الادب المفرد کی حدیثِ عقبہ بن عامر میں بھی ہے ابن ماجہ کی روایت میں بھی یہی واقع ہے اس زیادت کے ساتھ: (و أطْعَمهن و سَقَاهُنَّ و كَسَاهن) (یعنی انہیں کھلایا پلایا اور ان کے کپڑے لتے کا خیال کیا) طبرانی کے ہاں ابن عباس کی روایت میں ہے: (فأنفق عليهن و زَوَّجهُنَّ و أحْسَنَ أدَبهن) (یعنی ان کی اچھی تربیت کی اور شادیاں کرائیں) احمد کی حضرت جابر کی روایت میں جو الادب المفرد میں بھی ہے یہ الفاظ ہیں: (يُؤوِيهن و يرحمهن و يكفلهن) طبرانی

نے (و یزوجھن) بھی مزاد کیا، ان کی اوسط میں ابو ہریرہ سے روایت میں بھی اس کا نحو ہے ترمذی کی اور الادب المفرد کی حدیثِ ابی سعید میں ہے: (فأحسن صحبتھن و اتّقی اللہ فیھن) (یعنی اس سے اچھے طریقہ سے پیش آیا اور انکی بابت اللہ سے ڈرتا رہا) تو احسان کا لفظ جس پر حدیثِ باب میں اقتصار کیا ان سب اوصاف کا جامع ہے، احسان سے مراد کی بابت اختلاف ہے کہ کیا اس ضمن میں قدرِ واجب پر اقتصار کرے یا اس سے زائد بھی؟ بظاہر ثانی مراد ہے حضرت عائشہ نے اس خاتون کو جب کھجور دی تو اس نے اپنی بیٹیوں کو اپنے پر ترجیح دیتے ہوئے وہ انہیں دے دی تو نبی اکرم نے یہ حکمِ مذکور بیان فرماتے ہوئے اسے احسان کے ساتھ موصوف کیا تو اس سے دلالت ملی کہ جس نے ایسا بھلائی کا کام کیا جو اس پر واجب نہ تھا یا قدرِ واجب سے زائد سلوک کیا تو وہ محسن شمار ہوگا، جو صرف ادائے واجب پر اقتصار کرتا ہے تو اگرچہ وہ بھی صفتِ احسان کے ساتھ متصف ہے لیکن وصفِ مذکور سے مراد قدرِ زائد ہے! شرطِ احسان یہ ہے کہ اس کا سلوک وعمل (یعنی بیٹیوں کی تربیت کے باب میں) شرع کے مطابق ہو نہ کہ اس کی تعلیمات کے برخلاف، ظاہر یہ ہے کہ ثوابِ مذکور اس کے فاعل کو صرف اس صورت میں حاصل ہوتا ہے جب وہ ان کی شادی وغیرہ کر کے مستغنی ہونے تک یہ حسنِ سلوک جاری رکھے جیسا کہ حدیث کے بعض الفاظ اشارت کناں ہیں، ہر ایک کے ساتھ یہ احسان اس کے حسبِ حال ہوگا، ایک روایت میں یہ بھی مذکور ہے کہ یہ ثواب اس شخص کو بھی حاصل ہوگا جس کی فقط ایک بیٹی ہے اور اس کے ساتھ وہی طرزِ عمل رکھتا ہے جس کا اس حدیث نے اشارہ دیا چنانچہ ابن عباس کی سابق الذکر حدیث میں ہے کہ ایک اعرابی نے یہ سن کر کہا اگر دو ہوں؟ فرمایا اگر دو ہوں تو بھی، طبرانی کی حدیثِ عوف بن مالک میں ہے کہ ایک عورت نے یہ کہا تھا، حدیث جابر میں (و قیل) کے ساتھ یہ مذکور ہے ابو ہریرہ کی حدیث میں ہے: (قلنا) یہ تعددِ سائلین پر دال ہے حدیثِ جابر میں مزید ہے بعض حاضرین کا خیال تھا کہ اگر وہ ایک کی بابت بھی استفسار کرتے تو آنجناب نے اثبات میں جواب دینا تھا، حدیثِ ابی ہریرہ میں ہے ہم نے کہا اور اگر دو بیٹیاں ہوں؟ فرمایا اگرچہ دو ہوں، ہم نے کہا اور اگر ایک ہو؟ فرمایا اگر ایک ہو تب بھی، ابن مسعود کی حدیث اس کا شاہد ہے جس میں مرفوعا مذکور ہے جس کی بیٹی ہو تو اس کی اچھی تربیت کی اسے تعلیم دلائی اور اچھی تعلیم دلائی اور اسے اللہ کی طرف سے عطا کردہ کشائش بہم پہنچائی، اسے طبرانی نے کمزور سند کے ساتھ تخریج کیا۔

(کن لہ سترا الخ) اکثر مشار الیہ احادیث میں یہی ہے عبدالمجید کی روایت میں (حجابا) ہے، ایک ہی معنی ہے! حدیث سے بیٹیوں کے حقوق کی باحسن طریق ادائیگی کی تاکید ملی کیونکہ وہ صنفِ ضعیف ہیں اور عموما خود اپنی مصالح کی نگرانی نہیں کر سکتیں بخلاف بیٹوں کے کہ اکثر احوال ان میں قوتِ بدن، جزالتِ رائے اور تصرف فی الامور کی قدرت حاصل ہوتی ہے، ابن بطال کہتے ہیں اس سے محتاج کے سوال کا جواز بھی ملا حضرت عائشہ کی سخاوت اور ہمدردی بھی عیاں ہوئی کہ گھر میں ایک ہی کھجور تھی وہ بھی اسے عطا کر دی، یہ بھی واضح ہوا کہ قلیل شئ کو بھی معمولی اور حقیر سمجھتے ہوئے صدقہ کرنے سے احتراز نہ کرنا چاہئے (اور نہ شرمانا چاہئے کہ وہ آپ کی نظر میں تو حقیر اور معمولی ہے مگر کسی فقیر اور محتاج کی نظر میں نہ جانے کتنی اہم اور بیش قیمت ہوگی) نیکی کر کے اس کے ذکر کا جواز بھی ملا، اگر یہ علی سبیل الفخر والمنّت نہ ہو (یعنی فخریہ اور احسان جتلانے کے انداز میں) نووی ابن بطال کی تبع میں لکھتے ہیں اسے ابتلاء کا نام اس لئے دیا کیونکہ لوگ بیٹیوں کا برا مانتے ہیں تو شرع نے انہیں اس سے زجر کیا اور ان کے ابقاء، زندہ درگور نہ کرنے اور اس ثواب کا ذکر کر کے ان کے ساتھ حسنِ معاملہ وسلوک کرنے کی ترغیب دلائی، ہمارے استاذ شرحِ ترمذی میں رقمطراز ہیں محتمل ہے کہ یہاں ابتلاء کا معنی اختبار

(یعنی امتحان وآزمائش) ہو یعنی جسے بیٹیوں میں سے کسی کے ساتھ آزمایا گیا وہ دیکھے وہ اس کے ساتھ اچھا سلوک کرتا ہے یا برا، اسی لئے ابوسعید کی حدیث میں اسے تقویٰ کے ساتھ مقید کیا گیا ہے کیونکہ جس کے دل میں اللہ کا تقوی ہو وہی ان سے تنگ دل نہ ہوگا اور ان کے حقوق کی ادائیگی میں تقصیر نہ کرے گا یا اگر حسن سلوک کرے گا تو اس کا مقصد امید ثواب نہ ہوگا (بلکہ اس لئے کہ وہ طبعی طور پر اچھا ہے اس وجہ سے بیٹیوں سے حسنِ سلوک کرتا ہے یا مثلا معاشرہ کے دکھلاوے کیلئے)۔

- 5996حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ الْمَقْبُرِيُّ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ سُلَيْمٍ حَدَّثَنَا أَبُو قَتَادَةَ قَالَ خَرَجَ عَلَيْنَا النَّبِيُّ ﷺ وَأُمَامَةُ بِنْتُ أَبِي الْعَاصِ عَلَى عَاتِقِهِ فَصَلَّى فَإِذَا رَكَعَ وَضَعَهَا وَإِذَا رَفَعَ رَفَعَهَا .طرفه - 516

ترجمہ: ابوقتادہؓ کہتے ہیں نبی پاک باہر آئے اور امامہ بنت ابو عاص آپ کے کندھے پر تھی (اسی حالت میں نماز پڑھائی) جب رکوع کرتے تو اسے رکھ دیتے اٹھتے تو پھر اٹھا لیتے۔

(أمامة الخ) ابو العاص بن ربیع دامادِ رسول کی بیٹی، ان کے گھر دخترِ رسول حضرت زینبؓ تھیں حدیثِ ہذا کی مفصل شرح کتاب الصلاۃ کے ابواب سترۃ المصلی میں گزری ہے، وہاں (سجد) کا لفظ تھا، دونوں کے مابین کوئی منافات نہیں بلکہ یہ اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ رکوع وسجود دونوں حالتوں میں یہ کرتے تھے، اسی سے ترجمہ کے ساتھ مناسبت ظاہر ہوتی ہے یعنی اولاد اور انکی اولاد پر رحمت وشفقت کرنا، آپ کی امامہ پر مزید شفقت ورحمت کا مظہر یہ تھا کہ رکوع وسجود جاتے ہوئے اس خیال سے کہ وہ کندھے سے گر نہ پڑے اسے زمین پر کھڑا کر دیتے (پھر اگلی رکعت کیلئے اٹھ کر پھر سے اٹھا لیتے) بعض نے اس سے اولاد پر رحمت وشفقت کی عظیم منزلت کا استنباط کیا ہے کیونکہ (بظاہر ایسا کرنا) مبالغہ فی الخشوع کے منافی ہے مگر آپ نے اس پر اولاد کی شفقت کو ترجیح دی، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ آپ نے بیانِ جواز کیلئے کیا ہو۔

علامہ انور (فإذا رکع وضع أی أسامة و إذا رفع رفعها) کے تحت کہتے ہیں یہ فرض نماز تھی، میں شافعیہ سے کہتا ہوں اب رفع یدین کے ساتھ کیا کرو گے؟ کیونکہ وہ تو اس صورت میں ممکن نہیں ہے۔

- 5997حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ حَدَّثَنَا أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَبَّلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ وَعِنْدَهُ الأَقْرَعُ بْنُ حَابِسٍ التَّمِيمِيُّ جَالِسًا فَقَالَ الأَقْرَعُ إِنَّ لِي عَشَرَةً مِنَ الْوَلَدِ مَا قَبَّلْتُ مِنْهُمْ أَحَدًا فَنَظَرَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ قَالَ مَنْ لاَ يَرْحَمُ لاَ يُرْحَمُ

ترجمہ: بقول ابو ہریرہؓ نبی پاک نے حضرت حسن بن علی کو بوسہ دیا پاس اقرع بن حابس بیٹھے ہوئے تھے کہنے لگے میرے دس بیٹے ہیں میں نے کبھی کسی کو بوسہ نہیں دیا نبی پاک نے انہیں دیکھا پھر فرمایا جو رحم نہیں کرتا اس پہ بھی رحم نہیں کیا جائے گا۔

(الأقرع) ان کا نسب وتذکرہ تفسیر سورۃ الحجرات میں گزرا ہے مؤلفۃ القلوب اور حسن الاسلام لوگوں میں سے تھے۔ (ما قبلت منهم الخ) اسماعیلی نے اپنی روایت میں یہ زیادت بھی نقل کی: (ما قبلت إنسانا قطُّ)۔ (من لا يرحم الخ) دونوں

فعل بطورِ خبر مرفوع ہیں، عیاض لکھتے ہیں اکثر کے ہاں یہی ہے ابوالبقاء کہتے ہیں (من) موصولہ ہے اور جائز ہے کہ شرطیہ ہو تب دونوں کو جزم کے ساتھ پڑھا جائے گا سہیلی کہتے ہیں بطورِ خبر پڑھنا سیاقِ کلام کے زیادہ مناسب ہے کیونکہ اقرع کے قول: (إن لی الخ) کے رد میں یہ بات کہی یعنی جو یہ فعل کرتا ہے اس پر رحم نہیں کیا جاتا، اگر شرطیہ بنائیں تو کلام میں کچھ انقطاع ہوگا کیونکہ شرط اور اس کا جواب مستأنف ہیں بقول ابن حجر یہ ایک اور جہت سے اولیٰ ہے کہ ایک نوع کی ضرب المثل ہوگئی ہے (یعنی جزم کے ساتھ بطورِ شرط و جزا) بعض نے اسکا موصولہ ہونا راجح قرار دیا کیونکہ شرط کے عقب میں اگر نفی ہو تو عموماً وہ (لم) کے ساتھ ہوتی ہے، یہ ترجیح کو مقتضی نہیں جب مقام اس کے شرطیہ ہونے کو لائق ہے، بعض شراح المشارق نے جائز قرار دیا کہ دونوں فعل مرفوع ہوں اور دونوں مجزوم اور اول مرفوع اور ثانی مجزوم اور اس کا عکس تو اس طرح چار اعرابی وجوہ پائی جاتی ہیں، ثالث مستبعد ہے اس کی توجیہہ یہ کی گئی کہ دوسرے فعل میں معنائے نہی ہو ای (لا ترحموا من لا یرحم الناس) اور جو چوتھی اعرابی وجہ ہے اس کی تقدیر یوں ہے: (مَنْ لا یکن مِن أهل الرحمة فإنه لا یرحم) اس کا مثل شاعر کا یہ قول ہے: (فقلت له احمل فوق طوقك إنها مطوقة مَنْ یأتها لا یغیرها)، نبی اکرم کے اقرع کی بات کے اس جواب میں اشارہ ہے کہ اولاد وغیرہ اہلِ محارم اور دیگر اجانب کو بوسہ دینا ازرہِ شفقت و رحمت ہوتا ہے نہ کہ ازرہِ لذت وشہوت، اسی طرح ضم وشم (یعنی ساتھ ملا لینا اور سونگھنا) اور معانقہ بھی۔

یہ حدیث مصنف کے افراد میں سے ہے۔

- 5998حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ یُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْیَانُ عَنْ هِشَامٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ -رضی الله عنها -قَالَتْ جَاءَ أَعْرَابِیٌّ إِلَى النَّبِیِّ ﷺ فَقَالَ تُقَبِّلُونَ الصِّبْیَانَ فَمَا نُقَبِّلُهُمْ فَقَالَ النَّبِیُّ ﷺ أَوَ أَمْلِكُ لَكَ أَنْ نَزَعَ اللَّهُ مِنْ قَلْبِكَ الرَّحْمَةَ

ترجمہ اُمّ المؤمنین عائشہؓ نے کہا کہ ایک اعرابی نبی پاک کے پاس آیا اور کہا آپ لوگ تو بچوں کو بوسہ دیتے ہیں اور ہم نہیں دیتے، آپ نے فرمایا کہ میں کیا کروں جب اللہ تعالیٰ نے تیرے دل سے رحمت نکال لی ہے۔

شیخِ بخاری فریابی ہیں جو سفیان ثوری سے راوی ہیں ہشام سے مراد ابن عروہ ہیں۔ (جاء أعرابی الخ) محتمل ہے کہ یہی اقرع کا سابقہ قصہ ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ یہ قیس بن عاصم تمیمی ثم سعدی ہوں ابوالفرج اصفہانی نے الاغانی میں ایک روایت ذکر کی جس سے یہی ظاہر لگتا ہے، اس میں ہے: (عن أبی هریرة أن قیس بن عاصم دخل علی النبی ﷺ) پھر ایک قصہ ذکر کیا جس میں نبی اکرم کے یہ الفاظ بھی ذکر کئے: (فهل إلا أن تنزع الرحمة منك) یہ حدیثِ عائشہ کے الفاظ سے اشبہ ہیں، اسی طرح کا واقعہ عیینہ بن حصن فزاری کے ساتھ بھی پیش آیا ابویعلی نے اپنی مسند میں ثقات رواۃ کے ساتھ حضرت ابوہریرہ سے نقل کیا کہ عیینہ بن حصن نبی کریم کے ہاں آئے دیکھا کہ آپ حسن وحسین کو بوسہ دے رہے ہیں، کہنے لگے یارسول اللہ آپ انہیں بوسہ دیتے ہیں؟ میرے دس بیٹے ہیں میں تو کسی کو بوسہ نہیں دیتا، یہ بھی محتمل ہے کہ سب کے ساتھ یہ پیش آیا ہو! مسلم کی روایت کے الفاظ ہیں: (قدم ناسٌ مِن الأعراب)۔

(تقبلون الصبیان) اکثر کے ہاں اسی طرح حرفِ استفہام کے حذف کے ساتھ ہے نسخہِ کشمیہنی میں یہ ثابت ہے۔ (فما نقبلهم) اسماعیلی کی روایت میں (فو الله) بھی ہے، روایتِ مسلم میں ہے: (فقال نعم قالوا لکنا والله ما نقبل)۔ (أو أملك

الخ) واوِ مفتوح کے ساتھ، پہلا ہمزہ برائے استفہام انکاری اور نفی کا معنی دے رہا ہے (أي لا أملك) یعنی میں اس امر پر قادر نہیں کہ تمہارے دل میں رحمت کے جذبات ڈال دوں بعد اسکے کہ اللہ نے اس سے انہیں سلب کر رکھا ہے مسلم کے ہاں حرفِ استفہام محذوف ہے اور یہ مراد ہے، اسماعیلی کی روایت میں ہے: (و ما أملك) ان کی ایک اور میں ہے: (و ما ذنبی إن کان الخ)۔

(أنْ نزع) تمام روایات میں ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ ہے (أملك) کے مفعول کے بطور المصابیح کے بعض شراح نے کسرِ ہمزہ بھی نقل کیا اس طور کہ شرط ہے اور جزا محذوف ہے، یہ ما سبق کی جنس سے ہے، یہ بھی بخاری کے افراد میں سے ہے۔

- 5999حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا أَبُو غَسَّانَ قَالَ حَدَّثَنِي زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ؓ قَدِمَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ سَبْيٌ فَإِذَا امْرَأَةٌ مِنَ السَّبْيِ قَدْ تَحْلُبُ ثَدْيَهَا تَسْقِي إِذَا وَجَدَتْ صَبِيًّا فِي السَّبْيِ أَخَذَتْهُ فَأَلْصَقَتْهُ بِبَطْنِهَا وَأَرْضَعَتْهُ فَقَالَ لَنَا النَّبِيُّ ﷺ أَتُرَوْنَ هَذِهِ طَارِحَةً وَلَدَهَا فِي النَّارِ قُلْنَا لَا وَهِيَ تَقْدِرُ عَلَى أَنْ لَا تَطْرَحَهُ فَقَالَ اللَّهُ أَرْحَمُ بِعِبَادِهِ مِنْ هَذِهِ بِوَلَدِهَا

ترجمہ: حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم کے سامنے چند قیدی حاضر کئے گئے ان میں ایک عورت (بھی) تھی جس کی چھاتیاں دودھ سے بھری ہوئی تھیں دودھ ٹپکتا تھا اور جہاں کوئی بچہ اس کے پاس آتا اس کو پیٹ سے لگا کر دودھ پلا دیتی، نبی پاک نے ہم سے فرمایا کیا تم سمجھتے ہو کہ یہ عورت اپنے بچے کو آگ میں ڈال سکتی ہے؟ ہم نے کہا ہرگز نہیں، یہ قادر ہے مگر ڈال نہیں سکتی تو آپ نے فرمایا اللہ تعالیٰ اس عورت سے بھی زیادہ اپنے بندوں پر مہربان ہے۔

شیخِ بخاری کا نام سعید ہے صحیحین میں اس روایت کا مدار ان پر ہے، ابو غسان کا نام محمد بن مطرف ہے ان سے آگے تک کی سند مدنی ہے۔ (سبی) نسخہِ کشمیہنی میں (بسبی) ہے اور (قدم) ان کے ہاں صیغہِ مجہول کے بطور ہے، یہ ہوازن کے قیدی تھے۔ (تجلب ثدیھا) مستملی اور سرخسی کے ہاں (تحلب) جائے ساکن اور لام پر پیش کے ساتھ ہے (ثدیھا) منصوب ہے اور (تسقی) تائے مفتوح اور قافِ مکسور کے ساتھ، یہ مرفوع فعل ہے کشمیہنی کے نسخہ میں مفرد اور باقیوں کے ہاں تثنیہ یعنی (ثدیاھا) ہے، کشمیہنی کے ہاں (بِسَقْیِ) ہے دیگر کے ہاں یہ (تسعیٰ) ہے سعی سے یعنی بسرعت چلنا، مسلم کی ابن حلوانی اور ابن عسکر کلاہما عن ابن ابی مریم سے روایت میں (تبتغی) ہے ابتغاء بمعنی طلب سے، عیاض کہتے ہیں یہ وہم ہے درست وہی جو بخاری کی روایت میں ہے، نووی نے تعقب کیا اور لکھا دونوں روایتیں درست ہیں بقول قرطبی (تسعی) والی روایت کا حسن و وضوح مخفی نہیں لیکن (تبتغی) والی روایت کی بھی ایک توجیہہ ہے وہ اس کا اپنے ولد کا تطلب، مفعول کو للعلم بہ حذف کیا تو اس توجیہہ کے ہوتے ہوئے راوی کی تغلیط نہ کی جائے۔

(أخذته فألصقته الخ) سب ناقلینِ صحیح بخاری اور مسلم کے ہاں یہی عبارت ہے روایت میں کچھ حذف ہے جس کی تبیین اسماعیلی کی روایت نے کی، اس کے الفاظ ہیں: (إذا وجدت صبیا أخذته فأرضعته فوجدت صبیا فأخذته فألزمته بطنھا) اس سیاق سے معلوم ہوا کہ اس کا اپنا شیر خوار ادھر ادھر ہو گیا تھا اور اسکے پستانوں میں دودھ جمع تھا جس کے سبب وہ متضرر ہوتی تو جب بھی کسی شیر خوار بچے کو پاتی تو اسے گود میں لے کر اپنا دودھ پلانا شروع کر دیتی تا کہ اس کا بوجھ ہلکا ہو جب اپنا بچہ مل گیا تو اسے، ماتہ

چمٹا لیا، اس بچے اور اس کی والدہ کا نام معلوم نہ ہو سکا۔ (و ھی تقدر الخ) یعنی اپنی رضا مندی سے تو کبھی نہ پھینکے گی، اسماعیلی کی روایت میں ہے: (فقلنا لا و اللہ الخ)۔ (للہ) پہلے لام کی زبر کے ساتھ جو لامِ تو کید ہے اسماعیلی کی روایت میں تصریح بالقسم ہے اس کے الفاظ ہیں: (و اللہ لَلّٰہُ أرحم الخ)۔ (بعبادہ) گویا یہاں عباد سے مراد جو اسلام پر فوت ہوں، اس کی تائید احمد اور حاکم کی تخریج کردہ حدیثِ انس سے ملتی ہے کہتے ہیں نبی اکرم چند صحابہ کے ہمراہ کہیں جا رہے تھے کہ راستہ میں ایک بچہ کھڑا ملا اس کی والدہ (جو ذرا دور کھڑی تھی) نے جب اتنے لوگوں کو آتے دیکھا تو ڈری کہ اس کا بیٹا بھیڑ میں نہ آ جائے تو بیٹے بیٹے کہتی ہوئی اس کی طرف دوڑی حتی کہ اسے اپنے ساتھ چمٹا لیا لوگوں نے کہا یا رسول اللہ یہ والدہ کیونکر اپنے بیٹے کو آگ میں ڈال سکتی ہے؟ فرمایا اللہ بھی اپنے حبیب کو آگ میں نہیں پھینک سکتا تو اس لفظ کے ساتھ تعبیر کرنے سے کافر خارج ہوا (یعنی حبیب سے یہاں مراد مسلمان ہے) اسی طرح وہ مسلمان بھی جو کبائر کے مرتکب ہیں اور جنہیں توبہ کرنا نصیب نہ ہوا ابن ابو جمرہ کہتے ہیں عباد کا لفظ عام ہے مگر اس کا معنی اہلِ ایمان کے ساتھ خاص ہے یہ اس فرمانِ خداوندی کی مثل ہے: (وَ رَحۡمَتِیۡ وَسِعَتۡ کُلَّ شَیۡءٍ ؕ فَسَاَکۡتُبُہَا لِلَّذِیۡنَ یَتَّقُوۡنَ)[الأعراف : ١٥٦] یہ من جہت الصلاحیت عام جبکہ جن کیلئے لکھی گئی ان کے ساتھ خاص ہے! کہتے ہیں محتمل ہے کہ مراد یہ ہو کہ اللہ کی رحمت سے کوئی شئ مشابہ نہیں ان کی نسبت جن کیلئے اس میں سے حصہ سابق ہوا چاہے وہ کسی (نوع کے) بھی عباد سے ہو حتی کہ حیوانات بھی (یعنی عباد کا لفظ تمام مخلوقات کیلئے مستعمل ہوا ہے) اس میں اشارہ ہے کہ انسان کو چاہئے کہ وہ اپنے تمام امور میں اپنا تعلق صرف اللہ ہی کے ساتھ جوڑے رکھے اور ہر جو وہ فرض کرے سمجھے کہ اس میں رحمت و شفقت کا کچھ مادہ ہے کہ اس کی وجہ سے اس کا قصد کیا جائے تو اللہ تعالیٰ کی ذات ہر ایک سے ارحم ہے تو عاقل کو چاہئے کہ وہ اپنی حاجت کیلئے اس ارحم الراحمین کا قصد کرے، کہتے ہیں حدیث سے قیدی عورتوں کو دیکھ لینے کا جواز بھی ملا کیونکہ آپ نے اس مذکورہ خاتون کی طرف دیکھنے سے منع نہیں فرمایا بلکہ سیاقِ حدیث میں اس کی طرف نظر ڈال لینے کی اذن کا اقتضاء ہے،

اس چیز کیلئے جو مدرَک بالحواس نہیں ، مدرَک بالحواس کے ساتھ مثال بیان کرنے کا جواز بھی ملا تا کہ پورے طور کسی شئ کی معرفت حاصل ہو اگر چہ جس کے ساتھ مثل بیان کی گئی اسکی حقیقت کسی کے احاطہ میں نہیں کیونکہ اللہ کی رحمت عقل کے ساتھ مدرِک نہیں اس کے باوجود نبی اکرم نے سامعین کے تقریبِ حال کیلئے اس عورت کے حال کو بطورِ مثال ذکر فرمایا، اس سے اخف الضررین کے ارتکاب کا بھی جواز ملا کیونکہ آپ نے اس خاتون کو یہ ہدایت جاری نہیں فرمائی تھی کہ بچوں کو دودھ پلاتے وقت خیال کرے کہ صرف چھوٹوں کو پلائے پھر یہ احتمال بھی تھا کہ ان میں سے ہوسکتا ہے بڑے ہونے پر ان کی شادی اسکی کسی اولاد کے ساتھ ہی ہو جائے لیکن چونکہ اس کے پستان دددھ سے بھرے ہوئے تھے لہذا اس اندیشۂ مذکور کو فی الوقت نظر انداز کیا (تا کہ اس وجہ سے اسے کوئی نقصان نہ ہو جائے)

بقول ابن حجر حدیث میں (صبیا) یعنی مذکر کا لفظ اس میں ان کا منازع ہے، شیخ ابن ابو جمرہ مزید کہتے ہیں اس سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ کفار فروعِ شریعت کے مخاطَب ہیں اس کے عکس پر بھی اس سے استدلال کرنا ممکن ہے، جہاں تک اول بات تو اس جہت سے کہ اگر ان بچوں کو اِرضاع کی ضرورت نہ ہوتی اس حالت میں نبی اکرم اسے ان کے کسی کو دودھ پلانے کی اجازت نہ دیتے ، جہاں تک ثانی بات تو وہ اقویٰ ہے کیونکہ اس کے اس اِرضاع پر آپ کی تقریر حاصل ہے (یعنی روکا نہیں) ضرورت متعین ہونے سے قبل ہی بقول

ابن حجر (ولا يَخْفىٰ ما فيه) (یعنی اسکا بُعد مخفی نہیں)۔

علامہ انور نے (قد تجلب ثديها بالسقى) کا اردو میں یہ ترجمہ کیا: دودھ سے اس کا پستان بھر گیا تھا۔

اسے مسلم نے بھی (التوبة) میں تخریج کیا۔

- 19باب جَعَلَ اللَّهُ الرَّحْمَةَ مِائَةَ جُزْءٍ (اللہ نے رحمت کے سو حصے بنائے)

باب منون ہے حدیث کے ایک جملہ کو عنوانِ ترجمہ بنایا نسفی کے ہاں یہ عنوان ہے: (باب من الرحمة) جبکہ اسماعیلی کے ہاں یہ بلاعنوان ہے۔

- 6000حَدَّثَنَا الْحَكَمُ بْنُ نَافِعٍ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنَا سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ جَعَلَ اللَّهُ الرَّحْمَةَ مِائَةَ جُزْءٍ فَأَمْسَكَ عِنْدَهُ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ جُزْءًا وَأَنْزَلَ فِي الْأَرْضِ جُزْءًا وَاحِدًا فَمِنْ ذَلِكَ الْجُزْءِ يَتَرَاحَمُ الْخَلْقُ حَتَّى تَرْفَعَ الْفَرَسُ حَافِرَهَا عَنْ وَلَدِهَا خَشْيَةَ أَنْ تُصِيبَهُ .طرفه - 6469

ترجمہ: حضرت ابوہریرہؓ نے کہا میں نے رسول پاک سے سنا کہ اللہ تعالیٰ نے رحمت کے سو حصے کئے، ننانوے حصے اپنے پاس رکھے اور ایک حصہ زمین پر اتارا اور اسی ایک حصہ سے تمام مخلوقات ایک دوسرے پر رحم کرتی ہیں حتیٰ کہ گھوڑی بھی اپنے بچے کے اوپر سے پیر اٹھا لیتی ہے کہ کہیں اس کو تکلیف نہ ہو۔

(البهراني) بہران قضاعہ کا ایک قبیلہ تھا، بہر بن عمرو بن الحاف بن قضاعہ تک ان کا نسب پہنچتا ہے، اسلام میں ان کے اکثر افراد حمص میں آباد ہو گئے تھے۔ (في مائة جزء) کرمانی کہتے ہیں (فی) کے بغیر بھی معنی تام تھا تو شائد یہ زائدہ یا کسی محذوف سے متعلق ہو، اس میں ایک نوع کا مبالغہ ہے کہ اسے مظروف بنایا کہ اس کا ایک معنی ہے اس طور کہ اس سے کچھ فائت نہیں، ابن ابو جمرہ کہتے ہیں محتمل ہے کہ جب اللہ تعالی نے اپنی خلق پر رحمت کے ساتھ احسان کیا تو اسے سو وعاء (یعنی برتنوں) میں رکھا ان میں سے ایک وعاء زمین پر اتارا، ابن حجر کہتے ہیں اس کے اکثر طرق ظرف کے ذکر سے سے خالی ہیں جیسے کتاب الرقاق کی سعید مقبری عن ابی ہریرہ کی روایت جس کے الفاظ ہیں: (إن الله خلق الرحمة يومَ خَلَقَها مائة رحمة) مسلم کے ہاں عطاء عن ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (إن لِلّٰهِ مائةَ رحمةٍ) ان کی حضرت سلمان سے روایت میں ہے: (إنَّ اللهَ خلق مائةَ رحمةٍ يومَ خَلَقَ السموات والأرض كُلُّ رحمةٍ طباقُ ما بين السماء و الأرض) قرطبی لکھتے ہیں جائز ہے کہ (خلق) کا معنی (اخترع و أوجَدَ) ہو (یعنی اختراع و ایجاد کرنا) اور بمعنی (قدر) بھی ممکن ہے عربوں کی لغت میں (قدر) کے معنی میں وارد ہے تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ نے اس کی تقدیر اس دن ظاہر کی جس دن آسمان و زمین کی تقدیر ظاہر کی، آپ کا قول: (كل رحمة تَسَعُ طباق الأرض) تو اس سے مراد تعظیم و تکثیر ہے لغت و شرع میں اس لفظ کے ساتھ کثرت سے تعظیم (کا معنی) وارد ہے۔

(فأمسك عنده الخ) عطاء کی روایت میں ہے: (و أَخَّرَ عنده الخ) مسلم کی علاء بن عبد الرحمٰن عن ابیہ عن ابی ہریرہ

سے روایت میں ہے:(و خبأ عنده مائةً إلا رحمة)۔ (و أنزل فی الأرض الخ) مقبری کی روایت میں ہے:(و أرسل فی خلقه کُلِّهم رحمة)عطاء کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (أنزلَ منها رحمةً واحدةً بین الجن و الإنس والبهائم) حدیثِ سلمان میں ہے:(فجعل منها فی الأرض واحدة) قرطبی لکھتے ہیں یہ اس امر میں نص ہے کہ رحمت سے مراد متعلق الارادة ہے نہ کہ نفس الارادة اور یہ منافع اور نعم کی طرف راجع ہے۔

(تتراحم الخلق الخ) عطاء کی روایت کے الفاظ ہیں : (فبها یتعاطفون و بها یتراحمون و بها تعطف الوحش علی ولدها) حضرت سلمان کی روایت میں ہے:(فبها تعطف الوالدة علی ولدها والوحش والطیر بعضها علی بعض) ابن ابی جمرہ کہتے ہیں فرس کو خاص بالذکر اس لئے کیا کہ چونکہ ہم انسانوں کے ساتھ اس کا بڑا تعلق ہے اور وہ ہم سے مالوف ہے تو ہم گھوڑوں کی عادات اور والد و والدہ کی اولاد کے ساتھ تعامل وحرکات سے بخوبی واقف اور وہ ہمارے مشاہدہ میں ہیں پھر چونکہ تنقل میں گھوڑے خفت وحرکت کے ساتھ متصف ہیں اس کے باوجود کبھی ان کے ہاتھوں ان کی اولاد کو ضررنہیں پہنچا (ہاتھی لاڈ کرتے ہوئے اپنے بکری جیسے بیٹے کے پیٹ پر اپنا سومن وزنی پاؤں رکھتا ہے لیکن سارا بوجھ اس وقت اوپر کو اٹھالیتا ہے اسی طرح باقی وزنی درندے اور حیوانات کے اولاد کے لاڈ و پیار کے اسی قسم کے مناظر ٹی وی میں دکھائے جاتے ہیں جن کا مشاہدہ کر کے بے اختیار سبحان اللہ لبوں پر جاری ہو جاتا ہے) مسلم کی حدیثِ سلمان کے آخر میں یہ زیادت بھی ہے:(فإذا کان یوم القیامة أکملَها بهذه الرحمة مائة)(یعنی پھر قیامت کے دن اسے سو اجزاء میں مکمل کرلے گا) اس سے اشارہ ملا کہ جو دنیا میں خلق کے درمیان یہ رحمت (کا ایک جزو) ہے وہ روزِ قیامت بھی انہی کے ہاں ہوگا اور اس کے ساتھ وہ ایک دوسرے سے تراحُم کا سلوک کریں گے (میرے خیال میں تو اس زیادتِ مذکورہ سے یہ اشارہ نہیں ملتا بلکہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس ایک جزوِ رحمت کو اللہ تعالیٰ اپنے پاس موجود ننانوے اجزائے رحمت میں ملا لے گا) مہلب نے یہ بات لکھی، کہتے ہیں جو رحمت اللہ نے اپنے بندوں کیلئے پیدا کی ہے اور اسے دنیا میں ان کے نفوس میں ڈالا اسی کے سبب وہ وہاں ایک دوسرے کی تبعات (یعنی زیادتیوں) کی معافی تلافی کریں گے، کہتے ہیں جائز ہے کہ اللہ اس رحمت کو ان میں استعمال کرے اور اسکے ساتھ ان پر رحم کرے سوائے اس کی اس رحمت کے جو ہر شئ کو وسیع ہے اور یہ وہی جو اس کی صفتِ ذات سے ہے اور وہ ہمیشہ سے اس کے ساتھ موصوف ہے تو اس کے ساتھ وہ اس رحمت سے زائد جو اپنی مخلوق کیلئے پیدا کی، ان کے ساتھ نرمی اور شفقت و رحمت کا معاملہ کرے گا، یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ جو رحمت اپنے ہاں روکی ہے یہ وہ جو اس کے فرشتوں کے پاس ہے وہ جو اہلِ زمین کیلئے استغفار پر مامور ہیں کہ یہ استغفار اس امر پر دال ہے کہ ان کے نفوس میں زمین والوں کیلئے رحمت ہے بقول ابن حجر ان کی کلام کا حاصل یہ ہے کہ رحمت دو قسم کی ہے ایک وہ رحمت جو صفت الذات (یعنی ذاتِ باری تعالیٰ) سے ہے، یہ متعدد نہیں اور دوم وہ صفت جو صفت الفعل سے ہے یہ وہ جس کی طرف اشارہ کیا (یہاں فاضل محشی لکھتے ہیں اللہ تعالیٰ کی رحمت دو قسم کی ہے: ۱۔ وہ رحمت جس کے ساتھ وہ موصوف ہے اس وجہ ۔ یعنی کیفیت و ہیئت ۔ کے ساتھ جو اس کے لائق ہے جیسے باقی اسکی صفات ہیں جن کا اللہ تعالیٰ کیلئے اثبات واجب ہے بغیر تحریف، تعطیل، تکییف اور تمثیل کے جیسے اس نے کہا: لَیۡسَ کَمِثۡلِهٖ شَیۡءٌ وَهُوَ السَّمِیۡعُ الۡبَصِیۡر، ۲۔ رحمتِ مخلوقہ ! اس کا ایک حصہ زمین پر اتارا جس کے ساتھ مخلوقات ایک دوسرے سے تراحُم کا معاملہ کرتے ہیں اور اپنے پاس اس کے

ننانوے اجزاء روک رکھے ہیں ان کے ساتھ قیامت کے دن اپنے عباد پر رحم فرمائے گا جیسا کہ یہ نصِ حدیث ہے)

لیکن حدیث کے کسی طریق میں مذکور نہیں کہ اللہ کے ہاں جو ہے وہ ایک رحمت ہے بلکہ سب طرق اس بات پر متفق ہیں کہ اس کے ہاں ننانوے (اجزائے) رحمت ہیں، حدیثِ سلمان میں یہ اضافہ ہوا کہ دنیا میں اتاری ایک جزوِ رحمت کو ان ننانوے کے ساتھ ملا کر سو کا عدد مکمل کرے گا تو مخلوق کی نسبت سے تعددِ رحمت ہے، قرطبی لکھتے ہیں اس حدیث کا مقتضایہ ہے کہ اللہ تعالی اپنی مخلوق پر انعام کرنے کی سوانواع جانتا ہے تو دنیا میں صرف ایک نوع بروئے کار لائی گئی ہے اور اسی کے ساتھ ان کے مصالح ومرافق منتظم وحاصل ہیں قیامت کے روز اپنے مومن بندوں کیلئے باقی ننانوے انواع بھی بروئے کار لائے گا اور یہ سب مومنوں کیلئے خاص ہوں گی اسی طرف اس آیت میں اشارہ کیا: (وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا)[الأحزاب : ۴۳] ، رحیم مبالغہ کے اوزان میں سے ہے جس کے اوپر کوئی شئ نہیں اس سے مفہوم یہ ہوا کہ کفار کیلئے کوئی حظِ رحمت نہیں نہ رحماتِ دنیا کی جنس سے اور نہ ان کے غیر سے کہ اللہ کے علم میں جو رحمات میں سے ہے وہ سب اہلِ ایمان کیلئے ہے اسی طرف اس آیت میں اشارہ دیا: (فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ)[الأعراف : ۱۵۶] کرمانی کہتے ہیں یہاں رحمت (کا لفظ) ایصالِ خیر کے ساتھ متعلق قدرت سے عبارت ہے، قدرت فی نفسہا لامتناہی اور تعلق بھی غیر متناہی ہوا لیکن اللہ نے اس کا بطورِ تمثیل سو کے عدد میں حصر کر دیا تا کہ فہم میں سہولت ہو اور مخلوق کے ہاں جو ہے اس کی اللہ کے ہاں جو ہے کے مقابلہ میں تقلیل ظاہر ہو، جہاں تک اس عددِ خاص کی مناسبت کا تعلق ہے تو قرطبی نے بعض شارحین سے نقل کیا کہ اس عدد کا اطلاق بارادۂ تکثیر اور اس میں مبالغہ کے طور سے ہے، اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ ارادۂ تکثیر سے عربوں کے ہاں سو کا عدد ذکر کرنا معروف نہ تھا، بلکہ وہ اس غرض سے ستر کا لفظ استعمال کرتے تھے (البتہ اردو محاورے میں تکثیر ومبالغہ کے ارادہ سے ہم منجملہ اعداد کے سو کا عدد بھی ذکر کر لیتے ہیں) ابن ابو جمرہ کہتے ہیں ثابت ہے کہ نارِ آخرت نارِ دنیا سے انہتر جز وقوی وشدید ہے اگر اس کا ہر جزو رحمت کے اجزاء کے مقابل کریں تو رحمت کے تیس اجزاء اس سے زائد ہیں تو اس سے ماخوذ ہوگا کہ آخرت میں نقمت (یعنی غضب وسزا) کے مقابلہ میں رحمت زیادہ ہے، اس کی تائید یہ حدیثِ قدسی بھی کرتی ہے: (غَلَبَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي) ابن حجر لکھتے ہیں لیکن اس عدد کے خصوص کی مناسبت (کی علت کا بیان) باقی ہے تو محتمل ہے کہ جنت کے درجات کے ساتھ اس کی مناسبت ہو (جنت کے سو درجات ہیں) اور جنت ہی محلِ رحمت ہے تو ہر رحمت ایک درجۂ جنت کے مساوی ہوئی اور ثابت ہے کہ جو بھی جنت میں جائے گا وہ اللہ کی رحمت کے طفیل ہی جائے گا تو جسے ایک جزوِ رحمت نصیب ہوئی وہ (گویا) اہلِ جنت میں سے ادنی ترین منزلت ورتبہ والا ہے اور سب سے بالاتر وہ (خوش نصیب) جسے یہ تمام انواعِ رحمت نصیب ہوئیں

ابن ابی جمرہ کہتے ہیں حدیث سے مومنوں پر ادخالِ سرور (یعنی انہیں خوشی پہنچانا) ثابت ہوا کیونکہ عموما ہر نفس کی فرحت تب مکمل ہوتی ہے جب اسے معلوم ہو کہ اس کے لئے کیا کچھ موعود ہے، ایمان کی ترغیب اور اللہ تعالی کی مدخر (ذخیرہ شدہ) رحمات میں وسعتِ رجاء کا بھی ثبوت ملا بقول ابن حجر کتاب الرقاق میں سعید مقبری کی حدیث کے آخر میں یہ عبارت ذکر ہوگی: (فلو یعلم الکافر بکل ما عند اللہ من الرحمۃ لم يَيْأَسْ من الجنۃ) (کہ اگر کافر کو اللہ کی رحمت کا اندازہ ہو جائے تو وہ جنت سے مایوس نہ ہو) اسے مسلم نے مفردا بھی علاء بن عبدالرحمن عن ابیہ عن ابی ہریرہ کے طریق سے تخریج کیا ہے وہیں اس کی شرح ہوگی۔

علامہ انور حدیث کے جملہ: (فمِنْ ذلك الجزء يتراحم الخلق) کی بابت رقمطراز ہیں کہ اس میں نظریہ وحدت الوجود کا شائبہ ہے کیونکہ یہ اس امر پر دال ہے کہ بعینہ وہی رحمت بندوں کے مابین رکھی گئی ہے جبکہ وہ اللہ کی رحمت کے اجزاء میں سے ایک جزو ہے تو جو رب کیلئے ہے بعینہ وہی بندوں کیلئے ہوا، کیا یہ وحدتِ مذکورہ ممکن ہے یا نہیں؟ تو وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے البتہ اس میں غلو کرنا غلو ہے، شیخ احمد سرہندی نے اپنے مکتوبات میں اس کا انکار کیا ہے، عبقات میں ہے کہ حضرت شیخ سرہندی کے تکیہ کے نیچے ایک کاغذ کا قطعہ پایا گیا جس میں لکھا تھا آخری انکشاف جو مجھ پر ہوا یہ ہے کہ وحدتِ وجود برحق ہے میں کہتا ہوں اس میں احتمالِ بُعد ہے جب تک یہ بات صاحبِ شریعت کی جہت سے ثابت نہ ہو، بہرحال جو بھی ہے اس مسئلہ کو عقائد میں داخل نہ کرنا چاہیے۔

یہ حدیث متفق علیہ ہے۔

- 20 باب قَتْلِ الْوَلَدِ خَشْيَةَ أَنْ يَأْكُلَ مَعَهُ (رزق کی تنگی کے ڈر سے اولاد نہ ہونے کی خواہش)

تقدیر کلام یوں ہے: (قتل المرء ولده) ابوذر کی مستملی اور کشمیہنی سے روایتِ صحیح میں یہاں اس عنوان سے ترجمہ ہے: (باب أى الذنب أعظم) نسخہِ نسفی میں ہے: (باب من الرحمة)۔

- 6001حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ شُرَحْبِيلَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّ الذَّنْبِ أَعْظَمُ قَالَ أَنْ تَجْعَلَ لِلَّهِ نِدًّا وَهُوَ خَلَقَكَ ثُمَّ قَالَ أَيُّ قَالَ أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ خَشْيَةَ أَنْ يَأْكُلَ مَعَكَ قَالَ ثُمَّ أَيُّ قَالَ أَنْ تُزَانِيَ حَلِيلَةَ جَارِكَ وَأَنْزَلَ اللَّهُ تَصْدِيقَ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ (وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ)

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ص:۳۶) .أطرافه 4477، 4761، 6811، 6861، 7520، - 7532

اسکی شرح کتاب التوحید میں آئے گی، سفیان سے مراد ثوری ہیں جو منصور بن معتمر سے راوی ہیں۔

- 21 باب وَضْعِ الصَّبِيِّ فِي الْحِجْرِ (بچے کو گود میں بٹھانا)

- 6002حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ هِشَامٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ وَضَعَ صَبِيًّا فِي حِجْرِهِ يُحَنِّكُهُ فَبَالَ عَلَيْهِ فَدَعَا بِمَاءٍ فَأَتْبَعَهُ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 222، 5468، - 6355

یحی سے مراد قطان ہیں، یہ کتاب الطہارۃ میں مشروحا گزر چکی ہے العقیقہ میں بھی گزری، اس سے بچوں کے ساتھ رفق اور ان سے جو واقع ہو، پر صبر اور اس کا عدم مواخذہ ثابت ہوا۔

- 22 باب وَضعِ الصَّبِيِّ عَلَى الْفَخِذِ (بچے کو زانو پہ بٹھانا)

یہ سابقہ ترجمہ سے اخص ہے۔

- 6003حَدَّثَنَا عَبدُ اللَّهِ بنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا عَارِمٌ حَدَّثَنَا المُعتَمِرُ بنُ سُلَيمَانَ يُحَدِّثُ عَن أَبِيهِ قَالَ سَمِعتُ أَبَا تَمِيمَةَ يُحَدِّثُ عَن أَبِي عُثمَانَ النَّهدِيِّ يُحَدِّثُهُ أَبُو عُثمَانَ عَن أُسَامَةَ بنِ زَيدٍ -رضى الله عنهما كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَأخُذُنِي فَيُقعِدُنِي عَلَى فَخِذِهِ وَيُقعِدُ الحَسَنَ عَلَى فَخِذِهِ الأُخرَى ثُمَّ يَضُمُّهُمَا ثُمَّ يَقُولُ اللَّهُمَّ ارحَمهُمَا فَإِنِّي أَرحَمُهُمَا

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۴۷۳) .طرفاه 3735، - 3747

6003 -وَعَن عَلِيٍّ قَالَ حَدَّثَنَا يَحيَى حَدَّثَنَا سُلَيمَانُ عَن أَبِي عُثمَانَ قَالَ التَّيمِيُّ فَوَقَعَ فِي قَلبِي مِنهُ شَيءٌ قُلتُ حَدَّثتُ بِهِ كَذَا وَكَذَا فَلَم أَسمَعهُ مِن أَبِي عُثمَانَ فَنَظَرتُ فَوَجَدتُهُ عِندِي مَكتُوبًا فِيمَا سَمِعتُ

(عن أبيه) یہ سلیمان بن طرخان تیمی ہیں ابوتمیمہ کا نام طَریف بن مجالد ہُجیمی تھا۔ (فیقعدنی الخ) ابن تین کے مطابق داؤدی نے اس میں اشکال سمجھا اور کہا میں نہیں جانتا کہ ایک ہی وقت میں آنجناب ایسا کرتے تھے؟ کیونکہ اسامہ عمر میں حسن سے بڑے ہیں پھراس بات کے اثبات کیلئے دلائل ذکر کرنا شروع کئے حالانکہ یہ امرمحتاج دلیل نہیں حضرت حسن کی وفاتِ نبوی کے وقت زیادہ سے زیادہ عمر آٹھ برس ذکر کی گئی ہے جبکہ حضرت اسامہ تو حیاتِ نبوی میں بالغ ہو چکے تھے آپ نے انہیں ایک لشکر کا سالار مقرر کیا تھا (آخری ایام میں) جس میں حضرت عمر جیسے کبار مسلمان بھی شامل تھے جیسا کہ المناقب کے ترجمہِ اسامہ میں ذکر گزرا، ایک جماعت نے تصریح کی ہے کہ وہ نبی پاک کی وفات کے وقت بیس سال کے تھے، واقدی نے المغازی میں محمد بن حسن بن اسامہ عن اھلہ سے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم جب فوت ہوئے حضرت اسامہ انیس برس کے تھے تو محتمل ہے یہ اس وقت ہوا جب مثلاً حضرت اسامہ مراہق (یعنی قریب البلوغت) تھے اور حضرت حسن دو برس کے اور آپکا اسامہ کو اپنی گود میں بٹھلانا اس وجہ سے ہوسکتا ہے کہ مثلاً وہ بیمار ہوں اور اس اثناء حسن آ گئے ہوں تو دوسرے زانو پر انہیں بھی بٹھلالیا ہو پھر فرمایا:(إنى أحبهما)۔

(وعن علی قال حدثنا یحیی الخ) علی سے مراد ابن مدینی جبکہ یحی، قطان ہیں سلیمان سے مراد تیمی ہیں جن کا ابھی ذکر گزرا پھر یہ سابقہ سند پر ہی معطوف ہے یعنی (حدثنا عبد الله بن محمد) یہ گویا اسے دوسندوں سے مخرج کیا، یہ بھی محتمل ہے کہ اس کا عطف:(حدثنا عارم) پر ہوتب یہ بخاری کی اپنے شیخ سے بالواسطہ روایت ہوئی ان کے قرین یعنی عبداللہ بن محمد، اور یہ کوئی مستغرب بات نہیں روایتِ اقران عن اقران کا وجود ہے اور بخاری سے بھی یہ مستغرب نہیں انہوں نے بکثرت ایسی روایات نقل کی ہیں جنہیں اپنے شیوخ سے ایک واسطہ کے ساتھ تخریج کیا، بخاری نے عارم سے بلا واسطہ بھی روایات نقل کی ہیں، بعض نسخوں میں یہاں حدیث کے آخر میں ہے:(قیل لأبی عبد الله مَنْ یقول عن علی؟ فقال حدثنا عبد الله بن محمد الخ) تو اگر یہ محفوظ ہے تو احتمالِ ثانی صحیح ہوا۔ (قال التیمی) اسی سند کے ساتھ مذکور ہے۔ (فوقع فی قلبی الخ) یعنی یہ شک لاحق ہوا کہ آیا اسے ابو

تمیمہ عن ابی عثمان سے سنا ہے یا ابوعثمان سے بغیر واسطہ کے؟ اول سند میں تین بصری تابعی ہیں سلیمان تیمی اور مابعد کے راوی، ابوتمیمہ کی بخاری دو احادیث ہیں دوسری کتاب الاحکام میں آئے گی۔

(فوجدته الخ) یعنی ابوعثمان سے بلا واسطہ ہی سنی تھی گویا ابوتمیمہ عن ابی عثمان سے سنا تھا پھر خود ابوعثمان سے ملاقات ہوگئی تو ان سے بھی سماعت کی یا ابوعثمان سے اولاً سنی پھر ابوتمیمہ سے استثبات کیا بعض نے اس سے اس امر کا جواز منتزع کیا ہے کہ اپنے مسودہ کے مطابق تحدیث کرے اگرچہ سماع یاد نہ رہا ہو مگر اس میں حجت نہیں بنتی کہ محتمل ہے کہ جب مسودہ دیکھا یاد آ گیا ہو کہ اس کی سماعت کی تھی، ابن صلاح نے اس مسئلہ کا ذکر کیا اور اس بارے اختلافِ آراء کا بھی اس ضمن میں راجح فی الروایت اعتماد ہے۔

- 23 باب حُسْنُ الْعَهْدِ مِنَ الإِيمَانِ (عہد کی پاسداری ایمان سے ہے)

ابوعبید لکھتے ہیں عہد سے یہاں مراد رعایتِ حرمت ہے عیاض کہتے ہیں یہ (الاحتفاظ بالشيء و الملازمة له)(یعنی کسی شیٔ کی نگہبانی اور حفاظت) راغب کا قول ہے کسی چیز کی حالاً بعد حال حفاظت و مراعات، اللہ کا عہد کبھی اس کے ساتھ جو اس نے عقل میں مرکز کیا اور کبھی وہ جو رسل کے ذریعہ ہم تک پہنچا اور کبھی مکلف خود ہی اس کا اپنے آپ کو پابند بنالیتا ہے جیسے نذر کا معاملہ، اسی سے اللہ کا قول ہے: (وَ مِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ الخ)[التوبة : ۷۵] جہاں تک لفظ (العهد) ہے تو یہ کئی دیگر معانی کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے ان میں زمان، مکان، قسم، ذمۃ، صحت، میثاق، ایمان، نصیحت، وصیت اور بارش، اسے عہاد بھی کہا جاتا ہے۔

- 6004حَدَّثَنَا عُبَيْدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ مَا غِرْتُ عَلَى امْرَأَةٍ مَا غِرْتُ عَلَى خَدِيجَةَ وَلَقَدْ هَلَكَتْ قَبْلَ أَنْ يَتَزَوَّجَنِي بِثَلَاثِ سِنِينَ لِمَا كُنْتُ أَسْمَعُهُ يَذْكُرُهَا وَلَقَدْ أَمَرَهُ رَبُّهُ أَنْ يُبَشِّرَهَا بِبَيْتٍ فِي الْجَنَّةِ مِنْ قَصَبٍ وَإِنْ كَانَ لَيَذْبَحُ الشَّاةَ ثُمَّ يُهْدِي فِي خُلَّتِهَا مِنْهَا

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۵۲۸) .أطرافه 3816، 3817، 3818، 5229، - 7484

کتاب المناقب کے ترجمہِ خدیجہ میں اس کا ذکر بالشرح ہوا۔ (علی خدیجة) علی بمعنی (من) ہے ایک رائے ہے کہ حروفِ جر ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہو جاتے ہیں یا (علی) یہاں سببیہ ہے ای (بسبب خديجة)۔ (و لقد أمره ربه الخ) اس کی بھی وہیں شرح ہوئی البتہ وہاں اسے عبداللہ بن ابو اوفی کے واسطہ سے تخریج کیا تھا۔ (ليهدى الخ) لیث عن ہشام کی روایت میں یہ زیادت بھی تھی: (ما يسعهن) وہاں اس لفظ کی بابت اختلافِ ضبط کا بیان ہوا تھا (إن) مخففہ عن مثقلہ ہے (خلتها) خائے مضموم کے ساتھ یعنی (خلائلها) ان کی سہیلیاں، خطابی لکھتے ہیں خلة مصدر ہے جس میں مذکر و مؤنث برابر ہیں اور واحد و جمع بھی، کہا جاتا ہے: (رجل خلة، امرأة خلة) اور (قوم خلة)، یہ بھی محتمل ہے کہ کچھ حذف ہو جس کی تقدیر یہ ہو: (إلى أهل خلتها) ای (أهل صداقتها)، بقول ابن حجر مسلم کی اسی طریق کے ساتھ روایت میں یہ الفاظ ہیں: (ثم نُهديها إلى خلائلها)

المناقب کی ایک اور سند کے ساتھ ہشام کی روایت میں تھا:(و إلی أصدقائھا) الادب المفرد میں حضرت انس سے روایت میں ہے نبی اکرم کے پاس جب کوئی چیز آتی تو فرماتے اسے فلانہ کے پاس لے جاؤ وہ خدیجہ کی سہیلی تھی،

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں بخاری نے حسبِ عادت یہاں اشارہ دون التصریح پر اکتفاء کیا ہے، ترجمہ کے یہ الفاظ حضرت خدیجہ سے متعلق ایک حدیث میں وارد ہوئے ہیں جسے حاکم نے اور بیہقی نے شعب میں صالح بن رستم عن ابن ابوملیکہ عن عائشہ سے نقل کیا کہتی ہیں ایک بڑھیا نبی اکرم کے پاس آئی آپ نے (بڑے احترام آمیز انداز سے) فرمایا:(کیف أنتم کیف حالکم؟ کیف کنتم بعدنا؟) اس نے جواب میں کہا:(بخیر بأبی أنت و أمی یا رسول اللہ) جب وہ چلی گئی تو میں نے کہا یا رسول اللہ آپ نے اس بڑھیا کا اس گرمجوشی سے استقبال کیا اور حال چال پوچھا؟ فرمایا اے عائشہ یہ حضرت خدیجہ کے زمانہ میں ہمارے ہاں آتی تھی اور:(و إنَّ حُسْنَ العھد من الإیمان)(اور حسنِ عہد ایمان سے ہے) اسے بیہقی نے مسلم بن جنادہ عن حفص بن غیاث عن ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ سے بھی اس کا مثل نقل کیا اور لکھا کہ غریب ہے، ابوسلمہ عن عائشہ سے بھی اسکا نحو نقل کیا، اس کی سند ضعیف ہے۔

علامہ انور باب(حسن العھد) کا اردو میں یہ ترجمہ کرتے ہیں: یعنی مراسم جس کے ساتھ قائم ہو چکے اس کا نباہ ہو جب تک وجہِ انقطاع قائم نہ ہو،

- 24باب فَضْلِ مَنْ يَعُولُ يَتِيمًا (یتیم کی کفالت کرنے والے کی فضیلت)

- 6005حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ قَالَ حَدَّثَنِى عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِى حَازِمٍ قَالَ حَدَّثَنِى أَبِى قَالَ سَمِعْتُ سَهْلَ بْنَ سَعْدٍ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ قَالَ أَنَا وَكَافِلُ الْيَتِيمِ فِى الْجَنَّةِ هَكَذَا .وَقَالَ بِإِصْبَعَيْهِ السَّبَّابَةِ وَالْوُسْطَى .

(ترجمہ کیلئے جلد۸ص:۲۰۶) طرفہ - 5304

(و کافل الیتیم) یعنی اس کے امور و مصالح کا نگران اور سرپرست، مالک نے صفوان بن سلیم کے مرسل میں یہ عبارت ذکر کی: (کافل الیتیم له أو لغیرہ) اسے بخاری نے الادب المفرد میں اور طبرانی نے ام سعید بنت مرہ فہریہ عن ابیھا سے موصول کیا ہے۔(له) کا معنی ہے کہ وہ اس کا دادا، چچا، بھائی یا کوئی بھی رشتہ دار، یا بچے کا والد فوت ہو گیا تو والدہ اس کی قائمقام ہوئی یا والدہ مر گئی تو والد تربیت میں اس کا قائمقام ہوا، بزار نے حضرت ابوہریرہ سے موصولا روایت کیا:(مَنْ کَفَلَ یتیما ذا قربة أو لا قرابة له الخ) یہ اس مشار الیہ روایت کی تفسیر کرتی ہے۔(و أشار بإصبعیه الخ) کشمیہنی کے ہاں (السباحة) ہے تشہد میں اس کے ساتھ اشارہ کرنے کے سبب یہ نام پڑا اسے سبابہ بھی اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس وقت شیطان کو اس کے ساتھ سب (یعنی گالی اور برا بھلا کہنا) دی جاتی ہے، ابن بطال لکھتے ہیں جس نے یہ حدیث سنی اس پر حق ہے کہ اس پر عمل پیرا ہو تا کہ جنت میں نبی اکرم کی رفاقت نصیب ہو اور آخرت میں اس سے افضل کون سی منزلت ہو سکتی ہے؟ ابن حجر کہتے ہیں کتاب اللعان میں بھی یہ حدیث گزری وہاں یہ الفاظ بھی تھے: (و فَرَّجَ بینھما) یعنی سبابہ اور وسطی کے درمیان، اس میں اشارہ ہے کہ نبی اکرم کے درجہِ جنت اور کافلِ یتیم کے درجہِ جنت کے مابین

اسی قدر تفاوت ہے جو سبابہ اور وسطی کے مابین ہے، اس کی نظیر یہ حدیث ہے: (بُعِثْتُ أنا و الساعة کھاتین)، بعض کا زعم ہے کہ جب نبی اکرم نے یہ بات کہی تھی آپ کی یہ دونوں انگلیاں اس ساعت مستوی ہوگئی تھیں پھر طبعی حالت میں واپس آگئیں، یہ کفالتِ یتیم کے امر کی تاکید کیلئے، بقول ابن حجر اس قسم کی بات احتمال کے ساتھ ثابت نہیں ہوتی قربِ منزلت کیلئے یہی کافی ہے کہ ان دو انگلیوں کے مابین کوئی اور انگلی نہیں، ام سعید کی طبرانی کے ہاں روایت میں ہے: (معی فی الجنة کھاتین إذا اتّقیٰ) (یعنی اگر تقوی سے کام لیا) یہ بھی محتمل ہے کہ دخولِ جنت کی حالت میں قربِ منزلت مراد ہو کیونکہ ابو یعلی نے حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا روایت کیا کہ میں اول وہ ہوں جو بابِ جنت کھولے گا تو ایک خاتون جلدی سے ادھر آجائے گی، میں پوچھوں گا تم کون ہو؟ وہ کہے گی: (أنا امرأة تأیَّمتُ علی أیْتَام لی) (یعنی ایسی بیوہ جس کے یتیم بچے تھے) اس کے رواۃ لا بأس بہم ہیں، اس روایت میں: (فإذا امرأةٌ تُبَادِرُنی) کا مطلب ہے کہ جلدی سے آئے گی تا کہ میرے ساتھ جنت میں داخل ہو یا یہ کہ میرے بعد فوراً ہو، دونوں امر یعنی سرعتِ دخول اور علوِ مرتبت مراد ہونا بھی محتمل ہیں، ابو داؤد نے عوف بن مالک سے مرفوعا روایت کیا: (أنا وامرأةٌ سفعاءُ الخدین کھاتین یوم القیامة : امرأةٌ ذاتُ منصبٍ و جمالٍ حَبَسَتْ نَفْسَها علیٰ یَتَامَاھا حتی ماتُوا أو بانُوا) (یعنی میں اور کملائے ہوئے رخساروں والی بیوہ قیامت کے دن ان دو انگلیوں کی مانند ہوں گے یعنی بڑے حسب ونسب اور جمال والی خاتون جس نے بیوہ ہونے کے بعد اپنے یتیم بچوں کی خاطر شادی نہ کی) تو اس میں ایک قیدِ زائد ہے، مشار الیہ روایت میں آپ کے قول: (اتقی اللہ) سے مراد کہ اس یتیم کے معاملہ میں اللہ سے ڈرے، طبرانی نے معجم کبیر میں حضرت جابر سے روایت نقل کی کہ میں نے عرض کی یا رسول اللہ (مم أضرب منه یتیمی؟ قال مِمَّ کنتَ ضاربا منه ولدك غیرَ واقٍ مالَكَ بمالِهِ) (یعنی [اپنی سر پرستی میں موجود] یتیم کو کن وجوہات کی بناء پہ مارنے کی ضرورت ہو تو ماروں؟ فرمایا جس وجہ سے اپنی اولاد کو مارتے ہو اور اپنے مال کو اسکے مال کے ساتھ خلط نہ کرو) مالک کی مذکورہ روایت میں یہ زیادت بھی ہے: (حتی یستغنی عنه) تو اس سے مستفاد ہوا کہ یہ کفالت ایک مدت تک ہے، ہمارے شیخ شرحِ ترمذی میں کہتے ہیں اس امر میں حکمت کہ یتیم کی کفالت کرنے کا جنت میں یہ مقام ہوگا، یہ ہے کہ چونکہ نبی اکرم کی شان یہ ہے کہ آپ ایسی قوم کی طرف مبعوث کئے گئے تھے جو اپنے دین کے امر سے ناواقف تھے تو آپ کی حیثیت ان کے کافل، معلم اور مرشد کی سی تھی اسی طرح کافلِ یتیم ہے جو اس کم سن کی کفالت وتربیت میں لگا ہے جو نہ اپنے دین کے امر اور نہ امورِ دنیا سے واقف ہے تو وہ اس کی تعلیم وتربیت کرتا ہے (جیسے نبی اکرم نے امۃ امیون کی کی) تو اس طرح سے مناسبت ظاہر ہوئی اھ ملخصاً، (یعنی دنیا میں اس عملی مشابہت کے تناظر میں ایسے افراد کا مرتبہ جنت میں بھی نبی اکرم کے درجہ ومنزلت سے مشابہ اور قریب ہوگا)۔

علامہ انور (أنا وکافل الیتیم الخ) کی بابت کہتے ہیں پہلے گزرا کہ یہ قول آنجناب کے ایک دوسرے فرمان: (المرء مع من أحبَّ) کے باب سے ہے البتہ اس میں کافل کے ساتھ ایک خصوصیتِ زائدہ کی طرف ارشاد ہے، (الساعی علی الأرملة) اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنے اوقاتِ معمورہ میں کچھ ان کے کام کاج کرنے کیلئے خاص کئے تو اس کا بدلہ اسے یوں ملا کہ اس کے اس عمل کو عبادت بنا دیا گیا تو وہ صائم وقائم کی مانند ہے (یعنی عبادت بھی ایسی جس کا بہت بڑا اجر ہے)۔

اسے ابو داؤد اور ترمذی نے بھی نقل کیا۔

25 - باب السَّاعِي عَلَى الْأَرْمَلَةِ (بیواؤں کا خیال رکھنے والا)

6006 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ سُلَيْمٍ يَرْفَعُهُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ قَالَ السَّاعِي عَلَى الْأَرْمَلَةِ وَالْمِسْكِينِ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ كَالَّذِي يَصُومُ النَّهَارَ وَيَقُومُ اللَّيْلَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۸ص:۶۸۲) .طرفاه 5353، - 6007

6006 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ ثَوْرِ بْنِ زَيْدٍ الدِّيلِيِّ عَنْ أَبِي الْغَيْثِ مَوْلَى ابْنِ مُطِيعٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِثْلَهُ

ابو ہریرہ کی روایت موصولا اور صفوان بن سلیم کی روایت مرسلا نقل کی ہے دونوں کی سند میں امام مالک ہیں، یہ کتاب النفقات میں مشروحا گزر چکی ہے۔

26 - باب السَّاعِي عَلَى الْمِسْكِينِ (مسکین کی حاجت براری کرنے والا)

6007 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنْ ثَوْرِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي الْغَيْثِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَؓ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ السَّاعِي عَلَى الْأَرْمَلَةِ وَالْمِسْكِينِ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ - وَأَحْسِبُهُ قَالَ يَشُكُّ الْقَعْنَبِيُّ كَالْقَائِمِ لَا يَفْتُرُ وَكَالصَّائِمِ لَا يُفْطِرُ

(سابقہ حوالہ) .طرفاه 5353، - 6006

سابقہ باب کی حدیثِ موصول یعنی ابو ہریرہ کی روایت نقل کی، قعنبی کے مذکور شک کی بابت کتاب النفقات میں وضاحت گزری ہے۔

27 - باب رَحْمَةِ النَّاسِ وَالْبَهَائِمِ (انسانوں اور چوپاؤں پر ترس کھانا)

یعنی کسی شخص کی جانب سے دوسرے کیلئے رحمت کا صدور، گویا ابن مسعود کی ایک مرفوع حدیث کی طرف اشارہ کیا جس میں آپ کا یہ فرمان مذکور ہے: (لن تؤمنوا حتی ترحموا) اس پر لوگوں نے کہا ہمارا ہر کوئی رحیم ہے یا رسول اللہ! فرمایا صرف یہی کافی نہیں کہ کوئی اپنے ساتھی کے ساتھ رحمدلی کا برتاؤ کرے (و لکنها رحمة الناس رحمة العامة) (یعنی سب انسانیت کیلئے رحمت) اسے طبرانی نے ثقہ سند کے ساتھ نقل کیا۔

6008 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ أَبِي سُلَيْمَانَ

مَالِكِ بْنِ الْحُوَيْرِثِ قَالَ أَتَيْنَا النَّبِيَّ ﷺ وَنَحْنُ شَبَبَةٌ مُتَقَارِبُونَ فَأَقَمْنَا عِنْدَهُ عِشْرِينَ لَيْلَةً فَظَنَّ أَنَّا اشْتَقْنَا أَهْلَنَا وَسَأَلَنَا عَمَّنْ تَرَكْنَا فِي أَهْلِنَا فَأَخْبَرْنَاهُ وَكَانَ رَفِيقًا رَحِيمًا فَقَالَ ارْجِعُوا إِلَى أَهْلِيكُمْ فَعَلِّمُوهُمْ وَمُرُوهُمْ وَصَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي وَإِذَا حَضَرَتِ الصَّلاَةُ فَلْيُؤَذِّنْ لَكُمْ أَحَدُكُمْ ثُمَّ لِيَؤُمَّكُمْ أَكْبَرُكُمْ

أطرافه 628، 630، 631، 658، 685، 819، 2848، - 7246

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ص:۳۶۶ اس میں مزید یہ ہے کہ ہم ایک جیسی عمروں والے نوجوان تھے بیس راتیں ہم نے آپ کے پاس قیام کیا آپکو خیال ہوا کہ گھر والوں کی یاد ستارہی ہوگی ہم سے پوچھا گھر میں کون کون ہے؟ ہم نے بتلایا آپ نہایت مہربان تھے تو فرمایا اب اپنے گھر والوں کی طرف لوٹ جاؤ اور انہیں اسلام کی تعلیم دو اور ایسے نماز پڑھو جیسے مجھے پڑھتے دیکھا ہے جب نماز کا وقت ہو تو تمہارا کوئی اذان دے پھر تم میں جو بڑا ہے وہ امامت کرائے)

یہ کتاب الصلاۃ میں مشروحا گزری ہے غرضِ ترجمہ اس کے جملہ :(وکان رقیقا رحیما) سے ہے، اکثر کے ہاں یہ قاف کے ساتھ ہے قابسی، اصیلی اور کشمیہنی کے نسخوں میں فاء کے ساتھ ہے رفق سے، شببۃ شاب کی جمع ہے جیسے بار/ بررۃ۔ (فقال ارجعو الخ) دوسری روایت میں ہے: (لو رجعتم إلى أهليكم فعلمتموهم) اس سے ابن تین نے استدلال کیا کہ فتحِ مکہ سے قبل ہجرت کرنا اعیان (یعنی ہر مسلمان ہونے والے فرد) پر واجب نہ تھا بلکہ بعض پر تھا، یہ محلِ نظر ہے انہیں کہاں سے علم ہوا کہ مالک بن حویرث اور ان کے ساتھی فتح سے قبل آئے تھے (بلکہ وہ تو آخری برس آئے تھے) (صلوا کما رأیتمونی أصلی) کی بابت بقول ابن تین داؤدی نے کہا اس میں امامتِ صبیان (بچوں کی امامت) پر دلالت ہے، انہوں نے اس کا خوب رد کیا۔

- 6009حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ سُمَيٍّ مَوْلَى أَبِي بَكْرٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ السَّمَّانِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ بَيْنَمَا رَجُلٌ يَمْشِي بِطَرِيقٍ اشْتَدَّ عَلَيْهِ الْعَطَشُ فَوَجَدَ بِئْرًا فَنَزَلَ فِيهَا فَشَرِبَ ثُمَّ خَرَجَ فَإِذَا كَلْبٌ يَلْهَثُ يَأْكُلُ الثَّرَى مِنَ الْعَطَشِ فَقَالَ الرَّجُلُ لَقَدْ بَلَغَ هَذَا الْكَلْبَ مِنَ الْعَطَشِ مِثْلُ الَّذِي كَانَ بَلَغَ بِي فَنَزَلَ الْبِئْرَ فَمَلأَ خُفَّهُ ثُمَّ أَمْسَكَهُ بِفِيهِ فَسَقَى الْكَلْبَ فَشَكَرَ اللَّهُ لَهُ فَغَفَرَ لَهُ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَإِنَّ لَنَا فِي الْبَهَائِمِ أَجْرًا فَقَالَ فِي كُلِّ ذَاتِ كَبِدٍ رَطْبَةٍ أَجْرٌ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ص:۵۶۵) أطرافه 173، 2363، - 2466

شیخ بخاری ابن ابو اویس ہیں کتاب الشرب کے اواخر میں یہ مع الشرح گزری۔ (کبد رطبۃ) رطوبت یہاں حیات سے کنایہ ہے! یہ بھی کہا گیا کہ جگر جب پیاسا و خشک ہوتا ہے تو تر بتر ہوتا ہے اس کی دلیل یہ کہ اگر اسے آگ میں ڈالا جائے تو اس سے پانی کے قطرے ٹپکتے ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ آگ اس کی رطوبت باہر لے آتی ہے، بدء الخلق میں گزرا کہ اسی قسم کا ایک واقعہ ایک خاتون کے ساتھ بھی پیش آیا تھا وہاں تعدد پر محمول کئے جانے کا ذکر کیا تھا۔

- 6010حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي صَلَاةٍ وَقُمْنَا مَعَهُ فَقَالَ أَعْرَابِيٌّ وَهُوَ فِي الصَّلَاةِ اللَّهُمَّ ارْحَمْنِي وَمُحَمَّدًا وَلَا تَرْحَمْ مَعَنَا أَحَدًا فَلَمَّا سَلَّمَ النَّبِيُّ ﷺ قَالَ لِلْأَعْرَابِيِّ لَقَدْ حَجَّرْتَ وَاسِعًا يُرِيدُ رَحْمَةَ اللَّهِ

ترجمہ:ابوہریرہؓ راوی ہیں کہ ایک مرتبہ رسول اللہ نماز پڑھنے کیلئے کھڑے ہوئے اور آپ کے ساتھ ہم بھی کھڑے ہوئے اتنے میں ایک دیہاتی نماز میں دعا مانگنے لگا کہ اے اللہ مجھ پر اور محمد پر رحم کر اور ہمارے ساتھ کسی اور کو اس رحم میں شامل نہ کرنا آپ نے سلام پھیر کر اس سے فرمایا تو نے وسیع شئی کو تنگ کر دیا آپکی مراد اللہ کی رحمت تھی۔

کتاب الوضوء میں اس روایت کی طرف اشارہ گزرا ہے کہ یہ وہی جنہوں نے مسجد میں پیشاب کر دیا تھا، یہ ذوالخویصرہ یمانی تھے بعض نے اقرع بن حابس کہا ابن ماجہ نے۔ ابن حبان نے صحیح قرار دی، ایک اور طریق کے ساتھ ابوسلمہ عن ابی ہریرہ سے روایت کیا کہ ایک اعرابی مسجد میں داخل ہوا اور کہا: (اللهم اغفر لی و لمحمد ولا تغفر لأحد معنا) نبی اکرم نے اسے فرمایا: (لقد احتظرت واسعا) اس میں ہے کہ پھر وہ اعرابی ایک طرف ہو کر پیشاب کرنے لگا۔ (لقد حجرت الخ) ضیقت کے ہم وزن ومعنی ہے، روایات متفق ہیں کہ (حجرت) راء کے ساتھ ہے لیکن ابن تین نے نقل کیا کہ ابوذر کے ہاں زاء کے ساتھ ہے کہتے ہیں اس کا بھی یہی معنی ہے، (یرید رحمۃ اللہ) کے قائل اغلباً ابوہریرہ ہیں، ابن بطال لکھتے ہیں نبی اکرم نے اس کے قول کا اس لئے انکار کیا کیونکہ اس نے خلق پر اللہ کی رحمت کے ضمن میں بخل سے کام لیا اور اللہ نے اس کے برخلاف کے فاعلین کی ثناء کی ہے چنانچہ فرمایا: (وَ الَّذِيْنَ جَاؤُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَ لِإِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْإِيْمَانِ)[الحشر: ۱۰] ، دوسری روایت کے لفظ (احتظرت) کا معنی ہے: (امتنعت) حِظار سے ماخوذ ہے جو ماوراء کو روکے۔

- 6011حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا زَكَرِيَّاءُ عَنْ عَامِرٍ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ سَمِعْتُ النُّعْمَانَ بْنَ بَشِيرٍ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ فِي تَرَاحُمِهِمْ وَتَوَادِّهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ كَمَثَلِ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى عُضْوًا تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ جَسَدِهِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى

ترجمہ۔ نعمان بن بشیرؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا کہ تو مومنوں کو ایک دوسرے سے رحم، محبت اور مہربانی میں ایسا دیکھے گا جیسا کہ بدن میں ایک عضو بیمار ہو جائے تو سارے اعضاء بخار اور بیماری کے ساتھ اس کے شریک ہوتے ہیں۔

زکریا سے مراد ابن ابوزائدہ جبکہ عامر، شعبی ہیں۔ (تری المؤمنین الخ) بقول ابن ابی جمرہ کامل الایمان حضرات مراد ہیں۔ (و توادھم) دالِ مشدد کے ساتھ، اصلا (تواُدُد) ہے ادغام واقع ہوا، مودت سے تفاعل ہے، ودّ اور وداد ہم معنی ہیں۔ (و تعاطفھم) ابن ابی جمرہ کہتے ہیں بظاہر تراحُم، توادُد اور تعاطُف اگرچہ متقارب فی المعنی ہیں لیکن ان کے درمیان لطیف فرق ہے، تراحم سے مراد کسی اور سبب سے نہیں بلکہ اخوتِ ایمانی کی وجہ سے ایک دوسرے کے ساتھ رحمدلی کا مظاہرہ کرنا، جہاں تک توادد کا تعلق ہے تو اس سے مراد جالبِ محبت (یعنی محبت ومودت بڑھانے کا باعث بننے والا) تواصُل (یعنی باہمی میل جول) جیسے ایک دوسرے سے ملنا ملانا

اور تحائف (اور کھانے پینے کی اشیاء) کا تبادُل کرنا، اور جو تعاطف ہے تو اس سے مراد ایک دوسرے کی اعانت کرنا جیسے کپڑے کو دوسرے کپڑے پہ رکھ کر اسے مضبوط کیا جاتا ہے اھ، اعمش کی شعبی اور خیثمہ سے الگ الگ روایت میں نعمان سے مسلم کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (المؤمنون کرجل واحد إذا اشتکی رأسُه تداعیٰ له سائرُ الجَسد بالحُمّیٰ والسَّهر)۔

(کمثل الجسد) یعنی باقی سب اعضاء کی نسبت سے، اس میں وجہِ تشبیہ تھکاوٹ اور راحت میں سب اعضاء کی شرکت وتوافُق ہے۔ (تداعی) یعنی بعض بعض کو مشارکت فی الم کی طرف بلاتے ہیں، اسی سے ہے: (تَدَاعَتِ الْحِیْطان) جب دیواریں گر پڑیں یا گرنے والی ہوں۔ (بالسھر والحمی) سہر اس لئے کہ تکلیف اور درد سونے نہیں دیتی اور حمی اس لئے کہ نیند کا فقدان اسے بڑھاتا ہے، اہلِ حذق نے حمی کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ حرارتِ غریزیہ ہے جو دل میں مشتعل ہوتی ہے وہاں سے سارے بدن میں پھیلتی ہے اس طور کہ طبیعی افعال کیلئے ضار ثابت ہوتی ہے، قاضی عیاض کہتے ہیں آپ کا مومنین کو جسدِ واحد کے ساتھ تشبیہ دینا صحیح تمثیل ہے اس میں تقویتِ فہم اور صورتِ مرئیہ میں معانی کا اظہار و ابلاغ ہے اس سے مسلمانوں کے باہمی حقوق کی تعظیم ثابت ہوئی اور انہیں ایک دوسرے سے تعاون کرنے اور ہمدردی کا سلوک رکھنے کی ترغیب، ابن ابو جمرہ لکھتے ہیں نبی اکرم نے ایمان کو جسد اور اہلِ ایمان کو جسد کے اعضاء کے ساتھ تشبیہ دی کیونکہ ایمان اصل اور اس کی تکالیف (یعنی دینی فرائض و واجبات) اس کی فروع ہیں اگر کوئی تکالیف میں سے کسی تکلیف کا اِخلال (یعنی اس میں تقصیر وکوتاہی) کرے گا تو اصل کو بھی یہ متاثر کرے گا اسی طرح جسد اصل ہے شجر کی مانند اور اس کے اعضاء درخت کی ٹہنیوں کی طرح ہیں تو اگر کوئی عضو بیمار پڑے تو بقیہ اعضاء پر بھی اس کا اثر پڑتا ہے جیسے اگر ایک ٹہنی توڑی جا رہی ہو تو سب ٹہنیاں ہلتی ہیں۔

اسے مسلم نے بھی (الأدب) میں نقل کیا۔

- 6012حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَا مِنْ مُسْلِمٍ غَرَسَ غَرْسًا فَأَكَلَ مِنْهُ إِنْسَانٌ أَوْ دَابَّةٌ إِلَّا كَانَ لَهُ صَدَقَةٌ .

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۵۱۸) طرفه - 2320

کتاب المزارعۃ میں اس کی شرح گزری۔ (أو دابة) اگر یہ (دَبَّ علی الأرض) (یعنی زمین پر چلنا) سے ماخوذ ہے تب عطفِ عام علی خاص کی قبیل سے ہے اور اگر مراد دابہ فی العرف ہے تو یہ عطفِ جنس علی جنس سے ہے، یہی ثانی یہاں ظاہر ہے! ابن ابی جمرہ کہتے ہیں غارس (یعنی درخت لگانے والا) بھی انسان کے عموم میں داخل ہے تو اللہ کا فضل واسع ہے، اس میں مومن کی قدر وشان کی تنویہ ہے کہ اسے اجر حاصل ہوتا ہے اگرچہ بطورِ خاص کسی فعل میں اس کا قصد نہ بھی کیا ہو، اس میں مصلحین کے طریق کے التزام، فاسد مقاصد کے ترک اور صالح مقاصد جو تکثیرِ ثواب کا داعیہ بنتے ہیں، کے اختیار کی ترغیب ہے اور یہ کہ اسباب استعمال کرنا جن کا اس دنیا کے عُمران کے ضمن میں حکمتِ ربانیہ اقتضاء کرے، عبادت اور طریقِ زہد وتوکل کے منافی نہیں، اس میں تعلمِ سنت کی بھی تحریص وترغیب ملی تا کہ انسان کو پتہ چلے کہ کن امور وافعال کا اختیار کرنا اس کے لئے باعثِ اجر ہے تا کہ ان میں رغبت کرے کیونکہ درخت لگانے کا بھی باعث ثواب ہونا سنت سے ہی معلوم ہوسکتا ہے، اس میں اشارہ ہے کہ کبھی انسان کو کوئی شر لاحق ہوسکتا ہے بغیر اس کا قصد کئے اور اس کا

باعث بننے والا عمل کئے لہذا نہایت احتیاط وحذر کی ضرورت ہے اس لئے اگر اس طریق کے ساتھ اس خیر کا حصول ممکن ہے تو اس کے مقابل کا حصول بھی تو ممکن ہے۔

- 6013حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ قَالَ حَدَّثَنِي زَيْدُ بْنُ وَهْبٍ قَالَ سَمِعْتُ جَرِيرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ لاَ يَرْحَمُ لاَ يُرْحَمُ .طرفه - 7376

ترجمہ: نبی پاک کا فرمان ہے جو رحم نہیں کرتا اس پر بھی رحم نہ کیا جائے گا۔

سند کے سب راوی کوفی ہیں۔ (من لا یرحم الخ) یہ متن باب (رحمة الولد) میں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث کے ضمن میں گزرا ہے مسلم کی روایت جریر میں یہ الفاظ ہیں: (مَن لا یَرحَمِ الناس لا یَرحَمهُ الله) یہ طبرانی کے ہاں ان الفاظ کے ساتھ ہے: (من لا یرحم مَنْ فی الأرض لا یرحمه مَنْ فی السماء) اسکے رواۃ ثقات ہیں یہ عبداللہ بن عمر کی حدیث میں بھی ہیں ابو داؤد، ترمذی اور حاکم کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (اِرْحَموا مَنْ فی الْأَرض یَرحَمکم مَنْ فی السماء) یہ حدیث مسلسل بالاولیت کے ساتھ مشہور ہے اوسطِ طبرانی کی اشعث بن قیس کی روایت میں ہے: (من لم یرحم المسلمین لم یرحمه الله) ابن بطال کہتے ہیں اس میں تمام مخلوق کے ساتھ رحمت کا برتاؤ کرنے کی ترغیب وتحریص ہے تو اس میں مسلم، کافر، جانور، مملوک اور غیر مملوک سب شامل ہیں، رحمت میں تعاہُد (یعنی خیال رکھنا اور خیر گیری کرنا) کھلانا پلانا، مزدوروں پر تخفیف کرنا اور تعدی بالضرب (یعنی مارنے) سے پرہیز سب شامل ہیں ابن ابی جمرہ کہتے ہیں محتمل ہے کہ معنی یہ ہو کہ جو کسی پر کسی بھی نوع کا حسنِ سلوک (جو ہر ایک کے لائق اور مناسب حال ہو) نہیں کرتا وہ حصولِ ثواب سے محروم ہے جیسے ارشادِ خداوندی ہے(هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ)[الرحمن : ۶۰] اور یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ جو شخص دنیا میں رحمتِ ایمان سے تہی دست ہوا اس پر آخرت میں رحم نہ کیا جائے گا یا جو خود پر رحم نہ کرے اس طور کہ اللہ کے اوامر کا امتثال اور اس کی نواہی سے اجتناب نہ کرے اس پر اللہ رحم نہ کرے گا کیونکہ اس کے ہاں اس قسم کے لوگوں کیلئے کوئی عہد نہیں تو اول رحمت بمعنی اعمال اور ثانی رحمت بمعنی جزا ہوسکتی ہے یعنی صرف اسے ثواب ملے گا جو اعمالِ صالحہ کرے گا، یہ بھی محتمل ہے کہ اول سے صدقہ اور ثانی سے مراد بلاء ہو یعنی بلاء سے وہی محفوظ رہے گا جو تصدُّق کرتا رہے گا یا یہ معنی کہ جو ایسی رحمدلی نہ کرے جس میں کوئی شائبہِ اذی نہ ہو تو اس پر مطلقا رحم نہ کیا جائے گا یا اللہ نظرِ رحمت نہ ڈالے گا مگر ان کی طرف ہی جن کے دل ترس اور ہمدردی سے لبریز ہوں اور اس سے تہی دست خواہ ان کے اعمال نیک ہی ہوں اس سے محروم رہیں گے، انسان کو چاہئے کہ ان سب مذکورہ اوجہ میں اپنے آپ کا محاسبہ کرتا رہے جہاں کہیں تقصیر محسوس ہو فورا اللہ کی طرف رجوع کرے اور اس کی اعانت کا طالب ہو۔

- 28 باب الْوَصَاةِ بِالْجَارِ (پڑوسیوں کے حقوق)

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى (وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلاَ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا) إِلَى قَوْلِهِ (مُخْتَالاً فَخُورًا) (اللہ کا فرمان: اللہ کی عبادت کرو اور اسکے ساتھ شرک نہ کرو اور والدین کے ساتھ اچھا سلوک کرو)

وصاءۃ وصیت میں ایک لغت ہے اسی طرح وصایہ بھی، اس میں ہمزہ کو یاء میں بدل دیا گیا، دونوں ہم معنی ہیں مگر اول

(أو صيت) سے ہے! بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ہمارے شیخ ابن ملقن کی شرح میں یہاں بسملہ ہے اور اس کے بعد اس عنوان سے ایک نئی کتاب کا آغاز ہے: (کتاب البر والصلة) کسی اور زیر مطالعہ نسخہ میں یہ نہیں دیکھا، ہمارے ہاں جو موجود ہے، کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ صلہ رحمی کی احادیث گزر چکیں اسی طرح ان سے قبل والدین کے ساتھ حسنِ سلوک کی بھی اور پڑوسیوں وغیرہ کی بابت حسنِ سلوک کی تعلیمات یہاں ذکر کی گئیں اور آگے باقی ابوابِ ادب بھی آ رہے ہیں، ترجمہ میں مذکور آیت سے بھی اسی کی تائید ملتی ہے کیونکہ انہوں نے اس آیت میں جو مذکور ہے کے مطابق ابواب کی ترتیب رکھی ہے تو بر الوالدین سے آغاز کیا پھر قرابت داروں کی بابت اور تیسرے نمبر پر پڑوسیوں کے ساتھ حسن سلوک کا باب لائے، آگے چوتھے نمبر میں ساتھیوں سے متعلق باب آ رہا ہے پھر اسماعیلی اور ابونعیم کے ہاں ایسا نہیں۔

(و قول الله الخ) غیرِ ابوذر نے (مختالا فخورا) تک ذکر کیا ہے نسفی کے نسخہ میں (وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانا) کے بعد ہے کہ اس آیت سے یہاں مراد یہ قولۂ تعالی ہے: (وَ الْجَارِ ذِي الْقُرْبىٰ وَ الْجَارِ الْجُنُبِ) [النساء: ٣٦] نسفی کے ہاں باب سے قبل بسملہ بھی ہے گویا سابقہ سے مختلف ایک نوع کی طرف منتقل ہو رہے ہیں، اکثر کے مطابق (الجار القریب) جو باہم قرابتدار بھی ہوں اور (الجار الجنب) جو ایسے نہ ہوں اسے طبری نے بسند حسن ابن عباس سے نقل کیا، یہ بھی کہا گیا ہے کہ (الجار القریب) سے مراد مسلم پڑوسی اور (الجنب) سے مراد غیر مسلم، اسے بھی طبری نے نوف بکالی جو یکے از تابعین ہیں، سے نقل کیا ایک قول ہے کہ (القریب) سے مراد خاتون اور (الجنب) سے مراد سفر کا ساتھی ہے! اس کے تحت دو احادیث لائے۔

- 6014 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو بَكْرِ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَمْرَةَ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَا زَالَ يُوصِينِي جِبْرِيلُ بِالْجَارِ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُوَرِّثُهُ

ترجمہ: نبی پاک نے فرمایا حضرت جبریل مجھے متواتر پڑوسیوں کے بارہ میں وصیتیں کرتے رہے حتی کہ مجھے خیال ہوا کہ وہ انہیں وراثت کا حقدار بنا دیں گے۔

(أبو بكر بن محمد) یعنی ابن عمرو بن حزم، عمرہ ان کی والدہ تھیں سند کے تمام راوی کوفی ہیں اور اس میں تین تابعی ہیں یحی بن سعید جو انصاری ہیں نے عمرہ سے کثیر روایات سماعت کی ہیں کئی دفعہ بالواسطہ روایت کرتے ہیں ابوبکر مذکور سے ان کی روایت روایتِ اقران سے ہے۔

(ما زال جبريل الخ) یعنی اللہ کی طرف سے حکم دیں گے کہ پڑوسی کا پڑوسی کی وراثت سے حصہ ہو، اس توریث سے مراد میں اختلاف ہے تو کہا گیا یعنی اس کا بھی وراثت میں حصہ فرض کر دیا جائے اور اس طرح وہ اس کے مال میں مشارک ہو جائے، ایک قول یہ کہ مراد یہ ہے کہ بر اور حسنِ سلوک کے سلسلہ میں اس کے ساتھ بھی وہ معاملہ کیا جائے جو شرعی ورثاء کے ساتھ روا رکھا جاتا ہے مگر اول اظہر ہے کیونکہ ثانی تو اب بھی موجود ہے جبکہ حدیث میں ہے کہ توریث واقع نہیں ہوئی اس کی تائید بخاری کی نقل کردہ حدیثِ جابر سے ہوتی ہے جو حدیثِ باب کی نحو ہے اس کے الفاظ ہیں: (حتى ظننت أنه يجعل له ميراثا)، ابن ابوجمرہ کہتے ہیں میراث دو طرح کی ہوتی ہے حسی اور معنوی تو یہاں حسی مراد ہے معنوی سے مراد وراثتِ علم ہے، ممکن ہے یہاں وہ بھی ملحوظ ہو کیونکہ پڑوسیوں کے

حقوق میں سے ہے کہ اس سے اس کی احتیاجات کی بابت تعلیم و آگاہی دے، جار کا لفظ مسلمان، کافر، عابد، فاسق، دوست، اجنبی (یعنی کرایہ دار اور غیر مقامی) بلدی (یعنی مقامی) نافع، ضار، قریب، بعید اور گھر کے لحاظ سے اقرب اور ابعد سب پر اس کا اطلاق ہے، یہ اس کے مراتب ہیں جن کا بعض بعض سے اعلیٰ ہے تو سب سے اعلیٰ جس میں پہلے ذکر کردہ تمام صفات جمع ہوں پھر جس میں اکثر ہوں پھر سلسلہ بسلسلہ حتی کہ ایک بھی، اور اس کا عکس جس میں دوسری قسم کی صفات موجود ہوں تو ہر ایک کو اس کے حسبِ حال دیا جائے گا، کبھی دو صفتیں یا اکثر باہم متعارض ہو جاتی ہیں تب ترجیح کی راہ اختیار کی جائے گی یا مساوی بھی ہو سکتی ہیں، عبد اللہ بن عمرو جو اس حدیث کے رواۃ میں سے ایک ہیں، نے اسے عموم پر محمول کیا ہے تو اپنی ایک ذبح کی گئی بکری میں سے اپنے یہودی پڑوسی کو گوشت بھیجنے کا حکم دیا اسے بخاری نے الادب المفرد میں نقل کیا اور ترمذی نے بھی اور اسے حسن قرار دیا، میں نے جو ذکر کیا اس کی طرف ایک حدیثِ مرفوع میں اشارہ ملتا ہے اسے طبرانی نے حضرت جابر سے روایت کیا اس میں ہے: (الجيران ثلاثة : جارٌ له حقٌ وهو المشرك له حق الجوار وجارٌ له حقان وهو المسلم له حق الجوار وحق الإسلام) آگے فرمایا تیسری قسم کا پڑوسی وہ جو مسلمان ہونے کے ساتھ ساتھ رشتہ دار بھی ہے تو اس کے تین حق ہوئے! قرطبی کہتے ہیں جار بول کر داخل فی الجوار بھی مراد لیا جاتا ہے اور اس کا اغلب استعمال گھر کے لحاظ سے پڑوسی میں ہے اور بظاہر دوسری حدیث میں یہی مراد ہے کیونکہ اول وارث بھی بنتا تھا اور اس کا وارث بنا بھی جاتا تھا تو اگر یہ حدیث متعاقدین کے درمیان توریث کے نسخ سے قبل صادر ہوئی ہے تو پھر تو ثابت ہی تھی پھر اس کے وقوع کا اندیشہ کیونکر تھا؟ اور اگر بعد از نسخ اس کا صدور ہوا تو حکم اٹھا لئے جانے کے بعد پھر سے اس کا رجوع کیونکر مظنون ہوا؟ تو اس وجہ سے متعین ہوا کہ مراد مجاور فی الدار ہے

ابن ابو جمرہ کہتے ہیں پڑوسیوں کا خیال رکھنا کمالِ ایمان سے ہے اہلِ جاہلیت بھی اس پر عمل پیرا تھے اس وصیت بالجار کا امتثال اس کے ساتھ حسب طاقت حسنِ سلوک کے مختلف طریقوں سے حاصل ہوگا مثلاً تحائف بھیجنا، علیک سلیک رکھنا، خندہ پیشانی سے ملنا، حال چال پوچھتے رہنا، اگر ضرورت ہو تو کام آنا اور مختلف انواع کے باعثِ ایذاء امور سے اسے بچانا جو خواہ حسی ہوں یا معنوی، نبی اکرم نے آمدہ حدیث میں اس شخص کے مومن ہونے کی نفی کی ہے جس کی شرارتوں سے اس کا پڑوسی محفوظ نہیں، یہ مبالغہ ہے جو حقِ جار کی تعظیم کی بابت آگاہ کرتا ہے اور یہ کہ اس کا اِضرار کبائر سے ہے، کہتے ہیں اس ضمن میں صالح اور غیر صالح پڑوسیوں کا حال مفترق ہوگا بہر حال بھلائی کے ارادہ میں سبھی شامل ہیں نیکی کی موعظت، دعائے ہدایت اور ترکِ اضرار میں مگر اس صورت میں کہ جس میں قول و فعل کے ساتھ اس کا اضرار واجب ہے کافر پڑوسی کو اسلام کی تبلیغ، اس کے محاسن کا بیان اور رفق کے ساتھ اس کی ترغیب دلاتے رہنا، فاسق پڑوسی کو اس کے مناسبِ حال انداز کے ساتھ اس کے فسق اور کوتاہیوں پر وعظ کرنا اور اس کے عیوب پر پردہ پوشی حقِ پڑوس میں سے ہے اگر کچھ فائدہ نہ ہوتا دکھائی دے تو اس کی تادیب کی غرض سے اسے آگاہ کرے۔ تاکہ شائد اسی طرح باز آجائے۔ قطع تعلق بھی کر سکتا ہے، حدِ جار (یعنی کہاں تک پڑوس ہے) کی بابت باب (حق الجوار) میں بحث آرہی ہے۔

- 6015 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا زَالَ جِبْرِيلُ يُوصِينِي بِالْجَارِ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُوَرِّثُهُ

(سابقہ ہے)

(عمر بن محمد) یعنی ابن زید بن عبداللہ بن عمر بن خطاب، سابقہ حدیثِ عائشہ ہی کی طرح کا اس کا متن ہے اس متن کو حضرت ابو ہریرہ نے بھی روایت کیا ہے اسے ابن حبان نے نقل کیا اور عبداللہ بن عمرو نے بھی ابو داؤد اور ترمذی کے ہاں اور طبرانی کے ہاں ابو امامہ نے بھی، ابن عمرو کی حدیث میں یہ بھی مذکور ہے کہ یہ بات حجۃ الوداع کے موقع پر کہی تھی، احمد کی ایک انصاری صحابی کے حوالے سے روایت میں ہے کہ میں نبی اکرم سے ملنے کیلئے نکلا آپ کھڑے ایک شخص سے محوِ گفتگو تھے اتنی دیر اس شخص نے آپ کو کھڑا باتوں میں لگائے رکھا کہ مجھے آپ ترس آیا پھر جب فارغ ہو کر آپ تشریف لائے تو میں نے یہی بات عرض کی، فرمایا جانتے ہو یہ کون تھا؟ عرض کی نہیں، فرمایا یہ جبریل تھے تو بعینہٖ حدیثِ ابن عمر کی مانند نقل کیا، عبد بن حمید نے بھی اس کا نحو حضرت جابر سے روایت کیا تو اس سے سببِ حدیث کا فائدہ ملا، اسکے کسی طریق میں یہ بیان نہیں ملا کہ حضرت جبریل نے کن الفاظ میں یہ وصیت کی تھی البتہ یہی ظاہر ہو رہا ہے کہ حقِ جار کی تاکید میں مبالغہ کیا تھا، ابن ابو جمرہ کہتے ہیں حدیث سے مستفاد ہوا کہ جس نے اعمالِ بر میں کسی شئ کا اکثار کیا تو اس کے اس سے اعلی کی طرف انتقال مرجو ہے اور ظن اگر طریقِ خیر میں ہے تو جائز ہے چاہے مظنون واقع نہ ہو پائے بخلاف طریقِ شر میں ظن کے، اس سے طمع فی الفضل کا جواز بھی ثابت ہوا اگر نعمتیں متوالی ہوں، امورِ خیر سے متعلقہ دل میں واقع ہونے والے خیالات کی بابت بات کرنے کا جواز بھی ملا۔

- 29 باب إِثْمِ مَنْ لاَ يَأْمَنُ جَارُهُ بَوَايِقَهُ (وہ گناہگار جن کی شرارتوں سے پڑوسی محفوظ نہیں)

(يُوبِقْهُنَّ) يُهْلِكْهُنَّ (مَوْبِقًا) مَهْلِكًا (یعنی موبق مہلک کو کہتے ہیں)

بوائق بائقۃ کی جمع ہے مہلک چیز اور ایسے امرِ شدید کو کہتے ہیں جو دفعۃً آن لے۔(یوبقھن الخ) یہ دو اثر ہیں، ابو عبیدہ نے قولہ تعالیٰ:(أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوْا)[الشوریٰ: ۳۴] کی تفسیر میں کہا:(يُهْلِكْهُنَّ) اور اللہ تعالی کے اس فرمان:(وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا)[الکھف: ۵۲] کی تفسیر میں کہا: (أي متوعدا)، ابن ابو حاتم نے علی بن ابو طلحہ عن ابن عباس سے (أي مهلكا) نقل کیا۔

- 6016حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِى ذِئْبٍ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَبِى شُرَيْحٍ أَنَّ النَّبِىَّ ﷺ قَالَ وَاللَّهِ لاَ يُؤْمِنُ وَاللَّهِ لاَ يُؤْمِنُ وَاللَّهِ لاَ يُؤْمِنُ قِيلَ وَمَنْ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الَّذِى لاَ يَأْمَنُ جَارُهُ بَوَايِقَهُ تَابَعَهُ شَبَابَةُ وَأَسَدُ بْنُ مُوسَى

ترجمہ: ابو شریح راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا اللہ کی قسم وہ مومن نہیں، اللہ کی قسم وہ مومن نہیں، اللہ کی قسم وہ مومن نہیں، کہا گیا کون یارسول اللہ؟ فرمایا جس کا پڑوسی اس کی طرف سے تکالیف سے محفوظ نہیں۔

6016 -وَقَالَ حُمَيْدُ بْنُ الأَسْوَدِ وَعُثْمَانُ بْنُ عُمَرَ وَأَبُو بَكْرِ بْنُ عَيَّاشٍ وَشُعَيْبُ بْنُ إِسْحَاقَ عَنِ ابْنِ أَبِى ذِئْبٍ عَنِ الْمَقْبُرِىِّ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ

(عن سعید) یہ مقبری ہیں اسماعیلی کی محمد بن یحی بن سلیمان عن عاصم سے روایت میں نام کے بغیر نسبت سے مذکور ہیں،

اسے ابونعیم نے عمر بن حفص اور ابراہیم حربی کلاہما عن عاصم بن علی سے نام ونسبت سمیت ذکر کیا، ابوشریح سے مراد خزاعی ہیں ابونعیم کے ہاں نسبت سمیت مذکور ہیں مشہور یہ ہے کہ ان کا نام خویلد تھا عمرو، ہانی اور کعب بھی کہے گئے ہیں۔ (و اللہ لا یؤمن) صریحاً تین مرتبہ کا تکرار ہے احمد کے ہاں: (و اللہ لا یؤمن، ثلاثا) کے الفاظ ہیں گویا راوی نے اختصار کر دیا، ابویعلی کی حدیثِ انس میں ہے: (ما ہو بمؤمن) طبرانی کے ہاں حضرت کعب بن مالک سے روایت میں ہے: (لا یدخل الجنۃ) یہی بسند صحیح حضرت انس کی احمد کے ہاں روایت میں ہے۔

(و من) یہ واو محتمل ہے کہ زائدہ ہو یا استئنافیہ یا کسی مقدر شئ پر عاطفہ ای (عرفنا ما المراد) مثلاً (و مَنِ المحدَث عنہ) ، احمد کی ابن مسعود سے روایت میں ہے کہ انہوں نے یہ سوال کیا تھا منذری نے ترغیب میں یہ الفاظ ذکر کئے: (قالوا یا رسول اللہ لقد خابَ وَ خَسِرَ مَنْ ہو؟) اسے اکیلے بخاری کی طرف منسوب کیا مگر اس زیادت کے ساتھ مجھے نظر نہیں آئی اور نہ الجمع میں حمیدی نے ذکر کیا۔ (الذی لا یأمن) حدیثِ انس میں ہے: (مَنْ لَم یأمن الخ) حدیثِ کعب میں ہے: (من خاف) احمد اور اسماعیلی نے یہ زیادت کی: (قالوا وما بوائقہ؟ قال شرُّہ) منذری کے بقول یہ زیادت بخاری کی روایت میں ہے مگر مجھے ان کے ہاں نہیں ملی، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں متن میں ایک بلیغ جناس ہے اور یہ جناسِ تحریف سے ہے اور یہ ہے آپ کا قول: (لا یؤمن - لا یأمن) اولیٰ ایمان سے اور ثانی اَمان سے ہے۔

(تابعہ شبابۃ الخ) یعنی ان دونوں نے ابن ابی ذئب سے روایت کرتے ہوئے ابوشریح ذکر کرنے میں موافقت کی، شبابہ جو ابن سوار مدائنی ہیں، کی روایت اسماعیلی نے اور اسد جو اموی اور اسد السنۃ کے لقب سے معروف تھے، کی یہ روایت طبرانی نے مکارم الاخلاق میں نقل کی ہے۔ (و قال حمید الخ) یعنی اصحابِ ابن ابوذئب نے ان پر اس حدیث کے راوی صحابی کی بابت اختلاف کیا ہے تو اول تین حضرات نے ابوشریح جبکہ چار نے حضرت ابو ہریرہ کو بطور اس کا راوی ذکر کیا، ابومعین رازی نے احمد سے نقل کیا کہ جنہوں نے مدینہ میں ابن ابی ذئب سے حدیث کا سماع کیا انہوں نے ابو ہریرہ ذکر کیا اور جنہوں نے بغداد میں اس کا سماع کیا، تو وہاں یہ ابوشریح سے اسے بیان کیا کرتے تھے ابن حجر کے بقول اس کا مصداق ابن وہب، عبدالعزیز دراوردی، ابوعمر عقدی، اسماعیل بن ابواویس، ابن ابی فدیک اور معن بن عیسی کی روایات ہیں سب نے مدینہ میں ان سے اس کا سماع کیا اور ان سب نے حضرت ابو ہریرہ ذکر کیا حاکم نے ابن وہب، اسماعیل اور دراوردی کی روایات تخریج کی ہیں اسماعیلی نے اسے معن، عقدی اور ابن ابوفدیک سے تخریج کیا جہاں تک حمید بن اسود اور ابوبکر بن عیاش ہیں جن کے طرق بخاری نے معلقاً ذکر کئے تو یہ دونوں کوفی ہیں انہوں نے بھی مدینہ میں اس حدیث کی سماعت کی جب حج کیلئے گئے تھے احمد نے اسے اسماعیل بن عمر اور اسماعیل واسطی سے روایت میں (عن أبی ہریرۃ) ذکر کیا، بغداد میں جن محدثین نے ان سے اسے سنا ان میں یزید بن ہارون، ابوداؤد طیالسی، حجاج بن محمد، روح بن عبادہ اور آدم بن ابوایاس ہیں یہ سب ابو شریح کو بطور راویِ حدیث ذکر کرتے ہیں مسند طیالسی میں بھی اسی طرح ہے اسماعیلی کے ہاں یزید کی روایت سے، طبرانی کے ہاں آدم اور احمد کے ہاں حجاج اور روح بن عبادہ سے بھی یہی ہے، یزید واسطی ہیں بغداد میں رہائش اختیار کر لی تھی ابوداؤد اور روح بصری ہیں جبکہ حجاج مصیصی اور آدم عسقلانی ہیں یہ سب طلبِ حدیث کی غرض سے بغداد جایا کرتے تھے، جب یہ متقرر رہا تو اکثر نے حضرت ابو ہریرہ کا

نام ذکر کیا ہے توانہی کی روایت کو ترجیح دینا چاہئے، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ راوی اپنے شہر میں مقیم جب تحدیث کرتا ہے تو حالتِ سفر میں تحدیث کی نسبت اتقن ہوتا ہے لیکن اس کے معارض یہ امر ہے کہ سعید مقبری ابو ہریرہ سے روایت میں مشہور ہیں تو جنہوں نے ان سے (عن أبي هريرة) نقل کیا وہ سالکِ جادہ ہوئے تو جنہوں نے ان سے (عن أبي شريح) نقل کیا ان کے پاس زیادتِ علم ہے جو دیگر کے پاس نہیں، پھر یہ بھی کہ یہی معنائے حدیث لیث عن سعید مقبری عن ابی شریح کے ہاں بھی موجود ہے ایک باب کے بعد ان کی روایت آرہی ہے تو اس میں ابن ابی ذئب سے (عن أبي شريح) کے ناقلین کی تقویت ہے اس کے باوجود بخاری کی صنیع مقتضی ہے کہ دونوں طریق صحیح ہیں اگر چہ ان کے نزدیک ابوشریح سے اس کا ہونا اصح ہے اسے حاکم نے اپنی متدرک میں ابو ہریرہ سے تخریج کیا وہ بھول گئے کہ بخاری نے ان سے اسے وارد کیا ہے بلکہ مسلم نے بھی، ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے تخریج کے بعد لکھتے ہیں: (صحيح على شرط الشيخين) مگر ان الفاظ کے ساتھ اسے تخریج نہیں کیا انہوں نے اسے ابوزناد عن اعرج عن ابی ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (لا يدخل الجنة مَنْ لا يأمن جارُهُ بوائقَه)

ہمارے استاذ نے اپنی امالی میں تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ دونوں نے یا کسی ایک نے بھی ابوزناد کا طریق تو تخریج ہی نہیں کیا مسلم نے علاء بن عبدالرحمٰن عن ابیہ عن ابی ہریرہ سے انہی الفاظ کے ساتھ تخریج کیا جو حاکم نے ذکر کئے ہیں بقول ابن حجر یہاں حاکم پر ایک اور تعقب بھی بنتا ہے وہ یہ کہ اس قسم کی متقارب الفاظ والی روایت کے ساتھ استدراک نہیں کرنا چاہئے تھا، ابن بطال لکھتے ہیں آنجناب کے قسمیہ اسلوب اختیار کرنے سے پڑوسی کے حق کی تاکید عیاں ہوتی ہے پڑوسی کو قول یا فعل کے ساتھ ایذاء دینے والے سے نفیِ ایمان سے مراد ایمانِ کامل کی نفی ہے اور بلا شک عاصی کامل الایمان نہیں ہوتا (اس سے بھی امام بخاری کے ایمان کی زیادت ونقص بارے مشہور موقف کی تائید ملی) نووی کہتے ہیں اس قسم کے امور میں نفیِ ایمان کے ضمن میں دو جوابات ہیں ایک یہ کہ یہ مستحِل (یعنی اسے حلال سمجھنے والے) کے حق میں ہے دوم یہ کہ مراد یہ کہ مومنِ کامل نہیں، یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ وہ (قیامت کے روز) مومن جیسی مجازات نہ کیا جائے گا کہ مثلاً پہلے ہلہ ہی میں جنت کا داخلہ نصیب ہو یا یہ مخرجِ زجر وتغلیظ پر خارج ہے اس کا ظاہر مراد نہیں، ابن ابو جمرہ کہتے ہیں جب ایسے پڑوسی کے حق بارے اتنی تاکید کی ہے جس کے درمیان (دیوار) حائل ہے اور اس کی ایذاء رسانی سے منع کیا گیا ہے اور ہر طرح سے اس کی حفاظت ومراعات کا کہا گیا ہے تو جن دو محافظوں اور انسان کے درمیان کوئی دیوار وغیرہ حائل نہیں تو ان کے حقوق کی نگہداشت تو بطریقِ اولی ہونی چاہئے تو زیادہ سے زیادہ اعمالِ اطاعت کر کے اور معصیت سے اجتناب کر کے ان کی حفظِ خواطر کرنا چاہئے۔

- 30 باب لاَ تَحْقِرَنَّ جَارَةٌ لِجَارَتِهَا (کوئی عورت اپنی پڑوسن کو حقیر نہ جانے)

حدیث کے مشہور ہونے کے مدِ نظر مفعول حذف کیا۔

- 6017حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ هُوَ الْمَقْبُرِيُّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَقُولُ يَا نِسَاءَ الْمُسْلِمَاتِ لاَ تَحْقِرَنَّ جَارَةٌ لِجَارَتِهَا وَلَوْ فِرْسِنَ شَاةٍ

.(ترجمہ کیلئے جلد ۴ص:۲۳) طرفہ - 2566

اتفاق یہ ہوا کہ یہ حدیث مقبری کی حضرت ابو ہریرہ سے اپنے والد کے حوالے سے جبکہ سابقہ مقبری کی بلا واسطہ حضرت ابو ہریرہ سے ہے دونوں طریق صحیح ہیں مقبری نے کثیر روایات بلا واسطہ بھی حضرت ابو ہریرہ سے نقل کی ہیں اور کئی روایات جنہیں کبھی ان سے بلا واسطہ بھی تحدیث کرتے تھے اپنے والد عنہ سے بھی نقل کیں بخاری نے ان میں سے بعض کو ذکر کیا اور اس ضمن میں ان پر موجود اختلاف کا بھی، یہ اس امر پر محمول ہیں کہ انہیں بھی حضرت ابو ہریرہ سے تلقی کیا اور (کئی ایک میں) اپنے والد سے استثبات کیا تو ان کا حوالہ بھی ذکر کر دیا اس سے ظاہر ہوا کہ وہ مدلس نہ تھے وگرنہ سبھی کو بلا واسطہ تحدیث کر دیتے، حدیث کی مفصل شرح کتاب الھبہ میں گزری ہے تو معنائے حدیث یہ کہ کوئی قلیل وحقیر سی چیز کو پڑوسن کی طرف بھیجنا حقیر نہ جانے اگر چہ ایسی چیز ہو جس سے عموما انتفاع نہیں کیا جاتا، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ (نهی الشي أمرٌ بضدہٖ) کے باب سے ہو (یعنی کسی چیز سے منع کرنا اس کے عکس کے کرنے کا حکم باور ہوتا ہے) اور یہ تحابُب وتوادُد سے کنایہ ہو گویا فرمایا پڑوسنیں تحفے تحائف کے تبادُل کے ذریعہ ایک دوسری کے قریب ہوں چاہے یہ معمولی اور حقیر چیزوں پر ہی مشتمل کیوں نہ ہوں تو اس میں غنی وفقیر متساوی ہیں، عورتوں کو خاص بالذکر اس لئے کیا کہ وہی مودت وبغض کے موارد ہیں (یعنی انہی کے تعامل کی بنیاد پر اچھے یا برے تعلقات قائم ہوتے ہیں) اور پھر وہی ہر دو قسم کے تعلقات کے ضمن میں (مردوں کی نسبت) منفعل ہونے میں سریع ہیں، کرمانی کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ نہی مُعطیہ کیلئے ہو جیسا کہ یہ احتمال بھی ہے کہ مھدیٰ الیھا خاتون کیلئے ہو (کہ وہ اپنی طرف بھیجے گئے کسی بھی تحفہ کو حقیر نہ جانے) بقول ابن حجر مھدی الیھا پر اسے محمول کرنا تام نہیں مگر اس صورت میں کہ (لجارتھا) کا لام بمعنی (مِن) قرار دیا جائے، اکٹھے دونوں معانی پر محمول کرنا بھی ممتنع نہیں۔

- 31 باب مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلاَ يُؤْذِ جَارَهُ

(اہلِ ایمان پڑوسیوں کی ایذاء رسانی کا سبب نہ بنیں)

- 6018حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا أَبُو الأَحْوَصِ عَنْ أَبِي حَصِينٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلاَ يُؤْذِ جَارَهُ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ

(ترجمہ کیلئے جلد ۸ص:۳۴۴) .أطرافه 5185، 6136، 6138، - 6475

ابو الاحوص کا نام سلام بن سلیم تھا جبکہ ابو حصین سے مراد عثمان بن عاصم جبکہ ابو صالح، ذکوان ہیں۔ (یؤمن باللہ الخ) مراد ایمانِ کامل ہے اسے اللہ اور یومِ آخرت کے ساتھ مبدا ومعاد کی طرف اشارہ کرتے ہوئے خاص کیا یعنی جو اللہ پر جو اس کا خالق ہے ایمان رکھتا ہے اور اس امر پر بھی کہ وہ اس کے اعمال کی اسے جزا دے گا تو وہ یہ مذکورہ افعال کرے۔ (فلا یؤذِ الخ) اعمش کی روایت میں ہے: (فَلْيُكْرِمْ جاره) مسلم نے حضرت ابو ہریرہ کی یہ روایت اعمش عن ابو صالح عنہ کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ نقل

کی: (فَلْيُحْسِنْ إلى جاره) پڑوسی کے اس اکرام واحسان کی تفسیر متعدد احادیث میں بیان کی گئی ہے مثلاً طبرانی کی بہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ کی روایت میں، خرائطی کی مکارم الاخلاق میں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے روایت میں اور ابو الشیخ کی کتاب التوبیخ میں حضرت معاذ بن جبل سے روایت میں، اس میں ہے لوگوں نے کہا یا رسول اللہ پڑوسی کا پڑوسی پر کیا حق ہے؟ فرمایا اگر قرض مانگے تو دو، کسی استعانت کا طالب ہو تو کرو اگر بیمار پڑے تو عیادت کرو، احتیاج ہو تو عطا کرو، اگر اسے کوئی چیز ملے تو مبارک باد دو، اگر کسی مصیبت کا شکار بنے تو اظہارِ افسوس کرو، مرے تو جنازہ کے ہمراہ جاؤ اور اپنے گھر میں اس انداز سے تعمیراتی کام نہ کراؤ کہ اس کی طرف ہوا نہ جائے ہاں اگر اجازت دیدے تو ٹھیک ہے (ولا تؤذيه بريح قِدرك إلا أن تغرف له) (یعنی اپنی ہانڈی کی خوشبو سے پڑوسی کو ایذاء نہ دو الا یہ کہ اس کیلئے بھی حصہ رکھو) اگر پھل خریدو تو اس کی طرف بھی کچھ بھیجو اگر ایسا نہ کر سکو تو چپکے سے وہ پھل اپنے ہاں لے کر جاؤ اور بیٹے کے ہاتھ میں پھل پکڑا کر اسے باہر نہ نکلنے دو تا کہ پڑوسی کا بیٹا اسے دل میں محسوس نہ کرے، ان روایات کے الفاظ متقارب ہیں یہ مذکور اکثر سیاق عمرو کی روایت کا ہے، بہز کی روایت میں یہ بھی ہے: (و إن أعْوَزَ سترته) (یعنی پردہ پوشی کرو) ان کی اسانید اگرچہ کمزور ہیں مگر اختلافِ مخارج اس امر کا مشعر ہے کہ حدیث کی اصل ہے پھر اکرام کا یہ حکم اشخاص واحوال کے اختلاف کے ساتھ مختلف ہو جاتا ہے تو کبھی یہ فرضِ عین، کبھی اس کی حیثیت فرضِ کفایہ اور کبھی مستحب کی سی ہوگی، سب کا جامع یہ کہ یہ مکارمِ اخلاق سے ہے، مزید شرحِ حدیث پچاس سے زائد ابواب کے بعد باب (إكرام الضيف) کے تحت ہوگی۔

- 6019حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ قَالَ حَدَّثَنِي سَعِيدٌ الْمَقْبُرِيُّ عَنْ أَبِي شُرَيْحٍ الْعَدَوِيِّ قَالَ سَمِعَتْ أُذُنَايَ وَأَبْصَرَتْ عَيْنَايَ حِينَ تَكَلَّمَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيُكْرِمْ جَارَهُ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ جَائِزَتَهُ قَالَ وَمَا جَائِزَتُهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ وَالضِّيَافَةُ ثَلاَثَةُ أَيَّامٍ فَمَا كَانَ وَرَاءَ ذَلِكَ فَهُوَ صَدَقَةٌ عَلَيْهِ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ

.طرفاه 6135، - 6476

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا جو شخص اللہ پر اور قیامت پر ایمان رکھتا ہے اسے چاہئے کہ وہ اپنے مہمان کی خاطر مدارت کرے، کہا گیا اسکی خاطر و مدارات کیا ہے؟ فرمایا ایک دن اور میزبانی تین دن، اور جو شخص اللہ پر اور روز قیامت پر ایمان رکھتا ہے وہ اپنے پڑوسی کو تکلیف نہ دے اور جو اللہ تعالیٰ پر اور قیامت پر ایمان رکھتا ہے اسے چاہئے کہ بات کرے تو اچھی ورنہ خاموش رہے۔

(أو ليصمت) میم کی پیش کے ساتھ اس پر زیر بھی جائز ہے، یہ جوامع الکلم میں سے ہے کیونکہ کل قول یا تو خیر ہوتا ہے یا شر یا پھر ان میں سے ایک کی طرف راجع تو خیر میں تمام مطلوب اقوال داخل ہیں فرض بھی اور ندب بھی، تو اس کی علی اختلاف الانواع اذن دی، مآل کار کا اعتبار بھی اس میں داخل ہے، اس کے ماسوا جو شر یا جو اس کی طرف راجع ہے تو ان میں ارادۂ خوض کے وقت حکم یہ دیا کہ چپ رہے طبرانی نے اور بیہقی نے الزھد میں حضرت ابو امامہ سے حدیثِ باب کا نحو ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا: (فليقل

خیرا لِیَغنم أو لیسکت عن شر لِیَسْلَم) (یعنی یا تو کلمہ خیر کہے تا کہ اسے فائدہ ہو یا پھر شر سے چپ رہے تا کہ سلامت رہے) حدیثِ باب جو دوطرق سے یہاں نقل کی تین امور پر مشتمل ہے جو سب قولی اور فعلی مکارمِ اخلاق کی جامع ہیں، تین میں سے پہلے دو امور فعلی ہیں ان میں سے اول: رذیلہ سے تخلّی (یعنی خالی ہونا) دوم: فضیلت کے ساتھ تحلّی (یعنی آراستہ ہونا) کے امر کی طرف راجع ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ جو حاملِ ایمان ہے وہ اللہ کی مخلوق پر قولاً بالخیر اور سکوتاً عن الشر شفقت کے ساتھ متصف ہے اسی طرح نافع امور کے فعل اور ضار کے ترک کے ساتھ بھی! سکوت اختیار کرنے کے امر میں متعدد احادیث ہیں ان میں حضرت ابوموسی اور عبداللہ بن عمرو بن عاص کی حدیث: (المسلم مَنْ سَلِمَ المسلمون مِنْ لسانہ و یَدِہ) دونوں کتاب الایمان میں گزری ہیں، طبرانی کی ابن مسعود سے روایت میں ہے کہ میں نے کہا یا رسول اللہ کون سے اعمال افضل ہیں؟ تو اس ضمن میں یہ بھی ذکر فرمایا: (أنْ یَسْلَمَ المسلمون من لسانك)، احمد کی۔ ابن حبان نے حکمِ صحت لگایا، حضرت براء سے مرفوع روایت جس میں مختلف انواعِ بر کا ذکر ہے، میں ہے: (قال فإنْ لم تُطِقْ ذٰلك فکُفَّ لسانك إلا من خیر) ترمذی کی ابن عمر سے ایک روایت میں ہے: (مَنْ صَمَتَ نَجَا) (یعنی جو چپ رہا اس نے نجات پائی) انہی کی ایک اور روایت میں ہے: (کثرة الکلام بغیر ذکر الله تُقْسِی القلب) (یعنی اللہ کے ذکر کے سوا کثرتِ کلام دل کو سخت بنا دیتا ہے) ان کی سفیان ثقفی سے روایت میں ہے کہ میں نے کہا یا رسول اللہ: (ما أکْثَرَ ما تخَافُ علَیَّ ؟) فرمایا اس سے، اور زبان کی طرف اشارہ کیا، طبرانی نے اس کا مثل حارث بن ہشام سے روایت کیا احمد، ترمذی اور نسائی کی حدیثِ معاذ میں ہے کہ انہوں نے عرض کی مجھے کوئی ایسا عمل بتلایئے جو مجھے جنت میں داخل کر دے، آپ نے ایک طویل وصیت فرمائی، آخر میں فرمایا: (ألا أخبرك بملاك ذلك کُلِّه؟ کُفَّ علیك هذا و أشارَ إلی لسانه) (یعنی کیا تمہیں ایک پتے کی بات نہ بتاؤں؟ اسے قابو میں رکھو اور اپنی زبان کی طرف اشارہ کیا) ترمذی کی عقبہ بن عامر سے روایت میں ہے کہ میں نے کہا یا رسول اللہ: (ما النجاة؟) فرمایا اپنی زبان کو روکے رکھو۔

اس کی سند پر کتاب الشفعہ میں مفصلا بات ہو چکی ہے۔ (أقربهما) یعنی (أشدهما قربا) کہا گیا اس کی حکمت یہ ہے کہ اقرب گھر میں آنے والے ہدایا وغیرہ کو دیکھتا ہوتا ہے تو وہ بنسبت ابعد کے متشوف ہوتا ہے پھر ضرورت کے وقت اقرب دور والے کی نسبت زیادہ سرعت سے ندا پر لبیک کہتا اور مدد کو آتا ہے اور خصوصا اوقاتِ غفلت میں (لہذا اس کا حق فائق ہے) ابن ابی جمرہ کہتے ہیں اقرب کی طرف اِہداء مندوب ہے کیونکہ دراصل ہدیہ دینا واجب نہیں تو اس میں ترتیب بھی واجب نہیں ہو سکتی، حدیث سے یہ بھی ماخوذ ہوا کہ عمل میں اعلی کا اخذ اولیٰ ہے، علم کی عمل پر تقدیم بھی ثابت ہوئی، حدِ جوار کی بابت اختلافِ آراء ہے حضرت علی سے منقول ہے کہ جو اذان سنتا ہے وہ پڑوسی ہے (یعنی ایک اذان کے جتنے بھی سامعین ہیں وہ سارے گھر باہم ایک دوسرے کے پڑوسی ہیں) بعض نے کہا جس نے تمہارے ہمراہ مسجد میں نمازِ صبح ادا کی وہ تمہارا پڑوسی ہوا (یعنی ایک مسجد کے نمازی باہم پڑوسی ہیں، نمازِ صبح کی بات اس لئے کی کہ بقیہ نمازوں کے اوقات میں عموما لوگ اپنے کام کاج والی جگہوں پر ہوتے ہیں) حضرت عائشہ سے منقول ہے کہ ہر جانب سے چالیس گھر حدِ جوار ہے اوزاعی سے بھی یہی منقول ہے بخاری نے الادب المفرد میں حسن سے بھی اس کا مثل نقل کیا، طبرانی نے ضعیف سند کے ساتھ کعب بن مالک سے مرفوعا روایت کیا: (ألا إن أربعین داراً جاری) (یعنی چالیس گھر پڑوسی ہیں) ابن وہب نے یونس

عن زہری سے نقل کیا کہ چالیس گھر داہنی طرف کے اور (اتنے ہی) بائیں اور (اتنے) پیچھے اور (اتنے) سامنے کے، یہ بھی حضرت عائشہ کے قول کے طرح محتمل ہے اور یہ بھی امکان ہے کہ توزیع مراد ہو تب ہر جانب سے دس گھر بنیں گے۔

- 32 باب حَقِّ الْجِوَارِ فِي قُرْبِ الأَبْوَابِ

(پڑوسیوں کا استحقاق دروازوں کے قرب کے لحاظ سے ہے)

- 6020حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو عِمْرَانَ قَالَ سَمِعْتُ طَلْحَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ لِي جَارَيْنِ فَإِلَى أَيِّهِمَا أُهْدِي قَالَ إِلَى أَقْرَبِهِمَا مِنْكِ بَابًا

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۴۴۹) .طرفاه 2259، - 2595

- 6022حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي بُرْدَةَ بْنِ أَبِي مُوسَى الأَشْعَرِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ صَدَقَةٌ قَالُوا فَإِنْ لَمْ يَجِدْ قَالَ فَيَعْمَلُ بِيَدَيْهِ فَيَنْفَعُ نَفْسَهُ وَيَتَصَدَّقُ قَالُوا فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ أَوْ لَمْ يَفْعَلْ قَالَ فَيُعِينُ ذَا الْحَاجَةِ الْمَلْهُوفَ قَالُوا فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ قَالَ فَيَأْمُرُ بِالْخَيْرِ أَوْ قَالَ بِالْمَعْرُوفِ قَالَ فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ قَالَ فَيُمْسِكُ عَنِ الشَّرِّ فَإِنَّهُ لَهُ صَدَقَةٌ

.(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۳۴۷) طرفه - 1445

(علی كل مسلم صدقة) یعنی مکارمِ اخلاق میں، بالاجماع یہ فرض نہیں ابن بطال کہتے ہیں اصلِ صدقہ یہ ہے کہ آدمی تطوعاً اپنے مال میں سے کچھ (اللہ کی راہ میں) نکالے، کبھی واجب (یعنی زکات) پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے کیونکہ اس کا فاعل اپنے فعل کے ساتھ صدق کا متحری ہوتا ہے، ہر ما یُحَابِی بہ المرء من حقہ (یعنی اپنے حق یعنی مال سے کسی کی مدد کرے) کو صدقہ کہا جاتا ہے کیونکہ اس نے اس کے ساتھ اپنے نفس پر صدقہ کیا۔ (قال فیعمل بیدیه) بقول ابن بطال اس میں عمل وتکسّب (یعنی کام اور محنت کر کے کمانا) پر توجہ دلائی ہے تا کہ آدمی کے پاس وہ کچھ ہو جو وہ اپنے آپ (اور گھر والوں) پر خرچ کر سکے اور راہِ خدا میں بھی دے اور اس طرح سے سوال کرنے کی ذلت سے بچا رہے، اس میں جیسے بھی ممکن ہو فعلِ خیر پر رغبت ہے اور یہ کہ جس نے کسی امر کا قصد کیا اور وہ اس کے لئے مشکل ہوا تو اسے چاہئے کہ وہ اس کے غیر کی طرف منتقل ہو جائے۔

(أو لم يفعل) یہ راوی کا شک ہے۔ (فیعین ذا الحاجة الخ) یعنی قول یا فعل یا دونوں کے ساتھ۔ (فإن لم یفعل) یعنی عجزاً یا کسلاً۔ (أو قال بالمعروف) یہ بھی راوی کا شک ہے۔ (فلیمسك عن الشر الخ) ابن بطال کہتے ہیں اس میں ان حضرات کیلئے حجت ہے جو ترک کو بندے کیلئے عمل وکسب قرار دیتے ہیں بخلاف بعض متکلمین کے جنہوں نے کہا ترک عمل نہیں، مہلب سے منقول ہے کہ اس حدیث سے تمثّل کیا: (مَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْها كُتِبَتْ له حسنةٌ) (یعنی جس نے کسی [illegible]

کام کا ارادہ بنالیا تھا لیکن پھر کیا نہیں یہ اس کیلئے نیکی لکھی جائے گی) بقول ابن حجر کتاب الرقاق میں حدیث کی شرح کے ذیل میں آئے گا کہ برائی کا ارادہ بنا کر پھر رک جانے والے کیلئے نیکی تب لکھی جائے گی جب اس نے برائی کا ترک اللہ تعالی (کے خوف) کو پیش نظر رکھ کر کیا تب یہ راجع الی العمل ہے جو فعلِ قلب ہے، کتاب الزکاۃ میں حدیث کی مفصلا شرح کے ساتھ یہ بات ذکر ہو چکی ہے، ظاہرِ حدیث سے کعبی نے اپنے قول: (ليس فى الشرع شيء يُبَاح بل إما أجرٌ و إمَّا وِزرٌ فَمَنْ اشتغَلَ بشيءٍ عن المعصية فهو مأجورٌ عليه) کیلئے استدلال کیا (یعنی شرع میں کوئی شئ مباح نہیں بلکہ یا تو اجر ہے یا پھر وزر تو جو معصیت میں سے کسی شئ کے ساتھ مشغول ہوا وہ اس پر ماجور ہے) ابن تین کہتے ہیں جماعت کا موقف ان کے برخلاف ہے انہوں نے الزامی جواب دیا کہ اس طرح تو وہ زنا پر بھی ماجور ہے کیونکہ اس کے ساتھ وہ دیگر افعالِ معصیت سے مشغول ہوا، بقول ابن حجر یہ بات ان پر وارد نہیں ہوتی کیونکہ ان کی مراد غیرِ معصیت کے ساتھ اشتغال سے تھی ہاں البتہ یہ امر وارد ہوسکتا ہے کہ جو کسی صغیرہ کے عمل کے ساتھ کبیرہ کے ارتکاب سے مشتغل ہوا مثلا بوسہ اور معانقہ کے ساتھ زنا سے، اور شائد یہ بھی وارد نہ ہو کیونکہ بظاہر ان کی مراد ایسی چیز کے ساتھ اشتغال ہے کہ نص اس کی تحریم کے ساتھ وارد نہیں۔

- 33 باب كُلُّ مَعْرُوفٍ صَدَقَةٌ (ہر طرح کی نیکی اور حسنِ سلوک صدقہ ہے)

باب کی پہلی حدیثِ جابر کا متن انہی الفاظ پر مشتمل ہے، مسلم نے اسے حضرت حذیفہ سے نقل کیا، دارقطنی اور حاکم نے عبد الحمید بن حسن ہلالی عن ابن المنکدر سے اس کا مثل نقل کیا آخر میں یہ زیادت بھی ہے کہ آدمی جو گھر والوں پر خرچ کرے وہ صدقہ ہے اور جس کے ساتھ اپنی عزت بچائے وہ بھی صدقہ ہے، اسے بخاری نے الادب المفرد میں محمد بن منکدر عن ابیہ سے اول کی مانند نقل کیا اور مزید یہ بھی کہ تمہارا اپنے بھائی سے خندہ پیشانی سے پیش آنا نیکی میں سے ہے اور یہ بھی کہ تم اپنے ڈول سے اپنے بھائی کے برتن میں ڈال دو، ابن بطال کہتے ہیں اس حدیث نے دلالت کی کہ خیر کی ہر شئ جو آدمی کرے یا کہے وہ اس کے لئے صدقہ لکھی جاتی ہے آمدہ حدیثِ ابوموسی میں اس کی تفسیر کی گئی ہے اور مزید یہ بھی کہ شر سے اِمساک بھی صدقہ ہے! راغب کہتے ہیں معروف ہر اس فعل کا اسم ہے جس کا حسن شرع اور عقل دونوں کے ساتھ معروف ہو، اعتدال پر بھی اس کا اطلاق ہے کیونکہ اسراف سے نہی ثابت ہے، ابن ابی جمرہ لکھتے ہیں معروف کا لفظ اس پر بولا جاتا ہے جو ادلہ شرع کے ساتھ جانا جائے کہ یہ اعمالِ بر میں سے ہے چاہے عادت اس کے ساتھ جاری ہو یا نہیں، کہتے ہیں صدقہ سے مراد ثواب ہے اور اگر ساتھ میں (ثواب کے حصول کی) نیت بھی شامل ہو تو بالجزم اس کا فاعل ماجور ہوگا وگرنہ اس میں احتمال ہے، کہتے ہیں اس کلام میں اشارہ ہے کہ صدقہ صرف امرِ محسوس ہی میں منحصر نہیں تو مثلا مالدار لوگوں کے ساتھ ہی مختص نہیں بلکہ یہ ہر ایک کی دسترس میں ہے کہ وہ اکثر احوال میں اسے کر سکے اور بغیر کسی مشقت کے۔

- 6021 حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَيَّاشٍ حَدَّثَنَا أَبُو غَسَّانَ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُنْكَدِرِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ كُلُّ مَعْرُوفٍ صَدَقَةٌ

ترجمہ: جابر بن عبداللہ کہتے ہیں نبی اکرم نے فرمایا ہر اچھا قول وفعل صدقہ ہے۔

یہ حدیث کتاب الزکاۃ میں گزری ہے۔

- 34 باب طِيبِ الْكَلاَمِ (خوش کلامی)

وَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ الْكَلِمَةُ الطَّيِّبَةُ صَدَقَةٌ (بقول ابو ہریرہ نبی پاک نے فرمایا اچھی بات صدقہ ہے)

طیب کی اصل جسے حواس مستلذ پائیں، اپنے متعلق کے اختلاف کے ساتھ یہ مختلف ہو جاتا ہے بقول ابن بطال طیب الکلام جلیل القدر عملِ برّ ہے کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا: (اِدْفَعْ بِالَّتِيْ هِيَ أَحْسَنُ) [فصلت: ۳۴] اور دفع کبھی قول کے ساتھ ہوتا ہے جیسا کہ فعل کے ساتھ بھی۔ (و قال أبو هريرة الخ) یہ ایک حدیث کا حصہ ہے جو کتاب الصلح اور کتاب الجہاد میں گزری ہے باب (من أخذ بالركاب) کے تحت اس پر کلام گزری، ابن بطال لکھتے ہیں کلمہ طیبہ کو صدقہ قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح مال عطا کرنے سے جسے دیا جائے اس کے دل کو فرحت ملتی ہے اسی طرح عمدہ کلام بھی دل کو سرور پہنچاتی ہے تو اس حیثیت سے دونوں باہم متشابہ ہیں۔

- 6023 حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي عَمْرٌو عَنْ خَيْثَمَةَ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ ذَكَرَ النَّبِيُّ ﷺ النَّارَ فَتَعَوَّذَ مِنْهَا وَأَشَاحَ بِوَجْهِهِ ثُمَّ ذَكَرَ النَّارَ فَتَعَوَّذَ مِنْهَا وَأَشَاحَ بِوَجْهِهِ قَالَ شُعْبَةُ أَمَّا مَرَّتَيْنِ فَلاَ أَشُكُّ ثُمَّ قَالَ اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فَبِكَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص: ۳۱۷) .أطرافه 1413، 1417، 3595، 6539، 6540، 6563، 7443، 7512

عمرو سے مراد ابن مرہ ہیں شعبہ عنہ کے طریق سے یہ حدیث کتاب الزکاۃ میں مع شرح گزر چکی ہے، خیثمہ سے مراد ابن عبد الرحمن ہیں علامات النبوۃ میں یہی حدیث مبسوطا گزری۔

- 35 باب الرِّفْقِ فِي الأَمْرِ كُلِّهِ (ہر معاملہ میں نرمی کرو)

رفق قول وفعل کے ساتھ لین الجانب ہونا (یعنی نرم خو) اخذ بالاسہل کو بھی کہتے ہیں، اس کا عکس عُنف ہے۔

- 6024 حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ دَخَلَ رَهْطٌ مِنَ الْيَهُودِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالُوا السَّامُ عَلَيْكُمْ قَالَتْ عَائِشَةُ فَفَهِمْتُهَا فَقُلْتُ وَعَلَيْكُمُ السَّامُ وَاللَّعْنَةُ قَالَتْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَهْلاً يَا عَائِشَةُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الرِّفْقَ فِي الأَمْرِ كُلِّهِ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَلَمْ تَسْمَعْ مَا قَالُوا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَدْ قُلْتُ وَعَلَيْكُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص: ۴۳۷) .أطرافه 2935، 6030، 6256، 6395، 6401، - 6927

کتاب الاستئذان میں اس کی مفصل شرح آئے گی مسلم کی عمرہ عن عائشہ سے روایت میں ہے: (إن الله رفيقٌ يُحِبُّ الرفق و يعطي على الرفق ما لا يُعْطِي على العنف) مفہوم یہ کہ نرمی کے ساتھ وہ کچھ حاصل ہو جاتا ہے جو عنف کے ساتھ

نہیں ہوتا، بعض نے اس سے مراد یہ لیا کہ وہ رفق پر ایسا ثواب عطا کرتا ہے جو عنف پہ نہیں دیتا مگر اول اوجہ ہے، انہی کی شریح بن ہانیٔ کی حضرت عائشہ سے روایت میں ہے کہ نرمی کسی شیٔ میں نہیں ہوتی مگر اسے زینت دیتی ہے اور کسی شیٔ سے نکالی نہیں جاتی مگر اسے عیب دار بناتی ہے، ابو درداء کی روایت میں ہے جسے نرمی سے اس کا حصہ دیا گیا تو گویا اسے خیر سے اس کا حصہ ملا، اسے ترمذی نے نقل کیا اور ابن خزیمہ نے صحیح قرار دیا، مسلم کی حدیثِ جریر میں ہے جو نرمی سے محروم کیا گیا وہ تمام خیر سے محروم کیا گیا، سند میں صالح سے مراد ابن کیسان ہیں۔

اسے مسلم نے (الاستئذان) اور نسائی نے (التفسیر اور عمل الیوم و اللیلة) میں نقل کیا۔

- 6025حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ أَعْرَابِيًّا بَالَ فِي الْمَسْجِدِ فَقَامُوا إِلَيْهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لا تُزْرِمُوهُ ثُمَّ دَعَا بِدَلْوٍ مِنْ مَاءٍ فَصُبَّ عَلَيْهِ

أطرافه 219، 221، 221.

ترجمہ: حضرت انس کا بیان ہے کہ ایک دیہاتی نے مسجد میں پیشاب کر دیا لوگ اس کی طرف لپکے تو آنجناب نے فرمایا اسکے پیشاب کو قطع نہ کرو پھر پانی کا ایک ڈول منگوایا جو اس پہ بہا دیا گیا۔

یہ کتاب الطہارہ میں مشروحاً گزری ہے۔ (لا تزرموه) کہا جاتا ہے: (زرم البول) جب منقطع ہو، (أزرمته قطعته) آنسو کے ساتھ بھی یہ مستعمل ہے۔

- 36 باب تَعَاوُنِ الْمُؤْمِنِينَ بَعْضِهِمْ بَعْضًا (اہلِ ایمان کا باہمی تعاون)

(بعضهم) بدل کی بناء پر مجرور ہے، رفع بھی جائز ہے۔

- 6026حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ بُرَيْدِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ قَالَ أَخْبَرَنِي جَدِّي أَبُو بُرْدَةَ عَنْ أَبِيهِ أَبِي مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا ثُمَّ شَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ .

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۶۳۷) طرفاه 481، - 2446

- 6027 وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ جَالِسًا إِذْ جَاءَ رَجُلٌ يَسْأَلُ أَوْ طَالِبُ حَاجَةٍ أَقْبَلَ عَلَيْنَا بِوَجْهِهِ فَقَالَ اشْفَعُوا فَلْتُؤْجَرُوا وَلْيَقْضِ اللَّهُ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ مَا شَاءَ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۳۳۷) .أطرافه 1432، 6028، - 7476

سفیان سے مراد ثوری ہیں، برید بن ابو بردہ یہاں اپنے دادا کی طرف منسوب ہیں والد کا نام عبد اللہ تھا برید کی کنیت بھی ابو بردہ تھی، نسائی نے اسے بحوالہ یحیٰ قطان (سفیان حدثنی أبو بردة بن عبد الله) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا۔ (یشد الخ) یہ وجہِ تشبیہ کا بیان ہے کرمانی کہتے ہیں (بعضا) بنزع الخافض منصوب ہے، دیگر نے کہا بلکہ یہ (یشد) کا مفعول ہے بقول ابن حجر دونوں

قابلِ توجیہہ قول ہیں، ابن بطال لکھتے ہیں امورِ آخرت اور اسی طرح مباح امورِ دنیا میں معاونت مندوب ہے حضرت ابو ہریرہ کی ایک حدیث میں ہے:(اللهُ في عَوْنِ العبد ما دامَ العبد في عون أخيه)(یعنی اللہ بندے کی مدد میں لگا ہے جب تک وہ اپنے بھائی کی مدد میں لگا ہوا ہے)۔

(ثم شبك الخ) یہ بھی وجہِ شبہ کا (مزید) بیان ہے۔(و كان النبي جالسا إذ الخ)سب نسخوں میں محمد فریابی عن ثوری کی روایت کے ضمن میں یہی عبارت ہے، اس کی ترکیب میں قلق ہے شائد اصل میں یوں ہو:(كان إذا كان جالسا إذ جاء رجل الخ) تو اختصارا حذف کیا یا راوی پر (إذا كان) ساقط ہوا علاوہ ازیں میں نے دیگر طرق میں اس حدیث کے الفاظ کا تتبع کیا ہے کسی جگہ (جالسا) نہیں دیکھا، اسے ابونعیم نے اسحاق بن زریق عن فریابی سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا:(كان رسول اللهﷺ إذ جاء ه السائل أو طالب الحاجة أقبل علينا بوجهه)اس سیاق میں کوئی اشکال نہیں، نسائی نے قطان عن سفیان سے مختصرا نقل کرتے ہوئے:(اشفعوا تؤجروا الخ) پر اقتصار کیا، اسے اسماعیلی نے عمر بن علی مقدمی عن ثوری سے نقل کیا لیکن سب کلام قولِ نبوی سے کر دی اس کے الفاظ ہیں:(قال رسول اللهﷺ إني أوتىٰ فأسال أو تطلب إليَّ الحاجة و أنتم عندي فَاشْفَعُوا) اگلے باب میں ابو اسامہ عن برید سے یہ الفاظ ذکر ہوں گے:(أنه كان إذا أتاه السائل أو صاحب الحاجة) مسلم نے بھی یہی طریق تخریج کیا، الزکاۃ میں عبد الواحد بن زیاد عن برید سے یہ الفاظ مذکور ہوئے تھے:(كان إذا جاء ه السائل أو طلب إليه الحاجة) مسلم نے بھی علی بن مسہر اور حفص بن غیاث کلاہما عن برید سے یہ الفاظ ذکر کئے:(كان إذا أتاه طالب حاجة أقبَلَ علىٰ جُلَسَائه فقال الخ)۔

(و لتؤجروا) اکثر کے ہاں یہی ہے کریمہ کے نسخہ میں لا ، کے بغیر ہے قرطبی کہتے ہیں اصلِ مسلم میں (اشفعوا تؤجروا) واقع ہے یعنی مجزوم بطور جوابِ امر جو معنائے شرط کو متضمن ہے، یہ واضح ہے، (فلتؤجروا) کے لفظ کے ساتھ بھی وارد ہے اور چاہئے کہ لام مکسور ہو کیونکہ یہ لام کَی ہے اور فاء زائدہ ہوگی جیسے اس حدیث میں ہے:(قُومُوا فلِأُصَلِّي لكم) حدیث کا معنی یہ ہوگا سفارش کرو تا کہ ماجور بنو، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ لامِ امر ہو اور مامور بہ شفاعت کے ساتھ تعرُّض للأجر، گویا فرمایا:(اشفعوا فتعرضوا بذلك للأجر) اصلِ لامِ امر پر، اس لام پر کسرہ پڑھا جاتا ہے تخفیفاً اس پر سکون بھی جائز ہے ماقبل کی حرکت کی وجہ سے، ابن حجر کے بقول ابو داؤد کی روایت میں ہے:(اشفعوا لِتُؤجَرُوا) یہ اس امر کو قوی کرتا ہے کہ لام برائے تعلیل ہے، کرمانی نے جائز قرار دیا کہ فاء سببیہ جبکہ لام مکسور ہو اور یہ لام کَی ہے کہتے ہیں دونوں کا اجتماع جائز ہے کیونکہ دونوں ایک ہی امر کیلئے ہیں، یہ بھی محتمل ہے کہ جوابُاللامر جزائیہ ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ ایک رائے پر زائدہ ہو یا (اشفعوا) پر عاطفہ اور لام لامِ امر ہو یا کسی مقدر پر معطوف ہو ای (اشفعوا لِتؤجروا فلتؤجر) یا یہ بتقدیر (إن) ہے ای (إن تشفعوا تؤجروا) اور شرط سببیت کو متضمن ہے تو جب لام لایا جائے اس کے ساتھ تصریح واقع ہوئی، طیبی کہتے ہیں فاء اور لام برائے تاکید زائدہ ہیں اسلئے کہ اگر کہا جاتا:(اشفعوا تؤجروا) تو صحیح تھا یعنی جب کوئی محتاج مجھ پر اپنی حاجت پیش کرے تو میرے ہاں اس کی سفارش کر دیا کرو کہ اگر سفارش کی تو تمہارے لئے اجر حاصل ہو جائے گا چاہے سفارش قبول کی جائے یا نہیں۔

(و لیقض اللہ الخ) اس روایت میں لام کے ساتھ ہی ہے آمدہ روایتِ ابو اسامہ میں بھی ، کشمیہنی کے ہاں یہی جبکہ باقیوں کے ہاں (و یقضی) ہے مسلم کی علی بن مسہر اور حفص کی روایت میں (فلیقض) ہے قرطبی کہتے ہیں اس لام کا لامِ امر ہونا صحیح نہیں کیونکہ اللہ کو تو حکم نہیں دیا جاتا اور نہ ہی یہ لامِ کَیْ ہے کیونکہ روایت میں (ولیقض) یعنی بغیر یائے مد کے ثابت ہے پھر کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ بمعنی دعاء ہو ای (اللھم اقض) یا امر یہاں بمعنی خبر ہے، حدیث سے خیر پر حض وترغیب ثابت ہے بالفعل اور ہر وجہ کے ساتھ اسکا سبب بننا اسی طرح کسی بڑے کے پاس کسی کشفِ کرب اور معونتِ ضعیف کی سفارش کر دینا بھی چونکہ ہر ایک کی مقدرت میں نہیں ہوتا کہ بڑوں تک پہنچ پائے یا اپنی مراد کی اس کے ہاں وضاحت کر پائے وگرنہ نبی اکرم تو محتجب نہ تھے (کہ عام لوگوں کو آپ تک رسائی کیلئے سفارش کی تلاش وضرورت پڑے، گویا یہ سب امت کی تعلیم کیلئے فرمایا) عیاض لکھتے ہیں جن وجوہ میں سفارش کرنا مستحب ہے ان سے سوائے حدود کے کچھ اور مستثنیٰ نہیں دیگر میں سفارش جائز ہے خصوصا ان حضرات کیلئے جن سے ہفوۃٌ (یعنی اتفاق سے گویا بس پھنس گیا تھا) (کسی جرم کا) صدور ہو گیا یا وہ اہلِ ستر وعفاف میں سے ہیں، کہتے ہیں جہاں تک پکے فسادی قسم کے لوگ جو اپنے باطل میں مشہور ہیں تو ایسوں کیلئے سفارش نہ کی جائے تاکہ باز آ جائیں۔

علامہ انور (و لیقض اللہ الخ) کی بابت لکھتے ہیں اس کی دو شرحیں ہیں اول یہ کہ تم سفارش کر دو چاہے میں قبول کروں یا نہ کروں، دوم یہ کہ جو تمہیں تعلیم دی جاتی ہے تو یہ تعلیمِ الٰہی ہے (حاشیہ میں مولانا بدر لکھتے ہیں میں اس کی مراد سمجھ نہیں سکا لیکن شارحین نے اس کا اور معنی بھی ذکر کیا ہے مراجعت کر لی جائے)۔

- 37 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقِيتًا﴾

(اچھی اور بری سفارش)

﴿ كِفْلٌ ﴾ نَصِيبٌ قَالَ أَبُو مُوسَى ﴿ كِفْلَيْنِ ﴾ أَجْرَيْنِ بِالْحَبَشِيَّةِ (بقول ابو موسی کفل بمعنی اجر، حبشی زبان کا لفظ ہے)

مصنف نے سابقہ باب کی حدیث پر یہ ترجمہ قائم کر کے اشارہ دیا ہے کہ اجر علی شفاعت عموم پر نہیں بلکہ اس معاملہ کے ساتھ مخصوص ہے جس میں سفارش کرنا جائز ہو اور یہ ہے شفاعتِ حسنہ، اس کا ضابطہ یہ ہے کہ جس کی شرع نے اذن دی نہ کہ وہ جو اس کی طرف سے غیر ماذون ہے جیسا کہ آیت کی دلالت ہے، طبری نے بسند صحیح مجاہد سے نقل کیا کہتے ہیں یہ لوگوں کا ایک دوسرے کیلئے سفارش کرنا، اس کا حاصل یہ ہوا کہ جس نے کسی کیلئے خیر میں کوئی سفارش کی تو اس کے لئے بھی اجر سے حصہ ہے اور جس نے باطل کے ساتھ سفارش کی اس کے لئے وزر میں سے حصہ ہوگا، بعض نے کہا شفاعتِ حسنہ سے مراد مومن کیلئے دعا کرنا اور سیئہ اس کے لئے بد دعا کرنا۔

(کفل نصیب) یہ تفسیرِ ابو عبیدہ ہے حسن اور قتادہ کہتے ہیں کفل وزر اور اثم ہے، مصنف کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ کفل کا لفظ استعمال کر کے کبھی اس سے مراد نصیب (یعنی حصہ) اور کبھی اجر ہوتا ہے اور سورۃ النساء کی آیت میں یہ جزاء کے معنی میں اور سورۃ الحدید کی آیت میں اجر کے معنی میں ہے۔ (قال أبو موسی الخ) اسے ابن ابو حاتم نے ابو اسحاق عن ابی احوص عن ابو موسی اشعری سے

آیت:(يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ)[الحديد: ۲۸] کی تفسیر میں نقل کیا ہے۔

- 6028حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدٍ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ كَانَ إِذَا أَتَاهُ السَّائِلُ أَوْ صَاحِبُ الْحَاجَةِ قَالَ اشْفَعُوا فَلْتُؤْجَرُوا وَلْيَقْضِ اللَّهُ عَلَى لِسَانِ رَسُولِهِ مَا شَاءَ

(سابقہ حوالہ) .أطرافه 1432، 6027، - 7476

- 38 باب لَمْ يَكُنِ النَّبِيُّ ﷺ فَاحِشًا وَلاَ مُتَفَحِّشًا

(نبی اکرم سخت گو اور بدزبان نہ تھے)

کشمیہنی کے نسخہ میں(متفحشا) ہے جیسا کہ باب کی روایتِ ابن عمرو میں ہے، فحش ہر وہ جو اپنی مقدار (یعنی حد) سے نکل جائے حتی کہ قبیح لگے یہ قول، فعل اور صفت میں داخل ہے چنانچہ کہا جاتا ہے:(طويلٌ فاحش الطول) جب طول میں مفرط ہو (یعنی بہت زیادہ لمبا حتی کہ برا لگے) لیکن قول میں اس کا استعمال اکثر ہے اور متفحش جو اس کا تعمد کرے اور بتکلف اس کا اکثار کرے داؤدی نے غرابت سے کام لیا جب کہا فاحش جو فحش کہے اور متفحش جو استعمالِ فحش کرے تا کہ لوگوں کو ہنسائے۔

- 6029حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ سُلَيْمَانَ سَمِعْتُ أَبَا وَائِلٍ سَمِعْتُ مَسْرُوقًا قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ شَقِيقِ بْنِ سَلَمَةَ عَنْ مَسْرُوقٍ قَالَ دَخَلْنَا عَلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو حِينَ قَدِمَ مَعَ مُعَاوِيَةَ إِلَى الْكُوفَةِ فَذَكَرَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ لَمْ يَكُنْ فَاحِشًا وَلاَ مُتَفَحِّشًا وَقَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ مِنْ أَخْيَرِكُمْ أَحْسَنَكُمْ خُلُقًا

.(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۲۸۷) أطرافه 3559، 3759، - 6035

پہلی سند میں سلیمان سے مراد اعمش ہیں دوسری سند میں شقیق بن سلمہ پہلی سند میں مذکور ابو وائل ہی ہیں، یہ پورا متن صفۃ النبی میں گزرا ہے اس میں آپکا یہ قول بھی تھا:(إنَّ مِنْ خير كم أحسنكم أخلاقا) اور یہاں کشمیہنی کے ہاں جو(إن خير كم) ہے اس سے متبین ہوا کہ یہاں بھی(من) مراد ہے اکثر کے ہاں(أخير كم) افضل کے ہم وزن و معنی واقع ہے جو اس کی اصل ہے احمد اور طبرانی نے۔ابن حبان نے صحیح قرار دیا، حضرت اسامہ سے مرفوعا روایت کیا:(إن الله لا يحب كُلَّ فَحَّاش مُتَفَحِّشٍ)۔

- 6030حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلاَمٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ يَهُودَ أَتَوُا النَّبِيَّ ﷺ فَقَالُوا السَّامُ عَلَيْكُمْ فَقَالَتْ عَائِشَةُ عَلَيْكُمْ وَلَعَنَكُمُ اللَّهُ وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ قَالَ مَهْلاً يَا عَائِشَةُ عَلَيْكِ بِالرِّفْقِ وَإِيَّاكِ وَالْعُنْفَ وَالْفُحْشَ قَالَتْ أَوَلَمْ تَسْمَعْ مَا قَالُوا قَالَ أَوَلَمْ تَسْمَعِي مَا قُلْتُ رَدَدْتُ عَلَيْهِمْ

فَيُسۡتَجَابُ لِي فِيهِمۡ وَلَا يُسۡتَجَابُ لَهُمۡ فِيَّ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 2935، 6024، 6256، 6395، 6401، - 6927

یہ باب الرفق میں گزری، کتاب الاستئذان میں مشروح ہوگی عیاض نے اپنے بعض شیوخ سے نقل کیا کہ عنف کی عین مثلثہ ہے (یعنی اس پر تینوں حرکات جائز ہیں) مشہور اس کی پیش ہے۔

- 6031حَدَّثَنَا أَصۡبَغُ قَالَ أَخۡبَرَنِي ابۡنُ وَهۡبٍ أَخۡبَرَنَا أَبُو يَحۡيَى هُوَ فُلَيۡحُ بۡنُ سُلَيۡمَانَ عَنۡ هِلَالِ بۡنِ أُسَامَةَ عَنۡ أَنَسِ بۡنِ مَالِكٍ ؓ قَالَ لَمۡ يَكُنِ النَّبِيُّ ﷺ سَبَّابًا وَلَا فَحَّاشًا وَلَا لَعَّانًا كَانَ يَقُولُ لِأَحَدِنَا عِنۡدَ الۡمَعۡتَبَةِ مَا لَهُ تَرِبَ جَبِينُهُ .طرفه - 6046

ترجمہ: حضرت انسؓ بن مالک سے روایت ہے کہ نبی پاک بُرا کہنے والے اور فحش بکنے والے اور لعنت کرنے والے نہیں تھے، ہم میں سے کسی پر غصہ کے وقت فقط یہ فرماتے اسے کیا ہوا؟ اس کی پیشانی پہ مٹی پڑے۔

(عند المعتبة) میم کی زبر عینِ ساکن اور تاء کی زیر کے ساتھ اس پر زبر بھی جائز ہے، مصدر ہے عتب عتبا وعتابا و مَعۡتَبَةً و مُعَاتَبَةً۔ (ماله ترب حبينه) خطابی کہتے ہیں محتمل ہے کہ معنی ہو چہرے کے بل گرے تو اس کی پیشانی پر مٹی لگے اور یہ بھی محتمل ہے کہ عبادت کرنے کی دعا ہو کہ مثلاً نماز پڑھے تو (سجدہ میں) اس کی پیشانی پر مٹی لگے، اول اشبہ ہے کیونکہ پیشانی (کے بل) پر نماز نہیں پڑھی جاتی، ثعلب کہتے ہیں (الجبينان يكتنفان الجبهة) (یعنی ہر جبھۃ کی دو جبینیں ہیں جو اسے گھیرے ہوئے ہیں، گویا پیشانی کا سامنے والا حصہ جبھۃ اور کنارے جبین کہلاتے ہیں) اسی سے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: (وَ تَلَّهٗ لِلۡجَبِيۡنِ) [الصافات : ۱۰۳] یعنی پیشانی کے بل ڈال دیا بقول ابن حجر یہ بھی کہ ثانی نہایت بعید ہے کیونکہ عرب یہ ترکیب وجودِ نماز کے قبل سے استعمال کرتے آرہے ہیں، بقول داؤدی یہ عربوں کا محاورہ ہے جیسے ان کا ایک اور محاورہ ہے: (رغم أنفه) تو ان کی حقیقتِ معنی مراد نہیں۔

- 6032حَدَّثَنَا عَمۡرُو بۡنُ عِيسَى حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بۡنُ سَوَاءٍ حَدَّثَنَا رَوۡحُ بۡنُ الۡقَاسِمِ عَنۡ مُحَمَّدِ بۡنِ الۡمُنۡكَدِرِ عَنۡ عُرۡوَةَ عَنۡ عَائِشَةَ أَنَّ رَجُلًا اسۡتَأۡذَنَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَلَمَّا رَآهُ قَالَ بِئۡسَ أَخُو الۡعَشِيرَةِ وَبِئۡسَ ابۡنُ الۡعَشِيرَةِ فَلَمَّا جَلَسَ تَطَلَّقَ النَّبِيُّ ﷺ فِي وَجۡهِهِ وَانۡبَسَطَ إِلَيۡهِ فَلَمَّا انۡطَلَقَ الرَّجُلُ قَالَتۡ لَهُ عَائِشَةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ حِينَ رَأَيۡتَ الرَّجُلَ قُلۡتَ لَهُ كَذَا وَكَذَا ثُمَّ تَطَلَّقۡتَ فِي وَجۡهِهِ وَانۡبَسَطۡتَ إِلَيۡهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَا عَائِشَةُ مَتَى عَهِدۡتِنِي فَحَّاشًا إِنَّ شَرَّ النَّاسِ عِنۡدَ اللَّهِ مَنۡزِلَةً يَوۡمَ الۡقِيَامَةِ مَنۡ تَرَكَهُ النَّاسُ اتِّقَاءَ شَرِّهِ .طرفاه 6054، - 6131

ترجمہ: حضرت عائشہؓ کہتی ہیں ایک شخص نے نبی پاک کے پاس آنے کی اجازت مانگی جب اسے دیکھا تو کہا یہ فلاں قبیلے کا بھائی۔ یا کہا۔ بیٹا برا آدمی ہے لیکن جب وہ بیٹھا تو آپ خوشروئی سے پیش آئے جب وہ چلا گیا تو میں نے کہا جب آپ نے اسے دیکھا تو یہ یہ کہا مگر اس سے کشادہ روئی سے ملے؟ فرمایا اے عائشہ کب تو نے مجھے سخت کلامی کرنے والا پایا؟ بے شک

قیامت کے دن اللہ کے ہاں سب سے برے مقام والا وہ شخص ہے جس کے شر کے ڈر سے لوگ اسے ملنا چھوڑ دیں۔

شیخ بخاری ابو عثمان ضبعی بصری ہیں بقول ابن حبان ثقہ اور مستقیم الحدیث تھے، بخاری میں ان سے دو روایتیں ہیں دوسری کتاب الصلاۃ میں گزری ہے ان کے شیخ محمد بن سواء ابو خطاب سدوسی بصری ہیں ان کی بھی بخاری میں دو روایتیں ہیں دوسری المناقب میں گزری ان کے شیخ روح بن قاسم مشہور محدث اور کثیر الحدیث ہیں سفیان بن عیینہ نے بھی محمد بن منکدر سے اس میں ان کی موافقت کی ہے ان کی روایت آگے باب (اغتیاب أهل الفساد) میں آئے گی اسی طرح مسلم کے ہاں معمر نے بھی، روح کا سیاق اتم ہے۔ (أن رجلا الخ) ابن بطال کے بقول یہ عیینہ بن حصن بن حذیفہ بن بدر فزاری تھے انہیں احمق مطاع (یعنی بے وقوف سردار) کہا جاتا تھا نبی اکرم نے اس حسنِ سلوک سے ان کی تالیفِ قلبی کا خیال فرمایا تھا اس امید پہ کہ ان کی قوم اسلام قبول کر لے کیونکہ یہ اپنی قوم کے سردار تھے عیاض، قرطبی اور نووی نے بھی اسی پر جزم کیا ابن تین نے داؤدی سے بھی یہی احتمالا ذکر کیا اسے عبد الغنی بن سعید نے المبھمات میں عبد اللہ بن عبد الحکم عن مالک سے نقل کیا کہ انہیں حضرت عائشہ سے یہ روایت پہنچی کہ عیینہ بن حصن نے نبی اکرم کے ہاں آنے کی اجازت طلب کی تو آپ نے فرمایا: (بئس ابن العشیرۃ)، ابن بشکوال نے المبھمات میں اسے اوزاعی عن یحیی بن ابو کثیر سے مرسلا نقل کیا، عبد الغنی نے ابو عامر خراز عن ابی یزید مدنی عن عائشہ سے نقل کیا کہ مخرمہ بن نوفل نے آکر اجازت مانگی نبی اکرم نے ان کی آواز سنی تو فرمایا: (بئس أخو العشیرۃ) یہ فوائدِ ابی اسحاق ہاشمی کے جزوِ اول کے اواخر میں بھی منقول ہے خطیب نے بھی اسے نقل کیا تو یہ تعدُّد پر محمول ہے منذر نے اپنی مختصر میں دونوں قول ذکر کئے اور لکھا یہ عیینہ تھے بعض نے کہا مخرمہ تھے، ہمارے شیخ ابن ملقن نے صرف مخرمہ کے ذکر پر اقتصار کیا اور کہا کہ حاشیۂ دمیاطی میں بھی یہی ہے لیکن بعد ازاں ابن تین کے حوالے سے ذکر کیا کہ عیینہ ہونا بھی ممکن ہے۔

(بئس أخو الخ) معمر کی روایت میں ہے: (بئس أخو القوم و ابن القوم) بقول عیاض عشیرۃ سے مراد جماعت یا قبیلہ ہے کئی دیگر نے کہا عشیرۃ: (الأدنی إلی الرجل من أهله) (یعنی کسی کے قریبی رشتہ دار) اور یہ اس کے باپ اور دادا کی اولاد۔ (تطلق) یعنی (أبدی له طَلاقةَ وجهه) (یعنی کشادہ روئی ظاہر کی) کہا جاتا ہے: (وجهه طلق و طلیق) ای (مسترسل منبسط غیر عبوس) ابن عامر کی روایت میں ہے: (بَشَّ فی وجهه) (یعنی بشاشت ظاہر کی) احمد کی ایک اور طریق کے ساتھ حضرت عائشہ سے روایت میں ہے ایک اور نے اجازت طلب کی تو فرمایا: (نعم أخو العشیرۃ) جب وہ داخل ہوا تو اس کے لئے بشاشت کا وہ مظاہرہ نہ کیا جو دوسرے کیلئے کیا تھا، خطابی کہتے ہیں اس حدیث نے علم و ادب جمع کیا ہے، کہتے ہیں نبی اکرم کا اپنی امت کے افراد کے بارہ میں کچھ کہنا غیبت کے زمرہ میں نہ آئے گا، غیبت جو امت کے افراد ایک دوسرے کی بابت کہیں بلکہ آپ پر تو واجب ہے (کہ کسی کا عیب) بیان کریں اور لوگوں کو آگاہ کریں، یہ دراصل امت پر آپ کی شفقت اور خیر خواہی کے باب سے ہے لیکن چونکہ آپ کی جبلت کرم اور حسنِ خلق ہے تو بشاشت کا مظاہرہ کیا اور ناگواری کے آثار لئے اس سے ملاقات نہ کی تاکہ امت آپ سے یہ بات سیکھ لے کہ اس قسم کے لوگوں کے شر سے بچنے کیلئے کیسا طرزِ عمل اپنانا ہے، ابن حجر کے بقول ان کی کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اسے آنجناب کے خصائص میں سے سمجھتے ہیں مگر ایسا نہیں بلکہ ہر شخص جسے کسی کی بد عادت کا علم ہو اور ڈر ہو کہ اس کے جمیلِ ظاہر سے لوگ دھوکہ کھائیں گے تو وہ خیر خواہی کے قصد و ارادہ سے اس سے تحذیر کراتے ہوئے اس کی یہ صفت عام کر سکتا ہے البتہ خصائص میں سے یہ

ہونا ممکن ہے کہ آپ کے سامنے کسی ایسے شخص کا حال کھولا جائے جس سے کوئی انسان دھوکہ کھا رہا ہے بغیر اس کے کہ اس دھوکہ کھانے والے پہ اسکا حال کھلا ہو تو آپ کے سامنے وہ شخص مذمت کیا جائے تا کہ مغتر (یعنی دھوکہ میں مبتلا) اس سے بچے تا کہ اس کے لئے خیر خواہی ہو بخلاف غیرِ نبیؐ کے، آپ کا کسی شخص کی قول یا فعل کے ساتھ ذم کرنے کو جائز قرار دینا متوقف ہے اس شخص پر جو اس کی خیر خواہی چاہتا ہے، قرطبی لکھتے ہیں حدیث میں معلن بالفسق والفحش (یعنی علی الاعلان فسق و فجور کا مظاہرہ کرنے والے) شخص کی غیبت کا جواز ملا اسی طرح اس قسم کے ظالم اور بدعتی لوگوں کی غیبت کا بھی ان کے شر سے بچنے کی غرض سے ان کی مدارات کے جواز کے ساتھ ساتھ، البتہ ایسی مدارات نہ ہو جو اللہ کے دین میں مداہنت بن جائے پھر عیاض کی تبع میں لکھتے ہیں مدارات اور مداہنت کے مابین فرق یہ ہے کہ مدارات دنیا یا دین یا دونوں کی صلاح کیلئے بذلِ دنیا کرنا، یہ مباح اور بسا اوقات مستحب ہوتا ہے جبکہ مداہنت صلاحِ دنیا کی خاطر ترکِ دین ہے اور نبی اکرم نے تو اس کے لئے اپنی دنیا سے حسنِ عشرت کا بذل کیا اور اس سے گفتگو میں نرمی برتی اس کے باوجود اس کی تعریف میں کوئی ایسی بات نہیں کہی جس سے آپ کے قول وفعل کے درمیان تناقض ظاہر ہوتا ہو، اس کی بابت آپکا قول قولِ حق اور آپکا تعامل حسنِ عشرت تھا تو اس تقریر کے ساتھ بحمد اللہ اشکال مندفع ہو جاتا ہے، عیاض کہتے ہیں عیینہ۔ واللہ اعلم۔ اس وقت تک مسلمان نہ ہوئے تھے لہذا ان کی بابت یہ بات غیبت نہیں بنتی یا مسلمان تو ہو گئے تھے مگر ابھی ان کا اسلام ناصح (یعنی پکا) نہ تھا تو نبی اکرم نے چاہا کہ اس کی یہ صفت بیان کر دیں تا کہ اس کے باطن سے ناواقف شخص دھوکہ نہ کھائے، نبی اکرم کی حیات میں اور بعد ازاں ان سے کچھ ایسے امور سرزد ہوئے جو ان کے ضعفِ ایمان پر دال ہیں تو نبی اکرم کا ان کے بارہ میں یہ کہنا جملہ علاماتِ نبوت میں سے ہے، جہاں تک داخل ہونے کے بعد نرم لہجہ میں بات کرنا تو یہ اسکے لئے علی سبیلِ تالیف تھا، یہ حدیث مدارات میں اصل اور اہلِ کفر وفسق ونحوہم کے بارہ میں جوازِ غیبت پر دال ہے۔

(من ترکہ الخ) عیینہ کی روایت میں ہے: (من ترکہ أو وَدَعَہ الناس) مازری کہتے ہیں بعض نحاۃ نے ذکر کیا کہ عربوں کے ہاں (یدع) کا مصدر اور ماضی متروک ہے نبی اکرم افصح العرب تھے اور آپ نے اپنے درجِ ذیل قول میں مصدر استعمال کیا ہے: (لَيَنْتَهِيَنَّ أقوامٌ عن وَدْعِهِم الجُمعات) اور اس کے ماضی کا اس حدیث میں استعمال موجود ہے، عیاض نے جواب دیا کہ عربوں نے کلیۃً ترک نہ کیا تھا بلکہ نادراً اس کا استعمال موجود ہے، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ صرف انہی دو حدیثوں میں یہ منقول ہے پھر حدیثِ باب میں راوی کے شک کے ساتھ ہے۔

(اتقاء شرہ) یعنی اس کی بدگوئی کے ڈر سے کیونکہ شخصِ مذکور جفاۃ الأعراب (یعنی درشت خو دیہاتیوں) میں سے تھا قرطبی لکھتے ہیں اس حدیث میں اشارہ ہے کہ عیینہ مذکور کا خاتمہ بالخیر نہ ہوگا کیونکہ نبی اکرم اس کے فحش وشر سے ڈرے اور خبر دی کہ ایسا شخص یوم قیامت اللہ تعالی کے ہاں سب سے برے مرتبہ ومنزلت والا ہوگا بقول ابن حجر اس استدلال کا ضعف مخفی نہیں کیونکہ حدیث عموم کے لفظ کے ساتھ وارد ہے تو جو اس صفت کے ساتھ متصف ہوا اسی پر یہ وعید متجہ ہوگی اور اس کی شرط یہ کہ اسی پر اس کی موت واقع ہو اور انہیں کیونکر علم ہوا کہ عیینہ کی موت اسی پر واقع ہوئی تھی اور لفظِ مذکور محتمل ہے کہ اس حالت کے ساتھ ہی اسے مقید کیا جائے جس میں یہ بات کہی گئی، کیا مانع ہے کہ انہوں نے توبہ وانابت کر لی ہو، عیینہ عہدِ ابوبکر میں مرتد ہو گئے تھے اور جنگ کی پھر اللہ نے دوبارہ قبولِ اسلام کی

توفیق دی اور حضرت عمر کے دور میں بعض فتوحات میں بھی شرکت کی حضرت عمر کے ساتھ ان کا ایک قصہ بھی ہے جو تفسیر سورہ اعراف میں مذکور گزرا، اس کی شرح کتاب الاعتصام میں آئے گی ، جس حدیث میں ان کی بابت احمق مطاع مذکور ہے اسے سعید بن منصور نے ابو معاویہ عن اعمش عن ابراہیم نخعی سے روایت کیا کہتے ہیں عیینہ بن حصن نبی اکرم کے ہاں آئے اور اس وقت حضرت عائشہ بھی وہاں موجود تھیں کہنے لگا یہ کون ہیں؟ فرمایا ام المؤمنین ہیں، بولا کیا ان سے زیادہ خوبصورت خاتون آپ کو نہ لا دوں؟ اس پر حضرت عائشہ ناراض ہوئیں اور کہا یہ کون ہے؟ فرمایا یہ احمق ہے، اسے طبرانی نے حضرت جریر سے اس زیادت کے ساتھ نقل کیا کہ آپ نے فرمایا نکلو اور اجازت مانگو کہنے لگا مجھ پر قسم کہ کسی مضری پر اجازت مانگوں ، آگے باب (المداراۃ) میں اس طرح کا بیان آئے گا جس سے دلالت ملے گی کہ یہاں مبہم مذکور کو مخرمہ کے ساتھ مفسر کرنا راجح ہے۔

اسے مسلم اور ابوداؤد نے (الأدب) اور ترمذی نے (البر) میں نقل کیا۔

39 - باب حُسْنِ الْخُلُقِ وَالسَّخَاءِ وَمَا يُكْرَهُ مِنَ الْبُخْلِ

(حسنِ خلق وسخاوت کی فضیلت اور بخل کی کراہت)

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ أَجْوَدَ النَّاسِ وَأَجْوَدُ مَا يَكُونُ فِي رَمَضَانَ وَقَالَ أَبُو ذَرٍّ لَمَّا بَلَغَهُ مَبْعَثُ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لأَخِيهِ ارْكَبْ إِلَى هَذَا الْوَادِي فَاسْمَعْ مِنْ قَوْلِهِ فَرَجَعَ فَقَالَ رَأَيْتُهُ يَأْمُرُ بِمَكَارِمِ الأَخْلاَقِ (ابن عباسؓ کہتے ہیں نبی پاک سب سے زیادہ سخی انسان تھے اور رمضان میں آپ کی سخاوت عروج پہ ہوتی تھی ، ابوذر کو جب نبی پاک کی بعثت بارے پتہ چلا تو اپنے بھائی سے کہا اس وادی۔یعنی مکہ۔کی طرف سواری کرو اور آپ کی کلام سنو انہوں نے آ کر بتلایا میں نے دیکھا کہ آپ مکارم اخلاق کا حکم دیتے ہیں)

اس ترجمہ میں ان تینوں امور کے مابین جمع کیا کیونکہ سخاوت جملہ محاسنِ اخلاق میں سے ہے بلکہ یہ اس کے معظم سے ہے اور بخل اس کی ضد ہے جہاں تک حسنِ خلق ہے تو راغب کہتے ہیں یہ ہر مرغوب فیہ سے عبارت ہے یا تو عقل کی جہت سے یا عرض یا پھر حسن کی جہت سے ، عام لوگوں کے ہاں مشہور یہ ہے کہ جو مدرَک بالبصر ہو شرع میں اس کا اکثر ورود ان امور میں جو مدرَک بالبصیرت ہیں اور جو خلق ہے وہ خاء اور لام کی پیش کے ساتھ ہے لام پر سکون بھی جائز ہے بقولِ راغب خُلق اور خَلق اصل میں ہم معنی ہیں جیسے شُرب اور شَرب لیکن خَلق کو ہیئات اور مدرَک بالبصر صور کے ساتھ خاص کیا ہے اور خُلق کو قویٰ اور مدرک بالبصیرت عادات کے ساتھ ، نبی اکرم دعا کیا کرتے تھے: (اللهم كَمَا حَسَّنْتَ خَلْقِي فَحَسِّنْ خُلُقِي) اسے احمد نے تخریج کیا اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا مسلم کے ہاں دعائے افتتاح بارے حضرت علی کی ایک طویل حدیث میں ہے: (وَ اهْدِنِي لِأَحْسَنِ الْأَخْلَاقِ لَا يَهْدِي لِأَحْسَنِهَا إلا أنت) قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں اخلاق انسان کے وہ اوصاف ہیں جن کے ساتھ وہ دوسروں سے معاملہ کرتا ہے، یہ محمود و مذموم دونوں طرح کے ہوتے ہیں تو محمود صفات کا اجمال یہ ہے کہ تم غیر کے ساتھ اسی طرح کی روش رکھو جو اپنے آپ کے ساتھ رکھتے ہو، اگر تفصیل بیان کریں تو یہ عفو، حلم، سخاوت، صبر، قوتِ برداشت، رحمدلی، شفقت، لوگوں کے کام کاج کرنا، تواد، نرم روئی اور اس قسم کی صفات اور مذموم جو ان مذکورہ کے الٹ ہوں، سخاوت یہ کہ اپنی مِلک کو بغیر عوض کے خرچ کرنا، حسن الخلق پر اس کا عطف عطفِ خاص علی عام کی

قبیل سے ہے اس کی قدر واہمیت اجاگر کرنے کیلئے علیحدہ سے اس کا ذکر کیا، بخل کی تعریف یہ ہے کہ اپنی ملک سے مایُطلب کا منع، اس کا شرّ یہ ہے کہ طالب مستحق ہو اور بالخصوص اگر وہ غیر مال المسؤول سے ہو، (و ما یکرہ من البخل الخ) یہ کہہ کر اشارہ کیا کہ بعض دفعہ حبسِ مال پر بخل کے لفظ کا اطلاق تو جائز ہوگا مگر وہ مذموم نہ ہوگا، اس کے تحت آٹھ احادیث نقل کیں پہلی دو معلق ہیں۔

(و قال ابن عباس الخ) یہ کتاب الایمان میں موصول ہے اس کی شرح کتاب الصیام میں گزری۔ (و قال أبو ذر الخ) اکثر کے ہاں (قال) کے تکرار کے ساتھ ہے نسخۂ کشمیہنی میں ہے: (وکان ابوذر الخ) یہ ان کے قبولِ اسلام کے قصہ پہ مشتمل روایت کا حصہ ہے جو مطولاً المبعث النبوی میں گزری ہے یہاں اس سے غرض (و یأمر بمکارم الأخلاق) کی عبارت ہے، مکارم مکرُمۃ کی جمع ہے یہ کرم سے ہے راغب کہتے ہیں یہ اسم الأ خلاق ہے اسی طرح افعالِ محمودہ، کہتے ہیں آدمی کو کریم نہیں کہا جائے گا حتی کہ ان کا اس سے ظہور ہو اور اکرم الافعال وہ جن کے ساتھ اشرف الوجہ کا قصد کیا جائے اور سب سے اشرف وہ جو اللہ کی رضا جوئی کیلئے کئے جائیں اور ان کا صدور صرف متقی سے ہوتا ہے کیونکہ اللہ تعالی کہتا ہے: (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ)[الحجرات: ۱۳] اپنے میدان میں ہر فائق کریم کہلائے گا۔

- 6033حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَوْنٍ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ هُوَ ابْنُ زَيْدٍ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ أَحْسَنَ النَّاسِ وَأَجْوَدَ النَّاسِ وَأَشْجَعَ النَّاسِ وَلَقَدْ فَزِعَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ ذَاتَ لَيْلَةٍ فَانْطَلَقَ النَّاسُ قِبَلَ الصَّوْتِ فَاسْتَقْبَلَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ قَدْ سَبَقَ النَّاسَ إِلَى الصَّوْتِ وَهُوَ يَقُولُ لَنْ تُرَاعُوا لَنْ تُرَاعُوا وَهُوَ عَلَى فَرَسٍ لِأَبِي طَلْحَةَ عُرْيٍ مَا عَلَيْهِ سَرْجٌ فِي عُنُقِهِ سَيْفٌ فَقَالَ لَقَدْ وَجَدْتُهُ بَحْرًا .أَوْ إِنَّهُ لَبَحْرٌ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۸۰) .أطرافه 2627، 2820، 2857، 2862، 2866، 2867، 2908، 2968، 2969، 3040، 6212

حدیث کی شرح کتاب الھبہ میں گزری ہے، حضرت انس کا ان تین اوصاف پر اقتصار جوامع الکلم میں سے ہے کیونکہ یہ امہات الاخلاق ہیں، ہر انسان میں تین (قسم کی) قویٰ ہیں: اول غضبیہ اور ان کا کمال شجاعت ہے، دوم شہوانیہ اور ان کا کمال سخاوت ہے، سوم عقلیہ اور ان کا کمال نطق بالحکمت (یعنی حکیمانہ باتیں کرنا) ہے، حضرت انس نے (أحسن الناس) کہہ کر اسی طرف اشارہ کیا اس لئے کہ حسن قول وفعل دونوں کو شامل ہے اور یہ بھی محتمل ہے کہ احسن الناس سے مراد حسنِ خِلقت ہو جو اعتدالِ مزاج کے تابع ہے جو صفائے نفس کی تبع کرتا ہے جس سے جودتِ قریحہ ہے جس سے حکمت ناشئ ہے، یہ بات کرمانی نے کہی۔

- 6034حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنِ ابْنِ الْمُنْكَدِرِ قَالَ سَمِعْتُ جَابِرًا يَقُولُ مَا سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنْ شَيْءٍ قَطُّ فَقَالَ لاَ

ترجمہ: حضرت جابر کہتے ہیں نبی پاک سے کبھی کسی شئ کا سوال نہیں کیا گیا تو جواب میں نہیں کہا ہو۔

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (فقال له) سب کے ہاں یہی ہے الادب المفرد میں بھی اسی طرح ہے اور یہی اسماعیلی کے ہاں

دونوں طرق سے اس روایت میں، مسلم میں سفیان بن عیینہ عن محمد بن منکدر سے یہ عبارت مذکور ہے: (ما سئل شيئا قط فقال لا)، کرمانی کہتے ہیں اس کا معنی یہ ہے کہ آپ سے امرِ دنیا میں سے کبھی کوئی چیز طلب نہیں کی گئی تو آپ نے منع کیا ہو، فرزدق نے کہا تھا :(ما قال لا قطُّ إلا في تشَهُّدِہٖ) (کہ میرا ممدوح صرف تشہد میں ہی: لا کہتا ہے) ابن حجر کہتے ہیں یہ مراد نہیں کہ جو کچھ بھی آپ سے مانگا جائے آپ جزماً عطا کرتے بلکہ مراد یہ کہ نطق بالرد نہ کرتے بلکہ اگر دینے کیلئے کچھ ہوتا تو عطا فرما دیتے وگرنہ چپ رہتے، اس کا بیان ایک ابن حنفیہ کی حدیثِ مرسل میں ہے جسے ابن سعد نے تخریج کیا اس کے الفاظ ہیں: (إذا سئل فأرادَ أنْ يفعل قال نعم و إذا لم يُرِدْ أنْ يفعل سَكَتَ) یہ الاطعمہ میں گزری، یہ ایک حدیثِ ابو ہریرہ کے معنی کے قریب ہے جس میں ہے کہ آپ نے کبھی کسی طعام میں عیب جوئی نہ کی اشتہاء ہوتی تو کھالیتے وگرنہ ترک کر دیتے! الشیخ عز الدین بن عبد السلام لکھتے ہیں اسکا معنی ہے کہ منعاً للعطاء کبھی (لا) نہ کہا (یعنی عطاء کرنے طلب کے جواب میں کبھی [نہیں] نہیں کہا)، یہ اس امر کو یہ لازم نہیں کہ اعتذاراً بھی کبھی (لا) نہ کہا ہو جیسے قرآن میں ہے: (قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ) [التوبة : ۹۲]، اور (لا أجد ما أحملكم) کہنے اور (لا أحملكم) کہنے کے مابین فرق مخفی نہیں، بقول ابن حجر یہ حدیث ابو موسی اشعری کی حدیث کی نظیر ہے جس میں گزرا کہ آپ سے سواریاں مانگیں تو آپ نے فرمایا تھا: (ما عندي ما أحملكم) لیکن اس ضمن میں اشکال یہ ہوسکتا ہے کہ ابو موسی کی مذکورہ حدیث میں ہے کہ نبی اکرم نے حلف اٹھا کر فرمایا تھا کہ انہیں سواریاں نہ دیں گے تو ممکن ہے حدیثِ جابر کے عموم سے یہ خاص کیا جائے کہ جب ایسی چیز کے بارہ میں سوال کیا جائے جو آپ کے پاس موجود نہ ہوتی اور سائل کو تحقق ہوتا کہ وہ آپ کے پاس نہیں ہے یا مثلاً جب مقام اقتصار علی السکوت کا مقتضی نہ ہوتا کہ سائل آپ کی عادت سے واقف نہ ہوتا تھا تو اگر آپ جواب میں سکوت پر اقتصار کریں تو خدشہ ہوتا کہ سائل اپنی حاجت کے سبب سوال پر مصر ہوگا (تب آپ نہیں کہہ دیتے تھے) اور اس پر قسم سائل کی طمع کے قطع کیلئے ہوتی، آپ کے قول: (لا أجد ما أحملكم) اور آپ کے قول: (و الله لا أحملكم) کے مابین جمع کی حکمت یہ ہے کہ اول بیان کیلئے کہ جو سائل نے مانگا وہ آپ کے پاس موجود نہیں اور ثانی یہ کہ آپ جواب دینے کا تکلف نہ کرتے جو مثلاً قرض کا سوال کیا جاتا یا ہبۃً کوئی شئ مانگی جاتی جب وہاں کوئی اضطراری کیفیت نہ ہوتی، اس کی مزید وضاحت کتاب الایمان والنذور میں ہوگی

بعض عدم قولِ (لا) کے لازم سے اثباتِ (نعم) سمجھے اور اس پر تحریم بخل کا لازم ہونا مرتب کیا کیونکہ قواعد میں سے ہے کہ نبی اکرم کی کسی چیز پر مواظبت اس کے وجوب کی علامت ہے اور ترجمہ مقتضی ہے کہ بخل مکروہ ہے، جواب دیا گیا کہ جب یہ بحث تام ہوگی تو کراہت کو تحریم پر محمول کیا جائے گا لیکن یہ تام نہیں کیونکہ بخل وہی محرم ہے جو واجب سے مانع ہو، ہمیں تسلیم کہ یہ وجوب پر دال ہے لیکن اس ذات کی نسبت سے جو مقامِ نبوت پر فائز ہے کیونکہ یہ اس نقص کا مقابل ہے انبیاء جس سے منزہ ہیں تو نبی اکرم کے ساتھ وجوب مختص ہے جبکہ ترجمہ اس امر کو متضمن ہے کہ بعض بخل مکروہ ہے اور اس کا مقابل یہ کہ کچھ بخل ایسا بھی ہے جو محرم ہے جیسا کہ کچھ ایسا بھی ہے جو مباح بلکہ مستحب بلکہ واجب ہے تو اسی لئے بخاری نے (یکرہ) پر اقتصار کیا ہے۔

- 6035حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ قَالَ حَدَّثَنِي شَقِيقٌ عَنْ مَسْرُوقٍ قَالَ كُنَّا جُلُوسًا مَعَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو يُحَدِّثُنَا إِذْ قَالَ لَمْ يَكُنْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ

فَاحِشًا وَلَا مُتَفَحِّشًا وَإِنَّهُ كَانَ يَقُولُ إِنَّ خِيَارَكُمْ أَحَاسِنُكُمْ أَخْلَاقًا

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 3559، 3759، - 6029

صحابی تک تمام راوی کوفی ہیں وہ بھی کوفہ آئے تھے جیسا کہ باب صفة النبی میں صریحا گزرا۔ (أحاسنكم أخلاقا) کشمیہنی کے ہاں (أحسنكم) ہے، سابقہ روایت میں: (من خيار كم) تھا یہاں بھی (من) مراد ہے ابویعلی نے حضرت انس سے مرفوعا روایت کیا: (أكمل المؤمنين إيمانا أحْسَنُهم خلقا) احمد کی ثقہ رجال کے ساتھ حضرت جابر بن سمرہ سے روایت بھی اس کا نحو ہے اس میں یہ الفاظ ہیں: (أحسن الناس إسلاما) ترمذی کی حضرت جابر سے مرفوع روایت میں ہے: (إنَّ مِنْ أَحَبِّكُمْ إِلَيَّ و أَقْرَبِكُمْ مِنِّي مَجْلِساً يوم القيامة أحْسَنُكم أخلاقا) اسے بخاری نے الادب المفرد میں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے تخریج کیا احمد اور طبرانی کی۔ ابن حیان نے صحت کا حکم لگایا، ابوثعلبہ سے اس کے نحو روایت میں ہے: (أحاسنكم أخلاقا) اس کا سیاق اتم ہے بخاری کی الادب المفرد میں نیز ابن حبان، حاکم اور طبرانی کے ہاں اسامہ بن شریک سے روایت میں ہے کہ لوگوں نے کہا یا رسول اللہ کون اللہ کو اس کے بندوں میں سے محبوب ترین ہیں؟ فرمایا: (أحسنهم خلقا) ان سے ایک روایت میں ہے کہ پوچھا گیا سب سے بہترین چیز کیا ہے جو انسان کو عطا کی گئی؟ فرمایا خلقِ حسن، حسنِ خلق بارے صحیح احادیث میں نواس بن سمعان کی مرفوع حدیث میں ہے: (البرُّ حُسْنُ الخلق) اسے مسلم اور بخاری نے نقل کیا حضرت ابودرداء سے مرفوعا مروی ہے حسنِ خلق سے زیادہ وزنی کوئی شئ میزان میں نہ ہوگی اسے بخاری نے الادب المفرد میں اور ترمذی وابوداؤد نے بھی تخریج کیا ترمذی اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا ترمذی نے یہ زیادت بھی ذکر کی اور یہ بزار کے ہاں بھی ہے کہ صاحبِ حسنِ خلق صاحبِ صوم وصلاۃ کے درجہ کو پہنچے گا ابوداؤد، ابن حبان اور حاکم نے حضرت عائشہ سے بھی اس کا نحو نقل کیا اوسط میں طبرانی نے اور حاکم نے حضرت ابوہریرہ سے اور طبرانی نے حضرت انس سے بھی اس کا نحو نقل کیا اسی طرح ان کی اور احمد کی ابن عمرو سے روایت ہے، ترمذی نے۔ انہوں نے اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا، اور بخاری کی الادب المفرد میں بھی یہ ہے ابوہریرہ سے روایت نقل کی کہ نبی اکرم سے سوال ہوا انسانوں کو سب سے زیادہ کیا چیز جنت میں داخل کرے گی؟ فرمایا: (تقوى الله و حسن الخلق) بزار کی حسن سند کے ساتھ حضرت ابوہریرہ سے مرفوع روایت میں ہے: (إنكم لن تسعوا الناس بأموالكم ولكن يسعه منكم بَسْطُ الوجه وحسنُ الخلق) (یعنی تمہارے پاس مال اتنا نہیں کہ سب کو خوش کرسکو ہاں کشادہ روئی اور حسنِ خلق کے ضرور ایسا کر سکتے ہو) اس بارے احادیث کثیر ہیں

ابن بطال نے طبری کی تبع میں اس بابت اختلاف ذکر کیا کہ حسنِ خلق غریزہ (یعنی جبلت اور طبیعت) ہے یا یہ مکتسب ہے؟ غریزہ قرار دینے والوں کا تمسک ابن مسعود کی حدیث سے ہے جس میں ہے: (إنَّ الله قَسَمَ أخلاقَكم كما قَسَمَ أرزاقكم) اسے بخاری نے الادب المفرد میں نقل کیا اس پر کتاب القدر میں مبسوط بحث آئے گی قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں خلق بنی نوع انسان کی جبلت ہے اور وہ اس میں متفاوت ہیں تو جس کسی میں یہ ضعیف ہوا سے چاہئے کہ مرتاض ہو (یعنی ریاض کرے مراد یہ کہ اپنے آپ کو اس کا عادی کرنے کی کوشش کرے) حتی کہ یہ قوی ہو جائے بقول ابن حجر احمد، نسائی اور بخاری کی الادب المفرد میں اشج عصری کی روایت میں ہے۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، کہ نبی اکرم نے انہیں فرمایا تھا تم میں دو خصلتیں ہیں جنہیں اللہ تعالی پسند فرماتا ہے: (الحلم

والأناة)(یعنی برد باری اور وقار) یہ کہنے لگے یارسول اللہ قدیم سے یہ مجھ میں ہیں یا یہ حدیث ہیں؟ فرمایا قدیم سے تو کہا:(الحمد لله الذي جبَلَنِي على خُلُقَينِ يُحِبُّهما) اس پر آپ کی تقریر مشعر ہے کہ خلق میں کچھ وہ ہے جو جبلی ہے اور کچھ جو مکتسب ہے۔

- 6036حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا أَبُو غَسَّانَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ جَاءَتِ امْرَأَةٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ بِبُرْدَةٍ فَقَالَ سَهْلٌ لِلْقَوْمِ أَتَدْرُونَ مَا الْبُرْدَةُ فَقَالَ الْقَوْمُ هِيَ شَمْلَةٌ فَقَالَ سَهْلٌ هِيَ شَمْلَةٌ مَنْسُوجَةٌ فِيهَا حَاشِيَتُهَا فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَكْسُوكَ هَذِهِ فَأَخَذَهَا النَّبِيُّ ﷺ مُحْتَاجًا إِلَيْهَا فَلَبِسَهَا فَرَآهَا عَلَيْهِ رَجُلٌ مِنَ الصَّحَابَةِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا أَحْسَنَ هَذِهِ فَاكْسُنِيهَا فَقَالَ نَعَمْ فَلَمَّا قَامَ النَّبِيُّ ﷺ لَامَهُ أَصْحَابُهُ قَالُوا مَا أَحْسَنْتَ حِينَ رَأَيْتَ النَّبِيَّ ﷺ أَخَذَهَا مُحْتَاجًا إِلَيْهَا ثُمَّ سَأَلْتَهُ إِيَّاهَا وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّهُ لَا يُسْأَلُ شَيْئًا فَيَمْنَعَهُ فَقَالَ رَجَوْتُ بَرَكَتَهَا حِينَ لَبِسَهَا النَّبِيُّ ﷺ لَعَلِّي أُكَفَّنُ فِيهَا

(اسی کا سابقہ حوالہ) .أطرافه 1277، 2093، - 5810

اوائل الجنائز میں یہ مشروحا گزری ہے غرضِ ترجمہ اس کا یہ جملہ ہے:(و قد عرضت أنه لا يسأل شيئا فيمنعه)، (سألته إياها) میں دوسری ضمیر کا منفصلا استعمال ہے اور یہاں یہی متعین ہے تا کہ استثقال سے احتراز ہو کہ اگر متصلا کہتے تو یوں کہتے:(سألتموها) ، ابن مالک کہتے ہیں اصل یہ ہے کہ منفصل تبھی استعمال کی جائے جب متصل کا استعمال متعذر ہو کیونکہ اتصال اخصر وابین ہے لیکن جب دو ضمیریں متقارب اور باہم مختلف ہوں تو انفصال احسن ہے جیسے یہاں ہوا، اگر رتبہ میں مختلف ہوں تو اتصال وانفصال دونوں طرح جائز ہے۔ جیسے (أعطيتُكهُ) اور (أعطيتك إياه)۔

- 6037حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي حُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَتَقَارَبُ الزَّمَانُ وَيَنْقُصُ الْعَمَلُ وَيُلْقَى الشُّحُّ وَيَكْثُرُ الْهَرْجُ .قَالُوا وَمَا الْهَرْجُ قَالَ الْقَتْلُ الْقَتْلُ

.أطرافه 85، 1036، 1412، 4635، 4636، 6506، 6935، 7061، 7115، - 7121

ترجمہ: فرمایا تقاربِ زمان ہوگا (یعنی وقت سرعت سے گزرا کرے گا) عمل میں نقص ہوگا بخل عام ہوگا اور ہرگ کثیر ہوگا، عرض کیا ہرج کیا ہے؟ فرمایا قتل قتل۔

(يتقارب الزمان) اس کی شرح کتاب الفتن میں آئے گی۔(و ينقص العمل) کشمیہنی کے نسخہ میں (العلم) ہے اس حدیث میں یہی معروف ہے دوسرا لفظ بھی قابلِ توجیہ ہے۔(و يلقى الشح) یہ مقصودِ باب ہے یہ بخل سے اخص ہے کیونکہ اس میں بخل کے ساتھ حرص بھی ہے (يلقى) کے ضبط میں اختلاف ہے تو اکثر کے ہاں سکونِ لام کے ساتھ ہے ای (يوضع في القلوب فيكثر) اس پر یہ رفع کے ساتھ ہے بعض نے کہا فتح لام اور تشدیدِ قاف کے ساتھ ہے ای(يعطي القلوبَ الشحَ) اس پر یہ نصب کے ساتھ ہے، صاحب المطالع نے یہ نقل کیا، حمیدی لکھتے ہیں رواۃ نے اس لفظ کا ضبط ذکر نہیں کیا اور محتمل ہے کہ تشدید کے ساتھ

ہوا ی (يتلقى و يتواصىٰ به) اس طرف وہ اپنے اس قول کے ساتھ دعوت دیتا ہے: (وَ مَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ) أي ما يُعَلَّمُها و يُنَبَّهُ عليها ، کہتے ہیں اگر (يلقى) مخففاً کہا جائے تو یہ بعید ہوتا کیونکہ اس طرح یہ مدح بن جائے گا جبکہ حدیث مساق للذم ہے اور اگر فاء کے ساتھ بمعنی (یوجد) باور کیا جائے تو مستقیم نہیں کیونکہ وہ ازل سے موجود ہے اور قاف کی توجیہہ ذکر کر چکا ہوں۔

- 6038حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ سَمِعَ سَلاَّمَ بْنَ مِسْكِينٍ قَالَ سَمِعْتُ ثَابِتًا يَقُولُ حَدَّثَنَا أَنَسٌ قَالَ خَدَمْتُ النَّبِيَّ ﷺ عَشْرَ سِنِينَ فَمَا قَالَ لِي أُفٍّ وَلاَ لِمَ صَنَعْتَ وَلاَ أَلاَّ صَنَعْتَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ص: ۲۷۰) .طرفاه 2768، - 6911

(عشر سنين) اس کی نظیر الولیمہ میں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت انس سے گزری، احمد کے ہاں بھی اس کا مثل ثابت عن انس سے ہے اکثر روایات میں یہی ہے مسلم کے ہاں اسحاق بن طلحہ عن انس کے حوالے سے ہے: (و الله لقد خدمته تسع سنين) دونوں کے مابین مغایرت نہیں کیونکہ ان کی ابتدائی خدمت آنجناب کی مدینہ آمد کے بعد اور ام سلیم کی ابوطلحہ سے شادی کے بعد ہوئی الوصایا میں عبدالعزیز بن صہیب عن انس سے منقول گزرا کہ نبی اکرم جب مدینہ آئے آپ کے لئے کوئی خادم نہ تھا تو ابوطلحہ نے میرا ہاتھ پکڑا، اس میں ہے کہ خدمتِ نبوی میں لے جا کر پیش کیا اور کہا: (إن أنسا غلامٌ كَيِّسٌ فَلْيَخْدُمك) کہتے ہیں تو میں نے سفر وحضر میں آپ کی خدمت کی، سفر کے ذکر کے ساتھ ان کا اشارہ المغازی وغیرہ میں واقع عمرو بن ابوعمرو عن انس کے طریق سے روایت کی طرف ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم نے جب خیبر جانے کا ارادہ بنایا تو ابوطلحہ کو ہدایت کی کہ آپ کیلئے کوئی خادم تلاش کریں تو انہوں نے حضرت انس کو لا حاضر کیا تو اس حدیث پر اشکال تھا کیونکہ آپ کی مدینہ آمد اور خیبر جانے کے مابین چھ برس اور چند ماہ ہیں، اس کا حل یہ پیش کیا تھا کہ آپ کی مراد یہ تھی کہ کوئی انس سے زیادہ توانا لڑکا ہو (میرے خیال میں اصل مقصد یہ تھا کہ حجرت انس کو اس سفر میں انکے والدین کی مرضی سے لے جانا چاہتے تھے تبھی انہی کے والد کو یہ ہدایت فرمائی اور شائد مقصد یہی تھا کہ انس کو ساتھ لے جانا انکی مرضی سے ہو اگر وہ مناسب سمجھیں) مگر ابوطلحہ نے حضرت انس کو سفر کی اس خدمت کیلئے موزوں جانا اور انہیں پیش کیا اسی طرف حدیثِ ہذا میں اشارہ کرتے ہوئے سفر وحضر کا ذکر کیا، ام سلیم کی ابوطلحہ کے ساتھ شادی ہجرت کے چند ماہ بعد ہوئی تھی کیونکہ ام سلیم نے اسلام لانے میں مبادرت کی اور حضرت انس کے والد مالک ابھی زندہ تھے انہیں ان کے اسلام لانے کا حال معلوم تھا مگر وہ مسلمان نہ ہوئے اپنی ایک حاجت کے تحت نکلے تھے کہ ان کے کسی دشمن نے انہیں قتل کر دیا ابوطلحہ نے بھی اسلام قبول کرنے میں تاخیر کی حالتِ کفر میں ہی ام سلیم کو پیغامِ نکاح دیا انہوں نے اس شرط پر حامی بھری کہ مسلمان ہو جائیں تو اسلام قبول کر لیا، اسے ابن سعد نے حسن سند کے ساتھ نقل کیا اس پر حضرت انس کی کل مدتِ خدمت نو برس اور چند ماہ بنتی ہے تو کبھی دفعہ الغائے کسر اور کئی دفعہ جبرِ کسر کر کے بیان کرتے تھے۔

(ما قال لي أف الخ) راغب لکھتے ہیں اصلِ اف (كل مستقذر من وسخ) ہے (یعنی بری لگنے والی میل کچیل) جیسے ناخن اتارنا اور جو اس کا جاری مجریٰ ہو، ہر مستخف بہ (یعنی جس کی نظر میں کوئی اہمیت نہ ہو) کیلئے بھی یہ کہا جاتا ہے اسی طرح کسی چیز سے تکرہ اور تضجر کی صورت میں بھی، اس سے فعل بھی استعمال کیا مثلاً: (أففتُ بفلان) اس میں کئی لغات ہیں: (الف پر) تینوں حرکات

بغیر تنوین کے اورتنوین کے ساتھ بھی، مسلم کی روایت میں (أفا) ہے یہ بعض شاذ قراءات کے موافق ہے، آگے ذکر آئے گا یہ سب ضمِ ہمزہ اورتشدید کے ساتھ، اسی پر بعض شراح نے اقتصار کیا، ابوالحسن رمانی کے بقول اس میں کثیر لغات ہیں جن کی تعداد انتالیس تک پہنچتی ہے ابن عطیہ نے ایک کا اضافہ کر کے کل چالیس ذکر کی ہیں۔ ابوحیان نے البحر میں انہیں ذکر کیا (آگے ابن حجر نے ان کا بیان کیا)۔

(ولا ألا صنعت الخ) ہمزہ کی زبر اور لامِ مشدد کے ساتھ بمعنی ھَلاَّ، مسلم کی اس طریق کے ساتھ روایت میں ہے: (لشیء بِمَّا یصنعه الخادم) اسحاق بن ابوطلحہ کی روایت میں ہے: (ما علمته قال لشیء لم فعلت کذا و کذا و لشیء ترکته هلا فعلت کذا و کذا) اس سے ہر مافات پر ترکِ عتاب مستفاد ہوا، اس کا فائدہ یہ بھی ہے کہ زبان زجر وذم سے سلامت رہتی ہے پھر خادم کا استئلافِ خاطر بھی ہے، یہ سب ان امور میں جو انسان کے اپنے حظ کے ساتھ متعلق ہوں جہاں تک شرعی طور سے لازمی امور ہیں تو ان میں تسامُح نہیں ہوسکتا کیونکہ تب یہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے باب سے ہوگا۔

علامہ انور (یتقارب الزمان) کے تحت لکھتے ہیں کہا گیا ہے اس سے مراد ایام میں قلتِ برکت ہے ایک قول ہے کہ زمان سے مراد ساعۃ (یعنی روزِ قیامت) ہے اور تقارُب اس کا دُنُوّ ہے بعض نے کہا مراد (قصر الزمان فی نفسه) ہے تو آج ہماری ساعت ماضی کی نسبت اقصر ہے اسی حساب سے دن، ہفتہ، مہینہ اور سال کا قیاس کرلو، یہ نہ کہا جائے گا کہ آجکل کے دن کی مقدار بھی چوبیس گھنٹے ہے جیسے پہلی تھی تو اگر ہم تقارب کو فی نفسہا قصرِ ایام پر محمول کریں تو لازم ہے کہ ہمارے زمانہ کے ایام مثلا بیس گھنٹوں کے ہوں اسلیئے کہ ہم کہتے ہیں قصرِ ایام سے مراد قصرِ ساعات بھی ہے اگر چہ یہ کمیت کے اعتبار سے ہو نہ کہ ان کا قصر بمعنی نقصان کے ساتھ، من حیث العدد یہ ساعات جب قصیر ہوئیں تو لا محالہ ایام بھی قصیر ہوئے اسی طرح مہینے اور سال بھی، ہم دراصل اس کا احساس اسلیئے نہیں کر سکتے کیونکہ طول وقصر کی معرفت کی سبیل ساعت تھی جب وہی بعینہا قصیر ہوگئی اپنے اعداد کے بقاء کے باوجود تو حال مشتبہ ہوا اور ماضی کے ایام کا طول زمانۂ حاضر کے قصرِ ایام کے ساتھ ملتبس ہوا، سلطان العقل کے ہاں بھی اس میں کوئی استحالہ نہیں کیونکہ آج ثابت ہے کہ ہر چیز جس میں اندراس (یعنی مٹنا اور ختم ہونا) ہے ضروری ہے کہ کسی دن اختتام کی طرف متدرج ہو، اسی کے ساتھ جالینوس نے حدوثِ عالم پر استدلال کیا تھا اس نے جب اس میں اماراتِ اندراس دیکھیں تو لامحالہ اس کے حدوث کی رائے اختیار کی جیسا کہ شرح عقائد الجلالی میں ہے، جہاں تک اجرامِ اثیریہ کے دوام اور ان کے عدمِ تغیر کی بابت فلاسفہ کی بات ہے تو یہ حمقِ جلی ہے آج مشاہدات کے ساتھ اس کا خلاف ثابت ہو چکا ہے پھر ارسطو نے آسمانوں کیلیئے کسی مادہ کے وجود سے انکار کیا ہے، یہ اس کی رائے میں فقط صور جسمیہ ہیں اس کے نزدیک مادہ صرف اس میں جس میں استحالہ ہو اور جس میں استحالہ نہیں اس میں مادہ بھی نہیں جب اس نے آسمانوں میں خرق والتئام کے استحالہ کی رائے کو اختیار کیا تو اس میں بھی مادہ نہیں رکھا، صرف ابن سینا اس کا قائل ہے تب حدیث اپنی حقیقت پر محمول ہے۔

اسے مسلم نے بھی نقل کیا۔

40 - باب کَیفَ یَکُونُ الرَّجُلُ فِی أَهْلِهِ (اہل خانہ کے ساتھ آدمی کا کیا رویہ ہو؟)

باب منون ہے۔

- 6039حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الْأَسْوَدِ قَالَ سَأَلْتُ عَائِشَةَ مَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَصْنَعُ فِي أَهْلِهِ قَالَتْ كَانَ فِي مِهْنَةِ أَهْلِهِ فَإِذَا حَضَرَتِ الصَّلاَةُ قَامَ إِلَى الصَّلاَةِ .طرفاه 676، - 5363

ترجمہ: راوی کہتے ہیں میں نے حضرت وعائشہؓ سے پوچھا نبی اکرم گھر میں کیا کچھ کرتے تھے؟ کہا گھر کے کام کاج میں لگے ہوتے جب نماز کا وقت ہوتا تو نماز کیلئے کھڑے ہوجاتے۔

اس کی شرح کتاب الصلاۃ کے ابواب صلاۃ الجماعۃ میں گزری ہے۔(مھنۃ) یہ میم کی زیر اور زبر کے ساتھ ہے اصمعی نے زیر کا انکار کیا اور وہاں خدمتِ اہل کے ساتھ اسے مفسر کیا تھا میں نے بیان کیا تھا کہ یہ تفسیر شعبہ سے راوی کا قول ہے اور ایک جماعت نے شعبہ سے اس کے بغیر نقل کیا ہے ابن سعد نے بھی ترجمہِ نبویہ میں وہب بن جریر، عفان اور ابوقطن سے یہ سب شعبہ سے، اس کے بغیر نقل کیا لیکن ان کے ہاں ابونضر عن شعبہ سے روایت کے آخر میں ہے:(يعني بالمهنة في خدمة أهله) حضرت عائشہ کی حدیث جسے احمد اور ابن سعد نے۔ ابن حبان نے حکمِ صحت لگایا، ہشام بن عروہ عن ابیہ سے نقل کیا، کے آخر میں ہے عروہ کہتے ہیں میں نے حضرت عائشہ سے کہا نبی اکرم گھر میں کیا کرتے رہتے تھے؟ کہا کپڑے کو ٹانکا لگاتے، جوتوں کی مرمت کرتے اور وہ سارے کام جو مرد گھروں میں کرتے ہیں، احمد کی عروہ عن عائشہ سے ایک روایت میں ڈول [illegible] ت کا بھی ذکر ہے ان کی معاویہ بن صالح عن یحی بن سعید عن عمرو عن عائشہ سے روایت کے الفاظ ہیں:(ما كان إلا بشرا من البشر كان يفلي ثوبه و يحلب شاته و يخدم نفسه) ترمذی نے اسے شمائل میں نقل کیا اور بزار نے بھی، حارثہ بن ابوالرجال عن عمرہ عن عائشہ سے روایت میں ہے ابوسعد کے ہاں (ہوسکتا ہے یہ ابن سعد ہو): (كان ألين الناس و أكرم الناس، و كان رجلا من رجالكم إلا أنه كان بَسَّاما)(یعنی آپ سب سے نرم اور سب سے اکرم تھے او آپ تمہارے مردوں میں سے ایک مرد تھے البتہ بہت مسکرانے والے تھے) ابن بطال کہتے ہیں اخلاقِ انبیاء میں سے تواضع، بُعد عن تنعُّم اور امتہانِ نفس ہے تا کہ ان کے ساتھ اقتداء کی جائے، رفاہیتِ مذمومہ کے وہ اختیار کرنے والے نہ تھے اور اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں اسکی ذم کی طرف اشارہ کیا گیا:(وَ ذَرْنِيْ وَ الْمُكَذِّبِيْنَ أُولِي النَّعْمَةِ وَ مَهِّلْهُمْ قَلِيْلًا)[المزمل: ١١]۔

- 41 باب الْمِقَةِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى (ہر دل عزیز ہونا منجانب اللہ ہے)

یعنی اللہ سے اس کی ابتداء، مقۃ کسرِ میم اور قاف مخفف کے ساتھ ہے بمعنی محبت، ومق یمق سے، اصلا یہ ومق ہے اس میں ہاء واو سے عوض ہے جیسے عدۃ / وعد اور زنۃ/ وزن، ترجمہ کے یہ الفاظ حدیثِ باب کے بعض طرق میں مذکور ہیں لیکن وہ بخاری کی شرط پر نہ تھا تو اپنی عادت کے مطابق ترجمہ میں اشارہ کر دیا اسے احمد، طبرانی اور ابن ابی شیبہ نے محمد بن سعد انصاری عن ابی ظبیہ عن ابی امامہ سے مرفوعا نقل کیا کہ:(المقة من الله و الصيت من السماء فإذا أحبَّ اللهُ عبدا الخ) بزار کی ابووکیع جراح بن ملیح عن اعمش عن ابوصالح عن ابوہریرہ سے مرفوع حدیث میں ہے:(ما مِنْ عَبْدٍ إلا و له صِيْتٌ في السماء فإنْ كان حسنا وُضع في

الأرض و إنْ كان سَيِّئا وُضع فی الأرض)(یعنی ہر انسان کی آسمان میں شہرت ہے اگر وہ اچھی ہے تو بھی زمین میں پھیلا دی جاتی ہے اور اگر بری ہے تو بھی) صیت صادِ مکسور کے ساتھ، اس کی اصل صوت ہے جیسے ریح روح سے، مراد ذکرِ جمیل ہے کئی دفعہ اسکی ضد کیلئے بھی کہا جاتا ہے لیکن قید کے ساتھ۔

- 6040حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ أَخْبَرَنِى مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ عَنْ نَافِعٍ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا نَادَى جِبْرِيلَ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ فُلاَنًا فَأَحِبَّهُ فَيُحِبُّهُ جِبْرِيلُ فَيُنَادِى جِبْرِيلُ فِى أَهْلِ السَّمَاءِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ فُلاَنًا فَأَحِبُّوهُ فَيُحِبُّهُ أَهْلُ السَّمَاءِ ثُمَّ يُوضَعُ لَهُ الْقَبُولُ فِى أَهْلِ الأَرْضِ .

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۱۱۷) طرفاه 3209، - 7485

ابو عاصم جو کہ نبیل ہیں، بھی بخاری کے کبار شیوخ میں سے ہیں کئی دفعہ بالواسطہ ان سے نقلِ روایات کرتے ہیں اسے بدء الخلق میں ابو عاصم سے معلقاً نقل کیا تھا۔(عن نافع) یہ مولی ابن عمر ہیں، بزار نے عمرو بن علی فلاس یعنی انہی شیخِ بخاری سے اسے نقل کر کے لکھا نافع سے اسے سوائے موسیٰ بن عقبہ کے کسی نے روایت نہیں کیا اور نہ موسی سے سوائے ابن جریج کے کسی نے، بقول ابن حجر حضرت ثوبان نے بھی اسے نبی اکرم سے روایت کیا ہے ان کی روایت احمد نے اور اوسط میں طبرانی نے نقل کی اسی طرح ابو امامہ بھی اس کے راوی ہیں ان کی روایت احمد نے تخریج کی ابو مسلم اور بزار نے بھی نقل کیا۔

(إذا أحب الله العبد) اسکے بعض طرق میں اس محبت کا بیانِ مسبب اور اس سے مراد کا ذکر ہے چنانچہ حدیثِ ثوبان میں ہے:(إن العبد لَيَلْتَمِسُ مرضاةَ الله تعالى فلايزال كذلك حتى يقول يا جبريل إن عبدی فلانا يلتمس أنْ يُرْضِينى ألا و إنَّ رحمتی غلبت عليه)(یعنی بندہ ہمیشہ اللہ کی رضا کا جویار رہتا ہے حتی کہ وہ جبریل سے کہتا ہے اے جبریل میرا فلاں بندہ میری رضا کا متلاشی ہے، خبردار میری رحمت میرے غضب پر غالب ہے) اسے احمد نے اور طبرانی نے اوسط میں نقل کیا ابو ہریرہ کی الرقاق میں آمدہ حدیث اسکی شاہد ہے اس میں ہے:(و لا يزال عبدی يتقرب إلَيَّ بالنوافل حتى أحبه)۔ (فأحبه) بائے مشدد و مفتوح کے ساتھ، پیش بھی جائز ہے حدیثِ ثوبان میں ہے:(فيقول جبريل رحمة الله على فلان و تقوله حَمَلَةُ العرش) ۔ (فی أهل السماء) ثوبان کی روایت میں ہے:(أهل السماوات السبع)۔ (ثم يوضع له القبول الخ) طبرانی نے حدیثِ ثوبان میں یہ زیادت بھی نقل کی:(ثم يهبط إلى الأرض ثم قرأ رسول الله ﷺ: إنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمٰنُ وُدّاً)[مریم: ۹۶] یہ زیادت ترمذی اور ابن ابی حاتم کی سہیل عن ابیہ کے طریق سے اسی روایت کے آخر میں بھی ہے مسلم نے اس کی اسناد ذکر کی مگر سیاق ذکر نہیں کیا، مسلم نے اس میں یہ زیادت بھی ذکر کی:(و إذا أبغَضَ عبدا دعا جبريل الخ) تو اسے بھی محبت کیلئے ذکر کردہ الفاظ کے ساتھ ذکر کیا، اس کے آخر میں ہے:(ثم يوضع له البغضاء فی الأرض) اسی کا نحو احمد کی حدیثِ ابو اسامہ میں ہے طبرانی کی حضرت ثوبان سے روایت میں ہے :(و إن العبد يعمل بسخط الله فيقول الله يا جبريل إن فلانا يَسْتَسْخِطُنِى) تو اسے بھی محبت جیسے الفاظ کے ساتھ ذکر کیا اس میں

ہے: (فيقول جبريل سخطة الله على فلان)۔ (يوضع له القبول) یہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے ہے: (فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُوْلٍ حَسَنٍ)[آل عمران: ۳۷] مطرزی کہتے ہیں قبول مصدر ہے میں نے کوئی دیگر فتح کے ساتھ نہیں سنا، قعنبی کی روایت میں یہ مفسرا مذکور ہے اس میں ہے: (فيوضع له المحبة) قبول کسی شیٔ پہ رضا مندی اور اس کی طرف میلانِ نفس ہے ابن قطاع کہتے ہیں: (قبل الله منك قبولا و الشيء و الهدية أخذ ت) تہذیب میں ہے: (عليه قبول إذا كانت العين تقبله) اسی طرح بادِ صبا کی ایک نوع قبول ہے کیونکہ وہ مستقبلِ دبور (دبور یعنی پچھم کے سامنے سے آنے والی ہوا) ہے، قبول یہ بھی ہے کہ قبول قاف کی زبر کے ساتھ، اس کا غیر نہیں سنا، کہا جاتا ہے: (فلان عليه قبول) جب نفس اسے قبول کرے اسی طرح: (تقبلت الشيء قبولا) اسی قسم کی بات ابن اعرابی نے کہی اور یہ زیادت بھی کہ (قبلته قبولا) فتح اور ضم کے ساتھ، ابن بطال لکھتے ہیں اس زیادت میں قدریہ کا رد ہے جو کہتے ہیں شر فعلِ عبد سے ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کی خَلق میں سے نہیں، حدیثِ باب میں قبول سے مراد دلوں کا اسے محبت کے ساتھ قبول کرنا اور ان کا اس کی طرف مائل ہونا اور اظہارِ رضا مندی کرنا، اس سے اخذ کیا جائے گا کہ لوگوں کے دلوں میں کسی کی محبت ہونا اللہ کی محبت کی علامت ہے، اس کی تائید الجنائز میں گزری ایک روایت کے یہ الفاظ کرتے ہیں: (أنتم شهداء الله في الأرض)(یعنی: زبانِ خلق کو نقارہ خدا سمجھو)، اللہ کی محبت سے مراد بندے کے لئے اس کا ارادۂ خیر اور اس کے لئے ثواب کا حصول ہے اور ملائکہ کی محبت یہ ہے کہ وہ اس کے لئے استغفار کرتے اور دارین کی اس کے لئے خیر چاہتے ہیں اور ان کے دل اس کی طرف میلان رکھتے ہیں کیونکہ وہ اللہ کا مطیع اور اس کا محبّ ہے، بندوں کی اس کے لئے محبت سے مراد اس بارے اعتقادِ خیر اور حسبِ امکان ان کا اس سے دفعِ شر کا ارادہ ہے، کبھی کسی شیٔ کے لئے اللہ کی محبت کا اطلاق اس کے ارادۂ ایجاد اور ارادۂ تکمیل پر ہوتا ہے اس باب میں جو محبت ہے وہ ثانی کی قبیل سے ہے

اہلِ معرفت کے ہاں محبت کی حقیقت ان معلومات میں سے ہے جن کی کوئی تعریف و وصف بیان نہیں کیا جا سکتا ان کی معرفت وہی کرتا ہے جس کے ساتھ وجدان قائم ہوتا ہے جسے (لفظوں میں) تعبیر کرنا ممکن نہیں، محبت تین اقسام پہ ہے: الٰہی، روحانی اور طبعی، حدیثِ باب ان تینوں اقسام پر مشتمل ہے پس اللہ کی بندے سے محبت حبِ الٰہی ہے، حضرت جبرائیل اور دیگر فرشتوں کی اس سے محبت روحانی جب کہ بندوں کی اس سے محبت طبعی محبت ہے۔

- 42 باب الْحُبِّ فِي اللَّهِ (اللہ کی وجہ سے محبت کرنا)

- 6041حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لاَ يَجِدُ أَحَدٌ حَلاَوَةَ الإِيمَانِ حَتَّى يُحِبَّ الْمَرْءَ لاَ يُحِبُّهُ إِلاَّ لِلَّهِ وَحَتَّى أَنْ يُقْذَفَ فِي النَّارِ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ أَنْ يَرْجِعَ إِلَى الْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْقَذَهُ اللَّهُ وَحَتَّى يَكُونَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا .

أطرافه 16، 21، - 6941

ترجمہ: بقول حضرت انسؓ آپ نے فرمایا کوئی ایمان کی حلاوت کو پا نہیں سکتا حتی کہ کسی سے محبت کرے تو فقط اللہ کیلئے اور حتی کہ

اسے اپنا آگ میں پھینکا جانا کفر کی طرف واپسی سے زیادہ پسند ہو بعد اسکے کہ اللہ نے اس سے نجات دی ہے اور حتی کہ اللہ اور اسکا رسول اسے ہر ماسوا سے زیادہ محبوب ہو۔

یہ کتاب الایمان مین مشروحا گزر چکی ہے اس امر کا بیان بھی کہ ترجمہ کے یہ الفاظ اس حدیث کے شروع کے ہیں جسے ابو داؤد وغیرہ نے حضرت ابوامامہ سے تخریج کیا اس کے الفاظ ہیں: (الحبُّ في الله والبغضُ في الله من الإيمان) اس کے متعدد طرق ہیں۔(أن يكون الله و رسوله أحب الخ) کا معنی یہ ہے کہ جو مستکملِ ایمان ہے وہ جانتا ہے کہ اللہ اور اس کے رسول کا حق اس کے والدین، اولاد، بیوی اور تمام لوگوں کے حق سے اس پر آکد ہے اس لئے کہ گمراہی سے ہدایت اور آگ سے خلاصی صرف اللہ ہی کے ساتھ اس کے رسول کی سنت کے مطابق چلنے پر منحصر ہے، اس کی محبت کی علامات میں سے قول وفعل کے ساتھ اس کے دین کی نصرت، اس کی شریعت کا دفاع اور اس کے اخلاق کے ساتھ تخلُّق (یعنی آراستہ ہونا) ہے۔

- 43 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾

(لوگوں کو نشانہِ استہزاء بنانے والے ظالم ہیں)

ابوذر اور نسفی کے ہاں یہی ہے دیگر سے آیت ساقط ہے۔

- 6042حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَمْعَةَ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَضْحَكَ الرَّجُلُ مِمَّا يَخْرُجُ مِنَ الأَنْفُسِ وَقَالَ بِمَ يَضْرِبُ أَحَدُكُمُ امْرَأَتَهُ ضَرْبَ الْفَحْلِ ثُمَّ لَعَلَّهُ يُعَانِقُهَا وَقَالَ الثَّوْرِيُّ وَوُهَيْبٌ وَأَبُو مُعَاوِيَةَ عَنْ هِشَامٍ جَلْدَ الْعَبْدِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ص:۷۱۷) .أطرافه 4942، - 5204

یہ تفسیر سورہ (وَ الشَّمْسِ وَ ضُحَاها) میں گزری، وہاں اس کے الفاظ تھے: (ثم وَعَظهم فی الضرطة فقال لِمَ يضحك أحدهم مما يخرج منه)۔(لايسخر) یہ تحریت سے نہی ہے جو فعلِ ساخر ہے تو آدمی کو دوسرے سے استہزاء اور اس کی تنقیصِ شان کی غرض سے اسکا مذاق اڑانے سے منع کیا جبکہ احتمال ہے کہ وہ نفس الامر میں اس سے بہتر ہو، مسلم نے حضرت ابوہریرہ سے ایک اور حدیث کے اثناء مرفوعا روایت کیا: (بحسب امرئِ مِن الشرّ أنْ يُحَقِر أخاه المسلم) (یعنی آدمی کے برا ہونے کیلئے یہی کافی ہے کہ وہ اپنے مسلمان بھائی کو حقیر سمجھے)۔(و قال الثوری الخ) مراد یہ کہ ان تینوں حضرات نے ہشام بن عروہ سے اسی اسناد کے ساتھ بیوی کو مارنے سے نہی کے قصہ میں اسے روایت کیا اور ان تینوں نے (جلد العبد) کے الفاظ کے نقل پر جزم کیا ہے جب کہ ابن عیینہ نے اس مقام میں شک کیا تھا کہ آیا (جلد الفحل) کہا تھا یا (جلد العبد) تینوں تعالیق کے موصول ہونے کا بیان گزر چکا ہے ثوری کی روایت بخاری نے کتاب النکاح میں، وہیب کی کتاب التفسیر میں اور ابو معاویہ کی روایت احمد اور اسحاق نے

موصول کی ہے۔

- 6043حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ أَخْبَرَنَا عَاصِمُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عُمَرَ رضى الله عنهما قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ بِمِنًى أَتَدْرُونَ أَيُّ يَوْمٍ هَذَا قَالُوا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ فَإِنَّ هَذَا يَوْمٌ حَرَامٌ أَفَتَدْرُونَ أَيُّ بَلَدٍ هَذَا قَالُوا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ بَلَدٌ حَرَامٌ أَتَدْرُونَ أَيُّ شَهْرٍ هَذَا قَالُوا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ شَهْرٌ حَرَامٌ قَالَ فَإِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۶۴۴) .أطرافه 1742، 4403، 6166، 6785، 6868، - 7077

آنجناب کے منی میں خطبہ کے بارہ میں ابن عمر کی روایت ، اس سے غرض حرمتِ عرض کا بیان ہے ، یہ آدمی سے موضعِ مدح و ذم ہے اوراس امر سے اعم ہے کہ اس کے نفس میں ہو یا حسب ونسب میں، ابن قتیبہ کہتے ہیں آدمی کی عرض اس کا بدن اور نفس ہے نہ کہ کچھ اور بقول ابن حجر اس ادعائے حصر کی کوئی دلیل نہیں ، اول کے لئے حضرت حسان کا یہ شعر دلیل ہے: (فإنَّ أبي و والدَهٗ و عِرْضِي لِعِرْضِ محمدٍ مِنكم وقاء)(وقاء کی واو پہ زیر و زبر دونوں جائز ہیں) اس کے ساتھ ان کا خطاب (مکہ کے) ان شعراء کی طرف تھا جنہوں نے نبی اکرم کی ہجو کہی تھی ان کی اکثر تہاجی مدحِ آباء اور ان کی ذم کی بابت ہوا کرتی تھیں ، حدیث کی مفصل شرح کتاب الحج میں گزری مسلم کے ہاں حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (کل المسلم علی المسلم حرامٌ دَمُہٗ و عِرْضُہ و مالُہ)۔

- 44 باب مَا يُنْهَى مِنَ السِّبَابِ وَاللَّعْنِ (گالم گلوچ اور ملعون کہنے سے نہی)

غیرِ ابو ذر کے اور نسفی کے ہاں (من) کی بنائے (عن) ہے اور یہ اولی ہے اول میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (ما یُنھی عنہ) سباب کا بیان پہلی حدیث کی شرح کے ساتھ کتاب الایمان میں گزرا ہے، یہ محتمل ہے کہ تفاعُل سے اپنے ظاہرِ لفظ پر ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ سبّ کے معنی میں ہو یعنی انسان کو کسی عیب کی طرف منسوب کرنا، اول پر دونوں میں سے ابتداء کرنے والی کی بابت حکم یہ ہے کہ وزر اسی پر ہے حتی کہ دوسرا زیادتی کرے جیسا کہ مسلم کے ہاں حضرت ابو ہریرہ اور ابن حبان کے ہاں عرباض بن ساریہ کی روایتوں میں ہے کہ: (المستبّان شیطانان یتھاتران و یتکاذبان) (یعنی دو باہم گالم گلوچ کرنے والے ایک دوسرے پہ الزام بازی کرنے والے اور جھوٹ باندھنے والے ہیں)۔

- 6044حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مَنْصُورٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا وَائِلٍ يُحَدِّثُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ تَابَعَهُ غُنْدَرٌ عَنْ شُعْبَةَ .طرفاه 48، - 7076

ترجمہ: ابن مسعود راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا مسلمان کو گالی دینا فسق اور اس سے لڑنا کفر ہے۔

(تابعه محمد الخ) اسے امام احمد نے محمد بن جعفر غندر سے اسی اسناد کے ساتھ موصول کیا لیکن اس میں کہا: (عن شعبة عن زبير و منصور) لعن کا معنی اللہ کی رحمت سے ابعاد کی دعا دینا۔

- 6045 حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ يَعْمَرَ أَنَّ أَبَا الأَسْوَدِ الدِّيلِيَّ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِي ذَرٍّ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لاَ يَرْمِي رَجُلٌ رَجُلاً بِالْفُسُوقِ وَلاَ يَرْمِيهِ بِالْكُفْرِ إِلاَّ ارْتَدَّتْ عَلَيْهِ إِنْ لَمْ يَكُنْ صَاحِبُهُ كَذَلِكَ

ترجمہ: ابوذرؓ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا جو کسی پر فسق یا کفر کا الزام (فتوی) لگاتا ہے تو اگر وہ شخص اسکا اہل نہیں ہوتا تو یہ الزام لگانے والے کی طرف پلٹ آتا ہے۔

حسین سے مراد ابن ذکوان معلم ہیں ابوذر تک تمام راوی بصری ہیں وہ بھی وہاں آئے تھے۔(عن أبي ذر) اسماعیلی کی دو طرق کے ساتھ روایت میں انہی شیخ بخاری سے (أن أبا ذر حدثه) ہے۔(إلا ارتدت الخ) اسماعیلی کی روایت میں ہے:(إلا حار عليه) دوسری میں یہی الفاظ ہیں، حار کا معنی بھی (رجع) ہے یہ اس امر کو مقتضی ہے کہ جس نے کسی کو فاسق یا کافر کہا تو اگر وہ ایسا نہیں (یعنی اللہ کے علم کے مطابق) تو کہنے والا خود اس وصف کا مستحق ہے ہاں اگر ویسا ہی ہے جو اس نے کہا تب اس کا کہا اس کی طرف واپس نہ ہوگا کیونکہ اس نے سچ بات کہی ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایسا کہنے سے وہ آثم نہ ہوگا بلکہ اس صورت میں تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر اس کا قصد یہ کہنے کے ساتھ اس کی یا کسی اور کی بھلائی ہے تب جائز ہے لیکن اگر اس کا قصد محض اس کی ایذاء ہے تب نہیں کیونکہ وہ اس کے سترِ عیوب کا مامور ہے اور یہ کہ اسے تعلیم دے اور اچھی نصیحت کرے تو جب یہ رفق کے ساتھ ممکن ہے تو سختی سے (اور گالی کے انداز میں) یہ کہنا جائز نہیں کیونکہ عین ممکن ہے وہ ضد میں آکر اپنے فسق و کفر پر مصر رہے جیسا کہ اکثر لوگوں کی طبع میں انفت وضد ہے، مسلم کی روایت میں یہ الفاظ ہیں:(و مَنْ دَعا رجلا بالكفر أو قال عدوّ الله و ليس كذلك إلا حار عليه) اسے اپنے غیرِ والد کی طرف ادعاء ونسبت کی ذم والی حدیث کے اثناء ذکر کیا، اس کا اول حصہ مناقبِ قریش میں یہاں کی مذکور سند کے ساتھ گزرا یہ در اصل ایک حدیث ہے بخاری نے اسے دو میں تفریق کر دیا، آگے اسی مفہوم پر مشتمل ابو ہریرہ اور ابن عمر کی روایات آئیں گی

نووی کہتے ہیں اس رجوع کی تاویل میں اختلافِ اقوال ہے تو بعض نے کہا اس پر کفر راجع ہوگا اگر وہ مستحل تھا، یہ سیاقِ حدیث سے بعید ہے بعض نے کہا یہ خوارج پر محمول ہے کیونکہ وہ مسلمانوں کی تکفیر کیا کرتے تھے، عیاض نے یہ مالک سے نقل کیا اور یہ ضعیف ہے کیونکہ اکثر کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ خوارج اپنی بدعت کے باوصف کافر قرار نہیں دیۓ جائیں گے بقول ابن حجر امام مالک کی بات بھی قابلِ توجیہ ہے وہ یہ کہ ان کے بعض نے کثیر صحابہ کرام نبی اکرم نے جن کی بابت جنت و ایمان کی گواہی دی تھی، کو کافر قرار دیا تھا تو انہیں کافر قرار دینا اس لحاظ سے ہے کہ وہ نبی اکرم کی گواہی کی تکذیب کرتے ہیں نہ کہ مجرد ان سے صدورِ تکفیر (اور خارجی ہونے) کی وجہ سے جیسا کہ اس کا ایضاح باب (من أكفر أخاه بغير تاويل) میں آئے گا، تحقیق یہ ہے کہ آنجناب نے یہ مذکورہ بات مسلمانوں کی زجر کے لئے ارشاد فرمائی ہے کہ وہ دیگر مسلمانوں کی بابت ایسی بات کہتے پھریں اور یہ خوارج وغیرہم کے فرقہ کے وجود

سے قبل کا واقعہ ہے، بعض نے کہا اس کا معنی یہ ہے کہ اس پر اس کے مسلمان بھائی کی نقیصت اور اس کی تکفیر کی معصیت واپس آئے گی، اس میں کوئی حرج نہیں، بعض نے یہ معنی بیان کیا کہ اندیشہ ہے کہ اسے یہ بات کفر تک لے جائے جیسے کہا گیا ہے جو شخص معاصی میں ڈوبا رہتا ہے اور ان پر اصرار و دوام کا خوگر ہے تو اس کی نسبت سوئے خاتمہ کا اندیشہ ہے، ان سب سے ارجح یہ کہنا ہے کہ جس نے ایسے شخص کے بارہ میں یہ بات کہی جس کا اسلام معروف ہے اور اس بارے کسی قسم کا شبہ لاحق نہیں تو اسے کافر کہنے سے وہ خود کافر ہو جائے گا جیسا کہ آگے اس کی تقریر آتی ہے تو حدیث کا معنی ہے کہ اس کی تکفیر اس کی طرف راجع ہوگی تو راجع تکفیر ہے نہ کہ کفر گویا اس نے اپنے آپ کو کافر کہہ دیا کہ جب اپنے جیسے کو کافر کہا اور مسلمان کو کافر قرار دینے سے گویا وہ دینِ اسلام کے بطلان کا اعتقاد رکھتا ہے، اس کی تائید اس امر سے ملتی ہے کہ اس کے بعض طرق میں ہے: (وجبَ الکفرُ علی أحدهما) قرطبی لکھتے ہیں لسانِ شرع پر جہاں بھی کفر کا لفظ آیا ہے وہ ضرورتِ شرعیہ کے ساتھ دینِ اسلام کے کسی حکم کا جحد (یعنی انکار) ہے اور شرع میں کفر بمعنی جحدِ نعمت، منعم کے شکر اور اس کے حق کے قیام کے ترک کے معانی میں بھی مراد ہے جیسا کہ کتاب الایمان کے باب (کفر دون کفر) میں اس کی تقریر گزری حضرت ابو سعید کی حدیث میں ہے: (یَکْفُرْنَ الإحسان و یکفرن العشیر)، کہتے ہیں آپ کے قول: (باءَ بها أحدُها) کا مطلب ہے وہ اس کے اثم اور اس کے لازم کے ساتھ راجع ہوا، اصلِ بوء لزوم ہے اسی سے ہے: (أبُوءُ بنعمتك) یعنی میں اپنے اوپر اس کا لزوم کرتا اور اس کا اقرار کرتا ہوں، کہتے ہیں (بها) میں ضمیر تکفیرہ واحدہ کی طرف راجع ہے اور یہ اقل وہ شیٔ جس پر لفظِ کافر دال ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ کلمہ اس کا مرجع ہو، حاصل یہ کہ مقول لہ اگر شرعی طور پر کافر ہے تو قائل سچا ہے اور اس کے کلمہ کے ساتھ مقول لہ اس کا مصداق بنا اور اگر ایسا نہیں تو قائل کے لئے اس قول کا معرۃ اور اثم واپس ہوگا، انہوں نے (رجع) کی تفسیر کے ضمن میں اسی ایک تاویل پر اقتصار کیا اور بلاشبہ یہ اعدل الاجوبہ ہے، ابو داؤد نے حضرت ابو درداء سے جید سند کے ساتھ مرفوعا روایت کیا کہ بندہ جب کسی شیٔ پر لعنت کرتا ہے تو وہ آسمان کی طرف اوپر چڑھتی ہے تو آسمان کے دروازے اس پر بند ہوتے ہیں پھر زمین پر اتر کر دائیں بائیں چلتی ہے اگر کوئی مساغ (یعنی راستہ) نہ پائے تو لعنت کئے گئے شخص کی طرف واپس ہو لیتی ہے اگر وہ اس کا اہل ہے وگرنہ لعنت کرنے والے کی طرف واپس آجاتی ہے (اور وہ خود ہی اس کا مصداق بن جاتا ہے) احمد کے ہاں ابن مسعود سے حسن سند کے ساتھ روایت میں اس کا شاہد ہے اسی طرح ابو داؤد اور ترمذی کے ہاں ثقات رجال کے ساتھ ابن عباس کی روایت بھی البتہ اس میں علتِ ارسال ہے۔

علامہ انور (إلا ارتدت علیه) کے تحت لکھتے ہیں شافعیہ کے غزالی اور حنفیہ کے سرخسی نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ جس نے اپنے بھائی کو کلمہِ کفر کے ساتھ متہم کیا حقیقۃً وہ خود کافر ہوا، درمختار میں ہے کہ اگر یہ سبّاً (یعنی گالم گلوچ کرتے ہوئے) کہے تو موجبِ کفر نہیں ہاں اگر جاداً (یعنی طیش میں) کہا تو وہی جو غزالی اور سرخسی نے کہا، میں کہتا ہوں میرے لئے متبین یہ ہے کہ منہ سے جب کوئی کلمہ نکلتا ہے تو وہ اپنے وقوع کیلئے محل و مقام کا متلاشی رہتا ہے تو یا تو اس کی طرف چلا جاتا ہے جس کیلئے کہا گیا اگر وہ اس کا مستحق ہے اور اگر نہیں تو کہنے والے کی طرف پلٹ آتا ہے، اس کی مثال گیند کی ہے جسے اگر نرم جگہ ماریں تو وہیں ٹھس ہو جاتی ہے لیکن اگر سخت جگہ ماریں تو تمہاری طرف پلٹ آئے گی تو یہی حال اس کلمہ کا ہے، ایسا نہیں جو ہم سمجھتے ہیں کہ منہ سے بات نکلی اور ہوا میں متلاشی ہوگئی تو اگر اپنے قائل کی طرف اس نے رجوع کیا تو ضروری ہے کہ یہ کلمہ اسے ردغة (یعنی کیچڑ) کا وارث کرے میری مراد یہ کہ وہ اس

کے ساتھ متلطخ ہو جیسے دیوار طینہ (یعنی مٹی کے لیپ) سے ہوتی ہے تو یہ لطخہ مدِ مستقل ہے عقلِ سلیم جس کا اقرار کرتی ہے اگر چہ فقہاء نے اس کا اخذ نہیں کیا کیونکہ یہ ان کے موضوع کے مناسب نہیں، بالجملہ کلمہ کا اس کی طرف ارتداد اگر چہ لطخہ کا باعث ہے اور ردغہ اس کلمہ کے آثار میں سے ہے مگر یہ اس کے صاحب پر حملِ کفر کا مصحح نہیں، یہ کفر سے کمتر ایک مرتبہ ہے میرا ذہن اس کی طرف ایک اور حدیث کے سبب منتقل ہوا ہے اور وہ نبی اکرم کا کسی پر لعنت بھیجنے والے کی بابت فرمان کہ اس کی بھیجی ہوئی لعنت ارض وسماء کے مابین محل و مقام کی ملتمس رہتی ہے اگر پالے تو اس پر واقع ہو جاتی ہے وگرنہ اپنے قائل کی طرف پلٹ آتی ہے، اوکما قال! میں کہتا ہوں یہ لطخہ تفضیح و تقبیح سے زائد نہیں، یہ اس کے ملعون ہونے کا موجب نہیں، مسلم ۲/۳۲۳ میں ہے کہ نبی اکرم صحابہ کے ہمراہ ایک سفر میں تھے کہ ایک شخص نے اپنے اونٹ کو ملعون کہا تو نبی اکرم نے حکم دیا کہ اسے ایسے ہی چھوڑ دیا جائے اور اس پر سوار نہ ہوا جائے حالانکہ یہ ایک طرح کی تسییب (یعنی سائبہ بنالینا) تھا اور شرع میں اس کی کوئی نظیر نہیں لیکن یہ حکم دیا کیونکہ اب لعنت اس کے ساتھ متلطخ ہو چکی تھی جیسے دیوار کے ساتھ طینہ تو اس اسے قبح کا وارث بنا دیا اور سوار ہونے کی صالحیت سے اسے نکال دیا گویا آپ نے خبر دی کہ ملعون کیلئے روا نہیں کہ مسلمان کی سواری بنے تو صرف قبح کی طرف توجہ دلائی نہ کہ یہ وہ (حقیقۃً) ملعون ہو گیا تھا، بالجملہ فقہاء کے احکام ظاہر کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں جن کا تعلق نظرِ معنوی کے ساتھ ہو وہ کم ہی ان بارے بحث کرتے ہیں تو جب اس لطخہ نے اپنے صاحب میں ظاہراً کوئی اثر نہیں چھوڑا تو انہوں نے اس کا ذکر بھی ترک کیا تو ان کا ترک اس کی نفی کی بناء پر نہیں بلکہ اس لئے کہ یہ ان کا موضوع نہیں۔

- 6046حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ حَدَّثَنَا فُلَيْحُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا هِلاَلُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ أَنَسٍ قَالَ لَمْ يَكُنْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَاحِشًا وَلاَ لَعَّانًا وَلاَ سَبَّابًا كَانَ يَقُولُ عِنْدَ الْمَعْتَبَةِ مَا لَهُ تَرِبَ جَبِينُهُ

.(اسی کا سابقہ نمبر) طرفہ - 6031

باب (حسن الخلق) میں اس کی شرح گزری۔

- 6047حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِي قِلاَبَةَ أَنَّ ثَابِتَ بْنَ الضَّحَّاكِ وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ الشَّجَرَةِ حَدَّثَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَنْ حَلَفَ عَلَى مِلَّةٍ غَيْرِ الإِسْلاَمِ فَهُوَ كَمَا قَالَ وَلَيْسَ عَلَى ابْنِ آدَمَ نَذْرٌ فِيمَا لاَ يَمْلِكُ وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِشَىْءٍ فِي الدُّنْيَا عُذِّبَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَنْ لَعَنَ مُؤْمِنًا فَهُوَ كَقَتْلِهِ وَمَنْ قَذَفَ مُؤْمِنًا بِكُفْرٍ فَهُوَ كَقَتْلِهِ

.أطرافه 1363، 4171، 4843، 6105، - 6652

ترجمہ: فرمایا جس نے اسلام کے سوا کسی اور دین وملت کی قسم کھائی تو وہ ایسے ہی ہوا جو اس نے کہا اور ابن آدم پر اس نذر کا ایفاء لازم نہیں جس کا وہ مالک نہیں اور جس نے کسی شئ کے ساتھ خودکشی کی وہ روزِ قیامت اسی کے ساتھ عذاب دیا جائے گا اور جس نے کسی مومن پر لعنت کی تو یہ اسے قتل کرنے کی مثل ہے اور جس نے کسی مومن پہ کفر کا فتوی لگایا تو یہ اسے قتل کر دینے کی مانند

ہے۔

یہ پانچ احکام پر مشتمل ہے آگے باب (من أکفر أخاه) میں بتمامہ ماسوائے ایک خصلت کے آئے گی اسی طرح الایمان و النذور میں بھی ذکر ہوگی وہیں اس کی شرح ہوگی۔

- 6048حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِی حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ قَالَ حَدَّثَنِی عَدِیُّ بْنُ ثَابِتٍ قَالَ سَمِعْتُ سُلَیْمَانَ بْنَ صُرَدٍ رَجُلاً مِنْ أَصْحَابِ النَّبِیِّ ﷺ قَالَ اسْتَبَّ رَجُلاَنِ عِنْدَ النَّبِیِّ ﷺ فَغَضِبَ أَحَدُهُمَا فَاشْتَدَّ غَضَبُهُ حَتَّى انْتَفَخَ وَجْهُهُ وَتَغَیَّرَ فَقَالَ النَّبِیُّ ﷺ إِنِّی لأَعْلَمُ كَلِمَةً لَوْ قَالَهَا لَذَهَبَ عَنْهُ الَّذِی یَجِدُ فَانْطَلَقَ إِلَیْهِ الرَّجُلُ فَأَخْبَرَهُ بِقَوْلِ النَّبِیِّ ﷺ وَقَالَ تَعَوَّذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّیْطَانِ فَقَالَ أَتُرَى بِی بَأْسٌ أَمَجْنُونٌ أَنَا اذْهَبْ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۷۵۳) .طرفاہ 3282، - 6115

راویِ حدیث سلیمان بن صرد بن جون بن ابی الجون خزاعی ہیں مشہور صحابی تھے کہا جاتا ہے ان کا نام یسار تھا نبی پاک نے تبدیل کر دیا، ابوالمطرف کنیت تھی ۶۵ھ میں ترانوے برس کی عمر میں (عبید اللہ بن زیاد کے زیرِ قیادت شامی لشکر کے خلاف لڑتے ہوئے) قتل ہوئے (دراصل انہیں سخت رنج تھا کہ امام حسین کی کوئی مدد نہ کر سکے تو اسی پچھتاوے کی آگ کو ختم کرنے کیلئے محبانِ حسین کو جمع کرنا شروع کیا اور ایک لشکر ترتیب دے کر شام کا رخ کیا عین الوردہ مقام پہ ابن زیاد کے لشکر سے مقابلہ ہوا اور یہ شکست کھا کر شہید ہوئے امام حسین کا بدلہ مختار ثقفی نے لیا تھا جب ابن زیاد کو شکست دے کر اس کا سر عین اسی جگہ لا کر جامع مسجد کوفہ میں رکھا جہاں اس نے حضرت حسین کا سرمبارک رکھا تھا)۔ (استب رجلان) ان کے نام معلوم نہ ہو سکے، صفۃ ابلیس میں ایک اور طرق کے ساتھ اعمش سے اسی سند کے ساتھ گزرا کہ میں نبی اکرم کے ساتھ بیٹھا تھا: (و رجلان یستبان)۔ (حتی انتفخ الخ) مذکورہ روایت میں ہے کہ اس کا چہرہ سرخ ہوگیا اور رگیں پھول گئیں مسلم کی روایت میں ہے کہ آنکھیں سرخ ہوئیں احمد اور اصحابِ سنن کی معاذ بن جبل سے روایت میں ہے: (حتی أنه لَیُخَیَّلُ إلیه أن أنفه لیتمزع من الغضب) (یعنی حتی کہ خیال ہوا کہ غصہ کی وجہ سے اس کا ناک پھٹ جائے گا)۔ (لأعلم کلمة الخ) مذکورہ روایت میں ہے کہ اگر کہے: (أعوذ بالله من الشیطان) مسلم کی روایت میں (الرجیم) بھی ہے حدیثِ معاذ میں بھی اس کا مثل ہے، اس کے الفاظ ہیں: (إنی لأعلم کلمة لو یقولها هذا الغضبان لَذَهَبَ عنه الغضب : اللهم إنی أعُوذُ بك من الشیطان الرجیم)۔ (فانطلق الخ) مسلم کی روایت میں ہے نبی اکرم کی بات سننے والوں میں سے ایک شخص اس کی طرف اٹھا، سابقہ روایت میں تھا: (فقالوا له) تو اس روایت سے علم ہوا کہ کسی ایک نے یہ بات کہی تھی، یہ حضرت معاذ بن جبل تھے جیسا کہ ابوداؤد کی روایت میں تبیین ہے، حدیث میں مذکور نہیں کہ آپ نے انہیں حکم دیا تھا کہ اس سے یہ بات کہہ دیں لیکن مسلمانوں کی خیر خواہی کے عمومی حکم سے انہوں نے یہ مستفاد کیا تھا۔ (أتری بی بأس) تائے مضموم کے ساتھ بمعنی (تظن) اکثر کے ہاں یہاں (بأس) رفع کے ساتھ ہے بعض میں نصب کے ساتھ ہے اور یہی اوجہ ہے۔

(اذهب) یہ اس شخص کو خطاب تھا جو اس آدمی کی طرف اٹھا اور اسے تعوذ کا کہا تھا یعنی تم اپنے کام سے شغل رکھو عین ممکن

ہے وہ شخص کافر یا منافق ہو یا اس پر ایسا غضب غالب ہوا کہ حدِ اعتدال سے اسے نکال دیا اس طور کہ ناصح کو جھڑک دیا اور اس کی خیر خواہانہ بات پر مطلق توجہ نہ دی، بعض کہتے ہیں وہ جفاۃِ اعراب (یعنی اجڈ جانگلیوں) میں سے تھا اور اس کا گمان تھا کہ شیطان سے وہی طالبِ تعوذ ہوتا ہے جسے جنون لاحق ہو اور نہ جانا کہ غضب شیطان کے شر کی ایک نوع ہے اسی وجہ سے طیش میں انسان کپڑے پھاڑتا، برتن توڑتا اور بال نوچتا ہے اور دیگر کئی افعال جو اسے حدِ اعتدال سے خارج کر دیتے ہیں ابو داؤد نے حضرت عطیہ سعدی سے روایت کیا کہ غضب شیطان سے ہے۔

6049 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ الْمُفَضَّلِ عَنْ حُمَيْدٍ قَالَ قَالَ أَنَسٌ حَدَّثَنِي عُبَادَةُ بْنُ الصَّامِتِ قَالَ خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِيُخْبِرَ النَّاسَ بِلَيْلَةِ الْقَدْرِ فَتَلاَحَى رَجُلاَنِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ خَرَجْتُ لأُخْبِرَكُمْ فَتَلاَحَى فُلاَنٌ وَفُلاَنٌ وَإِنَّهَا رُفِعَتْ وَعَسَى أَنْ يَكُونَ خَيْرًا لَكُمْ فَالْتَمِسُوهَا فِي التَّاسِعَةِ وَالسَّابِعَةِ وَالْخَامِسَةِ.

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۲۳۸) طرفاہ 49، - 2023

یہ اواخر الصیام میں مشروحا گزری ہے یہاں اس میں مذکور (فتلاحی) کے سبب نقل کیا ہے، تلاحی تجادل اور تنازع کو کہتے ہیں جو اکثر گالم گلوچ کا سبب بنتا ہے، پہلے گزرا کہ یہ دو اشخاص کعب بن مالک اور عبداللہ بن ابی حدرد تھے۔

6050 - حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ عَنِ الْمَعْرُورِ عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ رَأَيْتُ عَلَيْهِ بُرْدًا وَعَلَى غُلاَمِهِ بُرْدًا فَقُلْتُ لَوْ أَخَذْتَ هَذَا فَلَبِسْتَهُ كَانَتْ حُلَّةً وَأَعْطَيْتَهُ ثَوْبًا آخَرَ فَقَالَ كَانَ بَيْنِي وَبَيْنَ رَجُلٍ كَلاَمٌ وَكَانَتْ أُمُّهُ أَعْجَمِيَّةً فَنِلْتُ مِنْهَا فَذَكَرَنِي إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ لِي أَسَابَبْتَ فُلاَنًا قُلْتُ نَعَمْ قَالَ أَفَنِلْتَ مِنْ أُمِّهِ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ إِنَّكَ امْرُؤٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ قُلْتُ عَلَى حِينِ سَاعَتِي هَذِهِ مِنْ كِبَرِ السِّنِّ قَالَ نَعَمْ هُمْ إِخْوَانُكُمْ جَعَلَهُمُ اللَّهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ فَمَنْ جَعَلَ اللَّهُ أَخَاهُ تَحْتَ يَدِهِ فَلْيُطْعِمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ وَلْيُلْبِسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ وَلاَ يُكَلِّفُهُ مِنَ الْعَمَلِ مَا يَغْلِبُهُ فَإِنْ كَلَّفَهُ مَا يَغْلِبُهُ فَلْيُعِنْهُ عَلَيْهِ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۷۳۳) طرفاہ 30، - 2545

کتاب الایمان میں اس کی شرح گزری، شخصِ مذکور حضرت بلال تھے ان کی والدہ کا نام حمامہ تھا۔ (إنك امرؤٌ فيك جاهلية) تنوین برائے تقلیل ہے، جاہلیت یعنی قبل از اسلام کی حالت، یہ بھی محتمل ہے کہ یہاں اس سے مراد جہل ہو۔ (هم إخوانكم) یعنی عبید یا خدام تاکہ ایسے خدام بھی اس میں داخل ہوں جو حالتِ غلامی میں نہیں، اس کا قرینہ آپ کا قول: (تحت أيديكم) ہے، اس سے ذمِ سب ولعن میں مبالغہ ماخوذ ہے کیونکہ اس میں مسلمان کا احتقار ہے، شرع اکثر احکام میں مسلمانوں کے باہمی تسویہ کا حکم دیتی ہے اور یہ کہ ان کے درمیان حقیقی تفاضل صرف تقوی کے ساتھ ہے تو کسی اعلی خاندان والے کو اس کی خاندانی وجاہت فائدہ نہ دے گی اگر وہ اہلِ تقوی میں سے نہیں جبکہ اسی تقوی کی بدولت خاندانی لحاظ سے وضیع شخص بھی اونچے مرتبہ والا ہو سکتا ہے جیسا

کہ اللہ تعالی نے فرمایا:(إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ)[الحجرات: ۱۳]

- 45 باب مَا يَجُوزُ مِنْ ذِكْرِ النَّاسِ نَحْوَ قَوْلِهِمُ الطَّوِيلُ وَالْقَصِيرُ

(تعارف کیلئے لوگوں کی طول اور کوتاہ قامتی جیسی صفات کا ذکر کرنے کا جواز)

وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَا يَقُولُ ذُو الْيَدَيْنِ وَمَا لَا يُرَادُ بِهِ شَيْنُ الرَّجُلِ (نبی پاک نے ایک موقع پہ کہا تھا یہ ذوالیدین کیا کہہ رہا ہے، جب مراد کسی کی تحقیر کرنا نہ ہو)

یہ ترجمہ القاب رکھ دینے کے حکم بارے قائم کیا ہے اور اس امر بارے جو آدمی کو اچھا نہیں لگتا کہ اس میں موجود وصف کے ساتھ موصوف ذکر کیا جائے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر لقب ایسا ہو کہ ملقب کو اچھا لگے اور شرع کی منع کردہ اطراء بھی اس میں نہیں تب جائز یا مستحب ہے اور اگر اس قسم کا ہے کہ اسے وہ اچھا نہیں لگتا تب حرام یا مکروہ ہے الا یہ کہ اس کے تعارف کا وہی متعین طریق ہو بایں طور کہ اس کے ساتھ مشہور ہے اور دوسروں سے اس کے ذکر کے ساتھ ہی متمیز ہوتا ہے، اسی لئے رواۃِ حدیث نے اعمش، اعرج، عارم اور غندر جیسے القاب استعمال کئے ہیں اس سب میں اصل وہی جو اس حدیث میں مذکور ہے کہ نبی اکرم نے ایک شخص کو ذوالیدین کے لقب سے پکارا۔

(و قال النبی ﷺ ما یقول ذو الیدین الخ) اسے کتاب الصلاۃ کے باب (تشبیك الأصابع) میں موصول کیا ہے البتہ یہ الفاظ ذکر کئے تھے: (أ كَمَا يقول ذو اليدين ؟) اسے مسلم نے ایوب عن ابن سیرین کے طریق سے (ما یقول ذو الیدین) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا، یہ اس تعلیقِ مذکور کے مطابق ہے بخاری نے القاب کے ساتھ پکارنے کے ضمن میں جو تفصیل ذکر کی ہے جمہور کا یہی موقف ہے بعض حضرات نے شاذ طور پر متشددانہ رائے اختیار کی چنانچہ حسن بصری سے منقول ہے کہ کہا کرتے تھے مجھے ڈر ہے ہمارا حمید الطویل (ایک محدث کا نام) کہنا کہیں غیبت نہ ہو؟ گویا بخاری نے یہی پیش نظر رکھا جب ذی الیدین کا قصہ ذکر کیا کیونکہ ان کے بارہ میں مذکور ہے کہ ان کے ہاتھوں میں طول تھا بقول ابن منیر بخاری نے اشارہ کیا ہے کہ اگر اس قسم کا ذکر بیان وتمیز کیلئے ہو تب جائز ہے لیکن اگر برائے تنقیص ہے تو جائز نہیں، کہتے ہیں حضرت عائشہ کی ایک حدیث میں ان کے پاس آنے والی ایک خاتون کی بابت مذکور ہے کہ انہوں نے اشارہ سے جب ذکر کیا کہ وہ کوتاہ قد تھی تو نبی اکرم نے انہیں فرمایا تھا تم نے غیبت کی ہے اس کی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے بیاناً یہ نہ کہا تھا بلکہ ان کی صفت کی تھی تو یہ غیبت ہی کے مانند تھا، اس حدیث کو ابن ابی الدنیا نے کتاب الغیبۃ اور ابن مردویہ نے التفسیر میں تخریج کیا ہے۔

- 6051 حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ صَلَّى بِنَا النَّبِيُّ ﷺ الظُّهْرَ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ ثُمَّ قَامَ إِلَى خَشَبَةٍ فِي مُقَدَّمِ الْمَسْجِدِ وَوَضَعَ يَدَهُ عَلَيْهَا وَفِي الْقَوْمِ يَوْمَئِذٍ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ فَهَابَا أَنْ يُكَلِّمَاهُ وَخَرَجَ سَرَعَانُ النَّاسِ فَقَالُوا قَصُرَتِ الصَّلَاةُ وَفِي الْقَوْمِ رَجُلٌ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَدْعُوهُ ذَا الْيَدَيْنِ فَقَالَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ أَنَسِيتَ

أَمْ قَصُرَتْ فَقَالَ لَمْ أَنْسَ وَلَمْ تَقْصُرْ قَالُوا بَلْ نَسِيتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ صَدَقَ ذُو الْيَدَيْنِ فَقَامَ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ ثُمَّ كَبَّرَ فَسَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَكَبَّرَ ثُمَّ وَضَعَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَكَبَّرَ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۱۳۱) .أطرافه 482، 714، 715، 1227، 1228، 1229، - 7250

- 46 باب الْغِيبَةِ (غیبت)

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ﴾

(اللہ کا فرمان: اور نہ تمہارا بعض بعض کی غیبت کرے کیا تم میں سے کوئی پسند کرے گا کہ اپنے مردہ بھائی کا گوشت کھائے؟ تمہیں یہ ناپسند ہے اور اللہ سے ڈرو بے شک اللہ نہایت توبہ قبول کرنے والا مہربان ہے)

آیت کے ذکر پر اکتفاء کیا جو غیبت سے نہی کی تعریف میں مصرح ہے، حکم ذکر نہیں کیا جیسے دو ابواب کے بعد نمیمہ کا حکم ذکر کیا ہے جہاں جزم کیا کہ یہ کبائر سے ہے! غیبت کی تعریف اور اس کے حکم کے بارہ میں اختلاف کیا گیا ہے جہاں تک اس کی تعریف ہے تو راغب کہتے ہیں غیبت یہ ہے کہ انسان کسی کا عیب ذکر کرے اور اس ذکر کی اسے کوئی ضرورت بھی نہ ہو (یعنی ایسے بلا مقصد لوگوں پر تبصرے کرنا جیسے ہماری عادت ہے) غزالی کہتے ہیں غیبت کی تعریف یہ ہے کہ تم اس انداز میں اپنے بھائی کا تذکرہ کرو کہ اگر اسے وہ تذکرہ پہنچے تو اسے برا لگے، ابن اثیر نہایہ میں اس کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ تم کسی کی غیر موجودی میں برائی کے ساتھ اس کا ذکر کرو اگرچہ وہ بات اس میں موجود ہو، نووی اذکار میں غزالی کی تبع میں لکھتے ہیں کسی کا ایسا ذکر جسے وہ برا سمجھے چاہے وہ اس کے بدن، دین، دنیا، خُلق، خَلق، مال، والد، اولاد، بیوی، خادم، لباس، حرکات وسکنات، طلاقت (یعنی خندہ پیشانی والا ہونا) یبوست (یعنی تیوریاں چڑھائے رکھنا) وغیرہ سے متعلق ہو پھر چاہے لفظ کے ساتھ ذکر کرے یا اشارہ ورمز کے ساتھ! نووی لکھتے ہیں اس ضمن میں کثیر فقہاء (و شارحین) نے اپنی تصانیف میں تعریض کا استعمال کیا ہے مثلاً ان کا قول: بعض علم کے مدعی کہتے ہیں یا بزعم خود بعض مصلحین نے کہا وغیرہ الفاظ جن سے سامع ان کی مراد سمجھ لیتا ہے، اسی سے اس کے ذکر کے وقت کہنا: (الله يعافينا الله يتوب علينا) (اللہ ہمیں معاف رکھے یا ہمیں عافیت دے، یا مثلاً (أعوذ بالله یا استغفر الله پڑھنا) تو یہ سب غیبت کے زمرہ میں آتا ہے، ان قائلین کا تمسک جو اس میں آدمی کی (جس کی بابت کوئی تبصرہ کرے) غیر موجودی کی شرط نہیں لگاتے اس مشہور حدیث سے ہے جسے مسلم اور اصحاب سنن نے حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا روایت کیا جس میں ہے کہ نبی کریم نے پوچھا جانتے ہو غیبت کیا ہے؟ لوگوں نے کہا: (الله و رسوله أعلم)، فرمایا تمہارا اپنے بھائی کا ایسا ذکر جو اسے برا لگے، کسی نے کہا اگر وہ بات اس میں موجود ہو؟ فرمایا اگر موجود ہے تو غیبت ہے وگرنہ تو تم نے بہتان لگایا مالک کے ہاں عبدالمطلب بن عبداللہ سے اس کے لئے ایک مرسل شاہد بھی ہے تو اسے آدمی کی غیر موجودی کے ساتھ مقید نہیں کیا جس سے دلالت ملی اس بابت کوئی فرق نہیں کہ اس کے سامنے کوئی ناگوار بات کہے یا اسکی غیر موجودی میں، ارجح اس کا اس کی غیر موجودی کے ساتھ اختصاص ہے، اس لفظ کے اشتقاق کی مراعات کرتے ہوئے اہلِ لغت نے اسی پر جزم کیا بقول ابن تین

غیبت آدمی کا اسکی غیر موجودی میں ناگوار ذکر ہے، زمخشری اور ابو نصر قشیری نے بھی تفسیر میں اور ابن خمیس نے غیبت کے موضوع پر اپنے ایک رسالہ میں یہ قید ذکر کی ہے اسی طرح منذری اور کئی دیگر علماء نے اور آخر میں کرمانی نے بھی جو کہتے ہیں غیبت یہ ہے کہ آدمی کے پیچھے اس کا اس انداز میں ذکر کہ وہ اگر سن لے تو اسے برا لگے اور یہ سچ بات ہو، کہتے ہیں کنایہ اور اشارہ کا بھی۔ نیت اگر یہی تھی، یہی حکم ہے، ان میں سے جنہوں نے مطلقا بات کی وہ مقید پر ہی محمول ہے سلیم بن جابر کی حدیث میں واقع ہے (آگے فتح میں خالی جگہ ہے) ہاں بِمَا ذکر مواجہت (یعنی کسی کے رو برو بات کہنا) حرام ہے کیونکہ یہ سب دشتم میں داخل ہوگا

جہاں تک اس کے حکم کا تعلق ہے تو نووی اذکار میں لکھتے ہیں غیبت اور چغلی بالا جماع حرام ہیں ادلہ اس پر کثیر ہیں الروضہ میں رافعی کی تبع میں لکھا کہ یہ صغائر میں سے ہے ایک جماعت نے اس پر ان کا تعاقب کیا ہے، ابو عبداللہ قرطبی نے اپنی تفسیر میں اس کے گناہِ کبیرہ ہونے پر اجماع نقل کیا ہے کیونکہ کبیرہ گناہوں کی تعریف اس پر صادق آتی ہے کیونکہ اس پر شدید وعید وارد ہے، اذرعی لکھتے ہیں میں نے کسی کو نہیں دیکھا کہ اس کے صغیرہ ہونے کی صراحت کی ہو سوائے صاحب العدۃ کے اور غزالی کے! بعض نے تصریح کی کہ یہ کبائر میں سے ہے، اگر اجماع ثابت نہیں تو لا اقل من التفصیل (یعنی اس ضمن میں درج ذیل تفصیل کم از کم ضرور ملحوظ ہے) تو جس نے اللہ کے کسی ولی کی یا عالم کی غیبت کی وہ اس شخص کی مانند نہ ہوگا جس نے کسی عامی مجہول الحال کی مثلا غیبت کی، علماء نے کہا ہے اس کا ضابطہ یہ ہے کہ کسی کا ایسا ذکر جو اسے برا اور ناگوار لگے اور یہ جس بارے کہا جا رہا ہے اس کے حال کے اختلاف کے ساتھ مختلف ہو جاتا ہے کبھی کسی کی تأذی نہایت شدید ہوگی جبکہ مسلمان کو ایذا دینا حرام ہے، نووی نے تحریم غیبت بارے احادیث کے ضمن میں حضرت انس کی مرفوع حدیث ذکر کی جس میں ہے کہ آپ نے فرمایا جب میری معراج ہوئی تو میرا گزر ایسے لوگوں سے ہوا جن کے ناخن تانبے کے تھے اور وہ ان کے ساتھ اپنے چہروں اور سینوں کو نوچ رہے تھے میں نے کہا اے جبریل یہ کون لوگ ہیں؟ کہا یہ وہ جو لوگوں کے گوشت کھاتے اور ان کی اعراض (یعنی عزت وحرمت) بارے اظہارِ خیال کرتے رہتے تھے اسے ابو داؤد نے نقل کیا احمد کے ہاں ابن عباس کی روایت سے اس کے لئے شاہد بھی ہے، اسی طرح سعید بن زید کی مرفوع حدیث جس میں ہے: (إن مِنْ أربى الربا الاستطالة في عرض المسلم بغير حق) (یعنی کسی مسلمان کی حرمت بارے ناحق زبان دراز کرنا سب سے بڑی زیادتی ہے) اسے ابو داؤد نے تخریج کیا، بزار اور ابن ابی الدنیا کے ہاں حدیثِ ابو ہریرہ سے اس کے لئے شاہد بھی ہے اور ابو یعلی کے ہاں حدیثِ عائشہ سے بھی، اسی طرح حضرت ابو ہریرہ سے مروی ایک مرفوع حدیث میں ہے جس نے دنیا میں اپنے بھائی کا گوشت کھایا روزِ قیامت اسے اس کے قریب کیا جائے گا اور کہا جائے گا اسے اب مردہ حالت میں بھی کھاؤ جیسے زندہ کھایا تھا: (فيأكله و يكلح و يصيح) (تو اسے کھائے گا اور چیں بجبیں ہوگا اور چیخے گا) اسکی سند حسن ہے الادب المفرد میں ابن مسعود سے روایت میں آپ کا فرمان ہے کہ کسی نے مومن کی غیبت سے بدتر لقمہ نہیں کھایا اس میں اور ابن حبان کے ہاں جسے انہوں نے صحیح قرار دیا حضرت ماعز کے زنا کے قصہ جب انہیں رجم کیا گیا، بارے حضرت ابو ہریرہ کی حدیث سے ہے کہ ایک شخص نے اپنے ساتھی سے کہا اسے دیکھو اللہ نے اس کی پردہ پوشی کی ہوئی تھی مگر اسے صبر نہ ہوا اور اب کتے کی طرح رجم کیا جا رہا ہے تو نبی اکرم نے ان سے ایک مردہ گدھے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا تھا اس کا گوشت کھاؤ، تم نے جو اس آدمی (یعنی ماعز) کی بابت تبصرہ کیا ہے وہ اس مردار کا گوشت کھانے سے اشد نہیں ہے احمد نے اور بخاری

نے الادب المفرد میں بسند حسن حضرت جابر سے روایت کیا کہتے ہیں ہم نبی اکرم کے ہمراہ تھے کہ ایک بد بودار ہوا اٹھی آپ نے فرمایا یہ ان لوگوں کی بو ہے جو اہلِ ایمان کی غیبت کیا کرتے تھے، احادیث میں موجود یہ وعید دال ہے کہ غیبت کرنا گناہِ کبیرہ ہے لیکن بعض روایات میں (بغیر حق) کے ساتھ اسے مقید ذکر کیا ہے جس سے کبھی (الغیبة بحق) (اس وعید سے) خارج ہو سکتی ہے کیونکہ اس کی تعریف میں متقرر رہا کہ کسی کی اس صفت کا ذکر جو اس میں ہے۔

- 6052حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنِ الأَعْمَشِ قَالَ سَمِعْتُ مُجَاهِدًا يُحَدِّثُ عَنْ طَاوُسٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى قَبْرَيْنِ فَقَالَ إِنَّهُمَا لَيُعَذَّبَانِ وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ أَمَّا هَذَا فَكَانَ لاَ يَسْتَتِرُ مِنْ بَوْلِهِ وَأَمَّا هَذَا فَكَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ ثُمَّ دَعَا بِعَسِيبٍ رَطْبٍ فَشَقَّهُ بِاثْنَيْنِ فَغَرَسَ عَلَى هَذَا وَاحِدًا وَعَلَى هَذَا وَاحِدًا ثُمَّ قَالَ لَعَلَّهُ يُخَفَّفُ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَيْبَسَا

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۲۵۹) أطرافه 216، 218، 1361، 1378، - 6055.

یہ کتاب الطہارۃ میں مشروحا گزری ہے اس میں غیبت کا ذکر نہیں بلکہ چغلی کا ہے ابن تین لکھتے ہیں ترجمہ غیبت اور ذکر نمیمہ پر قائم کیا کیونکہ دونوں کے مابین جامع اس امر کا کسی کی غیر موجودی میں ذکر جسے مقول فیہ شخص برا سمجھے، کرمانی کہتے ہیں غیبت نمیمہ کی ایک نوع ہے کیونکہ اگر منقول عنہ یہ بات جو اس کی بابت نقل کی جا رہی ہے سن لے تو اسے دکھ ہو، ابن حجر اضافہ کرتے ہیں غیبت کبھی نمیمہ کی بعض صورتوں میں بھی پائی جاتی ہے مثلاً کسی کی غیر موجودی میں اسے ناگوار لگنے والا تذکرہ فساد پھیلانے کے قصد سے کرنا تو محتمل ہے کہ اس شخص کا قصہ جسے اسکی قبر میں عذاب دیا جا رہا تھا بھی اسی طرح کا ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ اس کے بعض طرق کی طرف اشارہ کر رہے ہوں جس میں صریحاً غیبت کا لفظ وارد ہے چنانچہ بخاری کی الادب المفرد میں حضرت جابر سے اسی روایت میں ہے کہ ہم نبی پاک کے ساتھ تھے آپ دو قبروں پر آئے آگے حدیثِ باب کی مانند ذکر کیا اس میں ہے: (أما أحدهما فكان يغتاب الناس) احمد اور طبرانی نے صحیح اسناد کے ساتھ حضرت ابو بکرہ سے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم دو قبروں سے گزرے تو فرمایا انہیں عذاب ہو رہا ہے اور (و ما يُعَذَّبان فی کبیر) پھر آپ روئے اس میں ہے کہ بتلایا: (و ما يعذبان إلا فی الغيبة و البول) احمد اور طبرانی ہی کی یعلی بن شبابہ سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم ایک قبر سے گزرے جس میں مدفون شخص کو عذاب ہو رہا تھا، فرمایا یہ لوگوں کے گوشت کھایا کرتا تھا پھر آپ نے ایک تازہ شاخ منگوائی، اس کے رواۃ ثقہ ہیں، ابو داؤد طیالسی کی ابن عباس سے جید سند کے ساتھ روایت بھی یہی ہے اسے طبرانی نے بھی نقل کیا تفسیرِ ابو جعفر طبری میں ابو امامہ سے اس کا شاہد بھی ہے، لوگوں کا گوشت کھانا نمیمہ اور غیبت دونوں پر صادق آتا ہے بظاہر ایک ہی واقعہ کا ذکر ہے تعدد بھی محتمل ہے کتاب الطہارہ میں اس کا واضح بیان گزرا۔

علامہ انور باب (الغیبة) کے تحت لکھتے ہیں مختصر ترین کلمات میں فخامتِ معنی کے ساتھ اس کی تعریف وہ جو ترمذی ۱۵/۲ میں ہے کہ یہ (ذِكْرُكَ أخاك بما يَكْرَه) ہے، شامی نے اس ضمن میں مستثنیات کا ذکر کیا ہے میرے نزدیک ان کا ملخص ایک ہی جملہ میں یوں ہے کہ غیبت جو تبریدِ صدر (یعنی سینہ ٹھنڈا کرنے) کیلئے، تلذذ کے لئے اور بطور شغل کے ہو، ایسی باتیں جو حوادثِ زمانہ اور

اس کے واقعات ومصائب کے ضمن میں ہوں اور اس اثناء شخصیات کا بھی ذکر ہو جائے وہ اس غیبتِ محذورہ میں شامل نہیں اسی لئے امام بخاری نے اس کے بعد اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا ہے:(باب ما یجوز من اغتیاب أهل الفساد والریب) ایک شعر ہے:(شرُّ الوریٰ بمساوی مشتغل مثل الذباب یُراعِی موضع العلل) (یعنی وہ شخص نہایت برا ہے جو لوگوں کی کمزوریوں کی طلب میں لگا رہتا ہے اس مکھی کی مانند جو ہمیشہ گندگی کی جگہ کی تلاش میں رہتی ہے)، (و أما هذا فکان یمشی بالنمیمة) کے تحت کہتے ہیں حدیثِ نمیمہ لائے حالانکہ ترجمہ غیبت کے بارہ میں ہے کیونکہ دونوں متقارب ہیں پھر اس کے بعض طرق میں غیبت کا لفظ مذکور بھی ہے، (ثم دعا بعسیب رطب فشقه اثنین) کی بابت لکھتے ہیں بعض روایات میں ہے کہ دو عسیب طلب کئے میں کہتا ہوں ادخل فی اعجاز (یعنی معجزہ کی رو سے انسب) ان کا شق کرنا پھر گاڑنا ہے۔

- 47 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ خَيْرُ دُورِ الأَنْصَارِ (سب سے بہتر انصاری گھرانہ)

- 6053حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي أُسَيْدٍ السَّاعِدِيِّ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ خَيْرُ دُورِ الأَنْصَارِ بَنُو النَّجَّارِ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۵۰۵) .أطرافه 3789، 3790، - 3807

سفیان سے مراد ثوری ہیں، حضرت ابو اسید ساعدی کی حدیث کا اول حصہ ہے یہ پوری کتاب المناقب میں گزری، اس ترجمہ کے تحت اس کا ایراد باعثِ اشکال ہے کیونکہ اس کا اصلاً ہی غیبت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں الا یہ کہ اس کا اخذ اس امر سے کیا جائے کہ مفضل علیہم کو یہ بات اچھی نہ لگی تھی تو اسے آپ کے قول:(ذکرک أخاك بما یکره) کے عموم سے مستثنیٰ کیا جائے اور محلِ زجر تب ہو اگر اس پر کوئی حکمِ شرعی مرتب نہ ہو، ایسے امور جن پر کوئی شرعی حکم مرتب ہوتا ہے وہ غیبت میں شمار نہ ہوں گے چاہے محدَّث عنہ کو یہ برا ہی لگے (جیسے حدیثِ باب میں ہے کہ حضرت سعد بن عبادہ نے یہ سن کر کچھ اظہارِ تحفظ کیا تھا) اس میں یہ امر بھی داخل ہے کہ خیر خواہی اور وعظ کے قصد سے کسی ایسے شخص کی کوئی غلطی یا عیب بیان کیا جائے جس کی بابت اندیشہ ہے کہ عام لوگ اس کی پیروی کریں گے یا اس کے ساتھ کسی معاملہ میں دھوکہ کا شکار ہوں گے تو ایسے امر کا ذکر و بیان غیبتِ محرمہ میں شمار نہ ہوگا، آگے اس کا مزید بیان ہوگا اسی طرف آمدہ ترجمہ اشارت کناں ہے، ابن تین کہتے ہیں حدیثِ ابو اسید میں لوگوں کے درمیان مفاضلہ ذکر کرنے کے جواز کی دلیل ہے ایسے شخص کیلئے جو ان کے احوال سے عالم ہوتا کہ اہلِ فضل کا فضل اور ان سے کمتر حضرات کا رتبہ عیاں ہو تو یہ دراصل آپ کے فرمان: (أنزِلُوا الناسَ مَنازِلَهم) (یعنی لوگوں سے ان کے حسب مراتب سلوک کرو) کا امتثال ہے، غیبت نہیں۔

- 48 باب مَا يَجُوزُ مِنِ اغْتِيَابِ أَهْلِ الْفَسَادِ وَالرِّيَبِ

(اہلِ فساد و شر کی بابت آگاہی دینا غیبت نہیں)

- 6054حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ الْفَضْلِ أَخْبَرَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ سَمِعْتُ ابْنَ الْمُنْكَدِرِ سَمِعَ عُرْوَةَ بْنَ

الزُّبَيْرِ أَنَّ عَائِشَةَ أَخْبَرَتْهُ قَالَتِ اسْتَأْذَنَ رَجُلٌ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ ائْذَنُوا لَهُ بِئْسَ أَخُو الْعَشِيرَةِ أَوِ ابْنُ الْعَشِيرَةِ فَلَمَّا دَخَلَ أَلَانَ لَهُ الْكَلَامَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قُلْتَ الَّذِي قُلْتَ ثُمَّ أَلَنْتَ لَهُ الْكَلَامَ قَالَ أَيْ عَائِشَةُ إِنَّ شَرَّ النَّاسِ مَنْ تَرَكَهُ النَّاسُ أَوْ وَدَعَهُ النَّاسُ اتِّقَاءَ فُحْشِهِ

(اسی کا سابقہ نمبر) طرفاه 6032، - 6131

اسی کے باب (لم یکن النبی ﷺ فاحشا) میں اس کی شرح گزری ہے، کہا جا سکتا ہے کہ یہ بات دراصل نصیحت کے قبیل سے تھی تا کہ سامع کی تحذیر ہو، مقول فیہ کے سامنے یہ بات اپنے حسنِ خلق کی وجہ سے نہیں کی اگر اس کے ساتھ مقول فیہ کی مواجہت کرتے تو اچھا تھا مگر بغیر مواجہت کے ہی مقصد حاصل ہوا، جواباً کہا گیا کہ مراد یہ ہے کہ صورتِ غیبت اس میں موجود تھی اگر چہ شرعی لحاظ سے مذموم غیبت کو یہ متناول نہیں، اس کی غایت یہ ہے کہ غیبت کی مذکورہ بالا تعریف لغوی ہے تو اس ماذکر کا اس سے استثناء اس کی شرعی تعریف ہوا، حدیث میں آپ کا قول: (إن شر الناس الخ) کلامِ مستأنف ہے یہ بات اسکے سامنے کہنے کے ترک کی تعلیل بیان کرنے کی مانند ہے، اس سے استنباط کیا جائے گا کہ مجاہر بالفسق والشر کی بابت اس کی غیر موجودی میں اس کی صفت کا ذکر غیبتِ مذمومہ میں سے نہ ہوگا، علماء کہتے ہیں شرعی طور سے ہر غرضِ صحیح میں غیبت کرنا مباح ہے بایں طور کہ اس کے ساتھ اس تک وصول کا طریق متعین ہو مثلاً ظلم وزیادتی، تغییرِ منکر پر استعانت، استفتاء، محاکمہ (یعنی قاضی کے پاس تصفیہ کیلئے شکایت دائر کرنا) اور شر سے تحذیر، اسی میں رواۃِ احادیث کی جرح وتعدیل بھی شامل ہے اسی طرح امراء کو ان کے ماتحت افراد کی سیرت وتعامل کے بارہ میں آگاہ کرنا اسی طرح نکاح و تجارت میں اگر کسی سے مشورہ لیا جائے تو وہ بھی اپنے علم کے مطابق صاف صاف بات کہہ سکتا ہے اسی طرح کوئی اگر کسی عالم وفقیہہ کو دیکھے کہ کسی فاسق ومبتدع کے پاس جاتا ہے تو اس کے بارہ میں آگاہ کر دے تا کہ اس کے دین وعلم کو کوئی ضرر لاحق نہ ہو جائے علانیہ فسق، ظلم یا بدعت کا ارتکاب کرنے والوں کی غیبت کرنا بھی جائز ہے، غیبت ہے یا نہیں؟ کا ضابطہ اور اس بارے تفاصیل باب (ما یجوز مِنْ ذکر الناس) میں بیان ہو چکی ہیں۔

- 49 باب النَّمِيمَةُ مِنَ الْكَبَائِرِ (چغلی کبیرہ گناہ ہے)

- 6055حَدَّثَنَا ابْنُ سَلَامٍ أَخْبَرَنَا عَبِيدَةُ بْنُ حُمَيْدٍ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ خَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ مِنْ بَعْضِ حِيطَانِ الْمَدِينَةِ فَسَمِعَ صَوْتَ إِنْسَانَيْنِ يُعَذَّبَانِ فِي قُبُورِهِمَا فَقَالَ يُعَذَّبَانِ وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرَةٍ وَإِنَّهُ لَكَبِيرٌ كَانَ أَحَدُهُمَا لَا يَسْتَتِرُ مِنَ الْبَوْلِ وَكَانَ الآخَرُ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ ثُمَّ دَعَا بِجَرِيدَةٍ فَكَسَرَهَا بِكِسْرَتَيْنِ أَوْ ثِنْتَيْنِ فَجَعَلَ كِسْرَةً فِي قَبْرِ هَذَا، وَكِسْرَةً فِي قَبْرِ هَذَا فَقَالَ لَعَلَّهُ يُخَفَّفُ

عَنْهُمَا مَا لَمْ يَيْبَسَا

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) أطرافه 216، 218، 1361، 1378، - 6052

ترجمہ کے ساتھ اس کا تعلق ظاہر ہے کیونکہ سیاق میں ہے:(و إنه لكبير) اس بارے کتاب الطہارۃ میں بحث گزری ابن حبان نے حضرت ابو ہریرہ سے مروی اس حدیث کو صحیح قرار دیا جس میں ہے:(و كان الآخر يُؤذي الناس بلسانه و يمشي بينهم بالنميمة) یہاں لطیفہ (یعنی ایک پر لطف بات) کے عنوان سے لکھتے ہیں بعض نے ان دو خصلتوں کے مابین جمع کی یہ مناسبت ذکر کی ہے کہ برزخ آخرت کا مقدمہ (یعنی پیش خیمہ) ہے اور قیامت کے دن سب سے قبل اللہ حقوق اللہ میں سے نماز اور حقوق العباد میں سے دماء (یعنی خونوں اور قتلوں کے معاملات) کا فیصلہ کرے گا، نماز کی مفتاح حدث اور خبث سے تطہیر جبکہ دماء کی کنجی غیبت اور چغل خوری ہے جس کے سبب ایسے فتنے بھڑکتے ہیں جو آخر کار خون ریزی کا باعث بنتے ہیں۔

- 50 باب مَا يُكْرَهُ مِنَ النَّمِيمَةِ (چغل خوری کرنے کی مذمت)

وَقَوْلِهِ ﴿ هَمَّازٍ مَشَّاءٍ بِنَمِيمٍ ﴾ ﴿ وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ ﴾ يَهْمِزُ وَيَلْمِزُ يَعِيبُ (اللہ تعالی کا فرمان: عیب جو، چغل خور اور کہا: ہر عیب جو آوازیں کسنے والے کیلئے ہلاکت ہے)

گویا اس ترجمہ کے ساتھ علی جہت اِفساد نقل کئے جانے والے بعض القول کے جواز کی طرف اشارہ کیا اگر مثلا مقول فیہ شخص کافر ہو جیسے کافر ممالک میں جاسوسی کرنا جائز ہے اور ایسے امور کا نقل جو ان کیلئے باعث ضرر ہو، (وقوله تعالى هَمَّاز الخ) بقول راغب(همز الإنسان اغتيابه) ہے اور نم و وشایہ کے ساتھ اظہار حدیث ہے، اصلِ نمیمہ ہمس و حرکت ہے (ہمس یعنی کھسر پھسر)۔(و يعيب واحد) کشمیہنی کے نسخہ میں (يعيب) کی بجائے(و يغتاب) ہے، میرا خیال ہے یہ تصحیف ہے، ہُمَزَۃ جو کثرت سے یہ کام کرے اسی طرح لُمَذَة بھی، لمز معایب کی تتبع کو کہتے ہیں ابن تین نے نقل کیا کہ لمز (عيب فى الوجه) (چہرے پر عیب) اور ہمز (عيب فى القفا) (گدی پر عیب) ہے بعض نے اسکا عکس کہا، بعض نے کہا ہمز کسر اور لمز طعن ہے اس پر یہ دونوں ہم معنی ہیں کیونکہ کسر سے مراد کسرِ اعراض (یعنی کسی عزت وحرمت بارے نازیبا باتیں کرنا) اور طعن سے مراد اعراض بارے طعن ہے۔(یھمز اور یلمز) کی میم پر پیش اور زیر دونوں منقول ہیں بیہقی نے ابن جریج سے نقل کیا کہ ہمز آنکھ، جبڑے (یعنی زبان ہلائے بغیر منہ سے کوئی اشارہ کر دینا جیسے: منہ چڑانا) اور ہاتھ کے ساتھ جبکہ لمز زبان کے ساتھ ہے۔

- 6056حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَمَّامٍ قَالَ كُنَّا مَعَ حُذَيْفَةَ فَقِيلَ لَهُ إِنَّ رَجُلاً يَرْفَعُ الْحَدِيثَ إِلَى عُثْمَانَ فَقَالَ حُذَيْفَةُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لاَ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ قَتَّاتٌ

ترجمہ: حضرت حذیفہؓ کہتے ہیں میں نے نبی پاک سے سنا فرمایا چغل خور جنت میں داخل نہ ہوگا۔

سفیان سے ثوری، منصور سے ابن معتمر، ابراہیم سے نخعی اور ہمام سے مراد ابن حارث ہیں سب راوی کوفی ہیں۔ (يرفع

الحدیث) اس کا نام معلوم نہ ہو سکا، عثمان سے مراد امیر المومنین عثمان بن عفان ہیں۔ (فقال حذیفة) مستملی کے نسخہ میں (له) بھی ہے مسلم کی اعمش عن ابراہیم سے روایت میں ہے:(فقال حذیفة و أرادَ أنْ یُسمعه)(یعنی حضرت حذیفہ نے انہیں سنانے کے ارادہ سے کہا)۔(لا یدخل الخ) یعنی اولی وہلہ میں (یعنی پہلے ہلہ میں) جیسا کہ اس کی نظائر میں بھی یہی معاملہ ہے،(قتات) نمام (یعنی چغلخور) کو کہتے ہیں، مسلم کی ابو وائل عن حذیفة سے روایت میں(نمام) کا لفظ ہی واقع ہے بعض نے کہا قتات اور نمام کے درمیان فرق یہ ہے کہ نمام جو کسی قصہ کے وقت حاضر تھا تو اسے آگے نقل کر دے جبکہ قتات صرف لوگوں کی باتیں سن سن کر آگے نقل کرنے والا، غزالی کی کلام کا ملخص یہ ہے کہ جس کے پاس کسی کی چغلی کی جائے وہ ان باتوں کی تصدیق نہ کرے اور نہ ہی ان کی تحقیق کرنے کی کوشش کرے بلکہ اسے ایسی باتیں کرنے سے منع کرے اور اس کے قباحت سے اسے آگاہ کرے، اگر باز نہ آئے تو اسے خوشدلی سے نہ ملے البتہ کسی سے اس کی شکایت یا اس کی بابت باتیں نہ کرے تاکہ وہ خود چغلی کرنے والا نہ بن جائے، نووی کہتے ہیں یہ سب جب نقل کرنے میں کوئی شرعی مصلحت نہ ہو وگرنہ یہ مستحب یا واجب ہوگا جیسے کوئی شخص کسی کے بارہ میں مطلع ہوا کہ فلان کو نقصان پہنچانے کا یا ظلم و زیادتی کا ارادہ بنائے ہوئے ہے تو وہ اسے اس سے محتاط رہنے کا مشورہ دے (اور بتا بھی دے کہ کیوں ایسا مشورہ دے رہا ہے) یا مثلا اس امر سے حاکم یا اسکے نائب کو آگاہ کر دے تو یہ منع نہیں، غزالی کہتے ہیں چغلی اصل میں مقول فیہ تک بات کا نقل کرنا ہے اس کے ساتھ اسکے لئے کوئی اختصاص نہیں بلکہ اس کا ضابط ایسے امر کا کشف (یعنی بیان) جس کا کشف برا سمجھا جائے، برابر ہے کہ منقول عنہ کو برا لگے یا منقول الیہ کو یا کسی اور کو، اور چاہے منقول قول ہو یا فعل اور عیب ہو یا کچھ اور، حتی کہ اگر کسی شخص کو دیکھے کہ کچھ چھپا رہا ہے تو اسکا افشاء کر دے تو یہ بھی چغلی شمار ہوگی، غیبت اور نمیمہ کی بابت اختلاف ہے کہ آیا دونوں باہم متغایر ہیں اور دونوں کے درمیان عموم وخصوص وجہی ہے وہ اس طرح کہ نمیمہ یہ کہ کسی شخص کا حال کسی کے سامنے نقل کرنا اس قصد سے کہ فساد برپا ہو اس کی رضا کے بغیر، برابر ہے اس کے علم میں ہو یا اس کے بغیر جبکہ غیبت یہ ہے کہ اس کی غیر موجودی میں ان کا ایسا ذکر کیا جائے جسے وہ پسند نہ کرے تو نمیمہ اس لحاظ سے غیبت سے ممتاز ہے کہ اس میں قصدِ افساد ہے جبکہ غیبت میں یہ مشترط نہیں اور غیبت اس لحاظ سے ممتاز ہے کہ وہ مقول فیہ کی عدم موجودی میں ہوتی ہے باقی امور میں دونوں کا اشتراک ہے، بعض علماء غیبت میں یہ شرط عائد کرتے ہیں کہ مقول فیہ غائب ہو۔

اسے مسلم نے (الإیمان) ابوداود نے (الأدب) ترمذی نے (البر) اور نسائی نے (التفسیر) میں نقل کیا۔

- 51باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ﴾ (قولِ زور سے اجتناب)

راغب کہتے ہیں زُور کذب ہے کیونکہ وہ حق سے مائل ہے، زور رائے مفتوح کے ساتھ میلان ہے! اس ترجمہ کا مقصد یہ اشارہ دینا کہ چغلی کے ذریعہ جو قول نقل کیا جارہا ہے جب وہ اس امر سے اعم ہے کہ صدق ہو یا کذب تو اگر فی الواقع وہ کذب ہے تو (بنسبت قولِ صدق کے) اقبح ہے (یعنی چغلی تو دونوں صورتوں میں ہے چاہے صدق ہو یا کذب مگر کذب کی صورت میں اقبح ہے گویا دو عوارض جمع ہوئے ایک تو چغلی کی اور دوم کہ بات بھی جھوٹی ہے)۔

- 6057حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنِ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي

هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ لَمْ يَدَعْ قَوْلَ الزُّورِ وَالْعَمَلَ بِهِ وَالْجَهْلَ فَلَيْسَ لِلَّهِ حَاجَةٌ أَنْ يَدَعَ طَعَامَهُ وَشَرَابَهُ قَالَ أَحْمَدُ أَفْهَمَنِي رَجُلٌ إِسْنَادَهُ .

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۶۸) طرفہ - 1903

شیخ بخاری اپنے دادا کی نسبت سے مذکور ہیں والد کا نام عبداللہ تھا، یہ حدیثِ باب کتاب الصیام میں آدم بن ابوایاس عن ابن ابی ذئب کے حوالے سے اسی سند ومتن کے ساتھ مع شرح گزری ہے ۔(قال أحمد أفهمني رجل الخ) احمد سے مراد یہی شیخِ بخاری ہیں مراد یہ کہ جب انہوں نے ابن ابوذئب سے یہ حدیث سماع کی اپنے لفظِ شیخ سے اس کی اسناد کے متیقن نہ ہو سکے تھے تو کسی ہم مجلس نے تفہیم کی، ابوداؤد نے اس روایتِ بخاری کی مخالفت کی ہے چنانچہ انہی احمد بن یونس سے اسکی تخریج کرتے ہوئے اس کے آخر میں یہ عبارت ذکر کی:(قال أحمد فهمت إسناده من ابن أبي ذئب و أفهَمَني الحديث رجلٌ إلى جنبه أراه ابن أخيه)(یعنی احمد نے کہا اسکی اسناد میں نے ابن ابوذئب سے سمجھی اور حدیث کا مفہوم ان کے پہلو میں بیٹھے ایک شخص نے سمجھایا میرا خیال ہے وہ ان کے بھتیجے تھے) اسماعیلی نے بھی ابراہیم بن شریک عن احمد بن یونس سے اسی طرح نقل کیا تو یہ بخاری کی نقل کردہ بات کے برعکس ہے ان کی روایت کا مقتضا یہ ہے کہ احمد نے متن اپنے شیخ سے سمجھا اور اسناد کی فہم کسی اور سے اور یہ ابوداؤد اور ابراہیم بن شریک کی بات کے برعکس ہے تو یہ اس امر پر محمول ہے کہ احمد نے دونوں وجہوں کے ساتھ حدیث کی تحدیث کی، کرمانی یہاں خبط کا شکار ہوئے تو(قال أفهمني) کی بابت لکھا یعنی میں اس اسناد کو بھول گیا تھا تو ایک شخص نے اس کی سند یاد دلائی، وجہِ خبط احمد بن یونس کی طرف اسناد کا نسیان منسوب کرنا اور یہ کہ بعدازاں کسی آدمی نے اس کی تذکیر کی حالانکہ ایسا نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ انہوں نے جب ابن ابوذئب سے اس کا سماع کیا تو بعض الفاظ ان سے مخفی رہ گئے بخاری کے حسبِ روایت اسناد سے اور ابوداؤد کی روایت کے مطابق متن سے اور جس آدمی نے تفہیم کرائی وہ وہیں ان کے پہلو میں بیٹھا تھا یعنی گویا اسی وقت ان سے کچھ استفہام کیا تو انہوں نے تفہیم کی بعد میں جب اس حدیث کی تحدیث کیلئے بیٹھے تو امرِ واقع کی خبر دی اور مناسب سمجھا کہ ابن ابی ذئب سے اس بیان کے بغیر اسے نقل کریں اس کا مثل کثیر محدثین کیلئے واقع ہوا ہے خطیب نے کتاب الکفایہ میں اس موضوع پر ایک باب باندھا ہے، ان کا قول ملاحظہ کریں:(أفهمني رجل إلى جنبه) یعنی جو ابن ابوذئب کے پہلو میں بیٹھے تھے (اور بقول ابوداؤد کہ میرا خیال ہے ان کے بھتیجے تھے) پھر کرمانی نے لکھا مراد (رجل عظيم) ہے اور تنوین اس پر دال ہے اور غرض اپنے شیخ کی مدح ہے ابن ابوذئب یا اس شخص کی جس نے ان کی تفہیم کی اور مجرد (رجل) کہنے سے یہ متعین نہیں کہ یہ اس رجل کی تعظیم ہے بلکہ یہ اس لئے کہ ان کا نام انہیں وقتِ تحدیث یاد نہ رہا تھا یا جان بوجھ کر یہ انداز اختیار کیا مدحِ شیخ والی یہاں کوئی بات نہیں، ابن حجر کے بقول ابن ابوذئب کا نام محمد بن عبدالرحمن بن مغیرہ مخزومی ہے ان کے دو بھائی مغیرہ اور طالوت نامی تھے اس بھتیجے کا نام کہیں نہیں ملا اور نہ یہ کہ ان میں سے کس کا بیٹا تھا

ابن تین کہتے ہیں ظاہرِ حدیث یہ ہے کہ جس نے روزے کی حالت میں غیبت کی اس کا روزہ ٹوٹ گیا بعض سلف کی یہی رائے تھی مگر جمہور کا موقف اس کے برخلاف ہے بہرحال مفہوم یہ ہے کہ غیبت کبائر میں سے ہے اور اس کا گناہ اتنا ہے کہ اجرِ صوم بھی اس کی تلافی نہیں کرتا تو گویا وہ حکمِ مفطر میں ہے(حقیقۃً مفطر نہیں) بقول ابن حجر ان کی کلام قابلِ مناقشت ہے کیونکہ حدیثِ باب میں

غیبت کا کوئی ذکر نہیں اس میں تو قولِ زور اور عمل بہ اور جہل کا تذکرہ ہے لیکن اس سب میں جو انہوں نے ذکر کیا حکم و تاویل وہی ہے، (فلیس للہ حاجۃ) اس کے روزہ کے عدم قبول سے مجاز ہے۔

- 52باب مَا قِيلَ فِي ذِي الْوَجْهَيْنِ (دوغلے انسان کی مذمت)

- 6058حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ حَدَّثَنَا أَبُو صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ تَجِدُ مِنْ شَرِّ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ اللَّهِ ذَا الْوَجْهَيْنِ الَّذِي يَأْتِي هَؤُلَاءِ بِوَجْهٍ وَهَؤُلَاءِ بِوَجْهٍ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۲۳۰) طرفاہ 3494، - 7179

حدیث میں ذوالوجہین کی تفسیر بھی مذکور ہے اور یہ نمام کی جملہ صور میں سے ہے۔(تجد من شرار الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں(شرار) کا لفظ بصیغہ جمع ہے ترمذی نے اسے ابو معاویہ عن اعمش کے طریق سے (إن مِنْ شر الناس) نقل کیا اوائل المناقب میں عمارہ بن قعقاع عن ابی زرعہ عنہ عن ابی ہریرہ کے طریق سے یہ الفاظ تھے:(تجدون شر الناس) مسلم نے بھی اسے اسی طریق کے ساتھ اور ابن شہاب عن سعید بن مسیّب عنہ کے حوالے سے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا:(تجدون مِنْ شر الناس ذا الوجهين) اسے ابوداؤد نے ابن عیینہ عن ابی زناد عن اعرج عنہ سے:(مِنْ شر الناس ذو الوجهين) کے الفاظ نقل کئے مسلم کی مالک عن ابوالزناد سے یہ الفاظ ہیں:(إن مِنْ شر الناس ذا الوجهين) آگے کتاب الاحکام میں عراک بن مالک عنہ کے طریق سے یہ عبارت آئے گی:(إن شرَّ الناس ذو الوجهين) یہ مسلم کے ہاں بھی ہیں تو یہ الفاظ متقارب ہیں اور جن روایات میں (من) مذکور نہیں وہ انہی پر محمول ہیں جن میں (من) ہے اور یہ وصف مبنی بر مبالغہ ہے، ایک روایت میں(أشر الناس) بھی ہے یہ شر میں ایک لغت ہے خیر میں بھی(أخير) ایک لغت ہے البتہ دونوں میں الف کے ساتھ قلیل الاستعمال ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ (الناس) سے مراد صرف وہ جوان دو گروہوں میں سے مذکور ہوئے تو ظاہرا ان دونوں میں سے ہر گروہ دوسروں کے مجانب ہے تو اس کے اسرار پر مطلع ہونا ممکن نہیں مگر اس امر کے ساتھ جو دونوں گروہوں کو اس ذوالوجہین کے خداع سے ذکر ہوا تاکہ وہ ان کے اسرار پر مطلع ہو پائے تو گویا وہ انہی دونوں کا بدترین شخص ہے (نہ کہ مطلقا)، اولی یہی ہے کہ (الناس) کو عموم پر محمول کیا جائے کہ یہی ابلغ فی الذم ہے! ابوشہاب عن اعمش کے طریق سے اسماعیلی کی روایت میں یہ الفاظ ہیں:(مِنْ شَرِّ خلقِ الله ذوالوجهين) قرطبی کہتے ہیں ذوالوجہین اسلئے شر الناس ہے کیونکہ اس کا کردار منافق کے کردار جیسا ہے کہ وہ کذب اور باطل کا خوگر ہے اور لوگوں کے درمیان فساد کا جڑ ہے نووی کہتے ہیں یہ ہر گروہ کے پاس جا کر ان کی مرضی کی باتیں کرتا ہے تو اس طرح ظاہر یہ کرتا ہے کہ ان کا بہت ہمدرد اور ان کے مخالفین کا مخالف ہے تو اس قسم کی روش نفاق اور خداعِ محض ہے اس کا اصل مقصد فریقین کے اسرار پر مطلع ہونا ہوتا ہے اور یہ حرام مداہنت ہے، کہتے ہیں جو اس قسم کے طرزِ عمل سے مخالفین کے درمیان صلح کرانے کی کوشش و نیت کرے وہ قابلِ تعریف ہے، دیگر علماء نے لکھا دونوں کے مابین فرق یہ ہے کہ مذموم ہر فریق کیلئے اس کا عمل مزین کرتا اور دوسرے فریق کے ہاں اسے مقبح کر کے پیش کرتا ہے اور ایک کے ہاں دوسرے

فریق کی مذمت کرتا ہے جبکہ محمود ہر ایک کے ہاں ایسی کلام کرتا ہے جس میں دوسرے فریق کی صلاح ہوتی ہے اور ہر دو کی غلط فہمیاں دور کرنے کی سعی کرتا اور ایک کی دوسرے کے سامنے ہر ممکن حد تک ستر پوشی کرتا ہے، اس تفرقہ کی تائید اسماعیلی کی ابن نمیر عن اعمش سے روایت کے یہ الفاظ کرتے ہیں: (الذی یأتی ھؤلاء بحدیثِ ھؤلاء وھؤلاء بحدیثِ ھؤلاء) ابن عبدالبر کہتے ہیں ایک جماعت نے اسے ظاہر پر محمول کیا اور یہی اولیٰ ہے جبکہ بعض حضرات نے تاویل کی کہ مراد یہ کہ اپنے عمل کے ساتھ ریاکاری کرتا ہے تو لوگوں کے سامنے خوب متقی شخص بن کر سامنے آتا ہے اور انہیں اس وہم میں ڈالتا ہے کہ وہ نہایت خوفِ خدا رکھنے والا شخص ہے تاکہ وہ اسکی عزت کریں حالانکہ فی الباطن وہ ایسا نہیں، کہتے ہیں یہ محتمل ہے اگر حدیث میں صرف شروع کی عبارت پر اقتصار ہوتا کیونکہ یہ مطلق ذو الوجہین میں داخل ہے لیکن حدیث کا بقیہ حصہ اس تاویل کو رد کرتا ہے اور یہ آپ کا قول: (یأتی ھؤلاء بوجه وھؤلاء بوجه) ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں ترمذی کے ہاں شروع کے الفاظ پر ہی اقتصار ہے لیکن بقیہ روایات دال ہیں کہ یہ راوی کا اختصار ہے ترمذی کے ہاں یہ اعمش کی روایت سے ہے اور ان کے حوالے سے بتمامہ بھی ثابت ہے ابن نمیر کی مشار الیہ روایت اس تاویلِ مذکور کا صریحاً رد کرتی ہے بخاری نے اسے الادب المفرد میں ایک اور طریق کے ساتھ ابو ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا: (لا ینبغی لذی الوجھین أن یکون أمینا) ابوداؤد نے حضرت عمار بن یاسر سے مرفوعا یہ الفاظ روایت کئے: (مَنْ کان لہٗ وجھان فی الدنیا کان له یوم القیامة لسانان مِنْ نار)(یعنی جس کے دنیا میں دو چہرے تھے روزِ قیامت اس کیلئے آگ کی دو زبانیں ہوں گی) اس باب میں حضرت انس سے بھی روایت ہے جسے ابن عبدالبر نے انہی الفاظ کے ساتھ تخریج کیا اور یہ متناول ہے اسے جسے ابن عبدالبر نے نقل کیا ان سے جن کا ذکر کیا بخلاف حدیثِ باب کے کہ اس نے اس کی یہ تفسیر کی ہے کہ جو لوگوں کے دو گروہوں کے درمیان متردد ہوتا ہے۔

53 - باب مَنْ أَخْبَرَ صَاحِبَهُ بِمَا يُقَالُ فِيهِ

(ساتھی کو اسکی بابت کی جانے والی باتوں سے آگاہ کرنا)

پہلے اشارہ گزرا کہ اَخبار و باتیں نقل کرنے کے ضمن میں مذموم اس آدمی کی روش ہے جو اسکے ساتھ فساد کا قصد و نیت کرے لیکن جو خیر خواہی کرے، صدق کا متحری اور ایذا رسانی سے مجتنب ہو وہ نہیں، کم ہیں جو ان دو باتوں کے مابین فرق کرتے ہوں لہذا اس میں سلامتی کا طریق اس شخص کی نسبت جو اس ضمن کے مباح اور عدم مباح پر عدم وقوف و اطلاع سے ڈرتا ہے یہی ہے کہ اس سے بچا رہے۔

6059 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ ؓ قَالَ قَسَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قِسْمَةً فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الأَنْصَارِ وَاللَّهِ مَا أَرَادَ مُحَمَّدٌ بِهَذَا وَجْهَ اللَّهِ فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَأَخْبَرْتُهُ فَتَمَعَّرَ وَجْهُهُ وَقَالَ رَحِمَ اللَّهُ مُوسَى لَقَدْ أُوذِيَ بِأَكْثَرَ مِنْ هَذَا فَصَبَرَ

أطرافه 3150، 3405، 4335، 4336، 6100، 6291، 6336 - (ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۲۳۸)

شیخِ بخاری فریابی ہیں جو سفیان ثوری سے راوی ہیں، اسکی شرح آگے باب(الصبر علی الأذی) میں آئے گی۔(فتمعر) کشمیہنی کے ہاں یہ غین کے ساتھ ہے (أی صار لونه لون المغرة) (یعنی گیروا رنگ) بخاری نے اس ترجمہ کے ساتھ اس امر کے بیان کا ارادہ کیا ہے کہ ازرہِ خیر خواہی نقلِ اخبار کا جواز ہے کیونکہ آنجناب نے ابن مسعود کے یہ بات آپ کو نقل کرنے پر نکیر نہ فرمائی تھی بلکہ اس قولِ منقول عنہ کے سبب اظہارِ تاسف وغضب کیا پھر صبر وحلم سے کام لیا اور اس ضمن میں حضرت موسیٰ کی مثال ذکر کی اور باور کرایا کہ حلم و صبر سے کام لینے میں ان کی اقتداء کرتے ہیں کیونکہ یہی اللہ تعالی کا فرمان ہے: (فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِه)[الأنعام: ۹۰]

- 54 باب مَا يُكْرَهُ مِنَ التَّمَادُحِ (تعریف میں مبالغہ آرائی کی کراہت)

یہ مدح سے تفاعل ہے ای (المبالغ)، تمدُّح ممادحت ہے یعنی دو شخصوں کا ایک دوسرے کی مدح کرنا (گویا مَن ترا حاجی بگویم تو مرا حاجی بگو اور انجمنِ ستائشِ باہمی) گویا حدیث کے بعض مدلول پر ترجمہ قائم کیا کیونکہ یہ اس بات سے اعم ہے کہ یہ دونوں جانب سے ہو یا ایک جانب سے، یہ بھی محتمل ہے کہ اس میں تفاعل کا اپنے ظاہر پر محمول ہونا مراد نہ ہو اس پر کتاب الشھادات میں اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا تھا: (ما یکرہ من الإطناب فی المدح)۔

- 6060حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ صَبَّاحٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ زَكَرِيَّاءَ حَدَّثَنَا بُرَيْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ سَمِعَ النَّبِيُّ ﷺ رَجُلاً يُثْنِي عَلَى رَجُلٍ وَ يُطْرِيهِ فِي الْمِدْحَةِ فَقَالَ أَهْلَكْتُمْ أَوْ قَطَعْتُمْ ظَهْرَ الرَّجُلِ .

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۱۲۹) طرفه - 2663

شیخِ بخاری محمد بن صباح بزار ہیں ابو ذر کے نسخہ میں بغیر الف لام کے (صباح) مذکور ہے الشہادات میں بعینہ یہی حدیث ذکر کی ہے مسلم نے بھی انہی سے تخریج کرتے ہوئے کہا:(حدثنا أبو جعفر محمد بن الصباح) یہ ان احادیث میں سے ہے جن کی شیخین ایک ہی شیخ سے تخریج پر متفق ہیں بخاری نے اسے اسی سند ومتن کے ساتھ بغیر کسی تصرف کے دو جگہ نقل کیا ہے اور یہ ان کی کتاب میں قلیل ہے احمد نے بھی اسے اپنی مسند میں محمد بن الصباح سے ہی نقل کیا عبد اللہ بن احمد اپنے والد سے اس کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں میں نے خود بھی اسے محمد بن صباح سے سنا ہے ان کے شیخ اسماعیل خُلقانی ہیں۔

(سمع النبی الخ) صریحا ان کا نام معلوم نہ ہو سکا لیکن احمد نے اور الادب المفرد میں بخاری نے مِجن بن ادرع اسلمی سے روایت نقل کی کہتے ہیں نبی اکرم نے میرا ہاتھ پکڑا تو ایک حدیث ذکر کی جس میں ہے آپ مسجد میں داخل ہوئے ایک شخص نماز پڑھ رہا تھا مجھے فرمایا یہ کون ہے؟ تو میں نے اس کی بڑی تعریف کی فرمایا چپ ہو جاؤ اسے مت سناؤ کہ اسے ہلاک کر ڈالو، ایک طریق میں ہے میں نے کہا یا رسول اللہ یہ فلاں ہے: (وھذا وھذا) (یعنی تعریفی کلمات کہے) ایک طریق کے الفاظ ہیں:(ھذا فلان و ھو من أحسن أھل المدینة صلاۃ أو من أکثر) (یعنی خشوع وخضوع کے ساتھ نماز پڑھنے کی تعریف کی تھی یا کثرت کے ساتھ) تو یہ

شخص جن کی مجحن نے تعریف کی ممکن ہے عبداللہ ذوالنجادین مزنی ہوں صحابہ کے بارہ میں اپنی کتاب میں ان کے حالات کے ضمن میں کچھ اسی قسم کا تذکرہ کیا ہے۔

(و يطريه)اطراء سے اور یہ مدح سرائی میں مبالغہ آمیزی کو کہتے ہیں، آمدہ حدیث میں اس ضمن کا بیان ہوگا۔ (في المدحة) میم کی زیر کے ساتھ، الشہادات کی روایت میں ایک نسخہ کے مطابق (في المدح) ہے ایک اور میں(في مدجه) ہے، اول ہی معتمد ہے۔(أو قطعتم الخ) اس میں اسی طرح شک کے ساتھ ہے مسلم کے ہاں بھی یہی ہے آمدہ حدیثِ ابوبکرہ میں ہے: (قَطَعْتَ عنق صاحبك) مراد ہلاکت ہے۔

- 6061حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ خَالِدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَجُلاً ذُكِرَ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَأَثْنَى عَلَيْهِ رَجُلٌ خَيْرًا فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ وَيْحَكَ قَطَعْتَ عُنُقَ صَاحِبِكَ يَقُولُهُ مِرَارًا إِنْ كَانَ أَحَدُكُمْ مَادِحًا لاَ مَحَالَةَ فَلْيَقُلْ أَحْسِبُ كَذَا وَكَذَا إِنْ كَانَ يُرَى أَنَّهُ كَذَلِكَ وَحَسِيبُهُ اللَّهُ وَلاَ يُزَكِّي عَلَى اللَّهِ أَحَدًا قَالَ وُهَيْبٌ عَنْ خَالِدٍ وَيْلَكَ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۱۲۸) طرفاه 2662، - 6162

خالد سے مراد حذاء ہیں مسلم کے ہاں غندر عن شعبہ سے اس کی تصریح ہے۔(فأثنىٰ عليه رجل الخ)غندر کی روایت میں ہے کہ کہا یا رسول اللہ آپ کے بعد اس کام میں اس سے افضل آدمی کوئی نہیں شائد نماز کی طرف اشارہ کیا۔(ويحك) کلمہِ رحمت و توجع ہے جبکہ ویل کلمہِ عذاب ہے کبھی وہ بھی(ويح) کی جگہ استعمال کرلیا جاتا ہے آگے ذکر کروں گا۔(يقوله مرارا) الشہادات میں یزید بن زریع عن حذاء سے روایت مین دو دفعہ اس جملہ کے ذکر کے بعد (مراراً)نقل کیا، وہیب کی روایت جس کا آگے ذکر ہوگا، میں ہے کہ تین مرتبہ یہ کہا تھا۔(لا محالة)یعنی اس کے ترک میں کوئی حیلہ نہیں، یہ(لا بُدَّ) کے معنی میں ہے میم زائدہ ہے اور محتمل ہے کہ (حول) سے ہو ای(القوة والحركة)۔

(إن كان يرى) یائے مضموم کے ساتھ بمعنی (يظن) یزید کی روایت میں ہے:(إن كان يعلم ذلك) وہیب کی روایت میں بھی یہی ہے۔(والله حسيبه) حاء کی زبر اور سین کی زیر کے ساتھ ای(كافيه) محتمل ہے کہ یہ یہاں فعیل کے وزن پر حساب سے ہو یعنی(مُحَاسِبُه)یہ جملہ اعتراضیہ ہے طیبی کہتے ہیں یہ تتمۃ المقول سے ہے اور جملہ شرطیہ (فليقل) کے فاعل سے حال ہے معنی یہ ہے کہ اسے یوں کہنا چاہئے کہ میرا گمان ہے کہ فلاں ایسا ایسا ہے، اگر واقعی وہ اس کی نسبت یہی گمان کرتا ہے اور اللہ اس کا باطن جانتا ہے کیونکہ وہی اس کا مجازی ہے، یہ بات وہ تیقن اور تحقق کے ساتھ نہ کہے۔(ولا يزكي على الله الخ) ابوذر کی مستملی اور سرخسی سے نقلِ بخاری میں کاف کی زبر کے ساتھ ہے بطور صیغہِ مجہول جبکہ کشمیہنی کے ہاں بطور صیغہِ معلوم ہے اور اس کا مخاطب (یعنی فاعل) فليقل کا فاعل ہی ہے اکثر روایات میں یہی ہے غندر کی روایت میں(ولا أزكي) ہے یعنی کسی کی عاقبت کے بیان کے ضمن میں قطعیت کے ساتھ بات نہ کرے اور نہ کسی کے ضمیر میں جو ہے، پر قطعیت سے کام لے کیونکہ یہ تو اس سے غائب ہے، اسے لفظِ خبر کے ساتھ وارد کیا مگر معنی نہی والا ہے ای(لا تُزَكُّوا على الله أحدا) کیونکہ وہ تم سے تمہیں زیادہ جانتا ہے۔

(قال وهيب عن خالد) یعنی اسی سند کے ساتھ۔ (ویلك) یعنی ان کی روایت میں بجائے (ویحك) کے (ویلك) ہے، وہب کی یہ روایت آگے باب (ماجاء في قول الرجل ویلك) میں موصولاً آئے گی اس لفظ کی تشریح بھی وہیں ہوگی، ابن بطال کہتے ہیں حاصلِ نہی یہ ہے کہ جس نے کسی شخص کی تعریف و مدح میں افراط کیا ان اشیاء (کے ذکر) کے ساتھ جو اس میں نہیں وہ ممدوح کی نسبت عُجب (یعنی خودنمائی) سے امن میں نہیں ہوسکتا کہ وہ سن کر خیال کرے کہ میں ایسا ہی ہوں تو بسا اوقات وہ (یہ ظن کر کے اور خودنمائی کا اظہار کرکے)عمل ضائع کر بیٹھے گا اور اس مدح سرائی پر اتکال کرتے ہوئے ازدیاد من الخیر سے محروم ہوجائے گا اسی لئے علماء نے حدیث: (احثوا في وجوه المداحین التراب) سے مراد وہ لوگ لئے جو لوگوں کے سامنے ان کی غلط تعریف کرتے ہیں، حضرت عمر کہا کرتے تھے مدح ذبح ہے کہتے ہیں لیکن جو ایسی مدح کریں جن کے لوگ مستحق ہیں تو یہ اس نہی میں داخل نہیں آنجناب کی اشعار، خطبوں اور رو برو گفتگو میں مدح کی گئی اور آپ نے کسی مادح کے منہ میں مٹی نہیں ڈالی، اس حدیث کو بقول ابن حجر مسلم نے حضرت مقداد سے نقل کیا اور علماء کے اس بابت پانچ اقوال ہیں: اول یہ اپنے ظاہر پر ہی محمول ہے راویِ حدیث حضرت مقداد نے ایسا ہی کیا تھا، دوم یہ کہ مراد خیبت و حرماں نصیبی ہے (یعنی محاورہ کے طور سے یہ کہا گویا بددعا دی کہ بجائے ان کی اس مدح سرائی سے طمع پوری کرنے کے خالی ہاتھ لوٹا دو) جیسے کوئی خائب و خاسر آئے تو کہا جاتا ہے اس کی کف مٹی سے بھری ہے، سوم کہ کہو تمہارے منہ میں خاک، عرب کسی کو بات کو اگر ناگوار پاتے تو اسے یہ کہتے تھے، چہارم کہ یہ ممدوح سے متعلق ہے یعنی وہ مشتِ خاک لے کر اپنے سامنے بکھیر لے اور اس طرح سے یاد کرے کہ یہ اس کا انجام ہے (اور اس نے مٹی میں مل جانا ہے) کہ کہیں اس مدح پر پھول جائے، پنجم یہ کہ مراد مادح کے چہرے پر مٹی ڈالو یعنی اسے اسکی طمع کے مطابق عطا کردو کیونکہ ہر جو تراب کے اوپر ہے (اس کا انجام) تراب ہے (گویا مال کو تراب سے تعبیر کیا جیسے ہم اردو میں اس قسم کے مواقع پر کہتے ہیں اس کے منہ میں ہڈی ڈال دو)

بیضاوی نے اسی پر جزم کیا اور کہا اعطاء کو علی سبیل الترشیح (یعنی بطور استعارہ) اور تقلیل و استہانت میں بر بنائے مبالغہ حثی کے ساتھ تشبیہ دی، طیبی کہتے ہیں محتمل ہے کہ مراد یہ ہو کہ اسے اپنے سے دور کرو: (دَفِّعه عنه) اور پیسے دے کر اپنی عزت اس سے بچاؤ (گویا یہ قول دراصل اس زمانہ کے شعراء کے بارہ میں تھا جو امراء کی اس طمع میں مدح سرائی کیا کرتے تھے کہ انہیں نوازیں تو حکم دیا کہ ان کی طمع پوری کردو کہ کہیں ناراض ہوکر ہجوگوئی پر اتر آئیں یا اور زیادہ مدح سرائی میں لگ جائیں کہ ابھی ممدوح خوش نہیں ہوا یعنی اسے کچھ دے دلا کر یہ سلسلہ یہیں روکو) حضرت عمر کا یہ اثرِ مذکور مرفوعا بھی وارد ہے چنانچہ ابن ماجہ اور احمد نے حضرت معاویہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے نبی اکرم سے سنا: (إیاکم والتمادح فإنها الذبح) اسی روایت کے الفاظ کی طرف بخاری نے اس ترجمہ میں رمز کیا ہے اسے بیہقی نے شعب میں مطولاً تخریج کیا اس کے الفاظ ہیں: (و إیاکم و المدح فإنه من الذبح) جہاں تک مدحِ نبوی کا تعلق ہے تو آپ نے اپنے مادحین کی رہنمائی فرماتے ہوئے ہدایت کی تھی کہ (لا تُطرُوني کما أطرَتِ النصاریٰ عیسی بنَ مریم) (یعنی میری شان بیان کرنے میں مبالغہ آرائی نہ کرو جیسے عیسائیوں نے حضرت عیسیٰ کی بابت کیا) اس کا بیان احادیث الانبیاء میں گزرا، علماء نے مدح کے ضمن میں جائز مبالغہ آمیزی کا ممنوع مبالغہ آمیزی سے یہ فرق ذکر کیا ہے کہ جائز وہ جو شرط یا تقریب کے ساتھ مصحوب ہو اور ممنوع جو اس کے برخلاف ہو، اس سے مستثنیٰ کیا جائے گا جو معصوم سے وارد ہے وہ کسی قید کا محتاج نہیں جیسے وہ الفاظ

جو نبی اکرم نے بعض صحابہ کیلئے استعمال کئے جیسے عبداللہ بن عمرو کے بارہ میں ارشاد ہوا: (نعم العبد عبد الله) (یعنی عبداللہ اچھا آدمی ہے) وغیرہ ، غزالی احیاء میں لکھتے ہیں مادح میں آفتِ مدح یہ ہے کہ وہ کبھی کذب بیانی کرتا ہے اور کبھی اپنی مدح کے ساتھ ممدوح کے سامنے ریا کاری کرتا ہے خصوصا اگر وہ فاسق یا ظالم ہو، حضرت انس کی مرفوع حدیث میں ہے: (إذا مُدِح الفاسق غضب الرب) (یعنی جب کسی فاسق کی تعریف کی جاتی ہے اللہ تعالی ناراض ہوتا ہے) اسے ابو یعلی اور ابن ابی دنیا نے الصمت میں نقل کیا اس کی سند میں ضعف ہے کبھی وہ ایسی بات کہہ سکتا ہے جس پر مطلع ہونے کی کوئی سبیل نہ ہو (جیسے بزرگوں کی کرامات اور خارقِ عادت واقعات کا بیان) اسی لئے فرمایا: (فلیقل أحسب) مثلا یہ کہنا کہ وہ متقی اور زاہد ہے اس کہنے کی مانند نہیں کہ میں نے اسے نماز پڑھتے یا مثلا حج کرتے یا مثلا زکات دیتے دیکھا ہے کیونکہ اس پر تو مطلع ہونا ممکن ہے لیکن (اسکے باوجود) ممدوح پر آفت باقی رہے گی وہ یہ کہ اندیشہ رہے گا کہ مدح اسے کبر و اعجاب میں مبتلا کر دے یا اس شہرت پر تکیہ کر کے جو اس مدح سرائی کی وجہ سے اس کی ہوگئی، عمل سے سست پڑ جائے کیونکہ عمل میں مستمر شخص اکثر اپنے آپ کو قاصر ہی خیال کرتا ہے (عبدالملک بن مروان جیسے عالم حکمران کو جب شاعر نے کہا: أ لَستُمْ خیرِ مَنْ رَکِبَ المطایا و أندی العالَمین بطونَ راح ، کہ آپ سوار ہونے والوں میں سب سے بہترین اور سارے جہان سے زیادہ ہاتھ کے سخی نہیں؟ تو اس نے جواب میں کہا ہاں ہم ایسے ہی ہیں لہذا تعریف سننا خواہ صادق ہی ہو خطرے سے خالی نہیں) اگر مدح ان امور سے سالم ہے تب کوئی حرج نہیں بلکہ کئی دفعہ مستحب ہوگی ، ابن عیینہ کہتے ہیں جو اپنے نفس کا عارف ہے اسے مدح کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتی ، بعض سلف کا قول ہے جب آدمی کی اس کے منہ پر تعریف کی جائے تو اسے چاہئے کہ کہے: (اللهم اغفرلِیْ مَا لا یعلمون ولا تُؤاخِذْنِی بِمَا یقولون وَ اجْعَلْنِی خیرا مِمَّا یَظُنُّون) (کہ اے اللہ میرے وہ قصور معاف فرما جو لوگ نہیں جانتے اور جو وہ میری بابت کہہ رہے ہیں اس پر میرا مواخذہ نہ فرما اور مجھے اس سے بھی بہتر بنا جو وہ میرے بارہ میں ظن رکھتے ہیں) اسے بیہقی نے شعب میں نقل کیا۔

55 - باب مَنْ أَثْنَى عَلَى أَخِيهِ بِمَا يَعْلَمُ (حسبِ علم کسی کی تعریف کرنا)

وَقَالَ سَعْدٌ مَا سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لأَحَدٍ يَمْشِي عَلَى الأَرْضِ إِنَّهُ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ إِلاَّ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَلاَمٍ (سعد کہتے ہیں میں نے نہیں سنا کہ نبی پاک نے زمین پہ چلنے والے کسی کے متعلق یہ کہا ہو کہ وہ جنتی ہے سوائے عبداللہ بن سلام کے)

یعنی یہ جائز اور ماقبل سے مستثنیٰ ہے اس میں ضابطہ یہ ہے کہ مدح میں مجازفت نہ ہو اور ممدوح میں اس وجہ سے کبر و فتنہ کا اندیشہ نہ ہو جیسے ذکر کیا۔ (و قال سعد الخ) یہ ابن ابی وقاص ہیں، یہ حدیث کتاب المناقب میں مناقبِ عبداللہ بن سلام میں موصولا گزری ہے۔

6062 - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ حِينَ ذَكَرَ فِي الإِزَارِ مَا ذَكَرَ قَالَ أَبُو بَكْرٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ إِزَارِي يَسْقُطُ مِنْ أَحَدِ شِقَّيْهِ قَالَ إِنَّكَ لَسْتَ مِنْهُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ص:۳۸۹) .أطرافه 3665، 5783، 5784، - 5791

کتاب اللباس میں یہ اتم سیاق کے ساتھ گزری ہے ایک طریق میں آپ کے ان کی بابت الفاظ ہیں:(إنك لست ممن يفعل ذلك خيلاء) یہ جملۂ مدح میں سے ہے لیکن جب یہ صدقِ محض ہے اور ممدوح (یعنی حضرت ابو بکر) کی بابت یہ اندیشہ نہیں کہ کبر و اعجاب میں مبتلا ہو جائیں گے تو ان کے ساتھ ان کی تعریف کی، یہ منع میں داخل نہیں، اسی قبیل سے وہ سب احادیث جو مناقبِ صحابہ کے ابواب میں گزری ہیں۔

علامہ انور باب (من أثنى على أحد) کے تحت کہتے ہیں اولا مصنف نے کراہتِ تمادُح کا ترجمہ قائم کیا اور جب جانا کہ اس کا اطلاق غیر مراد ہے تو پھر سے ایک باب باندھا تا کہ اس میں استثناء پر دلالت ہو جیسے غیبت اور نمیمہ کی بابت ان کا فعل تھا جہاں انہیں کبائر سے ثابت کرنے کے بعد استثناء کا اثبات کیا۔

- 56 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِى الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾

(ادب و آداب سے متعلق قرآنی تعلیمات)

وَقَوْلِهِ ﴿ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ ﴾ ﴿ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لَيَنْصُرَنَّهُ اللَّهُ ﴾ وَتَرْكِ إِثَارَةِ الشَّرِّ عَلَى مُسْلِمٍ أَوْ كَافِرٍ (اور اسکا فرمان: بے شک تمہاری سرکشی اور ظلم۔ کا وبال۔ تمہارے اپنی جانوں پر ہے، اور کہا: پھر اس پہ ظلم کیا گیا تو اللہ ضرور اسکی مدد کرے گا، اور مسلم ہو یا کافر کسی کے خلاف بھی فساد بھڑکانے کی بابت حکم کا بیان)

غیر ابوذر اور نسفی نے (تذکرون) تک آیت ذکر کی بخاری نے الادب المفرد میں ابوالضحی کے طریق سے نقل کیا کہ شُتیر بن شکل نے مسروق سے ایک مرتبہ کہا:(حَدِّثْ يا أبا عائشة و أصدقك) کہنے لگے کیا تم نے عبداللہ بن مسعود کو یہ کہتے نہیں سنا کہ قرآن میں حلال وحرام اور امر و نہی کیلئے اس آیت سے جامع کوئی آیت نہیں: (إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ وَ إِيْتَاءِ ذِي الْقُرْبىٰ الخ)[النحل: ۹۰] کہنے لگے ہاں! اس کی سند صحیح ہے۔(إنما بَغْيُكُمْ الخ)یعنی بغی کا اثم اور اسکی عقوبت باغی پر ہے یا تو عاجلا یا آجلاً۔(و قوله ثم بُغِيَ عليه الخ) کریمہ اور اصیلی کے نسخوں میں یہی ہے جیسے از روئے تلاوت ہے نسفی اور ابوذر کے ہاں بھی یہی ہے باقیوں کے ہاں: (و من بغى عليه) ہے یہ سبقتِ قلم ہے یا تو مصنف سے یا کسی ناقل سے، اسی طرح جہاں تلاوت کے مطابق ہے وہ بھی یا تو مصنف کی طرف سے ہے یا بعد میں کسی نے اصلاح کر دی، جب تک روایات کسی شئ پر متفق نہ ہوں تیقن سے اگر کوئی مصنف کا وہم قرار دے تو یہ ان سے زیادتی ہوگی، راغب کہتے ہیں بغی(مجاوزة القصد في الشيء) ہے(یعنی حدِ اعتدال کو چھوڑ دینا) تو اس کا بعض محمود اور بعض مذموم ہے تو محمود یہ کہ عدل جو اتیان بالمامور (یعنی جتنا حکم ملے اسی پہ کار بند رہنا) ہے بغیر کمی بیشی کئے، سے تجاوز کرتے ہوئے احسان کا معاملہ کرے یعنی مامور بہ سے بھی زائد، اسی فرض پر ماذون فیہ تطوع کے ساتھ زیادت کرنا ہے جبکہ مذموم یہ کہ عدل سے تجاوز تو کرے مگر (احسان بالزیادت کی طرف نہیں بلکہ) جور کی طرف اور حق سے تجاوز کرے باطل کی

طرف اور مباح سے تجاوز کرے شبہ کی طرف البتہ بغی کا اکثر اطلاق مذموم (معاملات) پر ہے جیسے قرآن میں ارشاد کیا: (إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ)[الشوریٰ : ۴۲] اور فرمایا: (إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ)[یونس: ۲۳] اور فرمایا: (فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ) جب بغی کا اطلاق کر کے مراد اس سے محمود ہو تو اکثر تاء کا اضافہ کیا جاتا ہے جیسے فرمایا: (فَابْتَغُوا عِنْدَ اللّٰهِ الرِّزْقَ) [العنکبوت : ۱۷] اور فرمایا: (وَ إِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَّبِّكَ تَرْجُوهَا) [الإسراء :۲۸] ، دیگر نے کہا بغی ناحق استیلاء ہے اسی سے ہے: (بغى الجرح) جب زخم خراب ہو جائے۔ (و ترك إثارة الشر الخ) پھر نبی اکرم پر کئے گئے جادو کے بارہ میں حضرت عائشہ کی حدیث نقل کی، ابن بطال لکھتے ہیں ان آیات و حدیث اور اس ترجمہ کے مابین وجہ جمع یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب بغی سے منع کیا اور بتلایا کہ بغی کا ضرر صرف باغی کی طرف راجع ہے اور مظلوم کے لئے نصرت کی ضمانت دی تو اب اس پر حق ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس احسان پر اس کا شکر گزار بنے اور وہ باغی سے عفو و درگزر کرے نبی اکرم نے اس کا امتثال کیا اور قدرت کے باوجود اس جادوگر کو کوئی سزا نہ دی اھ، ترجمہ کی آیت و حدیث کے ساتھ اس جہت سے بھی مطابقت محتمل ہے کہ نبی اکرم نے استخراجِ سحر کا ترک اس خشیت سے کیا کہ اس سے شر پھیلے تو آپ عدل کی روش پہ چلے اس لئے کہ اس جادو سے ناشئ ضرر کے اثر سے کوئی شر نہ حاصل ہوا اس کے لئے جو جادو کا متعاطی نہیں ہوا (یعنی جس کا اس میں کوئی کردار نہ تھا) مطلب یہ کہ تا کہ لوگوں کے درمیان شر نہ پھیلے، اور آپ اس قصور وار کے ترکِ عقوبت کے ضمن میں مسلکِ احسان پر چلے جیسا کہ گزرا

ابن تین کہتے ہیں پہلی آیت سے مستفاد یہ ہے کہ اقتران کی دلالت ضعیف ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ایک ہی امر میں عدل و احسان کے درمیان جمع کیا جبکہ عدل واجب اور احسان مندوب ہے بقول ابن حجر یہ عدل اور احسان کی تفسیر پر مبنی ہے سلف نے ان سے مراد میں باہم اختلاف کیا تو کہا گیا عدل (لا إله إلا الله) اور احسان سے مراد فرائض ہیں، یہ بھی قول ہے کہ عدل کلمہ طیبہ اور احسان اخلاص میں ہے، بعض نے کہا عدل خلع الأنداد (یعنی شرک سے اجتناب) اور احسان یہ کہ اللہ کی ایسے عبادت کرو جیسے تم اسے دیکھ رہے ہو، یہ سابقہ کے ہم معنی ہے، بعض نے کہا عدل سے فرائض اور احسان سے مراد نوافل ہیں بعض نے کہا عدل عبادت اور احسان ان میں خشوع ہے، بعض نے کہا عدل انصاف جب کہ احسان تفضّل ہے اسی طرح یہ اقوال بھی ہیں: عدل امتثالِ مامورات اور احسان اجتنابِ منہیات، عدل بذلِ حق (یعنی بجا کہنا اور بجا کرنا) اور احسان ترکِ ظلم ہے، عدل یہ کہ انسان کا باطن اسکے ظاہر کے مطابق ہو اور احسان فضلِ ظاہر ہے، عدل بذل اور احسان عفو ہے، عدل افعال میں اور احسان اقوال میں ہے کئی دیگر اقوال بھی منقول ہیں، ان کی کلام کے لئے اقرب پانچواں اور چھٹا قول ہے، قاضی ابو بکر بن العربی کہتے ہیں عبد اور اس کے رب کے مابین عدل یہ ہے کہ بندہ اس کے اوامر کا امتثال اور نواہی سے اجتناب کرے، عبد اور اس کے نفس کے مابین عدل یہ ہے کہ مزید طاعات کرے اور شبہات و شہوات سے بچے، عبد اور اس کے غیر کے مابین عدل یہ ہے کہ انصاف سے کام لے، راغب کہتے ہیں عدل کی دو اقسام ہیں ایک مطلق ہے عقل جس کے حسن کو مقتضی ہے، یہ کبھی بھی منسوخ نہیں ہوتا اور نہ کسی طور اعتداء کے ساتھ موصوف ہوتا ہے جیسے تم اپنے ساتھ احسان کرنے والے کے ساتھ احسان کرو اور جو تم سے اذیٰ دور کرے تم اس سے کرو اور دوسری قسم جو معروف بالشرع ہے اس میں نسخ داخل ہونا ممکن ہے اور

مقابلۃً یہ اعتداء کے ساتھ بھی موصوف کی جا سکتی ہے جیسے قصاص، ارش (یعنی قصورات میں تاوان عائد کیا جانا) جنایات اور مرتد کا مال ضبط کرنا اسی لئے اللہ تعالیٰ نے کہا: (فَمَنِ اعْتَدیٰ عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْهِ الخ)[البقرۃ :۱۹۴] یہ قسم ہی قولہ تعالیٰ:(إِنَّ اللہَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ الخ) میں مراد ہے کہ عدل مکافات میں مساوات ہے خیر میں ہو یا شر میں اور احسان خیر کا بدلہ اس سے اکثر کے ساتھ اور شر کا ترک یا اس سے اقل کے ساتھ۔

- 6063حَدَّثَنَا الْحُمَیْدِیُّ حَدَّثَنَا سُفْیَانُ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عَائِشَةَ - رضی الله عنها -قَالَتْ مَكَثَ النَّبِیُّ ﷺ كَذَا وَكَذَا یُخَیَّلُ إِلَیْهِ أَنَّهُ یَأْتِی أَهْلَهُ وَلاَ یَأْتِی قَالَتْ عَائِشَةُ فَقَالَ لِی ذَاتَ یَوْمٍ یَا عَائِشَةُ إِنَّ اللَّهَ أَفْتَانِی فِی أَمْرٍ اسْتَفْتَیْتُهُ فِیهِ أَتَانِی رَجُلاَنِ فَجَلَسَ أَحَدُهُمَا عِنْدَ رِجْلَیَّ وَالآخَرُ عِنْدَ رَأْسِی فَقَالَ الَّذِی عِنْدَ رِجْلَیَّ لِلَّذِی عِنْدَ رَأْسِی مَا بَالُ الرَّجُلِ قَالَ مَطْبُوبٌ .یَعْنِی مَسْحُورًا قَالَ وَمَنْ طَبَّهُ قَالَ لَبِیدُ بْنُ أَعْصَمَ قَالَ وَفِیمَ قَالَ فِی جُفِّ طَلْعَةٍ ذَكَرٍ فِی مُشْطٍ وَمُشَاقَةٍ تَحْتَ رَعُوفَةٍ فِی بِئْرِ ذَرْوَانَ فَجَاءَ النَّبِیُّ ﷺ فَقَالَ هَذِهِ الْبِئْرُ الَّتِی أُرِیتُهَا كَأَنَّ رُءُوسَ نَخْلِهَا رُءُوسُ الشَّیَاطِینِ وَكَأَنَّ مَاءَهَا نُقَاعَةُ الْحِنَّاءِ فَأَمَرَ بِهِ النَّبِیُّ ﷺ فَأُخْرِجَ .قَالَتْ عَائِشَةُ فَقُلْتُ یَا رَسُولَ اللَّهِ فَهَلاَّ تَعْنِی تَنَشَّرْتَ فَقَالَ النَّبِیُّ ﷺ أَمَّا اللَّهُ فَقَدْ شَفَانِی وَأَمَّا أَنَا فَأَكْرَهُ أَنْ أُثِیرَ عَلَی النَّاسِ شَرًّا قَالَتْ وَلَبِیدُ بْنُ أَعْصَمَ رَجُلٌ مِنْ بَنِی زُرَیْقٍ حَلِیفٌ لِیَهُودَ

(اس کا سابقہ نمبر دیکھیں) .أطرافه 3175، 3268، 5763، 5765، 7566، - 6391

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔(یعنی مسحور) یہ تفسیر حدیث میں ادراج ہے کتاب الطب میں اس کی شرح کے اثناء اس کی تبیین کی تھی۔

علامہ انور حدیث کے الفاظ :(یُخَیَّل إلیه أنه یأتی أهله ولا یأتی) کی بابت لکھتے ہیں، اس میں تصریح ہے کہ اس جادو کا تعلق خاص طور پر بیویوں کے ساتھ ازدواجی امور سے تھا بعض رواۃ کے نقل کردہ الفاظ سے جو عموم کا توہم ہوتا ہے اسے اس تخصیص پر محمول کیا جائے جیسا کہ کئی دفعہ اس پر تنبیہ کی ہے، (قال مطبوب یعنی مسحور) کی بابت کہتے ہیں جانو کہ معجزہ اور سحر کے درمیان فرق یہ ہے کہ جادو ساحر کی توجہ کی بقاء، اس کے التفات اور اس کے ساتھ اس کے تعلقِ عزیمت کا محتاج ہوتا ہے جب وہ اس سے غافل ہو جائے تو اس کا اثر باطل ہو جائے گا بخلاف معجزہ کے کہ یہ اس سے مستغنی ہے، اس ضمن میں مولانا رومی نے مثنوی میں ایک حکایت ذکر کی ہے کہ ایک لڑکے نے اپنے والد سے حضرت موسیٰ کے بارہ میں پوچھا کہ کیا وہ ساحر ہیں یا کیا ہیں؟ اس نے کہا وہ ساحر نہیں، بیٹا کہنے لگا آپ کو کیسے علم ہوا؟ کہا تم ان کے پاس جاؤ اگر سو رہے ہوں تو ان کا عصا پکڑنا، اگر وہ ساحر ہیں تو ان کا عصا جیسا تھا ویسا ہی رہے گا وگرنہ وہ ثعبان بن جائے گا تو وہ گیا اور عصائے موسیٰ کو جونہی گھسیٹا وہ ثعبان بن گیا اور قریب تھا کہ لڑکا (مارے دہشت کے) ہلاک ہو جاتا ، پھر میں نے جو کہا کہ ساحر کی توجہ کے انقطاع سے جادو باطل ہو جاتا ہے یہ اس کے بعض آثار کے بقا کے منافی نہیں جیسے مرض وصحت،

میری مراد اس کا بطلان ہے کہ اس کی اصل تاثیر تغییرِ ماہیت میں ہے مثلاً کہ دراہم کو دنانیر میں بدل دے تو یہ دراہم دنانیر ہی دکھائی دیتے رہے گے جب تک اس کی توجہ ان کی طرف قائم ہے جب یہ ختم ہو جائے تو اصلی منظر بحال ہو جائے گا، کبھی ہم دیکھتے ہیں کہ وہ خاص ایام میں اپنے سحر کی تجدید کے محتاج ہوتے ہیں تا کہ اثر قوی رہے، (فھلا تعنی تنشرت) کی بابت کہتے ہیں تنشر سے یہاں مراد حدیثِ سحر کا نشر ہے یعنی کہ آپ مسحور تھے اور یہ کہ فلان نے جادو کیا حالانکہ لغت کے اعتبار سے یہ نشرۃ سے ماخوذ ہے جو ترقیہ ہے یعنی دم کے ساتھ جادو کے اثر کا ابطال، تو راوی نے غیر محل میں اس کا استعمال کیا۔

57 - باب مَا يُنْهَى عَنِ التَّحَاسُدِ وَالتَّدَابُرِ (حسد اور غائبانہ برائی بیان کرنے سے نہی)

وَقَوْلِهِ تَعَالَى (وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ) (اور حسد کے شر سے۔ میں پناہ مانگتا ہوں۔ جب وہ حسد کرے)

اکیلے کشمیہنی کے ہاں (عن) کی بجائے (من) ہے۔ (و من شر الخ) اس آیت کے ساتھ اشارہ کیا کہ تحاسُد سے نہی دو یا زائد کے درمیان وقوع پر ہی مقصور نہیں بلکہ حسد مذموم اور منہی عنہ ہے اگرچہ کسی ایک کی جانب سے ہو کیونکہ جب یہ مکافات کے باوجود مذموم ہے تو مفردا بھی بطریق اولی قابلِ مذمت ہے۔

6064 - حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ وَلاَ تَحَسَّسُوا وَلاَ تَجَسَّسُوا وَلاَ تَحَاسَدُوا وَلاَ تَدَابَرُوا وَلاَ تَبَاغَضُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 5143، 6066، - 6724

شیخ بخاری بشر مروزی اور عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ (إیاکم و الظن) خطابی وغیرہ کہتے ہیں مراد عمل بالظن کا ترک نہیں جس کے ساتھ اکثر احکام مُناط (یعنی جڑے ہوئے) ہیں بلکہ مراد ظن کے تحقیق کا ترک ہے جو مظنون بہ کی نسبت ضار ہے، اسی طرح وہ جو دل میں بغیر دلیل کے واقع ہو (یعنی واہمہ) یہ اس لئے کہ اوائلِ ظنون خواطر ہیں جنہیں دور کرنا ممکن نہیں اور جس امر پر قدرت نہیں اس کے ساتھ ہم مکلف بھی نہیں اس کی تائید حدیث: (تجاوزَ الله للأمة عما حَدَّثَتْ به أنفسها) ہے (یعنی اللہ نے دلوں میں اٹھ آنے والے خیالات سے تجاوز کر دیا ہے) یہ مشروحا گزر چکی ہے، قرطبی کہتے ہیں یہاں ظن سے مراد تہمتِ بلا سبب ہے جیسے کوئی کسی پر ارتکابِ فاحشہ کی تہمت دھر دے بغیر اس کے کہ کوئی دلیل یا مقتضائے ظاہر ہو اسی لئے (ولا تجسسوا) کو اس پر معطوف کیا، یہ اس لئے کہ کبھی کسی کے دل میں تہمت کا خیال آتا ہے تو وہ چاہتا ہے کہ اس کی تحقیق کرے اور اس بارے تجسس اور بحث و تمحیص کرے اور سنے تو اس سے منع کیا، یہ حدیث اس آیت کے موافق ہے: (اِجْتَنِبُوْا كَثِيْراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوْا وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً) [الحجرات : ۱۲] عیاض کہتے ہیں اس حدیث سے بعض علماء نے احکام میں اجتہاد و رائے کے ساتھ عمل کرنے کے منع ہونے پر استدلال کیا، محققین نے اسے ایسے ظن پر محمول کیا ہے جو دلیل سے مجرد ہو اور کسی اصل اور تحقیقِ نظر پر مبنی نہ ہو، نووی کہتے ہیں حدیث میں ظن سے مراد وہ نہیں جو اس اجتہاد سے متعلق ہو جو اصلاً احکام سے متعلق ہوتا ہے بلکہ اس

کے لئے اس کے ساتھ استدلال ضعیف یا باطل ہے، اس کا تعاقب کیا گیا کہ اس کا ضعف تو ظاہر ہے مگر بطلان نہیں کہ لفظ اس کے لئے صالح ہے خصوصا اگر اسے محمول کیا جائے اس پر جو عیاض نے المفہم میں ذکر کیا، اس پر مزید بات کرتے ہوئے کہا ظنِ شرعی جو احد الجانبین کی تغلیب ہے یا وہ معنائے یقین میں ہے وہ اس حدیث یا آیت میں مراد نہیں تو اس کے ساتھ ظنِ شرعی کے انکار پر استدلال کرنے والے کی بات قابلِ التفات نہیں، ابن عبدالبر لکھتے ہیں اس کے ساتھ بعض شافعیہ نے بیع میں سدِ ذریعہ کے قائل پر احتجاج کیا ہے تو بیع عینہ کا ابطال کیا وجہِ استدلال مسلمان کی نسبت بدظنی سے نہی ہے تو خرید وفروخت کے کسی معاملہ کو اس کے ظاہر پر ہی محمول کیا جائے گا بقول ابن حجر اس کا تکلف مخفی نہیں، جہاں تک ظن کا یہ وصف کہ وہ اکذب الحدیث ہے حالانکہ تعمدِ کذب جو اصلا کسی ظن کی طرف مستند نہیں اس امر سے اشد ہے جو ظن کی طرف مستند ہے تو اس امر کی طرف اشارہ کہ منہی عنہ ظن وہ جو کسی ایسی شیٔ کی طرف مستند نہیں جس پر اعتماد جائز ہو تو اسے معتمد علیہ اور اصل قرار دے کر اس پر جزم کیا جائے تو اس کا جازم کاذب ہوگا، یہ کاذب سے اشد اس لئے بنا کہ کذب اصل میں مستقبح اور اس کے ذم سے مستغنی ہے بخلاف اس کے کہ اس کا فاعل اپنے زعم میں ایک شیٔ کی طرف مستند ہو تو اس کی ذم میں بطور مبالغہ اور اس سے تنفیر کے لحاظ سے اسے اس طور موصوف کیا کہ وہ اشد الکذب ہے اور یہ اشارہ دیا کہ اس کے ساتھ اغترار (یعنی دھوکہ کھانا) کذبِ محض سے اکثر ہے کیونکہ یہ اکثر مخفی رہتا ہے جب کذبِ محض تو واضح اور عیاں ہوتا ہے۔

(فإن الظن أكذب الخ) ظن کو حدیث کا نام دینے میں اشکال ہوسکتا ہے، جواب دیا گیا کہ مراد امرِ واقع کے ساتھ عدم مطابقت ہے چاہے قول ہو یا فعل اور یہ بھی محتمل ہے کہ مراد وہ جو ظن سے ناشیٔ ہو تو ظن کو مجازا اس کے ساتھ موصوف کیا۔(ولا تحسسوا الخ) ایک لفظ حاء اور دوسرا جیم کے ساتھ ہے، دونوں میں ایک تاء محذوف ہے اسی طرح بقیہ مناہی میں بھی جو اس حدیث میں مذکور ہیں، خطابی کہتے ہیں اس کا مفہوم یہ ہے کہ لوگوں کے عیوب کا تتبع اور ان بارے بحث وتحیص نہ کیا کرو، اللہ تعالیٰ نے حضرت یعقوب کی بات نقل کی: (إِذْهَبُوْا فَتَحَسَّسُوْا مِنْ يُوْسُفَ وَ أَخِيْهِ)[يوسف : ۸۷] قرآن مجید میں حاء کے ساتھ جو لفظ ہے وہ حاسہ سے ہے یعنی حواس خمسہ میں سے کسی کے ساتھ (محسوس کرنا یا پتہ لگانا) جیم کے ساتھ جَس سے ہے ہاتھ کے ساتھ کسی چیز کو ٹٹولنا کے معنی میں، وہ بھی حواسِ خمسہ سے ہے اس لحاظ سے حاء کے ساتھ اعم ہوا، ابراہیم حربی کہتے ہیں دونوں ہم معنی ہیں بقول ابن انباری ثانی کا ذکر تاکیداً ہے جیسے عرب کہتے ہیں: (بُعْداً و سُحطاً)، بعض نے کہا جیم کے ساتھ ان کی عورات (یعنی پوشیدہ امور) کا تتبع و بحث اور حاء کے ساتھ لوگوں کی باتیں سننا اور ان پر کان لگانا، اسے اوزاعی نے یحیی بن ابوکثیر جو صغار تابعین میں سے ہیں، سے نقل کیا بعض نے کہا جیم کے ساتھ بواطن الامور (پوشیدہ امور) کا تتبع ہے اور اکثر اس کا استعمال شر میں ہوتا ہے جبکہ حاء کے ساتھ ان امور کا جو حاسہِ اُذن وعین کے ساتھ مدرک ہوتے ہیں قرطبی نے اسے ترجیح دی، بعض نے کہا جیم کے ساتھ کسی شخص کا کسی غیر کی خاطر تتبع کرنا اور حاء کے ساتھ اپنے لئے اس کا تتبع اور پیچھا کرنا، یہ ثعلب نے اختیار کیا، تجسس کی اس نے نہی سے یہ امر مستثنی ہے کہ کسی کو مثلا ہلاکت سے بچانے کا یہی ایک طریقہ متعین ہو کہ انتظامیہ کو کسی مجرم کی بابت اطلاع دینا، قتل وزنا اور دیگر جرائم کے سلسلہ میں تو اس صورت میں تجسس مشروع ہے، اسے نووی نے الاحکام السطانیۃ میں ماوردی سے نقل کیا اور اس کی تحسین کی، انہوں نے لکھا محتسب کو نہیں چاہئے کہ وہ غیر ظاہر محرمات کے بارہ میں سن گن کرے خواہ اس کے ظن پر غالب ہو کہ اندرون خانہ کچھ مشتبہ امور ہیں ماسوائے اس مذکورہ صورت کے (

کہ بڑے جرائم بالخصوص کسی پر زیادتی وظلم کا اندیشہ ہو)۔

(ولا تحاسدوا) حسد یہ ہے کہ آدمی کسی حقدار شخص سے زوالِ نعمت کی تمنا کرے، یہ اس بات سے اعم ہے کہ وہ اس زوال کے لئے سعی کرے یا نہیں، اگر کرے تو وہ (حاسد ہونے کے ساتھ ساتھ) باغی (یعنی ظالم) بھی ہے، اگر اس ضمن میں کوششیں نہ کیں اور نہ اس خواہش کا اظہار کیا اور نہ اسبابِ کراہت کی تاکید میں سبب بنا جس سے مسلمان کو منع کیا گیا ہے تو یہ محلِ بحث ونظر ہے! اگر اس سے اس کے لئے مانع اس کا عجز ہے بایں طور اگر قدرت ہوتی تو ضرور کوشش کرتا تب آثم ہے اور اگر اس سے مانع تقوی ہے تب معذور سمجھا جا سکتا ہے کیونکہ اس قسم کے خیالات نفسانی خواطر ہیں بسا اوقات جنہیں دور کرنے کی استطاعت نہیں ہوتی تو اس کے مجاہدہ میں یہی کافی ہے کہ ان خواطر پر عمل پیرا نہ ہوا اور نہ اس کا ایسا کوئی ارادہ ہوا، عبدالرزاق نے معمر عن اسماعیل بن امیہ سے (مرفوعاً) نقل کیا کہ تین ایسی باتیں ہیں جن سے کوئی بھی محفوظ نہیں: (الطيرة و الظن و الحسد) (یعنی نحوست لینا، بدظنی اور حسد) کہا گیا یا رسول اللہ ان سے مخرج کیا ہے؟ فرمایا: (إذا تَطَيَّرْتَ فلا ترجع و إذا ظننت فلا تُحَقِّقْ و إذا حَسَدْتَ فلا تَبْغِ) (یعنی نحوست پکڑتے ہوئے واپس نہ لوٹ آؤ۔ بلکہ جاری رہو۔ اگر ظن لاحق ہو تو اسکی تحقیق میں نہ پڑو اور اگر حاسدانہ جذبات آئیں تو اس وجہ سے کسی پہ زیادتی نہ کرو) حسن بصری سے منقول ہے کہ کوئی آدمی ایسا نہیں جس میں حسد نہ ہو لیکن جو اس (یعنی خیال) سے تجاوز کر کے بغی وظلم کا ارتکاب نہیں کرتا تب اس کا اسے کوئی نقصان نہیں۔

(و لا تدابروا) خطابی کہتے ہیں (اس کا معنی ہے) ایک دوسرے کا ہجران نہ کرو، یہ (تولية الرجل الآخر دبره) سے ماخوذ ہے یعنی ایک دوسرے سے اعراض کرنا، بقول ابن عبدالبر اعراض کو مدابرہ اس لئے کہا گیا کہ جو بغض رکھے وہ اعراض کرتا ہے اور جو اعراض کرتا ہے وہ دوسرے سے پیٹھ (یعنی رخ) پھیر لیتا ہے باہم محبت کرنے والے اس کے بالعکس ہوتے ہیں، بعض نے کہا اس کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی دوسرے پر مستاثر (یعنی اپنے آپ کو ترجیح دینے والا) نہ بنے مستاثر کو متدبر اس لئے کہا جاتا ہے کہ جب وہ دوسرے سے کسی شئ کے ساتھ مستاثر ہوتا ہے تو گویا پیٹھ پھیر لیتا ہے، مازری کہتے ہیں تدابر کا معنی معادات (دشمنی) ہے، کہا جاتا ہے: (دابرته أي عاديته)، عیاض نے نقل کیا اس کا معنی ہے باہم لڑائی جھگڑے نہ کرو، اول اولی ہے مالک نے مؤطا میں اسے اس کے اخص کے ساتھ مفسر کیا اور یہ حدیثِ باب زہری کے حوالے سے اسی سند کے ساتھ نقل کر کے لکھا: (ولا أحسب التدابر إلا الإعراض عن السلام) (یعنی میرا خیال ہے تدابر سے مراد سلام کہنے سے اعراض کرنا ہے) کہ اپنا چہرا اس سے پھیر لے گویا بقیہ حدیث کے الفاظ: (يلتقيان فيعرض الخ) سے اس کا اخذ کیا تو سمجھے کہ ان سے سلام کا صدور یا ایک سے اعراض کا رافع ہے، اس بارے مزید ایضاح باب (الهجرة) میں آئے گا اس کی تائید حسین بن حسن مروزی کی ابن مبارک کی کتاب البر والصلة پر زیادات میں صحیح سند کے ساتھ حضرت انس سے نقل کردہ روایت سے ملتی ہے جس میں کہا تدابر تصارم ہے (یعنی قطع تعلق)۔

(ولا تباغضوا) یعنی اسبابِ بغض اختیار نہ کرو کیونکہ بغض ابتداء ہی واقع نہیں ہوتا بعض نے کہا مراد ایسی اہواءِ مضلہ سے نہی جو تباغض کو متقاضی ہوں بقول ابن حجر بلکہ یہ اہواء سے اعم کے لئے ہے کیونکہ اہواء کا تعاطی اس کی ایک قسم ہے، حقیقتِ تباغض یہ ہے کہ دو کے مابین اس کا وقوع ہو، کبھی مطلقا بھی ہوتا ہے جب کوئی ایک ہی اس کے ساتھ ملوث ہو، اس سے مذموم وہ ہے جو غیر اللہ میں ہو

کیونکہ اس کی ذات کے لئے کسی سے تباغض تو واجب ہے اور اس کا فاعل ثواب کا مستحق اس وجہ سے جو اللہ کے حق کی تعظیم کی اگرچہ دونوں یا ان میں سے ایک اللہ کے نزدیک اہلِ سلامت میں سے ہوں جیسے فقہی اختلافات کی بناء پر ایک دوسرے سے بغض کہ مثلاً کسی عالم کے اجتہاد نے اسے ایک ایسے اعتقاد پر منتج کیا جو دوسرے کے اجتہاد کے منافی ہے تو اس وجہ سے اس نے اس سے بغض کیا تو اللہ کے ہاں یہ معذور ہے۔

(وكونوا عباد الله الخ) منادیٰ مضاف کا اسلوب ہے مسلم نے ابوصالح عن ابی ہریرہ کی روایت کے آخر میں: (كما أمركم الله) کا اضافہ بھی کیا قتادہ عن انس کے حوالے سے بھی ان کی روایت اس کی مثل ہے، یہ جملہ ماسبق کی تعلیل کے مشابہ ہے گویا جب تم ان منہیات کا ترک کرو گے تو باہم بھائی بھائی بن جاؤ گے اس کا (عکسی) مفہوم یہ ہوا کہ اگر ان کا ترک نہ کیا تب ایک دوسرے کے دشمن بنوگے، (كونوا إخوانا) کا معنی ہے کہ ایسے اسباب اختیار کرو جو تمہارے درمیان اخوت قائم کریں، (عباد الله) میں حرفِ نداء محذوف ہے اس میں اشارہ ہے کہ تم سب اللہ کے عبید ہو تو تم پر واجب ہے کہ اس وجہ سے باہم بھائی بھائی بنو، قرطبی کہتے ہیں معنی یہ کہ شفقت و رحمت، محبت و مساوات اور ایک دسرے کی خیرخواہی و معاونت کے ضمن میں نسبی بھائیوں کی طرح ہو جاؤ، مسلم کی ذکر کردہ زیادت (كما أمركم الله) اس بات کا اظہار ہے کہ یہ مطلوبہ اخوت ان سابق الذکر اوامر کے ساتھ انعقاد پذیر ہوسکتی ہے، یہ اخوت کے معانی کے جامع ہیں اللہ کی طرف ان کی نسبت اس لئے کہ نبی اکرم اللہ کی طرف سے مبلغ ہیں احمد نے بسند حسن ابوامامہ سے مرفوعا روایت کیا: (لا أقول إلا ما أقول) اور محتمل ہے کہ (كما أمركم الله) سے اس آیت کی طرف اشارہ ہو: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ) [الحجرات: ١٠] کہ اس میں اس حالت کی خبر ہے جو اہلِ ایمان کے لئے مشروع ہے تو یہ بمعنی امر ہے

ابن عبدالبر کہتے ہیں حدیث بغضِ مسلم، اس سے اعراض اور قطع تعلقی کی تحریم کو متضمن ہے بغیر شرعی ذنب کے اور یہ کہ اسے عطا کی گئیں نعمتوں کے سبب اس سے حسد کیا جائے اور حکم دیا کہ ایک دوسرے کے ساتھ نسبی بھائیوں کا سا معاملہ کرو اور کسی کے عیوب کا تتبع اور تعقیب نہ کیا جائے اس ضمن میں حاضر و غائب کے مابین کوئی تفرقہ نہیں بلکہ ان کثیر امور میں مردہ بھی زندہ کے ساتھ مشترک ہے، تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں عبدالرزاق کی معمر عن ہمام کے طریق سے اس روایت میں: (ولا تنافسوا) بھی مزاد ہے یہ اعرج عن ابی ہریرہ کی روایت میں بھی ہے آمدہ باب میں اس بارے موجود اختلافِ الفاظ کا ذکر ہوگا، مسلم کے ہاں ابوصالح عن ابو ہریرہ کی روایت میں: (كما أمركم الله) آخر میں ہے جیسا کہ بیان کیا، انہی کی علاء بن عبدالرحمٰن عن ابیہ عن ابی ہریرہ سے اسی روایت میں ہے: (ولا يَبِعُ بعضُكم على بيع بعض) اس زیادت کو کتاب البیوع میں مفردا بھی ایک اور سند سے تخریج کیا ہے اس کا مثل ابوسعید مولی عامر بن کریز عن ابی ہریرہ سے روایت میں ہے اس میں (إخوانا) کے بعد یہ زیادت بھی ہے: (المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره)، آگے ہے کہ آدمی کیلئے یہی شر کافی ہے کہ اپنے مسلمان بھائی کو حقیر سمجھے ہر مسلمان، دوسرے مسلمان پر حرام ہے اس کا خون، مال اور اس کی عزت، تقوی یہاں ہے اور فرمایا: (الله لا ينظر إلى أجسادكم ولا إلى صوركم و لكن ينظر إلى قلوبكم) اسے بھی حضرت ابو ہریرہ سے مفردا تخریج کیا ہے، بخاری نے جعفر بن ربیعہ عن اعرج کے طریق سے اسی روایت میں ایک اور زیادت بھی ذکر کی ہے جس کا بیان آمدہ باب میں کروں گا، مولیٰ عامر کے طریق سے مذکورہ روایت حضرت ابو ہریرہ کی اس

حدیث کے ضمن میں میرے حسبِ مطالعہ سب سے جامع طریق ہے گویا کبھی اسے مختصرا اور کبھی بتمامہ تحدیث کیا کرتے تھے کئی رواۃ نے اسے کئی احادیث کی شکل میں مفرق کر دیا ابن ماجہ کی کتاب الزہد میں اس کے بعض مفرق حصے نقل کئے گئے ہیں، یہ ایک عظیم حدیث ہے جو کئی فوائد وآداب کے ذکر پر مشتمل ہے۔

- 6065حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ ؓ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لاَ تَبَاغَضُوا وَلاَ تَحَاسَدُوا وَلاَ تَدَابَرُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا وَلاَ يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ .طرفه - 6076

ترجمہ: انس بن مالک کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا ایک دوسرے سے بغض وحسد نہ رکھو نہ غیر موجودی میں کسی کی برائی کرو اور اے اللہ کے بندو بھائی بھائی بن جاؤ اور کسی مسلم کیلئے حلال نہیں کہ اپنے بھائی کے ساتھ تین دن سے زائد کٹی رکھے۔

(لا تباغضوا الخ) اصحابِ زہری کے حفاظ نے ان سے انہی تینوں کے ذکر پر اقتصار کیا عبدالرحمٰن بن اسحاق نے ان سے اس میں: (ولا تنافسوا) کا اضافہ بھی کیا اسے ابن عبدالبر نے التمہید میں اور خطیب نے المدرج میں ذکر کیا ہے، کہتے ہیں سعید بن ابومریم نے بھی مالک عن ابن شہاب سے یہی کہا، خطیب اور ابن عبدالبر کہہ چکے ہیں کہ سعید نے مالک سے مؤطا وغیرہ میں تمام رواۃ کی مخالفت کی ہے انہوں نے حدیثِ انس میں یہ کلمہ ذکر نہیں کیا یہ دراصل ان کے ہاں حدیثِ مالک میں ابوزناد کے طریق سے ہے یعنی درجِ ذیل حدیث، تو ابن ابومریم نے حدیثِ انس کی اسناد میں اسے مدرج کر دیا، حمزہ کنانی نے بھی کہا کہ مجھے نہیں علم کہ سوائے سعید کے کسی نے حدیثِ انس میں مالک سے یہ ذکر کیا ہو، تین ابواب کے بعد حکمِ تہاجر بارے کلام آ رہی ہے اور حدیثِ انس میں واقع زیادت پر تنبیہ بھی۔

- 58 باب ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلاَ تَجَسَّسُوا ﴾
(بدظنی اور تجسس سے ممانعت)

نسخہ ابوذر سے لفظِ باب ساقط ہے۔

- 6066حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ وَلاَ تَحَسَّسُوا وَلاَ تَجَسَّسُوا وَلاَ تَنَاجَشُوا وَلاَ تَحَاسَدُوا وَلاَ تَبَاغَضُوا وَلاَ تَدَابَرُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا

.أطرافه 5143، 6064، - 6724

ترجمہ: ابوہریرہؓ راوی ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا ہے تم اپنے آپ کو بدگمانی سے بچاؤ کیونکہ بدگمانی بڑی جھوٹی بات ہے اور (کسی کے عیبوں کی) تلاش اور جستجو نہ کرو اور آپس میں حسد اور ترکِ ملاقات نہ کرو اور نہ ایک دوسرے سے بغض رکھو بلکہ اللہ کے بندے اور ایک دوسرے کے بھائی بھائی بن کر رہو۔

ابن بطال اور ان کی تبع میں ابن تین نے دعوی کیا کہ اس کے تحت حدیثِ انس لائے ہیں یعنی سابقہ باب والی پھر ابن

بطال نے مہلب سے نقل کیا کہ ترجمہ کے ساتھ اس کی مطابقت اس جہت سے ہے کہ بعض امورِ حسد سوئے ظن کا نتیجہ ہوتے ہیں بقول ابن تین یہ اس طرح کہ دونوں اس کے افعال کی (فاسد) تاویل کرتے ہیں اور علی أسوأ التاویل اس سے حسد کرتے ہیں، بہر حال جن نسخوں سے میں واقف ہوں ان سب میں حدیثِ انس سابقہ باب ہی کے تحت ہے اور اس میں کوئی اشکال نہیں ۔ (ولا تناجشوا) بخاری کے میرے زیرِ مطالعہ سب نسخوں میں یہی ہے، نجش سے مراد صرف قیمت بڑھانے کیلئے بولی میں شریک ہونا جبکہ خرید نے کا ارادہ نہیں (عام طور سے مالک کی ملی بھگت سے ایسا ہوتا ہے) اس کا بیان وحکم کتاب البیوع میں گزرا ہے، مالک سے تمام روایات میں (ولا تنافسوا) ہے دارقطنی نے بھی مؤطآت میں یہی نقل کیا ابن وہب، معن، ابن قاسم، اسحاق بن عیسی بن طباع، روح بن عبادہ، یحی بن یحی تمیمی، قعنبی، یحی بن بکیر، محمد بن حسن، محمد بن جعفر ورکانی، ابو مصعب اور ابو حذافہ کے طرق سے، یہ سب مالک سے، اسی طرح ابن عبد البر نے بھی یحی بن یحی لیثی وغیرہ کے حوالے سے مالک سے یہی لفظ نقل کیا اسی طرح ابو سعید مولی عامر بن کریز سے بھی، تو اس میں حضرت ابو ہریرہ پر اختلاف کیا گیا ہے، پھر ابو صالح پر بھی اور ممتنع نہیں کہ مالک پر بھی ہو البتہ مجھے ایسی شیئ ملی ہے جس سے عبد اللہ بن یوسف کی اس روایت کی تقویت ملتی ہے، یہ بعید امر ہے کہ سب تو ایک لفظ پر مجتمع ہوں اور ایک راوی کسی اور لفظ کے نقل میں منفرد ہو اور وہ محفوظ بھی ہو، میں نے یہ حدیث اپنے مستخرج اسماعیلی کے نسخہ میں اصلاً ہی نہیں پائی تو علم نہیں کہ ان پر یا ان کے نسخہ سے ساقط ہوگئی، اسے ابو نعیم نے مستخرج میں ورکانی عن مالک سے تخریج کیا اور جماعت کی طرح ہی نقل کیا:(و لا تنافسوا) لیکن آخر میں لکھا بخاری نے اسے عبد اللہ بن یوسف عن مالک سے تخریج کیا ہے ان کا ذکر کردہ لفظ ذکر نہیں کیا تو میں نہیں جانتا کیا ان کے نسخہ میں جماعت کی طرح ہے یا اس طرح جو ہمارے پاس ہے مگر اس کے بیان کے ساتھ اعتناء نہ کیا، میں نے کسی کو نہیں دیکھا کہ اس مقام پر توجہ دلائی ہو حتی کہ حمیدی نے اسے صرف بخاری کے حوالے سے جعفر بن ربیعہ عن اعرج عن ابی ہریرہ سے نقل کیا، یہ طریق کتاب النکاح کے اوائل میں گزرا ہے اور اس میں یہ مختلف فیہ لفظ نہ تھا البتہ وہاں(إخوانا) کے بعد یہ عبارت تھی:(ولا یخطب الرجل علی خطبة أخیه حتی ینکح أو یترك)اور لکھا کہ بخاری نے اسے مالک کے حوالے سے بھی تخریج کیا ہے تو اس سند ومتن کے ساتھ بغیر اس لفظ کے جو یہاں زیر بحث ہے، نقل کیا اور لکھا بخاری نے اسے کتاب الادب میں بھی نقل کیا،

ابو مسعود غافل رہے لیکن انہوں نے ذکر کیا کہ شعیب عن ابی زناد سے اس کا اخراج کیا ہے مگر اس میں اسے نہیں پایا مگر شعیب عن زہری عن انس سے، حمیدی کہتے ہیں اور بخاری نے اسے ہمام عن ابی ہریرہ سے بھی نحوہ نقل کیا ہے اسی طرح طاؤس عن ابو ہریرہ کی روایت بھی روایتِ اعرج کی طرح ہے! ابن حجر کے بقول طاؤس کی روایت کتاب الفرائض میں آئے گی، حمیدی کہتے ہیں مسلم نے اسے مالک عن ابی زناد سے بھی تخریج کیا جس مین (ولا تنافسوا) ہے کہتے ہیں یہ متفق علیہ روایات میں سے ہے نہ کہ بخاری کے افراد سے، گویا اپنے آپ پر اس کا استدراک کیا، اس غرض یہ کہ حمیدی نے باوجود اپنے تتبع واعتناء کے اس لفظ بارے موجود اس اختلاف پر بحث نہیں کی اسی طرح ابن عبد البر بھی اس سے غافل رہے اور یہ التمہید میں ان کی شرط پر ہے اسی طرح دارقطنی نے بھی (نظر انداز کیا) اگر اس کے لئے متفطن ہوتے تو غرائبِ مالک میں اسے ذکر کرتے جیسا کہ حسبِ عادت اس جیسی روایات اس میں ذکر کی ہیں لیکن اس سے متعرض نہیں ہوئے تو شائد یہ بخاری کے بعد کسی ناقلِ بخاری کی تغییر سے ہو۔

59 - باب مَا يَكُونُ مِنَ الظَّنِّ (حسبِ ظن کوئی بات کہنا)

نسفی کے ہاں یہی ہے ابوذر کی کشمیہنی سے اور ابن بطال کے ہاں بھی یہی ہے جبکہ قابسی اور جرجانی کے ہاں (ما یکرہ) اور باقیوں کے نسخوں میں (ما یکون) ہے، اول سیاقِ حدیث کے پیش نظر الیق ہے۔

6067 - حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَا أَظُنُّ فُلاَنًا وَفُلاَنًا يَعْرِفَانِ مِنْ دِينِنَا شَيْئًا قَالَ اللَّيْثُ كَانَا رَجُلَيْنِ مِنَ الْمُنَافِقِينَ .طرفه - 6068

ترجمہ: حضرت عائشہؓ کہتی ہیں نبی اکرم نے فرمایا میرا نہیں گمان کہ فلاں فلاں (جو دو شخص ہیں) وہ ہمارے دین کی کوئی بھی بات جانتے ہو، بقول لیث دونوں منافق تھے۔

(فلانا وفلانا) ان کے ناموں سے واقف نہ ہو سکا۔ (یعرفان الخ) داؤدی لکھتے ہیں لیث کا قول (کہ وہ منافق تھے) بعید ہے نبی اکرم تمام منافقوں کو جانتے نہ تھے، یہی کہا، دیگر نے کہا کہ حدیث کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت نہیں کیونکہ ترجمہ میں اثباتِ ظن جبکہ حدیث میں نفیِ ظن ہے! جواب یہ ہے کہ حدیث میں نفیِ ظنِ نفی کیلئے ہے نہ کہ نفیِ ظن کیلئے! لہذا اس کے اور ترجمہ کے درمیان کوئی تنافی نہیں حاصلِ ترجمہ یہ ہے کہ اس قسم کی بات جو حدیثِ ہذا میں واقع ہوئی منہی عنہ ظن میں سے نہیں کیونکہ یہ اسی حال سے جو ان دو اشخاص کا تھا، مقامِ تحذیر میں ہے اور نہی صحیح الدین مسلمان کی بابت بدظنی کا شکار ہونے سے ہے، ابن عمر کا قول ہے ہم جب کسی آدمی کو نمازِ عشاء سے (مسلسل) غائب پاتے تو اس کی بابت برا گمان کرتے اس کا مفہوم ہے کہ یہ خیال کرتے کہ کسی امرِ سیئ کے سبب ہی غائب ہوتا ہوگا جس کا تعلق یا تو اسکے بدن سے (کہ بیمار وغیرہ ہے) یا اس کے دین سے ہے (کہ منافق ہو گیا ہے)۔

6068 - حَدَّثَنَا ابْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ بِهَذَا وَقَالَتْ دَخَلَ عَلَيَّ النَّبِيُّ ﷺ يَوْمًا وَقَالَ يَا عَائِشَةُ مَا أَظُنُّ فُلاَنًا وَفُلاَنًا يَعْرِفَانِ دِينَنَا الَّذِي نَحْنُ عَلَيْهِ

.طرفه - 6067 (سابقہ، اس میں ہے کہ مجھ سے یہ بات کہی تھی)

60 - باب سَتْرِ الْمُؤْمِنِ عَلَى نَفْسِهِ (اپنے آپ کی پردہ پوشی)

یعنی جب کسی سے کچھ قصور واقع ہو تو یہ اس کے لئے مشروع ومندوب ہے۔

6069 - حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنِ ابْنِ أَخِي ابْنِ شِهَابٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ كُلُّ أُمَّتِي مُعَافًى إِلاَّ الْمُجَاهِرِينَ وَإِنَّ مِنَ الْمَجَانَةِ أَنْ يَعْمَلَ الرَّجُلُ بِاللَّيْلِ عَمَلاً ثُمَّ يُصْبِحَ وَقَدْ سَتَرَهُ اللَّهُ فَيَقُولَ يَا فُلاَنُ عَمِلْتُ الْبَارِحَةَ كَذَا وَكَذَا وَقَدْ

بَاتَ يَسْتُرُهُ رَبُّهُ وَيُصْبِحُ يَكْشِفُ سِتْرَ اللّٰهِ عَنْهُ .

ترجمہ: ابوہریرہؓ کہتے ہیں میں نے رسول اکرم سے سنا، فرماتے تھے کہ میری ساری امت (کے گناہ) معاف ہیں مگر اعلانیہ گناہ کرنے والے اور اعلانیہ کرنے کی یہ بات ہے کہ رات کو کوئی شخص کوئی گناہ کا کام کرے اور صبح کو باوجود اس امر کے کہ اللہ نے اس کی پردہ پوشی کی ہو مگر وہ کہتا پھرے کہ اے فلاں! میں نے رات کو یہ یہ کیا حالانکہ رات کو اس کے پروردگار نے اسکی پردہ پوشی کی تھی مگر صبح کو اللہ کے پردہ کو اُس نے اپنے اوپر سے اٹھا دیا۔

شیخ بخاری اویسی ہیں۔ (عن ابن أخي الخ) یہ محمد بن عبداللہ بن مسلم زہری ہیں مستخرج ابونعیم کی ایک اور طریق کے ساتھ انہی شیخ بخاری سے روایت میں ان کا نام مذکور ہے۔ (ابراهيم بن سعد عن محمد بن عبد الله) یعنی ابراہیم بن سعد نے خود بھی زہری سے نقلِ روایات کیا ہے تو کئی دفعہ بالواسطہ تحدیث کیا کرتے تھے جیسے یہاں کیا۔ (معافی) فائے مفتوح کے ساتھ مقصور ہے اور عافیت سے اسم مفعول ہے، یہ یا تو اس معنی میں: (عفا الله عنه) یا پھر: (سلمه الله و سلم منه) یعنی اللہ اسے اور اس سے سلامت رکھے۔ (إلا المجاهرين) اکثر نے اسی طرح کہا مسلم میں اور اسماعیلی وابونعیم کی متخرجوں میں بھی یہی یعنی نصب کے ساتھ ہے نسفی کے نسخہ میں (المجاهرون) ہے اسی پر ابن بطال اور ابن تین نے شرح کی اور لکھا اسی طرح واقع ہے اور بصریوں کے نزدیک درست اس کا منصوب ہونا ہے کوفیوں نے استثنائے منقطع میں رفع جائز قرار دیا ہے، بقول ابن مالک اس پر (إلا) بمعنی (لكن) ہے اسی پر ابن کثیر اور ابوعمرو کی اس آیت: (وَلَا يَلْتَفِتْ مِنكُمْ أَحَدٌ إِلَّا امْرَأَتُكَ) مخرج کی گئی ہے ای (لكن امرأتك) کہ اسے بھی وہی عذاب پہنچنے والا ہے جو انہیں! یہاں بھی اسی طرح کا معنی ہے ای (لكن المجاهرون بالمعاصي لا يعافون) تو مجاہرون مبتدا اور خبر محذوف ہے، کرمانی کہتے ہیں حقِ کلام نصب ہے الا یہ کہ کہا جائے عفو بمعنی ترک ہے اور یہ ایک نوع کی نفی ہے، محصلِ کلام یہ کہ امت کے ہر فرد کے گناہوں سے عفو کی جاسکتی ہے اور یہ کہ اس کا مواخذہ نہ ہو سوائے فاسقِ معلِن کے اھ، اسے انہوں نے طیبی کی تحریر کا اختصار کیا، انہوں نے ذکر کیا کہ المصابیح کے نسخہ میں لکھا ہوا ہے کہ (المجاهرون) رفع کے ساتھ ہے مگر اس کا حق نصب ہے بعض شراحِ مصابیح نے جواب دیا کہ آپ کے قول (معافی) سے مستثنیٰ ہے وہ جو کہ نفی کے معنی میں ہے یعنی میری تمام امت کے ذمہ گناہ نہیں (إلا المجاهرون) بقول طیبی اظہر یہ معنی کیا جانا ہے کہ غیبت میں میری امت کے سب افراد چھوٹ جائیں گے مگر مجاہرون، عفو بمعنی ترک ہے اور اس میں معنائے نفی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: (وَ يَأْبَى اللّٰهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ) [التوبة: ۳۲] مجاہر جو اپنے گناہ کو ظاہر کرے اور اللہ نے اس کے جن گناہوں پر پردہ ڈالا ہوا تھا انہیں سرِ عام بیان کرے، نووی لکھتے ہیں جو اپنے فسق یا بدعت کا جہر کرے اسکے اس جہر کا ذکر جائز ہے (یعنی یہ غیبت شمار نہ ہوگی) محتمل ہے کہ اس حدیث میں (مجاہر) بمعنی (جهرَ به) ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ وہ ظاہرِ مفاعلہ پر ہو یعنی باہم ایک دوسرے کو اپنے گناہوں کی بابت آگاہ کرنا اور اس بارے باتیں کرنا، فاعل کے ساتھ تعبیر میں نکتۂ مبالغہ ہے بقیہ حدیث اول احتمال کی مؤید ہے۔

(و إن من المجاهرة) ابن سکن اور کشمیہنی کے ہاں یہی ہے اسی کے مطابق ابن بطال نے شرح کی باقیوں کے ہاں (المجانة) ہے، یعقوب بن ابراہیم بن سعد کی روایت میں ہے: (و إن من الإجهار) مسلم کے ہاں بھی یہی ہے ان کی ایک روایت میں (الجهار) ہے تو اس طرح ہمیں چار الفاظ ملتے ہیں ان میں اشہر (الجهار) ہے پھر تقدیمِ ہاء اور دونوں کے شروع میں الف کی

زیادت، اسماعیلی کہتے ہیں مجھے نہیں علم کہ میں نے کسی حدیث میں یہ لفظ سنا ہو یعنی ماسوائے اس حدیث کے، عیاض کے بقول مسلم میں عذری اور سجری کے ہاں (الإجهار) اور فارسی کے ہاں (الإهجار) ہے، آخر میں یہ لکھتے ہیں: (وقال زهير الجهار) یہ روایات ابن سفیان اور ابن ابو ماہان عن مسلم کے طریق سے ہیں ابن سفیان سے ایک اور روایت میں زہیر کے حوالے سے (الهجار) ہے بقول عیاض جہار، إجہار اور مجاھرۃ سب درست ہیں بمعنی ظہور و اظہار، کہا جاتا ہے: (جهر و أجهر بقوله وقراء ته) جب ظاہر کرے اور علانیہ پڑھے کیونکہ اولا یہ (إلا المجاهرون) کی تفسیر کی طرف راجع ہے، کہتے ہیں جہاں تک (المجانة) کا تعلق ہے تو یہ تصحیف ہے اگر چہ معنی کے لحاظ سے یہاں بعید نہیں کیونکہ ماجن وہ جو اپنے امور میں مستہتر ہو (یعنی جو شرم وحیا بالائے طاق رکھ دے) اور اسے جو وہ کہہ رہا ہے یا جو اس کی بابت کہا جا رہا ہے، کی کوئی پرداہ نہ ہو ابن حجر کے بقول بلکہ ظاہراً یہ روایت راجح ہے کیونکہ اسکے بعد ہے کہ کوئی شک نہ کرے کہ یہ مجاہرت سے ہے تو اس کے اعادۂ ذکر میں کوئی بڑا فائدہ نہیں، جو روایت (المجانة) کے لفظ کے ساتھ ہے تو وہ ایک زائد معنی کا فائدہ دیتی ہے وہ یہ کہ جو مجاہرت بالمعصیت کرتا ہے وہ مُجّان میں سے ہے (ماجن کی جمع) اور مجانت شرعاً وعرفاً مذموم ہے تو گویا اظہار بالمعصیت کرنے والا دو محذور امور کا مرتکب ہوا: اظہارِ معصیت اور فعلِ مجان کے ساتھ تشبہ، عیاض کہتے ہیں اور جو اہجار ہے تو وہ فحش، خناء (یعنی بدزبانی) اور کثرت گوئی ہے یہ مجانت کے معنی کے قریب ہے کہا جاتا ہے: (أهجر في كلامه) گویا یہ بھی جہار یا اجہار سے تصحیف ہے اگر چہ معنی کے لحاظ سے (اس مقام سے) بعید نہیں، جہاں تک ہجار ہے تو وہ لفظاً اور معناً بعید ہے کیونکہ ہجار حبل یا وتر (یعنی تانت) ہے جس کے ساتھ اونٹ کا ہاتھ (یعنی گھٹنہ) باندھا جاتا ہے یا وہ حلقہ ہے (یعنی اکھاڑا) جہاں نیزہ بازی کی مشق کروائی جاتی ہے اور یہاں یہ مناسبِ مقام نہیں، بقول ابن حجر بلکہ یہ بھی صحیح المعنی ہے کیونکہ کہا جاتا ہے: (هجر و أهجر) جب فحش گوئی کرے تو یہ (جهر و أجهر) کی مثل ہے تو جو یہاں صحیح ہوا اس میں بھی صحیح ہوا، ہجار کے بمعنی حبل و وتر استعمال سے لازم نہیں کہ وہ ہجر سے بطورِ مصدر استعمال نہ کیا جائے۔

(البارحة) شبِ گزشتہ کو کہتے ہیں اس کی اصل ہے: (برح إذا زال) (یعنی جب زوال ہو جائے)، امر بالستر میں ایک حدیث وارد ہے جو بخاری کی شرط پر نہیں اور یہ ہے حدیثِ ابن عمر مرفوع: (احتسبوا هذه القاذورات التى نهى اللهُ عنها فمَنْ أَلَمَّ بشيءٍ منها فَلْيَسْتَتِرْ بِستر الله) ( ) اسے حاکم نے تخریج کیا موطا میں بھی زید بن اسلم کے حوالے سے مرسلاً منقول ہے، ابن بطال کہتے ہیں جہر بالمعصیت میں اللہ، اس کے رسول اور صالح اہلِ ایمان کے حق کا استخفاف اور ان کیلئے ایک قسم کا عناد ہے جبکہ ان کی پردہ پوشی میں اس استخفاف سے سلامتی ہے کیونکہ معاصی اپنے مرتکبین کیلئے باعثِ ذلت ہیں اور اگر موجبِ حد والا کوئی گناہ ہو تب سرِ عام حد لگے گی وگرنہ کوئی تعزیری سزا ہوگی اور اگر صرف اللہ کا حق ہی متمحض ہو (یعنی پردہ پوشی کر کے معاملہ اللہ پر چھوڑ دیں) تو وہ اکرم الاکرمین ہے اور اس کی رحمت اس کے غضب پر سبقت لے گئی ہے تو جب دنیا میں اس کے گناہ پر پردہ ڈالے رکھا تو (إن شاء الله) آخرت میں بھی اسے رسوا نہ کرے گا اور جو مجاہر ہے اس نے یہ سب کچھ ضائع کر ڈالا اسی کے ساتھ اس حدیثِ باب کے بعد حدیث النجویٰ کے ایراد کی مناسبت ظاہر ہوتی ہے، ترجمہ کے ساتھ اس کی مطابقت اس جہت سے باعثِ اشکال ہے کہ ترجمہ مومن کے اپنے نفس کی پردہ پوشی کے ذکر میں قائم کیا جبکہ حدیث میں اللہ کی طرف سے مومن کی پردہ پوشی کا ذکر ہے! جواب یہ ہے کہ حدیث مجاہر

بالمعصیت کی ذم میں مصرح ہے تو یہ مستتر کی مدح کو مستلزم ہے پھر یہ بھی کہ اللہ کا پردہ پوشی کرنا خود مومن کی اپنے آپ کی پردہ پوشی ہے تو جس نے اظہارِ معصیت اور اس کی مجاہرت کا قصد کیا اس نے اللہ کے غضب کو دعوت دی تو وہ اس کا بھرم نہ رکھے گا اور جس نے اللہ سے اور بندوں سے حیاء کرتے ہوئے خود اپنی پردہ پوشی کی اللہ اس کے عیوب کی پردہ پوشی کر کے اس پر احسان فرمائے گا، بعض نے کہا بخاری اس حدیث کو اس ترجمہ کے تحت ذکر کر کے اپنے مذہب کی تقویت کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ بندوں کے افعال اللہ کی مخلوق ہیں۔

- 6070 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ مُحْرِزٍ أَنَّ رَجُلاً سَأَلَ ابْنَ عُمَرَ كَيْفَ سَمِعْتَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ فِي النَّجْوَى قَالَ يَدْنُو أَحَدُكُمْ مِنْ رَبِّهِ حَتَّى يَضَعَ كَنَفَهُ عَلَيْهِ فَيَقُولُ عَمِلْتَ كَذَا وَكَذَا فَيَقُولُ نَعَمْ وَيَقُولُ عَمِلْتَ كَذَا وَكَذَا فَيَقُولُ نَعَمْ فَيُقَرِّرُهُ ثُمَّ يَقُولُ إِنِّي سَتَرْتُ عَلَيْكَ فِي الدُّنْيَا فَأَنَا أَغْفِرُهَا لَكَ الْيَوْمَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۶۳۴) .أطرافه 2441، 4685، - 7514

(عن صفوان الخ) شیبان عن قتادہ کی روایت میں (حدثنا صفوان) ہے تفسیر سورہ ہود میں اس پر تنبیہ گزری، یہ مازنی بصری ہیں ان کی بخاری میں دو احادیث ہیں دوسری بدء الخلق میں عمران بن حصین سے گزری انہیں کئی اور مقامات میں بھی ذکر کیا ہے۔ (أن رجلا الخ) ہمام عن قتادہ کی المظالم میں گزری صفوان سے روایت میں تھا کہ میں ابن عمر کے ساتھ ان کا ہاتھ پکڑے ہوئے جا رہا تھا۔۔۔ تفسیر سورہ ہود کی روایتِ سعید اور ہشام عن قتادہ میں تھا کہ ابن عمر طواف میں مشغول تھے کہ ایک آدمی سامنے ہوا، اس سائل کے نام کا علم نہ ہو سکا لیکن ممکن ہے وہ سعید بن جبیر ہوں طبرانی نے ان کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابن عمر سے کہا: (حدثنی) تو یہی حدیث ذکر کی۔

(کیف سمعت) سعید اور ہشام کی روایت میں تھا: (فقال یا أبا عبد الرحمن) یہ ابن عمر کی کنیت تھی۔ (فی النجوی) یہ جو آدمی صرف اپنے آپ کو سناتے ہوئے بات کرتا ہے (یعنی خود کلامی) غیر کو نہیں سناتا یا کسی کے ساتھ چپکے سے باقیوں سے چھپاتے ہوئے کوئی بات کرے، راغب کہتے ہیں: (ناجیتہ إذا ساررتہ) اس کی اصل یہ ہے کہ (أن تخلو فی نجوۃ مِن الأرض)(یعنی جو کسی بلند زمین میں خلوت اختیار کرے) بعض نے کہا اس کی اصل (النجاۃ) سے ہے اور یہ: (أنْ تنجو بسِرِّك مِنْ أنْ يُطَّلَعَ علیہ)(یعنی اپنے راز کی حفاظت کر کے راہِ نجات پانا) نجوی کا اصل مصدر ہے کبھی بطورِ وصف بھی استعمال ہوتا ہے تو کہا جاتا ہے: (ھو نجویٰ و ھم نجویٰ) یہاں مراد مناجات ہے جو قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کی مومنوں کے ساتھ واقع ہوگی، کرمانی کہتے ہیں اس پر نجوی کا اطلاق اس لئے ہوا کہ اس کے بالمقابل وہاں اللہ تعالیٰ کفار کے ساتھ علی رؤوس الاشہاد ہم کلام ہوگا۔

(یدنو أحدکم الخ) سعید بن ابو عروبہ کی روایت میں ہے: (یدنو المؤمن مِن ربہ) مراد اللہ تعالیٰ سے قربِ کرامت اور علوِ مرتبت پر مبنی قریب ہونا۔ (حتی یضع کنفہ) ای جانِبہ ، کنف ستر کو بھی کہتے ہیں یہاں وہی مراد ہے، اول اللہ کے حق میں مجاز ہے جیسے کہا جاتا ہے: (فلانٌ فی کنف فلان) یعنی اس کی حمایت و ذمہ میں ہے (یہاں فاضل محشی لکھتے ہیں مجاز کا ادعاء کہ کنف بمعنی جانب ہے مردود اور باطل ہے درست یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے ۔حقیقۃً ۔کنف ثابت ہے جیسا کہ صحیح احادیث میں اس

کا ذکر ہے مثلا حدیثِ باب، سلف کے ہاں کنف کے معانی میں سے: ناحیہ، ستر اور حجاب بھی ہے لہذا اس کی حقیقۃً اللہ تعالی سے نفی اور تعطیل کیلئے اس میں مجاز کے ادعاء کی ضرورت نہیں کیونکہ یہ اللہ تعالی اور اس کے اسماء وصفات کے حق میں جائز نہیں بلکہ اس کے لئے اس کا اثبات واجب ہے اس نحو پر جو اس کی ذات کے لائق ہے بغیر تعطیل وتحریف، تمثیل اور تکلیف کے جیسے باقی صفات بھی)، عیاض کہتے ہیں بعض نے اس میں نہایت بھونڈی طرح تصحیف کر دی اور نون کی بجائے تاء کے ساتھ کہا، روایتِ صحیحہ کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ سعید بن جبیر کی روایت میں: (یجعلہ فی حجابہ) ہے ہمام کی روایت میں یہ زیادت بھی کی: (و سترہ)۔

(فیقول عملت الخ) ہمام کی روایت میں ہے: (أ تعرف ذنب کذا و کذا ؟)، سعید اور ہشام کی روایت میں ہے: (فیُقَرِّرُہ بذنوبہ) (یعنی اس سے گناہوں کا اقرار کرائے گا) سعید بن جبیر کی روایت میں ہے کہ وہ اسے فرمائے گا اپنا صحیفہ پڑھو تو وہ پڑھے گا اور ایک ایک گناہ کا اعتراف کروائے گا اور کہے گا: (أ تعرف أ تعرف)۔ (فیقول نعم) ہمام کی روایت میں اضافہ کیا: (أیْ وَ رَبِّ) سعید و ہشام کی روایت میں ہے: (فیقول أعرف)۔

(ثم یقول إنی سترتھا الخ)، سعید بن جبیر کی روایت میں ہے (اللہ کی باتیں سن کر بندۂ مومن دائیں بائیں دیکھے گا تو) وہ فرمائے گا فکر نہ کرو میں نے دنیا میں پردہ پوشی کی ہے تم آج میرے ستر میں ہو تمہارے ذنوب پر میرے سوا کوئی اور مطلع نہ ہو پائے گا ہمام، سعید اور ہشام نے اپنی روایات میں یہ اضافہ کیا: (فیعطیٰ کتابَ حسناتہ) سعید اور ہشام کی روایتوں کے بعض طرق میں (فیطوی) ہے (یعنی بجائے: فیعطی کے) یہ خطا ہے، سعید بن جبیر کی روایت میں ہے: (اذھب فقد غفرتُھا لك)، تینوں کے ہاں ہے: (و أما الکافر و المنافق) بعض کے ہاں: (الکفار و المنافقون) ہے سعید و ہشام کی روایتوں میں ہے اور جو کافر ہے اسے علی الاعلان پکارا جائے گا اور کہا جائے گا یہ لوگ وہ ہیں جنہوں نے اپنے رب پر جھوٹ باندھا: (کَذَبُوا عَلیٰ رَبِّھِمْ أَلَا لَعْنَۃُ اللّٰہِ عَلَی الظَّالِمِیْن) تفسیرِ سورہ ہود میں گزرا کہ اَشہاد جمع شاہد ہے جیسے اصحاب/ صاحب، اس کی واحد شہید بھی آتی ہے جیسے شریف/ اشراف، مہلب کہتے ہیں حدیث سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالی روزِ قیامت اپنے بندوں کے گناہوں کا ستر کر کے ان پر تفضُّل کرے گا اور جس کے چاہے گا گناہ معاف فرما دے گا بخلاف ان حضرات کے قول کے جو اہلِ ایمان پر وعید کے نفاذ کے قائل ہیں اس لئے کہ اس حدیث میں ان لوگوں سے جن پر اللہ تعالی اپنا کنف وستر ڈالے گا کسی کا ما سوائے کفار ومنافقین کے استثناء نہیں کیا، ان لوگوں سے علی الاعلان مخاطب ہوا جائے گا، ابن حجر کہتے ہیں بخاری نے بھی اس کا استشعار کیا تو کتاب المظالم میں یہ اور اس کے ساتھ یہ حدیثِ ابی سعید وارد کی تھی کہ مومن جب آگ سے بچ بچا کر آگے جائیں گے تو جنت اور دوزخ کے درمیان ایک پل پر روک لئے جائیں گے وہاں دنیا کے باہمی زیادتیوں کا تقاص (یعنی ایک دوسرے کو بدلہ لے کر دیا جانا) ہوگا: (یتقاصون) حتی کہ جب پاک صاف ہو جائیں گے تب دخولِ جنت کا اذن ملے گا، تو اس حدیث نے دلالت کی کہ ابن عمر کی حدیث میں مذکور ذنوب سے مراد وہ جو بندے اور رب کے مابین ہیں (یعنی حقوق اللہ سے متعلق ہیں) نہ کہ جو مظالمِ عباد سے متعلق ہوں وہ اس مذکورہ حدیث کے اقتضاء سے مقاصصت کے عمل سے گزریں گے، حدیثِ شفاعت دال ہے کہ بعض عاصی اہلِ ایمان معذب بالنار ہوں گے پھر شفاعت کی وجہ سے دوزخ سے نکلیں گے جیسا کہ کتاب الایمان میں اس کی تقریر گزری تو مجموع احادیث سے دلالت ملتی ہے کہ روزِ قیامت عاصی اہلِ

ایمان دوقسم کے ہوں گے: ایک وہ جن کی معصیت حقوق اللہ میں ہوگی تو حدیثِ ابن عمر سے ثابت ہوا کہ یہ قسم مزید دوقسموں پر ہیں ایک جن کی معصیت پر دنیا میں پردہ پڑا رہا ہوگا تو ایسے لوگ قیامت کے دن بھی اللہ تعالی کی طرف سے پردہ پوشی سے نوازیں جائیں گے وھو المنطوق (ظاہر ہے یہ جن کے بارہ میں مشیتِ خداوندی ہوگی)، دوسری قسم وہ جنہوں نے دنیا میں مجاہرت بالمعصیت کیا تھا تو حدیثِ ابن عمر کی رو سے ایسوں کے ساتھ معاملہ سابق الذکر کے برعکس ہوگا، دوسری قسم وہ جن کی معصیت حقوق العباد کی بابت تھی تو یہ بھی مزید ذیلی قسموں پر ہیں ایک وہ جن کی سیآت کا پلڑا ان کی حسنات کے پلڑے سے بھاری ہوگا تو یہ آگ کے سزاوار ہوں گے پھر آخر کار شفاعت کی رو سے وہاں سے نکالے جائیں گے، دوسری قسم وہ جن کی حسنات وسیآت برابر ہوں گی تو یہ تب تک داخلِ جنت نہ ہوں گے جب تک تقاص کے عمل نہ گزریں گے جیسا کہ حدیثِ ابوسعید کی دلالت ہے، یہ سب ان صحیح احادیث کے مدلول علیہ کی بناء پر (آگے فتح کی عبارت ہے: أن یفعلہ باختیارہ، بقول محشی أن کے بعد مسودہ میں کچھ خالی جگہ ہے) وگرنہ اللہ پر کسی کا زور نہیں وہ جو چاہے اپنے بندوں کے ساتھ کرے۔

61 - باب الْكِبْرِ (تکبر وغرور)

وَقَالَ مُجَاهِدٌ ﴿ ثَانِيَ عِطْفِهِ ﴾ مُسْتَكْبِرٌ فِي نَفْسِهِ عِطْفُهُ رَقَبَتُهُ (مجاہد: ثانی عطفہ کی تفسیر میں کہتے ہیں اپنے آپ میں بڑا بننا، عطف گردن کو کہتے ہیں۔ یعنی گردن اکڑانا)

کبر کاف کی زیر، بائے ساکن اور آخر میں راء کے ساتھ، راغب کہتے ہیں کبر، تکبر اور استکبار متقارب المعنی ہیں کبر سے مراد انسان کی خود پسندی کی حالت کہ اپنے آپ کو دوسروں سے بڑا خیال کرے، اس سے اعظم یہ کہ اپنے رب پر تکبر کرے کہ قبولِ حق اور توحید وطاعت کے ساتھ اسکے لئے اِذعان (یعنی جھک جانے) سے ممتنع ہو، تکبر دو وجہوں پر وارد ہے ایک یہ کہ افعالِ حسنہ محاسن الغیر سے زائد ہوں اسی وجہ سے اللہ سبحانہ نے خود اپنی ذات کو تکبر کے ساتھ موصوف کیا ہے، دوم یہ کہ اس کے لئے وہ متکلف ہو (یعنی بتکلف اظہارِ تکبر کرے) اور ایسی چیزوں کا اظہار کرے جو اس میں نہیں، یہ عامۃ الناس کا وصف ہے جیسے فرمایا: (كَذٰلِكَ يَطْبَعُ اللّٰهُ عَلٰى قَلْبِ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ) مستکبر بھی اس کا مثل ہے، غزالی لکھتے ہیں کبر دو قسموں پر ہے اگر اعضاء پر یہ ظاہر ہو تو کہا جائے گا: (تَكَبَّرَ) وگرنہ کہا جائے گا: (فی نفسہ کِبر) (یعنی اس کے نفس میں کبر ہے) اصل وہی جو نفس میں ہو اور وہ ہے (الاستروح إلی رؤیۃ النفس) (یعنی خود پسندی) کبر کی وجہ سے وہ اپنے آپ کو دوسروں سے ممتاز تصور کرتا ہے اسی سے یہ عجب سے منفصل ہے: (فمَن لم یخلق إلا وحدہ یتصور أن یکون معجبا لا متکبرا) (یعنی جو نہیں پیدا کیا گیا مگر اکیلا تو متصور ہے کہ وہ معجِب ہو نہ کہ متکبر)۔

(و قال مجاہد الخ) اسے فریابی نے موصول کیا ابن ابی حاتم نے علی بن ابی طلحہ عن ابن عباس سے آیت: (ثَانِيَ عِطْفِهِ) کی تفسیر میں نقل کیا: (قال: مستکبرا فی نفسہ) قتادہ سے ناقل ہیں: (قال: لاوِی عنقہ) (یعنی گردن کو۔ تکبر سے۔ موڑنے والا) سدی سے: (مُعرِض من العظمۃ) نقل کیا (یعنی خبطِ عظمت میں مبتلا) ابوصخر مدنی کے بقول محمد بن کعب کہا کرتے تھے کہ یہ وہ آدمی جو کہے: (ھذا شیءٌ ثَنَیتُ علیہ رجلی) (یعنی یہ ایک محاورہ ہے اگر کوئی کسی شیٔ کو نہ کرنا چاہے تو کہتا ہے میں نے

اس پہ اپنا پاؤں موڑا) تو عطف سے مراد رِجل ہے ابوصخر کہتے ہیں عرب کہتے ہیں کہ عطف گردن ہے، ابن ابی حاتم نے ایک اور طریق کے ساتھ مجاہد سے نقل کیا کہ اس کا نزول نضر بن حارث کے بارہ میں ہوا تھا۔

- 6071حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا مَعْبَدُ بْنُ خَالِدٍ الْقَيْسِيُّ عَنْ حَارِثَةَ بْنِ وَهْبٍ الْخُزَاعِيِّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَلاَ أُخْبِرُكُمْ بِأَهْلِ الْجَنَّةِ كُلُّ ضَعِيفٍ مُتَضَاعِفٍ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللَّهِ لأَبَرَّهُ أَلاَ أُخْبِرُكُمْ بِأَهْلِ النَّارِ كُلُّ عُتُلٍّ جَوَّاظٍ مُسْتَكْبِرٍ

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ص:۶۶۴) .طرفاه 4918، - 6657

اس کی شرح تفسیر سورہ ن والقلم میں گزری ہے اس کے ایراد سے غرض یہ بیان کرنا کہ متکبر اہلِ نار میں سے ہے۔(ألا أخبركم بأهل الجنة؟ كل ضعيف الخ) کل مرفوع ہے کیونکہ تقدیرِ کلام ہے:(هم كل ضعيف الخ) اہل سے اسے بدل قرار دینا جائز نہیں۔

- 6072 وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ أَخْبَرَنَا حُمَيْدٌ الطَّوِيلُ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ قَالَ كَانَتِ الأَمَةُ مِنْ إِمَاءِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ لَتَأْخُذُ بِيَدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَتَنْطَلِقُ بِهِ حَيْثُ شَاءَتْ

ترجمہ: انس کہتے ہیں مدینہ کی کوئی لونڈی بھی آتی اور نبی پاک کا ہاتھ مبارک پکڑ کر اپنے کام سے جہاں چاہتی آپ کو لے جاتی۔

شیخ بخاری ابن ابی نجیح المعروف بابن طباع ہیں، یہ ابوجعفر بغدادی نزیلِ اذنہ ہیں، ثقہ اور ہشیم کی حدیث کے عالم تھے حتی کہ ابن مدینی کا قول ہے کہ میں نے یحی قطان اور ابن مہدی کو دیکھا ان سے حدیثِ ہشیم کی بابت استفادہ کرتے تھے، ابوحاتم کہتے ہیں کہ یہ ثقہ و مامون ہیں انہیں ان کے بھائی اسحاق بن عیسی پر ترجیح دی، اسحاق محمد سے بڑے تھے ابوداؤد کہتے ہیں فقیہہ بھی تھے اور انہیں تقریبا چالیس ہزار احادیث حفظ تھیں، ۲۲۴ھ میں انتقال کیا ابوداؤد نے ان سے بلاواسطہ نقل کیا ہے ترمذی نے شمائل میں اور نسائی اور ابن ماجہ نے بھی ان سے احادیث تخریج کیں مگر بالواسطہ، بخاری میں ان کا ذکر دو مقامات میں ہے دوسری روایت کتاب الحج میں گزری وہاں بھی(قال) کے لفظ کے ساتھ نقل کی، حماد کہتے ہیں کسی بھی نسخہِ بخاری میں بخاری کی ان سے تصریح بالتحدیث نہیں دیکھی ابونعیم نے اس کی تخریج کے بعد لکھا بخاری نے انہیں بلا روایت ذکر کیا ہے اسماعیلی نے لکھا:(قال البخاري قال محمد بن عيسى) تو سند کے بغیر ذکر کیا، ابونعیم پر بھی اس کا مخرج تنگ ہوا تو اپنی مستخرج میں اسے بخاری ہی کے حوالے سے نقل کیا، مسند احمد میں وہ اس کے وجود سے غافل رہے احمد نے اس کی اس میں شیخ محمد بن عیسی یعنی ہشیم سے تخریج کی ہے بخاری نے احمد بن حنبل کے طریق سے اس لئے عدول کیا کہ محمد بن عیسی کی روایت میں حمید کی طرف سے تصریحِ تحدیث ہے بخاری حمید کی صرف وہی روایات تخریج کرتے ہیں جن میں تحدیث کی صراحت ہو جبکہ ان (یعنی امام احمد) کے ہاں یہ (أنبأنا حميد عن أنس) کے لفظ سے ہے۔

(فتنطلق به الخ) احمد کی روایت میں ہے:(فتنطلق به في حاجتها) ان کی علی بن زید عن انس کے طریق سے ہے کہ اہلِ مدینہ کی ولائد (یعنی لونڈیوں) میں سے کوئی ولیدہ آتی نبی اکرم کا ہاتھ مبارک پکڑ لیتی آپ ہاتھ نہ چھڑواتے، جہاں چاہتی لے

جاتی، اخذ بالید کے ذکر سے مقصود اس کا لازم ہے یعنی رفق وانقیاد (یعنی نرمی اور حسنِ سلوک سے پیش آنا) یہ تواضع میں کئی انواع مبالغہ پر مشتمل ہے: اولا آدمی کی بجائے عورت کا ذکر کیا، پھر آزاد کا نہیں لونڈی کا پھر عمومی انداز اختیار کیا کہ کوئی سی بھی لونڈی، اخذ بالید کے ساتھ تعبیر میں غایتِ تصرف کی طرف اشارہ ہے کہ حتی کہ اگر اسے مدینہ سے باہر بھی کوئی کام درپیش ہوتا اور آپ کی مدد کی ضرورت ہوتی تو آپ انکار نہ کرتے، یہ آپ کی مزید تواضع اور سب انواعِ کبر سے براءت پر دال ہے، ذمِ کبر اور مدحِ تواضع میں کئی احادیث ہیں اصح ترین میں سے جو مسلم نے ابن مسعود سے نقل کی نبی اکرم سے بیان کرتے ہیں کہ فرمایا جس کے دل میں ذرہ برابر بھی کبر ہوگا وہ جنت میں داخل نہ ہوگا، یہ سن کر کہا گیا آدمی کو اچھا لگتا ہے کہ اس کا لباس اور جوتے اچھے ہوں (کیا یہ بھی کبر ہے؟) فرمایا کبر: (بطرُ الحق و غمط الناس) ہے غمط ازدراء واحتقار کو کہتے ہیں (یعنی عیب نکالنا اور حقیر سمجھنا) اسے حاکم نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (الکبر مَنْ بطر الحق و ازدرَی الناس) یہ سائلِ مذکور محتمل ہیں کہ ثابت بن قیس ہوں طبرانی نے بسند حسن ان سے روایت کیا کہ انہوں نے اس بارے آنجناب سے سوال کیا تھا، اسی طرح انہوں نے سواد بن عمرو سے بھی یہی نقل کیا کہ انہوں نے بھی اس بابت سوال کیا تھا، عبد بن حمید نے ابن عباس سے مرفوعا روایت کیا کہ آپ نے فرمایا کبر: (السفہ عن الحق وغمص الناس) ہے، کہا یا نبی اللہ یہ کیا ہے؟ فرمایا سفہ یہ ہے کہ تمہارا کسی کے ذمہ مال ہو تو وہ مکر جائے تو کوئی اسے اللہ سے ڈرنے کا کہے تو وہ اِباء (یعنی انکار) کرے اور غمص یہ ہے کہ وہ (شامخاً بانفہ) (یعنی ناک سکیڑتا ہوا) آئے ضعفاء اور فقراء قسم کے لوگوں کو دیکھے تو نہ انہیں سلام کہے اور نہ حقیر جانتے ہوئے ان کے ساتھ بیٹھنا گوارا کرے ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے۔ ابن حبان اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا، حضرت ثوبان عن النبی ﷺ سے بیان کیا کہ جو شخص فوت ہوا اور وہ کبر، خیانت اور قرض سے بری تھا تو جنت میں داخل ہوا احمد اور ابن ماجہ۔ ابن حبان نے صحیح قرار دیا، نے حضرت ابوسعید سے مرفوعا روایت نقل کی کہ (مَنْ تَواضعَ لِلّٰہ درجةً رَفَعَه اللهُ درجة حتى يجعله الله فى أعلىٰ عِلِّيِّين و مَنْ تَكَبَّرَ عَلَى الله درجة وَضَعَهُ اللهُ درجة حتى يجعله أسفَلَ السّافلين) طبرانی نے اوسط میں ابن عمر سے مرفوعاً روایت کیا: (إيّاكم و الكبر فإن الكبر يكون فى الرجل و إن عليه العباءة) (یعنی تکبر سے بچو کہ تکبر انسان پر چادر کی طرح ہوتا ہے [یعنی تکبر چادر کی مانند گھیر لیتا ہے) اس کے رواۃ ثقات ہیں ابن بطال نے طبری سے نقل کیا کہ ان احادیث میں کبر سے مراد کفر ہے بدلیل آپ کے قول (علی اللہ) کے پھر کہا اس بات سے انکار نہیں کہ غیر اللہ کی نسبت استکبار بھی کبر سے ہو لیکن یہ اس معنی سے جو ہم نے کہا، خارج ہے کیونکہ اپنے رب پر کبر کا معتقد (یعنی مرتکب) اللہ کی مخلوق کی نسبت استکبار واقتصار میں اشد ہوگا اھ، مسلم نے عیاض بن حمار سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے فرمایا اللہ نے میری طرف وحی کی ہے کہ (امت کو بتلائیں کہ) تم تواضع اختیار کرو کہ کوئی کسی پر زیادتی نہ کرے تو امر بالتواضع گویا نہی عن کبر ہے کیونکہ وہ اس کی ضد ہے اور یہ کفر وغیرہ سے اعم ہے

مسلمان کے حق میں اس کی تاویل کی بابت اختلافِ اقوال ہے تو کہا گیا مراد یہ کہ جنت میں اولین داخل ہونے والوں میں سے وہ نہ ہوگا بعض نے کہا بغیر مجازاۃ (یعنی سزا بھگتے) کے جنت میں داخل نہ ہوگا، یہ بھی ایک قول ہے کہ اس کی جزا ہی یہی ہے کہ وہ جنت میں داخل نہ ہو لیکن اسے اللہ تعالیٰ عفو و درگزر سے بھی نواز سکتا ہے ایک قول ہے کہ یہ موردِ زجر وتغلیظ میں ہے اس کا ظاہر غیر مراد ہے بعض نے کہا اس کا معنی یہ ہے کہ اس حال میں داخلِ جنت نہ ہوگا کہ اس کے دل میں کبر ہے اسے خطابی نے نقل کیا نووی نے اسے

ضعیف قرار دیا اور بجا کہا کیونکہ حدیث کبراور متکبر کی ذم میں ہے نہ کہ اہلِ جنت کے جنت میں دخول کی صفت کے بیان میں، طیبی کہتے ہیں مقام مقتضی ہے کہ کبر کو باطل کا ارتکاب کرنے والے پر محمول کیا جائے اس لئے کہ تحریر الجواب یہ کہ اگر استعمالِ زینت اللہ کی نعمت کے اظہار کی غرض سے ہے تو یہ جائز یا مستحب ہے اور اگر اس بطر کیلئے ہے جو تسفیہِ حق تحقیرِ ناس اور اللہ کی راہ سے روکنے کا موجب ہو تو یہ مذموم ہے۔

- 62 باب الْهِجْرَةِ (بائیکاٹ کرنا)

وَقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَا يَحِلُّ لِرَجُلٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلَاثٍ (اسکا ترجمہ کچھ قبل گزرا)

ہجرۃ سے یہاں مراد آدمی کا کسی سے قطع کلامی کرنا، اس کا اصل معنی ترک ہے فعلاً ہو یا قولاً، یہاں ترکِ وطن اور اس کے حکم کا بیان مقصود نہیں کہ اس کا محل و مقام گزر چکا۔ (و قول النبی) اسے اسی باب میں حضرت ابو ایوب سے موصول کیا ہے یہاں اس امر کی تبیین کرنا چاہتے ہیں کہ اس کا عموم اس امر کے ساتھ مخصوص ہے کہ بلا وجہ اور بلا موجب کسی کا ہجران کرے بقول نووی علماء نے کہا ہے کہ مسلمانوں کے درمیان بالنص تین راتوں سے زائد ہجران اور قطع کلامی حرام ہے اور اس کا مفہوم یہ ہوا کہ تین دن تک مباح ہے، یہ اس لئے کہ ناراضی اور غصہ آدمی کی جبلت سے ہے تو اس مدت کی مسامحت کی گئی تا کہ وہ رجوع کرے اور یہ عارض اس سے زائل ہو، ابو عباس قرطبی کہتے ہیں اعتبار تین راتوں کا ہے حتی کہ اگر (مثلا) دن کے اثناء قطع کلامی کا آغاز کیا تو دن کا یہ بعض حصہ ملغیٰ ہے اور آمدہ رات سے آغاز سمجھا جائے گا اور عفو تیسری رات ختم ہوگی بقول ابن حجر اس ضمن میں اعتبارِ لیالی کے ساتھ جزم جمود ہے، باب (ما نهى عن التحاسد) میں شعیب کی روایت سے حدیثِ ابو ایوب میں (ثلاثة أيام) کے الفاظ گزرے ہیں تو معتمد یہی ہے کہ تین ایام مع راتوں کے مراد ہیں تو جہاں مطلق لیال کا ذکر ہے وہاں ایام بھی اور جہاں ایام کا لفظ ہے وہاں لیال بھی مراد ہیں تو اگر مثلا بروز ہفتہ ظہر سے یہ ہجران شروع ہوا تو اس کا آخر وانتہاء منگل کے روز ظہر کا وقت ہوگا الغائے کسر بھی محتمل ہے اور اول عدد اس دن (جب جھگڑا ہوا) یا رات کے آغاز سے بھی ہو سکتا ہے۔

6073و 6074و - 6075حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي عَوْفُ بْنُ مَالِكِ بْنِ الطُّفَيْلِ هُوَ ابْنُ الْحَارِثِ وَهُوَ ابْنُ أَخِي عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ لِأُمِّهَا أَنَّ عَائِشَةَ حُدِّثَتْ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الزُّبَيْرِ قَالَ فِي بَيْعٍ أَوْ عَطَاءٍ أَعْطَتْهُ عَائِشَةُ وَاللَّهِ لَتَنْتَهِيَنَّ عَائِشَةُ أَوْ لَأَحْجُرَنَّ عَلَيْهَا فَقَالَتْ أَهُوَ قَالَ هَذَا قَالُوا نَعَمْ قَالَتْ هُوَ لِلَّهِ عَلَيَّ نَذْرٌ أَنْ لَا أُكَلِّمَ ابْنَ الزُّبَيْرِ أَبَدًا فَاسْتَشْفَعَ ابْنُ الزُّبَيْرِ إِلَيْهَا حِينَ طَالَتِ الْهِجْرَةُ فَقَالَتْ لَا وَاللَّهِ لَا أُشَفِّعُ فِيهِ أَبَدًا وَلَا أَتَحَنَّثُ إِلَى نَذْرِي فَلَمَّا طَالَ ذَلِكَ عَلَى ابْنِ الزُّبَيْرِ كَلَّمَ الْمِسْوَرَ بْنَ مَخْرَمَةَ وَعَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ الْأَسْوَدِ بْنِ عَبْدِ يَغُوثَ وَهُمَا مِنْ بَنِي زُهْرَةَ وَقَالَ لَهُمَا أَنْشُدُكُمَا بِاللَّهِ لَمَّا أَدْخَلْتُمَانِي عَلَى عَائِشَةَ فَإِنَّهَا لَا يَحِلُّ لَهَا أَنْ تَنْذُرَ قَطِيعَتِي فَأَقْبَلَ بِهِ

الْمِسْوَرُ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ مُشْتَمِلَيْنِ بِأَرْدِيَتِهِمَا حَتَّى اسْتَأْذَنَا عَلَى عَائِشَةَ فَقَالاَ السَّلاَمُ عَلَيْكِ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ أَنَدْخُلُ قَالَتْ عَائِشَةُ ادْخُلُوا قَالُوا كُلُّنَا قَالَتْ نَعَمِ ادْخُلُوا كُلُّكُمْ وَلاَ تَعْلَمُ أَنَّ مَعَهُمَا ابْنَ الزُّبَيْرِ فَلَمَّا دَخَلُوا دَخَلَ ابْنُ الزُّبَيْرِ الْحِجَابَ فَاعْتَنَقَ عَائِشَةَ وَطَفِقَ يُنَاشِدُهَا وَيَبْكِي وَطَفِقَ الْمِسْوَرُ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ يُنَاشِدَانِهَا إِلاَّ مَا كَلَّمَتْهُ وَقَبِلَتْ مِنْهُ وَيَقُولاَنِ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَمَّا قَدْ عَلِمْتِ مِنَ الْهِجْرَةِ فَإِنَّهُ لاَ يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلاَثِ لَيَالٍ فَلَمَّا أَكْثَرُوا عَلَى عَائِشَةَ مِنَ التَّذْكِرَةِ وَالتَّحْرِيجِ طَفِقَتْ تُذَكِّرُهُمَا نَذْرَهَا وَتَبْكِي وَتَقُولُ إِنِّي نَذَرْتُ وَالنَّذْرُ شَدِيدٌ فَلَمْ يَزَالاَ بِهَا حَتَّى كَلَّمَتِ ابْنَ الزُّبَيْرِ وَأَعْتَقَتْ فِي نَذْرِهَا ذَلِكَ أَرْبَعِينَ رَقَبَةً وَكَانَتْ تَذْكُرُ نَذْرَهَا بَعْدَ ذَلِكَ فَتَبْكِي حَتَّى تَبُلَّ دُمُوعُهَا خِمَارَهَا

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص:۲۴۱) .طرفاه 3503، - 3505

اس میں تین صحابہ کرام سے کچھ مرفوع اور باقی ان سے اور چوتھے صحابی سے موقوف مذکورر ہے۔(و هو ابن أخي الخ) نسفی اور ابوذر کے ہاں یہی ہے دیگر نے اور احمد نے بھی انہی شیخ بخاری کے حوالے سے تخریج کرتے ہوئے:(عوف بن مالك بن الطفيل وهو ابن أخي عائشة لأمها) ذکر کیا اسے اسماعیلی نے ابن مدینی کے طریق سے اوزاعی، صالح بن کیسان اور معمر تینوں زہری سے، کے حوالوں سے تخریج کیا ہے اوزاعی کی روایت میں ہے: (حدثني الطفيل بن حارث و كان من أزد شنوءة و كان أخاً لها من أمها أم رومان) صالح کی روایت میں ہے:(حدثني عوف بن الطفيل بن حارث وهو ابن أخي عائشة لأمها)، روایتِ معمر میں یہ عبارت ہے:(عوف بن الحارث بن الطفيل) علی بن مدینی کہتے ہیں اسی طرح باہم اختلاف کیا میرے نزدیک درست ۔ اور یہی معروف تھا، عوف بن حارث بن طفیل بن سخبرہ ہے کہتے ہیں ان کے والد طفیل وہی جن سے عبدالملک بن عمیر نے عن ربعی بن حراش عنہ روایت کیا ہے یعنی یہ حدیث:(لا تقولوا ما شاء الله و شاءَ فلان) اسے نسائی اور ابن ماجہ نے تخریج کیا اسی طرح احمد نے بھی معمر اور اوزاعی کے طریق سے تخریج کیا، ابراہیم حربی نے کتاب النھی عن الھجر ان میں اسے معمر، شعیب، صالح اور اوزاعی کے طریق سے تخریج کیا ان کے ہاں عوف بن الحارث بن الطفیل ہے نعمان بن راشد عن زہری عن عروہ عن مسور کے طریق سے بھی نقل کیا، یہ وہم ہے کہتے ہیں اوزاعی بھی طفیل بن حارث اور صالح عوف بن حارث بن طفیل کہنے میں وہم کا شکار ہوئے ہیں جب کہ معمر اور عبدالرحمٰن بن خالد اپنے قول:(عوف بن الحارث بن الطفيل) میں مصیب ہیں، پھر لکھا میرے نزدیک یہ ہے کہ حارث بن سخبرہ ازدی اپنی زوجہ ام رومان بن عامر کنانیہ کے ہمراہ مکہ وارد ہوئے اور حضرت ابوبکر صدیق کے حلیف بن گئے بعد ازاں ان کا جب انتقال ہوا تو جناب ابوبکر نے ام رومان سے شادی کر لی جن سے عبدالرحمٰن اور حضرت عائشہ متولد ہوئے حارث سے ان کے بیٹے طفیل تھے تو وہ حضرت عائشہ کے والدہ کی طرف بھائی ہوئے، عوف انہی طفیل کے بیٹے ہیں ان کی حضرت عائشہ سے اس کے علاوہ بھی روایت ہے انہی سے زہری نے تحدیث کی اھ، اس پر صالح بن کیسان ان کے تسمیہ ونسب میں مصیب ہیں جہاں

تک معمر اور عبدالرحمٰن بن خالد کا تعلق ہے تو انہوں نے مقلوب کر دیا اول کی تصویب ابن مدینی نے کی، اوزاعی پر اختلاف کیا گیا ہے تو حربی نے ان سے جس روایت کو ذکر کیا وہ ولید بن مسلم کی ہے اسے اسماعیلی نے بھی ابن کثیر عن اوزاعی سے معمر اور ابن خالد کی روایتوں کی مانند نقل کیا ہے احمد کے ہاں جو شعیب کی روایت ہے تو انہوں نے بھی حارث کو مقلوب کر دیا اور ان کا نام مالک ذکر کیا بخاری نے اسے ابوذر کی روایت میں حذف کیا اور درست کیا اور ان کے دادا کے تسمیہ سے سکوت کیا بخاری نے الادب المفرد میں بھی عبدالرحمٰن بن خالد کی روایت اسی طرح نقل کی ہے، یہ سب جب متحرر ہوا تو ظاہر ہوا ابن اثیر نے جو جامع الاصول میں جزم کیا ہے کہ یہ عوف بن مالک بن طفیل ہیں، صحیح نہیں یہ سب اختلاف مذکور یہاں کے حضرت عائشہ سے راوی کے نام ونسب کی بابت ہے ماسوائے نعمان بن راشد کی روایت کے، وہ شاذ ہے کیونکہ انہوں نے شیخ زہری کا قلب کر دیا اور انہیں عروہ بن زبیر بنا دیا اور محفوظ جماعت کی روایت ہے البتہ عروہ سے اس خبر کی اصل ہے جیسا کہ اوائل مناقبِ قریش میں گزرا لیکن وہ زہری کی ان سے روایت نہ تھی۔

(أن عائشة حدثت) اکثر کے ہاں بطور صیغۂِ مجہول اور مفعولِ محذوف کے ساتھ ہی ہے اصیلی کے نسخہ میں (حدثته) ہے اول اصح ہے اس کی تائید روایتِ اوزاعی کے الفاظ: (أن عائشة بلغها) کرتے ہیں معمر کے ہاں دونوں طرح واقع ہے صالح کے ہاں بھی (حدثته) ہے۔

(فی بیع الخ) اوزاعی کی روایت میں ہے ایک اپنا گھر فروخت کر دیا تھا جس پر ابن زبیر کو ناراضی ہوئی۔ (لتنتهين الخ) اوزاعی کی روایت ہے: (أما والله لتنتهين عائشة عن بيع رباعها) (یعنی حضرت عائشہ کو اپنے احاطے بیچنے سے باز آنا ہوگا) یہ دیگر روایات کے ابہام کی تفسیر ہے اسی طرح مناقبِ قریش میں جو عروہ کے طریق سے گزرا کہ حضرت عائشہ کسی شئ کو روکے نہ رکھتیں جو کچھ بھی اللہ کے رزق سے ان کے پاس آتا اسے تصدّق کر دیتیں، یہ یہاں مذکور کے مخالف نہیں کیونکہ محتمل ہے کہ ان احاطوں کی فروخت اسی لئے کی ہو کہ حاصل ہونے والے پیسوں کو صدقہ کر دیا کریں۔ (لتنتهين أو لأحجرن عليها) کی عبارت بھی روایتِ عروہ کے الفاظ: (ينبغي أن يؤخذ على يدها) کے لئے مفسر ہیں۔

(لله علی نذر الخ) عبدالرحمٰن بن خالد کی روایت میں ہے: (أن لا أكلم ابن الزبير كلمة أبدا) معمر کی روایت میں (بكلمة) ہے، اسماعیلی کے ہاں اوزاعی کی روایت میں (أبدا) کی بجائے یہ ہے: (حتى يُفَرِّقَ الموتُ بيني و بينه) (یعنی حتی کہ موت میرے اور ان کے درمیان جدائی ڈال دے) ابن تین کہتے ہیں ان کے قول: (أن لا أكلم) کی تقدیر ہے: (عَلَيَّ نذرٌ إن كلمته) اھ، بعض روایات میں حذفِ (لا) کے ساتھ ہے اسی پر کرمانی نے شرح کی اور اسے زیر کے ساتھ بصیغۂِ شرط مضبوط کیا اور لکھا یہ مناقبِ قریش میں ان الفاظ کے ساتھ گزری روایت کے موافق ہے: (لله عَلَيَّ نذرٌ إن كلمته) اس پر یہ نذر ان کے ساتھ کلام پر معلق تھی نہ کہ یہ کہ انہوں نے ناجزا (یعنی قطع تعلقی کرتے ہوئے) ان کے ترکِ کلام کی نذر مانی تھی۔ (حين طالت الهجرة) اکثر کے ہاں یہی ہے سرخسی اور مستملی کے ہاں بجائے (حين) کے (حتى) ہے، اول صواب ہے معمر کی روایت میں علی الصواب واقع ہے اوزاعی کی روایت میں یہ اضافہ کیا: (فطالت هجرتها إياه فنقصه الله بذلك في أمره كُلِّهِ فاستشفعَ بكُلِّ جديرٍ أنها تقبل عليه) (یعنی ہر معاملہ میں انہیں گھاٹا ہونے لگا تو ہر ممکن طرح سے انہیں راضی

کرنے کی کوشش کی) ان سے دوسری روایت میں ہے کہ کئی لوگوں سے سفارش کرائی مگر انہوں نے قبول نہ کیا، ابن خالد کی روایت میں ہے ابن زبیر نے مہاجرین سے سفارش کرائی، ابراہیم حربی نے حمید بن قیس بن عبداللہ بن زبیر سے اس قصہ میں نقل کیا کہ عبید بن عمیر سے سفارش کروائی انہوں نے جا کر حضرت عائشہ سے کہا کہاں گئی وہ حدیث جو آپ نے مجھے سنائی تھی کہ نبی اکرم نے تین دن سے زیادہ صوم (مراد قطع کلامی) سے منع کیا ہے۔

(فیه أحدا) نسخۂ کشمیہنی میں (أبدا) ہے ابن خالد اور معمر کے ہاں دونوں الفاظ ہیں۔ (ولا أتحنث فی نذری) روایتِ معمر میں ہے: (و لا أحنث فی نذری) اوزاعی کی روایت میں ہے: (فقالت والله لا آثم فیه) یعنی (فی نذرها) یا (فی ابن الزبیر) فی سبیہ ہوگا۔

(کلم المسور الخ) مسور کا نسب نامہ یہ ہے: ابن مخرمہ بن نوفل بن اہیب بن زہرہ بن کلاب اور جو عبدالرحمٰن ہیں تو ان کا دادا الیغوث بن وہیب بن عبد مناف بن زہرہ ہے مسور کے ساتھ عبد مناف میں نسب اکٹھا ہو جاتا ہے، وہیب اور اہیب بھائی تھے اسود ہجرت سے قبل حالتِ کفر میں فوت ہوئے نبی اکرم کی وفات کے وقت عبدالرحمٰن صغیر السن تھے صحابہ میں شمار کئے گئے ہیں بخاری میں ان کی ابی بن کعب سے روایت بھی ہے جو آگے آرہی ہے، عروہ کی سابق الذکر روایت میں ہے کہ کئی قریشیوں اور نبی اکرم کے اخوال سے سفارش کروائی خاص طور پر وہاں اس خؤولت سے مراد اور بنی زہرہ کی نبی اکرم سے قرابت کی صفت بیان کی تھی۔

(أنشد کما بالله لما) تخفیف کے ساتھ، ما زائدہ ہے تشدید بھی جائز ہے بقول عیاض یعنی (إلا) یعنی (لا أطلب إلا الإدخال علیها) یعنی میں صرف یہ چاہتا ہوں کہ کسی طرح ان کے ہاں داخل ہو جاؤں، اس کی نظیر یہ آیت ہے: (لَمَّا جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ) [یس: ۵۳] اور (لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ) [الطارق: ۴] دونوں طرح (یعنی شد اور بغیر شد) مقروءن ہیں کشمیہنی کے نسخہ میں ہے: (إلا أدْخَلْتُمَانِي) اوزاعی نے اضافہ کیا کہ ان سے کہا مجھے اپنی چادروں میں چھپا لو۔ (فإنها) نسخۂ کشمیہنی میں (فإنه) ہے، ہاء ضمیرِ شان ہے۔ (لا یحل لها الخ) کیونکہ وہ حضرت عائشہ کے بھانجے تھے انہی کے ہاں ان کی تربیت ہوئی تھی۔ (السلام علیك الخ) معمر کی روایت میں ہے: (فقالا السلام علی النبی و رحمة الله) تو ممکن ہے یہاں بھی کاف مفتوح ہو (یعنی السلام علیک میں تخاطب نبی اکرم سے ہو کیونکہ حضرت عائشہ کے حجرہ میں آپ کا روضہ مبارک ہے تو شائد ہر آنے والا نبی اکرم کو سلام کہتا تھا)۔ (قالوا أ کُلُّنا؟) اوزاعی کی روایت میں ہے: (قالا و مَنْ معنا ؟ قالت و من معکما)۔ (یناشدها یبکی) اوزاعی کی روایت میں کہ دونوں رونے لگے، اسماعیلی کے ہاں ان کی دوسری روایت میں ہے انہیں اللہ کا واسطہ دیا کہ رحم کریں۔ (و إنه لا یحل الخ) معمر کی روایت میں ہے: (إنه لا یحل) حذفِ واؤ کے ساتھ، یہ ماقبل کی تفسیر کی طرح ہے اس کی تائید دوسرے طریق سے آمدہ حدیثِ انس اور حدیثِ ابوایوب کی مثل حدیث کا مرفوعا ورود کرتا ہے، اس حدیث کا یہی حصہ مرفوع ہے یہاں یہ مسور، عبدالرحمٰن اور حضرت عائشہ تینوں سے مسند ہے کہ انہوں نے بھی دونوں کے یہ ذکر کرنے پر ان کی تقریر کی، اصحاب اطراف نے مسندِ عبدالرحمٰن بن اسود میں سے اسے ذکر کرنے سے غفلت کی کیونکہ یہ مرسل ہے (یعنی ان کے لحاظ سے کیونکہ انہوں نے تو اس کا براہِ راست نبی اکرم سے سماع نہیں کیا) لیکن اس کی انظار روایاتِ اطراف میں ذکر کی گئی ہیں لہذا اس کا بھی حق بنتا تھا اس کا حضرت عائشہ سے

ایک اور طریق بھی ہے جس کا بیان گزرا، یہ حمید بن قیس عن عبید بن عمیر عنہا کی روایت سے ہے اسے ابوداؤد نے بھی ایک اور طریق کے ساتھ حضرت عائشہ سے روایت کیا، متن اور بھی بہت سے صحابہ کرام کے حوالوں سے مروی ہے بعض کے ہاں زیادت بھی ہے آگے اس کا ذکر ہوگا

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں محب طبری نے دعوی کیا ہے کہ منہی عنہ ہجران سامنے ہونے پر ترکِ سلام ہے یہ حضرت عائشہ کی طرف سے ابن زبیر کے حق میں واقع نہ ہوا تھا بقول ابن حجر اس کا بعد مخفی نہیں، انہوں نے دراصل حلف اٹھایا تھا کہ کبھی ان سے کلام نہ کریں گی اور حالف کو حرص ہوتی ہے کہ کہیں حانث نہ ہو جائے اور ترکِ سلام ترکِ کلام میں داخل ہے انہیں ابن زبیر کو سلام پر ندامت ہوئی تھی جس سے دلالت ملی کہ وہ اپنے اعتقاد میں حانث ہوگئی تھیں (یعنی ان کے سلام کا جواب دے کر) اس کی تائید اس امر سے بھی ملتی ہے جو بعد ازاں اس پاداش میں گردنیں آزاد کرائیں (لیکن یہ تب آزاد کرانا شروع کیں جب مسور وعبدالرحمٰن کی سفارش کے بعد آخر کار ابن زبیر سے صلح پر رضامند ہوئیں پھر نذر کا سوچ کر گردنیں آزاد کرانا شروع کیں گویا اپنے خیال میں اب حانث ہوئی تھی نہ کہ جب وہ داخل ہوئے اور نادانستگی میں حضرت عائشہ نے سلام کا جواب دیا اور انہیں داخل ہونے کی اجازت دی)۔

(من التذکرۃ) یعنی صلہ رحمی، عفو و درگزر اور غصہ پی جانے کی فضیلت میں جو اقوال نبی اکرم سے وارد ہیں انکی تذکیر کرائی ۔(والتحریج) اُنی وقوع فی الحرج یعنی تنگیٔ حال (کا حوالہ دیا) اس وجہ سے جو قطع رحمی کے ضمن میں وارد ہے، معمر کی روایت میں: (التخویف) ہے۔ (حتی کلمت ابن الزبیر) اوزاعی کی روایت میں ہے پہلے مایوسی اور ڈر پیدا ہوا کہ سفارش نہ مانیں گی پھر بول چال شروع کر دی۔ (و أعتقت فی نذرھا الخ) اوزاعی کی روایت میں ہے یمن پیسے بھیج کر چالیس گردنیں (یعنی غلام و لونڈی) خریدی گئیں جنہیں کفارۂ نذر کے طور پر آزاد کیا عروہ کی سابق الذکر روایت میں تھا ابن زبیر نے ان کی طرف دس غلام ولونڈی بھیجے جنہیں آزاد کر دیا اس کا ظاہر یہ ہوا کہ پہلے دس ابن زبیر نے بھیجے تھے یہ اس روایت میں مذکور کے منافی نہیں کہ انہوں نے بعد ازاں یمن سے باقی کے منگوائے ہوں (یعنی تیس) سابقہ روایت کے الفاظ تھے: (ثم لم تزل حتی بلغت أربعین)۔

(و کانت تذکر نذرھا) اوزاعی کی روایت میں ہے عوف کہتے ہیں پھر بعد ازاں میں نے سنا اپنی اس نذر کو یاد کرتی تھیں، عروہ کی روایت میں ہے کہ انہوں نے کہا: (وَدِدْتُ أنی جعلت حین حلفت عملا فأعملہ فأفرغ منہ) وہاں بیان کیا تھا کہ اس جملہ کے کیا کیا احتمالی مفاہیم ہو سکتے ہیں۔

- 6076حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لاَ تَبَاغَضُوا وَلاَ تَحَاسَدُوا وَلاَ تَدَابَرُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا وَلاَ يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلاَثِ لَيَالٍ

(اس کا سابقہ نمبر) طرفہ - 6065

- 6077حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدَ اللَّيْثِيِّ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الأَنْصَارِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لاَ يَحِلُّ لِرَجُلٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلاَثِ لَيَالٍ يَلْتَقِيَانِ فَيُعْرِضُ هَذَا وَيُعْرِضُ هَذَا وَخَيْرُهُمَا الَّذِي يَبْدَأُ بِالسَّلاَمِ

.(سابقہ حوالہ، اس میں مزید یہ ہے کہ جس نے ابتدا کی وہ دونوں میں سے بہتر ہے) طرفہ - 6237

زہری کی حضرت انس پھر عطاء بن یزید کے حوالے سے حضرت ابوایوب سے روایت، حدیثِ انس باب (التحاسد) میں گزری ہے یہاں دونوں کے ایراد سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ یہ زہری کے پاس دونوں طرق سے ہے کیونکہ (دونوں کو) طریقِ مالک سے تخریج کیا، ان سے حدیثِ ابوایوب کا اول: (لا یحل لرجل) ہے جیسا کہ اولا اسے معلقاً ذکر کیا۔(عن عطاء الخ) تو اس طرح اس پر اصحابِ زہری نے اتفاق کیا عقیل نے ان کی مخالفت کرتے ہوئے (عن عطاء بن یزید عن أبی) کہا، ان سب کی شبیب بن سعید نے یونس عنہ کے حوالے سے مخالفت کی اور یہ نقل کیا :(عن عبید الله أو عبدالرحمن عن أبی بن کعب) ابراہیم حربی لکھتے ہیں شبیب نے اپنی سند ضبط نہیں کی ابن وہب نے یونس سے اسے ضبط کیا اور درست طریق نقل کیا اسے مسلم نے تخریج کیا، عقیل جو ہیں تو شائد ان پر ایوب کا لفظ ساقط ہوا اور ابی کو انہوں نے ابن کعب خیال کیا اور اپنی طرف سے اس کا اضافہ کر دیا اور یوں وہم کا شکار بنے۔ (فوق ثلاث) کیونکہ ناراضی اور غصہ انسان کی جبلت سے ہے تو تین دن بعد عموماً وہ زائل یا کم ہو جاتا ہے۔

(و خیرھما الذی الخ) طبری نے ایک اور طریق کے ساتھ زہری سے یہ اضافہ بھی نقل کیا: (یسبق إلی الجنة) ابوداؤد کی بسند صحیح حضرت ابوہریرہ سے روایت میں ہے اگر تین دن گزرے اور ان کی ملاقات ہوئی ایک نے سلام کیا اور دوسرے جواب دیا تو اجر میں دونوں شریک ہوئے اور اگر جواب نہ دیا تب وہ گناہ کے ساتھ لوٹا اور (دوسرا) مسلمان اس ہجران سے خارج ہوا، احمد کی اور بخاری کی الادب المفرد میں۔ ابن حبان نے صحیح قرار دیا، ہشام بن عامر سے روایت میں ہے جب تک وہ اس بائیکاٹ پر قائم رہیں گے حق سے اعراض کرنے والے ہیں، آگے فرمایا:(و أَوَّلُهما فَيْئاً يكون سبقه كفارةً) تو حدیثِ ابی ہریرہ کا نحو ذکر کیا آخر میں یہ زیادت بھی:(فإنْ ماتا علی صرامهما لم یدخلا الجنة جمیعا) اگر اسی حالت میں فوت ہو گئے تو دونوں جنت میں داخل نہ ہوں گے۔(و خیرھما الذی یبدأ الخ) اکثر علماء کا قول ہے کہ ہجران مجرد سلام کہنے اور اس کے جواب سے ختم ہو جاتا ہے احمد کہتے ہیں یہ ہجران تب تک ختم متصور نہ ہوگا جب تک وہی حالت واپس نہیں آتی جو قبل ازیں تھی نیز کہا ترکِ کلام اگر اس کی ایذاء کا باعث ہے تو صرف سلام سے ہجران منقطع نہ ہوگا، ابن قاسم نے بھی یہی کہا عیاض کہتے ہیں اگر کلام بند ہے تو ہمارے ہاں اس کے خلاف اس کی شہادت قابلِ قبول نہیں اگرچہ سلام کہہ بھی دے گویا ابن قاسم کے قول کی تائید کی، ابن حجر کہتے ہیں یہ فرق بھی ممکن ہے کہ شہادت سے احتراز کیا جائے اور ترکِ مکالمہ مشعر ہے کہ ابھی اس کے من میں اس کے خلاف کچھ ہے تو اس کے خلاف اس کی گواہی نا قابل قبول ہے جہاں تک تین دن کے مقاطعہ کے بعد سلام کہہ دینے کا معاملہ ہے تو اس سے زوالِ ہجران ممتنع نہیں، جمہور کیلئے طبرانی کی زید بن وہب عن ابن مسعود سے نقل کردہ روایت سے استدلال کیا گیا ہے ایک موقوف حدیث کے اثناء یہ عبارت ہے:(و رجوعه أنْ یأتی فیسلم علیه)

(أخاه) سے استدلال کیا گیا ہے کہ یہ حکم اہلِ ایمان کے ساتھ مختص ہے، نووی لکھتے ہیں(لا یحل لمسلم) میں ان حضرات کیلئے کوئی حجت نہیں جو کہتے ہیں کفار فروعِ شریعت کے غیر مخاطب ہیں کیونکہ تقیید بالمسلم اس لئے ہے کہ وہی خطابِ شرع قبول کرتا اور اس سے منتفع ہوتا ہے جہاں تک تقیید بالاخوت ہے تو یہ اس امر پر دال ہے کہ مسلمان بغیر کسی تقیید کے کافر کا ہجران کر سکتا ہے،

ان احادیث سے استدلال کیا گیا ہے کہ اپنے مسلمان بھائی سے اعراض کرنے والا، اس سے بول چال اور سلام سے ممتنع گناہ گار ہے کیونکہ نفیِ حل تحریم کو ستلزم ہے اور مرتکبِ حرام آثم ہے ابن عبدالبر کہتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ تین دن سے زائد ہجران جائز نہیں مگر اس سے جس کی بابت ڈر محسوس کرے کہ اس کا دین خراب کر دے گا یا دین و دنیا کا کوئی نقصان اس کی وجہ سے لاحق ہوگا تب جائز ہے اور کئی ہجرانِ جمیل موذی مخالطت سے بہتر ہیں، اس پر حضرت عائشہ کی طرف سے ابن زبیر کا یہ مقاطعہ باعثِ اشکال ہے ابن تین کہتے ہیں نذر تبھی منعقد (یعنی قابلِ اعتبار) ہوتی ہے جب طاعت میں ہو جیسے کہے مجھ پر اللہ کیلئے نذر کہ میں (مثلا) غلام آزاد کروں گا یا (اتنی نوافل) نمازیں پڑھوں گا لیکن جو حرام، مکروہ یا مباح میں ہو تو وہ نذر (قابل اعتبار) نہیں اور ترکِ کلام تہاجُر کا باعث بنتی ہے جو حرام یا مکروہ ہے! طبری نے جواب دیا کہ حرام فقط ترکِ سلام ہے حضرت عائشہ کے اس قصہ میں مذکور نہیں کہ وہ ابن زبیر کو سلام کہنے یا ان کے سلام کا جواب دینے میں ممتنع ہوئی تھیں جب انہوں نے سلام کی ابتدا کی تھی، اس کی تقریر میں انہوں نے طویل بات کہی اور اسے ان دو افراد کی نظیر ثابت کیا جو دو شہروں میں آباد ہیں کبھی باہم مجتمع نہیں ہوتے اور نہ ایک کی دوسرے سے بات ہوتی ہے اس کے باوجود وہ متہاجرین نہیں، کہتے ہیں حضرت عائشہ کی طرف سے مردوں میں سے کسی کو اجازت نہ تھی کہ وہ بغیر اجازت لئے ان سے رابطہ کریں اور جو ان کے ہاں آتے ان کے اور ان کے مابین پردہ لٹک رہا ہوتا تھا الا یہ کہ کوئی محرم ہو تو وہ ان کی اذن سے ہی ان کے پردے میں داخل ہوتا تھا تو اس مدت کے دوران انہوں نے ابن زبیر کو وہاں آنے سے منع کر دیا تھا،

ابن حجر کہتے ہیں انہوں نے اشکال کا جواب دینے کی جو راہ اختیار کی ہے یہ کئی وجوہ سے ضعیف المأخذ ہے اس کی اطالت کا یہاں کوئی فائدہ نہیں، درست وہی جو دیگر علماء نے جواب دیا کہ حضرت عائشہ کی رائے تھی کہ ابن زبیر نے یہ مذکورہ بات کہہ کر ایک امرِ عظیم کا ارتکاب کیا ہے کہ (لأحجرن علیھا) اس میں ان کی حیثیت وقدر کی تنقیص اور ان کی طرف فضول خرچی کی نسبت کی ہے جو دین میں جائز نہیں اور وہی انہیں تصرف سے روکے جانے کا موجب ہو سکتی ہے پھر وہ ام المؤمنین اور ان کی خالہ تھیں اور ان کے ہاں ان کی منزلت وقدر کا کوئی اور نہ تھا (کیونکہ انہی کے ہاتھوں ان کی تربیت ہوئی تھی) جیسا کہ اوائل مناقبِ قریش میں اس کی تصریح گزری گویا انہوں نے خیال کیا کہ ان کا یہ رویہ ایک طرح کا عقوق ہے تو اس کی سزا ترکِ کلام سے دی جیسے نبی اکرم نے کعب بن مالک اور دیگر دو سے غزوہ تبوک سے بغیر عذر پیچھے رہ جانے کی پاداش میں قطع کلامی کا حکم دیا تھا جبکہ منافقوں کے ساتھ یہ معاملہ نہ کیا تھا تو اس کا سبب ان تینوں کی آپ کی نظر میں عظیم منزلت تھی (میرے خیال میں اس کی وجہ یہ تھی کہ منافقین نے تو پیچھے رہ جانے کے عذر بیان کر دئے تھے حالانکہ وہ جھوٹے تھے مگر ان تینوں نے کہا ہمیں کوئی عذر درپیش نہ تھا بس سستی کے سبب نہ جا سکے تو گویا انہوں نے اعترافِ جرم کر لیا تھا جس پر ان کی سزا ملنا لازم امر تھا) اسی پر حضرت عائشہ سے صادر یہ امر محمول کیا جائے گا، خطابی نے ذکر کیا ہے کہ والد کا اولاد اور شوہر کا بیوی سے ہجران متضیق بثلاث نہیں (یعنی تین دن کی اس قید کے زمرہ میں نہیں آتا) اس امر سے استدلال کیا کہ نبی اکرم نے مہینہ بھر امہات المؤمنین سے مقاطعہ فرمایا تھا پھر کثیر سلف سے اس قسم کی مہاجرت کا صدور ہے حالانکہ اس نہی سے وہ واقف تھے، یہ امر مخفی نہ ہو کہ یہاں دو مقام ہیں: ایک اعلیٰ اور دوسرا ادنیٰ، اعلی یہ ہے کہ اعراض وہجران سے مکمل اجتناب کیا جائے اور ہر طرح سے سلام وکلام اور مودت کا تعلق برقرار رکھا جائے اور ادنی یہ ہے کہ دیگر کے سوا صرف سلام پر اقتصار کیا جائے اور یہ وعید شدید ان کی نسبت ہے

جواس مقامِ ادنی کا ترک کرتے ہیں، اعلی جو ہے اگر اجانب نے اس کا ترک کیا تو یہ قابلِ لوم نہیں (یعنی اجنبی افراد نے آپس میں) بخلاف اقارب (اور اصدقاء) کے کیونکہ تب یہ قطع رحمی میں شمار ہوگا اسی طرف ابن زبیر نے اپنے قول: (فإنه لا يَحِلُّ لها قطيعتي) سے اشارہ کیا تھا یعنی اگر مجھ سے ہجران میرے قصور کی عقوبت کے طور سے ہے تو اس کی ایک مدت ہونی چاہئے وگرنہ اس کا ہمیشہ برقرار رہنا قطع رحمی ہے، حضرت عائشہ بھی اس سے واقف تھیں مگر ان کے ہاں یہ اور ان کی نذر باہم متعارض ہوئی تو جب ابن زبیر نے سفارش کروائی تو ان کے ہاں ترکِ اعراض بمقابلہِ نذر راجح ہوا اور نذر کا کفارہ ادا کرنا مان کر ان سے صلح کر لی بعد ازاں انہیں خیال ہوا کہ پتہ نہیں اس طرح غلام ولونڈی آزاد کر کے نذر کا کفارہ ادا ہوا ہے یا نہیں؟ تو تاسف کا اظہار کرتیں یہ یا تو اس نذر کے صدور پر ندامت ہوتی یا پھر اس کے ترکِ وفاء کی عاقبت کے خوف سے۔

علامہ انور روایت کے الفاظ: (فتبكي حتى تبل دموعها خمارها) کے تحت کہتے ہیں یہ ابن زبیر کی مہاجرت میں ان کا حال ہے لیکن قصہِ جمل میں وہ اپنے سے اس بابت بات کرنے والوں سے مناظرہ کرتی تھیں۔

- 63 باب مَا يَجُوزُ مِنَ الْهِجْرَانِ لِمَنْ عَصَى (عاصیوں سے کٹی کرنے کا جواز)

وَقَالَ كَعْبٌ حِينَ تَخَلَّفَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَنَهَى النَّبِيُّ ﷺ الْمُسْلِمِينَ عَنْ كَلاَمِنَا وَذَكَرَ خَمْسِينَ لَيْلَةً (حضرت کعب جب تبوک سے پیچھے رہ گئے تو نبی پاک نے ان سے بات چیت سے منع کیا اور یہ بائیکاٹ پچاس دن جاری رہا)

اس ترجمہ کے ساتھ جائز ہجران کا بیان کرنا چاہتے ہیں کیونکہ عمومِ نہی اس شخص کے ساتھ مخصوص ہے جس کے ہجر کا کوئی مشروع سبب نہ ہو، تو یہاں ہجر کے مسوّغ سبب کا تبیّن ہوا اور وہ ہے کسی سے معصیت کا صدور ہونا تو اس پر مطلع ہونے والے کیلئے جائز ہے کہ اس کا ہجران کرے تاکہ وہ اس معصیت سے باز آ جائے۔ (و قال كعب) یعنی ابن مالک انصاری۔ (حين تخلف الخ) ان کے قصہِ توبہ کے بارہ طویل حدیث کا حصہ ہے جو المغازی میں مشروحا گزری۔

- 6078حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا عَبْدَةُ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ -رضى الله عنها -قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنِّي لأَعْرِفُ غَضَبَكِ وَرِضَاكِ قَالَتْ قُلْتُ وَكَيْفَ تَعْرِفُ ذَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ إِنَّكِ إِذَا كُنْتِ رَاضِيَةً قُلْتِ بَلَى وَرَبِّ مُحَمَّدٍ وَإِذَا كُنْتِ سَاخِطَةً قُلْتِ لاَ وَرَبِّ إِبْرَاهِيمَ قَالَتْ قُلْتُ أَجَلْ لَسْتُ أُهَاجِرُ إِلاَّ اسْمَكَ
(ترجمہ کیلئے جلد ۸ ص: ۴۴۰) طرفه - 5228

(إني لأعرف غضبك الخ) اس کی شرح کتاب النکاح کے باب (غيرة النساء و وجدهن) میں گزری ہے، مہلب کہتے ہیں اس ترجمہ سے بخاری کی غرض جائز ہجران کا بیان ہے اور یہ کہ جرم کے بقدر یہ متنوع ہوتا ہے تو کئی دفعہ ترکِ مکالمہ جیسے قصہِ کعب وغیرہ میں ہوا اور کئی دفعہ صرف نام لینے سے احتراز ہوتا ہے یا مثلاً سلام وکلام کا ہجر تو نہ ہو مگر ملتے وقت ذرا روکھے منہ سے ملے، کرمانی لکھتے ہیں شائد امام بخاری نے کسی امرِ شرعی کے مخالف کے ہجران کو کسی امرِ طبیعی کے مخالف کے ہجرانِ اسم پر قیاس کا ارادہ کیا

ہے، بقول طبری قصہ کعب اہلِ معاصی کے ہجران میں اصل ہے، فاسق یا مبتدع کے ہجران کا مشروع ہونا باعثِ اشکال سمجھا گیا ہے حالانکہ کافر کا ہجران مشروع نہیں ہے جبکہ اس کا جرم بقیہ دونوں کے جرم سے شدید ہے کیونکہ وہ فی الجملہ اہلِ توحید میں سے ہیں، ابن بطال نے یہ جواب دیا کہ اللہ کے کچھ احکام ہیں جن میں بندوں کیلئے مصالح ہیں جن کی حقیقت سے وہی واقف ہے بندوں پر واجب ہے کہ وہ اس کے ہر حکم پر سرِ تسلیم خم کریں تو گویا ان کی رائے میں یہ تعبدی امر ہے لازم نہیں کہ اس کی حکمت معلوم ہو، دوسروں نے جواب دیا کہ ہجران کے دو رتبے ہیں ایک ہجران بالقلب اور دوسرا ہجران باللسان تو کافر کے ساتھ قلبی ہجران قائم ہے کہ اس کی تو دُد، تعاوُن اور تناصُر کا ترک خصوصا اگر وہ حربی ہو، اس کا ہجران بالکلام اس لئے مشروع نہیں کیونکہ اس طرح وہ اپنے کفر سے باز آنے سے تو رہا بخلاف گناہگار مسلمان کے کہ وہ اس ہجران کے سبب غالبا منزجر ہوگا (یعنی اسے سبق ملے گا اور شائد اس وجہ سے وہ راہِ راست کی طرف پلٹ آئے) کافر و عاصی دونوں اس امر میں مشترک ہیں کہ اطاعت کی طرف اور امر بالمعروف اور نہی عن منکر کی طرف دعوت دینے میں دونوں کے ساتھ کلام کرنا مشروع ہے عیاض کہتے ہیں حضرت عائشہ کی نبی اکرم سے ناراضی اس وجہ سے مغتفر ہے حالانکہ یہ بڑے حرج کی بات ہے کیونکہ نبی اکرم سے ناراض ہونا بڑی معصیت ہے، کہ اس کا باعث غیرت ہوتی تھی جو عورتوں کی جبلت میں سے ہے اور اس کا صدور فرطِ محبت کی نشانی ہے تو جب ناراضی بغض کو مستلزم نہیں تو یہ مغتفر ہے کیونکہ یہ وہ بغض نہیں جو کفر یا معصیت کا سبب بنتا ہے، ان کے قول: (لا أهجر إلا اسمك) دلالت کناں ہے کہ اس ظاہری ناراضی (جو دراصل محبوب و محبّ بیویوں کا اِدلال ہے) کے باوجود ان کا دل آپ کی محبت سے لبریز تھا۔ (أجل) نعم کے ہم وزن و معنیٰ البتہ اخفش کہتے ہیں استفہام کے جواب میں (نعم) کہنا (أجل) سے احسن ہے جبکہ تصدیق میں (أجل) اس سے احسن ہے بقول ابن حجر اس حدیث میں اس کے طریقِ استعمال سے ان کی کلام کی موافقت ہوتی ہے۔

علامہ انور باب (ما يجوز من الهجران الخ) کی بابت کہتے ہیں اس میں وہی کیا جو غیبت اور نمیمہ میں کیا تو اولاً (الهجرة) کا باب باندھا اور اس بارے وارد وعید کا ذکر کیا پھر (اس باب کے ساتھ) توجہ دلائی کہ اس میں بھی استثناء ہے۔

- 64 باب هَلْ يَزُورُ صَاحِبَهُ كُلَّ يَوْمٍ أَوْ بُكْرَةً وَعَشِيًّا

(کیا روزانہ یا صبح و شام دوست سے ملا جائے؟)

کہا گیا ہے کہ عشی کا لفظ زوال تا عتمہ (یعنی رات کے اندھیرے گہرے ہونے) تک بولا جاتا ہے بعض نے کہا فجر تک اس کا اطلاق ہے ابن فارس کے مطابق عَشاء طعام ہے اور عِشاء زوال تا عتمہ جبکہ عشی زوال تا فجر۔

- 6079 حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ أَخْبَرَنَا هِشَامٌ عَنْ مَعْمَرٍ وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي عُقَيْلٌ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ فَأَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ لَمْ أَعْقِلْ أَبَوَيَّ إِلَّا وَهُمَا يَدِينَانِ الدِّينَ وَلَمْ يَمُرَّ عَلَيْهِمَا يَوْمٌ إِلَّا يَأْتِينَا فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ طَرَفَيِ النَّهَارِ بُكْرَةً وَعَشِيَّةً فَبَيْنَمَا نَحْنُ جُلُوسٌ فِي بَيْتِ أَبِي بَكْرٍ فِي نَحْرِ الظَّهِيرَةِ قَالَ قَائِلٌ هَذَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي

سَاعَةٍ لَمْ يَكُنْ يَأْتِينَا فِيهَا قَالَ أَبُو بَكْرٍ مَا جَاءَ بِهِ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ إِلَّا أَمْرٌ قَالَ إِنِّي قَدْ أُذِنَ لِي بِالْخُرُوجِ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:٦٥٠) أطرافه 476، 2138، 2263، 2264، 2297، 3905، 4093، 5807

ہشام سے مراد ابن یوسف ہیں۔ (و قال الليث الخ) بعض نسخوں میں: (و قال الليث) سے قبل ح ہے، یہ تعلیق مطولا باب (الهجرة إلى المدينة) کے تحت یحی بن بکیر عن لیث کے حوالے سے موصولا گزر چکی ہے۔ (قال ابن شهاب الخ) گویا یہ معمر کا سیاق ہے گویا ان کے پاس (لم أعقل أبوى) سے قبل کچھ کلام اور بھی ہے جس پر اسے معطوف کیا، احمد کے ہاں عبد الرزاق عن معمر عن ابن شہاب کے حوالے سے ہے: (قال و أخبرني عروة) وہاں واو کے ساتھ دیکھا ہے جہاں تک عقیل کی روایت ہے تو باب (الهجرة إلى المدينة) میں ابن شہاب سے اس میں یہ عبارت تھی: (أخبرني عروة عن عائشة قالت لم أعقل الخ) اس امر میں اشکال سمجھا گیا ہے کہ حضرت ابو بکر کیوں نبی اکرم کو اپنے گھر آنے کی زحمت دیتے تھے خود وہ کیوں نہیں آپ کے ہاں چلے جایا کرتے تھے؟ جوابا یہ کہنا بھی محتمل ہے کہ حدیث میں یہ تو مذکور نہیں کہ حضرت ابو بکر آپ کے پاس نہ جاتے تھے، ہوسکتا ہے وہ رات و دن میں کئی مرتبہ آپ کی طرف جاتے ہوں، یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ نبی اکرم اس لئے بھی ان کے ہاں کثرت سے آتے تھے کہ یہاں آپ مشرکوں کی ایذاء رسانی سے محفوظ رہتے تھے بخلاف اس کے کہ ابو بکر آپ کے ہاں آئیں، یہ بھی محتمل ہے کہ جناب ابو بکر کا گھر کعبہ کے راستہ میں ہو تو اصل آپ کا مقصود وہاں جانا ہوتا ہو تو راستے میں انہیں ملتے ہوں (اور انہیں اپنے ہمراہ لئے جاتے ہوں)، حدیث کی مفصل شرح باب (الهجرة إلى المدينة) میں گزری ہے گویا بخاری نے اس ترجمہ سے ایک مشہورِ عام حدیث: (زُرْ غِبًّا تَزْدَدْ حُبًّا) (یعنی [دوستوں سے] کبھی کبھار ملا کرو اس سے محبت میں اضافہ ہوتا ہے) کی توہین وتضعیف کی طرف اشارہ کیا ہے جو کئی طرق سے وارد ہے مگر کوئی بھی مقال سے خالی نہیں ابو نعیم وغیرہ نے اس کے طرق جمع کئے ہیں یہ حضرات علی، ابو ذر، ابو ہریرہ، ابن عمرو، ابو برزہ، ابن عمر، انس، جابر، حبیب بن مسلمہ اور معاویہ بن حیدہ سے نقل کی گئی ہے! میں نے اس کے طرق ایک جزو میں جمع کئے ہیں، سب سے قوی طریق وہ جسے حاکم نے تاریخِ نیشاپور، خطیب نے تاریخِ بغداد اور حافظ ابو محمد بن سقاء نے اپنی فوائد میں ابو عقیل یحی بن حبیب بن اسماعیل بن عبد اللہ بن ابو حبیب بن ثابت عن جعفر بن عون عن ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ روایت کیا، ابو عقیل کوفی اپنی کنیت کے ساتھ مشہور تھے ابن ابو حاتم لکھتے ہیں والد صاحب کا ان سے سماع ہے اور وہ صدوق ہیں ابن حبان نے ان کا ذکر الثقات میں کیا اور لکھا کئی دفعہ خطا اور غرابت کا ارتکاب کر جاتے تھے بقول ابن حجر اس کے رفع و وقف بارے بھی اختلاف ہے یعقوب بن شیبہ نے اسے جعفر بن عون سے مرفوعا نقل کیا، اسے ہم نے فوائدِ ابو محمد بن سقاء میں بھی ابو بکر بن ابو شیبہ کے حوالے سے ان کے دادا سے روایت کیا ہے اس میں جعفر بن عون پر اختلاف کیا گیا ہے چنانچہ عبد بن حمید نے اپنی تفسیر میں ان سے عن ابی حبان کلبی عن عطاء عن عبید بن عمیر کے طریق سے موقوفا نقل کیا، ایک قصہ میں جو ان کا حضرت عائشہ کے ساتھ واقع ہوا، ابن حبان نے اسے اپنی صحیح میں عبد الملک بن ابو سلیمان عن عطاء سے نقل کیا کہتے ہیں میں اور عبید بن عمیر حضرت عائشہ کے ہاں گئے تو کہنے لگیں اے عبید بن عمیر ہمیں ملتے کیوں نہیں آتے؟ وہ بولے: (قول الأول زر غبا تزدد حبا) تو عبد اللہ بن عمیر کہنے لگے آپ ہمیں نبی اکرم کی اپنی دیکھی کوئی عجیب ترین

شیٔ بتلایئے تو حضرت عائشہ نے آپ کی نماز بارے ایک حدیث ذکر کی، ابوعبید نے الامثال میں ذکر کیا کہ یہ عربوں کی امثال میں سے ہے متقدمین کے ہاں یہ کلام شائع ومشہور تھی بقول ابن حجر اس حدیث اور حدیثِ باب کے مابین کوئی منافات نہیں کہ اس کا عموم قابلِ تخصیص ہے تو اسے محمول کیا جائے گا ان پر جن کیلئے مودتِ ثابتہ کی خصوصیت نہیں تو کثرتِ زیارت اس کی منزلت کم نہیں کرسکتی، ابن بطال کہتے ہیں صدیقِ ملاطف (مہربان یعنی جگری دوست) کا کثرت سے آنا جانا محبت میں اضافہ ہی کرتا ہے بخلاف دیگر کے۔

علامہ انور باب (هل يزور صاحبه الخ) کے تحت لکھتے ہیں اشارہ کررہے ہیں کہ روزانہ آنے میں حرج نہیں اور آپ کی طرف منسوب اس حدیث (زر غبا تزدد حبا) سے اغماض کررہے ہیں، کہا گیا اس کی اصل طبرانی کے ہاں ہے اور یہ ضعیف ضرور ہے اگر موضوع نہیں۔

65 - باب الزِّيَارَةِ وَمَنْ زَارَ قَوْمًا فَطَعِمَ عِنْدَهُمْ

(کسی کی ملاقات کو جانا اور کھانا انہی کے ہاں تناول کرنا)

وَ زَارَ سَلْمَانُ أَبَا الدَّرْدَاءِ فِي عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ فَأَكَلَ عِنْدَهُ (ایک دفعہ عہدِ نبوی حضرت سلمان حضرت ابودرداء سے ملنے۔ ان کے گھر۔ گئے اور وہاں کھانا بھی کھایا)

یعنی زیارت کی مشروعیت۔ (و من زار الخ) یعنی تمامِ زیارت (پوری ملاقات) سے ہے کہ آنے والے کو ماحضر پیش کیا جائے یہ ابن بطال نے کہا، اس سے مودت کا اثبات اور محبت میں ازدیاد ہوتا ہے بقول ابن حجر اس ضمن میں ایک حدیث بھی وارد ہے جسے حاکم اور ابویعلی نے عبداللہ بن عبید بن عمیر کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت جابر کے پاس چند صحابہ کرام آئے تو انہیں روٹی اور سرکہ پیش کیا، کہا کھایئے میں نے نبی اکرم سے سنا فرمایا: (نعم الإدام الخل) (یعنی سرکہ عمدہ سالن ہے) اور یہ آدمی کی ہلاکت ہے کہ اس کے ہاں اس کے بھائیوں (یعنی دوستوں) میں سے چند آئیں تو وہ گھر میں جو کچھ موجود ہے اسے حقیر سمجھے کہ انہیں پیش کرے اور آنے والوں کیلئے بھی ہلاکت ہے اگر وہ ماحضر کو بنظرِ احتقار دیکھیں، فضیلتِ زیارت میں کئی احادیث ہیں مثلاً ترمذی کے ہاں اور اسے انہوں نے حسن اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا، حضرت ابوہریرہ سے مرفوعا مروی ہے کہ جس نے کسی مریض کی عیادت کی یا جو کسی مسلمان بھائی سے ملنے گیا تو ایک منادی اسے یہ ندا دیتا ہے: (طِبْتَ و طَابَ مَمْشاك و تَبَوَّأتَ مِن الجنة منزلا) (یعنی تم پاکیزہ ہوئے، تمہارا آنا پاکیزہ ہوا اور تم نے جنت کی ایک منزل میں قیام کیا) بزار کے ہاں جید سند کے ساتھ حدیثِ انس سے اس کا شاہد بھی ہے مالک کے ہاں۔ ابن حبان نے حکمِ صحت لگایا، معاذ بن جبل سے مرفوعا ہے: (حَقَّتْ محبتي لِلْمُتَزَاوِرِيْنَ فِيَّ) (یعنی میری وجہ سے ایک دوسرے سے ملنے ملانے والوں کیلئے میری محبت ثابت ہوگئی) اسے احمد نے بسند صحیح عتبان بن مالک سے روایت کیا طبرانی کے ہاں حضرت صفوان بن عسال سے مرفوعا ہے: (مَنْ زارَ أخاه المؤمن خاضَ في الرحمة حتى يرجع) (یعنی اپنے مومن بھائی سے ملنے آنے والا رحمت میں موجزن ہے حتی کہ واپس ہوجائے)۔ (و زار سلمان الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو مشروحا کتاب الصیام میں گزری۔

- 6080حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ عَنْ خَالِدٍ الْحَذَّاءِ عَنْ أَنَسِ بْنِ سِيرِينَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ -رضى الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ زَارَ أَهْلَ بَيْتٍ فِي الأَنْصَارِ فَطَعِمَ عِنْدَهُمْ طَعَامًا فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يَخْرُجَ أَمَرَ بِمَكَانٍ مِنَ الْبَيْتِ فَنُضِحَ لَهُ عَلَى بِسَاطٍ فَصَلَّى عَلَيْهِ وَدَعَا لَهُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۹۱) طرفاه 670، - 1179

عبدالوہاب سے مراد ابن عبدالمجید ثقفی ہیں۔ (زار أهل بيت الخ) یہ حضرت عتبان بن مالک کے گھر کا واقعہ ہے جیسا کہ ایک اور طریق کے ساتھ انس بن سیرین سے اتم سیاق کے ساتھ گزرا اسے صلاۃ الضحی میں بھی وارد کیا اسی طرح کتاب الصلاۃ میں بھی مطولا گزرا، اس میں تھا کہ گھر میں نماز پڑھی پھر تشریف فرما ہوئے حتی کہ کھانا تناول کیا اس ضمن میں مالک بن دخشم کا بھی واقعہ ہے اسی قسم کا واقعہ حضرت ابوطلحہ کے گھر میں بھی واقع ہوا جیسا کہ آگے باب (كنية الصبى) میں آئے گا لیکن وہاں ذکرِ طعام موجود نہیں البتہ اس کے ایک دیگر طریق میں حضرت انس سے ہے کہ ان کی دادی ملیکہ نے کھانے پر نبی اکرم کو بلوایا، اس میں چٹائی پر چھڑکاؤ کرنے اور اس پر نماز ادا کرنے کا ذکر بھی ہے لیکن اس کے شروع میں یہ نہیں جو انس بن سیرین عن انس کے طریق میں ہے کہ ایک شخص نے عرض کی میں آپ کے ساتھ (یعنی مسجدِ نبوی میں) آکر نماز ادا کرنے کی استطاعت نہیں رکھتا، یہ صرف قصہ عتبان کے ساتھ ہی مختص ہے لہذا اس کا اس پر محمول کرنا متعین ہوا، جس نے اسے ابوطلحہ والا واقعہ قرار دیا وہ وہم کا شکار بنا، حدیث سے زیارت، زائر کی اہلِ خانہ کیلئے دعا اور اس کے ہاں کھانا کھانے کا استحباب ثابت ہوا۔

- 66 باب مَنْ تَجَمَّلَ لِلْوُفُودِ (وفود سے ملاقات کیلئے آراستہ ہونا)

یعنی اچھا لباس وغیرہ پہننا، وفود وافد کی جمع ہے جو کسی صاحبِ امر یا سلطان کے ہاں زائراً یا مسترفداً (یعنی عطیہ کا طالب ہوکر) آتا ہے یہاں مراد قبائل کی طرف سے بھیجے گئے وفود تھے جو مدینہ آکر ان قبائل کی طرف سے قبولِ اسلام کا اعلان کرتے اور دین کے مسائل سیکھتے تھے تا کہ واپس جاکر قوم کو ان کی تعلیم دیں، صورتِ استفہام کے ساتھ اس لئے ترجمہ کو وارد کیا کیونکہ نبی اکرم نے حضرت عمر کے کہنے کا انکار کیا تھا تو بظاہر یہ انکار ریشم پہننے کا تھا کیونکہ یہ الفاظ اس کا قرینہ ہیں: (إنما يلبس هذه الخ) اصلِ تجمل کا انکار نہیں کیا لیکن یہ بھی محتمل ہے۔

- 6081حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ أَبِي إِسْحَاقَ قَالَ قَالَ لِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ مَا الإِسْتَبْرَقُ قُلْتُ مَا غَلُظَ مِنَ الدِّيبَاجِ وَخَشُنَ مِنْهُ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ يَقُولُ رَأَى عُمَرُ عَلَى رَجُلٍ حُلَّةً مِنْ إِسْتَبْرَقٍ فَأَتَى بِهَا النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اشْتَرِ هَذِهِ فَالْبَسْهَا لِوَفْدِ النَّاسِ إِذَا قَدِمُوا عَلَيْكَ فَقَالَ إِنَّمَا يَلْبَسُ الْحَرِيرَ مَنْ لاَ خَلاَقَ لَهُ فَمَضَى فِي ذَلِكَ مَا مَضَى ثُمَّ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَعَثَ إِلَيْهِ بِحُلَّةٍ

فَأَتَى بِهَا النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ بَعَثْتَ إِلَيَّ بِهَذِهِ وَقَدْ قُلْتَ فِي مِثْلِهَا مَا قُلْتَ قَالَ إِنَّمَا بَعَثْتُ إِلَيْكَ لِتُصِيبَ بِهَا مَالاً .فَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَكْرَهُ الْعَلَمَ فِي الثَّوْبِ لِهَذَا الْحَدِيثِ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۳۰۴) .أطرافه 886، 948، 2104، 2612، 2619، 3054، 5841، - 5981

کتاب اللباس میں اس کی شرح گزری ہے سند میں عبد الصمد سے مراد ابن عبد الوارث ہیں شاہدِ ترجمہ اس میں مذکور حضرت عمر کا قول: (تجمل بها للوفود) ہے نبی اکرم نے اس پر ان کی تقریر کی داؤدی نے اعتراض کیا اور لکھا کہ یہ کہنا چاہئے تھا: (التجمل للوفود) کیونکہ فعل کی بات (مَنْ تَجَمَّل کی طرف اشارہ ہے) تو تب کی جاتی ہے جب اس کا صدور ہو چکا ہو اور حدیث میں مذکور نہیں کہ نبی اکرم نے ایسا کیا تھا، اس کا جواب یہ ہے کہ ترجمہ کا مفہوم یہ ہے کہ جس نے حدیثِ ہذا کی دلالت کے مطابق ایسا کیا، آخرِ حدیث میں ابن عمر کی بابت مذکور: (و كان ابن عمر يكره العلم الخ) کی بابت خطابی کہتے ہیں اس سلسلہ میں ابن عمر مذہبِ ورع (یعنی احتیاط وتقوی) پر چلے ابن عباس اپنی روایت میں ذکر کیا کرتے تھے: (إلا عَلما في ثوب) کیونکہ علم جتنی مقدار ہوتا ہے اس پر اسمِ لبس واقع نہیں ہوتا، کہتے ہیں اگر (مثلا) کوئی قسم کھائے کہ فلانہ کا کاتا کپڑا نہ پہنوں گا پھر اس نے ایک کپڑا لیا اور اس فلانہ اور دیگر کے ہاتھ کے غزل سے علم (یعنی نشانات) اس میں سی لئے اور اس (یعنی جس فلانہ کی بابت قسم کھائی) کا غزل اگر منفرداً ہوتا تو وہ اتنا نہ تھا کہ اس سے کوئی شئ حاصل ہو پاتی (یعنی کپڑا تیار ہو جاتا) جسے پہنا جا سکتا تو وہ حانث نہ ہوگا، کتاب اللباس میں ابو عثمان عن عمر کے حوالے سے ریشم پہننے کی نہی والی روایت میں گزرا: (إلا موضع إصبعين أو ثلاث أو أربع) وہیں اس بارے مفصل بحث گزری۔

علامہ انور باب (من تجمل للوفود) کے تحت لکھتے ہیں الشیخ ابن الہمام نے الفتح میں لکھا ہے کہ جمال غیرِ زینت ہے، تزیُّن اوصافِ ردیئہ میں سے ہے بخلاف جمال کے کہ وہ خصالِ حمیدہ سے ہے، پھر یہ فرق بیان کیا کہ زینت جلب حسن اور تطر یہ (یعنی میک اپ) ہے تا کہ دیکھنے والوں کے ہاں اس کے لئے اچھا منظر ہو بخلاف جمال کے کہ یہ اکتسابِ حسن ہے تا کہ وہ قبیح المنظر نہ لگے اور لوگ اس کی طرف انگلیوں سے اشارے کریں اور وہ ان کے ہاں ضرب المثل بن جائے۔

- 67 باب الإِخَاءِ وَالْحِلْفِ (اخوت ودوستی)

وَقَالَ أَبُو جُحَيْفَةَ آخَى النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَ سَلْمَانَ وَأَبِي الدَّرْدَاءِ وَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ لَمَّا قَدِمْنَا الْمَدِينَةَ آخَى النَّبِيُّ ﷺ بَيْنِي وَبَيْنَ سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ (ابو جحیفہ کہتے ہیں نبی پاک نے سلمان اور ابو درداء کے درمیان مواخات قائم کی، بقول ابن عوف جب میں مدینہ آیا تو آپ نے میرے اور سعد بن ربیع کے درمیان مواخات قائم کی)

حلف حائے مکسور، لامِ مکسور اور حائے مفتوح اور کسرِ لام کے ساتھ ہے معاہدہ کو کہتے ہیں اوائل الہجرۃ میں اس کا بیان گزرا۔ (آخى النبي الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جس کی طرف سابقہ باب میں اشارہ کیا ہے، باب (الهجرة إلى المدينة) میں گزرا کہ نبی اکرم نے صحابہ کے مابین مواخات قائم کی تھی، احمد نے اور الادب المفرد میں بخاری نے بسند صحیح حضرت انس سے روایت کیا کہ نبی

اکرم نے ابن مسعود اور حضرت زبیر کے مابین مواخات قائم کی تھی اس بارے احادیث کثیر وشہیر ہیں، کئی ایک نے ذکر کیا ہے کہ مواخات کا یہ سلسلہ دو مرتبہ ہوا ایک مرتبہ مہاجرین میں سے ہر دو کو آپس میں بھائی بنایا اور ایک مرتبہ مہاجرین وانصار کے مابین (یعنی ایک مہاجر اور ایک انصاری کو باہم بھائی بنایا)۔ (وقال عبد الرحمٰن الخ) یہ بھی ایک حدیث کا حصہ ہے جو فضائلِ انصار میں موصولا گزری ہے اس بارے کچھ بحث ابواب الولیمۃ میں گزری۔

- 6082حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ حُمَيْدٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ لَمَّا قَدِمَ عَلَيْنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ فَآخَى النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَهُ وَبَيْنَ سَعْدِ بْنِ الرَّبِيعِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَوْلِمْ وَلَوْ بِشَاةٍ .

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۲۵۹) أطرافه 2049، 2293، 3781، 3937، 5072، 5148، 5153، 5155، 5167، - 6386

یحی سے قطان اور حمید سے مراد طویل ہیں۔

- 6083حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ صَبَّاحٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ زَكَرِيَّاءَ حَدَّثَنَا عَاصِمٌ قَالَ قُلْتُ لأَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَبَلَغَكَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لاَ حِلْفَ فِي الإِسْلاَمِ فَقَالَ قَدْ حَالَفَ النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَ قُرَيْشٍ وَالأَنْصَارِ فِي دَارِي

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۴۸۹) .طرفاه 2294، - 7340

محمد بن صباح کے اس میں ایک اور شیخ بھی ہیں چنانچہ مسلم نے اسے ان کے حوالے سے حفص بن غیاث عن عاصم تخریج کیا، عاصم سے مراد ابن سلیمان احول ہیں۔ (فی داری) ابوداؤد کے ہاں سفیان بن عیینہ عن عاصم سے روایت میں ہے کہ میں نے حضرت انس سے سنا کہتے تھے (حالف الخ) تو بجائے قریش کے مہاجرین کا لفظ ذکر کیا (مرتین أو ثلاثا) کا بھی اضافہ کیا مسلم نے بھی مختصراً اس کا نحو نقل کیا ہے، روایتِ باب سے سائل کا نام معلوم ہوا بخاری نے الاعتصام میں اسے بغیر سوال کے نقل کیا ہے حدیثِ مسئول عنہ کا جہاں تک تعلق ہے وہ صحیح ہے مسلم نے حضرت جبیر بن مطعم سے اس کا اخراج کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے فرمایا: (لا حلف فی الإسلام و أیما حلف فی الجاهلیة لم یزده الإسلام إلا شدة) (یعنی اسلام میں کوئی کسی کا حلیف نہیں [اس طرز پہ جو جاہلیت میں رائج تھی کہ دو قبائل، خاندان یا دو افراد باہم حلیف بن جاتے تھے کہ تمہارے دشمن اور دوست میرے دشمن اور دوست، کیونکہ سب اہلِ اسلام کی ایک دوسرے کے ساتھ یہی کیفیت ہونی چاہئے] اور زمانۂ جاہلیت کے ایسے معاہدوں کو اسلام نے مزید مضبوط ہی کیا ہے) اسے ترمذی نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے نقل کیا، بخاری نے الادب المفرد میں عبد اللہ بن ابو اوفی سے بالاختصار اس کا نحو نقل کیا احمد اور ابو یعلی نے بھی۔ ابن حبان اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا، عبد الرحمٰن بن عوف سے مرفوعا نقل کیا کہ فرمایا میں اپنے چچاؤں کے ساتھ (حلف المطیبین) (جسے عرفِ عام میں حلف الفضول کہتے ہیں) میں حاضر ہوا تو مجھے پسند نہیں کہ اس کا نکث کروں (یعنی اس میں متفق علیہ نقاط کی خلاف ورزی کروں) ابن اسحاق وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ حلف المطیبین بعثت سے کچھ مدت قبل ہوا تھا قریش کے کچھ لوگ اکھٹے ہوئے اور باہم تعاقُد کیا کہ مظلوم کی مدد کریں گے، لوگوں کے درمیان انصاف سے کام لیں گے اور اس قسم کے خیر

کے امور، یہ بعثت کے بعد بھی جاری رہا، ابن عوف کی حدیث سے مستفاد ہے کہ اسلام میں بھی وہ اس پر جاری رہے اس طرف حدیثِ جبیر میں بھی اشارہ موجود ہے حضرت انس کا جواب صدرِ حدیث کے انکار کو متضمن ہے کیونکہ اس میں نفیِ حلف اور ان کے کہے میں اسکا اثبات ہے، تطبیق یہ ممکن ہے کہ نفی اس قسم کے حلوف کی جو ایامِ جاہلیت میں قبائل کے مابین طے پاتے جس کی رو سے وہ ایک دوسرے کی مدد کرتے خواہ ظالم بھی ہوں اور ایک کے قتل ہونے کی صورت میں بھی قاتل کے پورے قبیلہ کے خلاف اقدام پر تل جاتے اور توارث کا سلسلہ اور اس قسم کے اقدامات جبکہ مثبت ایسے معاہدے اور حلوف جن کی رو سے مظلوموں کی مدد کی جائے اور امرِ دین کے قیام کیلئے جدوجہد کرنا اور اس طرح کے شرعی مستحبات مثلا مصادقت، مُوادَدت اور حفظِ عہد! متعاقدین کے مابین توارث کے نسخ میں ابن عباس کی ایک حدیث ہے داؤدی نے ذکر کیا کہ ان کے ہاں حلیف کو میراث میں سے چھٹا حصہ دیا جاتا تھا اسے منسوخ کر دیا گیا ابن عیینہ کہتے ہیں علماء نے حضرت انس کے قول (حالف) کو مواخات پر محمول کیا ہے، بقول ابن حجر لیکن سیاقِ حدیث مقتضی ہے کہ ان کی مراد حقیقی محالفت ہی ہے وگرنہ جواب مطابق نہ ہوتا، بخاری کا ترجمہ دونوں کے مابین مغایرت میں ظاہر ہے، الہجرۃ الی المدینہ میں اس عنوان سے ایک باب گزرا ہے: (باب کیف آخی النبیﷺ بین أصحابه) وہاں یہاں کی پہلی دو حدیثیں ذکر کی تھیں حدیثِ حلف کو وہاں ذکر نہ کیا تھا مواخات سے متعلق بحث وہاں گزری، نووی لکھتے ہیں منفی حلفِ توارث اور جس سے شریعت نے منع کیا، جہاں تک اللہ کی طاعت، مظلوم کی نصرت پہ حلف اور مواخات فی اللہ ہے تو یہ ایسا امر ہے جس کی ترغیب دلائی گئی ہے۔

علامہ انور اس کے تحت کہتے ہیں اخوتِ اسلام تمام قسم کی اُخُوّات اور محالفات سے بالاتر ہے پھر اگر ان کی ضرورت ہو تو یہ جائز ہیں۔

68 - باب التَّبَسُّمِ وَالضَّحِكِ (تبسُّم وضحک)

وَقَالَتْ فَاطِمَةُ -عَلَيْهَا السَّلَامُ- أَسَرَّ إِلَيَّ النَّبِيُّ ﷺ فَضَحِكْتُ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ إِنَّ اللَّهَ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى (حضرت فاطمہ کہتی ہیں نبی پاک نے مجھے راز کی ایک بات کہی تو میں ہنس پڑی، بقول ابن عباس اللہ ہی ہنساتا اور رلاتا ہے)

اہلِ لغت کہتے ہیں تبسم مبادیٔ الضحک ہے (یعنی ہنسنے کی شروعات) اور ضحک چہرے کا انبساط ہے حتی کہ کسی خوشی کے سبب دانت ظاہر ہو جائیں اگر یہ آواز کے ساتھ ہو اس طور کہ دور سے سنا جائے تو اسے قہقہہ کہتے ہیں وگرنہ ضحک ہے اور اگر بلا آواز ہے تو تبسم ہے، سامنے کے دانتوں کو ضواحک کہتے ہیں یہ ثنایا اور انیاب (ثنایا سامنے اوپر نیچے کے چار دانت، انیاب کناروں کے دانت) اور جوان کے بعد ہیں انہیں نواجذ (یعنی داڑھیں) کہا جاتا ہے۔ (و قالت فاطمة الخ) حضرت عائشہ کی ایک حدیث کا طرف ہے جو انہوں نے حضرت فاطمہ سے روایت کی، بتمامہ مشروحاً الوفاۃ النبویۃ میں گزری ہے۔ (و قال ابن عباس الخ) یعنی انسان میں ہنسنا اور رونا تخلیق کیا، یہ ان کی ایک حدیث کا طرف ہے جو کتاب الجنائز میں گزری ہے اس میں انہوں نے بغیر نوحہ کے جوازِ بکاء کے اثبات میں اللہ تعالی کے اس فرمان کی طرف اشارہ کیا: (و أَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَ أَبْكَىٰ)، اس باب کے تحت نو احادیث نقل کی ہیں اکثر مکررات ہیں ان میں ذکرِ تبسم یا ضحک ہے اس کے اسباب مختلف ہو سکتے ہیں لیکن (یہاں) ان میں سے اکثر برائے تعجب ہے بعض میں برائے اعجاب اور بعض میں بطورِ ملاطفت ہے۔

- 6084حَدَّثَنَا حِبَّانُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رِفَاعَةَ الْقُرَظِيَّ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ فَبَتَّ طَلَاقَهَا فَتَزَوَّجَهَا بَعْدَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الزَّبِيرِ فَجَاءَتِ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهَا كَانَتْ عِنْدَ رِفَاعَةَ فَطَلَّقَهَا آخِرَ ثَلَاثِ تَطْلِيقَاتٍ فَتَزَوَّجَهَا بَعْدَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الزَّبِيرِ وَإِنَّهُ وَاللَّهِ مَا مَعَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِلَّا مِثْلُ هَذِهِ الْهُدْبَةِ لِهُدْبَةٍ أَخَذَتْهَا مِنْ جِلْبَابِهَا قَالَ وَأَبُو بَكْرٍ جَالِسٌ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ وَابْنُ سَعِيدِ بْنِ الْعَاصِ جَالِسٌ بِبَابِ الْحُجْرَةِ لِيُؤْذَنَ لَهُ فَطَفِقَ خَالِدٌ يُنَادِي أَبَا بَكْرٍ يَا أَبَا بَكْرٍ أَلَا تَزْجُرُ هَذِهِ عَمَّا تَجْهَرُ بِهِ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَمَا يَزِيدُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى التَّبَسُّمِ ثُمَّ قَالَ لَعَلَّكِ تُرِيدِينَ أَنْ تَرْجِعِي إِلَى رِفَاعَةَ لَا حَتَّى تَذُوقِي عُسَيْلَتَهُ وَيَذُوقَ عُسَيْلَتَكِ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۹۲) أطرافه 2639، 5260، 5261، 5265، 5317، 5792، 5825 -

کتاب الصلاۃ میں اس کی مفصل شرح گزری۔

- 6085حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ عَنْ صَالِحِ بْنِ كَيْسَانَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدِ بْنِ الْخَطَّابِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ اسْتَأْذَنَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَعِنْدَهُ نِسْوَةٌ مِنْ قُرَيْشٍ يَسْأَلْنَهُ وَيَسْتَكْثِرْنَهُ عَالِيَةً أَصْوَاتُهُنَّ عَلَى صَوْتِهِ فَلَمَّا اسْتَأْذَنَ عُمَرُ تَبَادَرْنَ الْحِجَابَ فَأَذِنَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ فَدَخَلَ وَالنَّبِيُّ ﷺ يَضْحَكُ فَقَالَ أَضْحَكَ اللَّهُ سِنَّكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي فَقَالَ عَجِبْتُ مِنْ هَؤُلَاءِ اللَّاتِي كُنَّ عِنْدِي لَمَّا سَمِعْنَ صَوْتَكَ تَبَادَرْنَ الْحِجَابَ فَقَالَ أَنْتَ أَحَقُّ أَنْ يَهَبْنَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْهِنَّ فَقَالَ يَا عَدُوَّاتِ أَنْفُسِهِنَّ أَتَهَبْنَنِي وَلَمْ تَهَبْنَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقُلْنَ إِنَّكَ أَفَظُّ وَأَغْلَظُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ .قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِيهٍ يَا ابْنَ الْخَطَّابِ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا لَقِيَكَ الشَّيْطَانُ سَالِكًا فَجًّا إِلَّا سَلَكَ فَجًّا غَيْرَ فَجِّكَ .

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۷۵۸) طرفاه 3294، 3683 -

یہ مناقبِ عمر میں مشروحا گزری ہے اسماعیل سے مراد ابن ابواویس ہیں جیسا کہ مزی نے جزم کیا جیانی کے بقول شائد یہ ابن ابواویس ہوں، ابن حجر لکھتے ہیں فضائلِ انصار میں ایک حدیث کی سند میں بخاری نے کہا:(حدثنا اسماعیل بن عبد الله حدثنا ابراهيم بن سعد) جزماً یہ اسماعیل ابن ابواویس ہیں اس سے مزی کے جزم کی تائید ہوتی ہے۔

سید انور (یا عدوات أنفسهن) کے تحت کہتے ہیں صرف حضرت عمر جیسے فرد کیلئے امہات المؤمنین کو اس انداز سے مخاطب کرنا لائق تھا اللہ تعالیٰ اور رسول اکرم کے ہاں ان کے رتبہ و مقام کے پیشِ نظر جو کسی اور کا نہ تھا، ہم جیسوں کیلئے روا نہیں پھر انہوں

نے ان کیلئے جب تشدیدِ قول کیا اور آپ کی شان میں ترکِ ادب کیا اور کہا: (أنت أفظ و أغلظ) آنجناب نے اس کی تلافی ان کی ایک عظیم منقبت ذکر کی۔

- 6086حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرٍو عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ لَمَّا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالطَّائِفِ قَالَ إِنَّا قَافِلُونَ غَدًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَقَالَ نَاسٌ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لاَ نَبْرَحُ أَوْ نَفْتَحَهَا فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ فَاغْدُوا عَلَى الْقِتَالِ قَالَ فَغَدَوْا فَقَاتَلُوهُمْ قِتَالاً شَدِيدًا وَكَثُرَ فِيهِمُ الْجِرَاحَاتُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّا قَافِلُونَ غَدًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ قَالَ فَسَكَتُوا فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ .قَالَ الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ كُلَّهُ بِالْخَبَرِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۶ ص: ۳۴۸) طرفاه 4325، - 7480

سفیان سے ابن عیینہ اور عمرو سے مراد ابن دینار ہیں جو ابو العباس جو کہ الشاعر ہیں، سے راوی ہیں، راویِ حدیث اکثر کے ہاں ابن عمر ہیں، اکیلے حموی نے ابن عمرو ذکر کیا مگر یہ درست نہیں، غزوہ طائف کے باب میں مع شرحِ حدیث اس کا بیان گزرا۔ (أو نفتحها) کی بابت ابن تین کہتے ہیں اسے ہم نے مرفوع ضبط کیا مگر درست نصب ہے کیونکہ (أو)اگر (حتی) یا(إلی أن) کے معنی میں ہوتو وہ ناصبہ ہوتا ہے اور یہاں یہی ہے۔ (قال الحمیدی الخ) غزوہ طائف کے باب میں اسے موصول کرنے والے کا ذکر گزرا، کشمیہنی کے نسخہ میں ہے:(حدثنا سفیان کله بالخبر) مراد یہ کہ انہوں نے پوری سند میں اخبار کی صراحت کی ہے عنعنہ نہیں کیا۔

- 6087حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ ؓ قَالَ أَتَى رَجُلٌ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ هَلَكْتُ وَقَعْتُ عَلَى أَهْلِي فِي رَمَضَانَ .قَالَ أَعْتِقْ رَقَبَةً قَالَ لَيْسَ لِي قَالَ فَصُمْ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ قَالَ لاَ أَسْتَطِيعُ قَالَ فَأَطْعِمْ سِتِّينَ مِسْكِينًا قَالَ لاَ أَجِدُ فَأُتِيَ بِعَرَقٍ فِيهِ تَمْرٌ قَالَ إِبْرَاهِيمُ الْعَرَقُ الْمِكْتَلُ فَقَالَ أَيْنَ السَّائِلُ تَصَدَّقْ بِهَا قَالَ عَلَى أَفْقَرَ مِنِّي وَاللَّهِ مَا بَيْنَ لاَبَتَيْهَا أَهْلُ بَيْتٍ أَفْقَرُ مِنَّا فَضَحِكَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ .قَالَ فَأَنْتُمْ إِذًا

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۱۲۷) .أطرافه 1936، 1937، 2600، 5368، 6164، 6709، 6710، 6711، 6821

شیخ بخاری موسیٰ، ابن اسماعیل اور ابراہیم سے مراد ابن سعد ہیں۔ (حدثنا ابن شهاب) یہ حدیث ابراہیم بن سعد نے زہری سے سنی ہے دوسری حدیث میں گزرا کہ دونوں کے مابین صالح بن کیسان کا واسطہ ہے کتاب الصیام میں اس کی شرح گزری ہے۔ (قال ابراهیم) یہی ابن سعد مذکور ہیں اسی سند کے ساتھ یہ موصول ہے۔(و العرق المكتل)اس میں ادراج کا بیان ہے جو ان کے غیر نے کیا کہ عرق کی تفسیر نفسِ حدیث میں شامل کر دی۔ (نواجذه) یہ ناجذۃ کی جمع ہے، داڑھوں کو کہتے ہیں جو اسی وقت ظاہر ہوتی ہیں جب مبالغہ کے ساتھ ضحک ہو، اس کے اور باب کی آٹھویں حدیثِ عائشہ جس میں ہے کہ میں نے کبھی آپ کو مستجمع (یعنی کھل

کر) اس طرح ہنستے ہوئے نہیں دیکھا کہ لہوات دیکھوں، کے مابین تطبیق یہ ہے کہ مثبت نافی پر مقدم ہے یہ ابن بطال نے کہا، زیادہ موزوں یہ کہنا ہے کہ جس کی حضرت عائشہ نے نفی کی یہ اس امر کا غیر ہے جس کا اثبات حضرت ابو ہریرہ نے کیا، یہ بھی محتمل ہے کہ ابو ہریرہ کی مجازاً یا تسامحاً نواجذ سے مراد انیاب ہوں، کبھی انیاب اور کبھی نواجذ کے ساتھ تعبیر کیا، الصیام میں یہ الفاظ تھے: (حتی بَدَتْ أنیابه) مجموع احادیث سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ آنجناب اپنے اکثر احوال میں تبسم ہی فرماتے تھے کئی دفعہ ضحک بھی کر لیتے، مکروہ یہ ہے کہ کثرت کے ساتھ ایسا ہو یا اس میں افراط ہو کیونکہ اس سے وقار ختم ہو جاتا ہے، ابن بطال کہتے ہیں آنجناب کے اسی فعل کی اقتدا کی جانی چاہئے جس پر آپ نے مواظبت کی ہے بخاری نے الادب المفرد میں اور ابن ماجہ نے دو طرق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا بیان کیا: (لا تُكثِر الضحك فإنَّ كثرة الضحك تُمِيتُ القلب)(یعنی کثرت سے نہ ہنسو کہ ایسا کرنا دل کو مردہ بنا دیتا ہے)۔

- 6088حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأُوَيْسِيُّ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كُنْتُ أَمْشِي مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَعَلَيْهِ بُرْدٌ نَجْرَانِيٌّ غَلِيظُ الْحَاشِيَةِ فَأَدْرَكَهُ أَعْرَابِيٌّ فَجَبَذَ بِرِدَائِهِ جَبْذَةً شَدِيدَةً قَالَ أَنَسٌ فَنَظَرْتُ إِلَى صَفْحَةِ عَاتِقِ النَّبِيِّ ﷺ وَقَدْ أَثَّرَتْ بِهَا حَاشِيَةُ الرِّدَاءِ مِنْ شِدَّةِ جَبْذَتِهِ ثُمَّ قَالَ يَا مُحَمَّدُ مُرْ لِي مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي عِنْدَكَ فَالْتَفَتَ إِلَيْهِ فَضَحِكَ ثُمَّ أَمَرَ لَهُ بِعَطَاءٍ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ص: ۶۳۷) .طرفاه 3149، - 5809

(مالك) دارقطنی لکھتے ہیں یہ حدیث رواۃِ مؤطا میں سے ماسوائے یحی بن بکیر اور معن بن عیسی کے کسی کے پاس نہیں دیکھی رواۃِ مؤطا کی ایک جماعت نے مالک سے اسے روایت کیا ہے مگر خارجِ مؤطا میں، ابن عبد البر نے اضافہ کیا کہ مؤطا میں اسے مصعب بن عبداللہ زبیری اور سلیمان بن صرد نے بھی روایت کیا ہے، بقول ابن حجر بخاری نے اس کی مالک ہی سے تخریج کی ہے مسلم نے اوزاعی، ہمام اور عکرمہ بن عمار سے بھی اسکی تخریج کی یہ سب اسحاق بن ابوطلحہ سے اس کے راوی ہیں، سیاق مالک کا نقل کیا اور غیر کے بھی بعض الفاظ بیان کئے۔ (كنت أمشي) اوزاعی کی روایت میں ہے کہ مسجد جا رہے تھے۔ (برد) روایتِ اوزاعی میں (رداء) ہے۔ (غليظ الحاشية) اوزاعی کے ہاں (الصَّنِفة) ہے، کپڑے کے اس کنارے کو کہتے ہیں جو اس کے نقش و نگار والے حصہ سے ملا ہو۔ (أعرابي) ہمام نے زیادت کی: (من أهل البادية) اوزاعی کی روایت میں ہے کہ پیچھے کی جانب سے ایک اعرابی آیا۔ (جبذة شديدة) عکرمہ کی روایت میں ہے حتی کہ نبی اکرم اس اعرابی کے سینے کی طرف کھنچے آئے۔ (إلى صفحة عاتق) مسلم کی روایت میں (عنق) ہے یہی مالک سے تمام رواۃ کے ہاں ہے اوزاعی کے ہاں بھی یہی ہے۔ (أثرت فيها) نسخہ کشمیہنی میں (بها) ہے اسی طرح مسلم کی مالک سے روایت میں بھی، ہمام کی روایت میں ہے حتی کہ چادر پھٹ گئی اور اس کا کنارا آپ کی گردن میں لگا اس میں مزید ہے کہ یہ اس وقت ہوا جب نبی اکرم اپنے حجرہ مبارکہ تک پہنچ چکے تھے، تطبیق یہ دی جائے گی کہ مسجد کے باہر وہ ملا اور آپ کا مدرک اس وقت ہوا اور کلام کی یا چادر پکڑی جب آپ داخل ہونے والے تھے جب اس نے دیکھا کہ آپ حجرہ کی طرف جا رہے ہیں تو ڈرا کہ کہیں بات نامکمل نہ رہ جائے تب یہ کھینچا تانی کی۔

(مر لی) روایتِ اوزاعی میں ہے: (أعطنا)۔ (فضحك) اوزاعی کی روایت میں تبسم کا لفظ ہے اور یہ کہ پھر فرمایا: (مُرُوْا له) ہمام کی روایت میں ہے: (و أمر له بشیء) اس حدیث میں آپ کے تحمّل کا اور جان و مال کی تکلیف پر صبر کا ذکر ہے تا کہ اسلام پر اس کی تالیف ہو اور تا کہ بعد والے حکمران عفو و درگزر اور احسن طریقہ کے ساتھ ردِعمل دینے میں آپ کے اسوہ کی اقتدا کریں۔

علامہ انور روایت کے الفاظ: (ثم أمر له بعطاء) کی بابت کہتے ہیں یہ یہاں آپکا فعل ہے ادھر جب حضرت فاطمہ چکی کی مشقت کی شکایت کرتی آئیں (اور کوئی خادم طلب کیا) آپ نے انہیں صرف تسبیحات کی تعلیم دی۔

- 6089حَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ حَدَّثَنَا ابْنُ إِدْرِيسَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ عَنْ قَيْسٍ عَنْ جَرِيرٍ قَالَ مَا حَجَبَنِي النَّبِيُّ ﷺ مُنْذُ أَسْلَمْتُ وَلَا رَآنِي إِلَّا تَبَسَّمَ فِي وَجْهِي

.(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۵۰۸) أطرافه 3020، 3036، 3076، 3823، 4355، 4356، - 6333

- 6090 وَلَقَدْ شَكَوْتُ إِلَيْهِ أَنِّي لَا أَثْبُتُ عَلَى الْخَيْلِ فَضَرَبَ بِيَدِهِ فِي صَدْرِي وَقَالَ اللَّهُمَّ ثَبِّتْهُ وَاجْعَلْهُ هَادِيًا مَهْدِيًّا

(سابقہ) .طرفاه 3035، - 3822

حضرت جریر بن عبداللہ بجلی کی روایت، ابن نمیر کا نام محمد بن عبداللہ بن نمیر تھا ابن ادریس، عبداللہ اسماعیل، ابنِ ابو خالد اور قیس، ابن حازم ہیں سب رواۃ کوفی ہیں غرضِ ترجمہ اس کے جملہ: (ولا رآنی إلا تبسم) سے ہے المناقب میں یہ روایت (إلا ضحك) کے لفظ کے ساتھ تھی دونوں متقارب ہیں، تبسم ابتدائے ضحک ہے جیسا کہ ذکر ہوا۔

- 6091حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ هِشَامٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ زَيْنَبَ بِنْتِ أُمِّ سَلَمَةَ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ أَنَّ أُمَّ سُلَيْمٍ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحِي مِنَ الْحَقِّ هَلْ عَلَى الْمَرْأَةِ غُسْلٌ إِذَا احْتَلَمَتْ قَالَ نَعَمْ إِذَا رَأَتِ الْمَاءَ فَضَحِكَتْ أُمُّ سَلَمَةَ فَقَالَتْ أَتَحْتَلِمُ الْمَرْأَةُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ فَبِمَ شَبَهُ الْوَلَدِ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۱۹) .أطرافه 130، 282، 3328، - 6121

یحی سے مراد قطان ہیں، کتاب الطہارۃ میں مفصل شرح ہوئی غرضِ ترجمہ: (فضحکت أم سلمة) سے ہے کہ اس کا وقوع نبی اکرم کی موجودی میں ہوا اور آپ نے اس کا انکار نہ فرمایا البتہ ان کے احتلامِ خواتین کے انکار کا انکار کیا۔

- 6092حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنَا عَمْرٌو أَنَّ أَبَا النَّضْرِ حَدَّثَهُ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ عَنْ عَائِشَةَ ؓ قَالَتْ مَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ مُسْتَجْمِعًا قَطُّ ضَاحِكًا حَتَّى أَرَى مِنْهُ لَهَوَاتِهِ إِنَّمَا كَانَ يَتَبَسَّمُ

(ترجمہ کیلئے جلد۷ص:۵۵۵) .طرفه - 4828

عمرو سے مراد ابن حارث مصری جبکہ ابونضر، سالم ہیں۔(مستجمعا الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں: (مستجمعا ضحکا)

ہے یعنی ہنسنے میں مبالغہ کرنے والے کہ اس سے کچھ ترک نہ کریں (یعنی آخری حد تک ہنسیں، ہمارے مدرسہ واقع اوکاڑہ کے ایک استاذ۔ اللہ ان کی عمر دراز کرے! دن میں ایک بار اس طرح ہنستے اور ایک دفعہ چھینک مارتے تھے کہ سب اہلِ جامعہ سنتے) کہا جاتا ہے (استجمع السيل) یعنی ہر جگہ سے جمع ہوگیا اور (استجمعت للمرء أموره) یعنی اس کے لئے جمع ہوا جو اسے پسند ہے (یعنی معاملات اس کے حسبِ منشا طے ہوئے) اس پر (ضاحكا) بطورِ تمییز منصوب ہے اگرچہ مشتق ہے جیسے: (لِلّٰهِ دَرُّهُ فارساً) لہوات لہاۃ کی جمع ہے وہ لوتھڑا جو منہ کے اندرونی کنارے میں اندرونِ حلق کی بالائی جہت میں لگا ہوتا ہے، حدیث کی یہ قدرِ مذکور ایک حدیث کا طرف ہے جو بتمامہ گزر چکی اور جس کی شرح تفسیر سورۃ احقاف میں ہوئی تھی۔

علامہ انور (مستجمعا) کے تحت اردو میں کہتے ہیں: جم کر ہنسنا یعنی دل لگا کر ہنسنا۔

- 6093حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَحْبُوبٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ وَقَالَ لِي خَلِيفَةُ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ رَجُلاً جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَهُوَ يَخْطُبُ بِالْمَدِينَةِ فَقَالَ قَحَطَ الْمَطَرُ فَاسْتَسْقِ رَبَّكَ فَنَظَرَ إِلَى السَّمَاءِ وَمَا نَرَى مِنْ سَحَابٍ فَاسْتَسْقَى فَنَشَأَ السَّحَابُ بَعْضُهُ إِلَى بَعْضٍ ثُمَّ مُطِرُوا حَتَّى سَالَتْ مَثَاعِبُ الْمَدِينَةِ فَمَا زَالَتْ إِلَى الْجُمُعَةِ الْمُقْبِلَةِ مَا تُقْلِعُ ثُمَّ قَامَ ذَلِكَ الرَّجُلُ أَوْ غَيْرُهُ وَالنَّبِيُّ ﷺ يَخْطُبُ فَقَالَ غَرِقْنَا فَادْعُ رَبَّكَ يَحْبِسْهَا عَنَّا فَضَحِكَ ثُمَّ قَالَ اللَّهُمَّ حَوَالَيْنَا وَلاَ عَلَيْنَا مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلاَثًا فَجَعَلَ السَّحَابُ يَتَصَدَّعُ عَنِ الْمَدِينَةِ يَمِينًا وَشِمَالاً يُمْطَرُ مَا حَوَالَيْنَا وَلاَ يُمْطِرُ مِنْهَا شَيْءٌ يُرِيهِمُ اللَّهُ كَرَامَةَ نَبِيِّهِ ﷺ وَإِجَابَةَ دَعْوَتِهِ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ ص:۳۱۷) .أطرافه 932، 933، 1013، 1014، 1015، 1016، 1017، 1018، 1019، 1021، 1029، 1033، 3582، - 6342

اسے دو طرق کے ساتھ قتادہ سے وارد کیا سیاق سعید کا ہے، الدعوات میں ابوعوانہ کا سیاق آئے گا، ان کے شیخ محمد بن محبوب ابو عبداللہ بنانی بصری ہیں ایک اور راوی محمد بن حسن بھی تھے جن کا لقب محبوب تھا دونوں کو ایک قرار دینا وہم ہے بعض جس کا شکار ہوئے ان میں ہمارے شیخ ابن ملقن بھی ہیں انہوں نے اسی پر جزم کیا اور دعویٰ کیا کہ بخاري کے اس میں شیخ وہی ہیں اور (عن رجل عنه) بھی روایت کیا ہے، ایسا نہیں بلکہ یہ دو الگ الگ شخصیات ہیں ایک دوسرے کے شیوخ کے طبقہ میں سے ہیں، شیخِ بخاری کا نام محمد اور ان کے والد کا نام محبوب تھا جبکہ دوسرے شیخ کا نام محمد اور ان کے والد کا نام حسن تھا محبوب محمد کا لقب تھا نہ کہ حسن کا، بخاری نے ان سے کتاب الاحکام میں ایک حدیث نقل کی ہے اس کی سند میں کہا تھا: (حدثنا محبوب بن الحسن) وہم کا سبب یہ ہوا کہ بعض اسانید میں: (حدثنا محمد بن الحسن محبوب) ہے تو خیال کیا محبوب حسن کا لقب ہوگا مگر ایسا نہیں۔

- 69 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ ﴾

(اے لوگو اللہ سے ڈرو اور سچوں کا ساتھ دو)

وَمَا يُنْهَى عَنِ الْكَذِبِ (اور جو جھوٹ بولنے سے منع کیا گیا ہے)

(و ما ینھی الخ) راغب لکھتے ہیں صدق و کذب کا اصل قول میں ہے ماضی میں ہو یا مستقبل میں، وعد ہو یا اس کا غیر، قصد اول کے ساتھ صرف خبر میں ہوتے ہیں کبھی اس کے غیر میں بھی مثلا استفہام اور طلب، صدق قول کا ضمیر اور مخبر عنہ کے مطابق ہونا اگر کوئی ایک شرط بھی ساقط ہو تو وہ صدق نہ رہے گا بلکہ کذب بن جائے گا، یا دو اعتبار پر دونوں کے درمیان متردد، جیسے منافق کہے: محمد اللہ کے رسول ہیں تو اس کی اس بات کو صدق کہنا بھی صحیح ہے کیونکہ مخبر عنہ ایسے ہی ہیں جیسا کہ اسے جھوٹا کہنا بھی صحیح ہوگا اس جہت سے کہ یہ بات اس کے ضمیر اور باطن سے مطابقت نہیں رکھتی، صدیق وہ جس سے بکثرت صدق کا وقوع ہو، کبھی صدق و کذب کا استعمال اعتقاد کے لحاظ سے مستحقق و حاصل میں ہوتا ہے جیسے (کہا جاتا ہے): (صَدَقَ ظنی) (میرا گمان سچ ثابت ہوا) اور فعل میں جیسے: (صَدَقَ فی القتال) (یعنی جی جان سے لڑا) اسی سے یہ آیت ہے: (قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا) [الصافات: ۱۰۵]، ابن تین لکھتے ہیں (مع الصادقین) کے معنی میں اختلاف ہے چنانچہ کہا گیا اس کا معنی ہے ان کی مثل، بعض نے کہا یعنی ان میں سے، بقول ابن حجر میرا خیال ہے مصنف نے آیت کے ذکر کے ساتھ حضرت کعب بن مالک کے قصہ توبہ کی طرف اشارہ کیا ہے اور جو ان کا صدق باعث بنا اس خیر کا جو آیت میں ذکر کی گئی اس دوران مسلمانوں کی ان سے قطع کلامی کے بعد اس طور کہ زمین ان کیلئے باوجود اپنی فراخی کے تنگ ہوگئی پھر اللہ نے قبولِ توبہ کے ساتھ ان پر احسان کیا، خود ان کا بیان ہے اسلام کے بعد اللہ نے مجھ سے میری نظر میں میرے اس صدق (کی توفیق عطا کرنے) سے بڑا احسان نہیں کیا کہ میں بھی اگر جھوٹ بول دیتا تو ان لوگوں کی طرح ہلاک ہو جاتا جنہوں نے (اس موقع پر) جھوٹ بولا تھا (یعنی منافقوں نے)، غزالی لکھتے ہیں کذب قبائح ذنوب میں سے ہے یہ بعینہ حرام نہیں بلکہ اس وجہ سے جو اس میں ضرر ہے اسی لئے جب کسی کی صلح کرانے کا یہی طریق متعین ہو تو اس کی اجازت دی گئی ہے، اس کا تعاقب کیا گیا کہ اس سے لازم آتا ہے کہ جس جھوٹ کی وجہ سے کوئی ضرر لاحق نہیں ہوتا وہ مباح ہو مگر ایسا نہیں! جواب یہ ممکن ہے کہ اس سے حسما للمادۃ (یعنی یہ مادہ ہی ختم کرنے کی غرض سے) منع کیا گیا ہے صرف وہی جھوٹ حلال ہے جس پر کوئی مصلحت مترتب ہوتی ہو، بیہقی نے شعب میں بسند صحیح حضرت ابوبکر سے نقل کیا کہ کذب ایمان کا مجانب ہے (یعنی اس سے الگ) ان سے یہ مرفوعا نقل کیا مگر لکھا صحیح یہ ہے کہ موقوف ہے، بزار نے حضرت سعد بن ابووقاص سے مرفوعا نقل کیا: (يطبع المومن علی کُلِّ شیءٍ إلا الخيانة والكذب) (یعنی کہ مومن کی سرشت میں ہر چیز ہو سکتی ہے سوائے خیانت اور کذب کے) اس کی سند قوی ہے، دار قطنی نے العلل میں ذکر کیا کہ اشبہ اس کا موقوف ہونا ہے مرفوع کا شاہد مؤطا میں مرسلِ صفوان بن سلیم ہے بقول ابن تین اس کا ظاہر ابن مسعود کی حدیث کے معارض ہے، تطبیق یہ ہوگی کہ حدیثِ صفوان کو مومنِ کامل پر محمول کیا جائے گا۔

علامہ انور باب (کونوا مع الصادقین) کے تحت رقم طراز ہیں ابو حیان کہتے ہیں کہ (مع) کا لفظ زمانی یا مکانی مشارکت کے لئے ہوتا ہے، پہلے کہہ چکا ہوں کہ یہ فی الجملہ مشارکت کیلئے ہے اگرچہ کسی بھی طرح سے ہو جیسا کہ آیتِ وضوء میں واوِ

معیت پر بحث کرتے ہوئے اس کی تقریر کی۔

- 6094حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ؓ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّ الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَصْدُقُ حَتَّى يَكُونَ صِدِّيقًا وَإِنَّ الْكَذِبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَكْذِبُ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ كَذَّابًا

ترجمہ: حضرت عبداللہؓ روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا سچ بولنا نیک کاموں کی ہدایت کرتا ہے اور نیک کام جنت میں لے جاتا ہے اور انسان سچ بولتے بولتے (اللہ کے ہاں) سچوں میں لکھا جاتا ہے اور یقیناً جھوٹ بدکاری کی طرف لے جاتا ہے اور بدکاری دوزخ کی طرف لے جاتی ہے اور یقیناً انسان جھوٹ بولتے بولتے اللہ کے ہاں جھوٹوں میں لکھا جاتا ہے

جریر سے ابن عبد الحمید، اور منصور سے مراد ابن معتمر ہیں باب کی تیسری حدیث میں جو جریر ہیں وہ ابن حازم ہیں۔ (إن الصدق یهدی) یائے مفتوح کے ساتھ، ہدایت سے اور یہ مطلوب (یعنی منزل) تک پہنچا دینے والی دلالت (یعنی رہنمائی)، یہی منصور عن ابی وائل کی حدیث کے شروع میں واقع ہے مسلم، ابو داؤد اور ترمذی کے ہاں اعمش عن ابی وائل کی روایت کے شروع میں ہے: (علیکم بالصدق فإن الصدق الخ) اس میں یہ بھی ہے: (و إیاکم والکذب فإن الکذب الخ)۔ (إلی البر) باء کی زیر کے ساتھ اس کی اصل (توسُّعٌ فی فعل الخیر) ہے، یہ سب خیرات کا اسمِ جامع ہے خالص اور دائمی عمل پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ (یهدی إلی الجنة) بقول ابن بطال اس کا مصداق اللہ تعالی کی کتاب میں ہے: (إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ) [المطففین: ۲۲]۔ (و إن الرجل لیصدق) اعمش کے ہاں یہ زیادت بھی ہے: (حتی یکتب عند الله صدیقا) ابن بطال کہتے ہیں مراد یہ کہ اس سے صدق متکرر رہتا ہے (یعنی ہمیشہ سچ بولتا ہے) حتی کہ صدق میں وہ اسمِ مبالغہ کا مستحق بن جاتا ہے۔ (إلی الفجور) بقول راغب فجر کا اصل: شق ہے تو فجور دیانت کے ستر کا شق (یعنی پھاڑنا) ہوا، فساد کی طرف میلان اور معاصی پر اقدام پر اس کا اطلاق ہے، یہ شر کا اسمِ جامع ہے۔

(و إن الرجل لیکذب حتی یکتب) کشمیہنی کے ہاں (حتی یکون) ہے، کتابت سے مراد اس پر اس کا حکم لگ جانا، ملأ اعلی کے لئے اس کا اظہار اور اہلِ زمین کے دلوں میں اس کا القاء ہے مالک نے اسے (بلغنی عن ابن مسعود) (کہ مجھے ابن مسعود سے یہ بات پہنچی) کے الفاظ سے ذکر کیا ہے اور یہ مفید زیادت ذکر کی: (ولا یزال العبد یکذب و یَتَحَرّی الکذب فینکت فی قلبه نکتة سوداء حتی یسود قلبه فیکتب عندالله من الکاذبین) (یعنی انسان جھوٹ بولتا اور اس کا جویا ہوتا ہے تو [ہر جھوٹ کے بدلے] اس کے دل میں ایک سیاہ نکتہ ظاہر ہو جاتا ہے حتی کہ [آخر کار مسلسل جھوٹ بولتے رہنے سے] اس کا پورا دل سیاہ ہو جاتا ہے تو اللہ کے ہاں وہ کذابوں میں لکھ دیا جاتا ہے) نووی کے بقول علماء نے کہا اس حدیث میں سچ کی تلاش یعنی اس کے قصد و اہتمام پر ترغیب ہے اسی طرح کذب اور اس بابت تساہل کرنے سے تحذیر ہے کیونکہ جب تساہل کرے گا تو کثرت سے اس کا صدور ہوگا اور جھوٹا مشہور ہو جائے گا بقول ابن حجر تقیید بالتحری ابو احوص عن منصور کی مسلم کے ہاں روایت میں بھی واقع ہے انہی کے ہاں اعمش عن شقیق یعنی ابو وائل کی روایت کے شروع میں ہے: (علیکم بالصدق) اور: (ما یزال الرجل یصدق و یتحری

الصدق) اسی طرح کی عبارات کذب کی بابت بھی! اس زیادت میں اشارہ ہے کہ جو قصدِ صحیح کے ساتھ کذب سے بچتا اور سچائی کی روش اختیار کرتا ہے تو صدق اس کی سجیت (یعنی طبیعت اور سرشت) بن جاتی ہے حتی کہ اس کے ساتھ موصوف کئے جانے کا مستحق ہو جاتا ہے اسی طرح اس کا عکس بھی! یہ مرادنہیں کہ اس میں حمد اور ذم اسی کے ساتھ مختص ہیں جو فقط ان کا قصد کرے اگرچہ فی الاصل صادق ممدوح اور کاذب مذموم ہے، نووی لکھتے ہیں ہمارے بلاد اور دیگر میں موجود بخاری و مسلم کے نسخوں میں متنِ حدیث وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا یہ بات عیاض اور حمیدی نے بھی نقل کی ہے ابو مسعود نے کتابِ مسلم سے ابن مثنی اور ابن بشار کی حدیثوں میں یہ زیادت بھی نقل کی: (إن شرَّ الروايا روايا الكذب لأن الكذب لا يصلح منه جدٌّ ولا هزل ولا يَعِدُ الرجل صبيَّه ثم يخلفه)(یعنی برے انداز وروئے وہ جو جھوٹ بولنے کے اختیار کئے جائیں کیونکہ جھوٹ نہ سنجیدگی اور نہ ہنسی مذاق میں درست ہے، کوئی اپنے لڑکے سے جھوٹا وعدہ نہ کرے) تو ابو مسعود نے ذکر کیا کہ مسلم نے یہ زیادت اپنی کتاب میں روایت کی ہے، ابو بکر برقانی نے بھی اسے اس حدیث میں ذکر کیا ہے حمیدی کہتے ہیں یہ ہمارے ہاں کی کتابِ مسلم میں موجود نہیں، روایا رویۃ کی جمع ہے جو انسان اپنے قول یا فعل سے قبل (یتروی) (یعنی انداز اختیار کرتا ہے، اردو کا لفظ رویہ شاید یہی ہے) بعض نے کہا یہ راویہ کی جمع ہے یعنی للکذب (یعنی جھوٹی باتیں، لطیفے اور کہانیاں گھڑنے والا) اور ہاء برائے مبالغہ ہے، ابن حجر کہتے ہیں میں نے اس میں سے کچھ بھی ابو مسعود کی اطراف میں نہیں دیکھا اور نہ حمیدی کی الجمع بین الصحیحین میں تو شائد ان دونوں نے کسی اور جگہ اس کا ذکر کیا ہو۔

علامہ انور (إن الصدق يهدي إلى البر الخ) کے تحت لکھتے ہیں حدیثِ ہذا ابوابِ حقائق میں سے ایک باب پر دال ہے وہ یہ کہ بندہ اپنی عمر طے کرتا ہے یا تو جنت کے راستہ پر چلتے ہوئے یا دوزخ کے تو اس کے اور ان دو میں سے کسی کے مابین مسافت طویل ہے یا قصیر وہ بمدت العمر اسی کا سالک ہے جب قطع کر چکتا ہے تو فوت ہو جاتا اور اپنی منزل تک پہنچ جاتا ہے تو اس کا جنت یا جہنم میں دخول اچانک نہیں ہوتا جیسا کہ توہم کیا جاتا ہے بلکہ اس نے ساری عمر اس کے راستہ میں گزاری ہوتی ہے حتی کہ اس کی ابہر (یعنی رگِ جان) کا انقطاع اور انقطاعِ سفر ایک ہی زمان میں ہوتا ہے اسی طرح ابواب القدر کی روایت اشارت کناں ہے جس میں ہے کہ بندہ نیکیاں کرتا رہتا ہے حتی کہ جب اس کے اور جنت کے درمیان بالشت بھر مسافت رہ جاتی ہے ......الخ تو دنیا میں اس کی حیات اس کے اور اس کی منزلِ مقصود کے مابین قاطع ہے اس کی تائید ایک اور روایت میں ملتی ہے کہ نبی اکرم مجلس میں تشریف فرما تھے کہ ایک چٹان گرنے کی آواز سنی گئی، فرمایا یہ چٹان جہنم کے کنارے سے پھینکی گئی تھی اب ستر برس بعد وہ اس کی تہہ تک پہنچی ہے، صحابہ کرام جب آپ کے ہاں سے نکلے تو خبر سنی کہ ایک منافق کا انتقال ہوا ہے اور یہ اس کی عمر تھی (یعنی ستر سال) تو گویا اس منافق نے اتنی مدت تک آگ کی اپنی منزل کی طرف سفر کیا جب سفر کا اختتام ہوا تو منزل تک پہنچ چکا تھا۔

اسے مسلم نے بھی (الأدب) میں نقل کیا۔

- 6095حَدَّثَنَا ابْنُ سَلَامٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِي سُهَيْلٍ نَافِعِ بْنِ مَالِكِ بْنِ أَبِي عَامِرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ وَإِذَا اؤْتُمِنَ خَانَ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۱۴۸) .أطرافه 33، 2682، - 2749

یہ کتاب الایمان میں مشروحاً گزری۔

- 6096حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ حَدَّثَنَا أَبُو رَجَاءٍ عَنْ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ رَأَيْتُ رَجُلَيْنِ أَتَيَانِي قَالاَ الَّذِي رَأَيْتَهُ يُشَقُّ شِدْقُهُ فَكَذَّابٌ يَكْذِبُ بِالْكَذْبَةِ تُحْمَلُ عَنْهُ حَتَّى تَبْلُغَ الآفَاقَ فَيُصْنَعُ بِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۲۸۳) أطرافه 845، 1143، 1386، 2085، 2791، 3236، 3354، 4674، 7047

یہ نبی اکرم کے ایک طویل خواب کا قصہ ہے کتاب الجنائز میں یہ روایت مشروحاً گزری ابن بطال لکھتے ہیں جب انسان بار بار جھوٹ بولتا ہے تو وہ کذب کے اسمِ مبالغہ (یعنی کذاب) کے ساتھ موصوف کئے جانے کا مستحق بن جاتا ہے جو مومنین کی صفات میں سے نہیں بلکہ صفاتِ منافقین میں سے ہے یعنی اسی لئے بخاری نے ابن مسعود کی سابقہ روایت کے عقب میں یہ حدیثِ ابی ہریرہ نقل کی بقول ابن حجر صفتِ منافق میں حضرت ابو ہریرہ کی یہ حدیث قول وفعل دونوں کے کذب پر مشتمل ہے قصدِ اول اس کی گفتگو میں، ثانی اس کی امارت اور ثالث اس کے وعد میں، ابن بطال کہتے ہیں حدیثِ سمرہ میں کاذب کی عقوبت ذکر کیا کہ اس کا جبڑا پھاڑا جائے گا اور یہی موضعِ کذب تھا بقول ابن حجر حدیثِ اول کے ساتھ اس کی مناسبت یہ ہے کہ کاذب کی اولِ حدیث میں عقوبت مطلقاً بالنار بیان کی گئی تھی تو حدیثِ سمرہ میں اس کا بیان وتفصیل ہے۔

(فكذاب) اسی طرح فاء کے ساتھ واقع ہے، یہ اس لحاظ سے باعثِ اشکال سمجھا گیا ہے کہ موصول جس کی خبر میں فاء داخل ہوتی ہے، میں شرط ہے کہ وہ مبہمِ عام ہو، ابن مالک نے جواب دیا کہ اس میں معین مبہم کو عام کے بمنزلہ کیا گیا اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہ جو بھی اس وصف کے ساتھ متصف ہوگا وہ اس عقابِ مذکور میں اس کے ساتھ مشترک ہے۔

علامہ انور (فيصنع به إلى يوم القيامة) کے تحت لکھتے ہیں تو یہ کذاب کی اس کے برزخ میں قیامِ برزخ تک سزا ہے، خودکشی کرنے والے کا بھی یہی حال ہوگا کہ وہ یہی عمل تا قیامِ قیامت کرتا رہے گا، اس کے حق میں (مذکور) یہی معنائے تخلید ہے یعنی خلودِ عذاب جب تک برزخ قائم ہے، اس کے انعدام کے بعد اور عالمِ آخرت کے حدوث کے بعد کیا ہوگا؟ یہ معاملہ اللہ کی طرف راجع ہے، ترمذی جیسوں پر اس کی مراد مخفی رہی تو اپنی جامع میں اسے معلل قرار دیا، کئی دفعہ ہم نے اس کی تقریر کی ہے، ان الفاظ سے مستفاد ہے کہ کبھی احادیث قیامِ قیامت تک کے حالِ اموات سے متعرض ہوتی ہیں اس کے بعد جو حال بھی ہو۔

- 70 باب فِي الْهَدْيِ الصَّالِحِ (اچھا طریقہ)

ہدی ہائے مفتوح اور سکونِ دال کے ساتھ، طریقۂ صالحہ! یہ ترجمہ ایک حدیث کے الفاظ ہیں جسے بخاری نے الادب المفرد میں دو طرق کے ساتھ قابوس بن ابی ظبیان عن ابیہ عن ابن عباس سے مرفوعاً روایت کیا اس کے الفاظ ہیں: (الهدى الصالح و السمت الصالح و الاقتصاد جزء من خمسة و عشرين جزءاً من النبوة) (یعنی اچھے طور واطوار اور میانہ روی نبوت

کا پچیسواں جزد ہے) دوسرے طریق میں ہے: (جزء من سبعین جزء أ من النبوة) اسے ابو داؤد اور احمد نے بھی پہلے سیاق کے ساتھ تخریج کیا اس کی سند حسن ہے، طبرانی نے اسے ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس سے (خمسة و أربعين) کے لفظ کے ساتھ نقل کیا، اس کی سند ضعیف ہے، ان روایات کے مابین حدیث (الرؤیات الصالحات) کی شرح کے اثناء تطبیق کا ذکر ہوگا، تورپشتی کہتے ہیں اقتصاد دو اقسام کی ہے ایک جو محمود و مذموم کے مابین متوسط ہو جیسے جور و عدل کے درمیان توسُط ، اللہ کے فرمان: (وَ مِنۡهُمۡ مُقۡتَصِدٌ) میں یہی مراد ہے اور یہ محمود اور بالنسبت مذموم ہے، دوم وہ جو افراط اور تفریط کے درمیان متوسط ہو جیسے سخاوت تو وہ اسراف و بخل کے مابین متوسط ہے اور جیسے شجاعت اور وہ تہوُّر (یعنی اپنے آپکو معرضِ خطر و ہلاکت میں ڈالنا) اور جبن (یعنی بزدلی) کے مابین متوسط ہے حدیثِ ہذا میں یہی مراد ہے۔

- 6097حَدَّثَنَا إِسۡحَاقُ بۡنُ إِبۡرَاهِيمَ قَالَ قُلۡتُ لأَبِى أُسَامَةَ حَدَّثَكُمُ الأَعۡمَشُ سَمِعۡتُ شَقِيقًا قَالَ سَمِعۡتُ حُذَيۡفَةَ يَقُولُ إِنَّ أَشۡبَهَ النَّاسِ دَلاًّ وَسَمۡتًا وَهَدۡيًا بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ لاَبۡنُ أُمِّ عَبۡدٍ مِنۡ حِينَ يَخۡرُجُ مِنۡ بَيۡتِهِ إِلَى أَنۡ يَرۡجِعَ إِلَيۡهِ لاَ نَدۡرِى مَا يَصۡنَعُ فِى أَهۡلِهِ إِذَا خَلاَ .

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۴۹۰) طرفہ - 3762

شیخِ بخاری ابن راہویہ ہیں، اس کے آخر سے ابو اسامہ کا جواب حذف کیا اور وہ مسندِ اسحاق میں ثابت ہے ان کے ہاں آخرِ حدیث میں ہے:(فأقرَّ به أبو اسامة و قال نعم) ۔ (دلا)اچھی چال اور اچھے انداز سے گفتگو وغیرہ کو کہتے ہیں راستے پر بھی بولا جاتا ہے۔(و سمتا)امرِ دین میں حسنِ منظر،قصدفی الامراور طریق و جہت پر بھی اس کا اطلاق ہے۔ (و هديا)ابو عبید کہتے ہیں ہدی اور دل متقارب ہیں، سکینت و وقار اور ہیبت کے معنی میں یہ کہے جاتے ہیں اسی طرح منظر و شمائل میں بھی، کہتے ہیں سمت خیر و دین کی جہت سے حسن منظر و ہیئت ہے نہ کہ جمال و زینت کی جہت سے، طریق پر بھی اسکا اطلاق ہے دونوں جید ہیں کہ اہلِ اسلام کے طریقہ پر کہ اس کی اہلِ خیر کی سی ہیئت ہو۔

(لأبنُ أم عبد)لامِ تاکید کے ساتھ اور یہ تاکید در تاکید ہے، اول تاکید جملہ کے شروع میں(إن) ہے، ان سے مراد حضرت عبداللہ بن مسعود ہیں اسماعیلی کی روایت میں نام کی صراحت ہے، یہ ان کی عظیم منقبت ہے کہ حضرت حذیفہ نے انہیں سب لوگوں سے زیادہ نبی اکرم سے ان خصال میں مشابہ قرار دیا، اس میں ان کی احتیاط پسندی بھی ہے کہ اندرون خانہ کے بارہ میں لاعلمی ظاہر کی صرف اس کی بات کی جسکا مشاہدہ ان کیلئے ممکن تھا ممکن ہے گھر میں ان کا آنجناب کے انبساط سے کم یا زیادہ ہو، اس سے عبداللہ کے حق میں کسی قسم کے نقص کا اثبات مرادنہیں ابو عبید نے غریب الحدیث میں روایت کیا ہے کہ اصحابِ ابن مسعود ان کی سمت، ہدی اور دَلّ کا تشبہ کرنے کی کوشش کیا کرتے تھے گویا اس پر ان کے لئے محرک یہی حدیثِ حذیفہ تھی، بخاری نے الادب المفرد میں زید بن وہب سے روایت کیا کہ میں نے ابن مسعود سے سنا کہتے تھے جان لو کہ آخر الزمان میں حسنِ ہدی بعض العمل سے بہتر ہوگا اس کی سند صحیح ہے اس طرح کی بات ذاتی رائے سے نہیں کہی جاسکتی گویا ابن مسعود اسی وجہ سے حسن الہدی پر سخت حریص تھے، داؤدی نے ابن مسعود کے بارہ میں حضرت حذیفہ کے اس قول کو امام مالک کے حضرت عمر کی بابت کہے قول کے مدِ نظر باعثِ اشکال قرار دیا انہوں نے کہا تھا عمر (

أشبَهُ الناس بِهَدْيِ رسول الله) تھے اور ان کی ہدی سے سب سے بڑھ کر مشابہ ابن عمر اور ان کی ہدی سے ان کے بیٹے سالم تھے، کہتے ہیں حضرت حذیفہ کے قول کو قولِ مالک پر مقدم سمجھا جائے گا، تطبیق بھی ممکن ہے کہ متعلقِ شباہت کو مختلف قرار دیا جائے اس طرح کہ ابن مسعود کی شباہت کو سَمت اور جو اس کے ساتھ مذکور ہوا، پر محمول کیا جائے اور مالک کے قول کو قوت فی الدین ونحوہا پر، یہ بھی محتمل ہے کہ حضرت حذیفہ کا قول حضرت عمر کی وفات کے بعد صادر ہوا ہو، مالک کے قول کی تائید بخاری کی جزء رفع الیدین میں حضرت جابر سے نقل کردہ روایت کے یہ الفاظ کرتے ہیں: (لم يكن أحد منهم ألزَمُ لِطريق النبی ﷺ من عمر) (یعنی صحابہ کرام میں حضرت عمر سے بڑھ کر نبی اکرم کے طریق کا التزام کرنے والا کوئی نہ تھا) سنن میں اور مستدرکِ حاکم میں حضرت عائشہ سے مروی ہے کہتی ہیں میں نے کسی کو حضرت فاطمہ سے بڑھ کر نبی اکرم سے سمت و ہدی اور دَل میں مشابہ نہیں دیکھا، بقول ابن حجر اس کی تطبیق یہ ہو سکتی ہے کہ ان کی مراد عورتوں میں سے جو ایسی تھیں، احمد نے حضرت عمر سے ان کا قول نقل کیا کہ جو چاہتا ہے کہ نبی کریم کی ہدی دیکھے وہ عمرو بن اسود کی ہدی دیکھ لے بقول ابن حجر اس کی تطبیق اسے صحابہ کے مَن بعد پر محمول کر کے دی جا سکتی ہے عبدالرحمٰن بن جبیر بن نفیر سے منقول ہے کہ عمرو بن اسود حج کیلئے آئے ابن عمر کی ان پر نماز پڑھتے نظر پڑی تو کہا: (ما رأيتُ أشبَهَ صلاةً و لا هَدْياً و لا خشوعا و لا لبسةً برسول الله ﷺ مِنْ هذا الرجل)، یہ عمرو مذکور۔۔۔۔(بقول محشی یہاں خالی جگہ چھوڑی ہوئی ہے)۔

یہ حدیث مصنف کے افراد میں سے ہے۔

- 6098حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُخَارِقٍ سَمِعْتُ طَارِقًا قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ إِنَّ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ وَأَحْسَنَ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ ﷺ .طرفه - 7277

ترجمہ: ابن مسعودؓ نے کہا بے شک سب سے احسن بات اللہ کی کتاب اور احسن ہدایت ہدایتِ محمد یہ ہے۔

مخارق سے مراد ابن عبداللہ ہیں ابن خلیفہ احمسی بھی کہا گیا ہے، طارق سے مراد ابن شہاب احمسی ہیں۔(قال عبد الله الخ) اسماعیلی کی روایت میں ہے: (كان عبد الله يقول) عبداللہ سے مراد ابن مسعود ہیں ابن بطال نے جزم کے ساتھ لکھا کہ یہ عبد اللہ بن عمر ہیں، یہ ان کا وہم ہے۔(هدى محمد الخ) یہ ہائے مفتوح کے ساتھ ہے جیسا کہ ترجمہ میں ہے، پیش کے ساتھ بھی عکسِ ضلال کے بطور مروی ہے، ابوخلیفہ نے انہی شیخ بخاری سے روایت کرتے ہوئے آخر میں یہ اضافہ بھی کیا: (و شرُّ الأمور مُحْدَثاتُها و إنَّ ما تُوْعَدُون لآتٍ و مَا أنتم بِمُعْجِزِين)[الأنعام: ۱۳۴] اسے ابونعیم نے مستخرج میں تخریج کیا، کتاب الاعتصام میں ایک اور طریق کے ساتھ ابن مسعود سے یہ روایت آئے گی اور اس میں انہی الفاظ کے ساتھ یہ زیادت بھی مذکور ہوگی وہیں اس کی شرح کی جائے گی تو اس طرح سب طرق میں میں نے یہ حدیث موقوف ہی دیکھی ہے اس کا بعض حصہ ابو احوص عن ابن مسعود کے طریق سے مرفوع بھی وارد ہے، اسے اصحابِ سنن نے تخریج کیا اس کا اکثر حضرت جابر سے مرفوعا مروی ہے اسے مسلم، ابو داؤد، نسائی، احمد اور ابن ماجہ وغیرہم نے جعفر بن محمد بن علی بن حسین عن ابیہ عن جابر سے مختلف الفاظ کے ساتھ روایت کیا، مثلاً احمد کی یحیی قطان عن جعفر کے طریق میں ہے کہ نبی اکرم خطبہ میں تشہد کے بعد کہا کرتے تھے: (إنَّ أحْسَنَ الحديثِ كتابُ الله و أحْسَنَ الهدى هدى محمدٍ) یحیی کہتے ہیں میں نہیں جانتا مگر آپ نے (یہ بھی) کہا: (و شَر الأمور محدثاتها) مسلم کی عبدالوہاب ثقفی عن جعفر بن محمد

سے ایک حدیث کے اثناء مذکور ہے: (ویقول أما بعد، إن خیر الحدیث کتاب الله وخیر الهدی هدی محمدﷺ و شر الأمور محدثاتها و کل بدعة ضلالة)۔

71 - باب الصَّبْرِ عَلَى الأَذَى (تکلیف پر صبر کرنا)

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى (إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ) (اللہ کا فرمان: بے شک صابروں کو انکا اجر بے حساب دیا جائے گا)

یعنی اپنے آپ کو قولاً یا فعلاً (پہنچنے والی) اذی کی مجازات (یعنی بدلہ لینے) سے روکے رکھنا، کبھی حلم پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ (و قول الله تعالیٰ: إِنَّمَا يُوَفَّى الخ) بعض علماء کہتے ہیں اذی پر صبر، جہادِ نفس ہے اللہ تعالی نے انسانی جبلت میں قولی اور فعلی اذیت پر دکھ محسوس کرنا رکھا ہے اسی لئے نبی اکرم کو جب حدیث میں مذکور بات بتلائی گئی تو آپ پر شاق ہوا لیکن قائل کی بابت اس عظیم ثواب کے مدنظر جو اللہ نے صابرین کیلئے رکھا ہے، حلم سے کام لیا اور صبر کا مظاہرہ کیا، صابر کا اجر منفق سے عظیم تر ہے کیونکہ اس کی حسنہ (کا ثواب) سات سو (گنا) تک مضاعف ہے اور حسنہ اصل میں دس گنا ہے مگر جس کیلئے اللہ چاہے (جبکہ آیتِ مذکورہ میں صابرین کے بارہ میں کہا کہ ان کا اجر بلا حساب ہے) اوائل الایمان میں ایک حدیثِ ابن مسعود میں گزرا: (الصبر نصف الإیمان) اذیٰ پر صبر بارے ایک حدیث بھی وارد ہے جو بخاری کی شرط پر نہیں اسے ابن ماجہ نے حسن سند کے ساتھ ابن عمر سے مرفوعا روایت کیا اس میں ہے جو مومن لوگوں سے میل جول رکھتا اور ان کی اذی پر صبر کرتا ہے وہ اس سے بہتر ہے جو ان سے میل جول نہیں رکھتا اور ان کی طرف سے پہنچی تکلیف پر صبر نہیں کرتا، ترمذی نے نام ذکر کئے بغیر کسی صحابی سے اس کی تخریج کی۔

6099 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ سُفْيَانَ قَالَ حَدَّثَنِي الأَعْمَشُ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيِّ عَنْ أَبِي مُوسَى رضى الله عنه عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَيْسَ أَحَدٌ أَوْ لَيْسَ شَيْءٌ أَصْبَرَ عَلَى أَذًى سَمِعَهُ مِنَ اللَّهِ إِنَّهُمْ لَيَدْعُونَ لَهُ وَلَدًا وَإِنَّهُ لَيُعَافِيهِمْ وَيَرْزُقُهُمْ .طرفه - 7378

ترجمہ: ابوموسیٰؓ راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا کوئی شخص اذیت کی بات سننے پر اللہ سے زیادہ صبر کرنے والا نہیں، لوگ اس کیلئے بیٹا ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اور وہ ان سے درگزر کرتا ہے اور ان کو رزق دیتا رہتا ہے۔

یحی سے مراد قطان ہیں۔ (أو لیس شیء) یہ راوی کا شک ہے نسائی نے اسے عمرو بن علی عن یحی بن سعید سے اسی بخاری والی سند کے ساتھ بغیر شک کے (أحد) نقل کیا۔ (أصبر علی أذی) یہ حلم کے معنی میں ہے یا اس لئے صبر کا اطلاق کیا کہ یہ بمعنی حبس (یعنی روکے رکھنا) ہے اور اس سے مراد مستحق سے اس کی عاجلاً عقوبت کو روکنا، یہی حلم ہے حدیث کی بقیہ شرح کتاب التوحید میں ہوگی۔ (قال عبد الله) یعنی ابن مسعود، باب (من أخبر صاحبه بما یعلم) میں گزری اسی روایت میں سفیان عن اعمش کے حوالے سے (عن ابن مسعود) مذکور تھا۔ (قسما) شعبہ عن اعمش کی روایت میں ہے کہ یہ حنین کی غنائم کے تقسیم کے موقع کی بات ہے، منصور عن ابو وائل سے روایت میں ہے کہ جب حنین کا دن تھا نبی اکرم نے تقسیمِ غنیمت کے ضمن میں کچھ لوگوں کو ترجیح دی چنانچہ اقرع

بن حابس، عیینہ بن حصن اور کئی اشرافِ قریش کو سوسو اونٹ دئے، (کتاب المغازی کے) غزوۂ حنین کے باب میں تفصیل گزری ہے۔
اسے مسلم نے (التوبۃ) اور نسائی نے (النعوت) میں نقل کیا۔

- 6100 حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ قَالَ سَمِعْتُ شَقِيقًا يَقُولُ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ قَسَمَ النَّبِيُّ ﷺ قِسْمَةً كَبَعْضِ مَا كَانَ يَقْسِمُ فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ وَاللَّهِ إِنَّهَا لَقِسْمَةٌ مَا أُرِيدَ بِهَا وَجْهُ اللَّهِ قُلْتُ أَمَّا أَنَا لَأَقُولَنَّ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَأَتَيْتُهُ وَهُوَ فِي أَصْحَابِهِ فَسَارَرْتُهُ فَشَقَّ ذَلِكَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَتَغَيَّرَ وَجْهُهُ وَغَضِبَ حَتَّى وَدِدْتُ أَنِّي لَمْ أَكُنْ أَخْبَرْتُهُ ثُمَّ قَالَ قَدْ أُوذِيَ مُوسَى بِأَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَصَبَرَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۲۳۸) أطرافه 3150، 3405، 4335، 4336، 6059، 6291، - 6336.

(رجل من الأنصار) وہیں ان کا نام بھی مذکور ہوا تھا اور اس قول کا رد بھی کہ یہ حرقوص بن زہیر تھا (ما أرید) غزوہ حنین کی روایت میں (ما أراد) تھا منصور کے ہاں: (ما عدل فیہا) ہے، یہ بھی بر بنائے مجہول ہے۔ (قلت أما لأقولن) ابن تین لکھتے ہیں یہ (یعنی أما) میم کی تخفیف کے ساتھ ہے ایک روایت میں مشدداً بھی ہے ایک ہی بات ہے، بقول ابن حجر نسخہ کشمیہنی میں (أم) ہے اس سے تخفیف کی تائید ہوتی ہے، تشدید کی توجیہہ یہ ہے کہ کلام میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (أما إذا قلت ذلك لأقولن)۔ (أني لم أكن) ایک روایت میں (أنْ) ہے فتحہ اور تخفیف کے ساتھ۔ (ثم قال قد أوذي الخ) شعبہ عن اعمش کی روایت میں ہے: (یرحم الله موسی قد أوذي الخ) روایتِ منصور میں یہ زیادت بھی ہے: (فقال فَمَنْ یعدل إذا لم یعدل الله و رسوله) (اس سے ظاہر ہوا کہ اغلبا اس معترض نے جیسا کہ روایت میں ہے: ما عدل فیہا کے الفاظ استعمال کئے تھے)، اس سے ثابت ہوا کہ امام (یعنی حکمران) اور اہلِ فضل کو ان کی بابت کہی نامناسب باتوں کی اطلاع دی جاسکتی ہے تاکہ وہ قائلین کو تحذیر کریں (اور اگر کوئی غلط فہمی ہے تو اسے دور کریں) اس میں مباح غیبت و نمیمت کا بیان ہے کیونکہ دونوں کی صورت ابن مسعود کے اس فعل میں موجود تھی اور نبی اکرم نے ان کے فعل کا انکار نہ کیا اس لئے کہ ابن مسعود کا قصد آنجناب کی خیر خواہی اور آپ کی بابت ان اشخاص کے طعن سے آپ کو مطلع کرنا تھا جو اسلام کا اظہار کرتے تھے مگر باطن میں نفاق چھپائے ہوئے تھے تاکہ تحذیر ہو، یہ جائز ہے جیسا کہ کفار کی سازشوں اور ریشہ دوانیوں سے محفوظ رہنے کیلئے ان کی جاسوسی کرنا بھی جائز ہے، اس شخص نے یہ بات کہہ کر عظیم اثم کا ارتکاب کیا تھا لہذا اس کی کوئی حرمت نہ تھی، یہ بھی ثابت ہوا کہ اہلِ فضل کی بابت کہی نادرست باتیں کبھی انہیں غصہ دلاسکتی ہیں اس کے باوجود وہ صبر و حلم کے ساتھ اس کا سامنا کرتے ہیں جیسے نبی اکرم نے حضرت موسیٰ کی اقتداء کرتے ہوئے کیا، اپنے قول: (فقد أُوذِيَ موسی) کے ساتھ اس آیت کی طرف اشارہ کیا ہے: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَىٰ) [الأحزاب: ٦٩] ان کی ایذاء رسانی کے ضمن میں تین واقعات روایات میں مذکور ہیں ایک یہ کہ لوگوں نے آپ کو آدر (یعنی آماس خصیہ کا شکار) قرار دیا تھا، اس کا ذکر احادیث الانبیاء کے قصہ میں گزرا ہے، دوسرا واقعہ حضرت ہارون کی وفات کے سلسلہ میں تھا (کہ ان پر ان کے قتل کا الزام لگایا) اس کا بھی وہیں ذکر گزرا، تیسرا واقعہ قارون کی طرف سے انہیں بدکاری کے الزام کا نشانہ بنانا جب ایک طوائف کو تیار کیا

کہ وہ سرِ عام حضرت موسیٰ پر الزام لگائے یہی قارون کی ہلاکت کا باعث بنا تھا، اس کا بھی احادیث الانبیاء میں ذکر گزرا۔

- 72 باب مَنْ لَمْ يُوَاجِهِ النَّاسَ بِالْعِتَابِ (کسی کو براہِ راست عتاب کا نشانہ نہ بنانا)

یعنی ازرہِ حیا۔

- 6101حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِى حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ عَنْ مَسْرُوقٍ قَالَتْ عَائِشَةُ صَنَعَ النَّبِىُّ ﷺ شَيْئًا فَرَخَّصَ فِيهِ فَتَنَزَّهَ عَنْهُ قَوْمٌ فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِىَّ ﷺ فَخَطَبَ فَحَمِدَ اللَّهَ ثُمَّ قَالَ مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَتَنَزَّهُونَ عَنِ الشَّىْءِ أَصْنَعُهُ فَوَاللَّهِ إِنِّى لأَعْلَمُهُمْ بِاللَّهِ وَأَشَدُّهُمْ لَهُ خَشْيَةً .طرفه - 7301

ترجمہ: حضرت عائشہ کہتی ہیں نبی پاک نے کسی شئ میں رخصت دی بعض حضرات نے اس کا اختیار نہ کرنا مناسب جانا نبی پاک کو پتہ چلا تو تقریر کی اللہ کی حمد وثناء کر کے فرمایا ان لوگوں کو کیا ہوا ہے جو اس رخصت سے پرہیز کرتے ہیں جو میں بھی اختیار کرتا ہوں جبکہ اللہ کی قسم میں ان سے زیادہ اللہ کو جانتا ہوں اور اس سے سب سے زیادہ ڈرنے والا ہوں۔

(مسلم) یہ ابن صبیح ابوالضحیٰ ہیں بعض نے وہم سے انہیں ابن عمران بطین سمجھ لیا، مسلم نے اسے جریر عن اعمش کے طریق سے نقل کرتے ہوئے (عن أبى الضحى) ذکر کیا اور حفص بن غیاث کے طریق سے اسی بخاری والی سند کے ساتھ جریر جیسے الفاظ نقل کئے، عیسیٰ بن یونس عن اعمش کے حوالے سے بھی یہی ذکر کیا اسی طرح معاویہ عن اعمش عن مسلم سے بھی اس کی تخریج کی۔ (فترخص فيه) مسلم کی ابو معاویہ عن اعمش سے روایت میں ہے: (رخص النبیﷺ فى أمر)۔ (فتنزه عنه قوم) مسلم کی جریر عن اعمش سے روایت میں ہے: (فبلغ ذلك ناسا مِنْ أصحابه فكأنهم كرهوه و تنزهوا)۔(فخطب) ابو معاویہ کی روایت میں ہے جب نبی اکرم کو اس بات کا علم ہوا تو آپ ناراض ہوئے حتی کہ چہرہِ اقدس میں اس کا اثر ظاہر ہوا۔ (ما بال أقوام) جریر کی روایت میں (رجال) ہے بقول ابن بطال یہ ترجمہ کے منافی نہیں کیونکہ اس سے مراد تعیین کے ساتھ مواجہت ہے جیسے مثلا کہا جائے: (یا فلان ما بالك) یا (ما بال فلان) جہاں تک ابہام کے ساتھ ہے تو اس کے ساتھ مواجہت حاصل نہیں اگرچہ اس کی صورت موجود ہے اور یہ ان سے تخاطب جنہوں نے کوئی فعل کیا لیکن چونکہ جب یہ عمومی تخاطُب ہے تو انکی تمیز نہیں کی تو گویا انہیں (بطورِ خاص) مخاطب نہیں کیا۔

(فوالله إنى لأعلمهم الخ) قوتِ علمیہ اور قوتِ عملیہ کے مابین جمع کیا یعنی انہیں تو ہم ہے کہ میری عطا کردہ رخصت سے ان کا اعراض انہیں اللہ سے زیادہ قریب کر دے گا، ایسا نہیں کیونکہ آپ ہی سب سے زیادہ قربت کے عالم اور اس پر عمل میں اولیٰ ہیں، اس حدیث کا مفہوم ومعنی کتاب الایمان میں ہشام بن عروہ عن عائشہ کی روایت میں گزرا کہتی ہیں نبی اکرم لوگوں کو انہی اعمال کا حکم دیتے تھے جن کی وہ طاقت رکھیں، وہاں یہ الفاظ بھی ذکر ہوئے: (إن أتقاكم و أعلَمَكم بالله أنا) وہاں اس کی شرح کی ایضاح کی تھی اور ذکر کیا تھا کہ یہ حدیث ہشام کے اپنے والد عن عائشہ کے حوالے سے افراد سے ہے، مسروق کا یہ طریق اصلِ حدیث کی متابعت کرتا ہے، ابن بطال کہتے ہیں نبی اکرم امت کے ساتھ رفیق ومہربان تھے اسی لئے تخفیفِ عتاب کیا کیونکہ ایسا فعل کیا جس کا اخذ بالشدت ان کیلئے جائز تھا اگر حرام ہوتا تو انہیں اپنی رخصت قبول کرنے کی طرف رجوع کا حکم دیتے! ابن حجر اضافہ کرتے ہیں جہاں تک

معاتبت ہے وہ بلا ریب ان کیلئے حاصل ہوئی، ان کی نشاندھی پردہ پوشی کے خیال سے نہیں فرمائی تو اس حیثیت سے یہ رفق وترحُم حاصل ہوا نہ کہ اصلاً ترکِ عتاب سے اور یہ جو ان کا استدلال ہے کہ ان کا فعل غیر حرام تھا تو یہ اس جہت سے واضح ہے کہ آپ نے اپنے فعل کا اختیار ان پر لازم نہیں کیا، حدیث میں نبی اکرم کی اقتداء کی ترغیب اور مباح سے تنزہ اور تعمق (یعنی خوامخواہ اپنے اوپر تقویٰ اور تصوف طاری کر کے مباح امور کا بھی ترک کرنا) کی ذم ہے، وعظ ونصیحت کرتے وقت حسنِ عشرت بھی ثابت ہوئی اور احسن انداز واسلوب سے کسی معاملہ کی نکیر کرنا بھی، اس حدیث میں جن لوگوں کی طرف اشارہ ہے میں انہیں جان نہیں سکا اور نہ اس امر کی بابت جس کی آنجناب نے رخصت دی تھی پھر مسلم کی کتاب الصیام میں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت عائشہ سے روایت ملی جس میں تھا کہ ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ میں کئی دفعہ حالتِ جنابت میں صبح کرتا ہوں اور میرا ارادہ ہوتا ہے کہ روزہ رکھوں تو (اولا) غسل کرتا ہوں پھر روزہ رکھتا ہوں، نبی اکرم نے فرمایا کئی دفعہ نماز تک میں حالتِ جنابت میں ہوتا ہوں مگر روزہ رکھتا ہوں (یعنی حالتِ جنابت میں سحری تناول کرنے میں حرج نہیں) یہ سن کر وہ بولا آپ تو ہمارے مثل نہیں، اللہ نے آپ کے اگلے پچھلے گناہ معاف کر رکھے ہیں، نبی اکرم اس پر ناراض ہوئے اور فرمایا مجھے امید ہے کہ میں تم سب سے بڑھ کر خشیت وتقوی رکھنے والا ہوں، اس قسم کا واقعہ کتاب النکاح کی حدیثِ انس میں بھی گزرا جس میں تھا کہ تین حضرات نے نبی اکرم کے اندرون خانہ اعمال کی بابت استفسار کیا، اس میں ان کا یہ قول مذکور تھا کہ ہماری اور آپ کی کیا نسبت؟ اللہ نے آپ کے سب گناہ معاف کر رکھے ہیں، اس میں بھی آپ کا یہ قول ذکر ہوا تھا کہ بخدا میں تم سب سے بڑھ کر اللہ سے ڈرنے والا ہوں لیکن روزے بھی رکھتا ہوں اور کئی دن چھوڑتا بھی ہوں، نوافل بھی ادا کرتا ہوں اور سوتا بھی ہوں اور شادیاں بھی کی ہوئی ہیں۔

اسے مسلم نے (فضائل النبی ﷺ) اور نسائی نے (الیوم و اللیلۃ) میں نقل کیا۔

- 6102حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ هُوَ ابْنُ أَبِي عُتْبَةَ مَوْلَى أَنَسٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ أَشَدَّ حَيَاءً مِنَ الْعَذْرَاءِ فِي خِدْرِهَا فَإِذَا رَأَى شَيْئًا يَكْرَهُهُ عَرَفْنَاهُ فِي وَجْهِهِ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۲۹۰) .طرفاہ 3562، - 6119

عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں یہ چار ابواب کے بعد باب الحیاء میں آ رہی ہے اس کی شرح باب صفۃ النبی میں گزری ہے، ابن بطال کہتے ہیں اس سے حکم بالدلیل مستفاد ہوا کیونکہ جزم کیا کہ وہ آنجناب کے چہرۂ انور کے تغیر سے جان جاتے کہ آپ کو (یہ چیز) بری لگی ہے اس کی نظیر یہ مذکور بھی کہ صحابہ کرام اثنائے نماز داڑھی مبارک کے ہلنے سے جان جاتے کہ آپ نماز میں قراءت کر رہے ہیں۔

- 73 باب مَنْ كَفَّرَ أَخَاهُ بِغَيْرِ تَأْوِيلٍ فَهُوَ كَمَا قَالَ

(کسی کو ناحق کافر کہنے والا خود کافر ہے)

اس میں مطلق الخبر کو مقید کیا اس امر کے ساتھ کہ یہ قائل کی طرف سے بغیر تاویل صادر ہوا، اس کے لئے آمدہ باب میں استدلال کیا ہے۔

علامہ انور باب (من أكفر أخاه الخ) کے تحت لکھتے ہیں (بغير تأويل) یعنی: (بغير منشأ) کہتے ہیں غزالی نے مطلقاً کسی مسلمان کو کافر قرار دینے والے کو کافر کہا ہے متاخرین یہ رائے رکھتے ہیں کہ اگر (ساباً شاتماً)(یعنی لڑائی جھگڑے اور گالم گلوچ میں) یہ کہا تب کافر نہ ہوا لیکن اگر عقیدہ ہی یہ رکھا تب وہ اس وجہ سے کافر ہوا، میرے نزدیک یہ ایک اور باب سے ہے اگر کسی کے خلاف یہ لفظ بولا جیسے رمي حجارہ ہو تب ضروری ہے کہ یا تو یہ لفظ اپنے قائل کی طرف واپس آئے اگر مقول لہ اس کا محل (یعنی اہل) نہیں یا اگر ہے تو اس کے ساتھ چمٹ جائے اور یہ (قائل کیلئے) موجبِ کفر نہیں ماسوائے ردغہ کے جیسے ردغہِ طینہ ہو (یعنی کیچڑ) سوائے تقبیح کے اس کا کوئی اور اثر نہیں مگر چونکہ یہ حقیقت فقہ میں زیرِ بحث نہیں آئی تو عامۃ الناس کے اذہان اس طرف متبادر نہیں ہوتے، یہی آپ کے فرمان: (فقد باءَ به أحدُهما) کا مفہوم ہے، جہاں تک آپ کا یہ قول: (و مَنْ رمىٰ مؤمنا بِكُفر فهو كقتله)تو اس کا مفہوم ہے کہ کفر اسبابِ قتل سے ہے تو جس نے کافر قرار دیا اس نے گویا اس کا قتل روا سمجھا۔

- 6103حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ وَأَحْمَدُ بْنُ سَعِيدٍ قَالاَ حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عُمَرَ أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِذَا قَالَ الرَّجُلُ لأَخِيهِ يَا كَافِرُ فَقَدْ بَاءَ بِهِ أَحَدُهُمَا

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا جب کوئی اپنے کسی بھائی کو کافر کہتا ہے تو ان دونوں میں سے ایک ضرور اس لفظ کا حقدار ہوتا ہے۔

6103 وَقَالَ عِكْرِمَةُ بْنُ عَمَّارٍ عَنْ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَزِيدَ سَمِعَ أَبَا سَلَمَةَ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

محمد سے ابن یحی ذہلی اور احمد سے مراد ابن سعید بن صخر ابو جعفر دارمی ہیں، ابو نصر کلاباذی نے اس پر جزم کیا پوری سند میں آگے عنعنہ ہے۔(عن أبي هريرة)عکرمہ بن عمار کی معلق روایت میں ہے: (سمع أبا هريرة)۔ (لأخيه يا كافر) باب(ما ينهى عنه من السباب و اللعن) میں یہ بحث گزری ہے۔ (و قال عكرمة عن يحيى) یہ ابن ابی کثیر ہیں۔(عن عبد الله الخ) یہ مدنی مولی اسود بن سفیان ہیں بخاری میں ان سے دو روایات ہیں دوسری التفسیر میں موصولا گزری۔(عن النبی) یعنی یہی حدیث! اسے حارث بن ابو اسامہ نے اپنی مسند اور ابو نعیم نے اپنی مستخرج میں نضر بن محمد یمانی عن عکرمہ بن عمار سے موصول کیا ہے، مسلم نے کتاب الایمان میں نضر بن محمد عن عکرمہ عن یحی بن ابی کثیر عن ابی سلمہ عن ابی ہریرہ کے طریق سے ایک اور حدیث نقل کی ہے اس میں یحی اور ابو سلمہ کے درمیان واسطہ مذکور نہیں، اسماعیلی نے حدیثِ باب حذیفہ عن عکرمہ سے اسی سند کے ساتھ تخریج کی ہے اور لکھا یہ موقوف ہے نبی اکرم کا اس میں ذکر نہیں کیا مگر تم دیکھ رہے ہو نضر بن محمد نے عکرمہ سے اسے مرفوعا روایت کیا ہے، بخاری کی صنیع اس امر پر دال ہے کہ عبد اللہ بن یزید کی یحی اور ابو سلمہ کے درمیان اس معلق روایت میں زیادت علی بن مبارک عن یحی کی عبد اللہ بن یزید کے ذکر کے بغیر روایت کیلئے قادح نہیں یا تو اس احتمال کے مدنظر کہ یحی نے اولا بالواسطہ ابو سلمہ سے اسکا سماع کیا پھر براہ راست بھی سن لیا اور یا یہ کہ عکرمہ بن عمار کی زیادت کو قابلِ توجہ نہیں سمجھا کیونکہ وہ ان کے نزدیک ضعیف الحافظہ ہیں، دارقطنی نے

علی بن مبارک کی روایت کی تخریج کا ان پر استدراک کیا اور لکھا یحی بن ابوکثیر مدلس ہیں عکرمہ نے اس میں ایک راوی کا اضافہ کیا ہے، حق یہ ہے کہ اس قسم کی بات کے ساتھ بخاری کا تعقب نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ان پر یہ علت مخفی نہیں بلکہ انہوں نے اسے جانا اور اس کا ابراز کیا اور اشارہ کیا کہ یہ قادح نہیں کیونکہ اصلِ حدیث معروف اور اس کا متن مشہور اور متعدد طرق سے مروی ہے، اس سے مستفاد ہوا کہ مراتبِ علل متفاوت ہیں اور یہ کہ اگر کسی کا ظاہری قدح منجبر ہو تو قدح اس سے زائل ہو جائے گا۔

یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے۔

- 6104حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ أَيُّمَا رَجُلٍ قَالَ لأَخِيهِ يَا كَافِرُ فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا

(سابقہ ہے) شیخِ بخاری ابن ابی اویس ہیں۔

- 6105حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ أَبِي قِلاَبَةَ عَنْ ثَابِتِ بْنِ الضَّحَّاكِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ حَلَفَ بِمِلَّةٍ غَيْرِ الإِسْلاَمِ كَاذِبًا فَهُوَ كَمَا قَالَ وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ عُذِّبَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَلَعْنُ الْمُؤْمِنِ كَقَتْلِهِ وَمَنْ رَمَى مُؤْمِنًا بِكُفْرٍ فَهُوَ كَقَتْلِهِ

(اسی کا سابقہ نمبر) أطرافه 1363، 4171، 4843، 6047، - 6652

دونوں حدیثوں کی شرح مشار الیہ باب میں ہو چکی ہے ابن بطال کہتے ہیں میں مہلب سے اس حدیث کی صعوبت کے پیش نظر اس کی بابت بہت پوچھا کرتا تھا مجھے وہ مختلف جوابات دیتے جن کا مفہوم یکساں ہوتا۔ (فھو کما قال) یعنی تو وہ کاذب ہے کافر نہیں الا یہ کہ اس نے اس کذب کا تعمّد کیا ہو، جس پر حلف بھی اٹھایا اور اس ملت کا التزام کیا جس کا حلف اٹھایا تو وہ آپ کے فرمان (فھو کما قال) کے مطابق ویسا ہی ہوا، اگر اس کا قصد اس حالت میں اس ملت کے التزام کی طرف اپنے کذب کے ساتھ صحیح تھا نہ کہ کسی اور وقت میں جب یہ محلوف لہ کی نسبت علی سبیل الخدیعت ہو (یعنی دھوکہ دہی کے بطور) بقول ابن حجر اس کا حاصل یہ ہوا کہ وہ اس وجہ سے کافر نہ بنے گا بلکہ وہ کافر کی مانند ہے وہ بھی خاص طور پر اس حالتِ حلف میں، آگے ذکر ہوگا کہ ان کے غیر نے حدیث کو زجر و تغلیظ پر محمول کیا ہے اور یہ کہ اس کا ظاہر مراد نہیں، کئی اور تاویلات بھی کی گئی ہیں۔

- 74باب مَنْ لَمْ يَرَ إِكْفَارَ مَنْ قَالَ ذَلِكَ مُتَأَوِّلاً أَوْ جَاهِلاً

(غلط فہمی کی بناء پہ کفر کا فتوی دینے والا معذور ہے)

وَقَالَ عُمَرُ لِحَاطِبٍ إِنَّهُ مُنَافِقٌ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ اللَّهَ قَدِ اطَّلَعَ إِلَى أَهْلِ بَدْرٍ فَقَالَ قَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ (حضرت عمرؓ نے حضرت حاطب کو منافق کہا تو آنجناب نے فرمایا تمہیں کیا علم شائد اللہ نے اہلِ بدر سے کہا ہو کہ میں نے تمہاری مغفرت کر دی ہے)

یعنی قائل یہ کہنے کے حکم سے یا مقول فیہ کے حال سے ناواقف ہے۔ (و قال عمر الخ) اکثر کے ہاں (نافق) یعنی فعل

ماضی کے صیغہ کے ساتھ ہے البتہ کشمیہنی کے ہاں (منافق) ہے، یہ حضرت علی سے مروی حضرت حاطب بن ابی بلتعہ کے قصہ میں ایک حدیث کا طرف ہے جو سورۃ الممتحنہ کی تفسیر میں مشروحا گزری۔

6106 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبَادَةَ أَخْبَرَنَا يَزِيدُ أَخْبَرَنَا سَلِيمٌ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ حَدَّثَنَا جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ كَانَ يُصَلِّي مَعَ النَّبِيِّ ﷺ ثُمَّ يَأْتِي قَوْمَهُ فَيُصَلِّي بِهِمُ الصَّلاَةَ فَقَرَأَ بِهِمُ الْبَقَرَةَ قَالَ فَتَجَوَّزَ رَجُلٌ فَصَلَّى صَلاَةً خَفِيفَةً فَبَلَغَ ذَلِكَ مُعَاذًا فَقَالَ إِنَّهُ مُنَافِقٌ فَبَلَغَ ذَلِكَ الرَّجُلَ فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا قَوْمٌ نَعْمَلُ بِأَيْدِينَا وَنَسْقِي بِنَوَاضِحِنَا وَإِنَّ مُعَاذًا صَلَّى بِنَا الْبَارِحَةَ فَقَرَأَ الْبَقَرَةَ فَتَجَوَّزْتُ فَزَعَمَ أَنِّي مُنَافِقٌ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ يَا مُعَاذُ أَفَتَّانٌ أَنْتَ ثَلاَثًا اقْرَأْ (وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا) وَ (سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى) وَنَحْوَهَا .

أطرافه 700، 701، 705، - 711

ترجمہ: حضرت جابرؓ کہتے ہیں حضرت معاذ نبی پاک کے ہمراہ جماعت کے ساتھ نماز ادا کر کے اپنی قوم کے ہاں جاتے اور انکی جماعت کراتے تھے ایک دفعہ سورہ بقرہ کی قراءت شروع کر دی تو ایک شخص الگ ہوا اور اپنی الگ مختصر نماز ادا کر لی، معاذ کو پتہ چلا تو کہا وہ منافق ہے اس آدمی کو یہ بات پہنچی تو وہ نبی اکرم کے پاس آیا اور کہا یا رسول اللہ ہم کام کاج کرنے والے لوگ ہیں اور اپنی اونٹنیوں کے ذریعہ پانی لگاتے ہیں کل رات معاذ نے ہماری جماعت کراتے ہوئے سورہ بقرہ پڑھنی شروع کر دی تو میں نے الگ ہو کر اپنی نماز پڑھ لی تو انہوں نے دعوی کیا کہ میں منافق ہوں، نبی پاک نے حضرت معاذ سے کہا کیا تم فتنہ میں ڈالنے والے ہو؟ تین دفعہ یہ کہا اور فرمایا (و الشمس) اور (سبح اسم) جیسی سورتیں پڑھا کرو۔

باب صلاۃ الجماعۃ میں اس کی شرح گزری اس باب میں اس کے دخول کی وجہ ظاہر ہے۔ (فتجوز) سب کے ہاں جیم اور زاء کے ساتھ ہے بقول ابن تین حاء کے ساتھ بھی مروی ہے ای (انحاز فصلیٰ وحده) یعنی الگ ہو کر اکیلئے نماز پڑھ لی۔

علامہ انور (فزعم أني منافق) کے تحت لکھتے ہیں حضرت معاذ نے یہ زعم اس لئے کیا کیونکہ یہ نماز میں داخل ہوئے پھر امام کے سلام پھیرنے سے قبل نماز سے نکل گئے (اور اپنی نماز علیحدہ سے ادا کر لی) پہلے کہہ چکا ہوں کہ یہ صرف ایک واقعہ ہے حضرت معاذ کی عادت تکرار کی نہ تھی ایک ہی دفعہ یہ ہوا ابو داؤد کے ہاں بھی ان کی روایت ہے پھر امام احمد سے بھی یہ اشارہ ملا۔

6107 - حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا أَبُو الْمُغِيرَةِ حَدَّثَنَا الأَوْزَاعِيُّ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ حَلَفَ مِنْكُمْ فَقَالَ فِي حَلِفِهِ بِاللاَّتِ وَالْعُزَّى فَلْيَقُلْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَمَنْ قَالَ لِصَاحِبِهِ تَعَالَ أُقَامِرْكَ فَلْيَتَصَدَّقْ

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ص:۲۰۰) .أطرافه 4860، 6301، - 6650

شیخ بخاری اسحاق ابن راہویہ ہیں ابو المغیر ہ کا نام عبد القدوس بن حجاج حمصی ہے یہ بھی شیوخ بخاری میں سے ہیں کثیر

احادیث ان سے بلاواسطہ نقل کی ہیں، یہ روایت تفسیر سورۃ النجم میں مع شرح گزری، اس باب کے ساتھ اس کا تعلق واضح ہے، ابن بطال مہلب سے ناقل ہیں کہ نبی اکرم کا لات وعزی کی قسم اٹھانے والے کو لا الہ الا اللہ کہنے کا حکم دینا اس اندیشہ سے تھا کہ کہیں اس کی قسم والی حالت کو دوام ہو تو اس کے سبب اس کے اعمال کے ضائع ہونے کا ڈر ہوا کہ ایمان کے بعد کلمۂ کفر منہ سے نکالا، کہتے ہیں اس کی مثل آپ کا یہ قول ہے: (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن) تو صرف حالتِ زنا میں اس سے ایمان کی نفی کی اھ، ایک اور جگہ لکھتے ہیں اس حدیث میں حلف بغیر اللہ مطلقاً مذکور نہیں یہ صرف بھولے سے یا ازرہِ جہالت اس کے ساتھ حلف اٹھانے والے کا ذکر ہے تو اب اس کے لئے حکم ہے کہ اس کے اِکفار کی طرف مبادرت کرے، اس کا حاصل یہ ہے کہ آپ ایسے شخص کی رہنمائی فرما رہے ہیں جس نے کوئی غیر لائق کلمہ بولا کہ وہ مبادرت کرے اس امر کی طرف جو قائل سے حرج کو رفع کرے وہ قائل جو اگر یہ بات اس معنی کے قصد کے ساتھ کہے، اس کی توجیہہ اس حدیثِ مذکور کی شرح میں پیش کر چکا ہوں، جس نے کہا آؤ جوا کھیلیں اسے صدقہ کا حکم دینے کی مناسبت یہ ہے کہ اس نے باطل میں اپنا مال لگانے کا ارادہ بنایا تھا تو (کفارہ کے طور پر) اسے حق میں مال خرچ کرنے کا حکم دیا۔

علامہ انور روایت میں مذکور: (من حلف منكم فقال واللات والعزى) کے تحت لکھتے ہیں یعنی جاہلیت کے ساتھ وہ حدیثِ عہد ہے (یعنی ابھی اس کے اثرات باقی ہیں) تو چاہا تو اللہ کے نام کے ساتھ ہی حلف اٹھانا تھا مگر زبان پر لات وعزی کا نام جاری ہو گیا جیسے کفر میں عادت تھی تو اب کلمہ پڑھ لے، نووی اسے زیرِ بحث لائے ہیں لکھتے ہیں کہ اس پر کفارہ بھی واجب ہوا، اور حنفیہ کے ہاں قسم منعقد ہو جائے گی، الشیخ عینی سے تعجب کہ اسے نقل کر دیا اور رد نہ کیا حالانکہ یہ ایسی غلطی ہے جس سے علاقے اجڑ جائیں حنفیہ اس سے پاک ہیں کہ کبھی یہ بات کہیں، ہاں اگر ہمارے کسی اور مسئلہ سے اسے متوہم کیا ہے تو یہ دوسرا معاملہ ہے، وہ یہ کہ ہمارے ہاں مسئلہ ہے کہ اگر (مثلاً) کہا میں نے اگر یہ کام کیا تو میں یہودی ہوا تو قسم منعقد ہے، دونوں کے مابین نہایت دقیق فرق ہے کیونکہ اس قسم کی بات یہی ظاہر کرتی ہے کہ یہودیت اور عیسائیت اس کی نظر میں نہایت شنیع ہیں اسی لئے اسکے ساتھ اقتناع عن الحنث کا ارادہ کیا پھر اگر وہ کام کر لیا اور وہ جانتا ہے کہ اس وجہ سے کافر نہ ہو گا تو اس پر کفر کا حکم نہ لگایا جائے گا اور اگر اسے موجبِ کفر جان کر (یعنی دل میں یہ عقیدہ رکھا کہ یہ کہنے سے ایسا ہو جاتا ہے) تب ہمارے ہاں اس پر حکمِ کفر لاگو ہو گا۔

- 6108حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا لَيْثٌ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ أَدْرَكَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ فِي رَكْبٍ وَهُوَ يَحْلِفُ بِأَبِيهِ فَنَادَاهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَلَا إِنَّ اللَّهَ يَنْهَاكُمْ أَنْ تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ فَمَنْ كَانَ حَالِفًا فَلْيَحْلِفْ بِاللَّهِ وَإِلَّا فَلْيَصْمُتْ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص:۱۴۶) .أطرافه 2679، 3836، 6646، - 6648

اس کی مفصل شرح کتاب الأیمان والنذور میں آئے گی یہاں اس کے ذکر سے ان کا قصد اس کے بعض طرق کی طرف اشارہ کرنا ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: (مَنْ حَلف بغير الله فقد أشرَكَ) لیکن چونکہ حضرت عمر کا والد کی قسم کھانا اس کی نہی سننے سے قبل تھا لہٰذا وہ معذور ہیں، نبی اکرم نے بھی اسی لئے صرف نہی پر اقتصار کیا ان کا مواخذہ نہ فرمایا، حضرت عمر کی تاویل یہ تھی کہ ان پر جو ان کے والد کا حق ہے وہ انہیں اس امر کا حقدار بناتا ہے کہ اس کے نام کا حلف اٹھایا جائے تو نبی اکرم نے تبیین فرمائی کہ اللہ کو پسند نہیں کہ

بندہ اس کے سوا کسی اور کے ساتھ حلف اٹھائے۔

- 75 باب مَا يَجُوزُ مِنَ الْغَضَبِ وَالشِّدَّةِ لأَمْرِ اللَّهِ

(اللہ کے معاملہ میں غضب وشدت کا اظہار جائز ہے)

وَقَالَ اللَّهُ ﴿ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ ﴾ (اور اللہ نے کہا: اے نبی کفار و منافقین سے جہاد کرو اور ان پہ سختی کرو)

(و قال الله تعالىٰ: جاهد الخ) گویا اشارہ کرتے ہیں کہ حدیث میں جو ہے کہ آنجناب تکلیف واذی پر صبر کرتے تھے وہ آپ کے اپنے حق میں جو ہو لیکن معاملہ اگر اللہ تعالیٰ کے حق کا ہو تب وہ (اس آیت میں مذکور) امر بالشدت کا امتثال فرماتے تھے، اس کے تحت پانچ احادیث نقل کی ہیں جو سب کی سب گزر چکی ہیں ہر ایک میں مختلف اسباب کی وجہ سے نبی اکرم کے غصہ وغیظ کا ذکر ہے سب کا مرجع اللہ تعالیٰ کی ذات تھی، آپ نے اظہارِ غضب اس لئے کیا تا کہ زجر میں اوکد ہو۔

- 6109حَدَّثَنَا يَسَرَةُ بْنُ صَفْوَانَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ دَخَلَ عَلَيَّ النَّبِيُّ ﷺ وَفِي الْبَيْتِ قِرَامٌ فِيهِ صُوَرٌ فَتَلَوَّنَ وَجْهُهُ ثُمَّ تَنَاوَلَ السِّتْرَ فَهَتَكَهُ وَقَالَتْ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مِنْ أَشَدِّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ الَّذِينَ يُصَوِّرُونَ هَذِهِ الصُّوَرَ

(اسی جلد میں سابقہ نمبر دیکھیں) .أطرافه 2479، 5954، - 5955

یہ کتاب اللباس میں مشروحا گزری۔

- 6110حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ حَدَّثَنَا قَيْسُ بْنُ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ ؓ قَالَ أَتَى رَجُلُ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ إِنِّي لأَتَأَخَّرُ عَنْ صَلاَةِ الْغَدَاةِ مِنْ أَجْلِ فُلاَنٍ مِمَّا يُطِيلُ بِنَا قَالَ فَمَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَطُّ أَشَدَّ غَضَبًا فِي مَوْعِظَةٍ مِنْهُ يَوْمَئِذٍ قَالَ فَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ مِنْكُمْ مُنَفِّرِينَ فَأَيُّكُمْ مَا صَلَّى بِالنَّاسِ فَلْيَتَجَوَّزْ فَإِنَّ فِيهِمُ الْمَرِيضَ وَالْكَبِيرَ وَذَا الْحَاجَةِ .

أطرافه 90، 702، 704، - 7159

ترجمہ: ابومسعودؓ کہتے ہیں ایک شخص نے نبی پاک سے کہا میں نماز صبح فلاں کی وجہ سے دیر سے پڑھتا ہوں کیونکہ وہ لمبی قراءت کرتے ہیں راوی کا بیان ہے میں نے جتنا غصہ میں اب نبی پاک کو دیکھا کبھی نہ دیکھا تھا، فرمایا اے لوگو تم میں کئی ایسے ہیں جو لوگوں کو بدکانے والے ہیں جو بھی تمہارا جماعت کرائے وہ مختصر کرے کہ مقتدیوں میں بیمار، بوڑھے اور کوئی مشغولیت والے بھی ہیں (ہمارے بھائیوں نے اس حدیث پر ضرورت سے زیادہ عمل کرلیا ہے اب انکی رفتار اتنی تیز ہوتی ہے کہ تعدیلِ ارکان نہیں ہو پاتی ہمارا المیہ یہ ہے کہ ہم یا افراط کا شکار ہیں اور یا تفریط کا گویا درمیان کی راہ وروش سے ہم واقف ہی نہیں)

ابواب صلاۃ الجماعۃ میں اس کی شرح گزری، یحی سے مراد قطان ہیں۔

- 6111حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ؓ قَالَ بَيْنَا النَّبِيُّ ﷺ يُصَلِّي رَأَى فِي قِبْلَةِ الْمَسْجِدِ نُخَامَةً فَحَكَّهَا بِيَدِهِ فَتَغَيَّظَ ثُمَّ قَالَ إِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا كَانَ فِي الصَّلاَةِ فَإِنَّ اللَّهَ حِيَالَ وَجْهِهِ فَلاَ يَتَنَخَّمَنَّ حِيَالَ وَجْهِهِ فِي الصَّلاَةِ

ترجمہ: ابن مسعودؓ کہتے ہیں نبی پاک کو دورانِ نماز قبلہ کی جانب میں تھوک نظر آئی تو اسے ہاتھ سے کھرچا، ناراض ہوئے اور فرمایا جب کوئی نماز پڑھتا ہے تو اللہ اسکے چہرہ کے سامنے ہوتا ہے تو وہ سامنے کی طرف تھوک نہ پھینکے۔

یہ کتاب الصلاۃ کے اوائل میں گزری۔

- 6112حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ أَخْبَرَنَا رَبِيعَةُ بْنُ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ يَزِيدَ مَوْلَى الْمُنْبَعِثِ عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ أَنَّ رَجُلاً سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ اللُّقَطَةِ فَقَالَ عَرِّفْهَا سَنَةً ثُمَّ اعْرِفْ وِكَاءَ هَا وَعِفَاصَهَا ثُمَّ اسْتَنْفِقْ بِهَا فَإِنْ جَاءَ رَبُّهَا فَأَدِّهَا إِلَيْهِ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَضَالَّةُ الْغَنَمِ قَالَ خُذْهَا فَإِنَّمَا هِيَ لَكَ أَوْ لأَخِيكَ أَوْ لِلذِّئْبِ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَضَالَّةُ الإِبِلِ قَالَ فَغَضِبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَتَّى احْمَرَّتْ وَجْنَتَاهُ أَوِ احْمَرَّ وَجْهُهُ ثُمَّ قَالَ مَالَكَ وَلَهَا مَعَهَا حِذَاؤُهَا وَسِقَاؤُهَا حَتَّى يَلْقَاهَا رَبُّهَا

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۲۱۶) .أطرافه 91، 2372، 2427، 2428، 2429، 2436، 2438، - 5292

یہ کتاب اللقطہ میں مشروحا گزری شیخ بخاری محمد بن سلام ہیں۔

- 6113 وَقَالَ الْمَكِّيُّ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ زِيَادٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ حَدَّثَنِي سَالِمٌ أَبُو النَّضْرِ مَوْلَى عُمَرَ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ بُسْرِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ ؓ قَالَ احْتَجَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حُجَيْرَةً مُخَصَّفَةً أَوْ حَصِيرًا فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُصَلِّي فِيهَا فَتَتَبَّعَ إِلَيْهِ رِجَالٌ وَجَاءُوا يُصَلُّونَ بِصَلاَتِهِ ثُمَّ جَاءُوا لَيْلَةً فَحَضَرُوا وَأَبْطَأَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْهُمْ فَلَمْ يَخْرُجْ إِلَيْهِمْ فَرَفَعُوا أَصْوَاتَهُمْ وَحَصَبُوا الْبَابَ فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ مُغْضَبًا فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا زَالَ بِكُمْ صَنِيعُكُمْ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُكْتَبُ عَلَيْكُمْ فَعَلَيْكُمْ بِالصَّلاَةِ فِي بُيُوتِكُمْ فَإِنَّ خَيْرَ صَلاَةِ الْمَرْءِ فِي بَيْتِهِ إِلاَّ الصَّلاَةَ الْمَكْتُوبَةَ .

طرفاه 731، - 7290

ترجمہ: زید بن ثابتؓ کہتے ہیں نبی پاک نے کھجور کی شاخوں یا چٹائی سے ایک حجرہ سا بنوایا آپ یہاں آ کر نماز تہجد پڑھا کرتے تھے تو کئی لوگ بھی آپکی اقتداء میں تہجد کیلئے آنے لگے پھر ایک شب یہ آئے تو نبی پاک نے نکلنے میں تاخیر کی اور باہر نہ آئے انہوں نے اپنی آوازیں بلند کیں آپکے دروازے کو کنکریوں سے کھٹکھٹایا تو آپ غصہ میں باہر آئے اور فرمایا تمہاری یہی صنیع رہی

حتی کہ میرا گمان ہوا کہ یہ تم پہ فرض کر دی جائے گی اپنے گھروں میں یہ نماز ادا کیا کرو آدمی کی بہترین نماز وہ جو اپنے گھر میں ادا کرے ماسوائے فرضی نمازوں کے۔

مکی سے مراد ابن ابراہیم بلخی ہیں بخاری کے مشائخ میں سے ہیں اسے احمد اور دارمی نے اپنی اپنی مسند میں مکی بن ابراہیم سے بتمامہ موصول کیا ہے دوسرے طریق میں ان کے شیخ محمد زیادی ہیں ان کی بخاری میں یہی ایک حدیث ہے، کلاباذی لکھتے ہیں ان سے حدیثِ ہذا کا یہ اخراج شبہ المقرون ہے ابن عدی نے بھی یہی کہا کہ استشہاداً ان کی روایت لی ہے، بخاری (کی وفات) سے کچھ قبل ۲۵۲ ھ میں انتقال کیا، کہا جاتا ہے دمیاطی نے اپنے حواشی میں یہ ذکر کیا، محمد بن جعفر سے مراد غندر اور عبداللہ بن سعید، ابن ابو ہند ہیں سیاقِ حدیث غندر کا ہے غرضِ ترجمہ اس کا جملہ: (فخرج عليهم مغضبا) ہے بظاہر آپ کا غضب اس وجہ سے تھا کہ آپ کے حکم کے بغیر جمع ہوئے آپ کے عدم خروج سے یہ اشارہ نہ سمجھا کہ آپ کا جماعتِ نوافل کا ارادہ نہیں بلکہ وہیں رہے اور (آپ کو اطلاع دینے کی غرض سے) دروازے پر کنکریاں ماریں اور تتبع کیا یا اس وجہ سے یہ غضب تھا کہ آپ تو اس خیال سے نہیں آ رہے تھے کہ کہیں ان پر یہ فرض نہ ہو جائے اور وہ کچھ اور خیال کر رہے تھے (کہ آپ سو گئے ہیں تو بیدار کرنے کیلئے کھنکارے اور دروازے کو کنکریوں کے ساتھ بجایا) آخر میں آپ کا فرمانِ مذکور: (أفضل صلاة المرء فى بيته إلا المكتوبة) سے دلالت ملی کہ ایک دیگر حدیث میں آپ کے اس فرمان:(اجعلوا من صلاتكم فى بيوتكم ولا تتخذوها قبورا) سے مراد نفلی نماز ہے، ابن تین نے بعض حضرات سے ان کا یہ قول نقل کیا کہ مستحب ہے کہ فرض نمازوں میں سے بھی کبھی کوئی نماز گھر میں ادا کی جائے، اسے حدیثِ ہذا کے ساتھ مزیف کیا (یعنی اس کا ابطال کیا)۔

علامہ انور روایت کے الفاظ:(و جاء وا يصلون بصلاته) کے تحت لکھتے ہیں یہ عبارت اشارہ کرتی ہے کہ یہ ایسی نماز تھی کہ اگر اسے ادا نہ کرنا چاہتے تو نہ کرتے کیونکہ مسجد میں ایک مرتبہ اس کی ادائیگی کر چکے ہیں تو یہ نماز فقط نبی اکرم کی برکت کے حصول کیلئے تھی، یہ عبارت اس صورت مناسب نہیں اگر امام ومقتدی دونوں مفترض ہوں، اسی کا نحو حضرت معاذ کی نماز میں وارد ہے، سقوط عن الفرس کے قصہ میں تو یہ نبی اکرم کے پیچھے حضرت معاذ کی نماز کی تعیین میں مفید ثابت ہو سکتی ہے کہ نفل سمجھ کر حصولِ برکت کی غرض سے پڑھی یا فرض سمجھ کر براءتِ ذمہ کی ارادہ سے۔

76 - باب الْحَذَرِ مِنَ الْغَضَبِ (غصہ کرنے سے تحذیر)

لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ ﴾ ﴿ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ (کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا: اور جو کبیرہ گناہوں اور بے حیائیوں سے اجتناب کرتے ہیں اور جب کسی پر غصہ آئے تو درگزر کرتے ہیں، اور فرمایا: جو تنگی و ترشی میں خرچ کرتے ہیں، غصہ پی جاتے اور لوگوں سے درگزر کرتے ہیں اور اللہ احسان کرنے والوں سے محبت کرتا ہے)

گویا دوسری آیت کے ساتھ باب کی پہلی حدیث کے بعض طرق میں وارد کی طرف اشارہ کرتے ہیں، حضرت انس سے مروی ہے کہ نبی اکرم کا گزر لوگوں کی ایک جماعت سے ہوا جو کشتیاں کر رہے تھے فرمایا کیا ہو رہا ہے؟ عرض کی فلاں تو جس سے بھی کشتی لڑتا

ہے اسے پچھاڑ دیتا ہے، فرمایا کیا اس سے اقویٰ کا نہ بتلاؤں؟ وہ آدمی جسے غصہ آیا تو اسے پی گیا یوں اس پر، اپنے شیطان پر اور اپنے اس ساتھی جس کی وجہ سے غصہ آیا، کے شیطان پر غالب آیا، اسے بزار نے بسند حسن نقل کیا ہے دونوں آیات میں تحذیر من الغضب کی کوئی دلالت نہیں الا یہ کہ کاظمِ غیظ کو مجتنبِ فواحش کے ساتھ جب ضم کیا تو اس میں مقصود کی طرف اشارہ تھا۔

- 6114حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَيْسَ الشَّدِيدُ بِالصُّرَعَةِ إِنَّمَا الشَّدِيدُ الَّذِي يَمْلِكُ نَفْسَهُ عِنْدَ الْغَضَبِ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا پہلوان وہ نہیں ہے جو (اپنے مقابل کو) پچھاڑ دے بلکہ پہلوان وہ ہے جو غصے کے وقت اپنے آپ کو قابو میں رکھے۔

(ليس الشديد بالصرعة) صاد کی پیش اور فتحِ راء کے ساتھ، جو اپنی قوت کے ساتھ کثرت سے لوگوں کو پچھاڑتا ہے، ہاء برائے مبالغہ فی الصفت ہے، صرعہ سکونِ راء کے ساتھ اس کے برعکس ہے یہ جو اکثر خود پچھاڑا جاتا ہے، اس وزن پر جو لفظ بھی پیش اور سکون کے ساتھ ہے وہ اسی طرح ہے جیسے ہُمزہ، لُمزہ، حفظه، خدعة اور ضحكة، مسلم کے ہاں ابن مسعود کی ایک حدیث میں اس کا بیان واقع ہے اس کے الفاظ ہیں کہ آپ نے پوچھا: (ما تعدُّون الصرعة فيكم؟) انہوں نے کہا جسے کوئی پچھاڑ نہ سکے بقول ابن تین ہم نے اسے رائے مفتوح کے ساتھ ضبط کیا ہے بعض نے اس پر جزم پڑھی، یہ لاشئ ہے کیونکہ عکسِ مطلوب ہے، کہتے ہیں بعض کتب میں یہ صاد کی بھی زبر کے ساتھ مضبوط ہے، یہ بھی لاشئ ہے۔

(إنما الشديد الخ) احمد کی ایک غیر مسمیٰ شخص سے روایت میں ہے کہ انہوں نے نبی اکرم کو یہ کہتے سنا: (الصرعة كل الصرعة) اسے تین مرتبہ دہرایا (یعنی اصل پچھاڑنا)۔ (الذي يغضب فيشتد غضبه و يحمر وجهه فيصرع غضبه) یعنی جو اپنے غصہ کو پچھاڑتا ہے۔

اسے مسلم نے (الأدب) اور نسائی نے (عمل اليوم و الليلة) میں نقل کیا۔

- 6115حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ عَدِيِّ بْنِ ثَابِتٍ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ صُرَدٍ قَالَ اسْتَبَّ رَجُلَانِ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ وَنَحْنُ عِنْدَهُ جُلُوسٌ وَأَحَدُهُمَا يَسُبُّ صَاحِبَهُ مُغْضَبًا قَدِ احْمَرَّ وَجْهُهُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنِّي لَأَعْلَمُ كَلِمَةً لَوْ قَالَهَا لَذَهَبَ عَنْهُ مَا يَجِدُ لَوْ قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ فَقَالُوا لِلرَّجُلِ أَلَا تَسْمَعُ مَا يَقُولُ النَّبِيُّ ﷺ قَالَ إِنِّي لَسْتُ بِمَجْنُونٍ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۷۵۳) .طرفاه 3282، - 6048

باب (السباب واللعن) میں اس کی شرح گزری۔

- 6116حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ هُوَ ابْنُ عَيَّاشٍ عَنْ أَبِي حَصِينٍ عَنْ أَبِي

صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَجُلاً قَالَ لِلنَّبِيِّ ﷺ أَوْصِنِي .قَالَ لاَ تَغْضَبْ فَرَدَّدَ مِرَارًا قَالَ لاَ تَغْضَبْ

ترجمہ: ابوہریرۃؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ سے عرض کی مجھے نصیحت فرمائیں آپ نے فرمایا غصہ نہ کیا کرو، اس نے کئی مرتبہ یہی عرض کیا آپ نے یہی فرمایا کہ غصہ نہ کیا کرو۔

شیخ بخاری زِمّی ہیں بخاری میں ہمیشہ ان کی ابوبکر بن عیاش سے ہی روایت دیکھی ہے، ابوحصین حائے مفتوح کے ساتھ ہے۔
(عن أبي صالح الخ) اعمش نے ان کی مخالفت کرتے ہوئے بجائے ابوہریرہ کے ابوسعید ذکر کیا، ان کی روایت مسدد نے اپنی مسند میں عبدالرحمٰن بن زیاد عنہ سے نقل کی ہے وہ بخاری کی شرط پر تھی اگر اعمش کا عنعنہ نہ ہوتا۔ (أن رجلا) یہ جاریہ بن قدامہ تھے احمد، ابن حبان اور طبرانی نے اسے مبہماً اور مفسراً نقل کیا ان کے غیر کے ساتھ مفسر کرنا بھی محتمل ہے چنانچہ طبرانی میں سفیان بن عبداللہ ثقفی سے مروی ہے کہتے ہیں میں نے عرض کی یا رسول اللہ مجھے کوئی ایسا عمل بتلایئے جو سیدھا جنت لے جائے، فرمایا غصہ نہ کیا کرو اور تمہارے لئے جنت ہے حضرت ابودرداء سے بھی مروی ہے کہ میں نے عرض کی مجھے جنت کا حقدار بنانے والا کوئی عمل بتلائیں، فرمایا غصہ مت کیا کرو، ابویعلی کے ہاں ابن عمر سے مروی ہے کہ میں نے کہا یا رسول اللہ: (قُلْ لی قولا و قَلِّلْ لَعَلِّي أعقله)(یعنی کم الفاظ میں کوئی ایسی نصیحت فرمائیں جسے میں محفوظ رکھ پاؤں)۔

(أوصني) ابودرداء کی حدیث میں ہے:(دُلَّنِيْ علىٰ عمل يُدْخِلُني الجنة) احمد کے ہاں ابن عمر کی روایت میں ہے: (ما يُبَاعِدُني من غضب الله) ترمذی کے ہاں ابوکریب نے ابوبکر بن عیاش سے یہ اضافہ بھی کیا: (ولا تُكْثِرْ عليَّ لعلي أَعِيْه) اسماعیلی کی عثمان بن ابوشیبہ عن ابوبکر بن عیاش سے اس کا نحو ہے۔ (فردده مرارا) یعنی بار بار یہی سوال کیا وہ اس سے انفع یا ابلغ یا اعم کے ملتمس تھے مگر آپ نے ہر بار وہی جواب دیا۔

(قال لا تغضب) ابوکریب کی روایت میں ہے ہر دفعہ یہی فرماتے رہے کہ غصہ نہ کیا کرو، عثمان کی روایت میں ہے کہ تین مرتبہ یہی کہا پہلے حدیثِ انس میں گزرا کہ آپ مکمل فہم کی غرض سے تین مرتبہ بات کو دہرایا کرتے تھے اور تین مرتبہ کے بعد آپ سے مراجعت نہ کی جاتی تھی، احمد اور ابن حبان کی غیر مسمیٰ صحابی سے روایت میں اضافہ ہے کہتے ہیں میں نے (بعدازاں) آپ کی بات میں غور کیا تو (اندازہ ہوا) غصہ ہی تمام شر کا جامع ہے، خطابی کہتے ہیں آپ کے قول:(لا تغضب) کا معنی ہے کہ اسبابِ غضب سے اجتناب کے بعد کوئی ایسا کام نہ کرو جو اس کا جالب (یعنی باعث) ہو، جہاں تک نفسِ غضب ہے اس سے منع کرنا متاتی نہیں کیونکہ وہ تو طبیعی امر ہے اب جبلت تو تبدیل نہیں کی جاسکتی، دیگر نے کہا جو طبعِ دیوانی کی قبیل سے ہو اس کا دور کرنا ممکن نہیں تو وہ نہی میں داخل نہیں کہ یہ تکلیفِ محال ہے اور جو مکتسب بالریاضت کی قبیل سے ہو تو وہ یہاں مراد ہے، بعض نے کہا اس کا مفہوم یہ ہے کہ غصہ نہ کرو کیونکہ غصہ کا سب سے بڑا نتیجہ کبر ہے کیونکہ وہ اس کے حسبِ مراد کسی امر کی مخالفت کے سبب واقع ہوتا ہے تو کبر اسے آمادہِ غضب کرتا ہے تو جو تواضع اختیار کرتا ہے اس حد تک (اگر کرنا پڑے) کہ اس سے عزتِ نفس چلی جائے تو وہ غصہ کے شر سے سلامت رہتا ہے، بعض نے یہ معنی کیا کہ وہ کام نہ کر جس کا غضب تجھے حکم دے، ابن بطال کہتے ہیں پہلی حدیث میں ہے کہ مجاہدہِ نفس دشمن کے خلاف مجاہدہ سے اشد

ہے کیونکہ نبی کریم نے غضب کے وقت اپنے آپ پر قابو رکھنے والے کو سب سے قوی تر قرار دیا ہے، دیگر کہتے ہیں شائد سائل غصیلا آدمی تھا نبی اکرم ہر ایک کو وہ حکم دیا کرتے تھے جو اس کی نسبت اولیٰ ہو اسی لئے اس وصیت میں (بار بار) یہی بات کہی، ابن تین لکھتے ہیں آپ نے (لا تغضب) میں دنیا و آخرت کی خیر جمع کی کیونکہ غضب کا مآل مقاطعت اور منعِ رفق ہے کئی مرتبہ اس کا نتیجہ مغضوب علیہ کی ایذاء کی صورت میں نکلتا ہے اور اس وجہ سے دین میں نقص پیدا ہو جاتا ہے، بیضاوی لکھتے ہیں شائد جب آپ نے دیکھا کہ تمام مفاسد جو انسان کو درپیش آتے ہیں اس کی شہوت اور اس کے غضب کی پیداوار ہیں سائل کی شہوت تو مکسور تھی جب اس نے احتراز کے قابل امور کی بابت استفسار کیا تو اسے غضب سے منع فرمایا جس کا ضرر سب سے بڑھ کر ہے جب وہ اس کے وقوع کے وقت ضبط کرے تو گویا اپنے جابر ترین دشمن کو زیر کیا اور یہ بھی محتمل ہے کہ یہ بات تنبیہہ بالاعلیٰ علی الادنی کے باب سے ہو کیونکہ انسان کا سب سے بڑا دشمن اس کا شیطان اور اس کا نفس ہے اور غضب دونوں کا نتیجہ اور پیداوار ہے تو جس نے ان دونوں سے مجاہدہ کیا حتی کہ ان پر غالب ہوا حالانکہ یہ بڑا دشوار امر ہے وہ اپنے نفس کو شہوت سے بچانے میں بھی اقویٰ ہے، ابن حبان اس حدیث کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں آپ کی مراد یہ تھی کہ غضب کے بعد کوئی ایسا کام نہ کرو جس سے میں نے منع کیا ہے یہ نہیں کہ آپ ایسی شیٔ سے منع کر رہے ہیں جو جبلت میں ہے اور اس کے دور کرنے کا کوئی حیلہ نہیں، بعض علماء لکھتے ہیں اللہ نے غضب کو آگ سے تخلیق کیا ہے اور اسے انسان میں ایک غریزہ بنا دیا اسی لئے جب اس کا شکار ہوتا ہے تو غصہ کی آگ بھڑک اٹھتی ہے حتی کہ اس کا چہرہ اور آنکھیں خون سے سرخ ہو جاتی ہیں (آگ کی بھی یہی خاصیت ہے) کیونکہ جلد (کا چمڑا) اپنے ماوراء کے رنگ کو ظاہر کرتا ہے یہ جب اپنے سے کمتر پر غصہ آئے اور محسوس کرے کہ اس پر اسے قدرت حاصل ہے لیکن اگر اپنے سے فائق کے خلاف غصہ آئے تب اس سے انقباضِ دم متولد ہوتا ہے ظاہرِ جلد سے جوفِ قلب تک تو حزن سے اس کا رنگ (سرخ نہیں بلکہ) زرد ہو جاتا ہے اور اگر اپنے جیسے پر غصہ آئے تب خون انقباض و انبساط کے درمیان متردد ہوتا ہے تو سرخی بھی چھلکتی ہے اور زردی بھی، غضب پر ظاہر و باطن کا تغیر اس طرح مترتب ہے جیسے رنگ متغیر ہو جانا، (جسم کے) اطراف میں رعدہ (یعنی کپکپاہٹ) طاری ہونا ، بغیر ترتیب کے افعال کا صدور اور شکل بگڑ جانا حتی کہ اگر غصہ میں مبتلا شخص اس وقت اپنا آپ دیکھ لے تو اپنی بگڑی صورت دیکھ کر اسے نہایت شرم آئے، یہ سب ظاہر میں وقوع پذیر ہونے والے اثرات ہیں جہاں تک باطن کا تعلق ہے تو اس کا قبح ظاہر سے بھی شدید تر ہو جاتا ہے کیونکہ یہ دل میں کینہ وحسد اور مختلف انواع کے اضمارِ سوء کا موجب ہے، اس کے ظاہر کا یہ تغیر اس کے باطن کے تغیر کا ہی ثمرہ ہوتا ہے یہ سب جسم میں اس کے اثرات ہیں زبان میں اس کا یہ اثر ہوتا ہے کہ گالم گلوچ اور فحش گوئی پر اتر آتا ہے جس سے ہر عقلمند کو حیا آئے اور جب غصہ ساکن ہو تو خود اسے ندامت وخجالت ہو پھر اسی غضب کے زیرِ اثر کسی کو زخمی یا قتل کر سکتا ہے، اگر مثلاً مغضوب علیہ ہاتھ نہ آئے تو اپنے آپ پر غصہ اتارتا ہے، کپڑے پھاڑتا اور اپنے آپکو نوچتا ہے کئی حضرات شدتِ غضب سے بے ہوش یا بے دم ہو جاتے ہیں، کئی دفعہ برتن توڑتا اور ایسوں (مثلاً بچوں) پر غصہ اتارتا ہے جن کا کوئی قصور نہیں ہوتا، جو اِن مفاسد میں غور کرے وہ آپ کے اس قول: (لا تغضب) کی حکمت اور جو اس میں فوائد مضمر ہیں جن کا کوئی شمار نہیں، سے آشنا ہوگا یہ سب دنیوی غضب کے بارہ میں نہ کہ دینی غضب جیسا کہ ماقبل باب میں اس کی تقریر گزری

غصہ ترک کرنے پر یہ امر بھی مدد فراہم کر سکتا ہے کہ وہ غصہ پی جانے کی جو فضیلت آئی ہے اور جو غضب کا برا نتیجہ بیان کیا گیا

ہے اسے یاد کرے اور شیطان سے پناہ مانگے جیسا کہ سلیمان بن صرد کی حدیث میں گزرا اور وضوء کرے حدیثِ عطیہ میں اس کا حکم ہوا، طوفی کہتے ہیں غصہ دور کرنے کے ضمن میں سب سے قوی امر توحیدِ حقیقی کا استحضار ہے وہ یہ کہ ہر کام کا فاعل اللہ ہی ہے باقی سب تو اس کے لئے آلہِ کار ہیں تو جسے کسی کی کوئی بات یا فعل ناگوار لگے وہ یہ سوچے کہ اگر اللہ تعالی چاہتا تو اس سے اس کا صدور نہ ہوتا امکانِ غالب ہے کہ یہ سوچ کر اس کا غصہ فرو ہو جائے کیونکہ غصہ جاری رکھنے کا مطلب ہوگا کہ اسے اللہ پر غصہ ہے اور یہ خلافِ عبودیت ہے بقول ابن حجر اسی سے نبی اکرم کا ایک غصہ میں مبتلا شخص کو شیطان سے استعاذہ کا حکم دینے کی حکمت ظاہر ہوئی کیونکہ جب وہ اس حالت میں اللہ کی طرف متوجہ ہوگا اور اس کے ساتھ شیطان سے پناہ کا طالب ہوگا تو اس مذکور کا استحضار اس کے لئے ممکن ہوگا اگر شیطان کا وسواس اور مکر جاری رہے (یعنی اس کے عدم تعوذ کی صورت میں) تو اس کے لئے اس سب کا استحضار ممکن نہ ہوگا۔

اسے ترمذی نے بھی (البر) میں تخریج کیا۔

77- بابُ الحَيَاءِ (حیاء)

اس کی تعریف کتاب الایمان کے شروع میں گزری ہے، ابن دقیق کے ہاں شرح العمدہ میں ہے کہ اصلِ حیاء امتناع ہے پھر انقباض میں مستعمل ہوا، حق یہ ہے کہ امتناع لوازمِ حیا میں سے ہے اور کسی شیئ کا لازم اس کی اصل نہیں ہوتا جب امتناع حیا کا لازم ہے تو ملازمتِ حیا پر تحریض قابلِ عیب افعال سے امتناع کی تحریض ہے، آخر کے ہمزہ کے بغیر (حیا) کا معنی بارش ہے، اس کے تحت تین احادیث نقل کیں۔

- 6117 حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي السَّوَّارِ الْعَدَوِيِّ قَالَ سَمِعْتُ عِمْرَانَ بْنَ حُصَيْنٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ الْحَيَاءُ لَا يَأْتِي إِلَّا بِخَيْرٍ فَقَالَ بُشَيْرُ بْنُ كَعْبٍ مَكْتُوبٌ فِي الْحِكْمَةِ إِنَّ مِنَ الْحَيَاءِ وَقَارًا وَإِنَّ مِنَ الْحَيَاءِ سَكِينَةً فَقَالَ لَهُ عِمْرَانُ أُحَدِّثُكَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَتُحَدِّثُنِي عَنْ صَحِيفَتِكَ

ترجمہ: عمران بن حصین کہتے ہیں حیاء خیر ہی لاتی ہے یہ سن کر بشیر بن کعب نے کہا حکمت کی کتب میں لکھا ہے کہ کچھ حیاء وقار اور بعض باعثِ سکینت ہے، تو عمران نے کہا میں تجھے نبی پاک کی حدیث بیان کر رہا ہوں اور تم مجھے اپنے کسی صحیفے سے بیان کرتے ہو۔

(عن قتادة) اکثر اصحابِ شعبہ نے یہی کہا شبابہ بن سوار نے ان کی مخالفت کی اور بجائے قتادہ کے (عن خالد بن رباح) ذکر کیا اسے ابن مندہ نے نقل کیا اس قسم کا قصہ حضرت عمران بن حصین کا علاء بن زیاد کے ساتھ بھی واقع ہوا تھا اس کا ذکر ابن مبارک نے کتاب البر والصلة میں کیا ہے۔ (عن أبي السوار) صحیح قول کے مطابق ان کا نام حریث تھا، بعض نے کچھ اور ذکر کیا۔ (الحياء لا يأتي الخ) احمد کے ہاں خالد بن رباح عن ابی السوار اسی طرح ابوقتادہ عدوی عن عمران بن سلیم کی مسلم کے ہاں روایت میں ہے: (الحياء خيرٌ كُلُّه) طبرانی کی قرہ بن ایاس سے روایت میں ہے رسول اللہ سے کسی نے پوچھا کیا حیاء دین سے ہے، فرمایا بلکہ وہ تو سارا دین ہے طبرانی کی ایک اور طریق کے ساتھ عمران بن حصین سے روایت میں ہے: (الحياء من الإيمان و الإيمان في

الجنة)۔ (فقال بشير بن كعب) یہ تابعی جلیل ہیں الدعوات میں ان کا ذکر آئے گا۔ (مكتوب فى الحكمة) محمد بن جعفر کی روایت میں ہے: (أنه مكتوب الخ) مسلم کی ابوقتادہ عدوی کی روایت میں ہے: (فقال بشير بن كعب إنا لَنجد في بعض الكتب أو الحكمة) یعنی شک کے ساتھ، حکمت کی اصل (إصابة الحق بالعلم) (یعنی علم کی مدد سے حق تک پہنچنا) ہے اس بارے بسط کے ساتھ بحث باب (ما يجوز من الشعر) میں ہوگی۔

(إن من الحياء الخ) عدوی کی روایت میں ہے: (إن منه سكينةً و وقاراً لله) اس میں ضعف ہے یہ زیادت متعین ہے اسی سبب حضرت عمران کو غصہ آیا وگرنہ سکینت اور وقار کے ذکر میں کوئی ایسی بات نہیں جو اس کے خیر ہونے کے منافی ہو، اس طرف ابن بطال نے اشارہ کیا لیکن محتمل ہے کہ ان کے غصہ کی وجہ ان کی طرف سے (منه) کا استعمال ہو کیونکہ اس سے تبعیض مفہم ہے کہ کچھ ایسی حیاء بھی ہے جو اس کے مضاد ہے جبکہ آنجناب کا فرمان ہے کہ یہ ساری کی ساری خیر ہے! قرطبی کہتے ہیں بشیر کی کلام کا مفہوم یہ تھا کہ بعض حیاء ایسی ہے جو اپنے صاحب (یعنی فاعل) کو وقار پر انگیخت کرتی ہے کہ دوسروں کی عزت کرے اور خود اپنی خودی کا بھی خیال رکھے اور بعض ایسی ہے جو اسے تحریک دیتی ہے کہ ایسے کثیر افعال سے الگ رہے جس میں لوگ ملوث ہوتے ہیں ان امور میں سے جو ذی مروت کے شایانِ شان نہیں، عمران نے من حیث المعنی ان کی بات کا برا نہیں منایا تھا بلکہ اس وجہ سے کہ ڈرے کہ کہیں حدیث کے ساتھ غیرِ حدیث کو خلط نہ کر دیں بقول ابن حجر سابق الذکر توجیہہ کا حسن مخفی نہیں۔

(و تحدثني عن صحيفتك) ابوقتادہ کی روایت میں ہے کہ عمران غصہ میں ہوئے حتی کہ آنکھیں سرخ ہوئیں اور کہا میں تجھے حدیثِ نبوی بیان کر رہا ہوں اور تم اسکے معارض ہو رہے ہو؟ احمد کی روایت میں ہے: (و تعرض فيه بحديث الكتب) یہ احتمالِ ماضی کا مؤید ہے مسلم نے اپنے مقدمہِ صحیح میں ذکر کیا کہ ان بشیر بن کعب کا ابن عباس کے ساتھ بھی ایک قصہ ہے جو اس امر کا مشعر ہے کہ وہ ہر جس سے ملتے اس سے اخذ کرنے میں بہت متساہل تھے۔

- 6118 حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سَالِمٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ مَرَّ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى رَجُلٍ وَهُوَ يُعَاتَبُ فِي الْحَيَاءِ يَقُولُ إِنَّكَ لَتَسْتَحْيِي حَتَّى كَأَنَّهُ يَقُولُ قَدْ أَضَرَّ بِكَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ دَعْهُ فَإِنَّ الْحَيَاءَ مِنَ الإِيمَانِ

طرفه - 24.

ترجمہ: ابن عمرؓ کہتے ہیں نبی پاک کا ایک شخص سے گزر ہوا جو اپنے بھائی پر اسکے حیاء کرنے کی وجہ سے اظہارِ عتاب کر رہا تھا کہ رہا تھا تم اتنا حیاء کرتے ہو کہ تمہیں ضرر پہنچ جاتا ہے تو آپ نے فرمایا چھوڑو کہ حیاء ایمان سے ہے۔

عبدالعزیز بن ابوسلمہ سے مراد ماجشون ہیں۔ (مر النبي الخ) یہ کتاب الایمان کے شروع میں مشروحاً گزری ہے اس شخص اور اس کے بھائی کا نام معلوم نہ ہو سکا، وعظ سے مراد اس وجہ سے جو خرابیاں مترتب ہوتی ہیں ان سے آگاہ کر رہا تھا۔ (الحياء من الإيمان) ابن تین نے ابوعبدالملک سے نقل کیا کہ اس سے مراد کمالِ ایمان ہے، ابوعبید ہروی کہتے ہیں اس کا مفہوم یہ ہے کہ صاحبِ حیا اپنی حیا کی وجہ سے معاصی سے بچا رہتا ہے اگرچہ متقی نہ بھی ہو تو یہ اس کے اور معاصی کے درمیان ایمانِ قاطع کی مانند ہوا، عیاض وغیرہ

کہتے ہیں حیاء کوایمان سے اسلئے قرار دیا حالانکہ یہ تو ایک غریزہ ہے، کہ قانونِ شریعت پر اس کا استعمال قصد، اکتساب اور علم کامحتاج ہے جہاں تک یہ بات کہ حیا ساری کی ساری خیر ہے اور اس کے نتیجہ میں خیر ہی برآمد ہوتا ہے تو اسے عموم پر محمول کرنا مشکل ہے کیونکہ کئی دفعہ اگر یہ صاحبِ حیا کو منکرات سے محفوظ رکھتی ہے تو کئی دفعہ اس کی وجہ سے بعض حقوق کا اِخلال بھی تو ہو جاتا ہے! جواب یہ ہے کہ ان احادیث میں مذکور حیا سے مراد شرعی حیا ہے اور جس حیا سے اخلال بالحقوق ہوتا ہے وہ شرعی حیا نہیں بلکہ وہ عجز اور مہانت (یعنی ذلت) ہے اسے شرعی حیا کی مشابہت کی وجہ سے حیا کہا جاتا ہے (اصل میں وہ سستی اور کوتاہی ہے) شرعی حیا ایک خلق ہے جو ترکِ قبیح کی تحریک دیتا ہے ابن حجر کے بقول محتمل ہے کہ اس امر کی طرف اشارہ ہو کہ حیا جس کی طبیعت کا حصہ ہے تو اس میں خیر کا عنصر غالب ہوگا تو منکرات میں وقوع کے لحاظ سے وہ کمزور و مضمحل ثابت ہوتا ہے یا اس لئے کہ جب حیا کسی کی عادت و خلق بن جاتا ہے تو جلبِ خیر کا سبب بنتا ہے اور اس سے بالذات اور بالسبب خیر ہوتی ہے ابو عباس قرطبی کہتے ہیں یہ جسے شارعؑ نے ایمان میں سے قرار دیا مکتسب حیا ہے اور مسلمان اس کا مکلّف ہے نہ کہ غریزی (یعنی جو کسی کی طبیعت میں ہو) ہاں یہ ہے کہ جس میں غریزی حیا موجود ہے وہ مکتسب کے حصول میں معاون ثابت ہوتا ہے اور کبھی مکتسب کسی میں ایسا راسخ ہو جاتا ہے کہ غریزی کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے، کہتے ہیں نبی اکرم ان دونوں انواعِ حیا کے ساتھ متصف تھے تو غریزی لحاظ سے آپ کنواری لڑکی سے بھی بڑھ کر حیا والے تھے اسی طرح اکتسابی حیا میں بھی بلند درجہ پر فائز تھے اھ، اس سے تیسری حدیث کے یہاں ذکر کی مناسبت ظاہر ہوئی۔

- 6119حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْجَعْدِ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ مَوْلَى أَنَسٍ -قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ اسْمُهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي عُتْبَةَ -سَمِعْتُ أَبَا سَعِيدٍ يَقُولُ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ أَشَدَّ حَيَاءً مِنَ الْعَذْرَاءِ فِي خِدْرِهَا

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص:۲۹۰) .طرفاه 3562، - 6102

یہ باب (صفة النبی) میں مشروحا گزری ہے۔ (عن مولی أنس) ابوعبداللہ کے بقول ان کا نام عبداللہ بن ابی عتبہ تھا اکثر نے یہی کہا جیانی کے بول بعض رواۃِ فربری کے ہاں بجائے عبداللہ کے عبدالرحمن ہے، ابوعبداللہ مذکور امام بخاری ہیں تو ان کے نام کے ساتھ جزم کیا، سابق الذکر مقام پر بھی نام مذکور ہے بہرحال ان کے نام میں اختلاف ہے عبدالرحمن اور عبیداللہ بھی کہا گیا ہے، معتمد یہی کہ عبداللہ تھا۔

- 78 باب إِذَا لَمْ تَسْتَحِي فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ (جب حیا ہی باقی نہ رہی تو جو چاہو کرو)

حدیث کے الفاظ کو ہی ترجمہ کا عنوان بنایا، الادب المفرد میں اسے حیاء کے ترجمہ کے ساتھ ضم کیا ہے۔

- 6120حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا مَنْصُورٌ عَنْ رِبْعِيِّ بْنِ حِرَاشٍ حَدَّثَنَا أَبُو مَسْعُودٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّ مِمَّا أَدْرَكَ النَّاسُ مِنْ كَلَامِ النُّبُوَّةِ الْأُولَى إِذَا لَمْ تَسْتَحِي فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۲۲۳) .طرفاه 3483، - 3484

(زهير) یہ ابن معاویہ ابوخیثمہ ہیں منصور سے مراد ابن معتمر ہیں سب رواۃ کوفی ہیں ذکرِ بنی اسرائیل کے آخر میں ربعی پر موجود اختلاف کا ذکر ہوا تھا۔ (مما أدرك الناس) احمد اور بزار کی حدیثِ حذیفہ میں یہ عبارت ہے: (إن آخر ما تعلق به أهل الجاهلية من كلام النبوة الاولیٰ) الناس میں پیش بھی جائز ہے (ما) پر عائد محذوف ہے، اس پر نصب بھی جائز ہے تب عائد ضمیرِ فاعل ہوگی، (أدرك) بمعنی (بلغ) ہے۔ (فاصنع ما شئت) خطابی کہتے ہیں حدیث میں لفظِ امر دون الخبر کے ساتھ تعبیر میں حکمت یہ ہے کہ انسان کو وقوع فی الشر سے روکنے والی شیٔ حیا ہے اگر اس کا ترک کر دے تو اس شخص کی مانند ہو جائے گا جو طبعاً ہر شر کے ارتکاب کا مامور ہو، ذکرِ بنی اسرائیل میں یہ حدیث گزر چکی ہے وہاں بتلایا تھا کہ کہاں اس کی شرح ہوگی یہاں کچھ مزید امور بیان کئے، نووی اربعین میں لکھتے ہیں اس میں امر برائے اباحت ہے یعنی اگر تم کوئی کام کرنے کا ارادہ کرو تو اگر یہ ایسا ہے کہ اس کے کرنے میں اللہ سے حیا محسوس نہ کرو گے اور نہ لوگوں سے تب کرو وگرنہ نہیں، اسی پر اسلام کا مدار ہے اس کی توجیہہ یہ ہے کہ مامور بہ واجب اور مندوب ہے جس کے ترک سے حیا آئے اور منہی عنہ حرام اور مکروہ ہے جس کے کرنے سے حیا آئے اور جو مباح امور ہیں تو انہیں بجا لانے سے حیا کرنا جائز ہے اسی طرح ترک سے بھی تو (اس لحاظ سے) یہ حدیث پانچ احکام کو متضمن ہے، بعض نے اسے تہدیدی امر قرار دیا جیسا کہ اس کی توجیہہ گزری اس کا مفہوم یہ ہوا کہ اگر تجھ سے حیا چھن گئی ہے تو جو چاہو کرو پس اللہ تمہیں سزا دینے والا ہے اس میں حیا کی تعظیم کا اشارہ ہے، بعض نے کہا یہ امر بمعنی الخبر ہے یعنی جو حیا نہیں کرتا وہ جو چاہے کرتا رہے۔

- 79 باب مَا لاَ يُسْتَحْيَا مِنَ الْحَقِّ لِلتَّفَقُّهِ فِي الدِّينِ (حق و دین سیکھنے میں حیا نہیں کرنا چاہئے)

(للتفقه الخ) یہ سابق الذکر آپ کے فرمان کہ حیا سب کا سب خیر ہے کے عموم کیلئے تخصیص ہے، یا وہاں حیاء سے مراد شرعی حیاء قرار دیا جائے گا تو اس کا ماسوا وہ جس میں لغۃً حقیقتِ حیا موجود ہو جو اس وصفِ مذکور کے ساتھ مراد نہیں، اس کے تحت تین احادیث نقل کیں، ترجمہ کے ساتھ تعلق ظاہر ہے۔

- 6121حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ زَيْنَبَ ابْنَةِ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ جَاءَتْ أُمُّ سُلَيْمٍ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحِي مِنَ الْحَقِّ فَهَلْ عَلَى الْمَرْأَةِ غُسْلٌ إِذَا احْتَلَمَتْ فَقَالَ نَعَمْ إِذَا رَأَتِ الْمَاءَ

(اس کا سابقہ نمبر) أطرافه 130، 282، 3328، - 6091

یہ کتاب الطہارۃ میں مع الشرح گزری۔

- 6122حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا مُحَارِبُ بْنُ دِثَارٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَمَثَلِ شَجَرَةٍ خَضْرَاءَ لاَ يَسْقُطُ وَرَقُهَا وَلاَ يَتَحَاتُّ فَقَالَ الْقَوْمُ هِيَ

شَجَرَةُ كَذَا هِيَ شَجَرَةُ كَذَا فَأَرَدْتُ أَنْ أَقُولَ هِيَ النَّخْلَةُ وَأَنَا غُلَامٌ شَابٌّ فَاسْتَحْيَيْتُ فَقَالَ هِيَ النَّخْلَةُ وَعَنْ شُعْبَةَ حَدَّثَنَا خُبَيْبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ حَفْصِ بْنِ عَاصِمٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ مِثْلَهُ وَزَادَ فَحَدَّثْتُ بِهِ عُمَرَ فَقَالَ لَوْ كُنْتَ قُلْتَهَا لَكَانَ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ كَذَا وَكَذَا

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص:۴۰۳) أطرافه 61، 62، 72، 131، 2209، 4698، 5444، 5448، 6144.

اس کی مناسبت اس جہت سے ہے کہ حضرت عمر کو جب یہ بات بتلائی تو انہوں نے خواہش ظاہر کی کہ کاش بوجہ استحیاء یہ کہنے سے وہ رکے نہ ہوتے، اس کی شرح کتاب العلم میں گزری ہے۔

- 6123 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا مَرْحُومٌ سَمِعْتُ ثَابِتًا أَنَّهُ سَمِعَ أَنَسًا ؓ يَقُولُ جَاءَتِ امْرَأَةٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ تَعْرِضُ عَلَيْهِ نَفْسَهَا فَقَالَتْ هَلْ لَكَ حَاجَةٌ فِيَّ فَقَالَتِ ابْنَتُهُ مَا أَقَلَّ حَيَاءَهَا فَقَالَ هِيَ خَيْرٌ مِنْكِ عَرَضَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ نَفْسَهَا

(ترجمہ کیلئے جلد ۸ ص:۲۳۶) .طرفه 5120

مرحوم سے مراد ابن عبد العزیز عطار ہیں۔ (جاء ت امرأة) اس کی تعیین سے واقف نہ ہو سکا۔ (فقالت ابنته) ضمیر حضرت انس کیلئے ہے، میرے خیال کے مطابق ان کی اس بیٹی کا نام اُمینہ تھا، حدیث کی شرح کتاب النکاح میں گزری ہے۔

- 80 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا

(فرمانِ نبوی: آسانیاں پیدا کرو، مشکلیں نہیں)

وَكَانَ يُحِبُّ التَّخْفِيفَ وَالْيُسْرَ عَلَى النَّاسِ (آنجناب ہمیشہ لوگوں کیلئے آسانی اور تخفیف پسند فرماتے تھے)

(یسروا) والی حدیث تو اسی باب میں موصول ہے دوسری کو مالک نے موطا میں زہری عن عروہ عن عائشہ سے صلاۃ الضحی کے ذکر میں نقل کیا ہے اس میں ہے: (و کان یحب ما خفّ علی الناس) ایمن مخزومی کی حضرت عائشہ سے نمازِ عصر کے بعد نوافل پڑھنے کے قصہ پر مشتمل روایت میں ہے: (و ما کان یصلیها فی المسجد مخافة أن تثقل علی أمته و کان یحب ما خفف علیهم) (یعنی اس ڈر سے انہیں مسجد میں ادا نہ فرمایا کرتے تھے کہ کہیں امت پر یہ ثقیل نہ ہوں [یعنی پھر آپ کو دیکھ کر امتی بھی یہی کچھ کرتے] آپ کو پسند تھا کہ لوگوں سے تخفیف ہو) یہ کتاب الصلاۃ میں گزری، اس کے تحت پانچ احادیث لائے ہیں۔

- 6124 حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ حَدَّثَنَا النَّضْرُ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ لَمَّا بَعَثَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَمُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ قَالَ لَهُمَا يَسِّرَا وَلَا تُعَسِّرَا وَبَشِّرَا وَلَا تُنَفِّرَا وَتَطَاوَعَا قَالَ أَبُو مُوسَى يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا بِأَرْضٍ يُصْنَعُ فِيهَا شَرَابٌ مِنَ الْعَسَلِ يُقَالُ لَهُ الْبِتْعُ وَشَرَابٌ مِنَ الشَّعِيرِ يُقَالُ لَهُ الْمِزْرُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص:۵۱۹) .أطرافه 2261، 3038، 4341، 4343، 4344، 6923، 7149، 7156،

7157، - 7172

شیخ بخاری ابن راہویہ ہیں ابن سکن کے نسخہ میں نسبت مذکور ہے اور ابونعیم نے بھی اسی پر جزم کیا کلاباذی اس بارے متردد تھے اسی طرح جیانی بھی کہ آیا ابن راہویہ ہیں یا ابن منصور؟

6125 - حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي التَّيَّاحِ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ ؓ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ يَسِّرُوا وَلاَ تُعَسِّرُوا وَسَكِّنُوا وَلاَ تُنَفِّرُوا .طرفه - 69

ترجمہ: حضرت انسؓ راوی ہیں کہ نبی اکرم نے فرمایا آسانیاں پیدا کرو، تنگی نہ کرو اور لوگوں کو تسلی وتشفی دو نہ کہ تنفر کرو۔

(یسروا) یہ امر بالتیسیر ہے اور مراد کبھی اخذ بالتسکین اور کبھی اس جہت سے تیسیر کہ تنفیر اکثر مشقت کی مصاحب ہوتی ہے اور وہ تسکین کی ضد ہے اور تبشیر اکثر تسکین کی مصاحب ہے جو عکسِ تنفیر ہے، کتاب المغازی میں یہ حدیث مع شرح گزری، تبع کی تشریح کتاب الاشربہ میں گزری، طبری لکھتے ہیں امر بالتیسیر سے مراد ان اعمال میں جو نوافل ہیں کہ شاق نہ ہوں تا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ (چند دن کے عمل کے بعد) ان کا عامل اکتاہٹ کا شکار ہو کر اصلاً ہی ان کا ترک کر دے یا اپنے عمل کی بابت معجب ہو کر ان فرائض میں دی گئی ترخیص کے قبول کرنے میں متاٗ-مل ہو مثلاً عاجز کیلئے بیٹھ کر فرائض ادا کرنے کی رخصت اور مسافر کیلئے فرضی روزے نہ رکھنے کی رخصت، دیگر نے اخف الضررین کے ارتکاب کے ضمن میں اضافہ کیا کہ جب دونوں میں سے کوئی ایک ضروری ہو جیسے اس اعرابی کے قصہ میں ہے جس نے مسجد میں پیشاب کر دیا تھا۔

6126 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتْ مَا خُيِّرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَ أَمْرَيْنِ قَطُّ إِلاَّ أَخَذَ أَيْسَرَهُمَا مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا فَإِنْ كَانَ إِثْمًا كَانَ أَبْعَدَ النَّاسِ مِنْهُ وَمَا انْتَقَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِنَفْسِهِ فِي شَيْءٍ قَطُّ إِلاَّ أَنْ تُنْتَهَكَ حُرْمَةُ اللَّهِ فَيَنْتَقِمَ بِهَا لِلَّهِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص: ۲۸۸) .أطرافه 3560، 6786، - 6853

صفۃ النبی میں اس کی شرح گزری ہے بیضاوی لکھتے ہیں ایسا امر جو گناہ ہو اور ایسا امر جو گناہ نہ ہو، کے مابین تخییر متصور ہے جب مثلاً کفار سے صادر ہو، اس ضمن میں ایک اور توجیہہ کا بھی وہاں ذکر ہوا تھا۔

6127 - حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنِ الأَزْرَقِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ كُنَّا عَلَى شَاطِءِ نَهَرٍ بِالأَهْوَازِ قَدْ نَضَبَ عَنْهُ الْمَاءُ فَجَاءَ أَبُو بَرْزَةَ الأَسْلَمِيُّ عَلَى فَرَسٍ فَصَلَّى وَخَلَّى فَرَسَهُ فَانْطَلَقَتِ الْفَرَسُ فَتَرَكَ صَلاَتَهُ وَتَبِعَهَا حَتَّى أَدْرَكَهَا فَأَخَذَهَا ثُمَّ جَاءَ فَقَضَى صَلاَتَهُ وَفِينَا رَجُلٌ لَهُ رَأْىٌ فَأَقْبَلَ يَقُولُ انْظُرُوا إِلَى هَذَا الشَّيْخِ تَرَكَ صَلاَتَهُ مِنْ أَجْلِ فَرَسٍ فَأَقْبَلَ فَقَالَ مَا عَنَّفَنِي أَحَدٌ مُنْذُ فَارَقْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَقَالَ إِنَّ مَنْزِلِي مُتَرَاخٍ فَلَوْ صَلَّيْتُ وَتَرَكْتُ لَمْ آتِ أَهْلِي إِلَى اللَّيْلِ وَذَكَرَ أَنَّهُ صَحِبَ النَّبِيَّ ﷺ فَرَأَى مِنْ تَيْسِيرِهِ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص: ۱۱۹) .طرفه - 1211

(رجل له رأی) اس کے نام سے واقف نہ ہوسکا ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ (له رأی) کا مطلب ہے کہ وہ اپنے آپکومحسن (یعنی نیکوکار یا صائب الرای) خیال کرتا تھا مگر ایسا نہ تھا، اواخر الصلاۃ کی اس روایت میں تھا:(فجعل رجل من الخوارج یقول) تو یہی معتمد ہے اور (رأی) سے مراد خوارج کی رائے (بمعنی نظریہ) ہے اس میں تنوین تحقیر کیلئے ہے یعنی(رأیٌ فاسدٌ)۔

علامہ انور روایت کے الفاظ:(فترك صلاته و تبعها) کے تحت لکھتے ہیں پہلے بعینہ اسی روایت میں گزرا کہ نماز قطع نہ کی تھی بلکہ اثنائے نماز ہی گھوڑے کے ادھر ادھر پھرنے کے ساتھ ساتھ خود بھی پھرتے رہے، اسے محمد نے السیر الکبیر میں تخریج کیا ہے وہاں ایک مفید زیادت بھی ہے اس کی مراجعت کر لی جائے راوی نے انجرار (یعنی ساتھ ساتھ گھسٹنے) کو ترک کے ساتھ تعبیر کیا تو تعبیرات میں یہ ہے حالِ رواۃ۔

6128 - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ ح وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ أَخْبَرَهُ أَنَّ أَعْرَابِيًّا بَالَ فِي الْمَسْجِدِ فَثَارَ إِلَيْهِ النَّاسُ لِيَقَعُوا بِهِ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ دَعُوهُ وَأَهْرِيقُوا عَلَى بَوْلِهِ ذَنُوبًا مِنْ مَاءٍ أَوْ سَجْلاً مِنْ مَاءٍ فَإِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِينَ وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ

.طرفه - 220

ترجمہ: ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ ایک دیہاتی نے مسجد میں پیشاب کرنا شروع کر دیا لوگ اس کی طرف لپکے تا کہ اسے مزا سکھلائیں آپ نے فرمایا اسے چھوڑ دو اور اسکے پیشاب پر پانی کا ایک ڈول بہادو کہ تم آسانیاں پیدا کرنے بھیجے گئے ہو نہ کہ تنگی کرنے کیلئے۔

مسجد میں پیشاب کرنے والے اعرابی کے قصہ میں، کتاب الطہارہ میں یہ مشروحا گزری ہے ان احادیث سے ظاہر ہوا کہ عبادت میں غلو اور حدِ اعتدال سے تجاوز مذموم ہے اچھی روش یہ ہے کہ کوئی اور کتنا بھی عمل ہو مگر اس پر مواظبت ہو اور عامل عجب جیسے مہلکات سے بھی محفوظ رہے۔

81 - باب الانْبِسَاطِ إِلَى النَّاسِ (لوگوں سے کشادہ روئی سے پیش آنا)

وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ خَالِطِ النَّاسَ وَدِينَكَ لاَ تَكْلِمَنَّهُ وَالدُّعَابَةِ مَعَ الأَهْلِ (ابن مسعودؓ نے کہا لوگوں سے میل جول رکھو مگر اپنے دین پر حرف نہ آنے دو، اس باب میں اہلِ خانہ سے ہنسی مذاق کرنے کے جواز کا بھی بیان ہے)

کشمیہنی کے نسخہ میں(مع الناس) ہے۔(لاتکلمنه) کلم سے یعنی زخم، کاف کی بجائے ثاء کے ساتھ اور نون کی تشدید کے ساتھ بھی مروی ہے (معنی یہی ہے)۔(و دینك) میں نصب اور رفع دونوں جائز ہیں اس اثر کو طبرانی نے کبیر میں عبداللہ بن بابا ہ عن ابن مسعود سے نقل کیا، اس میں ہے:(خالطوا الناس و صافوهم بما یشتهون و دینکم لا تکلمنه) یہاں سب کے ہاں میم مضموم ہے، ابن مبارک نے بھی اسے کتاب البر والصلۃ میں ایک اور حوالہ کے ساتھ ابن مسعود سے ان الفاظ کے ساتھ موصول کیا: (

خالطوا الناس و زايلوهم في الأعمال)(یعنی لوگوں سے میل جول رکھو البتہ ان کی[مذموم] سرگرمیوں سے دور رہو) حضرت عمر سے بھی اس طرح کا قول منقول ہے جیسے کسی نے کہا:(و انظروا ألا تكلموا دينكم) (یعنی بس یہ دھیان رہے کہ دین کو داغدار نہ کرنا)۔

(و الدعابة مع الأهل) یہ ترجمہ کا بقیہ اور انبساط پر معطوف اور مجرور ہے، لفظِ (باب) پر عطف بھی جائز ہے تب رفع کے ساتھ پڑھا جائے گا، دُعابۃ ملاطفت فی القول ہے (یعنی بات کی نرمی) مزاح وغیرہ کے ساتھ، ترمذی نے۔اور حسن قرار دیا، حضرت ابو ہریرہ سے روایت نقل کی کہ لوگوں نے کہا یا رسول اللہ آپ تو ہمارے ساتھ ہنسی مزاح بھی کر لیتے ہیں؟ فرمایا:(إني لا أقول إلا حقا) (یعنی میں ہنسی مزاح میں بھی غلط یا جھوٹ بات نہیں کرتا جیسے ہم لوگ ہنسی مزاح میں یا تو سراسر جھوٹ یا نمک مرچ لگا کر باتیں کرتے اور یوں گناہ کماتے ہیں، اب نبی اکرم کی پر مزاح باتیں دیکھئے جو منقول ہیں! کیا ان میں کوئی جھوٹ یا مبالغہ آرائی والی بات ہے؟) ابن عباس سے مرفوعا نقل کیا:(لا تُمارِ أخاك و تمازحه)(یعنی اپنے بھائی سے کج بحثی اور مزاح نہ کیا کرو) تطبیق یہ ہوگی کہ منہی عنہ مزاح وہ جس میں افراط ہو یا مداومت ہو کیونکہ یہ اللہ کے ذکر اور مہماتِ دین میں تفکر سے مشغول کر دیتا ہے اور اس کا اکثر نتیجہ قساوتِ دل، ایذاء رسائی اور کینہ و بغض کی صورت نکلتا ہے اور مہابت و وقار بھی ختم ہو جاتا ہے اور جو مزاح ان سے سالم ہو صرف وہی مباح ہے، اگر مزاح سے غرض کوئی مصلحت ہو مثلا مخاطب کی تطییبِ خاطر (یعنی کوئی دکھی بیٹھا ہے تو اس کا دل رچانے کو مزاح کی باتیں کر لیں) تو یہ مستحب کے درجہ میں ہوگا، غزالی لکھتے ہیں اس ضمن میں غلط روش یہ ہے کہ مزاح کو حرفت (یعنی پیشہ جو ہمارے دور میں بنا ہوا ہے اور لوگ ٹکٹ خرید کر ایسوں کے پروگرامز میں جاتے ہیں) بنا لیا جائے۔

علامہ انور(و دينك لا تكلمنه) کے تحت کہتے ہیں یعنی ان سے میل جول رکھ سکتے ہو مگر اس شرط کے ساتھ کہ تمہارے دین (وعقیدہ) میں اس سے کوئی خلل نہ پڑے۔

- 6129حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا أَبُو التَّيَّاحِ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ إِنْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ لَيُخَالِطُنَا حَتَّى يَقُولَ لأَخٍ لِي صَغِيرٍ يَا أَبَا عُمَيْرٍ مَا فَعَلَ النُّغَيْرُ

.طرفه - 6203

ترجمہ: انسؓ بن مالک سے روایت ہے، کہ نبی پاک ہم سے اس قدر میل جول رکھتے تھے کہ میرا ایک چھوٹا بھائی ابو عمیر تھا، اس سے آپ فرمایا کرتے تھے اے ابو عمیر تیری بلبل تو خیریت سے ہے؟

آگے باب (ما يجوز من الشعر) میں اس کی شرح ہوگی۔ علامہ انور (يا أبا عمير) کے تحت لکھتے ہیں اس سے دلالت ملی کہ کم سن بچہ کی بھی کنیت رکھی جا سکتی ہے،(النغير) کا ترجمہ اردو میں: لال کیا، (شائد جسے ہم لالی کہتے ہیں)۔

- 6130حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ أَلْعَبُ بِالْبَنَاتِ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ وَكَانَ لِي صَوَاحِبُ يَلْعَبْنَ مَعِي فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا دَخَلَ يَتَقَمَّعْنَ مِنْهُ فَيُسَرِّبُهُنَّ إِلَيَّ فَيَلْعَبْنَ مَعِي

ترجمہ: حضرت عائشہؓ کہتی ہیں میری سہیلیاں تھیں جن سے میں نبی پاک کی موجودگی میں بھی کھیلا کرتی تھی جب آپ داخل ہوتے

تو وہ چھپ جاتیں آپ انہیں میرے پاس بھیجتے تا کہ میرے ساتھ کھیل جاری رکھیں۔

شیخ بخاری محمد، ابن سلام ہیں۔ (يتقمعن) میم مشدد ومفتوح کے ساتھ، نسخہ کشمیہنی میں نون ساکن اور میم پر زیر ہے معنی یہ کہ آپ سے غائب ہو جاتیں اور پردوں کے پیچھے چھپ جاتیں، اس کا اصل قمع التمر ۃ سے ہے یعنی پردوں میں یوں داخل ہو جاتیں جیسے کھجوروں کو توشہ دان میں محفوظ کر دیا جاتا ہے۔

(فيسربهن إلى) اس حدیث سے صورِ بنات (یعنی لڑکیوں کی شکلوں کے پتلے) اور ان کے ساتھ کھیلنے کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے اتخاذِ صور کی عمومی نہی سے اس کی تخصیص کی گئی ہے، عیاض نے اسی پر جزم کیا اور اسے جمہور سے نقل کیا کہ انہوں نے لعب بالبنات (معاصر اصطلاح میں اسے گڈی گڈے کا کھیل بھی کہا جاتا ہے) کو جائز قرار دیا تھا تا کہ صغر سنی ہی سے لڑکیوں کو امورِ خانہ داری کی اس طریق سے تربیت ہو، کہتے ہیں بعض کا موقف ہے کہ یہ منسوخ ہے ابن بطال کا میلان یہی ہے انہوں نے ابن ابی زید عن مالک سے نقل کیا کہ انہوں نے مکروہ جانا کہ کوئی اپنی بیٹی کے لئے صور (یعنی مذکورہ بالا گڈی گڈے) خریدے اسی لئے داؤدی نے اس کا منسوخ ہونا راجح کہا ہے، ابن حبان نے اس پر اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا: (الإباحة لصغار النساء اللعب باللعب) نسائی نے یہ ترجمہ باندھا: (إباحة الرجل لزوجته اللعب بالبنات) تو اسے صغیرہ کے ساتھ مقید نہیں کیا اور یہ محلِ نظر ہے بیہقی اس کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں اتخاذِ صور سے نہی ثابت ہے تو اسے اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ حضرت عائشہ کے لئے یہ رخصت تحریم سے قبل تھی ابن جوزی نے بھی اسی پر جزم کیا منذری کہتے ہیں اگر یہ لعب کالصورة (یعنی مانندِ تصویر) تھا تو قبل از تحریم تھا وگرنہ جو تصویر یعنی مجسمہ نہیں ہوتے انہیں بھی لعبہ کہہ دیا جاتا ہے، حلیمی نے اسی پر جزم کیا، کہتے ہیں اگر صورہ وثن کی مانند ہو تو جائز نہیں بصورت دیگر جائز ہے، بعض نے کہا حدیث میں(البنات) سے مراد (گڈیاں پتولے نہیں بلکہ) لڑکیاں ہیں اور یہاں باء بمعنی (مع) ہے، اسے ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا اور اس کا رد کیا بقول ابن حجر یہ امر بھی اس کا رد کرتا ہے کہ ابن عیینہ نے اپنی جامع میں سعید بن عبدالرحمٰن مخزومی عنہ عن ہشام بن عروہ کے طریق سے اس روایت کو نقل کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر کئے : (وكُنّ جواري فيلعبن بها معي) (یعنی پڑوسی لڑکیاں بھی ان کے ساتھ کھیلنے میرے پاس آ جاتیں) جریر عن ہشام کی روایت میں ہے:(كنت ألعب بالبنات و هن اللعب) اسے ابو عوانہ وغیرہ نے نقل کیا ابو داؤد اور نسائی نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت عائشہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم غزوہ تبوک یا خیبر سے واپس آئے تو آگے دروازے پر لٹکائے پردہ کی بابت ذکر کیا کہتی ہیں:(فكشف ناحية الستر على بناتٍ لعائشة لعب) اور پوچھا اے عائشہ یہ کیا ہے؟ عرض کی: (بناتي) (یعنی میری گڈیاں پتولے) کہتی ہیں ان میں ایک گھوڑا بھی تھا جس کے ساتھ دو پر لگے تھے، فرمایا یہ کیا ہے؟ میں نے کہا گھوڑا ہے، فرمایا اس کے تو دو پر ہیں؟ میں نے کہا آپ نے سنا نہیں کہ حضرت سلیمان کے گھوڑوں کے پر ہوا کرتے تھے اس پر آپ ہنسے ! تو یہ اس امر میں صریح ہے کہ لعب سے مراد غیر آدمیات ہیں (یعنی ایسے پتولے جو انسانی شکل و صورت کے نہ تھے) خطابی کہتے ہیں اس حدیث میں ہے کہ لعب بالبنات تصاویر کے ساتھ اس تلہی میں سے نہیں جس کی بابت وعید وارد ہے، آپ نے حضرت عائشہ کو یہ رخصت اس لئے دی کہ وہ اس وقت نابالغہ تھیں بقول ابن حجر یہ بات محتمل تو ہے مگر اس پر جزم کرنا محلِ نظر ہے کیونکہ حضرت عائشہ غزوہ خیبر کے وقت چودہ برس کے قریب یا اس سے متجاوز تھیں (اور بالیقین بالغ تھیں بلکہ اس سے بہت پہلے

سن دو ہجری میں ہی بالغ ہوگئی تھیں جیسا کہ ذکر گزرا اور بلوغت کے بعد ہی ان کی حرم نبوی کی طرف رخصتی عمل میں آئی) اور اگر یہ واقعہ تبوک کے وقت کا ہے تب تو بالیقین آپ بالغ ہو چکی تھیں، خیبر کے موقع کا یہ قصہ قرار دینے والوں کی بات راجح ہے، خطابی کے مذکورہ قول کے ساتھ تطبیق حاصل ہے تو تعارض (قرار دینے) سے یہ اولی ہے۔

شاہ ولی اللہ (کنت ألعب بالبنات) کی بابت لکھتے ہیں قسطلانی لکھتے ہیں اس حدیثِ عائشہ سے اتخاذِ لعبہ (یعنی کھیلنے کے گڈے اور پٹولے وغیرہ) کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے اس غرض سے کہ بچیاں ان کے ساتھ کھیلیں اور یہ اتخاذِ صور کی عمومِ نہی سے مستثنی ہے اسی پہ قاضی عیاض نے جزم کیا اور اسے جمہور سے نقل کیا اور یہ کہ انہوں نے لعب البنات (یعنی گڈیاں پٹولے) کی خرید و فروخت کو جائز قرار دیا ہے تا کہ بچیوں کو بچپن سے ہی امورِ خانہ داری کی تربیت دی جا سکے! بعض نے اس کے رد میں تکلف سے کام لیا اور کہا بنات سے یہاں مراد جواری (یعنی لڑکیاں) ہیں یہ اس روایت کے ساتھ مردود ہے جس میں پروں والے گھوڑے کا ذکر ہے، کہا گیا کیونکہ یہ درخت کی شکل وصورت کی تھیں، یہ بھی اسی روایت کے ساتھ مردود ہے، صحیح یہی ہے کہ اس طرح کے پٹولے حرام نہیں۔

علامہ انور روایت کے الفاظ: (کنت ألعب بالبنات) کے تحت لکھتے ہیں القنیہ میں ہے کہ بنات (بنانا) جائز ہے، زمانہ قدیم میں ان کی حقیقت یہ تھی کہ درمیان سے اسے کپڑے کے ساتھ باندھ دیتے، کسی قسم کی شکل وصورت کی عکاسی نہ ہوتی تھی، ہمارے دور کے پٹولوں کی مانند نہ تھیں، یہ تو سراسر تماثیل ہیں اصنام کی مثل لہذا قطعا یہ جائز نہیں۔

اسے مسلم نے بھی (فضائل النبی) میں نقل کیا۔

82 - باب الْمُدَارَاةِ مَعَ النَّاسِ (لوگوں کے ساتھ مدارات)

وَيُذْكَرُ عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ إِنَّا لَنَكْشِرُ فِي وُجُوهِ أَقْوَامٍ وَإِنَّ قُلُوبَنَا لَتَلْعَنُهُمْ (ابو درداء کا قول ہے کہ ہم کئی لوگوں سے خندہ پیشانی سے ملتے ہیں مگر ہمارے دل ان پر لعنت بھیج رہے ہوتے ہیں)

(المداراۃ) بغیرِ ہمز، اس کا اصل ہمز ہے کیونکہ مدافعۃ سے ہے اس سے مراد (الدفع بالرفق) (یعنی نرمی سے دھکیلنا) مصنف اس ترجمہ کے ساتھ ان کی غیرِ شرط پر وارد (روایت) کی طرف اشارہ کرتے ہیں اس کے ایرادِ معنی پر اقتصار کیا چنانچہ اس ضمن میں حضرت جابر سے مرفوعا مروی ہے کہ (مداراة الناس صدقةٌ) اسے ابن عدی نے اور طبرانی نے اوسط میں تخریج کیا اس کی سند میں یوسف بن محمد بن منکدر ہیں جنہیں ضعیف قرار دیا گیا ہے بقول ابن عدی مجھے امید ہے ان میں کوئی بأس نہ ہوگا، اسے ابن ابی عاصم نے آداب الحکماء میں اس سے احسن سند کے ساتھ نقل کیا اسی طرح حضرت ابو ہریرہ کی ایک حدیث میں ہے: (رأس العقل بعد الإيمان بالله مداراةُ الناس) (یعنی ایمان باللہ کے بعد نہایت دانائی یہ ہے کہ لوگوں کے ساتھ مدارات سے پیش آیا جائے) اسے بزار نے ضعیف سند کے ساتھ نقل کیا۔ (و یذکر عن أبی الدرداء الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں (لتلعنهم) کی بجائے (لتقلعهم) ہے قلاء سے جو بغض کو کہتے ہیں اسی پر ابن تین نے جزم کیا کشاف میں تفسیر سورۃ المزمل میں اس کا مثل ہے، اس اثر کو ابن ابو الدنیا نے اور ابراہیم حربی نے غریب الحدیث میں اور دینوری نے المجالسۃ میں ابو الزاہریہ عن جبیر بن نفیر عن ابو درداء سے تخریج کیا اور یہ زیادت بھی

ذکر کی: (و نضحك إليهم) لفظِ لعن کے ساتھ نقل کیا، دینوری نے اپنی سند میں جبیر بن نفیر کا حوالہ ذکر نہیں کیا فوائدِ ابوبکر بن المقری میں بھی کامل ابوالعلاء عن ابی صالح عن ابی درداء سے منقول ہے، یہ منقطع ہے اسے حلیہ میں ابونعیم نے خلف بن حوشب (قال قال أبو الدرداء) کے حوالے سے نقل کیا اور یہی عبارت ذکر کی، یہ بھی منقطع ہے، کَشر ظہورِ اسنان (یعنی دانت ظاہر ہونے) کو کہتے ہیں اکثر ضحک پر اس کا اطلاق ہے اسم کشرۃ مثلِ عشرۃ ہے، ابن بطال کہتے ہیں مدارات اہلِ ایمان کے اخلاق میں سے ہے اس سے مراد لوگوں کے ساتھ نرمی سے پیش آنا، نرم گفتگو کرنا اور سخت لب ولہجہ سے پرہیز کرنا اور یہ الفت ومودت کے قوی اسباب میں سے ہے، بعض نے مدارات کو مداہنت گمان کیا، یہ ان کی غلط فہمی ہے کیونکہ مداہنت تو محرم ہے جب کہ مدارات پر ترغیب دلائی جارہی ہے، فرق یہ ہے کہ مداہنت دہان سے ہے جو ظاہر کچھ کرے اور باطن میں کچھ اور ہو، علماء نے اس کی یہ تفسیر کی کہ فاسق سے معاشرت (یعنی میل جول) رکھنا اوراس کے عقائد وافعال پر اظہارِ رضا مندی کرنا اور (کم از کم) ان کی نکیر نہ کرنا جب کہ مدارات یہ ہے کہ ناواقف و جاہل کو نرمی کے ساتھ مسائل کی تعلیم دی جائے اور فاسق کو اس کے (فاسقانہ) افعال سے منع کرے البتہ سخت لب ولہجہ اختیار نہ کرے اور بلطف القول و الفعل اس کی اصلاح کی کوشش کرے بالخصوص جب اس کی تالیفِ قلبی مقصود ہو، اس کے تحت دو احادیث نقل کی ہیں جو گزر چکی ہیں۔

علامہ انور باب (المداراة الخ) کی بابت کہتے ہیں قاضی ابوبکر بن العربی نے کہا مدارات انبساط اور طلاقۃ الوجہ (یعنی خوشروئی) ہے تحفظِ دین کے ساتھ جب کہ مداہنت وہ انبساط ہے جس کے ساتھ ضیاعِ دین ہو۔

- 6131حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ ابْنِ الْمُنْكَدِرِ حَدَّثَهُ عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ عَائِشَةَ أَخْبَرَتْهُ أَنَّهُ اسْتَأْذَنَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ رَجُلٌ فَقَالَ ائْذَنُوا لَهُ فَبِئْسَ ابْنُ الْعَشِيرَةِ أَوْ بِئْسَ أَخُو الْعَشِيرَةِ فَلَمَّا دَخَلَ أَلَانَ لَهُ الْكَلَامَ فَقُلْتُ لَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قُلْتَ مَا قُلْتَ ثُمَّ أَلَنْتَ لَهُ فِي الْقَوْلِ فَقَالَ أَيْ عَائِشَةُ إِنَّ شَرَّ النَّاسِ مَنْزِلَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ تَرَكَهُ أَوْ وَدَعَهُ النَّاسُ اتِّقَاءَ فُحْشِهِ

(اسی کا سابقہ نمبر) .طرفاه 6032، - 6054

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں، یہ باب (مایجوز من اغتیاب أهل الفساد) میں گزری اور وہاں اس کے موضع شرح کی طرف اشارہ کیا تھا یہاں اسے نقل کرنے میں نکتہ اس کے بعض طرق میں مدارات کے لفظ کا وقوع ہے چنانچہ حارث بن اسامہ کے ہاں صفوان بن عسال سے حضرت عائشہ کی حدیث کا نحو منقول ہے اس میں ہے:(فقال إنه منافق أداريهِ عن نفاقه و أخشى أن يفسد عليَّ غيرَه)۔

- 6132حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ أَخْبَرَنَا ابْنُ عُلَيَّةَ أَخْبَرَنَا أَيُّوبُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أُهْدِيَتْ لَهُ أَقْبِيَةٌ مِنْ دِيبَاجٍ مُزَرَّرَةٌ بِالذَّهَبِ فَقَسَمَهَا فِي نَاسٍ مِنْ أَصْحَابِهِ وَعَزَلَ مِنْهَا وَاحِدًا لِمَخْرَمَةَ فَلَمَّا جَاءَ قَالَ خَبَأْتُ هَذَا لَكَ قَالَ أَيُّوبُ بِثَوْبِهِ أَنَّهُ يُرِيهِ إِيَّاهُ وَكَانَ فِي خُلُقِهِ شَيْءٌ رَوَاهُ حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص:۵۴) أطرافه 2599، 2657، 3127، 5800، - 5862

6132 -وَقَالَ حَاتِمُ بْنُ وَرْدَانَ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنِ الْمِسْوَرِ قَدِمَتْ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ أَقْبِيَةٌ

یہ کتاب اللباس میں مشروحا گزری ہے، بخاری نے سابقہ حدیث کے بعد اسے نقل کر کے اشارہ کیا ہے کہ اس میں مذکور مبہم شخص یہی ہیں (فتح کے الفاظ ہیں: و قد رمز البخاری بإیراده عقب الحدیث الذی قبله بأنه المبهم فیه، اس کا ترجمہ وہی بنتا ہے جو میں نے کیا مگر یہ نہایت عجیب ہے کیونکہ پہلے ذکر ہوا کہ سابق الذکر حدیث عیینہ بن حصن فزاری کی بابت تھی، مخرمہ تو مخلص مسلمان تھے اگر چہ بتقاضائے پیری ذرا سخت مزاج تھے) مسروق عن عائشہ کی روایت میں ہے ایک شخص کا نبی اکرم سے گزر ہوا تو آپ نے فرمایا: (بئس عبد الله و أخو العشیرة) پھر وہ شخص آپ کے پاس آ کر بیٹھا تو میں نے دیکھا اس انداز سے آپ اس سے ملے گویا اس کا آپ کی نظر میں بڑا مقام ہو، اسے نسائی نے تخریج کیا، ابن بطال نے اس طور شرح کی کہ یہ شخص منافق تھا، اور نبی اکرم حسبِ ظاہر حکم لگانے کے ساتھ مامور تھے نہ کہ جو آپ کے علم میں کسی کا نفس الامر ہو، اس کی طویل تقریر کی، کسی اور نے سابق الذکر حدیثِ عائشہ میں مذکور مبہم شخص خواہ وہ مخرمہ ہوں یا عیینہ بن حصن، کی بابت نہیں کہا کہ وہ منافق تھے مخرمہ کے بارہ میں تو بس یہی کہا گیا ہے کہ ان کا مزاج ذرا درشت تھا اس باعث زبان میں تھوڑی بذاءت (یعنی درشتی) تھی، عیینہ اگر چہ ضعیف الاسلام تھے مگر اس کے باوجود اھوج (یعنی بہادر اور جنگ آزمودہ) تھے تو اپنی قوم میں مطاع تھے جیسا کہ گزرا۔

(قال أیوب) اسی کے ساتھ متصل ہے۔ (و أنه یریه إیاه) یعنی ایوب نے اپنے کپڑے کے ساتھ اشارہ کیا تا کہ حاضرین کو مخرمہ کے ساتھ یہ کلام کرتے وقت نبی اکرم کے انداز وفعل کی کیفیت بارے بتلائیں، قول کا لفظ بول کر مراد فعل ہے۔ (رواہ حماد الخ) یہ باب (فرض الخمس) میں گزری صورۃً یہ بھی مرسل ہے۔ (و قال حاتم الخ) اسی تعلیق کے ساتھ وصلِ خبر کا بیان مراد ہے اور یہ کہ اگر چہ ابن علیہ اور حماد کی روایتیں صورۃ مرسل ہیں لیکن حدیث فی الاصل موصول ہے کتاب الشہادات میں روایتِ حماد موصول کرنے والے کا ذکر کیا تھا۔

- 83 باب لاَ يُلْدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرٍ مَرَّتَيْنِ (مومن ایک سوراخ سے دو مرتبہ نہیں ڈسا جاتا)

وَقَالَ مُعَاوِيَةُ لاَ حَكِيمَ إِلاَّ ذُو تَجْرِبَةٍ (حضرت معاویہؓ کا قول ہے کہ آدمی تجربہ سے ہی دانا بنتا ہے)

لدغ دال وغین کے ساتھ، جو ذوات السموم (یعنی زہریلے حشرات) سے ہوتا ہے، لذع دال اور عین کے ساتھ جو آگ سے ہو (یعنی اس کی تپش کا جھلسا دینا) کتاب الطب میں اس کا بیان گزرا۔ (و قال معاویة لا حکیم الخ) اکثر کے ہاں یہی بروزنِ عظیم ہے اصیلی کے نسخہ میں ہے: (إلا ذو تجربة) ابوذر کی غیرِ کشمیہنی سے روایتِ بخاری میں (لا حلم إلا بتجربة) ہے کشمیہنی کے ہاں: (إلا لذی تجربة) ہے اس اثر کو ابو بکر بن ابو شیبہ نے اپنی مصنف میں عیسی بن یونس عن ہشام بن عروہ عن ابیہ سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت معاویہ کا قول ہے: (لا حلم إلا بالتجارب) اسے بخاری نے الادب المفرد میں علی بن مسہر عن ہشام عن ابیہ سے نقل کیا، کہتے

ہیں میں امیر معاویہ کے پاس بیٹھا تھا کہ خود کلامی کی پھر متنبہ ہوئے اور تین مرتبہ کہا: (لا حليم إلا ذو تجربة) حضرت ابوسعید سے مرفوعاً روایت ہے: (لا حليم إلا ذو عثرة و لا حكيم إلا ذو تجربة) (یعنی حلم ٹھوکریں کھا ہی آتا ہے اور حکیم وہی جو صاحبِ تجربہ ہے) اسے احمد نے بھی نقل کیا اور ابن حبان نے حکم صحت لگایا، بقول ابن اثیر اس کا مطلب یہ ہے کہ حلم حاصل نہیں ہوتا حتی کہ کئی ٹھوکریں کھائے اور ان کے ساتھ عبرت پکڑے پھر اپنے آپ کا محاسبہ کر کے اپنی غلطیوں اور فروگزاشتوں کی حقیقت سے آشنا ہو پھر ان سے اجتناب کرے، دیگر نے کہا اس کا مفہوم ہے کہ انسان حلیم کامل تبھی بنتا ہے جب ٹھوکریں کھاتا اور غلطیاں کرتا ہے تو خجل ہوتا ہے تو ایسوں کو چاہئے کہ کسی میں کوئی عیب پائیں تو اس کی پردہ پوشی کریں اور درگزر سے کام لیں اسی طرح جس نے امور کا تجربہ کیا ہوتا ہے ان کے نفع وضرر کا تو اس کا کوئی فعل خالی از حکمت نہیں ہوتا، طیبی کہتے ہیں ممکن ہے ذی تجربہ کے ساتھ حلم کی تخصیص اس اشارہ کے لئے ہو کہ غیرِ حکیم اس کے برخلاف ہے اور جو حلیم تجربہ کار نہیں ہوتا وہ کئی مواضع میں ٹھوکر کھا سکتا ہے جن میں اس کا حلم کچھ کام نہ آئے گا بخلاف تجربہ کار حلیم کے، اسی کے ساتھ اس اثرِ معاویہ کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت ظاہر ہوئی۔

علامہ انور باب (لا يلدغ المؤمن الخ) کے تحت لکھتے ہیں یعنی مومن کی شان یہ ہے کہ ایک سوراخ سے دو مرتبہ نہ ڈسا جائے گویا وہ حوادثِ ایام سے عبرت حاصل کرتا ہے فساق کی مانند نہیں کہ کسی چیز کی پرواہ نہیں اور کوئی عبرت نہیں چاہے کتنے ہی مصائب آئیں اور فتنوں میں مبتلا ہو، مومن فَطِن اور متیقظ (یعنی بیدار مغز) ہوتا ہے وہ شبہات وتہم کے مواضع سے بچتا ہے جب کسی شر کے ساتھ ابتلاء میں ڈالا جاتا ہے تو دوبارہ اس میں نہیں پڑتا تاکہ لوگوں کے طعن و ملامت کا نشانہ نہ بنے، یہ اس کے اَبْلَہ ہونے کے منافی نہیں کیونکہ اس کا ترجمہ ہے: سادہ، اس کے مقابلہ میں چالاک کا لفظ ہے، اس کا ترجمہ بے وقوف نہیں اس کے مورد پر نظر کرنے سے اس کی وضاحت ہوتی ہے (آگے بدر کے قیدی کا واقعہ ذکر کیا جو فتح الباری کے حوالے سے گزرا) کہتے ہیں مکہ واپس جا کر وہی پرانی روش شروع کر دی اور نبی پاک کی ہجو کہنے لگا تو اتفاق سے کسی اور (احد میں) غزوہ میں اسیر بنا لیا گیا تو نبی اکرم نے اس کے قتل کا حکم دیا جب اس نے جزع فزع کی اور وہی بال بچوں کا حوالہ دیا تو آپ نے یہ فرمایا: (لا يلدغ الخ)۔

- 6133حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ لَا يُلْدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرٍ وَاحِدٍ مَرَّتَيْنِ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک نے فرمایا مومن کو ایک سوراخ سے دو دفعہ نہیں ڈسا جاتا (یعنی ایک دفعہ دھوکہ کھانے کے بعد ہوشیار رہتا ہے)۔

(عن ابن المسيب) یونس عن زہری کی روایت میں ہے: (أخبرني سعيد بن المسيب أن أبا هريرة حدثه) اسے بخاری نے الادب المفرد میں تخریج کیا اصحابِ زہری نے اس میں یہی کہا ہے، صالح بن ابوالاخضر اور زمعہ بن صالح، اور یہ دونوں ضعیف ہیں، نے مخالفت کی تو انہوں نے (عن الزهري عن سالم بن عبدالله بن عمر عن أبيه) ذکر کیا اسے ابن عدی نے معافی بن عمران عن زمعۃ وابن ابی الاخضر کے طریق سے نقل کیا، حدیثِ معافی سے اسے مستغرب قرار دیا، کہتے ہیں جہاں تک زمعہ ہیں تو ان سے اسے ابونعیم نے بھی تخریج کیا ہے بقول ابن حجر احمد نے بھی نقل کیا طیالسی نے بھی اپنی مسند میں اسے زمعہ سے نقل کیا

اسی طرح ابواحمد زبیری بھی، ابن ماجہ نے اسے نقل کیا۔ (لا یلدغ) یہ رفع کے ساتھ بطور صیغۂ خبر ہے خطابی کے بقول یہ لفظاً خبر اور معناً امر ہے، یعنی مومن کو حازم وحذر (یعنی دانا ومحتاط) ہونا چاہئے اور غفلت وسادگی کا شکار نہ ہو کہ کوئی اسے بار بار دھوکہ دینے میں کامیاب رہے کبھی یہ امرِ دین میں بھی ہوسکتا ہے جیسا کہ امرِ دنیا میں بھی اور یہ اولیٰ بالحذر ہے، یہ حالتِ وصل میں غین کی زیر کے ساتھ بھی مروی ہے تب اس میں معنائے نہی متحقق ہے! ابن تین کہتے ہیں ہم نے اسی طرح اس کی قراءت کی ہے بعض نے کہا اس کا مفہوم یہ ہے کہ جسے دنیا میں اسکی عقوبت کی سزا مل گئی اب آخرت میں اسی جرم کے ضمن میں اس کا معاقبہ نہ ہوگا بقول ابن حجر اگر اس قائل کی مراد یہ ہے کہ عمومِ خبر اسے متناول ہے تب ممکن ہے وگرنہ سببِ حدیث اس کا انکار کرتا ہے، کسی کا یہ قول اس کی تائید کرتا ہے اس میں تفصیل سے تحذیر اور فطانت سے کام لینے کی ہدایت ہے، ابوعبید لکھتے ہیں اس کا معنی یہ ہے کہ مومن اگر کسی سبب کسی افتاد کا شکار ہو جائے تو اسے نہیں چاہئے کہ پھر وہی کام کرے، بقول ابن حجر اکثر کا یہی فہم ہے ان میں راویِ حدیث زہری بھی ہیں ابن حبان نے سعید بن عبدالعزیز سے نقل کیا کہتے ہیں زہری سے کہا گیا جب وہ ہشام بن عبدالملک (ابن مروان بن حکم مشہور اموی خلیفہ) کے ہاں سے آئے اس نے آپ کے ساتھ کیا سلوک کیا؟ کہا میری طرف سے میرا قرض چکا دیا پھر کہا اے ابن شہاب اب پھر قرضہ لوگے؟ میں نے کہا نہیں! اور یہ حدیث اسے سنائی، طیالسی اس کی تخریج کے بعد کہتے ہیں ایسا نہیں ہوگا کہ دنیا میں کسی گناہ کی سزا بھگتے پھر آخرت میں بھی اس کی سزا ملے، ان کے غیر نے اس کے غیر پر اسے محمول کیا، بعض نے کہا اس حدیث میں مومن سے مراد مومنِ کامل ہے جس کی معرفت اسے غوامض الأمور (یعنی پوشیدہ امور) پر ٹھہراتی ہے حتی کہ وہ متوقع حادثات سے احتیاط میں ہوتا ہے اور جو مومن مغفل (یعنی نادان وسادہ) بھی ہے وہ بار بار دھوکہ کھاتا ہے۔

(من جحر) کشمیہنی اور سرخسی کے ہاں (واحد) بھی ہے بعض نسخوں میں ہے: (مِنْ جُحْرِ حيةٍ) یہ شاذ زیادت ہے ابن بطال لکھتے ہیں اس میں ادبِ شریف ہے جس کی نبی کریم نے اپنی امت کو تعلیم دی اور انہیں ان امور سے تحذیر کی جن کی سوئے عاقبت کا اندیشہ ہو، اسی معنی میں یہ حدیث ہے: (المؤمنُ كَيِّسٌ حَذِرٌ) اسے صاحبِ مسند الفردوس نے ضعیف سند کے ساتھ حضرت انس سے نقل کیا، کہتے ہیں نبی اکرم اس کلام میں غیر مسبوق ہیں سب سے قبل آپ نے ابوعزہ جمحی سے یہ کہا تھا وہ بدر میں قیدی بنایا گیا، شاعر آدمی تھا نبی اکرم کے سامنے اپنے اہل وعیال اور ان کا ذکر کیا تو نبی اکرم نے احسان کرتے ہوئے بغیر فدیہ کے اسے چھوڑ دیا احد میں وہ پھر مسلمانوں کے ہاتھ لگ گیا پھر وہی کچھ ذکر کر کے ملتمس ہوا کہ اسے چھوڑ دیں، آپ نے فرمایا (اب نہیں کہ) تم مکہ میں اپنے رخساروں پر ہاتھ پھیرو اور کہو میں نے محمد سے دو مرتبہ مذاق کیا (یعنی دھوکہ دیا) اسے قتل کرنے کا حکم دیا، ابن اسحاق نے المغازی میں اسے بغیر اسناد ذکر کیا ہے ابن ہشام تہذیب السیرۃ میں رقمطراز ہیں مجھے سعید بن مسیب سے یہ بات پہنچی کہ نبی پاک نے اس وقت (لا یلدغ الخ) کے کلمات ارشاد فرمائے، کتاب الامثال میں ابوعبید کی صنیع ابن بطال کے قول کہ نبی پاک اس کے اولین قائل ہیں، پر باعثِ اشکال ہے اسی لئے ابن تین نے کہا یہ ایک قدیمی ضرب المثل ہے، تو ربشتی لکھتے ہیں یہ سبب کسرِ عین کی روایت کو ضعیف کرتا ہے طیبی نے جواب دیا کہ وہ اس امر کے ساتھ قابلِ توجیہہ ہے کہ نبی پاک نے جب اپنی ذات مبارکہ کا حلم کی طرف میلان دیکھا تو اس سے مومنِ حازم کو مجرد کیا تو اسے اس سے منع کر دیا یعنی مومنِ حازم کی صفت سے نہیں جو اللہ کے لئے غضب کا اظہار کرتا ہے کہ وہ دھوکہ باز

متمرد سے دھوکہ کھا جائے تو وہ حلم کو اس کے حق میں استعمال نہیں کرتا بلکہ وہ اس سے انتقام لیتا ہے اسی سے حضرت عائشہ کا قول ہے کہ آپ نے کبھی اپنی ذات کے لئے انتقام نہیں لیا الا یہ کہ اللہ کی حرمت کی ہتک کی جائے تب اللہ کے لئے منتقم ہوتے تھے، کہتے ہیں اس سے مستفاد ہوا کہ حلم مطلقاً قابلِ تعریف نہیں کہ شدت کا مطلقاً مظاہرہ بھی قابلِ تعریف نہیں اللہ تعالیٰ نے صحابہ کرام کا وصف کرتے ہوئے فرمایا: (أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ)، کہتے ہیں روایت بالرفع پر یہ محض اِخبار ہے، یہ غرضِ مستفاد اس سے مستفاد نہیں لہذا صیغۂ نہی کے ساتھ روایت ارجح ہے بقول ابن حجر اس کی یہ حدیث تائید کرتی ہے: (اِحْتَرِسُوا مِنَ النَّاسِ مِنْ سُوْءِ الظن)(لوگوں کی سوئے ظنی سے بچو، یعنی ایسے کام نہ کرو کہ وہ بدظنی کا شکار ہوں) اسے طبرانی نے اوسط میں حضرت انس کے طریق سے تخریج کیا یہ عنعنہ کے ساتھ بقیہ کی معاویہ بن یحیی سے روایت ہے اور وہ ضعیف ہیں تو اسکی دو علتیں ہوئیں، البتہ تابعی کبیر مطرف کے قول سے بصحت ثابت ہے اسے مسدد نے نقل کیا۔

- 84 باب حَقِّ الضَّيْفِ (حقِ میزبانی)

- 6134حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ حَدَّثَنَا رَوْحُ بْنُ عُبَادَةَ حَدَّثَنَا حُسَيْنٌ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ أَلَمْ أُخْبَرْ أَنَّكَ تَقُومُ اللَّيْلَ وَتَصُومُ النَّهَارَ قُلْتُ بَلَى قَالَ فَلاَ تَفْعَلْ قُمْ وَنَمْ وَصُمْ وَأَفْطِرْ فَإِنَّ لِجَسَدِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَإِنَّ لِعَيْنِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَإِنَّ لِزَوْرِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَإِنَّ لِزَوْجِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَإِنَّكَ عَسَى أَنْ يَطُولَ بِكَ عُمُرٌ وَإِنَّ مِنْ حَسْبِكَ أَنْ تَصُومَ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ فَإِنَّ بِكُلِّ حَسَنَةٍ عَشْرَ أَمْثَالِهَا فَذَلِكَ الدَّهْرُ كُلُّهُ قَالَ فَشَدَّدْتُ فَشُدِّدَ عَلَيَّ فَقُلْتُ فَإِنِّي أُطِيقُ غَيْرَ ذَلِكَ قَالَ فَصُمْ مِنْ كُلِّ جُمُعَةٍ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ قَالَ فَشَدَّدْتُ فَشُدِّدَ عَلَيَّ قُلْتُ أُطِيقُ غَيْرَ ذَلِكَ قَالَ فَصُمْ صَوْمَ نَبِيِّ اللَّهِ دَاوُدَ قُلْتُ وَمَا صَوْمُ نَبِيِّ اللَّهِ دَاوُدَ قَالَ نِصْفُ الدَّهْرِ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص: ۴۰ اور ص: ۶۹) .أطرافه 1131، 1152، 1153، 1974، 1975، 1976، 1977، 1978، 1979، 1980، 3418، 3419، 3420، 5052، 5053، 5054، 5199، 6277

حسین سے مراد معلم ہیں کتاب الصیام میں یہ مشروحا گزری ہے، اس کے جملہ: (و إن لزورك عليك حقا) سے غرضِ ترجمہ ہے زور بمعنی زائر (مہمان اور ملاقاتی) ہے آمدہ باب میں تفصیل سے شرح ہوگی۔

- 85 باب إِكْرَامِ الضَّيْفِ وَخِدْمَتِهِ إِيَّاهُ بِنَفْسِهِ (مہمان کا اکرام اور بذاتِ خود اس کی سیوا کرنا)

وَقَوْلِهِ ﴿ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ ﴾ (حضرت ابراہیم کے کچھ معزز مہمانوں کا ذکر کیا)

آیت سے اس امر کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ ضیف کا لفظ واحد وجمع ہے (یعنی دونوں کیلئے بلکہ تثنیہ کیلئے بھی مستعمل ہے)، اسکی جمعِ قلت اضیاف اور جمعِ کثرت ضیوف وضِیفان ہے۔ (قال أبو عبد الله الخ) یہ صرف ابوذر کی مستملی اور کشمیہنی سے صحیح بخاری کے نسخہ میں ثابت ہے، یہ فراء کے کلام سے ماخوذ ہے جو معانی القرآن میں آیت: (قُلْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا)[الملك: ۳۰] کی بابت لکھتے ہیں عرب کہتے ہیں: (ماءٌ غَوْرٌ وماءَ ان الخ) گویا غور کی تثنیہ اور جمع استعمال نہیں کرتے زور بھی اسی کے بمنزلہ ہے، کہا جائے گا: (هؤلاءِ زَوْرُ فلان) (یعنی یہ فلان کے مہمان ہیں) اس لئے کہ یہ مصدر ہے تو ان کے قول: (قومٌ عَدْلٌ و قومٌ رضا) کی مثل اس کا جریان ہوا، دیگر کا کہنا ہے کہ زور زائر کی جمع ہے جیسے راکب / رَکْب، بقول ابن حجر یہ ابو عبیدہ کا قول ہے الصحاح میں اسی پر جزم کیا۔ (و یقال الغور الخ) یہ بھی ابوعبیدہ کا کلام ہے۔ (تزاور تمیل الخ) یہ بھی انہی کا قول ہے سورہ کہف کی آیت: (وَ تَرَى الشَّمْسَ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ الخ)[۱۷] کی بابت کہا: (أي تميل) یہ زَوْر سے ہے یعنی (العوج و الميل) (یعنی مڑنا)۔

- 6135حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي شُرَيْحٍ الْكَعْبِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ جَائِزَتُهُ يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ وَالضِّيَافَةُ ثَلاَثَةُ أَيَّامٍ فَمَا بَعْدَ ذَلِكَ فَهُوَ صَدَقَةٌ وَلاَ يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَثْوِيَ عِنْدَهُ حَتَّى يُحْرِجَهُ

(اسی کا سابقہ نمبر) .طرفاه 6019، - 6476

6135 -حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ مِثْلَهُ وَزَادَ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ

ترجمہ: فرمایا جو اللہ اور اسکے رسول پر ایمان رکھتا ہے وہ بولے تو اچھی بات ہی کرے وگرنہ چپ رہے۔

(مالك مثله) یعنی اسی اسناد کے ساتھ۔ (أو ليصمت) نووی نے اسے ضمِ میم کے ساتھ ضبط کیا ہے بقول طوفی ہم نے میم کی زیر کے ساتھ سنا اور یہی قیاس ہے جیسے (ضرب يضرب)، (فليقل خيرا أو الخ) میں مذکور تخییر کو باعثِ اشکال سمجھا گیا ہے کیونکہ اگر مباح کسی ایک شق میں ہے تو لازم ہے کہ اس کے ساتھ مامور بہ ہو تو یہ واجب ہوگا، یا منہی عنہ ہے تب یہ حرام ہوگا، اس کا جواب یہ ہے کہ (فليقل) اور (ليسكت) میں صیغہِ افعل (یعنی صیغہِ امر) مطلق اذن کیلئے ہے جو مباح وغیرہ سے اعم ہے ہاں اس سے لازم ہے کہ خبر میں اسکے دخول کے پیشِ نظر مباح حسن ہو، معنائے حدیث یہ ہے کہ بولنے سے قبل تفکیر کر لینی چاہئے اگر ظاہر ہو کہ اس کے بولنے پر کوئی مفسدت مترتب نہیں ہوتی اور نہ یہ کسی حرام یا مکروہ کا باعث ہوگا تب بولے اور اگر یہ مباح ہے تو سکوت میں سلامتی ہے تا کہ مباح کو حرام یا مکروہ کی طرف نہ دھکیل دے، حضرت ابوذر کی ایک طویل حدیث جسے ابن حبان نے صحیح کہا، میں ہے: (و مَنْ حسب كلامه مِنْ عمله قَلَّ كلامُهُ إلا فيما يَعْنِيه) (یعنی جس نے اپنی کلام وعمل میں توازن اختیار کیا وہ لایعنی گفتگو سے پرہیز کرے گا)۔

- 6136حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا ابْنُ مَهْدِيٍّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِي حَصِينٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلاَ يُؤْذِ جَارَهُ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ

(ترجمہ کیلئے اسی کا سابقہ نمبر) أطرافه 5185، 6018، 6138، - 6475.

سفیان سے مراد ثوری ہیں، حضرت ابو ہریرہ کی یہ روایت دو طرق سے نقل کی ہر طریق میں وہ کچھ ہے جو دوسرے میں نہیں یہ سب باب (إكرام الجار) میں گزرا وہاں مراد اور اختلافِ الفاظ کا حال بیان ہوا تھا، طوفی کہتے ہیں ظاہرِ حدیث یہ کہنے والے سے انتفائے ایمان ہے مگر یہ مراد نہیں بلکہ یہ مبالغہ فی البیان ہے جیسے والد کہتا ہے اگر تم میرے بیٹے ہو تو میری بات مانو، یہ اطاعت پر اسے برانگیختہ کرنے کی غرض سے کہتا ہے اس کے انتفائے اطاعت سے اس کا بیٹا ہونا منتفی نہ ہوگا (یعنی اگر بات نہ مانی تو اس کا مطلب یہ نہ ہوگا کہ وہ اس کا بیٹا نہیں)۔

- 6137حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ أَبِي الْخَيْرِ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ ؓ أَنَّهُ قَالَ قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّكَ تَبْعَثُنَا فَنَنْزِلُ بِقَوْمٍ فَلاَ يَقْرُونَنَا فَمَا تَرَى فَقَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنْ نَزَلْتُمْ بِقَوْمٍ فَأَمَرُوا لَكُمْ بِمَا يَنْبَغِي لِلضَّيْفِ فَاقْبَلُوا فَإِنْ لَمْ يَفْعَلُوا فَخُذُوا مِنْهُمْ حَقَّ الضَّيْفِ الَّذِي يَنْبَغِي لَهُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد ۳ ص: ۶۵۰) .طرفه - 2461

یہ کتاب المظالم میں مشروح گزری ہے (پہلی حدیث کے بعض الفاظ کی شرح کرتے ہیں)(جائزته يوم و ليلة) سہیلی کہتے ہیں (جائزته) علی الابتداء مرفوعا مروی ہے، یہ واضح ہے اسی طرح بطورِ بدل نصب کے ساتھ بھی مروی ہے أي (يكرم جائزته يوما و ليلة)۔ (فما بعد ذلك الخ) ابن بطال کہتے ہیں امام مالک سے اس بارے سوال کیا گیا تو انہوں نے کہا ایک رات و دن اس کا اکرام و اِتحاف کرے (اتحاف یعنی تحفہ تحائف دینا) اور تین ایام میزبانی کرے بقول ابن حجر اس بابت اختلاف کیا گیا ہے کہ کیا (ثلاث) میں اول دن خارج ہے یا اسے بھی شمار کرنا ہوگا؟ بقول ابو عبید پہلے دن اس کی برّ و الطاف کے ساتھ متکلفانہ ضیافت کرے (یعنی کھانے میں اہتمام کرے) جبکہ دوسرے اور تیسرے دن ما حَضَرَ پیش کرے اور معمول سے زیادہ نہ کرے (اگر گنجائش ہے تو کرنا ممنوع نہیں) پھر اسے اتنا دے جس سے ایک رات و دن کی مسافت طے ہو سکے، اسے جیزہ کہا جاتا ہے اسی سے ایک حدیث میں ہے:(أجِيزُوا الوفدَ بنَحوِ ما كُنتُ أجيزُهم)(یعنی وفود کو اسی طرح تحفے تحائف دیا کرنا جیسے میں دیتا تھا) خطابی کہتے ہیں اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب کوئی مہمان آئے تو اس کا اتحاف کرے اور ایک رات و دن اس کی ضیافت میں اہتمام کرے جبکہ آخری دو دن ما حضر پیش کرے جب تیسرا دن گزر جائے تو گویا اس نے حقِ میزبانی ادا کر دیا اس سے زائد ایام کی ضیافت اس کی طرف سے صدقہ ہوگی احمد اور مسلم کے ہاں عبد الحمید بن جعفر عن سعید مقبری عن ابی شریح کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (الضيافة ثلاثة أيام و

جائزته يوم و ليلة) یہ (یعنی واوِ عاطفہ کا وجود) مغایرت پر دال ہے، اس کی تائید ابو عبید کی تشریح مذکور سے بھی ملتی ہے طیبی نے جواب دیا کہ یہ جملہ مستانفہ اور پہلے جملہ کیلئے بیان ہے گویا کہا گیا: (كيف يُكرِمه؟) (یعنی کیسے وہ اس کا اکرام کرے؟) تو فرمایا: (جائزته الخ) تقدیرِ مضاف ضروری ہے ای (زمان جائزته أي برُّهُ والضيافة يوم و ليلة) یہ روایت پہلے دن پر محمول ہے، اسی پر محمول کرنا چاہئے تا کہ دونوں روایتوں پر عمل ہو جائے اور یہ بھی محتمل ہے کہ آپ کا قول: (و جائزته) ایک دیگر حالت کا بیان ہو وہ یہ کہ کبھی مسافر اپنے میزبان کے ہاں مقیم ہو جاتا ہے تو یہ تین دن پر ان کی تفاصیل کے ساتھ مزاد نہ ہوگا اور کبھی وہ حالتِ اقامت میں نہیں ہوتا تو اسے اتنا عطا کرے جس کے ساتھ ایک رات و دن کی ضیافت ہو سکے اور شائد یہی اعدل الاوجہ ہے، تین دن سے زائد کو صدقہ قرار دینے کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے کہ تین ایام تک کی میزبانی واجب ہے تو اسے صدقہ کا نام دینے سے مراد اس سے تنفیر ہے (یعنی نفرت دلانا) کیونکہ کثیر اغنیاء صدقہ کھانے سے احتراز کرتے ہیں (گویا توجہ دلائی ہے کہ عام حالات میں کسی کے ہاں تین دن سے زائد بطورِ مہمان قیام نہ کیا جائے) میز بانی کو غیر واجب قرار دینے والوں کی طرف سے حدیثِ عقبہ کی شرح کے اثناء متعدد اجوبہ ذکر کئے تھے ابن بطال نے عدم وجوب پر آپ کے قول (جائزته) سے استدلال کیا اور لکھا جائزہ تو تفضّل و احسان ہوتا ہے نہ کہ واجب! اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ حدیثِ ابو شریح میں مذکور جائزہ سے مراد وہ عطیہ نہیں جو شاعر اور وافد کو عطا کیا جاتا ہے، الاوائل میں مذکور ہے کہ سب سے پہلے اسے تابعین میں سے بعض امراء نے جائزہ کا نام دیا تھا جبکہ حدیث میں اس سے مراد یہ کہ اسے اتنا دے کہ کسی اور سے رجوع کی ضرورت نہ رہے جیسا کہ قبل ازیں اس کی تقریر گزری، ابن حجر کہتے ہیں حدیث کی یہ مراد جو بیان کی، صحیح ہے جہاں تک شاعر وغیرہ کو دئے گئے عطیہ کو جائزہ کا نام ملنے کا تعلق ہے تو یہ حادث نہیں کیونکہ حدیث میں ہے: (أجيزوا الوفد) جیسا کہ اس کی طرف اشارہ گزرا، ایک حدیث میں ہے کہ ایک مرتبہ آپ نے حضرت عباس سے فرمایا: (ألا أُعطِيك ألا أمنحك ألا أُجِيزُك؟) تو نمازِ تسبیح والی حدیث ذکر کی، اس سے بھی دلالت ملی کہ اس کا استعمال زمانہ جدید کی پیداوار نہیں۔

(أن يثوي عنده) بقول ابن تین یہ کسرِ واو کے ساتھ اور اس کا ماضی فتحِ واو کے ساتھ ہے۔ (حتى يحرجه) حرج یعنی ضیق (تنگی) سے، ثواء تخفیف اور مد کے ساتھ کسی معین جگہ اقامت کرنا نووی مسلم کی ایک روایت کے حوالے سے: (حتى يؤثمه) ذکر کرتے ہیں یعنی اسے اثم میں واقع کر دے کیونکہ طولِ اقامت کی وجہ سے عین ممکن ہے کبھی اس کی غیبت کر دے یا اس کی ایذاء اس سے صادر ہو جائے یا وہ اس کی بابت سوئے ظنی کا شکار ہو (اور اس طرح گناہگار بنے) یہ سب تب اگر اس کی اقامت صاحبِ خانہ کی مرضی سے نہیں کہ اس سے مزید قیام کا مطالبہ کیا ہو یا اس کا ظنِ غالب ہو کہ وہ اسے برا نہ سمجھے گا، یہ آپ کے قول: (حتى یحرجه) سے مستفاد ہے کیونکہ اس کا مفہوم یہ ہوا کہ اگر حرج نہ ہو تو جائز ہے، احمد کے ہاں عبد الحمید بن جعفر عن مقبری عن ابو شریح کی روایت میں ہے کہا گیا یا رسول اللہ: (و ما يؤثمه؟) فرمایا اس کے ہاں اتنا عرصہ قیام پذیر رہے کہ کوئی چیز نہ پائے جو اسے پیش کرے، اسے احمد اور حاکم نے نقل کیا، اس میں حضرت سلمان کا اپنے ایک مہمان کے ساتھ قصہ بھی مذکور ہے جس نے ان سے پر تکلف کھانے کا مطالبہ کیا اور انہیں اس کے سبب اپنا لوٹا رہن رکھنا پڑا پھر کہا الحمد للہ، ابن بطال کہتے ہیں تین ایام کے بعد اس لئے اس کا ٹھہرے رہنا مکروہ قرار دیا تا کہ وہ اسے ایذاء نہ دے تو اس کا صدقہ (على وجه المَنِّ و الأذى) کی صورت اختیار کر جائے (جس سے قرآن نے منع کیا ہے) بقول ابن حجر

یہ محلِ نظر ہے کہ حدیث میں ہے: (فما زادَ فهو صدقة) تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ جو کچھ وہ تین ایام کے دوران پیش کرے وہ صدقہ نہ ہوگا تو اولی یہی تاویل ہے کہ ماجور ہونے کے بعد کہیں میزبان اس کیلئے باعثِ ایذاء بن کر آثم نہ ہو جائے۔

علامہ انور روایت کے الفاظ: (فخذوا منهم حق الضيف) کے تحت لکھتے ہیں کہا گیا ہے یہ ان کے عرف پر محمول ہے کہ یہی ان کا عرف تھا، بعض نے کہا نہیں بلکہ اس معاہدہ کے تحت جو اہلِ اسلام اور ان کے مابین تھا، اس کی دلالت زیلعی کے اپنی کتاب کے آخر میں نقل کردہ نبی اکرم کے مکتوبات سے ملتی ہے۔

- 6138حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ

(سابقہ) .أطرافه 5185، 6018، 6136، - 6475

علامہ انور (مزررة بالذهب) کی بابت کہتے ہیں زر کا ہندی میں ترجمہ: تکمہ وگھنڈی ہے نہ کہ بٹن۔

- 86 باب صُنْعِ الطَّعَامِ وَالتَّكَلُّفِ لِلضَّيْفِ (مہمان کیلئے پر تکلف کھانا تیار کرنا)

- 6139حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ عَوْنٍ حَدَّثَنَا أَبُو الْعُمَيْسِ عَنْ عَوْنِ بْنِ أَبِي جُحَيْفَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ آخَى النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَ سَلْمَانَ وَأَبِي الدَّرْدَاءِ فَزَارَ سَلْمَانُ أَبَا الدَّرْدَاءِ فَرَأَى أُمَّ الدَّرْدَاءِ مُتَبَذِّلَةً فَقَالَ لَهَا مَا شَأْنُكِ قَالَتْ أَخُوكَ أَبُو الدَّرْدَاءِ لَيْسَ لَهُ حَاجَةٌ فِي الدُّنْيَا فَجَاءَ أَبُو الدَّرْدَاءِ فَصَنَعَ لَهُ طَعَامًا فَقَالَ كُلْ فَإِنِّي صَائِمٌ قَالَ مَا أَنَا بِآكِلٍ حَتَّى تَأْكُلَ فَأَكَلَ فَلَمَّا كَانَ اللَّيْلُ ذَهَبَ أَبُو الدَّرْدَاءِ يَقُومُ فَقَالَ نَمْ فَنَامَ ثُمَّ ذَهَبَ يَقُومُ فَقَالَ نَمْ فَلَمَّا كَانَ آخِرُ اللَّيْلِ قَالَ سَلْمَانُ قُمِ الآنَ قَالَ فَصَلَّيَا فَقَالَ لَهُ سَلْمَانُ إِنَّ لِرَبِّكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلِنَفْسِكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَلأَهْلِكَ عَلَيْكَ حَقًّا فَأَعْطِ كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ .فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ .فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ صَدَقَ سَلْمَانُ أَبُو جُحَيْفَةَ وَهْبٌ السُّوَائِيُّ يُقَالُ وَهْبُ الْخَيْرِ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۱۷۸) .طرفه - 1968

یہ کتاب الصیام میں مشروحا گزری ہے۔ (يقال وهب الخ) یہ ابوذر کے ہاں واقع نہیں، مہمان کی خاطر تکلف نہ کرنے میں حضرت سلمان سے مروی ایک حدیث ہے جس میں ہے: (نهانا رسول الله ﷺ أن نتكلف للضيف) اسے احمد وحاکم نے

تخریج کیا، اس میں حضرت سلمان کے ایک مہمان کا قصہ بھی ہے جس نے ان سے پر تکلف کھانا طلب کیا اور انہیں اس کیلئے مطہرہ رہن رکھنا پڑا پھر فراغت کے بعد مہمان نے کہا: (الحمد لله الذى قنعنا بما رزقنا) (یعنی اللہ کا شکر ہے جس نے ہمیں قناعت کرنے کی توفیق دی) حضرت سلمان نے یہ سن کر کہا اگر تم قناعت کرنے والے ہوتے تو مجھے اپنا مطہرہ رہن نہ رکھنا پڑتا۔

- 87 باب مَا يُكْرَهُ مِنَ الْغَضَبِ وَالْجَزَعِ عِنْدَ الضَّيْفِ

(مہمان کے سامنے غصہ اور گھبراہٹ کا مظاہرہ کرنا مکروہ ہے)

- 6140حَدَّثَنَا عَيَّاشُ بْنُ الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الأَعْلَى حَدَّثَنَا سَعِيدٌ الْجُرَيْرِيُّ عَنْ أَبِى عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِى بَكْرٍ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ تَضَيَّفَ رَهْطًا فَقَالَ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ دُونَكَ أَضْيَافَكَ فَإِنِّى مُنْطَلِقٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَافْرُغْ مِنْ قِرَاهُمْ قَبْلَ أَنْ أَجِىءَ فَانْطَلَقَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ فَأَتَاهُمْ بِمَا عِنْدَهُ فَقَالَ اطْعَمُوا فَقَالُوا أَيْنَ رَبُّ مَنْزِلِنَا قَالَ اطْعَمُوا قَالُوا مَا نَحْنُ بِآكِلِينَ حَتَّى يَجِىءَ رَبُّ مَنْزِلِنَا قَالَ اقْبَلُوا عَنَّا قِرَاكُمْ فَإِنَّهُ إِنْ جَاءَ وَلَمْ تَطْعَمُوا لَنَلْقَيَنَّ مِنْهُ فَأَبَوْا فَعَرَفْتُ أَنَّهُ يَجِدُ عَلَىَّ فَلَمَّا جَاءَ تَنَحَّيْتُ عَنْهُ فَقَالَ مَا صَنَعْتُمْ فَأَخْبَرُوهُ فَقَالَ يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ فَسَكَتُّ ثُمَّ قَالَ يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ فَسَكَتُّ فَقَالَ يَا غُنْثَرُ أَقْسَمْتُ عَلَيْكَ إِنْ كُنْتَ تَسْمَعُ صَوْتِى لَمَّا جِئْتَ فَخَرَجْتُ فَقُلْتُ سَلْ أَضْيَافَكَ فَقَالُوا صَدَقَ أَتَانَا بِهِ . قَالَ فَإِنَّمَا انْتَظَرْتُمُونِى وَاللَّهِ لاَ أَطْعَمُهُ اللَّيْلَةَ فَقَالَ الآخَرُونَ وَاللَّهِ لاَ نَطْعَمُهُ حَتَّى تَطْعَمَهُ قَالَ لَمْ أَرَ فِى الشَّرِّ كَاللَّيْلَةِ وَيْلَكُمْ مَا أَنْتُمْ لِمَ لاَ تَقْبَلُونَ عَنَّا قِرَاكُمْ هَاتِ طَعَامَكَ فَجَاءَهُ فَوَضَعَ يَدَهُ فَقَالَ بِاسْمِ اللَّهِ الأُولَى لِلشَّيْطَانِ فَأَكَلَ وَأَكَلُوا

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۳۱۰) .أطرافه 602، 3581، - 6141

علامات النبوۃ میں اس کی شرح گزری۔ (یجد علی) موجدت سے یعنی غضب۔

- 88 باب قَوْلِ الضَّيْفِ لِصَاحِبِهِ لاَ آكُلُ حَتَّى تَأْكُلَ

(مہمان کا میزبان کے ساتھ کھانا تناول کرنے پہ اصرار)

فِيهِ حَدِيثُ أَبِى جُحَيْفَةَ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ

(فیه حدیث الخ) ابو جحیفہ کی وہی روایت جس میں حضرات ابو درداء اور سلمان کا قصہ ہے، یہ ترجمہ وتعلیق ابو ذر کے نسخہ میں مذکور نہیں سابقہ باب کے تحت ہی یہ روایت ذکر کی۔

6141 - حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ ؓ جَاءَ أَبُو بَكْرٍ بِضَيْفٍ لَهُ أَوْ بِأَضْيَافٍ لَهُ فَأَمْسَى عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَلَمَّا جَاءَ قَالَتْ أُمِّي احْتَبَسْتَ عَنْ ضَيْفِكَ أَوْ أَضْيَافِكَ اللَّيْلَةَ قَالَ مَا عَشَّيْتِهِمْ فَقَالَتْ عَرَضْنَا عَلَيْهِ أَوْ عَلَيْهِمْ فَأَبَوْا أَوْ فَأَبَى فَغَضِبَ أَبُو بَكْرٍ فَسَبَّ وَجَدَّعَ وَحَلَفَ لَا يَطْعَمُهُ فَاخْتَبَأْتُ أَنَا فَقَالَ يَا غُنْثَرُ فَحَلَفَتِ الْمَرْأَةُ لَا تَطْعَمُهُ حَتَّى يَطْعَمَهُ فَحَلَفَ الضَّيْفُ أَوِ الْأَضْيَافُ أَنْ لَا يَطْعَمَهُ أَوْ يَطْعَمُوهُ حَتَّى يَطْعَمَهُ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ كَأَنَّ هَذِهِ مِنَ الشَّيْطَانِ فَدَعَا بِالطَّعَامِ فَأَكَلَ وَأَكَلُوا فَجَعَلُوا لَا يَرْفَعُونَ لُقْمَةً إِلَّا رَبَا مِنْ أَسْفَلِهَا أَكْثَرُ مِنْهَا فَقَالَ يَا أُخْتَ بَنِي فِرَاسٍ مَا هَذَا فَقَالَتْ وَقُرَّةِ عَيْنِي إِنَّهَا الْآنَ لَأَكْثَرُ قَبْلَ أَنْ نَأْكُلَ فَأَكَلُوا وَبَعَثَ بِهَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَذَكَرَ أَنَّهُ أَكَلَ مِنْهَا

(سابقہ) .أطرافه 602، 3581، - 6140

سند میں سلمان سے مراد تیمی ہیں۔

89 - باب إِكْرَامِ الْكَبِيرِ وَيَبْدَأُ الْأَكْبَرُ بِالْكَلَامِ وَالسُّؤَالِ

(بزرگوں کا احترام اور بڑے کو بات کا موقع دینا)

اکبر سے مراد عمر میں بڑا، اگر فضل کی جہت سے متساوی ہوں وگرنہ علم وفقہ میں فضیلت رکھنے والے کو مقدم کیا جائے گا اگر عمر اس سے معارض ہو۔

6142و - 6143 حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ هُوَ ابْنُ زَيْدٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ بُشَيْرِ بْنِ يَسَارٍ مَوْلَى الْأَنْصَارِ عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ وَسَهْلِ بْنِ أَبِي حَثْمَةَ أَنَّهُمَا حَدَّثَاهُ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ سَهْلٍ وَمُحَيِّصَةَ بْنَ مَسْعُودٍ أَتَيَا خَيْبَرَ فَتَفَرَّقَا فِي النَّخْلِ فَقُتِلَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَهْلٍ فَجَاءَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَهْلٍ وَحُوَيِّصَةُ وَمُحَيِّصَةُ ابْنَا مَسْعُودٍ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَتَكَلَّمُوا فِي أَمْرِ صَاحِبِهِمْ فَبَدَأَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ وَكَانَ أَصْغَرَ الْقَوْمِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ كَبِّرِ الْكُبْرَ قَالَ يَحْيَى لِيَلِيَ الْكَلَامَ الْأَكْبَرُ فَتَكَلَّمُوا فِي أَمْرِ صَاحِبِهِمْ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَتَسْتَحِقُّونَ قَتِيلَكُمْ أَوْ قَالَ صَاحِبَكُمْ بِأَيْمَانِ خَمْسِينَ مِنْكُمْ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَمْرٌ لَمْ نَرَهُ قَالَ فَتُبْرِئُكُمْ يَهُودُ فِي أَيْمَانِ خَمْسِينَ مِنْهُمْ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَوْمٌ كُفَّارٌ فَوَدَاهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ قِبَلِهِ قَالَ سَهْلٌ فَأَدْرَكْتُ نَاقَةً مِنْ تِلْكَ الْإِبِلِ فَدَخَلَتْ مِرْبَدًا لَهُمْ

فَرَكَضَتْنِي بِرِجْلِهَا

أطرافه 2702، 3173، 6898، - 7192

ترجمہ: سہل بن ابوحثمہ نے بیان کیا کہ عبداللہ بن سہل اور محیصہ بن مسعود خیبر آئے اور کھجور کے ایک باغ میں دونوں الگ ہو گئے عبداللہ وہیں مقتول پائے گئے پھر عبدالرحمن بن سہل اور محیصہ کے دو بیٹے حویصہ اور محیصہ نبی پاک کے پاس آئے اور اپنے ساتھی کی بابت بات شروع کی پہلے عبدالرحمن نے بولنا چاہا جو آنے والوں میں سب سے کم عمر تھے تو آپ نے فرمایا پہلے بڑوں کو بات کرنے دو پھر مقتول کے بارہ میں بات کی آپ نے فرمایا کیا تم میں سے پچاس آدمی قسم کھا سکتے ہیں کہ انہیں یہودیوں نے ہی مارا ہے؟ کہنے لگے یا رسول اللہ ہم تو موقع پہ موجود نہ تھے فرمایا پھر یہودیوں کے پچاس آدمی قسم اٹھا لیتے ہیں کہ وہ اس قتل سے بری ہیں، کہنے لگے یا رسول اللہ وہ تو کافر ہیں (جھوٹی قسمیں اٹھا ہی لیں گے) تو نبی پاک نے مقتول کی دیت اپنی طرف سے ادا کر دی، سہل کہتے ہیں دیت کے ان اونٹوں میں سے ایک اونٹنی کو میں نے پکڑا وہ تھان میں گھس گئی تو مجھے ایک لات جما دی۔

- 6143 قَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي يَحْيَى عَنْ بُشَيْرٍ عَنْ سَهْلٍ قَالَ يَحْيَى حَسِبْتُ أَنَّهُ قَالَ مَعَ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ وَقَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ بُشَيْرٍ عَنْ سَهْلٍ وَحْدَهُ

کتاب القسامۃ میں اس کی مفصل شرح آئے گی۔ (فوداهم) اکثر کے ہاں یہی ہے (ففداهم) بھی مروی ہے۔ (قال الليث الخ) یحیی سے ابن سعید انصاری اور بشیر سے مراد ابن یسار ہیں اس تعلیق کو مسلم، ترمذی اور نسائی نے لیث کے حوالے سے موصول کیا۔ (و قال ابن عيينة حدثنا يحيى الخ) یہ بھی ابن سعید انصاری ہیں، اسے بھی مسلم اور نسائی نے موصول کیا۔

- 6144 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ حَدَّثَنِي نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَخْبِرُونِي بِشَجَرَةٍ مَثَلُهَا مَثَلُ الْمُسْلِمِ تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَلَا تَحُتُّ وَرَقَهَا فَوَقَعَ فِي نَفْسِي أَنَّهَا النَّخْلَةُ فَكَرِهْتُ أَنْ أَتَكَلَّمَ وَثَمَّ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ فَلَمَّا لَمْ يَتَكَلَّمَا قَالَ النَّبِيُّ ﷺ هِيَ النَّخْلَةُ فَلَمَّا خَرَجْتُ مَعَ أَبِي قُلْتُ يَا أَبَتَاهُ وَقَعَ فِي نَفْسِي أَنَّهَا النَّخْلَةُ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَقُولَهَا لَوْ كُنْتَ قُلْتَهَا كَانَ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ كَذَا وَكَذَا قَالَ مَا مَنَعَنِي إِلَّا أَنِّي لَمْ أَرَكَ وَلَا أَبَا بَكْرٍ تَكَلَّمْتُمَا فَكَرِهْتُ

(اس کا سابقہ نمبر دیکھیں) .أطرافه 61، 62، 72، 131، 2209، 4698، 5444، 5448، - 6122

یحی سے مراد قطان ہیں، یہ کتاب العلم میں مشروحا گزری اس کے ایراد سے گویا اشارہ دیتے ہیں کہ تقدیم کبیریت تب جب تساوی واقع ہو لیکن اگر صغیر کے پاس وہ علم ومعلومات ہیں جو کبیر کے پاس نہیں تو کبیر کی موجودگی کے باوجود اسے بولنے سے روکا نہ جائے گا کیونکہ حضرت عمر کو اس بات پر تاسف ہوا کہ ان کے بیٹے ابن عمر خاموش بیٹھے رہے حالانکہ جواب جانتے تھے انہوں نے ان کی اور حضرت ابوبکر کی موجودی اور خاموش رہنے کا عذر بیان کیا مگر اس کے باوجود حضرت عمر متاسف رہے کہ ابن عمر کیوں نہ بولے۔

- 90 باب مَا يَجُوزُ مِنَ الشِّعرِ وَالرَّجزِ وَالحُدَاءِ وَمَا يُكرَهُ مِنهُ

(شعرورجزگوئی کی جائز حد)

وَقَوْلِهِ ﴿ وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الغَاوُونَ أَلَم تَرَ أَنَّهُم فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَأَنَّهُم يَقُولُونَ مَا لاَ يَفعَلُونَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانتَصَرُوا مِن بَعدِ مَا ظُلِمُوا وَسَيَعلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ ﴾ .قَالَ ابنُ عَبَّاسٍ فِي كُلِّ لَغوٍ يَخُوضُونَ

(اللہ تعالی کا شعراء کے بارہ میں فرمان ہے کہ گمراہ لوگ ہی انکی پیروی کرتے ہیں کیا تم دیکھتے نہیں وہ ہر وادی میں سرگرداں پھرتے اور ہوائی باتیں کرتے ہیں مگر وہ جو اہلِ ایمان اور نیک اعمال کرنے والے ہیں او۔ اللہ کا کثرت سے ذکر کرتے ہیں اور ظلم سہنے کے بعد یہ غالب ہوئے ہیں عنقریب ظالم جان لیں گے کہ ان کے ساتھ کیا گزرتی ہے، ابن عباس نے (فی کل واد الخ) کی تفسیر میں کہا فضول گوئیاں کرتے رہتے ہیں)

جہاں تک شعر ہے تو وہ اصل میں (لِمَا دَقَّ) (یعنی دقیق فکر ومعنی) کیلئے اسم ہے اسی سے ہے: (لیت شعری) پھر ایسی کلام میں مستعمل ہوا جو قصداً مقفی اور موزون ہے، کہا جاتا ہے اس کی اصل (شَعَرٌ) ہے کہا جاتا ہے: (شعرت، أصبت الشعر، شعرت بكذا أي علمت علما دقيقا كإصابة الشعر) راغب لکھتے ہیں بعض کفار نے نبی اکرم کو شاعر قرار دیا اس وجہ سے کہ قرآن میں بعض مقامات پر موزوں ومقفی کلمات وجمل ہیں بعض نے کہا اس وجہ سے کہ ان کی مراد (شاعر کہنے سے) کاذب تھی کیونکہ شعراء کا اکثر کلام کذب پر ہی مشتمل ہوتا ہے اسی سے ادلہِ کاذبہ کو شعر کہتے تھے، شعر کی بابت کہا گیا ہے: (أحسَنُهُ أكذَبُهُ) (یعنی سب سے اچھا شعر جو سب سے جھوٹا ہو یعنی اس میں نہایت مبالغہ آرائی ہو) اس کی تائید یہ آیت بھی کرتی ہے: (وَ أَنَّهُم يَقُولُونَ مَا لَا يَفعَلُونَ) اول کی تائید شعر کی تعریف میں مذکور شرطِ قصد سے ہوتی ہے، جو اتفاقاً موزون واقع ہوگیا اسے شعر نہیں کہا جائے گا، جہاں تک رجز ہے تو یہ رائے مفتوح اور جیم وزاء کے ساتھ ہے اکثر کے نزدیک یہ شعر کی ایک نوع ہے بعض کے ہاں یہ شعر نہیں کیونکہ اس کے قائل کو شاعر نہیں بلکہ راجز کہا جاتا ہے، اسے رجز اس کے اجزاء کے تقارب اور زبان کے اس کے ساتھ اضطراب کے سبب کہا جاتا ہے، کہا جاتا ہے: (رجز البعير) جب قریب قریب قدم اٹھا کر چلے اور اپنے میں ضعف کے باعث مضطرب ہو اور جو حداء ہے تو یہ حاء کی پیش اور دالِ مخفف کے ساتھ ہے، مد وقصر دونوں کے ساتھ کہا جاتا ہے یعنی غناء کی ضربِ مخصوص کے ساتھ اونٹوں کو چلانا (ہانکنا)، غالب طور پر حداء رجز کے ساتھ ہوتی تھی کبھی دیگر اشعار بھی اس غرض سے استعمال کئے جاتے اسی لئے اسے شعر ورجز پر معطوف کیا ہے، اونٹوں کی عادت ہے کہ وہ حدی خوانی ہونے کی صورت میں تیز تیز چلتے ہیں، ابن سعد نے بسند صحیح طاوس سے مرسلاً نقل کیا اسے بزار نے موصولا ابن عباس سے بھی وارد کیا اور بعض رواۃ کی حدیث بعض کی حدیث میں داخل ہوگئی، کہ سب سے اولین شخص جس نے اونٹوں کیلئے حدی خوانی کی وہ مضر بن نزار بن معد بن عدنان کا ایک غلام تھا جو مضر کے اونٹوں پر مقرر تھا اس سے کوئی تقصیر سرزد ہوئی تھی جس کے باعث مضر نے اس کے ہاتھ پہ ضرب لگائی تو تکلیف میں اس کے منہ سے نکلا: (يا يَدَاهُ يا يَداه) (ہائے میرا ہاتھ ہائے میرا ہاتھ) اس کی آواز اچھی تھی اونٹوں نے جب یہ صدا سنی تو تیز رفتاری سے چلنے لگے تو گویا یہ حدی خوانی کا آغاز ومبدا تھا، ابن عبد البر نے اباحتِ حداء پر اتفاق نقل کیا ہے بعض حنابلہ کی کلام میں اس بارے نقلِ اختلاف کا اِشعار ہے اس کا مانع صحیح احادیث کے ساتھ محجوج ہے یہاں حداء کے ساتھ حج کی طرف تشوق پر مشتمل کعبہ وغیرہ مشاہد کے ذکر کے ساتھ، حج ملتحق ہے (یعنی ایسے اشعار جو اس موضوع پر نظم بند کئے گئے

ہوں) اس کی نظیر جہادی ترانے بھی ہیں اسی سے ماں کا پنگوڑے کے بچہ کو لوریاں سنانا تاکہ وہ سو جائے (یعنی یہ سب جائز ہے)۔

(و قوله تعالى: وَ الشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُم الخ) ابوذر کے نسخہ میں دونوں آیتوں کے درمیان (و قوله) ہے مگر اس کی ضرورت نہ تھی (کیونکہ آگے پیچھے کی آیات ہیں) مفسرین اس آیت کی بابت کہتے ہیں اس میں مذکور شعراء سے مراد مشرکین کے شعراء ہیں جن کے پیچھے گمراہ قسم کے لوگ، مَرَدَةُ الشياطين اور عُصَاةُ الجن (یعنی سرکش شیاطین اور نافرمان جن) لگے رہتے اور ان کے اشعار آگے روایت کرتے کیونکہ گمراہ اپنے جیسے گمراہ کے پیچھے ہی لگے گا، ثعلبی نے ان میں سے عبد اللہ بن زبعری، ہبیرہ بن ابو وہب، مسافع اور عمرو بن ابی امیہ بن الصلت کے نام ذکر کئے ہیں بعض نے کہا دو شاعروں کے بارہ میں اس کا نزول ہوا جو باہم ایک دوسرے کی ہجوگوئی کرتے تھے ہر ایک کے ساتھ گمراہ اور فضول قسم کے لوگوں کی ایک جماعت تھی (یعنی ان کے سامعین کی) بخاری نے الادب المفرد میں اور ابو داؤد نے یزید نحوی عن عکرمہ عن ابن عباس سے آیت: (والشعراء - إلىٰ- ما لا يفعلون) کی بابت نقل کیا کہ اس سے نسخ ہوا اور مستثنیٰ کئے گئے وہ جن کا ذکر اگلی اس آیت میں ہوا: (إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ الخ) آخرِ سورت تک، ابن ابی شیبہ نے مرسل طریق سے نقل کیا کہ جب آیت (و الشعراء الخ) نازل ہوئی تو ابن رواحہ، حسان بن ثابت اور کعب بن مالک روتے ہوئے آئے اور عرض کی یا رسول اللہ اللہ نے یہ آیت نازل کی اور وہ جانتا ہے کہ ہم شعراء ہیں، فرمایا اس کے بعد والی یہ آیت پڑھو: (إلا الذين آمنوا و عملوا الصالحات الخ) تو یہ تم ہو اسی طرح آیت: (وَ انْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوْا) کا مصداق بھی تم ہو، سہیلی کہتے ہیں یہ آیت ان تینوں شعرائے صحابہ کے بارہ نازل ہوئی ابہام کا اسلوب اس لئے رکھا تاکہ ان کے اسلوب کی پیروی کرنے والے بھی انہی کے ساتھ شامل ہوں، ثعلبی نے بغیر اسناد کے نقل کرتے ہوئے ان تینوں کے ساتھ کعب بن زہیر کو بھی ذکر کیا۔

(قال ابن عباس في كل لغو الخ) اسے ابن ابی حاتم اور طبری نے معاویہ بن صالح عن علی بن ابو طلحہ عن ابن عباس سے آیت: (فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُوْنَ) کی تفسیر میں نقل کیا دیگر نے (یهیمون) کی بابت کہا یعنی ممدوح اور مذموم کے بارہ میں وہ کچھ کہتے ہیں جو ان میں موجود نہیں (یعنی مبالغہ آرائی کرتے ہیں) تو ان کی مثال (هائِمٌ علىٰ وجهه) کی سی ہے، ہائم (المخالف للقصد) ہوتا ہے (یعنی الٹی راہ کو جانے والا)۔ (وما يكره) یہ بخاری کے قول: (و ما يجوز) کا قسیم ہے، علماء کی کلام سے شعرِ جائز کی تعریف میں متحصل یہ ہے کہ جب مسجد میں اس کا اکثار نہ کرے، ہجو سے خالی ہو اسی طرح إغراق في المدح (یعنی مدح سرائی میں خوب مبالغہ آرائی کرنا) اور کذبِ محض سے بھی، اسی طرح معین کے ساتھ (یعنی نام لے کر) تغزل بھی جائز نہیں، ابن عبد البر نے اگر شعر گوئی ان مذکورہ شروط پر پورا اترتی ہو، تو اس کے جواز پر اجماع نقل کیا ہے، احادیثِ باب وغیرہ سے استدلال کیا، لکھتے ہیں ایسے اشعار ہوں جو آنجناب کے سامنے پڑھے گئے یا آپ کے مطالبہ پر پڑھے گئے اور آپ نے سن کر ناگواری ظاہر نہ فرمائی ہمارے شیخ الشیوخ ابن سیدہ نے ایک کتاب میں ان صحابہ کرام کے اسماء جمع کئے ہیں جن سے مدحِ نبوی میں کہے گئے اشعار منقول ہیں، اس باب کے تحت پانچ احادیث لائے ہیں جو جواز پر دال ہیں بعض میں مکروہ اور عدم مکروہ کی تفصیل بھی ہے، الادب المفرد میں ایک ترجمہ اس عنوان سے قائم کیا: (ما يكره من الشعر) جس کے تحت حضرت عائشہ کی یہ مرفوع روایت نقل کی: (إن أعظم الناس فِرْيَةً

يهجو القبيلة بأسرها)(یعنی سب سے جھوٹا وہ جو [ایک کی ہجو کے سبب] پورے قبیلہ کی ہجو کرتا ہے) اس کی سند حسن ہے اسے ابن ماجہ نے بھی اسی طریق کے ساتھ ان الفاظ سے نقل کیا: (أعظم الناس فرية رجل هاجي رجلا فهجا القبيلة بأسرها) ابن حبان نے اس پر حکمِ صحت لگایا، بخاری نے الادب المفرد میں حضرت عائشہ کی بابت نقل کیا کہ کہا کرتی تھیں شعر اچھا بھی ہوتا ہے اور قبیح بھی، اچھا شعر لے لو اور قبیح کا ترک کرو، میں نے کعب بن مالک کے کثیر اشعار یاد کئے ہیں جن میں ان کا ایک قصیدہ بھی ہے جو چالیس اشعار پر مشتمل ہے، اس کی سند حسن ہے ابویعلی نے اس کا اول حصہ ایک اور طریق کے ساتھ مرفوعا روایت کیا اسے بخاری نے بھی الادب المفرد میں حضرت عبداللہ بن عمرو سے مرفوعا ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (الشعر بمنزلة الكلام فَحَسَنُهُ كَحَسَنِ الكلام و قبيحه كقبيح الكلام)(یعنی شعر بمنزلہِ عام کلام ہے اچھا ہے تو اچھی کلام کی طرح ہے اور برا ہے تو بری کلام کی طرح ہے) اس کی سند ضعیف ہے یہ کلام امام شافعی سے مشتہر ہوئی ابن بطال نے انہی کی طرف اس کی نسبت پر اقتصار کیا، یہ ان کی تقصیر ہے ابن بطال جو کہ مالکی ہیں نے بھی یہی کیا طبری نے ابن جریج سے نقل کیا کہ میں نے عطاء سے حداء، شعر اور غناء کی بابت سوال کیا، کہنے لگے اگر اس میں فحش نہ ہو تو کوئی حرج نہیں۔

علامہ انور باب (ما يجوز من الشعر و الرجز الخ) کے تحت رقمطراز ہیں اخفش نے رجز کے شعر ہونے کا انکار کیا، جانو کہ شعر کا ایک مادہ اور صورت ہے تو اس کا مادہ مضامینِ مخیلہ ہیں جیسے منطقیوں کا قول: (العسل مهوطة) اور (الخمر ياقوتية سيالة) اسے انہوں نے شعری قضایا کا نام دیا تو اس سے نفس میں انبساط یا انقباض کا حصول ہوتا ہے مگر یہ اس امر کا موجب نہیں کہ خارج میں بھی یہی ہو (یعنی یہ صرف اس کی داخلی کیفیت ہے) اس معنی میں اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم کی نسبت کہا: (وَ مَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَ مَا يَنْبَغِي لَهُ) یعنی نبی کے شایان شان نہیں کہ اس کی کلام خیالی مضامین پر مشتمل ہو جن کے تحت کوئی حقیقت نہ ہو، یہ تو صرف انبساطِ نفس اور اس کی نشاط کے لئے ہیں نبی کی شان کے لائق تو یہ ہے کہ وہ حقائقِ واقعیہ سے متعرض ہو نہ کہ محض اعتبارات سے، اس لئے قریب تھا کہ میں قرآن میں کسی تشبیہِ مخیل کے وجود سے انکار کردوں اگر یہ آیت نہ ہوتی: (طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ) یہ تشبیہِ مخیل ہے اس سے یہ اعتراض دور ہوا کہ مصنف نے باب تو شعر کا باندھا پھر کوئی شعر نقل نہ کیا اور اس کے تحت فقط یہ حدیث لائے جس میں نبی اکرم کی یہ کلام ہے: (سوقا بالقوارير الخ) تو اسے اس اعتبار سے شعر قرار دیا کہ اس کا مادہ شعری مادہ ہے، اب ان لوگوں سے پوچھو جو آپ کی ذات کے لئے علمِ کلی کا ادعاء کرتے ہیں کہ (وما علمناه الشعر الخ) کی بابت ان کا کیا حال ہے قرآن تو منادی کررہا ہے کہ نبی اکرم کو علمِ شعر عطا نہیں ہوا، اب کیا کہیں گے؟

- 6145حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو بَكْرِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ مَرْوَانَ بْنَ الْحَكَمِ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ الْأَسْوَدِ بْنِ عَبْدِ يَغُوثَ أَخْبَرَهُ أَنَّ أُبَيَّ بْنَ كَعْبٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِنَّ مِنَ الشِّعْرِ حِكْمَةً

ترجمہ: ابیؓ بن کعب کہتے ہیں رسول اللہ نے فرمایا بعض اشعار پُرحکمت ہوتے ہیں۔

(عن الزهرى أخبرنى أبوبكر بن عبد الرحمن) یعنی ابن حارث بن ہشام مخزومی، اس اسناد میں چار تابعین ہیں

جوسب قرشی و مدنی ہیں زہری صغار جبکہ ابوبکر اور مابعد کے راوی کبار تابعین میں سے ہیں، مروان اور عبدالرحمٰن نبی اکرم کے زمانہ کے مدرک تو ہیں مگر روایت کے اعتبار سے ان کا شمار تابعین میں کیا گیا ہے پہلے گزرا کہ عبدالرحمٰن کو تو شرفِ رؤیت بھی حاصل ہے اسی لئے صحابہ میں ان کا شمار کیا گیا ہے بعض نے مروان کو بھی صحابہ میں شمار کیا کہ وہ زمانہ نبوی کے مدرک ہیں، الشروط میں اس کی تفصیل گزری، اس کی سند میں زہری پر اختلاف کیا گیا ہے چنانچہ اکثر رواۃ نے وہی کہا جو شعیب نے نقل کیا، معمر کی بابت مشہور یہ ہے کہ بجائے ابوبکر کے موصولا کہا: (عن الزهری عن عروة) ، اسے ابن ابی شیبہ نے ابن عیینہ سے (عن الزهری عن عروة) مرسلا نقل کیا ہے، رباح بن ابوزید نے معمر سے نقل کرتے ہوئے جماعت کی موافقت کی اسی طرح ہشام بن یوسف نے بھی معمر سے لیکن کہا: (عبد الله بن الأسود) ابراہیم بن سعد نے بھی یہی کہا، یزید بن ہارون نے ابراہیم بن سعد سے نقل کرتے ہوئے سند سے مروان کا ذکر حذف کیا مگر درست اس کا اثبات ہے۔

(إن من الشعر حكمة) یعنی حق (اور امر واقع) کے مطابق قولِ صادق، بعض نے کہا اصلِ حکمت منع ہے، تو معنی یہ ہوا کہ بعض شعر ایسی نافع کلام ہے جو سفاہت سے روکتی ہے، ابوداؤد نے صخر بن عبداللہ بن بریدہ عن ابیہ عن جدہ سے روایت کیا کہتے ہیں میں نے نبی کریم سے سنا فرماتے تھے: (إنَّ مِنَ البیان سِحْرا و إنَّ مِن العِلْم جَهْلاً و إنَّ مِن الشعرِ حِكَماً و إنَّ مِن القول عَيَاً) (یعنی کچھ بیان جادو[کی طرح پر اثر] ہیں، کچھ علم جہالت ہے، کچھ اشعار بڑے پر از حکمت ہیں اور کچھ کلام عجز ہے یعنی ما فی الضمیر سمجھانے سے عاجز ہے) تو صعصعہ بن صوحان نے کہا نبی کریم نے بجا فرمایا، آپ کے قول: (إن من البيان سحراً) کا جہاں تک کا تعلق ہے تو بسا اوقات کسی شخص کے ذمہ کوئی حق ہوتا ہے مگر صاحبِ حق سے وہ اَلْحَن بالحُجَج (یعنی بڑی مدلل بات کرنے والا) ہے تو لوگوں کو اپنی سحر بیانی سے قابو کر لیتا اور حق مار لیتا ہے، آپکا قول: (و إن من العلم جهلا) کی بابت عرض ہے کہ عالم اپنے علم کے ساتھ کئی دفعہ وہ باتیں بھی ملا لیتا ہے جو وہ نہیں جانتا تو جہل کا صدور ہو جاتا ہے، آپ کا فرمان: (إن من الشعر حكما) تو اس سے مراد مواعظ و امثال ہیں تا کہ لوگ نصیحت پکڑیں اور آپ کا فرمان: (إن من القول عيا) تو (اس سے مراد) تمہارا اپنی کلام کو ایسے شخص کے گوشگزار کرنا جو نہیں چاہتا (کہ اسے سنے) ، ابن تین کہتے ہیں اس کا مفہوم یہ ہوا کہ بعض اشعار ایسے نہیں ہوتے کیونکہ (من) تبعیضیہ ہے الادب المفرد کی حدیثِ ابن عباس میں اسی طرح ابوداود، ترمذی۔ ترمذی نے اسے حسن قرار دیا، اور ابن ماجہ کے ہاں یہ الفاظ مروی ہیں: (إن من الشعر حكما) اسی طرح ابن ابی شیبہ کی ابن مسعود سے روایت ہے، حضرت بریدہ سے بھی اس کا مثل نقل کیا، ابن ابی شیبہ نے عبداللہ بن عبید بن عمر کے طریق سے بھی روایت کیا کہ ابوبکر صدیق نے کہا کئی دفعہ شاعر کوئی بلیغ حکیمانہ بات کہہ دیتا ہے، ابن بطال لکھتے ہیں جس شعر و رجز میں اللہ کا ذکر، اس کی تعظیم و وحدانیت اور اطاعت و استسلام کا بیان ہو وہ حسن اور مرغوب ہے حدیث میں اسے ہی حکمت کہہ کر تعبیر کیا گیا ہے اور جو کذب و فحش پر مشتمل ہو وہ مذموم ہے، طبری کہتے ہیں اس حدیث میں ان حضرات کا رد ہے جو شعر کی کراہت کے قائل ہیں اور ابن مسعود کے اس قول سے احتجاج کرتے ہیں: (الشعر مزامير الشيطان) (یعنی شعر شیطان کے گیت ہیں) مسروق کی بابت منقول ہے کہ ایک مرتبہ ایک شعر کا ابتدائی حصہ بطورِ تمثل پڑھا پھر خاموش ہو گئے، اس بارے کچھ کہا گیا (کہ پورا شعر کیوں نہیں پڑھا) کہنے لگے میں ڈرتا ہوں کہ اپنے صحیفہ میں کوئی شعر پاؤں، حضرت ابوامامہ

سے مرفوعا مروی ہے کہ ابلیس جب زمین کی طرف مہبوط کیا گیا اس نے بارگاہِ ایزدی میں عرض کی کہ اے میرے رب میرے لئے کچھ قرآن بنا، حکم ہوا تمہارا قرآن شعر ہے پھران نقول کا جواب دیتے ہوئے قرار دیا کہ یہ سب ضعیف ہیں، بقول ابن حجران کی بات بجا ہے ابوامامہ کی حدیث کی سند میں علی بن یزید ہانی ہیں جو ضعیف ہیں بالفرض اسے صحیح بھی مان لیا جائے تو یہ اس میں افراط واکثار (اور یاوہ گوئی) پر محمول ہے آگے ایک باب کے بعد اس کی تقریر آئے گی، جواز پر یہ تمام احادیثِ باب دال ہیں بخاری نے الادب المفرد میں عمر بن شرید عن ابیہ سے نقل کیا کہتے ہیں نبی کریم نے مجھے امیہ بن ابی الصلت کے اشعار سنانے کا کہا میں نے سنانے شروع کئے حتی کہ سو اشعار سنائے، مطرف سے منقول ہے کہ میں ایک مرتبہ حضرت عمران بن حصین کا کوفہ سے بصرہ جاتے ہوئے ہم سفر تھا، کم ہی ایسا ہوتا کہ کسی جگہ ہم پڑاؤ ڈالتے اور وہ مجھے شعر نہ سناتے ہوں، طبری نے کبار صحابہ وتابعین کی جماعت کے بارہ میں ذکر کیا کہ انہوں نے شعر نظم بھی کئے اور سنتے سناتے بھی تھے بخاری نے الادب المفرد میں خالد بن کیسان سے نقل کیا کہ میں ابن عمر کے پاس تھا کہ ایاس بن خیثمہ آئے اور کہا کیا آپ کو اپنے اشعار نہ سناؤں؟ کہنے لگے کیوں نہیں لیکن اچھے اشعار ہی سنانا ابن ابی شیبہ نے بسند حسن ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن سے نقل کیا کہ اصحابِ رسول منحرف اور متماوت (یعنی بد ذوق) نہ تھے ان کی مجالس میں اشعار پڑھے جاتے اور زمانۂ جاہلیت کے واقعات سنائے جاتے تھے (فإذا أريد أحدهم على شيء من دينه دارَتْ حماليقُ عَيْنَيْهِ) (لیکن جب دین پہ حرف آنے کا امکان ہوتا تو آنکھیں نکل آتیں) عبدالرحمٰن بن ابوبکرہ سے نقل کیا کہتے ہیں مسجد میں صحابہ کرام کی مجلسوں میں اپنے والد کے ہمراہ شریک ہوتا تھا وہ تناشُدِ اشعار کرتے اور دورِ جاہلیت کے واقعات ذکر کرتے احمد، ابن ابوشیبہ اور ترمذی نے۔ انہوں نے حکمِ صحت لگایا، حضرت جابر بن سمرہ سے روایت کیا کہ اصحابِ رسول نبی اکرم کے پاس تذاکرِ اشعار کرتے اور جاہلیت کے واقعات کا ذکر بھی، آپ انہیں منع نہ فرماتے بلکہ کئی دفعہ مسکراتے۔

اسے ابوداؤد اور ابن ماجہ نے (الأدب) میں نقل کیا۔

- 6146حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الأَسْوَدِ بْنِ قَيْسٍ سَمِعْتُ جُنْدَبًا يَقُولُ بَيْنَمَا النَّبِيُّ ﷺ يَمْشِي إِذْ أَصَابَهُ حَجَرٌ فَعَثَرَ فَدَمِيَتْ إِصْبَعُهُ فَقَالَ هَلْ أَنْتِ إِلاَّ إِصْبَعٌ دَمِيتِ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ مَا لَقِيتِ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۳۱۷) .طرفه - 2802

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔(سمعت جندبا) الجہاد میں گزری ابوعوانہ عن اسود کی روایت میں تھا: (جندب بن سفيان البجلی)۔(بينما النبی الخ) ابوعوانہ کی روایت میں ہے: (كان فی بعض المشاهد) شعبہ عن اسود کی روایت میں ہے کہ نماز کیلئے نکلے، اسے طیالسی اور احمد نے ابن عیینہ عن اسود عن جندب سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (كنت مع النبی ﷺ فی غار)۔ (فقال: هل أنت إلا الخ) یہ رجز کی قسم میں سے ہے آخر میں تاء شعر کے موافق مکسور ہے، کرمانی نے جزم کیا کہ حدیث میں یہ سکون کے ساتھ ہیں مگر یہ محلِ نظر ہے ان کے غیر نے دعوی کیا ہے کہ نبی اکرم نے تعمداً تائے ساکن کے ساتھ پڑھا تا کہ اسے زمرۂ شعر سے نکال لیں (یعنی اس طرح پڑھنے سے وزن ٹوٹ جائے گا لہذا شعر نہ کہلائے گا) یہ بات مردود ہے کیونکہ سکون کے ساتھ پڑھنے سے

(شعر کی اقسام سے خارج نہ ہوگا بلکہ) شعر کی ایک اور نوع سے ہو جائے گا یعنی اس بحر سے جسے بحرِ کامل کہتے ہیں، دوسرے مصرعہ میں زحاف کا ہونا جائز ہے عیاض کہتے ہیں بعض حضرات نے غفلت کی اور (دمیت) اور (لقیت) کو بغیر مد کے ذکر کیا تو روایت کی مخالفت کی تا کہ اشکال سے سالم ہو مگر یہ درست نہیں، اس امر میں اختلافِ اقوال ہے کہ آیا نبی اکرم نے بلا قصد و نیت کہ شعر کہیں، یہ کلام خود وضع کی یا یہ کسی اور کی ہے اور آپ نے تمثل کیا؟ اول کے ساتھ طبری وغیرہ نے جزم کیا، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ ابن ابوالدنیا نے محاسبۃ النفس میں یہ دونوں مصرعے ابن رواحہ کی طرف منسوب کئے ہیں لکھتے ہیں کہ جب حضرت جعفر بن ابی طالب غزوہ موتہ میں سالارِ لشکر حضرت زید بن حارثہ کے بعد شہید ہو گئے تو عبداللہ بن رواحہ نے علم سنبھالا اور لڑائی کرتے ہوئے ان کی انگلی پر زخم لگا تو یہ اشعار کہے مزید یہ بھی: (يا نفسُ إِنْ لا تُقْتَلِي تَمُوتِي هذه حِياض الموت قد صَلِيتِ و ما تَمَنَّيتِ فقَدْ لَقِيتِ إِنْ تَفْعَلِي فِعْلَهُمَا هُدِيتِ) (ان اشعار کا ترجمہ حسبِ ذیل ہے: اے نفس! اگر تم قتل سے بچ بھی گئے تو مرنا تو ہے ہی، اب تم موت کے گھڑے میں داخل ہو چکی ہو، جو تمہاری تمنا تھی تمہیں مل چکی اگر تم ان دونوں [یعنی حضرت زید بن حارثہ اور جعفر طیار] کی نقشِ قدم پر چلوگی تو ہدایت پاؤ گی) ابن تین نے بھی قطعیت کے ساتھ انہیں ابن رواحہ کا کلام قرار دیا، واقدی ذکر کرتے ہیں کہ ولید بن مغیرہ (فتح میں یہی لکھا ہے مگر صحیح یہ ہے کہ یہ ولید بن ولید بن مغیرۃ تھے، حضرت خالد کے بھائی) صلح حدیبیہ میں ابوبصیر کے ساتھ ساحل سمندر پر تھے پھر ولید مدینہ کی طرف آئے تو حرہ کے مقام پر گر پڑے جس سے ان کی انگلی کٹ گئی تو یہ شعر کہا، اسے طبرانی نے بسند ضعیف ایک اور موصول طریق کے ساتھ نقل کیا ہے، ابن ہشام زیادات السیرۃ میں لکھتے ہیں مجھے ایک ثقہ شخص نے بتلایا کہ نبی اکرم نے (ایک دفعہ) فرمایا: (مَنْ لِي بعباس بن أبي ربيعة ؟) (یعنی کون عباس بن ربیعہ کی خبر لے گا؟) ولید بن ولید کہنے لگے میں، تو آگے ان کا قصہ نقل کیا اس میں ہے وہ گر پڑے جس سے ان کی انگلی پر زخم لگا اور خون بہنے لگا تو یہ شعر کہا، یہ اگر محفوظ ہے تو محتمل ہے کہ ابن رواحہ نے ان دونوں مصرعوں کو اپنے قصیدہ میں شامل کیا اور اس بحر و قافیہ پر اور اشعار بھی نظم بند کئے ہوں کیونکہ واقعہِ حدیبیہ جنگ موتہ سے قبل کا ہے اس قسم کا احتمال اوائل غزوہِ خیبر میں عامر بن اکوع کے ان اشعار کی بابت بھی ذکر ہوا تھا: (اللهم لولا أنت ما اهتدينا) کیونکہ ایک روایت میں یہ ابن رواحہ کی طرف منسوب مذکور ہیں

آنجناب کے کسی کے اشعار بطورِ تمثل و استشہاد پڑھنے کی بابت اختلافِ آراء ہے تو صحیح اس کا جواز (وقوع) ہے بخاری نے الادب المفرد میں اور ترمذی نے۔ اور صحیح قرار دیا، اور نسائی نے مقدام بن شریح عن ابیہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے حضرت عائشہ سے کہا کیا نبی اکرم بطورِ مثال اشعار پڑھ لیتے تھے؟ کہنے لگیں ہاں ابن رواحہ کے اس شعر کے ساتھ تمثل فرمایا کرتے تھے: (وَ يَأْتِيكَ بِالْأَخبار مَنْ لَمْ تُزَوِّدِ) (تاریخِ ادب میں ہے کہ یہ مشہور جاہلی شاعر طرفہ بن عبد کا شعر ہے) ابن ابی شیبہ نے اس کا نحو ابن عباس سے نقل کیا اسی طرح مرسلِ ابوجعفر خطمی سے بھی جو کہتے ہیں نبی اکرم مسجد کی تعمیر میں مشغول تھے اور ابن رواحہ کہتے: (أفلحَ مَنْ يُعالِجُ المساجدا) (یعنی کامیاب ہیں وہ جو مساجد کی تعمیر کرتے ہے) نبی کریم بھی یہ کہتے پھر ابن رواحہ کہتے: (يتلو القرآن قائما و قاعدا) (یعنی کھڑے اور بیٹھے قرآن کی تلاوت کرتے ہیں) تو نبی اکرم بھی یہ پڑھتے! خطیب نے التاریخ میں جو حضرت عائشہ سے نقل کیا: (تفاءَلْ بِما تَهْوىٰ تكنْ فَلَقَلَّمَا يُقالُ لِشيءٍ كانَ إلا تَحَقَّقَا) کہتے ہیں: (و إنما لم يعربه لئلا يكون

شعرا)(یعنی جان بوجھ کر[یعنی تاکہ وزن ٹوٹ جائے] اس اعراب سے نہ پڑھنا جس پہ شاعر نے نظم کیا) تو یہ غیر صحیح شئ ہے، تعلیلِ مذکور اس کے ضعف پر دال ہے اور حدیثِ ثالث اسکی مؤید ہے اور یہ کہ آپ کیلئے جائز تھا کہ کسی شاعر کا کلام پڑھیں، غزوہ حنین میں آپکا یہ قول گزرا: (أنا النبی لا کذب أنا ابن عبد المطلب) وہاں ذکر ہوا تھا کہ جائز ہے کہ آپ سے بلا قصد موزوں و منظوم کلام کا صدور ہوگیا ہو، تو یہ شعر نہ کہلائے گا(کیونکہ اس میں قصد شامل نہیں بلکہ اتفاقاً موزوں جملہ سرزد ہوگیا جو کبھی غیر شعراء سے بھی اتفاقاً ہوجاتا ہے) قرآن پاک میں اس کی کثیر امثلہ ہیں لیکن اکثر یہ اشطارِ ابیات (یعنی مصرعے) ہیں، ان میں تام بیت کے وزن پر کم ہیں جو واقع ہوئیں تو تام سے مثلاً یہ آیت:(اَلْحَامِدُوْنَ السَّآئِحُوْنَ الرَّاكِعُوْنَ السَّاجِدُوْنَ)[التوبة: ۱۱۲] اور: (أُوْتِيتَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَهَا عَرْشٌ عَظِيْمٌ)[النمل: ۲۳] اور: (مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ)[التحريم: ۵] اور: (فَرَاغَ إِلَىٰ أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِيْنٍ)[الذاريات: ۲۶] اور: (نَبِّئْ عِبَادِيْ أَنِّيْ أَنَا الْغَفُوْرُ الرَّحِيْم)[الحجر: ۴۹) اور: (لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ)[آل عمران: ۹۲) اور: (قُلْ لِلَّذِيْنَ كَفَرُوْا إِنْ يَنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ)[التوبة: ۳۸](نواب صدیق حسن رحمہ اللہ جو ایک بلند پایہ شاعر بھی تھے، نے اس آیت کو اپنے ایک شعر کا دوسرا مصرعہ بنایا، پہلا مصرعہ بزبانِ فارسی یہ ہے: عمرے یاران زماں شد درپے آزار تلف قُلْ لهم إن الخ) ابن حجر نے اس ضمن میں درج ذیل آیات بھی ذکر کیں: (وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَ قُدُوْرٍ رَّاسِيَات)[سبأ: ۱۳]، (وَ اتَّقُوْنِ يَا أُولِي الْأَلْبَاب)[البقرة: ۱۹۷]، (إِنَّ هٰذَا لَرِزْقُنَا مَالَهُ مِنْ نَفَاد)[ص: ۵۴]، (تَظَاهَرُوْنَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ)[البقرة: ۸۴]، (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ حَنِيْفاً فِطْرَةَ اللّٰهِ)[الروم: ۳۰]، (وَ مِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَ إِدْبَارَ النُّجُوْمِ) [الطور: ۴۹]، اسی طرح دوسری آیت جس میں: (أَدْبَارَ السُّجُوْد) [ق: ۴۰] ہے، (وَ اللّٰهُ يَهْدِيْ مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْم) [يونس: ۲۵]، (إِنِّيْ وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَ أُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَهَا)[النمل: ۲۳]، (يَأْتِيَكُمُ التَّابُوْتُ فِيْهِ سَكِيْنَةٌ مِنْ رَّبِّكُمْ وَ بَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ)[البقرة: ۲۴۸]، (وَ أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَ رِضْوَانٌ مِنَ اللّٰهِ)[آل عمران: ۱۵]، (وَ يُخْزِهِمْ وَ يَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَ يَشْفِ صُدُوْرَ قَوْمٍ مُؤْمِنِيْنَ)[التوبه: ۱۴]، (وَ لَقَدْ ضَلَّ قَبْلَهُمْ أَكْثَرُ الْأَوَّلِيْنَ)[الصافات: ۷۱]، (وَ دَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَ ذُلِّلَتْ قُطُوْفُهَا تَذْلِيْلا)[الدهر: ۱۴]، (وَ يَأْكُلُوْنَ التُّرَاثَ أَكْلاً لَمّاً وَ يُحِبُّوْنَ الْمَالَ حُبّاً جَمّاً)[الفجر: ۱۹-۲۰]، ان آخری دونوں آیتوں میں اگرچہ واو وزن سے زائد ہے مگر نظم میں یہ جائز ہے اسے خرم کہتے ہیں

جہاں تک اشطار (یعنی ایک مصرعہ کے ہم وزن) ہیں تو یہ بہت کثیر ہیں مثلاً: (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ)، (لِيَقْضِيَ اللّٰهُ أَمْراً كَانَ مَفْعُوْلا)، (فَأَصْبَحُوْا لَا يُرَىٰ إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ)، (فَذَالِكُنَّ الَّذِيْ لُمْتُنَّنِيْ فِيْهِ) (غلام علی بلگرامی کے ایک عربی مدحیہ قصیدہ کا شعر ہے: أيا صواحبَ أكبادٍ مُقَطَّعَةٍ فذلكُنَّ الَّذِيْ لُمتننی فيه)، (أُدْخُلُوْهَا بِسَلَامٍ آمِنِيْن، إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَفْعُوْلا، حَسَداً مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ، أَلا بُعْداً لِعَادٍ قَوْمِ هُوْد، وَ يَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ، وَ تَرَاهُمْ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا، وَكَفَى اللّٰهُ الْمُؤْمِنِيْنَ الْقِتَالَ، وَ اللّٰهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوْا،

قُلْ هُوَ الرَّحْمٰنُ آمَنَّا بِهِ ، أَلَا إِلَى اللّٰهِ تَصِيْرُ الْأُمُوْرُ ، نَصْرٌ مِنَ اللّٰهِ وَ فَتْحٌ قَرِيْبٌ ، اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ ، تَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ ، إِنَّ قَارُوْنَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوْسٰى ، وَ آخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ ، يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ ، ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيْهِ ، وَ يَنْصُرَكَ اللّٰهُ نَصْراً عَزِيْزاً ، ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ ، زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيْمٌ ، يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ ، وَ هَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً) اور بے شمار آیات کے اجزاء، تام (یعنی مکمل شعر، ہر شعر دو مصرعوں پر مشتمل ہوتا ہے) کی ایک مثال یہ بھی: (وَ قُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ وَ نَزَّلْنَاهُ تَنْزِيْلا)[الإسراء: ۱۰۶] یہ (الناس) تک بھی تام ہے اسی طرح یہ بھی: (لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ وَ نَزَّلْنَاهُ تَنْزِيْلا) حدیث کی بابت یہ جواب دیا گیا ہے کہ کسی فصیح سے (اثنائے کلام) ایک شعر کا وقوع شعر نہیں کہلاتا، (قرآنی مذکورہ آیات یا ان کے اجزاء کی بابت بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ شعری اوزان کے لحاظ سے موزوں تب قرار دی جا سکتی تھیں اگر ان کا سیاق وسباق نہ ہوتا مثلا قوله تعالى: و تقذف بالحق علی الباطل کی واو ہٹا کر یہ شعری وزن پر پورا اترا وگرنہ نہ تھا، اسی طرح دیگر آیات واجزاء بھی لہذا انہیں اشعار یا مصرعے کہنا درست نہیں، ایسا تو عموما ہوتا ہے کہ کسی عام آدمی کی کلام یا اس کا کوئی جز و سیاق وسباق سے کاٹ کر کسی نہ کسی شعری بحر و وزن پر پورا اتر سکتا ہے)۔

علامہ انور (و هل أنت إلا إصبع دميت) کی بابت کہتے ہیں یہ رجز ہے پھر چونکہ بغیر (شعر کہنے کے) قصد کے اس کا آپ سے صدور ہوا لہذا شعر نہ کہلائے گا۔

- 6147حَدَّثَنَا ابْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا ابْنُ مَهْدِيٍّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ حَدَّثَنَا أَبُو سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَؓ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَصْدَقُ كَلِمَةٍ قَالَهَا الشَّاعِرُ كَلِمَةُ لَبِيدٍ أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللّٰهَ بَاطِلُ وَكَادَ أُمَيَّةُ بْنُ أَبِي الصَّلْتِ أَنْ يُسْلِمَ
(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۵۵۰) .طرفاه 3841، - 6489

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (أيام الجاهلية) میں اس کی شرح گزری ہے۔ (عن أبي سلمة عن أبي هريرة) زائدہ بن قدامہ کی عبد الملک بن عمیر عن موسی بن طلحہ عن ابو ہریرہ سے روایت میں: (ثم تمثل أوله و ترك آخره) (كلمة لبيد) کے بعد ہے، مسلم نے ایک اور طریق کے ساتھ زائدہ سے سفیان اور ان کے متابعین کی مثل ہی نقل کیا اور یہی محفوظ ہے۔

- 6148حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا حَاتِمُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْأَكْوَعِ قَالَ خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللّٰهِ ﷺ إِلَى خَيْبَرَ فَسِرْنَا لَيْلًا فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ لِعَامِرِ بْنِ الْأَكْوَعِ أَلَا تُسْمِعُنَا مِنْ هُنَيْهَاتِكَ قَالَ وَكَانَ عَامِرٌ رَجُلًا شَاعِرًا فَنَزَلَ يَحْدُو بِالْقَوْمِ يَقُولُ: اللّٰهُمَّ لَوْلَا أَنْتَ مَا اهْتَدَيْنَا وَلَا تَصَدَّقْنَا وَلَا صَلَّيْنَا فَاغْفِرْ فِدَاءٌ لَكَ مَا اقْتَفَيْنَا وَثَبِّتِ الْأَقْدَامَ إِنْ لَاقَيْنَا وَأَلْقِيَنْ سَكِينَةً عَلَيْنَا إِنَّا إِذَا صِيحَ بِنَا أَتَيْنَا وَبِالصِّيَاحِ عَوَّلُوا عَلَيْنَا ، فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ مَنْ هَذَا السَّائِقُ

قَالُوا عَامِرُ بْنُ الْأَكْوَعِ فَقَالَ يَرْحَمُهُ اللَّهُ فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ وَجَبَتْ يَا نَبِيَّ اللَّهِ لَوْ أَمْتَعْتَنَا بِهِ قَالَ فَأَتَيْنَا خَيْبَرَ فَحَاصَرْنَاهُمْ حَتَّى أَصَابَتْنَا مَخْمَصَةٌ شَدِيدَةٌ ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ فَتَحَهَا عَلَيْهِمْ فَلَمَّا أَمْسَى النَّاسُ الْيَوْمَ الَّذِي فُتِحَتْ عَلَيْهِمْ أَوْقَدُوا نِيرَانًا كَثِيرَةً فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا هَذِهِ النِّيرَانُ عَلَى أَيِّ شَيْءٍ تُوقِدُونَ قَالُوا عَلَى لَحْمٍ قَالَ عَلَى أَيِّ لَحْمٍ قَالُوا عَلَى لَحْمِ حُمُرٍ إِنْسِيَّةٍ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَهْرِقُوهَا وَاكْسِرُوهَا فَقَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَوْ نُهَرِيقُهَا وَنَغْسِلُهَا قَالَ أَوْ ذَاكَ فَلَمَّا تَصَافَّ الْقَوْمُ كَانَ سَيْفُ عَامِرٍ فِيهِ قِصَرٌ فَتَنَاوَلَ بِهِ يَهُودِيًّا لِيَضْرِبَهُ وَيَرْجِعُ ذُبَابُ سَيْفِهِ فَأَصَابَ رُكْبَةَ عَامِرٍ فَمَاتَ مِنْهُ فَلَمَّا قَفَلُوا قَالَ سَلَمَةُ رَآنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ شَاحِبًا فَقَالَ لِي مَا لَكَ فَقُلْتُ فِدًى لَكَ أَبِي وَأُمِّي زَعَمُوا أَنَّ عَامِرًا حَبِطَ عَمَلُهُ قَالَ مَنْ قَالَهُ قُلْتُ قَالَهُ فُلَانٌ وَفُلَانٌ وَفُلَانٌ وَأُسَيْدُ بْنُ الْحُضَيْرِ الْأَنْصَارِيُّ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كَذَبَ مَنْ قَالَهُ إِنَّ لَهُ لَأَجْرَيْنِ وَجَمَعَ بَيْنَ إِصْبَعَيْهِ إِنَّهُ لَجَاهِدٌ مُجَاهِدٌ قَلَّ عَرَبِيٌّ نَشَأَ بِهَا مِثْلَهُ

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۶۶۹ اور جلد۶ ص:۲۳۲) .أطرافه 2477، 4196، 5497، 6331، - 6891

کتاب المغازی کے باب (غزوۃ خیبر) میں اس کی شرح گزری۔ (فنزل یجدو الخ) سے غرضِ ترجمہ ہے کیونکہ یہ لفظ شعر، رجز اور حداء پر مشتمل ہے اس سے یہ بھی ماخوذ ہوا کہ رجز شعر کی ہی ایک قسم ہے (بعض ناقدینِ فن اسے غیرِ شعر قرار دیتے تھے) (اللھم لولا أنت ما اھتدینا) کی بابت ابن تین کہتے ہیں یہ نہ شعر ہے اور نہ رجز کیونکہ وزن پر پورا نہیں اترتا، مگر ان کی بات درست نہیں بلکہ یہ رجز موزوں ہے البتہ شروع میں سببِ خفیف کا اضافہ کر دیا (فن شعر کی اصطلاح میں) اسے خرم کہتے ہیں۔ (فاغفر فداء لك الخ) فداء کسرِ فاء کے ساتھ ہے اور مدمنون ہے بعض نے قصر کے ساتھ کہا، حرفِ جر کے ساتھ اس کا اتصال مشروط ہے جیسا کہ یہاں ہے، یہ بات ابن تین نے لکھی مازری کہتے ہیں یہ نہیں کہا جاتا :(لله فداء لك) کیونکہ یہ ایسا جملہ ہے جو کسی کو کوئی ناگوار صورتحال پیش آنے کی توقع کے وقت کہا جاتا ہے تو کوئی اور شخص پسند کرتا ہے کہ اس کی بجائے وہ اس کا شکار ہو جائے، گویا اپنے آپکو اس پر فدا ہونے کیلئے پیش کرتا ہے (جیسے جب نبی اکرم خیبر سے واپسی پر سواری سے گر پڑے تھے تو حضرت ابوطلحہ نے کہا تھا: جعلنی الله فداء ك) تو یہ یا تو رضا سے مجاز ہے گویا کہتا ہے میری جان تمہاری رضا کیلئے مبذول (یعنی وقف) رہے، یہ جملہ سامعِ کلام کیلئے خطاباً واقع ہے، غزوہ خیبر کے باب میں اس کی ایک اور توجیہ بھی گزری ہے، ابن بطال کہتے ہیں اس کا معنی ہے ہمارے گناہوں کی مغفرت فرما اور (فداء لك) دعا ہے ای (افدنا من عذابك علی ما اقترفنا من ذنوبنا) ہے گویا کہا ہماری مغفرت فرما اور: (و افدِنا منك فداءً لك أي مِن عند ك فلا تُعاقِبْنا به) (یعنی اپنی طرف سے ہی ہمارے ارتکاب کردہ گناہوں کا فدیہ دے دے اور ہماری ان کے سبب پکڑ نہ فرما) اس کا حاصل یہ ہے کہ لام کو برائے تبیین بنایا ہے جیسے (هَيْتَ لَكَ) میں، حدی خوانی کے جواز سے (غناء الركبان) (یعنی سواروں کے نغمے) کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے جسے نصب کہتے ہیں یہ نشید (

لیعنی ترانہ) کی ایک قسم ہے ایسی آواز کے ساتھ جس میں تمطیط ہو (یعنی کھینچ کے اور لمبا کر کے پڑھنا) بعض لوگوں نے افراط سے کام لیا اور مطلق غناء کے جواز پر اس کے ساتھ استدلال کیا ایسے الحان کے ساتھ جن پر موسیقی مشتمل ہوتی ہے، یہ محلِ نظر ہے، ماوردی کے بقول اس ضمن میں اختلاف ہے ایک قوم نے مطلقا اباحت قرار دی کچھ دیگر نے مطلقا منع قرار دیا مالک اور شافعی سے اصح القولین کراہت کا ہے ابوحنیفہ سے منع منقول ہے اسی طرح اکثر حنابلہ سے بھی، ابن طاہر نے کتاب السماع میں کثیر صحابہ سے جواز نقل کیا لیکن اس بارہ میں ماسوائے مشار الیہ نصب کے کوئی چیز ثابت نہیں، ابن عبد البر لکھتے ہیں غنائے ممنوع جس میں تمطیط اور طرب کے طلب میں وزنِ شعری کا اِفساد اور مذاہبِ عرب (یعنی اسالیبِ عرب) سے خروج ہو، رخصت صرف نوعِ اول میں وارد ہے نہ کہ الحانِ عجم میں، ماوردی کہتے ہیں اہلِ حجاز ہمیشہ سے بغیر کسی نکیر کے اس بابت رخصت دیتے ہیں مگر دو حالتوں میں : ایک یہ کہ اس کا اِکثار ہو اور یہ کہ ساتھ میں (ما یمنعه منه) ہو، اباحت کے قائلین نے اس باعث رخصت قرار دی کہ اس میں ترویحِ نفس ہے اگر اس غرض سے یہ کیا کہ طاعت پر قوی ہو تب تو وہ مطیع ہے اگر معصیت پر قوی ہونے کی غرض سے کیا تب وہ عاصی ہے بصورت دیگر یہ باغات میں بقصدِ سیر جانے یا تفرُّج علی مارۃ (یعنی آس پاس کی رونق دیکھ دیکھ دل بہلانا) کی مانند ہی ہے غزالی نے استدلال میں اطناب سے کام لیا، ان کی کلام کا ماحصل یہ ہے کہ رجز و شعر کے ساتھ حدی خوانی نبی اکرم کی موجودی میں کی جاتی رہی بسا اوقات آپ خود اس کی طلب کرتے تھے، یہ صرف اشعار ہیں (اور وہ بھی پاکیزہ معانی و موضوعات پر مشتمل، یاد رہے کہ مذکورہ ساری بحث بغیر آلاتِ موسیقی کے اشعار پڑھنے، گنگنانے، طرز سے پڑھنے اور سننے کے بارہ میں ہے آلاتِ موسیقی کے ساتھ سننے اور سنانے کے منع ہونے میں کوئی اختلاف نہیں) جو اصواتِ طیبہ اور الحانِ موزونہ کے ساتھ موزوں کئے گئے ہیں اسی طرح غناء کا معاملہ ہے، وہ بھی موزون اشعار ہیں جو مستلذ اصوات اور موزون الحان کے ساتھ پیش کئے جاتے ہیں، حلیمی نے اس صورت میں جواز قرار دیا کہ کسی ماہر اور طبیبِ عدل نے کسی کی بیماری کا یہی علاج بتلایا ہو۔

- 6149 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ؓ قَالَ أَتَى النَّبِيُّ ﷺ عَلَى بَعْضِ نِسَائِهِ وَمَعَهُنَّ أُمُّ سُلَيْمٍ فَقَالَ وَيْحَكَ يَا أَنْجَشَةُ رُوَيْدَكَ سَوْقًا بِالْقَوَارِيرِ قَالَ أَبُو قِلَابَةَ فَتَكَلَّمَ النَّبِيُّ ﷺ بِكَلِمَةٍ لَوْ تَكَلَّمَ بَعْضُكُمْ لَعِبْتُمُوهَا عَلَيْهِ قَوْلُهُ سَوْقَكَ بِالْقَوَارِيرِ .

أطرافه 6161، 6202، 6209، 6210، - 6211

ترجمہ: حضرت انسؓ کا بیان ہے کہ نبی پاک اپنی بعض ازواج کے پاس آئے ام سلیم (حضرت انس کی والدہ) بھی وہاں موجود تھیں تو کہا اے انجشہ ان کانچ کی بنی عورتوں کی سواریاں آہستہ روی سے چلاؤ۔

اسماعیل سے ابن علیہ اور ایوب سے مراد سختیانی ہیں۔ (علی بعض نساء د) باب (المعاریض) میں حماد بن زید عن ایوب کی روایت میں آئے گا کہ نبی اکرم ایک سفر میں تھے، شعبہ عن ثابت عن انس کی روایت میں ہے کہ اپنی منزل میں تھے کہ کسی نے حدی خوانی شروع کی، یہ باب المعاریض میں آئے گی اسے نسائی اور اسماعیلی نے شعبہ کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (

و كان معهم سائقٌ و حادٍ) طیالسی کی حماد بن سلمہ عن ثابت عن انس سے روایت میں ہے کہ انجشہ عورتوں اور براء بن مالک مردوں کی سواریوں کیلئے حدی خوانی کرتے تھے، اسے ابوعوانہ نے عفان عن حماد کے طریق سے تخریج کیا، قتادہ عن انس کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم کا انجشہ نامی ایک حدی خواں تھا جو حسنِ صوت سے متصف تھا آگے باب المعاریض میں ذکر ہوگا اسی طرح روایتِ وہب میں کہ نبی اکرم کا غلام انجشہ خواتین کے اونٹ ہانکا کرتا تھا حمید عن انس کی روایت میں ہے (ایک دفعہ) تیز رفتاری سے اونٹوں کو چلایا، اسے احمد نے ابن عدی عنہ سے نقل کیا، حماد بن سلمہ عن انس کی روایت میں ہے: (فإذا أعنقت الإبل) ای أسرعت، عنق کی تفسیر کتاب الحج میں گزری ہے۔

(و معهن أم سليم) حارث کے ہاں حمید عن انس کی روایت میں ہے: (و كان يحدو بأمهات المؤمنين و نسائهم) بیس ابواب کے بعد وہب عن ایوب کی روایت میں آئے گا: (كانت أم سليم في الثقل) (يعنى ام سليم سامان كے ساته تهيں) مسلم کے ہاں سلیمان تیمی عن انس کی روایت میں ہے کہ ام سلیم ازواج مطہرات کے ہمراہ تھیں، اسے یزید بن زریع عنہ سے تخریج کیا نسائی نے اسے زہیر اور رامہرمزی نے الامثال میں حماد بن سلمہ کلاہما عن سلیمان سے نقل کیا انہوں (عن أنس عن أم سليم) ذکر کیا تو اسے ام سلیم کی مسند سے کر دیا مگر اول ہی محفوظ ہے عیاض ناقل ہیں کہ مسلم کے نسخۂ سمرقندی میں بجائے (أم سليم) کے (أم سلمة) ہے، کہتے ہیں دوسری روایت کے مذکور الفاظ: (مع نساء النبي) سے مترشح ہے کہ وہ آپ کی ازواج میں سے نہ تھیں (یعنی ام سلمہ نہ تھیں) بقول ابن حجر روایات اس بارے متضافر ہیں کہ یہ ام سلیم تھیں لہذا اس مشار الیہ روایت میں (أم سلمه) تصحیف ہے۔

(ويحك يا أنجشة) مسلم کی حماد سے روایت میں ہے کہ وہ غلامِ اسود تھا، وہب کی روایت میں (يا أنجش) ہے ترخیم پر، بلاذری لکھتے ہیں یہ حبشی غلام تھا ابو ماریہ کنیت تھی طبرانی نے حدیثِ واثلہ سے نقل کیا کہ یہ بھی ان مخنثین میں شامل تھا جنہیں (بعد ازاں) نبی اکرم نے مدینہ سے جلاوطن کر دیا تھا۔ (رويدك) اکثر نے یہی نقل کیا، تیمی نے (رويداً) ذکر کیا، شعبہ کی روایت میں ہے: (ارفق) حمید کی روایت میں ہے: (رويدك ارفق) یہ جزء الانصاری میں حمید سے مروی ہے اسے حارث نے عبداللہ بن بکر عن حمید سے: (كذلك سوقك) کے الفاظ سے نقل کیا، یہ بمعنی (كفاك) ہے عیاض کہتے ہیں (رويداً) اس طور سے منصوب ہے کہ یہ محذوف کی صفت ہے جس پر یہ لفظ دال ہے ای (سُقْ سَوْقا رويداً) أو (أُحْدُ حَدْوا رويداً) (یعنی نرمی اور آہستگی سے ہانکو) یا علی المصدر منصوب ہے ای (أَرْوِدْ رويداً) مثل (ارفق رِفقا) يا على الحال اى (سِرْ رويداً) یا (رويدك) منصوب علی الاغراء ہے یا یہ فعلِ مضمر کا مفعول ہے ای (اِلْزَمْ رِفْقَك) راغب لکھتے ہیں رويدا أَرْوَدَ يُرْوِدُ سے ہے (أمهل يمهل) کے ہم وزن و ہم معنی، یہ رَوْد سے ہے جو (الترَدُّد في طلب الشيء برفق) ہے (یعنی نرم روی سے کسی چیز کی طلب میں تردد کرنا)، (رادَ) اور (اِرْتَاد) ، رائد طالب الکلأ کو کہتے ہیں (یعنی گھاس کی تلاش میں جو بھیجا جاتا تھا) کہا جاتا ہے: (رادتِ المرأةُ إذا مَشَتْ علىٰ هِينتها) (یعنی جب نرم روی سے چلے) رامہرمزی لکھتے ہیں روید رود کی تصغیر ہے جو فعل الرائد کا مصدر ہے جو کسی چیز کی طلب و تلاش میں بھیجا جائے، مہملہ کے معنی میں مصغرا ہی استعمال کیا جاتا ہے، کہتے ہیں صاحب العین (یعنی خلیل) نے ذکر کیا ہے کہ

جب اس کے ساتھ ترویدفی الوعید (یعنی دھمکی آمیز لہجہ میں) کا معنی مراد ہو تو منون نہیں پڑھا جاتا سہیلی کہتے ہیں رویدا بمعنی (ارفق) ہے، تصغیر کی شکل میں اس لئے استعمال کیا کہ تقلیل مراد تھی ای :(ارفق قلیلا) (تھوڑی نرمی برتو) کبھی یہ تصغیر الرخم سے ہوتا ہے وہ یہ کہ حروف زوائد کے بعد اسم مصغر کیا جائے جیسے اسود میں سوید کہتے ہیں اسی طرح أرْوِدْ میں روید کہا۔

(سوقك) اکثر کے ہاں یہی ہے حمید کی روایت میں (سیرك) ہے یہ علی نزع الخافض منصوب ہے ای (ارفق فی سوقك) یا (سُقْهُنَّ کسوقك) قرطبی المفہم میں کہتے ہیں :(رویداً أی ارفق) اور (سوقك) اس کا مفعول بہ ہے، مسلم کی روایت میں (سوقا) ہے اسی طرح اسماعیلی کی شعبہ سے روایت میں بھی، یہ منصوب علی الاغراء یا علی المصدر ہے، ابن الصائغ المتاخر کی تحریر میں پڑھا کہ رویدک یا مصدر ہے اور کاف محلِ جر میں یا اسم فعل ہے اور کاف حرفِ خطاب ! اور (سوقك) دونوں وجہ پر منصوب ہے، اس سے مراد (حدوك) ہے سبب پر مسبب کے اسم کا اطلاق کیا، ابن مالک کہتے ہیں رویدک اسم فعل ہے بمعنی (أرْوِدْ أی أمْهِلْ) کاف حرفِ خطاب ہے اور اسکے دال کی فتحہ بنائیہ ہے (یعنی یہ مبنی علی الفتح ہے) تم رویدک کو کاف کی طرف مصدرِ مضاف بھی کر سکتے ہو اس کا ناصب (سوقك) ہوگا تب اس کے دال کی فتحہ اعرابی ہوگی، ابو البقاء کہتے ہیں وجہِ اعرابی یہ ہے کہ رویداً کے ساتھ یہ منصوب ہے تقدیرِ کلام ہے (أمهل سوقك) کاف حرفِ خطاب ہے اسم نہیں، رویداً ایک مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے۔

(بالقوارير) ہشام عن قتادہ کی روایت میں ہے :(رويدك سوقك ولا تَكْسِرِ القوارير) حماد نے ایوب سے اپنی روایت میں ابو قلابہ کا یہ قول بھی مزاد کیا :(يعني النساء) ہمام عن قتادہ کی روایت میں ہے :(ولا تكسر القوارير قال قتادة يعني ضعفة النساء) قواریر قارورۃ کی جمع ہے یہ زجاجہ (یعنی جام جو شیشہ سے بنا ہوتا تھا) ہے وجہِ تسمیہ یہ ہے کہ مشروب کا اس میں استقرار ہے، رامہرمزی کہتے ہیں اس کے ساتھ خواتین سے کنایہ کیا ان کی رقت اور نقل و حرکت میں ان کے ضعف کی وجہ سے، عورتوں کو قواریر کے ساتھ رقت، لطافت اور ضعفِ بنیت میں تشبیہ دی، بعض نے یہ معنی کیا کہ اونٹوں کو اس طرح چلاؤ جیسے تب چلاتے اگر ان پر قواریر رکھے ہوتے، دیگر نے کہا رضا سے ان کے سرعتِ انقلاب اور ان کی قلتِ وفاء کے سبب انہیں قواریر سے تشبیہ دی چونکہ شیشے کے بنے جام وغیرہ بھی بسرعت ٹوٹ جاتے ہیں اور دباؤ برداشت نہیں کر سکتے، شعراء کے ہاں بھی اس کا استعمال ہے مثلاً بشار (دورِ عباسی کا مشہور نابینا شاعر) کہتا ہے :(ارفق بعمرو إذا حركت نسبته فإنه عربيٌّ مِن قوارير)، ابو قلابہ کہتے ہیں تو نبی اکرم نے ایسا جملہ بولا اگر تمہارا بعض بولے تو تم معیب قرار دو، داؤدی کہتے ہیں یہ بات انہوں نے اہلِ عراق سے مخاطب ہو کر کہی تھی کہ ان کی عادت تھی کہ تکلف سے کام لیتے اور باطل کے ساتھ حق کا معارضہ کرتے تھے، کرمانی لکھتے ہیں شائد ان کی نظر اس طرف گئی کہ استعارہ میں شرط ہے کہ وجہِ شبہ جلی ہو جبکہ قارورہ اور عورت کے مابین وجہِ تشبیہ دونوں کی ذات کی حیثیت سے ظاہر ہے لیکن حق یہ ہے کہ یہ کلام غایتِ حسن میں اور عیب سے سالم ہے، استعارہ میں لازم نہیں کہ وجہِ شبہ کا جلاء ان کی ذات کی جہت سے ہو بلکہ اس جلاء کا قرائنِ حاصلہ سے ہونا بھی کافی ہے اور یہاں ایسا ہی ہے، کہتے ہیں محتمل ہے کہ ابو قلابہ کی بات کا مطلب یہ ہو کہ یہ استعارہ آنجناب جیسے بلیغ انسان ہی سے ممکن الصدور تھا اگر کسی اور سے جس کیلئے کوئی بلاغت نہیں اس کا صدور ہوا ہوتا تو تم اسے معیب کہتے، کہتے ہیں یہی مفہوم ابو قلابہ کی شخصیت کے شایانِ شان ہے بقول ابن حجر داؤدی نے جو بات کہی وہ بعید نہیں لیکن مراد ایسا شخص جو تنطع فی العبارت کرتا

ہے اور ان الفاظ سے اجتناب کرتا ہے جو ہزل کی کسی شیٔ پر مشتمل ہوتے ہیں، اس کی نظیر شداد بن اوس صحابی کا اپنے غلام سے یہ کہنا ہے: (ائتنا بسفرۃ نَعْبَث بھا) (یعنی سفری تھیلا لاؤ کچھ موج میلہ کرلیں یعنی کھا پی لیں) تو اس جملہ کی بھی نکیر کی گئی، اسے احمد وطبرانی نے نقل کیا، خطابی کہتے ہیں انجشہ اسود تھا اسکے اونٹ ہانکنے میں عنف (یعنی سختی) تھا تو نبی اکرم نے حکم دیا کہ سواریوں کے ساتھ نرمی برتے (گویا قواریر سے اشارہ خواتین کی طرف نہیں بلکہ ان اونٹنیوں کی طرف تھا) کسی نے (اس انداز بیاں سے ظاہر ہوا کہ یہ معنی مستحسن واقرب نہیں) یہ معنی بھی بیان کیا کہ وہ اچھی آواز والا تھا تو آپ نے مکروہ سمجھا کہ عورتیں اس کی حدی خوانی سنیں کیونکہ اچھی آواز دلوں میں تحریک پیدا کرتی ہے تو عورتوں کے ضعفِ عزائم اور ان میں آواز کی سرعتِ تاثیر کو قواریر کے ساتھ تشبیہہ دی جو سرعت سے ٹوٹ جاتے ہیں، ابن بطال نے اول معنی پر جزم کیا اور لکھا قواریر ان خواتین سے کنایہ ہے جو ان اونٹوں پر سوار تھیں تو حدی خواں کو حکم دیا کہ وہ رفق فی الحداء سے کام لے کیونکہ وہ سواریوں کو تیز رفتاری سے چلانے کے لئے زور وشور سے حدی خوانی کر رہا تھا تو اس سرعت کے سبب خطرہ تھا کہ عورتیں کہیں گر نہ پڑیں جبکہ آہستگی اور نرمی کے ساتھ چلنے کی صورت میں ایسا کوئی خطرہ نہ تھا، کہتے یہ بدیع استعارہ ہے کیونکہ قواریر ٹوٹنے میں اسرع شیٔ ہیں تو اس کنایہ کی رفق بالنساء پر تحریض میں وہ تاثیر ہے جو حقیقت کا اسلوب استعمال کرنے کی نہ ہوتی مثلا اگر کہا جاتا: (ارفق بالنساء) طیبی کہتے ہیں یہ استعارہ ہے کیونکہ مشبہ بہ غیر مذکور ہے اور قرینہ حالیہ ہے نہ کہ مقالیہ اور لفظِ کسر اس کے لئے ترشیح ہے، ابو عبید ہروی نے ثانی پر جزم کیا، کہتے ہیں عورتوں کو ان کے ضعفِ عزائم کے باعث قواریر کے ساتھ تشبیہہ دی اور قواریر بسرعت ٹوٹ جاتے ہیں تو ان کے ان اشعار کے سماع سے آنجناب کو ڈر ہوا کہ ان کے قلوب میں کوئی تحریک پیدا ہو جائے تو اسے حدی خوانی سے روک دیا، عیاض نے بھی ثانی کو ترجیح دی اور کہا یہی اشبہ بالمساق ہے اسی پر ابو قلابہ کی کلام دال ہے وگرنہ اگر سقوط کو کسر کے ساتھ تعبیر کرتے تو کسی کو اعتراض نہ ہوتا قرطبی نے المفہم میں دونوں معانی مجوز کئے، لکھتے ہیں ان کی سرعتِ تاثر اور عدم تجلُد کے باعث انہیں قواریر کے ساتھ تشبیہہ دی تو تیز رفتاری سے اونٹوں کے چلنے میں ان کے سرعتِ سقوط کا خطرہ محسوس فرمایا یا اس وجہ سے انہیں پہنچنے والی تکلیف واضطراب سے یا ان پر ان اشعار کے سماع سے فتنہ کا اندیشہ ہوا، بقول ابن حجر بخاری کے ہاں بھی راجح یہی ثانی ہے تبھی اس حدیث کو باب المعاریض میں بھی نقل کیا ہے، اگر معنائے اول مراد ہوتا تو قواریر کے لفظ میں کوئی تعریض نہ ہوتی۔

علامہ انور (رویدك سوقك بالقواریر) کے بارہ میں کہتے ہیں یعنی (أمہلْ) اور سواریوں کو اس طرح چلاؤ جیسے تب چلاتے اگر ان پر قواریر لدے ہوتے، اس کی مراد میں یہ بھی کہا گیا کہ قواریر سے مراد خواتین ہیں تو جیسے شیشے کے برتن معمولی سی ٹھوکر سے ٹوٹ جاتے ہیں اسی طرح خواتین کے دل بھی ادنی شیٔ سے متاثر ہو جاتے ہیں تو تم اگر اچھی آواز والے ہو تو انہیں اپنی آواز نہ سناؤ تا کہ ان کے قلوب مفتتن نہ ہوں، کہتے ہیں ان تشبیہات میں کوئی حرج نہیں اگر یہ کسی حقیقت سے کاشف ہیں، اس کا مثل تفتازانی کے لئے واقع ہوا جب اثنائے درس کوئی اعرابی غلطی کی جس پر لڑکے پڑھنے والے پر ہنسنے لگے تو وہ قاری متحیر ہوا اسے اپنے غلط پڑھنے کا احساس نہ ہوا تھا تو علامہ نے اپنی ایک آنکھ کا اغماض کر کے اشارہ دیا کہ: (أنِ اضمُم العین) (یعنی عین پر ضمہ پڑھو)، (قُلْ عَرَبِیٌّ نَشَأَ بھا) یعنی جزیرۃ العرب میں۔

- 91 باب هِجَاءِ الْمُشْرِكِينَ (مشرکین کی ہجو)

ہجاء اور ہجو ہم معنی ہیں کہا جاتا ہے:(ھجوتہ) ھجیتہ نہیں کہا جاتا، اس ترجمہ کے ساتھ اشارہ کیا ہے کہ کچھ اشعار مستحب ہو سکتے ہیں احمد، ابو داؤد اور نسائی۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، نے حضرت انس سے مرفوعا روایت کیا:(جاھدوا المشرکین بألسنتکم) مناقب قریش میں اس بارے حضرت کعب بن مالک وغیرہ کی روایات کی طرف اشارہ گزرا، طبرانی کے ہاں حضرت عمار بن یاسر سے روایت میں ہے کہ جب مشرکین کے شعراء نے ہماری ہجو کہی تو نبی اکرم نے ہمیں فرمایا تم بھی وہی کچھ کہو جو وہ کہتے ہیں، کہتے ہیں ہم اپنے اشعار اہلِ مدینہ کی لونڈیوں کو سکھلا دیتے تھے، اس کے تحت پانچ احادیث لائے ہیں۔

- 6150حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدَةُ أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ ؓ قَالَتِ اسْتَأْذَنَ حَسَّانُ بْنُ ثَابِتٍ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي هِجَاءِ الْمُشْرِكِينَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَكَيْفَ بِنَسَبِي فَقَالَ حَسَّانُ لَأَسُلَّنَّكَ مِنْهُمْ كَمَا تُسَلُّ الشَّعَرَةُ مِنَ الْعَجِينِ وَعَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ ذَهَبْتُ أَسُبُّ حَسَّانَ عِنْدَ عَائِشَةَ فَقَالَتْ لاَ تَسُبُّهُ فَإِنَّهُ كَانَ يُنَافِحُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ .

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۲۶۲) طرفاہ 3531، 4145

شیخِ بخاری ابن سلام ہیں ابوعلی بن سکن نے نسبت ذکر کی ہے بخاری نے بھی الادب المفرد میں اس کی تصریح کی، عبدہ سے مراد ابن سلیمان ہیں، یہ مناقبِ قریش میں مشروحا گزری ہے۔(استأذن حسان) مرسل طریق میں اس کا بیان وسبب بھی مذکور ہے چنانچہ ابن وہب نے اپنی جامع میں اور عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں ابن سیرین سے روایت کیا کہتے ہیں مشرکین کے ایک گروہ نے نبی اکرم اور صحابہ کرام کی ہجو کی مہاجرین نے عرض کی یارسول اللہ کیا آپ علی کو حکم نہ دیں گے کہ ان لوگوں کی (جوابی) ہجو کیں؟ فرمایا وہ قوم جنہوں نے اپنے ہاتھوں کے ساتھ نصرت کی ہے وہی زیادہ حق دار ہیں کہ اپنی زبانوں کے ساتھ بھی نصرت کریں اس پر انصار نے (ایک دوسرے سے) کہا واللہ آپ کا اشارہ ہماری طرف ہے، تو حضرت حسان کو پیغام بھیجا وہ آئے اور کہا یارسول اللہ اس ذات کی قسم جس نے آپ کو حق کے ساتھ مبعوث کیا ہے مجھے پسند نہیں کہ میری اس زبان کے عوض میرے لئے صنعاء وبصری کی درمیانی جگہ ہو، فرمایا تمہی اس کام کیلئے ہو، کہنے لگے قریش کے بارہ میں زیادہ نہیں جانتا ہوں تو آپ نے حضرت ابوبکر سے فرمایا حسان کو ان کی بابت بتلاؤ اور ان کے عیوب سے انہیں آگاہ کرو، اس کا کچھ حصہ موصولا حضرت عائشہ کے حوالے سے گزرا ہے مسلم نے بھی اسے نقل کیا۔

(لأسلنك) یعنی آپ کے نسب کو ان کے ہجوم (شائد یہ ہجو ہو، ہجوم بھی قابلِ توجیہہ ہے یعنی حملہ) سے ایسے نکالوں گا کہ آپ کے نسب سے کوئی شیئ باقی نہ رہے گی جو ان کی ہجو کا نشانہ بن سکے جیسے بال جب گوندھے آٹے سے نکالا جائے تو اس پر کچھ بھی آٹا لگا ہوا نہیں ہوتا، اس سے مشرکین کی ہجوگوئی کا جواب دینے کا جواز ملا، یہ انہیں گالی دینے کی مطلق نہی کے معارض نہیں تا کہ وہ بھی مسلمانوں کو سب وشتم کا نشانہ نہ بنائیں کیونکہ وہ اس امر پر محمول ہے کہ پہل نہ کی جائے۔

- 6151حَدَّثَنَا أَصْبَغُ قَالَ أَخْبَرَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ

أَنَّ الْهَيْثَمَ بْنَ أَبِي سِنَانٍ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ فِي قَصَصِهِ يَذْكُرُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِنَّ أَخًا لَكُمْ لَا يَقُولُ الرَّفَثَ يَعْنِي بِذَاكَ ابْنَ رَوَاحَةَ قَالَ: فِينَا رَسُولُ اللَّهِ يَتْلُو كِتَابَهُ إِذَا انْشَقَّ مَعْرُوفٌ مِنَ الْفَجْرِ سَاطِعُ أَرَانَا الْهُدَى بَعْدَ الْعَمَى فَقُلُوبُنَا بِهِ مُوقِنَاتٌ أَنَّ مَا قَالَ وَاقِعُ يَبِيتُ يُجَافِي جَنْبَهُ عَنْ فِرَاشِهِ إِذَا اسْتَثْقَلَتْ بِالْكَافِرِينَ الْمَضَاجِعُ ، تَابَعَهُ عُقَيْلٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَقَالَ الزُّبَيْدِيُّ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَعِيدٍ وَالْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ .

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۱۷) طرفه - 1155

یہ اواخر کتاب الصلاۃ کے باب (قیام اللیل) میں مشروحاً گزری ہے وہیں عقیل کی روایتِ متابعت اور اس کے واصل کا ذکر ہوا تھا، ابن بطال لکھتے ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ شعر اگر اللہ کے اور اعمالِ صالحہ کے ذکر پر مشتمل ہو تو وہ حسن ہے یہ اس شعر کے زمرہ میں شامل نہیں جس کی مذمت وارد ہوئی ہے کرمانی کہتے ہیں پہلے شعر میں آپ کے علم، دوسرے میں آپ کے عمل اور تیسرے میں دوسروں کو آپ کے کامل بنانے کی طرف اشارہ ہے تو آپ کامل و مکمل ہیں، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں سب کے ہاں تیسرے شعر میں (بالکافرین) ہے مگر نسخۂ کشمیہنی میں اس کی بجائے (بالمشرکین) ہے اسی طرح عیاض مدعی ہیں کہ ابو ذر کے نسخہ میں بجائے (استثقلت) کے (استقلت) ہے کہتے ہیں یہ روایت اور نظم و معنی کے لحاظ سے فاسد ہے بقول ابن حجر ہمارے پاس موجود نسخۂ ابو ذر میں یہ لفظ باقیوں کی طرح ہی ہے بظاہر کسی نے اصلاح کر دی۔

- 6152حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ ح وَحَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي أَخِي عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَتِيقٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ أَنَّهُ سَمِعَ حَسَّانَ بْنَ ثَابِتٍ الْأَنْصَارِيَّ يَسْتَشْهِدُ أَبَا هُرَيْرَةَ فَيَقُولُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ نَشَدْتُكَ بِاللَّهِ هَلْ سَمِعْتَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ يَا حَسَّانُ أَجِبْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ اللَّهُمَّ أَيِّدْهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ نَعَمْ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۱۳۷) .طرفاه 453، - 3212

دوسرے طریق کے شیخ بخاری اسماعیل بن ابو اویس ہیں ان کے بھائی ابو بکر تھے جن کا نام عبد الحمید تھا سلیمان، ابن بلال اور محمد بن ابو عتیق، سے مراد محمد بن عبد اللہ بن محمد بن عبد الرحمٰن بن ابو بکر صدیق ہیں ابو عتیق انکے دادا محمد کی کنیت تھی شعیب کی روایت علیحدہ سے بھی اوائل الصلاۃ کے باب (الشعر فی المسجد) میں گزری ہے وہاں (أنشدك الله سمعت) تھا باقی سیاق ایک جیسا ہے وہیں زہری پر اس حدیث میں موجود اختلاف اور تطبیق کا ذکر بھی ہوا تھا حضرت ابو ہریرہ کے جواب (نعم) سے یہ مستفاد ہوا کہ اس صیغہ کے ساتھ بھی تحملِ حدیث مشروع ہے مزی نے اطراف میں اس حدیث کو مسندِ حسان میں شمار کیا ہے مگر یہ مسندِ ابی ہریرہ ہونے میں صریح ہے بہر حال مسندِ حسان سے ہونا بھی محتمل ہے۔

- 6153حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَدِيِّ بْنِ ثَابِتٍ عَنِ الْبَرَاءِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِحَسَّانَ اهْجُهُمْ أَوْ قَالَ هَاجِهِمْ وَجِبْرِيلُ مَعَكَ

.(سابقہ حوالہ) أطرافه 3213، 4123، 4124 -

(قال لحسان) اکثر اصحابِ شعبہ نے یہی روایت کیا انہوں نے اس میں: (عن البراء عن حسان) ذکر کیا گویا اسے مسندِ حسان سے کر دیا، اسے نسائی نے تخریج کیا ہے بدء الخلق کے باب الملائکۃ میں اسے میں نے ترمذی کی طرف منسوب کر دیا تھا المغازی کے باب (غزوة بني قريظة) میں وہ وقت بھی مذکور ہوا تھا جب نبی اکرم نے یہ بات حضرت حسان سے کہی تھی۔

- 92 باب مَا يُكْرَهُ أَنْ يَكُونَ الْغَالِبُ عَلَى الإِنْسَانِ الشِّعْرُ حَتَّى يَصُدَّهُ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَالْعِلْمِ وَالْقُرْآنِ

(ہر وقت کی شعر گوئی مکروہ ہے جو ذکر و علم اور قرآن سے روکے)

(حتى يصده عن ذكر الخ) بخاری اس پر محمول کرنے میں ابو عبید کے متابع ہیں آگے اس کا ذکر ہوگا اس کی توجیہہ یہ ہے کہ اگر ذم و ہجو برائے امتلاء ہے جس میں کسی غیر کیلئے کچھ باقی نہیں رہتا، تو یہ اس امر پر دال ہوگا کہ اس کا ماسوا جو ہے وہ ذم کے دائرہ میں داخل نہیں۔

علامہ انور باب (ما يكره أن يكون الغالب على الإنسان الشعر) کے تحت لکھتے ہیں مولانا کہتے ہیں شعر، شطرنج اور شکار کرنا اقبح اشیاء میں سے ہے کیونکہ انسان ان میں مشغول ہو کر اللہ کے ذکر اور نماز وغیرہ سے غافل ہو جاتا ہے نبی اکرم سے جب شعر کی بابت سوال کیا گیا تو فرمایا وہ ایسی کلام ہے جس کا حسن حسن ہے اور اس کا قبیح قبیح ہے اس لئے مصنف نے چاہا کہ اس بارے کچھ تفصیل ہو تو اشارہ دیا کہ اس ضمن میں مذموم امر یہ ہوگا کہ انسان پر یہ غالب آ جائے (ہر وقت شعر نظم کرنے میں غلطاں رہے) اور یہ اسے اللہ کی یاد (اور ادائے فرائض وغیرہ) سے روک دے، مصنف نے کتاب الادب میں تقسیم علی الحالات کے ضمن میں اکثار کیا ہے جو باقی ابواب میں نہیں کیا تو غیبت بارے باب قائم کیا پھر اس میں تفصیل لائے (کہ کون سی غیبت جائز اور کون سی ناجائز ہے) اس طرح چغلی کے ضمن میں بھی! اسے بھی حالات پر مقسم کیا بالجملہ اکثر ابواب میں متنبہ کیا کہ اس باب میں کوئی کلیہ نہیں، معاملہ حالات پر موزع ہے۔

- 6154حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا حَنْظَلَةُ عَنْ سَالِمٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ -رضى الله عنهما -عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لأَنْ يَمْتَلِئَ جَوْفُ أَحَدِكُمْ قَيْحًا خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَمْتَلِئَ شِعْرًا

ترجمہ: ابن عمرؓ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا اگر تم میں سے کسی کا پیٹ پیپ سے بھر جائے تو یہ اس سے بہتر ہے کہ شعر و شاعری سے بھرا ہوا ہو۔

- 6155حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لأَنْ يَمْتَلِئَ جَوْفُ رَجُلٍ قَيْحًا يَرِيهِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلِئَ شِعْرًا

(سابقہ ہے)

ابوذر کی کشمیہنی سے نقلِ بخاری میں (حتى يريه) کی زیادت بھی ہے، یہ زیادت الادب المفرد میں بھی انہی شیخ سے جو یہاں مذکور ہیں، ثابت ہے اسی طرح نسفی کے نسخہ میں بھی، بعض نے اسے اصیلی کے نسخہ کی طرف منسوب کر دیا سب رواۃِ صحیح کے ہاں (قیحا یریہ) ہے حتی کے اسقاط کے ساتھ اسے مسلم، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، ابوعوانہ اور ابن حبان نے کئی طرق کے ساتھ اعمش سے نقل کیا اکثر کے ہاں (حتى يريه) ہے طبرانی کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ سالم عن ابن عمر سے بھی (حتى يريه) ہے ابن جوزی کہتے ہیں مسلم کی حدیثِ سعد میں (حتى يريه) ہے اور بخاری کی حدیثِ ابو ہریرہ میں حتی کے اسقاط کے ساتھ ہے اس کے باوجود اسے جرياً على المالوف (یعنی حسبِ مالوف) منصوب پڑھتے ہیں مگر یہ غلط ہے کیونکہ یہاں کوئی ناصِب نہیں، ابن خشاب نے اس طرف توجہ دلائی، بعض نے نصب کی یہ توجیہہ کی کہ یہ فعل سے بطور بدلِ فعل کے ہے اور (يمتلئ) کے اعراب کو (يريه) پر جاری کر دینے کے سبب، طحاوی اور طبرانی کی حضرت عوف بن مالک سے روایت میں ہے: (لأنْ يمتلئ جوف أحد كم مِنْ عانته إلى لهاته قيحاً يتخضض خيرٌ له مِنْ أن يمتلئ شعرا) اس کی سند حسن ہے مسلم کی حدیثِ ابوسعید میں یہ بات کہنے کا سبب بھی مذکور ہے اس میں ہے ہم ایک مرتبہ نبی اکرم کے ساتھ بالعرج جا رہے تھے کہ ایک شاعر سے سامنا ہو گیا جو اشعار پڑھ رہا تھا، فرمایا اس شیطان کو روکو: (لأن يمتلئ الخ) یریہ یاء کی زبر کے ساتھ ہے پھر راء پھر یاء، اصمعی کے بقول یہ وری بروزنِ رمیٰ سے ہے اس سے کہا جائے گا: (رجلٌ موری) بغیر ہمز کے، جو اپنا پیٹ چھپائے، اس شعر سے استشہاد کیا: (قالت له وريا إذا تَنَحْنَحَا) اس کے لئے بددعا کرتے ہوئے یہ کہا، ابوعبید لکھتے ہیں وری یہ ہے کہ قیئ اس کے پیٹ کو کھا جائے، ابن تین نے اس میں زبر نقل کی ہے بروزنِ (الفری) یہی فراء کا قول ہے ثعلب کہتے ہیں یہ سکون کے ساتھ ہے، مصدر ہے جبکہ زبر کے ساتھ اسم ہے بعض نے کہا (حتی یریہ) کا معنی یہ ہے کہ (يصيب رئته) (یعنی پھیپڑے تک اس کا اثر پہنچا) تعاقب کیا گیا کہ رئۃ تو مہموز ہے اس سے اگر فعل بنائیں تو یہ ہوگا: (رَأَهَ يَرْأَهُ فهو مَرْئي) اھ، اس کے اصل کے مہموز ہونے سے لازم نہیں کہ مسہلاً استعمال نہیں ہوتا اس سے قریب یہ ہے کہ اگر پھیپھڑے میں قیئ بھر جائے تو جان کا ضیاع ہو جاتا ہے جہاں تک آپ کا یہ قول: (جوف أحد كم) تو ابن ابوجمرہ کہتے ہیں اس کے ظاہر سے محتمل ہے کہ سارا پیٹ مراد ہو اور جو کچھ اس میں ہے مثلاً دل وغیرہ، صرف دل مراد ہونا بھی محتمل ہے یہی اظہر ہے کیونکہ اطباء کا زعم ہے کہ اگر قیئ دل تک پہنچ جائے خواہ معمولی مقدار میں تو ہلاکت یقینی ہے بخلاف پیٹ کے دیگر اعضاء کے مثلاً جگر اور پھیپھڑے، بقول ابن حجر اول احتمال کی تقویت عوف بن مالک کی روایت کرتی ہے جس کے الفاظ ہیں: (لَأنْ يمتلئ جوفُ أحد كم مِن عانته إلى لهاته) ثانی کے لئے اس کی مناسبت یہ ظاہر ہے کہ اس کا مقابل جو کہ شعر ہے اسکا محل دل ہے کیونکہ وہ (یعنی شعر گوئی) فکر کا نتیجہ ہوتی ہے، ابن ابی جمرہ نے شعر کے ساتھ امتلائے جوف کے ضمن میں اسکے ناظم اور شعر یاد کرنے کے رسیا کے درمیان عدم تفرقہ کا اشارہ کیا ہے یہی ظاہر ہے

(شعرا) بظاہر ہر شعر میں عام ہے مگر یہ ان اشعار کے ساتھ مخصوص ہے جو (مدحاً حقاً) نہیں جیسے اللہ اور اس کے رسول کی مدح اور جو ذکر و فکر، زہد اور سب مواعظ پر مشتمل ہوں وہ جن میں افراط اور غلو نہ ہو، اس کی تائید عمرو بن شرید عن ابیہ کی مسلم کے ہاں مشار الیہ روایت کرتی ہے، ابن بطال لکھتے ہیں بعض نے ذکر کیا کہ آپ کے قول: (خيرٌ له مِن أن يمتلئ شعرا) سے مراد ایسے

اشعار جن کے ساتھ نبیِ اسلام کی ہجو کی گئی ہوابوعبید کہتے ہیں اس حدیث کے بارہ میں میری رائے اس سے مختلف ہے کیونکہ آنجناب کی ہجو میں تو ایک مصراع بھی کفر ہے مگر یہاں امتلائے جوف مذکور ہے گویا جس نے قلیل مقدار میں اشعار کہے یا حفظ کیئے وہ اس کا مصداق نہ بنے گا میرے نزدیک توجیہہ یہ ہے کہ مراد انسان کا ہمہ وقت شعر گوئی یا اسے یاد کرنے میں مشغول رہنا جو اسے قرآن اور اللہ کے ذکر سے غافل کر دے اور یہی اس کا غالب معمول بن جائے لیکن جس کے غالب اوقات قرآن اور دین کے تعلیم وتعلم میں گزرتے ہوں وہ (اگر شعروں سے تھوڑا بہت شغف کر بھی لے تو) اس کا مصداق نہیں کہ اس کا پیٹ شعر کے ساتھ ممتلئ نہیں، ابن حجر کے بقول ابوعبید نے یہ مذکورہ تاویل مجالد عن شعبی سے مرسلا نقل کی ہے جنہوں نے اس حدیث کی تخریج کر کے آخر میں کہا: (يعني من الشعر الذي هُجِيَ به النبي ﷺ) ہمیں یہ حصہ دو دیگر طرق کے ساتھ موصولا بھی ملا ہے چنانچہ ابویعلی کے ہاں حضرت جابر کے حوالے سے اسی حدیث میں یہ الفاظ ہیں: (مِن أنْ يمتلئ شعرا هُجِيتُ به) اس کی سند میں ایک مجہول راوی ہے اسے طحاوی اور ابن عدی نے ابن کلبی عن ابو صالح عن ابوہریرہ سے حدیثِ باب کی مثل نقل کیا، کہتے ہیں حضرت عائشہ نے یہ سن کر کہا وہ یاد نہ رکھ سکے آپ نے تو یہ فرمایا تھا: (مِنْ أنْ يمتلئ شعرا هُجِيتُ به) ، ابن کلبی واہی الحدیث (یعنی فنِ حدیث میں ضعیف) اور انکے شیخ ابوصالح وہ نہیں جنہیں سمان کہا جاتا ہے حضرت ابوہریرہ سے صحیح میں جن کی حدیث کی تخریج متفق علیہ ہے بلکہ یہ ایک اور ضعیف راوی ہیں ان کا لقب باذان تھا لہذا یہ زیادت ثابت نہیں، ابوعبید کی ذکر کردہ تاویل کی تائید بغوی کی معجم الصحابہ میں اسی طرح حسن بن سفیان کی اپنی مسند میں اور طبرانی کی اوسط میں مالک بن عمیر سلمی کی روایت کرتی ہے کہتے ہیں کہ وہ فتح مکہ وغیرہ کے مواقع پر آنجناب کے ہمراہ تھے اور یہ شاعر تھے، عرض کی یا رسول اللہ مجھے شعر کی بابت شرعی حکم سے آگاہ کیجئے تو یہی حدیث ذکر کی اور مزید یہ بھی کہ میں نے کہا یا رسول اللہ میرے سر پر دستِ مبارک پھیرئے آپ نے ایسا کیا کہتے ہیں اس کے بعد کبھی شعر نہ کہا، حسن بن سفیان کی روایت میں ہے کہ سر پر ہاتھ مبارک پھیر کر جگر اور پیٹ پر بھی پھیرا، بغوی کی روایت میں مزید یہ بھی ہے کہ فرمایا اگر کبھی (شعروں کی) آمد ہو تو اپنی بیوی کی بابت تغزّل کرو اور اپنی سواری کی مدح کرو، تو اگر مراد امتلاء من الشعر ہوتا تو اس کی بھی انہیں اجازت نہ دیتے بلکہ اس زیادت سے مباح شعر کی اجازت و رخصت ثابت ہو رہی ہے، سہیلی نے غزوہِ ودان میں جامع بن وہب کی روایت ذکر کی کہ حضرت عائشہ نے اس حدیث کی یہی تاویل کی تھی کہ اس سے مراد نبی کریم کی ہجو میں کہے گئے اشعار ہیں، انہوں نے عموم پر محمول کرنے والوں کا انکار کیا تھا سہیلی لکھتے ہیں اگر ہم یہ کہیں تو حدیث میں فقط یہی ایک بات محلِ نظر رہ جاتی ہے کہ امتلائے جوف کا ذکر کیوں کیا؟ تو گویا تھوڑے بہت اس ضمن کے اشعار علی سبیل الحکایت نقل کرنا اس نہی کے تحت نہ آئیں گے؟ اور نہ لغت میں جو بطورِ استشہاد ذکر ہوں پھر ابوعبید کا پیش کردہ اشکال ذکر کیا اور کہا حضرت عائشہ ان سے اعلَم ہیں تو جو ایسے اشعار علی سبیل الحکایت نقل کرتا ہے وہ کافر نہ ہوگا (یعنی نقل کفر کفر نہ باشد، مگر اس کے باوجود اصحاب سیرت نے یہ احتیاط برتی کہ شعرائے مشرکین کا نبی اکرم کی ہجو میں کہا ایک شعر بھی نقل نہ کیا، البتہ جیسا کہ آگے ذکر ہوگا عمومی طور سے اہلِ اسلام کی ہجو میں کہے گئے کچھ اشعار ضرور ذکر کیئے) یہی جواب ابن اسحاق کی صنیع کا ہے جو انہوں نے اپنی کتابِ سیرت میں مسلمانوں کی ہجو میں کہے گئے کفار کے بعض اشعار ذکر کیئے

ابوعبید کی تاویل کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے کہ صفت کا مفہوم ثابت باللغت ہے کیونکہ اس کا مفہوم ہے کہ قلیل من الشعر

کثیر کی مانند نہیں تو ذم کو کثیر کے ساتھ خاص کیا جس پر امتلاء کی دلالت ہے نہ کہ قلیل پر، تو یہ ذم میں داخل نہیں، جس نے کہا ابوعبید کی یہ تاویل ان کے اجتہاد پر مبنی ہے تو یہ لغت کا نقل نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے اپنی کتاب میں حدیثِ نبوی کی تفسیر اسی اساس پر کی ہے جو انہوں لسانِ عرب سے تلقف (یعنی اخذ) کیا ہے نہ کہ اپنی ذاتی رائے کے مطابق کہ حدیثِ نبوی کی تفسیر میں ان کی احتیاط پسندی معروف ہے، نووی لکھتے ہیں اس سے مطلقا شعر گوئی کی کراہت پر استدلال کیا گیا ہے اگرچہ قلیل اور فحش سے سالم ہی کیوں نہ ہو کیونکہ ابوسعید کی روایت میں ہے کہ آپ نے اس شاعر کے لئے شیطان کا لفظ استعمال کیا، جواب دیا گیا کہ محتمل ہے وہ کافر ہو یا شعر گوئی اس پر غالب ہو یا جو شعر وہ اس وقت پڑھ رہا تھا وہ مذموم کے دائرہ میں ہوں، فی الجملہ یہ واقعہِ عین ہے جس میں کئی احتمالات ہیں تو اس میں کوئی عموم نہیں لہذا یہ حجت نہیں بن سکتا، ابن ابوجمرہ نے شعرِ مذموم کے ساتھ امتلائے جوف سے جو اسے دیگر واجبات ومستحبات سے غافل کر دے امتلاء من السجع (یعنی کثرت سے ادیبانہ نثر نگاری کرنا) کو بھی ملحق کیا ہے اسی طرح ہر مذموم علم مثلا جادو، کو اور دیگر کئی علوم جو دل کی قساوت کا باعث بنتے، اسے اللہ تعالیٰ سے دور کرتے، اس کے اعتقاد میں شکوک وشبہات پیدا کرتے ہیں اور اسے تباغض وتنافس کی طرف لے جاتے ہیں

ابن حجر آخرِ بحث بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ذمِ شعر میں اس مبالغہ کی مناسبت یہ ہے کہ جنہیں آپ نے اس کلام کے ساتھ مخاطب کیا ان کا شعر وشاعری کے ساتھ نہایت زیادہ شغف اور اشتغال تھا تو یہ اسلوبِ زجر استعمال کیا تا کہ اسی رغبت سے وہ قرآن اور اللہ کے ذکر پر متوجہ ہوں تو جس نے اسی مامور بہ کا اخذ کیا تو اس کے لئے اس کے ماسوا کی تھوڑی بہت موجودگی ضارّ نہ تھی۔

اسے مسلم نے (الطب) اور ابن ماجہ نے (الأدب) میں نقل کیا۔

- 93 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ تَرِبَتْ يَمِينُكَ وَعَقْرَى حَلْقَى

(بظاہر سخت الفاظ حسنِ نیت سے بولنا)

- 6156حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ إِنَّ أَفْلَحَ أَخَا أَبِي الْقُعَيْسِ اسْتَأْذَنَ عَلَيَّ بَعْدَ مَا نَزَلَ الْحِجَابُ فَقُلْتُ وَاللَّهِ لاَ آذَنُ لَهُ حَتَّى أَسْتَأْذِنَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَإِنَّ أَخَا أَبِي الْقُعَيْسِ لَيْسَ هُوَ أَرْضَعَنِي وَلَكِنْ أَرْضَعَتْنِي امْرَأَةُ أَبِي الْقُعَيْسِ .فَدَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ الرَّجُلَ لَيْسَ هُوَ أَرْضَعَنِي وَلَكِنْ أَرْضَعَتْنِي امْرَأَتُهُ قَالَ ائْذَنِي لَهُ فَإِنَّهُ عَمُّكِ تَرِبَتْ يَمِينُكِ قَالَ عُرْوَةُ فَبِذَلِكَ كَانَتْ عَائِشَةُ تَقُولُ حَرِّمُوا مِنَ الرَّضَاعَةِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۹۷) .أطرافه 2644، 4796، 5103، 5111، - 5239

حضرت عائشہ کے رضاعی چچا کا قصہ، کتاب النکاح کے باب (الأكفاء في الدين) میں اس کی شرح گزری ابن سکیت کہتے ہیں (تربت) کا اصل ہے: (افتقرت) لیکن یہ کلمہ بول کر اس کا دعائیہ معنی مراد نہیں ہوتا بلکہ یہ کسی فعلِ مذکور پر ترغیب وتحریض

دلانے کی غرض سے ہوتا ہے گویا اگر اس نے نہ کیا تو برا کیا، نحاس کے بقول اس کا معنی ہے اگر تم نے نہ کیا تو تمہارے ہاتھوں میں بجز مٹی کے کچھ حاصل نہ ہوگا ابن کیسان کہتے ہیں یہ ایک مثل ہے جس کا جریان اس مدلول پر ہے کہ اگر تم سے فائت ہوا وہ جس کا میں نے حکم دیا تھا تو (گویا) تم اس کی طرف مفتقر رہو گے گویا کہا: (افتقرت إنْ فاتَك) تو اختصاراً یہ کہا، داؤدی کہتے ہیں اس کا معنی ہے تم علم سے مفتقر ہوئے، بعض نے کہا یہ ایسا کلمہ ہے جو مبالغہ کے وقت مدح میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے کسی (جادو بیان) شاعر کی بابت کہیں: (قاتلَه اللہُ لقد أجادَ) (لفظی ترجمہ: اللہ اسے غارت کرے کیا عمدہ بیان کیا مگر ظاہری معنی مرادنہیں) کئی اور مفاہیم بھی بیان کئے گئے ہیں جو کتاب النکاح میں گزرے۔

- 6157حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا الْحَكَمُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الْأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ أَرَادَ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَنْفِرَ فَرَأَى صَفِيَّةَ عَلَى بَابِ خِبَائِهَا كَئِيبَةً حَزِينَةً لِأَنَّهَا حَاضَتْ فَقَالَ عَقْرَى حَلْقَى لُغَةُ قُرَيْشٍ إِنَّكِ لَحَابِسَتُنَا ثُمَّ قَالَ أَكُنْتِ أَفَضْتِ يَوْمَ النَّحْرِ .يَعْنِي الطَّوَافَ قَالَتْ نَعَمْ قَالَ فَانْفِرِي إِذًا

.أطرافه 294، 305، 316، 317، 319، 328، 1516، 1518، 1556، 1560، 1561، 1562، 1638، 1650، 1709، 1720، 1733، 1757، 1762، 1771، 1772، 1783، 1786، 1787، 1788، 2952، 2984، 4395، 4401، 4408، 5329، 5548، 5559، - 7229

ترجمہ: حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ نبی پاک نے جب حج سے واپسی کا ارادہ بنایا تو حضرت صفیہؓ کو اپنے خیمہ کے دروازے پہ اداس دیکھا کیونکہ انہیں ماہواری شروع ہوگئی تھی، فرمایا عقریٰ حلقیٰ ۔ یہ لغتِ قریش میں بطور محاورہ کہتے تھے۔تم تو ہمیں جانے سے روکوگی، پھر کہا کیا تم نے قربانی کے دن طوافِ افاضہ کرلیا تھا؟ انہوں نے کہا جی ہاں، فرمایا تب رخصت ہوسکتی ہو۔

کتاب الحج میں اس کی شرح وترجمہ گزرا، (عقری) اور (حلقی) کی بابت الامثال میں ابوعبید کہتے ہیں کہ یہ کلامِ عرب میں مد کے ساتھ مگر کلامِ محدثین میں قصر کے ساتھ ہے انہوں نے غریب الحدیث میں اسے قصر اور تنوین کے ساتھ ضبط کیا ہے، ابوعلی قالی کے بقول یہ مد وقصر دونوں کے ساتھ ہیں اور معنی ہے: (عقرھا اللہ و حلقھا) تربت کی مانند ان کا بھی ظاہری معنی مرادنہیں۔

- 94 باب مَا جَاءَ فِي زَعَمُوا (وہم وگمان پر مبنی باتیں کرنا)

گویا ابوقلابہ کی ایک حدیث کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس میں ہے کہ ابومسعود سے کہا گیا کیا آپ نے نبی اکرم سے (زعموا) کی بابت کچھ سنا ہے؟ کہنے لگے: (بئس مطیة الرجل) (یعنی یہ آدمی کی بری سواری ہے) اسے احمد اور ابوداؤد نے ثقات رواۃ کے ساتھ نقل کیا البتہ اس میں انقطاع ہے گویا یہ حدیثِ ام ہانیؒ لا کر اس حدیث کی تضعیف کا اشارہ دے رہے ہیں کیونکہ اس میں ہے کہ انہوں نے حضرت علی کی بابت (زعم ابن أمی) کا لفظ استعمال کیا اور نبی اکرم نے انکار نہ فرمایا، اس کی اصل یہ ہے کہ ایسے امر کے بارہ میں یہ استعمال کیا جاتا ہے جس کی حقیقت سے واقف نہ ہوا جا سکے بقول ابن بطال ابومسعود کی حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ جس

نے ایسی باتوں کو کثرت سے بیان کیا جن کی صحت متحقق نہیں اس کے جھوٹی باتیں کرنے کا اندیشہ موجود رہے گا، دیگر کا کہنا ہے زعم بکثرت قول کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، کتاب العلم میں گزری حدیثِ ضمام بن ثعلبہ میں مذکور ہوا تھا: (زعم رسولك) سیبویہ نے اپنی کتاب میں اپنی کثیر مختار اشیاء کی بابت خلیل کا حوالہ دیتے ہوئے: (زعم الخلیل) کا جملہ استعمال کیا ہے۔

علامہ انور باب (ما جاء فی زعموا) کی بابت کہتے ہیں اس میں ایک حدیث ہے: (بئس المطیة زعموا) (کہ زعموا بری سواری ہے) انسان جب کوئی ایسی بات کرنا چاہتا ہے جس کے بارہ میں جانتا ہے کہ جھوٹ ہے تب بات کو اس لفظ سے شروع کرتا ہے اور مثلا کہتا ہے لوگوں کا زعم ہے گویا اپنے آپ پر اسے نہیں لیتا بلکہ (نامعلوم) لوگوں کی طرف اسے منسوب کر دیتا ہے اس کا اس سے مقصد صریح کذب وزور سے احتراز ہوتا ہے تو معنی یہ کہ یہ لفظ اشاعتِ زور کا آلہ ہے جیسے سواری قطعِ سفر کا آلہ ہے جب کوئی پیدل چلنا نہ چاہے تو اس طرح جھوٹی بات کہنے کے لئے اس کا سہارا لیتا ہے اپنے آپ پر ذمہ داری نہیں لیتا، مصنف نے اس سے نہی میں حدیث نقل نہیں کی بلکہ ام ہانی کی روایت لائے جس میں ہے کہ ام ہانی نے یہ لفظ استعمال کیا تو حاصل یہ ہوا کہ نہی اپنی جگہ میں اور اباحت اپنی جگہ میں ہے تو ان جیسے ابواب میں کوئی (ایک) کلیہ نہیں۔

- 6158حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ أَبِی النَّضْرِ مَوْلَى عُمَرَ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ أَنَّ أَبَا مُرَّةَ مَوْلَى أُمِّ هَانِءٍ بِنْتِ أَبِی طَالِبٍ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أُمَّ هَانِءٍ بِنْتَ أَبِی طَالِبٍ تَقُولُ ذَهَبْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَامَ الْفَتْحِ فَوَجَدْتُهُ يَغْتَسِلُ وَفَاطِمَةُ ابْنَتُهُ تَسْتُرُهُ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَقَالَ مَنْ هَذِهِ فَقُلْتُ أَنَا أُمُّ هَانِءٍ بِنْتُ أَبِی طَالِبٍ فَقَالَ مَرْحَبًا بِأُمِّ هَانِءٍ فَلَمَّا فَرَغَ مِنْ غَسْلِهِ قَامَ فَصَلَّى ثَمَانِیَ رَكَعَاتٍ مُلْتَحِفًا فِی ثَوْبٍ وَاحِدٍ فَلَمَّا انْصَرَفَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ زَعَمَ ابْنُ أُمِّی أَنَّهُ قَاتِلٌ رَجُلاً قَدْ أَجَرْتُهُ فُلاَنُ بْنُ هُبَيْرَةَ .فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَدْ أَجَرْنَا مَنْ أَجَرْتِ يَا أُمَّ هَانِءٍ قَالَتْ أُمُّ هَانِءٍ وَذَاكَ ضُحًى .

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۶۶۳) أطرافه 280، 357، - 3171

- 95 باب مَا جَاءَ فِی قَوْلِ الرَّجُلِ وَيْلَكَ (ویلک کہنے کی حیثیت)

اس لفظ کی تشریح کتاب الحج میں بابِ ہذا کی پہلی حدیث کی اثنائے شرح گزری ہے، کہا گیا ہے کہ (ویل) کی اصل (وَیْ) ہے اور یہ کلمۂ تأوّہ ہے جب عربوں کا یہ کہنا: (وَیْ لِفلان) کثیر ہوا تو لام کو اس کے ساتھ ملا دیا اور تقدیر یہ کی گئی کہ یہ اس کا حصہ ہے تو اسے معرب بنالیا، اصمعی سے منقول ہے کہ (ویل) مخاطب پر اس کے فعل کی تقبیح کے لئے ہے راغب کہتے ہیں ویل قبوح ہے (یعنی افعالِ خیر سے محروم بتلانا) کبھی بمعنی التحسر مستعمل ہوتا ہے جب کہ وَیْح ترحُّم ہے اور وَیْس استصغار ہے اور جو وارد ہوا کہ ویل جہنم کی ایک وادی ہے تو یہ وارد نہیں کہ یہ لغت میں اس کا معنی ہے، مراد یہ تھی کہ جن کے حق میں اللہ تعالیٰ نے یہ لفظ استعمال کیا تو وہ جہنم کے ٹھکانے کے مستحق بنے، کتاب (مَنْ حَدَّثَ و نَسِیَ) میں معتمر بن سلیمان سے منقول ہے کہ مجھے والد صاحب نے کہا تم نے مجھ سے

حسن کے حوالے سے بیان کیا کہ ویح کلمہِ رحمت ہے، اکثر اہلِ لغت کے نزدیک ویل کلمہِ عذاب اور ویح کلمہِ رحمت ہے، یزیدی سے منقول ہے کہ دونوں ہم معنی ہیں تم کہو گے: (ویل لفلان) اور: (ویح لفلان) تم انہیں اضمارِ فعل کے ساتھ منصوب پڑھ سکتے ہیں ہو گویا تم نے کہا: (أَلْزَمَه اللهُ وَيْلاً أو وَيْحاً) ابن حجر کے بقول بخاری کا تصرف اس امر کا مقتضی ہے کہ وہ اس ضمن میں یزیدی کا موقف اختیار کرتے ہیں کیونکہ انہوں نے احادیثِ باب میں ذکر کیا کہ بعض احادیث میں فقط ویل، بعض میں فقط ویح اور بعض میں اس بابت رواۃ کو تردد ہے شائد حضرت عائشہ سے مروی ایک حدیث کی تضعیف کی طرف رمز کرتے ہیں جس میں ہے کہ نبی اکرم نے ایک قصہ میں ان سے کہا: (لا تجزعي من الويح فإنه كلمة رحمةٍ و لكن اجزعي من الويل)(یعنی ویح سے مت گھبراؤ کہ یہ کلمہِ رحمت ہے البتہ ویل سے گھبرانے کی ضرورت ہے) اسے خرائطی نے مساوی الاخلاق میں کمزور سند کے ساتھ نقل کیا اور یہ اس کتاب کی آخری حدیث ہے، داؤدی کہتے ہیں ویل، ویح اور ویس ایسے کلمات ہیں جو عرب ذم کے وقت کہتے تھے، کہتے ہیں ویح حزن اور ویس أسیٰ جو حزن ہے، سے ماخوذ ہیں ابن تین نے تعقب کیا کہ اہلِ لغت نے صرف ویل کے بارہ میں کہا ہے کہ یہ حزن کے وقت ہی کہا جاتا ہے، جہاں تک ابن عرفہ کا قول کہ ویل حزن ہے تو گویا اس امر سے اسکا اخذ کیا کہ دعاء بالویل صرف حزن کے وقت ہی کی جاتی ہے، جن احادیث کو مصنف رحمہ اللہ نے یہاں نقل کیا ہے ان میں کچھ وہ ہیں جن میں راوی کو تردد تھا کہ ویح کہا تھا یا ویل، بعض نے کسی ایک پر جزم کیا، مجموع سے اسی بات کی دلالت ملتی ہے کہ ہر دو کلمہِ توجُّع ہیں سیاق وسباق سے پتہ چلے گا کہ مراد ذم ہے یا کچھ اور کیونکہ جزم کے ساتھ جن روایات میں ویل کا لفظ ہے یہ بھی بظاہر عذاب پر محمول نہیں، حاصلِ کلام یہ ہوا کہ ہر لفظ کی اصلِ وضع وہی جو ذکر ہوئی مگر کبھی ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہو جاتے ہیں، ان کا قول کہ ویس □ سیٰ سے ماخوذ ہے، متعقب ہے کیونکہ دونوں لفظوں کی تصریف ایک دوسرے سے مختلف ہے، اس باب کے تحت نو احادیث لائے ہی جو سب مکررات ہیں۔

- 6159حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَأَى رَجُلاً يَسُوقُ بَدَنَةً فَقَالَ ارْكَبْهَا قَالَ إِنَّهَا بَدَنَةٌ قَالَ ارْكَبْهَا قَالَ إِنَّهَا بَدَنَةٌ قَالَ ارْكَبْهَا وَيْلَكَ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۶۰۴) .طرفاه 1690، - 2754

علامہ انور (رأى رجلا يسوق بدنة) کی بابت لکھتے ہیں اگر یہ تعبیر محفوظ ہے تو اس میں ایماء ہے کہ بدنہ ان کے ہاں ہدی (یعنی حج کے لئے قربانی کے جانور) کے لئے عرف تھیں تو اس لفظ کا استعمال ہدی کے لئے ہوتا تھا چاہے اونٹ/ اونٹنیاں ہو یا گائیں اگر اہلِ لغت کے ہاں بدنہ کا لفظ صرف اونٹوں/ اونٹنیوں کے لئے ہی خاص ہے تب حنفیہ کے لئے یہ کہنا سائغ ہوا کہ ان کے ہاں مطلقا یہ ہدی کے لئے مستعمل تھا اگر چہ لغۃً ابل کے ساتھ مخصوص تھا۔

- 6160حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ مَالِكٍ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَأَى رَجُلاً يَسُوقُ بَدَنَةً فَقَالَ لَهُ ارْكَبْهَا قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهَا بَدَنَةٌ قَالَ ارْكَبْهَا وَيْلَكَ فِي الثَّانِيَةِ أَوْ فِي الثَّالِثَةِ

(سابقہ) .أطرافه 1689، 1706، - 2755

کتاب الحج میں اس کا ترجمہ وشرح گزری۔

- 6161حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ ثَابِتٍ الْبُنَانِيِّ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ وَأَيُّوبَ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي سَفَرٍ وَكَانَ مَعَهُ غُلَامٌ لَهُ أَسْوَدُ يُقَالُ لَهُ أَنْجَشَةُ يَحْدُو فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَيْحَكَ يَا أَنْجَشَةُ رُوَيْدَكَ بِالْقَوَارِيرِ

.أطرافه 6149، 6202، 6209، 6210، - 6211

یہ چار ابواب قبل مشروحا گزری۔

- 6162حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ عَنْ خَالِدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ أَثْنَى رَجُلٌ عَلَى رَجُلٍ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ وَيْلَكَ قَطَعْتَ عُنُقَ أَخِيكَ ثَلَاثًا مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَادِحًا لَا مَحَالَةَ فَلْيَقُلْ أَحْسِبُ فُلَانًا وَاللَّهُ حَسِيبُهُ وَلَا أُزَكِّي عَلَى اللَّهِ أَحَدًا إِنْ كَانَ يَعْلَمُ

.(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۱۲۸) طرفاه 2662، - 6061

اسی کتاب کے باب (مایکرہ من التمادح) میں اس کی شرح گزری۔

- 6163حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ وَالضَّحَّاكِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ بَيْنَا النَّبِيُّ ﷺ يَقْسِمُ ذَاتَ يَوْمٍ قِسْمًا فَقَالَ ذُو الْخُوَيْصِرَةِ رَجُلٌ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ اعْدِلْ قَالَ وَيْلَكَ مَنْ يَعْدِلُ إِذَا لَمْ أَعْدِلْ فَقَالَ عُمَرُ ائْذَنْ لِي فَلَأَضْرِبْ عُنُقَهُ قَالَ لَا إِنَّ لَهُ أَصْحَابًا يَحْقِرُ أَحَدُكُمْ صَلَاتَهُ مَعَ صَلَاتِهِمْ وَصِيَامَهُ مَعَ صِيَامِهِمْ يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمُرُوقِ السَّهْمِ مِنَ الرَّمِيَّةِ يُنْظَرُ إِلَى نَصْلِهِ فَلَا يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ ثُمَّ يُنْظَرُ إِلَى رِصَافِهِ فَلَا يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ ثُمَّ يُنْظَرُ إِلَى نَضِيِّهِ فَلَا يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ ثُمَّ يُنْظَرُ إِلَى قُذَذِهِ فَلَا يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ سَبَقَ الْفَرْثَ وَالدَّمَ يَخْرُجُونَ عَلَى حِينِ فُرْقَةٍ مِنَ النَّاسِ آيَتُهُمْ رَجُلٌ إِحْدَى يَدَيْهِ مِثْلُ ثَدْيِ الْمَرْأَةِ أَوْ مِثْلُ الْبَضْعَةِ تَدَرْدَرُ قَالَ أَبُو سَعِيدٍ أَشْهَدُ لَسَمِعْتُهُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ وَأَشْهَدُ أَنِّي كُنْتُ مَعَ عَلِيٍّ حِينَ قَاتَلَهُمْ فَالْتُمِسَ فِي الْقَتْلَى فَأُتِيَ بِهِ عَلَى النَّعْتِ الَّذِي نَعَتَ النَّبِيُّ ﷺ

.(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۳۸) أطرافه 3344، 3610، 4351، 4667، 5058، 6931، 6933، 7432، 7562

قصہ ذی الخویصرہ کے بارہ میں حدیث ابوسعید، اس کی کچھ شرح علامات النبوۃ اور اواخر المغازی میں گزری ہے اس کا تتمہ (

استتابة المرتدين) میں ہوگا۔ (علی حین فرقة) کشمیہنی کے نسخہ میں (علی خیر فرقة) ہے، سند میں ضحاک سے مراد ابن شرحبیل مشرفی ہیں یہ ہمدان قبیلہ کی ایک شاخ تھی۔

علامہ انور روایت کے جملہ: (فقال عمر ائذَنْ لی فلأضرب عنقه) کے تحت لکھتے ہیں اس میں عمل بالتکوین ہے یعنی جب اللہ نے مقدر کر رکھا ہے کہ اس آدمی کے ضِئْضِیٔ سے ایک قوم ہوگی جن کے حدیث میں اوصاف ذکر کئے تو اس کے قتل سے اعراض کروا اگر چہ تشریعی حکم یہی تھا کہ قتل کر دیا جاتا، یہ صرف نبی ہی کے لئے سائغ ہے کیونکہ وہ مِن وراء حجاب (پردے کے پیچھے سے) کلام کرتا اور بلاشبہ تکوین پر مطلع ہوتا ہے پھر بعض روایات میں ہے کہ اس کے قتل کا حکم دیا، یہ تشریع پر تھا تو اسے ڈھونڈھا مگر وہ نہ ملا، آپ نے اس لئے اس کے قتل کا حکم دیا حالانکہ جانتے تھے کہ اس کی نسل سے ان اوصاف کے حامل لوگ ظاہر ہوں گے کیونکہ علم تھا کہ اگر اللہ نے یہی مقدر کیا ہے تو کوئی امر اس کی تقدیر کو روک نہیں سکتا تو وہ اس کے قتل میں متمکن نہ ہوسکیں گے ایسا ہی ہوا وہ تلاش کرنے کے باوجود نہ ملا (اگر یہ روایت صحیح ہے تو شائد قتل کا حکم یہ اشارہ دینے کے لئے دیا کہ جب ایسے لوگ ظاہر ہوں گے تو ان کی سزا قتل ہوگی چنانچہ جب حضرت علی کے دور میں ان کا ظہور ہوا تو انہوں نے یہی کیا) یا آپ نے تکوین کو اس امر پر محمول کیا کہ ان اوصاف والے لوگ اس شخص کی نسل سے ہوں گے جو اس آدمی جیسی صفات کا حامل ہوگا نہ کہ بالخصوص اس آدمی کی نسل سے۔

- 6164حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَبُو الْحَسَنِ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا الأَوْزَاعِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ شِهَابٍ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَجُلاً أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلَكْتُ قَالَ وَيْحَكَ قَالَ وَقَعْتُ عَلَى أَهْلِي فِي رَمَضَانَ قَالَ أَعْتِقْ رَقَبَةً قَالَ مَا أَجِدُهَا قَالَ فَصُمْ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ قَالَ لاَ أَسْتَطِيعُ قَالَ فَأَطْعِمْ سِتِّينَ مِسْكِينًا قَالَ مَا أَجِدُ فَأُتِيَ بِعَرَقٍ فَقَالَ خُذْهُ فَتَصَدَّقْ بِهِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَعَلَى غَيْرِ أَهْلِي فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا بَيْنَ طُنُبَيِ الْمَدِينَةِ أَحْوَجُ مِنِّي فَضَحِكَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى بَدَتْ أَنْيَابُهُ قَالَ خُذْهُ تَابَعَهُ يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ خَالِدٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَيْلَكَ

.(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۱۲۷) أطرافه 1936، 1937، 2600، 5368، 6087، 6709، 6710، 6711، 6821

عبد اللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ (قال حدثنی الزهری) اس میں ان حضرات کا رد ہے جو اوزاعی کے زہری سے عدم سماع کے مدعی ہیں اس وجہ سے کہ عقبہ بن علقمہ نے اوزاعی سے روایت کرتے ہوئے: (بلغنی عن الزهری) کے الفاظ ذکر کئے ہیں، یہ ابو العباس اصم کی حدیث کے جزو ثانی میں ہے، عقبہ لا بأس بہ راوی ہیں تو ممکن ہے بعد ازاں اوزاعی کی زہری سے لقاء ہوگئی ہو تو براہ راست بھی اس حدیث کا اخذ وتلقی کیا تو دونوں طرح سے بیان کیا کرتے تھے۔ (طنبی المدينة) طنب کی تثنیہ، ابن تین کہتے ہیں الشیخ ابو الحسن کی روایت میں یہ پہلے دونوں حروف پر زبر جب کہ نسخہ ابو ذر میں دونوں پر پیش کے ساتھ مضبوط ہے، اصل ضمِ نون ہے تخفیفا اسے ساکن بھی پڑھا جاتا ہے، طنب کا اصل خیمہ کی چوب ہے، طرف من الناحیه (یعنی کنارے) کے لئے مستعار لیا گیا۔ (أحوج

منی) کشمیہنی کے ہاں (أفقر) ہے۔ (خذہ) کشمیہنی کے ہاں ہے: (ثم قال أطعِمه أهلَك)۔

(تابعه یونس) یعنی ابن یزید (عن الزهری) یعنی اپنی سند کے ساتھ، اس متابعت کو بیہقی نے عنبسہ بن خالد عن یونس عن زہری سے بتمامہ تخریج کیا ہے۔ (و قال عبدالرحمن الخ) اس تعلیق کو طحاوی نے لیث حدثنی عبدالرحمن الخ کے طریق سے موصول کیا ہے۔

- 6165حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ حَدَّثَنَا أَبُو عَمْرٍو الأَوْزَاعِىُّ قَالَ حَدَّثَنِى ابْنُ شِهَابٍ الزُّهْرِىُّ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدَ اللَّيْثِىِّ عَنْ أَبِى سَعِيدٍ الْخُدْرِىِّ -رضى الله عنه أَنَّ أَعْرَابِيًّا قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخْبِرْنِى عَنِ الْهِجْرَةِ فَقَالَ وَيْحَكَ إِنَّ شَأْنَ الْهِجْرَةِ شَدِيدٌ فَهَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَهَلْ تُؤَدِّى صَدَقَتَهَا قَالَ نَعَمْ قَالَ فَاعْمَلْ مِنْ وَرَاءِ الْبِحَارِ فَإِنَّ اللَّهَ لَنْ يَتِرَكَ مِنْ عَمَلِكَ شَيْئًا

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۸۵) أطرافه 1452، 2633، - 3923.

ولید سے مراد ابن مسلم ہیں یہ باب (الهجرة إلى المدينة) میں گزری ہے فتح مکہ سے قبل اہلِ مکہ کے اعیان پر ہجرت کرنا فرض تھا بعد ازاں آپ نے فرمایا: (لا هجرة بعد الفتح) اس کی شرح گزری ہے۔ (من وراء البحار) بحار سے مراد قریٰ ہے، قریہ (یعنی شہر) کو اس کی وسعت کے مدنظر بحرۃ بھی کہا جاتا ہے کشمیہنی کے نسخہ میں یہ (التجار) ہے، یہ تصحیف ہے۔ (لن یترك) یائے مفتوح اور تائے ساکن کے ساتھ، کاف حرفِ اصلی ہے اسے یاء کی زبر، تائے مکسور، رائے مفتوح اور کاف کی زبر کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے ای (لن ینقصك) (تب کاف اصلی نہیں بلکہ ضمیر مخاطب ہے)۔

- 6166حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ الْحَارِثِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ وَاقِدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدٍ سَمِعْتُ أَبِى عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ قَالَ وَيْلَكُمْ أَوْ وَيْحَكُمْ قَالَ شُعْبَةُ شَكَّ هُوَ لاَ تَرْجِعُوا بَعْدِى كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ وَقَالَ النَّضْرُ عَنْ شُعْبَةَ وَيْحَكُمْ وَقَالَ عُمَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ وَيْلَكُمْ أَوْ وَيْحَكُمْ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۶۴۴) أطرافه 1742، 4403، 6043، 6785، 6868، - 7077

(قال شعبة شك هو) ان کا اشارہ اپنے شیخ واقد کی طرف ہے۔ (و قال النضر) یعنی ابن شمیل (عن شعبة) یعنی اسی سند کے ساتھ (و یحکم) یعنی بغیر شک کے یہی لفظ نقل کیا۔ (و قال عمر بن محمد) یہ واقد مذکور کے بھائی ہیں۔ (عن أبیه) یہ محمد بن زید بن عبداللہ بن عمر ہیں۔ (ویلکم أو الخ) یعنی جیسا ان کے بھائی نے روایت کیا تو اس سے دلالت ملی کہ اس میں جو شک ہے وہ محمد بن زید بن عبداللہ بن عمر یا ان سے اوپر کسی راوی کی طرف سے ہے، عمر کا یہ طریق اواخر المغازی میں ابن وہب عنہ کے حوالے سے موصولا گزرا ہے، عمر کی یہ حدیث ایک اور طریق کے ساتھ بھی مطولا باب (قوله : يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ الخ) کے تحت گزری ہے کتاب الفتن میں مفصلا مشروح ہوگی۔

علامہ انور (لا ترجعوا بعدی کفارا الخ) کی بابت کہتے ہیں میرے نزدیک یہ تشبیہ پر ہے اگرچہ نحاۃ نے اسے تسلیم

نہیں کیا، یہ اس لئے کہ نص حدیث کے بموجب مسلمان سے قتال کفر ہے اور قتال اختلافِ ادیان کا ثمرہ ہوتا ہے تو مسلمان صرف کافر سے اور کافر صرف مسلمان سے ہی لڑائی کرتا ہے تو جب کوئی مسلمان اپنے جیسے مسلمان کی گردن کاٹے گا تو گویا اس نے وہ فعل کیا جو کفار کرتے ہیں تو اس تشبیہ کے ساتھ وہ انہی سے ملتحق ہوا۔

- 6167حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَاصِمٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ رَجُلاً مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَتَى السَّاعَةُ قَائِمَةٌ قَالَ وَيْلَكَ وَمَا أَعْدَدْتَ لَهَا قَالَ مَا أَعْدَدْتُ لَهَا إِلاَّ أَنِّي أُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ قَالَ إِنَّكَ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَ فَقُلْنَا وَنَحْنُ كَذَلِكَ قَالَ نَعَمْ فَفَرِحْنَا يَوْمَئِذٍ فَرَحًا شَدِيدًا فَمَرَّ غُلاَمٌ لِلْمُغِيرَةِ وَكَانَ مِنْ أَقْرَانِي فَقَالَ إِنْ أُخِّرَ هَذَا فَلَنْ يُدْرِكَهُ الْهَرَمُ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ وَاخْتَصَرَهُ شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ سَمِعْتُ أَنَسًا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ.

(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۴۲۰) أطرافه 3688، 6171، - 7153

(من أهل البادية) مسلم کے ہاں زہری عن انس سے روایت میں ہے:(من الأعراب) انہی کی اسحاق بن ابوطلحہ عن انس کے حوالے سے بھی اس کا نحو ہے کتاب الاحکام میں آمدہ سالم بن ابی الجعد کی روایت میں ہے کہ میں اور نبی اکرم مسجد سے باہر تھے کہ مسجد کی دہلیز کے پاس ایک آدمی ملا، مناقبِ عمر میں بیان کر چکا ہوں کہ یہ ذوالخویصرہ یمانی تھے جن کے مسجد میں پیشاب کر دینے کا واقعہ مذکور ہے ان کہ یہ حدیث دارقطنی نے تخریج کی، جنہوں نے ابوموسی یا ابوذر ہونے کا زعم کیا وہ وہم کا شکار بنے ہیں انہوں نے آنجناب سے جو سوال کیا تھا اس کا اگرچہ جواب یہی تھا جو آپ نے اس سائل کو دیا مگر ان کا سوال ان سے مختلف تھا، انہوں نے ایسے شخص کی بابت پوچھا تھا جو کسی قوم سے محبت کرتا ہے مگر ان کے ساتھ اس کا لحوق نہیں جبکہ انہوں نے قیامت کے بارہ میں پوچھا۔

(قائمة) اس میں رفع ونصب دونوں جائز ہیں حماد بن سلمہ کی مسلم کے ہاں ثابت عن انس سے روایت میں ہے: (متی تقوم الساعة؟) اکثر روایات میں یہی ہے۔(ما أعددت لها) مسلم کے ہاں معمر عن زہری نے حضرت انس سے یہ بھی مزاد کیا:(من كثير عمل أحْمَدُ عليه نفسي) سفیان عن زہری کی روایت میں ہے:(فلم يذكر كثيرا) سالم بن ابوجعد کی مشار الیہ روایت میں ہے:(فكأنَّ الرجل استكانَ ثم قال ما أعددت من كبير صلاةٍ ولا صومٍ و لا صدقةٍ)۔(إلا أني أحب الخ) بقول کرمانی اس استثناء کا متصل اور منقطع دونوں طرح ہونا محتمل ہے۔(مع من أحببت)یعنی ان کے ساتھ ملحق ہو کہ انہی کے زمرہ سے ہو، اس سے یہ ایراد مندفع ہو جاتا ہے کہ اہلِ جنت کی منازل و درجات تو متفاوت ہیں پھر یہ معیت کیسی؟ تو کہا گیا ہے کہ معیت کسی بھی چیز میں مجرد اجتماع سے حاصل ہو جاتی ہے تمام جوانب میں اس کا ہونا لازم نہیں تو جنت میں دخول سے یہ معیت حاصل ہو جائے گی اگرچہ آگے درجات باہم متفاوت ہوں گے، بقیہ شرح اگلے باب میں ہوگی۔

(و نحن كذلك قال نعم) اوپر جو معنائے معیت بیان کیا اس سے اس کی تائید ملی کیونکہ صحابہ کرام کے درجات تو متفاوت ہیں۔(ففرحنا الخ) حضرت انس سے دوسری روایت کے الفاظ ہیں:(فلم أرَ المسلمين فرحوا فرحا أشَدَّ منه)۔ (للمغيرة) مسلم کی روایت میں ہے:(للمغيرة بن شعبة) ان کی عفان عن ہمام سے روایت میں ہے:(مَرَّ غلام الخ)اس سے ما

قبل عبارت نقل نہیں کی۔(و کان من أقراني) یعنی میرا ہم عمر، بقول ابن تین قرن مثل فی السن کو کہتے ہیں یہ فتح قاف کے ساتھ ہے زیر کے ساتھ شجاعت میں ہم پلہ پر بولا جاتا ہے، کہتے ہیں فَعْل اگر صحیح الحروف ہو تو افعال کے وزن پر اس کی جمع نہیں آتی مگر چند الفاظ ہیں جن میں یہ ضابطہ لاگو نہیں ہوا، مسلم کی معبد بن ہلال عن انس سے روایت میں ہے:(و ذلك الغلام من أترابي يومئذ) اتراب ترْب کی جمع ہے متماثل افراد (یعنی ایک جیسے) کو کہتے ہیں، یہ ترائب کے ساتھ تشبیہ ہے جو سینے کی پسلیاں ہیں، حسن عن انس کی روایت کے آخر میں ہے:(و أنا يومئذ بعد غلام) (یعنی میں ابھی لڑکا ہی تھا) ابن بشکوال کہتے ہیں اس غلام کا نام محمد تھا ان کا احتجاج مسلم کی حماد بن سلمہ عن ثابت عن انس سے روایت سے ہے جس میں ہے کہ ایک شخص نے آنجناب سے سوال کیا قیامت کب آئے گی؟ انصار کا ایک غلام جس کا نام محمد تھا وہاں کھڑا تھا کہتے ہیں بعض نے اس کا نام سعد بتلایا ہے پھر حسن عن انس کے طریق سے روایت کیا کہ ایک شخص نے قیامت کی بابت سوال کیا تو یہی حدیث ذکر کی اس میں ہے دوس کے ایک غلام کو دیکھا جس کا نام سعد تھا، اسے بارودی نے الصحابہ میں نقل کیا اور اس کی سند حسن ہے قلابہ عن انس سے بھی اس کا نحو نقل کیا ہے ابن مندہ نے اسے قیس بن وہب عن انس سے نقل کیا اس میں ہے کہ سعد دوسی گزرے۔ الخ کہتے ہیں اسے قرہ بن خالد نے حسن سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا کہ دوس کے ایک نوجوان ابن سعد نامی کی بابت فرمایا۔۔ الخ بقول ابن حجر مسلم میں معبد بن ہلال عن انس کی روایت میں ہے:(ثم نظر إلى غلام من أزد شنوءة) تو تعدد پر محمول کیا جا سکتا ہے یا نام محمد اور لقب سعد تھا یا اس کا عکس! دوس ازدشنوءہ میں سے ہیں تو محتمل ہے یہ انصار کے حلیف بن گئے ہوں۔

(فلم يدر كه الهرم) کشمیہنی کے ہاں(فلن يدر كه الخ) ہے مسلم کے ہاں بھی یہی ہے اور یہ اولیٰ ہے حماد بن سلمہ کی روایت میں ہے:(إنْ يَعش هذا الغلام فعسى أن لا يدر كه الهرم) سعید کی روایت میں ہے:(لئن عُمِّرَ هذا لم يُدرِكْهُ الهرم) تمام طرق میں ادراک کی ہرم کیلئے نسبت کے ساتھ ہی مذکور ہے اگر غلام کیلئے اس کی نسبت ہوتی تو بھی سائغ تھا لیکن اول کے ساتھ اشارہ کیا کہ اجل(كالقاصد للشخص) ہے(یعنی انسان کی طالب)

(حتى تقوم الساعة) بارودی کی مشار الیہ روایت میں (حتى تقوم الساعة) کی بجائے(لا يبقى منكم عين تطرف) ہے اسی سے تبیین مراد ہوتی ہے ان کی ایک اور روایت میں ہے؛(ما مِنْ نفسٍ منفوسة يأتي عليها مائة سنة) (یعنی کسی نفس پر سو برس نہ گزریں گے) یہ اس حدیث کی نظیر ہے جو کتاب العلم میں گزری جس میں ہے کہ آپ نے اپنے آخری ایام میں صحابہ کرام سے فرمایا تھا:(أرأيتكم ليلتَكُمْ هذه فإنَّ علىٰ رأس مائة سنةٍ منها لا يَبْقىٰ على وجه الأرض مِمَّنْ هو اليوم عليها أحدٌ) (یعنی آج کی رات سے لے کر سو برس مکمل نہ ہونگے مگر جو۔ انس و جن۔ بھی روئے زمین پہ ہے وہ باقی نہ ہوگا) اس زمانہ میں کئی حضرات اس سے یہ سمجھے کہ مراد یہ تھی کہ دنیا کے بس سو سال ہی رہ گئے ہیں اسی لئے راوی نے کہا یہ سن کر لوگ دہل گئے تھے نبی اکرم کی مراد اس صدی کا انخرام (یعنی اختتام) تھا، عیاض نے مختصراً یہ اشارہ کیا، بقول ابن حجر پھر یہی ہوا کہ آپ کی اس بات کے وقت جو لوگ موجود تھے وہ آپ کے سالِ وفات کے ایک سو برس پورے ہونے کے اندر اندر سب فوت ہو گئے تھے نبی اکرم کو جن حضرات نے دیکھا ان کے آخری فوت ہونے والے شخص ابو طفیل عامر بن واثلہ ہیں جیسا کہ مسلم میں ثابت ہے (جو ۱۱۰ھ میں فوت

ہوئے) اسماعیلی یہ بات مقرر کرنے کے بعد کہ (الساعة) سے مراد ان لوگوں کی ساعت ہے جو اس وقت نبی اکرم کے پاس حاضر تھے، لکھتے ہیں مراد ان لوگوں کی موت تھی ان کی موت کے دن پر قیامت کے لفظ کا اطلاق کیا کیونکہ اس نے انہیں امورِ آخرت کی طرف سونپ دیا (یعنی ان کا دنیائے فانی سے اب تعلق ختم ہوا اور ان کی قیامت قائم ہوگئی جیسے آپ کی حدیث ہے: مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قیامَتُہُ) اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ اللہ نے قیامت عظمی کے قیام کا علم صرف اپنی ذات تک محدود رکھا ہے جیسا کہ آیات اور کثیر احادیث کی اس پر دلالت ہے، کہتے ہیں محتمل ہے کہ آپکے قول: (حتی تقوم الساعة) سے مراد تقریبِ قیامت میں مبالغہ ہو نہ کہ اس کی تعیین وتحدید، جیسے ایک حدیث میں فرمایا: (بُعِثْتُ أنا والساعة کہاتین) یہ مراد نہ تھا کہ جب یہ غلام بوڑھا ہو جائے گا تب قیامت قائم ہو جائے گی، کہتے ہیں عربوں کے ہاں عام تھا کہ کسی امر کی تفخیم، تحقیر یا کسی شئ کی تقریب وتبعید کیلئے مبالغہ کے اسالیب استعمال کرتے تو حاصلِ معنی یہ ہوگا کہ قیامت کا قیام بہت قریب ہے اسی احتمال ثانی پر مصابیح کے بعض شراح نے جزم کیا جبکہ بعض شراح المشارق نے اسے مستبعد قرار دیا، داؤدی کہتے ہیں محفوظ یہ ہے کہ نبی اکرم نے یہ بات اس وقت اپنے حاضرین سے مخاطب ہوکر کہی کہ تمہاری قیامت اس وقت تک آچکی ہوگی جب یہ نوجوان بڑھاپے کی عمر کو پہنچے گا تو مراد ان کی موت تھی کیونکہ وہ اعراب تھے تو آپ نے اس اندیشہ سے کہ اگر ان سے کہا میں نہیں جانتا قیامت کب آئے گی تو انہیں عقیدہ وایمان میں شک لاحق ہو جائے گا تو معاریض کا اسلوب اختیار فرمایا گویا یہ مسلم کی نقل کردہ حدیثِ عائشہ کی طرف اشارہ ہے جس میں ہے کہ اعرابی جب نبی اکرم کے پاس آتے تو قیامت کی بابت سوال کرتے کہ کب اس کا قیام ہوگا تو آپ ان میں سے اس شخص کی طرف دیکھتے جو باقیوں سے کم عمر ہوتا پھر فرماتے اگر یہ زندہ رہا اور اسے بڑھاپے نے آن لیا تو تمہاری قیامت ہو چکی ہوگی عیاض اور ان کی تبع میں قرطبی لکھتے ہیں یہ نہایت واضح روایت ہے اور اس ضمن میں جتنے باعثِ اشکال الفاظ وارد ہیں ان کی تفسیر وتوضیح کرتی ہے جہاں تک نووی کا قول کہ محتمل ہے آپ کی مراد یہ ہو (یعنی آپکے علم میں اللہ کی طرف سے ہو) کہ یہ غلام بڑھاپے کی عمر تک نہ جئے گا تو اس طرح گویا (قیامِ قیامت کی) شرط ہی واقع نہ ہوگی تو نتیجۂ جزاء بھی تو یہ بعید تاویل ہے اس سے استمرارِ اشکال لازم آتا ہے کیونکہ اگر انہوں نے قیامت کو انتہائے دنیا اور آخرت کے حلول پر محمول کیا ہے تو حدیث کا مقتضا یہ ہے کہ زمانۂ نبوی اور اس کے مابین مدت اسی بقدر تھی جو وقتِ کلام اور اس نوجوان کے اگر اسکی عمر طویل ہو، بڑھاپے کے زمانہ کے مابین ہے جبکہ امرِ واقع اس کے برخلاف ہوا اور (ساعة) کو زمن مخصوص پر محمول کرنا تاویلِ سابق کی طرف راجع ہے اور وہ اس سے منفصل بھی ہوسکتی ہے اس طور کہ سنِ ہرم کی مقدار کی کوئی حد نہیں، کرمانی کہتے ہیں محتمل ہے کہ جزاء محذوف ہو۔

(و اختصره شعبة الخ) اسے مسلم نے محمد بن جعفر عن شعبہ سے موصول کیا، سیاق نقل نہیں کیا بلکہ سالم بن ابی جعد عن انس کی روایت پر اس کا اِحالہ کر دیا احمد نے اپنی مسند میں محمد بن جعفر سے اس کا سیاق ذکر کیا ہے اس میں ہے کہ ایک اعرابی نبی اکرم کے پاس آیا اور کہا قیامت کب ہے؟ فرمایا تم نے اس کے لئے کیا تیاری کی؟ کہا اللہ اور اس کے رسول کی محبت، فرمایا: (أنت مع من أحببت) یہ روایتِ ہمام کے موافق ہے گویا اختصار سے بخاری کی مراد یہ کہ ہمام کی روایت کے آخر میں جو ہے کہ ہم نے کہا: (ونحن کذلك الخ) یہ اس میں موجود نہیں۔

علامہ انور (إنك مع من أحببت) کے تحت لکھتے ہیں لازم ہے کہ ربطِ محبت محبّ کومحبوب کی طرف کھینچے یا تو اسے عین اس کی نشست میں لا بٹھلائے گا (یعنی محبت اسی جیسا بنا دے گی) اور یہ غیر لازم ہے کیونکہ معیت امرِ وسیع ہے ہاں آپ کا یہ فرمان (أنا و كافل اليتيم هكذا) ہماری اس بات کے مافوق کا مشعر اور مزید قرب کا ایماء دیتا ہے کیونکہ آپ یتیم کی کفایت کرنے والے کی اپنے آپ سے قربت ومنزلت کا بیان کر رہے ہیں تو اس پر دال زائد الفاظ استعمال کئے کیونکہ معیت صرف مطلقاً شرکت پر ہی دال ہوتی ہے، روایت کے الفاظ: (إن أُخِّرَ هذا فلم يدركه الهرم حتى تقوم الساعة) کی بابت کہتے ہیں کہ صدر شیرازی نے لکھا یہاں ساعت سے مراد ساعتِ صغریٰ ہے جو کہ انسان کی موت ہے ایک ساعتِ وسطیٰ ہے یعنی اس کے اقران (یعنی ہمعصروں اور دوستوں) کی موت پھر ساعتِ کبریٰ ہے جو صور پھونکے جانے سے برپا ہوگی تو یہاں مراد صغری یا وسطی ہے، مفہوم یہ ہوا کہ تمہیں قیامتِ کبری سے کیا لگے تمہاری قیامت تو تمہارے اقران کی موت سے قائم ہو جائے گی اس کی تائید بخاری کی باب (سكرات الموت) کے تحت نقل کردہ روایت کے ان الفاظ سے ہوتی ہے: (لا يدركه الموت حتى تقوم عليكم ساعتكم قال هشام يعني موتهم) اس سے ظاہر ہوا کہ ساعت سے مراد وسطی ہے۔

96 - باب عَلامَةِ حُبِّ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ (حبِ خداوندی کی پہچان)

لِقَوْلِهِ (إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ) (کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا: اگر تم اللہ سے محبت کے مدعی ہو تو میری اطاعت کرو اللہ تم سے محبت کرے گا)

اس کے تحت (المرء مع من أحب) (اور اس کے ہم معنی) احادیث نقل کیں، کرمانی لکھتے ہیں محتمل ہے کہ مرادِ ترجمہ اللہ کی بندے کیلئے محبت یا بندے کی اللہ سے محبت یا بندوں کی ایک دوسرے سے اللہ کی ذات میں محبت مراد ہو اس طور کہ کوئی شائبہ ریا نہ ہو، آیت پہلے دو احتمالات کیلئے مساعد ہے اور اتباع رسول اول کی علامت ہے کیونکہ یہ مسبب للاتباع ہے اور دوسرے کیلئے بھی کیونکہ یہ سببہ ہے اور وہ حدیث کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت کیلئے متعرض نہ ہوئے، اس میں کئی ایک نے توقف کیا ہے اس ضمن میں باعثِ اشکال اسے حب فی اللہ کی علامت بنانا گویا یہ دوسرے احتمال پر محمول ہے جو کرمانی نے ذکر کیا اور یہ کہ مراد بندے کی اللہ سے محبت کی علامت ہے تو آیت نے دلالت کی کہ اس کا حصول صرف اتباعِ رسول ہی سے ممکن ہے اور حدیث نے دلالت کی کہ اتباعِ رسول اگرچہ اس بارے اصل یہ ہے کہ اس کا حصول آپ کے سب اوامر مان لینے ہی سے ہوتا ہے مگر کبھی یہ من طریق التفضُّل بھی حاصل ہے اس کا اعتقاد رکھنے سے اگرچہ اس کے مقتضا پر پوری طرح (یعنی سو فیصد) عمل نہ بھی ہو سکے بلکہ اس کے عامل سے محبت بھی اصلِ نجات کے حصول میں کافی ہے اور اس وجہ سے وہ بھی عاملین کے ساتھ ہی ہوگا کیونکہ ان سے اس کی محبت ان کی اطاعت کی وجہ سے ہی تھی اور محبت دلوں کا عمل ہے تو اللہ تعالیٰ ان کے محبّ کو اس کے اس اعتقاد کی وجہ سے ثواب سے نوازے گا کیونکہ نیت اصل اور عمل اس کا تابع ہے! معیت سے لازم نہیں کہ درجہ بھی ان کے برابر ہو، آیت کے سببِ نزول میں اختلاف ہے چنانچہ ابن ابو حاتم نے حسن بصری سے نقل کیا کہتے ہیں کچھ لوگ مدعی ہوئے کہ وہ اللہ کے محبّ ہیں تو اللہ نے چاہا کہ عمل سے بھی ان کے اس دعوی کی تصدیق ہو تو یہ آیت نازل کی، کلبی ابن عباس سے

اس کی تفسیر میں نقل کرتے ہیں کہ جب اس کا نزول ہوا یہود نے کہا: (نَحْنُ أَبْنَاءُ اللهِ و أَحِبَّاؤُهُ)[المائدة :۱۸] ابن اسحاق محمد بن جعفر بن زبیر سے اس کی تفسیر میں ناقل ہیں کہ نصاریٰ نجران کے بارہ میں اس کا نزول ہوا جنہوں نے کہا تھا ہم حضرت مسیح کی عبادت اللہ کی محبت اور اس کی تعظیم میں کرتے ہیں، ضحاک عن ابن عباس سے منقول ہے کہ قریش کی بابت اس کا نزول ہوا جنہوں نے کہا تھا ہم ان بتوں کی عبادت اس لئے کرتے تاکہ یہ ہمیں اللہ سے قریب کردیں کہ ہمیں اللہ سے محبت ہے۔

- 6168حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ أَبِى وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ .طرفه - 6169

(ترجمہ اگلی حدیث کے ساتھ ہوگا) سلیمان سے مراد اعمش ہیں طیالسی کی شعبہ سے روایت میں صراحت ہے۔ (عن عبد الله) اصحابِ شعبہ نے اسی طرح نقل کیا ان میں ابن عدی ہیں مسلم کے ہاں ابو داؤد طیالسی، ابوعوانہ کے ہاں عمرو بن مرزوق، ابونعیم کے ہاں ابو عامر عقدی اور اسماعیلی کے ہاں وہیب بن حریر، کسی نے نسبت ذکر نہیں کی اسماعیلی نے بندار سے نقل کیا کہ یہ عبداللہ بن قیس (یعنی ابو موسی اشعری) ہیں انہوں نے آگے منقول ثوری عن اعمش کی روایت سے استدلال کیا، آگے اس کی تائید آتی ہے لیکن بخاری کی صنیع مقتضی ہے کہ ابو وائل کے پاس یہ حدیث ابن مسعود اور ابوموسی دونوں سے تھی اور یہ کہ دونوں طرق صحیح ہیں کیونکہ انہوں نے اس ضمن میں موجود اختلاف کا ذکر کیا مگر کسی کو ترجیح نہیں دی اسی لئے ابوعوانہ اپنی صحیح میں عثمان بن ابوشیبہ سے ناقل ہیں کہ دونوں طرق صحیح ہیں ابن حجر کے بقول اس کیلئے مؤید یہ امر بھی ہے کہ ابن مسعود سے اس کی اصل مروی ہے چنانچہ ابونعیم نے کتاب المحبین میں عطیہ عن ابی سعید سے روایت کیا کہتے ہیں میں اور میرا بھائی ابن مسعود کے پاس آئے انہوں نے کہا میں نے نبی اکرم سے سنا۔۔۔تو یہی حدیث ذکر کی، اسے مسروق عن عبداللہ سے بھی نقل کیا۔

(جرير عن الأعمش الخ) پھر آخر میں کہا:(تابعه جرير بن حازم) اس سے اشارہ دیا کہ پہلے جریر سے مراد ابن عبد الحمید ہیں، جریر بن حازم کی روایتِ متابعت کو ابونعیم نے کتاب المحبین میں أبو أزہر أحمد بن أزہر عن وهب بن حازم حدثنا أبى سمعت الأعمش عن أبى وائل عن عبد الله کے طریق سے نقل کیا ہے عبداللہ کی نسبت ذکر نہیں کی۔ (و سليمان بن قَدْم) ان کی روایت مسلم نے ابوالجواب عمار بن رزیق عن عبداللہ سے نقل کی اور اسے روایتِ شعبہ پر معطوف کیا اور کہا:(مثله) ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں اس کا سیاق نقل کیا ہے ان کے ہاں بھی عبداللہ کی نسبت مذکور نہیں خطیب نے کتاب (المكمل) میں اسے مطولا نقل کیا۔

(و أبو عوانة عن الأعمش) یعنی ان تینوں نے اسے اعمش عن ابو وائل عن عبداللہ سے اس کی روایت کی ہے ان ابو عوانہ سے مراد وضاح ہیں اور جو ابوعوانہ صاحبِ صحیح ہیں ان کا نام یعقوب تھا، ابوعوانہ وضاح کی یہ روایتِ متابعت ابوعوانہ یعقوب نے اور خطیب نے المکمل میں یحی بن حماد عنہ کے طریق سے موصول کی ہے، اس میں عبداللہ غیر منسوب مذکور ہیں۔ اسے مسلم نے بھی (الأدب) میں تخریج کیا۔

- 6169حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ أَبِى وَائِلٍ قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ

بْنُ مَسْعُودٍ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ تَقُولُ فِي رَجُلٍ أَحَبَّ قَوْمًا وَلَمْ يَلْحَقْ بِهِمْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ ، تَابَعَهُ جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ وَسُلَيْمَانُ بْنُ قَرْمٍ وَأَبُو عَوَانَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .

طرفه - 6168

ترجمہ: ابن مسعود راوی ہیں کہ ایک شخص نبی پاک کے پاس آیا اور عرض کی آپ اس شخص کی بابت کیا فرماتے ہیں جس نے کسی قوم سے محبت کی مگر اس سے اسکا لحوق نہ ہوا (یعنی ان جیسے اعمال نہ کر سکا) تو آپ نے فرمایا آدمی اس کے ساتھ ہوگا جس سے اسے محبت ہے۔

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (عن أبي موسى) تو ابونعیم نے ان کے نام کی صراحت کی اسے ابوعوانہ نے قبیصہ عن ثوری سے نقل کرتے ہوئے (عن عبد الله) ذکر کیا اس سے بندار کے قول کی تائید ملی کہ احادیث میں جہاں بھی عبداللہ غیر منسوب مذکور ہو ان سے مراد ابوموسی ہوتے ہیں جس نے انہیں منسوب ذکر کیا اس نے انہیں ابن مسعود خیال کیا کیونکہ ابو وائل کثرت کے ساتھ انہی سے روایت میں مشہور ہیں لیکن یہاں وہ قاعدہ سے خارج ہیں تو جس نے تصریح کی کہ یہ ابوموسی اشعری ہیں ان کی روایت سے متبین ہوا کہ یہاں عبداللہ سے مراد ابن قیس ہیں یعنی ابوموسی اشعری، اعمش سے کسی کی روایت میں ان کے ابن مسعود ہونے کی صراحت نہیں دیکھی ماسوائے بخاری کی جریر بن عبدالحمید سے اس روایت میں، اسے مسلم نے ابن راہویہ اور عثمان بن ابوشیبہ کلاہما عن جریر سے نقل کرتے ہوئے صرف (عبداللہ) ذکر کیا اسی طرح ابویعلی نے بھی ابوخیثمہ سے، اور یہی اسماعیلی کی جعفر بن عباس اور ابوعوانہ کی اسحاق بن اسماعیل سے روایت میں ہے، یہ سب جریر سے اس کے راوی ہیں بخاری نے جن متابعین کا ذکر کیا ان کے ہاں بھی صرف عبداللہ مذکور ہے ابوعوانہ نے شیبان عن اعمش سے بھی عبداللہ غیر منسوب ذکر کیا۔

(تابعه أبو معاوية و محمد الخ) یعنی اعمش سے، اس متابعت کو مسلم نے محمد بن عبداللہ بن نمیر عنہما کے حوالے سے موصول کیا ہے انہوں نے اپنی روایت میں (عن أبي موسى) ذکر کیا ابوعوانہ نے بھی محمد بن کناسہ عن اعمش سے یہی نقل کیا مجھے اعمش کیلئے اس میں ایک اور اسناد بھی ملی ہے اسے حسن بن رشیق نے شیوخ مکہ میں جعفر بن محمد سوسی عن سہل بن عثمان عن حفص بن غیاث عن اعمش عن شعبی عن عروہ بن مضرس سے تخریج کیا اور کہا غریب ہے سہل اس کے ساتھ متفرد ہیں، بقول ابن حجر اس کے رجال ثقات ہیں مگر میں جعفر بن محمد کو نہیں جانتا شائد متن کسی حدیث کا اور سند کسی اور حدیث کی باہم خلط ہوگئی ہے۔ (أتى النبي ﷺ رجل) اولی یہی ہے کہ اس مبہم شخص سے مراد ابوموسی ہیں چنانچہ ابوعوانہ کے ہاں محمد بن کناسہ عن اعمش سے اسی روایت میں شقیق عن ابی موسی سے ہے کہ میں نے کہا: (يا رسول الله الخ) لیکن یہ امر اس کے لئے معکر ہے کہ ابونعیم کی وہب بن جریر سے سابق الذکر روایت میں ہے: (عن عبد الله قال جاء أعرابيٌّ فقال يا رسول الله الخ) اگرچہ جائز ہے کہ ابوموسی اپنے آپ کو مبہم رکھ کر یہ بیان کریں مگر یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے آپ کو اعرابی کہیں ترمذی اور نسائی کی۔ ابن خزیمہ نے صحت کا حکم لگایا، عاصم بن بہدلہ عن زر بن حبیش سے روایت میں ہے کہ میں نے صفوان بن عسال سے کہا کیا آپ نے نبی اکرم سے ھویٰ کی بابت کچھ سنا؟ کہا ہاں ہم آپ کے ہمراہ تھے کہ

ایک اعرابی نے زور سے پکارا: (یا محمد) آپ نے بھی باآواز بلند جواب دیا اور فرمایا کیا بات ہے؟ اس نے کہا کیا فرماتے ہیں ایسے شخص کے بارہ میں جو کسی قوم سے محبت کرتا ہے۔۔۔ الخ، ابونعیم نے کتاب المحبین میں مسروق عن عبداللہ جو ابن مسعود ہیں، کے طریق سے نقل کیا کہ ایک اعرابی آیا اور کہا یا رسول اللہ اس ذات کی قسم جس نے آپ کو حق کے ساتھ مبعوث کیا میں آپ سے محبت کرتا ہوں تو یہی حدیث ذکر کی تو محتمل ہے یہ اعرابی صفوان بن قدامہ ہوں طبرانی نے۔ ابوعوانہ نے صحیح قرار دی، ان سے روایت نقل کی کہ میں نے رسول اکرم سے کہا میں آپ سے محبت کرتا ہوں، فرمایا: (المرء مع مَنْ أَحَبَّ) یہ سوال کئی اور کے لئے بھی واقع ہوا ہے چنانچہ ابو عوانہ، احمد، ابو داؤد اور ابن حبان نے عبداللہ بن صامت عن ابی ذر سے روایت کیا کہ میں نے کہا یا رسول اللہ (الرجل یحب القوم الخ) اسکے رجال ثقہ ہیں اگر یہ مضبوط ہے تو حدیثِ ابوموسی کے مبہم کو ان کے ساتھ بھی مفسر کیا جا سکتا ہے لیکن ابوذر سے اس اسناد کے ساتھ محفوظ یہ الفاظ ہیں: (الرجل یعمل العمل من الخیر و یحمد الناس علیه) جیسا کہ مسلم وغیرہ نے نقل کیا تو شائد بعض رواۃ کے ہاں حدیث میں حدیث داخل ہوگئی ہے۔ (کیف تقول فی رجل الخ)سفیان کی آمدہ روایت میں ہے: (ولما یَلْحَق بهم) یہ ابلغ ہے کیونکہ (لما) کے ساتھ نفی (لم) کے ساتھ نفی سے ابلغ ہے تو اس سے ماخوذ ہوگا کہ حکم ثابت ہے اگرچہ لحاق بعید ہو، مسلم کی حضرت انس سے روایت میں ہے: (ولم یلحق بعملهم)(یعنی عمل کے ساتھ ان سے نہ ملا) ابوذر کی مشار الیہ حدیث میں ہے: (ولا یستطیع أنْ یَعْمَلَ یعملهم)ابونعیم کے ہاں حدیثِ صفوان بن عسال کے بعض طرق میں ہے: (ولم یعمل بمثل عملهم)اس سے تفسیر مراد ہوتی ہے۔

(المرء مع من أحب) ابونعیم نے اس حدیث کے طرق ایک کتاب میں جمع کئے جس کا نام رکھا:(کتاب المحبین مع المحبوبین) تو اسکے راوی صحابہ کی تعداد بیس کے قریب ہے اکثر کے ہاں یہی عبارت ہے بعض میں لفظِ انس ہے جو آگے آرہا ہے۔

- 6170حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ قِيلَ لِلنَّبِيِّ ﷺ الرَّجُلُ يُحِبُّ الْقَوْمَ وَلَمَّا يَلْحَقْ بِهِمْ قَالَ الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ ، تَابَعَهُ أَبُو مُعَاوِيَةَ وَمُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدٍ

(سابقہ ہے) شیخ بخاری عبداللہ بن عثمان بن ابو جبلہ بن ابو رواد ہیں کہا جاتا ہے ان کے والد شعبہ سے اس حدیث کے ساتھ متفرد ہیں اسماعیلی اور ابونعیم پر اسکا مخرج تنگ ہوا تو اسے بخاری عنہ کے حوالے سے ہی نقل کر دیا مسلم نے اسے (عن واحد عن عبدان) تخریج کیا ہے میرے لئے یہ شعبہ سے ایک اور طریق سے بھی واقع ہوئی ہے اسے ابونعیم نے کتاب المحبین میں سمیدع بن واہب عنہ کے طریق سے نقل کیا، اسے منصور نے سالم بن ابی الجعد سے تخریج کیا یہ کتاب الاحکام میں آئے گی، اسے ابوعوانہ نے اعمش عن سالم سے تخریج کیا اور مستغرب قرار دیا۔ (متی الساعة ؟)حضرت انس سے اکثر روایات میں یہی ہے جریر عن منصور کی روایت کے شروع میں ہے کہ میں نبی اکرم کے ہمراہ مسجد سے نکل رہا تھا کہ مسجد کے دروازے کے پاس ایک شخص ملا اور پوچھا قیامت کب قائم ہوگی؟ ابوملیح رقی عن زہری عن انس کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم نکلے تو ایک اعرابی سامنے ہوا، یہ ابونعیم نے نقل کی ان کی شریک عن ابونمر عن انس سے روایت میں ہے ایک شخص داخل ہوا اور نبی اکرم خطبہ دے رہے تھے ابوضمرہ عن حمید عن انس کی روایت میں

ہے ایک شخص آیا اور گویا ہوا قیامت کب آئے گی؟ نبی اکرم نے فرمایا نماز کیلئے صفیں باندھو فراغت کے بعد کہا قیامت بارے پوچھنے والا کہاں ہے؟ تطبیق یہ ہوگی کہ سوال اثنائے خطبہ کیا (شائد دوسرے خطبہ کے اختتامی لمحات ہوں) تب جواب نہ دیا پھر جب نماز سے پھرے اور مسجد سے باہر آئے تو اسے دیکھا تو اس کا سوال یاد آیا یا ممکن ہے اس نے دوبارہ سوال کیا ہو تب یہ جواب دیا۔

(ما أعددت لها) کرمانی کہتے ہیں سائل کے ساتھ اسلوب الحکیم اختیار فرمایا، یہ (تلقِي السائل بغير ما يَطْلُبُهُ) ہے () گویا یہ اس کے لئے زیادہ اہم ہے (بجائے اسکے جو وہ پوچھ رہا ہے)۔ (أنت مع من أحببت) سلام بن ابوصہباء نے ثابت عن انس سے یہ زیادت بھی ذکر کی: (إنك مع من أحببت و لك ما احتسبت) اسے ابونعیم نے تخریج کیا انہی کی قرہ بن خالد عن حسن عن انس سے روایت میں بھی اس کا مثل ہے، اشعث عن حسن عن انس سے یہ الفاظ نقل کئے: (المرء مع من أحب و له ما اکتسب)، مسروق عن عبد اللہ سے یہ نقل کیا: (أنت مع من أحببت و عليك ما اكتسبتَ و على الله ما احتسبت) (یعنی تم اسی کے ساتھ جس سے محبت کی اور تمہارے پیٹے جو تم نے کمائی کی اور اللہ کے ذمہ جو تم نے اس سے امید ثواب کی)۔

علامہ انور (لما يلحق) کی بابت لکھتے ہیں لَمّا توقُّع کے لئے ہوتا ہے معنی یہ کہ ان سے لحوق نہیں ہوا مگر اس کی امید ضرور ہے۔

- 6171حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا أَبِي عَنْ شُعْبَةَ عَنْ عَمْرِو بْنِ مُرَّةَ عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِي الْجَعْدِ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَجُلاً سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ مَتَى السَّاعَةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ مَا أَعْدَدْتَ لَهَا قَالَ مَا أَعْدَدْتُ لَهَا مِنْ كَثِيرِ صَلاَةٍ وَلاَ صَوْمٍ وَلاَ صَدَقَةٍ وَلَكِنِّى أُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ قَالَ أَنْتَ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَ

(اس کا سابقہ نمبر) .أطرافه 3688، 6167، - 7153

شاہ ولی اللہؒ لکھتے ہیں زرکشی کہتے ہیں ان احادیث کی ترجمہ ہذا کے ساتھ مطابقت غیر ظاہر ہے، میں کہتا ہوں یہ ترجمہ حدیث کی تفسیر کے بمنزلہ ہے تو افادہ دیا کہ نبی اکرم سے محبت کی نشانی آپ کی اتباع ہے گویا کہا الحب فی اللہ کی علامت اللہ تعالی کے قول کی اتباع ہے۔

- 97 باب قَوْلِ الرَّجُلِ لِلرَّجُلِ اخْسَأْ (کسی کو دفع دور کہنا)

ابن بطال کہتے ہیں (اِخْسَأْ) کتے کو ڈانٹنے اور دور بھگانے کیلئے ہے، یہ اس لفظ کی اصل ہے عربوں نے اس کا استعمال ہر اس شخص کی بابت کیا جسکا قول یا فعل غیر مناسب ہو اس طور کہ اللہ کی ناراضگی کا باعث بنے۔

علامہ انور باب (قول الرجل اخسأ) کا معنی اردو میں یہ کرتے ہیں: دھتکارا جاوے، (فرضه النبی) کی بابت کہتے ہیں رض لغت میں بمعنی قبض ہے (پکڑنا) مگر میں نے روایت میں نہیں دیکھا کہ نبی اکرم نے اسے قبض کیا ہو۔

- 6172حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا سَلْمُ بْنُ زَرِيرٍ سَمِعْتُ أَبَا رَجَاءٍ سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لاِبْنِ صَائِدٍ قَدْ خَبَأْتُ لَكَ خَبِيئًا فَمَا هُوَ قَالَ الدُّخُّ قَالَ اخْسَأْ

- 6173حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ أَخْبَرَهُ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ انْطَلَقَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي رَهْطٍ مِنْ أَصْحَابِهِ قِبَلَ ابْنِ صَيَّادٍ حَتَّى وَجَدَهُ يَلْعَبُ مَعَ الْغِلْمَانِ فِي أُطُمِ بَنِي مَغَالَةَ وَقَدْ قَارَبَ ابْنُ صَيَّادٍ يَوْمَئِذٍ الْحُلُمَ فَلَمْ يَشْعُرْ حَتَّى ضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ظَهْرَهُ بِيَدِهِ ثُمَّ قَالَ أَتَشْهَدُ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ فَنَظَرَ إِلَيْهِ فَقَالَ أَشْهَدُ أَنَّكَ رَسُولُ الْأُمِّيِّينَ ثُمَّ قَالَ ابْنُ صَيَّادٍ أَتَشْهَدُ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ فَرَضَّهُ النَّبِيُّ ﷺ ثُمَّ قَالَ آمَنْتُ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ثُمَّ قَالَ لِابْنِ صَيَّادٍ مَاذَا تَرَى قَالَ يَأْتِينِي صَادِقٌ وَكَاذِبٌ .قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خُلِّطَ عَلَيْكَ الْأَمْرُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنِّي خَبَأْتُ لَكَ خَبِيئًا قَالَ هُوَ الدُّخُّ قَالَ اخْسَأْ فَلَنْ تَعْدُوَ قَدْرَكَ قَالَ عُمَرُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتَأْذَنُ لِي فِيهِ أَضْرِبْ عُنُقَهُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنْ يَكُنْ هُوَ لَا تُسَلَّطُ عَلَيْهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ هُوَ فَلَا خَيْرَ لَكَ فِي قَتْلِهِ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۲۵۳) .أطرافه 1354، 3055، - 6618

علامہ انور(إن يكن هو فلا تسلط عليه) کے تحت کہتے ہیں یہ بھی عمل بالتکوین ہے پھر وہ ابھی نابالغ لڑکا تھا، فائدہ کے عنوان سے رقم کرتے ہیں حفنی نے ذکر کیا کہ دجالِ اکبر کا نام صافن بن صیاد ہے لیکن مجھے نسخہ میں شک ہے ممکن ہے یہ صافی ہو جو صافن بن گیا اس سے ظاہر ہوا کہ دونوں کے نام ایک جیسے ہیں یعنی یہ یہودی لڑکا اور دجالِ اکبر، حفنی بارھویں صدی کے علماء میں سے تھے۔

- 6174 قَالَ سَالِمٌ فَسَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ يَقُولُ انْطَلَقَ بَعْدَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ الْأَنْصَارِيُّ يَؤُمَّانِ النَّخْلَ الَّتِي فِيهَا ابْنُ صَيَّادٍ حَتَّى إِذَا دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ طَفِقَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَتَّقِي بِجُذُوعِ النَّخْلِ وَهُوَ يَخْتِلُ أَنْ يَسْمَعَ مِنِ ابْنِ صَيَّادٍ شَيْئًا قَبْلَ أَنْ يَرَاهُ وَابْنُ صَيَّادٍ مُضْطَجِعٌ عَلَى فِرَاشِهِ فِي قَطِيفَةٍ لَهُ فِيهَا رَمْرَمَةٌ أَوْ زَمْزَمَةٌ فَرَأَتْ أُمُّ ابْنِ صَيَّادٍ النَّبِيَّ ﷺ وَهُوَ يَتَّقِي بِجُذُوعِ النَّخْلِ فَقَالَتْ لِابْنِ صَيَّادٍ أَيْ صَافِ وَهُوَ اسْمُهُ هَذَا مُحَمَّدٌ فَتَنَاهَى ابْنُ صَيَّادٍ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوْ تَرَكَتْهُ بَيَّنَ

(سابقہ ہے) .أطرافه 1355، 2638، 3033، - 3056

- 6175 قَالَ سَالِمٌ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي النَّاسِ فَأَثْنَى عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ ثُمَّ ذَكَرَ الدَّجَّالَ فَقَالَ إِنِّي أُنْذِرُكُمُوهُ وَمَا مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا وَقَدْ أَنْذَرَ قَوْمَهُ لَقَدْ أَنْذَرَهُ نُوحٌ قَوْمَهُ وَلَكِنِّي سَأَقُولُ لَكُمْ فِيهِ قَوْلًا لَمْ يَقُلْهُ نَبِيٌّ لِقَوْمِهِ تَعْلَمُونَ أَنَّهُ أَعْوَرُ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِأَعْوَرَ

.(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۵۳۵) أطرافه 3057، 3337، 3439، 4402، 7123، 7127، - 7407

ابن عباس اور ابن عمر کے حوالوں سے نبی اکرم کے ابن صیاد کیلئے اس لفظ کا استعمال نقل کیا، یہ کتاب الجنائز کے اواخر میں مطولا گزر چکی ہے۔ (فرضه النبی) بقول خطابی یہاں ضاد کے ساتھ واقع ہے اور یہ غلط ہے درست صاد کے ساتھ ہونا ہے ای(قبض علیه بثوبه یضم بعضه إلی بعض) (یعنی بعض کو بعض پہ ضم کرنا) ابن بطال کہتے ہیں جس نے ضاد کے ساتھ روایت کیا تو اس کا معنی ہے دھکا دیا حتی کہ وہ گرا اور منکسر ہوا، کہا جاتا ہے: (رضَّ الشیء فھو رضیض و مرضوض) إذا انکسر (جب ٹوٹ جائے)۔ (قال أبو عبد الله الخ) یہ صرف مستملی کے نسخہ میں ہے، یہ ابوعبیدہ کا قول ہے آیت: (کُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِین)[البقرة : ۶۵] کی تشریح کرتے ہوئے کہا: (أی قاصِین مُبعَدِین) اسی طرح آیت : (یَنقَلِبُ إِلَیكَ البَصَرُ خَاسِئاً وَ هُوَ حَسِیر)[الملك : ۴۱] کی بابت کہتے ہیں: (أی سبعداً) ، راغب لکھتے ہیں :(خسأ البصرُ انقبض عن مھانة) (یعنی تھک ہار کر لوٹ آئی) کہا جاتا ہے: (خسأتُ الکلبَ أی زجرتُهُ مُستَهِیناً به)(یعنی اسے ذلت کا نشانہ بناتے ہوئے دھتکار دیا) ابن تین (اخسأ) کی تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں یعنی (اسکُت صاغِراً مَطرُوداً) (یعنی ذلیل و دھتکارا ہوا ہو کر چپ ہو جا) ایک روایت میں اس کے آخر کا ہمزہ ثابت نہیں اس میں (اِخسَ) ہے یہ تخفیف ہے۔

- 98 باب قَولِ الرَّجُلِ مَرحَبًا (مرحبا کہنا)

وَقَالَت عَائِشَةُ قَالَ النَّبِیُّ ﷺ لِفَاطِمَةَ عَلَیهَا السَّلاَمُ مَرحَبًا بِابنَتِی وَقَالَت أُمُّ هَانِءٍ جِئتُ إِلَی النَّبِیِّ ﷺ فَقَالَ مَرحَبًا بِأُمِّ هَانِءٍ

(حضرت عائشہ کہتی ہیں نبی پاک نے حضرت فاطمہ اور ایک موقع پہ حضرت ام ہانیٔ کا مرحبا کہہ کر استقبال کیا)

مستملی کے نسخہ میں (الرجل) کی بجائے (النبی ﷺ) ہے اصمعی کہتے ہیں مرحبا کا معنی ہے:(لَقِیتَ رَحباً و سِعَةً) (یعنی تمہیں وسعت و کشائش ملے) فراء کہتے ہیں یہ منصوب علی المصدر ہے اور اس میں رحب وسعت کی دعا ہے بعض نے کہا مفعول بہ ہے ای(لقیت سعةً لا ضِیقاً)۔ (و قالت عائشة الخ) یہ ان کی ایک حدیث کا طرف ہے جو علامات النبوۃ میں مسروق عنہا سے گزری۔(و قالت أم هانیء) ام ہانی کی یہ حدیث کئی مواضع میں گزری ہے مثلا اوائل الصلاۃ میں۔

- 6176حَدَّثَنَا عِمرَانُ بنُ مَیسَرَةَ حَدَّثَنَا عَبدُ الوَارِثِ حَدَّثَنَا أَبُو التَّیَّاحِ عَن أَبِی جَمرَةَ عَنِ ابنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَمَّا قَدِمَ وَفدُ عَبدِ القَیسِ عَلَی النَّبِیِّ ﷺ قَالَ مَرحَبًا بِالوَفدِ الَّذِینَ جَاءُ وا غَیرَ خَزَایَا وَلاَ نَدَامَی فَقَالُوا یَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا حَیٌّ مِن رَبِیعَةَ وَبَینَنَا وَبَینَكَ مُضَرُ وَإِنَّا لاَ نَصِلُ إِلَیكَ إِلاَّ فِی الشَّهرِ الحَرَامِ فَمُرنَا بِأَمرٍ فَصلٍ نَدخُلُ بِهِ الجَنَّةَ وَنَدعُو بِهِ مَن وَرَاءَ نَا فَقَالَ أَربَعٌ وَأَربَعٌ أَقِیمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَصَومُ رَمَضَانَ وَأَعطُوا خُمُسَ مَا غَنِمتُم وَلاَ تَشرَبُوا فِی الدُّبَّاءِ وَالحَنتَمِ وَالنَّقِیرِ وَالمُزَفَّتِ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۳۰۱) .أطرافه 53، 87، 523، 1398، 3095، 3510، 4368، 4369، 7266، 7556

وفدِ عبد القیس بارے اس حدیث کی مفصل شرح کتاب الایمان اور کتاب الاشربہ میں گزری، ابو التیاح کا نام یزید بن حمید تھا، ان کے سیاق میں کچھ وہ الفاظ ہیں جو کسی اور روایت میں موجود نہیں مثلاً: (بالوفد الذین جاؤوا) اسی طرح (أربع و أربع الخ) یعنی چار کا حکم دیتا اور چار سے منع کرتا ہوں اس طرح خُمس کو چار میں شمار کرنا جب کہ بقیہ سب روایات میں یہ چار سے زائد تھا، ابن ابی عاصم نے اس باب میں حدیثِ بریدہ تخریج کی ہے جس میں ہے کہ جب حضرت علی نے حضرت فاطمہ کا پیغامِ نکاح آنجناب کو دیا تو آپ نے فرمایا: (مرحبا و أھلا) اسے نسائی نے بھی نقل کیا اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا اس میں حضرت علی کی حدیث بھی نقل کی کہتے ہیں عمار بن یاسر نے (ایک مرتبہ) نبی اکرم سے آنے کی اجازت مانگی تو آپ نے فرمایا: (مرحبا بالطیب المطیب) اسے ترمذی، ابن ماجہ اور بخاری نے الادب المفرد میں تخریج کیا ہے ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا ابن ابی عاصم اور ابن سنی نے اس کے علاوہ بھی متعدد احادیث نقل کی ہیں۔

علامہ انور روایت کے الفاظ: (أربع و أربع الخ) کی بابت لکھتے ہیں دیکھو اگر آپ نے انہیں عقد کے ساتھ اس کی تعلیم دی تھی (أی الشھادۃ) تو راوی نے یہاں راساً ہی اس کے ذکر کا ترک کیا۔

- 99 باب مَا يُدْعَى النَّاسُ بِآبَائِهِمْ (روزِ قیامت لوگوں کو ان کے آباء کی نسبت سے پکارا جائے گا)

اکثر کے ہاں یہی عبارتِ ترجمہ ہے ابن بطال نے (ھل یدعی الناس الخ) ذکر کیا اس بابت ام درداء کی ایک حدیث بھی وارد ہے جس کا تذکرہ باب (تحویل الاسم) میں کروں گا مصنف حدیثِ باب کے ساتھ اس روایت سے مستغنی ہوئے جو ابن عمر کی غادر (یعنی دھوکہ باز) کے بارہ میں ہے غرضِ ترجمہ اس کے جملہ: (ھذہ غدرۃ فلان ابن فلان) سے ہے تو حدیث اس امر کو متضمن ہوئی کہ اس موقفِ اعظم میں وہ اپنے باپ کی طرف ہی منسوب کیا جائے گا۔

علامہ انور (یدعی الناس بآبائھم) کے تحت کہتے ہیں کہا گیا ہے کہ لوگ ماؤں کی نسبت سے پکارے جائیں گے لیکن حدیث میں مذکور یہ ہے کہ والد کی نسبت سے پکار ہوگی۔

- 6177حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الْغَادِرُ يُرْفَعُ لَهُ لِوَاءٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُقَالُ هَذِهِ غَدْرَةُ فُلَانِ بْنِ فُلَانٍ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ص: ۶۷۹، مزید یہ کہ کہا جائے گا یہ فلاں بن فلاں کی عہد شکنی ہے) أطرافه 3188، 6178، 6966.

یحی سے مراد قطان ہیں۔(یرفع له) کشمیہنی کے ہاں (ینصب له) ہے کرمانی لکھتے ہیں یہاں رفع ونصب ایک ہی معنی میں ہیں تو مراد اس کا اظہار ہے ابن بطال کہتے ہیں اس حدیث میں ان حضرات کا رد ہے جو مدعی ہیں کہ روزِ قیامت ہر ایک کو اس کی ماں کی نسبت سے پکارا جائے گا تاکہ آباء پر پردہ رہے (یعنی اگر کوئی ولدِ زنا ہے تو اس کا پردہ رہے) ابن حجر کہتے ہیں یہ ایک حدیث میں ہے جسے طبرانی نے ابن عباس سے نقل کیا مگر اس کی سند نہایت کمزور ہے ابن عدی نے حضرت انس سے اس کا مثل نقل کیا اور کہا یہ حدیث منکر ہے اسے انہوں نے اسحاق بن ابراہیم طبری کے ترجمہ میں ذکر کیا ہے ابن بطال لکھتے ہیں آباء کی نسبت سے پکارا جانا (أشدُّ فی

التعريف و أبلغ في التمييز) ہے ( )، حدیث سے ظواہر الامور کے ساتھ جوازِ حکم کا اثبات ہوا (یعنی ہر ایک کو قیامت کے روز اسی شخص کی ولدیت کی نسبت سے پکارا جائے گا جو دنیا میں ظاہری طور پر معروف تھی) بقول ابن حجر یہ مقتضی ہے کہ آباء کو ان اشخاص پر محمول کیا جائے جو بطور ان کے آباء کے دنیا میں معروف تھے نہ کہ جو حقیقت میں تھے، یہی معتمد ہے ابن ابو جمرہ کہتے ہیں غدر اپنے عموم میں ہے چاہے بڑے معاملہ میں ہو یا چھوٹے میں، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ ہر گناہ کی ایک علامت ہے ان گناہوں میں سے جن کا اللہ تعالیٰ اظہار کرنا چاہیں گے، اس کی تائید اس آیت سے ملتی ہے: (يُعْرَفُ الْمُجْرِمُوْنَ بِسِيْمَاهُمْ) [الرحمن: ۴۱] کہتے ہیں ظاہرِ حدیث یہ ہے کہ ایک غدرہ کا ایک لواء ہوگا تو اس پر ایک شخص کی اگر کئی غدرات ہیں تو اس کے اَلوِیہ بھی کئی ہوں گے اس کی غدرات کی تعداد کے مطابق، کہتے ہیں اس نصبِ لواء کی حکمت یہ ہے کہ عموماً عقوبت جرم و گناہ کی ضد کی ساتھ واقع ہوتی ہے تو جب غدر خفیہ امور میں سے ہے تو مناسب ہوا کہ اس کی سزا بالشہرت ہو اور عربوں کے ہاں جھنڈا گاڑنا اشہر الاشیاء تھا۔

- 6178 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِنَّ الْغَادِرَ يُنْصَبُ لَهُ لِوَاءٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيُقَالُ هَذِهِ غَدْرَةُ فُلَانِ بْنِ فُلَانٍ
(سابقہ) أطرافه 3188، 6177، 6966، - 7111

- 100 باب لا يَقُلْ خَبُثَتْ نَفْسِي (خود کو خبیث نہیں کہنا چاہئے)

(خبثت) خاء کی زبر اور باء پر پیش کے ساتھ ہے اس پر زبر بھی کہی جاتی ہے مگر پیش اصوب ہے راغب کہتے ہیں خبث کا اطلاق باطل فی الاعتقاد، کذب فی المقال اور قبیح فی الفعال پر ہوتا ہے (یعنی باطل عقیدہ رکھنا، جھوٹ بولنا اور برے افعال بجالانا) ابن حجر اضافہ کرتے ہیں حرام پر اور قولی و فعلی مذموم صفات پر بھی اس کا اطلاق ہے۔

- 6179 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ خَبُثَتْ نَفْسِي وَلَكِنْ لِيَقُلْ لَقِسَتْ نَفْسِي

ترجمہ: حضرت عائشہؓ راویہ ہیں کہ آپ نے فرمایا تمہارا کوئی یوں نہ کہے: کہ میں خبیث ہوا بلکہ کہے: میرا دل خراب یا پریشان ہوا

6180 حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ عَنْ يُونُسَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي أُمَامَةَ بْنِ سَهْلٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ خَبُثَتْ نَفْسِي وَلَكِنْ لِيَقُلْ لَقِسَتْ نَفْسِي
تَابَعَهُ عُقَيْلٌ (سابقہ)

پہلی حدیث کی سند میں سفیان سے مراد ابن عیینہ اور دوسری کی سند میں عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں، خطابی ابو عبید کی تبع میں کہتے ہیں لقست اور خبثت ہم معنی ہیں نبی اکرم نے فقط خبث کا اسم مکروہ سمجھا تو ایسا لفظ بتلایا جو (معنی کے لحاظ سے وہی مگر اس ظاہری قباحت سے) سالم ہے آپ کی عادت مبارک یہی تھی کہ اسمِ قبیح کو اسمِ حسن سے بدل دیتے تھے دیگر کہتے ہیں لقست کا معنی ہے: (غثت) (یعنی ناساز گار ہوا) جو بھی خبیث کے معنی کی طرف راجع ہے بعض نے کہا اس کا معنی ہے: (ساءَ خلقُها) بعض نے کہا: (

مالَتْ به إلى الدعة) (یعنی اسے آسودہ زندگی گزارنے کی طرف مائل کیا) بقول ابن بطال یہ ہدایت آداب سے جاری فرمائی علی سبیل الایجاب نہیں! کتاب الصلاۃ کی ایک روایت میں اس شخص کا حال ذکر ہوا جس کے قافیہِ سر پر شیطان گرہ باندھ دیتا ہے تو (فيُصْبِحُ خبيث النفس) قرآن نے بھی یہ لفظ استعمال کیا: (وَ مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيْثَةٍ) [ابراہیم: ۲۶] بقول ابن حجر مگر ہمیشہ معرضِ ذم میں ہی اس کا ورود ہوا ہے تو یہ حدیثِ باب کے مدلول کہ انسان اپنے آپ کو اس کے ساتھ موصوف نہ کرے، کے منافی نہیں ان سے قبل عیاض نے بھی یہی بات کہی، لکھتے ہیں فرق یہ ہے کہ نبی اکرم نے (شیطان کے گرہ باندھے والی حدیث میں) ایک مذموم الحال شخص کی صفت بارے خبر دی تو اس لفظ کا اس پر اطلاق ممتنع نہیں، ابن ابی جمرہ کہتے ہیں اس سے نہی برائے ندب ہے اس طرح (لقست) کے استعمال کا امر بھی، اگر اس کے ہم معنی کوئی سا بھی لفظ کہہ دے تو کافی ہے لیکن ترک اولی قرار پائے گا، کہتے ہیں حدیث سے قبیح اسماء و الفاظ سے اجتناب کا استحباب ثابت ہوا اور ایسوں کی طرف عدول جن میں قباحت نہیں، اگر چہ خبث ولقس ہم معنی ہیں مگر لفظِ خبث قبیح اور کئی زائد علی المراد امور کا جامع ہے بخلاف لقس کے کہ وہ امتلائے معدہ کے ساتھ مختص ہے کہتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ آدمی طالبِ خیر رہتا ہے حتی کہ اچھی فال کے ساتھ بھی اور خیر کو اپنے نفس کی طرف مضاف کرتا ہے چاہے کسی بھی نسبت سے اور جیسے بھی ممکن ہو، شر کو اپنے آپ سے دور کرتا ہے اور اپنے اور اہلِ شر کے درمیان ہر قسم کا تعلق ختم کرتا ہے حتی کہ مشترک الفاظ میں بھی، کہتے ہیں اس کے ساتھ یہ بھی ملتحق ہے کہ بیمار سے اگر اس کا حال پوچھا جائے تو جواب میں وہ یہ نہ کہے: (لَسْتُ بِطَيِّبٍ) (کہ میں اچھا نہیں ہوں) بلکہ کہے میں مریض ہوں تو اپنے نفس کو طیبین سے نکال کر خبیثین میں شامل نہ کرے، تنبیہ کے عنوان سے ذکر کرتے ہیں کہ ابونعیم نے مستخرج میں حدیثِ سہل کو شبیب بن سعید عن یونس بن یزید عن زہری کے طریق سے نقل کیا پھر کہا اسے بخاری نے عبدان عن ابن مبارک عن موسی سے نقل کیا ہے کہتے ہیں موسی سے مراد ابن عقبہ ہیں، صحیح یہ ہے کہ یہ یونس ہیں بقول ابن حجر میں نے معتمد اصول میں اسے یونس ہی سے دیکھا ہے ابوذر کی روایت سے نسفی کے ہاں بھی یہی ہے۔ (تابعه عقيل الخ) یعنی زہری سے اسی سند و متن کے ساتھ، اسے طبرانی نے نافع بن یزید عن عقیل سے موصول کیا، یہ نسخہِ ابوذر سے ساقط ہے۔

علامہ انور باب (لا يقول خبثت نفسي) کے تحت لکھتے ہیں جانو کہ قباحت فی اللفظ کبھی موارد قبیحہ میں اس کے استعمال سے ہوتی ہے جیسے بلید کا لفظ، یہ شناعت میں حمار کے لفظ کے موازی نہیں حالانکہ دونوں سے مراد ایک ہی ہے تو دیکھتے نہیں اگر کسی سے کہو (یا بلید) وہ اس سے اتنا منقبض نہ ہوگا جتنا (یا حمار) کہنے سے ہوگا، اس سے دلالت ملی کہ طبائع ایسے الفاظ سے منقبض ہوتی ہیں جو موارد قبیحہ میں استعمال کے ساتھ مختص ہیں اگر چہ کسی دوسرے لفظ سے معنی میں متماثل ہی ہوں جس کی یہ صفت نہیں۔

اسے مسلم اور ابوداؤد نے (الأدب) اور نسائی نے (اليوم و الليلة) میں نقل کیا۔

101 - باب لَا تَسُبُّوا الدَّهْرَ (زمانے کو برا نہ کہو)

ترجمہ کے یہ الفاظ مسلم کی ہشام بن حسان عن ابن سیرین عن ابو ہریرہ سے روایت میں وارد ہیں ان کے بعد ہے: (فإن الله هوالدهر)۔

- 6181حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِى أَبُو سَلَمَةَ قَالَ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَ اللَّهُ يَسُبُّ بَنُو آدَمَ الدَّهْرَ وَأَنَا الدَّهْرُ بِيَدِى اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ص:۵۵۰) .طرفاه 4826، - 7491

(الليث عن يونس الخ) ابوعلی جیانی لکھتے ہیں سب کے ہاں یہی ہے ماسوائے ابوعلی بن سکن کے، انہوں نے بجائے یونس کے عقیل ذکر کیا، ذہلی کی زہریات میں بھی ابو صالح عن لیث سے یہی ہے لیکن ان کی روایت کے الفاظ ہیں: (لا يسب ابن آدم الدهر) جیانی کہتے ہیں حدیث یونس عن زہری سے ہی محفوظ ہے مسلم نے اسے ابن وہب عن یونس سے تخریج کیا، ابن حجر کہتے ہیں لیث کے ہاں یہ دونوں سے ہے یعقوب بن ابوسفیان اور ابونعیم نے ابوصالح اور بکیر کے حوالوں سے (قال حدثنا الليث حدثني يونس) نقل کیا ہے۔

(قال الله يسب الخ) آگے روایتِ معمر میں ہے: (ولا تقولوا يا خيبة الدهر فإن الله هو الدهر) اوراسکے شروع میں عنب کوکرم نہ کہنے کا امر بھی ہے، اس کی شرح اگلے باب میں ہوگی معمر پر زہری کے شیخ کے ضمن میں اختلاف کیا گیا ہےتو عبد الاعلی نے معمرعنہ سے (عن أبى سلمة) ذکر کیا، عبد الرزاق معمرعن زہری سے (عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة) نقل کرتے ہیں ان کے الفاظ ہیں: (قال الله يؤذيني ابن آدم يقول يا خيبة الدهر) اسے مسلم نے نقل کیا احمد کے ہاں سفیان بن عیینہ نے بھی زہری سے (عن سعيد) نقل کیا، یہ التفسیر میں اسی طریق سے گزری ہے آگے التوحید میں بھی آئے گی مسلم نے بھی ابن عیینہ وغیرہ سے یہی نقل کیا ابن عبد البر کہتے ہیں دونوں طریق صحیح ہیں بقول ابن حجر نسائی نے بھی دونوں کو محفوظ قرار دیا لیکن ابوسلمہ سے ان کی روایت اشہر ہے کہتے ہیں عبد الرزاق کے ہاں معمر سے اس کی ایک اور اسناد بھی ہے اسے مسلم نے بھی ان کے طریق سے تخریج کیا چنانچہ کہا: (عن أيوب عن محمد بن سيرين عن أبى هريرة) اسے احمد نے ہمام عن ابو ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (لا يقل ابن آدم يا خيبة الدهر إنى أنا الدهر أرسل الليل و النهار فإذا شئت قبضتهما) اسے مالک نے موطا میں ابوزناد عن اعرج عن ابی ہریرہ سے (لا يقولن أحد كم) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا باقی عبد الاعلی عن معمر کے سیاق کی مانند ہے لیکن یحی بن یحی لیثی عن مالک سے اس کے آخر میں یہ عبارت ہے: (فإن الدهر هو الله) بقول ابن عبد البر انہوں نے مالک سے روایت کرتے ہوئے سب رواۃ کی مخالفت کی ہے اور مطلقا اس حدیث کے رواۃ کی کیونکہ سب نے کہا: (فإن الله هو الدهر) احمد نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے یہ الفاظ ذکر کئے: (لا تسبوا الدهر فإن الله قال أنا الدهر الايام والليالى لى أجدِدُها و أبليها و آتى بملوك بعد ملوك) (یعنی رات ودن میرے لئے ہیں میں انہیں لاتا اور پھیرتا ہوں اور میں ہی بادشاہوں کی جگہ دوسرے بادشاہ بناتا ہوں) اس کی سند صحیح ہے۔

- 6182حَدَّثَنَا عَيَّاشُ بْنُ الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الأَعْلَى حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِىِّ عَنْ أَبِى سَلَمَةَ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ قَالَ لاَ تُسَمُّوا الْعِنَبَ الْكَرْمَ وَلاَ تَقُولُوا خَيْبَةَ الدَّهْرِ

فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهرُ .طرفه - 6183

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا انگور کو کرم مت کہو اور ناکامی کی نسبت زمانے کی طرف نہ کرو کہ بے شک اللہ ہی زمانہ ہے۔

(و لا تقولوا خيبة الدهر) اکثر کے ہاں یہی ہے نسفی کے نسخہ میں: (يا خيبة الدهر) ہے غیر بخاری میں: (واخيبة الدهر) ہے خیبہ خائے مفتوح اور یائے ساکن کے ساتھ بمعنی حرمان ہے یہ علی الندب منصوب ہے گویا اس نے دہر کو گم پایا اس وجہ سے جو اس سے مکروہ صادر ہوتا ہے (یعنی مصائب) تو اس پر متفجع یا متوجع (یعنی تنگی کا شکار) ہوتے ہوئے اس کا نوحہ کیا، داؤدی کہتے ہیں یہ زمانے کیلئے حرمان کی بددعا ہے جیسے ان کا یہ قول: (قحط الله نوئها) یعنی زمین کیلئے قحط کی بددعا کرنا، تو یہ اس لفظ کی اصلِ وضع ہے پھر ہر مذموم کیلئے کہا جانے گا، علاء بن عبدالرحمٰن عن ابیہ عن ابی ہریرہ کی روایت میں مسلم کے ہاں ہے: (وا دَهرَهُ وا دهره) (ہائے ہائے زمانہ) زمانے کو گالی دینے سے نہی کا سبب یہ ہے کہ جو اعتقاد رکھے کہ زمانہ اس پہنچنے والی مصیبت کا فاعل ہے تو یہ غلط ہے کیونکہ اللہ ہی فاعل ہے تو اگر تم نے گالی دی اسے جس نے تم پر یہ مصائب نازل کئے (یعنی اپنے تئیں زمانے کو) تو حقیقت میں یہ گالی اللہ کو دی (نعوذ باللہ) حدیث کی شرح تفسیر سورہ الجاثیۃ میں گزری ہے اس کی تاویل میں جو کچھ کہا گیا اس کا محصل تین توجیہات ہیں: اول یہ کہ آپ کے قول: (إن الله هو الدهر) سے مراد (المدبر للأمور) ہے، دوم یہ حذفِ مضاف پر ہے ای (صاحب الدهر) سوم کہ تقدیرِ کلام ہے: (مقلب الدهر) اسی لئے اس کے بعد کہا:(بيدي الليل والنهار أجدده و أبليه و أذهب بالملوك) یہ احمد کی روایت کے الفاظ ہیں، محققین کہتے ہیں جس نے حقیقۃً افعال میں سے کوئی فعل زمانے کی طرف منسوب کیا وہ کافر ہوا اور جس کی زبان پر بغیر اعتقاد رکھے یہ لفظ جاری ہوا وہ کافر نہیں البتہ ایسا کرنا مکروہ ضرور ہے کیونکہ یہ اہلِ کفر کے ساتھ تشبہ ہے، یہ (مُطِرْنا بكذا) کی بابت گزری تفصیل کی مانند ہے عیاض لکھتے ہیں بعض غیر محقق لوگوں نے زعم کیا کہ دہر اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے ہے، یہ غلط ہے دہر دنیا کی مدتِ زمان ہے بعض نے اس کی یہ تعریف کی کہ یہ دنیا میں اللہ تعالیٰ کے مفعولات کی اَمد یا قبل ازموت کیلئے اس کا فعل ہے، دہریہ اور معطلہ کے جہال نے اس حدیث کے ظاہر سے تمسک کیا اور اس کے ساتھ غیر راسخ فی العلم پر حجت پکڑی کیونکہ ان کے نزدیک دہر فلک کی حرکات اور امدِ عالَم ہے ان کے ہاں اسکے سوا نہ کوئی شئ ہے اور نہ کوئی مانع! ان کے رد میں بقیہ حدیث کی یہی عبارت کافی ہے: (أنا الدهر أقلب ليله و نهاره) تو وہ خود اپنے آپ کا کیونکر قلب کرسکتا ہے؟(تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا) الشیخ ابن ابوجمرہ کہتے ہیں یہ امر مخفی نہیں کہ جو کسی صنعت کو برا کہے اس نے گویا اس کے صانع کو برا کہا تو جس نے لیل ونہار کو برا کہا وہ عبث میں ایک بڑے اقدام کا مرتکب ہوا اسی طرح وہ جس نے رات و دن میں جاری حوادث کے خلاف لب کشائی کی، عام طور سے لوگ یہی کرتے ہیں اور سیاقِ حدیث بھی اس طرف اشارت کناں ہے، جب دونوں سے نفیِ تاثیر کی تو گویا کہا اس میں ان کا کوئی قصور نہیں جہاں تک حوادث کا تعلق ہے تو ان میں سے ایسے بھی ہیں جو کسی عاقل و مکلّف کی وساطت سے جاری ہوتے ہیں یہ تو یہ شرعاً اور لغۃً اس کی طرف مضاف کئے جاتے ہیں کہ اس کی تقدیر سے ہیں تو بندوں کے افعال ان کے اَکساب میں سے ہیں اسی لئے ان پر احکام مترتب ہیں اور یہ فی الابتداء اللہ تعالیٰ کی تخلیق ہیں، کچھ حوادث ایسے ہیں جو بغیر وساطت کے جاری ہوتے ہیں تو یہ

قدرتِ قادر کی طرف منسوب ہیں شب وروز کیلئے نہ کوئی فعل ہے اور نہ تاثیر، نہ لغۃً وعقلاً اور نہ شرعاً، اس حدیث کا یہی مفہوم ہے اس کے ساتھ وہ حوادث بھی ملتحق ہیں جو کسی غیر عاقل ذی حیات سے جاری ہوئے پھر اشارہ کیا کہ زمانے کو برا کہنے سے نہی (تنبیه بالأعلی علی الأدنی) ہے اور اس میں مطلقا ہر شئ کو برا کہنے کے ترک کی طرف اشارہ ہے ماسوا وہ جن کی شرع نے اجازت دی کیونکہ علت ایک ہے اھ ملخصاً، اس سے تجارتی معاملات میں منعِ حیلہ پر بھی استدلال کیا گیا ہے (كالعينة) (مراد بیع العینۃ یعنی ادھار پر کسی چیز کو اصل قیمت سے زیادہ پر بیچ دینا) کیونکہ سبّ دہر سے من حیث المعنی مآل کے مدنظر منع کیا اور اسے خالق کو برا کہنے کے مترادف قرار دیا ہے۔

علامہ انور باب (لا تسبوا الدهر) کے تحت رقم طراز ہیں جانو کہ اس عالم میں کوئی شئ نہیں مگر عالمِ مجرد میں اسکے لئے ایک مبدا ہے بس یہ ہے کہ جو کچھ اس عالم (دنیا) میں ہے خلق کہلاتا ہے تو تیرے رب کے ہاں مبدائے زمان دہر ہے، شیخ اکبر کہتے ہیں یہ (یعنی دہر کا لفظ) اسمائے حسنی میں سے ہے تفسیر رازی میں ہے کہ انہوں نے اپنے مشائخ میں سے کسی سے یہ وظیفہ اخذ کیا تھا: (یادھر، یا دیھار اوریا دیھور)۔

یہ حدیث متفق علیہ ہے۔

- 102باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ إِنَّمَا الْكَرْمُ قَلْبُ الْمُؤْمِنِ

(فرمانِ نبوی: کرم تو قلبِ مومن ہے)

وَقَدْ قَالَ إِنَّمَا الْمُفْلِسُ الَّذِي يُفْلِسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَقَوْلِهِ إِنَّمَا الصُّرَعَةُ الَّذِي يَمْلِكُ نَفْسَهُ عِنْدَ الْغَضَبِ .كَقَوْلِهِ لاَ مُلْكَ إِلاَّ لِلَّهِ فَوَصَفَهُ بِانْتِهَاءِ الْمُلْكِ ثُمَّ ذَكَرَ الْمُلُوكَ أَيْضًا فَقَالَ (إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا) (آپ کا قول ہے کہ حقیقی مفلس وہ جو قیامت کے دن ہوا جیسے ایک دفعہ فرمایا تھا پہلوانی یہ ہے کہ غصہ میں اپنے آپ پر قابو رکھے یا جیسے فرمایا بادشاہت اللہ ہی کی ہے تو اللہ کو انتہائے ملک کے ساتھ موصوف کیا حالانکہ قرآن میں بادشاہوں کا ذکر موجود ہے جیسے اس آیت میں: إن الملوك إذا دخلوا قرية الخ)

بخاری اس ترجمہ میں یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ یہاں حصر اپنے ظاہر پر نہیں مفہوم یہ ہے کہ کرم کہلانے کا زیادہ حقدار قلبِ مومن ہے یہ مراد نہیں کہ اس کے سوا کسی کو کرم کہنا جائز نہیں۔ مثلاً (إنما المفلس الخ) کا مفہوم یہ نہیں کہ اب دنیا میں اس لفظ کا کسی پر اطلاق نہ کیا جائے اسی طرح بقیہ آثار میں بھی۔ (لا ملك إلا الله) سے مراد بادشاہِ حقیقی (کہ جس کے مُلک کو زوال نہیں) اسی کی ذات ہے، یہ کسی اور کو ملک کہنے کی نہی نہیں، قرآن میں اس کا استعمال دنیا کے بادشاہوں کیلئے موجود ہے جیسے اس آیت میں: (إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً الخ) سورہ یوسف میں ہے: (وَ قَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرىٰ سَبْعَ بَقَرَاتٍ الخ)[۵۰] ابن بطال لکھتے ہیں البتہ اس سے ترکِ مبالغہ اور اغراق فی الوصف کا ترک اخذ کیا جائے گا اس کیلئے جو اس کا مستحق نہ ہو، حدیث (إنما المفلس الخ) پر کتاب الرقاق میں بحث ہوگی اور حدیث (لا ملك إلا الله) پر اسی کتاب میں، بعض رواۃ کے ہاں (لا ملك إلا لِله) ضمِ میم اور سکونِ لام واقع ہوا اور الا کے بعد حذفِ الف کے ساتھ، مگر اول ہی سیاق کے لائق ہے۔

- 6183حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ

أَبِي هُرَيْرَةَؓ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَيَقُولُونَ الْكَرْمُ إِنَّمَا الْكَرْمُ قَلْبُ الْمُؤْمِنِ

طرفاه - 6182.

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا لوگ کہتے ہیں کرم انگور ہے حالانکہ کرم مومن کا دل ہے۔

شیخ بخاری سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں۔(و یقولون الکرم الخ) اس روایت میں ابن عیینہ عن زہری عن سعید سے یہی واقع ہے سابق باب کی معمر عن زہری عن ابی سلمہ سے روایت میں یہ الفاظ تھے:(لا تسموا العنب کرما) یہی ابن سیرین عن ابو ہریرہ کی مسلم کے ہاں روایت میں ہے ان کی ہمام عن ابو ہریرہ سے روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں:(لا تقولوا الکرم ولکن قولوا العنب والحبلة)، آپ کا قول:(ویقولون) کسی محذوف شئ پر عطف ہے گویا یہ ماقبل کی حدیث تھی اسے ابن ابی عمر نے اپنی مسند میں سفیان اوران کے طریق سے اسماعیلی نے تخریج کرتے ہوئے شروع میں کہا:(یقولون) بغیر واو کے، اسے حمیدی نے بھی اپنی مسند میں اوران کے طریق سے ابونعیم نے واو کے ساتھ جیسے بخاری نے ذکر کیا، اسی طرح ہی احمد نے سفیان سے نقل کیا لیکن یہ ذکر کیا:(عن أبی هریرة رفعه وقال مرة یبلغ به وقال مرة قال رسول الله) اسے مسلم نے ابن ابوعمر اور عمرو الناقد (قالا حدثنا سفیان) اسی سند کے ساتھ، نقل کرتے ہوئے (قال قال رسول الخ) ذکر کیا، آپ کا قول:(ویقولون الکرم) مبتدا اور اس کی خبر محذوف ہے ای(یقولون الکرم شجر العنب)، طبرانی اور بزار نے حضرت سمرہ سے مرفوعا نقل کیا:(إن اسم الرجل المؤمن فی الکتب الکرم من أجل ما أکرمه الله علی الخلیقة و إنکم تدعون الحائط من العنب الکرم)(یعنی کتب میں مردِ مومن کا نام کرم لکھا ہے اس وجہ سے جو اللہ نے مخلوق پر اسے عزت دی جبکہ تم انگور کے باغ کو کرم کہتے ہو) خطابی کی اس ضمن میں کلام کا ملخص یہ ہے کہ اس نہی سے مراد شراب کی تحریم کی تاکید ہے اس کے محوِ اسم کے ساتھ اور اس لئے کہ اس کیلئے اس نام کے تبقیہ میں ان کی جاہلیت کی اس سوچ کی تقریر و تائید ہے کہ اس کا شارب متکرم ہے تو اسے کرم کہنے سے منع کیا اور فرمایا کرم تو قلبِ مومن ہے کہ اس میں ایمان اور ہدایتِ اسلام کا نور ہے، ابن بطال نے انباری سے نقل کیا کہ عرب عنب کو اس لئے کرم کہتے تھے تاکہ اس سے بنائی گئی شراب لوگوں کو سخاوت اور مکارمِ اخلاق پر ترغیب دلائے ایک شاعر کہتا ہے:(و الخمر مشتقة المعنی من الکرم) ایک اور کا قول ہے:(شققت من الصبی واشتق منی کما اشتقت من الکرم الکروم) تو اسی لئے عنب کو کرم کہنے سے منع فرمایا تا کہ اصلِ خمر کو ماخوذ من الکرم نام سے نہ پکاریں بلکہ اس کی بجائے مومن کو جو اس کے شرب سے بچتا اور اس کے ترک میں کرم سمجھتا ہے اس نام کا زیادہ حقدار قرار دیا اور جہاں تک ازہری کا قول کہ عنب کو اسلئے کرم کہتے تھے کیونکہ وہ قاطف (یعنی پھل اتارنے والے) کیلئے مذلل کی گئی ہے اور اس میں کانٹے نہیں جو اسے زخمی کریں اور اس سے اصل کا اخذ اس طرح ہے جیسے نخلہ کا بلکہ اس سے بھی اکثر اور ہر شئ جو کثیر ہو (فقد کَرُم) تو من حیث الاشتقاق یہ بھی صحیح ہے لیکن اول معنی انسب للنہی ہے، نووی لکھتے ہیں عنب اور اس کے درخت کو کرم کہنے کی یہ نہی برائے کراہیت ہے قرطبی مازری سے ناقل ہیں کہ نہی کا سبب یہ ہے کہ جب شراب حرام کی گئی اور ان کی طبع انہیں کرم پر انگیخت کرتی تھی تو نبی اکرم نے مکروہ جانا کہ اس حرام شئ کو ایسا نام دیا جائے جس کے ذکر سے ان کی طبیعتیں اس کی طرف متشوق ہوں تو گویا یہ ان کیلئے محرک کی مانند تھا، انہوں نے اس کا تعقب کرتے ہوئے کہا کہ محلِ نہی تو عنب کو کرم کہنا ہے اور وہ تو

حرام نہیں، شراب کو عنبہ نہیں کہا جاتا بلکہ عنب کو کبھی خمر کہہ دیا جاتا ہے کیونکہ اسی سے وہ بنتی تھی بقول ابن حجر مازری کا قول موجہ ہے کیونکہ یہ حسمِ مادہ کے ارادہ پر حامل ہے اس اسمِ حسن کے ساتھ اصلِ خمر کے تسمیہ کے ترک سے اسی لئے کبھی یہ نہی عنب (کو کرم کہنے) سے اور کبھی شجرہ عنب سے ہے تو یہ بطریق الفوی تنفیر (یعنی اس سے نفرت دلانے کے مترادف) ہوئی کیونکہ جب حلال فی الحال شئ کو ایک اچھے نام سے پکارنے سے منع فرمایا اس وجہ سے کہ اس سے ایک حرام شئ بنائی جاتی ہے تو اس حرام کو اچھے نام سے پکارنا تو بالاولیٰ منع ہوا، ابن ابو جمرہ کہتے ہیں (ملخصاً) جب کرم کا اشتقاق کرم سے ہے اور ارض کریمہ احسن الارض ہے تو لائق نہیں کہ اس صفت کے ساتھ تعبیر کیا جائے مگر قلبِ مومن کو جو کہ خیر الاشیاء ہے کیونکہ مومن خیر الحیوان (یعنی ہر ذی حیات سے بہتر) ہے اور بدن میں سب سے بہتر عضو دل ہے کیونکہ (جیسا کہ حدیث میں ہے) اگر وہ (طبی اور شرعی لحاظ سے) درست ہے تو سارا جسم درست ہے گویا وہ شجرۃ الایمان کی ارض (یعنی کھیتی) ہے کہتے ہیں اس سے ماخوذ ہوا کہ ہر خیر، لفظ کے ساتھ ہو یا دونوں کے ساتھ یا اس سے جو مشتق ہو یا جو اس کے نام پر ہو، صرف حقیقتِ شرعیہ کے ساتھ مضاف کی جائے گی کیونکہ ایمان اور اہلِ ایمان کی اگر اس کے ماسوا کی طرف اضافت کی جائے گی تو وہ بطریقِ مجاز ہوگی، کرم کی قلبِ مومن کے ساتھ تشبیہ میں ایک لطیف نکتہ ہے کیونکہ شیطان کے اوصاف جاری مع الکرمۃ ہوتے ہیں جیسے بنی آدم میں خون کی گردش کی مانند شیطان کا جریان ہے تو اگر مومن اپنے شیطان سے غافل ہو تو وہ اسے معصیت میں واقع کر دیتا ہے اسی طرح جو اپنے کرم (یعنی انگور) کے عصیر سے غافل ہوا (یعنی بروقت اسے استعمال نہ کرلیا) تو وہ شراب بن کر نجس ہو جائے گا، یہ تشبیہ اس لحاظ سے بھی قوی ہے کہ شراب اگر مخلل ہو جائے خود ہی یا بالتخلیل (یعنی اس میں سرکہ ملا کر) تو اس کی طہارت عود کر آئے گی اسی طرح مومن (جب کبھی معصیت میں واقع ہوتا ہے تو) توبہ کر کے اسی دم ان گناہوں کے خبث سے واپس آ جاتا ہے جن کے ساتھ ملوث ہو کر وہ متنجس ہو گیا تھا یا تو اپنے اندر کے داعیہ سے یا کسی غیر کے باعث مثلاً کسی کا وعظ سن کر تو اس کا یہ معاملہ تخلیلِ خمر اور تخلّل کی مانند ہوا تو عاقل کو چاہئے کہ اپنے مریض قلب کا معالجہ کرے تا کہ اس صفتِ مذمومہ پر اس کی ہلاکت واقع نہ ہو

ابن حجر آخرِ مبحث بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں مسلم کی حدیثِ وائل (مذکور) میں (الحبلة) حاء کی پیش کے ساتھ ہے زبر بھی منقول ہے باء ساکن ہے اس پر بھی زبر محکی ہے اور یہی اشہر ہے، یہ شجرۃ العنب ہے (یعنی انگور کی بیل) بعض نے اصلِ شجرہ (یعنی جڑ) قرار دیا جبکہ بعض نے کہا اس کا گچھا، بعض نے کہا اس کے اصول (یعنی جڑوں) میں سے ایک اصل، یہ (السمر والعضاہ) (یعنی ببول اور جنگلی کانٹے دار درخت جن میں بیروں سے مشابہ پھل لگتے ہیں) کے ثمر کو بھی کہتے ہیں۔

علامہ انور (إنما الكرم قلب المؤمن) کے تحت لکھتے ہیں اس میں لفظی اصطلاح ہے تو یہ مرتبہ استحباب میں ہے تحریم کا اس میں دخل نہیں، (لا ملك إلا لله) کی نسبت کہتے ہیں انکی کلام کا حاصل یہ ہے کہ (لا) کبھی نفیِ اصل کیلئے ہوتا ہے اور کبھی نفیِ کمال کیلئے میں نے المطول میں تفتازانی کی تبع میں اس کے برائے نفیِ کمال موضوع ہونے کا انکار کیا ہے تو اس کا مدلول نہیں ہے مگر نفیِ اصل، اس قسم کے مواضع میں وجہ یہ ہے کہ ناقص کو بمنزلہِ معدوم قرار دیا جاتا ہے تو اسکے لئے وہی (لفظ) استعمال کیا جاتا ہے جو معدوم کیلئے تو مآل میں دونوں اعتبار موجود ہیں، کلام صرف مدلول میں ہو رہی ہے۔

یہ بھی متفق علیہ ہے۔

- 103باب قَوْلِ الرَّجُلِ فَدَاكَ أَبِي وَأُمِّي (میرے والدین آپ پہ قربان، کہنا)

فِيهِ الزُّبَيْرُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

فداک کالفظی ضبط اور معنی کی تشریح باب (ما یجوز من الشعر الخ) میں گزری۔ (فیه الزبیر الخ) یہ مناقبِ زبیر میں موصولا گزری ان کی حدیث کی طرف اشارہ ہے جس میں مذکور تھا کہ نبی اکرم نے ان سے ایک موقع پہ فرمایا تھا: (فداك أبي و أمي)۔

- 6184حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ سُفْيَانَ حَدَّثَنِي سَعْدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَدَّادٍ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ مَا سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يُفَدِّي أَحَدًا غَيْرَ سَعْدٍ سَمِعْتُهُ يَقُولُ ارْمِ فَدَاكَ أَبِي وَأُمِّي أَظُنُّهُ يَوْمَ أُحُدٍ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۴۱۹) .أطرافه 2905، 4058، - 4059

یحی سے قطان اور سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (یفدی) کشمیہنی کے ہاں یہ یاء کی زبر اور فائے ساکن کے ساتھ ہے دیگر کے ہاں یاء کی پیش، فائے مفتوح اور دالِ مشدد کے ساتھ ہے، مناقبِ سعد میں یہ حدیث گزری اور وہیں اس کے اور حضرت زبیر کی حدیث کے درمیان تطبیق کا ذکر ہوا تھا گویا بخاری نے اس کے ساتھ اس تطبیق کی طرف رمز کیا بعض نے غفلت کی کہ حدیثِ زبیر کی تخریج کو مسلم کی طرف منسوب کردیا۔ (أظنه یوم أحد) کتاب المغازی کے باب (غزوۃ أحد) میں یہ جزم کے ساتھ مذکور گزرا ہے وہیں آنجناب کے انہیں یہ کہنے کا سبب بھی ذکر کیا تھا۔

- 104باب قَوْلِ الرَّجُلِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ (اللہ مجھے آپ پہ قربان کرے)

وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَدَيْنَاكَ بِآبَائِنَا وَأُمَّهَاتِنَا (حضرت ابوبکر نے ایک دفعہ نبی پاک سے مخاطب ہوکر کہا: ہم اپنے والدین کے ساتھ آپ پہ قربان)

یعنی کیا یہ مباح ہے یا مکروہ؟ اس کے جواز پر دال روایات کو ابوبکر بن ابوعاصم نے اپنی کتاب آداب الحکماء کے شروع میں جمع کیا اور اس کے جواز پر جزم کیا ہے، لکھتے ہیں آدمی سلاطین، امراء، اہلِ علم اور اپنے دوستوں سے یہ کہہ سکتا ہے اس میں کسی قسم کا محظور نہیں بلکہ اگر اس کا مقصد محبت بڑھانا اور استعطاف ہے تو اسے اس پر ثواب ملے گا اگر یہ محظور ہوتا تو نبی اکرم ضرور منع فرما دیتے اور اس کے قائل کو بتلاتے کہ آپ کے سوا کسی اور کو یہ کہنا غیر جائز ہے۔ (و قال أبوبكر الخ) یہ حضرت ابوسعید کی ایک مرفوع حدیث کا طرف ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم نے (مرض الموت میں تقریر کرتے ہوئے) فرمایا اللہ نے ایک بندے کو اختیار دیا کہ دنیا میں رہ لے یا جو اس کے پاس ہے اسے اختیار کرے تو اس نے جو اس کے ہاں ہے اسے اختیار کرلیا، یہ سن کر حضرت ابوبکر نے یہ جملہ کہا، یہ مع شرح مناقبِ ابوبکر کے باب میں گزری ہے۔

- 6185حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ الْمُفَضَّلِ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّهُ أَقْبَلَ هُوَ وَأَبُو طَلْحَةَ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ وَمَعَ النَّبِيِّ ﷺ صَفِيَّةُ مُرْدِفُهَا

عَلَى رَاحِلَتِهِ فَلَمَّا كَانُوا بِبَعْضِ الطَّرِيقِ عَثَرَتِ النَّاقَةُ فَصُرِعَ النَّبِيُّ ﷺ وَالْمَرْأَةُ وَأَنَّ أَبَا طَلْحَةَ قَالَ أَحْسِبُ اقْتَحَمَ عَنْ بَعِيرِهِ فَأَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ هَلْ أَصَابَكَ مِنْ شَيْءٍ قَالَ لَا وَلَكِنْ عَلَيْكَ بِالْمَرْأَةِ فَأَلْقَى أَبُو طَلْحَةَ ثَوْبَهُ عَلَى وَجْهِهِ فَقَصَدَ قَصْدَهَا فَأَلْقَى ثَوْبَهُ عَلَيْهَا فَقَامَتِ الْمَرْأَةُ فَشَدَّ لَهُمَا عَلَى رَاحِلَتِهِمَا فَرَكِبَا فَسَارُوا حَتَّى إِذَا كَانُوا بِظَهْرِ الْمَدِينَةِ أَوْ قَالَ أَشْرَفُوا عَلَى الْمَدِينَةِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ آيِبُونَ تَائِبُونَ عَابِدُونَ لِرَبِّنَا حَامِدُونَ فَلَمْ يَزَلْ يَقُولُهَا حَتَّى دَخَلَ الْمَدِينَةَ

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) أطرافه 371، 610، 947، 2228، 2235، 2889، 2893، 2943، 2944، 2945، 2991، 3085، 3086، 3367، 3647، 4083، 4084، 4197، 4198، 4199، 4200، 4201، 4211، 4212، 4213، 5085، 5159، 5169، 5387، 5425، 5528، 5968، 6363، 6369،- 7333

یہ کتاب اللباس میں مشروحاً گزری ہے ابو داؤد نے بھی اسی عنوان سے ترجمہ قائم کیا اور اس کے تحت حضرت ابوذر کی حدیث تخریج کی جس میں ہے کہ میں نے نبی اکرم سے کہا: (لبيك و سعديك جعلني الله فداك) اسے بخاری نے بھی الادب المفرد میں نقل کیا ہے طبرانی لکھتے ہیں ان احادیث میں یہ کہنے کے جواز کی دلیل ہے مبارک بن فضالہ نے جوحسن سے نقل کیا کہ حضرت زبیر نبی اکرم کے پاس آئے اور آپ بیمار تھے انہوں نے عیادت کرتے ہوئے کہا: (كيف تَجدُكَ جَعَلَنِي اللهُ فداك) آپ نے یہ سن کر فرمایا: (ما تركتَ أعْرابيتك بعدُ) (یعنی ابھی تم نے اپنی اعرابیت ترک نہیں کی) اسے دوطرق سے نقل کیا لکھتے ہیں اس میں منع کی کوئی حجت نہیں کیونکہ یہ ان صحیح احادیث (جن میں جواز پر دلالت ہے) کی مقاوم نہیں بالفرض اگر یہ ثابت ہے تو اس میں صریح المنع نہیں بلکہ اس میں اس امر کا اشارہ ہے کہ بیمار کو یہ کہنا مناسب نہیں خواہ ازرہِ تانیس و ملاطفت ہو یا دعاء وتوجُّع کے بطور (کیونکہ گویا وہ کہہ رہا ہے تمہاری بجائے میں یا میرے والدین بیمار ہو جائیں اور یہ کہنا مناسب نہیں) اگر کہا جائے یہ کہنے میں حرج نہ تھا کیونکہ جس نے یہ کہا تھا اس کے والدین مشرک تھے تو جواب یہ ہے کہ حضرت ابوطلحہ نے جب یہ کہا وہ مسلمان تھے اسی طرح ابوذر بھی اور جب حضرت ابوبکر نے یہ کہا ان کے والدین اس وقت اسلام لا چکے تھے اھ ملخصا، یہ کہا جانا بھی ممکن ہے کہ نبی اکرم کیلئے ان کے یہ کہنے کی تسویغ سے لازم نہیں کہ آپ کے غیر کو بھی یہ کہنا سائغ ہو کیونکہ آپ کی ذات تو سب سے اعز واکرم ہے چاہے مسلم ہوں یا ان کے غیر! اس کا جواب جو ابن ابی عاصم کی کلام سے گزرا، اس میں اشارہ تھا کہ اصل عدمِ خصوصیت ہے انہوں نے ابن عمر سے حدیث نقل کی کہ آنجناب نے ایک مرتبہ حضرت فاطمہ سے فرمایا تھا: (فداك أبوك) اور ابن مسعود سے کہ نبی اکرم نے ایک مرتبہ صحابہ کرام سے فرمایا: (فداكم أبي و أمي) حضرت انس سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ نبی اکرم نے انصار سے بھی یہی کہا تھا۔

105 - باب أَحَبِّ الأَسْمَاءِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ (اللہ تعالیٰ کے پسندیدہ ترین نام)

ترجمہ کے ان الفاظ کے ساتھ ایک حدیث بھی وارد ہے جسے مسلم نے نافع عن ابن عمر سے مرفوعا نقل کیا کہ (إِنَّ أَحَبَّ أسمائكم إلى الله عبد الله وعبد الرحمن) ابو وہب جشمی کی روایت اس کے لئے شاہد ہے ایک باب بعد اس کا ذکر ہوگا ایک اور بھی جو مجاہد سے ہے اسے ابن ابوشیبہ نے اس کے مثل نقل کیا، قرطبی کہتے ہیں ان دونوں ناموں کے ساتھ وہ سارے نام ملتحق ہیں جو انہی کی مثل ہیں مثلا عبد الرحیم، عبد الملک، اور عبد الصمد (یعنی وہ سب اسماء جن میں عبد کا لفظ اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنی میں سے کسی اسم کی طرف مضاف ہے) کہتے ہیں یہ اللہ تعالیٰ کو اس لئے احب ہیں کیونکہ اللہ کیلئے وصفِ واجب کو متضمن ہیں اور اس وصف کو بھی جو انسان کیلئے اللہ کی بابت واجب ہے یعنی وصفِ عبودیت! تو عبد کی رب کی طرف اضافت اضافتِ حقیقی بھی ہے تو اس ترکیب سے ان ناموں کو شرف حاصل ہوا جس کی بدولت یہ فضیلت ان کیلئے ثابت ہوئی، دیگر اہلِ علم کہتے ہیں ان دونوں ناموں پر اقتصار میں حکمت یہ ہے کہ قرآن میں عبد کے لفظ کے ماسوائے ان کے کسی اور اسمِ ربانی کی طرف اضافت واقع نہیں ہوئی، اللہ کا فرمان ہے: (وَ أَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ) [الجن: ١٩] اور دوسری آیت میں فرمایا: (وَ عِبَادُ الرَّحْمٰنِ)[الفرقان: ٦٣] اس کی تائید یہ آیت بھی کرتی ہے: (قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ) [الإسراء: ١١٠] طبرانی نے حضرت ابو زہیر ثقفی سے مرفوعا روایت کیا: (إذا سَمَّيْتُمْ فَعَبِّدُوا)(یعنی عبد سے شروع ہونے والے نام رکھو) اسی طرح ابن مسعود سے مرفوعا مروی ہے: (أحب الأسماء إلى الله ما تُعُبِّدَ به)(یعنی اللہ کو عبودیت کا اظہار والے نام سب سے زیادہ پسند ہیں) دونوں کی اسناد میں ضعف ہے۔

6186 - حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ الْفَضْلِ أَخْبَرَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ حَدَّثَنَا ابْنُ الْمُنْكَدِرِ عَنْ جَابِرٍ رضی اللہ عنہ قَالَ وُلِدَ لِرَجُلٍ مِنَّا غُلاَمٌ فَسَمَّاهُ الْقَاسِمَ فَقُلْنَا لاَ نَكْنِيكَ أَبَا الْقَاسِمِ وَلاَ كَرَامَةَ فَأَخْبَرَ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ سَمِّ ابْنَكَ عَبْدَ الرَّحْمَنِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۴ص:۵۹۲) أطرافه 3114، 3115، 3538، 6187، 6189، 6196 -

(لرجل منا) اس شخص کے نام سے واقف نہ ہو سکا۔ (فسماه القاسم) مسلم کی رفاعہ بن ہیثم عن خالد واسطی سے اسی سندِ مذکور کے ساتھ روایت کا مقتضا یہ ہے کہ اس کا نام محمد رکھا اسے انہوں نے عَبْثَر عن حصین کی سندِ مذکور کے ساتھ روایت کے عقب میں وارد کیا جس میں ہے:(فسماه محمداً) تو یہی حدیث ذکر کی اس کے آخر میں ہے:(سَمُّوا باسمي ولا تكنوا بكنيتي فإنما بُعِثْتُ قاسما أَقْسِمُ بينكم) پھر خالد کی روایت ذکر کی اور کہا اسی سند کے ساتھ، آخر کے الفاظ:(فإنما بعثت الخ) ذکر نہیں کئے گویا اس ضمن میں اختلاف خالد پر ہے چنانچہ اسماعیلی نے اسے وہیب بن بقیہ عن خالد سے تخریج کرتے ہوئے:(فسماه القاسم) ذکر کیا احمد نے اسے ہشیم عن حصین سے:(سماه القاسم) نقل کیا، معمر عن منصور سے بھی یہی نقل کیا ابو نعیم نے اسے یوسف القاضی عن مسدد عن خالد سے نقل کرتے ہوئے:(فسماه باسم النبیؐ) ذکر کیا یہی ابو عوانہ نے حصین سے ذکر کیا اسے ابو نعیم نے المستخرج علی مسلم میں تخریج کیا، یہ رفاعہ بن ہیثم کی روایت کی ترجیح کو مقتضی ہے، احمد نے زیاد بکائی عن منصور سے رفاعہ کی روایت کی مانند نقل کیا اس میں شعبہ پر بھی اختلاف ہے، باب (قوله تعالى: و أَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ و لِلرَّسُوْل) کی روایت میں جسے بخاری نے

کتاب فرض الخمس میں نقل کیا وہاں اس کی تخریج ابو ولید عن شعبہ عن اعمش ومنصور وقتادہ سے کی، کہتے ہیں میں نے سالم بن ابی جعد عن جابر سے سنا کہ ہمارے ہاں ایک شخص کے ہاں لڑکا متولد ہوا اس نے اس کا نام محمد رکھنا چاہا کہتے ہیں عمرو بن مرزوق نے شعبہ عن قتادہ سے: (أراد أن يُسَمِّيَهُ القاسم) ذکر کیا ہے، ثوری عن اعمش سے بھی یہی نقل کیا مسلم نے جریر عن منصور سے نقل کرتے ہوئے یہ عبارت ذکر کی: (وُلِدَ لِرجلٍ مِنَّا غلامٌ فَسَمَّاهُ محمدا الخ) شعبہ نے بیان کیا کہ منصور عن جابر سے روایت میں ہے کہ انصاری نے کہا میں بچے کو اپنی گردن پر اٹھا کر آنجناب کی خدمت میں گیا، اسے بھی بخاری نے فرض الخمس میں وارد کیا، وہاں ذکر کیا کہ اس کا مقتضا ہے کہ یہ روایت اس انصاری صحابی کی مسند سے ہو حضرت جابر کی ان سے روایت سے جبکہ سالم بن ابو جعد سے سب طرق مقتضی ہیں کہ یہ مسندِ جابر سے ہے، اصحابِ اطراف ومسانید نے انہی کی مسند سے اسے وارد کیا ہے، فرض الخمس میں لکھا ہے کہ وہ روایات ارجح ہیں جن میں ہے کہ قاسم نام رکھا اس کی وجہ بھی ذکر کی تھی، اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ اس ضمن میں محمد بن منکدر عن جابر پر کوئی اختلاف نہیں جیسا کہ مصنف نے آمدہ باب کے آخر میں ذکر کیا۔

(ولا كرامة) اگلے باب کی اسی طریق سے روایت میں ہے: (ولا نُنعِمُك عينا) اِنعام سے، یعنی ہم تجھ پر یہ انعام نہ کریں گے تو اس کے ساتھ تمہاری آنکھ ٹھنڈی ہو، اس سے یہ بھی اخذ کیا جاسکتا ہے کہ لازم نہیں کہ آدمی کی کنیت اس کے ہاں متولد اول اولاد کے نام سے ہو (مگر یہ کیسے علم ہوا کہ یہ اس کی اول اولاد نہ تھی؟)۔ (فأخبر النبي الخ) بنائے مجہول کے ساتھ، اکثر کے ہاں یہی ہے بعض نے اسے صیغۂ معلوم کے طور سے پڑھا آمدہ باب کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے جس میں ہے: (فأتى النبي الخ)۔

(سم ابنك عبد الرحمن) ترجمہ کے ساتھ اس حدیثِ جابر کی مطابقت دشوار ہے اس ضمن کی قریب ترین توجیہ یہ ہے کہ جب لوگوں نے نبی اکرم جیسی کنیت کا اس پر انکار کیا تو یہ مشروعیتِ کنیت کو مقتضی ہے تو آپ نے اس کے لئے اس کی طیبِ خاطر کیلئے ایسا نام پسند کیا جو اسمِ حسن ہے اور اس کے احسن ہونے کی توجیہ باب کے شروع میں مذکور ہو چکی ہے، المشارق کے بعض شراح کہتے ہیں اللہ کیلئے اسمائے حسنی ہیں جن کے لئے اصول وفروع ہیں یعنی من حیث الاشتقاق ! کہتے ہیں اور من حیث المعنی ان اصول کیلئے بھی اصول ہیں تو اصل الاصول دو نام ہیں: اللہ اور الرحمٰن، کیونکہ یہ تمام اسماء پر مشتمل ہیں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: (قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ) اسی لئے کوئی ان کے ساتھ متسم نہیں ہوتا اور جو (رحمن اليمامة) تھا (مسیلمہ کذاب کو اس کے اتباع نے یہ لقب دیا تھا) وہ اس بات پر وارد نہیں کیونکہ یہ (خالی الرحمٰن نہیں بلکہ) مضاف ہے، جس نے اسے (یعنی لفظ الرحمٰن کو) مطلقاً وصف کہا، یہ بھی اس پر وارد نہیں کیونکہ یہ اس کے ساتھ تسمیہ کو مستلزم نہیں، کئی ایک بادشاہ (الملك الرحيم) کے لقب سے تو متلقب ہوئے مگر الرحمٰن کی نسبت اس کا وقوع نہیں ہوا، اگر یہ سب متقرر ہے تو عبد کی ان دونوں کی طرف اضافت حقیقتِ محضہ ہے تو اس جہت سے وجہِ احبّیت ظاہر ہوئی۔

106 - باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ سَمُّوا بِاسْمِي وَلَا تَكْتَنُوا بِكُنْيَتِي

(فرمانِ نبوی: میرا نام رکھو مگر کنیت نہیں)

قَالَهُ أَنَسٌ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .

(تکنوا) کاف کی زبر اور تشدیدِ نون کے ساتھ ہے ایک تاء کے حذف پر ہے یا سکونِ کاف اور ضمِ نون کے ساتھ ہے کشمیہنی کے نسخہ میں (ولا تکتنوا) ہے، (بکنیتی) اصیلی کے ہاں (بِکُنْوَتی) ہے یہ اسی کے ہم معنی ہے، کَنْوتُ اور کَنَیْتُ ہم معنی ہیں، عیاض لکھتے ہیں کئی مواضع میں سب نے یاء کے ساتھ روایت کیا ہے، کنیت کی تعریف و معنی کا تذکرہ اوائل کتاب المناقب میں باب (کنیة النبی) میں گزرا۔ (فیه أنس) البیوع پھر صفۃ النبی میں حمید عن انس کے طریق سے گزری روایت کی طرف اشارہ ہے اس میں ایک قصہ ہے آگے اس کا ذکر آئے گا، اس کے تحت حضرت جابر کی دو طرق کے ساتھ اور حضرت ابو ہریرہ کی حدیث نقل کی ہے جہاں تک حدیثِ انس ہے تو اس کا متن حدیثِ انس جس کی طرف ترجمہ میں اشارہ کیا، کی طرح ہے۔

- 6187حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا خَالِدٌ حَدَّثَنَا حُصَيْنٌ عَنْ سَالِمٍ عَنْ جَابِرٍ قَالَ وُلِدَ لِرَجُلٍ مِنَّا غُلاَمٌ فَسَمَّاهُ الْقَاسِمَ فَقَالُوا لاَ نَكْنِيهِ حَتَّى نَسْأَلَ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ سَمُّوا بِاسْمِي وَلاَ تَكْتَنُوا بِكُنْيَتِي

(سابقہ) .أطرافه 3114، 3115، 3538، 6186، 6189، - 6196

سالم سے مراد ابن ابو جعد ہیں۔(لا تکنیك حتی نسأل الخ)ان کی اگلی روایت میں صرف یہی ہے: (لا نکنیك بأبی القاسم)(یعنی یہ مذکور نہیں کہ پہلے ہم نبی پاک سے اس ضمن میں پوچھ لیں) تو دونوں کے درمیان تطبیق یہ ہوگی کہ کچھ لوگوں نے یہ کہا اور کچھ نے یہ، یا یہ کہ اولا مطلقا اسے منع کیا پھر استدراک کیا اور کہا پہلے ہم نبی اکرم سے پوچھ لیں، دونوں روایتوں میں ایک اور فرق یہ ہے کہ پہلی میں ہے: (سموا ولا تکنوا بکنیتی) جبکہ دوسری میں ہے کہ اسے فرمایا اپنے بیٹے کا نام عبدالرحمن رکھ لو، تطبیق یہ ہوگی کہ ایک راوی نے وہ ذکر کیا جو دوسرے نے نہیں کیا،(لا نکنیك)کونون کی زبر اور تخفیف (یعنی ثلاثی سے) اور نون کی پیش اور تشدید (یعنی بابِ تفعیل سے) پڑھا گیا ہے،(ننعمك) بابِ افعال سے ہے،نووی لکھتے ہیں ابو القاسم کنیت رکھنے کے بارہ میں تین آراء ہیں : اول مطلقا ممانعت چاہے اس کا نام محمد ہو یا نہیں! یہ امام شافعی سے منقول ہے، دوم مطلقا جواز اور یہ کہ نہی حیاتِ نبوی کے ساتھ خاص تھی، سوم یہ کہ جس کا نام محمد ہے اس کے لئے جائز نہیں دوسروں کیلئے جائز ہے بقول رافعی اشبہ یہ ہے کہ یہی اصح ہو کیونکہ لوگ تمام اعصار میں بغیر انکار و تنکیر یہی کرتے آئے ہیں، بقول نووی یہ ظاہرِ حدیث کے خلاف ہے جہاں تک لوگوں کا اس پر اِطباق (یعنی عمل پیرا ہونا) تو اس سے دوسرے موقف کی تقویت ثابت ہوتی۔ہے گویا اس ضمن میں ان کا مستند جو مشار الیہ حدیثِ انس میں واقع ہوا کہ ایک مرتبہ نبی اکرم بازار میں تھے تو اے ابو القاسم کی آواز سنی آپ ملتفت ہوئے تو اس نے کہا حضور میں آپ کو نہیں (بلکہ کسی اور کو) پکار رہا ہوں، آپ نے فرمایا میرا نام تو رکھ لیا کرو مگر کنیت نہیں، کہتے ہیں اسی سے علماء حیاتِ نبوی سے اس کا اختصاص سمجھے ہیں آپ کے بعد یہ زائل ہوگئی، اور یہ سبب صحیح میں ثابت ہے تو صاحبِ قولِ مذکور ظاہر سے خارج نہیں ہوئے مگر دلیل کے ساتھ، اس میں ایک ملحوظہ یہ ہے کہ نووی نے تیسرا موقف مقلوبا ذکر کر دیا تو کہا جس کا نام محمد ہے اس کے لئے جائز ہے دیگر کیلئے نہیں، یہ قول کسی کے حوالے سے معروف نہیں یہ ان کی سبقتِ قلم ہے اپنی کتاب الاذکار میں تینوں آراء درست طرح سے ذکر کی ہیں، رافعی کے ہاں بھی یہی ہے سبکی نے ان کا تعاقب کرتے ہوئے کہا کہ انہوں نے ابو القاسم کنیت رکھنے کی مطلقا ممانعت ہونے کو راجح قرار دیا ہے اور یہ کہ جب خطبۃ المنہاج میں رافعی

کا ذکر کیا تو ان کی کنیت ابوالقاسم بھی ذکر کی انہیں چاہیئے تھا کہ امام رافعی یا صرف نام لکھتے (کیونکہ ان کی رائے میں ابوالقاسم کنیت رکھنا جائز نہیں) جواب دیا گیا کہ ممکن ہے اس طرح وہ رافعی کی یہ کنیت رکھنے کے جواز کی رائے کی طرف اشارہ کرتے ہوں! یا یہ کہ وہ اسی کے ساتھ مشہور تھے اور جو کسی کے ساتھ مشہور ہو تو اس کے ساتھ اس کا تعارف کرانا ممتنع نہیں، اگر یہ قصد نہیں تب ان کیلئے ایسا کرنا سائغ نہ تھا

ظاہر یہ نے پہلی رائے اختیار کی ہے بعض نے مبالغہ کرتے ہوئے کہا کسی کیلئے جائز نہیں کہ اپنے بیٹے کا نام قاسم رکھے تاکہ اس کی کنیت ابوالقاسم نہ ہونے پائے طبری نے اس ضمن میں ایک چوتھی رائے یہ ذکر کی ہے کہ محمد نام رکھنا ہی مطلقا منع ہے اسی طرح ابو القاسم بطورِ کنیت بھی، پھر سالم بن ابو جعد سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے بذریعہ خط ہدایت جاری فرمائی تھی کہ کسی کا نبی کے نام پر نام نہ رکھو، اس قول کے قائل کیلئے ان کی حکم بن عقبہ عن ثابت عن انس سے مرفوع روایت کے ساتھ بھی حجت لی گئی جس میں ہے: (یسموھم محمدا ثم یلعنوھم) (کہ بیٹوں کے نام تو رکھ لیتے ہیں پھر۔کبھی ناراضی وغصہ میں آکر۔ان پر لعنت کرتے ہیں) اسے بزار اور ابویعلی نے نقل کیا اس کی سند کمزور ہے عیاض کہتے ہیں مناسب یہ کہنا ہے کہ حضرت عمر کی یہ ہدایت آنجناب کے نام کے اِعظام کے بطور تھی تاکہ وہ منتہک نہ ہو انہوں نے دراصل ایک آدمی کو سنا جو محمد بن زید بن خطاب سے کہہ رہا تھا: اے محمد خدا تمہارے ساتھ یہ یہ کرے تو اسے بلایا اور کہا میں نہ دیکھوں کہ تمہاری وجہ سے نبی پاک کے نام کو گالی پڑ رہی ہے اور اس کا نام تبدیل کر دیا ابن حجر کے بقول اسے احمد اور طبرانی نے عبد الرحمٰن بن ابولیلی کے طریق سے نقل کیا اس میں ہے حضرت عمر نے محمد بن عبدالحمید کو دیکھا کہ ایک شخص اسے کہہ رہا ہے: (فعل الله بك يا محمد) تو زید بن خطاب کو بلا کر کہا میں تمہاری وجہ سے (کہ تمہارے بیٹے کا نام بھی محمد ہے) نبی اکرم (کے نام) کو گالی پڑتی نہ دیکھوں، تو انہوں نے بدل کر عبدالرحمٰن رکھ دیا، انہوں نے حضرت طلحہ کے بیٹوں کی طرف بھی یہی پیغام بھیجا وہ سات عدد تھے اور بڑے کا نام محمد تھا، وہ حاضر ہوا اور کہا بخدا خود نبی اکرم نے میرا نام محمد رکھا تھا تو کہا: (قُومُوا فلا سبيل إليكم) ابن حجر نے حضرت عمر کے اس جملہ کا معنی یہ سمجھا ہے کہ تب کوئی حرج نہیں، آگے لکھتے ہیں یہ اس امر پر دال ہے کہ انہوں نے اپنی رائے مذکور سے رجوع کر لیا تھا، بعض نے اس سلسلہ میں پانچویں رائے بھی نقل کی وہ یہ کہ آپ کی حیات میں یہ مطلقا منع تھا بعد ازاں اس تفصیل کے ساتھ جائز ہے کہ جس کا نام محمد یا احمد ہو وہ ابوالقاسم کنیت رکھنے سے ممتنع رہے بصورت دیگر جائز ہے، مذہبِ ثالث جسے رافعی نے پسند کیا کی تائید میں ایک حدیث وارد ہے اور نووی نے اسے کمزور کہا، جسے احمد اور ابوداؤد نے۔ترمذی نے حسن اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا، ابوزبیر عن جابر سے مرفوعا نقل کیا اس میں ہے جس نے میرے نام پر اپنا نام رکھا وہ میری کنیت نہ رکھے اور جس کی میرے جیسی کنیت ہو وہ میرا نام نہ اپنائے، یہ سیاق ابوداؤد اور ہشام دستوائی عن ابوالزبیر کے طریق سے احمد کا ہے ترمذی اور حسین بن واقد عن ابوزبیر کے طریق سے ابن حبان کی روایتوں میں یہ الفاظ ہیں: (إذا سميتم بي فلا تكنوا بي و إذا كنيتم بي فلا تسموا بي) بقول ابوداؤد ثوری نے بھی ابن جریج سے روایتِ ہشام کی مثل نقل کیا اور معقل نے بھی ابوزبیر ابن سیرین عن ابوہریرہ کی روایت کی مثل نقل کیا، کہتے ہیں محمد بن عجلان نے بھی اسے اپنے والد کے واسطہ سے ابوہریرہ سے روایتِ ابوزبیر کی مثل نقل کیا بقول ابن حجر اسے بخاری نے الادب المفرد میں اور ابویعلی نے بھی موصول کیا ہے اس کے الفاظ ہیں: (لا تجمعوا بين اسمي و كنيتي) ترمذی بطریقِ لیث ان سے یہ الفاظ نقل کرتے ہیں: (أن النبي ﷺ نهى أن يجمع بين اسمه و كنيته و قال أنا أبو القاسم الله يعطي و أنا أقسم)

ابوداؤد لکھتے ہیں حضرت ابو ہریرہ سے اس کے رواۃ: عبدالرحمٰن بن ابی عمرہ، ابوزرعہ بن عمرو اور موسی بن یسار پر دو طرح سے اختلاف کیا گیا ہے بقول ابن حجر ابن ابوعمرہ کی حدیث احمد اور ابن ابی شیبہ نے ان کے حوالے سے ان کے چچا سے مرفوعا تخریج کی کہ :(لا تجمعوا بين اسمي و كنيتي) طبرانی نے محمد بن فضالہ سے روایت کی کہ جب اکرم مدینہ آئے میں دو ہفتے کا تھا مجھے آپ کے پاس لے جایا گیا آپ نے میرے سر پر ہاتھ پھیرا اور فرمایا:(سموه باسمي ولا تكنوه بكنيتي)(یعنی اس کا نام میرے نام پر رکھ دو مگر میری کنیت نہ رکھنا) ابوزرعہ کی روایت ابویعلی کے ہاں ان الفاظ کے ساتھ ہے: (مَنْ تَسمّىٰ باسمي فلا يَكْتَنِي بكنيتي)

دوسرے موقف کیلئے بخاری کی الادب المفرد میں اور ابو داؤد و ابن ماجہ کی۔ حاکم نے حکمِ صحت لگایا، حضرت علی سے اس روایت کے ساتھ حجت لی گئی ہے کہتے ہیں میں نے عرض کی یا رسول اللہ اگر آپ کے بعد میرے ہاں کوئی بیٹا متولد ہو تو کیا آپ کے نام وکنیت پر اس کا نام وکنیت رکھ دوں؟ فرمایا ہاں، اس کے بعض طرق میں ہے تو میرا نام محمد اور کنیت ابو القاسم رکھی: (فسماني محمدا و كناني بأبي القاسم) (یہ واضح نہیں کہ ضمیرِ مفعول کس کی طرف راجع ہے؟ شائد یہ روایت ان کے بیٹے محمد ابن حنفیہ کے حوالے سے منقول اور انہی کی بابت ہو، بہر حال فتح الباری میں اس ضمن میں وضاحت موجود نہیں) کہتے ہیں نبی اکرم کی جانب سے یہ حضرت علی کو رخصت تھی، اس رخصت کو ہم نے امالی الجوہری میں بھی روایت کیا ہے اسے ابن عسا کر نے بھی الترجمۃ النبویۃ میں ان کے طریق سے نقل کیا اس کی سند قوی ہے طبری کہتے ہیں حضرت علی کیلئے یہ اباحت اور ان کا اپنے بیٹے کی کنیت ابو القاسم رکھنا اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ یہ نہی علی الکراہت تھی نہ کہ علی التحریم، کہتے ہیں اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ اگر یہ برائے تحریم ہوتی تو (حضرت علی کے فعل کا) صحابہ کرام انکار کرتے اور انہیں قطعا اجازت نہ دیتے کہ اصلا ہی وہ ابو القاسم کنیت رکھیں تو اس سے دلالت ملی کہ وہ اس نہی کو تنزیہی سمجھتے تھے، تعاقب کیا گیا کہ معاملہ یہی کہنے میں منحصر نہیں شائد وہ اس اجازت کو صرف انہی کیلئے رخصت سمجھے ہوں جیسا کہ اس کے بعض طرق میں ہے یا اس نہی کو عہد نبوی کے ساتھ خاص خیال کیا، یہ اقوئ ہے کیونکہ بعض دیگر صحابہ نے بھی اپنے بیٹوں کا نام محمد اور کنیت ابو القاسم رکھی مثلا حضرت طلحہ بن عبید اللہ چنانچہ طبرانی نے جزم کیا ہے کہ (آگے یہ الفاظ ہیں): (إن البخاري هو الذي كناه) (میرے خیال میں یہ کتابت یا طباعت کی غلطی ہے شائد بخاری کی بجائے النبی ہو، یعنی نبی اکرم نے ان کے بیٹے کا یہ نام وکنیت رکھی تھی حضرت عمر کے حوالے سے اس کا ذکر گزرا بھی ہے) انہوں نے یہ عیسی بن طلحہ عن ظئر محمد بن طلحۃ (یعنی ان کی دایہ) کے حوالے سے نقل کیا حضرات ابو بکر، سعد، جعفر بن ابو طالب، عبد الرحمٰن بن عوف، حاطب بن ابو بلتعہ اور اشعث بن قیس کے بیٹوں میں سے بھی ایک بیٹے کا نام محمد تھا، ان سب کی کنیت ابو القاسم ذکر کی گئی ہے اور یہ کنیت ان کے آباء نے ہی رکھی تھی، عیاض کہتے ہیں جمہور سلف وخلف اور فقہائے امصار کی یہی رائے ہے (کہ عہدِ نبوی کے بعد اس میں حرج نہیں) ابو داؤد نے جو حضرت عائشہ سے نقل کیا کہ ایک عورت نے آ کر کہا یا رسول اللہ میں نے اپنے بیٹے کا نام محمد اور کنیت ابو القاسم رکھی ہے مجھے پتہ چلا کہ آپ اسے پسند نہیں کرتے ہیں؟ فرمایا: (ما الذي أحَلَّ اسمي و حرَّمَ كنيتي) (کہ کس نے میرا نام رکھنا تو حلال مگر کنیت رکھنا حرام کیا؟) طبرانی نے اوسط میں ذکر کیا کہ محمد بن عمران حجبی صفیہ بنت شیبہ عن عائشہ سے اس کے ساتھ متفرد ہیں اور یہ محمدِ مذکور مجہول ہیں بالفرض اگر یہ محفوظ ہے تو اس میں مطلقا جواز کی دلالت نہیں کہ احتمال ہے کہ قبل از نہی کا واقعہ ہوا (مگر روایت میں تو ہے کہ خاتون نے کہا: فذُكر لي أنك تكره ذلك، کہ مجھے

بتلایا گیا کہ آپ اسے مکروہ سمجھتے ہیں) فی الجملہ بات یہ ہے کہ ان سب آراء و مذاہب میں اعدل رائے و مذہب وہ جس میں تفصیل وتفرقہ ہے جسے سب سے آخر میں نقل کیا گیا، اس کی غرابت کے باوجود (شائد مراد پانچواں موقف جسے: بعض اہل علم سے ذکر کیا) ابن ابو جمرہ من حیث الجواز تیسرے مذہب کی ترجیح کا اشارہ دینے کے بعد لکھتے ہیں لیکن اولیٰ پہلی رائے کو اختیار کرنا ہے کہ یہ (أبرأ للذمة و أعظم للحرمة) ہے (یعنی حرمتِ نبوی کی پاسداری کے ضمن میں احتیاط پر مبنی ہے)۔

- 6188حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَيُّوبَ عَنِ ابْنِ سِيرِينَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ ﷺ سَمُّوا بِاسْمِي وَلاَ تَكْتَنُوا بِكُنْيَتِي

(ایضاً) .أطرافه 110، 3539، 6197، - 6993

- 6189حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ الْمُنْكَدِرِ قَالَ سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ وُلِدَ لِرَجُلٍ مِنَّا غُلاَمٌ فَسَمَّاهُ الْقَاسِمَ فَقَالُوا لاَ نَكْنِيكَ بِأَبِي الْقَاسِمِ وَلاَ نُنْعِمُكَ عَيْنًا فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ أَسْمِ ابْنَكَ عَبْدَ الرَّحْمَنِ

(ایضاً) أطرافه 3114، 3115، 3538، 6186، 6187، - 6196

- 107باب اسْمِ الْحَزْنِ (حزن نام کیسا ہے)

حزن حائے مفتوح اور زائے ساکن کے ساتھ، ٹھوس اور سخت زمین کو کہتے ہیں اس کی ضد سہل ہے خلق میں بھی اس کا استعمال ہے چنانچہ کہا جاتا ہے: (فی فلان حزونة) یعنی اس کے خلق میں قساوت و غلظت (سختی اور درشتی) ہے۔

- 6190حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ نَصْرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ أَبَاهُ جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ مَا اسْمُكَ قَالَ حَزْنٌ قَالَ أَنْتَ سَهْلٌ قَالَ لاَ أُغَيِّرُ اسْمًا سَمَّانِيهِ أَبِي قَالَ ابْنُ الْمُسَيَّبِ فَمَا زَالَتِ الْحُزُونَةُ فِينَا بَعْدُ

.طرفه - 6193

ترجمہ: سعید بن میسب اپنے والد سے راوی ہیں کہ میرے والد نبی پاک کے پاس آئے آپ نے نام پوچھا تو حزن بتلایا، فرمایا بلکہ تم سہل ہو وہ بولے میں اپنے والد کا رکھا نام نہ بدلوں گا، ابن میسب کہتے ہیں چنانچہ ہمارے ہاں ہمیشہ سختی اور تنگدستی رہی۔

یہ حدیث امام بخاری کے افراد میں سے ہے۔

6190 -حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَمَحْمُودٌ قَالاَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ بِهَذَا

(عن ابن المسيب) یہ سعید ہیں احمد نے عبدالرزاق سے اپنی اسی روایت میں نام ذکر کیا اسی طرح محمد بن غیلان اور احمد بن صالح وغیرہما نے بھی۔ (عن أبيه أن أباه جاء) اسحاق بن نصر نے عبدالرزاق سے یہی نقل کیا احمد نے عبدالرزاق سے ان کی

متابعت کی اس میں ہے: (أن النبی ﷺ قال لجده) اسی طرح ہی ابن حبان نے محمد بن ابی السری عن عبد الرزاق سے نقل کیا، بخاری نے اسے عقبہ عن محمود بن غیلان وعلی بن عبد اللہ کلاہما عن عبد الرزاق سے نقل کرتے ہوئے: (عن أبيه عن جده) ذکر کیا، ابو داؤد نے احمد بن صالح اور اسماعیلی نے اسحاق بن ضیف کلاہما عن عبد الرزاق سے یہ نقل کیا اس میں ہے: (عن جده أن النبی ﷺ قال له) یہ اختلاف عبد الرزاق پر ہے اور اسی کے حساب سے یہ حدیث یا تو مسندِ مسیّب بن حزن سے ہوگی جیسے پہلے طریق میں ہے یا پھر مسندِ حزن بن ابو وہب سے جیسے دوسرا طریق، حمیدی نے ابو مسعود کی تبع میں دوسری روایت سے اعراض کیا اور حدیثِ ہذا کو مسندِ مسیّب سے تخریج کیا جبکہ کلاباذی نے اس کے حزن سے ہونے پر جزم کیا ہے یہی قابلِ اعتماد سمجھا جانا چاہئے کیونکہ ثقہ کی زیادت مقبول ہے اور خصوصا ان میں ابن مدینی بھی ہیں۔

(قال أنت سهل) اسماعیلی کی محمود بن غیلان اور اسحاق بن ضیف کے طریق سے روایت میں ہے: (بل اسمك سهل)۔ (لا أغير اسما) احمد بن صالح کی روایت میں ہے کہ کہنے لگے: (لا، السهل يوطأ و يمتهن) (یعنی سہل تو روندا اور حقیر بنایا جاتا ہے) تطبیق یہ ہے کہ دونوں باتیں کہیں بعض نے یہ اور بعض نے وہ نقل کی۔ (فما زالت الخ) احمد بن صالح کی روایت میں ہے: (فظننت أنه سيصيبنا بعده حزونة) (یعنی اب ہماری زمینیں بے آب وگیاہ رہیں گی)۔ (حدثنا علی الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے اصیلی کی جرجانی سے روایت میں محمود کا نام ساقط ہے اسے اسماعیلی نے ہیثم بن خلف عن محمود بن غیلان سے بخاری کی نقل کردہ کی مثل نقل کیا ابو نعیم نے ابو احمد غطریفی عن ہیثم سے سند میں: (عن أبيه أن أباه جاء ه) ذکر کیا معتمد وہی جو اسماعیلی نے نقل کیا ابن بطال کہتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ تحسینِ اسماء کا حکم اور نام تبدیل کر دینا علی الوجوب نہ تھا اس کی مزید وضاحت آمدہ باب میں آئے گی، ابن تین کہتے ہیں ابن مسیّب کے قول: (فما زالت فينا الخ) سے مراد اتساعِ تسہیل (محشی لکھتے ہیں شائد یہ امتناعِ تسہیل ہو) ہے ان افعال میں جن کا وہ ارادہ کریں (مطلب یہ کہ نام کے معنی کی نحوست کا وہ شکار ہوتے رہے اور کاموں میں رکاوٹ پیش آتی رہی) داؤدی کہتے ہیں مراد ان کے اخلاق میں صعوبت (یعنی درشتگی) ہے مگر سعید بن مسیّب کو یہ حزونت غضب فی اللہ میں لے گئی تھی (کہ وہ اللہ کیلئے ہی درشت مزاجی کا مظاہرہ کرتے تھے) دیگر کہتے ہیں ان کا اشارہ اس شدت کی طرف تھا جو ان کے اخلاق میں باقی رہی تھی، باقی اہل نسب نے ذکر کیا ہے کہ ان کی نسل میں ہمیشہ معروف بد خلقی رہی تھی

ابن حجر تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں یہاں کرمانی لکھتے ہیں (محدثین) نے کہا ہے کہ مسیّب بن حزن سے۔ مسیّب اور ان کے والد حزن صحابی ہیں۔ اسے صرف سعید نے ہی روایت کیا ہے اور یہ بخاری کی مشہور شرط کے خلاف ہے کیونکہ وہ کسی شیخ سے وہ روایت تخریج نہیں کرتے جس کا ان سے صرف ایک راوی ہو بقول ابن حجر یہ مشہور ان کی غرابت کی طرف راجع ہے اور یہ اس لئے کہ صرف حاکم اور ان کے اتباع نے ہی یہ بات (یعنی بخاری کی شرط مذکور) مشہور کی ہے محققین نے اسے تسلیم نہیں کیا ان کی دلیل یہ ہے کہ بخاری سے یہ شرط صریحا منقول نہیں اور کئی مواضع میں ان کی صنیع اس کے برخلاف رہی ہے (مثلا یہی سعید بن مسیّب کی روایت) ان میں سے: (هذا فلان يعتد به) اس کی میں نے النکت علی ابن الصلاح میں تقریر کی ہے بفرض تقدیر اگر یہ شرط تسلیم بھی کر لی جائے تو اس روایت کی بابت جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ انہوں نے اس شرط کا اجراء غیرِ صحابہ میں کیا ہے صحابہ تو سب کے سب عدول ہیں کسی کی

صحبت کے ثبوت کے بعد اسے مجہول الحال نہ کہا جائے گا اگر کسی کی کلام میں یہ واقع ہوا ہے تو یہ مرجوح ہے البتہ بقیہ مقامات کی نسبت شرطِ مذکور کے مدعی کے ذمہ ہے کہ جواب دے۔

- 108باب تَحْوِيلِ الاسْمِ إِلَى اسْمٍ أَحْسَنَ مِنْهُ (نام بدل کر زیادہ اچھا رکھ لینا)

یہ ترجمہ ابن ابوشیبہ کے تخریج کردہ مرسلِ عروہ سے ماخوذ ہے اس میں ہے کہ نبی اکرم جب کوئی قبیح نام سنتے تو اسے کسی اچھے نام سے بدل دیتے تھے اسے ترمذی نے ایک اور طریق کے ساتھ بواسطہِ ہشام جس میں حضرت عائشہ کا حوالہ بھی مذکور ہے موصول کیا۔

- 6191حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا أَبُو غَسَّانَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو حَازِمٍ عَنْ سَهْلٍ قَالَ أُتِيَ بِالْمُنْذِرِ بْنِ أَبِي أُسَيْدٍ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ حِينَ وُلِدَ فَوَضَعَهُ عَلَى فَخِذِهِ وَأَبُو أُسَيْدٍ جَالِسٌ فَلَهَا النَّبِيُّ ﷺ بِشَيْءٍ بَيْنَ يَدَيْهِ فَأَمَرَ أَبُو أُسَيْدٍ بِابْنِهِ فَاحْتُمِلَ مِنْ فَخِذِ النَّبِيِّ ﷺ فَاسْتَفَاقَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ أَيْنَ الصَّبِيُّ فَقَالَ أَبُو أُسَيْدٍ قَلَبْنَاهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ .قَالَ مَا اسْمُهُ قَالَ فُلاَنٌ قَالَ وَلَكِنْ أَسْمِهِ الْمُنْذِرَ فَسَمَّاهُ يَوْمَئِذٍ الْمُنْذِرَ

ترجمہ: سہل راوی ہیں کہ منذر بن ابواسید جب پیدا ہوئے انہیں آپ کے پاس لایا گیا آپ نے انہیں اپنے زانو پر بٹھالیا ابواسید بھی موجود تھے پھر آپ اسی حالت میں کسی کام میں مصروف ہوگئے تو ابواسید کے حکم سے انکے بیٹے کو آپکے زانو سے اٹھالیا گیا آپ فارغ ہوئے تو پوچھا بچہ کہاں ہے؟ ابواسید نے کہا یا رسول اللہ اسے واپس بھیج دیا ہے پوچھا کیا نام رکھا؟ کہا فلاں فرمایا بلکہ اسکا نام منذر ہے تو اس دن سے اسے منذر کہا جانے لگا۔

(أبی أسید) یہ مشہور صحابی ہیں صحیح میں ان سے کئی روایات منقول ہیں ان کے اس بیٹے کا المغازی کے باب(صلاۃ الجماعۃ) میں بھی ذکر گزرا کتاب الطلاق میں ان کی اپنے والد سے ایک روایت گزری ہے، صحابہ کرام میں سے جب کسی کے ہاں کوئی ولد متولد ہوتا تو اسے نبی پاک کی خدمت میں لایا جاتا تاکہ آپ گھٹی دیں اور دعائے برکت فرمائیں کئی روایات میں یہ مذکور ہے۔

(فلھی) یعنی نبی اکرم کسی کام میں مشغول ہوگئے تو ہر جو تجھے مشغول کرے گویا دیگر سے غافل کرے بقول ابن تین(لھی) بروزنِ علِم بھی مروی ہے اور یہی لغتِ مشہورہ ہے،(ہاء کی) زبر کے ساتھ بنی طے کی لغت ہے۔(فاستفاق) یعنی جس کے ساتھ مشغول تھے وہ کام پورا ہوا تو اس سے توجہ ہٹائی، نیند اور مرض کے لئے بھی یہ لفظ مستعمل ہے، أفاق بھی اس کا ہم معنی ہے۔(قلبناہ) ابن تین نے ذکر کیا کہ ان کی روایت میں یہ(أقلبناہ) ہے الف کے ساتھ کہتے ہیں درست اس کا حذف ہے، دیگر نے لغۃً اس کا اثبات کیا ہے۔(قال فلان) کیا نام رکھا تھا؟ اس سے واقف نہ ہوسکا یا تو اچھا نہ تھا اس لئے اسکا ذکر نہیں کیا یا ذکر کیا تو بعض رواۃ کو وہ بھول گیا۔

(المنذر) داؤدی کہتے ہیں تفاؤلا اس کا نام منذر رکھا تاکہ اپنے علم کو لوگوں کی انداز و اصلاح کیلئے کام میں لائے ابن حجر کہتے ہیں المغازی میں گزرا کہ آپ نے منذر بن عمرو ساعدی خزرجی کے نام پر اسکا نام تبدیل کر دیا جو مشہور صحابی اور ابواسید ہی کے ہم قبیلہ تھے۔ اسے مسلم نے(الأدب) میں نقل کیا۔

- 6192 حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ الْفَضْلِ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي مَيْمُونَةَ عَنْ أَبِي رَافِعٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ زَيْنَبَ كَانَ اسْمُهَا بَرَّةَ فَقِيلَ تُزَكِّي نَفْسَهَا فَسَمَّاهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ زَيْنَبَ

ترجمہ: ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضرت زینبؓ کا نام پہلے ''برہ'' (یعنی نیک اور صالحہ) تھا تو کہا گیا وہ اپنے نفس کی پاکی ظاہر کرتی ہیں تو رسول اللہ نے ان کا نام زینب رکھ دیا۔

عطاء بن ابی میمونہ سے مراد ابن ہلال مولی انس ہیں ابورافع نفیع الصائغ ہیں۔ (أن زینب کان اسمها برة) برہ باء کی زبر اور تشدید راء کے ساتھ ہے غندر عن شعبہ کی روایت میں بھی یہی ہے ایک جماعت نے ان کی موافقت کی، عمر میں مرزوق شعبہ سے اسی سند کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے یہ نقل کرتے ہیں: (کان اسم میمونة برة) اسے بخاری نے الادب المفرد میں نقل کیا، اول اکبر ہے یہ زینب بنت جحش یا زینب ابی سلمہ ہیں، بنت جحش آپ کی زوجہ اور بنت ابی سلمہ آپ کی ربیبہ تھیں دونوں کا نام پہلے برہ تھا نبی اکرم نے تبدیل کر دیا، ابن عبد البر نے یہی لکھا ہے حضرت زینب بنت جحش کا واقعہ مسلم اور ابوداؤد نے حضرت زینب بنت ابوسلمہ سے مروی ایک حدیث کے اثناء ذکر کیا، کہتی ہیں کہ میرا نام برہ رکھا گیا نبی پاک نے فرمایا اپنے آپ کا تزکیہ نہ کیا کرو اللہ تمہارے اہلِ برّ کو خوب جانتا ہے، عرض کی کیا نام رکھیں؟ فرمایا زینب، مسلم کی بعض روایات میں ہے کہ زینب بنت جحش کا نام برۃ تھا، دارقطنی نے المؤتلف میں ضعیف سند کے ساتھ نقل کیا کہ حضرت زینب بنت جحش نے کہا یا رسول اللہ میرا نام برہ ہے اگر آپ اسے تبدیل کر دیں (آگے کی فتح کی عبارت میں کچھ غموض و ابہام ہے محشی نے بھی مصحح طبعہ بولاق کے حوالے سے اس طرف توجہ دلائی) اس کا مثل ام المومنین جویریہ بنت حارث کے ساتھ بھی واقع ہوا چنانچہ مسلم، ابوداؤد اور بخاری نے الادب المفرد میں ابن عباس سے روایت تخریج کی کہ ان کا نام برۃ تھا نبی اکرم نے بدل کر جویریہ رکھ دیا، آپ کو برا لگا کہ کہا جائے آپ برہ کے ہاں سے نکلے۔ (تزکی نفسھا) کیونکہ برہ کا لفظ برّ سے مشتق ہے۔

اسے مسلم نے (الاستئذان) اور ابن ماجہ نے (الأدب) میں نقل کیا۔

- 6193 حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَنَّ ابْنَ جُرَيْجٍ أَخْبَرَهُمْ قَالَ أَخْبَرَنِي عَبْدُ الْحَمِيدِ بْنُ جُبَيْرِ بْنِ شَيْبَةَ قَالَ جَلَسْتُ إِلَى سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ فَحَدَّثَنِي أَنَّ جَدَّهُ حَزْنًا قَدِمَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ .فَقَالَ مَا اسْمُكَ قَالَ اسْمِي حَزْنٌ قَالَ بَلْ أَنْتَ سَهْلٌ قَالَ مَا أَنَا بِمُغَيِّرٍ اسْمًا سَمَّانِيهِ أَبِي قَالَ ابْنُ الْمُسَيَّبِ فَمَا زَالَتْ فِينَا الْحُزُونَةُ بَعْدُ

(سابقہ نمبر) .طرفه - 6190

ہشام سے ابن یوسف اور عبد الحمید بن جبیر بن شیبہ سے مراد ابن عثمان حجبی ہیں۔ (أن جده حزنا الخ) عبد الحمید کو اس کی تحدیث کرتے ہوئے سعید نے مرسلا بیان کیا لیکن جب زہری کو اس کی تحدیث کی تو اپنے والد سے موصول کیا جیسا کہ سابقہ باب میں ذکر گزرا، یہ شافعیؒ کے قاعدہ پر ہے کہ جب کوئی مرسل روایت ایک اور طریق کے حوالے سے موصولا منقول ہو تو مرسل پہ صحت کا حکم لگائیں گے بخاری کا اس ضمن میں قاعدہ یہ ہے کہ وصل و ارسال کا اختلاف موصول روایت کیلئے قادح نہ ہوگا اگر واصل مرسل سے احفظ

ہے جیسے یہاں ہے، تو زہری عبدالحمید سے احفظ ہیں طبری کہتے ہیں قبیح المعنی لفظ کے ساتھ تسمیہ مناسب نہیں اور نہ ایسا نام رکھنا جو اپنے آپ کے تزکیہ کو مقتضی ہو اور نہ گالی پر مشتمل نام رکھنا (اگر برہ کے نام کو نبی اکرم نے ناپسند فرمایا ہے تو گویا صالح اور اس جیسے الفاظ کا تسمیہ بھی مناسب نہیں) بقول ابن حجر ثالث اول سے اخص ہے، طبری کہتے ہیں اگر چہ اسماء کی حیثیت اشخاص کے اعلام کی سی ہے ان کے ساتھ حقیقتِ صفت مقصود نہیں ہوتی لیکن کراہت کی وجہ یہ ہے کہ سامع کوئی نام سنے تو اسے مسمیٰ کی صفت خیال کر لے تو اسی لئے نبی اکرم ایسے اسماء کو ان الفاظ کے ساتھ بدل دیتے تھے کہ اگر وہ نام لے کر اسے پکارا جائے تو صدق لگے، کہتے ہیں آنجناب نے متعدد اسماء تبدیل کئے ہیں اور یہ سب علی وجہ الاختیار تھا (یعنی اختیاری طور پر اسی لئے حزن نے اپنے والد کا رکھا نام بدلنے سے انکار کیا) کہتے ہیں اسی لئے مسلمانوں کے ہاں امرِ واقع یہ ہے کہ کسی برے شخص کا نام اچھا اور اچھے کا برا بھی ہوتا ہے، اس امر سے بھی دلالت ملی کہ نبی اکرم نے حزن پر لازم نہ کیا کہ ضرور اپنا نام بدلیں، اچھے اچھے نام رکھنے کا امر وارد ہے چنانچہ ابوداؤد نے۔ ابن حبان نے صحیح قرار دیا، حضرت ابودرداء سے مرفوعا روایت کیا کہ تم روزِ قیامت اپنے اور اپنے آباء کے ناموں کی نسبت سے پکارے جاؤ گے لہذا اچھے اچھے نام رکھا کرو، اس کے رواۃ ثقات ہیں البتہ سند میں عبید اللہ بن ابوزکریا اور ابودرداء کے مابین انقطاع ہے کہ وہ ان کے مدرک نہیں ہیں ابوداؤد لکھتے ہیں آنحضرت نے عاص، عتلہ، حرب، شیطان، غراب، خباب اور شہاب وغیرہ اسماء تبدیل فرمائے ہیں ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ عاص مذکور مطیع بن اسود عدوی ہے عبداللہ بن مطیع کے والد (گویا آپ نے عاص سے تبدیل کر کے ان کا نام مطیع رکھ دیا تھا) اسی قسم کا معاملہ آپ نے عبداللہ بن حارث بن جزء، عبداللہ بن عمرو اور عبداللہ بن عمر کے ساتھ بھی کیا، اسے بزار اور طبرانی نے بسند حسن عبداللہ بن حارث سے نقل کیا، اس ضمن میں کثیر اخبار ہیں، عتلہ عتبہ بن عبدسلمی ہیں، شیطان (اسے ابلیس نہ سمجھ لیا جائے) کا نام بدل کر عبداللہ رکھا، غراب سے بدل کر مسلم رکھا ان کی کنیت ابورائطہ تھی اسی طرح حباب سے بدل کر عبداللہ رکھا یہ ابن عبداللہ بن ابی ہیں، شہاب کا نام بدل کر ہشام رکھ دیا یہ ابن عامر انصاری ہیں اور حرب حضرت حسن بن علی کا نام تھا حضرت علی نے اولا یہ نام رکھا آپ نے تبدیل کر دیا، ان سب کی اسانید صحابہ بارے اپنی کتاب میں ذکر کی ہیں۔

علامہ انور روایت کے الفاظ (فاستفاق) کی بابت کہتے ہیں یعنی اس شغل سے جس میں لگے تھے فارغ ہوئے اور بچے کی طرف ملتفت اور متوجہ ہوئے، کہتے ہیں اسے یاد رکھو یہ بخاری کے آخر میں للتنظیر تمہیں نفع دے گی، (کان اسمها برة) کی بابت لکھتے ہیں زینب نام اور برہ میں کوئی تضاد نہیں، البتہ چونکہ برہ کے لفظ سے تزکیہ عیاں تھا تو بدل دیا۔

- 109باب مَنْ سَمَّى بِأَسْمَاءِ الأَنْبِيَاءِ (انبیاءؑ کے ناموں پہ نام رکھنا)

وَقَالَ أَنَسٌ قَبَّلَ النَّبِيُّ ﷺ إِبْرَاهِيمَ يَعْنِي ابْنَهُ (حضرت انسؓ کہتے ہیں نبی پاک نے اپنے بیٹے ابراہیم کو بوسہ دیا)

اس ترجمہ کے بارہ میں دو صریح حدیثیں ہیں ایک کو مسلم نے حضرت مغیرہ بن شعبہ سے روایت کیا وہ نبی پاک سے راوی ہیں کہ (إنهم كانوا يسمون بأسماء أنبيائهم والصالحين قبلهم (یعنی انبیاء اور سابقہ صالحین جیسے نام رکھتے تھے) دوسری کو ابوداؤد، نسائی اور الادب المفرد میں بخاری نے ابووہب جشمی سے مرفوعا نقل کیا: (تَسَمَّوْا بأسماء الأنبياء و أحب الأسماء

إلى الله عبد الله و عبد الرحمن و أصدقها حارث و همام و أقبحها حرب ومرة) (یعنی انبیاء جیسے نام رکھواور اللہ کو سب سے زیادہ پسند نام عبداللہ اور عبدالرحمٰن ہیں اور ناموں میں اصدق ترین نام حارث اور ہمام اور اقبح ترین حرب اور مرۃ ہیں) بعض کہتے ہیں جہاں تک پہلے دو ہیں تو ان کا ذکر باب (أحب الأسماء إلى الله) میں گزرا اور جو حارث و ہمام ہیں تو چونکہ بندہ یا دنیا کی حرث (یعنی کھیتی) میں ہے یا آخرت کی حرث میں اور وہ ہمیشہ (یهم بالشیء بعد الشیء) (یعنی ایک کے بعد دوسری شئ کی فکر میں ہو جانا یعنی اس سے ہمام کا نام ہوا) اور جو آخری دو ہیں تو اپنے معانی کے مدنظر یہ اقبح قرار پائے، یہ روایات چونکہ مولف رحمہ اللہ کی شرط پر نہ تھیں تو اس ترجمہ کا استنباط ان روایاتِ باب سے کیا اور اسے مکروہ سمجھنے والوں کے رد کا اشارہ دیا جیسے حضرت عمر کی بابت گزرا کہ حضرت طلحہ کے بیٹوں کے نام تبدیل کرنا چاہا تھا جو انبیاء کے ناموں پر تھے، بخاری نے الادب المفرد میں اسی ترجمہ کی مثل ترجمہ میں یوسف بن عبداللہ بن سلام کی روایت نقل کی کہتے ہیں میرا یہ نام خود آنحضرت نے رکھا تھا اس کی سند صحیح ہے اسے ترمذی نے بھی شمائل میں تخریج کیا، ابن ابی شیبہ نے صحیح سند کے ساتھ سعید بن میسّب سے نقل کیا کہ (أحب الأسماء إليه أسماء الأنبياء) پھر اس میں گیارہ موصول و معلق روایات تخریج کیں۔ (و قال أنس الخ) یہ تعلیق ابوذر کی اکیلے کشمیہنی سے روایتِ بخاری میں ہے نسفی کے ہاں بھی موجود ہے یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو کتاب الجنائز میں موصولا گزری۔

- 6194حَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بِشْرٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قُلْتُ لِابْنِ أَبِي أَوْفَى رَأَيْتَ إِبْرَاهِيمَ ابْنَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَاتَ صَغِيرًا وَلَوْ قُضِيَ أَنْ يَكُونَ بَعْدَ مُحَمَّدٍ ﷺ نَبِيٌّ عَاشَ ابْنُهُ وَلَكِنْ لَا نَبِيَّ بَعْدَهُ

ترجمہ: راوی کہتے ہیں میں نے ابن ابواوفیؓ سے پوچھا کیا آپ نے ابن رسول حضرت ابراہیم کو دیکھا تھا؟ کہا وہ کم سنی میں فوت ہوگئے اگر ایسا ہوتا کہ حضرت محمد ﷺ کے بعد کوئی نبی ہونا ہے تو آپ کا بیٹا لمبی عمر پاتا لیکن آپ کے بعد نبوت کا سلسلہ ختم ہے۔

شیخِ بخاری محمد بن عبداللہ بن نمیر ہیں محمد بن بشر، عبدی اور اسماعیل، ابن خالد ہیں تمام راوی کوفی ہیں۔ (لابن أبي أوفى) ان کا نام عبداللہ ہے، مشہور صحابی ہیں۔ (مات صغيرا) اس کلام میں سائل کے سوال کا اشارۃً جواب متضمن ہے زیادت کے ساتھ اثبات کی تصریح کی کہ ہاں دیکھا تھا لیکن وہ کم عمری ہی میں فوت ہوگیا تھا پھر اسکا سبب بھی ذکر کیا اسے ابراہیم بن حمید نے اسماعیل سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا: (قال نعم كان أشبه الناس به ، مات و هو صغير) (یعنی نبی اکرم سے ازحد مشابہ تھا) اسے ابن مندہ اور اسماعیلی نے جریر عن اسماعیل سے نقل کیا کہ میں نے ابن ابواوفی سے ابراہیم ابنِ رسول کے بارہ میں پوچھا کہ جب فوت ہوئے کس کی مثل تھے؟ کہا (كان صبيا)۔ (و لو قضى۔۔ و لكن لا نبي بعده) عبداللہ بن ابی اوفی نے اسی طرح جزم سے یہ بیان کیا اس قسم کی بات رائے سے نہیں کہی جاتی، ایک جماعت اس پر متوارد ہے چنانچہ ابن ماجہ نے ابن عباس سے نقل کیا کہ جب ابراہیم ابن رسول فوت ہوئے آپ نے ان کی نمازِ جنازہ پڑھائی اور فرمایا جنت میں اس کے لئے مرضعہ ہے اگر یہ زندہ رہتا تو: (لكان صِدِّيقا نبيا ولأعتقت أخواله القبط) (تو صدیق نبی ہوتا اور اس کے اخوال یعنی نہیال۔ قبط آزادی حاصل کرتے) احمد اور ابن مندہ نے سدی سے نقل کیا کہ میں نے حضرت انس سے پوچھا ابراہیم کتنے بڑے تھے؟ کہا ابھی مہد میں تھے، اگر زندہ رہتے تو نبی

بنتے لیکن ایسا مقدر نہ تھا کیونکہ تمہارے نبی آخر الانبیاء ہیں احمد کے نقل کردہ الفاظ ہیں: (لو عاش إبراهيم ابن النبى ﷺ لكان صديقا نبيا) تو یہ متعدد صحیح احادیث ہیں جو ان صحابہ سے منقول ہیں اور انہوں نے مطلقا یہ بیان کیا ہے تو مجھے نہیں علم کس باعث نووی نے اپنی کتاب تہذیب الاسماء واللغات میں حضرت ابراہیم مذکور کے ترجمہ میں اس امر کا (کہ وہ آپ کے بعد نبی ہوتے اگر زندہ رہتے) انکار کیا اور اسے باطل قرار دیا اور کہا یہ غیبی امور بارے کلام کرنے کی ناروا جسارت، مجازفت اور بڑی غلطی کا ارتکاب ہے، محتمل ہے کہ انہوں نے ان مذکور صحابہ کرام سے اس کا استحضار کیا ہوتو ان کے غیر سے اس کی روایت کر دی ان حضرات میں سے جو بعد میں ہوئے تو یہ بات کہہ دی ان سے قبل ابن عبد البر نے بھی الاستیعاب میں اس کا انکار کیا اور کہا مجھے نہیں پتہ یہ کیا ہے کیونکہ حضرت نوح کے بھی بیٹے تھے جو نبی نہ بنے تھے تو جس طرح غیر نبی سے نبی متولد ہوسکتا ہے اسی طرح نبی سے غیر نبی متولد ہونا بھی جائز ہے انہوں نے بھی اس کے قائل کو مجازفت اور غیبی امور میں بغیر علم کے خوض کا الزام دیا حالانکہ جن صحابہ سے یہ بات مروی ہے وہ اس میں قضیہ شرطیہ کو لائے ہیں۔ اسے ابن ماجہ نے بھی تخریج کیا۔

علامہ انور (لو قضى أن يكون بعد النبى ﷺ نبىٌّ عاش ابنه) کے تحت لکھتے ہیں راوی ان دونوں امر کے مابین تلازم بیان نہیں کر رہے لیکن دونوں کے مابین (ایک نوع کے) تناسب پر تنبیہ ضرور کرتے ہیں۔

- 6195حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَدِيِّ بْنِ ثَابِتٍ قَالَ سَمِعْتُ الْبَرَاءَ قَالَ لَمَّا مَاتَ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلاَمُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ لَهُ مُرْضِعًا فِي الْجَنَّةِ

.طرفاه 1382، - 3255 (یعنی جنت میں ابن رسول حضرت ابراہیمؑ کیلئے ایک دودھ پلانے والی ہے)

(مرضعا) بقول خطابی یہ میم کی پیش کے ساتھ ہے أَرْضَعَ سے بطور اسم فاعل (أى مَنْ يُتِمُّ إرضاعه)(یعنی جو پوری مدت رضاعت کا خواہاں ہو) میم کی زبر کے ساتھ بھی ہے ای (أن له رضاعا فى الجنة) الصحاح میں ابن تین لکھتے ہیں: (امرأةٌ مُرْضَعٌ أى لها ولدٌ تُرْضِعُه) تو یہ مرضعہ ہے میم مضموم کے ساتھ، اگر تم اسے اس کے ارضاع کے ساتھ موصوف کرو تو (مُرْضعة) کہو گے یعنی میم کی زبر کے ساتھ! کہتے ہیں یہاں (اسکے ساتھ بھی) معنی صحیح ہے مگر کسی نے اسے میم کی زبر کے ساتھ روایت نہیں کیا، بقول ابن حجر اسماعیلی کی روایت میں ہے:(أن له مرضعا تُرْضِعُهُ فى الجنة) تو معنی ہے:(تُكْمِلُ إرضاعه) کیونکہ جب وہ فوت ہوئے ان کی عمر اختلاف روایتین پر سولہ ماہ یا اٹھارہ ماہ تھی ایک قول یہ بھی ہے کہ ستر دن زندہ رہے۔

- 6196حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ حُصَيْنِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِي الْجَعْدِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الأَنْصَارِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سَمُّوا بِاسْمِي وَلاَ تَكْتَنُوا بِكُنْيَتِي فَإِنَّمَا أَنَا قَاسِمٌ أَقْسِمُ بَيْنَكُمْ وَ رَوَاهُ أَنَسٌ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .

(اسی کا سابقہ نمبر) أطرافه 3114، 3115، 3538، 6186، 6187، - 6189

آدم عن شعبہ عن حصین سے مختصراً نقل کی مسلم نے ایک اور واسطہ کے ساتھ شعبہ عن حصین سے بتمامہ نقل کیا ہے۔(و رواه أنس الخ) باب (قول النبى ﷺ سموا باسمى) میں اس پر تنبیہ گزری۔

- 6197حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ حَدَّثَنَا أَبُو حَصِينٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ سَمُّوا بِاسْمِي وَلَا تَكْتَنُوا بِكُنْيَتِي وَمَنْ رَآنِي فِي الْمَنَامِ فَقَدْ رَآنِي فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَمَثَّلُ صُورَتِي وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ .

أصرافه 110، 3539، 6188، - 6993

ترجمہ۔ حضرت ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ آنجناب نے فرمایا تم میرے نام پہ نام رکھ سکتے ہو لیکن میری کنیت اختیار مت کرو اور جس نے مجھے خواب میں دیکھا اس نے مجھ ہی کو دیکھا کیونکہ شیطان میری صورت میں ظاہر نہیں ہوسکتا اور جس نے جانتے بوجھتے میری طرف جھوٹی احادیث منسوب کیں وہ اپنی جگہ آگ میں بنالے۔

(و من رآني في المنام الخ) یہ ایک دوسری حدیث ہے راوی نے اسی سند کے ساتھ دونوں کو جمع کر دیا اس کی شرح کتاب التعبیر میں ہوگی۔ (و من كذب علي الخ) یہ بھی ایک الگ حدیث ہے اس کی شرح کتاب العلم میں گزری۔

علامہ انور روایت کے جملہ:(لا يتمثل بصورتي) کی بابت کہتے ہیں اسی باب سے اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے:(و لكن شبه لهم) تو یہ اس امر کو موجب نہیں کہ فی الواقع ان سے مشابہ وہاں کوئی اور آدمی تھا، قبل ازیں مفصلا اس کی تقریر گزری ہے۔

- 6198حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ وُلِدَ لِي غُلَامٌ فَأَتَيْتُ بِهِ النَّبِيَّ ﷺ فَسَمَّاهُ إِبْرَاهِيمَ فَحَنَّكَهُ بِتَمْرَةٍ وَدَعَا لَهُ بِالْبَرَكَةِ وَدَفَعَهُ إِلَيَّ وَكَانَ أَكْبَرَ وَلَدِ أَبِي مُوسَى

(اسی کا سابقہ نمبر) .طرفه - 5467

(و كان أكبر ولد الخ) اس سے بظاہر ابو موسی اولاد ہونے سے قبل ہی اپنی اس کنیت کے حامل ہوئے وگرنہ تو ابراہیم جیسا کہ ذکر کیا ان کا بڑا بیٹا تھا مگر وہ اس کے نام سے ساتھ کنیت سے معروف نہیں ہوئے کہیں منقول نہیں کہ ان کی کنیت ابو ابراہیم ہو۔

- 6199حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا زَائِدَةُ حَدَّثَنَا زِيَادُ بْنُ عِلَاقَةَ سَمِعْتُ الْمُغِيرَةَ بْنَ شُعْبَةَ قَالَ انْكَسَفَتِ الشَّمْسُ يَوْمَ مَاتَ إِبْرَاهِيمُ رَوَاهُ أَبُو بَكْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

.طرفاه 1043، - 1060

یعنی ابن رسول حضرت ابراہیم کی وفات کے روز سورج کو گرہن لگ گیا۔

الکسوف میں اسی سند کے ساتھ مطولا مشروحا گزری ہے۔(رواه أبوبكرة الخ) الکسوف میں تخریج کردہ موصولا اور معلقا ان کی روایت کی طرف اشارہ ہے لیکن ابو بکرہ کی اس حدیث کے کسی طریق میں یہ تصریح نہیں پائی کہ یہ (یعنی سورج گرہن) حضرت ابراہیم کی وفات کے روز تھا ماسوائے ایک روایت کے جسے باب (كسوف القمر) میں مسند کیا البتہ اس ضمن کی مجموع احادیث اسی پر دال ہیں جیسا کہ بیہقی نے کہا، ابن بطال لکھتے ہیں ان احادیث میں انبیاء کرام کے اسمائے گرامی کے ساتھ جوازِ تسمیہ ثابت ہوا سعید بن

میبّ کا قول گزرا کہ انبیاء کے اسماء اللہ کو سب سے بڑھ کر محبوب ہیں حضرت عمرؓ صرف اس وجہ سے اسے مکروہ جانا تھا تاکہ ان ناموں میں سے کسی نام کے ساتھ کوئی مسمی گالی نہ کھائے انہوں نے اسے اس اسم کی تعظیم کے منافی خیال کیا (لہذا بطور سدِ باب مناسب جانا کہ انبیاء کرام کے ناموں کو اختیار کرنے سے منع کر دیں) فی نفسہ یہ قصد حسن تھا، طبری نے ذکر کیا کہ اس میں حجت حضرت انس کی یہ حدیثِ مرفوع تھی: (یسمونهم محمدا و یلعنونهم) بقول ان کے یہ ضعیف ہے کیونکہ یہ حکم بن عطیہ عن ثابت کی روایت سے ہے بالفرض اگر ثابت بھی ہو تو اس میں ممانعت کی کوئی حجت نہیں بلکہ محمد نام والے شخص کو ملعون کہنے سے نہی ہے، کہا جاتا ہے کہ حضرت طلحہ نے حضرت زبیر سے کہا تھا میرے بیٹوں کے نام انبیاء کے ناموں پہ ہیں اور تمہارے بیٹوں کے شہداء کے ناموں پر، وہ بولے اس سے میں امید کر سکتا ہوں کہ میرے بیٹے شہادت کے درجہ پر فائز ہوں گے مگر تم یہ امید نہیں رکھ سکتے کہ وہ انبیاء بنیں تو گویا اشارہ کیا کہ ان کا یہ فعل طلحہ کے فعل سے اولیٰ ہے۔

110 - باب تَسْمِيَةِ الْوَلِيدِ (ولید، نام رکھنا)

یہ نام رکھنے کی کراہت بارے ایک حدیث وارد ہے جسے طبرانی نے ابن مسعود سے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے منع فرمایا کہ کوئی اپنے بیٹے یا غلام کا نام حرب، مرة یا ولید رکھے، اس کی سند نہایت ضعیف ہے اس معنی میں ایک مرسل روایت بھی ہے جسے یعقوب بن سفیان نے اپنی تاریخ میں اور بیہقی نے الدلائل میں ان کے طریق سے: (حدثنا محمد بن خالد السكسكي حدثنا الوليد بن مسلم حدثنا ابو عمرو الأوزاعي) تخریج کیا، اسے بیہقی نے الدلائل میں بشر بن بکر عن اوزاعی سے بھی نقل کیا، عبد الرزاق نے اپنی امالی کے دوسرے جزء میں اسے (عن معمر كلاهما عن زہری عن سعید بن میبّ سے نقل کیا (کلاهما کی ضمیر کا مرجع میرے خیال میں معمر اور بیہقی کی روایت کے راوی اوزاعی کی طرف ہے) کہتے ہیں حضرت ام سلمہ کے بھائی کے ہاں لڑکا پیدا ہوا تو انہوں نے اس کا نام ولید رکھ دیا نبی پاک نے فرمایا تم نے اپنے فراعنہ کے ناموں میں سے ایک نام رکھ دیا اس امت میں ایک شخص ولید نامی ہوگا وہ اس امت کیلئے فرعون کے اپنی قوم کیلئے برا ہونے سے بھی بڑھ کر برا ہوگا، ولید بن مسلم اپنی روایت میں اوزاعی سے اضافہ ذکر کرتے ہیں کہ علماء کا خیال تھا کہ اس کا مصداق ولید بن عبد الملک ہے پھر ہماری رائے بنی کہ اس سے مراد ولید بن یزید (بن عبد الملک) ہے کیونکہ اس کے دور میں شورشیں برپا ہوئیں لوگوں نے بغاوت کر کے اسے قتل کر ڈالا اور اس وجہ سے امت میں فتنے پھیلے اور خوب قتل و غارت ہوئی، بشر کی روایت میں زیادت ہے کہ فرمایا اس کا نام بدل کر عبد اللہ رکھ دو، ان کی روایت میں یہ وضاحت بھی ہے کہ وہ حضرت ام سلمہ کے ماں کی طرف سے بھائی تھے حارث بن ابو اسامہ نے بھی اپنی مسند میں اسماعیل بن ابی اسماعیل عن اسماعیل بن عیاش عن اوزاعی عن زہری عن سعید بن میبّ سے یہی نقل کیا، اسے ابونعیم نے الدلائل میں تخریج کیا، احمد نے اسے ابو مغیرہ عن اسماعیل بن عیاش سے نقل کرتے ہوئے حضرت عمر کا حوالہ مزاد کیا ابن حبان اسے بے اصل قرار دیتے ہیں کتاب الضعفاء میں اسماعیل بن عیاش کے ترجمہ میں لکھتے ہیں یہ روایت باطل ہے، نہ نبی اکرم نے یہ بات کہی ہے اور نہ حضرت عمر نے اسے روایت کیا اور نہ سعید یا زہری نے اس کی تحدیث کی اور نہ یہ اوزاعی کی حدیث سے ہے پھر اسے اسماعیل بن عیاش کے ساتھ معلول قرار دیا، ابن جوزی نے ابن حبان کی

اس کلام پر اعتماد کرتے ہوئے اس حدیث کو (اپنی کتاب) الموضوعات میں ذکر کیا مگر ان کا یہ طرزِ عمل صائب نہیں کیونکہ اسماعیل اس کے ساتھ منفرد نہیں بالفرض اگر منفرد بھی ہیں تو یہ انفرادیت صرف حضرت عمر کے حوالہ کی زیادت میں ہے وگرنہ اس کی اصل جیسا کہ ذکر کیا ولید وغیرہ کئی اصحابِ اوزاعی کے ہاں ان سے ہے اسی طرح اصحابِ زہری اور معمر وغیرہ کے ہاں، تو اگر سعید بن میسّب نے اسکی تلقی حضرت ام سلمہ سے کی ہے تب تو صحیح کی شرط پر ہے،

اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ ام سلمہ سے اس کا شاہد بھی منقول ہے اسے ابراہیم حربی نے غریب الحدیث میں محمد بن اسحاق عن محمد بن عمرو عن عطاء عن زینب بنت ام سلمہ عن امہا سے نقل کیا، کہتی ہیں نبی اکرم میرے ہاں تشریف لائے اور میرے پاس آل مغیرہ سے ایک ولید نامی لڑکا تھا پوچھا یہ کون ہے؟ عرض کی ولید، فرمایا: (قد اتخذتم الولید حنانا) (یعنی تم لوگوں نے تو ولید کو حنان یعنی لاڈ بنالیا ہے) اس کا نام بدل دو، اس امت میں ایک فرعون ہوگا جس کا نام ولید ہوگا اسے حاکم نے ایک اور طریق کے ساتھ ولید سے موصولا اس میں حضرت ابو ہریرہ کا حوالہ ذکر کرتے ہوئے نقل کیا اسے انہوں نے نعیم بن حماد عن ولید بن مسلم سے تخریج کیا اور آخر میں ذکر کیا زہری کہتے ہیں اگر تو ولید بن یزید خلیفہ بن گیا (تب تو وہ اس کا مصداق ہے) وگرنہ ولید بن عبد الملک ہے (ولید بن یزید اپنے زمانۂ شہزادگی سے ہی فسق دفجور میں مشہور تھا فسقیہ شاعری کا بانی قرار دیا گیا ہے جس میں فخریہ اپنے گناہوں اور فسق و فجور کے افعال کا ذکر کیا، اسی طرزِ سخن گوئی کو آگے چل کر دورِ عباسی کے شاعر ابونواس اور بشار بن برد نے آگے بڑھایا، زہری کا ظن سچ ثابت ہوا وہ اپنے تایا ہشام بن عبد الملک کی وفات کے بعد متمکن آرائے سریرِ خلافت ہوا اور ایک برس کا پر آشوب دور گزار کر راہی ملکِ عدم ہوا) ابن حجر کہتے ہیں میرے نزدیک حضرت ابو ہریرہ کا اس کی سند میں ذکر نعیم بن حماد کے اوہام میں سے ہے، یہ حدیث بخاری کی شرط پر نہ تھی تو حسبِ عادت اس کی طرف ایماء کر دیا اور اس باب کے تحت جواز پر دال حدیث نقل کی (شائد اس سے اس امت کے فرعون والی مذکورہ حدیث کے ضعف کا اشارہ دیا ہو) تو اگر ولید نام رکھنا مکروہ ہوتا تو نبی اکرم ولید بن ولید کا نام تبدیل کر دیتے جب وہ ہجرت کر کے مدینہ پہنچے تھے جیسا کہ المغازی میں گزرا مگر کہیں منقول نہیں کہ آپ نے ان کا یہ نام تبدیل کیا ہو (مگر وہ تو مدینہ پہنچتے ہی نبی اکرم کے قدموں میں گر کر وفات پا گئے تھے جیسا کہ مذکور گزرا) طبرانی نے اسماعیل بن ایوب مخزومی کے طریق سے قصہ حضرت ولید میں نقل کیا کہ نبی اکرم ان کی موت کے بعد حضرت ام سلمہ کے ہاں آئے وہ کہہ رہی تھیں: (أبك الوليد بن الوليد أبا الوليد بن المغيرة فقال إنْ كِدْتُم لَتَتَّخِذُون الوليد حناناً، فسَمَّاهُ عبدالله) اسے ابن مندہ نے کمزور سند کے ساتھ ایوب بن سلمہ بن عبد اللہ بن ولید بن مغیرہ عن ابیہ عن جدہ تک موصول کیا ہے کہ وہ نبی اکرم کے ہاں آئے، یہی حدیث ذکر کی، اس حدیث کے شواہد میں سے طبرانی کی روایت جو انہوں نے معاذ بن جبل سے نقل کی کہتے ہیں نبی اکرم ہماری طرف آئے تو ایک حدیث ذکر کی جس میں ہے کہ ولید ایک فرعون کا نام ہے جو شرائعِ اسلام کا ہادم ہوگا اس کے اہل بیت کا ایک شخص اس کے خون کا ذمہ دار ہوگا لیکن اس کی سند نہایت ضعیف ہے۔

- 6200 أَخْبَرَنَا أَبُو نُعَيْمٍ الْفَضْلُ بْنُ دُكَيْنٍ حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ لَمَّا رَفَعَ النَّبِيُّ ﷺ رَأْسَهُ مِنَ الرَّكْعَةِ قَالَ اللَّهُمَّ أَنْجِ الْوَلِيدَ بْنَ الْوَلِيدِ وَسَلَمَةَ بْنَ هِشَامٍ وَعَيَّاشَ بْنَ أَبِي رَبِيعَةَ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ بِمَكَّةَ اللَّهُمَّ اشْدُدْ وَطْأَتَكَ عَلَى

مُضَرَ اللَّهُمَّ اجْعَلْهَا عَلَيْهِمْ سِنِينَ كَسِنِي يُوسُفَ
.(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۴۳۶) أطرافه 797، 804، 1006، 2932، 3386، 4560، 4598، 6393، 6940

- 111باب مَنْ دَعَا صَاحِبَهُ فَنَقَصَ مِنِ اسْمِهِ حَرْفًا (مثلاً آخری حرف چھوڑ کر کسی کا نام پکارنا)

وَقَالَ أَبُو حَازِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ لِي النَّبِيُّ ﷺ يَا أَبَا هِرٍّ (ابو ہریرہ کہتے ہیں نبی پاک نے ایک دفعہ انہیں ابو ہر کہہ کر پکارا)

تو ایک حرف پر ترجمہ میں اقتصار کیا اور یہ حدیثِ عائشہ کے مطابق ہے جس میں (یا عائش) ہے اسی طرح حدیثِ انس کے کہ اس میں (یا أنجش) ہے، جہاں تک ابو ہریرہ کی معلق حدیث ہے تو ابن بطال نے اس کے مطابقِ ترجمہ ہونے میں منازعت کی اور لکھا یہ ترخیم میں سے نہیں بلکہ لفظ کو تصغیر اور تانیث سے تکبیر اور تذکیر کی طرف منتقل کرنا ہے اور یہ اسلئے کہ ان کی کنیت ابو ہریرہ رکھی ہوئی تھی اور ہریرہ ہرۃ کی تصغیر ہے تو اسے مذکر بناتے ہوئے مخاطب کیا تو یہ نقصان فی اللفظ ہے مگر اس میں زیادتِ معنی ہے بقول ابن حجر فی الجملہ نقص تو ہے البتہ ایک حرف کا نقص نہیں گویا بخاری نے تصغیر سے قبل کے اسم یعنی ہرۃ کو ملحوظ رکھا تو اس سے ایک حرف کا نقص ہی بنتا ہے، الادب المفرد میں بھی اس کا مثل ایک ترجمہ ہے لیکن وہاں (حرفا) کی بجائے (شیئا) ہے اس میں حضرت عائشہ کی حدیث وارد کی کہتی ہیں میں نے دیکھا کہ نبی اکرم حضرت عثمان کے کندھے کو ہلا کر فرماتے ہیں: (أ کُنتَ عثم) اور جبریل آپ کی طرف وحی کر رہے تھے۔ (و قال أبو حازم الخ) ھِر رائے مشدد کے ساتھ ہے تخفیف بھی جائز ہے، یہ ایک حدیث کا طرف ہے جسے امام بخاری نے الاطعمہ میں موصول کیا آگے الرقاق میں بھی آئے گی۔

- 6201حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَا عَائِشَ هَذَا جِبْرِيلُ يُقْرِئُكِ السَّلاَمَ قُلْتُ وَعَلَيْهِ السَّلاَمُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ قَالَتْ وَهوَ يَرَى مَا لاَ نَرَى
.(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۷۱۵) أطرافه 3217، 3768، - 6249

- 6202حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ أَبِي قِلاَبَةَ عَنْ أَنَسٍ ؓ قَالَ كَانَتْ أُمُّ سُلَيْمٍ فِي الثَّقَلِ وَأَنْجَشَةُ غُلاَمُ النَّبِيِّ ﷺ يَسُوقُ بِهِنَّ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ يَا أَنْجَشَ رُوَيْدَكَ سَوْقَكَ بِالْقَوَارِيرِ
(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 6149، 6161، 6209، 6210، - 6211

یہ اسی کتاب میں مشروحا گزر چکی ہے اکثر روایات میں (أنجش) بغیر ترخیم کے واقع ہے، شین میں پیش اور زبر دونوں جائز ہیں اسی طرح سابقہ میں بھی۔

112 - باب الْكُنْيَةِ لِلصَّبِيِّ وَقَبْلَ أَنْ يُولَدَ لِلرَّجُلِ

(بچے کی اور اولاد ہونے سے قبل اپنی کنیت رکھ دینا)

کشمیہنی کے نسخہ میں (قبل أن یلد الرجل) ہے اس کے تحت ابو عمیر کا قصہ ذکر کیا اور یہ روایت ترجمہ کے اول رکن کے مطابق ہے جبکہ رکنِ ثانی الحاق سے بلکہ بطریق اولیٰ ماخوذ ہے اس کے ساتھ بغیر ولد کے کنیت رکھنے سے منع کرنے والوں کے رد کا اشارہ دیتے ہیں جن کا اس ضمن میں استناد یہ ہے کہ ایسا کرنا خلافِ واقع ہوگا ابن ماجہ، احمد اور طحاوی نے ۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، حضرت صہیب سے روایت نقل کی کہ حضرت عمر نے ان سے کہا تم نے ابو یحیی کنیت کیوں رکھی ہے حالانکہ تمہارا کوئی بیٹا نہیں؟ انہوں نے کہا یہ کنیت نبی اکرم نے رکھی تھی سعید بن منصور نے فضیل بن عمرو سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابراہیم سے کہا میری کنیت ابو نضر ہے مگر (ابھی) میرا کوئی بیٹا نہیں اور لوگ کہتے ہیں جو بغیر باپ بنے کنیت رکھے وہ ابو جعر ہے (جعر کا معنی ہے درندے کا پاخانہ) تو ابراہیم نے کہا علقمہ عقیم (بانجھ) تھے مگر ان کی کنیت ابو شبل تھی، بخاری نے الادب المفرد میں علقمہ سے نقل کیا کہ عبداللہ بن مسعود نے اولاد ہونے سے قبل میری کنیت رکھی تھی اور یہ عربوں کے ہاں عام تھا، ایک شعر ہے: (لها كنية عمرو و ليس لها عمرو) (یعنی اس کی کنیت ابو عمرو ہے حالانکہ اسکا اس نام کا کوئی بیٹا نہیں) ابن ابی شیبہ نے زہری سے نقل کیا کہ متعدد صحابہ کرام نے باپ بننے سے قبل کنیت رکھ لی تھی بخاری نے کتاب الجنائز کے باب (ما جاء فی قبر النبی) میں ہلال وزان سے روایت نقل کی تھی کہ عروہ نے میرے باپ بننے سے قبل ہی میری کنیت رکھ دی تھی ان کی کنیت ابو عمرو تھی ابو امیہ اور کچھ اور بھی کہا گیا، طبرانی نے علقمہ عن ابن مسعود سے نقل کیا کہ نبی پاک نے ان کی باپ بننے سے قبل ہی ابو عبدالرحمن کنیت رکھ دی تھی اس کی سند صحیح ہے علماء کہتے ہیں عرب تفاؤلا بچوں کی کنیتیں رکھ دیتے تھے کہ زندہ رہیں اور صاحبِ اولاد ہوں، ایک غرض تلقیب سے بچانا بھی ہوتا تھا کیونکہ عام طور پر کسی کو تعظیماً نام لے کر نہیں پکارا جاتا تھا یا تو کنیت کے ساتھ اگر یہ نہ ہوتی تو کسی لقب کے ساتھ اسی لئے ان کے ایک قائل نے کہا اپنے بیٹوں کی کنیتیں رکھنے میں مبادرت کرو کہیں ایسا نہ ہو کہ اس سے قبل ہی انہیں کچھ القاب دے دیے جائیں اور وہ ان کے ساتھ مشہور ہو جائیں، ان کا کہنا تھا کہ عربوں کیلئے کنیتیں ایسی ہی تھیں جیسے عجم کیلئے القاب! اس لئے مکروہ سمجھا گیا کہ آدمی خود اپنے آپ کی کنیت رکھے الا یہ کہ متعارف کرانے کا قصد ہو۔

6203 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنْ أَبِي التَّيَّاحِ عَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ أَحْسَنَ النَّاسِ خُلُقًا وَكَانَ لِي أَخٌ يُقَالُ لَهُ أَبُو عُمَيْرٍ قَالَ أَحْسِبُهُ فَطِيمٌ وَكَانَ إِذَا جَاءَ قَالَ يَا أَبَا عُمَيْرٍ مَا فَعَلَ النُّغَيْرُ نُغَرٌ كَانَ يَلْعَبُ بِهِ فَرُبَّمَا حَضَرَ الصَّلاَةَ وَهُوَ فِي بَيْتِنَا فَيَأْمُرُ بِالْبِسَاطِ الَّذِي تَحْتَهُ فَيُكْنَسُ وَيُنْضَحُ ثُمَّ يَقُومُ وَنَقُومُ خَلْفَهُ فَيُصَلِّي بِنَا

طرفه - 6129 (اسی کا سابقہ نمبر)

عبدالوارث سے مراد ابن سعید ہیں ابو التیاح کا نام یزید بن حمید تھا تمام رواۃ بصری ہیں، یہ باب (الانبساط إلى الناس) میں شعبہ عن ابی التیاح سے گزری ہے، نسائی نے بھی اسے شعبہ کے حوالے سے تخریج کیا ایک اور طریق میں شعبہ عن قتادہ عن انس اور ایک دیگر میں شعبہ عن محمد بن قیس عن حمید عن انس بھی نقل کیا مشہور طریق اول ہے۔ (أحسن الناس خلقا) حضرت انس نے

ابوعمیر (جوابھی شیر خوار تھا) کا قصہ بیان کرنے کی تمہید کے طور سے یہ کہا، شعبہ کی حدیث کے شروع میں ہے کہ نبی اکرم (لَيُخَالِطُنا) احمد کی مثنی بن سعید عن ابوالتیاح عن انس سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم ام سلیم سے ملنے آتے ، محمد بن قیس مذکور کی روایت میں ہے کہ آپ ہم اہلِ خانہ سے گھل مل جاتے یعنی ابوطلحہ اورام سلیم کا گھرانہ، ابویعلی کی محمد بن سیرین عن انس سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم ابوطلحہ کے ہاں اکثر تشریف لاتے ، باب (ما جاء في قبر النبي) میں ہے کہ: (كان النبي ﷺ يَغْشَانا و يخالطنا) ابویعلی کی خالد بن عبداللہ عن حمید سے روایت میں ہے کہ آپ ام سلیم کے ہاں تشریف لاتے اوران کے بستر پر سوبھی جاتے ابن سعد اور سعد بن منصور کی ربعی بن عبداللہ بن جارود عن انس سے روایت میں ہے کہ آپ ام سلیم کے ہاں آتے تو وہ کچھ نہ کچھ تیار کر کے آپ کی خدمت میں پیش کرتیں۔

(يقال له أبو عمير) عمیر مصغراً ہے، احمد کے ہاں حماد بن سلمہ عن ثابت عن انس کی روایت میں ہے: (كان لي أخ صغير) یہ ان کے ماں جائے بھائی تھے مثنی بن سعید کی مذکورہ روایت میں ہے: (و كان لها أي أم سليم ابنٌ صغيرٌ) احمد کی روایتِ حمید میں ہے: (و كان لها مِنْ أبي طلحة ابنٌ يكنىٰ أبا عمير) ابن ابی عمر کے ہاں مروان بن معاویہ عن حمید کی روایت میں ہے: (كان بني لأبي طلحة) ابن سعد کی عمارہ بن زاذان عن ثابت سے روایت میں ہے کہ ابوطلحہ کا ایک بیٹا تھا میرا خیال ہے کہ فطیم تھا، بعض نسخوں میں (فطيم) یعنی رفع کے ساتھ ہے یہ ان حضرت کے طریقہ پر جو منصوب کو بغیر الف کے لکھتے ہیں ، اصل میں یہ (أخ) کی صفت کے بطور مرفوع ہی ہے مگر دونوں کے مابین (أحسبه) متخلل ہوا، احمد کی مثنی بن سعید سے روایت میں اسی طرح فطیم ہے بمعنی مفطوم یعنی اس کی مدتِ رضاعت ختم ہو چکی تھی۔

(و كان) یعنی آنجناب (إذا جاء) مروان بن معاویہ کے ہاں زیادت ہے کہ جب ام سلیم کے ہاں تشریف لاتے اس بچہ سے مزاح فرماتے احمد کی روایتِ حمید میں بھی یہ ہے ایک اور میں (يضاحكه) کا لفظ ہے محمد بن قیس نے (يهازله) ذکر کیا جبکہ مثنی نے (يفاكهه) (سب ہم معنی ہیں)۔ (يا أبا عمير) ربعی کی روایت میں ہے کہ ایک دن ہمارے ہاں آئے تو فرمایا اے ام سلیم کیا بات ہے تمہارے بیٹے ابوعمیر کو (خاثر النفس) دیکھ رہا ہوں؟ یعنی بوجھل طبیعت والے غیر نشیط ، مروان اور اسماعیل کلاھما عن حمید کی روایت میں ہے ایک دن آئے تو ابوعمیر کا نغیر مر چکا تھا مروان نے زیادت کی جس کے ساتھ کھیلا کرتا تھا اسماعیل کے ہاں یہ زیادت ہے کہ اسے حزین پایا تو اس بارے پوچھا ام سلیم نے بتلایا تو اسے کہا: (يا أبا عمير الخ) احمد نے اسے یزید بن ہارون عن حمید سے بتمامہ نقل کیا ہے ربعی کی روایت میں ہے اس کے سر پر ہاتھ پھیرنا شروع کیا اور فرماتے جاتے اے ابوعمیر الخ عمارہ کی روایت میں ہے جب بھی ملتے اسے یہ بات کہتے۔

(نغير الخ) مصغر ہے، ایک پرندہ ہے جس کی واحد نغرۃ اور جمع نغران ہے خطابی لکھتے ہیں (طوير له صوت) (ایک چھوٹا پرندہ جو کوکتا بھی ہے) یہ محلِ نظر ہے کیونکہ اس کے بعض طرق میں وارد ہے کہ وہ صَعُو (یعنی چھوٹا چڑھا) تھا جیسا کہ ربعی کی روایت میں ہے: (فقالت أم سليم ماتت صعوته التي كان يلعب بها) تو فرمایا: (أي أبا عمير مات النغير) تو دلالت ملی کہ دونوں لفظ ایک ہی شیٔ پر بولے جاتے ہیں اور صعو حسنِ صوت کے ساتھ متصف نہیں ایک شاعر کہتا ہے: (كالصعو يَرْتَعُ في

الرياض و إنما حبس الهزار لأنه يترنم) عیاض کہتے ہیں نغیر معروف پرندہ ہے جو چڑیا سے مشابہ ہے بعض نے اسے (فرخ العصافیر) (یعنی چڑیا کا بوٹ) قرار دیا، بعض نے (نوعٌ من الحُمَّر) کہا (یعنی حمر پرندوں کی ایک قسم)، کہتے ہیں راجح یہ ہے کہ یہ سرخ چونچ والا ایک پرندہ ہے، بقول ابن حجر جوہری نے بھی اسی پر جزم کیا صاحب (العین والمحکم) کہتے ہیں نغیر چھوٹی چونچ اور سرخ سروالا پرندہ ہے۔

(فربما حضر الصلاة الخ) کتاب الصلاۃ میں اس کی مفصل شرح گزری، اس حدیث سے کئی فوائد ثابت ہیں جنہیں ابو عباس احمد بن ابو احمد طبری المعروف بابن القاص جو شافعی فقیہ اور صاحبِ تصانیف ہیں نے ایک رسالہ میں جمع کیا اور اس میں دو طرق کے ساتھ اسے شعبہ عن ابی تیاح سے تخریج کیا اور دو طرق کے ساتھ حمید عن انس اور محمد بن سیرین سے بھی، میں نے یہاں اس کے طرق کو جمع کیا اور جو ان میں زوائد ہیں ان کا تتبع کیا ہے ابن قاص نے شروع میں لکھا کہ بعض حضرات نے محدثین پر اعتراض کیا ہے کہ وہ ایسی اشیاء کی تخریج بھی کر دیتے ہیں جن میں کوئی خاص فائدہ نہیں ہوتا بطورِ مثال یہ حدیثِ ابوعمیر ذکر کی، کہتے ہیں انہیں کیا علم کہ اس حدیث میں وجوہِ فقہ اور فنونِ ادب سے متعلق ساٹھ فوائد ہیں انہوں نے تفصیل کے ساتھ ان کا ذکر کیا، میں یہاں ان کا ملخص پیش کرتا ہوں پھر کچھ اور فوائد بھی ذکر کروں گا

لکھتے ہیں اس سے تأني في المشي (یعنی چلنے میں عدم عجلت کا مظاہرہ کرنا) کا استحباب ثابت ہوا اسی طرح زیارتِ اخوان، اجنبی (یعنی غیر محرم) خاتون سے ملاقات کو جانے کا جواز بھی اگر وہ جوان نہیں اور فتنہ کا بھی اندیشہ نہیں، امام (یعنی حاکم) کا زیارت و ملاقات کے ضمن میں بعض رعیت کے ساتھ ترجیحی سلوک اور ان سے مخالطت کا جواز بھی ملا، حاکم کا اکیلے چلنا بھی، یہ کہ کثرتِ زیارت محبت کم نہیں کرتی اور آپ کا قول: (زُرْ غبا تَزْدَدْ حُبّاً) ایسے شخص کے ساتھ مخصوص ہے جو کسی طمع میں ملتا ملاتا ہے (اس حدیث کی بابت سیر حاصل تبصرہ گزرا ہے) مصافحہ کی مشروعیت بھی ملی کیونکہ حضرت انس کا اس میں قول ہے: (ما مسست كفا ألين الخ) اور یہ آدمیوں کے ساتھ خاص ہے نہ کہ خواتین سے (یعنی مرد کا عورت سے مصافحہ کرنا) اور آپ کی صفت میں جو گزرا کہ آپ (شثن الكفين) تھے یہ عبالۃ الجسم (یعنی جسمانی موٹاپا) کے ساتھ خاص ہے نہ کہ خشونتِ لمس سے (یعنی کھردرا پن)، مزور کے گھر میں زائر کے نماز ادا کرنے کا استحباب بھی ملا خصوصاً اگر زائر متبرک بہم لوگوں میں سے ہے، چٹائی پر نماز پڑھنے اور ترکِ تقزز کا بھی کیونکہ جانتے تھے گھر میں ایک چھوٹا بچہ بھی ہے اس کے باوجود چٹائی پر نماز ادا کی اور اس پر بیٹھے، یہ بھی ثابت ہوا کہ اشیاء یقینی طہارت پر ہیں کیونکہ چٹائی پر پانی کا چھڑکاؤ فقط تنظیف کیلئے تھا (نہ کہ تطہیر کے لئے) اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ نمازی کے اختیار ہے کہ وہ أروح الاحوال و أمكنها (یعنی پرسکون ماحول اور جگہ) میں برائے نماز کھڑا ہو بعض مشددین کے وطیرہ کے برخلاف جو عبادت میں تشدد کی روش کے عامل ہیں اور کہتے ہیں نہایت کھردری جگہ میں نماز پڑھی جائے، عالم کا اپنے علم کو اس کی طرف منتقل کرنے کا بھی جواز ملا جو اس کے خیال میں مستفید ہو گا ابوطلحہ کی آل اور گھرانہ کی فضیلت بھی ثابت ہوئی کہ ان کے گھر میں (آپ نے نماز ادا کی اور اس طرح ان کے ہاں) مقطوع بالصحت قبلہ ہوا (یعنی نماز گاہ) ممازحت اور اس کا تکرار بھی ظاہر ہوا اور یہ کہ یہ اباحتِ سنت ہے اور یہ کہ نابالغ بچے سے ممازحت بھی جائز ہے اس میں ترکِ تکبر و ترفُّع بھی ہے اور یہ فرق ظاہر ہوا کہ کبیر اگر راستہ میں (یعنی عامۃ الناس کے

درمیان) ہے تو وقار کا مظاہرہ کرے ہاں گھر کے اندر کھلا ڈھلا رویہ اختیار کر سکتا ہے اور یہ کہ منافق کے بارہ میں جو وارد ہے کہ اس کا ظاہر اسکے باطن کے مخالف ہوتا ہے، اپنے عموم پر نہیں، چہرے پر ظاہر حزن وغیر حزن کی علامات کو ملحوظ رکھتے ہوئے کسی حکم کا اصدار بھی ثابت ہوا، آنکھ ملاحظہ کر کے اس کی اندرونی کیفیت پر استدلال کا جواز بھی ملا کیونکہ آپ نے بچہ کے ظاہری حزن سے اس کے باطنی حزن کا اندازہ لگایا اور استدلال کیا کہ وہ حزین ہے تبھی اس کی والدہ سے اس کا سبب پوچھا

دوست کے ساتھ تلطف سے پیش آنا ثابت ہوا چاہے کم سن ہو یا بڑا ہو اور اس کے حال احوال دریافت کرنا اور یہ کہ زجر عن بکاء الصبی بارے جو حدیث وارد ہے وہ اس امر پر محمول ہے کہ اگر عامدا کسی وجہ سے روئے یا ناحق اذی سے، خبرِ واحد قبول کرنے کا جواز بھی ملا کیونکہ ابوعمیر کے حزن کا سبب ایک فرد (یعنی ان کی والدہ ام سلیم) نے بتلایا تھا، غیر شادی شدہ یا باپ بننے سے قبل ہی کنیت رکھ لینے کا جواز بھی ملا، بچہ کا پرندے کے ساتھ کھیلنے کا جواز بھی ملا اور والدین کا اپنے کم عمر بیٹے کو کسی مباح کھیل میں چھوڑ دینے اور اس کے کھیل کود کے سامان خریدنے میں مال خرچ کرنے کا جواز بھی، اسی طرح قفص میں پرندے وغیرہ باندھنے کا جواز بھی اور پرندے کے پر کاٹ دینے کا بھی کیونکہ ابوعمیر کے اس پرندے کا حال دو میں سے ایک حال سے خالی نہیں اور جو بھی دونوں میں سے واقع ہوا دوسرا اس کے ساتھ حکم میں ملتحق ہے، اس سے حل سے حرم میں ادخالِ صید اور ادخال کے بعد اس کے امساک کا جواز بھی ملا بخلاف ان کے جنہوں نے اس کے امساک کو منع قرار دیا ہے اور اسے اس شخص پر قیاس کیا جس نے شکار کیا پھر بعد ازاں محرم ہوا تو اب اس پر اسے چھوڑ دینا واجب ہے، تصغیرِ اسم کا جواز بھی ملا خواہ حیوان کا اسم ہو، کم عمر سے رو برو مخاطب ہونے کا جواز بھی ملا بخلاف بعض کے جس نے کہا دانا شخص صرف ذی عقل وفہم ہی سے مخاطب ہوتا ہے، کہتے ہیں صواب جواز ہے جب وہاں طلبِ جواب نہ ہو اسی لئے اس کے حال کی بابت ابوعمیر سے سوال نہ کیا تھا بلکہ اس کے غیر سے، اس سے لوگوں سے ان کی عقول کے بقدر معاشرت کا ثبوت ملا اسی طرح کسی کے گھر میں جوازِ قیلولہ کا بھی، خود قیلولہ کی مشروعیت بھی ثابت ہوئی حاکم کا رعایا میں سے کسی کے گھر میں قیلولہ کرنے کا بھی جواز ملا چاہے وہ خاتون ہو (یہ محلِ نظر ہے کیونکہ ظاہر ہے حضرت انس کے گھر میں صرف خاتون ہی تو نہ تھیں بلکہ تمام اہلِ خانہ جن میں ان کی دادی اور دیگر تھے) آدمی کے کسی ایسی خاتون کے گھر میں داخل ہونے کا بھی جواز ملا جب شوہر وہاں موجود نہ ہو بشرطے کہ فتنہ سے امن ہو (یہ بھی محلِ نظر ہے کیونکہ وہاں صرف ام سلیم نہ تھیں بلکہ ان کی آل واولاد اور ان کی والدہ بھی تھیں) اِکرام زائر بھی ثابت ہوا اور اس کی ضیافت اور یہ کہ تھوڑا بہت پیش کرنا سنت کے منافی نہیں اور مزور کیلئے زائر کی تشییع (یعنی الوداع کرتے ہوئے کچھ دور تک اس کے ساتھ چلنا) علی سبیل الوجوب نہیں ہے، یہ بھی عیاں ہوا کہ اکابرین میں سے کوئی جب کسی گھرانہ والوں سے ملاقات کو جائے تو افرادِ خانہ کے مابین مواسات کرے تو اس میں.ہے کہ آپ نے حضرت انس سے مصافحہ کیا ابوعمیر سے کچھ مزاح کیا ام سلیم کے بستر پر قیلولہ کیا اور انہیں نماز پڑھائی تاکہ سب کو آپ کی برکت حاصل ہو (اکٹھے ماحضر بھی تناول فرمایا) اس حدیثِ انس سے ابن قاص کے مستنبط فوائد کا ملخص تمام ہوا، انہوں نے مذکورہ رسالہ میں اس کے بعد ایک فصل میں اس کے طرق کا تتبع کر کے ان کے فوائد بھی ذکر کئے مثلا یہ کہ اس طرح ان حضرات کے خلاف سے بچا سکتا ہے جنہوں نے حدیث کی قبولیت کیلئے شروط عائد کیں کہ اس کے طرق متعدد ہوں تو بعض نے (کم از کم) دو کہے بعض نے تین اور ایک قول چار کا اور ایک قول یہ کہ اتنے ہوں کہ مشہور کہلانے کی حقدار ہو تو اس کے تمام طرق میں اس مقصود

کا حاصل ہے، اس سے رواۃ کی معرفت اور ان کے مراتب کا بھی حصول ہوتا ہے پھر کسی طریق میں اگر کوئی غلط وعلت ہو تو اس کا بھی پتہ چل جاتا ہے علاوہ ازیں مدلس کی تدلیس اور عنعنہ کی توصیل ہو جاتی ہے ان سے قبل قدماء میں سے ابو حاتم رازی جو ائمۂ حدیث میں سے ایک اور اصحابِ سنن کے شیوخ میں سے ہیں، نے بھی اس قصۂ ابو عمیر کے فوائد کے ذکر کا اہتمام کیا ان کے بعد ترمذی نے شمائل میں اس موضوع کو لیا پھر خطابی نے بھی ان سب کے ذکر کردہ فوائد کا استیعاب کیا پھر یوں تبصرہ کیا کہ ان میں سے بعض تو واضح جبکہ بعض مخفی ہیں اور کچھ سے تکلف ظاہر ہوتا ہے، کہتے ہیں جو فائدہ انہوں نے آخراً ذکر کیا اور ساٹھ کا عدد مکمل کیا ہے یہ خصوص کے ساتھ اس حدیث سے مستنبط نہیں بلکہ اس کے طرق کے جمع وتتبع سے مستنبط ہے

اس کے کچھ دیگر فوائد میں سے یہ کہ بعض مالکیہ اور شافعیہ میں سے خطابی نے اس کے ساتھ استدلال کیا ہے کہ مدینہ کا شکار حرام نہیں، اس کا اس احتمال کے ساتھ تعاقب کیا گیا جو ابن قاص نے بھی لکھا کہ حل میں اسے شکار کیا گیا ہو پھر حرم میں داخل کیا گیا تو اس کا امساک مباح سمجھا گیا، بعض حنفیہ نے اس کے برعکس کہا کہ یہ نبی اکرم کے مدینہ کو حرم قرار دینے سے پہلے کا واقعہ ہے، یہی جواب مالک نے المدونہ میں دیا اور ابن منذر نے اسے احمد اور کوفیوں سے نقل کیا، اس سے لازم نہیں کہ مدینہ کا شکار حرام نہیں، ابن تین نے یہ جواب دیا کہ ابو عمیر کا یہ واقعہ صیدِ مدینہ کی تحریم پر دال حدیث کا ناسخ ہے، دونوں قول قابلِ تعقب ہیں اور جو ابن قاص نے غیر ممیز تحقیق (یعنی جسے ابھی بھلے برے کی تمییز نہیں) سے مخاطبت کی بات لکھی اس سے اس کی تانیس کا پہلو تو ہے اسی طرح صغر سنی ہی میں حکمِ شرعی کی تعلیم کا جب مقصود اس کی مشق ہو جیسے حضرت حسن کے قصہ میں گزرا جب انہوں نے صدقہ کی کھجور منہ میں ڈال لی تھی تو نبی اکرم نے فورا اسے ان کے منہ سے نکالا اور فرمایا کیا جانتے نہیں ہم (آلِ محمد) صدقہ نہیں کھاتے؟ یہ بھی مطلقا جواز ہے جب اس کے ساتھ قصد حاضرین سے خطاب ہو یا اس سے جو اسے سمجھنے والا وہاں موجود ہو (تو شائد نبی اکرم نے جو حضرت حسن سے یہ مذکورہ بات کہی وہ تو ابھی بہت کم سن تھے شائد مکمل طور پر اس کی فہم کا ادراک نہ کر پائیں ہوں تو آپ کا اصل مقصد حاضرین کو اس حکم شرعی کی بابت آگاہ کرنا تھا) اکثر چھوٹی عمر کے بچے کو کیا حال ہے؟ کہہ کر مخاطب کر لیا جاتا ہے اور اصل مراد اس کے کافل یا حامل سے یہ سوال ہوتا ہے (یا اصل غرض اس بچہ کی تانیس ہوتی ہے) ابن بطال نے اس حدیث کے فوائد کے ضمن میں یہ بھی ذکر کیا کہ جس چیز کی طہارت کا تیقُّن نہ ہو اس پر (استعمال سے قبل) پانی چھڑک لینے کا استحباب ظاہر ہوا اور یہ بھی کہ اسمائے اعلام کے معانی مقصود بالذات نہیں ہوتے اور یہ کہ مسمی پر ان کا اطلاق کذب کو مستلزم نہیں کیونکہ یہ بچہ ابھی والد نہ بنا تھا مگر ابو عمیر کنیت سے مخاطب کیا جاتا تھا، سجع فی الکلام کا بھی جواز ملا اگر اس میں تکلف نہ ہو اور یہ نبی اکرم سے ممتنع نہ تھی جیسے انشائے شعر تھا، روایت بالمعنی کا جواز بھی ملا کیونکہ اس قصہ کو مختلف الفاظ سے روایت کیا گیا ہے، حدیث کے بعض حصہ (کی تحدیث) پر اقتصار کا جواز بھی ملا اور کبھی اسے مطولا اور کبھی ملخصاً تحدیث کرنے کا بھی اور محتمل ہے کہ ایسا حضرت انس کی طرف سے ہو یا ان کے بعد کسی راوی کی طرف سے، ازرہِ ملاطفت بچے کے سر پر پیار دینے کا جواز بھی ملا، اگر کسی کیلئے یہ باعثِ ایذاء نہ ہو تو اسے اس کے نام کی تصغیر کے ساتھ مخاطب کرنے کا بھی، ایسا سوال کر لینے کا جواز بھی ملا جس کا جواب سائل جانتا ہے تو آپ جانتے تھے کہ نغیر مر چکا ہے پھر بھی پوچھتے تھے: (ما فعل النغیر؟) خادم کے اقارب کا اکرام اور ان کیلئے اظہارِ مودت کا بھی ثابت ہوا کیونکہ نبی پاک کی طرف سے ام سلیم کے گھرانہ کیلئے الفت ومحبت کا یہ معاملہ اس لئے تھا کہ آپ کے خادم حضرت انس کا یہ

گھرانہ تھا(زیادہ موزوں یہ کہنا ہے کہ بالخصوص ایسا خادم جو رضا کارانہ طور سے خدمت انجام دیتا ہو)

ابن القاص سے اس کے ساتھ بچے کے پرندے کے ساتھ کھیلنے کے جواز پر استدلال کی منازعت کی گئی ہے چنانچہ ابوعبد الملک نے کہا جائز ہے کہ یہ تعذیبِ حیوان کی نہی سے منسوخ ہو، قرطبی کہتے ہیں حق یہ ہے کہ کوئی نسخ نہیں بلکہ یہ چھوٹے بچے کیلئے رخصت ہے کہ وہ اس کے ساتھ ملتہی ہو (ویسے بھی عموما یہ تعذیبِ حیوان کے زمرہ میں نہیں آتا، عام مشاہدہ ہے کہ ایسے پرندے بچوں کے ساتھ مانوس ہو جاتے ہیں چاہے انہیں قفص میں نہ بھی رکھا گیا ہو لیکن اگر قفص میں ہیں تب تعذیب قرار دینا ممکن ہے) البتہ اسکی تعذیب کا اسے موقع دینا بالخصوص اس قدر کہ موت واقع ہو جائے تو یہ قطعا مباح نہیں، ان فوائد میں سے جو ابن القاص نے اور نہ کسی اور نے اس ضمن میں ذکر کئے یہ کہ احمد کے ہاں عمارہ بن زاذان کی روایت کے آخر میں ہے: (فمرض الصبی فھلک) تو اسکی موت کا حال بیان کیا اور یہ کہ اس رات ام سلیم نے ابوطلحہ سے یہ خبر چھپائی حتی کہ انہوں نے رات ان کے ساتھ گزاری پھر صبحدم حکیمانہ انداز میں آگاہ کیا انہوں نے سارا قصہ آنجناب کو سنایا آپ نے دعائے خیر و برکت فرمائی، اس رات کے نتیجہ میں حمل ہوا اور آخر اللہ نے بیٹا عطا کیا حضرت انس اسے لے کر آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے آپ نے گھٹی دی اور عبداللہ نام رکھا، کتاب الجنائز میں اس واقعہ پر مشتمل روایت مشروحا گزری ہے آگے باب المعاریض میں بھی آرہی ہے، دمیاطی نے انساب الخزرج میں جزم کے ساتھ لکھا ہے کہ ابوعمیر صغرسنی میں فوت ہوئے تھے ابن اثیر نے الصحابہ میں ابوعمیر کے ترجمہ میں احتمال ظاہر کیا کہ شائد یہ وہی لڑکا تھا جس کا ابوطلحہ وام سلیم کے مابین وہ معاملہ ہوا جو ذکر کیا گیا تو شائد وہ عمارہ کی اس روایت پر مطلع نہیں ہوئے جنہوں نے جزم کے ساتھ یہ نقل کیا ہے جس کسی نے بھی الصحابہ کے تراجم کے ضمن میں ابوعمیر کا تذکرہ کیا اس نے سوائے اس قصہِ نغیر کے کچھ اور ذکر نہیں کیا اور نہ ان کا (ابوعمیر کے سوا) کوئی اور نام ذکر کیا بلکہ بعض شراح نے جزم کیا ہے کہ ان کا نام ہی ان کی کنیت تھی اس پر یہ بھی اس حدیث کے فوائد میں سے شمار ہوگا لیکن ربعی کی روایت میں مذکور حضرت انس کے قول: (یکنی أبا عمیر) سے ماخوذ کیا جا سکتا ہے کہ کوئی نام اور بھی ہوگا ابو داؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے ہشیم عن ابی عمیر بن انس بن مالک (عن عمومة له) سے ایک حدیث تخریج کی ہے اور ان ابوعمیر کی بابت ذکر کیا ہے کہ حضرت انس کے سب سے بڑے بیٹے تھے اور یہ بھی ذکر کیا کہ ان کا نام عبداللہ تھا جیسا کہ حاکم اور ابواحمد وغیرہ نے جزم کیا تو شائد حضرت انس نے اپنے ماں جائے بھائی (یعنی عبداللہ بن ابوطلحہ) کے نام پہ اس کا نام رکھا اور ماں جائے بھائی (یعنی ابوعمیر صاحبِ نغیر) کی کنیت پر کنیت رکھ دی اور ہو سکتا ہے حضرت ابوطلحہ نے اپنے اس بیٹے کا جسے اللہ تعالیٰ نے اس صاحبِ نغیر کے خلف کے بطور عطا کیا، نام ابوعمیر کے نام پر ہی رکھ دیا ہو لیکن اس کی کنیت اسے نہ دی پھر میں نے ابوالفرج بن جوزی کی کتاب النساء میں دیکھا کہ ترجمہِ ام سلیم کے آخر میں محمد بن عمرو جو کہ ابوسہل بصری ہیں اور ان میں مقال ہے، کے طریق سے حفص بن عبیداللہ عن انس ذکر کیا کہ ام سلیم کے شوہر ابوطلحہ کا ان کے بطن سے حفص نامی ایک لڑکا تھا جو کچھ بڑا ہوا تو ایک دن ابوطلحہ روزے کی حالت میں اپنے اشغال میں مشغول ہوئے آگے وہی قصہ ذکر کیا جو لڑکے کی موت اور اسی رات ابوطلحہ کے ام سلیم کے ساتھ شب باشی کا صحیح میں منقول ہے ان کے ذکر کردہ قصہ میں صحیح بخاری میں مذکور قصہ کی متعدد مخالفات ہیں مثلا یہ کہ لڑکا تندرست تھا اچانک ہی اس کی موت واقع ہوگئی (بخاری کی روایت میں تھا کہ کافی دنوں سے بیمار تھا) پھر یہ کہ وہ مترعرع (یعنی بڑھوتی کی عمر میں) تھا باقی سب اسی کی طرح ہے تو اس سے معلوم ہوا

کہ ابوعمیر کا نام حفص تھا تو یہ صحابہ بارے تصانیف کے اور مبہمات کے مصنفین پر وارد ہے، ان نوادر میں سے جو اس قصہ ابی عمیر سے متعلق ہیں حاکم نے علوم الحدیث میں ابو حاتم رازی سے نقل کیا کہ اللہ ہمارے بھائی صالح بن محمد کو سلامت رکھے یعنی الحافظ جو جزرہ کے لقب سے متلقب تھے وہ غائب ہوں یا حاضر ہمیشہ ہماری دلبستگی کی چیزیں لکھ کر بھیجتے ہیں، مجھے ایک خط میں لکھا ہے کہ جب ذہلی کا انتقال ہوا یعنی نیشا پور میں لوگوں نے ان کی مسند پر محمش نام کے ایک شیخ کو لا بٹھلایا (کہ اب یہ ذہلی کے قائمقام ہیں) تو اس نے طلبہ پر یہ حدیث انس املاء کراتے ہوئے (یا أبا عَمِیْر ما فعل البعیر) املاء کرایا گویا دو جگہ تصحیف کر دی، عمیر کی عین پر زبر اور نغیر کی جگہ بعیر لکھوا دیا بقول ابن حجر محمش میم اول کی زبر اور ثانی کی زیر کے ساتھ، لقب ہے حاء ساکن ہے ان کا نام محمد بن یزید بن عبداللہ سلمی تھا نیشا پوری نسبت ہے ابن حبان نے الثقات میں انکے حالات درج کئے ہیں کہتے ہیں یزید بن ہارون وغیرہ سے روایت کی ہے، ان میں مزاحیہ رنگ تھا۔

علامہ انور نے نغیر کا ترجمہ اردو میں: (لال) کیا (شائد یہ لالی ہو)، روایت کے جملہ: (یقال له أبو عمیر) کی بابت لکھتے ہیں تو صغرسنی میں ہی اس کی کنیت رکھ دی اور اس میں کذب نہیں، یہ اس امر پر دال ہے کہ کلام کی کئی انحاء ہیں اس لحاظ سے صدق و کذب ایک عرفی امر ہے دیکھتے نہیں کہ بخاری کا جب امتحان لیا گیا اور اسانید و متون مقلوب کر کے ان پر جب احادیث پیش کی گئیں وہ ہر حدیث کے بعد کہتے اسے میں نہیں پہچانتا، جب ساری پیش کر چکے تو یکے بعد دیگرے سب کی درستگی کی تو ان کے قول (لا أدری) میں اصلا کوئی کذب نہ تھا، غزالی نے احیاء میں انواعِ کلام کے تذکرہ میں باب حفظ اللسان کے تحت طویل کلام کی ہے اور ایسی امثلہ ذکر کیں جن میں کذب نہ تھا حالانکہ اس کی مشہور تعریف کے مطابق وہ کذب میں داخل تھیں، (فربما حضر الصلاة الخ) کے تحت لکھتے ہیں یہ تعبیر بعینہ وہی ہے جو راوی نے گھوڑے سے آپ کے گرنے کے قصہ میں بیان کی اور جب یہاں نماز سے مراد نفلی نماز ہے تو محتمل ہے وہاں بھی یہی ہو پھر میں کہتا ہوں راوی نے یہاں حسنِ تعبیر سے کام نہیں لیا اس سے لگتا ہے کہ وہ فرض نماز کی بات کر رہے ہیں کیونکہ انہی کے اوقات متعین ہیں بخلاف نافلہ کے، یہ مراد ہونا بھی ممکن ہے کہ حضرت انس چونکہ آپ کے نفلی نمازیں پڑھنے کے اوقات سے واقف تھے لہذا یہ تعبیر اختیار کی تو چونکہ ان کے متعین اوقات نہیں لہذا (حضر الصلاة) کہنا مناسب نہ تھا پھر (ربما) کا استعمال بھی بے محل ہے کیونکہ یہ ایک واقعہ ہے نہ کہ آپ کا معمول یہ تھا۔

- 113 باب التَّكَنِّي بِأَبِي تُرَابٍ وَإِنْ كَانَتْ لَهُ كُنْيَةٌ أُخْرَى (دوسری کنیت ابو تراب کنیت رکھنا)

- 6204 حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ إِنْ كَانَتْ أَحَبَّ أَسْمَاءِ عَلِيٍّ إِلَيْهِ لَأَبُو تُرَابٍ وَإِنْ كَانَ لَيَفْرَحُ أَنْ يُدْعَى بِهَا وَمَا سَمَّاهُ أَبُو تُرَابٍ إِلَّا النَّبِيُّ ﷺ غَاضَبَ يَوْمًا فَاطِمَةَ فَخَرَجَ فَاضْطَجَعَ إِلَى الْجِدَارِ إِلَى الْمَسْجِدِ فَجَاءَهُ النَّبِيُّ ﷺ يَتْبَعُهُ فَقَالَ هُوَ ذَا مُضْطَجِعٌ فِي الْجِدَارِ فَجَاءَهُ النَّبِيُّ ﷺ وَامْتَلَأَ ظَهْرُهُ تُرَابًا فَجَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ يَمْسَحُ التُّرَابَ عَنْ ظَهْرِهِ يَقُولُ اجْلِسْ يَا أَبَا تُرَابٍ

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص:۴۵۲) أطرافه 441، 3703، - 6280

ان کے مناقب میں یہ اتم سیاق کے ساتھ گزری ہے اس میں اس کے سبب بارے اختلاف کا بیان بھی گزرا اور یہ کہ مختلف اقوال کے درمیان (جو اس ضمن میں کہے گئے) تطبیق ممتنع ہے کہتے ہیں پھر میرے لئے امکانِ تطبیق ظاہر ہوا جسے کتاب الاستئذان میں ذکر کروں گا مسلم کے ہاں عبدالمطلب بن ربیعہ کی روایت میں ایک طویل قصہ کے ذیل میں ہے کہ حضرت علی نے کہا میں ابوحسن ہوں، سند میں سلیمان سے مراد ابن بلال ہیں۔(و ما سماہ أبو تراب إلا النبی الخ) ابن تین لکھتے ہیں درست (أبا تراب) ہے بقول ابن حجر یہ خطا نہیں بلکہ علی سبیل الحکایت مرفوع ہے یا اس طور کہ کنیت کو اسمِ علم بنالیا بعض نسخوں میں نصب کے ساتھ ہے اس ضمن میں اسماعیلی نے اختلافِ روایات بیان کیا ہے، ابونعیم اور اسماعیلی کے ہاں ابوبکر بن ابوشیبہ کی خالد بن مخلد سے روایت میں (أبا تراب) ہے۔(لأحب أسمائه) کنیت پر اسم کے لفظ کا اطلاق کر دیا اور (کانت) کو مونث باعتبارِ کنیت کیا، کرمانی کہتے ہیں (أن) مخففہ عن مثقلہ اور (کانت) زائدہ ہے اور (أحب) اسمِ ان کے بطور منصوب ہے، أن اگرچہ مخففہ ہے مگر یہ اس کے الغاء کو موجب نہیں بقول ابن حجر ان کا کہنا متعین نہیں بلکہ (کانت) اپنے حال پر ہے اور سہل کا اشارہ ان کی وفات کے ساتھ اس محبت کے انقضاء کی طرف ہے یعنی حضرت علی کی وفات کے بعد یہ بیان کیا تبھی کانت کا صیغہ استعمال کیا، ابن تین کے بقول (کانت) کی تانیث تانیثِ اسماء کی وجہ سے ہے جیسے اس آیت میں: (وَ جَاءَ تْ كُلُّ نَفْسٍ)[ق: ۲۱] اور جیسے ان کا قول: (شرقت صدر القناة)، یہی کہا مگر ماسبق اولیٰ ہے۔

(أن ندعوها) ابوذر کی مستملی اور سرخسی سے صحیح بخاری کی روایت اور ہمارے ہاں ابوالوقت کے طریق سے نسخۂ بخاری میں (أن يدعاها) ہے، (أن ندعوها) نسخۂ نسفی میں ہے بقیہ میں (يدعى بها) ہے الادب المفرد کی انہی شیخ مذکور سے روایت میں بھی یہی ہے اسی طرح ابونعیم کی ابوبکر بن ابوشیبہ سے روایت میں بھی، عثمان بن ابوشیبہ عن خالد بن مخلد کی روایت میں ہے: (أن يدعوه بها)۔ (إلى الجدار في المسجد) کشمیہنی کے ہاں (إلى جدار المسجد) ہے ان سے ایک نسخہ میں (إلى) کی بجائے (في) ہے، نسفی کے ہاں: (إلى الجدار إلى المسجد) ہے، ابواب المساجد کی روایت میں یہ الفاظ گزرے ہیں :(فإذا هو راقد في المسجد) اس سے یہاں اکثر کی روایت کو تقویت ملتی ہے۔(يتبعه) کشمیہنی کے ہاں (يبتغيه) ہے، اس حدیث سے ایک سے زائد کنیتیں رکھنے کا جواز ملا اسی طرح لفظِ تکنیہ کے ساتھ تلقیب (یعنی لقب رکھنے) کا بھی اور اس لفظ کے ساتھ بھی جو کسی شخص کے حال کا غماز ہو، یہ بھی ظاہر ہوا کہ کسی بڑے کی جانب سے کسی صغیر کا رکھا لقب و کنیت اسے قبول کرنا چاہئے اگرچہ بظاہر اس لفظ میں کوئی مدح کا پہلو نہ بھی ہو اور جو اسے تنقیص پر محمول کرے اس کا قول قابلِ التفات نہیں جیسے اہلِ شام ابن زبیر کو اپنے زعم میں (ابن ذات النطاقتين) کے لقب سے پکارنے کو ان کی تنقیص خیال کرتے تھے، ابن بطال کہتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اہلِ فضل کے ہاں بھی کبھی خانگی معاملات کے ضمن میں کچھ کشیدگی اور کبیدگی پیدا ہو جاتی ہے اس لئے کہ یہی طبعِ بشری ہے اس وجہ سے شوہر کو ناراض ہو کر (عارضی طور پر) گھر سے نکل بھی جاتا ہے اور یہ معیب نہیں، ابن حجر کے بقول محتمل ہے کہ غصہ کے عالم میں حضرت علی اس لئے گھر سے نکل آئے ہوں کہ کہیں ان کے منہ سے کوئی ایسی ویسی بات نہ نکل جائے جس سے حضرت فاطمہ کی جناب میں گستاخی ہو تو ہر دو جانب کے غضب کی کیفیت کو ساکن کرنے کی غرض سے مسجد آ کر سو گئے اس سے آنجناب کے خلق کا کرم وحسن بھی

ظاہر ہوا کہ خود حضرت علی کے سونے کی جگہ کی طرف بڑھے تا کہ انہیں راضی کریں اور اِبساط کی غرض سے دستِ مبارک کے ساتھ ان کی کمر سے مٹی صاف کی اور اس کنیتِ مذکورہ کے ساتھ ان کی مداعبت کی جوان کی حالت کی بھی غماز تھی اور ان کی ناراضی پر کوئی اظہارِ عتاب نہ کیا حالانکہ نہایت رفیع القدر بیٹی کا معاملہ تھا، اس سے دامادوں کے ساتھ رفق سے پیش آنے اور ابقائے مودت کی خاطر ان کے ترکِ عتاب کا استحباب ماخوذ ہوا کیونکہ عتاب کا ڈراسی سے ہوتا ہے جس سے حقد کا ڈر ہو نہ کہ ان سے جو اس سے منزہ ہوں

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ابن اسحاق اور حاکم نے ان کے طریق سے ایک حدیثِ عمار تخریج کی جس میں ہے کہ وہ اور علی غزوۃ العشیرۃ میں تھے نبی اکرم ایک دفعہ آئے تو دیکھا علی سوئے ہوئے ہیں اور مٹی ان کے کپڑوں پر پڑی ہے انہیں یہ کہتے ہوئے جگایا: (ما لك أبا تراب) پھر فرمایا کیا بدبخت ترین انسان کی بابت نہ بتلاؤں؟ الخ، غزوۂ عشیرہ بدر سے قبل دوسرے سالِ ہجری میں تھا اور یہ ان کی حضرت فاطمہ کے ساتھ شادی سے قبل کا واقعہ ہے اگر یہ محفوظ ہے تو تطبیق یہ دی جاسکتی ہے کہ آنجناب کی جانب سے دو مرتبہ ایسا ہوا کہ انہیں ابوتراب کے لفظ سے پکارا، ابن اسحاق اس قصہ کے عقب میں بعض اہلِ علم کے حوالے سے ناقل ہیں کہ جب بھی حضرت علی اور حضرت فاطمہ کے مابین غصہ یا شکر رنجی کا کوئی معاملہ ہوتا حضرت علی بات نہ کرتے بلکہ کچھ مٹی لے کر اپنے سر پر ڈال لیتے تو نبی پاک کی اگر اسی حالت میں نظر پڑتی تو فرماتے: (مالك يا أبا تراب) اس سے بھی تعدد کے قول کو تقویت ملتی ہے بہر حال اس سارے قصہ میں معتمد یہی حدیثِ سہل ہے۔

114 - باب أَبْغَضِ الأَسْمَاءِ إِلَى اللَّهِ (اللہ کے ہاں مبغوض ترین نام)

ابغض کے لفظ کے ساتھ ترجمہ لائے ہیں، اخبث اور اغیظ کے ساتھ بھی ان کا ورود ہے یہ دونوں الفاظ مسلم کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ ابو ہریرہ سے روایت میں مذکور ہیں، ابن ابوشیبہ کی مجاہد سے روایت میں ہے: (أكره الأسماء) ابن تین داودی سے ناقل ہیں کہ بعض احادیث میں ہے: (أبغض الأسماء إلى الله خالد و مالك) کہتے ہیں میں اس حدیث کو محفوظ خیال نہیں کرتا کیونکہ متعدد صحابہ کرام ان ناموں سے موسوم تھے پھر قرآن میں داروغۂ جہنم کا نام مالک مذکور ہے، کہتے ہیں بندے اگرچہ فوت ہو جاتے ہیں مگر ارواح کو فنا نہیں (لہذا خالد میں بھی قباحت نہیں) اور جس حدیث کی طرف انہوں نے اشارہ کیا باوجود تلاش کے ابھی تک اس پر مطلع نہ ہوسکا پھر میں نے ابراہیم بن فضل مدنی کے ترجمہ میں جو احد الضعفاء ہیں، دیکھا کہ ان کے سعید مقبری عن ابو ہریرہ سے مناکیر میں سے مرفوعا ہے کہ اللہ کو احب اسماء وہ ہیں جن کے ساتھ وہ خود متسمی ہے، اصدق اسماء حارث اور ہمام ہیں، اکذب اسماء خالد اور مالک ہیں اور ابغض اسماء وہ ہیں جو اس کے غیر کے لئے مسمی ہوں (یعنی غیر اللہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے) تو داودی متن کا ضبط نہ رکھ سکے یا کوئی اور متن ہوگا جس پر وہ مطلع ہوئے جہاں تک اس کے ضعف پر اس امر سے استدلال کہ بعض صحابہ اور بعض فرشتے ان کے ساتھ موسوم تھے تو یہ واضح نہیں اس سبب کہ محتمل ہے کہ منع ان کے ساتھ مختص ہو جو کسی شئ کے مالک نہیں اور ان کا یہ احتجاج کہ خالد نام رکھنے میں قباحت نہیں کیونکہ ارواح تو فنا نہیں ہوتیں تو علی تقدیر التسلیم یہ بھی واضح نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی سے مخاطب ہوکر کہا: (وَ مَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ)[الأنبياء: ۳۴] تو خلد بغیرِ موت دائمی بقاء ہے تو ارواح کے غیر فانی ہونے سے

لازم نہیں کہ کہا جائے اس روح والا خالد ہے۔

- 6205حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَخْنَى الْأَسْمَاءِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ اللَّهِ رَجُلٌ تَسَمَّى مَلِكَ الْأَمْلَاكِ

.طرفه - 6206

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک نے فرمایا قیامت کے روز اللہ تعالیٰ کے سامنے سب سے بُرے نام کا وہ شخص ہوگا جس کا نام ملک الاملاک ہوگا (یعنی شہنشاہ)۔

یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے۔

- 6206حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رِوَايَةً قَالَ أَخْنَعُ اسْمٍ عِنْدَ اللَّهِ وَقَالَ سُفْيَانُ غَيْرَ مَرَّةٍ أَخْنَعُ الْأَسْمَاءِ عِنْدَ اللَّهِ رَجُلٌ تَسَمَّى بِمَلِكِ الْأَمْلَاكِ قَالَ سُفْيَانُ يَقُولُ غَيْرُهُ تَفْسِيرُهُ شَاهَانُ شَاه .

(سابقہ ہے) طرفه - 6205

(رواية) یہاں اس روایت میں یہی ہے احمد کی سفیان سے روایت میں ہے: (يبلغ به) اسے مسلم اور ابو داؤد نے تخریج کیا ترمذی کی محمد بن عون عن سفیان سے روایت بھی اس کی مثل ہے دونوں لفظ اس کے رفع سے کنایہ ہیں حمیدی کے ہاں اس کی تصریح ہے۔(أخنى)اکثر کے ہاں شعیب کی روایت میں یہی ہے خنا سے، یہ فحش گوئی کو کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ ان کے قول: (أخنى عليه الدهر أى أهلكه) سے ہو، مستملی کے نسخہ میں (أخنع) ہے ابن عیینہ کی روایت میں یہی مشہور ہے، یہ خنوع بمعنی ذل سے ہے حمیدی نے اپنی سفیان سے روایت کے عقب میں یہی اس کی تفسیر کی ہے، کہتے ہیں:(أخنع أذل) مسلم نے احمد بن حنبل سے نقل کیا کہ میں نے ابو عمرو شیبانی یعنی اسحاق لغوی سے اخنع کے بارہ میں پوچھا تو کہا:(أوضع) (یعنی ذلیل ترین) عیاض کہتے ہیں اس کا معنی ہے کہ صغار و ذلت کے لحاظ سے یہ اشد الاسماء ہے، ابو عبید نے بھی اسی کی مثل تفسیر کی بقول ابن بطال جب اسم ہی اذل الاسماء ہے تو مسمی بہ تو ذلت میں اشد ہوا، خلیل نے اخنع کو افجر کے لفظ کے ساتھ مفسر کیا، کہا جاتا ہے: (أخنع الرجل إلى المرأة) یعنی اسے بدکاری کی دعوت دی، بقول ابن حجر یہ خنا بمعنی الفحش کے قریب ہے ترمذی کے ہاں حدیث کے آخر میں ہے:(أخنع أقبح)ابو عبید نے ذکر کیا کہ یہ (أنخع) کے لفظ کے ساتھ بھی وارد ہے یہ بمعنی(أهلك) ہے کیونکہ نخع قتل اور ذبحِ شدید کو کہتے ہیں پہلے گزرا کہ ہمام کی روایت میں(أغيظ) ہے اس کی تائید طبرانی کی نقل کردہ یہ روایت کرتی ہے جس کے الفاظ ہیں:(اِشْتَدَّ غضبُ الله علىٰ مَنْ زَعَمَ أنه مَلِكُ الأملاك) ہمارے شیخ ابن ملقن کی شرح میں ہے کہ بعض روایات میں (أفحش الأسماء)بھی ہے، مجھے یہ نہیں ملی دراصل بعض شراح نے (أخنى) کی تفسیر میں یہ ذکر کیا ہے۔

(عندالله) ابو داؤد اور ترمذی نے مزید (يوم القيامة)بھی ذکر کیا یہ زیادت سابقہ روایت شعیب میں بھی ہے۔ (تسمى به) یعنی خود یہ نام رکھا یا کسی نے رکھا اور وہ اس پر راضی ہوا اور اسے باقی رکھا۔(الأملاك) یہ مِلک اور ملیک کی جمع ہے۔(

يقول غيره) ای غیر ابی الزناد۔ (تفسيره شاهان شاه الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں یہ تفسیر ثابت ہے احمد عن سفیان کی روایت میں ہے کہ سفیان نے کہا:(مثل شاهان شاه) تو شائد کبھی وہ اس تفسیر کو نقلا بیان کرتے اور کبھی اپنی طرف سے، شاہ کے آخر کی ہاء برائے تانیث نہیں بلکہ اس کا تو اصلا مونث کا صیغہ ہی نہیں ہے بعض شراح نے سفیان کی اس تفسیر سے تعجب کیا کہ کیونکر عربی لفظ کی عجمی لفظ کے ساتھ تفسیر کی کچھ اور نے تو اس کا انکار کیا، یہ سفیان کی مراد سے ان کی غفلت ہے دراصل اس زمانہ میں شاہنشاہ کے لقب کا استعمال کثیر تھا تو انہوں نے توجہ دلائی کہ یہ جس بارے حدیث میں مذمت آئی ہے یعنی (ملك الأملاك) لازم نہیں کہ یہی اسم کوئی رکھے کوئی اور لفظ یا ترکیب بھی جو اس کے ہم معنی ہو کسی بھی زبان میں اسی کی طرح قابلِ مذمت ہوگی پھر ترمذی کی روایت میں ہے:(مثل شاهان شاه)(گویا مرفوعا ہے) اس حدیث کی روایات میں یہی ترکیب مشہور ہے عیاض نے ذکر کیا کہ بعض روایات میں (شاه شاه) ہے تنوین کے ساتھ اول میں بغیر اشباع کے، اصل ہی اولی ہے یہ روایت اس کی تخفیف ہے، بعض نے دعوی کیا کہ درست ترکیب:(شاه شاهان) ہے مگر ایسا نہیں کیونکہ عجم (مراد فارسی زبان والے) کا قاعدہ ہے کہ وہ مضاف پر مضاف الیہ کو مقدم کرتے ہیں (اس لحاظ سے شاہِ شاہان بھی درست ہے) اگر وہ قاضی القضاۃ کو اپنی زبان میں کہنا چاہیں تو کہیں گے:(موبذان موبذ) موبذ قاضی کو کہتے ہیں موبذان اس کی جمع ہے اس طرح شاہ بمعنی ملک ہے اور شاہان اس کی جمع ہے بقول عیاض بعض نے اس سے استدلال کیا کہ اسم غیرِ مسمی ہے، اس میں اس کی حجت نہیں بلکہ اسم سے مراد صاحبِ اسم ہی ہے ہمام کی روایت اس پر دال ہے جس میں ہے:(أغيظ رجل) گویا مضاف حذف کر کے مضاف الیہ اس کے قائم مقام کر دیا آپ کا قول (تسمى) بھی اس کا مؤید ہے تو تقدیرِ کلام ہے:(أخنع اسمِ اسمُ رجلٍ تَسَمّىٰ الخ) دوسری روایت کے یہ الفاظ اس پر دال ہیں:(و إن أخنع الأسماء)، اس حدیث کے ساتھ اس اسم کے ساتھ تحریم تسمیہ پر استدلال کیا گیا ہے کیونکہ وعیدِ شدید وارد ہے اس کے ساتھ ملتحق ہے جو اس کے معنی ہو مثلا (خالق الخلق، أحكم الحاكمين، سلطان السلاطين، أمير الأمراء وغيره) بعض نے کہا یہ بھی اس کے ساتھ ملتحق ہوگا اگر کوئی اللہ تعالیٰ کے ساتھ مختص اسماء میں سے کسی کے ساتھ متسمی ہو مثلا(الرحمن، القدوس، الجبار وغيره)، کیا قاضی القضاۃ اور حاکم الحکماء بھی اس کے ساتھ ملتحق ہیں؟ اس بارے اختلافِ اقوال ہے، زمخشری (أحكم الحاكمين) کی تفسیر میں لکھتے ہیں(أي أعدل الحكام و أعلمهم) کیونکہ کسی حاکم کو اس کے غیر پر فضیلت نہ ہوگی مگر علم و عدل کے ساتھ، کہتے ہیں ہمارے زمانہ کی ستم ظریفی ہے کہ ہمارے زمانہ کے مقلدین میں سے جہالت و جور میں غریق (یعنی جہل و جور کا پلندہ) کو(أقضى القضاء) کا لقب دے دیا جاتا ہے جب کہ اس کا معنی ہے:(أحكم الحاكمين) پس یہ عبرت پکڑنے اور رونے کا مقام ہے، ابن منیر نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ حدیث میں ہے:(أقضاكم عليٌّ) تو اس سے مستفاد ہوا کہ اس شخص پر کوئی حرج نہیں جو کسی اپنے زمانہ کے اعدل القضاۃ یا اعلم القضاۃ پر اقضی القضاۃ کی ترکیب کا اطلاق کرے اور مراد کوئی خاص علاقہ یا شہر ہو، پھر انہوں نے قاضی القضاۃ اور اقضی القضاۃ کا فرق بیان کیا اور یہ کہ ان کی اصطلاح میں اول ثانی سے فائق ہے بہر حال یہاں ہمارا مقصود یہ نہیں، ابن منیر کی اس کلام کا علم الدین عراقی نے تعقب کیا اور زمخشری کی کلام کی تصویب کی اور حضرت علی کی بابت آنجناب کے کہے مذکورہ قول سے احتجاج کرنے کا رد کیا اور لکھا کہ اس بابت یہ تفضیل اس کلام کے مخاطبین کے حق میں واقع تھی اور جو ان کے ساتھ ملحق ہوا لہذا یہ الف و لام کو استعمال

کرتے ہوئے مطلقاً تفصیل کے مساوی نہیں، کہتے ہیں اس کے اطلاق میں جو جرات اور سوئے ادب ہے وہ مخفی نہیں اور اس شخص کے قول کا کوئی اعتبار نہیں جو قضاء کا والی بنا اور اسے اس لقب کے ساتھ ملقب کیا گیا اور اس کے کانوں کو یہ بھلا لگا تو اس نے جواز کے لئے تاویلات وحیل کا سہارا لیا تو حق ہی اولیٰ ہے کہ اس کی اتباع کی جائے اھ، نوادر میں سے ہے جو قاضی عز الدین بن جماعہ نے ذکر کیا کہ انہوں خواب میں اپنے والد کو دیکھا تو ان سے ان کا حال پوچھا، کہنے لگے اس اسم (یعنی قاضی القضاۃ) سے بڑھ کر مجھے کسی نے ضرر نہیں پہنچایا تو انہوں نے اہلکاروں کو ہدایت جاری کی کہ آئندہ سے انہیں قاضی القضاۃ کہنے اور لکھنے کی بجائے فقط (قاضی المسلمین) کہا جائے، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں وہ سمجھے کہ ان کے والد مرحوم اس لقب کی طرف اشارہ کررہے ہیں حالانکہ محتمل ہے کہ ان کا اشارہ اس عہدہِ قضاء کی طرف ہو، میرے نزدیک تو یہی راجح ہے کیونکہ قاضی القضاء کا لقب تو زمانہِ قدیم سے معروف و مستعمل ہے ابو یوسف صاحبِ ابو حنیفہ کے زمانہ سے! ماوردی نے بادشاہِ وقت کو ملک الملوک کہلوانے سے منع کر دیا تھا حالانکہ وہ خود (أقضى القضاة) کے لقب سے ملقب کئے جاتے تھے، دونوں کے درمیان وجہِ تفرقہ وقوف مع الحدیث تھا (یعنی چونکہ حدیث میں ملک الملوک کہلوانے سے نہی وارد ہے) اور خود اپنے لقب سے مراد ان کے زمانہ کی تحدید سے اس کا استعمال تھا (نہ کہ مطلقا)، ابن ابو جمرہ کہتے ہیں ملک الاملاک کے ساتھ قاضی القضاۃ کا لقب بھی ملتحق ہے اگرچہ بلادِ شرق میں یہ قدیم دور سے مشتہر ہے کہ کبیر القضاۃ (یعنی چیف جسٹس) کو اس لقب سے پکارا جاتا ہے اہل مغرب (یعنی اس دور کے عالم اسلام کے مغربی ممالک مثلاً مصر، مراکش اور الجزائر وغیرہ) اس سے سالم ہیں ان کے قاضی القضاۃ کو قاضی الجماعۃ کہا جاتا ہے، کہتے ہیں حدیث سے ثابت ہوا کہ ہر شئ میں ادب مشروع ہے کیونکہ ملک الاملاک سے زجر اور اس پر وارد وعید اس سے مطلقا منع کو مقتضی ہے چاہے کسی اس کے حامل کی مراد پوری روئے زمین ہو یا اس کا بعض حصہ اور چاہے وہ اس کا حقدار ہو یا نہ ہو حالانکہ فرق مخفی نہیں اس کے درمیان جو صدقِ قصد سے ایسا کرے اور اس کے درمیان جو کذبِ قصد سے۔

علامہ انور (أخنى الأسماء) کی بابت لکھتے ہیں یعنی ذلیل ترین اسماء، کہتے ہیں مجھ سے تردد کا ذکر گزرا ہے کہ آیا اخنی فقط اسی اسم کے ساتھ مختص ہے یا ہر ایسا اسم (ولقب) بھی اس میں شامل ہے جو اس کے ہم معنی ہو جیسے قاضی القضاۃ، اس امت کا اولین فرد جو اس لقب سے متلقب ہوا وہ ابو یوسف ہیں اگر یہ ثابت ہو کہ وہ اپنے اس لقب سے واقف تھے تو اسکا جواز ثابت ہے کیونکہ ان جیسا شخص منکر پر خاموش نہیں رہ سکتا تھا وگرنہ یہ تردد باقی رہے گا، فائدہ کے عنوان سے ذکر کرتے ہیں کہ زبانوں پر مشہور یہ ہے کہ اسماء قطعا معنائے خبریت سے منسلخ (تہی دامن) ہوتے ہیں، یہ صحیح نہیں کیونکہ یہ اگرچہ اخبارِ صریحہ کی مانند نہیں لیکن ان میں خبریت کی طرف ایماء باقی ہے تبھی ملک الاملاک اخنی الاسماء میں سے ہوا، اگر یہ اصلا معنائے خبریت سے منسلخ ہوتا تو اخنی قرار نہ دیا جاتا، ہاں یہ ہے کہ بعض مواضع میں یہ بات منکشف ہوتی ہے جیسے ملک الاملاک میں اور کبھی منکشف نہیں ہوتی جیسے (مثلا) ابو عمیر کے ساتھ تکنی میں، تو یہ اس کا کچھ تعلق حفظِ مراتب کے باب سے بنتا ہے جیسے سابقا ہم نے اس کی تقریر کی۔

115 - باب كُنْيَةِ الْمُشْرِكِ (مشرک کی کنیت)

وَقَالَ مِسْوَرٌ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِلَّا أَنْ يُرِيدَ ابْنُ أَبِي طَالِبٍ (نبی پاک نے ابو طالب کہہ کر ذکر کیا)

یعنی کیا یہ ابتداء ہی جائز ہے؟ اور کیا اگر اسکی کوئی کنیت ہے تو اسے اس کے ساتھ مخاطب کرنا یا اس کا ذکر کرنا جائز ہے؟ احادیثِ باب اس آخری بات کی تائید کرتی ہیں ثانی بھی حکم میں اس کے ساتھ ملتحق ہے۔ (و قال مسور الخ) باب فرض الخمس میں گزری اسی حدیث کا طرف ہے۔

- 6207حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي أَخِي عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَتِيقٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ أَنَّ أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَكِبَ عَلَى حِمَارٍ عَلَيْهِ قَطِيفَةٌ فَدَكِيَّةٌ وَأُسَامَةُ وَرَاءَهُ يَعُودُ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ فِي بَنِي حَارِثِ بْنِ الْخَزْرَجِ قَبْلَ وَقْعَةِ بَدْرٍ فَسَارَا حَتَّى مَرَّا بِمَجْلِسٍ فِيهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَيٍّ ابْنُ سَلُولَ وَذَلِكَ قَبْلَ أَنْ يُسْلِمَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَيٍّ فَإِذَا فِي الْمَجْلِسِ أَخْلَاطٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُشْرِكِينَ عَبَدَةِ الْأَوْثَانِ وَالْيَهُودِ وَفِي الْمُسْلِمِينَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ فَلَمَّا غَشِيَتِ الْمَجْلِسَ عَجَاجَةُ الدَّابَّةِ خَمَّرَ ابْنُ أُبَيٍّ أَنْفَهُ بِرِدَائِهِ وَقَالَ لَا تُغَبِّرُوا عَلَيْنَا فَسَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَيْهِمْ ثُمَّ وَقَفَ فَنَزَلَ فَدَعَاهُمْ إِلَى اللَّهِ وَقَرَأَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنَ فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَيٍّ ابْنُ سَلُولَ أَيُّهَا الْمَرْءُ لَا أَحْسَنَ مِمَّا تَقُولُ إِنْ كَانَ حَقًّا فَلَا تُؤْذِنَا بِهِ فِي مَجَالِسِنَا فَمَنْ جَاءَكَ فَاقْصُصْ عَلَيْهِ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ فَاغْشَنَا فِي مَجَالِسِنَا فَإِنَّا نُحِبُّ ذَلِكَ فَاسْتَبَّ الْمُسْلِمُونَ وَالْمُشْرِكُونَ وَالْيَهُودُ حَتَّى كَادُوا يَتَثَاوَرُونَ فَلَمْ يَزَلْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَخْفِضُهُمْ حَتَّى سَكَتُوا ثُمَّ رَكِبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ دَابَّتَهُ فَسَارَ حَتَّى دَخَلَ عَلَى سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَيْ سَعْدُ أَلَمْ تَسْمَعْ مَا قَالَ أَبُو حُبَابٍ يُرِيدُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أُبَيٍّ قَالَ كَذَا وَكَذَا فَقَالَ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ أَيْ رَسُولَ اللَّهِ بِأَبِي أَنْتَ اعْفُ عَنْهُ وَاصْفَحْ فَوَالَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ لَقَدْ جَاءَ اللَّهُ بِالْحَقِّ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ وَلَقَدِ اصْطَلَحَ أَهْلُ هَذِهِ الْبَحْرَةِ عَلَى أَنْ يُتَوِّجُوهُ وَيُعَصِّبُوهُ بِالْعِصَابَةِ فَلَمَّا رَدَّ اللَّهُ ذَلِكَ بِالْحَقِّ الَّذِي أَعْطَاكَ شَرِقَ بِذَلِكَ فَذَلِكَ فَعَلَ بِهِ مَا رَأَيْتَ فَعَفَا عَنْهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَصْحَابُهُ يَعْفُونَ عَنِ الْمُشْرِكِينَ وَأَهْلِ الْكِتَابِ كَمَا أَمَرَهُمُ اللَّهُ وَيَصْبِرُونَ عَلَى الْأَذَى قَالَ اللَّهُ تَعَالَى (وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ) الْآيَةَ ، وَقَالَ (وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ) فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَتَأَوَّلُ فِي الْعَفْوِ عَنْهُمْ مَا أَمَرَهُ اللَّهُ بِهِ حَتَّى أَذِنَ لَهُ فِيهِمْ فَلَمَّا غَزَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَدْرًا فَقَتَلَ اللَّهُ بِهَا مَنْ قَتَلَ مِنْ صَنَادِيدِ الْكُفَّارِ وَسَادَةِ قُرَيْشٍ فَقَفَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَصْحَابُهُ مَنْصُورِينَ غَانِمِينَ مَعَهُمْ أُسَارَى

بِنْ صَنَادِيدِ الْكُفَّارِ وَسَادَةِ قُرَيْشٍ قَالَ ابْنُ أُبَيٍّ ابْنُ سَلُولَ وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ عَبَدَةِ الْأَوْثَانِ هَذَا أَمْرٌ قَدْ تَوَجَّهَ فَبَايِعُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى الإِسْلَامِ فَأَسْلَمُوا

(ترجمہ کیلئے جلد ۷ ص:۱۲۸) أطرافه 2987، 4566، 5663، - 5964

دوسری سند کے شیخِ بخاری اسماعیل، ابن ابواویس ہیں متنِ حدیث انہی کا ہے شعیب کا سیاق تفسیر آلِ عمران میں گزرا وہیں حدیث کی شرح ہوئی تھی غرضِ ترجمہ: (ألم تسمع ما قال أبوحباب) ہے تو یہ عبداللہ بن ابی کی کنیت تھی اس وقت تک اس نے اسلام کا اظہار نہ کیا تھا۔

- 6208حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ نَوْفَلٍ عَنْ عَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ نَفَعْتَ أَبَا طَالِبٍ بِشَيْءٍ فَإِنَّهُ كَانَ يَحُوطُكَ وَيَغْضَبُ لَكَ قَالَ نَعَمْ هُوَ فِي ضَحْضَاحٍ مِنْ نَارٍ لَوْلَا أَنَا لَكَانَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ

(ترجمہ کیلئے جلد ۵ ص:۶۰۱) طرفاه 3883، - 6572

یہ الترجمۃ النبویہ میں مشروحا گزری ہے،نووی الاذکار میں رقم طراز ہیں یہ امر مقرر کرنے کے بعد کہ کافر ومشرک کی کنیت دو شرطوں کے ساتھ ہی جائز ہے(ان کا ذکر کچھ صفحات قبل گزرا) کہ احادیث میں ابو طالب کا ذکرِ متکرر ہے ان کا نام عبد مناف تھا خود قرآن میں ہے: (تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ) پھر حضرت اسامہ کی یہ حدیث ذکر کی جس میں (أبو حباب) ہے، کہتے ہیں اس کا محل تبھی بنے گا اگر شرط پائی جائے کہ وہ اپنی کنیت کے ساتھ ہی معروف ہے یا اس کا نام ذکر کرنے سے فتنہ کا ڈر ہے، کہتے ہیں نبی اکرم نے ہرقل کو جب خط لکھا تو اسے لقب یعنی قیصر یا اس کی کنیت کے ساتھ مخاطب نہ کیا تھا ہمیں حکم ہے کہ ان کی بابت سختی کریں (وَ اغْلُظْ عَلَيْهِمْ کی طرف اشارہ ہے)لہذا ہم کنیت کے ساتھ انہیں مخاطب نہ کریں گے اور نہ نرم انداز سے بابت کریں گے اور نہ ان کے لئے گرم جوشی یا محبت کا اظہار کریں، بقول ابن حجر ان کی یہ کلام متعقب ہے، ان کی ذکر کردہ ہی میں حصر نہیں بلکہ ابن ابی کا قصہ جس میں ہے کہ اس کی کنیت کے ساتھ اس کا ذکر کیا اور وہ اپنے نام کے ساتھ اشہر تھا تو یہ خوفِ فتنہ سے نہ تھا پھر جن کے ہاں یہ ذکر کیا وہ اسلام میں قوی تھے تو یہ خدشہ نہ تھا کہ اگر اس کا اس کے نام کے ساتھ تذکرہ کریں گے تو کوئی فتنہ کھڑا ہو سکتا ہے، یہ صرف تالُّف پر محمول ہے جیسا کہ ابن بطال نے جزم کیا اور لکھا کہ اس سے مشرکین کو ان کی کنیٰ کے ساتھ علی وجہ التالف پکارنے اور ذکر کرنے کا جواز ملتا ہے یا اس امید سے کہ اسلام لے آئیں یا کسی اور منفعت کی تحصیل کی غرض سے اور جہاں تک ابو طالب کی کنیت کی بات ہے تو بظاہر یہ قبیلِ اول سے ہے یعنی نام کی بجائے کنیت سے مشہور ہونا، اور جو ابولہب کا ذکر ہوا تو نووی نے اپنی شرح میں چوتھے احتمال کا اظہار کیا وہ یہ کہ عبودیتِ صنم کی طرف اس کے نام کی نسبت کے ذکر سے احتراز کرتے ہوئے کیونکہ اس کا نام عبد العزیٰ تھا ان سے قبل ثعلب نے بھی یہی بات کہی اور انہی سے ابن بطال نے نقل کیا، دیگر کئی حضرات کہتے ہیں کنیت کے ساتھ ان کا ذکر یہ اشارہ دینے کیلئے کہ وہ (ناراً ذات لھب) میں داخل ہوگا بعض نے کہا اس کے ساتھ اس کی تکنیہ من جہت تجنیس تھی کیونکہ یہ جملۂ بلاغت میں سے ہے یا یہ برائے مجازات

تھی اس امر کی طرف اشارہ مقصود تھا کہ جن چیزوں کو ہم دنیا میں باعثِ فخر خیال کرتے ہیں یعنی جمال اور اولاد وہی اس شخصِ مذکور کی نسبت رسوائی اور عقاب کا باعث بنیں، ابن بطال نے ابوعبداللہ بن ابوزمنین سے نقل کیا کہ ابولہب کا نام عبدالعزی اور اس کی کنیت ابو عتبہ تھی اسے ابولہب اس وجہ سے کہا جاتا تھا کہ اس کا چہرہ حسن و جمال کے باعث چمکتا تھا اس لحاظ سے یہ لقب تھا نہ کہ کنیت، اسکا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ یہ اشکالِ اول کو تقویت دیتا ہے کیونکہ مسلمان کی جانب سے کافر کا وہی لقب استعمال کرنا درست ہے جس میں اس کی ذم کا کوئی پہلو ہو جہاں تک زمخشری کا قول کہ یہ تکنیت برائے اکرام نہیں بلکہ ازرہِ اہانت تھی کہ یہ جہنمی سے کنایہ ہے کیونکہ آیت میں اس کا معنی ہوا: (تَبَّتۡ يَدَا الجهنمی) تو یہ بھی متعقب ہے کیونکہ کنیت میں لفظ کا مدلول ملحوظ نہیں ہوتا بلکہ جو بھی لفظ اب یا ام کے ساتھ لگا ہو وہ کنیت ہے (اس سے قطع نظر کہ اس کا کیا معنی ہے)

پھر یہ بھی کہ لہب کا لفظ جہنم کے ساتھ مختص نہیں بلکہ اس ضمن میں معتمد وہی جواب ہے جو غیر نے ذکر کیا کہ کنیت کے ساتھ اس کا ذکر کرنے میں نکتہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں تھا کہ مآل کار اس کا ٹھکانہ جہنم ہے جو ذات اللھب ہے تو اس کی رعایت سے کنیت کے ساتھ اس کا تذکرہ کیا تو جب اس کی کنیت اس کے حال و انجام سے موافق تھی تو اس کے ساتھ ذکر کرنا حسن ہوا، نووی نے جو ہرقل کے نام مکتوبِ نبوی سے استشہاد کیا تو اس مکتوب میں اسے (عظیم الروم) کے لقب سے بھی مخاطب کیا گیا تھا اور یہ تعظیم کا مشعر ہے، غیر عرب کیلئے لقب کی وہی اہمیت تھی جو عربوں کیلئے کنیت کی، نووی نے ایک دوسری جگہ مشرک کو خط لکھنے کے ضمن میں لکھا کہ اگر خط میں سلام لکھنا چاہے یا اس طرح کا کوئی جملہ تو اسے ہرقل کو لکھے نبی اکرم کے خط کے انداز و اسلوب کی اقتداء کرنی چاہئے ، آپ نے اسے (عظیم الروم) کے لقب سے مخاطب کیا تھا تو یہ ان کے سابقہ کلام کے مناقض ہے، بقول ابن حجر میرے والد صاحب مرحوم نے (نووی کی کتاب) الاذکار پر لکھے گئے اپنے نکت میں ذکر کیا ہے کہ (عظیم الروم) ہرقل کی صفتِ لازمہ تھی (یعنی اسے اسی لقب سے یاد کیا جاتا تھا) تو آنجناب نے بجائے ملک الروم کے یہی لکھا آپ اگر اسے ملک الروم لکھتے تو ممکن ہے وہ اس سے تمسک کرتا کہ آپ نے اسے اس کی مملکت پر برقرار رکھا ہے، کہتے ہیں یہ اللہ تعالیٰ کے حاکمِ مصر کی بابت یہ کہنے پر وارد نہیں ہوتا: (وَ قَالَ الۡمَلِكُ إِنِّیۡ أَرٰی سَبۡعَ بَقَرَاتٍ الخ)[یوسف: ۴۳] کیونکہ یہ ماضی کے ایک امر کی حکایت تھی بخلاف ہرقل کے اور اس کے ساتھ یہ بات بھی منضم کرنی چاہئے کہ عظیم الروم کا ذکر اور ملک الروم سے عدول اس طور تھا کہ نام پر اقتصار کرنے کی صورت میں اس کی کسی نہ کسی امتیازی صفت کا ذکر ضروری تھا کیونکہ ہرقل کے ساتھ تو کثیر افراد متسمی تھے تو تمیز کیلئے عظیم الروم بھی لکھا لہٰذا ہر مشرک سردار کی طرف خط لکھنے کی شکل میں اس کے لئے عظیم کا لفظ لکھنے کے جواز میں اس کے ساتھ استدلال نہیں کیا جا سکتا الا یہ کہ تمیز کیلئے ایسا لکھنا ضروری ہو اور اگر مقصد تالف ہو یا فتنہ سے بچنا ہو پھر بلا تقیید بھی جائز ہے آگے ابن حجر نے اس زمانہ کے مختلف علاقوں کے بادشاہوں کے القاب تحریر کئے ہیں مثلا ایران کے بادشاہ کا لقب کسریٰ، ترکوں کے بادشاہ کا لقب خاقان، حبشہ کا نجاشی، بادشاہانِ یمن کا لقب تُبَّع تھا (قرآن میں بھی یہ مذکور ہے) یہود کے بادشاہ کو قیطون اور یونان کے بادشاہ و بطلیموس کہا جاتا تھا لکھتے ہیں بعد ازاں یہودیوں کے بادشاہ کا لقب راس الجالوت پڑ گیا، صابئہ کے بادشاہ کو نمرود اور ہند کے بادشاہ کو دہمی، سندھ کے بادشاہ کو قور، چین کے بادشاہ کو یعبور اور حمیر کے بادشاہوں کو ذو/ اذواء کہا جاتا تھا کسی لفظ کی طرف مضاف کر کے جیسے ذی یزن، مصر کے بادشاہ کا لقب فرعون اور جسے وہ اسکندریہ کا حاکم بنائے اسے

عزیز کہا جاتا تھا، کہتے ہیں زیادہ تر یہ معلومات مغلطائی کی سیرت سے اخذ کی گئی ہیں اور بعض محلِ نظر ہیں۔

116 - باب الْمَعَارِيضُ مَنْدُوحَةٌ عَنِ الْكَذِبِ (تعریض کے انداز سے بات کرنے میں جھوٹ سے بچاؤ ہے)

وَقَالَ إِسْحَاقُ سَمِعْتُ أَنَسًا مَاتَ ابْنٌ لأَبِي طَلْحَةَ فَقَالَ كَيْفَ الْغُلاَمُ قَالَتْ أُمُّ سُلَيْمٍ هَدَأَ نَفَسُهُ وَأَرْجُو أَنْ يَكُونَ قَدِ اسْتَرَاحَ وَظَنَّ أَنَّهَا صَادِقَةٌ (والدہ انسؓ حضرت ام سلیم سے انکے شوہر ابوطلحہؓ نے پوچھا بیٹا اب کیسا ہے؟ کہا اسکا نفس اب پر سکون ہے اور مجھے امید ہے کہ اب آرام سے ہے انہوں نے اس بات کو مبنی بر حقیقت۔ یعنی ظاہری معنی میں۔ سمجھا)

ابن تین کے ہاں (المعارض) ہے مگر درست اثباتِ یاء کے ساتھ ہے کہتے ہیں نسخہ ابوذر میں بھی یہ ثابت ہے، یہ تعریض سے ہے جو تصریح کا عکس ہے۔ (مندوحة) یعنی فسحة ومتسع۔ (ندحت الشیء) ای وسعته (انتدح فلان بکذا) أي اتسع، (انتدحت الغنم فی مرابضها) إذا اتسعت من البطنة (یعنی خوب موٹی تازی ہوئیں) تو معنی یہ ہوا کہ معاریض میں اس قدر اتساع ہے کہ جھوٹ سے بچا جا سکتا ہے، یہ ترجمہ دراصل ایک حدیث کے الفاظ ہیں جسے مصنف نے الادب المفرد میں قتادہ عن مطرف بن عبداللہ کے طریق سے نقل کیا، کہتے ہیں میں عمران بن حصین کے ہمراہ کوفہ سے بصرہ گیا تو کوئی دن ایسا نہ تھا جب ہمیں کوئی اشعار نہ سنائے ہوں اور کہتے تھے: (إن فی معاریض الکلام مندوحة عن الکذب) اسے طبری نے تہذیب اور طبرانی نے الکبیر میں تخریج کیا اس کے رجال ثقات ہیں ابن عدی نے اسے ایک اور طریق کے ساتھ قتادہ سے مرفوعاً نقل کیا اور ضعیف قرار دیا، ابوبکر بن کامل نے اپنی فوائد اور بیہقی نے شعب میں بھی تخریج کیا ابن عدی نے اسے حضرت علی سے بھی مرفوعاً کمزور سند کے ساتھ تخریج کیا، بخاری نے الادب المفرد میں ابوعثمان نہدی عن عمر سے ان کا یہ قول نقل کیا، (أمَا فی المعاریض ما یَکْفِی المسلمَ مِن الکذب ؟) (یعنی بجائے جھوٹ بولنے کے معاریض سے کام لینا کافی نہیں؟) معاریض یا معارض یعنی یاء کے اثبات اور اس کے حذف کے ساتھ معراض کی جمع ہے تعریض بالقول سے بقول جوہری یہ خلافِ تصریح ہے یعنی کسی شیٔ کے (ذکر کے) ساتھ کسی اور شیٔ سے توریہ کرنا (توریہ کا لفظی معنی ہے: چھپا لینا) راغب لکھتے ہیں تعریض ایسی کلام ہے جس کی صدق وکذب اور ظاہر و باطن میں دو توجیہیں ہوتی ہیں بقول ابن حجر اولیٰ یہ کہا جانا کہ ایسی کلام جس کی دو توجیہیں ہوں ایک بول کر اس کا لازم مراد لیا جائے، ایک سوال جو اکثر کیا جاتا ہے وہ تعریض اور کنایہ کے باہمی فرق کے بارہ میں ہے، تقی الدین سبکی نے ایک رسالہ میں اس پر سیر حاصل کلام کی ہے۔

(و قال إسحاق الخ) یہ ابن ابی طلحہ ہیں جو مشہور تابعی تھے، یہ تعلیق نسفی کے نسخہ سے ساقط ہے یہ ایک طویل حدیث کا حصہ ہے جسے بخاری نے کتاب الجنائز میں ذکر کیا تھا شاید ترجمہ اس میں ام سلیم کا یہ قولِ مذکور: (هدأ نفسه و أرجو أنْ قد استراح) تو ابوطلحہ یہ سن کر سمجھے کہ مریض بچہ اب افاقہ سے ہے، هدأ مہموز (سَکَنَ) کے ہم وزن ومعنی ہیں، نفس فائے مفتوح کے ساتھ، مشعِر بالنوم ہے اور مریض جب سوتا ہے تو وہ محسوس کرتا ہے کہ اس کی مرض ختم ہو چکی ہے یا اس میں خفت ہے جبکہ ان کی مراد کلیۃً بوجہ موت اس کا انقطاع تھا اسی طرح (استراح) کا معاملہ، ابوطلحہ مرض سے عافیت ونجات کے ساتھ استراحت سمجھے جبکہ ام سلیم کی مراد یہ تھی کہ وہ اب دنیا کی مشقتوں اور مرض کی الم سے آرام میں ہے تو وہ اعتبارِ مراد کے لحاظ سے سچی تھیں مگر اس کے ساتھ ان کی خبر اس فہم کے غیر مطابق

تھی جو ابو طلحہ نے اخذ کی تبھی راوی نے کہا: (و ظنَّ أنها صادقة) یعنی اپنی فہم کے اعتبار سے۔

- 6209حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ ثَابِتٍ الْبُنَانِيِّ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ فِي مَسِيرٍ لَهُ فَحَدَا الْحَادِي فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ ارْفُقْ يَا أَنْجَشَةُ وَيْحَكَ بِالْقَوَارِيرِ

(اسی کا سابقہ نمبر) .أطرافه 6149، 6161، 6202، 6210، - 6211

- 6210حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ وَأَيُّوبَ عَنْ أَبِي قِلاَبَةَ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ فِي سَفَرٍ وَكَانَ غُلاَمٌ يَحْدُو بِهِنَّ يُقَالُ لَهُ أَنْجَشَةُ ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ رُوَيْدَكَ يَا أَنْجَشَةُ سَوْقَكَ بِالْقَوَارِيرِ قَالَ أَبُو قِلاَبَةَ يَعْنِي النِّسَاءَ

.(سابقہ) أطرافه 6149، 6161، 6202، 6209، - 6211

حماد سے مراد ابن زید ہیں، انجشہ کے قصہ بارے حدیثِ انس جس کی شرح باب (ما يجوز من الشعر) میں گزر چکی ہے

- 6211حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا حَبَّانُ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ قَالَ كَانَ لِلنَّبِيِّ ﷺ حَادٍ يُقَالُ لَهُ أَنْجَشَةُ وَكَانَ حَسَنَ الصَّوْتِ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ رُوَيْدَكَ يَا أَنْجَشَةُ لاَ تَكْسِرِ الْقَوَارِيرَ قَالَ قَتَادَةُ يَعْنِي ضَعَفَةَ النِّسَاءِ

.(سابقہ) أطرافه 6149، 6161، 6202، 6209، - 6210

- 6212حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ شُعْبَةَ قَالَ حَدَّثَنِي قَتَادَةُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كَانَ بِالْمَدِينَةِ فَزَعٌ فَرَكِبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَرَسًا لأَبِي طَلْحَةَ فَقَالَ مَا رَأَيْنَا مِنْ شَيْءٍ وَإِنْ وَجَدْنَاهُ لَبَحْرًا

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۸۰) .أطرافه 2627، 2820، 2857، 2862، 2866، 2867، 2908، 2968، 2969، 3040، 6033

یحیی سے مراد قطان ہیں یہ کتاب الجہاد میں مشروحا گزری۔ (وجدناه لبحرا) سے ترجمہ کی مطابقت ہے اسکی تیز رفتاری سے یہ کنایہ ہے، تعریض اور لفظِ مذکور کے مدلول کے مابین جامع یہ ہے کہ دونوں میں لفظ کا غیر وضعی استعمال ہوتا ہے اس معنی کے مدِ نظر جو دونوں کے درمیان جامع ہے، ابن منیر کہتے ہیں حدیثِ قواریر اور حدیثِ فرس معاریض میں سے نہیں بلکہ مجاز کی مثالیں ہیں گویا بخاری نے جب اسلوبِ مجاز کا جواز دیکھا تو اس سے جوازِ معاریض کا استنباط کیا جو حقیقۃً اولی بالجواز ہیں ابن بطال کہتے ہیں گھوڑے کے بھاگنے کو سمندر سے تشبیہ دی اس کے عدم انقطاع کا اشارہ دینے کیلئے یعنی پھر صفت جری کا نفسِ فرس پر مجازاً اطلاق کیا، کہتے ہیں یہ استعمالِ معاریض میں اصل ہے اور محلِ جواز اس شکل میں ہوگا کہ ظلم (وفتنہ) سے خلاصی ملتی اور حق کا حصول ہوتا ہو لیکن اس کے برعکس ابطالِ حق یا تحصیلِ باطل کی غرض سے ان کا استعمال جائز نہ ہوگا طبری نے ابن سیرین سے نقل کیا کہ باہلہ کا ایک شخص عیون تھا، یعنی اسکی نظر بہت لگتی تھی اس نے قاضی شریح کے پاس ایک خچر دیکھا اور بہت پسند کیا شریح ڈرے کہ یہ کہیں اس کی نظرِ بد کا شکار نہ ہو جائے کہا

بس یہ (خرابی) ہے کہ اگر بیٹھ جائے تو جب تک کھڑا نہ کیا جائے کھڑا نہیں ہوتا تو کہنے لگا اف! تو وہ اس سے سالم رہا شریح کی مراد یہ تھی کہ جب تک اللہ کھڑا نہ کرے۔

علامہ انور (مندوحة) کے تشریح میں کہتے ہیں ای (متسع و مفر) کہتے ہیں مصنف کی معاریض سے مراد تو یہ ہے یعنی ایسی کلام کرنا کہ مخاطب متکلم کی مراد نہ سمجھ پائے اور جو وہ سمجھے اسے اپنے اعتبار سے سچ خیال کرے، علمائے بلاغت کی تعریض مراد نہیں پھر اس کے تحت قواریر والی حدیث تخریج کی ہے اور حدیثِ فرس میں آپ کا قول: (ما رأینا من شیء) حالانکہ لامحالہ کچھ تو دیکھا ہی ہوگا تو مراد ایسی شئ جو (یُعْتَدُّ به) (یعنی قابل ذکر یا جو مسلمانوں کے لحاظ سے اہم ہو) تو انہیں معاریض قرار دیا حالانکہ ان میں معاریض والی کوئی بات نہیں اور یہ اس لئے کہ یہ انکا فن نہیں تھا (میرے خیال میں آپکا قول: ما رأینا من شیء معاریض میں سے ہے، اس کا پسِ منظر یہ ہے کہ اہل مدینہ رات کے وقت کوئی آوازیں وغیرہ سن کر گھبراہٹ میں مبتلا ہوئے کہ کہیں دشمن حملہ آور نہ ہوگیا ہو نکل کر اس طرف چلے جہاں سے آوازیں آئی تھیں تو سامنے سے رسول اکرمؐ آرہے ہیں اور فرمارہے ہیں ہم نے کوئی چیز نہیں دیکھی حالانکہ یہ آوازیں بلا سبب تو نہ ہوں گی مگر ممکن ہے ان آوازوں کے پیچھے اسرارِ کونیہ پنہاں ہوں تو آپ نے گول مول انداز میں بات کی پھر ان کی سوچوں کا رخ تبدیل کرنے کیلئے حضرت ابوطلحہ کے گھوڑے کی تعریف شروع کردی تو یہی معاریض کی تعریف ہے کہ گول مول انداز میں بات کہی جائے) علامہ کہتے ہیں ہاں اگر زمخشری جیسا شخص اسے زیرِ بحث لائے تو اس کا کشفِ حقیقت کرے، بالجملہ بخاری کی مراد یہ ثابت کرنا ہے کہ معاریض اور ان کی امثال انواعِ کلام ہیں کذب سے ان کا کوئی تعلق نہیں۔

- 117باب قَوْلِ الرَّجُلِ لِلشَّیْءِ لَیْسَ بِشَیْءٍ وَهوَ یَنْوِی أَنَّهُ لَیْسَ بِحَقٍّ

(کسی چیز کو اس نیت سے نظر انداز کرنا کہ وہ حق نہیں)

و قال ابن عباسؓ قال النبیﷺ للقبرین : یعذبان بلا کبیر و إنه لکبیر (بقول ابن عباسؓ نبی پاک نے دو قبروں والوں کی نسبت فرمایا انہیں عذاب دیا جارہا ہے لیکن کسی بڑے گناہ کی پاداش میں نہیں اور بے شک وہ بڑا ہی ہے)

(و قال ابن عباس الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو کتاب الطہارۃ میں مشروحا گزری کتاب الادب کے باب (النمیمة من الکبائر) میں بھی گزری جہاں اس کے الفاظ تھے: (و ما یعذبان فی کبیر و إنه لکبیر)۔

- 6213حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلاَمٍ أَخْبَرَنَا مَخْلَدُ بْنُ یَزِیدَ أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَیْجٍ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ أَخْبَرَنِی یَحْیَی بْنُ عُرْوَةَ أَنَّهُ سَمِعَ عُرْوَةَ یَقُولُ قَالَتْ عَائِشَةُ سَأَلَ أُنَاسٌ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْکُهَّانِ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَیْسُوا بِشَیْءٍ قَالُوا یَا رَسُولَ اللَّهِ فَإِنَّهُمْ یُحَدِّثُونَ أَحْیَانًا بِالشَّیْءِ یَکُونُ حَقًّا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ تِلْکَ الْکَلِمَةُ مِنَ الْحَقِّ یَخْطَفُهَا الْجِنِّیُّ فَیَقُرُّهَا فِی أُذُنِ وَلِیِّهِ قَرَّ الدَّجَاجَةِ فَیَخْلِطُونَ فِیهَا أَکْثَرَ مِنْ مِائَةِ کَذْبَةٍ

.(ترجمہ کیلئے جلد۱۴ص:۷۱۲) أطرافه 3210، 3288، 5762، - 7561

اس کی شرح کتاب الطب کے آخر میں گزری ہے خطابی کہتے ہیں آپ کے قول: (ليسوا بشيء) کا معنی ہے یعنی جو وہ غیب کی خبریں سنانے کا دعوی کرتے ہیں ان کا یہ دعوی سچا نہیں کہ ایسے ان کی بات قابلِ اعتماد ہو جیسے نبی پاک کی ہے، یہ ایسے جیسے ایسے شخص سے جو کوئی غیر متقن (یعنی عدم عمدگی سے) عمل کرے یا غیر سدید بات کہے، کہا جائے (ما علمت أو ما قلت شيئا) (یعنی تمہیں کچھ علم نہیں یا تم نے کچھ نہ کیا) ابن بطال نے مزید کہا یہ جملہ مبالغہ فی النفی کیلئے استعمال کرتے تھے اور یہ کذب نہیں، کثیر مفسرین نے قولہ تعالیٰ: (هَلْ أَتىٰ عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً)[الدهر: ۱] کی بابت لکھا کہ یہاں ذکر سے مراد قدر وشرف ہے یعنی موجود تو تھا مگر کسی قابلِ ذکر قدر وشرف کا حامل نہ تھا یا تو یہ تب کی بات جب ابھی مٹی سے اس کا ڈھانچہ تیار کیا تھا ان حضرات کے قول پر جو اس سے مراد حضرت آدمؑ لیتے ہیں یا (اگر ہر انسان مراد ہے تو) اس وقت کی طرف اشارہ ہے جب وہ ابھی ماں کے پیٹ میں ہے۔

118 - باب رَفْعِ الْبَصَرِ إِلَى السَّمَاءِ (آسمان کی طرف نظر اٹھانا)

وَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴾ وَقَالَ أَيُّوبُ عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنْ عَائِشَةَ رَفَعَ النَّبِيُّ ﷺ رَأْسَهُ إِلَى السَّمَاءِ (اس آیت میں ذکر ہے کہ وہ آسمان کی طرف نظر کیوں نہیں کرتے کہ کیسے بلند کیا گیا، حضرت عائشہؓ ذکر کرتی ہیں کہ نبی پاک نے سر مبارک آسمان کی طرف اٹھایا)

اصیلی وغیرہ نے اگلی آیت (وَ إِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ) بھی ذکر کی اور مرادِ ترجمہ یہی حصہ ہے گویا مصنف اس سے وارد نہی کی طرف اشارہ کرتے ہیں، ابن تین کہتے ہیں بخاری کی غرض ان حضرات کا رد ہے جو آسمان کی طرف نظر اٹھانے کو مکروہ قرار دیتے ہیں جیسا کہ طبری نے ابراہیم تیمی اور عطاء سلمی سے نقل کیا کہ چالیس برس گزر گئے اور انہوں نے تخشُّعاً آسمان کی طرف نظر نہ اٹھائی، ہاں البتہ نماز پڑھتے ہوئے آسمان کی طرف نظر اٹھانے سے نہی ضرور وارد ہے جیسا کہ کتاب الصلاۃ میں حضرت انس کے حوالے سے مرفوعا گزرا، فرمایا: (ما بالُ أقوام يَرْفَعُون أبصارَهُمْ إلى السماء في صلاتهم) بلکہ آگے جا کر اس حد تک سختی کی کہ فرمایا یا تو ایسے لوگ باز آجائیں گے یا ان کی نظریں اچک لی جائیں گی، مسلم کی حضرت جابر بن سمرہ سے روایت میں بھی اس کا نحو منقول ہے اسی طرح ابن ماجہ کی ابن عمر سے روایت میں، ابن حبان اس پر حکمِ صحت لگایا دونوں حدیثوں کے مابین طریقِ تطبیق کا حاصل یہ ہے کہ نہی حالتِ نماز کے ساتھ خاص ہے، اہلِ تفسیر نے اونٹ کے اس ضمن میں بطورِ خاص ذکر کرنے کی حکمت بارے بھی بحث کی ہے اور اس سلسلہ میں اس کی دوسرے جانوروں سے کئی امتیازی صفات کا ذکر کیا، بعض نے ذکر کیا کہ یہ اسمِ سحاب ہے، اگر یہ ثابت ہے تو ارض وسماء کے ساتھ اس کی مناسبت ظاہر ہے گویا دو اشیاء افقِ علوی اور دو ہی افقِ سفلی سے ذکر کیں اور ہر ایک میں ان لوگوں کیلئے عبرت کا سامان ہے جنہیں حق کی توفیق ملی ہو۔

(قال أيوب) یہ سختیانی ہیں۔ (عن عائشة الخ) یہ تعلیق صرف ابوذر کی مستملی اور کشمیہنی سے نقلِ صحیح بخاری میں ہے باقیوں سے ساقط ہے، یہ حضرت عائشہ کی آنجناب کی حیاتِ مبارکہ کے آخری لمحات کے ذکر پر مشتمل روایت کا حصہ ہے جس میں وارد ہوا

کہ آپ کی نظر آسمان کی طرف اٹھی اور زبان نے کہا: (الرفيق الأعلى) (اور روح مبارک پرواز کر گئی) احمد نے بھی اسماعیل بن علیہ عن ایوب سے اسے نقل کیا ہے بخاری کی الوفاۃ النبویہ میں بھی حماد بن زید عن ایوب سے بتمامہ گزری البتہ اس میں تھا: (فرفع رأسه إلى السماء)۔

- 6214حَدَّثَنَا ابْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا سَلَمَةَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ يَقُولُ أَخْبَرَنِي جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ ثُمَّ فَتَرَ عَنِّي الْوَحْيُ فَبَيْنَا أَنَا أَمْشِي سَمِعْتُ صَوْتًا مِنَ السَّمَاءِ فَرَفَعْتُ بَصَرِي إِلَى السَّمَاءِ فَإِذَا الْمَلَكُ الَّذِي جَاءَنِي بِحِرَاءٍ قَاعِدٌ عَلَى كُرْسِيٍّ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۷۲۴) أطرافه 4، 3238، 4922، 4923، 4924، 4925، 4926، - 4954

یہ زمانہ فترۃ الوحی کا ذکر ہے کتاب کے شروع میں مع شرح ذکر ہوئی ہے۔

- 6215حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ أَخْبَرَنِي شَرِيكٌ عَنْ كُرَيْبٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ بِتُّ فِي بَيْتِ مَيْمُونَةَ وَالنَّبِيُّ ﷺ عِنْدَهَا فَلَمَّا كَانَ ثُلُثُ اللَّيْلِ الآخِرُ أَوْ بَعْضُهُ قَعَدَ فَنَظَرَ إِلَى السَّمَاءِ فَقَرَأَ (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ)

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۱۰۸) أطرافه 117، 138، 183، 697، 698، 699، 726، 728، 859، 992، 1198، 4569، 4570، 4571، 4572، 5919، 6316، - 7452

اس سے غرضِ ترجمہ یہ ہے: (فنظر إلى السماء) یہ بتمامہ مشروحاً باب التہجد میں گزری ہے اس باب میں حضرت ابو موسی سے بھی ایک روایت ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم بکثرت نظر مبارک آسمان کی طرف اٹھاتے تھے اسے مسلم نے تخریج کیا اسی طرح عبداللہ بن سلام کی حدیث ہے کہ جب نبی اکرم مجلس میں بیٹھے باتیں کر رہے ہوتے تو کثرت سے نظر اٹھا کر آسمان کو دیکھتے اسے ابو داؤد نے نقل کیا۔

- 119باب نَكْتِ الْعُودِ فِي الْمَاءِ وَالطِّينِ (پانی اور مٹی میں لکڑی مارنا)

نکت ضربِ موثر کو کہتے ہیں۔

- 6216حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُثْمَانَ بْنِ غِيَاثٍ حَدَّثَنَا أَبُو عُثْمَانَ عَنْ أَبِي مُوسَى أَنَّهُ كَانَ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي حَائِطٍ مِنْ حِيطَانِ الْمَدِينَةِ وَفِي يَدِ النَّبِيِّ ﷺ عُودٌ يَضْرِبُ بِهِ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ فَجَاءَ رَجُلٌ يَسْتَفْتِحُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ افْتَحْ لَهُ وَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ فَذَهَبْتُ فَإِذَا أَبُو بَكْرٍ فَفَتَحْتُ لَهُ وَبَشَّرْتُهُ بِالْجَنَّةِ ثُمَّ اسْتَفْتَحَ رَجُلٌ آخَرُ فَقَالَ افْتَحْ لَهُ

وَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ فَإِذَا عُمَرُ فَفَتَحْتُ لَهُ وَبَشَّرْتُهُ بِالْجَنَّةِ ثُمَّ اسْتَفْتَحَ رَجُلٌ آخَرُ وَكَانَ مُتَّكِئًا فَجَلَسَ فَقَالَ افْتَحْ (لَهُ) وَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ عَلَى بَلْوَى تُصِيبُهُ أَوْ تَكُونُ فَذَهَبْتُ فَإِذَا عُثْمَانُ فَفَتَحْتُ لَهُ وَبَشَّرْتُهُ بِالْجَنَّةِ فَأَخْبَرْتُهُ بِالَّذِي قَالَ قَالَ اللَّهُ الْمُسْتَعَانُ

.(ترجمہ کیلئے جلد۵ص:۴۰۳) أطرافه 3674، 3693، 3695، 7097، - 7262

المناقب میں یہ مشروحا گزری ہے ترجمہ کے ساتھ مناسبت ظاہر ہے۔(یضرب به الخ) مناقبِ ابوبکر والی روایت میں تھا:(ینکت) سند میں عثمان بن غیاث کی بابت کرمانی لکھتے ہیں بعض نسخوں میں یحی بن عثمان مذکور ہے اور یہ غلط ہے ابن بطال کہتے ہیں عربوں کی عادات میں سے تھا کہ بات (یعنی تقریر) کرتے وقت عصا پکڑ کر اس کا سہارا لیتے ،بعض عجم کی خاطر متعصبین نے اس پر تنقید کی ہے تو نبی اکرم کے اس کے استعمال میں ان کے خلاف حجت ہے، یہاں جو عُود مذکور ہے شائد اس سے مراد مخصرۃ (یعنی ٹیک لگانے کی چیز جیسے لاٹھی چھڑی وغیرہ) ہے جس پر نبی کریم ٹیک لگاتے تھے بہر حال اس حدیث میں یہ مصرح بہ نہیں، ابن حجر کہتے ہیں فقہِ ترجمہ یہ ہے کہ ایسا کرنا (کہ آدمی بیٹھا پانی اور مٹی وغیرہ میں کسی لکڑی کے ساتھ لکیریں کھینچتا رہے)عبثِ مذموم میں سے نہیں کیونکہ اس قسم کا فعل عاقل سے کسی بابت غور و تامل کے وقت سرزد ہوتا ہے (اور یہ عام انسانی عادت ہے) پھر یہ ایسا فعل ہے جس سے کسی کو کچھ نقصان نہیں بخلاف اس امر کے کہ کسی سوچوں میں غلطاں انسان کے ہاتھ میں چھری ہے اور وہ اسے کسی کرسی میز وغیرہ میں چلا رہا ہے تو اس سے خرابی پیدا ہوسکتی ہے لہذا اس قسم کا فعل عبث مذموم میں سے شمار ہوگا۔

- 120باب الرَّجُلِ يَنْكُتُ الشَّىْءَ بِيَدِهِ فِى الأَرْضِ (ہاتھ سے کسی چیز کو زمین پہ مارنا)

- 6217حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِى عَدِىٍّ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ وَمَنْصُورٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَيْدَةَ عَنْ أَبِى عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِىِّ عَنْ عَلِىٍّ قَالَ كُنَّا مَعَ النَّبِىِّ ﷺ فِى جَنَازَةٍ فَجَعَلَ يَنْكُتُ الأَرْضَ بِعُودٍ فَقَالَ لَيْسَ مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ وَقَدْ فُرِغَ مِنْ مَقْعَدِهِ مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ فَقَالُوا أَفَلاَ نَتَّكِلُ قَالَ اعْمَلُوا فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ (فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى) الآيَةَ .

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۲۶۰) أطرافه 1362، 4945، 4946، 4947، 4948، 4949، 6605، - 7552

اس کی مفصل شرح کتاب القدر میں آئے گی، اتم سیاق کے ساتھ تفسیر سورہ واللیل میں گزری ہے، ترجمہ کے ساتھ مطابقت واضح ہے،سند میں سلیمان سے اعمش اور منصور سے مراد ابن معتمر ہیں اسے اسماعیلی نے عمران بن موسی عن محمد بن بشار سے نقل کیا اور(عن الأعمش) ذکر کیا کرمانی کو بھول لگی جب سلیمان سے مراد تیمی قرار دیا۔

علامہ انور لکھتے ہیں چونکہ یہ نبی اکرم سے ثابت ہے لہذا وقار اور متانت کے مخالف نہیں ہوسکتا، (و کل میسر الخ) کی بابت کہتے ہیں یعنی تم کسی چیز کا فعل یا اس کا ترک اپنی طرف سے نہیں کرتے یہ تو تمہارا مقدر ہے تم وہی کرتے اور وہی ترک کرتے ہو جو کاتبِ تقدیر نے لکھا ہے لہذا اتکال کر کے بیٹھے رہنا اور اعمال میں ترکِ جہد عبث ہے۔

- 121باب التَّكْبِيرِ وَالتَّسْبِيحِ عِنْدَ التَّعَجُّبِ (تعجب کے وقت تکبیر وتسبیح)

ابن بطال لکھتے ہیں تسبیح وتکبیر کا معنی ہے اللہ تعالیٰ کی تعظیم اور سوء سے اس کی تنزیہ، تعجب اور کسی امر کے استعظام کے وقت اس کا استعمال حسن ہے اور اس میں اللہ کے ذکر پر زبان کی مشق بھی ہے بقول ابن حجر یہ اچھی توجیہ ہے گویا بخاری نے اس کے مانعین کے رد کے طرف رمز کیا۔

- 6218حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ حَدَّثَتْنِي هِنْدُ بِنْتُ الْحَارِثِ أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ قَالَتِ اسْتَيْقَظَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ مَاذَا أُنْزِلَ مِنَ الْخَزَائِنِ وَمَاذَا أُنْزِلَ مِنَ الْفِتَنِ مَنْ يُوقِظُ صَوَاحِبَ الْحُجَرِ يُرِيدُ بِهِ أَزْوَاجَهُ حَتَّى يُصَلِّينَ رُبَّ كَاسِيَةٍ فِي الدُّنْيَا عَارِيَةٍ فِي الآخِرَةِ

(ترجمہ کیلئے جلد۲ص:۳۵) أطرافه 115، 1126، 3599، 5844، - 7069

6218 -وَقَالَ ابْنُ أَبِي ثَوْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ عُمَرَ قَالَ قُلْتُ لِلنَّبِيِّ ﷺ طَلَّقْتَ نِسَاءَ كَ قَالَ لاَ قُلْتُ اللَّهُ أَكْبَرُ

(یعنی مارے خوشی کے اللہ اکبر کہا)

اس کی کچھ شرح کتاب العلم میں گزری ہے بقیہ کتاب الفتن میں ہوگی۔ (من الخزائن) اللہ تعالیٰ کی رحمت سے اس لفظ کے ساتھ تعبیر کیا جیسے قرآن میں ہے: (خَزائن رَحْمَةِ رَبّی) جیسے فتن کے ساتھ عذاب سے تعبیر کیا کیونکہ وہ اس کے اسباب ہیں در اصل آپ بعد میں ہونے والی فتوحات اور ان کے نتیجہ میں حاصل ہونے والی غنائم اور پھر ان سے ناشئ فتنوں کی طرف اشارہ فرما رہے تھے تو یہ بھی درحقیقت غیبی اخبار کی قبیل سے ہے، بیہقی دلائل النبوۃ میں اسے زیر بحث لائے ہیں۔ (و قال ابن أبي ثور الخ) یہ عبید اللہ بن عبد اللہ ہیں، آنجناب کے ازواج مطہرات سے ایلاء کے قصہ پر مشتمل حدیث کا یہ طرف ہے جو کتاب العلم میں گزری، کتاب النکاح میں مفصلا مشروح ہوئی تھی۔

- 6219حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ .وَحَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي أَخِي عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَتِيقٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ أَنَّ صَفِيَّةَ بِنْتَ حُيَيٍّ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ أَخْبَرَتْهُ أَنَّهَا جَاءَ تْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ تَزُورُهُ وَهْوَ مُعْتَكِفٌ فِي الْمَسْجِدِ فِي الْعَشْرِ الْغَوَابِرِ مِنْ رَمَضَانَ فَتَحَدَّثَتْ عِنْدَهُ سَاعَةً مِنَ الْعِشَاءِ ثُمَّ قَامَتْ تَنْقَلِبُ فَقَامَ مَعَهَا النَّبِيُّ ﷺ يَقْلِبُهَا حَتَّى إِذَا بَلَغَتْ بَابَ الْمَسْجِدِ الَّذِي عِنْدَ مَسْكَنِ أُمِّ سَلَمَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ مَرَّ بِهِمَا رَجُلاَنِ مِنَ الأَنْصَارِ فَسَلَّمَا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ نَفَذَا فَقَالَ لَهُمَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى رِسْلِكُمَا إِنَّمَا هِيَ صَفِيَّةُ بِنْتُ حُيَيٍّ قَالاَ سُبْحَانَ اللَّهِ يَا

رَسُولَ اللَّهِ وَكَبُرَ عَلَيْهِمَا قَالَ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنِ ابْنِ آدَمَ مَبْلَغَ الدَّمِ وَإِنِّي خَشِيتُ أَنْ يَقْذِفَ فِي قُلُوبِكُمَا

(ترجمہ کیلئے جلد۳ص:۲۴۸) أطرافه 2035، 2038، 2039، 3101، 3281، 7171

حضرت صفیہ ام المومنین کے آپ سے مسجد میں ملنے آنے کے ذکر پر مشتمل روایت جسے دو طرق سے وارد کیا، سیاق ابن ابی عتیق کا ہے کتاب الاعتکاف میں اس کی شرح گزری۔ (العشر الغوابر) غوابر سے مراد (بواقی) ہے کبھی اس کا اطلاق (المواضی) (گزر چکیں) پر بھی ہوتا ہے اس لحاظ سے یہ لفظ اضداد میں سے ہے، ان دو صحابیوں کے سبحان اللہ کہنے سے ترجمہ کی مطابقت ہے کیونکہ تعجبا کہا، (و کبر علیھما) اس پر قرینہ ہے، تعجب کے وقت سبحان اللہ کہنے کی بابت متعدد صحیح روایات ہیں ان میں سے حضرت ابو ہریرہ کی ایک حدیث جس میں ہے: (لقینی النبی ﷺ و أنا جنب) آگے ہے کہ آپ نے فرمایا: (سبحان اللہ إنَّ المؤمنَ لا ینجس) یہ متفق علیہ ہے اسی طرح ایک حدیثِ عائشہ کہ ایک خاتون نے آپ سے حیض سے غسل کی بابت سوال کیا تو آپ نے فرمایا: (تَطَهَّرِیْ بھا) اس نے کہا وہ کیسے؟ آپ نے اس کے جواب میں کہا: (سبحان اللہ) یہ بھی متفق علیہ ہے مسلم کے ہاں حضرت عمران بن حصین کی روایت میں ایک عورت کا قصہ مذکور ہے جس نے نذر مانی تھی کہ نبی اکرم کی اونٹنی ذبح کر دے گی اس میں ہے کہ آنجناب نے فرمایا: (سبحان اللہ بئس ما جزیتھا) (تم نے اسے برا بدلہ دیا) صحیحین میں صحابہ کرام کی ایک جماعت سے بھی (تعجب اور خوشی کے وقت) سبحان اللہ کہنا منقول ہے جیسے عبد اللہ بن سلام کی روایت جب انہیں کہا گیا کہ آپ جنتی ہیں تو سبحان اللہ پڑھی اور کہا کسی کو ایسی بات نہیں کہنا چاہئے جس کا اسے علم نہ ہو

آخر بحث بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں غیر ابو ذر کے ہاں حضرت صفیہ کی حدیث باب کے آخر میں واقع ہے جبکہ ابن بطال کی شرح میں یہ حدیث سابقہ باب میں حدیثِ علی کے بعد مذکور ہے انہوں نے اس کی اس ترجمہ کے ساتھ مناسبت میں اشکال سمجھا، کہتے ہیں اس بارے مہلب سے میں نے سوال کیا تو ان کا جواب تھا اسے صرف حدیثِ علی کی وجہ سے وارد کیا ہے جس میں ہے کہ تم میں سے ہر ایک کی جنت یا جہنم کی منزل لکھی جا چکی ہے تو اسے یہ حدیثِ ام سلمہ لا کر تقویت دی اور اشارہ دیا کہ آگ میں لے جانے والے قوی اسباب میں سے فتن، عصبیت اور مال پر باہم لڑنا جھگڑنا ہے اھ، ابن حجر کہتے ہیں ابن بطال کی ذکر کردہ یہ ترتیب مجھے اپنے زیرِ مطالعہ کسی نسخہ میں نہیں ملی اس حدیث کا واضح تعلق تعجبیہ انداز میں تسبیح وتکبیر کے کلمات کہنے سے ہی بنتا ہے اور اس ترجمہ کے ساتھ مطابقت واضح ہے کسی تکلف کی ضرورت نہیں۔

- 122 باب النَّهْيِ عَنِ الْخَذْفِ (انگلیوں کے ساتھ کنکری وغیرہ سے نشانہ بنانے کی ممانعت)

- 6220 حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ قَالَ سَمِعْتُ عُقْبَةَ بْنَ صُهْبَانَ الأَزْدِيَّ يُحَدِّثُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُغَفَّلٍ الْمُزَنِيِّ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الْخَذْفِ وَقَالَ إِنَّهُ لاَ يَقْتُلُ الصَّيْدَ وَلاَ يَنْكَأُ الْعَدُوَّ وَإِنَّهُ يَفْقَأُ الْعَيْنَ وَيَكْسِرُ السِّنَّ

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) طرفاہ 4841، - 5479

کتاب الصید والذبائح میں اس کی شرح گزری۔ علامہ انور اس کے تحت کہتے ہیں اسی کے حکم میں کمان اور غلیل ہے۔

123 - باب الْحَمْدِ لِلْعَاطِسِ (چھینک آنے پر الحمد کہنا)

یعنی اس کی مشروعیت، ظاہرِ حدیث اس کے وجوب کو مقتضی ہے کیونکہ امر صریح وارد ہے لیکن نووی نے اس کے استحباب پر اتفاق نقل کیا ہے، جہاں تک اس کے الفاظ ہیں تو ابن بطال وغیرہ نے ایک گروہِ علماء سے نقل کیا کہ (الحمد لله) سے زائد نہیں کہنا جیسا کہ دو ابواب بعد حدیثِ ابو ہریرہ میں ذکر آئے گا، ایک جماعت سے یہ الفاظ منقول ہیں: (الحمد لله علیٰ کُلِّ حَال) کہتے ہیں حضرت عمر سے نہی وارد ہے وہ اس میں کہتے ہیں: (هکذا عَلَّمَنا رسول الله ﷺ) اسے بزار اور طبرانی سے تخریج کیا اس کی اصل ترمذی کے ہاں ہے طبرانی نے ابو مالک اشعری سے مرفوعا روایت کیا کہ جب تمہارا کوئی چھینک مارے تو کہے: (الحمد لله علی کل حال) اس کی مثل ابو داؤد کے ہاں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث سے مذکور ہے، آگے اسکا ذکر ہوگا نسائی کی حضرت علی سے مرفوع حدیث میں ہے کہ عاطس کہے: (الحمد لله علی کل حال) ابن سنی کی ابو ایوب سے حدیث بھی اس کے مثل ہے احمد اور نسائی کی سالم بن عبید سے مرفوع روایت میں ہے جب تمہارا کوئی چھینک مارے تو کہے: (الحمد لله علی کل حال) یا (الحمد لله رب العالمین) ایک جماعت سے یہی آخری جملہ منقول ہے، بقول ابن حجر اس میں ابن مسعود کی ایک حدیث بھی وارد ہے جسے بخاری نے الادب المفرد میں اور طبرانی نے نقل کیا، دونوں جملوں کے مابین جمع بھی وارد ہے چنانچہ الادب المفرد میں حضرت علی سے مروی ہے کہ جس نے چھینک مارتے وقت کہا: (الحمد لله رب العالمین عَلیٰ کُلِّ حال) وہ کبھی داڑھ یا کان کی تکلیف میں مبتلا نہ ہوگا، یہ موقوف اور اس کے رجال ثقات ہیں اس طرح کی بات رائے سے نہیں کہی جاسکتی لہذا یہ حکمِ رفع میں ہے اسے طبرانی نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت علی سے مرفوعا بھی نقل کیا اسکے الفاظ ہیں: (مَنْ بادَرَ العاطس بِالْحَمْد عُوْفِيَ مِنْ وَجْع الخاصرة ولَمْ يَشْتَكِ ضرسه أبدا) اسکی سند ضعیف ہے بخاری کے ہاں الادب المفرد میں اور طبرانی نے (لا بأس به) سند کے ساتھ ابن عباس سے نقل کیا کہ جب کوئی چھینک مار کر الحمد للہ کہتا ہے تو فرشتہ کہتا ہے: (رب العالمین) وہ خود ہی کہہ لے تو فرشتہ کہتا ہے: (یرحمك الله) ایک جماعت سے منقول ہے کہ حمد یہ کلمات میں سے جو بھی ثناء سے زائد ہو وہ حسن ہے، ابو جعفر طبری نے تہذیب میں لا باس سند کے ساتھ ام سلمہ سے نقل کیا کہتی ہیں نبی اکرم کے پاس بیٹھے ایک شخص نے چھینک ماری اور کہا الحمد للہ، آپ نے فرمایا: (یرحمك الله) ایک اور نے چھینک مار کر کہا: (الحمد لله رب العالمین حمداً طَيِّباً کثیراً مُبارَکاً فِيه) آپ نے فرمایا یہ اس پر انیس درجہ مرتفع ہوا ہے، اس کی تائید ترمذی وغیرہ کی نقل کردہ حدیثِ رفاعہ بن رافع کرتی ہے کہتے ہیں میں نے نبی اکرم کے ساتھ جماعت میں شرکت کی (دوران نماز) چھینک ماری تو کہا: (الحمد لله حمدا طیبا کثیرا مبارکا فیه مبارکا علیه کَمَا يُحِبُّ رَبُّنا و يَرْضیٰ) آپ جب پھرے تو فرمایا: (مَنِ المتکلم؟) تین مرتبہ کہا میں نے عرض کی میں ہوں! فرمایا اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے تیس سے زائد ملائکہ ان کلمات کو لینے کیلئے جلدی سے آگے بڑھے کہ کون ان میں سے انہیں لے کر

اوپر جاتا ہے، اسے طبرانی نے بھی تخریج کیا اور بیان کیا کہ یہ نمازِ مغرب کا واقعہ ہے اسکی اصل بخاری میں ہے لیکن اس میں چھینک کا ذکر موجود نہیں اس میں بس یہ ہے کہ ہم نبی اکرم کے ہمراہ نماز میں تھے جب رکوع سے سر اٹھایا تو کہا: (سمع الله لِمَنْ حمده) تو ایک شخص نے پیچھے کھڑے پڑھا: (ربنا لك الحمد الخ) یہی کلمات ذکر کئے، یہ صفة الصلاة میں مشروحا گزری ہے مسلم وغیرہ کی حضرت انس سے روایت میں ہے ایک شخص آ کر صف میں شامل ہوا اسے سانس چڑھا ہوا تھا تو کہا: (الله اکبر الحمدُ لِلّٰه حمدا کثیرا طیبا مبارکا فیه) اس میں بارہ فرشتوں کا ذکر ہے طبرانی اور ابن سنی نے حضرت عامر بن ربیعہ سے اس کا نحو نقل کیا، اس کی سند لاباس بہ ہے ابن سنی نے ضعیف سند کے ساتھ حضرت ابورافع سے نقل کیا کہ میں آنجناب کے ساتھ تھا کہ آپ نے چھینک ماری میرا ہاتھ چھوڑا اور کھڑے ہوئے کچھ کہا جسے میں سمجھ نہ سکا میں نے پوچھا تو فرمایا جبریل میرے پاس آئے اور کہا جب چھینک لو تو کہو: (الحمد لله لِکَرَمِهٖ الحمد الله لِعِزِّ جلالِهٖ فإن الله عزَّ و جلَّ یقول صدق عبدی ثلاثا مغفورٌ له) (یعنی میرے بندے تینوں باتیں سچی کیں، وہ بخشا گیا) جہاں تک ثناء سے خارج حمد یہ کلمات ہیں تو اس میں بیہقی کی شعب میں ضحاک بن قیس یشکری سے نقل کردہ روایت وارد ہے کہتے ہیں ابن عمر کے پاس ایک شخص نے چھینک ماری تو کہا: (الحمد لله رب العالمین) ابن عمر بولے اگر یہ کہہ کر اس کا اتمام بھی کر لو (والسلام علی رسول الله) ایک اور طریق کے ساتھ بھی ابن عمر سے اس کا نحو تخریج کیا، ترمذی کی یہ روایت اسکے معارض ہے کہ ایک آدمی نے چھینک ماری تو کہا: (الحمد لله والصلاة علی رسول الله) ابن عمر نے سن کر یہ کلمات دہرائے پھر کہا لیکن ہمیں رسول اللہ نے یہ تو نہیں سکھلائے تھے (یعنی چھینک مارنے کی صورت میں) ترمذی کہتے ہیں یہ حدیث غریب ہے ہم اسے نہیں پہچانتے مگر زیاد بن ربیع کی روایت میں، بقول ابن حجر وہ صدوق راوی ہیں بخاری کے بقول (فیه نظر) (یعنی محلِ نظر ہے) ابن عدی کہتے ہیں میں ان میں کوئی باس خیال نہیں کرتا بیہقی نے دیگر سابق الذکر روایات کو زیاد کی روایت پر ترجیح دی

لوگوں کے اس تعامل کی کوئی اصل نہیں جو وہ اس موقع پر پوری سورت فاتحہ پڑھ لیتے ہیں اسی طرح جو حضرات الحمد چھوڑ کر (أشهد أن لا إله إلا الله) پڑھتے ہیں یا حمد سے قبل اسے بھی پڑھتے ہیں، ایسا کرنا مکروہ ہے بخاری نے الادب المفرد میں صحیح سند کے ساتھ مجاہد سے نقل کیا کہ ابن عمر نے اپنے بیٹے کو چھینک مارتے دیکھا پھر اس کے منہ سے نکلا (اب) کہا یہ اب کیا ہے؟ شیطان نے اسے اس کی چھینک اور حمد کے درمیان کر دیا ہے اسے ابن ابوشیبہ نے (اش) کے لفظ سے نقل کیا (بظاہر یہ غیر ارادی طور پر چھینک کے زور سے منہ سے مہمل سا لفظ نکل گیا ہمارے مشاہدہ میں بھی آتا ہے کہ کثیر حضرات چھینک مارتے ہوئے اس قسم کے مہمل الفاظ منہ سے نکالتے ہیں) ابن بطال نے طبرانی سے نقل کیا ہے کہ چھینک مارنے والے کو اختیار ہے کہ صرف (الحمد لله) کہے یا (رب العالمین) اور (علی کل حال) کا بھی اضافہ کر دے، ادلہ سے جو بات ثابت ہے وہ یہ ہے کہ یہ سب مجزئ ہے لیکن زیادہ افضل حمد یہ کلمات کہنے والے کا فعل ہے بشرطِ کہ یہ کلمات ماثورہ ہوں (یعنی اپنی طرف سے نہ جوڑتا رہے جیسے ہمارے بھائیوں نے بے شمار مناسبتوں میں دعاؤں کی قسم کے جملے بنائے ہوئے ہیں پشاور کے احناف کے ایک بڑے عالم جو بعد ازاں شہید ہو گئے، سے راقم نے سوال کیا حضرت یہ دعائے تراویح جو آجکل اچانک نمودار ہوگئی ہے یہ کس کتابِ حدیث سے ماخوذ و ماثور ہے؟ بس یہ جواب دیا کسی کو دعا کرنے سے کیوں منع کروں، عرض یہ ہے کہ دعا سے تو منع نہ کریں مگر مناسبات میں صرف ماثور کلمات ہی پڑھے جائیں گے) نووی

اذکار میں رقم طراز ہیں علماء اس امر پر متفق ہیں کہ عاطس کے لئے مستحب ہے کہ چھینک کے بعد الحمدللہ کہے اگر پوری آیت کہی دی تو یہ احسن ہے، اگر (الحمد لله علی کل حال) کہہ دیا تو یہ افضل ہے (یعنی صرف الحمد للہ کہنے سے) بقول ابن حجر یہی کہا مگر جو روایات میں نے ذکر کی ہیں وہ تخییر پھر اولویت کو مقتضی ہیں۔

- 6221حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ عَطَسَ رَجُلَانِ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَشَمَّتَ أَحَدَهُمَا وَلَمْ يُشَمِّتِ الآخَرَ فَقِيلَ لَهُ فَقَالَ هَذَا حَمِدَ اللَّهَ وَهَذَا لَمْ يَحْمَدِ اللَّهَ .طرفه - 6225

ترجمہ: انسؓ بن مالک سے روایت ہے کہ رسول اللہ کے پاس دو اشخاص کو چھینک آئی ایک کو تو آپ نے جواب میں یَرْحَمُکَ اللّٰہ کہا اور دوسرے کو نہیں، تو اس بارے آپ سے کہا گیا تو فرمایا اس نے اَلْحَمْدُ لِلّٰہ کہا تھا اور تم نہیں کہا تھا۔

سفیان سے ثوری اور سلیمان سے مراد تیمی ہیں۔(عطس) ماضی میں طاء مفتوح جب کہ مضارع میں اس پر زیر اور پیش دونوں موجود ہیں۔(رجلان) بخاری کی الادب المفرد میں نقل کردہ روایتِ ابو ہریرہ جسے ابن حبان نے صحیح قرار دیا، میں ہے ان میں سے ایک دوسرے سے اشرف تھا (اس نے الحمد اللہ کہا اور) شریف نے نہ کہا تھا طبرانی کی سہل بن سعد سے روایت میں ہے کہ وہ عامر بن طفیل اور ان کے بھتیجے تھے۔

(فشمت) سرخسی کے ہاں سین کے ساتھ ہے احمد کی قطان عن سلیمان تیمی کی روایت میں ہے: (فشمت أو سمت) خلیل اور ابو عبید وغیرہما کہتے ہیں دونوں طرح موجود ہے بقول ابن انباری ہر داعی بالخیر مشمت اور مسمت ہے عرب ایک ہی لفظ میں سین اور شین کو ایک دوسرے کی جگہ استعمال کر لیتے تھے اھ، بقول ابن حجر یہ مطرد نہیں بلکہ یہ چند الفاظ میں کہا جنہیں ہمارے شیخ شمس الدین شیرازی صاحبِ قاموس نے ایک لطیف رسالہ میں جمع کیا ہے ابو عبید کہتے ہیں شین کے ساتھ اعلی واکثر ہے عیاض کہتے ہیں اکثر اہلِ عربیت کے ہاں اور روایت میں بھی یہی ہے ثعلب کہتے ہیں مختار یہ ہے کہ یہ سین کے ساتھ ہو کیونکہ یہ سمت سے ماخوذ ہے جو قصد اور طریقِ قویم ہے ابن دقیق نے شرح الالمام میں اس کے راجح ہونے کی طرف اشارہ کیا، قزاز کہتے ہیں تشمیت تبریک (یعنی مبارکباد دینا) ہے عرب کہتے ہیں: (شَمَّتَه) جب کسی کے لئے خیر و برکت کی دعا کرے اور (شمت علیه) (برك علیه)حضرت علی اور حضرت فاطمہ کی شادی کے ذکر والی روایت میں ہے:(شمت علیهما) یعنی ان کے لئے برکت کی دعا کی ابن تین نے ابو عبدالملک سے نقل کیا کہ تسمیت افصح ہے اور یہ (سمت الإبل فی المرعی) سے ہے جب انہیں چراہگاہ میں جمع کیا جائے اس پر اس کا معنی ہوگا: (جَمَعَ اللهُ شملك) (یعنی اللہ تمہاری شیرازہ بندی کرے) اس کا تعاقب کرتے ہوئے کہا کہ (سمت الإبل)تو شین کے ساتھ ہے کئی اور نے بھی یہی نقل کیا تو (سمته) کا معنی ہوگا اسے دعا دی کہ وہ (یجمع شمله)بعض نے شین کے ساتھ اسے (الشماتة) سے ماخوذ قرار دیا جو دشمن کو مصیبت میں دیکھ کر خوش ہونے کے معنی میں ہے گویا اسے دعا دی کہ وہ اس شخص کے سے حال میں ہو: (مَنْ يُشَمَّتُ بِهِ) (جسے دیکھ کر دشمن مایوس ہوں) یا اس کی توجیہہ یہ ہوئی کہ جب اللہ کی حمد کی تو شیطان کو اس سے دکھ پہنچایا تو (شمت هو الشیطان) (یعنی شیطان کیلئے باعثِ دکھ) بعض نے کہا یہ شوامت سے ہے جو شامتة کی جمع ہے جو (القائمة) ہے، کہا جاتا ہے: (

لا ترك الله له شامتة أي قائمة) (مفہوم یہ کہ اللہ اس کا قلع قمع کرے) ابن عربی ترمذی کی شرح میں لکھتے ہیں اہلِ لغت نے ان دونوں لفظوں کے اشتقاق پر بات کی ہے اور اس میں تبیینِ معنی نہیں کیا اور یہ بدیع ہے اس لئے کہ چھینک لینے سے سر کا ہر عضو اسی طرح گردن کے پٹھے وغیرہ کھل جاتے ہیں گویا اس نے چھینک ماری (اور الحمد اللہ کہا) تو اسے کہا گیا: (یرحمك الله) یعنی اللہ نے اس پر اپنی رحمت کی اور اسے اسی حالت میں لوٹا دیا جو چھینک سے قبل تھی اور اب اس پر اسے قائم رکھے بغیر کسی تغیر کے، اگر یہ تسمیت ہے تو اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ (چھینک مارنے کے بعد) ہر عضو اپنی سمت کی طرف پلٹ آیا جو چھینک سے قبل اس کی تھی اور اگر یہ شین کے ساتھ ہے تو معنی یہ ہوا کہ اللہ اس کے شوامت یعنی (قوائمه التي بها قوام بدنه) (اس کے قوائم جن پہ اس کا جسم قائم ہے) سلامت رکھے اس امر سے کہ اعتدال سے خارج ہوں، کہتے ہیں (شوامتُ کُلِّ شيءٍ قوامه) (یعنی ہر شیٔ کے شوامت وہ جن پہ اسکے وجود کا انحصار ہو) تو دابہ کا قوام اس کے وہ اعضاء جن سے انتفاع کیا جاتا ہے اور آدمی کا قوام اس کے قوائم کی سلامتی کے ساتھ ہے جن کے ساتھ اس کا قوام ہے یعنی اس کا سر (جس میں دماغ ہے جو پورے جسم کو کنٹرول کرتا ہے) اور ملحقہ گردن اور سینہ اھ (بعض نے جدید طب کی رو سے چھینک مارنے کے بعد الحمد للہ اور جواباً یرحمک اللہ کہنے کی یہ توجیہہ بیان کی کہ چھینک مارنے کے دوران سانس وقتی طور پر تھم جاتا ہے، اس کے مکمل ہونے پر سانس جب بحال ہوا تو اس کی بحالی پر اللہ کی تعریف کی کہ اگر وہ چاہتا تو اس بندشِ نفس کو مستقل کر دیتا جیسے قرآن میں اس کا ارشاد ہے: اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا وَ الَّتِيْ لَمْ تَمُتْ فِيْ مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِيْ قَضٰى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَ يُرْسِلُ الْأُخْرىٰ) [المؤمن: ۴۲]۔ (فقيل له) قائل وہ چھینک مارنے والا جس نے الحمد للہ نہ کہا تھا ابو ہریرہ کی روایت میں اس کی صراحت ہے اس میں ہے: (فسأله الشريف) دو ابواب کے بعد شعبہ کی روایت میں بھی یہ مذکور ہے اس کے الفاظ ہیں: (فقال الرجل يا رسول الله شَمَّتَّ هذا ولم تُشَمِّتْنِي) یہ حدیثِ سہل میں مذکور کہ شریفِ مذکور عامر بن طفیل تھا، کے لئے معکر ہو سکتا ہے کیونکہ وہ کافر تھا حالتِ کفر ہی میں انتقال کیا تھا پھر کیونکر اس نے (یا رسول اللہ) کہا، یہ بھی محتمل ہے کہ بغیر اعتقاد کے یہ کہا ہو چونکہ سنا کہ مسلمان یہی کہہ کر آپ سے مخاطب ہوتے ہیں، صحابہ میں ایک عامر بن طفیل اسلمی بھی ہیں ان کا بھی یہ قصہ ہونا محتمل ہے ان سے کتبِ حدیث میں ایک روایت بھی مروی ہے جسے عبداللہ بن بریدہ اسلمی نے ان الفاظ سے نقل کیا: (حدثني عمي عامر بن الطفيل) صحابہ میں ایک عامر بن طفیل ازدی بھی ہیں ان کا ذکر وثیمہ نے کتاب الردۃ میں کیا نبی اکرم کے بارہ میں ان کا مرثیہ بھی وارد ہے تو اگر سہل بن سعد کی حدیث کے سیاق میں نہیں کہ یہ وہ مشہور سردار عامر تھا تو ان دو میں سے کسی کا ہونا بھی محتمل ہے، ابن حجر کہتے ہیں پھر میں نے معجم طبرانی کی مراجعت کی تو حدیثِ سہل کے سیاق میں اس امر کی واضح دلالت پائی کہ یہ قصہ مشہور فارس وسردار عامر بن طفیل بن مالک بن جعفر بن کلاب کا ہے، یہ مدینہ آیا تھا اور نبی اکرم کی مجلس میں اس کے اور ثابت بن قیس کے مابین مکالمہ ہوا پھر اس کے بھتیجے نے چھینک ماری تو اللہ کی حمد کی جس پر نبی اکرم نے اس کی تشمیت کی پھر خود عامر کو چھینک آئی اس نے الحمد للہ نہ کہا اور نبی اکرم نے بھی اس کی تشمیت نہ کی تو یہ پوچھا، اس میں بئر معونہ کا واقعہ بھی ذکر کیا جس کا سبب یہی شخص بنا تھا۔

(هذا حمد الله الخ) ابو ہریرہ کی روایت میں ہے: (إن هذا ذكر الله فذكرته أنت نسيت الله فنسيتك) پہلے گزرا کہ کبھی نسیان کا لفظ بول کر ترک مراد لیا جاتا ہے، حلیمی کہتے ہیں عاطس کے لئے حمد کی مشروعیت میں حکمت یہ ہے کہ چھینک

دماغ جس میں قوتِ فکر ہے، سے اذی دور کرتا ہے اسی سے منشائے اعصاب ہے جو معدنِ حس ہے اس کی سلامتی پر تمام اعضاء کی سلامتی کا مدار ہے تو یہ ایک نعمتِ جلیلہ ہے تو یہی مناسب تھا کہ اس کے بالمقابل اللہ کی حمد کی جائے کہ اس میں اس کی قدرت کا اعتراف ہے اور اس کی تخلیق کی اس کی طرف اضافت ہے نہ کہ طبائع کی طرف، حدیث سے واضح ہوا کہ تشمیت صرف اسی چھینک مارنے کی ہوگی جو الحمد للہ کہے گا بقول ابن عربی اس پر اجماع ہے آمدہ باب میں اس کی تقریر آئے گی، اس سے سائل کے لئے علتِ حکم کی بابت سوال کرنے کا جواز بھی ثابت ہوا اور اس کا بیان کرنے کا بالخصوص جب اس میں کوئی منفعت ہو، یہ بھی ثابت ہوا کہ عاطس اگر الحمد للہ نہ کہے تو اسے یہ کہنے کی تلقین نہ کی جائے تاکہ تشمیت کریں، بعض نے اس سے یہی استدلال کیا مگر یہ محل نظر ہے اس بارے تین ابواب بعد بحث ہوگی، چھینک مارنے کے آداب میں سے ہے کہ (ہر ممکن حد تک) آواز پست کرے مگر الحمد للہ باآواز بلند کہے اور اس دوران بہتر ہے کہ چہرہ پر رومال دغیرہ رکھ لے تاکہ ساتھ یا سامنے بیٹھے کسی شخص پر اس کے منہ یا ناک سے چھینٹ نہ پڑے (ہمارے بڑے بھائی کو عین کھانا کھانے کے دوران لازماً چھینک آتی ہے اور ہم اس کے لئے تیار رہتے ہیں جونہی یہ کیفیت طاری ہم اپنا کھانا اٹھا کر پرے ہٹ جاتے، شکر ہے ایک ہی دفعہ یہ چھینک آتی تھی) اور گردن کو دائیں بائیں نہ پھیرے تاکہ پھیلاؤ نہ ہو ابن عربی کہتے ہیں چھینک مارنے میں آواز پست کرنے کی حکمت یہ ہے کہ زور اور بلند آواز سے چھینک مارنے میں اعضاء کا اِزعاج ہے اور چہرہ چھپا لینے کی بجائے ہم نشین کو چھینٹوں سے بچانے کے لئے گردن موڑی تو ممکن ہے گردن میں بل پڑ جائے ہمارے مشاہدہ میں ایسی صورت حال آئی ہے ابو داؤد اور ترمذی نے جید سند کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم کو جب چھینک آتی آپ ہاتھ مبارک منہ پر رکھ لیتے اور آواز پست رکھتے، طبرانی کے ہاں حدیثِ ابن عمر سے اس کا شاہد بھی ہے ابن دقیق العید لکھتے ہیں تشمیت کے فوائد میں سے یہ بھی کہ اس طرح مودت والفت بڑھتی ہے اس میں عاطس کی کبر سے کسرِ نفس کے ساتھ تادیب بھی ہے اور تواضع کی ترغیب بھی کیونکہ ذکرِ رحمت میں اِشعار بالذنب ہے اکثر مکلفین جس سے عاری نہیں۔

علامہ انور باب (التكبير عند التعجب) کے تحت لکھتے ہیں تو مصنف نے اذکار کے ان کے معانی سے اخراج اور فی غیرہ ان کے استعمال کی اباحت ثابت کی ہے، یہ سلف کے ہاں بھی ثابت ہے کوئی اسے رد نہیں کر سکتا لہذا درِ مختار میں جو یہ مذکور ہوا کہ طلبہ اگر باہم اتفاق کر لیں کہ ختمِ درس کے وقت تکبیر یا تسبیح کریں گے تو یہ مکروہ ہے، کی تاویل کی جائے کیونکہ یہ بھی ذکر کا اس کے مدلول سے اخراج ہے ہاں اگر یہ اخراج (إلى محلٍ ممتهن) (یعنی غیر موزوں محل) کی طرف ہو تو یہ الگ بات ہے جیسا کہ حنفیہ نے ذکر کیا کہ اگر سائل دروازے پر آکر اللہ کے اسم کا ذکر کرے تو سامع (جل جلالہ) یا کوئی اور اس کی عظمت پر دال لفظ نہ کہے، اگرچہ عام احوال میں یہی ادب ہے کہ اللہ کے نام کے ساتھ عظمت پر دال الفاظ کہے جائیں مگر یہاں اس لئے نہ کہے کہ ایسے موضع میں اس نے اسم اللہ کا ذکر کیا جو اس کے لئے نہیں ہے، ایک حکایت ذکر کی کہ خلیفہ ہارون الرشید کے عہد میں ایک قاضی پر رشوت کا اتہام لگا اس نے اسے دربار میں حاضر کرنے کا حکم دیا وہ آیا اس دوران رشید کو چھینک آئی لوگوں نے تشمیت کے کلمات کہے مگر قاضی خاموش رہا، اس نے پوچھا تم نے تشمیت کیوں نہ کی؟ بولا کیونکہ آپ نے الحمد للہ نہیں کہا، کہنے لگا جاؤ اپنے عہدہ کی طرف واپس جاؤ جو (اتنا بخیل ہے کہ) ایک لفظ کی سخاوت نہیں کر سکتا وہ رشوت خور کیونکر ہو سکتا ہے؟۔

اسے مسلم نے اپنی صحیح کے آخر میں، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے (الأدب) ترمذی نے (الاستئذان) اورنسائی نے (عمل الیوم و اللیلة) میں **نقل کیا۔**

124 - باب تَشْمِيتِ الْعَاطِسِ إِذَا حَمِدَ اللَّهَ (چھینک مار کر الحمد للہ کہنے والے کو دعا دینا)

یعنی الحمد للہ کہنے کی شرط کے ساتھ تشمیت کی مشروعیت! حکم کا تعین نہیں کیا، اس کے ساتھ امر ثابت ہے جیسا کہ حدیثِ باب میں ہے ابن دقیق العید کہتے ہیں ظاہرِ امر وجوب کا ہے اس کی تائید آمدہ باب کی روایتِ ابو ہریرہ کے یہ الفاظ کرتے ہیں: (حق المسلم علی المسلم ست الخ) تو اس میں ہے جب چھینک مارے اور الحمد للہ کہے تو اس کی تشمیت کرے بخاری کی ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (خمس تجب للمسلم علی المسلم الخ) اس میں تشمیت کا بھی ذکر موجود ہے یہ مسلم کے ہاں بھی ہے احمد اور ابو یعلی کی حدیثِ عائشہ میں ہے: (إذا عطس أحد کم فلیقل الحمد لله و لیقل مَنْ عنده یرحمك الله) اس کا نحو طبرانی کے ہاں حدیثِ ابو مالک ہے اس کے ظاہر سے مالکیہ کے ابن مزین نے اخذ کیا اور یہی جمہور اہلِ ظاہر کا موقف ہے ابن ابی جمرہ کہتے ہیں ہمارے علماء کی ایک جماعت اسے فرضِ عین کہتے ہیں ابن قیم نے حواشی السنن میں اسے قوی قرار دیا کہتے ہیں یہ وجوبِ صریح کے لفظ کے ساتھ اور بلفظِ (الحق) بھی وارد ہے جو دال علی وجوب ہے اسی طرح بعض جگہ (علی) ہے جو بھی وجوب میں ظاہر ہے پھر صیغۂ امر ہے جس کا حقیقی معنی وجوب کا ہے پھر اس میں صحابی کا یہ قول ہے: (أمرنا رسول الله الخ) کہتے ہیں بلاشبہ فقہاء نے کئی اشیاء کا ان الفاظ کے مجموع کے بغیر ہی وجوب ثابت کیا ہے، کئی اور کی رائے میں یہ فرضِ کفایہ ہے اگر بعض تشمیت کر دیں تو باقیوں سے فرض ساقط ہو جائے گا الولید بن رشد اور ابو بکر بن عربی نے اسے راجح قرار دیا حنفیہ اور جمہور حنابلہ کی بھی یہ رائے ہے عبدالوہاب اور مالکیہ کی ایک جماعت اسے مستحب گردانتے ہیں کہ ایک کی تشمیت باقی سب سے کفایت کرے گی شافعیہ کا بھی یہی قول ہے، من حیث الدلیل راجح دوسرا قول ہے، وجوب پر دال صحیح احادیث اس کے کفایہ ہونے کے منافی نہیں کیونکہ تشمیتِ عاطس کا امر اگرچہ عمومِ مکلفین میں وارد ہے لیکن فرضِ کفایہ میں بھی اصح یہی ہے کہ سبھی کو خطاب کیا جاتا ہے البتہ بعض کے عمل پیرا ہونے سے (دیگر سے) ساقط ہو جاتا ہے جن حضرات نے اسے علی مبہم مفروض قرار دیا تو یہ اس کے فرضِ عین ہونے کے منافی ہے۔

(فیه أبو هریرة) محتمل ہے کہ اس سے آمدہ باب کی حدیثِ ابو ہریرہ کی طرف اشارہ کرتے ہوں جیسا کہ یہ احتمال بھی ہے کہ وہ حدیثِ ابی ہریرہ مراد ہو جس کے شروع میں: (حق المسلم علی المسلم ست) ہے ابھی اس کی طرف اشارہ گزرا۔

6222 - حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْأَشْعَثِ بْنِ سُلَيْمٍ قَالَ سَمِعْتُ مُعَاوِيَةَ بْنَ سُوَيْدِ بْنِ مُقَرِّنٍ عَنِ الْبَرَاءِ ؓ قَالَ أَمَرَنَا النَّبِيُّ ﷺ بِسَبْعٍ وَنَهَانَا عَنْ سَبْعٍ أَمَرَنَا بِعِيَادَةِ الْمَرِيضِ وَاتِّبَاعِ الْجَنَازَةِ وَتَشْمِيتِ الْعَاطِسِ وَإِجَابَةِ الدَّاعِي وَرَدِّ السَّلَامِ وَنَصْرِ الْمَظْلُومِ وَإِبْرَارِ الْمُقْسِمِ وَنَهَانَا عَنْ سَبْعٍ عَنْ خَاتَمِ الذَّهَبِ أَوْ قَالَ حَلْقَةِ الذَّهَبِ وَعَنْ لُبْسِ الْحَرِيرِ وَالدِّيبَاجِ وَالسُّنْدُسِ وَالْمَيَاثِرِ

.(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں) أطرافہ 1239، 2445، 5175، 5635، 5650، 5838، 5849، 5863، 6235، - 6654

اس کی اکثر شرح کتاب اللباس میں گزر چکی ہے ابن بطال کہتے ہیں حدیثِ براء میں وہ تفصیل نہیں جو ترجمہ میں ذکر کی ہے اس کا تو ظاہر یہ ہے کہ علی التعمیم ہر عاطس کی تشمیت کی جائے گی، کہتے ہیں یہ تفصیل آگے نقل کردہ حدیثِ ابی ہریرہ میں موجود ہے تو زیادہ مناسب یہی تھا کہ اسے سیاق سمیت اس باب میں نقل کرتے اور یہ حدیثِ براء اس کے بعد نقل کرتے تاکہ دلالت ملتی کہ اسکا ظاہر اگرچہ عموم ہے مگر اس سے مراد خصوص ہے ان عاطسین کے ساتھ جو چھینک مار کر الحمد للہ کہیں، کہتے ہیں یہ ان ابواب میں سے ہے جن پر نظر ثانی کرنے کی موت نے انہیں مہلت نہ دی، یہی کہا مگر امرِ واقع یہ ہے کہ یہ صنیع اسی ترجمہ کے ساتھ خاص نہیں بلکہ یہ اسلوب پوری صحیح میں استعمال کیا ہے تو کتنے ہی تراجم تقیید و تخصیص کے ساتھ قائم کئے ہیں جیسا کہ حدیثِ باب میں اطلاق یا تعمیم ہے تو خاص و مقید ترجمہ کے تحت عمومی الفاظ پر مشتمل حدیث نقل کر کے اس کے بعض طرق کی طرف توجہ مبذول کراتے ہیں جس میں تقیید مذکور ہوتی ہے یا پھر یہ تقیید کسی اور روایت میں ہوتی ہے تو ترجمہ میں (فيه أبو هريرة) شامل کر کے ان کی اس روایت کی طرف اشارہ کر دیا جس میں تشمیتِ عاطس کا امرِ نبوی مقید ہے اس بات کے ساتھ کہ اس نے الحمد للہ پڑھی ہو اور یہ ادق التصرفین ہے صحیح بخاری میں اس کا اکثار دلالت کرتا ہے کہ عمداً ایسا کیا ہے یہ نہیں کہ نظر ثانی کا موقع نہیں ملا بلکہ علماء نے اسے ان کی دقتِ فہم اور حسنِ تصرف شمار کیا ہے کہ وہ طالبعلموں کی ذہنی تربیت اور طرقِ حدیث کے تتبع پر انہیں ترغیب دلانے کی غرض سے اخفی کو اجلیٰ پر ترجیح دیتے ہیں، کئی دیگر فوائد بھی مد نظر ہوتے ہیں تشمیتِ عاطس کے اس عمومی حکم سے ایک جماعت نے مستثنیٰ کیا اولا اس عاطس کو جو الحمد للہ نہ پڑھے دوم کافر کو چنانچہ ابو داؤد نے ۔ حاکم نے صحت کا حکم لگایا، حضرت ابوموسی اشعری سے روایت کیا ہے کہ یہودی اس امید میں نبی اکرم کے ہاں چھینک مارتے کہ آپ انہیں(يرحمكم الله) کی دعا دیں گے مگر آپ انہیں یہ دعا دیتے: (يَهْدِيْكُم اللهُ و يُصْلِحُ بَالَكُم) (یعنی اللہ تمہیں ہدایت دے اور تمہارے احوال درست کرے) ابن دقیق العید کہتے ہیں اگر ہم اہلِ لغت میں سے بعض کے اس قول کو مدنظر رکھیں کہ تشمیت دعائے خیر ہے تو کفار بھی تشمیت کے اس عمومی حکم میں داخل ہیں اور اگر ان حضرات کا قول ملحوظ رکھیں جنہوں نے تشمیت کو رحمت کے ساتھ خاص کیا تب وہ اس میں داخل نہیں، کہتے ہیں شائد جس نے تشمیت کو دعائے رحت کے ساتھ خاص کیا اس کی بناء علی الغالب پر رکھی کیونکہ یہ لغوی لحاظ سے وضعِ لفظ کے لئے تقیید ہے بقول ابن حجر ان کی یہ بحث من حیث اللغت ہے جہاں تک شریعت کے اعتبار سے تو حدیثِ ابوموسی اس امر پر دال ہے کہ وہ (یعنی کافر) مطلق امر بالتشمیت میں داخل ہیں لیکن یہ ہے کہ ان کے لئے ایک مخصوص تشمیت ہے اور وہ ہے ان کے لئے ہدایت اور اصلاحِ حال کی دعا کرنا اور اس سے کچھ مانع نہیں جب کہ مسلمانوں کی تشمیت دعائے رحمت کی شکل میں ہے، مستثنیات کے ضمن میں تیسری قسم ان حضرات کی ہے جنہیں زکام کیوجہ سے بار بار چھینکیں آئیں اگر (ایک وقت میں) تین سے زائد ہوں (بغیر زکام کے دو چھینکیں کبھی آجاتی ہیں عموماً متواتر تین چھینکیں آنا زکام کے باعث ہی ہوتی ہیں) کیونکہ تشمیت کا ظاہر امر ہر اس شخص کے لئے جو ایک چھینک مارے یا زائد لیکن بخاری نے الادب المفرد میں محمد بن عجلان عن سعید مقبری عن ابوہریرہ سے روایت کیا کہتے ہیں ایک دو اور تین چھینکوں کی صورت میں اس کی تشمیت کرے گا اس کے بعد زکام ہے، اسے سفیان بن عیینہ عنہ کے

طریق سے موقوفا نقل کیا، اسے ابو داؤد نے یحی قطان عن ابن عجلان سے بھی اسی طرح نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (شمِّتْ أخاك الخ) اسے انہوں نے لیث عن ابن عجلان سے بھی تخریج کیا اس میں ہے کہ مجھے تو یہی علم ہے کہ اسے نبی اکرم کی طرف مرفوع کر کے بیان کیا ابو داؤد کہتے ہیں موسی بن قیس نے بھی ابن عجلان سے اسے مرفوعا نقل کیا ہے

مؤطا میں عبداللہ بن ابوبکر عن ابیہ سے مرفوعا مروی ہے کہ اگر کوئی چھینک مارے تو تشمیت کرو پھر چھینک لے تو تشمیت کرو اور اگر پھر چھینک لے تو کہو: (إنك مضنوك) (یعنی مزکوم) ابن ابوبکر کہتے ہیں بھول گیا یہ بات تیسری کے بعد کہنی ہے یا چوتھی کے، یہ جید مرسل ہے اسے عبدالرزاق نے معمر عن عبداللہ بن ابوبکر عن ابی سے یہ الفاظ نقل کیے: (فشَمِّتْهُ ثلاثا فما کان بعدُ فهو زكام) ابن ابی شیبہ نے عمرو بن عاص کے طریق سے نقل کیا کہ تین مرتبہ تک تو تشمیت کرو اگر اس کے بعد بھی چھینک آئے تو یہ بیماری ہے جو سر سے نکل رہی ہے، یہ بھی موقوف ہے ابن زبیر سے نقل کیا کہ ایک شخص کو ان کے پاس بیٹھے چھینک آئی انہوں تشمیت کی پھر چھینک ماری تو جب مسلسل چوتھی مرتبہ چھینک آئی تو کہا تم مضنوک ہو، یہ بھی موقوف ہے ابن عمر کے طریق سے بھی اس کا مثل ہے لیکن وہاں تیسری چھینک پر یہ کہنے کا ذکر ہے، حضرت علی سے نقل کیا کہ اگر پے در پے تین چھینکیں آئیں تو تشمیت کرے، نووی الاذکار میں لکھتے ہیں سنت یہی ہے کہ پے در پے چھینکیں آنے کی صورت میں تین مرتبہ تک تشمیت کرے ہم نے اسے صحیح مسلم، ابو داؤد اور ترمذی میں سلمہ بن اکوع سے روایت کیا کہ نبی اکرم کے پاس ایک شخص نے چھینک ماری آپ نے فرمایا: (یرحمك الله) اس نے پھر چھینک ماری تو آپ نے فرمایا اسے زکام ہے، یہ مسلم کی روایت کے الفاظ ہیں ابو داؤد اور ترمذی کی روایتوں میں ہے سلمہ کہتے ہیں ایک شخص کو آپ کی مجلس میں چھینک آئی تو آپ نے (یرحمك الله) کہا پھر اس نے دوسری یا تیسری چھینک لی تو آپ نے کہا (یر حمك الله)اور فرمایا یہ مزکوم ہے بقول ابن حجر ابو داؤد اور ترمذی کی طرف جو یہ الفاظ منسوب کیے ہیں مجھے ان کے کسی نسخہ میں نہیں ملے آگے اس کی تبیین کرونگا اسے ابوعوانہ اور ابونعیم نے بھی اپنی اپنی مستخرج میں اسی طرح نسائی، ابن ماجہ، دارمی، احمد، ابن ابوشیبہ، ابن سنی اور ابونعیم نے (عمل الیوم و اللیلة) میں بھی ابن حبان اور بیہقی نے بھی شعب الایمان میں نقل کیا، سب نے عکرمہ بن عمار عن ایاس بن سلمہ عن ابیہ کے طریق سے اسے تخریج کیا ہے مسلم نے بھی اسی طریق سے نقل کیا ان کے الفاظ باہم متفاوت ہیں کسی کے ہاں (یرحمك الله) کے اعادہ کا ذکر موجود نہیں تو اس لحاظ سے نووی کا ابو داؤد اور ترمذی کی طرف دوسری یا تیسری چھینک میں دعاء کا ذکر کرنا محلِ نظر ہے ابو داؤد کے ہاں ہے: (أن رجلا عطس) باقی مسلم کے نقل کردہ سیاق کی طرح ہے البتہ (أخری) ذکر نہیں کیا اور ترمذی کے ہاں وہی الفاظ جو نووی نے (ثم عطس)تک ذکر کیے ہیں اس کے بعد وہ جو ابو داؤد نے نقل کیے، اسے انہوں نے ابن مبارک سے تخریج کیا ہے یحی قطان کا طریق بھی ذکر کیا مگر اسے ابن مبارک کی روایت پر احالہ کر دیا اور کہا: (نحوه) البتہ اس میں ہے کہ دوسری مرتبہ میں کہا تم مزکوم ہو، شعبہ کی روایت میں ہے یحی قطان نے کہا اسی طرح عبدالرحمن بن مہدی کی روایت میں بھی کہ آنجناب نے تیسری چھینک آنے پر اسے کہا تمہیں زکام ہے ان چاروں نے اسے عکرمہ بن عمار سے نقل کیا ہے، ان اکثر مذکورہ روایات میں تیسری کا ذکر نہیں ترمذی نے بمقابلہ (فی الثانیة) کے (فی الثالثة)نقل کرنے والوں کی روایت کو راجح قرار دیا، میں نے قطان کی یہ روایت قاسم بن اصبغ کی مصنف میں نووی کے ذکر کردہ الفاظ کے موافق پائی ہے اور انہی کے طریق سے ابن عبدالبر نے تخریج کیا، انہوں نے بحوالہ محمد بن بشار

حدثنا یحیی القطان حدثنا عکرمۃ کے طریق سے یہ الفاظ ذکر کئے: (عطس رجل عند النبی ﷺ فشمته ثم عطس فشمته ثم عطس فقال له في الثالثة : أنت مز كوم) اسے امام احمد نے بھی قطان سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (ثم عطس الثانية و الثالثة فقال النبی ﷺ الرجل مز كوم) یہ اس حدیث کے لفظ میں اختلافِ شدید ہے لیکن اکثر نے پہلی چھینک کے علاوہ تشمیت کا ذکر نہیں کیا، ابن ماجہ نے وکیع عن عکرمہ سے اسے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (يشمت العاطس ثلاثا فما زاد فهو مز كوم) تو ساری حدیث بطورِ مرفوع کے نقل کی اور اس میں تکریرِ تشمیت کا افادہ ہے، یہ روایت شاذ اور تمام اصحابِ عکرمہ کے سیاق کے مخالف ہے ممکن ہے یہ (شذوذ ومخالفت) عکرمہ کی طرف سے ہو جب معمر کو یہ حدیث بیان کی کیونکہ ان کے حافظہ میں مقال ہے اگر یہ محفوظ ہے تو یہ ابو ہریرہ کی حدیث کا قوی شاہد ہے

اس سے تشمیت کی ایسے شخص کے لئے مشروعیت ثابت ہوئی جسے تین مرتبہ چھینکیں آئیں بشرطِ کہ وہ الحمد للہ کہے چاہے اس کی چھینکیں پیدر پے ہوں یا نہیں، اگر پیدر پے آئیں اور (ہر چھینک کے بعد) چھینک کی کیفیت کے غلبہ کی وجہ سے الحمد نہ کہہ سکا پھر (چھینکیں تھمیں) تو ان کی تعداد کے مطابق الحمد للہ کہا تو کیا اب تشمیت الحمد کی تعداد کے برابر ہوگی؟ یہ مقامِ بحث ہے بظاہر حدیث سے اس کا اثبات ہے، ابویعلی اور ابن سنی نے ایک دیگر طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے تین کے بعد تشمیت سے نہی نقل کی ہے اس میں ہے جب تمہارا کوئی چھینک مارے تو اس کا جلیس اسے تشمیت کرے اگر تین کے بعد بھی چھینکیں آئیں تو وہ مزکوم ہے تین کے بعد تشمیت نہ کرے نووی کہتے ہیں اس کی سند میں ایک راوی ہے میں اس کا تحقیقِ حال نہ کر سکا باقی سند صحیح ہے بقول ابن حجر ان کا اشارہ سلیمان بن ابوداؤد حرانی کی طرف ہے یہ حدیث ان کے ہاں محمد بن سلیمان عن ابی سے ہے محمد تو موثق ہیں مگر ان کے والد ضعیف ہیں نسائی نے ان کی بابت کہا ثقہ و مامون نہیں ہیں بقول نووی جو روایت ترمذی اور ابو داؤد نے عبید بن رفاعہ صحابی سے نقل کی کہ نبی اکرم نے فرمایا عاطس کی تین مرتبہ تک تشمیت کی جائے اگر اس سے زائد چھینکیں آئیں تو چاہو تو تشمیت کرو چاہو تو نہ کرو، تو یہ ضعیف ہے ترمذی نے اس کی بابت لکھا: (هذا حديث غريب) اس کی اسناد مجہول ہے، ابن حجر کہتے ہیں ان کا اسے ضعیف کہنا جید نہیں کیونکہ کسی حدیث کی غرابت اس کے ضعف کو مستلزم نہیں ہوتی اور جو ترمذی نے اس کی اسناد کو مجہول کہا تو ان کی مراد اس کے سب رواۃ نہیں اکثر تو ثقہ ہیں صرف ان کے ہاں بعض رواۃ کے اسم میں تغییر اور ان میں سے دو کا ابہام واقع ہے، یہ اس طرح کہ ابو داؤد اور ترمذی دونوں نے اسے عبد السلام بن حرب عن یزید بن عبدالرحمن سے نقل کیا آگے دونوں باہم مختلف ہوئے تو ابو داؤد کے ہاں (عن يحيى بن اسحاق بن أبي طلحة عن أمه حميدة - أو عبيدة- بنت عبيد بن رفاعة عن أبيها) مذکور ہوا اور یہ حسن اسناد ہے مگر اس کے باوجود یہ مرسل ہے آگے اس کی وضاحت کروں گا، عبدالسلام بن حرب صحیح کے رجال میں سے ہیں اور یزید جو کہ ابو خالد دالانی ہیں یہ بھی صدوق ہیں حافظہ ذرا کمزور تھا، یحیی بن اسحاق کو ابن معین نے ثقہ قرار دیا ہے اسی طرح ان کی والدہ حمیدہ کو بھی ان سے ان کے شوہر اسحاق بن ابو طلحہ نے بھی روایت کی ہے ابن حبان نے ان کا ذکر ثقات تابعین میں کیا ہے ان کے والد عبید بن رفاعہ کو صحابہ میں ذکر کیا گیا ہے کیونکہ ان کی ولادت عہدِ نبوی میں ہوئی تھی اور انہیں شرفِ رؤیت بھی حاصل ہے یہ بات ابن سکن نے کہی اور لکھا ان کا سماع ثابت نہیں بغوی کے بقول ان کی روایت مرسل ہے ترمذی اور نسائی وغیرہما کے ہاں ان کی احادیث ہیں جہاں تک روایتِ ترمذی کا تعلق ہے تو اس میں

ہے: (عن عمر بن اسحاق بن أبي طلحة عن أمه عن أبيها) ان کی والدہ اوران کے والد کے نام ذکر نہیں کیئے تو گویا انہوں (یعنی ترمذی) نے امعانِ نظر نہیں کیا تو کہہ دیا یہ مجہول اسناد ہے جبکہ متبین ہوا کہ یہ مجہول نہیں اور درست یحی بن اسحاق کا ذکر ہے نہ کہ عمر کا، اسے حسن بن سفیان، ابن سنی اور ابونعیم وغیرہم نے بھی عبدالسلام بن حرب کے حوالے سے تخریج کیا اور یحی بن اسحاق ذکر کیا اور بغیر شک کے (حمیدة) کہا، یہی معتمد ہے ابن عربی کہتے ہیں اس حدیث پر اگرچہ اس میں مجہول راوی ہے (یعنی ترمذی کے قول کا اخذ کرتے ہوئے) عمل مستحب ہے کہ یہ دعائے خیر وصلہ ہے اور اس عمل میں جلیس کے لئے اظہارِ تودُّد ہے تو اس پر عمل ہی اولی ہے، ابن عبدالبر لکھتے ہیں عبید بن رفاعہ کی حدیث دال ہے کہ تین مرتبہ تک تشمیت کرے گا اس کے بعد معاملہ زکام کا ہے، یہ زیادت ہے جس کا قبول کرنا واجب اور اس پر عمل اولی ہے پھر نووی نے ابن عربی سے نقل کیا کہ علماء اس بارے باہم مختلف ہیں کہ جسے پیدر پے چھینکیں آئیں اسے دوسری، تیسری یا چوتھی چھینک کے وقت کہا جائے کہ تمہیں زکام ہے تو کئی اقوال ہیں صحیح یہ ہے کہ تیسری مرتبہ میں کہا جائے گا، کہتے ہیں یہ کہنے کا مفہوم یہ ہوا کہ اب ہم تشمیت اس لئے نہ کریں گے کہ تمہیں یہ چھینکیں بوجہ مرض (یعنی زکام یا الرجی وغیرہ) آرہی ہیں اور یہ اس نوع کی چھینکیں نہیں جو محمود ہیں اور خفتِ بدن سے پیدا ہوتی ہیں اگلے باب میں اس کی تقریر آئے گی، کہتے ہیں اگر کہا جائے کہ اگر یہ مرض کے سبب ہیں پھر تو تشمیت کرنا بطریقِ اولی ضروری ہوا کیونکہ اب تو اسے دعاؤں کی زیادہ ضرورت ہے ہم کہیں گے دعاؤں کی ضرورت تو ہے مگر ایسی دعائیں جو اس کی حالتِ مرض کے مناسبِ حال ہوں نہ کہ عاطس کو دی جانے والی یہ مشروع دعا، ابن دقیق العید نے بعض شافعیہ سے نقل کیا کہ تشمیت بھی مکرر ہوگی اگر چھینک مکرر ہے الا یہ کہ علم ہو کہ اسے زکام ہے تو اس کی شفاء کے لئے دعا کرے، کہتے ہیں اس کی تقریر یہ ہے کہ عموم تکرار کو مقتضی ہوتا ہے مگر موضعِ علت میں یعنی زکام کی حالت، اس کا علم ہونے پر تشمیت کا حکم ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس کے ساتھ تعلیل مقتضی ہے کہ جس کی بابت معلوم ہو کہ زکام کے باعث چھینکیں آرہی ہے اسے تشمیت نہ کی جائے، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ مذکور جو ہے وہ علت ہے نہ کہ تعلیل اور معلل مطلق ترک نہیں تا کہ اس پر عمومِ علت کی وجہ سے عمومِ حکم ہو، بلکہ معلل تکرار کی شکل میں ترک ہے، کہتے ہیں یہ تکرار کے سبب حاصل ہونے والی مشقت کی مناسبت کے ساتھ متأید ہے

مستثنیات کے ضمن میں چوتھی قسم ان حضرات کی ہے جو تشمیت کیا جانا ناپسند کریں ابن دقیق العید کہتے ہیں بعض اہل علم کی رائے ہے کہ جس کے انداز و حال سے لگے کہ تشمیت ناپسند کرتا ہے تو اِجلالا للتشمیت (یعنی تشمیت کی قدر ملحوظ رکھتے ہوئے) اسے تشمیت نہ کی جائے، اگر کہا جائے ہم اس سبب سنت کے تارک ہو جائیں؟ تو ہم جواباً کہیں گے یہ سنت ہے ان کے لئے جو اسے پسند کریں لیکن جو اسے ناپسند کریں اور اس سے اعراض کریں ان کے لئے نہیں، کہتے ہیں یہی قاعدہ سلام و عیادت کے ضمن میں ہے بقول ان کے میری رائے میں اس سے اسی صورت ممتنع رہا جائے کہ ضرر کا ڈر ہو باقی سب کی (چاہے پسند کریں یا ناپسند) تشمیت کی جائے تا کہ امتثالِ امر اور متکبر کی مناقصت اور اس کی سَوْرت (یعنی تندی) کا کسر ہو، یہ (مقصد) اجلالِ تشمیت سے اولی ہے، ابن حجر کہتے ہیں اس کی تائید اس امر سے بھی ملتی ہے کہ لفظِ تشمیت دعائے رحمت ہے تو یہ ہر مسلم کے مناسبِ حال ہے جیسی بھی اس کی طبع ہو

پانچویں قسم کی بابت ابن دقیق العید لکھتے ہیں امام جب خطبہ دے رہا ہو تو کسی کو چھینک آنے کی صورت میں تشمیت نہ کرنا ہوگی کیونکہ اب امر بالتشمیت اور خطبہ خاموشی سے سننے کا حکم باہم متعارض ہوئے ہیں تو راجح یہ ہے کہ اس خاموشی کو توڑا نہ جائے کیونکہ

تشمیت تو امام کی فراغت کے بعد بھی کی جا سکتی ہے بالخصوص اگر بعض کا یہ قول مدِ نظر رکھیں کہ خطبہ کے دوران بولنا حرام ہے ان لوگوں کے لئے جن تک خطیب کی آواز پہنچ رہی ہے، اس پر یا تو وہ تشمیت کو موخر کر لے یا اشارہ کے ساتھ اسے انجام دے لے، اگر خود خطیب کو چھینک آگئی اور اس نے الحمد للہ کہا پھر خطبہ میں جاری رہا تو بھی یہی حکم ہے اگر اس نے الحمد للہ کہہ کر تھوڑا توقف کیا اس غرض سے کہ اسے تشمیت کی جائے تو ایسا کرنا ممتنع نہیں، استثناء کے سلسلہ میں چھٹی قسم ان حضرات کی جنہیں ایسی حالت میں چھینک آئی ہے کہ اس میں اللہ کا ذکر کرنا ممتنع ہے مثلاً بیت الخلاء میں ہے یا جماعت میں ہے تو اس صورت میں بھی الحمد للہ کہنا بھی اور تشمیت بھی موخر کرنا ہوگی، اگر اس نے مخالفت کی (یعنی سنت کی) اور الحمد للہ کہہ دیا کیا اس کی تشمیت کی جائے؟ یہ محلِ بحث ہے۔

- 125باب مَا يُسْتَحَبُّ مِنَ الْعُطَاسِ وَمَا يُكْرَهُ مِنَ التَّثَاؤُبِ

(چھینک مارنے کا استحباب اور جمائی لینے کی کراہت)

خطابی لکھتے ہیں ان دونوں کی بابت محبت اور کراہت کا معنی ان کے سبب کی طرف منصرف ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ چھینک خفتِ بدن، مسام کھلنے اور عدم غایت فی الشبع (یعنی پوری طرح سیر نہ ہونے) کا نتیجہ ہے جمائی لینے کا معاملہ اس کے برخلاف ہے وہ امتلائے بدن (یعنی جسم کا بوجھل ہونا) اور اس کے ثقل سے ہے جو کثرتِ اکل اور اس میں تخلیط (آلودگی) کا ماحصل ہے، اول نشاط اور چستی کا مستدعی جبکہ ثانی اس کے برعکس ہے۔

- 6223حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ الْمَقْبُرِيُّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْعُطَاسَ وَيَكْرَهُ التَّثَاؤُبَ فَإِذَا عَطَسَ فَحَمِدَ اللَّهَ فَحَقٌّ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ سَمِعَهُ أَنْ يُشَمِّتَهُ وَأَمَّا التَّثَاؤُبُ فَإِنَّمَا هُوَ مِنَ الشَّيْطَانِ فَلْيَرُدَّهُ مَا اسْتَطَاعَ فَإِذَا قَالَ هَا ضَحِكَ مِنْهُ الشَّيْطَانُ

(ترجمہ کیلئے جلد۴ص:۷۵۶) طرفاه 3289، - 6226

(سعيد المقبری عن أبيه الخ) آدم نے ابن ابی ذئب سے یہی نقل کیا عاصم بن علی نے ان کی متابعت کی ایک باب بعد ان کی روایت آرہی ہے، اسی طرح نسائی اور طیالسی کے ہاں حجاج بن محمد نے، ترمذی کے ہاں یزید بن ہارون، اسماعیلی کے ہاں ابن ابوفدیک اور حاکم کے ہاں ابو عامر عقدی نے، یہ سب ابن ابی ذئب سے اس کے راوی ہیں نسائی کے ہاں قاسم بن یزید نے مخالفت کی اور اس میں (عن أبيه) کا حوالہ ذکر نہیں کیا ابونعیم نے بھی طیالسی کے طریق سے اسے ذکر نہیں کیا اسی طرح نسائی، ابن خزیمہ، ابن حبان اور حاکم کی محمد بن عجلان عن سعید مقبری سے روایت میں بھی، ترمذی نے (عن أبيه) ذکر کرنے والوں کی روایت کو ترجیح دی اور یہی معتمد ہے۔

(إن الله يحب العطاس) یعنی ایسی چھینک کو جو زکام کا نتیجہ نہیں ہوتی کیونکہ اسی میں تحمید وتشمیت کا حکم ہے، دونوں قسم کی عطاس میں تعمیم بھی محتمل ہے اور تفصیل صرف تشمیت کے ساتھ خاص ہے ایسی روایت بھی وارد ہے جو عاطسین کے بعض احوال کو خاص کرتی ہے چنانچہ ترمذی نے ابو یقظان عن عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدہ سے مرفوعاً روایت کیا: (العطاس و النعاس و

التثاؤب فی الصلاة من الشیطان) (یعنی دورانِ نماز چھینک مارنا، اونگھ اور جمائی شیطان سے ہے) اس کی سند ضعیف ہے طبرانی کے ہاں ابن مسعود کی روایت سے اس کا شاہد بھی ہے مگر اس میں نعاس کا ذکر موجود نہیں، ہمارے شیخ شرحِ ترمذی میں لکھتے ہیں کہ یہ موقوف ہے اور اسکی سند بھی ضعیف ہے یہ حدیثِ ابی ہریرہ کے معارض نہیں یعنی حدیثِ باب جس میں محبتِ عطاس اور کراہتِ تثاؤب مذکور ہے کیونکہ یہ تو حالتِ نماز کا ذکر ہے، نماز کے دوران چھینکیں آنا بھی شیطان کی طرف سے متسبب ہوسکتا ہے تا کہ نمازی کے خشوع و خضوع میں فرق آئے، یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ نماز کی حالت میں بھی چھینک مارنا مکروہ نہیں ہے کیونکہ اسے ٹالنا ممکن نہیں ہوتا بخلاف جمائی کے اسی لئے اس کی بابت حکم ہوا: (فَلْيَرُدَّهُ ما استطاع) چھینک کی بابت یہ نہیں کہا، ابن ابوشیبہ نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کیا کہ اللہ نماز کی حالت میں تثاؤب اور چھینک مارنے کو ناپسند کرتا ہے، یہ بھی جد عدی کی حدیث کے معارض ہے پھر اس کی سند بھی ضعیف ہے اور یہ موقوف ہے، عاطس کے لئے مستحب ہے کہ اس میں مبالغہ نہ کرے (یعنی عمداً زور نہ لگائے) عبدالرزاق نے معمر عن قتادہ سے ذکر کیا کہ سات چیزیں شیطان کی طرف سے ہیں تو ان میں زور سے چھینک مارنے کا بھی ذکر کیا۔

(فحق علی مسلم الخ) اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ عاطس کو چاہئے کہ الحمد للہ کہنے میں مبادرت کرے ابن دقیق نے بعض علماء سے نقل کیا کہ مناسب ہے کہ اس ضمن میں تأنی کی روش اختیار کی جائے حتی کہ وہ پرسکون ہو تشمیت کرنے کے لئے اس سے جلد بازی نہ کرائی جائے، کہتے ہیں اس قول میں شرطِ تشمیت سے غفلت کی گئی ہے یعنی اس کا عاطس کے الحمد للہ کہنے پر متوقف ہونا، بخاری نے الادب المفرد میں مکحول ازدی سے نقل کیا کہتے ہیں میں ابن عمر کے پہلو میں تھا کہ مسجد کے ایک کونہ میں کسی نے چھینک ماری اس پر ابن عمر کہنے لگے: (یرحمك الله) اگر تم نے الحمد للہ کہہ دی ہے، اس سے استدلال ہوا کہ تشمیت اسی کے لئے مشروع ہے جس نے چھینک سنی اور عاطس کی الحمد للہ بھی، اگر اس نے خود چھینک کی آواز یا عاطس کی تحمید نہیں سنی البتہ کسی کو سنا کہ تشمیت کر رہا ہے آیا اب اس کے لئے بھی تشمیت مشروع ہے؟ اس بارے جلد بحث آئے گی تثاؤب بارے ترجمہ بھی آگے آ رہا ہے۔

علامہ انور (ضحك منه الشیطان) کے تحت کہتے ہیں اس لئے کہ وہ اسے اپنا تابع اور اپنے لئے مسخر دیکھتا ہے۔

- 126باب إِذَا عَطَسَ كَيْفَ يُشَمَّتُ (چھینک آنے پر الحمد کہنے والے کو کیا دعا دی جائے؟)

- 6224حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِذَا عَطَسَ أَحَدُكُمْ فَلْيَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَلْيَقُلْ لَهُ أَخُوهُ أَوْ صَاحِبُهُ يَرْحَمُكَ اللَّهُ فَإِذَا قَالَ لَهُ يَرْحَمُكَ اللَّهُ فَلْيَقُلْ يَهدِيكُمُ اللَّهُ وَيُصْلِحُ بَالَكُمْ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا جب تمہارا کوئی چھینک مارے تو الحمد للہ کہے تو اسکا بھائی یا ساتھی (یعنی جو پاس ہے) یرحمک اللہ کہے پھر وہ (یعنی چھینک لینے والا) کہے: یھدیکم اللہ ویصلح بالکم (اللہ تمہیں ہدایت پہ قائم رکھے اور تمہارے احوال درست رکھے)۔

ابوصالح سے مراد سمان ہیں ماسوائے شیخِ بخاری کے سب رواۃ مدنی ہیں عبداللہ بن دینار بھی تابعی ہیں۔ (إذا عطس الخ) تمام نسخِ بخاری میں یہی ہے نسائی نے بھی یحی بن حسان کے طریق سے یہی نقل کیا اسی طرح اسماعیلی نے بشر بن مفضل اور ابونضر سے، ابو نعیم نے اسے مستخرج میں عاصم بن علی سے تخریج کیا اور (عمل یوم و لیلة) میں عبداللہ بن صالح، یہ سب عبدالعزیز بن ابوسلمہ سے اس کے راوی ہیں اسے ابو داؤد نے موسی بن اسماعیل عن عبدالعزیز مذکور سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (فلیقل الحمد لله علی کل حال) بقول ابن حجر میں نے یہ زیادت اس طریق کے حوالے سے ماسوائے اس روایت کے کہیں نہیں دیکھی پیچھے اس بابت بحث گزری، عاطس کو امر بالتحمید سے استدلال کیا ہے کہ حالتِ نماز میں بھی کہے گا، باب(الحمد للعاطس) میں رفاعہ بن رافع کی حدیث کی طرف اشارہ گزرا، جمہور صحابہ اور مابعد کے ائمہ کا یہی قول ہے مالک، احمد اور شافعی نے بھی یہی کہا ترمذی نے بعض تابعین سے نقل کیا ہے کہ یہ نفلی نمازوں میں مشروع ہے نہ کہ فرضی میں پھر یہ ہے کہ دل میں الحمد للہ کہے گا، ہمارے شیخ نے شرحِ ترمذی میں جائز قرار دیا کہ ان کی مراد یہ ہوسکتی ہے کہ آہستہ کہے بآوازِ بلند نہیں (شائد: فی نفسہ کی تشریح میں یہ کہا کہ اس سے مراد حتمی طور پر یہ نہیں کہ دل میں کہے) یہ رفاعہ کی مشار الیہ حدیث کے ساتھ متعقَب ہے کیونکہ انہوں نے بآواز بلند تحمید کی تھی اور آنجناب نے اس پر انکار نہ فرمایا تھا (لیکن اس کے ایک دیگر طریق سے واضح ہوا تھا کہ یہ کلماتِ تحمید دراصل قومہ کے تھے سانس چڑھی ہونے کے باعث یہ پڑھتے ہوئے ان کی آواز بلند ہوئی تھی، یہ بھی ممکن ہے کہ اس دوران شروع میں چھینک بھی آئی ہو بعض نے صرف چھینک کا ذکر نقل کر دیا) ہاں یہ ملحوظ رکھا جائے گا کہ جب چھینک آئی تو قراءتِ فاتحہ وغیرہ میں تو مشغول نہیں کیونکہ (اس صورت الحمد اللہ فوری طور پر نہ کہے) قراءت میں موالات مشترط ہے مالکیہ میں سے ابن عربی نے جزم کیا ہے کہ نمازی دل میں الحمد للہ کہے گا سحنون سے عدم تحمید کا قول نقل کیا حتی کہ نماز سے فارغ ہولے انہوں نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے اسے غلو قرار دیا۔

(و لیقل له أخوه الخ) یہ راوی کا شک ہے اکثر کے ہاں عاصم بن علی سے روایت میں بغیر شک کے (أخوہ) ہے اس سے مراد اخوتِ اسلام ہے۔(یرحمك الله) ابن دقیق العید کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ دعائے رحمت ہو جیسا کہ یہ احتمال بھی ہے کہ اخبار علی طریق البشارت ہو جیسے ایک حدیث میں ہے: (طھورٌ إنْ شاء الله) گویا مشمت عاطس کو مستقبل میں اس کے لئے حصولِ رحمت کی نوید دیتا ہے اور حال میں اس (یعنی چھینک) کے حصول کے باعث کیونکہ اس نے اس سے ضارّ کو دور کیا، کہتے ہیں یہ ایک قاعدہ پر مبنی ہے وہ یہ کہ اگر لفظ کا (حقیقی) معنی مراد ہو تو وہ غیر حقیقی کی طرف منصرف نہ ہوگا لیکن اگر ایسا معنی مراد ہے جو محتمل ہے تو تب وہ منصرف ہو جائے گا اور اگر مطلقا مستعمل ہو تو غالب معنی مراد ہوگا اگرچہ قائل اس غالب معنی کا استحضار نہ بھی کرے، ابن بطال کہتے ہیں ایک قوم نے یہی رائے اختیار کی ہے، انہوں نے کہا (یرحمك الله) کہہ کر مشمت اسے خاص بالدعاء کرے گا، بیہقی نے شعب الایمان میں۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، عاصم عن ابو ہریرہ سے مرفوعا روایت کیا کہ اللہ تعالی نے جب حضرت آدم کی تخلیق کی تو انہیں چھینک آئی ان کے رب نے الہام کیا کہ الحمد للہ کہیں (انہوں نے کہا) تو اللہ تعالی کی طرف سے جواب ملا:(یرحمك الله) ، طبری نے ابن مسعود سے نقل کیا کہ وہ کہا کرتے تھے:(یرحمنا الله و إیاکم) ابن ابی شیبہ نے ابن عمر سے بھی اس کا نحو نقل کیا، بخاری نے الادب المفرد میں بسند صحیح ابو جمرہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابن عباس کو سنا تشمیت میں یہ کہا کرتے تھے:(عافانا و

إیاکم من النار یرحمکم الله) موطا میں نافع عن ابن عمر سے مروی ہے کہ جب وہ چھینک مارتے اور انہیں (یرحمك الله) کہا جاتا تو وہ جوابا کہتے: (یرحمنا الله و إیاکم و یغفر الله لنا و لکم) ابن دقیق العید کہتے ہیں ظاہرِ حدیث یہ ہے کہ سنت (پر عمل) مخاطبت ہی سے ادا ہوگی اور یہ جو عام لوگ کہہ دیتے ہیں (کسی حاکم یا امیر کی چھینک کے جواب میں) اللہ ہمارے امیر پر رحم کرے تو یہ خلافِ سنت ہے (یعنی ضمیرِ مخاطب ہی استعمال کرنا ہوگی) بعض فضلاء کی بابت مجھے پتہ چلا کہ ایک رئیس کو تشمیت کرتے ہوئے کہا: (یرحمك الله یا سیدنا) تو دونوں امر جمع کر دئے، یہ حسن ہے۔

(فإذا قال له یرحمك الخ) بظاہر یہ کہنا اسی کے لئے مشروع ہے جو تشمیت کے کلمات کہے، یہ واضح ہے گویا یہ الفاظ تشمیت کا جواب ہیں، اس بابت اختلاف ہے ابن بطال کہتے ہیں جمہور کا موقف ہے کہ یہی کلمات کہے جائیں جب کہ کوفیوں کی رائے میں (یغفر الله لنا و لکم) کہے اسے طبری نے ابن مسعود اور ابن عمر وغیرہما سے نقل کیا بقول ابن حجر اسے بخاری نے بھی الادب المفرد میں اور طبرانی نے ابن مسعود سے روایت کیا یہ سالم بن عبید کی مشار الیہ حدیث میں بھی مذکور ہے، کہتے ہیں اس بارے ابو ہریرہ کی موافقت احمد اور ابو یعلی کی حضرت عائشہ، طبرانی کی ابو مالک اشعری، بزار کی ابن عمر اور بیہقی کی عبد اللہ بن جعفر کی احادیث کرتی ہیں بقول ابن بطال مالک اور شافعی کی رائے ہے کہ اسے دونوں میں سے ایک کہنے کا اختیار ہے، دونوں کے مابین جمع احسن ہے ابن رشد کہتے ہیں ثانی اولی ہے کیونکہ مکلف محتاجِ مغفرت ہے مگر ذمی کے لئے، طبری نے ذکر کیا کہ جنہوں نے اس جملہ کے ساتھ تشمیت کا جواب دینا منع کہا: (یهدیکم الله و یصلح بالکم) ان کی حجت یہ ہے کہ یہ یہود کی تشمیت تھی جیسا کہ اس کی طرف ابو داؤد کی تخریج کردہ حدیثِ ابو موسی کے حوالے سے اشارہ گزرا کہتے ہیں مگر اس میں کوئی حجت نہیں کہ ابو موسی اور ابو ہریرہ کی حدیثوں کے مابین کوئی تضاد نہیں کیونکہ ابو ہریرہ کی حدیث جوابِ تشمیت جب کہ حدیثِ ابو موسی خود تشمیت کے بارہ میں ہے، بیہقی نے جو شعب میں ابن عمر سے نقل کیا کہتے ہیں ایک مجلس میں مسلمانوں کے ہمراہ یہودی بھی موجود تھے نبی کریم کو چھینک آئی تو دونوں فریق نے آپ کو تشمیت کی آنجناب نے جوابا اہلِ اسلام سے یہ کہا: (یغفر الله لکم و یرحمنا و إیاکم) اور یہودیوں سے یہ فرمایا: (یهدیکم الله و یصلح بالکم) تو کہتے ہیں اس میں عبد اللہ بن عبد العزیز بن ابو رواد (عن أبیه عن نافع)متفرد ہیں اور عبد اللہ ضعیف ہیں، بعض نے یہ احتجاج کیا کہ جوابِ مذکور خوارج کا مذہب تھا کیونکہ وہ مسلمانوں کے لئے استغفار (کے کلمات کہنا) روا نہ سمجھتے تھے، یہ ابراہیم نخعی سے منقول ہے اس سب میں کوئی حجت نہیں کیونکہ صحیح حدیث میں اس کا امر ثابت ہے بخاری الادب المفرد میں اس کی تخریج کر کے لکھتے ہیں یہ اس باب میں اثبت ترین شئ ہے طبری نے بھی اسے (أثبت الأخبار) قرار دیا، بیہقی کا قول ہے کہ یہ اس باب میں اصح روایت ہے حنفیہ کے طحاوی نے اس کا اخذ کیا اور اس آیت سے اس کے لئے حجت لی: (وَ إِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا) [النساء:۸۶] کہتے ہیں جو یہ کہہ کر جواب دیتا ہے: (غفر الله لنا و لکم) وہ مشمت کو اس کے قول (یرحمك الله) سے کچھ زائد نہیں لوٹاتا کیونکہ مغفرت سترِ ذنب اور رحمت گناہ پر ترکِ معاقبت ہے بخلاف اس کے لئے ہدایت و اصلاح کی دعا کرنے کے کہ اس کا معنی ہے کہ وہ گناہوں سے بچا اور صالح الحال رہے تو یہ اول سے فائق ہے لہذا یہی اولی ہے، ابن ابو جمرہ نے اختیار کیا کہ دونوں جملے کہہ دے اس طرح وہ اجمع للخیر ہوگا اور اختلاف سے بھی بچت ہوگی، ابن دقیق نے بھی اسے ترجیح دی، مالک نے موطا میں نافع عن ابن عمر سے

روایت نقل کی کہ وہ یہ کہا کرتے تھے: (یرحمنا الله و إیاکم یغفر الله لنا ولکم) ابن ابی جمرہ کہتے ہیں حدیث میں عاطس پر اللہ کی عظیم نعمت کی دلیل ہے اس کا اخذ اس پر مترتب ہونے والی خیر سے کیا جائے گا اس میں بندے پر اللہ کے فضلِ عظیم کا اشارہ ہے کہ نعمتِ عطاس کے ساتھ اس سے ضرر دور فرمایا پھر اس کے لئے تحمید مشروع کی جس کا اسے ثواب ملے گا پھر اس کے لئے دعائے خیر در دعائے خیر اور یہ سب نعمتیں تھوڑے سے وقت میں پیدر پے اسے حاصل ہوئیں تو یہ اس کا فضل واحسان ہے، اس میں صاحبِ بصیرت کے لئے قوتِ ایمان میں زیادت ہے اور اس کے ساتھ اسے وہ کچھ حاصل ہو جاتا ہے جو کئی ایام کی عبادت سے بھی حاصل نہ ہو پھر اس کے دل میں اللہ تعالیٰ سے محبت کا ایسا جذبہ موجزن ہوتا ہے جو پہلے نہ تھا اسی طرح حبِ رسول بھی کہ جن کی وجہ سے اس خیر وعلم کی معرفت ہوئی، حلیمی کہتے ہیں بلاء وآفات کی سب انواع مواخذات ہیں اور مواخذہ گناہ کی وجہ سے ہی ہوتا ہے تو جب کوئی گناہ مغفور بن جائے اور بندے کو رحمت پالے تو پھر مواخذہ بھی واقع نہ ہوگا تو اگر عاطس سے کہا جائے اللہ تجھ پر رحم کرے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ نے تمہارے لئے یہ اس لئے کیا تا کہ تمہاری سلامتی جاری رہے، اس میں عاطس کو طلبِ رحمت اور توبہ من الذنب کی طرف متوجہ رہنے کا اشارہ ہے اسی لئے اسے جواب میں یہ کہنا مشروع ہوا: (غفر الله لنا و لکم)۔ (بالکم شأنکم) ابوعبیدہ نے آیت: (سَيَهْدِيهِمْ وَ يُصْلِحُ بَالَهُمْ) [محمد: ۵] کی تفسیر میں کہا: (أي شأنهم)۔
اسے ابوداؤد نے (الأدب) اور نسائی نے (الیوم و اللیلة) میں تخریج کیا۔

- 127باب لاَ يُشَمَّتُ الْعَاطِسُ إِذَا لَمْ يَحْمَدِ اللَّهَ
(اس دعا کا مستحق وہی جس نے الحمد للہ کہا)

- 6225حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ التَّيْمِيُّ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسًا ؓ يَقُولُ عَطَسَ رَجُلاَنِ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَشَمَّتَ أَحَدَهُمَا وَلَمْ يُشَمِّتِ الآخَرَ فَقَالَ الرَّجُلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ شَمَّتَّ هَذَا وَلَمْ تُشَمِّتْنِي قَالَ إِنَّ هَذَا حَمِدَ اللَّهَ وَلَمْ تَحْمَدِ اللَّهَ
(سابقہ نمبر) .طرفه - 6221

باب (الحمد للعاطس) کی حدیثِ انس یہاں نقل کی گویا اشارہ دیا کہ یہ حکم عام ہے اور یہ اس شخص کے ساتھ خاص نہ تھا جس کے لئے یہ واقع ہوا اگرچہ یہ واقعہِ حال ہے جس میں عموم نہیں لیکن اس کے ساتھ امر بھی وارد ہے جیسا کہ مسلم نے حضرت ابوموسی سے یہ الفاظ روایت کئے: (إذا عطس أحدکم فحمد الله فشمتوه و إن لم یحمد الله فلا تشمتوه) نووی لکھتے ہیں اس حدیث کا مقتضایہ ہے کہ جس نے چھینک مار کر الحمد للہ نہ کہا اسے تشمیت نہ کیا جائے بقول ابن حجر یہی اس کا منطوق ہے لیکن کیا یہ نہی برائے تحریم ہے یا تنزیہ؟ جمہور ثانی کے قائل ہیں نووی کہتے ہیں اقلِ حمد وتشمیت یہ ہے کہ ساتھ والے کو سنائی دے، اس سے یہ بھی اخذ کیا جائے گا کہ اگر تحمید کی بجائے کوئی اور کلمات کہے تب بھی تشمیت نہ کیا جائے گا، ابوداؤد اور نسائی وغیرہما نے سالم بن عبید اشجعی سے نقل کیا کہ ایک شخص نے چھینک مار کر کہا: (السلام علیکم) نبی اکرم نے فرمایا: (علیك وعلی أمك) جب تمہارا کوئی چھینک لے تو اللہ

کی حمد کرے، اس سے یہ بھی استدلال ہوا ہے کہ تشمیت کی مشروعیت حمد کہنے والے کیلئے ہے سامع کو اگر پتہ چلے کہ اس نے الحمد للہ کہی ہے چاہے سنی نہ بھی ہو جیسے مثلاً اس نے چھینک کی آواز تو سنی مگر حمد نہ سنی البتہ کسی کو تشمیت کے کلمات کہتے سن لیا تو (حسنِ ظن کرتے ہوئے) وہ بھی تشمیت کر دے کیونکہ امر میں عموم ہے کہ جو چھینک لے اور الحمد کہے (یعنی یہ تقیید وارد نہیں کہ اس کی حمد سنے تب) نووی کہتے ہیں مختار یہی ہے کہ سننے والا ہی تشمیت کرے ابن عربی نے اس بارے اختلاف کا ذکر کیا اور تشمیت کہہ دینے کو ترجیح دی ابن حجر کے بقول ابن بطال وغیرہ نے مالک سے بھی یہی نقل کیا ابن دقیق العید نے اس شخص کو اس سے مستثنیٰ کیا جو جانتا ہے کہ جو لوگ عاطس کے قریب بیٹھے ہیں جاہل ہیں وہ حامد اور غیر حامد کی تشمیت کا مسئلہ نہیں جانتے جبکہ تشمیت اس پر ہی متوقف ہے جو جانتا ہے کہ یہ حمد ہے تو یہ شخص تشمیت نہ کرے کیونکہ ان ناواقفوں کی تشمیت سن کر علم نہیں ہوسکتا کہ عاطس نے الحمد للہ کہا تھا یا نہیں؟ اگر کسی نے چھینک لی اور حمد کہی ساتھ بیٹھے شخص نے تشمیت نہ کی اور دور بیٹھے ایک شخص نے اس کی حمد سنی تو اس کیلئے تشمیت کہنا مستحب ہے ابن عبدالبر نے جید سند کے ساتھ ابوداؤد صاحبِ سنن کی بابت بیان کیا کہ ایک کشتی میں سوار تھے کہ ساحل سے کسی کی چھینک اور حمد کی آواز سنی تو ایک درہم کے بدلے قارب (یعنی چھوٹی کشتی) کرایہ پر لے کر ساحل پر آئے اور اس چھینک مارنے والے کو تشمیت کی پھر واپس کشتی کی طرف پلٹ گئے! اس بارے ان سے پوچھا گیا تو کہا شائد وہ مستجاب الدعوات ہو (یعنی تشمیت کے جواب میں جب کہے گا: یھدیکم اللہ الخ تو شائد اگر وہ مستجاب الدعوات ہے تو مجھے اس کا فائدہ پہنچ جائے، اللہ اکبر یہ بزرگ نیکیوں، ثواب اور سنت کے عمل پر کتنے حریص تھے) جب اہل کشتی سوئے ہوئے تھے تو سب نے ایک آواز سنی اے اہلِ سفینہ آج ابوداؤد نے اللہ سے ایک درہم کے عوض جنت خرید لی ہے

نووی لکھتے ہیں حاضرین کیلئے مستحب ہے کہ جس نے چھینک مار کر الحمد للہ نہ کیا اسے یاد کرا دیں کہ حمد کہے اگر کہہ دے تو تشمیت کریں، یہ بات نخعی سے بھی منقول ہے اور یہ نصیحت اور امر بالمعروف کے باب سے ہے ابن عربی نے دعوی کیا کہ یہ اس کے فاعل کے جہل سے ہے، کہتے ہیں یہ ان کی خطا ہے بلکہ صواب اس کا استحباب ہے بقول ابن حجر ابن عربی نے اپنی بات کیلئے یہ حجت بیان کی کہ ایسا کرنا (إلزام النفس ما لم يَلْزَمْ) ہے (یعنی خوامخواہ اس امر کو اپنے اوپر لازم کر لینا جو لازم نہ تھا) کہتے ہیں اگر کوئی جمع کر لے اور کہے: (الحمد لله يرحمك الله) تو اس نے دو جہالتیں جمع کر لیں: ایک وہی جو ہم نے ذکر کی اور دوم یہ کہ عاطس سے وجودِ حمد سے قبل ہی تشمیت کا ایقاع کر لیا، ابن بطال نے بعض اہل علم سے۔ ان کے غیر نے اسے اوزاعی کی طرف منسوب کیا۔ نقل کیا کہ ایک شخص نے ان کے پاس بیٹھے چھینک ماری اور الحمد للہ نہ کہا، وہ ان سے کہنے لگے اگر کوئی چھینک مارے تو کیا کہے؟ کہنے لگا: (الحمد لله) کہا: (يرحمك الله) بقول ابن حجر گویا ابن عربی نے حدیثِ باب کے ظاہر کا اخذ کیا کیونکہ نبی اکرم نے اس کا ذکر نہیں فرمایا (یعنی تشمیت نہ کی) جس نے چھینک ماری اور الحمد للہ نہ کہا لیکن باب (الحمد للعاطس) میں یہ احتمال ذکر ہوا تھا کہ وہ مسلمان نہ تھا تو شائد اسی لئے اسے تشمیت نہ کی تھی لیکن یہ احتمال بھی ہے جیسے ابن بطال نے اشارہ کیا کہ مسلمان ہی ہو مگر تادیباً اسے ترکِ تشمیت کی پھر اسے حکم سے آگاہ کیا، تارکِ حمد تشمیت کا حقدار نہیں ہے یہی فہم ابوموسی اشعری نے اخذ کی تھی تو اسی کے وہ عامل رہے تھے کہ جو حمد کہتا اس کی تشمیت کرتے اور جو نہ کرتا اس کی نہ کرتے جیسا کہ مسلم نے ان کی روایت نقل کی ہے۔

128 - باب إِذَا تَثَاوَبَ فَلْيَضَعْ يَدَهُ عَلَى فِيهِ (جمائی لینے والا منہ پہ ہاتھ رکھے)

اکثر کے ہاں یہی ہے مستملی نے واو کی بجائے ہمزہ کے ساتھ نقل کیا شرح ترمذی میں ہمارے شیخ لکھتے ہیں ترمذی کے ہاں محبوبی کی روایت میں واو اور سنجی کے نسخہ میں ہمزہ ہے بخاری اور ابو داؤد کے ہاں بھی ہمزہ ہے اسی طرح ابو داؤد کی حدیث ابو موسیٰ میں بھی البتہ مسلم کے ہاں واو کے ساتھ ہے، کہتے ہیں مسلم کے اکثر نسخوں میں یہی ہے بعض میں ہمز ہے جوہری نے اس کے واو کے ساتھ ہونے کا انکار کیا اور لکھا تم کہوگے: (تثاء بت) بروزنِ تفاعلت، تثاوبت نہ کہوگے! کہتے ہیں تثاؤب (یعنی مصدر) بھی مہموز ہے کبھی ہمزہ مضموم کو واو میں بدل دیتے ہیں، اسم (ثُوَبَاء) ہمز کے ساتھ ہے خُیَلاء کے وزن پر، ابن درید اور ثابت بن قاسم نے الدلائل میں جزم کیا کہ جو بغیر واو کے ہے وہ (تَيَمَّمْتُ) کے وزن پر ہے، ثابت کہتے ہیں (تثاء ب) مد کے ساتھ، مخففاً نہیں کہا جاتا بلکہ تشدید کے ساتھ: (تثأب) بقول ابن درید اس کی اصل (تئب فهو مثئوب) سے ہے (إذا استرخیٰ وكسل) جب سست پڑے، کئی ایک کہتے ہیں دونوں لغت ہیں ہمز اور مد کے ساتھ اشہر ہے۔

(فليضع يده الخ) اس کے تحت حدیثِ ابو ہریرہ نقل کی جس میں ہے: (فليرده ما استطاع) کرمانی کہتے ہیں رد کرنے کا عموم الامر منہ پر ہاتھ رکھ لینے کو متناول ہے لہذا اس حثیت سے یہ ترجمہ سے مطابقت رکھتا ہے بقول ابن حجر اس کے بعض طرق میں یہ صریحاً مذکور ہے اسے مسلم اور ابو داؤد نے سہیل بن ابو صالح عن عبدالرحمٰن بن ابو سعید خدری عن ابیہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (إذا تثاء ب أحد كم فَلْيُمْسِكْ بيده على فمه) ترمذی کی روایت کے الفاظ اس ترجمہ کے الفاظ کی مثل ہیں۔

6226- حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنْ سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْعُطَاسَ وَيَكْرَهُ التَّثَاؤُبَ فَإِذَا عَطَسَ أَحَدُكُمْ وَحَمِدَ اللَّهَ كَانَ حَقًّا عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ سَمِعَهُ أَنْ يَقُولَ لَهُ يَرْحَمُكَ اللَّهُ وَأَمَّا التَّثَاؤُبُ فَإِنَّمَا هُوَ مِنَ الشَّيْطَانِ فَإِذَا تَثَاوَبَ أَحَدُكُمْ فَلْيَرُدَّهُ مَا اسْتَطَاعَ فَإِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا تَثَاءَ بَ ضَحِكَ مِنْهُ الشَّيْطَانُ

(اسی کا سابقہ نمبر) .طرفاه 3289، - 6223

(و أما التثاؤب الخ) ابن بطال کہتے ہیں شیطان کی طرف تثاؤب کی اضافت رضا وارادہ کی اضافت کے معنی میں ہے یعنی شیطان کو پسند ہے کہ وہ انسان کو جمائیاں لیتا دیکھے کیونکہ اس کیفیت میں اس کی شکل مضحکہ خیز بن جاتی ہے جس سے وہ خوش ہوتا ہے یہ نہیں مراد کہ شیطان نے تثاؤب کیا، ابن عربی لکھتے ہیں شرع نے ہر برا فعل شیطان کی طرف منسوب کیا ہے کیونکہ وہ اس کا واسطہ ہے اور ہر حسن فعل کو شرع نے فرشتہ کی طرف منسوب کیا کیونکہ وہ اس کا واسطہ ہے، کہتے ہیں جمائی امتلاء کے سبب ہوتی ہے اور اس کا نتیجہ کسلمندی کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے اور یہ شیطان کے واسطہ کے ساتھ ہے اور چھینک تقلیلِ غذا کی وجہ سے ہے اور اس کا نتیجہ چستی کی شکل میں برآمد ہوتا ہے اور یہ فرشتہ کے واسطہ سے ہے (عام مشاہدہ ہے کہ کئی دفعہ سویا ہوا شخص چھینک لیتا ہے اور نتیجۃً وہ بیدار ہو جاتا ہے) بقول نووی تثاؤب کو شیطان کی طرف مضاف کیا گیا کیونکہ وہ شہوات کی طرف داعی ہے کہ یہ ثقلِ بدن اور استرخاء وامتلاء کی پیداوار ہے

اور مراد اس سبب سے تحذیر ہے جس سے یہ متولِد ہوتی ہیں یعنی کثرتِ اکل۔

(فإذا تثاء ب أحد كم الخ) یعنی اسے رد کرنے اور روکنے کے اسباب اختیار کرے، مراد یہ نہیں کہ ظاہر ہو چکی جماہی کو واپس پلٹا دے کہ یہ تو اب ہو نہیں سکتا بعض نے کہا مراد یہ کہ جب جماہی لینا چاہے تو ہر ممکن کوشش کرے کہ اسے روک لے، کرمانی نے تجویز کیا کہ اس میں مستعمل فعل ماضی مضارع کے معنی میں ہو سکتا ہے۔(فإن أحد كم إذا تثاء ب الخ) ابن عجلان کی روایت میں ہے جب وہ آہ (کر کے جماہی لیتا ہے) کرتا ہے تو شیطان اس پر ہنستا ہے ابو سعید کی حدیث میں ہے کہ شیطان (منہ میں) داخل ہو جاتا ہے ایک طریق کے الفاظ ہیں جب نماز کی حالت میں جمائی آئے تو ہر ممکن طور سے روکے کیونکہ شیطان داخل ہو جاتا ہے تو اس میں اسے نماز کی حالت کے ساتھ مقید کیا، ترمذی نے بھی علاء بن عبدالرحمٰن عن ابیہ عن ابو ہریرہ سے یہی نقل کیا ترمذی اور نسائی کی ابن عجلان عن مقبری عن ابو ہریرہ سے اس کا نحو مروی ہے ابن ماجہ کی عبداللہ بن سعید مقبری عن ابیہ سے روایت میں ہے: (إذا تثاء ب أحد كم فليضع يده على فيه ولا يعوى فإن الشيطان يضحك منه) (یعنی جب تمہارا کوئی جمائی لے تو منہ پہ ہاتھ رکھے اور آواز نہ نکالے کہ اس سے شیطان ہنستا ہے) ہمارے شیخ شرحِ ترمذی میں لکھتے ہیں صحیحین کی اکثر روایات میں مطلقا تثاؤب مذکور ہے دوسری روایت میں اسے حالتِ نماز کے ساتھ مقید ذکر کیا گیا ہے تو مطلق کو مقید پر محمول کرنا محتمل ہے! نماز میں شیطان ہمیشہ کوشاں رہتا ہے کہ نمازی کے خشوع کو خراب کرے یہ احتمال بھی ہے کہ نماز میں اس کی کراہت اشد ہو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ غیر نماز میں مکروہ نہیں، بعض کا قول ہے کہ مطلق مقید پر صرف امر میں محمول کیا جاتا ہے نہی میں نہیں، مطلقا اس کی کراہت کا یہ امر بھی مؤید ہے کہ اسے شیطان کی طرف مضاف کیا ہے نووی نے یہی تصریح کی، ابن عربی کہتے ہیں ہر حالت میں جمائی روکنے کی کوشش کرنی چاہئے نماز کو اس لئے خاص بالذکر کیا کہ اس میں اس کا روکنا اولیٰ ہے کیونکہ جمائی لیتا ہوا شخص اعتدالِ ہیئت سے خارج ہو جاتا اور اعوجاجِ خِلقت کا نمونہ نظر آتا ہے، ابن ماجہ کی حدیثِ ابو سعید میں مذکور (ولا يعوى) عین کے ساتھ ہے کھل کر جمائی لینے والے کو بطور تنفیر واستقباح عواء الکلب (یعنی کتے کے بھونکنے) سے تشبیہ دی گئی کیونکہ کتا سر اٹھا کر خوب منہ کھول کر بھونکتا ہے تو جمائی لینے والا اگر اس میں افراط کرے (جو عامۃ الناس کرتے ہیں) تو ان کی اس سے مشابہت ہو جاتی ہے اسی سے شیطان کے ہنسنے کا راز ظاہر ہوتا ہے کہ انسانی شکل کے بگاڑ سے وہ خوش ہوتا ہے

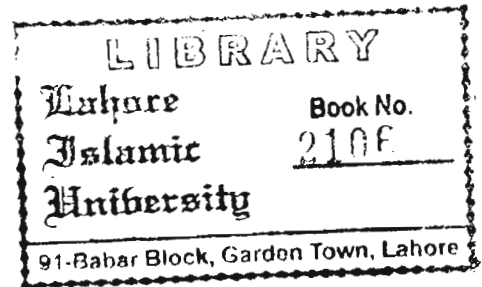
جہاں تک روایتِ مسلم میں آپ کا قول: (فإن الشيطان يدخل) تو محتمل ہے کہ مراد حقیقۃً دخول ہو کیونکہ اگرچہ وہ انسانی جسم میں خون کی گردش کی مانند گردش کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے مگر اس سے متمکن نہیں ہو پاتا جب تک وہ اللہ کا ذکر کرتا رہتا ہے تو چونکہ متثائب اس حالت میں ذکر اللہ سے محروم ہے (اور منہ بھی کھلا ہوا ہے) تو شیطان کو موقع مل جاتا ہے، یہ بھی احتمال ہے کہ دخول کا اطلاق تمکُّن کے معنی میں ہو کیونکہ جو کسی شیئ میں داخل ہوا گویا وہ اس میں متمکن ہوا اور جو منہ پر ہاتھ رکھ لینے کا حکم ہے تو یہ اس صورت کو متناول ہے کہ جمائی لے رہا ہو اور اس دوران کھلے منہ پر کف رکھے لے یا یہ کہ جمائی کو بالکل روکنے کیلئے ہاتھ کے ساتھ منہ بند کر لے ہاتھ پر کسی کپڑے وغیرہ کو بھی قیاس کیا جا سکتا ہے جس سے بھی حصولِ مقصود ہو ہاتھ کا رکھنا تب متعین ہوگا جب دیگر سے جمائی نہ رکے، اس امر میں نمازی اور غیر نمازی دونوں برابر ہیں اگرچہ حالتِ نماز میں زیادہ تاکید ہے جیسا کہ گزرا اور یہ نمازی کے اپنے منہ پر ہاتھ

رکھنے کی نہی سے مستثنیٰ ہے نمازی کو اس دوران قراءت سے رکنا چاہیے تا کہ نظمِ قراءت (اور مخرج) خراب نہ ہو، ابن ابی شیبہ نے اسے مجاہد، عکرمہ اور کئی مشہور تابعین سے مسند کیا خصائصِ نبویہ میں سے وہ جو ابن ابوشیبہ اور بخاری نے تاریخ میں مرسلِ یزید بن اصم سے نقل کیا کہ نبی پاک کو کبھی جمائی نہیں آئی، خطابی نے مسلمہ بن عبد الملک بن مروان سے نقل کیا کہ کسی نبی کو کبھی جمائی نہیں آئی، مسلمہ نے بعض صحابہ کا زمانہ پایا ہے وہ صدوق ہیں اس کی تائید کہ تثاؤب شیطان سے ہے یہ قولِ نبوی کرتا ہے جسے ابن سبع نے اپنی الشفاء میں نقل کیا کہ آنجناب (کان لا یتمطی) (یعنی ہاتھو پیروں کو پھیلایا یعنی انگڑائی نہ لیا کرتے تھے [شاید اس وجہ سے کہ یہ سستی کی علامت ہے]) کیونکہ یہ بھی شیطان سے ہے۔

خاتمہ

کتاب الادب کل (256) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے (75) معلق ہیں مکررات کی تعداد اب تک کے صفحات میں (201) ہے سوائے (19) احادیث کے باقی سب متفق علیہ ہیں، (11) آثارِ صحابہ وتابعین بھی اس میں شامل ہیں کچھ موصول اور کچھ معلق ہیں۔

یہاں اللہ کے فضل وکرم اور اس کی توفیق سے نویں جلد مکمل ہوئی۔

کمپوزنگ: مشتاق حسین

توفیق الباری

شرح

صحیح بخاری

کتاب المغازی

• فتح الباری • فیض الباری • شرح تراجم

شاہ ولی اللہ کے تمام مباحث کا مکمل ترجمہ

مترجم

پروفیسر ڈاکٹر عبد الکبیر محسن

حسبِ حکم

شیخ الحدیث مولانا عبد الحلیم رحمہ اللہ

مکتبہ اسلامیہ

توفیق الباری

شرح

صحیح بخاری

جلد دہم

فتح الباری ❁ فیض الباری ❁ شرحِ تراجم

شاہ ولی اللہ کے تمام مباحث کا مکمل ترجمہ

سند و متن سے متعلقہ تمام معلومات، طرق حدیث کا ذکر
دیگر کتب حدیث سے احادیثِ صحیح بخاری کا حوالہ اور تفصیل فقہی مسالک

مترجم
پروفیسر ڈاکٹر عبدالکبیر محسن

حسبِ حکم
شیخ الحدیث مولانا عبدالحلیم رحمہ اللہ

مکتبہ اسلامیہ

اس کتاب کی اشاعت میں جناب صدیق مون مقیم امریکہ اوران کی فیملی کی طرف سے تعاون شامل ہے۔ اللہ اسے قبول ومنظور فرمائے۔

ناشر .... محمد سرور عاصم

اشاعت .... اکتوبر 2012ء

قیمت ....

ملنے کا پتا

مکتبہ اسلامیہ

بالمقابل رحمان مارکیٹ غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور۔ پاکستان فون: 37244973-042 فیکس: 37232369-042

بیسمنٹ سمٹ بینک بالمقابل شیل پٹرول پمپ کوتوالی روڈ، فیصل آباد۔ پاکستان فون: 041-2631204, 2034256

E-mail:maktabaislamiapk@gmail.com

فہرس

مضمون .... صفحہ نمبر

۹۷۔ کِتَابُ الاسْتِئْذَان (باہمی میل جول بارے ہدایاتِ نبوی)

- 80 **کتاب الدعوات** (ادعیہ ماثورہ)

۸۱۔کتاب الرِّقَاق (رقت طاری کرنے والی احادیث)

- 82 كِتَابُ الْقَدَرِ

83۔ كِتَابُ الْأَيمَانِ وَ النُّذُورِ (قسموں اور نذروں کے احکام)

۸۴۔ کتاب كَفَّارَاتُ الْأَيْمَانِ (قسموں کے کفارے)

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

۹۷۔ كِتَابُ الاسۡتِيۡذَان (باہمی میل جول بارے ہدایاتِ نبوی)

- 1باب بَدْءِ السَّلاَمِ (سلام کی ابتدا)

استئذان کسی ایسی جگہ جس کا وہ مالک نہیں جانے کیلئے طلبِ اذن کرنا، بدء بمعنی ابتداء ہے یعنی (ہمارے اس) سلام کی ابتداء کیسے ہوئی (جیسے بدء الوحی کا باب باندھا تھا) سلام کا استئذان کے ساتھ یہ اشارہ دینے کیلئے ترجمہ قائم کیا کہ جو مسلمان نہیں اس کے لئے کوئی سلام نہیں، ابو داؤد اور ابن ابو شیبہ نے جید سند کے ساتھ ربعی بن حراش سے نقل کیا کہتے ہیں مجھے ایک شخص نے بیان کیا کہ انہوں نے نبی اکرم سے جب آپ گھر میں تھے اجازت مانگتے ہوئے کہا کیا اندر آ جاؤں؟ آپ نے اپنے خادم سے فرمایا اسے باہر جا کر سکھلاؤ کہ کہے: (السلام علیکم ءَ أُدْخُلُ؟) (یعنی پہلے سلام کرے پھر کہے کیا اندر آ جاؤں؟) اسے دار قطنی نے صحیح قرار دیا، ابن ابو شیبہ نے زید بن اسلم سے نقل کیا کہتے ہیں مجھے والد صاحب نے ابن عمر کے پاس بھیجا میں نے جا کر کہا کیا اندر آ جاؤں؟ کہنے لگے یوں نہیں کہو بلکہ سلام کہو اگر جواب ملے تو داخل ہو جاؤ (یعنی سلام کا جواب ملنا داخل ہونے کی اجازت کے مترادف ہے) ابن ابو ہریرہ سے نقل کیا کہ ایک صحابی نے دوسرے صحابی سے تین مرتبہ یہ کہہ کر اجازت طلب کی کیا آ جاؤں؟ وہ دیکھتے رہے مگر کچھ نہ بولے پھر انہوں نے کہا: (السلام علیکم ءَ أدخل ؟) اب کہا ہاں آ جائیے! اور کہا اگر رات تک بھی کھڑے وہی کہتے رہتے۔۔۔ الخ اگلے باب میں مزید تفصیل ہوگی۔

- 6227حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ هَمَّامٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ طُولُهُ سِتُّونَ ذِرَاعًا فَلَمَّا خَلَقَهُ قَالَ اذْهَبْ فَسَلِّمْ عَلَى أُولَئِكَ النَّفَرِ مِنَ الْمَلاَئِكَةِ جُلُوسٌ فَاسْتَمِعْ مَا يُحَيُّونَكَ فَإِنَّهَا تَحِيَّتُكَ وَتَحِيَّةُ ذُرِّيَّتِكَ فَقَالَ السَّلاَمُ عَلَيْكُمْ فَقَالُوا السَّلاَمُ عَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ فَزَادُوهُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ فَكُلُّ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَلَى صُورَةِ آدَمَ فَلَمْ يَزَلِ الْخَلْقُ يَنْقُصُ بَعْدُ حَتَّى الآنَ .

طرفه - 3326 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۵: ص: ۱۷)

شیخ بخاری بیکندی ہیں۔ (علی صورتہ) اس کا بیان بدء الخلق میں گزرا، اس بارے اختلاف کا حال گزرا کہ (صورتہ کی) ضمیر کا مرجع کون ہے؟ بعض نے حضرت آدم قرار دیا تھا کہ ان کی جو صورت گری ان کا ڈھانچہ بناتے وقت حق باری تعالی نے کی تھی ہبوط اور اس کے بعد ان کی وفات تک وہی رہی، یہ اس توہم کو دور کرنے کی غرض سے کہا کہ ہوسکتا ہے جنت میں ان کی شکل وصورت کچھ اور ہو یا مراد یہ کہ ان کی ابتدائے خلقت اسی طرح ہوئی جیسے پائے گئے، اپنی اولاد کی مانند نشو ونما نہیں کی کہ ایک حالت اور صورت سے دوسری پھر تیسری کی طرف منتقل ہوتے رہے ہوں، بعض نے کہا یہ دہریوں کا رد ہے جو کہتے ہیں انسان نہیں ہوتا مگر نطفہ سے اور نطفہ نہیں ہوتا مگر کسی انسان سے ہی اور اس کے لئے کوئی اول نہیں تو تبیین فرمائی کہ وہ آغاز ہی سے اس صورت پر پیدا کئے گئے تھے، بعض

نے اسے طبائعیین (یعنی نیچر کو خدا سمجھنے والے) کا رد قرار دیا جن کا زعم ہے کہ انسان طبع (یعنی نیچر) کا فعل اور اس کی تاثیر ہے، بعض نے اسے قدریہ کا رد کہا جو کہتے ہیں انسان خود اپنے فعلِ نفس کا خالق ہے، بعض لکھتے ہیں اس حدیث کا ایک پس منظر اور سبب ہے جس کا ذکر اس روایت سے حذف ہوا وہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو مارا تو نبی اکرم نے اسے منع فرماتے ہوئے کہا کہ اللہ نے آدمؑ کو (علی صورتہ) تخلیق کیا ہے اس کا بیان کتاب العتق میں گزرا، بعض نے ضمیر کا مرجع اللہ تعالی کو قرار دیا تھا، ان حضرات کا تمسک اس کے ایک طریق میں مذکور اس جملہ سے ہے: (علی صورۃ الرحمن) اور صورت سے مراد صفت ہے تو معنی یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں علم، حیات اور سمع وبصر جیسی اپنی صفات پر پیدا کیا اگرچہ اللہ کی ان صفات کی کوئی ہمسری نہیں۔

(علی أولئك) اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ فرشتے کچھ دوری پر تھے، اس سے ابتدائے سلام کے وجوب پر استدلال کیا گیا ہے کیونکہ اس کے ساتھ ورودِ امر ہے، یہ بعید بلکہ ضعیف ہے کیونکہ یہ واقعۂ حال ہے جس میں کوئی عموم نہیں، ابن عبد البر نے ابتداء بالسلام کے سنت ہونے پر اجماع نقل کیا ہے لیکن مازری کی کلام اس میں وجودِ اختلاف کو مقتضی ہے جیسا کہ ہمارے بعض ملنے والوں نے دعوی کیا بقول ابن حجر پھر میں نے مازری کی کلام کی مراجعت کی مگر مجھے کوئی ایسی چیز نہیں ملی انہوں نے تو یہ لکھا ہے کہ ابتدائے سلام سنت اور اس کا جواب دینا واجب ہے، یہی ہمارے اصحاب کے ہاں مشہور ہے اور یہ عباداتِ کفایہ میں سے ہے، تو اس قول کے ساتھ انہوں نے ردِ سلام کے وجوب کی بابت موجود مشہور اختلاف کی طرف توجہ دلائی کہ کیا یہ فرضِ عین ہے یا فرضِ کفایہ؟ اس کے بعد ابو یوسف کی اختلافی رائے کا ذکر کیا آگے اس کا بیان ہوگا، ہاں قاضی عبد الوہاب کی کلام میں ہے جیسا کہ عیاض نے نقل کیا کہ اس بارے اختلاف نہیں کہ سلام میں ابتداء سنت یا فرضِ کفایہ ہے، اگر جماعت کے ایک فرد نے سلام کہہ دیا تو سب سے ادا ہوا، عیاض کہتے ہیں ان کے قول فرضِ کفایہ حالانکہ اس کے سنت ہونے پر اجماع نقل کیا، کا مطلب یہ ہے کہ یہ سنت ہے اور سنتوں کی اقامت اور ان کا احیاء فرضِ کفایہ ہے۔

(نفر من الملائکۃ) روایت میں (راء کی) زیر کے ساتھ ہے مگر رفع ونصب بھی جائز ہے، میں ان فرشتوں کی تعیین پر مطلع نہ ہو سکا۔ (فاستمع) نسخۂ کشمیہنی میں (فاسمع) ہے۔ (ما یحیونك) اکثر کے ہاں حاء ہے تحیۃ سے، خلق آدم (کے باب) میں بھی عبد اللہ بن محمد عن عبد الرزاق سے یہی گزرا احمد ومسلم کے ہاں محمد بن رافع سے بھی یہی ہے دونوں عبد الرزاق سے اسے تخریج کرتے ہیں، ابوذر کے نسخہ میں یہاں (یُجِیبُوْنَك) ہے الادب المفرد میں بھی عبد اللہ بن محمد سے اسی مذکورہ سند کے ساتھ یہی ہے۔ (فإنہا) یعنی جو جملہ وہ جواب میں استعمال کریں گے۔ (تحیتك الخ) یعنی جہتِ شرع سے، ذریت سے مراد بعض ذریت یعنی مسلمان ہیں بخاری نے الادب المفرد میں اور ابن ماجہ نے۔ ابن خزیمہ نے حکمِ صحت لگایا، سہیل بن ابو صالح عن ابیہ عن عائشہ سے مرفوعا روایت کیا کہ یہودی جس قدر تم سے سلام اور آمین کہنے پر حسد کرتے ہیں اتنا کسی اور چیز پر نہیں کرتے! اس سے دلالت ملی کہ یہ دونوں چیزیں صرف امت محمدیہ کیلئے ہی مشروع ہیں (اور۔ اگر آمین سے مراد سورت فاتحہ کا آمین ہے تو۔ پھر آمین کہنا بظاہر امت محمدیہ کی ایک جماعت یعنی اہل حدیثوں کیلئے ہی، میں اپنے احباب احناف سے اکثر کہتا ہوں آمین کے بارہ میں دو ہی آراء ہیں ایک باآواز بلند کہنا اور دوم پست آواز سے کہنا، آپ کے اکثر حضرات تو نہ بالجہر اور نہ بالسر، بالکل ہی خاموش اور ان کے لب ساکت رہتے ہیں، کم از کم بالسر پر تو عمل کرو) حضرت ابوذر کے قصۂ اسلام پر مشتمل طویل حدیث میں ایک جگہ کہتے ہیں کہ نبی اکرم تشریف لائے، آگے کہتے ہیں: (فکُنْتُ أولَ

مَنُ حَيَّاهُ بتَحِيَّة الإسلام) کہ سب سے پہلے میں نے اسلام کا (مشروع) سلام آپ کے گوشگزار کیا آپ نے جواب میں فرمایا تھا: (وعليك و رحمة الله) اسے مسلم نے تخریج کیا، طبرانی اور شعب میں بیہقی نے حضرت ابوامامہ سے مرفوعا نقل کیا کہ اللہ نے سلام کو ہمارے لئے تحیہ اور ذمیوں کیلئے امان بنایا ہے (گویا ذمیوں کو بھی سلام کہا جا سکتا ہے، اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ میری طرف سے مطمئن رہو، معاہدہ کی پاسداری کروں گا) ابوداؤد کے ہاں عمران بن حصین سے مروی ہے کہ ہم جاہلیت میں (سلام کے بطور) یہ کہا کرتے تھے: (أنعِمُ بك عينا و أنعِمُ صباحا) جب سلام آیا تو ہمیں اس سے روک دیا گیا، اس کے رجال ثقات مگر یہ منقطع ہے، ابن ابوحاتم نے مقاتل بن حیان سے نقل کیا کہ زمانۂ جاہلیت میں (حييت مساءً ، حييت صباحا) جیسے الفاظ کہے جاتے تھے اللہ نے اسے سلام کے ساتھ بدل دیا۔

(فقال السلام عليكم) ابن بطال کہتے ہیں محتمل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی کیفیت کا انہیں تفصیلا علم دیا ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ خود (فسلم) کے لفظ سے ان کا ذہنِ رسا اس جملۂ تسلیم کا واضع بنا ہو بقول ابن حجر اس کا الہام ہونا محتمل ہے، اس کی تائید باب (الحمد للعاطس) میں مذکور ابن حبان کی تخریج کردہ حضرت ابوہریرہ کی مرفوع حدیث سے ہوتی ہے کہ حضرت آدم کی جب تخلیق (مکمل) ہوئی تو انہیں چھینک آئی تو اللہ نے الہام کیا کہ الحمد للہ کہو، تو شائد یہ صفتِ سلام بھی ملہم ہو، اس کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے کہ ابتدائے سلام کے لئے یہی صیغہ مشروع ہے کیونکہ فرمایا: (فهي تحيتك الخ) یہ تب جب کسی گروہ پر سلام کہے، ایک کو سلام کہنے بارے حکم کا بیان چند ابواب بعد ہوگا، اگر الف لام حذف کر کے (سلام عليكم) کہا تب بھی ٹھیک ہے قرآن میں ہے: (وَ الْمَلَائِكَةُ يَدُخُلُونَ عَلَيُهِمُ مِنُ كُلِّ بَابٍ سَلَامٌ عَلَيُكُم)[الرعد: ۲۳] اور فرمایا: (فَقُلُ سَلَامٌ عَلَيُكُمُ كَتَبَ رَبُّكُمُ عَلَىٰ نَفُسِهِ الرَّحُمَةَ)[الأنعام : ۵۴] اور فرمایا: (سَلَامٌ عَلَىٰ نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ)[الصافات: ۷۹] وغیرہا، لیکن الف لام کے ساتھ اولیٰ ہے کیونکہ یہ تفخیم وتکثیر کیلئے ہے، حدیثِ تشہد میں یہ الفاظ ثابت ہیں: (السلام عليك أيُها النبي) عیاض کہتے ہیں شروع میں (عليك السلام) کہنا مکروہ ہے، نووی الاذکار میں لکھتے ہیں اگر ابتداء کرنے والا کہے: (وعليكم السلام) تو یہ سلام متصور نہ ہوگا اور یہ جواب کا مستحق نہیں کیونکہ بقول متولی یہ صیغہ ابتداء کیلئے صالح نہیں ہاں اگر واو کے بغیر یہ کہہ دے تب سلام ہے واحدی نے قطعیت کے ساتھ یہ کہا، یہ ظاہر ہے

نووی کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ (بھی) مجزئ نہ ہو جیسا کہ نماز سے سلام پھیرنے کی بابت کہا گیا ہے اور محتمل ہے کہ یہ نہ سلام شمار کیا جائے اور نہ جواب کا حقدار ہو کیونکہ سنن ابوداؤد اور ترمذی وغیرہما کی۔ اور اسے صحیح بھی قرار دیا، صحیح اسانید کے ساتھ ابوجُری ہُجیمی سے روایت میں ہے کہتے ہیں میں نبی اکرم کے پاس آیا اور کہا: (سلام عليك يا رسول الله) تو فرمایا: (عليك السلام) نہ کہو کیونکہ یہ مُردوں کا سلام ہے، کہتے ہیں یہ احتمال بھی ہے کہ بیان اکمل کیلئے یہ وارد ہوا ہو، غزالی الاحیاء میں لکھتے ہیں ابتداء کرنے والے کیلئے: (عليكم السلام) کہنا مکروہ ہے، بقول نووی مختار یہ ہے کہ مکروہ نہیں اور اس کا جواب دینا واجب ہوگا کیونکہ یہ سلام ہے ابن حجر کے بقول ان کا اسانید صحیحہ (یعنی جمع کا استعمال) موہم ہے کہ صحابی تک اس کے متعدد طرق ہیں مگر ایسا نہیں اسے نبی اکرم سے سوائے ابوجری کے کسی نے روایت نہیں کیا اس کے ساتھ ساتھ سب کی تخریج کا مدار ان سے اس کے راوی ابوتمیمہ ہجیمی پر ہے، احمد نے

اور نسائی نے بھی۔حاکم نے صحیح قرار دیا، اسے تخریج کیا ہے، اس کے معارض وہ جو مسلم نے حضرت عائشہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم بقیع آئے اس میں ہے میں نے کہا انہیں کیسے سلام کہوں؟ فرمایا کہو: (السلام علی أهل الديار من المؤمنين) بقول ابن حجر اسے مسلم نے حضرت ابو ہریرہ سے بھی روایت کیا کہ نبی اکرم بقیع آئے تو یوں سلام کیا: (السلام علي أهل الديار من المؤمنين) خطابی کہتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ زندوں اور مُردوں کا سلام ایک جیسا ہے بخلاف اس امرِ واقع کے جو ایامِ جاہلیت میں تھا کہ (مُردوں سے کہتے) مثلاً: (عليك سلام الله قيس بن عاصم) بقول ابن حجر یہ شعر اہلِ جاہلیت میں سے کسی کا نہیں کیونکہ قیس مذکور مشہور صحابی ہیں جو نبی اکرم کے بعد ایک عرصہ تک زندہ رہے اور یہ مرثیہ کسی معروف مسلم شاعر کا ہے جب قیس کی وفات ہوئی، اس کا مثل جو ابن سعد وغیرہ نے نقل کیا کہ حضرت عمر کی وفات پر کسی جن شاعر نے مرثیہ کہا جس کا ایک شعر یہ تھا: (عليك السلام مِنْ أمير و باركت يد الله في ذاك الأديم المُمَزَّق) ابن عربی اہلِ بقیع پر سلام کے بارہ میں لکھتے ہیں ابو جری کی حدیث میں مذکور نہی اس کے معارض نہیں کہ احتمال ہے کہ اللہ نے نبی اکرم کا سلام سننے کیلئے انہیں زندہ کر دیا ہو تبھی زندوں والا سلام کیا، یہی کہا مگر حضرت عائشہ کی حدیثِ مذکور اس کا رد کرتی ہے، کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ نہی اس شخص کے ساتھ مخصوص ہو جو سمجھتا ہو کہ یہ مُردوں کا تحیہ ہے اور جو اسے زندوں کیلئے منحوس سمجھے اور یہی زمانۂ جاہلیت میں لوگوں کا اعتقاد تھا اسلام اس کے برخلاف کے ساتھ آیا عیاض اور ان کی تبع میں ابن قیم الہدی میں ان کی کلام کی تنقیح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ہدیِ نبوی میں سے ہے کہ ابتداء (السلام عليكم) کہا جائے (عليكم الخ) کہنا مکروہ ہے انہوں نے ابو جری کی حدیث سے استشہاد کیا اور اسے صحیح قرار دیا پھر لکھا ایک گروہ نے اسے باعثِ اشکال قرار دیا اور اسے حضرات عائشہ اور ابو ہریرہ کی احادیث کے معارض سمجھا، مگر ایسا نہیں آپ کا قول: (عليك السلام تحية الموتی) یہ اخبار عن الواقع تھا نہ کہ امرِ شرع، یعنی شعراء وغیرہ اس جملہ کے ساتھ مرے ہوئے کو تحیہ پیش کیا کرتے تھے اور مذکورہ بالا شعر کو معرضِ استشہاد میں پیش کیا حالانکہ اس کی بابت وضاحت کر چکا ہوں، لکھتے ہیں نبی اکرم نے مکروہ سمجھا کہ تحیۃ الاموات کے ساتھ تحیہ کیا جائے،

عیاض یہ بھی کہتے ہیں مردوں کے تحیہ میں اہل جاہلیت کی عادت تھی کہ اسم کو موخر کرتے تھے جیسے ان کا کسی کے ذم میں قول : (عليه لعنة الله و غضبه) اور جیسے قرآن نے (شیطان کے بارہ میں) کہا: (وَ أَنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلىٰ يَوْمِ الدِّين)[الحجر: ۳۵] ، اس کا تعاقب کیا گیا کہ ملاعنت میں نص (قرآنی) لعنت وغضب پر تقدیمِ اسم کے ساتھ وارد ہے بقول قرطبی محتمل ہے کہ حدیثِ عائشہ کا تخاطب ان کیلئے ہو جو قبرستان کی زیارت کو جاتے اور وہاں مدفون سب کو سلام کہتے ہیں جبکہ ابو جری کی حدیث اثباتا اور نفیا ایک شخص کو سلام کہنے سے متعلق ہے، ابن دقیق نے بعض شافعیہ سے نقل کیا کہ ابتداء کرنے والے نے اگر کہا: (عليكم السلام) تو یہ جائز نہیں کیونکہ یہ تو جواب کا صیغہ ہے، کہتے ہیں اولیٰ یہ ہے کہ (ایسا کہہ دینا بھی) مجزئ ہے کیونکہ مسمی السلام حاصل ہے اور اس لئے کہ (فقہاء نے) کہا ہے کہ نمازی ایک سلام کے ساتھ اپنے ہمراہ نماز پڑھنے والوں کے سلام کا جواب دیتا ہے حالانکہ یہ صیغۂ ابتداء ہے پھر ابو الولید ابن رشد سے نقل کیا کہ لفظِ جواب کے ساتھ بھی ابتدا جائز ہے اور اس کا عکس بھی، اس بارے مزید بحث و تفصیل باب (مَن رَدَّ فقال عليك السلام) میں آئے گی۔

(فقالوا السلام الخ) اکثر کے ہاں یہاں یہی ہے بدء الخلق میں سب کے ہاں یہی عبارت ہے احمد اور مسلم کے ہاں اسی طریق کے ساتھ عبد الرزاق کی روایت میں نیز کشمیہنی کے ہاں یہاں : (وعلیك السلام و رحمة الله) ہے اسی عبارت پر خطابی نے شرح کی اکثر کی روایت کے ساتھ ! ان حضرات کیلئے استدلال کیا گیا ہے جو کہتے ہیں سلام کے جواب میں وہی الفاظ دہرا دینا مجزئ ہے جو سلام کرنے والے نے کہے، کہا گیا ہے کہ جواب میں لفظِ اِفراد بھی کافی ہے اس بارے باب (من رد فقال علیك السلام) میں بحث ہوگی۔ (فزادوہ و رحمة الخ) اس سے جواب میں زیادت کی مشروعیت ثابت ہوئی ، یہ بالاتفاق مستحب ہے کیونکہ قولہ تعالیٰ: (فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا)[النساء : ۸۶] میں یہی اشارہ ہے تو اگر سلام کرنے والے نے (و رحمة الله) بھی کہا تو مستحب ہے کہ جواب میں اس کے کہے پر زیادت کی جائے اور (و بر کاته) کہا جائے ، اگر یہ لفظ بھی اس نے کہہ دیا تو آیا جواب میں اس میں اس سے زیادت مشروع ہے؟ یا کیا سلام کرنے والے کیلئے بھی جائز ہے کہ (وبر کاته) سے زائد کچھ کہہ لے؟ تو مالک نے موطا میں ابن عباس سے نقل کیا کہ (بر کته) تک سلام کی انتہاء ہے، بیہقی نے شعب میں عبد اللہ بن بابیہ سے نقل کیا کہ ایک شخص ابن عمر کے پاس آیا اور کہا: (السلام علیکم ورحمة الله وبر کاته و مغفرته) کہنے لگے (و بر کاته) تک کافی ہے، یہاں سلام کی انتہاء ہے، زہرہ بن معبد سے مروی ہے کہ حضرت عمر نے کہا سلام کی انتہاء (و بر کاته) ہے، اس کے رجال ثقات ہیں ابن عمر سے جواز بھی منقول ہے چنانچہ مالک نے موطا میں ان کی بابت نقل کیا کہ جواب میں (اس سے) یہ کلمات: (والغادیات والرائحات) زیادت کیئے، بخاری ۔ نے الادب المفرد میں عمرو بن شعیب عن سالم مولی ابن عمر سے نقل کیا کہ ابن عمر سلام کے جواب میں سلام سے زائد کلمات کہا کرتے تھے ایک دفعہ میں آیا اور سلام کرتے ہوئے کہا: (السلام علیکم) انہوں نے جواباً کہا (السلام علیکم و رحمة الله) پھر ایک دفعہ میں نے (وبر کاته) کا اضافہ بھی کیا تو انہوں نے جواب میں یہ زیادت کی: (و طیب صلواته) زید بن ثابت سے نقل کیا کہ حضرت معاویہ کو خط میں یوں سلام لکھا: (السلام علیکم یا أمیر المؤمنین و رحمة الله وبر کاته ومغفرته وطیب صلواته)، ابن دقیق العید نے ابو ولید ابن رشد سے نقل کیا کہ جواب میں زیادت کرنا اس آیت سے ماخوذ ہے: (فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا)

ابو داؤد، ترمذی اور نسائی نے قوی سند کے ساتھ عمران بن حصین سے نقل کیا کہ ایک شخص آنحضرت کے پاس آیا اور کہا: (السلام علیکم) آپ نے جواب دیا اور ساتھ ہی فرمایا دس، ایک اور آیا اور سلام کرتے ہوئے کہا: (السلام علیکم ورحمة الله) آپ نے جواب دیا اور کہا بیس، پھر ایک اور آیا اور سلام میں (و بر کاته) بھی کہا آپ نے جواب دے کر فرمایا تیس، اسے بخاری نے الادب المفرد میں ابو ہریرہ سے تخریج کیا ابن حبان نے صحیح قرار دیا اور کہا: (ثلاثون حسنة) (یعنی دس، بیس اور تیس سے مراد نیکیاں تھیں)، سابقہ اعداد کے ساتھ بھی (حسنة) ذکر کیا، ابو نعیم کی (عمل یوم و لیلة) میں حضرت علی سے بھی یہی نبی اکرم جیسا فعل منقول ہے، طبرانی نے ضعیف سند کے ساتھ سہل بن حنیف سے مرفوعاً نقل کیا کہ جس نے السلام علیکم کہا اس کے لئے دس نیکیاں لکھ دی گئیں اور جس نے (و رحمة الله) بھی کہا اسے بیس اور جس نے (و بر کاته) بھی کہا اس کے لئے تیس نیکیاں لکھ دی گئیں ابو داؤد نے سہل بن معاذ بن انس جہنی عن ابیہ سے ضعیف سند کے ساتھ حدیثِ عمران کا نحو نقل کیا اور یہ زیادت بھی کہ پھر ایک شخص

آیا اور ان کلمات کے ساتھ (و مغفرته) بھی کہا آپ نے کہا چالیس اور فرمایا اسی طرح فضائل (بڑھتے رہتے) ہیں، ابن سنی نے اپنی کتاب میں کمزور سند کے ساتھ حضرت انس سے روایت نقل کی کہ ایک آدمی گزرتے ہوئے نبی اکرم کو سلام کرتا اور کہتا: (السلام علیك یا رسول الله) آپ جواب میں کہتے: (و علیك السلام و رحمة الله و برکاته و مغفرته و رضوانه)

بیہقی نے شعب میں ضعیف سند کے ساتھ حضرت زید بن ارقم سے نقل کیا کہ جب نبی اکرم ہمیں سلام کرتے تو ہم جواباً کہتے: (و علیك السلام و رحمة الله و برکاته و مغفرته) تو ان سب ضعیف الاسناد احادیث کے انضمام سے (و برکاته) سے زائد کلمات کہنے کی مشروعیت قوی ثابت ہوئی، علماء متفق ہیں کہ جواب دینا واجبِ کفایہ ہے ابو یوسف سے منقول ہے کہ ہر آدمی پر فرداً فرداً جواب دینا واجب ہے ان کیلئے حدیثِ باب کے ساتھ احتجاج کیا گیا کہ اس میں ہے: (فقالوا السلام علیك) اس کا اس احتمال کے ساتھ تعاقب کیا گیا کہ متکلم ان کا بعض ہو مگر منسوب سبھی کی طرف کر دیا گیا، اس امر کے ساتھ بھی اس کے لئے احتجاج کیا گیا کہ بالاتفاق اگر کسی نے ایک جماعت کو سلام کہا اور کسی ایسے شخص نے جواب دے دیا جو اس جماعت کے ہمراہ نہیں تو اس کا جواب ان سے کفایت نہ کرے گا اور ظہورِ فرق کے ساتھ تعاقب کیا گیا، جمہور کی حجت حضرت علی کی مرفوع حدیث ہے کہ کئی افراد اگر گزر رہے ہوں اور ان کے ایک نے سلام کر دیا تو یہ کافی ہے اور اہل مجلس کے ایک شخص کا جواب دینا بھی سبھی کیلئے مجزیٔ ہے اسے ابو داؤد اور بزار نے تخریج کیا اس کی سند میں ضعف ہے لیکن طبرانی کے ہاں حسن بن علی کی حدیث سے اس کے لئے شاہد ہے، اس کی سند میں (بھی) مقال ہے اسی طرح موطا کا مرسلِ زید بن اسلم بھی، ابن بطال نے اس امر سے احتجاج کیا کہ بالاتفاق سلام کہنے والے پر شرط نہیں کہ اہلِ مجلس کی تعداد کے مطابق فرداً فرداً سلام کہے جیسا کہ اس باب کی حدیثِ آدمؑ اور دیگر احادیث سے عیاں ہوا، تو اس طرح جواب میں بھی کسی ایک کا سلام کافی ہوگا ماوردی نے اس کے لئے یہ احتجاج بھی پیش کیا کہ متعدد جنازوں پر ایک ہی بار نماز جنازہ پڑھی جا سکتی ہے حلیمی کہتے ہیں سلام کا جواب دینا واجب ہے کیونکہ سلام کا مطلب امان ہے تو اگر کوئی اس امان کو قبول نہیں کرتا اور جواباً سلام نہیں کہتا تو اس سے شر کا توہم ہو سکتا ہے تو اس پر واجب ہے کہ اس توہم کا ازالہ کرے اور سلام کا جواب دے!

لفظِ سلام کے معانی کا بیان آگے باب (السلام اسم من أسماء الله) میں آئے گا، ان کی کلام سے قاضی حسین کی موافقت اخذ کی جا سکتی ہے جو کہتے ہیں اس شخص کے سلام کا جواب دینا واجب نہیں جس نے مجلس سے اٹھتے ہوئے سلام کہا اگر اس نے وہاں آتے ہوئے سلام کہا تھا، متولی بھی ان کے موافق ہیں مستظہری نے مخالفت کی اور کہا پھرتے وقت بھی سلام کرنا سنت ہے لہذا جواب واجب ہے بقول نووی یہی درست ہے۔

(علی صورة آدم) بدء الخلق میں اس کی تشریح گزری، مہلب کہتے ہیں اس حدیث سے ثابت ہوا کہ فرشتے عربی بولتے اور ہم مسلمانوں کا سا سلام کرتے ہیں بقول ابن حجر اول بات محلِ نظر ہے کہ احتمال ہے ازل میں عربی کے سوا کوئی اور زبان ہو اور یہ واقعہ جب عربوں کیلئے نقل کیا گیا تو ان کی زبان میں ترجمہ کر دیا کیونکہ قرآن میں جن غیر عرب اقوام کے قصص اور ان کے مکالمات مذکور ہیں سب عربی میں ہیں حالانکہ ان سب کی زبان عربی نہ تھی لہذا ظاہر یہی ہے کہ ان کی کلام عربی میں مترجم کی گئی، اس میں کسی بھی علم کے اہل سے اس کا تعلّم ثابت ہوا اور امکانِ علو (یعنی علوِ مرتبت) کے باوجود اخذ بالنزول بھی! یہ بھی ثابت ہوا کہ حضرت آدم اور بعثتِ محمدی کے

مابین مدت اتنی نہیں جو عام طور پر اہل کتاب وغیرہ کے تاریخ دان ذکر کرتے ہیں بلکہ اس سے بہت زیادہ ہے، اس کا بیان اور وجہِ احتجاج بدءالخلق میں گزرا۔

علامہ انور باب (بدء السلام) کی بابت کہتے ہیں یعنی کون میں سلام کا ظہور کیسے ہوا ؟ اور کیسے موجود ہوا وہ جس کا عدم نے کتمان کیا، اور اس سے مراد اس نوع کا ظہور ہے جو اس کی بقاء پر بھی حاوی ہے جیسا کہ بدء الوحی میں اس کی تقریر گزری تب فقط ابتدائی احوال پر ہی یہ مقتصر نہیں، (خلق الله آدم علی صورته) کے تحت لکھتے ہیں درست یہی ہے کہ ضمیر اللہ تعالیٰ کی طرف راجع ہے کیونکہ اس کے بعض طرق میں: (علی صورة الرحمن) ہے اس پر اس کی شرح مشکل ہوئی قاضی ابوبکر بن العربی لکھتے ہیں صورت سے مراد صفت ہے یعنی اللہ نے آدم کی تخلیق اپنی صفات پر کی اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس نے بنی آدم میں صفاتِ الٰہیہ سے انموذج (یعنی مثال، پرتو) رکھا اور کائنات میں کوئی دیگر مخلوق ایسی نہیں جو ان صفات کی کامل مظہر ہو، تم دیکھتے نہیں کہ صفتِ علم جو اخص الصفات ہے سوائے انسان کے کسی میں موجود نہیں باقی تمام میں صرف قوتِ مخیلہ ہے، بعض نے کہا صورة کے اپنی ذات کی طرف اضافت سے غرض مجرد تشریف وتکریم ہے جیسے قرآن میں ہے: (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ)[التین: ۵] یہ نہیں مراد کہ اللہ تعالیٰ کے لئے بھی صورة ہے، شیخ اکبر کہتے ہیں صورة اپنے (ظاہری) معنی پر ہی ہے اور حدیث کا مغزیٰ یہ ہے کہ (بالفرض) اللہ سبحانہ وتعالیٰ اگر عالمِ ناسوت کی طرف اتر آئے تو وہ انسانی شکل وصورت میں ہو تو یہ اس عالم میں اس کی صورت ہے اگر ایسا ہوتا، تم دیکھتے نہیں اس نے اپنے نفس کی طرف عین، قدم، انگلیاں چہرہ، ساق (پنڈلی) ہاتھ، حقو (یعنی جہاں تہہ بند باندھا جاتا ہے) یمین، قبضہ، رداء اور ازار کے الفاظ قرآن وحدیث میں جا بجا مسند کئے اور لاریب یہ حلیہِ انسان ہے اگر ہم محالاً فرض کریں کہ اللہ تعالیٰ اس عالم ناسوتی میں اترنے والا ہوتا تو اس انسانی حلیہ میں اترتا اسی طرف حدیثِ دجال میں نبی اکرم نے اپنے اس قول: (إنه أعور العين اليمنى و ربكم ليس بأعور) کے ساتھ اشارہ کیا تو یعنی اگر ہمارا رب اس بارے عالم میں متجلی ہوتا تو وہ اعور نہ ہوتا کیونکہ یہ ایک (کامل الخلقت) صحیح انسان کا حلیہ نہیں ہے پھر شیخ اکبر نے اپنی کتاب میں ایک جگہ ذکر کیا ہے کہ صورت کے کئی معانی ہیں تو ان میں سے یہ کہ اس سے اوامر و نواہی مراد لئے جاتے ہیں تو یہ ابن عربی کے ذکر کردہ سے قریب ہے البتہ انہوں نے اس سے مطلقا صفات مراد لی ہیں جبکہ شیخ اکبر نے بطور خاص یہی اشیاء

یہ ان کی اس ضمن میں اب تک کی بحوث کا ملخص ہے اس کا ہی شروح میں تناقل کیا گیا ہے، میرے لئے متعین یہ ہوا ہے کہ صورت دو نوع پر ہے: اول جو قائم بذاتہ تعالیٰ ہو اس کی ذات جل مجدہ سے حاکی، یہ یہاں مراد نہیں کہ اس کی نفی کرنا واجب ہے، سمع میں اس کا کوئی مادہ نہیں، دوم وہ جو قائم بذاتہ تعالیٰ نہیں لیکن اس نے اپنی کتاب میں ہمیں اس کی تعلیم دی ہے کہ اس کی صورت ہے تو اپنی طرف وجہ، ید، ساق، قدم وغیرہ کی اسناد کی میں یہ نہیں کہتا کہ اپنی ذات کیلئے ان کا اثبات کیا بس یہ کہہ رہا ہوں کہ اپنی طرف ان کی نسبت کی، دونوں کے مابین بہت فرق ہے، بخاری نے نہایت عمدہ کام کیا جب اپنی کتاب میں انہیں نعوت کا نام دیا نہ کہ صفات کا کیونکہ یہ زائد علی الذات معانی کا غیر ہیں تو یہ حلیہ ہے متکلمین نے انہیں سمعی صفات کا نام دیا اور قدرت وارادہ جیسی اشیاء کو عقلی صفات کہا تو ان کا مرجع بھی صفات کی طرف کر دیا تو یہ زائد علی الذات معانی ہوئے جیسا کہ معنائے صفت کا مقتضا ہے بخلاف صورت وحلیہ کے کہ یہ

ذات سے ہیں نہ کہ اس پر زائد معانی میں سے! شائد تم لے جان لیا ہے کہ انہیں صفات کہنے میں جیسا کہ متکلمین نے کیا، غرضِ شارع کی تفویت اوران الفاظ کا ان کے معانی سے اِخلاء (یعنی خالی کرنا) ہے بخاری نے انہیں نعوت کا نام دے کر بہت اچھا کیا تو یہ ان کے زائد علی الذات ہونے پر دال نہیں ہاں ان کی تقیید ضروری ہے کیونکہ یہ ہماری عقول سے بہت ماوراء ہیں، خیال، اوہام اور جو تم تنزیہات میں سے چاہو، تو یہ نعوت جنہوں نے انظار و افکار کو اپنے ادراک سے تھکا دیا یہ اس باری تعالیٰ کی صورت ہے، ان کا معنائے صفات کی طرف اِرجاع ان کے معانی سے سلخ (یعنی علیحدہ کرنا) ہے اور یہ اس حدّ (تعریف) پر نہیں جو فلاسفہ نے زعم کیا یعنی جو احاطہِ حد و حدود کے ساتھ محصل ہوں پس بے شک یہ صورت کسی شیَ دون شیَ کے ساتھ مختص نہیں حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اس کا ذکر موضعِ امتنان میں کیا اور فرمایا : (وَ صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ) تو اس نے اس میں ایک معنائے زائد پر دلالت کی، تصویرِ خلق کے مغایر ایک امر ہے اور جو احاطہ سے انہوں نے ذکر کیا وہ داخل از خلق ہے لہذا عطف میں لطف ظاہر نہیں ہوتا جبکہ اس نے کہا ہے : (خَلَقَكُمْ و صَوَّرَكُمْ الخ) تو ان کے تغایر پر متنبہ کرنے کیلئے عطف استعمال کیا، پس اللہ تعالیٰ ان نعوت میں جن کے ساتھ اپنی ذات کا وصف کیا دنیا وآخرت میں متجلی ہوگا اس کے ہاں پسندیدہ حلیہ وہی جو خود اس نے اپنے آپ کا اسکے ساتھ وصف کیا اس میں رؤیت ہوگی اسی کو رؤیتِ رب کہا جائے گا، تم دیکھتے نہیں جو خواب میں اس کے دیدار سے بہرہ ور ہوتا ہے وہ متیقن ہوتا ہے کہ اس نے اللہ ہی کا دیدار کیا ہے حالانکہ علم ہے کہ وہ اس کا رب نہیں (یعنی جو شکل خواب میں دیکھی) یہ اس لئے کہ تم اس صورت کے رب ہونے کی نفی کرتے ہو یہ مانتے ہوئے بھی کہ مجلیٰ فیہا تمہارا رب عزَّ سلطانہ ہے تو گویا تم اپنے اس بیان میں اس کے لئے مثل کی نفی کر رہے ہو اور تمہاری مراد مرئی ہے اور جب حدیث میں وارد ہوا ہے کہ اہلِ ایمان محشر میں اپنے رب کو اس صورت میں دیکھیں گے جس کے ساتھ وہ اسے پہچانتے ہیں تو کیا دلیل ہے کہ یہ اسکی رؤیت نہیں؟ بلکہ وہ رؤیتِ محققہ ہے خواب میں تمہاری رؤیت سے مافوق پھر اَزْید اور ازید

بالجملہ بندے کیلئے اس کی جناب کی طرف وصول ممکن نہیں مگر اس صورت کے واسطہ سے پس بے شک اللہ تعالیٰ عالَمین سے غنی ہے، اس کی تحقیق یہ ہے کہ صورتِ شیَ وہ ہوتی ہے جس کے ساتھ اس کی شخصیت کی پہچان ہو اور بلا شبہ اس میں زیادہ دخل چہرہ کا ہوتا ہے اس لئے میرا خیال ہے کہ لفظِ صورت کا غالب استعمال چہرہ کیلئے ہے کیونکہ وہی کثیر طور پر مبدائے تمییز و معرفت ہے تبھی کم ہی لفظِ صورت کا استعمال جمادات اور نباتات میں ہوا ہے کیونکہ ان کے معرفتِ اشخاص سے استغناء ہے ہمیں تو فقط حیوانات میں معرفتِ شخصیت کی ضرورت ہوتی ہے جہاں تک نباتات و جمادات کا تعلق ہے ہمیں ان کی شخصیات سے کیا غرض؟ پھر جب اقدم فی المعرفت حضرت انسان ہے تو صورت کے لفظ کا اقدم استعمال بھی اسی پر ہوا پھر حیوانات اور پھر اشجار پر، جہاں تک ارض وسماء کا معاملہ ہے تو یہ کالمادۃ مبسوط ہیں ان کی صور بارے کوئی نہیں پوچھتا،

جب اللہ تعالیٰ غایۃ الغایات، منتہائے مطالب، تمام عوالم کا مقصود اور تجرُّ د وتنزُّ ہ کے مراتب کی انتہاء پر ہے تو لوگ اس کی معرفت کیلئے کسی صورت کے محتاج ہیں جس کے ساتھ وہ اپنے رب کی معرفت کر سکیں کیونکہ مادی مظلم متدنس جو کئی انواعِ ظلمات میں ہے مجرد کی غایت کو نہیں پہنچ سکتا، چاہے متجرد بھی ہو تو اس کے لئے نسبتِ رائی اور مرئی اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین حاصل نہیں ہو سکتی مگر اسی قدر کے ساتھ جو اس کے ادراک سے وہ متمکن ہو اور اس کی نعوت سے وہ نائل ہو اور ان کے مبلغ کو پہنچے، تو انسان کا اپنے رب جل

مجدہ تک وصول ممکن نہیں مگر صور کی وساطت سے اگر یہ نہ ہوں تو تم انسان کو یئوس وقنوط اور رؤیت سے محروم پاؤ: (کیفَ الوُصولُ إلی سُعَادِ و دُونَهَا قُلَلُ الجِبالِ وَ دُونَهنَّ حتوف) (یعنی سعاد تک پہنچنا کیونکر ممکن ہو کہ اس سے ورے پہاڑوں کی ہلاکت انگیز چوٹیاں ہیں)، بالجملہ بات یہ ہے کہ ہمیں ہمارے رب نے نہیں خبر دی مگر اسی حلیہ کی تو ہمیں تو وہی علم ہے جو اس نے دیا تو ہم اسی کے ساتھ مہتدی ہوں گے اگر تم پر اللہ تعالیٰ کی جناب کی طرف اسنادِ صورت متعسر ہو اور تم اسے خلافِ تنزیہہ خیال کرو تو جانو کہ اس کا منشأ یہ ہوا کہ تم اتحادِ صورت کے زاعم ہو اس کی زیِ دائم کے ساتھ! اور ذات سے اس کے انفکاک کے تم متعقل نہیں ہو اور اس کی وجہ سوائے اس کے کچھ نہیں کہ تم انسانی صورت ہی سے مانوس ہو تم نے اسے ہی اس کے ساتھ قائم اور اس سے غیر منفصل دیکھا ہے حالانکہ صورتِ انسان اس سے جدا بھی ہے بلکہ کوئی شئ نہیں مگر اس کی صورت اس کے مغایر ہے، ہم تو صرف عالَم ناسوت کے اجساد ہیں تو ہم پر حال ملتبس ہے، ہم نے جو کہا اس پر دال یہ امر ہے کہ جب تم آئینہ دیکھتے ہو اس میں تم اپنی صورت پاتے ہو حالانکہ اس سے زیِ صورت مقدم ہے تو اس سے دلالت ملی کہ بسا اوقات صورت اپنے زی سے منفک ہو جاتی ہے اگر یہ نہ ہوتا تو تم یہ نہ کہہ سکتے کہ تم نے آئینہ میں اپنی صورت دیکھی ہے، تو جب اہلِ عرف اس کے مقر ہیں تو معلوم ہوا کہ تمہاری صورت تمہارا غیر ہے اور یہ تم سے منفک بھی ہو سکتی ہے مگر چونکہ تم عالم ناسوت سے ہو تو تمہاری صورت تمہارے نفس کے مضاہی (یعنی اسکی برابری کرتی) ہے اسی طرح علم میں ہے تو اس میں نہیں حصول مگر صورتِ شئ کا نہ کہ ذات کا اور اسی کو صورتِ ذہنیہ کا نام دیا جاتا ہے

پھر یہاں ایک اور نکتہ بھی ہے وہ یہ کہ زید کیلئے علمِ عمرو حاصل نہیں ہو سکتا بلکہ یہ بھی ممکن نہیں کہ اس کے لئے اس کا علم حاصل ہو جب تک عمرو کسی نوعِ تعمل کے ساتھ ملابساتِ زید سے نہیں ہوتا! میری اس سے مراد زید و عمرو کے مابین کسی نسبتِ خاصہ کا حصول ہے تا کہ وہ زید کی صفات اور اس کے متعلقات سے شمار کیا جائے اور یہ ذہن میں اس کی صورت کے حصول کے ساتھ، جب ذہن میں اسکی صورت حاصل ہو جائے اور اس کے ساتھ قائم ہو جائے تو عمرو اس کی ملابسات سے اس کی صفات کے مثل ہو جائے گا تب اس کے لئے اس کے علم کا حصول بھی ممکن ہوگا اسی طرح آئینہ کا حال ہے یہ تمہیں تمہاری وہ صورت نہیں دکھلاتا جس کے ساتھ تم قائم ہو اس طرح کا قیام جو اوصاف کا اپنے موصوفات کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ اس میں تمہارے وجود کے قیام کے ساتھ ہے، جب اس میں تمہارا وجود حاصل ہو اور تم اس کے ملابسات سے ہو گئے کسی نوع کے تعمل کے ساتھ جیسے زید کیلئے صورتِ عمرو تو وہ تمہیں تمہاری صورت دکھلانا شروع کر دے گا، دونوں صورتوں کے درمیان فرق اس لئے کہ ذہن میں معقولات اور حسیات کی صور منطبع ہوتی ہیں اور آئینہ میں امورِ محسوسات منطبع نہیں ہوتے، شائد تم نے جان لیا کہ رؤیت نفسہ کیلئے نوعِ اثنینیہ ضروری ہے تو جب تک انسان اور اس کے نفس کے درمیان یہ اثنینیہ قائم نہیں ہوتی اس کے لئے اس کی رؤیت ممکن نہیں تب معلوم ہوا کہ انسان کیلئے ضروری ہے کہ وہ (علی صورتہ) مخلوق ہو کہ سارا عالم حضرۃ رب تعالی کیلئے آئینوں کی مانند ہے جن میں وہ سبحانہ متجلی ہے، یہ مسئلہ تجلی ہے اور حالِ شبح اور اس کی زی بالصورۃ اور خود اس کی زی کس قدر اقرب ہے تو جیسے شبح غیرِ زی الشبح ہے اور اس سے منفک ہے تو اسی سے صورتِ رحمٰن کی فہم ہونی چاہئے تو یہ باری تعالی کے ساتھ غیر قائم اور اس سے منفصل ہے مگر یہ کہ اس صورت کی من نفسہا رؤیت ممکن نہیں جب تک رائی اور مرئی کے درمیان اثنینیہ واقع نہیں ہوتی تو اللہ نے انسان کی تخلیق کی تا کہ وہ اس کی صورت کا مظہر و آئینہ ہو اور وہ اس میں متجلی ہو حتی کہ اکوان میں اس کے امر کا

ظہور ہو اور کہا جائے بے شک انسان رحمٰن کی صورت پر تخلیق کیا گیا ہے وگرنہ انسان کیلئے کیا ہے کہ وہ اس کے لئے مظہر ہو جیسا کہ وہ ہے؟ اور اس امکان کیلئے کیا ہے کہ اس میں صورتِ رحمٰن متجلی ہو جیسا کہ ہے لیکن یہ امثال واوہام ہیں جن کے ساتھ عاشقوں کے نفوس مرتاح ہوتے ہیں وہ ان کے ساتھ اپنے آپ کو بہلاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ اعلیٰ واجل ہے (وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَ الْأَرْضَ وَلَا يَؤُدُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيْم) پھر میرا خیال ہے کہ تجلی نہیں ہوتی مگر اس میں جس کا اس نے اپنی ذات پر اطلاق کیا مثلاً نور اور وجہ وغیرہما اور جس کے اطلاق کی باری تعالیٰ کی ذات پر نص وارد نہیں تو شائد اس میں تجلی بھی نہیں ہوتی، اللہ تعالیٰ حضرت موسیٰ کیلئے دو مرتبہ متجلی ہوا ایک مرتبہ (في الجذرة من الشجرة) جب وہ بنی اسرائیل کی طرف جا رہے تھے اور دوسری مرتبہ جب ان سے واپس ہو رہے تھے یہ جب انہوں نے اپنے رب سے سوال کیا کہ اس کے لئے وہ متجلی ہوتا کہ وہ اپنی ان آنکھوں سے اسے دیکھ سکیں تو نداء آئی: (لَنْ تَرَانِي)، ع:

تَجَلّٰى ولم يكشف سبحات وجهه كَمَثَلِ تَجَلِّي النُّوْرِ فِي جَبَلِ الطُّوْر
وكَانَ حِجَابُ النُّوْرِ نوراً وَ ظُلْمَةً وَ بِنْ غيب والشهادةِ أوْ رىٰ
فَيَذْهب ما قد كان عُنوان بَيْنِهِ وَ يَبْقىٰ بِهِ بِرُآهُ في حُكْمِ مَسْتُوْر

ظلمت اس میں لفظ حدیث سے ہے اس کا استعمال اس لئے تا کہ اس کے ساتھ معنائے حجاب کا کشف ہو وگرنہ نور میں کوئی حجابیت نہیں تو حجابیت کے معنی سے ظلمۃ کے لفظ کے ساتھ تعبیر کیا، تم نے امرِ صورۃ میں ہم سے سنا جو سنا اب سنو ماتریدی کلامِ نفسی کے بارہ میں کیا کہتے ہیں، لکھتے ہیں یہ غیر مسموع ہے بخلاف اشعری کی رائے کے کہ وہ اسے مسموع کہتے ہیں تب ماتریدی کے نزدیک درخت سے جو آواز سنی تھی (یعنی حضرت موسیٰ نے) وہ اللہ تعالیٰ کیلئے مخلوق تھی تو کیا تم کلام کے متکلم سے انفصال کا تعقل کر سکتے ہو؟ اگر اسے سمجھ سکو اور اس کی فہم حاصل کر پاؤ تو اس پر صورت کا معاملہ قیاس کیوں نہیں کرتے! تا کہ حال تمہارے لئے متجلی ہو پھر میری نظر میں چہرہ اقدس کی تجلی جنت میں اور ساق کی تجلی محشر کے میدان میں ہوگی اور اسے اہلِ ایمان پہچانیں گے جبکہ قدم کی تجلی لخيبة جهنم (یعنی جہنم کی امیدوں کو نا کام بنانے کیلئے) ہے اور اللہ ہی حقیقت حال کو زیادہ جانتا ہے، بالجملہ بات یہ ہے کہ خواب ان تجلیات کی رؤیت سے عبارت ہیں۔

- 2 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَاعٌ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾

(ترجمہ: اے ایمان والو تم اپنے گھروں کے علاوہ دیگر گھروں میں نہ داخل ہو حتی کہ اپنا تعارف کراؤ اور انہیں سلام کہو یہی تمہارے لئے بہتر ہے تا کہ تم آداب سیکھو، پس اگر تم ان میں کسی کو نہ پاؤ تو اجازت نہ ملنے تک داخل نہ ہو اور اگر تم سے لوٹ جانے کو کہا جائے تو لوٹ

آ ؤ یہی تمہارے لئے زیادہ پاکیزگی کی بات ہے اور اللہ تمہارے اعمال کو خوب جانتا ہے، نہیں ہے تم پہ کوئی حرج کہ تم [بلا اجازت] غیر سکونتی گھروں میں جاؤ جہاں تمہارا کوئی سامان ہے اور اللہ جانتا ہے اسے جو تم ظاہر کرتے اور جسے تم چھپاتے ہو)

وَقَالَ سَعِيدُ بْنُ أَبِي الْحَسَنِ لِلْحَسَنِ إِنَّ نِسَاءَ الْعَجَمِ يَكْشِفْنَ صُدُورَهُنَّ وَرُءُ وسَهُنَّ قَالَ اصْرِفْ بَصَرَكَ عَنْهُنَّ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ﴾ وَقَالَ قَتَادَةُ عَمَّا لاَ يَحِلُّ لَهُمْ ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ ﴾ ﴿ خَائِنَةَ الأَعْيُنِ ﴾ مِنَ النَّظَرِ إِلَى مَا نُهِيَ عَنْهُ وَقَالَ الزُّهْرِيُّ فِي النَّظَرِ إِلَى الَّتِي لَمْ تَحِضْ مِنَ النِّسَاءِ لاَ يَصْلُحُ النَّظَرُ إِلَى شَيْءٍ مِنْهُنَّ مِمَّنْ يُشْتَهَى النَّظَرُ إِلَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ صَغِيرَةً وَكَرِهَ عَطَاءٌ النَّظَرَ إِلَى الْجَوَارِي يُبَعْنَ بِمَكَّةَ إِلاَّ أَنْ يُرِيدَ أَنْ يَشْتَرِيَ

(ترجمہ: سعید بن ابوالحسن نے حسن [بصری] سے کہا کہ عجمی عورتیں اپنے سینوں اور سروں کو ننگا رکھتی ہیں؟ کہنے لگے تم اپنی نظران سے پھیر لو کہ اللہ تعالی کا قول ہے: کہہ دو مومنوں سے کہ اپنی نظریں جھکائے رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں، قتادہ نے کہا یعنی ان چیزوں سے جو ان کیلئے حلال نہیں، اور فرمایا: مومنات سے کہو کہ اپنی نظریں جھکائے رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں، (خائنة الأعين) یعنی منہی عنہ امور کی طرف دیکھنے سے، زہری نے نابالغ لڑکیوں کو دیکھنے کی بابت کہا کہ ان کی کسی ایسی چیز کو دیکھنا منع ہے جس سے شہوت پیدا ہو اگرچہ کم سن ہی ہو، عطاء نے ان لونڈیوں کو دیکھنا مکروہ قرار دیا جنہیں بیچا جا رہا ہے الا یہ کہ خریدنا چاہتا ہے)

(حتى تستأنسوا) میں جمہور کے نزدیک استیناس سے مراد استیذان ہے کھانس کر یا اس طرح کا کوئی رویہ، طبری نے مجاہد سے اس کی تفسیر میں یہ نقل کیا: (تَتَنَحْنَحُوا أو تَتَنَخَّمُوا) (یعنی کھانس لو یا ہنکارا بھرو) ابوعبیدہ بن عبداللہ بن مسعود سے نقل کیا کہ عبداللہ جب گھر میں داخل ہوتے تو بول کر اور آواز بلند کر کے استیناس کرتے ابن ابو حاتم نے ضعیف سند کے ساتھ حضرت ابوایوب سے نقل کیا کہ میں نے کہا یا رسول اللہ سلام تو یہ ہوا استئناس کیا ہے؟ فرمایا کہ آدمی تسبیح وتکبیر سے یا کھانس کر گھر والوں کو آگاہی دے (کہ میں آیا ہوں) طبری نے قتادہ سے نقل کیا کہ استئناس سے مراد تین مرتبہ اجازت طلب کرنا ہے، پہلی مرتبہ تاکہ وہ سن لیں دوسری مرتبہ تاکہ تیار ہوں اور تیسری مرتبہ اس لئے کہ اگر چاہیں تو اجازت دے دیں اور چاہیں تو رد کر دیں، لغت میں استیناس طلبِ ایناس ہے یہ انس قیدِ وحشت (یعنی اجنبیت) سے ہے اواخر النکاح کی حضرت عمر کی آنجناب کی ازواج مطہرات سے وقتی علیحدگی کے قصہ پر مشتمل طویل حدیث میں گزرا کہ میں نے استینا سأیہ باتیں کیں، بیہقی کہتے ہیں اس کا معنی ہے: (تستبصروا) تاکہ دخول علی بصیرت ہو (یعنی اندھا دھند اور اچانک داخل نہ ہو جائے) تاکہ ایسی حالت میں اہل خانہ نہ ہوں کہ وہ کسی کا اس پر مطلع ہونا برا سمجھیں، فراء سے نقل کیا کہ کلامِ عرب میں استیناس کا معنی ہے کہ دیکھو گھر میں کون ہے، حلیمی کہتے ہیں یعنی سلام کہہ کر استیناس کرو طحاوی نے ذکر کیا کہ لغتِ یمن میں استیناس بمعنی استیذان ہے، ابن عباس سے اس کا انکار منقول ہے چنانچہ سعید بن منصور، طبری اور شعب میں بیہقی نے بسند صحیح نقل کیا کہ ابن عباس (حتى تَسْتَأْذِنُوا) پڑھا کرتے تھے اور کہتے تھے کاتب نے غلطی سے (حتى تستأنسوا) لکھ دیا تھا اور ایسا ابی بن کعب کی قراءت پر پڑھتے تھے مغیرہ بن مقسم عن ابراہیم نخعی سے نقل کیا کہ ابن مسعود کے مصحف میں (حتى تستأذنوا) تھا اسے اسماعیل بن اسحاق نے احکام القرآن میں ابن عباس سے نقل کیا اور اسے باعثِ اشکال قرار دیا، بعد کے اہلِ علم کی ایک جماعت نے بھی اس کی صحت کو مطعون کیا ہے! جواب دیا گیا کہ ابن عباس نے اس کی بنا اس قراءت پر کی جس کی ابی بن کعب سے تلقی کی اور لوگوں نے

جو سین کے ساتھ لکھنے پر اتفاق کیا تو اس لئے کہ اس رسم الخط کے یہی موافق تھا جس کی بابت اتفاق واقع ہوا (حضرت عثمان کے عہد میں) کہ اس کے موافق جو (قراءات) ہیں ان سے عدم خروج نہ کیا جائے حضرت ابی کی قراءت ان احرف کے ساتھ تھی جن کی قراءت متروک کر دی گئی تھی جیسا کہ فضائل القرآن میں اس کی تقریر گزری بیہقی لکھتے ہیں ممکن ہے پہلی قراءت میں یہی ہو پھر اسے منسوخ کر دیا گیا یعنی ابن عباس اس نسخ پر مطلع نہ ہو سکے۔

(و قال سعید الخ) یہ حسن بصری کے بھائی تھے۔(للحسن)یعنی اپنے بھائی سے۔(إن نساء الخ)غیرِ کشمیہنی کے ہاں(اصرف بصرك) کے بعد ہے: (و قول الله عز وجل: قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ الخ) تو کشمیہنی کی روایت پر حسن نے آیتِ ہذا سے استدلال کیا اور بخاری نے قتادہ کا اثر اس کی تفسیر کے بطور نقل کیا جبکہ اکثر کی روایت پر یہ ترجمہِ مستانفہ ہے، اس باب میں اس کے ذکر علی الحالین میں نکتہ اس امر کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ مشروعیتِ استئذان کی اصل یہ ہے کہ ایسے امور پر وقوعِ نظر سے احتراز ہو جو صاحبِ خانہ نہیں چاہتا کہ کسی کی اس پر نظر پڑے جس کا امکان بغیر اجازت داخل ہونے کی صورت میں ہے اور اس سے بھی اعظم اجنبی عورتوں پر نظر کا پڑنا، قتادہ کا اثر ابن ابوحاتم نے یزید بن زریع عن سعید بن ابوعروبہ عنہ کے طریق سے (وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ)کی تفسیر میں نقل کیا۔

(و قل للمؤمنات الخ) اکثر کے ہاں اسی طرح دونوں آیتوں کے درمیان قتادہ کا اثر مذکور ہے یہ سب نسفی کے نسخہ سے ساقط ہے ان کے ہاں (حتی تستأنسوا) کے بعد دونوں آیتیں اور (و قول الله عز و جل : قل للمؤمنين الخ) ہے۔

(خائنة الأعين الخ) اکثر کے ہاں (نهی) بطور صیغہِ مجہول ہے کریمہ بنت احمر کے نسخہ میں ہے: (إلى ما نهى الله عنه) ابوذر کے نسخہ میں (من) ساقط ہے، ابن ابوحاتم نے ابن عباس سے قولہ تعالی: (يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ)[غافر: ۱۹]کی تفسیر میں نقل کیا کہ اس سے مراد وہ شخص جو کسی خوبصورت عورت کو دیکھتا ہے جب وہ گزر رہی ہے یا جب یہ کسی گھر میں داخل ہوا جہاں عورت/عورتیں بھی تھیں اور جب وہ متوجہ ہوئیں تو اس نے غضِ بصر کر لیا اور اللہ جانتا ہے کہ اگر اسے موقع ملے تو زنا کر لے، مجاہد اور قتادہ سے بھی اس کا نحو منقول ہے گویا ان کی مراد یہ ہے کہ یہ آنکھوں کی منجملہ خیانتوں میں سے ہے، کرمانی کہتے ہیں (یعلم خائنة الخ) کا معنی یہ ہے کہ غیر حلال کی طرف چوری چھپے کی نظر بھی اللہ کے علم میں ہے اور جو خائنۃ اعین خصائصِ نبوی کے ضمن میں ذکر کی گئی اس سے مراد امرِ مباح کی طرف آنکھ سے اشارہ کرنا برخلاف اس کے جو ظاہر من القول ہو، بقول ابن حجر اسی طرح وہ سکوت جو رضامندی کا مشعر ہو تو وہ بھی قول کے قائمقام ہے اس کا بیان مصعب بن سعد بن ابووقاص عن ابیہ کی حدیث میں ہوا کہتے ہیں فتح مکہ کے روز نبی اکرم نے چار مردوں اور دو عورتوں کے سوا سب لوگوں کو امان دے دی ان میں عبداللہ بن سعد ابی سرح کا بھی ذکر کیا، آگے کہتے ہیں یہ عبداللہ حضرت عثمان کے پاس جا کر چھپ گیا وہ اپنے ہمراہ اسے لے کر آئے اور نبی اکرم کے سامنے لا کھڑا کیا اور عرض کی یارسول اللہ اس کی بیعت قبول کر لیں آپ نے رخ مبارک پھیر لیا پھر تین مرتبہ کی درخواست کے بعد بیعت کر لی پھر حاضرین کی طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا کیا تم میں سے کوئی نہ تھا جو اسے قتل کر ڈالتا جب مجھے دیکھا کہ اپنا ہاتھ پیچھے کر رہا ہوں؟ صحابہ نے عرض کی آپ نے اشارہ کیوں نہ فرما دیا؟ فرمایا کسی نبی کے شایانِ شان نہیں کہ گوشہِ آنکھ سے اشارے کرے اسے حاکم نے تخریج کیا اسے ابن سعد نے طبقات میں سعید بن مسیّب سے مرسلا بالاختصار نقل کیا اور یہ زیادت بھی کہ ایک انصاری صحابی نے نذر مانی ہوئی تھی کہ اگر عبداللہ بن ابوسرح کو دیکھ لیا تو قتل

کرڈالے گا دارقطنی نے بھی اسے یزید بن ربوع سے نقل کیا اس کے کئی اور طرق بھی ہیں جو ایک دوسرے کی تقویت کرتے ہیں۔

(في النظر إلى التي لم تحض الخ) کشمیہنی کے ہاں یہ عبارت ہے: (في النظر إلى ما لا يحل من النساء لا يصلح الخ) نسفی سے یہ اور مابعد اثر ساقط ہوا۔ (وكره عطاء الخ) اسے ابن ابی شیبہ نے اوزاعی کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں عطاء بن ابی رباح سے مکہ میں خرید وفروخت کی غرض سے پیش کی جانے والی لونڈیوں کی بابت پوچھا گیا، فاکہی نے بھی اسے کتابِ مکہ میں اوزاعی سے دو طرق کے ساتھ نقل کیا مزید یہ بھی کہ جنہیں کعبہ کے گرد پھرایا جاتا تھا، کہتے ہیں خیال کیا ہے کہ ان لونڈیوں کے چہرے عیاں کرکے پھرایا جاتا تھا تاکہ خریداروں کو انتخاب میں آسانی ہو۔

علامہ انور باب (يا أيها الذين لا تدخلوا بيوتا وكره عطاء النظر الخ) کے تحت لکھتے ہیں فقہِ حنفی میں محمد بن سلام سے منقول ہے کہ کفار کی خواتین کی کوئی حرمت نہیں کیونکہ انہوں نے خود اپنی حرمت کی ہتک کی ہے لہذا ان پر نظر پڑنے میں حرج نہیں، میں کہتا ہوں ان کی مراد یہ تھی کہ ایسی نظر جو عمداً نہ ہو، کہ یہ جائز نہیں۔

- 6228حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي سُلَيْمَانُ بْنُ يَسَارٍ أَخْبَرَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ قَالَ أَرْدَفَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْفَضْلَ بْنَ عَبَّاسٍ يَوْمَ النَّحْرِ خَلْفَهُ عَلَى عَجُزِ رَاحِلَتِهِ وَكَانَ الْفَضْلُ رَجُلاً وَضِيئًا فَوَقَفَ النَّبِيُّ ﷺ لِلنَّاسِ يُفْتِيهِمْ وَ أَقْبَلَتِ امْرَأَةٌ مِنْ خَثْعَمَ وَضِيئَةٌ تَسْتَفْتِي رَسُولَ اللَّهِ ﷺ الْفَضْلُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا وَ أَعْجَبَهُ حُسْنُهَا فَالْتَفَتَ النَّبِيُّ ﷺ يَنْظُرُ إِلَيْهَا فَأَخْلَفَ بِيَدِهِ فَأَخَذَ بِذَقَنِ الْفَضْلِ فَعَدَلَ وَجْهَهُ عَنِ النَّظَرِ إِلَيْهَا فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ فَرِيضَةَ اللَّهِ فِي الْحَجِّ عَلَى عِبَادِهِ أَدْرَكَتْ أَبِي شَيْخًا كَبِيرًا لاَ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَسْتَوِيَ عَلَى الرَّاحِلَةِ فَهَلْ يَقْضِي عَنْهُ أَنْ أَحُجَّ عَنْهُ قَالَ نَعَمْ

أطرافه 1513، 1854، 1855، - 4399 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۲ ص:۴۳۶)

(أردف النبي ﷺ الفضل الخ) یعنی ابن عباس، حدیث کی شرح کتاب الحج میں گزری ہے بقول ابن بطال حدیث سے فتنہ پیدا ہونے کے ڈر سے غضِ بصر کا حکم ثابت ہوا اس کا مقتضا ہے کہ اگر فتنہ کا ڈر نہ ہو تو منع نہیں، کہتے ہیں اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ آنجناب نے فضل کا چہرہ تب پھیرا جب مسلسل دیکھنا شروع کیا اور خوفِ فتنہ ہوا، کہتے ہیں اس سے ابن آدم کی طبع کی کمزوری ظاہر ہوتی ہے اس میں یہ دلیل بھی ہے کہ عام مسلمان خواتین کو اس قسم کے سخت پردے کا حکم نہ تھا جو ازواج مطہرات کو تھا وگرنہ آپ فضل کا چہرہ پھیرنے کی بجائے اس خاتون سے مکمل استتار کا کہتے، کہتے ہیں اس میں دلیل ہے کہ عورت کے چہرے کا پردہ فرض نہیں کیونکہ بالا جماع حالتِ نماز میں وہ اپنا چہرہ ننگا رکھے گی چاہے اجنبیوں کی نظر پڑے اور اللہ تعالیٰ کا فرمان: (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ) سوائے چہرے پر نظر ڈالنے کے باقی سب کی نسبت وجوب پر ہے، ابن حجر کہتے ہیں اس خاتون کے اس قصہ سے مذکورہ استدلال محلِ نظر ہے کیونکہ وہ حالتِ احرام میں تھی (پھر یہ کہاں ثابت کہ چہرہ ننگا تھا، عورت کا حسن اس کی آنکھوں اور حرکات وسکنات سے بھی عیاں ہو جاتا ہے پھر فضل نوخیز نوجوانی کے عالم میں تھے اس عمر میں جوان عورت کی طرف خواہ کتنی ہی مستور ہو نظریں اٹھ جاتی

ہیں، بعض عصرِ حاضر کے علماء بھی اس قسم کے مبہم واقعات سے چہرے کے پردہ کے عدم وجوب پر استدلال کرتے ہیں جو قوی نہیں)۔

(بذقن الفضل) ابن تین کہتے ہیں اس سے بعض نے استدلال کیا کہ فضل کی ابھی داڑھی نہ آئی تھی مگر یہ درست نہیں کیونکہ دوسرے طریق میں ہے: (رجلا وضیئا) (کیونکہ رجل کا لفظ بالغ مرد پر بولا جاتا ہے) اگر کہا جائے رجل کا لفظ ما یکون کے اعتبار سے استعمال کیا تو ہم کہیں گے ظاہر یہی ہے کہ اس وقت کی ان کی حالت کا وصف کیا، اس کے لئے مؤید یہ امر بھی ہے کہ یہ حجۃ الوداع کے موقع کا ذکر ہے اور فضل اپنے بھائی عبد اللہ سے بڑے تھے عبد اللہ اس وقت بلوغت کے قریب تھے، صحیح مسلم میں ثابت ہے کہ نبی اکرم نے حضرت عباس کو مشورہ دیا تھا کہ فضل کی شادی کر دیں جب وہ آپ سے ملتمس ہوئے تھے کہ انہیں عاملِ صدقات بنا دیں تا کہ شادی کیلئے کچھ جوڑ سکیں یہ اس واقعہ سے قبل ان کے بالغ ہونے پر دال ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کی داڑھی نکل چکی تھی جیسے یہ بھی لازم نہیں کہ کسی لڑکے کی قبل از بلوغت داڑھی نہ آئے۔

- 6229حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا أَبُو عَامِرٍ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ إِيَّاكُمْ وَالْجُلُوسَ بِالطُّرُقَاتِ . فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا لَنَا مِنْ مَجَالِسِنَا بُدٌّ نَتَحَدَّثُ فِيهَا فَقَالَ إِذَا أَبَيْتُمْ إِلَّا الْمَجْلِسَ فَأَعْطُوا الطَّرِيقَ حَقَّهُ قَالُوا وَمَا حَقُّ الطَّرِيقِ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ غَضُّ الْبَصَرِ وَكَفُّ الْأَذَى وَرَدُّ السَّلَامِ وَالْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ

.طرفه - 2465 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد سوم ص:۶۵۶)

شیخ بخاری جعفی اور ابو عامر، عقدی ہیں زہیر سے مراد ابن تمیمی اور زید بن اسلم مولی ابن عمر ہیں ابن راہویہ نے بھی اپنی مسند میں اسے ابو عامر عقدی عن ہشام بن سعد عن زید بن اسلم سے نقل کیا تو ابو عامر کے اس میں دو شیوخ ہیں، احمد کے ہاں یہ عبدالرحمن بن مہدی عن زہیر سے بھی ہے اسماعیلی نے ایک اور واسطہ کے ساتھ بھی زہیر سے نقل کیا المظالم میں یہ حفص بن میسرہ عن زید سے گزری تھی۔ (بالطرقات) نسخۂ کشمیہنی میں (فی الطرقات) ہے حفص کی روایت میں (علی) تھا، یہ طرق کی اور وہ طریق کی جمع ہے مسلم کی روایتِ ابوطلحہ میں ہے: (کنا قعودا بالأفنية) یہ فناء کی جمع ہے گھر کے آگے جو کھلی جگہ ہوتی ہے (یعنی صحن) تو نبی اکرم تشریف لے آئے اور فرمایا: (مالکُمْ و لِمجالس الصُّعُدات) یہ صعید کی جمع ہے کھلی جگہ کو کہتے ہیں کتاب المظالم میں اس کی توضیح گزری اسی کا مثل ابن حبان کے ہاں حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے سعید بن منصور نے یحیی بن یعمر کی مرسل روایت میں یہ زیادت کی: (فإنها سبيل من سبل الشيطان أو النار) (یعنی یہ شیطان یا آگ کے راستوں میں سے ایک راستہ ہے)۔

(فقالوا الخ) عیاض کہتے ہیں اس میں دلیل ہے کہ آپ کا مذکورہ حکم وجوب کیلئے نہ تھا یہ بطور ترغیب و اولیٰ تھا کہ اگر اسے وجوبی سمجھا ہوتا تو مراجعت نہ کرتے، اس سے احتجاج کر سکتے ہیں وہ حضرات جو اوامر کو وجوبی نہیں سمجھتے بقول ابن حجر محتمل ہے کہ (ہو تو وجوبی مگر) یہ امید کی ہو کہ ضرورت اور ان کی اہمیت اجاگر کرنے سے تخفیف کے ساتھ یہ منسوخ ہو جائے، اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ مرسلِ یحیی بن یعمر میں ہے: (فظن القوم أنها عزمة) (یعنی لوگوں نے اسے عزیمت سمجھا) ابوطلحہ کی روایت میں ہے کہ عرض کی

ہم (لغير ما بأس)(یعنی کسی حرج والے کام کیلئے نہیں) بیٹھے ہیں بلکہ ہم تو آپس میں باتیں کرنے کیلئے بیٹھے ہوئے ہیں۔ (إلا المجلس) سب کے ہاں اِلا مشدد کے ساتھ ہے، المظالم میں یہ الفاظ گزرے: (فإذا أتيتم إلى المجالس) بقول عیاض وہاں سب ناقلینِ بخاری کے ہاں یہی ہے وہاں میں نے بیان کیا تھا کہ کشمیہنی کے نسخہ میں وہ عبارت ہے جو یہاں ہے، ابوطلحہ کی روایت میں ہے: (إما لا) الف مکسور اور لا نافیہ کے ساتھ، روایت میں یہ مُمالہ ہے ترکِ اِمالہ بھی جائز ہے اس کا معنی ہے: (إلا تتركوا ذلك فافعلوا كذا) (یعنی اگر یہ ترک نہیں کر سکتے تو ایسا کرو) ابن انباری کہتے ہیں (اِفعَلْ كذا إنْ كُنْتَ لا تفعل كذا) (یعنی یوں کرو اگر تم یوں نہیں کر سکتے) اور (ما) صلۃً داخل ہوا، اوسطِ طبرانی کی حدیثِ عائشہ میں ہے: (فإن أبيتم إلا أن تفعلوا) یحیی بن یعمر کی مرسل روایت میں ہے: (إن كنتم لا بُدَّ فاعلين)۔ (حقه) حفص کی روایت میں (حقها) ہے، طریق (مذکر ومؤنث) دونوں طرح مستعمل ہے احمد کی حدیثِ ابن شریح میں ہے: (فَمَنْ جَلس منكم على الصعيد فَلْيُعْطِهِ حقه)۔ (قالوا وما الخ) ابن شریح کی روایت میں ہے: (قلنا و ما حقه؟)۔

(غض البصر و كف الخ) ابوطلحہ کی روایت میں پہلے دو ہیں اور تیسرا یہ ہے: (و حسن الكلام) ابو ہریرہ کی حدیث میں پہلا اور تیسرا اور اس کے بعد ہے: (و إرشاد ابن السبيل و تشميت العاطس إذا حمد)(یعنی مسافر کو راستہ بتلانا اور چھینک مارنے والا اگر الحمد للہ کہے تو اسے دعا دینا) ابوداؤد کی حدیثِ عمر اور مرسلِ یحیی میں یہ زیادت بھی ہے: (و تُغِيثُوا المَلْهُوف و تَهدُوا الضَّالَّ)(یعنی مصیبت زدہ کی مدد کرو اور بھٹکے ہوئے کو راستہ بتلاؤ) بزار کے ہاں (و إرشاد الضال) ہے، احمد اور ترمذی کی حدیثِ ابن عباس میں ہے: (اهدوا السبيل و أعِينُوا المظلوم و أفشُوا السلام) ہے بزار کی ابن عباس سے روایت میں یہ بھی ہے: (و أعِينوا على الحمولة)(بوجھ اٹھوادو) طبرانی کے ہاں سہل بن حنیف کی روایت میں یہ بھی ہے: (ذِكر الله كثيرا)، طبرانی کی وحشی بن حرب سے روایت میں یہ زیادت بھی ہے: (وَ اهْدُوا الأغبياء و أعينوا المظلوم) تو ان احادیث میں مجموعی طور پر چودہ آدابِ مجلس کا بیان ہے میں نے چار اشعار میں انہیں یوں نظم کیا:

(جَمَعْتُ آدابَ مَنْ رَامَ الجلوسَ على ال — طريق مِنْ قولِ خيرِ الخَلْقِ إنسانا
أفْشِ السلام و أحْسِنْ في الكلام و شَ — مِّتْ عَاطِساً و سلاماً رُدَّ إحسانا
في الحمل عَاوِنْ و مظلوماً أعِنْ و أغِثْ — لَهْفَانَ اِهْدِ سبيلا و اهْدِ جيرانا
بِالعُرْفِ مُرْ وَ انْهَ عَنْ نكر و كُفَّ أذىً — و غُضَّ طرفا و أكْثِرْ ذِكْرَ مَوْلانا)

راستوں میں بیٹھنے سے نہی کی علت میں یہ بھی شامل تھا کہ جوان عورتوں کے گزرنے اور نظر بازی سے فتنے پیدا ہونے کا اندیشہ ہے کیونکہ خواتین کو تو راستوں میں چلنے سے منع نہیں کیا جا سکتا تھا کہ ان کی ضروریات ہوتی ہیں اسی طرح عام جگہوں میں اگر بیٹھیں تو پھر بعض حقوق اللہ اور بعض حقوق العباد کا خیال رکھنا پڑے گا (جو ان احادیث میں نبی اکرم نے بیان فرما دئے) جو گھر کے اندر بیٹھے ہونے کی صورت میں انسان پر لازم نہیں ہوتے تو اہلِ مجالس پر عائد کیا کہ ان حقوق کی مراعات کریں وگرنہ معصیت کیلئے متعرض ہوں گے اسی طرح ہر گزرنے والے کو سلام کا جواب دینا اور اگر یہ کثیر ہوں تو اس کے لئے اس میں مشقت ہے تو شارع نے اس سب

مشقت سے بچنے کا یہی راستہ مندوب کیا تھا کہ راستوں میں بیٹھا ہی نہ جائے تاکہ حسمِ مادہ ہو مگر جب اپنی ضرورت کا اظہار کیا (کہ اکٹھے بیٹھنے کی کوئی اور جگہ میسر نہیں ہے) کہ اس میں ان کی مصالح ہیں اور دین و دنیا کے معاملات ہیں جن میں گفت وشنید کی ضرورت پڑتی رہتی ہے تو آنجناب نے راستوں میں بیٹھنے سے مترتب ہونے والے مفاسد کے ازالہ کی سبیل بتلائی، ان سب آداب کیلئے کئی دیگر احادیث میں شواہد بھی ہیں مثلا افشائے سلام کیلئے ایک علیحدہ ترجمہ آئے گا اور جو احسانِ کلام ہے تو عیاض کہتے ہیں اس میں مسلمانوں کے باہمی حسنِ معاملہ کی طرف توجہ دلائی ہے کیونکہ وہاں سے کثیر مرد وخواتین کا گزر ہوگا (اور بچوں کا بھی جو بڑوں سے ہی سیکھتے ہیں اچھی کلام ہے تو اچھی کلام سیکھیں گے اور گالیاں ہیں تو گالیاں سیکھیں گے جیسے ہمارے دیہات کا عام رواج ہے) لہذا رہنمائی فرمائی کہ ان مجالس میں شستہ گفتگو کی جائے اور ضجر وخشونت اور فحش گوئی سے اجتناب کیا جائے، یہ منجملہ کف الاذی ہے بقول ابن حجر ابوشریح ہانی کی مرفوع حدیث اس کے لئے شاہد ہے جس کے الفاظ ہیں: (مِنْ مُوجبات الجنة إطعام الطعام و إفشاء السلام وحسن الكلام) (یعنی جنت کے موجب کاموں میں سے کھانا کھلانا، سلام عام کرنا اور حسنِ کلام) ابو مالک اشعری کی مرفوع حدیث میں ہے: (فی الجنة غُرَفٌ لِمَن أطابَ الكلام) (یعنی جنت میں خوش کلام لوگوں کیلئے خصوصی درجے ہیں) صحیحین میں عدی بن حاتم کی مرفوع حدیث میں ہے کہ آگ سے بچو خواہ آدھی کھجور کے ساتھ، جو یہ بھی نہیں پاتا وہ : (فبكلمةٍ طيبة)

جہاں تک تشمیتِ عاطس ہے تو اس کا مفصل بیان کتاب الادب (سابقہ جزوِ توفیق الباری) کے اواخر میں گزرا، سلام کا جواب دینے میں ایک مستقل باب آ رہا ہے، جہاں تک (معاونة على الحمل) (یعنی بوجھ اٹھوانے میں معاونت) ہے تو صحیحین کی ایک حدیثِ ابو ہریرہ میں اس کے لئے شاہد ہے جس میں تھا: (كُلُّ سلامى من الناس عليه صدقة) (یعنی لوگوں کے ہر جوڑ کے ذمہ صدقہ ہے) اس میں ہے: (و يُعِين الرجل على دابته فيحمله عليها و يَرْفَعُ له عليها متاعَه صدقةٌ) اعانتِ مظلوم کا ذکر حضرت براء کی حدیث میں کچھ پہلے گزرا اس کے لئے ایک اور حدیث بھی شاہد ہے جو کتاب المظالم میں گزری، اغاثۃ الملہوف کیلئے صحیحین کی حضرت ابوموسی سے ایک حدیث شاہد ہے جس میں ہے: (و يعين ذا الحاجة الملهوف) ابن حبان کی حدیثِ ابو ذر میں ہے: (و تَسْعىٰ بشدة ساقيك مع اللهفان المستغيث) (یعنی مدد کے طالب مصیبت زدہ کی مدد کرنے میں پوری کوشش کرو) مرہبی نے العلم میں حضرت انس کی ایک مرفوع حدیث میں ذکر کیا: (والله يحب إغاثة اللهفان) اس کی سند نہایت ضعیف ہے، جہاں تک ارشادِ سبیل کا تعلق ہے تو ترمذی نے۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، حضرت ابوذر سے مرفوعا روایت کیا: (و إرشادك الرجل فى أرض الضلال صدقة) (یعنی کسی کو راستہ بتلا دینا صدقہ ہے) بخاری کی الادب المفرد میں اور ترمذی کی اور اسے انہوں نے صحیح قرار دیا، حضرت براء سے مرفوع روایت میں ہے: (مَنْ منح منيحة أو هدىٰ زُقاقا كا ن له عدلُ عِتقِ نَسَمَةٍ) (یعنی جس نے اونٹنی یا دودھ والا کوئی اور جانور فائدہ اٹھانے کیلئے دیا یا راستہ بتلایا اسے اتنا ثواب ملے گا جیسے کسی جان کو غلامی سے آزادی دلا دی ہو) ابن حبان کی حدیثِ ابوذر میں ہے: (و يُسْمِع الأصمَّ و يَهْدِي الأعمى و يَدُلُّ المُستَدِلَّ على حاجته) (یعنی بہرے کو سنوا دے، اندھے کو راستہ بتلا دے اور ضرورت مند کی رہنمائی کردے) ہدایۃ الحیر ان کیلئے بھی اس سے ماقبل روایت شاہد ہے جہاں تک امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا معاملہ ہے تو اس بارے کثیر احادیث ہیں، کف الاذی سے یہاں مراد

گزرنے والوں سے کفِ اذی ہے مثلا ان پر راستہ کوتنگ نہ کرے یا کسی گھر کے دروازے کے سامنے ڈیرہ نہ جمائے کہ بے پردگی ہو، یہ بات عیاض نے کہی مزید کہتے ہیں کہ کفِ اذی سے مراد یہ بھی محتمل ہے کہ اہل مجلس کا ایک دوسرے کو(کسی قسم کی قولی یا فعلی) ایذاء دینے سے احتراز کرنا، صحیح میں حضرت ابوذر سے مرفوعا مروی ہے: (فکُفَّ عن الشر فإنها لك الصدقة) اس سے اول کی تائید ہوتی ہے اور جوغض البصر ہے تو حدیثِ باب سے یہاں یہی مقصود ہے، اللہ کے بکثرت ذکر بارے بھی متعدد احادیث ہیں جن میں بعض آگے کتاب الدعوات میں ذکر ہوں گی۔

3 - باب السَّلاَمُ اسْمٌ مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى (السلام اسمائے ربانی میں سے ہے)

﴿ وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا ﴾ (اور جب تمہیں سلام کہا جائے تو اس سے احسن کے ساتھ جواب دو یا اسی کو لوٹا دو)

ترجمہ کے یہ الفاظ ایک حدیثِ مرفوع کا حصہ ہیں جو متعدد طرق سے مروی ہے مگر کوئی بھی طریق شرطِ بخاری پر نہیں تو ترجمہ میں اسے استعمال کرلیا اور اپنی شرط پر وارد ایک حدیث نقل جو اس کے مفہوم کی مؤید ہے یعنی حدیثِ تشہد جس میں ہے: (فإن الله هو السلام) قرآن میں بھی اسمائے ربانی کے ضمن میں یہ ثابت ہے جیسے فرمایا: (السلام المُؤمِنُ المُهَيمِن) سلام کا معنی ہے نقائص سے سالم، بعض نے (المسلم لعباده) (یعنی اپنے بندوں کو سلامتی دینے والا)، بعض نے کہا: (المسلم علی أولیائه)(یعنی اپنے اولیاء پر سلام بھیجنے والا)، الادب المفرد میں حضرت انس سے مرفوعا روایت کیا: (السلام اسم من أسماء الله تعالى وَضَعَه الله في الأرض فأفشوه بينكم) (یعنی سلام اللہ کے اسماء میں سے ایک اسم ہے جسے اس نے زمین پر اتارا ہے پس اسے عام کرو) اسے بزار اور طبرانی نے ابن مسعود سے موقوفا اور مرفوعا تخریج کیا ہے موقوف کی سند اقوی ہے اسے بیہقی نے شعب میں حضرت ابوہریرہ سے ضعیف سند کے ساتھ مرفوعا روایت کیا، سب کے الفاظ ایک جیسے ہیں، بیہقی نے شعب میں ابن عباس سے سے موقوفا نقل کیا: (السلام اسم الله و هو تحية أهل الجنة)، مہاجر بن قنفذ کی حدیث اس کے لئے شاہد ہے کہتے ہیں میں نے نبی اکرم کو سلام کہا آپ نے جواب دینے سے قبل وضوء کیا پھر جواب دیا اور فرمایا مجھے برا لگا کہ غیر طہر کی حالت میں اللہ کا ذکر کروں، اسے ابوداؤد اور نسائی نے بھی تخریج کیا ابن خزیمہ نے بھی۔ اور اسے صحیح قرار دیا، محتمل ہے کہ آپ کی مراد جو جواب میں اللہ کے نام کا ذکرِ صریح ہے،

سلام کے معنی میں اختلافِ اقوال ہے تو عیاض نے نقل کیا کہ اس کا معنی ہے اللہ کی تجھے نگہبانی اور حفاظت نصیب ہو جیسے کہا جاتا ہے تمہارا اللہ ساتھی ہو، بعض نے کہا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالی تمہارے سب افعال پر مطلع ہے بعض نے کہا اس کا معنی ہے کہ اسم اللہ کو اعمال پر معروض کیا جاتا ہے ان میں معانی الخیرات کے اجتماع اور ان سے انتفائے عوارض الفساد کی توقع میں، بعض نے کہا اس کا معنی ہے سلامتی جیسے قرآن میں ہے: (فَسَلَامٌ لَكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ) [الواقعة: 91] یا جیسے شاعر نے کہا: (تحيي بالسلامة أم عمرو و هل لي بعد قومي من سلام)، تو گویا سلام کرنے والا مسلم علیہ کو آگاہی دیتا ہے کہ تم مجھ سے سلامتی میں ہو اور تم کسی قسم کا خوف نہ کرو، ابن دقیق العید شرح الالمام میں لکھتے ہیں سلام سے کئی معانی مراد ہوتے ہیں ان میں سے سلامتی، تحیہ، پھر یہ اسمائے ربانی میں سے ہے (یعنی بطور تبرک مستعمل ہے) کہتے ہیں کبھی محض بمعنی التحیۃ اور کبھی محض بمعنی السلامۃ استعمال کیا جاتا ہے اور کبھی دونوں

معانی کے درمیان متردداً بھی جیسے قرآن میں کہا: (وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا)[النساء: ۹۴] تو یہ تحیہ و سلامتی دونوں کو محتمل ہے اسی طرح یہ آیت بھی: (وَ لَهُمْ ما يَدَّعُونَ سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَّبٍ رَحِيمٍ)[یس : ۵۷ - ۵۸]۔

(و إذا حييتم بتحية الخ) ابوذر کے نسخہ میں: (أو رُدُّوها) مذکور نہیں، ترجمہ میں اس آیت کے ذکر کی مناسبت یہ ہے کہ امر بالتحیۃ کا عمومِ امر لفظِ سلام کے ساتھ مخصوص ہے جیسے بابِ اول میں مشار الیہا احادیث کی اس پر دلالت ہے علماء کا اس پر اتفاق ہے مگر جو ابن تین نے ابن خویز منداد عن مالک سے نقل کیا کہ آیت میں تحیہ سے مراد ہدیہ دینا ہے لیکن قرطبی نے ابن خویز سے نقل کیا کہ مالک نے اس کا ذکر بطور ایک احتمال کے کیا تھا ان کا دعوی ہے کہ دراصل یہ حنفیہ کا قول ہے انہوں نے اس امر کے ساتھ احتجاج کیا ہے کہ سلام کا بعینہ انہی الفاظ کے ساتھ جواب ممکن نہیں بخلاف ہدیہ کے تو مُہدیٰ لہ کو چاہئے کہ دئے گئے ہدیہ سے بڑھ کر ہدیہ لوٹائے وگرنہ اسی کو واپس کر دے، اس کا تعاقب کیا گیا کہ رد سے مراد ردالمثل ہے نہ کہ ردالعین (عین اسی چیز کو واپس کر دینا تو ممنوع ہے کہ اس کا مطلب ہے اس نے ہدیہ قبول نہیں کیا) اور یہ عام معمول ہے، قرطبی نے ابن قاسم اور ابن وہب عن مالک سے نقل کیا کہ آیت میں تحیہ سے مراد تشمیتِ عاطس اور عاطس کا جوابِ تشمیت ہے، کہتے ہیں سیاق میں اس طرح کی کوئی دلالت نہیں لیکن حکمِ تشمیت اور اس کا جواب جمہور کے نزدیک سلام اور اس کے جواب ہی سے ماخوذ ہے شائد مالک کا بھی میلان تھا۔

- 6230حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ قَالَ حَدَّثَنِي شَقِيقٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ كُنَّا إِذَا صَلَّيْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ قُلْنَا السَّلَامُ عَلَى اللَّهِ قَبْلَ عِبَادِهِ السَّلَامُ عَلَى جِبْرِيلَ السَّلَامُ عَلَى مِيكَائِيلَ السَّلَامُ عَلَى فُلَانٍ فَلَمَّا انْصَرَفَ النَّبِيُّ ﷺ أَقْبَلَ عَلَيْنَا بِوَجْهِهِ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّلَامُ فَإِذَا جَلَسَ أَحَدُكُمْ فِي الصَّلَاةِ فَلْيَقُلِ التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ فَإِنَّهُ إِذَا قَالَ ذَلِكَ أَصَابَ كُلَّ عَبْدٍ صَالِحٍ فِي السَّمَاءِ وَالأَرْضِ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ ثُمَّ يَتَخَيَّرُ بَعْدُ مِنَ الْكَلَامِ مَا شَاءَ

أطرافه 831، 835، 1202، 6265، 6328، - 7381 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۲ص:۱۱۳)

یہ کتاب الصلاۃ میں مفصلا مشروحا گزری ہے غرضِ ترجمہ اس کے جملہ: (إن الله هو السلام) سے ہے، اس امر پر اتفاق ہے کہ سلام کے جواب میں سلام (کا لفظ استعمال کرنا) ہی مجزیٔ ہوگا (صباح الخير) یا (صباح السعادة) اور (النور) کہہ دینا (شریعت کے لحاظ سے یعنی جس پر ثواب ملے) مجزیٔ نہیں، جس نے لفظِ سلام کے بغیر تحیہ کیا آیا اسے جواب دینا واجب ہے یا نہیں؟ یہ مختلف فیہ ہے، جواب دینا تبھی واجب ہوگا جب سلام کرنے والے کا سلام سنائی دے تبھی وہ مستحقِ جواب بنے گا، اشارہ کے ساتھ جواب (یا سلام) کافی نہیں بلکہ اس سے تو زجر وارد ہے جیسا کہ ترمذی نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے مرفوعا روایت کیا کہ یہود و نصاریٰ کی مشابہت نہ کرو کہ یہودی انگلی اور عیسائی کف کے اشارہ سے سلام کرتے ہیں، ترمذی نے اسے غریب قرار دیا بقول ابن حجر اس کی سند ضعیف ہے لیکن نسائی نے جید سند کے ساتھ حضرت جابر سے مرفوعا روایت کیا کہ یہودیوں کی مانند سلام مت کرو کہ وہ سر،

کف یا اشارہ سے سلام کرتے ہیں، نووی لکھتے ہیں اسماء بنت یزید کی حدیث اس کا ردنہیں کرتی جس میں کہتی ہیں کہ رسول اکرم مسجد سے گزرے خواتین کی ایک جماعت بیٹھی ہوئی تھی تو آپ نے تسلیم کے ساتھ ہاتھ ہلایا، تو یہ اس امر پر محمول ہے کہ زبان سے سلام کے الفاظ بھی کہے اور ہاتھ سے اشارہ بھی کر دیا (گویا دور سے گزرے ہوں گے اس خیال سے ہاتھ بھی ہلا دیا کہ سمجھ جائیں سلام کہا ہے) اسے ابوداؤد نے انہی سے: (فسلم علینا) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا، اشارہ سے سلام کی نہی ایسے شخص کے ساتھ مخصوص ہے جو حساً و شرعاً تلفظ پر قادر ہے وگرنہ یہ بھی مشروع ہے اس کی نسبت جو کسی شغل میں ہے جو مثلاً جوابِ سلام کے تلفظ سے اس کے لئے کوئی چیز مانع ہے مثلاً نمازی، گونگا اور جو دور ہے، اسی طرح بہرے کو سلام کہنا (گو ہمارے اور یہود و نصاریٰ کے مابین فرق یہ ہوگا کہ وہ فقط اشارہ سے سلام کرتے تھے ہم اشارہ اگر کریں گے تو ساتھ میں سلام کے لفظ بھی زبان سے کہیں گے) اگر عربی کے سوا کسی اور زبان میں سلام کہا آیا جواب کا مستحق ہے؟ علماء کے اس بابت تین اقوال ہیں، تیسرا یہ کہ جو عربی میں کہہ سکنے پر قادر ہے اسے واجب ہے کہ عربی کے الفاظ ہی کہے، ابن دقیق لکھتے ہیں بظاہر سلام کے سوا کسی اور لفظ کے ساتھ تحیہ کرنا ترکِ مستحب کے باب سے ہے مکروہ نہیں الا یہ کہ اہلِ دنیا کے اکابرین کی تعظیم میں مبالغہ کرنے کو عمداً ان الفاظِ سلام سے عدول کرے، قاضی حسین اور ایک جماعت کی رائے میں سلام کا فوراً جواب دینا ضروری ہے اگر تاخیر کر دی پھر استدراک کرتے ہوئے جواب دیا تو وہ جواب شمار نہ ہوگا گویا اس کا محل تب جب کوئی عذر نہ ہو، لکھے ہوئے سلام اور جو کوئی ایلچی پہنچائے، کا جواب بھی واجب ہے، اگر بچہ بالغ کو سلام کہے تو اس کا جواب بھی واجب ہے اگر ایک جماعت کو سلام کہا دیگر خاموش رہے ایک ان میں موجود بچے نے جواب دیا تو ایک رائے میں یہ مجزی ہے۔

- 4 باب تَسْلِيمِ الْقَلِيلِ عَلَى الْكَثِيرِ (کم آدمی زیادہ آدمیوں کو سلام کریں)

یہ امر نسبی ہے جو دو کی نسبت ایک اور تین کی نسبت دو وغیرہ کو متناول ہے۔

- 6231حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَبُو الْحَسَنِ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ يُسَلِّمُ الصَّغِيرُ عَلَى الْكَبِيرِ وَالْمَارُّ عَلَى الْقَاعِدِ وَ الْقَلِيلُ عَلَى الْكَثِيرِ

أطرافه 6232، 6233، - 6234

ترجمہ: ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم سے فرمایا کم عمر والا بڑی عمر والے کو اور گزرنے والا بیٹھے ہوئے کو اور کم آدمیوں کی جماعت زیادہ کی جماعت کو سلام کریں۔

عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔(یسلم) سب کے ہاں یہی صیغۃ الخبر ہے یہ بمعنی امر ہے احمد کے ہاں عبدالرزاق عن معمر کی روایت میں اس کی تصریح بھی ہے اس میں ہے: (لیسلم) ، آگے اس کی تشریح ہوگی ماوردی کہتے ہیں اگر کوئی شخص مجلس میں آئے تو اگر حاضرین کم تعداد میں ہیں تو عمومی انداز میں ایک ہی دفعہ سلام کرنا کافی ہے اگر اہلِ مجلس کثیر تعداد میں تھے تو اس نے بعض (جن کے ساتھ جا کر بیٹھا) کو سلام کے ساتھ خاص کر لیا تو کوئی حرج نہیں کسی ایک کا جواب دے دینا بھی کافی ہوگا اگر کئی ایک کو سلام کیا تو

بھی حرج کی بات نہیں، اگر لوگ بہت زیادہ تعداد میں ہیں تو مجلس میں آتے ہی سلام کہہ دینا مناسب ہوگا اور سلام کی یہ سنت ان سب کے حق میں ادا ہو جائے گی جن کی سماعتوں میں اس کا سلام پڑا اور ان سامعین پر جواب دینا واجبِ کفایہ ہوگا جب بیٹھ جائے تو ان حاضرینِ مجلس کیلئے اس سے سنتِ سلام ساقط ہے جنہوں نے (ابتدائی سلام) نہیں سنا؟ اس میں دو وجہیں ہیں ایک یہ کہ اگر اعادہ کر لے تو کوئی حرج نہیں وگرنہ سنتِ سلام اس سے ساقط ہے کیونکہ سب ایک ہی گروہ ہیں اسی طرح کسی ایک یا بعض کے جواب دے دینے سے فرض ادا سمجھا جائے گا، دوم یہ کہ سنتِ سلام ان حضرات کے حق میں ابھی باقی ہے جنہوں نے اس کا پہلا سلام نہیں سنا تو اوائل کے جواب سے دیگر کی طرف سے جواب دینے کا فرض ابھی ادا نہیں ہوا۔

اسے ترمذی نے (الاستئذان) میں نقل کیا۔

5 - باب تَسْلِيمِ الرَّاكِبِ عَلَى الْمَاشِي (سوار آدمی پیدل چلنے والے کو سلام کرے)

6232 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا مَخْلَدٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ أَخْبَرَنِي زِيَادٌ أَنَّهُ سَمِعَ ثَابِتًا مَوْلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدٍ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُسَلِّمُ الرَّاكِبُ عَلَى الْمَاشِي وَالْمَاشِي عَلَى الْقَاعِدِ وَالْقَلِيلُ عَلَى الْكَثِيرِ

أطرافه 6231، 6233، 6234 -.

ترجمہ: ابو ہریرہؓ ہی سے روایت ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا سوار آدمی پیدل چلنے والے کو اور پیدل چلنے والا شخص بیٹھے ہوئے شخص کو سلام کرے اور کم آدمیوں کی جماعت زیادہ آدمیوں کی جماعت کو سلام کرے۔

مخلد سے مراد ابن یزید ہیں جبکہ زیاد، ابن سعد خراسانی نزیلِ مکہ ہیں اسماعیلی کی روایت میں نسبت مذکور ہے۔ (أنه سمع ثابتا الخ) غیر ابی ذر کے ہاں (مولی عبد الرحمن بن زید) ہے روح کی آمدہ روایت میں بھی نام مذکور ہے یہ زید مذکور حضرت عمر کے بھائی تھے اسی لئے ثابت کی نسبت عدوی بھی ذکر کی، ابوعلی جیانی بیان کرتے ہیں کہ اصیلی کی جرجانی سے نقلِ صحیح بخاری میں (عبد الرحمٰن بن یزید) ہے، یہ وہم ہے ثابت سے مراد ابن احنف ہیں بعض نے ابن عیاض بن احنف لکھا بعض کے مطابق احنف عیاض کا لقب تھا ثابت کی بخاری میں دو روایتیں ہیں دوسری کتاب البیوع میں گزری۔ (یسلم الراکب الخ) اس روایت میں یہی ثابت ہے یہ روایتِ ہمام میں مذکور نہیں جیسے ان کے ہاں (الصغیر علی الکبیر) مذکور ہے جو یہاں نہیں گویا دونوں نے وہ یاد رکھا جو دوسرے کے ذہن سے نکل گیا آگے ذکر ہوگا کہ عطاء بن یسار نے ہمام کی موافقت کی ہے ان سب سے چار اشیاء حاصل ہوتی ہیں یہ چاروں ترمذی کی حسن عن ابو ہریرہ سے روایت میں مجتمع ہیں، کہتے ہیں دیگر حوالے کے ساتھ بھی ابو ہریرہ سے یہ مروی ہے پھر ایوب وغیرہ کا قول نقل کیا کہ حسن کا ابو ہریرہ سے سماع ثابت نہیں۔

اسے مسلم نے (الأدب) میں نقل کیا۔

- 6 باب تَسْلِيمِ الْمَاشِي عَلَى الْقَاعِدِ (جان پہچان ہو یا نہ ہو، سب کو سلام کرنا چاہیے)

- 6233حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا رَوْحُ بْنُ عُبَادَةَ حَدَّثَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ أَخْبَرَنِي زِيَادٌ أَنَّ ثَابِتًا أَخْبَرَهُ وَهُوَ مَوْلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ يُسَلِّمُ الرَّاكِبُ عَلَى الْمَاشِي وَالْمَاشِي عَلَى الْقَاعِدِ وَالْقَلِيلُ عَلَى الْكَثِيرِ (سابقہ ہے)

أطرافه 6231، 6232، - 6234

سابقہ باب کی حدیث نقل کی ہے عبدالرحمٰن بن شبل کی روایت سے اس کا شاہد بھی ہے جسے احمد اور عبدالرزاق نے صحیح سند کے ساتھ ان الفاظ سے نقل کیا: (يسلم الراكب على الراجل و الراجل على الجالس والأقل على الأكثر فمَنْ أجابَ كان له و مَنْ لم يُجب فلاشيء له)۔

علامہ انور باب(يسلم الماشي الخ) کے تحت لکھتے ہیں ان ابواب میں جملۃ الامر یہ ہے کہ شارع نے ان میں دونوں جانب کی مراعات کی ہے تو پیدل کو ترغیب دلائی کہ بیٹھے ہوئے کو سلام کہے اور سوار کو پیدل کی نسبت تا کہ کسی کے دل میں شائبہ تکبر نہ در آئے، قلیل کو پہل کا حکم کثیر کی تعظیم کی رعایت سے دیا کبھی تسلیم سے نقضِ کبر مقصود ہوتا ہے جب اس کا اس سے اندیشہ ہو اور کبھی مسلم علیہ کی تعظیم مراد ہوتی ہے جب اس کا محل ہو، تو یہ دو وجوہ ہائے نظر ہیں۔

- 7 باب تَسْلِيمِ الصَّغِيرِ عَلَى الْكَبِيرِ (چھوٹے کا حق ہے کہ بڑے کو سلام کرے)

- 6234 وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ سُلَيْمٍ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُسَلِّمُ الصَّغِيرُ عَلَى الْكَبِيرِ وَالْمَارُّ عَلَى الْقَاعِدِ وَالْقَلِيلُ عَلَى الْكَثِيرِ (سابقہ)

أطرافه 6231، 6232، - 6233

ابوذر کے نسخہ میں یہی ہے اسے بخاری نے الادب المفرد میں (حدثنا أحمد بن أبي عمرو حدثني أبي حدثني إبراهيم بن طهمان) کے طریق سے موصول کیا ہے ابوعمرو سے مراد حفص بن عبداللہ بن راشد سلمی ہیں جو نیشاپور کے قاضی تھے ابونعیم نے بھی اسے عبداللہ بن العباس کے طریق سے اور بیہقی نے ابوحامد بن الشرقی کلاھما عن احمد بن حفص سے موصول کیا، جہاں تک کرمانی کا قول کہ بخاری نے(و قال إبراهيم) اس لئے کہا کہ اس حدیث کو ان سے مقامِ مذاکرہ میں سنا تھا تو یہ عجیب غلطی ہے بخاری نے ان کا زمانہ ہی نہیں پایا کہ وہ ان کی پیدائش سے چھبیس برس قبل وفات پا گئے تھے الادب کی روایت سے ظاہر ہوا کہ ان کے مابین دو واسطے ہیں۔

(والمار على القاعد) روایتِ ہمام میں بھی یہی ہے اور یہ سابق الذکر ثابت کی روایت سے اشمل ہے جس میں (الماشي) تھا کیونکہ وہ اعم ہے کہ گزرنے والا پیدل ہو یا سوار، الادب المفرد کی فضالہ بن عبید کی روایت میں دونوں لفظ مذکور ہیں اسے

ترمذی اور نسائی نے بھی تخریج کیا اور ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا اس میں ہے: (يسلم الفارس على الماشي والماشي على القائم) اگر قائم سے مراد مستقر (یعنی کسی جگہ ٹھہرا ہوا) لیا جائے تو اس کے تحت بیٹھا، کھڑا، ٹیک لگایا ہوا اور لیٹا ہوا سبھی شامل ہیں اگر اسی زاویہ سے سوار کو دیکھیں تو اس میں بھی متعدد صورتیں ہیں، باقی ایک صورت رہ جاتی ہے جس کی بابت کوئی نص واقع نہیں ہوئی وہ یہ کہ جب دو گزرنے والوں کی مڈھ بھیڑ ہو چاہے دونوں سوار ہوں یا پیدل تو مازری نے اس کی بابت کلام کی، لکھتے ہیں اس صورت میں دینی مرتبہ کے لحاظ سے ادنی سلام میں پہل کرے کیونکہ فضیلتِ دین میں شارع نے ترغیب دلائی ہے اس پر (بالفرض) اگر دو سواروں کا آمنا سامنا ہوا ان میں سے ایک مرکوب (یعنی سواری) ظاہری طور پر دوسرے کی نسبت اعلیٰ ہے جیسے ایک اونٹ اور دوسرا گھوڑے پر سوار ہے تو گھڑ سوار پہل کرے یا اس قسم کی صورتحال میں فقط دینی مرتبہ ملحوظ کیا جائے تو ادنی سلام میں پہل کرے یہی اظہر ہے دنیوی رتبہ کو اس ضمن میں خاطر میں نہ لایا جائے گا الا یہ کہ وہ سلطان ہو (یعنی صاحب اختیار، اس میں ہر وہ شامل ہو جسے آجکل کی اصطلاح میں باس کہا جاتا ہے) تب فتنہ کے اندیشہ سے ماتحت پہل کر لے، اگر دونوں ملاقاتی ہر جہت سے متساوی ہیں تو ہر ایک مامور بالا بتداء ہے اور دونوں کا بہتر (یعنی اس لمحے) وہ جس نے پہل کی جیسا کہ کتاب الادب کی حدیث المتہاجرین میں گزرا، بخاری نے الادب المفرد میں بسند صحیح حضرت جابر سے مرفوعا روایت کیا کہ دو پیدل چلنے والے اگر باہم مجتمع ہوں تو جس نے سلام میں پہل کی وہ (اس لمحے) افضل ہوا اسے انہوں نے ابن جریج عن زیاد بن سعد عن ثابت عن ابو ہریرہ سے روایت کے عقب میں اسی سندِ مذکور کے ساتھ ابن جریج عن ابو الزبیر عن جابر سے تخریج کیا اور اس میں تصریح بالسماع بھی کی ابوعوانہ اور ابن حبان نے اپنی اپنی صحیح میں اور بزار نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن جریج سے یہی حدیث بتمامہ مرفوعا زیادت کے ساتھ نقل کی طبرانی نے بسند صحیح اغر مزنی سے نقل کیا کہتے ہیں مجھے حضرت ابو بکر نے نصیحت کی کہ کوئی تم سے سلام کرنے میں سبقت نہ لے جائے، ترمذی نے حضرت ابوامامہ سے مرفوعا روایت کیا: (إِنَّ أُولَى النَّاسِ بِاللَّهِ مَنْ بَدَأَ بِالسَّلَامِ) اسے حسن قرار دیا، طبرانی نے حضرت ابو درداء سے روایت نقل کی کہ ہم نے کہا یا رسول اللہ ہم جب ملیں تو کون سلام میں پہل کرے؟ فرمایا: (أَطْوَعُكُم لله) (یعنی جو اللہ کا زیادہ اطاعت گزار ہے)

(والقليل على الكثير) اس کی تقریر گزر چکی اگر معاملہ اس کے معاکس یہ ہو کہ گزرنے والا گروہ تعداد کے لحاظ سے (بیٹھے ہوئے) لوگوں سے کثیر ہے اسی طرح اگر صغیر کبیر کے پاس سے گزرا تو ان دونوں کی بابت میری نظر سے کوئی نص نہیں گزری، نووی نے مرور (یعنی گزرنے) کا اعتبار کیا اور لکھا آنے والا (وارد) سلام میں پہل کرے چاہے صغیر ہو یا کبیر اور چاہے قلیل ہوں یا کثیر ، مہلب کا یہ قول بھی ان کے موافق ہے کہ گزرنے والا داخل کے حکم میں ہے، ماوردی نے ذکر کیا کہ جو شوارع مطروقہ جیسے بازار، میں چلتا ہے وہ صرف بعض کو ہی سلام کہے (یعنی جن سے اس کا مکالمہ یا سامنا ہو) کیونکہ ہر ایک کو سلام کرنے میں لگ گیا پھر تو اپنے کام جس کیلئے گھر سے نکلا ہے، سے گیا اور یہ عرف سے بھی خروج ہے، بقول ابن حجر اس کے لئے معکر نہیں وہ جو بخاری نے الادب المفرد میں طفیل بن ابی بن کعب سے نقل کیا کہتے ہیں میں صبحدم ابن عمر کے ہمراہ بازار جاتا تھا تو کسی دکاندار یا کسی شخص سے ان کا گزر نہ ہوتا مگر اسے وہ سلام کرتے! میں نے (ایک دفعہ) کہا آپ بازار میں نہ تو کوئی خریداری کرتے اور نہ کسی چیز کے نرخ دریافت کرتے ہیں؟ کہنے لگے ہم تو صرف سلام کرنے آتے ہیں انھیں جو ہم سے ملیں! کیونکہ ماوردی کی مراد یہ ہے کہ جو کسی کام سے نکلا وہ اب سلام کہنے سننے ہی

میں نہ لگ جائے اور ابن عمر کے عملِ مذکور سے لگتا ہے کہ وہ کسی اور کام سے ماسوائے سلام کرنے کے نہیں نکلتے تھے تاکہ ثوابِ تسلیم حاصل کریں،

علماء نے ان مذکورہ حضرات کیلئے سلام میں پہل کرنے کے اس حکم کی حکمت کے بارہ میں کلام کی ہے تو ابن بطال مہلب سے نقل کرتے ہیں کہ صغیر کی سلام میں پہل کبیر کے حق کی خاطر ہے کیونکہ حکم ہے کہ چھوٹے بڑوں کی توقیر کریں اور ان کیلئے متواضع ہوں اسی طرح قلیل کی پہل بھی کثیر کے حق کا احترام ہے کیونکہ ان کا حق زیادہ ہے اور گزرنے والے کو جو پہل کا حکم ہوا کیونکہ وہ داخل ہونے والے سے مشابہ ہے اور سوار کو پہل کے حکم میں حکمت یہ ہے کہ کہیں اس کے دل میں تکبر کا شائبہ نہ آجائے کہ وہ سوار ہے تو تواضع کی ایک راہ سجھائی ابن عربی کہتے ہیں اس حدیث میں جو کچھ بیان ہوا اس کا حاصل یہ ہے کہ کسی بھی نوع کے ساتھ مفضول فاضل کو سلام میں پہل کرے بقول مازری سوار کو جو پہل کا حکم ہے یہ اس لئے کہ اس کی پیدل پر ایک مزیت وامتیاز ہے تو پیدل کو اس کا عوض یہ دے دیا کہ سوار کو اسے سلام کرنے میں پہل کا حکم دیا یہ احتیاط ملحوظ رکھتے ہوئے کہ سوار میں تکبر نہ در آئے کہ اگر دونوں فضیلتوں کا وہ حائز (یعنی انکا محصِل) ہو جائے اور پیدل کو جو حکم ملا کہ بیٹھے ہوئے کو سلام کہے تو چونکہ بیٹھے ہوئے کو اس سے شر کا خدشہ ہو سکتا ہے (کہ کہیں کوئی چور ڈاکو یا دشمن ہی نہ ہو) بالخصوص اگر وہ سوار بھی ہو تو اگر اس نے پہل کر کے سلام کہا تو گویا اپنے سے اس خدشہ کو دور کیا یا اس لئے کہ تصرف فی الحاجات میں ایک طرح کا تذلُّل ہے جبکہ بیٹھا ہوا صاحبِ مزیت ہے اس لئے گزرنے والے کو پہل کا حکم دیا یا اس وجہ سے کہ گزرنے والے تو کثیر ہوتے ہیں تو بیٹھے ہوئے کو اس مشقت سے محفوظ رکھنا مقصود تھا کہ سب کو سلام کرتا رہے بخلاف گزرنے والوں کے کہ ان پر مشقت نہیں اور جو قلیل ہیں تو اس لئے کہ جماعت کی ایک فضیلت ہے یا اس لئے کہ اگر جماعت (یعنی اکثر) کو حکم ہوتا کہ وہ قلیل کو سلام کہیں تو ان کے کسی فرد سے اندیشۂ تکبر ممکن تھا تو احتیاطا انہیں حکم دیا کہ وہ کثرت کا احترام کرتے ہوئے سلام میں پہل کریں، مسلم کی روایت میں صغیر کے کبیر کو تسلیم کا ذکر موجود نہیں، اس میں حکمت یہ ہے کہ عمر کی مراعات کی گئی، یہ شرع کے کثیر امور میں ملحوظ ہے، اگر معنوی اور حسی صغر باہم متعارض ہو کہ مثلا عمر میں کم فرد علم میں زیادہ ہے تو یہ محلِ بحث ہے اس بابت کوئی نقل نظر سے نہیں گزری بظاہر عمر کا ہی اعتبار کرنا ہوگا کیونکہ یہی ظاہر ہے اور احادیث میں یہی مذکور ہوا ہے، جیسے حقیقت کو مجاز پر مقدم کیا جاتا ہے، ابن دقیق العید نے ابن رشد سے نقل کیا کہ صغیر کے کبیر کو تسلیم کے ضمن میں محلِ امر تب جب وہ باہم ملیں (یعنی ایک جیسی حالت میں) اگر ایک سوار اور دوسرا پیدل ہے تب سوار (خواہ صغیر یا کبیر) پہل کرے گا اگر دونوں سوار یا پیدل ہیں تب صغیر پہل کرے،

مازری وغیرہ لکھتے ہیں ان مناسبات پر ان کے مخالف جزئیات کے ساتھ معترض نہ ہوا جائے اس لئے کہ یہ ایسی علل کی حیثیت سے قائم نہیں جو واجب الاعتبار ہوں کہ ان سے عدول اب جائز نہیں یعنی بالفرض اگر پیدل چلنے والے نے سوار کو سلام میں پہل کر دی (یا مثلا کبیر نے صغیر یا کثیر نے قلیل کو) تو یہ ممتنع نہیں کیونکہ سلام کے اظہار وافشاء کا حکم ہے ہاں حدیث میں اس وارد کی مراعات اولیٰ ہے اور یہ خبر بمعنی امر اور استحبابی ہے (اس تفصیل کی ضرورت تب پڑ سکتی ہے اگر کوئی تنازع اٹھ کھڑا کہ کون سلام میں پہل کرے تب یہ حدیث پیش کی جائے گی) ترکِ مستحب کراہت کو مستلزم نہیں ہاں اسے خلافِ اولی ضرور کہا جا سکتا ہے تو اگر مامور بالا بتداء نے ترکِ سلام کیا اور دوسرے نے پہل کر لی تو مامور مستحب کا تارک اور دوسرا سنت کا فاعل ہوا ہاں اگر اس نے مبادرت کر لی (اور مامور کو پہل کرنے

کا موقع ہی نہ دیا) تب یہ تارکِ مستحب قرار پائے گا، متولی کہتے ہیں اگر سوار یا پیدل نے حدیث کے مدلول کی مخالفت کی تو یہ مکروہ ہے کہتے ہیں وارد ہر حال میں پہل کرے کرمانی لکھتے ہیں اگر یہ کہا ہوتا کہ کبیر صغیر کو سلام میں پہل کرے اور کثیر قلیل کو تو بھی مناسب ہوتا کیونکہ غالب صورتحال یہ ہے کہ صغیر کو کبیر سے خوف (یعنی ضرر کا اندیشہ) ہوتا ہے اور قلیل کو کثیر سے تو ان کے پہل کی صورت میں وہ خوف سے امن میں ہوں گے لیکن چونکہ اہلِ اسلام سبھی ایک دوسرے سے مامون ہیں تو ان احکامات میں جانبِ تواضع کو ملحوظ رکھا اور جہاں کہیں طرفین میں سے ایک کا راجح ہونا معلوم وظاہر نہ ہو تو سلامتی و دعاء کے ساتھ اِعلام راجع الی الاصل ہوگا تو اگر پیدل چلنے والے تعداد میں کثیر اور بیٹھے ہوئے قلیل ہیں تو اب تعارض ہے اب حکم ان دو آدمیوں کے حکم کی مانند ہوگا جن کا آمنا سامنا ہوا تو اب جس نے پہل کر لی وہ افضل ہوا البتہ پیدل کی جانب کی ترجیح محتمل ہے جیسا کہ ذکر گزرا۔

- 8 باب إِفْشَاءِ السَّلاَمِ (اِفشائے سلام)

افشاء بمعنی اظہار ہے مراد یہ کہ لوگوں کے درمیان سلام کرنے کو عام کیا جائے تا کہ احیائے سنت ہو (اور الفت ومودت کے جذبات عام ہوں) بخاری نے الادب المفرد میں صحیح سند کے ساتھ ابن عمر سے روایت نقل کی کہ جب سلام کہو تو باآوازِ بلند کہو کہ یہ اللہ کی طرف سے تحیہ ہے، نووی کہتے ہیں کم از کم آواز اتنی بلند ہو کہ مسلم علیہ سن پائے وگرنہ سنت کا عامل نہ کہلائے گا (یعنی سنتِ سلام کا) سلام کے ساتھ رفعِ صوت سے ایسی جگہ مستثنیٰ ہے جہاں جاگتے ہوؤں کے ساتھ ساتھ کچھ افراد سوئے ہوئے بھی ہیں تو اب سنت وہ جو صحیح مسلم کی حضرت مقداد سے روایت میں بیان ہوئی کہ نبی اکرم جب رات کے وقت (مسجد میں) تشریف لائے تو اتنی آواز سے سلام کہتے کہ جاگتے ہوئے سن لیں اور سوئے ہوئے بیدار نہ ہوں نووی نے متولی سے نقل کیا کہ اگر جماعت سے آمنا سامنا ہو تو بعض کو سلام کے ساتھ خاص کرنا مکروہ ہوگا کیونکہ سلام کی مشروعیت کا مقصد تحصیلِ الفت ہے اور تخصیص کر لینے میں دوسروں کا اِیحاش وتنفیر ہے۔

- 6235حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الشَّيْبَانِيِّ عَنْ أَشْعَثَ بْنِ أَبِى الشَّعْثَاءِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ سُوَيْدِ بْنِ مُقَرِّنٍ عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِسَبْعٍ بِعِيَادَةِ الْمَرِيضِ وَاتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ وَتَشْمِيتِ الْعَاطِسِ وَنَصْرِ الضَّعِيفِ وَعَوْنِ الْمَظْلُومِ وَإِفْشَاءِ السَّلاَمِ وَإِبْرَارِ الْمُقْسِمِ وَنَهَى عَنِ الشُّرْبِ فِى الْفِضَّةِ وَنَهَانَا عَنْ تَخَتُّمِ الذَّهَبِ وَعَنْ رُكُوبِ الْمَيَاثِرِ وَعَنْ لُبْسِ الْحَرِيرِ وَالدِّيبَاجِ وَالْقَسِّيِّ وَالإِسْتَبْرَقِ

.أطرافه 1239، 2445، 5175، 5635، 5650، 5838، 5849، 5863، 6222، - 6654

(ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۲ص:۱۴۴)

سند میں جریر سے ابن عبدالحمید اور شیبانی سے ابو اسحاق مراد ہیں اشعث کے والد کا نام سلیم بن اسود تھا۔ (عن معاوية بن قرة) اکثر نے یہی ذکر کیا جعفر بن عوف نے مخالفت کرتے ہوئے شیبانی سے (عن أشعث عن سويد بن غفلة عن البراء) ذکر کیا، یہ شاذ روایت ہے اسماعیلی نے اس کی تخریج کی۔ (أمرنا النبى الخ) اللباس میں لکھا تھا کہ بخاری نے یہ روایت صحیح کے متعدد

مقامات میں تخریج کی ہے اکثر جگہ تا منقل نہیں کی تو یہ وہ جگہ ہے جہاں سات مامورات اور سات ہی منہیات ذکر کئے ہیں یہاں غرضِ ترجمہ افشائے سلام کے ذکر سے ہے، عیادتِ مریض کی شرح کتاب الطب، اتباع الجنائز کی کتاب الجنائز، عونِ مظلوم کی کتاب المظالم، تشمیتِ عاطس کی کتاب الادب کے اواخر میں گزری ابرار القسم کا ذکر الأیمان والنذور میں آئے گا، منہیات کی شرح الاشربہ اور کتاب اللباس میں گزر چکی ہے اسی طرح نصرتِ ضعیف کا حکم بھی کتاب المظالم میں بیان ہو چکا حدیثِ براء کے اکثر طرق میں یہ مذکور نہیں اس کی بجائے (إجابة الداعی) ہے اس کی شرح بھی کتاب النکاح کے ابواب الولیمة میں گزری، کرمانی کہتے ہیں نصر الضعیف منجملہ اِجابة الداعی سے ہے کیونکہ داعی کبھی ضعیف ہوسکتا ہے اور اس کی اجابت سے مراد اس کی نصرت ہوگی اور پھر اس عددِ مذکور کا ظاہری مفہوم مراد نہیں اس لحاظ سے مامورات کی تعداد آٹھ بنتی ہے، یہی کہا مگر میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ اجابة الداعی اس روایت سے ساقط ہوا ہے اور نصرِ ضعیف سے مراد (عون المظلوم) ہے جو اس کے ایک دیگر طریق میں مذکور ہے اس احتمال کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ بخاری نے اکثر جگہوں میں ان بعض مامورات کا ذکر حذف کیا ہے جہاں اس حدیث کو بالاختصار ذکر کیا۔

(و إفشاء السلام) الجنائز کی روایت میں (و رد السلام) تھا معنی کے لحاظ سے کوئی مغایرت نہیں کیونکہ ابتدائے سلام اور اس کا جواب باہم متلازم ہیں، ابتدائے سلام اِفشاء ہے اس کا افشاء جواب کو مستلزم ہے افشاء السلام حضرت براء کی حدیث کے ایک طریق میں ایک اور لفظ کے ساتھ بھی وارد ہوا اسے بخاری نے الادب المفرد میں: (أفشوا السلام تسلموا) کے الفاظ سے نقل کیا، ابن حبان نے اسے صحیح قرار دیا، عبد الرحمٰن بن عوسجہ عنہ کے حوالے سے مسلم کی ابو ہریرہ سے مرفوع حدیث میں ہے: (ألا أدُلُّكُمْ علىٰ ما تحابون به؟ أَفشُوا السلام بينكم) ابن عربی لکھتے ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ افشائے سلام کے فوائد میں سے اہلِ اسلام کے درمیان باہمی محبت کا حصول بھی ہے کہ اس میں ائتلافِ کلمہ ہے تا کہ شرائعِ دین کی اقامت اور اخزائے کفار پر وقوعِ معاونت کے ساتھ عمومِ مصلحت ہو! سلام ایک ایسا کلمہ ہے جو نفور کو التفات میں بدل دیتا ہے ابن سلام کی مرفوع حدیث میں ہے: (أطعموا الطعام و أفشوا السلام) آگے کہا: (تَدْخُلوا الجنة بسلام) اسے بخاری نے الادب المفرد میں نقل کیا، ترمذی اور حاکم نے اس پر حکمِ صحت لگایا بخاری اور ترمذی نے۔ ابن حبان نے صحیح کہا، عبد اللہ بن عمرو سے مرفوعا روایت کیا: (اعبدوا الرحمن و أفشوا السلام) اس میں ہے: (تدخلوا الجنان) افشائے سلام بارے کثیر احادیث ہیں مثلا بزار کی حدیثِ زبیر، احمد کی حدیثِ ابن زبیر اور طبرانی کے ہاں ابن مسعود اور ابو موسی وغیرہم سے احادیث اسی طرح نسائی نے حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا روایت کیا جب تمہارا کوئی بیٹھے تو بھی سلام کہے (یعنی مجلس میں) اور (جانے کیلئے) کھڑا ہو تو بھی سلام کہے پس اول دوسرے سے اَحق نہیں، ابن ابو شیبہ نے مجاہد عن ابن عمر سے نقل کیا کہ میں بازار کی طرف نکلتا ہوں اس کے سوا کوئی اور حاجت نہیں ہوتی کہ میں لوگوں کو سلام کروں اور مجھے بھی کیا جائے، بخاری نے الادب المفرد میں طفیل بن ابی بن کعب عن ابن عمر سے نحوہ نقل کیا، تو یہ مذکورہ احادیث اپنی شرط پر نہ ہونے کے باعث اس حدیثِ براء پر اکتفاء کیا،

افشائے سلام کے امر سے استدلال کیا گیا ہے کہ سراً سلام کہنا کافی نہ ہوگا بلکہ جہر مشترَط ہے کم از کم اتنا کہ مسموع ہو سلام بھی اور اس کا جواب بھی، ہاتھ وغیرہ کا اشارہ کافی نہیں جیسا کہ اس کا ذکر گزرا البتہ حالتِ نماز اس سے مستثنیٰ ہے جید احادیث وارد ہیں کہ

نبی اکرم نے نماز کے دوران اشارہ سے سلام کا جواب دیا ہے ابن مسعود سے بھی اس کا نحو مروی ہے مثلا ابوسعید کی حدیث کہ نماز پڑھتے نبی اکرم کو ایک شخص نے سلام کیا آپ نے اشارہ سے جواب دیا اسی طرح جو دور ہے کہ سلام کی آواز اس تک نہیں پہنچ سکتی وہ بھی اشارہ کر سکتا ہے مگر ساتھ میں سلام کے کلمات بھی کہے گا، ابن ابی شیبہ نے عطاء سے نقل کیا کہ ہاتھ کے اشارہ سے سلام مکروہ ہے سر کے اشارہ سے نہیں، ابن دقیق لکھتے ہیں افشائے سلام کے امر سے ابتداء بالسلام کے وجوب کے قائلین نے استدلال کیا مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ یہ کہنے کی کوئی سبیل نہیں کہ یہ دونوں جانب کی تعمیم پر فرضِ عین ہے کیونکہ اس میں حرج و مشقت ہے تو جب عمومین کی دونوں جانب سے ساقط ہے تو خصوصین کی دونوں جانب سے بھی ساقط ہوا کیونکہ اس قول کا قائل کوئی بھی نہیں کہ ایک پر سوائے باقیوں کے واجب ہے اور ایک کو سلام کہنا واجب ہے سوائے باقیوں کے، کہتے ہیں جب اس صورت میں اس کا (یعنی وجوب کا) سقوط ہے تو استحباب ساقط نہیں کیونکہ فریقین کی نسبت سے عموم ممکن ہے اور یہ بحث ان حضرات کے حق میں ظاہر ہے جو قائل ہیں کہ ابتدائے سلام فرضِ عین ہے لیکن جو فرضِ کفایہ کہتے ہیں ان پر وارد نہیں اگر ہم کہیں کہ فرضِ کفایہ کسی معین ایک پر عائد نہیں ہوتا، کہتے ہیں استحباب سے وہ لوگ مستثنیٰ ہیں جن کی بابت ابتدائے سلام کے ترک کا حکم ہے، مثلا کافر بقول ابن حجر ماقبل حدیث میں آپکا یہ قول اس پر دال ہے: (فإذا فعلتموه تحاببتم) جبکہ مسلمان کفار کی معادات کے ساتھ مامور ہیں تو ایسا فعل ان کی نسبت مشروع نہیں جو محبت و مودت کو متدعی ہو، اس بارے باب (التسليم على مجلس فيه أخلاط من المسلمين و المشركين) میں بحث ہوگی، فاسق کو اور بچے کو مشروعیتِ سلام بارے بھی اختلاف موجود ہے اسی طرح مرد کے عورت یا عورت کے مرد کو کرنے میں بھی اور جب کسی مجلس میں کافر و مسلم موجود ہوں تو مسلم کے حق کی مراعات میں سلام مشروع ہے یا کافر کی موجودی کی وجہ سے یہ ساقط ہو جائے گا؟ بخاری نے ان سب کی بابت تراجم قائم کئے ہیں

نووی لکھتے ہیں سلام کہنے کے عمومی حکم سے وہ شخص مستثنی ہے جو مثلا اکل وشرب یا جماع میں مشغول ہے یا بیت الخلاء، حمام میں ہے یا سویا ہوا ہے یا اونگھ رہا ہے یا نماز میں ہے یا اذان دے رہا ہے تو جب تک وہ ان مذکورہ افعال میں بالفعل مشغول ہے سلام نہ کہا جائے مثلا اگر کھانا کھانے والے کے منہ میں لقمہ نہیں تو اسے سلام کہا جا سکتا ہے خرید و فروخت اور دیگر سارے معاملات میں مصروف لوگوں کو بھی سلام کہا جا سکتا ہے اس کے لئے ابن دقیق العید نے اس امر سے احتجاج کیا ہے کہ لوگ تو ہمہ وقت کسی نہ کام میں مشغول ہی رہتے ہیں اگر اس وجہ سے ترکِ سلام ہو تو افشائے سلام کے حکمِ نبوی کا امتثال حاصل نہ ہو سکے گا کہتے ہیں حمام میں موجود شخص کو سلام کرنے کے مانعین نے اس امر سے احتجاج کیا ہے کہ یہ شیطان کا گھر ہے اور یہ موضعِ تحیہ نہیں کیونکہ وہ شخص تو صفائی ستھرائی میں لگا ہوا ہے کہتے ہیں یہ اس کی کراہت کیلئے قوی نہیں بلکہ یہ عدم استحباب پر دال ہے بقول ابن حجر بخاری کی کتاب الطہارہ میں گزرا تھا کہ اگر حمام میں اس پر چادر ہے تو سلام کہہ دے ورنہ نہیں وہاں اس بارے بحث ہوئی تھی صحیح مسلم میں حضرت ام ہانیٔ سے ثابت ہے کہ میں نبی اکرم کے ہاں آئی آپ غسل فرما رہے تھے اور حضرت فاطمہ نے ستر کیا ہوا تھا تو میں نے سلام کیا نووی لکھتے ہیں اثنائے خطبہِ جمعہ سلام کرنا مکروہ ہے کیونکہ مکمل خاموش رہنے کا حکم ہے تو اگر کوئی سلام کہہ دے تو وجوبِ انصات کے قائلین کے ہاں جواب نہیں دینا چاہئے، جو اسے سنت قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک جواب دیا جا سکتا ہے، دونوں وجہوں پر کوئی ایک شخص ہی جواب دے، اور جو تلاوت قرآن میں

مشغول ہے تو واحدی کے بقول اولیٰ یہ ہے کہ اسے سلام نہ کہا جائے اگر کوئی کہہ دے تو صرف ہاتھ کے اشارہ سے جواب دے اگر تلفظ بھی کرلیا تو اب پھر سے تعوذ کر کے پڑھنا شروع کرے، بقول نووی یہ محلِ نظر ہے بظاہر اسے بھی سلام کرنا اور اس کا جواب دینا مشروع ہے، کہتے ہیں جو نہایت توجہ وخشوع کے ساتھ دعاء کرنے میں مستغرق ہے تو اس کی نظیر بھی قاریِ قرآن کی سی ہے میرے نزدیک اظہر یہ ہے کہ اسے بھی سلام کرنا مکروہ ہے کیونکہ اس کی توجہ اور خشوع میں فرق آئے گا اور یہ آکل کی مشقت سے بھی زیادہ اسے شاق گزرے گا، جو حالتِ احرام میں تلبیہ میں مصروف ہے اسے سلام کہنا مکروہ ہے کیونکہ قطعِ تلبیہ میں کراہت ہے لیکن اگر کسی نے کہہ دیا تو بول کر جواب دینا واجب ہے،

کہتے ہیں ان میں سے کسی نے سلام کے جواب کے ساتھ تبرّع کر دیا (یعنی اس کے ذمہ مشروع تو نہیں لیکن دیدیا) حالانکہ وہ پیشاب وغیرہ میں مشغول تھا تو یہ مکروہ ہے اگر کھانے وغیرہ میں مصروف ہے تو اس موضع میں مستحب ہے جہاں اس کا وجوب نہیں اگر نماز پڑھ رہا ہے تو مخاطبت کے لفظ کے ساتھ جواب دینا جائز نہیں مثلاً کہے (عليك السلام) یا فقط (عليك) ، اگر ایسا کہہ دیا تو اگر تحریم کے حکم سے واقف تھا تو نماز باطل ہو جائے گی اگر واقف نہ تھا تب اصح یہ ہے کہ باطل نہ ہوگی، اگر غائب کی ضمیر کے ساتھ جواب دیا تب باطل نہیں لیکن مستحب یہی ہے کہ اشارہ سے جواب دے اور اگر فراغت کے بعد لفظا جواب دے تو یہ زیادہ پسند ہے (یعنی اثنائے نماز اشارہ بھی نہ کرے) اگر اذان دے رہا یا تکبیر پڑھ رہا ہے تو بول کر جواب دینا مکروہ نہیں کیونکہ تھوڑا سا وقفہ کر کے پھر سے اذان یا تلبیہ شروع کر سکتا ہے، اس سے تسلسل خراب نہ ہوگا، ابن حجر لکھتے ہیں والد مرحوم نے اذکار پر اپنے نکت میں ان کی قاریِ قرآن بارے کہی بات کا تعاقب کیا کیونکہ اس کے حق میں وہی کچھ ہے جو خود انہوں نے دعا میں مشغول شخص کی بابت کہا تو اس کی مانند وہ بھی جو قرآن کی تلاوت اور اس کے معانی کے تدبر میں مستغرق ہو سکتا ہے (لہذا اسے سلام کر کے اس کی یکسوئی کو خراب نہ کیا جائے) پھر ان کی طرف سے اعتذار پیش کیا کہ داعی چونکہ اپنی طلب کے ساتھ مہتم ہے لہذا اس کی توجہ و استغراق قاریِ قرآن کی نسبت زیادہ ہے، قاریِ قرآن سے تو شرعا توجہ اور انہماک مطلوب ہے لیکن چونکہ وساوس انسان پر مسلط ہیں لہذا لازم نہیں کہ مکمل طور سے آس پاس سے بے خبر ہو، اس حالتِ علویہ میں ہونا بہت شاذ و نادر ہے اھ، ابن حجر کے بقول یہ امر مخفی نہیں کہ جس تعلیل کا ذکر شیخ (یعنی نووی) نے داعی کی بابت کیا وہ قاری کے حق میں بھی موجود ہے اور جو انہوں نے نماز کے بطلان کا ذکر کیا اگر اس نے مخاطبت کے صیغہ سے سلام کا جواب دے لیا تو یہ متفق علیہ امر نہیں ، امام شافعی سے نص منقول ہے کہ نماز باطل نہ ہوگی کیونکہ اس کا ارادہ حقیقتِ خطاب نہ تھا بلکہ دعا کا تھا بہرحال داعی اور قاری کا بعد از فراغت جواب دینا مستحب ہے بعض حنفیہ نے ذکر کیا کہ جو مسجد میں قراءت ، تسبیح یا نماز کے انتظار میں بیٹھے ہیں ان پر سلام کہنا مشروع نہیں اگر کوئی کہہ لے تو جواب دینا واجب نہیں (اہلحدیث کی مساجد میں یہ روش عام ہے کہ نماز کے انتظار میں بیٹھے ہوؤں کو ہر آنے والا سلام کہتا رہتا ہے اسی طرح نماز کا سلام پھرنے کے بعد جو جانے کیلئے اٹھتا ہے سلام کر کے جاتا ہے اسلام آباد کے ایک مدرسہ میں نماز با جماعت میں شامل تھا تو ستر اسی طلبہ آئے سب نے سلام کیا اور ان سب نے واپس جاتے ہوئے بھی کہا تو بظاہر یہ عمل مستحسن نہیں معلوم ہوتا بالخصوص سلام پھیرنے کے بعد کیونکہ نماز کے بعد کے مشروع وظائف کریں یا ان سلاموں کے جواب ہی دیتے رہیں، اگر کوئی کہے کہ کسی ایک کا جواب سب کی طرف سے فرض کفایہ ہے تو کیسے پتہ چلے کہ کسی ایک نے جواب دے لیا

ہے اسی مناسبت سے ایک لطیف واقعہ یاد آیا اسلامی یونیورسٹی میں معہد اللغات کے ہم اساتذہ امتحانی پرچے چیک کرنے ایک جگہ جمع تھے ایک مصری ساتھی استاذ نے پرچوں کا ایک بنڈل پکڑا اور گننے لگا تقریبا آدھے گن لئے تھے کہ ہمارے ایک پاکستانی ساتھی استاذ جنہیں مصافحے کرنے کا بہت شوق تھا عین اس وقت کمرہ میں داخل اور سب سے مصافحے کرنا شروع کر دئے اور عین اس مصری استاذ کے سر پر کھڑے ہوکر کہا: السلام عليكم يا أخي اور زبردستی ہاتھ آگے بڑھایا وہ مصافحہ کرتے کرتے گنتی بھول گئے اور پھر سے گننا شروع کر دیا تو سلام کرتے ہوئے عقل سے کام لینا نہایت ضروری ہے، ہمارے کثیر حضرات میں ظاہریت غالب ہے، ستیانہ مدرسہ کے ایک استاذ برسوں قبل ہمارے ہوسٹل میں آئے ہم انہیں ہمراہ لئے فیصل مسجد کے نواح میں گھومنے نکلے اب ہماری آپس میں بات چیت کیا ہونی تھی کہ انہوں نے ہر شخص کو جو سامنے سے آرہا تھا اور وہ سینکڑوں تھے، سلام کرنا شروع کر دیا ان کی زبان سارا وقت السلام علیکم السلام علیکم کہنے سے نہیں تھمی تو اس میں سوچنے کی بات یہ ہے کہ ماشاء اللہ اکثر سے بھی کثیر اہلِ پاکستان بے نمازی اور بغیر داڑھی کے ہیں میرے خیال میں انہیں سلام کرنے میں پہل کرنا مکروہ ہوگا حدیث نبوی : سَلِّمُ عَلیٰ مَنُ عَرَفُتَ و علیٰ مَنُ لَمُ تَعُرِفُ سے مراد یہ بھی نہیں کہ ہر فاسق و فاجر کو سلام کرتے پھریں)

کہتے ہیں اسی طرح اگر خصم (یعنی جھگڑے کا کوئی فریق) قاضی کو سلام کرے تو اس پر جواب دینا واجب نہیں اسی طرح استاذ پر بھی واجب نہیں اگر اس کا شاگرد سلام کہے، ابن حجر کے بقول یہی کہا مگر اس آخری بات پر موافقت نہیں کی جائے گی، افشائے سلام کے عموم میں خود اپنے آپ کو سلام کہنا بھی شامل ہے اگر مثلا ایسی جگہ داخل ہوا جہاں کوئی بھی نہیں کیونکہ قرآن میں ہے: (فَإِذَا دَخَلُتُمُ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلىٰ أَنفُسِكُمُ) [النور: ۶۱] بخاری نے الادب المفرد میں اور ابن ابی شیبہ نے حسن سند کے ساتھ ابن عمر سے نقل کیا کہ خالی گھر میں ان الفاظ کے ساتھ سلام کرنا مستحب ہے: (السلام علينا و على عباد الله الصالحين) (تو اس میں صالح جن اور فرشتے بھی آگئے اگر وہاں موجود ہیں) طبری نے ابن عباس سے اور علقمہ، عطاء اور مجاہد کے طرق سے بھی اس کا نحو نقل کیا، جس نے کسی کی بابت گمان کیا کہ اگر اس نے سلام کیا تو وہ جواب نہ دے گا تو اس گمان کے باعث سلام کہنا ترک نہ کرے کیونکہ اس کا گمان غلط بھی ہوسکتا ہے، نووی کہتے ہیں بعض غیر محققین کا کہنا کہ ایسا کرنا دوسرے کو گناہگار بنانے کے مترادف ہوسکتا ہے، غباوت ہے کیونکہ شرعی مامورات کو اس قسم کے گمان کے باعث چھوڑا نہیں جاسکتا اگر اس روش پر چلیں تو کثیر منکرات کا انکار باطل ہوجائے، کہتے ہیں جس کے ساتھ ایسا ہو وہ نرم انداز میں کہہ دے سلام کا جواب دینا واجب ہے تو آپ کو چاہیئے کہ جواب دیں تاکہ فرض ساقط ہو ہاں اگر وہ ترک پر جاری رہے تو اسے محلل کرے دے (یعنی اپنے حقِ جواب کو اس سے معاف کر دے) ابن دقیق نے شرح الالمام میں اس قول کو راجح کہا جسے نووی نے مزیف قرار دیا ہے کہ معصیت میں توریطِ مسلم (یعنی موقع فراہم کرنا) کی مفسدت اسے سلام کرنے کی مصلحت سے اشد ہے بالخصوص اگر افشاء کا امتثال اس کے غیر کے ساتھ حاصل ہے۔

9 - باب السَّلَامِ لِلُمَعُرِفَةِ وَغَيُرِ الُمَعُرِفَةِ (جان پہچان ہو یا نہ ہو، سب کو سلام کرنا چاہیے)

یعنی صرف انہی لوگوں کو سلام کہنے پر اکتفاء نہ کرے جنہیں وہ پہچانتا ہے بلکہ سب مسلمانوں کو سلام کہنے کی عادت اپنائے،

ترجمہ کے یہ الفاظ ایک حدیث کے ہیں جسے بخاری نے صحیح سند کے ساتھ الادب المفرد میں ابن مسعود سے نقل کیا کہ ان کا گزر ایک شخص سے ہوا جس نے کہا اے ابوعبدالرحمٰن (ابن مسعود کی کنیت) آپ پر سلام! انہوں نے جواب دیا پھر کہا ایک زمانہ آئے گا لوگ صرف جان پہچان کے بندوں کو سلام کیا کریں گے اسے طحاوی، طبرانی اور بیہقی نے شعب میں ایک دیگر طریق کے ساتھ ابن مسعود سے ان الفاظ کے ساتھ مرفوعا روایت کیا: (إنَّ مِنْ أشراطِ الساعة أنْ يَمُرَّ الرجلُ بالمسجد لا يصلي فيه و أن لا يُسَلِّمَ إلا علىٰ مَن يعرفه) (یعنی قیامت کی نشانیوں میں سے ہے کہ آدمی مسجد سے گزرے گا لیکن وہاں نماز نہ پڑھے گا اور یہ کہ صرف جان پہچان والوں کو سلام کہے گا) طحاوی کی روایت کے الفاظ ہیں: (إن من أشراط الساعة السلام للمعرفة)۔

- 6236 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ قَالَ حَدَّثَنِي يَزِيدُ عَنْ أَبِي الْخَيْرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ رَجُلاً سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ أَيُّ الإِسْلاَمِ خَيْرٌ قَالَ تُطْعِمُ الطَّعَامَ وَتَقْرَأُ السَّلاَمَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَعَلَى مَنْ لَمْ تَعْرِفْ

طرفاه 12، - 28

ترجمہ: عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے رسول اکرم سے پوچھا اسلام کا کونسا کام بہتر ہے؟ تو آپ نے فرمایا کھانا کھلانا اور جس کو تو جانتا پہچانتا ہو اور جس کو نہ جانتا پہچانتا ہو، سب کو سلام کرنا۔

یزید سے مراد ابن حبیب ہیں جیسا کہ کتاب الایمان میں گزری قتیبۃ عن لیث کی حدیث میں صراحت ہے۔ (عن أبى الخير) یہ مرثد ہیں، تمام راوی بصری ہیں حدیث کی شرح کتاب الایمان کے اوائل میں گزری، نووی لکھتے ہیں آپ کے قول: (على من عرفت الخ) کا معنی یہ ہے کہ جن سے بھی ملاقات (یعنی سامنا) ہو انہیں سلام کرو اسے اپنی جان پہچان کے لوگوں تک محدود نہ کرو، اس میں اخلاصِ عمل، استعمالِ تواضع اور افشائے سلام ہے جو اس امت کا شعار ہے بقول ابن حجر اس میں کئی فوائد ہیں مثلا اگر یہ سمجھ کر ترکِ سلام کیا کہ اسے جانتا نہیں تو عین ممکن ہے اس کے معارف (یعنی تعلقداروں) میں سے ہو تو ترکِ سلام سے اجنبیت پیدا ہو سکتی ہے، کہتے ہیں یہ حکم صرف اہلِ اسلام کے ساتھ خاص ہے (اور جو شکل سے نمازی نظر آتے ہوں) کافر کو سلام میں پہل نہ کرے بقول ابن حجر بعض نے اس سے تمسک کرتے ہوئے کفار کو بھی اس میں شامل کیا ہے مگر اس میں حجت نہیں کیونکہ اصلا سلام کی مشروعیت صرف مسلمانوں کے لئے ہے، (من عرفت) کو اسی پر محمول کیا جائے گا، اور جو آپ کا قول: (من لم تعرف) ہے تو اس میں بھی اس کی دلالت نہیں بلکہ اگر جان لے کہ مسلمان ہے تب سلام کرے اگر احتیاطا کر بھی لیا (یعنی یہ باور کرتے ہوئے کہ مسلمان ہوگا) تو ممتنع نہیں حتی کہ ظاہر ہو جائے کہ کافر ہے،

ابن بطال کہتے ہیں بغیر پہچان کے سلام کہنے کی مشروعیت میں حکمت یہ ہے کہ اس طرح مخاطبت کا باب کھلے گا اور یہ باعثِ تانیس ہے کیونکہ اہلِ ایمان کو حکم ہے کہ بھائی بھائی بن کر رہیں کوئی کسی سے مستوحش نہ ہو (یعنی اجنبیت محسوس نہ کرے) اس بابت تخصیص و امتیاز استیحاش کا موجب ہو سکتا اور منہی عنہ تہاجر کے مشابہ بنا سکتا ہے، طحاوی نے المشکل میں حضرت ابوذر کے قصۂ اسلام بارے حدیث نقل کی اس میں ہے کہ میں آنجناب تک پہنچا آپ اور آپ کے ایک ساتھی نماز سے ابھی ابھی فارغ ہوئے تھے تو میں اولین

فرد ہوں جس نے تحیہ اسلام کے ساتھ آپ کو سلام کہا، طحاوی کہتے ہیں یہ ابن مسعود کی حدیث کے منافی نہیں جس میں: (السلام للمعرفة) کی ذم ہے کیونکہ احتمال ہے کہ آپ کے ساتھی حضرت ابوبکر کو انہوں نے پہلے سلام کرلیا ہو یا اس لئے کہ ان کی حاجت نبی اکرم کے پاس تھی نہ کہ ابوبکر کے پاس! بقول ابن حجر احتمالِ ثانی تخصیصِ سلام میں کافی نہیں، اقرب توجیہہ یہ ہے کہ یہ تعمیمِ سلام کے حکمِ شرع سے قبل کا واقعہ ہے (پھر ابھی تو انہوں نے اسلام بھی قبول نہ کیا تھا اور ان احکام سے بھی واقف نہ تھے بلکہ یہ احکام ابھی نازل ہی نہ ہوئے تھے) مسلم نے ان کے اسلام کا قصہ بطولہا ذکر کیا ہے اس میں ہے کہ نبی اکرم آئے استلام حجر کیا پھر آپ نے اور آپ کے صاحب (ساتھی) نے طواف کیا پھر نماز پوری کی، ابوذر کہتے ہیں: (فكُنْتُ أولَ مَنْ حَيَّاهُ بتحيةِ السلام فقال و عليك و رحمة الله) ایک طریق کے الفاظ ہیں: (و صلى ركعتين خلف المقام فأتيته فإني لأولُ الناس حَيَّاهُ بتحية الإسلام فقال و عليك السلام مَنْ أنت؟) (یعنی مقام پہ دو رکعت ادا فرمائیں تو میں آپ کے پاس آیا اور میں پہلا آدمی ہوں جس نے اسلام میں مروج سلام کہا، آپ نے جواباً کہا: وعلیک السلام، آپ کون ہو؟) اس پر محتمل ہے کہ حضرت ابوبکر طواف کے بعد اپنے گھر واپس ہو لئے ہوں اور نبی اکرم جب گھر میں داخل ہوئے تو اکیلے تھے تب ابوذر ان کے ہاں آئے اس کی تائید مسلم کی روایت کرتی ہے بخاری کی المبعث میں ایک اور طریق کے ساتھ ابوذر سے ان کے قصہ اسلام میں گزرا کہ وہ کھڑے نبی اکرم کے متلاشی رہے آپ کو پہچانتے نہ تھے اور کسی سے پوچھنا بھی مناسب نہ سمجھا حضرت علی نے انہیں دیکھ لیا اور اجنبی پا کر انہیں اپنے پیچھے پیچھے آنے کو کہا حتی کہ نبی اکرم کے پاس لے آئے جہاں وہ مسلمان ہو گئے (تو بظاہر تحیۂ اسلام کے ساتھ سلام کہنے کا یہ واقعہ اسی وقت کا ہے اور اس وقت آپ تنہا تھے)۔

- 6237حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدَ اللَّيْثِيِّ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ ؓ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لاَ يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلاَثٍ يَلْتَقِيَانِ فَيَصُدُّ هَذَا وَيَصُدُّ هَذَا وَخَيْرُهُمَا الَّذِي يَبْدَأُ بِالسَّلاَمِ ، وَذَكَرَ سُفْيَانُ أَنَّهُ سَمِعَهُ مِنْهُ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ .طرفه - 6077 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۹ص: ۷۴۸)

کتاب الادب میں اس کی مفصل شرح گزری یہ ترجمہ کے رکنِ اول کے مطابق ہے۔

- 10باب آيَةِ الْحِجَابِ (پردے کے حکم کی آیت)

یعنی وہ آیت جس میں ازواج مطہرات کو مردوں سے پردہ کرنے کا حکم دیا گیا اس کے تحت حضرت انس کی حدیث دو طرق سے نقل کی ہے جو تفسیر سورہ احزاب میں مفصل طور سے مشروحا گزر چکی ہے اس کے آخر میں ان کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ الخ) [الأحزاب: ۵۳] رواۃ معتمر بن سلیمان سے اس کے ذکر پر متفق ہیں البتہ عمرو بن علی فلاس نے معتمر سے روایت کرتے ہوئے ان کی مخالفت کی اور اس کی بجائے یہ آیت ذکر کی: (لَا تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا) [النور :۲۷] اسے اسماعیلی نے تخریج کیا اور اس کے شذوذ کا اشارہ دیا اور لکھا جماعت نے یہ آیت ذکر نہیں کی۔

- 6238حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّهُ كَانَ ابْنَ عَشْرِ سِنِينَ مَقْدَمَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الْمَدِينَةَ فَخَدَمْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَشْرًا حَيَاتَهُ وَكُنْتُ أَعْلَمَ النَّاسِ بِشَأْنِ الْحِجَابِ حِينَ أُنْزِلَ وَقَدْ كَانَ أُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ يَسْأَلُنِي عَنْهُ وَكَانَ أَوَّلَ مَا نَزَلَ فِي مُبْتَنَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِزَيْنَبَ ابْنَةِ جَحْشٍ أَصْبَحَ النَّبِيُّ ﷺ بِهَا عَرُوسًا فَدَعَا الْقَوْمَ فَأَصَابُوا مِنَ الطَّعَامِ ثُمَّ خَرَجُوا وَبَقِيَ مِنْهُمْ رَهْطٌ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَطَالُوا الْمُكْثَ فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَخَرَجَ وَخَرَجْتُ مَعَهُ كَيْ يَخْرُجُوا فَمَشَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَمَشَيْتُ مَعَهُ حَتَّى جَاءَ عَتَبَةَ حُجْرَةِ عَائِشَةَ ثُمَّ ظَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُمْ خَرَجُوا فَرَجَعَ وَرَجَعْتُ مَعَهُ حَتَّى دَخَلَ عَلَى زَيْنَبَ فَإِذَا هُمْ جُلُوسٌ لَمْ يَتَفَرَّقُوا فَرَجَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَرَجَعْتُ مَعَهُ حَتَّى بَلَغَ عَتَبَةَ حُجْرَةِ عَائِشَةَ فَظَنَّ أَنْ قَدْ خَرَجُوا فَرَجَعَ وَرَجَعْتُ مَعَهُ فَإِذَا هُمْ قَدْ خَرَجُوا فَأُنْزِلَ آيَةُ الْحِجَابِ فَضَرَبَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ سِتْرًا

أطرافه 4791، 4792، 4793، 4794، 5154، 5163، 5166، 5168، 5170، 5171، 5466، 6239، 6271، - 7421(ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۷ص:۴۸۹)

(و قد كان أبي الخ) تو اس میں اس کی معرفت کے ساتھ ان کے اختصاص کا اشارہ ہے حالانکہ ابی علم، عمر اور رتبہ میں ان سے بڑے تھے۔

- 6239حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ قَالَ أَبِي حَدَّثَنَا أَبُو مِجْلَزٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ لَمَّا تَزَوَّجَ النَّبِيُّ ﷺ زَيْنَبَ دَخَلَ الْقَوْمُ فَطَعِمُوا ثُمَّ جَلَسُوا يَتَحَدَّثُونَ فَأَخَذَ كَأَنَّهُ يَتَهَيَّأُ لِلْقِيَامِ فَلَمْ يَقُومُوا فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ قَامَ فَلَمَّا قَامَ قَامَ مَنْ قَامَ مِنَ الْقَوْمِ وَقَعَدَ بَقِيَّةُ الْقَوْمِ وَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ جَاءَ لِيَدْخُلَ فَإِذَا الْقَوْمُ جُلُوسٌ ثُمَّ إِنَّهُمْ قَامُوا فَانْطَلَقُوا فَأَخْبَرْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَجَاءَ حَتَّى دَخَلَ فَذَهَبْتُ أَدْخُلُ فَأَلْقَى الْحِجَابَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ وَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ ﴾ الآيَةَ

أطرافه 4791، 4792، 4793، 4794، 5154، 5163، 5166، 5168، 5170، 5171، 5466، 6238، 6271، - 7421 (سابقہ)

معتمر سے مراد ابن سلیمان تیمی ہیں۔(حدثنا أبو مجلز عن أنس) باب (الحمد للعاطس) میں سلیمان تیمی کی حضرت انس سے بلاواسطہ ایک روایت گزری انہوں نے حضرت انس سے متعدد احادیث کا سماع کیا ہے اور کئی احادیث بالواسطہ نقل کیں اس میں ان کے مدلس نہ ہونے کی دلالت ہے۔(قال أبو عبدالله) یعنی امام بخاری۔(فيه) یعنی حدیث انس میں (من

الفقه الخ) یہ صرف مستملی کے نسخہ میں ہے باقیوں سے ساقط ہے اور یہی اولی ہے کیونکہ اس کے لئے ایک مستقل ترجمہ بھی آ رہا ہے۔

- 6240 حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا يَعْقُوبُ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ عَائِشَةَ ﷺ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ كَانَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ يَقُولُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ احْجُبْ نِسَاءَكَ قَالَتْ فَلَمْ يَفْعَلْ وَكَانَ أَزْوَاجُ النَّبِيِّ ﷺ يَخْرُجْنَ لَيْلاً إِلَى لَيْلٍ قِبَلَ الْمَنَاصِعِ خَرَجَتْ سَوْدَةُ بِنْتُ زَمْعَةَ وَكَانَتِ امْرَأَةً طَوِيلَةً فَرَآهَا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ وَهُوَ فِي الْمَجْلِسِ فَقَالَ عَرَفْتُكِ يَا سَوْدَةُ حِرْصًا عَلَى أَنْ يُنْزَلَ الْحِجَابُ قَالَتْ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ آيَةَ الْحِجَابِ

أطرافه 146، 147، 4795، - 5237 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۷ص:۴۹۳)

شیخ بخاری ابن راہویہ ہیں جیسا کہ مستخرج میں ابونعیم نے جزم کیا یعقوب بن ابراہیم سے ابن سعد زہری اور صالح سے مراد ابن کیسان ہیں ابراہیم بن سعد کا زہری سے کثیر احادیث کا سماع بھی ثابت ہے۔ (كان عمر الخ)اس کی شرحِ مفصل کتاب الطہارہ میں گزری۔ (حرصا على أن ينزل الحجاب فأنزل الخ) اس کے اور حدیث انس کے مابین یہ تطبیق دی جائے گی کہ انہی ایام میں حضرت زینب والا واقعہ ہوا تو دونوں امر اس کے نزول کا سبب ہیں اس کی مفصل تقریر تفسیر سورہ احزاب میں گزری ہے، قرطبی نے قبل ازیں یہی تطبیق پیش کی اور لکھا محتمل ہے کہ حضرت عمر نے اس قسم کی بات کئی دفعہ کہی ہو قبل از حجاب اور اس کے بعد بھی اور یہ بھی محتمل ہے کہ کسی راوی نے ایک قصہ کو دوسرے کے ساتھ ضم کر دیا ہو، کہتے ہیں اول اولی ہے کیونکہ حضرت عمر اس معاملہ میں بہت حساس تھے کہ ازواج مطہرات پر کسی کی نظر پڑے اسی لئے آنجناب سے ان کا مطالبہ تھا کہ انہیں پردہ کرائیں تو نزولِ حجاب کے بعد اب ان کی مرضی تھی کہ ازواج مطہرات باہر نکلا ہی نہ کریں تو چونکہ ایسا ممکن نہ تھا لہذا نبی اکرم نے اجازت دی ہوئی تھی کہ ضروری امور کی وجہ سے نکل سکتی ہیں، عیاض کہتے ہیں نبی اکرم کی ازواج کو چہرے اور ہتھیلیوں کے بھی پردے کے حکم کے ساتھ خاص کیا گیا اور دوسریوں کے لئے اس کے مندوب ہونے میں اختلاف ہے (علماء نے) کہا ان (یعنی ازواج مطہرات) کے لئے جائز نہیں کہ گواہی وغیرہ کے لئے ان کا کشف کریں بقول عیاض ان کے لئے اپنے اَشخاص (یعنی وجود) کا اِبراز بھی جائز نہیں چاہے مستور ہی ہوں الا یہ کہ براز کی طرف نکلنے وغیرہ جیسی ضرورت ہو، ازواج مطہرات پردے کے پیچھے سے ہی لوگوں کو احادیث بیان کیا کرتی تھیں اور جب کسی حاجت کے لئے نکلتیں تو خوب حجاب وستر کا بندوبست کرتیں (یعنی عام خواتین اور امہات المومنین کے باہر نکلنے کے انداز کا باہمی فرق یہ تھا کہ دیگر خواتین کے لئے حجاب ہی ضروری تھا مگر ان کے لئے اس کے ساتھ ساتھ سترِ شخص بھی یعنی اپنے قد وقامت اور جسموں کو ظاہر نہ کرنا بھی) عام طور سے امہات المومنین حج وغیرہ کے لئے ہودجوں پر سوار نکلا کرتی تھیں

ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ مطلقا حجبِ اشخاص کا ان کا دعوی ماسوائے حاجتِ براز کے محلِ نظر ہے وہ حج وغیرہ کو جایا کرتی تھیں جہاں طواف وسعی کے دوران ان کے اشخاص ظاہر ہوتے تھے بلکہ حالتِ رکوب ونزول میں بھی اسی طرح مسجد نبوی کو آتے جاتے بھی، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ابن تین نے داودی سے نقل کیا ہے کہ حضرت سودہ کا یہ قصہ بابِ حجاب میں داخل نہیں ہوتا کیونکہ وہ تو لباس

الجلابیب (یعنی لمبی چادر یا قمیص میں ملبوس) میں تھیں، تعاقب میں کہا گیا جلالیب کا اِرخاء غیر کی ان کی طرف نظر سے ستر تھا اور یہ جملۂ حجاب ہی سے ہے۔

11- باب الِاسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصَرِ (اجازت لینے کا حکم اس لیے دیا گیا ہے کہ نظر نہ پڑے)

یعنی اسی کے باعث یہ مشروع ہوا کیونکہ مستاذن اگر بغیر اذن کے داخل ہو جائے تو اس کی نظر کچھ ایسے امر/امور پر پڑسکتی ہے کہ صاحبِ خانہ کو برا لگے بخاری کی الادب المفرد اور ابو داؤد و ترمذی کی۔ اسے انہوں نے حسن قرار دیا، حضرت ثوبان سے مرفوع حدیث میں ہے کہ کسی مسلمان کیلئے حلال نہیں کہ کسی کے گھر کے اندر نظر ڈالے حتی کہ اجازت لے اگر اس نے ایسا کرلیا تو (بغیر اجازت کے) داخل ہو گیا یعنی داخل کے حکم میں ہوا، بخاری اور ابو داؤد کی حضرت ابو ہریرہ سے مرفوع حدیث میں ہے: (إذا دخل البصر فلا إذن) (کہ جب نظر دوڑادی تو اب اجازت کا ہے کی) بخاری نے حضرت عمر سے نقل کیا کہ ایسا کرنے والا فاسق ہے۔

6241- حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ الزُّهْرِيُّ حَفِظْتُهُ كَمَا أَنَّكَ هَا هُنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ اطَّلَعَ رَجُلٌ مِنْ جُحْرٍ فِي حُجَرِ النَّبِيِّ ﷺ وَمَعَ النَّبِيِّ ﷺ مِدْرًى يَحُكُّ بِهِ رَأْسَهُ فَقَالَ لَوْ أَعْلَمُ أَنَّكَ تَنْظُرُ لَطَعَنْتُ بِهِ فِي عَيْنِكَ إِنَّمَا جُعِلَ الِاسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصَرِ

طرفاه 5924، - 6901 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۹ص:۵۹۱)

(قال الزهری) سفیان کثیر اوقات صیغۂ تحدیث حذف کر دیا کرتے تھے نہ حدثنا، نہ اخبرنا اور نہ عن! کہتے ہیں ان کا قول: (حفظته كما أنك ههنا) اس بارے صریح نہیں کہ زہری سے اس کا سماع کیا ہے لیکن مسلم اور ترمذی نے حدیثِ مذکور کئی طرق کے ساتھ سفیان سے (عن الزهری) کے لفظ سے تخریج کی ہے اسے حمیدی اور ابن ابو عمر نے اپنی مسانید میں (حدثنا الزهری) کے لفظ سے نقل کیا ابو نعیم نے بھی اسے حمیدی اور ابن ابو عمر کے طریق سے تخریج کیا۔ (عن سهل) حمیدی کے ہاں: (سمعت سهل بن سعد) ہے الدیات میں لیث عن زہری سے ہے: (أن سهلا أخبره) کتاب اللباس میں وعدہ کیا تھا کہ الدیات میں اس کی شرح کروں گا۔ (في حجر) کشمیہنی کے نسخہ میں (حجرة) ہے۔ (يحك به) ان کے ہاں (بها) ہے، مدری دونوں طرح مستعمل ہے (انك تنتظر) کشمیہنی کے ہاں (تنظر) ہے (من أجل البصر) ابو داؤد کی حدیثِ سعد میں ایک اور سبب مذکور ہے جو مبہما ذکر کیا یہ طبرانی کے ہاں حضرت سعد بن عبادہ سے ہے کہ ایک شخص نبی اکرم کے دروازے کے عین سامنے کھڑا ہو کر اجازت کا طالب ہوا آپ نے فرمایا ہٹ کر کھڑے ہوا کرو، استئذان نظر ہی کی وجہ سے تو مشروع ہوا ہے ابو داؤد نے ی سند کے ساتھ ابن عباس سے روایت نقل کی کہ اس زمانہ میں گھروں (کے دروازوں) پر پردے نہ ہوا کرتے تھے تو اللہ نے استئذان کا حکم دیا پھر اللہ خیر لے آیا (یعنی کشائش) تو اب میں نہیں پاتا کہ کوئی اس کا عامل ہو (یعنی اب پردے لٹکا دئے گئے ہیں تو عین سامنے کھڑے ہو کر اجازت مانگتے ہیں کیونکہ اب نظر پڑنے کا خدشہ نہیں) بقول ابن عبد البر میرا خیال ہے اب وہ دروازہ کھٹکھٹانے پر اکتفاء کرنے لگے، انہی کی عبد اللہ بن بسر سے روایت میں ہے نبی اکرم جب کسی گھر والوں کے دروازے پر آتے تو عین اس کے سامنے رخ انور کر کے کھڑے نہ ہوتے لیکن

دائیں یا بائیں جانب اور یہ اسلئے کہ اس زمانہ میں پردے نہ لٹکے ہوتے تھے۔

- 6242حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَجُلاً اطَّلَعَ مِنْ بَعْضِ حُجَرِ النَّبِيِّ ﷺ فَقَامَ إِلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ بِمِشْقَصٍ أَوْ بِمَشَاقِصَ فَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَيْهِ يَخْتِلُ الرَّجُلَ لِيَطْعُنَهُ

.طرفاه 6889، - 6900

ترجمہ: انس راوی ہیں کہ ایک شخص نے کسی حجرہ نبوی میں جھانکا تو نبی پاک تیر کا پھل۔ یا کہا بہت سے تیر کے پھل۔ لے کر۔ گویا اب بھی وہ منظر میں دیکھ رہا ہوں۔ اس کی طرف چپکے سے گئے تا کہ اسے زک لگائیں۔

(بمشقص أو مشاقص) راوی کا شک ہے کہ کیا شیخ نے مفرد کا لفظ بولا تھا یا جمع کا مشقص تیر کی نوک کو کہتے ہیں جب وہ طویل اور نوکدار ہو۔ (یختل) یعنی کسی کی غفلت کی حالت میں طعن لگانا، اس وجہ سے کسی کی آنکھ وغیرہ کو ضرب لگانے کا حکم الدیات میں بیان ہوگا، یہ عمداً نظر بازی کرنے والے کے ساتھ خاص ہے اگر بلا قصد کسی کی نظر پڑ گئی تب حرج نہیں، صحیح مسلم میں ہے کہ نبی اکرم سے اچانک نظر پڑ جانے کی بابت پوچھا گیا فرمایا بس فوراً نظر پھیر لو، ایک روایت میں ہے کہ حضرت علی سے فرمایا نظر کے پیچھے نظر نہ دوڑاؤ پہلی تو تمہیں معاف ہے (یعنی اگر بلا قصد کے اچانک پڑ گئی ہو) دوسری نہیں، آپ کے قول (من أجل البصر) سے قیاس و علل کی مشروعیت پر استدلال کیا گیا ہے تو اگر دلالت ملی کہ تحریم و تحلیل کوئی اشیاء کے ساتھ معلق (یعنی مقید) ہیں تو اگر وہ (سبب) کسی شئ میں پایا گیا تب حکم لگایا جائے گا تو جن حضرات نے اس حدیث سے تمسک کرتے ہوئے استئذان واجب قرار دیا اور اس علت سے اعراض کیا جس کی وجہ سے اسے مشروع کیا گیا تھا تو اس نے حدیث کے مقتضا پر عمل نہ کیا، اس سے یہ استدلال بھی کیا گیا ہے کہ صاحبِ خانہ خود اپنے گھر داخل ہونے کیلئے استئذان کا محتاج نہیں کیونکہ وہ علت اب مفقود ہے جس کے باعث اس کی مشروعیت ہوئی ہاں اگر کوئی ایسا معاملہ ہو (مثلاً گھر میں غیر محرم خواتین ملنے ملانے آئی ہیں) کہ اس کی ضرورت ہے تب اس کے لئے بھی مشروع ہے، اس سے یہ بھی ماخوذ ہوا کہ ہر ایک کیلئے استئذان مشروع ہے حتی کہ محرم رشتہ دار بھی تا کہ (خاص قسم کی) بے پردگی پر ان کی نظر نہ پڑے،

الادب المفرد میں بخاری نے نافع سے نقل کیا کہ ابن عمر کا جو بیٹا بالغ ہو جاتا وہ بغیر استئذان کے (ان کے کمرۂ خاص میں) داخل نہ ہوتا، علقمہ سے نقل کیا کہ ایک شخص نے ابن مسعود سے کہا کیا میں اپنی والدہ کے پاس بھی اجازت لے کر جاؤں؟ کہا اس کی ہر حالت ایسی نہیں ہوتی کہ تم دیکھ سکو (یعنی ان کی ضروریات ہیں مثلاً نہانا دھونا اور کپڑے تبدیل کرنا کہ سگی اولاد کو بھی محتاط رہنا پڑے گا) مسلم بن نُذیر سے نقل کیا کہ ایک آدمی نے حضرت حذیفہ سے پوچھا کیا والدہ کے پاس جانے کیلئے بھی استیذان کی ضرورت ہے؟ کہا اگر ایسا نہ کرو گے تو کبھی ایسی حالت میں دیکھ لو گے کہ تمہیں برا لگے، موسی بن طلحہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں والد صاحب کے ساتھ تھا کہ گھر والدہ کے ہاں داخل ہونے لگے تو میرے سینے پر ہاتھ مارا کہ بغیر اجازت داخل ہوتے ہو؟ عطاء سے نقل کیا کہ میں نے ابن عباس سے پوچھا میں اپنی بہن سے اجازت لے کر جاؤں؟ کہا ہاں، کہا وہ تو میری گود میں پلی ہے، کہا کیا پسند کرو گے کہ اسے عریاں دیکھو؟ ان سب آثار کی اسانید صحیح ہیں، اصولیوں نے اس حدیث کا علت پر تنصیص کے ضمن میں بطور مثال کے ذکر کیا ہے جو قیاس کے ارکان میں سے ہے۔

12 - باب زِنَا الْجَوَارِحِ دُونَ الْفَرْجِ (شرمگاہ کے علاوہ دیگر اعضاء کا زنا)

یعنی زنا کا اطلاق صرف فرج کے ساتھ مختص نہیں بلکہ یہ اعضاء سے بھی سرزد ہوتا ہے (اس تفصیل پر جو حدیث میں مذکور ہوئی) اس میں اجنبی گھر میں بلا استیذان نظر ڈالنے سے نہی کی حکمت کی طرف اشارہ ہے تاکہ ماقبل کے ساتھ مناسبت ظاہر ہو۔

علامہ انور باب (زنا الجوارح الخ) کے تحت لکھتے ہیں علماء کا ایک گروہ اس رائے کا حامل ہے کہ غیر محرم خاتون پر نظر ڈالنا اور اس کا لمس صغیرہ گناہوں میں سے ہے میں کہتا ہوں احادیث اس شخص کے ضمن میں وعید کے ساتھ وارد ہیں جس نے کسی اجنبیہ کو شہوت کی نظر سے دیکھا لہذا یہ کبیرہ گناہ ہے پھر کہا گیا کہ صغائر گناہ ہی کبائر کے وسائل ہیں یہ اپنے اطلاق پر نہیں اس میں تفصیل ضروری ہے جہاں تک حضرت فضل کا اس خثعمی خاتون پر نظر ڈالنا تو یہ اس باب سے نہیں کہ نبی اکرم نے اس ڈر سے کہ شیطان دونوں کے مابین در آئے ان کا چہرہ پھیر دیا تو یہ اس امر پر دال ہے کہ ابھی وہ مرحلہ نہ آیا تھا مگر آپ نے اس سے پہلے ہی ان کا رخ تبدیل کر دیا۔

6243 - حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَمْ أَرَ شَيْئًا أَشْبَهَ بِاللَّمَمِ مِنْ قَوْلِ أَبِي هُرَيْرَةَ حَدَّثَنِي مَحْمُودٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ مَا رَأَيْتُ شَيْئًا أَشْبَهَ بِاللَّمَمِ مِمَّا قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَى ابْنِ آدَمَ حَظَّهُ مِنَ الزِّنَا أَدْرَكَ ذَلِكَ لاَ مَحَالَةَ ، فَزِنَا الْعَيْنِ النَّظَرُ وَ زِنَا اللِّسَانِ الْمَنْطِقُ وَالنَّفْسُ تَمَنَّى وَتَشْتَهِي وَالْفَرْجُ يُصَدِّقُ ذَلِكَ كُلَّهُ وَيُكَذِّبُهُ

طرفه - 6612.

ترجمہ: ابن عباسؓ نے کہا کہ میں نے ابو ہریرہؓ کی حدیث سے زیادہ صغیرہ گناہوں سے مشابہ کوئی چیز نہیں دیکھی، جو انہوں نے نبی پاک سے بیان کی کہ اللہ تعالیٰ نے اولاد آدم کی تقدیر میں اس کے حصے کے موافق طرح طرح کے زنا لکھے ہیں، لامحالہ وہ اس سے سرزد ہوں گے، آنکھ کا زنا نظر بد کرنا، زبان کا زنا، اس کی بابت بات کرنا اور نفس خواہش کرتا ہے اور شرمگاہ اس کی خواہش کی تصدیق کرتی ہے یا اس کے نفس کی خواہش کی تکذیب کرتی ہے۔

ابن طاوس کا نام عبد اللہ تھا مسند حمیدی کی سفیان سے روایت میں صراحت ہے۔(لم أر شيئا الخ) بخاری نے سفیان کے طریق سے اسی قدر حدیث پر اقتصار کیا پھر اس پر معمر عن ابن طاوس کی روایت کو معطوف کیا اور اسے مرفوعا بتمامہ ذکر کیا اسماعیلی کی بھی یہی صنیع رہی چنانچہ انہوں نے ابن ابی عمر عن سفیان سے اسے تخریج کر کے معمر کی روایت کو اس پر معطوف کیا اس سے وہم ہوتا ہے کہ دونوں کا سیاق ایک ہے مگر ایسا نہیں ابونعیم نے اسے بشر بن موسی عن حمیدی سے تخریج کیا اس میں ہے کہ ابن عباس سے لمم کے بارہ میں سوال ہوا، کہا میں اس قول ابو ہریرہ سے بڑھ کر اس سے مشابہ کسی کو نہیں دیکھتا: کہ اللہ نے ہر ابن آدم پر زنا سے اس کا حظ لکھ رہا ہے پھر موقوفا یہی حدیث ذکر کی، اس سے پتہ چلا کہ سفیان کی روایت موقوف اور معمر کی مرفوع ہے، معمر کے طریق کے شیخ بخاری ابن غیلان ہیں کتاب القدر میں اسے مفرد انقل کیا ہے اور وہاں ورقاء عن ابن طاوس کی تعلیق بھی ذکر کی تو اس میں طاوس اور ابو ہریرہ کے مابین ابن عباس کا حوالہ ذکر نہیں کیا گویا طاوس نے ابن عباس سے اسے سننے کے بعد حضرت ابو ہریرہ سے بھی اس کا سماع کر لیا، کتاب القدر میں

اس کی مفصل شرح ہوگی، ابن بطال کہتے ہیں نظر اور نطق کو اس لئے زنا کہا کہ وہ حقیقی زنا کے داعی ہوتے ہیں اسلئے فرمایا: (والفرج یصدق (الخ) کہتے ہیں اس جملہ سے اشہب نے استدلال کیا ہے کہ اگر قاذف کہے (کسی سے) تمہارے ہاتھ نے زنا کیا تو یہ کہنا موجبِ حد نہ ہوگا مگر ابن قاسم نے مخالفت کی اور قرار دیا کہ واجب الحد ہے یہی شافعی کا قول ہے ان کے بعض اصحاب نے مخالفت کی، شافعی کیلئے جیسا کہ خطابی نے ذکر کیا اس امر سے حجت پکڑی گئی کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں افعال کو ہاتھوں کی طرف مضاف کیا گیا ہے: (فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ) [الشوریٰ: ۳۰] اور (بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ) [الحج: ۱۰] تو ان دونوں آیتوں میں فقط وہ جرائم و ذنوب مراد نہیں جو ہاتھوں کے ذریعہ سے ہوں بلکہ بالاتفاق تمام مراد ہیں تو جب کہا تمہارے ہاتھ نے زنا کیا تو گویا اس کی ذات کو اس کے ساتھ موصوف کیا کیونکہ زنا متبعض نہیں اھ (یعنی جسم کے تمام اعضاء اس میں شریک و ملوث ہوتے ہیں) بقول ابن حجر آخری تعلیل محلِ نظر ہے شافعیہ کے ہاں مشہور یہ ہے کہ یہ صریح نہیں۔

علامہ انور روایت کے جملہ: (ما رأيت شيئا أشبه باللمم) کی نسبت سے لکھتے ہیں ابن عباس کی مراد ابو ہریرہ کی اس حدیث سے استفادہ کی تھی اللہ تعالیٰ کے فرمان: (إلا اللمم) کی تفسیر کے ضمن میں تو اسے زنا کے دواعی قرار دیا، زنا کے سلسلہ میں (یعنی اس کے تحقق سے قبل) جو حرکتیں بھی انسان سے سرزد ہوتی ہے (مثلاً نظر اور اشارہ بازی وغیرہ) وہ سب لمم اور صغائر ہیں اگر زنا میں بھی ملوث ہوا تو پھر سب زنا ہی قرار پائیں گے اور کبائر وگرنہ صغائر میں جن کی مغفرت ممکن ہے، بعض نے اس سے صغیرہ گناہ کی تعریف مستفاد کی اور کہا معاصی دو نحو پر ہیں: وہ جو تمہیداً وقوع پذیر ہوں اور وہ جو مقصداً واقع ہوتے ہیں، تو جو تمہیداً اور تحصیلِ منتہا کا وسیلہ ہیں وہ صغائر ہیں اور منتہی جو ہے وہ کبیرہ گناہ ہے، میں کہتا ہوں اس ضمن میں ایک تنبیہ ضروری ہے وہ یہ کہ سمع و بصر اور نظر بازی کبھی مقصور بھی رہ جاتے ہیں جب منتہی یعنی زنا کا موقع نہ ملے تو وہ انہی امور پر قناعت کر جاتا اور انہیں حظِ نفس کے لئے مقصور کر دیتا ہے تب ان کے کبائر ہونے میں شک نہیں ہاں اگر سلسلۂ زنا میں ان کا صدور ہو پھر اللہ کا خوف وتقوی آڑے آیا اور زنا سے بچ گیا اور توبہ کر لی (یعنی ان تمہیدی حرکات سے) اور نیکیوں کی راہ پر گامزن ہوا تو امید ہے کہ اس کی ان حرکتوں کو معاف کر دیا جائے گا کیونکہ حسنات اِذہابِ سیآت کرتی ہیں جہاں تک یہ حدیث ہے تو یہ زنا کے دواعی کے بیان میں ہے تم نے سن لیا کہ اگر یہ بذاتہا غیر مقصود تھے یعنی مقصود زنا تک پہنچنا تھا تب یہ صغائر اور لمم ہیں اگر والعیاذ باللہ زنا میں ملوث ہو گیا تو اول و آخر سب کا مواخذہ ہوگا اور سبھی کو زنا کا حصہ سمجھا جائے گا اور تب یہ کبائر قرار پائیں گے اگر ان افعال کو مقصود بنا لیا مثلاً کسی عورت سے عشق کرتا ہے تو نظر وسمع کے ساتھ ملتذ ہوتا ہے تو یہ اس کے حق میں کبائر ہیں کیونکہ اب یہ مقصود بالذات ہیں اس سے معلوم ہوا کہ ایک ہی معصیت فاعلین کے اعتبار سے صغیرہ بھی ہو سکتی ہے اور کبیرہ بھی، (قال أبو عبدالله أراد عمر الخ) کی بابت کہتے ہیں یہ اس لئے کہ خود حضرت عمر بھی بذات خود اس امرِ نبوی کے راوی ہیں جیسا کہ ترمذی میں ہے تو ان کے لئے اس میں تردد کیوں ہوتا؟ البتہ ان کے علم میں یہ تفصیل نہ تھی تو اس بابت تثبت چاہا۔

13 - باب التَّسْلِيمِ وَالاِسْتِئْذَانِ ثَلاَثًا (سلام اور اجازت تین مرتبہ ہے)

یعنی برابر ہے کہ تین مرتبہ اکٹھی استیذان ہو یا انفرادی، حدیثِ انس اول اور حدیثِ ابو موسی ثانی کی شاہد ہے اس کے بعض

طرق میں دونوں کے مابین جمع ہے، اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا سلام استیذ ان میں شرط ہے یا نہیں؟ تو مازری نے کہا اس کی صورت یہ ہے کہ السلام علیکم کے بعد کہے کیا داخل ہو جاؤں؟ پھر اسے اختیار ہے کہ اپنا نام بھی ذکر کر دے یا فقط سلام پر اقتصار کرے، یہی کہا مگر اس کے لئے معکر ہے جو آگے باب (إذا قال من ذا فقال أنا) میں ذکر ہوگا۔

- 6244حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا ثُمَامَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّه ﷺ كَانَ إِذَا سَلَّمَ سَلَّمَ ثَلاَثًا وَإِذَا تَكَلَّمَ بِكَلِمَةٍ أَعَادَهَا ثَلاَثًا

طرفاه 94، - 95

ترجمہ: حضرت انسؓ راوی ہیں کہ نبی پاک جب سلام کرتے تو تین مرتبہ کرتے اور جب کوئی بات کہتے تو بھی تین دفعہ اسکا اعادہ فرماتے۔

شیخ بخاری ابن منصور ہیں، عبد الصمد سے ابن عبد الوارث اور عبد اللہ بن مثنی سے مراد ابن عبد اللہ بن انس ہیں، اس بارے کتاب العلم کے باب (من أعاد الحديث ثلاثا) کے تحت بحث گزری ہے یہاں سلام کلام پر مقدم ہے وہاں اس کا عکس تھا، اسماعیلی کا قول گزرا تھا کہ سلام کا تکرار استیذ ان کی صورت میں ہی مشروع ہے اور اس کا تعاقب بھی کہ صرف سلام کا بھی تکرار ہو سکتا ہے اگر مثلا مجلس میں کثیر افراد جمع ہیں بعض نے نہیں سنا تھا اور اس نے چاہا کہ سب کو سنا دے، حدیث انس کے معنی میں، اسی کے ساتھ نووی نے جزم کیا، اسی طرح اگر سلام کہا اور خیال کیا کہ سنا نہیں گیا تو اعادہ کرنا مسنون ہے لیکن تین سے زیادہ بار نہ کہے ابن بطال کہتے ہیں یہ صیغہ عموم کا مقتضی ہے لیکن مراد خصوص ہے اور یہی اس کا غالب احوال ہے، یہی کہا پہلے اسی جیسی کرمانی کی کلام بھی گزری اور یہ محلِ نظر ہے، (کان) مجرد مداومت اور تکثیر کو مقتضی نہیں لیکن اس کے بعد فعل مضارع کا استعمال تکرار کا مشعر ہے، اس شخص کی بابت اختلاف ہے جس نے تین مرتبہ سلام کر لیا اور اسے گمان ہوا کہ سنا نہیں گیا تو مالک کے نزدیک وہ تحقق ہونے تک مزید بھی سلام کر سکتا ہے جمہور اور بعض مالکیہ کی رائے میں ظاہر خبر کی اتباع کرتے ہوئے اب واپس ہو لے، مازری لکھتے ہیں اس بابت اختلاف ہے کہ جب عدم سماع کا ظن ہو تو کیا تین سے زائد مرتبہ سلام کہہ لے؟ بعض نے اثبات اور بعض نے نفی کی بعض نے کہا اگر استیذ ان سلام کے لفظ کے ساتھ کیا ہے تو اب تین سے زائد نہ کرے بصورت دیگر کر لے۔

- 6245حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ خُصَيْفَةَ عَنْ بُسْرِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ كُنْتُ فِي مَجْلِسٍ مِنْ مَجَالِسِ الأَنْصَارِ إِذْ جَاءَ أَبُو مُوسَى كَأَنَّهُ مَذْعُورٌ فَقَالَ اسْتَأْذَنْتُ عَلَى عُمَرَ ثَلاَثًا فَلَمْ يُؤْذَنْ لِي فَرَجَعْتُ فَقَالَ مَا مَنَعَكَ قُلْتُ اسْتَأْذَنْتُ ثَلاَثًا فَلَمْ يُؤْذَنْ لِي فَرَجَعْتُ وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا اسْتَأْذَنَ أَحَدُكُمْ ثَلاَثًا فَلَمْ يُؤْذَنْ لَهُ فَلْيَرْجِعْ فَقَالَ وَاللَّهِ لَتُقِيمَنَّ عَلَيْهِ بِبَيِّنَةٍ أَمِنْكُمْ أَحَدٌ سَمِعَهُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ أُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ وَاللَّهِ لاَ يَقُومُ مَعَكَ إِلاَّ أَصْغَرُ الْقَوْمِ فَكُنْتُ أَصْغَرَ الْقَوْمِ فَقُمْتُ مَعَهُ فَأَخْبَرْتُ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ ذَلِكَ وَقَالَ ابْنُ الْمُبَارَكِ أَخْبَرَنِي ابْنُ عُيَيْنَةَ

حَدَّثَنِي يَزِيدُ عَنْ بُسْرٍ سَمِعْتُ أَبَا سَعِيدٍ بِهَذَا

طرفاه 2062، - 7353 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۳ص:۲۷۲)

(كنت في مجلس الخ) مسلم کی عمرو الناقد عن سفیان سے اسی سند کے ساتھ روایت میں ہے کہ میں مدینہ میں بیٹھا ہوا تھا، حمیدی عن سفیان کی روایت میں ہے میں ایک حلقہ میں تھا جس میں ابی بن کعب بھی تھے۔ (كأنه مذعور) عمرو ناقد کے ہاں ہے: (فزعا أو مذعورا) اس میں ہے کہ ہم نے کہا کیا ہوا؟ بولے حضرت عمر نے انہیں پیغام بھیجا تھا کہ ان سے ملوں تو میں آیا۔۔۔۔الخ ۔ (فقال استأذنت الخ) مسلم کی روایت میں ہے میں نے ان کے دروازے کے پاس تین مرتبہ سلام کیا جواب نہ ملنے پر پلٹ آیا، البیوع میں عبید بن عمیر کے طریق سے ہے کہ ابوموسی اشعری نے حضرت عمر کے ہاں آ کر استیذان کیا مگر اجازت نہ ملی گویا کہ وہ مشغول تھے تو ابوموسی واپس ہو گئے اس پر حضرت عمر کو گھبراہٹ ہوئی تو کہا کیا ابھی عبداللہ بن قیس (یعنی ابوموسی) کی آواز نہ سنی تھی؟ انہیں اندر لے آؤ، کہا گیا وہ تو واپس چلے گئے! مسلم کی بکیر بن اشج عن بسر سے روایت میں ہے کہ میں نے گزشتہ کل تین مرتبہ حضرت عمر سے استیذان کیا جب اجازت نہ ملی تو لوٹ گیا آج جب میں ان کے پاس گیا ہوں تو کل کی بابت بتلایا، کہنے لگے ہم نے آپ کی آواز سن لی تھی مگر مشغول تھا تو کیوں نہ اجازت ملنے تک انتظار کیا؟ میں نے کہا میں نے جیسا کہ (نبی اکرم سے) سنا استیذان کیا، ابونضرہ عن ابو سعید کی روایت میں ہے کہ ابوموسی نے حضرت عمر کے دروازے پر آ کر استیذان کیا، حضرت عمر نے کہا ایک، انہوں نے پھر استیذان کیا، کہا دو، پھر کیا، کہا تین، پھر وہ پلٹ گئے وہ پیچھے جا کر انہیں واپس لائے، انہی کی طلحہ بن یحی عن ابی بردہ سے روایت میں ہے کہ ابو موسی حضرت عمر کے ہاں آئے تو کہا: (السلام عليكم) یہ عبداللہ بن قیس ہے! اجازت نہ ملی تو پھر سلام کیا اور کہا یہ ابوموسی ہے! پھر تیسری مرتبہ سلام کیا اور کہا یہ اشعری ہے اس کے بعد پلٹ گئے تو انہوں نے کہا انہیں واپس لاؤ تو بظاہر یہ دونوں سیاق باہم متغایر ہیں اول مقتضی ہے کہ وہ اگلے دن واپس آئے جبکہ اس میں ہے کہ اسی وقت کسی کو بھیج کر واپس بلا لیا، موطا مالک کی روایت میں ہے: (فأرسل في أثره) تطبیق یہ کی جائے گی کہ حضرت عمر جب اپنی مشغولیت سے فارغ ہوئے تو انہیں یاد کیا تو پتہ چلا واپس چلے گئے ہیں کسی کو ان کے پیچھے بھیجا مگر انہیں وہ نہ ملے اگلے دن وہ خود ان کے پاس آئے۔

(ما منعك الخ) الادب المفرد کی عبید بن حنین عن ابی موسی سے روایت میں ہے کہ کہنے لگے اے عبداللہ تم پر یہ امر شاق ہوا کہ میرے دروازے پر رکے رہے؟ جانو کہ لوگوں کو بھی اسی طرح شاق گزرتا ہے جب تمہارے دروازے پر رکے کھڑے رہتے ہیں تو میں نے کہا: (بل استأذنت الخ) اس زیادت سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عمر نے قصداً ان کی تادیب کی غرض سے ایسا کیا کیونکہ انہیں خبر ملی تھی کہ ان کا لوگوں کے ساتھ اپنے دور گورنری میں یہی تعامل تھا حضرت عمر نے انہیں کوفہ کا گورنر بنایا تھا، اس کے ساتھ ساتھ کچھ مشغول بھی تھے۔

(إذا استأذن أحدكم الخ) عبید بن عمر کی روایت میں ہے: (كنا نؤمر بذلك) عبید بن حنین کی روایت میں ہے کہ کہا کس سے یہ سنا؟ میں نے کہا رسول اکرم سے، ابونضرہ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (إن هذا شيء حفظته من رسول اللهﷺ)۔ (لتقيمن عليه الخ) مسلم کی روایت میں یہ بھی ہے: (و إلا أوجعنك) (یعنی وگرنہ سزا دوں گا) بکیر بن اشج کی روایت میں ہے: (فوالله لأوجعن ظهرك و بطنك أو لتأتيني بِمَنْ يشهد لك على هذا) ابن عمر کی روایت کے الفاظ ہیں: (لتأتيني

علی ذلك بالبينة) ابونضرہ کے ہاں ہے ورنہ تجھے نشانِ عبرت بنا دوں گا۔ (أ منكم أحد سمعه الخ)عبید بن عمری کی روایت میں ہے کہ انصار کی مجلس کی طرف چلے اور ان سے پوچھا، ابونضرہ کی روایت میں ہے کیا تم نہیں جانتے کہ نبی اکرم نے فرمایا تھا تین مرتبہ استیذان ہے؟ وہ اس پر ہنسنے لگے (یعنی ان کی خوفزدگی پر) وہ بولے تمہارا بھائی گھبراہٹ میں ہے اور تم ہنس رہے ہو۔

(إلا أصغر القوم) بکیر کی روایت میں ہے: (فو الله لا يقوم معك إلا أحدثنا سنا، قُمْ يا أبا سعيد) (مطلب یہ کہ اس بات کا علم تو ہمارے چھوٹے لڑکوں کو بھی ہے)۔(فأخبرت عمر الخ) مسلم کی روایت میں ہے میں کھڑا ہوا اور ان کے ساتھ حضرت عمر کے پاس گیا اور گواہی دی، ابونضرہ کی روایت میں ہے کہ ابوسعید نے کہا چلو میں آپ کے ساتھ اس سزا میں شریک ہوں (یعنی اگر سزا دی) بکیر کی روایت میں ہے میں کھڑا ہوا اور حضرت عمر کو جا کر بتلایا کہ میں نے آنجناب کو یہ کہتے سنا ہے، رواۃ اس امر پر متفق ہیں کہ حضرت عمر کے پاس حضرت ابوموسی کیلئے یہ گواہی دینے والے حضرت ابوسعید تھے مگر بخاری کی الادب المفرد میں عبید بن حنین کی روایت میں ہے کہ میرے ساتھ ابوسعید خدری یا ابومسعود کھڑے ہوئے اور حضرت عمر کو جا کر بتلایا، مسلم کی طلحہ بن یحی عن ابو بردہ کی اسی قصہ بارے روایت میں ہے حضرت عمر نے کہا اگر تو اسے گواہی مل گئی تو شام کو وہ منبر کے پاس موجود ہوں گے ورنہ نہیں، تو شام کو آئے تو انہیں وہاں موجود پایا، کہا اے ابوموسی کیا کہتے ہو کیا گواہی مل گئی؟ کہا جی ہاں ابی بن کعب! کہا عدل ہیں کہا اے ابوالطفیل ایک طریق میں ہے اے ابومنذر (یہ حضرت ابی بن کعب کی کنیت ہے) یہ کیا کہتے ہیں؟ کہا میں نے نبی اکرم سے یہ بات سنی تھی، اے ابن خطاب آپ اصحابِ رسول کیلئے عذاب نہ بنیں! کہنے لگے سبحان اللہ میں نے ایک بات سنی تو چاہا کہ اس کا استثبات کرلوں! اس طریق میں یہی واقع ہوا مگر طلحہ بن یحی میں ضعف ہے، اکثر کی روایت اولی ومحفوظ ہے، تطبیق بھی ممکن ہے کہ ابوسعید کی گواہی کے بعد ابی بن کعب نے بھی تصدیق کی الادب المفرد کی عبید بن حنین کی مشار الیہ روایت میں ایک مفید زیادت ہے وہ یہ کہ ابوسعید یا ابومسعود نے حضرت عمر کو بتلایا کہ ایک دن ہم نبی اکرم کے ہمراہ چلے آپ کا ارادہ سعد بن عبادہ سے ملنے کا تھا وہاں پہنچ کر سلام کہا مگر اذنِ دخول سنائی نہ دیا پھر سلام کہا اب بھی نہیں پھر تیسری مرتبہ سلام کہا اور فرمایا ہم نے ہمارے ذمہ جو تھا پورا کر دیا، یہ کہہ کر واپس ہو لئے اب سعد کی جانب سے اندر آنے کو کہا گیا تو یہ امر آپ کے قول اور فعل دونوں سے ثابت ہوا، سعد بن عبادہ کا یہ قصہ ابوداؤد نے حضرت قیس بن سعد بن عبادہ کے حوالے سے مطولا نقل کیا ہے طبرانی نے اسے ام طارق مولاۃ سعد سے تخریج کیا رواۃ متفق ہیں کہ ابوسعید نے یہ حدیث مرفوعا اور قصہ ابی موسی ان کے حوالے سے بیان کیا ہے مگر جو مالک نے موطا میں (عن الثقة عن بكير بن الأشج عن بسر عن أبي سعيد عن أبي موسى) نقل کیا کہ بالاختصار یہی حدیث ذکر کی اس قصہ کے بغیر، اسے مسلم نے عمرو بن حارث عن بکیر سے مطولا نقل کیا اور ابوسعید کی نبی اکرم سے اس کے سماع کی تصریح کی ان کے ہاں ایک اور روایت میں ہے کہ ابوموسی کہنے لگے اگر آپ میں سے کسی نے نبی اکرم سے یہ بات سنی ہے تو میرے ساتھ چلے تو انہوں نے ابوسعید سے کہا ان کے ساتھ جاؤ، داؤدی نے غرابت سے کام لیا جب لکھا کہ حدیثِ استیذان ابوسعید نے ابوموسی سے سنی ہے تو حضرت عمر کے پاس اہلِ مجلس کی بات کے حوالے سے گواہی دینے گئے تھے گویا بعد ازاں وہ اہل مجلس کے نام بھول گئے کہ کس کس نے نبی اکرم سے یہ بات سنی تھی تو ابوموسی کے حوالے سے اس کی تحدیث کی کیونکہ وہ صاحبِ قصہ تھے، ابن تین نے تعاقب کیا اور لکھا ان کی یہ بات صحیح میں مذکور کے مخالف ہے کیونکہ اس میں ہے کہ میں

نے حضرت عمر کو خبر دی کہ نبی اکرم نے یہ فرمایا ہے

بقول ابن حجر یہ داؤدی کی بات کے رد میں صریح نہیں تصریح بارے معتمد روایت عمرو بن حارث کی ہے جو اسی طریق سے مروی ہے جس سے مالک نے تخریج کیا تحقیق یہ ہے کہ حضرت ابوسعید نے حضرت ابوموسی کا یہ واقعہ اس کے وقوع کے ایک عرصہ دراز بعد ذکر کیا کیونکہ جنہوں نے سے ان سے روایت کیا وہ اس کے مدرک نہیں ہیں اور ابوموسی کے جملہ قصہ سے یہ حدیث مذکور بھی ہے تو گویا راوی نے بھی اس کا اختصار کرتے ہوئے صرف مرفوع حصہ پر اقتصار کیا جس کا حاصل یہ نکلا کہ ابوسعید نے یہ حدیث ابوموسی سے نقل کی ہے اور یہ راوی اس کے آخر میں جو ابوسعید کے حوالے سے نبی اکرم سے اس کا منقول ہونا مذکور ہے، سے غفلت کر گئے، یہ در اصل اختصار کی آفات میں سے ہے تو جو بعض الحدیث پر اقتصار کرنا ہے اسے چاہیے کہ ان امور کا خیال رکھا کرے یہ ایسی شئی کے حذف کی مانند کا جس کے ساتھ متن کا تعلق ہے اور اس کے حذف سے دلالت مختلف ہو سکتی ہے ابن عبد البر نے ان لوگوں کا شدید رد و انکار کیا ہے جو مدعی ہیں کہ اسے ابوسعید نے ابوموسی سے روایت کیا ہے، کہتے ہیں موطا میں جو ان دونوں کیلئے واقع ہوا وہ ناقلین کی جانب سے ہے کیونکہ حدیث ان پر مختلط ہو گئی ہے، ایک اور جگہ لکھتے ہیں یہ مراد نہیں کہ ابوسعید نے اس حدیث کو ابوموسی سے روایت کیا انہوں نے ان سے صرف ان کے حضرت عمر کے پاس جانے کا قصہ نقل کیا ہے ابوموسی کی اس مرفوع حدیث کے نبی اکرم سے روایت کرنے پر موافقت کرنے والوں میں جندب بن عبداللہ بھی ہیں ان کی روایت طبرانی نے ان الفاظ سے تخریج کی: (إذا استأذن أحدكم ثلاثا فلم يؤذن له فليرجع)۔

(و قال ابن المبارك) اس تعلیق سے بسر کے حضرت ابوسعید سے سماع کا بیان کرنا چاہتے ہیں اسے ابونعیم نے مستخرج میں موصول کیا مسلم کی عمرو الناقد سے روایت میں بھی ان کے سماع کی تصریح ہے اس طرح حمیدی کی سفیان سے روایت میں بھی، ابن عربی نے حضرت عمر کے ابوسعید کی اس حدیث بارے گواہی طلب کرنے کو باعث اشکال سمجھا ہے حالانکہ خود ان کیلئے اس کا مثل واقع ہوا ہے اور یہ ابن عباس کی نبی اکرم کے امہات المومنین سے وقتی علیحدگی بارے طویل حدیث میں جس میں مذکور ہے کہ حضرت عمر نے اس بالاخانہ میں آنے کی کئی بار اجازت مانگی جہاں نبی اکرم فروکش تھے پھر اجازت نہ ملنے پر واپس آ گئے حتی کہ اذنِ باریابی ملا تب گئے جیسا کہ بخاری کے نقل کردہ سیاق میں واضح طور سے ہے، انہوں نے اس کا حل یہ پیش کیا کہ اس بابت اپنے علم کی بنیاد پر کوئی فیصلہ کرنا نہ چاہا یا شائد اس واقعہ کو بھول چکے ہوں، اس روایت میں ان کا قول: (شغلني الصفق بالأسواق) اس کا مؤید ہے! ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ جو صورتحال حضرت عمر کیلئے اس واقعہ میں پیش آئی تھی وہ حضرت ابوموسی کے اس واقعہ سے مطابقت نہیں رکھتی بلکہ ہر مرتبہ میں استیذان کیا تھا اور (ہر مرتبہ میں) اجازت نہ ملنے پر وہ واپس ہو گئے تھے تیسری مرتبہ بھی جب واپس ہوئے تو نبی اکرم نے بلا لیا تھا اور بخاری کے (ذکر کردہ) الفاظ میرے کہے پر شاہد ہیں میں نے اواخر النکاح میں اس حدیث کے سب طرق کا استیفاء کیا تھا کسی میں ان کے حسبِ دعوی الفاظ نہیں! اس قصہ عمر سے بعض نے تمسک کرتے ہوئے دعویٰ کیا کہ وہ خبرِ واحد قبول نہ کرتے تھے، یہ استدلال بھی کیا گیا کہ اکیلے عدل کی خبر بھی مقبول نہیں حتی کہ کوئی اور بھی ان کے ساتھ منضم ہو جیسے گواہی کے معاملہ میں ہے مگر اس میں کوئی حجت نہیں کیونکہ انہوں نے ابوسعید کی خبر جو ابوموسی کی حدیث کے مطابق تھی قبول کی، ابن بطال کہتے ہیں یہ اس قائل کی خطا اور مذہبِ عمر

سے ناواقفیت ہے اس کے بعض طرق میں وارد ہے کہ حضرت عمر نے ابوموسی سے کہا تھا بخدا میں تمہیں متہم نہیں کر رہا لیکن میں نے ارادہ کیا کہ لوگ نبی اکرم سے حدیث کے بیان کرنے میں غیر محتاط نہ ہوا کریں بقول ابن حجر یہ مذکورہ زیادت موطا میں (ربیعة عن غیر واحد من علمائھم) کے حوالے سے منقول ہے عبید بن حنین کی مشار الیہ روایت میں ہے کہ عمر نے ان سے کہا بخدا تم حدیث نبوی پر امین ہو لیکن میں نے چاہا کہ استثبات کرلوں ابو بردہ کی روایت میں بھی یہی ہے جیسا کہ گزرا، ابن بطال کہتے ہیں اس سے ماخوذ ہوگا کہ خبرِ واحد کی بابت بھی تثبت کرلیا جائے اس اندیشہ کے پیش نظر کہ کہیں کچھ سہو لاحق نہ ہوگیا ہو، حضرت عمر نے بیوی کے خاوند کی میراث سے حصہ پانے کے مسئلہ میں اور مجوسیوں سے جزیہ لینے وغیرہ کئی مسائل میں خبرِ واحد کو قبول کیا ہے لیکن کبھی وہ حالات کے اقتضاء کے مطابق استثبات کیا کرتے تھے، ابن عبدالبر کہتے ہیں محتمل ہے کہ اس وقت ان کے پاس کئی تازہ قبولِ اسلام والے افراد ہوں تو ان کی وجہ سے یہ سختی کی تا کہ وہ باور کرلیں کہ حدیثِ نبوی کا معاملہ بہت حساس ہے مبادا ان میں سے کوئی ترغیب وترہیب بارے نبی اکرم سے حدیث گھڑ لے

بعض کا دعوی ہے کہ حضرت عمر نے حضرت ابوموسی کو پہچانا نہ تھا بقول ابن عبدالبر یہ بات بغیر سوچے سمجھے منہ سے نکال دی ہے ابوموسی کی حضرت عمر کے ہاں بڑی قدر ومنزلت تھی، ابن عربی لکھتے ہیں حضرت عمر کی اس صنیع کی بابت اختلافِ اقوال ہے دس اقوال مذکور ہیں جنہیں انہوں نے ذکر کیا مگر اکثر متداخل (یعنی ایک جیسے) ہیں جو میں نے قبل ازیں ذکر کیا اس سے زائد کچھ نہیں، اس حدیث مرفوع سے استدلال کیا گیا ہے کہ استیذان تین مرتبہ سے زائد کرنا جائز نہیں، ابن عبدالبر کہتے ہیں ایک قول ہے کہ مطلقا ہی تین سے زائد بار استیذان جائز ہے کیونکہ تین کے بعد واپس ہو جانے کا امر برائے اباحت ہے اور مستاذن سے تخفیف کے بطور ہے زائد کے استیذان میں (شرعی لحاظ سے) کوئی حرج نہیں، کہتے ہیں اصح یہ ہے کہ نہ کرے، اس بارے مازری نے جو نقل کیا اس کا ذکر گزرا بخاری نے الادب المفرد میں ابوالعالیہ سے نقل کیا کہ میں حضرت ابوسعید کے ہاں آیا اور سلام کیا مجھے اذنِ دخول نہ ملا میں نے پھر سلام کہا پھر بھی نہ ملا میں ایک جانب ہوگیا تو ایک غلام آیا اور کہا اندر آجائیں ابوسعید کہنے لگے اگر تم تین سے زائد بار استیذان کرتے تو تمہیں اذن نہ دیتا

تین بار کی حکمت بارے اختلافِ اقوال ہے تو ابن ابی شیبہ نے حضرت علی کا قول نقل کیا کہ پہلا اِعلام ہے (یعنی آگاہ کرنا کہ کوئی آیا ہے) دوسرا مؤامرہ ہے (یعنی اہلِ خانہ باہم مشورہ کرلیں کہ آنے والے کو اجازت دینی ہے یا نہیں) اور تیسرا عزمة ہے کہ یا تو اسے اذن دے دیا جائے یا لوٹا دیا جائے بقول ابن حجر ابوموسی کی صنیع کہ پہلی مرتبہ اپنا نام دوسری مرتبہ کنیت اور تیسری مرتبہ نسبت ذکر کی، سے اخذ کیا جائے گا کہ اول ہی اصل ہے دوسری صنیع اس خیال سے کہ شائد صاحبِ خانہ پر اس کا معاملہ ملتبس ہے (کہ کون ہے) اور تیسری مرتبہ کا استیذان اگر اس کا ظنِ غالب یہ ہے کہ پہچان لیا ہے، ابن عبدالبر کہتے ہیں بعض کی رائے ہے کہ اس بارے اصل اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَ الَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ)[النور: ۵۸] کہتے ہیں یہ اس کی تفسیر میں غیر معروف ہے جمہور نے آیت میں مذکور (ثلاث مرات) سے مراد تین اوقات لئے ہیں (جن کی تفصیل آیت میں ہی آگے مذکور ہے) بقول ابن حجر ابن ابو حاتم نے مقاتل بن حیان سے نقل کیا کہتے ہیں ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ ایک انصاری اور ان کی بیوی اسماء بنت مرشد نے کھانے کی دعوت کی لوگ بغیر اجازت ہی آنے لگے تو اسماء نے کہا یا

رسول اللہ یہ کتنی بری بات ہے کہ کئی دفعہ میاں بیوی ایک بستر پر ہوتے ہیں کہ غلام بغیر اذن لئے داخل ہو جاتا ہے اس پر اس آیت کا نزول ہوا، ابو داؤد اور ابن ابی حاتم نے قوی سند کے ساتھ ابن عباس سے روایت کیا کہ ان سے عورات ثلاث کے استیذ ان بارے استفسار کیا گیا کہنے لگے اللہ تعالیٰ ستیر ہے ستر پسند کرتا ہے لوگوں کے دروازوں پر پردے نہ ہوا کرتے تھے کئی دفعہ میاں بیوی جماع میں مصروف ہوتے تو اچانک غلام یا اولاد میں سے کوئی آجاتا تو حکم نازل ہوا کہ آرام کے ان تین اوقات میں اجازت لے کر آئیں پھر اللہ تعالیٰ نے رزق میں کشائش پیدا کی تو انہوں نے ستور وحجال (یعنی پردے اور آرائش کی چادریں) بنالیں تو لوگوں نے خیال کیا کہ اب اللہ نے انھیں پہلے دئے حکم سے کفایت کر دی ہے (یعنی اب ضرورت نہیں رہی) ایک اور صحیح طریق کے ساتھ ابن عباس سے منقول ہے کہ اکثر لوگ اس پر عمل پیرا نہیں ہوئے میں تو اپنی لونڈی سے بھی کہتا ہوں کہ اجازت لے کر آیا کرے! حدیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ صاحبِ خانہ اگر استیذ ان سن بھی لے تو اگر کسی دینی یا دنیوی شغل میں ہے تو چاہے تو اذن نہ دے چاہے آنے والے نے ایک مرتبہ سلام کہا یا دو یا تین مرتبہ (اگر مصروف نہیں تو بھی اسے اختیار ہے کہ نہ ملے) یہ بھی ظاہر ہوا کہ کئی دفعہ کسی متبحر عالم پر کوئی مسئلہ مخفی رہ سکتا ہے جسے علم میں اس سے کمتر شخص جانتا ہو اس سے اس کے علم وتبحر کے ساتھ موصوف کئے جانے میں کوئی فرق نہیں پڑے گا ابن بطال لکھتے ہیں جب حضرت عمر جیسے شخص کی نسبت یہ ہوا ہے تو ہما وشما کس شمار میں! یہ بھی ظاہر ہوا کہ کسی کی براءت محقق ہونے کی صورت میں اس امر سے جس سے اسے کچھ اندیشہ تھا کہ اس وجہ سے اسے کوئی ناگوار صورتحال درپیش ہو سکتی ہے تو سے اطمینان دلانے سے قبل کچھ اس کی حالت سے محظوظ ہوا جا سکتا ہے جیسے ابو موسی کی حالت دیکھ کر انصار ہنس پڑے تھے مگر شرط یہ ہے کہ اس کا دورانیہ طویل نہ ہو تا کہ اس کے دل پر بار نہ رہے۔

14 - باب إِذَا دُعِيَ الرَّجُلُ فَجَاءَ هَلْ يَسْتَأْذِنُ

(جب کسی کو دعوت دے کر بلایا جائے تو کیا وہ آ کر اجازت طلب کرے؟)

قَالَ سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي رَافِعٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ هُوَ إِذْنُهُ

یعنی کیا طلب کئے جانے کو ہی اذن خیال کر لے یا وہاں پہنچ کر استیذ ان بھی کرے؟ (و قال سعید الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے کشمیہنی کے نسخہ میں (قال شعبۃ) ہے اول محفوظ ہے اسے بخاری نے الادب المفرد میں، ابو داؤد نے عبد الاعلی بن عبد الاعلی عن سعید بن ابی عروبہ سے اور بیہقی نے عبد الوہاب بن عطاء عن سعید بن ابو عروبہ سے نقل کیا، بخاری کے نقل کردہ الفاظ ہیں: (إذا دُعِيَ أحدُكم فجاء مع الرسول فهو إذنُه) (یعنی جب کسی کو ایلچی بھیج کر بلایا جائے اور وہ ایلچی کے ہمراہ ہی چلتا آئے تو یہی اس کیلئے اذن ہے) ابو داؤد کے ہاں بھی یہی ہے اس زیادت کے ساتھ: (إلى طعام) ابو داؤد کہتے ہیں قتادہ کا ابو رافع سے سماع ثابت نہیں، لؤلؤی سے بھی ابو داؤد میں یہی منقول ہے ابو حسن بن العبد کی روایت میں ان کے الفاظ ہیں: (لم يسمع قتادة من أبي رافع شيئا) یہی کہا مگر بخاری کی کتاب التوحید کی ایک روایت میں ان کا ان سے سماع ثابت ہے اسے انہوں نے سلیمان تیمی عن قتادہ سے تخریج کیا اس میں ہے (أن أبا قتادة حدثه) اس کے باوجود اس حدیث میں ان کے متابع بھی ہیں بخاری نے اسے الادب المفرد میں

محمد بن سیرین عن ابی ہریرہ سے نقل کیا کہ: (رسول الرجل إلى الرجل إذنه) ابن مسعود سے موقوفا اس کا شاہد بھی ہے کہتے ہیں : (إذا دعى الرجل فهو إذنه) اسے ابن ابی شیبہ نے مرفوعا نقل کیا منذری نے ابو داؤد کے قول پر اعتماد کیا اور کہا بوجہ انقطاع بخاری کے ہاں یہ تعلیقا ہے، یہی کہا اگر ان کے ہاں یہ منقطعا ہوتی تو صیغۂ تمریض استعمال کرتے جیسا اس قسم میں اکثر یہی کرتے ہیں ان کا غالب اسلوب یہ ہے کہ اگر معلق عنہ تک سند صحیح ہے تو جزم کے صیغے استعمال کرتے ہیں جیسے الزکاۃ میں ایک جگہ کہا: (قال طاوس قال معاذ) ایک اثر نقل کیا اور طاوس نے معاذ کا زمانہ نہیں پایا اور اگر معلق عنہ سے اوپر کوئی ایسا راوی ہو جو ان کی شرط پر نہیں تو بھی صیغۂ تمریض استعمال کرتے ہیں جیسے کتاب الطہارہ میں لکھا: (و قال بهز بن حكيم عن أبيه عن جده) اسی طرح جہاں ایسا راوی ہو جو ان کی شرط پر نہیں تو بھی یہی انداز ہوتا ہے جیسے کتاب النکاح میں کہا: (و يذكر عن معاوية بن حيدة) تو ایک حدیث ذکر کی، معاویہ بہز بن حکیم کے دادا تھے مقدمہ میں اس کا ایضاح کیا ہے۔

- 6246حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ ذَرٍّ وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا عُمَرُ بْنُ ذَرٍّ أَخْبَرَنَا مُجَاهِدٌ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ دَخَلْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ فَوَجَدَ لَبَنًا فِي قَدَحٍ فَقَالَ أَبَا هِرٍّ الْحَقْ أَهْلَ الصُّفَّةِ فَادْعُهُمْ إِلَيَّ قَالَ فَأَتَيْتُهُمْ فَدَعَوْتُهُمْ فَأَقْبَلُوا فَاسْتَأْذَنُوا فَأُذِنَ لَهُمْ فَدَخَلُوا

طرفاه 5375، - 6452 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۸ص: ۷۱۰)

یہاں اتنا حصہ ہی نقل کیا جس سے غرضِ ترجمہ پوری ہوئی کتاب الرقاق میں بتمامہ آئے گی، اس کا ظاہر ترجمہ کے ساتھ نقل کردہ حدیث کے معارض ہے اسی لئے جزم بالحکم نہیں کیا مہلب وغیرہ نے اسے دو الگ حالتوں پر منزل کر کے تطبیق دی ہے کہتے ہیں اگر طلب اور آمد کے مابین مدت دراز ہوئی تو اب نئے سرے سے اجازت کی ضرورت ہوگی اسی طرح اگر مدت تو دراز نہیں ہوئی مگر مستدعی کسی ایسی جگہ ہے (مثلا گھر کے اندر) کہ عام طور سے اجازت لینے کی ضرورت ہوتی ہے تو بھی استیذان کرے گا بصورت دیگر ضرورت نہیں! ابن تین کہتے ہیں شائد اول ان لوگوں کے بارہ میں ہے جب مستدعی کے پاس کوئی ایسے افراد نہ ہوں (مثلا خواتین) کہ جن کی وجہ سے استیذان کی ضرورت پڑے، ثانی اس کے برخلاف، کہتے ہیں بہرحال استیذان احوط ہے دیگر نے کہا اگر ایلچی کے ساتھ ہی آ گیا تب استیذان سے مستغنی ہوا اب سلام ملاقات ہی کافی ہے لیکن اگر اس سے متاخر ہوا تو استیذان کی ضرورت ہے طحاوی نے بھی یہی تطبیق دی اور حدیثِ ثانی میں مذکور: (فأقبلوا استأذنوا) سے احتجاج کیا اس سے دلالت ملی کہ ابو ہریرہ ان کے ہمراہ نہ تھے وگرنہ یوں کہتے: (فأقبلنا) یہی کہا۔

علامہ انور باب (إذا دعى الرجل الخ) کے تحت لکھتے ہیں میں کہتا ہوں اس میں بھی احوال مدِ نظر رکھنا چاہئے تو اگر داعی خواتین میں بیٹھا ہے تب دوسری مرتبہ استیذان ضروری ہے صرف دعوت کافی نہ ہوگی۔

- 15باب التَّسْلِيمِ عَلَى الصِّبْيَانِ (بچوں کو سلام کرنا)

ابو ذر کے ہاں باب کا لفظ ساقط ہے، گویا یہ ترجمہ ان حضرات کے رد میں قائم کیا جو کہتے ہیں کہ بچوں کو سلام کرنا مشروع نہیں

کیونکہ وہ تو اہلِ فرض میں سے نہیں ابن ابوشیبہ نے اشعث کے طریق سے نقل کیا کہ حسن کی رائے میں بچوں کو سلام (مشروع) نہ تھا ابن سیرین کی بابت نقل کیا کہ بچوں کو سلام تو کرتے مگر انہیں سنا کر نہیں۔

6247 - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْجَعْدِ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ سَيَّارٍ عَنْ ثَابِتٍ الْبُنَانِيِّ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّهُ مَرَّ عَلَى صِبْيَانٍ فَسَلَّمَ عَلَيْهِمْ وَقَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَفْعَلُهُ

ترجمہ: راوی کہتے ہیں کہ حضرت انسؓ بن مالک کا بچوں سے گزر ہوا تو انھوں نے ان کو سلام کیا اور کہا کہ نبی اکرم بھی ایسا ہی کیا کرتے تھے

(عن سیار) یہ ابوالحکم ہیں جو نام وکنیت دونوں کے ساتھ مشہور تھے اکثر (عن سیار أبی الحکم) مذکور ہوتا ہے، عنزی واسطی ہیں اعمش کے ہم طبقہ تھے اپنے شیخ ثابت بنانی سے ایک برس یا زائد قبل فوت ہوئے، صحیحین میں ان کی ثابت سے یہی ایک روایت ہے بزار لکھتے ہیں سیار نے ثابت سے اس کے سوا کوئی اور حدیث مسند نہیں کی بقول ابن حجر شعبہ کی ان سے روایت روایتِ اقران ہے شعبہ نے ثابت سے بھی متعدد احادیث نقل کی ہیں گویا اس کا ان سے سماع نہ تھا تو واسطہ داخل کیا شعبہ نے ایک اور راوی سیار نامی سے بھی روایت کی ہے وہ ابن سلامہ ابوالمنہال ہیں وہ یہاں مراد نہیں، ان کی ثابت سے کوئی روایت نہیں ملتی نسائی نے حدیثِ باب جعفر بن سلیمان بن ثابت سے اتم سیاق کے ساتھ نقل کی ہے اس کے الفاظ ہیں کہ نبی اکرم انصار کو ملنے تشریف لاتے تو ان کے بچوں کو بھی سلام کہتے اور سروں پر ہاتھ پھیرتے اور دعا فرماتے! اس سے اِشعار ہوا کہ یہ ایک مرتبہ کی بات نہیں کی بخلاف سیاق الباب کے کہ اس میں ہے: (مر علی صبیان الخ) تو یہ ایک واقعہِ حال کا بیان ہے اسے مسلم، نسائی اور ابوداؤد نے سلیمان بن مغیرہ عن ثابت سے (غلمان) کے لفظ کے ساتھ نقل کیا ہے، ابن سنی اور ابونعیم کی عمل یوم ولیلۃ میں عثمان بن مطر عن ثابت کے طریق سے روایت میں ہے: (فقال السلام علیکم یا صبیان) عثمان ضعیف ہیں ابوداؤد کی حمید عن انس کے طریق سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم کا ہم سے گزر ہوا اور میں لڑکوں کے ہمراہ تھا: (و أنا غلام من الغلمان) تو ہمیں سلام کہا اور مجھے ایک پیغام دے کر (کسی طرف) بھیجا، یہ روایت باب (حفظ السر) میں آئے گی بخاری کی الادب المفرد میں اسی طریق سے اس کا نحو ہے اس میں ہے: (و نحن صبیان سَلَّمَ علینا و أرْسَلَنی فی حاجة) مجھے کسی کام کو بھیجا اور خود وہیں راستہ میں میرے انتظار میں بیٹھ گئے حتی کہ میں واپس آیا، ابن بطال لکھتے ہیں بچوں کو سلام کرنے میں آدابِ شریعت پر ان کی مشق وتربیت ہے یہ بڑوں کی ردائے تکبر چاک ہونے کا وسیلہ بھی ہے اسی سے تواضع اور نرمی کا اظہار بھی ہوتا ہے،

ابوسعید متولی التتمة میں لکھتے ہیں جس نے بچہ کو سلام کہا تو اس پر واجب نہیں کہ جواب دے کیونکہ وہ اہلِ فرض میں سے نہیں ہاں اس کے ولی کو چاہئے کہ اسے جواب دینے کی تعلیم وتدریب دے تا کہ اس کا خوگر بنے اگر کسی جماعت جس میں بچہ بھی تھا، کو سلام کہا اور اس بچہ نے جواب دیا تو یہ ان سے جواب کا اسقاط نہ کرے گا، ان کے شیخ قاضی حسین نے بھی یہی لکھا مستظہری نے اس کا رد کیا نووی کہتے ہیں اصح یہ ہے کہ یہ غیر مجزئ ہے اگر بچے نے کسی بڑے کو سلام کہا تو اس پر صحیح قول کے مطابق جواب دینا واجب ہے، ابن حجر کہتے ہیں اس سے خوبصورت بچہ مستثنیٰ ہے اگر اسے سلام کہنے سے فتنہ کا ڈر ہو تو یہ مشروع نہ ہوگا بالخصوص اگر بلوغت کے قریب ہے اور تنہا ہے۔

اسے مسلم اور ترمذی نے (الاستئذان) اور نسائی نے (عمل الیوم و اللیلة) میں نقل کیا۔

- 16باب تَسْلِيمِ الرِّجَالِ عَلَى النِّسَاءِ وَالنِّسَاءِ عَلَى الرِّجَالِ

(مردوزن کا ایک دوسرے کو سلام کرنا)

اس ترجمہ کے ساتھ عبدالرزاق کی معمر عن یحی بن ابی کثیر سے منقول اثر کے رد کا اشارہ دیا جو کہتے ہیں مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ مردوں کا عورتوں اور عورتوں کا مردوں کو سلام کرنا مکروہ ہے، یہ مقطوع یا معضل ہے، جواز سے مراد جب کسی فتنہ کا اندیشہ نہ ہو، باب کی دونوں حدیثوں سے جواز ماخوذ ہے اس بارے ایک اور حدیث بھی وارد ہے جو ان کی شرط پر نہیں یہ اسماء بنت یزید کی حدیث ہے کہتی ہیں نبی اکرم کا ہم عورتوں سے گزر ہوا تو ہمیں سلام کہا اسے ترمذی نے حسن قرار دیا تو اپنی شرط پر نہ ہونے کی وجہ سے ان دو حدیثوں سے اخذِ جواز کیا، احمد کے ہاں حدیثِ جابر سے ان کا شاہد بھی ہے، حلیمی کہتے ہیں نبی اکرم معصوم ہونے کے سبب فتنہ سے مامون تھے تو جسے اپنے آپ پر وثوق ہے کہ فتنہ سے سالم رہے گا تو وہ سلام کر سکتا ہے وگرنہ خاموشی ہی اسلم ہے ابونعیم نے عمل یوم ولیلۃ میں حضرت واثلہ سے مرفوعا نقل کیا کہ مرد عورتوں کو سلام کر لیں مگر عورتیں مردوں کو سلام نہ کریں، اس کی سند کمزور ہے عمرو بن حریث سے بھی موقوفا اس کا مثل نقل کیا اس کی سند جید ہے مسلم میں ام ہانی کی روایت ثابت ہے کہ میں نبی اکرم کے ہاں آئی اور آپ نہانے میں مشغول تھے تو میں نے سلام کہا۔

- 6248حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَهْلٍ قَالَ كُنَّا نَفْرَحُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ قُلْتُ وَلِمَ قَالَ كَانَتْ لَنَا عَجُوزٌ تُرْسِلُ إِلَى بُضَاعَةَ قَالَ ابْنُ مَسْلَمَةَ نَخْلٍ بِالْمَدِينَةِ فَتَأْخُذُ مِنْ أُصُولِ السِّلْقِ فَتَطْرَحُهُ فِي قِدْرٍ وَتُكَرْكِرُ حَبَّاتٍ مِنْ شَعِيرٍ فَإِذَا صَلَّيْنَا الْجُمُعَةَ انْصَرَفْنَا وَنُسَلِّمُ عَلَيْهَا فَتُقَدِّمُهُ إِلَيْنَا فَنَفْرَحُ مِنْ أَجْلِهِ وَمَا كُنَّا نَقِيلُ وَلاَ نَتَغَدَّى إِلاَّ بَعْدَ الْجُمُعَةِ

أطرافه 938، 939، 941، 2349، 5403، - 6279 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۲ص:۵۴۸)

ابن ابو حازم کا نام عبدالعزیز اور ان کے والد کا نام سلمہ بن دینار تھا۔ (یوم الجمعة) کشمیہنی کے ہاں (بیوم) ہے الجمعة میں ایک اور طریق کے ساتھ ابو حازم سے یہ الفاظ گزرے تھے: (كنا نتمنى يوم الجمعة) پھر اس کا یہی سبب ذکر کیا اور آخر میں کہا: (كنا نفرح بذلك)۔ (عجوز) الجمعة میں (امرأة) تھا ان کا نام معلوم نہ کر سکا۔ (بضاعة) مشہور یہ ہے کہ باء پر پیش ہے زیر بھی منقول ہے بعض نے ضاد کی بجائے صاد کہا۔ (قال ابن مسلمة نخل الخ) شیخ بخاری مراد ہیں جو قعنبی ہیں نخل سے مراد باغ ہے الجمعہ میں گزرا کہ یہ انہی خاتون کی ملکیت کھیتی تھی بعض نے بنی ساعدہ کے دُور (دار کی جمع یعنی گھر) قرار دیا جہاں ایک مشہور کنواں بھی تھا یہاں مدینہ کا کچھ مال تھا عیاض نے یہی کہا مال سے ان کی مراد باغ ہے اسماعیلی لکھتے ہیں اس حدیث میں ہے کہ بئر بضاعہ بئر بستان تھا تو اس سے دلالت ملی کہ اصحابِ سنن کی تخریج کردہ ابو سعید کی حدیث میں جو ان کا قول یہ مذکور ہے کہ (كانت تطرح فيها خرق الحيض و غيرها) (یعنی جہاں حیض وغیرہ کی پٹیاں پھینکی جاتی تھیں) تو مراد یہ کہ وہ انہیں باغ میں پھینکا کرتی تو بارش وغیرہ

کے سبب یہ کنویں میں آجاتیں بقول ابن حجر ابوداؤد نے سنن میں ذکر کیا ہے کہ انہوں نے یہ بضاعہ اور اس کی کھیتیاں دیکھی ہیں اور اس کا پانی بھی دیکھا اپنی سنن کی کتاب الطہارہ میں اس کا مبسوط ذکر کیا ہے طحاوی مدعی ہیں کہ یہ جوہڑ تھا اسے واقدی سے نقل کیا، اس کے استیعاب کی یہ جگہ نہیں۔

(و تکر کر) ای تطحن جیسے الجمعہ میں گزرا خطابی کہتے ہیں کرکرہ طحن اور جش (یعنی پیسنا اور توڑنا) ہے اس کا اصل کرّ ہے مضاعف کیا کیونکہ عود الرحی (یعنی چکی کی لکڑی) بار بار پینے کے دوران گھومتی ہے کبھی کرکرہ بمعنی صوت بھی مراد لیا گیا ہے جیسے جرجرۃ ،نہایت زور اور بھونڈے انداز سے ہنسنے کی آواز کو بھی کرکرہ کہا جاتا ہے یہ قرقرہ سے فائق ہے، باقی شرح الجمعہ میں گزری ہے۔

علامہ انور (کانت عجوز لنا ترسل الخ) کے تحت لکھتے ہیں یہ جو میں پہلے کہا تھا کہ بئرِ بضاعہ سے باغات کو پانی لگایا جاتا تھا صرف اسی جگہ ہی اس کے نام کی تصریح موجود ہے طحاوی کی جریان سے یہی مراد تھی یا اس کنویں سے پانی بغرضِ سیرابی استعمال ہوتا تھا، وہاں مستقر نہ رہتا تھا تو اس معنی میں اس کا پانی جاری تھا بعض نے جب ان کی مراد نہ پائی تو اعتراض جڑ دیا اور کہا وہ کم پانی والا تھا چشمہ نہ تھا گویا اسے ایک طرف سے دوسری طرف جریان پر محمول کیا (یعنی کنویں کے اندر ہی) جب کہ ان کی مراد نبوع من التحت (یعنی نیچے سے پھوٹنا) اور استقاء من الفوق (یعنی اوپر سے پینے کیلئے نکالنا) تھی تو ان پر کم علمی کی پھبتی کسی پھر میں نے کسی شارح کو نہیں دیکھا کہ اس روایت کی طرف توجہ کی ہو حالانکہ یہ ضروری تھا کیونکہ بخاری سے اس کا جریان ثابت ہوا البتہ حموی نے معجم البلدان میں اسے ذکر کیا ہے۔

- 6249حَدَّثَنَا ابْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَا عَائِشَةُ هَذَا جِبْرِيلُ يَقْرَأُ عَلَيْكِ السَّلاَمَ قَالَتْ قُلْتُ وَعَلَيْهِ السَّلاَمُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ تَرَى مَا لاَ نَرَى تُرِيدُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ تَابَعَهُ شُعَيْبٌ وَقَالَ يُونُسُ وَالنُّعْمَانُ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَبَرَكَاتُهُ

.أطرافه 3217، 3768، - 6201 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۴ص: ۱۵۷)

ابن مقاتل سے محمد اور عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ (یاعائشۃ الخ) المناقب میں یہ مشروحا گزری ابن تین کے بقول داؤدی نے اعتراض کیا کہ فرشتوں کے لئے رجال کا لفظ استعمال نہیں کیا جاتا البتہ اللہ نے تذکیر کے ساتھ ان کا ذکر کیا ہے جواب یہ ہے کہ حضرت جبریل نبی اکرم کے پاس جیسا کہ بدء الوحی میں گزرا آدمی کی شکل میں بھی آیا کرتے تھے، ابن بطال مہلب سے نقل کرتے ہیں کہ مردوں کا عورتوں اور عورتوں کا مردوں کو سلام کہنا فتنہ سے امن ہونے کی صورت میں جائز ہے مالکیہ نے جوان اور بوڑھی کا سدِ ذریعہ کے طور سے فرق کیا (تو ان کے ہاں بوڑھیوں کو سلام کہنا جائز ہے جوان خواتین کو نہیں) ربیعہ نے مطلقا ہی منع کیا کوفی کہتے ہیں عورتوں کے لئے مشروع نہیں کہ مردوں کو سلام میں پہل کریں کیونکہ ان کے لئے اذان، اقامت اور جہری قراءت کی بھی ممانعت ہے، کہتے ہیں محرم اس سے مستثنی ہے انہیں سلام کہنا جائز ہے، مہلب کہتے ہیں مالک کی یہ حجت باب کی یہ حدیث سہل ہے یہ لوگ جوان کے ہاں آیا کرتے اور وہ انہیں یہ طعام پیش کرتی تھیں، ان کے محارم نہ تھے اھ، متولی کہتے ہیں بیوی، محرم اور لونڈی کا معاملہ تو ایسے ہی

جیسے مرد مرد کو سلام کہے اگر اجنبی ہے تو یہ محلِ بحث ہے تو اگر وہ خوبصورت ہے کہ فتنہ ہوسکتا ہے تب سلام مشروع نہیں نہ ابتداء نہ جواباً اگر دونوں میں سے کوئی کہہ دے تو جواب دینا مکروہ ہے، اگر بوڑھی ہے کہ فتنہ کا کوئی اندیشہ نہیں تب جائز ہے، اس رائے اور مالکیہ کی رائے کے مابین جوان خاتون کی تفصیل ہے کہ خوبصورت ہے یا نہیں کیونکہ خوبصورتی مظنۂ فتنہ ہے بخلاف غیر جمیل جوان کے، اگر کسی مجلس میں مرد و عورتیں جمع ہیں تو امنِ فتنہ کے وقت دونوں طرف سے سلام کر لینا جائز ہے۔

(تابعه شعيب الخ) شعیب کی روایتِ متابعت بخاری نے الرقاق میں موصول کی ہے یونس جو ابن یزید ہیں، کی زیادت کتاب المناقب میں اس حدیث کے ساتھ مذکور گزری ہے نعمان جو ابن راشد ہیں، کی روایت طبرانی نے الکبیر میں موصول کی جزء ہلال الحفار میں عالی سند کے ساتھ واقع ہے بقول اسماعیلی ہم نے ابن مبارک کی حدیث سے اس میں (و بركاته) بھی نقل کیا ہے اسے انہوں نے ابو ابراہیم بنانی اور حبان بن موسی کلاہما عن ابن مبارک کے حوالے سے تخریج کیا عقیل اور عبید اللہ بن ابی زیاد نے بھی زہری سے یہی نقل کیا۔

17 - باب إِذَا قَالَ مَنْ ذَا فَقَالَ أَنَا (جب کون ہے؟ کے جواب میں کہے: میں)

نسخہ ابوذر سے باب کا لفظ ساقط ہے، کسی حکم پر جزم نہیں کیا کیونکہ حدیث کراہت میں صریح نہیں۔

6250 - حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ هِشَامُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ قَالَ سَمِعْتُ جَابِرًا يَقُولُ أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فِي دَيْنٍ كَانَ عَلَى أَبِي فَدَقَقْتُ الْبَابَ فَقَالَ مَنْ ذَا فَقُلْتُ أَنَا فَقَالَ أَنَا أَنَا كَأَنَّهُ كَرِهَهَا

أطرافه 2127، 2395، 2396، 2405، 2601، 2709، 2781، 3580، 4053 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۳ص ۳۳۰:)

(أتيت النبي ﷺ في دين الخ) اس کا مفصل ذکر ایک اور طریق کے ساتھ البیوع کی مطولا روایت میں گزرا۔ (فدققت) مستملی اور سرخسی کے ہاں (فدفعت) ہے اسماعیلی کی روایت میں (فضربت الباب) ہے یہ قافین کی روایت کا مؤید ہے مسلم کے ہاں ایک دیگر طریق سے ہے: (استأذنت على النبي الخ) ان کی ایک اور روایت میں (دعوت النبي) ہے۔ (فقال أنا أنا الخ) روایتِ مسلم میں ہے آپ یہ کہتے ہوئے باہر نکلے: (أنا أنا) ایک اور میں ہے: (كأنه كره ذلك) مسند طیالسی کی شعبہ سے روایت میں جزم کے ساتھ ہے: (كره ذلك) مہلب کہتے ہیں آپ نے (أنا) کہنے کو اس لئے برا جانا کہ اس میں بیان نہ تھا (کہ کون ہے) لیکن اگر ایسا شخص ہو جس کی آواز پہچانتا ہے تب کراہت نہیں، بعض نے کہا کراہت کی وجہ یہ تھی کہ حضرت جابر نے بلفظ السلام استیذان نہ کیا تھا، یہ محلِ نظر ہے کہ سیاق میں یہ مذکور نہیں کہ انہوں نے دخول کی اذن مانگی تھی وہ تو صرف نبی اکرم سے ملنا چاہتے اور آپ کو باہر بلا رہے تھے دروازہ اس لئے کھٹکٹایا تا کہ اپنے آنے کی اطلاع دیں پھر بالفعل یہی ہوا کہ نبی اکرم باہر تشریف لائے! داؤدی کہتے ہیں کراہت کی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے وہ جواب دیا جس کی بابت پوچھا نہ تھا کیونکہ یہ تو آپ نے جان لیا کہ کوئی دروازہ کھٹکھٹا رہا ہے تو ان کا (أنا) کہنے کا مطلب یہ تھا کہ میں دروازہ بجا رہا ہوں تو یہ تو آپ کے علم میں ہی تھا، کہتے ہیں یہ آیتِ

استیذان کے نزول سے قبل کا واقعہ ہے بقول ابن حجر یہ کہنا محل نظر ہے کیونکہ آیت کے مدلول اور اس واقعہ کے مابین تنافی نہیں شائدان کا خیال تھا کہ استیذان دروازہ بجانے کی نیابت کرتا ہے اور یہ محلِ نظر ہے کیونکہ صاحبِ خانہ تک کبھی مستاذِن کی آواز نہیں پہنچ پاتی تو دروازہ بجانے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ اس تک آواز پہنچے تاکہ قریب آئے یا باہر نکلے تاکہ پھر (شرعی طریقہ سے) استیذان کرے، ان کی اول کلام ان سے قبل خطابی سے بھی صادر ہوئی ہے جنہوں نے کہا ان کا جواب (أنا) جواب کو متضمن نہ تھا لہذا جو ان سے پوچھا گیا تھا اس کی بابت معلوم نہ کراتا تھا، حقِ جواب یہ تھا کہ کہتے (أنا جابر) بخاری نے الادب المفرد میں۔ حاکم نے صحت کا حکم لگایا، حضرت بریدہ سے روایت نقل کی کہ نبی اکرم مسجد میں آئے ابوموسی قراءت میں مشغول تھے تو میں آیا، پوچھا کون؟ میں نے کہا میں ہوں بریدہ! اسی طرح ام ہانیٔ کی حدیث گزری جس میں ہے کہ پوچھنے پر یوں کہا تھا: (أنا أم هانيء) نووی لکھتے ہیں جب تعارف اس کے بغیر نہ ہوتا ہو کہ وہ اپنی کنیت ذکر کرے تو ایسا کرنا مکروہ نہیں اسی طرح یہ کہنے میں بھی حرج نہیں کہ میں: (الشيخ فلان) یا (القارئ فلان) ہوں جب تمیز اس کے بغیر حاصل نہ ہوتی ہو، ابن جوزی لکھتے ہیں أنا کی کراہت کا سبب یہ تھا کہ اس میں ایک نوع کا کبر ہے گویا قائل کہہ رہا ہے میں ہوں جسے نام ونسب ذکر کرنے کی ضرورت نہیں، مغلطائی نے اس کا تعاقب کیا کہ یہ حضرت جابر کے حق میں اس مقام میں متاتی نہیں (اصل بات یہ ہے کہ حضرت جابر ابھی کم عمر اور ناتجربہ کار نوجوان تھے اور ابھی علم پختہ نہ تھا کہ کیسے جواب دیا جاتا ہے جیسے اس عمر کے لڑکوں سے ایسا ہی صدور ہوتا ہے تو آپ نے مناسب جانا کہ لگے ہاتھوں تربیت بھی فرمادیں) یہ جواب بھی ملا کہ اگر ایسا ہوتا تو نبی اکرم کو ان کی تعلیم سے مانع نہ ہوتا تاکہ اس پر مستمر نہ رہیں اور اسے پختہ عادت نہ بنالیں! ابن عربی کہتے ہیں حدیثِ جابر میں دروازہ بجانے کی مشروعیت ہے یہ مذکور نہیں ہوا کہ یہ بجانا کسی آلہ کے ساتھ تھا یا اس کے بغیر، ابن حجر کہتے ہیں بخاری نے الادب المفرد میں حضرت انس کی روایت نقل کی جس میں کہتے ہیں کہ نبی اکرم کے ابواب ناخنوں کے ساتھ بجائے جاتے تھے، اسے حاکم نے بھی علوم الحدیث میں مغیرہ بن شعبہ سے نقل کیا، یہ صحابہ کرام کے مبالغہ فی الادب پر محمول ہے (یعنی زور سے نہ بجاتے تھے تاکہ اگر آپ آرام کر رہے ہیں تو جاگ نہ جائیں) یہ اس کے لئے حسن ہے جو بیرونی دروازے کے قریب ہی ہوتا ہے جس کے اندرونی کمرہ سے بیرونی دروازہ خاصا دور ہے تو ظاہر ہے آگاہی کے لئے زور سے بجانا پڑے گا، سہیلی نے ان کے ناخنوں سے بجانے کا سبب یہ ذکر کیا کہ آپ کے دروازہ میں کوئی زنجیر نہ تھی اس وجہ سے یہ کرتے تھے ظاہر امر یہ ہے کہ توقیراً، اجلالاً اور ادباً اس طرح کرتے تھے۔

اسے مسلم اور ترمذی نے (الاستئذان) ابوداؤد اور ابن ماجہ نے (الأدب) اور نسائی نے (عمل اليوم والليلة) میں تخریج کیا۔

18- باب مَنْ رَدَّ فَقَالَ عَلَيْكَ السَّلَامُ (سلام کے جواب میں واو کا عدم استعمال)

وَقَالَتْ عَائِشَةُ وَعَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ .وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ رَدَّ الْمَلَائِكَةُ عَلَى آدَمَ السَّلَامُ عَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ

محتمل ہے کہ کسی کے اس قول کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہو کہ لفظِ سلام پر کوئی شیٔ مقدم نہیں ہونی چاہئے بلکہ ابتداء اور جواب دونوں میں: (السلام عليك) کہنا چاہئے یا اس قول کی طرف کہ مفرد ضمیر استعمال نہ کرے بلکہ (ایک کو بھی جواب دینا ہو یا سلام

کرنا ہوتو) جمع کی ضمیر ہی استعمال کرے یا جس نے کہا جواب میں واوِ عطف ضرور استعمال کرے یا جس نے کہا جواب میں (علیك) پر ہی اقتصار کیا جا سکتا ہے یا جس نے کہا جواب میں صرف (علیك السلام) پر اکتفاء نہ کرے بلکہ (و رحمة الله) بھی کہے تو یہ پانچ مواضع ہیں جن کی بابت آثار وارد ہیں، اول جو ہے وہ سابقہ حدیث جس میں تھا کہ سلام اسم اللہ سے ماخوذ ہے تو چاہے کہ اللہ کے اسم سے پہلے کوئی شئ نہ ہو، ابن دقیق نے اس طرف توجہ دلائی بعض شافعیہ سے نقل کیا کہ اگر سلام کہنے والے نے (علیك السلام) کہا تو یہ مجزیٔ نہ ہوگا، نووی نے متولی سے نقل کیا کہ جس نے ابتداء میں (و علیك السلام) کہا تو یہ (شرعی) سلام نہ ہوگا اور نہ یہ جواب کا حقدار ہوگا، اس کا تعقب سلام کے جواب کے ساتھ کیا گیا کہ اس میں (علیکم) کے لفظ کی تقدیم مشروع ہے بقولِ نووی اگر واو ساقط کر دی اور کہا (علیکم السلام) تو واحدی کے مطابق یہ (جواب نہیں بلکہ) سلام ہے تب اسے جواب کی ضرورت ہے اگر چہ لفظِ معتاد کو قلب کر دیا ہے تو اس طرح نووی نے اختلاف کو اسقاطِ واو اور اس کے اثبات میں کر دیا حالانکہ متبادر الی الذہن یہ ہے کہ اختلاف (واو میں نہیں بلکہ) علیکم کے لفظ کی تقدیم میں ہے جیسا کہ واحدی کی کلام مشعر ہے، نووی لکھتے ہیں دونوں وجہیں محتمل ہیں جیسے نماز کے سلام میں بھی دونوں طرح محتمل ہے اور اصح اس کا حصول ہے پھر ابو جری کی حدیث ذکر کی جس پر پہلے باب میں بات ہو چکی ہے، ثانی جو ہے تو بخاری نے الادب المفرد میں معاویہ بن قرہ سے نقل کیا کہ مجھے والد صاحب قرہ بن ایاس مزنی نے کہا جب کسی شخص نے تمہیں کہا: (السلام علیکم) تو تم (وعلیك السلام) نہ کہو کہ صرف اس کیلئے اسے خاص کرو (یعنی جمع کی ضمیر استعمال کرو) اس کی سند صحیح ہے اس مسئلہ کی فروع سے ہے کہ اگر کسی نے جمع کے صیغہ کے ساتھ سلام کہا تو صیغۂ افراد کے ساتھ رد کافی نہیں کیونکہ صیغہِ جمع تعظیم کو مقتضی ہے تو (اگر ایسا نہ کیا تو) جواب بالمثل کا امتثال نہ کیا چہ جائے کہ احسن جواب دیتا، ابن دقیق نے یہ بات کہی، ثالث جو ہے تو نووی لکھتے ہیں ہمارے اصحاب متفق ہیں کہ اگر جواب میں بغیر واو کے (علیك) کہا تب مجزیٔ نہ ہوگا اگر واو بھی استعمال کی تو اس میں دو وجہیں ہیں، رابع کی بابت بخاری نے الادب المفرد میں بسند صحیح ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ جب انہیں سلام کیا جاتا تو وہ (و علیك و رحمة الله) کہتے تھے اس کا مثل کئی مرفوع احادیث میں بھی وارد ہے، آگے باب (کیف الرد علی أهل الذمة) میں ان کا ذکر کروں گا، خامس پر پہلے باب میں بات ہو چکی ہے۔

(و قالت عائشة الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو باب (تسلیم الرجال والنساء) میں گزری۔ (وقال النبی الخ) یہ ایک حدیث کا حصہ ہے جو کتاب الاستیذان کے شروع میں گزری ہے مصنف کا اس لفظ پر جزم اکثر کی روایت کی تقویت کرتا ہے بخلاف نسخۂ کشمیہنی کے۔

- 6251حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ نُمَيْرٍ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَجُلاً دَخَلَ الْمَسْجِدَ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ جَالِسٌ فِي نَاحِيَةِ الْمَسْجِدِ فَصَلَّى ثُمَّ جَاءَ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَعَلَيْكَ السَّلاَمُ ارْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ فَرَجَعَ فَصَلَّى ثُمَّ جَاءَ فَسَلَّمَ فَقَالَ وَعَلَيْكَ السَّلاَمُ فَارْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ فَقَالَ فِي الثَّانِيَةِ أَوْ فِي الَّتِي بَعْدَهَا عَلِّمْنِي يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ إِذَا

قُمْتَ إِلَى الصَّلاَةِ فَأَسْبِغِ الْوُضُوءَ ثُمَّ اسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ فَكَبِّرْ ثُمَّ اقْرَأْ بِمَا تَيَسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ ثُمَّ ارْكَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ رَاكِعًا ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَسْتَوِيَ قَائِمًا ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ جَالِسًا ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ جَالِسًا ثُمَّ افْعَلْ ذَلِكَ فِي صَلاَتِكَ كُلِّهَا وَقَالَ أَبُو أُسَامَةَ فِي الأَخِيرِ حَتَّى تَسْتَوِيَ قَائِمًا

أطرافه 757، 793، 6252، - 6667

ترجمہ: ابو ہریرہ راوی ہیں کہ ایک شخص مسجد میں داخل ہوا، نبی پاک ایک طرف تشریف فرما تھے تو اس نے نماز پڑھی پھر آ کر نبی پاک کو سلام کہا آپ نے سلام کا جواب دیا پھر فرمایا واپس جاؤ اور نماز پڑھو کہ تم نے نہیں پڑھی، وہ گیا نماز پڑھی پھر آیا سلام کہا جواب دیا اور پھر کہا واپس جاؤ اور نماز پڑھو کہ تمہاری نماز نہیں ہوئی وہ گیا نماز پڑھی پھر آیا اور سلام کہا آپ نے جواب دیا اور پھر وہی بات کہی دوسری یا تیسری دفعہ میں اس نے عرض کی یا رسول اللہ مجھے سکھلا دیں، فرمایا نماز ادا کرنا چاہو تو پوری طرح سے وضو کرو پھر قبلہ رو ہو کے تکبیر کہو پھر جو میسر ہو قرآن کی قراءت کرو پھر رکوع کرو حتی کہ جب اطمینان سے رکوع کر چکو تو سر اٹھاؤ اور پوری طرح سیدھے کھڑے ہو جاؤ پھر سجدہ میں جاؤ اور تسلی سے کرو پھر سر اٹھاؤ حتی کہ تسلی اور اطمینان سے بیٹھو پھر دوسرا سجدہ کرو اور اسے بھی اطمینان سے کرو پھر سر اٹھاؤ حتی کہ اطمینان سے بیٹھو [یعنی جلسہ استراحت، پھر اگلی رکعت کیلئے جاؤ] اور اسی طرح پوری نماز میں کرو، ابواسامہ نے اخیر میں کہا: حتی کہ سیدھا کھڑے ہو جاؤ)

عبید اللہ سے مراد ابن عمر بن حفص عمری ہیں۔ (عن أبي هريرة) بعض رواۃ نے اس میں (عن أبيه عن أبي هريرة) ذکر کیا یہ قطان کی روایت ہے جو آخر الباب میں مذکور ہے کتاب الصلاۃ میں بیان کیا تھا کہ کون سی روایت ارجح ہے۔ (أن رجلا الخ) المسیء فی صلاتہ کا قصہ ہے یہاں غرضِ ترجمہ (فقال له وعليك السلام) سے ہے کتاب الصلاۃ میں فقط یہ مذکور تھا کہ نبی اکرم نے سلام کا جواب دیا ایک اور روایت میں تھا: (فقال وعليك) الایمان والنذور کی روایت میں یہ سب اصلاً ہی ساقط ہے باقی شرحِ حدیث کتاب الصلاۃ میں گزری۔

(وقال أبو أسامة الخ) اسے بخاری نے الایمان والنذور میں موصول کیا ہے حاصل یہ کہ یہاں آخر میں ہے: (ثم ارفع حتى تطمئن جالسا) تو بخاری کی مراد یہ ہے کہ اس کے راوی کی مخالفت کی گئی ہے تو ابواسامہ کی روایت ذکر کی اس کی ترجیح کی طرف اشارہ کرتے ہوئے، داؤدی نے اصلِ اشکال کا جواب دیتے ہوئے کہا جالس کو کبھی قائم بھی کہہ لیا جاتا ہے جیسے قرآن میں ہے: (مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا) [آل عمران: ۷۵] (یعنی جب تک اسکے سر پہ کھڑے نہ رہو) ابن تین نے اس کا تعقب کیا اور لکھا کہ نبی اکرم کی یہ تعلیم ایک رکعت کے بیان کیلئے واقع ہوئی ہے اس کے بعد جو ہے وہ قیام ہے لہذا (حتى تستوى قائما) ہی معتمد ہے بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ داؤدی بھی یہ بات جانتے ہیں مگر (اس کے باوجود) اس قیام کو جلوس پر محمول کیا اور آیت سے استدلال کیا ہے، اشکال البتہ دوسری روایت میں راوی کے قول: (حتى تطمئن جالسا) میں ہے کیونکہ جلسہ استراحت۔ بالفرض اگر وہ یہاں مراد ہے۔ میں طمانیت (کے ساتھ بیٹھنا) مشروع نہیں ہے (یعنی اس میں ہلکا سا بیٹھنا ہوتا ہے) اسی لئے داؤدی نے اس کی

تاویل کرنے کی ضرورت محسوس کی لیکن جو شاہد لے کر آئے اس نے عکسِ مراد کر دیا یہاں ضرورت اس شاہد کی تھی جو اس امر پر دال ہوتا کہ قیام کو کبھی جلوس بھی کہہ لیا جاتا ہے، فی الجملہ معتمد ترجیح دینا ہے (نہ کہ تاویل کرنا) جیسا کہ بخاری نے اشارہ کیا اور بیہقی نے اس کے ساتھ تصریح کی، بعض نے اس سے تشہد مراد لینا بھی جائز قرار دیا ہے۔

- 6252حَدَّثَنَا ابْنُ بَشَّارٍ قَالَ حَدَّثَنِي يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ حَدَّثَنِي سَعِيدٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ جَالِسًا

أطرافه 757، 793، 6251، - 6667 (سابقہ)

(قال النبی ﷺ ثم ارفع الخ) یہ کتاب الصلاۃ میں بتمامہ گزری ہے۔

علامہ انور (حتی تطمئن جالسا) کی بابت لکھتے ہیں اس میں جلسہ استراحت کی دلیل ہے (میرے خیال میں جلسہ استراحت کی نہیں بلکہ اس میں کیفیت جلوس کی دلیل ہے کیونکہ جلسہ استراحت کا ذکر تو کئی دیگر احادیث میں بھی ہے) مگر بخاری نے اس کے شذوذ کی طرف اشارہ کیا ہے کیونکہ ابو اسامہ نے اس کی بجائے (حتی تستوی قائما) نقل کیا ہے تو رواۃ اس بارے اثباتا اور نفیا باہم مختلف ہیں۔

- 19باب إِذَا قَالَ فُلاَنٌ يُقْرِئُكَ السَّلاَمَ (کسی کا سلام پہنچانا)

نسخہ کشمیہنی میں (یقرأ علیك السلام) ہے یہی حدیث باب کے الفاظ ہیں اس کی شرح مناقبِ عائشہ میں گزری ہے اس لفظ یعنی (اقرأ السلام) کی تشریح کتاب الایمان میں مذکور گزری ہے۔

- 6253حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا زَكَرِيَّاءُ قَالَ سَمِعْتُ عَامِرًا يَقُولُ حَدَّثَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ عَائِشَةَ ؓ حَدَّثَتْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَهَا إِنَّ جِبْرِيلَ يُقْرِئُكِ السَّلاَمَ .قَالَتْ وَعَلَيْهِ السَّلاَمُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ

أطرافه 3217، 3768، 6201، 6249 (اس کا سابقہ نمبر دیکھئے)

نووی کہتے ہیں اس حدیث سے سلام ارسال کرنے کی مشروعیت ثابت ہوئی، ایلچی پر اس کا پہنچانا واجب ہے کیونکہ یہ امانت ہے، تعاقب کیا گیا کہ یہ ودیعت کے ساتھ اشبہ ہے اس بارے تحقیق یہ ہے کہ اگر ایلچی اسے اپنے ذمہ لے لے تو امانت وگرنہ ودیعت سے زیادہ مشابہ ہے، ودائع اگر قبول نہ کی جائیں تو اسے کوئی شئ لازم نہیں کہتے ہیں اس میں ہے کہ جب کوئی کسی کا سلام پہنچائے یا وہ مکتوب حالت میں ملے تو فورا جواب دے اور مستحب یہ ہے کہ پہنچانے والے پر بھی سلام کہے جیسا کہ نسائی کی بنی تمیم کے ایک شخص سے روایت میں ہے کہتے ہیں میں نے نبی اکرم کو اپنے والد کا سلام پہنچایا تو آپ نے یوں جواب دیا: (و علیك وعلی أبیك السلام) المناقب میں گزرا کہ حضرت خدیجہ کو جب آپ نے حضرت جبریل کی طرف سے لایا گیا اللہ کا سلام پہنچایا تھا تو انہوں نے کہا تھا: (إن الله هو السلام و منه السلام و علیك و علی جبریل السلام) حدیثِ عائشہ کے کسی طریق میں ذکر نہیں

ملا کہ انہوں نے نبی اکرم کو بھی جواب میں مخاطب کیا تھا اس سے دلالت ملی کہ ایسا کرنا واجب نہیں، لفظ ترجمہ کے ساتھ نبی اکرم کے قول سے ایک حدیث وارد ہے جسے مسلم نے حضرت انس سے نقل کیا کہتے ہیں اسلم (قبیلہ) کے ایک نوجوان نے کہا یا رسول اللہ میں جہاد پر جانا چاہتا ہوں، فرمایا فلاں کے پاس جاؤ اور کہو: (إن رسول اللهﷺ يُقرِئُكَ السلام) اور کہتے ہیں جو سامان (یعنی جہاد کا) تجھے دیا تھا وہ میرے حوالے کر دو۔

- 20 باب التَّسْلِيمِ فِي مَجْلِسٍ فِيهِ أَخْلَاطٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُشْرِكِينَ

(ایسے اہلِ مجلس کو سلام کہنا جن میں غیر مسلم بھی ہوں)

- 6254حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا هِشَامٌ عَنْ مَعْمَرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ قَالَ أَخْبَرَنِي أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَكِبَ حِمَارًا عَلَيْهِ إِكَافٌ تَحْتَهُ قَطِيفَةٌ فَدَكِيَّةٌ وَأَرْدَفَ وَرَاءَهُ أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ وَهُوَ يَعُودُ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ فِي بَنِي الْحَارِثِ بْنِ الْخَزْرَجِ وَذَلِكَ قَبْلَ وَقْعَةِ بَدْرٍ حَتَّى مَرَّ فِي مَجْلِسٍ فِيهِ أَخْلَاطٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُشْرِكِينَ عَبَدَةِ الْأَوْثَانِ وَالْيَهُودِ وَفِيهِمْ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَيٍّ ابْنُ سَلُولَ وَفِي الْمَجْلِسِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ فَلَمَّا غَشِيَتِ الْمَجْلِسَ عَجَاجَةُ الدَّابَّةِ خَمَّرَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَيٍّ أَنْفَهُ بِرِدَائِهِ ثُمَّ قَالَ لَا تُغَبِّرُوا عَلَيْنَا فَسَلَّمَ عَلَيْهِمُ النَّبِيُّ ﷺ ثُمَّ وَقَفَ فَنَزَلَ فَدَعَاهُمْ إِلَى اللَّهِ وَقَرَأَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنَ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَيٍّ ابْنُ سَلُولَ أَيُّهَا الْمَرْءُ لَا أَحْسَنَ مِنْ هَذَا إِنْ كَانَ مَا تَقُولُ حَقًّا فَلَا تُؤْذِنَا فِي مَجَالِسِنَا وَارْجِعْ إِلَى رَحْلِكَ فَمَنْ جَاءَكَ مِنَّا فَاقْصُصْ عَلَيْهِ قَالَ ابْنُ رَوَاحَةَ اغْشَنَا فِي مَجَالِسِنَا فَإِنَّا نُحِبُّ ذَلِكَ فَاسْتَبَّ الْمُسْلِمُونَ وَالْمُشْرِكُونَ وَالْيَهُودُ حَتَّى هَمُّوا أَنْ يَتَوَاثَبُوا فَلَمْ يَزَلِ النَّبِيُّ ﷺ يُخَفِّضُهُمْ ثُمَّ رَكِبَ دَابَّتَهُ حَتَّى دَخَلَ عَلَى سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ فَقَالَ أَيْ سَعْدُ أَلَمْ تَسْمَعْ مَا قَالَ أَبُو حُبَابٍ يُرِيدُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أُبَيٍّ قَالَ كَذَا وَكَذَا قَالَ اعْفُ عَنْهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَاصْفَحْ فَوَاللَّهِ لَقَدْ أَعْطَاكَ اللَّهُ الَّذِي أَعْطَاكَ وَلَقَدِ اصْطَلَحَ أَهْلُ هَذِهِ الْبَحْرَةِ عَلَى أَنْ يُتَوِّجُوهُ فَيُعَصِّبُونَهُ بِالْعِصَابَةِ فَلَمَّا رَدَّ اللَّهُ ذَلِكَ بِالْحَقِّ الَّذِي أَعْطَاكَ شَرِقَ بِذَلِكَ فَذَلِكَ فَعَلَ بِهِ مَا رَأَيْتَ فَعَفَا عَنْهُ النَّبِيُّ ﷺ

(مفصل ترجمہ کیلئے، جلد ۷، ص: ۱۲۸) أطرافه 2987 - -4566 -5663 -5964

عبداللہ بن ابی کے قصہ پر مشتمل حدیث اسامہ نقل کی ہے ابن تین کہتے ہیں ان کا قول: (ابن سلول) یہ ہوازن کا ایک قبیلہ تھا، یہ اس کی والدہ کا نام بھی تھا یعنی عبداللہ کی، اس پر یہ غیر منصرف ہے بقول ابن حجر ان کی مراد یہ کہ ابن ابی کی والدہ کا نام قبیلہ

مذکورہ کے نام کے موافق ہوا، اس کے جملہ : (فیہ أخلاط من المسلمین والمشرکین) سے ترجمہ کا ثبوت ہے کیونکہ اس میں ہے کہ نبی اکرم نے وہاں پہنچ کر سلام کیا، کتاب الادب کے باب (کنیۃ المشرك) میں اس طرف اشارہ گزرا ہے، نووی لکھتے ہیں جب کسی ایسی مجلس سے گزر ہو جس میں مسلمانوں کے ساتھ کفار بھی موجود ہیں تو سنت یہ ہے کہ لفظِ تعمیم کے ساتھ سلام کہے اور قصد و نیت میں فقط مسلمان مراد لے، ابن عربی کہتے ہیں جب کسی جگہ اہلِ سنت اور اہلِ بدعت اکٹھے ہوں تو بھی یہی کرے نووی نے حدیثِ باب کے ساتھ استدلال کیا، یہ اس امر پر مفرع ہے کہ کافر کو سلام میں پہل کرنا منع ہے مسلم کی اور بخاری کی الادب المفرد میں سہیل بن ابو صالح عن ابیہ عن ابو ہریرہ کے طریق سے روایت میں صریحا مرفوعا اس کی نہی مذکور ہے اس کے الفاظ ہیں: (لا تبدؤوا الیھود والنصاریٰ بالسلام و اضطرُّوھم إلی أضیَقِ الطریق) (یعنی یہود و نصاری کو سلام کہنے میں پہل نہ کرو اور انہیں راستے کے تنگ حصہ کی طرف جانے پہ مجبور کرو) بخاری کی الادب المفرد میں اور نسائی کی ابو بصرہ غفاری سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا میں کل یہودیوں کی طرف جانے کا ارادہ رکھتا ہوں تم (وہاں پہنچ کر) انہیں سلام میں پہل نہ کرنا، ایک گروہ کی رائے ہے کہ انہیں پہل کی جا سکتی ہے چنانچہ طبری نے ابن عیینہ سے نقل کیا کہ کافر کو سلام میں پہل کرنا جائز ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کہتا ہے: (لَا یَنْھَاکُمُ اللّٰہُ عَنِ الَّذِیْنَ لَمْ یُقَاتِلُوْکُمْ فِی الدِّیْنِ)[الممتحنۃ:۸] اسی طرح حضرت ابراہیم نے اپنے والد سے کہا تھا: (سَلَامٌ عَلَیْكَ)[مریم: ۴۷] ابن ابو شیبہ نے عون بن عبد اللہ بن محمد بن کعب سے نقل کیا کہ انہوں نے عمر بن عبد العزیز سے ذمیوں کو سلام میں پہل کرنے کے بارہ میں پوچھا تو کہا ہم پہل نہ کریں گے البتہ (اگر وہ سلام کریں تو) جواب دے لیں گے، عون کہتے ہیں میں نے پوچھا آپ کیا کہیں گے؟ کہا میں کوئی حرج نہیں سمجھتا کہ انہیں سلام میں پہل کر لیں میں نے کہا کیوں؟ کہا اللہ تعالی کے اس فرمان کی وجہ سے: (فَاصْفَحْ عَنْھُمْ وَ قُلْ سَلَام) بیہقی حدیثِ ابی امامہ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ ابو امامہ ہر ملنے والے کو سلام کہہ لیا کرتے تھے اس بابت ان سے سوال ہوا تو کہا اللہ تعالیٰ نے سلام کو ہماری امت کیلئے تحیہ اور ہمارے اہلِ ذمہ کیلئے امان بنایا ہے، تو یہ ابو امامہ کی رائے تھی، ابو ہریرہ کی حدیث جس میں انہیں سلام میں پہل کرنے سے نہی ہے اولیٰ ہے، عیاض نے آیت (سے استدلال) کا یہ جواب دیا اسی طرح حضرت ابراہیم کے اپنے والد کو سلام کہنے کا کہ اس کے ساتھ ان کا قصد متارکت و مباعدت تھا نہ کہ تحیہ کے بطور کہا (یعنی الوداعی سلام جبکہ شرعی سلام تو ازرہِ مودت و الفت اور تعلق قوی کرنے اور بڑھانے کی غرض سے ہوتا ہے)

بعض سلف نے تصریح کی ہے کہ قولہ تعالیٰ: (وَ قُلْ سَلَام فَسَوْفَ یَعْلَمُوْن) [الزخرف: ۸۹] آیتِ قتال سے منسوخ کر دیا گیا تھا طبری لکھتے ہیں نبی اکرم کے کفار کو سلام کرنے کی بابت حدیثِ اسامہ جب وہ مسلمانوں کے ہمراہ تھے اور ابو ہریرہ کی کفار کو سلام کرنے سے نہی بارے حدیث کے درمیان کوئی تعارض نہیں کہ حدیثِ ابی ہریرہ عام اور حدیثِ اسامہ خاص ہے تو حدیثِ ابو ہریرہ سے خاص کیا جائے یہ امر کہ پہل کرنا بغیر سبب و حاجت کے ہو (سبب سے مراد) حقِ صحبت، حقِ جوار یا مکافات (یعنی بدلہ) وغیرہ، جس سلام کی ان سے پہل کرنے سے منع کیا وہ مشروع سلام ہے (یعنی ہیلو ہائے اور صبح بخیر جیسے کلمات کہنے میں حرج نہیں) اگر ایسے الفاظ استعمال کئے جائیں جو ان کے مسلم علیہم کے دائرہ سے خروج کو مقتضی ہوں تو یہ جائز ہے مثلا کہا جائے: (السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین) جیسے نبی اکرم نے ہرقل (اور دیگر بادشاہوں) کے نام اپنے مکتوب میں (سَلَامٌ عَلیٰ مَنِ اتَّبَعَ

الھُدیٰ) لکھوایا تھا، عبد الرزاق نے معمر عن قتادہ سے نقل کیا کہ اگر اہل کتاب کے گھروں میں جانا پڑے تو (السلام علیٰ مَنِ اتَّبَعَ الھُدیٰ) کہیں گے، ابن ابوشیبہ نے ابن سیرین سے بھی اس کا مثل نقل کیا ابو مالک سے نقل کیا کہ جب مشرکوں کو سلام کہو تو یوں کہو: (اَلسَّلَامُ عَلَیْنَا وَ عَلیٰ عِبَادِ اللّٰہِ الصَّالِحِیْنَ) وہ خیال کریں گے کہ تم انہیں سلام کہہ رہے ہو حالانکہ حقیقت میں تم ان سے سلام کو پھیر رہے ہو، قرطبی حدیث: (وَ إذا لَقِیْتُمُوھم فی الطریق فَاضْطَرُّوھم إلی أضیقه) کی بابت لکھتے ہیں یعنی تنگ راستے میں ان کیلئے احتراما ایک طرف نہ ہو جاؤ (کہ وہ آسانی سے گزر جائیں بلکہ جیسے ہو بغیر پرواہ کئے ویسے ہی چلتے رہو) اس پر یہ جملہ معنی میں پہلے جملہ کے مناسب ہوگا یہ نہیں مراد کہ آمنا سامنا ہونے پر انہیں راستے کے کنارے کی طرف دھکیل دو کیونکہ یہ ان کیلئے اذی ہے اور ہمیں بغیر سبب کے انہیں تکلیف دینے سے منع کیا گیا ہے۔

21 - باب مَنْ لَمْ یُسَلِّمْ عَلَی مَنِ اقْتَرَفَ ذَنْبًا وَلَمْ یَرُدَّ سَلاَمَهُ حَتَّی تَتَبَیَّنَ تَوْبَتُهُ وَإِلَی مَتَی تَتَبَیَّنُ تَوْبَةُ الْعَاصِی

(جو گناہگاروں کو سلام نہیں کرتے اور نہ جواب دیتے ہیں اور عاصی کی توبہ کی کیا نشانی ہے؟)

وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو لاَ تُسَلِّمُوا عَلَی شَرَبَةِ الْخَمْرِ (ابن عمر نے کہا کہ شرابیوں کو سلام نہ کہو)

جہاں تک حکمِ اول ہے تو اس بارہ میں موجود اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے، جمہور نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ فاسق بدعتی کو سلام نہ کیا جائے نووی کہتے ہیں اگر کوئی مجبوری ہو کہ ترک کی صورت میں دین و دنیا کا کوئی ضرر لاحق ہو سکتا ہے تب حرج نہیں یہی ابن عربی نے لکھا اور مزید یہ بھی کہ نیت یہ کرے کہ سلام اسمائے ربانی میں سے ایک اسم ہے گویا کہہ رہا ہے اللہ تم پر نگران ہے، مہلب کہتے ہیں اہلِ معاصی کو ترکِ سلام سنتِ ماضیہ ہے کثیر اہل علم نے یہی بات اہلِ بدعت کے بارہ میں کہی ایک جماعت نے مخالفت کی جیسا کہ سابقہ باب میں گزرا ابن وہب کہتے ہیں ہر ایک کو سلام کر لینا جائز ہے خواہ کافر ہی ہو، اس آیت سے حجت پکڑی: (وَ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنا) [البقرۃ: ۸۳] تعاقب کیا گیا کہ دلیل دعوی سے اعم ہے بعض حنفیہ نے اہلِ معاصی کے ساتھ خوارمِ مروت کے متعاطی کو بھی ملحق کیا ہے (یعنی جس کا طرز و سلوک مروت کے تقاضوں کے منافی ہے) جیسے کثرتِ مزاح، فحش گوئی کرنے والا اور راستوں میں اس غرض سے بیٹھنے (اور پھرنے) والا کہ عورتوں پر تانک جھانک کرے ابن رشد کہتے ہیں امام مالک کا قول ہے کہ خواہش پرستوں کو سلام نہ کیا جائے ابن دقیق العید لکھتے ہیں یہ انہیں تادیب اور سبق سکھلانے اور ان سے اظہارِ براءت کرنے کیلئے ہو،

جہاں تک حکمِ ثانی کا تعلق ہے تو اس بابت بھی اختلاف کیا گیا ہے ایک قول ہے کہ ایک برس، بعض نے کہا چھ ماہ اس کا استبرائے حال کیا جائے (یعنی اس کے طور واطوار کی نگرانی کی جائے) بعض نے پچاس دن کا کہا جیسے حضرت کعب کے قصہ میں ہوا، بعض نے قرار دیا کہ کوئی مدت مقرر نہیں بلکہ جب قرائن سے اندازہ ہو کہ اپنی توبہ میں سچا ہے مگر اس بارہ میں ایک ساعت یا ایک دن ناکافی ہوگا اور یہ جنایت دجانی (یعنی جرم اور مجرم) کے اختلافِ حال اور نوعیت پر منحصر ہے، داؤدی نے ان حضرات پر اعتراض کیا جو استبرائے حال کی مدت پچاس روز مقرر کرتے اور اس کا ماخذ حضرت کعب کے واقعہ کو قرار دیتے ہیں کیونکہ یہ مدت نبی اکرم نے مقرر نہ

کی تھی آپ نے تو ان کے ساتھ بائیکاٹ کا حکم صادر فرمایا تھا جب تک اللہ تعالیٰ کی طرف سے اذن نہ ہو (تو اتفاقا پچاس دن بعد ان کی توبہ کی قبولیت نازل ہوئی) لہذا یہ واقعہِ حال ہے اس میں کوئی عموم نہیں، نووی لکھتے ہیں جہاں تک بدعتی یا کسی گناہِ عظیم کے مرتکب شخص کا تعلق ہے جس نے ابھی تک توبہ نہیں کی تو نہ ایسوں کو سلام کیا جائے اور نہ ان کے سلام کا جواب دیا جائے جیسا کہ اہل علم کی ایک جماعت کا موقف ہے بخاری نے اس کے لئے قصہِ کعب سے احتجاج کیا ہے، عدمِ توبہ کی تقیید جید ہے لیکن حضرت کعب کے قصہ سے اس کے لئے استدلال محلِ نظر ہے کہ وہ تو (اس وقت) اپنی تقصیر پر نادم وتائب تھے مگر اللہ کی طرف سے ان کی توبہ کی قبولیت بارے آگاہی آنے تک ان سے بات چیت کرنا موخر کیا گیا تھا ان کا قصیہ یہ تھا کہ ان سے بات نہ کی جائے حتی کہ توبہ قبول ہو، جواب یہ ممکن ہے کہ حضرت کعب کے قصہ میں قبولیتِ توبہ کی اطلاع تو ممکن تھی (کہ نزولِ وحی کا زمانہ تھا) اب تو ظاہری علامتیں ہی مدنظر رکھی جائیں گی مثلا ندامت کا اظہار اور گناہوں سے اجتناب اور اس کے صدق کی امارت۔

(اقترف) ای اکتسب (ارتکاب کیا) یہی اکثر کی تفسیر ہے، ابوعبیدہ نے تہمت کے ساتھ مفسر کیا۔(و قال عبد الله الخ) شربۃ شارب کی جمع ہے بقول ابن تین لغوی اس وزن پر اس کی جمع نہیں کرتے وہ تو شارب (کی جمع میں) شرب جیسے صاحب/ صحب کہتے ہیں اور فاسق اور کاذب کی جمع میں فسقہ اور کذبۃ بھی کہا ہے (لہذا شربہ بھی ٹھیک ہے) اس اثر کو بخاری نے الادب المفرد میں حبان بن ابوجبلہ عن ابن عمرو بن العاص سے ان الفاظ کے ساتھ موصول کیا ہے: (لا تسلموا علی شُرَّاب الخمر) اور یہ بھی: (لا تَعُوْدُوا شُرَّاب الخمر إذا مرضوا) (یعنی شرابیوں کی بیمار اگر ہوں تو عیادت بھی نہ کرو) طبرانی نے حضرت علی سے موقوفا اس کا نحو نقل کیا صحیح کے بعض نسخ میں (و قال عبد الله بن عمر) ہے اسماعیلی نے بھی یہی ذکر کیا سعید بن منصور نے ضعیف سند کے ساتھ ابن عمر سے نقل کیا: (لا تسلموا علی من شرب الخمر ولا تعودوهم إذا مرضوا ولا تصلوا عليهم إذا ماتوا) (یعنی شرابیوں کو نہ سلام کہو، نہ عیادت کرو اور نہ جنازہ پڑھو) ابن عدی نے بھی اس سے بھی ضعیف سند کے ساتھ ابن عمر سے یہ مرفوعا روایت کیا۔

- 6255حَدَّثَنَا ابْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ كَعْبٍ قَالَ سَمِعْتُ كَعْبَ بْنَ مَالِكٍ يُحَدِّثُ حِينَ تَخَلَّفَ عَنْ تَبُوكَ وَنَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ كَلاَمِنَا وَآتِي رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَأُسَلِّمُ عَلَيْهِ فَأَقُولُ فِي نَفْسِي هَلْ حَرَّكَ شَفَتَيْهِ بِرَدِّ السَّلاَمِ أَمْ لاَ ؟ حَتَّى كَمَلَتْ خَمْسُونَ لَيْلَةً وَآذَنَ النَّبِيُّ ﷺ بِتَوْبَةِ اللَّهِ عَلَيْنَا حِينَ صَلَّى الْفَجْرَ

أطرافه 2757، 2947، 2948، 2949، 2950، 3088، 3556، 3889، 3951، 4418، 4673، 4676، 4677، 4678، 6690، - 7225

ترجمہ: راوی کہتے ہیں میں نے حضرت کعب سے سنا اپنے تبوک سے پیچھے رہ جانے کا واقعہ بیان کر رہے تھے، کہتے ہیں کہ نبی پاک نے ہم سے بات کرنا منع کر دیا، میں نبی پاک کے ہاں آتا اور سلام کہتا پھر اپنے دل میں کہتا کیا جواب میں آپ کے ہونٹ مبارک ہلے تھے یا نہیں؟ حتی کہ پچاس دن گزر گئے پھر نبی پاک نے نمازِ فجر کے بعد بتلایا کہ اللہ نے ہماری توبہ قبول کر لی ہے۔

شیخ بخاری یحی بن عبداللہ بن بکیر ہیں، قصہ کعب پر مشتمل روایت کا ایک حصہ نقل کیا یہ بطولہ اسی اسناد کے ساتھ المغازی میں گزری یہاں وہی حصہ لائے جس میں غرضِ ترجمہ ہے یعنی تادیباً ترکِ سلام و جواب تو اس قسم کی صورت جمہور کے نزدیک افشائے سلام کے امرِ نبوی سے مستثنیٰ ہے ابوامامہ نے اس کا عکس کیا چنانچہ طبری نے جید سند کے ساتھ ان سے نقل کیا ہے کہ کسی بھی شخص مسلم ہو یا نصرانی صغیر ہو یا کبیر تو اسے سلام کرتے اس بابت جب ان سے پوچھا گیا تو کہا ہمیں افشائے سلام کا حکم ہے گویا وہ دلیلِ خصوص پر مطلع نہ تھے ابن مسعود نے اس سے یہ بھی مستثنیٰ کیا کہ جب مسلمان کسی دینی یا دنیوی ضرورت کے تحت اس کا محتاج ہو جیسے حقِ مرافقت کی ادائیگی، طبری نے صحیح سند کے ساتھ علقمہ سے نقل کیا ہے کہتے ہیں میں ابن مسعود کا ردیف تھا کہ ایک دہقان ہمارا رفیقِ سفر ہوا جب اس کا راستہ آیا تو الگ ہونے لگا عبداللہ نے اس پر نظر جمائی اور کہا السلام علیکم، میں نے کہا آپ مکروہ نہ سمجھتے تھے کہ انہیں سلام میں پہل کی جائے؟ کہا ہاں مگر اب حقِ صحبت مدنظر رکھی ہے طبری کی بھی یہی رائے ہے اور اسی پر آنجناب کے حدیثِ اسامہ میں مذکور سلام کو محمول کیا، ماقبل باب میں اس کا جواب مذکور گزرا۔

علامہ انور باب (من لم يسلم على من اقترف ذنبا) کے تحت لکھتے ہیں بخاری کی مراد یہ ہے کہ اگرچہ جسے پہچانیں یا جسے نہ پہچانیں سب کو سلام کرنا مشروع ہے مگر کبھی تعزیراً اس کا ترک کیا جا سکتا ہے تو علانیہ فاسق کو سلام نہ کہا جائے جہاں تک کافر کو سلام کرنے کا تعلق ہے تو بعض نے اسے بوقتِ ضرورت جائز کہا تو اگر وہ مسلمانوں کی مجلس میں ہے تب تو ظاہر ہے البتہ نیت میں وہ صرف مسلمانوں کو رکھے۔

- 22 باب كَيْفَ يُرَدُّ عَلَى أَهْلِ الذِّمَّةِ السَّلاَمُ (غیر مسلموں کے سلام کے جواب میں کیا کہے؟)

اس ترجمہ میں اشارہ ہے کہ اہلِ ذمہ کے سلام کا جواب دینا منع نہیں، تبھی جواب دینے کی کیفیت بارے ترجمہ لائے ہیں اس کی تائید یہ آیت کرتی ہے: (فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا) تو یہ اس امر پر دال ہے کہ اگر احسن نہیں تو جیسا سلام کسی نے کیا اس جیسا ہی جواب دے دیا جائے جیسا کہ اس کی تقریر گزری، حدیث مسلم و کافر کے سلام کے جواب کے تفرقہ پر دال ہے ابن بطال کہتے ہیں بعض حضرات کی رائے ہے کہ اس آیت کے عموم کے پیشِ نظر اہلِ ذمہ کے سلام کا جواب دینا فرض ہے ابن عباس سے ثابت ہے کہ جو تجھے سلام کرے خواہ مجوسی ہی کیوں نہ ہو اسے جواب دو شعبی اور قتادہ نے بھی یہی کہا مالک اور جمہور منع کرتے ہیں عطاء کا قول ہے کہ آیت مسلمانوں کے ساتھ خاص ہے لہذا کافر کے سلام کا مطلقاً ہی جواب نہ دیا جائے گا تو اگر تو ان کی مراد یہ ہے کہ جواب میں سلام کا لفظ نہ استعمال کیا جائے تب تو ٹھیک وگرنہ یہ احادیث ان کا رد کرتی ہیں۔

- 6256 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ أَنَّ عَائِشَةَ ؓ قَالَتْ دَخَلَ رَهْطٌ مِنَ الْيَهُودِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالُوا السَّامُ عَلَيْكَ فَفَهِمْتُهَا فَقُلْتُ عَلَيْكُمُ السَّامُ وَاللَّعْنَةُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَهْلاً يَا عَائِشَةُ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الرِّفْقَ فِي الأَمْرِ كُلِّهِ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَوَلَمْ تَسْمَعْ مَا قَالُوا؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَدْ قُلْتُ وَعَلَيْكُمْ

أطرافه 2935، 6024، 6030، 6395، 6401، - 6927 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۴ص: ۴۳۷)

(أن عائشة قالت) صالح بن کیسان نے بھی یہی نقل کیا جیسا کہ کتاب الادب میں گزرا سفیان نے زہری عن عروہ سے نقل کیا: (عن عائشة قالت) یہ استتابۃ المرتدین میں آئے گی۔(دخل رهط الخ)ان کے نام نہ جان سکا لیکن طبرانی نے ضعیف سند کے ساتھ زید بن ارقم سے نقل کیا ہے کہ میں نبی اکرم کے پاس تھا کہ ایک یہودی جس کا نام ثعلبہ بن حارث تھا آیا اور کہا: (السام عليك يا محمد) آپ نے جواب میں کہا: (وعليكم) تو اگر یہ محفوظ ہے تو محتمل ہے یہ شخص بھی اس جماعت کے ہمراہ ہو اور اسی نے گفتگو کا آغاز کیا ہو جیسا کہ معمول ہے کہ جماعت کے ایک فرد کی کلام کو پوری جماعت کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے کیونکہ ذہناً اور رضاً وہ بھی اس کے ہمنوا ہوتے ہیں۔

(فقالوا السام) اصول میں یہی ساکن الف کے ساتھ ہے آگے ذکر ہوگا کہ یہ ہمز کے ساتھ بھی وارد ہے، سوم کی موت کے ساتھ تفسیر کتاب الطب میں گزری ہے بعض نے (الموت العاجل) کہا۔ (ففهمتها الخ) ابن ابی ملیکہ عن عائشہ کی روایت میں جو کتاب الادب میں گزری، تھا: (بل عليكم السام والذام) یہ ذم میں ایک لغت ہے یہ بھی کہا گیا کہ ذم میں میم مشدد اور ذام میں مخفف ہے عیاض کہتے ہیں رواۃ اس بابت باہم مختلف نہیں کہ اس حدیث میں ذام ذال کے ساتھ ہے ابن اعرابی نے (الدام) جو دائم میں ایک لغت ہے بھی نقل کیا بقول ابن بطال ابوعبید نے السام کی تفسیر موت کے ساتھ کی ہے خطابی ذکر کرتے ہیں کہ قتادہ نے اس کے برخلاف اس کی تاویل کی چنانچہ عبدالوارث بن سعید عن سعید بن ابی عروبہ کی روایت میں ہے قتادہ کہا کرتے تھے کہ (السام عليكم) کا مفہوم ہے (تسامون دينكم) (یعنی تم اپنے دین کی ذلت کا سبب بنو) اور یہ یعنی سام مصدر ہے سئم سآمة وسآماً جیسے رضع رضاعة و رضاعاً، ابن بطال کہتے ہیں تفسیرِ قتادہ کو میں نے نبی اکرم سے بھی مروی پایا ہے چنانچہ بقی بن خالد نے اپنی تفسیر میں سعید عن قتادہ عن انس سے نقل کیا کہ نبی اکرم صحابہ کے ساتھ تشریف فرما تھے کہ ایک یہودی آیا اور سلام کہا صحابہ نے جواب دیا، آپ نے فرمایا جانتے ہو اس نے کیا کہا تھا؟ عرض کی سلام کہا تھا فرمایا اس نے کہا تھا: (سام عليكم أي تسامون دينكم) ابن حجر کے بقول (اس روایت میں بھی) محتمل ہے کہ (أي تسامون دينكم)قتادہ کا قول ہو جیسا کہ عبدالوارث کی روایت نے تبیین کی ہے، بزار اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں سعید بن ابوعروبہ عن قتادہ عن انس سے روایت نقل کی کہ ایک یہودی کا نبی اکرم اور صحابہ کی مجلس سے گزر ہوا تو سلام کہا صحابہ نے جواب دیا نبی اکرم نے فرمایا جانتے ہو اس نے کیا کہا تھا؟ اس نے کہا تھا: (السام عليكم أي تسامون دينكم) اسے واپس لاؤ وہ آیا تو آپ نے پوچھا تم نے کیا کہا تھا؟ کہا میں نے کہا تھا: (السام عليكم) فرمایا جب اہلِ کتاب تمہیں سلام کریں تو کہو: (عليكم ما قلتم) (جو تم نے کہا وہ تم پر بھی ہو یعنی اگر سلام تو سلام، اگر کوئی اور لفظ تو وہی تمہارے لئے)۔

(و اللعنة) محتمل ہے کہ حضرت عائشہ نے اپنی فطانت سے ان کی کلام سمجھ لی اور جواباً یہ کہا یہ گمان کرتے ہوئے کہ نبی اکرم کے گمان میں ہوگا انہوں نے سلام کا لفظ ہی بولا ہے تو نہایت شد و مد سے ان کا رد و انکار کیا یا محتمل ہے نبی اکرم سے پہلے سن چکی ہوں (کہ یہ جواب دینا ہے مگر اس روایت کے سیاق سے لگتا ہے کہ نہیں سنا تھا کیونکہ اس میں ہے کہ آپ نے سمجھایا کہ نرمی اختیار کرتے ہیں

انہوں نے عرض کی آپ نے سنا نہیں یہ یہودی کیا کہہ رہے ہیں؟ آپ نے فرمایا میں نے بھی وعلیکم کہہ کر معاملہ ان پر الٹا دیا تو اگر پہلے سے سنا ہوتا تو یہ گفتگو نہ ہوتی) جیسا کہ باب کی ابن عمر اور انس کی حدیثوں میں ہے ان کیلئے لعنت کے لفظ کا اس لئے اطلاق کیا کہ وہ معین کافر کو اس کی حالتِ راہنہ دیکھتے ہوئے خصوصا جب اس سے ایسا قول یا فعل صادر ہو جو تادیب کا مقتضی ہو، ملعون کہنا جائز سمجھتی ہوں یا ان کے علم میں ہوگا کہ یہ کفر پر ہی مریں گے تو اطلاقِ لعن کیا اور اسے مقید بالموت نہ کیا ظاہر امر یہ ہے کہ نبی اکرم نے چاہا کہ وہ اپنی زبان کو سخت الفاظ کے ساتھ آلودہ نہ کریں یا افراط فی السب کا انکار فرمایا، اوائل کتاب الادب کے باب (الرفق) میں اس سے متعلق کچھ بحث گزری ہے، زندہ معین مشرک پر لعنت کرنے کے جواز کے بارے کتاب الدعوات کے باب (الدعاء علی المشرکین) میں کلام آئے گی۔

(فقد قلت علیکم) مسلم کے ہاں معمر وشعیب کی زہری سے روایت میں بھی یہی حذفِ واو کے ساتھ ہے ان کی سفیان سے روایت میں اسی طرح نسائی کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ زہری سے روایت میں اثباتِ واو کے ساتھ ہے مہلب کہتے ہیں اس حدیث سے اکابرین کا مکاید (یعنی ریشہ دوانیوں) کا انخداع (یعنی ایسا ظاہر کرنا کہ دھوکے میں ہیں اور ان کی سازشیں سمجھ نہیں رہے) اور اس کا معارضہ کرنا ثابت ہوا اس طور کہ وہ سمجھ نہ کرسکیں، جب اس کے رجوع کی امید ہو (یعنی راستی کی راہ پر) بقول ابن حجر یہ تقیید محلِ نظر ہے کیونکہ یہودی تب اہلِ معاہدہ تھے تو بظاہر ایسا آپ نے تالف کی مصلحت کے تحت کیا۔

- 6257حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمُ الْيَهُودُ فَإِنَّمَا يَقُولُ أَحَدُهُمُ السَّامُ عَلَيْكَ فَقُلْ وَعَلَيْكَ طرفه - 6928

ترجمہ: ابن عمر راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا یہودی جب تمہیں سلام کہتے ہیں تو دراصل وہ: السام علیکم کہتے ہیں جوابا تم یہ کہا کرو: وعلیک

(فقل و علیك) بخاری کے تمام نسخوں میں یہی ہے الادب المفرد میں بھی اسماعیل بن ابو اویس عن مالک سے یہی نقل کیا جبکہ تمام رواۃِ موطا کے ہاں (فقل علیك) ہے بغیر واو کے اسے ابونعیم نے مستخرج میں یحیی بن بکیر کے طریق سے اور عبداللہ بن نافع کے طریق سے کلاہما عن مالک اثباتِ واو کے ساتھ ذکر کیا، یہ محلِ نظر ہے کیونکہ موطا میں یحیی بن بکیر سے بغیر واو کے مذکور ہے، ابن عبدالبر کی کلام کا مقتضا یہ ہے کہ عبداللہ بن نافع کی روایت بغیر واو کے ہے کیونکہ لکھتے ہیں رواۃِ موطا میں سے کسی نے مالک سے واو نقل نہیں کی بقول ابن حجر لیکن دارقطنی کے ہاں الموطآت میں روح بن عبادہ عن مالک کے طریق سے (فقل و علیکم) ہے واو اور ضمیرِ جمع کے ساتھ! دارقطنی کہتے ہیں قولِ اول۔ یعنی مالک سے۔اصح ہے ابن حجر کے مطابق اسے اسماعیلی نے روح، معن اور قتیبہ تینوں مالک سے، کے حوالوں سے بغیر واو اور ضمیرِ مفرد کے ساتھ نقل کیا، اسے بخاری نے استتابۃ المرتدین میں یحیی قطان عن مالک وثوری جمیعا عن مالک بن دینار کے طریق سے (قل علیك) نقل کیا ہے لیکن اکیلے سرخسی کے نسخہ میں (فقل علیکم) ہے، مسلم اور نسائی نے عبدالرحمٰن بن مہدی عن ثوری سے (فقولوا و علیکم) نقل کیا انہی دونوں نے اسماعیل بن جعفر عن عبداللہ بن دینار سے بغیر واو کے

نقل کیا مسلم کے ایک صحیح نسخہ میں واو کے اثبات کے ساتھ ہے، نسائی نے ابن عیینہ عن ابن دینار سے یہ الفاظ نقل کئے: (إذا سلم علیکم الیهودی و النصرانی فإنما یقول السام علیکم فقل علیکم) ابو داؤد نے عبد العزیز بن مسلم عن عبداللہ بن دینار سے ابن مہدی عن ثوری کی مانند نقل کیا بعد ازاں لکھتے ہیں مالک اور ثوری نے بھی اسے عبداللہ بن دینار سے ابن مہدی عن ثوری کی روایت کے مانند نقل کیا بعد ازاں لکھتے ہیں مالک کی حدیثِ بخاری نے اور ثوری کی حدیثِ بخاری و مسلم دونوں نے تخریج کی ہے، یہ اس امر پر دال ہے کہ روایتِ مالک ان دونوں کے ہاں واو کے ساتھ ہے جہاں تک ابو داؤد ہیں تو شائد انہوں نے مالک کی روایت کو ثوری کی روایت پر محمول کیا یا روح بن عبادہ کی مالک سے روایت پر اعتماد کیا، منذری نے بخاری کی طرف اس کی نسبت میں تجوز سے کام لیا کیونکہ ان کے ہاں یہ صیغۂ افراد کے ساتھ ہے ابن عمر کی اس حدیث کا ایک سبب ہے جس کا ذکر آگے کروں گا۔

- 6258حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ أَخْبَرَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرِ بْنِ أَنَسٍ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ أَهْلُ الْكِتَابِ فَقُولُوا وَعَلَيْكُمْ

.طرفه - 6926 (سابقہ، اس میں اہلِ کتاب مذکور ہے)

مختصراً نقل کیا قتادہ نے انس سے اتم سیاق کے ساتھ نقل کیا اسے مسلم، ابو داؤد اور نسائی نے شعبہ عنہ کے حوالے سے تخریج کیا اس میں ہے کہ صحابہ کرام نے آپ نے پوچھا اہلِ کتاب ہمیں سلام کرتے ہیں تو ہم کیسے جواب دیا کریں؟ فرمایا: (قولوا وعلیکم) بخاری نے الادب المفرد میں ہمام عن قتادہ سے نقل کیا کہ ایک یہودی گزرا اور کہا: (السام علیکم) صحابہ کرام نے جواب دیا، آپ نے بتلایا اس نے (السام علیکم) کہا تھا اس یہودی کو پکڑا گیا تو اس نے اعتراف کیا، فرمایا: (رُدُّوا علیه) (یعنی یہی کلمات اس پر لوٹا دو) ابو عوانہ نے اپنی صحیح میں شیبان سے روایتِ ہمام کی مانند نقل کیا، حدیثِ عائشہ کے اثنائے بحث ایک اور طریق کے ساتھ قتادہ سے اس میں زیادت کا ذکر گزر ا ہے، استتابۃ المرتدین میں ہشام بن زید بن انس سے آئے گا کہ میں نے حضرت انس کو سنا کہتے تھے ایک یہودی کا گزر ہوا اور نبی پاک سے کہا: (السام علیك) آپ نے جواب میں فرمایا: (و علیك) پھر صحابہ سے کہا جانتے ہو اس نے کیا کہا تھا؟ اس نے کہا تھا: (السام علیك) صحابہ نے عرض کیا ہم اسے قتل نہ کر ڈالیں؟ فرمایا جب اہل کتاب تمہیں سلام کریں تو کہو (وعلیکم) طیالسی کی روایت میں ہے کہ قتل کرنے کی اجازت حضرت عمر نے مانگی تھی ان سب روایات کے درمیان تطبیق یہ ہے کہ ہر راوی نے وہ کچھ بیان کیا جو اس نے یاد رکھا سیاق کے لحاظ سے سب سے اتم ہشام بن زید کی روایت ہے گویا بعض صحابہ نے جب نبی اکرم نے آگاہ کیا کہ یہودی یہ کہتے ہیں، استفسار کیا کہ ہم پھر کن الفاظ میں جواب دیا کریں؟ جیسا کہ شعبہ نے قتادہ سے نقل کیا، یہ سوال ہشام بن زید کی روایت میں واقع نہیں ہے، رواۃ حضرت انس سے جواب کے لفظ میں باہم مختلف نہیں ہوئے جو ہے: (و علیکم) ابو داؤد سنن میں لکھتے ہیں حضرات عائشہ، ابو عبد الرحمٰن جہنی اور ابو بصرہ کی روایتوں میں بھی یہی ہے، منذری لکھتے ہیں حضرت عائشہ کی روایت تو متفق علیہ ہے بقول ابن حجر یہ یہی باب کی پہلی حدیث ہے، کہتے ہیں ابو عبد الرحمٰن کی روایت ابن ماجہ اور ابو بصرہ کی نسائی نے تخریج کی ہے ابن حجر وضاحت کرتے ہیں کہ در اصل یہ ایک ہی حدیث ہے یزید بن ابی حبیب عن ابی الخیر سے اس میں اختلاف کیا گیا ہے تو عبد الحمید بن جعفر نے ابو بصرہ کہا اسے نسائی اور طبرانی نے نقل کیا جبکہ ابن اسحاق نے ابو عبد الرحمٰن ذکر کیا، اسے

احمد، ابن ماجہ اور طحاوی نے نقل کیا ابن اسحاق کے بعض اصحاب نے ان سے عبد الحمید کی مثل ہی نقل کیا اسے طحاوی نے تخریج کیا ہے محفوظ جماعت کا قول ہے نسائی کے الفاظ ہیں: (فإنْ سَلَّمُوا عليكم فقولوا وعليكم)

اہل کتاب کے سلام کے جواب میں واو کے اثبات واسقاط بارے علماء باہم مختلف ہیں کیونکہ ان دو روایتوں کی بابت بھی ان کا اختلاف ہے کہ کون سی ارجح ہے تو ابن عبد البر نے ابن حبیب سے نقل کیا کہ واو استعمال نہ کی جائے کیونکہ اس میں تشریک ہوگا (یعنی میں بھی اور تم بھی) اس بابت تفصیل سے لکھا کہ اس قسم کی ترکیب میں واو اول جملہ کی تقریر کو مقتضی اور ثانیہ کی اس پر زیادت ہوتی ہے جیسے کوئی کہے زید کاتب ہے اور تم کہو: اور شاعر! تو یہ دونوں وصفوں کے اس کے لئے ثبوت کو مقتضی ہے کہتے ہیں جمہور مالکیہ نے اس کی مخالفت کی، ان کے بعض شیوخ کا قول ہے کہ (عليكم السلام) سین کی زیر کے ساتھ ہے (يعني الحجارة) ابن عبد البر نے اسے کمزور قرار دیا اور لکھا ہمارے لئے اہلِ ذمہ کو گالی دینا مشروع نہیں اس کی تائید نبی اکرم کے حضرت عائشہ کے قول پر انکار سے ہوتی ہے، ابن عبد البر نے ابن طاوس سے نقل کیا کہ (علاكم السلام) کہے انہوں نے اس کا تعاقب کیا، سلف کی ایک جماعت یہ رائے رکھتی ہے کہ ان کے جواب میں (عليكم السلام) کہنا جائز ہے بعض نے اس آیت سے احتجاج کیا: (فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَ قُلْ سَلَام) ماوردی نے اسے شافعیہ کی بھی منجملہ آراء کے ایک رائے قرار دیا لیکن (و رحمة الله) نہ کہے، ایک قول ہے کہ مطلقا ہی جائز ہے ابن عباس اور علقمہ سے ضرورۃً جواز کا قول منقول ہے اوزاعی سے ہے کہ اگر سلام کہہ لو تو صالحین نے سلام کہا ہے اور اگر ترک کرو تو صالحین نے کیا ہے ایک گروہِ علماء کی رائے ہے انہیں اصلاً ہی جواب نہ دیا جائے بعض نے اہل ذمہ اور اہل حرب کا تفرقہ کیا ہے

ان سب اقوال میں راجح وہ جس پر اس حدیث کی دلالت ہے لیکن یہ اہل کتاب کے ساتھ مختص ہے احمد نے جید سند کے ساتھ حمید بن زادویہ جو اصح قول کے مطابق حمید الطویل سے دیگر ایک شخصیت ہیں، عن انس سے نقل کیا کہ ہمیں حکم ہے کہ اہلِ کتاب کے سلام کے جواب میں (و عليكم) سے زائد نہ کہیں ابن بطال نے خطابی سے ابن حبیب کے قول کی مانند نقل کیا اور کہا جس نے بغیر واو کے (عليكم) نقل کیا ہے ان کی روایت واو والی روایت سے احسن ہے کہ تب اس کا معنی ہوگا جو تم نے کہا اسے میں تم پر لوٹاتا ہوں جب کہ واو کے ساتھ معنی ہوگا (عَلَيَّ و عليكم) (یعنی مجھ پر بھی اور تم پر بھی) کیونکہ واو حرفِ تشریک ہے اور گویا اسے خطابی کی معالم السنن سے نقل کیا وہ اس میں رقم طراز ہیں کہ عامۃ المحدثین واو کے ساتھ جب کہ ابن عیینہ اس کے بغیر روایت کرتے ہیں اور یہی درست ہے،

خطابی نے الإعلام من شرح البخاری میں اس رائے سے رجوع کرلیا جب کتاب الادب میں حضرت عائشہ کی اس حدیث پر شرح لکھی، ابن ابی ملیکہ عنہا کے طریق سے حدیثِ باب کی مانند اسے ذکر کیا اور آخر میں یہ زیادت بھی: (أ و لَمْ تسمعي ما قلت؟ رَدَدْتُ عليهم فيستجاب لي فيهم ولا يستجاب لهم فِيَّ) خطابی کی کلام کا ملخص یہ ہے کہ دعا کرنے والا جب ظلم (یعنی ناحق) پر مشتمل کوئی دعا کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ کے ہاں اسے قبولیت نصیب نہیں ہوتی اور نہ مدعولہ میں یہ دعا اپنے لئے کوئی جگہ پاتی ہے حدیثِ جابر سے اس کے لئے شاہد ہے کہتے ہیں کچھ یہودیوں نے نبی اکرم کو (السام) کہہ کر سلام کیا آپ نے جواب میں کہا (وعليكم) حضرت عائشہ نے غصہ کے عالم میں کہا کیا آپ نے ان کی کلام نہیں سنی! فرمایا کیوں نہیں! (قد رددت عليهم فنُجَابُ عليهم ولا يجابون فينا) اسے مسلم نے اور بخاری نے الادب المفرد میں ابن جریج کے طریق سے نقل کیا ہے تو جس نے

روایت بالواو کا انکار کیا ہے وہ حضرت عائشہ کی طرف سے اس مراجعت اور نبی اکرم کے جواب سے غافل رہے، ہمارے دور کے بعض حضرات نے بڑی جسارت سے کام لیتے ہوئے بابِ ہذا کی حدیثِ انس پر کلام کی اور کہا مالک سے صحیح بغیر واؤ کے ہے ابن عیینہ نے بھی یہی روایت کیا اور واو والی روایت اصوب ہے کیونکہ اس کے حذف کے ساتھ کلام ان کی طرف راجع ہوئی اور اثبات کے ساتھ اشتراک واقع ہوتا ہے تو جو واو کی روایت کی تضعیف اور من حیث المعنی اس کا تخطئہ کرتے ہیں یہ ماسبق کے ساتھ مردود ہے، نووی کہتے ہیں درست یہ ہے کہ واو کا حذف اور اثبات دونوں ثابت و جائز ہیں اور اثبات اجود ہے اس میں کوئی مفسدت نہیں اسی پر اکثر روایات ہیں، اس کے معنی کی دو توجیہیں ہیں ایک یہ کہ جب انہوں نے کہا آپ پر موت وارد ہو تو جواب ملا اور تم پر بھی یعنی موت کے معاملہ میں ہم تم برابر ہیں سب نے مرنا ہے، دوم یہ کہ واو برائے استیناف ہے نہ کہ برائے عطف وتشریک، تقدیرِ کلام یہ ہے کہ: (و علیکم ما تستحقونه من الذم) (یعنی تم پر ہو وہ ذم جس کے تم مستحق ہو)

بیضاوی لکھتے ہیں عطف میں کوئی شئ مقدر ہے جو یہ محتمل ہے کہ: اور میں کہتا ہوں تم پر وہی ہو جو ہمارے لئے چاہتے ہو یا جس کے تم مستحق ہو، یہ ان کے کلام (علیکم) پر معطوف نہیں، قرطبی لکھتے ہیں کہا گیا ہے کہ واو برائے استیناف ہے بعض نے زائدہ کہا ،اولی جواب یہ ہے کہ ہماری ان کی بابت دعا مقبول ہے ان کی ہماری بابت نہیں، ابن دقیق ابن رشد سے ایک تفصیل کے ناقل ہیں جس سے دونوں روایتوں کے مابین تطبیق ہو جاتی ہے کہتے ہیں جس نے صاف سنا کہ اس نے سام یا سلام کہا ہے وہ حذفِ واو کے ساتھ جواب دے اور جس پر یہ امر مشتبہ ہو وہ اثبات کے ساتھ تو اس طرح ہمارے سامنے چھ اقوال آتے ہیں، نووی عیاض کی تبع میں لکھتے ہیں جس نے سام کو موت کے ساتھ مفسر کیا تو اس صورت میں ثبوتِ واو بعید نہیں اور جس نے سآمة (یعنی اکتاہٹ میں کرنا) کے ساتھ کیا تب اس کا اسقاط ہی عمدہ ہے، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں بلکہ اثباتِ واو کی روایت ثابت ہے اس سے تفسیر بالموت کو ترجیح ملتی ہے اور یہ ثقہ کی تغلیط نہیں کہ کافر کو سلام میں پہل کرے اسے باجی نے عبدالوہاب سے نقل کیا، باجی کہتے ہیں اس لئے کہ آپ نے صرف جواب کی وضاحت کی ہے ابتداءً سلام کہنے کی نہیں، یہی کہا ابن عربی نے مالک سے نقل کیا کہ اگر کسی نے کسی کو مسلمان سمجھتے ہوئے سلام کر دیا پھر ظاہر ہوا کہ وہ کافر تھا تو ابن عمر اس صورت میں اپنا سلام واپس کر لیتے تھے مالک کہتے تھے نہیں (یعنی واپس نہیں لینا چاہئے) بقول ابن عربی کیونکہ اب واپس لینے کا کوئی فائدہ نہیں کیونکہ اسے سلام کہے جانے سے کچھ حاصل نہیں ہوا کیونکہ اس نے تو مسلمان کا قصد کیا تھا، دیگر کا کہنا ہے (سلام واپس لینے کا) ایک فائدہ ہے اور وہ کافر کو باور کرانا کہ تم سلام کے اہل نہیں ہو بقول ابن حجر بالخصوص جب سلام کہنے والا ان افراد میں سے ہو جن کی اقتداء کی جاتی ہے یا کوئی ایسا شخص وہاں ہو جس سے اس کے انکار کا اندیشہ ہے، اس کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے کہ یہ جواب کفار کے ساتھ مختص ہے مسلمان کے سلام کا جواب دینے میں یہ مجزئ نہیں بعض نے کہا واو کے ساتھ مجزئ ہے اس کے بغیر نہیں بقول ابن دقیق العید تحقیق یہ ہے کہ معنائے سلام کے حصول میں تو کافی ہے البتہ قولہ تعالی: (فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا) کے امتثالِ امر میں کفایت نہ کرے گا یعنی اگر بغیر واو کے جواب دیا (یعنی کہا : علیکم) واو کے ساتھ تو متعدد احادیث میں وارد ہے مثلا طبرانی کی ابن عباس سے روایت کہ ایک شخص آیا اور نبی اکرم کو (سلام علیکم) کہا آپ نے یوں جواب دیا: (و علیك و رحمة الله) ان کی اوسط میں حضرت سلمان سے روایت میں ہے ایک شخص نے نبی اکرم سے کہا: (السلام

عليك يا رسول الله) آپ نے جواباً کہا: (و عليك) ابن حجر رائے دیتے ہیں چونکہ اس صیغہ کے ساتھ غیر مسلموں کے سلام کا جواب دینا مشتہر ہے تو مسلمان کے سلام کے جواب میں یہ کہنا مناسب نہیں اگرچہ اصلِ رد میں مجزیٔ تو ہے۔

یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے۔

23 - باب مَنْ نَظَرَ فِي كِتَابِ مَنْ يُحْذَرُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ لِيَسْتَبِينَ أَمْرُهُ
(مشکوک خطوط پڑھ لینا جائز ہے)

گویا اشارہ کرتے ہیں کہ کسی کے خط کو پڑھنے سے نہی میں جواثر وارد ہے اس سے یہ صورت حال مستثنیٰ ہے کہ اگر کوئی خرابی پیدا ہونے کا خدشہ ہو، اسے ابوداود نے ابن عباس سے مرفوعاً نقل کیا کہ جس نے اپنے بھائی کے مکتوب میں دیکھا تو گویا اس نے آگ میں نظر ڈالی، اس کی سند ضعیف ہے۔

6259 - حَدَّثَنَا يُوسُفُ بْنُ بُهْلُولٍ حَدَّثَنَا ابْنُ إِدْرِيسَ قَالَ حَدَّثَنِي حُصَيْنُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَيْدَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيِّ عَنْ عَلِيٍّ ؓ قَالَ بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَالزُّبَيْرَ بْنَ الْعَوَّامِ وَأَبَا مَرْثَدٍ الْغَنَوِيَّ وَكُلُّنَا فَارِسٌ فَقَالَ انْطَلِقُوا حَتَّى تَأْتُوا رَوْضَةَ خَاخٍ فَإِنَّ بِهَا امْرَأَةً مِنَ الْمُشْرِكِينَ مَعَهَا صَحِيفَةٌ مِنْ حَاطِبِ بْنِ أَبِي بَلْتَعَةَ إِلَى الْمُشْرِكِينَ قَالَ فَأَدْرَكْنَاهَا تَسِيرُ عَلَى جَمَلٍ لَهَا حَيْثُ قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَ قُلْنَا أَيْنَ الْكِتَابُ الَّذِي مَعَكِ قَالَتْ مَا مَعِي كِتَابٌ فَأَنَخْنَا بِهَا فَابْتَغَيْنَا فِي رَحْلِهَا فَمَا وَجَدْنَا شَيْئًا قَالَ صَاحِبَايَ مَا نَرَى كِتَابًا قَالَ قُلْتُ لَقَدْ عَلِمْتُ مَا كَذَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَالَّذِي يُحْلَفُ بِهِ لَتُخْرِجِنَّ الْكِتَابَ أَوْ لَأُجَرِّدَنَّكِ قَالَ فَلَمَّا رَأَتِ الْجِدَّ مِنِّي أَهْوَتْ بِيَدِهَا إِلَى حُجْزَتِهَا وَهِيَ مُحْتَجِزَةٌ بِكِسَاءٍ فَأَخْرَجَتِ الْكِتَابَ قَالَ فَانْطَلَقْنَا بِهِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ مَا حَمَلَكَ يَا حَاطِبُ عَلَى مَا صَنَعْتَ قَالَ مَا بِي إِلَّا أَنْ أَكُونَ مُؤْمِنًا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَا غَيَّرْتُ وَلَا بَدَّلْتُ أَرَدْتُ أَنْ تَكُونَ لِي عِنْدَ الْقَوْمِ يَدٌ يَدْفَعُ اللَّهُ بِهَا عَنْ أَهْلِي وَمَالِي وَلَيْسَ مِنْ أَصْحَابِكَ هُنَاكَ إِلَّا وَلَهُ مَنْ يَدْفَعُ اللَّهُ بِهِ عَنْ أَهْلِهِ وَمَالِهِ قَالَ صَدَقَ فَلَا تَقُولُوا لَهُ إِلَّا خَيْرًا قَالَ فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ إِنَّهُ قَدْ خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالْمُؤْمِنِينَ فَدَعْنِي فَأَضْرِبَ عُنُقَهُ قَالَ فَقَالَ يَا عُمَرُ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ اللَّهَ قَدِ اطَّلَعَ عَلَى أَهْلِ بَدْرٍ فَقَالَ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ فَقَدْ وَجَبَتْ لَكُمُ الْجَنَّةُ قَالَ فَدَمَعَتْ عَيْنَا عُمَرَ وَقَالَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ

أطرافه 3007، 3081، 3983، 4274، 4890، - 6939 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۴ ص: ۴۹۲)

یہ تفسیر سورۃ الممتحنہ میں مشروحا گزری ہے، شیخ بخاری اصلا انبار سے تھے کوفہ آباد ہوئے ستہ میں سے کسی اور نے ان سے تخریج نہیں کیا اسے المغازی اور التفسیر میں دیگر حوالوں سے تخریج کیا تھا المغازی میں ان کے شیخ اسحاق بن ابراہیم تھے باقی سند یہی تھی، بقیہ رواۃ سب کے سب کوفی ہیں ابن تین کہتے ہیں بہلول کا معنی ہے: ضحاک (یعنی بہت ہنسنے والا) باء پر زبر نہ پڑھی جائے گی کیونکہ لغتِ عرب میں فعلول کا وزن موجود نہیں، مہلب کہتے ہیں اس حدیث علی سے ہتک ستر الذنب اور عاصی خاتون کا کشف (یعنی بوقت ضرورت) ثابت ہوا اور جو روایت ہے کہ کسی کا خط نہیں پڑھنا چاہئے مگر اسکی اذن سے تو وہ اس شخص کے حق میں کہ مسلمانوں کے معاملہ میں وہ متہم نہ ہو (یعنی جاسوس یا غدار نہ ہو) جو متہم ہے اس کی کوئی حرمت نہیں، یہ بھی ثابت ہوا کہ بوقتِ ضرورت عورت کی شرمگاہ پر نظر ڈالی جاسکتی ہے جب اس کے سوا کوئی چارہ کار نہ ہو (گویا علاج وغیرہ کے سلسلہ میں اگر مجبوری ہو کہ لیڈی ڈاکٹر اس مرض کی موجود نہیں تو اس سے علاج کرانے میں حرج نہیں چاہے کوئی حساس اور کشفِ عورہ والا معاملہ ہو) ابن تین کہتے ہیں حضرت عمر کا حضرت حاطب کی گردن مارنے کی اذن طلب کرنے حالانکہ آپ نے فرما دیا تھا کہ ان کی بابت کلمہ خیر ہی کہو اس امر پر محمول ہے کہ وہ آپ کی یہ ہدایت سن نہ پائے تھے یا یہ بات آپ کی اس ہدایت سے قبل کہی تھی اور یہ بھی محتمل ہے کہ اللہ کے معاملہ میں اپنی شدت وحمیت کے سبب اس نہی کو اس کے ظاہر پر محمول کیا ہو کہ اس کے حق میں کوئی قولِ سئ نہیں کہنا (کہ کافر یا منافق ہو گئے ہیں) اس تقصیر کی ضرروری سزا دینے میں کوئی مضائقہ نہ سمجھا تو نبی اکرم نے تبیین کی کہ وہ اپنے اعتذار میں صادق ہیں اور اللہ نے معاف کر دیا ہے۔

- 24 باب كَيْفَ يُكْتَبُ الْكِتَابُ إِلَى أَهْلِ الْكِتَابِ (اہلِ کتاب کو کس طرح خط لکھا جائے)

- 6260حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَبُو الْحَسَنِ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَا سُفْيَانَ بْنَ حَرْبٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ هِرَقْلَ أَرْسَلَ إِلَيْهِ فِي نَفَرٍ مِنْ قُرَيْشٍ وَكَانُوا تِجَارًا بِالشَّأْمِ فَأَتَوْهُ فَذَكَرَ الْحَدِيثَ قَالَ ثُمَّ دَعَا بِكِتَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقُرِءَ فَإِذَا فِيهِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مِنْ مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى هِرَقْلَ عَظِيمِ الرُّومِ السَّلَامُ عَلَى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى أَمَّا بَعْدُ

أطرافه 7، 51، 2681، 2804، 2941، 2978، 3174، 4553، 5980، 7196، - 7541

قصہ ہرقل بارے حدیثِ ابی سفیان کا ایک طرف نقل کیا، ابن بطال کہتے ہیں اس سے اہلِ کتاب کی طرف بسملہ کی کتابت کا جواز ملا اسی طرح کاتب کے مکتوب الیہ سے قبل اپنا نام لکھنے کا بھی، اس میں ان حضرات کے لئے حجت ہے جو اہل کتاب کے ساتھ مراسلت میں بوقت ضرورت سلام لکھنے لکھانے کو جائز قرار دیتے ہیں بقول ابن حجر علی الاطلاق سلام کا جواز محلِ نظر ہے حدیث کا مدلول یہ ہے کہ سلام مقید ہے جیسے اس مکتوب نبوی میں یہ عبارت لکھی: (السلام علیٰ مَنِ اتَّبَعَ الْهُدیٰ) یا اس جیسی کوئی اور تقیید ہونی چاہئے، اس بارے اختلاف کا کتاب الاستیذان کے آغاز میں ذکر گزرا ہے۔

25 - باب بِمَنْ يُبْدَأُ فِي الْكِتَابِ (آغاز میں اپنا نام لکھے یا مکتوب الیہ کا)

6261 - وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ رَبِيعَةَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ هُرْمُزَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ ذَكَرَ رَجُلًا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَخَذَ خَشَبَةً فَنَقَرَهَا فَأَدْخَلَ فِيهَا أَلْفَ دِينَارٍ وَصَحِيفَةً مِنْهُ إِلَى صَاحِبِهِ وَقَالَ عُمَرُ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِيهِ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ نَجَرَ خَشَبَةً فَجَعَلَ الْمَالَ فِي جَوْفِهَا وَكَتَبَ إِلَيْهِ صَحِيفَةً مِنْ فُلَانٍ إِلَى فُلَانٍ

أطرافه 1498، 2063، 2291، 2404، 2430، - 2734 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۳ص: ۴۱۷)

بنی اسرائیل کے ایک شخص کا قصہ جو ہزار دینار کا مقروض تھا گویا جب اپنی شرط پر اس بابت کوئی مرفوع حدیث نہ ملی تو اس پر اقتصار کیا یہ سابقہ شریعتوں کے امور کو قابلِ احتجاج سمجھنے کے ان کے قاعدہ پر ہے کہ اگر ہمارے شریعت میں بغیر انکار وخلاف کے ان کا ورود ہوا ہو بالخصوص جب اسلوبِ مدح میں ذکر ہو اور اس میں ہے کہ صاحبِ مکتوب نے اپنا نام پہلے لکھا تھا: (من فلان إلى فلان) حدیثِ ہرقل سے اس پر احتجاج کرنا بھی ممکن تھا لیکن اس کا ترک اس لئے کر دیا ہوگا کہ کبیر کا صغیر اور عظیم کا صغیر کے نام مکتوب میں اپنا نام پہلے لکھنا ہی اصل ہے تر ددتب ہو جب اس کا عکس ہو یا دونوں رتبہ میں مساوی ہوں، الادب المفرد میں خارجہ بن زید بن ثابت کے طریق سے امیر معاویہ کا خط وارد کیا جس میں ہے: (لعبد الله معاوية أمير المؤمنين لزيد بن ثابت) ابن عمر سے بھی اس کا نحو وارد کیا ابو داؤد کے ہاں ابن سیرین عن ابو علاء بن حضرمی عن العلاء سے ہے کہ انہوں نے نبی اکرم کو خط لکھا اور اپنا نام پہلے لکھا، عبدالرزاق نے معمر عن ایوب سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے وہ خط پڑھا اس میں تھا: (من العلاء بن الحضرمي إلى محمد رسول الله)، نافع سے نقل کیا کہ ابن عمر نے اپنے غلمان کو حکم دیا ہوا تھا کہ جب انہیں خطوط لکھیں تو اپنے نام پہلے لکھیں انہی سے ہے کہ حضرت عمر کے عمال جب انہیں خطوط لکھتے تو اپنے اسماء پہلے لکھتے، مہلب کہتے ہیں سنت یہ ہے کہ کاتب اپنا نام پہلے لکھے معمر عن ایوب سے ہے کہ مکتوب الیہ کا نام بھی پہلے لکھا جا سکتا ہے، مالک سے اس بارے سوال ہوا تو کہا اس میں (یعنی مکتوب الیہ کا نام اولا لکھنے میں) کوئی حرج نہیں یہ ایسے ہی جیسے کوئی مجلس میں کسی کے بیٹھنے کو سکڑ گیا ان سے کہا گیا کہ اہل عراق تو کہتے ہیں اپنے سے قبل کسی کا نام مت لکھو خواہ تمہارا باپ یا ماں یا کوئی اور تجھ سے بڑا؟ تو اس پر تنقید کی بقول ابن حجر ابن عمر کی بابت جو ذکر ہوا وہ ان کا حال تھا وگرنہ بخاری نے الادب المفرد میں بسند صحیح نافع سے نقل کیا کہ ابن عمر کو حضرت معاویہ سے کوئی کام تھا تو اپنا نام پہلے لکھنا چاہا تو (حاضرین) متواتر کوشاں رہے (کہ ایسا نہ کریں) حتی کہ یہ لکھا: (بسم الله الرحمن الرحيم إلى معاوية) ایک روایت میں بسم اللہ کے بعد أما بعد بھی ہے، عبداللہ بن دینار کے حوالے سے نقل کیا کہ ابن عمر نے عبدالملک بن مروان کو (اس کے خلیفہ بننے پر) اپنی بیعت کے خط میں یوں لکھا: (بسم الله الرحمن الرحيم لعبد الملك أمير المؤمنين من عبدالله بن عمر سلام عليك الخ) کتاب الاعتصام میں اس کا ایک طرف ذکر ہوگا وہیں اس بارے بات ہوگی۔

(و قال الليث الخ) الکفالہ میں اسے موصول کرنے والوں کا ذکر ہوا وہاں یہ روایت مطولا گزری ہے۔ (و قال عمر الخ) یعنی ابن عبدالرحمٰن بن عوف، یہ مدنی ہیں واسط آئے صدوق ہیں مگر ان میں ضعف ہے بخاری میں فقط اسی جگہ مذکور ہیں، اس تعلیق

کو بخاری نے الادب المفرد میں (حدثنا موسی بن اسماعیل حدثنا أبو عوانة حدثنا عمر) کے حوالے سے موصول کیا ہے یہ (حدیث أبي طاهر المخلص) کے تیسرے جزو میں مطولا منقول ہے اس کی سند یہ ہے: (حدثنا البغوی حدثنا أحمد بن منصور حدثنا موسی)، کتاب الکفالہ میں اثنائے شرح اس کے فوائد مذکور ہوئے۔ (عن أبي هريرة) کشمیہنی ،نسفی ،اصیلی اور کریمہ کے نسخوں میں ہے: (سمع أبا هريرة)۔ (نجر) کشمیہنی کے ہاں (نقر) ہے، ابن تین لکھتے ہیں اس شخص کے قصہ سے تمسک کرتے ہوئے اولیاء کی کرامات کا اثبات کیا گیا ہے جمہور اشعریہ ان کے اثبات کی رائے رکھتے ہیں شافعیہ کے ابو اسحاق شیرازی اور مالکیہ کے ابومحمد بن ابوزید اور ابوالحسن قابسی نے انکار کیا، بقول ابن حجر جہاں تک شیرازی ہیں تو ان سے یہ محفوظ نہیں البتہ یہ بات ابو اسحاق اسفرائینی سے نقل کی گئی ہے، دوسرے دونوں حضرات نے انکار کیا ہے جو انبیاء میں سے کسی نبی کے لئے بطور مستقل معجزہ کے واقع ہو جیسے بغیر والد کے ایجادِ ولد اور ساتوں آسمانوں کی طرف بیداری کی حالت میں جسم کے ساتھ اسراء، امام الصوفیہ ابو قاسم قشیری نے اپنے رسالہ میں اس کی تصریح کی ہے اس کا بسط کسی اور مناسب جگہ ہوگا ممکن ہے کتاب الرقاق میں ہو۔

- 26 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ قُومُوا إِلَى سَيِّدِكُمْ

(نبی اکرم کا انصار سے کہنا: اپنے سردار کیلئے کھڑے ہو جاؤ)

یہ ترجمہ آنے والے (کے استقبال) کے لئے بیٹھے حضرات کے کھڑے ہونے کے حکم (کے بیان) کے لئے باندھا گیا ہے، اس بابت موجود اختلاف کے باعث کسی حکم پر جزم نہیں کیا بلکہ حسبِ عادت لفظِ حدیث پر اختصار کیا۔

- 6262حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي أُمَامَةَ بْنِ سَهْلِ بْنِ حُنَيْفٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ أَنَّ أَهْلَ قُرَيْظَةَ نَزَلُوا عَلَى حُكْمِ سَعْدٍ فَأَرْسَلَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَيْهِ فَجَاءَ فَقَالَ قُومُوا إِلَى سَيِّدِكُمْ أَوْ قَالَ خَيْرِكُمْ فَقَعَدَ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ هَؤُلَاءِ نَزَلُوا عَلَى حُكْمِكَ قَالَ فَإِنِّي أَحْكُمُ أَنْ تُقْتَلَ مُقَاتِلَتُهُمْ وَتُسْبَى ذَرَارِيُّهُمْ فَقَالَ لَقَدْ حَكَمْتَ بِمَا حَكَمَ بِهِ الْمَلِكُ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ أَفْهَمَنِي بَعْضُ أَصْحَابِي عَنْ أَبِي الْوَلِيدِ مِنْ قَوْلِ أَبِي سَعِيدٍ إِلَى حُكْمِكَ

.أطرافه 3043، 3804، - 4121 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۴ص:۵۲۴)

(عن سعد بن إبراهيم عن الخ) کتاب المغازی کے باب (غزوة بني قريظة) میں شرحِ حدیث کے اثناء اس بارے اختلاف کا ذکر گزرا وہاں یہ بات ذکر کی تھی کہ دار قطنی نے العلل میں نقل کیا کہ ابو معاویہ نے اسے عیاض بن عبدالرحمٰن عن سعد بن ابرہیم عن ابیہ عن جدہ سے نقل کیا ہے سعد سے محفوظ (عن أبي أمامة عن أبي سعيد) ہے۔ (على حكم سعد) ابن معاذ مراد ہیں، تصریح گزری۔ (من قول أبي سعيد إلى حكمك) یعنی شروع سے ان کے قول: (على حكمك) تک، اس

حدیث میں بخاری کے یہ صاحب محتمل ہیں کہ محمد بن سعد کاتبِ واقدی ہوں انہوں نے طبقات میں اسی سند کے ساتھ ابوالولید سے اسے تخریج کیا ہے یا ممکن ہے ابن فریس ہوں بیہقی نے شعب میں محمد بن ایوب رازی عن ابوالولید سے اسے تخریج کیا ہے، کرمانی نے اس کا مطلب یہ لیا کہ بخاری کہہ رہے ہیں میں نے تو ابوالولید سے (علی حکمك) سنا مگر میرے بعض ہم درس ساتھیوں نے ان سے (إلی حکمك) نقل کیا ہے یعنی بجائے (علی) کے (إلی) یہی کہا، ابن بطال لکھتے ہیں اسی حدیث سے امام اعظم (یعنی حکمران) کا اکابرین کے اکرام واحترام کا حکم ملا اسی طرح اس کی مجلس میں اہلِ فضل کے اکرام کی مشروعیت کا بھی اور ان کے لئے احتراما کھڑے ہونے کا بلکہ سب حاضرین کو اس کا مکلف بنانا بھی ،بعض حضرات اس سے منع کرتے ہیں ان کا احتجاج ابوامامہ کی روایت سے ہے جو کہتے ہیں نبی اکرم عصا تھامے ہماری طرف تشریف لائے ہم آپ کے احترام میں کھڑے ہوئے تو فرمایا مت کھڑے ہوا کرو جیسے عجمی ایک دوسرے کے لئے کھڑے ہوتے ہیں،

طبری نے اس کا یہ جواب دیا کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس کی سند میں اضطراب اور مجہول راوی ہے، عبداللہ بن بریدہ کی حدیث سے بھی حجت لی جس میں ہے کہ ان کے والد حضرت معاویہ کے ہاں داخل ہوئے تو انہیں بتلایا نبی اکرم نے فرمایا ہے جس نے پسند کیا کہ لوگ اس کے لئے کھڑے متمثّل ہوں: (مَن أحَبَّ أنْ یَتَمَثَّلَ له الرجال قِیاما) (یعنی جس نے پسند کیا کہ لوگ اس کیلئے کھڑے رہیں) اس کے لئے آگ واجب ہوئی طبری نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا اسی حدیث میں اس امر کو پسند کرنے سے نہی ہے اس امر سے منع نہیں کیا کہ اکراما واحتراما کسی کے لئے کھڑے ہو جائیں (اس سے پوچھے یا اس کے کہے بغیر) ابن قتیبہ نے اس کا یہ جواب دیا کہ مراد اس کے سر کے پاس (مسلسل) آدمی کھڑے رہیں (جب تک وہ بیٹھا ہے) جیسا کہ عجم کے بادشاہوں کا دستور تھا کسی کا ساتھی مسلمان کے لئے جب وہ سلام کرے احتراما کھڑے ہونا (یعنی اس کے استقبال اور مصافحہ وغیرہ کو) منع نہیں، ابن بطال نے جواب کے لئے نسائی کی عائشہ بنت طلحہ عن عائشہ کے حوالے سے نقل کردہ روایت سے استدلال کیا جس میں ہے کہ نبی اکرم جب حضرت فاطمہ کو آتا دیکھتے تو انہیں خوش آمدید کہتے پھر کھڑے ہو کر انہیں بوسہ دیتے پھر ان کا ہاتھ پکڑ کر اپنی جگہ بٹھلاتے بقول ابن حجر اسے ابوداؤد اور ترمذی نے نقل کیا ہے، ترمذی نے حسن اور ابن حبان و حاکم نے صحیح قرار دیا اس کی اصل صحیح میں ہے المناقب اور الوفاۃ النبویۃ میں گزری لیکن وہاں آپ کے قیام ذکر موجود نہیں تھا، ابوداؤد نے اس پر باب القیام کے عنوان سے ترجمہ قائم کیا اور اس کے ساتھ ابوسعید کی حدیث بھی تخریج کی ، الادب المفرد میں بخاری نے بھی یہی کیا اور ان دونوں کے ساتھ ساتھ حضرت کعب کے قصہِ توبہ والی روایت بھی نقل کی جس میں ہے: (فقام إلَیَّ طلحةُ بن عبید الله یُهَرْوِل) آمدہ باب میں بھی س کی طرف اشارہ ہے،

ابوامامہ کی حدیث جس کا ذکر ہوا، اسے ابوداؤد اور ابن ماجہ نے نقل کیا ابن بریدہ کی روایت حاکم نے تخریج کی ہے اس میں ہے کوئی حکمران نہیں جس کے سر پر آدمی کھڑے رہیں اور وہ چاہتا ہو کہ اس کے پاس خصوم کی کثرت ہو تو وہ جنت میں داخل ہوا (یعنی ایسا نہ ہوگا) حسین المعلم عن عبداللہ بن بریدہ عن معاویہ کے طریق سے، معاویہ سے اس کا ایک طریق بھی ہے جسے ابوداود اور ترمذی نے نقل کیا اور ترمذی نے حسن قرار دیا، بخاری نے الادب المفرد میں اسے ابومجلز سے تخریج کیا کہتے ہیں حضرت معاویہ ابن زبیر اور ابن عامر کی طرف نکلے تو (ان کے لئے احتراما) ابن عامر کھڑے ہوگئے جب کہ ابن زبیر بیٹھے رہے حضرت معاویہ نے ان سے کہا بیٹھ جاؤ میں

نے رسول اکرم سے سنا جو پسند کرے کہ لوگ اس کے لئے کھڑے ہو رہیں وہ اپنا ٹھکانہ آگ سے بنالے، یہ سیاق ابوداؤد کا ہے اسے احمد نے حماد بن سلمہ عن حبیب بن الشہید عن ابومجلز، اسی طرح عن اسماعیل بن علیہ عن حبیب اسی کی مثل نقل کیا، شعبہ عن حبیب سے بھی اس کا مثل ہے مزید یہ بھی کہ ابن زبیر کھڑے نہ ہوئے (وكان أرزنهما، قال فقال مَه) (یعنی ابن زبیر ان کی نسبت زیادہ باوقار تھے) اسے انہوں نے مروان بن معاویہ عن حبیب سے بھی ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (خرج معاوية فقاموا له) باقی حماد کے سیاق کی طرح ہے،

جہاں تک ترمذی ہیں تو انہوں نے اسے ثوری عن حبیب سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا کہ معاویہ نکلے تو ابن زبیر اور ابن صفوان کھڑے ہو گئے، کہا بیٹھ جاؤ تو آگے حماد کے سیاق کی مانند ذکر کیا، سفیان ثوری اگرچہ جبال الحفظ (یعنی حفظ کے پہاڑوں) میں سے ہیں مگر کثیر تعداد اور ان میں شعبہ جیسے محدث بھی ہیں، کی روایت ایک کی نسبت اولیٰ ہے کہ محفوظ ہو (سوائے ثوری کے) سب کا اتفاق ہے کہ ابن زبیر کھڑے نہ ہوئے تھے اور جو ابن عامر کی جگہ ابن صفوان ذکر کر دیا تو اس کا معاملہ سہل ہے کہ ممکن ہے یہ بھی موجود ہوں اور دونوں کھڑے ہوئے ہوں، اس کی تائید صیغۂ جمع کے استعمال سے ہوتی ہے اسی طرح مروان بن معاویہ کی مذکورہ روایت میں

بخاری نے الادب المفرد میں ابن قتیبہ کی نقل کردہ تطبیق کی طرف اشارہ کیا ہے تو اولا اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا: (باب قيام الرجل لأخيه) (یعنی آدمی کا اپنے بھائی کے استقبال کو کھڑے ہونا) اور یہ تینوں مشار الیہ احادیث نقل کیں پھر یہ ترجمہ لائے: (باب قيام الرجل للرجل القاعد) (یعنی بیٹھے ہوئے شخص کیلئے لوگوں کا کھڑے رہنا/ ہونا) اور: (باب من كره أن يقعد ويقوم له الناس) (یعنی جس نے مکروہ قرار دیا کہ خود تو بیٹھا ہو اور لوگ اس کے لئے کھڑے رہیں) ان آخری دونوں کے تحت حضرت جابر کی روایت نقل کی جس میں ہے کہ نبی اکرم کو کوئی عارضہ لاحق تھا ہم نے آپ کی اقتداء میں اور آپ بیٹھ کر امامت کرا رہے تھے، نماز ادا کی آپ ہماری طرف ملتفت ہوئے اور اشارہ کیا کہ بیٹھ جاؤ جب سلام پھیرا تو فرمایا تم بھی فارس و روم جیسا فعل کرنے جا رہے تھے وہ اپنے فروکش بادشاہوں کے سامنے کھڑے رہتے ہیں، ایسا نہ کرو یہ صحیح حدیث ہے مسلم نے اسے تخریج کیا،

بخاری نے ایک ترجمہ اس عنوان سے بھی باندھا ہے: (قيام الرجل للرجل تعظيما) (یعنی تعظیما ایک شخص کا دوسرے کیلئے کھڑے ہو جانا) اس کے تحت ابومجلز کے طریق سے حضرت معاویہ کی مذکورہ بالا روایت نقل کی، مالک سے منقول کا محصل انکارِ قیام ہے کہ جب تک وہ شخص جس کی خاطر کھڑے ہوئے تھے بیٹھ نہیں جاتا اگرچہ وہ کسی شغل میں لگا ہو (یعنی ان کے نزدیک احتراما کھڑے ہوا جا سکتا ہے لیکن مسلسل کھڑے رہنا کہ جب تک وہ محترم شخصیت بیٹھ نہ جائے یہ ان کی رائے میں ناجائز ہے) ان سے سوال کیا گیا کہ ایک بیوی اپنے شوہر کا نہایت اکرام و احترام کرتی ہے کھڑے ہو کر اس کا استقبال کرتی اور (کوٹ و جرسی وغیرہ) کپڑے اتارتی ہے اور جب تک وہ بیٹھ نہیں جاتا کھڑی رہتی ہے (تو اس بارے کیا رائے ہے) کہا اٹھ کر استقبال کرنے میں تو حرج نہیں مگر پھر مسلسل کھڑے رہنا حتی کہ وہ بیٹھ جائے تو یہ جبابرہ (یعنی جابر بادشاہوں) کا فعل ہے اس کی اجازت نہیں، عمر بن عبد العزیز نے بھی اس کا انکار کیا، خطابی کہتے ہیں صاحبِ خیر اور فاضل آدمی پر سید کے لفظ کے اطلاق کا بھی ثبوت ملا اور یہ بھی ثابت ہوا کہ مرؤس (یعنی ماتحت) کا رئیسِ فاضل، امامِ عادل اور متعلم کا عالم کیلئے احتراما کھڑے ہو جانا مستحب ہے مگر وہ ان کیلئے ہے جو ان صفات سے متصف نہ ہوں، حدیث: (مَن أحب أن يقام له) کا معنی یہ ہے کہ کبر و نخوت کے طریق پر جو لوگوں کو قطار کی شکل میں کھڑے ہونا/ رہنا لازم کرے، منذری نے

ابن قتیبہ اور بخاری کی مذکورہ بالا تطبیق کو ترجیح دی ہے کہ منہی عنہ قیام وہ کہ شخص جس کیلئے یہ قیام ہے وہ بیٹھا ہے اور لوگ کھڑے ہیں،

ابن قیم نے حاشیہِ سنن میں اس قول کو رد کیا اس وجہ سے کہ حدیثِ معاویہ کا سیاق اس کے خلاف پر دال ہے اس کی دلالت تو یہ ہے کہ انہوں نے اپنے لئے تعظیما قیام مکروہ جانا تھا اور یہ قیام (جس کا ابن قتیبہ اور بخاری نے حوالہ دیا) قیام للرجل نہیں کہلاتا بلکہ یہ تو اس کے سر کے ارد گرد یا اس کے قدموں کے پاس، کہتے ہیں قیام تین مراتب میں منقسم ہے اول: کسی کے سر کے پاس (مسلسل) قیام، یہ فعلِ جبابرہ ہے دوم: کسی کے آنے پر استقبال کیلئے کھڑے ہو جانا، اس میں کوئی حرج نہیں اور سوم: فقط رؤیت پر قیام، یہ مختلف فیہ ہے بقول ابن حجر خصوص کے ساتھ کبراء میں سے کسی بیٹھے ہوئے کے سر کے پاس کھڑے رہنے کے بارہ میں ایک روایت وارد ہے جسے طبرانی نے اوسط میں حضرت انس سے نقل کیا جس میں ہے کہ تم سے پہلے اقوام اس وجہ سے (بھی) ہلاک ہوئیں کہ انہوں نے (حد سے زیادہ) اپنے بادشاہوں کی تعظیم کی کہ جب وہ بیٹھے ہوئے ہوتے تھے لوگ کھڑے رہتے تھے (بعد ازاں بھی جہاں جہاں درباروں میں یہ طریقہ رائج تھا مثلا مغلوں، ترکوں اور ایران وغیرہ کے بادشاہ، ان کی بادشاہتیں قائم نہ رہیں) پھر منذری نے طبری کا قول نقل کیا کہ انہوں نے اس نہی کو اس شخص پر مقصور کیا ہے جسے اپنے لئے لوگوں کا کھڑا ہونا پسند ہو کیونکہ اس میں خودنمائی اور خودستائی کا پہلو ہے نووی نے بھی اس قول کو ترجیح دی، آگے ذکر ہوگا پھر منذری نے بعض سے جو اس کے مطلقا منع ہونے کا موقف رکھتے ہیں، نقل کیا کہ انہوں نے قصہِ حضرت سعد سے احتجاج کرنے کو یہ تاویل کرتے ہوئے رد کیا کہ نبی اکرم نے انہیں گدھے جس پر سوار وہ آئے تھے اور زخمی تھے، سے اتارنے کی غرض سے کھڑے ہونے کو کہا تھا، کہتے ہیں یہ محلِ نظر ہے بقول ابن حجر گویا وہ اس قائل کے مستند سے واقف نہیں احمد کے ہاں علقمہ بن وقاص کے طریق سے حضرت عائشہ کی مسند سے غزوہ بنی قریظہ کا حال، قصہِ سعد بن معاذ اور ان کے موقع پر آنے کے ذکر پر مشتمل مفصل روایت منقول ہے اس میں یہ الفاظ ہیں: (قال أبو سعید فلما طلع قال النبیﷺ قوموا إلی سید کم فأنزِلُوہ) (یعنی جب وہ پہنچے تو نبی پاک نے فرمایا اپنے سردار کی طرف کھڑے ہو جاؤ اور انہیں اتارو) اس کی سند حسن ہے یہ زیادت اس متنازع قیام کی مشروعیت پر اس قصہِ سعد سے استدلال کرنے کو خادش ہے، نووی نے کتاب القیام میں اس کے ساتھ احتجاج کیا اور ذکر کیا کہ بخاری، مسلم اور ابو داؤد نے بھی اس سے احتجاج کیا تھا مسلم کے الفاظ ہیں میں آدمی کے آدمی کیلئے قیام میں اس سے اصح حدیث نہیں پاتا، الشیخ ابو عبد اللہ بن حاج نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا اگر حضرت سعد کیلئے مامور بہ قیام متنازع فیہ ہوتا تو انصار کو اس کے ساتھ خاص نہ کرتے، افعالِ قرب میں اصل تعمیم ہے اگر ان کیلئے یہ قیام بطورِ برّ و احترام ہوتا تو سب سے پہلے آپ کیلئے یہ کیا جاتا اور آپ اکابر صحابہ کرام کے آنے پر اس کا حکم دیا کرتے تو جب آپ نے ایسا کوئی حکم نہیں دیا اور نہ خود اپنے لئے یہ کرایا نہ صحابہ کرام اس کے فاعل ہوئے تو یہ سب اس امر پر دال ہوا کہ حضرت سعد کیلئے یہ قیام وہ نہ تھا جس کی بابت یہ ساری بحث ہو رہی ہے (یعنی استقبالی اور احترامی قیام) وہ صرف انہیں سواری سے اتارنے کیلئے کھڑے ہوئے تھے کیونکہ وہ زخمی تھے جیسا کہ بعض روایات میں یہ مذکور ہے اور چونکہ عربوں کی عادت تھی کہ قبائل اپنے بڑوں کی خدمت کرتے تھے اسی لئے انصار کو بطورِ خاص یہ حکم دیا نہ کہ مہاجرین کو بھی پھر ان میں سے بھی بعض نہ کہ سب کو یعنی قبیلہِ اوس کیونکہ حضرت سعد انہی کے سردار تھے! بالفرض اگر تسلیم کر بھی لیا جائے کہ یہ مامور بہ قیام برائے اعانت نہ تھا پھر بھی یہ متنازع فیہ نہیں بلکہ یہ اس لئے تھا کہ وہ غائب تھے اور مشروع یہ ہے کہ جب کوئی کافی عرصہ بعد آئے تو

کھڑے ہوکراس کا استقبال کیا جائے ، کہتے ہیں محتمل ہے کہ قیامِ مذکورانہیں ہدیہ تہنیت پیش کرنے کیلئے ہواس وجہ سے کہ اللہ نے انہیں یہ بڑا مقام عطا کیا کہ لوگوں نے انہیں فیصل ٹھہرایا اوران کے فیصلہ پر راضی ہونے کا اظہار کیا اوراس غرض سے بھی قیام مشروع ہے

پھر ابوالولید بن رشد سے نقل کیا کہ قیام کی چار صورتیں ہیں، اول: محظور، یہ وہ قیام جواس شخص کیلئے جوخود از رہِ تعاظم وتکبر اس کا خواہاں ہو، دوم: مکروہ قیام، یہ وہ جوتکبر وتعاظم کے سبب تونہیں مگر خدشہ ہے کہ اس وجہ سے دل میں کچھ اس طرح کا خیال آ سکتا ہے پھر اس میں بادشاہوں کے ساتھ تشبُّہ بھی ہے،سوم: جائز قیام، یہ جو بطورِ بر واحترام ہو یعنی کوئی اپنی مرضی سے کسی کے لئے احتراما و استقبالا کھڑا ہو جائے اس شخص کی رضا وارادہ اس میں شامل نہ ہواور وہ جبابرہ کے ساتھ تشبہ سے بھی مامون ہے، چہارم: مندوب قیام، یہ اس شخص کیلئے جوسفر سے واپس آیا ہے تواس پرخوشی کے اظہار اور سلام کرنے کیلئے کھڑے ہوکر ملنا یا جسے کوئی نعمت ملی ہے تواس پر مبارک باد پیش کرنے کیلئے کھڑے ہونا یا کسی مصیبت کی تعزیت کرنے کیلئے ،تورپشتی شرح المصابیح میں لکھتے ہیں آپ کے قول: (قُوموا إلى سيدكم) کا مفہوم یہ تھا کہ ان کی اعانت اور سواری سے انہیں اتارنے کیلئے ، اگر تعظیم مراد ہوتی تو (لسيدكم) فرماتے ،طیبی نے تعاقب کیا کہ تعظیم کیلئے نہ ہونے سے لازم نہیں کہ اکرام بھی نہ ہو، الی اور لام کا جوفرق بیان کیا وہ ضعیف ہے کیونکہ اس مقام میں (إلى) لام کی نسبت افخم ہے گویا کہا ان کی طرف استقبال اور اکرام کیلئے چلو، یہ وصفِ مناسب مشعر بالعلیہ پر ترتبِ حکم سے ماخوذ ہے! آپ کا (سيدكم) کہنا علتِ قیام تھی کیونکہ وہ معزز رئیس تھے بیہقی لکھتے ہیں علی وجہ البر والا کرام کھڑے ہونا جائز ہے جیسے انصار حضرت سعد اور طلحہ حضرت کعب کیلئے کھڑے ہوئے اور جس کیلئے کھڑا ہوا جائے وہ اسے اپنا استحقاق نہ سمجھے کہ اس کے ترک پر اظہارِ ناراضی یا شکوہ کرے یا کسی کو عتاب کا نشانہ بنائے

ابوعبداللہ (ابن الحاج) کہتے ہیں اس کا ضابطہ یہ ہے کہ ہر امر شرع نے جسے مکلّف کیلئے مندوب کیا کہ اس کی طرف چلے اور وہ متاخر ہوا حتی کہ مامور لاجلہ آ گیا تو اس کی طرف قیام اس مشی سے جوفوت ہوا، کا عوض ہے نووی نے حضرت طلحہ کے حضرت کعب کیلئے قیام سے بھی احتجاج کیا ابن الحاج نے اس کا یہ جواب دیا کہ حضرت طلحہ انہیں تہنیت دینے اور مصافحہ کرنے کیلئے کھڑے ہوئے تھے اسی لئے اس روایت کو بخاری نے یہاں معرضِ استشہاد میں پیش نہیں کیا بلکہ اسے (المصافحة) میں وارد کیا ہے اگر ان کا قیام یہ زیرِ بحث قیام ہوتا تو اسے الگ باب میں نقل نہ کرتے پھر کہیں منقول نہیں کہ نبی اکرم خود ان کیلئے کھڑے ہوئے ہوں یا اس کا حکم دیا ہو اور نہ کسی اور نے یہ کیا، حاضرین میں سے حضرت طلحہ اس میں اس لئے منفرد ہوئے کہ دونوں کے مابین نہایت مودت تھی اور معمول یہی ہے کہ مودت اور باہمی تعلقات کی بنیاد پر ہی ہر ایک اپنے انداز سے تہنیت دیتا ہے اور کسی کی خوشی پر خوش ہوتا ہے بخلاف سلام کے کہ یہ ہر ایک کیلئے مشروع ہے چاہے پہچانتا ہو یا نہیں اور مودت میں تفاوت حقوق میں تفاوت کے سبب سے ہے اور یہ معہود امر ہے، بقول ابن حجر محتمل ہے کہ دیگر کئی حضرات جن کی بھی حضرت کعب کیلئے وہی مودت ہو جو حضرت طلحہ کے دل میں تھی وہ حضرت کعب سے وقوعِ رضا پر مطلع نہ ہوئے ہوں اور حضرت طلحہ مطلع ہوئے کیونکہ یہ ان کے طویل بائیکاٹ کے بعد وقوع پذیر ہوا تھا اور حضرت کعب کے قول: (لم يقم إلى من المهاجرين غيره) میں اشارہ ہے کہ انصار کھڑے ہوئے ہوں گے پھر ابن الحاج نے لکھا اگر حضرت طلحہ کا یہ فعل اسی زیرِ بحث قیام پر محمول کیا جائے تو لازم آتا ہے کہ حاضرین میں سے جو کھڑے نہ ہوئے انہوں نے مندوب کا ترک کیا اور ان سے یہ گمان

نہیں کیا جاسکتا (پھر نبی اکرم خاموش نہ رہتے کہ بیانِ حکم کا وقت تھا) نووی نے حضرت فاطمہ کی نسبت سابق الذکر حدیثِ عائشہ سے بھی استدلال کیا، اس کا جواب ابن الحاج نے یہ دیا کہ محتمل ہے آپ کا یہ کھڑے ہونا انہیں اپنی جگہ میں بٹھلانے کیلئے ہو نہ کہ یہ زیرِ بحث قیام بالخصوص اس تناظر میں کہ اس دور میں گھر تنگ اور بچھونے وغیرہ قلیل تھے تو اپنی نشست گاہ میں انہیں بٹھلانا اپنی جگہ سے آپ کے قیام کو مستلزم تھا، اس بابت خاصی تفصیل سے لکھا

نووی نے ابوداؤد کی تخریج کردہ حدیث سے بھی احتجاج کیا جس میں ہے کہ ایک روز آنجناب تشریف فرما تھے کہ آپ کے رضاعی والد آ گئے تو آپ نے اپنی چادر مبارک کا ایک حصہ بچھا کر انہیں بٹھایا پھر آپ کی رضاعی والدہ آئیں تو چادر کا دوسرا کنارا بچھا کر وہاں انہیں بٹھلایا پھر آپ کے بھائی آئے تو کھڑے ہو گئے اور اپنے سامنے انہیں بٹھلایا ابن الحاج نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا کہ یہ قیام بھی زیرِ بحث قیام نہیں وگرنہ تو آپ کے رضاعی والدین اس کے زیادہ حقدار تھے آپ ان کے آنے پر اس لئے کھڑے ہوئے کہ یا تو اپنی چادر مبارک اب پوری طرح بچھا دیں یا جہاں تشریف فرما تھے وہاں کشائش پیدا کرنے کیلئے نووی نے امام مالک کی نقل کردہ روایت جس میں عکرمہ بن ابوجہل کا قصہ مذکور ہے سے بھی احتجاج کیا کہ جب فتحِ مکہ کے دن وہ یمن کی طرف بھاگ گئے اور ان کی بیوی ان کا پیچھا کر کے انہیں مسلمان بنا کر واپس لے آئی تو جب نبی اکرم کی نظر ان پر پڑی تو خوشی سے اٹھ کر جلدی سے آگے بڑھے، اسی طرح حضرت جعفر جب حبشہ سے پہنچے تو آپ نے کھڑے ہو کر ان کا استقبال کیا اور فرمایا میں بتلا نہیں سکتا کہ جعفر کی آمد پر زیادہ خوشی ہے یا فتحِ خیبر پر (وہ اسی موقع پر پہنچے تھے) اسی طرح حدیثِ عائشہ کہ زید بن حارثہ مدینہ پہنچے آپ اس وقت میرے گھر میں تھے انہوں نے دروازہ بجایا آپ ان کی طرف کھڑے ہوئے گلے لگایا اور بوسہ دیا ابن الحاج نے جواب دیا یہ سب زیرِ بحث قیام نہیں، نووی نے ابوداؤد کی حضرت ابوہریرہ سے نقل کردہ روایت سے بھی احتجاج کیا جس میں کہتے ہیں نبی اکرم ہمارے ساتھ تشریف فرما رہتے جب آپ گھر جانے کیلئے کھڑے ہوتے تو ہم بھی کھڑے ہو جاتے حتی کہ ہم دیکھتے کہ آپ گھر میں داخل ہو چکے ہیں، ابن الحاج نے جواب دیا کہ یہ کھڑے ہونا اس غرض سے تھا کہ اب وہ بھی اپنی اپنی حاجات میں مشغول ہونے کی طرف متوجہ ہوتے اور اس لئے کہ آپ کے گھر کا دروازہ مسجد کی طرف نکلتا تھا جو تب اتنی وسیع نہ تھی تو اس وجہ سے کھڑے ہونا پڑتا تاکہ آپ کو جانے کا راستہ ملے، یہی کہا مگر میرے لئے جواب یہ ظاہر ہوا ہے کہ آپ کے اندر چلے جانے تک صحابہ کرام اس لئے کھڑے رہتے تاکہ اگر کوئی اور بات کرنا چاہیں تو انہیں دوبارہ جمع کرنے کا حکم نہ دینا پڑے، کہتے ہیں پھر میں نے سنن ابوداؤد کی مراجعت کی تو وہاں حدیث کے آخر میں ایسی عبارت پائی جس سے میری اس بات کی تائید ملتی ہے یہ اس اعرابی کا قصہ جس نے آپ کی چادر کا کنارہ پکڑ کر کھینچا اور کچھ عطا کرنے کا مطالبہ کیا تھا جس پر آپ نے ایک شخص کو بلایا اور اس کے اونٹ پر تمر وشعیر لادنے کا حکم دیا اس کے آخر میں ہے پھر آپ ہماری طرف ملتفت ہوئے اور فرمایا اب واپس ہو جاؤ اللہ تم پر رحم کرے،

نووی نے اس ضمن میں لوگوں کو ان کے حسبِ مراتب مقام دینے اور بوڑھوں کا اکرام کرنے اور اکابر کی توقیر کرنے کی عمومی ہدایات سے بھی احتجاج کیا ہے، ابن الحاج نے اس بارے تبصرہ کرتے ہوئے لکھا کہ بطورِ اکرام قیام کو ان مذکورہ عمومات سے مستثنیٰ کرنا ہوگا، نووی نے (حدیبیہ کے مقام پر) حضرت مغیرہ کے نبی اکرم کے سر مبارک کے پاس شمشیر بدست کھڑے ہونے سے بھی احتجاج کیا

ابن الحاج کہتے ہیں یہ ازرہِ احتیاط تھا کیونکہ مشرکین کے وفود آرہے تھے تو اس خدشہ سے کہ کہیں کوئی آپ کو کوئی ایذاء پہنچانے کی کوشش نہ کرے تو یہ بھی محلِ نزاع نہیں پھر معرضِ استشہاد میں نووی نے حضرات معاویہ اور ابوامامہ کی مذکورہ بالا حدیثیں پیش کیں اور ان سے قبل ترمذی کی حضرت انس سے نقل کردہ یہ روایت کہ کوئی انسان صحابہ کرام کو نبی اکرم سے زیادہ محبوب نہ تھا مگر جب آپ کو دیکھتے تو کھڑے نہ ہوتے کیونکہ جانتے تھے آپ ایسا کرنا پسند نہیں فرماتے ہیں، بقول ترمذی یہ حسن صحیح غریب ہے اس پر اس عنوان سے ترجمہ باندھا ہے: (باب کراهية قيام الرجل للرجل) اور حدیثِ معاویہ کیلئے یہ ترجمہ قائم کیا: (باب کراهية القيام للناس) بقول نووی حضرت انس کی حدیث اقرب ما تحتج بہ ہے (یعنی جس کے ساتھ احتجاج کرنا زیادہ مناسب ہے) اس کا جواب دو وجہ کے ساتھ ہے ایک یہ کہ آپ کی یہ روش ان پر خوفِ فتنہ سے تھی کہ آپ کی تعظیم میں افراط کا شکار نہ ہو جائیں تو اس کے مدنظر اپنے لئے ان کا قیام ناپسند فرمایا جیسے حکم دیا تھا: (لا تُطْرُوْنی) (کہ میری تعریف میں حد سے نہ گزر جانا) ان کے بعض کے بعض کیلئے قیام کو ناپسند نہیں کیا وہ ایک دوسرے کیلئے اور آپ کی موجودی میں کسی کیلئے کھڑے ہوئے ہیں آپ نے انکار نہیں کیا بلکہ اس کی تقریر (یعنی اپنے سکوت سے ظاہر کیا کہ یہ درست ہے، یہ حدیث کی تیسری قسم ہے: حدیثِ تقریری، پہلی قسم: قولی اور دوسری: فعلی) کی اور حکم بھی دیا، دوسرا جواب یہ ہے کہ آپ کے اور صحابہ کرام کے درمیان کمال کا انس، مودت اور صفاء تھا کہ قیام کے ساتھ اکرام میں زیادت کا اب احتمال نہ تھا لہذا اسے بے مقصد جانتے ہوئے منع فرمایا، اگر کسی اور کیلئے بھی یہی محسوسات ہوں تو اس کے لئے قیام کی ضرورت نہ ہوگی ابن الحاج لکھتے ہیں پہلا جواب تام نہیں ٹھہرتا لیکن اگر تسلیم کیا جائے کہ صحابہ کرام اصلاً ہی کسی کیلئے کھڑے نہ ہوتے تھے تو اگر آپ کو خاص بالقیام کریں تو یہ اطراء میں داخل ہو لیکن آپ نے ان کے قیام کی تقریر فرمائی ہے تو یہ کیونکر سائغ ہو کہ آپ کے غیر کے ساتھ تو وہ یہ کریں اور جن کی نسبت اطراء سے بھی بے خوفی نہیں اور آپ کے حق میں اس کا ترک کر دیں؟ اگر غیر کیلئے ان کا ایسا کرنا برائے اکرام تھا تو آپ اس کے زیادہ حقدار تھے کیونکہ آپ کی توقیر تو منصوص علیہ ہے تو اس سے ظاہر ہوا کہ آپ کے غیر کیلئے ان کا قیام کسی ضرورت کے تحت تھا کہ وہ سفر سے واپس ہوا ہے یا اسے تہنیت دینے کی غرض سے یا اس قسم کے دیگر اسباب جن کا ذکر گزرا نہ کہ یہ محلِ نزاع والی صورت (یعنی برائے احترام واکرام کھڑے ہونا)

کہتے ہیں آپ کا اسے مکروہ سمجھنا محلِ نزاع کی صورت میں ہے یا اس معنائے مذموم کے پیش نظر جو حدیثِ معاویہ میں مذکور ہے، کہتے ہیں دوسری توجیہ کا جواب یہ ہے کہ کاش وہ اس کا عکس کرتے اور کہتے اگر کسی ساتھی کی صحبت ابھی ناپختہ ہے اور وہ آپ کی قدر ومنزلت سے ابھی پورے طور سے واقف نہیں تو وہ ترکِ قیام پر معذور ہے بخلاف ان صحابہ کے جن کی صحبت متاکد اور آپ کی قدر سے بجا طور پر واقف ہیں تو یہ متجہ ہوتا کیونکہ تب دوسروں کی نسبت مزید البر والاکرام والتوقیر آپ کا حق بنتا ہے، کہتے ہیں اس سے تو یہ کہنا لازم آتا ہے کہ جو آپ کے ساتھ احق تھا اور منزلت میں آپ سے اقرب تھا وہ آپ کی توقیر میں اقل تھا ان سے جو بعید المنزلت تھے اس کمالِ انس ومودت کی وجہ سے جبکہ صحیح احادیث میں مذکور امرِ واقع اس کے برخلاف ہے جیسے قصہ سہو میں واقع ہوا کہ نمازیوں میں ابوبکر وعمر بھی تھے مگر آپ سے بات کرنے میں ہیبت محسوس کی جبکہ ذوالیدین جو ان کی نسبت بعید المنزلت تھے، نے بات کرنے میں ہچکچاہٹ محسوس نہ کی، کہتے ہیں اس پر لازم آتا ہے کہ عالم وکبیر کے خواص جو ہیں وہ اس کی تعظیم وتوقیر نہیں کرتے نہ بالقیام اور نہ اس کے غیر کے ساتھ

بخلاف ان سے دیگر کے اور یہ سلف وخلف کے عمل کے برخلاف ہے، نووی نے حدیثِ معاویہ کا جواب دیتے ہوئے کہا اصح واولی بلکہ جس کے ماسوا کہنے کی ضرورت نہیں، یہ ہے کہ اس کا مفہوم مکلّف کا زجر ہے کہ وہ لوگوں کا اپنے لئے کھڑا ہونا ناپسند کرے، کہتے ہیں اس میں منہی عنہ یا دیگر قیام سے تعرض نہیں اور یہ متفق علیہ ہے کہتے ہیں منہی عنہ حبِ قیام ہے (یعنی کوئی پسند کرے اور اس کی خواہش ہو کہ لوگ اس کی خاطر کھڑے ہوا کریں) اگر اس کے کہے یا اس کی چاہت کے بغیر لوگ کھڑے ہوں یا کھڑے نہ ہوں مگر اسے کوئی پرواہ نہیں تو اس پر کوئی دوش نہیں، اگر اس نے ایسا چاہا تو وہ تحریم کا مرتکب ہوا چاہے لوگ کھڑے ہوئے یا نہیں، کہتے ہیں ترکِ قیام کیلئے اس سے احتجاج کرنا درست نہیں، اگر کہا جائے قیام منہی عنہ میں وقوع کا سبب ہے تو ہم اسے فاسد قرار دیں گے کیونکہ پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ منہی عنہ میں وقوع صرف اس کی چاہت کے ساتھ متعلق ہے اھ،

بقول ابن حجر اس کا تکلف مخفی نہیں، ابن الحاج نے اس پر یہ اعتراض کیا کہ صحابی جس نے اس کا تلقی صاحبِ شرع سے کیا، اس سے نہی عن القیام ہی سمجھتے ہیں اسی لئے جو نہ کھڑا ہوا اس کے فعل کی تصویب کی اور جو کھڑے ہوئے ان کے فعل کا تخطئہ کیا اور حاضرین نے بھی اس کی تائید کی، ابن قیم نے بھی حواشی السنن میں یہی کہا، لکھتے ہیں حدیثِ معاویہ کے سیاق میں ان حضرات کا رد ہے جو دعوی کرتے ہیں کہ نہی اس شخص کے حق میں وارد ہے جس کی موجودی (یعنی بیٹھے ہوئے ہونے کی صورت) میں لوگ کھڑے رہیں کیونکہ حضرت معاویہ نے یہ حدیث اس وقت بیان کی جب وہ نکلے اور لوگ ان کیلئے احتراماً کھڑے ہوئے پھر ابن الحاج نے وہ مفاسد ذکر کئے جو اس روش کو اپنا لینے پر مترتب ہوتے ہیں کہ مثلاً کبھی یہ امتیاز نہیں ہو پاتا کہ اہلِ خیر و دین اور علم میں سے کون اس اکرام کا مستحق تھا یا کن کیلئے جائز اور کن کیلئے ناجائز یا مکروہ ہے اور ظالم معین کیلئے ناجائز اور متصف بعدم العدالت کسی صاحبِ اختیار کیلئے مکروہ ہے تو اگر قیام کو عادت نہ بنایا جائے تو اس حیص وبیص اور تردد کی بھی ضرورت نہ وہ جبکہ یہ ارتکابِ نہی کا باعث ہوسکتا ہے اور اس کا ترک کبھی شر کا

فی الجملہ بات یہ ہے کہ جب ترکِ قیام استہانت کا مشعر ہو یا اس پر کوئی مفسدت مترتب ہو تب ممتنع ہے اسی طرف ابن عبد السلام نے اشارہ کیا ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں بعض محققین سے اس میں یہ تفصیل نقل کی کہ محذور قیام وہ جو دَیدن (یعنی معمول اور عادت) بنا لیا جائے جیسے عجم کے ہاں معمول ہے جیسے حدیثِ انس اس پر دال ہے مگر کسی سفر سے واپس آنے والے یا حاکم کے اپنی جائے حکمرانی میں کسی جگہ آمد پر کھڑے ہونا تو اس میں حرج نہیں بقول ابن حجر اس کے ساتھ وہ مناسبات بھی ملتحق ہیں جن کا ذکر ابن الحاج نے کیا کہ کسی کو کوئی تہنیت پیش کرنے یا تعزیت کرنے یا عاجز کی اعانت کرنے یا بیٹھنے کیلئے جگہ کھلی کرنے وغیرہ کی اغراض، غزالی نے قرار دیا ہے کہ بطورِ اعظام قیام مکروہ اور بطورِ اکرام غیر مکروہ ہے یہ اچھا تفرقہ ہے،

ابن تین لکھتے ہیں اس روایت میں آپ کے قول: (حکمت فیھم بحکم الملک) کو ہم نے قابسی کے نسخہ میں ملک کی لام پر زبر کے ساتھ ضبط کیا ہے یعنی حضرت جبریل جنہوں نے آپ کو اللہ کی طرف سے یہ خبر دی جبکہ اصیلی کے نسخہ میں اس پر زیر ہے ای (بحکم اللہ) یعنی تمہارا فیصلہ اللہ کے فیصلہ کے موافق ہے۔

27 - باب الْمُصَافَحَةِ (مصافحہ کرنا)

وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ عَلَّمَنِي النَّبِيُّ ﷺ التَّشَهُّدَ وَكَفِّي بَيْنَ كَفَّيْهِ وَقَالَ كَعْبُ بْنُ مَالِكٍ دَخَلْتُ الْمَسْجِدَ فَإِذَا بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَامَ إِلَيَّ طَلْحَةُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ يُهَرْوِلُ حَتَّى صَافَحَنِي وَهَنَّأَنِي (ابن مسعود کہتے ہیں مجھے نبی پاک نے تشہد سکھلایا اور میری کف آپ کے دونوں ہاتھوں کے درمیان تھی، کعب بن مالک کہتے ہیں میں مسجد میں داخل ہوا تو نبی پاک تشریف فرما تھے تو حضرت طلحہ میری طرف تیز چلتے ہوئے اٹھے، مصافحہ کیا اور مجھے مبارکباد دی)

یہ صفحہ سے مفاعلہ ہے اس سے مراد: (الإفضاء بصفحة اليد إلى صفحة اليد) (یعنی ہاتھ کی سطح کو دوسرے کے ہاتھ کی سطح سے ملانا) ترمذی نے ضعیف سند کے ساتھ ابو امامہ سے مرفوعا روایت نقل کی کہ: (تَمَامُ تَحِيَّتِكم بينكم المصافحة) (یعنی تمہارے سلام کی تمامیت مصافحہ ہے) بخاری نے الادب المفرد میں اور ابو داؤد نے صحیح سند کے ساتھ حمید عن انس سے مرفوعا نقل کیا کہ اہلِ یمن آئے (و هُمْ أَوَّلُ مَن حَيَّانا بالمصافحة) (یعنی سب سے پہلے اہلِ یمن نے سلام کہنے کے ساتھ ساتھ ہم سے مصافحے بھی کئے) جامع ابن وہب میں اسی طریق سے یہ الفاظ ہیں: (و كانوا أول مَنْ أظهر المصافحة)۔ (وقال ابن مسعود الخ) یہ تعلیق نسخہِ ابو ذر سے ساقط ہے آمدہ باب میں اسے موصول کیا ہے۔ (وقال كعب الخ) حضرت کعب کے قصہِ توبہ کے ذکر والی طویل روایت کا ایک حصہ ہے، مصافحہ نبی اکرم کے فعل سے بھی ماخوذ ہے جیسا کہ احمد اور ابو داؤد نے حدیثِ ابو ذر سے نقل کیا آگے باب (المعانقة) میں ذکر ہوگا۔

6263 - حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَاصِمٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ قَالَ قُلْتُ لأَنَسٍ أَكَانَتِ الْمُصَافَحَةُ فِي أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ نَعَمْ

ترجمہ: راوی کہتے ہیں میں نے حضرت انس سے پوچھا کیا صحابہ میں مصافحہ کا رواج تھا؟ کہا ہاں۔

(قال نعم) اسماعیلی نے ہمام سے اپنی روایت میں اضافہ کیا کہ حسن بصری بھی مصافحہ کیا کرتے تھے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت انس سے مروی ہے کہ کہا یا رسول اللہ آدمی جب اپنے بھائی سے ملے (أ ينحني له ؟) (یعنی کیا اس کیلئے کچھ جھک جائے؟) فرمایا نہیں، کہا کیا اس کا ہاتھ پکڑے اور مصافحہ کرے؟ فرمایا ہاں! اسے ترمذی نے نقل کیا اور حسن قرار دیا ابن بطال لکھتے ہیں عام علماء کے نزدیک مصافحہ کرنا حسنہ ہے، مالک نے اولا کراہت قرار دیا پھر (رجوع کر لیا اور) مستحب کہا بقول نووی بالاجماع ملاقات کے وقت مصافحہ کرنا سنت ہے احمد، ابو داؤد اور ترمذی نے حضرت براء سے مرفوعا نقل کیا کوئی دو مسلمان نہیں ملتے اور مصافحہ کرتے ہیں مگر علیحدہ ہونے سے قبل ان کی مغفرت کر دی جاتی ہے ابن سنی نے اپنی روایت میں یہ زیادت بھی کی: (و تَكَاشرا بِوُدٍّ و نصيحةٍ) (یعنی ایک دوسرے کی تپاک سے خیریت دریافت کی) ابو داؤد کی روایت میں ہے: (و حمدا الله واستغفراه) اسے ابو بکر رویانی نے اپنی مسند میں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت براء سے نقل کیا کہتے ہیں میں نبی اکرم سے ملا تو آپ نے مجھ سے مصافحہ کیا میں نے عرض کی یا رسول اللہ میں سمجھتا تھا یہ زیِ اعاجم سے ہے (یعنی عجم کا طور طریقہ) فرمایا: (نحن أحَقُّ بالمصافحة) تو خبرِ اول کے سیاق کی مانند نقل کیا موطا میں عطاء خراسانی کے مرسل میں ہے: (تَصَافَحُوا يذهب الغل) (یعنی ایک دوسرے سے مصافحے کرو کینہ جاتا رہے

گا) ہمیں یہ موصولا نہیں مل پائی، ابن عبدالبر نے حدیثِ براء وغیرہ سے اس کے شواہد پر اقتصار کیا، نووی لکھتے ہیں جہاں تک نمازِ صبح اور عصر کے بعد (لوگوں کے) مصافحہ کرنے کی عادت ہے تو ابن عبدالسلام نے القواعد میں اسے مباح بدعت کی مثال کے طور سے ذکر کیا نووی کہتے ہیں اصلِ مصافحہ سنت ہے اور بعض احوال میں لوگوں کی اس پر محافظت اسے اصلِ سنت سے خارج نہ کرے گا ابن حجر کے بقول یہ محلِ نظر ہے کیونکہ نفل نماز کی اصل مرغب فیہا سنت ہے اس کے باوجود محققین نے مصافحہ کیلئے کسی وقت کی تخصیص کو مکروہ قرار دیا ہے بعض نے اس قسم کے افعال پر تحریم کا اطلاق کیا جیسے نمازِ رغائب ہے جس کی کوئی اصل نہیں، امر بالمصافحہ کے عموم سے (غیر محرم) اجنبی (یعنی جس سے کوئی قرابت داری نہیں) عورت اور خوبصورت امرد (یعنی لڑکا جس کی ابھی داڑھی مونچھ نہ آئی ہو) مستثنیٰ ہے۔

- 6264حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي حَيْوَةُ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو عَقِيلٍ زُهْرَةُ بْنُ مَعْبَدٍ سَمِعَ جَدَّهُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ هِشَامٍ قَالَ كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ آخِذٌ بِيَدِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ

طرفاه 3694، - 6632 (راوی کہتے ہیں ہم نبی اکرم کے ساتھ تھے اور آپ حضرت عمر کا ہاتھ پکڑے ہوئے تھے)

حیوہ سے مراد ابن شریح مصری ہیں۔ (عبد الله بن هشام) یعنی ابن زہرہ بن عثمان جو بنی تیم بن مرۃ سے تھے۔ (وهو آخذ بيد الخ) مختصراً ذکر کیا اسے مناقبِ عمر میں بھی نقل کیا، الایمان والنذور میں تاما آئے گی وہیں اس بارے بحث ہوگی مزی نے یہاں اس کے ذکر سے غفلت کی نسفی کے نسخہ میں بھی موجود نہیں اسماعیلی نے یہاں اسے رشدین بن سعد اور ابن لہیعہ جمیعا عن زہرہ بن معبد کے طریق سے بتمامہ ذکر کیا اور الایمان والنذور سے اسے ساقط کیا، ابن لہیعہ اور رشدین صحیح کی شروط پر پورا نہیں اترتے، ابونعیم کیلئے بھی ابن وہب عن حیوہ کے طریق سے یہ واقع نہیں ہوئی تو اسے الایمان والنذور میں بتمامہ بخاری کے حوالے سے نقل کیا اور یہاں ابو زرعہ وہب اللہ بن راشد عن زہرہ بن معبد کے حوالے سے ایک مختصر حصہ نقل کیا، مصافحہ کے باب میں اس حدیث کو داخل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ہاتھ پکڑنا غالباً صفحہِ ید سے التقاء کو مستلزم ہے (یعنی مصافحہ کی شکل بن جاتی ہے) اسی وجہ سے آگے حصولِ مصافحہ کے بغیر ہاتھ تھام لینے کے جواز کا ترجمہ لائے ہیں، ابن عبدالبر کہتے ہیں ابن وہب نے مالک سے مصافحہ و معانقہ کی کراہت نقل کی ہے، سحنون اور ایک جماعت کی یہی رائے ہے مالک سے مصافحہ کا جواز بھی منقول ہے موطا میں ان کی صنیع اسی پر دال ہے سلف و خلف کے علماء کی ایک جماعت جواز کے قائل ہے۔

علامہ انور باب (المصافحة) کے تحت لکھتے ہیں جانو کہ اس میں کمالِ سنت یہ ہے کہ دونوں ہاتھوں سے مصافحہ ہو ایک کے ساتھ مصافحہ کرنے سے بھی سنت کی ادائیگی ہو جائے گی، بخاری نے آگے (الأخذ باليدين) کا باب بھی قائم کیا ہے پھر حدیث پر عمل کے مدعی حضرات تصافح بالیدین کا انکار کرتے ہیں چونکہ اس ضمن میں بخاری کے پاس اپنی شرط کے مطابق روایت نہ تھی تو تشہد کے تعلم بارے ابن مسعود کی روایت نقل کی تو استشہاد علی الجنس کے ساتھ استشہاد علی النوع سے اکتفاء کیا، ان کی حدیث میں بوقتِ تعلیم یہ تصافح ہے نہ کہ بوقتِ تسلیم، یہ اس سے جدا ہے ہاں البتہ اس کے لئے دو اثر پیش کئے ہیں، تصافح بالیدین میں ایک مرفوع حدیث بھی ہے جس کی الادب المفرد میں تخریج کی ہے، مدرسین نے چاہا کہ اس حدیثِ ابن مسعود سے اس پر استدلال کریں تو کہا چونکہ اس میں

مذکور دونوں ہاتھوں کے ساتھ مصافحہ نبی اکرم کی جہت سے تھا تو یہ حدیث اس میں نص ہے جہاں تک راویِ حدیث ابن مسعود کی جہت سے تو اگرچہ اپنے ایک ہاتھ کے ذکر پر اکتفاء کیا ہے مگر ان سے امید یہی ہے کہ دونوں ہاتھوں ہی سے مصافحہ کیا ہوگا (میرے خیال میں یہ مصافحہ تھا ہی نہیں اور نہ ہی ابن مسعود نے مصافحہ کا لفظ استعمال کیا ہے بس یہ ہے کہ نبی اکرم نے انہیں کلماتِ تشہد کی تعلیم دیتے ہوئے ازرہِ شفقت اپنے دونوں مبارک ہاتھوں سے ان کا ہاتھ تھامے رکھا) کیونکہ نبی اکرم نے ان سے دونوں ہاتھوں کے ساتھ مصافحہ کیا تو ان جیسے سے مستبعد ہے کہ ایک ہاتھ سے مصافحہ کرتے البتہ راوی نے اس کا ذکر نہیں کیا کیونکہ ان کی غرض اس کا بیان نہ تھا اور بلا شبہ رواۃ تعبیرات میں باہم مختلف ہو جاتے ہیں تو اپنی عبارات کو اعتبارات پر مخرّج کرتے ہیں تو بعض تفصیل مجمل اور بعض اجمال مفصل کر دیتے ہیں لہذا کچھ تعجب نہیں کہ ابن مسعود نے دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کیا ہو۔

28 - باب الأَخذِ بِاليَدَينِ (دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کرنا)

وَصَافَحَ حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ ابْنَ الْمُبَارَكِ بِيَدَيْهِ (حماد بن زید نے ابن مبارک سے دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کیا)

ابوذر کی حموی اور مستملی سے نقلِ صحیح میں یہی ہے باقیوں کے ہاں (بالیدین) ہے ایک نسخہ میں (بالیمین) ہے یہ غلط ہے، یہ ترجمہ اور اس کا اثر و حدیث نسخۂ نسفی سے ساقط ہے۔ (و صافح حماد الخ) اسے غنجار نے تاریخِ بخارا میں اسحاق بن احمد بن خلف کے طریق سے موصول کیا کہتے ہیں میں نے محمد بن اسماعیل بخاری سے سنا کہتے تھے میرے والد نے مالک سے سنا اور حماد بن زید کو دیکھا کہ دونوں ہاتھوں کے ساتھ ابن مبارک سے مصافحہ کر رہے تھے بخاری نے اپنی کتاب (التاریخ) میں بھی یہی اپنے والد کے حالات میں ذکر کیا، عبداللہ بن سلمہ مرادی کے ترجمہ میں لکھا مجھے میرے اصحاب یحی وغیرہ نے میرے والد اسماعیل بن ابراہیم کے حوالے سے بیان کیا کہ میں نے حماد بن زید کو دیکھا کہ مکہ میں ابن مبارک ان کے ہاں آئے تو دونوں ہاتھوں کے ساتھ مصافحہ کیا، یحی مذکور سے مراد ابن جعفر بیکندی ہیں ترمذی نے بخاری سے نقل کیا کہ ان کے ہاں راجح یہ ہے کہ یہ ایک تابعی عبدالرحمٰن بن یزید نخعی پر موقوف ہے، ابن مبارک نے کتاب البر والصلۃ میں حضرت انس سے نقل کیا کہ نبی اکرم جب کسی سے ملتے تو خود اس کا ہاتھ نہ چھوڑتے حتی کہ وہ خود چھوڑتا اور نہ روئے اقدس اس کی طرف سے پھیرتے حتی کہ وہ پھیرتا (یعنی جب تک اسے ضرورت ہوتی آپ اس کی طرف متوجہ رہتے)۔

علامہ انور (و صافح حماد بن زید ابن المبارك الخ) کے تحت لکھتے ہیں ابن مبارک ان لوگوں میں سے ہیں جنہوں ابوحنیفہ سے فقہ سیکھی، بخاری نے حماد کو نہیں پایا اپنے والد کے واسطہ سے یہ سنا ہے اس کے سوا کوئی اور چیز اپنے والد کے واسطہ سے ذکر نہیں کی (پھر یہ بھی براہ راست اپنے والد محترم سے نہ سنا تھا بلکہ جیسا گزرا والد کے بعض ملاقاتیوں نے بتلایا تھا در اصل صغرسنی ہی میں والد انتقال کر گئے تھے)۔

6265 - حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سَيْفٌ قَالَ سَمِعْتُ مُجَاهِدًا يَقُولُ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَخْبَرَةَ أَبُو مَعْمَرٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ مَسْعُودٍ يَقُولُ عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَكَفِّي بَيْنَ كَفَّيْهِ التَّشَهُّدَ كَمَا يُعَلِّمُنِي السُّورَةَ مِنَ الْقُرْآنِ التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ السَّلَامُ

عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُه السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ وَهُوَ بَيْنَ ظَهْرَانَيْنَا فَلَمَّا قُبِضَ قُلْنَا السَّلَامُ يَعْنِي عَلَى النَّبِيِّ ﷺ

أطرافه 831، 835، 1202، 6230، 6328، - 7381 (اس کا سابقہ نمبر)

(علمنی رسول الخ) ابوبکر بن ابی شیبہ کی روایت میں تشہد کا لفظ یعنی مفعول مقدم ہے۔ (بین ظھرانینا) اس کی اصل (ظھرنا) ہے تثنیہ اس کے متقدم اور متاخر کے اعتبار سے ہے ای (کائن بیننا) الف ونون کی زیادت برائے تاکید ہے پہلے نون پہ زیر جائز نہیں، یہ جوہری وغیرہ نے کہا۔ (فلما قبض الخ) اس روایت میں یہی مذکور ہوا صفۃ الصلاۃ کے اواخر میں صفۃ التشھد کے باب میں شقیق بن سلمہ عن ابن مسعود کے حوالے سے روایت میں، یہ زیادت موجود نہیں ، وہیں اس کی مفصل شرح ہوئی، جہاں تک یہ زیادت ہے تو اس کا ظاہر یہ ہے کہ نبی اکرم کی حیاتِ مبارکہ میں صحابہ کرام (علیك) یعنی کاف خطاب استعمال کیا کرتے تھے جب آپ فوت ہو گئے تو خطاب کا ترک کیا اور ضمیرِ غائب استعمال کرنے لگے اور کہنے لگے: (السلام علی النبی) آخر کی عبارت: (یعنی علی النبی) کے قائل بخاری ہیں وگرنہ ابوبکر بن ابوشیبہ نے اسے اپنی مسند ومصنف میں انہی شیخِ بخاری ابونعیم سے نقل کرتے ہوئے آخر میں یہ عبارت ذکر کی: (فلما قبض ﷺ قلنا السلام علی النبی) اسماعیلی اور ابونعیم نے بھی ابوبکر کے طریق سے یہی نقل کیا، حدیث کی شرح کے اثناء اس بارے سیر حاصل بات کی تھی،

علامہ انور (فلما قبض قلنا السلام علی النبی الخ) کی بابت کہتے ہیں امت نے اس پر عمل نہیں کیا جیسا کہ سبکی نے شرح المنہاج میں اس پر بحث کی ہے پھر اس کی سند میں اضطراب ہے اس کے لئے فتح الباری کا مطالعہ کرو اس کے ساتھ بعض ان لوگوں نے جو عمل بالحدیث کے مدعی ہیں، تشبث کیا ہے اس پر جسے اپنے ذہنوں میں مرکب کیا، میں کہتا ہوں ان کے لئے اس میں کوئی تمسک نہیں دیکھتے نہیں کہ اگر ترکِ خطاب اسی وجہ سے ہوتا جو وہ سمجھتے ہیں تو کیوں نہ آپ کی حیات میں خطاب مسجد نبوی پر ہی آپ کے سامنے مقصور ہوتا ویگر مساجد میں یہ اسلوب استعمال نہ کیا جاتا پھر دیگر علاقوں میں بھی نہ ہوتا اگر ہم تسلیم کر بھی لیں کہ (علیك) صرف مسجد نبوی کے نمازی ہی کہا کرتے تھے تو کیا وہ آپ کو سنا کر یہ کہتے تھے یا سراً کہتے تھے؟ بہر حال یہ سوائے تعلُّل کے کچھ نہیں ممکن ہے کچھ صحابہ کرام اجتہاد سے کام لیتے ہوئے علی النبی ہی کہتے ہوں مگر امت نسلا بعد نسل علیک کہنے پر ہی عمل پیرا ہے لہذا ان کا شور و شرابہ قابلِ التفات نہیں۔

ابن بطال لکھتے ہیں ہاتھ تھامے رکھنا مصافحہ کا مبالغہ ہے اور علماء کے نزدیک یہ مستحب ہے البتہ ہاتھ کو بوسہ دینے کی بابت اختلاف کیا ہے تو مالک نے انکار کیا اور اس بارے جو مروی ہے اس کا بھی ، دیگر نے جواز قرار دیا ان کی حجت حضرت عمر سے مروی حدیث ہے کہ جب اس غزوہ سے واپس ہوئے جس میں فرار اختیار کیا (غزوہ موتہ کی بات کی، حقیقۃً یہ فرار نہ تھا جیسا کہ المغازی کے متعلقہ باب میں تفصیل گزری مگر لوگوں نے یہی سمجھا تو نبی اکرم نے تصحیح فرمائی جیسے یہاں بھی مذکور ہوا) تو انہوں نے کہا ہم فرارون ہیں آپ نے فرمایا بلکہ تم عکارون (یعنی پلٹ کر حملہ کرنے والے) ہو اور میں (فئۃ المومنین) ہوں (یعنی جو آیت میں مذکور ہوا کہ میدانِ

جنگ سے نہ بھاگو مگر پیچھے لشکر کی کسی جماعت سے مل جانے کی غرض سے، یعنی حکمت عملی کے تحت) کہتے ہیں اس پر ہم نے آپ کے ہاتھ مبارک کو بوسہ دیا تھا، کہتے ہیں ابولبابہ، کعب بن مالک اور ان کے دونوں ساتھیوں نے بھی نبی اکرم کے دستِ مبارک کو بوسہ دیا تھا جب ان کی توبہ کی قبولیت نازل ہوئی تھی اسے ابہری نے ذکر کیا ابوعبیدہ نے حضرت عمر کے ہاتھ کو بوسہ دیا جب وہ شام کے دورے پر آئے، زید بن ثابت نے ابن عباس کے ہاتھ کو بوسہ دیا جب انہوں نے ان کی رکاب تھامی، ابہری کہتے ہیں مالک نے اس صورت میں مکروہ جانا کہ تکبر و تعظم کے طور سے ہولیکن اگر کسی کی دین، علم اور شرف کی بزرگی کی وجہ سے تقرب الی اللہ کی نیت سے ہوتو جائز ہے! ابن بطال لکھتے ہیں ترمذی نے صفوان بن عسال سے نقل کیا کہ دو یہودی نبی اکرم کے ہاں آئے اور نو آیات کی بابت دریافت کیا (یعنی نو معجزے جو حضرت موسیٰ پر اتارے گئے جیسے اس آیت میں ارشاد ہوا: تسع آیات مبینات) آخر میں ہے کہ دونوں نے آپ کے ہاتھ اور پاؤں کو بوسہ دیا، ترمذی نے اسے حسن صحیح قرار دیا

بقول ابن حجر ابن عمر کی حدیث بخاری نے الادب المفرد میں اور ابوداؤد نے تخریج کی ہے ابولبابہ کی حدیث بیہقی نے دلائل میں اور ابن مقری نے نقل کی، کعب اور ان کے دونوں ساتھیوں کی روایت بھی ابن مقری نے تخریج کی، ابوعبیدہ کی حدیث جامع سفیان میں مخرج ہے جبکہ ابن عباس کی روایت طبری اور ابن مقری نے نقل کی حضرت صفوان کی روایت نسائی اور ابن ماجہ نے بھی نقل کی، حاکم نے حکمِ صحت لگایا

الحافظ ابوبکر ابن مقری نے تقبیلِ ید کے موضوع میں ایک رسالہ تصنیف کیا ہے جس میں کثیر احادیث و آثار جمع کئے ان میں سے ایک جید روایت زارع عبدی کی ہے جو وفدِ عبدالقیس میں تھے کہتے ہیں ہم نے اپنی قیام گاہ سے نکلنے میں عجلت کا مظاہرہ کیا (کہ جلد از جلد خدمت نبوی میں حاضر ہوں) اور نبی اکرم کے دست مبارک اور قدم مبارک کو بوسے دینے لگے اس کی سند قوی ہے حضرت جابر سے روایت کیا کہ حضرت عمر نبی اکرم کی طرف کھڑے ہوئے اور دست مبارک کو بوسہ دیا حضرت بریدہ سے اعرابی اور درخت کا قصہ نقل کیا کہ اس نے عرض کی حضور مجھے اجازت دیں کہ آپ کے سر اور پاؤں کو بوسہ دوں، آپ نے اجازت دی بخاری نے الادب المفرد میں عبدالرحمٰن بن رزین سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت سلمہ بن اکوع نے ہمارے لئے اپنا بھاری بھرکم ہاتھ گویا اونٹ کی کف ہو، نکالا ہم اس کی طرف کھڑے ہوئے اور بوسہ دیا، ثابت کی بابت نقل کیا کہ حضرت انس کے ہاتھ کو بوسہ دیا ایک روایت یہ نقل کی کہ حضرت علی نے حضرت عباس کے ہاتھ اور پاؤں کو بوسہ دیا، ابو مالک اشجعی سے نقل کیا کہ میں نے ابن ابواوفی سے کہا مجھے اپنا ہاتھ پکڑائیں جس کے ساتھ نبی اکرم کا دست مبارک تھام کر بیعت کی تھی تو انھوں نے مجھے اپنا ہاتھ پکڑایا جسے میں نے بوسہ دیا، نووی کہتے ہیں تقوی و زہد، علم وشرف اور دیانت و امانت وغیرہ صفات کے مدنظر کسی کے ہاتھ کو بوسہ دینا مکروہ نہیں البتہ کسی کے مالدار اور صاحبِ شوکت اور دنیوی جاہ وجلال کا حامل ہونے کی وجہ سے ایسا کرنا شدید مکروہ ہے، ابوسعید متولی کے بقول غیر جائز ہے۔

سید انور (و ھو آخذ بید عمر) کے تحت لکھتے ہیں اس میں ہے کہ یہ اخذ مصافحہ کے لئے نہ تھا بلکہ برائے تانیس تھا، مزید کہتے ہیں الا یہ کہ ترقی علی الجنس ہو اور تم کہو مصافحہ بھی تانیس کی غرض سے ہے، جانو کہ ملاقات کے وقت مصافحہ کرنا قولِ تسلیم کی تاکید کے بطور ہے تو قولا تسلیم لإیذان بالأمن (یعنی یہ باور کرانا کہ تمہیں مجھ سے امن ہے) ہے اور مصافحہ بیعت کی مانند اور اس پر

تلقین ہے تا کہ دونوں ایک دوسرے سے امن میں ہوں اس کی اہمیت عربوں کے اس زمانہ کے حالات کے تناظر میں ہے جیسا کہ اس کتاب کے مقدمہ میں لکھا کہ قتل و غارت گری ان کا معمول تھا حتی کہ راستے منقطع ہو جاتے اور آمد و رفت موقوف تو سوائے حرمت والے مہینوں کے امن و سلامتی کے ساتھ سفر کرنا ممکن نہ تھا اسلام نے ان کے درمیان امن قائم کیا اور ان کے باہمی خوف کو مودت میں تبدیل کر دیا اور اس کے اظہار کیلئے سلام کا لفظ عطا کیا تا کہ یہ ایک دوسرے سے سلامتی کا شعار اور علامت ہو تو شائد تصافح میں بھی یہی معنی ملحوظ رکھا گیا کیونکہ گویا یہ اس امر پر بیعت (یعنی اقرار) کے مترادف ہے (کہ امن سے رہیں گے) اور لفظا جو ایک دوسرے کی سلامتی کا عہد کیا اس کی تاکید ہے، پھر مصافحہ کی ابتدا اہلِ یمن نے کی جب ان کا وفد نبی اکرم کی خدمت میں حاضر ہوا، حجر اسود کا استقبال بھی مصافحہ ہے کہ حدیث میں ہے حجرِ اسود زمین میں یمین اللہ (یعنی اللہ کا دایاں ہاتھ) ہے تو اس کا استقبال مصافحہ کی مانند ہوا۔

- 29 باب الْمُعَانَقَةِ وَقَوْلِ الرَّجُلِ كَيْفَ أَصْبَحْتَ (معانقہ کرنا اور صبح بخیر کہنا)

اکثر کے ہاں یہی ہے نسفی، مستملی اور سرخسی سے نسخِ ابوذر میں (المعانقة) کا لفظ اور واوِ عاطفہ ساقط ہے، دمیاطی نے اپنی اصل میں اسی کو اختیار کیا۔

- 6266حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا بِشْرُ بْنُ شُعَيْبٍ حَدَّثَنِى أَبِى عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ كَعْبٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَلِيًّا يَعْنِى ابْنَ أَبِى طَالِبٍ خَرَجَ مِنْ عِنْدِ النَّبِيِّ ﷺ وَحَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا عَنْبَسَةُ حَدَّثَنَا يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِى طَالِبٍ خَرَجَ مِنْ عِنْدِ النَّبِيِّ ﷺ فِى وَجَعِهِ الَّذِى تُوُفِّىَ فِيهِ فَقَالَ النَّاسُ يَا أَبَا حَسَنٍ كَيْفَ أَصْبَحَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَ أَصْبَحَ بِحَمْدِ اللَّهِ بَارِئًا فَأَخَذَ بِيَدِهِ الْعَبَّاسُ فَقَالَ أَلاَ تَرَاهُ أَنْتَ وَاللَّهِ بَعْدَ الثَّلاَثِ عَبْدُ الْعَصَا وَاللَّهِ إِنِّى لأُرَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ سَيُتَوَفَّى فِى وَجَعِهِ وَإِنِّى لأَعْرِفُ فِى وُجُوهِ بَنِى عَبْدِ الْمُطَّلِبِ الْمَوْتَ فَاذْهَبْ بِنَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَنَسْأَلَهُ فِيمَنْ يَكُونُ الأَمْرُ فَإِنْ كَانَ فِينَا عَلِمْنَا ذَلِكَ وَإِنْ كَانَ فِى غَيْرِنَا أَمَرْنَاهُ فَأَوْصَى بِنَا قَالَ عَلِيٌّ وَاللَّهِ لَئِنْ سَأَلْنَاهَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَيَمْنَعُنَا لاَ يُعْطِينَاهَا النَّاسُ أَبَدًا وَإِنِّى لاَ أَسْأَلُهَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَبَدًا .

طرفه - 4447 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۷ ص: ۴۷۸)

شیخ بخاری ابن راہویہ ہیں جیسا کہ باب (الوفاة النبوية) میں اس کی تبیین کی تھی کرمانی لکھتے ہیں شائد یہ ابن منصور ہوں کیونکہ انہوں نے بشر بن شعیب سے روایت کی ہے جو باب (مرض النبیؐ) میں گزری، ابن حجر کہتے ہیں یہ کسی شیٔ پر اسی شیٔ کے ساتھ استدلال ہے کیونکہ وہاں بھی یہی حدیث ہے اور دونوں جگہ ایک ہی صیغہ استعمال کیا ہے تو اگر (کوئی اور) دلیل ان کے پاس ہوتی

کہ وہاں اسحاق سے مراد ابن منصور ہیں تو یہاں ذکر کرتے۔ (و حد ثنا أحمد) یہ زہری تک ایک اور اسناد ہے اس سے شعیب کو منفرد گمان کرنے والوں کا رد ہوتا ہے وہاں بیان کیا تھا کہ اسماعیلی نے اسے صالح بن کیسان سے بھی تخریج کیا ہے وہاں مجھے یونس کی یہ روایت یاد نہ رہی تھی اس طرح زہری کے تین حفاظ تلامذہ نے ان سے اسے نقل کیا ہے یہاں کا سیاق احمد کا ہے وہاں شعیب کا سیاق نقل کیا تھا وہیں یہ مشروح ہوئی، ابن بطال مہلب سے ناقل ہیں کہ ترجمہ معانقہ کیلئے قائم کیا مگر باب میں اس کا ذکر موجود نہیں! دراصل چاہتے تھے کہ اس میں آنجناب کے حضرت حسن سے معانقہ والی حدیث نقل کریں جو کتاب البیوع کے باب (ما ذکر فی الأسواق) میں گزری ہے مگر وہاں کی سند کے علاوہ اس کی کوئی سند نہ پا سکے تو یہاں کچھ نقل کرنے سے پیشتر ہی انتقال کر گئے تو بابِ ہٰذا معانقہ کے ذکر سے خالی رہا، اگلا باب (قول الرجل کیف أصبحت) تھا جس میں حضرت علی کی یہ حدیث تھی تو کاتب نے جب دونوں تراجم کو آگے پیچھے پایا تو دونوں کو ایک سمجھ کر اکھٹا کر دیا کیونکہ المعانقہ کے تحت اس نے کوئی روایت لکھی نہ پائی، بخاری میں کئی دیگر مقامات میں بھی چند ابواب خالی رہ گئے ہیں جن کیلئے (اپنی شرط پر اسانید کے ساتھ) روایات تلاش نہ کر سکے مثلا کتاب الجہاد میں بھی ایک خالی ترجمہ گزرا ہے اھ، بقول ابن حجر جزم کے ساتھ یہ بات کہنا محلِ نظر ہے بظاہر بخاری نے چاہا تھا کہ الادب المفرد کی روایت یہاں بھی نقل کر دیں وہاں بھی باب (المعانقة) موجود ہے جس کے تحت حضرت جابر کی ایک روایت نقل کی جس میں کہتے ہیں مجھے پتہ چلا کہ ایک صحابی رسول ہیں جن کے پاس ایک حدیثِ نبوی ہے تو میں نے اونٹ خریدا اس پر کجاوہ کسا پھر ایک ماہ کا سفر طے کر کے شام پہنچا وہاں عبداللہ بن انیس سے ملنے پہنچا جنہوں نے مجھ سے معانقہ کیا اور میں نے ان سے کہا الخ تو یہ ان کی مراد کے عین مطابق حدیث ہے اس کا ایک حصہ کتاب العلم میں ذکر کیا تھا وہاں کے الفاظ تھے: (و رحل جابر بن عبد الله مسیرة شهر فی حدیث واحد) وہیں اس کی سند بارے کلام کی تھی، جہاں تک ان کا جزم کہ حدیثِ ابو ہریرہ کیلئے کوئی سند تلاش نہ کر سکے تو یہ محلِ نظر ہے کیونکہ اسے کتاب اللباس میں ایک دیگر سند کے ساتھ نقل کیا ہے اور مناقب حسن میں اسے معلقا ذکر کیا اور کہا: (و قال نافع بن جبیر عن أبی هریرة) تو اس کا ایک حصہ نقل کیا، تو اگر اس کے نقل کا یہاں ارادہ ہوتا تو معلقا بھی ذکر کر سکتے تھے! جہاں تک ان کا قول کہ یہ دراصل دو تراجم تھے اور پہلا ترجمہ حدیث سے خالی تھا تو کاتب نے دونوں کو جمع کر دیا، یہ محتمل ہے البتہ جزم کے ساتھ یہ کہنا محلِ نظر ہے

مقدمہ میں ناقلِ صحیح ابوذر سے کچھ ایسی عبارت ذکر کی تھی جس سے ان کی کہی بات کی تائید ملتی ہے کہ اس کتاب کے بعض سامعین اس کے بعض تراجم کو بعض دیگر کے ساتھ ضم کر کے خالی جگہیں پُر کر دیتے تھے، یہ کام تب کرتے جب کسی حدیثِ موجود کی کسی ترجمہ کے ساتھ مطابقت کی تشریح سے عاجز رہتے، اس کی تائید بعض نسخوں سے المعانقہ کے لفظ کے اسقاط سے بھی ملتی ہے، المفرد میں (کیف أصبحت) کے ساتھ ترجمہ قائم کیا اور اس کے تحت یہی حدیث نقل کی اور معانقہ کے موضوع پر علیحدہ ترجمہ قائم کیا جیسا کہ پہلے ذکر کیا، ابن تین نے بھی ابن بطال کی بات کو قوی قرار دیا ہے کیونکہ ان کے ہاں (باب المعانقة قول الرجل الخ) یعنی بغیر واو کے ہے جس سے دلالت ملتی ہے کہ یہ دراصل دو تراجم ہیں، بعض نے ابن بطال کی اس کلام کا اخذ کیا اور اس پر جزم کیا اور مختصراً اسے نقل کر کے مزید یہ لکھا کہ معانقہ پر ترجمہ قائم کیا پھر اس کا ذکر نہیں کیا ہاں کتاب البیوع میں اس کا ذکر کیا ہے تو گویا ترجمہ قائم کر کے کوئی اور روایت نہ مل سکی اور نہ حضرت حسن کے معانقہ کے ذکر والی حدیث کا کوئی اور طریق ملا اور اسی سند کے ساتھ اسے یہاں نقل کرنا

مناسب نہ جانا کہ ان کی عادت نہیں کہ سندِ واحد کا اعادہ کر دیں یا شائد اس کا اخذ اس امر سے کیا کہ عربوں کی عادت تھی کہ (کیف أصبحت) کہنے کے ساتھ گلے بھی ملتے تھے تو اس کے ساتھ اکتفاء کیا، بقول ابن حجر پہلے دونوں احتمالوں کا جواب دے چکا ہوں جہاں تک آخری احتمال ہے تو یہ دعوی محتاجِ دلیل ہے

بخاری نے الادب المفرد میں باب (کیف أصبحت) کے تحت محمود بن لبید کی حدیث نقل کی ہے کہ جب حضرت سعد بن معاذ کی اکحل (بازو کی ایک رگ) زخمی ہوئی تھی تو نبی اکرم کا جب بھی ان سے گزر ہوتا (مسجد نبوی کے اندر ہی یا مرنبوی ہی ان کا خیمہ لگایا گیا تھا) آپ (کیف أصبحت) کہہ کر ان کا حال دریافت کرتے، اس میں معانقہ کا ذکر نہیں ہے اسی طرح نسائی نے عمر بن ابی سلمہ عن ابیہ عن ابی ہریرہ سے نقل کیا کہ حضرت ابوبکر نبی اکرم کے ہاں آئے اور کہا: (کیف أصبحت؟) فرمایا: (صالح من رجل لم یصبح صائما) ابن ابی شیبہ نے سالم بن ابی جعد عن ابی عمر سے نحوہ نقل کیا بخاری نے الادب المفرد میں حضرت جابر سے روایت کی کہ نبی اکرم سے کہا گیا: (کیف أصبحت) آپ نے فرمایا: (بخیر) مہاجر صائغ سے نقل کیا کہ میں نبی پاک کے ایک صحابی کے پاس بیٹھا کرتا تھا تو جب کوئی انہیں (کیف أصبحت) کہہ کر حال چال پوچھتا تو وہ جواب میں کہتے: (لا نشرك بالله) (یعنی اس حال میں صبح کی ہے کہ اللہ کے ساتھ شرک نہیں کرتے) ابوالطفیل کے طریق سے روایت نقل کی کہتے ہیں ایک شخص نے حضرت حذیفہ سے کہا: (کیف أصبحت) یا کہا: (کیف أمسیت یا أبا عبد الله) تو جوابا کہا: (أحْمَدُ الله) حضرت انس سے نقل کیا کہ ایک شخص نے حضرت عمر کو سلام کیا انہوں نے جواب دیا پھر پوچھا (کیف أنت) کیسے ہو؟ اس نے کہا: (أحمد الله) کہا یہی میں تم سے سننا چاہتا تھا (یعنی یہی جواب دینا چاہئے تھا) طبرانی نے اوسط میں اس کا نحو عبداللہ بن عمرو سے مرفوعا نقل کیا تو یہ متعدد روایات ہیں جن میں اس قول کے ساتھ معانقہ مقترن نہیں بلکہ حدیثِ باب میں واقع نہیں کہ دو شخص باہم ملتے ہوں تو ایک نے دوسرے سے کہا ہو: (کیف أصبحت) حتی کہ معانقہ کی بابت جو کہا گیا کہ عربوں کی عادت تھی، کو اس پر محمول کیا جائے! اس میں تو فقط یہ ہے کہ حضرت علی کو جب نبی اکرم کے گھر سے نکلتا دیکھا تو نبی اکرم کی حالت کی بابت استفسار کیا تو راجح یہی ہے کہ معانقہ کا ترجمہ حدیث سے خالی تھا جیسا کہ گزرا،

معانقہ بارے حضرت ابوذر کی حدیث بھی وارد ہے جسے احمد اور ابوداؤد نے عنزہ قبیلہ کے ایک شخص جس کا نام ذکر نہیں کیا، سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابوذر سے پوچھا کیا نبی اکرم آپ لوگوں سے ملتے وقت مصافحہ کیا کرتے تھے؟ کہا میں تو جب بھی ملا آپ نے مصافحہ کیا ایک دفعہ میری طرف پیغام بھیجا میں گھر پر نہ تھا جب واپس آیا اور اطلاع ملی تو میں خدمتِ نبوی میں حاضر ہوا آپ چارپائی پر بیٹھے ہوئے تھے آپ نے مجھ سے معانقہ کیا، اس کے رجال ثقات ہیں البتہ یہ شخص مبہم ہیں طبرانی نے اوسط میں حضرت انس سے روایت کیا کہ صحابہ کرام جب باہم ملتے تو مصافحہ کرتے اور جب کسی کی سفر سے واپسی ہوتی اس سے معانقہ کرتے، ان کی کبیر میں ہے کہ نبی اکرم جب صحابہ کے پاس تشریف لاتے تو سلام سے قبل مصافحہ نہ کرتے، ابن بطال کہتے ہیں لوگوں نے معانقہ کے بارہ میں اختلاف کیا تو مالک نے اسے مکروہ کہا، ابن عیینہ کے ہاں جائز ہے پھر دونوں کا قصہ سعید بن اسحاق اور یہ مجہول ہیں، عن علی بن یونس لیثی مدنی، وہ بھی مجہول ہیں، کے طریق سے نقل کیا اسے ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں جعفر کے ترجمہ میں ایک اور واسطہ کے ساتھ علی بن یونس سے

نقل کیا ہے کہتے ہیں سفیان بن عیینہ نے امام مالک کے ہاں آنے کیلئے اذن طلب کیا انہوں نے اجازت دی تو کہا (السلام علیکم) جواب دیا پھر کہا: (السلام خاص و عام السلام علیك یا أبا عبد الله و رحمة الله وبر کاته) انہوں نے کہا: (و علیك السلام یا أبا محمد و رحمة الله و بر کاته) پھر کہا اگر بدعت نہ ہوتی تو میں آپ سے معانقہ کرتا، وہ بولے انہوں نے معانقہ کیا ہے جو آپ سے بہتر تھے، کہا جعفر نے؟ کہا ہاں، کہا : (ذاك خاص)، کہا: (ما عَمَّهٗ یَعُمُّنا) (یعنی جوان کیلئے عام ہے وہ ہمارے لئے بھی ہے) پھر سفیان نے ابن طاوس عن ابیہ عن ابن عباس کے حوالے سے حدیث نقل کی کہ جب حضرت جعفر طیار حبشہ سے آئے نبی اکرم نے ان سے معانقہ کیا

ذہبی میزان الاعتدال میں لکھتے ہیں یہ جھوٹی حکایت ہے اس کی اسناد مظلم (یعنی تاریک) ہے بقول ابن حجر یہ ابن عیینہ سے اس اسناد کے بغیر محفوظ ہے چنانچہ انہوں نے اپنی جامع میں اجلح عن شعبی سے نقل کیا کہ جب حضرت جعفر کی واپسی ہوئی تو نبی اکرم نے ان کا استقبال کیا اور ماتھے پر بوسہ دیا اس کی سند موصول ہے لیکن سند میں محمد بن عبد اللہ بن عبید بن عمیر ہے جو ضعیف ہے ترمذی نے حضرت عائشہ سے نقل کیا کہ زید بن حارثہ مدینہ آئے تب نبی اکرم میرے گھر میں تھے تو انہوں نے دروازہ بجایا آپ کپڑا کھینچتے ہوئے بغیر قمیص کے ہی باہر نکلے اور انہیں گلے لگایا اور بوسہ دیا، ترمذی نے اسے حسن قرار دیا قاسم بن اصبغ نے ابو ہیثم بن تیہان سے نقل کیا کہ نبی اکرم کی ان سے ملاقات ہوئی تو آپ نے معانقہ کیا اور بوسہ دیا اس کی سند ضعیف ہے مہلب کہتے ہیں حضرت عباس کے حضرت علی کا ہاتھ پکڑنے میں جوازِ مصافحہ ثابت ہے اسی طرح مریض کا حال دریافت کرنا کہ کیسے صبح کی ہے، اس سے ظنِ غالب پر قسم کے اسلوب کا استعمال بھی ثابت ہوا، یہ بھی ظاہر ہوا کہ نبی اکرم کی وفات کے بعد اصلاً ہی حضرت علی کا نام خلافت کیلئے زیرِ بحث نہ آیا تھا کیونکہ حضرت عباس نے قسم کھا کر کہا کہ وہ مامور ہوں گے، کیونکہ جانتے تھے کہ نبی اکرم بارِ خلافت کسی اور کو سونپیں گے حضرت علی کا سکوت دال ہے کہ وہ حضرت عباس کی کہی اس بات سے لاعلم نہ تھے، جہاں تک حضرت علی کا خیال کہ اگر آنجناب نے خلافت کو بنی عبد المطلب سے پھیرنے کی تصریح فرما دی تو بعد ازاں کوئی اس کے قریب نہ پھٹکنے دے گا تو معاملہ ایسا نہ تھا جو انہوں نے گمان کیا کیونکہ آپ نے جب فرمایا: (مُرُوْا أبا بکر فَلْیُصَلِّ بالناس) اور کہا گیا اگر آپ بجائے ابو بکر کے عمر کو یہ حکم دے دیں مگر آپ نے ایسا نہ کیا اس کے باوجود حضرت ابو بکر کے بعد لوگوں نے حضرت عمر کو خلیفہ بنایا

بقول ابن حجر یہ ایسے شخص کی کلام ہے جو حضرت علی کی مراد کی فہم نہیں کر سکا الوفاۃ النبویہ میں اسی حدیث کی شرح کے اثناء ان کی بات کی مراد واضح کر چکا ہوں جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ اس بات سے ڈرے کہ کہیں نبی اکرم کا انہیں خلافت سے منع کر دینا مستقل طور پر اس سے ان کی محرومی کی قاطع حجت نہ سمجھ لی جائے اگرچہ مرض الموت کے دوران خلافتِ ابو بکر پر تنصیص میں اشارہ تھا کہ وہی اس کے احق ہیں تو یہ بطریقِ استنباط تھا نہ کہ بطریقِ نص اگر آپ کا یہ اشارہ دینا مرض الموت میں نہ ہوتا تو قوی بھی نہ ہوتا کیونکہ کئی مرتبہ دیگر صحابہ کرام امامت کرانے میں آپ کے اسفار کے دوران آپ کے قائمقام بنے ہیں اور جو ان کا اول استنباط ہے وہ محلِ نظر ہے کہ حضرت عباس نے مذکورہ بات اپنی فراست اور قرائنِ احوال سے کہی تھی اس کا انحصار ان کے پاس نبی اکرم کی طرف سے حضرت علی کو خلیفہ نہ بنانے کی بابت کسی نص یا ہدایت پہ نہ تھا، یہ سیاقِ قصہ سے عیاں ہے وہاں بیان کیا تھا کہ حدیث کے بعض طرق میں ہے کہ

حضرت عباس نے نبی اکرم کی وفات کے بعد حضرت علی سے کہا اپنا ہاتھ بڑھاؤ میں خلافت کی بیعت کروں پھر لوگ بھی کرلیں گے مگر انہوں نے ایسا نہیں کیا تو اس سے پتہ چلتا ہے کہ ان کے پاس نبی اکرم کی طرف سے ایسی کوئی نص نہ تھی

(ألا تراه) کی ضمیر کو ابن تین نبی اکرم کی طرف راجع قرار دیتے ہیں مگر تعقب ہوا کہ اظہر یہ ہے کہ یہ ضمیرِ شان ہے اور یہاں بصری رؤیت مراد نہیں دیگر روایات میں (ألا تری) مذکور ہے۔ (آمرناه) بقول ابن تین یہ مدِ ہمزہ کے ساتھ ہے ای (شاورنا) (یعنی ہم نے مشورہ دیا) کہتے ہیں ہم نے اسے قصر کے ساتھ پڑھا ہے امر سے، بقول ابن حجر یہی مشہور ہے، مراد (سألناه) ہے کیونکہ صیغۂ طلب صیغۂ امر کی طرح ہوتا ہے شائد مراد یہ کہ ہم اصرار کریں گے حتی کہ امر دینے والے کی طرح ہو، کرمانی کہتے ہیں اس میں دلالت ہے کہ امر میں علو و استعلاء مشترط نہیں (یعنی رتبہ میں کمتر بھی بالاتر کو حکم دے سکتا ہے) ابن تین داؤدی سے ناقل ہیں کہ سب سے قبل (كيف أصبحت) کی ترکیب طاعونِ عمواس میں استعمال کی گئی مگر اس کا یہ کہہ کر تعقب ہوا کہ عرب اسلام سے قبل بھی اس کا استعمال کرتے تھے پھر اسی حدیث میں اس کا ذکر موجود ہے بقول ابن حجر جواب اسلام میں جو واقع ہوا، پر حملِ اولیت ہے (یعنی سلام سے قبل یہ جملہ بولنا) کیونکہ اسلام دو باہم ملنے والوں کیلئے سلام کی مشروعیت لایا پھر حال چال کی بابت سوال حادث ہوا اور کم لوگ ہی دونوں کے مابین جمع کرتے تھے، سنت یہی ہے کہ سب سے پہلے سلام کہا جائے گویا اس ترکیب کے عام ہونے کا سبب طاعون تھا کہ لوگ ایک دوسرے کی نسبت بڑے فکر مند تھے پھر کثرتِ استعمال سے اس کے ساتھ سلام سے اکتفاء کرنے لگے، یہ فرق کرنا بھی ممکن ہے کہ کسی کے بارہ میں اگر جانتے ہوتے کہ مریض ہے تو اس سے ملتے وقت پہلے اس کا حال دریافت کرتے۔

- 30 باب مَنْ أَجَابَ بِلَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ (کسی کی پکار کے جواب میں لبیک وسعدیک کہنا)

- 6267حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ عَنْ مُعَاذٍ قَالَ أَنَا رَدِيفُ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ يَا مُعَاذُ قُلْتُ لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ ثُمَّ قَالَ مِثْلَهُ ثَلاَثًا هَلْ تَدْرِى مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلاَ يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ثُمَّ سَارَ سَاعَةً فَقَالَ يَا مُعَاذُ قُلْتُ لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ قَالَ هَلْ تَدْرِى مَا حَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللَّهِ إِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ أَنْ لاَ يُعَذِّبَهُمْ

أطرافه 2856، 5967، 6500، - 7373 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۴ص:۳۷۲)

6267 -حَدَّثَنَا هُدْبَةُ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسٍ عَنْ مُعَاذٍ بِهَذَا

ان دونوں الفاظ کی تشریح کتاب الحج میں گزری، اس حدیث کی کچھ شرح کتاب الجہاد اور کتاب العلم میں ہوئی باقی مفصل کتاب الرقاق میں ہوگی اسی طرح ابوذر کی آمدہ حدیث کی بھی۔

- 6268حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِى حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ وَهْبٍ حَدَّثَنَا وَاللَّهِ أَبُو ذَرٍّ بِالرَّبَذَةِ كُنْتُ أَمْشِى مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِى حَرَّةِ الْمَدِينَةِ عِشَاءً اسْتَقْبَلَنَا أُحُدٌ فَقَالَ يَا أَبَا ذَرٍّ مَا أُحِبُّ أَنَّ أُحُدًا لِى ذَهَبًا يَأْتِى عَلَىَّ لَيْلَةٌ أَوْ ثَلاَثٌ عِنْدِى مِنْهُ دِينَارٌ إِلاَّ أُرْصِدُهُ

لِدَيْنٍ إِلَّا أَنْ أَقُولَ بِهِ فِي عِبَادِ اللَّهِ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا وَأَرَانَا بِيَدِهِ ثُمَّ قَالَ يَا أَبَا ذَرٍّ قُلْتُ لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الأَكْثَرُونَ هُمُ الأَقَلُّونَ إِلَّا مَنْ قَالَ هَكَذَا وَهَكَذَا ثُمَّ قَالَ لِي مَكَانَكَ لاَ تَبْرَحْ يَا أَبَا ذَرٍّ حَتَّى أَرْجِعَ فَانْطَلَقَ حَتَّى غَابَ عَنِّي فَسَمِعْتُ صَوْتًا فَخَشِيتُ أَنْ يَكُونَ عُرِضَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَرَدْتُ أَنْ أَذْهَبَ ثُمَّ ذَكَرْتُ قَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لاَ تَبْرَحْ فَمَكُثْتُ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ سَمِعْتُ صَوْتًا خَشِيتُ أَنْ يَكُونَ عُرِضَ لَكَ ثُمَّ ذَكَرْتُ قَوْلَكَ فَقُمْتُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ ذَاكَ جِبْرِيلُ أَتَانِي فَأَخْبَرَنِي أَنَّهُ مَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِي لاَ يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا دَخَلَ الْجَنَّةَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ قَالَ وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ قُلْتُ لِزَيْدٍ إِنَّهُ بَلَغَنِي أَنَّهُ أَبُو الدَّرْدَاءِ فَقَالَ أَشْهَدُ لَحَدَّثَنِيهِ أَبُو ذَرٍّ بِالرَّبَذَةِ قَالَ الأَعْمَشُ وَحَدَّثَنِي أَبُو صَالِحٍ عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ نَحْوَهُ وَقَالَ أَبُو شِهَابٍ عَنِ الأَعْمَشِ يَمْكُثُ عِنْدِي فَوْقَ ثَلاَثٍ

أطرافه 1237، 1408، 2388، 3222، 5827، 6443، 6444، 7487 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۲ ص:۱۴۲)

(قلت لزيد) یعنی زید بن وہب، قائل اعمش ہیں اسی سند کے ساتھ موصول ہے۔ (و قال أبو شهاب عن الأعمش) یعنی زید بن وہب عن ابوذر سے، یہ کتاب الاستقراض میں موصولا گزری اس کے ایراد سے مراد یہ تبیین کہ اس میں (لیلة أو ثلاث عندی) کی بجائے (فوق ثلاث) ہے۔ (فقمت) یعنی وہیں ٹھہرا رہا (یعنی حالتِ قیام مراد نہیں) یہ اس آیت کی نظیر پہ ہے: (وَ إِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا)[البقرة : ۲۰] نبی اکرم کے قول سے بھی ان دونوں کا ورود مروی ہے چنانچہ نسائی نے۔ ابن حبان نے صحیح قرار دیا، محمد بن حاطب سے نقل کیا کہتے ہیں میری والدہ مجھے لئے ایک شخص کے پاس آئیں جو بیٹھے ہوئے تھے، کہا یا رسول اللہ! آپ نے جوابا کہا: (لبيك وسعديك) بقول ابن حجر ان کی والدہ ام جمیل بنت محلّل ہیں۔

علامہ انور (استقبلنا أحد) کی بابت کہتے ہیں اسی پر اعتماد کرنا مناسب ہے اور جو راوی نے اولا ذکر کیا کہ نبی اکرم نے اس کے لئے کہا جو کہا تو گویا یہ وہم ہے۔

31 - باب لاَ يُقِيمُ الرَّجُلُ الرَّجُلَ مِنْ مَجْلِسِهِ

(کوئی کسی کو اس کی جگہ سے نہ اٹھائے [تا کہ خود وہاں بیٹھ جائے])

حدیث کے الفاظ کے ساتھ ترجمہ قائم کیا، یہ خبر بمعنی النہی ہے ابن وہب نے اسے بلفظِ نہی یعنی (لا يقم) کے ساتھ روایت کیا اسی طرح ابن الحسن نے بھی، قاسم بن یزید اور طاہر بن مدرار نے (لا يقيمن) کہا مسلم کے ہاں لیث سے روایت میں نہیِ مؤکد کا لفظ ہے اسی طرح ان کی سالم بن عبداللہ بن عمر عن ابیہ سے روایت میں بھی۔

- 6269حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا يُقِيمُ الرَّجُلُ الرَّجُلَ مِنْ مَجْلِسِهِ ثُمَّ يَجْلِسُ فِيهِ

.طرفاه 911، - 6270

ترجمہ: ابن عمر راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا کوئی کسی کو اس کی جگہ سے نہ اٹھائے پھر خود وہاں بیٹھ جائے۔

شیخ بخاری ابن ابو اویس ہیں ناقلینِ موطا میں سے صرف ابن وہب اور محمد بن الحسن نے اس کی تخریج کی ہے دار قطنی نے اسے اسماعیل، ابن وہب، ابن حسن، ولید بن مسلم، قاسم بن یزید جرمی اور عبداللہ بن وہب کے طرق سے نقل کیا یہ سب مالک سے اس کے رواۃ ہیں ابونعیم پر اس کا مخرج تنگ ہوا تو اسے بخاری سے تخریج کیا کتاب الجمعہ میں اسے ابن جریج عن نافع سے نقل کیا تھا آمدہ باب میں یہ عمری عن نافع سے آرہی ہے اس کا سیاق اتم ہے وہی مشروح ہوگی۔

- 32 باب ﴿إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انْشِزُوا فَانْشِزُوا﴾ الآيَةَ (مجالس میں کشادگی کرنے کا حکم)

آیت کے معنی میں اختلافِ اقوال ہے کہا گیا کہ یہ نبی اکرم کی مجلس کے ساتھ خاص تھی بقول ابن بطال بعض کہتے ہیں یہ خاص مجلسِ نبوی کی بابت تھا اسے مجاہد اور قتادہ سے نقل کیا گیا ابن حجر کے بقول طبری کے قتادہ سے نقل کردہ الفاظ ہیں کہ صحابہ کرام نبی اکرم کی مجلس میں (آپ سے قریب ہونے میں) اتنا تنافس کرتے تھے کہ مجلس تنگ کر دیتے تو ایک دوسرے کیلئے توسع کا حکم ہوا، بقول ابن حجر اس سے لازم نہیں آتا کہ اسی کے ساتھ اختصاص ہو، ابن ابو حاتم نے مقاتل بن حیان سے نقل کیا ہے کہ جمعہ کے دن نازل ہوئی جب بدری مہاجرین و انصار کی ایک جماعت مسجد کے اندر آئی تو بیٹھنے کی جگہ ہی نہ ملی تو ان کیلئے آنجناب نے متاخرین اسلام صحابہ میں سے بعض کو اٹھا دیا اور انہیں ان کی جگہوں میں بٹھلایا، یہ ان پر شاق گزرا منافقین نے باتیں بنائیں تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی، حسن بصری سے منقول ہے کہ اس سے مراد مجلسِ قتال ہے، کہتے ہیں (انشزوا) کا معنی ہے قتال کیلئے کھڑے ہو جاؤ جبکہ جمہور کی رائے میں یہ ہر مجلسِ خیر کیلئے عام ہے۔ (یفسح اللہ) یعنی دنیا و آخرت میں۔

- 6270حَدَّثَنَا خَلَّادُ بْنُ يَحْيَى حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ نَهَى أَنْ يُقَامَ الرَّجُلُ مِنْ مَجْلِسِهِ وَيَجْلِسَ فِيهِ آخَرُ وَلَكِنْ تَفَسَّحُوا وَتَوَسَّعُوا وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَكْرَهُ أَنْ يَقُومَ الرَّجُلُ مِنْ مَجْلِسِهِ ثُمَّ يُجْلِسَ مَكَانَهُ

.طرفاه 911، - 6269

ترجمہ: ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم نے منع فرمایا کہ کوئی اپنی مجلس سے اٹھایا جائے اور کوئی دوسرا اس کی جگہ بیٹھ جائے لیکن تمہیں چاہیے کہ مجالس میں وسعت پیدا کرو اور کشائش کرو، ابن عمر ناپسند کرتے تھے کہ (ان کی خاطر) کوئی اپنی جگہ سے اٹھے پھر وہ وہاں بیٹھ جائیں۔

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (أنه نهى الخ) ثوری کی روایت میں یہی ہے مسلم نے ایک اور طریق کے ساتھ عبید اللہ سے یہ الفاظ ذکر کئے: (لا يقم الرجل الرجل مِنْ مَقعده ثم يجلس فيه)۔ (ولكن تفسحوا الخ) یہ عطفِ تفسیری ہے ابن مردویہ کی قبیصہ عن سفیان سے روایت میں ہے: (ولكن ليقل افسحوا و توسّعوا) اسماعیلی نے اسے قبیصہ سے تخریج کیا لیکن ان کے ہاں (لیقل) نہیں، مسلم نے اشارہ کیا ہے کہ اس زیادت میں عبید اللہ نافع سے متفرد ہیں اور مالک، لیث، ایوب اور ابن جریج نے نافع سے اس کے بغیر نقل کیا ہے ابن جریج نے یہ زیادت کی کہ میں نے نافع سے کہا جمعہ کے دن؟ کہا اس کے علاوہ بھی، ابن جریج کی یہ زیادت کتاب الجمعہ میں گزری ہے مسلم کے ہاں حدیثِ جابر میں ہے: (لا يُقِيمن أحدُكم أخاه يوم الجمعة ثم يخالف إلى مقعده فيقعد فيه ولكن يقول افسحوا) تو دونوں زیادت کو مرفوعا جمع کیا اسی سبب ابن جریج نے نافع سے یہ سوال کیا تھا

ابن ابو جمرہ کہتے ہیں یہ لفظ تمام مجالس کیلئے عام ہے لیکن مباح مجالس کے ساتھ مخصوص ہے یا تو علی العموم جیسے مساجد اور حکام اور اہلِ علم کی مجالس یا علی الخصوص جیسے کوئی بعض حضرات کو اپنے گھر میں دعوت وغیرہ کیلئے مدعو کرے! جہاں تک ایسی مجالس جن میں شخص کی مِلک نہیں اور نہ وہ ان کے لئے ماذون تھا (یعنی بلا دعوت چلا آیا) تو اسے محفل سے اٹھایا اور نکالا جا سکتا ہے پھر یہ مجالسِ عامہ کی بات ہے اور لوگوں میں عام نہیں بلکہ غیر مجانین کے ساتھ خاص ہے اور ان کے ساتھ جن سے حصولِ اذی ہو رہا ہو مثلا الہن (یا مولی وغیرہ) کی بو جب وہ مسجد میں آئیں اور سفیہہ (یعنی نادان اور کم عقل) جب وہ کسی مجلسِ علم یا مجلسِ قضاء میں داخل ہو، کہتے ہیں اس نہی کی حکمت حقِ مسلم کی تنقیص کا روکنا ہے جس کے باعث دلوں میں تکدر پیدا ہو سکتا ہے اور تواضع کی ترغیب ہے جو باہمی الفت و مودت بڑھانے کا موجب ہو، یہ بھی کہ لوگ مباح میں سواء ہیں (یعنی سب کے حقوق برابر ہیں) تو جو کسی شیَ کی طرف سبقت لے گیا وہی اس کا زیادہ حقدار ہے اور کسی کا استحقاق بغیر حق کے لینا غصب ہے اور یہ حرام ہے تو اس پر کبھی اس کا بعض علی سبیل الکراہت اور بعض علی سبیل التحریم ہو سکتا ہے، کہتے ہیں جہاں تک آپ کا قول: (تفسحوا و توسعوا) تو اول کا معنی ہے کہ اپنے مابین توسع کرو (یعنی گنجائش نکالو) اور دوسرے کا معنی کہ وہ ساتھ ساتھ ہو کر بیٹھیں تا کہ آنے والوں کو جگہ مل سکے۔

(و كان ابن عمر) اسی سند کے ساتھ موصول ہے۔ (يكره الخ) اسے بخاری نے الادب المفرد میں قبیصہ عن سفیان ثوری سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا کہ ابن عمر کیلئے اگر مجلس سے کوئی شخص کھڑا ہو جاتا تو وہاں نہ بیٹھتے! مسلم نے بھی سالم بن عبد اللہ عن ابیہ سے یہی نقل کیا۔ (يجلس) ہماری روایت میں یہ یائے مفتوح کے ساتھ ہے ابو جعفر غرناطی نے اپنے نسخہ میں اسے یاء کی پیش کے ساتھ لکھا (یعنی بطور صیغہِ مجہول) یہ ابن عمر سے مرفوعا بھی وارد ہے چنانچہ ابو داؤد نے ابو الخصیب جن کا نام زیاد بن عبد الرحمٰن تھا، کے حوالے سے ابن عمر سے نقل کیا کہ ایک شخص نبی اکرم کے پاس آیا تو ایک شخص نے اس کی خاطر اپنی جگہ چھوڑ دی وہ وہاں بیٹھنے کیلئے لپکا مگر نبی اکرم نے منع کر دیا انہی کی سعید بن ابو الحسن کے طریق سے روایت ہے کہ ابو بکرہ ہمارے ہاں آئے تو ایک شخص مجلس میں اپنی جگہ چھوڑ کر اٹھ کھڑا ہوا مگر انہوں نے وہاں بیٹھنے سے انکار کیا اور کہا نبی اکرم نے اس سے منع فرمایا ہے، اسے حاکم نے بھی تخریج کیا اور اس طریق کو صحیح قرار دیا البتہ سیاق صحیح کی ابن عمر والی روایت کے سیاق کی مانند ہے، تو گویا ابو بکرہ نے اسے معنائے اعم پر محمول کیا ہے، بزار کہتے ہیں اس روایت کا یہی طریق ہی معروف ہے اور اس میں ابو عبد اللہ مولی ابو بردہ بن ابو موسی ہے بعض نے مولی قریش کہا یہ بصری

غیر معروف ہے، ابن بطال لکھتے ہیں نہی (کی حکمت ونوعیت) بارے اختلاف کیا گیا ہے تو کہا گیا برائے ادب ہے وگرنہ مناسب یہی ہے کہ اہلِ علم کے قریب بیٹھنے والے اہلِ فہم وخرد ہوں، بعض نے کہا یہ اپنے ظاہر پر ہے اور کسی مباح مجلس کی طرف سبقت لے گئے شخص کو وہاں سے اٹھانا جائز نہیں ان کا احتجاج مسلم کی حضرت ابو ہریرہ سے نقل کردہ اس مرفوع روایت سے ہے: (إذا قام أحدُكم مِنْ مَجلسِهِ ثُم رَجع إليه فهُوَ أحقُّ بهِ) (یعنی جو اپنی جگہ سے [کسی عارضی ضرورت کیلئے] اٹھا وہی واپسی پہ اس کا زیادہ حقدار ہے)

کہتے ہیں جب ایک دفعہ جا کر واپسی کے بعد بھی اسی کا اس جگہ پر زیادہ حق ہے تو ثابت ہوا کہ جانے سے قبل بھی اسی کا اس پر زیادہ حق ہے (لہذا اٹھایا نہ جائے) اس کی تائید ابن عمر کے اس فعلِ مذکور سے بھی ملتی ہے اور وہ راوی حدیث ہیں اور اس کی مراد کی وہی اعلم ہیں، اسے ادب پر محمول کرنے والوں نے جواب میں کہا کہ یہ جگہ بیٹھنے سے قبل اصل میں اس کی مِلک نہ تھی اور نہ مفارقت کے بعد تو دلالت ملی کہ حقیت سے مراد حالتِ جلوس میں اولویت ہے تو جو اسے چھوڑ کر کھڑا ہو گیا اس کا کلیۃً حق اب ساقط ہوا اور جو اس لئے کھڑا ہوا تا کہ واپس آئے (یعنی عارضی طور پر اٹھا) وہ واپسی پر اس کا زیادہ حقدار ہے، مالک سے اس حدیثِ ابی ہریرہ کی بابت سوال ہوا تو کہا میں نے یہ نہیں سنی اور یہ عمدہ ہے اگر اٹھنے والا کہیں قریب ہی گیا ہے (یعنی مثلا تجدید وضو کرنے یا کھانسنے یا تھوک پھینکنے) ہاں اگر دور چلا گیا تب میرے خیال میں اس کا استحقاق نہیں لیکن یہ محاسنِ اخلاق میں سے ہے، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں یہ حدیث بیٹھنے والے کے اپنی جگہ کے ساتھ وجوبِ اختصاص کے قول کی صحت پر دال ہے حتی کہ وہ (خود) اس سے اٹھ کھڑا ہو اور جنہوں نے اسے محمول علی الادب کرنے میں اس امر سے احتجاج کیا کہ یہ بیٹھنے سے قبل اور نہ بعد اس کی ملک نہ تھی تو یہ کوئی حجت نہیں کیونکہ ہمیں تسلیم کہ اس کی ملک نہ تھی لیکن اس کے ساتھ مختص ضرور ہو گئی تھی حتی کہ اپنی مرضی سے اسے چھوڑ دے تو اس کی حیثیت اس کے مالکِ منفعت کی سی تھی جس پر کوئی مزاحم نہیں ہو سکتا، نووی لکھتے ہیں ہمارے اصحاب نے کہا یہ اس شخص کے حق میں ہے جو مسجد وغیرہ میں کسی جگہ یا مثلا نماز کے انتظار میں بیٹھا پھر (نماز سے قبل) کسی ضرورت کے تحت مثلا وضوء ٹوٹ گیا ہو، اٹھا یا اس جیسا کوئی اور معمولی شغل تو واپسی پر اس جگہ کے ساتھ اس کا اختصاص باطل نہیں ہوا اسے حق حاصل ہے کہ اگر کوئی اس کی اس جگہ بیٹھ گیا ہو تو اسے اٹھا دے اور اسے اس کی بات ماننا لازم ہے، اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا یہ واجب ہے؟ تو دو قول ہیں اصح اثباتِ وجوب ہے بعض نے مستحب کہا یہی مالک کا مذہب ہے ہمارے اصحاب کے بقول اس کا یہ استحقاق اسی نماز کیلئے ہے، کہتے ہیں اس کا یہ استحقاق بہر صورت برقرار رہے گا چاہے کوئی جائے نماز وغیرہ چھوڑ کر گیا ہو یا نہیں،

عیاض کہتے ہیں علماء نے اس شخص کی بابت اختلاف کیا ہے جو مسجد میں کسی خاص جگہ بیٹھ کر تدریس وفتوی کا عادی ہے تو مالک سے منقول ہے کہ اگر یہ معروف ہو جائے تو وہی اس کا زیادہ حقدار ہے کہتے ہیں اس بابت جمہور کی رائے یہ ہے کہ ایسا استحسانا تو ہے لیکن حقِ واجب کے بطور نہیں، شائد مالک کی بھی یہی مراد ہو، یہی بات صحنوں اور راستوں کی مخصوص بنالی گئیں نشستوں کے بارہ میں کہی جو ملک نہیں، کہتے ہیں جو کسی (غیر مملوک) جگہ میں بیٹھنے کا معتاد ہو تو اسی کا اس پر زیادہ حق ہے حتی کہ وہ اپنی غرض پوری کرے، کہتے ہیں ماوردی نے یہی مالک سے بطور قاطعِ تنازع نقل کیا ہے (مثلا کسی شارع کی کسی جگہ معروف ہے کہ کوئی ریڑھی والا اپنی ریڑھی وہاں لگاتا ہے تو کسی دن اگر اس کے آنے سے قبل کوئی اور ریڑھی لے کر وہاں آ گیا اور تنازع اٹھ کھڑا ہوا تو جو روزانہ وہاں ریڑھی لگاتا رہا اور وہ

جگہ اس کے ساتھ معروف ہے تو اسی کا حق فائق ہوگا) بقول قرطبی جمہور کے نزدیک یہ واجب حق نہیں، نووی لکھتے ہیں ہمارے اصحاب نے آنجناب کے فرمان: (لا يقيمن أحد كم الرجل من مجلسه ثم يجلس فيه) کے عموم سے اس شخص کو مستثنیٰ کیا ہے جو مثلاً مسجد کی کسی خاص جگہ بیٹھنے کے ساتھ مالوف ہے کہ وہاں بیٹھ کر درس دیتا، فتوی دیتا یا قرآن پڑھاتا ہے تو اگر کسی دن اس کے وہاں اپنے بیٹھنے کے وقت میں کسی اور کو بیٹھا پائے تو اسے حق حاصل ہے کہ اسے اٹھا دے، اسی کے معنی ومفہوم میں شوارع یا بازاروں کی جگہیں ہیں جہاں وہ بیٹھ کر معاملاتِ تجارت کرنے کے ساتھ مالوف ہے نووی لکھتے ہیں جو ابن عمر کی طرف منسوب کیا گیا تو وہ ان کے ورع و تقوی پر محمول ہے ان کا وہاں بیٹھنا حرام نہ تھا اگر وہ اپنی مرضی سے اٹھا تھا، ممکن ہے انہوں نے خیال کیا ہو کہ ہوسکتا ہے وہ اپنی طیبِ خاطر سے نہ اٹھا ہو بلکہ استحیاء یہ کیا ہو تو تورُعاً اس کی جگہ میں نہ بیٹھے، اس سے سالم رہنے کیلئے یہ دروازہ ہی بند کیا یا ممکن ہے ان کی رائے ہو کہ نیکی وتقرب کے کاموں میں ایثار کرنا مکروہ یا خلافِ اولیٰ ہے (کہ مثلاً کوئی پہلی صف میں کھڑا ہے تو کسی کیلئے جگہ چھوڑ کر پیچھے آجائے، عموماً دینی مدارس کے طلبہ اپنے اساتذہ کو دیکھ کر ایسا کرتے ہیں میرے خیال میں اگر کوئی نہ کرے تو اسے بے ادب نہ سمجھا جائے یا زیادہ مناسب ہے اس ضمن میں ابن عمر کی روش کی اقتداء کی جائے، ایک طریقہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اگر کوئی طالب علم پہلی صف میں کھڑا ہے تو اثنائے اقامت اور بعد ازاں پیچھے مڑ کر نہ دیکھے یہ نہ ہو پیچھے اس کا کوئی استاذ ہو تو وہ دل میں ناگواری لئے ان کیلئے اپنی جگہ چھوڑ دے جس نے زیادہ ثواب لینا ہے وہ پہلے آئے، یہ اور بات کہ ادباً واحتراماً اگر پیچھے آجائے تو ممکن ہے اللہ کے ہاں اس کا ثواب پہلی صف کے ثواب سے بڑھ کر ہو لیکن اس کا علم تو کسی کو نہیں) تو اس وجہ سے اس سے ممتنع رہتے تھے تا کہ اس کے سبب کوئی اس کا مرتکب نہ بنے ہمارے علماء کہتے ہیں قابلِ تعریف ایثار دراصل وہ جو حظوظِ نفس (یعنی ایسے امور میں جن کی خود کو بھی ضرورت ہے) اور امورِ دنیا میں ہو۔

- 33 باب مَنْ قَامَ مِنْ مَجْلِسِهِ أَوْ بَيْتِهِ وَلَمْ يَسْتَأْذِنْ أَصْحَابَهُ أَوْ تَهَيَّأَ لِلْقِيَامِ لِيَقُومَ النَّاسُ

(ساتھیوں سے اجازت لئے بغیر مجلس یا گھر سے اٹھ کھڑا ہونا یا ایسا کرنے کا پوز بنانا تا کہ لوگ اٹھ جائیں)

- 6271حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ سَمِعْتُ أَبِي يَذْكُرُ عَنْ أَبِي مِجْلَزٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ لَمَّا تَزَوَّجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ زَيْنَبَ ابْنَةَ جَحْشٍ دَعَا النَّاسَ طَعِمُوا ثُمَّ جَلَسُوا يَتَحَدَّثُونَ قَالَ فَأَخَذَ كَأَنَّهُ يَتَهَيَّأُ لِلْقِيَامِ فَلَمْ يَقُومُوا فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ قَامَ فَلَمَّا قَامَ قَامَ مَنْ قَامَ مَعَهُ مِنَ النَّاسِ وَبَقِيَ ثَلاثَةٌ وَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ جَاءَ لِيَدْخُلَ فَإِذَا الْقَوْمُ جُلُوسٌ ثُمَّ إِنَّهُمْ قَامُوا فَانْطَلَقُوا قَالَ فَجِئْتُ فَأَخْبَرْتُ النَّبِيَّ ﷺ أَنَّهُمْ قَدِ انْطَلَقُوا فَجَاءَ حَتَّى دَخَلَ فَذَهَبْتُ أَدْخُلُ فَأَرْخَى الْحِجَابَ بَيْنِي وَبَيْنَه وَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلاَّ أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا ﴾ (اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں)

أطرافه 4791، 4792، 4793، 4794، 5154، 5163، 5166، 5168، 5170، 5171، 5466، 6238،

7421 - ،6239

حضرت زینب بنت جحش کے ساتھ نبی پاک کی شادی اور ولیمہ کے ذکر پر مشتمل حدیثِ انس، تفسیر سورہ احزاب میں مفصلا مشروح گزری ہے ابن بطال کہتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ کوئی اذن کے بغیر کسی کے گھر میں نہ جائے پھر موذون لہ جس کام کیلئے بلایا گیا تھا یا خود آیا تھا، کے بعد بیٹھا نہ رہے تا کہ افرادِ خانہ کیلئے ایذاء نہ ہو اور یہ ان کیلئے ضروریات میں تصرف سے مانع ہو، یہ بھی ثابت ہوا کہ جس نے ایسا کیا تو صاحبِ خانہ کیلئے جائز ہے کہ کہ بیزاری کا اظہار کرے مگر اس انداز سے نہیں کہ کہ کوئی لڑائی جھگڑا یا تکدر کا باعث بنے جیسے نبی اکرم نے نہایت غیر محسوس اور شائستہ انداز سے یوں ظاہر کیا کہ اٹھنا چاہتے ہیں تو جب نہ سمجھے تو بالفعل اٹھ کر کھڑے ہو گئے اس پر سبھی سوائے تین کے اٹھ کھڑے ہوئے ان تین کو بھی زبان سے کچھ نہ کہا، ایک عام انداز یہ ہے کہ کسی کی گفتگو اگر طویل یا بور ہونے لگے تو مسلسل کئی جمائیاں لی جائیں لیکن اگر کوئی شروع میں ہی جمائیاں لینا شروع کر دے تو یہ سوئے ادبی ہو گی، ویسے میرے خیال میں میزبان کو حق ہے کہ صراحۃً بھی ان سے معذرت کر لے کہ مثلاً اب میرے آرام یا کام کا وقت ہے نبی اکرم تو نہایت متواضع اور منکسر المزاج انسان تھے آپ کو پسند نہ ہوا کہ انہیں صراحت سے باور کرائیں) اور بغیر اجازت مانگے اٹھ کھڑا ہوتا کہ یہ شخص سمجھ جائے (بلکہ اجازت اگر لی تو یہ گویا اسے چلے جانے کے حکم کے مترادف ہوا تو شائستگی یہی ہے کہ بغیر اجازت مانگے اٹھے تا کہ اگر وہ معاملہ فہم شخص ہے تو اشارہ سمجھ جائے وللعاقل تکفیہ الإشارہ ہاں اگر کوئی میسنا بنا رہے اور بوریت انتہائی حد تک پہنچ جائے تب کوئی اور راستہ اختیار کرنا پڑے گا) یہ بھی عیاں ہوا کہ اگر صاحبِ خانہ گھر سے نکل جائے تو ماذون لہ شخص نئی اجازت کا محتاج ہوگا اگر وہیں بیٹھا رہنا چاہتا ہے۔

- 34 باب الِاحْتِبَاءِ بِالْيَدِ وَهُوَ الْقُرْفُصَاءُ (دونوں گھٹنوں کو کھڑا کر کے ہاتھوں سے حلقہ باندھ کر بیٹھنا)

(وهو) نسخہِ کشمیہنی میں (و هی) ہے۔ (القر فصاء) قاف اور فاء کی پیش کے ساتھ فراء کہتے ہیں اگر قاف وفاء پر پیش پڑھیں تو مد کے ساتھ ہے اور اگر زیر پڑھیں تو بغیر مد کے ہے، بخاری کی نقل کردہ احتباء کی یہ تفسیر ابوعبیدہ کی کلام سے ماخوذ ہے انہوں نے کہا کہ قرفصاء محتبی کا اس طرح سے بیٹھنا کہ ہاتھوں اور بازوؤں کو پنڈلیوں پر ڈال لے بقول عیاض بعض نے کہا: (جلسة الرجل المتوفز) (یعنی اس آدمی کی مانند بیٹھنا جو جلدی میں ہو، یعنی اٹھنے اور جانے کیلئے تیار بیٹھا ہو) بعض نے کہا سرین کے بل بیٹھنا، کہتے ہیں حدیثِ قیلہ اسی پر دال ہے کیونکہ اس میں ہے: (و بیده عسیب نخلة) تو دلالت ملی کہ ہاتھوں کا احتباء نہ کیا تھا بقول ابن حجر نفی احتباء پر کوئی دلالت نہیں کیونکہ کبھی یہ ہاتھوں (کو گھٹنوں اور پنڈلیوں پر رکھنے) کے ساتھ ہوتی اور کبھی کپڑے کے ساتھ، اس میں تو شائد جب قیلہ کی نظر پڑی آپ کپڑے کے ساتھ احتباء کئے ہوئے تھے، ابن فارس وغیرہ نے احتباء کی تفسیر کرتے ہوئے کہا کہ کسی (مفلر نما) کپڑے کے ساتھ اپنی کمر اور گھٹنوں کو جمع کر لے (یعنی باندھ لے) بقول ابن حجر حدیثِ قیلہ ابوداؤد، ترمذی نے شمائل اور طبرانی نے تخریج کی ہے اس کی سند لاباس بہ ہے، اس میں ہے آپ کے ہاتھ میں کھجور کی ٹہنی جس سے پتے صاف کر دئے گئے تھے، تھی اور آپ قرفصاء حالت میں بیٹھے ہوئے تھے اور آپ پر زعفران سے رنگی ہوئیں بوسیدہ چادریں تھیں، کہتی ہیں نبی اکرم کو اس سنجیدہ حالت میں بیٹھا دیکھ کر میں ہیبت سے کانپنے لگی، وہاں بیٹھے ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ آپ نے تو اس مسکینہ کو مرعوب کر دیا، اس پر

بغیر مجھے دیکھے فرمایا: (یا مسکینة علیك السکینة) (یعنی اے مسکینہ سکینت پکڑو) اس پر میرا سارا خوف جاتا رہا، اسمال سمل کی جمع ہے پرانا کپڑا (ملیتین) تصغیر کے ساتھ، ملاءۃ کی تثنیہ، رداء کو کہتے ہیں، بعض نے کہا قرفصاء ایڑیوں پر ہوکر سرین زمین پر لگا کر بیٹھنا اس سب سے متحرر یہ ہوا کہ احتباء کبھی قرفصاء کی صورت ہوتا ہے یہ نہیں کہ ہر احتباء قرفصاء ہے۔

- 6272حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي غَالِبٍ أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ الْحِزَامِيُّ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُلَيْحٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ بِفِنَاءِ الْكَعْبَةِ مُحْتَبِيًا بِيَدِهِ هَكَذَا

ترجمہ: ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ کو خانہ کعبہ کے صحن میں اس طرح بیٹھے دیکھا کہ آپ اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں گھٹنوں کے گرد باندھے ہوئے تھے۔

شیخ بخاری قومسی ہیں بغداد سکونت اختیار کی، ان کے صغار شیوخ سے ہیں ان سے دو برس قبل انتقال کیا بخاری میں ان سے دو حدیثیں ہیں دوسری کتاب التوحید میں آئے گی ایک اور محدث محمد بن ابو غالب واسطی ہیں جو بھی نزیلِ بغداد تھے ابونصر کلاباذی لکھتے ہیں انہوں نے ہشیم سے سماعِ احادیث کیا ہے وہ قومسی سے چھبیس سال قبل فوت ہوئے۔ (عن أبيه) یہ فلیح بن سلیمان مدنی ہیں، بخاری اس سند میں دو درجہ نازل ہوئے ہیں کیونکہ فلیح کے کثیر اصحاب سے ان کا سماع ہے مثلا یحی بن صالح، ابراہیم بن منذر کی حدیث میں ایک درجہ نازل ہیں کیونکہ ان سے بھی ان کا سماع ثابت ہے ان سے بغیر واسطہ بھی تخریج کیا ہے۔ (بفناء الكعبة) یعنی بابِ کعبہ کی طرف سے اس کی جانب۔ (محتبيا بيده هكذا) اسی طرح مختصراً واقع ہوئی، فوائدِ ابومحمد بن صاعد کے جزو سادس میں یہ محمود بن خالدعن ابی غزیہ محمد بن موسی انصاری قاضی عن فلیح سے بھی اسی کے نحو منقول ہے اس میں مزید یہ بھی ہے کہ فلیح نے ہمیں دایاں ہاتھ بائیں کی کلائی پر رکھ کر دکھایا (یعنی بازؤوں کا دائرہ بنا کر) اسے اسماعیلی نے ابوموسی محمد بن مثنی عن ابوغزیہ سے ایک اور سند کے ساتھ یوں نقل کیا: (حدثنا ابراهيم بن سعد عن عمر بن محمد بن زيد عن نافع) تو حدیثِ باب نقل کی، بغیر کلامِ فلیح کے ابونعیم نے اسے ایک اور حوالے کے ساتھ ابوغزیہ عن فلیح سے نقل کیا ان کے ہاں بھی فلیح کی کلام مذکور نہیں، بظاہر ابوغزیہ کے اس میں دو شیوخ ہیں، ابوغزیہ کو ابن معین وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے، ابو داؤد کے ہاں ابوسعید سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم جب تشریف فرما ہوتے تو (احتبیٰ بیدیه) بزار نے یہ زیادت بھی کی: (و نصب ركبتيه) (یعنی گھٹنے کھڑے کر لیتے) بزار نے حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا کہ نبی اکرم کعبہ کے پاس بیٹھے: (فضم رجليه فأقامهما واحتبیٰ بيديه) (یعنی پاؤں ملا کر کھڑے کئے اور ہاتھوں کا ان کے گرد حلقہ باندھا) احتباء بالیدین سے مستثنیٰ ہے جب مسجد میں نماز کے انتظار میں بیٹھا ہو تو جب احتباء بالیدین کرے تو اسے چاہئے کہ ایک کے ساتھ دوسرا ہاتھ پکڑے جیسا کہ اس حدیث میں ایک کو دوسرے کی کلائی پر رکھنے کا اشارہ مذکور ہوا اس حالت میں انگلیوں کے مابین تشبیک (یعنی ایک ہاتھ کی انگلیوں کو دوسرے کی انگلیوں میں پھنسانا) نہ کرے اس سے احمد کی ابوسعید سے حدیث میں نہی واقع ہے اس کی سند لا بأس بہ ہے، مسجد میں تشبیک کے مباحث کتاب الصلاۃ کے ابواب المساجد میں گزرے ہیں، ابن بطال کہتے ہیں محتبی کیلئے جائز نہیں کہ اپنے ہاتھوں کو اس طرح حرکت پذیر کرے کہ کشفِ عورہ ہو ہاں اگر اس پر کپڑا ہے تب کوئی حرج نہیں، یہ اس بناء پر کہ فقط

ہاتھوں کے ساتھ احتباء کیا، یہی معتمد ہے واؤدی نے جیسا کہ ابن تین نے ان سے نقل کیا احتباء اور قرفصاء کے مابین فرق کرتے ہوئے کہا احتباء یہ ہے کہ پاؤں کھڑا کرلے اور گھٹنوں کو کھول لے اور اپنے گرد کپڑا گھما کر باندھ لے، اگر اس نے قمیص وغیرہ پہنی ہے تب ایسا کرنا منع نہیں لیکن اگر اور کوئی چیز نہیں تب یہ قرفصاء ہے، یہی کہا مگر ماسبق معتمد ہے۔

- 35 باب مَنِ اتَّكَأَ بَيْنَ يَدَىْ أَصْحَابِهِ (لوگوں کے سامنے ٹیک لگائے بیٹھنا)

قَالَ خَبَّابٌ أَتَيْتُ النَّبِىَّ ﷺ وَهُوَ مُتَوَسِّدٌ بُرْدَةً قُلْتُ أَلاَ تَدْعُو اللَّهَ فَقَعَدَ (خباب کہتے ہیں میں نبی پاک کے پاس آیا آپ چادر سر کے نیچے رکھے [آرام فرما] تھے عرض کی آپ اللہ سے [ان مشرکین کے خلاف بد] دعا کیوں نہیں کرتے؟ تو آپ اٹھ کر بیٹھ گئے)

بعض نے کہا اتکاء اضطجاع ہے کتاب الطلاق میں گزری حدیث عمر میں تھا: (و هو متكیء علی سریر) یعنی مضطجع (یعنی لیٹے ہوئے تھے) کیونکہ آگے کہا چارپائی نے آپ کے پہلو مبارک پر نشانات چھوڑے ہوئے تھے، عیاض نے یہی کہا مگر یہ محلِ نظر ہے کیوں کہ یہ تمام اضطجاع کے بغیر بھی صحیح ہے خطابی کہتے ہیں ہر وہ جس نے کسی چیز پر ٹیک لگائی ہو وہ متکئ ہے بخاری کا حضرت خباب کی معلق وارد کرنا اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ اضطجاع اتکاء ہے اور اس سے زیادہ بھی! دارمی، ترمذی۔ اور صحت کا حکم لگایا، ابو عوانہ اور ابن حبان نے حضرت جابر بن سمرہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے نبی اکرم کو تکیہ پر ٹیک لگائے دیکھا: (متكئا علی وسادة) (اس سے ثابت ہوا کہ اتکاء کا لفظ صرف اضطجاع کیلئے مستعمل نہیں) ابن عربی نے بعض اطباء سے نقل کیا کہ انہوں نے اتکاء کو (طبی لحاظ سے) غیر مناسب کہا اس کا تعاقب کرتے ہوئے کہا کہ اس میں راحت ہے جیسے استناد اور احتباء میں ہے۔(و قال خباب) ابن ارت، یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو علامات النبوۃ میں گزری۔

- 6273حَدَّثَنَا عَلِىُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ الْمُفَضَّلِ حَدَّثَنَا الْجُرَيْرِىُّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِى بَكْرَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ أَلاَ أُخْبِرُكُمْ بِأَكْبَرِ الْكَبَائِرِ قَالُوا بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الإِشْرَاكُ بِاللَّهِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ

أطرافه 2654، 5976، 6274، - 6919

- 6274حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا بِشْرٌ مِثْلَهُ وَكَانَ مُتَّكِئًا فَجَلَسَ فَقَالَ أَلاَ وَقَوْلُ الزُّورِ .فَمَا زَالَ يُكَرِّرُهَا حَتَّى قُلْنَا لَيْتَهُ سَكَتَ

أطرافه 2654، 5976، 6273، - 6919 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۴ص:۱۱۰)

حدیثِ ابوبکر جسے دو طرق سے تخریج کیا کتاب الادب کے اوائل میں اس کی طرف اشارہ گزرا اس کے مثل میں قصہ ضمام بن ثعلبہ بارے حضرت انس سے روایت بھی منقول ہے جب انہوں نے آکر کہا تھا: (أَيُّكُمُ ابن عبد المطلب) تو جواب ملا: (ذلك الأبيض المتكیء) (یعنی وہ سفید ٹیک لگائے ہوئے) مہلب کہتے ہیں عالم، مفتی اور امام (یعنی امیر) کے لئے جائز ہے کہ وہ مجلس میں لوگوں کی موجودی میں ٹیک لگائے بیٹھے جسم میں کسی جگہ الم کے باعث یا آرام کے قصد سے، اس کا عام بیٹھنے کا انداز یہ نہیں ہونا

چاہئے (دراصل ان حضرات کیلئے اس لئے اس کی گنجائش ہے کہ انہیں لوگوں کی تعلیم وتربیت اور اگر قاضی یا امیر ہے تو معاملات اور قضیے چکانے کیلئے کافی دیر بیٹھنا پڑتا ہے لہذا کسی ایک انداز میں مسلسل بیٹھے رہنا تکلیف کا باعث ہوگا آرام کی غرض سے اس طرح بیٹھنا جائز ہے اوران کی نسبت یہ تکبر کا انداز نہ کہلائے گا)۔

- 36 باب مَنْ أَسْرَعَ فِي مَشْيِهِ لِحَاجَةٍ أَوْ قَصْدٍ (ضرورت کے تحت تیز تیز چلنا)

قصد یہاں بمعنی مقصود ہے یعنی کسی امرِ مقصود کیلئے سرعت سے کام لیا۔

- 6275حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ أَنَّ عُقْبَةَ بْنَ الْحَارِثِ حَدَّثَهُ قَالَ صَلَّى النَّبِيُّ ﷺ الْعَصْرَ فَأَسْرَعَ ثُمَّ دَخَلَ الْبَيْتَ .

أطرافه 851، 1221، - 1430

ترجمہ: راوی کہتے ہیں نبی پاک نے نمازِ عصر پڑھائی پھر تیز تیز چلتے ہوئے گھر تشریف لے گئے۔

یہ حضرت عقبہ کی حدیث کا ایک طرف ہے ابن بطال کہتے ہیں اس سے امام کے کسی ضرورت کے تحت اسراع کا جواز ثابت ہوا، آنجناب کا یہ اسراع مذکور گھر میں موجود کچھ سامانِ صدقہ کے سبب تھا آپ کی خواہش ہوئی کہ اس وقت اسے بھی تقسیم کر دیں (شائد مسجد میں موجود بعض حضرات کو دینا چاہتے ہوں تو اسی وجہ سے سرعت سے کام لیا تا کہ نمازیوں کے منتشر ہونے سے قبل صدقہ کی اشیاء لے آئیں) کتاب الزکاۃ میں اسے تاماً اسی اسناد کے ساتھ نقل کیا تھا صلاۃ الجماعۃ میں بھی گزری، ترجمہ میں کہا: (لحاجۃ أو قصد) کیونکہ سیاق سے ظاہر ہے کہ یہ اس خاص ضرورت کیلئے تھا تو یہ مشعر ہے کہ آپ کا اس انداز سے یہ جانا عام معمول کے مطابق نہ تھا تبھی صحابہ کرام کو تعجب ہوا، تو حاصلِ ترجمہ یہ ہوا کہ تیز رفتاری سے چلنا اگر ضرورت کے تحت ہو تب کوئی حرج نہیں اور اگر عمدا بغیر کسی حاجت کے ہو تب ہے، ابن مبارک نے کتاب الاستیذان میں مرسل سند کے ساتھ نقل کیا کہ نبی اکرم کی چال (مشیۃ السوقی) تھی (یعنی جیسے بازاروں میں کام کرنے والے تیز تیز چلتے ہیں) نہ کہ عاجز اور سست شخص کی سی، یہ بھی نقل کیا کہ ابن عمر قدرے تیز تیز چلتے اور کہتے یہ تکبر سے ابعد ہے اور اس سے کام بھی جلد پورا ہوتا ہے دیگر کہتے ہیں اس طرح چلنے سے آدمی لایعنی چیزوں کی طرف نظر ڈالنے سے بچا رہتا ہے ابن عربی کہتے ہیں ضرورت کے تحت چلنا، کبھی تیز گاہے آہستہ، ہی سنت ہے اس میں نہ تصنع ہو اور نہ تکبر۔

- 37 باب السَّرِيرِ (چارپائی)

راغب نے ذکر کیا کہ یہ سرور سے ماخوذ ہے کیونکہ فی الغالب (اس زمانہ میں) یہ اہلِ نعمت ہی کو میسر تھی، کہتے ہیں: (سریر المیت) (یعنی میت کی چارپائی) صورت میں اس کے ساتھ مشابہت اور تفاؤل بالسرور کی وجہ سے مستعمل ہے کبھی سریر کے لفظ کے ساتھ مِلک سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے، اس کی جمع اَسِرَّۃ اور سُرُر ہے بعض نے دو پیش مستثقل سمجھتے ہوئے راء پر زبر پڑھی۔

- 6276حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ أَبِي الضُّحَى عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ

قَالَتُ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُصَلِّى وَسُطَ السَّرِيرِ وَأَنَا مُضُطَجِعَةٌ بَيُنَهُ وَبَيُنَ الُقِبُلَةِ تَكُونُ لِيَ الُحَاجَةُ فَأَكُرَهُ أَنُ أَقُومَ فَأَسُتَقُبِلَهُ فَأَنُسَلُّ انُسِلاَلاً

أطرافه 382، 383، 384، 508، 511، 512، 513، 514، 515، 519، 997، - 1209

ترجمہ: حضرت عائشہؓ کہتی ہیں نبی پاک چارپائی کے وسط میں نماز (تہجد) پڑھتے اور میں آپ کے اور قبلہ کے درمیان لیٹی ہوتی تو اگرضرورت پڑتی تو میں آپکے قبلہ میں کھڑا ہونا مکروہ جانتی تو چپکے سے کھسک لیتی (یعنی لیٹے لیٹے)

ابن بطال لکھتے ہیں اس سے چارپائی کا خریدنا، اس پر سونا اور شوہر کی موجودی میں بیوی کے سونے کا جواز ثابت ہوا بقول ابن تین (وسط السرير) کو ہم نے سین کی جزم کے ساتھ پڑھا ہے (یعنی وسط کی سین) جبکہ لغت میں مشہور اس کی زبر ہے راغب کہتے ہیں (وسط الشیء) زبر کے ساتھ کمیتِ متصلہ کو کہا جاتا ہے جیسے جسمِ واحد نحو (وسط صلب) جبکہ جزم کے ساتھ دو جسموں کے درمیان کمیت منفصلہ پر اس کا اطلاق ہے جیسے (وسط القوم) بقول ابن حجر اس سے روایت میں تحرک کی تائید ملی بہر حال سکون کیلئے بھی کچھ مانع نہیں، اس ترجمہ، اس کا ماقبل اور اس کے مابعد کے کتاب الاستیذان میں ایراد کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ استیذان گھر میں داخل ہونے کو مقتضی ہے تو استطراداً گھر کے کچھ سامان کا ذکر کر دیا (میرے خیال میں مطابقت یہ ہے کہ گھر میں آئے مہمانوں کے ساتھ کس طرح کا سلوک کیا جائے، اس کا بیان مقصود تھا تو واضح کیا کہ گھر میں اگر چارپائی ہے تو اس پر بھی بٹھلایا جا سکتا ہے اگلے باب میں مہمان کو ٹیک لگانے کیلئے تکیہ دینے کا ذکر ہے تو گویا اسوہ حسنہ سے مہمانوں سے سلوک کی مثالیں پیش کیں)۔

- 38 باب مَنُ أُلُقِىَ لَهُ وِسَادَةٌ (کسی کو تکیہ پیش کرنا)

ألقى کو مذکر ذکر کیا کیونکہ تانیث (یعنی وسادۃ کے لفظ کی) حقیقی نہیں، وِسادۃ اور وِساد دونوں مستعمل ہیں ہذیل واؤ کے بدلے ہمزہ پڑھتے ہیں، جس پر (لیٹنے یا سونے کے لئے) سر رکھا جائے کئی دفعہ ٹیک لگانے کے لئے استعمال ہوتے ہیں (جیسے گاؤ تکیہ) یہاں یہی مراد ہے۔

- 6277حَدَّثَنَا إِسُحَاقُ حَدَّثَنَا خَالِدٌ وَحَدَّثَنِى عَبُدُ اللَّهِ بُنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا عَمُرُو بُنُ عَوُنٍ حَدَّثَنَا خَالِدٌ عَنُ خَالِدٍ عَنُ أَبِى قِلاَبَةَ قَالَ أَخُبَرَنِى أَبُو الُمَلِيحِ قَالَ دَخَلُتُ مَعَ أَبِيكَ زَيُدٍ عَلَى عَبُدِ اللَّهِ بُنِ عَمُرٍو فَحَدَّثَنَا أَنَّ النَّبِىَّ ﷺ ذُكِرَ لَهُ صَوُمِى فَدَخَلَ عَلَىَّ فَأَلُقَيُتُ لَهُ وِسَادَةً مِنُ أَدَمٍ حَشُوُهَا لِيفٌ فَجَلَسَ عَلَى الأَرُضِ وَصَارَتِ الُوِسَادَةُ بَيُنِى وَبَيُنَهُ فَقَالَ لِى أَمَا يَكُفِيكَ مِنُ كُلِّ شَهُرٍ ثَلاَثَةُ أَيَّامٍ ؟ قُلُتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ خَمُسًا قُلُتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ سَبُعًا قُلُتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ تِسُعًا قُلُتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ إِحُدَى عَشُرَةَ قُلُتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ لاَ صَوُمَ فَوُقَ صَوُمِ دَاوُدَ شَطُرَ الدَّهُرِ صِيَامُ يَوُمٍ وَإِفُطَارُ يَوُمٍ

أطرافه 1131، 1152، 1153، 1974، 1975، 1976، 1977، 1978، 1979، 1980، 3418، 3419،

3420، 5052، 5053، 5054، 5199، 6134 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۲ص:۴۰اورص:۶۹)

شیخ بخاری ابن شاہین واسطی اور ان کے شیخ خالد ابن عبداللہ طحان ہیں دوسری سند کے شیخ بخاری جعفی ہیں عمرو بن عون بھی شیوخ بخاری میں سے ہیں الصلاۃ وغیرہ میں بغیر واسطہ کے ان سے تخریج کیا ہے ان کے شیخ یہی طحان مذکور ہیں جب کہ ان کے شیخ خالد، ابن مہران حذاء ہیں، بخاری دوسری سند میں ایک درجہ نازل ہوئے ہیں کتاب الصلاۃ میں یہی روایت اسی سند کے ساتھ ابن شاہین کے واسطہ سے گزر چکی ہے متن کے مباحث کتاب الصیام میں مذکور ہوئے یہاں کا سیاق عمرو بن عون کا ہے اور یہی راز ہے اس نازل سند کے ساتھ اس کے ایراد کا تا کہ ایک ہی سند کے ساتھ اور ایک ہی صفت پر اعادہ نہ ہو، ان کی اکثر صنیع یہی رہی ہے کئی جگہ ایسا نہیں بھی کیا (یعنی سند و متن دونوں کو بعینہ اعادہ کر دیا) تو اس وجہ سے کہ یاد نہ رہا یا پھر ضیق مخرج کے سبب! ابوالملیح کا نام عامر بن اسامہ ہذلی تھا بعض نے زید کہا۔ (مع أبيك زيد) ابوقلابہ کو یہ کہہ رہے ہیں ابوقلابہ کا نام عبداللہ بن زید ہے، زید کا ذکر صرف اسی حدیث ہی میں دیکھا ہے وہ ابن عمرو ہیں بعض نے ابن عامر بن ناتل بن مالک بن عبید جرمی لکھا۔

(فألقيت له الخ) بقول مہلب اس سے اکابر کا احترام واکرام ثابت ہوا اسی طرح اکابر کا اپنے تلامذہ کو ملنے ان کے ہاں جانے کا جواز بھی، اور گھر جا کر تعلیم دینا بھی، ایثار تواضع اور اپنے آپ کو اس کا عادی بنانا اور نفس کو اس کی ترغیب دینا بھی، عزت افزائی کا سامان ایسے انداز سے رد کرنے کا بھی جواز ملا جس سے میزبان کو برا نہ لگے (یہ بات نبی اکرم کے تکیہ نہ لینے کو ملحوظ رکھتے ہوئے کہی جب کہ میرے خیال میں آپ نے تکیہ رد نہیں کیا تھا جیسا کہ روایت میں ذکر ہے بلکہ اسے اپنے اور حضرت عبداللہ کے مابین رکھ لیا ممکن ہے بازو مبارک بھی اس پر رکھے ہوں)۔

- 6278حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا يَزِيدُ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ مُغِيرَةَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ أَنَّهُ قَدِمَ الشَّأْمَ وَحَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُغِيرَةَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ قَالَ ذَهَبَ عَلْقَمَةُ إِلَى الشَّأْمِ فَأَتَى الْمَسْجِدَ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ فَقَالَ اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي جَلِيسًا .فَقَعَدَ إِلَى أَبِي الدَّرْدَاءِ فَقَالَ مِمَّنْ أَنْتَ قَالَ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ قَالَ أَلَيْسَ فِيكُمْ صَاحِبُ السِّرِّ الَّذِي كَانَ لَا يَعْلَمُهُ غَيْرُهُ يَعْنِي حُذَيْفَةَ أَلَيْسَ فِيكُمْ أَوْ كَانَ فِيكُمْ الَّذِي أَجَارَهُ اللَّهُ عَلَى لِسَانِ رَسُولِهِ ﷺ مِنَ الشَّيْطَانِ يَعْنِي عَمَّارًا أَوَلَيْسَ فِيكُمْ صَاحِبُ السِّوَاكِ وَالْوِسَادِ يَعْنِي ابْنَ مَسْعُودٍ كَيْفَ كَانَ عَبْدُ اللَّهِ يَقْرَأُ ﴿ وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى ﴾ .قَالَ ﴿ وَالذَّكَرِ وَالْأُنْثَى ﴾ فَقَالَ مَا زَالَ هَؤُلَاءِ حَتَّى كَادُوا يُشَكِّكُونِي وَقَدْ سَمِعْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ

أطرافه 3287، 3742، 3743، 3761، 4943، - 4944 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۵ص:۴۷۶)

شیخ بخاری بیکندی ہیں یزید سے ابن ہارون مغیرہ سے ابن مقسم اور ابراہیم سے مراد نخعی ہیں، مناقب عمار میں یہ حدیث مشروحا گزری ہے وہاں (جليسا صالحا) کے الفاظ تھے، اکثر روایات میں یہی ہے۔ (والوساد) کشمیہنی کے ہاں (الوسادة) ہے المناقب کی روایت میں (و المطهرة) بھی تھا وہاں داؤدی کے اس خیال کا رد کیا تھا کہ مراد یہ ہے کہ ان کے پاس عہد نبوی میں یہی

تین اشیاء تھیں ابن تین نے کہا مراد یہ ہے کہ نبی اکرم نے یہ اشیاء انہیں عطاء کی تھیں حالانکہ ابودرداء کی مراد یہ نہیں بلکہ سیاق سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ وہ ان صحابہ کرام کو (نبی اکرم کی نسبت سے) حاصل فضیلیت کا وصف کرر ہے ہیں جوان کے ساتھ مختص تھا اور جو بات داؤدی اور ابن تین نے کی تو ایسی صورت حال تو تمام صحابہ کرام کے ساتھ تھی۔ (أو كان فيكم) یہ شعبہ کا شک ہے اسرائیل نے مغیرہ سے (وفيكم) نقل کیا ہے، یہ مناقب عمار میں گزری ابوعوانہ نے مغیرہ سے (أو لم يكن فيكم) نقل کیا، یہ مناقب ابن مسعود میں گزری۔ (الذي أجاره الخ) ابوعوانہ کی روایت میں ہے: (الذي أجير من الشيطان) اسرائیل کی روایت میں ہے: (الذي أجاره الله من الشيطان، يعني على لسان رسوله) المناقب میں اس کا مراد بیان گزرا، یہ بھی محتمل ہے کہ حضرت عمار سے منقول کی طرف اشارہ ہو، اگر یہ ثابت ہے طبرانی نے حسن بصری سے نقل کیا کہ عمار کہا کرتے تھے میں نے نبی اکرم کے ساتھ مل کر جن وانس سے قتال کیا مجھے آپ نے بدر کے کنویں کی طرف بھیجا تو شیطان ایک آدمی کی صورت میں آڑے آیا ہماری کشتی ہونے لگی میں نے اسے پچھاڑ دیا اس کی سند میں ایک مختلف فیہ راوی حکم بن عطیہ ہے پھر حسن کا حضرت عمار سے سماع بھی ثابت نہیں۔

- 39 باب الْقَائِلَةِ بَعْدَ الْجُمُعَةِ (قیلولہ بعداز جمعہ ہو)

یعنی نمازِ جمعہ کے بعد، یہ دن کے وسط میں سونے کو کہتے ہیں زوال یا اس سے کچھ قبل یا بعد، اسے قائلہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس میں اس کا حصول ہوتا ہے، یہ فاعلہ بمعنی مفعولہ ہے جیسے (عيشة راضية) ہے اسے قیلولہ بھی کہتے ہیں ابن ماجہ اور ابن خزیمہ نے ابن عباس سے مرفوعا روایت کیا: (استعينو ا على صيام النهار بالسحور وعلى قيام الليل بالقيلولة) (یعنی روزوں کیلئے سحری کھانے اور قیام شب کیلئے قیلولہ کے ساتھ تقویت حاصل کرو) اس کی سند میں زمعیہ بن صالح ہے جو ضعیف ہے۔

- 6279 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ كُنَّا نَقِيلُ وَنَتَغَدَّى بَعْدَ الْجُمُعَةِ

أطرافه 938، 939، 941، 2349، 5403، - 6248

ترجمہ: راوی کہتے ہیں جمعہ کے دن ہم قیلولہ اور دوپہر کا کھانا جمعہ کے بعد کرتے تھے۔

حضرت سہل کی اس حدیث کی شرح کتاب الجمعہ کے اواخر میں گزری ہے، اس میں اشارہ ہے کہ یہ ان کا روزانہ کا معمول تھا اوسط طبرانی کی حضرت انس سے مرفوع حدیث میں اس کا امر بھی وارد ہے، اس کے الفاظ ہیں: (قِيلُوا فإن الشياطين لا تَقِيل) (یعنی قیلولہ کیا کرو کہ شیاطین قیلولہ نہیں کرتے) اس کی سند میں کثیر بن مروان ہے جو متروک ہے سفیان بن عیینہ نے اپنی جامع میں خوات بن جبیر سے موقوفا نقل کیا: (نوم أول النهار حرق و أوسطه خلق و آخره حمق) (یعنی دن کے اول حصہ میں سونا جلن کا باعث، اس کے درمیان میں سونا [یعنی قیلولہ] طبیعت کیلئے خوشکن اور آخری حصہ کا سونا [یعنی عصر کے بعد] حماقت ہے) اس کی سند صحیح ہے۔

40 - باب الْقَائِلَةِ فِي الْمَسْجِدِ (مسجد میں قیلولہ کرنا)

6280 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ مَا كَانَ لِعَلِيٍّ اسْمٌ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ أَبِي تُرَابٍ وَإِنْ كَانَ لَيَفْرَحُ بِهِ إِذَا دُعِيَ بِهَا جَاءَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْتَ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلاَمُ فَلَمْ يَجِدْ عَلِيًّا فِي الْبَيْتِ فَقَالَ أَيْنَ ابْنُ عَمِّكِ فَقَالَتْ كَانَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ شَيْءٌ فَغَاضَبَنِي فَخَرَجَ فَلَمْ يَقِلْ عِنْدِي فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِإِنْسَانٍ انْظُرْ أَيْنَ هُوَ فَجَاءَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هُوَ فِي الْمَسْجِدِ رَاقِدٌ فَجَاءَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ مُضْطَجِعٌ قَدْ سَقَطَ رِدَاؤُهُ عَنْ شِقِّهِ فَأَصَابَهُ تُرَابٌ فَجَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَمْسَحُهُ عَنْهُ وَهُوَ يَقُولُ قُمْ أَبَا تُرَابٍ قُمْ أَبَا تُرَابٍ

أطرافه 441، 3703، - 6204 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۵ص:۴۵۲)

کتاب الادب کے آخر میں یہ گزری ہے۔ (فلم يقل عندی) یاء کی زبر اور قاف مکسور کے ساتھ۔ (هو فی المسجد راقد) مہلب کہتے ہیں اس سے بغیر ضرورت و مجبوری کے بھی مسجد میں سو جانے کا جواز ملا بعض نے اس کے برعکس کہا، واقعہ کے سیاق سے یہی ظاہر ہے۔

41 - باب مَنْ زَارَ قَوْمًا فَقَالَ عِنْدَهُمْ (مہمان کا قیلولہ کرنا)

قول اور اس کا فعل ماضی مشترک ہے مضارع میں فرق ظاہر ہوتا ہے تو قول کا یقول اور قائلہ کا یقیل ہے۔

6281 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الأَنْصَارِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ ثُمَامَةَ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ أُمَّ سُلَيْمٍ كَانَتْ تَبْسُطُ لِلنَّبِيِّ ﷺ نِطَعًا فَيَقِيلُ عِنْدَهَا عَلَى ذَلِكَ النِّطَعِ قَالَ فَإِذَا نَامَ النَّبِيُّ ﷺ أَخَذَتْ مِنْ عَرَقِهِ وَشَعَرِهِ فَجَمَعَتْهُ فِي قَارُورَةٍ ثُمَّ جَمَعَتْهُ فِي سُكٍّ قَالَ فَلَمَّا حَضَرَ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ الْوَفَاةُ أَوْصَى أَنْ يُجْعَلَ فِي حَنُوطِهِ مِنْ ذَلِكَ السُّكِّ قَالَ فَجُعِلَ فِي حَنُوطِهِ

ترجمہ: حضرت انس راوی ہیں کہ [ان کی والدہ] ام سلیم نبی پاک کیلئے چمڑے کا فرش بچھا دیتیں آپ [کئی دفعہ] اس پہ دو پہر کا قیلولہ فرماتے، کہتے ہیں [ایک دفعہ] جب آپ سو گئے تو انہوں نے آپ کا کچھ پسینہ اور بال مبارک لئے اور انہیں ایک شیشی میں جمع کیا اور ایک خوشبو چھڑک دی، کہتے ہیں حضرت انسؓ وفات کے وقت وصیت کی کہ اس میں سے کچھ ان کے حنوط میں خلط کیا جائے تو یہی کیا گیا۔

محمد بن عبداللہ کا نسب نامہ یہ ہے: محمد بن عبداللہ بن مثنی بن عبداللہ بن انس بن مالک، قاضی بصرہ تھے بخاری نے کثرت کے ساتھ ان سے روایات لی ہیں، بالواسطہ بھی جیسا کہ یہاں ہے ثمامہ عبداللہ بن مثنی کے چچا تھے۔ (أن أم سليم) بظاہر یہ مرسل ہے کیونکہ

ثمامہ نے ام سلیم کا زمانہ نہیں پایا لیکن حدیث کے آخر کا یہ جملہ: (فلما حضر أنس الخ) سے دلالت ملی کہ انہوں نے اس کا اخذ حضرت انس سے کیا ہے اس پر یہ مرسل نہ ہوئی پھر یہ مسندِ انس سے ہے نہ کہ مسندِ ام سلیم سے اسماعیلی نے محمد بن مثنی عن محمد بن عبداللہ انصاری سے اپنی روایت میں (عن ثمامة عن أنس أن النبیﷺ كان يدخل على أم سليم الخ) ذکر کیا مسلم نے اسی معنی پر مشتمل روایت ثابت اور اسحاق بن ابوطلحہ اور ابوقلابہ کلہم عن انس کے حوالوں سے نقل کی، ان کی ابوقلابہ سے روایت میں (عن أنس عن أم سليم) ہے تو یہ اس امر میں ظاہر ہے کہ حضرت انس نے اس کا اخذ ام سلیم سے کیا۔ (عندها) مسلم کی اسحاق عن انس سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم ام سلیم کے گھر میں تشریف لاتے اور وہ گھر پر نہ ہوتیں تو ان کے بستر پر سو جاتے ایک دن آپ سوئے ہوئے تھے کہ ام سلیم آ گئیں انہیں بتلایا گیا کہ نبی اکرم محوِ استراحت ہیں آپ کو پسینہ آیا ہوا تھا تو اسے جمع کیا گیا ابوقلابہ کی روایت میں ہے کہ آپ کو پسینہ بہت آتا تھا۔

(فجعلته في قارورة) مسلم کی روایت میں (في قوارير) (یعنی جمع کا صیغہ) ہے ان کے ہاں بالوں کا ذکر موجود نہیں اور اس روایت میں اس کیا ذکر غرابت ہے، بعض نے ان بالوں سے مراد وہ بال لئے جو کنگھی کرتے ہوئے گرتے ہیں، ابن حجر کہتے ہیں پھر میں نے محمد بن سعد کی روایت دیکھی جس سے التباس ختم ہوا انہوں نے بسند صحیح ثابت عن انس سے روایت نقل کی کہ جب نبی اکرم نے منی میں سر منڈوایا تو ابوطلحہ نے آپ کے بال مبارک حاصل کر لئے انہیں ام سلیم کو دیا جنہوں نے ایک شیشی میں انہوں محفوظ کر لیا اس میں ہے ام سلیم کہتی ہیں کہ آپ کئی دفعہ دوپہر کے وقت تشریف لاتے تو چمڑے کے ایک بچھونے پر قیلولہ فرماتے تو میں آپ کا پسینہ چپکے سے اکٹھا کر لیتی، تو اس سے مستفاد ہوا کہ بوقتِ قیلولہ جب آنجناب کا عرق شیشیوں میں جمع کیا تو ساتھ ہی (برسرِ راہے) بالوں کا تذکرہ کر دیا جو انہوں نے شیشی میں محفوظ رکھے ہوئے تھے یہ نہیں کہ انہیں بھی قیلولہ کے دوران اخذ کیا تھا، یہ بھی مستفاد ہوا کہ یہ قصہ حجِ وداع کے بعد کا تھا کیونکہ اسی موقع پر آپ نے سر منڈوایا تھا (میرے خیال میں ایسا نہیں، بالوں کا حج وداع کے بعد ان کے پاس ہونے سے لازم نہیں کہ پسینہ جمع کرنے کا واقعہ بھی حج کے بعد پیش آیا تھا، دراصل حدیث جب بیان کی یعنی بعد از وفات نبوی تو پسینہ اور بالوں کا اکھٹے ذکر کر دیا)۔

(في سُك) یہ مرکب خوشبو کو کہتے ہیں، نہایہ میں ہے کہ معروف خوشبو ہے کئی دیگر خوشبوؤں کے ساتھ ملا کر استعمال کی جاتی ہے حسن بن سفیان کی مذکورہ روایت میں ہے: (ثم تجعله في سكها) مسلم کی روایتِ ثابت میں ہے کہ دورانِ قیلولہ ام سلیم شیشی لائیں اور اس میں آپ کا پسینہ جمع کرنا شروع کیا اس اثناء آپ بیدار ہو گئے تو پوچھا اے ام سلیم یہ کیا رہی ہو؟ عرض کی یہ آپ کا پسینہ ہے ہم اسے اپنی خوشبو میں ملا لیں گے اس طرح یہ اطیب الطیب (یعنی سب سے عمدہ خوشبو) بن جائے گی، اسحاق کی روایت میں ہے چمڑے کے ایک ٹکڑے میں پسینہ مبارک جمع کیا پھر اسے شیشیوں میں نچوڑ دیتیں، اس سے پتہ چلا کہ ام سلیم کی کاروائی آپ کے علم میں تھی لیکن آپ نے انکار نہ کیا مہلب کہتے ہیں اس سے اکابرین کی اپنے خواص کے ہاں قیلولہ (واستراحت) کر لینے کی مشروعیت ثابت ہوئی کہ اس میں ثبوتِ مودت اور تاکّدِ محبت ہے کہتے ہیں انسان کے پسینہ اور بالوں کی طہارت کا بھی ثبوت ملا، دیگر نے کہا اس کی کوئی دلالت نہیں کہ یہ آپ کے خصائص میں سے ہے اور اس امر کی دلیل متمکن فی القوت ہے بالخصوص جب دونوں کی عدمِ طہارت کی دلیل ثابت ہے۔

6282و - 6283حدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّهُ سَمِعَهُ يَقُولُ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا ذَهَبَ إِلَى قُبَاءٍ يَدْخُلُ عَلَى أُمِّ حَرَامٍ بِنْتِ مِلْحَانَ فَتُطْعِمُهُ وَكَانَتْ تَحْتَ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ فَدَخَلَ يَوْمًا فَأَطْعَمَتْهُ فَنَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ اسْتَيْقَظَ يَضْحَكُ قَالَتْ فَقُلْتُ مَا يُضْحِكُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ نَاسٌ مِنْ أُمَّتِي عُرِضُوا عَلَيَّ غُزَاةً فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَرْكَبُونَ ثَبَجَ هَذَا الْبَحْرِ مُلُوكًا عَلَى الأَسِرَّةِ أَوْ قَالَ مِثْلُ الْمُلُوكِ عَلَى الأَسِرَّةِ شَكَّ إِسْحَاقُ قُلْتُ ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ فَدَعَا ثُمَّ وَضَعَ رَأْسَهُ فَنَامَ ثُمَّ اسْتَيْقَظَ يَضْحَكُ فَقُلْتُ مَا يُضْحِكُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ نَاسٌ مِنْ أُمَّتِي عُرِضُوا عَلَيَّ غُزَاةً فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَرْكَبُونَ ثَبَجَ هَذَا الْبَحْرِ مُلُوكًا عَلَى الأَسِرَّةِ أَوْ مِثْلَ الْمُلُوكِ عَلَى الأَسِرَّةِ فَقُلْتُ ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ قَالَ أَنْتِ مِنَ الأَوَّلِينَ فَرَكِبَتِ الْبَحْرَ زَمَانَ مُعَاوِيَةَ ، فَصُرِعَتْ عَنْ دَابَّتِهَا حِينَ خَرَجَتْ مِنَ الْبَحْرِ فَهَلَكَتْ .

حدیث 6282 أطرافه 2788، 2799، 2877، 2894، 7001 حدیث 6283 أطرافه 2789، 2800، 2878، 2895، 2924، - 7002 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۴ص:۳۰۳)

شیخ بخاری ابن ابواویس ہیں۔ (إلی قباء) سوائے ابن وہب کے کسی راویِ موطا نے یہ زیادت ذکر نہیں کی، دارقطنی کہتے ہیں اسماعیلی کی اس پر مالک سے عتیق بن یعقوب نے متابعت کی ہے۔ (أم حرام) یہ حضرت انس کی خالہ ہیں انہیں رمیصاء اور ام سلیم کو غمیصاء کہا جاتا تھا بقول عیاض عکس بھی منقول ہے ابن عبدالبر کہتے ہیں غمیصاء اور رمیصاء ام سلیم ہیں مگر ابوداؤد کی بسند صحیح عطاء بن یسار عن الرمیصاء اخت ام سلیم کی روایت اس کا رد کرتی ہے، یہی حدیثِ باب بیان کی ابوعوانہ کی دراوردی عن ابوطوالہ عن انس سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے ان کی خالاؤں میں سے ایک بنت ملحان کے گھر استراحت فرمائی، رمص اور غمص کا معنی متقارب ہے یعنی آنکھ کے گوشوں اور پلکوں میں اجتماع القذی (یعنی کیچڑ جمع ہونا جسے پنجابی میں گِڈ کہتے ہیں) بعض نے کہا (استر خاؤھا و انکسار الجفن) (یعنی آنکھ کا پھیلا ہوا ہونا اور ہلکی پلکوں والا ہونا) حدیثِ باب کتاب الجہاد میں کئی جگہ مذکور گزری ہے اس میں حضرت انس کی بابت اختلاف کیا گیا ہے بعض نے اسے مسندِ انس اور بعض نے مسندِ ام حرام سے قرار دیا، تحقیق یہ ہے کہ اس کا اول حصہ مسندِ انس اور آنجناب کے استراحت فرمانے اور خواب کا قصہ مسندِ ام حرام سے ہے حضرت انس نے اس کا اخذ انہی سے کیا، الجہاد کے باب (الدعاء بالجهاد) کے ایک طریق میں (عن أنس عن أم حرام) گزرا ہے اسی طرح باب (ركوب البحر) میں محمد بن یحیی بن حبان عن انس سے (حدثني أم حرام الخ) کے الفاظ گزرے۔

(وكانت تحت عبادة الخ) اس سے بظاہر اس وقت ان سے شادی شدہ تھیں مگر باب (غزوة المرأة في البحر) میں ابوطوالہ عن انس سے گزرا: (فتزوجت عبادة) اسی طرح باب (ركوب البحر) میں تھا: (فتزوج بها عبادة فخرج

بها إلى الغزو) مسلم کی اسی طریق سے روایت میں ہے: (فتزوج بها عبادة بعد) (کہ بعدازاں عبادہ کی ان سے شادی ہوئی) تو یہاں مذکورعبارت کا مطلب مابعد جو معاملہ ہوا کی خبر ہے، نووی وغیرہ نے عیاض کی تبع میں اسی تطبیق کو معتمد کہا ہے لیکن طبقات ابن سعد میں ام حرام کے ترجمہ میں واقع ہے کہ یہ حضرت عبادہ کے تحت تھیں جن سے محمد متولد ہوئے پھر عمرو بن قیس بن زید انصاری نجاری کے حبالۂ عقد میں آئیں جن سے قیس اور عبداللہ ہوئے، عمرو بن قیس کی بابت اہل مغازی کا اتفاق ہے کہ احد میں شہید ہوئے تھے ابن اسحاق نے بھی ذکر کیا کہ ان کے بیٹے قیس بن عمرو بن قیس احد کے شہداء میں سے ہیں (اس کا مطلب ہوا کہ باپ بیٹا دونوں احد میں شہید ہوئے) اگر معاملہ ویسے واقع ہوا ہے جو ابن سعد نے لکھا تو اس کا مطلب ہے کہ محمد صحابی ہیں کیونکہ وہ اس رو سے عبادہ بن صامت کے بیٹے ہیں جن سے مفارقت کے بعد ان کی شادی قیس کے والد سے ہوئی جو احد میں شہید ہو گئے تو گویا محمد (بن عبادہ) قیس بن عمرو سے بڑے تھے الا یہ کہ کہا جائے عبادہ نے اپنے بیٹے محمد کا نام جاہلیت میں رکھا تھا جیسا کہ یہ نام کئی دیگر افراد کا بھی ملتا ہے اور یہ محمد انصار کے مسلمان ہونے سے قبل انتقال کر گئے تھے، اسی لئے صحابہ میں ان کا ذکر نہیں ملتا، اس کے لئے معکر یہ امر ہے کہ انہوں نے محمد بن عبادہ کا ان لوگوں میں تذکرہ نہیں کیا جو اسلام سے قبل اسمِ محمد سے مسمیٰ ہوئے، یہ جواب بھی ممکن ہے کہ حضرت عبادہ نے ان سے شادی کی پھر علیحدگی ہوئی اور عمرو بن قیس سے ان کی شادی ہو گئی ان کی احد میں شہادت کے بعد دوبارہ حضرت عبادہ نے ان سے شادی کر لی، میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ معاملہ طبقات ابن سعد میں مذکور کے برعکس ہے اور عمرو بن قیس سے ان کی شادی اولا ہوئی جن سے قیس متولد ہوئے اور دونوں باپ بیٹا احد میں شہید ہو گئے بعدازاں حضرت عبادہ سے ان کی شادی ہو گئی (لیکن پھر محمد نامی بیٹے کی بابت کیا جواب ہو؟) باب (ما قيل فى قتال الروم) میں اس جگہ کا نام مذکور گزرا جہاں ام حرام حضرت عبادہ کے ہمراہ اس جہاد کے اثناء اتری تھیں، عمیر بن اسود کے طریق میں ہے کہ ساحلِ حمص میں اترے عمیر کہتے ہیں ام حرام نے یہ قصۂ خواب بھی بیان کیا۔

(فأطعمته) اس طعام کی تعیین پر مطلع نہ ہو سکا، باب (الدعاء الى الجهاد) کی روایت میں مزید یہ بھی ہے: (و جعلت تفلى رأسه) (یعنی سر مبارک کھنگالنے لگیں) الادب میں اس کا بیان گزرا۔ (فنام رسول الخ) الجہاد میں لیث عن یحی بن سعید کی روایت میں تھا کہ قریب ہی آرام فرما ہوئے ابوطوالہ کی روایت میں تھا: (فاتکأ) (یعنی ٹیک لگا لی) ان کی اور مالک کی روایت میں اس آرام کرنے کا وقت مذکور نہیں دیگر نے زیادت کی کہ قیلولہ کا وقت تھا چنانچہ الجہاد میں حماد بن زید عن یحی کی روایت میں گزرا: (إن النبی ﷺ قال يوما فى بيتها) مسلم کی اسی طریق سے روایت میں ہے: (أتانا النبی ﷺ فقال عندنا) احمد اور ابن سعد کی حماد بن سلمہ عن یحی سے روایت میں ہے: (بينا رسول الله ﷺ قائلا فى بيتى) احمد کی عبدالوارث بن سعید عن یحی سے روایت میں شک کے ساتھ ہے: (فنام عندها أو قال) بخاری نے ترجمہ میں یحی کی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ (فقلت ما يضحك) مسلم کی حماد بن زید سے روایت میں (بأبى أنت و أمى) بھی ہے ابوطوالہ نے (لم تضحك) کہا، احمد کی ان کے طریق سے (مم تضحك) ہے، عطاء بن یسار عن رمیصاء کی روایت میں ہے کہ آپ ہنستے ہوئے بیدار ہوئے وہ اس وقت اپنا سر دھو رہی تھیں کہا یا رسول کیا آپ میرے سر دھونے پر ہنس رہے ہیں؟ فرمایا نہیں! اسے ابوداؤد نے نقل کیا، متن نقل نہیں کیا بلکہ روایتِ حماد پر اِحالہ کر دیا اور کہا: (يزيد و ينقص) (یعنی کچھ کمی بیشی کے ساتھ) عبدالرزاق نے اسی ابوداؤد کے طریق سے عطاء بن یسار سے یہ

نقل کیا: (أن امرأة حدثته) اورمتن نقل کیا اس کے الفاظ دلالت کرتے ہیں کہ یہ ام حرام کا نہیں بلکہ کوئی اور قصہ ہے۔ (ناس من الخ) حماد کی روایت میں ہے: (عَجِبْتُ مِن قوم من أمتی) مسلم کی اسی طریق سے روایت میں ہے؛ (أُرِيتُ قوما من أمتی) یہ اس امر کا مشعر ہے کہ آپ کا یہ ہنسنا انہیں دیکھ کر خوشی و مسرت کے سبب تھا کہ جوان کا رفیع رتبہ ملاحظہ فرمایا۔ (یر کبون الخ)لیث کی روایت میں ہے: (یر کبون هذا البحر الأخضر) (یعنی اس سبز سمندر پر سوار ہوں گے) حماد کی روایت میں ہے: (یر کبون البحر) مسلم کے ہاں ان کے طریق سے ہے: (یر کبون ظهر البحر) ابوطوالہ کی روایت میں ہے: (یر کبون البحر الأخضر في سبيل الله) ثبج ہرشیٔ کی ظہر (یعنی سطح) کو کہتے ہیں ایک جماعت نے یہی تفسیر کی خطابی کہتے ہیں: (متن البحر و ظهره) (یعنی سطحِ سمندر) بقول اصمعی ہرشیٔ کا وسط، ابوعلی اپنی امالی میں لکھتے ہیں: (قيل ظهره و قيل معظمه و قيل هوله) (یعنی اس کا معظم، ایک قول: اس کی ہولنا کیاں) ابوزید اپنے نوادر میں ذکر کرتے ہیں: (ضربَ ثبج الرجل بالسيف أي وسطه) (یعنی اس کے وسط میں تلوار ماری) بعض نے کہا: (ما بين كتفيه) (دونوں کندھوں کے درمیان) راجح یہی کہ ظہر مراد ہے جیسا ایک مشارالیہ طریق میں تصریح ہے مراد یہ کہ جہازوں میں سوار ہوں گے جو سمندر کی ظہر (یعنی سطح) پر رواں دواں ہوں گے اور چونکہ اکثر سمندری جہاز اس کے وسط میں چلتے تھے تو بعض نے وسط کے ساتھ مفسر کیا وگرنہ اس کے وسط کا رکوب کے ساتھ کوئی اختصاص نہیں، جہاں تک (الأخضر) کا تعلق ہے تو بقول کرمانی یہ سمندر کی صفتِ لازمہ ہے نہ کہ مخصصہ اھ، بقول ابن حجر مخصصہ ہونا بھی محتمل ہے کیونکہ بحر کا اطلاق ملح و عذب پر ہے تو لفظِ اخضر تخصیص الملح بالمراد (یعنی نمکیلے پانی والا سمندر) وارد ہوا کہتے ہیں پانی اصل میں بے رنگ ہے یہ خضرہ دراصل ہوا اور دیگر اس کے مقابلات کا اس پر انعکاس ہے دیگر اہلِ علم نے کہا اس کے بالمقابل آسمان ہے اور اس کے لئے اخضر کے لفظ کا اطلاق ہوا ہے جیسا کہ ایک حدیث میں ہے: (ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء) (یعنی جب تک خضراء [یعنی آسمان] سایہ فگن ہے اور غبراء [یعنی خاکستری زمین] بوجھ اٹھائے ہوئے ہے) عرب ہرایسے رنگ پر جو نہ سفید ہوتا اور نہ سرخ اخضر کے لفظ کا اطلاق کر دیتے تھے، ایک شعر ہے: (و أنا الأخضر مَنْ يَعْرِفُنی أخضر الجلدة مِنْ نسل العرب) یعنی ہم عرب عجم کی طرح سرخ نہیں، ہر عربی پر احمر کا لفظ استعمال کرتے تھے اسی سے آپ کا یہ فرمان ہے: (بُعِثْتُ إلى الأسود و الأحمر) ۔ (ملوكاً) ابوذر کے ہاں (ملوك) ہے۔ (أو قال مثل الملوك الخ) تو حضرت انس سے اس کے راوی اسحاق نے شک کیا، لیث اور حماد کی مشارالیہ روایتوں میں ہے: (كالملوك على الأسرة) بغیر شک کے، ابوطوالہ کی روایت میں بھی بغیر شک کے: (مثل الملوك على الأسرة) احمد کی طریق سے روایت میں ہے: (مثلهم كمثل الملوك على الأسرة) اسحاق کی طرف سے یہ شک اس امر کا اشعار ہے کہ وہ ہر ممکن کوشش کرتے تھے کہ احادیث کو جیسے سماع کریں آگے بیان کر دیں بالمعنی تحدیث میں توسع اختیار نہیں کیا جیسے دیگر کئی رواۃِ حدیث نے کیا، ابن عبدالبر لکھتے ہیں آنجناب کی مراد۔ واللہ اعلم۔ یہ تھی کہ آپ نے اپنی امت کے افراد کو سمندری جہاد کرتے دیکھا جو جنت میں بادشاہوں کی طرح تختوں پر بیٹھیں گے اور آپ کا خواب وحی تھا اللہ تعالیٰ نے اہلِ جنت کی صفت میں کہا: (عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ)[الصافات: ۴۴] اور فرمایا: (عَلَى الْأَرَائِكِ مُتَّكِئُونَ)[یس: ۵۶] ارائک سرر فی الحجال ہیں (یعنی آراستہ جگہوں میں بچھے تخت) بقول عیاض یہ محتمل ہے اور یہ بھی کہ یہ اس جہاد کے دوران ان کی حالت کی

خبر ہو ان کی سعتِ احوال، قوامِ امر کثرتِ تعداد اور جودتِ سامان کے مدِ نظر گویا وہ تختوں پر بیٹھے ہوئے بادشاہ ہوں، بقول ابن حجر اس احتمال میں بُعد ہیں اول ہی اظہر ہے لیکن اس کے اکثر طرق میں تمثیل کے صیغہ کا استعمال دال ہے کہ آپ نے وہ معاملہ ملاحظہ کیا جو آخر کار ان کا ہو جائے گا نہ کہ اس معرکہ کے دوران یہ ان کی حالت ہوگی، یا موقعِ تشبیہہ یہ ہے کہ اس جہاد کے نتیجہ میں جو نعمتیں انہیں عطا کی جائیں گی ان میں وہ دنیا کے بادشاہوں کی مثل ہوں گے جو اپنے تختوں پر بیٹھے ہوں محسوسات کے ساتھ تشبیہہ سامعین کے ذوق کی نسبت ابلغ ہے۔

(فدعا) الجہاد میں : (فدعا لها) تھا، روایتِ لیث میں بھی اس کے مثل ہے، ابوطوالہ کی روایت میں ہے کہ فرمایا: (اللهم اجعلها منهم) حماد بن زید کی روایت میں ہے: (فقال أنت منهم) مسلم کے ہاں بھی اس طریق میں ہے: (فإنك منهم) عمیر بن اسود کی روایت میں ہے میں نے کہا یا رسول اللہ میں ان میں سے ہوں؟ فرمایا تم ان میں ہو! تطبیق یہ ہے کہ دعا فرمائی جو قبول ہوئی (اور آپ کو اس قبولیت کی اطلاع بھی دی گئی) تب آپ نے جزم کے ساتھ انہیں یہ بتلایا۔ (ثم وضع رأسه فنام)لیث کی روایت میں ہے: (ثم قام ثانية ففعل مثلها فقالت مثل قولها فأجابها بمثلها) حماد کی روایت میں ہے کہ دو یا تین مرتبہ یہی کہا، ابوطوالہ کے ہاں بھی یہی ہے ابوعوانہ کی دراوردی عن اسماعیل بن جعفر عنہ سے روایت میں ہے: (ففعل مثل ذلك مرتين أخريين)(کہ دو اور مرتبہ یہی کیا تو گویا کل تین مرتبہ) یہ سب شاذ ہے حضرت انس کے طریق سے محفوظ اور جس پر جمہور کی روایات متفق ہیں، یہ ہے کہ یہ یکے بعد دیگرے دو مرتبہ تھا اور پہلی مرتبہ میں آپ نے انہیں کہا تھا کہ تم ان میں سے ہو اور دوسری مرتبہ میں نفی کی تھی، اس کی تائید عمیر بن اسود کی روایت سے ملتی ہے جس میں ہے کہ پہلی مرتبہ فرمایا: (يغزون هذا البحر) اس سمندر میں جہاد کریں گے اور دوسری مرتبہ میں فرمایا: (يغزون مدينة قيصر)(یعنی قیصر کے شہر [یعنی قسطنطنیہ موجودہ استنبول] پر حملہ آور ہوں گے)۔ (أنت من الأولين) دراوردی عن ابی طوالہ کی روایت میں زیادت ہے کہ: (و لستِ من الآخرين) عمیر کی روایت میں ہے میں دوسری مرتبہ بھی پوچھا کیا میں ان میں ہوں گی؟ فرمایا نہیں، ابن حجر کہتے ہیں روایت میں مذکور: (فقال مثلها) سے ظاہر یہ ہے کہ دوسری مرتبہ کے خواب میں جنہیں دیکھا وہ بھی سمندر میں سوار ہوں گے لیکن عمیر بن اسود کی روایت سے دلالت یہ ملتی ہے کہ وہ خشکی میں جہاد کریں گے کیونکہ اس میں ہے: (يغزون مدينة قيصر) ابن تین نے بھی نقل کیا ہے کہ دوسری مرتبہ کی بات غزاۃ البر (یعنی خشکی میں جہاد کیلئے نکلنے والوں) کی بابت وارد ہوئی ہے انہوں نے اس کی تائید کی ہے، اس پر خبر میں مذکور مثلیت کو دونوں گروہوں کی اکثر مشترک صفات پر محمول کرنے کی ضرورت ہے نہ کہ خصوصیت کے ساتھ سمندری سفر پر، یہ احتمال بھی ہے کہ قیصر کے شہر (یعنی اس کی سلطنت کا دارالحکومت جو قسطنطنیہ (موجودہ استنبول) پر حملہ آور ہونے والوں میں سے بعض مجاہدین سمندری سفر کر کے وہاں تک پہنچے ہوں، بالفرض اگر مراد وہ جو ابن تین نے نقل کیا تو اولیت اس کے خشکی میں ہونے کے باوصف قیصر کے شہر کے قصد کے ساتھ مقید ہے وگرنہ تو اس سے قبل بارہا خشکی میں جہادی مہمات وقوع پذیر ہوئیں قرطبی اس ضمن میں رقمطراز ہیں کہ اولیٰ یہ کہنا ہے کہ پہلی مرتبہ کی بات صحابہ کرام جنہوں نے اولین مرتبہ سمندری جہاد کیا، کی بابت تھی اور دوسری مرتبہ کی بات تابعین کے بارہ میں جنہوں نے اولین سمندری جہاد کیا بقول ابن حجر امرِ واقع یہ ہے کہ دونوں مرتبہ کی ان سمندری مہمات میں دونوں فریق موجود تھے البتہ پہلی مہم میں زیادہ تر صحابہ کرام اور دوسری میں معاملہ اس کے برعکس تھا،

عیاض اور قرطبی کہتے ہیں سیاق میں دلیل ہے کہ آپ کا دوسرا خواب پہلے خواب سے دیگر تھا اور ہر ایک میں امت کے مجاہدین کا ایک گروہ آپ کو دکھلایا گیا، جہاں تک ام حرام کا قول کہ اللہ سے دعا کریں کہ مجھے ان میں کرے یعنی دوسری مرتبہ میں تو یہ ان کے اس ظن کے سبب کہ دوسرا گروہ مرتبہ میں پہلے کے مساوی ہوگا تو دوسری مرتبہ کیلئے بھی سوال کیا تا کہ ان کا اجر دوگنا ہو، یہ نہیں کہ انہیں پہلے گروہ میں اپنی شمولیت کے بارہ میں نبی اکرم کی دعا کی قبولیت میں شک تھا، بقول ابن حجر آپ کی دعا کی قبولیت اور جزم کے ساتھ یہ کہنے کہ تم پہلوں میں ہوگی اور دوسرے گروہ میں بھی ہونے کی بابت ام حرام کے سوال کے مابین کوئی تنافی نہیں کیونکہ یہ تو آپ نے انہیں نہ بتلایا تھا کہ تم اس پہلی سمندری مہم میں شہید ہو جاؤ گی (اور اس وجہ سے دوسرے گروہ کے ساتھ نہ جا سکو گی) تو شوقِ جہاد نے انہیں دوسرے گروہ کے ہمراہ جانے کی دعا کا مطالبہ کرنے پر آمادہ کیا تا کہ دونوں گروہوں کا اجر انہیں حاصل ہو تو آپ نے باور کرایا کہ تم دوسرے گروہ کا زمانہ نہیں پا سکو گی تو ایسے ہی ہوا۔

(فركبت البحر في زمان معاوية) لیث کی روایت میں ہے کہ اپنے شوہر عبادہ بن صامت کے ساتھ مسلمانوں کی پہلی سمندری جہادی مہم میں حضرت معاویہ کے ہمراہ نکلیں، حماد کی روایت میں ہے کہ حضرت عبادہ نے ان کے ساتھ شادی کی اور انہیں لے کر جہاد کو چلے ابوطوالہ کی روایت میں ہے کہ حضرت عبادہ سے شادی کی اور بنت قرظہ کے ساتھ سمندر میں سوار ہوئیں، ان کا نام باب (غزوة المرأة في البحر) میں ذکر ہوا تھا باب (فضل من يسرع في سبيل الله) میں اس زمانہ کا ذکر کیا تھا جب جہاد کیلئے اہل اسلام پہلی مرتبہ سمندر میں سوار ہوئے یہ سن ۲۸ھ تھا حضرت عثمان کا دورِ خلافت امیر معاویہ تب امیرِ شام تھے سیاقِ خبر کا ظاہر اس امر کا موہم ہے کہ یہ ان کے عہدِ خلافت کا واقعہ ہے مگر ایسا نہیں بعض لوگ اسکے ظاہر سے اسی دھوکہ میں پڑے تو یہ خبرِ نبوی صرف انہی لوگوں کے حق میں وارد ہوئی ہے جو پہلی سمندری جہادی مہم میں نکلے تھے قبل ازیں حضرت عمر نے جہاد کیلئے سمندری اسفار کی اجازت نہ دی تھی حضرت عثمان نے جب زمامِ خلافت سنبھالی تو امیر معاویہ نے ان سے پھر اس کی اجازت مانگی تو انہوں نے دیدی ابو جعفر طبری نے یہ عبد الرحمٰن بن یزید بن اسلم سے نقل کیا ہے ان کے رد میں صحیح میں موجود یہ تصریح کافی ہے کہ یہ مسلمانوں کی اولین بحری جہادی مہم ہے انہوں نے خالد بن معدان کے طریق سے بھی نقل کیا کہ اولین بحری مہم حضرت معاویہ کی تھی حضرت عثمان کے دورِ خلافت میں اور اس سے قبل انہوں نے اس کی حضرت عمر سے بھی اجازت طلب کی تھی جو نہ ملی تو حضرت عثمان سے مسلسل اجازت مانگتے رہے جو آخر مل گئی اور ہدایت دی کہ جو رضا کارانہ طور سے اس مہم میں چلنا چاہے اسی کو ساتھ لے جانا انہوں نے یہی کیا، خلیفہ بن خیاط اپنی تاریخ میں ۲۸ھ کے واقعات کے ضمن میں لکھتے ہیں اس برس حضرت معاویہ نے سمندر میں جہاد کیا اور ان کے ساتھ ان کی زوجہ فاختہ بنت قرظہ جبکہ عبادہ بن صامت اور ان کی زوجہ ام حرام بھی تھے، کئی اور نے بھی اس کا ذکر اس برس کے حوادث و واقعات میں کیا ہے ابن ابی حاتم نے بھی اسی پر جزم کیا یعقوب بن سفیان نے اسے ۲۷ھ کے ماہِ محرم میں قرار دیا بقول ان کے اسی برس قبرص کا پہلا معرکہ برپا ہوا تھا، طبری نے واقدی کے طریق سے نقل کیا کہ حضرت معاویہ نے دورِ عثمانی میں رومیوں سے جہاد کیا تو اہل قبرص سے آخر معاہدۂ صلح ہوا انہوں نے ان کی زوجہ کا نام کُبرۃ لکھا اور ذکر کیا کہ بعض نے فاختہ بنت قرظہ کہا ہے یہ دونوں بہنیں تھیں حضرت معاویہ نے ایک کے انتقال کے بعد دوسری سے شادی کی، ابن وہب عن ابن لہیعہ سے منقول ہے کہ امیر معاویہ نے دورِ عثمانی میں اہلِ قبرص سے جہاد کیا ان کی بیوی بھی ان

کے ہمراہ تھیں ابومعشر مدنی کے طریق سے نقل کیا کہ یہ ۲۳ھ کا واقعہ ہے تو اس طرح اس ضمن میں ہمیں تین اقوال ملتے ہیں اصح اول ہے بہرحال اس امر پر اتفاق ہے کہ یہ واقعہ دورِ عثمانی کا ہے کیونکہ ۳۵ھ کے آخر میں انہیں شہید کیا گیا تھا۔

(فصرعت عن دابتها الخ) لیث کی روایت میں ہے جہاد کے بعد شام واپسی کیلئے تیار ہوئے تو ان کی سواری ان کے قریب کی گئی (فصرعت فماتت) (یعنی سواری کی ٹکر سے گریں اور وفات پا گئیں) احمد کے ہاں حماد بن زید کی روایت میں ہے: (فوقصتها بغلة لها شهباء فوقعت فماتت) (یعنی اپنے خچر سے گر گئیں) باب (رکوب البحر) میں گزرا کہ گردن ٹوٹ گئی تھی لیث کی روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ساحلِ شام کا واقعہ ہے جب جہاد کے بعد سمندر سے باہر آئے تھے لیکن ابن ابی عاصم نے کتاب الجہاد کے (باب ما قيل في قتال الروم) میں ہشام بن عمار عن یحیی ابن حمزہ سے قصہ ام حرام کی سابق الذکر سند کے ساتھ یہ عبارت نقل کی: (و عبادة نازل بساحل حمص) ہشام کہتے ہیں میں نے ساحلِ حمص پر ان کی قبر بھی دیکھی ایک جماعت نے جزم کیا ہے کہ ان کی قبر بحرروم کے ایک جزیرہ قبرص میں ہے، ابن حبان لیث بن سعد کے طریق سے حدیث کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں کہ ام حرام کی قبر بحرروم کے ایک جزیرہ میں ہے جسے قبرص کہا جاتا ہے مسلمانوں کے علاقوں اور اس کے مابین تین ایام کی مسافت ہے، ابن عبدالبر نے جزم کیا کہ ان کا حادثہ قبرص کے ساحل پر اتر کر پیش آیا تھا طبری نے واقدی کے طریق سے نقل کیا کہ لڑائی کے بعد حضرت معاویہ کی ہر سال سات ہزار دینار کی ادائیگی پر اہلِ قبرص سے صلح ہوئی تو جب وہاں سے واپسی کا پروگرام بنا ام حرام کے قریب ان کی سواری لائی گئی تو سوار ہوتے وقت گر گئیں جس سے موت واقع ہوگئی وہیں ان کی قبر بنائی گئی (وہاں کے لوگ) بارش کی دعا کرنے ان کی قبر پر آنے لگے اور مشہور ہوا کہ یہ ایک صالحہ خاتون کی قبر ہے تو اس پر شائد ہشام بن عمار کی اپنے قول: (رأيت قبرها بالساحل) سے مراد ساحلِ قبرص ہو گویا وہ خلیفہ ہارون عباسی کے زمانہ میں اس مہم میں شریک تھے جو وہ قبرص والوں کے ساتھ جنگ کرنے آیا تھا، تطبیق یہ ہوگی کہ جزیرہ پہنچ کر لڑائی شروع ہوگئی اور ضعفاء یعنی خواتین وغیرہ پیچھے تھیں تو اس اثناء صلح ہوگئی تو ام حرام نے چاہا کہ شام واپسی سے قبل اتر کر شہر دیکھ لیں تب یہ سانحہ ہوا، حماد بن زید کی روایت میں مذکور: (فلما رجعت) اور ابوطوالہ کی روایت میں مذکور: (فلما قفلت) کا معنی (أرادت الرجوع) (یعنی لوٹنے کا جب ارادہ کیا) کیا جائے گا اسی طرح لیث کی منقولہ اس عبارت کا بھی: (فلما انصر فوا من غزوهم قافلين الخ أى أرادوا الانصراف)

ابن حجر کہتے ہیں پھر مجھے ایک شئ ملی جس سے اصلاً ہی اشکال زائل ہوتا ہے وہ عبدالرزاق کی معمر عن زید بن اسلم عن عطاء بن یسار کی روایت، کہتے ہیں ایک عورت نے انہیں بیان کیا کہ نبی اکرم سوئے پھر ہنستے ہوئے بیدار ہوئے میں نے کہا آپ مجھ پہ ہنس رہے ہیں یا رسول اللہ؟ فرمایا نہیں لیکن میری امت کا ایک گروہ سمندر میں جہاد کی غرض سے نکلے گا ان کی مثال تختوں پر بیٹھے بادشاہوں کی سی ہے، آپ دوبارہ سو گئے پھر بیدار ہوئے اور پھر وہی بات کہی لیکن اب یہ بھی فرمایا: (فير جعون قليلة غنائمهم مغفورا لهم) (یعنی قلیل غنائم لے کے لوٹیں گے اس حالت میں کہ بخش دیئے گئے) کہتی ہیں میں نے کہا آپ اللہ سے دعا کریں کہ مجھے بھی ان میں کرے تو آپ نے دعا کی، عطاء کہتے ہیں تو میں نے اس خاتون کو اس غزوہ میں دیکھا جو منذر بن زبیر کی قیادت میں ارضِ روم کی طرف گیا تو یہ خاتون ارضِ روم میں فوت ہوگئیں اس کی سند صحیح کی اسانید کی شرط پر ہے ابوداؤد نے ہشام بن یوسف عن معمر کے طریق

سے نقل کیا: (عن عطاء بن یسار عن الرمیصاء أخت أم سلیم) اسے ابن وہب نے حفص بن میسرہ عن زید بن اسلم سے اپنی روایت میں: (عن أم حرام) ذکر کیا یہی زہیر بن عباد عن زید بن اسلم نے کہا، میرے لئے ظاہر یہ ہوا ہے کہ جس نے عطاء بن یسار کی روایت میں ام حرام کہا وہ وہم کا شکار ہوا ہے یہ دراصل رمیصاء ہے اور یہ ام سلیم نہیں اگرچہ انہیں بھی رمیصاء کہا جاتا تھا جیسا کہ المناقب کی حدیثِ جابر میں گزرا کیونکہ ام سلیم کا انتقال تو ارضِ روم میں نہیں ہوا اور شائد یہ ان کی بہن ام عبداللہ بنت ملحان ہوں ابن سعد نے الصحابیات میں ان کا ذکر کیا اور لکھا: (أنها أسلمت و بايعت) کوئی اور ان کے احوال معلوم نہ ہو سکے مگر وہی جو ابن سعد نے ذکر کئے تو محتمل ہے کہ عطاء بن یسار کا نقل کردہ قصہ ان سے متعلق ہو اور اتنی ان کی عمر ہوئی کہ عطاء کی ان سے لقاء ہوئی،

ان کا قصہ ام حرام کے قصہ سے کئی وجوہ سے مغایر ہے اول یہ کہ ام حرام کی حدیث میں ہے کہ آپ جب سوئے تو انہوں نے آپ کا سر کھنگالنا شروع کیا جبکہ دوسری کی حدیث میں ہے کہ آپ جب سوئے انہوں نے اپنا سر دھونا شروع کیا جیسا کہ ابو داؤد کی روایت کے حوالے سے اس کا تذکرہ گزرا، دوم ام حرام کی روایت کا ظاہر یہ ہے کہ وہ پہلے لشکر میں شامل تھیں جبکہ دوسری کی حدیث سے ظاہر یہ ہے کہ وہ دوسرے لشکر میں تھیں، سوم ام حرام کی روایت کا ظاہر یہ ہے کہ دوسرا لشکر بَری مہم شروع کرے گا اور دوسری کی روایت کا ظاہر ہے کہ بحری مہم ہوگی، چہارم یہ کہ ام حرام کی روایت میں ہے کہ امیرِ غزوہ امیر معاویہ تھے جبکہ دوسری روایت میں ہے کہ اس کے امیر منذر بن زبیر تھے، پنجم کہ عطاء بن یسار نے ذکر کیا کہ اس خاتون نے انہیں خود یہ حدیث بیان کی جبکہ ام حرام ان کی صغرسنی میں فوت ہو گئی تھیں ۲۸ھ بلکہ ۳۳ھ میں ان کی عمر ایسی نہ تھی کہ جہادی مہمات میں شامل ہوتے کیونکہ عمرو بن علی وغیرہ نے جزم کے ساتھ ان کی پیدائش ۱۹ھ میں ذکر کی ہے اس پر یہ ایک الگ قصہ ہے ایک ام حرام اور دوسرا ان کی بہن ام عبداللہ کا، شائد ایک ساحل قبرص اور دوسری ساحلِ حمص میں مدفون ہوئیں، بقول ابن حجر یہ تطبیق کسی اور کے ہاں نہیں دیکھی تو اللہ کی حمد ہے اس کی جزیلِ نعمت پر

حدیث سے مستنبط منجملہ فوائد کے جہاد کی ترغیب وتحریض، مجاہد کی فضیلت کا بیان، جہاد کیلئے سمندر پر سواری کا ثبوت ملا اس بارے اختلاف کا بیان گزرا ہے حضرت عمر اس سے منع کرتے تھے حضرت عثمان بھی شروع میں مانع رہے پھر بالآخر اجازت دیدی ابو بکر بن عربی لکھتے ہیں بعد ازاں عمر بن عبدالعزیز نے بھی اپنے دور میں اس سے روکا پھر اجازت دے دی اور اسی پر معاملہ مستقر ہوا حضرت عمر سے منقول ہے کہ سوائے حج وعمرہ ونحو ذلک سمندری اسفار سے منع کیا کرتے تھے ابن عبدالبر نے نقل کیا ہے کہ جب سمندر میں طوفان جیسی کیفیت ہو تو بالاتفاق اس میں سفر کرنا حرام ہے مالک نے خواتین کا سمندر میں سفر کرنا مطلقاً مکروہ قرار دیا اس وجہ سے کہ بے پردگی ہونا لازم ہے کہ جہازوں میں ایسی گنجائش ہی نہیں ہوتی کہ اس سے احتراز ہو پائے ان کے اصحاب نے اسے چھوٹے بحری جہازوں کے ساتھ مختص قرار دیا لیکن اگر جہاز بڑے ہیں کہ پردہ ممکن ہے تب حرج نہیں، حدیث سے تمنائے شہادت کا جواز بھی ثابت ہوا اور یہ کہ جو اس اثناء طبعی طور سے فوت ہوا وہ شہداء کے حکم میں ہوگا ابن عبدالبر نے یہی لکھا اور یہی ظاہرِ قصہ ہے لیکن اصلِ فضل میں استواء (برابری) درجات میں استواء کو مستلزم نہیں کتاب الجہاد کے باب (الشهداء) میں کثیر ایسے لوگوں کا ذکر گزرا جن پر لفظِ شہید کا اطلاق ہوا حالانکہ وہ مقتول نہیں، قیلولہ کی مشروعیت بھی ملی کہ اس میں قیامِ شب کی اعانت ہے بدن سے جوئیں وغیرہ موذی حشرات کے نکالنے کا بھی ثبوت ملا اور ہر امیر وسالار کے ساتھ جہاد کی مشروعیت بھی ثابت ہوئی کیونکہ یہ حدیث قیصر کے دارالحکومت میں جا کر جہاد کرنے

والے کی تعریف وتوصیف کو متضمن ہے (قطع نظر اس امیر کے ذاتی اوصاف کے) اور اس مہم (جس نے قسطنطنیہ میں جا کر جہاد کیا) کا امیر یزید بن معاویہ تھا (آگے فتح کی عبارت ہے: و یزید یَزِیْدُ بظاہر اس کا مطلب ہے کہ یزید ہر معاملہ میں بڑھا ہوا تھا پیچھے کئی جگہ یزید کے ان اقدامات سے جو خلیفہ بن کر کیئے، نہایت بیزاری کا اظہار کر چکے ہیں) صالح النیت غازی کی فضیلت بھی ثابت ہوئی بعض شراح نے اس میں لکھا کہ مجاہدین کی فضیلت قیامت تک ثابت ہے کیونکہ اس میں آپ نے فرمایا ہے: (و لست من الآخرین) اور آخرین کی قیامت تک کوئی انتہاء نہیں لیکن بظاہر یہاں اس سے مراد دوسرا گروہ ہے جس کے بارہ میں خواب آیا، ہاں اس سے مجموعی لحاظ سے مجاہدین کی فضیلت کا ثبوت ہے نہ کہ خصوصیت کے ساتھ وہ فضیلت جو مذکورین کے حق میں وارد ہوئی، نبی اکرم کی جانب سے غیبی اِخبار بھی واقع ہوا یہ آپ کی علاماتِ نبوت میں شمار کیا گیا ہے، عطاء کی گئیں نعمتوں پر خوشی کے اظہار کا جواز بھی ملا اور حصولِ سرور پر ہنسنا بھی، بعض طرق میں جو تعجب کا لفظ وارد ہوا وہ بھی اسی پر محمول ہے، مہمان کا میزبان کے گھر قیلولہ کر لینے کا جواز بھی ملا بشرطِ کہ اس کی اذن سے ہو اور کسی قسم کے فتنہ کا بھی خدشہ نہ ہو، غیر محرم خاتون کا مہمان کی خدمت بجا لانا مثلاً کھانا پیش کرنا اور آرام و بیٹھنے کیلئے جگہ تیار کرنا بھی ثابت ہوا اور اس امر کی اباحت بھی کہ شوہر کے مال سے مہمانوں کی خدمت کرے کیونکہ گھر میں جو کچھ موجود ہے اس کی بابت ظنِ غالب یہی ہے کہ اس کے شوہر کا ہے یہی ابن بطال نے کہا، لکھتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ وکیل اور موتمن اگر سمجھے کہ اس کا فعل صاحبِ مال کی خوشی کا باعث ہوگا تو اسے کرنا جائز ہے اور بلا شبہ حضرت عبادہ کیلئے آنجناب کا ان کے گھر میں کھانا تناول کرنا خوشی اور شادمانی کا باعث ہے اگرچہ اس کی اذنِ خاص مذکور نہیں، قرطبی نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ ابھی حضرت عبادہ سے ان کی شادی نہ ہوئی تھی جیسا کہ گزرا

بقول ابن حجر مگر حدیث میں اس امر کی نفی نہیں کہ کہ وہ شوہر والی نہ تھیں البتہ ابن سعد کی کلام کا مقتضایہ ہے کہ اس وقت کنوارگی کی حالت میں تھیں، عورت کا مہمان کے سر کو صاف کرنے کا جواز بھی ملا یہ امر ایک جماعت کیلئے باعث اشکال ہوا ہے تو ابن عبد البر نے کہا میرا خیال ہے ام حرام یا ان کی بہن ام سلیم نبی اکرم کی رضاعی والدہ ہوں گی تو ان دو میں سے ایک آپ کی رضاعی والدہ اور دوسری رضاعی خالہ ہوگی تبھی آپ ان کے ہاں جا کر آرام کرتے تھے اور وہ سلوک کرتے تھے جو محرم کا محرم کے ساتھ ہوتا ہے پھر یحیی بن ابراہیم بن مزین تک اپنی سند کے ساتھ نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم کیلئے ام حرام کے ہاتھوں اپنے سر کی جوُویں نکلوانا اس لئے جائز ٹھہرا تھا کہ وہ خالاؤں کی جہت سے آپ کے لئے محرم تھیں اس لئے کہ آنجناب کے دادا عبد المطلب کی والدہ بنی نجار سے تھیں، یونس بن عبد الاعلی کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں ہمیں ابن وہب نے کہا ام حرام نبی اکرم کی رضاعی خالاؤں میں سے تھیں اس لئے آپ ان کے ہاں آرام فرماتے اور ان کی گود میں سر مبارک رکھ کر سر کی جوُویں نکلواتے تھے بقول ابن عبد البر ان دونوں میں سے جو بھی (آپ کی رضاعی والدہ) ہو یہ آپ کیلئے محرم تھیں ابو القاسم بن جوہری، داؤدی اور مہلب نے جیسا کہ ابن بطال نے نقل کیا، ابن وہب کی اسی بات پر جزم کیا ہے دیگر اہلِ علم کہتے ہیں یہ آپ کے والد محترم یا دادا کی خالہ تھیں ابن جوزی لکھتے ہیں میں نے بعض حفاظ سے سنا کہ حضرت ام سلیم حضرت آمنہ بنت وہب والدہ ماجدہِ رسول اکرم کی رضاعی بہن تھیں

ابن عربی نے ابن وہب کی یہ بات نقل کر کے لکھا بعض کہتے ہیں بلکہ نبی اکرم بوجہ معصوم ہونے کے دیگر خواتین کی نسبت

نفسانی خواہشات سے پاک تھے اور آپ ہر فعلِ قبیح اور فحش گوئی سے منزہ تھے تو یہ آپ کے خصائص میں سے ہے پھر کہتے ہیں اور محتمل ہے کہ یہ حجاب نازل ہونے سے قبل کا معاملہ ہو، اس کا رد کیا گیا کہ قطعیت کے ساتھ یہ بعد از حجاب ہے! پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ یہ حجِ وداع سے بعد کا واقعہ ہے (بظاہر ابن حجر کو یہاں واہمہ لگا، حج وداع کے بعد والا واقعہ حضرت ام سلیم کے گھر آپ کے آرام کرنے اور ان کا آپ کے پسینہ کو جمع کرنے کا تھا اور وہ بھی حج وداع کے بعد ہونا جیسا کہ ذاتی رائے ذکر کی محلِ نظر ہے، ام حرام کا یہ واقعہ حجِ وداع کے بعد کا کیونکر ہو سکتا ہے کہ غزوۂ احد میں ان کے شوہر شہید ہوئے تو وہ کیا اتنا عرصہ بغیر شادی کے بیٹھی رہیں؟ اس زمانہ میں یہ دستور و عرف نہ تھا) عیاض نے خصائص والی بات کا یہ کہہ کر رد کیا ہے کہ خصائص احتمال کے ساتھ ثابت نہیں ہوتے، ثبوتِ عصمت مسلم لیکن اصل عدمِ خصوصیت اور آپ کے ہر فعل کی اقتداء ہے حتی کہ خصوصیت پر کوئی دلیل قائم ہو، دمیاطی نے محرمیت کا دعوی کرنے والوں کے رد میں مبالغہ کیا اور لکھا جس نے بھی کہا کہ ام حرام آپ کی رضاعی خالہ تھیں وہ ذہول کا شکار ہوا ہے یا نسبی اور اثباتِ خؤولت (یعنی خالہ کے رشتے کا اثبات) ہی محرمیت کی مقتضی ہے کیونکہ نسبی جہت سے آپ کی امہات اور جنہوں نے آپ کو دودھ پلایا سب معلوم ہیں ان میں سے کوئی بھی انصار میں سے نہیں ماسوائے ام عبدالمطلب کے، یہ سلمی بنت عمرو بن زید بن لبید بن خراش بن عامر بن غنم بن عدی بن نجار ہیں اور ام حرام کا نسب نامہ یہ ہے: بنت ملحان بن خالد بن زید بن حرام بن جندب بن عامر (بن غنم) مذکور! تو ام حرام اور سلمی اپنے جدِ اعلی عامر بن غنم میں جا کر مجتمع ہوتی ہیں اور یہ ایسی خؤولت ہے جس سے محرمیت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ خالہ کا یہ رشتہ مجازی ہے یہ ایسے ہی جیسے آپ نے حضرت سعد بن ابی وقاص کی بابت کہا تھا کہ یہ میرے ماموں ہیں کیونکہ وہ بنی زہرہ سے تھے جو آپ کی والدہ حضرت آمنہ کے اقارب تھے بالفعل وہ حضرت آمنہ کے بھائی نہ تھے، نہ نسب اور نہ رضاعت سے! پھر لکھا جب یہ متقرر ہوا تو صحیح میں ثابت ہے کہ نبی اکرم ماسوائے ازواج مطہرات کے کسی خاتون کے ہاں نہ جایا کرتے تھے بجز ام سلیم کے، آپ سے اس بابت استفسار کیا گیا تو آپ نے جواب دیا: (أرْحَمُها قُتِلَ أخوها معی) (یعنی میں اس پہ رحم کھاتا ہوں کہ اسکا بھائی میرے ساتھ شہید ہوا) یعنی حرام بن ملحان، یہ بئرِ معونہ کے واقعہ میں شہید ہوئے تھے

بقول ابن حجر حرام کا قصہ کتاب الجہاد کے باب (فضل من جهز غازیا) میں گزرا، وہاں اس حصر کے مفہوم اور ام حرام بارے جو اس حدیثِ باب میں مذکور ہوا، کے درمیان تطبیق ذکر کی تھی جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ دونوں بہنیں ایک ہی احاطہ میں رہتی تھیں اس احاطہ میں دونوں کا الگ الگ گھر تھا اور حرام دونوں کے چونکہ بھائی تھے لہذا دونوں (کے ہاں نبی اکرم کی آمد و رفت) کی علت مشترک ہوئی اور اگر ام عبداللہ کا قصہ ثابت ہے جس کا تذکرہ گزرا تو اس سبب و علت میں وہ بھی ان کے ساتھ مشترک تھیں، اسی علتِ مذکورہ کی طرف یہ امر بھی مضاف کیا جائے گا کہ ام سلیم کے بیٹے حضرت انس نبی اکرم کے خادمِ خاص تھے اور یہ عرف میں عام ہے کہ آدمی اپنے خاص خادم کے ساتھ اور اس کے گھر والوں کے ساتھ خاص نسبت رکھتا ہے اور ان سے مخالطت کے اس ضمن میں اس حشمت و جاہ کو آڑے نہیں آنے دیتا جو اجانب کے ساتھ معمول سے بڑھ کر میل جول کیلئے مانع ہوتی ہے، دمیاطی مزید لکھتے ہیں پھر حدیث میں ثابت و مذکور نہیں کہ آپ ام حرام کے ساتھ خلوت میں ہوتے تھے بلکہ یہ دن دیہاڑے ان کے بیٹے، شوہر ونوکر و چاکروں کی موجودگی میں ہوتا تھا بقول ابن حجر یہ قوی احتمال ہے لیکن یہ اشکال کو اس کے اصل سے رد و دفع نہیں کرتا کیونکہ سر کھنگالنے میں ملامست تو موجود ہے

(جو اجنبی کی اجنبی سے حرام ہے) اسی طرح گود میں سر رکھ کر سونا (مگر یہ تو کہیں مذکور نہیں) سب سے احسن جواب دعوائے خصوصیت ہے، یہ امر اسے رد نہیں کرتا کہ یہ بغیر دلیل ثابت نہیں ہوتی کیونکہ دلیل اس پر واضح ہے۔

- 42 باب الْجُلُوسِ كَيْفَمَا تَيَسَّرَ (آدمی کو جس طرح سہولت ہو، بیٹھ سکتا ہے)

(یعنی بیٹھنے کا کوئی خاص شرعی طریقہ نہیں ہے)

- 6284حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدَ اللَّيْثِيِّ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنْ لِبْسَتَيْنِ وَعَنْ بَيْعَتَيْنِ اشْتِمَالِ الصَّمَّاءِ وَالاِحْتِبَاءِ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ لَيْسَ عَلَى فَرْجِ الإِنْسَانِ مِنْهُ شَيْءٌ وَالْمُلاَمَسَةِ وَالْمُنَابَذَةِ . تَابَعَهُ مَعْمَرٌ وَمُحَمَّدُ بْنُ أَبِي حَفْصَةَ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ بُدَيْلٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ

أطرافه 367، 1991، 2144، 2147، 5820، - 5822 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۳ ص: ۳۴۹)

کتاب الصلاۃ کے باب (ستر العورة) اور کتاب البیوع میں اس کی شرح گزری ہے مہلب کہتے ہیں یہ ترجمہ دلیلِ حدیث سے قائم ہے اس کی تفصیل یہ کہ آپ نے دو حالتوں سے منع کیا ہے تو اس سے دیگر سب حالتوں کی اباحت ثابت ہوئی ہر قسم کے ملبوسات اور بیٹھنے کی تمام ہیأت اگر یہ ساترِ عورة ہوں بقول ابن حجر بظاہر ترجمہ کی مناسبت اخذ کی جائے گی نہی عن ہیئۃ الجلوس سے نہی عن لبستین کی طرف عدول کی جہت سے کہ دونوں میں سے ہر ایک انکشافِ عورة کو مستلزم ہے تو اگر بیٹھنے کا یہ انداز لذاتہا مکروہ ہوتا تو ذکرِ لبس سے تعرض نہ فرماتے تو اس سے دلالت ملی کہ یہ نہی ایسے اندازِ نشست سے متعلق ہے جس سے کشفِ عورة ہوتا ہو اور ہر انداز سے بیٹھنا مباح ہے اگر کشفِ عورة نہ ہو رہا ہو (یعنی اگر وہ حصے عیاں نہ ہوتے ہوں جن کا ستر فرض ہے) پھر مہلب نے دعوی کیا کہ ان لبستین سے نہی حالتِ نماز کے ساتھ خاص ہے کیونکہ یہ خفض و رفع (یعنی جھکنے اور اٹھنے) میں سترِ عورة نہیں کرتے غیر حالتِ نماز میں بیٹھا شخص چونکہ کچھ نہیں کر رہا ہوتا لہذا اس کی بے پردگی نہیں ہوتی تو کوئی حرج بھی نہیں، کہتے ہیں باب الاحتباء میں گزرا کہ نبی اکرم بھی محتبی ہوتے تھے ابن حجر لکھتے ہیں مرحوم سے نفس الخبر میں مذکور تقیید سے غفلت سرزد ہوئی ہے کہ اس میں ہے: (ليس على فرجه الخ) کتاب اللباس کے باب (اشتمال الصماء) میں یہ عبارت گزری ہے: (والصماء أن يَجعَل ثوبَهُ على أحدِ عاتِقَيه فيَبْدُو أحدُ شِقِّيه) اور سترِ عورہ ہر حالت میں مطلوب ہے اگرچہ حالتِ نماز میں یہ متاکد ہے کہ اس کے ترک سے نماز باطل ہو جائے گی ابن بطال نے ابن طاوس کی بابت نقل کیا کہ وہ تربعاً (یعنی آلتی پالتی مار کر) بیٹھنا مکروہ قرار دیتے تھے اور کہتے تھے: (هي جلسة مملكة) (یعنی شاہانہ انداز سے بیٹھنا) اور ان کا مسلم اور ثلاثہ کی جابر بن سمرہ کی اس روایت کے ساتھ تعاقب کیا گیا جس میں ہے نبی اکرم جب فجر کی نماز ادا فرما لیتے تو مجلس میں متربع حالت میں طلوعِ آفتاب تک تشریف فرما رہتے، تطبیق بھی ممکن ہے۔

(تابعه معمر الخ) معمر کی روایت بخاری نے البیوع میں، محمد کی روایتِ متابعت ابو احمد بن عدی نے نسخہ احمد بن نیشاپوری میں اور عبداللہ کی روایت کی بابت میرا خیال ہے کہ ذہلی نے الزہریات میں موصول کی ہے۔

- 43 باب مَنْ نَاجَى بَيْنَ يَدَيِ النَّاسِ وَمَنْ لَمْ يُخْبِرْ بِسِرِّ صَاحِبِهِ فَإِذَا مَاتَ أَخْبَرَ بِهِ

(لوگوں کے سامنے کسی سے سرگوشی کے انداز میں باتیں کرنا اور جس نے کسی کی کوئی راز کی بات اس کی وفات کے بعد ہی بتلائی؟)

- 6285حَدَّثَنَا مُوسَى عَنْ أَبِي عَوَانَةَ حَدَّثَنَا فِرَاسٌ عَنْ عَامِرٍ عَنْ مَسْرُوقٍ حَدَّثَتْنِي عَائِشَةُ أُمُّ الْمُؤْمِنِينَ قَالَتْ إِنَّا كُنَّا أَزْوَاجَ النَّبِيِّ ﷺ عِنْدَهُ جَمِيعًا لَمْ تُغَادَرْ مِنَّا وَاحِدَةٌ فَأَقْبَلَتْ فَاطِمَةُ عَلَيْهَا السَّلَامُ تَمْشِي لَا وَاللَّهِ مَا تَخْفَى مِشْيَتُهَا مِنْ مِشْيَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَلَمَّا رَآهَا رَحَّبَ قَالَ مَرْحَبًا بِابْنَتِي ثُمَّ أَجْلَسَهَا عَنْ يَمِينِهِ أَوْ عَنْ شِمَالِهِ ثُمَّ سَارَّهَا فَبَكَتْ بُكَاءً شَدِيدًا فَلَمَّا رَأَى حُزْنَهَا سَارَّهَا الثَّانِيَةَ إِذَا هِيَ تَضْحَكُ فَقُلْتُ لَهَا أَنَا مِنْ بَيْنِ نِسَائِهِ خَصَّكِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالسِّرِّ مِنْ بَيْنِنَا ثُمَّ أَنْتِ تَبْكِينَ فَلَمَّا قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سَأَلْتُهَا عَمَّا سَارَّكِ

أطرافه 3623، 3625، 3715، - 4433 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۵ص:۳۵۰)

- 6286 قَالَتْ مَا كُنْتُ لِأُفْشِيَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ سِرَّهُ فَلَمَّا تُوُفِّيَ قُلْتُ لَهَا عَزَمْتُ عَلَيْكِ بِمَا لِي عَلَيْكِ مِنَ الْحَقِّ لَمَّا أَخْبَرْتِنِي قَالَتْ أَمَّا الْآنَ فَنَعَمْ فَأَخْبَرَتْنِي قَالَتْ أَمَّا حِينَ سَارَّنِي فِي الْأَمْرِ الْأَوَّلِ فَإِنَّهُ أَخْبَرَنِي أَنَّ جِبْرِيلَ كَانَ يُعَارِضُهُ بِالْقُرْآنِ كُلَّ سَنَةٍ مَرَّةً وَإِنَّهُ قَدْ عَارَضَنِي بِهِ الْعَامَ مَرَّتَيْنِ وَلَا أَرَى الْأَجَلَ إِلَّا قَدِ اقْتَرَبَ فَاتَّقِي اللَّهَ وَاصْبِرِي فَإِنِّي نِعْمَ السَّلَفُ أَنَا لَكِ قَالَتْ فَبَكَيْتُ بُكَائِي الَّذِي رَأَيْتِ فَلَمَّا رَأَى جَزَعِي سَارَّنِي الثَّانِيَةَ قَالَ يَا فَاطِمَةُ أَلَا تَرْضَيْنَ أَنْ تَكُونِي سَيِّدَةَ نِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ أَوْ سَيِّدَةَ نِسَاءِ هَذِهِ الْأُمَّةِ

.أطرافه 3624، 3626، 3716، - 4434 (سابقہ)

حضرت فاطمہ کے بارہ میں حدیث جب نبی اکرم نے مرض الموت میں چپکے سے ان سے باتیں کیں، یہ المناقب اور الوفاۃ النبویہ میں مشروحا گزری ہے ابن بطال کہتے ہیں جماعت کی موجودی میں ایک کا کسی اور ایک کے ساتھ سرگوشیاں کرنا جائز ہے کیونکہ ترکِ واحد (یعنی ایک آدمی کو چھوڑ کر دوسرے سے سرگوشیاں کرنا) سے جس بات کا خوف ہے (کہ وہ بدگمانی کا شکار ہو جائے گا کہ ہو نہ ہو میرے بارے میں باتیں کر رہے ہیں) وہ کئی افراد کی موجودی میں ایک سے سرگوشیاں کرنے میں موجود نہیں بقول ابن حجر اس کا ایضاح آمدہ باب میں ہوگا، ابن بطال مزید کہتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ افشائے راز مناسب نہیں اگر اس میں صاحبِ راز کیلئے کوئی مضرت ہو کیونکہ اگر حضرت فاطمہ ازواج مطہرات کو یہ بات بتلا دیتیں (یعنی آپکی موت کی خبر) تو انہیں نہایت غم وحزن ہوتا اور اگر اپنے سیدہِ نساء المومنین والی بات بھی بتلا دیتیں تو ان پر یہ شاق گزرتا اور ان کا حزن اور بڑھ جاتا، ان کی وفات کے بعد جب یہ اندیشہ نہ رہا تو بتلا دیا (فتح کے الفاظ ہیں: فلما أمنت من ذلك بعد موتهن أخبرت به) ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں جہاں تک پہلی شق

ہے تو حقِ عبارت یہ تھا کہ کہتے اس سے افشائے راز کا جواز ثابت ہوتا ہے جب اس افشاء کے نتیجہ میں کوئی مضرت پیدا نہ ہوتی ہو، اس لئے کہ اصل فی السر (یعنی سرگوشیاں کرنے کی غرض) کتمان ہے وگرنہ اس کا فائدہ ہی کیا؟ اور جو دوسری شق ہے تو جو علت انہوں نے ذکر کی وہ مردود ہے کیونکہ حضرت فاطمہ سب ازواج مطہرات سے قبل فوت ہوگئی تھیں، میں نہیں جانتا ان کے ذہن سے یہ بات کیونکر نکل گئی؟ کہتے ہیں پھر مجھے خیال آیا کہ ممکن ہے نسخہ میں (یعنی ابن بطال کی شرح کا نسخہ) میں کوئی سقم رہ گیا ہو اور درست عبارت یہ ہو: (فلما أمنت من ذلك بعد موته ---) (یعنی موتہ کی ضمیر نبی اکرم کی طرف راجع ہو) مگر یہ بھی مردود ہے کیونکہ جو حزن کی بات بطورِ تعلیل کی وہ آنجناب کی وفات سے ختم نہ ہوا تھا بلکہ اگر معاملہ وہی ہوتا جو انہوں نے زعم کیا تو انہیں حاصل اس فوات پر ان کا حزن قائم و مستمر رہتا، ابن تین کہتے ہیں حضرت عائشہ کے قول: (عزمت عليك بما لي عليك من الحق) سے غیر اللہ کے ساتھ جوازِ عزم ثابت ہوتا ہے کہتے ہیں مدونہ میں امام مالک سے منقول ہے کہ اگر کسی نے کہا: (أعزم عليك بالله) (یعنی تجھے اللہ کا واسطہ دیتا ہوں کہ یہ کام کرو) پھر اس نے نہ کیا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ یہ قسم ہے اھ، شافعیہ کے ہاں یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں معاملہ حالف کے قصد و نیت کی طرف راجع ہے اگر اپنے آپ کو یہ کہہ کر قسم کا قصد کیا تو یہ قسم ہے اور اگر مخاطب کو قسم دینے کا قصد کیا ہے یا سفارش کا یا اس کا اطلاق کیا تب نہیں۔

44 - باب الِاسْتِلْقَاءِ (چت لیٹنا)

گدی کے بل لیٹنے کو چاہے سو گیا ہو یا جاگتا رہا، استلقاء کہتے ہیں، یہ ترجمہ و حدیث کتاب اللباس کے آخر میں گزری ہے اور حکم کا بیان کتاب الصلاۃ کے ابواب المساجد میں گزرا وہاں بعض حضرات کا یہ زعم نقل کیا تھا کہ اس بارے وارد نہی منسوخ ہے اور تطبیق دینا اولیٰ ہے اور محلِ نہی تب جب بے پردگی ہوتی ہو اور جواز جب ایسا نہ ہو، یہ خطابی اور ان کے اتباع کا جواب ہے ان حضرات کا قول بھی نقل کیا تھا جنہوں نے اس بارے وارد حدیث کو ضعیف قرار دیا، ان کا زعم ہوا کہ صحیح میں یہ مخرج نہیں حالانکہ یہ ان کی غفلت ہے صحیح بخاری کی کتاب اللباس میں یہ وارد ہے البتہ صحیح مسلم میں یہ مخرج نہیں وہاں سبقتِ قلم سے (مسلم کی بجائے) بخاری لکھ دیا تھا اب اپنے نسخہِ اصل کی اصلاح کر لی ہے اس حدیثِ باب کا حضرت ابو ہریرہ کی حدیث سے ایک شاہد بھی ہے اسے ابن حبان نے صحیح قرار دیا۔

- 6287حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ قَالَ أَخْبَرَنِي عَبَّادُ بْنُ تَمِيمٍ عَنْ عَمِّهِ قَالَ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي الْمَسْجِدِ مُسْتَلْقِيًا وَاضِعًا إِحْدَى رِجْلَيْهِ عَلَى الْأُخْرَى

ترجمہ: راوی کا بیان ہے کہ میں نے نبی اکرم کو مسجد میں چت لیٹے ہوئے دیکھا اپنی ایک ٹانگ کو دوسری پہ رکھے ہوئے۔

علامہ انور باب (الاستلقاء) کے تحت کہتے ہیں ایک ٹانگ پر دوسری ٹانگ رکھ کر لیٹنا، اس صورت منع ہے کہ کشفِ عورہ ہوتا ہو اگر اس کا خدشہ نہیں تب کوئی حرج نہیں۔

45 - باب لَا يَتَنَاجَى اثْنَانِ دُونَ الثَّالِثِ (تین افراد ہوں تو دو باہم سرگوشی نہ کریں)

وَقَوْلُهُ تَعَالَى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلَا تَتَنَاجَوْا بِالإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ وَتَنَاجَوْا بِالْبِرِّ وَالتَّقْوَى ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴾ وَقَوْلُهُ ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (اے ایمان والو جب باہم سرگوشیاں کرو تو اثم، ظلم اور نبی کی نافرمانی پہ مشتمل سرگوشی نہ کرو بلکہ نیکی اور تقوی کی باتیں کرو اور فرمایا: اے اہلِ ایمان جب نبی سے راز کی بات کرنا چاہو تو پہلے کچھ صدقہ ادا کیا کرو یہی تمہارے لئے بہتر واطہر ہے پس اگر نہ پاؤ تو بے شک اللہ غفور رحیم ہے)

یعنی راز و نیاز کے انداز میں دو شخص تیسرے کی موجودی میں باہم خفیہ باتیں نہ کریں، ابوذر کی روایت سے باب کا لفظ ساقط ہے۔ (وقال عز وجل الخ) ان آیتوں کے ایراد سے اشارہ دیا کہ جائز تناجی جو حدیث کے مفہوم سے ماخوذ ہے اس امر کے ساتھ مقید ہے کہ اثم وعدوان میں نہ ہو۔ (إذا ناجيتم الرسول الخ) ابن تین نے زعم کیا کہ بخاری میں (و إذا تناجيتم) واقع ہے تو لکھا قرآن میں تو (ناجيتم) ہے، لیکن مجھے کسی نسخہ میں (تناجيتم) نہیں ملا (فقدموا بين يدي نجواكم صدقة) کی بابت ترمذی نے حضرت علی سے نقل کیا کہ یہ منسوخ ہے ابن عیینہ نے اپنی جامع میں عاصم احول سے نقل کیا کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو جو کوئی آنحضرت سے (مجلس میں) کوئی راز کی گفتگو کرنا چاہتا پہلے کچھ صدقہ کرتا تو سب سے پہلے جس نے یہ کیا وہ علی بن ابو طالب تھے جنہوں نے ایسا کرنے سے قبل ایک دینار صدقہ کیا پھر یہ رخصت نازل ہوئی: (فإذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تَابَ اللَّهُ الخ) [المجادلة :۱۳] یہ مرسل اور اس کے رجال ثقہ ہیں حضرت علی سے بھی یہ مرفوعا دیگر سیاق کے ساتھ مروی ہے اسے ترمذی، ابن حبان نے صحیح قرار دیا، اور ابن مردویہ نے علی بن علقمہ سے نقل کیا کہتے ہیں جب یہ آیت نازل ہوئی تو مجھے نبی اکرم نے کہا تمہارا کیا خیال ہے ایک دینار مقرر کر دیں؟ عرض کی اس کی استطاعت نہ پائیں گے، فرمایا نصف دینار، عرض کی یہ بھی نہ کر سکیں گے فرمایا پھر کتنا ہو؟ عرض کی: (شعيرة) (یعنی کچھ جو) فرمایا: (إنك لزهيد) (یعنی تنگ خو) کہتے ہیں تو یہ آیت نازل ہوئی: (ءَ أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً الخ) علی کہتے تھے میری وجہ سے امت پر تخفیف کی گئی، ابن مردویہ نے حضرت سعد بن ابو وقاص سے اس کے لئے شاہد بھی تخریج کیا۔

6288 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ وَحَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِذَا كَانُوا ثَلَاثَةٌ فَلَا يَتَنَاجَى اثْنَانِ دُونَ الثَّالِثِ

ترجمہ: راوی کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا جب تین افراد ہوں تو تیسرے کو چھوڑ کر دو باہم سرگوشی نہ کریں

(عن نافع) مالک کے اس میں ابن عمر سے ایک اور شیخ بھی ہیں اس میں ایک قصہ بھی ہے ایک باب کے بعد اس کا ذکر کروں گا۔ (إذا كانوا ثلاثة) اکثر کے ہاں یہ (ثلاثة) کی نصب کے ساتھ ہے بطورِ خبر، مسلم کی روایت میں: (إذا كان ثلاثةٌ)

رفع کے ساتھ ہے اس طور کہ کان تامہ ہے۔ (فلا یتنا جی الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے الف مقصورہ رسم الخط میں ثابت کے ساتھ یاء کی صورت میں اور لفظ میں التقائے ساکنین کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے، یہ لفظاً خبر لیکن معنائے نہی میں ہے بعض نسخوں میں فقط جیم کے ساتھ ہے یعنی بلفظ النہی ، ایوب نے نافع سے جیسا کہ ایک باب کے بعد آئے گا، یہ زیادت کی: (فإن ذلك يُحزِنُه) (یعنی اسے دکھ ہوگا) اس زیادت کے ساتھ حدیث کی پہلی آیت کے ساتھ مناسبت ظاہر ہوتی ہے اس کے جملہ : (لِيَحْزُنَ الَّذِينَ آمَنُوا) سے، مزید تفصیل چند ابواب کے بعد ہوگی۔

علامہ انور (لا يتناجى اثنان دون الخ) کے تحت لکھتے ہیں وہ تیسرا خیال کرے گا کہ یہ راز و نیاز اس کی بابت ہو رہے ہیں ہاں اگر لوگوں کے درمیان بیٹھے دو بندے کچھ باہم راز داری سے کچھ گفتگو کرنے لگیں تب کوئی حرج نہیں۔

46 - باب حِفْظِ السِّرِّ (راز کی حفاظت)

6289 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَبَّاحٍ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرُ بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبِي قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ أَسَرَّ إِلَيَّ النَّبِيُّ ﷺ سِرًّا فَمَا أَخْبَرْتُ بِهِ أَحَدًا بَعْدَهُ وَلَقَدْ سَأَلَتْنِي أُمُّ سُلَيْمٍ فَمَا أَخْبَرْتُهَا بِهِ

ترجمہ: انسؓ کہتے ہیں نبی پاک نے مجھے ایک راز کی بات بتلائی تو میں وہ آپکے بعد کسی کو نہیں بتلائی حتی [والدہ محترمہ] ام سلیم نے بھی مجھ سے پوچھا مگر میں نے نہ بتلائی۔

معتمر بن سلیمان سے مراد تیمی ہیں۔ (سراً) مسلم کی ثابت عن انس سے روایت میں ہے ایک اور حدیث کے اثناء کہ مجھے ایک کام سے بھیجا مجھے اپنی والدہ سے کچھ تاخیر ہوئی تو پوچھا: (ما حبسك) احمد اور ابن سعد کی حمید عن انس کے طریق سے روایت میں ہے کہ مجھے ایک پیغام دے کر بھیجا۔ (فما أخبرت به أحدا الخ) ثابت کی روایت میں ہے کہ جب والدہ کو بتلایا کہ نبی اکرم نے کسی کام سے بھیجا تھا تو انہوں نے پوچھا کس کام سے؟ میں نے کہا یہ راز ہے، کہا نبی اکرم کے راز سے کسی کو آگاہ نہ کرنا، حمید عن انس کی روایت میں ہے کہ ہدایت دی کہ نبی اکرم کے راز سے کسی کو آگاہ نہ کرنا، ثابت کی روایت میں ہے کہ انس مجھ سے کہنے لگے واللہ اگر کسی کو بتلانا ہوتا تو اے ثابت تمہیں بتلاتا، بعض علماء کہتے ہیں گویا یہ راز ازواج مطہرات کے ساتھ مختص تھا وگرنہ اگر علم سے متعلق کوئی بات ہوتی تو حضرت انس اس کے کتمان کا اتنا اہتمام نہ کرتے ، بقول ابن بطال اہل علم کی رائے ہے کہ افشائے راز مباح نہیں اگر اس سے صاحبِ راز کو مضرت لاحق ہوتی ہو اکثر کا قول ہے کہ صاحبِ راز کی وفات کے بعد بتلانے میں حرج نہیں جس طرح اس کی حیات میں لازم تھا الا یہ کہ اس میں اس کے لئے کوئی تنقیصِ شان والی بات ہو، ابن حجر کہتے ہیں بظاہر وفات کے بعد بھی دو قسم میں یہ منقسم ہے ایک جو مباح ہے کبھی اس کا بتلا دینا مستحب ہوگا چاہے صاحبِ راز اسے ناپسند کرے مثلاً کوئی ایسی بات کہ اس میں اس کے لئے تزکیہ ہو مثلاً کرامت، منقبت یا اس جیسی کوئی بات ہو، دوم جو مطلقا مکروہ ہو کبھی یہ حرام ہوگا اسی طرف ابن بطال نے اشارہ کیا ہے! کبھی تو اس کا افشاء واجب ہوتا ہے مثلاً جس میں اس کے ذمہ کسی کے حق کا ذکر ہو جس کی ادائیگی سے وہ معذور رہا تھا تو اسے بتلا دینے سے اس کے

ورثاء اس کی ادائیگی کا اہتمام کر سکتے ہیں، حفظِ راز کے بارہ میں کئی احادیث وارد ہیں مثلاً حضرت انس کی حدیث: (اِحْفَظْ سِرِّی تَكُنْ مؤمِنا) اسے ابو یعلی اور خرائطی نے نقل کیا اس کی سند میں علی بن زید ہیں جو صدوق ہیں مگر کثیر الاوہام ہیں اس کی اصل ترمذی نے بھی تخریج کی اور حسن قرار دیا لیکن یہ متن ذکر نہیں کیا بلکہ بعضِ حدیث نقل کی پھر کہا: (و فی الحدیث طول) اسی طرح یہ حدیث: (إنما يتجالس المتجالسان بالأمانة فلا يَحِلُّ لأحَدٍ أنْ يُفْشِيَ علىٰ صاحبه ما يكره)(یعنی راز امانت ہیں تو کوئی کسی کے راز کا افشاء نہ کرے) اسے عبد الرزاق نے ابو بکر بن حزم سے مرسلا نقل کیا اس کی سند ضعیف ہے ابو داؤد کی حضرت جابر سے حدیث بھی اس کے مثل ہے مزید یہ بھی: (إلا ثلاثة مجالس: ما سُفِكَ فيه دَمٌ حرام أوْ فَرْجٌ حرام أو اُقْتُطِعَ فيه مالٌ بغير حق)(یعنی مگر تین قسم کی مجالس: ایک جس میں ناحق خون بہایا گیا ہو، دوم جس میں جنسی زیادتی کی گئی اور سوم جس میں ناحق کسی کا مال غصب کیا گیا ہو، یعنی ان کی بابت بتلانا اس زمرہ میں نہیں آتا) حضرت جابر کی ایک مرفوع روایت میں ہے: (إذا حَدَّثَ الرجل بالحديث ثم التفت فهي أمانة) اسے ابن ابی شیبہ، ابوداؤد اور ترمذی نے نقل کیا ابو یعلی کے ہاں حدیثِ انس سے اس کا شاہد ہے۔

اسے مسلم نے بھی (الفضائل) میں نقل کیا۔

- 47 باب إِذَا كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ثَلاَثَةٍ فَلاَ بَأْسَ بِالْمُسَارَّةِ وَالْمُنَاجَاةِ

(اگر مجلس میں تین سے زیادہ افراد ہیں تو دو کے باہم سرگوشی کرنے میں کوئی حرج نہیں)

(المناجاۃ) کا (المسارۃ) پر عطف عطف الشیء علی نفسہ کی قبیل سے ہے جب لفظ مختلف ہو کیونکہ دونوں ہم معنی ہیں، بعض نے کہا دونوں کے مابین تغایر ہے وہ یہ کہ مسارت اگرچہ مفاعلہ (یعنی مشارکت) کی مقتضی ہے لیکن راز کہنے اور جسے بتلایا جائے کے اعتبار سے ہے جبکہ مناجات دونوں جانب سے کسی سری کلام کے وقوع کی مقتضی ہے لہذا مناجات مسارت سے اخص ہے تب یہ عطفِ خاص علی عام ہوگا۔

- 6290 حَدَّثَنَا عُثْمَانُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا كُنْتُمْ ثَلاَثَةً فَلاَ يَتَنَاجَى رَجُلاَنِ دُونَ الآخَرِ حَتَّى تَخْتَلِطُوا بِالنَّاسِ أَجْلَ أَنْ يُحْزِنَهُ

ترجمہ: عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا جب تم تین آدمی ایک جگہ ہو تو تیسرے کو بغیر شریک کیے آپس میں کوئی سرگوشی نہ کرو جب تک کہ بہت سے آدمی نہ ہوں تا کہ وہ (تیسرا) رنجیدہ ہو۔

عبد اللہ سے مراد ابن مسعود ہیں۔(حتی تختلطوا الخ) یعنی ان تین کے ساتھ دیگر لوگ بھی آ جائیں تو یہ دیگر اعم ہے کہ ایک ہو یا اکثر، اس لحاظ سے ترجمہ کے ساتھ مطابقت ہے اس سے اخذ کیا جائے گا کہ اگر (کم از کم) چار افراد ہوں تب دو کا باہم سرگوشی کرنا منع نہ ہوگا کیونکہ اب دو دیگر بھی باہم تناجی کر سکتے ہیں یہ بخاری کی الادب المفرد کی اور ابو داؤد کی۔ ابن حبان نے حکمِ صحت لگایا، ابو صالح عن ابن عمر سے مرفوع روایت میں صریحا وارد ہے اس میں ہے میں نے کہا اگر چار ہوں؟ فرمایا تب حرج نہیں، مالک عن عبد اللہ بن دینار کی روایت میں ہے کہ ابن عمر جب کسی شخص سے راز دارانہ انداز میں کوئی بات کرنا چاہتے اور وہاں کل تین افراد ہوتے تو کسی

چوتھے کو بلا کر کہتے ذرا باہم استراحت کرو (یعنی ایک دوسرے سے باتیں کرو) آگے نبی اکرم کے حوالے سے یہی حدیث ذکر کرتے، جامع سفیان میں بھی عبداللہ بن دینار سے اس کا نحو مروی ہے اسی طرح نافع کے طریق سے بھی (حتی تختلطوا الخ) سے یہ بھی ماخوذ ہے کہ تین سے زائد اتفاقا آ جائیں یا انہیں طلب کرلیا جائے جیسے ابن عمر کیا کرتے تھے۔

(أجل أن یحزنه) یعنی من أجل، الادب المفرد میں اسی صحیح والی سند کے ساتھ (من) کے ساتھ ہے خطابی کہتے ہیں اس لفظ کو (من) کے بغیر بھی (عربوں نے) بولا ہے اس کے لئے شاہد ذکر کیا (ان ذلك) کی ہمزہ کا کسر جائز ہے مشہور اس کی زبر ہے، کہتے ہیں اس کے لئے یہ امر اس لئے محزن ہوگا کہ وہ گمان کرسکتا ہے کہ اس کے بارہ میں یہ راز و نیاز ہو رہا ہے یا اسے اس قابل نہیں سمجھا کہ اس راز و نیاز میں شریک کرتے بقول ابن حجر اس تعلیل سے ابن عمر کے فعل سے ایک صورت کا استثناء ماخوذ ہوسکتا ہے کہ اگر چار ہوں تب ایسا کرنا جائز ہے کہ بالفرض اگر کسی جگہ تین افراد ہیں ان میں سے ایک کا باقی دو یا ایک سے کسی سبب مقاطعہ ہے تو اب وہ معنی المنفرد میں ہوگا، اس تعلیل نے یہ رہنمائی بھی کی کہ اگر مناجی ان اشخاص میں سے ہو کہ جب کسی کو خاص بالمناجات کرے تو باقیوں کو حزن لاحق ہوگا تب (چار یا زائد افراد موجود ہونے کے باوجود) ایسا کرنا منع ہوگا الا یہ کہ کسی اہم معاملہ میں ہو جو قادح فی الدین نہیں، ابن بطال نے اشہب عن مالک سے ان کا یہ قول نقل کیا کہ تین افراد ایک کو چھوڑ کر باہم راز و نیاز نہ کریں اسی طرح دس بھی کیونکہ ایک کو چھوڑنے سے نہی کی گئی ہے، کہتے ہیں یہ حدیثِ باب سے مستنبط ہے کیونکہ جماعت کا ایک کو چھوڑ کر باہم راز و نیاز کرنا دو کا ایک کو چھوڑ کر راز و نیاز کرنے کے ہی مترادف ہے، کہتے ہیں یہ حسنِ ادب سے ہے تاکہ تباغض وتقاطع کا شکار نہ ہوں مازری اور ان کے اتباع کہتے ہیں ایک کو چھوڑ کر باہم راز و نیاز کرنے میں دو یا جماعت کے درمیان کوئی فرق نہیں قرطبی نے اس میں اضافہ کیا بلکہ اگر زیادہ لوگ ہیں جنہوں نے ایک کو چھوڑ کر باہم سرگوشیاں شروع کردیں تو یہ بمقابلہ دو ایک کے اسے زیادہ دکھ دینے والی بات ہے لہذا اس صورت میں بھی منع ہونا اولیٰ ہے، تین کو خاص بالذکر اس لئے کیا کہ یہ پہلا عدد ہے جس میں اس طرح کا معاملہ متصور ہوسکتا ہے تو جہاں بھی اس قسم کی صورتحال ہو (کہ تباغض وتقاطع اور بدگمانی کا اندیشہ ہو) اس میں یہی حکم ہوگا ابن بطال نے بھی یہی لکھا، اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر کئی افراد کئی افراد کو چھوڑ کر باہم راز و نیاز کرنے لگیں؟ ابن تین نے کہا حضرت فاطمہ کے قصہ بارے حدیثِ عائشہ جواز پر دال ہے۔

- 6291حَدَّثَنَا عَبْدَانُ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ شَقِيقٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَسَمَ النَّبِيُّ ﷺ يَوْمًا قِسْمَةً فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ إِنَّ هَذِهِ لَقِسْمَةٌ مَا أُرِيدَ بِهَا وَجْهُ اللَّهِ قُلْتُ أَمَا وَاللَّهِ لَآتِيَنَّ النَّبِيَّ ﷺ فَأَتَيْتُهُ وَهُوَ فِي مَلَأٍ فَسَارَرْتُهُ فَغَضِبَ حَتَّى احْمَرَّ وَجْهُهُ ثُمَّ قَالَ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَى مُوسَى أُوذِيَ بِأَكْثَرَ مِنْ هَذَا فَصَبَرَ

.أطرافه 3150، 3405، 4335، 4336، 6059، 6100، - 6336 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۴ص: ۶۳۸)

غرضِ ترجمہ اس کے جملہ (فساررته) سے ہے تو اس میں دلالت ہے کہ ممانعت اس شکل میں مرتفع ہے کہ حاضرین کی ایک جماعت ہے اور وہ اس مسارت سے متاذی بھی نہیں ہورہے اصلِ حکم سے یہ صورتحال مستثنیٰ ہوگی کہ اگر دیگر نے خواہ ایک ہو یا زیادہ، ایسا کرلینے کی اجازت دے دی لیکن اگر ابتداءً باہم راز و نیاز میں مصروف تھے وہاں ایک تیسرا شخص بھی ہے جو اتنی دور تھا کہ ان دونوں کی

گفتگونہیں سن پا رہا اگر چہ جہراً بھی وہ بولتے تو وہ قریب ہوا تا کہ ان کی باتیں سنیں تو جائز نہیں جیسا کہ یہ بھی کہ اگر وہ اصلاً ہی ان کے ساتھ موجود نہ ہوتا، بخاری نے الادب المفرد میں سعید مقبری سے نقل کیا کہتے ہیں میرا گزر ابن عمر سے ہوا جو ایک شخص سے باتیں کر رہے تھے میں بھی کھڑا ہو گیا تو میرے سینے میں ہاتھ مارا اور کہا اگر دو اشخاص کو باتیں کرتا ہوا پاؤ تو اجازت لے کر ہی ان کے پاس آؤ، احمد نے ایک اور واسطہ کے ساتھ اپنی روایت میں یہ اضافہ بھی کیا کہ حدیث بیان کی کہ نبی اکرم سے سنا فرماتے تھے جب دو شخص باتیں کر رہے ہوں تو کوئی اوران کے مابین داخل نہ ہو مگر اجازت لے کر، ابن عبدالبر کہتے ہیں کسی کیلئے جائز نہیں کہ ان دونوں کے پاس بیٹھے اگر چہ کچھ فاصلہ پر ہی مگر ان کی اجازت سے جب انہوں نے باہم باتیں شروع کیں تب ان کے پاس کوئی تیسرا نہ تھا تو اس سے دلالت ملی کہ ان کی مراد یہی ہے کہ کوئی اوران کی باتوں پر مطلع نہ ہو اور خصوصا اس صورت میں کہ (مثلا) ایک کی آواز فطری طور پر بلند ہے اور بعض حضرات کی قوتِ فہم اتنی تیز ہوتی ہے کہ کچھ کلام سن کر ہی بقیہ کا اندازہ لگا لیتے ہیں، تو مومن کی ترکِ ایذاء پر محافظت مطلوب ہے اگر چہ مراتب متفاوت ہیں، ابن عیینہ نے اپنی جامع میں یحیی بن سعید عن قاسم بن محمد سے نقل کیا کہتے ہیں مجھے ابن عمر نے زمانۂ فتنہ میں کہا تم لوگ قتل کو کوئی چیز ہی نہیں سمجھتے جبکہ رسول اللہ نے فرمایا ہے تو یہی حدیثِ باب ذکر کی آخر میں اس زیادت کے ساتھ: (تعظیما لحرمة المسلم) ، میرا خیال ہے یہ زیادت ابن عمر کی کلام ہے جس کا انہوں نے حدیث سے استنباط کیا اور یہ حدیث میں مدرج کر دی گئی، نووی لکھتے ہیں حدیث میں موجود یہ نہی تحریمی ہے جب اس کی رضا کے بغیر ہو، ایک جگہ لکھا اس کی اجازت سے یعنی صریحاً ہو یا غیر صریح اذن رضا سے اخص ہے کہ رضا کبھی معلوم بالقرینہ بھی ہوتی ہے تو تصریح سے اس کے ساتھ اکتفاء کیا جاتا ہے ایک اور جہت سے رضا اذن سے اخص ہے کیونکہ اذن تو کبھی جبر واکراہ سے بھی لی جا سکتی ہے جبکہ رضا کی حقیقت پر مطلع نہیں ہوا جا سکتا لیکن حکم دال علی الرضا اذن کے ساتھ ہی مُناط ہے، ظاہرِ اطلاق یہ ہے کہ اس ضمن میں سفر وحضر کے مابین فرق نہیں یہی جمہور کا قول ہے خطابی نے ابوعبید بن حربویہ سے نقل کیا کہ یہ سفر کے ساتھ مختص ہے اسی جگہ جہاں کوئی اپنے نفس کی بابت امن میں نہ ہو جہاں تک حضر یا آبادی والی جگہ تو کوئی حرج نہیں، عیاض نے بھی اس کا نحو نقل کیا ان کے الفاظ ہیں: اور کہا گیا ہے کہ اس حدیث سے سفر مراد ہے اور وہ جگہیں جہاں آدمی اپنے رفیق سے یا جسے نہ جانتا ہو یا جس پر اعتماد نہ ہو، سے امن و بے خوفی میں نہیں ہوتا اس سے اسے اندیشۂ ضرر ہوتا ہے، کہتے ہیں اس بارے ایک اثر بھی منقول ہے اس سے ان کا اشارہ احمد کی ابو سالم جیشانی عن عبداللہ بن عمرو کے طریق سے اس حدیث کی طرف ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا: (وَلا يَحِلُّ لِثلاثةِ نفَرٍ يكونون بأرضِ فلاةٍ أنْ يَتناجىٰ اثنان دُوْنَ صاحبهما) (یعنی کسی خالی جگہ اگر تین افراد ہیں تو ایک کو چھوڑ کر دو کا باہم سرگوشی کرنا حلال نہیں) اس کی سند میں ابن لہیعہ ہے بفرضِ ثبوت ارض فلاۃ کے ساتھ یہ تقیید نہی کی دو علتوں میں سے ایک علت کے ساتھ متعلق ہے،

خطابی کہتے ہیں (یحزنہ) آپ نے اس لئے کہا کیونکہ وہ گمان کر سکتا ہے کہ اسے نقصان پہنچانے کے بارہ میں راز و نیاز کر رہے ہیں یا کم از کم یہ کہ اسے اس قابل نہیں سمجھا کہ ہمراز کرتے ، بقول ابن حجر حدیثِ باب اس ثانی سے متعلق ہے جب کہ عبداللہ بن عمرو کی حدیث اول سے ،اسی معنی کو ابن حربویہ نے اختیار کیا گویا ان کے ذہن سے پہلی حدیث نہ رہی، عیاض کہتے ہیں بعض کے نزدیک یہ ابتدائے اسلام کا حکم تھا جب وہ خوب پھیل گیا اور امن عام ہوا تو یہ حکم ساقط ہو گیا قرطبی نے تعقب کیا اور کہا کہ یہ تحکّم اور بلا دلیل تخصیص

ہے ابن عربی کہتے ہیں حدیث لفظ ومعنی کے لحاظ سے عام ہے اور علت حزن ہے جو سفر وحضر دونوں جگہ موجود ہے تو واجب ہے کہ دونوں حالتوں میں یہ نہی ہو۔

- 48 باب طُولِ النَّجْوَى (طویل رازدارانہ گفتگو)

﴿ وَإِذْ هُمْ نَجْوَى ﴾ مَصْدَرٌ مِنْ نَاجَيْتُ فَوَصَفَهُمْ بِهَا وَالْمَعْنَى يَتَنَاجَوْنَ (یعنی نجویٰ ناجیت کا مصدر ہے تو اس کے ساتھ انہیں موصوف کیا اور معنی [فعل والا یہ] ہے: وہ باہم سرگوشی کرتے ہیں)

یہ تفسیر صرف مستملی کے نسخہ میں ہے، اس کا بیان سورۃ سبحان کی ایک آیت کی تفسیر میں گزرا اسی طرح بعض حصہ قولہ تعالیٰ: (خَلَصُوا نَجِيًّا)[یوسف : ۸۰] کی تفسیر میں۔

- 6292حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ أَنَسٍؓ قَالَ أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ وَرَجُلٌ يُنَاجِي رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَمَا زَالَ يُنَاجِيهِ حَتَّى نَامَ أَصْحَابُهُ ثُمَّ قَامَ فَصَلَّى طرفاه 642، - 643

ترجمہ: حضرت انسؓ راوی ہیں کہ ایک دفعہ نماز [عشاء] کی اقامت ہوگئی مگر نبی پاک ایک شخص سے رازدارانہ انداز میں اتنی دیر باتیں کرتے رہے کہ لوگ سو گئے پھر بالآخر نماز پڑھائی۔

عبدالعزیز سے مراد ابن صہیب ہیں صلاۃ الجماعۃ کے ابواب سے قبل باب (الإمام تعرض له الحاجة) میں مشروحا گزری ہے۔(نام أصحابه) وہاں (نام بعض القوم) تھا تو حدیث باب کے اطلاق کو اس پر محمول کیا جائے گا۔

- 49 باب لَا تُتْرَكُ النَّارُ فِي الْبَيْتِ عِنْدَ النَّوْمِ (سوتے وقت آگ بجھا دینی چاہیے)

(لا تترك) کو مجہول ومعلوم دونوں طرح پڑھا گیا ہے معلوم کی صورت میں صیغۂ نہی مفرد ہے (یعنی مجزوم حالت میں)۔

- 6293حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا تَتْرُكُوا النَّارَ فِي بُيُوتِكُمْ حِينَ تَنَامُونَ

ترجمہ: ابن عمر سے روایت ہے کہ آنجناب نے فرمایا جب تم سوتے ہو تو گھروں میں آگ کو یوں نہ چھوڑا کرو۔

- 6294حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَىؓ قَالَ احْتَرَقَ بَيْتٌ بِالْمَدِينَةِ عَلَى أَهْلِهِ مِنَ اللَّيْلِ فَحُدِّثَ بِشَأْنِهِمُ النَّبِيُّ ﷺ قَالَ إِنَّ هَذِهِ النَّارَ إِنَّمَا هِيَ عَدُوٌّ لَكُمْ فَإِذَا نِمْتُمْ فَأَطْفِئُوهَا عَنْكُمْ

ترجمہ: ابوموسیٰ اشعریؓ سے روایت ہے کہ مدینہ میں رات کو ایک گھر جل گیا۔ نبی پاک کو یہ خبر دی گئی تو آپ نے فرمایا یہ آگ تمہاری دشمن ہے لہٰذا جب تم سونے لگو تو (آگ وچراغ وغیرہ) بجھا دیا کرو۔

اس میں نہی کی حکمت کا بیان ہے یعنی آگ لگ جانے کا اندیشہ۔

- 6295حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ كَثِيرٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَمِّرُوا الآنِيَةَ وَأَجِيفُوا الأَبْوَابَ وَأَطْفِئُوا الْمَصَابِيحَ فَإِنَّ الْفُوَيْسِقَةَ رُبَّمَا جَرَّتِ الْفَتِيلَةَ فَأَحْرَقَتْ أَهْلَ الْبَيْتِ

.أطرافه 3280، 3304، 3316، 5623، 5624، - 6296

ترجمہ: جابرؓ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا برتنوں کو ڈھانپ کر رکھو، دروازے بند کر لیا کرو اور چراغ بجھا دیا کرو کیونکہ چوہیا بعض اوقات بتی کھینچ لیتی ہے جس سے گھر کو آگ لگ سکتی ہے۔

اس میں اس مذکورہ اندیشہ کا سبب ذکر کیا، پہلی حدیث میں (حين تنامون) نوم کے ساتھ مقید کیا کیونکہ اگر جاگتے میں ایسا سانحہ ہو تو قابو پانا آسان ہوتا ہے سونے کی حالت میں ممکن ہے پتہ ہی اس وقت چلے جب کچھ نہیں ہو سکتا (اللہ اکبر اسلام نے ہمیں ہر طرح کی تعلیمات دیں جن میں آخرت کے ساتھ ساتھ دنیا کا مفاد بھی ہے گیس کے ہیٹر جلتے چھوڑ کر سو جانے کی بابت سانحات کی کتنی خبریں پڑھنے کو ملتی ہیں جس کے باعث کئی قیمتی جانوں کا اتلاف ہو جاتا ہے اس سے اس حکم کی حکمت سمجھ آتی ہے اور اس فرمان کی بھی کہ آگ تمہاری دشمن ہے) اس سے استنباط کیا جا سکتا ہے کہ جہاں بھی غفلت ہوگی نہی کا حصول ہوگا، حدیثِ ابو موسی میں مذکور: (احترق بيت بالمدينة على أهله) کی بابت ابن حجر لکھتے ہیں ان کے اسماء سے آگاہ نہ ہو سکا، ابن دقیق العید کہتے ہیں حدیثِ ابی موسی سے حدیثِ جابر میں مذکور چراغ بجھا دینے کے حکم کا سبب اخذ کیا جا سکتا ہے اور یہ فن حسن غریب ہے اگر تتبع کیا جائے تو کئی فوائد حاصل ہوں گے بقول ابن حجر ابو یعلی بن فراء کے شیوخ میں اسے ایک ابو حفص عکبری جو پانچویں صدی کے علماء میں سے ہیں نے اس بارے ایک تصنیف چھوڑی ہے جس کے ملخص پر میں مطلع ہوا گویا شیخ (یعنی ابن دقیق) اس سے واقف نہ ہو پائے تبھی تمنا کی کہ کاش اس بابت تتبع کیا جائے۔

(إن هذه النار إنما هي عدوة لكم) کی بابت ابن حجر لکھتے ہیں کہ اسے اسلوبِ حصر کے ساتھ وارد کیا اس کی تاکید میں مبالغہ کرتے ہوئے ابن عربی کے بقول آگ کو دشمن قرار دینے کا مطلب یہ ہے کہ یہ ہمارے ابدان و اموال کی منافی (یعنی مخالف) ہے کسی دشمن کی منافات کی مانند اگرچہ ہمیں اس سے منفعت بھی ملتی ہے لیکن اس کا حصول ہمارے لئے اس سے بالواسطہ ہوتا ہے، تو اس میں معنائے عداوت کی موجودی مدِ نظر قرار دیا کہ یہ ہمارے لئے دشمن ہے۔

علامہ انور (احترق بيت الخ) کی بابت لکھتے ہیں یہ محاورہ ہے کوئی گھر جل جائے تو یہ کہا جاتا ہے ضروری نہیں کہ گھر والے بھی جل گئے ہوں۔

حدیثِ جابر کی سند میں کثیر اکثر کے ہاں غیر منسوب ہیں ابو ذر نے اپنی روایت میں (هو ابن شنظير) مزاد کیا، یہ درست ہے شنظیر کا ضبط اور ان کا تذکرہ کتاب بدء الخلق کے باب (ذكر الجن) میں گزرا ہے وہیں یہ حدیث مشروح ہوئی وہاں ذکر کیا تھا کہ بخاری میں ان کی یہی ایک حدیث ہے کلاباذی نے رجال الصحیح میں لکھا کہ بخاری نے ان سے ایک حدیث باب (استعانة اليد في الصلاة) میں بھی تخریج کی ہے مگر باوجود تلاش کرنے کے وہاں ان کا ذکر تک نہیں ملا پھر اس مذکورہ باب کے گیارہ ابواب کے بعد ایک

اور حدیث ان کی اسی سند سے منقول پائی اس کی طرف باب (ذكر الجن) میں اشارہ کر چکا ہوں، کثیر کی کنیت ابوقرہ اور یہ بصری تھے ،قرطبی لکھتے ہیں اس حدیث میں امرونہی برائے ارشاد ہے کہتے ہیں برائے ندب بھی ہوسکتا ہے نووی نے جزم کیا کہ یہ برائے ارشاد ہے کیونکہ یہ دنیوی مصلحت کے لئے ہے! تعاقب کیا گیا کہ یہ دینی مصلحت کی طرف مُفضی بھی ہوسکتا ہے یعنی حفظِ نفس و مال کہ جن کا اتلاف شرعاً حرام ہے بقول قرطبی ان احادیث سے ثابت ہوا کہ اگر کوئی تنہا کسی گھر میں رات کوسو رہا ہے تو اسے چاہئے کہ گھر میں اگر آگ جل رہی ہے تو اسے بجھا کر سوئے یا کوئی ایسی کاروائی کرے کہ اس کے پھیلنے اور جلا دینے کا خطرہ نہ رہے اسی طرح اگر کئی افراد ہیں تو ان میں سے ایک اور زیادہ حق دار وہ شخص جو سب سے آخر میں سوئے آگ کو بجھانے کا اہتمام کرے پھر سوئے جس نے اس میں کوتاہی کی وہ مخالفِ سنت اور اس کا تارک ہوگا، پھر وہی حدیث نقل کی جسے ابوداؤد نے۔ ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا، عکرمہ عن ابن عباس سے تخریج کیا کہتے ہیں ایک چوہیا منہ میں بتی پکڑے آئی اور نبی اکرم کے سامنے لا پھینکا اس چٹائی پر جس پر آپ تشریف فرما ئے تو اس نے درہم برابر جگہ جلا دی تو نبی اکرم نے ہدایت جاری فرمائی کہ جب تم سونے لگو تو چراغ بجھا دیا کرو کیونکہ شیطان اس جیسوں کو اس کام پر لگاتا ہے تا کہ تمہیں جلا دے، اس حدیث میں بھی اس امر کا سبب مذکور ہوا اور یہ بیان کہ اس قسم کی کاروائیوں کے پیچھے شیطان ہوتا ہے جو خود بھی بنی آدم کا دشمن ہے اور ایک دوسرے دشمن یعنی آگ سے مدد لے کر انہیں نقصان پہنچاتا ہے، ابن دقیق کہتے ہیں جب چراغ بجھانے کی علت یہ ڈر ہے کہ چوہیا وغیرہ بتی نہ کھینچ لے تو اس کا مقتضا یہ ہے کہ اگر چراغ اس ہیئت پر ہو کہ چوہیا وہاں تک نہیں پہنچ سکتی تب اس کا بجھا دینا ضروری نہیں ہوگا مثلاً اگر کسی اونچی جگہ پر ہو، کہتے ہیں جہاں تک ابن عمر اور ابوموسی کی حدیثوں میں آگ بجھا دینے کا مطلقاً امر کا ورود ہے اور یہ اعم ہے کہ چراغ کی ہو یا دیگر آگ (مثلاً چولہا یا انگیٹھی) تو بتی کے علاوہ بھی کچھ مفسدت اور مضرت واقع ہوسکتی ہے مثلاً چراغ کا یا اس کے کسی حصہ کا بستروں وغیرہ پر گر جانا یا کسی وجہ سے (ہوا یا زلزلہ سے) منارہ وغیرہ کا چراغ سمیت گر جانا تو ضرورت اس امر کی ہے کہ ہر ممکن احتیاط کر لی جائے اگر ایسا ہو جائے تب زوالِ علت کے سبب زوالِ حکم ہو جائے گا بقول ابن حجر نووی نے قندیل میں مثلاً اس امر کی تصریح کی ہے کہ اس کی نسبت اس قسم کے خطرات نہیں جو چراغ سے ہو سکتے ہیں، ابن دقیق العید یہ بھی لکھتے ہیں کہ ان اوامر کو اکثر علماء نے وجوبی قرار نہیں دیا اہلِ ظاہر پر لازم ہے کہ وجوب پر محمول کریں، کہتے ہیں یہ ظاہر کے ساتھ مختص نہیں بلکہ ظاہر پر محمول کرنا (آگے فتح کی عبارت میں کچھ التباس ہے شاید کچھ الفاظ کتابت سے رہ گئے لکھا ہے: بل الحمل علی الظاهر إلا لمعارض ظاهر يقول به أهل القياس ، میرے خیال میں الا سے قبل لا یکون ہونا چاہئے) مگر کسی ظاہر کے معارض کے لئے ، اہل قیاس یہی کہتے ہیں اگر چہ اہلِ ظاہر اس کے التزام کے اولی ہیں کیونکہ ان کے ہاں مفہومات اور مناسبات قابلِ التفات نہیں (وہ صرف ظاہرِ عبارت مدنظر رکھتے ہیں) اور یہ اوامر حسبِ مقاصد متنوع ہیں تو ان میں سے کچھ ندب پر محمول ہوتے ہیں جیسے ہر حال میں تسمیہ (بسم اللہ پڑھنے) کا حکم، بعض ندب و ارشاد دونوں پر محمول ہوتے ہیں جیسے دروازے بند کر دینے کا حکم (یعنی رات کو سوتے وقت) اس تعلیل سے کہ شیطان بند دروازہ نہیں کھولتا کیونکہ شیطان کی مخالطت سے احتراز مندوب ہے اگر چہ اس کے تحت کئی دنیوی مصلحتیں بھی ہیں مثلاً (جان و مال کی) حفاظت اسی طرح مشکوں کا منہ باندھ دینے اور برتن ڈھانپ دینے کا حکم۔

- 50 باب إِغْلاَقِ الأَبْوَابِ بِاللَّيْلِ (رات کو دروازے بند کر لینا چاہئے)

اصیلی ، جرجانی اور کریمہ عن کشمیہنی کے نسخوں میں (إغلاق) ہے اور یہ فصیح ہے بقول عیاض بلکہ درست ہے بقول ابن حجر لیکن اول لغتِ نادرہ میں ثابت ہے۔

- 6296حَدَّثَنَا حَسَّانُ بْنُ أَبِي عَبَّادٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ جَابِرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَطْفِئُوا الْمَصَابِيحَ بِاللَّيْلِ إِذَا رَقَدْتُمْ وَغَلِّقُوا الأَبْوَابَ وَأَوْكُوا الأَسْقِيَةَ وَخَمِّرُوا الطَّعَامَ وَالشَّرَابَ قَالَ هَمَّامٌ وَأَحْسِبُهُ قَالَ وَلَوْ بِعُودٍ

.أطرافه 3280، 3304، 3316، 5623، 5624، - 6295 (سابقہ)

ہمام سے مراد ابن یحیی جب کہ عطاء، ابن رباح ہیں۔(و أغلقوا الأبواب) مستملی اور سرخسی کے ہاں (غَلِّقُوا) ہے سابقہ باب میں (أجيفوا) گزرا، اس کا بھی یہی معنی ہے باب (ذكر الجن) میں اس کی شرح گزری، بقیہ حدیث کی بھی، ابن دقیق لکھتے ہیں دروازے بند کرنے کے حکم میں دینی و دنیوی مصالح ہیں مثلا اہل عبث وفساد بالخصوص شیاطین سے جان و مال کی حفاظت ، جہاں تک آپ کا فرمان کہ شیطان بند دروازہ نہیں کھولتا تو یہ اشارہ ہے کہ یہ حکم شیطان کو انسان کے ساتھ اختلاط سے دور رکھنے کی مصلحت کے مدنظر ہے یہ تعلیل خاص بالذکر اس لئے کی کہ اس پر جانبِ نبوت ہی سے مطلع ہوا جا سکتا تھا (یعنی بقیہ مصالح تو معلوم ومعروف ہیں) شیطان میں لام برائے جنس ہے

(و خَمروا الخ) کی بابت مہلب لکھتے ہیں میرا خیال ہے(ولو بعود یعرضه)راء کی پیش کے ساتھ ہے، بابِ مذکور کی روایتِ ابن جریج میں عطاء کے حوالے سے اس پر جزم کا ذکر گزرا، ان مذکورہ تمام اوامر میں (و اذ کر اسم الله) کی زیادت بھی مذکور تھی، کتاب الاشربۃ کے باب (شرب اللبن) میں اس کی حکمت کا ذکر ہوا تھا ابن بطال نے اسے عموم پر محمول کیا ہے اور اس کے باعثِ اشکال ہونے کا اشارہ دیا اور کہا آپ نے خبر دی کہ شیطان کو اس میں کسی شئ کی قدرت نہیں دی گئی (یعنی بند دروازہ کھولنے کی اور ڈھکن اتارنے کی) حالانکہ اس سے اعظم صلاحیت وقدرت اسے عطا کی گئی ہے مثلا ان اماکن میں (اور خود انسان کے اندر بھی) گھس جانا جو انسان کے بس کی بات نہیں، بقول ابن حجر زیادت جس کا ذکر گزرا اس اشکال کو زائل کرتی ہے وہ یہ کہ اللہ کا ذکر اس کے اور اس شئ کے مابین حائل ہو جاتا ہے اس کا مقتضا ہے کہ اگر بسم اللہ نہ پڑھی جائے تب اس کے لئے ایسا کرنا ممکن ہوگا اس کی تائید مسلم اور اربعہ کی حضرت جابر سے یہ مرفوع روایت کرتی ہے: (إذا دخل الرجل بيته الخ) کہ جب آدمی اپنے گھر میں داخل ہوا اور دخول کے وقت اور کھانا تناول کرتے ہوئے اللہ کا ذکر کیا تو شیطان (اپنی ذریت سے) کہتا ہے یہاں نہ تمہارے لئے سونے کی جگہ ہے اور نہ کھانا ہے اور اگر وہ بسم اللہ نہ پڑھے تو وہ کہتا ہے (أدر كتم) (یعنی وہ مارا، تم نے پالیا) ابن دقیق اس بارے متردد تھے تو شرح الالمام میں لکھا محتمل ہے کہ آپ کا فرمان: (فإن الشيطان لا يفتح بابا مغلقا) عموم پر مراد لیا جائے اور یہ بھی احتمال ہے کہ اسے ذکر اللہ کے ساتھ مختص کیا جائے جیسا کہ یہ بھی محتمل ہے کہ یہ منع کسی ایسے امر کے لئے ہو جو اس کے جسم سے متعلق ہے یا خارج از جسم اللہ کی طرف سے کسی مانع کے پیشِ نظر، کہتے ہیں حدیث بیرونی شیطان کے عدم دخول پر دال ہے لیکن جو شیطان (یا شیاطین) پہلے سے ہی

اندر ہوتے ہیں تو آیا وہ باہر نکل جاتے ہیں؟ اس بارے حدیث میں دلالت نہیں، کہتے ہیں اس لحاظ سے یہ مفسدت کی تخفیف ہے نہ کہ (کلیۃ) اس کا رفع ، یہ احتمال بھی ہے کہ دروازے بند کرتے ہوئے اللہ کے نام کا ذکر گھر کے اندر موجود شیاطین کو نکال باہر کرنے کا موجب بھی ہوتا ہو، اس پر مناسب ہے کہ تسمیہ ابتدائے اِغلاق تا اس کے تمام تک ہو، بعض نے اس سے جمائی لیتے ہوئے منہ کو بند کر لینے (اس پر ہاتھ رکھنے) کی مشروعیت مستنبط کی کہ مجازا یہ بھی عمومِ ابواب میں داخل ہے۔

- 51 باب الْخِتَانِ بَعْدَ الْكِبَرِ وَنَتْفِ الإِبْطِ

(ختنہ بلوغت کے بعد کروانا اور بغلوں کے بال [بجائے استرے سے صاف کرنے کے] اکھیڑنا)

کرمانی کہتے ہیں کتاب الاستیذان کے ساتھ اس ترجمہ کی مناسبت یہ ہے کہ ختنہ کرانے کے موقع پہ عموما گھر میں لوگوں (یعنی رشتہ داروں اور احباب) کا اجتماع ہوتا ہے۔

- 6297حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ قَزَعَةَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الْفِطْرَةُ خَمْسٌ الْخِتَانُ وَالاِسْتِحْدَادُ وَنَتْفُ الإِبْطِ وَقَصُّ الشَّارِبِ وَتَقْلِيمُ الأَظْفَارِ

طرفاه 5889، - 5891 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۹ص:۵۴۹)

(الفطرة خمس) کتاب اللباس کے آخر میں اس کی شرح گزری اسی طرح حکمِ ختان بھی ابن بطال نے اس کے عدم وجوب پر اس امر سے استدلال کیا کہ حضرت سلمان فارسی جب اسلام لائے تھے تو انہیں ختنہ کرانے کا حکم نہیں دیا گیا تھا، اس کا تعاقب کیا گیا کہ محتمل ہے کسی عذر کی بناء پر اس کا ترک ہوا ہو یا ان کا قبولِ اسلام ایجابِ ختنہ سے قبل ہو یا پہلے ہی سے وہ مختون ہوں (کیونکہ یہودیت قبول کی تھی اور یہودی بھی ختنہ کرتے ہیں) پھر عدم نقل سے عدم وقوع لازم نہیں اور کئی دیگر کو اس کا حکم دینا ثابت ہے۔

- 6298حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبُ بْنُ أَبِي حَمْزَةَ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ اخْتَتَنَ إِبْرَاهِيمُ بَعْدَ ثَمَانِينَ سَنَةً وَاخْتَتَنَ بِالْقَدُومِ مُخَفَّفَةً حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا الْمُغِيرَةُ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ وَقَالَ بِالْقَدُّومِ

.طرفه - 3356 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۵ص:۵۳)

(اختتن ابراهيم الخ) اس کا بیان اور ان کی عمر میں اختلاف کا ذکر ترجمہ ابراہیم میں اسی حدیث کی شرح کے اثناء گزرا، وہاں ذکر کیا تھا کہ موطا میں ابوزناد عن اعرج عن ابوہریرہ کی موقوف روایت میں ہے کہ حضرت ابراہیم اولین وہ فرد ہیں جنہوں نے ختنہ کرایا اور تب ان کی عمر ایک سوبیس برس تھی اور اس کے بعد اسی برس جئے ، فوائد ابو السماک میں ابواویس عن ابوزناد سے اسی سند کے ساتھ یہ مرفوعا مروی ہے، ابواویس میں لین تھا اکثر روایات میں وہی جو اس حدیثِ باب میں ہے کہ آپ کی عمر اس وقت اسی برس تھی تطبیق یہ ہے کہ ان کی کل عمر دوسو برس تھی ان میں سے اسی برس غیر مختون حالت میں اور ایک سوبیس برس مختون حالت میں جئے تو حدیثِ

شیخِ بخاری بغدادی معروف بصاعقہ ہیں ان کے شیخ عبادخُتَّلی بخاری کے شیوخ کے طبقہِ وسطی سے تھے بخاری اس سند میں اسماعیل کی نسبت ایک درجہ نازل ہوئے ہیں انہوں نے کثیر روایات ان سے ایک واسطہ مثلا قتیبہ اور علی بن حجر، سے نقل کی ہیں اسرائیل کی نسبت دو درجہ نازل ہیں۔ (و كانوا لا يختنون الخ) اسماعیل کہتے ہیں مجھے اس جملہ کے قائل کا علم نہیں کہ آیا ابواسحاق ہیں یا اسماعیل یا ان سے نیچے کوئی اور راوی! ابوبشر نے سعید بن جبیرعن ابن عباس سے نقل کیا کہ نبی اکرم کے انتقال کے وقت میں دس برس کا تھا زہری نے عبید اللہ بن عبد اللہ عن ابن عباس سے ایک روایت میں نقل کیا کہ میں نبی اکرم کے پاس منی میں آیا اور تب میں قریب البلوغت تھا: (ناهزت الاحتلام) (حجِ وداع کے موقع کی بات ہے) کہتے ہیں اس بارے ابن عباس سے روایات مضطرب ہیں بقول ابن حجران کی کلام محلِ نظر ہے اولا اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ حدیث میں جو جملہ ماقبل پر عطف کے ساتھ ثابت ہو وہ اس سے ہی متعلقہ سمجھا جائے گا جس سے ماقبل منقول ہے حتی کہ ثابت ہو کہ یہ اس کے غیر کی کلام ہے کیونکہ ادراج احتمال کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا، ثانیاً اضطراب کا دعوی مردود ہے کہ تطبیق یا ترجیح ممکن ہے، محفوظ وصحیح یہ ہے کہ ان کی پیدائش شعب (ابی طالب کی محصوری کے دوران) میں ہوئی اور یہ ہجرت سے تین برس قبل کا واقعہ ہے لہذا وفات نبوی کے وقت وہ تیرہ سال کے بنتے ہیں، اسی کو قطعیت کے ساتھ اہلِ سیر نے ذکر کیا اور ابن عبدالبر نے صحیح قرار دیا اور صحیح سند کے ساتھ ابن عباس سے وارد کیا کہ میں جب پیدا ہوا بنی ہاشم شعب میں تھے، یہ ان کے قول (ناهزت الاحتلام) کے منافی نہیں اور نہ اس قول کے:(و كانوا لا يختنون الرجل حتى يدرك) کہ احتمال ہے کہ قبل از وفاتِ نبوی بالغ ہو گئے یعنی حجِ وداع کے بعد،

جہاں تک ان کا قول کہ میں دس برس کا تھا تو یہ الغائے کسر پر محمول ہے، احمد نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس سے نقل کیا کہ پندرہ برس کا تھا جب آنجناب کا انتقال ہوا اسے تیرہ برس والی روایت کی طرف رد کرنا ممکن ہے کہ مثلا تیرہ برس اور کچھ ماہ کے ہوں گے سال کے اثناء پیدائش ہوئی ہو تو کسرین کا جبر کر دیا مثلا شوال میں پیدا ہوئے ہوں تو اس پہلے برس کے تین ماہ ہیں مگر اسے پورا شمار کر لیا اسی طرح نبی اکرم کی وفات ربیع الاول میں ہوئی ہے تو اس سال کے بھی تین ماہ تھے اسے بھی پورا شمار کر لیا تو جس نے تیرہ نقل کیا اس میں کسرین کا الغاء ہے اور جس نے پندرہ نقل کیا اس نے کسرین کا جبر کیا۔

مولانا انور (و كانوا لا يختنون الرجل حتى يدرك) کے تحت لکھتے ہیں جانو کہ ختنہ بلوغت سے قبل ہی ہے اس کے بعد اس کی طرف کوئی سبیل نہیں شاہ اسحاق دہلویؒ فتوی دیا کرتے تھے کہ جو بھی کافر مسلمان ہو وہ ختنہ کرائے ایک دفعہ ایک بوڑھا کافر مسلمان ہو گیا تو اسے ختنہ کرانے کا حکم دیا اس نے کروایا اور (زیادہ خون بہہ جانے کی وجہ سے) فوت ہو گیا لہذا میں تو اس ضمن میں توسع اختیار کرتا ہوں اور بالغ کو اس کا حکم نہیں دیتا کیونکہ اس میں سخت ایذاء ہے ہلاکت بھی ہو سکتی ہے، قبل از بلوغت کب ہو؟ اس میں کوئی توقیت نہیں امام ابوحنیفہ سے یہی منقول ہے، سلف کے احوال سے مستفاد یہ ملتا ہے کہ بچے کے سنِ شعور کو پہنچتے ہی اس کا ختنہ کرا دیتے تھے وہ اس بابت تاخیرِ حسن کرتے تھے میرے نزدیک احسن یہ ہے کہ تعجیل کی جائے اور سنِ شعور سے قبل ہی کرا دیا جائے کیونکہ یہ نسبۃً آسان ہے جہاں تک ابن عباس کا یہ قول کہ وہ نبی اکرم کی وفات کے وقت مختون تھے تو یہ تاخیرِ شدید پر دال ہے ان کے قول:(و أنا يومئذ مختون) کا معنی ہے یعنی اس وقت مختون حالت میں تھے یہ نہیں کہ ماضی میں اپنے اختتان کی بابت بتلا رہے ہیں (شائد مراد یہ کہ انہی

اول کا معنی ہے کہ جب ختنہ کیا تو ان کی عمر کے اسی برس گزر چکے تھے اور دوسری کا معنی ہے جب ختنہ کیا تو ابھی ان کی عمر کے ایک سو بیس برس باقی تھی، کمال بن عدیم نے اپنے رسالہ بعنوان: (الملحة في الرد علي ابن طلحة) میں ان کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا ان کی کلام میں کئی وجوہ سے وہم ہے ایک ان کا ایک سو بیس برس کے ذکر والی روایت کو صحیح قرار دینا حالانکہ وہ صحیح نہیں پھر اسے ولید عن اوزاعی عن یحی بن سعید عن سعید بن مسیب عن ابی ہریرہ سے مرفوعا وارد کیا اور ولید کی تدلیس کی علت ذکر کی پھر فوائد ابن المقری میں مذکور اس کی سند: جعفر بن عون عن یحی بن سعید سے موقوفا وارد کی اسی طرح علی بن مسہر و عکرمہ بن ابراہیم کلاہما عن یحی سے، دوم یہ کہ دونوں روایتوں کے لحاظ سے ان کا قول: (لثمانين) اور (لمائة وعشرين) حالانکہ کسی طریق میں بھی لام کے ساتھ نہیں اصل عبارت یوں ہے: (اختتن وهو ابن مائة وعشرين) اور دوسری میں ہے: (و هو ابن مائة و عشرين) اول روایت کے ایک طریق میں: (علي رأس ثمانين) بھی ہے، سوم یہ کہ اکثر روایات میں تصریح ہے کہ ختنہ کے بعد اسی سال مزید جئے تھے لہذا ان کی یہ تطبیق صحیح نہیں ٹھہرتی، چہارم یہ کہ عرب ابھی تک پہلے نصف تک (خلون) اور (خلت) اور بعد ازاں (بقين) اور (بقيت) کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور جو ان کی تطبیق ہے وہ واقع بالعکس ہے اس سے لازم آتا ہے کہ اگر (مثلا) مہینہ کے دس ایام گزرے ہوں تو (لعشرين بقين) کہا جائے جبکہ یہ ان کے استعمال میں معروف نہیں پھر حضرت ابراہیم کی عمر بارے اختلاف درج کیا اور قرار دیا کہ اس بابت کوئی شئ ثابت نہیں اس ضمن میں ہشام بن کلبی اپنے والد کا قول نقل کرتے ہیں کہ دو سو برس کے ہو کر فوت ہوئے،

ابو حذیفہ بخاری جو ضعفاء میں سے ہیں نے ضعیف سند کے ساتھ المبدأ میں ایک سو پچھتر برس ذکر کئے ابن ابی الدنیا نے عبید بن عمیر سے مرسلا ایک قصہ بیان کرتے ہوئے ایک سو ساٹھ برس ذکر کیا، قصہ یہ ہے کہ فرشتۂ موت ایک نہایت بوڑھے کی شکل میں ان کے پاس آیا انہوں نے اس کی مہمان داری کی اور کھانا پیش کیا وہ لقمہ منہ میں رکھتا تو وہ پھسل جاتا، پوچھا کتنی عمر ہے؟ کہا ایک سو اکسٹھ سال، اس وقت خود ان کی عمر ایک سو ساٹھ برس تھی دل میں کہا ایک برس بعد میری بھی یہی حالت ہو جائے گی تو مزید زندہ رہنا برا لگا تو فرشتۂ موت نے اسی وقت ان کی رضامندی سے ان کی روح قبض کر لی، تو یہ تین مختلف اقوال ہیں جن کے مابین تطبیق دینا دشوار ہے لیکن میں تیسری روایت کو ترجیح دیتا ہوں، بعد ازاں دل میں آیا کہ تطبیق اس طرح بھی ممکن ہے کہ (وهو ابن ثمانين) سے مراد یہ ہو کہ جب اپنی قوم وطن کو خیرباد کہا اور شام ہجرت کی تھی تو اس وقت کو اسی سال گزرے تھے اور دوسری روایت میں جو ایک سو بیس برس کا عدد مذکور ہے تو یہ ان کی پیدائش سے لے کر ہے یا بعض رواۃ نے (مائة و عشرين) دیکھا تو اسے (إلا عشرين) سمجھ لیا یا اس کا عکس!

مہلب لکھتے ہیں حضرت ابراہیم کے اس فعل سے ہم پر ایسا کرنا واجب نہیں ہوتا کیونکہ عام لوگ تو اب اس عمر سے قبل ہی فوت ہو جاتے ہیں تو ان کیلئے اتفاقا ایسا تھا کہ اس عمر میں وحی آئی تھی کہ ختنہ کر لو، کہتے ہیں نظر (فقہی نظر) اس بات کو مقتضی ہے کہ ختنہ کرنا اس وقت کے قریب مناسب ہے جب ضرورت ہو یعنی شادی ہونے کے قریب جب عضو کا استعمال کرنا ہے (یعنی چھوٹی عمر میں مناسب نہیں) ابن عباس سے بھی یہی واقع ہوا جب کہا: (كانوا لا يختتنون الرجل حتى يدرك) (یعنی بالغ ہونے تک بچوں کے ختنے نہ کراتے تھے) پھر کہا چھوٹی عمر میں ختنہ کرنا اس وجہ سے ہے کہ چھوٹے پر یہ آسان ہوتا ہے کیونکہ عضو ابھی نرم ہے اور قلتِ فہم ہے (مگر بالکل چھوٹی عمر جیسا کہ آجکل رواج پڑ گیا ہے بلکہ بعض تو پیدائش کے فورا بعد ہی کرا لیتے ہیں، میں خطرہ ہوتا ہے کہ مثلا خون زیادہ

بہہ جائے یا مثلاً اگر ڈیڑھ دو برس کی عمر میں ہے تو یہ خوفناک صورتحال ملاحظہ کرتے ہوئے بچہ کا دل فیل ہو جائے لہٰذا مناسب یہی ہے کہ چار پانچ برس کی عمر میں ہو) بقول ابن حجر حضرت ابراہیم کے قصہ سے مستدل ہے کہ اگر کسی وجہ سے لمبا عرصہ ختنہ نہیں ہو سکا تو اس عمر میں بھی اس کی مطلوبیت ساقط نہ ہوگی اسی طرف بخاری اس ترجمہ کے ساتھ اشارت کناں ہیں، یہ مراد نہیں کہ ختنہ کرانے میں تاخیر کرنا چاہئے حتی کہ بوڑھا ہو جائے کہ اب کرنے کی سکت نہ ہو اور جو تعلیل نظری طور سے ذکر کی وہ محلِ نظر ہے کیونکہ ختنہ کی حکمت اسی میں منحصر نہیں کہ متعلق بالجماع کی تکمیل (اور اس کی تیاری) ہو بلکہ یہ بھی اندیشہ ہوتا ہے کہ بسا اوقات پیشاب کے کچھ قطرے غرلہ (یعنی آلہِ تناسل کا وہ چمڑا جسے ختنہ میں کاٹ دیا جاتا ہے) میں رہ جائیں بالخصوص مستجمر (یعنی جو استنجا میں ڈھیلے استعمال کرے) کیلئے اور بعد ازاں بہہ کر بدن اور کپڑے کو پلید کر دیں تو اس عمر کو پہنچتے ہی جب بچہ کو نماز کا حکم دیا گیا ہے (یعنی سات برس) ختنہ کرا دینا مناسب ہے، پہلے اس کے وقتِ مناسب کی بابت اختلاف کا ذکر ہوا، (بالقدوم مخففة) پھر دوسرے طریق میں (مشددة) کے ساتھ اشارہ کیا کہ یہ جگہ کا نام ہے اس بارے بھی احادیث الانبیاء کے ترجمہِ ابراہیمؑ میں تفصیل گزری ہے اسی طرح کتاب اللباس میں بھی، مہلب کہتے ہیں (دال کی) تخفیف کے ساتھ آلہ ہے جیسے شاعر کا قول: (علی خطوب مثل نحت القدوم) (یعنی ایسے مصائب جیسے کلہاڑے سے چھیلا ہو) اور شد کے ساتھ جگہ ہے، کہتے ہیں حضرت ابراہیم کی نسبت دونوں امر جمع ہونا ممکن ہے کہ قدوم نامی موضع میں قدوم کے ساتھ ختنہ کیا ہو بقول ابن حجر ترجمہِ ابراہیمؑ میں اس بارے ترجیح کا ذکر کیا تھا، جوزقی کی المتفق میں صحیح سند کے ساتھ عبدالرزاق سے اثر میں ہے کہ قدوم ایک قریہ ہے ابو عباس سراج نے اپنی تاریخ میں عبید اللہ بن سعید عن یحی بن سعید عن ابن عجلان عن ابیہ عن ابی ہریرہ سے مرفوعاً نقل کیا کہ حضرت ابراہیم نے (بالقدوم) ختنہ کیا میں نے یحی سے پوچھا قدوم کیا ہے؟ کہا: (الفأس) (کلہاڑی) کمال بن عدیم کتابِ مذکور میں لکھتے ہیں اکثر کی رائے میں یہ آلہ ہے جس کے ساتھ جناب ابراہیم نے ختنہ کیا تھا، تشدید اور تخفیف دونوں کے ساتھ پڑھا جاتا ہے افصح تخفیف ہے، بخاری کے ہاں دونوں روایتوں میں دونوں طرح ہے نضر بن شمیل نے جزم کیا کہ یہ آلہ ہے انہیں کہا گیا لوگ کہتے ہیں قدوم شام کی ایک قریہ ہے تو اسے نہ پہچانا اور اول پر ثابت رہے جوہری کی صحاح میں ہے کہ آلہ اور موضع دونوں میں تخفیف کے ساتھ ہے، ابن سکیت نے تشدید کا مطلقاً انکار کیا، حازمی کی متفق البلدان میں ہے کہ قدوم حلب کے پاس ایک قریہ ہے یہ حضرت ابراہیم کی بیٹھک تھی۔

- 6299حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ أَخْبَرَنَا عَبَّادُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ إِسْرَائِيلَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ سُئِلَ ابْنُ عَبَّاسٍ مِثْلُ مَنْ أَنْتَ حِينَ قُبِضَ النَّبِيُّ ﷺ قَالَ أَنَا يَوْمَئِذٍ مَخْتُونٌ .قَالَ وَكَانُوا لاَ يَخْتِنُونَ الرَّجُلَ حَتَّى يُدْرِكَ .طرفه - 6300

ترجمہ: راوی کہتے ہیں ابن عباس سے پوچھا گیا آپ، جب نبی پاک فوت ہوئے کس جیسے تھے؟ کہا میں تب مختون تھا اور عرب ادراک [یعنی بلوغت] کی عمر میں بچوں کا ختنہ کروایا کرتے تھے۔

- 6300وَقَالَ ابْنُ إِدْرِيسَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قُبِضَ النَّبِيُّ وَأَنَا خَتِينٌ .طرفه - 6299 (سابقہ)

ایام وشہور میں ان کا ختنہ ہوا تھا)

(و قال ابن إدریس) ان کا نام عبد اللہ ہے والد ادریس بن یزدی اودی تھے ان کے شیخ ابو اسحاق سبیعی ہیں۔ (و أنا ختین) یعنی مختون جیسے قتیل/مقتول، اس طریق کو اسماعیلی نے موصول کیا۔

52 - باب كُلُّ لَهْوٍ بَاطِلٌ إِذَا شَغَلَهُ عَنْ طَاعَةِ اللَّهِ

(ہر کھیل کود باطل ہے اگر وہ دینی فرائض کی ادائیگی سے مشغول رکھے)

وَمَنْ قَالَ لِصَاحِبِهِ تَعَالَ أُقَامِرْكَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (اللہ کا فرمان: اور ایسے بھی لوگ ہیں جو اللہ کی راہ سے بھٹکانے کیلئے کھیل کود کی باتیں خریدتے ہیں)

(عن طاعة الله) یعنی جیسے کوئی کسی بھی شیٔ چاہے اس کا فعل ماذون ہو یا منہی عنہ، کے ساتھ ملتہی ہوا مثلاً نفلی نماز، تلاوت، ذکر اور معانی قرآن میں تفکر کے ساتھ عمداً فرضی نماز سے غافل ہوا حتی کہ مثلاً اس کا وقت نکل گیا، تو وہ بھی اس ضابطہ کے تحت آئے گا تو اگر یہ ان امور میں سے ہے جن کا فعل مطلوب اور جن کی بابت ترغیب دلائی گئی ہے تو دیگر کا کیا حال ہوگا؟ اس ترجمہ کا اول حصہ ایک حدیث کے الفاظ ہیں جسے احمد اور اربعہ نے۔ ابن خزیمہ اور حاکم نے حکمِ صحت لگایا، عقبہ بن عامر سے مرفوعا روایت کیا کہ: (كُلُّ ما يَلْهُو به المرءُ المسلم بأكل إلا رَمْيه بقوسه و تأديبه فرسَه و مُلاعبته أهله) (یعنی ہر ایسا ذریعہ جس کے ساتھ مسلمان غفلت کا شکار بنے مگر یہ امور اس میں شامل نہیں: تیر اندازی کرنا، اپنے گھوڑے کی دیکھ بھال اور اہلِ خانہ سے لاڈ پیار) گویا اسے اپنی شرط پر نہ ہونے کی وجہ سے فقط ترجمہ میں اس کے الفاظ استعمال کر لئے اور معنی میں مستنبط کیا وہ جس کے ساتھ حکمِ مذکور کو مقید کیا، رمی پر لہو کا اطلاق اس کے تعلیم (و تعلم) کی طرف امالہِ رَغبات کیلئے کیا کہ اس میں صورتِ لہو ہے لیکن اس کے تعلّم سے مقصود جہاد پر اعانت ہے، تادیبِ فرس (المسابقة عليها) (یعنی گھڑ دوڑ کے مقابلے) کی طرف اشارہ ہے اسی طرح ملاعبتِ اہل تانیس وغیرہ کی غرض سے، ان کے ماسوا پر بطلان کا اطلاق من طریق المقابلہ ہے یہ نہیں کہ باقی سب کے سب باطل ومحرم امور میں سے ہیں۔

(و من قال الخ) یعنی اس کا اب کیا حکم؟ (وقوله تعالى و من الناس الخ) ابن بطال نے ذکر کیا کہ بخاری نے ترجمہ میں تقییدِ لہو (لِيُضِلَّ عَنْ سبيل الله) کے مفہوم سے اخذ کی ہے کہ اس کا مفہوم ہے کہ اگر اس کا اشتراء اضلال کے قصد وارادہ سے نہ کیا تب مذموم نہ ہوگا اسی طرح ترجمہ کا مفہوم ہے کہ اگر ایسا لہو ہو جو اللہ کی طاعت (یعنی فرائض کی ادائیگی) سے غافل نہ کرے تو وہ باطل نہ ہوگا لیکن اس مفہوم کا عموم منطوق کے ساتھ خاص کیا جائے گا تو غافل کرنے والی ہر شیٔ جس کی تحریم پر تنصیص ہے وہ باطل ہوگی چاہے (اللہ کی اطاعت سے) مشغول کرے یا نہ کرے گویا اس آیت میں لہو کو غناء کے ساتھ مفسر کرنے میں جو وارد ہوا اس کی تضعیف کا اشارہ دیا ہے چنانچہ ترمذی نے ابو امامہ سے مرفوعا نقل کیا: (لا يَحِلُّ بيع المُغنِّيات ولا شراؤهن) (یعنی گلوکاراؤں کی خرید وفروخت حلال نہیں) اس میں ہے: (و فيهن أنزل الله: وَ مِنَ الناس مَنْ يَشْتَرِيْ لَهْوَ الحديث) الآیۃ تو اس کی سند ضعیف ہے طبرانی نے ابن مسعود سے موقوفا نقل کیا کہ انہوں نے اس آیت میں لہو کو غناء کے ساتھ مفسر کیا۔

علامہ انور باب (كل لهو باطل) کے تحت کہتے ہیں لعب کا ترجمہ: کھیل اور لہو کا: دھندا ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ آدمی کی شیمت وعادت ہے کہ جب اس کا پیٹ بھرا اور وہ آسودہ حال ہو اور اپنے آپ کو مستغنی پائے تو لذائذ میں منہمک ہو جاتا اور معازف وملاہی (یعنی طاؤس ورباب) سے محظوظ ہوتا ہے حالانکہ فراغت کو ایک نعمت سمجھنا چاہیے تو اس پر واجب تھا کہ اس باطل سے بچا رہتا۔

- 6301حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي حُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ حَلَفَ مِنْكُمْ فَقَالَ فِي حَلِفِهِ بِاللاَّتِ وَالْعُزَّى فَلْيَقُلْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَمَنْ قَالَ لِصَاحِبِهِ تَعَالَ أُقَامِرْكَ فَلْيَتَصَدَّقْ

أطرافه 4860، 6107، 6650 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۷ ص: ۶۰۰).

(أقامرك الخ) اس کے ساتھ اشارہ کیا کہ جوا جملۂ لہو میں سے ہے اور جس نے اس کی دعوت دی گویا اس نے معصیت کی دعوت دی اسی لئے تصدّق کا حکم دیا تا کہ اس معصیت کی تکفیر ہو یعنی صرف دعوت دینے کی معصیت (اگر جوا کھیلا تو اس کی تکفیر تصدق نہیں) کرمانی کے بقول اس حدیث کی اس ترجمہ اور ترجمہ بالاستئذان کے ساتھ وجہِ تعلق یہ ہے کہ جوا کی دعوت دینے والے کو گھر میں آنے کی اجازت نہیں دینا چاہئے پھر اگر جوا کھیلا جائے تو یہ لوگوں کے اجتماع کو متضمن ہے، بقیہ حدیث کی ترجمہ کیلئے مطابقت یہ ہے کہ لات (وغیرہ) کے ساتھ حلف لہو ہے جو خَلق کے ساتھ حق سے شاغل ہے تو یہ باطل ہے اور بقول ابن حجر محتمل ہے کہ اس کے ساتھ یہ اشارہ مراد ہو کہ جو لہو کے ساتھ حق سے غافل ومشغول ہوتا ہے اس کے لئے (بطور سزا) ترکِ اذن ہونا چاہئے جیسے پہلے ارتکابِ معصیت پر ترکِ سلام کا باب قائم کر چکے ہیں، حدیثِ باب کی شرح تفسیر سورۃ النجم میں گزری مسلم اپنی صحیح میں اس حدیث کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں یہ الفاظ: (تعال أقامرك) سوائے زہری کے کوئی اور روایت نہیں کرتا کہتے ہیں زہری کے نوے کے قریب الفاظ ایسے ہیں جن کی روایت میں نبی اکرم سے جیاد اسانید کے ساتھ کوئی ان کا مشارک نہیں بقول ابن حجر ان کی مراد صرف ان دو الفاظ (تعال أقامرك) کے ساتھ ان کا تفرّد ہے بقیہ حدیث نہیں کیونکہ اس کے لئے سعد بن ابو وقاص سے شاہد ہے جس سے اس حدیثِ ابی ہریرہ کا سبب مستفاد ہے، اسے نسائی نے قوی سند کے ساتھ حضرت سعد سے تخریج کیا کہتے ہیں ہمیں ابھی اسلام قبول کئے زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا ایک دن میں نے لات وعزی کے نام کی قسم اٹھالی اس کا ذکر رسول اللہ سے کیا تو آپ نے فرمایا کہو: (لا إله إلا الله وحده لا شريك له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير) اور (سینے کے) بائیں طرف پھونک مارو اور تعوذ پڑھو پھر کبھی ایسا نہ کرنا، تو ممکن ہے حدیثِ ابی ہریرہ میں: (فليقل لا إله إلا الله) سے مراد آخر تک یعنی (قدير) پڑھنا مراد ہو، اسی پر اکتفاء بھی محتمل ہے کیونکہ یہی کلمۂ توحید ہے اور اس نے توحید کی ہی نفی کی ہے، آگے کلمۂ رسالت ہے اور ممکن ہے حضرت سعد کی روایت میں مذکورہ زیادت تاکیداً ہو۔

- 53 باب مَا جَاءَ فِي الْبِنَاءِ (عمارتیں بنانا)

وَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ إِذَا تَطَاوَلَ رِعَاءُ الْبَهْمِ فِي الْبُنْيَانِ (قیامت کی علامات میں سے ہے کہ چوپائے چرانے والے بڑی بڑی عمارتیں بنانا شروع ہوں گے)

یعنی اس کے بارہ میں جو منع واباحت ہے اس کا بیان، بناء اعم ہے کہ طین و مدر (یعنی پکی اور کچی اینٹوں) کے ساتھ ہو یا لکڑی یا قصب (یعنی بانس اور نرکل) یا شعر (بال اور اون) کے ساتھ۔ (قال أبو هريرة) اکثر نے رعاۃ کو ضمِ راء اور آخر میں تائے تانیث کے ساتھ ہی نقل کیا کشمیہنی کے نسخہ میں (رعاء) ہے، یہ حدیث موصولا و مطولا مع الشرح کتاب الایمان میں گزر چکی، اس قطعہ کے یہاں ایراد کے ساتھ تطاوُل فی البنیان کی ذم کی طرف اشارہ ہے مگر اس کے ساتھ یہ استدلال محلِ نظر ہے، تطویلِ بناء (یعنی لمبی چوڑی اور پرشکوہ عمارات) کی مذمت میں صریحا ایک روایت بھی ہے جسے ابن ابی الدنیا نے عمارہ بن عامر سے روایت کیا کہ جب کوئی سات گز سے اونچی عمارت بنواتا ہے تو اسے پکارا جاتا ہے: (يا فاسق إلى أين؟) (یعنی اے فاسق کہاں تک؟) اس کی سند میں ضعف ہے پھر موقوف بھی ہے، مطلقاً ذمِ بناء میں حضرت خباب کی مرفوع حدیث ہے کہ آدمی کا ہر نفقہ اس کے لئے باعثِ اجر ہے ماسوامٹی کے، یا فرمایا: (البناء) (یعنی عمارتیں بنانا) طبرانی کی حضرت جابر سے مرفوع روایت میں ہے: (إذا أرادَ اللهُ بِعَبْدٍ شَرّا خَضَّرَ له فی اللبن و الطين حتى يبنى) خضر کا معنی ہے (حَسَّنَ) وزناً و معناً، اوسط میں ابو بشر انصاری کی روایت سے اس کے لئے شاہد ہے، یہ الفاظ نقل کئے: (إذا أراد الله بعبد سوء أ أنفقَ ماله فى البنيان) (یعنی اللہ جب کسی بندے کے ساتھ سوء کا ارادہ کرتا ہے تو وہ اپنا مال عمارتیں بنانے میں خرچ کرنا شروع ہو جاتا ہے) ابوداؤد نے عبداللہ بن عمرو بن عاص سے روایت کیا کہتے ہیں نبی اکرم کا مجھ سے گزر ہوا میں دیوار بنا رہا تھا تو فرمایا: (الأمر أعْجَلُ مِنْ ذٰلك) (یعنی معاملہ تو اس سے بھی عجلت والا ہے) اسے ترمذی اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا، یہ سب اس امر پر محمول ہے کہ زائد از ضرورت ہو، رہائشی اور سردی و گرمی سے بچاؤ کی ضروریات سے تعمیر سازی مذموم نہیں ابوداؤد نے حضرت انس سے مرفوعا نقل کیا: (أما إنَّ كُلَّ بناءٍ وَبَالٌ علىٰ صاحبه إلا مَا لَا إلا مَا لَا) (یعنی ہر عمارت اپنے مالک کے لئے وبال ہے مگر جس سے چارہ کار نہ ہو، یعنی جو ضروری ہو) اس کے رواۃ ثقہ ہیں مگر حضرت انس سے اس کا راوی ابو طلحہ اسدی کہ وہ مجہول ہے طبرانی کے ہاں حضرت واثلہ سے اس کا شاہد بھی ہے۔

- 6302حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ هُوَ ابْنُ سَعِيدٍ عَنْ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَؓ قَالَ رَأَيْتُنِي مَعَ النَّبِيِّ ﷺ بَنَيْتُ بِيَدِي بَيْتًا يُكِنُّنِي مِنَ الْمَطَرِ وَيُظِلُّنِي مِنَ الشَّمْسِ مَا أَعَانَنِي عَلَيْهِ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ

ترجمہ: ابن عمرؓ نے کہا کہ رسول اللہ کے دور اقدس میں میں نے اپنے ہاتھ سے ایک مکان بنایا جس میں ہم بارش اور دھوپ سے محفوظ رہتے تھے اور کسی نے اس کی تعمیر میں میری مدد نہیں کی۔

(إسحاق هو ابن سعيد) اصل میں یہی ہے، سعید مذکور ابن عمرو بن سعید بن عاص اموی ہیں اسماعیلی کی ایک حوالے کے ساتھ ابونعیم سے روایت میں یہی نسبت مذکور ہے عمرو کا لقب اشدق اور اسحاق کو سعیدی کہا جاتا تھا مکہ رہائش اختیار کر لی تھی۔ (مع النبى) یعنی نبی اکرم کے زمانہ میں۔ (يكننى) یاء کی پیش اور کسرِ کاف کے ساتھ (أكن إذا وقىٰ) سے، یاء پر زبر کے ساتھ بھی وارد ہے (كَنَّ) سے، بقول ابوزید انصاری (كَنَّ و أكَنَّ أى سَتَرَ و أسَرَّ) کسائی کہتے ہیں: (كَنَنْتُه صُنْتُه و أكْنَنْتُه أسْرَرْتُه) (یعنی كَنَّ کا معنی ہے: محفوظ کرنا اور أكَنَّ کا بھید چھپانا)۔ (ما أعانني الخ) یہ ان کے قول (بنيت بيدى) کی تاکید

ہے یہ خفتِ مؤونت کی طرف اشارہ ہے (یعنی معمولی سی کٹیا نما عمارت خود ہی تیار کر لی) یحی بن عبد الحمید حمّانی عن اسحاق بن سعید کی اسی سند کے ساتھ اسماعیلی اور ابونعیم کے ہاں روایت میں (بیتا مِنْ شَعر) ہے اسماعیلی نے اس زیادت کے مدنظر بخاری پر اعتراض کیا کہ اس حدیث کو بناء (بالطين والمدر) میں داخل کیا جبکہ حدیث (بيت الشعر) میں ہے، جواب دیا گیا کہ راویِ زیادت محدثین کے ہاں ضعیف ہے بالفرض اگر یہ ثابت بھی ہے تو ترجمہ میں طین و مدر کی تقیید کب ہے؟

- 6303حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ عَمْرٌو قَالَ ابْنُ عُمَرَ وَاللَّهِ مَا وَضَعْتُ لَبِنَةً عَلَى لَبِنَةٍ وَلاَ غَرَسْتُ نَخْلَةً مُنْذُ قُبِضَ النَّبِيُّ ﷺ قَالَ سُفْيَانُ فَذَكَرْتُهُ لِبَعْضِ أَهْلِهِ قَالَ وَاللَّهِ لَقَدْ بَنَى بَيْتًا قَالَ سُفْيَانُ قُلْتُ فَلَعَلَّهُ قَالَ قَبْلَ أَنْ يَبْنِيَ

ترجمہ: ابن عمر کہتے ہیں جب سے نبی پاک فوت ہوئے میں نے اینٹ پہ اینٹ نہیں رکھی اور نہ کوئی باغ لگایا، سفیان کہتے ہیں اس کا ذکر میں نے ان کے اہل میں سے کسی سے کیا تو کہا بخدا انہوں نے گھر تعمیر کیا تھا تو میں نے سوچا شاید یہ بات اس گھر کی تعمیر سے قبل کہی ہو۔

عمرو سے مراد ابن دینار ہیں۔ (لبنة) فتحِ لام اور کسرِ باء کے ساتھ جیسے (کلمة)، لام پر زیر اور باء پر سکون بھی جائز ہے۔ (ولا غرست نخلة) داؤدی کہتے ہیں غرس بناء کی مانند نہیں کیونکہ جس نے طلبِ کفاف (یعنی گزارے کے لائق روزی کمانے) کے قصد سے درخت لگائے یا اس بارے جو فضیلت وارد ہے اسکے حصول کیلئے تو اس میں فضل ہے نہ کہ اثم، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ حدیث میں اثم کا کوئی ذکرِ سابق نہیں حتی کہ اس کے سبب اعتراض کریں ان کی کلام موہم ہے کہ بناء کلہ اثم ہے جبکہ ایسا نہیں اس میں تفصیل ہے ہر ضرورت سے زائد بناء اثم کو مستلزم نہیں اور بلا شک غرس میں اجر ہے اس وجہ سے جو اس کی پیدوار کھائی جاتی ہے (یعنی مسافر و مساکین جو پھل اور گنے وغیرہ توڑ کر کھاتے ہیں) اور یہ بناء میں شامل نہیں اگرچہ بعض بناء ایسی ہیں جو حصولِ اجر کا باعث بنتی ہیں مثلا ایسی عمارات جن سے ان کے بانی کے علاوہ بھی لوگ مستفید ہوں (جیسے مسافر خانے اور سرائے فی سبیل اللہ بنوا دینا) تو ایسی عمارات بانی کیلئے حصولِ اجر کا ذریعہ ہیں۔

(فذكرته لبعض أهله) ان سے واقف نہ ہو سکا، قائل سفیان ہیں۔ (لقد بنیٰ) کشمیہنی کے ہاں اس کے بعد (بیتا) بھی ہے۔ (قال سفيان قلت فلعله الخ) یہ سفیان کی جانب سے اچھا اعتذار ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ ابن عمر کی یہ نفی آنجناب کے بعد اپنے ہاتھوں کے ساتھ غرس و بناء کی ہو کیونکہ نبی اکرم کے زمانہ میں انہوں نے ایسا کیا تھا اور ان کے بعضِ اہل کا اثبات اس بابت ہے کہ ان کے امر و رضا سے گھر کی تعمیر ہوئی تو اس کی بناء کو ابن عمر کے فعل کی طرف مجازا منسوب کیا، یہ بھی محتمل ہے کہ ان کی بناء قصب یا شَعر کی ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ زائد از ضرورت بناء کی نفی کی ہو اور جس کا ان کے بعض اہل نے اثبات کیا وہ ضروری تھی یا پرانی تعمیر کی ہی اصلاح کی ہو، ابن بطال کہتے ہیں سفیان کے اس قول سے اخذ کیا جائے گا کہ اگر کسی (بڑے) عالم سے دو باہم متضاد اقوال منقول ہوں تو سامع کو چاہئے کہ تنزیہا عن الکذب کوئی ایسی تاویل کرے (اگر ممکن ہو) جو ان کے باہمی تناقض کی نفی کرے اھ، بقول ابن حجر شائد سفیان ابن عمر کے بعض اہل کے اس قول کو ابن عمر کی بات کا رد و انکار سمجھے ہیں تو اپنے شیخ اور اپنے آپ کیلئے انتصار میں مبادرت کی اور مخاطب کے سامنے ادب

کی روش پر چلے اس تطبیق کے ساتھ جوذکر کی۔

علامہ انور باب(ما جاء في البناء) کے تحت لکھتے ہیں تم شرع کونہیں پاؤ گے مگر بناء کی ذم کرتے ہوئے ہی حتی کہ مساجد کے تزخرف (یعنی آرائش وزیبائش) کی بھی مذمت کی اور اس بارے تباہیَ (یعنی فخر ومباہات کرنے) کو قیامت کی نشانیوں میں سے قرار دیا یہی شارع کا منصب ہے وہ ہمیں نصحِ مبین ہی کر سکتے ہیں اور ہمارے لئے حقِ حقیق ہی بیان کر سکتے ہیں تو ہر جانب سے ہم پر شیاطین کے راستے مسدود کیے ہیں اگر اول الامر ہی سے اس میں ہم پر توسیع کرتے تو آج اس حد تک حالت پہنچ چکی ہوتی جو ماورائے قیاس ہے اگر (شرع کی جانب سے) اس تضییق کے باوجود یہ کچھ کیا ہے تو کیا حال ہوتا اگر معاملہ موسع ومصرح ہوتا اس لئے شرع اس میں توسع کے ساتھ وارد نہیں البتہ ہم پر واجب ہے کہ شرعی مصالح کا ہدر نہ کریں آج ہمارے لئے ظاہر ہوا کہ اگر مساجد اسی حالت پر ہوتیں جو سلف کے زمانہ میں تھی اور ہم دار الکفر میں جی رہے ہیں تو ہزاروں مساجد منہدم ہو چکی ہوتیں اور آج نہ ان کا اسم باقی ہوتا اور نہ رسم! تو آج کے دور میں ہمارے لئے یہی انسب ہے کہ مساجد کی تجصیص (یعنی چونا گچ کرنا) کریں تا کہ اللہ کے شعائر کو علو حاصل ہو اور مرورِ ایام کے ساتھ یہ مٹ نہ جائیں کہ کفار انہیں غصب کر لیں اور انہیں نسیاً مَنْسِیاً بنالیں۔

خاتمہ

کتاب الاستیذان کل (85) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے معلقات کی تعداد (12) ہے مکررات۔ اب تک کے صفحات میں (65) احادیث ہیں، سوائے پانچ کے باقی سب متفق علیہ ہیں، سات آثارِ صحابہ وغیرہم بھی اس میں شامل ہیں۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

80 - کتاب الدعوات (ادعیہ ماثورہ)

دعوات دال اور عین کی زبر کے ساتھ دعوۃ کی جمع ہے (و ھی المسألة الواحدة) (یعنی ایک بار کا سوال وطلب کرنا) دعاء طلب ہے، (دَعا إلي شيء) اس کے فعل پر حث وترغیب دلانا: (دعوت فلانا أي سألتُه) اس سے سوال کیا، (دعوتُه أي اِستَغثتُه) (اس سے مدد مانگی) رفعتِ قدر پر بھی اس کا اطلاق ہے جیسے قرآن میں ذکر ہوا: (لَيسَ لَهٗ دَعْوَةٌ فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْآخِرَة) [غافر: ۴۳] راغب نے یہی لکھا، اس کا ماقبل کی طرف رد بھی ممکن ہے عبادت پر بھی دعاء کے لفظ کا اطلاق ہے (اور عکس بھی یعنی دعاء پر عبادت کا اطلاق جیسے اس آیت میں: إِنَّ الَّذِيْنَ يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِي [المؤمن: ۶۰]) اور دعویٰ دعاء ہے جیسے فرمایا: (وَ آخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ الخ) [یونس: ۱۰] اسی طرح ادعاء جیسے فرمایا: (لَا تَجْعَلُوْا دُعَاءَ الرَّسُوْلِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضاً) [النور: ۶۳] راغب کہتے ہیں دعاء اور نداء ایک ہے (یعنی ہم معنی) لیکن کبھی نداء اسم سے مجرد ہوتی ہے جبکہ دعاء عموما اس سے متجرد نہیں ہوتی، ابو القاسم قشیری شرح الاسماء الحسنی میں لکھتے ہیں جس کا ملخص یہ ہے کہ قرآن میں دعاء (کا لفظ) کئی وجوہ پر وارد ہے مثلاً عبادت، فرمایا: (تَدْعُ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَالَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ) [یونس: ۱۰۶] استغاثہ، فرمایا: (وَ ادْعُوْا شُهَدَاءَ كُمْ) [البقرة: ۲۳] سوال، فرمایا: (أُدْعُوْنِي اَسْتَجِبْ لَكُمْ) [غافر: ۶۰] قول کے معنی میں، فرمایا: (دَعْوَاهُمْ فِيْهَا سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ) [یونس: ۱۰] نداء، فرمایا: (يَوْمَ يَدْعُوْكُمْ) [الإسراء: ۵۲] ثناء کے معنی میں جیسے فرمایا: (قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ) [الإسراء: ۱۱۰]۔

(و قول الله تعالى: أُدْعُوْنِي الخ) غیر ابوذر کے ہاں (داخرين) تک مذکور ہے یہ آیت دعاء کی تفویض پر ترجیح میں ظاہر ہے ایک گروہ کی رائے ہے کہ افضل روش یہ ہے کہ ترک دعاء اور استسلام للقضاء ہو (یعنی راضی برضا) انہوں نے اس آیت کا یہ جواب دیا کہ یہاں دعاء سے مراد عبادت ہے کیونکہ آگے فرمایا: (إِنَّ الَّذِين يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِي) ان کا استدلال نعمان بن بشیر کی حدیث سے ہے جو نبی اکرم سے نقل کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا دعاء عبادت ہے پھر یہی آیت تلاوت کی، اسے اربعہ نے نقل کیا اور ترمذی و حاکم نے صحیح قرار دیا، ایک گروہ نے شاذ رائے پیش کی اور کہا آیت میں دعاء سے مراد ترکِ ذنوب ہے جمہور نے جواب دیا کہ دعا اعظم العبادات میں سے ہے یہ اس حدیث کی نظیر پہ ہے: (الحج عرفة) یعنی (معظم الحج) اور اس کا رکنِ اکبر! اس کی تائید ترمذی کی یہ حدیثِ انس مرفوع کرتی ہے: (الدعاء مُخُّ العبادة) (یعنی دعا عبادت کا مغز ہے) نبی اکرم سے دعاء پر ترغیب و ترحیص میں آثار متوارد ہیں جیسے حضرت ابو ہریرہ کی مرفوع حدیث کہ: (ليس شيء أكْرَم على الله مِن الدعاء) (یعنی اللہ کے ہاں دعا سے کوئی چیز اکرم نہیں) اسے ترمذی اور ابن ماجہ نے نقل کیا اور ابن حبان اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا اسی طرح ان کی یہ مرفوع حدیث: (مَنْ لَمْ يَسْأَلِ اللهَ يَغْضَبْ عليه) (یعنی جو اللہ سے مانگتا نہیں وہ اس پہ ناراض ہوتا ہے) اسے احمد نے اور بخاری نے الادب المفرد میں اسی طرح ترمذی، ابن ماجہ، بزار اور حاکم نے ابو صالح خوزی کی روایت سے تخریج کیا، یہ خوزی مختلف فیہ ہیں ابن معین نے ضعیف اور ابو زرعہ نے قوی قرار دیا حافظ ابن کثیر انہیں ابو صالح سمان سمجھ بیٹھے تو جزم کے ساتھ لکھ دیا کہ احمد اس کی

تخریج میں متفرد ہیں، ایسا نہیں ان کے شیخ مزی نے اطراف میں میری ذکر کردہ بات پر جزم کیا ہے بزار اور حاکم کی خوزی سے روایت میں: (سمعت أبا هريرة) کے الفاظ مذکور ہیں،

طیبی لکھتے ہیں معنائے حدیث یہ ہے کہ جو اللہ سے مانگتا نہیں اللہ اس سے بغض رکھے گا اور ظاہر ہے مبغوض مغضوب علیہ ہوتا ہے اور اللہ کو پسند ہے کہ اس کے سامنے دستِ سوال دراز کیا جائے بقول ابن حجر اس کی تائید ابن مسعود کی اس مرفوع حدیث سے ہوتی ہے: (سَلُوا اللهَ مِنْ فَضْلِهِ فإن الله يُحِبُّ أَنْ يُسْأَلَ)(یعنی اللہ سے اسکے فضل کا سوال کیا کرو کہ اللہ کو پسند ہے کہ اس سے مانگا جائے) اسے ترمذی نے نقل کیا انہی کی ابن عمر سے مرفوع حدیث میں ہے: (إن الدعاء يَنْفَعُ مِمَّا نَزَلَ و مِما لم ينزل فعليكم عباد الله بالدعاء) (یعنی دعا نازل ہو چکی مصیبتوں اور جو ابھی نازل نہیں ہوئیں دونوں میں نافع ہے تو اے اللہ کے بندو دعاؤں کو لازم پکڑو) اس کی سند کمزور ہے اس کے باوجود حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے (حاکم کا تساہل مشہور ہے) طبرانی نے الدعاء میں مرفوعاً ثقہ رجال والی سند کے ساتھ البتہ اس میں حضرت عائشہ سے بقیہ کا عنعنہ ہے، نقل کیا کہ: (إن الله يُحِبُّ المسلمين في الدعاء) (اللہ کو دعا کرتے مسلمان بہت پسند ہیں) الشیخ تقی الدین سبکی کہتے ہیں اولیٰ یہ ہے کہ آیت میں دعاء کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے جہاں تک بعد ازاں مذکور (عن عبادتي) کا تعلق ہے تو وجہ ربط یہ ہے کہ دعا عبادت سے اخص ہے تو جس نے عبادت سے استکبار کیا وہ دعاء سے بھی کرے گا اس پر یہ وعید اس شخص کے حق میں ہے جس نے استکباراً ترکِ دعاء کیا اور جس نے ایسا کیا اس نے کفر کیا جس نے اس کا ترک مقاصد میں سے کسی مقصد کے باعث کیا: (لمقصد من المقاصد) اس کے لئے یہ وعید متوجہ نہیں اگرچہ ہماری رائے میں ہمیشہ باقاعدگی سے دعاء کرتے رہنا اور کثرت سے کرنا ترک سے ارجح ہے کہ اس کی ترغیب بارے کثیر ادلہ وارد ہیں، بقول ابن حجر اس سورت کی ایک آیت دال ہے کہ قبولیت کیلئے اخلاص شرط ہے اور وہ یہ آیت: (فَادْعُوْهُ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ) [غافر: ٦٥]

طیبی کہتے ہیں حدیثِ نعمان کا مقتضا یہ ہے کہ عبادت کو لغوی معنی پر محمول کیا جائے کہ دعاء نہایت تذلّل (یعنی عاجزی) اور اللہ کی طرف افتقار اور اس کے لئے استکانت کا اظہار ہے اور عبادات اسی لئے مشروع کی گئی ہیں کہ ذات باری تعالیٰ کیلئے خضوع و استکانت ہو اسی لئے آیت کا اختتام یوں ہوا: (إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُون عن عبادتي سَيَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دَاخِرِيْنَ) جب عدم تذلل و خضوع کو استکبار کے ساتھ تعبیر کیا اور بجائے (دعائی) کے (عبادتي) کا لفظ کہا اور اس استکبار کی جزا صغار و ہوان (یعنی ذلت اور رسوائی) مقرر کی، قشیری نے الرسالۃ میں اس مسئلہ کے اختلاف کی تفصیل ذکر کی ہے، لکھتے ہیں اس بابت اختلاف ہے کہ دونوں امر میں کون سا اولیٰ ہے: دعا یا سکوت و رضاء؟ بعض نے دعاء کو اولیٰ قرار دیا اور کثرتِ ادلہ کے پیش نظر اسی کی ترجیح مناسب ہے اس لئے کہ اس میں عجز و بے کسی کا اظہار ہے، بعض نے سکوت کو افضل کہا کہ اس میں قضاء وقدر کے سامنے سرِ تسلیم کا خم ہے اور اس تسلیم میں بڑی فضیلت ہے بقول ابن حجر ان حضرات کا شبہ یہ ہے کہ دعاء کرنے والا نہیں جانتا کہ کیا چیز اس کے لئے مقدر کی گئی ہے تو اگر اس کی دعاء مقدر کیے گئے کے موافق ہو تو یہ تحصیلِ حاصل کے مترادف ہوا (کہ دعاء کرتے یا نہ کرتے یہی ہونا تھا) اور اگر اس کے برخلاف ہے تو یہ معاندت ہوئی! اول کا جواب یہ ہے کہ دعاء جملۂ عبادت سے ہے (یعنی عبادت کی ایک قسم اور اس کا حصہ ہے قبول ہو یا نہ ہو، عبادت ہے

لہذا کرتے رہنا چاہئے) کہ اس میں خضوع وافتقار ہے اور ثانی کا جواب یہ ہے کہ جب اس کا اعتقاد ہے کہ وہی ہوتا ہے جو اللہ نے مقدر کیا تو یہ تو اِذعان ہوا نہ کہ معاندت پھر دعاء کا فائدہ یہ ہے کہ (دعاء کرنے کے) امر کے امتثال کے سبب تحصیلِ ثواب ہے اور یہ احتمال بھی ہوسکتا ہے کہ مدعو بہ امر دعاء پر موقوف ہو کیونکہ اللہ تعالی اسباب اور ان کے مسببات کا خالق ہے (یعنی تقدیر میں ہی یہ لکھا ہوا ہو کہ اگر اس نے دعاء کی تو یہ ہوگا ورنہ نہیں) کہتے ہیں ایک جماعت کا موقف ہے کہ چاہئے کہ اپنی زبان کے ساتھ داعی اور اپنے دل کے ساتھ راضی ہو، کہتے ہیں اولی یہ کہا جاتا ہے کہ اگر وہ اپنے دل میں اشارہِ دعا پائے تو دعاء افضل ہے اور بالعکس! بقول ابن حجر اول قول اعلی المقامات ہے کہ نوکِ زباں پر دعائیں جاری و ساری ہوں اور دل رضا وتسلیم کا نمونہ ہو اور ثانی ہر ایک کیلئے میسر نہیں بلکہ یہ صرف صاحبِ کمال کے ساتھ مختص ہے، قشیری کہتے ہیں صحیح یہ ہے کہ کہا جائے جو اللہ کیلئے ہو یا مسلمانوں کیلئے جس میں حصہ ہو تو دعاء افضل ہے اور جس میں اپنے فقط اپنے نفس کا ہی حظ ہو تو اس میں سکوت افضل ہے ابن بطال نے اسے ان سے نقل کرتے ہوئے یوں تعبیر کیا کہ مستحب ہے کہ غیر کیلئے دعائیں کرے اور اپنے آپ کیلئے ترک کرے، جن حضرات نے آیت میں دعاء کو عبادت یا اس کے غیر کے ساتھ مؤول کیا ان کا عمدہ یہ قولہ تعالی ہے: (فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ)[الأنعام : ۴۱] اور بہت سے لوگ دعائیں کرتے ہیں مگر قبول نہیں ہوتیں تو اگر یہ اپنے ظاہر پہ ہو تو ایسا نہ ہو، اس کا جواب یہ ہے کہ ہر داعی کی دعا قبولیت ہوتی ہے (یعنی ہر دعا قبول ہوتی ہے) البتہ قبولیت کی مختلف شکلیں ہیں کبھی بعینہ وہ کچھ ہو جاتا ہے جو اس نے طلب کیا اور کبھی اس کا عوض اسے مل جاتا ہے

ترمذی اور حاکم کی حضرت عبادہ بن صامت سے صحت کے ساتھ تخریج کردہ مرفوع حدیث میں ہے کہ روئے زمین پر کوئی مسلم ایسا نہیں جو دعاء کرے مگر اللہ تعالی یا تو اسے وہی کچھ عطاء کر دیتا ہے یا (اگر وہی کچھ نہیں دیتا جو اس نے طلب کیا تو) اس کا مثل اس سے شر پھیر دیتا ہے، احمد کی حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے یا تو اسے فوری قبول کر لیتا ہے یا پھر اسے اس کے لیے ذخیرہ کر لیتا ہے انہی کی ابو سعید سے مرفوع حدیث میں ہے کہ کوئی مسلمان کوئی ایسی دعاء نہیں کرتا جس میں کوئی اثم یا قطع رحمی والی کوئی بات نہ ہو مگر اللہ تعالی اس کے نتیجہ میں اسے تین میں سے ایک چیز عطا کرتا ہے: یا تو فورا اس کی دعا قبول کر کے جو اس کی طلب ہے اسے پورا کر دیتا ہے یا آخرت میں اس کا ذخیرہ کر لیتا ہے (یعنی وہاں اس دعاء کے عوض کوئی ثواب عطا ہوگا) یا پھر کسی شر کو اس سے پھیر دیتا ہے، حاکم نے اس پر صحت کا حکم لگایا، یہ قبول کے لئے شرطِ ثانی ہے کئی اور شروط بھی ہیں مثلا کہ طیب المطعم و الملبس (یعنی پاکیزہ طعام ولباس والا) ہو کیونکہ (اس کے عدم کا ذکر کرتے ہوئے) آپ نے فرمایا تھا: (فَأَنىّٰ يُسْتَجَاب له) (تو پھر کیونکر اس کی دعائیں قبول ہوں؟) یہ بیس باب ابواب بعد حضرت ابو ہریرہ کی روایت سے آئے گی، ان میں سے یہ بھی کہ استعجال نہ کرے کیونکہ حدیث میں ہے: (يستجاب لأحدِكُمْ مَا لَمْ يَقُلْ دَعَوْتُ فَلَمْ يُسْتَجَبْ لِي) (یعنی دعائیں قبول کی جاتی ہیں جب تک بندہ یہ نہ کہے کہ میں نے دعائیں کیں مگر قبول نہ ہوئیں) اسے مالک نے تخریج کیا۔

- 1باب وَلِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ مُسْتَجَابَةٌ (ہر نبی کی ایک دعا ضرور قبول ہوئی ہے)

غیرِ ابی ذر کے ہاں باب کا لفظ ساقط ہے تب یہ سابقہ کے ساتھ ہی متصل ہوا تو آیت کے ساتھ اس کی مناسبت یہ اشارہ ہوا

کہ بعض دعائیں بعینہ قبول نہیں ہوتیں۔

- 6304حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ يَدْعُو بِهَا وَأُرِيدُ أَنْ أَخْتَبِءَ دَعْوَتِي شَفَاعَةً لِأُمَّتِي فِي الْآخِرَةِ .طرفه - 7474

ترجمہ: ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک نے فرمایا ہر نبی کی ایک ایک دعا ضرور قبول ہوئی ہے اور میں چاہتا ہوں کہ اپنی یہ دعاء آخرت میں اپنی امت کی شفاعت کے لیے رہنے دوں۔

- 6305 وَقَالَ لِي خَلِيفَةُ قَالَ مُعْتَمِرٌ سَمِعْتُ أَبِي عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ كُلُّ نَبِيٍّ سَأَلَ سُؤْلًا أَوْ قَالَ لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ قَدْ دَعَا بِهَا فَاسْتُجِيبَ فَجَعَلْتُ دَعْوَتِي شَفَاعَةً لِأُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ (سابقہ)

شیخ بخاری ابن ابی اویس ہیں۔ (مستجابة) یہ لفظ صرف ابو ذر کے نسخہ میں ہے دیگر کے ہاں اور موطا مالک میں اسے نہیں دیکھا۔ (يدعو بها) اعمش عن ابو صالح عن ابو ہریرہ کی روایت میں مزید یہ بھی ہے: (فَيُعَجِّلُ كُلُّ نَبِيٍّ دَعْوَتَهُ)(یعنی ہر نبی نے اپنی مستجاب دعا دنیا ہی میں کر لی) اگلی حدیث میں اس کی قبولیت بھی مذکور ہے۔ (أريد أن أختبئ الخ)التوحید میں ابو سلمہ عن ابو ہریرہ سے (إن شاء الله)بھی مذکور ہے یہ تبرک کے لئے ہے مسلم کی ابو صالح عن ابی ہریرہ کے روایت میں ہے: (و إني اختبأتُ) حدیثِ انس میں ہے کہ اسے قیامت کے دن کے لئے موخر کر لیا، ابو صالح کے ہاں مزید ہے کہ: (فهي نائلَةٌ إِنْ شَاءَ الله مَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِي لا يُشرِكُ بِاللهِ شيئا) (یعنی میری اس دعا سے ان شاء اللہ میری امت کے ان افراد کو فیض پہنچے گا جو اس حال میں فوت ہوا کہ شرک نہ کرتا تھا)، (من مات) مفعولیت کی بناء پر محلِ نصب میں ہے جب کہ (لا يشرك بالله)بطورِ حال محلِ نصب میں ہے گویا اول آپ نے اسے موخر کرنے کا ارادہ کیا پھر اس کا عزم کیا اور کر لیا اور امید کی کہ اس کا وقوع ہوگا تو اللہ تعالیٰ نے آگاہی دی تب اس کے ساتھ جزم کر دیا، شفاعت اور اس کی اقسام پر تفصیلی بات کتاب الرقاق میں ہوگی، ظاہرِ حدیث کہ ہر نبی کے لئے فقط ایک دعاء ایسی تھی جو قبول کی گئی، باعثِ اشکال ہے کیونکہ ثابت یہ ہے کہ انبیاء کرام اور بالخصوص ہمارے نبی اکرم کی تو بے شمار دعائیں شرفِ قبولیت سے نوازی گئیں، جواب یہ ہے کہ ایک دعوتِ مذکورہ کی قبولیت سے مراد اس پر قطع و جزم ہے (یعنی انہیں آگاہ کیا گیا تھا کہ ایک تو ضرور قبول ہوگی) جب کہ باقیوں میں امیدِ قبولیت تھی قطعیت کے ساتھ اس کا علم نہ تھا، بعض نے اس سے مراد ان کی افضل الدعوات لی، اس کے سوا بھی دعائیں تھیں، بعض نے کہا مراد کوئی ایک عمومی دعاء ہے مثلاً اپنی امت کی نجات کی یا ان کی ہلاکت کی اور جو خاص دعائیں تھیں تو ان میں سے کچھ قبول ہوئیں اور بعض نہیں بھی ہوئیں، بعض نے کہا ہر ایک کی کوئی ایسی دعاء جو انہی کے ساتھ خاص تھی ان کی دنیا کے لئے یا ان کے نفس کے لئے! جیسے حضرت نوحؑ کی یہ دعا: (لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا) [نوح: ۲۶] اور حضرت زکریا کی یہ دعا: (فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرِثُنِي) [مریم : ۵-۶] اور حضرت سلیمان کی دعا: (وَ هَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي) [ص: ۳۵] یہ ابن تین نے ذکر کیا،

المصابیح کے بعض شراح لکھتے ہیں کہ انبیاء کرام کی سب دعائیں مستجاب ہیں اس حدیث سے مراد یہ ہے کہ ہر نبی نے اپنی امت کی ہلاکت کی دعا کی ہے مگر میں نے نہیں کی تو ان کی ایذاء پر صبر کے باعث اس کے عوض میں مجھے شفاعت دی گئی ہے اور امت سے مراد امۃ الدعوۃ ہے نہ کہ امۃ الاجابۃ، طیبی نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے کہا کہ آپ نے کئی قبائلِ عرب کے لئے بد دعا کی ہے اسی طرح قریش کے کئی افراد کا نام لے کر بھی جیسا کہ آپ نے رعل، ذکوان اور مضر کے نام لے کر بھی بد دعا کی، اولی یہ کہا جانا ہے کہ اللہ تعالی نے ہر نبی کیلئے ایک دعا مقرر کی جو ان کی اپنی امت کے حق میں قبول شدہ تھی تو ہر ایک نے وہ دعا دنیا ہی میں کر لی لیکن ہمارے نبی اکرم نے جب بعض افراد کے لئے اپنی امت کے بد دعا کی تو یہ آیت نازل ہوئی: (لَيۡسَ لَكَ مِنَ الۡأَمۡرِ شَيۡءٌ أَوۡ يَتُوبَ عَلَيۡهِمۡ) [آل عمران: ۱۲۸] تو یہ موعودہ دعا آخرت کے لئے ذخیرہ بن کر باقی رہی اور اکثر انبیاء نے جو اپنی امتوں کے لئے بد دعا کی اس سے ان کی ہلاکت مراد نہ تھی بلکہ ان کا ردع (یعنی برائیوں سے انہیں روکا جانا) تا کہ توبہ کر لیں، جہاں تک اولا ان کا جزم کہ تمام دعائیں قبول کی گئیں تو یہ اس صحیح حدیث سے غفلت ہے جس میں مذکور ہے کہ آپ نے اللہ سے تین چیزوں کا سوال کیا تو دو عطا کر دی گئیں اور ایک کو قبول نہ کیا گیا، ابن بطال کہتے ہیں اس حدیث میں سارے انبیاء پر ہمارے نبی کریم کی فضیلت کا بیان ہے کہ اپنے نفس کریمہ اور اپنے اہل بیت اس دعوت مقبولہ کے ساتھ پر اپنی امت کو ترجیح دی اور اس دعائے مقبول و مستجاب کو کئی دیگر انبیاء کرام کی طرح امت کی ہلاکت کی دعا نہیں بنایا ابن جوزی لکھتے ہیں یہ آنجناب کا حسنِ تصرف ہے کہ اپنی اس موعودہ دعا کے لئے ایک نہایت مناسب موضوع و محل اختیار کیا پھر یہ آپ کی کثرتِ کرم کا غماز ہے کہ اس دعا کو اپنی ذات کی بجائے امت کے لئے خاص کر دیا پھر یہ آپ کی صحتِ نظر ہے کہ اسے گناہگار امتیوں کے لئے کر دیا کیونکہ طائعین کی نسبت اس کے وہی زیادہ حقدار ہیں، بقول نووی یہ آپ کی کمالِ شفقت و رافت ہے کہ اس دعا کو اس وقت کے لئے خاص کیا جب انہیں اس کی شدید ترین ضرورت تھی، آپ کے قول (فھی نائلۃ) میں اہل سنت کے لئے دلیل ہے جن کا موقف ہے کہ جو غیرِ شرک کی حالت میں مراوہ آگ میں ہمیشہ نہ رہے گا اگر چہ آخر دم تک کبائر کا مرتکب رہا ہو۔

(و قال معتمر الخ) یہ ابن سلیمان تیمی ہیں اکثر نے یہی کہا اسی پر اسماعیلی اور حمیدی کا جزم ہے لیکن اصیلی اور کریمہ کے نسخوں میں اس کے شروع میں ہے: (قال لی خلیفۃ حدثنا معتمر) اس پر یہ متصل ہے مسلم نے بھی اسے محمد بن عبد الاعلی عن معتمر سے موصول کیا۔ (لکل نبی سأل الخ) اسی طرح شک کے ساتھ واقع ہے مسلم نے سیاق نقل نہیں کیا بلکہ قتادہ عن انس کے طریق پر احالہ کر دیا، اسے ابن مندہ نے کتاب الایمان میں محمد بن عبد الاعلی کے طریق سے نقل کیا ہے اور حسن بن ربیع اور مسدد وغیرہما عن معتمر سے شک کے ساتھ (قد دعا بھا) بھی مزاد کیا مسلم کے ہاں روایتِ قتادہ کے الفاظ ہیں: (لِكُلِّ نَبِيٍّ دعوۃٌ دَعا بھا لِأُمَّتِه) بغیر شک کے۔

علامہ انور (لکل نبی دعوۃ مستجابۃ) کے تحت لکھتے ہیں یعنی ہر نبی کی ایک دعاء ایسی تھی جو لازما قبول ہونی تھی چاہیں تو اسے خیر کے ساتھ مختص کر لیں اور چاہیں تو اپنی امت کی ہلاکت کی دعا کر لیں، حکایت کے تحت لکھتے ہیں کہ بلعم باعوز زہاد میں سے تھا لیکن جب اس نے سیدنا موسیٰؑ کی مخالفت کی مطرود ہوا اس کا قصہ یہ ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالی نے اسے تین مستجاب دعاؤں سے نوازا تھا تو ایک مرتبہ بیوی سے ناچاقی ہوگئی تو پہلی دعا یہ کی کہ یا اللہ اسے کتیا بنا دے چنانچہ وہ بن گئی اس پر بچے ناراض ہوئے کہ ابا جی یہ آپ نے کیا کیا؟ لہذا ان

کے اصرار پر دوسری دعا یہ کی کہ اے اللہ اسے پھر سے انسان بنا دے تو اللہ نے بنا دیا، پھر ایک دن اپنی بیوی سے جھگڑا ہوا اور تیسری اور آخری دعا یہ کی کہ اے اللہ اسے کتیا بنا دے، اللہ نے بنا دیا تو یہ فرق ہے محروم ومرحوم اور سعید وشقی کے مابین۔

اسے مسلم نے بھی نقل کیا۔

2 - باب أَفْضَلِ الاِسْتِغْفَارِ (افضل استغفار)

وَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا ﴾ ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾

ترجمہ: اللہ تعالی کا فرمان: اپنے رب سے استغفار کرو بے شک وہ بہت بخشنے والا ہے تو وہ آسمان سے موسلا دھار بارش برسائے گا اور تمہیں اموال و اولاد سے نوازے گا اور تمہارے لئے باغ اور نہریں کرے گا، [دوسری آیت میں کہا] اور وہ لوگ کہ جب ان سے کوئی بے حیائی کا فعل سرزد ہو جاتا ہے یا اپنی جانوں پہ ظلم کرتے ہیں تو اللہ کو یاد کرتے اور اپنے گناہوں کی بخشش مانگتے ہیں اور اللہ کے سوا کون ہے معاف کرنے والا اور وہ اپنے برے افعال پہ جانتے بوجھتے قائم نہیں رہتے)

نسخۂ ابوذر سے باب کا لفظ ساقط ہے شرح ابن بطال میں (فضل الاستغفار) ہے گویا جب ان دونوں آیتوں کو ترجمہ کے آغاز میں دیکھا جو کہ استغفار کی ترغیب پر دال ہیں تو گمان کیا کہ ترجمہ استغفار کی فضیلت کے بیان کے لئے ہے لیکن حدیثِ باب اکثر کے ہاں واقع کی مؤید ہے گویا مصنف نے استغفار پر ترغیب کی مشروعیت کے اثبات کا ارادہ کیا پھر حدیثِ ہذا کے ساتھ اس کے اولی الفاظ کی تبیین کی اور افضلیت کے عنوان سے ترجمہ قائم کیا، حدیث میں (سید) کا لفظ ہے گویا اشارہ دیا کہ سیادت سے مراد فضیلت ہے اور مفہوم یہ کہ مستعمل کے لئے ان کا نفع اکثر ہے، فضیلتِ استغفار کے بیان میں اوضح احادیث میں سے وہ جو ترمذی وغیرہ نے حضرت یسار سے مرفوع نقل کی کہ جس نے کہا: (أَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ الْعَظِيْمَ الَّذِىْ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ وَ أَتُوْبُ إِلَيْهِ) تو اس کے تمام گناہ معاف کر دئے جاتے ہیں اگرچہ جنگ سے بھاگا ہوا ہی کیوں نہ ہو، ابونعیم اصفہانی کہتے ہیں یہ اس امر پر دال ہے کہ بعض کبائر بعض عمل صالح سے بخش دئے جاتے ہیں، اس کا ضابطہ یہ ہوگا کہ ایسے گناہ جو مرتکب کے نفس و مال میں کسی حکم کے موجب نہیں ہوتے، اس سے وجہِ دلالت یہ ہوئی کہ آپ نے جنگ سے فرار کو بطورِ مثال ذکر کیا تو یہ اس کے نفس و مال میں کسی حکم کا موجب نہیں۔

(و قوله تعالىٰ و استغفروا الخ) ابوذر کی روایت سے معتمد نسخہ میں یہی دیکھا ہے دیگر کی روایت سے واؤ ساقط ہے اور یہی درست کیونکہ آیت اس طرح ہے: (فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوْا الخ) غیرِ ابی ذر نے (أنهارا) تک ذکر کیا گویا بخاری نے اس آیت کے ذکر کے ساتھ حسن بصری کے اثر کی طرف اشارہ کیا جس میں ہے کہ ایک شخص نے ان کے پاس خشک سالی کا شکوہ کیا، کہا اللہ سے استغفار کرو، ایک اور آ کر فقر کا رونا رویا تو اسے بھی کہا اللہ سے استغفار کیا کرو، ایک تیسرے نے اپنے باغ کی خشک سالی کی بابت بتلایا اسے بھی یہی نصیحت کی، ایک نے اولاد نہ ہونے کا دکھڑا کیا تو اسے بھی کہنے لگے اللہ سے استغفار کیا کرو پھر ان سب کو یہ آیت پڑھ

کر سنائی، اس میں استغفار پر ترغیب وترحیص ہے اور مستغفر کے لئے وقوعِ مغفرت کا اشارہ ہے اسی طرف ایک شاعر اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے: (لَوْ لَمْ تُرِدْ نَيْلَ ما أرْجُو و أطْلُبه مِنْ جُودِ كَفَّيْكَ مَا عَلَّمْتَنِي الطَّلَبا) (یعنی مجھے آپکی جود وسخا سے جو امید وطلب ہے اگر آپ اسے پورا کرنے کا ارادہ نہیں کرتے تو اس کا مطلب ہے مجھے حسنِ طلب نہیں آتی)۔ (وَ الَّذِيْنَ إِذَا فَعَلُوْا فَاحِشَةً ذَكَرُوا اللَّهَ الخ) ذکر اللہ کے مفہوم ومقصود میں اختلاف کیا گیا ہے بعض نے کہا: (فاستغفروا) ذکر سے مراد کی تفسیر ہے بعض نے کہا یہاں حذف ہے جس کی تقدیر یہ ہے: (ذكروا عقاب الله) (یعنی اللہ کی سزاؤں کو یاد کیا) معنی یہ کہ اپنے نفوس میں تفکر کیا کہ ایک دن آئے گا کہ اللہ ان سے پوچھے گا تو اپنے گناہوں کے لئے استغفار کیا، ایک حسن حدیث میں مشار الیہ استغفار کی صفت وارد ہے چنانچہ احمد اور اربعہ نے۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، حضرت علی سے روایت کیا کہتے ہیں مجھے ابو بکر صدیقؓ نے بیان کیا اور ابو بکر صادق تھے، کہ میں نے نبی اکرم کو فرماتے سنا کوئی شخص گناہ کا ارتکاب نہیں کرتا پھر کھڑا ہو کر اچھے طریقہ سے وضوء کرتا ہے پھر اللہ عزوجل سے استغفار کرتا ہے مگر وہ اس کی مغفرت فرما دیتا ہے پھر یہ آیت تلاوت کی: (وَ الذين إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً الخ)، قولہ تعالی: (وَ لَمْ يُصِرُّوْا عَلَىٰ مَا فَعَلُوْا) [آل عمران: ۱۳۵] میں اشارہ ہے کہ بعض نے قبولِ استغفار کے لئے یہ شرط عائد کی ہے کہ اس گناہ کو خیر باد کہے وگرنہ اگر گناہ بھی مسلسل کرتا رہا اور زبانی کلامی استغفار بھی تو یہ تو ایک کھیل ہوا

استغفار کی فضیلت وترغیب میں کثیر آیات واحادیث ہیں مثلاً حضرت ابو سعید کی مرفوع حدیث کہ ایک دفعہ ابلیس نے بارگاہِ ایزدی میں کہا اے رب میں ہمیشہ انہیں گمراہ کرنے کو کوشاں رہوں گا جب تک ان کے اجساد میں ان کی ارواح ہیں، فرمایا اور میں انہیں بخشتا رہوں گا جب تک وہ استغفار کرتے رہیں گے، اسے احمد نے تخریج کیا اسی طرح صدیق اکبر سے مروی مرفوع یہ حدیث: (مَا أَصَرَّ مَنِ اسْتَغْفَرَ وَ لَوْ عَادَ فِي اليوم سبعين مرة) (یعنی جس نے استغفار کیا وہ گناہوں پر مصر نہ کہلائے گا چاہے ایک دن میں ستر بار کرے) اسے ابو داؤد اور ترمذی نے نقل کیا، سبعین کا ذکر برائے مبالغہ ہے وگرنہ کتاب التوحید میں آمدہ حدیثِ ابو ہریرہ میں مرفوعاً ہے کہ بندے نے گناہ کیا پھر کہا اے رب مجھ سے گناہ سرزد ہوگیا ہے تو اسے معاف فرما تو وہ اسے معاف فرما دیتا ہے اس کے آخر میں ہے میرا بندہ جانتا ہے کہ اس کا ایک رب ہے جو غافرِ ذنب ہے اور اس کا مواخذہ بھی کر سکتا ہے، جو چاہو کرو میں نے تمہیں بخش دیا۔

- 6306حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بُرَيْدَةَ عَنْ بُشَيْرِ بْنِ كَعْبٍ الْعَدَوِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي شَدَّادُ بْنُ أَوْسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ سَيِّدُ الاِسْتِغْفَارِ أَنْ تَقُولَ اللَّهُمَّ أَنْتَ رَبِّي لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنْتَ خَلَقْتَنِي وَأَنَا عَبْدُكَ وَأَنَا عَلَى عَهْدِكَ وَوَعْدِكَ مَا اسْتَطَعْتُ أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ مَا صَنَعْتُ أَبُوءُ لَكَ بِنِعْمَتِكَ عَلَيَّ وَأَبُوءُ بِذَنْبِي اغْفِرْ لِي فَإِنَّهُ لاَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاَّ أَنْتَ ، قَالَ وَمَنْ قَالَهَا مِنَ النَّهَارِ مُوقِنًا بِهَا فَمَاتَ مِنْ يَوْمِهِ قَبْلَ أَنْ يُمْسِيَ فَهُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَمَنْ قَالَهَا مِنَ اللَّيْلِ وَهُوَ مُوقِنٌ بِهَا فَمَاتَ قَبْلَ أَنْ يُصْبِحَ فَهُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ

طرفه - 6323.

ترجمہ: شداد بن اوسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا سب سے افضل استغفار یہ ہے (ترجمہ) اے اللہ! تو میرا مالک ہے تیرے سوا کوئی سچا معبود نہیں، تو نے ہی مجھ کو پیدا کیا ہے، میں تیرا بندہ ہوں اور تیرے عہد اور وعدے پر جہاں تک مجھ سے ہو سکتا ہے قائم ہوں، میں نے جو (جو برے) کام کیے ہیں، ان سے تیری پناہ چاہتا ہوں میں تیرے احسان اور اپنے گناہ کا اقرار کرتا ہوں، (پس تو) میری خطائیں معاف فرما، بے شک تیرے سوا کوئی گناہوں کا معاف فرمانے والا نہیں ہے، اور فرمایا جس نے اس (دعائے) استغفار کو، اس پر یقین کرتے ہوئے دن میں پڑھا اور اس روز وہ شام سے پہلے مرگیا تو وہ جنتی ہے اور جس نے رات کو یقین کے ساتھ پڑھا اور صبح ہونے سے پہلے مر گیا، تو وہ بھی جنتی ہے۔

حسین سے مراد ابن ذکوان معلم ہیں نسائی اور اسماعیلی کی روایتوں میں معلم کا لفظ مذکور ہے، عبداللہ بن بریدہ سے مراد ابن حصیب اسلمی ہیں۔ (حدثنا بشیر) حسین کی اس پر ثابت بنانی اور ابو العوام نے بریدہ سے متابعت کی ہے لیکن دونوں نے بشیر بن کعب کا واسطہ ذکر نہیں کیا بلکہ (ابن بریدة عن شداد) سے اسے نقل کیا، یہ نسائی نے تخریج کی، ولید بن ثعلبہ نے ان سب کی مخالفت کرتے ہوئے اسے ابن بریدہ عن ابیہ سے نقل کیا، اسے سوائے ترمذی کے اربعہ نے نقل کیا اور ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا لیکن ولید کی روایت میں اول الحدیث مذکور نہیں، نسائی لکھتے ہیں حسین معلم ولید بن ثعلبہ سے اثبت اور عبداللہ بن بریدہ سے اعلم ہیں اور انہی کی روایت اولی بالصواب ہے بقول ابن حجر گویا ولید سالکِ جادہ ہوئے کیونکہ عبداللہ بن بریدہ نے اکثر روایات اپنے والد سے نقل کی ہیں گویا جس نے اس پر حکمِ صحت لگایا اس نے مجوز کیا کہ عبداللہ کے پاس دونوں حوالوں سے یہ موجود ہو۔ (حدثنی شداد بن أوس) یعنی ابن ثابت بن منذر بن حرام انصاری، یہ حضرت حسان کے بھتیجے ہیں صحابیِ جلیل ہیں شام میں سکونت اختیار کر لی تھی ابویعلی کنیت تھی ان کے والد کی صحبت بارے اختلاف ہے شداد کی بخاری میں یہی ایک روایت ہے۔

(سید الاستغفار) طیبی لکھتے ہیں جب یہ دعا توبہ کے تمام معانی کی جامع ہے تو اس کے لئے سید کا لفظ مستعار لیا اصلا یہ رئیس پر بولا جاتا ہے جو حاجات میں لوگوں کا مقصود اور مرجع ومسائل ہوتا ہے۔ (أن یقول) یعنی بندہ کہے، احمد اور نسائی کی روایتوں میں فاعل مذکور ہے، ترمذی کی عثمان بن ربیعہ عن شداد سے روایت میں ہے: (ألا أدلك علی سید الاستغفار) نسائی کی حدیثِ جابر میں ہے: (تَعَلَّمُوْا سید الاستغفار الخ) (یعنی سید الاستغفار سیکھ لو)۔ (أنت أنت خلقتنی) نسخہِ معتمدہ میں یہی (أنت) کے تکرار کے ساتھ ہے اکثر روایات میں دوسرا (أنت) ساقط ہے، طبرانی کی حدیثِ ابوامامہ میں ہے: (مَنْ قَالَ حِیْنَ یُصْبِحُ اللّٰهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ لَا إِلٰهَ إِلَّا أَنْتَ) باقی حدیثِ شداد کی نحو ہے اس میں مزید یہ بھی ہے: (آمَنْتُ لَكَ مُخْلِصاً لَك دِیْنِی)۔ (و أنا عَبْدُك) بقول طیبی جائز ہے کہ یہ موکدہ ہو اور یہ بھی جائز ہے کہ مقدرہ ہو ای (أنا عابدٌ لك) اس کی تائید اس جملہ کا اس پہ عطف کرتا ہے: (و أنا علیٰ عهدك)۔ (و أنا علی عهدك) نسائی کی روایت میں واو ساقط ہے خطابی کہتے ہیں مراد یہ کہ میں حسبِ استطاعت اسی عہد و وعد پر قائم ہوں جو تیرے ساتھ ایمان واخلاصِ طاعت کے ضمن میں کیا، یہ معنی بھی محتمل ہے کہ تو نے جو میری طرف اپنا امر معہود کیا اس پر مقیم ومتمسک ہوں اور ثواب واجر کی بابت تیرے وعدہ کے ایفاء کا طالب ہوں، اس میں اشتراطِ استطاعت کا معنی اللہ تعالیٰ کے حق کی نسبت واجب کی کنہ سے عجز وقصور کا اعتراف ہے! ابن بطال (و أنا علی عهدك و وعدك) کی بابت لکھتے ہیں مراد وہ عہد جو اللہ نے اپنے بندوں سے لیا جب انہیں امثال الذّر (یعنی چیونٹیوں کی مانند) نکالا اور جمع کر

کے انہیں ان کے نفوس پر گواہ بنا کر کہا: (أ لَسۡتُ بِرَبِّکُمۡ) تب انہوں نے ربوبیت کا اقرار کیا تھا اور اس کے لئے وحدانیت کے ساتھ مُذعِن ہوئے تھے، جب کہ وعد سے مراد جو اپنے نبی کی زبان سے کہلوایا کہ جو اس حالت میں فوت ہوا کہ اللہ کے ساتھ شریک نہ ٹھہراتا تھا اور فرائض کی ادائیگی کرتا تھا تو اس کا وعدہ ہے کہ اسے جنت میں داخل کرے گا، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں ادائیگی فرض کی ان کی بات اس مقام پر شرط نہیں کیونکہ عہد سے مراد انہوں نے وہ میثاق قرار دیا ہے جو عالمِ ارواح میں لیا گیا تھا اور وہ صرف توحید کے بارہ میں تھا اور وعد سے مراد جنت میں داخل کرنے کا وعدہ اس شخص کو جو اس پر (قائم رہتے ہوئے) فوت ہوئے (تو اس پر قیام کیسے ہوگا؟ ظاہر ہے ادائیگیِ فرائض کی صورت میں)، کہتے ہیں (ما استطعت) میں امت کے لئے اِعلام ہے کہ کوئی سب واجبات کی ادائیگی پر قدرت نہیں رکھتا اور نہ کمالِ طاعات کے ساتھ وفا اور نعم پر شکر ادا کرنے کی تو یہ اللہ کی مہربانی ہے کہ اپنے بندوں کو اس چیز کا مکلف بنایا جو ان کی وسع و استطاعت میں ہے، طیبی کہتے ہیں محتمل ہے کہ عہد و وعد سے مراد جو اس مذکورہ آیت میں ہے یہی کہا مگر عہد اور وعد کے مابین تفریق واضح ہے۔

(أبوء لك الخ) نسائی کی روایت سے (لك) ساقط ہے، أبوء بمعنی (أعترف) ہے عثمان بن ربیعہ کی شداد سے روایت میں: (أعترف بذنوبی) ہے، اس کا اصل بواء اور اس کا معنی لزوم ہے اسی سے ہے: (بَوَّأَهُ اللهُ منزلا) جب اسے اس میں ساکن کرے گویا اس کے ساتھ اسے لازم کیا۔ (و أبوء لك بذنبی) ای أعترف ،بعض نے کہا اس کا معنی ہے: (أحمله برغمی لا أستطیع صَرُفَهُ عنی) (یعنی اپنے علی الرغم ان کا بوجھ برداشت کرتا ہوں اور اپنے سے انہیں دور نہیں کر سکتا) طیبی کہتے ہیں اعتراف کیا کہ اللہ کا اس پر انعام ہے، اسے مقید نہیں کیا کیونکہ یہ تمام انواعِ اِنعام کو شامل ہے پھر تقصیر کا اعتراف کیا کہ شکر کرنے کا حق ادا نہیں کر سکا پھر از رہِ مبالغہ اس تقصیر کو گناہ شمار کیا بقول ابن حجر محتمل ہے کہ (أبوء لك ذنبی) کا مفہوم یہ ہو کہ میں مطلقاً وقوعِ ذنب کا اعتراف کرتا ہوں تا کہ اس سے استغفارِ صحیح صادر ہو نہ کہ یہ کہ اس نے شکرِ نعم کی ادائیگی میں تقصیر کو گناہ شمار کیا۔

(فاغفرلی إنه الخ) اس سے ماخوذ ہوگا کہ جس نے اپنے گناہ کا اعتراف کر لیا تو اسے مغفرت حاصل ہوگی، واقعہ اِفک کی طویل حدیث میں یہ صریحاً واقع ہے اس میں ہے: (العبد إذا اعترف بذنبه و تابَ تابَ اللهُ علیه) (صرف اعتراف نہیں اس کے ساتھ توبہ کا بھی ذکر ہے البتہ عموماً اللہ کے سامنے اعتراف تبھی کیا جاتا ہے جب توبہ کر رہا ہو)۔ (من قالها موقنا الخ) یعنی اخلاصِ قلب کے ساتھ اس کے ثواب کی تصدیق کرتے ہوئے، داؤدی کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے فرمان: (إِنَّ الۡحَسَنَاتِ یُذۡهِبۡنَ السَّیِّآتِ) اور نبی اکرم کے وضوء وغیرہ کی بابت کہے فرمان کہ اس سے گناہ جھڑ جاتے ہیں، کی مثل ہو کیونکہ ثواب کی بشارت دی پھر اس سے افضل کی تو اول اور جو اس سے زائد ہوا ثابت ہوا، یہ نہیں ہوتا کہ کسی چیز کے ساتھ بشارت دی جائے پھر بعد میں اس سے کمتر کے ساتھ، اول کے ارتفاع کے باوصف، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ ناسخ ہو اور یہ اس شخص کی بابت ہو جس نے یہ کہا پھر قبل اس کے کہ ایسے افعال کرے جن کے باعث اس کے گناہوں کی بخشش ہو، انتقال کر گیا یا جو اس نے وضوء وغیرہ کیا کسی وجہ سے اس سے منتقل نہیں ہوا بہر حال اللہ تعالیٰ جو چاہتا ہے کرتا ہے، ابن تین نے یہی لکھا اس کا بعض حصہ تامل کا محتاج ہے۔

(و من قالها بالنهار) نسائی کی روایت میں ہے: (فإن قالها حین یصبح) عثمان بن ربیعہ کی روایت میں ہے: (

لا يقولها أحدُكم حِيْنَ يُمْسِي فيأتِي عليه قدرٌ قبلَ أنْ يُصْبِحَ أوْ حِيْنَ يُصْبِح فيأتى عليه قدر قبل أنْ يُمسى)۔ (فهو من أهل الجنة) نسائی کی روایت میں ہے: (دخل الجنة) عثمان کی روایت میں ہے: (إلا وَجَبَتْ له الجنة) ابن ابو جمرہ کہتے ہیں آنجناب نے اس حدیث میں بدیع معانی اور حسنِ الفاظ کا امتزاج کیا اس باعث یہی حق تھا کہ اسے سید الاستغفار کہا جائے تو اس میں ایک اللہ کی الوہیت وعبودیت کا اقرار، اس کی خالقیت کا اعتراف، اس کے لئے گئے عہد کا اقرار، اس کے وعد کی امید، بندے کے اپنے آپ پر کئے ظلم سے استعاذہ، نعمتوں کی ان کے موجد کی طرف اضافت اور گناہ کی اپنے نفس کی طرف اضافت، اس کی مغفرت میں رغبت اور اس کا یہ اعتراف کہ اس پر سوائے اس کے کسی کو قدرت نہیں، اس سب میں شریعت وحقیقت کے درمیان جمع کا اشارہ ہے، شریعت کی تکالیف (یعنی فرائض و واجبات اور حدود و قیود) کا حصول اسی صورت ہوتا ہے جب اللہ کی عون و توفیق شاملِ حال ہو، اس قدر سے حقیقت کے ساتھ کنایہ کیا تو اگر اتفاق سے بندہ مخالفت کرے حتی کہ اس پر جاری ہو جو اسکے لئے مقدر ہے اور بیانِ مخالفت کے ساتھ اس پر حجت قائم ہو جائے تو باقی نہیں رہے گا مگر دو میں سے ایک امر: یا مقتضائے عدل کے مطابق عقوبت یا پھر مقتضائے فضل کی رو سے عفو اھ (جے عدل کریں تے تھر تھر کنبن اچیاں شاناں والے ہو جے فضل کریں تے بخشے جاون میں جے منہ کالے ہو)، مزید کہا کہ استغفار کی شروط میں سے صحتِ نیت، توجہ اور ادب ہے اگر (بالفرض) کسی نے ان شروط کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان وارد الفاظ کے سوا کئی الفاظ کے ساتھ استغفار کیا اور ایک نے ان شروط کا تو خیال نہیں رکھا مگر نوکِ زباں پر یہ سید الاستغفار کے الفاظ لایا کیا دونوں برابر ہوں گے؟ جواب یہ ہے کہ بظاہر یہ دعا تب سید الاستغفار کی حیثیت میں (اس کے لئے) ہوگی اگر ان مذکورہ شروط کو ملحوظ رکھا۔

شاہ انور لکھتے ہیں دعاؤں کے ضمن میں ابن سنی کی عمل الیوم واللیلۃ اور نووی کی الاذکار کے عنوان سے تصانیف ہیں اسی طرح الحصن والحصین ہے (دورِ حاضر میں ایک مستند اور وقیع کتاب الورد المصفیٰ کے نام سے ہے جو کسی سعودی عالم نے ترتیب دی) کہتے ہیں قرآن وحدیث کے عرف میں دعا کا اطلاق دو معانی پر ہے: اول ذکرِ تعالیٰ پھر ہمارے زمانہ میں طلبِ حاجت میں مشہور ہوا اور ثانی مطلقا دعوت جیسے قرآن میں ہے: (لَا تَجعَلُوْا دُعَاءَ الرَّسُوْلِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضاً)، فائدہ کے عنوان سے لکھتے ہیں جانو کہ متاخرین کی تحسین وتصحیح متقدمین کی تحسین کے موازی نہیں وہ رواۃِ حدیث کے احوال سے قربِ عہد کی وجہ سے زیادہ باخبر تھے لہذا مکمل ثبت اور جزوی معرفت کے بعد ہی کسی قسم کا حکم لگاتے اور متاخرین کے ہاں ان کے امر سے سوائے اثر بعد العین کے کچھ نہیں لہذا وہ ان کے احوال کی ورق گردانی کر کے ہی ان کی بابت کوئی حکم صادر کر سکتے ہوئے ہیں تم جانتے ہو کہ مجرب وحکیم کے مابین کتنا فرق ہوتا ہے! متاخرین کی تحریرات میں جو ہے وہ متقدمین کے پاس رواۃ کی بابت موجود معلومات سے کفایت نہیں کر سکتا کیونکہ وہ ان رواۃ سے بالمشافہہ ملے لہذا معرفت کے لئے ان کی بابت لوگوں سے پوچھ پاچھ کرنے اور لوگوں کی باتوں سے مستغنی رہے تو متقدمین اعرف الناس تھے تو انہی کی کلام کا اعتبار ہے لہذا اگر نووی کو پائیں کہ کسی حدیث پر کلام کی ہے اور ترمذی نے اس کی تحسین کی ہے تو ترمذی کی بات کو ترجیح دینا ہوگی حافظ کا تحسینِ ترمذی کی عدمِ قبول کا قول اچھا نہیں کہ اس کی بنا قواعد پر ہے نہ کہ کچھ اور جبکہ ترمذی کا حکم ذوق اور وجدانِ صحیح پر مبنی ہے یہی علم ہے ضوابط تو اندھے کے ہاتھ میں لاٹھی کی طرح ہیں، شیخ مجدد سرہندی نے کیا خوب کہا کہ روحِ قرآن متشابہات

ہیں کیونکہ جو محکمات ہیں وہ انسان پر جو واجب ہے، سے متعلق ہیں جبکہ متشابہات معاملاتِ رحمٰن کا بیان کرتی ہیں تو متشابہات کے پہلو میں محکمات کی مقدار ایسے ہی ہے جیسے سمندر کے سامنے قطرہ ہو اسی طرح میں کہتا ہوں روحِ حدیث ادعیہ ہیں جس نے ان کی معرفت کی وہی عارف ہوا اور جس نے معرفت نہ کی وہ اب کر لے پھر یہ بات مخفی نہیں کہ نبی پاک کی شان ارفع ہے آپ اسلوبِ خطابت میں غامض حقائق کی آگاہی دیتے تھے لہذا آپ کی کلام کے دو پہلو ہیں ایک ظاہری اور ایک باطنی اسی لئے خواص وعوام سبھی آپ سے استفادہ کرتے ہیں اگر آپ کی کلام صرف خطابت پر مشتمل ہوتی تو صرف اصحابِ نظر ہی مستفید ہو سکتے اور اگر صرف بیانِ حقائق پر اقتصار فرماتے تب ہزاروں لوگ اس کا ادراک نہ کر سکتے لہذا آپ کی کلام ان دونوں حالتوں کی جامع ہوئی اس سے استفادہ میں خواص و عوام برابر ہیں یہ حسین امتزاج صرف نبی ہی کر سکتا ہے سطحی شخص بطون کے امساک کی استطاعت نہیں کر سکتا اور مدقق ظہور پر اقتصار کا متمکن نہیں ہو سکتا، پھر بابِ ادعیہ ہمیشہ جاری رہے گا حتی کہ جنت میں بھی جبکہ احکام دنیا کی انتہاء سے منتہی ہو جائیں گے فانی اور باقی کے درمیان کتنا فرق ہے! سہیل سہا اور ثریا ثریٰ کے ساتھ کیونکر ملتقی ہو سکتے ہیں۔

علامہ انور (أفضل الاستغفار) کی بابت لکھتے ہیں کہ شمس الدین جزری نے توبہ اور استغفار کا باہمی فرق واضح کیا لکھتے ہیں توبہ صرف اپنے آپ کیلئے ہوتی ہے بخلاف استغفار کے کہ وہ اپنے لئے بھی اور دوسروں کیلئے بھی ہوتا ہے پھر توبہ ماضی کی تقصیرات کی بابت اظہارِ ندامت اور مستقبل میں اس سے باز رہنے کا عزم ہے جبکہ استغفار سرزد ہوئے گناہوں کی نسبت طلبِ غفران ہے اس میں مستقبل کا عزم واجب نہیں، کہتے ہیں بعض نے سید الاستغفار کی بابت لکھا کہ مناسب ہے کبھی اسے فجر کی سنتوں اور فرضوں کے درمیان پڑھنا چاہئے۔

اسے نسائی نے (الاستعاذة) اور (عمل اليوم و الليلة) میں نقل کیا۔

- 3 باب اسْتِغْفَارِ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ (روزانہ کا استغفارِ نبوی)

یعنی آپ سے وقوعِ استغفار، یا مراد روزانہ کے آپ کے استغفار کی مقدار کا بیان ہے کیفیت پر اسے محمول نہ کیا جائے گا کیونکہ افضلِ استغفار کا بیان ہو چکا اور آپ افضل کے تارک نہ تھے۔

- 6307حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ وَاللَّهِ إِنِّي لأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ فِي الْيَوْمِ أَكْثَرَ مِنْ سَبْعِينَ مَرَّةً

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسولِ پاک سے سنا آپ فرماتے تھے اللہ کی قسم! میں ایک دن میں اللہ تعالیٰ سے ستر مرتبہ سے زیادہ (یعنی ہر وقت) استغفار اور توبہ کرتا ہوں۔

(قال أبو هريرة) نسائی کی ابوسلمہ سے روایت میں ہے: (أنه سمع أبا هريرة)۔ (والله إني الخ) کبھی تاکیداً قسم کھائی جاتی ہے حالانکہ سامع کو کسی طرح کا شک نہیں ہوتا۔ (لأستغفر الله و أتوب الخ) اس کا ظاہر یہ ہے کہ آپ مغفرت کی طلب اور توبہ پر عزم کرتے تھے یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ یہی الفاظ نوکِ زبان پر جاری فرماتے تھے اسی ثانی کی تائید نسائی کی جید سند کے

ساتھ مجاہد عن ابن عمر کی روایت کرتی ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم کو سنا کہتے تھے: (أَسْتَغْفِرُ اللهَ الذى لا إلهَ إلا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوم و أَتُوبُ إِلَيه) ایک مجلس میں سو دفعہ، انہی کی محمد بن سوقہ عن نافع عن ابن عمر سے روایت میں ہے کہ ہم نبی اکرم کی زبان مبارک سے نکلے ان الفاظ کو شمار کرتے تھے (کہ کتنی مرتبہ کہا): (رَبِّ اغْفِرْلِی و تُبْ عَلَیَّ إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيم) تو ایک ہی مجلس میں سو سو مرتبہ کہتے تھے۔

(أكثر من سبعين مرة) حضرت انس کی روایت میں ہے: (إنى لأستغفر الله في اليوم سبعين مرة) تو محتمل ہے کہ مراد مبالغہ ہو جیسا کہ معین عدد مراد ہونا بھی محتمل ہے (أكثر) مبہم ہے اس کی تفسیر ابن عمر کی روایت میں مذکور کے ساتھ بھی کی جاسکتی ہے معمر عن زہری کے طریق سے حضرت ابو ہریرہ کی روایت کے الفاظ ہیں: (إنى لأستغفر الله في اليوم مائة مرة) لیکن اصحابِ زہری نے اس میں مخالفت کی ہے ہاں نسائی نے محمد بن عمرو عن ابی سلمہ کے طریق سے بھی اس کی ان الفاظ کے ساتھ تخریج کی ہے: (إنى لأستغفر الله و أتوب اليه كل يوم مائة مرة) نسائی نے عطاء عن ابی ہریرہ سے یہ الفاظ نقل کئے کہ نبی اکرم نے لوگوں کو جمع کیا اور خطاب کرتے ہوئے فرمایا اے لوگو اللہ سے توبہ تائب ہو جاؤ بے شک میں روزانہ سو مرتبہ توبہ کرتا ہوں ان کی اغر مزنی سے مرفوع روایت میں بھی یہی ہے اس کے ان کے ہاں اور مسلم میں یہ الفاظ ہیں: (إنه لَيُغَانُ على قلبى و إنى لأستغفر الله كل يوم مائة مرة) بقول عیاض غین سے مراد فترات عن الذکر (یعنی وہ لمحات جب زباں پہ ذکر جاری نہیں) جس کی شان یہ ہے کہ اس پر مداومت کی جائے تو جب کسی وجہ سے اس سے فاتر ہوتے تو اسے بھی گناہ شمار کرتے اور استغفار کرتے، بعض نے کہا حدیثِ نفس (یعنی از قسم وسوسہ) طرح کی کوئی شئ جو دل پر طاری ہوتی ہے، بعض نے کہا سکینت جو آپ کے دل پر چھا جاتی تھی اور استغفار اللہ کی عبودیت کے اظہار کیلئے اور اس کی نعمتوں کا شکر بجا لانے کیلئے، بعض نے کہا اس سے مراد حالتِ خشیت و اعظام ہے اور استغفار اس کا شکر ہے اسی لئے محاسبی نے کہا متقربین کا خوف خوفِ اجلال و اعظام ہوتا ہے! شیخ شہاب سہروردی کہتے ہیں یہ نہ سمجھا جائے کہ غین حالتِ نقص ہے بلکہ یہ کمال اور تتمہ کمال ہے پھر اس کی مثال دراز پلکوں سے دی تا کہ آنکھ گرد و غبار وغیرہ سے محفوظ رہے لیکن کبھی یہ رؤیت میں حائل ہو سکتی ہیں تو اس حیثیت سے یہ نقص ہے جبکہ فی الحقیقت یہ کمال ہے، بقول ابن حجر یہ ان کی اس ضمن میں طویل کلام کا ملخص ہے کہتے ہیں اسی طرح آنجناب کی بصیرت (کبھی) انفاسِ اغیار میں سے ثائر اغیرہ کیلئے متعرض ہو جاتی تھی تو ضرورت اس امر کی ہوتی تھی کہ آپ کی عینِ بصیرت پر ستر ہو اس کی صیانت اور اس تعرض سے بچاؤ کیلئے اھ،

نبی اکرم سے وقوعِ استغفار میں اشکال سمجھا گیا ہے جبکہ آپ تو معصوم ہیں اور استغفار وقوعِ معصیت کو مستدعی ہے اس کے متعدد جوابات دئے گئے ایک وہ جو غین کی تفسیر میں ذکر ہوا، ابن جوزی نے جواب دیا کہ بشری طباع کی ہفوات سے کوئی بھی سالم نہیں انبیاء اگرچہ کبائر کے ارتکاب سے معصوم ہیں لیکن صغائر سے نہیں، یہی کہا اور یہ مختار قول اس بارہ میں موجود اختلاف پر مفرع ہے راجح یہ ہے کہ انبیاء کی عصمت صغائر سے بھی ہے، ابن بطال نے یہ جواب دیا کہ انبیاء کرام عبادت میں تمام لوگوں سے بڑھ کر محنت کرنے والے تھے اس وجہ سے کہ اللہ نے انہیں کمالِ معرفت عطا کی وہ ہمہ وقت اس کا شکر بجا لاتے اور اس ضمن مین اپنی تقصیر کا اعتراف کرنے میں لگے رہتے تھے تو آپ کا استغفار اس شکرِ واجب کی ادائیگی میں تقصیر (یعنی کما حقہ ادا نہ کر سکنے) کے باعث تھا، یہ بھی محتمل ہے کہ مباح

امور مثلا اکل وشرب اور جماع اورنوم وراحت یا لوگوں سے مخاطبت اوران کے مسائل میں نظر وغیرہ امور میں اشتغال کے سبب جو اللہ کے ذکراوراس کی طرف تضرع اور مشاہدہ ومراقبہ میں کمی ہو جاتی تھی تو اسے اپنے بلند مقام کے پیش نظر ذنب شمار کرتے! بعض نے کہا استغفار اپنی امت کیلئے تشریع تھا یا امت کے گناہوں سے یہ استغفار تھا تو اس کی حیثیت ان کیلئے شفاعت کی سی تھی، غزالی احیاء میں لکھتے ہیں آنجناب دائم الترقی (یعنی مسلسل اعلی سے اعلی درجہ کی طرف گامزن) تھےتو جب کسی مقامِ عالی پر فائز ہوتے تو اس سے ماقبل مقام کو اس سے کمتر پاکر سابقہ حالت سے استغفار فرماتے، یہ اس امر پر مفرع ہے کہ آپ کے استغفار میں مذکورہ عدد تعددِ احوال کے بحسب مفرق تھا جبکہ حدیث کے الفاظ کا ظاہر اس کے برخلاف ہے، سہروردی کہتے ہیں جب روحِ محمدی مقاماتِ قرب کی طرف مسلسل مترقی رہتی تھی تو یہ قلبِ مبارک کی حالت کا استتباع کرتا تھا اور قلب نفس کا اور بلا شبہ روح وقلب کی حرکت نہضتِ نفس سے اسرع ہے تو نفس کے خُطا (یعنی قدم) عروج میں قلب اور روح کے مدی (یعنی پہنچ) سے قاصر رہتے تو حکمت حرکتِ قلب کے اِبطاء کا اقتضاء کرتی تھی تا کہ اس سے علاقہ نفس منقطع نہ ہونے پائے کہ تب عباد محروم باقی رہ جائیں تو نبی اکرم نفس کے ترقیِ قلب کے شأو (یعنی غایت) سے قصور کے سبب استغفار کی طرف مبادرت کرتے۔

4 - باب التَّوْبَةِ (توبہ)

قَالَ قَتَادَةُ ﴿ تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا ﴾ الصَّادِقَةُ النَّاصِحَةُ

بخاری نے کتاب الدعوات کے اوائل میں استغفار پھر توبہ کے ان دو ابواب کے ایراد سے یہ اشارہ دیا ہے کہ ایسے شخص کی دعا جو معصیات میں ملوث نہیں ہوتا جلد قبولیت سے بہرہ ور ہوتی ہے تو اگر دعا سے قبل توبہ واستغفار کرے تب اس کی حاجت برآری جلد ہونا ممکن ہے، ابن جوزی کی یہ بات کس قدر پرلطف ہے جب ان سے پوچھا گیا کیا میں تسبیح کروں یا استغفار؟ کہنے لگے میلا کپڑا بخور (یعنی دھونی دینے) کی نسبت صابن کا زیادہ محتاج ہے، استغفار غفران سے استفعال ہے اس کی اصل غفر ہے کسی شیٔ کو میل کچیل سے محفوظ رکھنے کے لئے کچھ اُڑھا دینا، ہر چیز کی تدنیس اس کے بحسب ہوتی ہے اللہ کی طرف سے بندے کی غفران یہ ہے کہ اسے عذاب سے محفوظ رکھے توبہ ایک وجہ پر ترکِ ذنب ہے شرع میں ذنب کا ترک اس کے قبح اور فعل پر ندامت کی وجہ سے ہے اس میں عدم عود کا عزم بھی ہوتا ہے اور اگر کسی کا حق مارا ہے تو اس کی واپسی یا اس کے حقدار سے معاف کروالینا ہے، یہ اعتذار کی ابلغ قسم ہے کیونکہ معتذر یا تو کہتا ہے کہ میں (اب) نہیں کروں گا تو اس کا معتذر لہ کے ہاں اتنا اثر نہیں ہوگا کیونکہ احتمال ہوگا کہ پھر کرے گا خصوصا اگر اس کے نزدیک یہ ثابت ہو، یا وہ کہے گا کہ میں نے اس وجہ سے یہ کیا تھا اور کسی ایسے امر کا ذکر کرے جو اس کا عذر قائم کرے یا وہ کہے گا میں نے کیا مگر برا کیا اور اب میں باز آیا اور یہ سب سے اعلی اعتذار ہے اھ

قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں اس بابت مشائخ کی عبارات باہم مختلف ہیں بعض نے کہا یہ ندامت ہے کسی نے کہا یہ اس بات کا عزم ہے کہ دوبارہ یہ نہ کرے گا بعض نے کہا یہ گناہ سے اِقلاع (یعنی اسکا ترک) ہے بعض نے ان تینوں امور کے درمیان جمع کیا اور یہ اکمل ترین صورت ہے البتہ اس میں موجود کچھ تکلف کے باوصف یہ جامع مانع نہیں، اولا اسلئے کہ کبھی وہ ان تینوں کا جامع ہوگا مگر شرعی

لحاظ سے تائب باور نہ ہوگا کہ ہوسکتا ہے کہ اس کا فعل شحاً علیٰ مالہ ہو (یعنی اپنا مال بچانے کی حرص) یا لوگوں کے عار دلانے کے خدشہ سے اعتذار کیا، شرعی توبہ اخلاص کے ساتھ ہی صحیح ہے اور جس نے غیر اللہ کیلئے ترکِ ذنب کیا (یعنی لوگوں کے باتیں کرنے کے ڈر سے یا مثلاً رسوا ہونے کے خوف سے) تو بالاتفاق وہ (شرعاً) تائب نہیں، ثانیاً اس لئے کہ اس سے مثلاً وہ شخص خارج ہوا جس نے زنا کیا پھر اس کا ذکر کرنا ختم کیا تو اس سے اس کا مقصد فقط ماضیٰ پر اظہار ندامت ہے، جہاں تک عدم عود کا عزم ہے تو یہ اس سے متصور نہیں، کہتے ہیں اس کے ساتھ معتز ہوا وہ جس نے کہا توبہ کی تعریف میں ندامت کا اظہار کافی ہے مگر ایسا نہیں کیونکہ اگر چہ وہ نادم ہوا ہے مگر اقلاع نہیں کیا اور پھر سے کرنے کا قصد ہے (اگر موقع ملے) تو بالاتفاق یہ بھی تائب نہیں، کہتے ہیں بعض محققین کا قول ہے کہ یہ (یعنی توبہ) اللہ کیلئے ترکِ ذنب کا اختیار ہے جو ۔۔ یا تقدیراً سرزد ہوا، کہتے ہیں یہ اسدّ العبارات واجمعھا ہے (یعنی سدید ترین اور جامع ترین عبارت) کیونکہ تائب اس گناہ کا تارک نہ ہوا جس سے وہ فارغ ہوا کہ وہ اس سے اب غیر متمکن ہے نہ ترکاً نہ فعلاً، حقیقۃً وہ اس کے مثل پر متمکن ہے اسی طرح جس سے گناہ کا وقوع نہیں ہوا اس سے صرف اس کے وقوع کے امکان سے بچاؤ صحیح ہے نہ کہ جو واقع ہوا کے مثل کا ترک لہذا وہ متقی (بچنے والا) ہوا نہ کہ تائب، کہتے ہیں اس کا باعث تنبیہِ الٰہی ہے اس شخص کیلئے کہ گناہ کے قبح اور اس کے ضرر کے مدنظر جس کی سعادت مراد ہے کیونکہ یہ مہلک زہر ہے جو انسان کی دنیوی اور اخروی سعادت ضائع کرسکتا ہے اور دنیا میں اس کے لئے اللہ تعالیٰ کی معرفت اور آخرت میں اس کی تقریب سے حاجب ہے، کہتے ہیں جو اپنے آپ کا محاسبہ کرے وہ اپنے نفس کو اس زہر کے ساتھ بھرا پائے گا اگر توفیق اس کے شاملِ حال ہو تو ہلاک ہو جانے کے خوف کے مدِنظر اپنے آپ سے اس کے ضرر کے دفع کی طلب میں مباورت کرتا ہے تب اس میں ماسبق پر ندامت کا احساس اور دوبارہ نہ کرنے کا عزم پیدا ہوتا ہے،

کہتے ہیں جانو کہ توبہ یا کفر سے ہوتی ہے یا گناہ سے تو کافر کی توبہ (یعنی کفر سے) قطعا مقبول ہے جبکہ گناہگار کی توبہ وعدِ صادق کے ساتھ مقبول ہے معنائے قبول ضررِ ذنوب سے خلاص ہے حتی کہ وہ اس شخص کی طرح راجع ہو جس نے عمل نہیں کیا، پھر عاصی کی توبہ یا حقوق اللہ سے متعلق ہوتی ہے یا حقوق العباد سے تو اگر اللہ کے حق سے متعلق ہے تو اس میں یہی کافی ہے کہ سابقہ گناہوں کا اعادہ نہ کرے البتہ بعض حقوق اللہ ایسے بھی ہیں جن میں فقط ترک کافی نہیں بلکہ اس میں توبہ کے ساتھ ساتھ قضاء یا کفارہ بھی ہے جبکہ حقوق العباد میں یہ ہے کہ حقدار کو اس کا حق واپس کرے وگرنہ اس گناہ کے ضرر سے خلاصی نہ ملے گی البتہ جو باوجود کوشش کے ایسا نہ کرسکا تو امید ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے عفو مل جائے گی کہ وہ ضامنِ تبعات اور سیآت کا حسنات میں مُبدِل ہے بقول ابن حجران کے غیر نے عبد اللہ بن مبارک سے توبہ کی شروط کے ضمن میں یہ امور ذکر کئے: اظہار ندامت، دوبارہ نہ کرنے کا عزم، غصب شدہ حق کی واپسی، جو فرائض ضائع کئے ان کی ادائیگی (یعنی قضاء) اور اس جسم کا رخ کرے جسے سود کے مال سے پروان چڑھایا ہے اب ہم وحزن کے ساتھ اسے مُذاب کرے (یعنی پگھلائے) حتی کہ ایک نیا حلال گوشت اُگے اور اپنے نفس کو اب الم طاعت سے روشناس کرائے جیسے پہلے اسے لذتِ معصیت سے کراتا رہا ہے

بقول ابن حجران میں بعض امور مکملات ہیں، جس نے توبہ کو ندامت کے ساتھ مفسر کیا اس کا تمسک احمد اور ابن ماجہ وغیرہما کی نقل کردہ اس حدیثِ ابن مسعود مرفوع سے ہے: (التوبة ندم) مگر اس میں حجت نہیں کیونکہ اس کا مفہوم اس کی ترغیب وتحریض ہے

اور یہ کہ توبہ کا یہ رکنِ اعظم ہے نہ کہ بذاتِ خود توبہ، اس کے اللہ تعالیٰ کیلئے ہونے کی اشتراط کا مؤید فعل پر وجودِ ندامت ہے اور یہ اس معصیت کے اصل سے اقلاع کو مستلزم نہیں جیسے کوئی اپنے بیٹے کو قتل کر دے اور پھر اس وجہ سے نادم ہو کہ وہ اس کا بیٹا تھا اور جیسے کوئی معصیت میں مال خرچ کرے پھر اس نقصان کی وجہ سے نادم ہو (یعنی اصل گناہ پر ندامت نہیں)

حقوق العباد کی تقصیرات سے توبہ کی صحت میں جس نے شرط لگائی کہ مظلمہ (یعنی جو غصب کیا اور حق مارا) کو واپس کرے ان کا اس امر سے احتجاج ہے کہ جس نے (مثلا) کسی لونڈی کو غصب (اغواء) کیا پھر اس سے زنا کیا تو اس کی توبہ اسی صورت صحیح ہوگی کہ اسے اس کے مالک کو واپس کرے اور جو قتل عمد کا مرتکب ہوا اس کی توبہ اسی صورت ہے کہ اپنے آپ کو مقتول کے وارث کے حوالے کرے تا کہ وہ اس سے قصاص لے یا معاف کر دے بقول ابن حجر یہ غصب اور حقِ مقتول کی جہت سے توبہ کی نسبت تو واضح ہے لیکن عود الی زنا سے توبہ کی صحت ممکن ہے اور یہ کہ لونڈی اسی کے ہاتھ میں رہے اسی طرح عود الی القتل سے بھی اگر چہ وہ اپنے آپ کو حوالے نہ کرے (یعنی آئندہ زنا اور کسی کو قتل نہ کرنے کا اللہ سے وعدہ کرے تو یہ آئندہ کی نسبت توبہ شمار ہوئی) بعض علماء نے جنہیں ہم نے پایا توبہ کی شروط میں کئی اور اشیاء کا بھی اضافہ کیا ہے مثلا کہ معصیت کی جگہ سے جدا ہو اور یہ کہ ابھی نزع کا عالم طاری نہ ہوا ہو اور سورج ابھی مغرب سے طلوع نہ ہوا ہو اور یہ کہ اس گناہ کو دوبارہ نہ کرے، اگر اس کی طرف لوٹا تب اس کی توبہ باطل ہے بقول ابن حجر اول مستحب ہے اور ثانی اور ثالث حدِ تکلیف میں داخل ہیں اور چوتھی اور آخری شرط قاضی ابوبکر باقلانی کی طرف منسوب کی گئی ہے ان کا رد بیس ابواب کے بعد آمدہ حدیث کرتی ہے باب (فضل الاستغفار) میں اس کی طرف اشارہ کر چکا ہوں، حلیمیؒ نے اسمائے حسنی میں (التواب) کی تفسیر میں لکھا ہے کہ یہ اپنے پر اپنی رحمت کے فضل کے ساتھ عائد ہے جتنا وہ اطاعت کی طرف پلٹے گا اور معصیت پر نادم ہوگا تو جو آگے اس نے خیر کے افعال کئے ہیں وہ ضائع نہ کرے گا اور نہ اسے محروم رکھے گا اس انعام سے جس کا وعدہ اطاعت گزار سے کیا ہے خطابی کہتے ہیں تواب وہ جو عائد الی القبول ہے (یعنی قبولیت کی حقدار) جب اور جتنی بار بھی بندہ گناہ کی طرف عائد ہوتا ہے پھر تائب ہوتا ہے۔

(و قال قتادة الخ) اسے عبد بن حمید نے شیبان عن قتادہ سے موصول کیا بعض نے کہا اسے ناصحہ اس لئے کہا گیا کیونکہ بندہ اس میں اپنے آپ کو نصیحت کرتا ہے: (ینصح نفسه) تو مبالغہ کے وزن کے ساتھ ذکر کیا عاصم نے (نصوحا) کو نون کی پیش کے ساتھ پڑھا ہے ای (ذات نصح) راغب کہتے ہیں نصح ایسے قول وفعل کا ی طلب جس میں صلاح ہو، کہا جاتا ہے: (نصحت لك الوُدَّ أي أخلصته) (یعنی پر خلوص دوستی کی) اور (نصحت الجلد أي خطته) (یعنی اسے نشان زد کیا) خیاط (درزی) کو بھی ناصح کہتے ہیں، خیط (دھاگہ) کو نصاح کہا جاتا ہے تو محتمل ہے کہ (توبة نصوحا) اخلاص یا إحکام (یعنی پختگی) سے ماخوذ ہو، قرطبی مفسر نے ذکر کیا کہ توبہ نصوح کی تفسیر کے ضمن میں انہوں نے تئیس اقوال جمع کئے ہیں: اول قولِ عمر کہ کبھی اس گناہ (جس سے تائب ہوا) کی طرف واپس نہ ہو، طبری نے بسند صحیح ابن مسعود سے بھی اس کا مثل نقل کیا، اسے احمد نے مرفوعا نقل کیا ہے ابن ابو حاتم نے زر بن حبیش عن ابی بن کعب سے روایت کیا کہ انہوں نے نبی اکرم سے پوچھا (یعنی توبۃ نصوحا کا مطلب) تو آپ نے فرمایا کہ گناہ کے بعد نادم ہو پھر استغفار کر لے اور کبھی اس کی طرف واپس نہ ہو، اس کی سند نہایت ضعیف ہے، دوم یہ کہ گناہ سے نفرت ہو اور جب بھی اسے یاد کرے استغفار کرے اسے ابن ابی حاتم نے حسن بصری سے نقل کیا، سوم قتادہ کا قولِ مذکور، چہارم کہ مخلص ہو کر توبہ کرے، پنجم کہ یہ دھڑکا

لگا رہے کہ پتہ نہیں توبہ قبول ہوئی ہے یا نہیں، ششم یہ کہ اس کے ساتھ اور توبہ کی ضرورت نہ پڑے، ہفتم یہ کہ خوف و امید پر مشتمل ہو اور طاعتوں میں لگا رہے، ہشتم بھی اس کی مثل ہے اور مزید یہ کہ معصیت کے ساتھیوں کو خیر باد کہہ دے، نہم یہ کہ گناہ کو ہمیشہ سامنے رکھے، دہم یہ کہ یکون وجها بلا قفا کما کان فی المعصية قفا بلا وجه (کہ اب بلا گدی کے چہرا ہو جیسے معصیت میں وہ بلا چہرہ کے گدی تھا، یعنی نیکی کے کاموں سے اعراض نہ کرے) پھر بقیہ اقوال ذکر کرے جو صوفیاء کی کلام میں سے مختلف عبارات پر مشتمل ہیں مگر اکثر کا معنی ایک ہی ہے اور یہ ماسبق کی طرف راجع ہیں اور سب مکملات میں سے ہیں نہ کہ شرائط صحت میں سے۔

- 6308حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا أَبُو شِهَابٍ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ عُمَارَةَ بْنِ عُمَيْرٍ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ سُوَيْدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ حَدِيثَيْنِ أَحَدُهُمَا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَالآخَرُ عَنْ نَفْسِهِ قَالَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ يَرَى ذُنُوبَهُ كَأَنَّهُ قَاعِدٌ تَحْتَ جَبَلٍ يَخَافُ أَنْ يَقَعَ عَلَيْهِ وَإِنَّ الْفَاجِرَ يَرَى ذُنُوبَهُ كَذُبَابٍ مَرَّ عَلَى أَنْفِهِ فَقَالَ بِهِ هَكَذَا قَالَ أَبُو شِهَابٍ بِيَدِهِ فَوْقَ أَنْفِهِ .ثُمَّ قَالَ لَلَّهُ أَفْرَحُ بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ مِنْ رَجُلٍ نَزَلَ مَنْزِلاً وَبِهِ مَهْلَكَةٌ وَمَعَهُ رَاحِلَتُهُ عَلَيْهَا طَعَامُهُ وَشَرَابُهُ فَوَضَعَ رَأْسَهُ فَنَامَ نَوْمَةً فَاسْتَيْقَظَ وَقَدْ ذَهَبَتْ رَاحِلَتُهُ حَتَّى اشْتَدَّ عَلَيْهِ الْحَرُّ وَالْعَطَشُ أَوْ مَا شَاءَ اللَّهُ قَالَ أَرْجِعُ إِلَى مَكَانِي فَرَجَعَ فَنَامَ نَوْمَةً ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ فَإِذَا رَاحِلَتُهُ عِنْدَهُ تَابَعَهُ أَبُو عَوَانَةَ وَجَرِيرٌ عَنِ الأَعْمَشِ وَقَالَ أَبُو أُسَامَةَ حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ حَدَّثَنَا عُمَارَةُ سَمِعْتُ الْحَارِثَ وَقَالَ شُعْبَةُ وَأَبُو مُسْلِمٍ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ سُوَيْدٍ وَقَالَ أَبُو مُعَاوِيَةَ حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ عَنْ عُمَارَةَ عَنِ الأَسْوَدِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ وَعَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ

ترجمہ: عبداللہ بن مسعودؓ نے دو حدیثیں بیان کیں، ایک تو نبی پاک سے روایت کی اور دوسرا ان کا اپنا قول ہے، کہا کہ مومن اپنے گناہوں کو ایسا خیال کرتا ہے جیسے پہاڑ کے نیچے بیٹھا ہوا شخص یہ خوف کرتا ہے کہ کہیں پہاڑ اس پر نہ گر پڑے اور فاجر گناہ کو ایسا سمجھتا ہے کہ ناک پر سے مکھی اڑا گئی۔ راوی ابو شہاب نے ہاتھ سے اشارہ کر کے بتایا اور پھر کہا کہ اللہ اپنے بندوں کی توبہ سے اس شخص سے بھی زیادہ خوش ہوتا ہے جو کسی ایسی منزل پر پہنچے جہاں اسے جان کا خوف ہو (خوراک وغیرہ نہ ملتی ہو) اور سو جائے ۔اٹھ کر دیکھے تو جس سواری پر کھانے پینے کا سامان تھا وہ گم ہوگئی۔ پھر اس شخص پر بھوک اور پیاس غالب ہوئی یا جو اللہ چاہے (راوی کا شک ہے) اور (اللہ سے) دعا کی کہ اپنے مکان پر پہنچ جاؤں۔ پھر (اسی جگہ جہاں وہ لیٹا تھا) جا کر سو جائے اور اٹھ کر اچانک دیکھے کہ اس کی سواری (سامان سمیت) اس کے پاس ہے۔

یونس شیخ بخاری کے دادا کا نام ہے والد کا نام عبداللہ تھا، دادا کی نسبت سے مشہور تھے ان کے شیخ ابو شہاب کا نام عبدربہ بن نافع حناط صغیر ہے ایک ابو شہاب حناط کبیر بھی ہیں جو ان کے شیوخ کے طبقہ سے تھے ان کا نام موسی بن نافع تھا یہ دونوں آپس میں بھائی نہیں، دونوں اور بقیہ رواۃِ سند کوفی ہیں۔ (عمارة بن عمیر) بخاری نے اعمش کی تصریح بالتحدیث اور ان کے شیخ

عمارہ کی تصریح ذکر کی آمدہ ابواسامہ کی معلق روایت میں عمارہ تیمی تھے بنی تیم اللات بن ثعلبہ سے،کوفی اور اعمش کے طبقہ کے ہیں ان کے شیخ بھی تیمی ہیں سند میں تین تابعین ہیں۔

(حديثين أحدهما الخ) تو (فوق أنفه) تک ذکر کیا پھر کہا: (لله أفرح الخ) اس روایت میں یہی واقع ہے کہ کسی حدیث کے مرفوع ہونے کی تصریح نہیں کی، نووی کہتے ہیں علماء کا کہنا ہے کہ (لله أفرح الخ)مرفوع ہے جبکہ اس سے قبل کی عبارت ابن مسعود کا قول ہے ابن بطال نے بھی اسی پر جزم کیا اور یہی درست ہے ابن تین اس امر کی تحقیق پر مطلع نہ ہو سکے اپنی شرح میں یہی لکھنے پر اکتفاء کیا کہ ایک ابن مسعود کا قول اور ایک نبی اکرم کا فرمان ہے، ابن ابو جمرہ نے غرابت سے کام لیا جب اپنی مختصر میں دونوں کو علیحدہ علیحدہ ذکر کیا اور دونوں کیلئے (عن ابن مسعود عن النبی) نقل کر دیا حالانکہ بخاری کے کسی نسخہ میں یہ نہیں اور نہ کتبِ حدیث میں کسی جگہ اول کلام کے مرفوع ہونے کی تصریح ہے ماسوا اس کے جو میں نے شرحِ مغلطائی میں پڑھا انہوں نے ایک طریق سے اسے مرفوعا ذکر کیا ہے مگر ابواحمد جرجانی نے اسے کمزور قرار دیا یعنی ابن عدی (کا طریق) اس کا بیان معلق روایت میں ہے اسی طرح مسلم کی روایت میں بھی بیان واقع ہے حالانکہ انہوں نے ابن مسعود کی یہ موقوف روایت ذکر نہیں کی، جریر عن اعمش عن عمارہ عن حارث سے اس میں ہے کہ میں ابن مسعود کے ہاں ان کی عیادت کیلئے گیا اور وہ مریض تھے تو ہمیں دو حدیثیں بیان کیں ایک اپنی طرف سے اور ایک نبی اکرم کے حوالے سے، کہا میں نے نبی اکرم سے سنا فرماتے تھے: (لله أشد فرحا الخ)۔

(كأنه قاعد تحت جبل الخ) بقول ابن ابی جمرہ اس کا سبب یہ ہے کہ مومن کا دل منور ہے جب اپنے نفس کا کوئی معاملہ ایسا دیکھتا ہے جو اس نورِ قلبی کے منافی ہو تو یہ اسے بہت شاق گزرتا ہے، پہاڑ کی مثال بیان کرنے میں حکمت یہ ہے کہ دیگر مہلکات میں کبھی بچ نکلنے کی گنجائش ہوتی ہے لیکن جب پورا پہاڑ ہی کسی پر گر پڑے تو عموما وہ بچ نہیں سکتا اس کا حاصل یہ ہوا کہ مومن پر اس کے پاس موجود قوتِ ایمانی کے باعث خوف غالب ہے اور وہ اس کے سبب عقوبت سے بے پرواہ نہیں ہوتا یہی مسلم کی شان ہے کہ وہ دائمی خوف و مراقبہ والا ہوتا ہے اپنے عمل صالح کو چھوٹا سمجھتا اور چھوٹی سی تقصیر سے بھی ڈرتا ہے۔

(و إن الفاجر الخ) اسماعیلی کی ابوربیع زہرانی عن ابی شہاب سے روایت میں ہے: (يرى ذنوبه كأنها ذباب مَرَّ على أنفه) یعنی بہت ہلکا سمجھتا ہے اور خیال کرتا ہے کہ ان کے سبب اس کے لئے کوئی بڑا ضرر حاصل نہ ہوگا جیسے مکھی کوئی خاص نقصان نہیں پہنچاتی، ذباب ذبابۃ کی جمع ہے۔ (فقال به هكذا) یعنی ہاتھ سے (مکھی دور کرنے یا اڑانے کا) اشارہ کیا، یہ فعل پر قول کے اطلاق سے ہے اور یہ ابلغ ہے۔ (قال أبو شهاب) اسی سند سے متصل ہے۔ (بيده على أنفه) (فقال به) کی تشریح میں یہ کہا، محبّ طبری کہتے ہیں مومن کی یہ صفت اس کے دل میں جاگزین خوفِ خدا اور عقوبت کے ڈر کی وجہ سے ہے کیونکہ گناہ کا صدور تو اس سے یقینی ہوا ہے مگر مغفرت کی بابت یقین سے نہیں (البتہ اس کی امید ضرور ہے) جبکہ فاجر کی اللہ کی معرفت قلیل ہے لہذا اس کا خوف بھی کم ہے تبھی معصیت کو ہلکا سمجھتا ہے ابن ابی جمرہ کہتے ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ فاجر کا دل تاریک ہے لہذا گناہ کا وقوع اس کے ہاں خفیف ہے اسی لئے ہم اس قسم کے لوگوں کو پاتے ہیں کہ جب انہیں وعظ ونصیحت کی جائے تو کہتے ہیں (هذا سهل) (یعنی یہ سہل ہے جیسے ہمارے ہاں کے لوگ ایسے موقع پہ کہتے ہیں اللہ بہت غفور رحیم ہے جی) کہتے ہیں حدیث سے ثابت ہوا کہ بندے کا اپنے گناہوں کی

بابت قلتِ خوف اور انہیں ہلکا سمجھنا اس کے فجور پر دال ہے، کہتے ہیں فاجر کے گناہوں کو مکھی کے ساتھ تشبیہ دینے میں حکمت یہ ہے کہ وہ ہلکی اور حقیر ترین طائر ہے اقل اشیاء (یعنی فقط اشارہ) سے اسے دور کر دیا جاتا ہے کہتے ہیں ناک کا ذکر اس کے گناہ کو ہلکا سمجھنے کے ذکر میں بطور مبالغہ ہے کیونکہ مکھی ناک پر کم اور آنکھ پر زیادہ تر بیٹھتی ہے، کہتے ہیں ہاتھ سے مکھی اڑانے کے اشارہ میں بھی اس خفت کی مزید تاکید ہے کہتے ہیں حدیث سے ضرب المثل کا جواز، محاسبہ نفس کی ترغیب اور نعمتِ ایمانی کے بقاء پر دال علامات کے اعتبار کا ثبوت ملا ،اس میں اہل سنت کیلئے دلیل ہے جو گناہوں کے صدور کے سبب کافر قرار نہیں دیتے اور خوارج وغیرہم کا رد ہے جو گناہوں کے مرتکب کو کافر کہتے ہیں، ابن بطال کہتے ہیں اس سے یہ بھی ماخوذ ہوا کہ مومن کو چاہئے کہ گناہوں کے سبب اللہ تعالی سے بہت خوف کا احساس کرے چاہے صغیرہ گناہ ہوں یا کبیرہ کیونکہ کبھی اللہ تعالی ہلکے اور صغیرہ گناہوں کی پاداش میں بھی پکڑ کر سکتا ہے: (لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ) (یعنی اس سے اسکے افعال کے بارہ میں پوچھا نہیں جا سکتا)۔

(ثم قال لله أفرح الخ) ابوربیع کی روایت میں ہے: (بتوبة عبده المؤمن) مسلم کی جریر اور ابواسامہ سے روایت میں بھی یہی ہے اسی طرح ان کی ابو ہریرہ سے روایت میں بھی، اللہ تعالیٰ کے حق میں فرحت کے لفظ کا اطلاق اس کی رضا سے مجاز ہے، خطابی لکھتے ہیں معنائے حدیث یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ توبہ پر نہایت راضی ہونے والا اور اسے نہایت قبول کرنے والا ہے اور وہ فرحت جو لوگوں کے ہاں معروف ہے یہ اللہ کی نسبت جائز نہیں یہ اللہ کے اس قول کی مانند ہے: (كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ) [الروم: ۳۲] أي راضون، بقول ابن فورک لغت میں فرح سرور کے معنی میں ہے اور بطر (یعنی اترانے) پر بھی اس کا اطلاق ہے اسی سے ہے: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ)[القصص: ۷۶] اور رضا پر بھی، جو بھی کسی شئ پر خوش ہو اور اس کے ساتھ راضی ہو اس کے حق میں کہا جاتا ہے کہ (فَرِحَ بِهِ) ابن عربی کہتے ہیں ہر صفت جو تغیر کو مقتضی ہے جائز نہیں کہ اللہ تعالیٰ اس کی حقیقت کے ساتھ موصوف کیا جائے (اس پر فاضل محشی لکھتے ہیں یہ بھی باطل ہے کہ صفتِ فرح کی احسان وتجاوز کے ساتھ تاویل کی جائے اللہ سبحانہ وتعالی کیلئے صفتِ فرح ثابت ولائق ہے جیسا کہ احسان وتجاوز کی صفات ثابت ہیں جو اس کے کمالِ قدسیت اور حکمت کے مناسب ہیں) تو جو شخص کسی شئ کے ساتھ خوش ہوتا ہے وہ اس کے فاعل کیلئے جود وسخا کا مظاہرہ کرتا اور اس کی طلب پوری کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ کی عطاء اور اس کے واسع کرم کو فرح کے ساتھ تعبیر کیا گیا، ابن ابی جمرہ کہتے ہیں تائب کیلئے اللہ کے احسان اور اس سے اس کے درگزر کرنے کو فرح کے لفظ کے ساتھ کنایہ کیا گیا (یہاں فاضل محشی لکھتے ہیں یہ باطل قول ہے کہ اللہ نے اپنی ذات کا جس کے ساتھ بھی وصف کیا ہے اس میں نہ نقص ہے اور نہ تغیر تو اس کی سب صفات درجہ کمال میں ہیں اسی سے فرح، ضحک اور رضا کی صفتیں! بلکہ نقص مخلوقین کی صفات میں مقصور ہے خالق اور اس کی صفات کی اس امر سے تنزیہ واجب ہے کہ مخلوق کی صفات ان کے مماثل ہوں) کیونکہ بادشاہ کی عادت ہوتی ہے کہ اگر وہ کسی کے کسی فعل پر خوش ہوتا ہے تو اس کے ساتھ نہایت حسنِ سلوک کرتا ہے، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں یہ ایک مثل ہے جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا بندے کی توبہ کی سرعتِ قبولیت کا بیان ہے اور یہ کہ وہ اس پر مغفرت کے ساتھ اقبال کرتا اور ایسا معاملہ کرتا ہے جو کسی سے خوش شخص اس کے ساتھ کرتا ہے، اس مثل کی وجہ یہ ہے کہ عاصی اپنی معصیت کے سبب شیطان کے قبضہ اور قید میں چلا جاتا ہے اور قریب ہے کہ ہلاک ہو جائے کہ اس اثناء اس پر اللہ کا لطف وکرم ہوتا ہے اور وہ اسے توبہ کی توفیق عنایت کر دیتا ہے جس کے ساتھ وہ اس

معصیت کی نحوست اور شیطان کے چنگل اور اس ہلاکت سے جس کا شکار بننے کو تھا، نکل آتا ہے تو اللہ اپنی رحمت و مغفرت کے ساتھ اس پر اقبال کرتا ہے وگرنہ وہ فرح جو مخلوق کی صفات میں سے ہے اللہ کی نسبت محال ہے کیونکہ یہ اہتزاز وطرب ہے جو انسان کسی مقصد جس کے ساتھ وہ استکمالِ نقصان کرے اور سدِ خلت کرے یا اپنے آپ سے ضرر یا نقص کو دور کرے، میں اپنی کامیابی کی صورت میں محسوس کرتا ہے اور یہ سب اللہ کی نسبت محال ہے کہ وہ اپنی ذاتِ غنی کے ساتھ کامل ہے اس وجود کے ساتھ جسے کوئی نقص وقصور لاحق نہیں ہوتا، لیکن اس فرح کیلئے ہمارے ہاں ایک ثمرہ و فائدہ ہے اور وہ ہے مفروح بہ شئ پر اقبال اور محلِ اعلی میں اس کا اِحلال (یعنی اتارنا) اور یہ اللہ کے حق میں صحیح ہے تو ثمرۃ الفرح سے فرح کے ساتھ تعبیر کیا عربوں کے طریقہ پر جو کبھی کسی شئ کی تسمیہ اس کے ماجاوَرَہٗ کے اسم کے ساتھ یا اس شئ کے اسم کے ساتھ کر لیتے ہیں جو اس سے مسبب ہو،

یہ قانون ان تمام میں جاری ہے جن کا اطلاق اللہ تعالیٰ نے صفات میں سے ایسی صفت پر کیا جو اس کے لائق نہیں اور نبی اکرم سے ان کا ثبوت نہیں (یہاں بھی فاضل محشی نے تبصرہ کیا کہ اللہ نے جس کے ساتھ اپنے آپ کا وصف کیا یا اس کے رسول نے اس کا وصف کیا، ان میں ایسی کوئی چیز نہیں جو اللہ تعالیٰ کے لائق نہ ہو ماسوا اس کے جس کی اس نے خود اپنے آپ سے نفی کی یا رسول اکرم نے کی، اللہ تعالیٰ کی صفات کو ان کے آثار وثمار کے ساتھ مؤول کرنا صحیح نہیں کہ اس کا لازم اللہ سے ان صفات کے حقائق کی نفی ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کیلئے ان کا اثبات واجب ہے اس وجہ کے ساتھ جو اس کے لائق ہے بغیر تحریف، تعطیل، تکییف اور تمثیل کے! جیسا کہ یہ نبی اکرم کے صحابہ اور ان کے تابعین کے اہل سنت وجماعت کا قول ہے)۔

(و بہ مھلکتہ) بخاری کے سب نسخوں میں جن پر میں مطلع ہوا یہی ہے، اسماعیلی کے ہاں ابوربیع عن ابوشہاب سے اسی سند کے ساتھ روایت میں ہے: (بدویۃ) یہی خارجِ بخاری تمام روایات میں ہے مسلم اور اصحابِ سنن ومسانید وغیرہم کے ہاں، مسلم کی ایک روایت میں ہے: (فی أرض دویۃ مھلکۃ) کرمانی نے لکھا کہ بخاری کے ایک نسخہ میں (وبیئۃ) ہے وباء سے فعیلہ کا وزن، مجھے یہ لفظ نہیں ملا نہ کسی اور شارح نے یہ ذکر کیا، اس پر لازم آتا ہے کہ مذکر یعنی منزل کا مونث صفت کے ساتھ وصف ہو یعنی اس قول میں: (وبیئۃ مھلکۃ) البتہ بقعہ کے ارادہ سے یہ جائز ہے، دویہ قفر اور مفازۃ (یعنی صحرا اور بے آباد جگہ) کو کہتے ہیں اسے دال کی اِشباع ساتھ داویہ بھی کہا جاتا ہے! مسلم کی روایت میں یہی واقع ہے اس کی جمع داوی ہے، ایک شاعر کہتا ہے: (أروع خراج من الداوی)، (مھلکۃ) میم اور لام کی زبر اور درمیان کے ہاء کے سکون کے ساتھ ہے بعض نسخ میں میم کی پیش اور لامِ مکسور کے ساتھ ہے رباعی سے اسم فاعل۔

(طعامہ وشرابہ) ابومعاویہ نے یہ بھی زیادت کی: (فأضَلَّھا فخرج فی طلبھا) (یعنی گم ہوگیا تو اس کی تلاش میں نکلا) مسلم کی جریر عن اعمش سے روایت میں ہے: (فطلبھا)۔ (إلی مکانی فرجع فنام) جریر کی روایت میں ہے کہ کہنے لگا میں اسی جگہ واپس چلا جاتا ہوں جہاں تھا پھر مرنے تک وہیں سوتا رہوں گا تو کلائی پر سر رکھ کر پڑا رہا۔ (فإذا راحلتہ عندہ) جریر کی روایت میں ہے بیدار ہوا تو اس کے پاس ہی اس کی سواری کھڑی تھی جس پر اس کا زادِ راہ یعنی طعام وشراب بھی تھا ابو معاویہ نے (و ما یصلحہ) بھی ذکر کیا۔

(تابعه أبو عوانة) یہ وضاح ہیں، جریر سے مراد ابن عبدالحمید ہیں، ابوعوانہ کی متابعت اسماعیلی نے یحیی بن حماد عنہ اور جریر کی متابعت مسلم نے موصول کی اختلافِ الفاظ ذکر کر چکا ہوں۔ (و قال أبو أسامة) یہ حماد بن اسامہ ہیں۔ (حدثنا الحارث) یعنی ابن مسعود سے دونوں حدیثیں، مراد یہ کہ ان تینوں نے اس حدیث کی اسناد میں ابوشہاب کی موافقت کی ہے البتہ اول دو نے عنعنہ اور ابو اسامہ نے تصریح بتحدیث کی، ابواسامہ کی روایت بھی مسلم نے موصول کی اور کہا: (مثل حدیث جریر)۔ (وقال شعبة و أبو مسلم) مستملی نے فربری سے اپنی روایتِ بخاری میں (اسمه عبید الله) کی بھی زیادت کی، کوفی اور اعمش کے قائد تھے بقول ابن حجر ان کے والد کا نام سعید بن مسلم تھا ایک جماعت نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے لیکن جب یہاں شعبہ نے چونکہ ان کی موافقت کی ہے تو بخاری ان کے ذکر میں مترخص ہوئے ان کا ذکر اپنی تاریخ میں بھی کیا اور کہا ان کی حدیث محلِ نظر ہے عقیلی کہتے ہیں ان کی حدیث لکھ لی جائے اور اس میں نظر کی جائے، مراد یہ کہ شعبہ اور ابو مسلم نے ابوشہاب کی اور جنہوں نے اعمش کے شیخ کے تسمیہ میں ان کی تبع کی ، مخالفت کی ہے تو پہلوں نے عمارہ کہا جب کہ ان دو نے ان کا نام ابراہیم تیمی ذکر کیا اسماعیلی نے ذکر کیا کہ محمد بن فضیل، شجاع بن ولید اور قطبہ بن عبدالعزیز نے ابوشہاب کی (عمارة عن الحارث) ذکر کرنے میں موافقت کی ہے پھر ان کی روایات نقل کیں، قطبہ کا طریق بھی مسلم نے تخریج کیا ہے۔

(و قال أبو معاوية الخ) یعنی ابومعاویہ نے سب مذکورین کی مخالفت کی اور اعمش کے ہاں اس حدیث کو عمارہ بن عمیر اور ابراہیم تیمی دونوں سے قرار دیا لیکن عمارہ کے پاس یہ اسود بن یزید نخعی اور ابراہیم تیمی کے پاس حارث بن سوید سے ہے ابوشہاب اور ان کے اتباع نے عمارہ کا شیخ حارث بن سوید کو ذکر کیا ہے بقول ابن حجر ابومعاویہ کی یہ روایت مجھے سنن ومسانید میں ان دونوں وجوں پر کہیں نہیں ملی، ترمذی نے اسے ہناد بن سری، نسائی نے محمد بن عبید اور اسماعیلی نے ابوہمام، ابوکریب اور محمد بن طریف کے طرق سے، یہ سب ابومعاویہ سے، تخریج کیا ہے جیسا کہ ابوشہاب اور ان کے اتباع نے ذکر کیا اسی طرح نسائی نے اسے احمد بن حرب موصلی عن ابی معاویہ سے بھی نقل کیا جنہوں نے اسود اور حارث دونوں کو جمع کر دیا اس طرح اسماعیلی نے بھی ابوکریب سے تخریج کی، مجھے یہ ابومعاویہ عن اعمش عن ابراہیم تیمی کے طریق سے نہیں ملی البتہ اسے نسائی کے ہاں علی بن مسہر عن اعمش سے اسی طرح پایا ہے! فی الجملہ اس میں عمارہ پر ان کے شیخ کے ضمن میں اختلاف کیا گیا ہے کہ یہ حارث بن سوید ہیں یا اسود؟ ماسبق سے متبین ہوا کہ یہ ان کے پاس دونوں سے ہے پھر اس میں اعمش پر بھی ان کے شیخ کے ضمن میں اختلاف ہے کہ وہ عمارہ ہیں یا ابراہیم تیمی، یہ بھی واضح ہوا کہ ان کے پاس بھی دونوں سے ہے تو اس سارے اختلاف میں راجح وہ طریق جو ابوشہاب اور ان کے اتباع کا ہے اسی لئے مسلم نے اسی پر اقتصار کیا اور بخاری نے بھی اس کے ساتھ آغازِ کلام کیا اور اسے موصولا تخریج کیا اور اختلاف کو معلقا ذکر کیا اپنے حسبِ عادت یہ اشارۃ دینے کے لئے کہ یہ اختلاف قادح نہیں، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں مسلم نے حدیثِ براء سے اس مرفوع حدیث کا سبب ذکر کیا ہے جس کا اول یہ ہے (نبی اکرم نے صحابہ کرام سے پوچھا) تم ایسے شخص کے بارہ میں کیا کہو گے جس سے اس کی سواری بھاگ گئی ایک ایسی سرزمین میں جہاں نہ طعام ہے اور نہ شراب اس کا طعام وشراب اسی سواری پر تھا تو اس نے بہت تلاش کیا حتی کہ تھک ہار کر بیٹھ رہا؟ آگے بالمعنی یہی ذکر کیا اسے ابن حبان نے اپنی صحیح میں حضرت ابوہریرہ سے مختصرا اس طرح نقل کیا کہ نبی اکرم کے پاس فرحت کا ذکر ہوا اور برسبیلِ تذکرہ یہ بھی مذکور

ہوا کہ آدمی کو اس کی گمشدہ سواری مل جائے تو آپ نے فرمایا: (لَلّٰہ أشد فرحا الخ)۔

- 6309حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا حَبَّانُ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَحَدَّثَنَا هُدْبَةُ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اللَّهُ أَفْرَحُ بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ مِنْ أَحَدِكُمْ سَقَطَ عَلَى بَعِيرِهِ وَقَدْ أَضَلَّهُ فِي أَرْضِ فَلاَةٍ (سابقہ)

ابوعلی جیانی کہتے ہیں محتمل ہے کہ شیخِ بخاری ابن منصور ہوں کہ مسلم نے اسحاق بن منصور عن حبان بن ہلال سے ایک دیگر حدیث نقل کی ہے بقول ابن حجر البیوع کے باب (البیعان بالخیار) میں ابوعلی بن شبویہ کے نسخہِ بخاری میں ایک دیگر روایت (حدثنا اسحاق بن منصور حدثنا حبان بن هلال) کے حوالے سے ہے اس سے ابوعلی جیانی کے خیال کو تقویت ملی، ہمام سے مراد ابن یحیی ہیں بخاری اس حدیث کی اول سند میں نازل ہوئے پھر دوسری سند میں ایک درجہ عالی ہوئے اس کا سبب یہ ہے کہ نازل سند میں قتادہ کی حضرت انس سے تصریحِ تحدیث ہے جب کہ عالی سند میں عنعنہ ہے۔ (سقط علی بعیرہ) یعنی بغیر قصد کے اتفاقا اسے پالیا اسی سے ان کا قول ہے: (علی الخیر سقطت) کرمانی کے بقول ایک روایت میں: (سقط إلی بعیرہ) ہے یعنی اس تک پہنچا، اول اولی ہے۔ (و قد أضله) یعنی اس کے قصد (وعلم) کے بغیر وہ اس سے چلا گیا تھا بقول ابن سکیت (أَضْلَلْتُ بعیری) یعنی مجھ سے چلا گیا اور (ضَلَلْتُ بعیری) ای لم أعرف موضعه (یعنی اس کی جگہ کا علم نہیں)۔ (بفلاة) یہاں تک قتادہ کی روایت منتہی ہوئی اسحاق بن ابوطلحہ نے حضرت انس سے مسلم کے ہاں یہ زیادت بھی کہ اس کی سواری اس سے چلی گئی اور اس پر اس کا کھانا پینا تھا وہ اس سے مایوس ہو کر ایک درخت تلے لیٹ گیا اسی حالت میں تھا کہ اچانک اس کی سواری اس کے پاس آن کھڑی ہوئی اس نے اس کی لگام پکڑی اور خوشی کی شدت میں اس کے منہ سے نکلا اے اللہ تو میرا بندہ میں تیرا رب، یہ غلطی شدتِ فرحت کے سبب تھی عیاض کہتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ دہشت و ذہول کے عالم میں انسان کے منہ سے نکلی اس قسم کی بات قابلِ مواخذہ نہیں، اسی طرح طریقِ علمی اور فائدۂ شرعیہ کے طور سے اس بات کے نقل کرنے سے بھی البتہ ہزل و محاکات اور عبث کے طور سے اگر نقل کیا تب مواخذہ ہوگا اس کی دلیل نبی اکرم کا یہ حکایت بیان کرنا کہ اگر منکر ہوتا تو آپ بیان نہ کرتے، ابن ابی جمرہ کہتے ہیں ابن مسعود کی حدیث میں کئی فوائد ہیں مثلا آدمی کے اکیلے سفر کرنے کا جواز اس لئے کہ شارع اسی بات کے ساتھ مثل بیان کرتے ہیں جو جائز ہو، اس بابت جو نہی کی حدیث ہے اسے کراہت پر محمول کیا جائے گا تا کہ تطبیق ہو، اس حدیث سے نہی کی حکمت ظاہر ہوتی ہے بقول ابن حجر حصرِ اول مردود ہے اور یہ قصہ نہی کی تاکید کرتا ہے، کہتے اس سے ایسے صحرا جہاں طعام و شراب نہ ہو، کو مہلکہ کے نام سے پکارنے کا جواز بھی ملا کہتے ہیں یہ ثابت ہوا کہ انسان کا فرح و غم دراصل اس پہ گزرنے والے احوال کا اثر ہے، اس سے ماخوذ ہوگا کہ حزنِ مذکور سواری کے گم ہو جانے سے تھا اب زادِ راہ کے فقدان کے سبب موت کا خوف لاحق ہوا اور خوشی بھی اس کے پالینے کے سبب تھی کہ عموما اسی پر مدارِ حیات ہے، اس سے اللہ کے امر کے لئے استسلام کی برکت بھی ظاہر ہوتی ہے کیونکہ یہ شخص جب سواری پالینے سے مایوس ہوگیا تو موت کے لئے استسلام کر لیا تو اللہ نے اس پر احسان کیا اور اس کی گم گشتہ متاع واپس لے آیا، امورِ محسوسہ کی اِفہام کے لئے مثل بیان کرنے کا جواز بھی ملا اسی طرح محاسبۂ نفس کی ترغیب پر تحریض بھی اور بقائے نعمتِ ایمان پر دال علامات کا اعتبار بھی۔

- 5 باب الضَّجعِ عَلَى الشِّقِّ الأَيْمَنِ (دائیں کروٹ کے بل لیٹنا)

ضجع مصدر ہے، کہا جاتا ہے: (ضجع الرجل ضجعا و ضجوعا) یعنی زمین پر پہلو رکھنا ایک نسخہ میں (باب الضجعة) ہے یہ ضادِ مکسور کے ساتھ ہے کیونکہ ہیئت مراد ہے برائے مرۃ زبر بھی جائز ہے۔

- 6310حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ إِحْدَى عَشْرَةَ رَكْعَةً فَإِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ ثُمَّ اضْطَجَعَ عَلَى شِقِّهِ الأَيْمَنِ حَتَّى يَجِيءَ الْمُؤَذِّنُ فَيُؤْذِنَهُ

أطرافه 626، 994، 1123، 1160، - 1170

ترجمہ: حضرت عائشہ کہتی ہیں نبی پاک قیامِ شب گیارہ رکعات کا فرماتے پھر جب فجر طلوع ہوتی تو دو ہلکی پھلکی رکعتیں ادا فرما کر دائیں کروٹ پر لیٹ جاتے تا آنکہ مؤذن آ کر [فجر کی جماعت] کیلئے آگاہ کرتا۔

یہ کتاب الصلاۃ میں مشروحا گزری بقول ابن تین اضطجع کی اصل اضتجع ہے تاء کو طاء میں بدل دیا، بعض نے اسے باقی رکھا اور ضاد کا اس میں ادغام نہیں کیا مازنی نے ضاد سے قبل لامِ ساکن کے ساتھ نقل کیا، ضاد اور طاء کے مابین اجتماع کی کراہت کے مدنظر کہ اس طرح نطق ثقیل ہوگا تو اس کے بدلے لام کر دیا، بخاری نے یہ اور مابعد باب اور بوقتِ نیند دعائے ماثور پڑھنے کی تمہید کے بطور قائم کیا ہے۔

علامہ انور باب (الضجع علی الشق الأیمن) کے تحت لکھتے ہیں یہی انبیاء کرام کی ہیئتِ نوم ہے کیونکہ دل بائیں جانب ہے تو اس طرح سونے میں دل لٹکا رہتا ہے اور گہری نیند طاری نہیں ہوتی جہاں تک اطباء ہیں تو ان کے ہاں، مختار بائیں کروٹ پر سونا ہے کہ یہ صحت کے اعتبار سے انفع ہے لیکن انبیاء کرام کے مدنظر چونکہ عالمِ آخرت تھا تو انہوں نے اس ہیئت کو مختار کیا جو آخرت کیلئے انفع ہے اطباء کی ہم تو فقط صحتِ بدن ہوتی ہے، دونوں نقطہ ہائے نظر میں کتنا فرق ہے! یہ بہاءِ روح، نورِ قلب اور بشاشتِ ایمان میں زیادت کرتی ہے اور وہ بدن میں موٹاپا، اعضاء میں کسلمندی اور عبادت میں سآمت (اکتاہٹ) کا موجب ہے سنن ابوداؤد میں ہے کہ انبیاء کی نیند استلقاء یعنی کمر کے بل کے ساتھ ہے وحی کے انتظار میں، الٹا ہو کر پیٹ کے بل لیٹنا اہلِ نار کا ضجعہ ہے اللہ ہمیں اس سے بچائے۔

- 6 باب إِذَا بَاتَ طَاهِرًا (رات کو باوضوء حالت میں سونا)

ابوذر نے اپنی روایت میں (و فضله) بھی مزاد کیا، اس معنی میں متعدد احادیث ہیں جو ان کی شرط پر نہ تھیں ان میں سے مثلا حضرت معاذ کی مرفوع حدیث، فرمایا کوئی مسلمان نہیں جو ذکر و طہارت پر رات گزارے تو رات کو اٹھے اور اللہ سے دنیا و آخرت کی خیر مانگے مگر اللہ اسے عطا کر دے گا، اسے ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے تخریج کیا ترمذی نے حضرت ابوامامہ سے اس کا نحو نقل کیا، ابن حبان نے ابن عمر سے مرفوعا روایت نقل کی کہ جو باوضوء ہو کر سویا ایک فرشتہ بھی وہیں رات گزارتا ہے تو جب بھی بیدار ہو وہ فرشتہ اس کے لئے دعا کرتا ہے کہ اے اللہ اپنے فلاں بندے کو بخش دے، طبرانی نے اوسط میں جید سند کے ساتھ ابن عباس سے اس کا نحو نقل کیا۔

- 6311حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ قَالَ سَمِعْتُ مَنْصُورًا عَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَيْدَةَ قَالَ حَدَّثَنِي الْبَرَاءُ بْنُ عَازِبٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَتَيْتَ مَضْجَعَكَ فَتَوَضَّأْ وَضُوءَ كَ لِلصَّلاَةِ ثُمَّ اضْطَجِعْ عَلَى شِقِّكَ الأَيْمَنِ وَقُلِ اللَّهُمَّ أَسْلَمْتُ نَفْسِي إِلَيْكَ وَفَوَّضْتُ أَمْرِي إِلَيْكَ وَأَلْجَأْتُ ظَهْرِي إِلَيْكَ رَهْبَةً وَرَغْبَةً إِلَيْكَ لاَ مَلْجَأَ وَلاَ مَنْجَا مِنْكَ إِلاَّ إِلَيْكَ آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ وَبِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ فَإِنْ مُتَّ مُتَّ عَلَى الْفِطْرَةِ فَاجْعَلْهُنَّ آخِرَ مَا تَقُولُ فَقُلْتُ أَسْتَذْكِرُهُنَّ وَبِرَسُولِكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ قَالَ لاَ وَبِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ

.أطرافه 247، 6313، 6315، - 7488

ترجمہ: براء بن عازب کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا جب اپنے بستر پہ آ ؤ تو نماز والا وضوء کرو پھر دائیں کروٹ لیٹو اور یہ دعاء پڑھو : (اللهم أسلمت الخ) (اے اللہ میں نے اپنی جان تیرے سپرد کردی، اپنا منہ پوری طرح تیری طرف کیا، اپنا سب کام تجھ کو سونپ دیا، تیرا ہی بھروسا ہے، تیری ہی عنایت بجز تیرے اور کہیں نہیں ہے، تیری اس کتاب پر جو تو نے اتاری اور تیرے نبی پر جس کو تو نے بھیجا، ایمان لایا) اور اس کے بعد کوئی بات نہ کرو۔

معتمر سے ابن سلیمان تیمی اور منصور سے مراد ابن معتمر ہیں۔ (عن سعد بن عبيدة) اکثر نے یہی ذکر کیا ابراہیم بن طہمان نے مخالفت کرتے ہوئے (منصور عن الحكم عن سعد بن عبيدة) ذکر کیا اسے نسائی نے تخریج کیا گویا حکم کا واسطہ زیادہ کر دیا ابن ابی حاتم نے اپنے والد سے اس بارے پوچھا تو انہوں نے اسے خطا قرار دیا مگر ابن حجر کے بقول (خطا نہیں بلکہ) یہ مزید اتصالِ اسانید سے ہے۔ (قال لي رسول الخ) ابوذر اور ابوزید مروزی کے ہاں یہی ہے باقیوں سے (لي) ساقط ہوا، آمدہ باب کی روایت میں (أمر رجلا) ہے ان کی ابواسحاق سے ایک اور روایت میں (أوصى رجلا) ہے، کتاب التوحید کی ابواحوص عن ابی اسحاق عن براء سے روایت میں ہے : (قال قال رسول الله ﷺ يا فلان إذا أويت إلى فراشك الخ) اسے ترمذی نے سفیان بن عیینہ عن ابی اسحاق عن براء کے طریق سے نقل کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر کئے : (أن النبي ﷺ قال له ألا أعَلِّمُكَ كلماتٍ تقول إذا أويت إلى فراشك) ۔

(إذا أتيت مضجعك) یعنی جب سونے کا ارادہ کرو ابواسحاق کی مذکورہ روایت میں یہ صریحا ہے، فطر بن خلیفہ عن سعد بن عبیدہ کی ابوداؤد اور نسائی کے ہاں روایت میں ہے جب اپنے بستر میں جاؤ اور تم طاہر ہو تو دائیں کروٹ پر لیٹو آگے حدیثِ باب کی مانند نقل کیا، اس کی سند جید ہے لیکن یہ ایک اور حدیث کے اثناء ہے جس کی طرف اگلے باب کی حدیثِ حذیفہ کی شرح کے اثناء اشارہ کروں گا نسائی کی ربیع بن براء بن عازب کے طریق سے روایت میں ہے کہ براء نے کہا تو یہی حدیث ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی : (مَنْ تَكَلَّمَ بِهؤلاءِ الكلمات حِيْنَ يأخُذُ جَنْبَه مِن مَضْجَعِه بعد صلاة العشاء) تو اسی کے مانند ذکر کیا۔ (فتوضأ وضوء ك الخ) یہ امر برائے ندب ہے، اس کے کئی فوائد ہیں مثلا طہارت پر سوئے گا کہ اگر اس دوران اس کی موت لکھی ہے تو ہیئت

کاملہ پر ہوگی، اس سے ماخوذ ہوا کہ طہارتِ قلب کے ساتھ موت کیلئے استعداد مندوب ہے کیونکہ یہ طہارتِ بدن سے اولی ہے عبدالرزاق نے مجاہد سے نقل کیا کہتے ہیں مجھے ابن عباس نے کہا وضوء کے بغیر نہ سویا کرو کہ ارواح اسی حالت پر اٹھائی جائیں گی جس پر انہیں قبض کیا گیا اس کے رجال ثقات ہیں سوائے ابو یحیی قتات کے، وہ ہیں تو صدوق مگر ان پر کلام کی گئی ہے، ابومرایہ عجلی کے طریق سے نقل کیا کہ جس نے باوضوء حالت میں بستر پکڑا اور ذاکراً سویا اس کا بستر اس کے لئے مسجد بنا اور وہ بیدار ہونے تک (گویا) ذکر ونماز میں مشغول رہا، طاؤس کے طریق سے بھی اس کا نحو منقول ہے یہ محدث (یعنی بے وضو) خصوصاً جنبی کے حق میں متاکد ہے اور یہ عود (یعنی پھر سے نیکی کے کاموں میں لگ جانا) کے لئے انشط ہے کبھی یہ اسے (اسی وقت) غسل کرنے پر آمادہ ونشیط کرے گا تب طہارتِ کاملہ پر رات گزارے گا اس کے فوائد میں سے یہ بھی ہے کہ اس حالت میں سونا اصدق لرؤیا (یعنی خواب اگر آئے تو عموماً سچے ہوں گے) اور شیطان کے تلعّب سے ابعد ہے، ترمذی کہتے ہیں اس کے سوا کسی اور حدیث میں سوتے وقت وضوء کا ذکر موجود نہیں۔

(ثم اضطجع علی شقك) یعنی پہلو کے بل، دائیں پہلو کی اس تخصیص میں کئی فوائد ہیں مثلا یہ اسرع الی انتباہ ہے (یعنی آدمی جلد متنبہ ہو جاتا ہے) پھر دل چونکہ (اس طرح لیٹنے سے) دائیں جہت کی طرف لٹکا ہوگا تو نیند کے ساتھ ثقیل نہ ہوگا (یعنی بھاری پن نہ ہوگا) اطباء نے صراحت کے ساتھ لکھا ہے کہ داہنے پہلو کے بل سونے کی ہیئت بدن کے لئے اصلح ہے، کہتے ہیں ابتدا میں ایک ساعت دائیں پہلو کے بل لیٹے پھر بائیں کروٹ بدل لے کیونکہ اول انحدار طعام (یعنی کھانا نیچے ہونے) کا سبب ہے اور بائیں پہلو پر سونا جگر کے معدہ پر اشتمال کی وجہ سے ہاضم ہے، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں سعد بن عبیدہ اور ابواسحاق کی حضرت براء سے روایتوں میں یہی واقع ہوا جب کہ علاء بن مسیّب کی (عن أبیه عن البراء) فعلِ نبوی کی بابت روایت میں ہے یہ جلد آگے ذکر ہوگی کہ نبی اکرم جب بستر پر جاتے تو دائیں کروٹ پر لیٹتے پھر یہ کلمات کہتے، اس طریق سے سوتے وقت ان کلمات کا ذکر آپ کے فعل سے بھی ثابت ہوا نسائی کے ہاں حصین بن عبدالرحمٰن عن سعد بن عبیدہ عن براء سے روایت کے شروع میں ان الفاظ کی زیادت کی: (بسم الله اللهم أسْلَمْتُ نَفْسِي إليك) خرائطی کی مکارم الاخلاق میں ایک اور سند کے ساتھ حضرت براء سے یہ الفاظ منقول ہیں: (کان إذا أوی إلی فراشه قال اللهم أنتَ رَبِّی و مالكی و إلٰهی لا إله إلا أنت إليك وَجَّهْتُ وَجْهِي)۔

(و قل اللهم أسلمت الخ) ابوذر اور ابوزید کے ہاں یہی ہے دیگر کے ہاں (أسلمت نفسی) ہے کہا گیا ہے کہ یہاں وجہ اور نفس ذات اور شخص کے معنی میں ہیں ای (أسلمت ذاتی و شخصی لك) (کہ میں اپنی ذات وشخص یعنی وجود تجھے سونپتا ہوں) یہ محلِ نظر ہے کیونکہ آگے ایک باب بعد مذکور ابو اسحاق عن براء کی روایت میں دونوں کا جمع ہے اس کے الفاظ ہیں: (أسلمت نفسی إليك و فَوَّضْتُ أمری إليك و وجهت وجهی إليك) یہی علاء بن مسیّب کی روایت میں بھی ہے اس میں ایک چوتھی خصلت کا اضافہ بھی ہوا جو یہ ہے: (و أَلْجَأْتُ ظَهْرِی إليك) اس پر یہاں نفس سے مراد ذات اور وجہ سے مراد قصد ہے قرطبی نے اول پر جزم کرنے کے بعد اسے احتمالاً ذکر کیا ہے۔

(أسلمت) یعنی میں نے اپنا آپ تیرے حوالے کیا، سرِ تسلیم خم کیا، مطیع ہوا، میرے لئے اس کی تدبیر پر کوئی قدرت نہیں اور نہ اس کے لئے جلبِ منافع پر اور نہ دفعِ ضرر پر۔ (ألجأتُ) یعنی اپنے امور میں تجھ پر بھروسہ کیا تاکہ میرے لئے نافع امور کی نسبت

میں تیری اعانت حاصل ہو کیونکہ جو کسی شیٔ کی طرف مستند ہوتا ہے (یعنی اس پر تکیہ کرتا ہے) وہ اس کے ساتھ متقوی و متعین ہوتا ہے، اسے ظہر کے ساتھ خاص کیا کیونکہ عام طور سے کمر کے ساتھ ہی ٹیک لگائی جاتی ہے۔ (رغبة و رهبة الخ) یعنی تیری طرف سے عطاء وثواب میں رغبت اور تیرے عقاب وغضب سے خوف کے ساتھ، بقول ابن جوزی ذکرِ رہبت کے ساتھ (من) کو ساقط کیا اور اس کی بجائے (إلی) صلہ ذکر کیا، یہ علی طریق الاکتفاء ہے جیسے شاعر کا یہ قول: (و زججن الحواجب و العیونا) (یعنی وہ اپنی پلکوں اور آنکھوں کو نوکدار بناتی ہیں) حالانکہ آنکھیں تو اس صفت کی نہیں بنائی جاتیں لیکن چونکہ ایک ہی جگہ دونوں کو جمع بالذکر کیا تو لفظاً ایک کو دوسرے پر محمول کر لیا، طیبی نے یہی لکھا اور جیسے یہ قول: (متقلداً سَیفاً و رُمحا) (حالانکہ رمح یعنی نیزہ متقلد یعنی لٹکایا نہیں جاتا بلکہ اسے ہاتھ میں پکڑا جاتا ہے مگر ساتھ میں تلوار کے ذکر کے سبب جو متقلد کی جاتی ہے اس پر اسے بھی محمول کر دیا) بقول ابن حجر اس کے بعض طرق میں (من) کے ساتھ ہے اس کے الفاظ ہیں: (رهبةً منك و رغبةً إلیك) یہ نسائی اور احمد نے حصین بن عبد الرحمن عن سعد بن عبیدہ سے تخریج کیا۔

(لا ملجأ و لا منجأ الخ) اصلِ ملجأ ہمز کے ساتھ ہے جب کہ منجا بغیر ہمزہ کے لیکن جب دونوں کو جمع کیا تو ازدواجاً اس پر بھی ہمز جائز ہوا، کبھی اسی ازدواج کے باعث دونوں میں ہمز ترک کر دیا جاتا ہے اور کبھی اصل پر باقی رکھا جاتا ہے تو یہ تین اوجہ ہوئیں پھر تنوین مع القصر بھی جائز ہے تو اس طرح کل پانچ اعرابی وجوہ بنیں! کرمانی کہتے ہیں یہ دونوں لفظ اگر مصدر ہوں تو (منك) میں باہم متنازع ہوں گے لیکن اگر بطور ظرف باور کریں تب نہیں کہ اسمِ مکان عمل نہیں کرتا، تقدیرِ کلام یہ ہے: (لا ملجأ منك إلی أحد إلا إلیك ولا منجأ منك إلا إلیك) بقول طیبی اس ذکر کے نظم (یعنی عبارت) میں عجائب ہیں جن کا ادراک و معرفت متقن اہلِ بیان ہی کر سکتے ہیں تو (أسلمت نفسی) کے ساتھ اشارہ کیا کہ اس کے اعضاء و جوارح اوامر ونواہی میں اللہ تعالیٰ کے لئے مطیع ہیں، (وجهت وجهی) کے ساتھ یہ اشارہ ہے کہ وہ ذات باری تعالیٰ کے لئے مخلص اور نفاق سے بری ہے، (فوضت أمری) کے ساتھ یہ کہ اس کے خارجی اور داخلی امور اسی کی طرف مفوض ہیں اس کے سوا کوئی اور ان کا مدبر نہیں، (ألجأت ظهری) کے ساتھ یہ باور کرایا کہ تفویض کے بعد ضار اور موذی اسباب سے وہ اُسی کی طرف ملتجی ہے، کہتے ہیں (رغبة و رهبة) بطورِ مفعول لہ منصوب ہیں لف ونشر کے طریق پر یعنی (فوضت أموری إلیك رغبةً و ألجأت ظهری إلیك رهبة)۔

(آمنت بکتابك الخ) محتمل ہے کہ اس سے قرآن مراد ہو یا یہ اسم جنس ہے اور ہر کتابِ منزل مراد ہے۔ (أرسلت) مروزی کے نسخہ میں (أرسلته) اور (أنزلته) ہے۔ (فإن مت مت الخ) کتاب التوحید میں ابو احوص عن ابی اسحاق کی روایت میں (من لیلتك) بھی ہے مسیب بن رافع کی روایت میں ہے جس نے یہ کلمات کہے پھر اسی رات فوت ہو گیا: (ثم مات تحت لیلته) طیبی کہتے ہیں اس میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ اس کا وقوع دن نکلنے سے قبل اگر ہوا یا (تحت) سے مراد (تحت نازل ینزل علیك فی لیلتك) (یعنی اس رات کسی پیش آمدہ کے تحت اس کا انتقال ہو گیا) یہی معنی دوسری روایت میں (من) کا ہے ای (من أجل ما یَحدُث فی لیلتك) فطرت سے مراد دینِ قویم یعنی ملتِ ابراہیمی کہ حضرت ابراہیم مسلم و مستسلم ہوئے، قرآن میں ہے: (جَاءَ رَبَّهٗ بِقَلْبٍ سَلِیْم) [الصافات: ۸۴] اور کہا: (أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِیْن) [البقرہ: ۱۳۱] اور ذکر

ہوا: (فَلَمَّا أَسْلَمَا)[الصافات: ۱۳۰] ابن بطال اور ایک جماعت کا موقف ہے کہ یہاں فطرت سے مراد دینِ اسلام ہے یہ اس حدیث کے معنی میں ہے: (مَنْ کان آخر کلامه لا إله إلا الله دخل الجنة) قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں شیوخ نے یہی کہا مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ اگر ان کلمات کا قائل جو ان معانی کو مقتضی ہیں جو توحید اور تسلیم و رضا کے ضمن میں ذکر ہوئے اس شخص کی مانند ہے جس نے (لا إله إلا الله) کہہ لیا اور ان امور میں سے کچھ اس کے لئے خاطر نہ ہوئے تو ان عظیم کلمات اور ان مقاماتِ شریفہ کا فائدہ کیا ہوا؟ یہ جواب ممکن ہے کہ دونوں میں ہر ایک اگرچہ فطرت پر فوت ہوا تو دونوں فطرتوں کے مابین وہی فرق ہے جو دونوں کی حالتوں کے مابین ہے، تو اول کی فطرت مقربین کی فطرت جبکہ ثانی کی اصحاب الیمین کی فطرت ہے بقول ابن حجر حصین بن عبدالرحمٰن عن سعد بن عبیدہ کی احمد کے ہاں روایت کے آخر میں (مات علی الفطرة) کی بجائے یہ الفاظ ہیں: (بُنِیَ له بیتٌ فی الجنة) اس سے قرطبی کی ذکر کردہ توجیہہ کی تائید ملی ، کتاب التوحید کی ابو اسحاق عن براء سے حدیث کے آخر میں ہے: (و إنْ أَصْبَحْتَ أَصَبْتَ خیرا) یہی مسلم اور ترمذی کی ابن عیینہ عن ابی اسحاق سے روایت میں ہے تو اس سے مراد صلاحِ مال اور زیادتِ اعمال ہے۔

(فقلت) ابوذر اور مروزی کے ہاں یہی ہے دیگر کے ہاں ہے: (فجعلت أَسْتَذْ کِرُهُنَّ)(یعنی میں انہیں یاد کرنے کی غرض سے دہرانے لگا) کتاب الوضوء میں گزری ثوری عن منصور کی روایت میں تھا: (فَرَدَدْتُها)۔ (و برسولك الذی أرسلت قال لا الخ) جریر عن منصور کی روایت میں ہے کہ فرمایا: (و نبیك) ہی کہو، قرطبی بعض دیگر کی تبع میں رقمطراز ہیں کہ یہ ان حضرات کی حجت ہے جو احادیث کی بالمعنی روایت کو جائز نہیں سمجھتے ، مالک سے منقول صحیح مذہب یہی ہے کیونکہ نبوت اور رسالت کے الفاظ اصلِ وضع کے لحاظ سے باہم مختلف ہیں تو نبوت نبأ سے ہے یعنی خبر دینا، عرف میں نبی جسے اللہ کی جہت سے خبر دی جاتی ہے اس امر کے ساتھ جو مقتضیِ تکلیف ہے اور اگر (ساتھ میں) یہ حکم بھی ہو کہ دوسروں کو بھی یہ بتلا دیں تو وہ رسول ہے وگرنہ وہ نبی ہے رسول نہیں، اس پر ہر رسول نبی ہے عکس صحیح نہیں کیونکہ نبی اور رسول ایک امرِ عام میں مشترک ہیں اور وہ ہے نبأ (یعنی دونوں کے پاس اللہ کی طرف سے خبر آئی) البتہ رسالت (یعنی آگے اس خبر کو پہنچا دینے) میں دونوں مفترق ہیں اگر تم کہو فلاں رسول ہے تو یہ اس امر کو متضمن ہوگا کہ وہ نبی رسول ہے لیکن اگر فلان نبی ہے تو یہ اس کے رسول ہونے کو مستلزم نہیں تو نبی اکرم کی مراد یہ تھی کہ لفظ میں دونوں کا جمع ہو کیونکہ اس عبارت میں دونوں (یعنی نبی اور رسول) مجتمع ہیں اور من حیث النطق ہر ایک کا وہی مفہوم ہے جس کیلئے وہ موضوع ہے تا کہ بغیر فائدہ کے شبہِ تکرار نہ ہو کیونکہ اگر کہیں (و رسولك) تو اس کا مفہوم ہوا کہ اسے مرسل بنایا ہے تو آگے (الذی أرسلت) کہنا ایک طرح سے حشو ہوگا جس میں کوئی اضافی فائدہ نہیں بخلاف (و نبیك الذی أرسلت) کے کہ اس میں کوئی تکرار نہیں نہ متحققا اور نہ متوہما اھ، بقول ابن حجر ان کا (صار کالحشو) کہنا متعقب ہے کہ افصح الکلام میں یہ ثابت ہے جیسا کہ فرمایا: (وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُوْلٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ) [ابراھیم:۴] اور: (إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُوْلاً شَاهِداً عَلَيْكُمْ) [المزمل: ۱۵] اور: (هُوَ الَّذِیْ أَرْسَلَ رَسُوْلَهُ بِالْهُدیٰ)[الصف:۸] دیگر الفاظ سے بھی اس کی نظیر موجود ہے جیسے قرآن نے کہا: (يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ)[ق: ۴۱] وغیرہ تو اولیٰ یہی ہے کہ ان کی آخری یہ کلام حذف ہو اور اس سے ماقبل پر اقتصار لیا جائے، انہوں نے جو نبی اور رسول کا باہمی فرق ذکر کیا یہ بشری رسول کے ساتھ مقید ہے وگرنہ رسول کا اطلاق جیسے یہاں لفظ میں ہے فرشتہ مثلاً حضرت جبریل کو بھی متناول ہے تو

اس لحاظ سے یہاں ایک اور فائدہ کا ظہور ہے اور وہ ہے بشری کا تعین تو کلام لبس سے خالص ہوگی، جہاں تک اس کے ساتھ روایت بالمعنی کے منع پر استدلال تو یہ محلِ نظر ہے کیونکہ بالمعنی روایت کرنے کی شرط یہ ہے کہ مذکورہ معنی میں دونوں لفظ متفق ہوں اور یہ متقرر ہو چکا ہے کہ نبی اور رسول باہم متغایر ہیں لفظاً بھی اور معناً بھی لہذا یہ احتجاج اس کے ساتھ تام نہیں، یہ بھی کہا گیا ہے کہ روایت بالمعنی کے منع پر اس روایت کے ساتھ استدلال مطلقا ہی محلِ نظر ہے خصوصا رسول کا نبی کے ساتھ ابدال اور اس کا عکس اگر روایۃً واقع ہو کیونکہ ایک ہی ذات کی بابت بات ہو رہی ہے تو مراد سمجھ لی جائے گی کسی بھی صفت کے ساتھ جس کے ساتھ موصوف کا وصف کیا گیا اگر یہ صفت اس کے لئے ثابت ہے اور یہ اس بنا پر ہے کہ روایت بالمعنی کے منع کا سبب یہ ہے کہ جو اسے جائز سمجھتا ہے وہ کبھی خیال کرے گا کہ وہ ایک دیگر لفظ کو استعمال کر کے معنائے مقصود کی کما حقہ ادائیگی کر رہا ہے اور کبھی نفس الامر میں ایسا نہ ہوگا جیسا کہ کثیر احادیث میں یہ بات ملحوظ کی گئی ہے تو احتیاط اسی میں ہے کہ وہی لفظ نقل کیا جائے ہاں اگر قطعیت کے ساتھ متحقق ہو کہ معنی وہی ہے تب یہ ضار نہیں بخلاف اس کے جو ظن پر مقتصر ہو چاہے ظنِ غالب ہی ہو،

نبی اکرم کے نبی کے لفظ کے بدلے رسول پڑھنے کے رد کی حکمت بارے اولیٰ یہ کہا جانا ہے کہ اذکار کے الفاظ توقیفی ہیں اور ان کے کچھ خصائص واسرار ہیں جن میں قیاس کو دخل نہیں تو لفظِ وارد پر محافظت واجب ہے، مازری نے یہی رائے اختیار کی، لکھتے ہیں کہ اس ضمن میں وارد لفظ پر اس کے حروف کے ساتھ ہی اقتصار کیا جائے گا کبھی جزا انہی حروف سے متعلق ہوتی ہے، شائد یہ الفاظ آپ کی طرف وحی کئے گئے تھے لہذا انہی کی ادائیگی متعین ہوئی انہی احرف کے ساتھ، نووی لکھتے ہیں حدیثِ ہذا میں تین سنتیں ذکر ہوئیں: ایک سوتے وقت وضوء کرنا، اگر پہلے سے باوضوء ہے تو وہی کافی ہے کیونکہ مقصود یہ ہے کہ طہارت پر سوئے، دوم دائیں کروٹ پر سونا اور سوم ختم بذکر اللہ، کرمانی لکھتے ہیں یہ حدیث ایمان پر مشتمل ہے الٰہیات اور نبویات سے ہر کتب و رسل کے ساتھ جن پر ایمانِ مجمل واجب ہے اور ذوات، صفات اور افعال میں سے ہر ایک کو اللہ کی طرف مسند کرنا کیونکہ اس دعا میں وجہ، نفس، اسناد ظہر اور امر کا ذکر کیا گیا پھر اس میں توکل علی اللہ اور رضاء بالقدر ہے، یہ سب بحسب المعاش ہے اور بحسب المعاد اس میں ثواب وعقاب اور خیر وشر کا اعتراف بھی ہے

ابن حجر تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں کہ نسائی کے ہاں عمرو بن مرہ عن سعید بن عبیدہ کے طریق سے اصلِ حدیث میں یہ الفاظ مذکور ہیں: (آمنت بکتابك الذی أنزلت و برسولك الذی أرسلت) گویا سعد بن عبیدہ سے آخر کی زیادت سماع نہیں کی تو بالمعنی روایت کر دیا، ابواسحاق عن براء کی روایت میں منصور عن سعد کی روایت کی نظیر واقع ہوئی، اسے ترمذی نے سفیان بن عیینہ عن ابو اسحاق کے طریق سے تخریج کیا اس کے آخر میں ہے ابو براء کہتے ہیں میں نے (دہراتے ہوئے) (و برسولك الذی) پڑھا تو آپ نے میرے سینے میں دستِ مبارک کے ساتھ ضرب لگائی اور فرمایا: (و نبیك الخ) نسائی نے بھی یہی فطر بن خلیفہ عن ابی اسحاق سے نقل کیا اس میں ہے: (فوضَعَ یدَہ فی صدری) ترمذی کی رافع بن خدیج سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا جب تمہارا کوئی دائیں پہلو پر لیٹے پھر کہے، تو اسی کا نحو ذکر کیا اس کے آخر میں ہے: (أؤمِنُ بکتابك الذی أنزلت و برسلك الذی أرسلت) صیغہ جمع کے ساتھ، انہوں نے اسے حسن غریب کہا اگر یہ محفوظ ہے تو اس میں سرّ حصولِ تعمیم ہے جس پر صریحا صیغۂ جمع دال ہے تو اس میں ملائکہ و بشر کے سب رسل داخل ہوئے تو التباس سے امن ہوا، اسی سے قرآن میں ہے: (کُلٌّ آمَنَ بِاللّٰهِ وَ مَلَائِکَتِهٖ وَ کُتُبِهٖ وَ رُسُلِهٖ) [البقرۃ: ٢٨٥]۔

7 - باب مَا يَقُولُ إِذَا نَامَ (سوتے وقت کی دعاء)

بعض نسخوں میں یہ ترجمہ ساقط ہے۔

6312 - حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ رِبْعِيِّ بْنِ حِرَاشٍ عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا أَوَى إِلَى فِرَاشِهِ قَالَ بِاسْمِكَ أَمُوتُ وَأَحْيَا وَإِذَا قَامَ قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَحْيَانَا بَعْدَ مَا أَمَاتَنَا وَإِلَيْهِ النُّشُورُ

أطرافه 6314، 6324، - 7394

ترجمہ: حذیفہ بن یمانؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ جب اپنے بستر پر تشریف لے جاتے تو یہ دعا پڑھتے (اللھم باسمک الخ) (اے اللہ میں تیرے ہی نام سے مرتا اور جیتا ہوں، اور جب بیدار ہوتے تو یہ دعا پڑھتے تھے (الحمد للہ الخ) (ہر قسم کی تعریف اس اللہ کی ہے جس نے ہم کو مرنے [یعنی سونے] کے بعد زندہ کیا [جگایا] اور اسی کے پاس [آخر] جانا ہے۔

سفیان سے ثوری اور عبد الملک سے مراد ابن عمیر ہیں ابو ذر اور ابو زید کے ہاں ان کی نسبت مذکور ہے۔ (إذا أوى الخ) یعنی داخل ہو، آگے ایک طریق میں ہے: (إذا أخذ مضجعه)، (أوى) مقصور ہے جبکہ دعاء میں: (الحمد لله الذی آوانا) ممدود ہے اس میں قصر بھی جائز ہے، اس لفظ میں مد و قصر کا ضابطہ یہ ہے کہ یہ مع اللزوم افصح میں مد کے ساتھ ہے اور قصر جائز ہے (یعنی اگر لازم کے بطور استعمال ہو) متعدی ہونے کی صورت میں اس کا برعکس ہے۔

(باسمك أموت و أحيا) یعنی تیرے نام کے ذکر کے ساتھ زندہ ہوں جب تک ہوں اور اسی پر مروں گا، بقول قرطبی (باسمك أموت) دال ہے کہ اسم ہی مسمیٰ ہے یہ اس آیت کی نظیر پر ہے: (سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ) أي سبح ربك، اکثر شارحین نے یہی لکھا، کہتے ہیں بعض مشائخ سے میں نے ایک اور معنی بھی ماخوذ کیا ہے وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کے کئی اسمائے حسنیٰ ہیں جن کے معانی اس کے لئے ثابت ہیں تو ہر وہ جو عالمِ وجود میں صادر ہوا اس کا صدور ان مقتضیات سے ہے گویا کہا: (باسمك المُحيي أَحيَا و بِاسمِكَ المُمِيت أَمُوتُ) اور جس معنی کے ساتھ یہ صادر ہوا وہ الیق ہے اس پر یہ اس امر پر دال نہیں کہ اسم غیرِ مسمیٰ ہے اور نہ اس کا عین ہے! یہ بھی محتمل ہے کہ لفظِ اسم یہاں زائد ہو جیسا کہ شاعر کے اس قول میں: (إلى الحول ثم اسم السلام عليكما)۔

(و إذا قام قال الخ) نہایہ میں ابو اسحاق زجاج کہتے ہیں جو نفس سوتے وقت انسان سے جدا ہوتا ہے وہ جو برائے تمیز ہے اور جو موت کے وقت اس سے الگ ہوتا ہے یہ وہ جو برائے حیات ہے، وہ جس کے ساتھ تنفس زائل ہو جاتا ہے، نیند کو موت اس لئے کہا گیا کہ اس میں عقل و حرکت تمثیلاً و تشبیہاً زائل ہو جاتی ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ موت سے یہاں مراد سکون ہو جیسے ان کا یہ قول: (ما تت الريح) یعنی ہوا ساکن ہوئی تو احتمال ہے کہ نائم پر موت کا اطلاق اس کے سکونِ حرکت کے ارادہ سے ہو کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ) [یونس: ٦٧] یہ طیبی نے لکھا، کہتے ہیں کبھی موت (کا لفظ) احوالِ شاقہ مثلاً فقر، ذلتِ سوال، بڑھاپا، معصیت اور جہالت کے لئے مستعار ہوتا ہے، المفہم میں قرطبی لکھتے ہیں موت اور نیند کے مابین جامع روح کا بدن سے انقطاعِ تعلق ہے، یہ کبھی ظاہراً ہوتا ہے اور یہ نیند ہے اسی لئے اسے موت کی بہن قرار دیا گیا اور کبھی یہ باطناً ہوتا ہے اسی کا نام

موت ہے تو نیند پر موت کا اطلاق مجازا ہوگا دونوں کے بدن سے روح کے تعلق کے انقطاع میں اشتراک کی وجہ سے، طیبی لکھتے ہیں نیند پر موت کے اطلاق میں حکمت یہ ہے کہ انسان کا زندگی کے ساتھ انتفاع دراصل اللہ کی اس سے رضا کی تحرّی، اس کی طاعت کا قصد اور اس کے سخط وعقاب سے اجتناب ہے تو سوتے ہوئے چونکہ یہ انتفاع ختم ہو جاتا ہے تو وہ میت کی مانند ہے تو بیدار ہو کر اس نعمت کے حصول اور اس مانع کے زوال پر اللہ کی حمد کرنی چاہئے ، کہتے ہیں یہ تاویل ایک دوسری حدیث کے موافق ہے جس میں ہے: (و إنْ أرْسَلْتَها فَاحْفَظْها بِمَا تَحْفَظُ بِهِ عِبادَكَ الصَّالِحِين) اسی کے ساتھ: (و إليه النشور) منتظم ہے یعنی اسی کی طرف مرجع ہے نیلِ ثواب میں اس چیز کے ساتھ جو مکتسب فی الحیات ہے بقول ابن حجر جس حدیث کی طرف اشارہ کیا آگے مع الشرح آرہی ہے۔

(و إليه النشور) یعنی قیامت کے روز اٹھایا جانا اور اِماتت کے بعد احیاء، کہا جاتا ہے: (نَشَرَ اللهُ الموتىٰ فنشروا أى أحْيَاهم فَحَيُوْا)۔

(ننشرها الخ) یہ صرف سرخسی کے نسخہ میں ہے اسے طبری نے علی بن ابی طلحہ عن ابن عباس سے نقل کیا مگر راء کی بجائے زاء کے ساتھ (أنشزہ) سے، جب بالتدریج اٹھائے، یہ کوفیوں اور ابن عامر کی قراءت ہے ابن ابونجیح عن مجاہد سے نقل کیا: (ننشرها أى نُحْيِيُها) راء کے ساتھ ذکر کیا اسی سے ہے: (ثُمَّ إذَا شَاءَ أنْشَرَهُ) [عبس : ۲۲] یہ اہلِ حجاز اور ابوعمرو کی قراءت ہے، کہتے ہیں دونوں قراءت معنی کے لحاظ سے متقارب ہیں شاذ قراءت راء اور زاء کے ساتھ اول حرف کی زبر کے ساتھ بھی ہے، دونوں میں تحتانیہ کی پیش بھی پڑھی گئی ہے۔

- 6313حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ الرَّبِيعِ وَمُحَمَّدُ بْنُ عَرْعَرَةَ قَالاَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِى إِسْحَاقَ سَمِعَ الْبَرَاءَ بْنَ عَازِبٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَمَرَ رَجُلاً وَحَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ الْهَمْدَانِيُّ عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَوْصَى رَجُلاً فَقَالَ إِذَا أَرَدْتَ مَضْجَعَكَ فَقُلِ اللَّهُمَّ أَسْلَمْتُ نَفْسِي إِلَيْكَ وَفَوَّضْتُ أَمْرِي إِلَيْكَ وَوَجَّهْتُ وَجْهِي إِلَيْكَ وَأَلْجَأْتُ ظَهْرِي إِلَيْكَ رَغْبَةً وَرَهْبَةً إِلَيْكَ لاَ مَلْجَأَ وَلاَ مَنْجَا مِنْكَ إِلاَّ إِلَيْكَ آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِى أَنْزَلْتَ وَبِنَبِيِّكَ الَّذِى أَرْسَلْتَ ، فَإِنْ مُتَّ مُتَّ عَلَى الْفِطْرَةِ

أطرافه 247، 6311، 6315، - 7488 (سابقہ نمبر پہ دیکھیں، اس میں مزید ہے: فرمایا اگر اس شب کو مر گئے تو دینِ فطرت پر مرو گے)

ابواسحاق سے مراد سبیعی ہیں۔(الهمدانی عن البراء الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے سرخسی کے نسخہ میں ہے: (عن أبى اسحاق سمعت البراء) اول اصوب ہے وگرنہ ہر جہت سے پہلی روایت کے موافق ہو، احمد کی عفان عن شعبہ سے روایت میں ہے: (أمر رجلا من الأنصار) ،تنبیہان کے تحت رقم کرتے ہیں اول یہ کہ اس حدیث میں شعبہ کے ایک اور شیخ بھی ہیں، نسائی نے غندر عنہ عن مہاجر ابی الحسن عن البراء کے طریق سے اس کی تخریج کی، غندر شعبہ سے روایت میں اثبت الناس ہیں لیکن یہ جماعت کی شعبہ سے مذکورہ روایت کیلئے قادح نہیں تو گویا شعبہ کے اس میں دوشیوخ ہیں، دوسری تنبیہ یہ کہ شعبہ عن ابی اسحاق عن براء سے اس روایت میں مذکور جملہ: (لا ملجأ و لا منجأ منك إلا إليك) اس حدیث میں ادراج ہے، ابواسحاق نے براء سے اس کا سماع نہیں کیا اگرچہ

غیرابی اسحاق کی براء سے روایت میں یہ ثابت ہے اس کی تبیین اسرائیل نے اپنے دادا ابو اسحاق سے اپنی روایت میں کی اور وہ ان کی روایت میں اثبت الناس ہیں، اسے نسائی نے ان کے طریق سے بتمامہ تخریج کیا پھر کہا ابو اسحاق کہا کرتے تھے کہ (لا ملجأ الخ) کا جملہ میں نے براء سے نہیں سنا البتہ رواۃ سے سنا کہ اسے بھی ان سے نقل کرتے تھے! نسائی نے اسے ایک اور واسطہ کے ساتھ بھی ابو اسحاق عن ہلال بن یساف عن براء سے نقل کیا ہے۔

- 8 باب وَضْعِ الْيَدِ الْيُمْنَى تَحْتَ الْخَدِّ الْيُمْنَىٰ
([سوتے ہوئے] دائیں ہاتھ کو دائیں رخسار کے نیچے کرنا)

خد کو بطورِ مونث استعمال کیا، یہ بھی ایک لغت ہے۔

- 6314حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ رِبْعِيٍّ عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا أَخَذَ مَضْجَعَهُ مِنَ اللَّيْلِ وَضَعَ يَدَهُ تَحْتَ خَدِّهِ ثُمَّ يَقُولُ اللَّهُمَّ بِاسْمِكَ أَمُوتُ وَأَحْيَا وَإِذَا اسْتَيْقَظَ قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى أَحْيَانَا بَعْدَ مَا أَمَاتَنَا وَإِلَيْهِ النُّشُورُ

أطرافه 6312، 6324، - 7394 (اسی کا سابقہ نمبر، اس زیادت کے ساتھ کہ سوتے وقت [یعنی شروع میں] داہنا ہاتھ رخسار کے نیچے رکھتے پھر یہ دعا پڑھتے)

اسماعیلی کہتے ہیں متنِ حدیث میں یمنی مذکور نہیں البتہ اس کا ذکر شریک اور محمد بن جابر کی عبدالملک بن عمیر سے روایتوں میں ہے بقول ابن حجر بخاری نے حسبِ عادت اس کے بعض طرق کی طرف توجہ مبذول کرائی ہے (جن میں یہ لفظ موجود ہے علاوہ ازیں یہ علی طریق الاستنباط بھی ہے کیونکہ مذکور ہوا کہ آپ شروع میں دائیں کروٹ پر لیٹتے تھے تو ظاہر ہے دائیں رخسار کے نیچے ہی ہاتھ رکھیں گے) شریک کا طریق احمد نے تخریج کیا اس باب میں حضرت براء سے روایت بھی ہے اسے نسائی نے ابوخیثمہ اور ثوری عن ابی اسحاق عنہ سے نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (أن النبیﷺ کان إذا أوى إلى فراشه وَضَعَ يَدَهُ اليمنىٰ تحتَ خدِّهِ الأيمن وقال اللهم قِنِىٔ عذابك يوم تَبْعَثُ عِبادَكَ) اس کی سند صحیح ہے اسے بسندِ صحیح حفصہ کے طریق سے بھی نقل کیا اس میں یہ زیادت بھی ہے کہ تین مرتبہ یہ کہتے۔

علامہ انور (الحمدلله الذى أحيانا بعد ما أماتنا) کی بابت لکھتے ہیں پہلے تمہیں آگاہ کر چکے ہیں کہ حیات اس (یعنی نفس) کے افعال سے جبکہ موت ان کے تعطل سے عبارت ہے (بقول غالب: زندگی کیا ہے عناصر کا ظہورِ ترکیب موت کیا ہے؟ انہی اجزاء کا پریشان ہو جانا) تو جب انسان سوتے میں افعالِ حیات سے معطل ہو جاتا ہے تو نیند پر موت کے لفظ کا اطلاق کیا۔

- 9 باب النَّوْمِ عَلَى الشِّقِّ الأَيْمَنِ (داہنے پہلو پہ سونا)

اس ترجمہ کے فوائد گزرے ہیں نوم اور ضجع کے مابین عموم وخصوص مِن وجہٍ ہے۔

- 6315حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ زِيَادٍ حَدَّثَنَا الْعَلَاءُ بْنُ الْمُسَيَّبِ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَوَى إِلَى فِرَاشِهِ نَامَ عَلَى شِقِّهِ الْأَيْمَنِ ثُمَّ قَالَ اللَّهُمَّ أَسْلَمْتُ نَفْسِي إِلَيْكَ وَوَجَّهْتُ وَجْهِي إِلَيْكَ وَفَوَّضْتُ أَمْرِي إِلَيْكَ وَأَلْجَأْتُ ظَهْرِي إِلَيْكَ رَغْبَةً وَرَهْبَةً إِلَيْكَ لَا مَلْجَأَ وَلَا مَنْجَا مِنْكَ إِلَّا إِلَيْكَ آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ وَنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ قَالَهُنَّ ثُمَّ مَاتَ تَحْتَ لَيْلَتِهِ مَاتَ عَلَى الْفِطْرَةِ (اسْتَرْهَبُوهُمْ) مِنَ الرَّهْبَةِ ، مَلَكُوتٌ مُلْكٌ مَثَلُ رَهَبُوتٌ خَيْرٌ مِنْ رَحَمُوتٍ تَقُولُ تُرْهَبُ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تُرْحَمَ

أطرافه 247، 6311، 6313، - 7488 (ایضاً)

(العلاء بن مسيب عن أبيه) یہ ابن رافع کاہلی ہیں ثعلبی بھی کہا جاتا ہے ابو علاء کنیت تھی ثقات کوفی رواۃ میں سے ہیں ان کے بیٹے علاء ثقہ ہیں ان سے بخاری میں دو روایتیں ہیں دوسری غزوہ حدیبیہ کے باب میں گزری بقول حاکم صاحبِ اوہام ہیں، ابن حجر بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں مستخرج ابی نعیم میں اس جگہ یہ عبارت بھی مذکور ہے: (استرهبوهم من الرهبة ملكوت ملك مثل رهبوت و رحموت، تقول: تُرهِب خيرٌ مِن أن تَرحَم) (یعنی ڈر ہو یہ رحم کرنے سے بہتر ہے) یہ کسی اور کے ہاں یہاں نظر نہیں آئی، (استرهبوهم من الرهبة) تفسیر سورۃ اعراف میں گزری، باقی عبارت بھی تفسیر سورہ انعام میں گزری ہے۔

- 10باب الدُّعَاءِ إِذَا انْتَبَهَ بِاللَّيْلِ (رات کو آنکھ کھلے تو یہ دعاء کرے)

اس کے تحت دو احادیث نقل کی ہیں۔

- 6316حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا ابْنُ مَهْدِيٍّ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ سَلَمَةَ عَنْ كُرَيْبٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ بِتُّ عِنْدَ مَيْمُونَةَ فَقَامَ النَّبِيُّ ﷺ فَأَتَى حَاجَتَهُ غَسَلَ وَجْهَهُ وَيَدَيْهِ ثُمَّ نَامَ ثُمَّ قَامَ فَأَتَى الْقِرْبَةَ فَأَطْلَقَ شِنَاقَهَا ثُمَّ تَوَضَّأَ وُضُوءًا بَيْنَ وُضُوءَيْنِ لَمْ يُكْثِرْ وَقَدْ أَبْلَغَ فَصَلَّى فَقُمْتُ فَتَمَطَّيْتُ كَرَاهِيَةَ أَنْ يَرَى أَنِّي كُنْتُ أَتَّقِيهِ فَتَوَضَّأْتُ فَقَامَ يُصَلِّي فَقُمْتُ عَنْ يَسَارِهِ فَأَخَذَ بِأُذُنِي فَأَدَارَنِي عَنْ يَمِينِهِ فَتَتَامَّتْ صَلَاتُهُ ثَلَاثَ عَشْرَةَ رَكْعَةً ثُمَّ اضْطَجَعَ فَنَامَ حَتَّى نَفَخَ وَكَانَ إِذَا نَامَ نَفَخَ فَآذَنَهُ بِلَالٌ بِالصَّلَاةِ فَصَلَّى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ وَكَانَ يَقُولُ فِي دُعَائِهِ : اللَّهُمَّ اجْعَلْ فِي قَلْبِي نُورًا وَفِي بَصَرِي نُورًا وَفِي سَمْعِي نُورًا وَعَنْ يَمِينِي نُورًا وَعَنْ يَسَارِي نُورًا وَفَوْقِي نُورًا وَتَحْتِي نُورًا وَأَمَامِي نُورًا وَخَلْفِي نُورًا وَاجْعَلْ لِي نُورًا قَالَ كُرَيْبٌ وَسَبْعٌ فِي التَّابُوتِ فَلَقِيتُ رَجُلًا مِنْ وَلَدِ الْعَبَّاسِ فَحَدَّثَنِي

بِهِنَّ فَذَكَرَ عَصَبِي وَلَحْمِي وَدَمِي وَشَعَرِي وَبَشَرِي ، وَذَكَرَ خَصْلَتَيْنِ

.أطرافه 117، 138، 183، 697، 698، 699، 726، 728، 859، 1198، 4569، 4570، 4571، 4572، 5919، 6215، - 7452 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۲ص:۱۰۸اس میں مزید فجر کی سنتوں کے بعد کی دعا مذکور ہے جس کا ترجمہ ہے: اے اللہ میرے دل ،بصر، کان میں نور بنا اور میرے دائیں سے اور میرے بائیں سے اور اوپر اور نیچے اور میرے سامنے اور پیچھے اور میرے لئے نور بنا)

سفیان سے مراد ثوری جبکہ سلمہ، ابن کہیل ہیں۔ (بت عند میمونة) دوسری حدیث کے مندرجات سمیت اس کی شرح ابواب الوتر کے شروع میں گزر چکی ہے البتہ وہاں دوسری حدیث میں مذکور دعاء موجود نہ تھی لہذا لکھا تھا کہ بقیہ شرح یہاں کروں گا۔ (وضوء ا بین الخ) خود ہی مابعد الفاظ کے ساتھ اس کی تفسیر کر دی تو یہ مراد ہونا محتمل ہے کہ کم پانی استعمال کرتے ہوئے تین مرتبہ اعضاء دھوئے یا ممکن ہے ایک یا دو مرتبہ دھوئے ہوں مسلم کی شعبہ عن سلمہ سے روایت میں ہے: (وضوء ا حسناً) طبرانی کے ہاں منصور بن معتمر عن علی بن عبداللہ بن عباس عن ابیہ سے روایت میں ہے کہ مسواک بھی کیا۔ (أتقیه) نسفی اور ایک گروہ کے ہاں یہی ہے خطابی کہتے ہیں: (أي أرتقبه) (یعنی ٹوہ میں رہا)، ایک روایت میں: (أنقبه) ہے جو تفتیش ہے، قابسی کے ہاں (أبغیه) ہے (أي أطلبه) اکثر نے (أرقبه) نقل کیا یہی اوجہ ہے۔ (فتتامت) أي تكاملت ،مسلم کی شعبہ عن سلمہ سے روایت میں بھی یہی ہے۔ (و كان إذا نام نفخ) مسلم میں ہے کہ ہمیں آپ کے خراٹوں سے پتہ چلتا تھا کہ آپ سو چکے ہیں۔ (و كان يقول في دعائه الخ) اس سے اشارہ ملا کہ اس وقت کئی ادعیہ پڑھتے تھے اور یہ بھی ان میں شامل تھی آمدہ حدیث میں بھی ایک دعاء کا ذکر ہے، شعبہ عن سلمہ کی روایت میں ہے: (فكان يقول في صلاته و سجوده) آگے ذکر کروں گا کہ ترمذی نے اس دعاء میں کثیر دیگر کلمات بھی نقل کئے ہیں، مسلم کے ہاں علی بن عبداللہ بن عباس کی روایت میں ہے کہ آمدہ روایت میں مذکور دعاء نیند سے بیدار ہوتے ہی تہجد شروع کرنے سے قبل پڑھی اور پہلی حدیث میں مذکور دعا نماز فجر کیلئے مسجد تشریف لے جاتے ہوئے پڑھی، ان کی روایت سے افادہ ملا کہ دونوں حدیثیں ایک ہی قصہ (اور موقع) سے متعلق ہیں اور دونوں میں تفریق رواۃ کی صنیع ہے! ترمذی کی روایت جس کا آگے ذکر ہوگا میں ہے کہ نماز سے فارغ ہونے پر یہ دعاء پڑھی، بخاری کی الادب المفرد میں سعید بن جبیر عن ابن عباس سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نمازِ تہجد سے فارغ ہو کر اللہ کے حسبِ شان حمد و ثنا بیان فرماتے پھر آپ کی آخیر کلام یہ ہوتی: (اللهم اجعَلْ في قلبي نورا الخ)

(اللهم اجعل في قلبي نوراً) بقول کرمانی اس میں تنوین برائے تعظیم ہے ای (نورا عظيما) یہی کہا، اس روایت میں قلب، سمع، بصر اور شش جہات کے ذکر پر اقتصار ہے اور آخر میں ہے: (و اجعل لي نورا) مسلم کی عبداللہ بن ہاشم عن عبد الرحمن بن مہدی سے حدیثِ باب والی سند کے ساتھ روایت میں ہے: (و عَظِّمْ لي نورا) ابو یعلی کی ابو خیثمہ عن عبد الرحمن سے روایت میں ہے: (وَ أَعْظِمْ لي نورا) اسے اسماعیلی نے تخریج کیا، انہوں نے بندار عن عبدالرحمن سے بھی اس کی تخریج کی اسی طرح ابو عوانہ نے ابو حذیفہ عن سفیان سے، مسلم کی شعبہ عن سلمہ سے روایت میں ہے: (و اجعل لي نورا و قال: واجعلني نورا) یہ غندر عن شعبہ کی روایت ہے، نضر عن شعبہ سے روایت میں بغیر شک کے (و اجعلني) ہے طبرانی نے الدعاء میں منہال بن عمرو عن علی بن عبداللہ بن عباس عن ابیہ سے آخر میں یہ اضافہ بھی کیا: (و اجعل لي يوم القيامة نوراً)۔

(قال کریب و سبع فی التابوت) بقول ابن حجر اس روایت کا حاصل (یعنی اس کے سب طرق کو مدنظر رکھتے ہوئے) دس اشیاء ہیں مسلم نے اسے عقیل عن سلمہ بن کہیل سے نقل کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر کئے: (فدعا رسول اللہ ﷺ بتسع عشرة کلمةً حَدَّثَنِیها کریبٌ فَحَفِظْتُ منها اثنتی عشرة و نَسِیْتُ ما بَقِیَ) (یعنی نبی پاک نے انیس کلمات کے ساتھ دعا کی جن کی کریب نے مجھے تحدیث کی بارہ مجھے یاد رہے اور باقی بھول گیا) تو ثوری کی روایت میں جو ہے اس کا ذکر کر کے مزید یہ ذکر کیا: (و فی لسانی نورا) فی قلبی کے بعد، اور آخر میں کہا: (و اجعل لی فی نفسی نورا و أعْظِمْ لی نورا) یہ دونوں ان سات میں سے ہیں جن کا ذکر کریب نے کیا کہ یہ اس تابوت میں تھے جن سے بعض وُلدِ عباس تحدیث کیا کرتے تھے، تابوت سے مراد میں اختلافِ اقوال ہے تو دمیاطی نے اپنے حاشیہ میں جزم کیا کہ اس سے مراد صدر (سینہ) ہے جو دل کا وعاء (یعنی ڈھکن) ہے ان سے قبل یہی بات ابن بطال اور داؤدی نے کہی ہے ابن بطال نے مزید یہ بھی کہا تھا کہ جیسے حافظِ علم کی بابت کہا جاتا ہے کہ اس کا علم تابوت میں محفوظ ہے، نووی بعض دیگر کی تبع میں لکھتے ہیں کہ تابوت سے مراد پسلیاں اور جن اعضاء پر وہ چھائی ہوئی ہیں مثلا دل وغیرہ (لکڑی وغیرہ سے بنے) تابوت کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے جس میں سامان وغیرہ حفاظت کی غرض سے رکھا جاتا ہے مراد یہ کہ سات کلمات میرے دل میں تھے لیکن میں بھول گیا، کہتے ہیں بعض نے یہ بھی کہا کہ مراد سات انوار ہیں جو اس تابوت میں مکتوب تھے جو بنی اسرائیل کیلئے تھا جس میں سکینت تھی (جس کا ذکر سورہ البقرۃ میں ہوا)

ابن جوزی کے بقول تابوت سے مراد صندوق ہے مراد یہ کہ سات دیگر کلمات میرے پاس صندوق میں لکھے محفوظ پڑے ہیں وقتِ تحدیث اب یاد نہیں، بقول ابن حجر ان کی تائید ابو عوانہ کی ابو حذیفہ عن ثوری کے طریق سے روایت کرتی ہے حدیثِ باب کی سند کے ساتھ جس میں ہے: (قال کریب و ستة عندی مکتوبات فی التابوت) قرطبی نے المفہم میں جزم کیا اور کئی ایک نے کہ تابوت سے مراد جسم ہے یعنی یہ سات کلمات جسدِ انسانی سے متعلق تھے بخلاف بقیہ اکثر مذکورہ کے کہ وہ معانی مثلا شش جہات سے متعلق ہیں اگرچہ سمع و بصر جسم میں ہے! ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہ تابوت کا معنی صحیفہ ہے جو کسی صندوق میں محفوظ رکھا تھا، کہتے ہیں خصلتان: (العظم والمخ) (یعنی ہڈی اور مغز) ہیں بقول کرمانی شائد یہ شحم وعظم ہوں، یہی کہا مگر یہ محلِ نظر ہے آگے وضاحت کروں گا۔

(فلقیت رجلا من ولد الخ) ابن بطال کے بقول اس جملہ کا قائل کریب نہیں بلکہ سلمہ بن کہیل ہیں بقول ابن حجر یہ بات احتمالی ہے ابو حذیفہ کی روایت کا ظاہر یہ ہے کہ یہ کریب ہیں ابن بطال کہتے ہیں مجھے یہ حدیث علی بن عبد اللہ بن عباس عن ابیہ کی روایت سے بھی ملی ہے تو مطولا اسے ذکر کیا اس سے ان دو خصلتوں کی معرفت ظاہر ہوئی جنہیں وہ بھول گئے تھے کہ اس میں ہے: (اللھم فی عظامی نورا و فی قبری نورا) بقول ابن حجر بلکہ اظہر یہ ہے کہ ان سے مراد لسان ونفس ہیں انہی دو کی مسلم کے ہاں عقیل نے اپنی روایت میں زیادت کی ہے اور دونوں جملۂ جسد سے ہیں اس پر تابوت کی آخری تاویل بھی منطبق ہوتی ہے، المفہم میں قرطبی نے بھی اس پر جزم کیا ہے ماسوا اس کے منافی نہیں، حدیث جس کی طرف اشارہ کیا، اسے ترمذی نے داؤد بن علی عن ابیہ عن جدہ کے طریق سے تخریج کیا ہے اس میں ہے کہ میں نے ایک رات نبی اللہ کو سنا جب نمازِ شب سے فارغ ہوئے تو کہا: (اللھم إنی أسألك رحمة من عندك) تو پوری دعا نقل کی اس میں ہے: (اللھم اجعل لی نورا فی قبری) پھر دل چھ جہات، سمع،

بصر، شعر، بشر، لحم، دم، اور عظام کا ذکر کر کے آخر میں کہا: (اللهم عظِم لي نورا و أعطِني نورا و اجعَلنِي نورا) بقول ترمذی یہ غریب ہے، شعبہ اور سفیان نے سلمہ عن کریب سے اس حدیث کا بعض حصہ نقل کیا ہے اور طبری نے ایک اور حوالے کے ساتھ علی بن عبداللہ عن ابیہ سے آخر میں یہ کلمات نقل کئے: (و زِدنِي نورا، قالها ثلاثا) ابن ابی عاصم کی کتاب الدعاء میں عبدالحمید بن عبد الرحمٰن عن کریب کے طریق سے حدیث کے آخر میں ہے: (وَ هَبُ لي نورا على نور) تو اس اختلافِ روایات سے جیسا کہ ابن عربی نے لکھا، پچیس خصلتیں حاصل ہوئی ہیں۔

(فذكر عصبي) بقول ابن تین یہ (أطناب المفاصل) ہیں (یعنی جوڑ) (بَشَرِی) سے مراد سطحِ بدن ہے۔(و ذكر خصلتين) یعنی تکملہِ سبعہ، قرطبی کہتے ہیں ان انوار جن کے طلب کی نبی اکرم نے دعا فرمائی کو ان کے ظاہر پر محمول کرنا ممکن ہے تو گویا اللہ تعالیٰ سے سوال کیا کہ آپ کے ہر عضو کو نور بنا دے کہ روزِ قیامت کی ظلمات میں ان سے ضیاء کا اکتساب کریں آپ بھی اور آپ کے پیروکار بھی یا جنہیں اللہ چاہے! کہتے ہیں اولیٰ یہ کہا جاتا ہے کہ یہ علم و ہدایت کیلئے مستعار ہیں جیسے قرآن میں (ہدایت یافتہ شخص کی بابت) کہا: (فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِنْ رَبِّهِ) [الزمر: ۲۲] اسی طرح یہ آیت: (وَ جَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِيهِ فِي النَّاس)[الأنعام: ۲۲] پھر لکھا اس کے معنی کی بابت تحقیق یہ ہے کہ نور اس کا مظہر ہے جو اس کی طرف منسوب ہوا اور یہ بحسبہ مختلف ہو جاتا ہے تو سمع کا نور مسموعات کا مظہر ہے نورِ بصر مبصرات کیلئے کاشف ہے، نورِ قلب معلومات سے کاشف ہے، اعضاء کا نور جو ان کے ذریعہ نیک اعمال انجام پائیں، طیبی کہتے ہیں اعضاء کیلئے طلبِ نور کا معنی یہ ہے کہ وہ معرفت و طاعات کے انوار کے ساتھ متجلی اور ماسوا سے متعری ہوں کیونکہ شیاطین شش جہات سے وساوس کے ساتھ احاطہ کئے ہوئے ہیں تو ان سے تخلّص ان انوار کے ساتھ ہے جو ان جہات کیلئے سازگار ہوں، کہتے ہیں یہ سب امور ہدایت، بیان اور ضیائے حق کی طرف راجع ہیں اسی طرف اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان اشارت کناں ہے: (اَللّٰهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَ الْأَرْضِ - نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللّٰهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ)[النور: ۳۵] اور بقول ابن حجر ان کی کلام کے بعض الفاظ لائق بالمقام نہ تھے لہذا حذف کر دئے، طیبی یہ بھی کہتے ہیں کہ سمع، بصر اور قلب کو (لی) کے ساتھ خاص کیا کیونکہ قلب اللہ تعالیٰ کی آلاء ونعم بارے مقرِ فکر ہے جبکہ سمع و بصر اللہ تعالیٰ کی آیات کے محفوظ مسارح (چراہ گاہیں) ہیں، کہتے ہیں یمین وشمال کے ساتھ (عن) استعمال کیا یہ باور کراتے ہوئے کہ یہ انوار آپ کے قلب اور سمع و بصر سے متجاوز ہو کر دائیں بائیں آپ کے اتباع کو بھی فیضیاب کر رہے ہیں، بقیہ جہات کے ساتھ (من) استعمال کیا تا کہ اللہ سے آپ کی استنارت و اِنارت مخلوق کو بھی شامل ہو اور آخر میں آپ کا قول: (و اجعل لي نورا) یہ اس کے لئے فذلکہ (یہ مولد لفظ ہے جس کا معنی ہے میزانکل، مفصل کا خلاصہ، حساب کا ہو یا کسی اور چیز کا) اور تاکید ہے۔

علامہ انور (فغسل وجهه و يديه) کے تحت لکھتے ہیں یہ ناقضِ نوم وضوء تھا (یعنی نیند بھگانے والا) پہلے بتلایا کہ وضوء کے کئی انحاء ہیں یہ ان میں سے ایک ہے، (اللهم اجعل في قلبي نورا) کی بابت کہتے ہیں صحیح ابن خزیمہ میں ہے کہ آپ نے یہ دعاء فجر کی سنتوں کے بعد مسجد جاتے ہوئے راستے میں پڑھی نہ کہ داخلِ نماز، اسے دعائے نور کہا جاتا ہے، (قال كريب و سبع في التابوت) کی بابت کہتے ہیں کہ صندوق مراد ہے یعنی سات مجھے زبانی یاد نہیں البتہ میرے پاس صندوق میں محفوظ ہیں ایک

روایت میں ہے کہ صندوق سے نکالا اور انہیں آگاہ کیا۔

اس حدیث کو مسلم نے (الصلاۃ) اور (الطھارۃ) نسائی نے (الصلاۃ) ابو داؤد نے (الأدب) اور ابن ماجہ نے (الطھارۃ) میں نقل کیا۔

6317 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ سَمِعْتُ سُلَيْمَانَ بْنَ أَبِي مُسْلِمٍ عَنْ طَاوُسٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا قَامَ مِنَ اللَّيْلِ يَتَهَجَّدُ قَالَ اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ وَلَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ قَيِّمُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ وَلَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ الْحَقُّ وَوَعْدُكَ حَقٌّ وَقَوْلُكَ حَقٌّ وَلِقَاؤُكَ حَقٌّ وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ حَقٌّ وَالنَّبِيُّونَ حَقٌّ وَمُحَمَّدٌ حَقٌّ اللَّهُمَّ لَكَ أَسْلَمْتُ وَعَلَيْكَ تَوَكَّلْتُ وَبِكَ آمَنْتُ وَإِلَيْكَ أَنَبْتُ وَبِكَ خَاصَمْتُ وَإِلَيْكَ حَاكَمْتُ فَاغْفِرْ لِي مَا قَدَّمْتُ وَمَا أَخَّرْتُ وَمَا أَسْرَرْتُ وَمَا أَعْلَنْتُ أَنْتَ الْمُقَدِّمُ وَأَنْتَ الْمُؤَخِّرُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ أَوْ لَا إِلَهَ غَيْرُكَ

أطرافه 1120، 7385، 7442، - 7499 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۲ص: ۳۰)

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔ (كان إذا قام الخ) اوائل التہجد میں اس کی مفصل شرح گزری ہے۔ (أو لا إله غيرك) یہ راوی کا شک ہے طبرانی کی روایت کے آخر میں ہے: (ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم)۔

11 - باب التَّكْبِيرِ وَالتَّسْبِيحِ عِنْدَ الْمَنَامِ (سوتے وقت تکبیر وتسبیح)

6318 - حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنِ ابْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ عَلِيٍّ أَنَّ فَاطِمَةَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ شَكَتْ مَا تَلْقَى فِي يَدِهَا مِنَ الرَّحَى فَأَتَتِ النَّبِيَّ ﷺ تَسْأَلُهُ خَادِمًا فَلَمْ تَجِدْهُ فَذَكَرَتْ ذَلِكَ لِعَائِشَةَ فَلَمَّا جَاءَ أَخْبَرَتْهُ قَالَ فَجَاءَنَا وَقَدْ أَخَذْنَا مَضَاجِعَنَا فَذَهَبْتُ أَقُومُ فَقَالَ مَكَانَكِ فَجَلَسَ بَيْنَنَا حَتَّى وَجَدْتُ بَرْدَ قَدَمَيْهِ عَلَى صَدْرِي فَقَالَ أَلَا أَدُلُّكُمَا عَلَى مَا هُوَ خَيْرٌ لَكُمَا مِنْ خَادِمٍ إِذَا أَوَيْتُمَا إِلَى فِرَاشِكُمَا أَوْ أَخَذْتُمَا مَضَاجِعَكُمَا فَكَبِّرَا ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ وَسَبِّحَا ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ وَاحْمَدَا ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ فَهَذَا خَيْرٌ لَكُمَا مِنْ خَادِمٍ وَعَنْ شُعْبَةَ عَنْ خَالِدٍ عَنِ ابْنِ سِيرِينَ قَالَ التَّسْبِيحُ أَرْبَعٌ وَثَلَاثُونَ

أطرافه 3113، 3705، 5361، - 5362 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۴ص: ۵۹۰)

حکم سے مراد ابن عتیبہ ہیں جو فقیہہ کوفہ تھے ابن لیلیٰ، عبدالرحمٰن ہیں۔ (أن فاطمة شكت الخ) النفقات میں بدل بن

محبر عن علی کی روایت میں: (مما تطحن) بھی تھا طبرانی کی قاسم مولی معاویہ عن علی سے روایت میں ہے کہ چکی پیسنے سے ہاتھوں پر بنے نشان بھی دکھلائے ، عبد اللہ بن امام احمد کی زوائدِ مسند میں ۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، ابن سیرین عن عبیدہ بن عمرو عن علی کے طریق سے روایت میں ہے: (اشتکت فاطمة مَجَل یدھا) مجل یعنی تقطیع (یعنی گھاؤ اور کٹ پڑے ہوئے تھے) بقول طبری مراد (غلظ الید) ہے (ہاتھوں کا سخت ہو جانا) کام کرنے کی وجہ سے اگر ہتھیلی سخت ہو جائے تو (مجلت کفه) کہا جاتا ہے احمد کی ہبیرہ بن مریم عن علی سے روایت میں ہے کہ میں نے حضرت فاطمہ سے کہا تھا اگر تم نبی اکرم کے پاس جاؤ اور خادم کا سوال کرو کہ تمہیں چکی پیسنے اور دیگر کام کاج نے تھکا کر رکھ دیا ہے، ان کی اور ابن سعد کی عطاء بن سائب عن ابیہ عن علی سے روایت میں ہے کہ جب آنجناب نے حضرت فاطمہ سے ان کی شادی کی، آگے کہا کہ ایک دن حضرت علی نے حضرت فاطمہ سے کہا: (و اللہ لقد سنوتُ حتی اشتکیت صدری فقالت و أنا واللہ لقد طَحنت حتی مجلت یدای) (یعنی مشکیں اٹھا اٹھا کر مزدوری کی ہے کہ سینہ میں درد رہنے لگی ہے تو حضرت فاطمہ نے کہا واللہ میرے ہاتھوں میں چکی پیس پیس کر آبلے پڑ گئے ہیں) سانیہ اس اونٹنی (اور بیل وغیرہ) کو کہتے ہیں جو کنویں سے پانی نکالنے کیلئے استعمال کیا جاتا ہے ابو داؤد کے ہاں ابو الورد بن ثمامہ عن علی بن اعبد عن علی سے روایت میں ہے کہ میرے گھر میں فاطمہ بنت رسول تھیں: (فجرَّتُ بالرّحی حتی أثّرتُ بیدھا و اسْتَقَتُ بالقربة حتی أثرتُ فی عنقھا و قمّتِ البیت حتی اغبرتُ ثیابُھا) (سابقہ مفہوم، مزید یہ کہ گھر کے کام کاج کئے حتی کہ ان کے کپڑے مٹیالے ہو گئے) ایک روایت میں ہے: (و خبزتُ حتی تغیّرَ وَجھُھا) (یعنی آگ پھونک پھونک کر ان کا چہرہ ماند پڑ گیا)۔

(تسأله خادما) یعنی خدمت کرنے کیلئے کوئی جاریہ، مذکر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، سائب کی روایت میں ہے کہ حضرت علی نے کہا: (و قد جاء اللهُ أباك بِسَبْيٍ فاذْھَبی إلیه فاستخدِمِیه) (یعنی اللہ نے مالِ غنیمت میں قیدی عطا کئے ہیں جاؤ کوئی خادم مانگ لاؤ) قطان عن شعبہ کی روایت میں جیسا کہ النفقات میں گزری، تھا: (و بلغھا أنه جاء ہ رقیق) ۔ (فلم تجدہ) قطان کی روایت میں ہے: (فلم تصادفه) بدل کے ہاں: (فلم توافقه) ہے ابو ورد کی روایت میں ہے کہ آئیں تو (فوجدَتْ عندہ حُدَّاثا فاستَحیَتْ فَرجَعَتْ) (یعنی اب کہ آئیں تو لوگ بیٹھے باتیں کر رہے تھے تو استحیاءً بغیر کچھ کہے واپس آگئیں) تو یہ اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ گھر میں نہ پایا بلکہ مسجد میں تھے اور لوگ وہاں بیٹھے باتیں کر رہے تھے۔

(فذکرت ذلك لعائشة الخ) الذکر میں اور دارقطنی کی العلل میں جعفر فریابی کی مجاہد عن ابن ابی لیلی سے روایت میں ہے، اس کی اصل مسلم میں ہے کہ نبی اکرم کے گھر آئیں تو آپ کو موجود نہ پایا تو ام سلمہ نے آپ کو بتلایا، تطبیق یہ ہوگی کہ حضرت فاطمہ نے حضرت عائشہ اور ام سلمہ دونوں کے ہاں نبی اکرم کا پتہ کیا، یہ قصہ ام سلمہ کی روایت سے بھی منقول ہے اسے طبرانی نے اپنی تہذیب میں شہر بن حوشب عنہا سے تخریج کیا، کہتی ہیں حضرت فاطمہ نبی اکرم کی طرف آئیں، آگے مختصراً یہی حدیث ذکر کی، سائب کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم کے پاس آئیں آپ نے پوچھا: (ما جاء بك یا بنیة) (یعنی اے بٹیا کیا کام تھا؟) کہا میں سلام کرنے آئی تھی، حیا محسوس کی کہ جو سوچ کر آئی تھیں وہ بات کریں اور واپس ہو گئیں، ام سلمہ کہتی ہیں میں نے کہا کیا ہوا؟ کہا حیا محسوس کیا، بقول ابن حجر یہ صحیح میں جو ہے کے مخالف ہے تطبیق یہ ممکن ہے کہ اولا اپنی حاجت کا ذکر نہ کیا جیسا کہ اس روایت میں ہے پھر دوسری مرتبہ آئیں تو

حضرت عائشہ کو یہ بات بتلائی اور اس مرتبہ آنجناب کو گھر میں نہ پایا پھر تیسری مرتبہ وہ خود اور حضرت علی بھی آئے جیسا کہ سائب کی روایت میں ہے تو بعض رواۃ نے وہ ذکر کیا جو بعض نے نہیں کیا، بعض نے اختصار کر لیا ہبیرہ کی روایت میں ہے کہ حضرت علی کہتے ہیں مجھے کہا تم بھی میرے ہمراہ چلو تو میں بھی آیا اور آپ سے خادم کا سوال کیا، فرمایا: (ألا أدُلُّكما۔۔۔) مسلم کے ہاں حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے کہ حضرت فاطمہ خادم کا سوال کرنے نبی اکرم کے پاس آئیں، کام کی شکایت کی آپ نے فرمایا: (ما أُلْفِيَتِهِ عندنا) اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ ہماری ضرورت سے فاضل موجود نہیں، پہلے ذکر ہوا کہ آپ ان قیدیوں کی فروخت سے حاصل ہونے والی آمدنی اہل صفہ پر خرچ کیا کرتے تھے۔

(فجاء نا وقد أخذنا مضاجعنا) سائب کی روایت میں مزید یہ بھی ہے کہ ہم دونوں نبی اکرم کے پاس گئے میں نے کہا : (بأبی یا رسول الله والله لقد سنوت الخ) اسی طرح فاطمہ نے چکی پینے کی مشقت کا ذکر کیا تو مطالبہ کیا کہ اللہ نے جو قیدی و مال عطا کیا ہے، ہمیں اس سے ایک خادم عنایت فرمائیں مگر آپ نے انکار کیا اور فرمایا یہ اہل صفہ کا حق ہے میں انہیں بیچ کر ان کی قیمت ان پر خرچ کروں گا، بخاری نے فرض الخمس میں اس زیادت کی طرف اشارہ کیا تھا، ابن حبان کے ہاں عبیدہ بن عمرو عن علی کی روایت میں ہے کہ آپ تشریف لائے ہم نے ایک چادر اوڑھی ہوئی تھی اگر اسے طول کی جانب سے لیتے تو پہلو ننگے رہ جاتے اور اگر عرض کی جانب سے اوڑھتے تو سر اور پاؤں باہر رہ جاتے (فذهبت أقوم) (یعنی میں کھڑا ہونے لگا)، غندر نے اس میں موافقت کی قطان نے جمع کا صیغہ ذکر کیا ہے سائب کی روایت میں ہے کہ دونوں اٹھ کھڑے ہوئے: (فقاما)۔ (مكانك) غندر کے ہاں: (مكانكما) اور قطان اور بدل کے ہاں: (على مكانكما) ہے۔

(فجلس الخ) قطان کی روایت میں ہے میرے اور حضرت فاطمہ کے درمیان بیٹھ گئے نسائی کے ہاں عمرو بن مرہ عن ابن ابولیلی کی روایت میں ہے کہ قدم مبارک میرے اور فاطمہ کے مابین رکھے (حتى وجدت برد الخ) قطان کی روایت میں: (قدمه) ہے کشمیہنی کے نسخہ میں اور بدل کی روایت میں بھی مفرد ہے! طبری کی روایت میں ہے میں نے انہیں گرم کیا جعفر فریابی کی الذکر ۔اس کی اصل مسلم میں ہے، میں عطاء عن مجاہد عن ابن ابی لیلی کی روایت میں ہے کہ حضرت فاطمہ کے گھر آئے علی اور وہ لحاف میں داخل ہو چکے تھے آپ نے جب اجازت مانگی تو اٹھنا چاہا، فرمایا ایسے ہی رہو، مجھے بتلایا گیا کہ تم کچھ طلب کرنے آئی تھی کیا چیز تھی؟ انہوں نے بات کی، فرمایا یہ جو تم طلب کرتی ہو تمہیں زیادہ پسند ہے یا جو اس سے بہتر ہو؟ علی کہتے ہیں میں نے ٹھوکہ دیا کہ کہو جو اس سے بہتر ہے وہ مجھے زیادہ پسند ہے تو فرمایا جب اس حالت میں ہو جاؤ جو تمہاری اب ہے (یعنی سونے کیلئے لیٹ جاؤ) تو تسبیح کی بابت بتلایا علی بن اعبد کی روایت میں ہے کہ آپ حضرت فاطمہ کے سر کے پاس بیٹھ گئے انہوں نے فرطِ حیا سے سر کمبل میں کر لیا اسے ابتدائے حالت پر محمول کیا جائے گا جب تأنس ہو گیا تو آپ بھی تانیس میں مبالغہ کرتے ہوئے ان کے ہمراہ بستر میں بیٹھ گئے، علی بن اعبد کی روایت میں ہے کہ فرمایا کل کس کام سے آئی تھی؟ دو مرتبہ چپ رہیں تو میں (یعنی حضرت علی) نے بتلایا پھر انھوں نے خود بھی اپنی مشکلات کا ذکر کیا، اکثر رواۃ کا اتفاق ہے کہ نبی اکرم ان کے ہاں آئے، شبث بن ربعی عن علی کی روایت میں ابو داؤد اور جعفر فریابی کے ہاں۔ سیاق انہی کا ہے، کہ علی و فاطمہ آپ کے ہاں آئے پوچھا کیا کام ہے؟ تو مشقت کی بابت بات کی، فرمایا: (ألا أدلكما الخ) جعفر کے سیاق میں

ہے کہ حضرت فاطمہ ایک شام نبی اکرم کے ہاں آئیں حیا کے باعث سلام کر کے کچھ کہے بغیر لوٹ گئیں اگلی شام حضرت علی کے کہنے پر پھر آئیں لیکن پھر بات نہ کرسکیں تیسری رات حضرت علی نے کہا آؤ اکھٹے چلتے ہیں اس میں ہے کہ بات سن کر فرمایا: (ألا أدلكما على خير لكما مِنْ حُمر النعم) جعفر کے ہاں علی بن حسین کے مرسل میں ہے کہ فاطمہ نبی اکرم کے پاس خادمہ کا مطالبہ کرنے آئیں، فرمایا: (إذا أويت إلى فراشك الخ) تو محتمل ہے کہ یہ کوئی دوسرا واقعہ ہو چنانچہ ابوداؤد نے ام حکم یاضباعہ بنت زبیر بن عبدالمطلب سے نقل کیا کہتی ہیں نبی اکرم کے ہاں قیدی مرد وخواتین آئے تو میں اور میری بہن فاطمہ بنت رسول اللہ اپنی حالت کی شکایت لے کر آپ کے ہاں گئے اور مطالبہ کیا کہ ہمیں بھی عطا ہو، فرمایا تم سے بدر کے یتیم سبقت لے گئے تو اس میں بھی تسبیح کا ذکر موجود ہے مگر ہر نماز سے فراغت کے بعد، سوتے وقت تسبیح مذکور نہیں تو شائد اس واقعہ میں نماز کے بعد اور دوسرے واقعہ میں سوتے وقت تسبیح کی بابت بتلایا، طبری کی تہذیب میں ابوامامہ عن علی کے طریق سے اسی قصہ میں یہ زیادت بھی ہے کہ فرمایا اے فاطمہ صبر کرو بے شک بہترین خاتون وہ جو اپنے گھر والوں کو نفع پہنچائے۔

(على ما هو خير الخ) بدل کی روایت میں ہے: (خير مما سألتماه) روایتِ غندر میں ہے: (مما سألتماني) قطان کے ہاں بھی یہی ہے سائب کی روایت میں ہے کہ دونوں نے کہا کیوں نہیں! فرمایا: (كلمات عَلَّمَنِيهِنَّ جبريل)۔(إذا أويتما إلى فراشكما الخ) یہ شک سلیمان بن حرب کا ہے قطان کے ہاں بھی یہی ہے! بدل اور غندر نے جزم کے ساتھ: (إذا أخذتما مضاجعكما) کہا، مسلم کی معاذ عن شعبہ سے روایت میں ہے: (إذا أخذتما مضاجعكما من الليل) سائب کی روایت میں: (إذا أويتما إلى فراشكما) پر جزم ہے، ایک روایت میں ہے: (تُسَبِّحان دُبُرَ كُلِّ صلاة عشرا و تَحْمدان عشراً و تُكبران عشرا) یہ الفاظ عطاء بن سائب عن ابیہ عن عبداللہ بن عمرو کی روایت میں بھی ہیں جسے اصحاب سنن اربعہ نے ایک حدیث کے اثناء نقل کیا جس کے شروع میں ہے: (خصلتان لا يُحْصِيهما عبدٌ إلا دخل الجنة) (یعنی دو کام ایسے ہیں جس نے ان پہ مداومت کی جنت میں داخل ہوا) اسے ترمذی اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا اس میں سوتے وقت کا بھی ذکر ہے اگر سائب عن علی کی روایت محفوظ ہے تو محتمل ہے کہ ان کے ہاں دو واقعوں کا اکٹھا بیان ہو پھر مجھے طبری کی تہذیب الآثار میں یہ حدیث حماد بن سلمہ عن عطاء سے ملی جیسا کہ ذکر کیا، پھر انہوں نے اسے شعبہ عن عطاء عن ابیہ عن عبداللہ بن عمرو سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے علی و فاطمہ کو حکم دیا کہ جب اپنے بستروں میں جاؤ تو تسبیح وتحمید اور تکبیر کرو تو یہی حدیث نقل کی تو ظاہر ہوا کہ حدیث قصہِ علی و فاطمہ کے بارہ میں ہے اور جس نے (عن علی) ذکر کیا اس کا مطلب یہ نہیں کہ حضرت علی سے روایت کیا ہے بلکہ مراد یہ کہ ان سے یہ متعلق ہے (یعنی عن کا معنی ہے: کی بابت) جیسے اس کی نظائر میں ہے۔

(فكبرا أربعا الخ) یہاں یہی صیغہِ امر کے ساتھ اور تکبیر کی بابت چونتیس پر جزم ہے بدل کی روایت بھی اس کے مثل ہے اس کے الفاظ ہیں: (فكبرا الله) قطان کے ہاں بھی یہی ہے البتہ انہوں نے سب سے قبل تسبیح پھر تحمید اور آخر میں تکبیر کا ذکر کیا، لفظ الجلالہ مذکور نہیں کیا، عمرو بن مرہ عن ابن ابی لیلی کی اور سائب کی روایت بھی اس کے مثل ہے اسی طرح ہبیرہ عن علی کی روایت بھی اور اس کے آخر میں ہے: (فتلك مائة في اللسان و ألف في الميزان) (یعنی یہ زباں پہ تو سو ہیں لیکن میزان میں ہزار ہیں) یہ

زیادت طبرانی کے ہاں ہبیرہ وعمارہ بن عبد معاً عن علی سے روایت میں بھی ثابت ہے اسی طرح سائب کی روایت میں جیسا کہ گزرا، مسلم کی حدیثِ ابی ہریرہ میں اول کی مانند ہے لیکن (تسبحين) یعنی فعل مضارع کے ساتھ، عبیدہ بن عمرو نے یہ الفاظ نقل کئے: (فأمَرَنا عند منامنا بثلاث و ثلاثين و ثلاث و ثلاثين و أربع و ثلاثين من تسبيح و تحميد و تكبير) شمیہنی کی غندر سے روایت بھی اول کی طرح ہے غیر کشمیہنی کے ہاں: (تكبران) ہے ثبوتِ نون کے ساتھ، یہ ایک نسخہ میں محذوف ہے یا تو اس طور کہ (إذا) عملِ شرط کرتا ہے یا پھر تخفیفا حذف کر دیا، کتاب النفقات کی مجاہد عن ابن ابی لیلی کی روایت میں تھا: (تسبحين الله عند منامك) سب کے ساتھ (ثلاثا و ثلاثين) ذکر کیا اور آخر میں کہا: (قال سفيان رواية إحداهن أربع) (یعنی ان میں سے ایک روایت میں چونتیس ہے) نسائی کی قتیبہ عن سفیان سے روایت میں ہے میں نہیں جانتا کہ کس کیلئے (أربع و ثلاثون) کہا تھا، طبری کی ابوامامہ باہلی عن علی سے روایت میں سب کے ساتھ تینتیس مذکور ہے اور یہ کہ آخر میں (لا إله إلا الله) پڑھوانہی کی محمد بن حنفیہ عن علی سے روایت میں ہے: (و كَبِّرَاه و هَلِّلَاه أربعا و ثلاثين) ان کی ابو مریم عن علی سے طریق سے ہے: (احمدا أربعا و ثلاثين) انہی کی ام سلمہ سے روایت میں بھی یہی ہے، ان کی ہبیرہ کے طریق سے روایت میں ہے کہ تہلیل چونتیس دفعہ ہو، تحمید کا ذکر نہیں کیا احمد نے اسے ہبیرہ سے جماعت کے مثل نقل کیا، اس کا ماسوا شاذ ہے، جعفر کے ہاں عطاء عن مجاہد سے روایت میں ہے۔ اس کی اصل مسلم کے ہاں ہے، کہ مجھے شک ہے کہ کس کی بابت چونتیس دفعہ کہا البتہ گمان ہے کہ یہ تکبیر کی بابت کہا آخر میں یہ زیادت بھی ذکر کی کہ کہتے ہیں میں نے کبھی ان کا ترک نہیں کیا، لوگوں نے کہا صفین کی رات بھی نہیں؟ کہا ہاں صفین کی رات بھی نہیں! قاسم مولی معاویہ عن علی کی روایت میں ہے: (فقيل لي) عمرو بن مرہ کی روایت میں ہے کہ ایک شخص نے کہا، ہبیرہ کے ہاں بھی یہی ہے فریابی کے ہاں اسی طریق سے روایت میں ہے عبدالرحمٰن کہتے ہیں میں نے کہا صفین کی رات بھی نہیں؟ کہا ہاں! مطین نے بھی یہی اسی طریق کے ساتھ مسندِ علی سے ذکر کیا انہوں نے اسے زہیر بن معاویہ عن ابی اسحاق سے نقل کیا کہ: (حدثني هبيرة و هانئ بن هانئ و عمارة بن عبد) کہ انہوں نے حضرت علی سے سنا کہتے تھے تو یہی حدیث ذکر کی، آخر میں ہے ایک شخص نے کہا بقول زہیر میرا خیال ہے یہ اشعث بن قیس تھے، سائب کی روایت میں ہے کہ ابن کواء نے کہا: صفین کی رات بھی نہیں؟ کہا اے اہل عراق اللہ تمہارا خانہ خراب کرے: (قاتلكم الله) ہاں صفین کی رات بھی نہیں، بزار کے ہاں محمد بن فضیل عن عطاء بن سائب سے روایت میں ہے کہ عبداللہ بن کواء نے یہ کہا تھا، ابن کوّاء حضرت علی کے اصحاب میں سے تھا لیکن بہت سوال کیا کرتا تھا زید بن ابی انیسہ کی حکم سے حدیثِ باب کی سند کے ساتھ روایت میں ہے کہ ابن کواء نے پوچھا صفین کی رات بھی نہیں؟ کہا تم کتنے سوال کرتے ہو (لقد أدركتها من السحر) (یعنی اس رات سحر کے وقت یہ پڑھنے میں کامیاب ہوا)

علی بن اعبد کی روایت میں ہے کہ اس کے بعد کبھی ان کا ترک نہ کیا مگر صفین کی رات کہ وہاں آخرِ شب اس کا خیال آیا تو کہہ لیا، جعفر کے ہاں انہی کی روایت میں ہے صفین کی رات یاد نہ رہا تو آخرِ شب یاد آیا، شبث بن ربعی کی روایت بھی اس کے مثل ہے اس میں مزید (فقلتها) بھی ہے تو جہاں نفی ہے وہ اولِ شب کہنے کی ہے اور جہاں اثبات ہے وہ آخرِ شب سے متعلق ہے، سائل کے نام کی بابت اختلاف بھی موثر نہیں کیونکہ یہ تعدد پر محمول ہے کیونکہ ایک روایت میں جمع کا صیغہ مذکور ہے: (فقالوا) اس میں کرمانی پہ تعقب ہے

جو (و لا لیلة صفین) سے سمجھے کہ اولِ شب ہی یہ پڑھ لیا تھا تو لکھا باوجود اس رات میں سخت مشغول ہونے کے (اس رات لڑائی جاری رہی تھی شام کو وقفہ نہ ہوا تھا) اس وظیفہ سے غافل نہ رہے، کیونکہ (فأنسیتھا) میں تصریح ہے کہ اولِ شب حضرت علی کو یاد نہ رہا تھا آخرِ شب (سحر کے قریب) جا کر یاد آیا تو کہہ لیا، شبِ صفین سے مراد جنگ صفین کی ایک رات ہے جو علی و معاویہ کے درمیان جنگ برپا ہوئی تھی، یہ عراق و شام کی سرحد پر ایک معروف شہر ہے، فریقین یہاں کئی ماہ تک مقیم رہے تھے کثیر جھڑپیں ہوئی لیکن رات کے وقت لڑائی ایک ہی مرتبہ ہوئی تھی اسے (لیلة الھَرِیر) کہا جاتا ہے یہ نام اس لئے پڑا کہ کثرت سے شہ سوار (یھرون فیھا) (یعنی تندی سے بالمقابل ہوئے، کھیت رہے) اس رات دونوں لشکروں کے کئی ہزار افراد کھیت رہے جب صبح ہوئی تو حضرت علی کا لشکر فتح کے قریب تھا (یہ دیکھ عمرو بن عاص کے مشورہ پر) حضرت معاویہ نے (جنگی چال چلی اور) اور ان کے ساتھیوں نے مصاحف (نیزوں پر) اٹھا لئے (اور دعوت دی کہ آؤ اس پر صلح کر لیں) اس پر مذاکرات شروع ہوئے اور معاملہ تحکیم پر منتج ہوا جس پر دونوں لشکر واپس ہو لئے، اس زیادت سے یہ بھی مستفاد ہوا کہ حضرت علی نے یہ حدیث اس واقعہ کے بعد بیان کی تھی، جنگ صفین ۳۷ھ میں ہوئی تھی اگلے برس کے شروع میں خوارج نے حضرت علی کے خلاف بغاوت کر دی تھی جن کے ساتھ نہروان کے مقام پر جنگ ہوئی

فائدہ کے عنوان سے لکھتے ہیں حضرت ابو ہریرہ نے اس قصہ میں اس ذکرِ ماثور کے ساتھ ایک اور دعا کا بھی اضافہ نقل کیا ہے چنانچہ طبری کی تہذیب میں اعمش عن ابی صالح عنہ سے روایت میں ہے کہ حضرت فاطمہ الخ پھر تسبیح وغیرہ کے ذکر کے بعد ہے: (و تقولین: اللھم رَبَّ السموات السبع و رب العرش العظیم ربنا و رب کلِّ شیءٍ مُنَزِّل التوراۃ و الانجیل و الزبور و الفرقان أعُوذُ بك مِنْ شَرِّ کُلِّ ذِی شرٍ و مِنْ شرِّ کُلِّ دَابَّۃٍ أنت آخِذٌ بناصِیَتِھا أنت الأوّلُ فلیس قبلَكَ شیءٌ و أنت الآخر فلیس بَعْدَكَ شیءٌ و أنْتَ الظاھِرُ فلیس فَوْقَكَ شیءٌ و أنْتَ الباطن فلیس دُونَك شیءٌ اِقْضِ عَنّی الدَّیْنَ و أغْنِنِی مِنَ الْفَقْرِ) اسے مسلم نے سہیل بن ابو صالح عن ابیہ کے طریق سے تخریج کیا لیکن دو حدیثوں میں مفرق کر کے، اسے ترمذی نے اعمش کے طریق سے تخریج کیا لیکن ذکرِ ثانی پر اقتصار کیا اور تسبیح اور مابعد کا ذکر نہیں کیا۔

(و عن شعبة عن خالد) یہ حذاء ہیں۔ (قال التسبیح الخ) یہ ابن سیرین پر موقوف ہے اسی سند کے ساتھ متصل ہے، بعض نے خیال کیا کہ یہ ابن سیرین کی اپنی سند کے ساتھ حضرت علی سے روایت ہے اور یہ ان کی کلام سے نہیں، یہ اسلئے کہ ترمذی، نسائی اور ابن حبان نے حدیثِ مذکور ابن عون عن ابن سیرین عن عبیدہ بن عمرو عن علی کے طریق سے تخریج کی ہے لیکن میرے لئے یہی ظاہر ہے کہ یہ ابن سیرین کا قول اور ان پر موقوف ہے کہ مصنف نے ابن سیرین عن عبیدہ کے طریق سے تعرض نہیں کیا اور یہ بھی کہ ان کی عبیدہ کے طریق سے روایت میں تعدادِ تسبیح کی تعیین نہیں کی، قاضی یوسف نے اسے کتاب الذکر میں سلیمان بن حرب شیخِ بخاری کے حوالے سے اسی سند کے ساتھ ابن سیرین سے ان پر موقوفاً اس کی تخریج کی ہے جس سے میری کہی بات ثابت ہوئی، جعفر کے ہاں مرسلِ عروہ میں ہے کہ تحمید چونتیس دفعہ ذکر کی، رواۃ کا اس امر پر اتفاق ہے کہ تکبیر کی بابت چونتیس کا ذکر ارجح ہے، ابن بطال کہتے ہیں یہ سوتے وقت کے وظائف کی ایک نوع ہے ممکن ہے خود نبی اکرم یہ سب وظیفہ کرتے ہوں اور امت کو اس کے بعض پر اکتفاء کا اشارہ دیا یہ باور کراتے ہوئے کہ اس سے مقصود حض و ندب ہے نہ کہ وجوب! عیاض لکھتے ہیں نبی اکرم سے سوتے وقت کے بہت سے اور مختلف

اذکار منقول ہیں احوال واشخاص اور اوقات کے لحاظ سے، ہر ایک کی فضیلت ہے بقول ابن بطال اس حدیث میں ان حضرات کی حجت ہے جو فقر کو مالداری سے افضل قرار دیتے ہیں کیونکہ آنجناب کا قول مذکور ہوا: (ألا أدلکما علی ما ھو خیر الخ) اگر مال افضل ہوتا تو آپ خادم بھی عطا کر دیتے اور اس ذکر کی تعلیم بھی دیتے لیکن جب خادم دینے سے ممتنع ہوئے اور تعلیمِ ذکر پر اقتصار کیا تو اس سے معلوم پڑا کہ آپ نے ان کیلئے وہی اختیار کیا جو اللہ کے ہاں افضل ہے،

ابن حجر کے بقول یہ تب تام ہوا گر آپ کے پاس زائد خدام موجود ہوتے کہ پھر بھی انہیں عطا نہ کرتے جبکہ حدیث میں تصریح ہے کہ آپ انہیں بیچ کر حاصل شدہ رقم اہلِ صفہ پر خرچ کرنے کی ضرورت محسوس کرتے تھے اسی لئے عیاض نے لکھا کہ فقیر کو غنی سے افضل کہنے والوں کیلئے اس میں کوئی حجت نہیں، حدیث میں مذکور اس خیریت سے مراد کی بابت اختلاف ہے تو عیاض نے کہا بظاہر آپ کی مراد یہ تھی کہ انہیں باور کرائیں کہ عملِ آخرت ہر حال میں امورِ دنیا سے افضل ہے آپ نے اس پر اقتصار اس لئے کیا کہ خادم عطا کرنا ممکن نہ تھا پھر انہیں اس ذکر کی تعلیم دی کہ اگر خادم کی طلب پوری نہیں ہوسکی ہے تو اس ذکر کے سبب انہیں وہ اجر حاصل ہوگا جو ان کی طلب سے افضل ہے یا اس کی توجیہ یہ ہے کہ اپنی سب سے پیاری بیٹی کیلئے وہی کچھ پسند کیا جو اپنے لئے پسند فرماتے تھے یعنی فقر اور اس کی شدت کو صبر کے ساتھ برداشت کرنا اس کے اجر کی تعظیم کے مدنظر، مہلب کہتے ہیں نبی پاک نے اپنی بیٹی کو اس ذکر کی تعلیم دی جو آخرت کے اعتبار سے انفع ہے اس دنیاوی مال کیلئے اہل صفہ کو ترجیح دی جنہوں نے اپنا آپ سماعِ علم، ضبطِ سنت اور دین کی تحصیل کی خاطر وقف کر رکھا تھا اور اسے معاشی فکر اور تحصیلِ مال پر ترجیح دی انہیں نہ مال کمانے کی فکر تھی اور نہ شادیاں کرنے کی انہوں نے صرف کھانے کے عوض اپنا آپ اللہ کو بیچ دیا تھا، اس سے ماخوذ ہوگا کہ دینی مدارس کے طلباء کو خمس کی تقسیم میں دیگر (مصارفِ مذکورہ) پر ترجیح حاصل ہے سلف صالحین کی دنیا میں بے رغبتی اور ان کی شدتِ حال بھی ظاہر ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے انہیں دنیا کی آلائشوں سے محفوظ رکھا اور یہی اکثر انبیاء واولیاء کی سنت ہے، اسماعیل قاضی کہتے ہیں اس حدیث سے ثابت ہوا کہ امیر کو اختیار ہے کہ خمس کو جہاں چاہے (مذکورہ مصارف میں سے) خرچ کرے کیونکہ قیدی خمس ہی سے ہوتے ہیں، جہاں تک اربعۃ اخماس ہیں (یعنی بقیہ چار حصے) تو وہ فاتحین کا حق ہے اور یہ مالک اور ایک جماعت کا موقف ہے! شافعی اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ اہل بیت کا بھی خمس میں ایک حصہ ہے اواخر کتاب الجہاد کے ابواب فرض الخمس میں اس کی مبسوط بحث گزری، ابن حجر کہتے ہیں پھر میں نے طبری کی تہذیب میں ایک طریق ایسا پایا جو اس بات کیلئے معکر ہے وہ ہے ابوامامہ باہلی عن علی کا طریق جس میں ہے کہ نبی اکرم کو بعض بادشاہانِ عجم نے چند رقیق (یعنی غلام مرد وخواتین) تحفۃً بھیجے تو میں نے حضرت فاطمہ سے کہا الخ اگر یہ صحیح ہے تو اصلاً ہی اشکال زائل ہوا کیونکہ تب غانمین کا اس میں کوئی حق نہ تھا اور یہ مال مصالح میں سے تھا امیر جہاں مناسب خیال کرے اسے خرچ کرے، مہلب کہتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ انسان اپنے اہل وعیال کو اسی قسم کی تربیت دے جس کا وہ خود خوگر ہے مثلاً دنیا پر آخرت کو ترجیح دینا (جیسی نیک ترجیحات) اگر وہ اس کی قدرت واستطاعت رکھیں، کہتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ آدمی اپنی شادی شدہ بیٹی کے گھر بغیر استیذ ان کے داخل ہوسکتا اور ان کے بستر پر ان کے ہمراہ بیٹھ سکتا ہے بقول ابن حجر بغیر استیذ ان والی بات محلِ نظر ہے کیونکہ اس کے بعض طرق میں ثابت ہے کہ نبی اکرم اجازت لے کر داخل ہوئے تھے جیسا کہ اس کا ذکر گزرا، طبری نے تہذیب میں ابومریم سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے حضرت علی سے سنا، یہی حدیث ذکر کی اس میں

ہے پھر نبی اکرم آئے جبکہ ہم بستروں میں داخل ہو چکے تھے: (فلما استاذن علینا الخ) تو استیذان کا ذکر کیا، بعض نے اس وجہ سے بھی اس استدلال کا رد کیا کہ آپ تو معصوم تھے لہذا دیگر آپ کے ساتھ ملحق نہیں

حدیث سے حضرات علی اور فاطمہ کی منقبت بھی عیاں ہوئی اور بیٹی و داماد کے ساتھ غایت درجہ کا لطف وشفقت بھی، آپ کی تواضع بھی عیاں ہوئی کہ انہیں اٹھنے سے منع کیا اور ان کے ساتھ ہی بیٹھ گئے آپ کا انہیں اس ذکر و وظیفہ کی تعلیم (تلقی المخاطب بغیر ما یطلب) کی قبیل سے ہے (یعنی مخاطب کو وہ جواب دینا جس کی اس نے طلب نہیں کی) یہ باور کرانے کیلئے کہ اہم معاد کی فکر کرنا اور اس کے لئے تزوّد ہے دنیا کی مشقات وآلام پر صبر سے کام لینا چاہئے اور اس دارِ غرور سے تجافی ہی بہتر ہے، طیبی کہتے ہیں اس سے حضرت عائشہ کی رفعتِ منزلت بھی ظاہر ہوئی کہ حضرت فاطمہ نے نبی اکرم تک اپنا پیغام پہنچانے کیلئے ان کا انتخاب کیا بقول ابن حجر بظاہر انہوں نے ان کی تخصیص کا ارادہ نہ کیا تھا بلکہ اتفاق سے یہ ان کی باری کا دن ہوگا اور وہ آنجناب سے ملنے ان کے گھر آئیں جب آپ کو موجود نہ پایا تو ان کے پاس پیغام چھوڑ دیا پھر اس کے بعض طرق میں ہے کہ یہ ام سلمہ تھیں جنہوں نے نبی اکرم کو ان کا پیغام پہنچایا ، یہ بھی محتمل ہے کہ دونوں کے ہاں آپ کو ڈھونڈھنے گئی ہوں اور دونوں کو اپنی آمد کا مقصد بتلا دیا ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ چونکہ یہ دونوں اپنے اپنے گروہ کی قائد تھیں جیسا کہ اس کا بیان کتاب الھبہ میں گزرا تو ان دونوں تک اپنا پیغام چھوڑا تا کہ نبی پاک کو پہنچا دیں ، یہ بھی ثابت ہوا کہ جو سوتے وقت ہمیشہ یہ وظیفہ کرے گا اسے تھکاوٹ (إعیاء) نہ ہوگی کیونکہ حضرت فاطمہ نے کام کاج کی زیادتی سے لاحق تھکاوٹ ہی کی شکایت کی تھی اور خادم عطا کرنے کا مطالبہ کیا تھا تو نبی اکرم نے یہ وظیفہ بتایا، یہ بات ابن تیمیہ نے کہی مگر یہ محلِ نظر ہے، تھکاوٹ کا رفع ہونا متعین نہیں بلکہ یہ مراد ہونا محتمل ہے کہ جو اس وظیفہ کو باقاعدگی سے کرے گا وہ کثرتِ عمل کے ساتھ متضرر نہ ہوگا اور نہ یہ اس کے لئے یہ شاق ہوگا تھکاوٹ اگرچہ ہوگی۔

علامہ انور (قال التسبیح أربع و ثلاثون) کے تحت لکھتے ہیں مشہور روایات میں ہے کہ یہ تکبیر کی تعداد ہے نہ کہ تسبیح کی تا کہ سو کی گنتی مکمل ہو، بعض روایات میں ان سب کی تعداد دس دس مذکور ہے ان کا مجموع تیس بنتا ہے اور یہ صفتِ مستقلہ نہیں بعض رواۃ کا یہ وہم ہے اس نے ایک کلمہ کی تعداد کو کسرِ حذف کر کے تین پر تقسیم کر دیا تو ہر ایک کیلئے دس دس ذکر کر دیا حالانکہ یہ ایک کی تعداد تھی۔

- 12 باب التَّعوُّذِ وَالْقِرَاءَةِ عِنْدَ الْمَنَامِ (سوتے وقت تعوذ وقراءت)

- 6319حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ قَالَ حَدَّثَنِي عُقَيْلٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ إِذَا أَخَذَ مَضْجَعَهُ نَفَثَ فِي يَدَيْهِ وَقَرَأَ بِالْمُعَوِّذَاتِ وَمَسَحَ بِهِمَا جَسَدَهُ

طرفاه 5017، - 5748 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۸ص:۸۴)

کتاب الطب میں یہ مشروحا گزری ہے وہاں رواۃ کے مابین اس اختلاف کا ذکر کیا تھا کہ آیا آپ کا یہ دائمی وظیفہ تھا یا جب کوئی عارضہ لاحق ہوتا؟ حضرت عائشہ سے ثابت ہے کہ دونوں امر کیلئے ہوتا تھا کیونکہ عقیل عن زہری سے یہ الفاظ منقول ہیں: (کان

إذا أوى إلى فراشه الخ) اس روایت سے یہ بھی صریحا ثابت ہے کہ معوذات سے مراد سورہ اخلاص، الفلق اور الناس ہیں، سوتے وقت کے وظائف میں متعدد صحیح احادیث ہیں مثلا حضرت ابو ہریرہ کی حدیث آیت الکرسی پڑھنے کے بارے میں جو الوکالہ وغیرہ میں گزری، ابن مسعود کی حدیث سورۃ البقرہ کی آخری دو آیات پڑھنے کے بارے میں جو فضائل القرآن میں گزری، فروہ بن نوفل عن ابیہ کی روایت کہ آپ نے حضرت نوفل سے فرمایا ہر رات قُلْ یا أَیُّهَا الکافرون پڑھ کر سویا کرو کہ یہ شرک سے براءت کا اظہار ہے اسے اصحاب سنن ثلاثہ، ابن حبان اور حاکم نے تخریج کیا، عرباض بن ساریہ کی حدیث کہ نبی اکرم سونے سے قبل مسبحات پڑھتے (یعنی جن سورتوں کا آغاز سبح (یا یسبح سے ہوتا ہے) اور فرماتے ان میں ایک آیت ایسی ہے جو ہزار آیات سے بہتر ہے، اسے ثلاثہ نے نقل کیا اسی طرح حضرت جابر کی مرفوع روایت کہ آپ ألم تنزیل اور تبارك پڑھے بغیر نہ سوتے، اسے بخاری نے الادب المفرد میں نقل کیا، حضرت شداد بن اوس کی مرفوع حدیث کہ کوئی مسلمان ایسا نہیں جو بستر میں فروکش ہو کر اللہ کی کتاب سے کوئی سورت پڑھے مگر اللہ ایک فرشتہ بھیجتا ہے جو بیداری تک اس کی ہر موذی سے حفاظت کرتا ہے اسے احمد اور ترمذی نے نقل کیا، تعوذ بارے بھی کئی احادیث وارد ہیں مثلا ابو صالح کی قبیلہ اسلم کے ایک شخص سے مرفوع حدیث کہ اگر تم شام کے وقت کہو: (أَعُوْذُ بِكَلِمَاتِ اللّٰهِ التَّامَّةِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ) تو کوئی چیز تمہیں نقصان نہ پہنچائے گی، اس میں ایک قصہ ہے بعض رواۃ نے اسے ابو صالح عن ابی ہریرہ سے نقل کیا، اسے ابو داؤد نے تخریج کیا اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا، حضرت ابو ہریرہ کی ایک روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے ہمیں حکم دیا کہ جب ہمارا کوئی بستر پکڑے تو کہے: (اللهُمَّ رَبَّ السَّموات وَ رَبَّ الْأَرض) ایک طریق کے الفاظ ہیں: (اللهم فاطِرَ السمواتِ والأرض عالِمَ الغَیْبِ وَ الشَّهادةِ رَبَّ کُلِّ شیءٍ و مَلِیْکَهُ أَشْهَدُ أَنْ لا إله إلا أنتَ أَعُوْذُ بِكَ مِنْ شَرِّ نَفْسِی و مِنْ شَرِّ الشیطان الرجیم و شِرْکِه) اسے ابو داؤد اور ترمذی نے تخریج کیا، اسی طرح حضرت علی سے مرفوع روایت کہ آپ بستر کو جاتے وقت کہا کرتے تھے: (اللهم إنی أعوذ بِوَجْهِكَ الکریم و کلماتك التامات مِنْ شَرِّ کُلِّ شیءٍ أنتِ آخِذٌ بِنَاصِیته) اسے ابو داؤد اور نسائی نے نقل کیا ابن بطال کہتے ہیں حضرت عائشہ کی حدیث میں ان حضرات کا رد ہے جو وقوعِ مرض کے بعد ہی تعوذ اور دم کا استعمال جائز کہتے ہیں، اس کی تقریر و بحث کتاب الطب میں گزری۔

- 13 باب (بلاعنوان)

اکثر کے ہاں یہ بلا ترجمہ ہے بعض کے ہاں ساقط ہے، ابن بطال اور ان کے اتباع نے یہی اختیار کیا راجح اس کا اثبات ہے ماقبل کے ساتھ اس کی مناسبت سوتے وقت کے عمومِ ذکر کی ہے اگر اسے ساقط سمجھا جائے تو یہ سابقہ باب کیلئے بمنزلہ فصل ہے کیونکہ حدیثِ ہذا میں معنائے تعوذ موجود ہے اگرچہ اس کے لفظ کے ساتھ نہیں۔

- 6320حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ یُونُسَ حَدَّثَنَا زُهَیْرٌ حَدَّثَنَا عُبَیْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنِی سَعِیدُ بْنُ أَبِی سَعِیدِ الْمَقْبُرِیُّ عَنْ أَبِیهِ عَنْ أَبِی هُرَیْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِیُّ ﷺ إِذَا أَوَى أَحَدُكُمْ إِلَى فِرَاشِهِ فَلْیَنْفُضْ فِرَاشَهُ بِدَاخِلَةِ إِزَارِهِ فَإِنَّهُ لاَ یَدْرِی مَا خَلَفَهُ عَلَیْهِ ثُمَّ یَقُولُ بِاسْمِكَ رَبِّ وَضَعْتُ

جَنۡبِي وَبِكَ أَرۡفَعُهُ إِنۡ أَمۡسَكۡتَ نَفۡسِي فَارۡحَمۡهَا وَإِنۡ أَرۡسَلۡتَهَا فَاحۡفَظۡهَا بِمَا تَحۡفَظُ بِهِ الصَّالِحِينَ - تَابَعَهُ أَبُو ضَمۡرَةَ وَإِسۡمَاعِيلُ بۡنُ زَكَرِيَّاءَ عَنۡ عُبَيۡدِ اللَّهِ وَقَالَ يَحۡيَى وَبِشۡرٌ عَنۡ عُبَيۡدِ اللَّهِ عَنۡ سَعِيدٍ عَنۡ أَبِي هُرَيۡرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ- وَرَوَاهُ مَالِكٌ وَابۡنُ عَجۡلَانَ عَنۡ سَعِيدٍ عَنۡ أَبِي هُرَيۡرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

طرفه - 7393

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا جب تم میں سے کوئی بستر پر سونے آئے تو اسے جھاڑ لے اس لیے کہ اسے کیا خبر کہ اس کے جانے کے بعد بستر میں کیا گھس گیا ہے اور پھر یہ دعا پڑھے: میرے پروردگار! تیرا مبارک نام لے کر میں اپنا پہلو بستر پر رکھتا ہوں اور تیرا ہی مبارک نام لے کر (آئندہ) اس کو اٹھاؤں گا، اگر تو میری جان اس عالم میں روک رکھے (میں مرجاؤں) تو اس پر رحم فرمانا اور اگر اس کو چھوڑ دے تو اس کو (گناہوں سے) اس طرح بچائے رکھنا جیسے اپنے نیک بندوں کو بچائے رکھتا ہے۔

زہیر سے ابن معاویہ اور عبید اللہ سے مراد عمری ہیں سند میں ان سمیت تین تابعین ہیں تینوں مدنی ہیں۔ (فلينفض فراشه الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے مروزی کے نسخہ میں (بداخل) ہے بغیر ہاء کے، التوحید کی روایتِ مالک میں ہے: (بصَنِفة ثوبه) طبرانی کے ہاں بھی ایک اور سند کے ساتھ یہی ہے، صنفہ جلد کے ساتھ مس کرنے والے کنارے کو کہتے ہیں، داخلہ سے مراد جسم کی طرف والے ازار کا کنارا، مسلم کے ہاں عبدہ بن سلمان کی عمری سے روایت میں ہے: (فليحل داخلة إزاره فلينفض الخ) قطان کی آمدہ روایت میں ہے: (فلينزع) عیاض کہتے ہیں اس حدیث میں داخلۃ الازار سے مراد اس کا کنارا ہے اور نظر لگنے سے متعلق حدیث میں (داخلة الإزار) سے مراد وہ حصہِ جسم جو اسے مس کرتا ہے بعض کا قول ہے کہ یہ ذکر سے کنایہ ہے جبکہ بعض نے سرین سے کنایہ قرار دیا بعض نے کہا کہ یہ اپنے ظاہر پر ہے اور آپ نے کپڑے کے کنارے کو دھونے کا حکم دیا تھا مگر اول ہی درست ہے، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں اس نفض کی حکمت حدیث میں مذکور ہے جہاں تک داخلہِ ازار کے ساتھ اس کی تخصیص تو اس کی حکمت ہمارے لئے ظاہر نہیں، میرے لئے واقع یہ ہوا ہے کہ اس میں کوئی طبی خاصیت ہے جو بعض حیوانات کو قریب آنے سے مانع ہے جیسے آپ نے نظر لگانے والے کو حکم دیا تھا، اس کی تائید اس کے بعض طرق میں واقع یہ تین مرتبہ ایسا کرنے کا امر کرتا ہے تو اس میں تکرارِ دم کی اقتدا ہے اور بعض دیگر نے اس کی حکمت بیان کی ہے چنانچہ داؤدی جیسا کہ ابن تین نے ان سے نقل کیا اشارہ کرتے ہیں کہ اس میں حکمت یہ ہے کہ چونکہ ازار (دیگر) کپڑوں کے ساتھ چھپا ہوتا ہے لہذا جھاڑنے سے جب میلا ہوگا تو اس کا میلا حصہ نظر نہ آئے گا تو اگر مثلاً آستین (یا قمیص کے دامن) کے ساتھ صاف کرتا ہے تو وہ گندے ہو جائیں گے اور اللہ تعالیٰ کو یہ بات پسند ہے کہ بندہ جب کوئی کام کرے تو اسے اچھے طریقہ سے کرے (دراصل یہ ہدایت اس زمانہ کے تناظر میں تھی جب کپڑوں کی قلت تھی) صاحبِ نہایہ کہتے ہیں داخلہ کے ساتھ جھاڑنے کا حکم دیا خارجہ کے ساتھ نہیں کیونکہ چادر باندھنے والا اپنی چادر کا کنارا دائیں یا بائیں ہاتھ کے ساتھ پکڑتا ہے اور دوسرے کنارے سے ملاتا ہے اور یہ داخلی کنارا اس کے جسم پر ہوتا اور دائیں کنارے کو اس کے اوپر ڈالے ہوئے ہوتا ہے تو جب اسے کسی معاملہ میں جلدی ہو یا چادر کے گرنے کا خدشہ ہوتا بائیں ہاتھ کے ساتھ تھام لیتا ہے اور اپنے آپ کو دائیں ہاتھ کے ساتھ تھامتا اور بچاتا ہے تو

جب بستر کو جاتا اور چادر کھولتا ہے تو وہ دائیں ہاتھ کے ساتھ خارج الازار کو کھولتا ہے جبکہ اندر والا کنارا معلقاً باقی رہ جاتا ہے تو اس کے ساتھ جھاڑنے کا عمل انجام دے گا، بیضاوی کہتے ہیں اس کے ساتھ جھاڑنے کا حکم اس لئے دیا کیونکہ سونے والا شخص دائیں ہاتھ کے ساتھ چادر کی بیرونی تہہ کھولتا ہے اور داخلی کنارہ معلق رہ جاتا ہے تو اسی کے ہاتھ جھاڑنے کا حکم ہوا، کرمانی نے اس کی حکمت یہ ذکر کی کہ ایسا کرتے وقت اس کا ہاتھ مستور ہوگا تو اگر بستر میں کوئی موذی شیٔ ہو تو اس کا ہاتھ محفوظ رہے گا اھ، بقول ابن حجر ان کی بیان کردہ یہ حکمت کپڑے کے کنارے کے ساتھ جھاڑنے کے حکم کی ہوئی نہ کہ داخلہِ ازار کے خصوص کی (میرے خیال میں اس کی بھی ہے کیونکہ اس طرح جھاڑنے والے کا ہاتھ بستر کی طرف نہیں بلکہ مخالف سمت میں ہوگا لہذا کرمانی نے جس اندیشہ کا اظہار کیا اس سے محفوظ رہے گا)۔

(فإنه لا يدري الخ) یعنی اس کے بستر چھوڑنے کے بعد وہاں کیا واقع ہوا، یہ ترمذی کے ہاں ابن عجلان کی روایت ہے، عبدہ کی روایت میں ہے: (فإنه لا يدري مَنْ خَلَفَهُ في فراشه) (یعنی اسے پتہ نہیں بستر میں کیا چیز آ گئی ہو) ان کی روایت میں مزید یہ بھی ہے کہ پھر دائیں کروٹ پر لیٹے، قطان کی روایت میں ہے: (ثم ليتوسد بيمينه) الادب المفرد کی ابوضمرہ سے روایت میں ہے کہ اللہ کا نام لے (کر جھاڑے) کہ نہیں جانتا کہ بعدازیں اس کے بستر میں کیا واقع ہوا، بقول طیبی یعنی جو گرد، خس وخاشاک یا حشرات وہاں گر پڑے ہوں۔ (ثم يقول باسمك الخ) عبدہ کی روایت میں ہے: (ثم ليقل) قطان کی روایت میں ہے: (اللهم باسمك الخ) ابوضمرہ کی روایت کے الفاظ ہیں: (ثم يقول سبحانك ربي وَضَعْتُ جَنْبِي)۔ (إن أمْسَكت) قطان کے ہاں: (اللهم إن الخ) ہے ابن عجلان کے ہاں: (اللهم فإن) ہے جب کہ عبدہ کی روایت میں: (فإن احتبست) ہے۔ (فارحمها) مالک کی روایت میں: (فاغفر لها) ہے یہی ترمذی کی ابن عجلان کی روایت میں بھی، کرمانی کہتے ہیں امساک موت سے کنایہ ہے تو رحمت ومغفرت اس کے مناسب ہے جب کہ ارسال استمرارِ حیات سے کنایہ ہے اور اس کے مناسب حال حفظ و نگہبانی کی دعا ہے، طیبی کہتے ہیں یہ حدیث اس آیت کے موافق ہے: (اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا الخ) [الزمر: ۴۲] بقول ابن حجر عبداللہ بن حارث کی ابن عمر سے روایت میں موت وحیات کی تصریح مذکور ہے اس میں ہے کہ نبی اکرم نے ایک شخص کو حکم دیا کہ جب بستر پکڑے تو کہے: (اللهم أنتَ خَلَقْتَ نَفْسِي و أنتَ تَتَوَفَّاها لَكَ مَمَاتُها و مَحْيَاها إنْ أحْيَيْتَها فَاحْفَظْهَا و إنْ أمَتَّهَا فَاغْفِرْ لَها) اسے نسائی نے نقل کیا اور ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا۔

(بما تحفظ به عبادك الخ) طیبی کہتے ہیں یہ باء (كتبت با لقلم) میں موجود باء کی مانند ہے، ما مبہمہ ہے اس کا بیان اس کے صلہ کی جس پر دلالت ہے، ابن عجلان کی روایت کے آخر میں ایک زیادت ہے جو کسی اور کے ہاں نہیں پائی وہ یہ کہ جب بیدار ہو تو کہے: (الحمدُ لِلّٰهِ الذي عَافَانِي فِي جَسَدِيْ وَ رَدَّ إِلَيَّ رُوْحِي) یہ اس توجیہہ کی طرف اشارت کرتا ہے جو کرمانی نے ذکر کی اس بارے ماقبل صفحات میں حدیثِ براء کی شرح کے اثناء قولِ زجاج نقل کیا تھا اسی طرح طیبی کی کلام بھی، ابن بطال لکھتے ہیں اس حدیث میں ایک عظیم ادب کی بات کی تعلیم دی ہے اور یہ وہ کہ مبادا بستر میں کوئی موذی شیٔ گھس بیٹھی ہو، قرطبی کہتے ہیں اس حدیث سے اخذ کیا جائے گا کہ ہر سونے والے کو چاہئے کہ بستر جھاڑ لیا کرے کہ مبادا وہاں کوئی مخفی شیٔ یا رطوبت وغیرہ ہو بقول ابن عربی یہ ازرہِ احتیاط ہے اور سوئے قدر کے دفع کے اسباب میں نظر سے یا جیسے ایک حدیثِ دیگر میں فرمایا تھا: (اِعْقِلْهَا و تَوَكَّلْ) (یعنی

پہلے اسکا گھٹنہ باندھ پھر توکل کر) ابن حجر کے بقول سوتے وقت کے عملیات بارے حضرت انس کی ایک روایت میں ہے کہ نبی پاک جب بستر پکڑتے تو کہتے: (الحمد لِلّٰهِ أَطْعَمَنا و سَقَانا و كَفانا و آوَانا فكَم مِمَّنْ لا كافِيَ لَهُ ولا مُؤْوِيَ) (الحمد للہ کہ جس نے ہمیں کھلایا، پلایا، کافی ہوا اور پناہ دی کہ کتنے ایسے ہیں جن کیلئے کوئی کافی اور پناہ دینے والا نہیں) اسے مسلم اور ثلاثہ نے تخریج کیا ابو داؤد کی ابن عمر سے روایت بھی اس کے نحو ہے اور مزید یہ بھی: (وَ الَّذِيْ مَنَّ عَلَيَّ فَأَفْضَلَ و الذى أَعْطَانِي فَأَجْزَلَ) (یعنی جس نے مجھ پہ بہت فضل کیا اور بہت عطا کیا) ابو داؤد اور نسائی کی حضرت علی سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم بستر جاتے وقت کہا کرتے: (اللهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِوَجْهِكَ الْكَرِيمِ و كَلِمَاتِكَ التَّامَّةِ مِنْ شَرِّ مَا أَنْتَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهِ اللّٰهُمَّ أَنْتَ تَكْشِفُ الْمَأْثَمَ وَ الْمَغْرَمَ اللهم لا يُهْزَمُ جُنْدُك ولا يُخْلَفُ وَعْدُك ولا يَنْفَعُ ذَا الْجَدِّ مِنْكَ الْجَدُّ سُبْحَانَكَ وَ بِحَمْدِك) ابو داؤد کی ابو ازہر انماری سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم رات کو بستر پر جاتے ہوئے یہ کلمات کہتے: (بسم الله وَضَعْتُ جَنْبِي اللهُمَّ اغْفِرْ لِي ذَنْبِي وَ أَخْسِئْ شيطاني و فُكَّ رِهَاني و اجْعَلْنِي في النداءِ الْأَعْلىٰ) اسے حاکم اور ترمذی نے صحیح قرار دیا ترمذی نے ابو سعید سے مرفوعاً نقل کیا اور اسے حسن قرار دیا کہ جس نے بستر کو جاتے ہوئے تین مرتبہ کہا: (أَسْتَغْفِرُ اللهَ الَّذِي لا إِلٰهَ إلا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ وَ أَتُوبُ) تو اس کے تمام گناہ معاف کر دیئے جائیں گے چاہے سمندر کی جھاگ کے برابر ہوں، چاہے ریت کے ذروں کی تعداد کے اور چاہے دنیا کے ایام کی تعداد کے برابر ہوں، ابو داؤد اور نسائی کی حضرت حفصہ سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم جب سونا چاہتے تو اپنا دایاں ہاتھ (دائیں) رخسار کے نیچے رکھ کر یہ کلمات کہتے: (اللهُمَّ قِنِيْ عَذَابَكَ يَوْمَ تَبْعَثُ عِبَادَكَ) تین مرتبہ، اسے ترمذی نے حضرت براء سے نقل کیا اور حسن قرار دیا اور حضرت ابو حذیفہ سے بھی اور اسے صحیح قرار دیا۔

(تابعه أبو ضمرة الخ) عبید اللہ سے مراد عمری ہیں، ابو ضمرہ کا نام انس بن عیاض ہے، مراد یہ کہ ان دونوں نے زہیر بن معاویہ کی سعید مقبری اور حضرت ابو ہریرہ کے درمیان ایک واسطہ کے ذکر پر متابعت کی ہے، ابو ضمرہ کی روایتِ متابعت مسلم نے اور بخاری نے الادب المفرد میں جب کہ اسماعیل کی روایت حارث بن ابو اسامہ نے یونس بن محمد عنہ کے حوالے سے موصول کی ہے میں نے شرح مغلطائی میں یہی پڑھا، مجھے یہ طبرانی کی اوسط میں (بھی) ملی ہے اپنی کتاب تعلیق التعلیق میں اس کے حوالے سے اس کا ذکر کیا تھا لیکن اب (یعنی دمِ تحریر) اس کی جگہ مجھ یاد نہیں آرہی ہے، مستخرج ابو نعیم میں یہاں عبیدہ جو ابن سلیمان ہیں، کا بھی ذکر ہے کسی اور نسخہ میں یہ نہیں دیکھا تو اگر یہ ثابت ہے تو مسلم نے اسے موصول کیا ہے اسماعیلی نے ذکر کیا کہ اکثر رواۃ نے سند میں (عن أبيه) ذکر نہیں کیا اور عبد اللہ بن رجاء نے اسے اسماعیل بن امیہ سے اور عبید اللہ عمری نے سعید سے (عن أبيه أو عن أخيه) کے الفاظ کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے اسے نقل کیا ہے، اس شک کی کوئی تاثیر نہیں کیونکہ جماعت کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اس سند میں سعید کے بھائی کا ذکر نہیں (گویا یہ طریق شاذ ہے) سعید کے ان بھائی کا نام عباد تھا، دارقطنی نے ذکر کیا کہ ابو بدر شجاع بن ولید، حسن بن صالح، ہُریم بن سفیان، جعفر بن زیاد اور خالد بن حمید نے بھی زہیر بن معاویہ کی (عن أبيه) کہنے میں متابعت کی ہے۔

(و قال يحيى الخ) یہ قطان ہیں۔ (و بشر الخ) قطان کی روایت نسائی نے نقل کی، بشر کی مسدد نے اپنی مسند کبیر میں

ان سے نقل کی، دارقطنی کے بقول ہشام بن حسان، معتمر بن سلیمان اور عبداللہ بن کثیر نے بھی اسی طرح اسے عبید اللہ سے روایت کیا ہے اسماعیلی نے بھی ذکر کیا کہ عبداللہ بن نمیر اور طبرانی نے ذکر کیا کہ معتمر بن سلیمان، یحی بن سعید اموی اور ابواسامہ ان سب نے اس کی عبید اللہ سے اسی طرح روایت کی ہے بخاری نے اپنے قول: (عن النبی ﷺ) کے ساتھ اس طرف اشارہ کیا کہ بعض نے عبید اللہ عن سعید عن ابو ہریرہ سے موقوفا اسے نقل کیا ہے ان میں ہشام بن حسان، حمادین، ابن مبارک اور بشر بن مفضل ہیں اسے دارقطنی نے ذکر کیا بقول ابن حجر شائد بشر پر اس کے رفع و وقف میں اختلاف ہے اسی طرح ہشام بن حسان پر بھی، ابن مبارک کی روایت نسائی نے تخریج کی ہے۔

(و رواه مالك الخ) مالک کی روایت بخاری نے التوحید میں نقل کی ہے مغلطائی سے تقصیر ہوئی جب اسکی تخریج کو دارقطنی کی طرف غرائبِ مالک کے حوالے سے منسوب کر دیا حالانکہ یہ صحیح بخاری میں موجود ہے جس کی انہوں نے شرح لکھی، ہمارے شیخ ابن ملقن نے بھی ان کی تبع کی، دارقطنی نے جب اس حدیث کا ذکر کیا تو لکھا یہ غریب ہے سوائے اویسی کے کسی کو نہیں جانتا کہ مالک سے اسے مسند کیا ہو، اسے ابراہیم بن طہمان نے مالک عن سعید سے مرسلا نقل کیا ہے، محمد بن عجلان کی روایت احمد نے موصول کی ہے اسے ترمذی، نسائی اور طبرانی نے بھی الدعاء میں ان سے کئی طرق کے ساتھ تخریج کیا ترمذی کے ہاں موجود زیادت کا ذکر کر چکا ہوں، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں کرمانی لکھتے ہیں اولا (تابعه) کے ساتھ تعبیر کیا پھر لکھا: (و قال) کیونکہ دونوں للتحمل ہیں آگے (رواه) کے ساتھ تعبیر کیا کہ یہ مذاکرہ کی صورت میں مستعمل ہے بقول ابن حجر یہ قاعدہ مطرد نہیں کیونکہ بیان کر چکا ہوں کہ بخاری نے مالک کی روایت کتاب التوحید میں صیغۂ تحمل یعنی (حدثنا) کے ساتھ نقل کی ہے نہ کہ صیغۂ مذاکرہ کے ساتھ جیسے (قال - روی) اگر تسلیم کر بھی لیں کہ یہ برائے مذاکرہ ہیں۔

علامہ انور (فلينفض فراشه الخ) کے تحت لکھتے ہیں چونکہ ان دنوں چراغ وغیرہ عام نہ تھے تو اس اندیشہ سے کہ بستر پر کوئی موذی چیز ہو جھاڑنے کا حکم دیا اسی طرح کپڑے بھی کثیر و عام نہ تھے لہذا چادر کے کنارے کے ساتھ جھاڑنے کا حکم دیا۔

اسے مسلم نے (الدعوات) ابوداؤد نے (الأدب) اور نسائی نے (اليوم و الليلة) میں نقل کیا۔

14 - باب الدُّعَاءِ نِصْفَ اللَّيْلِ (دعائے نیم شب)

یعنی اس وقت دعا کرنے کی دیگر اوقاتِ شب کے مقابلہ میں فضیلت کا بیان، ابن بطال کہتے ہیں یہ وقت شریف ہے اللہ تعالیٰ نے اس میں تنزیل کے ساتھ اسے خاص کیا تو وہ اپنے بندوں کی اس میں دعائیں قبول کرنے کے ساتھ تفضّل اور ان کی غفرانِ ذنوب کرتا ہے، یہ غفلت، خلوت اور نیند میں انہماک اور اس کے ساتھ استلذاذ کا وقت ہے، لذت و دعة چھوڑ کر خصوصا اہل و فاہیت کے لئے اور بالخصوص ٹھنڈے موسم میں اٹھنا بڑا دشوار ہے اسی طرح ان لوگوں کے لئے بھی جو تھک ہار کر سوئے ہوتے ہیں خصوصا اگر راتیں بھی چھوٹی ہوں تو جس نے اس سب کے باوجود نرم و گرم بستر اور لذت والی نیند چھوڑ کر اللہ تعالیٰ سے مناجات اور اس کی طرف تضرُّع کو اختیار کیا تو یہ اس کے خلوصِ نیت اور صحتِ رغبت (یعنی طلبِ صادق) پر دال ہے، یہ ایسا وقت ہے جب نفس دنیا کی خواطر و علق (یعنی خیالات اور آلائشوں) سے خالی ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو اس میں دعائیں کرنے اور اس کے بے پایاں کرم کے سامنے

دامن پھیلانے کی ترغیب دی ہے (اوراس کا ثمر قبولیت کی صورت میں عطا کیا)۔

- 6321 حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الأَغَرِّ وَأَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ يَتَنَزَّلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الآخِرُ يَقُولُ مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ وَمَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ

طرفاه 1145، 749

ترجمہ: ابو ہریرہ راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا ہمارا رب ہر شب کو جب آخری تہائی باقی رہ جاتی ہے، آسمانِ دنیا کی طرف نازل ہوتا اور کہتا ہے: کون مجھ سے دعا کرے؟ میں قبول کروں کون مانگے؟ میں عطا کروں کون مجھ سے استغفار کرے؟ میں اسے اپنی مغفرت سے نوازوں۔

(یتنزل) نسفی اور کشمیہنی کے ہاں (ینزل) ہے۔ (حين يبقى ثلث الليل) ابن بطال کہتے ہیں ترجمہ نصف شب کا قائم کیا جب کہ نقل کردہ حدیث میں تلث لیل کا ذکر ہے، دراصل بخاری نے اس آیت کو مدنظر رکھا ہے: (قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلاً نِصْفَهُ أَوِ انْقُصْ مِنْهُ) [المزمل: ۲۔۳] تو گویا ترجمہ کی دلیل قرآن سے اخذ کی اس میں ذکرِ نصف (اللہ تعالیٰ کی) وقتِ تنزیل پر اس کے دخول سے قبل محافظت پر دال ہے تاکہ وقتِ قبولیت آئے تو بندہ پہلے سے اس کے انتظار میں ہو اور اس کی لقاء کے لئے مستعد ہو، کرمانی کہتے ہیں حدیث کے الفاظ: (حين يبقى ثلث الليل) کا مفہوم یہ ہے کہ یہ رات کے دوسرے نصف میں واقع ہوتا ہے اھ، میرے لئے ظاہر یہ ہوا ہے کہ بخاری نے اپنی عادت کے مطابق اس روایت کے ایک دیگر طریق کی طرف توجہ مبذول کرائی ہے جس میں نصف کا لفظ مذکور ہے چنانچہ احمد نے یزید بن ہارون عن محمد بن عمر سے اور ابوسلمہ عن ابی ہریرہ سے یہ الفاظ نقل کئے: (ينزل الله إلى السماء الدنيا نصف الليل الأخير أو ثلث الليل الآخر) اسے دارقطنی نے کتاب الرؤیا میں عبید اللہ عمری عن سعید مقبری عن ابی ہریرہ سے نحوہ نقل کیا اسی طرح حبیب بن ابی ثابت عن الاغر عن ابی ہریرہ سے (شطر الليل) نقل کیا، التوحید میں اس کے سب وارد الفاظ کا استیعاب کروں گا، کرمانی یہ بھی لکھا کہ نزول اللہ تعالیٰ پر محال ہے کیونکہ نزول کی حقیقت جہتِ علو سے جہتِ سفل کی طرف حرکت ہے قاطع براہین اس امر پر دال ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس سے منزّہ ہے تو اس کی تاویل کرنا چاہئے جو یہ ہوسکتی ہے کہ یہ فرشتۂ رحمت اور نحوہ کا نزول ہے مناسب ہے کہ اعتقادِ تنزیہہ کے ساتھ یہ معاملہ اللہ کی طرف ہی مفوض کر دیا جائے (یہاں محشی لکھتے ہیں یہ صفتِ نزول کی باطل تاویل ہے اور اس کے معنی کی تحریف ہے اور اس کی حقیقت کی تعطیل ہے واجب یہ ہے کہ اس صفت کو حقیقت پر ہی محمول کیا جائے اس وجہ پر جو اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق ہے بغیر تکییف، تمثیل، تحریف اور تعطیل کے جیسے باقی نصوصِ صفات کی نسبت ہے، یہی اہل سنت والجماعت کا موقف ہے البتہ کیفیتِ نزول کا معاملہ اللہ کی طرف مفوض کریں گے نہ کہ علم بالمعنی کو کہ [اللہ تعالیٰ کی] صفات بارے متکلمین کے دو مسلک ہیں ایک تاویل کی روش، یہ فی الواقع تحریف و تعطیل ہے دوم تفویض، یہ فی الواقع تجہیل ہے) شرحِ حدیث کتاب الصلاۃ کے باب (الدعاء في الصلاة من آخر الليل) میں گزری بقیہ بحث کتاب التوحید میں ہوگی۔

علامہ انور (قال ينزل ربنا تبارك الخ) کی نسبت سے لکھتے ہیں مصنف نے نصف کے لفظ کے ساتھ ترجمہ قائم کیا جب کہ حدیث جونقل کی اس میں (ثلث) ہے، یہ اشارہ مقصود ہے کہ نصف میں بھی حدیث موجود ہے، کہتے ہیں حافظ ترجیح میں پڑے، میرے نزدیک توجیہہ یہ ہے کہ نزول کے کئی انحاء ہیں ایک نحو نصف پر، ایک ثلثین، ایک نحو آخری ثلث پر ہے، تم جانتے ہو یہ نزول متکلمین کے نزدیک تعلقِ رحمت سے عبارت ہے میرے نزدیک متبین یہ ہے کہ یہ ایک طرح کی تجلی ہے۔

- 15 باب الدُّعَاءِ عِنْدَ الْخَلاَءِ (بیت الخلاء جانے کی دعاء)

- 6322حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَرْعَرَةَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ صُهَيْبٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا دَخَلَ الْخَلاَءَ قَالَ اللَّهُمَّ إِنِّى أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْخُبُثِ وَالْخَبَائِثِ .طرفه - 142

ترجمہ: انس کہتے ہیں نبی پاک جب بیت الخلاء جاتے تو یہ کہتے: (اللهم أعوذ الخ) اے اللہ میں خبیث جنوں اور خبیث جنیوں سے تیری پناہ مانگتا ہوں۔

کتاب الطہارۃ میں اس کی شرح گزری اس کے بعض طرق میں: (إذا أراد أن يدخل) کے الفاظ ہیں۔

- 16باب مَا يَقُولُ إِذَا أَصْبَحَ (صبح جاگنے پر یہ دعاء کرے)

اس کے تحت تین احادیث نقل کی ہیں۔

- 6323حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا حُسَيْنٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بُرَيْدَةَ عَنْ بُشَيْرِ بْنِ كَعْبٍ عَنْ شَدَّادِ بْنِ أَوْسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ سَيِّدُ الاِسْتِغْفَارِ اللَّهُمَّ أَنْتَ رَبِّى لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنْتَ خَلَقْتَنِى وَأَنَا عَبْدُكَ وَأَنَا عَلَى عَهْدِكَ وَوَعْدِكَ مَا اسْتَطَعْتُ أَبُوءُ لَكَ بِنِعْمَتِكَ وَأَبُوءُ لَكَ بِذَنْبِى فَاغْفِرْ لِى فَإِنَّهُ لاَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاَّ أَنْتَ أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ مَا صَنَعْتُ، إِذَا قَالَ حِينَ يُمْسِى فَمَاتَ دَخَلَ الْجَنَّةَ أَوْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَإِذَا قَالَ حِينَ يُصْبِحُ فَمَاتَ مِنْ يَوْمِهِ مِثْلَهُ

طرفه - 6306 (اس کا سابقہ نمبر)

کچھ قبل اس کی شرح گزری۔

- 6324حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ عَنْ رِبْعِيِّ بْنِ حِرَاشٍ عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَنَامَ قَالَ بِاسْمِكَ اللَّهُمَّ أَمُوتُ وَأَحْيَا وَإِذَا اسْتَيْقَظ

مِنْ مَنَامِهِ قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی أَحْیَانَا بَعْدَ مَا أَمَاتَنَا وَإِلَیْهِ النُّشُورُ

أطرافه 6312، 6314، - 7394

یہ بھی کچھ قبل گزری۔

6325 - حَدَّثَنَا عَبْدَانُ عَنْ أَبِی حَمْزَةَ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ رِبْعِیِّ بْنِ حِرَاشٍ عَنْ خَرَشَةَ بْنِ الْحُرِّ عَنْ أَبِی ذَرٍّ قَالَ کَانَ النَّبِیُّ ﷺ إِذَا أَخَذَ مَضْجَعَهُ مِنَ اللَّیْلِ قَالَ اللَّهُمَّ بِاسْمِكَ أَمُوتُ وَأَحْیَا فَإِذَا اسْتَیْقَظَ قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی أَحْیَانَا بَعْدَ مَا أَمَاتَنَا وَإِلَیْهِ النُّشُورُ

یہ بھی کچھ قبل گزری۔

اس کا اور حدیثِ حذیفہ کا سیاق ایک جیسا ہے اس کی سند میں بھی ربعی ہیں جن سے راوی عبدالملک بن عمیر ہیں تو گویا بخاری کے لئے واضح ہوا کہ ربعی کے اس میں دو طرق ہیں تو شائد اسی اختلاف کے مدنظر مسلم نے اس حدیث ابوذر کی تخریج سے اعراض کیا، ابوحمزہ کی اس اسناد میں شیبان نحوی نے موافقت کی ہے اسے ابونعیم اور اسماعیلی نے تخریج کیا، یہ ان مواضع میں سے ہے دارقطنی نے جن کا ذکر التتبع میں کیا ہے! صبح کے وظائف بارے متعدد احادیث ہیں ان میں حضرت انس کی مرفوع روایت کہ جس نے صبح اٹھ کر کہا: (اللهُمَّ إِنِّی أَصْبَحْتُ أُشْهِدُكَ و أُشْهِدُ حَمَلَةَ عَرْشِكَ وَ مَلَائِكَتَكَ و جَمِیعَ خَلْقِكَ أَنَّكَ أَنْتَ اللهُ لا إِلَهَ إلا أَنْتَ و أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُكَ وَ رَسُوْلُكَ ، أعتقَ الله رُبعه من النار و مَنْ قَالَها مرتین أُعْتِقَ الله نِصفه من النار) (یعنی جو صبحدم اس دعا کو ایک مرتبہ کہے اللہ اسکا چوتھا حصہ آگ سے آزاد کردے گا اور جو دو مرتبہ کہے اللہ اسکا نصف آگ سے آزاد کر دے گا) اسے ثلاثہ نے تخریج اور ترمذی نے حسن قرار دیا اسی طرح ابوسلام کی ایک خادمِ رسول سے مرفوع روایت کہ جس نے صبح وشام کہا: (رَضِیتُ بِاللّٰهِ رَبًّا وَ بِالْإِسْلَامِ دِیناً و بِمُحَمَّدٍ رَسُوْلا إلا کان حقٌّ علَی الله أنْ یُرْضِیَهُ) (یعنی جو یہ کہے اللہ پہ حق ہے کہ اسے اپنی رضا سے نوازے) اسے ابوداؤد نے قوی سند کے ساتھ نقل کیا ترمذی کے ہاں اس کا نحو حضرت ثوبان سے ضعیف سند کے ساتھ مروی ہے انہی میں عبداللہ بن غنام بیاضی کی مرفوع حدیث کہ جس نے صبحدم کہا: (اللهم ما أَصْبَحَ بِی مِنْ نِعْمَةٍ أَوْ بِأَحَدٍ مِنْ خَلْقِكَ فَمِنْكَ وَحْدَكَ لا شریكَ لك فَلَكَ الْحَمْدُ و لَكَ الشُّكْرُ، فأدی شُکْرَ یومِهِ) (یعنی جس نے یہ دعا پڑھی اس نے اس دن کے اپنے پہ واجب شکر کو ادا کر لیا) اسے ابوداؤد اور نسائی نے نقل کیا اور ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا اسی طرح حضرت انس کی مرفوع حدیث کہ نبی اکرم نے حضرت فاطمہ سے فرمایا کہ صبح وشام یہ کلمات کہا کرو: (یا حَیُّ یا قَیُّومُ بِرَحْمَتِكَ أَسْتَغِیثُ أَصْلِحْ لِی شَأْنِی کُلَّهُ وَلَا تَکِلْنِی إِلَی نَفْسِی طَرْفَةَ عَیْنٍ) اسے نسائی اور بزار نے نقل کیا۔

17 - باب الدُّعَاءِ فِی الصَّلَاةِ (نماز میں دعائیں کرنا)

6326 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ یُوسُفَ أَخْبَرَنَا اللَّیْثُ قَالَ حَدَّثَنِی یَزِیدُ عَنْ أَبِی الْخَیْرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ أَبِی بَکْرٍ الصِّدِّیقِ أَنَّهُ قَالَ لِلنَّبِیِّ ﷺ عَلِّمْنِی دُعَاءً أَدْعُو بِهِ فِی

صَلاَتِي قَالَ قُلِ: اللَّهُمَّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي ظُلْمًا كَثِيرًا وَلاَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاَّ أَنْتَ فَاغْفِرْ لِي مَغْفِرَةً مِنْ عِنْدِكَ وَارْحَمْنِي إِنَّكَ أَنْتَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ

طرفاه 834، - 7388

ترجمہ: راوی جنابِ صدیقِ اکبر سے راوی ہیں کہ انہوں آنجناب سے عرض کی مجھے کوئی ایسی دعاء سکھلائیں جسے میں نماز میں کروں، فرمایا کہو: (اللهم إنى ظلمت الخ)۔

6326م -وَقَالَ عَمْرٌو عَنْ يَزِيدَ عَنْ أَبِي الْخَيْرِ إِنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو قَالَ أَبُو بَكْرٍ لِلنَّبِيِّ ﷺ

- 6327حَدَّثَنَا عَلِيٌّ حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ سُعَيْرٍ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ ﴿وَلاَ تَجْهَرْ بِصَلاَتِكَ وَلاَ تُخَافِتْ بِهَا﴾ أُنْزِلَتْ فِي الدُّعَاءِ

طرفاه 4723، - 7526 (یعنی یہ آیت دعا بارے نازل ہوئی)

شیخ بخاری ابن سلمہ ہیں جیسا کہ سورۃ المائدہ کی تفسیر میں ذکر کیا تھا، آیت: (وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا) کے بارہ میں حضرت عائشہ کا قول ہے کہ یہ دعا کے بارہ میں نازل ہوئی ہے، اس کی شرح تفسیر سورہ اسراء میں گزری، اس پر اواخر صفۃ الصلاۃ کے باب (الدعاء قبیل السلام) میں بحث گزری۔ (وقال عمرو) یہ ابن حارث ہیں، یزید سے مراد ابن ابو حبیب ہیں جو پہلی سند میں مذکور ہیں، ابوالخیر کا نام مرثد تھا۔ (قال أبوبكر الخ) اسے کتاب التوحید میں موصول کیا ہے، طبری کہتے ہیں حدیثِ ابوبکر میں ان حضرات کے قول کے رد پر دلالت ہے جو کہتے ہیں اسمِ ایمان (یعنی مومن کہلانے) کا مستحق وہی شخص ہے جس سے نہ کوئی خطا اور نہ گناہ سرزد ہو کیونکہ صدیق اکبر اکابر اہل ایمان میں سے ہیں اور نبی اکرم انہیں یہ دعا سکھلا رہے ہیں: (اللهم إني ظَلَمْتُ الخ) (یعنی جس میں گناہوں کا اور نفس پر کئے ظلم کا ذکر ہے) کرمانی کہتے ہیں یہ دعا جوامع میں سے ہے کیونکہ اس میں غایت تقصیر کا اعتراف اور غایتِ انعام کی طلب ہے تو مغفرت گناہوں کا ستر اور محو اور رحمت ایصالِ خیرات ہے تو اول میں آگ سے دوری کی اور دوسری میں جنت کی طلب ہے اور یہی فوزِ عظیم ہے! ابن ابو جمرہ کی اس بابت تقریر کا ملخص یہ ہے کہ حدیث سے اثنائے نماز دعاؤں کی مشروعیت ثابت ہوئی اور اس دعا کی دیگر پر فضیلت بھی، اعلی سے طلبِ تعلیم بھی اگرچہ طالب اس نوع کا عارف ہو (حضرت ابوبکر نے) نماز کے ساتھ دعا کو اس لئے خاص کیا کہ آپ کا فرمان ہے: (أَقْرَبُ ما يَكُوْنُ العَبْدُ مِنْ رَبِّهِ و هُوَ ساجِدٌ) (یعنی سجدہ کی حالت میں انسان اپنے رب کے بہت قریب ہوتا ہے) یہ بھی ظاہر ہوا کہ بندہ اپنی عادت میں ارفع کو مدنظر رکھتا اور اس کی تحصیل کیلئے کوشاں ہوتا ہے، نبی اکرم کی حضرت ابوبکر کو اس دعا کی تعلیم میں اشارہ ہے کہ امرِ آخرت کو امرِ دنیا پر ترجیح دینی چاہیے شائد آپ کو ان کا حال معلوم تھا کہ ہمیشہ امرِ آخرت کو ترجیح دیتے ہیں (تو اسی قسم کی دعا سکھلائی)، آپ کے قول: (ظلمت نفسي ظلما كثيرا ولا يغفر الذنوب إلا أنت) کا مفہوم یہ ہے کہ اس کے دفع میں میرے لئے کوئی حیلہ نہیں تو یہ حالتِ افتقار ہے تو حالِ مضطر سے یہ مشابہ ہے جو موعود بالقبولیت ہے، اس میں ہضمِ نفس (یعنی نفس کو پست کرنا) اور تقصیر کا اعتراف ہے۔

علامہ انور(ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها) کی بابت کہتے ہیں حضرت عائشہ کا قول کہ یہ دعاء کے بارہ میں نازل ہوئی ان کا اجتہاد ہے کیونکہ جب دیکھا کہ دعا میں جہر نہیں کرتے جبکہ زبانیں ان کے ساتھ متحرک ہوتی ہیں تو اس کا مصداق دعاؤں کے سوا کچھ نہ پایا تو اسی پر محمول کر دیا اس سے معلوم ہوا کہ تفسیر بالرأی سلف کے ہاں موجود تھی البتہ مذموم اس میں وہ جو اصلاحِ ادوات اور ضروری علم کے بغیر ہو، پہلے اس کی تفصیل بیان کر چکے ہیں۔

- 6328حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ كُنَّا نَقُولُ فِي الصَّلاَةِ السَّلاَمُ عَلَى اللَّهِ السَّلاَمُ عَلَى فُلاَنٍ فَقَالَ لَنَا النَّبِيُّ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّلاَمُ فَإِذَا قَعَدَ أَحَدُكُمْ فِي الصَّلاَةِ فَلْيَقُلِ: التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ ، إِلَى قَوْلِهِ : الصَّالِحِينَ ، فَإِذَا قَالَهَا أَصَابَ كُلَّ عَبْدٍ لِلَّهِ فِي السَّمَاءِ وَالأَرْضِ صَالِحٍ أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ ، ثُمَّ يَتَخَيَّرُ مِنَ الثَّنَاءِ مَا شَاءَ

أطرافه 831، 835، 1202، 6230، 6265، - 7381

ترجمہ: ابن مسعود کہتے ہیں ہم نماز میں (السلام علی الله ، السلام علی فلان) کہتے تھے تو ہمیں نبی پاک نے ایک دن کہا اللہ تو خود (السلام) ہے بلکہ تم التحیات میں یوں کہو: (التحيات لله ، الصالحين) تک تو یہ کہنے سے ارض وسماء میں موجود اللہ کے ہر صالح بندے کو سلام پہنچ جائے گا پھر تشہد پڑھ کر جو چاہے دعاؤں میں سے پڑھے۔

راویِ حدیث عبداللہ بن مسعود ہیں اواخر صفۃ الصلاۃ میں یہ مشروحا گزری، پہلی حدیث مطلوبِ ترجمہ میں نص ہے جبکہ دوسری سے داعی کی صفات میں سے ایک صفت مستفاد ہے یعنی عدم جہر اور مخافت تو اپنے آپ ہی کو سنائے دوسروں کو نہیں، تیسری حدیث تشہد میں دعاء کی بابت ہے جو جملۂ نماز میں سے ہے، ثناء سے مراد دعا ہے باب التشہد میں یہ الفاظ گزرے تھے: (فَلْيَتَخَيَّرْ مِنَ الدعاء ما شاء) (کہ جو چاہے دعائیں کرے) سجدہ کی حالت میں دعاء کرنے کا حکم ایک حدیثِ ابی ہریرہ مرفوع میں وارد ہوا جس کے الفاظ ہیں: (أقرب ما يكون العبدُ مِنْ ربه وهو ساجد فَأَكْثِرُوْا مِن الدعاء) تشہد میں دعاؤں کا حکم حضرات ابو ہریرہ اور فضالہ بن عبید کی روایتوں میں بھی ہے جنہیں ابو داؤد اور ترمذی نے تخریج کیا اور صحیح قرار دیا اس میں ہے کہ ایک شخص کو حکم دیا کہ تشہد کے بعد اللہ کے حسبِ مرتبہ ثناء کرے پھر نبی اکرم پر درود بھیجے پھر جو چاہے دعائیں کرے، نماز کے اندر جن مواضع میں آنجناب سے دعاء کرنا ثابت ہے وہ چھ ہیں: تکبیر تحریمہ کے بعد چنانچہ صحیحین کی حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (اللهم بَاعِدْ بَيْنِيْ و بَيْنَ خَطَايَايَ الخ) دوم، حالتِ اعتدال میں، اس میں مسلم کے ہاں حضرت عبداللہ بن ابو اوفی کی حدیث ہے کہ آپ (من شیء) کے بعد کہا کرتے تھے: (اللّٰهُمَّ طَهِّرْنِي بِالثَّلْجِ وَالْبَرْدِ وَ الْمَاءِ الْبَارِدِ) سوم رکوع میں، اس بابت حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ آپ رکوع وسجود میں کثرت سے کہا کرتے تھے۔ (سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ رَبَّنَا وَ بِحَمْدِكَ اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِیْ) صحیحین میں اسے نقل کیا، چہارم سجدہ کی حالت میں، آپ اس میں سب سے زیادہ دعائیں کرتے تھے اس کا حکم بھی دیا جیسا کہ اوپر گزرا، پنجم دونوں سجدوں کے درمیان: (اللهم اغفر لی) والی دعا مروی ہے، ششم تشہد میں! آپ قنوت میں اور حالتِ قراءت میں بھی جب کوئی آیتِ رحمت پڑھتے تو وقفہ کر کے اللہ سے

رحمت کی طلب کرتے اور جب آیتِ عذاب سے گزرہوتا تو (وقفہ کر کے) اللہ کے ساتھ اس سے طالبِ پناہ ہوتے۔

- 18باب الدُّعَاءِ بَعْدَ الصَّلاَۃِ (نماز کے بعد دعاء)

یہاں نماز سے مراد فرضی نماز ہے، اس ترجمہ میں ان لوگوں کا رد ہے جو مسلم کی ایک حدیث سے تمسک کرتے ہوئے کہتے ہیں نماز کے بعد دعا مشروع نہیں جسے انہوں نے عبد اللہ بن حارث عن عائشہ سے نقل کیا اس میں ہے کہ سلام پھیرنے کے بعد نبی اکرم (مسجد میں) اتنی دیر ہی ٹھہرتے جس وقت میں یہ کلمات کہے جاسکیں: (اللھم أنت السلام و مِنْكَ السلام تَبَارَكْتَ یا ذَا الجَلاَلِ وَ الإِکْرَام) جواب یہ ہے کہ اس نفی سے مراد اسی نماز والی ہیئت میں بیٹھے رہنے کی نفی ہے (یعنی التحیات کے انداز میں) کیونکہ ثابت ہے کہ آپ جب نماز سے فارغ ہوتے تو اپنے اصحاب کی طرف رخِ انور کر لیتے تھے، تو نماز کے بعد دعاء کے اثبات کے ضمن میں جو وارد ہے اسے اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ ایسا آپ تب کرتے جب رخ انور مقتدیوں کی طرف فرمالیتے، ابن قیم الھدی النبوی میں لکھتے ہیں جہاں تک سلام کے بعد دعاء کا تعلق ہے قبلہ رو ہونے کی حالت میں ہی چاہے وہ امام، منفرد یا ماموم ہو تو یہ اصلاً نبی اکرم کی ہدی (یعنی طریقہ) سے نہیں اور نہ یہ آپ سے صحیح یا حسن سند کے ساتھ مروی ہے، بعض نے اسے فجر اور عصر کی نمازوں کے ساتھ خاص کیا ہے، نہ نبی اکرم نے یہ فعل کیا ہے نہ آپ کے خلفائے راشدین نے اور نہ امت کو اس کی ہدایت دی، یہ دراصل استحسان ہے، جس کی رائے میں ایسا کرنا ہے یہ ان کے نقطہ نظر سے ان دونوں نمازوں مابعد کی سنت سے عوض ہے (یعنی چونکہ فجر وعصر کے بعد سنت مشروع نہیں تو اس کے عوض کے طور سے بعض نے بالالتزام دعا کرنی شروع کر دی) کہتے ہیں نماز سے متعلقہ عام ادعیہ نماز کے دوران ہیں آپکا فعل بھی اور حکم بھی یہی ہے، کہتے ہیں یہی حالِ مصلی کے لائق ہے کہ وہ اپنے رب کی طرف مناجات کے ساتھ متوجہ ہے تو سلام پھیرنے کے بعد تو مناجات کی یہ حالت منقطع ہو جاتی ہے اور اس کا اللہ تعالی سے قرب بھی تو اس حالتِ مناجات وقرب میں اللہ سے دعائیں کرنا کیونکر ترک کیا جاسکتا ہے، کیا تب دعا کرے جب اس حالت سے نکل آئے؟ پھر لکھا لیکن فرض نمازوں کے بعد جو اذکار وارد ہیں ان کے ضمن میں مستحب ہے کہ انہیں پڑھے وہ ان سے فارغ ہونے کے بعد نبی اکرم پر درود بھیجے اور پھر جو چاہے دعائیں کرے تو اس کی دعا نماز کے بعد کی اس عبادت یعنی اذکار و ظائف پڑھنے کے بعد ہونی چاہئے، اس کے (دبر المکتوبۃ) ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ فوراً بعد ہو، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ انہوں نے جو مطلقاً نفی کا دعوی کیا یہ مردود ہے کیونکہ ثابت ہے کہ نبی اکرم نے حضرت معاذ بن جبل سے فرمایا اے معاذ بخدا میں تجھ سے محبت کرتا ہوں پس ہر نماز کے بعد یہ کہنا نہ چھوڑنا: (اللھم أعِنِّیْ عَلیٰ ذِکْرِكَ وَ شُکْرِكَ وَ حُسْنِ عِبَادَتِكَ) اسے ابوداؤد اور نسائی نے نقل کیا اور ابن حبان و حاکم نے صحت کا حکم لگایا اسی طرح حضرت ابوبکر سے مروی ہے کہ نبی اکرم ہر نماز کے بعد یہ کلمات کہا کرتے تھے: (اللھم إنی أعوذُ بِكَ مِن الکفر و الفقر و عذاب القبر) اسے احمد، ترمذی اور نسائی نے نقل کیا اور حاکم نے صحیح قرار دیا، آگے باب (التعوذ من البخل) میں حضرت سعد کی روایت بھی ذکر ہوگی اس کے بعض طرق میں مطلوب مذکور ہے، اسی طرح زید بن ارقم روایت کرتے ہیں کہ میں نے نبی اکرم کو سنا ہر نماز کے بعد کہتے: (اللھم ربنا و رَبَّ کُلِّ شیءٍ) اسے ابوداؤد اور نسائی نے تخریج کیا، اسی طرح حضرت صہیب سے مرفوع روایت کہ آپ نماز سے

جب پھرتے تو کہتے: (اللهم أصلِحْ لي دِيني) اسے نسائی نے نقل کیا اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا، اس کے علاوہ بھی کئی روایات وارد ہیں، اگر کہا جائے (دبر کل صلاۃ) سے مراد اس کے آخر کا قرب ہے یعنی تشہد میں! تو ہم کہیں گے امر بالذکر کے ضمن میں بھی (دبر کل صلاۃ) کے الفاظ وارد ہیں اور بالاجماع اس سے مراد سلام کا بعد ہے تو یہ بھی اسی کے مانند ہے حتی کہ اس کا برخلاف ثابت ہو، ترمذی نے ابوامامہ سے نقل کیا کہ کہا گیا یا رسول اللہ کون سی دعا اسمع ہے (یعنی جس کی قبولیت کا زیادہ امکان ہے) فرمایا: (جوف الليل الأخير و دبر الصلوات المكتوبات) (یعنی رات کا آخری نصف حصہ اور فرض نمازوں کے بعد، افسوس ہمارے کچھ اہلحدیث فرض نمازوں سے پہلے تو خوب دعائیں کرتے دیکھے گئے ہیں لیکن بعد میں دعائیں کرنے سے نہ جانے وہ کیوں الرجک ہیں) اسے حسن قرار دیا

طبری نے جعفر الصادق بن محمد سے نقل کیا کہ فرض نمازوں کے بعد دعاء کرنا نفل نمازوں کے بعد کرنے سے اس طرح افضل ہے جیسے فرضی نمازیں نفلی سے افضل ہیں، ابن حجر لکھتے ہیں ہمارے بہت سے حنبلی ملاقاتی سمجھے ہیں کہ ابن قیم کی مراد نماز کے بعد مطلقاً نفیِ دعا ہے مگر ایسا نہیں، ان کی کلام کا حاصل یہ ہے کہ انہوں نے سلام کے بعد نمازی کے اسی نماز کی حالت میں قبلہ رو بیٹھنے کی قید کے ساتھ اس کی نفی کی ہے لیکن اگر منہ کو پھیر لیا یا مشروع اذکار پہلے کر لئے تو اب ان کے نزدیک دعا کرنا منع نہیں۔

علامہ انور باب (الدعاء بعد الصلاۃ) کے تحت لکھتے ہیں بلاشبہ نمازوں کے بعد دعائیں حدِ تواتر کے ساتھ ثابت ہیں اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا، جہاں تک ہاتھ اٹھا کر دعائیں کرنے کا تعلق ہے تو یہ نافلہ کے بعد ایک یا دو مرتبہ ثابت ہے تو فقہاء نے فرض نمازوں کے ساتھ بھی اس کا الحاق کر دیا، ابن تیمیہ اور ابن قیم کی رائے میں بدعت ہے (یعنی ہر نماز کے بعد باقاعدگی سے ہاتھ اٹھا کر دعا مانگنا، اس کے ساتھ امام کا دعا کرانا ملحق کر دیا گیا) باقی رہی یہ بات کہ کسی امر پر نبی اکرم کی ہمیشگی ماسوائے ایک یا دو مرتبہ کے ثابت نہ ہو تو یہ کیسی؟ (یعنی اب اس کا کیا حکم) تو یہی شاکلہ ہے سب مستحبات میں کہ یہ طوراً فطوراً ثابت ہیں (یعنی گاہے بگاہے) پھر امت نے ان پر ہمیشگی اختیار کی ہے ہاں ہم اس امر کے بدعت ہونے کا حکم لگائیں گے اگر معاملہ اس کے تارک پر نکیر کا مفضی ہو۔

- 6329حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا يَزِيدُ أَخْبَرَنَا وَرْقَاءُ عَنْ سُمَيٍّ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ ذَهَبَ أَهْلُ الدُّثُورِ بِالدَّرَجَاتِ وَالنَّعِيمِ الْمُقِيمِ قَالَ كَيْفَ ذَاكَ قَالَ صَلَّوْا كَمَا صَلَّيْنَا وَجَاهَدُوا كَمَا جَاهَدْنَا وَأَنْفَقُوا مِنْ فُضُولِ أَمْوَالِهِمْ وَلَيْسَتْ لَنَا أَمْوَالٌ قَالَ أَفَلَا أُخْبِرُكُمْ بِأَمْرٍ تُدْرِكُونَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ وَتَسْبِقُونَ مَنْ جَاءَ بَعْدَكُمْ وَلَا يَأْتِي أَحَدٌ بِمِثْلِ مَا جِئْتُمْ إِلَّا مَنْ جَاءَ بِمِثْلِهِ تُسَبِّحُونَ فِي دُبُرِ كُلِّ صَلَاةٍ عَشْرًا وَتَحْمَدُونَ عَشْرًا وَتُكَبِّرُونَ عَشْرًا تَابَعَهُ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ عَنْ سُمَيٍّ وَرَوَاهُ ابْنُ عَجْلَانَ عَنْ سُمَيٍّ وَرَجَاءِ بْنِ حَيْوَةَ وَرَوَاهُ جَرِيرٌ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ رُفَيْعٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ وَرَوَاهُ سُهَيْلٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

طرفه - 843.

ترجمہ: ابو ہریرہ راوی ہیں کہ لوگوں نے عرض کی یا رسول اللہ مالدار لوگ درجات اور نعیمِ مقیم لے گئے فرمایا وہ کیونکر؟ کہا ہماری طرح وہ بھی نماز پڑھتے اور جہاد کرتے ہیں اور اپنے فاضل اموال میں سے (اللہ کی راہ میں) خرچ کرتے ہیں لیکن ہمارے پاس یہ اموال نہیں ہیں، فرمایا کیا تمہیں ایسا عمل نہ بتلاؤں کہ جس کے سبب آگے کے لوگوں سے مل جاؤ گے اور بعد والوں سے آگے نکل جاؤ گے اور کوئی تم جیسا نہ ہوگا مگر جو اسی جیسا عمل کرے؟ وہ یہ کہ ہر نماز کے بعد دس دس مرتبہ سبحان اللہ، الحمد للہ اور اللہ اکبر کہا کرو۔

علامہ انور (تسبحون في دبر كل صلاة عشرا) کی بابت کہتے ہیں پہلے گزرا کہ یہ وہم ہے، مسلم میں جو ان تینوں اصناف پر تینتیس کے عدد کی تقسیم ہے وہ بھی اسی باب سے ہے شارحین نے اسے صفات میں سے صفت بنایا ہے اگرچہ امرِ واقع اس کا انکار کرتا ہے تم جانتے ہو امر واقع کو مدنظر رکھنا صرف الفاظ کی مراعات کرنے سے اولیٰ ہے۔

- 6330حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنِ الْمُسَيَّبِ بْنِ رَافِعٍ عَنْ وَرَّادٍ مَوْلَى الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ قَالَ كَتَبَ الْمُغِيرَةُ إِلَى مُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَقُولُ فِي دُبُرِ كُلِّ صَلاَةٍ إِذَا سَلَّمَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ اللَّهُمَّ لاَ مَانِعَ لِمَا أَعْطَيْتَ وَلاَ مُعْطِيَ لِمَا مَنَعْتَ وَلاَ يَنْفَعُ ذَا الْجَدِّ مِنْكَ الْجَدُّ ـ وَقَالَ شُعْبَةُ عَنْ مَنْصُورٍ قَالَ سَمِعْتُ الْمُسَيَّبَ

أطرافه 844، 5975، 6473، 6615، - 7292 (سابقہ حوالہ دیکھیں)

اواخر الصلاۃ میں باب (الذكر بعد التشهد) کے تحت یہی دونوں حدیثیں وارد کی تھیں وہیں مفصلا شرح ہوئی، اس ترجمہ کی ان کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ ان اذکار کے ساتھ مشغول شخص کو وہ کچھ حاصل ہو جاتا ہے دعاء کرنے والے کیلئے جن کا حصول ہوتا ہے جب ذکر نے اسے دعا کرنے سے مشغول رکھا جیسا کہ ابن عمر کی مرفوع روایت میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے جسے میرے ذکر نے مجھ سے مانگنے سے مشغول رکھا میں اسے مانگنے والوں سے بھی افضل عنایت کروں گا اسے طبرانی نے نرم سند کے ساتھ تخریج کیا ہے، حضرت ابوسعید کی روایت کے الفاظ ہیں جسے تلاوتِ قرآن اور ذکر نے مجھ سے مانگنے سے مشغول رکھا، اسے ترمذی نے نقل کیا اور حسن قرار دیا، پہلی حدیث کے شیخ بخاری اسحاق، ابن راہویہ یا ابن منصور ہیں یزید سے ابن ہارون، ورقاء سے ابن عمر یشکری اور سمی سے مراد مولیٰ صالح ہیں۔ (تابعه عبيد الله) یعنی عمری۔ (عن سمی) یعنی ان کی اسناد میں اور اصلِ حدیث میں نہ کہ عددِ مذکور میں، وہاں اس کی شرح کے اثناء تبیین کی تھی کہ ورقاء نے دیگر رواۃ کی (عشرا) ذکر کرنے میں متابعت کی ہے جبکہ باقی سب نے تینتیس کا عدد کا ذکر کیا، بعض نے یہ تاویل کی کہ یہ مجموعی تعداد ہے بقول ابن حجر عشر کے لفظ کے ساتھ ابن عمرو اور جماعۃ کی روایت وارد ہوئی، عبیداللہ کی یہ روایتِ متابعت وہیں موصول گزری ہے! کرمانی نے عجب کام کیا کہ لکھا جب وہاں (الدرجات) کے لفظ کے ساتھ آئی تو اسے (العلا) کے ساتھ مقید کیا اسی طرح روزہ، حج اور عمرہ کے اعمال کی زیادت بھی مقید کی اور متعدد اذکار میں بھی زیادت کی (تو اس لئے تینتیس کا عدد ذکر ہوا تھا) تو جب یہ روایت ان سب سے خالی ہے تو تعداد کم ہوگئی، پھر لکھا یہاں عدد کے ظاہری مفہوم کا اعتبار نہیں اھ، دونوں توجیہات متعقب ہیں اول اس طرح کہ دونوں روایتوں کا مخرج ایک ہے جو سمی عن ابی صالح عن ابی ہریرہ کی روایت سے

ہے، رواۃ نے دراصل ان پر مذکورہ عدد کے ضمن میں اختلاف کیا ہے اگر تطبیق ہو سکے تو فبہا ورنہ راجح کا اخذ کرنا ہوگا، اگر اس میں مستوی ہوں تو جس نے زیادت کو یاد رکھا وہ مقدم ہے، میرے خیال میں وہم کا سبب یہ ہے کہ ابن عجلان کی روایت میں یہ عبارت مذکور ہوئی: (يسبحون و يكبرون و يحمدون في دُبُرِ كُلِّ صلاةٍ ثلاثا وثلاثين مرة) تو بعض نے اس کا مفہوم یہ سمجھا کہ یہ مذکورہ تعداد مجموعی ہے اور تینوں اذکار پر تقسیم کی جائے گی تو حدیث کو (إحدى عشرة) (یعنی گیارہ) کے لفظ کے ساتھ روایت کر دیا، بعض نے کسر کا الغاء کر دیا اور عشر کا لفظ ذکر کیا، ان کی ثانی توجیہہ اول پر مرتب ہے، یہ کہنا تب مناسب ہو جب مخرجِ حدیث ایک نہ ہو لیکن یہاں چونکہ ایک ہے تو اسے رواۃ کا تصرف قرار دینا پڑے گا لہذا یا تو تطبیق کرنا پڑے گی اگر ممکن ہو بصورت دیگر ترجیح کی راہ اختیار کرنا ہوگی۔

(و رواه ابن عجلان الخ) اسے مسلم نے موصول کیا اور عبید اللہ کی روایت کے ساتھ مقرون کر کے ذکر کیا دونوں سمی عن ابی صالح سے، اس کے آخر میں ہے ابن عجلان کہتے ہیں میں نے یہ حدیث رجاء بن حیوہ کو سنائی تو انہوں نے بھی اس کا مثل مجھے ابو صالح عن ابو ہریرہ سے بیان کیا، اسے طبرانی نے حیوہ بن شریح عن محمد بن عجلان عن رجاء وسمی کلاہما عن ابی صالح عن ابو ہریرہ نقل کیا اس میں یہ عبارت ہے:(تسبحون الله دبر كل صلاة ثلاثا و ثلاثين و تحمدونه ثلاثا و ثلاثين و تكبرونه أربعا و ثلاثين) اوسط میں لکھتے ہیں اسے رجاء سے سوائے ابن عجلان کے کسی نے نقل نہیں کیا۔

(و رواه جرير) یعنی ابن عبد الحمید، اسے ابو یعلی نے اپنی مسند میں اور اسماعیلی نے (عنه عن أبي خيثمه عن جرير) تخریج کیا، اسے نسائی نے جریر کے حوالے سے نقل کیا اور اس میں بھی ابن عجلان کی روایت کی مانند تکبیر کے ضمن میں چونتیس دفعہ کا ذکر ہے، ابو صالح کا ابو درداء سے سماع محلِ نظر ہے نسائی نے اس میں عبد العزیز بن رفیع پر واقع اختلاف کا ذکر کیا تو ثوری عنہ سے: (عن أبي عمر الضبي عن أبي الدرداء) نقل کیا، شریک نے بھی اسی طرح ہی عبد العزیز عن ابی عمر سے نقل کیا البتہ ان کے اور ابو درداء کے مابین ام درداء کا واسطہ زیادہ کر دیا، اسے بھی نسائی نے تخریج کیا، شریک کی اس واسطہ کے اضافہ پر کسی نے موافقت نہیں کی، نسائی نے اسے شعبہ عن حکم عن ابی عمر عن ابو درداء سے بھی تخریج کیا ہے اسی طرح زید بن ابی انیسہ عن حکم کے طریق سے بھی لیکن کہا: (عن عمر الضبي) تو اگر ابو عمر کا نام عمر تھا تب دونوں روایتیں باہم متفق ہیں لیکن دارقطنی نے جزم کیا ہے کہ ان کا نام معلوم نہ ہو سکا تھا تو گویا یہ راوی پر متحرف ہوا۔

(و رواه سهيل الخ) اسے مسلم نے روح بن قاسم عن سہیل سے مطولا نقل کیا لیکن کہا: (تسبحون و تكبرون و تحمدون دبر كل صلاة ثلاثا و ثلاثين) سہیل سے بھی اسی سند کے ساتھ بغیر قصبہ ذکر کئے نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (مَنْ قَال خَلفَ كُلِّ صلاةٍ ثلاثا و ثلاثين تكبيرةً و ثلاثا و ثلاثين تسبيحة و ثلاثا و ثلاثين تحميدة و يقول لا إله إلا الله وحده لا شريكَ له- يعني تمام المائة- غُفرت له خطاياه) انہوں نے ایک اور طریق کے ساتھ بھی لیث عن ابن عجلان عن سہیل عن عطاء بن یزید عن بعض الصحابۃ سے اس کی تخریج کی اسی طرح زید بن ابی انیسہ عن سہیل عن ابو عبید عن عطاء بن یزید عن ابو ہریرہ سے بھی، یہ سہیل پر شدید اختلاف ہے اس میں معتمد روایت سمی عن ابی صالح عن ابی ہریرہ کی ہے، ابو عبید عن عطاء بن یزید عن ابی ہریرہ کی روایت مالک نے موطا میں موقوفا تخریج کی ہے مسلم نے اسے خالد بن عبد اللہ اور اسماعیل بن زکریا کلاہما عن سہیل عن ابی عبید

مولی سلیمان بن عبدالملک سے نقل کیا

دوسری حدیث کی سند میں جریر سے ابن عبدالحمید اور منصور سے مراد ابن معتمر ہیں۔ (في دبر كل صلاة) حموی اور مستملی کے ہاں: (في دبر صلاته) ہے۔ (و قال شعبة عن منصور الخ) میتب سے مراد ابن رافع، یعنی اسی سند مذکور کے ساتھ، اسے احمد نے محمد بن جعفر قال حدثنا شعبة سے موصول کیا اس میں ہے کہ نبی اکرم جب سلام پھیرتے تو کہتے: (لا إله إلا الله وحدَهٗ لا شريكَ له) ابن بطال کہتے ہیں ان احادیث میں نمازوں کے بعد ذکر کی ترغیب ہے اور یہ عمل اللہ کی راہ میں انفاقِ مال کے موازی ہے کیونکہ فرمایا: (تدر کون به مَنۡ سَبَقَکُمۡ) ، اوزاعی سے سوال ہوا نماز کے بعد ذکر افضل ہے یا قرآن کی تلاوت کرنا؟ کہنے لگے کوئی شیٔ قرآن کے برابر نہیں لیکن سلف کی ہدی ذکر کرنا ہے، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ ان اذکار کو نماز کے فورا بعد پڑھنا چاہئے نہ کہ سنتوں کے بعد۔

علامہ انور (لا شريك له الملك) کے تحت کہتے ہیں نووی نے (لا شريك له) پر وقف کیا تب آپ کے قول: (له الملك) میں تکرار نہیں۔

- 19باب قَوۡلِ اللّٰهِ تَعَالَی ﴿ وَصَلِّ عَلَیۡهِمۡ ﴾ (امت کیلئے نبی پاک کی دعاء درود وصلاۃ ہے)

وَمَنۡ خَصَّ أَخَاهُ بِالدُّعَاءِ دُونَ نَفۡسِهِ وَقَالَ أَبُو مُوسَى قَالَ النَّبِيُّ ﷺ اللَّهُمَّ اغۡفِرۡ لِعُبَيۡدٍ أَبِي عَامِرٍ اللَّهُمَّ اغۡفِرۡ لِعَبۡدِ اللَّهِ بۡنِ قَيۡسٍ ذَنۡبَهُ (اور جس نے اپنا آپ چھوڑ کر دوسروں کیلئے دعا کی، بقول ابوموسیٰؓ نبی پاک نے دعا کی کہ اے اللہ اپنے بندے ابو عامر اور عبداللہ بن قیس [یعنی ابوموسی] کی مغفرت فرما)

(و صل عليهم) اکثر کے ہاں یہیں تک ہے بعض نسخوں میں (إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمۡ) بھی مذکور ہے، اس امر پر اتفاق ہے کہ صلاۃ سے یہاں مراد دعا ہے باب کی تیسری حدیث اس کی تفسیر کرتی ہے اس سے قبل مذکور اس آیت میں بھی صلوات سے مراد دعائیں ہیں: (وَ مِنَ الۡأَعۡرَابِ مَنۡ يُؤۡمِنُ بِاللّٰهِ …… قُرُبَاتٍ عِنۡدَ اللّٰهِ وَ صَلَوَاتِ الرَّسُوۡلِ) کیونکہ آپ صدقات لے کر آنے والوں کیلئے دعائیں کیا کرتے تھے۔ (و من خص أخاه الخ) اس ترجمہ میں ابن عمر سے وارد ایک اثر کے رد کا اشارہ ہے اسے ابن ابی شیبہ اور طبری نے سعید بن یسار سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابن عمر کے پاس ایک شخص کا ذکر کیا اور (تَرَحَّمۡتُ عليه) (یعنی اس کیلئے دعائے رحم کی) تو میرے سینہ پہ ہاتھ مارا اور کہا اپنے آپ سے ابتدا کرو، ابراہیم نخعی سے منقول ہے کہ کہا جاتا تھا جب دعا کرو تو پہلے آپنے آپ کیلئے کرو کہ تم نہیں جانتے کون سی دعا قبول ہونے والی ہے، احادیثِ باب اس کا رد کرتی ہیں اس کی تائید مسلم اور ابوداؤد کی طلحہ بن عبداللہ بن کریز عن ام درداء عن ابی درداء کی مرفوع روایت کرتی ہے جس میں ہے کہ کوئی مسلمان ایسا نہیں جو غائبانہ طور سے اپنے کسی بھائی کے لئے دعاء کرتا ہو مگر فرشتہ کہتا ہے تمہارے لئے بھی یہ ہو،

طبری نے سعید بن جبیر عن ابن عباس سے مرفوعا نقل کیا کہ پانچ (قسم کی) دعائیں قبولیت سے نوازی جاتی ہیں ان میں یہ بھی ذکر کیا: (و دعوة الأخ لأخيه) ابن بطال نے دونوں سے یہی استدلال کیا مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ غائبانہ دعا کرنا یا کسی کیلئے کرنا

اس بات سے اعم ہے کہ داعی نے صرف اسی کیلئے دعا کی ہو یا اپنا آپ بھی اس میں شامل کیا ہو اور اس امر سے بھی اعم ہے کہ اس کے ساتھ ابتداء کی ہو یا اپنے آپ کے ساتھ، ترمذی نے جو ابی بن کعب سے مرفوعا نقل کیا کہ جب نبی اکرم کسی کے لئے دعا کرتے تو ابتدا اپنے آپ سے کرتے، یہ مسلم کے ہاں حضرات موسی وخضر کے قصہ پر مشتمل روایت کے شروع میں ہے، اس کے الفاظ ہیں: (کان إذا ذکر أحدا من الأنبیاء بدأ بنفسه) (یعنی جب انبیاء میں سے کسی کا ذکر کرتے [اور ان کیلئے علیہ السلام وغیرہ کلمات کہتے تو] اپنے سے ابتدا کرتے، مثلا کہتے، عَلَیَّ و علیه السلام) اس (یعنی انبیاء کی) قید کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ غیر انبیاء کیلئے جو آپ کی دعائیں وارد ہیں ان میں آپ کی ذات مقدسہ سے ابتدا مذکور نہیں جیسے المناقب کی حضرت ہاجرہ کے واقعہ والی روایت میں ہے: (یرحمُ اللهُ أمَّ اسماعیل لو ترکتْ زمزم الخ) حضرت ابو ہریرہ کی ایک روایت میں گزرا : (اللھم أیِّدْهُ بروح القدس) یہ حضرت حسان کیلئے دعا کی تھی، ابن عباس کو یہ دعا دی: (اللھم فَقِّھْهُ فی الدین) کئی اور امثلہ بھی ہیں پھر جو حضرت ابی کی حدیث میں ہے وہ بھی مطرد نہیں کہ ثابت ہے کہ بعض انبیاء کیلئے آپ نے دعائیں کیں تو اپنے آپ سے ابتدا نہ کی جیسے المناقب کی حضرت ابو ہریرہ کی حدیث میں گزرا: (یرحم الله لُوطاً لقد کان یَأوِیْ إلیٰ رُکْنِ الخ) بخاری نے اول کی طرف باب کی چھٹی حدیث کے ساتھ اور ثانی کی طرف اس کے بعد والی سے اشارہ کیا ہے، اس کے تحت سات احادیث نقل کی ہیں۔

(و قال أبو موسی الخ) اشعری مراد ہیں، ان کی یہ حدیث المغازی میں غزوہ اوطاس کے باب میں گزری ہے، ابو عامر ان کے چچا تھے ان کی شہادت کا قصہ بیان ہوا تھا انہوں نے مرتے وقت بھتیجے کو ہدایت کی تھی کہ نبی اکرم سے درخواست کرنا کہ میرے لئے مغفرت کی دعا فرمائیں تو آپ نے وضوء کرکے ہاتھ اٹھائے اور ان کیلئے دعا فرمائی ابو موسی نے کہا میرے لئے بھی، تو ان کے لئے بھی کی۔

- 6331حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ مَوْلَى سَلَمَةَ حَدَّثَنَا سَلَمَةُ بْنُ الْأَكْوَعِ قَالَ خَرَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ إِلَى خَيْبَرَ قَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ أَيَا عَامِرُ لَوْ أَسْمَعْتَنَا مِنْ هُنَيْهَاتِكَ فَنَزَلَ يَحْدُو بِهِمْ يُذَكِّرُ: تَاللَّهِ لَوْلَا اللَّهُ مَا اهْتَدَيْنَا وَذَكَرَ شِعْرًا غَيْرَ هَذَا وَلَكِنِّي لَمْ أَحْفَظْهُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ هَذَا السَّائِقُ قَالُوا عَامِرُ بْنُ الْأَكْوَعِ قَالَ يَرْحَمُهُ اللَّهُ وَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَوْلَا مَتَّعْتَنَا بِهِ فَلَمَّا صَافَّ الْقَوْمَ قَاتَلُوهُمْ فَأُصِيبَ عَامِرٌ بِقَائِمَةِ سَيْفِ نَفْسِهِ فَمَاتَ فَلَمَّا أَمْسَوْا أَوْقَدُوا نَارًا كَثِيرَةً فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا هَذِهِ النَّارُ عَلَى أَيِّ شَيْءٍ تُوقِدُونَ قَالُوا عَلَى حُمُرٍ إِنْسِيَّةٍ فَقَالَ أَهْرِيقُوا مَا فِيهَا وَكَسِّرُوهَا .قَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَا نُهَرِيقُ مَا فِيهَا وَنَغْسِلُهَا قَالَ أَوْ ذَاكَ

أطرافه 2477، 4196، 5497، 6148، - 6891 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۳ص:۶۲۹ اور جلد:۶ ص:۲۳۲) .

یحی سے مراد قطان ہیں۔ (فقال رجل من القوم الخ) یہ حضرت عمر تھے، عامر بن اکوع راوی حدیث کے چچا تھے، یہ مفصلا المغازی کے غزوہ خیبر میں گزری وہاں حضرت عمر کے یہ کہنے کا سبب بھی ذکر کیا تھا، مسلم کی روایت میں یہ سبب مصرحاً مذکور ہے ہے ابن عبد البر نے اسے مورد استقراء میں وارد کیا اور لکھا لوگوں کو علم تھا کہ کسی غزوہ کے سفر میں بطورِ خاص کسی کیلئے نبی اکرم رحم کی دعا نہ

کرتے تھے مگر وہ اس غزوہ میں شہید ہو جاتا تھا اسی لئے حضرت عمر نے یہ بات کہی۔(و لكنني لم أحفظه)ان اشعار کا ذکر المغازی کی روایت میں ہوا جو حاتم بن اسماعیل عن یزید بن ابی عبید کے طریق سے ہے اس سے معلوم ہوا کہ (و ذكر شعرا الخ)کے قائل قطان ہیں جبکہ یزید کو یہ یاد تھے۔(من هناتك)ھنۃ کی جمع ،(هنيهاتك)اور (هنياتك)بھی مروی ہے، اراجیز قصار (یعنی مختصر ارجوزے) مراد ہیں باقی شرح حدیث مفصلا وہیں ہوئی۔

- 6332حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَمْرٍو سَمِعْتُ ابْنَ أَبِي أَوْفَى كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا أَتَاهُ رَجُلٌ بِصَدَقَةٍ قَالَ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى آلِ فُلَانٍ فَأَتَاهُ أَبِي فَقَالَ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى آلِ أَبِي أَوْفَى

أطرافه 1497، 4166، - 6359(ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۶ص:۲۱۵)

شیخ بخاری ابن ابراہیم ہیں،عمرو سے مراد ابن مرہ ہیں۔(على آل أبي أوفى)یعنی خود انہی پر،بعض نے کہا ان پر اور ان کے اتباع پر،غیر انبیاء پر صلاۃ کی بحث تیرہ ابواب کے بعد آئے گی۔

- 6333حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ إِسْمَاعِيلَ عَنْ قَيْسٍ قَالَ سَمِعْتُ جَرِيرًا قَالَ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَلَا تُرِيحُنِي مِنْ ذِي الْخَلَصَةِ وَهُوَ نُصُبٌ كَانُوا يَعْبُدُونَهُ يُسَمَّى الْكَعْبَةَ الْيَمَانِيَةَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي رَجُلٌ لَا أَثْبُتُ عَلَى الْخَيْلِ فَصَكَّ فِي صَدْرِي فَقَالَ اللَّهُمَّ ثَبِّتْهُ وَاجْعَلْهُ هَادِيًا مَهْدِيًّا قَالَ فَخَرَجْتُ فِي خَمْسِينَ مِنْ أَحْمَسَ مِنْ قَوْمِي وَرُبَّمَا قَالَ سُفْيَانُ فَانْطَلَقْتُ فِي عُصْبَةٍ مِنْ قَوْمِي فَأَتَيْتُهَا فَأَحْرَقْتُهَا ثُمَّ أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَاللَّهِ مَا أَتَيْتُكَ حَتَّى تَرَكْتُهَا مِثْلَ الْجَمَلِ الْأَجْرَبِ فَدَعَا لِأَحْمَسَ وَخَيْلِهَا

أطرافه 3020، 3036، 3076، 3823، 4355، 4356، - 6089 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۴ص:۵۰۸)

جریر سے مراد ابن عبداللہ بجلی ہیں۔(و هو نصب)یعنی صنم،تفسیر سورہ سأل میں اس کا بیان گزرا۔(في خمسين) نسخہ کشمیہنی میں (فارسا) بھی ہے۔(و ربما قال سفيان)اس کے قائل علی ہیں،سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں حدیث کی شرح اواخر المغازی میں گزری۔

- 6334حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ الرَّبِيعِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسًا قَالَ قَالَتْ أُمُّ سُلَيْمٍ لِلنَّبِيِّ ﷺ أَنَسٌ خَادِمُكَ قَالَ اللَّهُمَّ أَكْثِرْ مَالَهُ وَوَلَدَهُ وَبَارِكْ لَهُ فِيمَا أَعْطَيْتَهُ

أطرافه 1982، 6344، 6378، - 6380 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۳ص:۱۹۹)

اس حدیث کی مفصل شرح اٹھائیس ابواب کے بعد آئے گی مسلم نے سلیمان بن مغیرہ عن ثابت عن انس سے اسی روایت میں

وضاحت کی ہے کہ یہاں مذکور حصہ حضرت انس کیلئے دعائے نبوی کا آخری حصہ ہے اس میں ہے کہ میرے لئے ہر خیر کی دعا کی پھر اس کی تفصیل ذکر کی، داؤدی کہتے ہیں یہ اس حدیثِ وارد کے بطلان پر دلیل ہے (جو بعض نے نقل کی) کہ اے اللہ جو مجھ پر ایمان لائے اور میری تصدیق کرے تو اس کے مال واولاد میں قلت کر، کہتے ہیں یہ کیونکر صحیح ہوسکتی ہے جبکہ آپ شادی کرنے اور اولاد کی طلب پر ترغیب دلاتے تھے بقول ابن حجر دونوں باتوں کے مابین کوئی منافات نہیں کہ احتمال ہے کہ معا دونوں امر کے حصول میں وارد ہوئی ہو البتہ حدیثِ باب اس کے لئے ضرور معکر ہے تو کہا جائے گا اپنے خادم انس کیلئے ایسی دعا کیوں فرمائی جسے اوروں کیلئے برا سمجھا؟ (یعنی مال واولاد کی کثرت) تو محتمل ہے کہ اس دعاء کے ساتھ یہ دعاء بھی کی ہو کہ اس وجہ سے انہیں کوئی ضرر لاحق نہ ہو کیونکہ مال واولاد کی کثرت کی کراہت اس کے باعث لاحق ہونے والے ضرر وفتنہ کے باعث ہے اور فتنہ جب ہو ہلاکت کا اندیشہ ہوتا ہے۔

اسے مسلم نے بھی (الفضائل) میں تخریج کیا۔

- 6335حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا عَبْدَةُ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ سَمِعَ النَّبِيُّ ﷺ رَجُلاً يَقْرَأُ فِي الْمَسْجِدِ فَقَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ لَقَدْ أَذْكَرَنِي كَذَا وَكَذَا آيَةً أَسْقَطْتُهَا فِي سُورَةِ كَذَا وَكَذَا

أطرافه 2655، 5037، 5038، - 5042 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۴ ص: ۱۱۳)

عبدہ سے مراد ابن سلیمان ہیں۔ (رجلا يقرأ الخ) یہ عباد بن بشر تھے جیسا کہ الشھادات میں گزرا، متن کی شرح فضائلِ قرآن میں گزری۔ (لقد أذكرني كذا الخ) جمہور کہتے ہیں نبی اکرم کیلئے جائز وممکن تھا کہ آپ کو قرآن میں نسیان لاحق ہو مگر تبلیغ کے بعد (یعنی آیات کی وحی کے نزول کی صورت میں من وعن صحابہ کرام کو سنا دینے کے بعد) مگر یہ نسیان دائمی نہ تھا اسی طرح جن باتوں کا امورِ تبلیغ (ودین) سے تعلق نہیں ان کا نسیان بھی آپ کیلئے جائز وممکن تھا، اس پر یہ آیت دلالت کرتی ہے: (سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسىٰ إِلَّا مَا شَاءَ اللهُ) [الأعلىٰ: ٦۔ ٧]۔

- 6336حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ أَخْبَرَنِي سُلَيْمَانُ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَسَمَ النَّبِيُّ ﷺ قَسْمًا فَقَالَ رَجُلٌ إِنَّ هَذِهِ لَقِسْمَةٌ مَا أُرِيدَ بِهَا وَجْهُ اللَّهِ فَأَخْبَرْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَغَضِبَ حَتَّى رَأَيْتُ الْغَضَبَ فِي وَجْهِهِ وَقَالَ يَرْحَمُ اللَّهُ مُوسَى لَقَدْ أُوذِيَ بِأَكْثَرَ مِنْ هَذَا فَصَبَرَ (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۴ ص: ۶۳۸)

أطرافه 3150، 3405، 4335، 4336، 6059، 6100، - 6291

سلیمان سے مراد ابن مہران اعمش ہیں ابووائل کا نام شقیق بن سلمہ تھا۔ (فقال رجل) یہ معتب یا حرقوص تھا غزوہ حنین کے باب میں اس کا بیان ہوا۔ (یرحم الله موسی) تو انہیں خاص بالدعاء کیا، یہ ترجمہ کے ایک رکن کے مطابق ہے۔

- 20 باب مَا يُكْرَهُ مِنَ السَّجْعِ فِي الدُّعَاءِ (تکلف کے ساتھ مسجع ومقفیٰ دعاؤں کی کراہت)

سجع کلام کی ایک روی پر موالات (یعنی ہم قافیہ جملے کہنا)، اسی سے ہے: (سَجَعَتِ الحَمَامَةُ) جب اپنی آواز کا تکرار کرے (یعنی ایک ہی لے میں بار بار بولے) ازہری نے یہ تعریف کی کہ مقفی کلام مگر وزن (یعنی شعری وزن) کی مراعات نہ ہو

- 6337حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ السَّكَنِ حَدَّثَنَا حَبَّانُ بْنُ هِلَالٍ أَبُو حَبِيبٍ حَدَّثَنَا هَارُونُ الْمُقْرِءُ حَدَّثَنَا الزُّبَيْرُ بْنُ الْخِرِّيتِ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ حَدِّثِ النَّاسَ كُلَّ جُمُعَةٍ مَرَّةً فَإِنْ أَبَيْتَ فَمَرَّتَيْنِ فَإِنْ أَكْثَرْتَ فَثَلَاثَ مِرَارٍ وَلَا تُمِلَّ النَّاسَ هَذَا الْقُرْآنَ وَلَا أُلْفِيَنَّكَ تَأْتِي الْقَوْمَ وَهُمْ فِي حَدِيثٍ مِنْ حَدِيثِهِمْ فَتَقُصُّ عَلَيْهِمْ فَتَقْطَعُ عَلَيْهِمْ حَدِيثَهُمْ فَتُمِلُّهُمْ وَلَكِنْ أَنْصِتْ فَإِذَا أَمَرُوكَ فَحَدِّثْهُمْ وَهُمْ يَشْتَهُونَهُ فَانْظُرِ السَّجْعَ مِنَ الدُّعَاءِ فَاجْتَنِبْهُ فَإِنِّي عَهِدْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَأَصْحَابَهُ لَا يَفْعَلُونَ إِلَّا ذَلِكَ يَعْنِي لَا يَفْعَلُونَ إِلَّا ذَلِكَ الِاجْتِنَابَ

ترجمہ: ابن عباس نے اپنے شاگرد عکرمہ کو نصیحت کی کہ جمعہ کے جمعہ لوگوں کو وعظ کیا کرو اگر اس پہ تیار نہیں تو دو دفعہ وگرنہ زیادہ سے زیادہ تین دفعہ، اور لوگوں کو اس قرآن سے اکتاہٹ نہ ہونے دینا اور ایسا نہ تجھے پاؤں کہ لوگ اپنی باتوں میں لگے ہیں اور تم قطع کلامی کر کے انہیں وعظ کرنے لگو اور یوں انہیں اکتاہٹ میں کر دو بلکہ خاموش رہو، جب کہیں تو وعظ کرو، جب اس کی چاہت کریں پھر دعائیں کراتے ہوئے بناوٹی عبارتوں سے اجتناب کرنا کہ میں نے نبی اکرم اور صحابہ کو ایسا ہی کرتے پایا ہے۔

ہارون المقرئ سے مراد ابن موسی نحوی ہیں۔ (حدث الناس الخ) یہ امر برائے ارشاد تھا اس کی حکمت بھی بیان کی۔ (ولا تمل) تاء کی پیش کے ساتھ رباعی سے، سآمۃ بھی مَلَل کا ہم معنی ہے کتاب العلم میں ابن مسعود کی حدیث میں یہ لفظ گزرا۔ (فلا ألفينك) ہمزہ کی پیش کے ساتھ، نون ثقیلہ برائے تاکید ہے! یہ نہی ظاہراً متکلم کیلئے جبکہ حقیقت میں مخاطب کیلئے ہے اس سے ظاہر ہوا کہ جو بات سننا نہیں چاہتا اور اس کی طرف متوجہ نہیں (یعنی پند ونصیحت کی بات یا کوئی اور) اسے نہ سنائی جائے، دوسرے کی قطع کلامی کا منع ہونا بھی ظاہر ہوا، شوق اگر ہو تبھی علم کی باتیں (دیگر بھی) کرنی چاہئیں اسی صورت ہی فائدہ ہوگا۔ (فتملهم) محلِ رفع یا نصب میں ہونا، دونوں طرح جائز ہے۔ (و انظر السجع الخ) یعنی اپنی قوتِ فکر جملوں کی بناوٹ میں نہ لگانا کہ اس میں تکلف ہے جو دعاؤں میں مطلوب خشوع کے لئے مانع ہے بقول ابن تین نہی اس سجع کی ہے جو (استكره منه) (یعنی ناگوار جس میں تصنع اور تکلف کا مظاہرہ ہو) بقول داودی جس میں استکثار ہو۔

(لا يفعلون إلا ذلك) یعنی ترکِ سجع، اسماعیلی کے ہاں قاسم بن زکریا عن یحی بن محمد اس کے شیخ بخاری سے روایت میں (لا يفعلون) ہے اِلا کے اسقاط کے ساتھ، یہ واضح ہے بزار نے بھی اپنی مسند میں یحی سے اور طبرانی نے بزار سے یہی نقل کیا، صحیح احادیث میں جو (مسجع عبارات) واقع ہیں وہ اس پر وارد نہیں ہوتا کیونکہ ان کا صدور بغیر قصد کے ہوا ہے اسی لئے وہ نہایت انسجام (یعنی موزونیت) سے متصف ہیں جیسے جہاد میں آپ کی یہ دعا: (اللهم مُنزِلَ الكتاب سَرِيعَ الحساب هازم الأحزاب) اور

جیسے فرمایا: (صَدَقَ وَعْدَهٗ و أعَزَّ جُنْدَہٗ) یا جیسے فرمایا: (أعُوذُ بك مِنْ عَيْنٍ لَا تَدْمَعُ وَ نَفْسٍ لَا تَشْبَعُ و قَلْبٍ لا يَخْشَعُ) غزالی کہتے ہیں مکروہ سجع وہ جس میں تکلف سے جملے گھڑے گئے ہوں کہ یہ تضرع وذلت کے ضمن میں مناسبِ حال نہیں تو ماثور ادعیہ (اور وظائف) میں کلماتِ متوازیہ موجود ہیں مگر تکلف سے خالی ہیں، ازہری کہتے ہیں آنجناب نے اسے اس لئے مکروہ جانا کہ کاہنوں کی کلام سے مشابہت ہوتی تھی جیسے ہذیل کی خاتون کے قصہ میں گزرا ابو زید وغیرہ کہتے ہیں اصلِ سجع (القصد المستوی) ہے چاہے کلام میں ہو یا غیر کلام میں۔

علامہ انور باب (ما يكره من السجع) کے تحت لکھتے ہیں اگر سجع انسجام طبع (یعنی بغیر تکلف کئے اور ذہن پر زور ڈالے) سے ہے تب حرج نہیں لیکن اگر اس کے لئے تکلف کیا گیا تو مکروہ ہے، انسجام سیلانِ طبع کو کہتے ہیں (یعنی اس کی روانی)۔

21 - باب لِيَعْزِمِ الْمَسْأَلَةَ فَإِنَّهُ لاَ مُكْرِهَ لَهُ

(اللہ تعالیٰ سے اپنا مقصد قطعی طور پر مانگے اس لیے کہ اللہ پر کوئی جبر کرنے والا نہیں (یوں نہ کہے کہ اگر تو چاہے تو کر دے)

مسألہ سے مراد طلب و دعا ہے اور ضمیر اللہ تعالیٰ کی طرف راجع ہے یا اول ضمیرِ شان اور دوسری بالجزم اللہ تعالیٰ کیلئے ہے۔

6338 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ عَنْ أَنَسٍؓ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا دَعَا أَحَدُكُمْ فَلْيَعْزِمِ الْمَسْأَلَةَ وَلاَ يَقُولَنَّ اللَّهُمَّ إِنْ شِئْتَ فَأَعْطِنِي .فَإِنَّهُ لاَ مُسْتَكْرِهَ لَهُ .طرفه - 7464

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا جب کوئی تم میں سے دعا کرے تو اللہ تعالیٰ سے قطعی طور پر مانگے (کہ یہ چیز مجھ کو عنایت فرما) یوں نہ کہے کہ اگر تو چاہے تو عطا فرما اس لیے کہ اللہ پر کوئی زبردستی اور جبر کرنے والا نہیں۔

اسماعیل سے مراد ابن علیہ اور عبد العزیز ، ابن صہیب ہیں ابو زید مروزی وغیرہ کے ہاں نسبت مذکور ہے۔ (فليعزم المسألة) احمد کی اسماعیل بن علیہ سے روایت میں: (الدعاء) کا لفظ ہے، عزم سے مراد جدیت ہے (یعنی سنجیدگی اور پختگی کے ساتھ طلب کرنا طلب) اور یہ کہ وقوعِ مطلوب کے ساتھ جزم کرے اسے اللہ کی مشیت پر معلق نہ کرے اگر چہ سب کچھ اللہ کی مشیت پر ہی معلق ہے (مگر دعا کرنے والا جو مانگتا ہے صراحت سے مانگے آگے اللہ کی مشیت و مرضی کہ دے یا نہ دے) بعض نے کہا عزم سے مراد یہ کہ قبولیت کے ضمن میں اللہ سے حسنِ ظن رکھے۔ (ولا يقولن اللهم إن الخ) آگے حدیثِ ابو ہریرہ میں (اغفرلی إنْ شئت) اور (ارحمنی الخ) بھی ہے ہمام عن ابی ہریرہ کی التوحید میں آمدہ روایت میں (ارزقنی الخ) بھی ہے یہ سب بطور مثال کے ہے، علاء عن ابیہ عن ابی ہریرہ کی مسلم کے ہاں روایت میں سبھی دعاؤں کے ضمن میں یہ مذکور کیا، انہی کی عطاء بن میناء عن ابی ہریرہ سے روایت میں ہے: (ليعزم فی الدعاء) ان کی روایتِ علاء میں ہے: (ليعزم و ليعظم الرغبة) اس کا معنی ہے اس میں مبالغہ کرے تکرارِ دعا اور اس میں الحاح (یعنی اصرار اور گریہ زاری) کے ساتھ ، یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ شئی کثیر کی طلب کرے، اس کی تائید آخرِ حدیث کے جملہ: (فإنَّ اللهَ لا يَتَعَاظَمُهٗ شیءٌ) سے ہوتی ہے۔

(فإنه لا مستكره له) ابو ہریرہ کی حدیث میں ہے: (فإنه لا مُكْرِهَ له) دونوں ہم معنی ہیں مراد یہ کہ مشیت کے ساتھ معلق کرنے کامحتاج تب ہوا گراس سے مطلوب کاحصول اسے کسی شئ پر مجبور کرنے سے ہوتا ہوتو معاملہ اس کی صوابدید پر چھوڑا جائے (یا یہ کہ اس کے پاس کسی چیز کی کمی ہے کہ یہ انداز اختیار کیا جائے) اللہ سبحانہ وتعالیٰ تو اس سے منزہ ہے لہذا اس تعلیق کا کوئی فائدہ نہیں ! بعض نے کہا مراد یہ کہ اس طرح کا انداز اختیار کرنے میں ایک طرح سے بے نیازی اور استغناء کا اظہار ہوتا ہے مطلوب سے بھی اور مطلوب منہ سے بھی، اول اولیٰ ہے عطاء بن میناء کی روایت میں ہے: (فإن الله صانعٌ ما شاء) علاء کی روایت میں ہے: (فإن الله لا يتعاظمه شيءٌ أعْطَاه) ابن عبدالبر لکھتے ہیں کسی کیلئے جائز نہیں کہ کہے اے اللہ اگر چاہو تو یہ عطا کردو یا دین و دنیا کے امور میں سے کوئی اور امر کیونکہ یہ مستحیل کلام ہے اس کی کوئی توجیہہ نہیں کیونکہ (یہ بات معلوم و مسلم ہے کہ) وہ وہی کرتا ہے جو چاہتا ہے ، بظاہر یہ نہی تحریمی ہے یہی ظاہر ہے نووی نے اسے تنزیہی قرار دیا، یہ اولیٰ ہے اس کی تائید آگے مذکور حدیثِ استخارہ میں واقع کلام سے ہوتی ہے، ابن بطال لکھتے ہیں حدیث سے ثابت ہوا کہ دعا کرنے والے کو چاہئے کہ دعا میں محنت کرے اور قبولیت کی امید رکھے اس کی رحمت سے مایوس نہ ہو کہ وہ ایک کریم کے سامنے دست بدعا ہے ابن عیینہ کا قول ہے کسی کو یہ امر دعاؤں سے نہ روکے کہ وہ اپنی کوتاہیوں (اور گناہوں) سے واقف ہے اللہ نے تو مخلوق میں سے سب سے بدترین کی دعا بھی قبول کی ہے یعنی ابلیس کی جس نے کہا تھا: (رَبِّ أَنظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ)[الحجر: ۳۶] داؤدی کہتے ہیں (ليعزم) کا معنی ہے اصرار والحاح کرے اللہ کی مشیت پر موقوف نہ رکھے لیکن ایسے دعا کرے جیسے کوئی مصیبت زدہ فقیر صدائیں دیتا ہے۔ (کالمستثنی) (یعنی استثناء کرنے والے کی مثل) ابن حجر گویا انہوں نے (کالمستثنی) کہہ کر اشارہ کیا کہ اگر بطور تبرک (إن شئت) کہہ دیا تب یہ مکروہ نہیں، یہ جید ہے۔

اسے مسلم نے (الدعوات) اور نسائی نے (عمل اليوم و الليلة) میں نقل کیا۔

- 6339حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لاَ يَقُولَنَّ أَحَدُكُمُ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي اللَّهُمَّ ارْحَمْنِي إِنْ شِئْتَ ، لِيَعْزِمِ الْمَسْأَلَةَ فَإِنَّهُ لاَ مُكْرِهَ لَهُ .طرفه - 7477

ترجمہ: ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ نبی اکرم نے فرمایا تمہارا کوئی یوں نہ کہے: اے اللہ اگر تو چاہے تو مجھے معاف کر، اگر چاہے تو مجھ پہ رحم کر، بلکہ یقین وعزم کے ساتھ مانگو کہ اسے کوئی مجبور کرنے والا نہیں ہے۔

اسے ابو داؤد نے (الصلاۃ) اور ترمذی نے (الدعوات) میں نقل کیا۔

- 22 باب يُسْتَجَابُ لِلْعَبْدِ مَا لَمْ يَعْجَلْ

(لوگ اگر جلد بازی نہ کریں تو ان کی دعائیں ضرور قبول ہوں گی)

عبد کے لفظ کے ساتھ بھی ابوادریس کی روایت میں تعبیر ہے آگے اسکا ذکر آئے گا۔

- 6340حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي عُبَيْدٍ مَوْلَى

ابْنِ أَزْهَرَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ يُسْتَجَابُ لأَحَدِكُمْ مَا لَمْ يَعْجَلْ يَقُولُ دَعَوْتُ فَلَمْ يُسْتَجَبْ لِي

ترجمہ: ابو ہریرۃؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا ہر کسی کی دعا مقبول ہوتی ہے جب تک کہ وہ جلدی نہ کرے اور یوں نہ کہے کہ میں نے دعا مانگی تھی (لیکن) وہ قبول نہیں ہوئی۔

ابو عبید کا نام سعد بن عبید تھا، ابن ازہر کا نام عبدالرحمٰن تھا۔ (يقول دعوت الخ)غیر ابوذر کے ہاں (فيقول) ہے اس پر لام پر زبر ہے ابن بطال کہتے ہیں مراد یہ کہ مایوسی اور قنوطیت کا شکار ہوکر دعا کرنا ہی چھوڑ دے تو کالمانّ بدعائه (یعنی بالکل ہی دعاؤں سے کنارہ کش) ہو جائے یا وہ وہی باتیں کرے جو شرفِ قبولیت کی مستحق ہوں تو وہ رب کریم کی نسبت کا مبخل ہو جائے (یعنی مانگنے میں بخل کرنے والا) کیونکہ اللہ تعالی کو قبولیت عاجز کرنے والی نہیں اور نہ بے بہا عطا سے اس کے خزانوں میں کمی آسکتی ہے، مسلم اور ترمذی کی ابوادریس خولانی عن ابو ہریرہ سے روایت میں ہے کہ بندے کیلئے قبولیت ہے جب تک گناہ یا قطع رحمی کی حامل دعا نہ کرے اور جب تک استعجال نہ کرے، کہا گیا استعجال کیا ہے؟ فرمایا کہ کہے میں نے دعا کی پھر کی لیکن مجھے نہیں لگتا کہ قبول ہوگی اس پر وہ دعائیں کرنا ترک کر دے، حدیث میں آدابِ دعا میں سے ایک ادب کی تعلیم ہے وہ یہ کہ طلب کرتا رہے قبولیت سے مایوس نہ ہو کہ یہ انقیاد، استسلام اور افتقار کا اظہار ہے حتی کہ بعض سلف کا قول ہے کہ مجھے زیادہ اندیشہ یہ ہے کہ دعائیں کرنے سے محروم ہو جاؤں بنسبت اس اندیشہ کے کہ دعاؤں کی قبولیت سے محروم کر دیا جاؤں، گویا ابن عمر سے مروی اس مرفوع حدیث کی طرف اشارہ کیا: (مَنْ فُتِحَ لَهُ مِنكم بابُ الدعاء فُتِحَتْ له أبوابُ الرحمة) (یعنی تم میں سے جس کیلئے بابِ دعا کھولا گیا اس کیلئے رحمت کے دروازے کھول دئے گئے) اسے ترمذی نے نرم سند کے ساتھ نقل کیا حاکم نے وہم کا شکار ہوتے ہوئے اس پر حکمِ صحت لگا دیا، داؤدی کہتے ہیں اس ارشادِ نبوی کی مخالفت کرنے اور یہ کہنے والے کہ میں نے دعا کی مگر قبول نہ ہوئی، کی نسبت خطرہ ہے کہ اب قبولیت اور جو اس کے قائمقام ادخار و تکفیر ہے، سے محروم ہی کر دیا جائے اھ، کتاب الدعاء کے آغاز میں ایسی احادیث کا ذکر کیا تھا جو دال ہیں کہ مومن کی کوئی دعا رد نہیں کی جاتی کہ یا تو اس کی طلب پوری کر دی جاتی ہے یا اس سے اس کا مثل سوء دور کر دیا جاتا ہے یا پھر اس کی دعا آخرت میں اس کے لئے ذخیرہ کر دی جاتی ہے اور وہاں اس دنیاوی طلب سے بہتر اسے عطا ہوگا تو داودی نے (ادخار و تکفیر کہہ کر) اسی طرف اشارہ کیا ہے اسی طرف ابن جوزی نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا کہ جانو کہ دعائے مومن کبھی رد نہیں کی جاتی ہاں یہ ہے کہ کبھی (اللہ تعالی کے علم میں) اس کے لئے اولی قبولیت کی تاخیر ہوتی ہے یا پھر اس کے عوض اسے وہ کچھ عطا کر دیا جاتا ہے جو جلد یا بدیر اس کے لئے اولیٰ ہوتا ہے تو مومن کو چاہئے کہ اللہ سے مانگنا ترک نہ کرے کیونکہ دعائیں کرنا بذات خود ایک عبادت ہے جیسا کہ تسلیم و تفویض (یعنی سرِ تسلیم خم کرنا) کی روش اختیار کرنا بھی، جملہ آدابِ دعا میں سے یہ بھی کہ ان کے لئے اوقاتِ فاضلہ اختیار کئے جائیں مثلاً سجدوں کی حالت میں، اذان کے وقت، اور یہ کہ ان سے قبل وضوء اور نماز ہو، قبلہ رو ہو کر، ہاتھ اٹھا کر، مانگنے سے پہلے توبہ کے الفاظ کہے اور گناہوں کا اعتراف کرے، اخلاص ہو، آغاز حمد و ثنا اور نبی اکرم پر درود کے ساتھ کرے، اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ (میں سے بعض کہے (مثلاً یا رحمٰن یا رزاق یا غفار وغیرہ) اور گناہوں کا اعتراف کرے، اس کی ادلہ اس کتاب میں مذکور ہیں،

کرمانی کی اس ضمن کی کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ دعاؤں کی قبولیت اور عدم قبولیت میں چار قسم کی صورتِ احوال متصور ہے: اول عدم عجلت اور اس قولِ مذکور کا عدم، دوم دونوں کا وجود اور چہارم ان دو میں سے ایک کی موجودی اور دوسری کی عدم موجودی تو حدیث نے دلالت کی کہ قبولیت پہلی صورت کے ساتھ مختص ہے، کہتے ہیں اس امر پر بھی دلالت ملی کہ آیت: (أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ) [البقرة: ۱۸٦] کا اطلاق اس حدیث کے مدلول علیہ کے ساتھ مقید ہے بقول ابن حجر پہلے مشار الیہ حدیث کی یہ تاویل کی گئی ہے کہ قبولیت سے مراد تحصیلِ مطلوب یا تو بعینہ (یعنی جو اس نے مانگا) یا جو اس کے قائم مقام اور اس پر زائد ہو۔

اس حدیث کو مسلم نے (الدعوات) ابوداؤد نے (الصلاۃ) اور ترمذی اور ابن ماجہ نے (الدعاء) میں نقل کیا۔

- 23 باب رَفْعِ الأَيْدِي فِي الدُّعَاءِ (دعاء کیلئے ہاتھ اٹھانا)

وَقَالَ أَبُو مُوسَى الأَشْعَرِيُّ دَعَا النَّبِيُّ ﷺ ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ وَرَأَيْتُ بَيَاضَ إِبْطَيْهِ وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ رَفَعَ النَّبِيُّ ﷺ يَدَيْهِ اللَّهُمَّ إِنِّي أَبْرَأُ إِلَيْكَ مِمَّا صَنَعَ خَالِدٌ (ابوموسی کہتے ہیں میں نے نبی پاک کو دیکھا اتنے ہاتھ اٹھائے ہیں کہ بغلوں کی سفیدی نظر آ رہی ہے، کہا اے اللہ میں تیرے سامنے خالد کے فعل سے اظہارِ براءت کرتا ہوں)

(و قال أبو موسى الخ) یہ ان کے چچا عامر اشعری کی شہادت کے قصہ پر مشتمل حدیث کا حصہ ہے۔ (و قال ابن عمر الخ) ان کی یہ حدیث غزوہ بنی جذیمہ کے ذکر میں کتاب المغازی میں گزری، خالد مذکور سے مراد ابن ولید ہیں۔

- 6341 قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ وَقَالَ الأُوَيْسِيُّ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ وَشَرِيكٍ سَمِعَا أَنَسًا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ رَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّى رَأَيْتُ بَيَاضَ إِبْطَيْهِ

طرفاه 1031، - 3565 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۵ص:۲۹۲)

اویسی سے عبد العزیز اور محمد بن جعفر سے مراد ابن ابوکثیر ہیں جبکہ یحی بن سعید، انصاری ہیں، حضرت انس کی یہ حدیث الاستسقاء میں اسی سند کے ساتھ معلقا گزری ہے اسے ابونعیم نے ابوزرعہ رازی قال حدثنا الأویسی سے موصول کیا، امام بخاری نے قصہِ استسقاء شریک بن ابونمیر وحدہ عن انس کی روایت سے مطولا کئی طرق کے ساتھ نقل کیا ہے بعض میں: (و رفع يديه) مذکور ہے مگر (حتى رأيت بياض إبطيه) کی عبارت ماسوائے اس طریق کے کہیں اور نہیں، پہلی حدیث (یعنی ابوموسی کی) میں ان لوگوں کا رد ہے جو کہتے ہیں کہ اس حد تک نبی اکرم کا ہاتھ اٹھانا کہ بغلیں نظر آئیں صرف استسقاء ہی میں تھا بعض نے یہ بھی کہا کہ سوائے استسقاء کے کبھی دعاء کرتے وقت آپ ہاتھ نہ اٹھاتے تھے تو اس کا بھی یہاں رد ہوا، ان کا تمسک حضرت انس کی ایک روایت سے تھا جس کے الفاظ ہیں: (لم يكن النبي ﷺ يرفع يديه في شيء من دعائه إلا في الاستسقاء) یہ صحیح حدیث ہے لیکن اس کے اور احادیثِ باب کے مابین تطبیق یہ ہے کہ حضرت انس کی نفی ایک صفتِ خاصہ کی ہے نہ کہ اصلِ رفع کی، ابواب الاستسقاء میں اس کی تفصیل ذکر کی تھی جس کا حاصل یہ ہے کہ استسقاء میں ہاتھ اٹھانا دیگر میں ہاتھ اٹھانے سے الگ ہیئت کا تھا یا تو مبالغہ کے ساتھ کہ ہاتھ بالکل مثلا۔ چہرہِ اقدس کے موازی لے آتے جبکہ عمومی دعاؤں میں انہیں کندھوں کے برابر رکھتے تھے اس کے لئے یہ امر معکر کہ دونوں میں یہ

جملہ مذکور ہے: (حتى يرى بياض إبطيه)تو مفہوم یہ کہ استسقاء میں یہ رؤیت دیگر میں رؤیت کی نسبت ابلغ (یعنی زیادہ) تھی، یا استسقاء میں ہیئتِ دعا یہ ہوتی تھی کہ کفوں کا رخ زمین کی طرف جبکہ دیگر دعاؤں میں ان کا رخ آسمان کی طرف ہوتا تھا، منذری کہتے ہیں اگر بالفرض تطبیق متعذر رہے تو (ہاتھ اٹھانے کے) اثبات کا پلڑا راجح ہے بقول ابن حجر خصوصا کہ اس بارے کثرت سے احادیث وارد ہیں ان میں سے کثیر احادیث منذری نے ایک رسالہ میں جمع کی ہیں جہاں سے بعض نووی نے الاذکار میں نقل کیں جبکہ شرح المہذب میں سب کی سب نقل کیں، بخاری نے بھی الادب المفرد میں اس کے لئے ایک باب قائم کیا جس میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت نقل کی جس میں ہے کہ حضرت طفیل بن عمرو نبی اکرم کے پاس آئے اور کہا دوس قبیلہ والوں نے نافرمانی کی آپ ان کیلئے بددعا کریں تو آپ قبلہ رو ہوئے ہاتھ اٹھائے اور کہا: (اللهم اهدِ دَوْسا) اے اللہ دوس کو ہدایت عطا فرما، یہ صحیحین میں مخرج ہے البتہ (و رفع يديه) کے بغیر، اسی طرح حضرت جابر کی روایت کہ طفیل بن عمرو نے ہجرت کی تو ایک شخص کا قصہ ذکر کیا جس نے بھی ان کے ہمراہ ہجرت کی تھی، اس میں ہے کہ نبی اکرم نے یوں دعا کی: (اللهم وليديه فاغفر) اور ہاتھ بھی اٹھائے اس کی سند صحیح ہے اسے مسلم نے تخریج کیا،

حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ انہوں نے نبی اکرم کو ہاتھ اٹھائے دیکھا فرما رہے تھے اے اللہ (إنما أنا بشر الخ)(کہ یا اللہ میں تو ایک بشر ہوں) یہ صحیح الاسناد ہے انہی صحیح اسانید میں سے جو بخاری نے جزء رفع الیدین میں نقل کیں، (راوی کہتے ہیں) میں نے نبی اکرم کو دیکھا کہ ہاتھ اٹھائے حضرت عثمان کیلئے دعا فرما رہے ہیں، مسلم کی قصہ کسوف میں عبدالرحمٰن بن سمرہ سے روایت میں ہے کہتے ہیں میں آیا تو نبی اکرم ہاتھ اٹھائے دعا کر رہے تھے، ان کی حضرت عائشہ سے کسوف بارے روایت میں ہے: (ثم رفع يديه يدعو) اہل بقیع بارے حضرت عائشہ کی ان کے ہاں روایت میں ہے کہ تین مرتبہ ہاتھ اٹھا کر دعا فرمائی، فتح مکہ کے بارہ میں حضرت ابو ہریرہ کی طویل حدیث میں ہے: (فرفع يديه و جعل يدعو) صحیحین میں ابن لتبیہ کے قصہ بارے حضرت ابوحمید کی روایت میں ہے: (ثم رفع يديه حتى رأيت عفرة إبطيه يقول اللهم هل بلغت) عبداللہ بن عمرو کی حدیث میں ہے کہ نبی اکرم نے حضرت ابراہیمؑ اور حضرت عیسیٰؑ کا قول ذکر کیا تو ہاتھ اٹھائے اور کہا : (اللهم أمتي) حضرت عمر کی حدیث میں ہے کہ ایک دن وحی کی کیفیت دور ہونے کے بعد آپ قبلہ رو ہوئے ، ہاتھ اٹھائے اور دعا کی، اسے ترمذی۔ سیاق انہی کا ہے، نسائی اور حاکم نے تخریج کیا، حضرت اسامہ کی حدیث میں ہے میں عرفات میں نبی اکرم کے پیچھے سوار تھا تو آپ نے ہاتھ اٹھائے ، دعائیں کیں اس اثناء اونٹنی ایک طرف کو جھکی کہ لگام گرگئی تھی آپ نے ایک ہاتھ اٹھائے رکھا اور دوسرے کے ساتھ اسے تھاما، اسے نسائی نے جید سند کے ساتھ نقل کیا ابوداؤد کے ہاں حضرت قیس بن سعد کی روایت میں ہے کہ آپ نے ہاتھ اٹھائے اور یوں دعا کی: (اللهم صلواتك و رحمتك على آل سعد بن عبادة) اس کی سند جید ہے، اس بارے احادیث کثیر ہیں مسلم نے جو عمارہ بن رُوَیبہ سے نقل کیا کہ انہوں نے بشیر بن مروان کو ہاتھ اٹھائے دیکھا تو اس کا انکار کیا اور کہا میں نے نبی اکرم کو دیکھا اس سے زیادہ نہ کرتے تھے اور اپنی سبابہ کے ساتھ اشارہ کیا تو طبری نے بعض سلف سے نقل کیا کہ انہوں نے اس کے ظاہر سے اخذ کرتے ہوئے کہا، سنت یہ ہے کہ دعا کرنے والا ایک انگلی کے ساتھ اشارہ بھی کرے انہوں نے ان کا رد کرتے ہوئے لکھا یہ حدیث تو دورانِ خطبہ خطیب کی حالت کے بارے میں ہے،

سیاقِ حدیث سے یہ ظاہر ہے لہذا دعاؤں میں ہاتھ اٹھانے کے منع بارے اس سے تمسک درست نہیں جبکہ اس کی مشروعیت کے بارہ میں احادیث ثابت ہیں ابو داؤد اور ترمذی وغیرہ۔ ترمذی نے حسن قرار دیا، نے حضرت سلمان سے مرفوعا روایت کیا کہ تمہارا رب حیا والا اور کریم ہے اسے اپنے بندے سے حیا آتی ہے کہ وہ اس کی طرف ہاتھ اٹھائے اور وہ انہیں خالی لوٹا دے، اس کی سند جید ہے طبری لکھتے ہیں دعاء میں ہاتھ اٹھانے کو ابن عمر اور جبیر بن مطعم نے مکروہ جانا ہے شریح نے ایک آدمی کو دیکھا کہ ہاتھ اٹھائے دعا کر رہا ہے تو کہنے لگے: (من تتناول بهما لا أمّ لك) (یعنی ان ہاتھوں سے کسے پکڑ رہا ہے؟) طبری نے اسے ان سے اپنی اسانید کے ساتھ نقل کیا، ابن تین نے عبداللہ بن عمر بن غانم سے نقل کیا کہ وہ مالک سے ناقل ہیں کہ دعا میں ہاتھ اٹھانا امرِ فقہاء میں سے نہیں، کہتے ہیں انہوں نے المدونہ میں لکھا ہے کہ ہاتھ اٹھانا استسقاء کے ساتھ مختص ہے اور اس میں وہ ہتھیلیاں زمین کی طرف رکھے گا طبری نے یہ جو ابن عمر سے نقل کیا ہے تو ان کا انکار دراصل کندھوں کے برابر انہیں اٹھانے کا تھا، ان کا کہنا تھا کہ ہاتھ سینے کے برابر ہونے چاہئیں، طبری نے یہ بھی ان سے مسند کیا ہے، ابن عباس سے بھی کہ یہی صفتِ دعا ہے ابو داؤد اور حاکم نے ان سے ایک اور سند کے ساتھ نقل کیا کہ دعا میں تم ہاتھوں کو کندھوں کے برابر اٹھاؤ جبکہ استغفار یہ ہے کہ ایک انگلی کے ساتھ اشارہ کرو اور ابتہال (یعنی تضرع اور عاجزی کا اظہار) یہ کہ دونوں ہاتھوں کو اکٹھے دراز کرو، طبری نے ایک اور سند کے ساتھ ان سے نقل کیا کہ اتنے اوپر ہاتھ اٹھائے کہ سر سے متجاوز ہو جائیں، ابن عمر سے ماضیٰ کے برخلاف بھی منقول ہے اسے بخاری نے الادب المفرد میں قاسم بن محمد سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابن عمر کو دیکھا واعظ کے پاس کھڑے دعا کر رہے تھے اور ان کے ہاتھ کندھوں تک اٹھے ہوئے تھے۔

- 24 باب الدُّعَاءِ غَيْرَ مُسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةِ (غیر قبلہ رو ہوئے دعاء کرنا)

- 6342 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَحْبُوبٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍؓ قَالَ بَيْنَا النَّبِيُّ ﷺ يَخْطُبُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَسْقِيَنَا فَتَغَيَّمَتِ السَّمَاءُ وَمُطِرْنَا حَتَّى مَا كَادَ الرَّجُلُ يَصِلُ إِلَى مَنْزِلِهِ فَلَمْ تَزَلْ تُمْطَرُ إِلَى الْجُمُعَةِ الْمُقْبِلَةِ فَقَامَ ذَلِكَ الرَّجُلُ أَوْ غَيْرُهُ فَقَالَ ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَصْرِفَهُ عَنَّا فَقَدْ غَرِقْنَا فَقَالَ اللَّهُمَّ حَوَالَيْنَا وَلاَ عَلَيْنَا فَجَعَلَ السَّحَابُ يَتَقَطَّعُ حَوْلَ الْمَدِينَةِ وَلاَ يُمْطِرُ أَهْلَ الْمَدِينَةِ

أطرافه 932، 933، 1013، 1014، 1015، 1016، 1017، 1018، 1019، 1021، 1029، 1033، 3582، - 6093 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۵ ص: ۳۱۷)

یہ الاستسقاء میں مشروحا گزری، اس سے وجہِ اخذ یہ ہوا کہ آپ اس وقت حالتِ خطبہ میں تھے اور ظاہر ہے خطیب سامع کی طرف متوجہ ہوتا اور اس کی کمر قبلہ کی طرف ہوتی ہے اور کہیں منقول نہیں کہ دونوں مرتبہ دعا کرنے میں آپ قبلہ رو ہوئے ہوں، الاستسقاء میں اسحاق بن ابوطلحہ عن انس سے اسی قصہ کے آخر میں تھا یہ ذکر نہیں کیا کہ آپ نے تحویلِ رداء کی تھی اور نہ یہ کہ قبلہ رو ہوئے ہوں۔

25 - باب الدُّعَاءِ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ (قبلہ رو ہو کر دعاء کرنا)

6343 - حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ يَحْيَى عَنْ عَبَّادِ بْنِ تَمِيمٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ خَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى هَذَا الْمُصَلَّى يَسْتَسْقِي فَدَعَا وَاسْتَسْقَى ثُمَّ اسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةَ وَقَلَبَ رِدَاءَهُ

أطرافه 1005، 1011، 1012، 1023، 1024، 1025، 1026، 1027، 1028.

ترجمہ: راوی کہتے ہیں نبی پاک بارش کی دعا مانگنے اس نماز گاہ کی طرف نکلے اور دعا کی پھر قبلہ رو ہوئے اور چادر کو پلٹا۔

اسماعیلی کہتے ہیں یہ حدیث سابقہ ترجمہ کے مطابق ہے مراد ہے کہ استسقاء سے قبل دعا کی، کہتے ہیں شائد بخاری کی مراد یہ ہے کہ جب آپ متحول ہوئے اور چادر کو بدلا تب دعا کی بھی بقول ابن حجر ایسا ہی ہے تو اپنی عادت کے مطابق اس کے بعض طرق کی طرف اشارہ کیا ہے، الاستسقاء میں اسی طریق کے ساتھ یہ الفاظ گزرے تھے: (وأنه لما أراد أن يدعو استقبلَ القبلة و حَوَّلَ ردائه) اس کے لئے اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا تھا : (استقبال القبلة فی الدعاء) اس کے اور حدیثِ انس کے مابین تطبیق یہ ہوگی کہ حدیثِ انس میں جس دعا کا ذکر ہے وہ مسجد میں خطبہ جمعہ کے اثناء واقع ہوئی تھی اور عبداللہ بن زید کی حدیث میں جو واقعہ ہے وہ مصلّٰی (یعنی عید اور جنازہ گاہ) میں واقع ہوا تھا، اس سے اسماعیلی کا اعتراض اصلاً ہی ساقط ہو جاتا ہے، دعا میں قبلہ رو ہونے کی بابت نبی اکرم کے فعل سے متعلق بھی متعدد احادیث وارد ہیں مثلاً ترمذی کے ہاں حدیثِ عمر جس کا ذکر باب (رفع اليدين فی الدعاء) میں گزرا، مسلم اور ترمذی کی ابن عباس عن عمر سے روایت میں ہے کہ بدر کے روز نبی اکرم نے مشرکوں پر نظر ڈالی پھر قبلہ رو ہوئے اور ہاتھ پھیلا کر بآوازِ بلند دعا کرنا شروع کی، ابن مسعود کی حدیث میں ہے کہ نبی اکرم قبلہ رو ہوئے اور قریش کے چند افراد کے خلاف بد دعا فرمائی، یہ متفق علیہ ہے، عبدالرحمٰن بن طارق عن ابیہ کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم جب دارِ یعلی کی کسی جگہ کے قریب سے گزرتے تو قبلہ رو ہو کر دعا فرماتے، اسے ابوداؤد اور نسائی نے نقل کیا سیاق انہی کا ہے، ابن مسعود کی حدیث میں ہے کہ نبی اکرم کو میں نے ذوالنجادین کی قبر پر دیکھا جب ان کی تدفین مکمل ہوئی تو قبلہ رو ہو کر (دعا کیلئے) ہاتھ اٹھا دیئے، اسے ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں تخریج کیا۔

26 - باب دَعْوَةِ النَّبِيِّ ﷺ لِخَادِمِهِ بِطُولِ الْعُمُرِ وَبِكَثْرَةِ مَالِهِ
(نبی پاک کا اپنے خادم کیلئے طولِ عمری اور کثرتِ مال کی دعا فرمانا)

6344 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي الأَسْوَدِ حَدَّثَنَا حَرَمِيٌّ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَتْ أُمِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ خَادِمُكَ أَنَسٌ ادْعُ اللَّهَ لَهُ قَالَ اللَّهُمَّ أَكْثِرْ مَالَهُ وَوَلَدَهُ وَبَارِكْ لَهُ فِيمَا أَعْطَيْتَهُ

أطرافه 1982، 6334، 6378، - 6380 (اس کا سابقہ حوالہ)

کئی ابواب کے تحت یہ گزری ہے کسی طریق میں بھی عمر کا تذکرہ موجود نہیں تو بعض شراح نے کہا حدیث کی ترجمہ کے ساتھ

مناسبت اس جہت سے ہے کہ کثرتِ اولاد کی دعا طول عمری کو مستلزم ہے، اس کا تعاقب کیا گیا کہ دونوں کے مابین کوئی تلازم نہیں مگر ایک نوع مجاز کے ساتھ کہ مراد یہ قرار دیا جائے کہ عموما کثرتِ اولاد والد کے ذکر کے باقی رکھنے کو متدعی ہے جب تک اولاد باقی ہے (تو یہ مجازا طول عمری قرار پائے گی) بقول ابن حجر اولی جواب یہ ہے کہ بخاری نے حسبِ عادت اس کے بعض طرق کی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ الادب المفرد میں اسے ایک اور سند کے ساتھ حضرت انس سے یہ الفاظ نقل کئے: (اللهم أَكْثِرْ مالَهُ و ولده و أَطِلْ حياته وَ اغْفِرْلَهُ) جہاں تک حضرت انس کی کثرتِ اولاد و مال کا تعلق ہے تو مسلم کے ہاں اسحاق بن عبد اللہ بن ابوطلحہ عن انس سے روایت میں ہے انس کہتے ہیں واللہ اللہ نے مجھے کثیر مال عطا کیا اور میری اولاد اور ان کی اولاد آج سو کے قریب ہیں، کتاب الطب کی ایک روایت میں حضرت انس کے حوالے سے گزرا کہ میری بیٹی امینہ نے مجھے بتلایا ہے کہ حجاج کی بصرہ آمد تک میری صلب سے ایک سو بیس افراد فوت ہو چکے ہیں (اور ظاہر ہیں جو ابھی زندہ تھے ان کی تعداد اس سے کہیں زیادہ ہوگی) نووی ان کے حالات میں لکھتے ہیں تمام صحابہ کرام سے اولاد کی تعداد کے لحاظ سے اکثر تھے ابن قتیبہ نے المعارف میں ذکر کیا کہ بصرہ میں تین اشخاص ایسے تھے جو اس وقت تک فوت نہ ہوئے جب تک اپنی صلب سے سو افراد کو نہ دیکھا جو یہ ہیں: ابوبکرہؓ، انسؓ اور خلیفہ بن بدر، بعض نے ان میں مہلب بن ابوصفرہ کا بھی اضافہ کیا، ترمذی نے ابو عالیہ سے نقل کیا کہ حضرت انس کا ایک باغ تھا جو سال میں دو دفعہ پھلوں کی پیداوار لاتا تھا اس میں ریحان تھا جس سے کستوری کی سی خوشبو آتی، اس کے رجال ثقات ہیں جہاں تک ان کی طوالتِ عمر ہے تو صحیح میں ثابت ہے کہ بوقتِ ہجرت ان کی عمر نو برس تھی اور ان کی وفات ۹۱ھ میں ہوئی ہے بعض نے ۹۳ھ کہا اس پر ان کی عمر ایک سو تین برس بنتی ہے، یہ خلیفہ نے کہا اور یہی معتمد ہے زیادہ سے زیادہ ان کی عمر کی بابت عدد کا قول ایک سو سات برس کا اور کم از کم ننانوے برس کا ہے۔

علامہ انور باب (و صل عليهم) (اللهم أكثر ماله وولده) کی نسبت سے لکھتے ہیں یہ دعا نفل نماز کے بعد کی اس میں نبی پاک نے ہاتھ بھی اٹھائے تھے۔

27 - باب الدُّعَاءِ عِنْدَ الْكَرْبِ (دعائے کرب)

6345 - حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَدْعُو عِنْدَ الْكَرْبِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ الْعَظِيمُ الْحَلِيمُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ

طرفاه 6346، - 7431.

ترجمہ: ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک کرب میں یہ دعا مانگا کرتے تھے: اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، وہ بڑا تحمل والا ہے، اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، وہ عرش عظیم کا رب ہے، اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، وہ آسمانوں کا رب ہے اور زمین کا رب ہے اور عرش کریم کا رب ہے۔

6346 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ هِشَامِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ كَانَ يَقُولُ عِنْدَ الْكَرْبِ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ الْعَظِيمُ الْحَلِيمُ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ رَبُّ السَّمٰوَاتِ وَرَبُّ الْأَرْضِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ وَقَالَ وَهْبٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ مِثْلَهُ

.طرفاه 6345، - 7431 (اس میں کچھ الفاظ زیادہ ہیں)

دوطرق سے ابن عباس کی روایت نقل کی، دونوں میں ہشام دستوائی ہیں ابو عالیہ جوریاحی ہیں، کا نام رفیع تھا قتادہ نے ان سے عنعنہ سے روایت کی اور وہ مدلس ہیں، ابو داؤد نے سنن کی کتاب الطہارہ میں ابو خالد دالانی عن قتادہ عن ابو عالیہ کی روایت کے عقب میں شعبہ کا قول ذکر کیا کہ قتادہ نے ابو عالیہ سے صرف چار احادیث سماع کی ہیں: حدیثِ یونس بن متی، نماز کے بارہ میں حدیثِ ابن عمر، حدیث: (القضاة ثلاثة) اور ابن عباس کی حدیث کہ: (شهد عندي رجال مرضيون) ابن ابی حاتم نے المراسیل میں قطان عن شعبہ سے اپنی سند کے ساتھ نقل کیا کہ قتادہ نے ابو عالیہ سے تین احادیث سنی ہیں تو سوائے حدیثِ ابن عمر کے یہی مذکورہ ذکر کیں، یا بخاری نے اس حصر کو معتبر نہیں سمجھا کیونکہ وہ اپنے مدلس شیوخ سے وہی روایات نقل کرتے ہیں جو انہوں نے ان سے سماع کی ہوں اور شعبہ نے یہ حدیث قتادہ سے نقل کی ہے (لہذا یہ اس امر پر دال ہوئی کہ قتادہ نے اسکا سماع کیا ہوگا) یہی سر ہے کہ شعبہ کی روایت سے آخرِ ترجمہ میں اسے معلقا بھی وارد کیا مسلم نے یہ حدیث سعید بن ابی عروبہ عن قتادہ سے: (أن أبا العالية حدثه) کے الفاظ سے نقل کی تو یہ ان کے سماع کی صراحت ہوئی، بخاری نے قتادہ عن ابو عالیہ سے اس کے سوا بھی ایک حدیث نقل کی ہے اور وہ ہے نبی اکرم کی شبِ معراج حضرت موسیٰ وغیرہ کی رؤیت کے بارہ میں اسے مسلم نے بھی نقل کیا اس معلق میں ان کا قول: (و قال وهب) اکثر کے ہاں یہی ہے اکیلے مستملی کے نسخہ میں (وهيب) ہے ابو ذر کہتے ہیں اول صواب ہے بقول ابن حجر مروزی کے ہاں: (وهب بن جرير) واقع ہے یعنی ابن حازم، اس سے اشکال زائل ہوا، اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ بخاری نے التوحید میں اسے وہیب بن خالد سے نقل کیا جنہوں نے کہا: (سعيد بن أبي عروبة عن قتادة) تو ظاہر ہوا کہ وہیب کے ہاں یہ سعید سے اور وہب کے پاس شعبہ سے ہے۔

(كان يدعو عند الكرب) مسلم کے ہاں سعید بن ابو عروبہ عن قتادہ سے: (كان يدعو بهن و يقولهن عند الكرب) کے الفاظ ہیں، ان کی یوسف بن عبداللہ بن حارث عن ابو حارث عن ابو عالیہ سے روایت میں یہ الفاظ نقل کئے: (كان إذا حَزَبَهٗ أَمْرٌ) أي هجم عليه أو غلبه (یعنی کوئی معاملہ گراں ہوتا) نسائی کی۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، حضرت علی سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے مجھے یہ کلمات یاد کرائے اور تلقین فرمائی کہ اگر کوئی کرب یا شدت آئے تو یہ پڑھنا: (لا إله إلا الله الخ) دوسری روایت میں اضافی کلمات ہیں، ان دونوں کے مجموعی الفاظ وہیب بن خالد کی مشار الیہ روایت میں مذکور ہیں البتہ (العليم الحليم) کہا، مسلم کی معاذ بن ہشام سے روایت میں بھی یہی ہے۔

(ر ب العرش العظيم) ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ انہوں نے (العظيم) کو رفع کے ساتھ روایت کیا ہے اسی طرح (رب العرش الكريم) میں بھی الکریم کو رفع کے ساتھ اس طور کہ (رب) کی صفتیں ہیں، جمہور کی روایت میں دونوں مجرور

ہیں اس طور کہ عرش کی صفت ہیں، جمہور نے سورۃ المؤمنون کی آیت: (رَبّ الْعَرْشِ الْعَظِيم) [المؤمنون: ٨٦] میں میم پر رفع پڑھی ہے اسی طرح اس آیت میں بھی: (رب العرش الكريم) [المؤمنون: ١١٦] جب کہ ابن محیصن نے دونوں پر زیر پڑھی ہے یہی ابن کثیر اور ابوجعفر مدنی سے بھی منقول ہے، دو اعرابی وجہیں ذکر کی گئیں ہیں ایک تو جو ذکر ہوئی اور دوسری کہ رفع کے ساتھ بھی عرش کی صفت ہے اس طور کہ متبدا محذوف کی خبر ہے اور ماقبل سے للمدح مقطوع ہوئی، اسے توافقِ قراء تین کے حصول کے مدنظر ترجیح دی گئی ہے ابوبکر اصم نے اول کو راجح کو قرار دیا کیونکہ (الرب) کو (العظیم) کے ساتھ موصوف کرنا عرش کو موصوف کرنے سے اولی ہے مگر یہ محل نظر ہے کیونکہ عظیم کے لئے جو شئ مضاف ہے اس کا عظیم کے لفظ کے ساتھ وصف تعظیم عظیم کے ضمن میں اقوی ہے، ہدہد نے ملکہ بلقیس کے عرش کو عظیم کے لفظ کے ساتھ موصوف کیا تھا اور حضرت سلیمان نے اس کا انکار نہ کیا، علماء کہتے ہیں حلیم وہ ہوتا ہے جو باوجود قدرت کے سزا کو موخر کرتا ہے اور عظیم وہ کہ جس پر کوئی شئ گراں نہیں ہوتی اور کریم وہ جو (المعطى فضلا) ہے (یعنی جو زائد از ضرورت دوسروں کو دیدے) اس کی مزید تفصیل آگے اسمائے حسنی کی شرح میں آئے گی،

طیبی کہتے ہیں ان کلماتِ ثناء کا آغاز رب کے ذکر کے ساتھ ہوا تا کہ کشفِ کرب کے مناسب ہو کہ یہ مقتضیِ تربیت ہے، اس میں توحید پر مشتمل تہلیل بھی ہے جو تنزیہاتِ جلالیہ کی اصل ہے اور عظمت کا ذکر ہے جو قدرت پر دال ہے اور حلم کا جو دال علی العلم ہے کہ جاہل سے حلم وکرم کا تصور نہیں کیا جا سکتا اور یہ دونوں صفتیں اوصافِ اکرامیہ کا اصل ہیں، حضرت علی کی مشار الیہ روایت میں یہ الفاظ ہیں: (لا إله إلا الله الكريم العظيم سبحان الله تبارك الله رب العرش العظيم و الحمد لله رب العالمين) ایک طریق میں: (الحليم الكريم) اول میں اور ایک میں ہے: (لا إله إلا الله وحده لا شريك له العلي العظيم لا إله إلا الله وحده لا شريك له الحليم الكريم) ایک طریق میں یہ الفاظ ہیں: (لا إله إلا الله الحليم الكريم سبحانه تبارك و تعالىٰ رب العرش العظيم الحمد لله رب العالمين) ان سب کو نسائی نے تخریج کیا، طبری لکھتے ہیں ابن عباس کے قول (يدعو) کا معنی حالانکہ یہ کلماتِ تہلیل و تعظیم ہیں، دو امور کو محتمل ہے: ایک یہ کہ مراد دعا سے قبل ان کلمات کو پڑھنا جیسا کہ یوسف بن عبداللہ بن حارث کی روایت میں ہے: (ثم يدعو) (یعنی یہ کلمات پڑھ کر پھر دعا فرماتے) ابن حجر کے بقول اسے ابوعوانہ نے اسی سند سے اپنی مستخرج میں تخریج کیا ہے عبد بن حمید کے ہاں اسی طریق سے روایت میں ہے: (كان إذا حزبه أمر قال) تو یہی ذکرِ ماثور نقل کیا اور کہا: (ثم دعا) ، الادب المفرد میں عبداللہ بن حارث عن ابن عباس سے روایت میں انہیں ذکر کر کے بعد میں یہ نقل کیا: (اللهم اصرف عني شره) طبری کہتے ہیں اس کی تائید اعمش عن ابراہیم کا اثر کرتا ہے کہتے ہیں معروف تھا کہ اگر دعا سے قبل انسان ثناء کے کلمات کہے تو اس کی دعا قبول ہوتی ہے اور اگر دعاء قبل از ثناء ہو تب معاملہ امید پر معلق ہوتا ہے، دوسرا امر وہ جس کے ساتھ ابن عیینہ نے جواب دیا جیسا کہ حسین بن حسن مروزی ناقل ہیں کہ میں نے ابن عیینہ سے اس حدیث کے بارہ میں پوچھا جس میں آنحضرت کی عرفہ میں دعا کے ضمن میں یہ کلمات مذکور ہیں: (لا إله إلا الله وحده لا شريك له الخ) تو سفیان نے کہا یہ ذکر ہے اس میں دعا نہیں لیکن حدیثِ قدسی ہے کہ جسے میرے ذکر نے مجھ سے سوال کرنے سے مشغول کیا اسے میں سائلین سے بھی افضل عطاء کرتا ہوں، کہتے ہیں امیہ بن ابوصلت نے عبداللہ بن جدعان کی مدح میں کہا تھا: (ءَ أذكُرُ حاجتي أمْ قد كَفاني حباؤك

إنَّ شِيمتك الحياء إذا أثنىٰ عليك المرءُ يوما كَفاهُ من تعرضك الثناء) سفیان نے کہا یہ مخلوق کا معاملہ ہے کہ جب وہ کرم کے ساتھ متصف ہوئے تو ان کی تعریف کرنا ان سے سوال کرنے سے مستغنی کر دیتا ہے وہ تو پھر خالق ہے!
بقول ابن حجر ثانی احتمال کی تائید سعد بن ابی وقاص کی یہ مرفوع حدیث کرتی ہے: (دعوة ذی النون إذ دَعَا و هو فی بَطْنِ الحوت : لا إله إلا أنتَ سُبحانك إنی كُنتُ مِنَ الظَّالِمین) آگے فرمایا کوئی مسلمان ان کلمات کے ساتھ دعا نہیں کرتا مگر اللہ تعالی اسے قبول کرتا ہے، اسے ترمذی، نسائی اور حاکم نے نقل کیا حاکم کی ایک روایت میں ہے ایک شخص نے پوچھا کیا یہ کلمات صرف حضرت یونس کے لئے خاص ہیں یا سب اہلِ ایمان کے لئے؟ فرمایا تم نے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان نہیں سنا : (وَ كَذٰلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِیْن)[الأنبياء : ۸۷] ابن بطال کہتے ہیں مجھے ابوبکر رازی نے بتلایا کہ میں اصفہان میں ابونعیم کے ہاں کتابتِ احادیث کرتا تھا وہاں ابوبکر بن علی نامی ایک شیخ تھے جن پر فتوی کا مدار تھا، کسی نے سلطان کے ہاں لگائی بجھائی کی اور اس نے انہیں قید میں ڈال دیا مجھے خواب میں نبی اکرم نظر آئے حضرت جبرائیل آپ کے دائیں طرف تھے ان کے ہونٹ مسلسل تسبیح کے ساتھ ہل رہے تھے نبی اکرم نے مجھے فرمایا ابوبکر بن علی سے کہو صحیح بخاری میں جو دعائے کرب ہے اس کے ساتھ دعا کرتا رہے حتی کہ اللہ تعالیٰ چھٹکارا دلائے، کہتے ہیں صبح ہوئی تو میں نے ان سے ملاقات کر کے یہ خواب سنایا انہوں نے اس کا ورد شروع کر دیا ابھی تھوڑے ہی دن گزرے تھے کہ قید سے نجات مل گئی، ابن ابی الدنیا نے اپنی کتاب الفرج بعد الشدۃ میں عبدالملک بن عمیر کے طریق سے ذکر کیا کہ ولید بن عبدالملک نے عثمان بن حبان کو لکھا حسن بن حسن (بن علی بن ابو طالب) کو سر عام سو کوڑے لگواؤ، اس نے انہیں طلب کیا وہ آئے تو (ان کے عمزاد) علی بن حسین (امام زین العابدین) نے ان سے کہا اے عمزاد یہ کلمات الفرج پڑھو (یعنی حضرت علی سے منقول دوسرے طریق کے الفاظ) انہوں نے پڑھے تھوڑی دیر بعد گورنر نے ان پر نظر ڈالی اور کہا میں ایسے شخص کا چہرہ دیکھ رہا ہوں جس کی بابت جھوٹی باتیں کہی گئی ہیں اسے جانے دو، میں امیر المومنین (یعنی ولید) کو لکھ دوں گا کہ ان کے بارہ میں غلط باتیں پہنچائی گئی ہیں نسائی اور طبری نے حسن بن حسن بن علی سے نقل کیا کہ عبداللہ بن جعفر نے اپنی بیٹی کی شادی کرتے وقت انہیں وصیت کی کہ جب بھی کوئی مشکل معاملہ ہو یہ کلمات پڑھنا: (لا إله إلا الله الحليم الكريم سبحان الله رب العرش العظيم الحمد الله رب العالمين) حسن کہتے ہیں مجھے حجاج کا پیغام ملا (یعنی دربار میں حاضری کا) تو میں نے یہی کلمات پڑھے پھر گیا تو کہنے لگا بخدا تمہیں قتل کرنے کے لئے بلوایا تھا لیکن (پتہ نہیں کیوں) اب تم مجھے کذا و کذا سے محبوب لگ رہے ہو ایک طریق میں ہے کہ کہنے لگا کوئی حاجت ہے تو بیان کرو، کرب کے وقت کی ادعیہ میں ایک جو ترمذی کے سوا باقی اصحابِ سنن نے حضرت اسماء بنت عمیس سے روایت کی کہ مجھے نبی اکرم نے فرمایا تمہیں کچھ کلمات نہ سکھلاؤں جو تم کرب کے وقت کہا کرو؟ (الله الله ربی لا أشرك به شيئا)، طبری نے ابوالجوزاء عن ابن عباس سے اس کا مثل نقل کیا ابو داؤد نے۔ ابن حبان نے صحیح قرار دیا، حضرت ابوبکرہ سے مرفوعا روایت کیا : (اللهُمَّ رَحمَتك أرجُو فَلَا تَكِلْنِى إلىٰ نَفْسِي طَرْفَةَ عَيْنٍ وَ أصلِحْ لِیْ شَأْنِیْ كُلَّهٗ لا إلٰهَ إلَّا أنْتَ)۔

- 28 باب التَّعَوُّذِ مِنْ جَهْدِ الْبَلاَءِ (بڑی مصیبت سے اللہ کی پناہ کا طالب رہنا)

جہد کی جیم پر زبر اور پیش دونوں درست ہیں بمعنی مشقت ، بدء الوحی میں اس کی تشریح گزری ، بلاء بائے مفتوح اور مد کے ساتھ، باء پر زیر اور قصر بھی جائز ہے۔

- 6347حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنِي سُمَيٌّ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَتَعَوَّذُ مِنْ جَهْدِ الْبَلاَءِ وَدَرَكِ الشَّقَاءِ وَسُوءِ الْقَضَاءِ وَشَمَاتَةِ الأَعْدَاءِ قَالَ سُفْيَانُ الْحَدِيثُ ثَلاَثٌ زِدْتُ أَنَا وَاحِدَةً لاَ أَدْرِي أَيَّتُهُنَّ هِيَ .طرفه - 6616

ترجمہ: ابو ہریرہؓ نے بیان کیا کہ نبی پاک بلا کی مشقت ، بدبختی کے پہنچنے اور دشمنوں کے خوش ہونے اور تقدیر کی برائی سے پناہ مانگتے تھے۔(راوی حدیث)سفیان نے کہا کہ حدیث میں تین باتیں تھیں،ایک میں نے بڑھا دی ہے اب میں نہیں جانتا کہ وہ ان میں سے کون سی ہے۔

سمی مولی ابو بکر بن عبدالرحمٰن مخزومی ہیں۔(کان یتعوذ)اکثر نے یہی ذکر کیا مسدد نے سفیان سے اسی سند کے ساتھ : (تعوذوا) نقل کیا، یہ کتاب القدر میں آئے گی، اسماعیلی اور ابونعیم کے ہاں حسن بن علی واسطی عن سفیان سے روایت میں بھی یہی ہے۔ (ودرك الخ) دال اور راء کی زبر کے ساتھ، راء پر جزم پڑھنا بھی صحیح ہے، ادراک اور لحوق کے معنی میں ہے، شقاء ہلاکت ہے ہلاکت کا سبب بننے والی چیز کو بھی کہتے ہیں۔(قال سفیان)ابن عیینہ، اسی سند کے ساتھ مذکور ہے۔(الحدیث ثلاث الخ)یعنی حدیثِ مرفوع تین جملوں پر مشتمل تھی ایک کا اضافہ میں نے کر دیا اب یاد نہیں وہ کون سا جملہ تھا،مسندِ حمیدی کی سفیان سے روایت میں ہے: (الحدیث ثلاث من هذا الأربع)اسے ابوعوانہ، اسماعیلی اور ابونعیم نے حمیدی کے واسطہ سے تخریج کیا بعض رواۃ نے سفیان سے اس کا فصل نہیں کیا، اس میں کرمانی پر تعقب ہے جنہوں نے سفیان پر اس زیادت کے باعث کئے جانے والے اعتراض کہ حدیث کے اثناء ادراج جائز نہیں، کا جواب دیا تھا کہ اس صورت میں ادراج جائز ہے جب محدث مرفوع عبارت سے اس کی تمیز کر سکے! یہی کہا، یہ محل نظر ہے کتاب القدر میں مسدد سے منقول ہوگی، اسے مسلم نے بھی ابوخیثمہ اور عمرو الناقد سے ،نسائی نے قتیبہ سے ،اسماعیلی نے عباس بن ولید ، ابوعوانہ نے عبدالجبار بن علاء اور ابونعیم نے سفیان بن وکیع سے ، یہ سب سفیان بن عیینہ سے چار خصال بغیر تمییز کے نقل کرتے ہیں البتہ مسلم نے عمرو ناقد سے سفیان کے یہ الفاظ نقل کئے : (أشك أني زدت واحدة منها) (کہ مجھے شک ہے کہ ایک کا میں نے اضافہ کر دیا ہے) اسے جوزقی نے عبداللہ بن ہاشم عن سفیان سے نقل کرتے ہوئے تین پر اقتصار کیا اور پھر کہا سفیان نے (و شماتة الأعداء) کہا (یعنی اس کا اضافہ کیا) اسے اسماعیلی نے ابن ابوعمر عن سفیان سے نقل کیا اور اس میں تبیین کی کہ (شماتة الخ) والی خصلت سفیان نے زیادت کی،

اسی طرح ان کی شجاع بن مخلد عن سفیان سے روایت میں شماتۃ کے سوا باقی تین کے نقل پر اقتصار ہے اس سے خصلتِ مزیدہ کی تعیین ہوئی تو واضح ہوا کہ سفیان نے جب اس کی تحدیث کی تو ان کا ادراج ممیز تھا پھر مرورِ ایام سے اس بابت انہیں نسیان لاحق ہو گیا تو جس نے اس سے قبل اس حدیث کا ان سے سماع کیا تھا اس نے یاد رکھا بعد ازاں یہ تو کہتے رہے کہ اس میں ایک خصلت کا انہوں

نے اضافہ کیا تھا مگر تعیین نہ کر پاتے تھے، اس خصلت کا مزید ہونا اس بات سے بھی راجح قرار پاتا ہے کہ وہ باقی تینوں خصائل میں سے ہر ایک کے عموم میں داخل ہے تو ہر امرِ مکروہ جس میں جہتِ مبدأ ملحوظ کی جائے تو یہ سوئے قضاء ہے اور جہتِ معاد ملحوظ رکھیں تو وہ جہدِ بلاء ہے، جہاں تک شماتتِ اعداء ہے تو یہ ان تینوں مذکورہ والوں کے لئے واقع ہے (اس سے نبی اور غیر نبی کی کلام کا فرق عیاں ہوا اور ثابت ہوا کہ نبی کی کلام ہی جوامع الکلم کا نمونہ ہوتی ہے اب سفیان نے اپنے تئیں ایک اہم خصلت کا اضافہ کیا مگر یہ نبی اکرم کی بیان کردہ ان تینوں خصال میں پہلے ہی سے موجود ہے) ابن بطال وغیرہ کہتے ہیں جہدِ بلاء سے مراد جو بھی انسان کو شدتِ مشقت لاحق ہو جسے برداشت کرنے کی اسے طاقت نہ ہو اور نہ اس کے دور کرنے کی قدرت، بعض نے کہا اس سے مراد قلتِ مال اور کثرتِ عیال ہے، ابن عمر سے یہی منقول ہوا حق یہ ہے کہ یہ جہدِ بلاء کا ایک حصہ ہے بعض نے کہا ایسی مصیبت کہ مرنے کی خواہش کرے، کہتے ہیں درکِ شقاء امرِ دنیا اور امرِ آخرت دونوں میں ہوتا ہے اسی طرح سوئے قضاء نفس، مال اور اہل وعیال اور خاتمہ و معاد سبھی میں ہوتا ہے، کہتے ہیں قضاء سے یہاں مراد مقضی ہے کیونکہ اللہ کا ہر حکم حسن ہے اس میں کوئی سوء نہیں، دیگر نے کہا قضاء حکم بالکلیات ہے، ازل میں علی سبیل الاجمال جب کہ قدر وقوعِ جزئیات کا حکم علی سبیل التفصیل جو ان کلیات کی ہیں، ابن بطال کہتے ہیں شماتتِ اعداء جو دل کو زخم لگائے اور نفس کو بڑی ٹھیس لگے، نبی اکرم کا اس سے تعوذ امت کی تعلیم کے لئے تھا وگرنہ تو اللہ تعالی نے اس سب سے آپ کو محفوظ رکھا تھا اسی پر عیاض نے جزم کیا بقول ابن حجر یہ متعین نہیں بلکہ محتمل ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ آپ کا یہ استعاذہ امت پر اس کے وقوع کے مدنظر ہو، اس کی تائید مسدد کی مذکور روایت سے ملتی ہے جس میں امر کا صیغہ وارد ہے! نووی کہتے ہیں شماتتِ اعداء جو کسی دکھ یا مصیبت کے نازل ہونے پر دشمن خوش ہوتے ہیں، کہتے ہیں حدیث سے ان اشیائے مذکورہ سے استعاذہ کا استحباب ظاہر ہوا اس پر سب اعصار وامصار کے علماء کا اجماع ہے البتہ زاہدوں کے ایک گروں نے اس ضمن میں شذوذ اختیار کیا بقول ابن حجر اس طرف الدعوات کے شروع میں اشارہ گزرا ہے، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ بغیر قصد وتکلف سجع کا صدور مکروہ نہیں ابن جوزی نے یہ بات کہی، کہتے ہیں اس سے استعاذہ کی مشروعیت ظاہر ہوئی یہ اس امر سے معارض نہیں کہ تقدیر کا لکھا پورا ہو کر رہتا ہے کیونکہ ممکن ہے تقدیر میں یہی لکھا ہوا (کہ استعاذہ کر کے ان مصائب سے بچ سکے گا وگرنہ نہیں) تو قضاء دافع اور مدفوع دونوں کی متحمل ہے استعاذہ اور دعا کا فائدہ یہ ہے کہ بندہ اپنے رب کے سامنے اپنی عاجزی کا اظہار کرتا اور اس کی طرف گڑگڑاتا ہے (یہ فی نفسہ ایک عبادت ہے) پہلے اس بارے مبسوط بحث گزری۔

اسے مسلم نے (الدعوات) اور نسائی نے (الستعاذۃ) میں نقل کیا۔

- 29 باب دُعَاءِ النَّبِيِّ ﷺ اللَّهُمَّ الرَّفِيقَ الأَعْلَى

(نبی اکرم نے۔بوقتِ وفات۔یہ دعا کی: اللھم الخ)

- 6348حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ قَالَ حَدَّثَنِي اللَّيْثُ قَالَ حَدَّثَنِي عُقَيْلٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ وَعُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ فِي رِجَالٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ أَنَّ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ وَهُوَ صَحِيحٌ لَنْ يُقْبَضَ نَبِيٌّ قَطُّ حَتَّى يَرَى مَقْعَدَهُ مِنَ الْجَنَّةِ ثُمَّ

يُخَيَّرُ فَلَمَّا نَزَلَ بِهِ وَرَأْسُهُ عَلَى فَخِذِى غُشِيَ عَلَيْهِ سَاعَةً ثُمَّ أَفَاقَ فَأَشْخَصَ بَصَرَهُ إِلَى السَّقْفِ ثُمَّ قَالَ اللَّهُمَّ الرَّفِيقَ الأَعْلَى قُلْتُ إِذًا لاَ يَخْتَارُنَا وَعَلِمْتُ أَنَّهُ الْحَدِيثُ الَّذِى كَانَ يُحَدِّثُنَا وَهُوَ صَحِيحٌ قَالَتْ فَكَانَتْ تِلْكَ آخِرَ كَلِمَةٍ تَكَلَّمَ بِهَا اللَّهُمَّ الرَّفِيقَ الأَعْلَى

.أطرافه 4435، 4436، 4437، 4463، 4586، 6509 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۶ ص: ۴۷۰)

اواخر المغازی میں اس کی شرح گزری ما قبل کے ساتھ اس کا تعلق اس جہت سے ہے کہ اس میں حضرت عائشہ کی ایک روایت کی طرف اشارہ ہے کہ آپ کو جب کوئی عارضہ لاحق ہوتا تو معوذات کے ساتھ اپنے آپ کو دم فرماتے، یہاں اس کے سیاق کا قضیہ یہ ہے کہ مرض الموت میں یہ دم نہ کیا تھا بلکہ الوفاۃ النبویۃ میں ابن ابو ملیکہ عن عائشہ کے حوالے سے گزرا کہ میں آپ کو دم کرنے ہی لگی کہ ناگاہ آپ نے سر مبارک آسمان کی طرف اٹھایا اور فرمایا: (فى الرفيق الأعلى) - (فى رجال من أهل العلم) ان میں سے صریحا کسی کی تعیین پر مطلع نہ ہو سکا، اصلِ حدیث مذکور کو حضرت عائشہ سے ابن ابی ملیکہ ذکوان مولی عائشہ، ابو سلمہ بن عبد الرحمٰن اور قاسم بن محمد نے روایت کیا ہے ممکن ہے زہری کا اشارہ انہی کی طرف یا ان کے بعض کی طرف ہو۔

اسے مسلم نے (الفضائل) میں نقل کیا۔

- 30 باب الدُّعَاءِ بِالْمَوْتِ وَالْحَيَاةِ (موت اور زندگی کی دعاء کرنا)

مروزی کے نسخہ میں (و بالحياة) ہے، یہ اوضح ہے۔

- 6349 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ إِسْمَاعِيلَ عَنْ قَيْسٍ قَالَ أَتَيْتُ خَبَّابًا وَقَدِ اكْتَوَى سَبْعًا قَالَ لَوْلاَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَانَا أَنْ نَدْعُوَ بِالْمَوْتِ لَدَعَوْتُ بِهِ

أطرافه 5672، 6350، 6430، 6431، - 7234

ترجمہ: راوی کا بیان میں حضرت خباب کے پاس آیا اور انہوں نے (جسم میں کسی بیماری کے علاج کے ضمن میں) سات داغ لگوائے تھے، کہنے لگے اگر نبی پاک نے موت کی دعا کرنے سے منع نہ کیا ہوتا تو میں یہ دعا کرتا۔

- 6350 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ إِسْمَاعِيلَ قَالَ حَدَّثَنِى قَيْسٌ قَالَ أَتَيْتُ خَبَّابًا وَقَدِ اكْتَوَى سَبْعًا فِى بَطْنِهِ فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ لَوْلاَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَانَا أَنْ نَدْعُوَ بِالْمَوْتِ لَدَعَوْتُ بِهِ

أطرافه 5672، 6349، 6430، 6431، - 7234 (سابقہ)

دو طرق سے حضرت خباب کی حدیث نقل کی دونوں میں یحی سے مراد قطان ہیں پہلی میں اسماعیل سے مراد ابن ابی خالد اور قیس، ابن ابو حازم ہیں محمد سے اس لئے دوبارہ لائے کہ اس میں کچھ زیادت ہے یعنی یہ عبارت: (فى بطنه فسمعته يقول) باقی

سیاق ایک جیسا ہے کشمیہنی کے ہاں پہلی روایت میں بھی یہ جملہ ذکر ہوا مگر مسدد کی روایت میں اس کا ہونا غلط ہے کتاب الطب کے باب (عيادة المرضى) میں اس کی شرح گزری۔

- 6351حَدَّثَنَا ابْنُ سَلاَمٍ أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ ابْنُ عُلَيَّةَ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ صُهَيْبٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لاَ يَتَمَنَّيَنَّ أَحَدٌ مِنْكُمُ الْمَوْتَ لِضُرٍّ نَزَلَ بِهِ فَإِنْ كَانَ لاَ بُدَّ مُتَمَنِّيًا لِلْمَوْتِ فَلْيَقُلِ اللَّهُمَّ أَحْيِنِي مَا كَانَتِ الْحَيَاةُ خَيْرًا لِي وَتَوَفَّنِي إِذَا كَانَتِ الْوَفَاةُ خَيْرًا لِي

.طرفاه 5671، - 7233 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۹ص:۲۷۹)

یہ بھی مشروحا گزر چکی ہے۔

- 31 باب الدُّعَاءِ لِلصِّبْيَانِ بِالْبَرَكَةِ وَمَسْحِ رُءُوسِهِمْ

(بچوں کیلئے دعائے برکت اور سروں پہ پیار سے ہاتھ پھیرنا)

وَقَالَ أَبُو مُوسَى وُلِدَ لِي غُلاَمٌ وَدَعَا لَهُ النَّبِيُّ ﷺ بِالْبَرَكَةِ (ابوموسی کہتے ہیں میرے گھر لڑکا پیدا ہوا تو نبی پاک نے دعائے برکت کی) .

یتیم کے سر پر ہاتھ پھیرنے کی فضیلت بارے ایک حدیث وارد ہے جسے احمد اور طبرانی نے ابوامامہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (مَنْ مَسَحَ رأسَ يتيم لا يمسحه إلا لِلّٰه كان له بِكُلِّ شعرةٍ تَمُرُّ يدُه عليها حسنة) اس کی سند ضعیف ہے، احمد کی حضرت ابوہریرہ سے حدیث میں ہے کہ ایک شخص نے اپنے دل کے سخت ہونے کی نبی اکرم سے شکایت کی تو فرمایا (اس کا علاج یہ ہے کہ) مسکین کو کھانا کھلایا کرو اور یتیم کے سر پر ہاتھ پھیرا کرو، اس کی سند حسن ہے۔ (و قال أبو موسى الخ) کتاب العقیصہ میں ان کی یہ روایت گزری، اس بچہ کا نام ابراہیم رکھا تھا۔

- 6352حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا حَاتِمٌ عَنِ الْجَعْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ سَمِعْتُ السَّائِبَ بْنَ يَزِيدَ يَقُولُ ذَهَبَتْ بِي خَالَتِي إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ ابْنَ أُخْتِي وَجِعٌ فَمَسَحَ رَأْسِي وَدَعَا لِي بِالْبَرَكَةِ ثُمَّ تَوَضَّأَ فَشَرِبْتُ مِنْ وَضُوئِهِ ثُمَّ قُمْتُ خَلْفَ ظَهْرِهِ فَنَظَرْتُ إِلَى خَاتَمِهِ بَيْنَ كَتِفَيْهِ مِثْلَ زِرِّ الْحَجَلَةِ

أطرافه 190، 3540، 3541، - 5670 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۵ص: ۱۷۱)

حاتم سے مراد ابن اسماعیل ہیں جعد کو جعید بھی کہا جاتا تھا سائب کا لقب ابن اخت النمر تھا (چیتے کا بھانجا)، البعثۃ سے قبل باب (خاتم النبوة) کے تحت اس کی شرح گزری اسی طرح کتاب الطهارة کے باب (استعمال فضل وضوء الناس) میں بھی۔

- 6353حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ أَبِي

عَقِيلٍ أَنَّهُ كَانَ يَخْرُجُ بِهِ جَدُّهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ هِشَامٍ مِنَ السُّوقِ أَوْ إِلَى السُّوقِ فَيَشْتَرِى الطَّعَامَ فَيَلْقَاهُ ابْنُ الزُّبَيْرِ وَابْنُ عُمَرَ فَيَقُولَانِ أَشْرِكْنَا فَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَدْ دَعَا لَكَ بِالْبَرَكَةِ فَرُبَّمَا أَصَابَ الرَّاحِلَةَ كَمَا هِيَ فَيَبْعَثُ بِهَا إِلَى الْمَنْزِلِ

.طرفه - 2502 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۳ص:۶۸۸)

ابوعقیل کا نام زہرہ بن معبد تھا، عبداللہ بن ہشام، تیمی ہیں بنی تیم بن مرہ سے ان کی اس حدیث کی شرح کتاب الشرکۃ میں گزری۔

- 6354 حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ صَالِحِ بْنِ كَيْسَانَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِى مَحْمُودُ بْنُ الرَّبِيعِ وَهُوَ الَّذِى مَجَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِى وَجْهِهِ وَهُوَ غُلَامٌ مِنْ بِئْرِهِمْ

أطرافه 77، 189، 839، 1185، - 6422

ترجمہ: محمود بن ربیع کی بابت ابن شہاب نے بیان کیا کہ یہ وہی ہیں کہ نبی پاک نے کنویں سے پانی لے کران پہ کلی کی تھی جبکہ یہ ابھی بچے تھے۔

(محمود الخ) مختصراً نقل کیا الطہارہ میں بھی اسی سند کے ساتھ ایسے ہی نقل کیا تھا وہ حدیث ذکر نہیں کی جو محمود نے اس موقع پر بیان کی تھی، یہ دراصل ان کی حضرت عتبان بن مالک سے روایت تھی نبی اکرم کے ان کے گھر میں نماز ادا کرنے کے بارہ میں جسے کتاب الصلاۃ کے باب (إذا دخل بيتا صلى حيث شاء) میں اسی سند کے ساتھ وارد کیا، کئی دیگر طرق کے ساتھ بھی کتاب العلم وغیرہ میں نقل کیا ہے، مسلم نے بھی حدیثِ عتبان کئی طرق کے ساتھ زہری سے تخریج کی، حمیدی سے بھول ہوئی جب بخاری کو اس روایت کے ساتھ منفرد قرار دیا اس کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ بخاری نے اس مجہ (یعنی کلی) کا ذکر مفرداً کیا ہے جبکہ مسلم نے پوری حدیث کے ساتھ ہی، تو اس جہت سے اسے ان کا تفرد قرار دے دیا۔

- 6355 حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُؤْتَى بِالصِّبْيَانِ فَيَدْعُو لَهُمْ فَأُتِيَ بِصَبِيٍّ فَبَالَ عَلَى ثَوْبِهِ فَدَعَا بِمَاءٍ فَأَتْبَعَهُ إِيَّاهُ وَلَمْ يَغْسِلْهُ

أطرافه 222، 5468، - 6002 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۹ص:۸۰۳)

یہ کتاب الصلاۃ میں مشروحا گزری۔

- 6356 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ ثَعْلَبَةَ بْنِ صُعَيْرٍ وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَدْ مَسَحَ عَنْهُ أَنَّهُ رَأَى سَعْدَ بْنَ أَبِى وَقَّاصٍ يُوتِرُ بِرَكْعَةٍ .

طرفه - 4300 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۶ص:۳۲۰ قاس میں مزید یہ کہ انہوں نے حضرت سعد بن ابووقاص کو ایک رکعت وتر پڑھتے دیکھا)

عبداللہ بن ثعلبہ صحابی صغیر ہیں ان کے والد ابوثعلبہ بھی صحابی ہیں انہیں ابن ابی صغیر بھی کہا جاتا ہے۔ (مسح عنه) یہاں

بالاختصار ہے غزوہ الفتح کے باب میں معلقا یونس عن زہری کے طریق سے (مسح وجهه عام الفتح) نقل کیا وہیں اس کی شرح ہوئی ہے، ذہلی کی زہریات میں انہی ابوالیمان سے (زمن الفتح) بھی وارد ہے، طبرانی نے بھی مسند الشامیین میں ابوزرعہ دمشقی عن ابی الیمان سے اسے تخریج کیا ہے۔ (یوتر بر کعة) کتاب الوتر میں اس کا تذکرہ گزرا، طبرانی کی روایت میں (رکعة) کے بعد ہے: (واحدة بعد صلاة العشاء لا يزيد عليها حتى يقوم من جوف الليل) ایک وتر پڑھنے کی بابت مفصل بحث وہاں گزری ہے۔

- 32 باب الصَّلاةِ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ (نبی پاک پر درود وسلام)

ترجمہ کا اطلاق درود پڑھنے کے حکم، فضیلت، صفت اور اس کے محل کو محتمل ہے باب میں وارد پر اقتصار ثالث مراد ہونے پر دال ہے ثانی بھی اس سے ماخوذ ہوسکتا ہے، جہاں تک اس کا حکم ہے تو کلامِ علماء کے مطالعہ سے دس اقوال سامنے آتے ہیں: اول ابن جریر طبری کا قول کہ یہ مستحبات میں سے ہے انہوں نے اس پر اجماع کا دعوی کیا، ثانی اس کا بالمقابل، ابن قصار وغیرہ نے ذکر کیا کہ فی الجملہ یہ بغیر حصر کے (کہ کتنی دفعہ درود پڑھنا ہے) واجب ہے لیکن کم از کم جو مجزئ ہے وہ ایک دفعہ پڑھنا ہے، ثالث کہ عمر بھر میں ایک دفعہ تو واجب ہے نماز میں ہو یا غیرِ نماز میں، یہ کلمہ توحید کی مثل ہے، یہ حنفیہ کے ابوبکر رازی اور ابن حزم وغیرہما کا قول ہے، قرطبی المفسر لکھتے ہیں عمر بھر میں ایک دفعہ پڑھنے کے وجوب میں اختلاف نہیں اور یہ کہ یہ سننِ موکدہ کے وجوب کی حین (وقت) میں واجب ہے، ان سے قبل ابن عطیہ نے بھی یہی بات کہی، رابع آخری تشہد میں التحیات الخ کے بعد اور سلام سے قبل اسے پڑھنا واجب ہے، یہ امام شافعی اور ان کے اتباع کا قول ہے، خامس کہ تشہد میں واجب ہے، یہ ابوجعفر باقر سے منقول ہے، سابع بغیر تقیید تعداد کثرت سے پڑھنا واجب ہے، یہ مالکیہ کے ابوبکر بن بکیر کا قول ہے، ثامن کہ جب بھی یاد آئے پڑھے، یہ طحاوی اور حنفیہ کی ایک جماعت اور حلیمی اور شافعیہ کی ایک جماعت کا موقف ہے مالکیہ کے ابن عربی کے بقول یہی احوط ہے زمخشری نے بھی یہی کہا، تاسع کہ ہر مجلس میں کم از کم ایک مرتبہ، اسے زمخشری نے نقل کیا، عاشر کہ ہر دعا میں پڑھے اسے بھی انہوں نے نقل کیا، جہاں تک اس کا محل ہے تو ان مذکورہ آراء سے یہ بھی ماخوذ ہوا، آگے اس کی فضیلت بارے وارد کلام کا ذکر ہوگا، جہاں تک اس کی صفت تو باب کی ان دو حدیثوں میں جو مذکور ہوا یہی اس کی اصل ہے۔

- 6357حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا الْحَكَمُ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ أَبِي لَيْلَى قَالَ لَقِيَنِي كَعْبُ بْنُ عُجْرَةَ فَقَالَ أَلاَ أُهْدِي لَكَ هَدِيَّةً إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ خَرَجَ عَلَيْنَا فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَدْ عَلِمْنَا كَيْفَ نُسَلِّمُ عَلَيْكَ فَكَيْفَ نُصَلِّي عَلَيْكَ قَالَ فَقُولُوا اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ اللَّهُمَّ بَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ

طرفاه 3370، - 4797 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۵ص:۷۶)

(حدثنا الحكم) شعبہ سے تمام طرق میں اسے غیر منسوب ہی پایا ہے، یہ اپنے زمانہ کے فقیہ کوفہ تھے، ابن عتیبہ نسبت ہے ترمذی اور طبرانی وغیرہما کے ہاں مالک بن مغول وغیرہ کے حوالے سے نسبت مذکور ہے۔ (لقيني كعب بن عجرة) فطر بن

خلیفہ کی ابن ابی لیلی سے روایت میں (الأنصاری) کا لفظ بھی ہے اسے طبرانی نے نقل کیا، ابن سعد نے واقدی سے نقل کیا کہ یہ انصاری ہیں مگر انہوں نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ میں نے انصار کے نسب میں انہیں نہیں پایا مشہور یہ ہے کہ بلوی ہیں (بقول ابن حجر) دونوں اقوال کے مابین تطبیق یہ ہوگی کہ نسباً بلوی ہیں اور انصار کے حلیف ہونے کے باعث کسی جگہ انصاری مذکور ہوئے، محاربی کی مالک بن مغول عن حکم سے روایت میں اس جگہ کا بھی ذکر ہے جہاں ان کی ملاقات ہوئی طبری نے ان کے طریق سے نقل کیا کہ طواف کرتے ہوئے ملاقات ہوئی۔

(ألا أهدی الخ) احادیث الانبیاء میں عبداللہ بن عیسی بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلی عن جدہ کی روایت میں (سمعتها من النبیؐ) بھی تھا۔ (أن النبی ﷺ خرج الخ) ان کی ہمزہ پر پیش اور زبر دونوں جائز ہیں فاکہانی شرح العمدہ میں لکھتے ہیں اس سیاق میں اضمار ہے جس کی تقدیر یہ ہے: (فقال عبد الرحمن نعم فقال کعب إن الخ) بقول ابن حجر یہ شبابہ اور عفان کی شعبہ سے روایت میں صریحا ہے اس کے الفاظ ہیں: (قلت بلی قال) اسے خلعی نے اپنی فوائد میں نقل کیا، عبداللہ بن عیسی کی مذکورہ روایت میں ہے: (فقلت بلی فأهدها لی فقال الخ)۔

(فقلنا یا رسول الله الخ) اکثر روایات میں کعب بن عجرہ سے یہی صیغۂ جمع منقول ہے، ابوسعید کی حدیثِ باب میں بھی یہی ہے ابوداؤد کے ہاں حفص بن عمر عن شعبہ سے حدیثِ باب کی سند کے ساتھ روایت میں ہے: (قلنا أو قالوا یا رسول الخ) مراد صحابہ یا ان میں سے جو اس موقع پر حاضر تھے سراج اور طبرانی کے ہاں قیس بن سعد عن حکم کی روایت میں ہے کہ اصحابِ رسول نے کہا، فاکہانی کے بقول بظاہر سوال ان کے بعض سے صادر ہوا نہ کہ سب سے تو یہ تعبیر عن البعض بالکل ہے پھر کہا نہایت بعید ہے کہ کعب اکیلے نے سوال کیا ہو اور صیغۂ جمع کے ساتھ ذکر کیا بلکہ یہ جائز ہی نہیں کیونکہ نبی اکرم نے جوابا جمع کا صیغہ استعمال کیا اگر سائل ایک ہوتا تو واحد کا صیغہ استعمال کرتے، بقول ابن حجر میرے لئے نفیِ جواز کی وجہ ظاہر نہیں ہوئی، کیا مانع ہے کہ ایک صحابی نے اس کے حکم کی بابت سوال کیا ہو تو نبی اکرم نے جمع کے لفظ کے ساتھ جواب دیا ہوتا کہ سبھی کی تعلیم ہو، اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ نفسِ سوال میں ہے: (قد عرفنا کیف نسلم الخ) تو یہ دال ہے کہ اپنے لئے اور سب کیلئے یہ سوال کیا تھا لہذا جواب بصیغۂ جمع ہی حسن تھا لیکن نونِ عظمت کا اتیان نبی پاک کے خطاب میں صحابی کے ساتھ مظنون نہیں تو اگر ثابت ہو کہ سائل متعدد تھے تب تو واضح ہے اور اگر ایک کا ہونا ثابت ہو تو اس میں حکمت اس امر کا اشارہ ہے کہ سوال صرف انہی کے ساتھ مختص نہیں بلکہ وہ اپنے سمیت سبھی کو شامل سمجھتے ہیں پھر فاکہانی نے جو نفی کی اس کا ذکر بعض طرق میں موجود ہے چنانچہ طبری کی اجلح کے طریق کے ساتھ حکم سے روایت میں ہے: (قمت إلیه فقلت یا رسول الله السلام علیك قد عرفناه فکیف الصلاة علیك یا رسول الله؟ قال قل : اللهم الخ)

میں یہ سوال کرنے والوں کی ایک جماعت سے واقف ہوا ہوں ان میں کعب بن عجرہ، بشیر بن سعد والدِ نعمان، زید بن خارجہ انصاری، طلحہ بن عبیداللہ، ابوہریرہ اور عبدالرحمٰن بن بشیر ہیں، کعب کا ذکر طبرانی کی محمد بن عبدالرحمٰن بن ابولیلی عن حکم کی اسی سند کے ساتھ روایت میں ہے اس کے الفاظ ہیں: (قلت یا رسول الله قد علمنا الخ) بشیر کا ذکر ابومسعود کی مالک اور مسلم وغیرہما کے ہاں حدیث میں ہے اس میں ہے کہ انہوں نے نبی اکرم کو حضرت سعد بن عبادہ کی مجلس میں دیکھا تو بشیر بن سعد نے کہا: (أمرنا الله

أن نصلي عليك الخ) زید بن خارجہ کا تذکرہ نسائی کی انہی سے حدیث میں ہے کہتے ہیں میں نے رسول اکرم سے یہ سوال کیا تو فرمایا: (صَلُّوا عَلَيَّ و اجتَهِدُوا في الدعاء قُولُوا اللهُمَّ صَلِّ عليٰ محمد) طبری نے حضرت طلحہ سے روایت نقل کی کہ میں نے کہا یا رسول اللہ: (كيف الصلاة عليك ؟) دونوں کی حدیث کا مخرج ایک ہے جہاں تک ابو ہریرہ کا تعلق ہے تو شافعی نے ان کی حدیث تخریج کی کہ انہوں نے کہا: (يا رسول الله كيف نصلي عليك) عبدالرحمٰن بن بشیر کی روایت اسماعیل قاضی نے کتاب (فضل الصلاة على النبي) میں ان الفاظ کے ساتھ نقل کی: (قلت أو قيل للنبي الخ) ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں اجلح اور حمزہ زیات عن حکم سے روایت میں سائل کو مبہم رکھا اس میں ہے کہ ایک شخص آیا اور کہا: (يا رسول الله قد علمنا) اس سوال کا ایک سبب ہے جسے بیہقی اور خلعی نے حسن بن محمد بن صباح زعفرانی (حدثنا إسماعيل بن زكريا عن الأعمش و مسعر و مالك بن مغول عن الحكم عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن كعب بن عجرة) سے تخریج کیا کہتے ہیں جب یہ آیت نازل ہوئی : (إِنَّ اللهَ وَ مَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِيمًا)[الأحزاب : ٥٦] تو ہم نے کہا یا رسول اللہ: (قد علمنا الخ) مسلم نے یہ حدیث محمد بن بکار عن اسماعیل بن زکریا سے نقل کی مگر سیاق ذکر نہیں کیا بلکہ ماقبل پر احالہ کر دیا تو یہ ان کی شرط پر ہے اسے سراج نے مالک بن مغول وحدہ کے طریق سے تخریج کیا ہے احمد، بیہقی اور اسماعیل قاضی نے یزید بن ابی زیاد، طبرانی نے محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلی، طبری نے اجلح، سراج نے سفیان اور زائدہ سے الگ الگ اور ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں اجلح اور حمزہ زیات کے حوالوں سے یہ سب حکم سے، اس کا مثل نقل کیا، ابوعوانہ نے مجاہد عن عبد الرحمٰن سے بھی مثلہ نقل کیا طبری کی حدیثِ طلحہ میں ہے کہ ایک شخص آیا اور گویا ہوا میں نے اللہ تعالی کا یہ فرمان سنا ہے: (إِنَّ الله و ملائكته الخ فكيف الصلاة عليك؟)۔

(قد علمنا) روایت میں مشہور ثلاثی ہے بعض نے بابِ تفعیل سے بصیغۂ مجہول پڑھنا بھی مجوز کیا ابن عیینہ کی یزید بن ابی زیاد سے روایت میں شک کے ساتھ ہے: (قلنا قد علمنا أو علمنا) یہ الخلعیات میں مروی ہے، سراج نے بھی یہی مالک بن مغول عن حکم سے نقل کیا: (علمناه أو علمناه) شک کے ساتھ، حفص بن عمر کی مشار الیہ روایت میں ہے: (أمرتَنا أن نُصَلِّيَ عليك و أنْ نُسَلِّمَ عليك فَأَمَّا السلامُ فقدْ عَرَفْناه) عرفناہ کے ضبط میں وہی کلام ہے جو (علمنا) میں ذکر ہوئی، (أمرتنا) سے مراد کہ آپ نے ہمیں اللہ کا اس بارے حکم پہنچایا ہے، ابو مسعود کی حدیث میں ہے: (أمرنا الله) عبداللہ بن عیسی کی مذکورہ روایت میں ہے: (كيف الصلاة عليكم أهلَ البيت فإن الله قد عَلَّمَنا كيف نسلم) یعنی اللہ نے ہمیں آپ کی وساطت سے کیفیتِ سلام کی تعلیم تو دے دی ہے تو صلاۃ کیسے ہو؟، جہاں تک (عليكم) میں جمع کی ضمیر کا تعلق ہے تو (أهل البيت) کہہ کر اس کی تبیین کر دی کہ اگر یہ نہ کہتے تو مراد ہوتی کہ نبی اکرم ہی کو مراد لیا اور بارادۂ تعظیم جمع کی ضمیر استعمال کی اس سے جواب کی مطابقت بھی عیاں ہوئی کہ کہا: (عليٰ محمدٍ و عليٰ آلِ محمد) اس کے ساتھ اس قائل کے قول سے استغناء ہے کہ جواب میں سوال پر زیادت ہے کہ اس نے تو فقط آپ پر صلاۃ کی کیفیت بارے پوچھا آپ نے جواب میں آل کا بھی ذکر کیا۔

(كيف نسلم) بقول بیہقی اس میں سلامِ تشہد کی طرف اشارہ ہے تو (فكيف نصلي عليك) کا مفہوم ہوگا تشہد میں

اس سلام کے بعد کن الفاظ کے ساتھ آپ پر درود بھیجیں اور سلام کی اس کے ساتھ تفسیر تو ظاہر ہے، ابن عبدالبر نے اس میں ایک احتمال یہ ذکر کیا کہ وہ سلام مراد ہوسکتا ہے جس کے ساتھ نماز سے تحلّل کرتے (یعنی فارغ ہوتے) ہیں، کہتے ہیں اول اظہر ہے عیاض وغیرہ نے بھی یہی ذکر کیا بعض نے اس احتمال کو یہ کہہ کر رد کیا کہ سلامِ تحلل بالاتفاق اس کے ساتھ متقید نہیں، یہی کہا گیا، اتفاق کا دعوی محلِ نظر ہے کہ مالکیہ کی ایک جماعت نے جزم کیا ہے کہ نمازی کیلئے مستحب ہے کہ سلام پھیرتے ہوئے کہے: (السلام علیك أیها النبی و رحمة الله و بر کاته السلام علیکم) اسے عیاض اوران سے قبل ابن ابوزید وغیرہ نے ذکر کیا۔

(فکیف نصلی علیك؟) ابومسعود کی حدیث میں مزید ہے کہ اس پر آپ نے سکوت فرمایا حتی کہ ہم نے تمنا کی کاش اس نے نہ پوچھا ہوتا، یہ تمنا اس لئے کی کہ ڈرے کہیں آپ کو یہ سوال پسند نہ آیا ہو کیونکہ ان کے ہاں متقرر یہ تھا کہ سوالات کرنے سے نہی ہے چنانچہ آیت: (لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ الخ)[المائدة : ۱۰۱] کی تفسیر میں اس کا بیان گزرا، طبری کے ہاں ایک اور سند سے اس حدیث میں واقع ہے کہ آپ ساکت ہوئے حتی کہ وحی آئی پھر فرمایا: (تقولون الخ)، کیف سے مراد میں اختلافِ اقوال ہے تو کہا گیا مراد مامور بہا صلاۃ کے معنی بارے استفسار تھا کہ یہ معنی کس لفظ کے ساتھ ادا ہوگا، بعض نے کہا اس کی صفت بارے پوچھا، عیاض لکھتے ہیں جب اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: (صلوا علیه) میں مامور بہا صلاۃ کا لفظ رحمت، دعا اور تعظیم کے معانی کو محتمل تھا تو یہ پوچھنے کی ضرورت ہوئی کہ آیا اس صلاۃ کی ادائیگی کیلئے کوئی خاص لفظ ہے؟ بعض مشائخ نے یہی کہا، باجی نے اس امر کو ترجیح دی ہے کہ سوال اس کی صفت بارے واقع ہوا تھا نہ کہ اسکی جنس بارے، یہ اظہر ہے کیونکہ (کیف) کا لفظ ظاہر فی الصفت ہے اور جو جنس ہے اس کی بابت (ما) کے ساتھ سوال کیا جاتا ہے اسی پر قرطبی نے جزم کیا اور کہا یہ اس شخص کا سوال تھا جس پر کیفیت مشکل ہوئی اس امر کی جس کی اصل اس کے ہاں مفہوم تھی کیونکہ صحابہ کرام نے مراد بالصلاۃ تو سمجھ لی تو اس صفت کے بارہ میں سوال کیا جو اس کے لائق ہو اور اس کا باعث یہ تھا کہ سلام جب لفظِ مخصوص یعنی: (السلام علیك أیها النبی الخ) کے ساتھ مذکور ہوا اس سے سمجھے کہ شائد صلاۃ کیلئے بھی کوئی مخصوص عبارت ہوگی، انہوں نے قیاس سے عدول کیا کیونکہ نص پر وقوف و اطلاع کا امکان تھا پھر اذکار کے الفاظ عموما خارج از قیاس وارد ہوئے ہیں تو معاملہ کی ان فہم کے مطابق ہی واقع ہوا کیونکہ آپ نے یہ نہ کہا کہ کہو: (الصلاۃ علیك أیها النبی الخ) اور نہ یہ: (الصلاۃ و السلام علیك الخ) بلکہ انہیں ایک اور عبارت کی تعلیم دی۔

(قال قولوا اللهم الخ) اللّٰھم کا دعاؤں میں استعمال کثیر ہے یہ (یاالله) کے معنی میں ہے میم حرفِ نداء سے عوض ہے تو مثلا یوں نہ کہا جائے گا: (اللهم غفورٌ رحیم) ہاں یہ کہا جاتا ہے: (اللهم اغفِرْ لی و ارحمنی) اسی لئے اس کے ساتھ حرفِ نداء نادراً ہی استعمال کیا جاتا ہے جیسے اس شعر میں: (إنی إذا ما حادث ألما أقول یا اللّٰهُمَّ یا اللّٰهُمَّا)، یہ اسم نداء کے وقت قطعِ ہمزہ اور لام کی وجوبِ تفخیم کے ساتھ مختص ہے اسی طرح تعریف کے باوجود حرفِ نداء کے دخول کے ساتھ، فراء اور کوفیوں میں سے ان کے اتباع کی رائے ہے کہ اس کا اصل (یا الله) ہے حرفِ نداء تخفیفا حذف کیا گیا، میم جملۂ محذوفہ سے ماخوذ ہے مثل: (أمنا بخیر) بعض نے کہا بلکہ زائدہ ہے جیسے شدید نیلی شئ کو (زرقم) کہہ دیتے ہیں اور اسم عظیم میں تفخیما اس کی زیادت ہوئی، ایک قول ہے کہ یہ دال علی الجمع کی مانند ہے گویا داعی نے کہا: (یا مَنْ اجتمَعَتْ له الأسماء الحسنی) اسی لئے میم مشدد ہوئی تا کہ

علامتِ جمع سے عوض ہو، حسن بصری سے منقول ہے کہ (اللھم مجتمع الدعاء) ہے، نضر بن شمیل نے کہا جس نے کہا (اللھم) اس نے اللہ کے تمام اسمائے حسنیٰ کے ساتھ دعا کی۔

(صل) تفسیرِ احزاب کے اواخر میں ابو العالیہ سے گزرا کہ اللہ تعالیٰ کی نبی اکرم پر صلاۃ کا مفہوم ہے اس کا فرشتوں کے ہاں نبی اکرم کی ثناء کرنا جبکہ ملائکہ کی آپ پر صلاۃ سے مراد ان کا آپ کے لئے دعا کرنا ہے ابن ابو حاتم نے مقاتل بن حیان سے نقل کیا کہ اللہ تعالیٰ کی صلاۃ اس کی مغفرت اور فرشتوں کی صلاۃ استغفار ہے ابن عباس سے منقول ہے کہ اللہ کی صلاۃ رحمت اور فرشتوں کی استغفار ہے، ضحاک بن مزاحم نے کہا اللہ کی صلاۃ رحمت ہے، ایک اثر میں ان سے مغفرت منقول ہے اور فرشتوں کی صلاۃ استغفار ہے، یہ دونوں آثار اسماعیل قاضی نے نقل کئے گویا ان کی مراد مغفرت ونحوہا کی دعاء ہے، مبرد کہتے ہیں اللہ کی طرف سے صلاۃ رحمت اور فرشتوں سے صلاۃ رقت ہے جو استدعائے رحمت کا باعث بنتی ہے اس کا تعاقب کیا گیا ہے کہ آیت: (أُولٰئِكَ عَلَيۡهِمۡ صَلَوَاتٌ مِنۡ رَّبِّهِمۡ وَ رَحۡمَةٌ)[البقرة : ۱۵۷] میں صلاۃ اور رحمت کے مابین مغایرت کا ہونا ثابت ہوتا ہے اسی طرح صحابہ کرام بھی (صلوا علیه و سلموا) میں مغایرت ہی سمجھے تھے جبھی کیفیتِ صلاۃ کی بابت سوال کیا حالانکہ سلام کی تعلیم کے اثناء رحمت کا لفظ ذکر ہو چکا تھا یعنی (السلام علیك أیها النبی و رحمة الله و برکاته) میں اور نبی اکرم نے اس پر ان کی تقریر صادر فرمائی تو اگر صلاۃ بمعنی رحمت ہوتا تو آپ فرماتے یہ تم سلام کے الفاظ میں جان چکے ہو، حلیمی نے مجوز کیا ہے کہ صلاۃ آپ پر سلام کے معنی میں ہو مگر یہ محلِ نظر ہے حدیثِ باب اس کا رد کرتی ہے! اولیٰ الاقوال وہ جو ابو عالیہ سے منقول گزرا کہ اللہ کی آپ پر صلاۃ سے مراد اس کا آپ کی تعریف و توصیف کرنا ہے اور فرشتوں وغیرہم کی آپ پر صلاۃ اس کی اللہ سے آپ کیلئے طلب کرنا، اور مراد طلبِ زیادت نہ کہ اصلِ صلاۃ کی طلب (کہ وہ تو متحقق ہے) بعض نے لکھا اللہ کی خلق پر صلاۃ خاص بھی ہوگی اور عام بھی تو انبیاء پر اس کی صلاۃ بمعنی ثناء و تعظیم اور دیگر پر بمعنی رحمت ہے جو ہر شئ کو عام ہے، عیاض نے بکر قشیری سے نقل کیا کہ اللہ کی طرف سے نبی اکرم پر صلاۃ تشریف اور زیادتِ تکرمہ اور غیرِ نبی پر رحمت ہے، اس تقریر سے (اس ضمن میں) نبی اکرم اور باقی اہلِ ایمان کا تفرقہ ظاہر ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ایک آیت میں کہا: (إِنَّ اللهَ وَ مَلائِکَتَهٗ يُصَلُّوۡنَ علَى النَّبِيِّ) اور اسی سورت میں اس سے قبل کہا: (هُوَ الَّذِیۡ يُصَلِّیۡ عَلَيۡكُمۡ وَ مَلَائِكَتُهٗ)[الأحزاب: ۴۳] اور یہ امر معلوم وظاہر ہے کہ جو قدر نبی اکرم کے لائق ہے وہ آپ کے غیر کے لئے لائق سے ارفع ہے، اس امر پر اجماع ہے کہ اس آیت میں جو نبی اکرم کی تعظیم وتنویہہ ہے وہ کسی اور میں نہیں، الشعب میں حلیمی لکھتے ہیں نبی کریم پر صلاۃ کا معنی آپ کی تعظیم ہے تو ہمارے قول: (اللھم صَلِّ علیٰ محمد) کا معنی ہے: (عَظِّمۡ محمداً) مراد دنیا میں تعظیم آپ کے اعلائے ذکر، اظہارِ دین اور آپ کی شریعت کے ابقاء کے ساتھ جبکہ آخرت میں تعظیم سے مراد اِجزالِ ثواب، امت کے حق میں آپ کو شفاعت کا موقع دینا اور مقامِ محمود پر فائز کر کے آپ کی فضیلت کا اِبداء ہے اس پر قولہ تعالیٰ: (صلوا علیه) کا معنی ہوگا: (أُدۡعُوۡا رَبَّكُمۡ بالصَّلاة علیه) (یعنی دعا میں نبی پاک پر درود وسلام بھیجو) اور اس کیلئے (آل و أزواجه و ذریته) کا اس پر عطف معکر نہیں کیونکہ ممتنع نہیں کہ یہ ان کی نسبت دعائے تعظیم نہ ہو کیونکہ ہر ایک کی تعظیم حسبِ مراتب ہوتی ہے،

ابو عالیہ سے جو منقول گزرا وہ اظہر ہے کہ اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ، فرشتوں اور ماموراہلِ ایمان کی نسبت سے ایک ہی معنی کے

ساتھ اس لفظ کا استعمال حاصل ہوا اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ غیرِ انبیاء پر جوازِ ترحُم میں کوئی اختلاف نہیں البتہ غیرِ نبی پر جوازِ صلاۃ میں اختلاف موجود ہے، اگر ہمارے قول: (اللهم صلي علي محمد) کا معنی: (اللهم ارحم محمدا) ہو یا (تَرَحَّمْ محمدا) تب غیرِ نبی کیلئے بھی یہ کہنے میں حرج نہیں اسی طرح اگر یہ بمعنی برکت یا بمعنی رحمت ہو تو تشہد میں اس کا وجوب ساقط ہوگا ان حضرات کے نزدیک جو نمازی کا تشہد میں یہ کہنا واجب قرار دیتے ہیں: (السلام عليك أيها النبي و رحمة الله و بركاته) تفرقہ بھی ممکن ہے اس طرح کہ اس کا وقوع علی طریق التعبد قرار دیا جائے تب اس کا کہنا ضروری ہوگا اگرچہ اس سے قبل اس معنی پر دال الفاظ گزر چکے ہیں۔

(علي محمد و علي آل محمد) دونوں جگہ صل اور بارک کے ساتھ یہ الفاظ وارد ہوئے ہیں لیکن ثانی میں (و بارك علي آل إبراهيم) نہیں، بیضاوی نے اس سے اخذ کیا کہ اصل کی روایت میں آل کا ذکر مقحم (یعنی روا روی میں آ گیا ہے) ہے جیسے آپ کا قول (علي آل أبي أوفيٰ) ہے بقول ابن حجر حق یہ ہے کہ ذکرِ محمد و ابراہیم اور ذکرِ آل محمد اور ذکرِ آل ابراہیم اصلِ حدیث میں ثابت ہے دراصل بعض رواۃ نے یہ یاد رکھا اور بعض سے محو ہو گیا آگے ان محدثین کا ذکر آ رہا ہے جنہوں نے تاماً اسے نقل کیا ہے، طیبی نے یہاں واقع کے مطابق شرح کی، لکھتے ہیں یہ لفظ ان حضرات کا مساعد ہے جن کی رائے میں صحابہ کے قول: (علمنا كيف السلام عليك) کا معنی ہے کہ اس آیت سے جان لیا ہے: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوْ عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوْا تَسْلِيما) [الأحزاب: ۵۶] تو اب قابلِ استفسار امر یہ ہے کہ (كيف نصلي عليك يعني علي أهل بيتك؟) کیونکہ نبی اکرم کی ذات اقدس پر صلاۃ تو سلام کے ساتھ معروف ہو گیا تھا، کہتے ہیں یہ سوال آل پر کیفیتِ صلاۃ و سلام کی بابت تھا، جواب میں محمد ﷺ کا ذکر اس آیت کے مدنظر کیا: (لَا تُقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيِ اللّٰهِ وَ رَسُوْلِهِ) [الحجرات: ۱] اس کا فائدہ اختصاص پہ دلالت ہے، کہتے ہیں ذکرِ ابراہیم اس لئے ترک کیا تاکہ اس نکتہ کی بابت آگاہی دیں کہ اگر ان کا ذکر کر دیتے تو یہ بات مفہوم نہ ہوتی کہ ذکرِ محمد بطورِ تمہید ہے (اصل سوال آل کی بابت ہے) اھ، بقول ابن حجر ان کے اس قول کا ضعف مخفی نہیں ابو داؤد اور نسائی کے ہاں حدیثِ ابو مسعود میں یہ عبارت ہے: (عليٰ محمدِ النبيِ الأميِّ) ابو سعید کی حدیثِ باب میں ہے: (عليٰ محمد عبدِك و رسولك كما صليتَ علي ابراهيم) آل محمد اور آل ابراہیم مذکور نہیں اور یہ اگرچہ میری کہی بات کہ بعض رواۃ سے یہ الفاظ ساقط ہو گئے، پر محمول نہ کیا جائے بہر حال طیبی کی مذکورہ بحث کا عدم صواب اظہر ہے اگلے باب کی حدیثِ ابو حمید میں ہے: (علي محمد و أزواجه و ذريته) آل صحیح میں مذکور نہیں، ابن ماجہ کی روایت میں اور ابو داود کے ہاں حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (اللهم صل علي محمد النبي و أزواجه أمهات المؤمنين و ذريته و أهل بيته) اسے نسائی نے بھی ابو داؤد والی سند سے تخریج کیا البتہ سند میں موسی بن اسماعیل پہ اختلاف ہے شیخِ ابو داود موسی بن اسماعیل اور عمرو بن عاصم کے درمیان جو شیخِ نسائی کے شیخ ہیں تو دونوں نے اکٹھے اسے حِبّان بن یسار سے نقل کیا تو موسی نے ان سے (عن عبيد الله بن طلحة عن محمد بن علي عن نعيم المجمر عن أبي هريرة) جبکہ عمرو بن عاصم عنہ کی روایت میں (عن عبد الرحمن بن طلحة عن محمد بن علي عن محمد بن الحنفية عن أبيه علي بن أبي طالب) ہے، موسی کی روایت ارجح ہے یہ بھی ممکن ہے کہ حبان کی اس میں دو

سندیں ہوں اکیلے ابومسعود کی روایت کے آخر میں ہے: (فی العالمین إنك حمید مجید) اس کا مثل داود بن قیس عن نعیم المجمر عن ابی ہریرہ سے سراج کے ہاں ہے، نووی شرح مہذب میں لکھتے ہیں مناسب ہے کہ احادیثِ صحیحہ میں وارد تمام الفاظ کو جمع کر لیا جائے تو یوں درود پڑھا جائے: (اللھم صل علیٰ محمد النبی الأمی و علی آل محمد و أزواجه و ذریته کما صلیت علی إبراھیم و آل إبراھیم) اسی طرح (و بارك الخ) بھی اور آخر میں (فی العالمین) بھی کہیں، اذکار میں بھی یہی لکھا اور صل میں آپ کے نام نامی کے بعد (عبدك و رسولك) بھی مزاد کیا، بارک میں یہ ذکر نہیں کیا، التحقیق اور الفتاویٰ میں بھی یہی لکھا البتہ بارک میں (النبی الأمی) ساقط کر دیا ان سے کئی اشیاء رہ گئیں جو ان کی زیادت کے موازی ہیں یا ان سے بھی زائد مثلاً (أزواجه) کے بعد (أمھات المؤمنین) اور (ذریته) کے بعد (و أھل بیته) کے کلمات، دارقطنی کی حدیثِ ابن مسعود میں یہ وارد ہیں اسی طرح بارک میں (و رسولك) اور صل میں (فی العالمین) اور اس میں (إنك حمید مجید) اور (اللھم) بھی، دونوں نسائی کی روایت میں ثابت ہیں اسی طرح (و ترحم علیٰ محمد الخ) اس بارے آگے بحث آرہی ہے، اسی طرح آخرِ تشہد میں: (علینا معھم) یہ ترمذی کی ابواسامہ عن زائدہ عن اعمش عن حکم سے روایت میں ہے، روایتِ باب کی مانند نقل کر کے کہا عبدالرحمٰن کہتے ہیں ہم (و علینا معھم) بھی کہتے ہیں، سراج نے بھی زائدہ سے یہی نقل کیا ابن عربی نے اس زیادت کا تعقب کیا اور کہا زائدہ اس کے ساتھ متفرد ہیں لہذا یہ معتمد نہیں، کہتے ہیں آل محمد کے معنی کے بارہ میں لوگوں نے بہت اختلاف کیا ہے منجملہ اقوال کے یہ بھی ہے کہ اس سے آپ کی امت مراد ہے تب تکرار کا فائدہ باقی نہیں رہتا، غیرِ نبی پر صلاۃ کے جواز میں بھی اختلاف کیا مگر ہماری رائے میں محمد اور آل محمد کے ساتھ اس خصوصیت میں کسی کو شریک نہیں کیا جا سکتا، اس پر ہمارے شیخ نے شرحِ ترمذی میں تعقب کرتے ہوئے لکھا کہ زائدہ اَثبات رواۃ میں سے ہیں تو اگر منفرد بھی ہوں تو ان کا انفراد ضار نہیں جبکہ یہاں تو یہ منفرد نہیں ہیں اسماعیل قاضی نے کتاب فضل الصلاۃ میں اس کی یزید بن ابی زیاد عن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ و یزید سے دو طرق کے ساتھ تخریج کی ہے مسلم نے اس کے ساتھ استشہاد کیا، بیہقی کی شعب میں حضرت جابر سے حدیثِ باب کی مانند مروی ہے اور آخر میں (وعلینا معھم) بھی ہے

جہاں تک اول اعتراض تو یہ ان حضرات پر ہے جن کی رائے میں آل سے مرد امت ہے اس کے باوجود ممتنع نہیں کہ خاص کو عام پر معطوف کیا جائے خصوصاً دعا میں اور جو ثانی اعتراض ہے تو ہم نہیں جانتے کہ کسی نے تبعاً منع کیا ہو (یعنی نبی اکرم وغیرہ انبیاء پر درود پڑھنے کے ساتھ غیر یعنی صالحینِ امت کا بھی آخر میں ذکر کیا جائے) ہاں مستقل اور علیحدہ طور سے غیرِ انبیاء پر درود پڑھنا مختلف فیہ امر ہے جو دعا نبی اکرم اپنے لئے کیا کرتے تھے جس کا ذکر اسی حدیث میں ہے: (اللھم إنی أسألك مِنْ خَیْرِ مَا سَأَلَكَ مِنْهُ محمدٌ) کو آحاد کیلئے بھی مشروع قرار دیا گیا ہے، یہ صحیح حدیث ہے اسے مسلم نے نقل کیا اور بقول ابن حجر حدیثِ جابر مشار الیہ ضعیف ہے، یزید کی روایت احمد نے بھی محمد بن فضیل عنہ سے نقل کی اور آخر میں ذکر کیا کہ یزید نے کہا میں نہیں جانتا کیا یہ ایسی شیٔ ہے جو عبدالرحمٰن نے اپنی طرف سے زیادت کر دی یا اسے بھی کعب سے روایت کیا؟ طبری نے بھی یہی محمد بن فضیل کی روایت سے نقل کیا، یہ زیادت دو اور طرق میں بھی مرفوعاً وارد ہے ایک کو طبرانی نے فطر بن خلیفہ عن حکم ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (یقولون اللھم صل علی محمد...... و آل إبراھیم و صل علینا معھم) اسی طرح بارک میں بھی آخر میں ہے: (و بارك علینا معھم) اس

کے رواۃ موثق ہیں لیکن میرے خیال میں یہ مدرج ہے اس وجہ سے جو زائدہ نے اعمش سے بیان کیا، دوسرا طریق دارقطنی کے ہاں ہے جنہوں نے ایک اور سند کے ساتھ ابن مسعود سے اس کا مثل نقل کیا البتہ (و صل علینا) اور (و بارك علینا) میں واو کی جگہ (اللھم) ذکر کیا اس میں عبد الوہاب بن مجاہد ہے جو ضعیف ہے، اسنوی نے نووی کی کلام کا تعاقب کیا اور لکھا کہ انہوں نے احادیث میں وارد الفاظ کا ان کے اختلافِ کلام کے ساتھ استیعاب نہیں کیا بقولِ اذرعی یہ اپنے کہے میں غیر مسبوق ہیں، بظاہر متشہد کیلئے افضل یہ ہے کہ وہ اکمل الروایات کے الفاظ کہے اور جو الفاظ بھی ثابت ہیں انہیں پڑھے کبھی یہ اور کبھی وہ، جہاں تک تلفیق ہے تو وہ تشہد میں إحداثِ صفت کو مستلزم ہے اکٹھی ایک حدیث میں وارد نہیں بقول ابن حجر گویا اس کا اخذ ابن قیم کی کلام سے کیا جنہوں نے لکھا ہے کہ یہ کیفیت کسی بھی طریق میں مجموعۃً وارد نہیں ہوئی اولیٰ یہ ہے کہ علیحدہ طور سے ثابت تمام الفاظ کا استعمال کر لیا جائے (یعنی ان مختلف طرق میں درود کے جو الفاظ ذکر کئے گئے ہیں باری باری کر کے ان کا ورد کیا جائے کبھی اس حدیث میں وارد الفاظ کا اور کبھی دیگر میں وارد کا) اس طرح تمام وارد الفاظ کا استعمال ہو جائے گا بخلاف اس امر کے کہ سب الفاظ ایک ہی مرتبہ کہے جائیں کہ ظنِ غالب یہ ہے کہ نبی اکرم نے اس طرح نہیں کہا ہے اھ، اسنوی مزید کہتے ہیں شیخ کو لازم تھا کہ تشہد میں وارد سب الفاظ کا احاطہ کرتے ابن قیم نے مزید لکھا شافعی نے منصوص کیا ہے کہ الفاظِ تشہد کا یہ اختلاف قراءات کے اختلاف کی مانند ہے اور ائمہ میں سے کسی کا یہ قول نہیں کہ تمام وارد الفاظ کے ساتھ تلاوتِ کلام پاک مستحب ہے اگرچہ نے بغرضِ تعلیم وتمرین اس کا جواز قرار دیا ہے اور بظاہر اگرچہ کوئی لفظ کسی اور لفظ کے معنی میں ہو جیسے (أزواجه) اور (أمهات المؤمنين) کے الفاظ،

اولیٰ یہی ہے کہ ایک باری میں ایسا ایک ہی لفظ پڑھا جائے اگرچہ ان میں زیادتِ معنی تو موجود ہے (مگر چونکہ مدلول ایک ہے لہذا ایک وقت میں یا أزواجه پڑھا جائے اور یا أمهات المؤمنين) احتیاطاً سبھی پڑھ لینے میں حرج بھی نہیں، ایک گروہ جن میں طبری بھی ہیں کا قول ہے کہ یہ مباح اختلاف ہے جو لفظ بھی کوئی پڑھے وہ مجزئ ہے افضل یہ ہے کہ اکمل و ابلغ الفاظ پڑھے جائیں اس پر صحابہ سے منقول کے اختلاف سے استدلال کیا تو حضرت علی سے منقول کا ذکر کیا یہ ایک طویل موقوف حدیث ہے جسے سعید بن منصور، طبری، طبرانی اور ابن فارس نے نقل کیا اس کے شروع میں ہے: (اللهم داحي المدحوات) حتی کہ کہا: (اجعل شرائف صلواتك و نوامي بركاتك و رأفة تحيتك علىٰ محمدٍ عبدِك و رسولك) اور ابن مسعود سے یہ الفاظ منقول ہیں: (اللهم اجعل صلواتك وبركاتك و رحمتك على سيد المرسلين إمام المتقين و خاتم النبين محمد عبدك و رسولك) اسے ابن ماجہ اور طبری نے نقل کیا ابن قیم مدعی ہیں کہ اکثر بلکہ سب احادیث میں محمد و آل محمد اور فقط آلِ ابراہیم کا ذکر مصرح ہے یا فقط ذکرِ ابراہیم، کسی صحیح حدیث میں (إبراهيم و على آل إبراهيم) کا اکٹھے ذکر موجود نہیں، دراصل اسے بیہقی نے یحیی بن سباق عن رجل من بنی حارث عن ابن مسعود سے نقل کیا تو یحیی مجہول اور ان کا شیخ مبہم ہے لہذا یہ سند ضعیف ہے، اسے ابن ماجہ نے ایک اور قوی سند کے ساتھ لیکن یہ ابن مسعود پر موقوف ہے، نقل کیا نسائی اور دارقطنی نے حضرت طلحہ کی حدیث سے اسے نقل کیا، بقول ابن حجر ابن قیم صحیح بخاری کی ایک روایت سے غافل رہے جو احادیث الانبیاء کے ترجمۂ ابراہیمؑ میں عبد الرحمن بن ابو لیلی سے ان الفاظ کے ساتھ گزری: (كما صليت على إبراهيم و على آل إبراهيم إنك حميد مجيد) اسی طرح بارک میں بھی،

اسی طرح ہی ابومسعود بدوی کی روایت میں واقع ہوا جسے ابن اسحاق عن محمد بن ابراہیم عن محمد بن عبداللہ بن زید عنہ سے طبری نے نقل کیا بلکہ انہوں نے اسے حکم عن عبدالرحمن بن ابی لیلی عن حکم سے بھی اسی کا مثل نقل کیا اسی طرح حنظلہ بن علی عن ابوہریرہ سے بھی اور حضرت بریدہ سے بھی مرفوعا، اس کے الفاظ ہیں: (اللهم اجعل صلواتك و رحمتك و بركاتك على محمد وعلى آل محمد كما جعلتها على إبراهيم وعلى آل إبراهيم) اس کی اصل مسند احمد میں ہے، ابومسعود کی مشار الیہ حدیث میں ایک اور زیادت بھی ہے: (و ارْحَمْ محمدا و آلَ محمدٍ كما صليت و باركت و ترحمت علىٰ إبراهيم) حاکم نے اپنی صحیح میں اسے ابن مسعود سے نقل کیا تو ان کے اسے صحیح قرار دینے سے بعض حضرات دھوکہ میں آکر وہم کا شکار بنے کیونکہ اس کی سند میں یحی سباق ہے جو مجہول الحال ہے پھر ان کے شیخ مبہم ہیں ہاں ابن ماجہ نے اسے ابن مسعود سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (قال قولوا: اللهم اجعل صلواتك و رحمتك و بركاتك على محمد عبدك و رسولك) ابن عربی نے شدومد سے اس کا انکار کیا اور لکھا بچو اس زیادت سے جو ابن ابی زید نے کی یعنی (و ترحم) کہ یہ بدعت سے قریب ہے کیونکہ نبی اکرم نے بذریعہ وحی صحابہ کرام کو کیفیتِ صلاۃ کی تعلیم دی تھی تو اس زیادت کا مطلب ہوا گویا اس وحی پر ہم نے استدراک کیا (یعنی اس میں نقص تھا جو پورا کیا) ان کا اشارہ الرسالۃ میں صفتِ تشہد میں ذکر کردہ ابن زید کے الفاظ کی طرف ہے، مستحب فی التشہد الفاظ کے ضمن میں لکھا مثلا (اللهم صل على محمد و آل محمد) تو یہ الفاظ بڑھادے: (و ترحم على محمد و آل محمد --- و بارك على محمد و آل محمد الخ) تو اگر ان کا انکار اس وجہ سے کہ یہ روایت صحیح نہیں تو مسلَّم وگرنہ مجرد یہ دعوی کہ (ارحم محمدا) نہیں کہا جاتا، مردود ہے کیونکہ متعدد احادیث میں یہ ثابت ہے

کہتے ہیں پھر مجھے ابن ابوزید کا اس میں مستند ملا چنانچہ طبری نے اپنی تہذیب میں حنظلہ بن علی عن ابی ہریرہ سے مرفوعا روایت کیا کہ جس نے کہا: (اللهم صل على محمد و على آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم) اسی طرح کے کلمات بارک میں، آگے ہے: (و تَرَحَّمْ على محمد وعلى آل محمد كما ترحمت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم) تو میں روزِ قیامت اس کے حق میں گواہی دوں گا اور شفاعت کروں گا، اس کے رواۃ ماسوائے سعید بن سلیمان مولی سعید بن عاص کے جو اس کے حنظلہ بن علی سے راوی ہیں اور مجہول ہیں، رجالِ صحیح ہیں

تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں یہ سب وہ الفاظ ہیں جو سلام یا صلاۃ کے ساتھ ضم کرکے کہے جائیں گے، شافعیہ کے صیدلانی بھی منع بارے رائے میں ابن عربی کے موافق ہیں ابوالقاسم انصاری شارح الارشاد کہتے ہیں صلاۃ کے ساتھ ملا کر ان الفاظ کو کہنا جائز ہے الگ سے نہیں عیاض نے جمہور سے مطلقا جواز نقل کیا، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں یہی ورودِ احادیث کی بنا پر صحیح ہے دیگر نے مخالفت کی اور کہا الذخیرہ میں جو کتبِ احناف میں سے ہے، محمد سے اس کی کراہت مذکور ہے کیونکہ اس میں ایہامِ نقص ہے اس لئے کہ ترحم کی دعا عموما کسی قابلِ ملامت فعل کے ارتکاب کی صورت میں ہوتی ہے! ابن عبدالبر نے منع پر جزم کیا اور کہا کسی کیلئے جائز نہیں کہ نبی اکرم کا ذکر کرتے ہوئے (رحمه الله) کہے کیونکہ آپ نے (من صلىٰ على الخ) کہا ہے (مَنْ تَرَحَّمَ عَلَيَّ) یا (مَنْ دَعَا لِيْ) نہیں کہا اگرچہ صلاۃ بمعنی رحمت ہی ہے لیکن یہ لفظ آپ کی تعظیم کیلئے خاص ہوا ہے اسے کسی غیر کیلئے نہ کہا جائے گا اس کی تائید اللہ کا یہ

فرمان کرتا ہے: (يَا أُيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْالَاتَجعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُوْلِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضا) اور بقول ابن حجر یہ عمدہ بحث ہے البتہ تعلیلِ اول محلِ نظر ہے ثانی معتمد ہے۔

(و على آل محمد) کہا گیا آل کی اصل (أهل) ہے ہاء کو ہمزہ میں منقلب کر دیا گیا پھر تسہیل بھی ہوئی اسی لئے بوقتِ تصغیر اصل کی طرف لوٹا کر (أهيل) کہتے ہیں بعض نے کہا اس کی اصل (أول) ہے (آلَ إذا رجع) سے کیونکہ وہ اس کی طرف لوٹتے ہیں اور اس کی طرف مضاف کئے جاتے ہیں اس کی تقویت یہ امر کرتا ہے کہ معظم کی طرف ہی اس کی اضافت متداول ہے چنانچہ مثلاً آل القاضی تو کہتے ہیں آل حجام نہیں بخلاف اہل کے (کہ وہ سب کے ساتھ ہے) اسی طرح اکثر کے نزدیک آل کا لفظ غیر عاقل اور مضمر کی طرف بھی مضاف نہیں کیا جاتا بعض نے (بِقِلَّةٍ) جائز قرار دیا، حضرت عبد المطلب کے واقعہِ اصحاب فیل کی بابت اشعار میں ہے: (وَ انْصُرْ علیٰ آل الصيلي ب و عابديه اليوم آلَكَ)، کبھی آلِ فلاں کہہ کر خود وہ مراد ہوتا ہے اور کبھی وہ اور اس کی طرف مضاف دونوں، اس کا ضابطہ یہ ہے کہ اگر کہا جائے: (فعل آل فلان) تو وہ بھی ان میں داخل ہوگا الا یہ کہ کوئی صارف قرینہ ہو، اس کے شواہد میں سے آنحضرت کا حضرت حسن بن علی سے یہ کہنا: (إنا آلُ محمد لا تَحِلُّ لنا الصدقة) اور اگر دونوں معاً مذکور ہوں تب نہیں، اس ضمن میں یہ فقیر و مسکین، اسلام و ایمان اور فسوق و عصیان کی نظیر پر ہے، جب حدیث کے الفاظ اس بارے باہم مختلف ہیں تو اولیٰ یہی کہنا ہے کہ نبی اکرم نے یہ سب الفاظ کہے ہیں اور بعض رواۃ نے سب کو یاد رکھا جبکہ بعض کچھ کو بھول گئے، تعدد قرار دینا بعید ہے کیونکہ اکثر طرق میں یہی مذکور ہے کہ یہ صحابہ کرام کے سوال (كيف نصلي عليك) کے جواب میں واقع ہوئے ہیں محتمل ہے کہ بعض نے آل ابراہیم پر اقتصار کر لیا ہو روایت بالمعنی کرتے ہوئے اس بنا پر کہ حضرت ابراہیم بھی شامل ہیں

اس حدیث میں آل محمد سے کون مراد ہیں؟ اس میں تعددِ اقوال ہے تو راجح یہ ہے کہ جن پر صدقہ حرام ہے، اس بابت اختلاف کا مفصل حال کتاب الزکاۃ میں گزرا، اسی پر شافعی نے منصوص کیا اور یہی جمہور کا مختار ہے اس کی تائید نبی اکرم کا حضرت حسن سے یہ قول کرتا ہے: (إنا آل محمد لا تحل لنا الصدقة) یہ کتاب البیوع میں حضرت ابو ہریرہ سے منقول گزرا، مسلم کی عبد المطلب بن ربیعہ سے ایک اور حدیث کے اثناء مرفوع نقل کیا کہ (إن هذه الصدقة إنما هي أوساخ الناس و إنها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد) (یعنی صدقہ لوگوں کی میل کچیل ہے اور یہ محمد ﷺ اور آلِ محمد کیلئے حلال نہیں) احمد کہتے ہیں حدیثِ تشہد میں آل محمد سے مراد آپ کے اہل بیت ہیں اس پر کیا آل کی بجائے (أهل) کہنا جائز ہے؟ ان کے ہاں اس ضمن میں دو روایتیں ہیں، بعض نے کہا آل محمد سے مراد آپ کی ازواج و ذریت ہے کیونکہ اکثر طرق حدیث میں: (و آل محمد) کا لفظ ہے ابو حمید کی حدیث میں اس کی جگہ (و أزواجه و ذريته) ہے تو اس سے دلالت ملی کہ آل سے مراد ازواج و ذریت ہے، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا ہے کہ تینوں یعنی ازواج، ذریت اور آل کے مابین جمع بھی ثابت ہے جیسا کہ حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے تو یہ اس امر پر محمول ہوگا کہ بعض رواۃ نے وہ کچھ یاد رکھا جو بعض نے نہیں تو تشہد میں آل سے مراد ازواجِ مطہرات اور جن پر صدقہ حرام ہے اور ذریت بھی ان میں داخل ہے، اس سے تمام روایات کے مابین تطبیق ہو جاتی ہے، ایک حدیثِ عائشہ میں ازواج مطہرات پر آل کے لفظ کا اطلاق موجود ہے چنانچہ کہا: (ما شَبِعَ آل محمد مِنْ خُبْزٍ مأدُوْم ثلاثا) یہ پہلے بھی گزری اور آگے الرقاق میں آئے گی ایک حدیثِ ابو ہریرہ میں

ہے: (أللهم اجعل رزقَ آل محمد قُوتا) گویا ازواج کا اِفراد بالذکر تنویہاً بھم (یعنی ان کی انفرادیت اجاگر کرنے کیلئے) ہوا اسی طرح ذریت کا بھی،

بعض کا قول ہے کہ آل سے مراد صرف حضرت فاطمہ کی ذریت ہے اسے نووی نے شرح المھذب میں نقل کیا بعض نے کہا سب قریشی مراد ہیں یہ بات ابن رفعہ نے الکفایہ میں نقل کی بعض نے آل سے مراد تمام امتِ اجابت کو قرار دیا بقول ابن عربی مالک کا میلان اسی طرف ہے اور یہی ازہری نے اختیار کیا اسے ابو الطیب طبری نے بعض شافعیہ سے نقل کیا نووی نے شرحِ مسلم میں اسے ترجیح دی قاضی حسین اور راغب نے اسے امت کے اتقیاء کے ساتھ مقید کیا اسی پر قولِ اطلاق کو محمول کیا جائے گا، اس آیت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے: (إِنْ أَوْلِيَاؤُهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ)[الأنفال: ۳۴] اور نبی اکرم کا فرمان: (إنَّ أولیائی سنکم المتقون)، نوادرِ ابی العیناء میں سے ہے کہ ایک ہاشمی سے ان کی ناراضی ہوئی تو اس نے کہا: (أ تغض منی) (یعنی کیا میری گستاخی کرتے ہو) جبکہ ہر نماز میں تم مجھ پر درود بھیجتے ہو جب کہتے ہو: (اللهم صل علی محمد وعلی آل محمد) انہوں نے پلٹ کر جواب دیا (جب میں یہ کہتا ہوں) میری مراد ان کے طیب و طاہر لوگوں سے ہوتی ہے اور تم ان میں سے نہیں ہو، مطلق کلام کو اس امر پر بھی محمول کرنا ممکن ہے کہ صلاۃ سے مراد رحمتِ مطلقہ ہے تو کسی تقیید کی ضرورت نہیں، ان کیلئے حضرت انس کی اس مرفوع حدیث سے استدلال کیا گیا: (آلُ محمد کُلُّ تَقِیٍّ) اسے طبرانی نے نقل کیا لیکن اس کی سند نہایت کمزور ہے بیہقی نے اسے حضرت جابر سے موقوفاً نقل کیا مگر اس کی سند بھی ضعیف ہے۔

(کما صلیت علی آل ابراهیم) موقعِ تشبیہ کی بابت مشہور سوال ہے کیونکہ (بلاغت کے قواعد میں) مقرر یہ ہے کہ مشبہ مشبہ بہ سے کمتر ہوتا ہے اور یہاں اس کا عکس واقع ہے کیونکہ آنجناب اکیلے ہی تمام آل اور حضرت ابراہیم سے بھی افضل ہیں اور یہاں تو آل محمد بھی ہمراہ مذکور ہیں اور آپ کے افضل ہونے کا قضیہ یہ ہے کہ صلاۃ مطلوبہ ہر اس صلاۃ سے افضل ہو جو آپ کے لئے حاصل ہوئی یا ہو، اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں اول یہ کہ آپ نے اس کی تعلیم یہ جاننے سے قبل دی کہ آپ حضرت ابراہیم سے افضل ہیں مسلم نے حضرت انس سے روایت کیا کہ ایک شخص نے نبی اکرم کو (یا خیر البریة) کہہ کر مخاطب کیا تو آپ نے فرمایا وہ حضرت ابراہیم ہیں، ابن طبری نے اس طرف اشارہ کیا اور اس کی اس امر سے تائید لی کہ آپ نے اپنے آپ کیلئے حضرت ابراہیم کی برابری کا سوال کیا اور امت کو بھی یہ دعا کرنے کا حکم دیا تو اللہ تعالیٰ نے بن مانگے ہی آپ کی طلب سے زیادہ عطا کیا کہ حضرت ابراہیم سے بھی افضل کر دیا، اس کا یہ کہہ کر تعاقب ہوا کہ اگر ایسا ہوتا (کہ آپ کو وقتِ تعلیم اپنے حضرت ابراہیم سے افضل ہونے کا علم نہ تھا) تو یہ جاننے کے بعد غیر صفۃ صلاۃ کیلئے اسے تبدیل کر لیتے، دوسرا جواب یہ کہ آپ نے ازرہِ تواضع یہ کہا اور امت کیلئے یہ مشروع کیا تا کہ وہ اس کے ساتھ اکتسابِ فضیلت کریں، تیسرا جواب یہ ہے کہ یہ تشبیہ دراصل اصلِ درود کی اصلِ درود کے ساتھ ہے نہ کہ قدر (یعنی رتبہ) کی قدر کے ساتھ تو اس کی مثال یہ آیت ہے: (إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ)[النساء: ۱۶۳] اور جیسے قرآن نے کہا: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)[البقرة: ۱۸۳] (پہلے ایک جگہ راقم نے رائے دی اور زمانہ طالبعلمی میں اس کا اظہار اپنے مصری اساتذہ کے سامنے بھی کیا تھا کہ مشبہ کا مشبہ بہ سے کمتر ہونا ایک رائے ہے جو لازم نہیں صحیح و صائب ہو کیونکہ سورہ النور میں اللہ نے اپنے نور کو: كَمِشْكَاةٍ فِيهَا

مِصْبَاحٌ الخ سے تشبیہ دی ہے گویا مشکاۃ فیھا نور الخ مشبہ بہ ہے تو کیسے تسلیم کرلیں کہ یہ اللہ کے نور کے مقابلہ میں فزوں تر ہے؟)

کہتے ہیں یہ قائل کے اس قول کی مانند ہے: (أَحْسِنْ إِلىٰ وَالِدِكَ كما أَحْسَنْتَ إلى فلان) (یعنی اپنے والد کے ساتھ بھی حسنِ سلوک کرو جیسے فلان کے ساتھ کرتے ہو) تو مراد اصلِ احسان ہے نہ کہ قدر، اسی سے یہ قولہ تعالی ہے: (وَ أَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللهُ إِلَيْكَ) قرطبی نے المفہم میں اسی جواب کو راجح قرار دیا، چوتھا جواب یہ کہ کاف برائے تعلیل ہے جیسے اس آیت میں: (كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُوْلاً مِنكُمْ) [البقرة: ۱۵۱] (نہ کہ برائے تشبیہ) اور یہ آیت : (فَاذْكُرُوْهُ كَمَا هَدَاكُمْ)[البقرة : ۹۸] بعض نے کہا کاف اپنے بابِ تشبیہ پر ہی ہے پھر اس سے عدول کر کے خصوصیتِ مطلوب کے ساتھ اعلام کیلئے ہوئی، پانچواں جواب یہ ہے کہ مراد یہ ہے کہ آپ کو بھی خلیل بنالے جیسے اس نے حضرت ابراہیم کو بنایا تھا اور آپ کے لئے بھی انہی کی مانند لسانِ صدق کریں اس کے ساتھ ساتھ جو اللہ کی محبت آپ کے لئے حاصل ہوئی، اس کا رد وہ اعتراض کرتا ہے جو اول پر وارد ہوا، بعض نے اس کی یہ مثال بیان کر کے تقریب کی کہ جیسے ایک شخص ایک ہزار کا اور دوسرا دو ہزار کا مالک ہو تو دو ہزار کا مالک دعا کرے کہ اسے ہزار کے مالک کی مانند ایک اور ہزار مل جائے تو اس طرح اس کے پاس ہزار کے مالک کی نسبت دوگنا مال ہو جائے گا، چھٹا یہ کہ (اللهم صل على محمد) تشبیہ سے مقطوع (یعنی الگ) ہے تو تشبیہ کا تعلق (وعلى آل محمد) سے ہے، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ غیرِ انبیاء کیلئے ممکن نہیں کہ وہ انبیاء کے مساوی بنیں تو یہ کیونکر ممکن ہے کہ ان کیلئے اسی قسم کی صلاۃ کا طالب ہوا جائے جو حضرت ابراہیم اور آپ کی انبیاء آل پر واقع ہوئی؟ اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ مطلوب ان کیلئے حاصل ثواب ہے نہ کہ وہ تمام صفات جو اس ثواب کا باعث ہوئیں، عمرانی نے البیان میں ابو حامد (یعنی غزالی) سے نقل کیا کہ انہوں نے شافعی سے یہ جواب نقل کیا ہے، ابن قیم نے شافعی سے اس قول کی صحت کو مستبعد سمجھا ہے کیونکہ وہ اپنی فصاحت اور عربی زبان کے اسرار و رموز کی معرفت کے باوصف ایسی کلام نہیں کہہ سکتے جو اس رکیک ترکیب کو مستلزم ہو جو کلامِ عرب میں معیب باور ہوگی، یہی کہا لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ ترکیب (یعنی اگر مقطوع قرار دیں) رکیک نہیں بلکہ تقدیرِ کلام ہے: (اللهم صل علىٰ محمد و صل على آل محمد كما صليت الخ) تو تشبیہ کا دوسرے جملہ سے متعلق ہونا ممتنع نہیں،

ساتواں جواب یہ ہے کہ یہ تشبیہ مجموع کی مجموع کے ساتھ ہے کیونکہ آل ابراہیم میں کثیر انبیاء ہوئے ہیں تو جب حضرت ابراہیم اور آل ابراہیم کی ان ذوات کثیر کا آنجناب کی صفات کثیرہ سے موازنہ و تقابل کیا جائے تو انتفائے تفاضل ممکن ہے بقول ابن حجر اس جواب کیلئے معکر یہ امر ہے کہ باب کی ثانی حدیثِ ابوسعید میں فقط اسم بمقابلہ اسم واقع ہے کہ اس میں ہے: (اللهم صل على محمد كما صليت على إبراهيم) (مگر یہ تو طے ہو چکا کہ بعض رواۃ نے سارے الفاظ نقل نہیں کئے)

آٹھواں جواب یہ دیا گیا کہ تشبیہ اس تناظر میں جو آنجناب اور آل محمد کیلئے فرداً فرداً حاصل ہوئی تو نمازیوں کے مجموع صلاۃ سے اولِ تعلیم سے لے کر آخر الزمان تک اس صلاۃ کا اَضعاف حاصل ہوا جو آل ابراہیم کیلئے حاصل ہوا، ابن عربی نے اسے یوں تعبیر کیا کہ مراد اس صلاۃ کا دوام اور استمرار ہے، نواں جواب یہ ہے کہ تشبیہ در اصل نمازی کی طرف راجع ہے اس بابت کہ اسے جو ثواب (درود پڑھنے کے عوض) مل رہا ہے نہ کہ بنسبت اس کے جو آنجناب کیلئے حاصل ہے، یہ [illegible] ہے کیونکہ اس طرح گویا وہ یہ کہہ رہا ہے اے اللہ تو

مجھے ثواب عطا کر میرے اس درود کے بدلے جو میں نبی اکرم پر بھیج رہا ہوں جیسے تو نے: (صلیت علی الخ) اس کا جواب یہ ممکن ہے کہ مراد (مثل ثواب المصلی علی ابراھیم) ہے(یعنی حضرت ابراہیم پر درود بھیجنے والے کے ثواب کی مثل) دسواں جواب یہ کہ اولا اس مقدمہِ مذکورہ کو مردود و مدفوع کیا جائے کہ مشبہ بہ مشبہ سے ارفع ہوتا ہے کہ یہ مطرد نہیں بلکہ کبھی تشبیہ بالمثل ہوتی ہے اور کبھی بالدون (یعنی مشبہ سے کمترشئ کے ساتھ تشبیہ دینا) جیسے اس آیت میں: (مثل نورہ کمشکاۃ)[النور: ۳۵] (الحمد للہ اپنی سابقہ سطور اور پہلے بھی کسی جلد میں اپنی رائے جولڑکپن سے میرے ذہن میں ملہم ہوئی اور کسی نے بھی میری تشفی نہ کی، الحمدثم الحمد یہ اسطر پڑھ کرقلبی سکون محسوس ہوا) کہاں یہ نورِ مشکاۃ اور کہاں اللہ کا نور؟ لیکن جب مشبہ بہ سے مراد یہ ہے کہ وہ سامع کیلئے ظاہر اور واضح (اور معروف) شئ ہوتو (تقریبِ اذہان کے لئے) نور کی مشکاۃ کے ساتھ تشبیہ حسن ہوئی، اسی طرح یہاں کا معاملہ ہے جب حضرت ابراہیم اور آل ابراہیم کی تعظیم ان پر صلاۃ کے ساتھ تمام امم کے نزدیک مشہور و واضح ہے تو محمدؐ اور آل محمد کیلئے اسی قسم کی صلاۃ کے حصول کی طلب و دعا جیسے حضرت ابرہیم و آل ابراہیم کیلئے ہوئی، حسن واقع ہوئی اس کی تائید اس طلب مذکور کو (فی العالمین) کے الفاظ کے ساتھ ختم کرنے سے ملی یعنی جیسے تو نے ان پر صلاۃ کو عالمین میں ظاہر و باہر کیا اسی طرح آنجناب اور آپ کی آل کیلئے کر دے اسی لئے (فی العالمین) کا وقوع صرف آل ابراہیم کے ذکر میں ہوا ہے نہ کہ آل محمد کے ذکر کے ساتھ اس روایت میں جس میں یہ وارد ہوا اور وہ ہے حضرت ابو مسعود کی روایت جسے مالک اور مسلم وغیرہما نے تخریج کیا، طیبی نے اسے یوں تعبیر کیا ہے کہ مذکورہ تشبیہہ ناقص کے کامل سے الحاق کے باب سے نہیں بلکہ غیر مشتہر کے مشتہر کے ساتھ الحاق سے ہے، حلیمی کہتے ہیں اس تشبیہہ کا سبب یہ ہے کہ فرشتوں نے حضرت ابراہیم کے گھر آ کر کہا تھا: (رَحۡمَةُ اللّٰهِ وَ بَرَکَاتُهٗ عَلَیۡکُمۡ اَهۡلَ الۡبَیۡتِ ؕ اِنَّهٗ حَمِیۡدٌ مَّجِیۡدٌ) [هود : ۷۳]اور یہ امر معلوم ہے کہ حضرت محمد اور آل محمد حضرت ابراہیم کے اہل بیت میں سے ہیں تو گویا کہا ان ملائکہ کی دعا قبول کر جنہوں نے یہ محمد اور آپ کی آل کی بابت کہا ہے جیسے ان کی دعا قبول کی تھی جب انہوں نے آل ابراہیم جو تب موجود تھے، کی بابت یہ کہا تھا اسی لئے انہی الفاظ کے ساتھ درود کا اختتام ہوا جو آیتِ مذکورہ کے اختتام میں ہیں یعنی (حمید مجید)

نووی ان میں سے بعض جوابات کو ذکر کر کے لکھتے ہیں سب سے احسن جواب جو امام شافعی کی طرف منسوب کیا گیا کہ اصلِ صلاۃ کی اصلِ صلاۃ کے ساتھ یا مجموع کی مجموع کے ساتھ تشبیہہ ہے، ابن قیم اکثر مذکورہ جوابات ماسوائے تشبیہہ المجموع بالمجموع کے کی تزییف کرنے کے بعد کہتے ہیں اس سے بھی احسن یہ کہا جائے کہ خود آنجناب بھی تو آل ابراہیم میں شامل ہیں اور یہ بات ابن عباس سے بھی آیت: (اِنَّ اللّٰهَ اصۡطَفٰۤی اٰدَمَ وَ نُوۡحًا وَّ اٰلَ اِبۡرٰهِیۡمَ وَ اٰلَ عِمۡرٰنَ عَلَی الۡعٰلَمِیۡنَ) [آل عمران:۳۳] کی تفسیر میں ثابت ہے، کہتے ہیں حضرت محمد آلِ ابراہیم میں سے ہیں تو گویا ہمیں حکم دیا کہ ہم محمد اور آلِ محمد پر درود بھیجیں خصوصا اس قدر کے ساتھ جو ہم نے آپ پر حضرت ابراہیم اور آل ابراہیم کے ساتھ (شامل کر کے) درود بھیجا ہے تو آپ کی آل کیلئے وہ کچھ حاصل ہوگا جو ان کیلئے لائق ہے اور باقی سب آپ کیلئے ہوگا اور یہ قدر قطعاً ازید ہے اس سے جو دیگر آل ابراہیم کیلئے ہے، اس توجیہہ سے تشبیہہ کا فائدہ بھی ظاہر ہوا اور یہ کہ اس لفظ کے ساتھ آپ کیلئے جو طلب کیا جا رہا ہے وہ دیگر الفاظ کے ساتھ مطلوب سے افضل ہے، ابن حجر کہتے ہیں میں نے ہمارے شیخ مجد الدین شیرازی لغوی کی ایک کتاب میں ایک اور جواب بھی پایا ہے جسے انہوں نے بعض اہلِ کشف سے نقل کیا اس کا

محصل یہ ہے کہ تشبیہ (لغير اللفظ المشبه به) ہے نہ کہ اس کے عین کیلئے اور یہ اس طرح کہ ہمارے قول: (اللهم صل على محمد) سے مراد یہ ہے کہ آپ کے اتباع میں ایسے لوگ بنا جو امرِ دین میں کمال کو پہنچیں اور علمائے شرع کی طرح بنا کہ وہ امرِ شریعت کو مضبوط کریں (كما صليت على إبراهيم) کہ جیسے تو نے حضرت ابراہیم کے اتباع میں انبیاء پیدا فرمائے جو شریعت کے مبلغ اور پیغامبر تھے تو آل محمد سے مراد آپ کے اتباع میں سے ایسے لوگ جو (محدَّثین) (یعنی صاحبِ الہام) ہوں گے جو مغیبات کی بابت خبریں دیں گے جیسے تو نے حضرت ابراہیم پر صلاۃ کی کہ ان کی نسل میں انبیاء پیدا کئے جو اِخبار بالمغیبات کرتے تھے تو مطلوب آلِ محمد کیلئے صفاتِ انبیاء کا حصول ہے اور آل سے مراد دین میں آپ کے اتباع ہیں، بقول ابن حجر یہ جید ہے اگر تسلیم کر لیا جائے کہ یہاں صلاۃ سے مراد دعا ہے، اس قسم کے دعوی میں ایک اور جواب بھی ہے کہ مراد یہ ہے کہ اے اللہ حضرت محمد کی دعا آپ کی امت کی بابت قبول کر جیسے تو نے حضرت ابراہیم کی ان کی اولاد کی بابت قبول کی تھی، کہتے ہیں اس پر دونوں جگہ آل کا عطف معکر ہے۔

(على آل إبراهيم) یہ آپ کی ذریت حضرات اسماعیل اور اسحاق علیہما السلام کی نسل سے جو مسلم ومتقی تھے یعنی صدیقین، شہداء اور صالحین جیسا کہ اس پر شراح کی ایک جماعت نے جزم کیا، اگر ثابت ہو کہ حضرت ابراہیم کی حضرت سارہ اور حضرت ہاجرہ کے علاوہ بھی ان کی بیویوں سے اولاد تھی (اور ان دو کے سوا بھی ان کی بیویاں تھیں) اسی طرح آل محمد کے بھی ایسے ہی افراد۔ (و بارك) یہاں برکت سے مراد زیادت من الخیر اور کرامت ہے بعض نے کہا مراد عیوب سے تطہیر اور تزکیہ نفس ہے، بعض نے کہا مراد اس کا اثبات اور استمرار ہے، یہ ان کے قول: (بَرَكَتِ الإبلُ أي ثَبَتَتْ على الأرض) سے ہے (یعنی زمین پر بیٹھ گئے) اسی سے (بركة الماء) ہے پانی کی اس میں اقامت کی وجہ سے! حاصلِ کلام یہ کہ مطلوب خیر سے انہیں اوفیٰ حصہ عطا ہو اور یہ سلسلہ ثابت و مستمر رہے، عالمین سے یہاں مراد جیسا کہ ابو مسعود کی روایت میں ہے، اصنافِ خلق ہیں، اس میں کئی اور اقوال بھی ہیں بعض نے کہ ما حواه بطن الفلك (یعنی جن پہ آسمان سایہ فگن ہے) بعض نے کہا ہر محدث، بعض نے کہا ہر ذی روح، بعض نے قیدِ عقلاء ذکر کی اور بعض نے انس و جن مراد لئے۔

(إنك حميد مجيد) حمید فعیل، حمد سے بمعنی محمود ہے اور اس کا ابلغ وہ جس کیلئے صفاتِ حمد کی اکملیت حاصل ہو بعض نے کہا یہ بمعنی حامد ہے ای: (يحمد أفعال عباده) (یعنی اپنے بندوں کے [نیک] افعال کی تعریف کرتا ہے) مجید مجد سے ہے یہ کامل فی الشرف کی صفت ہے، یہ عظمت و جلال کو مستلزم ہے جیسا کہ حمد صفتِ اکرام پر دال ہے، ان دو عظیم اسماء کے ساتھ اس دعا کے ختم کی مناسبت یہ ہے کہ مطلوب اللہ کی اپنے نبی کی تکریم، اس کی آپ پر ثناء، تنویہاً بہ (یعنی آپ کی شان کو اجاگر کرنے) اور آپ کیلئے مزید تقرب کا عطا کرنا اور یہ اس چیز سے جو طلبِ حمد و مجد کو مستلزم ہے تو اس میں اشارہ ہے کہ یہ دونوں مطلوب کیلئے تعلیل کی مانند ہیں یا یہ اس کے لئے تذییل (یعنی تمہید) کی طرح ہے مفہوم یہ کہ تو فاعل ہے اس امر کا جس کے ساتھ پیدر پے نعمتوں کے باعث تو مستوجبِ حمد ہو، اپنے سب بندوں پر احسان کی کثرت کے ساتھ تو کریم ہے، اس حدیث سے ہر نماز میں نبی اکرم پر درود بھیجنے کے وجوب پر استدلال کیا گیا ہے ابو مسعود سے اس حدیث کے بعض طرق میں وارد کے مدنظر، اسے اصحاب سنن نے۔ ترمذی ابن خزیمہ اور حاکم نے حکمِ صحت لگایا، محمد بن اسحاق عن محمد بن ابراہیم تیمی عن محمد بن عبد اللہ بن زید عن ابو مسعود سے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا: (فكيف نصلي

علیك إذا نحن صلینا علیك فی صلاتنا) اس کا بعض حصہ تفسیر سورہ احزاب میں گزرا، دارقطنی لکھتے ہیں اس کی سند حسن و متصل ہے بقول بیہقی حسن صحیح ہے، ابن ترکمانی نے تعاقب کرتے ہوئے کہا کہ حفاظ ابن اسحاق کی ان روایات سے احتراز کرتے ہیں جن میں وہ متفرد ہوں بقول ابن حجر یہ اعتراض متجہ ہے کیونکہ ابن اسحاق اس زیادت کے ساتھ متفرد ہیں لیکن جس کے ساتھ وہ متفرد ہوں وہ اگرچہ صحیح کے درجہ کو نہیں پہنچتی مگر حسن کے درجہ میں ضرور ہوتی ہے اگر تصریح بتحدیث کریں اور یہاں یہی کیا ہے، اس قسم کی روایت پر علم صحت وہی لگاتا ہے جو حسن اور صحیح کا باہمی فرق نہیں جانتا اور ہر صالح للحجت کو صحیح کہہ دیتا ہے، ابن حبان کی یہی روش ہے اور جن کا ان کے ہمراہ ذکر ہوا، اس زیادت کے ساتھ شافعیہ کی ایک جماعت جیسے ابن خزیمہ اور بیہقی، نے احتجاج کرتے ہوئے تشہد میں نبی اکرم پر درود پڑھنا واجب قرار دیا ہے تشہد (یعنی أشهد أن لا إله الخ) کے بعد اور سلام سے قبل، اس کا تعاقب کیا گیا کہ اس میں اس کی کوئی دلالت نہیں بلکہ یہ ان الفاظ کے استعمال کے ایجاب کا فائدہ دینا ہے اس شخص کیلئے جو تشہد میں نبی اکرم پر درود بھیجے، بالفرض اگر یہ اصلِ صلاۃ کے ایجاب پر دال ہے تو اس مذکورہ محلِ مخصوص پر کوئی دلالت نہیں لیکن بیہقی نے اس کی تقریب کی ہے اس سابق الذکر امر کے ساتھ کہ جب آیت نازل ہوئی اور نبی اکرم نے انہیں اپنے پر تشہد میں کیفیتِ سلام کی تعلیم دی اور تشہد داخلِ نماز ہے تو آپ سے کیفیتِ صلاۃ کی بابت سوال کیا جس کی بھی آپ نے تعلیم دی تو اس سے دلالت ملی کہ اس سے مراد تشہد میں کلمۂ شہادت سے فراغت کے بعد۔ جس کی تعلیم ہو چکی تھی، آپ پر ایقاعِ صلاۃ ہے جہاں تک یہ احتمال کہ یہ خارج از نماز ہو تو یہ بعید ہے جیسا کہ عیاض وغیرہ نے کہا، ابن دقیق العید نے کہا اس میں اس بات پر تنصیص نہیں کہ اس کا امر نماز کے ساتھ مخصوص ہے، وجوبِ صلاۃ پر اس کے ساتھ استدلال کثیر ہے

بعض نے اس استدلال کہ آپ پر درود واجب ہے، کی اجماع کے ساتھ تقریر و تائید کی، خارجِ نماز آپ پر درود پڑھنا واجب نہیں اس پر بھی اجماع ہے تو متعین ہوا کہ یہ نماز میں واجب ہے، کہتے ہیں یہ ضعیف ہے کیونکہ ان کا قول کہ غیرِ نماز میں بالاجماع واجب نہیں تو اگر مراد عین یہی ہے تب تو صحیح ہے لیکن یہ مطلوب کا فائدہ نہیں دیتا بلکہ اس امر کا فائدہ دیتا ہے کہ یہ احد الموضعین میں واجب ہے نہ کہ بعینہٖ (کسی ایک میں) الذخیرہ میں قرافی نے دعوی کیا ہے کہ یہ استدلال امام شافعی نے کیا تھا، اس کا رد انہوں نے اسی قسم کی بات کے ساتھ کیا جو ابن دقیق العید نے کہی، اسے شافعی کی طرف منسوب کرنا درست نہیں شافعی نے الام میں جو کہا وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول پر درود بھیجنا فرض کیا ہے اپنے اس قول کے ساتھ: (إِنَّ اللّٰهَ وَ مَلَائِكَتَهٗ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا صَلُّوْا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوْا تَسْلِيْما)[الأحزاب: ٥٦] تو نماز کے اندر اس کے ہونے سے کوئی دیگر جگہ اولیٰ نہیں ہو سکتی، ہم نے اس کی دلالت نبی اکرم سے بھی پائی ہے چنانچہ ابراہیم بن محمد نے (حدثنی صفوان بن سلیم عن أبی سلمة بن عبد الرحمن عن أبی هريرة) سے روایت کیا کہ انھوں نے عرض کی یارسول اللہ: (كيف نصلی علیك يعنی فی الصلاة قال تقولون: اللهم صل على محمد الخ) اسی طرح ابراہیم بن محمد حدثنی سعد بن اسحاق بن کعب بن عجرۃ عن عبدالرحمٰن بن ابی لیلی عن کعب بن عجرۃ سے روایت نقل کی: (عن النبی ﷺ أنه كان يقول فی الصلاة اللهم صل على محمد و آل محمد الخ) شافعی کہتے ہیں جب مروی ہے کہ نبی پاک انہیں تشہد فی الصلاۃ کی تعلیم دے رہے تھے اور یہ بھی مروی ہے کہ انہیں نماز میں آپ پر

درود پڑھنے کی بھی تعلیم دی تو جائز نہیں کہ ہم کہیں نماز میں تشہد تو واجب ہے البتہ درود واجب نہیں!

بعض مخالفین نے اس استدلال کا کئی وجوہ سے رد کیا اول ابراہیم بن ابی یحی کے ضعف کی جہت سے، اس بارے کلام مشہور ہے، دوم اگر بالفرض یہ ثابت ہے تو اول روایت میں ان کا قول: (يعني في الصلاة) کے قائل کی صراحت نہیں کی، سوم دوسری روایت میں ان کا قول: (كان يقول في الصلاة) اگرچہ بظاہر یہ فرض نماز کا تذکرہ ہے لیکن محتمل ہے کہ اس کا مفہوم ہو: (أي في صفة الصلاة عليه) (یعنی آپ پہ درود بھیجنے کی صفت کے بارہ میں) اور یہ قوی احتمال ہے کیونکہ کعب بن عجرہ سے اکثر طرق جیسا کہ گزرا دال ہیں کہ سوال صفتِ درود کی بابت واقع ہوا تھا نہ کہ اس کے محل و مقام کی بابت، رابع حدیث میں اس کے تشہد میں تعین کی کوئی دلالت نہیں خصوصا سلام سے قبل، ایک قوم نے اس ضمن میں شافعی کی رائے کو شاذ ثابت کرنے میں اِطناب سے کام لیا ان میں ابوجعفر طبری، ابوجعفر طحاوی، ابوبکر بن منذر اور خطابی ہیں عیاض نے الشفاء میں ان کے مقالات نقل کئے اس امر کے باعث کئی ایک نے ان پر تنقید کی کیونکہ ان کی کتاب کے موضوع کا اقتضاء تو یہ تھا کہ امام شافعی کی رائے کی تصویب کرتے کہ یہ تعظیمِ مصطفیٰ کی بات ہے خود انہوں نے آنجناب کے فضلات کی طہارت کے قول کا استحسان کیا ہے حالانکہ اکثر کا موقف اس کے برخلاف ہے لیکن انہوں نے اس لئے اسے جید قرار دیا یہ یہ زیادت فی تعظیم ہے، ایک جماعت نے شافعی کی حمایت کی اور کئی نقلی ونظری دلائل پیش کئے اور دعوائے شذوذ کا رد کیا اور صحابہ وتابعین ومن بعدہم کی ایک جماعت سے یہی رائے نقل کی، اس سلسلہ میں سب سے اصح اثر جو حاکم نے قوی سند کے ساتھ ابن مسعود سے نقل کیا کہ نمازی تشہد کہے پھر نبی اکرم پر درود بھیجے پھر اپنے لئے دعائیں کرے، یہ اقوی شئ ہے جس کے ساتھ شافعی کے حق میں احتجاج کیا جاسکتا ہے کیونکہ ابن مسعود نے ہی یہ روایت نقل کی کہ نبی اکرم نے انہیں نماز کا تشہد سکھلایا اس میں یہ الفاظ بھی تھے: (ثم ليتخير من الدعاء ما شاء) تو جب ابن مسعود سے دعاء سے قبل نبی اکرم پر صلاۃ کا امر ثابت ہے تو دلالت ملی کہ وہ اس کے تشہد اور دعاء کے مابین ہونے کے ذکر پر مشتمل زیادت سے مطلع ہوں گے، تو جس نے ابن مسعود کی ہی ایک روایت کا سہارا لے کر شافعی کی رائے کا رد کیا ان کی حجت مندفع ہوئی جیسا کہ عیاض نے ذکر کیا کہ یہ ہے ابن مسعود کا تشہد جس کی تعلیم انہیں نبی اکرم نے دی اور اس میں آپ پر درود پڑھنے کا ذکر نہیں ہے، اسی طرح خطابی کا قول کہ ابن مسعود کی حدیث کے آخر میں ہے: (إذا قلت هذا فقد قضيت صلاتك) لیکن ان کا رد کرتے ہوئے کہا گیا کہ یہ جملہ حدیث میں ادراج ہے بتقدیرِ ثبوت اس امر پر اس کا حمل ہوگا کہ درود کی مشروعیت تشہد کی تعلیم کے بعد وارد ہوئی، اسے ترمذی کی حضرت عمر سے موقوف روایت سے تقویت ملتی ہے کہ دعا ارض وسماء کے مابین موقوف رہتی ہے اور پر نہیں جاتی حتی کہ نبی اکرم پر درود بھیجا جائے،

بقول ابن عربی اس طرح کی بات ذاتی رائے سے نہیں کہی جاسکتی لہذا یہ حکمِ مرفوع میں ہے، جزء حسن بن عرفہ میں اس کیلئے ایک مرفوع شاہد بھی وارد ہے، عمری نے عمل یوم ولیلۃ میں جید سند کے ساتھ ابن عمر سے نقل کیا کہ نماز قراءت، تشہد اور مجھ پر درود کے بغیر نہیں ہوتی بیہقی نے الخلافیات میں قوی سند کے ساتھ شعبی جو کبار تابعین میں سے ہیں، سے نقل کیا کہ جس نے تشہد میں نبی اکرم پر درود نہ پڑھا وہ نماز کا اعادہ کرے، طبری نے بسند صحیح مطرف بن عبداللہ بن شخیر جو تابعیِ کبیر ہیں، سے نقل کیا کہ ہمیں تشہد کی یہ تعلیم دی جاتی کہ جب (و أشهد أن محمدا عبده و رسوله) کہو اللہ کی حمد وثنا کرو پھر نبی اکرم پر درود پڑھو پھر اپنی حاجت کو دربارِ خداوندی

میں پیش کرو، جہاں تک فقہائے امصار ہیں تو وہ شافعی کی اس رائے کے خلاف پر متفق نہیں بلکہ احمد سے دونوں روایتیں منقول ہیں، اسحاق سے منقول ہے کہ اگر عمداً اس کا ترک کیا تو نماز دہرائے، مالکیہ کے ہاں بھی اس بابت باہمی اختلاف ہے ابن حاجب نے سنن الصلاۃ میں درود کا ذکر کر کے لکھا صحیح یہی ہے تو اس کے شارح عبدالسلام لکھتے ہیں مراد یہ کہ دوسری رائے اس کے وجوب کی ہے، ابن المواز کا ظاہرِ کلام بھی یہی ہے، جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے تو ہمارے بعض شیوخ نے ان کے ان حضرات پر لازم کیا جن کا موقف ہے کہ جب بھی نبی اکرم کا نام لے آپ پر درود بھیجنا واجب ہے کہ وہ نماز کے تشہد میں بھی اسے واجب قرار دیں، ان میں طحاوی ہیں، سروجی نے شرح ہدایہ میں المحیط، العقد، التحفہ اور المغیث کے مصنفین سے بھی یہ ذکر کیا کیونکہ آخرِ تشہد میں نبی اکرم کا ذکر کیا جاتا ہے البتہ وہ اس کا التزام تو کر سکتے ہیں مگر صحتِ نماز کی شرط قرار نہیں دے سکتے، طحاوی نے ذکر کیا کہ حرملہ شافعی سے سلام سے قبل اور (و أشهد أن محمدا الخ) کے بعد اس کا وجوب نقل کرنے میں متفرد ہیں، کہتے ہیں لیکن ان کے اصحاب نے اسے قبول کیا اور اس کی تائید کی اور اس پر مناظرے کئے ہیں اور ان کے اتباع نے ان کیلئے ابوداؤد، نسائی اور ترمذی کی۔ انہوں نے اسے صحیح قرار دیا اسی طرح ابن خزیمہ، ابن حبان اور حاکم نے بھی، فضالہ بن عبید سے مروی حدیث سے استدلال کیا، کہتے ہیں نبی اکرم نے ایک شخص کو سنا نماز میں دعا کر رہا ہے مگر نہ اللہ کی حمد کی اور نہ آپ پر درود بھیجا تو فرمایا اس نے جلدی کی ہے پھر اسے بلایا اور ہدایت فرمائی کہ جب تمہارا کوئی نماز پڑھے تو اللہ کی تحمید سے ابتدا کرے پھر نبی اکرم پر درود بھیجے پھر جو چاہے دعاء کرے، یہ ان امور سے ہے جو دال ہیں کہ ابن مسعود کا سابق الذکر قول مرفوع ہے کہ اس کے بھی یہی الفاظ ہیں،

ابن عبدالبر نے حدیثِ فضالہ سے وجوب کیلئے استدلال پر تنقید کی اور کہا کہ اگر ایسا ہوتا تو آپ اس نمازی کو نماز کے اعادہ کا حکم بھی دیتے جیسے آپ نے (المسیء صلاتہ) کو اعادہ کا حکم دیا تھا، ابن حزم نے بھی اس طرف اشارہ کیا، جواب دیا گیا کہ محتمل ہے وجوب اس کے فراغ کے وقت واقع ہوا ہو اور دعوائے وجوب میں تمسک بالامر کافی ہے، ایک جماعت جن میں حنفیہ کے جرجانی بھی ہیں، نے یہ رائے دی کہ اگر یہ فرض ہوتا تو اس کا مطلب ہوا وقتِ حاجت سے تاخیرِ بیان ہوا (جو درست نہیں) کیونکہ آپ نے انہیں تشہد سکھلایا پھر کہا: (فیتخیر من الدعاء ما شاء) درود کا ذکر نہیں کیا، اس کا جواب بھی اس احتمال سے دیا گیا کہ ممکن ہے اس وقت تک اس کی فرضیت نازل نہ ہوئی ہو! ہمارے شیخ شرحِ ترمذی میں لکھتے ہیں صحیح میں یہ روایت (ثم لیتخیر) کے لفظ کے ساتھ آئی ہے اور ثم تراخی کیلئے ہوتا ہے اس سے دلالت ملی کہ تشہد اور دعا کے مابین بھی کچھ ہے، بعض نے اس کے لئے صحیح مسلم کی حدیثِ ابو ہریرہ مرفوع سے استدلال کیا جس کے الفاظ ہیں: (إذا فرغ أحدكم من التشهد الأخير فليستعذ بالله من أربع) (یعنی جب تمہارا کوئی آخری تشہد سے فارغ ہو تو چار چیزوں سے اللہ کی پناہ کا طالب ہو) اسی پر ابن حزم نے تشہد میں استعاذہ واجب قرار دینے میں اعتماد کیا ہے اور اس امر میں کہ تشہد کے بعد نبی اکرم پر درود مستحب ہے نہ کہ واجب، بقول ابن حجر اس میں ہے جو ہے (یعنی محلِ نظر ہے) ابن قیم نے شافعی کے حق میں لکھتے ہوئے ذکر کیا کہ تشہد میں آپ پر درود پڑھنے کی مشروعیت پر اجماع ہے اختلاف در اصل وجوب اور استحباب میں ہے تو جنہوں نے عدم واجب کہا ان کا سلف صالح کے عمل سے تمسک محلِ نظر ہے کیونکہ ان کا عمل یہی تھا کہ درود پڑھتے تھے الا یہ کہ ان کی عمل سے مراد اعتقاد ہو، تب اس ضمن میں نقلِ صریح کی ضرورت ہے کہ یہ واجب نہیں اور یہ کہاں

ملے؟ کہتے ہیں جہاں تک عیاض کا قول کہ لوگوں نے یہ رائے رکھتے پر امام شافعی پر تشنیع کی ہے اس کی کوئی حیثیت نہیں، اس میں کیا شناعت ہے کیونکہ یہ نہ نص کے مخالف ہے اور نہ اجماع، قیاس اور نہ مصلحتِ راجحہ کے بلکہ یہ رائے تو ان کے مذہب کے محاسن میں سے ہے جہاں تک ان کا نقلِ اجماع کا دعوی تو اس کا رد ہو چکا،

جہاں تک یہ دعویٰ کہ شافعی نے ابن مسعود کا تشہد اختیار کیا ہے تو یہ ان کی اختیاراتِ شافعی سے عدم معرفت پر دال ہے انہوں نے دراصل ابن عباس کا تشہد اختیار کیا ہے، شافعیہ کی ایک جماعت نے جو اس بارے صریح مرفوع احادیث سے احتجاج کیا ہے، تو یہ ضعیف ہیں جیسے سہل بن سعد، حضرت عائشہ، ابو مسعود اور بریدہ وغیرہم کی روایات! بیہقی نے الخلافیات میں اس کا استیعاب کیا تقویت کیلئے ان کا ذکر کرنے میں حرج نہیں نہ کہ یہ کہ حجت ان کے ساتھ قائم ہو بقول ابن حجر میں نے صحابہ وتابعین میں سے کسی سے عدم وجوب کی تصریح نہیں دیکھی مگر جو ابراہیم نخعی سے نقل کیا گیا اس کے باوجود ان سے لفظِ منقول جیسا کہ گزرا مشعر ہے کہ ان کا غیر قائل بالوجوب ہے کیونکہ انہوں نے اِجزاء کے لفظ کے ساتھ تعبیر کیا ہے۔

- 6358حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ حَمْزَةَ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي حَازِمٍ وَالدَّرَاوَرْدِيُّ عَنْ يَزِيدَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ خَبَّابٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا السَّلَامُ عَلَيْكَ ، فَكَيْفَ نُصَلِّي قَالَ قُولُوا اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ عَبْدِكَ وَرَسُولِكَ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَبَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَآلِ إِبْرَاهِيمَ .

طرفه - 4798 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۷ص:۴۹۶)

ابن ابو حازم اور دراوردی دونوں کا نام عبد العزیز تھا، ابن ابو حازم ان رواۃ میں سے ہیں جو بخاری کے ہاں حجت ہیں البتہ دراوردی سے صرف متابعات یا کسی کے ساتھ مقرون کر کے ہی تخریج کرتے ہیں، دونوں کے شیخ یزید، ابن عبد اللہ بن ہاد ہیں۔

(هذا السلام عليك الخ) یعنی اسے تو ہم نے جان لیا جیسا کہ پہلی حدیث کی تقریر میں گزرا بقیہ فوائد بھی مذکور ہو چکے، اس حدیث کے ساتھ اس لفظ کے تعین پر استدلال ہوا جس کی نبی اکرم نے صحابہ کو تعلیم دی تا کہ امتثالِ امر ہو (یعنی بس وہی کہنا ہیں) یہ الگ بات کہ اسے مطلقا واجب کہیں یا (مقيدا بالصلاة) جہاں تک نماز میں ان کا تعین تو احمد سے ایک روایت یہی ہے ان کے اتباع کے نزدیک اصح عدم وجوب ہے، افضل کے الفاظ کے ضمن میں اختلاف کیا گیا ہے تو احمد سے منقول ہے کہ اکمل وہی الفاظ جو وارد ہوئے ان سے ایک قول تخییر کا بھی ہے، شافعیہ کے نزدیک اتنا کہہ دینا بھی کافی ہے: (اللهم صل على محمد) اس امر میں اختلا ف ہے کہ آیا ایسے الفاظ کہے جا سکتے ہیں جو آنجناب پر صلاۃ پر دال ہوں؟ مثلا بلفظِ خبر کہے جیسے : (صلى الله على محمد) اصح یہ ہے کہ مجزیٔ ہے اس لئے کہ لفظِ خبر کے ساتھ دعا آکد ہے تو یہاں تو بطریقِ اولیٰ جواز ہوا، مانعین تعبداً کہنے کی بابت وقوف کرتے ہیں، ابن عربی نے اسے راجح کہا بلکہ ان کی کلام دال ہے کہ ثوابِ وارد اسی کیلئے حاصل ہوگا جو اس مذکورہ کیفیت کے ساتھ درود کہے گا، ہمارے اصحاب اس امر پر متفق ہیں کہ خبر پر اقتصار کرنا مجزیٔ نہیں مثلا کہے: (الصلاة على محمد) کیونکہ اس میں صلاۃ کی اللہ کی طرف اسناد موجود نہیں، لفظِ محمد کی تعیین میں بھی اختلاف ہے لیکن آپ کے وصف کے ساتھ اکتفاء کو جائز قرار دیا گیا ہے مثلا نبی اور رسول

اللہ وغیرہ کیونکہ لفظ محمد کے ساتھ تعبد واقع ہوا ہے تو اس سے مجزیٔ نہیں ہوگا مگر وہی لفظ جو اس سے اعلی ہو، اسی لئے اصح قول کے مطابق علماء نے کہا ہے کہ ضمیر پر یا احمد کے لفظ پر اکتفاء مجزیٔ نہیں کیونکہ تشہد میں (النبی) اور (محمد) کے الفاظ کے ساتھ گزرا ہے! جمہور کے نزدیک ہر اس لفظ کے ساتھ مجزیٔ ہے جو آپ پر درود کا مقصود ادا کرے حتی کہ بعض نے کہا اگر اثنائے تشہد ہی کہہ دیا: (الصلاۃ و السلام علیك أیها النبی) تو کافی ہے اسی طرح اگر کہا: (أشهد أن محمدا عبده و رسوله) تو بھی، لیکن اگر (عبده و رسوله) کو لفظِ محمد پر مقدم کرلیا تو یہ صحیح نہیں، اس کی بناء اس امر پر ہونا چاہئے کہ الفاظِ تشہد کی ترتیب مشترط نہیں اور یہی اصح ہے لیکن اس کے مقابل کی دلیل قوی ہے کیونکہ راوی کا قول ہے: (کما یعلمنا السورۃ) (تو جس طرح سورتوں کی آیات کی ترتیب شرط ہے اسی طرح تشہد کی بھی ہونی چاہئے) اسی طرح ابن مسعود کا یہ قول: (عَدَّهُنَّ فی یدی) میں نے بعض متاخرین کی اس موضوع پر تصنیف بھی دیکھی ہے، جمہور کی دلیل یہ ہے کہ وجوب نصِ قرآنی سے ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے ساتھ: (صَلُّوْا علیه و سَلِّمُوْا تَسْلِیما) تو جب صحابہ نے کیفیت بارے سوال کیا اور نبی اکرم نے اس کی تعلیم دی تو ان الفاظ کے نقل میں اختلاف واقع ہوا ہے تو انہی پر اقتصار کرنا ہوگا جن پر روایات متفق ہیں دیگر کو ترک کردیں گے جیسے تشہد میں کیا کہ اگر متروک واجب ہوتے تو اس سے ساکت نہ رہتے اھ،

ابن فرکاح نے الاقلید میں اسے اشکال قرار دیتے ہوئے لکھا ان کا مسمیٰ صلاۃ کے ساتھ اکتفاء کا قول محتاج دلیل ہے کیونکہ احادیثِ صحیحہ میں اقتصار موجود نہیں ہے، وہ احادیث جن میں معلقا صلاۃ کا امر ہے ان میں ایسا اشارہ نہیں جو صلاۃ کے ضمن میں اس میں سے واجب ہو، روایات میں کم از کم الفاظ یہ ہیں: (اللهم صل علیٰ محمدِ کما صلیت علی إبراهیم) اسی وجہ سے فورانی نے صاحب الفروع سے ذکرِ ابراہیم کے وجوب میں دو وجہیں نقل کی ہیں اور عدم وجوب کے قائلین کیلئے اس امر سے احتجاج کیا کہ نسائی کے ہاں قوی سند کے ساتھ زید بن خارجہ کی روایت میں بغیر ذکرِ ابراہیم کے وارد ہے اس کے الفاظ ہیں: (صلوا عَلَیَّ و قُوْلُوا اللهم صَلِّ علیٰ محمد و علی آل محمد) ، یہ محلِ نظر ہے کیونکہ اس میں بعض رواۃ کا اختصار ہے، نسائی نے اسی سند کے ساتھ اسے بتمامہ بھی نقل کیا ہے اسی طرح طحاوی نے بھی، آل پر ایجابِ صلاۃ بارے بھی اختلافِ اقوال ہے تو اس کے تعین میں بھی شافعیہ اور حنابلہ سے دو روایتیں منقول ہیں ان کے ہاں راجح اس کا عدم ہے یہی جمہور کا قول ہے ان کے کثیر نے اس میں اجماع کا دعوی کیا، شافعیہ میں سے اکثر مثبتینِ وجوب نے اسے ترنجی کی طرف منسوب کیا ہے بیہقی نے شعب میں ابواسحاق مروزی جو کبار شوافع میں سے ہیں، سے نقل کیا کہ میں اس کے وجوب کا معتقد ہوں بقول بیہقی احادیثِ ثابتہ میں ان کے قول کی صحت پر دلالت ہے بقول ابن حجر طحاوی کی مشکل میں ذکر کردہ کلام میں دلالت ہے کہ اسے حرملہ نے امام شافعی سے نقل کیا اور اس سے نبی اکرم اور آپ کی آل پر تشہد اول میں مشروعیتِ درود پر استدلال کیا، شافعیہ کے ہاں مصحح فقط آپ پر درود کے ساتھ اکتفاء کا استحباب ہے کیونکہ یہ مبنی علی التخفیف ہے جہاں تک اول قول تو ان کے اصحاب نے آخری تشہد میں اس کے حکم پر بناء کی ہے اگر ہم قول بالوجوب کریں، بقول ابن حجر آنجناب کے اپنے اصحاب کو ان کے سوال کے بعد کیفیتِ صلاۃ کی تعلیم سے استدلال کیا گیا ہے کہ یہی آپ پر درود کے ضمن میں سب سے افضل کیفیت ہے کیونکہ آپ اپنے لئے اشرف و افضل ہی اختیار کرسکتے تھے، اس پر یہ مترتب ہوگا کہ اگر کوئی قسم اٹھائے کہ سب سے افضل درود پڑھے

گا تو اس کی قسم تبھی پوری ہوگی اگر یہی مذکورہ الفاظ پڑھے، نووی نے الروضہ میں اسی کی تصویب کی رافعی کے ابراہیم مروزی سے یہ نقل کرنے کے بعد کہ اس کی قسم پوری ہو جائے گی اگر کہے: (كُلَّمَا ذَكَرَهُ الذاكِرُونَ و كلما سَهَا عَنْ ذِكْرِهِ الغافلون) ، بقول نووی گویا اس کا اخذ امام شافعی کے اس کیفیت کے ذکر سے کیا بقول ابن حجر یہ ان کے رسالہ کے خطبہ (یعنی مقدمہ) میں ہے لیکن (سها) کی بجائے (غفل) لکھا،

ادزاعی کہتے ہیں ابراہیم مذکور قاضی حسین کی تعلیقات سے کثیر النقل ہیں اس کے باوجود قاضی نے تو یہ لکھا ہے کہ قسم تبھی پوری ہوگی اگر یہ کہے: (اللهم صل على محمد كما هو أهله و مستحقه) بغوی نے بھی اپنی تعلیق میں یہی نقل کیا بقول ابن حجر اگر دونوں کو جمع کرلے کہ حدیث میں وارد الفاظ بھی کہہ لے اور امام شافعی سے منقول بھی اور جو قاضی نے لکھے وہ بھی تو یہ اشمل ہوگا، یہ کہا جانا بھی محتمل ہے کہ روایاتِ ثابتہ میں موجود تمام الفاظ کو جمع کر کے اسے بطورِ ذکر استعال کرے تو قسم پوری ہو جائے گی ہمارے شیخ مجد الدین شیرازی نے نبی اکرم پر درود کی فضیلت کے موضوع پر اپنے رسالہ میں بعض علماء کا یہ قول نقل کیا کہ افضل الکیفیات (یعنی افضل الفاظ) یہ ہیں: (اللهم صل على محمد عبدك ورسولك النبي الأمي و على آله و أزواجه و ذريته و سَلِّمْ عَدَدَ خَلْقِكَ و رِضَا نَفْسِكَ و زِنَةَ عَرْشِكَ و مِدَادَ كلما تك) ایک اور سے یہی اور مزید یہ بھی نقل کئے: (عَدَدَ الشَّفْعِ وَ الْوِتْر و عدد كلماتك التامة) ان کے قائل کا نام ذکر نہیں کیا، دلیل سے البتہ رہنمائی یہ ملتی ہے کہ حدیثِ ابو ہریرہ میں وارد الفاظ کہنے سے قسم پوری ہو جائے گی کیونکہ اس میں آپ کا یہ قول بھی مذکور ہے: (مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَكْتَالَ بِالْمِكْيَالِ الأوفىٰ إذا صلىٰ علينا فليقل: اللهم صلِ على محمد النبي و أزواجه أمهات المؤمنين و ذريته و أهل بيته كما صليت على إبراهيم)

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں اگر مروزی کا مستند وہی جو شافعی نے کہا ہے تو کلامِ شافعی کا ظاہر یہ ہے کہ ضمیر اللہ تعالیٰ کیلئے ہے کیونکہ ان کے الفاظ ہیں: (و صلى الله على نبيه كلما ذكره الذاكرون) تو جس نے تغییرِ عبارت کی اسے یہ کہنا چاہئے تھا : (اللهم صل على محمد كلما ذَكَرَكَ الذاكرون) ، اس سے غیرِ انبیاء پر جوازِ صلاۃ کا بھی استدلال کیا گیا ہے اس بارے آمدہ باب میں بحث آئے گی، یہ استدلال بھی ہوا کہ واو ترتیب کو مقتضی نہیں ہوتی کیونکہ آیت میں صلاۃ وتسلیم کا امر واو کے ساتھ وارد ہوا چنانچہ کہا: (صلوا عليه و سلموا) جبکہ سلام کی تعلیم صلاۃ سے قبل ہوئی (اور تشہد میں بھی سلام صلاۃ سے قبل ہے) صحابہ کرام کا یہ قول بھی اس پر دال ہے: (عَلِمْنَا كيف نُسَلِّمُ عليك فكيف نُصَلِّيْ عليك) (یعنی آپ پہ سلام بھیجنے کا تو ہمیں علم ہوگیا صلاۃ کے کیا الفاظ ہیں؟) اس کے ساتھ نخعی کے سابق الذکر قول کا رد کیا گیا کہ امر بالصلاۃ کے امتثال میں تشہد میں یہی کہہ دینا مجزیٔ ہے : (السلام عليك أيها النبي و رحمة الله و بركاته) کیونکہ اگر یہ مجزیٔ ہوتا تو صحابہ کرام کے سوال کے جواب میں نبی اکرم اس طرف ان کی توجہ مبذول کراتے اور ایک اور کیفیتِ صلاۃ کی تعلیم نہ دیتے، اس سے استدلال ہوا کہ صلاۃ کا تسلیم اور تسلیم کا صلاۃ سے اِفراد مکروہ نہیں کیونکہ تسلیم کی تعلیم آپ نے صلاۃ کی بابت صحابہ کے سوال سے قبل کر دی تھی نووی نے کراہت کی تصریح کی ہے، ان کا استدلال آیت میں دونوں کے اکٹھے ورود سے ہے مگر یہ محلِ نظر ہے ہاں یہ مکروہ ہے کہ درود تو مفرداً کہا جائے اور سلام اصلاً ہی نہ کہا

جائے اگر سلام ایک وقت میں اور درود دوسرے وقت میں پڑھا جائے تو امتثال ہو جائے گا،

درود کی فضیلت کی تصریح میں کئی قوی احادیث ہیں بخاری نے ان میں کسی کی تخریج نہیں کی مثلاً مسلم کی حضرت ابو ہریرہ سے مرفوع یہ حدیث: (مَنْ صَلّٰی عَلَیَّ واحدۃً صَلَّی اللّٰهُ علیه عشرا) ابو داؤد اور نسائی۔ ابن حبان نے صحیح قرار دیا، کے ہاں حضرت انس سے اس کا شاہد ہے اسی طرح نسائی کے ہاں ابو بردہ بن نیار اور ابو طلحہ کی روایتوں سے بھی، ان کے رواۃ ثقات ہیں ابو بردہ کے الفاظ ہیں: (من صلی علی مِنْ أمتی صلاۃً مُخْلِصاً من قلبهٖ صلی الله علیه بها عشر صلوات و رَفَعَهٗ بها عشر درجات و کتبَ له بها عشر حسنات و مَحَا عنه عشرَ سَیّآت) (یعنی میری امت میں سے جس نے اپنے دل سے اخلاص کے ساتھ ایک دفعہ درود بھیجا اللہ اس پہ دس رحمتیں نازل کرے گا، اس کے دس درجات بلند کرے گا، دس نیکیاں لکھ دے گا اور دس برائیاں اس سے محو کر دے گا) اسی طرح ابن مسعود کی یہ مرفوع حدیث: (إنَّ أَوْلَی الناس بی یوم القیامة أَکْثَرُهم عَلَیَّ صلاۃً) اسے ترمذی نے حسن اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا بیہقی کی حدیثِ ابو امامہ اس کی شاہد ہے جس کے الفاظ ہیں: (صلاۃُ أُمَّتِی تَعْرَضُ عَلَیَّ فی کلِ یومِ جُمُعةٍ فَمَنْ کان أَقْرَبهم عَلَیَّ صلاۃً کان أقربهم منی منزلةً) (یعنی ہر جمعہ کے دن مجھ پہ میری امت کا پڑھا ہوا درود و سلام مجھ پہ پیش کیا جاتا ہے تو منزلت میں مجھ سے زیادہ قریب وہ ہوگا جو صلاۃ و درود پڑھنے میں اکثار کرتا رہا) اس کی سند لا باس بہ ہے، جمعہ کے دن کثرت سے درود پڑھنے کی بابت حضرت اوس بن اوس کی حدیث ہے جسے احمد اور ابو داؤد نے تخریج کیا اور ابن حبان و حاکم نے حکمِ صحت لگایا، انہی میں سے یہ حدیث: (البخیل مَنْ ذُکِرْتُ عنده فَلَمْ یُصَلِّ عَلی) (بخیل وہ ہے جس کے پاس میرا نام لیا گیا اور اس نے مجھ پہ درود نہ بھیجا) اسے ترمذی، نسائی، ابن حبان، حاکم، اور اسماعیل قاضی نے نقل کیا اور قاضی نے تفصیل کے ساتھ اس کے طرق کی تخریج کی اور اس میں موجود اختلاف کا ذکر کیا،

اسی طرح حضرت علی اور ان کے بیٹے حسین کی حدیثیں، یہ حسن کے درجہ سے کم نہیں، اور یہ حدیث: (مَنْ نَسِیَ الصلاۃ عَلَیَّ خَطِیئَ طریق الجنة) (یعنی جو مجھ پہ درود بھیجنا بھولا اس سے جنت کا راستہ کھوٹا ہوا) اسے ابن ماجہ نے ابن عباس سے، شعب میں بیہقی نے ابو ہریرہ سے، ابن ابو حاتم نے حضرت جابر سے اور طبرانی نے حضرت حسین بن علی سے تخریج کیا، یہ طرق ایک دوسرے کی تشید وتقویت کرتے ہیں اور یہ حدیث: (رَغِمَ أَنفُ رجلٍ ذُکِرْتُ عنده فلم یُصَلِّ عَلَیَّ) (اس آدمی کا ناک خاک آلود ہو جس کے پاس میرا نام لیا گیا مگر اس نے مجھ پہ درود نہ بھیجا) اسے ترمذی نے حضرت ابو ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (مَنْ ذُکرت عنده و لم یصل عَلَیَّ فمات فدَخَلَ النار فأبعده الله)(جس کے پاس میرا ذکر کیا گیا اور اس نے درود نہ بھیجا اور مر گیا تو آگ میں داخل ہوگا) ان کے ہاں اس کا شاہد بھی ہے، حاکم نے اس پر صحت کا حکم لگایا طبرانی کی ابو ذر، ابن ابی شیبہ کی حضرت انس اور سعید بن منصور کی حسن سے مرسل روایتیں بھی اس کی شاہد ہیں، ابن حبان نے اسے ابو ہریرہ اور مالک بن حویرث سے نقل کیا، طبرانی نے عبد اللہ بن عباس، فریابی نے عبد اللہ بن جعفر اور حاکم نے کعب بن عجرہ سے یہ الفاظ نقل کئے: (بَعُدَ مَنْ ذُکِرْتُ عنده فلم یصل علی) (اللہ کی رحمت سے دور ہوا جس نے میرا نام سنا اور درود نہ پڑھا) طبرانی کی حضرت جابر سے روایت میں ہے: (شقی عبدٌ ذُکِرتُ عنده فلم یصل علی)(یعنی بد بخت ہوا ایسا شخص) عبد الرزاق کے ہاں مرسلِ قتادہ میں ہے: (مِنَ

الْجَفَاءِ أَنْ أُذْكَرَ عند رجل فلا يُصَلِّي علي) (یعنی میرا نام سن کر درود نہ کہنا میرے ساتھ جفا ہے) انہی کی ابی بن کعب کی روایت کہ ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ میں کثرت سے وظائف پڑھتا ہوں آپ کے درود کا اس میں کتنا حصہ رکھوں؟ فرمایا جو چاہو، کہا ایک تہائی! فرمایا جو چاہو اگر اس سے زیادہ کرو تو وہ بہتر ہے حتی کہ اس نے کہا کیا : (أجعل لك كل صلاتي) (یعنی پھر یوں کرتا ہوں کہ اپنا سارا وظیفہ آپ پر درود کے ساتھ ہی خاص کر دیتا ہوں) فرمایا: (إذاً تَكْفِيْ هَمَّك) (یعنی تب یہ تجھے فکروں سے نجات دلا دے گا) اسے احمد وغیرہ نے حسن سند کے ساتھ نقل کیا تو اس ضمن میں وارد احادیث جیاد ہیں اس باب میں کثیر واہی اور ضعیف روایات بھی ہیں، واعظین نے تو بہت کچھ گھڑ رکھا ہے مگر قوی احادیث کی موجودی میں ان کی کیا ضرورت ہے

حلیمی لکھتے ہیں نبی اکرم پر درود بھیجنے سے مقصود اللہ کے تقرب کا حصول ہے اس کے امر کے امتثال اور آنجناب کے ہم پر واجب حق کی ادائیگی کے ساتھ، ابن عبدالسلام اس پر اضافہ کرتے ہیں کہ ہمارے درود کی حیثیت آپ کیلئے شفاعت کی سی نہیں کہ ہماری کیا اوقات کہ آپ جیسی ذات کیلئے شفاعت کریں لیکن یہ اللہ کا حکم ہے کہ اپنے محسن کو کچھ تو بدلہ دیں اور اگر ہم اس سے عاجز ہیں تو کم از کم درود کی شکل میں دعا تو کر سکتے ہیں (حقیقت میں یہ بھی آپ کا درود پڑھنے والوں کیلئے ایک فیضان ہے کہ اس طرح ان کے ثواب میں اضافہ کا بندوبست ہوا) ابن عربی لکھتے ہیں آپ کے درووود کا فائدہ درود پڑھنے والے ہی کو ہے کہ یہ نصوع عقیدہ (یعنی خلوصِ عقیدہ) خلوصِ نیت، اظہارِ محبت، اطاعت پر مداومت کی علامت اور آپ کے واسطہِ کریمہ کے احترام کا ایک انداز ہے! ان احادیث مذکورہ سے تمسک کیا ہے ان حضرات نے جو جب بھی آپ کا ذکر ہو درود پڑھنا واجب قرار دیتے ہیں کیونکہ رغم، ابعاد، شقاء کی کی دعا اور بخل و جفا کے ساتھ اتصاف کرنا وعید کو مقتضی ہے اور وعید علی الترک وجوب کی علامات میں سے ہے، معنوی لحاظ سے آپ پر درود پڑھنے کے امر کا فائدہ آپ کے احسانات کی مکافات ہے اور آپ کا احسان مستمر و مسلسل ہے لہذا جب بھی آپ کا نام آئے تو درود کہنا امرِ متاکد ہے، ان حضرات نے اس آیت سے بھی تمسک کیا: (لَا تَجْعَلُوْا دُعَاءَ الرَّسُوْلِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضا)[النور : ۶۳] تو اگر ہر بار آپ کا نام سننے پر درود نہ پڑھا جائے تو یہ عوام الناس سے مشابہت ہوئی، یہ بات اس امر سے متاکد ہوتی ہے کہ اگر (دعاء الرسول) سے مراد متعلق بالرسول دعا ہے،

عدم وجوب کے قائلین نے اس کے کئی اجوبہ دئے ہیں مثلا کہ یہ ایسا قول ہے جو صحابہ و تابعین میں سے کسی سے معروف نہیں لہذا یہ خود ساختہ قول ہے اور اگر یہ اپنے عموم پر ہو تو موذن کیلئے یہ لازم ہو جب بھی اذان دے اسی طرح اذاں کا سامع بھی اور تلاوتِ قرآن کرنے والا بھی جب بھی اثنائے تلاوت آپ کا ذکر آئے درود پڑھے اسی طرح اسلام قبول کرتے ہوئے جب وہ کلمہ شہادت پڑھتا ہے اور آپ کا نام ذکر کرتا ہے تو وہ بھی درود پڑھے تو اس میں وہ مشقت ہے جو اسلام کی شریعت کے مزاج کے برخلاف ہے پھر اللہ کی ذات زیادہ حقدار ہے کہ جب بھی اس کا نام آئے اس کی ثناء کی جائے مگر کسی نے اس کے وجوب کی بات نہیں کی،

حنفیہ کے ہاں قدوری وغیرہ میں اطلاق کیا گیا ہے کہ ہر بار آپ کا ذکر آنے پر درود پڑھنے کے وجوب کا قول سابق ازیں منعقد ہو چکے اجماع کے مخالف ہے کیونکہ صحابہ میں سے کسی سے ثابت نہیں کہ وہ یا رسول اللہ کہتے وقت (صلى الله عليك) کہتے تھے اگر ایسا ہوتا تب اور عبادات کیلئے وقت ہی نہ بچتا، ان احادیث کا یہ جواب دیا کہ یہ مخرجِ غالب پر خارج ہیں مقصود درود کہنے کی تاکید

ہے، فی الجملہ ان میں ایک مجلس میں ہر بار آپ کا نام آنے پر درود پڑھنے پر کوئی دلالت نہیں ،طبری نے عدم وجوب پر اصلاً حالانکہ اس کا درود صیغۂ امر کے ساتھ ہے علمائے امت کے متقدمین ومتاخرین کے اس امر پر اتفاق سے بھی احتجاج کیا ہے کہ یہ فرضاً غیر لازم ہے بایں طور کہ اس کا تارک عاصی ہو، کہتے ہیں اس سے دلالت ملی کہ یہ امر برائے ندب ہے اور اس کا امتثال ہو جائے گا جس نے (ایک مرتبہ بھی) کہہ دیا اگرچہ خارج از نماز ہی، بقول ابن حجران کا دعوائے اتفاق دیگر علماء کے نماز میں (یعنی ہر بار) اس کی مشروعیت پر دعوائے اجماع کے ساتھ معارض ہے یا تو بطریق الوجوب یا بطریق الندب ،سلف میں سے کوئی اس کا مخالف معلوم نہیں مگر جو ابن ابوشیبہ اورطبری نے ابراہیم سے نقل کیا کہ ان کی رائے میں نماز کے تشہد میں (السلام علیك أیها النبی و رحمة الله و بر كاته) کہہ دینا درودِ مجزیٔ ہے اس کے باوجود انہوں اس کے مشروع ہونے کے قول کی مخالفت نہیں کی صرف سلام کے صلاۃ سے اِجزاء کی بات کی ہے

ان مواطن جہاں وجوبِ صلاۃ بارے اختلاف ہے میں پہلا تشہد، خطبہ جمعہ و دیگر خطبے اور نماز جنازہ ہے، وہ مقامات جہاں یہ متا کد اور اس بارے روایات خاصہ ہیں اور اکثر جید اسانید سے مروی ہیں: اذان کا جواب دینے کے بعد، دعاء کے آغاز، درمیان اور آخر میں، اس کے شروع میں آکد (یعنی مزید تاکید والا) ہے اسی طرح دعائے قنوت کے آخر میں، عید کی تکبیرات کے اثناء، مسجد میں داخل ہوتے اور نکلتے ہوئے، اجتماع کے وقت پھر جدا ہوتے ہوئے، سفر کو جاتے اور اس سے واپسی کے وقت، نمازِ تہجد کیلئے اٹھنے کے وقت، ختمِ قرآن کے وقت، دکھ اور پریشانی کے وقت، توبہ کرتے ہوئے، حدیث پڑھتے ہوئے، اسی طرح تبلیغ علم، ذکر اور کسی چیز کے نسیان کے وقت، اس کا ورود ضعیف احادیث میں بھی ہوا ہے اسی طرح حجر اسود کو بوسہ دیتے ہوئے، تلبیہ میں، وضوء کے بعد، ذبح کرتے ہوئے اور چھینک مار کر، ذبح اور چھینک کے وقت اس سے ممانعت بھی وارد ہے، جمعہ کے دن جیسا کہ صحیح حدیث میں گزرا بکثرت درود پڑھنے کا امر ہے۔

- 33 باب هَلُ يُصَلَّى عَلَى غَيْرِ النَّبِيِّ ﷺ (کیا غیرِ نبی پر درود بھیجا جا سکتا ہے؟)

وَقَوُلُ اللّٰهِ تَعَالَى ﴿ وَصَلِّ عَلَيُهِمُ إِنَّ صَلاَتَكَ سَكَنٌ لَهُمُ ﴾(اللہ نے نبی پاک کو حکم دیا کہ : صَلِّ عليهِمُ) .

یعنی استقلالاً (یعنی بطورِ خاص) اور تبعاً (اصلاً تو انبیاء پہ درود کہا لیکن ان کی تبع میں کسی اور کو یا سب کو شامل کر لیا)، غیر میں دیگر انبیاء، فرشتے اور اہلِ ایمان داخل ہیں جہاں تک انبیاء کا تعلق ہے تو اس بابت کئی احادیث وارد ہیں ان میں حضرت علی کی دعائے حفظ قرآن بارے حدیث جس میں ہے: (و صَلِّ عَلَيَّ و علىٰ سَائِرِ النبيين) اسے ترمذی اور حاکم نے نقل کیا، حضرت بریدہ سے مرفوعا مروی ہے: (لا تتركن فی التشهد الصلاة علَيَّ و علىٰ أنبياء الله) اسے بیہقی نے ضعیف سند کے ساتھ تخریج کیا، حضرت ابو ہریرہ کی مرفوع روایت: (صَلُّوا عَلىٰ أنبياء الله) اسے اسماعیل قاضی نے ضعیف سند کے ساتھ نقل کیا، ابن عباس کی مرفوع حدیث: (إذا صليتم علَيَّ فَصَلُّوا علىٰ أنبياء الله فإنَّ الله بَعَثَهُمُ كما بعثنی) (یعنی جب مجھ پہ درود پڑھو تو دیگر انبیاء کو بھی ساتھ ملا لو کیونکہ جیسے اللہ نے مجھے مبعوث کیا ہے انہیں بھی کیا) اسے طبرانی نے نقل کیا فوائدِ عیسوی میں بھی مذکور ہے اس کی سند بھی ضعیف ہے، ابن عباس سے نبی اکرم کے ساتھ اس کا اختصاص منقول ہے، اسے ابن ابی شیبہ نے عثمان بن حکم عن عکرمہ عنہ کے

طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نہیں جانتا کہ ماسوائے نبی اکرم کے کسی اور کیلئے درود پڑھنا لائق ہو، اس کی سند صحیح ہے مالک سے بھی اس کا مثل منقول ہے کہتے ہیں ہم اس (یعنی نبی اکرم کے علاوہ کسی پر درود پڑھنے) کے ساتھ تعبد نہیں کرتے، عمر بن عبدالعزیز سے بھی اس کا نحو منقول ہے

مالک سے ایک قول اس کی کراہت کا ہے عیاض کہتے ہیں عام اہلِ علم اسے جائز سمجھتے ہیں بقول سفیان غیرِ نبی پر درود پڑھنا مکروہ ہے بقول ابن حجر میں نے اپنے بعض مشائخ کے ہاتھ کی لکھی تحریر میں مذہبِ مالک یہ پڑھا ہے کہ محمد ﷺ کے علاوہ کسی پر درود پڑھنا جائز نہیں، یہ مالک سے غیر معروف ہے انہوں نے بس یہ کہا کہ میں غیر انبیاء پر درود پڑھنا مکروہ سمجھتا ہوں اور ہمیں حکم نہیں کہ مامور بہ سے تجاوز کریں یحیی بن یحیی نے اس کی مخالفت کی اور کہا اس میں حرج نہیں اور اس امر سے احتجاج کیا کہ صلاۃ دعائے رحمت ہے تو اس کی ممانعت نہیں ہو سکتی مگر نص یا اجماع کے ساتھ، عیاض کہتے ہیں میں مالک اور سفیان کے قول کی طرف مائل ہوں یہی متکلمین اور محققین فقہاء کا قول ہے جن کی رائے ہے کہ غیر انبیاء کو رضا وغفران کے ساتھ ذکر کیا جائے اور غیر انبیاء پر صلاۃ مستقلاً امرِ معروف میں سے نہیں، یہ دولتِ بنی ہاشم کی ایجاد ہے جہاں تک فرشتے ہیں تو ان کی بابت مجھے کوئی نصِ حدیث معلوم نہیں اس کا اخذ ماسبق سے ہوگا اگر یہ ثابت ہو کیونکہ اللہ تعالی نے ان پر رسل کے لفظ کا اطلاق کیا ہے اور جو عام اہلِ ایمان ہیں تو ان کی بابت اختلافِ اقوال ہے تو کہا گیا صرف نبی اکرم پر درود پڑھنا ہی جائز ہے یہ مالک سے۔ جیسا کہ گزرا، منقول ہے! ایک گروہ کا کہنا ہے کہ مستقلا جائز نہیں البتہ تبعا جائز ہے اس میں جس میں نص وارد ہوئی یا اس کے ساتھ ملحق کیا گیا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (لَا تَجۡعَلُوۡا دُعَآءَ الرَّسُوۡلِ بَيۡنَكُمۡ كَدُعَآءِ بَعۡضِكُمۡ بَعۡضاً) اور اس لئے کہ جب نبی اکرم نے انہیں سلام کی تعلیم دی تو یہ کلمات سکھلائے: (السلام علینا و علیٰ عبادِ الله الصالحین) اور جب انہیں صلاۃ کی تعلیم دی تو صرف اپنی ذات اور اپنے اہلِ بیت پر مقصور کیا، یہ قول قرطبی نے المفہم میں اور حنابلہ کے ابو المعالی نے اختیار کیا اس کی تقریر تفسیر سورہ احزاب میں گزری ہے یہی متاخرین میں سے ابن تیمیہ کا مختار ہے، ایک گروہ نے کہا تبعا تو مطلق طور سے جائز ہے لیکن مستقلا جائز نہیں، یہ ابوحنیفہ اور ایک جماعت کا قول ہے، ایک گروہ کی رائے ہے کہ مستقلاً تو مکروہ ہے تبعاً نہیں، یہ احمد سے ایک روایت ہے نووی کے بقول یہ خلافِ اولیٰ ہے ایک گروہ کا موقف ہے کہ مطلقا جائز ہے (یعنی مستقلا بھی اور تبعا بھی) یہی بخاری کی صنیع کا مقتضا ہے کیونکہ انہوں نے اس آیت سے آغاز کیا: (وَ صَلِّ عَلَيۡهِمۡ) پھر ایک تعلیق نقل کی جو مطلقا جواز پر دال ہے اس کے بعد تبعا جواز پر دال حدیث لائے تو اول جو ہے وہ عبداللہ بن ابی اوفی کی حدیث ہے جو کتاب الزکاۃ میں مشروحا گزری اس کا مثل حضرت قیس بن سعد بن عبادہ سے بھی مروی ہے کہتے ہیں نبی کریم نے ہاتھ اٹھائے اور یوں دعا فرمائی: (اللهم اجعل صلواتك و رحمتك علي آل سعد بن عبادة) اسے ابوداؤد اور نسائی نے جید سند کے ساتھ نقل کیا، حضرت جابر کی حدیث میں ہے کہ ایک خاتون نے نبی اکرم سے عرض کی: (صَلِّ علَيَّ و علیٰ زوجی) تو آپ نے کیا، اسے احمد نے مطولا ومختصرا نقل کیا ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، یہی قول حسن اور مجاہد سے منقول ہے ابوداؤد کے حسبِ روایت احمد کی بھی اس پر نص ہے یہی اسحاق، ابوثور، داود اور طبری کا قول ہے ان کا احتجاج اس آیت سے ہے: (هُوَ الَّذِيۡ يُصَلِّيۡ عَلَيۡكُمۡ وَ مَلٰٓئِكَتُهٗ)[الأحزاب: ۴۳] صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا مروی ہے کہ فرشتے روحِ مومن سے کہتے ہیں: (صلی

الله عليك و على جسدك)، مانعین نے اس سب کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ اللہ اور اس کے رسول سے صادر ہوا صرف انہیں ہی یہ حق ہے کہ جنہیں چاہیں اور جو چاہیں کسی کے ساتھ مختص کریں کسی اور کو یہ حق نہیں، بیہقی کہتے ہیں ابن عباس کے قول بالمنع کو اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ اگر یہ علی وجہ التعظیم ہو نہ کہ جب دعائے رحمت و برکت کے بطور ہو، ابن قیم کہتے ہیں مختار یہ ہے کہ انبیاء، فرشتوں اور نبی اکرم کی ازواج، آل و ذریت اور اہل طاعت پر اجمالا صلاۃ کہہ دی جائے غیر انبیاء کے باب میں کسی مفرد شخص کیلئے صلاۃ کے کلمات کہنا، اس طور کہ یہ شعار بن جائے مکروہ ہے بالخصوص اگر اس کے مثل یا اس سے افضل کے حق میں اس کا ترک ہو جیسے رافضی کرتے ہیں، اگر اتفاقا بعض اوقات اس کا وقوع ہو جائے بغیر اسے شعار بنائے تو حرج نہیں اسی لئے یہ سوائے ان کے کہ جن کی بابت نبی اکرم کو یہ کہنے کا حکم دیا گیا اور یہ وہ جو زکات لے کر آتے تھے، کسی کے حق میں وارد نہیں مگر نادرا جیسے حضرت جابر کی مشار الیہ روایت، یہ خاتون ان کی زوجہ تھی اور آل سعد بن عبادہ۔

- 6359حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَمْرِو بْنِ مُرَّةَ عَنِ ابْنِ أَبِي أَوْفَى قَالَ كَانَ إِذَا أَتَى رَجُلٌ النَّبِيَّ ﷺ بِصَدَقَتِهِ قَالَ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيْهِ فَأَتَاهُ أَبِي بِصَدَقَتِهِ فَقَالَ اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى آلِ أَبِي أَوْفَى

أطرافه 1497، 4166، - 6332 (اس کا سابقہ نمبر)

تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں غیر انبیاء پر درود وسلام کی مشروعیت پر اتفاق کے بعد اس امر میں اختلاف کیا گیا ہے کہ زندوں پر کلمات سلام کہہ لئے جائیں یا نہیں؟ بعض نے کہا یہ مطلقا مشروع ہے جبکہ بعض نے تبعا قرار دیا کسی ایک کو اس کے ساتھ خاص نہ کیا جائے کہ یہ رافضیوں (یعنی شیعہ) کا شعار ہو چکا ہے (کہ وہ حضرات علی، حسن، حسین اور فاطمہ کے اسماء کے ساتھ علیہ السلام کہتے ہیں) نووی نے یہ بات الشیخ ابو محمد جوینی سے نقل کی۔

- 6360حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سُلَيْمٍ الزُّرَقِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو حُمَيْدٍ السَّاعِدِيُّ أَنَّهُمْ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ نُصَلِّي عَلَيْكَ قَالَ قُولُوا اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَأَزْوَاجِهِ وَذُرِّيَّتِهِ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ وَبَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَأَزْوَاجِهِ وَذُرِّيَّتِهِ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ

.طرفه - 3369 (درود ابراہیمی کی تعلیم بارے کچھ قبل گزری حدیث)

(عبد الله بن أبي بكر عن أبيه) یہ ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم انصاری ہیں ان کے نام میں اختلاف ہے بعض نے کہا ان کی کنیت (یعنی ابوبکر) ہی ان کا نام ہے، عمرو سے ان کی روایت روایۃ الاقران میں سے ہے ان کے بیٹے صغار تابعین میں سے ہیں، تو سند میں تین تابعین مجتمع ہوئے، تمام رواۃ مدنی ہیں۔

(و ذريته) ذال کی پیش کے ساتھ زیر بھی محکی ہے، نسل کو کہتے ہیں، عورتوں اور بچوں کے ساتھ کبھی مختص مستعمل ہے، یہ (

ذرأ) اى خلق سے ہے مگر کثرتِ استعمال سے ہمزہ مسہل کر دیا گیا ایک قول ہے کہ یہ ذر (یعنی چیونٹیاں) سے مشتق ہے ای (خلقوا أمثال الذر) اس پر یہ مہموز الاصل نہیں، اس سے استدلال کیا گیا کہ آل محمد سے مراد آپ کی ازواج و ذریت ہیں جیسا کہ سابقہ باب میں اس کی بحث گزری، یہ استدلال بھی ہوا کہ آل پر صلاۃ واجب نہیں کیونکہ اس حدیث میں یہ ساقط ہے، یہ استدلال ضعیف ہے کیونکہ یہ اس امر سے خالی نہیں کہ آل سے مراد غیر ازواج و ذریت ہو یا وہی ہوں، دونوں صورتوں میں عدم و جوب پر استدلال قائم نہیں، جہاں تک علی الاول تو دیگر احادیث میں اس کا امر ثابت ہے، اس حدیث میں اس سے ممانعت تو مذکور نہیں، بلکہ عبد الرزاق نے ابن طاوس عن ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن رجل من الصحابہ سے یہی حدیث ان الفاظ کے ساتھ نقل کی: (صَلِّ علیٰ محمدٍ و أهل بيته و أزواجه و ذريته) ثانی پر یہ واضح ہے، اس سے بیہقی نے استدلال کیا کہ ازواج اہل بیت میں سے ہیں اس کی تائید اس آیت سے ثابت کی: (إِنَّمَا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ) [الأحزاب :۳۳]۔

- 34 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ مَنْ آذَيْتُهُ فَاجْعَلْهُ لَهُ زَكَاةً وَرَحْمَةً

(نبی اکرم نے دعا کی کہ جسے میرے ہاتھوں کوئی ایذاء ملے اے اللہ تو اسے اس کیلئے کفارہ اور رحمت بنادے)

ترجمہ میں زکاۃ و رحمت جبکہ اس کے تحت نقل کردہ حدیث میں (قربۃ) مذکور ہے مسلم نے بھی اسی سند سے یہی نقل کیا، ظاہرِ سیاق سے معلوم پڑتا ہے کہ اس کے شروع سے کچھ محذوف ہے مسلم نے ابن اخی الزہری عن عمہ کے طریق سے اسی سند کے ساتھ اس کی تبیین کی اس کے الفاظ ہیں: (اللهم إنى اتخذتُ عندك عهدا لن تخلفنيه فأيُّما مؤمن سَبَبْتُه أوْ جَلَدْتُه فَاجْعَلْ ذلك كفارةً له يوم القيامة) (یعنی اے اللہ میں تجھ سے طلب کرتا ہوں کہ جس مسلمان کو میں کچھ درشت کہوں یا اسے ماروں تو اسے روزِ قیامت اس کیلئے کفارہ بنا دے) ابو صالح عن ابی ہریرہ سے یہ الفاظ نقل کئے: (اللهم إنما أنا بشرٌ فأيما رجل من المسلمين سببته أو لعنته أو جلدته فاجعله له زكاةً و رحمةً) اعرج عن ابی ہریرہ سے بھی ابن اخی ابن شہاب جیسے الفاظ نقل کئے لیکن کہا: (فأيُّ المؤمنين آذَيْتُهُ شَتَمْتُهُ لَعَنْتُه جَلَدْتُه فاجعَلْها له صلاة و زكاة و قربة تُقَرِّبُهُ بها إليك يوم القيامة) سالم عن ابو ہریرہ سے یہ الفاظ ذکر کئے: (اللهم إنما محمدٌ بَشَرٌ يَغْضَب البشر و إنى قدِ اتَّخذْتُ عندك عهدا) اس میں ہے: (فأيما مؤمن آذيته الخ) آگے أو کے ساتھ دیگر کا ذکر کیا، حضرت عائشہ سے اس کا سبب بھی نقل کیا کہتی ہیں نبی اکرم کے پاس دو اشخاص آئے کچھ بات کی مجھے علم نہیں کیا بات تھی آپ ناراض ہوئے: (فَسَبَّهما و لَعَنَهُما) کہتی ہیں جب دونوں چلے گئے تو میں نے پوچھا فرمایا تمہیں علم نہیں: (ما شَارَطْتُ عليه ربى ؟ قلت اللهم إنما أنا بشر فأى المسلمين ...... فَاجْعَلْهُ زكاةً و أجرا) حضرت جابر سے بھی اس کا نحو نقل کیا، حضرت انس سے بھی اس کی تخریج کی ان کے ہاں مدعو علیہ کی یہ تقیید بھی موجود ہے کہ وہ اس کا اہل نہ تھا، اس کے الفاظ ہیں: (إنما أنا بشر أرضىٰ كما يَرْضَى البشرُ و أغْضَبُ كما يَغْضَبُ البشر فأيُّما أحدٍ دَعَوْتُ عليه مِنْ أُمَّتِى بدعوةٍ ليس لها بِأهْلٍ أنْ يَجْعَلَها له طهوراً و زكاة و قربة يقربه بها منه يوم القيامة) اس میں ام سلیم کا ایک قصہ ہے۔

مولانا انور قول النبی (من آذیته فاجعله له زکاة الخ) کی بابت کہتے ہیں آپ کی یہ دعا آپ کی ادعیہ عامہ میں سے تھی میری مراد یہ کہ آپ کے لئے دعائے خاص بھی تھی اور دعائے عام بھی جسے حقوق عامہ کے لئے تلافی بنا دیا اگرچہ آپ پر کسی کا حق نہیں مگر اپنی شان رفیع اور مرتبتِ علیا کے لحاظ سے دعا فرماتے تھے۔

- 6361حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ اللَّهُمَّ فَأَيُّمَا مُؤْمِنٍ سَبَبْتُهُ فَاجْعَلْ ذَلِكَ لَهُ قُرْبَةً إِلَيْكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

ترجمہ: ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ سے سنا، فرماتے تھے اے اللہ جس مومن کو میں نے برا کہا ہو اس کے لیے یہ برا کہنا قیامت کے دن اپنی قربت کا باعث بنا دے۔

(فأيما مؤمن) فاء شرطِ محذوف کا جواب ہے سیاق اس پر دال ہے! مازری کہتے ہیں اگر کہا جائے آپ کیونکر ایسے شخص پر بد دعا فرما سکتے ہیں جو اس کا اہل نہیں؟ تو کہا جائے گا (ليس لها بأهل) سے مراد کہ تیرے علم کے مطابق درحقیقت وہ اس کا اہل نہ تھا نہ کہ اس کے ظاہرِ حال کے مطابق جو اس بد دعا کو مقتضی تھا اور اس کے ظاہری جرم وقصور کے لحاظ سے جب آپ نے اس کے خلاف بد دعا کی (اس سے آپ کی نسبت علمِ غیب کی نفی بھی ہوئی) گویا آپ فرما رہے ہیں اے اللہ جس کا باطن حال تیرے ہاں ایسا ہے کہ تو اس سے راضی ہے تو میری اس بد دعا کو جو اس کے ظاہری حال کے مقتضا کے مطابق کر دی اس کی نسبت زکاۃ و رحمت بنا دے، کہتے ہیں یہ مفہوم صحیح ہے اس میں کوئی احالہ نہیں کیونکہ آنجناب متعبد بالظواہر تھے لوگوں کے بواطن کا حساب اللہ پر ہے، یہ قائل کے اس قول پر مبنی ہے کہ آپ (بسا اوقات) احکام میں اجتہاد کر لیتے اور اجتہاد پر مبنی فیصلے صادر فرما لیتے تھے، جن حضرات کا موقف ہے کہ آپ وحی کے ساتھ حکم دیتے تھے تو ان کی طرف سے یہ جواب متاتی نہیں پھر مازری نے لکھا اگر کہا جائے کہ آپ کے قول: (و أغضب كما يغضب البشر) کا کیا مفہوم ہے؟ کہ اس میں اشارہ ہے کہ یہ دعا آپ کی سَوْرۃ الغضب (یعنی غصہ) کے زیرِ اثر واقع ہوئی تھی نہ کہ مقتضائے شرع پر، تو یہی سوال پھر اپنا آپ دہراتا ہے تو جواب یہ ہے کہ محتمل ہے کہ آپ کی مراد یہ ہو کہ آپ کی کسی کے خلاف بد دعا یا سخت سست کہہ لینا یا سزا دینا اس امر سے تھا کہ آپ کو اختیار دیا گیا کہ جانی (قصوروار) کیلئے برائے عقوبت اسے کر لیں یا اس کا ترک کر لیں یا اس کے مساوی جو زجر (ڈانٹ ڈپٹ) ہو تو یہ ناراضی اللہ کی خاطر ہوتی تھی جو اس لعن وجلد کا باعث بنتی تھی لہذا یہ خارج از شرع نہیں، کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ اس کے صدور سے امت کو یہ خوف دلانا مقصود ہو کہ اللہ کی حدود سے وہ متجاوز نہ ہوں تو گویا آپ نے اس ڈر کا اظہار کیا کہ غضب آپ کیلئے قصوروار کو (اس کے استحقاق سے) زائد سزا دینے کا باعث نہ بن جائے کہ اگر غضب نہ ہوتا تو اس کا وقوع نہ ہوتا اور یہ صغائر میں سے ہوگا ان حضرات کے قول پر جو اسے مجوز کرتے ہیں

یا یہ کہ زجر کا حصول ان کے بغیر بھی ہے (یعنی چونکہ غضب کا یہ اظہار زجر میں اور وہ مصالحِ شریعت میں ہے) لہذا صغائر کے ارتکاب والی کوئی بات نہیں یا محتمل ہے کہ لعن وسبّ کا آپ سے وقوع بغیر قصد کے ہو لہذا وہ واقعۂ لعنت کی مانند نہ ہوگا، عیاض نے اس آخری احتمال کی ترجیح کا اشارہ دیا اور لکھا محتمل ہے کہ جو آپ نے سب ودعا کے ضمن میں ذکر کیا وہ غیر مقصود اور غیر معنوی ہو وہ صرف

عربوں کی عادت کے مطابق کلام میں زور پیدا کرنے کی غرض سے ایک قسم کا اظہارِ عتاب ہو نہ کہ اس نیت سے کہ فی الواقع ایسا ہی ہو جیسے آپ نے (ایک موقع پر حضرت صفیہ کی بابت) عقریٰ حلقیٰ کہا تھا یا بعض اوقات (تربت عينك) (يا ويلك اور ويحك) کے الفاظ، تو آپ ڈرے کہ یہ کہتے وقت تقدیر سے موافقت نہ ہو جائے تو اللہ تعالیٰ سے مطالبہ کیا کہ وہ مقول لہ کے حق میں رحمت وقربت بن جائیں اھ، بقول ابن حجر یہ احتمال حسن ہے البتہ آپ کا قول (جلدتہ) اس کا رد کرتا ہے کہ یہ جواب اس میں متمشی نہیں کیونکہ آدمی کسی کو مارتا تو بلا مقصد وارادہ نہیں ہاں اگر جلدہ واحدہ (یعنی ایک آدھ ہاتھ جڑ دینا) پر محمول کیا جائے (ظاہر ہے یہی ہے کیونکہ ثابت نہیں کہ کسی کو آنجناب نے باقاعدہ پیٹا ہو کبھی ایک آدھ ضرب لگانا ہی منقول ہے) تب یہ متجہ ہے، پھر قاضی نے ایک احتمال اور ظاہر کیا اور لکھا کہ آپ حالتِ غضب میں بھی حق کے سوا نہ کچھ کرتے اور نہ کہتے تھے لیکن اللہ کیلئے آپ کا غضب کبھی کسی قصوروار کی تعجیلِ معاقبت اور ترکِ اغضاء وصفح کا باعث بن سکتا تھا (تو اس لئے یہ دعا کی) اس کی تائید حضرت عائشہ کی یہ حدیث کرتی ہے کہ آپ نے کبھی اپنی ذات کیلئے انتقام نہیں لیا الا یہ کہ اللہ کی حرمات کا انتہاک کیا جائے، یہ صحیح میں مخرج ہے بقول ابن حجر اس پر آپ کے قول (ليس لها بأهل) کا مطلب یہ کہ اس تعجیلِ معاقبت کا وہ اہل نہ تھا، اس حدیث سے آپ کی امت کیلئے کمالِ شفقت، جمیلِ خلق اور آپ کا عظیم کرم ظاہر ہوتا ہے اور یہ سب آپ کے زمانہ میں کسی معین کے حق میں تو واضح ہے لیکن جو آپ سے بطریقِ تعمیم غیر معین کے لئے واقع ہوا حتی کہ متناول ہوا اسے بھی جو آپ کے زمانہ مبارک کا مدرک نہیں تو میرا نہیں خیال کہ وہ اس میں شامل ہوگا۔

اسے مسلم نے بھی (الأدب) میں تخریج کیا۔

- 35 باب التَّعَوُّذِ مِنَ الْفِتَنِ (فتنوں سے اللہ کی پناہ)

- 6362حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ سَأَلُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ حَتَّى أَحْفَوْهُ الْمَسْأَلَةَ فَغَضِبَ فَصَعِدَ الْمِنْبَرَ فَقَالَ لاَ تَسْأَلُونِى الْيَوْمَ عَنْ شَىْءٍ إِلاَّ بَيَّنْتُهُ لَكُمْ فَجَعَلْتُ أَنْظُرُ يَمِينًا وَشِمَالاً فَإِذَا كُلُّ رَجُلٍ لاَفٌّ رَأْسَهُ فِى ثَوْبِهِ يَبْكِى فَإِذَا رَجُلٌ كَانَ إِذَا لاَحَى الرِّجَالَ يُدْعَى لِغَيْرِ أَبِيهِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَبِى قَالَ حُذَافَةُ ثُمَّ أَنْشَأَ عُمَرُ فَقَالَ رَضِينَا بِاللَّهِ رَبًّا وَبِالإِسْلاَمِ دِينًا وَبِمُحَمَّدٍ ﷺ رَسُولاً نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الْفِتَنِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا رَأَيْتُ فِى الْخَيْرِ وَالشَّرِّ كَالْيَوْمِ قَطُّ إِنَّهُ صُوِّرَتْ لِى الْجَنَّةُ وَالنَّارُ حَتَّى رَأَيْتُهُمَا وَرَاءَ الْحَائِطِ وَكَانَ قَتَادَةُ يَذْكُرُ عِنْدَ الْحَدِيثِ هَذِهِ الآيَةَ ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾

أطرافه 93، 540، 749، 4621 6468، 6486، 7089، 7090، 7091، 7294، - 7295 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۷ ص: ۱۸۹)

یہ ترجمہ وحدیث کتاب الفتن میں بھی مذکور ہے آیتِ مذکورہ کی تفسیر سے متعلق کچھ شرح تفسیر سورۃ المائدۃ میں گزر چکی ہے،

حدیث سے ظاہر ہوا کہ آنجناب کا حالتِ غضب میں ہونا حکم (شریعت کے بیان) سے آپ کے لئے مانع نہیں کیونکہ آپ ہر حالت میں حق بات ہی کرتے تھے، حضرت عمر کی فہم وفضیلت بھی عیاں ہوئی۔
اسے بھی مسلم نے (الفضائل) میں نقل کیا۔

- 36 باب التَّعَوُّذِ مِنْ غَلَبَةِ الرِّجَالِ (مظلوم بننے سے اللہ کی پناہ)

- 6363حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ أَبِي عَمْرٍو مَوْلَى الْمُطَّلِبِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَنْطَبٍ أَنَّهُ سَمِعَ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لأَبِي طَلْحَةَ الْتَمِسْ لَنَا غُلاَمًا مِنْ غِلْمَانِكُمْ يَخْدُمُنِي فَخَرَجَ بِي أَبُو طَلْحَةَ يُرْدِفُنِي وَرَاءَهُ فَكُنْتُ أَخْدُمُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كُلَّمَا نَزَلَ فَكُنْتُ أَسْمَعُهُ يُكْثِرُ أَنْ يَقُولَ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْهَمِّ وَالْحَزَنِ وَالْعَجْزِ وَالْكَسَلِ وَالْبُخْلِ وَالْجُبْنِ وَضَلَعِ الدَّيْنِ وَغَلَبَةِ الرِّجَالِ فَلَمْ أَزَلْ أَخْدُمُهُ حَتَّى أَقْبَلْنَا مِنْ خَيْبَرَ وَأَقْبَلَ بِصَفِيَّةَ بِنْتِ حُيَيٍّ قَدْ حَازَهَا فَكُنْتُ أَرَاهُ يُحَوِّي وَرَاءَهُ بِعَبَاءَةٍ أَوْ كِسَاءٍ ثُمَّ يُرْدِفُهَا وَرَاءَهُ حَتَّى إِذَا كُنَّا بِالصَّهْبَاءِ صَنَعَ حَيْسًا فِي نِطَعٍ ثُمَّ أَرْسَلَنِي فَدَعَوْتُ رِجَالاً فَأَكَلُوا وَكَانَ ذَلِكَ بِنَاءَهُ بِهَا ثُمَّ أَقْبَلَ حَتَّى بَدَا لَهُ أُحُدٌ قَالَ هَذَا جُبَيْلٌ يُحِبُّنَا وَنُحِبُّهُ فَلَمَّا أَشْرَفَ عَلَى الْمَدِينَةِ قَالَ اللَّهُمَّ إِنِّي أُحَرِّمُ مَا بَيْنَ جَبَلَيْهَا مِثْلَ مَا حَرَّمَ بِهِ إِبْرَاهِيمُ مَكَّةَ اللَّهُمَّ بَارِكْ لَهُمْ فِي مُدِّهِمْ وَصَاعِهِمْ

(ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۴ص:۴۰۴)

أطرافه 371، 610، 947، 2228، 2235، 2889، 2893، 2943، 2944، 2945، 2991، 3085، 3086، 3367، 3647، 4083، 4084، 4197، 4198، 4199، 4200، 4201، 4211، 4212، 4213، 5085، 5159، 5169، 5387، 5425، 5528، 5968، 6185، 6369، - 7333

یہ المغازی وغیرہ میں مع شرح گزری ہے۔ (فکنت أسمعه یکثر الخ) اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ یہ صیغہ دوام اور اکثار پر دلالت نہیں کرتا (یعنی کان مع فعل مضارع) وگرنہ (یکثر) کا کیا فائدہ؟ تعاقباً کہا گیا کہ دوام سے مراد فعل وقوت سے اعم ہے! میرے لئے ظاہر یہ ہوا ہے کہ حاصل یہ کہ انہوں نے اس کے لئے مزیل کو نہ جانا، (یکثر) آپ کے فعل سے اس کے کثرتِ وقوع کا فائدہ دیتا ہے۔ (من الھم الخ) آگے اس کی شرح آرہی ہے۔ (و ضلع الدین) ضلع کا اصل (معنی) اعوجاج ہے (یعنی کجروی اور ٹیڑھ پن) ضَلَعَ أي مالَ، یہاں مراد قرض کا بوجھ اور اس کی شدت وغلبہ کہ ادائیگی کی کوئی سبیل نہ ہو بالخصوص اگر قرضخواہ کا اصرار ومطالبہ بھی ہو، بعض سلف کا قول ہے کہ ھم کسی دل میں لاحق نہیں ہوا مگر اس کے سبب اتنی عقل چلی جاتی ہے جس کی واپسی ممکن نہیں رہتی۔ (و غلبة الرجال) یعنی ہرج مرج (یعنی خرابیِ احوال) کے لحاظ سے ان کا شدتِ تسلط، کرمانی کہتے ہیں یہ دعا جوامع الکلم

میں سے ہے کیونکہ رذائل کی تین انواع ہیں: نفسانی، بدنی اور خارجی! نفسانی جو ہے وہ انسانی قوی کے اعتبار سے جو کہ تین ہیں: عقلی، غضبی اور شہوانی تو ھم اور حزنِ عقلی سے، جبن غضبی سے اور بخل شہوانی سے متعلق ہے، عجز وکسل ہے بدنی ہیں، ثانی (یعنی کسل) اعضاء کی سلامتی اور آلات وقویٰ کی تمامیت کے باوجود لاحق ہو جاتی ہے جب کہ عجز کسی عضو کی معذوری وغیرہ کے سبب! ضلع اور غلبہ خارجی امر ہیں تو اول مالی اور ثانی جاہی (یعنی جاہ وشرف کے متعلق) ہے اور یہ دعا اس سب پر مشتمل ہے۔

- 37 باب التَّعَوُّذِ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ (عذابِ قبر سے اللہ کی پناہ مانگنا)

اس پر کتاب الجنائز کے اواخر میں سیر حاصل بحث گزری ہے۔

علامہ انور باب (التعوذ من عذاب القبر) کے تحت رقمطراز ہیں کہ راوی نے وہاں فتنۂ دنیا سے مراد کی تفسیر بیان کی تھی عام روایات میں (فتنة المحيا و الممات) ہے تو بظاہر یہی مراد ہے۔

- 6364حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ قَالَ سَمِعْتُ أُمَّ خَالِدٍ بِنْتَ خَالِدٍ قَالَ وَلَمْ أَسْمَعْ أَحَدًا سَمِعَ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ غَيْرَهَا قَالَتْ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَتَعَوَّذُ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ

طرفه - 1376

ترجمہ: راوی کہتے ہیں میں نے ام خالد سے سنا۔ کہتے ہیں کسی اور کو نہیں سنا کہ جس نے یہ نبی پاک سے اس سے مختلف سنا ہو۔ کہتی ہیں نبی پاک سے سنا کہ عذابِ قبر سے اللہ کی پناہ مانگتے تھے۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں، ام خالد کا نام (جیسا کہ پہلے بھی گزرا) امۃ تھا، بنت خالد بن سعید بن عاص، ان کا تذکرہ کتاب اللباس میں ہوا۔

- 6365حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ عَنْ مُصْعَبٍ كَانَ سَعْدٌ يَأْمُرُ بِخَمْسٍ وَيَذْكُرُهُنَّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ كَانَ يَأْمُرُ بِهِنَّ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْبُخْلِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الْجُبْنِ وَأَعُوذُ بِكَ أَنْ أُرَدَّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الدُّنْيَا يَعْنِي فِتْنَةَ الدَّجَّالِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ

أطرافه 2822، 6370، 6374، - 6390 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۴ص: ۳۴۰)

یہ ترجمہ اکیلے مستملی کے ہاں واقع ہے اور یہ دو وجہ کی بنا پر غلط ہے ایک باب کی اول حدیث کی بنا پر کہ اگر چہ اس میں ذکرِ بخل موجود ہے لیکن بعینہ یہی ترجمہ چار ابواب بعد بھی آئے گا جس کے تحت بعینہ یہی حدیث نقل ہوگی، دوم یہ کہ دوسری حدیث عذابِ قبر کے ساتھ مختص ہے اس میں اصلاً ہی بخل کا ذکر نہیں تو یہ سابقہ باب کا بقیہ اور اس کے لائق ہے) (فتح الباری میں موجود ترتیب کے مطابق ترجمہ کر دیا ہے، کچھ تقدیم وتاخیر محسوس ہوتی ہے) سند میں عبدالملک سے مراد ابن عمیر ہیں مشار الیہ باب میں نسبت مذکور ہوگی۔ (عن

مصعب) یہ ابن سعد بن ابو وقاص ہیں آگے غندر کی روایت میں نسبت مذکور ہے، عبدالملک کے اس میں ایک اور شیخ بھی ہیں چنانچہ کتاب الجہاد میں یہ ابوعوانہ عن عبدالملک عن عمرو بن میموں عن سعد کے حوالے سے گزری ہے آخر میں عبدالملک کا یہ قول مذکور ہے کہ میں نے مصعب کو یہ حدیث سنائی تو انہوں نے تصدیق کی ، اسماعیلی نے اسے زائدہ عن عبدالملک عن مصعب سے نقل کیا اور آخر میں عبدالملک کا قول ذکر کیا کہ عمرو بن میمون کو یہ حدیث سنائی تو کہا مجھے خود حضرت سعد نے یہ حدیث بیان کی ہے اسے ترمذی نے عبیداللہ بن عمرو الرقی عن عبدالملک عن مصعب وعمرو بن میمون جمیعا عن سعد سے تخریج کیا ہے اور مصعب کا سیاق نقل کیا اسی طرح نسائی نے بھی زائدہ عن عبدالملک سے دونوں کا اکٹھے ذکر کیا، بخاری نے اسے زائدہ عن عبدالملک عن مصعب وحدہ سے تخریج کیا، عمرو کے سیاق میں یہ بھی ہے کہ نمازوں سے فراغت پر ان کلمات کو کہا کرتے تھے مصعب کے ہاں یہ مذکور نہیں مصعب کی روایت میں بخل کا ذکر ہے جو عمرو کی روایت میں نہیں ابواسحاق سبیعی نے اسے عمرو بن میمون عن ابن مسعود سے نقل کیا، یہ زکریا کی ان سے روایت ہے اسرائیل نے ان سے اسے نقل کرتے ہوئے (عن عمرو عن عمر بن الخطاب) ذکر کیا، ترمذی نے دارمی سے نقل کیا کہ ابواسحق اس میں اضطراب کا شکار بنے ہیں بقول ابن حجر (شائد یہ اضطراب نہیں) بلکہ عمرو نے ایک جماعت سے اس کا سماع کیا ہے نسائی نے اس کی زہیر عن ابی اسحاق عن عمرو عن اصحاب رسول اللہ ﷺ کے الفاظ سے تخریج کی، تین کے اسماء تو مذکور ہوگئے۔ (کان سعد یأمر) نسخہ کشمیہنی میں (یأمرنا) ہے۔

- 6366 حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ دَخَلَتْ عَلَيَّ عَجُوزَانِ مِنْ عُجُزِ يَهُودِ الْمَدِينَةِ فَقَالَتَا لِي إِنَّ أَهْلَ الْقُبُورِ يُعَذَّبُونَ فِي قُبُورِهِمْ فَكَذَّبْتُهُمَا وَلَمْ أُنْعِمْ أَنْ أُصَدِّقَهُمَا فَخَرَجَتَا وَدَخَلَ عَلَيَّ النَّبِيُّ ﷺ فَقُلْتُ لَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ عَجُوزَيْنِ وَذَكَرْتُ لَهُ فَقَالَ صَدَقَتَا إِنَّهُمْ يُعَذَّبُونَ عَذَابًا تَسْمَعُهُ الْبَهَائِمُ كُلُّهَا فَمَا رَأَيْتُهُ بَعْدُ فِي صَلَاةٍ إِلَّا تَعَوَّذَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ

أطرافه 1049، 1055، - 1372 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۲ص: ۲۷۰)

جریر سے ابن عبدالحمید اور منصور سے مراد ابن معتمر ہیں جو صغار تابعین میں سے ہیں حضرت عائشہ تک تمام راوی کوفی ہیں، ابو وائل اور مسروق اقران ہیں ابوعلی جیانی نے یہ ذکر کیا، ابواسحاق عن مستملی عن فربری کی روایت سے اس حدیث کی سند میں (منصور عن أبي وائل و مسروق عن عائشة) ہے، کہتے ہیں درست اول ہے ابو وائل کی حضرت عائشہ سے کوئی روایت محفوظ نہیں ابن حجر کہتے ہیں جہاں تک ان کا قول کہ اول ہی درست ہے تو یہ صحیح ہے کیونکہ بخاری میں تمام رواۃ کا اتفاق ہے کہ یہ ابو وائل عن مسروق سے ہے مسلم وغیرہ نے بھی منصور کی روایت سے یہی نقل کیا، جہاں تک ان کا (أبو وائل عن عائشة) کی نفی کرنا تو یہ مردود ہے کیونکہ ترمذی نے ابو وائل عن عائشہ کے حوالے سے دو حدیثیں تخریج کی ہیں ایک: (ما رأيت الوجع على أحد أشد منه على رسول اللہ) اسے شیخین، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی ابو وائل عن عن مسروق عن عائشہ سے تخریج کیا، دوسری: (إذا تصدقت المرأة من بيت زوجها) اسے انہوں نے عمرو بن مرہ (سمعت أبا وئل عن عائشة) سے نقل کیا، اسے بھی شیخین نے منصور اور اعمش عن ابی وائل عن مسروق عن عائشہ کے طریق سے تخریج کیا، یہ وہ جو صحاح ستہ میں ہیں اس کے علاوہ صحیح ابن حبان میں شعبہ عن عمرو بن

مرہ سے ابو وائل عن عائشہ کے حوالے سے یہ حدیث نقل کی: (ما مِنْ مسلم يُشَاكُ شوكة فما دونها إلا رَفَعَهُ الله بها درجة) تو اس سے ابو علی جیانی کے مذکورہ اطلاق کا رد ہوتا ہے

(دخلت علی الخ) عُجُز عجوز کی جمع ہے جیسے عمد/عمود، عجائز بھی بطورِ جمع مستعمل ہے، اسماعیلی نے عمران بن موسی عن عثمان یعنی انہی شیخِ بخاری کے حوالے سے یہی لفظ ذکر کیا، ابن سکیت کہتے ہیں عجوزہ نہیں کہتے، دیگر نے کہا یہ لغتِ ردیئہ ہے۔ (و لم أنعم) یہ رباعی ہے مراد یہ کہ انہوں نے اولا ان دونوں کی تصدیق نہ کی۔ (إن عجوزين و ذكرت الخ) کرمانی کہتے ہیں ان کی خبر للعلم بہ حذف کی تقدیر یہ ہے: (دخلتا........) بقول ابن حجر بظاہر یہ بخاری کا اختصار ہے کیونکہ اسماعیلی نے عمران بن موسی عن عثمان سے اسے نقل کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر کئے: (فقلت له يا رسول الله إن عجوزين من عجائز يهود المدينة دخلتا عليَّ فزعمتا الخ) مسلم نے بھی ایک اور طریق کے ساتھ جریر اس کے شیخ عثمان سے یہی نقل کیا، اس پر (فذكرت) بطور صیغہ متکلم ضبط کیا جائے گا ای: (ذكرتُ له ما قالتا) ۔ (تسمعه البهائم) اس کی شرح گزر چکی ہے، وہاں آنجناب کے ان یہودی بوڑھیوں کے (اثبات عذاب القبر کے) قول کی جزم کے ساتھ تصدیق اور روایت میں ان کا قول: (عائذا بالله من ذلك) کے مابین تطبیق بیان کی تھی اور دونوں حدیثیں حضرت عائشہ سے مروی ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ آپ کی طرف وحی نہ کیا گیا تھا کہ اہلِ ایمان بھی قبور میں معذب ہوتے ہیں تو (إنما يفتن يهود) کہا تھا تو اپنے پاس موجود علم کے مطابق بات کہی پھر جب ؑ ن دیا گیا کہ غیرِ یہود بھی عذابِ قبر کا نشانہ بنیں گے تب اس سے تعوذ شروع کر دیا اور حکم دیا کہ نماز میں اس کا ایقاع ہو تا کہ انجح فی القبولیت ہو۔

- 38 باب التَّعَوُّذِ مِنْ فِتْنَةِ الْمَحْيَا وَالْمَمَاتِ (حیات وممات کے کے فتنہ سے اللہ کی پناہ کا طالب ہونا)

یعنی زمانۂ (حالتِ) حیات اور زمانۂ موت یعنی نزع شروع ہونے سے لے کر قضیہ مکمل ہونے تک کے فتنہ وآزمائش سے تعوذ۔

- 6367 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا الْمُعْتَمِرُ قَالَ سَمِعْتُ أَبِي قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ كَانَ نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْعَجْزِ وَالْكَسَلِ وَالْجُبْنِ وَالْهَرَمِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْمَحْيَا وَالْمَمَاتِ

أطرافه 2823، 4707، - 6371

ترجمہ: انسؓ کہتے ہیں نبی پاک یہ دعا کیا کرتے تھے اے اللہ میں تجھ سے عجز، سستی، بزدلی اور بہت زیادہ بڑھاپے سے پناہ مانگتا ہوں اور عذابِ قبر سے اور زندگی اور موت کے فتنہ سے بھی۔

دو ابواب کے بعد عجز، کسل اور جبن کی بابت بات ہوگی، کتاب الجہاد میں بھی کچھ شرح گزری، جہاں تک فتنۂ محیا وممات ہے تو ابن بطال نے کہا یہ کلمہ کثیر معانی کا جامع ہے اور انسان کو چاہئے کہ اپنے رب کی طرف رجوع کرے ما نزل (آچکی مصیبت) کے رفع اور مالم ینزل (یعنی جو مصیبت ابھی نازل نہیں ہوئی) کے دفع کے لئے اور ہر حالت میں اللہ کی طرف محتاجگی کا اظہار کرے، آنجناب ان سب مذکور سے تعوذ اپنی امت سے ان کے دفع اور ان کے لئے تشریع کی غرض سے کرتے تھے تا کہ انہیں اہم ادعیہ کی تعلیم دیں، بقول

ابن حجر محیا اور ممات کے فتنہ سے مراد کا بیان کتاب الجمعہ سے قبل صفۃ الصلاۃ کے اواخر میں گزرا، اصلِ فتنہ امتحان واختبار (یعنی آزمائش) ہے شرع میں اس کا استعمال ما یکرہ کے کشف کے اختبار میں ہوا، کہا جاتا ہے: (فتنت الذھب) جب آگ میں ڈال کر اس کی پرکھ کی جائے تاکہ کھرے کھوٹے کی تمیز ہو، اسی طرح مطلوب (یعنی فرائض و واجبات کی ادائیگی) سے غفلت کے معنی میں جیسے اس آیت میں ارشاد ہوا: (إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَ أَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ)[التغابن: ۱۵] دین سے ارتداد پر مجبور کرنے کے معنی میں بھی مستعمل ہے جیسے فرمایا: (إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ) [البروج : ۱۰] بقول ابن حجر ضلال، اثم، کفر، عذاب اور فضیحت کے معانی میں بھی مستعمل ہے تعیینِ مراد سیاق وقرائن سے ہوگی۔

- 39 باب التَّعَوُّذِ مِنَ الْمَأْثَمِ وَالْمَغْرَمِ (گناہ اور قرض کے اسباب سے اللہ کی پناہ کا طالب ہونا)

دونوں کی میم مفتوح ہے اسی طرح ثاء اور راء بھی، ماثم جو اثم کا اور مغرم جو غرم کا مقتضی ہو، اس کا بیان کتاب الصلاۃ کے باب (الدعاء قبل السلام) میں گزر چکا ہے۔

- 6368 حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَقُولُ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْكَسَلِ وَالْهَرَمِ وَالْمَأْثَمِ وَالْمَغْرَمِ وَمِنْ فِتْنَةِ الْقَبْرِ وَعَذَابِ الْقَبْرِ وَمِنْ فِتْنَةِ النَّارِ وَعَذَابِ النَّارِ وَمِنْ شَرِّ فِتْنَةِ الْغِنَى وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْفَقْرِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَّالِ اللَّهُمَّ اغْسِلْ عَنِّي خَطَايَايَ بِمَاءِ الثَّلْجِ وَالْبَرَدِ وَنَقِّ قَلْبِي مِنَ الْخَطَايَا كَمَا نَقَّيْتَ الثَّوْبَ الْأَبْيَضَ مِنَ الدَّنَسِ وَبَاعِدْ بَيْنِي وَبَيْنَ خَطَايَايَ كَمَا بَاعَدْتَ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ

أطرافه 832، 833، 2397، 6375، 6376، 6377، - 7129 (سابقہ اس میں کچھ کلمات زیادہ ہیں)

(و المأثم و المغرم) مراد اثم وغرامت ہے، غرامت جو کسی کو اس کی ادائیگی لازم ہو جائے (یعنی چٹی پڑ جانا) جیسے قرض (وہرجانہ وغیرہ) مثلاً اپنے یا اپنی اولاد کے ہاتھوں کسی کا کوئی نقصان ہوگیا تو اس کی تلافی گلے پڑ گئی، مشار الیہ باب کی روایت میں زہری عن عروہ کے حوالے سے یہ زیادت بھی تھی کہ کہا گیا آپ ماثم ومغرم سے کتنی کثرت سے تعوذ فرماتے ہیں؟ شعیب عن زہری سے بھی یہی نقل کیا نسائی نے بھی سلیمان بن سلیم حمصی عن زہری سے یہی نقل کیا، بالاختصار یہ حدیث نقل اور اس میں یہ بھی ہے: (فقال له يا رسول الله إنك تُكثِرُ التعوذ) وہیں اس کا بیان ہوا تھا، وہاں ذکر کیا تھا کہ میں اس جملہ کے قائل سے واقف نہیں ہو سکا ہوں پھر میں نے نسائی کی سلمہ بن سعید بن عطیہ عن معمر عن زہری سے اسی روایت میں اس مبہم کی تفسیر پالی، مختصراً اس کا ذکر کیا اور کہا: (قلت يا رسول الله الخ) اس سے ظاہر ہوا کہ حضرت عائشہ اس کی قائل ہیں۔ (و من فتنة القبر) یہ منکر نکیر کے سوالات ہیں عذابِ قبر کی تشریح ہو چکی۔ (و من فتنة النار) یہ خزنہ (یعنی جہنم کے داروغہ) کا توبیخا سوال کرنا، قرآن میں بھی اس کا ذکر ہو: (كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ) [الملك : ۲۸] اس پر تین ابواب کے بعد بحث ہوگی۔

(و من شر فتنة الغنى الخ) اس کی بابت بھی مشار الیہ باب میں بحث گزری، کرمانی کہتے ہیں فتنۂ غنی میں شر کے ذکر کی تصریح کی اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہ اس کی مضرت اس کے غیر (یعنی فقر وغیرہ) کی مضرت سے زیادہ ہے یا اس کے اصحاب پر تغلیظا یہ کہا تا کہ وہ مغتر ہو کر اس کے مفاسد سے غافل نہ ہوں یا اس میں ایماء ہے کہ صورتِ غنی میں خیر نہیں بخلاف صورتِ فقر کے کہ اس میں کبھی خیر ہو سکتی ہے اھ، بقول ابن حجر یہ سب امرِ واقع سے غفلت ہے میرے لئے ظاہر یہ ہوا ہے کہ اصل میں شر کا لفظ دونوں جگہ ہی ثابت ہے یہاں بعض رواۃ نے اختصار کر دیا کچھ بعد باب (الاستعاذة من أرذل العمر) کے تحت وکیع اور ابو معاویہ کی الگ الگ ہشام سے اسی سند کے ساتھ روایتوں میں یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (شر فتنة الغنى و شر فتنة الفقر) کچھ ابواب کے بعد سلام بن ابو مطیع عن ہشام کے طریق سے دونوں جگہ شر کے لفظ کا اسقاط آئے گا کیونکہ دونوں میں ایک اعتبار سے خیر بھی ہے، تو شر کے ساتھ استعاذہ میں خیر کا پہلو خارج ہوا چاہے وہ کم ہو یا زیادہ، غزالی کہتے ہیں فتنۂ غنی مال جمع کرتے چلے جانے کی حرص اور اس کی محبت ہے حتی کہ اس ضمن میں حلال وحرام کی تمییز ختم ہو جائے اور اس کے سبب ایسے کاموں میں ملوث ہو جائے جو اہلِ دین ومروت کے لائق نہیں، بعض نے کہا اس سے مراد فقرِ نفس ہے (نفس کا لالچ) جسے تو دنیا بھر کا مالک ہونا بھی دور نہیں کر سکتا اس میں فقر کی غنی پر یا غنی کی فقر کی فضیلت کی کوئی دلالت نہیں۔

(من فتنة المسيح الخ) وکیع کی روایت میں ہے: (و من شر فتنة المسيح الخ) اس کی بھی سابق الذکر باب میں شرح گزری۔ (اللهم اغسل عنى خطاياى الخ) اوائل صفۃ الصلاۃ میں حدیثِ ابی ہریرہ کی شرح کے اثناء اس کی شرح گزری، گرم پانی کی بجائے ثلج و برد کے ذکر کی حکمت بھی ذکر ہوئی حالانکہ عموما گرم پانی سے میل اچھی طرح صاف ہوتی ہے تو ذکر کیا تھا کہ اس سے یہ اشارہ مقصود ہے کہ ثلج و برد طاہر پانی ہیں جنہیں ابھی ہاتھوں نے نہیں چھوا اور استعمال کے سبب ممتہن نہیں ہوئے تو اس مقام میں انہی کا ذکر آکد تھا، خطابی نے اس طرف اشارہ کیا، کرمانی لکھتے ہیں اس کی ایک اور توجیہہ بھی ہے وہ یہ کہ آپ نے خطایا کو بمنزلۂ آگ کیا کیونکہ یہ اس کا باعث ہیں تو تاکیدا اس کی اِطفائے حرارت سے غسل کے ساتھ تعبیر کیا اور مبردات (یعنی ٹھنڈک پیدا کرنے والی اشیاء) کے استعمال کے (ذکر کے) ساتھ مبالغہ کیا بالتدریج پانی سے شروع کر کے اس سے ابرد کو متناول کرتے ہوئے جو ثلج ہے پھر اس سے ابرد جو برد ہے، اس کی دلیل یہ کہ کبھی برو جم کر جلید (یعنی ٹھوس برف) ہو جاتی ہے بخلاف ثلج کے کہ وہ پگھل جاتی ہے، اس حدیث کو زہری نے عروہ سے روایت کیا ہے جیسا کہ اشارہ کیا اور اسے مقید بالصلاۃ کیا اس کے الفاظ ہیں: (كان يدعو فى الصلاة) وہاں اس کے (الدعاء قبل السلام) کے تحت نقل کرنے کی توجیہہ ذکر کی تھی، بخاری کی شعیب عن زہری سے روایت میں ماثم ومغرم کا ذکر موجود نہیں، یہ مسلم کے ہاں ایک اور سند کے ساتھ زہری سے روایت میں ہے دونوں کے ہاں اس میں: (اللهم اغسل عنى خطاياى الخ) مذکور نہیں، یہ واحد حدیث ہے جس میں دونوں یعنی ہشام اور زہری نے عروہ سے روایت کرتے ہوئے وہ کچھ ذکر کیا جو دوسرے نہیں کیا۔

- 40 باب الاِسْتِعَاذَةِ مِنَ الْجُبْنِ وَالْكَسَلِ (بزدلی اور سستی سے پناہ مانگنا)

جبن وکسل کی تشریح کتاب الجہاد میں گزری۔ (كسالى الخ) بقول ابن حجر دونوں قراءت ہیں جمہور نے پیش اور اعرج

نے زبر کے ساتھ پڑھا ہے یہ بنی تمیم کی لغت ہے ابن سمیفع نے بھی زبر کے ساتھ پڑھا لیکن الف کا اسقاط اور سین کو ساکن کر دیا (یعنی کَسْلیٰ) اوران کا اس شیٔ کے ساتھ وصف کیا جس کے ساتھ مونث مفرد ہوتا ہے معنائے جماعت کے ملاحظہ کے لئے ، یہ ایسے جیسے ایک قراءت میں: (وَ تَرَی النَّاسَ سَكْرىٰ) ہے، کسل فتور وتوانی ہے نشاط کا عکس۔

- 6369حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ قَالَ حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ أَبِي عَمْرٍو قَالَ سَمِعْتُ أَنَسًا قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَقُولُ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْهَمِّ وَالْحَزَنِ وَالْعَجْزِ وَالْكَسَلِ وَالْجُبْنِ وَالْبُخْلِ وَضَلَعِ الدَّيْنِ وَغَلَبَةِ الرِّجَالِ (سابقه)

أطرافه 371، 610، 947، 2228، 2235، 2889، 2893، 2943، 2944، 2945، 2991، 3085، 3086 ، 3367، 3647، 4083، 4084، 4197، 4198، 4199، 4200، 4201، 4211، 4212، 4213، 5085، 5159 ، 5169، 5387، 5425، 5528، 5968، 6185، 6363، - 7333

سلیمان سے مراد ابن بلال ہیں مروزی کے ہاں صراحت ہے، عمرو بن ابوعمرو مولی المطلب ہیں جن کا ذکر باب (التعوذ من غلبة الرجال) میں گزرا۔(من الهم الخ) ان چھ امور کی تشریح ہو چکی جس کا محصل یہ ہوا کہ ھم اس شیٔ کے لئے ہوتا ہے جسے عقل زمانۂ حال میں مکروہ متصور کرے جبکہ حزن اس مکروہ امر کے لئے جو ماضی میں واقع ہوا، عجز ضدِ اقتدار، کسل ضد نشاط بخل ضدِ کرم اور جبن ضدِ شجاعت ہے، (غلبة الرجال) کی اضافت للفاعل ہے اس امر سے پناہ مانگی کہ لوگوں کا آپ پر غلبہ ہو کہ اس میں نفس ومعاش کا ضعف ہے۔

- 41 باب التَّعَوُّذِ مِنَ الْبُخْلِ (کنجوسی سے اللہ کی پناہ مانگنا)

الْبُخْلُ وَالْبَخَلُ وَاحِدٌ مِثْلُ الْحُزْنِ وَالْحَزَنِ (یعنی بخل کی باء پر پیش اور زبر دونوں جائز ہیں)

- 6370حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنِي غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ عَنْ مُصْعَبِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ كَانَ يَأْمُرُ بِهَؤُلَاءِ الْخَمْسِ وَيُحَدِّثُهُنَّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْبُخْلِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الْجُبْنِ وَأَعُوذُ بِكَ أَنْ أُرَدَّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الدُّنْيَا وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ

أطرافه 2822، 6365، 6374، - 6390 (ایضا)

(أرذل العمر) سرخسی کے نسخہ میں (من أن أرد الخ) ہے آمدہ باب میں اس کی شرح آ رہی ہے۔(من فتنة الدنيا اکثر کے ہاں یہی ہے اسے احمد نے روح عن شعبہ سے روایت کیا اور آدم کی شعبہ سے سابق الذکر روایت میں (يعني فتنة الدجال) کی زیادت بھی ذکر کی، کرمانی کے بقول یہ تفسیر شعبہ کی طرف سے ہے مگر ایسا نہیں چنانچہ یحی بن ابی کثیر نے شعبہ سے بیان کیا ہے کہ یہ راوی حدیث عبدالملک بن عمیر کی تفسیر ہے اسے اسماعیلی نے ان کے طریق سے تخریج کیا اس میں ہے شعبہ کہتے ہیں میں نے عبدالملک بن عمیر سے فتنۂ دنیا کی بابت پوچھا تو کہا: (الدجال) اسے اسماعیلی نے حسن بن سفیان عن عثمان بن ابی شیبہ عن حسن بن علی جعفی سے

نقل کیا بخاری نے اگلے باب میں اسحاق عن حسین بن علی سے یہ الفاظ ذکر کئے: (من فتنة الدنيا) تو شائد بعض رواۃ نے بالمعنی روایت کرتے ہوئے عبدالملک کی تفسیر ذکر کی دی، دنیا کے دجال پر اطلاق میں اشارہ ہے کہ اس کا فتنہ دنیا کے تمام فتنوں سے بڑا ہے، ابوامامہ کی حدیث میں یہ بات صریحا بھی وارد ہے کہتے ہیں ہمیں نبی اکرم نے خطبہ دیا اور اس کے اثناء فرمایا جب سے اللہ نے آدم کی ذریت پیدا کی زمین میں کوئی فتنہ دجال کے فتنہ سے بڑا نہیں، اسے ابوداؤد اور ابن ماجہ نے نقل کیا۔

- 42 باب التَّعَوُّذِ مِنْ أَرْذَلِ الْعُمُرِ (ارذل عمر سے اللہ کی پناہ مانگنا)

﴿ أَرَاذِلُنَا ﴾ أَسْقَاطُنَا (یعنی آیت میں اس لفظ سے مراد کمینے لوگ ہیں)

(سقاطنا) ساقط کی جمع جو حسب ونسب میں لئیم (یعنی نیچ) ہو اس بارے اوائل تفسیر سورہ ہود میں بات ہوئی۔

- 6371 حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ صُهَيْبٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَتَعَوَّذُ يَقُولُ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْكَسَلِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الْجُبْنِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الْهَرَمِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الْبُخْلِ

أطرافه 2823، 4707، 6367 (ایضاً)

اس میں لفظِ ترجمہ موجود نہیں لیکن اس کے ساتھ اشارہ کیا ہے کہ سابقہ حدیثِ سعد میں مذکور ارذل العمر سے مراد بڑھاپا ہے جس کا ذکر حدیثِ انس میں ہے کیونکہ حدیثِ مذکور میں یہ دوسرے لفظ کی جگہ استعمال ہوا۔

علامہ انور ارذل العمر (من فتنة النار و عذاب النار) کے تحت کہتے ہیں عذابِ نار تو معلوم ہے یہ فتنۂ نار کیا ہے؟ تو مراد وہ فتنہ جو آگ کا سبب بنے تو یہ سبب کی مسبب کی طرف اضافت ہے۔

- 43 باب الدُّعَاءِ بِرَفْعِ الْوَبَاءِ وَالْوَجَعِ (وباء اور تکلیف کے رفع کی دعاء کرنا)

یعنی اس سے جس پر یہ نازل ہوئی، برابر ہے کہ عام ہو یا خاص، وباء کا بیان اور اس کی تشریح کتاب الطب کے باب (ما يذكر في الطاعون) میں گزری ہے کہ یہ طاعون سے اعم ہے اور اس کی حقیقت یہ ہے کہ یہ فسادِ ہوا سے ناتج ہے اور بطریق المجاز کبھی طاعون کہلاتی ہے وہاں ان حضرات کا رد کیا تھا جو وباء اور طاعون کو باہم مترادف کہتے ہیں۔

- 6372 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ رضی اللہ عنہا قَالَتْ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ اللَّهُمَّ حَبِّبْ إِلَيْنَا الْمَدِينَةَ كَمَا حَبَّبْتَ إِلَيْنَا مَكَّةَ أَوْ أَشَدَّ وَانْقُلْ حُمَّاهَا إِلَى الْجُحْفَةِ اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي مُدِّنَا وَصَاعِنَا

أطرافه 1889، 3926، 5654، - 5677 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۳ ص: ۴۵)

یہ ترجمہ کے رکنِ اول سے متعلق ہے جو کہ وباء ہے کیونکہ یہ مرض عام ہے، اس کے ساتھ اس کے بعض طرق کی طرف اشارہ

کیا جس کے شروع میں ہے: (قدمنا المدينة وهي أوبأ أرض الله) یہ کتاب الحج میں گزری۔

- 6373حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ أَنَّ أَبَاهُ قَالَ عَادَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ مِنْ شَكْوَى أَشْفَيْتُ مِنْهَا عَلَى الْمَوْتِ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ بَلَغَ بِي مَا تَرَى مِنَ الْوَجَعِ وَأَنَا ذُو مَالٍ وَلاَ يَرِثُنِي إِلاَّ ابْنَةٌ لِي وَاحِدَةٌ أَفَأَتَصَدَّقُ بِثُلُثَيْ مَالِي قَالَ لاَ .قُلْتُ فَبِشَطْرِهِ قَالَ الثُّلُثُ كَثِيرٌ إِنَّكَ أَنْ تَذَرَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ وَإِنَّكَ لَنْ تُنْفِقَ نَفَقَةً تَبْتَغِي بِهَا وَجْهَ اللَّهِ إِلاَّ أُجِرْتَ حَتَّى مَا تَجْعَلُ فِي فِي امْرَأَتِكَ قُلْتُ أَأُخَلَّفُ بَعْدَ أَصْحَابِي قَالَ إِنَّكَ لَنْ تُخَلَّفَ فَتَعْمَلَ عَمَلاً تَبْتَغِي بِهِ وَجْهَ اللَّهِ إِلاَّ ازْدَدْتَ دَرَجَةً وَرِفْعَةً وَلَعَلَّكَ تُخَلَّفُ حَتَّى يَنْتَفِعَ بِكَ أَقْوَامٌ وَيُضَرَّ بِكَ آخَرُونَ اللَّهُمَّ أَمْضِ لأَصْحَابِي هِجْرَتَهُمْ وَلاَ تَرُدَّهُمْ عَلَى أَعْقَابِهِمْ لَكِنِ الْبَائِسُ سَعْدُ ابْنُ خَوْلَةَ قَالَ سَعْدٌ رَثَى لَهُ النَّبِيُّ ﷺ مِنْ أَنْ تُوُفِّيَ بِمَكَّةَ

أطرافه 56، 1295، 2742، 2744، 3936، 4409، 5354، 5659، 5668، 6733 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۴ص: ۲۳۳)

(من شكوى) یہ رکنِ ثانی سے متعلق ہے کتاب الوصایا میں اس کی مفصل شرح گزری، آخر میں ان کا قول: (قال سعد رثى رسول الخ) ان حضرات کا رد کرتا ہے جن کا زعم ہے کہ حدیث میں ادراج ہے اور یہ کہ (يرثى له الخ) زہری کی کلام ہے، ان کا تمسک اس کے بعض طرق میں موجود اس عبارت سے ہے: (قال الزهرى الخ) تو یہ اختلافِ رواۃ کی طرف راجع ہے کہ آیا زہری نے یہ قدرِ حدیث حضرت سعد سے موصولا ذکر کی یا اپنی طرف سے یہ کہا؟ تو وصل معتبر ہے کیونکہ اس کے راوی کے پاس زیادتِ علم ہے اور وہ حافظ ہے، شاہدِ ترجمہ اس کی یہ عبارت ہے: (اللهم امض لأصحابي الخ) کہ اس میں حضرت سعد کیلئے دعائے عافیت ہے تا کہ وہ دارِ ہجرت واپس ہوسکیں اس مرض کے سبب مکہ ہی میں مقیم نہ رہیں اسی طرف آپ کے قول: (و لكن البائس سعد بن خولة الخ) سے اشارہ ہے، ابن عزین مالکی نے نقل کیا کہ حضرت سعد بن خولہ کے لئے یہ رثاء ان کے مکہ میں اقامت کے سبب تھا کہ ہجرت نہ کی مگر اس کا تعاقب کیا گیا کہ انہوں نے ہجرت کی اور وہ بدر میں حاضر تھے البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ پھر مکہ کب گئے جہاں بیمار ہو کر وفات پا گئے تو کہا گیا کہ بدر کے بعد مکہ پلٹ آئے اور وہیں رہائش اختیار کر لی تھی بعض نے کہا حجۃ الوداع کے موقع پر وفات پائی داؤد نے جیسا کہ ابن تین نے نقل کیا غرابت سے کام لیا جب کہا کہ مہاجرین کے لئے جائز نہ تھا کہ (طوافِ) صدر کے بعد مکہ میں تین دن سے زائد قیام کریں تو اس سے دلالت ملتی ہے کہ سعد بن خولہ کی وفات حجِ وداع سے قبل ہوئی ہوگی بعض نے کہا فتحِ مکہ کے بعد فوت ہوئے جب مکہ میں ہی اپنا قیام بغیر عذر کے بڑھا لیا تھا کہ اگر ان کا کوئی عذر ہوتا تو آثم نہ بنتے اور نبی اکرم نے حضرت صفیہ کی بابت جب پتہ چلا کہ انہیں ماہواری آ گئی ہے، کہا تھا: (أ حابستنا هي؟) تو اس سے دلالت ملی کہ اگر کوئی

عذر پیش ہو تو مہاجر تین دن سے زائد قیام کرسکتا ہے، کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ بات آپ نے حجۃ الوداع سے قبل کہی ہو پھر حج کیا تو راوی نے اسے اکٹھا ذکر کر دیا، کیونکہ یہ حدیث کا تکملہ تھا اھ، بقول ابن حجر ان کی کلام کئی جگہ سے قابلِ تعقب ہے مثلاً حضرت صفیہ کے قصہ سے ان کا استشہاد جب کہ اس میں حجت نہیں کہ احتمال ہے کہ وہ تین مشروع ایام سے متجاوز نہ ہوئی ہوں، احتباس تو ایک دن یا اس کے کچھ حصہ کے ساتھ بھی ہوسکتا ہے اور مثلاً ان کا جزم کے ساتھ کہنا کہ حضرت سعد بن خولہ نے مکہ میں طویل قیام کیا اور اشارۃً کہا کہ یہ بلا عذر تھا اور وہ اس کے سبب آثم ہوئے تو تأمل کریں تو یہ کلام فاسد ہے۔

- 44 باب الاِسْتِعَاذَةِ مِنْ أَرْذَلِ الْعُمُرِ وَمِنْ فِتْنَةِ الدُّنْيَا وَفِتْنَةِ النَّارِ

(ارذل عمر اور فتنۂ دنیا و نار سے پناہ کا طالب ہونا)

کشمیہنی کے نسخہ میں بجائے (فتنة النار) کے (عذاب النار) ہے۔

- 6374 حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا الْحُسَيْنُ عَنْ زَائِدَةَ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ مُصْعَبٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ تَعَوَّذُوا بِكَلِمَاتٍ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَتَعَوَّذُ بِهِنَّ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْجُبْنِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الْبُخْلِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ أَنْ أُرَدَّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الدُّنْيَا وَعَذَابِ الْقَبْرِ

أطرافه 2822، 6365، 6370، - 6390 (اسی کا سابقہ نمبر)

حسین سے مراد ابن علی جعفی ہیں جو مشہور زاہد تھے، شیخ بخاری ابن راہویہ ہیں زائدہ، ابن قدامہ اور عبدالملک، ابن عمیر ہیں دونوں حدیثوں کی شرح کچھ صفحات قبل گزری

- 6375 حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا وَكِيعٌ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَقُولُ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْكَسَلِ وَالْهَرَمِ وَالْمَغْرَمِ وَالْمَأْثَمِ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ النَّارِ وَفِتْنَةِ النَّارِ وَعَذَابِ الْقَبْرِ وَشَرِّ فِتْنَةِ الْغِنَى وَشَرِّ فِتْنَةِ الْفَقْرِ وَمِنْ شَرِّ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَّالِ اللَّهُمَّ اغْسِلْ خَطَايَاىَ بِمَاءِ الثَّلْجِ وَالْبَرَدِ وَنَقِّ قَلْبِي مِنَ الْخَطَايَا كَمَا يُنَقَّى الثَّوْبُ الأَبْيَضُ مِنَ الدَّنَسِ وَبَاعِدْ بَيْنِي وَبَيْنَ خَطَايَاىَ كَمَا بَاعَدْتَ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ

أطرافه 832، 833، 2397، 6368، 6376، 6377، - 7129 (ایضاً)

علامہ انور (بماء الثلج و البرد) کے تحت لکھتے ہیں یعنی ان میاہ (ماء کی جمع یعنی پانی) کا لوگوں کے ہاں کوئی مصرف نہیں پس اے رب تو میری خطاؤں کی تبرید میں ان کا مصرف بنا۔

- 45 باب الاِسْتِعَاذَةِ مِنْ فِتْنَةِ الْغِنَى (مالداری کے برے نتائج سے بچنے کی دعاء کرنا)

- 6376 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا سَلَّامُ بْنُ أَبِي مُطِيعٍ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ خَالَتِهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَتَعَوَّذُ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ النَّارِ وَمِنْ عَذَابِ النَّارِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْقَبْرِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْغِنَى وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْفَقْرِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَّالِ

أطرافه 832، 833، 2397، 6368، 6375، 6377، - 7129 (ایضا)

- 46 باب التَّعَوُّذِ مِنْ فِتْنَةِ الْفَقْرِ (غربت کے فتنہ سے پناہ)

- 6377 حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ ؓ قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَقُولُ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ النَّارِ وَعَذَابِ النَّارِ وَفِتْنَةِ الْقَبْرِ وَعَذَابِ الْقَبْرِ وَشَرِّ فِتْنَةِ الْغِنَى وَشَرِّ فِتْنَةِ الْفَقْرِ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَّالِ اللَّهُمَّ اغْسِلْ قَلْبِي بِمَاءِ الثَّلْجِ وَالْبَرَدِ وَنَقِّ قَلْبِي مِنَ الْخَطَايَا كَمَا نَقَّيْتَ الثَّوْبَ الأَبْيَضَ مِنَ الدَّنَسِ وَ بَاعِدْ بَيْنِي وَبَيْنَ خَطَايَايَ كَمَا بَاعَدْتَ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْكَسَلِ وَالْمَأْثَمِ وَالْمَغْرَمِ

أطرافه 832، 833، 2397، 6368، 6375، 6376، - 7129 (ایضا)

شیخ بخاری محمد، ابن سلام ہیں جو ابومعاویہ محمد بن خازم سے راوی ہیں۔

- 47 باب الدُّعَاءِ بِكَثْرَةِ الْمَالِ مَعَ الْبَرَكَةِ (کثرتِ مال کے ساتھ ساتھ برکت بھی مانگے)

یہ ترجمہ و روایت نسخۂ سرخسی سے ساقط ہے صواب اس کا اثبات ہے۔

- 6378 حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ سَمِعْتُ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ عَنْ أُمِّ سُلَيْمٍ أَنَّهَا قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنَسٌ خَادِمُكَ ادْعُ اللَّهَ لَهُ قَالَ اللَّهُمَّ أَكْثِرْ مَالَهُ وَوَلَدَهُ وَبَارِكْ لَهُ فِيمَا أَعْطَيْتَهُ

أطرافه 1982، 6334، 6344، 6380 (اس کا سابقہ نمبر دیکھیں)

- 6379 وَعَنْ هِشَامِ بْنِ زَيْدٍ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ مِثْلَهُ .طرفه - 6381

غندر نے اسے مسندِ ام سلیم سے کیا ترمذی نے بھی انہی شیخ بخاری سے اسی سند کے ساتھ یہی ذکر کیا لیکن آخر میں انہوں نے

ہشام بن زید کا طریق ذکر نہیں کیا اور اسے انہوں نے حسن صحیح قرار دیا، اساعیلی نے حجاج بن محمد عن شعبہ سے اس کی تخریج کرتے ہوئے (عن أم سلیم) نقل کیا جیسے غندر نے کیا اسی طرح احمد نے بھی حجاج بن محمد اور محمد بن جعفر کلاہما عن شعبہ سے، باب (من خص أخاه بالدعاء) میں اسے سعید بن ربیع عن شعبہ عن قتادہ سے: (سمعت أنسا قال قالت أم سلیم) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا تھا اس سے بظاہر یہ حضرت انس کی مسند سے ہے آمدہ باب میں بھی اسی طرح ہے، باب (دعوة النبی ﷺ لخادمه بطول العمر) میں بھی حرمی بن عمارہ عن شعبہ عن قتادہ سے (قالت أمي) کے الفاظ سے گزری، مسلم نے بھی ابوداؤد طیالسی اور اساعیلی نے عمرو بن مرزوق عن شعبہ سے یہی نقل کیا، یہ اختلاف ضار نہیں کیونکہ حضرت انس بھی اس موقع پر موجود تھے اس کی دلیل مسلم کی اسحاق بن ابوطلحہ عن انس سے روایت ہے جس میں ہے کہ ام سلیم مجھے لے کر نبی اکرم کی خدمت میں آئیں اور کہا یا رسول اللہ یہ میرا بیٹا انس آپ کا خادم......الخ، یہ جو ہشام بن زید کی اس پر معطوف روایت ہے تو یہ عطف دراصل روایتِ قتادہ پر ہے اساعیلی نے اسے حجاج بن محمد عن شعبہ عن قتادہ اور ہشام بن زید جمیعا عن انس سے تخریج کیا ہے مسلم کی صنیع بھی یہی ہے جب اسے ابوداؤد عن شعبہ کے طریق سے نقل کیا ،تنبیہ کے تحت لکھتے ہیں کرمانی نے ذکر کیا ہے کہ یہاں (و عن هشام بن عروة قال) (یعنی بجائے ہشام بن زید کے) واقع ہوا، اول ہی درست ہے۔

(أنها قالت الخ) اسی حدیث کے لئے کتاب الصیام کے باب (من زار قوما فلم يفطر عندهم) کے تحت حمید عن انس کی روایت سے مبدأ گزرا، وہاں اس کی مبسوط شرح کی تھی۔

6380و - 6381حَدَّثَنَا أَبُو زَيْدٍ سَعِيدُ بْنُ الرَّبِيعِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسًا قَالَ قَالَتْ أُمُّ سُلَيْمٍ أَنَسٌ خَادِمُكَ قَالَ اللَّهُمَّ أَكْثِرْ مَالَهُ وَوَلَدَهُ وَبَارِكْ لَهُ فِيمَا أَعْطَيْتَهُ

.حديث 6380 أطرافه 1982، 6343، 6344، - 6378 (سابقه)

- 48 باب الدُّعَاءِ عِنْدَ الاِسْتِخَارَةِ (استخارہ کا طریقہ)

استخارہ خیر یا خیرۃ سے استفعال ہے یہ تمہارے قول: (خارَ اللهُ له) سے اسم ہے (استخار الله أى طلب منه الخير) اور (خار الله له أى أعطاه ما هو خير له) (یعنی اسے خیر عطا کی) مراد دو امور میں سے بہتر کی طلب جب وہ ان میں سے ایک کا محتاج ہے۔

- 6382حَدَّثَنَا مُطَرِّفُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَبُو مُصْعَبٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي الْمَوَالِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُعَلِّمُنَا الاِسْتِخَارَةَ فِي الأُمُورِ كُلِّهَا كَالسُّورَةِ مِنَ الْقُرْآنِ إِذَا هَمَّ بِالأَمْرِ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ يَقُولُ اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَخِيرُكَ بِعِلْمِكَ وَأَسْتَقْدِرُكَ بِقُدْرَتِكَ وَأَسْأَلُكَ مِنْ فَضْلِكَ الْعَظِيمِ فَإِنَّكَ تَقْدِرُ وَلاَ أَقْدِرُ وَتَعْلَمُ

وَلَا أَعْلَمُ وَأَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ خَيْرٌ لِي فِي دِينِي وَمَعَاشِي وَعَاقِبَةِ أَمْرِي أَوْ قَالَ عَاجِلِ أَمْرِي وَآجِلِهِ فَاقْدُرْهُ لِي وَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ شَرٌّ لِي فِي دِينِي وَمَعَاشِي وَعَاقِبَةِ أَمْرِي أَوْ قَالَ فِي عَاجِلِ أَمْرِي وَآجِلِهِ فَاصْرِفْهُ عَنِّي وَاصْرِفْنِي عَنْهُ وَاقْدُرْ لِيَ الْخَيْرَ حَيْثُ كَانَ ثُمَّ رَضِّنِي بِهِ .وَيُسَمِّي حَاجَتَهُ

طرفاه 1162، - 7390

ترجمہ: جابر بن عبداللہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ہمیں تمام کاموں میں استخارہ کی تعلیم فرمایا کرتے تھے جس طرح ہمیں آپ قرآن کی کسی سورت کی تعلیم فرماتے تھے۔آپ فرماتے تھے جب تم میں سے کوئی شخص کسی کام کا قصد کرے تو اسے چاہیے کہ نماز فرض کے علاوہ دو رکعت نماز پڑھے پھر یہ دعا کہے: (اللهم إني أستخيرك الخ) (ترجمہ) اے اللہ! میں تیرا فضل عظیم چاہتا ہوں، بیشک تو قدرت رکھتا ہے اور میں قدرت نہیں رکھتا اور تو جانتا ہے اور میں نہیں جانتا، تو چھپی باتوں کو جاننے والا ہے۔ اے اللہ! اگر تیرے علم ہے کہ یہ کام میرے دین اور دنیا میں اور میرے کام کے آغاز اور انجام میں بہتر ہے تو اس کو میرے لیے مقدر کر دے اور اس کو میرے لیے آسان کر دے اور اگر تیرے علم میں ہے کہ یہ کام میرے لیے نقصان دہ ہے، دین میں یا دنیا میں اور میرے کام کے آغاز میں اور انجام میں تو اس کو مجھ سے علیحدہ کر دے اور مجھ کو اس سے علیحدہ کر دے اور جس میں بھلائی ہو وہ میرے لیے مقدر کر دے اور اس سے مجھ کو خوش کر دے، آپ نے فرمایا اور اپنی حاجت کا نام لے۔

(حدثنا عبدالرحمن بن أبي المَوال) موالی مولی کی جمع ہے ان کا نام زید تھا انہیں زید جدِ عبدالرحمٰن (عبدالرحمٰن کا دادا زید) کہا جاتا تھا والد کا نام معلوم نہ ہو سکا، عبدالرحمٰن ثقہ مدنی رواۃ میں سے ہیں آل علی بن ابو طالب کی ولاء کی طرف منسوب تھے منصور کے عہد میں محمد بن عبداللہ بن حسن (جن کا لقب نفس زکیہ تھا) کے ہمراہ خروج کیا ان کے قتل کے بعد انہیں قید کیا گیا اور زدوکوب بھی ابن معین، ابوداود، ترمذی اور نسائی وغیرہم نے ثقہ قرار دیا ابن عدی نے الکامل میں انہیں الضعفاء میں ذکر کیا اور احمد بن حنبل سے نقل کیا کہ مطبق میں قید کیے گئے جب یہ یعنی ابن حسن شکست کھا گئے تھے، کہتے ہیں انہوں نے محمد بن منکدر سے حدیثِ استخارہ نقل کی اور اسے ان کے سوا کوئی اور روایت نہیں کرتا اور یہ منکر ہے اور اہلِ مدینہ جب کوئی حدیث غلط ہو تو کہتے تھے: (ابن المنكدر عن جابر) جیسا کہ اہل بصرہ (اسی قسم کے موقع پر) (ثابت عن أنس) کہتے تھے، ان دونوں پر حمل کرتے تھے ہمارے شیخ نے شرحِ ترمذی میں اس کلام کو اشکال کا باعث قرار دیا اور کہا میں اس کی مراد نہیں سمجھ سکا کہ محمد بن منکدر اور ثابت دونوں بالاتفاق ثقہ ہیں (یعنی پھر کیوں ان کا ایسے مواقع پہ حوالہ دیا جاتا تھا) بقول ابن حجر میرے لئے ظاہر یہ ہوا ہے کہ ان کی مراد تہکم (یعنی از رہِ مذاق) ہے اور شہرت وکثرت کے لئے اختصاصِ ترجمہ کا نکتہ ہے پھر ابن عدی نے عبدالرحمٰن مذکور کی متعدد احادیث نقل کیں اور کہا یہ مستقیم الحدیث ہیں البتہ حدیثِ استخارہ کا ان پر انکار کیا اسے کئی صحابہ کرام نے روایت کیا ہے اسی طرح جیسے ابن ابو الموال نے، بقول ابن حجر اس کے کئی شواہد بھی ہیں، یہ جیسا کہ کہا مشاحت فی الاطلاق ہے (یعنی اطلاق میں بخل سے کام لینا)

ترمذی اس کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں حسن صحیح غریب ہے، ہم اسے ابن ابو الموال کی روایت ہی سے جانتے ہیں جو مدنی ثقہ ہیں کئی ایک نے ان سے روایت نقل کی ہے اس باب میں ابن مسعود اور ابو ایوب سے بھی روایت ہے بقول ابن حجر ابو سعید، ابو ہریرہ،

ابن عباس اور ابن عمر سے بھی یہ مروی ہے ابن مسعود کی حدیث طبرانی نے نقل کی اور حاکم نے صحیح قرار دیا، ابوایوب کی حدیث طرانی نے تخریج کی اور ابن حبان اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا ابوسعید اور ابو ہریرہ کی حدیثیں صحیح ابن حبان میں منقول ہیں جب کہ ابن عباس اور ابن عمر کی حدیث ایک ہے جسے طبرانی نے ابراہیم بن ابوعبلہ عن عطاء عنہما سے تخریج کیا ان میں سے کسی میں سوائے حدیثِ جابر کے نماز کا ذکر نہیں البتہ ابوایوب کی روایت کے الفاظ ہیں: (اکتم الخطبة و تَوَضَّأُ فَأَحُسِنِ الُوضوء ثم صَلِّ ماکتبَ الله لك) تو دو رکعتوں کے ساتھ تقیید صرف حضرت جابر کی حدیث میں ہے، استخارہ کا ذکر حضرت سعد کی مرفوع حدیث میں بھی ہے اس کے الفاظ ہیں: (مِنُ سعادة ابن آدم استخارةُ اللهِ) اسے احمد نے نقل کیا اور اس کی سند حید ہے اس کی اصل ترمذی کے ہاں ہے لیکن رضاء وسخط کے لفظ کے ساتھ نہ کہ بلفظِ استخارہ، اسی طرح حضرت ابوبکر صدیق کی حدیث جس میں ہے کہ جب نبی اکرم کسی امر کا ارادہ کرتے تو کہتے: (اللهم خِرُ لِیُ وَ اخُتَرُ لِیُ) (یعنی اے اللہ میرے لئے بہتری کر اور میرے لئے تو ہی انتخاب کر) اسے ترمذی نے ضعیف سند کے ساتھ تخریج کیا، ایک حدیثِ انس مرفوع میں ہے: (مَا خَابَ مَنِ اسُتَخَارَ) (یعنی جس نے استخارہ کیا وہ نامراد نہ ہوا) اسے طبرانی نے صغیر میں نہایت کمزور سند سے نقل کیا۔

(عن محمد بن المنکدر عن جابر) کتاب التوحید میں معن بن عیسی عن عبدالرحمٰن کے طریق سے ہے: (سمعت محمد بن المنکدر یحدث عبدالله بن الحسن أی ابن الحسن بن علی بن أبی طالب یقول أخبرنی جابر السلمی) یہ بنی سلمہ کی طرف نسبت ہے جو انصار کی ایک شاخ تھی، اساعیلی کے ہاں بشر بن عمیر سے ہے: (حدثنی عبدالرحمن سمعت ابن المنکدر حدثنی جابر) ۔ (یعلمنا الاستخارة) روایت معن میں ہے: (یعلم أصحابه) بشر کے ہاں بھی یہی ہے۔ (فی الأمور کلها) ابن ابو جمرہ کہتے ہیں یہ عام مراد بہ الخاص ہے کہ واجب اور مستحب کے کرنے میں استخارہ نہیں کیا جاتا (وہ تو کرنا ہی ہے) اسی طرح حرام ومکروہ کے ترک میں بھی استخارہ نہیں کیا جاتا، تو معاملہ فقط مباح میں منحصر ہے اور اس میں جس کا زمانہ موسع ہو اور وہ امور کے عظیم وحقیر دونوں (پہلوؤں) کو متناول ہو، کئی دفعہ حقیر پر امر عظیم مترتب ہو جاتا ہے۔ (کا لسورة من القرآن) صلاۃ اللیل میں گزری قتیبہ عن عبدالرحمٰن کی روایت میں تھا: (کما یعلمنا السورة من القرآن) کہا گیا وجہِ تشبیہ تمام امور میں استخارہ کی عمومی ضرورت ہے جیسے نماز میں قراءتِ قرآن کی عمومی ضرورت پڑتی ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ مراد وہ جو ابن مسعود کی تشہد والی حدیث میں مذکور ہوا کہ (علمنی رسول الله ﷺ التشهد کفی بین کفیه)یہ کتاب الاستئذان میں گزری، اسود بن یزید کی ابن مسعود سے اسی روایت کے الفاظ ہیں: (أخذت التشهد مِنُ فِی رسول الله کلمة کلمة) اسے طحاوی نے نقل کیا، حدیثِ سلمان میں اس کا نحو ہے انہوں نے (حرفا حرفا) کہا یہ طبرانی نے تخریج کی، ابن ابو جمرہ کہتے ہیں تشبیہ اس کے تحفُّظِ حروف اور ترتُّبِ کلمات میں ہے اسی طرح کمی وبیشی کے منع ہونے، اسے یاد رکھنے اور اس پر محافظت کرنے میں، یہ بھی محتمل ہے کہ اس کے اہتمام اور اسے توجہ واحترام دینے اور اس کی برکت کے تحقق کی جہت سے ہو یا پھر وحی کی جہت سے، طیبی کہتے ہیں اس میں اس دعا اور اس نماز کی تام وکامل اہتمام کی نسبت کا اشارہ ہے کیونکہ انہیں فریضہ اور قرآن کی تلوین (یعنی مثل) بنا دیا۔

(إذا هم) اس میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (یعلمنا قائلا إذا هَمَّ) قتیبہ کی روایت میں یہ ثابت ہے اس میں

ہے: (يقول إذا هم) ابوداؤد کی قتیبہ سے راویت میں مزید (لنا) بھی ہے بقول ابن ابو جمرہ دل پر وارد کئی مراتب کی ترتیب یہ ہے اولا: ہمۃ پھر لمۃ پھر خطرہ پھر نیۃ پھر ارادہ اور آخر میں عزیمۃ تو پہلے تین پر مواخذہ نہیں آخری تین پر ہے، آپ کا قول (إذا هم) دل میں اول وارد کی طرف اشارت کناں ہے کہ اس میں استخارہ کرے تو نماز اور دعا کی برکت سے اس کے لئے ظاہر ہوگا کہ کس معاملہ میں اس کے لئے خیر ہے بخلاف اس امر کے کہ معاملہ اس کے دل میں متمکن ہو جائے اور اس بابت اس کا عزم و ارادہ پختہ ہو جائے اس صورت میں اس کی طرف اس کا میلان ہوگا اور دل کھنچے گا تب اس کے غلبہ میلان کی وجہ سے ڈر ہے کہ وجہِ ارشدیت اس پر مخفی رہے، کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ ھم سے مراد عزیمت ہو کیونکہ خاطر تو دل میں نہیں ٹکا ہوتا تو ارادہ وہی مستمر اور باقی رہتا ہے جس کے فعل کا عزم و تصمیم ہو وگرنہ اگر خواطر کی بابت استخارہ کرنے میں لگا رہا تو کئی غیر اہم امور و معاملات میں پڑ کر وقت ضائع کرے گا ابن مسعود کی حدیث میں ہے: (إذا أراد أحد كم أمرا فليقل) (یعنی جس امر کیلئے استخارہ کیا ہے اس کا نام لے)۔

(فليركع ركعتين) اس میں حدیثِ ابوایوب کے اطلاق کی تقیید ہے کہ اس میں ہے: (صلِّ ما كتب الله لك) تطبیق بھی ممکن ہے کہ مراد یہ ہے کہ کہیں ایک رکعت پر اقتصار نہ کر لے کیونکہ اس روایت میں دو رکعت پر تنصیص ہے اور ان کا ذکر تنبیہ بالادنی علی الاعلی کی قبیل سے ہے اگر دو سے زیادہ رکعات ادا کر لیں تو بھی حرج نہیں ظاہر یہ ہے کہ ہر دو کے بعد سلام پھیرے تا کہ مسمی الرکعتین کا حصول ہو، اگر مثلا چار اکٹھی پڑیں تو یہ مجزئ نہ ہوگا البتہ نووی کی کلام سے اِشعار بالا جزاء ظاہر ہوتا ہے۔

(من غير الفريضة) اس میں مثلا نمازِ صبح سے احتراز ہے یہ بھی محتمل ہے کہ فریضہ سے مراد اس کا عین ہو اور جو اس سے متعلق ہو تب راتبہ رکعات سے احتراز ہے مثلا فجر کی سنتیں، نووی اذکار میں لکھتے ہیں اگر مثلا ظہر کی سنتوں یا دیگر رواتب اور مطلقہ کے بعد استخارہ کی دعا کی چاہے دو پر اقتصار کیا یا زیادہ پڑھیں تو یہ مجزئ ہے، بقول ابن حجر ان کا یہ اطلاق محلِ نظر ہے ظاہر یہ کہا جانا ہے کہ اگر بعینہ اس نماز کی نیت کی اور ساتھ میں نمازِ استخارہ کی بھی تب مجزئ ہے لیکن اگر اس کی نیت شامل نہ تھی تب نہیں، تحية المسجد کی نماز سے یہ مفارق ہے کیونکہ اس سے مقصود دعاء کے ساتھ شغل البقعہ (یعنی فرصت کے وقت کو مشغول کرنا) ہے جب کہ نمازِ استخارہ سے مطلوب یہ ہے کہ اس کے بعد اس کے اثناء دعا کا وقوع ہو، اس شخص کی نسبت کہ نماز سے فراغت کے بعد اس کے لئے طلب عارض ہوئی، یہ اِجزاء بعید ہے کیونکہ ظاہرِ حدیث یہ ہے کہ نماز اور دعا کا وقوع ارادہ امر کے وجود کے بعد ہو، نووی نے افادہ دیا کہ ان رکعتوں میں (قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ) اور (قُلْ هُوَاللهُ أَحَد) پڑھے ہمارے شیخ نے شرحِ ترمذی میں لکھا میں اس کی دلیل سے واقف نہ ہو سکا شائد انہوں نے اس کا الحاق فجر اور مغرب کی سنتوں سے کر دیا (کیونکہ منقول ہے کہ نبی اکرم ان میں سورہ الکافرون اور سورہ اخلاص کی قراءت فرماتے تھے) کہتے ہیں ان سورتوں کی ان جیسے حال کے ساتھ مناسبت ضرورت ہے کہ ان میں توحید و اخلاص کا ذکر ہے اور مستخیر اس کا محتاج ہے، کہتے ہیں زیادہ مناسب یہ ہے کہ اس قسم کی آیات تلاوت کرے: (وَ رَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَ يَخْتَارُ) [القصص : ٦٨] اور (وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللّٰهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ) [الأحزاب: ٣٦] بقول ابن حجر اکمل یہ ہے کہ ہر رکعت سورت اور آیت پڑھے پہلی میں پہلی دو اور دوسری میں آخری دو، آپ کے قول: (من غير الفريضة) سے اخذ کیا جائے گا کہ نمازِ استخارہ کا یہ حکم وجوبی نہیں

ہمارے شیخ کہتے ہیں میں نے کسی کو نہیں دیکھا کہ اس امرِ واردا ور قرآنی سورت کی تعلیم کے ساتھ تشبیہہ کے مدنظر انہیں ادا کرنا واجب قرار دیتا ہو جیسے اس کے مثل کے ساتھ نماز میں وجوبِ تشہد کی بات کہی گئی ہے کیونکہ (فليقل) کے صیغہ کے ساتھ اس کا ورود ہوا، اور اسے بھی قرآنی سورت کے ساتھ تشبیہہ دی گئی ہے، تو اگر کہا جائے امر متعلق بالشرط ہے اور یہ آپ کا قول: (إذا هم أحد كم بالأمر) ہم کہیں گے اسی طرح تشہد کی نسبت ہے کہ اس کا حکم اسے ہی دیا جائے گا جو نماز پڑھے گا، فرق بھی ممکن ہے اگرچہ دونوں میں اشتراک ہے اس چیز میں جو مذکور ہوا کہ تشہد جزوِ نماز ہے تو وجوب آپ کے اس قول سے ماخوذ ہوگا: (صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي)، استخارہ کے عدمِ وجوب پر دال پانچ نمازوں سے زائد کا عدم وجوب ہے جو حدیث: (هل عليَّ غيرُ ها ؟ قال لا إلا أن تطوع) میں ذکر ہوا اھ، یہ اگرچہ نمازِ استخارہ کے عدمِ وجوب پر استدلال کے لئے ٹھیک ہے لیکن یہ اس کے ساتھ دعائے استخارہ کے وجوب پر استدلال سے مانع نہیں تو گویا ان کی فہم یہ ہوئی کہ اس میں امر برائے ارشاد ہے تو اس کے ساتھ سننِ وجوب سے عدول کیا اور جب یہ اللہ کے ذکر اور معاملات اس کی طرف تفویض کرنے پر مشتمل ہے تو مندوب ہوا، پھر ہم کہیں گے یہ دعا کے نماز سے متاخر ہونے میں ظاہر ہے لیکن اگر اثنائے نماز یہ دعا پڑھ لی تو اجزاء محتمل ہے اور ترتیب دعا سے قبل آغازِ نماز کی تقدیم کو محتمل ہے کیونکہ نماز کے اندر موضعِ دعا سجود یا تشہد ہے، ابن ابی جمرہ کہتے ہیں نماز کی دعا سے تقدیم میں حکمت یہ ہے کہ استخارہ سے مقصود دنیا و آخرت کی خیرین (خیر کی تثنیہ) کے مابین حصولِ جمع ہے تو وہ بابِ ملک کھٹکھٹانے کا محتاج ہے اور اس ضمن میں نماز سے بڑھ کر کوئی شیٔ انجح و انجع (یعنی بہت کامیابی اور نفع دینے والی) نہیں کہ اس میں اللہ کی تعظیم، اس کی ثناء اور مآلاً اور حالاً اس کی طرف افتقار کا اظہار ہے۔

(اللهم إني أستخيرك بعلمك) باء برائے تعلیل ہے ای (لأنك أعلَمُ) اسی طرح (بقدرتك) کی باء بھی برائے استعانت ہونا محتمل ہے جیسے اس آیت میں: (بِسْمِ اللهِ مَجْرَاها) [هود: ۴۱]، برائے استعطاف ہونا بھی ممکن ہے جیسے اس آیت میں: (قَالَ رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ) [القصص: ۱۷]، آپ کے قول: (و أستقدرك) کا یہ معنی بھی ممکن ہے: (أطلُبُ منك أَنْ تُقَدِرَه لى) (یعنی میں تجھ سے مطالبہ کرتا ہوں کہ تو اسے میرے لئے مقدر کر) تقدیر سے مراد تیسیر ہے (یعنی آسان بنانا)۔(و أسألك من فضلك) اشارہ دیا کہ عطائے رب اس کا فضل ہے، کسی کا اللہ کی نعمتوں میں کوئی حق نہیں جیسا کہ یہ اہل سنت کا مذہب ہے، (فإنك تقدر الخ) اشارہ ہے کہ علم وقدرت فقط اللہ ہی کے لئے ہے بندے کا اس میں بس وہی کچھ ہے جو اللہ اس کے لئے مقدر کرے گویا کہا اے رب تو قادر ہے کہ مقدر کرے قبل اس کے خلق فی القدرۃ کرے اور جب مجھ میں اسے خلق کرے اور بعد اسکے کہ تو خلق کرے۔

(اللهم إن كنت تعلم الخ) معن وغیرہ کی روایت میں ہے: (فإن كنت تعلم هذا الأمر) ابو داؤد نے عبدالرحمٰن بن مقاتل عن عبدالرحمٰن بن ابو الموال سے یہ زیادت بھی ذکر کی: (الذى يريد) معن کی روایت میں: (ثم يسميه بعينه) کا اضافہ بھی ہے یہ بابِ ہذا کی حدیث کے آخر میں بھی ہے، اس کا ظاہرِ سیاق یہ ہے کہ اس کا تلفظ کرے محتمل ہے کہ دل میں دعا کے وقت اس کا استحضار ہی کافی ہو، اول پر یہ تسمیہ دعا کے بعد ہوگا، ثانی پر یہ جملہ حالیہ ہے تقدیر ہے: (فَلْيَدْعُ مُسَمِّياً حاجته)، آپ کے قول: (إن كنت) میں کرمانی نے اشکال سمجھا ہے کہ صیغۂ شک کے ساتھ یہ کہا جب کہ اللہ کے عالم ہونے کی بابت کیا شک

ہے؟ انہوں نے اس کا یہ جواب دیا کہ شک (اصلِ علم کی بابت نہیں بلکہ) اس بارے ہے کہ یہ متعلق بالخیر ہے یا بالشر (یعنی یہ شک دعا کرنے والے کی نسبت سے ہے نہ کہ اللہ کی نسبت سے)۔(و معاشي) ابوداؤد نے (و معادي) کا اضافہ بھی کیا، یہ اس امر کا مؤید ہے کہ معاش سے مراد حیات ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ معاش سے مراد (ما يعاش به) (یعنی زندگی گزارنے کا وسیلہ) ہو اسی لئے اوسطِ طبرانی کی ابن مسعود کی حدیث کے بعض طرق میں (في ديني و دنياي) ہے ان کی ابوایوب سے روایت میں ہے: (في دنياي و آخرتي) ابن حبان نے اپنی روایت میں (ديني) بھی مزاد کیا ابوسعید کی حدیث میں ہے: (في ديني و معيشتي)۔

(و عاقبة أمري أو قال الخ) یہ راوی کا شک ہے طرق اس بارے مختلف نہیں، ابوسعید کی روایت میں: (عاقبة أمري) پر اقتصار ہے یہی حدیثِ ابن مسعود میں ہے، یہ دو میں سے ایک احتمال کا مؤید ہے کہ عاجل اور آجل تین الفاظ کا بدل ہیں یا فقط آخری دو کا، اس پر کرمانی کا قول کہ داعی نبی اکرم کے فرمان کے بموجب جازم نہ ہوگا جب تک تین مرتبہ دعا نہ کرے، ایک مرتبہ میں: (في ديني و معاشي و عاقبة أمري) کہے اور ایک مرتبہ: (في عاجل أمري و آجله) کہے اور ایک مرتبہ کہے: (في ديني و عاجل أمري و آجله) بقول ابن حجر ایوب اور ابوہریرہ کی روایتوں میں اصلاً ہی شک واقع نہیں (لہذا ان میں جو عبارت مذکور ہے وہ ایک ہی مرتبہ پڑھ لینا کافی ہوگا)۔

(فاقدره لي) ابوالحسن قابسی کہتے ہیں ہمارے اہلِ بلد دال پر زیر جب کہ اہلِ مشرق اس پر پیش پڑھتے ہیں، کرمانی کہتے ہیں اس کا معنی ہے: (اجعله مقدورا لي أو قَدِّرهُ) (اسے میرے بس میں کر یا اسے میرا مقدر بنا دے) بعض نے: (يَسِّرهُ لي) کہا (یعنی اسے میرے لئے آسان بنا) معن نے یہ زیادت کی: (و يسره لي و بَارِكْ لِيْ فيه)۔ (فاصرفه عني الخ) یعنی دل سے اس کا خیال نکل جانے کے بعد اس بارہ میں پھر کوئی سوچ اور تعلق نہ ہو، اس میں اہل سنت کی دلیل ہے کہ شر اللہ کی بندے پر تقدیر سے ہے کیونکہ اگر وہ اس کی اختراع پر قادر ہوتا تو خود ہی اس کے پھیر دینے پر بھی قادر ہوتا اور اس سے اس کے صرف کی طلب و دعا کا محتاج نہ ہوتا ۔(و اقدر لي الخ)ابوسعید کی روایت میں (لي الخير) کے بعد ہے: (أينما كان لاحول ولا قوة إلا بالله) ۔

(ثم رضني) بابِ تفعیل سے، قتیبہ کی روایت میں ہے: (ثم أرْضِني) ،طبرانی کی اوسط میں ابن مسعود کی روایت کے بعض طرق میں ہے: (و رضني بقضائك) ابوایوب کی حدیث میں ہے: (و رضني بقدرك) اس میں سرّ یہ ہے کہ تا کہ اس کا دل اس کے ساتھ جڑا نہ رہے کہ اس صورت میں اسے اطمینانِ خاطر حاصل نہ ہوگا، رضا نفس کا قضاء پر مطمئن اور ساکن ہو جانا ہے، حدیث سے نبی اکرم کی امت کے لئے شفقت اور دین و دنیا کے لحاظ سے انہیں ہر نافع کی تعلیم دینا ثابت ہوا، طبرانی کی ابن مسعود سے روایت میں ہے کہ آپ جب بھی کوئی (اہم) کام کرنے کا ارادہ کرتے تو یہ دعا پڑھتے تھے، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ بندہ مع الفعل ہی قادر شمار ہوگا نہ کہ اس سے قبل اور اللہ بندے کے لئے ہر شیٔ کے علم کا خالق ہے اور اس کا خیال اس کے دل میں لانے اور اسے اس کا موقع دینے کا بھی تو بندے پر واجب ہے کہ اپنے تمام امور اللہ کو سونپ دے اور اسی کی طرف حول وقوت کی نسبت کرے اور اس کے ذمہ یہ ہے کہ اپنے رب سے درخواست گزار بنے، اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ کسی شیٔ کا امر اس کے عکس سے (خود بخود) نہی شمار نہ ہوگا کہ اگر ایسا ہوتا تو یہی کہہ دینے پر اکتفاء ہوتا: (إن كنت تعلم أنه خير لي) اگلی یہ بات : (و إن كنت تعلم أنه شرٌّ

لی الخ) کہنے کی ضرورت نہ ہوتی کیونکہ اگر خیر نہیں تو شر ہے، بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے کہ وجودِ واسطہ محتمل ہے، اس بارے اختلاف ہے کہ استخارہ کے بعد کیا کرے؟ تو ابن عبد السلام نے کہا جو اس کے لئے متفق (یعنی سازگار) ہو وہ کرے ان کے لئے ابن مسعود کی روایت کے بعض طرق کے آخر میں اس مذکور سے استدلال کیا گیا: (ثم یعزم) (یعنی پھر عزم کرلے) اولِ حدیث ہے: (إذا أراد أحد کم أمرا فلیقل)

نووی اذکار میں لکھتے ہیں استخارہ کے بعد وہ کچھ کرے جس کے ساتھ اس کا سینہ منشرح ہو (یعنی جو کام کرنے کو جی چاہے) ان کے لئے ابن سنی کی حدیثِ انس کے ان الفاظ سے استدلال کیا گیا: (إذا هَمَمتَ بأمرٍ فَاسْتَخِرْ رَبَّكَ سبعا ثم انظُرُ الذی یَسْبِقُ فی قلبك فإن الخیر فیه) (یعنی جب کسی کام کا ارادہ بنائے تو سات دفعہ اللہ سے طلبِ خیر کرے پھر دیکھے کہ دل میں کیا آتا ہے تو اسی میں خیر ہوگی) یہ اگر ثابت ہوتی تو معتمد تھی مگر اس کی سند نہایت کمزور ہے، معتمد یہ ہے کہ وہ کام نہ کرے جس پر استخارہ سے قبل اس کا دل منشرح تھا اس امر سے کہ اس کی نسبت اس کے دل میں قوی خواہش تھی، اسی طرف حدیثِ ابوسعید کا آخری جملہ: (ولا حول الخ) اشارت کناں ہے (میرا خیال ہے استخارہ اگر بارگاہِ ایزدی میں قبول ہوا تو اس سارے تردد کی ضرورت نہ رہے گی خود بخود دو میں سے ایک کی طرف اس کا دل کھنچے گا کہ یہی استخارہ کا فیض اور فائدہ ہے)۔

- 49 باب الدُّعَاءِ عِنْدَ الْوُضُوءِ (باوضوء دعا کرنا)

بقول محشی ایک نسخہ میں ترجمہ کی عبارت یوں ہے: (باب الوضوء عندالدعاء)۔

- 6383حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلاَءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ دَعَا النَّبِيُّ ﷺ بِمَاءٍ فَتَوَضَّأَ ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ فَقَالَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِعُبَيْدٍ أَبِي عَامِرٍ وَرَأَيْتُ بَيَاضَ إِبْطَيْهِ فَقَالَ اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَوْقَ كَثِيرٍ مِنْ خَلْقِكَ مِنَ النَّاسِ

طرفاه 2884، - 4323 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۴،ص:۳۹۹ اور جلد:٦،ص:۳۴۴)

یہ کتاب المغازی کے باب (غزوة أوطاس) میں مطولاً گزری۔

- 50 باب الدُّعَاءِ إِذَا عَلاَ عَقَبَةً (بلندی پہ چڑھتے ہوئے دعاء کرنا)

ترجمہ میں دعا کا لفظ جب کہ حدیثِ وارد میں تکبیر کا لفظ مذکور ہے گویا اس کا اخذ آپ کے اس جملہ سے کیا: (إنکم لا تدعون أصم الخ) تو اس میں تکبیر کو دعا کہا ہے۔

- 6384حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي سَفَرٍ فَكُنَّا إِذَا عَلَوْنَا كَبَّرْنَا فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَيُّهَا النَّاسُ

ارْبَعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ فَإِنَّكُمْ لاَ تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلاَ غَائِبًا وَلَكِنْ تَدْعُونَ سَمِيعًا بَصِيرًا ثُمَّ أَتَى عَلَيَّ وَأَنَا أَقُولُ فِي نَفْسِي لاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ فَقَالَ يَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ قَيْسٍ قُلْ لاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ فَإِنَّهَا كَنْزٌ مِنْ كُنُوزِ الْجَنَّةِ أَوْ قَالَ أَلاَ أَدُلُّكَ عَلَى كَلِمَةٍ هِيَ كَنْزٌ مِنْ كُنُوزِ الْجَنَّةِ لاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ

أطرافه 2992، 4205، 6409، 6610، - 7386 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۴،ص:۴۷۹)

ایوب سے سختیانی اور ابوعثمان سے مراد نہدی ہیں۔(فی سفر) اس کی تعیین سے واقف نہ ہو سکا۔(اربعوا) ہمزہ وصلی مکسور کے ساتھ یعنی اپنے آپ کے ساتھ نرمی کرو انہیں تھکاؤ مت۔(لا تدعون أصم) اس کا بیان کتاب التوحید میں آئے گا۔(کنز) اس کلمہ کو کنز اس لئے کہا کیونکہ یہ اپنی نفاست اور لوگوں کی آنکھوں سے صیانت میں خزانہ کی مانند ہے۔(أو قال الخ) راوی کو شک ہے کتاب القدر میں خالد حذاء عن ابی عثمان کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (ثم قال یا عبداللہ بن قیس ألا أعلمك كلمة الخ) کتاب الدعوات کے آخر میں بھی سلیمان تیمی عن ابوعثمان سے یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (ثم قال یا أبا موسى أو یا عبد اللہ بن قیس ألا أدلك الخ) بغیر تردد کے، ان دونوں طرق میں آپ کے (إنكم لا تدعون أصم)کہنے کا سبب بھی مذکور ہے چنانچہ سلیمان کی روایت میں ہے: (فلما علا علیها رجل نادى فرفع صوته)(یعنی ایک آدمی گھاٹی پہ چڑھا تو بآوازِ بلند ندا دی) خالد کی روایت میں ہے: (فجعلنا لا نصعد شرفا إلا رفعنا أصواتنا بالتكبير) بعض نسخوں میں (أصما) ہے گویا یہ (غائبا) کی مناسبت سے۔(بصیرا) اس روایت میں اس کی بجائے (قریبا) ہے باقی مفصل شرحِ حدیث کتاب القدر میں ہوگی۔(لا حول) جائز ہے کہ یہ بطورِ بدل محلِ جر میں ہو (علی کنز) سے یا بتقدیرِ (أعنی) محلِ نصب میں ہو، ھومقدر ماننے پر محلِ رفع میں ہونا بھی جائز ہے۔

علامہ انور (اربعوا علی أنفسكم) کے تحت لکھتے ہیں اس میں جہر کی مطلقا نفی نہیں لیکن جب آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ لوگ شدتِ جہر کے سبب تھک گئے ہیں تو ان کی اَرْفَق اور ایسر کی طرف رہنمائی فرمائی جو جہرِ متوسط ہے اور انہیں آگاہ کیا کہ اس جہرِ مفرط کی ضرورت نہیں کیونکہ تم اصم یا غائب کو نہیں پکار رہے ہو۔

- 51 باب الدُّعَاءِ إِذَا هَبَطَ وَادِيًا (نشیب میں اترتے ہوئے لبوں پہ دعائیں جاری ہونا)

فِيهِ حَدِيثُ جَابِرٍ

(فیه حدیث جابر) مستملی اور کشمیہنی کے ہاں یہی ثابت ہے دیگر کے ہاں یہ ترجمہ ساقط ہے، حدیثِ جابر سے مراد جو کتاب الجہاد کے باب (التسبيح إذا هبط واديا) میں ان الفاظ کے ساتھ گزری: (كنا إذا صعدنا كبرنا و إذا نزلنا سبحنا) وہاں اس کے بعد باب (التكبير إذا علا شرفا) کا عنوان لائے تھے جس کے تحت بھی یہی حدیثِ جابر نقل کی مگر بجائے (نزلنا) کے (و إذا تصوبنا) کہا، تصویب انحدار ہے(یعنی اترنا) نسائی اور ابن خزیمہ کے ہاں اسی روایت میں: (هبطنا) ہے

وہاں اس کی شرح کا اشارہ کیا تھا، اونچائی کو جاتے وقت تکبیر کی مناسبت یہ ہے کہ استعلاء اور ارتفاع نفوس کو محبوب ہے اس وجہ سے کہ اس میں استشعارِ کبریاء ہے تو جو اس کے ساتھ متلبس ہوا اس کے لئے مشروع کیا کہ اللہ کی کبریائی کا بیان کرے کہ وہی سب سے بڑا ہے (تا کہ اس وسواس کا ازالہ ہو) نیچے اترتے ہوئے تسبیح کی مناسبت یہ ہے کہ چونکہ مکانِ منخفض (یعنی نشیبی جگہ) تنگی کا محل ہے تو تسبیح کے فیضان سے کشادگی حاصل ہوگی کیونکہ یہ اس بابِ فرج سے ہے جو حضرت یونسؑ کے قصہ میں واقع ہوا جب ظلمات میں تسبیح بیان کی تو اللہ تعالی نے انہیں اس غم وہم سے نجات عطا کی۔

52 - باب الدُّعَاءِ إِذَا أَرَادَ سَفَرًا أَوْ رَجَعَ (سفر کو جاتے اور واپسی پہ دعاء)

حموی کی فربری سے روایتِ صحیح بخاری میں یہی عبارت واقع ہے، مروزی کی ان سے روایت بھی اس کا مثل ہے لیکن بجائے لفظِ باب کے واوِ عاطفہ کے ساتھ ہے (یعنی سابقہ کے ساتھ متصل ہے) یحی بن ابو اسحاق کی حدیث سے مراد جہاں تک میرا خیال ہے وہ حدیث جس کے شروع میں ہے: (أن النبی ﷺ أقبل من خیبر و قد أردف صفیة فلما کان ببعض الطریق عثرتِ الناقة الخ) اس کے آخر میں ہے کہ جب مدینہ ہمیں دکھائی دینے لگا تو آپ نے یہ کہنا شروع کیا: (آیبون الخ) مدینہ داخل ہونے تک یہ کہتے رہے، یہ الجہاد، الادب اور اللباس کے اواخر میں موصولا مشروحا گزری ہے ماسوائے آخری کلام کے کہ اس کی شرح کا وعدہ اس مقام میں کیا تھا، شیخِ بخاری ابن ابو اویس ہیں۔ (کان إذا قفل) مسلم کے ہاں علی بن عبداللہ ازدی عن ابن عمر سے روایت کے شروع میں ہے کہ جب آپ سفر کو نکلتے ہوئے اونٹ پر بیٹھتے تو تین مرتبہ اللہ اکبر کہتے پھر (سُبْحَانَ الَّذِیْ سَخَّرَ لَنَا هٰذَا) پڑھتے تو یہی حدیث ذکر کی حتی کہ کہا: (و إذا رجع قالهن و زاد آیبون تائبون) (کہ واپسی پر انہیں بھی اور مزید یہ بھی کہتے: آیبون الخ) اسی زیادت کی طرف بخاری نے ترجمہ میں اپنے اس قول کے ساتھ اشارہ کیا ہے: (إذا أراد سفرا)۔

(من غزو أو حج الخ) بظاہر انہی تینوں امور کے ساتھ اس کا اختصاص ہے مگر جمہور کے نزدیک ایسا نہیں بلکہ یہ کلمات ہر سفر میں کہنا مشروع ہے اگر سفرِ طاعت ہو مثلا صلہ رحمی اور طلبِ علم کا سفر کہ سب کو اسمِ طاعت شامل ہے، بعض نے کہا مباح کی طرف بھی یہ متعدی ہے کیونکہ اگرچہ مسافر کے لئے مطلقا یہ سفر باعثِ ثواب نہیں مگر ممکن ہے اثنائے سفر کوئی باعثِ ثواب فعل کر لے، بعض نے کہا سفرِ معصیت میں بھی یہ مشروع ہے کیونکہ اس کا مرتکب تو دیگر کی نسبت ثواب کی تحصیل کا زیادہ محتاج ہے، یہ تعلیل قابلِ تعقب ہے کیونکہ جو اسے سفرِ طاعت کے ساتھ خاص کرتا ہے وہ مباح یا معصیت کے سفر میں نکلنے کو منع نہیں کرتا کہ وہ اللہ کے ذکر کا اکثار نہ کرے نزاع در اصل خصوصیت کے ساتھ یہ کلماتِ ذکر پڑھنے کی بابت ہے اس وقتِ مخصوص میں تو ایک جماعت اس کے اختصاص کی قائل ہے کیونکہ عباداتِ مخصوص ہیں ان کیلئے جن کے لئے ذکرِ مخصوص مشروع ہے لہذا اسی کے ساتھ مختص ہے جیسے اذان کے بعد اور نماز کے بعد کے خاص اذکار، صحابی نے ان تین کے ذکر پر اس لئے اقتصار کیا کیونکہ نبی اکرم کے اسفار انہی تین میں منحصر ہیں اسی لئے ترجمہ میں سفر کے لفظ کے ساتھ ذکر کیا ہے (یعنی عام رکھا ہے) ابواب العمرۃ میں البتہ ظاہرِ عبارت کی دلالت کو مدنظر رکھتے ہوئے اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا تھا: (ما یقول إذا رجع من الغزو أو الحج أو العمرۃ)۔

6385 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ ؓ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ إِذَا قَفَلَ مِنْ غَزْوٍ أَوْ حَجٍّ أَوْ عُمْرَةٍ يُكَبِّرُ عَلَى كُلِّ شَرَفٍ مِنَ الْأَرْضِ ثَلَاثَ تَكْبِيرَاتٍ ثُمَّ يَقُولُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ آيِبُونَ تَائِبُونَ عَابِدُونَ لِرَبِّنَا حَامِدُونَ صَدَقَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَنَصَرَ عَبْدَهُ وَهَزَمَ الْأَحْزَابَ وَحْدَهُ

أطرافه 1797، 2995، 3084، 2 - 4116 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۲،ص:۶۹۵)

(یکبر علی کل شرف) یعنی بلندی، مسلم کی عمری عن نافع سے روایت میں ہے: (إذا أوفی علی ثنیة أو فدفد) فدفد کا اشہر معنی بلند جگہ ہے بعض نے ارضِ مستویہ (یعنی میدانی زمین) کہا جب کہ ایک قول اشجار وغیرہ سے خالی جگہ (بیابان وصحرا)، بعض نے کہا: (غلیظ الأودیة ذات الحصی) (یعنی کنکریوں والی اور دشوار گزار وادی)۔

(ثم یقول لا إله إلا الله) محتمل ہے کہ اس کا ذکر تکبیر کے بعد جب وہ بلند جگہ پر ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ تکبیر بلند جگہ کے ساتھ مختص ہو اور اس کا مابعد اگر متسع ہے (یعنی آگے فوراً نشیب نہیں) تو اس کلمہ کے ساتھ وہ اپنا ذکر مکمل کرے وگرنہ اگر نشیب ہے تب تو تسبیح پڑھے گا جیسا کہ حدیثِ جابر میں ہے، یہ احتمال بھی ہے کہ تکبیر کے عقب میں (اس کلمہ کے ساتھ) مطلقاً ذکر مکمل کرے پھر جب نشیب میں چلے تو تسبیح کرے، قرطبی کہتے ہیں تکبیر کے متعقب بالتہلیل میں یہ اشارہ ہے کہ جمیع موجودات کے ایجاد کے ساتھ وہی منفرد ہے اور وہی سب اماکن میں معبودِ حقیقی ہے، (آیبون) آیب کی جمع، راجع کے ہم وزن ومعنی، یہ مبتدا محذوف کی خبر ہے تقدیر ہے: (نحن آیبون) محض رجوع کی اِخبار مراد نہیں کہ یہ تو تحصیلِ حاصل ہوگی بلکہ اس حالتِ مخصوصہ میں رجوع کہ یہ عباداتِ مخصوصہ انجام دے رہے ہیں اور ان مذکور اوصاف کے ساتھ متصف ہیں، (تائبون) میں تقصیر فی العبادت کا اشارہ ہے، آپ نے یہ لفظ ازرہِ تواضع اور امت کی تعلیم کی غرض سے کہا یا امت ہی مراد ہے جیسا کہ اس کی تقریر گزری، کبھی توبہ کا لفظ اطاعت پر ارادہِ استمرار کے اظہار کے لئے بولا جاتا ہے تو مراد یہ ہوتی ہے کہ گناہ کا ان سے وقوع نہ ہو۔

(صدق الله وعده) یعنی جو غلبہِ دین کا وعدہ کیا تھا جیسا کہ فرمایا: (وَعَدَكُمُ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً) اور (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ) [النور: ۵۵] یہ سفرِ غزو میں، حج وعمرہ کے سفر کے لئے اس کی مناسبت اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے ہے: (لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ) [الفتح: ۲۷]۔ (و نصر عبده) رسولِ اقدس مراد ہیں۔ (و هزم الأحزاب وحده) یعنی انسانوں میں سے کسی کے فعل (یعنی امداد) کے بغیر، احزاب سے یہاں مراد میں اختلاف ہے بعض نے کفارِ قریش مراد قرار دیا اور جو عرب قبائل اور یہودی ان کے موافق ہوئے اور لشکر جمع کر کے جنگ خندق کے موقع پر مدینہ پر حملہ آور ہوئے، ان کا حال مفصلاً کتاب المغازی میں گزرا بعض نے کہا اس سے اعم مراد ہے بقول نووی اول مشہور ہے بعض کے مطابق یہ محلِ نظر ہے کیونکہ اس کا مطلب ہوا کہ یہ دعاء خندق کے بعد مشروع ہوئی، جواب یہ ہے کہ جن غزوات میں نبی اکرم بنفس نفیس نکلے وہ محصور ہیں اور اس کے ساتھ مطابقت غزوہ خندق کی ہی ہے، اللہ کے اس فرمان کا ظاہر یہی

ہے: (وَ رَدَّ اللهُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوْا خَيْراً وَ كَفَى اللهُ الْمُؤْمِنِيْنَ الْقِتَالَ) [الأحزاب: ٢٥]اوراس سے قبل کہا: (إِذْ جَاءَ تْكُمْ جُنُوْدٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيْحاً وَ جُنُوْداً لَمْ تَرَوْهَا) [الأحزاب : ۹] ،احزاب حزب کی جمع ہے جولوگوں کی ایک مجتمع ٹکڑی پر بولتے ہیں تو لام یا تو برائے جنس ہے اور مراد ہر وہ جو کفار میں متحزب ہو یا لام عہدی ہے اور مراد جو (اس موقع) پر آئے ، یہ اقرب ہے قرطبی کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ خبر بمعنی دعاء ہو: ای (اللهم اهزم الأحزاب) اول اظہر ہے۔

53 - باب الدُّعَاءِ لِلْمُتَزَوِّجِ (دلہا کو دعاء دینا)

6386 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍؓ قَالَ رَأَى النَّبِيُّ عَلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ أَثَرَ صُفْرَةٍ فَقَالَ مَهْيَمْ أَوْ مَهْ ؟ قَالَ تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً عَلَى وَزْنِ نَوَاةٍ مِنْ ذَهَبٍ فَقَالَ بَارَكَ اللَّهُ لَكَ ، أَوْلِمْ وَلَوْ بِشَاةٍ

أطرافه 2049، 2293، 3781، 3937، 5072، 5148، 5153، 5155، 5167، 6082 - (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۳،ص:۲۵۹)

حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کے قصہ شادی میں حضرت انس کی روایت جو کتاب النکاح میں مفصلا مشروحا گزری۔(مهيم أو مه) راوی کا شک ہے معتمد وہ جو سابق الذکر روایت میں ہے یعنی اول لفظ پر جزم ہے اس کا معنی ہے: (ما حالك؟) مَہْ اس روایت میں استفہامیہ ہے الف ہاء میں منقلب ہوئی ہے۔

6387 - حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ عَمْرٍو عَنْ جَابِرٍؓ قَالَ هَلَكَ أَبِي وَتَرَكَ سَبْعَ أَوْ تِسْعَ بَنَاتٍ فَتَزَوَّجْتُ امْرَأَةً فَقَالَ النَّبِيُّ تَزَوَّجْتَ يَا جَابِرُ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ بِكْرًا أَمْ ثَيِّبًا قُلْتُ ثَيِّبًا قَالَ هَلاَّ جَارِيَةً تُلاَعِبُهَا وَتُلاَعِبُكَ أَوْ تُضَاحِكُهَا وَتُضَاحِكُكَ قُلْتُ هَلَكَ أَبِي فَتَرَكَ سَبْعَ أَوْ تِسْعَ بَنَاتٍ فَكَرِهْتُ أَنْ أَجِيئَهُنَّ بِمِثْلِهِنَّ فَتَزَوَّجْتُ امْرَأَةً تَقُومُ عَلَيْهِنَّ قَالَ فَبَارَكَ اللَّهُ عَلَيْكَ ، لَمْ يَقُلِ ابْنُ عُيَيْنَةَ وَمُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ عَمْرٍو بَارَكَ اللَّهُ عَلَيْكَ (سابقہ)

أطرافه 443، 1801، 2097، 2309، 2385، 2394، 2406، 2470، 2603، 2604، 2718، 2861، 2967، 3087، 3089، 3090، 4052، 5079، 5080، 5243، 5244، 5245، 5246، 5247، 5367 -

حضرت جابر کی ایک بیوہ کے ساتھ شادی کے ذکر پر مشتمل روایت ، اس کی بھی النکاح میں مفصل شرح گزری۔ (قلت ثيب) پیش کے ساتھ اس تقدیر پر کہ مثلا (التي تزوجتها ثيب) کہا گیا ہے کہ زبر کے ساتھ ہونا احسن تھا تا کہ اول کے نسق پر ہوا ای (تزوجت ثيبا) بقول ابن حجر اسے بھی منصوب پڑھنا ممتنع نہیں کہ یہ ایک لغت کے مطابق ہو جس میں منصوب الفاظ کو بغیر الف کے لکھا جاتا ہے۔(أو تضاحكها) یہ راوی کا شک ہے اس سے (تلاعبها) کی بابت کہ یہ لعب سے ہے یا لعاب سے دو میں سے

ایک احتمال کی تائید ہوتی ہے، اثنائے شرح اس کا بیان گزرا۔

(لم يقل ابن عيينة الخ) سفیان بن عیینہ کی روایت المغازی اور النفقات میں موصولا گزری، محمد بن مسلم جو طائفی ہیں، کی روایت پر المغازی میں کلام گزری، حضرت عبدالرحمن کے لئے (بارك الله لك) اور حضرت جابر کے لئے (بارك الله عليك) کہنے کی مناسبت یہ ہے کہ اول سے مراد ان کی بیوی میں برکت کے ساتھ اختصاص جب کہ ثانی میں شمولِ برکت مراد ہے حضرت جابر کی جودتِ عقل میں کہ اپنے حظِ نفس پر اپنی بہنوں کا مفاد مقدم رکھا تو ان کی وجہ سے کنواری دوشیزہ سے شادی سے عدول کر کے ایک بیوہ کو شادی کے لئے منتخب کیا۔

- 54 باب مَا يَقُولُ إِذَا أَتَى أَهْلَهُ (بیوی سے جماع کے وقت کی دعاء)

- 6388حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ سَالِمٍ عَنْ كُرَيْبٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ لَوْ أَنَّ أَحَدَهُمْ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَأْتِيَ أَهْلَهُ قَالَ بِاسْمِ اللَّهِ اللَّهُمَّ جَنِّبْنَا الشَّيْطَانَ وَ جَنِّبِ الشَّيْطَانَ مَا رَزَقْتَنَا ، فَإِنَّهُ إِنْ يُقَدَّرْ بَيْنَهُمَا وَلَدٌ فِي ذَلِكَ لَمْ يَضُرَّهُ شَيْطَانٌ أَبَدًا

أطرافه 141، 3271، 3283، 5165، - 7396 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۴،ص:۷۴۹)

(إذا أراد الخ) اس کا اقتضاء ہے کہ جماع کا ارادہ جب بنایا اس وقت یہ دعا پڑھے نہ کہ عین جماع شروع کرتے ہوئے، اس کی مفصل شرح کتاب النکاح میں گزری ہے۔ (لم يضره الخ) ضمیر کا مرجع مولود ہے کہ اس کے دین وبدن میں شیطان کی طرف سے کوئی اضرار لاحق نہ ہوگا، رفعِ وسوسہ مراد نہیں۔

- 55 باب قَوْلِ النَّبِيِّ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً (نبی پاک کی دعا: ربنا آتنا الخ)

لفظِ آیت کے ساتھ ترجمہ لکھا۔

- 6389حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَ أَكْثَرُ دُعَاءِ النَّبِيِّ اللَّهُمَّ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ .طرفه - 4522

ترجمہ: حضرت انس راوی ہیں کہ نبی پاک اکثر یہ دعا کیا کرتے تھے: (ربنا آتنا في الدنيا الخ)

اسے تفسیر البقرۃ میں ابو معمر عن عبدالوارث سے اسی سند سے ان الفاظ کے ساتھ وارد کیا تھا: (كان النبي ﷺ يقول) آگے اس کے مثل ہے، مسلم نے اسے اسماعیل بن علیہ عن عبدالعزیز سے: (سأل قتادة أنسا أيُّ دعوة كان يدعو بها النبي ﷺ أكثر؟ قال اللهم آتنا الخ) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا، اس حدیث کو شعبہ نے ابن علیہ عن عبدالعزیز عن انس سے مختصراً سنا ہے اسے ان سے یحیی بن بکیر نے روایت کیا، یحیی کہتے ہیں پھر میں اسماعیل سے ملا تو انہوں نے بھی مجھے اس کی تحدیث کی تو مسلم جیسا سیاق

ذکر کیا، مسلم نے اسے شعبہ عن ثابت عن انس سے بھی نقل کیا اس میں ہے کہ نبی اکرم کہا کرتے تھے: (ربنا آتنا الخ) یہ ترجمہ کے مطابق ہے، ابن ابی حاتم نے ابونعیم حدثنا عبد السلام ابو طالوت کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں حضرت انس کے پاس تھا تو ثابت نے ان سے کہا آپ کے بھائیوں کی درخواست ہے کہ آپ ان کے لئے دعا کریں تو یوں کی: (اللهم آتنا الخ) اس میں ایک قصہ ذکر کیا اور اس میں ہے: (إذا آتاكم الله ذلك فقد آتاكم الخير كله) (یعنی اگر اللہ نے یہ دیدیا تو گویا ہر طرح کی خیر عطا کی) عیاض کہتے ہیں اس کے ساتھ اس لئے اِکثار دعا فرماتے کہ اس میں دنیا و آخرت کے امور میں سے ہر طرح کی بھلائی جمع ہے، کہتے ہیں حسنہ سے ان کے ہاں یہاں مراد نعمت ہے تو گویا دنیا و آخرت کی نعیم اور عذاب کے بچاؤ کی طلب کی، بقول ابن حجر حسنہ کی تفسیر میں سلف سے مختلف اقوال منقول ہیں حسن بصری نے کہا یہ علم اور دنیا میں عبادت ہے اسے ابن ابو حاتم نے بسند صحیح نقل کیا ان سے ضعیف سند کے ساتھ یہ بھی نقل کیا گیا کہ رزقِ طیب اور علمِ نافع مراد ہے اور آخرت میں جنت، آخرت میں جنت کے ساتھ اس کی تفسیر ابن ابو حاتم نے سدی، مجاہد، اسماعیل بن ابو خالد اور مقاتل بن حیان سے بھی نقل کی، ابن زبیر سے منقول ہے کہ دنیا میں اپنی دنیا و آخرت کے لئے عمل کریں، قتادہ نے کہا یہ دنیا و آخرت کی عافیت ہے محمد بن کعب قرظی نے کہا صالح بیوی حسنات میں سے ہے اس کا نحو یزید بن ابو مالک سے بھی مروی ہے، ابن منذر نے سفیان ثوری کے طریق سے نقل کیا کہ دنیا میں حسنہ رزقِ طیب اور علم جب کہ آخرت میں جنت ہے، سالم بن عبداللہ بن عمر نے کہا: (الحسنة في الدنيا المنى) ہے (یعنی دنیا کی حسنہ آرزوؤں کا پورا ہونا ہے) سدی نے مال کہا ثعلبی عن سدی و مقاتل سے ہے کہ دنیا کی حسنہ رزقِ حلال اور واسع اور عملِ صالح ہے اور آخرت کی حسنہ مغفرت اور ثواب ہے، عطیہ نے کہا حسنۂ دنیا علم و عمل اور حسنۂ آخرت حساب کی آسانی اور دخولِ جنت ہے، عوف سے منقول ہے کہ جسے اللہ نے اسلام و قرآن اور اہل و اولاد اور مال عطا کیا تو گویا دنیا و آخرت کی حسنہ عطا کی، ثعلبی نے سلف صوفیہ سے کئی اور اقوال بھی نقل کئے جو لفظاً متغایر مگر انہی معانی کے حامل ہیں ان کا حاصل دنیا و آخرت کی سلامتی ہے،

کشاف نے ثعلبی عن علی سے منقول پر اقتصار کیا کہ یہ دنیا میں نیک بیوی اور آخرت میں حوراء ہے اور عذابِ نار سے مراد بری بیوی ہے، الشیخ عماد الدین ابن کثیر لکھتے ہیں دنیا کی حسنہ ہر دنیوی لحاظ سے مطلوب پر مشتمل ہے مثلاً عافیت، کھلا گھر، اچھی بیوی، نیک اور فرمانبردار اولاد، رزقِ واسع، علمِ نافع، عملِ صالح، خوشگوار اور راس آنے والی سواری اور ثنائے جمیل (یعنی لوگ کے ہاں قبولیت اور یہ کہ وہ تعریف میں رطب اللسان ہوں) وغیرہ امور جو ان کی عبارت میں مندرج ہوئے، جہاں تک آخرت کی حسنہ ہے تو اس کا اعلیٰ ترین حصہ تو دخولِ جنت اور اس کے توابع میں سے یومِ حشر کے فزعِ اکبر سے امن میں ہونا اور حساب کی آسانی وغیرہ امورِ آخرت ہیں اور جو عذابِ نار سے بچاؤ ہے تو یہ دنیا میں اس کے اسباب کے حصول اور تیسیر کو مقتضی ہے مثلاً محارم سے اجتناب اور ترکِ شبہات، بقول ابن حجر یا عفوِ خالص، توابع سے ان کی مراد جو ذکر میں اس کے ساتھ ملحق اور تابع ہیں حقیقت میں توابع مراد نہیں۔

- 56 باب التَّعَوُّذِ مِنْ فِتْنَةِ الدُّنْيَا (دنیا کے فتنوں سے بچنے کی دعاء)

- 6390حَدَّثَنَا فَرْوَةُ بْنُ أَبِي الْمَغْرَاءِ حَدَّثَنَا عَبِيدَةُ بْنُ حُمَيْدٍ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ عَنْ

مُصْعَبِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ عَنْ أَبِيه قَالَ كَانَ النَّبِيُّ يُعَلِّمُنَا هَؤُلَاءِ الْكَلِمَاتِ كَمَا تُعَلَّمُ الْكِتَابَةُ : اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْبُخْلِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الْجُبْنِ وَأَعُوذُ بِكَ أَنْ نُرَدَّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الدُّنْيَا وَعَذَابِ الْقَبْرِ

أطرافه 2822، 6365، 6370، - 6374 (اس کا سابقہ حوالہ دیکھیں)

یہ ترجمہ تقریبا بارہ ابواب قبل ایک اور ترجمہ کے ضمن میں گزرا حدیث بھی مشروح ہوئی۔

- 57 باب تَكْرِيرِ الدُّعَاءِ (دعاؤں کو دہرانا)

- 6391حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُنْذِرٍ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ عِيَاضٍ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ طُبَّ حَتَّى إِنَّهُ لَيُخَيَّلُ إِلَيْهِ قَدْ صَنَعَ الشَّيْءَ وَمَا صَنَعَهُ وَإِنَّهُ دَعَا رَبَّهُ ثُمَّ قَالَ أَشَعَرْتِ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَفْتَانِي فِيمَا اسْتَفْتَيْتُهُ فِيهِ فَقَالَتْ عَائِشَةُ فَمَا ذَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ جَاءَ نِي رَجُلَانِ فَجَلَسَ أَحَدُهُمَا عِنْدَ رَأْسِي وَالآخَرُ عِنْدَ رِجْلَيَّ فَقَالَ أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ مَا وَجَعُ الرَّجُلِ قَالَ مَطْبُوبٌ قَالَ مَنْ طَبَّهُ قَالَ لَبِيدُ بْنُ الأَعْصَمِ قَالَ فِيمَا ذَا قَالَ فِي مُشُطٍ وَ مُشَاطَةٍ وَجُفِّ طَلْعَةٍ قَالَ فَأَيْنَ هُوَ قَالَ فِي ذَرْوَانَ وَذَرْوَانُ بِئْرٌ فِي بَنِي زُرَيْقٍ قَالَتْ فَأَتَاهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ رَجَعَ إِلَى عَائِشَةَ فَقَالَ وَاللَّهِ لَكَأَنَّ مَاءَ هَا نُقَاعَةُ الْحِنَّاءِ وَلَكَأَنَّ نَخْلَهَا رُءُ وسُ الشَّيَاطِينِ قَالَتْ فَأَتَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَخْبَرَهَا عَنِ الْبِئْرِ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَهَلَّا أَخْرَجْتَهُ قَالَ أَمَّا أَنَا فَقَدْ شَفَانِي اللَّهُ وَكَرِهْتُ أَنْ أُثِيرَ عَلَى النَّاسِ شَرًّا زَادَ عِيسَى بْنُ يُونُسَ وَاللَّيْثُ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ سُحِرَ النَّبِيُّ فَدَعَا وَدَعَا وَسَاقَ الْحَدِيثَ

أطرافه 3175، 3268، 5763، 5765، 5766، 6063 (دیکھئے جلد:۹،ص:)

کتاب الطب کے اواخر میں اس کی شرح گزری، ابوداؤد اور نسائی نے ۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، ابن مسعود سے روایت کیا ہے کہ نبی اکرم کو اچھا لگتا تھا کہ تین مرتبہ دعاؤں کا تکرار کیا کریں اور تین مرتبہ استغفار کریں، الاستئذان میں حضرت انس کی حدیث گزری کہ آنجناب بات کو (یعنی دین سے متعلق جو کچھ بیان کرتے) تین دفعہ دہراتے تھے۔ (زاد عيسى الخ) یہ سب عبارت مروزی کے نسخہ سے ساقط ہے عیسی کی روایت الطب میں مع شرح موصول ہوئی، یہ مطابق ترجمہ ہے بخلاف انس بن عیاض کی روایت کے جو یہاں وارد کی کہ اس کے سیاق میں تکریر دعاء کا ذکر موجود نہیں، مسلم کے ہاں عبید اللہ بن نمیر عن ہشام کے طریق سے اسی حدیث میں ہے: (فدعا ثم دعا ثم دعا) اس کی توجیہہ گزری، لیث کے طریق پر بدءالخلق کے باب (صفة إبليس) میں بات ہوئی۔

58 - باب الدُّعَاءِ عَلَى الْمُشْرِكِينَ (اہلِ شرک کے خلاف بددعاء)

وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ قَالَ النَّبِيُّ اللَّهُمَّ أَعِنِّي عَلَيْهِمْ بِسَبْعٍ كَسَبْعِ يُوسُفَ وَقَالَ اللَّهُمَّ عَلَيْكَ بِأَبِي جَهْلٍ وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ دَعَا النَّبِيُّ فِي الصَّلَاةِ اللَّهُمَّ الْعَنْ فُلَانًا وَفُلَانًا حَتَّى أَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ ﴾ (ابن مسعود کہتے ہیں نبی پاک نے مشرکین کے خلاف یہ بددعا کی: اے اللہ ان پر سات سال قحط کے لا جیسے حضرت یوسف کے زمانہ میں تھے، اور اے اللہ تو ابوجہل سے نمٹ لے، بقول ابن عمر نبی اکرم نماز میں بعض اہلِ شرک کیلئے دعائے لعنت کیا کرتے تھے حتی کہ یہ آیت نازل ہوئی: ليس لك من الخ)

یہاں اسے مطلق رکھا الجہاد میں ہزیمت اور زلزلہ کے ساتھ مقید ذکر کیا تھا۔ (و قال ابن مسعود الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو مشروحا کتاب الاستقاء میں گزری۔ (و قال اللهم عليك بأبي جهل الخ)یعنی اس کی ہلاکت کی بددعا، یہ تعلیق ابوزید سے ساقط ہے یہ ابن مسعود کی ایک حدیث کا حصہ ہے جو کتاب الطہارہ میں گزری۔ (و قال ابن عمر دعا الخ) ان کی یہ حدیث غزوہ احد اور تفسیر آل عمران میں مشروحا گزری ہے۔

6392 - حَدَّثَنَا ابْنُ سَلَامٍ أَخْبَرَنَا وَكِيعٌ عَنِ ابْنِ أَبِي خَالِدٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ أَبِي أَوْفَى قَالَ دَعَا رَسُولُ اللَّهِ عَلَى الْأَحْزَابِ فَقَالَ : اللَّهُمَّ مُنْزِلَ الْكِتَابِ سَرِيعَ الْحِسَابِ اهْزِمِ الْأَحْزَابَ اهْزِمْهُمْ وَزَلْزِلْهُمْ

أطرافه 2933، 2965، 3025، 4115، - 7489 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۴،ص:۴۳۶)

شیخ بخاری محمد ہیں ابن ابوخالد کا نام اسماعیل تھا۔ (على الأحزاب) اس بارے بحث گزری، سریع الحساب کا معنی ہے (أي سريع فيه)(یعنی حساب کا عمل سرعت سے انجام دینے والا) یا مراد: (مجيء الحساب سريع)(یعنی حساب کا آنا بسرعت ہے) باقی شرح حدیث کتاب الجہاد میں گزری۔

6393 - حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ فَضَالَةَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ يَحْيَى عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ إِذَا قَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ فِي الرَّكْعَةِ الْآخِرَةِ مِنْ صَلَاةِ الْعِشَاءِ قَنَتَ : اللَّهُمَّ أَنْجِ عَيَّاشَ بْنَ أَبِي رَبِيعَةَ اللَّهُمَّ أَنْجِ الْوَلِيدَ بْنَ الْوَلِيدِ اللَّهُمَّ أَنْجِ سَلَمَةَ بْنَ هِشَامٍ اللَّهُمَّ أَنْجِ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اللَّهُمَّ اشْدُدْ وَطْأَتَكَ عَلَى مُضَرَ اللَّهُمَّ اجْعَلْهَا سِنِينَ كَسِنِي يُوسُفَ

(ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۴،ص:۴۳۶)

أطرافه 797، 804، 1006، 2932، 3386، 4560، 4598، 6200، 6940

(اللهم اشدد وطأتك الخ)یعنی شدت سے ان کی پکڑ کر، اس کا اصل (وطاء بالقدم) ہے (یعنی پاؤں تلے روندنا) مراد ان کی ہلاکت، کیونکہ جو کسی کو پاؤں تلے روندتا ہے گویا وہ اس کی ہلاکت کا خواہاں ہے، مضر سے مراد مشہور قبیلہ، اسی سے قیس اور قریش وغیرہما کی جملہ شاخیں تھیں دراصل یہ حذفِ مضاف پر ہے ای: (كفار مضر) الجہاد میں کہا تھا کہ المغازی میں اس حدیث

کی شرح کردوں گا لیکن وہاں نہ ہوسکی تو تفسیر سورۃ النساء میں کی تھی۔(أنج سلمة بن هشام) ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ یہ ابو جہل کے چچا تھے کہتے ہیں اس پر ابو جہل کا نام ہشام اور اس کے دادا کا نام بھی ہشام ہے بقول ابن حجران کی یہ بات کئی اعتبار سے غلط ہے اولا ابو جہل کا نام ہشام نہیں بلکہ عمرو تھا ہشام تو اس کا والد ہے سلمہ اس کے بھائی تھے تو اس بارہ میں اہلِ اخبار کے مابین کوئی اختلاف نہیں تو شائد اصل عبارت یہ ہو : (فاسم أبي أبي جهل) تب یہ مستقیم ہے لیکن پھران کا قول کہ سلمہ ابو جہل کے چچا تھے، خطا ہے۔

- 6394حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ الرَّبِيعِ حَدَّثَنَا أَبُو الْأَحْوَصِ عَنْ عَاصِمٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ بَعَثَ النَّبِيُّ سَرِيَّةً يُقَالُ لَهُمُ الْقُرَّاءُ فَأُصِيبُوا فَمَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَجَدَ عَلَى شَيْءٍ مَا وَجَدَ عَلَيْهِمْ فَقَنَتَ شَهْرًا فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ وَيَقُولُ إِنَّ عُصَيَّةَ عَصَوُا اللَّهَ وَرَسُولَهُ

أطرافه 1001، 1002، 1003، 1300، 2801، 2814، 3064، 3170، 4088، 4089، 4090، 4091، 4092، 4094، 4095، 4096، - 7341 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۴،ص:۳۱۶)

یہ کتاب المغازی کے باب(بئر معونة) میں مشروحا گزری ہے۔(وجد) وَجد سے ہے یعنی حزن۔

- 6395حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ الْيَهُودُ يُسَلِّمُونَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ يَقُولُونَ السَّامُ عَلَيْكَ فَفَطِنَتْ عَائِشَةُ إِلَى قَوْلِهِمْ فَقَالَتْ عَلَيْكُمُ السَّامُ وَاللَّعْنَةُ فَقَالَ النَّبِيُّ مَهْلًا يَا عَائِشَةُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الرِّفْقَ فِي الْأَمْرِ كُلِّهِ فَقَالَتْ يَا نَبِيَّ اللَّهِ أَوَلَمْ تَسْمَعْ مَا يَقُولُونَ؟ قَالَ أَوَلَمْ تَسْمَعِي أَنِّي أَرُدُّ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ فَأَقُولُ وَعَلَيْكُمْ

أطرافه 2935، 6024، 6030، 6256، 6401، - 6927 (اس کا سابقہ حوالہ)

یہ کتاب الاستئذان میں مشروح گزری۔

- 6396حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا الْأَنْصَارِيُّ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ حَسَّانَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِيرِينَ حَدَّثَنَا عَبِيدَةُ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ قَالَ كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ يَوْمَ الْخَنْدَقِ فَقَالَ مَلَأَ اللَّهُ قُبُورَهُمْ وَبُيُوتَهُمْ نَارًا كَمَا شَغَلُونَا عَنْ صَلَاةِ الْوُسْطَى حَتَّى غَابَتِ الشَّمْسُ وَهِيَ صَلَاةُ الْعَصْرِ

أطرافه 2931، 4111، - 4533 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۴،ص:۴۳۵)

تفسیر سورۃ البقرۃ میں اس کی شرح گزری وہاں صلاۃِ وسطی بارے علماء کے باہمی اختلاف کا ذکر ہوا تھا بیس اقوال ذکر کئے، ابو الحسن بن قصار نے اس کی تاویل میں تکلف سے کام لیا اور کہا کہ نمازِ عصر کو وسطی کہنا صرف اسی دن کے ساتھ خاص تھا کیونکہ اس دن آپ مع صحابہ کے ظہر، عصر اور مغرب کی نمازوں سے مشغول کر دئے گئے تھے تو عصر چونکہ دونوں کے درمیان تھی تو اسے وسطی کہا گیا، بقول ابن حجر روایت کے جملہ: (و هي صلاة العصر) کی بابت کرمانی کا جزم ہے کہ یہ حدیث میں مدرج ہے اور یہ اس کے بعض رواۃ

کا قول ہے مگر یہ محلِ نظر ہے الجہاد میں عیسی بن یونس، المغازی میں روح بن عبادہ، التفسیر میں یزید بن ہارون اور یحی بن سعد یہ سب ہشام سے رواۃ ہیں، کسی کے ہاں بھی نمازِ عصر کا ذکرِ صریح موجود نہیں البتہ المغازی کی روایت میں ہے: (إلی أن غابت الشمس) تو یہ اس امر کا مشعر ہے کہ نماز عصر مراد ہے

مسلم نے ابو اسامہ، معتمر بن سلیمان اور یحی بن سعید، تینوں ہشام سے، اسے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (شغلونا عن الصلاة الوسطی صلاة العصر) اس طرح شتیر بن شکل عن علی سے اور مرہ عن عبداللہ بن مسعود سے بھی یہی نقل کیا اس سے بھی اصرح جو حضرت حذیفہ سے مرفوعا یہ نقل کیا: (شغلونا عن صلاة العصر) تو اس سے ظاہر ہوا کہ یہ حدیث کا حصہ ہے، سند میں (حدثنا الأنصاری) سے مراد محمد بن عبداللہ بن مثنی قاضی ہیں جو بھی شیوخِ بخاری میں سے ہے مگر کبھی ان سے بالواسطہ روایات نقل کی ہیں۔ (حدثنا هشام بن حسان) اس سے ان حضرات کی تائید ہے جنہوں نے کتاب الجہاد میں عیسی بن یونس کے طریق سے گزری روایت کی سند میں مذکور (حدثنا هشام) سے مراد ابن حسان قرار دیا تھا، میرا خیال تھا کہ یہ دستوائی ہیں اور وہاں اصیلی پر اعتراض کیا تھا جنہوں نے ان کے ابن حسان ہونے پر جزم کیا تھا اور پھر ہشام بن حسان کی تضعیف (کا قول) نقل کیا تھا اور مراد اس حدیث کو رد کرنا تھا تو وہاں ان کا تعاقب کیا تھا بعد ازاں اس روایت سے واقف ہوا تو اب اس خیال سے رجوع کرتا ہوں لیکن ہشام بن حسان کی بابت ان کے قولِ تضعیف کا جواب اب یہ دیتا ہوں کہ اگرچہ بعض نے حافظہ کی جہت سے ان کی بابت کلام کی ہے لیکن کسی نے مطلقا انہیں ضعیف قرار نہیں دیا بلکہ اسے ان کے بعض شیوخ کے ساتھ مقید کیا ہے (کہ ان سے روایت میں وہ ضعیف ہیں) اس امر پر سبھی متفق ہیں کہ روایتِ باب کے اپنے شیخ یعنی محمد بن سیرین سے نقلِ روایات میں وہ ثقہ ہیں، سعید بن ابو عروبہ کہتے ہیں ابن سیرین میں ثقہ ہیں نیز کہا ابن سیرین کے بارہ میں وہ مجھے عاصم احول اور خالد حذاء سے زیادہ محبوب ہیں، علی بن مدینی کہتے ہیں یحی قطان عطاء سے ہشام بن حسان کی روایت کو ضعیف قرار دیتے تھے اور ہمارے اصحاب انہیں ثبت قرار دیتے ہیں، کہتے ہیں جہاں تک ابن سیرین سے ان کی حدیث ہے تو یہ صحیح ہے یحی بن معین کہتے ہیں عطاء، عکرمہ اور حسن سے ان کی حدیث کی نفی کی جاتی تھی، بقول ابن حجر احمد کا قول ہے ان کی کسی روایت کا انکار نہیں کیا گیا مگر تقریبا وہ روایت ان کے غیر سے بھی مروی ملی ہے یا ایوب سے یا عوف سے، ابن عدی کے بقول ان کی احادیث مستقیم ہیں میں نے ان میں کوئی منکر شئ نہیں دیکھی اور صحیحین میں ان کی عطاء سے کوئی روایت نہیں، بخاری میں ان کی کچھ روایات عکرمہ سے موجود ہیں مگر ان کی متابعات بھی موجود ہیں۔

- 59 باب الدُّعَاءِ لِلْمُشْرِكِينَ (مشرکین کیلئے دعاء ہدایت)

- 6397حَدَّثَنَا عَلِيٌّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَدِمَ الطُّفَيْلُ بْنُ عَمْرٍو عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ دَوْسًا قَدْ عَصَتْ وَأَبَتْ فَادْعُ اللَّهَ عَلَيْهَا فَظَنَّ النَّاسُ أَنَّهُ يَدْعُو عَلَيْهِمْ فَقَالَ اللَّهُمَّ اهْدِ دَوْسًا وَأْتِ بِهِمْ

طرفاہ 2937، - 4392 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد۴،ص:۴۳۹)

یہ ترجمہ وحدیث کتاب الجہاد میں گزری ہے وہاں ترجمہ میں یہ زیادت بھی تھی: (بالھدی لیتألفھم) وہیں اس کی شرح گزری، وہاں دونوں تراجم کے مابین وجہِ جمع ذکر کی تھی اسی طرح دعاء علی المشرکین (یعنی ان کے لئے بددعا) اور دعاء للمشرکین (یعنی ان کے حق میں دعا) کے مابین بھی کہ دو اعتبار ملحوظ ہیں، ابن بطال نے ذکر کیا کہ دعاء للمشرکین دعاء علی المشرکین کی ناسخ ہے، دلیل میں یہ آیت پیش کی: (لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ) [آل عمران : ۱۲۸] کہتے ہیں اکثر کی رائے میں کوئی نسخ نہیں اور مشرکوں کے خلاف بددعا کرنا جائز ہے، یہ ان کی بابت ہے جن کی تالیف قلبی مقصود اور جن سے قبولِ اسلام کی امید ہے، یہ تطبیق بھی محتمل ہے کہ جواز وہاں جب دعاء میں ان کے تمادی علی الکفر سے زجر کا اقتضاء ہو اور منع جب ان کی کفر پر ہلاکت کی بددعا ہو، ہدایت کے ساتھ تقیید مرشد ہے کہ ایک دوسری حدیث میں آپ کے قول: (اغفر لقومی فإنھم لا یعلمون) میں مغفرت سے مراد آپ کی ذات پر جو ستم کیا اس سے عفو ہے نہ کہ ان کے گناہوں کا محو مراد ہے کیونکہ گناہِ کفر کا کوئی محو نہیں، یا (اغفرلھم) سے مراد یہ کہ انہیں اسلام کی ہدایت عطا فرما جس کے ساتھ مغفرت کا صحتِ وقوع ہو یا معنی یہ کہ اگر اسلام لے آئیں تو ان کی مغفرت فرما دینا۔

مولانا انور باب (الدعاء للمشرکین) کی بابت کہتے ہیں مراد ان کے لئے یہ دعا کہ اسلام لانے کی توفیق ہو جہاں تک کسی دنیوی نفع کی ان کے لئے دعا کرنا تو یہ بھی جائز ہے۔

- 60 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي مَا قَدَّمْتُ وَمَا أَخَّرْتُ

(دعائے نبوی: اے اللہ میرے اگلے پچھلے گناہ معاف فرما)

حدیث کے بعض الفاظ پر ترجمہ قائم کیا، یہ قدرِ حدیث ایسی ہے کہ اس میں اس کا تمام مشتمل علیہ داخل ہے کیوں کہ سب مذکور ان دو امور میں سے ایک سے خالی نہیں۔

- 6398حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ صَبَّاحٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنِ ابْنِ أَبِي مُوسَى عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ كَانَ يَدْعُو بِهَذَا الدُّعَاءِ : رَبِّ اغْفِرْ لِي خَطِيئَتِي وَجَهْلِي وَإِسْرَافِي فِي أَمْرِي كُلِّهِ وَمَا أَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنِّي اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي خَطَايَايَ وَعَمْدِي وَجَهْلِي وَهَزْلِي وَكُلُّ ذَلِكَ عِنْدِي اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي مَا قَدَّمْتُ وَمَا أَخَّرْتُ وَمَا أَسْرَرْتُ وَمَا أَعْلَنْتُ أَنْتَ الْمُقَدِّمُ وَأَنْتَ الْمُؤَخِّرُ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

طرفه - 6399.

ترجمہ: ابوموسیٰ اشعریؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک یہ دعا کیا کرتے تھے: (ربّ اغفر لی الخ) (ترجمہ) اے رب !میری خطا معاف فرما اور میرا جہل اور اسراف جو (اگر) مجھ سے میرے کاموں میں سرزد ہوا اور جس کو تو خوب جانتا ہے، یااللہ! میری بھول چوک کو اور جو قصداً کیا اور جو میری نادانی سے ہوا اور لغویات کو معاف فرما دے، اور (اگر) یہ سب باتیں مجھ میں موجود ہیں، یااللہ! میرے اگلے پچھلے، چھپے اور کھلے سب گناہوں کو معاف فرما دے۔

(اس قسم کے الفاظ پر مشتمل دعائیں آنجناب نے تعلیم امت کیلئے کی ہیں)

6398م وَقَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُعَاذٍ وَحَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ بْنِ أَبِي مُوسَى عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

(عبد الملك ابن الصباح) بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے اس کے بعد معاذ عن شعبہ کا طریق یہ اشارہ دینے کے لئے وارد کیا کہ یہ انس سے روایت میں منفرد نہیں ہیں، مسلم نے اس کا عکس کیا چنانچہ معاذ کا طریق پہلے نقل کیا پھر عبدالملک کا یہ طریق اس کے عقب میں، ابو حاتم رازی کہتے ہیں عبدالملک بن صباح صالح ہیں بقول ابن حجر یہ لفظ توثیق کے الفاظ میں سے ہے البتہ ابن ابو حاتم کے ہاں آخری رتبہ کا غماز ہے، کہتے ہیں جس کی بابت یہ لفظ کہا جائے اس کی حدیث للا عتبار لکھ لی جائے اس پر عبدالملک مذکور بخاری کی شرط پر نہیں لیکن شیخین کا ان سے تخریج پر اتفاق دال ہے کہ وہ (توثیق کے اعتبار سے) آخری رتبہ کے نہیں ہیں پھر بالخصوص جب معاذ بن معاذ کی اس پر متابعت موجود ہے اور وہ اثبات میں سے ہیں خلیلی کی الارشاد میں ہے کہ عبدالملک بن صباح صنعانی مالک سے سرقۂ حدیث کے ساتھ متہم ہیں، ذہبی نے یہ میزان میں ذکر کیا، کہتے ہیں یہ مسمعی مصری صدوق ہیں صاحبِ صحیح نے ان سے تخریج کی ہے بقول ابن حجر میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ غیر مسمعی ہیں کیونکہ صنعانی یا صنعائے یمن کی طرف نسبت ہے یا صنعائے دمشق کی طرف اور یہ (یعنی مسمعی) قطعا بصری ہیں لہذا ان سے علیحدہ شخصیت ہیں، ابو اسحاق سے مراد سبیعی ہیں۔

(عن ابن أبي موسى) روایتِ عبدالملک میں اس طرح مبہما ہے اسماعیلی نے بھی حسن بن سفیان اور قاسم بن زکریا کلاہما عن محمد بن بشار شیخ بخاری سے اسے تخریج کیا ابن حبان نے اسے اپنی صحیح کی قسمِ خاص کی بارہویں نوع میں عمر بن محمد بن بشار حدثنا عبدالملک بن الصباح المسمعی سے نقل کیا، معاذ نے شعبہ سے اس کی روایت میں ابو بردہ عن ابی موسی عن ابیہ ذکر کیا۔

(وقال عبيد الله الخ) اسے مسلم نے تحدیث کی تصریح کے ساتھ نقل کیا اسی طرح اسماعیلی نے بھی حسن بن سفیان سے، اسماعیلی نے اشارہ کیا کہ سند میں ایک اور علت بھی ہے، کہتے ہیں میں نے بعض حفاظ سے سنا کہ ابو اسحاق نے ابو بردہ سے اس حدیث کا سماع نہیں کیا انہوں نے دراصل سعید بن ابو بردہ عن ابیہ سے اسے سنا ہے بقول ابن حجر یہ غیر قادح تعلیل ہے کیونکہ شعبہ کسی مدلس راوی سے روایتِ احادیث نہ کرتے تھے مگر انہی سے جن کے بارہ میں انہیں یقین ہوتا کہ اپنے شیخ سے اس کا سماع کیا ہے۔

- 6399 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْمَجِيدِ حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ عَنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ أَبِي مُوسَى وَأَبِي بُرْدَةَ أَحْسِبُهُ عَنْ أَبِي مُوسَى الأَشْعَرِيِّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ كَانَ يَدْعُو: اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي خَطِيئَتِي وَجَهْلِي وَإِسْرَافِي فِي أَمْرِي وَمَا أَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنِّي اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي هَزْلِي وَجِدِّي وَخَطَايَ وَعَمْدِي وَكُلُّ ذَلِكَ عِنْدِي

.طرفه - 6398 (سابقه)

بقول ابن حجر میں نے اسرائیل کا یہ طریق مستخرج اسماعیلی میں نہیں پایا ابو نعیم پر بھی اس کا استخراج تنگ ہوا تو اسے بخاری کے طریق سے ہی نقل کر دیا کسی اور واسطہ سے اس کا استخراج نہ کر پائے، اسماعیلی نے افادہ کیا ہے کہ شریک، اشعث اور قیس بن ربیع نے ابو

اسحاق عن ابی بردہ عن ابی موسی عن ابیہ۔ سے اس کی روایت کی ہے، کہتے ہیں مجھے اسرائیل کا طریق ایک اور حوالے سے بھی ملا ہے چنانچہ ابو محمد بن صاعد نے اپنی فوائد میں اسے محمد بن عمر ہروی عن عبید اللہ بن عبد المجید جن کے طریق سے اپنی سند کے ساتھ بخاری نے تخریج کی، کے حوالے سے نقل کیا ہے انہوں نے اپنی روایت میں: (عن أبي بكر و أبي بردہ ابني موسى عن أبيهما) سے بغیر شک کے ذکر کیا اور کہا: (غريب من حديث أبي بكر بن أبي موسى) کہتے ہیں اسرائیل ابو اسحق کے پوتے تھے والد کا نام یونس ہے یہ اپنے دادا کی احادیث میں اثبت الناس تھے

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں کرمانی نے ذکر کیا ہے کہ بخاری کے بعض نسخوں میں (عبدالله بن معاذ) ہے بقول ابن حجر یہ صریح غلطی ہے یہ بھی نقل کیا کہ بعض نسخوں میں بطریق اسرائیل عبداللہ بن عبدالحمید ہے، یہ بھی خطا ہے، یہ ابو علی حنفی ہیں جو صحیحین کے مشہور رجال میں سے ہیں۔ (أنه كان يدعو بهذا الدعاء) اس کے کسی طریق میں اس دعاء کے محل کی بابت کوئی ذکر نہیں دیکھا اس کے آخر کا اکثر حصہ ابن عباس کی حدیث میں واقع ہے کہ آپ نمازِ شب میں اسے کہا کرتے تھے، اس کا بیان گزر چکا، مسلم کی حدیثِ علی میں ہے کہ نماز کے آخر میں اسے کہتے، اس بابت روایات مختلف ہیں کہ سلام سے قبل کہتے یا اس کے بعد؟ تو مسلم کی روایت میں ہے: (ثم يكون مِنْ آخر ما يقول بين التشهد و السلام) کہ عین سلام سے قبل یہ دعا پڑھتے: (اللهم اغْفِرْ لي ما قَدَّمْتُ و ما أَخَّرْتُ و ما أَسْرَرْتُ و ما أَعْلَنْتُ و ما أَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنِّي أَنْتَ الْمُقَدِّمُ و أَنْتَ الْمُؤَخِّرُ لا إِلَهَ إلا أَنْتَ) ان کی ایک روایت میں ہے کہ جب سلام پھیرتے تو کہتے: (اللهم اغفر لي ما قدمت الخ) دونوں کے مابین تطبیق یہ ہوگی کہ دوسری روایت کو ارادۂ سلام پر محمول کیا جائے گا کیونکہ دونوں طرق کا مخرج ایک ہے اسے ابن حبان نے اپنی صحیح میں ان الفاظ کے ساتھ وارد کیا: (كان إذا فرغ من الصلاة و سَلَّمَ) یہ اس امر میں ظاہر ہے کہ سلام کے بعد یہ دعا پڑھتے تھے، یہ احتمال بھی ہے کہ سلام سے قبل بھی اور بعد میں بھی پڑھتے ہوں ابن عباس کی حدیث میں اس کا نحو مذکور ہے جیسا کہ اس کے اثنائے شرح بیان کیا تھا۔

(اغفر لي خطيئتي) خطیہ ذنب ہے، کہا جاتا ہے: (خطئ يخطئ) ہمزہ کی تسہیل بھی جائز ہے تب (خطية) شد کے ساتھ کہا جائے گا۔ (و إسرافي) اسراف ہر شئ میں حد سے تجاوز کرنا بقول کرمانی محتمل ہے کہ یہ صرف اسراف سے متعلق ہو یا پھر سب ما ذکر سے۔ (اغفر لي خطاياي و عمدي) کشمیہنی کے ہاں اسرائیل کے طریق میں (خطئي) ہے یہی بخاری نے الادب المفرد میں اسی صحیح والی سند کے ساتھ روایت میں ذکر کیا، یہ ذکرِ عمد کے ساتھ مناسب ہے لیکن جمہور رواۃ نے اول لفظ روایت کیا، خطایا خطیئہ کی جمع ہے عمدہ کا اس پر عطف عطفِ خاص علی عام کی قبیل ہے کہ خطیہ اعم ہے کہ (عن خطأٍ) ہو یا (عن عمدٍ) (یعنی غلطی سے یا عمدا) یا پھر یہ ایک عام کا دوسرے عام پر عطف ہے۔

(و جهلي و جدي) مسلم کی روایت میں ہے: (اغفرلي هزلي و جدي) یہ انسب ہے جد کسرِ جیم کے ساتھ ضدِ ہزل ہے۔ (و كل ذلك عندي) یعنی (موجود أو ممكن) ۔ (و أنت على كل شيء قدير) حضرت علی کی مشار الیہ روایت میں بجائے اس کے: (لا إله إلا أنت) ہے، طبری نے نبی اکرم سے اس دعا کے صدور کو اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: (لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ) [الفتح : ۹] کی موجودی میں باعثِ اشکال سمجھا ہے ان کی کلام کا حاصل یہ ہے کہ نبی

اکرم (دراصل یہ دعا) اللہ تعالیٰ کے حکم کے امتثال کے طور سے پڑھتے تھے جو اس نے تسبیح و استغفار کا دیا جب سورۃ النصر میں کہا: (إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَ الْفَتْحُ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَ اسْتَغْفِرْهُ) کہتے ہیں بعض لوگوں کا زعم ہے کہ آپ کا استغفار کرنا سہو و غفلت کے طریق سے کچھ واقع امور کے سبب ہوتا تھا یا آپ کے اجتہاد کے طریق سے وہ جو نفس الامر میں موجود کے مصادف نہ ہوتا، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ اگر یوں ہوتا تو اس سے لازم آتا کہ انبیاء کرام کا اس قسم کے (عام سی غلفت و سہو) کے سبب مواخذہ ہوتا تب تو اپنی امتوں سے بھی ان کا حال اشد ہوتا، محاسبی کہتے ہیں ملائکہ اور انبیاء دیگر سب سے اللہ سے زیادہ ڈرنے والے تھے، ان کا خوفِ خدا خوفِ اجلال و اعظام تھا ان کا استغفار تقصیر (یعنی کوئی سُستی) سے ہوتا تھا نہ کہ واقع گناہ کے باعث، عیاض کہتے ہیں محتمل ہے کہ آپ کا قول (اغفر لی خطیئتی) اور (اغفر لی ما قدمت الخ) تواضع، استکانت، خضوع اور اللہ تعالیٰ کا شکر بجالانے کے طور سے ہو جب آپ کو بتلایا کہ آپ مغفور ہیں، بعض نے کہا یہ آپ سے (اگر) کوئی سہو یا غفلت صادر ہونے پر محمول ہے، بعض نے کہا یہ ما قبل نبوت پر محمول ہے بعض حضرات کی رائے ہے کہ انبیاء سے صغائر کا صدور ممکن ہے تو یہ استغفار اس کی نسبت سے تھا، بعض نے کہا یہ اس کی مثل جو بعض نے سورۃ الفتح کی آیت: (لِيَغْفِرَ لَكَ اللّٰهُ مَا تَقَدَّمَ الخ) کی بابت کہا کہ یعنی (مِنْ ذَنْبِ أبيك آدم) (یعنی آپ کے باپ حضرت آدم کا گناہ) اور (ما تَأَخَّرَ) سے امت کے گناہ مراد ہیں، قرطبی المفہم میں رقمطراز ہیں کہ انبیاء سے وقوعِ خطیئہ جائز ہے کیونکہ وہ بھی مکلّف ہیں تو اس کے وقوع سے ڈرتے رہتے اور اس سے تعوذ کرتے تھے، بعض نے کہا یہ ازرہِ تواضع اور حقِ ربوبیت کے لئے خضوع کے طور سے تھا تا کہ امت کی رہنمائی ہو اور وہ آپ کی اقتداء کریں،

تکمیل کے عنوان سے لکھتے ہیں کرمانی نے مغلطائی کی تبع میں قرافی سے نقل کیا کہ قائل کا دعاء میں کہنا: (اللهم اغفر لجميع المسلمين) دعا بالمحال ہے (یعنی یہ ممکن نہیں) کیونکہ کبائر کے مرتکب جہنم میں داخل ہو سکتے ہیں اور دخولِ جہنم غفران کے منافی ہے، یہ متعقب بالمنع ہے اور یہ کہ غفران کا منافی دراصل خلود فی النار ہے (نہ کہ فقط دخول) نبی اکرم کی شفاعت کے ذریعہ جہنم سے اخراج یا معاف کر دیا جانا فی الجملہ غفران ہے، حضرت نوحؑ کی اس دعا کے معارض ہونے کے سبب بھی تعاقب کیا گیا: (رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ لِوَالِدَيَّ وَ لِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِناً وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ) [نوح: ۲۸] اسی طرح حضرت ابراہیمؑ کی یہ دعا: (رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ لِوَالِدَيَّ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ) [إبراهيم: ۴۱] اور نبی اکرم کو حکم ملا: (وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ) [محمد: ۱۹]، تحقیق یہ ہے کہ لفظِ تعمیم کے ساتھ دعا بطریقِ تعیین جملہ افراد کے لئے اس کی طلب کو مستلزم نہیں (بلکہ جو اس کا مستحق ہو) تو شائد قرافی کی مراد اس دعا کا منع تھا جو اس کا مشعر ہو نہ کہ اس کے لئے اصلِ دعا کا منع ہونا پھر میرے لئے یہ ظاہر نہیں کہ اس باب میں اس مسئلہ کے ذکر کی کیا مناسبت ہے۔

61 - باب الدُّعَاءِ فِي السَّاعَةِ الَّتِي فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ (روزِ جمعہ کی ساعتِ قبولیت میں دعا کرنا)

یعنی جس میں قبولیتِ دعا کی امید ہے کتاب الجمعہ کے باب (الساعة التي في يوم الجمعة) کے عنوان سے ترجمہ قائم کیا تھا دونوں جگہ کوئی ایسی شئ ذکر نہیں کی جس سے اس ساعت کی تعیین کا اِشعار ہو، اس بابت کثیر اختلاف ہے خطابی نے دونوں وجہوں پر اقتصار

کیا ایک یہ کہ ساعت (سے مراد جمعہ کی) نماز ہے، دوم دن کی آخری ساعت جب سورج غروب ہونے کے قریب ہوتا ہے (باقی تفصیل سابقہ ترجمہ میں گزری)۔

- 6400حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا أَيُّوبُ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ ﷺ فِي الْجُمُعَةِ سَاعَةٌ لاَ يُوَافِقُهَا مُسْلِمٌ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي يَسْأَلُ خَيْرًا إِلاَّ أَعْطَاهُ وَقَالَ بِيَدِهِ قُلْنَا يُقَلِّلُهَا يُزَهِّدُهَا

طرفاہ 935، - 5294 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۸،ص: ۵۹۸)

وہاں اثنائے شرح چالیس سے زائد قریب اقوال ذکر کئے تھے اس کی نظیر شبِ قدر کی بابت تفصیل بھی ہے مجھے ایک حدیث ملی ہے جس سے دونوں کے درمیان اس مذکور عدد میں وجہِ مناسبت ظاہر ہوتی ہے اسے احمد نے ۔ ابن خزیمہ نے صحت کا حکم لگایا، سعید بن حارث عن ابی سلمہ کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے کہا اے ابوسعید ابو ہریرہ نے ہمیں یوم جمعہ کی ساعتِ (اجابت) کے بارہ میں حدیث بیان کی ہے، کہنے لگے میں نے اس بارے نبی اکرم سے پوچھا تھا تو آپ نے فرمایا مجھے اس کا علم دیا گیا تھا پھر بھلا دیا گیا جیسے شبِ قدر بھلا دیا گیا، اس حدیث میں اشارہ ہے کہ ہر روایت جس میں مذکور ساعت کے وقت کی تعیین ہے وہ وہم ہے۔ (یسأل الله خیرا) یہ روایتِ اعرج میں مذکور (شیئا) کو مقید کرتا ہے کہ بشرطے کہ دعائے خیر ہو۔ (یزھدھا) محتمل ہے یہ ما قبل کی تاکید کے لئے واقع ہوا ہو، خطابی نے اس طرف اشارہ کیا یا یہ کہ دونوں میں سے ایک لفظ کہا ہو اور راوی نے دونوں کو جمع کر دیا، کہتے ہیں پھر مجھے اسماعیلی کے ہاں ابوخیثمہ زہیر بن حرب کی روایت ملی جس میں ہے: (یقللها و یزهدها) یہ عطفِ تاکید ہے، مسلم نے اسے زہری بن حرب عن اسماعیل شیخ مسدد سے ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا: (و قال بیده یقللها یزهدها) گویا (قلنا) کا لفظ موجود نہیں، اسے ابوعوانہ نے زعفرانی عن اسماعیل سے یوں نقل کیا: (و قال بیده هکذا فقلنا یزهدها أو یقللها) یہ اوضح الروایات ہے۔

- 62 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ يُسْتَجَابُ لَنَا فِي الْيَهُودِ وَلاَ يُسْتَجَابُ لَهُمْ فِينَا

(فرمانِ نبوی یہودیوں کی ہمارے خلاف بددعائیں قبول نہیں ہوتیں، ان کے خلاف ہماری ہوتی ہیں)

یعنی اس لئے کہ ہماری دعاء برحق اور ان کی دعا مبنی بر ظلم ہے۔

- 6401حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنْ عَائِشَةَ ؓ أَنَّ الْيَهُودَ أَتَوُا النَّبِيَّ ﷺ فَقَالُوا السَّامُ عَلَيْكَ قَالَ وَعَلَيْكُمْ فَقَالَتْ عَائِشَةُ السَّامُ عَلَيْكُمْ وَلَعَنَكُمُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْكُمْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَهْلاً يَا عَائِشَةُ عَلَيْكِ بِالرِّفْقِ وَإِيَّاكِ وَالْعُنْفَ أَوِ الْفُحْشَ قَالَتْ أَوَلَمْ تَسْمَعْ مَا قَالُوا قَالَ أَوَلَمْ تَسْمَعِي مَا قُلْتُ رَدَدْتُ عَلَيْهِمْ فَيُسْتَجَابُ لِي فِيهِمْ وَلاَ يُسْتَجَابُ لَهُمْ فِيَّ

أطرافه 2935، 6024، 6030، 6256، 6395، - 6927 (اسی کا سابقہ نمبر)

مسلم کی حضرت جابر سے روایت میں ہے: (و أنا نجاب عليهم ولا يجابون علينا) احمد کی محمد بن اشعث عن عائشہ سے حدیثِ باب کی نحو روایت میں ہے: (فقال مَهْ إن الله لا يحب الفحش ولا التَّفَحُّش قالوا قولاً فرددناه عليهم فلم يضرنا شيءٌ و لَزِمَهُم إلى يوم القيامة) (یعنی رک جاؤ کہ اللہ کو سخت کلامی ناپسند ہے، انہوں نے جو بات کہی ہم نے اس کا جواب دیدیا ہمیں اس نے کچھ ضرر نہ پہنچایا لیکن ہم نے جو کہا وہ قیامت تک انہیں لازم ہوا) اس کی شرح کتاب الاستئذان میں گزری اور اس سے مراد میں اختلاف کا بیان بھی گزرا تھا، اس سے مستفاد ہوا کہ داعی اگر مدعوعلیہ کے لئے ظلم پر مبنی دعا کرے تو وہ قبول نہ ہوگی اس کی تائید یہ فرمانِ خداوندی بھی کرتا ہے: (وَ مَا دُعَاءُ الْكَافِرِيْنَ إِلَّا فِيْ ضَلَالٍ) [الرعد: ۱۴]، العنف کی عین پر تینوں حرکات جائز ہے۔

- 63 باب التَّأْمِينِ (دعاؤں پر آمین کہنا)

- 6402حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ الزُّهْرِيُّ حَدَّثَنَاهُ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِذَا أَمَّنَ الْقَارِءُ فَأَمِّنُوا فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ تُؤَمِّنُ فَمَنْ وَافَقَ تَأْمِينُهُ تَأْمِينَ الْمَلَائِكَةِ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ .طرفه - 780

ترجمہ: ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ آپ نے فرمایا جب پڑھنے والا آمین کہے تو تم بھی کہو، تو جس کی آمین فرشتوں کی آمین کے موافق ہوگئی اس کے سب پچھلے گناہ بخش دئے جائیں گے۔

کتاب الصلاۃ میں اس کی شرح گزری، قاریٔ سے یہاں مراد امام ہے جب وہ نماز میں قراءت (یعنی فاتحہ کی) کرے، اس سے اعم ہونا بھی محتمل ہے، مطلقاً تابعین کی بابت بھی کئی احادیث ہیں ان میں حضرت عائشہ کی مرفوع حدیث: (ماحَسَدَتْكُمْ اليهود على شيئٍ ما حسدَتْكُم عَلَى السَّلام و التامين) (یعنی آمین کہنے پہ یہودی تم سے جو حسد کرتے ہیں کسی اور چیز پہ نہیں کرتے) اسے ابن ماجہ نے نقل کیا اور ابن خزیمہ نے صحت کا حکم لگایا، ابن ماجہ نے ابن عباس سے بھی یہ الفاظ نقل کئے: (ما حَسَدَتْكُمْ علىٰ آمين فأَكْثِرُوْا مِنْ قَوْلِ آمين) (یعنی کثرت سے آمین کہا کرو) حاکم نے حبیب بن مسلمہ فہری کے حوالے سے نبی اکرم سے روایت کیا: (لا يَجْتَمِعُ مَلَأٌ فَيَدْعُوْ بَعْضُهُم و يُؤَمِّنُ بَعْضُهُم إلا أجابَهُم الله تعالىٰ) (یعنی کوئی گروہ مجتمع نہیں ہوتا کہ بعض دعا کرتے اور بعض ان کی دعاؤں پہ آمین کہتے ہیں مگر اللہ تعالی انہیں شرفِ قبولیت سے نوازتا ہے) ابو داؤد کی ابو زہیر نمیری سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم ایک شخص کے پاس ٹھہرے جو نہایت گریہ زاری سے دعا کر رہا تھا فرمایا: (أَوْجَبَ إِنْ خَتَمَ فَقال بأيِّ شيئٍ ؟ قال بآمين) (یعنی اس نے قبولیت کو واجب کیا اگر آمین کے ساتھ ختم کرے) یہ سن کر ایک شخص نے اس دعا کرنے والے سے جا کر کہا اے فلاں آمین کے ساتھ (دعاؤں کا یہ سلسلہ) ختم کرنا اور تمہیں بشارت ہو، ابو زہیر کہا کرتے تھے آمین کی مثال ایسے جیسے لفافے پر مہر لگائی جائے، کتاب الصلاۃ کے باب (جهر الإمام بالتأمين) میں آمین کے تلفظ بارے لغات کا اور اس کے معنی میں اختلافِ اقوال کا ذکر کیا تھا۔

مولانا انور (إذا أمن القاری) کی بابت لکھتے ہیں کتاب الصلاۃ کی روایت میں (الإمام) کا لفظ نقل کیا تھا کہ (وہاں) اس کا نماز کے ساتھ اختصاص تھا اور یہاں قاریٔ کے لفظ کے ساتھ کہ عموم ہے، نماز اور غیر نماز جب بخاری کے لئے یہ واضح نہیں کہ نبی اکرم نے کون سا لفظ بولا تھا تو دونوں کے مفہوم کے باہمی تغایر کے مدنظر دو تراجم قائم کر دیئے ، میں کہتا ہوں شائد آپ نے (الإمام) کہا ہو اور قاریٔ روایت بالمعنی ہے یا کہا جائے یہ حدیث آپ سے دو مرتبہ صادر ہوئی ایک مرتبہ اس معنی میں اور ایک مرتبہ دوسرے معنی میں۔

- 64 باب فَضْلِ التَّهْلِيلِ (لا إلہ الخ کے ورد کی فضیلت)

ایک باب بعد بھی اس بارے کچھ بحث آرہی ہے۔

- 6403حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ سُمَيٍّ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَنْ قَالَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ، فِي يَوْمٍ مِائَةَ مَرَّةٍ كَانَتْ لَهُ عَدْلَ عَشْرِ رِقَابٍ وَكُتِبَ لَهُ مِائَةُ حَسَنَةٍ وَمُحِيَتْ عَنْهُ مِائَةُ سَيِّئَةٍ وَكَانَتْ لَهُ حِرْزًا مِنَ الشَّيْطَانِ يَوْمَهُ ذَلِكَ حَتَّى يُمْسِيَ وَلَمْ يَأْتِ أَحَدٌ بِأَفْضَلَ مِمَّا جَاءَ بِهِ إِلاَّ رَجُلٌ عَمِلَ أَكْثَرَ مِنْهُ

طرفہ - 3293 (ترجمہ کیلئے دیکھئے: جلد ۴،ص: ۷۵۸)

(عن سمی) سین کی پیش کے ساتھ مصغرا، ابو بکر بن ابوشیبہ کی مسند میں زید بن حباب عن مالک سے (سمی مولی أبی بکر) ہے، اسے ابن ماجہ نے تخریج کیا عبداللہ بن سعید کی ابو ہند سے روایت میں (سمی مولی أبی بکر بن عبد الرحمن بن الحارث) ہے ، ابو صالح سے مراد سمان ہیں۔ (من قال الخ) اکثر روایات میں یہی عبارت ہے بعض طرق میں (يُحيىٰ و يُميت) کی زیادت بھی ہے ایک اور میں (بيده الخير) بھی ہے آگے اس کے تفصیل ذکر کرونگا۔ (مائة مرة) بدء الخلق میں گزری عبداللہ بن یوسف کی مالک سے روایت میں ہے: (في يوم مائة مرة) عبداللہ بن سعید کے ہاں (إذا أصبح) بھی ہے، جعفر فریابی کی الذکر میں ابو امامہ سے بھی اس کا مثل مروی ہے، ابو ذر کی حدیث میں یہ قید بھی ہے کہ نماز فجر کے بعد کسی سے بات کرنے سے قبل یہ وظیفہ کرے لیکن انہوں نے دس مرتبہ ذکر کیا ، ان دونوں (یعنی ابو امامہ اور ابو ذر کی روایتوں) کی سند میں شہر بن حوشب ہے جو مختلف فیہ راوی ہے اور اس میں مقال ہے۔ (عدل) فتح عین کے ساتھ بقول فراء عدل زبر کے ساتھ جو کسی شیٔ کے برابر ہو اس کی غیر جنس سے اور زیر کے ساتھ مثل کا معنی ہے۔ (عشر رقاب) عبداللہ بن سعید کی روایت میں (عشر رقبة) ہے، مالک کی حدیث براء اس کے موافق ہے جس میں ہے: (عشر مرات كُنَّ له عدلَ رقبةٍ) اسے نسائی نے نقل کیا اور ابن حبان و حاکم نے صحیح قرار دیا ، اس کی نظیر باب کی حدیث ابو ایوب میں ہے، اس بابت بات ہوگی، فریابی نے الذکر میں زہری کے طریق سے عکرمہ بن محمد دؤلی عن ابو ہریرہ سے ذکر کیا: (مَنْ قَالَها فله عدل رقبة ولا تعجزوا أنْ تَسْتَكْثِرُوا مِن الرقاب) (یعنی جس نے یہ کہا تو اس کیلئے گردن آزاد کرانے کی مثل اجر ہے تو تم گردنیں آزاد کرانے سے عاجز نہ ہو جانا) اس کا مثل سہل بن ابو صالح عن ابیہ کی روایت میں مگر انہوں

نے (بجائے ابو ہریرہ کے) ابو عیاش زرقی سے اس کی روایت کی اسے نسائی نے تخریج کیا۔

(و كانت له حرزا الخ) عبداللہ کی روایت میں ہے: (و حفظ يومه حتى يمسى) مزید یہ بھی: (و مَنْ قال مثل ذلك حين يُمسِي كان له مثل ذلك) (یعنی جس نے شام کے وقت یہ کہا تو اس کیلئے بھی اس کا مثل ہے) ایک اور طریق میں بھی یہ ہے آگے اس کا ذکر آئے گا۔ (إلا رجلٌ عمِلَ أكثر منه) عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت میں ہے: (لم يَجِئْ أحدٌ بأفضل مِنْ عمله إلا مَنْ قال أفضل مِنْ ذلك) اسے نسائی نے عمرو تک صحیح سند کے ساتھ نقل کیا۔ (إلا رجل) میں استثناء منقطع ہے، تقدیر یہ ہے: (لكن رجلٌ قال أكثر الخ) متصل ہونا بھی جائز ہے۔

6404 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عَمْرٍو حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ أَبِي زَائِدَةَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ عَمْرِو بْنِ مَيْمُونٍ قَالَ مَنْ قَالَ عَشْرًا كَانَ كَمَنْ أَعْتَقَ رَقَبَةً مِنْ وَلَدِ إِسْمَاعِيلَ قَالَ عُمَرُ بْنُ أَبِي زَائِدَةَ وَحَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي السَّفَرِ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ رَبِيعِ بْنِ خُثَيْمٍ مِثْلَهُ فَقُلْتُ لِلرَّبِيعِ مِمَّنْ سَمِعْتَهُ فَقَالَ مِنْ عَمْرِو بْنِ مَيْمُونٍ. فَأَتَيْتُ عَمْرَو بْنَ مَيْمُونٍ فَقُلْتُ مِمَّنْ سَمِعْتَهُ فَقَالَ مِنِ ابْنِ أَبِي لَيْلَى فَأَتَيْتُ ابْنَ أَبِي لَيْلَى فَقُلْتُ مِمَّنْ سَمِعْتَهُ فَقَالَ مِنْ أَبِي أَيُّوبَ الأَنْصَارِيِّ يُحَدِّثُهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ بْنُ يُوسُفَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ مَيْمُونٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ أَبِي أَيُّوبَ قَوْلَهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

6404م - وَقَالَ مُوسَى حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ عَنْ دَاوُدَ عَنْ عَامِرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَقَالَ إِسْمَاعِيلُ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنِ الرَّبِيعِ قَوْلَهُ وَقَالَ آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ مَيْسَرَةَ سَمِعْتُ هِلاَلَ بْنَ يَسَافٍ عَنِ الرَّبِيعِ بْنِ خُثَيْمٍ وَعَمْرِو بْنِ مَيْمُونٍ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَوْلَهُ وَقَالَ الأَعْمَشُ وَحُصَيْنٌ عَنْ هِلاَلٍ عَنِ الرَّبِيعِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَوْلَهُ وَرَوَاهُ أَبُو مُحَمَّدٍ الْحَضْرَمِيُّ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

ترجمہ: ابو ایوب انصاری اور ابن مسعود سے روایت ہے کہ آنجناب نے فرمایا جس نے (لا إلٰه إلا الله......) دس مرتبہ پڑھا ،اس کو اتنا ثواب ملے گا جیسے اس نے اسماعیل (علیہ السلام) کی اولاد سے ایک غلام آزاد کیا۔

شیخ بخاری مسندی ہیں عبدالملک بن عمرو سے مراد ابو عامر عقدی ہیں جو کنیت کے ساتھ زیادہ مشہور تھے ابو زائدہ کا نام خالد تھا بعض نے میسرہ کہا ان کے ایک بیٹے زکریا بھی محدث تھے جو حدیث میں اپنے بھائی سے اکثر و اشہر تھے، ابو اسحاق سے مراد سبیعی ہیں جو تابعی صغیر اور عمرو بن میمون اودی تابعی کبیر اور مخضرم ہیں یعنی زمانۂ جاہلیت بھی پایا۔ (من ولد اسماعيل) بخاری نے اسی طرح بالاختصار نقل کیا مسلم نے سلیمان بن عبیداللہ غیلانی اور اسماعیلی نے علی بن مسلم کلاہما قال: (حدثنا أبو عامر) اسی مذکورہ سند کے

ساتھ یہ الفاظ نقل کئے: (مَنْ قال لا إلٰهَ إلا الله وحده لا شريك له له الملك ......شيئٌ قدير، عشر مرات كان كَمَنْ أعْتَقَ أرْبَعَةَ أنْفُسٍ مِنْ وُلد اسماعيل) اسی طرح ہی ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں روح بن عبادہ سے اور عمرو بن عاصم سے الگ الگ عمر بن ابوزائدہ کے حوالے سے نقل کیا۔ (قال عمر) ابوذر کے ہاں یہ غیر منسوب ہیں باقیوں نے (عمر بن أبي زائدة) ذکر کیا۔

(و حدثنا عبدالله بن أبي السفر) سفر کی سین اور فاء پر زبر ہے بعض مغاربہ نے فاء کو ساکن پڑھا یہ خطا ہے، یہ (عن أبي إسحاق) پر معطوف ہے مسلم اور اسماعیلی نے اپنی مذکورہ روایتوں میں اس کا ایضاح کیا، مسلم نے تو شروع سند سے عمر بن ابوزائدہ تک کا اعادہ کیا اور آگے کہا: (حدثنا عبدالله بن أبي السفر) احمد کی روح سے روایت میں بھی یہی ہے اور ابوعوانہ کے ہاں ان کی روایت سے بھی، انہوں نے عمرو بن عاصم کی شعبی عن ربیع بن خثیم کی مذکورہ روایت میں موصول پر اقتصار کیا۔ (مثله) یعنی ابواسحاق کی عمرو بن میمون سے موقوف روایت کی مثل، اس کا حاصل یہ ہے کہ عمر بن ابوزائدہ نے اسے دوشیوخ سے مسند کیا ہے ایک ابواسحٰق عن عمرو بن میمون سے موقوفا اور دوم عبداللہ بن ابوالسفر عن شعبی عن ربیع عن عمرو بن میمون عن عبدالرحمٰن بن ابولیلی عن ابوایوب سے مرفوعا

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ان کا قول: (قال عمرو [یہ عمر ہونا چاہئے یعنی ابن ابی زائدہ] حدثنا عبدالله بن أبي السفر الخ) ابوذر کی عن موسی وعن اسماعیل وعن آدم وعن اعمش وحصین سے روایتِ تعالیق میں موخرأ واقع ہے، انہوں نے یہ سب تعالیق عمر بن ابوزائدہ کے دوسرے طریق پر مقدم کیں جس کی وجہ سے اشکال پیدا ہوا جس سے وجہِ صواب ظاہر نہیں ہوتی، ان کا قول: (و قال عمر بن أبو زائدة) مقدماً واقع ہے جس کے بعد ان کی ابواسحاق سے روایت مذکور ہے، یہ ماسوائے ابوذر کے فربری سے تمام ناقلینِ جامع بخاری میں ہے اسی طرح ابراہیم بن معقل نسفی کی بخاری سے نقلِ صحیح میں بھی اور یہی صواب ہے اس کی تائید اسماعیلی اور ابوعوانہ کی مذکورہ روایتیں بھی کرتی ہیں۔ (و قال إبراهيم بن يوسف عن أبيه) یہ ابن ابی اسحاق سبیعی ہیں۔ (عن أبي إسحاق) یہ ابراہیم کے دادا ہوئے۔ (حدثني عمرو الخ) اس سے عمرو کی ابواسحاق کو تصریحِ تحدیث کا افادہ ہوا اسی طرح سند میں عبدالرحمٰن بن ابولیلی اور ابوایوب کے ذکر کی زیادت کا بھی۔ (و قال موسى حدثنا وهيب الخ) یعنی مرفوعا، اسے ابوبکر بن ابوخیثمہ نے اپنی تاریخ میں ترجمہِ ربیع بن خثیم میں موصول کیا ہے چنانچہ کہا: (حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا وهيب بن خالد عن داؤد بن أبي هند عن عامر الشعبي) اس کے الفاظ ہیں: (كان له من الأجر مثل مَنْ أعْتَقَ أربعة أنفس من ولد إسماعيل) فریابی نے الذکر میں خالد طحان عن داؤد بن ابی ہند سے ان کی سند کے ساتھ یہ الفاظ نقل کئے: (كان له عدل رقبة أو عشر رقاب) پھر اسے عبدالوہاب بن عبدالمجید عن داؤد سے (مثله) نقل کیا اور محمد بن ابوعدی و یزید بن ہارون کلاہما عن داؤد سے (نحوه) ، نسائی نے اسے یزید کی روایت سے نقل کیا، یہ احمد کے ہاں یزید سے ان الفاظ کے ساتھ ہے: (كُنَّ له كعدل عشر رقاب) اسماعیلی نے اسے خلف بن راشد کے طریق سے تخریج کیا اور کہا: (و كان ثقةً صاحبَ سُنَّةٍ) داؤد بن ابوہند سے اس کے مثل نقل کیا اور آخر میں یہ زیادت کی: (قال قلت مَنْ حَدَّثَكَ ؟ قال عبد الرحمن قلت لعبد الرحمن من حدثك ؟ قال أبو أيوب عن النبي ﷺ) اس میں ربیع بن خثیم کا ذکر نہیں کیا، وہیب کی روایت عمر بن ابوزائدہ کی روایت کی مؤید ہے اگرچہ انہوں نے قصہ کا اختصار کیا مگر اسے مرفوع نقل کرنے میں ان کی موافقت کی ہے اور اس امر میں کہ شعبی نے اسے عبدالرحمٰن

عن ابوایوب سے روایت کیا۔

(و قال إسماعيل عن الشعبي الخ) یہ اسماعیل بن ابو خالد ہیں بخاری کا اس قدر پر اقتصار اس امر کا موہم ہے کہ انہوں نے داؤد کی اس کے وصل میں مخالفت کی ہے مگر ایسا نہیں مراد دراصل یہ ہے کہ اس طریق میں یہ ان کے قول سے ہے پھر جب ان سے سوال ہوا تو موصول کیا، اور ایسا نہیں ہمارے لئے یہ ابن مبارک کی زیادات الزہد میں اور حسین بن حسین مروزی کی روایت میں واضحا واقع ہوا ہے چنانچہ اس میں ہے: (قال الحسين حدثنا المعتمر بن سليمان سمعت إسماعيل بن أبي خالد يحدث عن الشعبي سمعت الربيع بن خثيم يقول من قال لا إله إلا الله ......فهو عدل أربع رقاب ، فقلت عمن تَرْوِيهِ؟) یعنی میں نے پوچھا آپ کس سے یہ روایت کرتے ہیں؟ کہا عمرو بن میمون سے، میں عمرو سے ملا اور پوچھا آپ کن سے یہ روایت کرتے ہیں؟ کہا عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے پھر میں عبدالرحمٰن سے ملا اور پوچھا آپ نے یہ حدیث کن سے سنی؟ کہا ابو یوب عن النبی ﷺ سے، فریابی نے بھی الذکر میں یہی خالد طحان عن اسماعیل بن خالد (خالد سے پہلے أبی کا لفظ بھی ہونا چاہئے) عن شعبی نقل کیا، البتہ اس میں (عن النبي) مذکور نہیں، اسی طرح عبدہ بن سلیمان عن اسماعیل بن ابی خالد عن شعبی سے، نسائی نے بھی یعلی بن عبید عن اسماعیل سے یہی کچھ نقل کیا، دارقطنی لکھتے ہیں ابن عیینہ، یزید بن عطاء، محمد بن اسحاق اور یحیی بن سعید اموی نے اسے ربیع بن خثیم سے یعلی بن عبید کی مانند نقل کیا ہے اور علی بن عاصم نے اسے اسماعیل سے مرفوعا نقل کیا، اسماعیلی نے ابن اسحاق عن اسماعیل عن جابر سمعت الربیع سے اسے نقل کیا اس میں ہے کہ میں عمرو سے ملا اور کہا ربیع نے مجھے آپ سے یہ بیان کیا ہے کیا آپ نے انہیں اس کی تحدیث کی؟ کہا ہاں! پوچھا آپ کو کس نے خبر دی؟ کہا عبدالرحمٰن نے، یہی ذکر کیا۔

(و قال آدم الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے دارقطنی لکھتے ہیں بخاری نے یہاں: (حدثنا آدم) کہا ہے آدم بن ایاس کے نسخہ میں بھی شعبہ سے یہی ہے، قلانسی کی ان سے روایت میں، نسائی نے بھی محمد بن جعفر اور اسماعیلی نے معاذ بن معاذ کلاہما عن شعبہ سے اسی مذکورہ سند کے ساتھ یہی نقل کیا اس میں ہے: (عن عبدالله هو ابن مسعود قال لَئِنْ أقول لا إله إلا الله الخ) آگے ہے: (أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُعْتِقَ أربع رقاب) نسائی نے منصور بن معتمر عن ہلال بن یساف عن ربیع وحدہ عن ابن مسعود سے: (قال من قال) الخ تو اس کا مثل نقل کیا البتہ اس میں (بيده الخير) کی زیادت بھی ہے آخر میں ہے: (كان له عدل أربع رقاب من ولد اسماعيل)۔

(و قال الأعمش و حصين الخ) اعمش کی روایت نسائی نے وکیع عنہ کے حوالے سے ابن مسعود سے موقوفا تخریج کی، حصین کی روایت جو ابن عبدالرحمٰن ہیں محمد بن فضیل نے اپنی کتاب الدعاء میں موصول کی اس کے الفاظ ہیں: (قال عبدالله مَنْ قال أَوَّلَ النهار لا إله إلا الله) تو آگے یہی ذکر کیا، اس میں ہے کہ میں نے ابراہیم نخعی کو یہ بتلایا تو انہوں نے (بيده الخير) کا بھی اضافہ کیا اسی طرح ہی نسائی نے محمد بن فضیل کے طریق سے بیان کیا ہے، فوائدِ ابوجعفر بن بختری میں عالی سند کے ساتھ یہ علی بن عاصم عن حصین سے مروی ہے اس میں یہ ابن مسعود کے قول سے منقول ہے اسی طرح منصور بن معتمر عن ہلال سے، اس میں بھی (بيده الخير) مزاد ہے، (و لم يفصل كما فصل حصين) (یعنی۔شائد۔اول النہار کی تفصیل ذکر نہیں کی) اسے نسائی نے یحیی

بن یعلی عن منصور سے تخریج کیا، نسائی نے اسے زائدہ عن منصور عن ہلال عن ربیع عن عمرو بن میمون عن عبدالرحمٰن بن ابی لیلی عن امرأۃ عن ابی ایوب (قال قال رسول اللہ) کے طریق سے بھی اول کی مثل نقل کیا اور یہ زیادت بھی کی: (عشر مرات کُنَّ عدل نسمة) یہ طریق اسنادِ اول کے لئے قادح نہیں کیونکہ عبدالرحمٰن نے تصریح کی ہے کہ انہوں نے ابوایوب سے اس کا سماع کیا جیسا کہ اصیلی وغیرہ کی روایت میں ہے تو شائد اولا اس خاتون سے سنا پھر ان سے ملاقات ہوئی تو انہوں نے بھی تحدیث کی یا اولا انہوں نے تحدیث کی اور اس خاتون نے اثبات کیا۔ (و رواہ أبو محمد الخ) غیرِ ابی ذر اور نسفی کے ہاں: (و قال أبو محمد الخ) ہے ان کا نام معلوم نہ ہوسکا جیسا کہ حاکم ابواحمد نے کہا، یہ ابوایوب کے خادم تھے بقول مزی یہ افلح مولی ابوایوب ہیں، اس کا تعاقب کیا گیا کہ یہ اپنے اسم کے ساتھ مشہور ہیں کنیت میں اختلاف تھا، دارقطنی کہتے ہیں ابومحمد کا ذکر صرف اسی حدیث میں آیا ہے، اسے امام احمد اور طبرانی نے سعید بن ایاس حریری عن ابی ورد جن کا نام ثمامہ بن حزن قشیری تھا، کے طریق سے ابومحمد حضرمی عن ابوایوب سے موصول کیا، کہتے ہیں جب نبی اکرم ہجرت کر کے مدینہ تشریف لائے تو میرے ہاں آپ کا قیام تھا ایک دن فرمایا اے ابوایوب کیا تمہیں کچھ سکھلاؤں؟ عرض کی کیوں نہیں یا رسول اللہ؟ فرمایا: (ما مِنْ عبدٍ إذا أصبح يقول: لا إله إلا الله الخ) آگے ہے: (إلا كَتَبَ اللهُ بها عشرَ حسناتٍ و مَحَا عنه عشرَ سَيِّآتٍ و إلا كُنَّ له عند الله عدلَ عشرِ رقاب مُحَرَّرين و إلا كان في جُنَّةٍ من الشيطان حتى يُمْسِي ولا قالَها حِينَ يُمْسِي إلا كَذٰلك) کہتے ہیں میں نے ابومحمد سے کہا کیا آپ نے یہ ابوایوب سے سنا؟ کہا بخدا ابوایوب سے سنا، احمد نے عبداللہ بن یعیش عن ابوایوب سے مرفوعا بھی اسے نقل کیا اس کے الفاظ ہیں:

(مَنْ قال إذا صَلَّى الصُّبحَ : لا إلهَ إلا الله) آگے ہے: (عشر مراتٍ كُنَّ كَعَدْلِ أربَعِ رِقَابٍ و كُتِبَ له بِهِنَّ عشرُ حَسَنَاتٍ و مُحِيَ عنه بِهِنَّ عشر سَيِّآتٍ و رُفِعَ له بهن عشرُ دَرَجاتٍ و كُنَّ له حرْسا مِن الشيطان حتى يُمْسِي و إذا قالَها بعد المغرب فَمِثْلُ ذلك) (یعنی نمازِ صبح کے بعد جس نے یہ کلمات پڑھے تو چار گردنیں آزاد کرانے کے برابر ہے اور دس نیکیاں لکھی جائیں گی، دس گناہ محو کئے جائیں گے اور شام تک یہ شیطان سے اس کیلئے بچاؤ ہوں گی اسی طرح جس نے شام کے بعد اسکا وظیفہ کیا) اس کی سند حسن ہے، اسے جعفر نے الذکر میں ابورہم سمعی عن ابوایوب عن النبی ﷺ سے نقل کیا۔

؟؟ سے (من قال حين يصبح) کے الفاظ سے آغاز کرتے ہوئے اسی کے مثل نقل کیا اور (يحيي و يميت) کا بھی اضافہ کیا، اسے انہوں نے قاسم بن عبدالرحمٰن عن ابوایوب سے بھی (من قال غدوة) کے ساتھ نقل کیا آخر میں یہ بھی ہے: (و أجاره الله يومه من النار و مَنْ قال عشية كان له مثل ذلك)۔

(قال أبو عبدالله) یعنی امام بخاری۔ (والصحيح قول عمرو) ابوذر کی صرف مستملی سے روایت میں یہی ہے، ان کے ہاں (عمرو) واقع ہوا مگر تنبیہ کی کہ درست عمر ہے، ان کی بات درست ہے مروزی کے ہاں ہے: (الصحيح قول عبدالملك بن عمرو) دارقطنی کہتے ہیں حدیثِ ہذا ابن ابوالسفر عن شعبی کی حدیث ہے انہی نے ضبطِ اسناد کیا ہے، بخاری کی مراد عمر بن ابوزائدہ عن ابواسحاق کی روایت کی دیگر کی روایت پر ترجیح ہے، پہلے گزرا کہ ابواسحاق سے اس کے راویوں میں ان کے پوتے ابراہیم بن یوسف بھی ہیں اور دوسرے پوتے اسرائیل بن یونس بھی اسے فریابی نے الذکر میں تخریج کیا انہوں نے اس میں عمرو اور عبد

الرحمان کے درمیان ربیع بن خثیم کا حوالہ مزید کیا اور اسے موقوفا نقل کیا ان کے ہاں اس کے الفاظ ہیں: (کان له من الأجر مثل مَنْ أعتق أربعة أنفس بِنْ ولد إسماعيل) ابواسحاق سے اسے زہیر بن معاویہ سے بھی روایت کیا ہے اسے نسائی نے تخریج کیا لیکن یہ الفاظ ذکر کیے: (کان أعظم أجرا و أفضل) باقی اسرائیل کے سیاق کی طرح ہے، اسے انہوں نے زید بن ابوانیسہ عن ابواسحاق سے بھی نقل کیا لیکن ربیع اور ابوایوب کے مابین عبدالرحمٰن کا واسطہ ذکر نہیں کیا، جعفر فریابی نے الذکر میں اسے ابواحوص عن ابو اسحاق سے بھی نقل کیا اور کہا: (عن عمرو بن ميمون حدثنا مَنْ سمع أبا أيوب) آگے زہیر بن معاویہ کے سیاق کی مثل ذکر کیا؟ اتحادِ مخرج کے باوجود عددِ رقاب میں راویوں کا یہ اختلاف اس امر کو متقاضی ہے کہ ترجیح کی راہ اختیار کی جائے تو اکثر نے چار کا ذکر کیا ہے اس کے اور ابوہریرہ کی حدیث میں مذکور دس کے عدد کے مابین یہ تطبیق کی جائے گی کہ انہوں نے اس کے ساتھ پھر (بجائے دس مرتبہ یہ کلمات پڑھنے کے) سو مرتبہ کا ذکر کیا ہے تو ہر دس کے مقابل ایک رقبہ بنتی ہے مضاعفت کی جہت سے تو ہر مرتبہ مضاعفت کے ساتھ ایک رقبہ ہوئی اور یہ اس کے باوصف مطلق رقاب کے لئے ہے تو چار کا ذکر بنی اسماعیل کی مناسبت سے ہے تو دیگر سے دس کے مقابلہ میں ان میں سے چار ہوں گے کیونکہ یہ دیگر عربوں سے اشرف ہیں چہ جائے کہ عجم!

جہاں تک ابوایوب کی حدیث میں ایک رقبہ کا ذکر تو یہ شاذ ہے، محفوظ چار ہے جیسا کہ بیان کیا، المفہم میں قرطبی نے اس اختلاف کو ذاکرین کے اختلافِ حال پر محمول کیا اور لکھا ثوابِ جسیم اسے ہی حاصل ہوگا جو ان کلمات کا حق ادا کرے، دل میں ان کے معانی کا استحضار کرے اور ان میں تامل کرے پھر ذکر کرنے والے ادراکات ومفہوم کے لحاظ سے باہم متفاوت ہوتے ہیں تو ان کا ثواب بھی اسی طرح متفاوت ہوگا اسی پر ان احادیث میں مقادیرِ ثواب کے اختلاف کو منزل کیا جائے گا ان میں سے بعض میں معین ثواب مذکور ہے اور کم وبیش بعینہ یہی ذکر ہم دیگر کسی روایت میں بھی پاتے ہیں جیسے ابوہریرہ اور ابوایوب کی روایات، بقول ابن حجر جب حدیث کے مخارج متعدد ہوں تو ان کی یہ تطبیق خوب ہے لیکن اگر متحد ہوں تب نہیں (اور یہاں چونکہ مخرج واحد ہے لہذا) میری ذکر کردہ تطبیق ہی متعین ہے، اگر مخارج کا تعدد ہو تو اس ضمن میں محتمل ہے کہ یہ مقدار مختلف بالزمان ہو جیسے مثلا بعض میں نماز صبح کے فوری بعد انہیں پڑھنے کا ذکر ہے (تو ممکن ہے جس نے علی الصباح اس کا وظیفہ کیا اسے مذکور زیادہ ثواب حاصل ہوا) اگر اس ضمن کی مطلق روایت کو مقید پر محمول نہ کریں تب عدم تقیید محتمل ہے، اس سے استرقاق العرب (یعنی عربی النسل افراد کو غلام ولونڈی بنا لینے) کا جواز بھی مستفاد ہوا بخلاف ان کے مانعین کے، عیاض لکھتے ہیں سو کے لئے اس عدد کا ذکر اس امر کی دلیل ہے کہ یہ ثوابِ مذکور کی غایت ہے جہاں تک آپ کا فرمان: (إلا أحدٌ عَمِلَ أكثر مِنْ ذلك) تو محتمل ہے کہ اس عدد پر زیادت مراد ہو تو اس کے عامل کے لئے اسی حساب سے زائد ثواب کا حصول ہو، یہ اس لئے فرمایا تا کہ کوئی یہ گمان نہ کرے کہ اس سے متجاوز نہیں ہونا (ایک بزرگ کا قول ہے: لا نهاية للحسنات یعنی نیکیوں کی کوئی انتہا نہیں) اور اگر کسی نے ایسا کیا تو وہ ثواب کا حقدار نہ بنے گا جیسے سنن کی متعین رکعات ہوتی ہیں اور وضوء کے اعداد بھی (کہ زیادہ سے زیادہ تین مرتبہ ہی اعضاء دھونے ہیں اس سے متجاوز اثم کا مرتکب ہوگا)

یہ بھی محتمل ہے کہ اس وظیفہ سے دیگر کا عمل مراد ہو (یعنی دیگر کچھ اعمال ایسے ہو سکتے ہیں جن کا ثواب اس مذکور سے بڑھ کر ہو) نووی لکھتے ہیں محتمل ہے کہ مطلق زیادت مراد ہو چاہے تہلیل سے یا کسی دیگر سے، یہی اظہر ہے یہ اشارہ دیا کہ یہ اس ذکر کے ساتھ

مختص ہے اس کی تائید نسائی کی عمرو بن شعیب کی سابق الذکر روایت سے ملتی ہے جس میں ہے: (إلا من قال أفضل من ذلك) کہتے ہیں اطلاقِ حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ یہ اجر اس کو حاصل ہوگا جو اس وظیفہ کو متوالیاً (یعنی مسلسل) دن میں ایک مجلس میں یا مفرقاً کئی مجالس میں دن کے شروع یا آخر میں پڑھے لیکن افضل یہ ہے کہ دن کے شروع میں متوالیاً اسے پڑھے تاکہ یہ تمام دن اس کے لئے حرز بنیں (یعنی اگر مثلاً ظہر یا عصر کے بعد پڑھا تو بلاشبہ ثوابِ مذکور تو اسے حاصل ہو جائے گا مگر پورا دن شیطان کی ریشہ دوانیوں سے حفاظت کا فائدہ حاصل نہ ہو سکے گا، یہ فائدہ وظیفہ مکمل ہونے کے بعد ہی ملتا ہے) اسی طرح رات کے شروع میں اسے کیا تو تمام رات یہ اس کے لئے حرز بنا رہے گا، آخر میں بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں اس ذکر کے الفاظ میں اکمل ترین روایت ابن عمر کی حضرت عمر سے مرفوع روایت ہے جس کے الفاظ ہیں: (لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَ لَهُ الْحَمْدُ يُحْيِيْ وَ يُمِيْتُ وَ هُوَ حَيٌّ لَا يَمُوْتُ بِيَدِهِ الْخَيْرُ وَ هُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ) اسے ترمذی وغیرہ نے نقل کیا یہی الفاظ جعفر کی الذکر کی روایت میں ہے اس کی سند لین ہے، یہ سب الفاظ جیسا کہ بیان کیا باب کی روایات میں مفرقاً وارد ہیں ماسوائے: (وهو حي لا يموت) کے۔

سید انور (من قال لا إله إلا الله الخ) کے تحت رقم طراز ہیں کہ روایات اس بابت باہم مختلف ہیں بعض میں چھ رقاب مذکور ہے جب کہ ترمذی کی روایت میں (ثواب رقبة) ہے اسی طرح بعض میں اولادِ اسماعیل میں سے چار رقاب کا ذکر ہے اس کیلئے جس نے دس مرتبہ یہ کلمات پڑھے، حافظ نے یہ رائے دی ہے کہ چھ والی روایت مرجوح ہے اور چار والی روایت اولادِ اسماعیل کے ساتھ مقید ہے تو ان کے چار دیگر سے دس کے موازی ہیں، انہوں نے ترمذی کی روایت کو حسنات بعشر امثالها کے باب پر محمول کیا ہے، میرے لئے متبین یہ ہے کہ اصلِ ثواب وہ جو ترمذی کے ہاں واقع ہوا یعنی ایک گردن آزاد کرانے کا ثواب اس کے لئے جس نے اسے ایک مرتبہ پڑھا، بخاری کے ہاں جو دس رقاب کا ثواب مذکور ہے یہ اس کے لئے جو سو مرتبہ اسے پڑھے تو یہ ایک دیگر حدیث اور ایک نیا وعد ہے اس میں سلسلۂ حسنات ہے تو ثواب العشر دراصل غیر ہذا النوع سے دیگر اجور کے ساتھ ہے، حاشیہ میں مولانا بدر لکھتے ہیں میرے مذکرہ میں یہی لکھا ہے جو درج کیا اور مجھے اس پر پورا وثوق نہیں، فتح الباری میں جو میں نے پڑھا وہ اس کے (یعنی جو مولانا انور نے ذکر کیا) مغایر ہے (آگے فتح کے حوالے سے وہی کچھ ذکر کیا جس کا ترجمہ پیش کر دیا گیا ہے) مزید لکھتے ہیں جامع ترمذی کے باب فضل التوبة والاستغفار ۲/۱۹۲ میں عمارہ بن شبیب کی مرفوع روایت میں ہے جس نے (لا إله إلا الله الخ) مغرب کے فوراً بعد دس مرتبہ پڑھا اللہ اس کے لئے مسلحہ (یعنی محافظ) بھیج دیتا ہے جو صبح ہونے تک شیطان سے اس کی حفاظت کرتے ہیں اور دس نیکیاں لکھی جاتی ہیں، دس موبق سیآت مٹادی جاتی ہیں اور (كانت له بعدل عشر رقبات مؤمنات) ترمذی اسے حسن غریب قرار دیتے ہیں، تو شائد شیخ کی مراد یہ روایت ہو۔

65 - باب فَضْلِ التَّسْبِيحِ (فضلِ تسبیح)

یعنی سبحان اللہ پڑھنا، اس کا معنی ہے کہ اللہ تعالیٰ منزہ ہے ہر اس نقص سے جو اس کے لائق نہیں تو یہ شریک، بیوی، اولاد اور تمام رذائل کی نفی کو لازم ہے کبھی تسبیح کا لفظ بول کر تمام الفاظِ ذکر بھی مراد لئے جاتے ہیں اور کبھی اس کا اطلاق نفلی نماز پر بھی ہوتا ہے

جہاں تک صلاۃ التسبیح (یعنی نماز تسبیح) ہے تو یہ نام اس میں کثرتِ تسبیحات کے سبب پڑا، سبحان اسم اور منصوب ہے اس وجہ سے کہ فعلِ محذوف کیلئے موقعِ مصدر میں واقع ہوا ہے اس کی تقدیر ہے: (سبحت الله سبحانا) جیسے: (ہسبحت الله تسبيحا) ہے، عموماً یہ مضافاً ہی استعمال ہوتا ہے اور یہ مفعول کی طرف مضاف ہے ای (سبحت الله) جائز ہے کہ اضافت الیٰ فاعل ہو ای: (نزه الله نفسه) (یعنی اللہ نے اپنے آپ کو منزہ کیا) مگر اول مشہور ہے، ایک شعر میں غیر مضاف ذکر ہوا: (سبحانه ثم سبحاناً أنزهه)۔

- 6405حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ سُمَيٍّ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَنْ قَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ فِي يَوْمٍ مِائَةَ مَرَّةٍ حُطَّتْ خَطَايَاهُ وَإِنْ كَانَتْ مِثْلَ زَبَدِ الْبَحْرِ

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا جس نے سبحان اللہ وبحمدہ ایک دن میں سو مرتبہ پڑھا اس کے تمام گناہ مٹا دیے جائیں گے اگرچہ (اس کے گناہ) سمندر کی جھاگ کے برابر ہوں۔

(من قال سبحان الخ) سہیل بن ابو صالح کی سمی عن ابو صالح عن ابو ہریرہ سے روایت میں مزید یہ ہے: (من قال حين يمسى و حين يصبح) آگے نووی کے حوالے سے ذکر ہوگا کہ افضل یہ ہے کہ دن کے اور رات کے شروع میں متوالیاً اس کا ورد کرے۔ (زبد البحر) یہ کثرت سے کنایہ ہے، عیاض لکھتے ہیں آپ کا قول: (حطت خطاياه و إن كانت الخ) جبکہ تہلیل کے بارہ میں آپ نے فرمایا: (محيت عنه مائة سيئة) تو اس سے بظاہر تسبیح کے تہلیل سے افضل ہونے کا اشارہ ملتا ہے لیکن تہلیل کی روایت میں یہ الفاظ گزرے ہیں: (و لم يأت أحد بأفضل مما جاء به) تو دونوں کے درمیان تطبیق یہ محتمل ہے کہ مجموعی اعتبار سے تہلیل افضل ہے کہ اس میں رفعِ درجات، کتابتِ حسنات اور عتقِ رقاب کا ثواب بھی مذکور ہے تو یہ فضلِ تسبیح اور تمام خطایا کی تکفیر سے زائد بن سکتا ہے کیونکہ حدیث میں وارد ہے کہ جس نے ایک گردن آزاد کرائی اللہ تعالیٰ اس کے ہر عضو کے بدلے اس کا ہر عضو آگ سے آزاد کرے گا تو اس عتق کے ساتھ بھی عمومی لحاظ سے تمام خطایا کی تکفیر لازم ہوئی پھر یہاں تو دس گردنیں آزاد کرانے کا ذکر ہے پھر مزید اجر و ثواب بھی جو مذکور ہوا، اس کی تائید یہ حدیث بھی کرتی ہے: (أفضل الذكر التهليل) اور یہ افضل ترین کلمہ ہے جو سابقہ انبیاء کی زبانوں پر جاری ہوا کہ یہ کلمہِ توحید و اخلاص ہے! بعض نے کہا یہ اللہ کا اسم اعظم ہے، تسبیح کے لفظ کی تشریح میں جو مذکور ہوا وہ سب اس کلمہِ تہلیل کے ضمن میں داخل ہے اھ،

ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ حدیث: (أفضل الذكر لا إله إلا الله) کو ترمذی اور نسائی نے حضرت جابر سے نقل کیا ابن حبان اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا بظاہر یہ حدیثِ ابو ذر اس کے معارض ہے کہتے ہیں میں نے عرض کی یا رسول اللہ مجھے اللہ کو جو کلام (یعنی ذکر) سب سے محبوب ہے وہ بتلائیں تو فرمایا: (إن أحب الكلام إلى الله : سبحان الله و بحمده) اسے مسلم نے تخریج کیا ایک روایت میں ہے کہ آپ سے سوال ہوا: (أى الكلام أفضل ؟) فرمایا: (ما اصطفاه لملائكته : سبحان الله و بحمده) طیبی حدیثِ ابو ذر پر کلام کرتے ہوئے کہتے ہیں اس میں قرآن میں قصہِ آدم کے ضمن میں مذکور فرشتوں کے اس قول کی طرف تلمیح ہے: (وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ) یہ بھی محتمل ہے کہ (سبحان الله و بحمده) ان چار کلمات کا اختصار ہو

یعنی: (سبحان الله ، الحمد لله اور لا إله إلا الله و الله أكبر) کیونکہ سبحان اللہ ہر اس شیٔ سے تنزیہہ ہے جو اس کے جلال کے لائق نہیں اور نقائص سے اس کی صفات کی تقدیس ہے تو اس میں (لا إله إلا الله) کا معنی بھی مندرج ہے، آپ کا قول: (و بحمده) والحمد للہ کے معنی میں صریح ہے کیونکہ اس میں اضافت الحمد میں موجود لام کے معنی میں ہے یہ اللہ اکبر کے معنی کو مسلتزم ہے اس لئے کہ جب ہر افضل و اِفضال اللہ کیلئے اور اللہ سے ہے اور اس کے غیر میں اس سے کوئی شیٔ نہیں تو کوئی اس سے اکبر نہ ہوا، اس سب کے باوجود لازم نہیں کہ تسبیح تہلیل سے افضل ہو کیونکہ تہلیل توحید میں صریح جبکہ تسبیح اس کے لئے متضمن ہے اور اس لئے کہ (لا إله) میں نفیِ آلہہ اس کے مضمن کی بھی نفی ہے یعنی خلق، رزق، اِثابت اور عقوبت اور (إلا الله) اس سب کا اثبات ہے اس سے اس کے مضاد و منافی تمام نقائص کی نفی لازم ہوئی تو سبحان اللہ کا منطوق تنزیہہ اور اس کا مفہوم توحید ہے جبکہ (لا إله إلا الله) کا منطوق توحید اور اس کا مفہوم تنزیہہ ہے تو گویا (لا اِلٰہ اِلا اللہ) افضل ہوا کیونکہ توحید اصل اور تنزیہہ اس سے ناتج ہے، قرطبی کی اس ضمن کی کلام کا حاصل یہ ہے کہ ان اذکار میں سے اگر بعض کیلئے أفضل الكلام یا أحب الكلام إلى الله کا اطلاق ہوا ہے تو مراد باقی سب وظائف و کلمات کا بھی اس کے ساتھ انضمام ہے، اس کی دلیل مسلم کی نقل کردہ حضرت سمرہ کی حدیث جس کے الفاظ ہیں: (أحب الكلام إلى الله أربعٌ، لا يَضرُّكَ بأَيِّهِنَّ بدأتَ : سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلا الله و الله أكبر) یہ بھی محتمل ہے کہ اس میں اکتفاء بالمعنی کیا جائے تو جو ان کے بعض پر اقتصار کرے کافی ہے کیونکہ اس کا حاصل تعظیم و تنزیہہ ہے اور جس نے اللہ کی تنزیہہ کی اس نے اس کی عظمت بیان کی اور جس نے تعظیم کی گویا اس نے تنزیہہ کی، نووی کہتے ہیں افضلیت میں یہ اطلاق کلامِ آدمی پر محمول ہے وگرنہ تو قرآن افضل الذکر ہے، بیضاوی لکھتے ہیں بظاہر اس کلام سے مراد کلامِ بشر ہے (یعنی بشر کی کلام جو اللہ کو محبوب ترین ہے) تو پہلے تین کلمات اگرچہ قرآن میں موجود ہیں مگر چوتھا اس میں موجود نہیں تو جو اس میں نہیں وہ اس میں مذکور سے افضل نہیں ہوسکتا، ابن حجر کے بقول یہ تطبیق بھی محتمل ہے کہ (أفضل الذكر) میں (من) مضمر مانا جائے اسی طرح آپ کے قول (أحب الكلام) میں بھی اس امر پر بناء کرتے ہوئے کہ افضل اور احب متساوی فی المعنی ہیں لیکن اس کے ساتھ (لا إله إلا الله) کی تفضیل ظاہر ہوتی ہے کیونکہ اس کی افضلیتِ صریحہ پر تنصیص ہوئی اور اپنی اخوات (یعنی دیگر اذکار) کے ساتھ احبیت کے (لفظ کے) ساتھ مذکور ہوا تو تنصیصا اور انضماما اس کے لئے فضیلت حاصل ہوئی، طبری نے عبداللہ بن باباہ عن عبداللہ بن عمرو بن عاص سے روایت کیا کہ کوئی شخص جب کہتا ہے: (لا إله إلا الله) تو یہ کلمہِ اخلاص ہے اللہ کوئی عمل قبول نہیں کرتا حتی کہ بندہ یہ کہے اور (الحمد لله) کلمہِ شکر ہے اسی نے حقِ شکر ادا کیا جس نے یہ کہا، اعمش عن مجاہد عن ابن عباس سے منقول ہے کہ جس نے کہا: (لا إله إلا الله) وہ اس کے بعد (الحمد لله رب العالمين) بھی کہے

تکمیل کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں نسائی نے بسند صحیح حضرت ابوسعید عن النبی ﷺ سے نقل کیا کہ ایک مرتبہ حضرت موسی نے عرض کی اے رب مجھے ایسی شیٔ سکھلا جس کے ساتھ تیرا ذکر کروں، فرمایا کہو: (لا إله إلا الله) اس میں ہے کہ ساتوں آسمان اپنے اندر آباد سمیت اور ساتوں زمینیں ایک پلڑے میں رکھی جائیں اور دوسرے میں یہ کلمہ تو اس کا پلڑا جھک جائے گا، اس سے ماخوذ ہوا کہ لا اِلٰہ اِلا اللہ کا ورد و ذکر الحمد للہ کے ورد سے افضل ہے، ابو مالک اشعری کی یہ مرفوع حدیث اس کے معارض نہیں کہ (و الحمد لله

تملأ المیزان) کیونکہ ملء مساوات پر دال ہے جبکہ رجحان (یعنی پلڑا جھک جانا) زیادت میں صریح ہے لہذا اولیٰ ہے، ملءِ میزان کا معنی ہے کہ اس کا ورد کرنے والے کے ثواب سے میزان بھر جائے گا، ابن بطال نے بعض علماء سے ذکر کیا کہ حدیثِ باب اور اس کے مشابہ احادیث میں وارد فضیلت صرف دینی لحاظ سے اہلِ فضیلت اور بڑے گناہوں سے پاک لوگوں کو ہی حاصل ہوتی ہے انہیں نہیں جو شہوات پر بھی قائم رہیں اور اللہ، دین اور اس کی حرمات کا انتہاک بھی کرتے رہیں (اور ساتھ ساتھ یہ اذکار بھی کریں) اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: (أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّآتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَّحْيَاهُمْ وَ مَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ) [الجاثية : ۲۱]۔

اسے ترمذی نے (الدعوات) نسائی نے (عمل الیوم و اللیلة) جبکہ ابن ماجہ نے (ثواب التسبیح) میں نقل کیا۔

- 6406حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا ابْنُ فُضَيْلٍ عَنْ عُمَارَةَ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ كَلِمَتَانِ خَفِيفَتَانِ عَلَى اللِّسَانِ ثَقِيلَتَانِ فِي الْمِيزَانِ حَبِيبَتَانِ إِلَى الرَّحْمَنِ سُبْحَانَ اللَّهِ الْعَظِيمِ سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ

طرفاه 6682، - 7563

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ نبی پاک سے روایت کرتے ہیں کہ دو کلمے ہیں جو زباں پہ ہلکے، میزان میں بھاری اور الرحمن کو پیارے ہیں یہ ہیں: سبحان اللہ الخ

ابن فضیل کا نام محمد تھا عمارہ، ابن قعقاع بن شبرمہ ہیں ابو زرعہ سے مراد ابن عمرو بن جریر ہیں زہیر اور حضرت ابو ہریرہ کے درمیانی سب رواۃ کوفی ہیں۔ (خفیفتان الخ) طیبی کہتے ہیں خفت سہولت کا استعارہ ہے، اس کلام کے زبان پر جریان کو ہلکا سا بوجھ اٹھانے سے تشبیہ دی گئی ہے جس میں حامل کو کوئی مشقت نہیں ہوتی تو ذکر مشبہ کو کیا اور مراد مشبہ بہ ہے جہاں تک ثقل ہے (ثقیلتان فی المیزان) تو یہ اپنی حقیقت پر ہے کیونکہ اعمال میزان کے وقت متجسم ہوں گے، خفت اور سہولت امورِ نسبیہ میں سے ہیں! حدیث سے اس وظیفہ پر مواظبت اور باقاعدگی کی ترغیب ملی کیونکہ تمام تکالیف (یعنی فرائض و واجبات) نفس پر شاق گزرتی ہیں جبکہ یہ بہت آسان عمل ہے اس کے باوجود میزان میں اس کا بہت وزن ہوگا جیسے افعالِ شاقہ ثقیل ہوتے ہیں تو اس میں تفریط مناسب نہیں۔

(حبیبتان إلی الخ) حبیبۃ کی تثنیہ ، جو محبوبہ ہے مراد یہ کہ اس کا قائل اللہ کو محبوب ہے اور اللہ کی بندے سے محبت کا مطلب اس کے لئے ایصالِ خیر اور اس کی تکریم ہے (یہاں محشی اختلافی نوٹ لکھتے ہیں کہ اللہ کی بندوں سے محبت کی یہ تاویل کرنا اس کے حق میں جائز و لائق نہیں، واجب یہی ہے کہ اللہ کی محبت کا اثبات لائق معنی کے لحاظ سے کیا جائے بغیر تحریف، تعطیل، تکییف اور تمثیل کے جیسے کتاب وسنت میں وارد ہوا جیسے اللہ تعالیٰ کی باقی صفات کا معاملہ ہے) اسمائے حسنی میں سے (الرحمن) کا لفظ یہاں خاص کیا اللہ کی رحمت کی وسعت کا اشارہ دینے کے لئے کہ (یہ اس کی رحمت ہے کہ) وہ قلیل عمل کے بدلے جزیل ثواب عطا کرتا ہے اور اس لئے کہ اس میں تنزیہہ، تحمید اور تعظیم ہے، حدیثِ ہذا سے دعاؤں میں جوازِ سجع بھی ملا بشرطِ کہ تکلف کے بغیر واقع ہو، اس حدیث کی شرح کا تکملہ بخاری کے آخر میں ہوگا اور اسی پر بخاری نے اپنی صحیح کا اختتام کیا ہے۔

مولانا انور اس کے تحت لکھتے ہیں ایک اور حدیث میں ہے جس نے ایک مرتبہ سبحان اللہ کہا اس کے لئے جنت میں ایک درخت لگا دیا جاتا ہے اس قسم کی دو حدیثوں کے درمیان تطبیق کی کوشش کرنا فی غیر محلّہ ہے، اضطراب کا باعث یہ بنتا ہے کہ ایک ہی جنس سے ایک عمل کی بابت دو مختلف اجور مذکور ہوں لیکن اگر وہ دو جنس سے ہوں تب کوئی اضطراب نہیں لہذا تطبیق دینے کی کوشش بعید از صواب ہے،(سبحان الله و بحمده) کی بابت لکھتے ہیں مفسرین نے اس واو کے بارہ میں بحث کی ہے حتی کہ خطابی کی رائے ہے کہ یہ واوِ استعانت ہے اور حمد بمعنی التوفیق ہے اسے طیبی نے شرح مشکاۃ میں نقل کیا، یہ بس ایسے ہی ہے میرے نزدیک توجیہہ یہ ہے کہ یہ دو مختصر جملے ہیں (یعنی الگ الگ) اور واو برائے عطف ہے تو تسبیح اپنے معنی میں اور حمد اپنے معنیٰ میں ہے بس ایک کو دوسرے پر معطوف کیا، زبیدی نے یہی شرح الاحیاء میں ذکر کیا میری نظر میں یہی درست ہے۔

اسے مسلم اور ترمذی نے (الدعوات) نسائی نے (عمل اليوم و الليلة) اور ابن ماجہ نے (ثواب التسبيح) میں نقل کیا۔

66 باب فَضلِ ذِكرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ (اللہ کے ذکر کی فضیلت)

اس کے تحت دو حدیثیں نقل کیں دونوں مقصودِ ترجمہ میں ظاہر ہیں یہاں ذکر سے مراد ان الفاظ کا اتیان و استعمال جن کے پڑھنے کی ترغیب اور اس کا اکثار وارد ہے باقیات صالحات کی مثل اور یہ ہیں: (سبحان الله و الحمد لله ولا إله إلا الله و الله أكبر) اور جواذ کار ان کے ساتھ ملحق میں از قسم حوقلہ (لاحول ولا قوة الخ) بسملہ (بسم الله الخ) حَسْبلہ (حسبي الله الخ) اور استغفار وغیرہ اور دنیا و آخرت کی خیر کی دعاء، کبھی ذکر اللہ کے اطلاق سے عمل پر مواظبت مراد ہوتی ہے چاہے واجب ہو یا مندوب جیسے تلاوتِ قرآن، قراءتِ حدیث (یعنی مطالعہ)، مدارستِ علم اور ادائیگی نوافل پھر ذکر کبھی زبان کے ساتھ ہوتا ہے اور ناطق اس پر ماجور ہوگا، اس کے معانی کا استحضار مشترَط نہیں البتہ یہ شرط ضرور ہے کہ اس کا غیرِ معنی مقصود نہ ہو اور اگر نطق باللسان کی طرف ذکر بالقلب بھی منضاف ہو جائے (یعنی دل کی توجہ، یعنی یہ نہیں کہ تسبیح ہاتھ میں لئے ویسے ہی دانوں پر انگلیاں چلا رہا ہے اور زبان و دل باتوں اور فکروں میں مشغول ہیں جیسے عام مشاہدہ ہے) تو یہ اکمل ہے اور اگر اس کے ساتھ اس ذکر کے معانی کا استحضار اور جو وہ اللہ کی تعظیم اور اس سے نقائص کی نفی پر مشتمل ہے تو مزید کمال حاصل ہوگا اور اگر اس کا وقوع کسی عملِ صالح کے اثناء ہوا یعنی فرض نماز، جہاد یا دیگر تو مزید کمال ہوا تو اگر توجہ صحیح اللہ کی طرف کی اور اخلاص بھی ہوا تو یہ ابلغ الکمال ہے،

فخر رازی کہتے ہیں ذکرِ لسان سے مراد تسبیح، تحمید اور تمجید پر دال الفاظ، اور ذکر بالقلب سے مراد ذات وصفات اور اوامر و نواہی کی ادلہ میں تفکر حتی کہ ان کے احکام پر مطلع ہو اسی طرح اسرارِ کونیہ میں تأمل و تفکر، اور ذکر بالجوارح یہ ہے کہ وہ طاعات میں مستغرق ہو جائیں (یعنی ہمہ تن توجہ سے عبادات بجالائے خواہ مخواہ کی ہاتھوں کی حرکات، کھجلی اور کھانسی وغیرہ خشوع کے منافی ہے) اسی لئے اللہ نے نماز کو ذکر کہا تو فرمایا: (فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ)[الجمعة : ۹] بعض اہلِ معرفت سے منقول ہے کہ ذکر کی سات انحاء (یعنی شکلیں) ہیں: آنکھوں کا ذکر ان کا آنسو بہانا، کانوں کا ذکر ان کا اِصغاء (یعنی کان لگا کر سننا) زبان کا ذکر ثناء کرنا، ہاتھوں کا ذکر عطا کرنا،

بدن کا ذکر وفا کرنا، دل کا ذکر خوف و امید کے احساسات اور روح کا ذکر تسلیم و رضا کی خو رکھنا ہے، ذکر کی فضیلت میں کئی اور احادیث ہیں ان میں بخاری کی کتاب التوحید کے اواخر میں حضرت ابو ہریرہ سے مرفوع روایت کہ اللہ تعالیٰ کہتا ہے میں اپنے بندے کے میرے ساتھ ظن کے مطابق ہوں اور میں اس کے ساتھ ہوں جب میرا ذکر کرے تو اگر اپنے نفس میں میرا ذکر کرے تو میں بھی اپنے نفس میں کرتا ہوں، اسی طرح صلاۃ اللیل میں انہی سے مروی مرفوع روایت جس میں شیطان کے گرہیں باندھنے کا ذکر ہے اس میں ہے: (فإنْ قام فذكَرَ الله انحلّتْ الخ) اسی طرح مسلم کی حضرت ابو ہریرہ اور ابو سعید سے مرفوع روایت: (لا يقعُدُ قومٌ يذكرون الله تعالىٰ إلاحَفَّتْهُم المَلائكةُ وَ غَشِيَتْهم الرحمةُ و نَزَلَتْ عليهم السَّكِينة)(یعنی کوئی لوگ اللہ کا ذکر کرنے کیلئے نہیں بیٹھتے مگر فرشتے انہیں ڈھانپ لیتے ہیں اور رحمت ان پہ چھا جاتی اور سکینت ان پر نازل ہوتی ہے) ابو ذر کی مرفوع حدیث: (أحبُّ الكلام إلى الله ما اصطفىٰ لملائكته : سبحان ربي و بحمده) حضرت معاویہ کی مرفوع حدیث کہ آپ نے ایک جماعت سے جو بیٹھے ذکر میں مشغول تھے، فرمایا میرے پاس جبریل آئے اور بتلایا کہ اللہ تعالیٰ (يُباهِيْ بكم الملائكةَ)(یعنی فرشتے تم سے اس میں مقابلہ پہ فخر کرتے ہیں) حضرت سمرہ سے مرفوعا مروی ہے: (أحب الكلام إلى الله أربع: لا إله إلا الله و الله أكبر و سبحان الله و الحمد لِلّٰه) اور فرمایا کوئی ضرر نہیں جس سے بھی ابتدا کرو، حضرت ابو ہریرہ نے مرفوعا روایت کیا کہ میں کہوں: (سبحان الله و الحمد لله ولا إله إلا الله و الله أكبر) یہ مجھے ہر اس شئ سے زیادہ محبوب ہے جس پر سورج طلوع ہوا

ترمذی اور نسائی نے۔ حاکم نے حکم صحت لگایا، حارث بن حارث اشعری سے ایک طویل حدیث کے اثناء روایت کیا: (فآمُرُكم أنْ تذكروا الله) اور فرمایا اس کی مثال یوں ہے کہ ایک شخص کے پیچھے دشمن لگا ہوا تھا وہ ایک مضبوط قلعہ میں پناہ گزین ہوا اسی طرح ذاکر شیطان سے محفوظ و مصون ہو جاتا ہے، عبد اللہ بن بسر سے روایت کیا کہ ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ شرائعِ اسلام (یعنی احکام) بہت زیادہ ہیں مجھے کوئی ایسی شئ بتلایئے (أتشبَّثُ به) (یعنی جس سے میں چمٹ جاؤں) فرمایا تمہاری زبان اللہ کے ذکر سے تر رہنی چاہئے اسے ترمذی اور ابن ماجہ نے تخریج کیا اور حاکم اور ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، ابن حبان نے اس کا نحو معاذ بن جبل سے بھی نقل کیا اس میں ہے کہ وہی یہ سائل تھے! ترمذی اور ابن ماجہ نے۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، ابو درداء سے مرفوعا نقل کیا کہ کیا میں تمہیں خیرِ اعمال، تمہارے مالک کے ہاں سب سے اذکیٰ، تمہارے درجات میں رفیع ترین، تمہارے لئے سونا چاندی اللہ کی راہ میں خرچ کرنے سے بہتر اور اس امر سے بھی بہتر کہ تم اعداء سے لڑو تم ان کی گردنیں مارو وہ تمہاری گردنیں ماریں، کی بابت نہ بتلاؤں؟ صحابہ نے کہا کیوں نہیں یا رسول اللہ! فرمایا اللہ کا ذکر، اس بارے کتاب الجہاد میں اشکال بیان کیا تھا کہ مجاہد کے بارہ میں آپ کا فرمان ہے کہ وہ روزانہ روزہ رکھنے والے اور ہر شب قیام کرنے والے کی مثل ہے اور بظاہر یہ دیگر سب اعمال پر جہاد کی افضلیت پر دال ہے، تطبیق یہ دی تھی کہ حدیثِ ابو درداء ہذا میں ذکر سے مراد ذکرِ کامل ہے یہ وہ جس میں زبان کی حرکت کے ساتھ ساتھ دل بھی ذکر کے معانی میں تفکر اور اللہ کی عظمت کے استحضار کے ساتھ شریک ہے اور جس کیلئے یہ حاصل ہوا وہ مثلا اس مجاہد سے افضل ہے جو اس کے لئے مستحضر نہیں (یعنی جو اثنائے جہاد ذکر و فکر میں بھی مشغول نہیں) اور جہاد کی افضلیت مجرد ذکرِ لسان کی نسبت سے ہے تو جس شخص کی نسبت یہ واقع ہو کہ ان دونوں حالتوں کا جمع کیا بایں طور کہ زبان کے ساتھ اللہ کے ذکر میں مشغول ہوا اسی طرح دل میں استحضار و تفکر کی کیفیت بھی تھی پھر یہ

اثنائے نماز، صیام، تصدق یا اثنائے جہاد تھا تو ایسا شخص غایتِ قصویٰ (یعنی درجہِ کمال) تک پہنچا قاضی ابوبکر بن عربی نے یہ جواب دیا تھا کہ کوئی عمل صالح نہیں مگر ذکر اس کی تصحیح میں مشترط ہے تو حس نے مثلاً اپنے صدقہ وصیام کے وقت اللہ کا ذکر نہ کیا تو اس کا عمل عملِ کامل نہ ہوا تو اس حیثیت سے ذکر افضلِ اعمال ہے اسی طرف حدیث: (نِيَّةُ المؤمن أبلَغُ مِنْ عمله) اشارت کناں ہے۔

- 6407حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى ؓ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَثَلُ الَّذِي يَذْكُرُ رَبَّهُ وَالَّذِي لَا يَذْكُرُ مَثَلُ الْحَيِّ وَالْمَيِّتِ

ترجمہ: ابوموسیٰؓ نے کہا کہ نبی پاک نے فرمایا جو اللہ کا ذکر کرتا ہے اور جو نہیں کرتا ان کی مثال زندہ اور مردہ کی سی ہے۔

(مثل الذی یذکر الخ) مثل الحی سے قبل (ربہ) کا لفظ غیر ابوذر سے ساقط ہے بخاری کے تمام نسخوں میں اسی طرح واقع ہے اسے مسلم نے ابوکریب جو یہی محمد بن علاء ہیں، کے واسطہ سے اسی سند کے ساتھ ان الفاظ سے نقل کیا: (مثل البیت الذی یذکر الله فیه والبیت الذی لا یذکر الله فیه مثل الحی والمیت) اسماعیلی، ابن حبان اور ابو یعلی نے بھی ابوکریب سے یہی نقل کیا اسی طرح ابوعوانہ نے احمد بن عبدالحمید اور اسماعیلی نے حسن بن سفیان عن عبداللہ بن براء سے اور قاسم بن زکریا عن یوسف بن ابراہیم اور ابراہیم بن سعید جوہری اور موسی بن عبدالرحمٰن مسروقی اور قاسم بن دینار سے، یہ سب ابواسامہ سے تو ان تمام رواۃ کا اس لفظ پر توارُد دلالت کرتا ہے کہ یہ برید بن عبداللہ شیخ ابوا امہ نے وقتِ تحدیث استعمال کیا تھا اور بخاری کا اس لفظ کے ساتھ تفرُد دیگر اصحاب ابوکریب اور اصحابِ ابواسامہ کی نسبت مشعر ہے کہ انہوں نے حافظہ کی مدد سے اس کی یا روایت بالمعنی کرتے ہوئے تجوّز کیا، جو معنی انہیں سمجھ آیا وہ یہ کہ جو حیات وموت کے ساتھ حقیقت میں موصوف ہے وہ ساکن ہے نہ کہ سکن (یعنی گھر) اور حی ومیت کے سکن پر اطلاق سے مراد اس سکن کا ساکن ہے تو ذاکر کو حی کے ساتھ تشبیہ دی جس کا ظاہر نورِ حیات کے ساتھ متزین اور اس کا باطن نورِ معرفت سے آراستہ ہے جبکہ غیر ذاکر کو اس گھر کے ساتھ جس کا ظاہر عاطل (یعنی بے کار) اور جس کا باطن باطل ہے، بعض نے کہا حی ومیت کے ساتھ موقعِ تشبیہ جو حی میں اپنے موالی کیلئے نفع اور معادی کیلئے ضرر کی صلاحیت ہوتی ہے اور یہ میت کا خاصہ و وصف نہیں۔

- 6408حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ لِلَّهِ مَلَائِكَةً يَطُوفُونَ فِي الطُّرُقِ يَلْتَمِسُونَ أَهْلَ الذِّكْرِ فَإِذَا وَجَدُوا قَوْمًا يَذْكُرُونَ اللَّهَ تَنَادَوْا هَلُمُّوا إِلَى حَاجَتِكُمْ قَالَ فَيَحُفُّونَهُمْ بِأَجْنِحَتِهِمْ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا .قَالَ فَيَسْأَلُهُمْ رَبُّهُمْ وَهُوَ أَعْلَمُ مِنْهُمْ مَا يَقُولُ عِبَادِي قَالُوا يَقُولُونَ يُسَبِّحُونَكَ وَيُكَبِّرُونَكَ وَيَحْمَدُونَكَ وَيُمَجِّدُونَكَ .قَالَ فَيَقُولُ هَلْ رَأَوْنِي قَالَ فَيَقُولُونَ لَا وَاللَّهِ مَا رَأَوْكَ قَالَ فَيَقُولُ وَكَيْفَ لَوْ رَأَوْنِي قَالَ يَقُولُونَ لَوْ رَأَوْكَ كَانُوا أَشَدَّ لَكَ عِبَادَةً وَأَشَدَّ لَكَ تَمْجِيدًا وَأَكْثَرَ لَكَ تَسْبِيحًا قَالَ يَقُولُ فَمَا يَسْأَلُونِي قَالَ يَسْأَلُونَكَ الْجَنَّةَ قَالَ يَقُولُ وَهَلْ رَأَوْهَا قَالَ يَقُولُونَ لَا وَاللَّهِ يَا رَبِّ مَا رَأَوْهَا قَالَ يَقُولُ فَكَيْفَ لَوْ أَنَّهُمْ رَأَوْهَا قَالَ يَقُولُونَ لَوْ أَنَّهُمْ رَأَوْهَا كَانُوا أَشَدَّ عَلَيْهَا حِرْصًا وَأَشَدَّ لَهَا طَلَبًا وَأَعْظَمَ فِيهَا رَغْبَةً قَالَ

فَمِمَّ يَتَعَوَّذُونَ قَالَ يَقُولُونَ مِنَ النَّارِ قَالَ يَقُولُ وَهَلْ رَأَوْهَا قَالَ يَقُولُونَ لَا وَاللَّهِ مَا رَأَوْهَا قَالَ يَقُولُ فَكَيْفَ لَوْ رَأَوْهَا قَالَ يَقُولُونَ لَوْ رَأَوْهَا كَانُوا أَشَدَّ مِنْهَا فِرَارًا وَأَشَدَّ لَهَا مَخَافَةً قَالَ فَيَقُولُ فَأُشْهِدُكُمْ أَنِّي قَدْ غَفَرْتُ لَهُمْ قَالَ يَقُولُ مَلَكٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ فِيهِمْ فُلَانٌ لَيْسَ مِنْهُمْ إِنَّمَا جَاءَ لِحَاجَةٍ قَالَ هُمُ الْجُلَسَاءُ لَا يَشْقَى بِهِمْ جَلِيسُهُمْ ، رَوَاهُ شُعْبَةُ عَنِ الْأَعْمَشِ وَلَمْ يَرْفَعْهُ وَرَوَاهُ سُهَيْلٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

ترجمہ: ابوہریرہ نے بیان کیا کہ رسول اللہ نے فرمایا اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ ایسے فرشتے ہیں جو راستوں میں (اللہ کا) ذکر کرنے والوں کی تلاش میں رہتے ہیں اور جب ان کو اللہ کا ذکر کرنے والے مل جاتے ہیں تو وہ (ساتھی فرشتوں کو) پکارتے ہیں کہ ادھر آؤ تمہارا مقصود حاصل ہوگیا پھر یہ فرشتے ان لوگوں کو آسمانِ دنیا تک اپنے پروں سے ڈھانپ لیتے ہیں تو اللہ تعالیٰ ان سے دریافت کرتا ہے، حالانکہ وہ ان سے زیادہ واقف ہے کہ میرے بندے کیا کہہ رہے تھے؟ کہتے ہیں تیری تسبیح وتکبیر او حمد وثناء کر رہے تھے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کیا انھوں نے مجھے دیکھا ہے؟ کہتے ہیں نہیں واللہ! اگر وہ تجھے دیکھ لیتے تو اور شدت سے حمد وثنا اور تسبیح وتقدیس کرتے 'فرمایا: پھر اللہ تعالیٰ پوچھتا ہے وہ مجھ سے کس چیز کا سوال کرتے ہیں؟ فرشتے کہتے ہیں جنت مانگتے ہیں اللہ تعالیٰ کہتا ہے کیا انھوں نے جنت کو دیکھا ہے؟ فرشتے کہتے ہیں نہیں دیکھا، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے اگر دیکھا ہوتا تو کیا ہوتا؟ کہتے ہیں اگر ایسا ہوتا تو اور شدت سے اس کی خواہش کرتے پھر اللہ تعالیٰ فرشتوں سے کہتا ہے کس چیز سے پناہ مانگ رہے تھے؟ کہتے ہیں دوزخ سے، اللہ تعالیٰ کہتا ہے کیا انھوں نے دوزخ کو دیکھا ہے؟ فرشتے کہتے ہیں نہیں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے اگر اس کو دیکھتے تو کیا ہوتا؟ فرشتے کہتے ہیں اگر اس کو دیکھتے تو اس سے بھاگتے اور بہت ہی خوف کرتے پھر اللہ تعالیٰ فرماتا ہے میں تمہیں گواہ بناتا ہوں کہ انہیں میں نے معاف کر دیا ایک فرشتہ کہتا ہے کہ ان ذکر کرنے والوں میں ایک آدمی ان میں سے نہیں تھا بلکہ کسی وہ ضرورت سے وہاں چلا آیا تھا تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وہ ایسے لوگ ہیں کہ جن کا ہم نشیں بھی محروم نہیں رہتا۔

شیخِ بخاری قتیبہ بن سعید ہیں، غیر ابوذر کے ہاں اس کی صراحت ہے جریر سے مراد ابن عبدالحمید ہیں۔ (عن أبي صالح) اسے اعمش سے عنعنہ کے ساتھ ہی دیکھا ہے لیکن بخاری نے اس کے موصول ہونے کو معتمد سمجھا کیونکہ شعبہ بھی اس کے اعمش سے راوی ہیں آگے ذکر ہوگا اور شعبہ اپنے مدلس شیوخ سے وہی روایات نقل کرتے ہیں جن کی بابت متحقق ہو کہ سماع کی ہیں۔ (عن أبي هريرة) جریر نے یہی کہا ابن حبان کے ہاں فضیل بن عیاض اور اسماعیلی کے ہاں ابوبکر بن عیاش ان کے متابع ہیں دونوں نے اسے اعمش سے روایت کیا، ترمذی نے اسے ابوکریب عن ابو معاویہ عن اعمش سے تخریج کیا اور کہا: (عن أبي صالح عن أبي هريرة عن أبي سعيد) اکثر کے ہاں یہی شک کے ساتھ ہے، ایک نسخہ میں: (و عن أبي سعيد) ہے اول معتمد ہے اسے احمد نے بھی ابو معاویہ سے شک کے ساتھ نقل کیا اور کہا یہ شک اعمش کا ہے، ابن ابوالدنیا نے بھی اسحاق بن اسماعیل عن ابو معاویہ سے یہی نقل کیا اسی طرح اسماعیلی نے عبدالواحد بن زیاد عن اعمش عن ابی صالح (عن أبي هريرة أو عن أبي سعيد) سے اور کہا سلیمان یعنی اعمش کا یہ شک ہے، بقول ترمذی یہ حسن صحیح ہے، ابوہریرہ سے دیگر طرق کے ساتھ جیسا گزرا بغیر شک کے یہ مروی ہے۔ (رواه شعبة عن الأعمش) یعنی اسی سند کے ساتھ۔ (و لم يرفعه) احمد نے اسی طرح موصول کیا، کہا: (حدثنا محمد بن جعفر حدثنا

شعبة قال بنحوه ولم يرفعه) اسماعیلی نے بھی بشر بن خالد عن محمد بن جعفر سے اسے موقوفا نقل کیا ہے۔ (و رواه سهيل الخ) اسے مسلم اور احمد نے موصول کیا آگے اس کے فوائد کا ذکر آئے گا۔

(إن لله ملائكة الخ) اسماعیلی نے عثمان بن ابو شیبہ اور ابن حبان نے ابن راہویہ کلاہما عن جریر کے حوالوں سے (فَضلا) بھی مزاد کیا اسی طرح ابن حبان کی فضیل بن عیاض اور مسلم کی سہیل سے روایت میں بھی، عیاض المشارق میں لکھتے ہیں ہماری روایت میں اکثر سے ضادِ ساکن کے ساتھ ہے اور یہی صواب ہے اسے عذری اور ہوزنی نے (فضل) رفع کے ساتھ اور بعض نے صاد کی پیش کے ساتھ نقل کیا اس کا معنی ہے: (زيادة على كتاب الناس) (یعنی جن کی انسانوں پر کوئی ڈیوٹی مقرر نہیں) بخاری میں یہی تفسیر مذکور ہوئی، کہتے ہیں ابن عیسی کی کتاب میں یہ لفظ (فضلاء) تھا مگر یہ وہم ہے اگرچہ معنی کے اعتبار سے یہ صحیح ہے، الاکمال میں لکھتے ہیں مسلم اور بخاری میں ہمارے جمہور شیوخ کے ہاں روایت فائے مفتوح اور سکونِ ضاد کے ساتھ ہے، سابق کی مثل ذکر کیا اور مزید یہ کہ بخاری میں یہ ابو معاذ ضریر کی روایت میں مفسراً وارد ہوا ہے ابن اثیر نہایہ میں لکھتے ہیں: (فضلاً أي زيادة عن الملائكة المرتبين مع الخلائق) (یعنی ان فرشتوں سے الگ جن کی مخلوقات کے ساتھ ڈیوٹیاں ہیں) یہ سکونِ ضاد اور اس کی پیش کے ساتھ بھی مروی ہے بعض نے کہا سکون کے ساتھ اکثر واصوب ہے

نووی لکھتے ہیں (فضلا) کو کئی طرح سے ضبط کیا گیا ہے ارجح فاء اور ضاد کی پیش کے ساتھ ہے، دوم: فاء کی پیش اور سکونِ ضاد کے ساتھ بعض نے اسے راجح قرار دیا اور دعوی کیا یہ اکثر واصوب ہے، سوم: فاء کی زبر اور سکونِ ضاد کے ساتھ، قاضی عیاض کہتے ہیں بخاری اور مسلم میں ہمارے جمہور شیوخ کی روایت یہی ہے، چہارم: فاء اور ضاد کی پیش جیسے پہلے ضبط میں مگر لام کے رفع کے ساتھ اس طور کہ (إن) کی خبر ہے، پنجم: فضلاء مد کے ساتھ فاضل کی جمع! علماء کے بقول تمام روایات میں اس کا معنی ہے کہ یہ فرشتے حفظہ فرشتوں سے الگ اور ان کا غیر ہیں ان کی یہی ڈیوٹی ہے کہ ذکر کے حلقات کو تلاش کریں، طیبی کہتے ہیں یہ فاء کی پیش اور سکونِ ضاد کے ساتھ فاضل کی جمع ہے جیسے نزول/ نازل! عیاض کا اس لفظ کو بخاری کی طرف منسوب کرنا وہم ہے یہ اس میں موجود نہیں، ہوسکتا ہے خارج از بخاری میں ہو (یعنی الادب المفرد وغیرہ میں) بخاری نے اصلاً ہی یہ حدیث ابو معاویہ سے تخریج نہیں کی ان سے تو ترمذی نے نقل کی ہے ابن ابو الدنیا اور طبرانی نے روایتِ جریر میں (فضلا عن كتاب الناس) کا جملہ مزاد کیا اس کا مثل ابن حبان کی فضیل بن عیاض سے روایت میں بھی ہے اور مزید یہ بھی: (سياحين في الأرض) یہ ترمذی کے ہاں ابو معاویہ کی روایت اور اسماعیلی کی ابدی کی کتاب سے بھی موجود ہے مسلم کی سہیل عن ابیہ سے روایت میں ہے: (سيارةً فضلاً)۔

(يطوفون في الطرق الخ) سہیل کی روایت میں ہے: (يتبعون مجالس الذكر) جابر بن ابو یعلی کی روایت میں ہے: (إنَّ لِله سَرايا من الملائكة تَقِفُ و تَحِل لمجالس الذكر في الأرض)۔ (فإذا وجدوا قوما) فضیل کی روایت میں: (رأوا قوما) اور سہیل کے ہاں یہ عبارت ہے: (فإذا وجدوا مجلسا فيه ذكر)۔ (تنادوا) روایتِ اسماعیلی میں ہے: (يتنادون)۔

(هلموا إلى حاجتكم) ابو معاویہ کی روایت میں: (بغيتكم) ہے، هلموا اہلِ نجد کے لہجہ کے مطابق ہے جبکہ اہل

مجاز واحد، تثنیہ اور جمع سب کیلئے (ھلم) کہتے ہیں اس کی تقریر التفسیر میں گزری، اس کی اصل بارے اختلاف ہے تو کہا گیا اس کی اصل ہے: (ھل لك [مثلا] فی الأکل أمٌّ؟ أی اقصد) (یعنی کیا تمہیں اس کام [جس کا ذکر کرے] کوئی رغبت ہے) بعض نے کہا اس کی اصل (لُمَّ) ہے ہاء برائے تثنیہ اور الف تخفیفا محذوف ہوا۔

(فیحفونھم الخ) یعنی ذاکرین کے گرد اپنے پروں کے ساتھ قریب ہوتے ہیں، باء تعدیہ کیلئے ہے بعض نے برائے استعانت قرار دی۔ (الی السماء الدنیا) سہیل کی روایت میں ہے: (قعدوا معھم و صَفَّ بعضھم بعضا بأجنحتھم حتی یملؤوا ما بینھم و بین سماء الدنیا)۔

(وھو أعلم منھم) کشمیہنی اور اسماعیلی کے ہاں: (أعلم بھم) ہے یہ جملہ معترضہ ہے رفعِ توھُّم کیلئے وارد ہوا، سہیل کی روایت میں یہ بھی ہے کہ اللہ تعالی فرماتا ہے: (مِنْ أین جئتم) وہ کہتے ہیں: (جئنا من عند عبادٍ لك فی الأرض) ترمذی کی روایت میں ہے کہ اللہ تعالی کہتا ہے میرے بندوں کو کس کام میں لگا چھوڑا۔ (قال یقول) ابوذر کے ہاں یہی ہے دیگر میں ہے: (قالوا یقولون) ابن ابوالدنیا کے ہاں: (قال یقولون) ہے سہیل نے یہ زیادت کی: (فإذا تفرقوا) یعنی اہلِ مجلس کے متفرق ہو جانے پر فرشتے آسمان کو چڑھ گئے۔ (و یحمدونك) اسحاق اور عثمان نے جریر سے: (و یمجدونك) بھی نقل کیا اسی طرح ابن ابوالدنیا کی روایت میں، ابومعاویہ کے ہاں ہے: (فیقولون) اسماعیلی کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (قالوا ربنا مررنا بھم و ھم یذکرونك الخ) روایتِ سہیل میں ہے: (یسبحونك و یکبرونك و یھللونك و یحمدونك و یسألونك) بزار کی حدیثِ انس میں ہے: (و یعظمون آلاء ك و یتلون کتابك و یصلون علی نبیك و یسألونك لآخرتھم و دنیا ھم) (یعنی تیرے انعامات کی عظمت بیان کرتے ہیں تیری کتاب کی تلاوت کرتے ہیں تیرے نبی پر درود وسلام بھیجتے ہیں اور اپنی آخرت اور دنیا سنوارنے کی تجھ سے دعائیں کرتے ہیں) ان مجموع طرق سے یہ بات ماخوذ ہے کہ مراد ایسی مجالسِ ذکر جہاں سب انواعِ ذکر جو احادیث میں وارد ہوئے تسبیح وتکبیر وغیرہما نیز تلاوتِ قرآن، نبی اکرم پر درود اور دعائیں شامل تھیں، کہتے ہیں حدیثِ نبوی کی قراءت، شرعی علم کا مدارسہ و مذاکرہ اور نوافل کی جماعت کا ان مجالس میں شمار ہونا محلِ نظر و بحث ہے، اشبہ یہ ہے کہ اس کا اختصاص انہی مجالس سے ہے جن میں تسبیح وتکبیر ونحوہما اور تلاوتِ کلامِ پاک ہو رہی ہو اور بس! اگرچہ یہ سب مذکورہ اشیاء منجملہ ان امور کے ہیں جو ذکر اللہ کے مسمیٰ کے تحت ہیں۔

(لا واللہ ما رأوك) لفظِ جلالت بخاری کے سب نسخوں میں اُسی طرح باقی مواضع میں بھی ثابت ہے غیر کے ہاں یہ ساقط ہے۔ (و أشد لك تمجیدا) ابوذر نے (و تحمیدا) بھی مزاد کیا اسی طرح ابن ابی الدنیا کی روایت میں، اسماعیلی کی روایت میں: (و أشد لك ذکرا) بھی ہے ابن ابی الدنیا کے ہاں یہ بھی ہے: (و أکثر لك تسبیحا)۔ (أشد علیھا حرصا) ابن ابی الدنیا کے ہاں یہ عبارت ہے: (کانوا أشدَّ حرصا و أشد طلبةً و أعظم لھا رغبة)۔ (من النار) سہیل کے ہاں ہے: (قالوا و یستجیرونك و قال و بِمَّ یستجیرونني؟ قالوا مِنْ نارك)۔ (أشد منھا فراراً الخ) ابومعاویہ کی روایت میں ہے: (کانوا أشد منھا ھربا و أشد منھا تعوذا و خوفاً) سہیل نے اپنی روایت میں یہ زیادت کی: (قالوا و

يستغفرونك قال فيقول قد غفرت لهم و أعطيتهم ما سألوا) حديثِ انس ہے: (فيقول غشُّوهُم رحمتی)(یعنی انہیں میری رحمت سے ڈھانپ دو)۔

(يقول ملك الخ) ابومعاویہ کی روایت میں ہے: (فيقولون إن فيهم فلاناً الخَطَّاء لم يُرِدْهُمْ إنما جاءَ لحاجة) سہیل کی روایت میں ہے کہ کہیں گے اے رب ان میں فلاں(عبد خطاء إنما مَرَّ فجلس فيهم)یعنی گزر رہا تھا کہ بیٹھ گیا، ان کی روایت میں ہے کہ اللہ کہے گا: (و له قد غفرت) (یعنی اسے بھی میں نے بخش دیا)۔(هم الجلساء) روایتِ ابو معاویہ میں ہے: (هم القوم) اس لام میں اشعارِ کمال ہے ای (هم القوم كل القوم)۔(لا يشقى الخ) غیرِ ابوذر میں ہے: (لا يشقى بهم جليسهم) ترمذی کی روایت میں ہے: (لا يشقى لهم جليس) یہ جملہ متانفہ ہے مقتضیٰ کے بیان کیلئے، ان کے اہلِ کمال ہونے کا یہ ثمرہ ہے، جعفر نے الذکر میں ابو اشہب عن حسن بصری کے طریق سے نقل کیا کہ کچھ لوگ اللہ کے ذکر میں مشغول تھے کہ ایک شخص آیا اور ان کے ہمراہ بیٹھ گیا، کہتے ہیں رحمت نازل ہوئی پھر مرتفع ہوگئی (فرشتوں نے) کہا اے رب ان میں تیرا فلاں بندہ بھی ہے، فرمایا ان سب کو میری رحمت کے ساتھ ڈھانپ دو کہ (هم القوم لا يشقى بهم جليسهم)اس عبارت میں ذاکرین کے جلیس سے نفیِ شقاء میں مبالغہ ہے اگر کہا جاتا: (لَسَعِدَ بِهم جليسهم) تو یہ بھی غایتِ فضل میں ہوتا لیکن نفیِ شقاء کے ساتھ تصریح حصولِ مقصود میں ابلغ ہے،

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ابوزید مروزی نے فربری سے اس متنِ حدیث کو بالاختصار (هلموا إلى حاجتكم)تک نقل کیا پھر لکھا: اس حدیث میں مجالسِ ذکر اور اہلِ ذکر کی فضیلت ظاہر ہوتی ہے اور ذکر پر مجتمع ہونے کی بھی اور یہ بھی کہ ان کا جلیس: (یعنی جو عملا ذکر کرنے میں ان کے ساتھ شامل نہیں مگر ساتھ بیٹھا ہے) بھی اس سب میں جو اللہ تعالیٰ اکرام کے ساتھ ان پر تفضّل کرے ان کے ساتھ مندرج ہے اگرچہ اصلِ ذکر میں ان کے ساتھ وہ شریک نہ بھی ہوا ہو: اس سے فرشتوں کی بنی آدم کے ساتھ محبت واعتناء بھی ثابت ہوا اور یہ کہ کبھی سائل سے سوال صادر ہوتا ہے حالانکہ وہ مسئول سے اس بارہ میں زیادہ جانتا ہوتا ہے، یہ دراصل مسئول عنہ کے ساتھ اظہارِ عنایت، اس کی قدر ومنزلت کی تنویہہ (یعنی تعریف وتعظیم) اور اس کے شرف کا اعلان ہوتا ہے! بعض نے کہا خصوصیت کے ساتھ فرشتوں سے اللہ تعالیٰ کا اہلِ ذکر کی بابت سوال کرنا ان کے (انسان کی تخلیق کے وقت) کہے اس قول کی طرف اشارہ تھا: (أَ تَجعَلُ فِيهَا مَنْ يُفسِدُ فِيهَا وَ يَسفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحنُ نُسَبِّحُ بِحَمدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ) [البقرة : ۳۵] گویا ان سے کہا گیا ملاحظہ کرو جو بنی نوعِ انسان سے تسبیح وتقدیس کا صدور ہو رہا ہے حالانکہ ان پر شہوات اور وساوسِ شیطان کا بھی تسلط ہے کہ کیسے ان کا سدِ باب کر کے تسبیح وتقدیس میں وہ تمہاری مضاہات (یعنی برابری) کر رہے ہیں، بعض نے کہا اس حدیث سے ماخوذ ہوگا کہ بنی آدم کا ذکر فرشتوں کے ذکر وفکر سے اعلیٰ واشرف ہے کثرتِ مشاغل، وجودِ صوارف اور عالمِ غیب میں صدور کے مدِ نظر کہ فرشتوں کیلئے ان میں سے کوئی مسئلہ نہیں، اس سے بعض زنادقہ کے اس دعویٰ کا رد ہوا کہ اس نے اس دارِ دنیا میں اللہ تعالیٰ کو جہراً دیکھا ہے صحیح مسلم میں حضرت ابوامامہ سے مرفوعا ثابت ہے کہ: (و اعلموا أنكم لم تروا ربكم حتى تموتوا) (یعنی جان لو کہ مرنے تک اپنے رب کو تم دیکھ نہیں سکتے) اس سے امرِ محقق میں بھی مزید تاکید وتنویہہ کی غرض سے قسم کھالینے کا جواز ملا، یہ بھی ثابت ہوا کہ جنت جن انواعِ خیرات اور جہنم جن انواع

مکروہات پر مشتمل ہے وہ فوق الوصف ہیں اور رغبت، اللہ سے ان کی طلب اور اس ضمن میں مبالغہ اسبابِ حصول میں سے ہے۔

علامہ انور باب (فضل ذکر الله) کے تحت لکھتے ہیں تفصیل کا معنی شاہ عبد العزیز کے تفصیلِ شیخین کے عنوان سے رسالہ میں پڑھو انہوں نے کافی وشافی تفصیل پیش کی ہے، (فیحفونهم بأجنحتهم) کی بابت کہتے ہیں حدیث میں یہ بھی ہے کہ وہ ان کا اس طرح احاطہ کر لیتے ہیں جیسے ہالہ چاند کا، دائرہ کی مانند، کہتے ہیں جانو کہ اللہ کا ذکر ذاکر کے گرد ایک دائرہ سا بنا دیتا ہے جیسے تم اگر پانی میں کنکری پھینکو تو دیکھتے ہو کہ موجیں اس کے گرد (یعنی جہاں جا کر کنکر گرا) متلاطم ہوتی ہیں ان کا امتداد پھینکنے والے کی قوت یا ضعف کے بقدر ہوتا ہے تو جیسے یہ پانی تحرک پذیر ہو جاتا ہے اسی طرح ان اشیاء کا حال ہے جنہیں دائرہ ذکر سمو لیتا ہے تو وہ بھی ذاکرہ بن جاتی ہیں حتی کہ (یہ کیفیت ہو جاتی ہے کہ) وہ دیکھتا ہے کہ ساری زمین کو اس کے ذکر نے مستغرق کر دیا ہے کوئی شئی باقی نہیں رہی مگر وہ اس ذکر پر اس کی مدد کرتی ہے یہی معنی ہے نبی اکرم کے فرمان: (هم القوم لا يشقى جليسهم) کا کہ ذاکرین کے درمیان بیٹھنے سے وہ مشمول بالذکر والذاکرین ہو گیا تو انہی کے ساتھ شمار ہوا اس میں سرّ یہ ہے کہ اللہ کا ذکر حیات ہے تو یہ کسی شئی کو نہیں پہنچتا مگر اس میں بھی حیات کا احداث کر دیتا ہے تب ذاکر کی آواز کے بقدر دائرہ ذکر متسع ہو جاتا ہے حتی کہ اس کے گرد تمام اشیاء ذکر کرنے والی بن جاتی ہیں، اگر تم ہماری اس بات کی حلاوت پالو تو پہاڑوں اور پرندوں کی حضرت داؤدؑ کے ساتھ تسبیح کا مفہوم کا تبیّن کر سکو گے جو قرآن میں مذکور ہوا تو حضرت داؤد جب ذکر و تسبیح کرتے تو اردگرد کے پہاڑ اور پرندے بھی ان کے ساتھ شمولیت کرتے کیونکہ وہ ان کے حلقہ ذکر میں داخل تھے پھر وہ تو ایک نبی تھے لہذا ان کا ذکر ان کے حسبِ مرتبہ تھا تو اشیاء ان سے اس طرح تاثر پذیر ہوتیں جو کسی اور سے نہیں تو جب اللہ نے چاہا بطورِ معجزہ انہیں ان کا ذکر سنوا دیا وَ هُوَ فَعَّالٌ لِمَا يَشَاءُ اور يَحْكُمُ ما يُرِيد ہے۔

67 - باب قَوْلِ لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ (لاحول الخ کا ورد کرنا)

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَبُو الْحَسَنِ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا سُلَيْمَانُ التَّيْمِيُّ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ عَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ قَالَ أَخَذَ النَّبِيُّ ﷺ فِي عَقَبَةٍ أَوْ قَالَ فِي ثَنِيَّةٍ قَالَ فَلَمَّا عَلَا عَلَيْهَا رَجُلٌ نَادَى فَرَفَعَ صَوْتَهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ قَالَ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى بَغْلَتِهِ قَالَ فَإِنَّكُمْ لَا تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلَا غَائِبًا ثُمَّ قَالَ يَا أَبَا مُوسَى أَوْ يَا عَبْدَ اللَّهِ أَلَا أَدُلُّكَ عَلَى كَلِمَةٍ مِنْ كَنْزِ الْجَنَّةِ قُلْتُ بَلَى قَالَ لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ

أطرافه 2992، 4205، 6384، 6610، - 7386 (ترجمہ کیلئے جلد ۴ ص: ۴۷۹)

اس کی شرح کتاب القدر میں آئے گی۔

علامہ انور باب (لا حول) کے تحت کہتے ہیں یعنی معصیت سے اتقاء کی طاقت (ولا قوة) یعنی طاعت پر، (فلما علاها رجل نادى الخ) کی بابت لکھتے ہیں اس بابت اختلاف ہے کہ یہ ذکر چڑھنے کے دوران تھا یا اس کے بعد؟ تو اس لفظ میں تصریح ہے کہ اوپر پہنچنے کے بعد کیا تھا۔

- 68 باب لِلَّهِ مِائَةُ اسْمٍ غَيْرَ وَاحِدٍ (اللہ کے ننانوے نام ہیں)

غیر ابوذر کے ہاں (غير واحد) ہے، حدیثِ باب میں بھی رواۃ کے ہاں اس لفظ کی بابت یہ اختلاف موجود ہے۔

- 6410 حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ حَفِظْنَاهُ مِنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رِوَايَةً قَالَ لِلَّهِ تِسْعَةٌ وَتِسْعُونَ اسْمًا مِائَةٌ إِلاَّ وَاحِدًا لاَ يَحْفَظُهَا أَحَدٌ إِلاَّ دَخَلَ الْجَنَّةَ وَهُوَ وَتْرٌ يُحِبُّ الْوَتْرَ

طرفاہ 2736، - 7392 (ترجمہ کیلئے جلد ۴، ص: ۲۲۲)

(حفظناه من أبي الزناد) مسندِ حمیدی میں سفیان سے (حدثنا أبو الزناد) مذکور ہے مستخرج ابونعیم میں بھی ان کے طریق سے یہی ہے۔ (رواية) حمیدی کے ہاں: (قال رسول الخ) اور مسلم کے ہاں عمرو بن محمد الناقد عن سفیان سے اسی سند کے ساتھ: (عن النبي الخ) منقول ہے بخاری کی کتاب التوحید میں شعیب عن ابوزناد سے روایت میں ہے: (أن النبي ﷺ قال) دار قطنی کی غرائبِ مالک میں عبدالملک بن یحیی بن بکیر عن ابیہ عن ابن وہب عن مالک سے اسی سند کے ساتھ روایت میں: (عن النبي ﷺ قال قال الله لي تسعة الخ) مذکور ہے بقول ابن حجر اس حدیث کو اعرج سے موسی بن عقبہ نے بھی ابن ماجہ کے ہاں روایت کیا اور اسمائے حسنی بھی ذکر کیے ابوزناد سے اسے شعیب بن ابوحمزہ نے بھی روایت کیا جو بخاری کی کتاب الشروط میں گزری آگے التوحید میں بھی آئے گی، ترمذی نے اسے ولید بن مسلم عن شعیب سے نقل کیا اور اسمائے حسنی بھی ذکر کیے ابوعوانہ کے ہاں محمد بن عجلان اور ابن خزیمہ اور نسائی کے ہاں مالک نے بھی اسے روایت کیا، دارقطنی نے غرائب میں اسے نقل کر کے کہا مالک سے یہ صحیح ہے اور موطا میں وہ قدر موجود نہیں جو ابونعیم کے ہاں اسمائے حسنی کے طرق کی ہے، دارقطنی کے ہاں عبدالرحمن بن ابوزناد بھی اس کے راوی ہیں احمد اور ابن ماجہ کے ہاں ابوعوانہ اور محمد بن اسحاق، ابونعیم کے ہاں موسی بن عقبہ حفص بن میسرہ کے حوالے سے، حضرت ابوہریرہ سے اس کے رواۃ میں مسلم و احمد کے ہاں ہمام بن منبہ، مسلم، ترمذی اور طبرانی کی الدعاء اور جعفر فریابی کی الذکر میں محمد بن سیرین، ترمذی کے ہاں ابورافع، احمد اور ابن ماجہ کے ہاں ابوسلمہ بن عبدالرحمن اسی طرح عطاء بن یسار، سعید مقبری، سعید بن مسیّب، عبداللہ بن شقیق، محمد بن جبیر بن مطعم اور حسن بصری ہیں ان کے طرق ابونعیم نے ضعیف اسانید کے ساتھ نقل کیے ہیں بزار کے ہاں عرار بن مالک ہیں لیکن شک کے ساتھ روایت کیا البتہ جزء المعالی اور امالی الجرفی میں بغیر شک کے ان کی روایت ہے، نبی اکرم سے اس کے راویوں میں حضرات سلمان فارسی، ابن عباس، ابن عمر اور علی بھی ہیں، ان سب کی روایات ابونعیم نے ضعیف اسانید کے ساتھ نقل کی ہیں حضرت علی کی روایت طبقات الصوفیہ میں بھی ہے جس کے مصنف عبدالرحمن سلمی ہیں ابن عباس اور ابن عمر کی اکٹھی روایت امالی ابی القاسم بن بشران کے تیرہویں جزء اور ابوعمر بن حیویہ کے فوائد میں بھی ہے جس کا انتقاء دارقطنی نے کیا، یہ ہیں اس کے وہ سب طرق جن سے میں واقف ہوا

ابن عطیہ نے اپنی تفسیر میں بیان کیا کہ یہ حضرت ابوہریرہ سے متواتر ہے، لکھتے ہیں اسماء کا ذکر و سرد محلِ نظر ہے کیونکہ ان کا بعض قرآن میں موجود نہیں اور نہ صحیح حدیث میں، حدیثِ ہذا اصلاً متواتر نہیں اگرچہ صحیح میں مخرج ہے البتہ حضرت ابوہریرہ سے متواتر ہے، یہی کہا مگر ابوہریرہ سے بھی متواتر نہیں بلکہ غایتِ امر یہ ہے کہ مشہور ہے، اس کے کسی طریق میں ماسوائے ترمذی کی ولید بن مسلم

اور ابن ماجہ کی زہیر بن محمد عن موسیٰ بن عقبہ کی روایتوں کے اسمائے حسنیٰ مذکور نہیں، یہ دونوں طرق اعرج کی روایت کی طرف راجع ہیں اور ان میں سردِ اسماء کے ضمن میں کمی وبیشی کا شدید اختلاف ہے، آگے بیان ہوگا، ایک اور طریق میں بھی اسمائے حسنیٰ مذکور ہیں اسے حاکم نے مستدرک میں اور فریابی نے الذکر میں عبدالعزیز بن حصین عن ایوب عن محمد بن سیرین عن ابو ہریرہ سے نقل کیا۔ علماء کے ہاں اس سردِ اسماء کے ضمن میں اختلاف ہے کہ یہ مرفوع ہے یا بعض رواۃ کی جانب سے حدیث میں مدرج ہے؟ تو کثیر نے مرفوع قرار دیا اور اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے تسمیہ کے جواز کا استدلال کیا ایسے صیغۂ اسم کے ساتھ جو قرآن میں وارد ہوا کیونکہ ان مذکورہ میں سے کثیر اسماء ایسے ہی ہیں، دیگر نے یہ موقف اختیار کیا کہ ادراج ہی متعین ہے کیونکہ اس کے اکثر طرق اسمائے حسنیٰ کے ذکر سے خالی ہیں اسے عبدالعزیز نخشبی نے کثیر علماء سے نقل کیا، حاکم صفوان بن صالح عن ولید بن مسلم کے طریق سے حدیث کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں شیخین کی شرط پر یہ صحیح ہے البتہ اسمائے حسنیٰ کے سیاق کے ساتھ اس کی تخریج نہیں کی، ان کے ہاں اس بابت علت ولید بن مسلم کا تفرد ہے، کہتے ہیں اہلِ الحدیث کے ہاں اس امر میں اختلاف نہیں کہ ولید بشر بن شعیب، علی بن عیاش اور دیگر اصحابِ شعیب سے اوثق، احفظ، اجل اور اعلم ہیں گویا اشارہ کیا کہ ان حضرات نے شعیب سے بغیر ذکر اسمائے حسنیٰ کے اسے نقل کیا ہے، ابو یمان کی روایت بخاری، علی کی نسائی اور بشر کی بیہقی نے تخریج کی، شیخین کے نزدیک فقط ولید کا تفرد ہی علت نہیں بلکہ اس میں موجود اختلاف واضطراب، ان کی تدلیس اور احتمالِ ادراج بھی، بیہقی کہتے ہیں محتمل ہے کہ تعیین (یعنی اسمائے حسنیٰ کا ذکر) دونوں طرق میں بعض رواۃ کی جانب سے واقع ہوا ہو تبھی دونوں کے مابین فرق واختلاف ہے اسی احتمال کے پیشِ نظر شیخین نے اس کی تخریج نہیں کی

ترمذی ولید کے طریق سے اس کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں یہ حدیث غریب ہے ہمیں صفوان سے کئی ایک نے اس کی تحدیث کی، اور ہم اسے سوائے حدیثِ صفوان کے نہیں پہچانتے اور وہ ثقہ ہیں، متعدد طرق کے ساتھ یہ حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے اور ما سوائے اس طریق کے کسی جگہ ذکرِ اسماء موجود نہیں، حضرت ابو ہریرہ سے ایک اور روایت میں بھی اسماء کا ذکر موجود ہے مگر اسکی سند صحیح نہیں اور صفوان اس میں منفرد ہیں چنانچہ بیہقی نے اسے موسیٰ بن ایوب نصیبی جو ثقہ ہیں، کے حوالے سے بھی ولید سے نقل کیا، اس کی سند میں ولید پر اختلاف کیا گیا ہے تو عثمان دارمی نے النقض علی المریسی میں اسے ہشام بن عمار عن ولید سے نقل کرتے ہوئے: (عن خليد بن دعلج عن قتادة عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة) سے اسماء کے بغیر نقل کیا، ولید کہتے ہیں ہمیں سعید بن عبدالعزیز نے بھی اس کا مثل بیان کیا اور کہا یہ سب قرآن میں ہیں اور یہ آیت پڑھی: (هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ)[الحشر: ٢٢] اور اسماء سرد کئے، ابوالشیخ بن حبان نے اسے ابو عامر قرشی عن ولید بن مسلم سے ایک اور سند کے ساتھ یہ نقل کیا: (حدثنا زهير بن محمد عن موسى بن عقبة عن الأعرج عن أبي هريرة) اس میں ہے زہیر نے کہا ہمیں پتہ چلا متعدد اہلِ علم کہتے ہیں کہ یہ (یعنی اسمائے حسنیٰ) (لا إله إلا الله) کے ساتھ مفتتح ہیں آگے اسماء ذکر کئے اس طریق کو ابن ماجہ، ابن ابی عاصم اور حاکم نے بھی عبدالملک بن محمد صنعانی عن زہیر بن محمد سے تخریج کیا مگر شروع میں اسماء ذکر کئے اور پھر یہ کہ جس نے انہیں یاد کیا جنت میں داخل ہوا، ایسے شروع کیا: (الله الواحد الصمد الخ) گنتی پوری کر کے لکھا زہیر کہتے ہیں ہمیں کئی اہلِ علم نے کہا ان کا آغاز (لا إله إلا الله له الأسماء الحسنى) سے کرنا چاہئے بقول ابن حجر ولید بن مسلم عبدالملک بن محمد صنعانی سے اوثق ہیں اور

روایتِ ولید مشعر ہے کہ تعیینِ اسماء مدرج ہے، ولید عن زہیر کی روایت میں تین اسماء متکرر واقع ہوئے ہیں جو یہ ہیں: (الأحد الصمد الهادي) عبدالملک کی روایت میں اس کی بجائے: (المقسط القادر الوالي) ہے ولید کے ہاں: (الوالي الرشيد) بھی ہے اورعبدالملک کے ہاں: (الوالي الراشد) ہے، ولید کے ہاں: (العادل المنير) اورعبدالمالک کے ہاں: (الفاطر القاهر) ہے بقیہ میں دونوں متفق ہیں

جہاں تک ولید عن شعیب کی روایت ہے تو یہ سب طرق میں صحت کے زیادہ قریب ہے اسی پر اکثر شارحینِ اسمائے حسنی نے اعتماد کیا ہے ترمذی کے ہاں اس کا سیاق یہ ہے: (هو الله الذى لا إله إلا هو الرحمٰن الرحيم الملك السلام المؤمن المُهَيمن العزيز الجبار المتكبر الخالق البارئ المصور الغفار القهار الوهاب الرزاق الفتاح العليم القابض الباسط الخافض الرافع المُعِز المُذِل السميع البصير الحكم العدل اللطيف الخبير الحليم العظيم الغفور الشكور العَلِيُّ الكبير الحفيظ المقيت الحسيب الجليل الكريم الرقيب المجيب الواسع الحكيم الودود المجيد الباعث الشهيد الحق الوكيل القوى المتين الولى الحميد المُحصِي المُبدِئ المُعِيد المُحيِي المميت الحيُّ القيوم الواجد الماجد الواحد الصمد القادر المقتدر المقدم المؤخر الاول الآخر الظاهر الباطن الوالى المتعالى البَرُّ التواب المنتقم العَفُوُّ الرؤوف مالك المُلكِ ذو الجلال والإكرام المُقسط الجامع الغنى المُغنى المانع الضارّ النافع النور الهادِي البديع الباقى الوارث الرشيد الصبور)

اسے طبرانی نے ابوزرعہ دمشقی عن صفوان بن صالح سے نقل کیا اور کئی اسماء میں مخالفت کی چنانچہ (القابض الباسط) کی جگہ (القائم الدائم)، (الرشيد) کی جگہ (الشديد) اور (الودود المجيد الحكيم) کی جگہ (الأعلى المحيط مالك يوم الدين) ذکر کیا، ابن حبان کے ہاں حسن بن سفیان عن صفوان سے (المانع) کی جگہ (الرافع) ہے، صحیح ابن خزیمہ میں صفوان کی روایت میں (المقيت) کی جگہ (المغيث) ہے زہیر اور صفوان کی روایتوں کے مابین تیس اسمائے حسنی میں ایک دوسرے کا تخالُف ہے تو زہیر کی روایت میں (الفتاح القهار الحكم العدل الحسيب الجليل المحصى المقتدر المقدم المؤخر البر المنتقم المغنى النافع الصبور البديع الغفار الحفيظ الكبير الواسع الأحد مالك الملك ذو الجلال و الإكرام) مذکور نہیں ان کی بجائے یہ اسماء ہیں: (الرب الفرد الكافى القاهر المبين الصادق الجميل البادى القديم البار الوفى البرهان الشديد الواقى القدير الحافظ العادل المعطى العالم الأحد الأبد الوتر ذوالقوة)، عبدالعزیز بن حصین کی روایت میں ایک اور اختلاف بھی ہے تو ان کے ہاں صفوان کے ہاں مذکور (القهار) سے لے کر آگے کے مسلسل پندرہ اسماء ساقط ہوئے اسی طرح یہ اسماء بھی: (القوى الحليم الماجد القابض الباسط الحافض الرافع المعز المذل المقسط الجامع الضار النافع الوالي الرب) اس میں موسی بن عقبہ کی روایت کے حوالے سے ذکر کردہ اٹھارہ اسماء بھی مذکور ہیں مزید یہ بھی: (الحنان المنان الجليل الكفيل المحيط القادر الشاكر الأكرم الفاطر الخلاق الفاتح المُثِيب العلام المولى النصير ذوالطول ذوالمعارج ذوالفضل الإلٰه المدبر)

حاکم کہتے ہیں میں نے عبدالعزیز بن حصین کی روایت ولید عن شعیب کی روایت کیلئے بطور شاہد تخریج کی ہے کیونکہ روایتِ ولید سے زائد جو اسماء انہوں نے ذکر کئے یہ سب قرآن میں واقع ہیں، یہی کہا مگر یہ درست نہیں، یہ قرآن سے ایک نوع کے تکلف سے کام لیتے ہوئے ماخوذ ہیں نہ کہ سب بصورتِ اسماء جو یہاں وارد ہوئے،

غزالی شرح الاسماء میں لکھتے ہیں میں کسی کو نہیں جانتا کہ اسمائے حسنی کے تتبع وجمع کا اہتمام کیا ہو ماسوائے حفاظِ مغرب کے ایک عالم کے جن کا نام علی بن حزم ہے جو لکھتے ہیں میرے نزدیک اسی کے قریب اسماء صحت کے ساتھ ثابت ہیں جو کتاب اللہ اور صحیح احادیث میں مذکور ہیں تو بقیہ کی تلاش بھی صحیح روایات سے کرلی جائے، غزالی کے بقول میرا خیال ہے یہ حدیث جسے ترمذی نے تخریج کیا انہیں نہیں ملی یا ممکن ہے ملی ہو لیکن اسے سنداً ضعیف سمجھا ہو، بقول ابن حجر ثانی ان کی مراد ہے کیونکہ اسی قسم کی بات انہوں نے المحلی میں لکھی پھر کہا سردِ اسماء کے ضمن میں وارد احادیث ضعیف ہیں ان میں سے کچھ اصلاً ہی ثابت نہیں، قرآن میں تتبع سے جو اسمائے حسنی مجھے ملے وہ اڑسٹھ ہیں، انہوں نے دراصل انہی پر اقتصار کیا جو بصورتِ اسم قرآن میں واقع ہوئے نہ کہ وہ جو اشتقاق سے ماخوذ ہوتے ہیں جیسے اس آیت (وَ يَبْقىٰ وَجْهُ رَبِّكَ)[الرحمن: ٢٧] سے (الباقی) اور نہ وہ جو مضافاً وارد ہوئے جیسے بدیع کا لفظ اس آیت میں (بَدِيْعُ السَّمٰوٰتِ وَ الْأَرْضِ)[الأنعام: ١٠١] آگے وہ اسماء ذکر کروں گا جن پر انہوں نے اقتصار کیا ہے، ایک اور جماعت نے بھی اس حدیث کو ضعیف سمجھا ہے ان میں داؤدی بھی ہیں جو لکھتے ہیں: ثابت نہیں کہ نبی اکرم نے ان اسماء کی تعیین کی ہو، ابن عربی کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ اسماء حدیثِ مرفوع کا تکملہ ہوں اور یہ بھی ممکن ہے کہ بعض رواۃ کا یہ جمع ہو، یہی میرے نزدیک اظہر ہے! ابوالحسن قابسی کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات کا علم کتاب وسنت یا اجماع سے توقیفاً ہی ہوسکتا ہے اس میں قیاس کا کوئی عمل دخل نہیں اور قرآن میں کسی معین عدد کا ذکر نہیں البتہ حدیث سے ثابت ہے کہ ان کی تعداد ننانوے ہے چنانچہ بعض حضرات نے قرآن سے ننانوے اسماء کا اخراج کیا مگر ان میں سے کچھ اسماء نہیں یعنی صریحاً، فخر رازی نے ابو زید بلخی کی بابت نقل کیا کہ اس حدیثِ باب میں طعن کیا اور کہا جس روایت میں اسمائے حسنی مذکور نہیں ہوئے اس کی بابت اتفاق ہے کہ یہ اس روایت سے اقویٰ ہے جس میں یہ ذکر ہوئے ہیں تو یہ اس جہت سے ضعیف ہے کہ شارع نے یہ عددِ خاص ذکر کیا اور فرمایا جس نے ان کا احصاء کیا وہ جنت میں داخل ہوا پھر سامعین نے آپ سے اس کی تفصیل طلب نہیں کی جبکہ تم لوگوں کی اس مقصود کی تحصیل میں رغبت جانتے ہو تو یہ امر تسلیم نہیں کیا جاسکتا کہ صحابہ کرام نے ان کی تفصیل جاننے کی کوشش نہ کی ہوگی اور اگر انہوں نے اس کی طلب کی تو آپ نے بیان بھی کیا ہوگا اور اگر بیان کیا تو انہوں نے اغفال نہ کیا اور انہیں نقل کیا، جہاں تک وہ روایت جس میں یہ اسماء مذکور ہیں تو اس کے ضعف پر سیاق، توقیف اور اشتقاق میں اس کا عدم تناسب دال ہے کیونکہ اگر مراد فقط اسماء ہیں تو ان کا غالب حصہ تو صفات ہے اور اگر مراد صفات ہیں تو وہ تو لامتناہی ہیں، فخر رازی کہتے ہیں اول کی بابت جائز ہے کہ ان کی عدم تفسیر سے مراد یہ ہو کہ دعاء کے ساتھ مواظبت پر مستمر رہیں تمام وارد اسماء کے ساتھ جیسے جمعہ کے دن کی ساعتِ اجابت، شبِ قدر اور صلاۃِ وسطی کو مبہم رکھا گیا، ثانی کا یہ جواب دیا کہ ان کا سرد تتبع اور استقراء علی الراجح کے لحاظ سے ہے تو (اسی لئے) اعتناء بالتناسب حاصل نہ ہوسکا اور یہ کہ دخولِ جنت کا حقدار بننے کیلئے ان کے جو احصاء کا ذکر وارد ہوا وہ احصاء سے مراد کی تفسیر میں واقع اختلاف کے لحاظ سے ہے تو ان اسماء کا حصر مقصود نہ تھا جب یہ رجحان متقرر رہا کہ سردِ اسماء مرفوعاً نہیں تو ایک جماعت نے

بغیر تقیید عدد کے قرآن سے ان کا تتبع کیا ہے، ابو عثمان صابونی کی کتاب المأتین میں محمد بن یحیی ذہلی تک ان کی سند کے ساتھ منقول ہے کہ انہوں نے قرآن سے اسمائے حسنیٰ کا استخراج کیا اسی طرح ابونعیم نے طبرانی عن احمد بن عمرو خلال عن ابن ابوعمر و حدثنا محمد بن جعفر بن محمد بن علی بن حسین (بن علی بن ابو طالب) سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابوجعفر محمد الصادق سے اسمائے حسنی کے بارہ میں پوچھا تو کہنے لگے یہ قرآن میں ہیں

فوائدِ ابی تمام میں ابو الطاہر بن السرح عن حبان بن نافع عن سفیان بن عیینہ سے یہ حدیث نقل کی کہتے ہیں سفیان نے ہم سے وعدہ کیا کہ قرآن سے ان اسماء کا استخراج کریں گے پھر جب اس میں تاخیر کی تو ہم ابوزید کے پاس آئے جنہوں نے ان کا (قرآن سے) استخراج کیا، یہ لے کر ہم سفیان کے پاس آئے تو انہوں نے چار مرتبہ انہیں پڑھا پھر کہا ہاں یہ یہی ہیں تو جعفر اور ابوزید نے بیان کیا کہ سورۃ فاتحہ میں پانچ اسمائے حسنی مذکور ہیں جو یہ ہیں: (الله رب الرحمن الرحيم مالك) سورۃ البقرۃ میں یہ اسماء ہیں: (محيط قدير عليم حكيم عليّ عظيم تواب بصير وليّ واسع كافٍ رؤوف بديع شاكر واحد سميع قابض باسط حيٌّ قيوم غني حميد غفور حليم) جعفر نے یہ بھی مزاد کئے: (إله قريب مجيب عزيز نصير قوی شديد سريع خبير) سورۃ آل عمران میں: (وهاب قائم) جعفر نے: (باعث منعم متفضل) کا اضافہ کیا، سورۃ نساء میں: (رقيب حسيب شهيد مقيت وكيل) جعفر نے: (عليٌّ كبير) مزاد کئے، سفیان نے: (عفو) کا اضافہ کیا، سورۃ انعام میں: (فاطر قاهر) جعفر نے یہ مزاد کئے: (مُميت عفور برهان) سفیان نے: (لطيف خبير قادر) کا اضافہ کیا، سورۃ اعراف میں: (محيي مميت) ہے، سورۃ انفال میں: (نِعْمَ المولىٰ و نعم النصير) سورۃ ہود میں: (حفيظ مجيد وَدُود فَعَّالٌ لِمَا يُرِيْد) سفیان نے: (قريب مجيب) کا اضافہ کیا، سورۃ الرعد میں: (كبير مُتَعال) سورۃ ابراہیم میں: (منان) جعفر نے: (صادق وارث) مزاد کئے، سورۃ الحجر میں: (خلاق) سورۃ مریم میں: (صادق وارث) جعفر نے: (فرداً) مزاد کیا، سورۃ طٰہٰ میں صرف جعفر کے ہاں: (غفار) سورۃ المؤمنون میں: (كريم) سورۃ النور میں: (حقٌّ مبين) سفیان نے: (نور) مزاد کیا، سورۃ الفرقان میں: (هاد) سورۃ سبا میں: (فَتّاح) سورۃ الزمر میں (عالم) یہ صرف جعفر کے ہاں ہے، سورۃ غافر میں: (غافر قابل ذوالطول) سفیان نے: (شديد) اور جعفر نے: (رفيع) کا اضافہ کیا، سورۃ الذاریات میں: (رزاق ذوالقوة المتين) سورۃ الطور میں: (بَرٌّ) اقتربت میں: (مقتدر) جعفر نے: (مَليك) مزاد کیا، سورۃ الرحمٰن میں: (ذو الجلال والإكرام) جعفر نے: (رَبُّ المشرقين و رَبُّ المغربين باقي معين) کا اضافہ کیا، الحدید میں: (أول آخر ظاهر باطن) الحشر میں: (قُدُّوس سَلام مؤمن مهيمن عزيز جبار متكبر خالق بارئٌ مصور) جعفر نے: (ملك) کا اضافہ کیا، سورۃ البروج میں: (مبدئ معيد) سورۃ الفجر میں: (وَتْر) صرف جعفر کے ہاں سورۃ اخلاص میں: (أحَد صمد)، تو یہ ہے جو ہم نے جعفر اور ابوزید کے ہاں پایا، سفیان نے اس پر تقریر و تاکید کی

ان میں شدید اختلاف، تکرار ہے اور کئی اسماء ایسے ہیں بلفظِ اسم وارد نہیں ہوئے مثلاً (صادق منعم متفضل منان مبدئ معيد باعث قابض باسط برهان معين مميت باقي) ابو عبد اللہ محمد بن ابراہیم الزاہد نے بھی المقصد الأسنیٰ میں

قرآن میں موجود اسمائے حسنی کا تتبع کیا میں نے جب اس میں تامل کیا تو ظاہر ہوا کہ کئی اسماء مکرر لکھے ہیں اور کئی ایسے ہیں جو بلفظِ اسم وارد نہیں ہوئے مثلاً (الصادق الکاشف العلام)، مضاف میں اس آیت سے: (فَالِقُ الْحَبِّ وَ النَّوىٰ)[الأنعام: ۹۵] (فالق) ذکر کیا، انہیں چاہئے تھا کہ آیت: (قَابِلُ التَّوْبِ) سے (قابل) بھی ذکر کرتے، میں نے قرآن پاک میں تتبع سے درج ذیل اسماء کا اخراج کیا ہے جو بصیغۂ اسم وارد ہوئے ہیں مگر ترمذی کی روایت میں یہ مذکور نہیں: (الرب الإله المحيط القدير الكافي الشاكر الشديد القائم الحاكم الفاطر الغافر القاهر المولى النصير الغالب الخالق الرفيع المليك الكفيل الخلاق الأكرم الأعلى المبين الحفي القريب الأحد الحافظ) تو یہ ستائیس اسماء ہیں اگر انہیں روایتِ ترمذی میں مذکور ان اسماء کے ساتھ منضم کریں جو قرآن میں صیغۂ اسم کے ساتھ وارد ہوئے تو یہ ننانوے بنتے ہیں اور سب کے سب قرآن میں ہیں لیکن بعض اضافت کے ساتھ ہیں جیسے: (شديد العِقَاب)[غافر: ۳] میں (شديد)، (رَفِيعُ الدَّرَجَات)[غافر: ۱۵] میں (رفيع)، (قَائِمٌ عَلىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ)[الرعد: ۳۳] میں (قائم)، (فَاطِرُ السَّمٰوٰاتِ)[فاطر: ۱] میں (فاطر)، (وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ)[الأنعام: ۶۱] میں (قاهر)، (نِعْمَ الْمَوْلىٰ وَ نِعْمَ النَّصِيْر)[الأنفال: ۴۰] میں (المولى النصير)، (عَالِمُ الْغَيْبِ)[الرعد: ۹] میں (عالم)، (خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ)[الأنعام: ۱۰۲] میں (خالق)، (غَافِرُ الذَّنْبِ)[غافر: ۳] میں (غافر)، (وَ اللّٰهُ غَالِبٌ عَلىٰ أَمْرِه)[يوسف: ۲۱] میں (غالب)، (فَاللّٰهُ خَيْرٌ حَافِظاً)[يوسف: ۶۴] (فتح میں اس کا حوالہ: غافر: ۳ لکھا ہے مگر یہ درست نہیں) یہ اسم سورۃ الحجر کی آیت: (وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُوْنَ)[۹] سے بھی ماخوذ ہے

اس کا نحوان اسماء میں بھی وارد ہوا جو ترمذی کی روایت میں ہیں مثلاً (المحيى) آیت: (لَمُحْيِ الْمَوْتىٰ)[الروم: ۵۰] سے، (مالك) آیت: (مَالِكُ الْمُلْكِ)[آل عمران: ۲۶] سے، (النور) آیت: (نُوْرُ السَّمٰوَاتِ وَ الْأَرْضِ)[النور: ۳۵] سے، (الجامع) آیت: (جَامِعُ النَّاسِ)[آل عمران: ۲۶] سے، (الحَكَمُ) آیت: (أَ فَغَيْرَ اللّٰهِ أَبْتَغِي حَكَماً)[الأنعام: ۱۱۴] سے، (الوارث) آیت: (وَ نَحْنُ الْوَارِثُوْنَ)[الحجر: ۲۳] سے، ان کے بالمقابل جو اسماء ترمذی کی روایت میں ذکر ہوئے ان میں سے جو قرآن میں صیغۂ اسم کے ساتھ وارد نہیں ہوئے یہ ستائیس اسماء ہیں: (القابض الباسط الخافض الرافع المُعِزُّ المُذِلّ العَدْل الجليل الباعث المُحْصِي المانع الضارّ النافع الباقي الرشيد الصبور) اگر ان کی روایت میں مذکور ان اسماء کے ماسوا پر اقتصار کیا جائے اور ان کی جگہ وہ ستائیس لکھ دیں جو میں نے ذکر کئے تو یہ کل ننانوے بنتے ہیں اور یہ سب قرآن میں صیغۂ اسم کے ساتھ وارد ہوئے ہیں اور قرآن میں ان کے مواضع ظاہر ہیں مگر (الحفى) کا کہ یہ سورۃ مریم میں حضرت ابراہیم کے ذکر کردہ اس قول میں ہے: (سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّيْ إِنَّهُ كَانَ بِيْ حَفِيًّا)[۴۷] کم ہی علماء نے اس امر پر توجہ دلائی ہے، اس کے بعد کرنے کا کام یہ باقی ہے کہ ایک ہی صفت سے مشتق اسماء میں نظر کی جائے مثلاً (القدير المقتدر القادر) اور (الغفور الغفار الغافر) اور (العلى الأعلى المتعال) اور (الملك المليك المالك) اور (الكريم الأكرم) اور (القاهر القهار) اور (الخالق الخلاق) اور (الشاكر الشكور) اور (العالم العليم) تو یا تو کہا جائے کہ انہیں بھی (

ننانوے کی گنتی میں) شمار کرنے میں حرج نہیں کہ فی الجملہ ان کے مابین تغایر ہے اور بعض کی کوئی خصوصیت دیگر سے زائد ہے،

اس امر پر اتفاق واقع ہوا ہے کہ (الرحمن) اور (الرحیم) دو علیحدہ علیحدہ اسم ہیں حالانکہ دونوں ایک ہی صفت سے مشتق ہیں، اگر اس کے شمار سے منع کیا جائے تو لازم آئے گا کہ ایسے الفاظ شمار نہ کئے جائیں جن میں مثلاً من حیث المعنی اشتراک ہو (اگر چہ لفظاً وہ متغایر ہوں) جیسے (الخالق البارئ المصور) لیکن یہ تینوں شمار کئے گئے ہیں کیونکہ اگر چہ یہ ایجاد واختراع کے معنی میں مشترک ہیں باہم مگر ایک جہت سے باہم مختلف ہیں وہ یہ کہ خالق ایجاد پر قدرت کا فائدہ دیتا ہے اور باریٔ جوہرِ مخلوق کے معنی کا افادہ دیتا ہے جبکہ مصور خالق الصورۃ کا فائدہ دیتا ہے، اس ذاتِ مخلوقہ میں جب یہ مانعِ مغایرت نہیں تو ان کا ان کے ورود کے ساتھ اسماء شمار کرنا بھی ممتنع نہیں (آگے اپنے حساب سے اسمائے حسنی کی یہ لسٹ مہیا کی ہے): (الله الرحمن الرحيم الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر الخالق البارئ المصور الغفار القهار التواب الوهاب الخلاق الرزاق الفتاح العليم الحليم العظيم الواسع الحكيم الحى القيوم السميع البصير اللطيف الخبير العلى الكبير المحيط القدير المولى النصير الكريم الرقيب القريب المجيب الوكيل الحسيب الحفيظ المقيت الودود المجيد الوارث الشهيد الولى الحميد الحق المبين القوى المتين الغنى المالك الشديد القادر المقتدر القاهر الكافى الشاكر المستعان الفاطر البديع الغافر الأول الآخر الظاهر الباطن الكفيل الغالب الحَكَم العالم الحافظ المنتقم القائم المُحيِى الجامع المليك المتعالى النور الهادى الغفور الشكور العفو الرؤوف الأكرم الأعلى البر الحفى الرب الإله الواحد الأحد الصمد اَلَّذِیْ لَمْ یَلِدْ وَ لَمْ یُوْلَدْ وَلَمْ یَکُنْ لَہٗ کُفُواً أَحَد) (آخری نام یعنی ننانواں: الذی لم یلد و لم یولد الخ پورا جملہ ہے تو گویا ان کے خیال میں یہ ہیں اسمائے ربانی جو کہ سب قرآن میں مذکور ہیں اور لکھتے ہیں کہ) اس تحفظ کے ساتھ انہیں سرد کیا ہے کہ ان میں سے بعض بظاہر مکرر ہیں لیکن اس قصد (یعنی جس کا اشارہ قبل ازیں دیا کہ کوئی زائد خصوصیت موجود ہے) کے مدنظر اسے نظر انداز کر دیا جائے۔

(اسماً) اکثر روایات میں یہی نصب کے ساتھ ہے بطورِ تمییز، سہیلی نے نقل کیا کہ انہوں نے زیر کے ساتھ بھی روایت کیا ہے اسے ان حضرات کی لغت پر مخرج کیا جو اعراب کو نون میں کرتے اور جمع میں یاء لازم کرتے ہیں مثلاً یہ کہتے ہیں: (كم سنينُك) نون (یعنی ثانی) کے رفع کے ساتھ، اور: (عَدَدْتُ سِنِيْنَكَ) نصب کے ساتھ، اور: (كَمْ مَرَّ مِنْ سِنِيْنِك) نون کی زیر کے ساتھ، اسی سے شاعر کا یہ قول ہے: (قد جاوَزْتُ حدَّ الأربعين) کسرِ نون کے ساتھ، تو روایت میں علامتِ نصب فتحِ نون اور اضافت کی وجہ سے حذفِ تنوین ہے۔ (مائة) رفع اور بطورِ بدل نصب کے ساتھ ہے، دونوں روایتوں میں۔

(إلا واحدة) بقول ابن بطال یہاں یہی واقع ہوا اور عربیت میں یہ جائز نہیں، کہتے ہیں الاعتصام کی روایتِ شعیب میں: (إلا واحداً) ہے یہی درست ہے! یہی کہا، مذکورہ روایت الاعتصام میں نہیں بلکہ کتاب التوحید میں ہے اور یہاں کی روایت بھی خطا نہیں بلکہ اس کی توجیہ موجود ہے، حمیدی کی روایت میں یہاں: (مائة غير واحد) ہے مذکر کے ساتھ، تانیث علی ارادہ التسمیہ مخرج ہے! سہیلی کے بقول بلکہ اس لئے تانیث کیا کیونکہ وہ کلمہ ہے سیبویہ کے اس قول سے احتجاج کیا: (الكلمة اسم أو فعل أو

حرف) تو اسم کو کلمہ کہا (تو کلمہ چونکہ مؤنث ہے تو واحدۃ ذکر ہوا) ابن مالک کہتے ہیں تسمیہ یا صفت یا کلمہ کے معنی کے اعتبار سے مونث ذکر کیا، ایک جماعتِ علماء کا قول ہے کہ آپ کے (تسعة وتسعون) کے بعد (مائة غير واحد) کہنے میں حکمت یہ ہے کہ نفسِ سامع میں یہ متقرر ہو جائے اجمال اور تفصیل کی جہتوں کے درمیان جمع کرنے میں یا کتابی اور سمعی تصحیف کے ازالہ و دفع کیلئے، اس کے ساتھ قلیل کے کثیر سے استثناء کی صحت پر استدلال کیا گیا ہے اور یہ متفق علیہ ہے، بعض کا اس کا ساتھ مطلقا استثناء کے جواز پر استدلال حتی کہ کثیر کا بھی کہ قلیل ہی باقی رہے، بعید ہے داؤدی نے غرابت کا مظاہرہ کیا جیسا کہ ابن تین ناقل ہیں جب اس جواز پر اتفاق نقل کیا اور جس نے اقرار کیا پھر استثناء کیا تو اس کا استثناء معمول بہ ہوگا حتی کہ اگر کہا: (عليَّ ألفٌ إلا تسعمائة و تسعة وتسعين) (یعنی مجھ پہ ہزار مگر نوسو ننانوے روپے کا قرض ہے) تو اس کے ذمہ ایک ہی سمجھا جانا لازم ہوگا، ابن تین نے ان کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ اقرار کے ضمن میں ایک جماعت نے یہ رائے اختیار کی ہے مگر اسے متفقہ قرار دینا درست نہیں کہ اس کا خلاف ثابت ہے حتی کہ امام مالک کے مذہب میں بھی چنانچہ ان کے ابوالحسن لخمی نے کہا ہے اگر کسی نے کہا: (أنت طالقٌ ثلاثا إلا ثنتين) (یعنی تمہیں تین طلاقیں مگر دو) تو اس پر تینوں واقع ہو جائیں گی، عبدالوہاب وغیرہ نے عبدالملک وغیرہ سے نقل کیا کہ کثیر کا قلیل سے استثناء صحیح نہیں، ان کی لطیف ادلہ میں سے یہ کہ (مثلا) جس نے کہا: (صُمْتُ الشهرَ إلا تسعا و عشرين يوما) تو یہ معیب ہے کیونکہ اس نے تو ایک یوم کا روزہ رکھا اور یوم کو شھر نہیں کہا جاتا اسی طرح جس نے کہا: (لقِيتُ القوم جميعا إلا بعضهم) اور یہ بعض جس سے وہ ملا ایک شخص تھا (تو یہ بھی معیب ہے) بقول ابن حجر یہ مشہور مسئلہ ہے اس میں اطالت کی ضرورت نہیں، اس عدد بارے اختلاف ہے کہ آیا اس سے مراد اسمائے حسنی کا اس میں حصر ہے یا اس سے زیادہ ہونا بھی ممکن ہے؟ لیکن یہ (ننانوے) اس فرمان نبوی کہ جس نے ان کا احصاء کیا وہ داخلِ جنت ہوا، کے ساتھ مختص ہیں تو جمہور نے ثانی رائے اختیار کی ہے! نووی نے اس پر علماء کا اتفاق نقل کیا لکھتے ہیں حدیث میں حصر والی کوئی بات نہیں اور نہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ کے بس یہی ننانوے نام ہیں بلکہ حدیث کا مفہوم و مقصود دراصل یہ ہے کہ جنہوں نے ان میں سے ننانوے کا احصاء کر لیا وہ جنت کا حقدار بنا تو یہ ان کے احصاء کے ساتھ جنت میں دخول کی اخبار ہے نہ کہ ان اسماء کے حصر کی اِخبار، اس کی تائید ابن مسعود کی حدیث میں مذکور نبی اکرم کا یہ قول کرتا ہے: (أسْأَلُكَ بِكُلِّ اسمٍ هُوَ لَكَ سَمَّيْتَ بِهِ نفسَك أوْ أَنْزَلْتَهُ في كتابِك أوْ عَلَّمْتَه أحداً مِنْ خَلْقِكَ أو اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الغيب عندك) (یعنی میں تجھ سے تیرے ہر اسم کے ساتھ سوال کرتا ہوں جسکے ساتھ تو نے اپنے آپکو مسمیٰ کیا یا اسے اپنی کتاب میں نازل کیا یا اپنی خلق میں سے کسی کو اس کی تعلیم دی یا اسے اپنے علمِ غیب تک ہی محدود رکھا) اسے احمد نے تخریج کیا اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا، مالک کے ہاں کعب احبار سے ایک دعاء میں ہے: (و أسألك بأسمائك الحسنىٰ ما عَلِمْتُ منها و ما لَمْ أعْلَمُ) طبری نے قتادہ سے اس کا نحو نقل کیا، حضرت عائشہ کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے نبی اکرم کی موجودی میں انہی الفاظ کے ساتھ دعا کی، اسم اعظم کے بارہ میں کلام کے اثناء اس کا ذکر ہوگا۔ خطابی لکھتے ہیں اس حدیث میں ان اسماء کا اثبات ہے جو اس عدد کے ساتھ مخصوص ہیں ان کے ماسوا کی نفی نہیں، انہیں خاص بالذکر اس لئے کیا کہ یہ معانی کے لحاظ سے اکثر و ابیَن ہیں! حدیث میں مبتدا کی خبر (مَنْ أحْصَاها) ہے نہ کہ (لله)، یہ تمہارے اس قول کی نظیر یہ ہے: (لِزَيْدٍ ألفُ درهم أعَدَّها للصدقة) یا (لِعَمْرٍو مائة ثوب

مَنْ زَارَهُ أَلْبَسَه إِيَّاهَا) قرطبی نے بھی المفہم میں یہی ذکر کیا۔ ابن بطال نے قاضی ابوبکر بن طیب سے نقل کیا کہ حدیث میں اس امر پر دال کوئی چیز نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے بس یہی اسماء ہیں، معنائے حدیث یہ ہے کہ جنہوں نے ان میں سے ننانوے کا احصاء کیا وہ جنت میں داخل ہوا، عدمِ حصر پہ یہ امر دال ہے کہ ان منقولہ الفاظ میں سے اکثر صفات ہیں اور اللہ تعالیٰ کی صفات لامتناہی ہیں، بعض نے کہا مراد یہ ہے کہ ان اسماء کے ساتھ دعاء کی جائے کیونکہ حدیث اللہ تعالیٰ کے اس فرمان پر مبنی ہے: (وَ لِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنىٰ فَادْعُوْهُ بِهَا) [الأعراف: ۱۸۰] تو نبی اکرم نے آگاہی دی کہ ان کی تعداد ننانوے ہے تو انہی کے ساتھ دعاء کی جائے دیگر کے ساتھ نہیں، یہ بات ابن بطال نے مہلب سے نقل کی مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ صحیح روایات میں کثیر ایسے اسمائے حسنیٰ کے ساتھ دعا کرنا ثابت کرنا ہے جو قرآن میں وارد نہیں ہوئے جیسا کہ قیامِ شب کی بابت حدیثِ ابن عباس میں: (أنت المقدم و أنت المؤخر) وغیرہ وارد ہوئے، فخر رازی لکھتے ہیں جب یہ اسماء صفات میں سے ہیں اور یہ یا تو ثبوتیہ حقیقیہ ہیں جیسے (الحی) یا اضافیہ جیسے (العظیم) اور یا سلبیہ جیسے (القدوس) یا حقیقیہ و اضافیہ جیسے (القدیر) یا سلبیہ اضافیہ جیسے (الأول الآخر) یا حقیقیہ، اضافیہ اور سلبیہ جیسے (الملك) اور سلوب غیر متناہی ہے کیونکہ وہ عالم بلانہایہ اور قادر علی مالانہایۃ لہ ہے (یعنی قادرِ مطلق) تو ممتنع نہیں کہ اس کے لئے اس میں سے کوئی اسم ہو، تو اس سے لازم ہوا کہ اس کے اسماء کی کوئی انتہاء (وحصر) نہیں

قاضی ابوبکر ابن عربی نے بعض سے نقل کیا کہ اللہ کے ہزار نام ہیں بقول ان کے یہ تو ان کا ایک قلیل حصہ ہے رازی نے بعض سے نقل کیا کہ اس کی ذات کے چار ہزار اسماء ہیں ہزار نام کا کسی کو علم نہیں دیا بقیہ پر فرشتوں کو مطلع کیا جبکہ دو ہزار اسماء کا علم انبیاء کو دیا عام لوگوں کو صرف ایک ہزار کا علم ہے بقول ابن حجر یہ دعوی محتاجِ دلیل ہے بعض نے اس قول کیلئے اس امر سے استدلال کیا کہ اس حدیثِ باب میں مذکور ہے کہ وہ وتر ہے وتر کو پسند کرتا ہے جبکہ جس روایت میں سردِ اسماء ہے ان کی گنتی وتر (یعنی طاق) نہیں تو یہ اس امر پر دلیل ہے کہ ننانوے کے علاوہ بھی اس کے نام ہیں،

جو حضرات انہی ننانوے میں حصر کے قائل ہیں جیسے ابن حزم، انہوں نے اس کا تعاقب کیا کہ حدیثِ وارد (یعنی جس میں اسماء مذکور ہیں) کا مرفوع ہونا ثابت نہیں بلکہ وہ مدرج ہے جیسا کہ اس طرف اشارہ گزرا، عدم حصر پر اس امر سے بھی استدلال کیا گیا ہے کہ یہ مفہومِ عدد ہے اور وہ ضعیف ہے، ابن حزم ان حضرات میں سے ہیں جو عددِ مذکور میں حصر کے قائل ہیں وہ اصلاً قائل بالمفہوم نہیں لیکن انہوں نے آپ کے قول: (مائة إلا واحداً) میں تاکید سے احتجاج کیا ہے، کہتے ہیں اگر یہ جائز ہوتا کہ اس عددِ مذکور سے زائد اللہ کا کوئی اسم ہوتو لازم ہو کہ اس کے سو (یا زائد) اسماء ہیں لہذا (مائة إلا واحدا) کہنا باطل قرار پائے گا، بقول ابن حجر ان کی یہ بات ما مضیٰ کے برخلاف حجت نہیں بنتی کیونکہ ان کے نزدیک حصرِ مذکور ان کے محصی کے لئے وعدِ حاصل کے اعتبار سے ہے تو جس نے دعوی کیا کہ اس سے زائد کا احصاء کرنے والے کیلئے بھی یہ وعدہ حاصل ہے اس نے خطا کی، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اللہ کے اس عدد سے زائد اسماء نہیں، اس فرمانِ خداوندی سے احتجاج کیا: (وَ لِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنىٰ فَادْعُوْهُ بِهَا وَ ذَرِ الَّذِيْنَ يُلْحِدُوْنَ فِيْٓ أَسْمَائِهٖ) مفسرین نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء میں الحاد یہ ہے کہ اس کا ان الفاظ کے ساتھ تسمیہ کرے جو کتاب اور سنتِ صحیحہ میں وارد نہیں ہوئے ان میں سے کئی کا سورہ حشر کے آخر میں ذکر ہوا اختتام اس بات پر کیا کہ اللہ کے کئی اسمائے حسنیٰ ہیں، کہتے ہیں تعدادِ

مذکور سے جوبھی زائد اسماء متخیل ہیں شائد معنًا وہ مکرر ہیں اگر چہ لفظاً تغایر ہو جیسے مثلاً: (غافر غفار غفور) تو اس قسم کے اسماء ایک ہی شمار ہوں گے، اگر یہ ضابطہ مدِ نظر رکھیں اور نصاً قرآن اور صحیح احادیث میں واردا سماء جمع کریں تو وہ عددِ مذکور سے زائد نہ ہوں گے! دیگر علماء نے کہا قولہ تعالیٰ: (و للہ الأسماء الحسنی فادعوہ بھا) میں اسمائے حسنی سے مراد جو حدیث ہذا میں مذکور ہوا کہ اللہ کے ننانوے نام ہیں تو اگر وہ حدیث جس میں یہ مذکور ہیں، ثابت ہے تو اسی کی طرف مصیر واجب ہے وگرنہ کلامِ پاک اور سنتِ صحیحہ سے ان کا تتبع کیا جائے،

الاسماء میں لام عہد کا ہے تو معہود ضروری ہے کیونکہ اللہ تعالی نے ان کے ساتھ دعاء کا حکم دیا اور ان کے غیر کے ساتھ دعاء کرنے سے منع کیا تو مامور بہ کا وجود واجب ہے، بقول ابن حجر قرآن پاک کے حوالہ کر دینا اقرب ہے اور اللہ کا شکر ہے کہ اس کا تتبع کیا جا چکا ہے جیسا کہ اس کا ماحصل پیش کیا اب یہ بات باقی ہے کہ لفظاً اور معناً جو قرآن میں متکرر رہوئے ان کا قصد کیا جائے اور انہی پر اقتصار کیا جائے اور باقی کی گنتی احادیثِ صحیحہ سے پوری کر لی جائے، یہ ایک نئی نوع کا تتبع ہوگا امید ہے اللہ تعالی کی اس پر بھی توفیق و عنایت حاصل ہوگی

فصل کے عنوان سے لکھتے ہیں جہاں تک عددِ مخصوص پر اقتصار کرنے کی حکمت ہے تو فخر رازی نے اکثر علماء سے ذکر کیا کہ یہ امر تعبدی ہے اس کی کنہہ نہیں سمجھی جا سکتی جیسے نمازوں وغیرہ کی تعداد میں یہی بات کہی گئی، ابو خلف محمد بن عبد الملک طبری سلمی سے ان کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ اس عدد کو خاص کرنے میں یہ اشارہ ہے کہ اسمائے ربانی کا اخذ قیاساً نہیں ہو سکتا، بعض نے اس ضمن میں یہ حکمت بیان کی کہ معان الاسماء اگر چہ کتنے ہی کثیر ہوں وہ ان مذکورہ ننانوے اسماء میں موجود ہیں، بعض نے یہ حکمت بیان کی کہ عدد زوج ہوتا ہے اور فرد بھی اور فرد زوج سے افضل ہے اور اس میں منتہی الافراد بغیر تکرار کے ننانوے ہیں کیونکہ ایک سو اور ایک میں ایک (کا عدد) مکرر ہے، فرد زوج سے اس لئے افضل ہے کیونکہ طاق جفت سے افضل ہے کیونکہ طاق صفتِ خالق اور جفت صفتِ مخلوق سے ہے اور جفت و تر کا محتاج ہوتا ہے اس کا عکس نہیں، بعض نے کہا کمال فی العدد سو میں حاصل ہے کیونکہ اعداد کی تین اجناس: آحاد، عشرات اور مِآت (یعنی اکائیاں، دہاکے اور سینکڑے) اور ألف (یعنی ہزار) ایک اور آحاد کا آغاز ہے تو اسمائے حسنی سو ہیں ایک کا علم اللہ نے محفوظ رکھا یہ اسمِ اعظم ہے اس پر کسی کو مطلع نہیں کیا تو گویا کہا گیا سو ہیں مگر ان میں سے ایک اللہ تعالیٰ کے ہاں ہے، دیگر اہلِ علم نے کہا جو اسم ربانی سو کی تعداد مکمل کرتا ہے وہ مخفی نہیں بلکہ (الجلالۃ) ہے، سہیلی بھی ان علماء میں شامل ہیں جنہوں نے اس پر جزم کیا، لکھتے ہیں اسمائے حسنیٰ کی تعداد جنت کے درجات کی تعداد کے مطابق سو ہے اور جو سو کے عدد کی تکمیل کرتا ہے وہ لفظِ (اللہ) ہے اس کی تائید یہ آیت کرتی ہے: (وَ لِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنیٰ فَادْعُوْهُ بھا) پھر لکھا پس ننانوے اللہ کیلئے ہیں اور یہ (یعنی لفظِ اللہ) ان پر زائد ہے اسی کے ساتھ سو کی گنتی مکمل ہوئی، اس حدیث کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے کہ اسم ہی مسمیٰ ہے اسے ابو قاسم قشیری نے شرح اسماء اللہ الحسنی میں نقل کیا اور لکھا اس حدیث میں دلیل ہے کہ اسم ہی مسمیٰ ہے کہ اگر وہ اس کا غیر ہو تو اسمائے حسنی اللہ کا غیر ہوتے کیونکہ کہا: (و للہ الأسماء الخ) پھر کہا اس سے مخلَص یہ ہے کہ یہاں اسم سے مراد تسمیہ ہے، فخر رازی کہتے ہیں ہمارے اصحاب کا مشہور قول یہ ہے کہ اسم نفسِ مسمیٰ اور غیرِ تسمیہ ہے معتزلہ کے نزدیک اسم نفسِ تسمیہ اور غیرِ مسمیٰ ہے، غزالی نے یہ رائے اختیار کی کہ یہ تینوں متباین

امور ہیں یہی میرے نزدیک حق ہے اس لئے کہ اگر اسم وضعی لحاظ سے کسی شئ پر دال ہے اور مسمی عین اسی شئ کے مسمی سے عبارت ہے تو علمِ ضروری حاصل ہے اس امر کا کہ اسم غیر مسمی ہے اور اس میں نزاع ہونا ممکن نہیں، ابو عباس قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں عرفِ عام میں اسم کلمہ جو مفرد شئ پر دال ہو، اس اعتبار سے اسم ،فعل اور حرف کے مابین کوئی فرق نہیں کہ تینوں پر یہ تعریف صادق ہے، یہ متقرر ہو جانے کے بعد اس کا قول غلط ہے جس نے کہا اسم ہی حقیقت میں مسمی ہے جیسے بعض جہال کا دعوی ہے تو ان حضرات کو الزام دیا گیا کہ جو (مثلا) نار کہے وہ جل جائے، اس کا وہ کوئی جواب نہ دے سکے

جہاں تک نحاۃ ہیں تو ان کی مراد یہ ہے کہ اسم اس حیثیت سے مسمیٰ ہے کہ صرف اسی پر ہی دال ہے اور اس کا قصد مطلوب ہوتا ہے تو اگر یہ اسم ان اسماء میں سے ہو جو ذاتِ مسمی پر دال ہیں تو ان کی اس پر دلالت کسی اور امر کا اضافہ کئے بغیر ہوگی اور اگر یہ دال علی المعنی اسماء میں سے ہے تو دلالت یہ ملی کہ یہ ذات ہی اس زائد کی طرف خاص طور سے منسوب ہے نہ کہ کوئی دیگر، اس کا بیان وتفصیل یہ ہے کہ (مثلا) جب تم نے کہا: (زید) تو یہ دال ہے ایک ذات پر جو متشخص فی الوجود ہے (یعنی مجسم حالت میں موجود) بغیر زیادت اور نقصان کے، اگر (العالم) کہا تو اس سے دلالت ملی کہ یہ ذات علم کی طرف منسوب ہے (یعنی اس کے ساتھ متصف ہے) اس سے عقلی لحاظ سے صحیح ہوا کہ ایک ہی ذات کیلئے مختلف اور کثیر اسماء ہوں اور یہ اس میں موجبِ تعدُّد وتکثُّر نہیں، کہتے ہیں یہ امر بعض پر مخفی رہا تو اس خدشہ سے اس سے بدکا کہ اس سے اللہ کی ذات میں تعدد لازم آتا ہے تو کہا اسم سے مراد تسمیہ ہے اور خیال کیا کہ یہ کہنا اسے تکثُّر سے نجات دے گا، یہ دراصل غیرِ مفر سے مفر کی طرف فرار ہے، یہ اس لئے کہ تسمیہ دراصل وضعِ اسم اور ذکرِ اسم ہے تو یہ اسم کی اس کے مسمی کی طرف نسبت ہے، جب ہم کہیں کہ دو تسمیہ ہیں تو یہ اس امر کو مقتضی ہے کہ اس کے دو اسماء ہیں جنہیں ہم اس کی طرف منسوب کرتے ہیں تو الزام ارتکابِ تکلف کی ایک حالت پر برقرار رہا پھر قرطبی نے کہا کبھی کہا جا سکتا ہے کہ اسم ہی مسمیٰ ہے یہ مراد لے کر کہ یہ کلمہ جو کہ اسم ہے بول کر اس سے مسمیٰ مرادلیا جائے جیسے اس آیت کی بابت کہا گیا: (سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى)[الأعلى: ۱] ای (سَبِّحْ رَبَّكَ) تو اسم کے ساتھ مسمیٰ مرادلیا، دیگر نے کہا اس بارے تحقیق یہ ہے کہ جب تم کسی شئ کا کوئی اسم رکھو تو تین اشیاء مدنظر ہوتی ہیں: وہ اسم جو کہ لفظ ہے، تسمیہ سے قبل اس کا معنی ، اور پھر بعد از تسمیہ اس کا معنی جو اب وہ ذات ہے جس پر اس لفظ کا اطلاق ہوا اور ذات اور لفظ قطعاً باہم متغایر ہیں، نحاۃ دراصل اس کا اطلاق لفظ پر کرتے ہیں اس لئے کہ ان کا موضوعِ کلام فقط الفاظ ہیں اور وہ قطعاً غیرِ مسمیٰ ہیں اور ذات ہی قطعاً مسمی ہے اور یہ قطعاً اسم نہیں، اختلاف تیسرے امر میں ہے یعنی تلقیب سے قبل اس لفظ کا معنی! سو اہلِ کلام اسم کا اس پر اطلاق کرتے ہیں پھر اس امر میں باہم مختلف ہیں کہ یہ امرِ ثالث ہے یا نہیں؟ تب یہ اختلاف اسمِ معنوی میں ہے کہ وہ مسمیٰ ہے یا نہیں نہ کہ اسمِ لفظی میں جبکہ اسم کا غیر لفظ پر اطلاق نہیں کرتا، کہتے ہیں اس کی مثال یہ ہے کہ جب (مثلا) تم نے کہا: (جعفر) جس کا لقب مثلا (أنف الناقة) ہے تو نحوی کی لقب سے مراد (أنف الناقة) کا لفظ ہے جبکہ اہلِ کلام کی مراد اس کا معنی ہوگا اور یہ وہ جو اس سے سمجھا جائے مدح ہو یا ذم، نحوی کا قول کہ لقب وہ لفظ ہے جو رفعت یا تنزل کا مُشعر ہے اس سے مانع نہیں کیونکہ لفظ اس کا مشعر ہے معنی پر اپنی دلالت کی وجہ سے اور حقیقت میں معنی ہی رفعت یا اس کے نقیض کا مقتضی ہوتا ہے اور ذاتِ جعفر دونوں فریق کے نزدیک ملقب ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ اسم بارے اختلاف کہ وہ مسمیٰ ہے یا غیر مسمیٰ مشتق اسمائے اعلام کے ساتھ خاص ہے

قرطبی مزید لکھتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کے اسماء جو اگرچہ متعدد ہیں مگر اس کی ذات وترکیب میں تعدد نہیں اور نہ محسوساً جیسے جسمیات اور نہ عقلیاً جیسے محدودات! یہ تعددِ اسماء زائد علی الذات اعتبارات کے لحاظ سے ہے، پھر یہ اپنی دلالت کی جہت سے چار انواع پر ہے: اول جو مجرد ذات پر دال ہو جیسے لفظ الجلالۃ (یعنی اللہ کا لفظ) تو یہ اس پر مطلق دلالت کناں ہے بغیر کسی تقیید کے، اس سے اس کے تمام اسماء معروف ہیں مثلا کہا جاتا ہے کہ (الرحمن) اللہ کے اسماء میں سے ہے یہ نہیں کہا جاتا کہ (اللہ) الرحمٰن کے اسماء میں سے ہے اسی لئے اصح یہ ہے کہ یہ اسمِ علم اور غیر مشتق ہے صفت نہیں، دوم جو ذات کی صفاتِ ثابتہ پر دال ہو مثلا (العلیم القدیر السمیع البصیر)، سوم جو کسی امر کی اللہ کی طرف اضافت پر دال ہو جیسے (الخالق الرزاق)، چہارم جو اس سے کسی شیٔ کے سلب پر دال ہو جیسے (العلی القدوس) تو یہ چاروں اقسام نفی واثبات میں منحصر ہیں

اسمائے حسنی بارے یہ اختلاف بھی ہے کہ آیا یہ توقیفی ہیں؟ بایں معنی کہ کسی کیلئے جائز نہیں کہ اللہ کیلئے افعالِ ثابتہ سے کئی اور اسماء مشتق کرلے الا یہ کہ کتاب یا سنت میں اس بارے نص وارد ہو؟ تو فخر رازی کہتے ہیں ہمارے اصحاب کے ہاں مشہور یہ ہے کہ یہ توقیفی ہیں جبکہ معتزلہ اور کرامیہ کہتے ہیں جب عقل ذلالت کرے کہ معنائے لفظ اللہ کے حق میں ثابت ہے تو اللہ پر اس لفظ کا اطلاق جائز ہوگا، قاضی ابوبکر اور غزالی کہتے ہیں اسماء توقیفی ہیں مگر صفات نہیں، بقول ان کے (یعنی قرطبی کے، ابن حجر نے قال کا لفظ استعمال کیا) یہی مختار ہے، غزالی نے اس امر پر اتفاق سے احتجاج کیا کہ ہمارے لئے جائز نہیں کہ ہم رسول اکرم کا کوئی ایسا نام رکھ لیں جو نہ آپ کے والدین نے رکھا اور نہ خود آپ نے (اور نہ اللہ تعالیٰ نے) اسی طرح (کل کبیر من الخلق) یعنی ہر بڑا آدمی، کہتے ہیں جب یہ مخلوقین کے حق میں ممتنع ہے تو اللہ کے حق میں اس کا امتناع تو اولیٰ ہوا، اس امر پر اتفاق ہے کہ کسی ایسے اسم اور صفت کا اطلاق جائز نہیں جو نقص کا موہم ہو چاہے کسی نص میں ہی اس کا ورود ہوا ہو تو مثلا (ماھد زارع فالق) اور اس طرح کے الفاظ نہ کہے جائیں اگرچہ قرآن میں ہے: (فَنِعْمَ الْمَاهِدُوْنَ)، (أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُوْنَ)، (فَالِقُ الْحَبِّ وَ النَّوىٰ) اور نہ (ماکر) اور (بنّاء) کہا جائے حالانکہ وارد ہوا: (وَ مَكَرَ اللّٰهُ) اور (وَ السَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا)، ابوالقاسم قشیری کہتے ہیں اسمائے حسنی کتاب، سنت اور اجماع سے توقیفاً ماخوذ کئے جائیں گے تو ہر اسم جو وارد ہوا، کا اطلاق اس کے وصف میں واجب ہے اور جو وارد نہیں اس کا اطلاق جائز نہیں چاہے معنی کے لحاظ سے وہ صحیح ہو، ابواسحاق زجاج کہتے ہیں کسی کیلئے جائز نہیں کہ اللہ کو ایسے الفاظ کے ساتھ پکارے جن کے ساتھ اس نے اپنی ذات کو موصوف نہیں کیا، اس بابت ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ جس کے ساتھ پکارنے کی شرع نے اجازت دی چاہے وہ مشتق ہو یا غیر مشتق وہ اس کے اسماء میں سے ہے اور ہر وہ جسے اس کی طرف منسوب کرنا جائز ہے چاہے ان میں سے ہو تاویل کا جن میں دخل ہے یا نہیں تو ایسے الفاظ اس کی صفات میں سے ہیں بطورِ اسم ان کا اس پر اطلاق ہوسکتا ہے

حلیمی لکھتے ہیں اسمائے حسنی پانچ عقائد میں منقسم ہیں: اول، اثبات الباری پر دلالت کناں، معطلین کا رد کرتے ہوئے اور یہ ہیں: (الحیُّ الباقی الوارث) اور جو ان کے ہم معنی ہیں دوم، اس کی توحید پر دلالت کناں مشرکین کا رد کرتے ہوئے اور یہ ہیں: (الکافی العلی القادر) اور ان کا نحو، سوم، اس کی تنزیہہ پر دلالت کناں مشبہہ کا رد کرتے ہوئے اور یہ ہیں: (القدوس المجید المحیط) وغیرہ چہارم، اس اعتقاد پر دال کہ جو کچھ ہے اسی کی اختراع وایجاد ہے، علت ومعلول کے قائلین کا رد کرتے ہوئے

اور یہ ہیں: (الخالق البارئ المصور القوی) اور جوان کے ساتھ ملحق ہیں پنجم ، اس امر پر دال کہ وہی اپنی اختراعات کا مدبر و مصرف ہے جیسے اس کی مشیت ہو، اور یہ مثلا: (القیوم العلیم الحکیم) اور جوان کے مشابہ ہیں ، ابوالعباس بن معد کہتے ہیں بعض اسماء ایسے ہیں جو ذات پر دال ہیں مثلا: اللہ اور بعض جو ذات مع السلب پر مثلا: (القدوس السلام) اور کچھ اضافت کے ساتھ جیسے: (العلی العظیم) پھر بعض جو سلب واضافت کے ساتھ ہیں مثلا: (الملك العزیز) اور کچھ وہ جو صفت کی طرف راجع ہیں جیسے: (العلیم القدیر) اور اضافت کے ساتھ جیسے: (الحلیم الخبیر) یا قدرت مع اضافت کی طرف راجع جیسے: (القهار) اور ارادہ مع فعل واضافت کی طرف جیسے: (الرحمٰن الرحیم) اور جو صفتِ فعل کی طرف راجع ہیں مثلا: (الخالق البارئ) اور جو دلالت علی الفعل کے ساتھ جیسے: (الکریم اللطیف)، کہتے ہیں تو تمام اسمائے حسنی ان دس (اقسام) سے باہر نہیں اور نہ ان میں کوئی ترادُف ہے کہ ہر اسم کی کوئی نہ کوئی خصوصیت ہے اگر چہ اصلِ معنی میں وہ بعض دیگر کے ساتھ متفق ہوں

ابن حجر کہتے ہیں پھر میں اس (یعنی اس سابق الذکر بحث) پر فخر رازی کی شرح اسمائے حسنی میں کلام میں مفرقا مطلع ہوا ، انہوں نے یہ بھی لکھا کہ صفات پر دال الفاظ تین (اقسام پر) ہیں : ایک جو اللہ کے حق میں قطعیت کے ساتھ ثابت ہیں، دوم جو اس ضمن میں قطعیت کے ساتھ ممتنع ہیں، سوم جو ثابت تو ہیں مگر کسی کیفیت کے ساتھ مقرون ہیں، تو قسمِ اول وہ اسماء جن کا ذکر مفرداً اور مضافاً جائز ہو اور اس قسم کے اسماء کثیر ہیں مثلا (القادر القاهر) وغیرہ پھر جو مفردا جائز ہوں مضافا نہیں مگر شرط کے ساتھ جیسے (الخالق) کا لفظ تو خالق بھی جائز ہے اور (خالقُ کُلِّ شیءٍ) بھی مگر مثلا (خالق القردة) کہنا جائز نہیں ، پھر جو اس کا عکس ہیں کہ مضافا تو ان کا استعمال جائز ہے مفرداً نہیں جیسے (منشئ) تو (منشیء الخلق) کہنا تو جائز ہے صرف منشیٔ نہیں ، قسمِ ثانی وہ کہ اگر سمع اس سے کسی شیٔ کے ساتھ وارد ہوئی ہو تو اس کا اطلاق کر کے اللہ تعالیٰ کے لائق معنی پر اسے محمول کیا جائے گا ، تیسری قسم کہ سمع اس سے کسی شیٔ کے ساتھ وارد ہے تو جو وارد ہے اسی کا استعمال و اطلاق کیا جائے لیکن اس پر (دیگر الفاظ کو) قیاس نہ کیا جائے اور نہ اشتقاق کے ساتھ کچھ تصرف کیا جائے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول: (و مَکَرَ اللہُ) اور (یَستَهزِئُ بِهِمْ) تو ماکر اور مستہزیٔ کا اطلاق جائز نہیں

تکمیل کے عنوان سے لکھتے ہیں ان مباحث میں چونکہ اسمِ اَعظم کا ذکر ہوا ہے تو اس بارے کچھ بات کر لی جائے ، بعض حضرات نے اس کا انکار کیا ہے جیسے ابوجعفر طبری ، ابوحسن اشعری اور ان کے بعد ایک جماعت جیسے ابوحاتم بن حبان اور قاضی ابوبکر باقلانی ، یہ حضرات کہتے ہیں اسمائے حسنی میں سے بعض کو بعض پر افضل قرار دینا جائز نہیں ، بعض نے اس قول کی نسبت امام مالک کی طرف کی ہے کیونکہ انہوں نے مکروہ سمجھا ہے کہ کسی خاص سورت کا اعادہ و ترداد ہی کیا جاتا رہے (جیسے مساجد کے امام نمازِ فجر و عشاء میں ہمیشہ گنی چنی سورتیں اور آیات ہی بار بار پڑھتے رہتے ہیں) تاکہ یہ ظن نہ ہو کہ قرآن کا بعض بعض سے افضل ہے اس سے لگے گا کہ مفضول افضل سے کمتر ہے ، اس بابت جو وارد ہوا ، اسے اس امر پر محمول کیا ہے کہ اعظم سے مراد عظیم ہے اور اللہ کے سب اسماء ہی عظیم ہیں ، ابوجعفر طبری کی عبارت یہ ہے کہ اسمِ اعظم کی تعیین میں آثار باہم مختلف ہیں میرے نزدیک سب اقوال صحیح ہیں کیونکہ کسی روایت میں وارد نہیں ہوا کہ فلاں اسمِ اعظم ہے اور دیگر کوئی شیٔ اس سے اعظم نہیں ، گویا ان کے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے ہر اسم اسمِ اعظم کے وصف کے ساتھ موصوف کیا جا سکتا ہے تو یہ عظیم کے معنی کی طرف راجع ہوگا جیسا کہ گزرا ، ابن حبان کہتے ہیں

روایات میں جو اعظمیت وارد ہے اس سے مراد داعی کیلئے اس کے ساتھ مزید ثواب کا حصول ہے جیسے قرآن میں اس کا اطلاق ہوا اور مراد قاری کا ثوابِ مزید ہے! بعض نے کہا اسم اعظم سے مراد اللہ تعالی کا ہر اسم جس کے ساتھ بندہ مستغرق ہو کر دعا کرے بایں طور کہ اس کی فکر میں اس وقت کسی غیر اللہ کا خیال نہ ہو تو جسے یہ حالت نصیب ہو اس کی (اس حالت میں کی ہوئی) دعا قبول ہوگی اس کے ہم معنی بات جعفر صادق اور جنید وغیرہما سے بھی منقول ہے، ، دوسرے کہتے ہیں اللہ تعالی نے اسم اعظم کا علم اپنی ذات تک محدود رکھا ہے اور کسی کو اس پر مطلع نہیں کیا، کچھ دیگر نے معیناً اس کا اثبات کیا اور اس بارے اضطراب کا شکار بنے ہیں، اس بابت جن اقوال سے میں واقف ہوا وہ چودہ ہیں: ا۔ اسم اعظم (هو) ہے اسے رازی نے بعض اہلِ کشف سے نقل کیا اس کے لئے اس امر سے احتجاج کیا کہ کسی کبیر وعظیم کے سامنے اس کی کسی بات کا ذکر (أنت) (یعنی آپ نے کہا) سے نہیں کیا جاتا بلکہ ادباً اور تعظیماً غائب کے صیغے استعمال کرتے ہیں، ۲۔ یہ (الله) ہے کیونکہ یہ ایسا لفظ ہے جو کبھی غیر اللہ کیلئے مستعمل نہیں ہوا اور اس لئے کہ یہی اسمائے حسنی میں اصل ہے اور اسی کی طرف ان کی اضافت کی جاتی ہے، ۳۔ یہ ہے: (الله الرحمن الرحيم) شائد اس کے قائلین کا مستند ابن ماجہ کی حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ انہوں نے نبی اکرم سے مطالبہ کیا کہ آپ انہیں اسمِ اعظم سکھلائیں مگر آپ نے یہ مطالبہ نہ مانا تو انہوں نے نماز کی نیت باندھی اور یوں دعا گو ہوئیں: (اللّٰهم إِنِّیْ أَدْعُوْكَ اللّٰهَ وَ أَدْعُوْكَ الرَّحْمٰن وَ أَدْعُوْكَ الرَّحِيْم وَ أَدْعُوْكَ بِأَسْمَائِكَ الْحُسْنىٰ كُلِّهَا مَا عَلِمْتُ مِنْهَا وَ مَا لَمْ أَعْلَمْ) اس میں ہے کہ یہ سن کر آپ نے فرمایا اسم اعظم ان اسماء میں سے ایک ہے جو ابھی تم نے کہے ہیں، بقول ابن حجر اس کی سند ضعیف ہے اور اس سے یہ استدلال محل نظر ہے، ۴۔ یہ ہے: (الرحمن الرحيم الحی القيوم) کیونکہ ترمذی نے اسماء بنت یزید سے روایت نقل کی کہ نبی اکرم نے فرمایا: (اسم الله الأعظم فی هاتين الآيتين: وَ إِلٰهُكُمْ إِلٰهٌ وَاحِدٌ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْم)[البقرة: ۱۶۳] اور آل عمران کی یہ آیت: (اَللّٰهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَیُّ الْقَيُّوْمُ)[آل عمران: ۲] اسے سوائے نسائی کے باقی اصحابِ سنن نے نقل کیا ترمذی نے حسن قرار دیا ایک نسخہ میں صحیح مذکور ہوا مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ اس میں شہر بن حوشب ہیں، ۵۔ (الحی القيوم) ابن ماجہ نے ابوامامہ سے روایت کیا کہ اسمِ اعظم تین سورتوں میں ہے: البقرۃ، آل عمران اور طٰہ، ابوامامہ سے اس کے راوی قاسم کہتے ہیں: (التمسته منها فعرفت أنه الحی القيوم) (یعنی میں نے تلاش وجستجو کی تو جانا یہ الحی القیوم ہے) فخر رازی نے اسے قوی قرار دیا اور اس امر سے احتجاج کیا کہ یہ دونوں اسماء عظمت بالربوبیت کی صفات میں سے ایسی دلالت پیش کرتی ہیں جو دیگر اسماء سے ظاہر نہیں ہوتی، ۶۔ یہ ہیں: (الحنان المنان بديع السموات و الأرض ذو الجلال و الإكرام الحی القيوم) یہ احمد و حاکم کی حدیثِ انس میں مجموعاً وارد ہوئے، اس کی اصل ابوداؤد اور نسائی کے ہاں ہے ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، ۷۔ (بَدِيْعُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ ذُوالْجَلَالِ وَ الْإِكْرَام) اسے ابویعلی نے سری بن یحیی (عن رجل من طیء و أثنیٰ عليه) سے نقل کیا، کہتے ہیں میں اللہ سے دعا کیا کرتا تھا کہ مجھے اسم اعظم دکھلا دے تو میں یہ عبارت کواکب پر لکھی دکھلایا گیا، ۸۔ (ذو الجلال و الإكرام) ترمذی نے حضرت معاذ بن جبل سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے ایک شخص کو سنا کہہ رہا تھا: (أی ذو الجلال و الإكرام) تو اسے فرمایا تمہاری سن لی گئی، مانگ لو جو مانگنا ہے، فخر نے اس کے لئے یہ احتجاج کیا کہ یہ الوہیت میں معتبر تمام صفات کو شامل ہے کیونکہ (الجلال) میں جمیع سلوب (سلب کی جمع

یعنی نقائص جن کا اللہ سے سلب مقصود ہے) کی طرف اور (الإکرام) میں تمام اضافات کی طرف اشارہ ہے، ۹۔(اَللّٰهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الْأَحَدُ الصَّمَدُ الَّذِیْ لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُوْلَدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهٗ كُفُواً أَحَد) اسے ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، ابن حبان اور حاکم نے حضرت بریدہ سے روایت کیا یہ سند کے لحاظ سے اس ضمن میں سب وارد روایات سے ارجح ہے، ۱۰۔(ربَّ ربَّ) اسے حاکم نے حضرت ابو درداء اور ابن عباس سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا: (اسم الله الأکبر رَبِّ رَبِّ) ابن ابی الدنیا نے حضرت عائشہ سے روایت کیا کہ جب بندہ اے رب اے رب کہتا ہے تو اللہ تعالیٰ کہتا ہے: (لبیك عبدی سَلْ تُعطَ) (یعنی لبیک اے میرے بندے مانگو عطا کیا جائے گا) اسے مرفوعا اور موقوفا دونوں طرح نقل کیا، ۱۱۔(دعوۃ ذی النون) (یعنی جو دعائیہ کلمات حضرت یونس کہتے رہے) اسے نسائی اور حاکم نے فضالہ بن عبید سے مرفوعا روایت کیا کہ مچھلی کے پیٹ میں حضرت یونس کی دعا یہ تھی: (لَا إِلٰهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّیْ كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِيْن) اس کے ساتھ کوئی مسلمان شخص دعا نہ کرے گا مگر اس کی اللہ تعالیٰ دعا قبول فرمائے گا ، ۱۲۔ رازی نے زین العابدین سے نقل کیا کہ انہوں نے دعا کی تھی کہ اللہ انہیں اسم اعظم سکھلا دے تو خواب میں یہ جملہ دیکھا: (هُوَ اللّٰهُ الَّذِیْ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيْم) ، ۱۳۔ کہ اسم اعظم اسمائے حسنی میں مخفی ہے اس کی تائید حضرت عائشہ کی سابق الذکر روایت کرتی ہے کہ جب بعض اسمائے حسنی کے ساتھ دعا کی تو نبی اکرم نے فرمایا تھا:(إنه لَفِی الأسماء التی دَعَوْتِ بها)، ۱۴۔ یہ کلمۂ توحید ہے، اسے عیاض نے نقل کیا جیسا کہ گزرا

حدیثِ باب کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے کہ ہر اسمِ خداوندی کے ساتھ جو قرآن و حدیث میں وارد ہوا، قسم منعقد ہو جائے گی، یہ وجہ غریب ہے جسے شافعیہ میں سے ابن کج نے نقل کیا، اکثر نے آنجناب کے اس فرمان کے مدنظر منع کیا: (مَنْ كانَ حالفا فَلْيَحْلِفْ بالله) جواب دیا گیا کہ مراد ذات ہے نہ کہ خصوصیت کے ساتھ یہی لفظ ، اسی اطلاق کی طرف حنفیہ، مالکیہ اور ابن حزم مائل ہیں ابن کج نے بھی اسے نقل کیا شافعیہ اور حنابلہ وغیرہم کے ہاں معروف یہ ہے کہ اسمائے حسنی تین اقسام پر ہیں: اول جو اللہ ہی کے ساتھ مختص ہیں جیسے لفظ الجلالہ (یعنی الله) ، الرحمن اور (رب العالمین)تو ان کے ساتھ انعقادِ قسم ہو جائے گا جب اطلاق ہو اگر چہ نیت میں اس کے غیر اللہ ہو، دوم جن کا اس (کی ذات) پر بھی اور غیر پر بھی اطلاق ہو جاتا ہے لیکن غالب اطلاق اسی کیلئے ہے جبکہ غیر کے حق میں وہ کسی نہ کسی نوع کی تقیید کے ساتھ مستعمل ہوتا ہے جیسے: (الجبار الحق الرب) ونحوہا تو ان کے ساتھ حلف قسم شمار ہوگی لیکن اگر غیر اللہ کی نیت کی تب قسم نہ ہوگی ، سوم جن کا اللہ اور غیر اللہ کے حق میں علی حدٍ سواء اطلاق ہوتا ہے جیسے: (الحی المؤمن) تو اگر غیر اللہ کی نیت کی جائے یا مطلقا ذکر کئے جائیں تب یہ قسم نہ شمار ہوگی اور اگر اللہ کی نیت کی تو اس بارے دو وجہیں ہیں نووی نے قسم ہونے کو صحیح قرار دیا المحرر میں یہی ہے لیکن اپنی دونوں شروح میں اس کے برخلاف یہ لکھا کہ یہ قسم شمار نہ ہوگی، حنابلہ نے اختلاف کیا چنانچہ قاضی ابو یعلی نے عدم قسم اور مجد بن تیمیہ نے المحرر میں کہا کہ یہ قسم ہے۔

(من حفظها) علی بن مدینی نے یہی نقل کیا حمیدی نے ان کی موافقت کی اسی طرح عمرو الناقد نے مسلم کے ہاں، ابن ابو عمر نے سفیان سے (من أحصاها) نقل کیا اسے مسلم اور اسماعیلی نے ان کے طریق سے تخریج کیا شعبہ نے بھی ابو زناد سے یہی نقل کیا جیسا کہ الشروط میں گزرا آگے التوحید میں بھی آئے گی ، خطابی کہتے ہیں اس ضمن میں احصاء کئی وجوہ کو محتمل ہے: ایک یہ کہ (معنی یہ ہو

کہ) انہیں شمار کرے حتی کہ استیفاء کرے، مراد یہ کہ بعض پر اقتصار نہ کرے لیکن سب کے ساتھ اللہ تعالی کے سامنے دست بدعا ہوا کرے اوراس کی ثناء بیان کرے تا کہ اس موعود ثواب کا حقدار بنے، دوم یہ کہ احصاء سے مراد اِطاقت (یعنی قدرت) ہے جیسے اللہ کا یہ فرمان: (عَلِمَ أَنْ لَمْ تُحْصُوْهُ) اسی سے یہ حدیث ہے: (استقيموا و لن تُحْصُوا) یعنی کنہِ استقامت کو تم پا نہیں سکتے، معنی یہ کہ جو ان اسماء کے حق کے ساتھ قیام کی طاقت رکھے اوران کے مقتضا پر عمل کی وہ یہ کہ ان کے معانی کا اعتبار کرے تو ان کے واجب کو اپنے آپ پر لازم کرے تو مثلا جب کہے (الرزاق) تو وثوق بالرزق ہو (یعنی اعتقاد پختہ ہو) اسی طرح سارے اسماء، سوم کہ احصاء سے مراد ان کے معانی کا احاطہ، یہ عربوں کے قول: (فلان ذو حصاة) سے ہے یعنی ذی عقل ومعرفت! اھ ملخصاً،

قرطبی لکھتے ہیں اللہ تعالی کے کرم سے امید ہے کہ جس کیلئے صحتِ نیت کے ساتھ ان مذکورہ مراتب میں سے کسی ایک کے مطابق ان اسماء کا احصاء حاصل ہوا تو اسے جنت میں داخل کرے گا، یہ تینوں مراتب سابقین، صدیقین اور اصحابِ یمین کیلئے ہیں، دیگر نے کہا (أحصاها) کا معنی (عرفها) ہے (یعنی ان کی معرفت کی) کیونکہ ان کا عارف مومن ہی ہوگا اور مومن جنت کا حقدار ہے، بعض نے کہا اس کا معنی ہے: (عَدَّهَا معتقدا) (یعنی اعتقاد کے ساتھ انہیں شمار کیا) کیونکہ دہر پرست خالق کا اور فلسفی قادر کا معترف نہیں، بعض نے کہا احصاء سے مراد اللہ کی رضا اور اس کا اِعظام، بعض نے اس کا معنی عمل کیا مثلا جب (الحكيم) کہا تو اس کے سب اوامر کو تسلیم کیا کیونکہ سبھی مقتضائے حکمت پر ہیں اور جب (القدوس) کہا تو یہ بات ذہن میں رکھی کہ وہ سب نقائص سے منزہ ہے، یہ ابوالوفاء بن عقیل کا مختار ہے ابن بطال نے کہا ان پر عمل کا طریق یہ ہے کہ ان میں سے جن کے ساتھ اقتداء سائغ ہے جیسے الرحیم اور الکریم تو اللہ کو پسند ہے کہ ان کا پرتو انسانوں میں موجود ہو تو بندے کو چاہئے کہ اپنے آپ کی تمرین کرے اس خصلت پر کہ ان (کے مدلولات) کے ساتھ اتصاف صحیح ہو سکے اور جو اسماء صرف اللہ کے ساتھ مختص ہیں مثلا (الجبار العظيم) تو بندے پر واجب ہے کہ ان کا اقرار اور ان کیلئے خضوع کا اظہار کرے اور ان میں کسی صفت کے ساتھ متحلی نہ ہو (یعنی اپنے اندر مثلا صفتِ جباریت وقہاریت پیدا نہ کرے) اور جن اسماء میں معنائے وعد ہے تو ان کے تناظر میں ہمیں طمع و رغبت ہونی چاہئے اور جو معنائے وعید پر مشتمل ہیں ان کے سامنے ہمارا رویہ خشیت و رہبت والا ہونا چاہئے تو یہ ہے: (أحصاها و حفظها) کا معنی، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ جس نے عداً (یعنی شمار کرکے) ان کا حفظ اور سرداً (گن کر) ان کا احصاء کیا اور عمل نہ کیا وہ اس حافظِ قرآن کی مانند ہے جو اس کا عامل نہ ہوا، خوارج کے بارہ میں فرمایا تھا کہ قرآن پڑھیں گے مگر وہ ان کے حلقوم سے متجاوز نہ ہوگا بقول ابن حجر جو انہوں نے ذکر کیا یہ مقامِ کمال ہے اس سے لازم نہیں کہ اس شخص کو کچھ بھی ثواب نہ ملا جس نے انہیں یاد کیا اور ان کی تلاوت و دعاء کے ساتھ متعبد ہوا اگرچہ گناہوں میں وہ ملوث ہو، بے عمل قاریِ قرآن بھی کلی طور پہ ثواب سے محروم نہیں ہوتا یہی اہلِ سنت کا موقف ہے اس بارے ابن بطال کی یہ بحث اس قول کا رد نہیں کرتی کہ حفظ سے مراد ان کا سرد ہے، نووی کہتے ہیں بخاری وغیرہ محققین کا موقف ہے کہ احصاء سے مراد ان کا حفظ ہے اور یہی اظہر ہے کیونکہ نصاً ثابت ہے، الاذکار میں لکھا کہ اکثر علماء کا یہی قول ہے، ابن جوزی کہتے ہیں جب حدیث کے بعض طرق میں (أحصاها) کی بجائے (من حفظها) ثابت ہے تو ہمارا مختار یہی ہے کہ مراد عدّ ہے یعنی جس نے انہیں گنا تا کہ مکملا حفظ کرے (یعنی گن کر پورے ننانوے یاد کئے) بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ کسی طریق میں (حفظها) کے ذکر سے لازم نہیں کہ

زبانی ان کا سرد ستعیین ومراد ہے بلکہ معنوی حفظ بھی محتمل ہے! بعض نے کہا اسمائے حسنیٰ کے حفظ سے مراد حفظِ قرآن ہے کیونکہ بھی اس میں مذکور ہیں تو جس نے تلاوتِ قرآن کو اپنا شعار بنالیا اور اس میں وارد اسمائے حسنی کے ساتھ دعائیں کیں اسے مقصود حاصل ہوا، نووی کہتے ہیں یہ ضعیف ہے بعض نے کہا مراد یہ کہ قرآن سے ان کا تتبع کیا بقول ابن عطیہ (أحصاھا) کا معنی ہے: (عَدَّھا و حَفِظَھا) اور یہ ان پر ایمان، ان کی تعظیم، ان میں رغبت اور ان کے معانی پر اعتبار کو بھی متضمن ہے، اصیلی کہتے ہیں احصاء سے مراد فقط شمار کرنا نہیں کیونکہ یہ تو کبھی فاجر بھی کرسکتا ہے اصل مراد ان پر عمل ہے، ابونعیم اصفہانی کہتے ہیں حدیث میں مذکور احصاء سے مراد شمار کرنا نہیں بلکہ عمل، ان کے معانی کا تعقُّل اور ان پر ایمان ہے، ابوعمر طلمنکی کہتے ہیں اسمائے حسنی اور صفات کی تمام معرفت میں سے جن کا داعی اور حافظ مستحق ہوا اس کا جو رسول اللہ نے فرمایا، ان اسماء وصفات کی معرفت کے ساتھ ان فوائد اور حقائق کی بھی معرفت جن پر یہ دال ہیں جسے ان کا علم نہ ہوا وہ ان اسماء کے معانی کا عالم نہ ہوا اور نہ وہ ان کے ذکر کے ساتھ ان کے مدلولات سے مستفید ہوا

ابوعباس بن معد کہتے ہیں احصاء دو معانی کو محتمل ہے ایک یہ کہ کتاب وسنت سے ان کا تتبع حتی کہ اس کے لئے یہ حاصل ہوں، دوم کہ اکٹھے کر لینے کے بعد انہیں حفظ کرے، کہتے ہیں اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ اس کے بعض طرق میں (من حفظھا) ہے، بقول ان کے یہ احتمال بھی ہے کہ اولا (من أحصاھا الخ) کہا ہو، اور علماء کو ان کی تلاش وجستجو پر ترغیب دلائی پھر امت پر معاملہ آسان کرتے ہوئے خود ہی پورے کے پورے انہیں بتلائے اور فرمایا جس نے انہیں حفظ کیا داخلِ جنت ہوا، بقول ابن حجر یہ نہایت بعید احتمال ہے کیونکہ یہ اس بات پر متوقف ہوا کہ نبی اکرم نے دو مرتبہ یہ حدیث بیان کی لیکن کہاں سے یہ ثابت ہو جبکہ مخرج اللفظین واحد ہے؟ (میرے خیال میں یہ بعید نہیں کیونکہ لازمی بات ہے آنجناب احادیث کو کئی مرتبہ اور مختلف مجالس میں بیان کرتے ہوں گے کیونکہ یہ دین کے مسائل ہیں اور آپ ایک ہی دفعہ ان کے بیان پر اکتفاء نہیں کر سکتے تھے کہ سارے صحابہ تو ایک مجلس میں موجود نہ ہوا کرتے تھے شائد اسی باعث ایک مفہوم پر مشتمل حدیث کی روایت میں کئی دفعہ معمولی تغایرِ الفاظ نظر آتا ہے) کہتے یہ حضرت ابوہریرہ سے مروی ہے اور یہ اختلاف ان سے بعض رواۃ کی جانب سے ہے کہ کون سا لفظ کہا (انہوں نے بھی ایک ہی مرتبہ تو اسے تحدیث نہ کیا ہوگا، ہوسکتا ہے کبھی یہ لفظ اور کبھی وہ لفظ ذکر کیا ہو) کہتے ہیں احصاء کے کئی دیگر معانی بھی ہیں ان میں سے احصائے فقہی بھی ہے یعنی ان کے لغوی معانی کا علم اور ان وجوہ پر ان کی تنزیہہ جن پر شریعت محمول کرتی ہے پھر نظری احصاء بھی وہ یہ کہ ہر اسم کا معنی اس کے صیغہ کو مدنظر رکھتے ہوئے جانے اور عالمِ وجود میں اس کے اثرِ ساری کے ساتھ اس پر مستدل ہو تو کسی بھی موجود سے اس کا گزر نہ ہو مگر ان اسماء کے معانی میں سے کوئی معنی اس کے لئے ظاہر ہو (یعنی ہر جگہ اللہ کی قدرت کے نشان مدِ نظر رکھے) اور ان کے بعض کے خواص، موقعِ قید اور ہر اسم کا مقتضا پہچانے، کہتے ہیں یہ ارفع مراتبِ احصاء ہے اور اس کی تمامیت یہ کہ ان اسماء میں سے ہر اسم کے اقتضاء کے مطابق ظاہری و باطنی عمل کے ساتھ اللہ کی طرف متوجہ رہے تو اس کی اس طور عبادت کرے جس کا اللہ تعالیٰ اپنی ذات پر واجب کی ہوئیں ان صفاتِ مقدسہ کی رو سے حقدار ہے تو جس کیلئے تمام مراتبِ احصاء کا حصول ہوا اسے غایت ملی اور جسے ان کے مَناحی میں سے ایک منحیٰ (یعنی رتبہ) عطا ہوا اس کا ثواب بھی اسی کے بقدر رہا

بعنوانِ تنبیہہ لکھتے ہیں ابن مردویہ کی تفسیر اور ابونعیم کے ہاں ابن سیرین عن ابوہریرہ کے طریق سے (من أحصاھا) کی

بجائے یہ الفاظ ہیں: (مَنْ دَعَا بھا دَخلَ الجنة) اس کی سند میں حصین بن مخارق ہے جو ضعیف ہے، خلید بن دعلج نے اپنی روایت میں جس کا اشارہ گزرا، (و کُلُّھا فی القرآن) مزاد کیا ہے یہ سعید بن عبدالعزیز کے قول سے بھی منقول ہے اسی طرح ابن عمر اور ابن عباس کی اکٹھی حدیث میں ان الفاظ کے ساتھ: (و ھی فی القرآن) ، کتاب التوحید میں اسمائے حسنی میں سے کثیر کی شرح بیان ہوگی جہاں بخاری نے ان پر تراجم قائم کیے ہیں، آپ کا قول: (دخل الجنة) فعل ماضی کے ساتھ تعبیر اس کے تحققِ وقوع کیلئے اور اس امر پر تنبیہ کیلئے کہ اگرچہ ابھی اس کا وقوع نہیں ہوا مگر وہ حکمِ واقع میں ہے کیونکہ لامحالہ ایسا ہونے والا ہے۔

(و ھو وتر الخ) روایتِ مسلم میں ہے: (و اللہ وترٌ یُحِبُّ الوتر) شعیب بن ابوحمزہ کے ہاں ہے: (إنہ وتر یحب الوتر) واو پر زبر اور زیر دونوں درست ہیں، وتر فرد ہے اللہ کے حق میں اس کا معنی ہے کہ وہ ایسا واحد ہے کہ اس کی ذات میں اس کی کوئی نظیر نہیں اور نہ انقسام ہے، عیاض لکھتے ہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ اعداد میں وتر کو شفع پر فضیلت حاصل ہے اس کے اسماء میں کیونکہ یہ اس کی صفات میں وحدانیت پر دال ہیں، اس کا تعاقب کیا گیا کہ اگر ان کے ساتھ مراد وحدانیت پر دلالت ہوتی تو تعدُّدِ اسماء نہ ہوتا بلکہ مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر شئ میں وتر کو پسند کرتا ہے اگرچہ متعدد ہو وہ جس میں وتر ہے، بعض نے کہا یہ ان کی طرف منصرف ہے جو وحدانیت اور علی سبیل الاخلاص تفرُّد کے ساتھ اللہ کی عبادت کرتے ہیں، بعض نے کہا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کثیر اعمال و طاعات میں وتر کا حکم دیا ہے جیسے پانچ نمازیں، رات کا وتر، طہارت کے اعداد (یعنی تین تین مرتبہ دھونا ہے) میت کی تکفین (یعنی تین یا پانچ کپڑے) اسی طرح کثیر مخلوقات کا معاملہ ہے جیسے ارض و سماء اھ ملخصاً، قرطبی کہتے ہیں بظاہر یہاں وتر جنس کیلئے ہے کہ کوئی معہود نہیں جس کا ذکر ہوا ہو حتی کہ اس پر محمول کیا جائے تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ وہ وتر ہے اور پسند کرتا ہے ہر وتر کو جسے اس نے مشروع کیا، اس کی اس کے لئے محبت سے مراد کہ اس کا حکم دیا اور اس پر ثواب عطا کیا (یہاں محشی پھر تبصرہ کرتے ہیں کہ یہ محبت کی اس کے آثار میں سے ایک اثر کے ساتھ تاویل ہے، واجب یہ ہے کہ حقیقۃً ہی اس صفت کا اللہ کی ذات کیلئے اثبات کیا جائے اس وجہ پر جو اس کے لئے لائق ہے تعظیماً، تقدیساً، اِثباتاً اور نفیاً بغیر تکییف و تمثیل کے اور بغیر تحریف و تعطیل کے جیسے دیگر اسماء و صفات کی نسبت یہ واجب ہے) اس عموم کیلئے صالح ہے وہ جسے اپنی مخلوقات میں سے وتراً پیدا کیا گیا، اس محبت سے مراد یہ کہ اسے اس کے ساتھ مخصص کیا کسی حکمت کے مدنظر جسے وہی جانتا ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ مراد بعینہ وتر ہو اگرچہ پہلے اس کا ذکر نہیں گزرا، پھر ان حضرات کا باہم اختلاف ہوا تو کہا گیا نمازِ وتر مراد ہے بعض نے جمعہ کی نماز کہا بعض نے جمعہ کا دن کہا بعض نے یوم عرفہ اور بعض نے حضرت آدم کہا کئی اور اقوال بھی ہیں، کہتے ہیں اشبہ وہی جو گزرا کہ عموم پر محمول کیا جائے، کہتے ہیں میرے لئے ایک اور توجیہ بھی ظاہر ہوئی ہے وہ یہ کہ وتر سے مراد توحید ہے تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات، کمال اور افعال میں واحد ہے اور وہ توحید کو پسند کرتا ہے یعنی کہ اسے واحد مانا جائے اور اس کے انفراد بالالوہیت کا اعتقاد رکھا جائے کہ خلق میں کوئی اس کا مشارک نہیں، اس سے حدیث کا اول اور آخر باہم ملتئم ہو جاتا ہے، بقول ابن حجر شائد جس نے اسے نمازِ وتر پر محمول کیا اس کا استناد اس حدیثِ علی پر ہے: (إن الوتر لیس بحَتْم کالمکتوبة و لکن رسول اللہ ﷺ أَوْتَرَ ثم قال: أَوْتِرُوْا یا أھل القرآن فإن اللہ وِتْرٌ یُحِب الوتر) (یعنی وتر فرائض کی مانند حتمی نہیں لیکن نبی پاک نے وتر ادا کئے اور فرمایا اے اہلِ قرآن وتر پڑھو کہ اللہ وتر ہے اور وہ وتر کو پسند کرتا ہے) اسے سنن اربعہ میں نقل کیا اور ابن خزیمہ نے صحت کا

حکم لگایا سیاق انہی کا ہے تو اس تاویل پر اس حدیث میں لام عہد کا ہے کیونکہ مامور بہ وتر کا ذکر (کبھی) کیا جا چکا تھا لیکن لازم نہیں کہ دوسری حدیث کو اس پر محمول کیا جائے بلکہ اس میں عموم اظہر ہے جیسا کہ حدیثِ علی میں بھی عموم ہونا محتمل ہے، ابو زید بلخی نے صحتِ حدیث میں طعن کیا یہ کہہ کر کہ دخولِ جنت تو قرآن میں بذلِ نفس و مال کے ساتھ مشروط ہے تو مجرد ان اسماء کے حفظ کے ساتھ کیسے دخولِ جنت کا کوئی حقدار ہو سکتا ہے جو نہایت قلیل وقت میں ممکن ہے؟ تعاقب کیا گیا کہ شرطِ مذکور مطرد نہیں اور نہ اس میں حصر ہے بلکہ کبھی اس کے بغیر بھی جنت کا حصول ہو جاتا ہے جیسے غیرِ جہاد کے کئی اعمال کی بابت وارد ہوا ہے کہ ان کا فاعل جنت جائے گا، جہاں تک یہ دعوی کہ ان کا حفظ تو تھوڑی سی مدت میں ہو سکتا ہے تو یہ ان حضرات پر وارد ہے جنہوں نے احصائے مذکور اور حفظِ مذکور کو بس اس امر پر محمول کیا کہ انہیں زبانی یاد کرے لیکن جنہوں نے سابق الذکر دیگر وجوہ میں سے کسی کے مطابق تاویل کی ان پر نہیں، اول سے جواب یہ ممکن ہے کہ اللہ کا فضل واسع ہے۔

علامہ انور باب (لله مائة أسماء الخ) کے تحت کہتے ہیں ایک کم رکھا تا کہ وتریت کا ابقاء ہو، (قال أبو عبد الله من أحصاها من حفظها) کے تحت کہتے ہیں احصاء کے معنی میں اختلاف کیا گیا ہے صوفیہ نے کہا مراد ان اسماء کے ساتھ تخلّق ہے (یعنی انکی صفات سے آراستہ ہونا) جبکہ علماء نے حفظ مراد لیا بخاری کا بھی اسی پر جزم ہے، میں کہتا ہوں یہی اصوب ہے کیونکہ نبی اکرم نے جب دعاء یا ذکراً ان کی تعلیم دی تو ان کا حفظ مراد تھا نہ کہ اس کے ساتھ تخلّق ، ہاں اگر اس ضمن میں اللہ کسی پر تفضّل کرے اور اس میں اپنے اسماء کے آثار پیدا فرمادے تو یہ ایک دیگر معاملہ ہے یہ اگرچہ سعادتِ عظمٰی ہے مگر معنائے حدیث سے دیگر ہے۔

اس حدیث کو مسلم اور ترمذی نے بھی (الدعوات) میں تخریج کیا۔

- 69 باب الْمَوْعِظَةِ سَاعَةً بَعْدَ سَاعَةٍ (وعظ کبھی کبھار ہونا چاہئے)

اس باب کی کتاب الدعوات کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ موعظت میں اکثر اللہ کا ذکر بھی شامل ہوتا ہے اور پہلے گزرا کہ ذکر جملہ دعاء میں سے ہے۔

- 6411حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ قَالَ حَدَّثَنِي شَقِيقٌ قَالَ كُنَّا نَنْتَظِرُ عَبْدَ اللَّهِ إِذْ جَاءَ يَزِيدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ فَقُلْنَا أَلاَ تَجْلِسُ قَالَ لاَ وَلَكِنْ أَدْخُلُ فَأُخْرِجُ إِلَيْكُمْ صَاحِبَكُمْ وَإِلاَّ جِئْتُ أَنَا .فَجَلَسْتُ فَخَرَجَ عَبْدُ اللَّهِ وَهُوَ آخِذٌ بِيَدِهِ فَقَامَ عَلَيْنَا فَقَالَ أَمَا إِنِّي أُخْبَرُ بِمَكَانِكُمْ وَلَكِنَّهُ يَمْنَعُنِي مِنَ الْخُرُوجِ إِلَيْكُمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَتَخَوَّلُنَا بِالْمَوْعِظَةِ فِي الأَيَّامِ كَرَاهِيَةَ السَّآمَةِ عَلَيْنَا

.طرفاه 68، - 70

ترجمہ: شقیق کہتے ہیں ہم عبداللہ بن مسعود کے منتظر تھے کہ (مشہور نخعی تابعی) یزید بن معاویہ آ گئے ہم نے کہا کیا بیٹھیں گے نہیں؟ کہا نہیں لیکن میں اندر جا کر تمہارے استاذ (ابن مسعود) کو باہر لاتا ہوں، نہ آئے تو میں اکیلا ہی آ جاؤں گا، کہتے ہیں ابن

مسعود ان کا ہاتھ پکڑے آئے اور کھڑے کھڑے کہنے لگے مجھے علم تھا کہ تم لوگ موجود ہو مگر اس چیز نے باہر آنے سے منع کیا کہ نبی پاک بس مقررہ ایام میں ہی وعظ فرمایا کرتے تھے تا کہ ہمیں اکتاہٹ نہ ہو۔

شقیق سے مراد ابو وائل ہیں کتاب العلم میں ثوری عن اعمش کے طریق سے بھی یہی گزرا وہاں اعمش کے ابو وائل سے سماع سے متعلق بات کی تھی، عبداللہ سے مراد ابن مسعود ہیں۔ (جاء يزيد بن معاوية) مسلم کی ابو معاویہ عن اعمش عن شقیق کے طریق میں ہے کہ ہم حضرت عبداللہ کے دروازے کے پاس بیٹھے ان کا انتظار کر رہے تھے کہ: (فمر بنا يزيد بن معاوية النخعي) بقول ابن حجر یہ کوفی تابعی ثقہ اور عابد ہیں عجلی نے ذکر کیا کہ یہ ربیع بن خثیم کے طبقہ کے تھے بخاری نے تاریخ میں ذکر کیا کہ فارس میں جہاد کرتے ہوئے یہ شہید ہوئے گویا خلافتِ عثمان میں، صحیحین میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے مجھے ان سے منقول کسی روایت کا علم نہیں، اس میں ابن تین کا رد ہے جو انہیں عیسی قرار دیتے ہیں مسلم کی روایت میں ہے کہ ان سے کہا انہیں (یعنی ابن مسعود کو) ہماری بابت بتلایئے تو وہ ان کے ہاں گئے۔

(أخبر) صیغۂ مجہول، العلم میں گزرا کہ یہ بات ابن مسعود نے ان کے قول کہ ہماری خواہش تھی کہ آپ ہر روز ہمیں وعظ کریں کے جواب میں کہی تھی ابن مسعود انہیں ہر جمعرات کو درس دیا کرتے تھے اس میں یہ زیادت بھی ہے کہ ابن مسعود نے کہا مجھے برا لگتا ہے کہ تمہیں اکتاہٹ میں ڈالوں۔ (كان يتخولنا الخ) اس بارے بحث گزری، خطابی کہتے ہیں مراد یہ ہے کہ آنجناب صحابہ کرام کی تعلیم و وعظ کے سلسلہ میں مناسب اوقات کا خیال رکھا کرتے تھے روزانہ ایسا نہ کرتے تا کہ اکتاہٹ پیدا نہ ہو، تخول بمعنی تعہّد ہے کہا گیا کہ بعض نے حاء کے ساتھ روایت کیا ہے اور مراد یہ بیان کی کہ ان احوال و اوقات کا خیال رکھتے جن میں وعظ کیلئے ان میں نشاط ہوتی اور وعظ کا اکثار نہ کرتے تا کہ ملل نہ ہو (تبلیغی بزرگوں کی طرح نہیں کہ تقریباً ہر نماز کے بعد لوگوں کو گھیر کر بیٹھ جائیں اور پھر طول بیانی کا مظاہرہ کریں)، طیبی نے یہ نقل کیا اور لکھا لیکن صحاح میں روایت خاء کے ساتھ ہی ہے۔ (في الأيام) یعنی (مثلاً) کئی دن وعظ فرماتے پھر کئی دن چھوڑے رکھتے کتاب العلم میں اس کے لئے اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا تھا: (من جعل لأهل العلم أياما معلومة)۔

(كراهية السآمة علينا) علینا کی توجیہہ گزری ہے، کتاب العلم میں گزرا کہ سآمۃ مشقت کے معنی کو متضمن ہے تو (على) کے ساتھ متعدی ہوا، اسی سے نبی اکرم کا صحابہ کرام کے ساتھ رفق اور ان کی تعلیم و تفہیم کے ضمن میں حسنِ توصل عیاں ہوا تا کہ نشاط و تشوق کے ساتھ آپ سے اخذ کریں نہ کہ ضجر و ملل (یعنی تنگی اور اکتاہٹ) کے ساتھ اور تا کہ معلمین اور واعظین کیلئے رہنمائی ہو کہ تدریجی انداز سے تعلیم و تربیت مشقت میں کم اور کدّ و مغالبت کی نسبت ثابت قدم رہنے کے لحاظ سے اولی ہے، اس میں ابن مسعود کی منقبت بھی ثابت ہوئی کہ قول و فعل میں نبی اکرم کی متابعت کرتے اور اس پر محافظت کرتے تھے۔

خاتمه

کتاب الدعوات (145) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے (41) معلقات ہیں، مکررات کی تعدا۔ اب تک کے صفحات میں (121) ہے سوائے آٹھ کے بقیہ متفق علیہ ہیں، اس میں نو آثارِ صحابہ و تابعین بھی ہیں۔

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

۸۱۔کتاب الرِّقاق

(رقت طاری کرنے والی احادیث)

- 1باب مَا جَاءَ فِي الرِّقَاقِ وَأَنْ لاَ عَيْشَ إِلاَّ عَيْشُ الآخِرَةِ

(زندگانی درحقیقت اخروی زندگی ہے)

ابوذر کے سرخسی سے نسخہِ صحیح میں یہی ہے ان کی مستملی اور کشمیہنی سے روایتِ صحیح میں (الصحة و الفراغ)ساقط ہے نسفی کے ہاں بھی یہی ہے اسی طرح اسماعیلی کے ہاں بھی لیکن کہا: (و أن لا عیش الخ) ابوالوقت کے نسخہ میں بھی یہی ہے مگر کہا: (باب لا عیش الخ) کریمہ عن کشمیہنی کے نسخہ میں (ما جاء فی الرقاق و أن لا عیش إلا عیش الآخرة) ہے مغلطائی لکھتے ہیں ایک جماعتِ علماء نے اپنی کتب میں (الرقائق) ذکر کیا ہے بقول ابن حجر ان میں ابن مبارک اور نسائی نے الکبریٰ میں ! نسفی عن بخاری کے ایک معتمد نسخہ میں بھی یہی ہے معنی ایک ہے، رقائق اور رقاق رقیقۃ کی جمع ہے، ان احادیث کا اس کے ساتھ اس لئے تسمیہ رکھا کہ ان کے پڑھنے سے دل میں رقت پیدا ہوتی ہے، اہلِ لغت کہتے ہیں رقت رحمت ہے اور غلظ کا عکس ہے کثیر الحیاء آدمی کیلئے کہا جاتا ہے: (رَقَّ وجهُهُ استحیاءً) راغب کہتے ہیں جسمانی رقت (یعنی نحافت) کا عکس صفاقت ہے جیسے: (ثوب رقیق) اور (ثوب صفیق) (یعنی موٹا کپڑا) اور اگر نفس میں ہو تو اس کا عکس قسوت ہے جیسے (رقیق القلب)اور(قاسی القلب)، بقول جوہری (ترقیق الکلام أی تحسینه)۔

- 6412حَدَّثَنَا الْمَكِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ هُوَ ابْنُ أَبِي هِنْدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍؓ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ نِعْمَتَانِ مَغْبُونٌ فِيهِمَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ الصِّحَّةُ وَالْفَرَاغُ

6412م -قَالَ عَبَّاسٌ الْعَنْبَرِيُّ حَدَّثَنَا صَفْوَانُ بْنُ عِيسَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَعِيدِ بْنِ أَبِي هِنْدٍ عَنْ أَبِيهِ سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِثْلَهُ

ترجمہ: ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا دو نعمتیں ایسی ہیں کہ اکثر لوگ ان کی قدر نہیں کرتے: صحت وتندرستی اور فارغ البالی (یعنی کام کاج سے فراغت اور فرصت کے لمحات)۔

اکثر کے ہاں شیخِ بخاری کا نام الف لام کے ساتھ ہے، یہ اسم بلفظِ نسب ہے یہ شیوخِ بخاری کے طبقہِ علیاء میں سے تھے احمد نے بعینہ یہی حدیث ان سے تخریج کی ہے۔(هو ابن أبی هند) ضمیر سعید کیلئے ہے نہ کہ عبداللہ کیلئے، یہ مصنف کی توضیح ہے احمد کی روایت میں (عن مکی و وکیع جمیعا حدثنا عبد الله بن سعید بن أبی هند) ہے عبداللہ مذکور صغار تابعین میں سے ہیں ابوامامہ بن سہل جیسے صغار صحابہ سے ان کی ملاقات ثابت ہے۔(نعمتان مغبون الخ) سب رواۃ کے ہاں یہی عبارت ہے لیکن احمد نے: (الفراغ والصحة) نقل کیا ابونعیم نے مستخرج میں اسے اسماعیل بن جعفر، ابن مبارک اور وکیع کلہم عن عبداللہ سے اپنی سند

کے ساتھ: (الصحة و الفراغ نعمتان مغبون فیھما کثیر من الناس) نقل کیا، یہ تبیین نہیں کی کہ سیاق کس کا ہے، دارمی نے بھی انہی شیخِ بخاری مکی سے اسے روایت کرتے ہوئے یہ زیادت کی ان کے الفاظ ہیں: (إن الصحة و الفراغ نعمتان من نعم اللہ) باقی اسی جیسا ہے یہ زیادت یعنی (من نعم اللہ) ابن عدی کی روایت میں بھی ہے، نعمتان نعمة کی تثنیہ ہے حالتِ حسنہ (اچھی حالت) کو کہتے ہیں بعض نے کہا یہ ایسی منفعت جو غیر کیلئے بطورِ احسان کی گئی ہو، غبن سکون وتحریک کے ساتھ، جوہری کے بقول یہ خرید و فروخت کے امور میں سکون اور رائے متحرک کے ساتھ ہے اس پر اس حدیث میں دونوں طرح درست ہے کیونکہ جو انہیں (یعنی صحت و فراغت کو) مناسب کاموں میں استعمال نہیں کرتا تو اس نے غبن کیا کہ نہایت سستا انہیں بیچ دیا اور اس بابت اس کی سوچ قابلِ تعریف نہ ہوئی، ابن بطال کہتے ہیں معنائے حدیث یہ ہے کہ (عموما) آدمی اس طور فارغ نہیں رہتا کہ اس کا بدن بھی مکفی (یعنی قوتیں قائم ہوں) اور صحیح وسلامت ہو تو جس کیلئے یہ حاصل ہو وہ اس امر پر حریص ہو کہ غبن نہ کرے یعنی اللہ کے شکر کا ترک اس عظیم نعمت پر جو اس نے اس پر کی اور اس کے شکر کا اقتضاء یہ ہے کہ اس کے اوامر کا امتثال اور نواہی سے اجتناب ہو تو جس نے اس ضمن میں تفریط کی وہ مغبون ہے، (کثیر من الناس) سے اشارہ دیا کہ کم ہی لوگ ہیں جنہیں رشد وسداد کی توفیق ملتی ہے! ابن جوزی کے بقول کبھی انسان صحیح وسلامت ہوتا ہے مگر معاش کی مشغولیات کی وجہ سے متفرغ نہیں ہوتا اور کبھی فکرِ معاش سے تو مستغنی ہے مگر صحت قائم نہیں عموما جب یہ دونوں چیزیں حاصل ہوتی ہیں تو بندے پر اطاعت سے سستی غالب ہو جاتی ہے تو ایسا شخص مغبون ہے، اس کا تکملہ یہ ہے کہ دنیا آخرت کی کھیتی ہے اور ایسی تجارت ہے جس کا نفع آخرت میں ظاہر ہوگا تو جس نے صحت وفراغت کو اللہ کی اطاعت کے افعال میں صرف کیا وہ مغبوط (یعنی قابلِ رشک) ہے اور جس نے ان کا استعمال اللہ کی معصیت میں کیا وہ مغبون ہے کیونکہ فراغت شغل اور صحت سقم سے معقب ہے، سقم نہ بھی ہو تو بڑھاپا تو ہے ہی (جو بجائے خود ایک عظیم سقم ہے) جیسے کسی شاعر نے کہا: (يَسُرُّ الفتىٰ طولُ السلامةِ و البَقا فکیف تَریٰ طُولَ السلامة یفعلُ يَرُدُّ الفتى بعدَ اعتدالٍ و صحةٍ يَنُوءُ إذا رَامَ القیامَ و یُحمَلُ)(یعنی انسان طولِ سلامتی اور بقاء کو پسند کرتا ہے لیکن یہ دیکھو طول سلامتی اس کے ساتھ کیا کرتی ہے؟ کہ اسکی حالت یہ ہو جاتی ہے کہ اعتدال و صحت کے بعد اب مشکل سے اٹھتا ہے بلکہ سہارا دے کر اٹھایا جاتا ہے) طیبی لکھتے ہیں نبی اکرم نے مکلّف کی مثال تاجر کے ساتھ دی ہے جس کے پاس اس کا راسِ مال ہے اور اس کی خواہش ہے کہ راس مال بھی سلامت رہے اور فائدہ ونفع بھی حاصل ہو تو اس ضمن میں اس کا طریق یہ ہے کہ ایسے شرکاء تلاش کرتا ہے جو اس کے ساتھ صدق وحذق کا معاملہ کریں تا کہ اس سے کوئی غبن نہ ہو جائے تو صحت و فراغت راس المال ہیں اور اسے چاہئے کہ اللہ کے ساتھ ایمان، مجاہدہِ نفس اور طاعت کا معاملہ کرے تا کہ دنیا وآخرت کی بھلائی کمائے، سورۃ الصّف کی یہ آیت بھی مفہوم میں اس سے قریب ہے: (هَلْ أَدُلُّكُم عَلىٰ تِجَارَةٍ تُنجِيكُم مِنْ عَذَابٍ أَلِيم)[۱۵] اس پر لازم ہے کہ نفس کی طاعت اور معاملہِ شیطان سے بچے تا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ ربح ونفع کے ساتھ ساتھ راس المال ہی ضائع ہو جائے، (مغبون فیھا کثیر من الناس) اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی نظیر یہ ہے: (وَ قَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُور)[سبأ : ۱۳] تو حدیث میں کثیر کا لفظ قرآن میں قلیل کے لفظ کے بمقابلہ ہے، ابن عربی کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کی انسان پر اولین نعمت بارے اختلافِ اقوال ہے بعض نے کہا یہ ایمان ہے جبکہ بعض نے حیات اور بعض نے صحت کہا، اول اولیٰ ہے کہ یہ نعمتِ مطلقہ ہے، جہاں تک حیات وصحت

ہیں تو یہ دنیوی نعمتیں ہیں اور حقیقۃً یہ نعمتیں تبھی ہوں گی جب ایمان کے مصاحب ہوں، اس جہت سے کثیر لوگ مغبون ہوتے ہیں یعنی ان کا نفع ضائع ہو جاتا یا اس میں کمی ہو جاتی ہے تو جس نے نفسِ اَمارہ کے ساتھ استرسال کیا (یعنی اسے ہلکا لیا) تو حدود کی محافظت اور طاعت پر مواظبت چھوڑ دی تو اس نے غبن کیا پھر بالخصوص اسے نعمتِ فراغت بھی حاصل تھی کیونکہ مشغول کا کبھی عذر ہو سکتا ہے مگر فارغ کا نہیں اس کی کوئی معذرت و عذر نہیں اس پر حجت قائم ہے۔

(و قال عباس العنبری) یہ ابن عبدالعظیم ہیں جو یکے از حفاظ تھے بصری اور اوساط شیوخِ بخاری میں سے ہیں ابن ماجہ نے اپنی سنن کی کتاب الزھد میں باب (الحکمۃ منہ) کے تحت ان سے یہی روایت تخریج کی، حاکم کہتے ہیں اس حدیث کے ساتھ ابن مبارک نے اپنی کتاب (یعنی کتاب الزھد) کو شروع کیا انہی عبداللہ بن سعید سے اسی اسناد کے ساتھ اسے نقل کیا بقول ابن حجر اسے ترمذی اور نسائی نے ان کے طریق سے تخریج کیا ہے ترمذی لکھتے ہیں عبداللہ بن سعید سے اسے کئی ایک نے مرفوعا روایت کیا ہے جبکہ بعض نے ابن عباس پر موقوف کیا، اس باب میں حضرت انس سے بھی روایت ہے اسے اسماعیلی نے کئی طرق کے ساتھ ابن مبارک سے نقل کیا، پھر دو طرق کے ساتھ اسماعیل بن جعفر عن عبداللہ بن سعید سے پھر بندار عن یحی قطان عن عبداللہ سے پھر لکھا بندار کہتے ہیں کئی دفعہ یحی نے اسے موقوفا تحدیث کیا اسے ابن عدی نے بھی ایک اور سند کے ساتھ ابن عباس سے مرفوعا روایت کیا ہے۔

اسے ترمذی نے (الزھد) اور نسائی اور ابن ماجہ نے (الرقائق) میں نقل کیا۔

- 6413حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ قُرَّةَ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ اللَّهُمَّ لاَ عَيْشَ إِلاَّ عَيْشُ الآخِرَهْ فَأَصْلِحِ الأَنْصَارَ وَالْمُهَاجِرَهْ

أطرافه 2834، 2835، 2961، 3795، 3796، 4099، 4100، 7201 (ترجمہ کیلئے جلد۴،ص:۳۵۳)

(عن معاوية بن قرة) یعنی ابن ایاس مزنی، قرہ صحابی ہیں فضائلِ انصار کی شعبہ سے روایت میں گزرا: (حدثنا أبو إیاس معاوية بن قرة) ایاس وہ قاضی ہیں جو ذہانت کے ساتھ بہت مشہور تھے۔(فأصلح الأنصار الخ)فضائلِ انصار کی روایت میں اس عبارت کی بابت شعبہ پر اختلاف کا بیان گزرا وہاں شعبہ کی قتادہ عن انس سے روایت کو اس پر معطوف کیا تھا اور اس میں بعض کی یہ زیادت بھی مذکور تھی کہ یہ خندق کے دن کا واقعہ ہے تو یہ اگلے باب کی حدیثِ سہل بن سعد کے مطابق تھا جس میں یہ زیادت تھی کہ صحابہ کرام یہ کہتے تھے: (نحن الذين بايَعُوا محمدا علی الجهاد ما بقِينا أبدا) تو اس کے جواب میں نبی اکرم نے یہ دعائیہ شعر پڑھا تھا، غزوہ خندق کے باب میں عبدالعزیز بن صہیب عن انس سے اس سے اتم سیاق گزرا اس میں حمید عن انس کی روایت میں تھا کہ یہ ایک ٹھنڈی صبح تھی (جب خندق کھود رہے تھے) اور ان کے پاس غلام نہ تھے جو یہ کام کر دیتے نبی اکرم نے جب ان کی تھکاوٹ اور بھوک والی حالت ملاحظہ فرمائی تو زبانِ مبارک پر یہ الفاظ جاری ہوئے۔

- 6414حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ الْمِقْدَامِ حَدَّثَنَا الْفُضَيْلُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا أَبُو حَازِمٍ حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ سَعْدٍ السَّاعِدِيُّ كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي الْخَنْدَقِ وَهُوَ يَحْفِرُ وَنَحْنُ نَنْقُلُ التُّرَابَ وَيَمُرُّ بِنَا فَقَالَ اللَّهُمَّ لاَ عَيْشَ إِلاَّ عَيْشُ الآخِرَهْ فَاغْفِرْ لِلأَنْصَارِ وَالْمُهَاجِرَهْ تَابَعَهُ

سَهۡلُ بۡنُ سَعۡدٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِثۡلَهُ

.طرفاه 3797، - 4098 (سابقہ ہے)

فضیل بن سلیمان نمیری ہیں صدوق ہیں البتہ حافظہ میں کوئی شیٔ تھی (یعنی اتنا قوی نہ تھا)۔ (و ھو یحفر الخ) فضائلِ انصار میں عبدالعزیز بن ابو حازم عن ابیہ عن سہل کی روایت میں گزرا کہ نبی اکرم تشریف لائے صحابہ خندق کھودرہے تھے، تطبیق یہ ہوگی کہ بعض آپ کے ہمراہ کھدائی کرتے اور بعض مٹی ڈھورہے تھے۔ (و بصر بنا) کشمیہنی کے ہاں (و یمر بنا) ہے۔ (فاغفر) غزوۂ خندق میں یہ الفاظ گزرے: (فاغفر للمھا جرین و الأنصار) وہاں ذکر کیا تھا کہ ان مذکورہ الفاظ میں سے بعض موزون اور اکثر غیر موزون ہیں البتہ زحافات کے ساتھ انہیں وزن کے مطابق قرار دیا جانا ممکن ہے مگر چونکہ یہ غیر مقصود تھا لہذا ان الفاظ کو شعر شمار نہیں کرنا چاہئے، ان دونوں احادیث میں دنیا کی زندگی کی تحقیر کا اشارہ ہے اس باعث کہ جو اسے تکدیر (یعنی تغیر) اور سرعتِ فنا لاحق ہے، ابن منیر کہتے ہیں حضرات انس وسہل کی احادیث کے ابن عباس کی حدیث کے ہمراہ یہاں ایراد کی مناسبت یہ ہے کہ کثیر لوگ ایسے ہیں جو صحت وفراغت میں غبن کے مرتکب ہیں اس وجہ سے کہ وہ دنیا کی زندگی کو آخرت کی زندگی پر ترجیح دیتے ہیں تو یہ اشارہ دینے کا ارادہ فرمایا کہ جس زندگی کے ساتھ وہ مشغول ہیں وہ تو کچھ بھی نہیں اور اصل زندگی وہ ہے اور وہی مطلوب ہے جس سے وہ غافل ہوئے ہیں اور جس سے یہ فائت ہوا وہ مغبون ہے۔

- 2 باب مَثَلِ الدُّنۡيَا فِي الآخِرَةِ (آخرت کے سامنے دنیا کی مثال)

وَقَوۡلِهِ تَعَالَى ﴿ إِنَّمَا الۡحَيَاةُ الدُّنۡيَا لَعِبٌ وَلَهۡوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيۡنَكُمۡ وَتَكَاثُرٌ فِي الأَمۡوَالِ وَالأَوۡلاَدِ كَمَثَلِ غَيۡثٍ أَعۡجَبَ الۡكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصۡفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغۡفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضۡوَانٌ وَمَا الۡحَيَاةُ الدُّنۡيَا إِلاَّ مَتَاعُ الۡغُرُورِ﴾ (فرمانِ خداوندی: بے شک دنیا کی زندگی لہو ولعب، زینت، تمہارے باہمی تفاخر اور اموال واولاد کے تکاثر سے عبارت ہے اس بارش کی طرح کہ کاشتکاروں کو اسکا اگانا بھلا لگا اسکے نتیجہ میں ان کی فصل لہرائی پھر تم اسے پکی ہوئی دیکھتے ہو پھر وہ سوکھی سڑی ہوجاتی ہے اور آخرت میں عذابِ شدید بھی ہے اور اللہ کی طرف سے مغفرت اور رضوان بھی اور نہیں دنیا کی زندگی مگر دھوکے کا سامان)

ترجمہ کے یہ الفاظ ایک حدیث کے بعض الفاظ ہیں جسے مسلم، ترمذی اور نسائی نے قیس بن ابی حازم عن مستورد بن شداد سے مرفوعا روایت کیا اس میں ہے: (و اللہ ما الدنیا فی الآخرۃ إلا مثل ما یجعل أحد کم إصبعہ فی الیمّ فلینظر بمَ یرجع) (یعنی واللہ آخرت کے مقابلہ میں دنیا کی مثال ایسے ہے جیسے کسی نے اپنی انگلی سمندر میں ڈالی تو دیکھو کتنا پانی اس پہ لگا ہوگا؟) تابعی تک اس کی سند بخاری کی شرط پر ہے البتہ مستورد کی کوئی روایت بخاری میں موجود نہیں۔

- 6415 حَدَّثَنَا عَبۡدُ اللَّهِ بۡنُ مَسۡلَمَةَ حَدَّثَنَا عَبۡدُ الۡعَزِيزِ بۡنُ أَبِي حَازِمٍ عَنۡ أَبِيهِ عَنۡ سَهۡلٍ قَالَ سَمِعۡتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ مَوۡضِعُ سَوۡطٍ فِي الۡجَنَّةِ خَيۡرٌ مِنَ الدُّنۡيَا وَمَا فِيهَا وَلَغَدۡوَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوۡ رَوۡحَةٌ خَيۡرٌ مِنَ الدُّنۡيَا وَمَا فِيهَا

أطرافه 2794، 2892، - 3250 (ترجمہ کیلئے جلد۴،ص:۳۱۱)

سہل بن سعد کی حدیث پر اقتصار کیا جس میں ہے کہ جنت کی ایک کوڑے جتنی جگہ دنیا اور مافیہا سے بہتر ہے تو اتنی جگہ جب دنیا سے بہتر ہے تو جو اس کے مساوی ہے اس سے جو جنت میں ہے کوڑے کی قدر سے کمتر ہے تو یہ حدیثِ مستورد میں مذکور کے موافق ہوا، (غدوة في سبيل الله) کی تشریح کتاب الجہاد میں گزری ہے، قرطبی کہتے ہیں یہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کا نحو ہے: (قُلْ مَتَاعُ الدُّنيَا قَلِيلٌ)[النساء: ۷۷] یہ دنیا کی اپنی ذات کی نسبت سے مگر آخرت کی نسبت کے لحاظ سے تو نہ اس کی کوئی قدر ہے اور نہ شوکت، یہ دراصل علی سبیل التمثیل والتقریب پر وارد کیا ہے وگرنہ متناہی (یعنی ختم ہو جانے والی) اور لامتناہی کے درمیان کیا نسبت ہوسکتی ہے اسی طرف اپنے قول: (فلينظر بم يرجع) کے ساتھ اشارہ دیا کہ انگلی میں سمندر سے لگے تھوڑے سے پانی کی کیا قدر و قیمت ہو سکتی ہے؟ یہ ہے آخرت کے مقابلہ میں دنیا کی حقیقت ونسبت، حاصل یہ کہ دنیا اس پانی کی مانند ہے جو انگلی کو سمندر میں ڈالیں تو لگتا ہے اور آخرت سمندر کی مانند ہے

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں (يرجع) کی یاء میں اختلاف ہے تو رامہرمزی نے ذکر کیا کہ اہلِ کوفہ نے اسے تاء کے ساتھ روایت کیا ہے یعنی اس کا فاعل (إصبع) کو بناتے ہوئے جو مونث لفظ ہے جبکہ اہل بصرہ اسے یاء کے ساتھ روایت کرتے ہیں تو اس کا فاعل (يم) کو بنایا بقول ابن حجر واضع (یعنی سمندر میں انگلی ڈالنے والا) بھی اس کا فاعل ہوسکتا ہے۔ (و قوله تعالى أنما الحياة الخ) کریمہ کے نسخہ میں پوری آیت مذکور ہے اس پر (انما) کے ہمزہ کی زبر لفظِ تلاوت پر محافظت کی رو سے ہے کیونکہ قرآن میں اس سے قبل (اعلموا) ہے اگر بقیہ آیت کا سیاق ملحوظ نہ ہوتا تو میں تجویز کرتا کہ بخاری کی مراد وہ آیت ہے جو قتال میں ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کا فرمان: (إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ إِنْ تُؤْمِنُوا وَ تَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ)[محمد: ۳۶] (یعنی اگر صرف ابو ذر کا نسخہ مدنظر رکھتے کہ اس میں فقط یہ ذکر ہوا: إنما الحياة الدنيا لعب ولهو) ابن عطیہ لکھتے ہیں اس آیت میں (الحياة الدنيا) سے مراد جو دارِ دنیا کے ساتھ تصرفات مختص ہیں اسی طرح طاعت کے اعمال اور ایسے افعال جو لابدی ہیں ان میں سے جو یقیم الأود (یعنی ٹیڑھ پن کو دور کرتے) اور طاعت پر معین ہیں وہ یہاں مراد نہیں اور زینت وہ جس کے ساتھ یہ متزین ہو اس میں سے جو خارج عن ذات الشئ ہے ان امور سے جن کے ساتھ شئ کا حسن ہے،

تفاخر عام طور پر نسب کے ساتھ ہوتا ہے جیسے عربوں کی عادت تھی اور تکاثر کا متعلق آیت میں مذکور ہے صورتِ مثال یہ بنتی ہے کہ آدمی پیدا ہوتا ہے اس کی نشو ونما ہوتی ہے پھر وہ قوی مرد بن کر مال کماتا، صاحبِ اولاد ہوتا اور رئیس بنتا ہے پھر اس کے بعد اس کا انحطاط شروع ہو جاتا اور وہ بڑھاپے میں قدم رکھتا ہے اور دن بند کمزوری لاحق ہوتی جاتی ہے کبھی بیمار پڑ جاتا ہے اور مصائب و مشکلات میں گھر جاتا ہے جس کے سبب مال وعزت کا کبھی نقصان برداشت کرنا پڑتا ہے آخر موت آن لیتی ہے اب اس کا امر مضمحل ہوا اس کا مال غیروں کا ہوا اس کے نقوش مٹ گئے تو اس کا حال اس زمین کا سا ہے جسے بارش پہنچی اور اس کے باعث بھلی لگنے والی نبات اگی پھر اس پہ نکھار آیا پھر یابس و زرد ہوئی پھر آخر متحطم ومتفرق ہوگئی آخر مضمحل ہوئی، کہتے ہیں اس میں مذکور کفار سے مراد کی بابت اختلاف ہے بعض نے کہا اللہ کے ساتھ کفر کرنے والے مراد ہیں کیونکہ انہی کے دل میں دنیا کی نہایت تعظیم ہوتی ہے اور وہ اس کے محاسن سے بہت متاثر

ہیں بعض نے کہا اس سے یہاں مراد کاشتکار ہیں اور یہ (کفر الحبّ فی الأرض) سے ماخوذ ہے یعنی بیج کو زمین میں چھپانا انہیں اس لئے خاص بالذکر کیا کیونکہ انہیں کھیتی کی خوب خبر ہوتی ہے تو انہیں وہی اچھی لگے گی جو حقیقۃً اچھی ہو اھ ملخصا، آخرِ آیت میں اللہ کا قول: (وَ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيْد) کی بابت فراء کہتے ہیں (شدید) پر وقف نہ کیا جائے کیونکہ تقدیرِ کلام ہے: (أنھا إمَّا عذاب شدید و إمَّا مغفرةٌ من الله و رِضوان) دیگر نے شدید پر وقف کو مستحسن قرار دیا ہے کیونکہ اس میں دنیا سے تنفیر اور کفار کی تقدیر میں مبالغہ ہے آگے (و مغفرة الخ) سے نئے جملہ کی ابتدا کرے یعنی یہ مومنین کیلئے ہے، بعض نے کہا (و فی الآخرة) اس عبارت: (إنما الحیاۃ الدنیا لعب و لھو) کا قسیم ہے اور اول صفتِ دنیا ہے اور یہ لعب ہے اور جو بعد میں ذکر ہوا، ثانی صفتِ آخرت ہے اور یہ عذاب شدید ہے اس کے لئے جس نے نافرمانی کی اور مغفرت و رضوان اس کے لئے جو مطیع ہوا، جہاں تک (و ما الحیاۃ الدنیا) ہے تو یہ ماسبق کی تاکید ہے یعنی جو اس کی طرف مائل ہوا، متقی جو ہے تو اس کے لئے یہ آخرت تک پہنچنے کا ذریعہ ہے! غزالی نے احیاء میں حضرت مستورد کی یہ حدیث نقل کر کے لکھا جانو کہ اہلِ دنیا کی غفلت میں مثال ایک کشتی پر سوار لوگوں کی سی ہے جو ایک سرسبز جزیرہ میں پہنچے وہاں قضائے حاجت کیلئے لنگر انداز کیا جہاز کے کپتان نے وارننگ دی کہ تاخیر نہ کریں اور بقدرِ ضرورت ہی قیام کریں اور یہ بھی بتلایا کہ وہ وقتِ مقرر پر جہاز کے لنگر اٹھا دے گا تو بعض نے تو مبادرت کی اور سرعت سے واپس آ گئے انہیں کھلی اور اچھی جگہ ملی (یعنی جہاز میں) وہ آرام سے بیٹھ گئے باقیوں کے کئی گروہ ہوئے کچھ اس جزیرہ کے بارونق ازہار (یعنی پھول)، جابجا موجود انہار، پاکیزہ اثمار اور جواہر و معادن سے محظوظ ہونے میں مستغرق ہوئے پھر ہوش آئی تو جہاز کی طرف بھاگے انہیں جہاز تو مل گیا مگر پہلی جیسی نشستیں نہ ملیں لیکن بہر حال سوار ہو گئے، دوسرا گروہ بھی جزیرے کی رعنائیوں میں کھو گیا لیکن پھر جہاز کی طرف پلٹنے کی بجائے ان جواہر و معاون کی فکر میں لگ گیا کہ انہیں کسی طور اکٹھا کر کے ساتھ لے جائیں وہ انہیں جمع کرنے اور ڈھو کر جہاز تک لے جانے میں مشغول ہوئے کہ آخر جب پہنچے تو تنگ سی جگہ ملی پھر جو جواہرات وغیرہا کے ذخائر اٹھائے ہوئے تھے ان کی وجہ سے بھی تنگی ہوئی مگر انہیں چھوڑنا طبیعت نے گوارا نہ کیا پھر جلد ہی یہ پھول مرجھا گئے اور پھل خشک ہو گئے اور ایسی سخت ہوائیں چلنا شروع ہوئیں کہ اس سب کچھ کو سمندر میں پھینکنا پڑا حتی کہ صرف نقدِ جان لے کر نجات پا سکا،

تیسرا گروہ ان لوگوں کا ہوا جو جنگل میں اندر تک چلے گئے اور کپتان کی نصیحت اور وارننگ کو بالکل نظر انداز کیا پھر اس کے کوچ کر جانے کی صدا بھی سنی اب ہوش آیا تو ساحل کو لپکے مگر جہاز جا چکا تھا تو انہیں وہیں رہنا پڑا حتی کہ ہلاک ہو گئے، چوتھا گروہ ایسا ہوا کہ جن پر ایسی غفلت چھائی کہ کپتان کی ندا بھی نہ سنی اور جہاز روانہ ہو گیا پھر ان میں سے بعض کو درندے پھاڑ کھا گئے بعض بے سمت راہوں میں چل چل کر مر کھپ گئے بعض بھوک کے ہاتھوں دم توڑ گئے اور بعض کو سانپوں نے ڈس لیا، کہتے ہیں یہ دنیا کی اصل و حقیقت اور عاجل حظوظ میں ان کی مشغولیت اور عاقبتِ امر سے غفلت کی مثال ہے آخر میں لکھا سونا چاندی اور ازہار و ثمار جمع کرنے والوں کو عاقل و بصیر سمجھنا کس قدر قبیح ہے جبکہ مرنے کے بعد ان میں سے کچھ بھی اس کے ہمراہ نہیں جاتا۔

- 3 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ كُنْ فِي الدُّنْيَا كَأَنَّكَ غَرِيبٌ أَوْ عَابِرُ سَبِيلٍ

(فرمانِ نبوی : دنیا میں اجنبی یا مسافر کی مانند رہو)

حدیث کے کچھ الفاظ کو عنوانِ ترجمہ بنایا تا کہ اشارہ دیں کہ ان کا مرفوع ہونا ثابت ہے جس نے موقوفا ان کی روایت کی وہ تقصیر کے مرتکب ہوئے ہیں۔

- 6416 حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَبُو الْمُنْذِرِ الطُّفَاوِيُّ عَنْ سُلَيْمَانَ الأَعْمَشِ قَالَ حَدَّثَنِي مُجَاهِدٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ أَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِمَنْكِبِي فَقَالَ كُنْ فِي الدُّنْيَا كَأَنَّكَ غَرِيبٌ أَوْ عَابِرُ سَبِيلٍ وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَقُولُ إِذَا أَمْسَيْتَ فَلاَ تَنْتَظِرِ الصَّبَاحَ وَإِذَا أَصْبَحْتَ فَلاَ تَنْتَظِرِ الْمَسَاءَ وَخُذْ مِنْ صِحَّتِكَ لِمَرَضِكَ ، وَمِنْ حَيَاتِكَ لِمَوْتِكَ

ترجمہ: عبداللہ بن عمرؓ کہتے ہیں کہ رسول اکرم نے میرے کندھے کو پکڑ کر فرمایا دنیا اس طرح بسر کرو جیسے کوئی پردیسی ہو یا راہ چلتا مسافر اور ابن عمرؓ کہتے تھے کہ جب صبح ہو تو شام کے منتظر مت رہو اور شام ہو تو صبح کے منتظر نہ ہو اور اپنی صحت میں بیماری کا سامان تیار کر لے اور زندگی میں موت کا کچھ سامان تیار کر لے

(عن الأعمش حدثنی مجاهد) عقیلی نے اس لفظ یعنی (حدثنی مجاهد) کا انکار کیا کہتے ہیں اعمش نے (عن مجاهد) کے لفظ کے ساتھ روایت نقل کی ہے ان کے اصحاب نے یہی ان سے نقل کیا، اسی طرح طفاوی کے اصحاب نے بھی ان سے، ابن مدینی اس تصریح میں متفرد ہیں کہتے ہیں اعمش نے مجاہد سے اس کا سماع نہیں کیا دراصل اسے لیث بن ابوسلیم عنہ سے اخذ کیا تو اس کی تحدیث میں تدلیس کی ہے، ابن حبان نے اپنی صحیح میں حسن بن قزعہ (حدثنا محمد بن عبد الرحمن الطفاوی عن الأعمش عن مجاهد) کے الفاظ سے اس کی تخریج کی، کہتے ہیں حسن نے کہا مجھ سے یحی بن معین نے صرف اس حدیث کی بابت پوچھا اسے ابن حبان نے روضۃ العقلاء میں نقل کیا محمد بن ابوبکر مقدمی عن طفاوی سے بھی عنعنہ کے ساتھ، کہتے ہیں ایک مدت تک یہی خیال کیا کہ اعمش نے مجاہد سے اس کی تدلیس کی ہے دراصل لیث کے حوالے سے اس کا سماع کیا ہے حتی کہ ابن مدینی کو سنا کہ طفاوی سے اسے نقل کرتے ہوئے تصریح بالتحدیث کرتے ہیں، ان کا اشارہ اسی روایتِ باب کی طرف ہے بقول ابن حجر احمد اور ترمذی نے ثوری عن لیث بن ابوسلیم عن مجاہد سے اسے نقل کیا ہے اور لیث اور ابو یحی دونوں ضعیف ہیں، عمدہ اعمش کا طریق ہے، اس حدیث کے کئی اور طرق بھی ہیں نسائی نے اسے عبدہ بن ابولبابہ عن ابن عمر سے مرفوعا تخریج کیا اس سے روایتِ باب کی تقویت ثابت ہے کیونکہ اس کے رواۃ رجالِ صحیح میں سے ہیں اگرچہ عبدہ کا ابن عمر سے سماع مختلف فیہ ہے۔

(أخذ رسول الله الخ) اس میں لیث کی ترمذی کے ہاں روایت کے ابہام کا ازالہ ہے کہ اس میں ہے: (أخذ ببعض جسدی) بعض اصول ہیں (منکبی) تثنیہ کے صیغہ کے ساتھ ہے۔ (کن فی الدنیا الخ) طیبی کہتے ہیں أو برائے شک نہیں بلکہ تخییر اور اباحت کیلئے ہے احسن یہ ہے کہ (بل) کے معنی میں سمجھا جائے تو ناسک کو ایک اجنبی راستہ کے سالک سے تشبیہ دی جہاں اس

کا کوئی گھر نہیں کہ اس میں پناہ لے یا اس میں ساکن ہو پھر اس سے مترقی ہو کر عابرِ سبیل کی مثال دی کیونکہ اجنبی کبھی دیارِ غربت میں گھر حاصل کر سکتا ہے بخلاف عابرِ سبیل کے جو کسی اور شہر کا راہی و قاصد ہے اور ابھی بڑی مسافت پڑی اور راستہ بھی پر خطر ہے تو وہ ایک لحظہ بھی اقامت اختیار کرنا پسند نہ کرے گا اسی لئے آگے ان کا یہ قول ذکر کیا کہ شام ہو تو صبح کا انتظار نہ کرو اور صبح ہو تو شام کا نہ کرو اور (عد نفسك الخ) یعنی چلتے ہی رہو اور سستی نہ کرو اس لئے کہ اگر رکے یا سستی کی تو راستے کی پر خطر وادیوں میں ہلاک ہو جاؤ گے، یہ ہے مشبہ بہ کا معنی، جہاں تک مشبہ ہے یعنی آپ کا قول (خُذْ من صحتك لمرضك) یعنی زندگی صحت و مرض سے خالی نہیں اگر صحیح ہو تو (فَسِرْ سَيْرَ القصد) اور ہمت و طاقت کے بقدر کام لو جب تک قوت قائم ہے اور زیادہ مسافت طے کرو کہ اگر دوسری حالت ہوئی تو رفتار میں فرق آئے گا تو اس کی تلافی تم پہلے ہی کر چکے ہو گے، عبدہ نے عبداللہ سے اپنی روایت میں یہ زیادت بھی ذکر کی: (أُعْبُدِ الله كأنك تَرَاهُ وَ كُنْ في الدنيا الخ) لیث نے اپنی روایت میں یہ زیادت بھی ذکر کی: (و عُدَّ نفسك مِنْ أهل القبور) (یعنی اپنے آپکو اہلِ قبور میں سے سمجھو) سعید بن منصور کی روایت میں ہے: (و كأنك عابر سبيل) بقول ابن بطال اجنبی شخص لوگوں کے ساتھ زیادہ بے تکلف نہیں ہوتا بلکہ ایک طرح سے مستوحش (یعنی اجنبی اجنبی سا) رہتا ہے کیونکہ کوئی اس سے مانوس و متعارف نہیں لہذا وہ ڈرا اور سہما سہما سا ہوتا ہے اس طرح مسافروں کی حالت ہے سفر طے نہیں کر سکتا مگر جب تک ذی عزیمت، اَثقال (بوجھ) سے ہلکا پھلکا اور قطعِ سفر سے موانع پر غیر متثبت پھر زادِ راہ بھی پاس ہو اور سواری بھی کہ منزلِ مقصود تک پہنچ جائے تو ان کے ساتھ تشبیہ دی، اس میں دنیا میں ایثارِ زہد اور اخذِ بلغہ (یعنی بقدرِ ضرورت لینے) کا اشارہ ہے جیسے مسافر زیادہ سامان اپنے ہمراہ نہیں رکھتا اور نہ اس کی ضرورت ہوتی ہے بس وہی جو منزل تک پہنچانے کیلئے کافی ہو اسی طرح دنیا میں رہنا چاہئے کہ زیادہ بھیڑ بھاڑ جمع نہیں کرنا، بعض علماء نے کہا یہ حدیث دنیا تیاگ دینے، اسے حقیر سمجھنے، قناعت اختیار کرنے اور زہد اختیار کرنے کے ضمن میں اصل ہے، نووی کہتے ہیں معنائے حدیث یہ ہے کہ دنیا کی طرف میلان نہ رکھو اور اسے وطن (حقیقی) نہ سمجھ بیٹھو اور نہ ذہن میں خیال آئے کہ یہاں ہمیشہ رہنا ہے اس سے اتنا ہی تعلق ہونا چاہئے جتنا غریب الدیار شخص کو اس مقام سے ہوتا ہے جہاں عارضی طور سے اترا ہے، بعض نے کہا عابرِ سبیل وہ جو اپنے وطنِ مالوف کی طرف جاتے ہوئے کہیں سے گزر رہا ہے تو انسان کی دنیا میں مثال اس غلام کی سی ہے جسے اس کے آقا نے کسی کام کو کسی دوسری جگہ بھیجا ہے تو اس کے لئے سزاوار یہ ہے کہ جلد از جلد وہ کام انجام دے کر لوٹ آئے اور کسی ایسی شیٔ کے ساتھ تعلق نہ جوڑے جو اس کے کام سے غیر متعلق ہے، بعض نے کہا مراد یہ کہ مومن دنیا میں اپنے آپ کو بمنزلۂ اجنبی سمجھے اس کا دل دیارِ غربت میں کسی شیٔ کے ساتھ معلق نہ ہونا چاہئے بلکہ ہمہ وقت سوچوں میں اس کا حقیقی وطن رہنا چاہئے جس کی طرف جانا ہے اور دنیا میں رہنے کا ایسا ڈھنگ ہو کہ بس حاجت پوری کرے اور اصلی وطن کی طرف واپسی کا سامان، یہ ہے غریب الدیار کی حالت یا مسافر کی طرح جو اثنائے سفر کسی جگہ مستقر نہیں ہوتا بلکہ بلدِ اقامت کی طرف دائم السیر (یعنی مسلسل چلنے والا) ہے، عابر السبیل کا مسافر پر عطف باعثِ اشکال سمجھا گیا ہے، طیبی کا جواب گزرا کرمانی نے یہ جواب دیا کہ یہ عطفِ عام علی الخاص کی قبیل سے ہے اس میں نوع من الترقی ہے کیونکہ مسافر کے تعلقات بنسبت اجنبی مقیم کے تعلقات کے کم ہوتے ہیں۔

(و كان ابن عمر يقول الخ) لیث کی روایت میں ہے: (و قال ابن عمر إذا أصبحت)۔ (من صحتك)

یعنی زمانۂ صحت سے۔ (لمرضك) لیث کی روایت میں ہے: (لسقمك) یعنی زمانۂ صحت میں طاعت کے اعمال اس قدر کرلو کہ کبھی اگر حالتِ مرض میں کوتاہیاں بھی ہوں (اور لازماً ہوتی ہیں) تو تدارک ہوپائے۔ (و من حیاتك لموتك) لیث کی روایت میں ہے: (قبل موتك) اس میں مزید یہ ہے: (فإنك لا تدری یا عبد الله ما اسمك غداً) (یعنی اے اللہ کے بندے نہ جانے کل تمہارا کیا نام ہو [یعنی زندہ یا مردہ؟]) یعنی کیا شقی کے نام سے پکار ہوگی (یعنی روز قیامت جیسا کہ قرآن میں ہے) یا سعید کے نام سے! اس سے اس کا اسمِ خاص مراد نہیں کہ وہ تبدیل نہ ہوگا، بعض نے کہا مراد یہ کہ کل تک زندہ بھی رہے گا یا نہیں (کہ لوگ اس کا نام لے کر آواز دیں) اس کی اس قدرِ موقوف کا محصلِ معنی الرقاق کی پہلی حدیثِ ابن عباس میں گزرا ہے، ان کی ایک مرفوع حدیث میں بھی یہ وارد ہے اسے حاکم نے تخریج کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے ایک شخص کو وعظ کرتے ہوئے فرمایا: پانچ چیزوں کو پانچ سے قبل غنیمت سمجھو: بڑھاپے سے قبل جوانی کو، بیماری سے قبل صحت کو، فقر سے قبل مالداری کو، مشغولیت سے قبل فراغت کو اور موت سے قبل زندگی کو، اسے ابن مبارک نے الزہد میں صحیح سند کے ساتھ عمرو بن میمون سے مرسلاً نقل کیا، بعض علماء نے کہا ابن عمر کی یہ کلام حدیثِ مرفوع سے ہی ماخوذ ہے اور وہ قصرِ امل کی نہایت کو متضمن ہے اور یہ کہ عاقل کو چاہئے کہ جب شام کرے تو صبح کا انتظار نہ کرے (یعنی یہ نہ خیال کرے کہ یقینی صبح کرے گا) اور صبح ہو تو شام کا انتظار نہ کرے بلکہ سمجھے کہ اس سے قبل ہی اس کی اجل آسکتی ہے، کہتے ہیں آپ کا قول: (خذ من صحتك الخ) یعنی ایسے اعمال بجالاؤ جو مرنے کے بعد تجھے نفع دے سکیں اور ایامِ صحت میں عملِ صالح کی طرف مبادرت کرو کہ کبھی اگر مرض نے آن گھیرا تو ممکن ہے صالح اعمال کی ادائیگی سے معذور ہوجاؤ تو جس نے اس بابت تفریط کی تو ڈر ہے کہ معاد کو بغیر زاد کے پہنچے، صحیح میں گزری یہ حدیث اس کے معارض نہیں: (إذا مرض العبد أو سافر كتب الله له ما كان یعمل صحیحا مقیما) کیونکہ یہ اس کے حق میں وارد ہے جو زمانۂ صحت میں عملِ صالح کرتا ہے اور یہ تحذیر اس کے حق میں جس نے زمانہ صحت میں کوئی نیک اعمال نہیں کمائے پھر جب بیمار ہوا تو ترکِ عمل پر نادم ہوا اور اب بوجہ بیماری قاصر ہے تو اس کی ندامت اسے کچھ نفع نہ دے گی

حدیث سے ثابت ہوا کہ معلم اثنائے تعلیم متعلم کے اعضاء مَس کرسکتا ہے اسی طرح واعظ بھی، یہ تانیس اور توجہ مبذول کرانے کی غرض سے، ایک کا تخاطب مگر مراد سبھی کا ہونا بھی ثابت ہوا اسی طرح نبی اکرم کی یہ حرص کہ امت کیلئے ایصالِ خیر کریں، ترکِ دنیا کی ترغیب اور صرف ضروریات پر اقتصار بھی ثابت ہوا۔

اسے ترمذی نے بھی نقل کیا۔

4 - باب فِي الأَمَلِ وَطُولِهِ (ہزاروں خواہشیں ایسی کہ ہر خواہش پہ دم نکلے)

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ مَتَاعُ الْغُرُورِ ﴾ ﴿ ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِهِمُ الأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ﴾ وَقَالَ عَلِيٌّ ارْتَحَلَتِ الدُّنْيَا مُدْبِرَةً وَارْتَحَلَتِ الآخِرَةُ مُقْبِلَةً وَلِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا بَنُونَ فَكُونُوا مِنْ أَبْنَاءِ الآخِرَةِ وَلاَ تَكُونُوا مِنْ أَبْنَاءِ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْيَوْمَ عَمَلٌ وَلاَ حِسَابَ وَغَدًا حِسَابٌ وَلاَ عَمَلَ ﴿ بِمُزَحْزِحِهِ ﴾ بِمُبَاعِدِهِ (اللہ کا فرمان: جو آگ سے دور کردیا گیا اور جنت میں داخل کردیا گیا وہ کامیاب ہوا اور نہیں دنیا کی زندگی مگر

دھوکے کا سامان، اور فرمایا: انہیں چھوڑ دو کہ کھائیں اور موج میلہ کریں امید انہیں غفلت میں رکھے عنقریب وہ جان لیں گے، حضرت علی نے [ایک مرتبہ] کہا: دنیا جانے والی اور آخرت آنے والی ہے اور انسانوں میں دونوں کے بیٹے [یعنی چاہنے والے] موجود ہیں تم آخرت کے بیٹوں میں سے بنو دنیا کے بیٹو سے نہیں کہ آج [یعنی دنیا] عمل کی جگہ ہے حساب کی نہیں اور کل حساب ہے عمل نہیں)

امل ان اشیاء کی امید جو نفس کو مرغوب ہیں مثلا طول عمر اور کثرتِ مال، یہ معنی کے لحاظ سے تمنا سے قریب ہے بعض نے دونوں کا یہ فرق کیا ہے کہ امل جس کیلئے کوئی سبب متقدم ہوا ہو (یعنی کوئی ایسا تحرک ہوا ہے جس کی وجہ سے امید بندھی) جبکہ تمنا اس کے بر خلاف ہے، بعض نے کہا انسان امید سے جدا نہیں ہوتا اگر جس وجہ سے یہ امید بندھی ہے وہ فائت ہو جائے تب تمناؤں کا ذکر کرتا رہتا ہے، کہا جاتا ہے امل انسان کا کسی ایسی شئ کی تحصیل کا ارادہ جس کا حصول ممکن ہے اگر یہ اس سے فائت ہو جائے تب اس کی تمنا کرتا ہے۔ (و قوله تعالىٰ فَمَنْ زحزح الخ) نسفی کے ہاں یہی ہے کریمہ وغیرہا کے ہاں (الغرور) تک ذکر کیا، ابوذر کے نسخہ میں (فقد فاز) تک ہے، یہاں مطلوب وہ جوان کی روایت سے ساقط ہوا اور وہ ہے اس امر کی طرف اشارہ کہ متعلق الامل کوئی شئ نہیں کیونکہ وہ متاعِ غرور ہے، دنیا کو اس متاع سے تشبیہ دی جسے دھوکے سے اور جھانسا دے کر بیچ دیا پھر خریدنے کے بعد خریدار پر انکشاف ہوا کہ وہ تو فاسد اور ردی ہے تو شیطان ہے وہ جھانسا دینے والا اور وہ غَرور ہے جس سے غُرور ناشئ ہے، شاذ قراءت میں یہاں غین کی زبر کے ساتھ پڑھا گیا ہے یعنی (متاع الشیطان) یہ بھی جائز ہے کہ مفعول کے معنی میں ہو ای (المخدوع) تب دونوں قراءت باہم متفق ہوئیں۔ (بمزحزحه بمباعده) مراد یہ کہ (زحزح) کا اس آیت میں یہ معنی ہے، اصلِ زحزحہ ازالہ ہے تو جو کسی شئ سے مزال ہوا وہ اس سے دور کیا گیا، کرمانی کہتے ہیں ترجمہ کے ساتھ اس آیت کی مناسبت یہ ہے کہ آیت کے شروع میں ہے: (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ) اور آخر میں ہے: (و ما الحيوة الدنيا) یا (فَمَنْ زُحْزِحَ) کی مناسبت اس آیت سے ہے: (وَ مَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهٖ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ)[البقرة : ۹۶] اور اس آیت سے: (يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ)[البقرة : ۹۶]۔

(و قوله ذرهم الخ) کریمہ وغیرہا نے (يعلمون) تک ذکر کیا جمہور کے نزدیک یہ آیت عام ہے ایک جماعت کی رائے ہے کہ صرف کفار کے بارہ میں ہے اور اس میں امر برائے تہدید ہے اس میں دنیا کے لذائذ میں انہاک سے زجر ہے۔ (و قال علي الخ) حضرت علی سے یہ قطعہ موقوفا اور مرفوعا دونوں طرح منقول ہے اس کے شروع میں کچھ وہ ہے جو صریحاً ترجمہ کے مطابق ہے چنانچہ ابن ابوشیبہ کے ہاں مصنف اور ابن مبارک کے ہاں الزہد میں کئی طرق کے ساتھ اسماعیل بن ابو خالد اور زبید الایامی کے حوالوں کے ساتھ (عن رجل من بنی عامر) سے منقول ہے، ابن ابوشیبہ کی روایت میں اس کا نام مہاجر عامری ذکر کیا، حلیہ میں بھی ابومریم عن زبید عن مہاجر بن عمیر مذکور ہے کہتے ہیں حضرت علی نے کہا: (إِنَّ أَخْوَفَ ما أَخَافُ عليكم اتباع الهوىٰ و طول الأمل فأما اتِّباع الهَوىٰ فيَصُدُّ عن الحق و أما طُولُ الأمل فيُنسِي الآخرة أَلَا و إِنَّ الدنيا ار تحلت الخ) (یعنی سب سے زیادہ تمہاری بابت جس چیز سے ڈرتا ہوں وہ خواہش کی پیروی اور طولِ امل ہے، خواہش کی اتباع تو حق سے روکتی ہے جبکہ طولِ امل آخرت کو بھلا دیتی ہے، آگاہ رہو کہ دنیا جا رہی ہے) مہاجر مذکور وہی عامری ہیں جن کا ذکر ہوا، میں ان کا حال نہ جان سکا، یہ مرفوعا بھی وارد ہے چنانچہ ابن ابی الدنیا نے کتاب (قصر الأمل) میں یمان بن حذیفہ عن علی بن ابی حفصہ مولی علی عن علی بن ابو طالب سے (

أن رسول الله ﷺ قال إن أشد ما أتخوَّفُ عليكم خصلتين) نقل کیا آگے اس سابق الذکر کا ہم معنی ذکر کیا، یمان اور ان کے شیخ غیر معروف ہیں یہ حضرت جابر کی ایک حدیث میں بھی ہے اسے ابوعبداللہ بن مندہ نے منکدر بن محمد بن منکدر عن ابیہ عن جابر سے مرفوعا نقل کیا، منکدر ضعیف ہیں، علی بن ابوعلی لہبی نے ابن منکدر سے ان کی متابعت کی مگر وہ بھی ضعیف ہیں، اس حدیث کے بعض طرق میں ہے: (فاتباع الهوى يَصْرِفُ قلوبكم عن الحق و طول الأمل يصرف هِمَمَكم إلى الدنيا) استرسال مع الامل (یعنی بے جا امیدیں لگالینا) کی ذم میں حضرت انس سے بھی ایک مرفوع حدیث مروی ہے اس کے الفاظ ہیں: (أربعة من الشقاء: جمود العين و قسوة القلب و طول الأمل والحرص على الدنيا) (یعنی چار چیزیں بدبختی میں سے ہیں: آنکھ کا خشک رہنا، دل کی قسوت، طولِ امل اور دنیا کی حرص) اسے بزار نے تخریج کیا اسی طرح عبداللہ بن عمرو سے مرفوعا مروی ہے: (صلاح أول هذه الأمة بالزهادة و اليقين و هلاك آخرها بالبخل و الأمل) (یعنی اس امت کے اوائل لوگوں کی درستگی دنیا سے بے رغبتی اور یقین کے ساتھ تھی جبکہ آخر کے لوگوں کی ہلاکت بخل اور امیدوں میں ہے) اسے طبرانی اور ابن ابوالدنیا نے نقل کیا، بعض نے کہا قصرِ امل حقیقتِ زہد ہے مگر یہ صحیح نہیں بلکہ یہ اس کا سبب ہے کیونکہ جس نے قصرِ امل کی وہ زاہد ہوا، طولِ امل سے طاعت سے سستی، توبہ کرنے سے ٹال مٹول، دنیا میں رغبت، آخرت کا نسیان اور دل کی قساوت متولد ہے کیونکہ دل کی رقت وصفاء موت وقبر، ثواب وعقاب اور روزِ قیامت کے اہوال کی تذکیر سے ہوتی ہے جیسے فرمایا: (فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ)[الحديد: ۱۶] بعض نے کہا جس کی امیدیں کم ہوئیں اس کی پریشانیاں بھی قلیل ہوئیں اور دل روشن ہوا کیونکہ جوموت کا استحضار رکھے گا نیکی میں بڑھ چڑھ کر کوشش کرے گا اور وہ قلیل پر راضی ہوگا، ابن جوزی کہتے ہیں امل لوگوں کیلئے مذموم ہے مگر علماء کیلئے نہیں کیونکہ اگر یہ نہ ہوتی تو وہ اس قدر تصنیف وتالیف نہ کرتے، بعض نے کہا امل سب بنی آدم کی جبلت میں ہے جیسا کہ اگلے باب کی حدیث میں آرہا ہے: (لا يزال قلب الكبير شابا في اثنتين حُبُّ الدنيا و طول الأمل) امل میں ایک سرِ لطیف ہے کہ اگر امل نہ ہوتو کوئی یہاں خوش نہ رہے اور نہ کسی کا دل دنیا کا کوئی سا بھی عمل انجام دینے پرخوش ہو دراصل مذموم اس میں استرسال اور امرِ آخرت کیلئے عدم استعداد ہے تو جو اس سے سالم رہے وہ اس کے ازالہ کا مکلف نہ ہوگا۔ (فإن اليوم عمل ولا حساب الخ) ازرہِ مبالغہ یوم کونفسِ عمل اور محاسبہ قرار دیا یہ جیسے ان کا قول ہے: (نهاره صائم) دونوں جگہ تقدیر ہے: (لا عمل فيه ولا حساب فيه) انہیں زبر بغیر تنوین اور پیش مع تنوین دونوں طرح پڑھنا جائز ہے۔

- 6417 حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ الْفَضْلِ أَخْبَرَنَا يَحْيَى عَنْ سُفْيَانَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ مُنْذِرٍ عَنْ رَبِيعِ بْنِ خُثَيْمٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ خَطَّ النَّبِيُّ ﷺ خَطًّا مُرَبَّعًا وَخَطَّ خَطًّا فِي الْوَسَطِ خَارِجًا مِنْهُ وَخَطَّ خُطَطًا صِغَارًا إِلَى هَذَا الَّذِي فِي الْوَسَطِ مِنْ جَانِبِهِ الَّذِي فِي الْوَسَطِ وَقَالَ هَذَا الْإِنْسَانُ وَهَذَا أَجَلُهُ مُحِيطٌ بِهِ أَوْ قَدْ أَحَاطَ بِهِ وَهَذَا الَّذِي هُوَ خَارِجٌ أَمَلُهُ وَهَذِهِ الْخُطَطُ الصِّغَارُ الْأَعْرَاضُ فَإِنْ أَخْطَأَهُ هَذَا نَهَشَهُ هَذَا وَإِنْ أَخْطَأَهُ هَذَا نَهَشَهُ هَذَا

ترجمہ: عبداللہ (بن مسعود) ؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک نے ایک مربع شکل بنائی اور اس میں ایک خط اس شکل سے باہر نکلتا ہوا

کھینچا اور اس خط پر دونوں طرف سے چھوٹی چھوٹی لائنیں بنائیں اور فرمایا یہ (مربع کے اندر) انسان ہے اور مربع اس کی موت ہے جو چاروں طرف سے انسان کو گھیرے ہوئے ہے اور لمبی لائن جو مربع سے باہر نکل گئی ہے، یہ انسان کی آرزو (امید) ہے اور یہ چھوٹی لائنیں آفات اور عوارض (بیماریاں) ہیں، اگر ایک آفت سے بچ گیا تو دوسری میں پھنس گیا اور اگر میں اس آفت سے بھی بچ گیا تو تیسری میں مبتلا ہو گیا۔

یحی سے قطان اور سفیان سے مراد ثوری ہیں جو اپنے والد سعید بن مسروق سے راوی ہیں منذر، ابن یعلی ثوری ہیں اسماعیلی کی روایت میں فقط ابو یعلی ہے عبد اللہ، ابن مسعود ہیں ثوری سے اوپر تک تمام رواۃ کوفی ہیں۔ (خط النبی الخ) خط بمعنی اسم وشکل اور مربع جس کے چاروں زاویے مستوی ہوں۔ (و خط خطا فی الوسط الخ) اس خطِ نبوی کی درجِ ذیل یہ صفتیں ذکر کی گئیں ہیں،

اول: ایک مربع جس کے وسط سے باہر کی جانب ایک لائن کھینچی اس پہ (کنگھی کی طرح) کچھ دندانے بنائے، کچھ ڈبے کے اندر اور کچھ باہر، دوم: مستطیل ڈبہ جس کے وسط سے باہر کی جانب ایک لمبی لائن اور ڈبے سے باہر اس لائن پہ یک رخے کچھ دندانے بنائے، سوم: مربع ڈبہ جس کے اندر ایک لائن جو ڈبے کے اندر ہی ختم ہوئی اور اس کے اختتام پہ عرض کی جانب کچھ لکیریں کھینچیں، چہارم مربع ڈبہ جس کے وسط سے باہر کی جانب ایک لائن نکالی جس کے آخر میں باہر (یک رخی کنگھی کی مانند) دندانے بنائے،

ابن تین نے یہ صفت ذکر کی: ایک مستطیل ڈبہ جس کے اندر ایک طرف ایک چھوٹا سا مربع ڈبہ جس کے اندر (انسان) لکھا: اور مستطیل ڈبے کے اندر اس کے بالمقابل چار چھوٹی لائنیں، اور مستطیل ڈبے کی چاروں لکیروں کو اجل کا نام دیا (گویا اجل نے انسان کو چاروں جوانب سے گھیرے میں لے رکھا ہے جس سے بچنا محال ہے)

اول صفت معتمد ہے کہ سیاقِ حدیث اسی پر متنزل ہے۔ تو (هذا الإنسان) کے ساتھ اندرونی نقطہ کی طرف اشارہ ہے اور (هذا أجله المحيط به) سے مربع خانہ کی طرف اور (و هذا الذى هو خارج أمله) سے اشارہ منفرد مستطیل لائن کی طرف ہے یہ لائنیں بطور مثال کھینچی تھیں (کہ یہ انسان کی امیدیں ہیں) معین تعداد مطلوب نہ تھی مابعد کی حدیثِ انس میں یہ مذکور اس کا موید ہے: (إذا جاء ه الخط الأقرب) کہ اس کے ساتھ محیط بہ لائن کی طرف اشارہ کیا اور بلا شبہ جو اس کا احاطہ کئے ہوئے ہے وہ خارج عنہ کی نسبت اس سے اقرب ہے۔ (خططاً) خاء مضموم ہے اکثر کے نزدیک پہلی طاء بھی، اس پر زبر بھی جائز ہے (هذا إنسان) مبتدا مؤخر، یعنی بطور تمثیل قرار دیا کہ یہ جو لائن ہے یہ انسان ہے۔

(و هذه الخطط) مستملی اور سرخسی کے ہاں: (و هذه الخطوط) ہے۔ (الأعراض) عرض کی جمع جس کے ساتھ دنیا میں منقطع ہوتا ہے خیر میں ہو یا شر میں (یعنی سامان اور متاعِ دنیا) عرض سکون (راء) کے ساتھ ضدِ طول ہے مقابلِ نقدین (یعنی جو سامان کرنسی کے بالمقابل پیش کیا جائے) پر بھی اس کا اطلاق ہے، یہاں مراد اول ہے۔ (نهشه) ای أصابه، یہ چار اشارات باعث اشکال سمجھے گئے ہیں جبکہ لائنیں فقط تین ہیں، کرمانی نے جواب دیا کہ داخلی لائن کے دو اعتبار ہیں تو جو (خانہ کے) اندر کا حصہ ہے وہ انسان ہے اور باہر کا حصہ اس کی امل اور اعراض سے مراد اسے لاحق ہونے والی آفات کہ اگر اس سے سالم رہے تو اس سے نہ رہے گا اور اگر اس سے بچ گیا تو اگلی سے نہ بچے گا اور بالفرض اگر سب سے بچا رہا کہ کبھی کسی دکھ، مصیبت یا نقصان وغیرہ نے نہ گھیرا تب موت تو ہے ہی، حاصل یہ کہ جو بالسبب نہ مرا اسے (ایک روز) بالاجل تو مرنا ہی ہے! حدیث میں قصرِ امل پر تحریص وتحریض ہے اور یہ کہ اچانک موت کیلئے

تیار رہے، نہش کے ساتھ تعبیر کیا جو زہریلی شئ کے کاٹے اور ڈسنے کو کہتے ہیں اہلاک واصابت میں مبالغہ کیلئے۔

اسے ترمذی اور ابن ماجہ نے (الزھد) نسائی نے (الرقاق) میں نقل کیا۔

- 6418حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ خَطَّ النَّبِيُّ ﷺ خُطُوطًا فَقَالَ هَذَا الأَمَلُ وَهَذَا أَجَلُهُ فَبَيْنَمَا هُوَ كَذَلِكَ إِذْ جَاءَهُ الْخَطُّ الأَقْرَبُ

ترجمہ: انس بن مالکؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم نے چند خطوط کھینچے اور فرمایا یہ (دائرہ سے نکلتا ہوا خط انسان کی) آرزو کی مثال ہے، وہ اسی آرزو میں سرگرداں رہتا ہے کہ موت آجاتی ہے۔

شیخ بخاری ابن ابراہیم ہیں، اسماعیلی کی حسن بن سفیان عن عبدالعزیز بن سلام عنہ سے روایت میں نسبت مذکور ہے ہمام سے مراد ابن یحیی ہیں روایتِ اسماعیلی میں نسبت بھی مذکور ہے۔(عن إسحاق)اسماعیلی کے ہاں (حدثنا إسحاق) ہے یہ حضرت انس کے ماں جائے بھائی کے بیٹے تھے۔(فبنما هو كذلك)اسماعیلی کی روایت میں: (يأمل)بھی ہے بیہقی کے ہاں الزہد میں ایک دیگر واسطہ کے ساتھ اسحاق سے اس سے اتم سیاق نقل کیا اس میں ہے: (خَطَّ خطوطا و خطَّ خطانا حية ثم قال: هل تدرون ما هذا ؟ هذا مثل ابن آدم و مثل التمني و ذلك الخط الأمل بينما يأمل إذ جاءَه الموت) کئی خطوط کھینچ کر پھر دو پر گفتگو میں اختصاراً اقتصار کیا تیسرا خط انسان ہے چوتھا آفات کا، ترمذی نے حضرت انس کی یہ روایت حماد بن سلمہ عن عبیداللہ بن ابوبکر بن انس عن انس سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کی: (هذا ابن آدم و هذا أجله) اور اپنا ہاتھ اپنی گدی کے پاس رکھا پھر اسے بسط کیا اور فرمایا: (و ثَمَّ أمله و ثَمَّ أجله) یعنی اس کی اجل اس کی امل سے اقرب ہے، ترمذی کہتے ہیں اس باب میں ابو سعید سے بھی روایت ہے بقول ابن حجر اسے احمد نے علی بن علی عن ابوالمتوکل عنہ سے نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (أن النبي ﷺ غرزَ عُودا بين يديه ثم غرز إلى جنبه آخر ثم غرز الثالث فأبعده ثم قال: هذا الإنسان و هذا أجله و هذا أمله)(یعنی آپ نے ایک لکیر اپنے آگے کھینچی، ایک اس کے پہلو پھر ایک اس سے ذرا دور اور فرمایا یہ انسان، یہ اس کی اجل اور یہ اس کی امل ہے) یہ سب احادیث اس امر میں متوافق ہیں کہ امل کی نسبت انسان سے اجل قریب ہے۔

علامہ انور(من جانبه الذي في الوسط)کی بابت لکھتے ہیں یہ ناقص تعبیر ہے اس سے اولیٰ وہ جو دوسری جگہ ذکر ہوا کہ یہ خطوط باہر سے اندر کی طرف تھے۔

اسے نسائی نے (الرقاق) میں نقل کیا۔

- 5 باب مَنْ بَلَغَ سِتِّينَ سَنَةً فَقَدْ أَعْذَرَ اللَّهُ إِلَيْهِ فِي الْعُمُرِ

(نیکی کے ضمن میں ساٹھ سال کے آدمی کا قلتِ عمر کا عذر باقی نہ رہا)

لِقَوْلِهِ (أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ) (فرمانِ خداوندی: کیا ہم نے تمہیں اتنی عمر نہ دی تھی کہ سدھر سکتا

وہ جوایسا کر لے؟ اور تمہارے پاس ڈرانے والا بھی آیا)

نسفی کی روایت میں: (يعني الشيب) بھی ہے یہ صرف ابو ذر کے نسخہ میں ہے، اہلِ تفسیر نے (النذير) کی بابت اختلاف کیا تو اکثر کی یہی رائے ہے کہ اس سے مراد بڑھاپا ہے کیونکہ اس کی آمد سنِ کہولت اور اس کے مابعد ہوتی ہے اور یہ عہدِ شباب کی مفارقت کی علامت ہے جو مظنۂ لہو ولعب ہے، حضرت علی کہا کرتے تھے کہ اس سے مراد نبی اکرم ہیں، (نعمر كم) کے معنی وتفسیر میں بھی کئی اقوال ہیں ایک یہ کہ جب چالیس برس کا ہو جائے، اسے طبری نے مسروق وغیرہ سے نقل کیا گویا اس کا اخذ قولہ تعالی: (بَلَغَ أَشُدَّهُ وَ بَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً) سے کیا، دوم یہ کہ چھیالیس برس کا جب ہو، اسے ابن مردویہ نے مجاہد عن ابن عباس سے اسی آیت کی تفسیر میں نقل کیا اس کے رواۃ رجالِ صحیح ہیں ماسوائے ابن خثیم کے، وہ صدوق ہیں مگر ان میں ضعف ہے، سوم ستر برس اسے ابن مردویہ نے عطاء عن ابن عباس سے اس آیت کی تفسیر میں نقل کیا کہتے ہیں: (نزلت تعييراً لأبناء السبعين) (یعنی یہ ستر سال کے لوگوں کو عبرت دلانے نازل ہوئی) اس کی اسناد میں یحیی بن میمون ہیں جو ضعیف ہیں، چہارم ساٹھ برس، اس کے قائل نے حدیثِ باب سے تمسک کیا اس کے بعض طرق میں تصریح بالمراد ہے چنانچہ مستخرج میں ابونعیم نے سعید بن سلیمان عن عبد العزیز بن ابو حازم عن ابیہ عن سعید بن ابوسعید عن ابو ہریرہ سے یہ الفاظ نقل کئے: (العمر الذي أَعْذَرَ اللهُ فيه لابن آدم ستون سنة: أَوَ لَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ الخ) اسے ابن مردویہ نے بھی حماد بن زید عن ابی حازم عن سہل بن سعد سے اس کا مثل نقل کیا، پنجم ساٹھ اور ستر کے درمیان تردد کے ساتھ، اسے ابن مردویہ نے ابومعشر عن سعید عن ابی ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا: (مَنْ بلغ ستين أو سبعين سنة الخ) اسے انہوں نے معتمر بن سلیمان عن معمر عن رجل من غفار یقال لہ محمد عن سعید عن ابی ہریرہ سے بھی نقل کیا اس میں ہے: (من بلغ الستين و السبعين) محمد غفاری ابن معن ہیں جن کے طریق سے بخاری نے اسے تخریج کیا، اس لفظ میں ان پر اختلاف کیا گیا ہے جیسے سعید مقبری پر بھی، اس بارے اصح الاقوال وہ جو حدیثِ باب میں واقع ہوا اس میں یہ حدیث بھی داخل ہے: (مُعْتَرَكُ الْمَنَايَا ما بين ستين إلى سبعين) (یعنی موتوں کے شکار [عموما] ساٹھ اور ستر سال کے درمیان کی عمر کے لوگ ہیں) اسے ابویعلی نے ابراہیم بن فضل عن سعید عن ابو ہریرہ سے روایت کیا، ابراہیم ضعیف ہیں۔

- 6419 حَدَّثَنِي عَبْدُ السَّلَامِ بْنُ مُطَهَّرٍ حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ مَعْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْغِفَارِيِّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ أَعْذَرَ اللَّهُ إِلَى امْرِءٍ أَخَّرَ أَجَلَهُ حَتَّى بَلَّغَهُ سِتِّينَ سَنَةً ، تَابَعَهُ أَبُو حَازِمٍ وَابْنُ عَجْلَانَ عَنِ الْمَقْبُرِيِّ

ترجمہ: فرمایا اللہ نے اس شخص کی حجت تمام کر دی جسے ساٹھ سال کی عمر کو پہنچا دیا.

عبد السلام کے شیخ عمر بن علی، مقدمی ہیں اسی اسناد کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ کی ایک اور حدیث بھی گزری ہے وہاں ذکر کیا تھا کہ عمر مدلس ہیں اور عنعنہ کے ساتھ اسے وارد کیا ہے بخاری کا اس بارے عذر بھی بیان کیا تھا کہ انہوں نے بھی عبد الرزاق عن معمر عن رجل من بنی غفار عن سعید مقبری سے نحوہ نقل کیا، یہ مبہم شخص محمد بن معن ہیں تو یہ عمر بن علی کیلئے قوی متابعت ہے اسے اسماعیلی نے ایک اور واسطہ کے ساتھ بھی معمر سے تخریج کیا ان کے شیخ کو یہاں ایک وہم بھی لگا جس کے ذکر کا یہ مقام نہیں۔

(أعذر الله) اِعذار ازالہِ عذر ہے معنی یہ کہ اس کے لئے کوئی عذر باقی نہیں رہا کہ مثلا کہے اگر میری حیات دراز کی جاتی تو میں ضرور وہ کچھ کرتا جس کا حکم دیا گیا تھا، کہا جاتا ہے: (أعْذَرَ إليه) جب عذر میں اقصی الغایت تک پہنچ جائے اور اسے اس میں متمکن کرے جب تمکن کے باوجود کہ اس کی اتنی عمر ہوئی ترکِ طاعت میں اس کے لئے کوئی عذر نہیں تو تب اس کے لئے ماسوائے استغفار، طاعت اور کلی طور پر آخرت کی طرف توجہ کرنے کے کوئی چارہ کار نہ ہونا چاہئے، اللہ کی طرف اِعذار کی نسبت مجازی ہے معنی یہ کہ اللہ تعالیٰ بندہ کیلئے کوئی عذر نہیں چھوڑتے جس کا وہ سہارا لے سکے حاصل یہ کہ اتمامِ حجت کے بعد ہی اللہ تعالی کسی کا معاقبہ کرتا ہے۔

(أخر أجله) یعنی اسے طولعمری عطا کی۔ (ستين سنة) معمر کی روایت میں ہے: (لقد أعذر الله إلى عبدٍ أحياه حتى يبلغ ستين سنة أو سبعين سنة)۔ (تابعه أبو حازم الخ) ابو حازم جو کہ سلمہ بن دینار ہیں کی روایتِ متابعت اسماعیلی نے ان کے بیٹے عبد العزیز کے طریق سے تخریج کی جو کہتے ہیں: (حدثني أبي عن سعيد المقبري عن أبي هريرة) حفاظ نے یہی عبد العزیز سے نقل کیا ہارون بن معروف نے مخالفت کی تو مقبری اور ابو ہریرہ کے درمیان (عن أبيه) کا حوالہ بھی ذکر کیا اسے بھی اسماعیلی نے نقل کیا، یہ مزید اتصالِ اسانید سے ہے اسے احمد اور نسائی نے یعقوب بن عبد الرحمٰن عن ابو حازم عن سعید مقبری عن ابو ہریرہ سے نقل کیا، جہاں تک محمد بن عجلان کا طریق ہے تو اسے احمد نے سعید بن ابو ایوب عن محمد بن عجلان عن سعید بن ابی سعید مقبری عن ابی ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (مَنْ أتَتْ عليه ستون سنةً فقد أعْذَرَ الله إليه في العمر) ابن بطال کہتے ہیں ساٹھ کو اسلئے حد بنایا کہ یہ معترک (یعنی موت کی شکار گاہ) سے قریب ہے اس عمر میں تو توبہ، رجوع الی اللہ اور خشوع ہو جانا چاہئے اور موت کا منتظر رہنا چاہئے تو یہ اللہ کی طرف سے اعذار در اعذار ہے اور یہ اس کا اپنے بندوں کے ساتھ لطف ہے کہ حالتِ جہل کے بعد انہیں حالتِ علم کی طرف منتقل کیا پھر ان کا اِعذار کیا اور واضح حجج کے بعد ہی ان کا معاقبہ کیا اگرچہ حبِ دنیا اور طولِ امل ان کی فطرت میں شامل ہے لیکن اس ضمن میں انہیں مجاہدۂ نفس کا حکم ہے تاکہ اطاعت کا جو امر ملا اس کا امتثال کریں اور معصیت سے جو نہی کی گئی اس سے وہ منزجر ہوں، حدیث میں اس امر کا اشارہ ہے کہ ساٹھ سال کا ہو جانا اجل پوری ہونے کا مظنہ ہے کہ اب کسی بھی وقت موت آ سکتی ہے اس سے بھی اصرح جو ترمذی نے بسند حسن ابو طلحہ بن عبد الرحمٰن عن ابو ہریرہ سے مرفوعا روایت کیا کہ میری امت کی عمریں ساٹھ اور ستر کے درمیان میں ہیں کم ہی ہوں گے جو اس سے متجاوز ہوں، بعض حکماء کہتے ہیں اکثر ساٹھ اور ستر کے درمیان پہنچ کر قویٰ کمزور ہو جاتے ہیں،

عمر کے چار مراحل ہیں عہدِ طفلی، پھر عہدِ شباب پھر کہولت پھر شیخوخت اور یہ اس فانی زندگی کا آخری مرحلہ ہے اور اس میں نقص وانحطاط طاری ہو جاتا ہے اب کلی طور سے آخرت کی طرف توجہ کرنی چاہئے اب قوت ونشاط کی پہلی والی کیفیت کی واپسی محال ہے، اس سے بعض شافعیہ نے استنباط کیا کہ جس کے ساٹھ سال پورے ہو جائیں اور اس نے استطاعت کے باوجود حج نہ کیا تو وہ مقصر اور گناہگار ہے اگر اسی عالم میں وفات پا گیا۔

- 6420حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا أَبُو صَفْوَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ لَا يَزَالُ قَلْبُ الْكَبِيرِ شَابًّا فِي اثْنَتَيْنِ : فِي حُبِّ الدُّنْيَا وَطُولِ الأَمَلِ - قَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي

يُونُسُ وَابْنُ وَهْبٍ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي سَعِيدٌ وَأَبُو سَلَمَةَ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ ہی سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا بوڑھے شخص کا دل دو چیزوں (کی خواہش) میں جوان ہوتا ہے: حبِ دنیا اور طولِ امید۔

یونس سے مراد ابن یزید ایلی ہیں۔ (فی حب الدنیا و طول الأمل) امل سے یہاں مراد طولعمری کی محبت ہے اگلی حدیثِ انس اس کی مفسر ہے، دل کو شاب اس وجہ سے کہا کہ (اس عمر میں) مال کی محبت اس میں مستحکم ہو جاتی ہے (جیسے جوانی میں قوتیں مستحکم ہوتی ہیں) یا یہ مشاکلت اور مطابقت کے باب سے ہے۔ (قال لیث الخ) سعید سے مراد ابن مسیّب ہیں تو یہ ابوسلمہ بھی حضرت ابو ہریرہ سے اس کے راوی ہیں، لیث جو کہ ابن سعد ہیں کی روایت اسماعیلی نے ان کے کاتب ابو صالح کے حوالے سے موصول کی ہے البتہ انہوں نے (الدنیا) کی بجائے (المال) کہا، ابن وہب کی روایت مسلم نے حرملہ عنہ سے ان الفاظ کے ساتھ موصول کی: (قَلْبُ الشیخ شابٌّ علیٰ حُبِّ اثنتین: طول العمر و حُبُّ المال) (یعنی بوڑھے کا دل دو چیزوں پر جوان ہے: طولعمری [کی خواہش] اور حبِ مال) اسے اسماعیلی نے بھی ایوب بن سوید عن یونس سے ابن وہب کے سیاق کی مانند نقل کیا بیہقی نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے شروع میں یہ زیادت بھی نقل کی: (إن ابن آدم یضعف جسمه و ینحل لحمه من الکبر و قلبه شابٌّ) (یعنی بڑھاپے کی وجہ سے ابن آدم کا جسم کمزور ہو جاتا اور اسکا گوشت ڈھلک جاتا ہے لیکن دل جوان رہتا ہے)۔

- 6421 حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَكْبَرُ ابْنُ آدَمَ وَيَكْبَرُ مَعَهُ اثْنَانِ حُبُّ الْمَالِ وَطُولُ الْعُمُرِ. رَوَاهُ شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ

ترجمہ: آدمی چوں پیر شد حرص جواں مے گردد [نیند در وقتِ سحر گاہ گراں مے گردد]

ابو ذر کے ہاں شیخ بخاری غیر منسوب ہیں دیگر نے (ابن إبراهیم) ذکر کیا، ہشام سے مراد دستوائی ہیں۔ (یکبر ابن آدم) باء کی زبر کے ساتھ ای (یطعن فی السن)۔ (و یکبر معه) باء کی پیش کے ساتھ ای (یعظم) زیر کی جائز ہے، اول میں پیش بھی جائز ہے کثرت سے تعبیر کرتے ہوئے اور یہ عددِ سنین کی عظم کے ساتھ کثرت۔ (و طول العمر) مسلم کی ابوعوانہ عن قتادہ سے روایت میں ہے: (یهرم ابن آدم و یشب معه اثنتان: الحرص علی المال و الحرص علی العمر) (یعنی ابن آدم بوڑھا ہوتا ہے لیکن دو خصلتیں اسکی جوان ہو جاتی ہیں: مال کی حرص اور عمر کی حرص) پھر اسے معاذ بن ہشام عن ابیہ سے اس کا مثل نقل کیا۔

(رواه شعبة عن قتادة) اسے مسلم نے محمد بن جعفر عن شعبہ سے: (یحدث عن أنس بنحوه) کے ساتھ موصول کیا احمد نے اس کی محمد بن جعفر سے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کی: (یهرم ابن آدم و یشب منه اثنتان) اس تعلیق کا فائدہ اس میں توہمِ انقطاع کو دور کرنا ہے کیونکہ قتادہ مدلس ہیں اور یہاں عنعنہ کیا لیکن شعبہ اپنے مدلس شیوخ سے وہی روایات نقل کرتے ہیں جن کی بابت وثوق ہو کہ ان کا سماع کیا ہے تو ان کی بابت تصریح اور عنعنہ ایک برابر ہے بخلاف دیگر رواۃ کے، نووی کہتے ہیں یہ مجاز و استعارہ ہے اس کا معنی ہے کہ بوڑھے کا دل مال کی محبت سے لبریز اور وہ اس میں مستحکم ہے ایامِ شباب میں جوانی کے استحکام کی مانند، یہی معنی درست ہے بعض نے کوئی اور مفہوم بیان کیا مگر وہ غیر مرتضٰی ہے گویا عیاض کے اس قول کی طرف اشارہ کیا کہ اس حدیث میں مطابقت

اور بدیع الکلام (جو دونوں بلاغت کی اقسام میں سے ہیں) کی غایت ہے اس کی تفصیل یہ کہ بوڑھے کی شان یہ ہونی چاہئے کہ اس کی آرزوئیں اور دنیا کی اس کی حرص اس کے جسم کے پرانا اور کمزور ہو جانے پر کمزور ہوں کہ اب جام عمر بھرنے کو ہے اور اس کے لئے سوائے موت کے انتظار کے اب کوئی مصروفیت نہیں مگر جب معاملہ اس کے برعکس ہو تو یہ مذموم ہوا ، کہتے ہیں شاب کے ساتھ تعبیر کثرتِ حرص اور بُعدِ امل کا اشارہ ہے کہ جو عموما جوانی کے عہد میں ہوتی ہیں اس کے ہی وہ لائق ہیں کیونکہ بڑی عمر کی حرص ، کثرتِ مال اور دوامِ استماع کی امیدیں اسی عمر میں ہوتی ہیں ، قرطبی لکھتے ہیں اس حدیث سے طولعمری اور کثرتِ مال کی حرص کی کراہت ثابت ہوتی ہے کہ یہ حرص رکھنا قابلِ تعریف امر نہیں ، بعض نے کہا ان دو امور کے ساتھ تخصیص میں حکمت یہ ہے کہ انسان کو سب سے محبوب شیٔ اس کا اپنا نفس ہوتا ہے وہ اس کے بقاء میں راغب ہے تو طولعمری وہ اسی لئے چاہتا اور اس کی خواہش رکھتا ہے اسی طرح مال کی محبت بھی کیونکہ مال اگر ہوگا تو وہ لمبی عمر سے مستفید ہوگا اور اس کے تقاضے پورے کرے گا اور اس کے ساتھ اس کی صحت قائم رہے گی تبھی پورا پورا حظ اٹھائے گا تو جب اسے ان کے نفاد و فنا کا احساس ہوتا ہے تو اس کی ان کے لئے محبت اور رغبت شدید تر ہوتی جاتی ہے ، اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ ارادوں کا منبع و مرکز دل ہے بخلاف ان کے جنہوں نے سر (یعنی ذہن) قرار دیا ، یہ بات مازری نے کہی

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں کرمانی کا قول ہے کہ بخاری کو چاہئے تھا کہ یہ حدیث سابقہ باب کے تحت نقل کرتے یعنی باب (فی الأمل وطولہ) بقول ابن حجر اس باب کے ساتھ اس کی مناسبت بعید و خفی نہیں۔

علامہ انور (یکبر ابن آدم و یکبر معہ الخ) کے تحت لکھتے ہیں قیاس یہ تھا کہ جوں جوں عمر بڑھے مال میں اس کی رغبت کم ہوتی جائے لیکن وہ تو عالم شباب کی نسبت بھی زیادہ رغبت والا ہوتا جاتا ہے۔

6 - باب الْعَمَلِ الَّذِي يُبْتَغَى بِهِ وَجْهُ اللَّهِ (وہ عمل جسے فقط رضائے الٰہی کیلئے کیا جائے)

فِيهِ سَعْدٌ

سبھی کے ہاں یہ ترجمہ ثابت ہے لیکن ابن بطال کی شرح سے یہ ساقط ہوا حضرت عتبان کی یہ حدیث سابقہ کے تحت ذکر کی پھر اس کی ساتھ مناسبت ڈھونڈھنا شروع ہوئے تو لکھا بخاری کو ڈر ہوا کہ یہ گمان کر لیا جائے کہ جو ساٹھ سال کا ہو گیا اور ساری عمر گناہ ہی کمائے ہیں تو خیال کرے کہ یہ وعید اب بالضرور اس پر نافذ ہونے والی ہے تو یہ حدیث وارد کی جو اس امر پر مشتمل ہے کہ کلمہ اخلاص بھی اپنے قائل کو (آخر کار) نفع پہنچائے گا ، اس امر کا یہ اشارہ ہے کہ یہ ارشاد کسی خاص اہلِ عمر یا اہلِ عمل کے ساتھ مختص نہیں ، کہتے ہیں اس سے یہ بھی مستفاد ہوا کہ توبہ کسی بھی وقت کی جا سکتی اور وہ مقبول ہے الا یہ کہ اس حد تک انسان پہنچ جائے جس کی بابت اس کا عدم قبول مروی ہے یعنی غرغرہ کے مرحلہ تک ، ابن منیر نے بھی ان کی تبع کی اور لکھا اس سے مستفاد ہے کہ اَعذار قاطعِ توبہ نہیں دراصل اس سے قطعِ حجت ہے جسے اللہ تعالی نے اپنے فضل سے لوگوں کیلئے کیا اس کے باوجود امید باقی ہے بدلیل اس حدیثِ عتبان کے ، ابن حجر کہتے ہیں اصول میں واقع پر یہ مذکورہ مناسبت دراصل اس باب کی سابقہ باب کے بعد لانے کی ہے۔

(فیہ سعد) سب کے ہاں یہ ہے نسفی اور اسماعیلی وغیرہما کے ہاں یہ ساقط ہے میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ ان سے مراد ابن

ابی وقاص ہیں، ان کی مشار الیہ یہ حدیث المغازی وغیرہ میں عامر بن سعد عن ابیہ سے ان کی بیماری کے قصہ میں جب نبی اکرم ان کی عیادت کرنے تشریف لائے اور انہوں نے اجازت مانگی کہ سارے مال کی وصیت کردیں مگر آپ نے فرمایا: (الثلث و الثلث کثیر) اس میں آپ کا انہیں یہ فرمان بھی مذکور تھا: (إنك لن تخلف فتعمل عملا تبتغي به وجهَ الله إلا ازْدَدْتَ به درجةً و رفعةً) یہ سیاق باب (الهجرة إلى المدينة) میں گزرا ہے۔

- 6422حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ أَسَدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي مَحْمُودُ بْنُ الرَّبِيعِ وَزَعَمَ مَحْمُودٌ أَنَّهُ عَقَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَقَالَ وَعَقَلَ مَجَّةً مَجَّهَا مِنْ دَلْوٍ كَانَتْ فِي دَارِهِمْ

أطرافه 77، 189، 839، 1185، - 6354 (اس کا سابقہ نمبر دیکھیں)

- 6423 قَالَ سَمِعْتُ عِتْبَانَ بْنَ مَالِكٍ الأَنْصَارِيَّ ثُمَّ أَحَدَ بَنِي سَالِمٍ قَالَ غَدَا عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ لَنْ يُوَافِيَ عَبْدٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَقُولُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ يَبْتَغِي بِهِ وَجْهَ اللَّهِ إِلاَّ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ النَّارَ

.أطرافه 667، 686، 838، 840، 1186، 4009، 4010، 5401، 6938 (ترجمہ کیلئے جلد ۸،ص:۷۴۲)

شیخ بخاری مروزی اور ان کے شیخ ابن مبارک ہیں۔ (فقال لن يواخي) اختصار کیا، آپ کا یہ قول ان کے ہاں آنے کے فوری بعد نہ تھا بلکہ جیسا کہ گزرا کئی امور انجام دیۓ گھر میں داخل ہوکر تشریف فرما ہوۓ نماز ادا کی پھر انہوں نے درخواست کی کہ کھانے تک یہیں رہیں پھر مالک بن دخشم کے بارہ میں آپ نے سوال کیا منجملہ باتوں کے آخر میں یہ بھی فرمایا تھا، کئی جگہ اسے مطولا نقل کیا ہے مثلا اوائل الصلاۃ کے ابواب صلاۃ التطوع میں باب (إذا زار قوما فصلى عندهم) کے تحت انہی معاذ بن اسد کے واسطہ سے اسی سندِ باب کے ساتھ اس کا ایک حصہ ذکر کیا تھا۔ (حرم الله عليه النار) سابقہ جگہ میں (حرمه الله على النار) تھا بقول کرمانی معنی ایک ہی ہے کہ دونوں امر کے مابین تلازم ہے (یعنی چھری خربوزے پر گرے یا خربوزہ چھری پر، نتیجہ ایک ہوگا) لفظِ اول حقیقت ہے کیونکہ آگ اس سب کو کھا جاتی ہے جو اس میں ڈالا جائے اور تحریم فاعل کے مناسب ہے تو لفظ ثانی مجاز ہے۔

- 6424حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَمْرٍو عَنْ سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى مَا لِعَبْدِي الْمُؤْمِنِ عِنْدِي جَزَاءٌ إِذَا قَبَضْتُ صَفِيَّهُ مِنْ أَهْلِ الدُّنْيَا ثُمَّ احْتَسَبَهُ إِلاَّ الْجَنَّةُ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے جس مومن بندے کی محبوب چیز میں نے دنیا سے اٹھا لی اور اس نے اس پر صبر کیا تو اس کی جزا میرے یہاں جنت کے سوا اور کچھ نہیں۔

یعقوب بن عبد الرحمٰن سے مراد اسکندرانی ہیں عمرو سے مراد ابن عمرو مولی المطلب ہیں۔ (عندی جزاء) یعنی ثواب، اسماعیلی کی حسن بن سفیان سے روایت میں جزاء کا لفظ نہیں دیکھا اسی طرح ابونعیم کی سراج سے روایت میں دونوں قتیبہ سے۔ (صفيه)

يعنی محبوب مصافی (یعنی جس سے خالص محبت کی جائے) جیسے اولاد اور ہر وہ جو انسان کو محبوب ہے، قبض سے مراد قبضِ روح ہے یعنی موت۔ (ثم احتسبه إلا الجنة) جوہری کہتے ہیں اگر اولاد میں سے کوئی بڑی عمر کا ہو کر فوت ہو تو (احتسب) کا لفظ ہے اور اگر صغیراً فوت ہو تو (أفرطه) کہا جاتا ہے اور یہاں یہ تفصیل مراد نہیں بلکہ مراد یہ کہ اس کی موت پر صبر کیا اللہ سے اس پر اجر کی امید رکھتے ہوئے، اصلِ حسبہ اجرت ہے اور احتساب کا معنی ہے اللہ سے خالصاً طلبِ اجرت، اس کے ساتھ ابن بطال نے اس امر پر استدلال کیا ہے کہ جس کا ایک بچہ فوت ہوا وہ اس شخص کے ساتھ ملتحق ہے جس کے تین یا دو بچے فوت ہوئے اور صحابی کا قول جو باب (فضل من مات له ولد) کتاب الجنائز کی روایت میں گزرا کہ ہم نے ایک کی بابت آپ سے استفسار نہ کیا، ایک فوت ہونے والا بچہ اپنے والد کیلئے حصولِ فضل سے مانع نہیں، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بعد میں کسی نے یہ پوچھ بھی لیا ہو اور آپ نے اثبات کیا ہو یا بعد میں آپ کو علم دے دیا گیا ہو کہ ایک کے مرنے پر صبر و احتساب کرنے والا بھی اس اجر کا مستحق ہے بقول ابن حجر الجنائز میں اس کی بابت سائل کا نام گزرا اور جس روایت میں مذکور ہوا کہ: (ثم لم نسأله عن الواحد) تب میرے لئے سائل عن واحد کا وقوع نہ ہوا تھا احمد کے ہاں حضرت جابر کی حدیث میں پایا کہ ہم نے کہا یا رسول اللہ اور دو؟ فرمایا اور دو بھی! حضرت جابر سے اس کے راوی محمود بن اسد کہتے ہیں میں نے حضرت جابر سے کہا اگر آپ لوگ ایک کے بارہ میں پوچھتے تو آنجناب ایک بھی فرما دیتے وہ کہنے لگے بخدا میرا بھی یہی خیال ہے، اس کے رواۃ ثقہ ہیں، احمد اور طبرانی کے ہاں حضرت معاذ سے مرفوعاً مروی ہے کہ فرمایا: (أوجبَ ذو الثلاثة فقال له معاذ و ذو الاثنين ؟) فرمایا اور ذو الاثنین (یعنی دو والا بھی) طبرانی کی روایت میں یہ بھی ہے: (أو واحد) مگر اس کی سند ضعیف ہے ان کی کبیر اور اوسط میں حضرت جابر بن سمرہ سے مرفوعاً روایت ہے: (من دُفِنَ له ثلاثةٌ فصَبر) اس میں ہے کہ ام ایمن نے کہا اور ایک؟ آپ خاموش رہے پھر فرمایا اے ام ایمن جس نے ایک کو دفن کیا پھر صبر و احتساب سے کام لیا اس کے لئے بھی جنت واجب ہوئی ان دونوں کی سند میں ناصح بن عبد اللہ ہے جو نہایت ضعیف ہے، حدیثِ باب سے وجہِ دلالت یہ ہے کہ صفی اعم ہے کہ وہ ولد ہو یا دیگر، ولد کو مفرداً بھی ذکر کیا اور اس کی وفات پر صبر و احتساب کا مظاہرہ کرنے پر جنت کا ثواب مرتب ہونا ذکر کیا، اس میں داخل ہے جو احمد اور نسائی نے قرہ بن ایاس سے نقل کیا کہ ایک شخص نبی اکرم کے پاس آیا اس کے ہمراہ اس کا بیٹا بھی تھا اسے مخاطب کر کے فرمایا کیا اس سے محبت ہے؟ کہا جی ہاں پھر ایک عرصہ اسے نہ پایا تو اس کی بابت پوچھا لوگوں نے کہا یا رسول اللہ اس کا بیٹا فوت ہو گیا ہے، (پھر جب وہ آئے تو) فرمایا کیا تمہیں پسند نہیں کہ ابوابِ جنت میں سے کسی باب پر نہ آؤ مگر تم وہاں اسے اپنا منتظر پاؤ، ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ کیا یہ اس کیلئے خاص ہے یا ہم سب کیلئے؟ فرمایا بلکہ تم سب کیلئے، اس کی سند شرطِ صحیح پر ہے ابن حبان اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

یہ حدیث امام بخاری کے افراد میں سے ہے۔

7 - باب مَا يُحْذَرُ مِنْ زَهْرَةِ الدُّنْيَا وَالتَّنَافُسِ فِيهَا

(دنیا میں جی لگانے اور اسکے حصول میں مقابلہ بازی سے الحذر)

زھرۃ الدنیا سے مراد اس کی بہجت و رونق اور حسن و جمال، اس کے تحت سات احادیث نقل کی ہیں۔

6425 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ حَدَّثَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ الْمِسْوَرَ بْنَ مَخْرَمَةَ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَمْرَو بْنَ عَوْفٍ وَهُوَ حَلِيفٌ لِبَنِي عَامِرِ بْنِ لُؤَيٍّ كَانَ شَهِدَ بَدْرًا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَعَثَ أَبَا عُبَيْدَةَ بْنَ الْجَرَّاحِ إِلَى الْبَحْرَيْنِ يَأْتِي بِجِزْيَتِهَا وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هُوَ صَالَحَ أَهْلَ الْبَحْرَيْنِ وَأَمَّرَ عَلَيْهِمُ الْعَلَاءَ بْنَ الْحَضْرَمِيِّ فَقَدِمَ أَبُو عُبَيْدَةَ بِمَالٍ مِنَ الْبَحْرَيْنِ فَسَمِعَتِ الأَنْصَارُ بِقُدُومِهِ فَوَافَتْهُ صَلَاةَ الصُّبْحِ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَلَمَّا انْصَرَفَ تَعَرَّضُوا لَهُ فَتَبَسَّمَ حِينَ رَآهُمْ وَقَالَ أَظُنُّكُمْ سَمِعْتُمْ بِقُدُومِ أَبِي عُبَيْدَةَ وَأَنَّهُ جَاءَ بِشَيْءٍ قَالُوا أَجَلْ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ فَأَبْشِرُوا وَأَمِّلُوا مَا يَسُرُّكُمْ فَوَاللَّهِ مَا الْفَقْرَ أَخْشَى عَلَيْكُمْ وَلَكِنْ أَخْشَى عَلَيْكُمْ أَنْ تُبْسَطَ عَلَيْكُمُ الدُّنْيَا كَمَا بُسِطَتْ عَلَى مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ ، فَتَنَافَسُوهَا كَمَا تَنَافَسُوهَا وَتُلْهِيَكُمْ كَمَا أَلْهَتْهُمْ

طرفاه 3158، - 4015 (ترجمہ کیلئے جلد ۴، ص: ۴۴۸)

شیخ بخاری ابن ابو اویس ہیں موسی بن عقبہ اپنے سے راوی کے چچا ہیں۔ (أن عمرو الخ) ان کی نسب کا بیان کتاب الجزیہ میں گزرا، سند میں تین تابعین اور دو صحابی ہیں سب کے سب مدنی ہیں۔ (فوافقت) مستملی اور کشمیہنی کے ہاں (فوافت) ہے۔ (فو الله ما الفقر أخشى الخ) فقر کی زبر کے ساتھ، اس پر پیش بھی جائز ہے ضمیر مقدر مان کر ای (ما الفقر أخشاه عليكم) اول راجح ہے بعض نے اس کا جواز شعر کے ساتھ خاص کیا، محتمل ہے کہ اس خشیت کا سبب آپ کا یہ علم ہو کہ دنیا ان کیلئے کھول دی جائے گی اور انہیں مالداری حاصل ہوگی یہ بات آپ کی غیبی اخبار کے زمرہ میں بھی ذکر کی گئی ہے، طیبی کہتے ہیں یہاں تقدیم کا فائدہ اہتمام بشأن الفقر ہے مشفق والد کی خواہش ہوتی ہے کہ مرنے سے قبل اولاد کیلئے مال وغیرہ کی بابت خیال کرے لیکن آپ نے باور کرایا کہ اگرچہ شفقت کے اعتبار سے آپ صحابہ کرام کیلئے والد کی مانند ہیں مگر مال کے سلسلہ میں آپ کا نقطہ نظر عام آباء کی نسبت مختلف ہے، آپ کو ان کی نسبت فقر کا اندیشہ نہیں جیسے عام والد کو ہوتا ہے بلکہ آپ تو مالداری سے ڈرتے ہیں جس کا عام والد اپنی اولاد کیلئے طالب ہے (یعنی اس کے اضرار و مفاسد کے پیش نظر) فقر سے مراد عہدی فقر جو صحابہ کرام پر طاری تھا، جنس بھی محتمل ہے مگر اول اولی ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ آپ نے یہ اشارہ دیا کہ فقر کی مضرت (یعنی نقصانات) مالداری کی مضرت کی نسبت کم ہے کیونکہ عموماً فقر کا مضرت دنیوی اور مالداری کا مضرت دینی ہے۔

(فتنافسوها) تاء کی زبر کے ساتھ اصل میں تتنافسوا تھا ایک تاء کو حذف کر دیا، تنافس منافست سے ہے یہ کسی شیٔ میں رغبت اور اس کے ساتھ انفرادیت کی خواہش اور اس پر مغالبت ہے (یعنی دھونس جمانا) اس کی اصل (الشیء النفیس فی نوعه) ہے، کہا جاتا ہے: (نافست فی الشیء منافسة وفناسة و نفاساً) اور (نفس الشیء نفاسة أی صار مرغوبا فيه) اور (نُفِسَتْ به أی بُخِلَتْ) اور (نفست عليه أى لم أره أهلا لذلك) (یعنی اسے اسکا اہل خیال نہیں کرتا)۔

(فتهلككم) یعنی اس لئے کہ مال مرغوب فیہ ہے تو نفس اس کی طلب میں مرتاح ہوتا ہے اور (دیگر کو) اس سے منع کرتا ہے جس سے عداوت پیدا ہوسکتی ہے جو آخر مقاتلت پر منتج ہوکر ہلاکت کا باعث ہوسکتی ہے، ابن بطال کہتے ہیں اس میں بیان کیا کہ جس کیلئے زہرہِ دنیا مہیا کی گئی اسے چاہئے کہ اس کی سوئے عاقبت اور شرِ فتنہ سے ڈرے، اس میں کھو نہ جائے اور نہ کسی سے اس بارے منافس ہو، اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ فقر غنیٰ سے افضل ہے کیونکہ فتنہِ دنیا غنی کے ساتھ مقرون ہے اور غنی فتنہ میں وقوع کا مظنہ ہے جو اکثر نفس کی ہلاکت کا پیش خیمہ ہوسکتا ہے جبکہ فقیر اس سب سے مامون ہے۔

علامہ انور (ما الفقر أخشى عليكم) کی بابت کہتے ہیں اس میں دلیل ہے کہ تقدیم مفعول قصر کا فائدہ دیتا ہے، (ولكن أخشى الخ) کی نسبت کہتے ہیں لیکن یہاں قصرِ قلب کے افادہ کیلئے ہے، (و إني والله لأنظر إلى حوضي) کے تحت کہتے ہیں نظر الی الحوض کی طرف تعرض عربوں کی عادت پر کیا کہ وہ جب کسی منزل پر پڑاؤ ڈالتے سب سے قبل پانی کا اہتمام کرتے تھے تو فرمایا میں اپنے حوض کی طرف جانے والا ہوں تم بھی اپنا سفر پورا کر کے مجھے وہاں آن ملنا، پہلے کہہ چکا ہوں کہ حوضِ کوثر صراط کے بعد ہے۔

- 6426حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ أَبِي الْخَيْرِ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ خَرَجَ يَوْمًا فَصَلَّى عَلَى أَهْلِ أُحُدٍ صَلَاتَهُ عَلَى الْمَيِّتِ ثُمَّ انْصَرَفَ إِلَى الْمِنْبَرِ فَقَالَ إِنِّي فَرَطُكُمْ وَأَنَا شَهِيدٌ عَلَيْكُمْ وَإِنِّي وَاللَّهِ لَأَنْظُرُ إِلَى حَوْضِي الْآنَ وَإِنِّي قَدْ أُعْطِيتُ مَفَاتِيحَ خَزَائِنِ الْأَرْضِ أَوْ مَفَاتِيحَ الْأَرْضِ وَإِنِّي وَاللَّهِ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ تُشْرِكُوا بَعْدِي وَلَكِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنَافَسُوا فِيهَا

طرفاه 1344، 3596، 4042، 4085، - 6590 (ترجمہ کیلئے جلد۵ ص:۳۳۱)

آٹھ برس بعد شہدائے احد کی نماز جنازہ پڑھنے کے بارہ میں حدیثِ عقبہ کتاب الجنائز اور علامات النبوۃ میں مفصلا مشروح ہوچکی ہے۔

- 6427حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ أَكْثَرَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ مَا يُخْرِجُ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ بَرَكَاتِ الْأَرْضِ قِيلَ وَمَا بَرَكَاتُ الْأَرْضِ قَالَ زَهْرَةُ الدُّنْيَا فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ هَلْ يَأْتِي الْخَيْرُ بِالشَّرِّ فَصَمَتَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ يُنْزَلُ عَلَيْهِ ثُمَّ جَعَلَ يَمْسَحُ عَنْ جَبِينِهِ فَقَالَ أَيْنَ السَّائِلُ .قَالَ أَنَا قَالَ أَبُو سَعِيدٍ لَقَدْ حَمِدْنَاهُ حِينَ طَلَعَ ذَلِكَ قَالَ لَا يَأْتِي الْخَيْرُ إِلَّا بِالْخَيْرِ إِنَّ هَذَا الْمَالَ خَضِرَةٌ حُلْوَةٌ وَإِنَّ كُلَّ مَا أَنْبَتَ الرَّبِيعُ يَقْتُلُ حَبَطًا أَوْ يُلِمُّ إِلَّا آكِلَةَ الْخَضِرَةِ أَكَلَتْ حَتَّى إِذَا امْتَدَّتْ خَاصِرَتَاهَا اسْتَقْبَلَتِ الشَّمْسَ فَاجْتَرَّتْ وَثَلَطَتْ وَبَالَتْ ثُمَّ عَادَتْ فَأَكَلَتْ وَإِنَّ هَذَا الْمَالَ حُلْوَةٌ مَنْ أَخَذَهُ بِحَقِّهِ وَوَضَعَهُ فِي حَقِّهِ فَنِعْمَ الْمَعُونَةُ هُوَ

وَمَنْ أَخَذَهُ بِغَيْرِ حَقِّهِ كَانَ الَّذِي يَأْكُلُ وَلَا يَشْبَعُ

.طرفاه 921، 1465، - 2842 (ترجمہ کیلئے جلد۴،ص:۳۵۸)

شیخِ بخاری ابن ابو اویس ہیں امام مالک سے بتمامہ اس حدیث کی روایت پر ابن وہب ، اسحاق بن محمد اور ابو قرہ نے ان کی متابعت کی ہے جبکہ معن بن عیسی اور ولید بن مسلم نے مالک سے اس کا ایک ایک حصہ روایت کیا ہے یہ موطا میں موجود نہیں دار قطنی نے الغرائب میں اسے درج کیا ہے۔ (قال رسول الخ) کتاب الزکاۃ میں گزری ہلال بن ابو میمونہ عن عطاء بن یسار کی روایت کے شروع میں تھا کہ انہوں نے ابو سعید کو سنا آنحضرت سے بیان کرتے تھے کہ نبی اکرم ایک دن منبر پر بیٹھے ہم آپ کے گرد بیٹھ گئے تو فرمایا: (إن مما أخاف عليكم من بعدى ما يفتح عليكم) سرخسی کے نسخہ میں ہے: (إنی مما أخاف)، (ما يفتح) میں ماحلِ نصب میں ہے کہ اسمِ ان ہے جبکہ (إن مما) میں (مما) محلِ رفع میں ہے کیونکہ یہ خبر ہے۔ (زهرة الدنيا) ہلال نے (و زينتها) بھی مزاد کیا یہ عطف تفسیری ہے، (زھرہ) زاء کی زبر اور ہائے ساکن کے ساتھ ہے حسن وغیرہ سے شاذ قراءت میں ہاء کی زبر کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے بعض نے دونوں کو ہم معنی کہا جیسے (جَهَرة) اور (جَهْرة) بعض نے کہا ہائے متحرک کے ساتھ زاھر کی جمع ہے جیسے فاجر/ فجرۃ ، یہ (زهرة الشجر) سے ماخوذ ہے جو اس کا نَوْر (یعنی پھول) ہے (تو چونکہ یہ بھی اشجار کی زینت ہیں اسی طرح دنیا کی زینت) اور مراد جو اس میں انواعِ متاع، پیسے، ثیاب اور زروع وغیرہ ہیں جن کے حسن کے ساتھ لوگ مفتخر ہوتے ہیں حالانکہ یہ قلتِ بقاء کے ساتھ متصف ہیں۔

(فقال رجل) نام سے واقف نہ ہو سکا۔ (هل يأتى) ہلال کی روایت میں ہے: (أو يأتى) واوِ مفتوحہ کے ساتھ ہمزہ برائے استفہام اور واو کسی مقدر شئی پر عاطفہ ہے ای (أ تصير النعمة عقوبة) کیونکہ زھرۃ الدنیا اللہ کی طرف سے نعمت ہے تو کیا نعمت نقمت ہو سکتی ہے؟ یہ استفہامِ استرشاد ہے نہ کہ انکار، (بالشر) میں باء (يأتى) کیلئے صلہ ہے۔ (ظننت) کشمیہنی کے ہاں (ظننا) ہے، روایتِ ہلال میں (فرأينا) ہے ضمِ راء اور کسرِ ہمزہ کے ساتھ کشمیہنی کے ہاں (فأرينا) ہے ہمزہِ مضموم کے ساتھ۔

(ينزل عليه) یعنی وحی نازل ہو رہی ہے گویا آپ کی اس وقت طاری ہونے والی کیفیت سے یہ سمجھے جو نزول وحی کے اثناء آپ کی ہو جایا کرتی تھی۔ (يمسح الخ) دار قطنی کی روایت میں (العرق) بھی ہے ہلال کے ہاں (الرحضاء) ہے راء کی پیش اور حاء کی زبر کے ساتھ اس کا معنی بھی پسینہ ہے، بعض نے بہت زیادہ پسینہ آنا کہا بعض نے بخار کا پسینہ قرار دیا، رُحض کا اصل غسل ہے اسی لئے خطابی نے اس کی یہ تفسیر کی کہ ایسا پسینہ جو بوجہ کثرت جلد کو تر کر دے۔

(قال أبو سعيد لقد حمدناه الخ) مستملی کے نسخہ میں ہے: (حين طلع ذلك) ہلال کی روایت میں ہے: (و كأنه حمده) حاصل یہ کہ اولاً صحابہ کرام نے (یہ سوال کرنے پر) انہیں کچھ ملامت کی تھی جب نبی اکرم کو ساکت دیکھا کیونکہ خیال ہوا کہ اس نے یہ سوال کر کے آپ کو ناراض کر دیا ہے لیکن جب آخر کار ظاہر ہوا کہ ان کا یہ سوال مزید استفادہ کا سبب بن گیا تو انہیں ستائشی نظروں سے دیکھا، آنجناب کی بابت جو کہا: (و كأنه حمده) اسے قرینہِ حال سے ماخوذ کیا۔ (لا يأتى إلا بالخير) دار قطنی کی روایت میں تین مرتبہ اس کا تکرار ہے، ہلال کی روایت میں ہے: (إنه لا يأتى الخير بالشر) اسی سے ماخوذ ہوگا کہ رزق

چاہے جتنا بھی کثیر ہو وہ جملہِ خیر سے ہے اس کیلئے شر اس صورت میں عارض ہوتا ہے جب مستحقین سے اس کا بخل کیا جائے اور غیر مشروع میں انفاق کر کے اسراف کیا جائے اور ہر شئ جس کی بابت اللہ نے لکھ دیا کہ خیر ہے وہ شر نہیں ہو سکتی اسی طرح بالعکس لیکن مرزوق بالخیر پر ڈر ہے کہ اس کے تصرف کے سبب کوئی شر کا باعث و جالب اس کے لئے عارض ہو، سعید بن منصور کے ہاں سعید مقبری کے مرسل میں ہے: (أو خير هو ؟ ثلاث مرات) یہ استفہامِ انکار ہے یعنی مال خیرِ حقیقی نہیں ہے اگرچہ اسے خیر ہی کہا گیا ہے کیونکہ خیرِ حقیقی وہ جو انفاق فی الحق سے اس کے لئے عارض ہو جیسا کہ اس میں شرِ حقیقی جو امساک عن الحق اور اخراج فی الباطل سے اس کے لئے عارض ہوا۔ (إن هذا المال خضرة الخ) یہ ضرب المثل کی مانند ہے۔

(إن هذا المال) دارقطنی کی روایت میں ہے: (و لكن هذا المال الخ) اس کا مفہوم یہ ہے کہ دنیا کی ظاہری صورت حسین اور دل کو لبھانے والی ہے! عرب ہر مشرق (یعنی چمکدار) شئ پر ناضر اور اخضر کا اطلاق کر لیتے تھے ابن انباری کہتے ہیں آپ کا قول: (المال خضرة حلوة) مال کی صفت نہیں یہ دراصل برائے تشبیہ ہے گویا فرمایا مال (كالبقلة الخضراء الحلوة) یا (خضرة حلوة) میں تاء اس اعتبار سے جو مال زھرة الدنیا پر مشتمل ہوتا ہے یا (فائدة المال) کے معنی پر یعنی (الحياة به أو العيشة) یا مال سے یہاں مراد دنیا ہے کیونکہ یہ اس کی زینت سے ہے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (اَلْمَالُ وَ الْبَنُوْنَ زِيْنَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا)[الکھف: ۴۶] سنن میں مخرج حدیثِ ابوسعید میں یہ واقع ہوا : (الدنيا خضرة حلوة) تو دونوں حدیثیں باہم متوافق ہوئیں یہ بھی محتمل ہے کہ دونوں میں تاء برائے مبالغہ ہو۔

(و إن كل ما أنبت الربيع) ربیع سے مراد جدول (پانی کا نالہ)، انبات کی اس کی طرف نسبت مجازی ہے حقیقت میں مُنبت تو اللہ تعالیٰ کی ذات ہے ہلال کی روایت میں ہے: (و إن مما ينبت) مما تکثیر کیلئے ہے (من) برائے تبعیض نہیں تا کہ یہ (كل ما أنبت) والی روایت کے موافق ہو، یہ سب کلام دنیا کیلئے بطورِ مثل واقع ہوئی، سعید مقبری کے مرسل میں اس کی تصریح مذکور ہے۔ (يقتل حبطا أو يلم) حبط کثرتِ اکل کے سبب پیٹ کا پھولنا ہے، کہا جاتا ہے: (حبطت الدابة) جب کسی سرسبز چراگاہ میں جا پہنچے اور خوب چرے اتنا کہ پھول کر مر جائے، خاء کے ساتھ بھی یہ مروی ہے تخبُّط سے جو بمعنی اضطراب ہے اول معتمد ہے۔ (إلا) تشدید کے ساتھ بطورِ استثناء ہمزہ کی زبر کے ساتھ بھی مروی ہے اور لامِ مخفف برائے استفتاح۔ (آكلة) مد اور کسر کاف کے ساتھ (الخضر) خاء کی زبر اور ضادِ مکسور کے ساتھ، اکثر کے نزدیک یہ گھاس کی ایک قسم ہے جو مواشی کو مرغوب ہے اس کی واحد خضرۃ ہے کشمیہنی کے ہاں خاء کی پیش اور سکونِ ضاد کے ساتھ ہے آخر میں ہاء مزاد ہے، سرخسی کے نسخہ میں (الخضراء) ہے خاء کی زبر اور سکونِ ضاد کے ساتھ، دیگر کے ہاں خاء پر پیش اور ضاد کی زبر ہے، خضرۃ کی جمع۔

(خاصرتاها) خاصرۃ کی تثنیہ، کشمیہنی کے ہاں مفرد کا صیغہ ہے۔ (أتت) روایتِ ہلال میں (استقبلت) ہے۔ (و ثلطت) ثاء اور لام کی زبر کے ساتھ، ابن تین نے کسرِ لام کے ساتھ ضبط کیا یعنی جو کچھ پیٹ میں تھا رقیق بنا کر نکال دیا، دارقطنی نے: (ثم عادت فأكلت) بھی مزاد کیا، معنی یہ کہ جب سیر ہو جائے تو طبیعت میں گرانی ہو جاتی ہے تو اسے دور کرنے میں تحیل کا مظاہرہ کرتا ہے کہ جگالی کرے تو آسودگی میں ازدیاد ہوتا ہے پھر وہ سورج کی طرف رخ کر کے گرمائش حاصل کرتا ہے تو اس کا خروج سہل ہو

جاتا ہے جب ایسا ہو جائے تو انتفاخ زائل ہو جاتا اور حالت نارمل ہو جاتی ہے، یہ برخلاف ان کے جو اس سے متمکن نہ ہو پائے تو انتفاخ انہیں مار ڈالتا ہے، ازہری کہتے ہیں اس حدیث کا کلی اور درست مفہوم اکٹھا کر کے پڑھنے سے سمجھ آتا ہے وگرنہ اس کے معنی کی سمجھ قریب نہیں، اس میں دو مثالیں بیان کی گئی ہیں ایک دنیا جمع کرنے میں افراط کرنے والے کی جو صحیح طور سے اس کے اخراج سے مانع ہے، یہ جو گزرا کہ حبطاً مارا جاتا ہے، دوسری اس کے جمع اور انتفاع کرنے میں حدِ اعتدال سے کام لینے والے کی اور وہ آکلۃ الخضر ہے تو خضر احرار البقول میں سے نہیں جنہیں ربیع اگاتی ہے یہ تو فقط دانہ اور سبزہ ہے اور دانہ مافوق البقل اور دون الشجر ہوتا ہے جسے مویشی چرتے ہیں تو مواشی میں سے آکلۃ الخضر کی مثال ان کیلئے ہے جو اخذِ دنیا اور اس کے جمع کرنے میں اعتدال سے کام لیتے ہیں حرص انہیں اس کے ناحق جمع کرنے اور اس کے مستحق سے اس کے امساک پر آمادہ نہیں کرتی تو وہ اس کے وبال سے نجات پاتا ہے آکلۃ الخضر کی مانند اور یہ وہ مویشی جن سے عام لوگ مالوف و مانوس ہیں، خضر نباتِ اخضر ہے بعض نے کہا خضر وہ جو گھاس پھوس سے آگے والی شکل اگتی ہے جسے مویشی آہستہ آہستہ چباتے ہیں اس سے انہیں کوئی الم لاحق نہیں ہوتی، ابن حجر کہتے ہیں یہ آخری بات محلِ نظر ہے کیونکہ حدیث کا سیاق سب کیلئے وجودِ حبط کو مقتضی ہے مگر ان کیلئے جن کیلئے مداومت واقع ہو اس طرح انہیں کوئی ضرر لاحق نہیں ہوتا، یہ مراد نہیں کہ آکلۃ الخضر کو اس کے اکل سے بالکل بھی ضرر لاحق نہیں ہوتا، اس سے مستثنیٰ ہوا وہ جو اس وصفِ مذکور کے ساتھ خضر کا آکل ہے نہ کہ ہر آکلۃ الخضر، شائد یہ قائل اس روایت پر مطلع ہوا ہے: (يقتل أو يلم إلا آكلة الخضر) مابعد کا ذکر نہیں کیا تو اسی مختصر کو مدِ نظر رکھتے ہوئے شرح کر دی۔

(فنعم المعونة) ہلال کی روایت میں ہے : (فنعم صاحب المسلم هو)۔ (كالذى يأكل ولا يشبع) ہلال نے یہ زیادت بھی کی: (و يكون شهيدا عليه يوم القيامة) محتمل ہے کہ حقیقۃً اس کے خلاف گواہ بنے اس طور کہ اللہ تعالیٰ اس میں قوتِ گویائی پیدا فرما دے، مجاز ہونا بھی ممکن ہے اور مراد فرشتۂ مقرر کی گواہی! حدیثِ ہذا سے تین اصناف کیلئے تمثیل ماخوذ ہے اس لئے کہ سب مواشی تغذیہ کیلئے گھاس چرتے ہیں تو یا تو اتنا ہی چرتے ہیں جتنی ضرورت ہو یا پھر زائد از ضرورت، اول زہاد ہیں، ثانی کیفیت کے جو ہیں وہ یا تو (زائد کے) اخراج کیلئے کوئی حیلہ کریں گے کہ اگر وہ باقی رہا تو باعثِ ضرر ہے تو اگر اخراج کر لیا تو ضرر زائل اور نفع مستمر ہوگا یا پھر اس کی کوئی پرواہ نہ کریں گے، تو اول قسم کے لوگوں کا رویہ دنیا کی بابت ایسا ہی ہے جو ہونا چاہئے، ثانی جو اس میں اس کے برخلاف عامل ہیں، طیبی کہتے ہیں اس سے چار اصناف ماخوذ ہیں تو جو اس میں اتنا منہمک ہوا اور افراط سے کام لیا حتی کہ اس کی پسلیاں پھول گئیں مگر بس نہ کیا تو اسے بسرعت ہلاکت لاحق ہو سکتی ہے، دوم جس نے اکل تو اسی مذکورہ انداز میں کیا اور دفعِ مرض کا کوئی حیلہ تو کیا مگر اس کے استحکام کے بعد تو وہ مغلوب ہونے اور ہلاک ہونے سے بچ نہ پائے گا، سوم جس نے بھی اسی طور سے اکل کیا لیکن باعثِ ضرر کے ازالہ میں مبادرت کی اور کوئی ایسا حیلہ کیا کہ غذا ہضم ہو گئی تو وہ سلامت رہا، چہارم وہ جس نے بغیر افراط اور انہماک کے اکل کیا صرف اس پر اقتصار کیا جس سے سدِ حاجت اور امساکِ رمق ہو

تو اول کافر کی اور ثانی عاصی کی مثال ہے جو توبہ سے غافل ہے صرف اس وقت اس کا خیال آیا جب وقت گزر چکا تھا، ثالث اس کی جس نے توبہ میں مبادرت کی اور اس وقت کی جب وہ قبول کر لی جاتی ہے اور چوتھی مثال دنیا سے بے رغبتی کرنے والے اور

آخرت میں راغب کی ہے، اس بعض کا حدیث میں ذکرِ مصرح نہیں مگر اس سے اس کا اخذ محتمل ہے، (فنعم المعونة) کلامِ متقدم کے ضمیمہ کے بطور ہے اس میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (إن عمل فيه بالحق) اس میں اس کے عکس کی طرف اشارہ ہے یعنی یہ برا دوست ہے اس کا جو اس ضمن میں بغیر الحق کا عامل ہو اسی طرح آپ کا قول: (كالذي يأكل و لا يشبع) (فنعم المعونة هو) کے مقابلہ میں ذکر کیا گیا ہے اور (يكون شهيدا عليه) یعنی اس کے خلاف حجت اس کے حرص، اسراف اور ایسے مصارف میں اس کے انفاق کی جو اللہ کو ناپسند ہیں

الزین بن منیر لکھتے ہیں اس حدیث میں کئی وجوہِ تشبیہات بہت بدیع ہیں اول: مال اور اس کی بڑھوتی کی نباتات اور اس کے اگنے کے ساتھ تشبیہ، ثانی اکتساب واسباب میں منہمک کی ان چوپاؤں کے ساتھ تشبیہ جو گھاس پھوس کھانے میں منہمک ہیں، ثالث اس کا اکثار وادخار کرنے والے کی شرہ فی الاکل (یعنی کھانے کے بہت حریص) اور جسم بھر کے کھانے والے کے ساتھ تشبیہ، رابع نفسِ انسانی کو مال کی عظمت کے باوجود اس سے بالکل دور اور مبالغہ کی حد تک بخل کرنے والے کی چوپاؤں کے گوبر کے ساتھ تشبیہ، تو اس میں شرعاً اس کے استقذار کی طرف بدیع اشارہ ہے، خامس اسے جمع کرنے سے باز رہنے والے کی بکری کے ساتھ تشبیہ جب وہ سورج کی طرف رخ کر کے آرام دہ حالت میں پہلو کے بل بیٹھ کر جگالی کرتی ہے، یہ سکون وسکینت کے لحاظ سے اس کی بہترین حالت ہوتی ہے اس میں اس کے اپنے مصالح کا ادراک عیاں ہوتا ہے، سادس مال کی کسی ایسے دوست کے ساتھ تشبیہ جس کی بابت اندیشہ رہتا ہے کہ کسی بھی وقت دشمنی پر اتر آئے کیونکہ مال کی محبت بخل کرنے اور مستحقین میں اس کے انفاق سے مانع ثابت ہو سکتی ہے جس کے سبب اس کا مالک عقاب کا سزاوار بن سکتا ہے ثامن: ناحق اس کے جامع کی ایسے شخص کے ساتھ تشبیہ جو کھاتا جاتا ہے مگر سیر نہیں ہوتا، غزالی لکھتے ہیں مال سانپ کی مانند ہے جس میں نافع تریاق بھی ہے اور قاتل زہر بھی تو اگر کسی عارف کے ہاتھ لگے جو اس کے شر سے بچ سکے اور تریاق نکال سکے تو یہ نعمت ہے لیکن اگر غبی کے ہاتھ لگے تو گویا اس کی مہلک بلاء سے مڈھ بھیڑ ہوگئی

حدیث سے امام کا خطبۂ جمعہ کے علاوہ بھی کسی موعظت وغیرہ کیلئے منبر پر بیٹھنا، لوگوں کا ارد گرد بیٹھنا اور دنیا میں منافست سے تحذیر کا ثبوت ملا، کسی باعثِ اشکال امر میں عالم سے استفہام، دفعِ معارضت کیلئے طلبِ دلیل اور مال کو خیر کا نام دینا بھی ثابت ہوا یہ آیت بھی اس کی مؤید ہے: (وَ إِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيْد) [العادیات: ۸] اسی طرح یہ آیت: (إِنْ تَرَكَ خَيْراً) [البقرة: ۱۸۰] حکمت کے ساتھ ضرب المثل بیان کرنے کا بھی ثبوت ملا اگرچہ لفظ میں کسی ناگوار چیز کا ذکر ہو مثلاً بول وغیرہ، تو یہ اس کے ذکر پر مرتب ہونے والے لائق بالمقام معنی کے مدنظر نظر انداز کیا جا سکتا ہے، یہ بھی ظاہر ہوا کہ نبی اکرم کئی دفعہ سوال ہونے پر وحی کے منتظر ہوتے تھے تاکہ جواب مرحمت فرمائیں، یہ صحابۂ کرام کے گمان پر، یہ بھی محتمل ہے کہ آپ کا یہ سکوت اس لئے ہو کہ جواب دینے کیلئے مناسب اور جامع الفاظ سوچتے ہوں، ابن درید نے آپ کے الفاظ: (إن مما ينبت الربيع الخ) کو ایسی کلامِ وجیز ومفرد شمار کیا ہے کہ اس کے مفہوم پر مشتمل کلام آپ سے قبل نہیں کہی گئی (اور نہ آپ کے بعد) جس کسی کی کلام میں بھی اس جیسی بات مذکور ہوئی اس نے اس کلامِ نبوی سے اخذ کیا، اس سے جواب میں ترکِ عجلت بھی مستفاد ہوئی اگر معاملہ تامل کا محتاج ہو، متعنت فی السوال (یعنی خوامخواہ قسم کے پریشان کن سوال کرنے والا) پر لوم اور سوال کی عمدگی پر تعریف وتوصیف بھی ظاہر ہے، اس جواب کے بذریعہ وحی ہونے کی تائید

اس مذکور سے ملتی ہے کہ آپ پسینہ پونچھتے ہوئے سائل کی طرف متوجہ ہوئے کیونکہ یہی نزولِ وحی کے وقت آپ کی حالت ہوتی تھی جیسا کہ بدء الوحی میں یہ الفاظ گزرے: (و إن جبينه لَيَتَفَصَّدُ عَرَقا)

غنی کی فقیر پر تفضیل بھی عیاں ہے مگر اس کی کوئی حجت نہیں کیونکہ اس کے ساتھ ان حضرات کیلئے تمسک ممکن ہے جو دونوں میں سے کسی کو دوسرے پر ترجیح نہیں دیتے، تعجب ہے کہ نووی نے کہا اس میں غنی کو فقیر سے راجح قرار دینے والوں کیلئے حجت ہے جبکہ قبل ازیں انہوں نے (لا يأتي الخير إلا بالخير) کی تشریح یہ کی تھی کہ مراد یہ کہ خیرِ حقیقی سبب نہیں بنتی مگر خیر کا ہی لیکن یہ زھرۃ الدنیا خیرِ حقیقی نہیں اس وجہ سے جو اس میں فتنہ، منافست اور آخرت کی طرف کمالِ توجہ سے اشتغال ہے بقول ابن حجر اس پر یہ ان حضرات کیلئے حجت ہے جو فقر کی غنی پر تفضیل کے قائل ہیں، تحقیق یہ ہے کہ دونوں میں سے کسی قول کی اس میں حجت نہیں، اس میں مساکین، یتامیٰ اور مسافروں کو عطاء کرنے کی ترغیب ہے یہ بھی کہ حرام طریقوں سے مال کمانے والا برکت سے محروم ہے کیونکہ اسے اس شخص سے تشبیہ دی گئی ہے جو کھاتا ہے مگر سیر نہیں ہوتا، اس میں اسراف، کثرتِ اکل اور اس کی حرص کی ذم بھی ہے اور یہ کہ حرام طریقوں سے اکتسابِ مال اور اس سے اخراجِ حق کا امساک اس کے محق (یعنی ہلاکت) کا سبب ہے تو یہ غیر مبارک بن جائے گا جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: (يَمْحَقُ اللّٰهُ الرِّبَا وَ يُرْبِي الصَّدَقَاتِ)[البقرة: ۲۷۶]۔

- 6428 حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَمْرَةَ قَالَ حَدَّثَنِي زَهْدَمُ بْنُ مُضَرِّبٍ قَالَ سَمِعْتُ عِمْرَانَ بْنَ حُصَيْنٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ خَيْرُكُمْ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ قَالَ عِمْرَانُ فَمَا أَدْرِي قَالَ النَّبِيُّ ﷺ بَعْدَ قَوْلِهِ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلاَثًا ثُمَّ يَكُونُ بَعْدَهُمْ قَوْمٌ يَشْهَدُونَ وَلاَ يُسْتَشْهَدُونَ وَيَخُونُونَ وَلاَ يُؤْتَمَنُونَ وَيَنْذِرُونَ وَلاَ يَفُونَ وَيَظْهَرُ فِيهِمُ السِّمَنُ

أطرافه 2651، 3650، - 6695 (ترجمہ کیلئے جلد ۴، ص: ۱۰۵)

(سمعت أبا جمرة) یہ ضبعی نصر بن عمران ہیں شعبہ نے ابوحمزہ سے بھی یہ حدیث نقل کی ہے لیکن وہ مسلم کے ہاں ہے بخاری نے اسے تخریج نہیں کیا بخاری میں شعبہ کی اس صورت کے ساتھ ابوحمزہ سے روایت نہیں مگر نصر سے ہے، یہ حدیث الشہادات میں مشروحا گزری ہے اسی طرح فضائلِ صحابہ کے اوائل میں، اسی طرح آمدہ حدیث بھی۔

- 6429 حَدَّثَنَا عَبْدَانُ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَبِيدَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ يَجِيءُ مِنْ بَعْدِهِمْ قَوْمٌ تَسْبِقُ شَهَادَتُهُمْ أَيْمَانَهُمْ وَأَيْمَانُهُمْ شَهَادَتَهُمْ

أطرافه 2652، 3651، - 6658 (سابقہ).

(عن أبى حمزة) یہ محمد بن میمون سکری ہیں، ابراہیم نخعی جبکہ عبیدہ، ابن عمرو ہیں

- 6430 حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا وَكِيعٌ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ عَنْ قَيْسٍ قَالَ سَمِعْتُ

خَبَّابًا وَقَدِ اكْتَوَى يَوْمَئِذٍ سَبْعًا فِي بَطْنِهِ وَقَالَ لَوْلَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَانَا أَنْ نَدْعُوَ بِالْمَوْتِ لَدَعَوْتُ بِالْمَوْتِ إِنَّ أَصْحَابَ مُحَمَّدٍ ﷺ مَضَوْا وَلَمْ تَنْقُصْهُمُ الدُّنْيَا بِشَيْءٍ وَإِنَّا أَصَبْنَا مِنَ الدُّنْيَا مَا لَا نَجِدُ لَهُ مَوْضِعًا إِلَّا التُّرَابَ

أطرافه 5672، 6349، 6350، 6431، - 7234 (اسی کے سابقہ نمبر پر اسکا ترجمہ ہوا)

حدیثِ خباب جسے دو طرق سے وارد کیا اول میں دوسرے کی نسبت کچھ زیادت ہے اصل میں یہ ایک ہی حدیث ہے بعض رواۃ نے وہ کچھ ذکر کیا جو دیگر نے نہیں کیا، کچھ ابہام ہے جس کی تصریح شعبہ نے کی، ان کی اسماعیل بن ابو خالد سے یہی روایت کتاب المرضی کے آخر میں مشروحاً گزری ہے احمد نے وکیع سے اسی سند کے ساتھ متن میں زیادت کی تو شروع میں راوی کا قول ذکر کیا کہ ہم حضرت خباب کی عیادت کو گئے وہ اپنی ایک دیوار بنا رہے تھے تو کہا: (إن المسلم يؤجر في كل شيء إلا ما يجعله في التراب) اس زیادت کی شرح وہیں گزری، دونوں طرق میں اسماعیل سے مراد ابن ابی خالد ہیں قیس، ابن ابو حازم ہیں وکیع اور اوپر کے تمام راوی کوفی ہیں دوسری سند میں یحی سے مراد قطان ہیں جو بصری ہیں۔

- 6431 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ إِسْمَاعِيلَ قَالَ حَدَّثَنِي قَيْسٌ قَالَ أَتَيْتُ خَبَّابًا وَهُوَ يَبْنِي حَائِطًا لَهُ فَقَالَ إِنَّ أَصْحَابَنَا الَّذِينَ مَضَوْا لَمْ تَنْقُصْهُمُ الدُّنْيَا شَيْئًا وَإِنَّا أَصَبْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ شَيْئًا لَا نَجِدُ لَهُ مَوْضِعًا إِلَّا التُّرَابَ

أطرافه 5672، 6349، 6350، 6430، - 7234 (سابقہ)

- 6432 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ عَنْ سُفْيَانَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ خَبَّابٌ قَالَ هَاجَرْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ

أطرافه 1276، 3897، 3913، 3914، 4047، 4082، - 6448

سفیان سے مراد ثوری ہیں شیخِ بخاری اور مابعد کے تمام راوی کوفی ہیں۔ (عن شقيق الخ) الہجرۃ میں یحی قطان عن اعمش کے طریق سے (سمعت أبا وائل حدثنا خباب) ذکر کیا تھا

(قصه) ابوذر کے ہاں یہی ہے، یہ قاف کی زبر اور صاد کی تشدید کے ساتھ ہے مراد یہ کہ راوی نے حدیث بیان کی اور اس کے ساتھ اشارہ ہے جو (الهجرة إلى المدينة) کے شروع میں بتمامہ اس کی انہی محمد بن کثیر کے حوالے سے تخریج کی اسے یحی قطان عن اعمش کی روایت کے ساتھ مقرون کیا یہاں مذکور کے بعد یہ عبارت بھی ذکر کی: (فواقع أجرنا على الله تعالىٰ فمِنَّا من مضىٰ لم يأخذ من أجره شيئا منهم مصعب بن عمير) اس کا ذکر الجنائز میں گزرا وہاں لکھا تھا کہ اس کی شرح یہاں کیلئے مؤخر کی ہے، الہجرۃ میں دو جگہ ذکر ہوئی اسی طرح غزوہ احد کے باب میں بھی دو جگہ، الہجرہ میں المغازی پر احالہ کیا تھا لیکن وہاں اس کی شرح سے تعرض میرے لئے میسر نہ ہوا، آٹھ ابواب کے بعد باب (فضل الفقر) میں بھی یہ آئے گی۔

- 8 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلاَ تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلاَ يَغُرَّنَّكُمْ بِاللَّهِ الْغَرُورُ إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ جَمْعُهُ سُعُرٌ قَالَ مُجَاهِدٌ الْغَرُورُ الشَّيْطَانُ

(فرمانِ خداوندی: اے لوگو بے شک اللہ کا وعدہ برحق ہے تمہیں دنیا کی زندگی دھوکہ میں نہ رکھے اور نہ کوئی دھوکہ دینے والی چیز اللہ سے غافل کر دے، بے شک شیطان تمہارا دشمن ہے اسے دشمن ہی سمجھو بے شک وہ اپنے گروہ کو بلاتا ہے تا کہ وہ اہلِ نار میں سے ہوں، سعیر کی جمع سُعر ہے، بقول مجاہد غرور سے مراد شیطان ہے)

(جمعه سعر) سین وعین کی پیش کے ساتھ، بعیر کی جمع یہ فعیل بمعنی مفعول ہے سَعر سے، جو آگ کے انگارے کو کہتے ہیں۔ (و قال مجاهد الغرور الخ) یہ اثر یہاں صرف کشمیہنی کے نسخہ میں ہے اسے فریابی نے اپنی تفسیر میں ورقاء عن ابن ابونجیح عن مجاہد سے موصول کیا ہے یہ اس آیت کی تفسیر میں ہے: (وَ لَا يَغُرَّنَّكُمْ بِاللّٰهِ الْغَرُوْر) یہ فعول بمعنی فاعل ہے، کہا جاتا ہے: (غررت فلانا أى أصبْتُ غُرَّتَهُ و نِلْتُ ما أردْتُ منه) غرہ حالتِ بیداری میں غفلت ہے اور غرور (كُلُّ مَا يَغُرُّ الإنسان)، شیطان کے ساتھ اس لئے مفسر کیا گیا کیونکہ وہ اس ضمن میں رأس ہے۔

- 6433 حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا شَيْبَانُ عَنْ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْقُرَشِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي مُعَاذُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ ابْنَ أَبَانَ أَخْبَرَهُ قَالَ أَتَيْتُ عُثْمَانَ بِطَهُورٍ وَهُوَ جَالِسٌ عَلَى الْمَقَاعِدِ فَتَوَضَّأَ فَأَحْسَنَ الْوُضُوءَ ثُمَّ قَالَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ تَوَضَّأَ وَهُوَ فِي هَذَا الْمَجْلِسِ فَأَحْسَنَ الْوُضُوءَ ثُمَّ قَالَ مَنْ تَوَضَّأَ مِثْلَ هَذَا الْوُضُوءِ ثُمَّ أَتَى الْمَسْجِدَ فَرَكَعَ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ جَلَسَ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ قَالَ وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لاَ تَغْتَرُّوا

أطرافه 159، 160، 164، - 1934 (ترجمہ کیلئے جلد ۳، ص:۱۲۱)

شیبان سے ابن عبد الرحمٰن، یحی سے ابن ابی کثیر اور محمد بن ابراہیم، تیمی ہیں ان کے دادا حارث بن خالد ہیں جو صحابی تھے۔ (معاذ بن عبد الرحمن) یعنی ابن عثمان بن عبید اللہ تیمی ان کے دادا عثمان حضرت طلحہ بن عبید اللہ کے بھائی ہیں عبد الرحمٰن کے والد صحابی ہیں مسلم نے ان سے روایت نقل کی ہے شارب الذہب کے لقب سے ملقب تھے ابن زبیر کے ہمراہ قتل ہوئے، اوزاعی کی یحی سے روایت میں: (عن محمد بن إبراهيم عن شقيق بن سلمة) واقع ہوا، یہ ولید بن مسلم کی نسائی اور ابن ماجہ کے ہاں روایت ہے عبد الحمید بن حبیب کی اوزاعی سے روایت میں بجائے شقیق کے (عن عيسى بن طلحة) ہے، اطراف میں مزی لکھتے ہیں ولید کی روایت اصوب ہے بقول ابن حجر شیبان کی روایت اوزاعی کی روایت سے ارجح ہے کیونکہ نافع بن جبیر اور عبد اللہ بن ابوسلمہ نے محمد بن ابراہیم تیمی کی ان کی معاذ بن عبد الرحمٰن سے روایت میں موافقت کی ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ دونوں طرق محفوظ ہوں کیونکہ محمد بن ابراہیم صاحبِ حدیث ہیں تو شائد معاذ اور عیسی دونوں سے اس کا سماع کیا، دونوں ان کے رہط سے اور ان کے شہر مدینہ کے ہیں جبکہ

شقیق نہ ان کے رہط کے اور نہ مدینہ کے رہائشی تھے۔ (أن ابن أبان أخبره) بقول عیاض ابوذر، نسفی اور سب کے ہاں یہی ہے مگر ابن سکن نے (أن حمران بن أبان اخبره) نقل کیا اکیلے جرجانی کے نسخہ میں (أن أبان اخبره) ہے، یہ خطا ہے بقول ابن حجر ابو ذر سے ایک معتمد نسخہ میں (أن ابن أبان) ہے اسے احمد نے حسن بن موسی عن شیبان سے اسی بخاری والی سند کے ساتھ تخریج کیا، ان کے ہاں یہ واقع ہوا: (أن حمران بن أبان أخبره)۔

(فأحسن الوضوء) نافع بن جبیر عن حمران سے: (فأسبغ) مذکور ہوا، الطہارہ میں ایک اور طریق کے ساتھ حمران سے اس اسباغِ مذکور کی صفت مذکور ہوئی اس میں تثلیث (یعنی تین تین دفعہ دھونے) کا ذکر ہے اور عروہ کا یہ قول بھی: (إن هذا أسبغ الوضوء)۔ (من توضأ مثل الخ) وہاں اس کی توجیہہ ذکر ہوئی اور اس کا تعاقب بھی، ورودِ روایت لفظِ (مثل) کے ساتھ کی نفی کے ساتھ اور یہ کہ (نحو) کے لفظ سے اس کے ورود میں حکمت ہر ایک پر آنجناب کے وضوء کی مثل کے اتیان کا متعذر رہنا ہے۔

(ثم أتى المسجد الخ) تو دو رکعت کی مطلقا ادائیگی کا بیان کیا، یہ کتاب الطہارۃ میں گزری زہری کی روایت کا نحو ہے، مسلم نے اپنی روایت میں نافع بن جبیر عن حمران کے طریق سے مقیداً ذکر کیا ان کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (ثم مشى إلى الصلاة المكتوبة فصلاها مع الناس أو في المسجد) (یعنی پھر وہ فرض نماز کی طرف چلا تو جماعت اسے مل گئی یا مسجد میں پڑھی[گویا جماعت کا وقت نکل جانے کے بعد بھی افضل یہی ہے کہ مسجد میں جا کر ادا کرے اسکا ایک فائدہ یہ ہوتا ہے کہ اگر کئی اور لوگ بھی آ جائیں تو دوسری جماعت کرائی جا سکتی ہے]) ہشام بن عروہ عن ابیہ عن حمران کی روایت میں ہے: (فيصلي ركعة) ان سے ایک اور طریق میں ہے: (فيصلي الصلاة المكتوبة) مزید یہ بھی: (إلا غَفَرَ الله له ما بينهما و بين الصلاة التي تليها) تلی سے مراد اس سے قبل کی نماز، تو یہ بھی ایک روایت کے مطلق الفاظ: (غفر الله له ما تَقَدَّمَ مِنْ ذنبه) کی تقیید ہے کہ یہ تقدمِ زمان اس سے پچھلی نماز اور اس کے مابین سے مختص ہے، اس سے بھی اصرح مسلم کے ہاں ابوصخرہ عن حمران کی روایت جس کے الفاظ ہیں: (ما مِنْ مُسلم يَتَطَهَّرُ فيُتِمُّ الطهورَ الذى كُتِبَ عليه فيُصَلِّي هذه الصلوات الخمس إلا كانت كفارةً لِمَا بينهن) عروہ عن حمران کے طریق سے گزرا: (إلا غفر له ما بينه و بين الصلاة حتى يصليها) ان کی عمرو بن سعید بن عاص عن عثمان سے بھی اس کا نحو ہے اس میں یہ قید بھی مذکور ہے کہ کسی کبیرہ گناہ کا ارتکاب نہ کیا ہو، اس کی توجیہہ کتاب الطہارۃ میں واضحاً ذکر کی، حاصل یہ کہ حمران کی حضرت عثمان سے اس میں دو حدیثیں ہیں ایک حدیثِ نفس کے ترک کے ساتھ مقید ہے اور یہ مطلقا دو رکعتیں یعنی فرض ہونے کی قید نہیں اور دوسری جماعت کے ساتھ یا مسجد میں فرض نماز ادا کرنے میں، اس میں حدیثِ نفس کے ترک کی تقیید مذکور نہیں۔

(قال و قال النبي ﷺ لا تغتروا) اس کی شرح کتاب الطہارہ میں پیش کر دی تھی جس کا حاصل یہ تھا کہ اس غفران کو تمام گناہوں کی نسبت اس کے عموم پر محمول نہ کرو کہ (اگر ایسا کیا تو) نماز کے ذریعہ ان کے غفران پر اتکال کرتے ہوئے گناہوں میں مسترسل ہو جاؤ (یعنی اپنے آپکو کھلا چھوڑ دو) تو وہ نماز مکفرِ ذنوب ہے جو بارگاہِ ایزدی میں مقبول ہو اور کسی کیلئے اس پر مطلع ہونے کا کوئی ذریعہ نہیں، بقول ابن حجر میرے لئے ایک اور توجیہہ بھی ظاہر ہوئی ہے وہ یہ کہ مکفر بالصلاۃ ذنوب جو کہ صغائر ہیں، کے باعث

دھوکہ میں نہ پڑو کہ کبائر کا ارتکاب کرنے لگو یہ گمان کرتے ہوئے کہ نمازوں سے گناہ تو مٹا ہی دئے جاتے ہیں کہ یہ تکفیر تو صغائر کے ساتھ خاص ہے یا مراد یہ کہ صغائر کا استکثار نہ کرو کہ ان پر مصر (یعنی مسلسل کرتے) رہنے سے یہ کبائر بن جاتے ہیں تو نمازیں ایسے گناہوں کی تکفیر نہیں کرتیں یا یہ اہلِ طاعت کے ساتھ خاص ہے تو معاصی میں منہمک اشخاص اس کے حقدار نہیں ہیں۔

مولانا انور (و قال النبی ﷺ لا تغتروا الخ) کی بابت لکھتے ہیں بخاری نے یہ حدیثِ عثمان متعدد مرتبہ نقل کی ہے مگر یہ الفاظ صرف یہیں ہیں اس سے مراد مغفرتِ مذکورہ کا اطلاق پر حمل ہے حالانکہ یہ ادائیگی فرائض کے ساتھ مشروط ہے تو حدیث فضائلِ اعمال میں وارد ہے نہ کہ فرائض میں تو جب مغفرت کو لفظ میں مطلق رکھا تو یہ موضع موضعِ اغترار ہوا تو اس سے تحذیر کرتے ہوئے فرمایا: (لا تغتروا)۔

اس حدیث کو مسلم نے (الطھارۃ) اور نسائی نے (الصلاۃ) میں نقل کیا۔

- 9 باب ذَهَابِ الصَّالِحِينَ (نیک لوگوں کا دنیا سے اٹھتے جانا)

(و یقال الذھاب الخ) یہ صرف سرخسی کے نسخہ میں ہے مراد یہ کہ ذھاب کا لفظ مضی (یعنی گزرنا) اور مطر (بارش) کیلئے مشترک ہے بعض اہلِ لغت کہتے ہیں ہلکی بارشوں کو ذہاب کہتے ہیں یہ ذِھبۃ کی جمع ہے۔

- 6434حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ حَمَّادٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ بَيَانٍ عَنْ قَيْسِ بْنِ أَبِي حَازِمٍ عَنْ مِرْدَاسٍ الأَسْلَمِيِّ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ يَذْهَبُ الصَّالِحُونَ الأَوَّلُ فَالأَوَّلُ وَيَبْقَى حُفَالَةٌ كَحُفَالَةِ الشَّعِيرِ أَوِ التَّمْرِ لاَ يُبَالِيهِمُ اللَّهُ بَالَةً -قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ يُقَالُ حُفَالَةٌ وَحُثَالَةٌ .

طرفه - 4156 (ترجمہ کیلئے جلد ۶، ص: ۲۱۰)

یحیی بخاری کے قدمائے شیوخ میں سے ہیں کتاب الحیض میں ایک روایت ان سے بالواسطہ بھی گزری ہے۔ (عن بیان) یہ ابن بشر ہیں قیس، ابن ابو حازم اور مرداس اسلمی، ابن مالک ہیں اسماعیلی نے: (رجل من أصحاب النبیؐ) کا اضافہ بھی کیا، یہ ان کے ہاں محمد بن فضیل عن بیان سے ہے، کتاب المغازی کے غزوہ حدیبیہ میں ایک اور طریق سے گزرا کہ یہ بیعتِ رضوان میں شامل تھے، مسلم نے الوحدان میں یہ ذکر کیا، اس موضوع کے دیگر مصنفین نے بھی بیان کیا کہ ان سے صرف قیس بن ابو حازم نے ہی روایت کیا ہے مزی کی تہذیب میں ان کے حالات کے ذکر میں ہے کہ زیاد بن علاقہ بھی ان سے راوی ہیں، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ یہ ایک دیگر مرداس ہیں ابو علی بن سکن نے الصحابہ میں انہیں ان مرداس بن مالک سے علیحدہ ذکر کیا ہے اور کہا یہ مرداس بن معاویہ ہیں بخاری، رازی اور بستی بھی ان حفاظ میں شامل ہیں جنہوں نے دونوں کا تفرقہ کیا ابن سکن نے اسی کو راجح قرار دیا۔

(یذھب الصالحون الخ) اسماعیلی کی عبد الواحد بن غیاث عن ابوعوانہ کی روایت میں (یقبض) ہے مراد قبضِ ارواح، ان کی خالد طحان عن بیان سے روایت میں ہے: (یذھب الصالحون أسلافا و یقبض الصالحون الأول فالأول) دوسرا جملہ پہلے کی تفسیر ہے: (حثالة أو الخ) اس بابت شک کا اظہار ہے کہ یہ ثاء کے ساتھ ہے یا فاء کے، عبد الواحد کے ہاں جزم کے ساتھ (حثالة) ہے۔ (کحثالة الشعیر أو التمر) شک ہونا بھی محتمل ہے اور توزیع ہونا بھی، عبد الواحد کی روایت میں بغیر شک

کے (كحثالة الشعير) ہے! ایک روایت میں ہے: (حتى لا يبقى إلا مثل حثالة التمر و الشعير) ابوذر کے علاوہ دیگر نے امام بخاری سے آخر میں ان کا یہ قول بھی مزاد کیا: (قال أبو عبد الله وهو البخاري يقال الخ) خطابی لکھتے ہیں حثالہ فاء اور ثاء دونوں کے ساتھ، کا معنی ہے ہرشیٔ کا ردی، بعض نے کہا شعیر وتمر سے جو جھاڑ پونچھ آخر میں رہ جاتی ہے، پر اس کا اطلاق ہے بقول ابن تین: (الحثالة سَقْطٌ مِن الناس) (یعنی ناکارہ لوگ) اس کا اصل جو گندم، جو اور قشور (چھلکوں) وغیرہ سے بھوسا نکال دیا جاتا ہے، داودی کہتے ہیں چھاننے کے دوران جو کچھ نکل جاتا ہے اسی طرح تناول کرنے کے بعد جو کھجور سے تھوڑا بہت باقی رہ جائے، بقول ابن حجر مجھے اس حدیث کا فزاریہ زوجہ عمر کے حوالے سے شاہد بھی ملا ہے اس کے الفاظ ہیں: (تذهبون الخير فالخير حتى لا يبقى منكم إلا حثالة كحثالة التمر ينزو بعضهم على بعض نزو المعز) (یعنی بالتدریج خیر جاتی رہے گی حتی کہ تم میں صرف ناکارہ قسم کے لوگ ہی رہ جائیں گے جیسے ردی کھجور اور یہ ایک دوسرے سے اسطرح لڑتے بھڑتے رہیں گے جیسے بکریاں لڑتی ہیں) اسے ابوسعید بن یونس نے تاریخِ مصر میں نقل کیا اس میں اس کے مرفوع ہونے کی تصریح نہیں مگر اسی کے حکم میں ہے۔

(لا يباليهم الخ) خطابی کہتے ہیں یعنی ان کی قدر کو رفیع نہ کرے گا اور نہ ان کے لئے کوئی وزن قائم کرے گا، کہا جاتا ہے: (بَالَيْتُ بفلان و ما باليت به مبالاةً و باليةً و بالة) بعض نے کہا بالة کا اصل (بالية) ہے یاء تخفیفا حذف کر دی گئی، خطابی کا قول متعقب ہوا کہ بالیۃ بالیت کا مصدر نہیں ہے وہ دراصل اس کا اسمِ مصدر ہے! قابسی کہتے ہیں میں نے وقف میں بالۃ سماعت کیا ہے مجھے نہیں علم کتب میں کیا ہے؟ اصل ہے: (باليت بالاة) گویا وقف میں الف حذف کر دیا گیا یہی کہا مگر ابن تین نے تعاقب کرتے ہوئے کہا کہ اس کے مصدر کے بطور (بالاة) مسموع نہیں، کہتے ہیں اگر قابسی کو علم ہوتا اس کا جو خطابی نے نقل کیا کہ بالہ مصدرِ مصار ہے تو اس تکلف کے محتاج نہ ہوتے بقول ابن حجر المغازی میں عیسی بن یونس عن بیان کی روایت سے: (لا يعبأ الله بهم شيئا) کے الفاظ گزرے، عبدالواحد کی روایت میں ہے: (لا يبالي الله عنهم) یہی خالد طحان کی روایت میں ہے! (عن) یہاں باء کے معنی میں ہے کہا جاتا ہے: (ما باليت به و ما باليت عنه) يعبأ کا معنی بھی یہی ہے، اس کا اصل عب ء سے ہے جو ثقل ہے (یعنی بوجھ) گویا اس کے ہاں ان کا کوئی وزن نہیں، فزاریہ کی مشار الیہ حدیث کے آخر میں مذکور ہے: (على أولئك تقوم الساعة) (یعنی انہی پر قیامت قائم ہوگی) ابن بطال کہتے ہیں حدیث سے ظاہر ہوا کہ صالحین کی موت قیامت کی نشانیوں میں سے ہے، اس میں اہل خیر کی اقتدا کی ندب بھی ثابت ہوئی اور ان کی مخالفت سے تحذیر اس خشیت سے کہ ان کا مخالف کہیں ان لوگوں میں سے نہ ہو جائے جن کی اللہ کو کوئی پرواہ نہیں، یہ بھی عیاں ہوا کہ آخر الزمان میں صرف اہلِ شر ہی باقی رہ جائیں گے اس سے یہ امر مجوز قرار پایا کہ (ایسا ہو سکتا ہے کہ) زمین کسی بھی عالم کے وجود سے خالی رہ جائے اور محض اہل جہل ہی کا راج ہو، اس کی تائید کتاب الفتن میں آمدہ ایک روایت کے یہ الفاظ کرتے ہیں: (حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا) اس بارے بسطِ کلام وہیں ہوگی۔

10- باب مَا يُتَّقَى مِنْ فِتْنَةِ الْمَالِ (مال کے فتنہ سے بچتے رہنا)

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ ﴾

فتنۂ مال سے مراد اس کے سبب (طاعت سے) غافل ہوجانا۔ (و قول اللہ تعالیٰ إنما أموالکم الخ) یعنی قیام بالطاعت سے تمہیں مشغول کر دینا گویا اس کے ساتھ اشارہ ترمذی، ابن حبان اور حاکم کی۔ اور اسے انہوں نے صحیح قرار دیا، کعب بن عیاض سے روایت کردہ حدیث کی طرف ہے کہتے ہیں میں نے نبی اکرم سے سنا فرماتے تھے ہر امت کیلئے کوئی فتنہ رہا ہے اور میری امت کا فتنہ مال ہے، سعید بن منصور کے ہاں جبیر بن نفیر کے مرسل سے اس کا شاہد بھی ہے اس کا مثل نقل کیا اور مزید یہ بھی: (و لو سیل لابن آدم وادیان مِنْ مالٍ لَتَمَنیٰ إلیه ثالثا) اس سے مناسبت خوب ظاہر ہوتی ہے، سیل بصیغۂ مجہول، کہا جاتا ہے: (سالَ الوادی) جب اس کا پانی جاری ہو، فتنۂ اولاد کے بارہ میں احمد اور اصحابِ سنن کی۔ ابن خزیمہ اور ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، حضرت بریدہ سے روایت ہے کہتے ہیں نبی اکرم خطبہ دے رہے تھے کہ حسنؓ و حسینؓ آئے دونوں نے سرخ قمیصیں پہنی ہوئی تھیں گرتے پڑتے آرہے تھے تو آپ منبر سے اتر آئے انہیں اٹھایا اور اپنے سامنے بٹھا دیا پھر فرمایا اللہ اور اس کے رسول نے سچ کہا: (إِنَّمَا أَمْوَالُکُمْ و أَوْلَادُکُمْ فِتْنَةٌ) ظاہرِ حدیث یہ کہ خطبہ منقطع کرنے اور ان کی طرف اتر کر جانے کو فتنہ سمجھا جس کا سبب اولاد کی محبت بنا تو یہ مرجوح ہوا، توجیہہ یہ ہے کہ ایسا آپ کے غیر کے حق میں ہے آنجناب کا یہ فعل بیانِ جواز کیلئے تھا تو آپ کے حق میں یہ راجح ہی ہے، بیانِ جواز کیلئے کسی فعل کو کرنے سے لازم نہیں آتا کہ اس کا ترکِ فعل اولیٰ نہ ہو تو اس میں تنبیہ ہے کہ فتنۂ اولاد کے کئی مراتب ہیں اور یہ ان کا ادنیٰ ترین تھا کبھی اس وجہ سے دیگر کا ارتکاب بھی ہوسکتا ہے تو اس کی تحذیر ہے۔

- 6435حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ عَنْ أَبِي حَصِينٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ تَعِسَ عَبْدُ الدِّينَارِ وَالدِّرْهَمِ وَالْقَطِيفَةِ وَالْخَمِيصَةِ إِنْ أُعْطِيَ رَضِيَ وَإِنْ لَمْ يُعْطَ لَمْ يَرْضَ

طرفاه 2886، - 2887 (ترجمہ کیلئے جلد۴،ص:۴۰۱)

شیخ بخاری زِمّی ہیں انہیں ابن ابی کریمہ بھی کہا جاتا تھا بعض نے کہا یہ ان کے والد کی کنیت تھی بعض نے دادا کہا اور کنیت ہی ان کا اسم تھا صحیح میں ان سے بلا واسطہ اور خارج صحیح میں بالواسطہ روایت نقل کی ہے، ابوحصین کا نام عثمان بن عاصم ہے غیرِ ابوذر کے ہاں بجائے (عن) کے (حدثنا) ہے۔ (قال النبیؐ) اسماعیلی کی روایت میں (عن النبی) ہے کہتے ہیں ابوبکر کی اس کے مرفوع نقل کرنے پر شریک قاضی اور قیس بن ربیع نے ابوحصین سے موافقت کی ہے اسرائیل نے مخالفت کرتے ہوئے ابوحصین سے اسے موقوفا روایت کیا بقول ابن حجر اسرائیل ان سب سے اثبت ہیں لیکن جماعت کا اجتماع اس کا مقاوم ہے اس لحاظ سے یہاں جب وقف و رفع کے مابین تعارض ہوا تو رفع کو ترجیح حاصل ہے، یہ حدیث اسی سند و متن کے ساتھ کتاب الجہاد کے باب (الحراسة فی الغزو) میں گزری ہے یہ صحیح میں واقع نوادر میں سے ہے (کیونکہ عام طور سے بخاری ایک ہی سند و متن کا تکرار نہیں کرتے)۔

(تعس) عین کی زیر کے ساتھ، زبر بھی جائز ہے بمعنی (سقط) یہاں مراد (ھلك) ہے بقول ابن انباری تعس شر ہے قرآن میں ہے: (فَتَعْساً لَهُمْ)[محمد: ۸] یعنی ان کیلئے شر لازم کیا، بعض نے اس کا معنی بُعد کیا اور بعض نے کہا : (تعسا لفلان) کا عکس و نقیض: (لعاً له) ہے تو تعسا اس کی خرابیِ عیش کی بدعا جبکہ لعا اس کے حق میں دعاء بالانتقاش (یعنی درستیِ حال کی دعا) ہے۔

(عبد الدينار) یعنی اس کا طالب ، اسے جمع کرنے کا حریص اور اس کی حفاظت پر ہمہ وقت قائم و مستعد تو گویا اس کا خادم وغلام ہے، بعض نے کہا عبد کو خاص بالذکر اس لئے کیا تا کہ یہ دنیا کی محبت میں اور اس کی شہوات میں اس کے انہماک کا موذِن ہو اس اسیر کی طرح جو نجات کی کوئی راہ نہیں پاتا (مالك الدينار) نہیں کہا اور نہ (جامع) کا لفظ استعمال کیا کیونکہ ملک وجمع کے ضمن میں مذموم وہی جو قدرِ ضرورت سے زائد ہو۔ (إن أعطى الخ) یہ اس پر اس کی شدتِ حرص کا غماز ہے! بعض نے کہا اسے اس کا غلام اس کے شغف وحرص کے مدِ نظر قرار دیا تو جو ہوائے نفس کا غلام ہو اس کے حق میں: (إياك نعبد) صادق نہیں آتا اور نہ اس کے ساتھ متصف شخص صدیق کہلا سکتا ہے۔ (والقطيفة) یہ وہ ثوب جس کے خمل (یعنی رُواں) ہوں، خمیصہ مربع چادر کو کہتے ہیں یہ حدیث کتاب الجہاد میں عبد اللہ بن دینار عن ابو صالح کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ گزری ہے: (تَعِسَ عبدُ الدينار و عبدُ الدرهم و عبد الخميصة، تعس و انتكس و إذا شيك فلا انْتَقَش) انتکس یعنی (عاوده المرض) (یعنی بار بار بیمار پڑے) تو تعس کی جو سقوط کے ساتھ تفسیر گزری، کے مدنظر مراد یہ ہوگی کہ جب گر کر اٹھتا ہے تو پھر گر پڑتا ہے، یہ معنی بھی محتمل ہے کہ (انقلب علي رأسه بعد أن سقط) (یعنی سر کے بل گر گیا) کہتے ہیں پھر میں نے طیبی کی شرح میں پایا (تعس و انتكس) کی بابت لکھتے ہیں اس میں دعاء علیہ کے ضمن میں ترقی ہے کیونکہ جب گرا تو اپنے منہ کے بل ہو گیا پھر منتکس یعنی سر کے بل ہو گیا (یعنی اچھی طرح گرا، گویا مال و دولت کے جمع کرنے میں پوری طرح ملوث ہوا) بعض نے کہا تعس منہ اور انتکاس سر کے بل گرنا ہے، روایتِ مذکورہ میں جو (و إذا شيك) ہے یعنی اگر کانٹا چبھ جائے تو کوئی ایسا نہیں پاتا جو منقاش (یعنی موچنا وغیرہ) کے ساتھ اسے نکال دے! یہی معنی (فلا انتقش) کا ہے، یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ طبیب اس کے نکال دینے پر قادر نہیں (یعنی اسی طرح مال و دنیا کی محبت اور اسے جمع کرنے میں ایسا لت پت ہوا ہے کہ اب اس کی بیماری کا کوئی علاج نہیں) اس میں اس کے خلاف سعی وحرکت سے اسے روکے رکھنے کی بد دعا ہے (جیسے ہمارے ہاں کہتے ہیں: اللہ کرے کہ تو کچھ کرنے کے قابل نہ رہے) یعنی جو مال جمع کرنے میں طاعات سے غافل ہوا اللہ کرے کہ یہ اس کے کچھ کام نہ آئے، طیبی کہتے ہیں کانٹا نکالنے کا بطور خاص ذکر کیا کیونکہ اس کا نکالنا بالکل آسان ہوتا ہے تو جب اس کا انتفاء ہوا تو اس سے مافوق کا انتفاء تو بطریق اولیٰ ہوا۔ (لم يعط لم يرض) ابن ماجہ اور اسماعیلی کے ہاں ایک اور حوالے کے ساتھ ابو بکر بن عیاش سے رضا کے بدلے وفاء کا لفظ ہے، یہ عموماً ایک دوسرے کیلئے ملزوم ہیں۔

- 6436 حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنْ عَطَاءٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لَوْ كَانَ لِابْنِ آدَمَ وَادِيَانِ مِنْ مَالٍ لَابْتَغَى ثَالِثًا وَلَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ تَابَ

طرفه - 6437

ترجمہ: ابن عباسؓ نے کہا کہ میں نے رسول اللہ سے سنا فرمایا اگر بنی آدم کو دو وادیاں مال و دولت سے بھری ہوئی مل جائیں تو یہ تیسری کی تلاش (حرص) میں رہے گا اور ابنِ آدم کا پیٹ مٹی کے سوا کوئی چیز نہیں بھر سکتی ور جو اللہ کی طرف جھکتا ہے تو اللہ بھی اس پر مہربان ہوتا ہے۔

- 6437حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا مَخْلَدٌ أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ سَمِعْتُ عَطَاءً يَقُولُ سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ لَوْ أَنَّ لِابْنِ آدَمَ مِثْلَ وَادٍ مَالاً لَأَحَبَّ أَنَّ لَهُ إِلَيْهِ مِثْلَهُ وَلَا يَمْلَأُ عَيْنَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ تَابَ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فَلَا أَدْرِي مِنَ الْقُرْآنِ هُوَ أَمْ لَا .قَالَ وَسَمِعْتُ ابْنَ الزُّبَيْرِ يَقُولُ ذَلِكَ عَلَى الْمِنْبَرِ

.طرفه - 6436 (سابقہ، اس میں پیٹ کی بجائے آنکھ مذکور ہے اس میں ہے کہ ابن زبیر نے یہ حدیث منبر پہ سنائی)

عطاء سے ابن ابو رباح مراد ہیں دوسری روایت میں ابن جریج کے ان سے سماع کی صراحت موجود ہے، یہی حکمت ہے کہ عالی سند کے بعد نازل سند کا ایراد کیا کیونکہ پہلی میں ان کے اور ابن جریج کے مابین ایک واسطہ جبکہ دوسری میں دو واسطے ہیں دوسری سند کا ایک فائدہ آخر کی زیادت بھی ہے، دوسری سند میں محمد سے مراد ابن سلام ہیں مروزی کے ہاں نسبت مذکور ہے۔

(سمعت النبی الخ) یہ ان احادیث میں سے ہے جن کے سماع کی نبی اکرم سے ابن عباس نے تصریح کی ہے ایسی روایات ان کی مرویات میں قلیل ہیں حالانکہ وہ مکثرین میں سے ہیں تو اکثر کا اخذ وتحمل انہوں نے کبار صحابہ کرام سے کیا تھا۔ (لو کان لابن آدم الخ) آمدہ روایت میں ہے: (لو أن الخ) اس کا نحو باب کی حدیثِ انس میں بھی ہے دونوں کے مابین اسی باب میں جمع بھی ہے اسی طرح جبیر بن نفیر کی مرسل روایات میں جس کا ذکر گزرا اور حدیثِ ابی میں جس کا آگے ذکر ہوگا۔ (من مال) آگے ابن زبیر کی حدیث میں اس کی تفسیر کے بطور: (من ذهب) مذکور ہے (اس زمانہ میں روپے پیسے سونے چاندی کے بنے ہوتے تھے) باب کی حدیثِ انس میں بھی ان کا مثل ہے اسی طرح احمد کے ہاں زید بن ارقم کی حدیث میں، وہاں (و فضة) بھی مزاد کیا اس کا اول حصہ ابن عباس کی پہلی روایت کے مثل ہے، فضائل القرآن کی روایتِ ابو عبیدہ میں تھا کہ ہم عہدِ نبوی میں قراءت کیا کرتے تھے (یعنی قرآن کی مثل یہ تلاوت کیا کرتے): (لو کان لابن آدم وادیان من ذهب و فضة لابتغی الثالث) انہی کی حضرت جابر سے روایت میں ہے: (لو کان لابن آدم وادی النخل)۔ (لابتغی) یہ بمعنی طلب ہے، یہی زید بن ارقم کی حدیث میں ہے، دوسری روایت میں (أحب) ہے حدیثِ انس میں بھی یہی ہے حدیث انس میں کہا: (لتمنیٰ مثله ثم تمنیٰ مثله حتی یتمنی أودیة)۔

(و لا یملأ جوف ابن آدم) اسماعیلی کی حجاج بن محمد عن ابن جریج سے روایت میں (نفس) کا لفظ ہے، مرسلِ جبیر میں ہے: (و لا یشبع جوف الخ) ابن زبیر کی روایت میں ہے: (و لا یسد جوف الخ) باب کی دوسری روایت میں ہے: (و لا یملأ عین الخ) حدیثِ انس میں ہے: (و لا یملأ فاه) اسی کا مثل احمد کی حدیثِ ابو واقد میں ہے ان کی زید بن ارقم سے روایت میں ہے: (ولا یملأ بطن) کرمانی کہتے ہیں حقیقت میں کوئی عضو مراد نہیں کہ اس کا قرینہ یہ ہے کہ یہ تراب میں ہی منحصر نہیں کیونکہ اس کا غیر بھی اسے بھر سکتا ہے بلکہ یہ موت سے کنایہ ہے کیونکہ وہ امتلاء کو مستلزم ہے، گویا کہا وہ دنیا سے سیر نہیں ہو سکتا حتی کہ مر جائے تو تمام عبارات سے غرض ایک ہے تو یہ دراصل تفنُّن فی العبارت ہے بقول ابن حجر تفنن قرار دینا اچھا تھا اگر حدیث کے مخارج مختلف ہوتے لیکن یہاں چونکہ مخرج ایک ہے لہذا اسے تصرفِ رواۃ قرار دینا ہوگا، پھر پیٹ کی طرف امتلاء کی نسبت تو واضح ہے بطن بھی

اسی کے معنی میں! جہاں تک نفس ہے تو اس کے ساتھ ذات سے تعبیر کیا ہے، ذات بول کر مراد پیٹ لیا تو یہ اطلاق الکل بارادۃ البعض ہے اور جوفم کی طرف اس کی نسبت ہے تو اس لئے کہ یہی پیٹ کی طرف وصول کا راستہ ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ نفس سے مراد عین ہو اور جو عین کا لفظ ہے تو چونکہ یہی طلب میں اصل ہے کیونکہ خوشکن اشیاء پر یہی پڑتی ہے تو انسان اسے قبضہ میں لینے کا حریص ہو جاتا ہے، اکثر روایات میں بطن کا لفظ ہے کیونکہ عام طور پر طلبِ مال سے غرض مستلذات کی تحصیل ہوتی ہے اور یہ اکثر اکل وشرب کیلئے ہوتی ہے (اور ان کا محل ومستقر بطن ہے) طیبی کہتے ہیں آپ کا قول: (ولا یملأ الخ) سابقہ کلام کی تذییل وتقریر کے بطور واقع ہوا ہے گویا کہا مٹی سے جو تخلیق کیا گیا ہے اسے سیر بھی مٹی ہی کر سکتی ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ صرف تراب کے ذکر میں حکمت یہ ہو کہ آدمی کی طمع مرنے تک پوری نہیں ہوتی تو مرنے کے بعد اسے دفن کیا جاتا اور اوپر منوں مٹی ڈال دی جاتی ہے جس سے اس کا پیٹ، منہ اور آنکھ ہر چیز بھر جاتی ہے اس کے جسم کا کوئی عضو اس سے محروم نہیں رہتا۔

(و یتوب الله علی من تاب) یعنی اللہ تعالیٰ اس جیسے حریص (اور مال جمع کرنے کے شوقین) کی توبہ بھی قبول کرتا ہے جیسے دیگر کی کرتا ہے، کہا گیا اس میں جمعِ مال کے ضمن میں استکثار اور اس کی تمنا وحرص رکھنے کی طرف اشارہ ہے، یہ واضح کرنے کے لئے کہ جو اس کا ترک کر دے اسے تائب باور کیا جائے گا، یہ بھی محتمل ہے کہ (تاب) لغوی معنی کے لحاظ سے محتمل ہو یعنی رجوع کر لینا یعنی اس فعل وتمنی سے راجع ہوا، طیبی کہتے ہیں ممکن ہے اس کا مفہوم یہ ہو کہ انسان مال کی محبت پر مجبول ہے (یعنی یہ اس کی جبلت میں ہے) اور اس عادت سے کوئی سیر نہیں ہوتا مگر وہ جسے اللہ تعالیٰ محفوظ رکھے اور نفس سے اس جبلت کے ازالہ کی توفیق دے اور ایسے کم ہی ہیں تو (و یتوب) کا اس کی جگہ وضع اس امر کا اشعار ہے کہ یہ جبلت مذموم اور مجری الذنب پر جاری ہے اور یہ کہ اس کا ازالہ اللہ تعالیٰ کی توفیق وتسدید ہی سے ممکن ہے اسی طرف قرآن کی اس آیت میں اشارہ کیا: (وَ مَنْ یُوقَ شُحَّ نَفْسِهٖ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ) [التغابن: ١٦] تو نفس کی طرف شح کی اضافت میں دلالت ہے کہ یہ اس میں غریزہ ہے (یعنی جبلت) اور (و من یوق) میں اشارہ ہے کہ اس کا ازالہ ممکن ہے، پھر اس پر فلاح کو مرتب کیا، کہتے ہیں ذکرِ تراب سے بھی مناسبت اخذ کی جائے گی کیونکہ اس میں اشارہ ہے کہ انسان کی تراب سے تخلیق ہوئی ہے اور اس کی طبع سے قبض ویبس ہے اور اس کا ازالہ اس طرح ممکن ہے کہ اللہ کی طرف سے بارش ہو جس سے اس کی اصلاح ہو تاکہ خلالِ زکیہ اور خصالِ مرضیہ (یعنی پاکیزہ اور پسندیدہ صفات) اگیں، قرآن میں ہے: (وَ الْبَلَدُ الطَّیِّبُ یَخْرُجُ نَبَاتُهٗ بِإِذْنِ رَبِّهٖ وَ الَّذِیْ خَبُثَ لَا یَخْرُجُ إِلَّا نَکِدًا) [الأعراف: ۵۸] تو (و یتوب الله الخ) موقعِ استدراک میں واقع ہے یعنی یہ مشکل و دشوار کام ان کیلئے سہل ہو سکتا ہے جن کیلئے اللہ کرے۔ (من القرآن أم لا) یعنی یہ مذکورہ حدیث، اس بارے حدیثِ ابی پر کلام کے اثناء بحث آئے گی۔

(قال و سمعت ابن الزبیر) قائل عطاء ہیں یہ اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔ (یقول ذلك علی المنبر) یعنی یہی حدیث، بظاہر اسی لفظِ مذکور کے ساتھ جو ابن عباس کی روایت میں ہے۔

- 6438حَدَّثَنَا أَبُو نُعَیْمٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سُلَیْمَانَ بْنِ الْغَسِیلِ عَنْ عَبَّاسِ بْنِ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ الزُّبَیْرِ عَلَى الْمِنْبَرِ بِمَكَّةَ فِی خُطْبَتِهِ یَقُولُ یَا أَیُّهَا النَّاسُ

إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَقُولُ لَوْ أَنَّ ابْنَ آدَمَ أُعْطِيَ وَادِيًا مَلأً مِنْ ذَهَبٍ أَحَبَّ إِلَيْهِ ثَانِيًا وَلَوْ أُعْطِيَ ثَانِيًا أَحَبَّ إِلَيْهِ ثَالِثًا وَلاَ يَسُدُّ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلاَّ التُّرَابُ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ تَابَ

(سابقہ، اس میں ہے کہ اگر دوسری بھی مل جائے تو تیسری کی خواہش کرے)

(سلیمان بن الغسیل) غسیل سے مراد حنظلہ بن ابو عامر اوسی، جو سلیمان ہذا کے دادا تھے ان کے والد کا نام عبداللہ بن حنظلہ ہے، عبداللہ صغار صحابہ میں سے ہیں حرہ کی جنگ میں شہید ہوئے یہ اس جنگ میں انصاریوں کے امیر تھے (یزید کے لشکر کے خلاف یہ جنگ ہوئی تھی اس کا تذکرہ گزرا ہے) ان کے والد حضرت حنظلہ احد کے معرکہ میں شہید ہوئے تھے یہ کبار صحابہ میں سے تھے ان کا والد ابو عامر راہب کے لقب سے معروف تھا اسی کے سبب (منافقین نے) مسجدِ ضرار بنائی تھی جس کا ذکر قرآن میں ہوا (تاکہ یہ وہاں ڈیرے جما کر اہلِ اسلام کے خلاف ریشہ دوانیوں کی سبیل کرے) عبدالرحمن بن سلیمان کا شمار صغار تابعین میں ہوتا ہے کیونکہ بعض صحابہ سے ان کی ملاقات ہوئی ہے، یہ بخاری کی اعلی ترین اسانید میں سے ہے ثلاثیات کے حکم میں ہے اگرچہ (بظاہر) رباعی ہے عباس بن سہل مشہور صحابی سہل بن سعد کے بیٹے ہیں۔

- 6439 حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَوْ أَنَّ لاِبْنِ آدَمَ وَادِيًا مِنْ ذَهَبٍ أَحَبَّ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَادِيَانِ وَلَنْ يَمْلأَ فَاهُ إِلاَّ التُّرَابُ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ تَابَ (ایضاً)

- 6440 وَقَالَ لَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ عَنْ أُبَيٍّ قَالَ كُنَّا نَرَى هَذَا مِنَ الْقُرْآنِ حَتَّى نَزَلَتْ ﴿ أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ ﴾

ترجمہ: حضرت ابیؓ کہتے ہیں کہ ہم اس بات کو قرآن سمجھتے رہے حتی کہ سورۃ التکاثر نازل ہوئی

شیخ بخاری اویسی ہیں صالح، ابن کیسان اور ابن شہاب، زہری ہیں۔ (أحب أن یکون) بغیر لام کے اور یہ جائز ہے ابن عباس کی روایت میں: (لأحب) گزرا۔ (و قال لنا أبو الولید) یہ ہشام بن عبدالملک طیالسی ہیں ان کے شیخ حماد بن سلمہ کو ان محدثین میں شمار نہیں کیا گیا جن سے بخاری نے موصولا کوئی روایت نقل کی ہے بلکہ اطراف میں اس سند پر مزی نے علامتِ تعلیق ڈالی ہے اسی طرح تہذیب میں حماد بن سلمہ کے نام پر بھی تو اس جگہ پر متنبہ نہ ہو سکے، یہ اس امر کا غماز ہے کہ ان کے نزدیک (قال فلان) اور (قال لنا فلان) ایک برابر ہیں مگر یہ رائے جید نہیں کیونکہ (لنا) کا استعمال ظاہر فی الوصل ہے اگرچہ بعض نے قرار دیا کہ یہ برائے اجازت، برائے مناولت یا بطورِ مذاکرہ اخذ کیلئے ہے تو یہ سب حکمِ موصول میں ہیں! بخاری کے اسلوب کے استقراء سے میرے لئے ظاہر یہ ہوا ہے کہ وہ اس صیغہ کا اس وقت استعمال کرتے ہیں جب متن اس کتاب کے اصل موضوع میں ان کی شرط پر نہیں ہوتا گویا اس کا ظاہر وقف ہے یا سند میں کچھ وہ ہے جو احتجاج میں ان کی شرط کے مطابق نہیں تو اول کی امثلہ میں سے کتاب النکاح کے باب: (ما یحل من النساء و ما یحرم) میں ان الفاظ: (قال لنا أحمد بن حنبل حدثنا یحی الخ) کے ساتھ ابن عباس کی یہ روایت نقل کی: (حرم من النسب سبع و من الصھر سبع) الحدیث! تو یہ چونکہ ابن عباس کی کلام سے ہے لہذا موقوف

ہے اگر چہ اس کے لئے کچھ ایسا تلمح ممکن ہے جو اسے مرفوع کے ساتھ ملحق کر دے، ثانی کی امثلہ میں سے کتاب المزارعہ میں: (قال لنا مسلم حدثنا أبان العطار) کے الفاظ کے ساتھ یہ حدیثِ انس مرفوع ذکر کی: (لا يغرس مسلمٌ غرسا الخ) تو ابان حماد بن سلمہ کی طرح ان کی شرط پر نہیں ہیں تو دونوں سے تخریج میں یہ صیغہ استعمال کیا، ان دونوں سے کئی اشیاء بغیر کسی واسطہ کے بھی نقل کی ہیں یہ بلا شبہ تعلیقات ہیں، یہ اظہر ہے اس امر میں کہ یہاں اس صیغۂ مذکور سے اسے مساق الاحتجاج میں ذکر نہیں کیا لیکن اس میں سرّ وہی جو میں نے بیان کیا، صحیح میں اس کی کثیر امثلہ ہیں تتبع کرنے والے کو معلوم ہو سکتی ہیں۔

(عن ثابت) یہ بنانی ہیں کہا جاتا ہے حماد بن سلمہ ثابت بنانی (سے روایت کرنے) میں اثبت الناس تھے مسلم نے ان سے تخریج کا اکثار کیا جبکہ حماد بن سلمہ کے ساتھ احتجاج کا اکثار نہیں کیا جیسے ان کے احتجاج میں اکثار ہے اس نسخہ کے ساتھ (بظاہر مفہوم یہ معلوم پڑتا ہے کہ انہوں نے حماد بن سلمہ عن ثابت سے تو بکثرت تخریج کیا ہے مگر حماد عن غیرہ سے تخریج کا معاملہ اس طرح نہیں)۔

(كنا نرى) نون کی پیش کے ساتھ، زبر بھی جائز ہے بمعنی (نعتقد) نظن کے معنی میں۔ (هذا) یہ بیان نہیں کیا کہ کس چیز کی طرف یہ اشارہ ہے البتہ اسماعیلی نے موسی بن اسماعیل عن حماد بن سلمہ سے روایت میں اس کی تبیین کی ہے اس کے الفاظ ہیں: (كنا نرى هذا الحديث من القرآن : لو أن لابن آدم الخ) وہاں (واديا ثالثاً) تک مذکور ہے آخری جملہ: (و يتوب الخ) مذکور نہیں۔ (حتى نزلت الخ) موسی بن اسماعیل کی روایت میں مزید ہے: (إلى آخر السورة) انہی کی عفان اور احمد بن اسحاق حضرمی کے طریق سے ہے: (قالا حدثنا حماد بن سلمة) تو اس کا مثل ذکر کیا اس کے شروع میں ہے: (كنا نرى أن هذا من القرآن الخ)

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں نسخۂ ابوذر میں ثابت عن انس کے واسطہ سے ابی بن کعب کی حدیث ابن شہاب عن انس کی حدیث سے قبل واقع ہے، دیگر نے اس کا عکس کیا اور یہی انسب ہے، ابن بطال وغیرہ کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کا قول: (أَلْهَاكُمُ) لفظِ خطاب پر خارج ہوا ہے کیونکہ اللہ نے انسانوں کی فطرت میں مال اور اولاد کی محبت رکھی ہے تو انہیں اس ضمن میں استکثار کی رغبت ہوتی ہے اس کا لازمی نتیجہ اوامر ونواہی سے غفلت برتنے کی شکل میں نکلتا ہے حتی کہ اچانک موت چھاپ لیتی ہے، احادیثِ باب میں حرص وشرہ کی ذم ہے اسی لئے اکثر سلف نے تقلّل من الدنیا، قناعت بالیسیر اور رضا بالکفاف (یعنی تھوڑے اور گزارے کے لائق مال پر راضی ہونے) کی روش اختیار کی، صحابہ کے اس حدیث کو قرآن کا حصہ گمان کرنے کی وجہ اس کا جمعِ مال کے استکثار اور تقریع بالموت جو اس سارے تردّد کا قاطع ہے اور کسی کو اس سے مفر نہیں، کے مضمون پر مشتمل ہونا تھا پھر جب سورۃ التکاثر نازل ہوئی جس میں یہی مضمون مع زیادت کے باندھا گیا تھا تو جانا کہ سابقہ جو تھا وہ کلام نبوی تھی، بعض نے اس امر پر شرح کی ہے کہ یہ (حدیث نہیں بلکہ) قرآن کی آیت تھی جس کی تلاوت جب التکاثر نازل ہوئی منسوخ کر دی گئی البتہ حکم ومعنی برقرار رہا مگر یہ اولیٰ نہیں، اس میں کچھ نسخ وغیرہ نہیں! بقول ابن حجر جس بات کو انہوں نے رد کیا اس کی تائید ترمذی کی زر بن حبیش عن ابی بن کعب سے روایت کرتی ہے کہتے ہیں نبی اکرم نے ان سے فرمایا اللہ نے مجھے حکم دیا ہے کہ تجھ پر قرآن پڑھوں تو سورۃ البینہ کی تلاوت فرمائی: (لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ الخ) اس میں یہ بھی پڑھا: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْحَنِيفِيَّةُ السَّمِحَة) اس میں ہے کہ یہ بھی قراءت فرمائی: (لو أنَّ لابن آدم وادياً مِنْ مَالٍ) یہ بھی ذکر کیا: (و يتوب الله على من تاب) اس کی سند جید ہے، اس کے اور انس عن ابی کی اس حدیث کے مابین تطبیق یہ

ہے کہ محتمل ہے نبی اکرم نے سورۃ البینہ کی تلاوت کرنے کے بعد یہ کلام بھی (بطور حدیث) ذکر کی ہو، انہوں نے اسے سورت کا حصہ سمجھ لیا (حالانکہ اس کا خاتمہ اور انداز سورت کی آیات سے نہیں ملتا) انہیں نبی اکرم سے تفصیل جاننے کا موقع نہیں ملا حتی کہ سورۃ التکاثر کا نزول ہوا بہرحال احتمال منتفی نہیں اسی طرح احمد نے اور فضائل القرآن میں ابوعبید نے ابو واقد لیثی سے نقل کیا کہ ہم نبی اکرم کے پاس جمع ہوتے اور آپ جو کچھ نازل ہوتا ہمیں سناتے، ایک دن فرمایا بے شک اللہ تعالیٰ نے کہا ہے: (إنما أنزلنا المالَ لِإقام الصلاة و إيتاءِ الزكاة و لو كان لابن آدم وادٍ لَأحَبَّ أن يكون له ثان) پوری حدیث ذکر کی تو محتمل ہے کہ نبی اکرم نے ہی بتلایا ہو کہ یہ قرآن ہے یا یہ کہ احادیثِ قدسیہ میں سے ہو، اول پر یہ ان آیات میں سے ہے جزماً جن کی تلاوت منسوخ ہوگئی اگرچہ حکم مستمر اور باقی ہے، اس احتمال کی تائید ابوعبید کی فضائل القرآن میں ابوموسی سے نقل کردہ یہ روایت بھی کرتی ہے کہتے ہیں میں نے سورۃ البراءۃ جیسی لکھی سورت کی قراءت (نبی اکرم سے) اخذ کی پھر میں ایک مدت غائب ہوا، اس سے مجھے یہ یاد ہے: (و لو أن لابن آدم وادِيَيْنِ مِنْ مالٍ لَتمنّىٰ واديا ثالثا) حضرت جابر کی روایت میں ہے: (كُنّا نقرأ لو أنّ لابن آدم مِلْءَ وادٍ مالاً لأحَبَّ إليه مثله)۔

مولانا انور (لو كان لابن آدم واديان الخ) کی بابت کہتے ہیں یہ قرآن کی آیت تھی جو سورۃ ألهاكم التكاثر کے نزول کے بعد منسوخ ہوئی۔

- 11 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ هَذَا الْمَالُ خَضِرَةٌ حُلْوَةٌ (فرمایا: یہ مال۔ بظاہر۔ سرسبز وخوشگوار لگتا ہے)

وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ قَالَ عُمَرُ اللَّهُمَّ إِنَّا لاَ نَسْتَطِيعُ إِلاَّ أَنْ نَفْرَحَ بِمَا زَيَّنْتَهُ لَنَا اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ أَنْ أُنْفِقَهُ فِي حَقِّهِ (اللہ تعالی کا فرمان: لوگوں کیلئے مزین کی گئی ہے خواہشات کی محبت مثلا عورتیں، بیٹے، اور ڈھیروں سونا اور چاندی اور نشان لگے گھوڑے اور چوپائے اور کھیت، یہ دنیا کا متاع ہے، حضرت عمر نے یہ دعا کی: اے اللہ ہمیں طاقت نہیں مگر اس کی کہ ان اشیاء سے محبت کریں جنہیں تو نے ہمارے لئے زینت بنایا ہے، اے اللہ میری اب تجھ سے طلب یہ ہے کہ اس مال کو حق جگہ میں خرچ کروں)

ترجمہ کے الفاظ کی حدیثِ ابوسعید کی شرح کے اثناء تشریح گزر چکی۔ (و قوله تعالىٰ: زُيِّنَ الخ) ابوذر کے ہاں یہی ہے مروزی نے: (حُبُّ الشَّهَوَاتِ الآية)) نقل کیا اسماعیلی کے ہاں ابوذر کی مثل اور مزید یہ بھی: (إلى قوله ذٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا)، کہا گیا ہے (بالذى زُيِّنَ) کے ترکِ افصاح میں حکمت یہ ہے کہ یہ لفظ ان سب کو متناول ہے جن کی طرف تزین کی نسبت صحیح ہے اگرچہ علم اس امر کو محیط ہے کہ اللہ ہی حقیقۃً فاعل ہے اسی نے دنیا ایجاد کی اور جو کچھ اس میں ہے اور اسے انتفاع کیلئے مُعدّ کیا اور دلوں کو اس طرف مائل کیا اسی طرف تزین کے ساتھ اشارہ ہے تا کہ اس میں حدیثِ نفس اور وسوسہِ شیطان بھی داخل ہو، اللہ تعالی کی طرف اس کی نسبت خلق، تقدیر اور تہیئہ کے اعتبار سے جبکہ شیطان کی طرف نسبت اس اعتبار سے جو اللہ نے انسان پر اسے تسلط عطا کر کے وسوسہ ڈالنے کا موقع دیا جس سے حدیثِ نفس ناشئ ہے، ابن تین کہتے ہیں آیت میں ابتدا نساء کے ساتھ کی کیونکہ مردوں کیلئے وہی سب سے بڑا فتنہ ہیں اسی سے حدیث میں ہے: (مَا تَرَكْتُ بعدى فتنةً أَضَرَّ عَلَى الرجال مِنَ النساء) (یعنی اپنے

بعد میں نے مردوں کیلئے عورتوں سے بڑھ کر فتنہ نہیں چھوڑا) کہتے ہیں ان کی تزیین کا معنی مردوں کا ان کے ساتھ اِعجاب اور ان کا بے دام غلام بن جانا ہے، قناطیر قنطار کی جمع ہے اس کی مقدار میں اختلافِ اقوال ہے بعض نے ستر ہزار دینار کہا، ایک قول سات ہزار کا اور ایک قول ہے کہ ایک سوبیس رطل (بارہ اوقیہ، چالیس تولہ کا ایک رطل ہوتا ہے) بعض نے سو رطل اور بعض نے بارہ سواوقیہ کہا، بعض نے کہا شئی کثیر مراد ہے، یہ (عقد الشیء و إحکامه) (یعنی کسی شئی کو مضبوطی اور عمدگی سے کرنا) سے ماخوذ ہے ابن عطیہ کے بقول آخری قول کو اصح الاقوال قرار دیا گیا ہے لیکن مختلف علاقوں کا قنطار وقیہ (اوقیہ کا مُفرد) کی مقدار مختلف ہونے کے لحاظ سے مختلف ہوگا۔

(و قال عمر اللهم إنا لا نستطیع الخ) یہ تعلیق ابوزید مروزی کے نسخہ سے ساقط ہے اس اثر میں اشارہ ہے کہ آیت میں مذکور تزیین کا فاعل (حقیقی) اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اور تزیین کا معنی بنی آدم کے قلوب میں اس سب کی تحسین اور اس امر کو ان کی جبلت میں کرنا لیکن بعض ایسے ہیں جو اس جبلت کو اپنے اوپر حاوی کر کے اس میں منہمک ہو جاتے (اور فرائض سے غافل ہو جاتے) ہیں، یہ مذموم ہے بعض اس کے ساتھ ساتھ اوامر ونواہی کا بھی خیال رکھتے ہیں اور حدود سے متجاوز نہیں ہوتے اور یہ امر اللہ تعالیٰ کی توفیق ہی سے ممکن ہے تو اسے ذم متناول نہیں، بعض اس سے بھی مرتقی ہو کر زہد کی روش اختیار کر لیتے ہیں اور باوجود اس کی قدرت کے اس سے کنارہ کش ہو جاتے ہیں تو یہ مقامِ محمود ہے اسی طرف حضرت عمر اپنے قول: (اللهم إنی أسألك أنْ أُنفِقَهُ فی حقه) کے ساتھ اشارہ کرتے ہیں، اس اثر کو دارقطنی نے غرائبِ مالک میں اسماعیل بن ابواویس عن مالک عن یحیی انصاری کے طریق سے موصول کیا ہے کہتے ہیں حضرت عمر کے پاس مشرق کی جانب سے مال آیا اسے (نفلِ کسری) (یعنی کسری کے خلاف فتوحات سے حاصل ہونے والا مالِ غنیمت) کہا جاتا تھا اسے ڈھانپ دینے کا حکم دیا پھر لوگوں کو اکٹھا کیا پھر اس کا کپڑا اٹھایا تو کثیر زیورات اور جوہر ومتاع تھے یہ دیکھ کر حضرت عمر رونے لگے اور اللہ کی حمد کرنا شروع کی لوگوں نے کہا آپ کیوں اے امیر المومنین روتے ہیں، یہ غنائم ہیں جو اللہ نے ان کے اہل سے چھین کر ہمیں عطا کی ہیں! فرمایا کسی قوم کے پاس ان کی کثرت نہیں ہوئی مگر نتیجۃً خون ریزیاں اور حرمتیں پامال ہوئیں،

کہتے ہیں مجھے زید بن اسلم نے بیان کیا کہ اس مال سے کچھ مناطق اور خواتم (یعنی پٹکے اور انگوٹھیاں) بچ گئے انہیں خزانہ میں رکھ دیا گیا، عبد اللہ بن ارقم نے ان سے کہا کب تک آپ انہیں رد کے رکھیں گے اور تقسیم نہ کریں گے؟ کہا کیوں نہیں جب مجھے فارغ پاؤ تو مجھے اطلاع کرانا، ایک دن موقع دیکھ کر انہوں نے یاددہانی کرائی تو ایک پتھریلی جگہ کچھ بچھا کر اس مال کو طلب کیا جو ایک ٹوکرے میں لایا گیا اسے وہاں ڈال دیا تو اسے کثیر پا کر یوں دست بدعا ہوئے: (اللهم أنت قلت : زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ) پوری آیت تلاوت کی پھر کہا ہم استطاعت نہیں رکھتے مگر یہ کہ محبت کریں اس سے جو ہمارے لئے مزین کئے گئے پس اے اللہ تو مجھے اس کے شر سے بچا اور مجھے توفیق دے کہ تیرے حق میں اس کا انفاق کروں، پھر سب کچھ تقسیم کر دیا کچھ بھی باقی نہ رکھا انہوں نے عبدالعزیز بن یحیی مدنی عن مالک عن زید بن اسلم عن ابیہ سے بھی اس کا نحو نقل کیا ہے، یہ موصول ہے مگر عبد العزیز تک، اس کی سند میں ضعف ہے اس کے آخر میں ایک اور قصہ بھی بیان کیا۔

علامہ انور (قال عمر اللهم إنا لا نستطیع الخ) کی بابت کہتے ہیں یعنی جب ہم اس امر کی طاقت نہیں رکھتے کہ اموال دنیا میں باہم تنافس سے باز رہ سکیں تو اے رب ہمیں توفیق دے کہ خیر کی راہوں میں اس کا انفاق کریں۔

- 6441حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ سَمِعْتُ الزُّهْرِيَّ يَقُولُ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ وَسَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ عَنْ حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ قَالَ سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَأَعْطَانِي ثُمَّ سَأَلْتُهُ فَأَعْطَانِي ثُمَّ سَأَلْتُهُ فَأَعْطَانِي ثُمَّ قَالَ هَذَا الْمَالُ وَرُبَّمَا قَالَ سُفْيَانُ قَالَ لِي يَا حَكِيمُ إِنَّ هَذَا الْمَالَ خَضِرَةٌ حُلْوَةٌ فَمَنْ أَخَذَهُ بِطِيبِ نَفْسٍ بُورِكَ لَهُ فِيهِ وَمَنْ أَخَذَهُ بِإِشْرَافِ نَفْسٍ لَمْ يُبَارَكْ لَهُ فِيهِ وَكَانَ كَالَّذِي يَأْكُلُ وَلَا يَشْبَعُ وَالْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى

أطرافه 1472، 2750، - 3143 (ترجمہ کیلئے جلد۲،ص:۳۸٦)

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔ (ثم قال إن هذا المال الخ) اول قال کے فاعل نبی اکرم ہیں جبکہ (ربما قال سفیان) کے قائل علی ہیں۔ (قال لی یا حکیم) اس کے قائل صحابی رسول حکیم بن حزام ہیں، حکیم بغیر تنوین کے پیش کے ساتھ منادیٰ مفرد ہے جس سے حرفِ نداء محذوف کیا گیا، ظاہرِ سیاق یہ ہے کہ حکیم نے سفیان سے یہ کہا، مگر ایسا نہیں کیونکہ سفیان نے ان کا زمانہ نہیں پایا حکیم کی وفات اور سفیان کی پیدائش کے درمیان پچاس برس کا عرصہ ہے اسی لئے (حکیم) کو تنوین کے ساتھ نہ پڑھا جائے گا، مراد یہ کہ سفیان نے کبھی اس لفظ کے ساتھ: (ثم قال) ای النبی (إن هذا المال) اور کبھی اس لفظ کے ساتھ: (ثم قال لی یا حکیم : إن هذا المال الخ) تحدیث کیا، اکثر روایات میں حرفِ نداء کے اثبات کے ساتھ ہے صرف مروزی کے نسخہ سے یہ ساقط ہے۔(فمن أخذه بطیب الخ) کی تشریح کتاب الزکاۃ کے باب (الاستعفاف عن المسألة) میں گزری ہے اس کے آخری جملہ: (الید العلیا الخ) کی تشریح بھی کتاب الزکاۃ کے باب (لا صدقة إلا علی عن ظهر غنی) میں ہوئی۔

- 12باب مَا قَدَّمَ مِنْ مَالِهِ فَهُوَ لَهُ (آدمی کا اصل مال وہی جو راہِ خدا دیدیا)

(ماله)اور (له) کی ضمیر انسانِ مکلف کیلئے ہے معلوم ہونے کے سبب حذف کیا اگر چہ پہلے اس کا ذکر موجود نہیں۔

- 6442حَدَّثَنِي عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنِي أَبِي حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ قَالَ حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ التَّيْمِيُّ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ سُوَيْدٍ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَيُّكُمْ مَالُ وَارِثِهِ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ مَالِهِ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا مِنَّا أَحَدٌ إِلَّا مَالُهُ أَحَبُّ إِلَيْهِ قَالَ فَإِنَّ مَالَهُ مَا قَدَّمَ وَمَالُ وَارِثِهِ مَا أَخَّرَ

ترجمہ: عبداللہ بن مسعودؓ نے کہا کہ نبی پاک نے فرمایا تم میں ایسا کون ہے جسے اپنے وارث کا مال اپنے مال سے زیادہ محبوب ہو؟ سب نے عرض کی یا رسول اللہ! ہم سب کو اپنا ہی مال محبوب ہے تو آپ نے فرمایا اپنا مال وہی ہے جو زندگی میں (فی سبیل اللہ) خرچ کر کے آگے بھیجا اور جو چھوڑ کر مر گیا وہ تو وارثوں کا ہے۔

راویِ حدیث عبداللہ بن مسعود ہیں تمام رواۃ کوفی ہیں۔ (أیکم مال وارثه الخ)یعنی جو مال انسان چھوڑ جاتا ہے اگر چہ فی الحال وہ اس کی طرف منسوب ہے تو یہ ورثاء تک اس کے منتقل ہو جانے کے اعتبار سے ہے، مالک کی طرف اس کی نسبت حقیقی اور وارث کی طرف جبکہ مالک ابھی زندہ ہے، مجازی ہے۔ (ما قدم)یعنی جو اس کی طرف حالتِ حیات میں اور بعد از وفات منسوب کیا

جائے بخلاف اس مال کے جو وہ چھوڑ جائے ، اسے سعید بن منصور نے ابو معاویہ عن اعمش سے اسی سند ومتن کے ساتھ نقل کیا اور آخر میں یہ زیادت بھی کی: (ما تعدون الصرعة فيكم) پوری حدیث اور یہ بھی: (ما تعدون الرقوب فيكم) حدیث ! ابن بطال وغیرہ کہتے ہیں اس میں نیکی وتقرب کی راہوں میں مال خرچ کرنے کی تحریض ہے تا کہ آخرت میں اس کا فائدہ ملے کیونکہ جو کچھ وہ چھوڑ جائے گا اس کے والی وارث تو اس کے ورثاء ہو جائیں گے تو اپنے جس مال کو زندگی میں طاعت کے کاموں میں خرچ کر گیا صرف اسی کے ثواب کے ساتھ وہ مختص ہوا (اور وہی حقیقت میں اس کا مال ہوا) اور جسے معصیت میں خرچ کرتا رہا اس سے تو بالکل بھی آخرت کے دن منتفع نہ ہو پائے گا (بلکہ وہ تو اس کے لئے وبال بنے گا) حضرت سعد بن ابو وقاص سے فرمایا یہ قول: (إنك إنْ تَذر وَرَثتك أغنياءَ خيرٌ مِنْ أنْ تذرهم عالة) اس کے معارض نہیں کیونکہ حدیثِ سعد اس امر پر محمول ہے کہ سب کچھ ہی راہِ خدا میں تصدق کر دے یا اکثر حصہ حالت مرض میں (اولاد کیلئے چھوڑ کر جانا بھی تو صدقہ کی حیثیت میں ہے) اور ابن مسعود کی یہ حدیث اس شخص کے حق میں جو حالتِ صحت اور شُح میں تصدق کرے۔

13 - باب الْمُكثِرُونَ هُمُ الْمُقِلُّونَ (مالدار۔عموماً آخرت میں۔نادار ہوں گے)

وَقَوْلُهُ تَعَالَى ﴿ مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ (اللہ کا فرمان: جو دنیا کی زندگی اور اسکی زینت کا خواہاں ہوا تو ہم اس کے سب اعمال کا بدلہ یہیں چکا دیتے ہیں اور کسی طرح کی کمی نہیں کی جاتی، ان کیلئے آخرت میں بجز آگ کے کچھ نہیں اور جو کچھ اس دنیا میں انہوں نے کیا وہ بیکار اور ضائع ہوا)

کشمیہنی کے ہاں (الأقلون) ہے حدیث دونوں الفاظ کے ساتھ وارد ہے، معرور عن ابی ذر کی روایت میں (الأخسرون) ہے بجائے (المقلون) کے، معنی یہی ہے کیونکہ حدیث میں قلت سے مراد قلتِ ثواب ہے اور جس کا ثواب قلیل ہوا وہ خاسر ہے بنسبت اس کے جس کا ثواب کثیر ہوا۔ (و قوله : من كان يريد الخ) ابو ذر کے ہاں یہی ہے ابو زید کے ہاں (و زِينَتُها) کے بعد یہ بھی مذکور ہوا: (نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فيها) اسماعیلی کے ہاں بھی اس کا مثل ہے لیکن کہا: (إلى قوله : وَ بَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) ، الآیۃ نہیں کہا، اصیلی اور کریمہ کے نسخوں میں دونوں آیتیں مذکور ہیں، حکمِ آیت میں اختلاف ہے بعض نے کہا یہ کفار کے بارہ میں اپنے عموم پر ہے اور ان مسلمانوں کے بارہ میں جو ریا کار ہیں، حضرت معاویہ نے اسی کے ساتھ استشہاد کیا تھا حضرت ابو ہریرہ کی بیان کردہ مجاہد، قاری اور متصدق کی بابت مرفوع حدیث کی صحت کیلئے کیونکہ ہر ایک سے اللہ تعالی فرمائے گا: (إنما عَجِلْتَ لِيُقَال فقد قِيلَ) تو معاویہ رو پڑے جب اس حدیث کو سنا اور یہ آیت تلاوت کی ، اسے ترمذی نے مطولا نقل کیا اس کی اصل مسلم میں ہے! بعض نے کہا بلکہ یہ صرف کفار کے حق میں ہے بدلیلِ حصر جو اگلی آیت میں مذکور ہوا: (أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ)[هود: ۱۶] جبکہ مومن مآل کار شفاعت سے یا مطلق العفو سے جنت میں داخل ہو جائے گا، آیت میں مذکور وعید بالنار اور عمل کا احباط و بطلان تو صرف کافر کیلئے ہوتا ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا کہ وعید اس عمل کی نسبت سے ہے جس میں ریا کا وقوع ہوا، اس کے

فاعل کو یہ جزا ہے الا یہ کہ اللہ تعالیٰ معاف فرما دے اس کے دیگر تمام صالح اعمال جن میں اس نے ریا نہیں کی، کا اِحباط نہ ہوگا، حاصل یہ کہ جس نے اپنے عمل کے ساتھ ثوابِ دنیا کی طلب کی اسے وہ معجلاً مل جائے گا اور آخرت میں اس کا بدلہ عذاب ہے اس وجہ سے کہ اس کا قصد فقط دنیا ہی میں بدلہ وثواب اور آخرت سے بالکل اِعراض تھا، بعض نے کہا اس کا نزول صرف مجاہدین کی بابت ہوا، یہ ضعیف قول ہے بتقدیرِ ثبوت اس کا عموم ہر ریا کار کو شامل ہے اور فرمانِ خداوندی: (نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا) کا عموم۔ یعنی دنیا میں۔ مخصوص ہے ان کے ساتھ جن کے لئے اللہ مقدر کر دے کیونکہ دوسری جگہ ارشاد ہوا: (مَنْ كَانَ يُرِيْدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيْهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيْد)[الإسراء: ۱۸] تو اسی تقیید پر مطلق کو محمول کیا جائے گا اسی طرح اس آیت کے اطلاق کو مقید کیا جائے گا: (مَنْ كَانَ يُرِيْدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِيْ حَرْثِهِ وَ مَنْ كَانَ يُرِيْدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيْبٍ)[الشورىٰ : ۲۰] اس سے بعض کا کہا یہ اشکال مندفع ہو جاتا ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ بے شمار کفار ایسے بھی ہیں جو تنگ دست ہیں نہ ان کے پاس کھلا مال ہے اور نہ ان کی صحت اچھی ہے عمر بھی طویل نہیں بلکہ کئی تو ایسے ہیں جو اس سب کے لحاظ سے منحوس الحظ ہیں جیسے وہ جن کی بابت کہا گیا: (خَسِرَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ ذٰلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِيْنُ) [الحج : ۱۱] باب میں مذکور آیت کی اس کی حدیث کے لئے مناسبت یہ ہے کہ حدیث میں اشارہ ہے کہ اس میں جو وعید ہے وہ تاقیت (یعنی عارضی طور) پر محمول ہے اس کے حق میں مسلمانوں میں سے جس کیلئے ان کا وقوع ہوا نہ کہ ہمیشہ کیلئے کیونکہ حدیث میں ہے کہ کبائر کے مرتکب مسلمان بھی (آخر کار) جنت میں داخل ہو جائیں گے، اس میں یہ نفی نہیں کہ وہ اس سے قبل معذب ہوں گے جیسا کہ آیت میں اس امر کی نفی نہیں کہ معصیتِ ریا کی سزا بھگت کر وہ جنت میں داخل نہ ہوگا۔

- 6443حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ رُفَيْعٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ وَهْبٍ عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ خَرَجْتُ لَيْلَةً مِنَ اللَّيَالِي فَإِذَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَمْشِي وَحْدَهُ وَلَيْسَ مَعَهُ إِنْسَانٌ قَالَ فَظَنَنْتُ أَنَّهُ يَكْرَهُ أَنْ يَمْشِيَ مَعَهُ أَحَدٌ قَالَ فَجَعَلْتُ أَمْشِي فِي ظِلِّ الْقَمَرِ فَالْتَفَتَ فَرَآنِي فَقَالَ مَنْ هَذَا قُلْتُ أَبُو ذَرٍّ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاءَ كَ قَالَ يَا أَبَا ذَرٍّ تَعَالَهْ قَالَ فَمَشَيْتُ مَعَهُ سَاعَةً فَقَالَ إِنَّ الْمُكْثِرِينَ هُمُ الْمُقِلُّونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا مَنْ أَعْطَاهُ اللَّهُ خَيْرًا فَنَفَحَ فِيهِ يَمِينَهُ وَشِمَالَهُ وَبَيْنَ يَدَيْهِ وَوَرَاءَ هُ وَعَمِلَ فِيهِ خَيْرًا قَالَ فَمَشَيْتُ مَعَهُ سَاعَةً فَقَالَ لِي اجْلِسْ هَا هُنَا قَالَ فَأَجْلَسَنِي فِي قَاعٍ حَوْلَهُ حِجَارَةٌ فَقَالَ لِي اجْلِسْ هَا هُنَا حَتَّى أَرْجِعَ إِلَيْكَ قَالَ فَانْطَلَقَ فِي الْحَرَّةِ حَتَّى لَا أَرَاهُ فَلَبِثَ عَنِّي فَأَطَالَ اللُّبْثَ ثُمَّ إِنِّي سَمِعْتُهُ وَهُوَ مُقْبِلٌ وَهُوَ يَقُولُ وَإِنْ سَرَقَ وَإِنْ زَنَى قَالَ فَلَمَّا جَاءَ لَمْ أَصْبِرْ حَتَّى قُلْتُ يَا نَبِيَّ اللَّهِ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاءَ كَ مَنْ تُكَلِّمُ فِي جَانِبِ الْحَرَّةِ مَا سَمِعْتُ أَحَدًا يَرْجِعُ إِلَيْكَ شَيْئًا قَالَ ذَلِكَ جِبْرِيلُ عَرَضَ لِي فِي جَانِبِ الْحَرَّةِ قَالَ بَشِّرْ أُمَّتَكَ أَنَّهُ مَنْ مَاتَ لَا يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا

دَخَلَ الْجَنَّةَ قُلْتُ يَا جِبْرِيلُ وَإِنْ سَرَقَ وَإِنْ زَنَى قَالَ نَعَمْ قَالَ قُلْتُ وَإِنْ سَرَقَ وَإِنْ زَنَى قَالَ نَعَمْ وَإِنْ شَرِبَ الْخَمْرَ

أطرافه 1237، 1408، 2388، 3222، 5827، 6268، 6444، 7487 (اسی کا سابقہ حوالہ دیکھیں)

6443م -قَالَ النَّضْرُ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ وَحَدَّثَنَا حَبِيبُ بْنُ أَبِي ثَابِتٍ وَالأَعْمَشُ وَعَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ رُفَيْعٍ حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ وَهْبٍ بِهَذَا قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ حَدِيثُ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ مُرْسَلٌ لَا يَصِحُّ إِنَّمَا أَرَدْنَا لِلْمَعْرِفَةِ وَالصَّحِيحُ حَدِيثُ أَبِي ذَرٍّ قِيلَ لأَبِي عَبْدِ اللَّهِ حَدِيثُ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ ؟ قَالَ مُرْسَلٌ أَيْضًا لَا يَصِحُّ وَالصَّحِيحُ حَدِيثُ أَبِي ذَرٍّ .وَقَالَ اضْرِبُوا عَلَى حَدِيثِ أَبِي الدَّرْدَاءِ هَذَا، إِذَا مَاتَ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عِنْدَ الْمَوْتِ

ترجمہ: امام بخاری کہتے ہیں ابو صالح کی ابو درداء سے حدیث مرسل ہے صحیح نہیں ہم نے صرف معرفت کیلئے نقل کیا صحیح ابو ذر کی حدیث ہے ان سے عطاء بن یسار عن ابو درداء کی حدیث بارے پوچھا گیا تو کہا وہ بھی مرسل ہے صحیح نہیں صحیح صرف ابو ذر کی حدیث ہے اور ابو درداء کی یہ حدیث نظر انداز کر دو، ابو ذر کی حدیث کا معنی ہے جس نے موت کے وقت کلمہ پڑھا

جریر سے مراد ابن عبدالحمید ہیں جریر بن حازم نے بھی یہ حدیث روایت کی ہے مگر اعمش عن زید بن وہب سے، آگے اس کا ذکر ہوگا قتیبہ نے ابن حازم کا زمانہ نہیں پایا، عبدالعزیز بن رفیع مکی ہیں کوفہ سکونت اختیار کی صغار تابعین میں سے ہیں بعض صحابہ مثلاً حضرت انس سے ملاقات کی ہے۔ (عن أبی ذر) کتاب الاستئذان میں گزری اعمش بن زید بن وہب کی روایت میں تھا کہ بخدا ہمیں ابو ذر نے ربذہ میں یہ حدیث بیان کی، یہ مدینہ سے عراق کے راستے میں تین مراحل کی مسافت پر ایک معروف مقام تھا حضرت عثمان کے حکم سے حضرت ابو ذر یہاں مقیم ہوگئے تھے، اس کا قصہ کتاب الزکاۃ میں گزرا ہے یہیں حضرت عثمان کے دور میں ان کی وفات ہوئی۔ (خرجت لیس معه إنسان) یہ (وحدہ) کی تاکید ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ اس توہم کے رفع کیلئے کہا کہ ہوسکتا ہے غیر جنسِ بنی آدم سے کوئی آپ کے ہمراہ ہو مثلاً کوئی فرشتہ یا جن، اعمش کی زید بن وہب سے روایت میں ابو ذر کا قول مذکور تھا کہ میں حرہ کے مقام پر عشاء کے وقت نبی اکرم کے ہمراہ تھا، اس سے تعیینِ زمان و مکان ہوئی، یہ مدینہ کے شمال میں واقع تھا یہیں یزید بن معاویہ کے دور میں (شام کے یزیدی لشکر کی مدینہ والوں کے ساتھ) مشہور جنگ ہوئی تھی، بعض نے کہا حرہ ہر وہ زمین جس میں سیاہ کنکریاں ہوں اور اس لفظ کا اطلاق مدینہ کی تمام جہات میں بے آباد زمین پر ہوتا ہے، یہ اس امر پر دال ہے کہ معرور بن سوید کی ابو ذر سے ایک روایت میں جو ہے کہ میں نبی اکرم کے پاس آیا آپ کعبہ کے سائے میں تھے اور فرماتے جاتے تھے: (هم الأخسرون و رَبِّ الكعبة) تو ایک قصہ مکثرین ذکر کیا، یہ الگ قصہ ہے جو زمان و مکان کے لحاظ سے زیرِ نظر سے جدا ہے۔

(فی ظل القمر) یعنی جہاں چاند کی روشنی نہ پڑتی تھی تاکہ ان کا وجود مخفی رہے، وہ اس خیال سے چلتے رہے کہ اگر نبی اکرم کو ضرورت پڑ جائے تو وہ قریب ہی ہوں۔ (من هذا) گویا ایک وجود تو دیکھا مگر تمیز نہ فرما سکے کہ کون ہے۔ (جعلنی الله الخ)

آمدہ باب کی ابواحوص عن اعمش سے روایت میں ہے اسی طرح احمد کی ابو معاویہ عن اعمش سے: (فقلت لبيك يا رسول الله) الاستئذان کی حفص عن اعمش سے روایت میں تھا: (فقلت لبيك و سعديك)۔ (تعال) نسخۂ کشمیہنی میں ہے: (تعاله) ہائے سکت کے ساتھ، داؤدی کہتے ہیں ہائے سکت پر وقف کا فائدہ یہ ہے کہ تا کہ دو ساکنوں پر وقف نہ کرنا پڑے، اسے ابن تین نے نقل کیا، تعاقب کیا گیا کہ یہ غیر مطرد ہے ابوزید مروزی نے اپنے نسخہ میں اس باب میں سیاق حدیث کو بالاختصار ذکر کیا تو (ليس معه أحد) کے بعد الحدیث لکھ کر بس یہ جملہ ذکر کیا: (إن المكثرين الخ) اگلے باب میں اس کی مفصل شرح آئے گی۔ (و قال النضر) یعنی ابن شمیل، اس تعلیق سے غرض تینوں مذکور شیوخ کی حدیثِ وہب سے تصریح کا بیان ہے، اول دونوں تدلیس کی طرف منسوب کئے گئے ہیں حالانکہ شعبہ اگر بغیر تصریحِ تحدیث کے بھی نقل کریں تو تدلیس کا اندیشہ نہیں ہوتا کیونکہ وہ اپنے انہی شیوخ سے روایات کو نقل کرتے ہیں جن میں تدلیس کا شائبہ نہیں ہوتا، جریر بن حازم عن اعمش کی روایت میں ایک فائدہ یہ بھی ملتا ہے کہ انہوں نے اعمش اور زید کے مابین ایک مبہم واسطہ کا اضافہ کیا ہے! دارقطنی نے العلل میں یہ ذکر کیا تو اس روایت سے معلوم ہوا کہ وہ مزید اتصالِ اسانید کی نوع سے ہے (یعنی اس واسطہ کے بغیر بھی اعمش نے اس روایت کا سماع کیا ہے) اسماعیلی نے بخاری کے قول (بهذا) پر اعتراض کیا تو عبدالعزیز بن رفیع کی روایت کی طرف اشارہ کیا جس کا اقتضاء یہ ہے کہ شعبہ کی یہ روایت ان کی روایت کی نظیر ہے، کہتے ہیں مگر روایتِ شعبہ میں مقلین اور مکثرین کا قصہ موجود نہیں اس میں بس حالتِ توحید میں مرنے والے کا ذکر ہے، لکھتے ہیں بخاری سے تعجب کہ کیسے اس کا اطلاق کر لیا پھر انہوں نے حمید بن زنجویہ حدثنا النضر عن شعبہ کے طریق سے یہ الفاظ ذکر کئے: (إن جبريل بشرني أَنَّ مَنْ مَاتَ لا يُشْرِكُ بالله شيئا دَخَلَ الجنة قلت و إنْ زَنىٰ الخ) سلیمان یعنی اعمش سے کہا گیا یہ حدیث تو ابو درداء سے روایت کی جاتی ہے؟ کہنے لگے میں نے تو اسے ابوذر سے سنا ہے پھر معاذ (حدثنا شعبة عن حبيب بن أبي ثابت و بلال و الأعمش و عبد العزيز بن رفيع سمعوا زيد بن وهب عن أبي ذر) کے طرق سے اس کی تخریج کی، اس میں بلال جو ابن مرداس فزاری ہیں کا واسطہ مزاد کیا، وہ کوفی شیخ ہیں ابوداؤد نے ان سے تخریج کیا ہے، صدوق لا باس بہ ہیں ابوداؤد طیالسی نے شعبہ سے نضر کی مانند نقل کیا یعنی بلال کے بغیر، اسماعیلی کے اس اعتراضِ مذکور پر ایک جماعت نے تتبع کی ہے ان میں مغلطائی اور مابعد کے کچھ حضرات ہیں، بخاری کی طرف سے اہل الحدیث کے طریقہ پر جواب واضح ہے کیونکہ ان کی مراد اصلِ حدیث ہے کہ حدیثِ مذکور اصل میں تین اشیاء پر مشتمل ہے تو تینوں میں سے ہر ایک پر حدیث کے لفظ کا اطلاق جائز اور سائغ ہے تو بخاری کے (بهذا) کہنے سے اصلِ حدیث مراد ہے نہ کہ خصوصیت کے ساتھ ان کا سیاق، تو ان تین اشیاء میں سے اول یہ ہے: (ما يَسُرُّني أَنَّ لي أُحُداً ذَهبا) ابوذر سے اسے بنحوہ احنف بن قیس نے بھی روایت کیا ہے، یہ الزکاۃ میں گزری اسی طرح نعمان غفاری، سالم بن ابوالجعد اور سوید بن حارث نے بھی، ان کی روایات احمد نے نقل کیں آنجناب سے اسے روایت کرنے والوں میں حضرت ابوہریرہ بھی ہیں ان کی روایت آخر باب میں آرہی ہے، التمنی میں یہ ہمام عنہ کے طریق سے آئے گی! مسلم نے اسے محمد بن زیاد، احمد نے سلیمان بن یسار کلھم عن ابی ہریرہ سے نقل کیا، آگے تبیین کروں گا،

دوم مکثرین و مقلین کی حدیث اسے ابوذر سے معرور بن سوید جیسا کہ اشارہ گزرا، اور نعمان غفاری نے بھی روایت کیا احمد

کے ہاں بھی ہے، سوم حدیث: (مَنْ مَاتَ لا یشرك الخ) اس کے بعض طرق میں: (و إنْ زَنیٰ الخ) بھی ہے اسے ابوذر سے ابوالاسود دؤلی نے بھی روایت کیا، یہ اللباس میں ذکر ہوئی، نبی اکرم سے اسے حضرت ابو ہریرہ نے بھی روایت کیا ہے آگے اس کا بیان آئے گا البتہ اس میں (و إن زنی الخ) نہیں، اسی طرح ابو درداء نے بھی جیسا کہ اسماعیلی کے حوالے سے اشارہ گزرا، اس میں ایک اور فائدہ بھی ہے کہ بعض رواۃ نے (زید بن وھب عن أبی الدرداء) ذکر کیا اسی لئے حفص بن غیاث عن اعمش کی روایت میں گزرا کہ میں نے زید سے کہا مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ وہ ابو درداء ہیں (یعنی جنہوں نے یہ حدیث روایت کی) تو روایتِ شعبہ نے افادہ دیا کہ حبیب اور عبدالعزیز نے اعمش کی اس امر پر موافقت کی ہے کہ یہ زید بن وہب عن ابو درداء سے ہے، زید بن وہب عن ابو درداء کے حوالے سے اسے روایت کرنے والوں میں محمد بن اسحاق بھی ہیں اسے نسائی نے نقل کیا اسی طرح طبرانی کے ہاں حسن بن عبیداللہ نخعی بھی، اس میں ہے کہ ابو درداء نے کہا: (و إن زنی الخ) فرمایا: (و إنْ زنی الخ) تین دفعہ تکرار کیا تیسری مرتبہ میں یہ بھی فرمایا: (و إن رَغِمَ أنفُ أبی الدرداء) اگلے باب کے آخر میں ابو درداء سے اس کے بقیہ طرق کا ذکر کروں گا دارقطنی نے العلل میں انہیں ذکر کر کے لکھا عین ممکن ہے دونوں قول صحیح ہوں بقول ابن حجر دونوں کے بعض طرق میں وہ کچھ ہے جو دیگر میں نہیں۔

علامہ انور (قال أبو عبد الله هذا إذا مات قال لا إله الخ) کے تحت لکھتے ہیں مصنف کو جب زنا اور سرقہ کے ارتکاب کے باوصف باعثِ اشکال لگا تو اس امر پر محمول کیا کہ زنا اور سرقہ سے وہ گناہ مراد جن سے موت سے قبل توبہ کر لی تھی پھر یہ کلمہِ شہادت کہا تو یہ جنت میں داخل ہوگا، میرے لئے متبین یہ ہوا ہے کہ حدیث یہ بیان کرنے کیلئے ہے کہ مومنِ عاصی آخر کار جنت میں داخل ہو ہی جائے گا تو اسے اس طرح سے تعبیر کیا کیونکہ کافر تو کبھی بھی اس میں داخل نہ ہو سکے گا حتی کہ اونٹ سوئی کے ناکہ سے نکلے تو جب مومنِ عاصی اس میں داخل ہونے والا ہے اگرچہ تھوڑا سا عذاب بھگتنے کے بعد تو اطلاق فی التعبیر صحیح ہوا، تو جنت میں دخول یا آگ کی اس پر تحریم یہ سب حالِ کافر کے مدِ نظر ہے! چونکہ مومنِ مسرف کے بارہ میں لوگ یہ جانتے ہی ہیں اور ان کے اذہان میں یہ متقرر ہے تو یہ بات ان کے ہاں بدیہی کی مثل ہے تو خیال کیا کہ یہ محتاجِ تنبیہ نہیں حالانکہ آپ اگر ہمیں نہ بتلاتے تو ہم نہ جانتے (و مَا کُنَّا لِنَهْتَدِیَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللهُ) تو میرے نزدیک یہی مراد ہے۔

- 14باب قَوْلِ النَّبِیِّ ﷺ مَا أُحِبُّ أَنَّ لِی مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا

(فرمایا: مجھے تو یہ بھی پسند نہیں کہ احد پہاڑ جتنا سونا مل جائے)

ترجمہ کے یہ الفاظ اکثر کی روایت میں نہیں دیکھے لیکن باب کی پہلی حدیث میں یہ ثابت ہیں۔

- 6444حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ الرَّبِیعِ حَدَّثَنَا أَبُو الأَحْوَصِ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ زَیْدِ بْنِ وَهْبٍ قَالَ قَالَ أَبُو ذَرٍّ كُنْتُ أَمْشِی مَعَ النَّبِیِّ ﷺ فِی حَرَّةِ الْمَدِینَةِ فَاسْتَقْبَلَنَا أُحُدٌ فَقَالَ یَا أَبَا ذَرٍّ قُلْتُ لَبَّیْكَ یَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ مَا یَسُرُّنِی أَنَّ عِنْدِی مِثْلَ أُحُدٍ هَذَا ذَهَبًا تَمْضِی عَلَیَّ ثَالِثَةٌ

وَعِنْدِي مِنْهُ دِينَارٌ إِلَّا شَيْئًا أُرْصِدُهُ لِدَيْنٍ إِلَّا أَنْ أَقُولَ بِهِ فِي عِبَادِ اللَّهِ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا
عَنْ يَمِينِهِ وَعَنْ شِمَالِهِ وَمِنْ خَلْفِهِ ثُمَّ مَشَى فَقَالَ إِنَّ الأَكْثَرِينَ هُمُ الأَقَلُّونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.
إِلَّا مَنْ قَالَ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا عَنْ يَمِينِهِ وَعَنْ شِمَالِهِ وَمِنْ خَلْفِهِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ ثُمَّ قَالَ
لِي مَكَانَكَ لاَ تَبْرَحْ حَتَّى آتِيَكَ ثُمَّ انْطَلَقَ فِي سَوَادِ اللَّيْلِ حَتَّى تَوَارَى فَسَمِعْتُ صَوْتًا
قَدِ ارْتَفَعَ فَتَخَوَّفْتُ أَنْ يَكُونَ قَدْ عَرَضَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَأَرَدْتُ أَنْ آتِيَهُ فَذَكَرْتُ قَوْلَهُ لِي لاَ
تَبْرَحْ حَتَّى آتِيَكَ فَلَمْ أَبْرَحْ حَتَّى أَتَانِي قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَقَدْ سَمِعْتُ صَوْتًا تَخَوَّفْتُ
فَذَكَرْتُ لَهُ فَقَالَ وَهَلْ سَمِعْتَهُ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ ذَاكَ جِبْرِيلُ أَتَانِي فَقَالَ مَنْ مَاتَ مِنْ
أُمَّتِكَ لاَ يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا دَخَلَ الْجَنَّةَ قُلْتُ وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ قَالَ وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ

أطرافه 1237، 1408، 2388، 3222، 5827، 6268، 6443، 7487(سابقہ)

شیخ بخاری ابوعلی بورانی جبکہ ابواحوص، سلام بن سلیم ہیں۔ (فاستقبلنا أحد)عبد العزیز کی روایت میں (فَالْتَفَتَ و رآنی) بھی ہے جیسا کہ گزرا،حفص کی روایت میں (أحداً) ہے بطور مفعول۔ (یا أباذر الخ)سالم بن ابو جعد اور منصور کی زید بن وہب سے احمد کے ہاں روایت میں ہے: (فقال یا أبا ذر أی جبل ھذا؟ قلت أحد)احنف کی الزکاۃ میں گزری روایت میں تھا : (یا أبا ذر أ تبصر أحدا ؟) کہتے ہیں میں نے سورج کی طرف دیکھا کہ دن کا کچھ زیادہ وقت باقی نہیں مجھے خیال ہوا کہ آپ احد کی طرف مجھے اپنے کسی کام سے بھیجنا چاہتے ہیں، میں نے کہا جی ہاں! (ما یسرنی الخ) حفص کی روایت میں ہے: (ما أحب أن لی أحدا ذھبا یأتی عَلَیَّ یومٌ و لیلۃٌ أو ثلاث عندی منه دینار)الاستئذان کی ابوشہاب عن اعمش سے روایت میں تھا: (ما أحب أنه تحول لی ذھبا یمکث عندی منه دینار فوق ثلاث)ابن مالک لکھتے ہیں یہ حدیث (حَوَّلَ بمعنی صَیَّرَ)اوراس جیسے عمل کرنے کے استعمال کو متضمن ہے، یہ استعمال صحیح ہے اکثر نحاۃ پر یہ مخفی رہا، یہ روایت (فعل) مالم یسم فاعلہ کیلئے مبنی وارد ہوئی ہے تو اول مفعول کو رفع دیا جو احد کی طرف راجع ضمیر ہے اور ثانی کو نصب دیا جو (ذھبا) ہے تو یہ اس بناء کے سبب مبتدا کو رفع اور خبر کو نصب دینے میں (صار) کے جاری مجری ہوا (یعنی صار واخواتھا جیسا عمل کیا) اھ، اس حدیث کے مختلف الفاظ نقل کئے گئے ہیں جبکہ یہ متحد المخرج ہے لہذا یہ رواۃ کا تصرف ہے تو لغت میں یہ حجت نہیں ہوسکتی (کیونکہ یہ پتہ لگانا دشوار ہے کہ حقیقت میں الفاظِ نبوی کیا تھے گویا اگر کسی حدیث کے ضمن میں متاکد ہو کہ یہی الفاظ نبوی ہیں تو وہی لغت میں حجت ہوگی)، (مثل أحد) اور (تحول لی أحد) کے مابین تطبیق یہ ممکن ہے کہ مثلیت کو سونے سے کسی شیٔ پر محمول کیا جائے جس کا احد کے برابر وزن ہو (یعنی اس کی قیمت اتنے دینار ہو جو احد اگر سونے کا ہو جائے کے وزن پر ہوں) اور تحویل کو اس امر پر محمول کیا جائے کہ اگر سونے میں منقلب ہوجائے تو یہ اس کے وزن کی بھی مقدار ہوئی حضرت ابوذر سے اس کے رواۃ نے بھی اختلاف الفاظ کیا ہے چنانچہ سالم اور منصور کی زید بن وہب سے روایتوں میں (قلت أحد) کے بعد ہے: (و الذی نفسی بیدہ ما یَسُرُّنی أنه ذھب قطعا أُنفِقُه فی سبیل اللہ أدَعُ منه قیراطا) سوید بن حارث عن ابوذر کی روایت کے الفاظ ہیں: (ما یسرنی أن لی أحدا ذھبا أمُوْتُ

يومَ أموت و عندي منه دينارٌ أوْ نصف دينار) حدیثِ ابو ہریرہ میں بھی اختلافِ الفاظ واقع ہوا، آگے ذکر ہوگا۔

(تمضي على ثالثة) یعنی (ليلة ثالثة)، کہا گیا تین کی قید اس لئے کہ اس سے کم وقت میں احد جتنا سونا تقسیم کرنا ممکن نہیں مگر اس کے لئے وہ روایت معکر ہے جس میں (يوم و ليلة) ہے تو اولیٰ یہ کہا جانا ہے کہ تین ایام کی مدت زیادہ سے زیادہ کی ذکر کی جس میں اتنا سونا تقسیم کر دیں اور ایک دن اس کی کم از کم مدت۔ (إلا شيئا أرصده الخ) أي أعده و أحفظه (یعنی اپنے پاس بچا رکھوں) یہ اِرصاد اعم ہے کہ غیر موجود قرض خواہ کیلئے ہو کہ جب آئے تو لے لے یا مؤجل ادائیگی قرض کیلئے کہ جب وعدہ کے مطلق لوٹانے کا وقت آئے تو لوٹا دیں، حفص اور ابوشہاب کی اعمش سے اکٹھی روایت میں ہے: (إلا دينار) رفع کے ساتھ، رفع اور نصب دونوں جائز ہیں کیونکہ مستثنیٰ منہ مطلق عام اور مستثنیٰ مقید خاص ہے تو نصب بھی متجہ ہے! رفع کی توجیہ یہ ہے کہ مستثنیٰ منہ سیاقِ نفی میں ہے اسی طرح جوابِ لَوْ بھی تقدیرِ نفی میں ہے، جائز ہے کہ (أن لا يمُرُّ على) میں نفیِ صریح کو صرف علی الصفۃ ہی محمول کیا جائے، اس روایت میں (الشيء) مفسَر بدینار ہے جبکہ سوید عن ابی ذر کی روایت میں موجود: (دينار أو نصف دينار) ہے، سالم اور منصور کے ہاں: (أدع منه قيراطا قال قلت قنطارا؟ قال قيراطا) اس میں یہ بھی ہے کہ پھر فرمایا: (يا أبا ذر إنما أقول الذي هو أقل) (یعنی میں کم از کم کی بات کرتا ہوں) احنف کی روایت میں تھا: (إلا ثلاثة دنانير) تو اس کا ظاہر حصولِ مال کی محبت کی نفی ہے چاہے مع الانفاق ہو لیکن یہ مراد نہیں بلکہ مفہوم یہ ہے کہ بعض کے انفاق کرنے کی نفی اس پر مقتصر رہتے ہوئے، آپ سب کچھ خرچ کر دینا چاہتے ہیں مگر وہ جس کا استثناء کیا، سب طرق اسی پر دال ہیں، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ احمد کے ہاں سلیمان بن یسار عن ابو ہریرہ کی روایت میں ہے: (أنفق منه كل يوم في سبيل الله فيمُرُّ بي ثلاثة أيام و عندي منه شيءٌ إلا شيءٌ أرصده لِدَيْنٍ) یہ بھی محتمل ہے کہ یہ اپنے ظاہر پر ہو اور کراہت سے مراد صرف اپنی ضروریات میں اس کا انفاق ہو نہ کہ جو فی سبیل اللہ ہو، کہ یہ محبوب ہے۔

(إلا أن أقول به في عباد الله) یہ استثناء بعد از استثناء ہے تو اثبات کا فائدہ دیتا ہے، تو اس سے ماخوذ ہوگا کہ مال کی محبت کی نفی عدم انفاق کے ساتھ مقید ہے تو انفاق کے ساتھ اس کے وجود کی محبت لازم ہوئی تو جب تک انفاق ہوتا رہے وجودِ مال مکروہ نہیں اور اگر وہ منتفی ہو تب اس کے وجود کی کراہت ثابت ہے اس سے کسی اور شیٔ کے حصول کی کراہت لازم نہیں جو احد کے برابر یا اس سے بھی اکثر ہو استمرارِ انفاق کے ساتھ (یعنی مال جتنا بھی آجائے مکروہ نہیں اگر اس سے اللہ کی راہ میں خرچ کرتا رہے)۔ (هكذا و هكذا الخ) اسی طرح تین پر اقتصار کیا، یہ مبالغہ پر محمول ہے کیونکہ اصل میں تو انہی کو عطا کیا جاتا ہے جو سامنے ہوں، میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ یہ رواۃ کا تصرف ہے اور اصلِ حدیث چار جہات کے ذکر پر مشتمل ہے، کہتے ہیں پھر البشرانیات کے جزوِ ثالث میں احمد بن ملاعب عن عمر بن حفص بن غیاث عن ابیہ کی روایت میں چاروں جہات کا ذکر پایا، بخاری نے بھی الاستئذان میں عمر بن حفص سے اس کا مثل نقل کیا ہے لیکن چار میں سے تین کے ذکر پر اقتصار کیا، ابونعیم نے اسے سہل بن بحر عن عمر بن حفص سے نقل کرتے ہوئے دو پر اقتصار کیا۔

(ثم مشى ثم قال ألا إن الأكثرين الخ) الاستقراض میں ابوشہاب اور الاستئذان میں حفص کی روایت میں: (هم الأقلون) ہے دونوں جگہ ہمزہ کے ساتھ، سابقہ باب کی ابن رفیع سے روایت میں دونوں جگہ میم کے ساتھ تھا، اکثار سے مراد مال کا اکثار جبکہ اقلال آخرت کے ثواب کا اقلال ہے اور یہ اس شخص کے حق میں جو مکثرِ مال ہے لیکن اسے اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتا، احمد کی نعمان غفاری

عن ابوذر سے روایت میں ہے: (إن المكثرين الأقلون)۔

(إلا من قال الخ) ابوشہاب کی روایت میں تھا: (إلا من قال بالمال الخ) احمد کے ہاں ابو معاویہ عن اعمش سے روایت میں: (فَحَثَا عن يمينه و من بين يديه و عن يساره) بھی ہے تو یہ روایات (مجموعی لحاظ سے) چاروں جہات کے ذکر پر مشتمل ہیں اگرچہ ہرایک میں تین پر اقتصار ہے، ابن رفیع نے اپنی روایت میں چاروں کا ذکر کیا اس میں ہے: (يمينا و شمالا و بين يديه و وراء ه)، جہات میں (فوق) اور (أسفل) کا ذکر رہ گیا ان میں بھی اعطاء ممکن ہے البتہ نادر الوقوع ہے لہذا حذف کیا، بعض نے (وراء) کی تفسیر میں کہا کہ اس سے وصیت مراد ہے (یعنی مرنے کے بعد کسی کو دیئے جانے کی وصیت) یہ اس میں قید نہیں بلکہ کبھی صحیح (یعنی جو مریض نہیں کہ مرنے کا خدشہ ہو) اِخفاء کا قصد کرتا ہے تو پیچھے والے کو مال دیتا ہے تا کہ اسے دیدے جو آگے ہے، (هكذا) مصدر محذوف کی صفت ہے ای (أشار إشارة مثل هذه الإشارة) ، (من خلفه) بیانِ اشارہ ہے، یمین وشمال سے خاص کیا کیونکہ اعطاء میں غالب دونوں ہاتھوں کے ساتھ اس کا صدور ہے، ابن رفیع کی روایت میں مزید (و عَمِلَ فيه خيرا) بھی ہے، اس کے سیاق میں جناس تام ہے (أعطاه الله خيرا) میں اور (و عمل فيه خيرا) میں تو اول خیر کا معنی مال اور ثانی کا حسنہ (یعنی نیکی) ہے۔

(و قليل ما هم) ما زائدہ قلت کی تاکید کیلئے ہے موصوفہ ہونا بھی محتمل ہے، لفظِ قلیل خبر اور ھم مبتدا ہے تقدیرِ کلام ہے: (و هم قليل) خبر کو مبالغہ فی الاختصاص کیلئے مقدم کیا۔ (مكانك) نصب کے ساتھ ای (اِلْزَمْ مكانك) (لا تبرح) اس کی تاکید ہے اور اس توھم کے رفع کیلئے کہ لزومِ مکان کا یہ امر ازمنہ میں عام نہیں، (حتى آتيك) اس لزومِ مکان کی غایت ہوئی، حفص کی روایت میں ہے: (لا تبرح يا أبا ذر حتى أرجع) ابن رفیع کی روایت میں تھا کہ ایک ساعت آپ کے ہمراہ چلا پھر فرمایا یہاں بیٹھ جاؤ۔ (فأجلسني في قاع) قاع ارضِ سہلہ مطمئنہ (یعنی ہموار زمین) کو کہتے ہیں۔ (في سواد الليل) اس میں اشعار ہے کہ چاند غائب ہو چکا تھا۔ (حتى توارىٰ) أي غاب شخصه (یعنی آپ کا وجود میری نظروں سے غائب ہوا) ابو معاویہ نے (عني) بھی مزاد کیا حفص کی روایت میں ہے: (حتى غاب عني) عبدالعزیز کی روایت میں ہے: (حتى لا أراه) ابوشہاب کی روایت میں گزرا : (فتقدم غير بعيد) عبدالعزیز کے ہاں یہ زیادت ہے : (فأطال اللبث)۔ (صوتا) ابو معاویہ کی روایت میں ہے: (فسمعت لغطا و صوتا)۔ (عرض للنبي) یعنی (تعرض له بسوء) (یعنی کوئی آپ کو نقصان پہنچانے کے درپے ہو) روایتِ عبدالعزیز میں ہے: (فتخوفت أن يكون عرض لرسول) یہ عین کی پیش کے ساتھ، یعنی مجہول کا صیغہ ہے۔ (أن آتيه) یعنی اس طرف چل پڑوں، عبدالعزیز کی روایت میں ہے: (فأردت أن أذهب) یعنی آپ کی طرف، کیونکہ اعمش کی روایت میں اس کی تصریح ہے۔ (فذكرت قوله الخ) ابو معاویہ عن اعمش کی روایت میں ہے: (فانتظرته حتى جاء)۔ (لقد سمعت الخ) ابو معاویہ کی روایت میں ہے: (فذكرت له الذي سمعت) ابوشہاب کی روایت میں ہے: (فقلت يا رسول الله الذي سمعت أو قال الصوت الذي سمعت) شک کے ساتھ، عبدالعزیز کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (ثم إني سمعته وهو يقول و إن سرق و إن زنى الخ) (یعنی آپ کی آواز سنی کہہ رہے تھے اگرچہ وہ زنا کرے اور چوری کرے؟)۔

(ذاك جبريل) یعنی جن سے میں مخاطب تھا یا (ذلك صوت جبريل)۔ (أتاني) حفص کے ہاں مزید ہے: (فأخبرني) عبدالعزیز کی روایت میں ہے: (عرض لي أي ظهر فقال بَشِّرْ أمتك) اعمش کی روایت میں میں نے تبشیر کا لفظ نہیں دیکھا۔(لا يشرك الخ) اعمش نے (من أمتك) بھی مزاد کیا۔(دخل الجنة) یہ جوابِ شرط ہے، دخولِ جنت کو اس حال میں موت پر مرتب کیا کہ اللہ کے ساتھ شرک نہ کرتا تھا، بعض کبائر کے مرتکبین کیلئے دخولِ نار کے ساتھ وعید ثابت ہے اسی طرح ان کے عدم دخولِ جنت کی بھی تو اسی لئے استفہام واقع ہوا۔

(قلت و إن زنى و إن سرق) ابن مالک کہتے ہیں اس کلام کے شروع میں حرفِ استفہام مقدر ہے اور اس کی تقدیر ضروری ہے، دیگر نے کہا تقدیرِ کلام یہ ہے: (أو إن زنى أو إن سرق دخل الجنة) طیبی کہتے ہیں (تقدیر یہ ہے) : (أ دَخل الجنة و إن زنى الخ) اور شرط حال ہے، مبالغۃً جواب ذکر نہیں کیا جاتا، معنائے انکار کی تتمیم کیلئے کہا : (و إن زنى الخ) ابن رفیع کی روایت میں ہے: (قلت يا جبريل و إن سرق و إن زنىٰ؟ قال نعم) اکثر کے ہاں دو مرتبہ اس کا ذکر ہے مستملی کے نسخہ میں تین مرتبہ ہے اور تیسری مرتبہ کے آخر میں یہ زیادت بھی: (و إن شرب الخمر) ابو اسود کی ابو ذر سے روایتِ صحیح میں کتاب اللباس کی روایت میں تین مرتبہ تکرار ہے لیکن سرقہ پر زنا کی تقدیم کے ساتھ جیسے اعمش کی روایت میں ہے، (و إن شرب الخمر) ذکر نہیں کیا اور نہ یہ روایتِ اعمش میں واقع ہے، ابو اسود نے (علي رغم أنف أبي ذر) بھی مزاد کیا، کہتے ہیں ابو ذر جب بھی یہ حدیث بیان کرتے ہیں یہ جملہ بھی دہراتے، حفص نے اعمش سے اپنی روایت میں یہ زیادت بھی کی: (قال الأعمش قلت لزيد الخ) کہ مجھے پتہ چلا ہے کہ ابو درداء اس کے راوی ہیں، کہا میں گواہی دیتا ہوں کہ مجھے ابو ذر نے یہ حدیث ربذہ میں بیان کی، بقول اعمش مجھے ابو صالح نے ابو درداء سے بھی اس کا نحو بیان کیا، اسے احمد نے ابو نمیر عن اعمش عن ابو صالح عن ابو درداء سے نقل کیا ہے اس میں ہے: (و إن رغم أنف أبي الدرداء) بعض نسخوں میں حفص کی روایت کے عقب میں بخاری کا یہ قول مذکور ہے کہ ابو درداء کی حدیث مرسل ہے صحیح نہیں ہم نے صرف معرفت کیلئے اس کے بیان کا ارادہ کیا، کہتے ہیں صحیح ابو ذر ہی سے اس کی روایت ہے، ان سے کہا گیا تو عطاء بن یسار کی ابو درداء سے روایت کیسی ہے؟ کہا وہ بھی مرسل ہے صحیح نہیں پھر کہا: (اضربوا علي حديث أبي الدرداء) (یعنی اس کا نقش مٹا دو) بقول ابن حجر اسی لئے اکثر نسخوں سے یہ ساقط ہے، صغانی کے ہاں ثابت ہے اس کے شروع میں ہے: (قال أبو عبدا لله حديث أبي صالح عن أبي الدرداء مرسل) عطاء بن یسار کی روایت جس کا اشارہ ہوا اسے نسائی نے محمد بن ابو حرملہ عن عطاء بن یسار عن ابو درداء سے تخریج کیا ہے کہ انہوں نے نبی اکرم کو سنا منبر پر فرما رہے تھے اور یہ آیت پڑھی: (وَ لِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ)[الرحمٰن: ٤٦] کہتے ہیں میں بولا: (و إن زنى و إن سرق يا رسول الله؟) فرمایا: (و إن زنى الخ) میں نے پھر یہی بات کہی تو آپ نے بھی اعادہ کیا اور تیسری مرتبہ میں کہا: (و إن رغم أنف أبي الدرداء) تفسیر ابی حاتم، طبرانی کی المعجم اور بیہقی کی شعب کی روایت میں عطاء بن یسار کی حضرت ابو درداء سے سماع کی تصریح ہے، بیہقی کہتے ہیں ابو درداء کی یہ حدیث غیر حدیثِ ابی ذر ہے اگرچہ بعض معنی ایک جیسا ہے بقول ابن حجر دونوں متغایر قصے ہیں اگرچہ آخری حصہ ایک جیسا ہے، اس جہت سے بھی مغایرت ہے کہ حضرت جبریل سے آنجناب کی مراجعت کا ذکر حدیثِ ابو ذر میں ہے حدیثِ ابو

درداء میں نہیں، انہی کی حضرت ابو درداء سے اس روایت کے کئی دیگر طرق بھی ہیں مثلا محمد بن سعد بن ابو وقاص عن ابو درداء سے اس کی مثل نقل کیا، اسی طرح طبرانی کے ہاں ام درداء عن ابو درداء سے مرفوع روایت کے الفاظ ہیں: (مَنْ قال لا إله إلا الله دخل الجنة) اس میں ہے تو ابو درداء نے کہا: (و إن زنى الخ) تو نبی اکرم نے کہا: (و إن زنى الخ على رغم أنف أبى الدرداء) ابومریم عن ابو درداء کے طریق سے بھی اس کا نحو ہے، کعب بن ذہل سے ہے کہ میں نے ابو درداء کو سنا مرفوعا بیان کرتے تھے: (أتانى آتٍ مِنْ ربى فقال مَنْ يَعْمَل سُوْء اً أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللّٰهَ يَجِدِ اللّٰهَ غَفُوْرا رَّحِيماً)[النساء: ١١] کہتے ہیں میں نے کہا یا رسول اللہ: (و إن زنى و إن سرق) فرمایا ہاں، تین دفعہ میں نے کہا تو یہی فرمایا اور یہ بھی: (على رغم أنف عويمر) راوی کہتے ہیں میں نے ابو درداء کو دیکھا (یہ کہتے ہوئے) وہ انگلی کو اپنے ناک پر مارتے تھے، انہی میں احمد کے ہاں واہب بن عبداللہ مغافری کی حضرت ابو درداء سے مرفوعا روایت کہ جس نے کہا: (لا إله إلا الله وحده الخ) وہ جنت میں داخل ہوا آگے یہی جو مذکور ہوا، کہتے ہیں میں نکلا تا کہ لوگوں میں اس کی منادی کروں تو مجھے حضرت عمر مل گئے کہنے لگے لوٹ جاؤ کہ لوگوں کو اگر یہ بتلا دیا تو وہ اسی کے بھروسہ پر بیٹھے رہیں گے (یعنی عمل چھوڑ دیں گے) میں واپس ہوا اور نبی اکرم کو اس کی خبر دی، فرمایا عمر نے ٹھیک کہا، بقول ابن حجر یہ آخری زیادت (یعنی قصہ عمر) حضرت ابو ہریرہ کی ایک روایت میں بھی واقع ہے اس کا بسط آگے باب (من جاهد فى طاعة الله) میں آئے گا۔

- 6445حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ شَبِيبٍ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ يُونُسَ وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوْ كَانَ لِي مِثْلُ أُحُدٍ ذَهَبًا لَسَرَّنِي أَنْ لَا تَمُرَّ عَلَيَّ ثَلَاثُ لَيَالٍ وَعِنْدِي مِنْهُ شَيْءٌ إِلَّا شَيْئًا أُرْصِدُهُ لِدَيْنٍ

طرفاه 2389، - 7228 (ترجمہ کیلئے جلد۳،ص:۵۸۲)

شیخ بخاری حَبَطی ہیں جو بنی تمیم کے حبطات کی طرف نسبت ہے، بصری اور صدوق ہیں ابن عبدالبر نے ابوالفتح ازدی کی تبع میں انہیں ضعیف قرار دیا ہے اور ازدی غیر مَرْضی (یعنی محدثین کے ہاں ناپسندیدہ) ہیں لہذا اس میں ان کی تبع نہیں کی جائے گی، ان کے والد جو ابوسعید کے ساتھ مکئی تھے، سے ابن وہب نے روایت کیا وہ ان کے اقران میں سے تھے انہیں ابن مدینی نے ثقہ قرار دیا۔(و قال الليث حدثنى يونس) اس تعلیق کو ذہلی نے زہریات میں موصول کیا ہے بخاری کی اس کے ایراد سے غرض احمد بن شبیب کی روایت کی تقویت ہے، یونس سے مراد ابن یزید ہیں۔(لو كان لى) احمد کی اعرج عن ابو ہریرہ سے روایت کے شروع میں یہ زیادت بھی ہے: (و الذى نفسى بيده) انہی کی ہمام عن ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (و الذى نفس محمد بيده)۔(مثل أحد ذهبا) اعرج کی روایت میں ہے: (لو أن أُحدَ کُمْ عندى ذهبا)۔

(أرصده لدين) روایتِ اعرج میں ہے: (إلا أن يكون شيء أرصده فى دينٍ عَلَيَّ) روایتِ ہمام میں ہے: (و عندى منه دينار أجِدُ مَنْ يَقْبَلُه ليس شيئا أرصده فى دَيْنٍ عَلَيَّ) ابن مالک لکھتے ہیں اس حدیث میں مثل کے بعد وقوعِ تمنا ہے اور جوابِ لَوْ مضارع منفی بِما ہے! اس کا حق جواب تھا کہ ماضی مثبت ہوتا جیسے: (لو قام لَقُمْتُ) یالَم کے ساتھ جیسے: (

لو قام لَمْ أَقُمْ) تو دو وجہ سے اس کا جواب ہے: ایک یہ کہ یہاں جوابا واقع مضارع ماضی کے موضع میں رکھا گیا ہے جیسے اس آیت میں اس کے موضع میں واقع ہوا اور وہ شرط ہے: (لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ)[الحجرات : ۷] ثانی یہ کہ اصل میں تھا: (مَا كَانَ يَسُرُّنِي الخ) تو کان حذف کیا اور وہی جواب ہے، اس میں ضمیر اسم اور (یسرنی) خبر ہے، کان کا اس کے اسم کے ساتھ حذف اور بقائے خبر نظم و نثر میں کثیر ہے اسی سے یہ مقولہ ہے: (المَرْءُ مَجزِيٌّ بعَمَلِهِ إِنْ خيراً فخَيْرٌ و إِنْ شَرّا فشَرٌّ) کہتے ہیں یسرنی سے قبل کان کے حذف کے ساتھ اشبہ ترین (يُجَادِلُنَا) سے قبل اس آیت کریمہ میں (جعل) کا حذف ہے: (فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَ جَاءَتْهُ الْبُشْرَىٰ يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ)[هود: ۷۴] أي جعل يجادلنا، اول وجہ ہے اس میں (أن) اور (و تمر) کے مابین وقوع لا بھی ہے اور یہ زائدہ ہے، معنی ہے: (ما يسرني أَنْ تَمُرَّ) طیبی کہتے ہیں آپ کا قول: (ما یسرنی) لو امتناعیہ کا جواب ہے تو یہ افادہ دیتا ہے کہ بعد میں مذکور امر آپ کیلئے غیر سارّ (یعنی ناخوشکن) ہے اس لئے کہ آپ کے پاس احد کی مثل سونا نہیں، اس میں ایک نوع کا مبالغہ ہے کیونکہ اگر آپ کیلئے کثرت سے جو انفاق کریں خوشکن نہیں تو وہ (مال) کیسے خوشکن ہوسکتا ہے جو خرچ بھی نہ کریں، کہتے ہیں تین ایام کی تقیید میں سرعتِ انفاق میں تتمیم و مبالغہ ہے تو (لا) پھر زائدہ نہیں جیسے ابن مالک نے کہا بلکہ یہ نفی اپنے حال پر ہے! بقول ابن حجر ابن مالک کے قول کی تائید سابق الذکر حدیثِ ابوذر میں مذکور یہ جملہ کرتا ہے: (ما يَسُرُّنِي أَنَّ عندي مثلَ أُحُدٍ ذهبا تمضي عليَّ ثالثة)

حدیثِ باب سے کئی فوائد مستنبط ہیں حضرت ابوذر کا نبی اکرم کے ساتھ ادب، ان کا آپ کے احوال کا ترقُّب اور آپ پر ان کی شفقت کہ کوئی ادنی سی ایذا بھی نہ پہنچنے پائے، اس میں اکابر کے ساتھ حسنِ ادب کی تلقین ملی اور یہ کہ اگر اکابر میں سے کوئی تنہا دکھائی دے تو اس پر متسور (یعنی ساتھ نتھی) نہ ہو جائے اور نہ اس کے ساتھ بیٹھے اور نہ اس کے ساتھ ہو جائے مگر اس کی اذن سے، یہ برخلاف اس کے کہ وہ مجمع میں ہو یعنی مسجد یا بازار میں تب حسبِ لائق ساتھ بیٹھا یا رہا جا سکتا ہے، اس سے خود اپنے آپ کو کنیت سے ذکر کرنا بھی ثابت ہوا جب کنیت نام کی نسبت زیادہ مشہور ہو بالخصوص اگر ایسا نام ہے جو کوئی اور کا بھی ہے جبکہ کنیت فردہ ہے، یہ بھی ظاہر ہوا کہ اکابر کے کسی امر کا ماننا اور اس پر کار بند رہنا مخالفت سے اولیٰ ہے (یعنی اگر چہ یہ امر ادب سے متصادم نظر آئے جیسے کہا گیا: الأمر فوق الأدب جیسے کوئی عالم اپنے کسی شاگرد کو خود اپنی موجودی میں امامت کا حکم دے) ہاں اگر بالیقین امر ماننے میں کوئی مفسدت و مضرت ہونے کا ڈر ہو تب دفعِ مفسدت اولیٰ ہے، اخذ بالقرائن بھی ثابت ہوا کیونکہ نبی اکرم نے جب ابوذر سے فرمایا کیا احد کو دیکھ رہے ہو؟ تو انہوں نے ظن کیا کہ آپ اس طرف انہیں کسی کام سے بھیجنا چاہتے ہیں تو احد تک کی مسافت اور پھر سورج پر نظر ڈالی تا کہ اندازہ لگائیں کہ وہاں تک پہنچا بھی جا سکتا ہے یا نہیں؟ یہ بھی کہ اخذ بالقرینہ کا محل تب اگر کلام میں کوئی اس کا مخصص ہو، یہاں معاملہ ان کے ظنِ مذکور کے بر خلاف واقع ہوا تھا جو وہ قرینہ سے سمجھے تھے اس سے ماخوذ ہوا کہ ضعف کے سبب بعض قرائن مراد پر دال نہیں ہوتے، تعلیم و تعلم کے باب میں مراجعت کر لینے کا جواز بھی ملا اس چیز کے ساتھ جو طالبعلم کے ہاں متقرر ہو بمقابلہ اس کے جو وہ اس تقرر کے برخلاف سنے، کیونکہ حضرت ابوذر کے ہاں اہلِ کبائر کی وعید بالنار والعذاب کے ضمن میں وارد آیات و آثار کی بناء پر یہ متقرر تھا تو جب اس کے مخالف بات سنی کہ جو اس حال میں فوت ہوا کہ شرک نہ کیا تھا وہ جنت میں داخل ہوگا تو نبی اکرم سے اس کا استفہام کیا اور یہ کہہ کر وضاحت چاہی: (

و إن زنی و إن سرق) ان دو کبائر پر اس لئے اقتصار کیا کہ ان میں سے ایک حقوق اللہ کے ضمن میں بطورِ مثال اور ایک حقوق العباد کے ضمن میں بطورِ مثال ہے، ایک دیگر روایت میں مذکور ہے: (و إن شرب الخمر) تو یہ اس کبیرہ گناہ کے فحش کی بنا پر کیونکہ یہ عقل کے خلل کا باعث بنتی ہے جو انسان کے بہائم پر شرف کی علامت ہے اور اس کے زائل ہونے سے دیگر کبائر کا ارتکاب بہت سہل ہو جاتا ہے کیونکہ عقل کے ساتھ جوان کے ارتکاب سے حاجز ایک توقی (یعنی بچاؤ کا وسیلہ) ہوتا ہے وہ ختم ہوا، یہ بھی ظاہر ہوا کہ طالبعلم کی جانب سے زیادہ الحاح واصرار کبھی معلم کی تنگی وحرج کا باعث بن سکتا ہے کہ تیسری مرتبہ یہی کہنے پر آنجناب نے: (و إن رغم أنف الخ) بھی کہا، بخاری نے جیسا کہ اللباس میں گزرا اسے موت سے قبل توبہ نصیب ہو جانے پر محمول کیا ہے جبکہ دیگر اہلِ علم نے اس امر پر محمول کیا کہ دخولِ جنت اس بات سے اعم ہے کہ ابتداءً ہی ہو یا گناہوں کی سزا بھگتنے کے بعد، اول قول ابوذر کی فہم کے موافق ہے مگر ثانی اولی ہے تا کہ جمع بین الادلۃ ہو تو حدیث میں اہلِ سنت کیلئے حجت اور خوارج اور معتزلہ کا رد ہے جو کہتے ہیں اگر کسی کبیرہ گناہ کا مرتکب بغیر توبہ کے مر گیا تو ہمیشہ آگ میں رہے گا لیکن اس کے ساتھ اس کے لئے استدلال محلِ نظر ہے اس سیاق کے مدنظر جو کعب بن ذہل عن ابودرداء کے حوالے سے مذکور گزرا کہ یہ اس کے حق میں جس نے عملِ سوء کیا یا اپنی جان پر ظلم کیا پھر استغفار کر لی، طبرانی کے ہاں اس کی سند جید ہے

بعض نے اسے اس کے ظاہر پر محمول کیا اور امت محمدیہ کا خاصہ قرار دیا ہے کیونکہ اس میں ہے: (بشر أمتك) اور (إن مَنْ مات مِنْ أمتی) کے الفاظ ہیں، اس کا تعاقب کیا گیا ان صحیح روایات کے ساتھ جن میں وارد ہے کہ اس امت کے عاصیوں کو عذاب ہوگا صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہ سے (المفلس من أمتی الخ) والی روایت ہے، اس میں تعقب ہے ان حضرات کا جنہوں نے ان احادیث میں جو اس بابت وارد ہیں کہ جس نے کلمۂ شہادت پڑھا وہ داخلِ جنت ہوا اور بعض میں ہے: (حُرِّمَ علی النار) کی یہ تاویل کی کہ یہ فرائض اور اوامر ونواہی کے نزول سے قبل کی بات ہے، یہ سعید بن مسیب اور زہری سے منقول ہے وجہِ تعقب اس میں زنا وسرقہ کا ذکر ہے تو یہ اس تاویل کے خلاف جاتا ہے، حسن بصری نے اس کا مفہوم یہ بیان کیا کہ کلمہ پڑھا اور اس کا حق بھی ادا کیا ادائیگیٔ واجب اور اجتنابِ منہی کے ساتھ، طیبی نے اسے ترجیح دی ہے مگر یہ حدیث اس کے لئے خادش ہے، ان احادیث کا سب سے اشکل اور اصعب جملہ یہ ہے: (لا یَلْقَ اللہ بهما عبدٌ غیرَ شاكٍ إلا دَخَلَ الجنة) اس کے آخر میں ہے: (و إن زنی و إن سرق) بعض نے کہا سب سے اشکل مسلم کے ہاں حدیثِ ابو ہریرہ کے یہ الفاظ ہیں : (ما مِنْ عَبْدٍ يشهد أنْ لا إلهَ إلا الله و أنَّ محمدا رسول الله إلا حَرَّمَهُ الله علَى النار) کیونکہ اس میں اداۃِ حصر، من استغراقیہ اور تحریمِ نار کی تصریح ہے بخلاف آپ کے قول: (دخل الجنة) کے کہ یہ اولا دخولِ جہنم کی نفی نہیں کرتا،

طیبی کہتے ہیں لیکن آپ کے قول: (و إن زنی و إن سرق) کی وجہ سے راجح ہے اس لئے کہ یہ مجرد تاکید کیلئے شرط ہے اور خصوصا یہ کہ آپ نے ازرہِ مبالغہ تین دفعہ تکرار کیا اور تتمیما للمبالغہ اس قول کے ساتھ ختم کیا: (و إن رغم أنف أبی ذر) جبکہ دوسری حدیثِ مطلق قابلِ تقیید ہے تو یہ آپ کے قول: (و إن زنی و إن سرق) کے مقاوم نہیں، نووی اس بارے متون اور حکم کی بابت اختلاف ذکر کر کے لکھتے ہیں سب اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ اہلِ ذنوب (اللہ تعالیٰ کی) مشیت میں ہیں اور جو کلمۂ شہادتین پر ایقان

کی حالت میں مرا جنت میں جائے گا تو اگر وہ قرض اور معاصی سے سالم تھا تو (ابتداء ہی میں) جنت میں داخل اور آگ پر حرام ہوگا اور اگر مخلطین (یعنی جن کیلئے نیکیوں کیساتھ ساتھ برائیاں بھی ہیں) میں تھا کہ اوامر یا ان کے بعض کی تضییع کی اور نواہی یا ان کے بعض کا ارتکاب کیا اور بغیر توبہ کے مر گیا تو اب وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تحت ہے اگر اللہ کی مشیت نہیں کہ اس سے درگزر کرے تو (جنت جانے سے قبل) عذاب بھگتے گا ہاں اگر اللہ نے اس پر اپنا فضل کیا اور اس کے گناہوں کی بخشش کر دی شفاعت (کبری) کی وجہ سے (یا کسی اور سبب) تو (جہنم جائے بغیر) جنت جا سکتا ہے اور اس پر لفظِ اول کی تقیید کی تقدیر ہے: (و إن زنی و إن سرق دخل الجنة لکنه قبل ذلك إن مات مُصِرًا علی المعصية فی مشيئة الله) (یعنی اگر قبل ازیں وہ معصیت پر مصر حالت میں فوت ہوا تو اب اللہ کی مشیت میں ہے) ثانی کلام کی تقدیر یہ ہے: (حرمه الله علی النار إلا أن يشاء الله) یا یہ کہ (حرمه علی نارِ الخلود) (یعنی ہمیشہ کیلئے دوزخ میں نہ رہے گا) بقول طیبی بعض محققین کہتے ہیں کبھی اس طرح کی احادیث کو طرحِ تکالیف (یعنی ان کا سہارا لے کر فرائض و واجبات سے جان چھڑانا) اور ابطالِ عمل کا ذریعہ بنایا جا سکتا ہے یہ ظن کرتے ہوئے کہ شرک کا ترک ہی کافی ہے (یعنی صرف عقیدہ توحید ہونا چاہئے عمل نہ بھی ہوں تو خیر ہے) یہ شریعت کی بساط لپیٹ دینے اور ابطالِ حدود کے مترادف ہے اور یہ کہ طاعت کی ترغیب اور معصیت سے تحذیر کا کوئی فائدہ و تاثیر نہیں بلکہ یہ دین سے انخلاع، قیدِ شریعت سے انحلال، ہر ضابطہ و قاعدہ سے خروج، خبط میں ولوج اور لوگوں کو شتر بے مہار چھوڑ دینے کے مصداق ہے اس سے ہر سو فساد اور خرابی ہو سکتی ہے دنیا کی بھی اور آخرت کی بھی حالانکہ اس کے بعض طرق میں مذکور: (أن يعبدوه) سب شرعی انواعِ تکالیف کو متضمن ہے اسی طرح آپ کا قول: (و لا يشر کوا به شيئا) ہر قسم کے شرک کو مشتمل ہے چاہے جلی ہو یا خفی تو اس کے ساتھ ترکِ عمل پر تمسک میں کوئی راحت نہیں کیونکہ ثابت احادیث کو ایک دوسری کے ساتھ ضم کر کے ہی مسئلہ اخذ کیا جاتا ہے کہ سب ایک حدیث ہی کے حکم میں ہیں تو ان کے مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا تاکہ سب کے مضامین پر عمل ہو سکے،

اس سے بغیر تحلیف کے جوازِ حلف کا ثبوت بھی ملا اور یہ مستحب ہوگا اگر کسی مصلحت کیلئے ہے مثلاً کسی اہم امر کی تاکید و تحقیق اور اس سے نفیِ مجاز کیلئے، اس کے بعض طرق میں مذکور: (و الذی نفس محمد الخ) میں متکلم کا اپنا نام ذکر کر کے تعبیر کرنا ثابت ہوا ایک اور طریق میں ضمیر کے ساتھ بھی ہے تو اول میں ایک نوعِ تجرید اور اس کے ساتھ حلف زیادتِ تاکید ہے کیونکہ انسان جب (کوئی اہم بات کرتے وقت) اپنے آپ کا استحضار کرتا ہے جو اسے عموماً عزیز ترین ہوتا ہے تو ایک طرح کا خوف اس کے سامنے ہوتا ہے تو غیر متحقق امر پر قسم اٹھانے سے ہچکچائے گا اسی لئے صفاتِ الٰہیہ بالخصوص صفات الجلال کے ذکر کے ساتھ تغلیظِ قسم مشروع کی گی ہے، اس حدیث میں وجوہِ خیر میں انفاق کی ترغیب بھی ہے اور یہ بھی کہ نبی اکرم زہد کے اعلی مرتبہ پر فائز تھے کہ پسند نہیں فرمایا کہ ان کی ملکیت میں کچھ بھی باقی رہے سبھی کچھ مستحقین پر خرچ کر دینا پسند کیا، جو تھوڑا مال باقی رکھنا چاہا وہ قرض چکانے کی غرض سے یا جیسا کہ کتاب التمنی میں آمدہ ہمام عن ابو ہریرہ سے روایت میں ذکر ہوگا کہ صرف وہ مال جسے لینے کو کوئی شخص نہ ملے، اس سے فرض زکات کی تاخیر کا جواز ماخوذ کیا جا سکتا ہے جب لینے والا کوئی مستحق نہ ملتا ہو جسے اس طرح کی صورتحال درپیش ہو اسے چاہئے کہ وہ زکات کا مال جدا کر کے رکھے اور کوشش کرتا رہے کہ مستحق مل جائے اگر نہ ملے تو اپنے پاس ہی رکھے اس ضمن میں اسے کوئی دوش نہ دیا جائے گا (پھر جب بھی ملے

دیدے) اس سے نفلی صدقہ پر ادائیگیِ قرض کی فوقیت بھی ثابت ہوئی، جوازِ استقراض بھی ابن بطال نے اس میں مذکور (إلا دیناراً) کے پیش نظر اسے یسیر (یعنی قلیل) کے ساتھ مقید کیا ہے، کہ اگر آپ کے ذمہ اس سے زائد قرضہ (کا امکان) ہوتا تو ادائیگی کیلئے فقط ایک دینار رو کے رکھنے کی بات نہ کرتے کہ آپ ادائے قرض میں سب سے بہتر و احسن تھے، کہتے ہیں اس سے یہ بھی ماخوذ ہے کہ اتنا بھاری قرض نہیں لینا چاہئے کہ پھر اسے چکانے کی کوئی سبیل نہ ہو، بعض نے ان کی اس بات کا یہ کہہ کر تعاقب کیا کہ (.إلا دیناراً) سے جو وہ ایک دینار سمجھے ہیں، یہ صحیح نہیں کیونکہ آپ کی مراد جنس تھی (نہ کہ عدد) دوسری روایت میں تین دنانیر کا ذکر ہے تو تین کا عدد تقلیل کیلئے نہیں بلکہ مثال یا ضرورتِ واقع کیلئے ہے، بعض نے یہ بھی کہا کہ تین سے مراد یہ تھی کہ یہ اس دن آپ کی ضروریات کیلئے (جس میں قرض چکانا بھی شامل تھا) کافی تھے، بعض نے یہ تفصیل پیش کی کہ ایک دینار قرض چکانے، ایک اہل خانہ پر خرچ کرنے اور ایک مہمانوں کی میز بانی کیلئے رکھنے کا اشارہ تھا پھر (دینار الدین) سے مراد جنس ہے، اس کی تائید اکثر طرق میں مذکور (شیئا) کا لفظ کرتا ہے جو قلیل و کثیر دونوں کو متناول ہے

حدیثِ ہذا سے قرض چکانے اور اس سلسلہ میں وعدے کی پابندی اور ادائے امانات کی ترغیب اور (لو) کے تمنائے خیر کے وقت استعمال کا جواز بھی ملا اور اس ضمن میں جو نفی کی حدیث ہے اسے اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ جو شرعا غیر محمود امر میں ہو، مہلب مدعی ہیں کہ احنف عن ابی ذر کی روایت میں آپ کا قولِ مذکور: (أ تبصر أحدا فقال فنظرت ما علیہ من الشمس) برائے تمثیل تھا کہ میں اتنی دیر بھی اس مال کو اپنے پاس رکھنا پسند نہیں کرتا جس کا اخراج و تصدق واجب ہے تو یہ اخراجِ زکات کی تعجیل میں تمثیل تھی، عیاض نے اس کا تعاقب کیا اور لکھا یہ بعید فی التاویل ہے، سیاق اس امر میں واضح اور بین ہے کہ نبی اکرم کی مراد حضرت ابو ذر کو احد کے عظم و ضخامت کی طرف متوجہ کرنا تھا تا کہ اگلی بات ارشاد فرمائیں، ابو ذر سمجھے کہ آپ اس جانب کسی کام کو بھیجنا چاہتے ہیں جبکہ یہ مراد نہ تھا جیسا کہ تفصیل گزری، قرطبی کہتے ہیں آنجناب نے ان سے یہ بات اس لئے کہی تا کہ وہ اس کا استحضارِ قدر کریں تا کہ اگلی بات فرمائیں جس میں اس کے ساتھ تشبیہ مذکور تھی بقول عیاض اس کے ساتھ احتجاج کر سکتا ہے وہ جو فقر کی مالداری پر تفضیل کا قائل ہے اور وہ بھی جو اس کے برعکس غنی کو فقیر سے افضل قرار دیتا ہے، دونوں کا سیاقِ خبر سے ماخذ واضح ہے، اس میں حالتِ حیات اور حالتِ صحت میں انفاقِ مال کی تحریص و ترغیب بھی ملتی ہے اور اسے مرتے وقت انفاق پر ترجیح ہے اس بارے یہ حدیث بھی گزری ہے: (أن تصدق و أنت صحیح شحیح الخ) اس لئے کہ اکثر مالداروں کی روش یہ ہے کہ جب تک وہ عافیت میں ہیں (یعنی صحت قائم ہے) مال کا انفاق دا اخراج رو کے رکھتے ہیں کیونکہ بقاء اور طولعمری کی امید اور فقر لاحق ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے تو جو اپنے شیطان (نفس) کی مخالفت کرے اور ثوابِ آخرت کو ترجیح دے کر اپنے آپ پر غالب آئے وہ فائز اور کامیاب ہوا اور جس نے بخل کی راہ اپنائی تو اس امر کا اندیشہ رہے گا کہ وصیت میں جور و ظلم کا مرتکب ہو جائے بالفرض اگر ایسا نہ بھی ہوا تو کم از کم یہ تو ضرور ہوگا کہ اس کی وصیت پوری کرنے یا اس کے ترکہ کی تقسیم میں تاخیر ہو یا کوئی اور آفت آجائے بالخصوص اگر نا اہل وارث ہے تو وہ مختصر مدت میں سارا مال ضائع بھی کر سکتا ہے جس کا وبال اس پر باقی رہے گا کیونکہ اسی نے یہ سب جمع کیا تھا۔

15- باب الْغِنَى غِنَى النَّفْسِ (اصل مالداری یہ ہے کہ دل غنی ہو)

وَقَوْلُ اللّٰهِ تَعَالَى ﴿ أَيَحْسِبُونَ أَنَّ مَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ وَبَنِينَ ﴾ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ مِنْ دُونِ ذَلِكَ هُمْ لَهَا عَامِلُونَ ﴾ قَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ لَمْ يَعْمَلُوهَا لَا بُدَّ مِنْ أَنْ يَعْمَلُوهَا (اللہ کا فرمان: کیا یہ سمجھتے ہیں کہ ہم مال اور اولاد سے انہیں نوازتے رہیں گے؟ عاملون تک، ابن عیینہ نے کہا مراد یہ کہ ابھی انہوں نے یہ اعمال نہیں کئے لیکن ضرور کرنے والے ہیں)۔

یعنی چاہے اس کے ساتھ متصف قلیل المال ہی کیوں نہ ہو، غنی غینِ مکسور اور قصر کے ساتھ ہے کبھی شعری ضرورت سے ممدود بھی کر دیا جاتا ہے، غین کی زبر اور مد کے ساتھ کا معنی کفایت ہے۔ (و قال الله الخ) نسخہ ابوذر میں (عاملون) تک ہے یہ یہاں کی مبتدا بہا آیت سے نویں آیت کا اخیر ہے پہلی دو کے بعد اور آخری سے قبل کی آیات مومنین کے وصف میں جملہ معترضہ کے بطور ہیں (بل قلوبهم) کی ضمیر قولہ: (نمدهم) میں مذکورین کی طرف راجع ہے، ان سے مراد وہ جن کا ذکر اس آیت میں ہوا: (فَتَقَطَّعُوْا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا) [المؤمنون : ۵۳] معنی یہ کہ کیا وہ سمجھتے ہیں انہیں یہ مال و دولت اس وجہ سے دیا کہ وہ ہمارے ہاں معزز ہیں؟ اگر یہ ان کا خیال ہے تو غلط ہے بلکہ یہ تو استدراج (یعنی مہلت) ہے جیسے اس آیت میں ارشاد ہوا: (وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا أَنَّمَا نُمْلِيْ لَهُمْ خَيْرٌ لِأَنْفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِيْ لَهُمْ لِيَزْدَادُوْا إِثْمًا) [آل عمران: ۱۷۸] اللہ تعالیٰ کے فرمان: (بَلْ قُلُوْبُهُمْ فِيْ غَمْرَةٍ مِنْ هٰذَا)[المؤمنون : ۶۳] میں اسی استدراج مذکور کی طرف اشارہ ہے جہاں تک اس کا قول: (وَ لَهُمْ أَعْمَالٌ مِنْ دُوْنِ ذٰلِكَ هُمْ لَهَا عَامِلُوْنَ)[۶۳] تو اس سے مراد جو آئندہ کفر یا ایمان کے اعمال بجا لائیں گے، اسی طرف ابن عیینہ نے اپنے قول: (لم يعملوها لابد أن يعملوها) سے اشارہ کیا، ان سے قبل سدی اور ایک جماعت نے بھی یہی تفسیر بیان کی ،جنہوں نے کہا معنی یہ ہے کہ ان کیلئے برے اعمال لکھ دئے گئے ہیں تو ضروری ہے کہ موت سے قبل انہیں کریں تا کہ کلمہ عذاب ان پر حق ثابت ہو، پھر آیت کی حدیث کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ مال کی خیریت لذاتہ نہیں بلکہ اس کے متعلقات کے لحاظ سے ہے اگرچہ فی الجملہ اسے خیر کا نام ہی دیا گیا ہے اسی طرح مالِ کثیر کا مالک لذاتہ غنی نہیں بلکہ اس میں اپنے تصرف کے اعتبار سے تو اگر اس کا دل غنی ہے تو اپنے تصرف میں وجوہِ برّ اور قربات میں سے صرف واجبات اور مستحبات تک محدود نہ رہے گا اور اگر فقیر النفس ہے تو اس کا امساک کرے گا اور مال کے ختم ہو جانے کے اندیشہ کے مدنظر اسے خرچ کرنے سے ممتنع ہوگا تو ایسا شخص فی الحقیقت فقیر ہے صورۃً بھی اور معناً بھی اگرچہ کتنا ہی مال اس کے تحت ہو کیونکہ وہ اس کے ساتھ متمتع نہ ہوگا نہ دنیا میں اور نہ آخرت میں بلکہ یہ اس کے لئے وبال بن سکتا ہے۔

6446 حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ حَدَّثَنَا أَبُو حَصِينٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَيْسَ الْغِنَى عَنْ كَثْرَةِ الْعَرَضِ وَلَكِنَّ الْغِنَى غِنَى النَّفْسِ

ترجمہ: ابو ہریرہ راوی ہیں کہ آپ نے فرمایا مالداری ساز و سامان کی کثرت کا نام نہیں، بلکہ اصل مالداری یہ ہے کہ دل غنی ہو۔

ابوبکر سے مراد ابن عیاش ہیں یہ مشہور قاری تھے ابو حصین کا نام عثمان تھا حضرت ابو ہریرہ تک سب راوی کوفی ہیں۔ (عن كثرة العرض) عن سببیہ ہے، عرض ہر وہ متاع دنیا جس سے انتفاع ہوتا ہو بالاشتراک اس کا اطلاق جوہر کے بالمقابل پر ہوتا ہے اور انسان کو پیش آنے والی بیماری وغیرہ ہر افتاد پر، ابن تین عبد الملک بونی سے ناقل ہیں کہ قیروان کے شیوخ میں سے ایک شیخ کہتے تھے کہ

عرض رائے متحرک کے ساتھ عروض کا واحد ہے: (التی یتجر فیھا) (یعنی سامانِ تجارت) کہتے ہیں یہ غلط ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (يَأْخُذُونَ عَرَضَ هٰذَا الْأَدْنىٰ)[الأعراف: ٦٩] اہلِ لغت کے ہاں اس بابت کوئی اختلاف نہیں کہ یہ معروض فیہ ہے لہذا یہ عروض (یعنی سامان) جن میں تجارت کی جاتی ہے، کا واحد نہیں اس کا واحد تو عرض رائے ساکن کے ساتھ ہے جو نقدی کے ماسوا کو کہتے ہیں، ابوعبید کہتے ہیں عروض ایسے امتعہ جو ماسوائے حیوان اور عقار (یعنی جائیداد) ہیں اور ہر وہ جس میں کیل اور وزن کا دخل نہ ہو، عیاض وغیرہ نے یہی نقل کیا ابن فارس کہتے ہیں عرض بالسکون سوائے نقدی کے ہر مال، اس کی جمع عروض ہے اور جو (راء کی) زبر کے ساتھ ہے تو جو انسان کو دنیا سے اس کا حظ ملتا ہے قرآن میں ہے: (تُرِيْدُوْنَ عَرَضَ الدُّنْيَا)[الأنفال: ٦٧] اور فرمایا: (وَ إِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلُهُ يَأْخُذُوْهُ)[الأعراف: ١٦٩]۔

(إنما الغنى غنى النفس) احمد اور سعید بن منصور کے ہاں اعرج عن ابو ہریرہ کی روایت میں ہے: (إنما الغنى فى النفس) اس کی اصل مسلم میں ہے، ابن حبان کی حدیثِ ابوذر میں ہے کہ مجھے رسول اکرم نے فرمایا اے ابوذر کیا تم سمجھتے ہو کثرتِ مال غنیٰ ہے؟ میں نے کہا جی ہاں! فرمایا اور قلتِ مال کو تم فقر سمجھتے ہو؟ کہا جی یا رسول اللہ! فرمایا: (إنما الغِنىٰ غِنَى الْقَلْبِ و الفَقْرُ فقر القلب) (یعنی اصل مالداری دل کی مالداری ہے اسی طرح فقر بھی) ابن بطال کہتے ہیں معنائے حدیث یہ ہے کہ حقیقتِ غنیٰ کثرتِ مال سے نہیں کیونکہ کثیر مالدار ایسے ہیں جو قناعت (کی دولت سے) سے محروم ہیں وہ ہمیشہ مال بڑھانے کو کوشاں رہتے ہیں بغیر یہ خیال کئے کہ کس طریق سے آ رہا ہے تو گویا یہ شدتِ حرص کے پیش نظر فقراء ہیں،

حقیقتِ غنیٰ نفس کا غنی ہونا ہے ایسے لوگ قناعت پسند اور مزید کی حرص وطمع سے خالی ہوتے ہیں اور نہ انہیں طلبِ مال کی پیاس لگی رہتی ہے بلکہ مستغنی ہیں تو یہی درحقیقت غنی ہیں، قرطبی لکھتے ہیں حدیث کا معنی یہ ہے کہ غنیِٔ نافع یا عظیم یا ممدوح وہی جو دل کا غنی ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب اس کا نفس استغناء کے ساتھ متصف ہوگا تو مطامع سے بچا ہوا ہوگا تو خود دار اور عظیم ہوگا اور اسے ایسی حظوت، نزاہت (یعنی طراوت اور اطمینان) اور شرف و مدح حاصل ہوگی جو دوسری قسم کے مالداروں کے نصیب میں نہیں، ان کا فقرِ نفس انہیں رذائلِ امور اور خسائسِ افعال میں ملوث کر دے گا ان کی دناءتِ ہمت اور بخل کی وجہ سے لوگ انہیں برا سمجھیں گے اور ان کے ہاں ان کی قدر کم ہوگی تو یہ ہر حقیر سے احقر اور ہر ذلیل سے اذل ہوتے ہیں! حاصل یہ کہ غنی نفس والا اللہ کے عطا کردہ کے ساتھ قانع ہوتا ہے اور بغیر ضرورت از دیاد کا حریص نہیں ہوتا اور نہ مال کے جمع وطلب کرنے کے پیچھے پڑا رہتا ہے بلکہ اللہ کی تقسیم وعطا پر راضی ہے اور فقرِ نفس کے ساتھ متصف اس کے برعکس ہے وہ ہمہ وقت کسی بھی طریقہ سے مزید مال جمع کرنے میں لگا رہتا ہے اس ضمن میں حرام وحلال کی تمییز بھی نہیں کرتا پھر جب اس کا مطلوب نہیں ملتا تو حزن و اسف میں ڈوبا رہتا ہے پھر غنی النفس اللہ کی قضاء پر راضی ہونے اور اس کے امر کیلئے سرِ تسلیم خم کرنے سے ناشئ ہے یہ باور کرتے ہوئے کہ جو اللہ کے ہاں ہے وہ خیر اور اَبقیٰ ہے! کسی نے کیا خوب کہا: (غِنَى النَّفْسِ ما يَكْفِيكَ مِنْ سَدِّ حَاجَةٍ فإنْ زَادَ شيئاً عَادَ ذاك الغِنىٰ فَقْرا) (یعنی نفس کی مالداری وہی جو ضرورت پوری کرنے کے بقدر ہو اس سے زائد ہوئی تو وہ فقر کہلائے گی) طیبی کہتے ہیں ممکن ہے کہ غنی النفس سے مراد علمی وعملی کمالات کا حصول ہو اسی طرف یہ قائل اشارت کرتا ہے: (وَ مَنْ يُنفِق السَّاعات فى جَمْعِ مالِهِ مَخَافَةَ فَقْرِ

فالذی فعل الفقر) یعنی چاہئے کہ حقیقی غنیٰ میں اپنے اوقات صرف کرے جو تحصیلِ کمالات ہے نہ کہ جمعِ مال میں کہ اس میں پڑنے سے اس کا فقر ہی بڑھے گا اھ، یہ مراد لینا اگرچہ ممکن تو ہے لیکن پہلے جو ذکر ہوا وہ اظہر فی المراد ہے، نفس کا غنیٰ دل کے غنیٰ سے حاصل ہوتا ہے بایں طور کہ اپنے تمام امور میں وہ اللہ کی طرف مفتقر ہو اور اچھی طرح جان لے کہ وہی معطی اور وہی مانع ہے تو اس کی قضاء پر راضی ہو، اس کی نعمتوں کا شکر بجالائے اور کشفِ ضراء میں اسی کی جانب رجوع کرے تو رب کیلئے افتقارِ قلب کے نتیجہ میں ہر ماسوا اللہ سے غنی النفس حاصل ہوگا، اس آیت: (وَ وَجَدَكَ عَائِلاً فَأَغْنىٰ) [الضحیٰ: ۸] میں وارد غنیٰ غنی النفس سے منزل ہے کیونکہ یہ مکی آیت ہے اور یہ امر مخفی نہیں کہ رسول اکرم کے پاس فتحِ خیبر سے قبل مال کی قلت تھی۔

اسے ترمذی نے (الزھد) میں نقل کیا۔

- 16باب فَضُلِ الُفَقُرِ (فضیلتِ فقر)

کہا گیا ہے کہ سابقہ کے بعد یہ ترجمہ قائم کر کے فقر کی غنیٰ پر یا غنیٰ کی فقر پر تفضیل بارے محلِ اختلاف کی تحقیق کی طرف اشارہ کیا ہے کیونکہ آپ کے قول: (الغنی غنی النفس) سے اس ضمن میں حصر مستفاد ہے تو فضلِ غنیٰ میں وارد ہر شئ کو اسی پر محمول کرنا ہوگا تو جو غنی النفس نہیں وہ ممدوح نہیں بلکہ مذموم ہے تو کیونکر وہ فاضل ہو سکتا ہے اسی طرح ہر وہ جو فقر کی فضیلت میں وارد ہے کیونکہ جو بھی نفس کا غنی نہیں وہ فقیر النفس ہے اور یہ ایسی چیز ہے جس سے نبی اکرم نے تعوّذ فرمایا ہے،

وہ فقر جس کی بابت نزاع واقع ہوا ہے وہ قلتِ مال اور اس کا تقلّل ہے، جہاں تک اس آیت میں مذکور فقر ہے: (یَا أَیُّھَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَی اللهِ وَ اللهُ ھُوَ الْغَنِیُّ الْحَمِیْدُ)[فاطر: ۳۵] تو یہاں مراد مخلوق کی خالق کی طرف احتیاج ہے تو مخلوقین کیلئے فقر امرِ ذاتی ہے جس سے وہ منفک نہیں ہو سکتے جبکہ اللہ وہ غنی ہے جو کسی کا محتاج نہیں، فقر کا اطلاق صوفیہ کی ایک اصطلاح پر بھی ہے جس کی بابت ان کی عبارات متفاوت ہیں، ان کا حاصل جیسا کہ ابو اسماعیل انصاری نے بیان کیا دنیا سے ضبطاً وطلباً اور مدحاً وذماً ہاتھ جھاڑ لینا ہے، کہتے ہیں اس سے مراد یہ کہ دل میں ایسا کوئی خیال نہ ہو چاہے ہاتھ میں مال موجود و حاصل ہی ہو، یہ سابقہ باب کی حدیث کے متضمن کی طرف راجع ہے کہ اصلِ غنیٰ غنی النفس ہے اس تحقیق کے مطابق جو ذکر ہوئی یہاں فقر سے مراد فقرِ مال ہے، ابن بطال نے یہاں مالداری اور فقیری کے درمیان تفضیل کے مسئلہ میں کلام کی، لکھتے ہیں لوگوں نے اس بارے طویل نزاع کیا بعض احادیثِ باب اور دیگر صحیح و واہی روایات کے ساتھ محتج ہوتے ہوئے تفضیلِ فقر کے قائل ہوئے اور جو مالداری کو افضل گردانتے ہیں ان کا احتجاج سابقہ باب کی حدیث کے جملہ: (إن المکثرین ھم الأقلون إلا مَنُ قال بالمال ھکذا) سے ہے اسی طرح الوصایا میں گزری حدیثِ سعد سے جس میں آپ نے انہیں فرمایا تھا: (إنك إنُ تَذَر وَرَثَتَكَ أغنیاءَ خَیرٌ مِنُ أنُ تَذَرھم عَالَةً) اور حدیثِ کعب بن مالک سے کہ جب آنجناب سے اپنا سارا مال تصدق کر دینے کی بابت مشورہ کیا تو آپ نے تلقین فرمائی تھی: (أَمسِكُ علیك بعضَ مَالِكَ فَھُوَ خیرٌ لَكَ) اور یہ حدیث: (ذَھَبَ أَھُلُ الدُّثُور بِالأُجُور) (یعنی مالدار اجر لے گئے) اس کے آخر میں ہے: (ذٰلِكَ فَضُلُ اللهِ یُؤُتِیهِ مَنُ یَشَاء) اور عمرو بن عاص کی یہ حدیث: (نِعُمَ المالُ الصالحُ لِلرجل

الصالح) (یعنی اچھا مال وہ جو کسی اچھے اور نیک انسان کے پاس ہو) اسے مسلم نے نقل کیا، اور کئی دیگر احادیث! کہتے ہیں اس ضمن میں سب اچھی بات جو میں نے دیکھی احمد بن نصر داودی نے کہی وہ یہ کہ فقر اور مالداری دونوں اللہ تعالی کی طرف آزمائش ہیں وہ ان کے ساتھ اپنے بندوں کو آزماتا ہے کہ آیا صبر وشکر کرتے ہیں یا نہیں؟ اللہ کا فرمان ہے: (إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) [الکھف: ۷] اور فرمایا: (وَ نَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً)[الأنبياء : ۳۵] اور ثابت ہے کہ نبی اکرم (شر فتنه الفقر) اور (فتنة الغنى) دونوں سے پناہ مانگا کرتے تھے، پھر طویل کلام ذکر کی جس کا حاصل یہ ہے کہ فقیر اور مالدار متقابل ہیں اس کے جو دونوں میں سے ہر ایک کو اس کے فقر اور غنی میں عارض ہے تو (اس تناظر میں) وہ مدح کئے جائیں گے یا ذم، اور فضل سب کا سب کفاف (یعنی گزارے کے لائق) میں داخل ہے کیونکہ قرآن نے کہا: (وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا) [الإسراء: ۲۹] اور نبی اکرم نے فرمایا: (اللهم اجْعَلْ رِزْقَ آلَ محمدٍ قُوْتاً) (یعنی اے اللہ آلِ محمد کو بس اتنا ہی رزق دینا جو انکی ضروریات کو کافی ہو) یہ آگے آرہی ہے اسی پر آپ کا یہ قول محمول ہے: (أسألك غناى و غِنى هؤلاء) جہاں تک وہ حدیث جسے ترمذی نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (اللهم أحْيِنِى مسكينا و أمِتْنِى مسكينا) تو یہ ضعیف ہے، بفرضِ ثبوت اس سے مراد یہ کہ کفاف سے متجاوز نہ کئے جائیں اھ ملخصا۔

تفضیلِ کفاف کا میلان رکھنے والوں میں قرطبی بھی ہیں جو المفہم میں رقم طراز ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کیلئے تینوں حالتیں جمع کیں: فقر، غنی اور کفاف تو اول آپ کے اول حالات تھے تو آپ مجاہدۂ نفس کے ساتھ اس سے عہدہ برا ہوئے پھر فتوحات کی گئیں تو ان کے ساتھ آپ حدِ اغنیاء میں ہو گئے تو اس کا بھی مستحقین میں مال خرچ کر کے حق ادا کیا اور ان کے ساتھ مواسات کر کے اور قدرِ ضرورت پر اقتصار کرتے ہوئے باقی سب کا ایثار کرتے ہوئے اور یہی صورتِ کفاف ہے جو آپ کی وفات تک رہی، کہتے ہیں یہ طرزِ زندگی غنی مطغی (یعنی حد سے بڑھی مالداری) اور فقرِ مؤلم (یعنی باعثِ ازارِ فقر) دونوں سے سلامت تھی نیز ایسا طرزِ حیات رکھنے والا فقراء میں شمار کیا جا سکتا ہے کیونکہ وہ تعیشات میں نہیں پڑا ہوتا بلکہ وہ کفاف سے قدرِ زائد کی نسبت مجاہدۂ نفس کرتا ہے تو حالتِ فقر سے اس قدر محفوظ ہے کہ قہرِ حاجت اور ذلتِ سوال سے بچا ہوا ہے اور اس کی تائید غنی النفس میں ما سابق ترغیب سے ملتی ہے اور جو ترمذی نے حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا روایت کیا: (وَ ارْضَ بِمَا قُسِم لك تَكُ أَغْنَى الناس) (یعنی اپنی تقدیر پہ راضی رہو سب سے مالدار شمار ہو گے) اس بارے اصح ترین روایت جو مسلم نے عبداللہ بن عمرو سے مرفوعا تخریج کی: (قد أفلحَ مَنْ هُدِىَ إلى الإسلام و رُزِقَ الكفاف و قَنعَ) (یعنی کامیاب ہوا وہ شخص جسے اسلام کی ہدایت ملی اور گزارے کے لائق ملتا رہا اور وہ قانع رہا) ترمذی اور ابن حبان۔ اور دونوں نے صحیح قرار دیا، کی فضالہ بن عبید سے اس کے نحو روایت اس کی شاہد ہے، نووی کہتے ہیں اس میں ان اوصاف کی فضیلت ہے، کفاف کفایہ ہے یعنی نہ کمی ہو اور نہ بیشی (یعنی ضرورت کے مطابق رزق ملتا رہے) بقول قرطبی یہ جو حاجات کیلئے کافی اور ضروریات کا دافع ہو جو اہلِ ترفہات (یعنی تعیش پسندوں) کے ساتھ ملحق نہ کرے حدیث کا مفہوم یہ ہوا کہ جو ان صفات کے ساتھ متصف ہوا اس نے حصولِ مطلوب کیا اور وہ دنیا و آخرت میں مرغوب کے ساتھ ظفر مند ہوا اسی لئے آپ نے دعا فرمائی کہ (اللهُمَّ اجعل رزق آل محمد قوتا) یعنی اتنا رزق کہ ان کا گزارا ہوتا رہے اور وہ مانگنے کی ذلت سے بچے رہیں ایسی کشائش نہ ہو کہ تعیشات میں

پڑ جائیں، اس میں تفضیلِ کفاف کے قائلین کے لئے حجت ہے کیونکہ جو حالت نبی اکرم اپنے اور اپنے آل کیلئے اللہ سے طلب کریں وہی افضل الاحوال ہوگی اور آپ کا یہ بھی فرمان ہے: (خیرُ الأمور أوسطها) اس کی تائید ابن مبارک کی الزہد میں بسند صحیح قاسم بن محمد بن ابوبکرعن ابن عباس سے روایت کرتی ہے کہ ان سے پوچھا گیا قلیل العمل اور قلیل الذنوب افضل ہے یا وہ شخص جس کا عمل بھی کثیر ہے اور گناہ بھی کثیر ہیں؟ تو کہا: (لا أعدل بالسلامة شيئا) (یعنی سلامتی کے برابر کوئی چیز نہیں) تو جس کیلئے (اتنا مال) حاصل ہوا جو اسے کافی ہوا اور وہ اس پر قانع ہوا تو مالداری اور فقیری دونوں کی آفات سے بچا رہے گا اس ضمن میں ایک حدیث وارد ہے اگر وہ صحیح ہوتی تو اس مسئلہ میں نص ہوتی، اسے ابن ماجہ نے نفیع اور یہ ضعیف ہیں، عن انس سے مرفوعا نقل کیا کہ ہر غنی وفقیر روزِ قیامت چاہے گا کہ کاش دینا میں اسے بس اتنا ہی ملا ہوتا جو قوت ہوتا، بقول ابن حجر یہ سب صحیح مگر اصل سوال کا ابھی تک جواب نہیں ملا کہ دونوں میں سے افضل کون ہے! مالداری یا فقیری؟ کیونکہ نزاع ایسے شخص کی بابت وارد ہے جو ان دو میں سے کسی ایک کے ساتھ متصف ہے اسی لئے داؤدی نے اپنی کلامِ مذکور کے آخر میں کہا کہ یہ سوال کہ ان دو میں سے کون سا افضل ہے؟ مستقیم نہیں کیونکہ احتمال ہے کہ فقیر اور مالدار میں سے ہر ایک کو وہ اعمال کرنے کی توفیق ملے جو دوسرے نے نہیں کیے اور ان کے باعث وہ اس سے افضل ہو جائے تو اس سوال کا محل تب بنے گا جب دونوں مستوی ہوں بایں طور کہ دونوں کے ایسے اعمال ہوں جو اس لحاظ سے انہیں برابر کریں، کہتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ یہ معاملہ اللہ تعالیٰ پر ہی منحصر ہے کہ دونوں میں کون افضل ہے اھ،

ابن تیمیہ کی بھی یہی رائے ہے لیکن کہا اگر تقوی میں ایک جیسے ہوں تو فضل کے اعتبار سے یکساں ہیں، پہلے کتاب الجمعہ سے قبل حدیثِ اہل دثور پر کلام کے اثناء ابن دقیق العید کی کلام گزری جس کا محصل فقر پر غنی کی تفضیل پر دال ہے اس وجہ سے جو مالی قربات کے باعث اس میں زیادتِ ثواب ہے الا یہ کہ افضل کو اشرف کے ساتھ مفسر کیا جائے صفاتِ نفس کی نسبت سے تو نفس کیلئے تطہیرِ اخلاق اور سوئے طباع کیلئے ریاضت جیسی صفات کا حصول فقر کے سبب ہی ہوتا ہے تو اس لحاظ سے فقر مترجح ہے! اسی معنی کے مدنظر جمہور صوفیہ فقیرِ صابر کی ترجیح کے قائل ہیں کیونکہ مدارِ طریق اسی تہذیبِ نفس اور اس کی ریاضت پر ہے اور یہ غنی کی نسبت فقر کے ساتھ کثیر ہے، ابن جوزی لکھتے ہیں صورتِ اختلاف اس فقیر جو حریص نہیں اور اس مالدار کی بابت ہے جو ممسک نہیں کہ یہ امر مخفی نہیں کہ قانع فقیر بخیل غنی سے افضل ہے اور اللہ کی راہ میں انفاق کرنے والا غنی حریص فقیر سے افضل ہے، کہتے ہیں ہر وہ جو مراد لغیرہ اور غیر مراد لعینہ ہو اس میں چاہئے کہ اس بابت مقصود کی طرف مضاف کیا جائے تب اس کی فضیلت ظاہر ہوگی تو مال لذاتہ محذور نہیں بلکہ اس سبب کہ کبھی اللہ کی طاعات سے رکاوٹ بن سکتا ہے، اسی طرح اس کا عکس! کتنے مالدار ہیں جنہیں ان کی مالداری نے اللہ سے غافل نہیں کیا اور کتنے فقیر ہیں کہ فقر نے انہیں اللہ سے مشغول و غافل کر دیا ہے حتی کہ کہا اگر اخذ بالا کثر کریں تو فقیر خطرات سے ابعد ہے کیونکہ مالداری کا فتنہ فقر کے فتنہ سے اشد ہے اور عصمت میں سے ہے کہ تم مال نہ پاؤ اھ،

کثیر شافعیہ نے تصریح کی ہے کہ شاکر غنی افضل ہے جہاں تک ابو القاسم قشیری کے شیخ ابو علی دقاق کا قول کہ غنی فقیر سے افضل ہے اس لئے کہ غنیٰ خالق کی صفت اور فقر مخلوق کی صفت ہے اور ظاہر امر یہ ہے کہ صفتِ خالق صفتِ مخلوق سے افضل ہوگی تو اسے اکابرین کی ایک جماعت نے بنظرِ استحسان دیکھا ہے مگر یہ محلِ نظر ہے اس کے پیشِ نظر جو میں نے شروع باب میں رقم کیا، ظاہر یہ ہے

کہ یہ اصل نزاع میں داخل نہیں کہ یہ ان دونوں صفتوں کی ذات میں نہیں بلکہ ان کے عوارض میں ہے، بعض غنی کی فقر پر تفضیل کے قائلین مثلاً طبری، نے اس جہت کو ایک دیگر طریق سے یوں بیان کیا کہ بلا شبہ صابر کی محنت (یعنی آزمائش) شاکر کی محنت سے اشد ہے البتہ میں کہتا ہوں جیسے عبداللہ بن مطرف نے کہا تھا: (لَأَنْ أُعَافَیٰ فَأَشْکُرَ أَحَبُّ إِلَیَّ مِنْ أَنْ أُبْتَلیٰ فَأَصْبِر) (یعنی میں عافیت میں رہوں اور اللہ کا شکر ادا کرتا ہوں یہ مجھے اس امر سے زیادہ پسند ہے کہ ابتلاء میں ڈالا جاؤں اور صبر کروں) بقول ابن حجر گویا اس کا سبب جو قلتِ صبر انسان کی جبلت میں ہے اسی لئے امرِ مشاہد ہے کہ حسبِ استطاعت حقِ صبر کا قیام کرنے والے حسبِ طاقت حقِ شکر قائم کرنے والوں کی نسبت قلیل ہیں، بعض متاخرین جیسا کہ ابوعبداللہ بن مرزوق کی تحریر میں مذکور ہوا، نے کہا ہے کہ اصلِ مسئلہ میں لوگوں کی کلام مختلف ہے تو بعض نے فقر اور بعض نے غنی کو افضل قرار دیا جبکہ بعض نے کفاف کو افضل کہا اور یہ سب محلِ اختلاف سے خارج ہے جو یہ ہے کہ اللہ کے ہاں بندے کیلئے دونوں حالتوں میں سے کون سی بہتر ہے؟ تاکہ وہ اس کا تکسّب کرے اور اس کے ساتھ متخلق ہو، تو کیا تقلل من المال افضل ہے تاکہ شواغل سے اس کا دل متفرغ ہو اور اس طرح وہ مناجات کی لذت پائے اور اکتساب میں منہمک نہ ہو تاکہ طولِ حساب سے مستریح ہو؟ یا کسبِ مال کے ساتھ تشاغل افضل ہے تاکہ اس کے ساتھ برّ وصلہ اور تصدق کرتے ہوئے تقربِ خداوندی کا استکثار کرے؟ اس لئے کہ اس میں نفعِ متعدی ہے (یعنی جس کا فائدہ اوروں کو بھی ملتا ہے)

کہتے ہیں جب معاملہ کی یہ نوعیت ہے تو افضل وہی جو نبی اکرم اور آپ کے جمہور صحابہ نے اختیار کیا اور یہ دنیا میں تقلل اور اس کی رونق سے بُعد کی روش ہے، اب ایسے شخص میں نظر باقی ہے جسے بغیر تکسب کے مال مل جائے مثلاً میراث یا غنیمت کے ذریعہ، تو کیا افضل یہ ہے کہ وجوہِ برّ میں اس کے اخراج میں مبادرت کرے حتی کہ کچھ باقی نہ رہے یا اس کی تثمیر (یعنی اسے تجارت میں لگا کر بڑھانے) کے ساتھ متشاغل ہو تاکہ اس کے نفعِ متعدی کا استکثار کرے؟ کہتے ہیں یہ پہلی دو قسم پر ہے بقول ابن حجر اس کا مقتضا یہ ہے کہ اس قدر خرچ کرے کہ حالتِ کفاف باقی (اور قائم) رہے اگر یہی روش رکھے تو ضار نہیں کہ مال کو بڑھاتا رہے، یہ دعوی کہ جمہور صحابہ تقلل اور زہد کی روش پر تھے تو اس کا رد ان کے مشہور احوال سے ہوتا ہے، فتوحات ہونے کے بعد وہ دو قسم پر تھے بعض نے ابقائے مال کیا اور غنی النفس کے ساتھ اتصاف کے باوصف اس کے ساتھ ساتھ بر وصلہ اور مواسات کرتے رہے اور بعض فتوحات سے قبل کی حالت پر قائم رہے چنانچہ فتوحات کے نتیجہ میں حاصل ہونے اموال میں سے کچھ باقی نہ رکھا، پہلی قسم کے مقابلہ میں ان کی تعداد قلیل تھی، سِیَرِ سلف کا مطالعہ کرنے والوں پر یہ ظاہر ہے تو اس بارے ان کی اخبار کثیر نہیں حدیثِ باب اس کے لئے شاہد ہے اور ہر دو گروہوں کی فضیلت بارے وارد ادلہ کثیر ہیں تو پہلی شق میں سے باب کی بعض احادیث وغیرہ، شقِ ثانی میں سے حضرت سعد بن ابی وقاص کی یہ مرفوع حدیث: (إن اللہ یحب الغَنِیَّ التَّقِیَّ الخَفِی) اسے مسلم نے تخریج کیا، یہ میری کہی بات پر دال ہے چاہے اس میں ہم غنی کو (ظاہری) مال پر محمول کریں یا غنی النفس پر تو یہ اول پر ظاہر اور ثانی پر دو اقسام کو متناول ہے تو مطلوب حاصل ہے، تقی سے مراد جو امتثالِ اوامر کرتے ہوئے معاصی کا ترک کرتا اور منہی عنہ سے اجتناب کرتا ہے، خفی کا ذکر برائے تتمیم ہے یہ ترکِ ریا کا اشارہ ہے،

ان مواضع میں سے جن میں تردد واقع ہوا وہ شخص جس کے پاس کچھ نہیں تو اس کے حق میں اولیٰ یہ ہے کہ سوال کی ذلت سے بچنے کیلئے کوئی ذریعۂ معاش اختیار کرے یا پھر بیٹھا منتظر رہے کہ بغیر سوال کئے کیا اس پر مفتوح کیا جاتا ہے تو احمد سے باوجود زہد و ورع

میں ان کی شہرت کے منقول ہے کہ ایک شخص سے کہا جس نے اس بارے سوال کیا تھا: بازار کو لازم پکڑو، ایک سے کہا لوگوں سے مستغنی ہو جاؤ میں نے ان سے مستغنی کی مثل نہیں دیکھا اور کہا: سب لوگوں کو چاہئے کہ اللہ پر توکل کریں اور اپنے آپ کو تکسّب کا خوگر بنائیں اور جس نے ترکِ تکسب کی تلقین کی وہ احمق ہے جو تعطیلِ دنیا چاہتا ہے، اسے ان سے ابو بکر مروزی نے نقل کیا، مزید کہا تعلیم وتعلم کی اجرت مجھے لوگوں کے ہاتھوں میں جو ہے کہ انتظار میں بیٹھنے سے زیادہ پسند ہے اور کہا جو بیٹھا رہا اور کوئی پیشہ اختیار نہ کیا اسے اس کا نفس لوگوں سے سوال کرنے پہ لگا دے گا، حضرت عمر سے مسند کیا کہ کچھ کما کر لانا لوگوں کا محتاج ہونے سے بہتر ہے سعید بن مسیّب سے نقل کیا کہ موت کے وقت کہا اور کچھ ترکہ چھوڑا تھا، اے اللہ تو جانتا ہے میں نے اسے اس لئے جمع کیا تھا تا کہ اپنا دین بچاؤں، ثوری، ابو سلیمان دارانی اور کئی دیگر سلف سے بھی یہی منقول ہے بلکہ بر بہاری نے اسے کئی صحابہ و تابعین سے بھی نقل کیا اور کہا کسی ایک سے بھی منقول نہیں کہ رزق کمانا ترک کر کے ما یفتح علیہ (یعنی جو قسمت سے بیٹھے بٹھائے ملے) کے انتظار میں بیٹھے رہے ہوں، غنی کی تفضیل کے قائلین نے اس آیت میں موجود امر سے بھی احتجاج کیا ہے: (وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ) [الأنفال : ۶۰] کہتے ہیں یہ مال ہی سے ممکن ہے، تفضیلِ فقر کے قائلین نے جواب دیا کہ کوئی مانع نہیں کہ کسی حالتِ مخصوصہ میں غنی فقر سے افضل ہو مگر یہ اس کے مطلقاً افضل ہونے کو مستلزم نہیں، اس باب کے تحت پانچ احادیث نقل کی ہیں۔

- 6447حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ أَنَّهُ قَالَ مَرَّ رَجُلٌ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ لِرَجُلٍ عِنْدَهُ جَالِسٍ مَا رَأْيُكَ فِي هَذَا فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ أَشْرَافِ النَّاسِ هَذَا وَاللَّهِ حَرِيٌّ إِنْ خَطَبَ أَنْ يُنْكَحَ وَإِنْ شَفَعَ أَنْ يُشَفَّعَ قَالَ فَسَكَتَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ مَرَّ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا رَأْيُكَ فِي هَذَا فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا رَجُلٌ مِنْ فُقَرَاءِ الْمُسْلِمِينَ هَذَا حَرِيٌّ إِنْ خَطَبَ أَنْ لَا يُنْكَحَ وَإِنْ شَفَعَ أَنْ لَا يُشَفَّعَ وَإِنْ قَالَ أَنْ لَا يُسْمَعَ لِقَوْلِهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هَذَا خَيْرٌ مِنْ مِلْءِ الْأَرْضِ مِثْلَ هَذَا

.طرفه - 5091 (ترجمہ کیلئے جلد ۸، ص:۱۸۴)

شیخ بخاری ابن ابو اویس ہیں جیسا کہ ابو نعیم نے صراحت کی ابو حازم سے مراد سلمہ بن دینار ہیں۔ (مر رجل علی رسول الخ) اوائل النکاح کے باب (الأکفاء فی الدین) میں ابراہیم بن حمزہ عن ابو حازم سے یہ الفاظ گزرے: (ما تقولون الخ) گویا سبھی حاضرین کو خطاب تھا احمد، ابو یعلی اور ابن حبان کی جبیر بن نفیر عن ابو ذر سے روایت میں ہے کہ مجھے نبی اکرم نے کہا تمہاری نظر میں مسجد میں موجود ارفع ترین شخص اس وقت کون ہے؟ (یعنی ظاہری لحاظ سے) کہتے ہیں میں نے حلہ میں ملبوس ایک شخص کو دیکھا، اس سے ظاہر ہوا ابو ذر مسئول تھے، اس کے اور حدیثِ سہل کے مابین یہ تطبیق دی جائے گی کہ یہ بات آپ نے ایک جماعت سے مخاطب ہو کر کہی جس میں ابو ذر بھی تھے اور روئے سخن انہی کی جانب تھا تو انہی نے جواب دیا لہذا اسے اپنی طرف منسوب کیا، جہاں تک اس گزرنے والے کا تعلق ہے تو ان کا نام معلوم نہ کر سکا، ابن حبان کی ایک اور روایت کے الفاظ ہیں مجھ سے نبی اکرم نے قریش کے

ایک شخص کی بابت سوال کیا اور فرمایا کیا فلاں کو پہچانتے ہو؟ میں نے عرض کی جی ہاں، سیرت ابن اسحاق میں مذکور عبارت سے ماخوذ ہو سکتا ہے کہ یہ عیینہ بن حصن فزاری تھے یا اقرع بن حابس، آگے ذکر کروں گا۔

(فقال) یعنی مسئول نے۔ (جری) جدیر اور حقیق کے ہم وزن ومعنیٰ ، ابراہیم بن حمزہ کی روایت میں ہے: (قالوا حری)۔ (لیشفع) باب تفعیل سے، ابراہیم نے یہ زیادت بھی کی: (و إنْ قال أن یستمع) ابن حبان کے ایک طریق میں ہے: (إذا سأل أعطی و إذا حضر أدخل)۔ (ثم رجل) ابراہیم نے یہ زیادت بھی کی: (من فقراء المسلمین) ابن حبان کی روایت میں ہے: (مسکین من أهل الصفة)۔ (مثل) کسرِ لام کے ساتھ، زبر بھی جائز ہے طیبی لکھتے ہیں دونوں کے مابین تفضیل میں ممیّز کا اعتبار ہے اور یہ اس کے بعد آپ کا قول، کیونکہ بیان اور مبین ایک ہی شئ ہیں احمد اور ابن حبان نے (عند الله یوم القیامة) بھی مزاد کیا، ان کے دوسرے طریق میں ہے: (خیرٌ مِنْ طلاع الأرض من الآخر) طلاع طاء کی زیر اور لامِ مخفف کے ساتھ یعنی جن اہل زمین پر سورج طلوع ہوا، عیاض نے یہی کہا، دیگر کہتے ہیں مراد یہ کہ جو سطحِ زمین پر ہیں اس روایت کے آخر میں یہ عبارت بھی ہے: (فقلت یا رسول الله أ فلا یعطی هذا کما یعطی الآخر؟ قال إذا أعطی خیرا فهو أهله و إذا صُرِفَ عنه فقد أُعْطِیَ حسنة) ابوسالم جیشانی عن ابوذر سے روایت جسے محمد بن ہارون رویانی نے اپنی مسند میں اور ابن عبدالحکیم نے فتوحِ مصر میں اور محمد بن ربیع جیزی نے مسند الصحابة الذین نزلوا بمصر میں نقل کیا، سے اس گزرنے والے شخص کا نام اخذ کیا جا سکتا ہے اس کے الفاظ ہیں کہ نبی اکرم نے ان سے فرمایا: (کیف تریٰ جعیلا؟) میں نے کہا اپنی شکل کی طرح مسکین ہے! فرمایا تو فلاں کو کیسا سمجھتے ہو؟ کہا (سیدٌ من السادات) فرمایا: (فجعیل خیرٌ مِنْ ملء الأرض مثلِ هذا) کہتے ہیں میں نے کہا یا رسول اللہ فلاں اگر ایسا ہے تو آپ اس کے ساتھ کرتے ہیں جو کرتے ہیں؟ (یعنی اس کی اتنی عزت وتکریم کرتے ہیں) فرمایا وہ اپنی قوم کا سردار ہے تو ان کی تالیفِ قلبی کو یہ کرتا ہوں، ابن اسحاق نے اپنی سیرت میں محمد بن ابراہیم تیمی سے مرسلا یا معضلا نقل کیا کہ کہا گیا یا رسول اللہ آپ نے عیینہ اور اقرع کو سوسو (اونٹ) دئے اور جعیل کو رہنے دیا؟ فرمایا: (و الذی نفسی بیده لجعیل بن سراقة خیر من طلاع الأرض مثل عیینة والقرع ولکنی أتألّفهما و أکِلُ جعیلا إلی إیمانه) (یعنی جعیل بن سراقہ عیینہ اور اقرع جیسوں سے۔ اگر زمین بھی ان سے بھری ہو تو، بہتر ہے لیکن میں انہیں انکی تالیفِ قلبی کی غرض سے عطا کرتا اور جعیل کو اس کے ایمان کے سپرد کرتا ہوں) جعیل مذکور کا ان کے بھائی عوف بن سراقہ کی غزوہ بنی قریظہ بارے حدیث اور عرباض بن ساریہ کی غزوہ تبوک بارے حدیث میں بھی ذکر موجود ہے، بعض نے ان کا نام جعال کہا شائد یہ صغر ہے بعض نے کہا یہ ان کے بھائی تھے، اس حدیث سے جعیل کی منقبت ظاہر ہوئی اور یہ کہ مجرد دنیا کی سیادت کا کوئی اثر نہیں (یعنی اللہ کے ہاں بہترین سمجھے جانے کیلئے) اصل اعتبار آخرت کا ہے جیسا کہ گزرا: (العیش عیش الآخرة) اور یہ بھی کہ جس سے اس کا دنیا کا حظ فائت ہوا اسے حسنۂ آخرت کے ساتھ عوض دیا جائے گا تو اس میں فقر کی فضیلت ہے جو ترجمہ کا عنوان ہے لیکن اس میں فقر کے غنی سے افضل ہونے کی کوئی حجت نہیں جیسے ابن بطال نے کہا کیونکہ اگر جعیل کے فقر کے باعث انہیں ان سے افضل گردانتے تو یوں کہتے: (خیر من مل ء الأرض مثله لا فقیر فیهم) اور یہ اگر ان کے اپنے فضل کے باعث (یعنی جس کا فقر سے کوئی تعلق نہیں) تب تو حجت ہی نہیں بقول ابن حجر انہیں ممکن ہے کہ

اول کا التزام کریں اور حیثیت پیش نظر رہے گی لیکن طرقِ قصہ کے سیاق سے متبین ہے کہ ان کی جہتِ تفضیل ان کا تقوی تھا اور زیر بحث مسئلہ متقی فقیر اور غیر متقی غنی کے بارہ میں مفروض نہیں بلکہ ضروری ہے کہ اولا تقوی کے لحاظ سے دونوں مستوی ہوں، پھر ترجمہ میں فقر کی غنی پر تفضیل کی تصریح نہیں کیونکہ فقر کیلئے ثبوتِ فضیلت سے اس کی افضلیت لازم نہیں آتی اسی طرح کسی فقیر کی کسی غنی سے افضلیت سے ہر فقیر کا ہر غنی سے افضل ہونا لازم نہیں آتا۔

- 6448حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا وَائِلٍ قَالَ عُدْنَا خَبَّابًا فَقَالَ هَاجَرْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ نُرِيدُ وَجْهَ اللَّهِ فَوَقَعَ أَجْرُنَا عَلَى اللَّهِ فَمِنَّا مَنْ مَضَى لَمْ يَأْخُذْ مِنْ أَجْرِهِ مِنْهُمْ مُصْعَبُ بْنُ عُمَيْرٍ قُتِلَ يَوْمَ أُحُدٍ وَتَرَكَ نَمِرَةً فَإِذَا غَطَّيْنَا رَأْسَهُ بَدَتْ رِجْلاَهُ وَإِذَا غَطَّيْنَا رِجْلَيْهِ بَدَا رَأْسُهُ فَأَمَرَنَا النَّبِيُّ ﷺ أَنْ نُغَطِّيَ رَأْسَهُ وَنَجْعَلَ عَلَى رِجْلَيْهِ مِنَ الإِذْخِرِ وَمِنَّا مَنْ أَيْنَعَتْ لَهُ ثَمَرَتُهُ فَهُوَ يَهْدُبُهَا

أطرافه 1276، 3897، 3913، 3914، 4047، 4082، - 6432 .(ترجمہ کیلئے جلد۲،ص:۱۷۴)

اس کی کچھ شرح کتاب الجنائز میں گزری ہے یہ الہجرۃ میں دوجگہ مذکور ہے میں نے المغازی میں اس کی شرح کا وعدہ کیا تھا مگر وہاں بھول گیا (لہذا یہاں کی جاتی ہے)، سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔ (مع رسول الله) یعنی آپ کے امر و اذن سے، یا معیت سے مراد حکمِ ہجرت میں اشتراک، کیونکہ ہجرت کے دوران آنجناب کے ہمراہ صرف ابوبکر اور عامر بن فہیرہ تھے۔(نبتغی وجه الله) یعنی اس جہت سے جو اللہ کے ہاں ثواب ہے نہ کہ جہت دنیا سے۔

(فوقع) الہجرۃ میں گزری سفیان ثوری عن اعمش سے روایت میں: (فوجب) تھا، اللہ کیلئے لفظِ وجوب کا اطلاق اس معنی میں جو اس نے خود اپنی ذات پر واجب کیا اپنے وعدِ صادق کے ساتھ، کیونکہ اللہ پر کوئی شئ واجب نہیں۔(لم یأکل من أجره الخ) یعنی عرضِ دنیا سے، یہ (ابتغاء وجه الله) کی مذکور تفسیر کے مدِ نظر باعث اشکال ہے، تطبیق یہ دی جائے گی کہ دنیوی مال پر اجر کے لفظ کا اطلاق بطریق المجاز ہے بنسبت ثوابِ آخرت کے، یہ اس لئے کہ قصدِ اول وہی تھا جو گزرا لیکن ان میں سے بعض فتوحات سے قبل فوت ہو گئے جیسے مصعب بن عمیر اور بعض فتوحات کا دور شروع ہونے تک زندہ رہے پھر دو حصوں میں منقسم ہوئے ایک قسم وہ جنہوں نے اس سے اعراض کیا اور ایک ایک کر کے اپنی حاجات پوری کیں بایں طور کہ اسی پہلی حالت پر قائم رہے (یعنی تعیش میں نہ پڑے) اور یہ قلیل ہیں ان میں حضرت ابو ذر بھی تھے تو ایسے صحابہ کرام پہلوں کے ساتھ ہی ملتحق تھے، ان میں سے بعض بعض مباح میں متبسط (یعنی مستفید) ہوئے مثلاً کثرتِ ازدواج، کثرتِ خدم و حشم اور لباس وغیرہ کی جہت سے مگر دنیا کے مال و متاع کا استکثار نہیں کیا، یہ کثیر ہیں انہی میں ابن عمر بھی تھے پھر بعض ایسے تھے جنہوں نے استکثار کیا تجارتیں کیں اور اس کے ساتھ ساتھ تمام واجب و مندوب حقوق کا قیام بھی کیا، یہ بھی کثیر تھے ان میں عبدالرحمٰن بن عوف تھے، حضرت خباب انہی (آخری) دو قسم کے صحابہ کی طرف اشارہ کر رہے ہیں تو قسمِ اول اور جو ان کے ساتھ ملتحق ہوئے، کیلئے اجرِ آخرت متوفر ہوا جبکہ قسمِ ثانی کی بابت مقتضائے حدیث یہ ہے کہ انہیں پہنچنے والے متاعِ دنیا کی بابت ان سے حساب لیا جائے گا اور اسی پر ثوابِ آخرت کا انحصار ہوگا، اس کی تائید مسلم کی عبداللہ بن عمرو سے مروی مرفوع حدیث کے یہ

الفاظ کرتے ہیں: (ما مِن غازية تغزُو فتغنَم و تسلَم إلا تعجَّلُوا ثُلُثَي أجرهم) (یعنی جو مجاہد سالم وغانم واپس آتے ہیں وہ اپنے اجر کا دوتہائی وصول کر لیتے ہیں) اسی لئے کثیر سلف نے قلتِ مال کو ترجیح دی اور اس پر قانع ہوئے یا تو اس لئے تا کہ ثوابِ آخرت ان کیلئے متوفر ہو یا اسلئے کہ حساب میں آسانی ہو۔

(منهم مصعب بن عمير) ابن ہشام بن عبد مناف بن عبد الدار بن قصی ، نبی اکرم کے ساتھ قصی میں نسب ملتا ہے ابو عبد اللہ کنیت تھی سابقین الی الاسلام والہجرۃ میں سے ہیں اوائل الہجرۃ میں حضرت براء کا قول گزرا کہ ہمارے ہاں اولین آنے والوں میں مصعب بن عمیر اور ابن ام مکتوم تھے دونوں نے قرآن پڑھانا شروع کیا، ابن اسحاق نے ذکر کیا ہے کہ نبی اکرم نے انہیں اہلِ عقبہ اولی کے ہمراہ مدینہ روانہ کیا تھا تا کہ اہل مدینہ کو قرآن و دین کی تعلیم دیں مصعب نہایت ثروت اور ناز ونعم کے پروردہ تھے مگر اسلام لانے اور ہجرت کے بعد فقراء میں سے ہو گئے ترمذی نے محمد بن کعب حدثنی من سمع علیا سے نقل کیا کہ ایک دفعہ ہم مسجد میں بیٹھے تھے کہ مصعب آ گئے جو ایک پیوند لگی چادر اوڑھے تھے تو یہ حالت دیکھ کر نبی اکرم کے آنسو بہہ پڑے جب ان کا گزشتہ ناز ونعم والا دور یاد کیا۔

(قتل يوم أحد) معرکہ میں شہید ہوئے یہ اس غزوہ میں نبی اکرم کے علم بردار تھے، اسے صحیح سند کے ساتھ ابن مبارک نے کتاب الجہاد میں عبید بن عمیر کی مرسل روایت سے نقل کیا۔ (أينعت) یعنی کٹائی کے قابل ہوئی بعض روایات میں (ينعت) ہے یہ بھی ایک لغت ہے، اول اکثر ہے۔ (فهو يهدبها) دال پر زیر اور پیش دونوں جائز ہیں، ابن بطال لکھتے ہیں حدیث سے سلف کا ان کے وصفِ احوال میں صدق ظاہر ہوا اور یہ کہ فقر کی مشقتوں اور تنگیوں پر صبر کرنا منازلِ ابرار میں سے ہے، یہ بھی واضح ہوا کہ کفن ایسا ہونا چاہئے جو سارے بدن کا ساتر ہو اور میت کا پورا بدن عورۃ بن جاتا ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ بطریقِ کمال ہو، باقی سب متعلقہ بحث کتاب الجنائز میں گزری ، پھر ابن بطال نے لکھا حدیثِ خباب میں غنیٰ پر فقر کی تفضیل کی کوئی بات نہیں اس میں فقط یہ ہے کہ صحابہ کرام کا ہجرت کرنا کسی دنیوی غرض سے نہ تھا اور نہ کسی نعمت کا تعجّل کرتے ہوئے بلکہ یہ خالصۃً اللہ کیلئے تھی تا کہ اس پر آخرت میں انہیں ثواب سے نوازے تو جو کوئی فتوحات سے قبل فوت ہوا اس کے لئے آخرت کا ثواب متوفر ہوا اور جو زندہ رہا حتی کہ طیبات الدنیا سے متمتع اور مستفید ہوا وہ ڈرا کہ یہ کہیں ان کے اجرِ طاعت کا تعجل نہ ہو کیونکہ وہ نعیمِ آخرت پر احرص تھے۔

- 6449 حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا سَلْمُ بْنُ زَرِيرٍ حَدَّثَنَا أَبُو رَجَاءٍ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ اطَّلَعْتُ فِي الْجَنَّةِ فَرَأَيْتُ أَكْثَرَ أَهْلِهَا الْفُقَرَاءَ وَاطَّلَعْتُ فِي النَّارِ فَرَأَيْتُ أَكْثَرَ أَهْلِهَا النِّسَاءَ تَابَعَهُ أَيُّوبُ وَعَوْفٌ وَقَالَ صَخْرٌ وَحَمَّادُ بْنُ نَجِيحٍ عَنْ أَبِي رَجَاءٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ

أطرافه 3241، 5198، - 6546 (ترجمہ کیلئے جلد۴،ص:۷۲۹)

ابورجاء سے مراد عطاردی ہیں، یہ اسی سند ومتن کے ساتھ بدء الخلق کی صفۃ الجنۃ کے باب میں گزری ہے آگے باب (صفة الجنة و النار) میں اس کی شرح آئے گی۔ (تابعه أيوب و عوف الخ) ایوب کی روایتِ متابعت نسائی نے موصول کی ہے کتاب النکاح میں اس کا واضحاً بیان گزرا، عوف کی روایت بخاری نے کتاب النکاح میں موصول کی، حماد بن نجیح جو اِسکاف بصری ہیں، کی

روایت نسائی نے عثمان بن عمر بن فارس عنہ کے طریق سے نقل کی صحیحین میں ان کی یہی ایک روایت ہے، وکیع اور ابن معین وغیرہما نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے صخر جوکہ ابن جویریہ ہیں، کی روایت بھی نسائی نے معافی بن عمران عنہ سے نقل کی اور ابن مندہ نے کتاب التوحید میں مسلم بن ابراہیم حدثنا صخر وحماد قالا حدثنا ابو رجاء کے حوالے سے الجعدیات میں یہ عالی سند کے ساتھ علی بن جعد عن صخر قال سمعت ابا رجاء حدثنا ابن عباس کے طریق سے منقول ہے، ترمذی عوف کے طریق سے اس کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں: (و قال أیوب عن أبی رجاء عن ابن عباس) دونوں سندوں میں مقال نہیں، یہ بھی محتمل ہے کہ ابو رجاء کے ہاں یہ دونوں واسطوں سے ہو، خطیب المدرج میں لکھتے ہیں اس حدیث کو ابو داؤد طیالسی نے ابو اشہب، جریر بن حازم، سلم بن زریر، حماد بن نجیح اور صخر بن جویریہ کے حوالوں سے ابو رجاء عن عمران وابن عباس سے نقل کیا ہے اور ہم کسی کو نہیں جانتے جس نے ان کو جمع کیا ہو، جماعت نے ابو رجاء عن ابن عباس سے اسے تخریج کیا ہے صرف سلم نے اسے ابو رجاء عن عمران سے نقل کیا اور شائد جریر نے بھی، ایوب عن ابو رجاء سے یہ دونوں طرح وارد ہے سعید بن ابو عروبہ نے اسے فطر عن ابو رجاء عن عمران سے نقل کیا تو حدیث ابو رجاء کے حوالے کے ساتھ دونوں سے ہے

ابن بطال لکھتے ہیں آپ کا قول: (اطلعت فی الجنة الخ) فقیر کی غنی پر افضلیت کو موجب نہیں، اس کا مفہوم فقط یہ ہے کہ دنیا میں (شائد دنیا کے لفظ کی بجائے یہاں جنت ہونا چاہئے) اغنیاء کی نسبت فقراء کی تعداد اکثر ہے تو اس بارے خبر دی ہے جیسے کوئی اخبار عن الحال کرتا ہوا بتلائے کہ اکثر اہلِ دنیا فقراء ہیں فقر نے انہیں جنت میں داخل نہیں کیا وہ اس میں اپنی صالحیت کے سبب داخل ہوئے فقر فقط ان کی صفت ہے! فقیر اگر نیک نہ ہو تب صاحبِ فضیلت نہیں بقول ابن حجر ظاہر حدیث دنیا کے ترکِ توسُّع پر تحریض ہے جیسا کہ اس میں عورتوں کو تحریض ہے کہ امرِ دین پر محافظت کریں تا کہ آگ میں داخل نہ ہوں جیسا کہ اس کی تقریر کتاب الایمان کی حدیث: (تَصَدَّقْنَ فإنی رَأَیْتُکن أکثرَ أهلِ النار) کی شرح میں گزری۔

علامہ انور (فرأیت أکثر أهلها النساء) کی بابت کہتے ہیں ایک حدیث میں ہے کہ اہلِ جنت کے ہر شخص کی دو بیویاں ہوں گی تب ان کا اکثر اہل نار ہونا باعثِ اشکال ہے اس سے خلاصی کی سبیل یہ ہے کہ دو بیویوں سے مراد حورِ عین میں سے دو بیویاں نہ کہ بناتِ آدمؑ سے پھر کثرتِ ہذا سے مراد فی نفسہا کثرت ہے پھر اس میں حکمِ کلی نہیں بلکہ یہ ایک مشاہدۂ جزئیہ کا بیان ہے جو اس وقت آپ کو ہوا، پہلے تفصیلا اس پر بحث گزری ہے۔

- 6450 حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي عَرُوبَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ لَمْ يَأْكُلِ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى خِوَانٍ حَتَّى مَاتَ وَمَا أَكَلَ خُبْزًا مُرَقَّقًا حَتَّى مَاتَ

طرفاه 5386، - 5415 (ترجمہ کیلئے جلد ۸، ص:۴۲۶)

شیخ بخاری کا نام عبداللہ بن محمد بن عمرو بن حجاج ہے۔ (علی خوان) اس کی تشریح کتاب الاطعمہ میں گزری۔ (و ما أکل خبزا الخ) بقول ابن بطال آنجناب کا خوان پر ترکِ اکل اور مرقق روٹی کا بھی دنیا کی طیبات کا اختیاری ترک تھا کہ آپ کے پیش نظر دائمی حیات کی طیبات تھیں، مال فقط اس لئے مرغب فیہ ہے تا کہ آخرت پر اس کے ساتھ استعانت حاصل کی جائے تو اس وجہ سے نبی اکرم کبھی مال کے محتاج نہیں رہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ حدیث فقر کی غنی پہ تفضیل پر دال نہیں بلکہ قناعت، کفاف اور دنیا کی لذات میں

عدم تبسُّط پر دال ہے اس کی تائید ابن عمر کی یہ حدیث کرتی ہے: (لا یصیب من الدنیا شیئا إلا نقص مِنْ درجاته و إِنْ کان عند الله کریما) (یعنی دنیا کے حظ ونصیب سے اگر کچھ ملے تو اسکا اخروی درجہ اسی حساب سے کم ہو جاتا ہے اگر چہ اللہ کے ہاں وہ کریم ہی ہو) اسے ابن ابوالدنیا نے نقل کیا بقول منذری اس کی سند جید ہے۔

اس حدیث کو ترمذی نے (الزھد) نسائی نے (الولیمة) اور ابن ماجہ نے (الأطعمة) میں نقل کیا۔

- 6451 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ لَقَدْ تُوُفِّيَ النَّبِيُّ ﷺ وَمَا فِي رَفِّي مِنْ شَيْءٍ يَأْكُلُهُ ذُو كَبِدٍ إِلَّا شَطْرُ شَعِيرٍ فِي رَفٍّ لِي فَأَكَلْتُ مِنْهُ حَتَّى طَالَ عَلَيَّ فَكِلْتُهُ فَفَنِيَ

.طرفه - 3097 (ترجمہ کیلئے جلد۴،ص:۵۸۰)

شیخ بخاری کی کنیت ابوبکر ہے ابوشیبہ ان کے دادا تھے جن کا نام ابراہیم ہے والد کا نام محمد تھا، اصلا واسط کے تھے کوفہ ساکن ہوئے کبار حفاظ میں سے ہیں بخاری ومسلم نے بکثرت ان سے اخذِ احادیث کیا مسلم ہمیشہ انہیں کنیت سے ذکر کرتے ہیں بخاری نے زیادہ تر نام ذکر کیا۔ (و ما فی بیتی الخ) یہ الوصایا میں گزری عمرو بن حارث مصطلقی کی روایت میں مذکور: (ما ترك رسول الله ﷺ عند موته دینارا ولا درهما و لا شیئا) کے مخالف نہیں کیونکہ اس شئِ منفی سے مراد آپ کے ساتھ مختص مال سے جو بچا اور جو یہ حضرت عائشہ نے ذکر کیا یہ آپ کا بقیہ نفقہ تھا جو حضرت عائشہ کے ساتھ مختص تھا لہذا دونوں باتیں ایک جیسی نہیں۔ (یأکله ذو کبد) یہ سب حیوانات کو شامل ہوا، تمام ماکولات منفی ہوئے۔ (إلا شطر شعیر) شطر سے یہاں مراد بعض ہے نصف پر بھی اس کا اطلاق ہے اور جو اس کے مقارب ہو، اسی طرح جہت پر بھی مگر یہ یہاں مراد نہیں، بعض نے کہا ان کی مراد نصف وسق تھی۔ (فی رفّ لی) بقول جوہری رف دیوار کے طاقچہ کے مشابہ ہے عیاض نے کہا یہ خشب (یعنی لکڑی سے بنا کوئی خانہ سا) ہے جو زمین سے مرتفع ہو، گھر میں موجود چیزیں حفاظت کے خیال سے اس میں رکھی جاتی ہیں بقول ابن حجر اول اقرب للمراد ہے۔

(ففنی) یعنی رف خالی ہو گیا ابن بطال لکھتے ہیں حضرت عائشہ کی یہ حدیث دنیا سے اخذ بالاقتصاد اور اتنا جس سے سدِ حاجت ہو، کی بابت حضرت انس کی حدیث کے ہم معنی ہے بقول ابن حجر یہ تب ہوا گر اس کی طرف قصد سے یہ واقع ہو بظاہر آنجناب اللہ کے ہاں جو ہے، کو ترجیح دیتے تھے چنانچہ صحیحین میں ثابت ہے کہ فتح خیبر وغیرہ کے بعد جب وہاں سے کھجوریں وغیرہ آتی تھیں آپ سال بھر کا نفقہ ذخیرہ کر لیتے اور باقی سب کچھ جہاد کی تیاری وغیرہ میں خرچ کرتے رہتے پھر جب کوئی امرِ طاریٔ ہوتا یا مہمانوں کی آمد ہوتی تو آپ اہلِ خانہ کو ایثار کا اشارہ فرماتے تو اس سے بسا اوقات سارا ذخیرہ کیا ہوا طعام یا اس کا اکثر حصہ ختم ہو جاتا تھا، بیہقی نے ایک دیگر طریق کے ساتھ حضرت عائشہ سے روایت کیا کہ نبی پاک نے تین متواتر ایام سیر ہو کر نہیں کھایا اگر ہم چاہتے تو ایسا کر بھی لیتے مگر آپ اپنے آپ پر دوسروں کو ترجیح دے دیتے تھے، ان کے قول : (فکلته ففنی) کی بابت ابن بطال لکھتے ہیں اس سے مکیل طعام کا ختم ہونا معلوم ہوتا ہے کیونکہ کیل کے سبب ان کا علم ہوتا ہے کہ کتنے دن چلے گا اور غیر مکیل طعام میں برکت ہوتی ہے کیونکہ اس کی مقدار غیر معلوم ہے ! بقول ابن حجر ہر طعام کی نسبت اس کی تعمیم محلِ نظر ہے ظاہر امر یہ ہے کہ یہ واقعہ نبی اکرم کی برکت سے حضرت عائشہ کی

خصوصیت میں سے تھا، اس کا مثل حضرت جابر کی حدیث میں بھی واقع ہوا جسے باب کے آخر میں ذکر کروں گا اسی طرح کا واقعہ حضرت ابو ہریرہ کے توشہ دان سے متعلق ہے جسے ترمذی نے نقل کیا، الدلائل میں بیہقی نے حسن قرار دیا ابو عالیہ عن ابو ہریرہ کے طریق سے، کہتے ہیں میں کچھ کھجوریں لئے نبی اکرم کے پاس آیا اور عرض کی میرے لئے ان میں برکت کی دعا فرمائیں، کہتے ہیں آپ نے کھجوریں پکڑیں پھر دعا کی پھر فرمایا انہیں کسی تھیلے میں ڈال لو جب کھانا چاہو تو اندر ہاتھ ڈال کر نکال لیا کرنا تھیلا کبھی جھاڑنا مت، کہتے ہیں میں نے اس میں سے اتنے اتنے وسق اللہ کی راہ میں صدقہ کئے ہم اس میں سے کھاتے اور کھلاتے وہ ہمیشہ میری کمر کے ساتھ بندھا رہتا حضرت عثمان کی شہادت کے روز وہ کہیں گر پڑا (گویا ربع صدی تک اس میں سے کھاتے اور کھلاتے رہے) اسے بیہقی نے سہل بن زیاد عن ایوب عن محمد عن ابو ہریرہ کے طریق سے بھی نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (فأدْخِلْ يَدَكَ فخُذْ ولا تكفئ فيكفأ عليك) (یعنی ہاتھ اندر داخل کر کے نکال لیا کرنا اسے انڈیلنا نہیں کہ پھر خالی ہو جائے گا) یزید بن ابو منصور عن ابیہ عن ابی ہریرہ سے بھی اس کا نحو ہے

اسی طرح کا واقعہ ایک خاتون کے عکہ (یعنی گھی کے ڈبہ) کی بابت بھی ہے اسے مسلم نے ابو زبیر عن جابر سے نقل کیا کہ ام مالک ایک عکہ میں نبی اکرم کیلئے گھی بھیجا کرتی تھی تو جب ان کے بچے ان سے سالن مانگتے وہ اس عکہ کا رخ کرتی تو اس سے گھی نکال لیتی ہمیشہ یہی سلسلہ رہا ایک دن انہوں نے اسے نچوڑ لیا پھر نبی اکرم کے پاس آئیں اور یہ بات بتلائی، آپ نے فرمایا اگر نچوڑتیں نہ تو یہ سلسلہ ہمیشہ قائم رہتا، یہ نہی اور اس پر مترتب برکت حالانکہ طعام کے کیل کا حکم ہے باعثِ اشکال ہے جیسا کہ کتاب البیوع میں مقدام بن معدی کرب سے ان الفاظ کے ساتھ روایت گزری: (كِيْلُوا طعامكم يُبَارَكْ لكم فيه) جواب دیا گیا کہ اس حکم کا تعلق خرید وفروخت کے وقت سے ہے چونکہ اس وقت تول کر لینا دینا فریقین کے حق سے متعلق ہے لہذا مندوب ہے انفاق کے وقت تول کر دینے کا باعث بخل ہوتا ہے لہذا اسے مکروہ سمجھا، اس کی تائید مسلم کی معقل بن عبید اللہ عن ابو زبیر عن جابر کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ ایک شخص نے نبی اکرم سے کچھ طعام طلب کیا آپ نے اسے آدھا وسق جو عطا کئے وہ اس کی بیوی اور مہمان ہمیشہ اس میں سے کھاتے رہے حتی کہ ایک دن تول لیا اور وہ اس کے بعد اسی حساب سے چلا اور جلد ختم ہو گیا وہ نبی اکرم کے پاس آیا اور یہ واقعہ بتلایا آپ نے فرمایا اگر نہ تولتے تو تم ہمیشہ اس میں سے کھاتے رہتے، قرطبی کہتے ہیں نچوڑنے اور تولنے کی صورت میں رفعِ نماء (یعنی بڑھوتی اٹھا لئے جانے) کا سبب ۔ واللہ اعلم ۔ نظرِ حرص کے ساتھ اسے دیکھنا پھر اللہ تعالی کی نعم کے ادرار (یعنی بے پایاں انداز سے ملنا) اور اس کی مراہبِ کرامات اور کثرتِ برکات کا معاینہ کرنے کی خواہش ہے اور اس پر ادائے شکر سے غفلت اور مُعطی پر اعتماد کا ترک اور معتاد اسباب کی طرف میلان خرقِ عادت کے مشاہدہ کے وقت، اس سے مستفاد ہوا کہ جو کسی شئ کا رزق دیا جائے یا کسی کرامت کے ساتھ مکرّم جائے یا اس پر کسی امر میں (اللہ کی جانب سے) لطف کیا جائے تو اس پر موالاتِ شکر اور اللہ تعالی کیلئے اس مِنّت کی رؤیت متعین ہے وہ اس حالت میں کسی طرح کا اِحداثِ تغییر نہ کرے۔

- 17 باب كَيْفَ كَانَ عَيْشُ النَّبِيِّ ﷺ وَأَصْحَابِهِ وَتَخَلِّيهِمْ مِنَ الدُّنْيَا

(نبی اکرم اور صحابہ کرام کا طرزِ زندگی کیسا تھا اور دنیا سے ان کی بے رغبتی)

یعنی دنیا کی لذتوں اور ان میں تبسط سے صحابہ کرام کا عہدِ نبوی میں احتراز! اس کے تحت آٹھ احادیث نقل کیں۔

6452 - حَدَّثَنِي أَبُو نُعَيْمٍ بِنَحْوٍ مِنْ نِصْفِ هَذَا الْحَدِيثِ حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ ذَرٍّ حَدَّثَنَا مُجَاهِدٌ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ كَانَ يَقُولُ آللَّهِ الَّذِي لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ إِنْ كُنْتُ لأَعْتَمِدُ بِكَبِدِي عَلَى الأَرْضِ مِنَ الْجُوعِ وَإِنْ كُنْتُ لأَشُدُّ الْحَجَرَ عَلَى بَطْنِي مِنَ الْجُوعِ وَلَقَدْ قَعَدْتُ يَوْمًا عَلَى طَرِيقِهِمُ الَّذِي يَخْرُجُونَ مِنْهُ فَمَرَّ أَبُو بَكْرٍ فَسَأَلْتُهُ عَنْ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ مَا سَأَلْتُهُ إِلاَّ لِيُشْبِعَنِي فَمَرَّ وَلَمْ يَفْعَلْ ثُمَّ مَرَّ بِي عُمَرُ فَسَأَلْتُهُ عَنْ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ مَا سَأَلْتُهُ إِلاَّ لِيُشْبِعَنِي فَمَرَّ فَلَمْ يَفْعَلْ ثُمَّ مَرَّ بِي أَبُو الْقَاسِمِ ﷺ فَتَبَسَّمَ حِينَ رَآنِي وَعَرَفَ مَا فِي نَفْسِي وَمَا فِي وَجْهِي ثُمَّ قَالَ أَبَا هِرٍّ قُلْتُ لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الْحَقْ وَمَضَى فَتَبِعْتُهُ فَدَخَلَ فَاسْتَأْذَنَ فَأَذِنَ لِي فَدَخَلَ فَوَجَدَ لَبَنًا فِي قَدَحٍ فَقَالَ مِنْ أَيْنَ هَذَا اللَّبَنُ قَالُوا أَهْدَاهُ لَكَ فُلاَنٌ أَوْ فُلاَنَةُ قَالَ أَبَا هِرٍّ قُلْتُ لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الْحَقْ إِلَى أَهْلِ الصُّفَّةِ فَادْعُهُمْ لِي قَالَ وَأَهْلُ الصُّفَّةِ أَضْيَافُ الإِسْلاَمِ لاَ يَأْوُونَ إِلَى أَهْلٍ وَلاَ مَالٍ وَلاَ عَلَى أَحَدٍ إِذَا أَتَتْهُ صَدَقَةٌ بَعَثَ بِهَا إِلَيْهِمْ وَلَمْ يَتَنَاوَلْ مِنْهَا شَيْئًا وَإِذَا أَتَتْهُ هَدِيَّةٌ أَرْسَلَ إِلَيْهِمْ وَأَصَابَ مِنْهَا وَأَشْرَكَهُمْ فِيهَا فَسَاءَنِي ذَلِكَ فَقُلْتُ وَمَا هَذَا اللَّبَنُ فِي أَهْلِ الصُّفَّةِ كُنْتُ أَحَقُّ أَنَا أَنْ أُصِيبَ مِنْ هَذَا اللَّبَنِ شَرْبَةً أَتَقَوَّى بِهَا فَإِذَا جَاءَ أَمَرَنِي فَكُنْتُ أَنَا أُعْطِيهِمْ وَمَا عَسَى أَنْ يَبْلُغَنِي مِنْ هَذَا اللَّبَنِ وَلَمْ يَكُنْ مِنْ طَاعَةِ اللَّهِ وَطَاعَةِ رَسُولِهِ ﷺ بُدٌّ فَأَتَيْتُهُمْ فَدَعَوْتُهُمْ فَأَقْبَلُوا فَاسْتَأْذَنُوا فَأَذِنَ لَهُمْ وَأَخَذُوا مَجَالِسَهُمْ مِنَ الْبَيْتِ قَالَ يَا أَبَا هِرٍّ قُلْتُ لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ خُذْ فَأَعْطِهِمْ قَالَ فَأَخَذْتُ الْقَدَحَ فَجَعَلْتُ أُعْطِيهِ الرَّجُلَ فَيَشْرَبُ حَتَّى يَرْوَى ثُمَّ يَرُدُّ عَلَيَّ الْقَدَحَ فَأُعْطِيهِ الرَّجُلَ فَيَشْرَبُ حَتَّى يَرْوَى ثُمَّ يَرُدُّ عَلَيَّ الْقَدَحَ فَيَشْرَبُ حَتَّى يَرْوَى ثُمَّ يَرُدُّ عَلَيَّ الْقَدَحَ حَتَّى انْتَهَيْتُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَقَدْ رَوِيَ الْقَوْمُ كُلُّهُمْ فَأَخَذَ الْقَدَحَ فَوَضَعَهُ عَلَى يَدِهِ فَنَظَرَ إِلَيَّ فَتَبَسَّمَ فَقَالَ أَبَا هِرٍّ قُلْتُ لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ بَقِيتُ أَنَا وَأَنْتَ قُلْتُ صَدَقْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ اقْعُدْ فَاشْرَبْ فَقَعَدْتُ فَشَرِبْتُ فَقَالَ اشْرَبْ فَشَرِبْتُ فَمَا زَالَ يَقُولُ اشْرَبْ .حَتَّى قُلْتُ لاَ وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ مَا أَجِدُ لَهُ مَسْلَكًا قَالَ فَأَرِنِي فَأَعْطَيْتُهُ الْقَدَحَ فَحَمِدَ اللَّهَ وَسَمَّى وَشَرِبَ الْفَضْلَةَ

.طرفه 5375، - 6246

ترجمہ: ابوہریرہؓ کہتے ہیں قسم ہے اللہ کی جس کے سوا کوئی معبود نہیں، بسا اوقات میں بھوک کی وجہ سے زمین پر پیٹ لگا کر لیٹ

جاتا تھا اور کبھی پیٹ سے پتھر باندھ لیتا، ایک روز میں نبی پاک اور آپ کے اصحاب کے راستے میں بیٹھ گیا پہلے وہاں سے ابوبکرؓ گزرے تو میں نے ان سے قرآن کی ایک آیت پوچھی اور میرا مقصود یہ تھا کہ وہ مجھے کھانا کھلا دیں (لیکن) وہ چلے گئے پھر عمرؓ گزرے تو ان سے بھی ایسے ہی کہا لیکن وہ بھی چلے گئے پھر ابوالقاسم ﷺ ادھر سے گزرے مجھے دیکھ کر سمجھ گئے اور مسکرا کر فرمایا اے ابوہر! میں نے کہا لبیک یا رسول اللہ! فرمایا میرے ساتھ آؤ میں ساتھ ہولیا آپ گھر میں داخل ہوئے میں نے اندر آنے کی اجازت لی، مجھے اجازت دی گئی میں اندر چلا گیا، آپ نے دودھ کا ایک پیالہ دیکھا تو فرمایا یہ کہاں سے آیا ؟ گھر والوں نے کہا فلاں شخص یا یہ کہا کہ فلاں عورت نے آپ کے لیے تحفہ دیا ہے، آپ نے فرمایا اے ابوہر! میں نے کہا لبیک یا رسول اللہ! کہا اہلِ صفہ کو بلا لاؤ ابوہریرہؓ نے بیان کیا کہ اہل صفہ مسلمانوں کے مہمان تھے نہ ان کا کوئی گھر تھا اور نہ کوئی مال واسباب اور نہ کوئی دوست وآشنا جس کے گھر جا کر رہتے جب کوئی صدقہ کا مال آتا تو رسول اللہ خود اس میں سے تناول نہ فرماتے بلکہ انھیں کو دے دیا کرتے اور اگر کوئی تحفہ آتا تو کچھ اپنے لیے رکھ لیتے اور کچھ انھیں دے دیتے، کہتے ہیں جب مجھے آپ نے فرمایا جاؤ اصحاب صفہ کو بلا لاؤ تو مجھے برا لگا میں نے سوچا بھلا یہ اتنا سا دودھ اصحاب صفہ کو کیسے کافی ہوسکتا ہے؟ اس دودھ کا حقدار تو میں تھا، اس میں سے کچھ پیتا تو ذرا مجھ میں طاقت آتی اور جب اہل صفہ آئیں گے تو رسول اللہ مجھی کو حکم دیں گے کہ ان کو پلاؤ، تو کیا خبر مجھ تک پہنچتا بھی ہے یا نہیں؟ مگر کیا کرتا اللہ ورسول کا حکم بجالانا تو اشد ضروری تھا تو ان کے پاس گیا اور انہیں بلا لایا انھوں نے اندر آنے کی اجازت چاہی تو آپ نے اجازت دے دی وہ آئے اور اپنی اپنی جگہ پر بیٹھ گئے تو آپ نے مجھ سے فرمایا اے ابا ہر! میں نے کہا، لبیک یا رسول اللہ! فرمایا انھیں یہ دودھ پلاؤ میں ایک ایک کر کے سب کو پلاتا رہا جب وہ پی چکتا تو دودھ والا پیالہ مجھ کو واپس کر دیتا اسی طرح سب کے بعد رسول اللہ کے پاس پہنچا اس وقت تک اصحاب صفہ خوب سیر ہو کر پی چکے تھے آپ نے پیالہ ہاتھ پر رکھ کر میری طرف دیکھا اور مسکرائے اور فرمایا اب تم اور میں ہی باقی رہ گئے، میں نے کہا جی یا رسول اللہ آپ نے صحیح کہا آپ نے فرمایا بیٹھ جاؤ اور دودھ پیو میں بیٹھ گیا اور دودھ پینا شروع کر دیا آپ نے فرمایا اور پیو تو میں نے اور پیا آپ یہی فرماتے رہے یہاں تک کہ میں نے کہا قسم اس پروردگار کی جس نے آپ کو سچائی کے ساتھ بھیجا ہے اب میرے پیٹ میں جگہ نہیں رہی تو آپ نے فرمایا اچھا مجھے دو میں نے پکڑایا تو آپ نے اللہ کی حمد بیان کی اور بسم اللہ کہہ کر باقی بچا ہوا دودھ نوش فرمالیا ۔

(بنحو من نصف الخ) کرمانی لکھتے ہیں یہ اس حدیث کے غیر موصول یعنی بغیر اسناد ہونے کو مستلزم ہے کیونکہ یہ نصفِ مذکور مبہم ہے کچھ معلوم نہیں کہ اول ہے یا ثانی بقول ابن حجر یہ بھی محتمل ہے کہ جو نصف ابونعیم نے امام بخاری کو تحدیث کیا وہ (نہ اول نصف اور نہ ثانی بلکہ) اس حدیث سے ملفق (یعنی جڑا ہوا) ہو متبادر الی الذہن یہ ہے کہ اول حصہ ہے مغلطائی اور ہمارے بعض شیوخ نے جزم کیا کہ اس حدیث سے قدرِ مسموع وہ جو کتاب الاستئذان کے باب (إذا دُعِیَ الرجل فجاء هل يستأذن) تحت انہی ابونعیم (حدثنا عمر بن ذرح و أخبرنا محمد بن مقاتل أنبأنا عبد الله هو ابن المبارك أنبأنا عمر بن ذر أنبأنا مجاهد عن أبي هريرة) کے طریق سے نقل کی اس میں تھا ابوہریرہ کہتے ہیں میں نبی اکرم کے ہمراہ داخل ہوا تو آپ نے ایک پیالہ دودھ کا پایا تو فرمایا اے ابوہریرہ اہل صفہ کو بلا لاؤ، میں ان کے پاس آیا اور انہیں دعوت دی وہ آئے اور اجازت طلب کی جو دے دی گئی تو وہ داخل ہوگئے !بقول مغلطائی یہی حصہِ حدیث ہے جو بخاری نے ابونعیم سے سماع کیا ہے، کرمانی نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا یہ تو حدیث کا چوتھا بلکہ تیسرا حصہ بھی نہیں چہ جائے کہ نصف !بقول ابن حجر یہ دو وجہ سے محلِ نظر ہے ایک یہ کہ یہ ابن

مبارک کا نقل کردہ سیاق ہوسکتا ہے کیونکہ ابونعیم کا سیاق ہونا متعین نہیں ، دوم یہ دراصل اس حدیث کے درمیان سے ماخوذ ہے ابو ہریرہ سے متعلقہ قصہِ اولیٰ سے اس میں کوئی شئ نہیں اور نہ آخری حصہ جس میں برکتِ نبوی کا ذکر ہے ہاں النکت علی ابن الصلاح میں محرر ہمارے شیخ کا قول یہ ہے کہ الاستئذان میں مذکور قدر کتاب الرقاق میں مذکور حدیث کا بعض حصہ ہے بقول ابن حجر وہ جو ابونعیم کی تحدیث سے ہے چاہے ان کے لفظ کے ساتھ یا بالمعنی باقی کا ان سے سماع نہیں کیا تو کرمانی نے کہا کہ یہ بغیر اسناد کے بادر ہوگا تو محذور ابھی بر قرار ہے، یہی کہا گویا ان کی مراد یہ ہے کہ (باقی حصہ) متصل نہیں ، اس عدم تصریح کی وجہ سے ابونعیم نے اس کی انہیں تحدیث کی ہے لیکن اس سے محذور لازم نہیں بلکہ محتمل ہے جیسا کہ ہمارے شیخ نے کہا کہ بخاری نے ابونعیم سے اسے بطریق الوجادۃ یا بطریق الاجازۃ نقل کیا ہو یا غیرِ ابونعیم کسی شیخ سے اس کا حمل واخذ کیا ہو بقول ابن حجر یا بقیہ حصہ کسی اور شیخ سے نقل کیا ہو جس نے ابونعیم سے اسے نقل کیا، ان دونوں احتمال کی وجہ سے میں نے اسے تعلیق التعلیق میں وارد کیا ہے چنانچہ علی بن عبدالعزیز عن ابی نعیم سے تاما اس کی تخریج کی، انہی کے حوالے سے مستخرج میں ابونعیم نے اور بیہقی نے دلائل میں اسے ذکر کیا ہے، نسائی نے اسے سنن کبریٰ میں احمد بن یحیی صوفی عن ابونعیم سے بتمامہ نقل کیا، عمر بن ذر شیخِ ابی نعیم سے ایک جماعت نے اس کی روایت کی ہے ان میں روح بن عبادہ ہیں اسے احمد نے تخریج کیا اور علی بن مسہر ہیں ان کے طریق سے اسماعیلی اور ابن حبان نے اس کی تخریج کی اور یونس بن بکیر ہیں ان کا طریق ترمذی، اسماعیلی اور مستدرک میں حاکم نے اور بیہقی نے تخریج کیا آگے ان کی روایات میں واقع زیادات کا ذکر کروں گا

پھر کرمانی نے اس مدعیٰ بہ محذور کا جواب دیتے ہوئے لکھا کہ بخاری نے اعتماد کیا ہے اس پر جو الاطعمہ میں یوسف بن عیسی سے ذکر کیا وہ اس حدیث کے نصف سے قریب ہے تو شائد یہاں نصف سے مراد وہ جو وہاں ذکر نہیں کیا تو اس طرح یوسف سے یہ ساری حدیث مسند ہوگی اور ابونعیم سے اس کا بعض حصہ، بقول ابن حجر یوسف کے طریق کی ابو ہریرہ تک سند ابونعیم کے طریق کے مغایر ہے تو ابو نعیم کے طریق کے خصوص سے محذور برقرارر ہے گا تو انہوں نے کتاب الاطعمہ کے شروع میں ذکر کیا: (حدثنا یوسف بن عیسی حدثنا محمد بن فضیل عن أبیہ عن أبی حازم عن أبی ہریرۃ قال أصابنی جہد۔۔۔) تو آگے حضرت عمر سے اس آیت بارے سوال اور نبی اکرم کے گزرنے کا ذکر کیا اس میں ہے آپ مجھے لئے اپنے ٹھکانے چلے: (فأمَرَ لی بعسٍ مِنْ لبن) (یعنی دودھ بھرا پیالا لانے کا حکم دیا) میں نے پیا، فرمایا اور پیؤ تو اصحاب صفہ کا قصہ ذکر نہیں کیا اور یہاں آخرِ حدیث میں برکت مذکور ہے جبکہ وہاں آخر میں ہے کہ بعد میں حضرت عمر کو بتلایا کہ میرا مقصد آیت کا معنی سمجھنا نہ تھا اس پر وہ نادم ہوئے تو اس سے ظاہر ہوا کہ دونوں حدیثوں کی سندیں باہم متغایر ہیں اسی طرح متن بھی کہ ایک میں وہ کچھ ہے جو دوسرے میں نہیں لیکن ابو حازم کے طریق میں خاصی زیادت ہے۔

(أن أبا ہریرۃ کان یقول) روح اور یونس کی روایتوں میں ہے: (حدثنا مجاہد عن أبی ہریرۃ) ۔ (اللہ الذی لا إلہ الخ) اکثر کے ہاں قسم سے حرفِ جر کے حذف کے ساتھ ہے، ہماری روایت میں یہ (یعنی لفظ اللہ) جر کے ساتھ ہے بعض نے جوازِ نصب بھی نقل کیا بقول ابن تین ہم نے اسے نصب کے ساتھ روایت کیا ہے، ابن جنی کہتے ہیں اگر حرفِ قسم حذف کر دیا جائے تو بعد والا اسم بتقدیر الفعل منصوب کر دیا جاتا ہے البتہ بعض عرب صرف اللہ کا اسم (دیگر نہیں) مجرور کرتے ہیں چنانچہ (مثلا) کہتے

ہیں: (اللهِ لأقوُمَنَّ) یہ اس کے کثرتِ استعمال کی وجہ سے بقول ابن حجر روح اور یونس وغیرہما کی روایت میں لفظِ اللہ سے قبل واو ثابت ہے لہذا جر متعین ہوتی۔ (إن كنت)نونِ ساکن کے ساتھ ثقیلہ عن خفیفہ کے بطور۔ (لأعتمد بكبدي الخ) یعنی مارے بھوک کے اپنا پیٹ زمین کے ساتھ لگالیتا گویا اس سے وہی استفادہ کرتے جو وہ پیٹ پر پتھر باندھ کر کیا کرتے تھے یا یہ ان کی بوجہ بھوک غشی کھا کر زمین پر گر پڑنے سے کنایہ ہے جیسا کہ اول الاطعمہ کی روایتِ ابو حازم میں ہے اس میں تھا: (فمشيت غير بعيد فخررت على وجهي الخ) آگے کتاب الاعتصام میں ابن سیرین عن ابی ہریرہ کی روایت میں ہے: (لقد رأيتني و إني لأخِرُّ ما بين المنبر و الحجرة من الجوع مَغْشِيًا عليَّ فيجيء الجاءِ فَيَضَعُ رِجْلَه علىٰ عنقي يَرىٰ أنَّ بي الجنون و ما بي إلا الجُوع) ابن سعد کے ہاں ولید بن رباح عن ابو ہریرہ سے روایت میں ہے میں اہل صفہ میں سے تھا اور (اکثر) بیتِ عائشہ اور بیتِ ام سلمہ کے درمیان بھوک کے سبب مجھ پر غشی طاری ہو جاتی، مناقبِ جعفر کے باب میں سعید مقبری عن ابو ہریرہ سے روایت میں تھا: (كنت أُلصق بطني بالحصى من الجوع) اور میں لوگوں سے کسی آیت کا استقراء کرتا اصل غرض یہ ہوتی کہ وہ مجھے اپنے ہمراہ گھر لے جائے اور کھانا کھلائے، ترمذی کے ہاں اس روایت میں یہ زیادت بھی ہے کہ جب کبھی جعفر بن ابو طالب سے استقرائے آیت کرتا وہ مجھے کوئی جواب نہ دیتے حتی کہ اپنے ساتھ گھر لے جاتے۔

(و إن كنت لأشدُّ الحجر الخ) احمد کی عبداللہ بن شقیق سے طریق سے روایت میں ہے کہ میں سال بھر حضرت ابو ہریرہ کے ہمراہ مقیم رہا کہتے ہیں کئی ایام ایسے آتے کہ کوئی طعام نہ پاتے جس کے ساتھ کمر سیدھی ہوتی کہ ہمارا کوئی پتھر پکڑتا اور اسے پیٹ پر کپڑے کے ساتھ باندھ لیتا تا کہ (کم ازکم) کمر تو سیدھی رہے! علماء کہتے ہیں پتھر باندھنے کا فائدہ اعتدال و انتصاب (یعنی کمر سیدھی رکھنے اور قائم رہنے) پر مساعدت ہے یا تا کہ جو غذاء پیٹ میں موجود ہے اس سے کثرتِ تحلُّل میں رکاوٹ ہو کیونکہ پتھر بقدر البطن ہوتا تھا تا کہ کمزوری کم سے کم ہو یا اس غرض سے کہ پتھر کی برودت سے حرارتِ جوع میں تخفیف ہو یا اس میں کسرِ نفس کی طرف اشارہ ہے، خطابی کہتے ہیں بعض لوگوں کیلئے بوجہ بھوک پیٹ پر پتھر باندھنا باعثِ اشکال ہوا تو اسے تصحیف توہم کیا اور زعم کیا کہ یہ اصل میں (حُجَز) تھا حجزۃ کی جمع جس کے ساتھ کمر باندھی جاتی ہے، کہتے ہیں جو حجاز میں کچھ مدت رہا ہے اور اہلِ حجاز کی عادات سے واقف ہے وہ جانتا ہے کہ یہ حجر ہی ہے حجارۃ کی جمع، دراصل انہیں اکثر بھوکے رہنا پڑتا تھا پھر خالی پیٹ کے ساتھ کھڑا نہ ہوا جاتا تو تب وہ پتلے پتلے ہتھیلی برابر یا اس سے بڑے پتھر لیتے اور اسے پیٹ پر کسی پٹی کے ساتھ باندھ لیتے جس سے (کم ازکم) ایک حد تک سیدھے کھڑے ہو سکنے کے قابل رہتے، زمین پر اعتماد بالکبد اس سے مقارب ہے! بقول ابن حجر قبل ازیں ابو حاتم بن حبان بھی اس کا انکار کر چکے ہیں تو شائد یہ انہیں کا رد کر رہے ہیں، یہ ساری بحث کتاب الصیام کے باب (التنكيل لِمَنْ أراد الوصال) میں گزری ہے۔

(يخرجون منه) ہ ضمیر نبی اکرم اور (يخرجون) کی ضمیر بعض صحابہ کی طرف راجع ہے جن کے گھروں کا مسجد کی طرف راستہ ایک تھا۔ (ليشبعن) شبع سے، کشمیہنی کے ہاں (ليستتبعني) ہے یہی روایتِ روح میں اور اکثر رواۃ کے ہاں ثابت ہے۔ (حتى مر بي عمر) یعنی وہ حضرت ابو بکر کے گزرنے کے بعد وہیں پڑے، اس میں بھی کشمیہنی کے ہاں بجائے (ليشبعني) کے (ليستتبعني) ہے ابو حازم کی روایت میں یہ بھی ہے: (فدخل داره و فتحها علي) یعنی آیت کا معنی سمجھا کر اپنے گھر داخل

ہوگئے، شائد دونوں حضرات کا اس بارے عذر یہ تھا کہ حضرت ابو ہریرہ کے سوال کو اس کے ظاہر پر محمول کیا یا سمجھ تو گئے مگر کچھ چیز موجود نہ تھی جس سے ان کی بھوک کا مداوا کرتے لیکن ابو حازم کی روایت میں ہے کہ بعد ازاں جب اصل غرض کا علم ہوا تو متاسف ہوئے اور کہا بخدا اگر (میں سمجھ پاتا اور) تمہیں گھر لے جاتا تو یہ مجھے سرخ اونٹوں سے زیادہ پسند تھا تو اس میں اشعار ہے کہ کچھ طعام تو موجود تھا مگر سمجھ نہ پائے اور یہی احتمال راجح ہے، ہمارے بعض ملنے والے اس امر کو مستبعد سمجھتے تھے کہ ابو ہریرہ حضرت عمر جیسے پر ہیبت شخص سے یہ مراجعت کریں مگر یہ استبعاد مستبعد ہے۔

(فتبسم حين رآني) آپ کے تبسم سے ابو ہریرہ نے استدلال کیا کہ آپ ان کی حالت اور کیفیت جان گئے کیونکہ تبسم یا تو اعجاب کیلئے ہوتا ہے یا متبسم الیہ کے ایناس کیلئے تو اعجاب کی یہاں کوئی بات نہ تھی لہذا ثانی پر حمل اقویٰ ہے۔(ثم قال لي يا أبا هر) علی بن مسہر کی روایت میں: (فقال أبو هر) اور روح کی روایت میں ہے: (فقال أبا هر) نصب کی توجیہہ تو واضح ہے اور جو رفع ہے یہ ان حضرات کی لغت پر جو لفظِ کنیت کو معرف نہیں کرتے یا یہ برائے استفہام ہے ای (أنت أبو هر؟) ھر تشدید رائے کے ساتھ ہے، یہ اسمِ مؤنث کے مصغر اور مصغر کے مکبر کی طرف ردّ کی قبیل سے ہے اصل میں تو ان کی کنیت ابو ہریرہ ہے، ہریرہ ہرۃ کی تصغیر ہے،بعض نے ذکر کیا کہ اس میں مطلقا راء کی تخفیف جائز ہے اس پر یہ ساکن ہے، یونس کی روایت میں ہے: (فقال أبو هريرة) ای (أنت أبو هريرة) اس کی توجیہہ قبل ازیں ذکر کر چکا ہوں۔(لبيك رسول الله) اس میں بھی حرفِ نداء کا حذف ہے،علی کی روایت میں ہے: (فقلت لبيك يا رسول الله و سعديك)۔(و مضى فاتبعته) علی کے ہاں: (فلحقته) ہے۔(فدخل) علی نے زیادت کی: (إلى أهله)۔(فأستاذن) صیغۂ متکلم! اس کے ساتھ مبالغہ فی التحقق کی غرض سے تعبیر کیا، علی اور یونس کے ہاں ماضی کا صیغہ ہے۔(فأذن لي فدخل) اس میں یہی ہے یہ یا تو وجودِ فصل کے باعث اس لفظ کا تکرار ہے یا التفات ہے، علی کی روایت میں: (فدخلت) ہے، یہ واضح ہے۔(فوجد لبنا الخ) علی کی روایت میں ہے: (فإذا هو بلبن في قدح) یونس کی روایت میں ہے: (فوجد قدحا مِنَ اللبن)۔(من أين الخ) روح نے (لكم) بھی مزاد کیا ابن مسہر کے ہاں ہے: (فقال لأهله من أين لكم هذا؟)۔(فلان أو فلانة) اسی طرح شک کے ساتھ، مُہدِی کے نام سے واقف نہ ہو سکا روح کی روایت میں ہے: (أهداه لنا فلان أو آل فلان) روایتِ یونس میں ہے: (أهداه لنا فلان)۔(الحق إلى أهل الخ) اسی طرح الحق کو (إلى) کے ساتھ متعدی کیا گویا اسے (انطلق) کے معنی پر مضمن کیا، روح کی روایت میں یہی لفظ ہے۔

(قال و أهل الصفة الخ) روح کی روایت سے (قال) کا لفظ ساقط ہے مگر یہ ضروری ہے کیونکہ یہ ابو ہریرہ کی کلام ہے انہوں نے اہل صفہ کے حال کا وصف کرتے ہوئے اور نبی اکرم کے انہیں بلا کر لانے کے حکم کا سبب بیان کرتے ہوئے یہ بات کہی کہ کیوں آنے والے صدقات کو انہی کے ساتھ مختص کرتے تھے اور ہدایا میں بھی انہیں شریک بناتے تھے، یونس بن بکیر کی روایت میں یہ عبارت حدیث کے شروع میں ہے ابو ہریرہ سے ان کے الفاظ ہیں: (قال كان أهل الصفة أضياف الإسلام لا يأوُوْن علىٰ أهلٍ ولا مالٍ و الله الذي لا إله إلا هو الخ) اس میں اشعار ہوا کہ ابو ہریرہ بھی انہی میں سے تھے۔(لا يأوون على) روح اور اکثر کی روایت میں (إلى) ہے۔(ولا على أحد) یہ تخصیص کے بعد تعمیم ہے تو اقارب واصدقاء اور ان کے غیر کو شامل ہے احمد،

ابن حبان اور حاکم کی طلحہ بن عمرو سے روایت میں ہے کہ جب کوئی شخص نبی اکرم کے ہاں آتا تو اگر مدینہ میں اس کا کوئی جان پہچان والا ہوتا تو اسی کا مہمان بنتا وگرنہ اصحاب صفہ کے ساتھ رہتا، ابن سعد کے ہاں یزید بن عبداللہ بن قسیط کے مرسل میں ہے: (كان أهل الصفة ناسا فقراء لا منازل لهم فكانوا ينامون في المسجد لا مأوى لهم غيره) (یعنی مسجد نبوی کے سوا ان کا کوئی ٹھکانہ نہ تھا) انہی کی نعیم مجمر عن ابو ہریرہ سے روایت میں ہے میں اہل صفہ میں سے تھا شام کو ہمارے ہاں رسول اکرم تشریف لاتے تو لوگوں کو اہلِ صفہ کو ساتھ لے جانے کا حکم دیتے تو کوئی اپنے ہمراہ ایک یا زیادہ اشخاص کو لے جاتا تو (عموما) کم و بیش دس افراد بچ جاتے جنہیں نبی اکرم اپنے کھانے میں شریک کر لیتے جب فارغ ہوتے تو فرماتے مسجد میں سو جاؤ، باب (علامات النبوة) وغیرہ میں عبد الرحمٰن بن ابوبکر کی روایت سے گزرا کہ اصحابِ صفہ فقراء لوگ تھے نبی اکرم فرماتے جس کے پاس دو کا طعام ہے وہ تیسرے کو بھی لے جائے، ابونعیم کی حلیہ میں محمد بن سیرین سے مرسل روایت میں ہے کہ نبی اکرم نماز پڑھا کر اصحاب صفہ کو اپنے کئی صحابہ پر تقسیم فرما دیتے تو کوئی ایک کوئی دو حتی کہ دس تک ذکر کیے، کو اپنے ہمراہ لے جاتا ان کی معاویہ بن حکم سے روایت میں ہے میں نبی اکرم کے ہمراہ تھا تو آپ انصار کے لوگوں کے ساتھ ایک دو یا تین تین افراد کو بھیجنا شروع ہوئے حتی کہ میں چار افراد کے ہمراہ۔ نبی اکرم ہمارے پانچویں تھے، باقی رہ گیا فرمایا آؤ ہمارے ساتھ چلو پھر فرمایا اے عائشہؓ ہمیں رات کا کھانا دو۔

(و لم يتناول منها شيئا) یعنی اس میں سے اپنے لئے کچھ نہ رکھتے، روح کی روایت میں ہے: (ولم يصب منها شيئا) مزید یہ بھی: (ولم يشرك هم فيها)۔ (و أشر كهم فيها) علی بن مسہر کی روایت میں: (و شر كهم) ہے تشدید کے ساتھ اور ذکر کیا: (فيها أو منها) شک کے ساتھ، یونس کے ہاں: (الصدقة والهدية) ہے، الزکاۃ وغیرہ میں اس امر کا بیان گزرا کہ نبی اکرم ہدیہ قبول کر لیتے تھے مگر صدقہ نہ کرتے، الھبہ میں محمد بن زیاد عن ابو ہریرہ کی روایت سے مختصراً گزرا کہ نبی اکرم کے پاس جب کوئی طعام آتا آپ اس کی بابت دریافت فرماتے کہ صدقہ کی جہت سے ہے یا ہدیہ کی؟ اگر کہا جاتا کہ صدقہ ہے تو آپ اصحاب سے کھانے کا کہہ دیتے خود نہ کھاتے اگر ہدیہ ہوتا تو خود بھی شریک ہوتے! احمد اور ابن حبان کی اسی طریق کے ساتھ ردایت میں ہے کہ جب غیرِ اہل کی طرف سے کھانا آتا۔۔۔ الخ اس کے اور حدیثِ باب کے درمیان تطبیق یہ دی جائے کہ یہ بنائے صفہ سے قبل کی بات ہے کہ مستحقین میں صدقات کو تقسیم فرما دیتے اور ہدیہ حاضرین صحابہ کے ہمراہ تناول فرماتے، الحلیہ میں ابونعیم نے حسن سے مرسلا نقل کیا کہ مسجد نبوی میں ضعفائے مسلمین کیلئے صفہ بنایا گیا، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ اختلافِ حالین پر ہو تو حدیثِ باب اس امر پر محمول ہے جب کوئی دیگر صحابہ حاضر نہ ہوتے تو ہدیہ کا بعض حصہ اہلِ صفہ کی طرف بھیج دیتے یا انہیں اپنے ہاں بلوا لیتے جیسے قصہِ باب میں ہے، طلحہ بن عمر کی حدیث جس کا ابھی تذکرہ کیا، میں ہے کہ میں اہل صفہ میں سے تھا رسول اللہ کی جانب سے روزانہ ہمارے ہر دو آدمیوں کو ایک مد کھجوریں دی جاتیں، احمد کی روایت میں بھی یہی ہے یہ بھی اختلافِ احوال پر محمول ہے تو جب فدک وغیرہ کی فتوحات ہوئیں تو تب (چونکہ کھجوروں کی کثرت ہوگئی تھی) یہ مذکورہ معاملہ کرتے، اہل صفہ کے اسماء کے جمع و تتبع کا اہتمام کئی ایک مصنفین نے کیا ہے ان میں ابو سعید بن اعرابی ہیں ان کے بعد عبدالرحمٰن سلمی بھی جنہوں نے کئی مزید اسماء ذکر کیے دونوں کے جمع کردہ اسماء کو ابونعیم نے الحلیہ میں نقل کیا علامات النبوۃ میں گزری حدیثِ ابو ہریرہ میں تھا کہ وہ ستر تھے تو یہ اس تعداد میں ان کا حصر مراد نہیں، یہ تعداد اس وقت کے حاضرین

کی تھی جب یہ واقعہ پیش آیا وگرنہ تو ان کی مجموعی تعداد (یعنی جو مختلف اوقات میں وہاں رہے) اس سے کئی گنا زیادہ ہے۔

(فساء نی ذلك) ابن مسہر کی روایت میں: (واللہ) بھی ہے یہ آنجناب کے حکم کہ انہیں بلا کر لاؤ کی طرف اشارہ ہے اس کی تبیین اپنے قول: (فقلت وما هذا اللبن ؟) سے کی، یعنی دل میں یہ بات سوچی کہ کتنا سا دودھ ہے (اس سے کیا بنے گا) واو کسی محذوف شئ پر معطوف ہے یونس کی روایت میں حذفِ واو کے ساتھ ہے ان کے ہاں یہ زیادت بھی ہے: (و أنا رسوله إليهم) (یعنی میں آپ کا ان کی طرف ایلچی ہوں، یعنی میری باری آخر میں آنی ہے) علی بن مسہر کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (و أين يقع هذا اللبن مِنْ أهل الصفة و أنا و رسول الله) یہ (یعنی رسول کا لفظ) جر کے ساتھ ہے (أهل الصفة) پر عطف ڈالتے ہوئے، رفع بھی جائز ہے اس کی تقدیر یہ ہوگی: (و أنا و رسول الله معهم)۔ (أتقوى بها) روح کی روایت یہ زیادت بھی ہے: (يومى و ليلتى) (یعنی آئندہ چوبیس گھنٹوں کیلئے یہ مجھے کافی ہوگا)۔ (كنت أنا أعطيهم) گویا اسے عام معمول وعادت سے جانا کیونکہ آنجناب کے ساتھ لگے رہتے اور خدمت بجالاتے تھے، مناقبِ جعفر میں طلحہ بن عبید اللہ کی حدیث میں گزرا کہ ابو ہریرہ مسکین آدمی تھے نہ کوئی اہل اور نہ مال اور نبی اکرم کے ساتھ ساتھ رہتے جہاں آپ جاتے وہ آپ کے ہمراہ ہوتے، اسے بخاری نے اپنی تاریخ میں نقل کیا ہے البیوع وغیرہ میں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے گزرا کہ میں مسکین آدمی تھا نبی اکرم کے ساتھ لگا رہتا (لشبع بطني) (یعنی بس پیٹ میں کچھ جاتا رہے اور کوئی گھر بار کی فکر نہ پال رکھی تھی) یونس بن بکیر کی روایت میں ہے کہ (دل میں سوچا) مجھے ہی حکم دیں گے کہ پیالہ ان پر گھماؤں تو میرے لئے کیا بچے گا؟ میں امید لگائے ہوئے تھا کہ مجھے اتنا دودھ پینے کو مل جائے گا کہ کافی ہوگا یعنی اسی دن کی بھوک سے۔ (و ما عسى أن الخ) بقولِ کرمانی عسی زائدہ ہے۔ (و لم يكن من طاعة الخ) اس آیت کی طرف اشارہ کرتے ہیں: (مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ)[النساء :٨٠] (میرے خیال میں درجِ ذیل آیت کا حوالہ زیادہ مناسب ہے: مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ، یا: مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ)[الأحزاب: ٣٦]۔

(فأتيتهم الخ) کرمانی کہتے ہیں بظاہر یہ آنا اور انہیں دعوت دینا اعطاء کے بعد تھا مگر ایسا نہیں پھر جواب دیا کہ ان کے قول: (فكنت أنا أعطيهم) کا یہی ظاہرِ سیاق ہے۔ (فأخذوا مجالسهم) یعنی ہر کوئی جہاں مناسب جگہ ملی بیٹھ گیا، اس وقت آنے والوں کی تعداد نہ جان سکا، اوائل کتاب الصلاۃ کے ابواب المساجد میں ابو حازم عن ابو ہریرہ کے طریق سے یہ عبارت مذکور گزری: (رأيت سبعين من أصحاب الصفة) اس میں اشعار ہے کہ اس سے اکثر تھے وہاں ذکر کیا تھا کہ عبد الرحمن سلمی، ابو سعید بن اعرابی اور حاکم نے اہل صفہ کے اسماء کا جمع وتتبع کیا ہے تو ہر ایک نے وہ اسماء ذکر کئے جو دیگر نے نہیں کئے، الحلیہ میں ابو نعیم نے ان سب کے ذکر کردہ اسماء نقل کئے ہیں ان کی تعداد سو کے قریب بنتی ہے لیکن اس میں سے کثیر ثابت نہیں اس میں سے کثیر کی ابو نعیم نے تبیین کی ہے ابو نعیم نے یہ بھی لکھا کہ اصحابِ صفہ کی تعداد اختلافِ حال کے حساب سے مختلف ہوتی رہتی تھی کبھی کثیر ہوتے پھر کئی دفعہ جہاد، سفر یا استغناء کے باعث متفرق ہو جاتے تو کم ہو جاتے، عوارفِ سہروردی میں ہے کہ چار سو تھے۔

(خذ فأعطهم) یعنی یہ پیالہ پکڑو، یونس کی روایت میں اس کی تصریح ہے۔ (أعطيه الرجل الخ) یعنی پھر ساتھ

والے کو پکڑا دیتا، کرمانی لکھتے ہیں اس میں یہ قاعدہ ثابت ہوا کہ معرفہ کا اگر معرفہ کی شکل میں ہی اعادہ کیا جائے تو وہ عینِ اول نہیں ہوتا تحقیق یہ ہے کہ یہ مطرد نہیں بلکہ اصل یہ ہے کہ عین (وہی) ہو الا یہ کہ وہاں کوئی ایسا قرینہ ہو جو اس کے غیر ہونے پر دال ہو جیسے یہاں یہ الفاظ اس کا قرینہ ہیں: (حتی انتهيت إلى النبي) تو اس سے ولالت ملی کہ یکے بعد دیگرے انہیں دیتے رہے حتی کہ آخر میں نبی اکرم تک پہنچ گئے بقول ابن حجر یونس کی روایت میں ہے: (ثم یردہ فأناوله الآخر) علی کی روایت میں ہے: (قال خذ فناولهم) تو کہتے ہیں میں نے پیالہ پکڑا۔ (فجعلت أناول الإناء رجلا رجلا) ایک ایک کر کے پکڑانا شروع کیا جب ایک سیر ہو کر پی لیتا تو میں تھام کر دوسرے کو پکڑا دیتا حتی کہ ساری قوم سیر ہوگئی، اس پر لفظِ مذکور رواۃ کے تصرف سے ہے تو خرمِ قاعدہ کی اس میں حجت نہیں۔

(فأخذ القدح) روح نے زیادت کی: (و قد بقيت فيه فضلة)۔ (فنظر إلیَّ فتبسم) علی کی روایت میں ہے: (فرفع رأسه فتبسم) گویا (مسکرائے، اسلئے کہ) ابو ہریرہ کے توہم کا ادراک کر گئے کہ سوچ رہے ہوں گے کہ اب شائد کچھ نہ بچے گا تو مسکرا کر یہ اشارہ دیا کہ ان کا توہم صحیح نہیں۔ (بقيت أنا الخ) یہ اہلِ صفہ کے حاضرین کی نسبت سے! گھر میں جو اہل بیت موجود تھے ان کے ذکر سے تعرض نہیں کیا ممکن ہے گھر میں اس وقت کوئی نہ ہو (یعنی ام المومنین یہ دیکھ کر کہ تمام اہل صفہ آ رہے ہیں پڑوسن ام المومنین کے گھر چلی گئی ہوں کیونکہ کمرہ میں تو سب بیٹھ نہ سکتے تھے لازما صحن میں بھی بیٹھے ہوں گے) یا وہ اپنا حصہ پہلے ہی نوش کر چکے ہوں اور نبی اکرم کا حصہ ہی باقی ہو۔ (مسلكا) روح کی روایت میں ہے: (فِيَّ مسلكا)۔ (فأرنی) روایتِ نوح میں ہے: (فقال نَاوِلْنِي القدح)۔ (فحمد الله و سمى) یعنی اس حدوثِ برکت پر اللہ کی حمد کی اور خود اپنے پینے کیلئے بسم اللہ پڑھی۔ (و شرب الفضلة) یعنی بقیہ نوش فرما لیا، یہ بن مسہر کی روایت ہے روح کی روایت میں ہے: (فشرب من الفضله) اس میں اشعار ہے کہ آپ کے پینے کے بعد بھی کچھ بچ گیا اگر یہ محفوظ ہے تو شائد کچھ گھر والوں کیلئے بچایا ہو

حدیث سے کئی فوائد مستنبط ہوتے ہیں: بیٹھ کر پینے کا استحباب، خادمِ قوم جب حاضرین کو پلا رہا ہو تو وہ برتن ہر ایک سے لے کر ساتھ والے کو پکڑائے گا، یہ نہیں کہ وہ خود اپنے ساتھی کو پکڑائے کہ اس میں مہمان کا ایک نوع کا امتحان ہے، یہ ایک عظیم معجزہ تھا علامات النبوۃ میں اس کی کئی نظائر گزری ہیں کہ آنجناب کی برکت سے کھانے پینے کی اشیاء میں تکثیر واقع ہوئی، پیٹ بھر کر کھانے پینے کا جواز بھی ملا اتنا کہ مزید کی گنجائش نہ ہو، کیونکہ ابو ہریرہ کا قول مذکور ہوا: (لا أجد له مسلكا) اور نبی اکرم کی طرف سے اس پر تقریر حاصل ہوئی بخلاف بعض حضرات کے جو اس کی تحریم کے قائل ہیں، اگر یہ دودھ جیسی رقیق شیٔ کی بابت ہے تو جو اس سے بڑھ کر کثیف غذائیں ہیں ان کی نسبت تو بالاولی ہو لیکن احتمال ہے کہ یہ ایک خصوصی صورتحال تھی تو اس پر دیگر کو قیاس نہیں کیا جا سکتا، ترمذی نے حضرت ابو ہریرہ کی اس حدیث کے بعد ابن عمر کی یہ مرفوع حدیث نقل کی: (أكثرهم فى الدنيا شبعا أطولهم جوعا يوم القيامة) (یعنی دنیا میں بھر بھر کر کھانے والے روزِ قیامت نسبۃً زیادہ بھوکے ہونگے) اور کہا یہ حسن ہے اور اس باب میں ابو جحیفہ سے بھی حدیث مروی ہے بقول ابن حجر ان کی روایت حاکم نے نقل کی اور احمد نے ضعیف قرار دیا، اس باب میں مقدام بن معدی کرب سے بھی مرفوعا مروی یہ ہے: (ما ملأ ابن آدم وعاء شرا من بطنه) (یعنی ابن آدم نے پیٹ سے برا برتن کبھی نہیں بھرا) اسے بھی ترمذی نے تخریج کیا اور کہا یہ حسن صحیح ہے، تطبیق یہ ممکن ہے کہ زجر کو اس شخص پر محمول کیا جائے جس کی یہ عادت بن چکی ہے کیونکہ اس

طرح عموما عبادات وغیرہ سے کسلمندی کا مظاہرہ ہوتا ہے اور جواز ان حضرات کیلئے جو کبھی کبھار ایسا کرتے ہیں، خصوصا شدتِ جوع کے بعد اور جب بعدازیں جلد کسی طعام وشراب کے حصول کی امید نہ ہو، اس سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ کتمانِ حاجت اور اس کی تلویح کرنا اس کے اظہار اور تصریح سے اولیٰ ہے، آنجناب کا کرم اور اپنے آپ پر اوروں کو ترجیح دینا بھی عیاں ہوا بعض صحابہ کرام کی عہدِ نبوی میں تنگیِ حال بھی ظاہر ہوئی، حضرت ابو ہریرہ کی فضیلت اور تصریح بالسوال سے ان کا تعفف اور اکتفاء بالاشارہ بھی ثابت ہے اسی طرح ان کا شدتِ احتیاج کے باوجود اپنے حظِ نفس پر طاعتِ نبوی کو مقدم رکھنا، اہلِ صفہ کی فضیلت بھی آشکارا ہے، یہ بھی ثابت ہوا کہ مدعو جب داعی کے ہاں پہنچے تو اجازت لے، بنا داخل نہ ہو اس بارے کتاب الاستئذان میں (رسول الرجل إذنه) کے اثنائے شرح بحث ہو چکی ہے، یہ بھی کہ ہر ایک کو مجلس میں اپنے حسبِ مقام بیٹھنا چاہئے اس میں حضرات ابو بکر وعمر کا آنجناب کے ساتھ ملازمت (یعنی ہمیشہ ساتھ ساتھ رہنے) کا بھی اشعار ہے، بڑے کا خادم کو کنیت سے پکارنا بھی ثابت ہوا مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ ابو ہریرہ ان کی معروف طرز کی کنیت نہ تھی پھر یہ بھی کہ وہ بجائے نام کے اس کے ساتھ ہی معروف تھے، ترخیمِ اسم بھی ثابت ہوا، عمل بالفراست، منادیٰ کا لبیک کے ساتھ جواب دینا اور خادم کا مخدوم کے گھر آنے کیلئے اجازت طلب کرنا بھی، شوہر کا گھر آ کر کسی نئی شیٔ کی موجودی بارے استفسار کرنا بھی تا کہ اپنا اگلا لائحہ عمل طے کر سکے، ساقی کا آخر میں پینا اور صاحبِ خانہ کا اس کے بھی بعد، ثابت ہوا اسی طرح نعمتوں کے عطاء پر حمد اور تناول کرتے وقت تسمیہ بھی!

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں اہلِ صفہ کے ہمراہ تکثیرِ طعام کی نسبت سے حضرت ابو ہریرہ کا ایک اور واقعہ بھی منقول ہے چنانچہ ابن حبان نے سلیم بن حبان عن ابیہ عنہ سے روایت کیا کہتے ہیں ایک دفعہ مجھ پر تین ایام ایسے آئے کہ کوئی کھانا نہ پایا میں صفہ آنے کے ارادہ سے نکلا تو راستے میں گرتا پڑتا تھا لڑکے بالوں نے (جُنَّ أبو هريرة) (یعنی ابو ہریرہ مجنون ہو گئے) کہنا شروع کیا آخر صفہ تک پہنچ ہی گیا تو پایا کہ نبی اکرم کے پاس ثرید کا ایک پیالہ کہیں سے آیا ہے اور آپ نے اصحابِ صفہ کو بلایا ہوا ہے اور وہ اس میں سے کھانے میں مشغول ہیں کہتے ہیں میں نے تطاول کرنا (یعنی دیکھتے ہوئے گردن بلند کرنا) شروع کیا تا کہ وہ حضرات مجھے بھی ساتھ بلا لیں مگر وہ اٹھ کھڑے ہوئے اور پیالہ میں کچھ باقی نہ تھا ماسوائے اس کے کناروں پر لگے کچھ بقیہ طعام کے تو نبی اکرم نے اسے جمع کر کے اپنی انگشت مبارک پر رکھا اور مجھے فرمایا بسم اللہ پڑھ کر کھاؤ، کہتے ہیں قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے میں مسلسل کھاتا رہا حتی کہ سیر ہو گیا۔

- 6453حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا قَيْسٌ قَالَ سَمِعْتُ سَعْدًا يَقُولُ إِنِّى لأَوَّلُ الْعَرَبِ رَمَى بِسَهْمٍ فِى سَبِيلِ اللَّهِ وَرَأَيْتُنَا نَغْزُو وَمَا لَنَا طَعَامٌ إِلاَّ وَرَقُ الْحُبْلَةِ وَهَذَا السَّمُرُ وَإِنَّ أَحَدَنَا لَيَضَعُ كَمَا تَضَعُ الشَّاةُ مَا لَهُ خِلْطٌ ثُمَّ أَصْبَحَتْ بَنُو أَسَدٍ تُعَزِّرُنِى عَلَى الإِسْلاَمِ خِبْتُ إِذًا وَضَلَّ سَعْيِى

طرفاه 3728، - 5412 (ترجمہ کیلئے جلد ۵، ص: ۴۶۸)

یحیی سے مراد قطان ہیں جبکہ اسماعیل، ابن ابو خالد قیس، ابن ابو حازم اور سعد، ابن ابو وقاص ہیں۔ (رمى بسهم الخ) ترمذی نے بیان عن قیس سے یہ زیادت بھی ذکر کی کہ میں نے حضرت سعد کو کہتے سنا کہ میں پہلا شخص ہوں جس نے اللہ کی راہ میں (دشمن

کا) خون بہایا، طبقات ابن سعد کی ایک اور طریق کے ساتھ حضرت سعد سے روایت میں ہے کہ یہ واقعہ اس سریہ میں پیش آیا جس میں وہ ساٹھ سواروں کے ساتھ عبیدہ بن حارث کی قیادت میں نکلے تھے اور ہجرت کے بعد پہلا سریہ تھا۔ (الحبلة و هذا السمر) ابوعبید وغیرہ کہتے ہیں یہ بادیہ کے اشجار میں سے دو انواع ہیں! بعض نے کہا حبلہ (ثمر العِضاه) ہے یعنی جو پھل کانٹے دار درختوں پر (بیر وغیرہ) لگے ہوئے ہیں جیسے طلح (ببول کا درخت) و عوسج (ایک کانٹے دار درخت)، نووی لکھتے ہیں یہ کہنا روایتِ بخاری پر جید ہے کیونکہ ورق کو حبلہ پر معطوف کیا، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں یہ بخاری کی ایک دیگر روایت ہے جس کے الفاظ ہیں: (إلا الحبله و ورق السمر) ، یہی احمد اور ابن سعد وغیرہما کے ہاں واقع ہوا ترمذی کی بیان سے روایت میں ہے: (و لقد رأيتني أغزُو في العصابة من أصحاب رسول الله ﷺ ما نأكل إلا ورق الشجر و الحبلة) قرطبی لکھتے ہیں مسلم کے ہاں اکثر کی روایت میں: (إلا ورق الحبلة هذا السمر) واقع ہے ابن اعرابی کے بقول حبلہ لوبیہ سے مشابہ ثمر السمر ہے تیمی اور طبری کی روایتِ مسلم میں: (و هذا السمر) ہے واو کی زیادت کے ساتھ، بقول قرطبی بخاری کی روایت سب سے احسن ہے کیونکہ اس میں ورق اور سمر کے مابین تفرقہ ہے، مسلم کی عتبہ بن غزوان سے روایت میں ہے: (لقد رأيتني سابع سبعة مع رسول الله ﷺ مالنا طعام إلا ورق الشجر حتى قرحت أشداقنا)(یعنی میں نبی پاک کے ہمراہ تھا اور ابھی سات افراد مسلمان ہوئے تھے کھانے کو صرف درختوں کے پتے تھے کھا کھا کے ہماری باچھیں زخمی ہوگئیں)۔

(كما تضع الشاة) بیان نے (و البعير) بھی مزاد کیا۔ (خِلْط) یعنی مینگنیوں کی شکل میں، تنگیِ گزران سے پیدا شدہ خشکی کی شدت کے باعث (براز) مختلط نہ تھا، مناقبِ سعد کے باب میں اس حدیث کے اثنائے شرح اس کی تفصیل گزری۔ (ثم أصبحت بنو أسد الخ) یعنی ابن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر، بنی اسد کنانہ بن خزیمہ جد قریش کے اخوة ہیں، یہ ان قبائل میں سے تھے جو وفاتِ نبوی کے بعد مرتد ہوگئے اور جھوٹے مدعی نبوت طلحہ بن خویلد اسدی کے پیروکار بن گئے تھے عہدِ ابوبکر میں حضرت خالد بن ولید نے ان سے جنگ کی اور انہیں زیر کیا پھر ان کے بقیہ اسلام کی طرف پلٹ آئے طلیحہ نے بھی توبہ کر لی اور بعد ازاں حسن الاسلام ثابت ہوئے ان کے اکثر افراد اس معرکہ کے بعد کوفہ آباد ہو گئے تھے پھر جب حضرت سعد کوفہ کے گورنر بنائے گئے تو انہی لوگوں نے حضرت عمر کے ہاں ان کی جا جا کر شکایتیں لگائیں منجملہ باتوں کے یہ بھی کہا تھا کہ نماز اچھے طریقہ سے نہیں پڑھاتے، یہ مکمل تفصیل ابواب صفة الصلاة کے باب (وجوب القراء ة على الإمام والمأموم) میں گزری ہے وہاں ان کے اسماء بھی ذکر کیے تھے، نووی نے غرابت کا اظہار کیا جب بعض علماء کے حوالے سے لکھا کہ بنی اسد سے ان کی مراد بنی زبیر بن عوام بن خویلد بن اسد بن عبد العزیٰ بن قصی ہیں مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ یہ واقعہ حضرت عمر کے عہد میں پیش آیا تھا اور تب حضرت زبیر کے اتنے بیٹے نہ تھے (اور جو تھے وہ ابھی عہدِ طفلی میں تھے) کہ حضرت سعد کو ان سے یہ شکوہ ہوتا ان کے والد حضرت زبیر موجود تھے اور وہ ان کے گہرے دوست تھے اور اگر یہ بعد کا کوئی واقعہ ہے تو محتاجِ بیان ہے۔

(تعزرني) تعزیر احکام و فرائض پر توقیف ہے ابوعبید ہروی نے یہ بات کہی، طبری لکھتے ہیں اس کا معنی ہے: (تقومني و تعلمني)(یعنی مجھے سیدھا کرنے اور سکھلانے کے چکر میں ہیں) اسی سے تعزیر السلطان ہے ای (التقويم بالتأديب) (یعنی

تادیب کے ساتھ اصلاح کرنا) مراد یہ کہ حضرت سعد بنی اسد کی اس اہلیت کا انکار کرتے ہیں کہ انہیں احکامِ دین کی تعلیم دلا سکیں جبکہ انہیں اسلام قبول کرنے میں سابقیت اور قدمِ صحبت کا شرف حاصل ہے، حربی کہتے ہیں تعزرنی کا معنی ہے: (تلومنی و تعتبنی) (یعنی ملامت اور عتاب کا نشانہ بناتے ہیں) بعض نے اس کا معنی توبیخ کا کیا (یعنی ڈانٹ ڈپٹ) قرطبی یہ سب نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں ان اقوال میں معنائے حدیث سے بعد ہے، کہتے ہیں میرے لئے الیق معنی یہ ظاہر ہے کہ تعزیر سے یہاں مراد اِعظام و توقیر ہے گویا انہوں نے اس حالت کا وصف کیا جو اول الامر میں صحابہ کرام کی ہوا کرتی تھی کہ سخت کوشی اور تنگیِ عیش تھی پھر فتوحات اور ولایتِ ولایات کے باعث دنیا ان پر کھول دی گئی تو لوگوں نے ان کی شہرت و فضل کے سبب ان کی تعظیم کرنا شروع کی تو گویا حضرت سعد اس تعظیم و توقیر کرنے کو مکروہ سمجھتے ہیں اور بنی اسد کو خاص بالذکر اس لئے کیا کہ انہوں نے ان کی تعظیم میں افراط کی تھی،

کہتے ہیں اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ عتبہ بن غزوان کی حدیث جسے مسلم نے نقل کیا میں حدیثِ سعد کا نحو ہے اس حالات کی طرف اشارہ ہے جو تنگیِ عیش میں کبھی ان کی ہوتی تھی پھر آخر میں کہا مجھے ایک چادر ملی جسے دو حصوں میں پھاڑ کر آدھی سعد بن مالک یعنی ابن ابو وقاص کو دے دی اور اپنے حصہ کی آدھی کو میں نے اپنا ازار بنالیا اور حضرت سعد نے بھی اب ہم میں سے ہر کوئی کسی نہ کسی شہر کا امیر ہے اھ، حضرت عتبہ ان دنوں بصرہ اور حضرت سعد کوفہ کے امیر تھے، بقول ابن حجر ان کا بیان کردہ یہ مفہوم مردود ہے کیونکہ ذکر ہوا کہ بنی اسد نے ان کی شکایت لگائی تھی اور اسی لئے انہیں خاص بالذکر کیا، خالد بن عبد اللہ طحان کی اسماعیل بن ابو خالد سے اسی روایت کے آخر میں ہے: (و کانوا وَشَوْا به إلی عمر قالوا لا یُحْسِنُ یصلی) (یعنی ان لوگوں نے حضرت عمر کے ہاں ان کی چغلی کی اور کہا تھا کہ نماز اچھے طریقہ سے نہیں پڑھتے) یہ مناقبِ سعد میں گزری، اسماعیلی کے ہاں یہاں کی معتمر بن سلیمان عن اسماعیل سے روایت میں بھی یہ ہے، مسلم کے ہاں اس کے بعض طرق میں ہے کہ انہوں نے جب شکایت کی تو حضرت سعد نے کہا تھا: (أ تُعَلِّمُنی الأعرابُ الصلاۃَ) (کہ اب یہ اعرابی مجھے نماز سکھلائیں گے) تو یہی معتمد ہے تو تعزیر کی وہی تشریح جو پہلے گزری مستقیم ہے، حضرت عتبہ کا جو قصہ ہے انہوں نے یہ بات امیر کی حیثیت سے تقریر کرتے ہوئے کہی تھی چاہا کہ لوگوں کو ازرہِ تواضع اپنی اول حالت کی بابت بتلائیں تاکہ تحدیثِ نعمت اور اغترار بالدنیا سے تحذیر ہو، سعد نے یہ بات اس وقت کہی تھی جب انہیں معزول کر دیا گیا تھا اور وہ مدینہ میں حضرت عمر کے سامنے پیش ہوئے تھے۔

(علی الإسلام) بیان کی روایت میں: (علی الدین) ہے۔ (خبت إذاً و ضل سعیی) خالد کی روایت میں ہے: (عملی کما تریٰ) اکثر روایات میں یہی ہے بیان کی روایت میں ہے: (لقد خبت إذاً و ضلَّ عملی) ابن سعد کے ہاں یعلی اور محمد ابنی عبید عن اسماعیل سے آخرِ حدیث میں ہے: (و ضل عملیه) آخر میں ہائے سکت کے اضافہ سے! ابن جوزی کہتے ہیں اگر کہا جائے حضرت سعد کیلئے کیونکر سائغ ہوا کہ اپنے آپ کی تعریف کریں جبکہ مومن کی شان اس کا ترک ہے کیونکہ اس سے نہی ثابت ہے تو جواب یہ ہے کہ چونکہ جہال نے انہیں عار دلائی تھی کہ نماز (جیسی بنیادی چیز بھی) اچھے طریقہ سے ادا نہیں کر سکتے تو یہ کہا اور اس صورتحال میں یہ سائغ تھا کہ اپنی فضیلت بیان کریں اور جب مدحت بغی اور استطالت (یعنی بے جا تعریف) سے خالی اور قائل کا اس سے مقصود اظہارِ حق اور اللہ تعالیٰ کی نعمت کا شکر ہو تو مکروہ نہیں جیسے کوئی کہے میں کتاب اللہ کا حافظ، اس کی تفسیر کا عالم اور دین کی سمجھ

بوجھ رکھتا ہوں اور اس کا مقصد شکر کا اظہار اور اپنے پاس موجود صلاحیت وعلم سے لوگوں کو آگاہ کرنا ہوتا کہ وہ اس سے مستفید ہو پائیں کہ اگر یہ نہ کہے تو وہ اس کا حال نہ جان پائیں (یعنی تعارف کے ضمن میں یہ ضروری ہو) اسی لئے حضرت یوسف نے کہا تھا: (إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ)[یوسف: ۵۵] حضرت علی نے ایک مرتبہ کہا تھا: (سَلُوْنِی عن کتاب الله)(یعنی مجھ سے قرآن بارے جو چاہے پوچھ لو) ابن مسعود نے کہا تھا اگر میں اپنے سے قرآن کا اعلم کوئی جانتا ہوتا تو اس کے سامنے زانوئے تلمّذ طے کرتا، اس ضمن میں صحابہ و تابعین کے کئی آثار واخبار نقل کئے جو اس کے مؤید ہیں۔

اسے مسلم آخر کتاب میں تخریج کیا۔

- 6454 حَدَّثَنِي عُثْمَانُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ مَا شَبِعَ آلُ مُحَمَّدٍ ﷺ مُنْذُ قَدِمَ الْمَدِينَةَ مِنْ طَعَامِ بُرٍّ ثَلاَثَ لَيَالٍ تِبَاعًا حَتَّى قُبِضَ .

طرفه - 5416 (ترجمہ کیلئے جلد ۸،ص:۱۵۷)

شیخ بخاری ابن ابوشیبہ ہیں جریر سے ابن عبدالحمید، منصور سے ابن معتمر، ابراہیم سے نخعی اور اسود سے مراد ابن یزید نخعی ہیں یہ سب رواۃ کوفی ہیں۔ (من طعام بر) اس کے ماسوا ماکولات اس سے خارج ہوئے۔ (لیال) (تباعا) ایام سمیت! متفرق احوال خارج ہوئے۔ (حتی قبض) اس حال کے استمرار کی طرف اشارہ ہے، وفات تک جو دس برس بنتے ہیں اسی میں جہاد، حج وعمرہ کے اسفار کی مدت بھی شامل ہے ابن سعد نے ایک اور طریق کے ساتھ ابراہیم سے یہ زیادت بھی نقل کی: (و ما رفع عن مائدته کسرة خبز فضلا حتی قبض) (یعنی آپ کے دسترخوان سے کبھی روٹی کا بچا ٹکڑا اٹھایا نہ گیا حتی کہ آپ فوت ہو گئے یعنی کبھی کھلا اور فالتو کھانا ملا ہی نہ تھا) شیخین نے اسے تخریج کیا مسلم کے ہاں یزید بن قسیط عن عروہ عن عائشہ سے روایت میں ہے: (ما شبع رسول الله ﷺ من خبز و زیت فی یوم واحد مرتین)(یعنی کبھی آپ کو ایک دن میں روٹی اور زیتون سیر ہو کر کھانے کو نہ ملی) انہی کی مسروق عنہا سے روایت میں ہے: (و الله ما شبع من خبز و لحم فی یوم مرتین)(یعنی کبھی دن میں دو مرتبہ روٹی اور گوشت سے سیر نہ ہوئے) ابن سعد کی شعبی عن عائشہ سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم پر چار چار ماہ گزر جاتے آپ خبزِ بُرّ کبھی سیر ہو کر نہ کھاتے، الاطعمہ میں گزری حدیثِ ابو ہریرہ میں بھی گزرا کہ دنیا سے الوداع ہونے تک آپ نے مسلسل تین ایام گندم کی روٹی سیر ہو کر نہ کھائی، اسے مسلم نے بھی حضرت ابو ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا کہ نبی اکرم دنیا سے رخصت ہو گئے اور آپ کو کبھی ایک دن میں صبح وشام کا طعام خبزِ شعیر سے پیٹ بھر کر کھانا نصیب نہ ہوا، سہل بن سعد کی روایت سے بھی اس کا مثل گزرا اسے ابن سعد اور طبرانی نے بھی نقل کیا ہے، عمران بن حصین کی حدیث میں ہے: (ما شبع من غداء أو عشاء حتی لقی الله) (یعنی اللہ سے جا ملنے تک کبھی دن یا رات کا کھانا پیٹ بھر کر نہ ملا) اسے طبرانی نے تخریج کیا لکھتے ہیں بعض لوگوں نے اس امر میں اشکال سمجھا ہے کہ آنجناب اور صحابہ کرام کئی کئی ایام بھوکے رہتے جبکہ منقول ہے کہ آپ اہل خانہ کیلئے سال بھر کا غلہ ذخیرہ کر لیتے تھے اور ایک دفعہ آپ نے صرف معدودے چند اشخاص کے درمیان ایک ہزار اونٹ مالِ فئ سے تقسیم فرما دئے تھے اور ایک عمرہ (یہ حج وداع کی بات ہے) کے موقع پر آپ نے سو اونٹ ذبح کئے تھے جنہیں مساکین کو کھلا دیا اور ایک اعرابی کو بکریوں کا پورا ریوڑ عطا کرنے کا حکم دیا اور اس قسم کے

دیگر واقعات پھر کئی مالدار صحابہ تھے جو اپنا تن من دھن آپ پر نچھاور کرنے کو تیار رہتے تھے جیسے حضرات ابوبکر، عمر، عثمان اور طلحہ وغیرہم ایک دفعہ آپ نے چندہ جمع کرنے کا حکم دیا تو حضرت ابوبکر اپنا سارا مال لے آئے اور حضرت عمر نصف مال، جب جیشِ عسرہ کی تیاری کا حکم دیا تو حضرت عثمان نے ہزار اونٹ دیئے اور اس کے علاوہ بھی،

جواب یہ ہے کہ یہ مختلف حالات ہیں! یہ نہیں کہ ہمیشہ تنگ دستی ہی ہوتی تھی بلکہ کئی احوال میں کشائش ہونے کے باوجود آپ ایثار کو ترجیح دیتے تھے، سیر ہو کر کھانا ویسے ہی اپنے لئے مکروہ سمجھتے اور کثرتِ اکل سے احتراز فرماتے اور بقول ابن حجر انہوں نے مطلقا جو نفی کی ان مذکورہ بالا احادیث کے پیش نظر، یہ محلِ نظر ہے، ابن حبان نے اپنی صحیح میں حضرت عائشہ سے نقل کیا کہ جو تمہیں بتلائے کہ ہم پیٹ بھر کر کھجوریں کھاتے تھے وہ جھوٹ بولتا ہے ہاں جب قریظہ فتح ہوا تو ہمیں کچھ کھجوریں اور ودک (گوشت اور چربی کی چکناہٹ) ضرور حاصل ہوئیں، غزوہ خیبر میں عکرمہ عن عائشہ سے گزرا کہ جب خیبر فتح ہوا ہم نے کہا اب سیر ہو کر کھجوریں کھانے کو ملیں گی کتاب الاطعمہ میں منصور بن عبدالرحمٰن عن امہ صفیہ بنت شیبہ عن عائشہ سے گزرا نبی اکرم جب فوت ہوئے ہمیں پیٹ بھر کر کھجوریں کھانے کو ملنا شروع ہو گئی تھیں، ابن عمر کی حدیث میں ہے فتحِ خیبر کے بعد ہم نے سیر ہو کر کھجوریں کھائیں، حق یہ ہے کہ ہجرت سے قبل اکثر مسلمان تنگدستی کے عالم میں تھے بالخصوص مکہ میں ہجرت کے بعد بھی ان کی اکثریت کی یہی حالت تھی تو انصار نے منازل و منائح (یعنی گھر پیش کئے اور باغات کی پیداوار استعمال کرنے کو دی) کے ساتھ ان کی مواسات کی، جب نضیر اور مابعد مفتوح ہوئے تو مہاجرین نے ان کے منائح انہیں واپس کر دیئے جیسا کہ کتاب الھبہ میں اس کا واضح بیان گزرا، اسی سے قریب آپ کا یہ فرمان ہے کہ اللہ کی ذات میں مجھے وہ ایذائیں دی گئیں جو کسی کو نہ دی گئیں مجھ پر تیس دن ایسے آئے کہ میرے لئے اور بلال کیلئے کوئی طعام نہ تھا مگر کچھ شئ جو بلال کی بغل میں ہوتی، اسے ترمذی نے نقل کیا اور صحیح قرار دیا، ابن حبان نے بھی اسے بالمعنی تخریج کیا، ہاں نبی اکرم نے توسع اور تبسط فی الدنیا کے امکان کے باوجود اس حالت کو اختیار فرمایا جیسا کہ ترمذی نے ابوامامہ سے نقل کیا ہے کہ میرے رب نے مجھے پیشکش کی تھی کہ میرے لئے مکہ کی وادی بطحاء کو سونے کا بنا دے، میں نے کہا نہیں اے رب لیکن میں تو چاہتا ہوں کہ ایک دن سیر ہو کر کھاؤں اور ایک دن بھوکا رہوں اور جب بھوکا ہوں تو تیری طرف تضرع کروں اور جب سیر ہوں تو تیرا شکر گزار بنوں، اس بارے حدیثِ عائشہ کا آگے ذکر کروں گا۔

- 6455 حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ هُوَ الْأَزْرَقُ عَنْ مِسْعَرِ بْنِ كِدَامٍ عَنْ هِلَالٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ مَا أَكَلَ آلُ مُحَمَّدٍ ﷺ أُكْلَتَيْنِ فِي يَوْمٍ إِلَّا إِحْدَاهُمَا تَمْرٌ

ترجمہ: حضرت عائشہؓ کا بیان ہے کہ آلِ محمد نے کبھی ایک دن میں دو کھانے نہیں تناول کئے مگر ان میں سے ایک کھجور تھی۔

شیخِ بخاری بغوی جبکہ ہلال سے مراد ابن حمید وزان ہیں۔ (ما أكل آل محمد) احمد بن منیع عن اسحاق ازرق سے یہاں مذکور سند کے ساتھ روایت میں آل کا لفظ محذوف ہے، پہلے گزرا کبھی آل محمد کے اطلاق سے خود آپ کی ذاتِ اقدس مراد ہوتی ہے۔ (أكلتين في يوم إلا الخ) اس میں اشارہ ہے کہ ان کے ہاں دیگر کی نسبت کھجوروں کا حصول آسان تھا اس کا سبب جو سابقہ سطور میں ذکر ہوا، یہ اشارہ بھی ملا کہ کئی دفعہ ایک دن میں ایک ہی دفعہ کھانا میسر ہوتا اگر دو دفعہ طعام ملتا تو دو میں سے ایک کھجوریں ہوتیں مسلم کے

ہاں وکیع عن مسعر کے طریق سے یہ الفاظ ہیں: (ما شبع آل محمد یومین مِنْ خبز البر إلا واحدهما تمر) ابن سعد نے عمران بن یزید مدنی (حدثنی والدی) کے حوالے سے ذکر کیا کہ حضرت عائشہ نے ہمیں بتلایا کہ نبی اکرم دنیا سے چلے گئے اور کبھی ایسا نہ ہوا کہ ایک دن میں دو مرتبہ پیٹ بھر کر کھانا کھایا ہو اگر کبھی کھجوریں پیٹ بھر کر کھاتے تو اس روز جو کی روٹی سیر ہو کر نہ کھاتے اور اگر کبھی روٹی سیر ہو کر کھاتے تو کھجوروں سے سیر نہ ہوتے تو اس میں کلی طور سے دونوں کے ترک کی بات نہیں، بخاری نے الاطعمہ میں اس کے جواز کا باب باندھا تھا اور اس کے تحت یہ حدیث تخریج کی تھی: (کان یأکل القثاء بالرطب)۔

- 6456حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ أَبِي رَجَاءٍ حَدَّثَنَا النَّضْرُ عَنْ هِشَامٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ فِرَاشُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنْ أَدَمٍ وَحَشْوُهُ مِنْ لِيفٍ

ترجمہ: حضرت عائشہؓ کہتی ہیں نبی پاک کا بستر چمڑے کا تھا اور اس میں کھجور کی چھال بھری ہوئی تھی۔

نضر سے مراد ابن شمیل ہیں۔(کان فراش رسول الخ)ابن ماجہ کے ہاں ابن نمیر عن ہشام کی روایت میں ہے: (کان ضجاع رسول اللہ ﷺ أدما حشوہ لیف) ضجاع سونے کا بستر، کتاب اللباس کے باب (ما کان النبی ﷺ یتجوز من اللباس والبسط) میں حضرت عمر کی قصہ ظہار بارے طویل حدیث گزری جس میں تھا کہ نبی اکرم چٹائی پر آرام فرما تھے اور آپ کے پہلو پر اس کے نشان ظاہر تھے اور سر کے نیچے کھجور کی چھال سے بھرا چمڑے کا تکیہ تھا، اسے بیہقی نے دلائل میں حضرت انس سے اس کا نحو نقل کیا اس میں مرفقہ کی بجائے (وسادۃ) کا لفظ ہے، شعبی عن مسروق عن عائشہ سے روایت میں ہے کہ ایک عورت میرے پاس آئی: (فرأت فراش النبی ﷺ عباءۃ مثنیۃ) تو واپس جا کر (فبعثت إلی بفراش حشوہ صوف)(یعنی اون سے بھرا گدا بھیج دیا) نبی اکرم آئے اسے دیکھا تو فرمایا اے عائشہ اسے واپس کر دو بخدا اگر چاہوں تو اللہ تعالی میرے ساتھ سونے اور چاندی کے پہاڑ چلا دیتا، احمد اور طیالسی کے ہاں ابن مسعود کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم چٹائی پر آرام فرما ہوئے اس کے نشان آپ کے پہلو پر ظاہر ہوئے کسی نے کہا کیا کوئی نرم بستر آپ کیلئے مہیا نہ کر دیں؟ فرمایا: (ما لِیَ و للدنیا؟ إنما أنا و الدنیا کراکبٍ اسْتَظَلَّ تحت شجرۃ ثم راحَ و ترَکَھا)(یعنی مجھے دنیا سے کیا لینا دینا؟ میری اور دنیا کی مثال ایک مسافر کی سی ہے جو کسی درخت تلے کچھ ستائے پھر چلتا بنے)۔

- 6457حَدَّثَنَا هُدْبَةُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا هَمَّامُ بْنُ يَحْيَى حَدَّثَنَا قَتَادَةُ قَالَ كُنَّا نَأْتِي أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ وَخَبَّازُهُ قَائِمٌ وَقَالَ كُلُوا فَمَا أَعْلَمُ النَّبِيَّ ﷺ رَأَى رَغِيفًا مُرَقَّقًا حَتَّى لَحِقَ بِاللَّهِ وَلَا رَأَى شَاةً سَمِيطًا بِعَيْنِهِ قَطُّ

أطرافه 5385، - 5421 (ترجمہ کیلئے جلد ۸، ص: ۴۲۵)

کتاب الاطعمہ کے باب (الخبز المرقق) میں اس کی مفصل شرح گزری۔

- 6458حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ عَائِشَةَ ﷺ قَالَتْ كَانَ يَأْتِي عَلَيْنَا الشَّهْرُ مَا نُوقِدُ فِيهِ نَارًا إِنَّمَا هُوَ التَّمْرُ وَالْمَاءُ إِلَّا أَنْ نُؤْتَى بِاللُّحَيْمِ

أطرافه 2567، - 6459 (ترجمہ کیلئے جلد ۴، ص: ۲۴)

- 6459حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأُوَيْسِيُّ حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ يَزِيدَ بْنِ رُومَانَ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتْ لِعُرْوَةَ ابْنَ أُخْتِي إِنْ كُنَّا لَنَنْظُرُ إِلَى الْهِلَالِ ثَلَاثَةَ أَهِلَّةٍ فِي شَهْرَيْنِ وَمَا أُوقِدَتْ فِي أَبْيَاتِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ نَارٌ فَقُلْتُ مَا كَانَ يُعِيشُكُمْ قَالَتِ الْأَسْوَدَانِ التَّمْرُ وَالْمَاءُ إِلَّا أَنَّهُ قَدْ كَانَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ جِيرَانٌ مِنَ الْأَنْصَارِ كَانَ لَهُمْ مَنَائِحُ وَكَانُوا يَمْنَحُونَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مِنْ أَبْيَاتِهِمْ فَيَسْقِينَاهُ

طرفاه 2567، - 6458 (سابقہ)

دوطرق سے حدیثِ عائشہ نقل کی دوسری نسفی اور ابوذر کے نسخوں سے ساقط ہے یہ کتاب الھبہ میں سب کے ہاں موجود ہے، پہلی سند میں یحی سے قطان اور ہشام سے مراد ابن عروہ ہیں۔ (باللحیم) اس میں مصغراً ہی ہے، قلت کی طرف اشارہ مراد ہے دوسرے طریق میں ابن ابی حازم سے مراد عبدالعزیز بن سلمہ بن دینار ہیں اس میں تین مدنی تابعین ہیں: ابوحازم، یزید اور عروہ۔ (ابن أختي) حرفِ نداء کے حذف کے ساتھ۔ (الهلال ثلاثة أهلة الخ) تیسرے ہلال سے مراد تیسرے ماہ کا ہلال جو دو ماہ مکمل ہونے پر دیکھا جاتا ہے اس کی رؤیت سے تیسرا ماہ شروع ہو جاتا ہے ابن سعد کے ہاں سعید عن ابو ہریرہ کی روایت میں واقع ہے: (كان يمر برسول الله ﷺ هلال ثم هلال لا يوقد في شيء من بيوته نار لا لخبز ولا لطبخ)۔ (فقلت ما يعيشكم) یاء کی پیش کے ساتھ، کہا جاتا ہے: (أعاشهُ الله أي أعطاه العيش) ابوسلمہ عن عائشہ کی روایت میں ہے: (فقلت ما طعامكم) اس میں ثانی حال کی طرف اشارہ ہے جو قریظہ وغیرہ کی فتح کے بعد تھا، اسی سے وہ جو ترمذی نے حضرت زبیر سے روایت کیا کہ جب آیت: (ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ)[التكاثر : ۸] نازل ہوئی میں نے کہا یہ کس نعیم کی بات ہے جس کی بابت ہم سے سوال ہوگا؟ ہم تو اسودان: تمر اور ماء ہی کھاتے ہیں، تو فرمایا: (إنه سيكون)(بے شک یہ عنقریب ہوگا) صغانی لکھتے ہیں اسودان کے لفظ کا کھجور اور پانی پر اطلاق ہوتا ہے جبکہ سواد (یعنی سیاہی) صرف کھجور کے لئے ہوتی ہے نہ کہ پانی کیلئے تو تغلیباً دونوں کو ایک ہی صفت کے ساتھ موصوف کیا گیا، جب دو اشیاء باہم مقترن ہوں تو اشہر کے اسم کے ساتھ مسمّی کر دیا جاتا ہے، ابو زید سے منقول ہے کہ پانی کو بھی اسود کہہ لیتے تھے، ایک شعر کو بطورِ استشہاد پیش کیا بقول ابن حجر ان کی بات محلِ نظر ہے، کبھی خفت اور کبھی شرف موضعِ شہرت میں واقع ہو جاتے ہیں جیسے ابوبکر وعمر کو عمرین اور شمس وقمر کو قمرین کہہ دیتے ہیں۔

(جيران من الأنصار) ابوہریرہ کی روایت میں: (جزاهم الله خيرا) بھی مزاد ہے۔ (كان لهم منائح) منیحۃ کی جمع، ترمذی کی اور صحت کا حکم لگایا، ابن عباس سے روایت میں ہے کہ کئی کئی ایام نبی اکرم اور آپ کے اہل خانہ خالی پیٹ سو جاتے رات میں کھانے کو کچھ نہ ملتا ابن ماجہ کی حضرت ابوہریرہ سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم کے پاس تازہ کھانا لایا گیا آپ نے تناول کیا پھر فرمایا الحمدللہ! میرے پیٹ میں اتنے اتنے ایام سے تازہ کھانا نہ گیا تھا، اس کی سند حسن ہے حدیث کے شواہد میں سے جو ابن ماجہ نے بسند صحیح حضرت انس سے روایت کیا کہتے ہیں کئی مرتبہ نبی اکرم کو یہ کہتے سنا: (و الذى نفس محمد بيده ما أصبح عند آل محمد صاع حَبّ ولا صاع تمر) اور تب آپ کی نو ازواج مطہرات تھیں ابن ماجہ کے ہاں ابن مسعود کی حدیث سے اس کا شاہد بھی ہے۔

- 6460حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُمَارَةَ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اللَّهُمَّ ارْزُقْ آلَ مُحَمَّدٍ قُوتًا

ترجمہ: ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ نبی پاک نے یہ دعا فرمائی اے اللہ! آلِ محمد کو بس اتنا رزق عطا فرما جس میں ان کا گزارہ ہوتا رہے

(عن أبیه) یہ فضیل بن غزوان ہیں عمارہ سے ابن قعقاع اور ابوزرعہ سے مراد ابن عمرو بن جریر ہیں۔ (اللهم ارزق آل محمد قوتا) یہاں یہی واقع ہوا مسلم، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ کے ہاں اعمش عن عمارہ کی روایت میں ہے: (اللهم اجعل رزق آل محمد قوتا) یہی معتمد ہے، کہ لفظِ اول صالح ہے کہ صرف اس دن کی غذا کی طلب میں دعاء ہو بخلاف لفظِ ثانی کے کہ یہ احتمالِ ثانی کو معین کرتا ہے اور دال علی الکفاف ہے، سابقہ باب میں اس کی تقریر گزری اسی پر ابن بطال نے شرح کی اور لکھا اس میں کفاف کی فضیلت کی دلیل، دنیا سے اخذ بلغہ (یعنی گزارے لائق مقدار خوراک کا حصول) اور اس سے مافوق سے تزہد اور اغراض اور باقی کو فانی پر ترجیح دینا ثابت ہوا تو امت کو چاہئے کہ اس میں آپ کی اقتداء کرے! قرطبی کہتے ہیں معنائے حدیث یہ ہے کہ آپ نے طلبِ کفاف کیا اور اس حالت میں انسان غنیٰ اور فقر دونوں کی آفات سے سلامتی میں ہے۔

اسے مسلم نے (الزکاۃ) ترمذی نے (الزھد) اور نسائی نے (الرقائق) میں نقل کیا۔

- 18باب الْقَصْدِ وَالْمُدَاوَمَةِ عَلَى الْعَمَلِ (اعتدال کی روش اور عمل پر ہمیشگی کرنا)

قصد فتحِ قاف اور صادِ ساکن کے ساتھ (هو سلوك الطريق المعتدلة) (ہموار راستوں میں چلنا) یعنی اس کا استحباب، آگے ذکر ہوگا کہ سداد کو قصد کے ساتھ مفسر کیا ہے کہ اسی سے مناسبت ظاہر ہوتی ہے۔ (و المداومة على العمل) یعنی عملِ صالح! اس کے تحت آٹھ احادیث ذکر کیں اکثر مکرر ہیں اور بعض میں بعض پر زیادت ہے ان سب کے مشتمل علیہ کا محصل عملِ صالح کی مداومت پر ترغیب ہے اگرچہ قلیل ہو اور یہ کہ جنت میں کوئی اپنے عمل کے بل بوتے پر داخل نہ ہوگا بلکہ اللہ کی رحمت کے طفیل! نماز میں نبی اکرم کی جنت وجہنم کی رؤیت کا قصہ مذکور ہے اول مقصودِ ترجمہ جبکہ ثانی کا ذکر استطراداً ہوا اس کا بھی ترجمہ کے ساتھ تعلق ہے جبکہ ثالث بطریق خفی اس سے متعلق ہے۔

- 6461حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا أَبِي عَنْ شُعْبَةَ عَنْ أَشْعَثَ قَالَ سَمِعْتُ أَبِي قَالَ سَمِعْتُ مَسْرُوقًا قَالَ سَأَلْتُ عَائِشَةَ أَيُّ الْعَمَلِ كَانَ أَحَبَّ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ قَالَتِ الدَّائِمُ قَالَ قُلْتُ فَأَيَّ حِينٍ كَانَ يَقُومُ قَالَتْ كَانَ يَقُومُ إِذَا سَمِعَ الصَّارِخَ

أطرافه 1132، - 6462.

ترجمہ: مسروق کہتے ہیں میں نے حضرت عائشہؓ سے پوچھا نبی پاک کو کس قسم کا عمل زیادہ پسند تھا؟ کہا ہیشگی والا، پھر پوچھا قیامِ شب کس وقت کرتے تھے؟ کہا جب مرغ کی آواز سنتے۔

شیخ بخاری عبداللہ بن عثمان بن جبلہ بن ابورواد ہیں، اشعث سے مراد ابن سلیم بن اسود ہیں ان کے والد کی کنیت ابوشعثاء تھی

اور اسی کے ساتھ اشہر تھے، یہ حدیث اس سند کے ساتھ کتاب التہجد کے باب (من نام عند السحر) میں مشروحا گزری ہے، صارخ سے مراد مرغ ہے۔(قلت فی أی حین الخ)نسخہ کشمیہنی میں: (فأی حین) ہے وہاں یہ الفاظ ذکر ہوئے تھے: (قلت متی کان یقوم) اس کے بعد ابواحوص عن اشعث سے یہ الفاظ نقل کئے: (إذا سمع الصارخ قام فصلی) مختصراً، مسلم نے اسے اسی طریق کے ساتھ بتمامہ نقل کیا ہےاور اس میں یہ بھی ذکر کیا: (قلت أی حین کان یصلی)۔

- 6462حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ مَالِكٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتْ كَانَ أَحَبُّ الْعَمَلِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الَّذِي يَدُومُ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ

أطرافه 1132، - 6461 (ترجمہ کیلئے جلد۲،ص:۴۱)

(الذی یدوم الخ) یہ ماسبق کی تفسیر ہے نبی اکرم کے الفاظ سے بھی یہ تفسیر ثابت ہے جیسا کہ آمدہ روایت میں ہے۔

- 6463حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنْ سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَنْ يُنَجِّيَ أَحَدًا مِنْكُمْ عَمَلُهُ قَالُوا وَلاَ أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟ قَالَ وَلاَ أَنَا إِلاَّ أَنْ يَتَغَمَّدَنِي اللَّهُ بِرَحْمَةٍ سَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَاغْدُوا وَرُوحُوا وَشَيْءٌ مِنَ الدُّلْجَةِ .وَالْقَصْدَ الْقَصْدَ تَبْلُغُوا

أطرافه 39، 5673، - 7235

ترجمہ: ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا کسی بھی شخص کو اس کے عملوں کی وجہ سے نجات نہ ہوگی، لوگوں نے کہا کیا آپ کو بھی نہیں؟ تو رسول اللہ نے فرمایا ہاں! مجھے بھی نہیں مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت مجھ کو ڈھانپ لے اور فرمایا میانہ روی سے عمل کرو اور اللہ سے قربت حاصل کرو اور صبح و شام اور پچھلی رات میں عبادت کرو اور میانہ روی سے عمل کرنا تمہیں منزل مقصود (یعنی جنت) تک پہنچادے گا۔

(لن ینجی أحد الخ) طیالسی کی ابن ابی ذئب سے روایت میں ہے: (ما منکم من أحد ینجیه عمله) ابونعیم نے ان کے طریق سے نقل کیا، کفارۃ المرض میں ابوعبید عن ابو ہریرہ سے یہ الفاظ گزرے: (لم یُدخل أحداً عمله الجنة) مسلم نے بھی اسے باب کی چوتھی حدیثِ عائشہ کی مانند نقل کیا ان کی ابن عون عن ابن سیرین عن ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (لیس أحد منکم ینجیه عمله)اعمش عن ابو صالح عن ابو ہریرہ کے طریق سے ہے: (لن ینجو أحد منکم بعمله) ان کی حدیثِ جابر میں ہے: (لا یدخل أحدا منکم عمله الجنة ولا یجیره من النار) ابن بطال اس حدیث اور آیت: (وَ تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِیْ أُورِثْتُمُوْهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ) [الزخرف: ۷۲] کے مابین تطبیق دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ آیت کو اس امر پر محمول کرنا ہوگا کہ جنت کی مختلف منازل کا حصول اعمال کے سبب ہوگا کیونکہ جنت کے متفاوت درجات ہیں جن کا تعلق تفاوتِ اعمال سے ہے اور اس حدیث کو (مطلقا) دخولِ جنت اور اس میں خلود پر محمول کیا جائے گا (خلود کا لفظ زائد ہے کیونکہ جو ایک مرتبہ جنت میں داخل ہو گیا اس کے لئے خلود ہی ہے) پھر اس جواب پر قرآن کی یہ آیت وارد کی: (سَلَامٌ عَلَيْكُمُ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ

تَعۡمَلُوۡنَ)[النحل : ۳۲] تو تصریح کی کہ جنت میں دخول بھی اعمال کے سبب ہے، اس کا یہ جواب دیا کہ یہ اجمال ہے جس کی حدیث نے تبیین کی، تقدیر یہ ہے کہ جنت کے منازل اور اس کے محلات میں اپنے اعمال کے سبب داخل ہو جاؤ اصلِ دخول مراد نہیں پھر لکھتے ہیں جائز ہے کہ حدیث آیت کی مفسر ہو اور تقدیراً اپنے اعمال کے باوصف اللہ تعالی کی رحمت اور اس کے اپنے پر تفضّل کے باعث جنت میں داخل ہو جاؤ کیونکہ جنت کی منازل کا (اہل جنت کے درمیان) اقتسام خالصۃً اس کی رحمت سے ہے اسی طرح دخولِ جنت بھی کہ اس نے نیک اعمال کرنے کی توفیق دی ہے اور اس کی اپنے بندوں کی مجازات میں سے کوئی شیٔ اس کی رحمت وفضل سے خالی نہیں ہے، ابتداء ان کی تخلیق کرکے ان پر تفضّل کیا پھر انہیں رزق اور (دین اسلام اور نیک اعمال کی) تعلیم وہدایت دے کر! عیاض کہتے ہیں طریقِ تطبیق یہ ہے کہ حدیث آیت کے مجمل کیلئے مفسر ہے تو ابن بطال کی کلامِ اخیر کی مانند نقل کیا اور یہ کہ اللہ کی ہی یہ رحمت ہے کہ عملِ صالح کی توفیق دی اور طاعت کی ہدایت دی اور اس سب کا عامل (فقط) اپنے عمل سے مستحق نہ ہوسکتا تھا،

ابن جوزی کہتے ہیں اس کلام سے چار جوابات متحصل ہوتے ہیں: ا۔ کہ عمل کی توفیق اللہ کی رحمت سے ہے اور اگر اللہ کی رحمتِ سابقہ نہ ہوتی تو نہ ایمان کا حصول ہوتا اور نہ اطاعت کا جس کے ساتھ نجات کا حصول ہے، ۲۔ عبد کے منافع (یعنی غلام جو کچھ کماتا ہے) اس کے آقا کے ہی ہوتے ہیں تو اس کا عمل اس کے آقا کے استحقاق میں ہے تو اس پر جو بھی انعام دے یہ اس کی مہربانی ہوگی، ۳۔ بعض احادیث میں وارد ہوا ہے کہ نفسِ دخول اللہ کی رحمت کے ساتھ جبکہ اقتسامِ درجات اعمال کی بدولت ہے، ۴۔ کہ اعمالِ طاعات تو ایک مختصر سے عرصہ میں تمام پذیر ہو جاتے ہیں جبکہ ثواب نہ ختم ہونے والی شیٔ ہے تو ایسا انعام جو غیر نافد (یعنی غیر فانی) ہے اس امر کی جزا میں جو نافد ہے فضل ہی کی بدولت ہوگا نہ کہ ان اعمال کے مقابلہ میں، کرمانی کہتے ہیں (بما کنتم تعملون) کی باء سببیہ نہیں بلکہ برائے الصاق (ساتھ ملانا) یا مصاحبت ہے ای (ورثتموها ملابسة أو مصاحبة) یا برائے مقابلہ ہے جیسے اس مثال میں: (أعطيت الشاة بالدرهم) اس اخیر پر شیخ جمال الدین ابن ہشام نے المغنی میں جزم کیا تو ان سے سبقت لے جاتے ہوئے لکھا کہ باء برائے مقابلہ بھی آتی ہے اور یہ اعواض (عوض کی جمع) پر داخل ہوتی ہے جیسے: (اشتريته بألف) اسی سے ہے: (أُدۡخُلُوا الۡجَنَّةَ بِمَا كُنۡتُمۡ تَعۡمَلُوۡنَ)[النحل : ۳۲] اور یہ برائے سببیہ مقدر نہیں جیسے معتزلہ کا قول ہے اور جیسے سب نے اس حدیث میں قرار دیا: (لن يدخل أحد كم الجنة بعمله) کیونکہ عوض کے بدلے عطا کیا جانے والا کبھی اسے مجاناً (یعنی بلا عوض) بھی عطا کر دیا جاتا ہے بخلاف مسبب کے کہ یہ بغیر سبب کے موجود نہیں ہوتا، کہتے ہیں اس توجیہ پر آیت اور حدیث کے مابین تعارض ختم ہو جاتا ہے، بقول ابن حجر ان سے قبل ابن قیم نے یہی بات اپنی کتاب (مفتاح دار السعادة) میں لکھی ہے کہ مقتضی للدخول باء غیر بائے ماضیہ ہے تو اول سببہ اور اس امر پر دال ہے کہ اعمال دخول کا سبب اور اس کو مقتضی ہیں جیسے سارے اسباب اپنے مسببات کے مقتضی ہوتے ہیں اور ثانی بالمعاوضہ ہے جیسے کہا جائے: (اشتريت منه بكذا) تو خبر دی کہ دخولِ جنت کسی کے عمل کے مقابلہ میں نہیں اور اگر اللہ کی بندے پر رحمت نہ ہو تو اسے جنت میں داخل نہ کرے کیونکہ مجرد عمل خواہ کتنا متناہی ہو دخولِ جنت کا موجب نہیں اور نہ اس کے لئے عوض ہوسکتا ہے اس لئے کہ اگرچہ یہ اس وجہ پر واقع ہوا ہو جو اللہ کو پسند ہے مگر اللہ کی نعمت کا مقابلہ نہیں کر سکتا بلکہ تمام اعمال مل کر بھی کسی ایک نعمت کا بھی مقابلہ نہیں کر سکتے تو اس کے سارے انعامات ان پر شکر ادا کرنے کو مقتضی ہیں لیکن کوئی حق

الشکر ادانہیں کرسکتا تو اگر اس حالت میں اسے تعذیب ملے تو وہ ظالم نہیں ہوگا اور اگر اس حالت میں اس پر رحم کیا تو یہ اس کی ایسی رحمت ہوگی جو اس کے عمل سے بہتر ہے جیسا کہ حضرت ابی بن کعب کی حدیث میں ہے جسے ابو داؤد اور ابن ماجہ نے ذکرِ قدر میں نقل کیا اس میں ہے: (لو أنَّ الله عَذَّبَ أهلَ سماواته و أرضِهِ لَعَذَّبَهُمْ و هو غيرُ ظالِمٍ و لَوْ رَحِمَهُمْ كانت رحمتُه خيرا لهم) (یعنی اگر اللہ اہلِ سماوات وارض کو عذاب دے تو وہ ظالم شمار نہ ہوگا اور اگر ان پہ رحمت کرے تو اسکی رحمت ان کیلئے بہتر ہے)

کہتے ہیں یہ جبریہ کے ساتھ (اہل سنت کی طرف سے) فصل الخطاب ہے جنہوں نے انکار کیا کہ اعمال دخولِ جنت کا ہر وجہ سے سبب ہو سکتے ہیں اور قدریہ کیلئے بھی جن کا دعویٰ ہے کہ جنت عمل کا عوض اور اس کی ثمن (یعنی قیمت) ہے اور اس میں دخول محض اعمال کی بدولت ہے، یہ حدیث ان دونوں کے ادعاء کا ابطال کرتی ہے بقول ابن حجر کرمانی نے جائز قرار دیا کہ مراد یہ ہو کہ دخول عمل کے ساتھ نہیں اور ارث سے مستفاد ادخال عمل کے ساتھ ہے، یہ بات اگر چہ اس آیت کی توجیہہ میں تو ماشی ہے (مناسب): (أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُون) [الأعراف: ۴۳] مگر اس آیت میں نہیں: (ادخلوا الجنة بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُون)[الزخرف: ۷۲]، آیت وحدیث کے مابین تطبیق کے ضمن میں میرے لئے ایک اور جواب یہ ظاہر ہوا ہے کہ حدیث کو اس امر پر محمول کیا جائے کہ عمل اپنے عمل ہونے کی حیثیت سے عامل کو دخولِ جنت کا فائدہ نہ دے گا جب تک وہ (بارگاہ الٰہی میں) مقبول نہ ہو اور یہ معاملہ اللہ پر منحصر ہے اور اس کا حصول فقط اس کی رحمت کا مرہونِ مَنت ہے، اس پر آیت (أُدْخُلُوا بما كُنتُمْ تَعْمَلُون) کا معنی ہوگا کہ جو تم عملِ مقبول کیا کرتے تھے، اس پر یہ ضار نہیں کہ باء مصاحبت کیلئے ہے یا الصاق یا مقابلہ کیلئے اس سے اس کا سببیہ ہونا بھی لازم نہیں، کہتے ہیں پھر نووی کو دیکھا کہ جزم کیا کہ ظاہرِ آیات یہ ہے کہ دخولِ جنت اعمال کے سبب ہے اور ان کے اور حدیثِ ہذا کے مابین تطبیق یہ ہے کہ نیک اعمال کی توفیق وہدایت اور اخلاص وقبول صرف اللہ کی رحمت کا محتاج ہے تو یہ کہنا صحیح ہے کہ کوئی اپنے مجرد عمل سے جنت میں داخل نہ ہوگا اور یہی مرادِ حدیث ہے ادر یہ کہنا بھی صحیح ہوگا کہ عمل کے سبب جنت میں داخل ہوا جس کا صدور اللہ کی رحمت سے ہوتا ہے، کرمانی نے آخری توجیہہ کا رد کیا کہ یہ صریح الحدیث کے برخلاف ہے، مازری کہتے ہیں اہلِ سنت کی رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ کا اپنے اہلِ طاعت کو ثواب دینا اس کا فضل ہے اور عاصیوں سے بدلہ لینا اس کا عدل ہے، دونوں میں کوئی بھی ثابت نہیں مگر سمع کے ساتھ، اسے حق ہے کہ مطیع کو عذاب اور عاصی پر انعام کردے لیکن اس نے خود خبر دی ہے کہ وہ ایسا کرتا نہیں ہے اور اس کی خبر صدق ہے جس کا برخلاف نہیں ہوتا، یہ حدیث ان کی رائے کی تقویت اور معتزلہ کا رد کرتی ہے جنہوں نے اپنی عقول کے ساتھ اعواضِ اعمال کا اثبات کیا ہے، اس بابت ان کے ہاں خبطِ کثیر ہے جس کی تفصیل طویل ہے۔

(قالوا ولا أنت الخ) مسلم کی بشر بن سعید عن ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (فقال رجل) ان کی تعیین سے واقف نہ ہو سکا، کرمانی کہتے ہیں جب تمام لوگ جنت میں داخل نہیں ہوں گے مگر اللہ کی رحمت کی سہارے تو نبی اکرم کے تخصیص بالذکر کی حکمت یہ ہے کہ آپ جیسی ذات بھی صرف اللہ کی رحمت کے سہارے ہی جنت میں داخل ہوگی تو دیگر کا ایسا ہونا تو بطریق اولیٰ ہوا، بقول ابن حجر ان سے قبل اس معنی کی تقریر رافعی نے اپنی امالی میں کی ہے جنہوں نے لکھا جب نبی اکرم کا اجرِ طاعت نہایت اعظم اور عبادت میں آپ کا عمل اقوم ہے تو آپ سے کہا گیا کہ آپ بھی نہیں؟ یعنی آپ بھی اتنے عظیم القدر ہونے کے باوجود مجرد عمل سے جنت میں داخل نہ ہوں

گے؟ تو فرمایاہاں میں بھی اس کے لئے اللہ کی رحمت کامحتاج ہوں، مسلم کے ہاں حدیثِ جابر میں صریحاً ہے: (وَلا أنا إلا برحمة من الله تعالىٰ)۔

(يتغمدني) سہیل کی روایت میں ہے: (إلا أن يتدار كني)۔ (برحمة) ابو عبید کی روایت میں ہے: (بفضل و رحمة) کشمیہنی کے ہاں: (بفضل رحمته) ہے اعمش کی روایت میں: (برحمة و فضل) ہے، بشر بن سعید کی روایت میں ہے: (منه برحمة) ابن عون کے ہاں: (بمغفرة و رحمة) ہے،ابن عون کہتے ہیں یہ کہتے ہوئے ہاتھ سے سر کی طرف اشارہ کیا گویا(يتغمدني) کی تفسیر کی ، بقول ابو عبید تغمد کا معنی ستر ہے، میرا خیال ہے یہ (غِمْد السيف) سے ماخوذ ہے(یعنی نیام) کیونکہ جب تلوار کو اس میں ڈال لیا تو اسے مستور کر لیا، رافعی کہتے ہیں حدیث سے ظاہر ہوا کہ عامل کو مناسب نہیں کہ طلبِ نجات اور نیلِ درجات کے ضمن میں اپنے عمل پر بھروسہ کرے کیونکہ اس نے صرف بتوفیق ایزدی یہ اعمال کئے ہیں اور اللہ کے بچانے سے ہی گناہوں سے محفوظ رہا تو یہ سب اس کا فضل اور اس کی رحمت ہے۔

(سددوا) بشر بن سعید عن ابی ہریرہ کی مسلم کے ہاں روایت میں ہے: (ولكن سددوا) اس کا معنی ہے: (اقصدوا السداد أي الصواب) اس استدراک کا معنی یہ ہے کہ کبھی مذکورہ نفی سے فائدۂ عمل کی نفی باور کی جاسکتی ہے کہ پھر عمل کرنے کا کیا فائدہ؟ تو گویا کہا بلکہ عمل کا بھی فائدہ ہے وہ یہ کہ عمل وجودِ رحمت کی علامت ہے جو عامل کو جنت کا حقدار بنائے گی تو فرمایا تم (اپنی جگہ) عمل کرتے رہو اور اپنے عمل کے ساتھ قصدِ صواب کرو یعنی اخلاص وغیرہ سے اتباعِ سنت تا کہ تمہارا عمل مقبول ہو اور تم پر رحمت کا نزول ہو۔

(و قاربوا) یعنی افراط نہ کرو کہ عبادت میں اپنے آپ کو ہلکان کر لو تا کہ اس وجہ سے تمہیں ملال لاحق ہو کہ پھر عمل ہی چھوڑ بیٹھو اور تفریط کا شکار ہو جاؤ، بزار نے محمد بن سوقہ عن ابن منکدر عن جابر سے اسے تخریج کیا مگر اس کے مرسل ہونے کی تصویب کی ابن مبارک کی الزہد میں عبد اللہ بن عمرو کی موقوف روایت اس کی شاہد ہے اس کے الفاظ ہیں: (إن هذا الدين متين فأَوْغِلُوا فيه بِرِفْقٍ ولا تُبَغِضُوا إلى أنفسكم عبادةَ الله فإنَّ الْمُنْبَتَّ لا أرْضاً قطَعَ ولا ظَهْراً أبْقى) منبت نون، باء اور تاۓ ثقیلہ کے ساتھ جو اپنی سواری کو تھکا دے اور اسے نہایت تیز دوڑائے ، یہ بَت بمعنی قطع سے ماخوذ ہے یعنی (صار منقطعا) منزل تک نہ پہنچ سکا تو اگر سواری کے ساتھ رفق سے معاملہ کرتا تو اسے ضائع نہ کرتا اور اس طرح وہ اسے منزلِ مقصود تک پہنچا دیتی (أو غلوا) وغول سے ہے، کسی شیٔ میں دخول۔

(و اغدوا و روحوا الخ) طیالسی کی ابن ابو ذئب سے روایت میں ہے: (و خطا من الدُّلجَة) غدو سے مراد دن کے شروع حصہ میں چلنا اور رواح زوال کے بعد چلنا، دلجہ دال کی پیش اور سکونِ لام کے ساتھ اس کا فتح بھی جائز ہے رات میں چلنے کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: (سارَ دُلجة من الليل) ای ساعۃً ، چونکہ پوری رات (قافلوں کا) چلنا مشکل ہوتا تھا تو یہ محاورہ بنا گویا اس میں پورے دن کے روزہ اور شب کے ایک حصہ کے قیام کی طرف اشارہ ہے اور تمام اوجہِ عبادت سے اس سے اعم کی طرف، اس میں ترغیب دلائی گئی ہے کہ عبادت میں رفق واعتدال سے کام لیا جائے اور یہ ترجمہ کے موافق ہے اور اس سے دال علی السیر (الفاظ کے) ساتھ تعبیر کیا کیونکہ عابد اپنی جائے اقامت کی طرف چلنے والے سے مشابہ ہے کہ وہ بھی حقیقی جائے اقامت یعنی جنت کی طرف

سائر ہے۔ (شيئا) فعل محذوف کی بنا پر منصوب ہے ای (افعلوا) کتاب الایمان کے باب (الدين يسر) میں ابسط کے ساتھ گزری۔ (و القصد و القصد) علی الاغراء نصب کے ساتھ، ای (الزموا الطريق الوسط المعتدل) (یعنی درمیانے اور معتدل طریق کولازم پکڑو) اسی سے مسلم کی جابر بن سمرہ سے روایت میں ہے: (كانت خطبته قصدا) یعنی نہ زیادہ طویل اور نہ زیادہ قصیر، لفظ ثانی برائے تاکید ہے، میں اس حدیث کے سبب سے بھی واقف ہوا چنانچہ ابن ماجہ نے حضرت جابر سے روایت نقل کی کہ نبی اکرم کا ایک شخص سے گزر ہوا جو ایک چٹان پر محوِ نماز تھا آپ آگے کسی کام سے چلے گئے پھر جب واپس وہاں سے گزرے تو ابھی وہ شخص نماز میں ہی مشغول تھا تو آپ ٹھہر گئے ہاتھوں کو اکٹھا کیا اور فرمایا: (أيها الناس عليكم القصد عليكم القصد)۔

یہ حدیث مصنف کے افراد میں سے ہے۔

- 6464حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ عَنْ أَبِى سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ سَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَاعْلَمُوا أَنْ لَنْ يُدْخِلَ أَحَدَكُمْ عَمَلُهُ الْجَنَّةَ وَأَنَّ أَحَبَّ الأَعْمَالِ أَدْوَمُهَا إِلَى اللَّهِ وَإِنْ قَلَّ

طرفه - 6467 (اسی باب کی سابقہ احادیث کے ہم معنی ہے)

شیخ بخاری، اویسی اور سلیمان، ابن بلال ہیں۔ (عن موسى بن عقبة) اسماعیلی اس کی محمد بن حسین مخزومی عن سلیمان بن بلال عن عبد العزیز بن مطلب عن موسی سے تخریج کے بعد لکھتے ہیں میں نے بخاری کی کتاب میں سلیمان اور موسی کے درمیان (عبد العزيز بن المطلب) نہیں دیکھا بقول ابن حجر یہی محفوظ ہے اور جو واسطہ انہوں نے مزاد کیا وہ غیر معتمد ہے کیونکہ ان کے ضعف پر اتفاق ہے یہ ابن زبالہ کے ساتھ معروف تھے، یہ ان امثلہ میں سے ہے جن کے مدنظر میں نے ابن صلاح کا تعاقب کیا ہے کیونکہ انہوں نے جزم کے ساتھ لکھا کہ مستخرجات میں جو زیادات واقع ہوتی ہیں ان کی صحت کا حکم لگایا جائے گا کیونکہ وہ مخرج الصحیح پر خارج ہیں، وجہِ تعاقب یہ ہے کہ مصنفینِ مستخرجات نے اس کے التزام کی تصریح نہیں کی، اگر کی بھی ہے تو اس پر پورا نہیں اترے، یہ اس کی امثلہ میں سے ہے کیونکہ ابن زبالہ شرطِ صحیح پر نہیں ہیں۔ (و إن أحب الأعمال الخ) یہ بات آپ نے ایک سوال کے جواب میں کہی تھی آگے اس کا بیان آئے گا۔

اسے مسلم نے (التوبة) اور نسائی نے (الرقاق) میں نقل کیا۔

- 6465حَدَّثَنِى مُحَمَّدُ بْنُ عَرْعَرَةَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِى سَلَمَةَ عَنْ عَائِشَةَ ؓ أَنَّهَا قَالَتْ سُئِلَ النَّبِىُّ ﷺ أَىُّ الأَعْمَالِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ قَالَ أَدْوَمُهَا وَإِنْ قَلَّ وَقَالَ اكْلَفُوا مِنَ الأَعْمَالِ مَا تُطِيقُونَ

طرفاه 1969، - 1970

ترجمہ: حضرت عائشہؓ راوی ہیں کہ نبی پاک سے سوال ہوا اللہ کو کون سا عمل زیادہ محبوب ہے؟ فرمایا جو ہمیشگی سے کیا جائے چاہے قلیل ہو اور فرمایا اتنے اعمال کرو جو تمہاری استطاعت ہے۔

سعد بن ابراہیم سے مراد ابن عبد الرحمن بن عوف ہیں ان کے شیخ ابوسلمہ ان کے چچا ہیں۔ (عن عائشۃ) نسائی نے ابن اسحاق جو سبیعی ہیں، عن ابوسلمہ عن ام سلمہ سے اسی حدیثِ عائشہ کے بالمعنی نقل کیا سعد بن ابراہیم کی روایت اقویٰ ہے کیونکہ ابوسلمہ ان کے ہم شہر اور رشتہ دار تھے، یہ بھی محتمل ہے کہ ابوسلمہ نے دونوں ام المومنین سے اس کا سماع کیا ہو کیونکہ دونوں کا سیاق باہم متغایر ہے۔ (سئل رسول الخ) سائل کی تعیین سے واقع نہ ہو سکا لیکن ۔۔۔ (آگے خالی جگہ ہے)۔ (قال أدومها الخ) یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مسئول عنہ احب الاعمال ہے اس کا ظاہر یہ ہے کہ کسی معین عمل کی بابت پوچھا تھا تو یہ جواب اس کے سوال کے مطابق نہیں بنتا، یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ یہ سوال کتاب الصلاۃ، الحج اور بر الوالدین میں گزری آپ کی ایک حدیث کے بعد واقع ہوا تھا جب آپ نے نماز کے ساتھ جواب دیا پھر برّ الخ پھر اختتام اس بات پر کیا تھا کہ کسی بھی عملِ بر پر مداومت چاہے وہ عمل مفضول ہی کیوں نہ ہو اللہ کو اس عمل سے زیادہ پسند ہے جو اگرچہ اس سے اعظم ہے لیکن اس میں مداومت نہیں۔

(و قال) یعنی نبی اکرم نے، اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔ (اکلفوا) لام پر زبر اور پیش دونوں جائز ہیں بقول ابن تین یہ لغت میں زبر کے ساتھ ہے اور ہم نے اسے پیش کے ساتھ روایت کیا ہے مراد کسی شئ کے ساتھ اس کی غایت (یعنی انتہا) تک پہنچ جانا، کہا جاتا ہے: (کلفت بالشیء) جب اس کے ساتھ مشغوف ہو، بعض شراح نے نقل کیا کہ یہ فتحِ ہمزہ اور کسرِ لام کے ساتھ مروی ہے یعنی رباعی سے، اس کا رد کیا گیا کہ (أکلف بالشیء) مسموع نہیں، محب طبری کہتے ہیں کلف بالشیء (التولّع به) ہے (یعنی مشغوف ہونا) تو عمل للالتزام والملابسۃ (یعنی باقاعدگی سے عمل کرنا) کیلئے مستعار ہوا، اس کا ہمزہ وصلی ہے اس میں حکمت یہ ہے کہ مدیم للعمل ملازمِ خدمت ہے تو بابِ طاعت کو ہر وقت کھٹکھٹاتا رہتا ہے تو اس کثرتِ تردُّد (یعنی کثرت سے آمد و رفت) کے سبب برّ کے ساتھ وہ مجازیٰ ہے، یہ ایسے شخص کی مانند نہیں جو ملازمِ خدمت ہو پھر منقطع ہو جائے، اسی طرح اگر عامل اپنا عمل ترک کر دے تو وہ وصل کے بعد مُعرِض کی مانند ہو جائے گا لہذا متعرض للذم والجفاء ہے اسی لئے اس حافظِ قرآن کے لئے وعید وارد ہے جو بھلا دے، عمل سے یہاں مراد نماز اور روزہ وغیرہ عبادات ہیں۔

(ما تطیقون) یعنی حسب طاقت، حاصل یہ کہ آپ نے عبادت میں جِدّیت اختیار کرنے اور حدِ انتہاء تک اسے پہنچانے کا حکم دیا (یعنی آخر حیات تک نیک اعمال میں لگے رہو) لیکن اس قید کے ساتھ کہ ایسی مشقت اپنے اوپر نہ ڈال لیں جس کے باعث ادائیگی اعمال میں اکتاہٹ کا شکار ہو جائیں۔

- 6466 حَدَّثَنِي عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ قَالَ سَأَلْتُ أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ عَائِشَةَ قُلْتُ يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ كَيْفَ كَانَ عَمَلُ النَّبِيِّ ﷺ هَلْ كَانَ يَخُصُّ شَيْئًا مِنَ الأَيَّامِ قَالَتْ لاَ ، كَانَ عَمَلُهُ دِيمَةً وَأَيُّكُمْ يَسْتَطِيعُ مَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَسْتَطِيعُ

طرفه - 1987 (سابقہ).

جریر سے ابن عبد الحمید، منصور سے ابن معتمر، ابراہیم سے نخعی اور علقمہ سے مراد ابن قیس ہیں یہ ابراہیم کے ماموں تھے حضرت عائشہ تک سب رواۃ کوفی ہیں۔ (هل كان يخص الخ) یعنی کسی مخصوص عبادت کے ساتھ کہ انہی ایام میں کرتے ہوں دیگر میں

نہیں۔(قالت لا) اس میں اشکال سمجھا گیا ہے کیونکہ حضرت عائشہ ہی کی ایک روایت میں ثابت ہے کہ آپ کے اکثر روزے ماہِ شعبان میں ہوتے تھے جیسا کہ کتاب الصیام میں اس کی تقریر گزری پھر سنن میں ہے کہ آپ ایامِ بیض کے روزے رکھا کرتے تھے اس کا بیان بھی گزرا، جواب یہ دیا گیا کہ مراد کسی معین عبادت کی کسی خاص وقت میں تخصیص ہے، شعبان میں آپ کا اکثارِ صیام اسلیے تھا کہ آپ کو کثیر اوقات بخار ہو جاتا تھا اور کثرت سے جہادی مہمات میں نکلنا پڑتا تو بعض ان ایام میں افطار کرنا پڑتا جن میں آپ روزہ رکھنا چاہتے ہوتے تو اتفاق سے اس سب کی قضاء آپ کیلئے شعبان ہی میں ممکن ہوتی تو شعبان میں یہ اکثارِ صیام دیگر کی نسبت صورۃً تھا، اور جو ایام بیض ہیں تو آپ کسی بعینہا ایام میں ان کے روزوں پر مواظبت نہ کرتے تھے بلکہ کئی دفعہ مہینہ کی ابتداء میں کئی دفعہ اس کے وسط اور کئی دفعہ اس کے آخر میں روزے رکھتے اسی لئے حضرت انس نے (مخاطب سے) کہا تھا کہ تم چاہتے تو آپ کو کسی بھی دن روزہ دار کی حیثیت سے دیکھ سکتے تھے اور رات کے کسی بھی حصہ میں قیام کرنے والے، اس بارے کتاب الصیام میں مبسوط بحث گزری ہے۔
(کان عملہ دیمة) یعنی صفتِ دوام کا حامل، دیمہ اصل میں ایسی بارش کو کہتے ہیں جو دھیمے انداز میں بلا رعد و برق (یعنی بلا گرج و چمک) کے مسلسل ہو رہی ہو پھر دیگر میں بھی اس کا استعمال ہوا اس کا اصل واو ہے جو ماقبل کے کسر کے سبب یاء میں بدل گئی۔(و أیکم یستطیع) یعنی کمیت اور کیفیت کے خشوع وخضوع اور اخبات و اخلاص میں۔

- 6467حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الزِّبْرِقَانِ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ سَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا فَإِنَّهُ لاَ يُدْخِلُ أَحَدًا الْجَنَّةَ عَمَلُهُ قَالُوا وَلاَ أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ وَلاَ أَنَا إِلاَّ أَنْ يَتَغَمَّدَنِي اللَّهُ بِمَغْفِرَةٍ وَرَحْمَةٍ قَالَ أَظُنُّهُ عَنْ أَبِي النَّضْرِ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ عَائِشَةَ
.طرفہ - 6464 (سابقہ نمبر)

6467م -وَقَالَ عَفَّانُ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا سَلَمَةَ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ سَدِّدُوا وَأَبْشِرُوا وَقَالَ مُجَاهِدٌ (قَوْلاً سَدِيدًا) وَسَدَادًا صِدْقًا
ترجمہ: حضرت عائشہ نے نبی پاک سے بیان کیا درستی کے ساتھ عمل کرو اور خوش رہو، مجاہد نے (قولا سدیدا) کہا اور سدادا بھی ہے دونوں کا معنی صدق ہے۔

(محمد بن الزبرقان) یہ ابو ہمام اہوازی ہیں ابن مدینی اور دارقطنی وغیرہما نے انہیں ثقہ قرار دیا ابو حاتم رازی نے کہا صدوق ہیں ابن حبان نے الثقات میں شامل کیا اور لکھا کئی دفعہ غلطی بھی کر جاتے تھے بخاری میں ان کی یہی ایک حدیث ہے اس کی متابعت بھی موجود ہے۔(قال أظنہ عن أبی النضر) ابونضر سے مراد سالم بن ابوامیہ مدنی تیمی ہیں (أظنہ) کے فاعل ابن مدینی ہیں گویا انہوں نے مجوز قرار دیا کہ موسی بن عقبہ نے یہ حدیث ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن سے نہ سنی ہو اور یہ کہ دونوں کے درمیان ابونضر کا واسطہ ہو لیکن ایک اور طریق سے ظاہر ہے کہ دونوں کے مابین واسطہ موجود نہیں کیونکہ وہیب بن خالد نے موسی بن عقبہ سے اس کی روایت میں (سمعت أبا سلمة) ذکر کیا ہے اسی نکتہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے آگے عفان عن وہیب کا معلق طریق نقل کیا، عفان کا یہ طریق احمد نے موصول کیا

بیہقی نے شعب میں اسے ابراہیم حربی عن عفان سے تخریج کیا، مسلم نے حدیثِ مذکور بہز بن اسد عن وہب سے نقل کی ہے۔

(سددوا و أبشروا) متن کے ایک حصہ پر اقتصار کیا کیونکہ اصل غرض اتصالِ سند کا بیان تھا، احمد نے عفان سے اسے بتمامہ روایتِ ہمام کی مثل نقل کیا البتہ بعض الفاظ میں کچھ تقدیم و تاخیر ہے اسی طرح مسلم کے ہاں بہز کی روایت میں، اس کے آخر میں یہ زیادت ہے: (و اعلموا أنَّ أحبَّ العمل إلى الله أدْوَمُه و إنْ قلَّ) کتاب اللباس میں اس حدیث کے نحو کیلئے ایک سبب کا ذکر گزرا اسے سعید بن ابوسعید مقبری عن ابوسلمہ عن عائشہ سے نقل کیا کہ نبی اکرم تہجد کی ادائیگی کیلئے ایک چٹائی بچھا کر حجرہ کی شکل میں ایک گوشہ مخصوص کرلیا اور دن کے وقت اس پر بیٹھتے اب لوگوں نے آپ کی اقتداء میں تہجد میں شریک ہونا شروع کر دیا حتی کہ کثیر تعداد جمع ہونے لگی تو (ایک شب) ان پر متوجہ ہوئے اور فرمایا: (یا أیها الناس علیکم من الأعمال ما تطیقون) ایک اور سبب بھی ملا جسے ابن حبان نے حضرت ابوہریرہ کی حدیث میں ذکر کیا، کہتے ہیں نبی اکرم کا گزر صحابہ کے ایک گروہ سے ہوا جو ہنس کھیل رہے تھے فرمایا اگر تم جانتے ہوتے جو میں جانتا ہوں تو کم ہنستے اور کثیر روتے! تو حضرت جبریل آئے اور کہا آپ کا رب آپ سے کہتا ہے کہ میرے بندوں کو مایوسی میں نہ ڈالو، تو آپ ان کی طرف واپس آئے اور فرمایا: (سددوا و قاربوا) (یعنی سیدھے سیدھے چلتے رہو اور غلو چھوڑو) ابن حزم نے بخاری کے کئی مواضع پر اپنی کلام میں لکھا کہ امر بالسداد و المقاربت کا معنی یہ ہے کہ نبی اکرم نے اشارہ دیا کہ آپ آسانی کرنے والے بنا کر بھیجے گئے ہیں تو امت کو حکم دیا کہ تمام امور میں جن میں عبادات بھی شامل ہیں میانہ روی اختیار کریں کیونکہ ایسا کرنا عموماً استدامت کا مقتضی ہوتا ہے۔

(و قال مجاهد سدیدا الخ) اکثر کے ہاں یہی ثابت ہے فریابی اور طبری وغیرہما کے ہاں ابن ابی نجیح عن مجاہد سے یہ منقول ہے: (قال سدادا و السداد بفتح أوله : العدل المعتدل الکافی و بالکسر ما یسُدُّ الخلل) (یعنی سداد سین کی زبر کے ساتھ برابر، معتدل اور کافی جبکہ اسکی زیر کے ساتھ جو خلل کی درستی کرے) روایت میں زبر کے ساتھ واقع ہے مغلطائی نے زعم کیا۔ ہمارے شیخ ابن ملقن نے بھی ان کی تبع کی، کہ طبری نے مجاہد کی یہ تفسیر موسی بن ہارون عن عمرو بن طلحہ عن اسباط عن سدی عن ابن ابونجیح عن مجاہد سے موصول کی ہے، یہ فحش وہم ہے سدی کی ابن ابونجیح سے کوئی روایت نہیں اور نہ طبری نے یہ طریق تخریج کیا ہے انہوں نے تو اسے ایک اور طریق کے ساتھ سدی عن سعید بن جبیر عن ابن عباس سے (قولا سدیدا) کی تفسیر میں نقل کیا: (قال القول السدید أن یقول لمن حضره الموت قَدِّمْ لِنَفْسك و اتْرُكْ لِوَلَدِك) (یعنی قولِ سدید یہ ہے کہ مرتے شخص سے کہے اپنے آپ کیلئے آگے بھی بھیج اور اپنی اولاد کیلئے بھی کچھ باقی رکھ) اور مجاہد کا یہ اثر ورقاء عن ابن ابونجیح کے طریق سے نقل کیا، یزید بن زریع عن سعید بن ابی عروبہ عن قتادہ سے (قولا سدیدا) کی تفسیر میں یہ نقل کیا: (قال عدلا یعنی فی منطقه و فی عمله قال و السداد الصدق) ابن ابوحاتم نے بھی اسے قتادہ سے نقل کیا، مبارک بن فضالہ عن حسن بصری سے: (قال صدقا) نقل کیا طبری نے کلبی سے بھی اس کا مثل نقل کیا، میرا خیال ہے کہ اصل سے ایک لفظ ساقط ہوا ہے جو غالباً یہ ہوسکتا ہے: (قال مجاهد سدادا وقال غیره صدقا) یا ممکن ہے صرف (أی) کا لفظ ساقط ہوا ہو گویا بخاری نے مجاہد کی بیان کردہ تفسیر کی تفسیر کرنا چاہی۔

- 6468حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُلَيْحٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ هِلَالِ بْنِ

عَلِيٌّ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ صَلَّى لَنَا يَوْمًا الصَّلاَةَ ثُمَّ رَقِيَ الْمِنْبَرَ فَأَشَارَ بِيَدِهِ قِبَلَ قِبْلَةِ الْمَسْجِدِ ، فَقَالَ قَدْ أُرِيتُ الآنَ مُنْذُ صَلَّيْتُ لَكُمُ الصَّلاَةَ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ مُمَثَّلَتَيْنِ فِي قُبُلِ هَذَا الْجِدَارِ فَلَمْ أَرَ كَالْيَوْمِ فِي الْخَيْرِ وَالشَّرِّ فَلَمْ أَرَ كَالْيَوْمِ فِي الْخَيْرِ وَالشَّرِّ

أطرافه 93، 540، 749، 4621، 6362، 6486، 7089، 7090، 7091، 7294، 7295 -

ترجمہ: حضرت انس راوی ہیں کہ ایک دفعہ نبی پاک نے ہمیں نماز پڑھائی پھر منبر پہ چڑھے اور قبلہ کی طرف اشارہ کرکے فرمایا جب تمہیں نماز پڑھا رہا تھا تو مجھے جنت اور دوزخ اس دیوار میں ممثل کر کے دکھلائے گئے تو آج کے دن کی مانند میں نے خیر اور شر نہیں دیکھے۔

فلیح سے مراد ابن سلیمان ہیں سند کے سب رواۃ مدنی ہیں۔ (الصلاۃ) زہری عن انس سے روایت میں ہے کہ یہ نماز ظہر تھی۔ (أريت) بعض طرق میں (رأيت) ہے۔ (ممثلین) مصورتین کے ہم وزن ومعنی، کہا جاتا ہے: (مَثَّلَه) جب اس طرح سے مصور کرے کہ گویا اس کی طرف دیکھتا ہے۔ (فلم أر كاليوم الخ) یہاں تاکیدا بالتکرار واقع ہوا اس لفظ کی تشریح ابواب المواقیت کے باب (وقت الظهر) میں گزری ہے باقی مکمل شرحِ حدیث کتاب الاعتصام میں ہوگی، حدیث میں مداومتِ عمل کی حث وتحریض ہے کیونکہ جس کی آنکھوں کے سامنے جنت اور دوزخ ممثل کر دی جائے یہ دوامِ طاعت اور معصیت سے انکفاف (یعنی رک جانا) پر اس کے لئے باعث ومحرک ہوگا، اس تقریب سے حدیث کی ترجمہ ہذا کے ساتھ مناسبت ظاہر ہوئی۔

مولانا انور باب ھذا کے تحت رقمطراز ہیں کہ قصد ترکِ افراط وتفریط ہے اس کا اصل مقصد ومنزل کی طرف چلنا بغیر دائیں بائیں مڑے، اس کے لوازم میں سے راستے کے وسط میں چلنا، اسی سے اعتدال (کے معنی) میں مستعمل ہوا۔

- 19 باب الرَّجَاءِ مَعَ الْخَوْفِ (بیم ورجاء)

وَقَالَ سُفْيَانُ مَا فِي الْقُرْآنِ آيَةٌ أَشَدُّ عَلَيَّ مِنْ ﴿ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَاةَ وَالإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ (سفیان کہتے ہیں قرآن میں میرے لئے اس سے اشد آیت نہیں)

یعنی اس کا استحباب، تو رجاء میں خوف اور خوف میں رجاء سے قطعِ نظر نہیں کرنا چاہئے تاکہ اول میں یہ مکر اور ثانی میں مایوسی کا باعث نہ بنے کہ دونوں مذموم ہیں، رجاء سے مقصود کہ جس سے کوئی تقصیر سرزد ہو جائے وہ اللہ کے ساتھ حسنِ ظن رکھے اور امید رکھے کہ وہ اس سے اس کا گناہ محو کر دے گا اسی طرح جو کوئی طاعت کا عمل کرے اسے اب اس کی قبولیت کی امید ہونا چاہئے لیکن اگر معصیت میں منہمک ہو گیا بغیر کسی ندامت کے اور اس کا ترک نہ کیا اور (خالی خولی) امید کا اظہار کرتا رہا کہ مواخذہ نہ ہوگا تو وہ سخت دھوکہ میں ہے، ابو عثمان جیزی نے کیا عمدہ کہا کہ سعادت کی علامت میں سے ہے کہ تم اطاعت کرو اور یہ خوف بھی ہو کہ مبادا اعمالِ طاعت قبول ہوتے بھی ہیں یا نہیں! اور بدبختی کی علامت سے ہے کہ معصیت میں پڑے رہو اور پھر نجات کی امید بھی رکھو، ابن ماجہ نے عبدالرحمٰن بن سعید بن

وہب عن ابیہ عن عائشہ سے روایت نقل کی کہتی ہیں میں نے عرض کی یا رسول اللہ! اللہ نے جو کہا: (وَ الَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَ قُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ) کیا یہ ایسا شخص بھی جو چوری کرتا ہے اور زنا کرتا ہے؟ فرمایا نہیں بلکہ یہ وہ جو نماز روزہ اور صدقہ کرتا ہے اور اسے خوف ہے کہ یہ اعمال کہیں نا مقبول نہ ہوں، حالتِ صحت میں اس سب کے استحباب پر اتفاق ہے بعض نے کہا اولیٰ یہ ہے کہ حالتِ صحت میں خوف اکثر ہو اور حالتِ مرض میں اس کا عکس ہو، جہاں تک اشراف علی الموت (یعنی موت بالکل سامنے نظر آرہی ہو) ہے تو ایک قوم نے اب رجاء پر اقتصار کو مستحب قرار دیا اس لئے کہ یہ افتقار الی اللہ (یعنی اب اللہ کا سہارا ہی ہے) کو متضمن ہے اور اس لئے کہ ترکِ خوف سے محذور کبھی متعذر رہوتا ہے تو اب اللہ کے ساتھ حسنِ ظن ہی متعین ہوگا اس کی عفو و مغفرت کی امید کے ساتھ، اس کی تائید یہ حدیث کرتی ہے: (لا يموتن أحدكم إلا وهو يُحْسِنُ الظن بالله) (یعنی تم میں سے کوئی نہ مرے مگر اس حال میں کہ اللہ کے ساتھ اسے حسنِ ظن ہو) اس پر کتاب التوحید میں بات ہوگی، بعض علماء نے کہا جانبِ خوف اصلاً ہی نظر انداز نہ کی جائے گی بایں طور کہ جازم ہو کہ وہ آمن ہے، اس کی تائید ترمذی کی حضرت انس سے ایک روایت کرتی ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم ایک قریب المرگ نوجوان کے پاس آئے اور پوچھا کیا حال ہے؟ کہا مجھے اللہ سے امید قائم ہے اور اپنے گناہوں سے خوف ہے، فرمایا کسی بندے کے دل میں اس حالت میں یہ دو چیزیں جمع نہ ہوں گی مگر اللہ اسے اس کی امید کے مطابق عطا کر دے گا اور جس سے اسے خوف ہے اس سے مامون کرے گا تو شائد بخاری نے ترجمہ میں اسی طرف اشارہ کیا ہو، جب یہ ان کی شرط کے موافق نہ تھی تو وہ وارد کی جس سے یہ ماخوذ ہے اگرچہ تصریح بالمقصود میں یہ اس کے مساوی نہیں۔

(و قال سفيان) یہ ابن عیینہ ہیں۔(ما في القرآن الخ) اس اثر پر کلام و بیان اور اس بارے بحث تفسیر المائدۃ میں گزر چکی ہے اس ترجمہ کے ساتھ مناسبت اس جہت سے ہے کہ آیت دال ہے کہ جس نے اس کتابِ منزل کے متضمن کے مطابق عمل نہ کیا اس کے لئے نجات کا حصول نہ ہوگا لیکن محتمل ہے کہ یہ اس اِصر سے ہو جو سابقہ امم پر مکتوب تھا (جس کا قرآن نے ذکر کیا، اصر بمعنی ثقل ہے) تو اس طریق کے ساتھ مع الخوف نجات کا حصول ہے۔

- 6469حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ أَبِي عَمْرٍو عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الرَّحْمَةَ يَوْمَ خَلَقَهَا مِائَةَ رَحْمَةٍ فَأَمْسَكَ عِنْدَهُ تِسْعًا وَتِسْعِينَ رَحْمَةً وَأَرْسَلَ فِي خَلْقِهِ كُلِّهِمْ رَحْمَةً وَاحِدَةً فَلَوْ يَعْلَمُ الْكَافِرُ بِكُلِّ الَّذِي عِنْدَ اللَّهِ مِنَ الرَّحْمَةِ لَمْ يَيْأَسْ مِنَ الْجَنَّةِ وَلَوْ يَعْلَمُ الْمُؤْمِنُ بِكُلِّ الَّذِي عِنْدَ اللَّهِ مِنَ الْعَذَابِ لَمْ يَأْمَنْ مِنَ النَّارِ

طرفه - 6000.

ترجمہ: ابو ہریرہؓ نے کہا کہ میں نے رسول اللہ سے سنا، فرماتے تھے اللہ تعالیٰ نے جس وقت رحمت کو پیدا کیا تو اس کے سو حصے پیدا فرمائے، ننانوے حصے اپنے پاس رکھے اور ایک حصہ پوری مخلوق کی طرف بھیجا۔ پس اگر کافر لوگ اللہ کے پاس والی تمام رحمت کو جان لیں تو (باوجود اپنے کفر و شرک وغیرہ کے) کبھی بھی جنت سے ناامید نہ ہوں اور اگر مومن اللہ کے یہاں کے تمام

عذاب کو جان لیں تو (باوجود اپنے عقیدہ، ایمان سے اور عمل صالح کے) دوزخ سے نڈر نہ ہوں۔

شیخِ بخاری ابن سعید ہیں، غیرِ ابوذر میں نسبت ثابت ہے عمرو سے مراد ابن ابی عمرو مولی المطلب ہیں جو تابعیِ صغیر تھے ان کے شیخ اوساط تابعین سے ہیں دونوں مدنی تھے۔ (إن الله خلق الخ) ابن جوزی کہتے ہیں رحمت اللہ کی صفاتِ ذاتیہ میں سے ہے، یہ بمعنی رقت نہیں جو انسانوں کی صفت ہے بلکہ اس کا بیان بطورِ مثال ہوا ہے اس امر کیلئے جو ذکرِ اَجزاء اور مخلوقین کی رحمت سے مفہوم ہے، مراد یہ کہ وہ ارحم الراحمین ہے بقول ابن حجر یہاں رحمت سے مراد وہ جس کا صفاتِ فعل سے وقوع ہوتا ہے جیسا کہ آگے اس کی تقریر کروں گا لہذا تاویل کرنے کی ضرورت نہیں (محشی لکھتے ہیں رحمت دوطرح کی ہے، ایک وہ رحمت جو اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ایک صفت ہے اور دوسری رحمتِ مخلوقہ، یہ وہ جسے بروئے کار لاتے ہوئے خلق دنیا میں ایک دوسرے پر مہربانی اور رحم کھاتی ہے اور اسی کے ساتھ اللہ روزِ قیامت بندوں رحم کرے گا تو رسول رحمت ہیں، بارش رحمت ہے وہکذا، اس کی تقریر حدیث رقم: ۶۰۰۰ کی شرح کے اثناء گزر چکی ہے) اوائل کتاب الادب کے باب (جعل الله الرحمة مائة جزء) کے تحت کئی مباحثِ حسنہ کے ساتھ ایک اور جواب کا بھی ذکر کیا تھا۔

(فی خلقه کلهم) یہ سب کے ہاں ہے اسماعیلی کی حسن بن سفیان اور ابونعیم کی سراج کلاہما عن قتیبہ کے طریق سے بھی، کرمانی نے ذکر کیا کہ بعض روایات میں (فی خلقه کله) ہے۔ (فلو یعلم الکافر) اس طریق میں یہی فاء کے ساتھ ہے ما بعد کی ماقبل پر ترتیب کا اشارہ دیتے ہوئے، اسی لئے کافر کا ذکر مقدم کیا کیونکہ اس کی کثرت و وسعت مقتضی ہے کہ ہر ایک اس میں طمع کرے پھر استطر اداً مومن کا بھی ذکر کیا، اس حدیث کو علاء بن عبدالرحمٰن نے بھی عن ابیہ عن ابوہریرہ سے نقل کیا ہے تو دو حدیثوں میں مقطوع کر دیا دونوں کی مسلم نے ان کے طریق سے تخریج کی تو حدیث الرحمۃ کو ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (خلق الله مائة رحمة فوضع واحدة بین خلقه و خَبَأ عنده مائةً إلا واحدة) اور دوسری کو ان الفاظ کے ساتھ: (لو یعلم المؤمن الخ) مضارع کے ساتھ تعبیر میں حکمت اس امر کا اشارہ ہے کہ اس کا علم اس کے لئے واقع نہیں ہوا اور نہ ہوگا کیونکہ یہ اگر مستقبل میں اس کے لئے ممتنع ہے تو ماضی میں بھی تھا۔

(بکل الذی) اس ترکیب میں اشکال سمجھا گیا ہے کیونکہ (کل) اگر موصول کی طرف مضاف ہو تو یہ عمومِ اَجزاء کیلئے ہوتا ہے نہ کہ عمومِ افراد کیلئے جبکہ سیاقِ حدیث سے غرض تعمیمِ افراد ہے! جواب دیا گیا کہ اس کے بعض طرق میں ہے کہ رحمت کو سو حصوں میں منقسم کیا گیا تب تعمیم فی الاصل عمومِ اجزاء کیلئے ہے یا اجزاء از رہِ مبالغہ افراد کے بمنزلہ منزّ ل کئے گئے۔ (لم ییئس من الجنة) کہا گیا مراد یہ کہ اگر کافر رحمت کی وسعت جان لے تو اس کے لئے بھی امید حاصل ہو یا مراد یہ کہ وسعتِ رحمت کے متعلق اس کا علم اس کے مقابل کی طرف عدم التفات کے ساتھ اسے رحمتِ خداوندی میں طمع دلاتا ہے، ترجمہ کے ساتھ حدیث کی مطابقت اس جہت سے ہے کہ یہ وعد اور وعید پر مشتمل ہے جو خوف اور رجاء کو مقتضی ہیں تو جسے علم ہے کہ اللہ کی صفات میں سے رحمت بھی ہے جس پر وہ رحمت کرنے کا ارادہ کرے اور انتقام بھی ہے جس سے وہ چاہے تو اس کے انتقام سے مامون نہ ہو وہ جو اس کی رحمت کی امید رکھتا ہے اور نہ مایوس ہو اس کی رحمت سے وہ جو اس کے انتقام سے خائف ہے، یہ برائی سے مجانبت کا باعث ہے اگرچہ صغیرہ ہو اور طاعت کی ملازمت کا (یعنی اس میں لگے رہنے کا) اگرچہ قلیل ہو،

بعض نے کہا جملہِ اولیٰ میں ایک نوع کا اشکال ہے کہ جنت کافر کیلئے پیدا نہیں کی گئی اور نہ اسے اس میں کوئی طمع ہے تو غیر مستبعد ہے کہ جنت میں طمع کرے وہ شخص جو اپنے کفرِ نفس کا معتقد نہیں تو اس کے ماقبل پر ترتُّبِ جواب مشکل امر ہے، جواب دیا گیا کہ یہ بات مومن کو اللہ کی وسیع رحمت میں ترغیب دلانے کی غرض سے کہی گئی ہے کہ اللہ کی رحمت اتنی وسیع ہے کہ اگر وہ کافر جس کی بابت لکھا جا چکا ہے کہ اس کے لئے اس رحمت میں کوئی حظ نہیں، اسے جان لے تو اس کی طرف متطاول ہو (یعنی اسکا حریص) اور اس سے مایوس نہ ہو یا تو اس کے ایمان کے ساتھ یہ مشروط ہے یا اس شرط سے بھی قطع نظر کر کے اس کے اس تیقن کے ساتھ کہ وہ باطل پر ہے اور ضد میں آ کر اسی پر جاری وساری ہے، جب کافر کا یہ حال ہے تو کیسے نہ اس وسیع رحمت میں طمع کرے وہ شخص جسے اللہ نے ایمان کی ہدایت بخشی ہے! حدیث میں وارد ہے کہ روزِ قیامت اس وسعتِ رحمت کا ملاحظہ ومشاہدہ کر کے ابلیس بھی شفاعت کے لئے متطاول ہوگا، اسے طبرانی نے اوسط میں حضرت جابر اور حضرت حذیفہ سے نقل کیا، دونوں کی سند ضعیف ہے، کرمانی نے یہاں (لو) پر بحث کی جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ یہاں انتفائے ثانی جو رجاء کیلئے ہے اول جو علم ہے، کے انتفاء کے باعث تو اس مقول کے مشابہ ہے: (لو جئتنی أکْرَمْتُك) (یعنی اگر میرے پاس آتے تو میں تمہاری عزت کرتا) اور یہ ثانی کے انتفاء کے پیش نظر اول کے انتفاء کیلئے نہیں جو ابن حاجب نے اس آیت کے بارہ میں بحث کی ہے: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا)[الأنبياء: ۲۲] کہتے ہیں مقصودِ حدیث یہ ہے کہ مکلّف کو چاہئے کہ وہ خوف ورجاء کے درمیان ہو، نہ رجاء میں افراط کا شکار ہو اس طور کہ مُرجئہ میں سے بن جائے جو کہتے ہیں ایمان اگر ہے تو کوئی شیٔ ضار نہیں اور نہ خوف میں افراط کا شکار ہو کہ خوارج ومعتزلہ جیسا ہو جائے جو کہتے ہیں کبائر کا مرتکب اگر بغیر توبہ کے مر گیا تو ہمیشہ کیلئے آگ میں رہے گا بلکہ اسے ان دونوں کی درمیانی راہ میں ہونا چاہئے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے کہا: (يَرْجُوْنَ رَحْمَتَهٗ وَ يَخَافُوْنَ عَذَابَهٗ)[الإسراء: ۵۷] جو دینِ اسلام کی تتبع کرے وہ اس کے قواعد کو ایسے اصول وفروع میں پائے گا جو سب جانبِ وسط میں ہیں۔

علامہ انور (الرجاء مع الخوف) کے تحت لکھتے ہیں معقولات میں شغوف ایک شخص کی بات سنائی گئی جس نے کہا اس کا معنی ہے کہ خوف کو ایک طرف اور رجاء کو دوسری طرف رکھو، مجھے جب اس کا قول پہنچا میں نے کہا ہرگز نہیں بلکہ اس کا معنی ہے کہ اپنے دلوں کو ایک طرف سے خوف وخشیت کا وارث بناؤ اور دوسری طرف سے اپنے آپ کو اللہ کی رحمت کی امید دلاؤ پھر اس راہ کے سالک بنو تو یہ دو پر ہیں اس شخص کے جو جنت کی طرف اڑان چاہتا ہے، (إن الله خلق الرحمة) یعنی اس کے آثار۔

20 - باب الصَّبْرِ عَنْ مَحَارِمِ اللّٰهِ (اللہ کی حرام کردہ چیزوں سے بچتے رہنا)

﴿إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ .وَقَالَ عُمَرُ وَجَدْنَا خَيْرَ عَيْشِنَا بِالصَّبْرِ (حضرت عمر کا قول ہے کہ ہم نے اپنی بہترین زندگی صبر کو پایا)

اس میں فعلِ واجبات اور محرمات سے کف پر مواظبت بھی داخل ہے اور یہ بندے کے ان کے قباحت سے واقف ہونے سے ناشیٔ ہے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو رزائل سے محفوظ رکھنے کیلئے انہیں حرام کیا ہے تو یہ عاقل کو ان کے ترک پر آمادہ کرے گا

چاہے (بعض کے) فعل پر کوئی وعید نہ بھی وارد ہوئی ہو، اس میں اس سے حیاء کرنا اور اس کا خوف بھی ہے کہ ڈرے کہ کہیں اس کی پکڑ میں نہ آ جائے تو سوئے عاقبت کے ڈر سے ان کا ترک کرے اور یہ بھی (کہ عقیدہ رکھے کہ) بندے کی ہر حرکت اس کے سامنے ہے وہ ہر بات سنتا ہے تو یہ جاننا نواہی سے اس کے اجتناب کا باعث ہو، اسی سے مراعاتِ نعم ہے، معصیت اکثر زوالِ نعمت کا سبب بنتی ہے، اسی سے اللہ تعالیٰ کی محبت ہے، محبّ محبوب کے حسبِ ارادہ چلتا اور اپنے آپ کو اس کا پابند بنالیتا ہے، صبر کی سب سے احسن تعریف یہ کی گئی ہے کہ یہ مکروہ (یعنی ناگوار) سے حبسِ نفس (نفس کو دور رکھنا) شکوہ کرنے سے زبان باندھے رکھنا، اس کے تحمّل (یعنی برداشت کرنے) میں مشقت ہے تو کشائش کا انتظار ہے، اللہ تعالیٰ نے کئی آیات میں صابرین کی تعریف فرمائی ہے کتاب الایمان کے اوائل میں معلق حدیث: (الصبر نصف الإيمان) گزری ہے، راغب کہتے ہیں صبر امساک فی ضیق (یعنی تنگی میں اپنے آپ کو روکے رکھنا) ہے، (صبرت لشيء حبسته) تو صبر عقل یا شرع کے تقاضوں پر نفس کو باندھے رکھنا ہے (یعنی لگائے رکھنا) اس کے متعلقات کے ساتھ اس کے معانی مختلف ہو جاتے ہیں تو اگر یہ (عن مصيبة) ہے تو صرف صبر کہیں گے، اگر دشمن کا سامنا کرنے میں ہے تو اسے شجاعت کا نام دیا گیا ہے (یعنی اس سے نبرد آزما ہونے میں اپنے آپ کو لگائے رکھا) اگر یہ کلام سے ہے تو کتمان کہیں گے اور اگر یہ منہی عنہ کو اختیار کرنے سے ہے تو یہ عفت ہے بقول ابن حجر یہاں یہی مقصود ہے۔

(إنما يوفي الصابرون الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے ابوذر کے نسخہ میں (و قوله تعالیٰ) اور ایک نسخہ میں اس کے ساتھ (عز وجل) بھی ہے، اس آیت کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ اس کا افتتاح ان کلمات کے ساتھ ہے: (قُلْ يٰعِبَادِيَ الَّذِيْنَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمْ)[الزمر: ۱۰] اور جو اپنے رب کا متقی ہے وہ محرمات سے دور رہے گا اور واجبات بجا لائے گا، (بغير حساب) سے مراد مبالغہ فی التکثیر ہے۔

(و قال عمر وجدنا خيرا الخ) اکثر نے یہی نقل کیا کشمیہنی کے ہاں باء کے حذف کے ساتھ ہے، یہ پھر بنزع الخافض منصوب ہوگا اصل میں (في الصبر) ہے، باء فی کے معنی میں ہے، اسے احمد نے کتاب الزہد میں بسند صحیح مجاہد سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے کہا: (وجدنا خيرَ عَيْشِنا الصبر) اسے ابونعیم نے حلیہ میں احمد کے طریق سے نقل کیا ہے، ابن مبارک نے اپنی کتاب الزہد میں ایک اور واسطہ کے ساتھ مجاہد سے یہی نقل کیا، حاکم نے اسے مجاہد عن سعید بن مسیب عن عمر سے نقل کیا، صبر اگر (عن) کے ساتھ متعدی ہو تو وہ معاصی میں، اگر (على) کے ساتھ ہو تو طاعات میں ہوتا ہے آیت و حدیث میں یہی ہے حضرت عمر کے اثر میں دونوں کو شامل ہے، ترجمہ حدیث کے بعض مدلول پر قائم کیا ہے۔

- 6470 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عَطَاءُ بْنُ يَزِيدَ أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ أُنَاسًا مِنَ الأَنْصَارِ سَأَلُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَلَمْ يَسْأَلْهُ أَحَدٌ مِنْهُمْ إِلاَّ أَعْطَاهُ حَتَّى نَفِدَ مَا عِنْدَهُ فَقَالَ لَهُمْ حِينَ نَفِدَ كُلُّ شَيْءٍ أَنْفَقَ بِيَدَيْهِ مَا يَكُنْ عِنْدِي مِنْ خَيْرٍ لاَ أَدَّخِرُهُ عَنْكُمْ وَإِنَّهُ مَنْ يَسْتَعِفَّ يُعِفُّهُ اللَّهُ وَمَنْ يَتَصَبَّرْ يُصَبِّرْهُ اللَّهُ وَمَنْ يَسْتَغْنِ يُغْنِهِ اللَّهُ وَلَنْ تُعْطَوْا عَطَاءً خَيْرًا وَأَوْسَعَ مِنَ الصَّبْرِ

.طرفه - 1469 (ترجمہ کیلئے جلد۲،ص:۳۸۶)

(أن أناسا الخ) ان کے اسماء سے واقف نہ ہو سکا الزکاۃ میں مالک عن زہری کے طریق سے روایت میں اشارہ گزرا کہ ابو سعید بھی ان میں شامل تھے احمد کے ہاں ابو بشر عن ابونضرہ عن ابوسعید سے ہے کہ ایک آدمی صاحبِ حاجت تھا اس کے گھر والوں نے اسے کہا تم جا کر نبی اکرم سے سوال کرو وہ آیا، تو یہاں متنِ مذکور کی مانند نقل کیا، عمارہ بن غزیہ عن عبدالرحمن بن ابوسعید عن ابیہ سے یہ الفاظ مروی ہیں: (سَرَّحَتْنِی أمی إلی رسول الله ﷺ أسأله فأتیته فقال) (کہ والدہ نے نبی اکرم کے پاس کچھ مانگنے کو بھیجا) تو اس سے (أهله) سے مراد کا پتہ چلا، ہلال بن حصین سے منقول ہے کہ میں ابوسعید کے پاس آیا انہوں نے بیان کیا کہ ایک دن اس حال میں صبح کی کہ بھوک کے سبب پیٹ پر پتھر باندھا ہوا تھا تو ان کی بیوی یا ان کی والدہ نے کہا نبی اکرم سے جا کر کچھ مانگ لو فلاں بھی گیا تھا اس نے سوال کیا اور آپ نے عطا کیا، بزار کے ہاں ابن عوف کی حدیث میں ہے کہ ان کے لئے بھی یہی کچھ درپیش ہوا جو حضرت ابوسعید کیلئے ہوا اور یہ جب قریظہ کی فتح ہوئی۔

(فلم یسأله الخ) الزکاہ میں یہ الفاظ گزرے: (سألوا فأعطاهم ثم سألوه فأعطاهم) احمد کی معمر عن زہری سے روایت میں ہے: (فجعل لا یسأله أحد منهم إلا أعطاه)۔ (أنفق بیدیه) محتمل ہے کہ یہ جملہ حالیہ ہو یا اعتراضیہ یا استئنافیہ، باءشیٔ سے متعلق ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ وہ (أنفق) سے متعلق ہو، معمر کی روایت میں ہے: (فقال لهم حین أنفق کل شیء بیده) یہ زیادت مالک کی روایت سے ساقط ہے۔

(من خیر) یعنی مال، ما موصولہ اور معنائے شرط کو متضمن ہے ایک روایت میں جس کی دمیاطی نے تصویب کی: (ما یکن) ہے تب ما شرطیہ ہے، اول بھی خطا نہیں۔ (لا أدخره) ادغام اور اسکے بغیر کے ساتھ، مالک کے ہاں (لم) ہے انہی سے (فلن أدخره) بھی مروی ہے یعنی (اجعله ذخیرة لغیر کم مُعْرِضا عنکم) (یعنی تم میں چھوڑ کر کسی اور کیلئے اسے ذخیرہ نہ کروں گا)۔ (من یستعف) فاء کی شد کے ساتھ کشمیہنی کے ہاں: (یَسْتَعْفِفْ) ہے۔ (یعفه الله) فائے مشدد و مفتوح کے ساتھ ہے۔ (و من یستغن الخ) مالک کی روایت میں استغناء کو صبر پر مقدم کیا ہے، عبدالرحمن بن ابوسعید کی روایت میں تصبر کی بجائے یہ جملہ ہے: (و من استکفی کفاه الله) مزید یہ بھی: (و مَنْ سأل وله قیمةُ أوقیة فقد ألْحَفَ) (یعنی جس کے پاس ایک اوقیہ کی مقدار برابر کچھ ہے اس نے اگر لوگوں سے مانگا تو وہ ملحف ہے [جن کی قرآن نے مذمت کی]) ہلال کی روایت میں مزید ہے: (و من سألنا إما أنْ نبذل له و إما أنْ نُوَاسِیه و مَنْ یَسْتعف أوْ یَسْتَغْن أحَبُّ إلینا مِمَّنْ یسألنا) (یعنی سوال سے بچنے اور استغناء کا مظاہرہ کرنے والا ہمیں زیادہ پسند ہے)۔ (و لن تعطوا الخ) روایتِ مالک میں ہے: (و ما أُعْطِیَ أحدٌ عَطاء) اعطی مجہول کا صیغہ ہے۔ (خیرا و أوسع الخ) اسی روایتِ نصب کے ساتھ ہی ہے اور یہ متجہ ہے مالک کی روایت میں: (وهو خیر) رفع کے ساتھ، مسلم کے ہاں (عطاء خیر) ہے نووی کہتے ہیں مسلم کے نسخوں میں (خیر) پیش کے ساتھ ہی ہے اور یہ صحیح ہے تقدیر یہ ہے: (هو خیر) جیسا کہ بخاری کی روایت میں ہے یعنی مالک کے طریق سے، حدیث میں لوگوں سے استغناء اور ان کے سامنے دستِ سوال دراز کرنے سے بچنے کی ترغیب ہے اور یہ کہ صبر سے کام لے، اللہ پر توکل کرے اور اس کی عطاء و

رزق کا انتظار کرے اور یہ کہ صبر دوسروں سے عطیہ لینے سے افضل ہے کیونکہ اس کی جزا غیر مقدر اور غیر محدود ہے! قرطبی کہتے ہیں (من یستعف) کا معنی ہے سوال سے ممتنع ہو، (یعفه الله) یعنی اللہ اس استعفاف کی روش اختیار کرنے پر اسے مجازات دے گا، اس کی صیانتِ وجہ اور دفعِ فاقہ کر کے۔

(و من یستغن) یعنی اللہ کے ساتھ اس کے ماسوا سے۔ (یغنه) یعنی اسے وہ کچھ عطا کرے گا کہ سوال سے مستغنی ہوگا اور وہ اس کے دل میں غنیٰ پیدا کر دے گا اور یہی اصل غنی ہے جیسا کہ اس کی تقریر گزری۔ (و من یتصبر) یعنی ترکِ سوال کو اپنی عادت بنائے اور (من جانب اللہ) حصولِ رزق پر صبر کرے۔ (یصبره الله) یعنی اللہ اس پر اسے قوی بنائے گا اور اس کیلئے یہ ممکن کرے گا حتی کہ اس کا نفس اس کیلئے مطیع ہوگا اور تنگیاں برداشت کرنے کا خوگر ہو جائے گا تب اللہ کی عنایت اس کے شاملِ حال ہوگی اور وہ اپنے مطلوب کے ساتھ ظفر مند ہوگا، ابن جوزی کہتے ہیں جب تعفُّف مخلوق سے سترِ حال کو مقتضی ہے اور ان سے اظہارِ استغناء کو تو ایسا کرنے والے کا معاملہ اللہ کے ساتھ طے ہوا تو اس ضمن میں اس کے صدق واخلاص کے بقدر اسے رنج وثواب حاصل ہوگا، صبر کو (خیرُ عَطاءِ) اس لئے قرار دیا گیا کیونکہ ایسے فعل سے نفس کا یہ حبس ہے جو اسے بہت مرغوب ہے اور ایسے افعال کرنے کا اسے پابند کیا جاتا ہے جنہیں عاجل میں وہ ناپسند کرتا ہے، طیبی کہتے ہیں آپ کے قول: (من یستعفف یعفه الله) کا معنی ہے کہ اگر سوال سے بچا اگرچہ استغناء کا اظہار نہ بھی کیا بایں طور کہ اگر (بغیر مانگے) کچھ مل گیا (تو قبول کیا) تو ایسے شخص کا دل اللہ تعالیٰ غنی سے مالا مال کر دیتا ہے اس طور کہ سوال کرنے کا محتاج ہی نہیں ہوتا جس نے اس سے بھی زائد کیا کہ اظہارِ استغناء کیا اور تصبُّر کیا (یعنی حاجت کے باوجود صبر کئے رہا) اگر دیا بھی جائے تو قبول نہ کرے تو یہ درجہ کے لحاظ سے ارفع ہے، تو صبر مکارمِ اخلاق کا جامع ہے، بقول ابن تین (یعفه الله) کا معنی ہے یا تو اسے مال میں سے کچھ رزق دے گا جس کی وجہ سے مستغنی ہو جائے گا یا پھر اسے قناعت کی دولت سے مالا مال کرے گا۔

- 6471 حَدَّثَنَا خَلاَّدُ بْنُ یَحْیَى حَدَّثَنَا مِسْعَرٌ حَدَّثَنَا زِیَادُ بْنُ عِلاَقَةَ قَالَ سَمِعْتُ الْمُغِیرَةَ بْنَ شُعْبَةَ یَقُولُ کَانَ النَّبِیُّ ﷺ یُصَلِّی حَتَّى تَرِمَ أَوْ تَنْتَفِخَ قَدَمَاهُ فَیُقَالُ لَهُ فَیَقُولُ أَفَلاَ أَکُونُ عَبْدًا شَکُورًا .

طرفاہ 1130، - 4836 (ترجمہ کیلئے جلد ۲، ص: ۳۹)

(أو تنتفخ) یہ راوی کا شک ہے، اسی کا ہم معنی ہے۔ (فیقال له) حضرت عائشہ نے یہ بات کہی تھی۔ (أفلا أکون عبدا شکورا) ابواب التہجد کے شروع میں یہ مفصلا مشروح گزری ہے اس ترجمہ کے ساتھ وجہِ مناسبت یہ ہے کہ شکر واجب ہے اور ترکِ واجب حرام ہے اور نفس کا ادائیگیِ واجب میں مشغول ہونا فعلِ حرام سے صبر ہے تو حاصل یہ کہ شکر معصیت سے اور طاعت پر صبر کو متضمن ہے، بعض ائمہ نے کہا صبر شکر کو مستلزم ہے اس کے بغیر یہ تام نہیں ہوتا اسی طرح بالعکس بھی ! تو جب ان میں سے ایک نہیں ہوتا تو دوسرا بھی نہیں ہوتا تو جو کسی نعمت میں ہو اس پر صبر وشکر دونوں واجب ہیں شکر تو واضح اور صبر سے مراد معصیت سے صبر (یعنی اپنے نفس کو اس سے روکے رکھنا) اور جو کسی مصیبت میں ہو اسے صبر وشکر کرنا واجب ہے، صبر کرنا تو واضح ہے تو شکر جو ہے وہ اس وجہ سے کہ اس مصیبت میں اس نے اللہ کے حق کا قیام اور اس کے امر کا امتثال کیا کیونکہ جیسے نعماء میں بندے پر اللہ کی عبودیت واجب ہے ایسے ہی بلاء

میں بھی ہے پھر صبر کی تین اقسام ہیں: ایک معصیت سے صبر کہ اس کا ارتکاب نہ کرے، دوم طاعت پر صبر کہ اس میں لگا رہے، سوم مصائب پر صبر کہ اپنے رب کا شکوہ نہ کرے، انسان میں ان تینوں میں سے (یعنی ہمہ وقت) کسی ایک کا ہونا ضروری ہے تو صبر اس کی لازمی صفت ہے کبھی بھی اس سے خارج نہیں ہوتا، صبر ہر کمال کے حصول کا سبب ہے اسی طرف نبی اکرم نے پہلی حدیث میں اشارہ کرتے ہوئے فرمایا: (إن الصبر خير ما أعطيه العبد) بعض نے کہا صبر کبھی اللہ کیلئے اور کبھی اللہ کے ساتھ ہوتا ہے تو اول اللہ کے امر کیلئے صابر اور اس کی مرضات کا طالب ہے اس کی طاعت پر اور اس کی معصیت سے صبر کرنا ہے، ثانی اللہ کیلئے مفوض ہے کہ وہ حول وقوت سے بری ہو اور اس کی اللہ کی طرف اضافت کرے، بعض نے (الصبر على الله) کا بھی اضافہ کیا، یہ رضا بالقدر ہے، صبر للہ اس کی الٰہیت اور محبت سے متعلق ہے جبکہ صبر بہ اس کی مشیت وارادہ ہے، عند التحقیق صبر کی مذکور تیسری قسم پہلی دو قسموں کی طرف ہی راجع ہے کہ یہ احکامِ دینیہ جو اس کے اوامر ونواہی ہیں، سے خارج نہیں، اسی طرح اس کی طرف سے ابتلاء پر صبر جو اس کے احکامِ کونیہ ہیں۔

21 - باب ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ (متوکل کیلئے اللہ کافی ہے)

قَالَ الرَّبِيعُ بْنُ خُثَيْمٍ مِنْ كُلِّ مَا ضَاقَ عَلَى النَّاسِ

آیت کے الفاظ پر ترجمہ کا عنوان قائم کیا کیونکہ یہ توکل بارے ترغیب کو متضمن ہے گویا اس سے ماقبل باب کی مطلق حدیث کی تقیید کی طرف اشارہ کیا اور یہ کہ استغناء، تصبر اور تعفف میں سے ہر ایک اگر توکل علی اللہ کے ساتھ مقرون ہو تو یہ نافع و ناجح ہے، اصلِ توکل وکول (یعنی سپردگی) ہے، کہا جاتا ہے: (وَكَّلْتُ أمري إلى فلان أي ألْجَأْتُه إليه) (یعنی میں نے اپنا معاملہ فلاں کو سونپ دیا) اور اس میں اس پر اعتماد کیا اور (وَكَّلَ فلانٌ فلانا) یعنی (استكفاه أمره) اپنے معاملہ میں اسے کافی سمجھا اس کی کفایت پر بھروسہ کرتے ہوئے (یعنی اسے اپنا وکیل بنایا) توکل سے مراد اس آیت کے مدلول کا اعتقاد: (وَ مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا)[هود: ٦] اس سے ترکِ تسبُّب اور مخلوقین سے جو کچھ (مدد) ملے پہ اعتماد مراد نہیں کیونکہ یہ کبھی اس کے منافی ہو جاتا ہے جسے وہ توکل سمجھ بیٹھا ہے، احمد سے اس شخص کی بابت سوال کیا گیا جو اپنے گھر یا مسجد میں بیٹھ رہے اور کہے میں کوئی کام نہ کروں گا یہیں میرا رزق مل جائے تو کہنے لگے ایسا شخص جاہل ہے نبی اکرم کا تو فرمان ہے: (إن الله جعل رزقي تحت ظلِّ رُمْحِي) (یعنی اللہ نے میرا رزق میرے نیزے کے سائے میں بنایا ہے) اور فرمایا اگر تم اللہ پر حقِ توکل کرو تو تمہیں اس طرح رزق دے جیسے وہ پرندوں کو دیتا ہے جو خالی پیٹ صبح سویرے نکلتے ہیں اور شام کو بھرے پیٹ واپس آتے ہیں تو جتلایا کہ وہ صبح دم خالی پیٹ نکلتے ہیں (یعنی گھر میں نہیں بیٹھے رہتے اور کہتے کہ ہم تو متوکل ہیں) کہا صحابہ کرام نے تجارتیں کیں اور کئی کام کیے تو انہی کی ہمیں اقتدا کرنی چاہئے! حدیثِ اول پر کتاب الجہاد میں کلام گزری ہے ثانی کو ترمذی اور حاکم نے بھی تخریج کیا اور حکمِ صحت لگایا۔

(من كل ما ضاق على الناس) اسے طبرانی اور ابن ابی حاتم نے ربیع بن منذر ثوری عن ابیہ عن ربیع بن خثیم سے قولہ تعالیٰ: (وَ مَنْ يَتَّقِ اللهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً)[الطلاق:٢] کی تفسیر میں نقل کیا ہے، ربیع مذکور کبار تابعین میں سے تھے ابن مسعود کے ساتھ رہے وہ ان سے کہا کرتے تھے اگر تمہیں رسول اللہ دیکھتے تو محبت کرتے اسے احمد نے کتاب الزہد نے جید سند کے ساتھ نقل کیا

صحیحین وغیرہما میں ان کی احادیث مخرج ہیں ربیع بن منذر سے تخریج نہیں کی لیکن بخاری اور ابن ابی حاتم نے ان کا ذکر کیا ہے اوران کے بارہ میں کوئی جرح ذکرنہیں کی ابن حبان نے انہیں الثقات میں درج کیا ان کے والد کی توثیق اوران سے تخریج پر اتفاق ہے۔

- 6472حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ حَدَّثَنَا رَوْحُ بْنُ عُبَادَةَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ سَمِعْتُ حُصَيْنَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ كُنْتُ قَاعِدًا عِنْدَ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ فَقَالَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنْ أُمَّتِي سَبْعُونَ أَلْفًا بِغَيْرِ حِسَابٍ هُمُ الَّذِينَ لاَ يَسْتَرْقُونَ وَلاَ يَتَطَيَّرُونَ وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ

أطرافه 5705، 5752، - 6541 (ترجمہ کیلئے جلد ۹،ص:۳۱۷)

شیخ بخاری ابن منصور ہیں جیسا کہ میں نے مقدمہ میں وضاحت کی ہے جس نے انہیں ابن ابراہیم قرار دیا اس نے غلطی کی، حدیث کی تفصیلی شرح اٹھائیس ابواب کے بعد آئے گی۔

- 22 باب مَا يُكْرَهُ مِنْ قِيلَ وَقَالَ (کثرتِ کلام کی کراہت)

اس کے تحت مغیرہ بن شعبہ کی حدیث نقل کی، ابوعبید کہتے ہیں (قال) کو مصدر بنا دیا گویا کہا کہ آپ نے قیل وقول سے منع کیا تم کہتے ہو: (قلت قولا قيلا و قالا) مراد یہ کہ فضول گوئی سے، یہ اس امر پر کہ روایت اس میں تنوین کے ساتھ ہو، دیگر نے انہیں اسم قرار دیا، کہا جاتا ہے: (كثير القيل والقال) ابن مسعود کی قراءت میں ہے: (ذٰلِكَ عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ قَالُ الْحَقِّ) ابن دقیق العید کہتے ہیں اشہر فتح لام ہے دونوں میں علی سبیل الحکایت، معنی بھی اس کا مقتضی ہے کیونکہ قیل وقال اگر اسم ہیں تو ایک ہی معنی میں ہیں قول کی مانند، تو ایک کے دوسرے پر عطف میں کثیر فائدہ نہیں بخلاف اس امر کے کہ دونوں فعل ہوں، محبّ طبری کہتے ہیں اگر دونوں اسم ہیں تو دوسرا برائے توکید ہے،

اس نہی کی حکمت یہ ہے کہ کثرتِ کلام کی صورت میں غلطیوں کا امکان ہوتا ہے، بقول ابن حجر ترجمہ میں اشارہ ہے کہ ہر قسم کی کثرتِ کلام مکروہ نہیں کیونکہ کئی دفعہ محض اخبار (وواقعات) بیان کئے جاتے ہیں جو مکروہ نہیں (ان میں چونکہ وہی واقعات بیان کئے جاتے ہیں جو ہو چکے ہیں لہذا غلطی کا امکان نہیں لیکن اگر جھوٹی حکایات ذکر کریں تو اس نہی میں یہ شامل ہوگا) بعض نے رائے دی ہے کہ مراد لوگوں کے اقاویل اور اس بارے بحث وتمحیص کرنا جیسے عموما کہا جاتا ہے فلاں نے یہ کہا یا فلاں کے بارہ میں یہ کہا گیا ان امور میں سے جن کا نقل کرنا اسے برا لگے، بعض نے یہ مراد قرار دیا کہ کسی مسئلہ میں علماء کے کثیر اقوال ذکر کرے پھر بغیر ترجیح دئے کسی ایک پر عمل پیرا ہو یا بغیر تثبت واحتیاط راجح کا بیان کرے، کثرتِ سوال بارے نہی طلب وسوال میں الحاف (یعنی پیچھے ہی پڑ جانا) کو بھی شامل ہے اسی طرح لایعنی قسم کے سوالات کرنا بھی، بعض نے مراد وہ مسائل قرار دئے جن کی بابت یہ آیت نازل ہوئی تھی: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ)[المائدة: ۱۰۱] بعض نے کہا کہ یہ تفریع مسائل (یعنی فرضی مسائلِ فقہ سوچ سوچ کران کے جواب ڈھونڈھنا) کے اِکثار کو بھی متناول ہے مالک سے منقول ہے کہ بخدا میں ڈرتا ہوں کہ اس سے مراد یہ

تفریعِ مسائل نہ ہو جس میں تم پڑے رہتے ہو اسی لئے سلف کی ایک جماعت نے ان مسائل بارے سوال کو مکروہ سمجھا ہے جو ابھی واقع نہیں ہوئے اس لئے کہ یہ سراسر تکلف فی الدین، تنطع اور بغیر ضرورت رجم بالظن ہے، اس کے کثیر مباحث کتاب الصلاۃ میں اس حدیث کی شرح کے اثناء گزرے اور یہ کہ کثرت سوال سے یہ نہی مال سے متعلق ہے بعض نے اسے راجح کہا کیونکہ اگلے قول: (و إضاعة المال) سے اس کی مناسبت ہے، اس بارے کچھ تفاصیل کا ذکر کتاب الزکاۃ میں ہوا، جس نے اس کی تفسیر لوگوں کے احوال، ان کے اموال یا احداث بارے خواہ مخواہ کے سوالات کے ساتھ کی تو یہ بعید ہے کیونکہ یہ (نھی عن قیل و قال) میں داخل ہے۔

- 6473حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ أَخْبَرَنَا غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْهُمْ مُغِيرَةُ وَفُلَانٌ وَرَجُلٌ ثَالِثٌ أَيْضًا عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ وَرَّادٍ كَاتِبِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ أَنَّ مُعَاوِيَةَ كَتَبَ إِلَى الْمُغِيرَةِ أَنِ اكْتُبْ إِلَيَّ بِحَدِيثٍ سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ فَكَتَبَ إِلَيْهِ الْمُغِيرَةُ أَنِّي سَمِعْتُهُ يَقُولُ عِنْدَ انْصِرَافِهِ مِنَ الصَّلَاةِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ قَالَ وَكَانَ يَنْهَى عَنْ قِيلَ وَقَالَ وَكَثْرَةِ السُّؤَالِ وَإِضَاعَةِ الْمَالِ وَمَنْعٍ وَهَاتِ وَعُقُوقِ الْأُمَّهَاتِ وَوَأْدِ الْبَنَاتِ وَعَنْ هُشَيْمٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عُمَيْرٍ قَالَ سَمِعْتُ وَرَّادًا يُحَدِّثُ هَذَا الْحَدِيثَ عَنِ الْمُغِيرَةِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

أطرافه 844، 1477، 2408، 5975، 6330، 6615، - 7292 (ترجمہ کیلئے جلد۲،ص:۳۹۴ اور جلد۳،ص:۵۹۹)

(منھم مغیرۃ) یہ ابن مقسم ضبی ہیں۔ (و فلان و رجل ثالث) فلان سے مراد مجاہد بن سعید ہیں چنانچہ ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں زیاد بن ایوب اور یعقوب بن ابراہیم دورقی (قالا حدثنا ھشیم أنبأنا غیر واحد منھم مغیرۃ و مجاھد) کے الفاظ سے اسے نقل کیا ہے، ابونعیم نے بھی مستخرج میں اسے ابوخیثمہ عن ہشیم سے نقل کیا اس طرح احمد نے بھی ہشیم سے، نسائی نے یعقوب دورقی سے نقل کیا لیکن یہ الفاظ ذکر کئے: (عن غیر واحد منھم مغیرۃ) مجالد کا نام ذکر نہیں کیا اسے حسن بن اسماعیل أنبأنا مغیرہ سے بھی نقل کیا اور (آخر) کا بھی حوالہ ذکر کیا لیکن نام نہیں لیا گویا یہ مجالد ہیں اسے ابویعلی نے زکریا بن یحی عن ہشیم عن مغیرہ عن شعبی ذکر کیا اور مغیرہ کے ساتھ کسی کو ذکر نہیں کیا، یہ جو تیسرے شخص ہیں تو محتمل ہیں کہ داؤد بن ابو ہند ہوں چنانچہ ابن حبان نے اپنی صحیح میں اسے یحی بن ابوبکیر کرمانی عن ہشیم (قال أنبأنا داؤد بن أبی ھند وغیرہ عن الشعبی) کے الفاظ سے نقل کیا، یہ احتمال بھی ہے کہ یہ زکریا بن ابوزائدہ یا اسماعیل بن ابو خالد ہوں چنانچہ طبرانی نے حسن بن علی بن راشد واسطی (عن ھشیم عن مغیرۃ و زکریا بن أبی زائدہ و مجالد و إسماعیل بن أبی خالد کلھم عن الشعبی) سے اسے تخریج کیا ہے حسن مذکور ثقہ ہیں شیوخِ ابوداؤد میں سے عبدان نے کچھ کلام کی مگر یہ قادح نہیں، ابن عدی کہتے ہیں میں نے ان کی کوئی منکر حدیث نہیں دیکھی۔

(فکتب إلیه المغیرۃ) بظاہر مغیرہ نے خود لکھا مگر ایسا نہیں، ابن حبان نے عاصم احول عن شعبی کے طریق سے روایت میں ذکر کیا ہے کہ وراد سے کہا تھا کہ یہ لکھ دو، صغانی کے نسخہ میں اس وظیفہ کے ذکر کے بعد (ثلاث مرات) بھی مزاد ہے، طبرانی نے عبد الملک بن عمیر عن وراد سے روایت میں ذکر کیا وراد کہتے ہیں میں نے لکھا، حضرت معاویہ کی طرف سے کس نے لکھا؟ اس کا صریحا کہیں

ذکرنہیں پڑھا، امیر معاویہ نے حضرت مغیرہ کو ۴۱ھ میں کوفہ کا گورنر بنایا تھا جو اپنی وفات تک رہے جو ۵۰ھ یا اس کے بعد ہوئی اس زمانہ میں حضرت معاویہ کے کاتب عبید بن اوس غیسانی تھے، اس حدیث میں ان حضرات کے خلاف حجت ہے جو روایت یا لمکاتبت کے قائل نہیں بعض نے یہ تعلیل بیان کی کہ اس ضمن میں عمدہ وہ شخص ہے جس نے اس خط کو پہنچایا گویا مرسل نے مبلغ سے کہا کہ مضمون پڑھ کر بھی سنائے، اس کا تعقب کیا گیا کہ یہ بات دلیل ونقل کی محتاج ہے بتقدیرِ وجود تب یہ روایت مجہول سے متصور ہوگی بالفرض اگر وہ مرسل یا مرسل الیہ کے ہاں ثقہ بھی ہے تو اس میں تعدیل علی ابہام کا مسئلہ لاگو ہوتا ہے اور اس ضمن میں راجح اس کا عدم شمار ہے۔

(و عن هشيم أنبأنا الخ) یہ اسی سابق الذکر طریق کے ساتھ متصل ہے، اسماعیلی نے اسے یعقوب دورقی و زیاد بن ایوب قالا حدثنا هشیم عن عبد الملک سے تخریج کیا۔ (عن النبی) اسی طرح مطلق رکھا، اس کا ظاہر یہ کہ یہ سابق الذکر روایت کی مثل ہے، اسماعیلی کے ہاں اسی طرح ہے، ابونعیم نے اسے ابوربیع زہرانی عن ہشیم سے نقل کرتے ہوئے سیاق میں یہ الفاظ ذکر کئے: (كتب معاوية إلى المغيرة أنِ اكْتُبْ إلَيَّ بشيء سمعتَه مِنْ رسول الله) ذکر کئے اور یہ حدیث نقل کی۔

23 - باب حِفْظِ اللِّسَان (زبان کی حفاظت)

وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ وَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴾

(نبی ﷺ کے اس قول کا بیان کہ مومن کو چاہیے کہ اچھی بات کہے ورنہ خاموش رہے اور اللہ کا فرمان: نہیں نکالتا منہ سے کوئی لفظ مگر اس کے پاس ہوتا ہے ایک مستعد محافظ)

یعنی ایسے الفاظ بولنے سے احتراز کرنا جو شرعاً سائغ نہیں ان میں سے جن کے ساتھ تکلم کی ضرورت نہیں ابو الشیخ نے کتاب الثواب میں اور بیہقی نے شعب میں ابو جحیفہ سے مرفوعا روایت کیا: (أحَبُّ الأعمال إلى الله حفظ اللسان)۔ (و من كان الخ) نسخہِ ابوذر میں ہے: (و قول النبی ﷺ و من كان الخ) اسی باب میں یہ موصول ہے۔ (و قول الله الخ) غیرِ ابوذر کے ہاں: (و قوله ما يلفظ الخ) ہے ابن بطال نے یہ الفاظ ذکر کئے: (و قد أنزل الله تعالىٰ ما يلفظ الخ) اس کی تفسیر سورة ق کے باب میں گزری، ابن بطال کہتے ہیں حسن سے منقول ہے کہ وہ دونوں (یعنی کاتبین فرشتے) ہر شیٔ لکھتے ہیں، عکرمہ سے منقول ہے کہ فقط خیر وشر لکھتے ہیں، اول کی تقویت آیت: (يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثْبِتُ)[الرعد : ۳۹] کی بابت ابو صالح سے منقول تفسیر کرتی ہے، کہتے ہیں فرشتے انسان کا بولا ہوا ہر لفظ لکھتے ہیں پھر اس میں سے جو اللہ چاہے باقی رکھتا اور ما سوا مٹا ڈالتا ہے بقول ابن حجر یہ اگر ثابت ہوتا تو اس بارے نص تھی لیکن یہ کلبی کی روایت سے ہے اور وہ سخت ضعیف ہے، رقیب حافظ اور عتید حاضر ہے،

خاموشی کی فضیلت میں کئی احادیث ہیں ان میں سفیان بن عبد اللہ ثقفی کی روایت کہ میں نے عرض کی یا رسول اللہ: (ما أخْوَفُ مَا تَخَافُ عَلَيَّ) (یعنی سب سے زیادہ میری نسبت آپ کس چیز سے ڈرتے ہیں؟) فرمایا اس سے اور اپنی زبان مبارک پکڑی اسے ترمذی نے نقل کیا اور کہا حسن صحیح ہے، الایمان میں یہ حدیث گزری: (المسلم مَنْ سَلِمَ المسلمون من لسانه و يده) احمد۔ ابن حبان نے حکمِ صحت لگایا، کی حدیثِ براء میں ہے: (و كُفَّ لسانك إلا مِنْ خير) عقبہ بن عامر سے مروی ہے کہ

میں نے کہا نجات کیسے ہو؟ فرمایا اپنی زبان کو قابو میں رکھو اسے ترمذی نے تخریج کیا اور حسن قرار دیا، حضرت معاذ کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا: (ألا أخبرك بملاك الأمر كُلِّهِ؟ كُفَّ هذا) (یعنی کیا میں تمہیں سرمایہِ بقاء کی بابت نہ بتلاؤں؟ اسے قابو میں رکھو) اور زبان کی طرف اشارہ کیا، میں نے کہا یا رسول اللہ کیا ہمارا بولنے پر بھی مواخذہ ہوگا؟ فرمایا: (و هل يُكِبُّ الناس في النار علىٰ وجوهم إلا حصائدُ ألسنتهم) (یعنی لوگوں کو آگ میں انکے چہروں کے بل ڈالنے والی چیز ان کی زبانوں کا کاٹا ہی تو ہے) اسے احمد، ترمذی نے۔ اور صحیح قرار دیا، نسائی اور ابن ماجہ سب نے ابو وائل عن معاذ سے مطولا نقل کیا احمد نے ایک اور حوالے کے ساتھ بھی حضرت معاذ سے تخریج کیا، طبرانی نے اسے مختصرا ذکر کرتے ہوئے یہ الفاظ نقل کئے: (ثم إنك لن تزال سالما ما سَكَتَّ فإذا تكلمت كُتِبَ عليك أوَّلُك) (یعنی جب تک تم خاموش رہے سالم رہے پھر جب بولے تو اب پہلے کا بھی حساب ہوگا) حضرت ابو ذر کی مرفوع حدیث میں ہے: (عليك بطول الصمت فإنه مطردة للشيطان) (یعنی اکثر خاموش رہو کہ یہ شیطان کو بھگانے کا مؤثر ذریعہ ہے) اسے احمد، طبرانی، ابن حبان اور حاکم نے نقل کیا آخری دو نے صحت کا حکم بھی لگایا ابن عمر سے مرفوعا مروی ہے: (مَنْ صَمَتَ نَجَا) اسے ترمذی نے نقل کیا اور اس کے رواۃ ثقات ہیں حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا مروی ہے: (مِنْ حُسْنِ إسلام المَرْءِ تَرْكُهُ ما لا يَعْنِيهِ) (آدمی کا حسنِ اسلام لایعنی باتوں کا ترک کرنا ہے) اسے ترمذی نے نقل کیا اور حسن کہا۔

- 6474حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ الْمُقَدَّمِيُّ حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ عَلِيٍّ سَمِعَ أَبَا حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَنْ يَضْمَنْ لِي مَا بَيْنَ لَحْيَيْهِ وَمَا بَيْنَ رِجْلَيْهِ أَضْمَنْ لَهُ الْجَنَّةَ .طرفه - 6807

ترجمہ: سہل بن سعدؓ راوی ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا جو شخص مجھے اپنی زبان اور شرمگاہ کی ضمانت دے تو میں اس کے لیے جنت کی ضمانت دیتا ہوں۔

غیرِ ابو ذر کے ہاں: (حدثنا) ہے البتہ المحاربین میں اسی سند میں سب کے ہاں یہی ہے، عمر بن علی مقدمی محمد بن ابوبکر کے چچا تھا پہلے گزرا کہ عمر مدلس تھے مگر یہاں سماع کی تصریح کی ہے۔ (من يضمن) ضمان سے مراد ترکِ معصیت (کے دعدہ) کی وفاء، ضمان کا اطلاق کر کے اس کا لازم مراد لیا یعنی اپنے ذمہ واجب حق کی ادائیگی! مفہوم یہ کہ جس نے اپنی زبان پر عائد حق ادا کیا جو بولنے یا لایعنی باتوں سے چپ رہنے کے ضمن میں اس پر واجب ہے اسی طرح حلال میں استعمال کرنے اور حرام سے بچائے رکھنے میں جو اس کی شرمگاہ پر حق واجب ہے اس کی (كما حقه) ادائیگی کی، المحاربین میں خلیفہ بن خیاط عن عمر بن علی سے (من توكل) منقول ہے اسے ترمذی نے محمد بن عبدالاعلی عن عمر بن علی سے (من تكفل) کے ساتھ نقل کیا، اسماعیلی نے اسے حسن بن سفیان (قال حدثنا محمد بن أبي بكر المقدسي و عمر بن علي هو الفلاس وغيرهما) سے نقل کیا جو سب عمر بن علی سے (من حفظ) ذکر کرتے ہیں، اس کی مثل احمد اور ابو یعلی کے ہاں حسن سند کے ساتھ حضرت ابو موسی کی حدیث سے ہے، طبرانی کے ہاں حضرت ابو رافع سے جید سند کے ساتھ یہ بھی مروی ہے البتہ (لحييه) کی بجائے (فَقْمَيْه) ذکر کیا، یہ اس کا مترادف ہے۔

(لحييه) منہ کے کناروں میں جو دو ہڈیاں ہیں جن کے درمیان زبان ہے جس کے ساتھ نطق متأتی ہوتا ہے، بقول داؤدی

منہ مراد ہے تو یہ اقوال، اکل وشرب اور وہ سارے افعال جو منہ کے ذریعہ سرزد ہوتے ہیں، کو متناوِل ہے، کہتے ہیں جو اس سے محتاط ہوا وہ سب شر سے امن میں ہوا کیونکہ باقی صرف سمع وبصر ہی رہا، یہی کہا مگران پر یہ امر مخفی رہا کہ بطش بالیدین بھی ابھی باقی ہے، حدیث کا محمل بس یہ ہے کہ نطق باللسان ہر مطلوب میں اصل ہے تو اگر صرف خیر میں ہی اس کے ساتھ نطق کرے تو سالم رہے گا، ابن بطال کہتے ہیں حدیث دال ہے کہ دنیا میں انسان پر سب سے بڑی بلاء اس کی زبان اور اس کی شرمگاہ ہے تو جو ان دونوں کے شر سے بچایا گیا وہ گویا سب سے اعظم شر سے بچایا گیا۔

(أضمن له) جزم کے ساتھ، جواب شرط ہے خلیفہ کی روایت میں ہے: (تَوَكَّلْتُ له بالجنة) حسن کی روایت میں ہے: (تَكَفَّلْتُ له) ترمذی کہتے ہیں سہل بن سعد کی حدیث حسن صحیح ہے، اشارہ کیا کہ ابو حازم اس کے ساتھ سہل سے متفرد ہیں اسے انہوں نے محمد بن عجلان عن ابو حازم عن ابو ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (مَنْ وَقَاهُ الله شرَّ مَا بين لحييه و شر ما بين رجليه دَخَلَ الجنة) اسے حسن کہا، اس امر پر تنبیہ کی کہ حضرت سہل سے اس کے راوی ابو حازم کا غیر ہیں بقول ابن حجر دونوں مدنی تابعی ہیں حضرت ابو ہریرہ سے راوی کا نام سلیمان ہے اور وہ دوسرے ابو حازم جن کا نام سلمہ تھا، سے بڑے ہیں اس لفظ کا موطا میں عطاء بن یسار کے مرسل سے شاہد بھی ہے۔

اسے ترمذی نے (الزھد) میں نقل کیا اور کہا یہ حدیث حسن صحیح غریب ہے۔

- 6475حَدَّثَنِي عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﷺ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلاَ يُؤْذِ جَارَهُ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ

.أطرافه 5185، 6018، 6136، - 6138 (ترجمہ کیلئے جلد ۸، ص: ۳۳۴)

اوائل کتاب الادب میں اس کی شرح گزری۔

- 6476حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا لَيْثٌ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ الْمَقْبُرِيُّ عَنْ أَبِي شُرَيْحٍ الْخُزَاعِيِّ قَالَ سَمِعَ أُذُنَايَ وَوَعَاهُ قَلْبِي النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ الضِّيَافَةُ ثَلاَثَةُ أَيَّامٍ جَائِزَتُهُ قِيلَ مَا جَائِزَتُهُ قَالَ يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَسْكُتْ

.طرفاه 6019، - 6135 (سابقہ)

یہ بھی وہیں مشروحا گزری۔(و قيل و ما جائزته) الادب میں یہ الفاظ تھے: (فليكرم ضيفه جائزته قال و ما جائزته قال يوم و ليلة) یہاں پر جو ہے اس کا معنی ہے: (أعطوه جائزته) کہ روایت نصب کے ساتھ ہے اگر رفع کے ساتھ آتی تو معنی ہوتا: (تَتَوَجَّهُ عليكم جائزتُه) اور اس کی توجیہ بارے اختلاف کا بیان گزرا، آپ کا قول: (يوم وليلة) جائزۃ سے

خبر واقع ہوا ہے، اس میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (زمان جائزته) یا (تضييف يوم وليلة)۔

- 6477حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ حَمْزَةَ حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي حَازِمٍ عَنْ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عِيسَى بْنِ طَلْحَةَ التَّيْمِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ إِنَّ الْعَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مَا يَتَبَيَّنُ فِيهَا يَزِلُّ بِهَا فِي النَّارِ أَبْعَدَ مِمَّا بَيْنَ الْمَشْرِقِ

طرفه - 6478.

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا انسان اچانک کبھی اللہ کی رضا کی کوئی بات کہہ دیتا ہے اور وہ اسے کوئی اہمیت نہیں دیتا تو اللہ تعالیٰ اس کی وجہ سے اس کے درجے بلند کرتا ہے اور (کبھی) انسان کوئی بات اللہ تعالیٰ کی ناراضگی کی کہہ دیتا ہے اور وہ اسے کوئی بڑا گناہ نہیں سمجھتا حالانکہ اس کی وجہ سے جہنم میں گر جاتا ہے۔

اس حدیث کو مسلم نے اور ترمذی نے (الزھد) اور نسائی نے (الرقاق) میں نقل کیا۔

- 6478حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُنِيرٍ سَمِعَ أَبَا النَّضْرِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ يَعْنِي ابْنَ دِينَارٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّ الْعَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مِنْ رِضْوَانِ اللَّهِ لَا يُلْقِي لَهَا بَالًا يَرْفَعُ اللَّهُ بِهَا دَرَجَاتٍ وَإِنَّ الْعَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مِنْ سَخَطِ اللَّهِ لَا يُلْقِي لَهَا بَالًا يَهْوِي بِهَا فِي جَهَنَّمَ

طرفه - 6477 (سابقہ).

اسے دو طرق سے تخریج کیا۔ (ابن أبي حازم) یہ عبد العزیز بن دینار ہیں مستخرج ابو نعیم میں اسماعیل قاضی عن ابراہیم بن حمزہ انہی شیخ بخاری سے روایت میں ہے: (أن عبدالعزيز بن أبي حازم و عبد العزيز بن محمد الدراوردي حدثه عن يزيد) تو محتمل ہے کہ ابراہیم نے جب بخاری کو اس کی تحدیث کی ابن ابو حازم پر اقتصار کیا ہو، یہ بھی محتمل ہے کہ دونوں کے نام ذکر کئے ہوں تو بخاری نے دراوردی کا نام حذف کر دیا، اول پر کوئی اشکال نہیں ثانی پر جواز اس امر پر متوقف ہے کہ دونوں کا سیاق ایک جیسا ہو اور مذکور محذوف (یعنی دراوردی) کا سیاق نہیں یا روایت بالمعنی کے جواز پر مفرع کرتے ہوئے دونوں کا مفہوم متحد ہے، اول احتمال کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ بخاری نے بعینہ محمد بن ابراہیم تک اسی اسناد کے ساتھ کتاب الصلاۃ کے اوائل میں باب (فضل الصلاة) میں اسے نقل کیا اور اس میں ابن ابو حازم اور دراوردی کے درمیان جمع کیا۔ (عن يزيد) یہ ابن عبد اللہ المعروف بابن الہاد تھے، اسماعیل کی مذکورہ روایت میں نسبت مذکور ہے محمد بن ابراہیم، تیمی ہیں اس سند کے تمام رواۃ مدنی اور اس میں تین تابعین ہیں، عیسی بن طلحہ، ابن عبید اللہ تیمی ہیں ابو ذر کے نسخہ میں یہی ثابت ہے حضرت طلحہ یکے از عشرہ مبشرہ ہیں۔

(بالكلمة) یعنی کلام جو خیر یا شر پر مشتمل ہوتی ہے چاہے طویل ہو یا قصیر! جیسے کلمہ شہادت کہا جاتا ہے اور قصیدہ کو کلمہ فلاں کہہ دیا جاتا ہے۔ (ما يتبين فيها) یعنی بغیر معنی کی طرف دھیان دئے گویا بغیر سوچے سمجھے، بعض شراح نے لکھا کہ معنی یہ ہے کہ واضح عبارت کے ساتھ اس کی تبیین نہیں کرتا، اس سے لازم آتا ہے کہ (بین) اور (تبين) ہم معنی ہوں، مسلم کے ہاں دراوردی عن ابن

الھاد کی روایت میں ہے: (ما يتبين ما فيها) یہ اوضح ہے، پہلا (ما) نافیہ اور دوسرا موصولہ یا موصوفہ ہے کشمیہنی کے نسخہ میں (ما يتقي بها) ہے اس کا معنی ما قبل کیلئے موول ہے۔

(أبعد ما بين المشرق) ہمارے زیر مطالعہ بخاری کے سب نسخوں میں یہی ہے یہی اسماعیل قاضی کی ابراہیم بن حمزہ شیخ بخاری سے روایت میں اسے ابونعیم نے نقل کیا، مسلم اور اسماعیلی نے بکر بن مضر عن ابن ہاد سے یہ الفاظ نقل کئے: (أبعد ما بين المشرق و المغرب) ابن بطال کے ہاں بھی یہی واقع ہے کرمانی نے بخاری کے ہاں واقع پر اس کی شرح کی اور لکھا آپ کا قول: (ما بين المشرق) ایسا لفظ ہے جو اس کے متعدد پر دخول کو مقتضی ہے، مشرق معناً متعدد ہیں کہ موسمِ گرما کا مشرق موسمِ سرما کے مشرق سے مختلف ہوتا ہے اور دونوں کے مابین بُعدِ کبیر ہے یہ بھی محتمل ہے کہ احد المتقابلین کے ساتھ دوسرے سے اکتفاء کیا ہو جیسے قرآن میں ہے: (سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ)[النحل: ۸۱] کہتے ہیں بعض نسخوں میں (بين المشرق و المغرب) ہے، ابن عبدالبر کہتے ہیں وہ کلام جس کے سبب اس کا صاحب آگ میں ڈالا جائے گا یہ وہ جو وہ جابر سلطان کے سامنے کہتا ہے! ابن بطال نے اضافہ کیا یعنی کسی مسلمان کے خلاف چغلی کی کلام جس کے باعث اسے قتل ہونا پڑے اگرچہ قائل کی مراد یہ نہ بھی ہو لیکن کئی دفعہ اس کی کلام اس کی ہلاکت کا سبب بن جاتی ہے اور یوں قائل پر اس کا گناہ لکھا جاتا ہے اور ایسی کلام جس کے ذریعہ درجات بلند ہوتے ہیں اور رضوان لکھی جاتی ہے، یہ وہ جس کے ساتھ وہ کسی مسلمان سے ظلم و زیادتی کو دور کرتا ہے یا اس سے کسی کرب کا ازالہ کرتا یا کسی مظلوم کی مدد کرتا ہے، ان کے غیر نے اول کی بابت کہا یہ وہ کلام جسے کسی صاحبِ اختیار کو خوش کرنے کیلئے کہا جائے مگر یہ اللہ کی ناراضی کا باعث بنتی ہو بقول ابن تین یہی غالب و کثیر ہے اور کئی دفعہ یہ کسی غیرِ ذی السلطان کے پاس بھی کی جاتی ہے، ان کی طرف سے جن سے یہ متأتی ہو، ابن وہب سے منقول ہے کہ اس سے مراد تلفظ بالسوء اور فحش گوئی ہے وہ جس کے ساتھ دین میں اللہ کے امر کا جحد مراد نہ ہو، قاضی عیاض کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ کلمہ خنی ورفث (یعنی بدزبانی اور فسق کی بات) سے ہو اور اس کے ساتھ کسی مسلمان کی نسبت کسی کبیرہ (گناہ) یا فسق کی تعریض ہو یا حقِ نبوت و شریعت کا استخفاف ہو چاہے عقیدہ اس طرح کا نہ ہو، عزالدین بن عبدالسلام کہتے ہیں یہ وہ کلام جس کے حسن و قبح کا قائل کو علم و معرفت نہ ہو، کہتے ہیں تو انسان کیلئے حرام ہے کہ وہ ایسی کلام منہ سے نکالے جس کے حسن و قبح سے وہ واقف نہ ہو بقول ابن حجر یہ ہے وہ جو مقدمہِ واجب کے قاعدہ پر جاری ہوتا ہے بقول نووی اس حدیث میں زبان کی حفاظت کی ترغیب ہے تو چاہئے کہ بولنے سے قبل سوچ لیا جائے اگر کوئی مصلحت ہو تو بولیں وگرنہ چپ رہیں، بقول ابن حجر یہ دوسری اور تیسری حدیث میں صریحاً مذکور ہے، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں نسخہِ ابوذر میں عیسی بن طلحہ کا طریق دوسرے کے بعد واقع ہے دیگر کے ہاں اس کے برعکس ہے نسفی کے نسخہ سے عیسی کا طریق اصلاً ہی ساقط ہے، دوسرے طریق میں ابونضر سے مراد ہاشم بن قاسم ہیں ابوصالح سے مراد ذکوان ہیں اس میں بھی تین تابعین ہیں۔

(لا يلقي لها بالا) تمام نسخوں میں قاف کے ساتھ ہے یعنی اس کی عاقبت بارے نہیں سوچتا اور نہ یہ کہ آیا اس کی کوئی تاثیر بھی ہے یا نہیں؟ یہ اس فرمانِ خداوندی کے مطابق ہے: (وَ تَحۡسَبُوۡنَهٗ هَيِّنًا وَ هُوَ عِنۡدَ اللهِ عَظِيۡم)[النور: ۱۵] مالک اور اصحابِ سنن کی۔ ترمذی، ابن حبان اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا، بلال بن حارث مزنی سے روایت میں ہے: (إن أحد كم لَيَتكلّمُ بالكلمة مِنْ رضوان الله ما يظن أنْ تَبلُغَ ما بَلَغتْ يَكْتُبُ اللهُ له بها رضوانه إلىٰ يوم القيامة) سخط بارے بھی یہی کہا۔ (يرفع الله

الخ) مستملی اور سرخسی کے ہاں یہی ہے نسفی اور اکثر کے ہاں: (یرفع الله له بها درجات) ہے نسخۂ کشمیہنی میں ہے: (یرفعه الله بها درجات) ۔ (یهوی) عیاض کہتے ہیں یعنی اس میں ساقطاً نازل ہو، یہ الفاظ بھی وارد ہیں: (ینزل بها فی النار) کیونکہ درکاتِ جہنم نیچے کی جانب ہیں تو یہ نزولِ سقوط ہے بعض نے کہا (أهوی) قریب سے اور (هوی) بعید سے ہوتا ہے، ترمذی نے یہ حدیث محمد بن اسحاق عن محمد تیمی سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کی: (لا یری بها بأسا یَهْوِی بها فی النار سبعین خریفا)۔

- 24 باب الْبُكَاءِ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ (اللہ کے ڈر سے گریہ زاری ہونا)

- 6479 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي خُبَيْبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ حَفْصِ بْنِ عَاصِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللَّهُ رَجُلٌ ذَكَرَ اللَّهَ فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ

أطرافه 660، 1423، - 6806 (ترجمہ کیلئے جلد۲،ص:۳۲۹)

ان افراد کی بابت حدیث کا ایک حصہ جنہیں قیامت کے روز اللہ کا سایہ نصیب ہوگا ، یہ ابواب المساجد میں بتمامہ مع الشرح گزری ہے اس میں تھا: (ذكرَ الله خاليا) یہاں اس کے بغیر ہے، ابن خزیمہ کی انہی محمد بن بشار سے روایت میں یہ ثابت ہے اسماعیلی نے ان سے مختصراً اسی سیاق کی مثل نقل کیا، یحی سے مراد قطان اور عبید اللہ، عمری ہیں ، یہاں (فی ظله) واقع ہے وہاں ان حضرات کا ذکر کیا تھا جنہوں نے (فی ظل عرشه) ذکر کیا، ہر شئ کا سایہ اس کے بحسب ہوتا ہے بمعنی نعیم بھی اس کا اطلاق ہے اسی سے ہے: (أُكُلُهَا دَائِمٌ وَ ظِلُّهَا)[الرعد: ۳۵] جانب کے معنی میں بھی ہے جیسے اس حدیث میں: (یَسِیرُ الراکب فی ظِلِّها مائة عام) اسی طرح ستر، کنف اور خاصہ (یعنی خاص حلقۂ احباب) کے معنی میں، اسی سے کہا جاتا ہے: (أنا فی ظلك) بمعنی العز بھی جیسے: (أَسْبَغَ الله ظلك) (یعنی اللہ آپ کے سائے کو دراز کرے) اللہ کی خشیت سے بکاء بارے لفظِ ترجمہ کے موافق ابو ریحانہ سے مرفوع حدیث منقول ہے جس میں ہے: (حُرِّمَتِ النارُ علیٰ عینٍ بَکَتْ مِنْ خشیة الله) (یعنی اس آنکھ پہ آگ حرام کر دی گئی جو اللہ کے ڈر سے روئی) اسے احمد اور نسائی نے نقل کیا اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا ترمذی نے ابن عباس سے اس کا نحو نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (لا تمسها النار) اسے حسن غریب قرار دیا، حضرت انس سے بھی اس کا نحو مروی ہے اسے ابو یعلی نے تخریج کیا حضرت ابو ہریرہ سے یہ الفاظ مروی ہیں: (لا یَلِجُ النارَ رجلٌ بَکیٰ مِنْ خشیة الله) اسے ترمذی اور حاکم نے صحیح قرار دیا۔

- 25 باب الْخَوْفِ مِنَ اللَّهِ (خوفِ خدا)

یہ مقاماتِ علیاء اور ایمان کے لوازم کے میں سے ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (وَ خَافُوْنِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِیْنَ) [آل عمران: ۱۷۵] اور فرمایا: (فَلَا تَخْشَوُا الناسَ وَ اخْشَوْنِ)[المائدة:۴۴] اور فرمایا: (إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ)[فاطر: ۲۸] پہلے ایک حدیث گزری : (أنا أعلمكم بالله و أشَدُّ كم له خشیةً) بندہ جوں جوں اللہ کے قریب

ہوتا ہے دوسروں سے بڑھ کر اس کی خشیت رکھنے والا ہوتا ہے، قرآن میں فرشتوں کا یہ وصف مذکور ہوا: (يَخَافُوْنَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ)[النحل: ۵۰] اورانبیاء کرام کا ان الفاظ سے ذکر کیا: (اَلَّذِيْنَ يُبَلِّغُوْنَ رِسَالَاتِ اللهِ وَ يَخْشَوْنَهٗ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَداً إِلَّا اللّٰه)[الأحزاب : ۳۹] مقربین کا خوف خداوندی دوسروں کی نسبت اس لئے زیادہ ہوتا ہے کہ ان سے وہ کچھ کا مطالبہ ہوتا ہے جو ان کے ماسوا سے نہیں ہوتا تو وہ اس رتبہ کی مراعات کرتے ہیں اور اس لئے کہ اللہ کیلئے اس سے واجب اس رتبہ پر شکر بجا لانا ہے تو اس علوِ مرتبت کے مدِ نظر ان کا ثواب بھی مضاعف ہوتا ہے بندہ اگر صاحبِ استقامت ہے تو سوئے عاقبت سے خوف بھی لاحق ہوگا کہ اللہ نے فرمایا: (يَحُوْلُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِه)[الأنفال : ۲۴] یا نسبۃً اس درجہ کا نقصان! اور اگر مائل ہے تو اسے اپنے سوئے فعل سے خوف لاحق ہوگا اور یہ ندامت اور باز آ جانے کی شرط کے ساتھ اس کے لئے نافع ہے کیونکہ خوف تبھی ہوتا ہے جب قبحِ جنایت کی اسے معرفت ہو اور اس پر وعید کا وہ مصداق ہو تو ایسا شخص اپنے گناہوں سے ڈرتا رہتا اور اللہ سے دعا گو رہتا ہے کہ مغفرت فرما کر اسے جنت میں داخل کرے، اس باب میں سابق الذکر بھی داخل ہے کہ اس میں تھا: (و رجلٌ دَعَتْهُ امرأةٌ ذاتُ جَمالٍ و مالٍ فقال إني أخافُ الله) اسی طرح غار میں پھنس جانے والے تین اشخاص جن کا ایک وہ تھا جو ایک خاتون سے اللہ کے خوف کے مدِ نظر اٹھ آیا تھا، احادیث الانبیاء کے ذکرِ بنی اسرائیل میں یہ گزری، ترمذی وغیرہ نے حضرت ابو ہریرہ سے ذی الکفل کا قصہ نقل کیا جو بنی اسرائیل سے تھا، اس کے تحت حدیثِ حذیفہ وابو سعید کے حوالے سے اس شخص کا قصہ نقل کیا جس نے مرنے کے بعد جلا ڈالنے کی وصیت کی تھی، اسکی شرح بھی ذکر بنی اسرائیل میں گزری۔

- 6480 حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ رِبْعِيٍّ عَنْ حُذَيْفَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ كَانَ رَجُلٌ مِمَّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ يُسِيءُ الظَّنَّ بِعَمَلِهِ فَقَالَ لأَهْلِهِ إِذَا أَنَا مُتُّ فَخُذُونِي فَذَرُّونِي فِي الْبَحْرِ فِي يَوْمٍ صَائِفٍ فَفَعَلُوا بِهِ فَجَمَعَهُ اللَّهُ ثُمَّ قَالَ مَا حَمَلَكَ عَلَى الَّذِي صَنَعْتَ قَالَ مَا حَمَلَنِي إِلَّا مَخَافَتُكَ فَغَفَرَ لَهُ

طرفاه 3452، - 3479 (ترجمہ کیلئے جلد ۵،ص ۱۸۷)

جریر سے ابن عبد الحمید منصور سے ابن معتمر اور ربعی سے مراد ابن حراش ہیں، سب رواۃ کوفی ہیں۔ (عن حذيفه الخ) ذکر بنی اسرائیل میں حضرت حذیفہ کی نبی اکرم سے سماع کی تصریح تھی صحیح ابوعوانہ میں والان عبدی عن حذیفہ عن ابوبکر صدیق کے طریق سے حدیثِ شفاعت بطولہ کے ذکر کے بعد یہ قصہ نقل کیا اس میں ہے کہ یہ شخص جہنم سے نکلنے والا آخری شخص ہے، اس پر الشفاعۃ میں تنبیہ آئے گی اور متن وسند کے لحاظ سے اس روایت کا شذوذ ظاہر کیا جائے گا۔ (ممن كان قبلكم) پہلے گزرا کہ وہ بنی اسرائیل میں سے تھا۔ (بعمله) وہاں ذکر ہوا کہ وہ نباش (یعنی کفن چور) تھا۔ (فذرونی) وہاں ذکر ہوا کہ اس لفظ میں تین روایات ہیں: تخفیف کے ساتھ ترک کے معنی میں اور تشدید کے ساتھ تفریق کے معنی ہیں، یہ ثلاثی مضاعف ہے تم کہتے ہو: (ذَرَرْتُ الملح أذره) اس سے ذریرہ ہے جو طب کی ایک نوع ہے، ابن تین کہتے ہیں محتمل ہے کہ اول (یعنی ذال) کے فتح کے ساتھ ہو، ہم نے اسی طرح پڑھا ہے اور پیش کے ساتھ بھی روایت کیا ہے، اول پر یہ ذرّ اور ثانی پر تذریہ سے ہے اور ہمزہ قطعی اور ذال کے سکون کے ساتھ (أذرتِ العينُ دَمْعَها) اور (أَذْرَيْتُ

الرجل عن الفرس) سے اور وصلی کے ساتھ (ذَرَوْتُ الشیء) سے اور اسی سے ہے: (تَذْرُوْهُ الرِّیَاح)۔

(فی البحر) اس کی نظیر حدیثِ سلمان اور حدیثِ ابو سعید میں آئے گی۔ (فی الریح) التوحید میں واقع حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (و أذرُوا نصفه فی البر ونصفه فی البحر)۔ (فی یوم صائف) عبد الملک بن عمیر عن ربعی سے روایت میں گزرا: (فذرونی فی الیَمّ فی یوم حارّ) زائے ثقیلہ کے ساتھ، یہی مروزی اور اصیلی کے ہاں ہے ابو ذر عن مستملی اور سرخسی و کریمہ عن کشمیہنی سے نقلِ جامع صحیح میں راء کے ساتھ ہے یہی روایتِ باب کے مناسب ہے اول کی توجیہہ یہ کی گئی کہ معنی ہے: (أنه یحز البدن لشدة حره) (یعنی شدتِ حر کی وجہ سے جسم کاٹتا تھا) بعض نے مروزی کی روایت زاء کی بجائے نون کے ساتھ ذکر کی ای : (حان ریحه) ابن فارس کے بقول (الحون ریحٌ تحن کحنین الإبل) (یعنی آندھی جسکی اونٹ کے بلبلانے کی طرح کی آواز ہوتی ہے)۔

6481 - حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ سَمِعْتُ أَبِي حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَبْدِ الْغَافِرِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍؓ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ ذَكَرَ رَجُلاً فِيمَنْ كَانَ سَلَفَ أَوْ قَبْلَكُمْ آتَاهُ اللَّهُ مَالاً وَوَلَدًا يَعْنِي أَعْطَاهُ قَالَ فَلَمَّا حُضِرَ قَالَ لِبَنِيهِ أَيَّ أَبٍ كُنْتُ قَالُوا خَيْرَ أَبٍ قَالَ فَإِنَّهُ لَمْ يَبْتَئِرْ عِنْدَ اللَّهِ خَيْرًا - فَسَّرَهَا قَتَادَةُ لَمْ يَدَّخِرْ وَإِنْ يَقْدَمْ عَلَى اللَّهِ يُعَذِّبْهُ فَانْظُرُوا فَإِذَا مُتُّ فَأَحْرِقُونِي حَتَّى إِذَا صِرْتُ فَحْمًا فَاسْحَقُونِي أَوْ قَالَ فَاسْهَكُونِي ثُمَّ إِذَا كَانَ رِيحٌ عَاصِفٌ فَأَذْرُونِي فِيهَا فَأَخَذَ مَوَاثِيقَهُمْ عَلَى ذَلِكَ وَرَبِّي فَفَعَلُوا فَقَالَ اللَّهُ كُنْ فَإِذَا رَجُلٌ قَائِمٌ ثُمَّ قَالَ أَيْ عَبْدِي مَا حَمَلَكَ عَلَى مَا فَعَلْتَ قَالَ مَخَافَتُكَ أَوْ فَرَقٌ مِنْكَ فَمَا تَلاَفَاهُ أَنْ رَحِمَهُ اللَّهُ فَحَدَّثْتُ أَبَا عُثْمَانَ فَقَالَ سَمِعْتُ سَلْمَانَ غَيْرَ أَنَّهُ زَادَ فَأَذْرُونِي فِي الْبَحْرِ أَوْ كَمَا حَدَّثَ

طرفاه 3478، - 7508 (سابقہ)

6481م - وَقَالَ مُعَاذٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ سَمِعْتُ عُقْبَةَ سَمِعْتُ أَبَا سَعِيدٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

موسی سے ابن اسماعیل تبوذکی اور معتمر سے مراد ابن سلیمان تیمی ہیں سب راوی بصری ہیں۔ (أو فیمن الخ) یہ قتادہ سے راوی کا شک ہے، ابو عوانہ کی ان سے روایت میں گزرا: (أن رجلا کان قبلکم)۔ (یعنی أعطاه) اکثر کے ہاں یہ موجود ہے اور یہ (آتاه) کی تفسیر ہے، یہ مد کے ساتھ بمعنی اعطاء اور قصر کے ساتھ بمعنی مجئ ہے کشمیہنی کے ہاں یہاں (مالا) ہے مگر اس کے علیحدہ سے اعادہ میں کوئی فائدہ نہیں۔

(لم یبتئر الخ) قتادہ کی یہ تفسیر صحیح ہے اس کا اصل بئیرہ سے ہے بمعنی ذخیرہ اور خبیئہ (یعنی چھپائی گئی چیز)، اہلِ لغت کہتے ہیں: (بأرت الشیء و ابتأرته أبأره و أبتئره) جب اسے چھپائے! ابن سکن کے نسخہ میں: (لم یأبتر) ہے ہمزہ کی باء پر تقدیم کے ساتھ، اسے عیاض نے نقل کیا دونوں صحیح اور ہم معنی ہیں اول اشہر ہے اسی سے حفرہ (یعنی گڑھے) کو بئر کہا جاتا ہے، التوحید میں اور ابو زید مروزی کے نسخہ میں جس پر عیاض نے اقتصار کیا، ہمارے ہاں بھی ابو ذر کے نسخہ میں ہے: (لم یبتئزْ) زاء یا راء کے شک

کے ساتھ، جرجانی کے نسخہ میں نون اور زاء کے ساتھ ہے کہتے ہیں دونوں غیر صحیح ہیں، غیرِ بخاری کی بعض روایات میں (ینتهز) اور (یمتئر) ہے کہتے یہ دونوں بھی اولین کی طرح صحیح ہیں۔

(و إن یقدم الخ) یہاں یہی دال کی زبر اور سکونِ قاف کے ساتھ ہے قدوم سے یہ شرطیہ ہونے پر مجزوم ہے، اسی طرح (یعذبہ) بھی بطورِ جزاء مجزوم ہے! مطلب یہ کہ اگر اپنی اس ہیئت پر روزِ قیامت اٹھایا گیا جسے ہر کوئی پہچانتا ہے تو سخت عذاب کی توقع ہے لیکن اگر راکھ بنا کر ہوا اور پانی میں بکھیر دیا گیا تو شائد مخفی رہوں، اسماعیلی کے ہاں ابوخیثمہ عن جریر کی حدیثِ باب والی سند کے ساتھ حدیثِ حذیفہ میں ہے: (فإنه إن یقدر علَیَّ ربی لا یَغفِرُ لِی) حضرت ابو ہریرہ کی حدیث میں بھی ہے: (لئن قَدَرَ الله علَیَّ) اس کی مفصل توجیہہ ذکرِ بنی اسرائیل میں گزری، اس کے منجملہ اجوبہ میں سے ایک پر لطف جواب ہمارے شیخ ابن ملقن نے اس کی شرح کے اثناء ذکر کیا کہ اس شخص نے یہ بات نہایت خوف و دہشت کے عالم میں کہی تھی (یعنی اسے احساس نہ تھا کہ کیا کہہ رہا ہے) لہذا اس بارے وہ معذور ہے، یہ آخری شخص جو جنت میں جائے گا، کے قصہ کی نظیر ہے جب اسے کہا جائے گا تمہارے لئے مثلِ دنیا اور اس کی دس امثال (یعنی دس گنا) تو وہ شدتِ فرحت سے کہے گا اے اللہ تو میرا بندہ اور میں تیرا رب، بقول ابن حجر اس کا تتمہ یہ ہے کہ ابو عوانہ نے حذیفہ عن ابوبکر سے نقل کر دیا کہ حدیثِ باب میں مذکور شخص آخری وہ شخص ہے جو جنت میں داخل کیا جائے گا اس پر اس سے جنت میں داخل ہونے کے بعد بھی وہی غلطی سرزد ہوگی جو مرتے وقت ہوئی لیکن ایک غلبہِ خوف اور دوسری فرحت کی وجہ سے، ابن حجر کہتے ہیں محفوظ یہ ہے کہ جس نے تو میرا بندہ۔۔ کہا تھا۔ یہ وہ شخص تھا جسے (صحرا میں) اس کا گم گشتہ اونٹ مل گیا تھا، پہلے اس پر تنبیہ کر دی تھی۔

(فأحرقونی) وہاں کی حدیثِ حذیفہ میں تھا کہ کثیر ایندھن جمع کرنا پھر آگ جلانا حتی کہ میرا گوشت کھا لے اور ہڈیوں تک پہنچ جائے۔ (أو قال الخ) یہ راوی کا شک ہے ابوعوانہ کی روایت میں بغیر شک کے (اسحقونی) ہے، سہک اور سحق ہم معنی ہیں بعض نے کہا یہ اس سے کمتر ہے اسماعیلی کی حدیثِ حذیفہ میں ہے: (احرقونی ثم اطحنونی ثم ذَرُّونی)۔ (ثم إذا کان) نسخہِ کشمیہنی میں ہے: (حتی إذا کان) ۔ (و ربی) یہ محذوف الخبر قسم سے ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ اس میثاق کی حکایت ہو جو اس نے لیا تھا یعنی اس نے وصی سے کہا: (قُلْ و ربی لأفعلن ذلك) اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ مسلم کے ہاں (فأخذ منهم یمینا) کی عبارت ہے لیکن اول کا مؤید یہ امر ہے کہ مسلم کی روایت میں یہ بھی واقع ہے: (ففعلوا به ذلك و ربی) تو تعین ہوا کہ یہ مخبر کی قسم ہے، بعض نے دعوی کیا کہ بخاری میں جو ہے وہ درست ہے لیکن شائد جو مسلم میں ہے وہ اصوب ہو، مسلم کے بعض نسخوں میں: (و ذُرِّیَ) ہے بجائے (و ربی) کے، عیاض کہتے ہیں اگر یہ محفوظ ہے تو یہی وجیہہ ہے شائد بعض نساخ سے ذال ساقط ہوا پھر پورا لفظ ہی تصحیف ہو گیا، یہی کہا لیکن مخفی نہیں کہ اول اوجہ ہے کیونکہ اس روایت کی تصویب سے بغیر دلیل حفاظ کا تخطئہ (یعنی انہیں غلط قرار دینا) لازم آتا ہے اور اس لئے کہ اس کی غایت ہے کہ یہ آپ کے قول: (ففعلوا به ذلك) کی تفسیر یا تاکید ہو بخلاف آپ کے قول (و ربی) کے کہ اس سے (و ذری) سے جدا ایک اور معنی کی زیادت حاصل ہوتی ہے، کرمانی نے بعید بات کہی جب تجویز کیا کہ روایتِ بخاری میں مذکور (و ربی) تربیت سے فعل ماضی ہو ای: (ربی أخذ المواثیق بالتأکیدات والمبالغات) (یعنی پختہ عہد اور میثاق لئے) کہتے ہیں لیکن یہ روایت پر موقوف ہے۔

(فقال الله كن) ابوعوانہ اور سابق حديثِ حذیفہ میں: (فجمعه الله) تھا حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (فأمر الله الأرض فقال اجمعي ما فيك منه ففعَلَتْ)۔ (فإذا رجل قائم) ابن مالک کہتے ہیں مبتدا کا إذا فجائیہ کے بعد نکرہِ محض کی صورت میں وقوع جائز ہوا کیونکہ یہ ان قرائن میں سے ہے جن کے ساتھ (مطلوبہ) فائدہ (یعنی تعریف) حاصل ہو جاتا ہے جیسے تمہارا یہ قول: (خرجت فإذا سبع)۔ (مخافتك أو الخ) یہ راوی کا شک ہے، ابوعوانہ کی روایت میں بغیر شک کے (مخافتك) ہے اور حدیثِ حذیفہ میں (من خشيتك) ہے، بعض کے ہاں (خشيتك) ہے بغیر من کے، یہ تاء کی زبر کے ساتھ ہے زیر بھی جائز قرار دیا اس (یعنی من) کے حذف کو مقدر مان کر جبکہ عمل باقی رہا۔

(فما تلافاه أن رحمه) ما موصولہ ہے یعنی جس کی اسے تلافی دی وہ رحمت ہے یا یہ نافیہ ہے اور صیغہِ استثناء محذوف ہے یا (تلافاه) میں ضمیر عملِ رجل کیلئے ہے، اس لفظ بارے اختلاف کا بیان وہیں گزرا، حضرت حذیفہ کی روایت میں ہے: (فغفرله) اسی طرح حدیثِ ابو ہریرہ میں بھی،

معتزلہ کہتے ہیں اس لئے اس کی مغفرت کی کیونکہ موت کے وقت اس نے توبہ کر لی تھی اور اپنے فعل پر نادم ہوا تھا، مُرجئہ کہتے ہیں اس کی مغفرت اس کے عقیدہ توحید کی بناء پر ہوئی تھی جو اگر ہو تو معصیت ضار نہیں، اول کا تعقب کیا گیا ہے کہ وارد نہیں کہ اس نے ردِ مظلمہ کیا ہو (یعنی جس کا کوئی حق مارا یا زیادتی کی اس کی تلافی کی) لہذا یہ مغفرت فقط اللہ کے فضل سے ہوئی نہ کہ توبہ کے سبب کیونکہ توبہ تبھی تام ہوتی ہے جب ظالم اپنی کی گئی زیادتی کا مداوا کر دے اور ثابت ہے کہ وہ نباش تھا۔ ثانی اس بات سے متعقب ہے کہ حضرت ابوبکر کی مشار الیہ حدیث میں مذکور ہے کہ اولاً وہ معذّب ہوا اس پر رحمت، مغفرت کا خلود فی النار کے ترک کا ارادہ ہونا محتمل ہے، اس سے دونوں گروہوں کا اکٹھے رد ہو جائے گا، مرجئہ کا اصلِ دخولِ نار میں اور معتزلہ کا اس میں دعوائے خلود پر، اس میں ان معتزلہ کا بھی رد ہے جنہوں نے کہا کہ وہ اس کلام کے ساتھ تائب ہوا تھا لہذا اللہ پر واجب تھا کہ اس کی توبہ قبول کرے، ابن ابی جمرہ کہتے ہیں یہ شخص مومن تھا کیونکہ حساب پر اس کا یقین تھا اور یہ کہ برائیوں پر اس کی معاقبت ہوگی اور جو اس نے مرتے وقت وصیت کی تو شائد یہ ان کی شرع میں تصحیحِ توبہ کیلئے جائز تھا! بنی اسرائیل کی شریعت میں صحتِ توبہ کیلئے قتلِ نفس ثابت ہے، کہتے ہیں حدیث میں شیٔ کا بما قرُبَ منه (یعنی اپنے سے قریب شیٔ کے ساتھ) تسمیہ کا جواز ملا اس لئے کہ مذکور ہوا کہ جب اس کی موت حاضر ہوئی حالانکہ (موت نہیں بلکہ) اس کی علامات ظاہر ہوئی تھیں، اس سے امتِ محمدیہ کی فضیلت بھی عیاں ہے کہ اس قسم کے آصار (یعنی بوجھ اور بندشیں) ان سے رفع کر دیئے گئے اور ان پر حنیفیتِ سمحہ کے ساتھ احسان کیا گیا، اس میں اللہ کی عظیم قدرت کا بھی اثبات واظہار ہوا کہ اس کے جسم کی اس شدید تفریق کے بعد اس کے سب اجزائے جسم جمع کر کے (چشم زدن میں) پہلے کی طرح پورا انسان بنا کر کھڑا کر دیا۔

(قال فحدثت به أباعثمان) قائل معتمر کے والد سلیمان تیمی ہیں ابوعثمان سے مراد عبدالرحمٰن بن مل نہدی ہیں۔ (غير أنه زاد) مسموعِ کلام حذف کی جس سے ماذکر مستثنیٰ کیا تھا، تقدیرِ کلام ہے: (سمعت سلمان يحدث عن النبي ﷺ بمثل هذا الحديث غير أنه زاد)۔ (أو كما حدث) راوی کا شک ہے اشارہ کرتے ہیں کہ یہ حدیثِ ابی سعید کے معنی میں ہے نہ کہ اس کے پورے سیاق کے ساتھ، اسماعیلی نے حضرت سلمان کی حدیث (صالح بن حاتم بن مروان و حميد بن مسعده قالا

حدثنا معتمر سمعت أبي سمعت أبا عثمان سمعت هذا من سلمان) سے یہ الفاظ ذکر کئے: (و قال معاذ الخ)
اسے مسلم نے موصول کیا اس پر وہاں تنبیہ گزری تھی۔
اسے مسلم نے (التوبة) میں نقل کیا۔

- 26 باب الِانْتِهَاءِ عَنِ الْمَعَاصِي (گناہوں سے پہلو تہی)

یعنی اصلاً اور رأساً اس کا ترک اور اس میں وقوع کے بعد اس سے اعراض، اس کے تحت تین احادیث لائے ہیں۔

- 6482حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَثَلِي وَمَثَلُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ كَمَثَلِ رَجُلٍ أَتَى قَوْمًا فَقَالَ رَأَيْتُ الْجَيْشَ بِعَيْنَيَّ وَإِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْعُرْيَانُ فَالنَّجَا النَّجَاءَ فَأَطَاعَتْهُ طَائِفَةٌ فَأَدْلَجُوا عَلَى مَهْلِهِمْ فَنَجَوْا وَكَذَّبَتْهُ طَائِفَةٌ فَصَبَّحَهُمُ الْجَيْشُ فَاجْتَاحَهُمْ .طرفه - 7283

ترجمہ: ابوموسیٰؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''میری مثال اور اس کی مثال جو اللہ نے میرے پاس بھیجا ہے اس شخص کی طرح ہے جس نے کسی قوم سے آ کر کہا کہ میں نے اپنی دونوں آنکھوں سے دیکھا کہ ایک لشکر دشمنوں کا آتا ہے اور میں تمہیں صاف صاف ڈراتا ہوں کہ تم اس سے بچو، اس سے بچو۔ ایک گروہ نے اس کی بات کو مانا اور رات ہی رات وہاں سے چل دیا وہ تو بچ گیا اور دوسرے گروہ نے اس کا کہنا نہ مانا، صبح کو وہ لشکر آ پہنچا اور اس نے انھیں مار ڈالا۔

برید مصغراً ہے۔ (مثلی) فتحِ میم کے ساتھ، مثل (الصفة العجيبة الشأن) ہے جسے بلیغ بارادۂ تقریب و تفہیم بطورِ تشبیہ وارد کرتا ہے۔ (ما بعثني الله) عائد محذوف ہے تقدیر ہے: (بعثني الله به إليكم)۔ (أتى قوما) اس میں تنکیر برائے شیوع ہے۔ (رأيت الجيش) اس میں لام برائے عہد ہے۔ (بعيني) اِفراد کے ساتھ، کشمیہنی کے ہاں تثنیہ کے ساتھ ہے، کہا گیا ذکرِ عینین اس بات کا ارشاد ہے کہ ان کے نزدیک متحقق ہوا وہ سب جس کی بابت خبر دی ہے کہ اپنی آنکھ سے اسے دیکھا ہے اور اس میں کوئی وہم و شک کی بات نہیں۔

(و إني أنا النذير العريان) ابن بطال کہتے ہیں النذیر العریان خثعم کا ایک شخص تھا ذی الخلصہ کے دن اس پر ایک شخص نے حملہ کر دیا اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا تو وہ اپنی قوم کی طرف پلٹا اور انہیں آگاہ کیا تو تحقیقِ خبر میں یہ ضرب المثل بن گیا، بقول ابن حجر ان سے قبل یہ بات یعقوب بن سکیت وغیرہ نے کہی ہے، حملہ آور کا نام عوف بن عامر یشکری ذکر کیا اور خاتون کا تعلق بنی کنانہ سے تھا، اس کا اس قصہ کے لفظِ حدیث پر استبعادِ تنزیل کے ساتھ تعاقب کیا گیا، ابن کلبی کا دعوی ہے کہ نذیر عریان بنی عامر بن کعب کی ایک خاتون تھی جب منذر بن ماء السماء (بادشاہِ حیرہ) نے اولادِ ابوداؤد کو قتل کیا جو منذر کا پڑوسی تھا تو اسے اپنی قوم کی نسبت (ہلاکت کا) ڈر ہوا تو وہ اونٹ پر سوار ہو کر ان کے ہاں پہنچی اور کہا: (أنا النذير العريان)

کہا جاتا ہے سب سے قبل یہ ترکیب ابرہہ حبشی نے استعمال کی تھی جب تہامہ میں اسے تیر لگا اور یمن واپس ہوا اس کا گوشت

ساقط ہو چکا تھا، ابو بشر آمدی نے ذکر کیا کہ زنبر بن عمرو خثعمی آل زبید میں بیاہا ہوا تھا انہوں نے اس کی قوم پر حملہ کرنے کا پروگرام بنایا اور ڈرے کہ کہیں یہ انہیں خبر دار نہ کر دے تو اسے چار افراد کی نگرانی میں کر دیا لیکن وہ دھوکہ سے فرار ہوا کپڑے اتارے اور بھاگ کھڑا ہوا نہایت تیز رفتاری سے قوم کے پاس جا پہنچا اور خبر دار کر دیا، بعض نے کہا اس میں اصل یہ ہے کہ ایک شخص کی کسی لشکر سے مڈھ بھیڑ ہوگئی انہوں نے اس کے کپڑے چھین کر اسے قیدی بنالیا وہ موقع پاکر فرار ہوکر اپنے قبیلہ کے پاس پہنچا اور کہا میں نے ایک لشکر دیکھا ہے جنہوں نے میرے کپڑے چھین لئے ہیں انہوں نے اسے ننگا پاکر اس کی بات کا یقین کیا کیونکہ ان کا مشاہدہ تھا کہ صادق الکلام ہے پھر قبل ازیں کبھی اس حالت میں نظر نہ آیا تھا تو ان قرائن کی بنا پر اس کے سچا ہونے پر قطع کیا تو نبی اکرم نے مخاطبین کی تقریب افہام کیلئے اپنے صدق کی قطعیت پر دال خوارق ومعجزات کی بنا پر خود پر یہ ضرب المثل استعمال کی بقول ابن حجر اس کی تائید رامہرمزی کی الامثال میں اور یہ احمد کے ہاں جید سند کے ساتھ ہے، عبداللہ بن بریدہ عن ابیہ سے روایت کرتی ہے کہ ایک دن نبی اکرم باہر تشریف لائے اور تین دفعہ منادی فرمائی اے لوگو میری اور تمہاری مثال اس قوم کی سی ہے جسے دشمن کے حملہ آور ہونے کا اندیشہ تھا تو ایک شخص کو ان کی خبر لانے کو مقرر کیا چنانچہ وہ گیا اس اثناء دشمن آتے نظر آئے وہ مڑا کہ اپنی قوم کو خبر دار کرے اسے اندیشہ ہوا کہ کہیں اس سے قبل دشمن نہ پہنچ جائیں تو اس نے (دور سے) اپنا کپڑا لہرانا اور اپنی قوم کو دشمن بارے خبر دینا شروع کیا اور احسن یہی ہے کہ حدیث کو حدیث کے ساتھ مفسر کیا جائے، یہ سب اس امر پر دال ہے کہ عریان تعری سے ہے اور یہی اس روایت میں معروف ہے، خطابی نے ذکر کیا کہ محمد بن خالد نے اسے باء کے ساتھ روایت کیا ہے تو اگر یہ محفوظ ہے تو اس کا معنی ہے (فصیح بالإنذار) جو بغیر ڈھکے چھپائے صاف صاف آگاہ کرے، کہا جاتا ہے: (رجل عربان ای فصیح اللسان)۔

(فالنجاء النجاء) دونوں کی مد کے ساتھ، اول کی مد اور دوسرے کی قصر، اور تخفیفا دونوں کی قصر کے ساتھ، یہ علی الاغراء منصوب ہے ای (اطلبو النجاء) کہ سرعت سے بھاگو، اشارہ ہے کہ انہیں اس لشکر کے مقابلہ کی تاب نہیں، طیبی کہتے ہیں آپ کی اس کلام میں کئی طرح کی تاکیدات ہیں مثلا (بعینی) پھر آپ کا قول (و إنی أنا) پھر آپ کا قول: (العربان) کیونکہ یہ قربِ عدو میں غایت ہے اور اس کے انذار بالصدق میں مختص ہے۔ (فأطاعه طائفة) اس میں تذکیر کے ساتھ ہی ہے کیونکہ مراد بعض القوم ہیں۔ (فأدلجوا) ہمزہ قطعی ہے، رات کے اول حصہ میں چلنا یا ساری رات سفر کرنا، یہ اس لفظ کے مدلول میں اختلاف کے مدِ نظر یا پھر ہمزہ وصلی اور لام مشدد ہے اس طور کہ مراد آخرِ شب کا سفر ہے لیکن یہ اس مقام کے مناسب نہیں۔ (علی مھلھم) میم اور ہاء کی زبر کے ساتھ، مراد ہینت وسکون، میم کی زبر اور ہاء کے سکون کے ساتھ بمعنی اِمہال ہے (یعنی مہلت دینا) اور یہ یہاں مراد نہیں، مسلم کی روایت میں ہے: (علی مھلتھم) نووی نے اسے میم کی پیش، ہائے ساکن اور فتحِ لام کے ساتھ ضبط کیا ہے۔

(و کذبته طائفة) طیبی کہتے ہیں پہلے گروہ میں طاعت اور دوسرے میں تکذیب کے ساتھ تعبیر کیا تاکہ اس امر کا مؤذِن ہو کہ طاعت مسبوق بتصدیق ہے اور تاکہ یہ اشعار ہو کہ تکذیب کا نتیجہ عصیان ہے۔ (فصبحھم الجیش) یعنی صبحدم آیا، یہ اس کی اصل ہے پھر کسی بھی وقت اچانک دشمن کے حملہ آور ہونے پر اس کا استعمال ہونے لگا۔ (فاجتاحھم) ای استأصلھم (یعنی جڑ کاٹ دی) (جُحتُ الشیءَ أجوحه) سے اسم جائحہ ہے جو ہلاکت ہے، آفت کے مہلک ہونے کے باعث اس پر اس کا اطلاق ہوا، طیبی کہتے ہیں

آنجناب نے اپنے آپ کو اس شخص اور اپنے عذابِ قریب کے اِنذار کو اس کے اپنی قوم کو صبح حملہ آور ہونے والے لشکر بارے انذار کے ساتھ تشبیہ دی اور اپنی امت کے اطاعت گزاروں اور عاصیوں کو اس شخص کے انذار کی تصدیق اور تکذیب کرنے والوں سے تشبیہ دی۔

اسے مسلم نے بھی (فضائل النبی ﷺ) میں نقل کیا۔

- 6483حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّهُ حَدَّثَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ إِنَّمَا مَثَلِي وَمَثَلُ النَّاسِ كَمَثَلِ رَجُلٍ اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ جَعَلَ الْفَرَاشُ وَهَذِهِ الدَّوَابُّ الَّتِي تَقَعُ فِي النَّارِ يَقَعْنَ فِيهَا فَجَعَلَ يَنْزِعُهُنَّ وَيَغْلِبْنَهُ فَيَقْتَحِمْنَ فِيهَا فَأَنَا آخُذُ بِحُجَزِكُمْ عَنِ النَّارِ وَأَنْتُمْ تَقْتَحِمُونَ فِيهَا

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں میں نے نبی اکرم سے سنا فرمایا میری اور لوگوں کی مثال اس آدمی کی سی ہے جس نے آگ جلائی جب آس پاس روشنی کی تو پتنگے وغیرہ آگ میں جانے لگے تو وہ انہیں نکالنا شروع ہوا مگر وہ اس کے قابو میں نہیں آئے تو میں بھی تمہاری کمر پکڑ پکڑ کر آگ سے روکتا ہوں مگر تم ہو کہ اسی میں گرتے جاتے ہو۔

مزی نے اطراف میں جزم کیا کہ بخاری نے یہ حدیث احادیث الانبیاء میں تخریج کی ہے، کتاب الرقاق کا ذکر نہیں کیا احادیث الانبیاء کے ترجمہِ حضرت سلیمانؑ میں اس کا ایک حصہ ہی وارد ہوا تھا تب ذہن میں نہ رہا کہ یہ الرقاق میں بھی آئے گی تو وہیں اس کی شرح کر دی تو اب اس کی وہ شرح کرتا ہوں جو وہاں نہیں کی۔ (فلما أضاء ت الخ) وہاں بخاری نے اس کا اختصار کیا تھا میں نے احمد و مسلم کی طرف ہمام کے طریق سے اس کی تخریج کی نسبت کی اور یہ روایتِ شعیب ہے جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو، گویا لفظ آیت کے ساتھ تبرک حاصل کیا مسلم کی روایت میں: (ما حولها) ہے ضمیر نار کیلئے ہے، اول وہ جس نے ایقادِ نار کیا، حول الشئ اس کی وہ جانب و طرف جس کی طرف ممکن ہے کہ وہ منتقل ہو، اشارۃً الی الدوران یہ نام پڑا، اسی سے سال کو حول بھی کہا جاتا ہے۔

(الفراش) مازری نے جزم کیا کہ یہ جنادب (ایک قسم کی ٹڈی) ہیں عیاض نے تعقب کیا اور کہا جندب تو صَرّار (جھینگا) ہے بقول ابن حجر حق یہ ہے کہ فراش پرندوں کی ایک مستقل نوع ہے جس کے پر اس کے جثہ سے بڑے ہوتے ہیں اور کبر و صغر اور پروں کی تعداد کے لحاظ سے اس کی مختلف انواع ہیں، دواب کا فراش پر عطف مشعر ہے کہ یہ جنادب اور جراد سے دیگر ہیں! ابن قتیبہ نے غرابت سے کام لیا جب کہا فراش وہ بعوض (یعنی پتنگے) جو آگ میں گرتے ہیں اس کا مقتضا ہے کہ بعض بعوض جو آگ میں گرتی ہیں وہی فراش کہلائیں، خلیل کہتے ہیں فراش بعوض کی مثل ہیں، ان کے ساتھ اس لئے تشبیہ دی گئی چونکہ وہ اپنا آپ آگ میں ڈال دیتی ہیں یہ نہیں کہ قرص (یعنی کاٹنے) میں یہ بعوض کے مشارک ہیں۔ (و هذه الدواب الخ) ان کی بابت وہی قول جو سابق بارے ہے، وہاں اس کا اختصار کیا تھا تو میں نے ابو نعیم کی طرف اس کی نسبت کر دی مگر یہ شعیب کی روایت میں ہے جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو، آگ میں گرنے والے حشرات میں بعوض اور بَرَغش (یعنی مچھر) بھی داخل ہیں، بعض شراح کی کلام میں بق ہے اور اس سے مراد بعوض ہے۔ (فجعل) نسخہِ کشمیہنی میں (و جعل) ہے یہاں سے آخر تک کی عبارت مصنف نے وہاں ذکر نہیں کی تھی۔ (یزعهن) ایک روایت میں (ینزعهن) ہے، مسلم کے ہاں ہمام عن ابی ہریرہ کے طریق سے ہے: (و جعل یحجزهن و یغلبنه)۔ (فیقتحمن

فيها) أي يدخلن ، اس کا اصل قحم ہے جو اقدام اور بغیر تثبّت امورِ شاقہ میں وقوع ہے، کسی شئ کے اچانک رمی پر بھی اس کا اطلاق ہے: (اقتحم النار هجم عليها) (یعنی درانہ وار داخل ہو جانا)۔

(فأنا آخذ) نووی کہتے ہیں یہ اسم فاعل کے بطور اور فعل مضارع کے واحد متکلم کے صیغہ کے بطور بھی مروی ہے، بقول ابن حجر مسلم کی روایت میں یہی ہے جبکہ اسم فاعل ہے، طیبی کہتے ہیں فاء اس میں فصیحہ ہے گویا جب کہا: (مثلي و مثل الناس الخ) تو آگے اس سے اہم کا ذکر کیا جو آپ کا قول: (فأنا آخذ) ہے اسی نکتہ کے پیش نظر غائب سے التفات کیا (یعنی حاضر کی طرف) اس میں اشارہ ہے کہ انسان بنسبت نذیر کے بشیر کی طرف احوج ہے کیونکہ اس کی جبلت حظِ آجل کی بجائے حظِ عاجل کی طرف مائل ہے، اس حدیث سے نبی اکرم کی امت کے ساتھ شفقت وعنایت اور اس کی نجات پر آپ کی حرص ظاہر ہوئی جیسے اللہ تعالی کا فرمان ہے: (حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيم)[التوبة : ۱۲۸]۔

(بحجز كم) حجزة کی جمع ،جسم سے ازار باندھنے کی جگہ کو کہا جاتا ہے، اسی طرح شلوار کے نالہ ڈالنے کی جگہ (یعنی نیفہ) کو بھی ،جمع میں جیم پر پیش بھی جائز ہے۔(عن النار) یہ مسبب کا موضع السبب میں وضع ہے کیونکہ مراد یہ کہ معاصی میں وقوع سے انہیں روکتے ہیں جو دخول فی النار کا سبب ہے۔(و أنتم) کشمیہنی کے ہاں (و هم) ہے اسی پہ کرمانی نے شرح کی اور کہا قیاس یہ تھا کہ آپ (و أنتم) کہتے ، اسے التفات قرار دیا اس میں اشارہ ہے کہ جسے حجزہ سے نبی اکرم پکڑے ہوئے ہیں اس کے لئے اس (یعنی جہنم) میں کوئی اقتحام نہیں، لکھتے ہیں اس میں اس کے ساتھ ان کی مواجہت سے احتراز ہے (یعنی سیدھے سیدھے: و أنتم کہنا مناسب نہ سمجھا) بقول ابن حجر روایت (و أنتم) کے لفظ کے ساتھ ثابت ہے لہذا ان کی بات کا رد ہوتا ہے، مسلم کے ہاں (و أنتم تَفَلَّتُون) ہے اس کی اصل (تَتَفَلَّتُون) ہے، (تُفلِتُونَ) بھی ضبط کیا گیا ہے دونوں صحیح ہیں کہا جاتا ہے: (تَفلَّتَ مِنِّي و أفْلَتَ مِنّي) جو کوشش کر کے بھاگ لے، اس تمثیل کا بیان گزرا اس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے اصحابِ شہوات کے معاصی میں تہافت کو جوان کے جہنم میں وقوع کا سبب بن سکتا ہے، فراش کے آگ میں وقوع سے تشبیہ دی اور آپ کی تحذیر کے باعث عصاۃ کے معاصی سے باز رہنے کی کوشش کرنے کو صاحب النار کے اس سے فراش ہٹانے سے تشبیہ دی، عیاض کہتے ہیں اہلِ معاصی کے نارِ آخرت میں تساقُط کو نارِ دنیا میں فراش کے تساقُط سے تشبیہ دی ہے۔ (تقحمون فيها) مسلم کے ہاں ہمام کی روایت میں ہے: (فيغلبوني)نون مثقلہ ہے کیونکہ اس کا اصل (فيغلبونني) ہے فاء سببیہ ہے۔

(تقحمون) یہ اصل میں (تتقحمون) ہے ایک تاء حذف کر دی گئی، طیبی کہتے ہیں اس حدیث میں واقع تشبیہ کی تحقیق اس آیت کی معرفت پر متوقف ہے: (وَ مَنْ يَتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَأُولٰئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ) [البقرة : ۲۲۹] کیونکہ اللہ کی حدود اس کے محارم ونواہی ہیں جیسا کہ اس حدیث میں ذکر ہوا: (ألا إن حِمَى الله مَحَارِمُه) اور رأس المحارم دنیا کی محبت، اس کی زینت اور اس کی ذات وشہوات کیلئے استیفاء ہے تو آنجناب نے کتاب وسنت سے ان حدود کے کافی وشافی بیانات کے ساتھ اظہار کو انسانوں کے آگ سے استنقاذ سے تشبیہ دی ، زمین کے مشارق ومغارب میں اس کی اشاعت کو آگ کے اپنے اردگرد کو روشن کرنے سے تشبیہ دی! لوگوں ، اس بیان وکشف کے ساتھ ان کی عدم مبالات، ان کا اللہ کی حدود پھلانگنے، لذات وشہوات کے استیفاء پر ان کی

حرص اور اپنے انہیں ان کی کمر پکڑ پکڑ کر اس سے روکنے کو ان پتنگوں سے تشبیہ دی جو اپنا آپ آگ میں ڈال دیتے ہیں اور آگ والے کی اپنے اس میں گرنے سے روکنے کی کوشش کو ناکام بنا دیتے ہیں جیسے آگ جلانے والے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کی روشنی اور تپش وغیرہ سے خلق کو فائدہ پہنچے اور پتنگے اپنی نادانی کے باعث اسے اپنی ہلاکت کا سبب بنا لیتے ہیں اسی طرح ان بیانات سے مقصد امت کی رہنمائی ہے اور یہ کہ اپنی ہلاکت کے سامان سے اجتناب کرے مگر اہلِ امت نے اپنی جہالت کے باعث انہیں اپنی ہلاکت کا مقتضی بنا لیا ،آپ کے قول: (آخذ بحجز کم) میں استعارہ ہے، امت کو ہلاکت سے باز رکھنے کی حالت کو اس شخص کی حالت سے تشبیہ دی جو اس شخص کی حجزہ پکڑے ہے جو کسی مہلک گڑھے میں گرنے کے درپے ہے۔

- 6484حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا زَكَرِيَّاءُ عَنْ عَامِرٍ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ وَالْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ مَا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ .طرفه - 10

ترجمہ: ابن عمرو راوی ہیں کہ آنجناب نے فرمایا مسلمان وہ جس کی زبان اور ہاتھ سے دوسرے مسلمان سلامت رہیں اور اصل مہاجر وہ جو اللہ کی منع کردہ چیزوں کو چھوڑے۔

زکریا سے ابن ابی زائدہ اور عامر سے مراد شعبی ہیں۔ (المسلم) اس کی تشریح کتاب الایمان کے اوائل میں گزری۔ (و المهاجر الخ) کہا گیا کہ مہاجر کو خاص بالذکر ان مسلمانوں کی تطییبِ خاطر کیلئے کیا جو مکہ فتح ہونے کے سبب ہجرت سے محروم رہ گئے (کیونکہ فتح مکہ کے بعد ہجرت کی مشروعیت ختم کر دی گئی تھی) تو آپ نے اعلام کیا کہ جس نے اللہ کی نواہی کا ہجر کیا درحقیقت وہی مہاجرِ کامل ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ بات مہاجرین کی تنبیہ کے لئے کہی ہوتا کہ وہ ہجرت پر تکیہ نہ کر لیں اور عمل میں تقصیر کے مرتکب نہ ہوں، یہ حدیث ان جوامع کلم میں سے ہے جو آپ کو عطا کئے گئے۔

- 27 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ لَضَحِكْتُمْ قَلِيلاً وَلَبَكَيْتُمْ كَثِيرًا

(فرمانِ نبوی: اگر تم جانتے ہوتے جو میں جانتا ہوں تو کم ہنستے اور زیادہ روتے)

- 6485حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ كَانَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ لَضَحِكْتُمْ قَلِيلاً ، وَلَبَكَيْتُمْ كَثِيرًا

.طرفه - 6637 (حدیث کا بھی وہی ترجمہ ہے جو باب کا)

(عن سعید بن المسیب) حجاج بن محمد عن لیث کی روایت میں صیغہِ اِخبار ہے اسی طرح حدیثِ انس بھی، یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو تفسیر المائدہ میں گزری اس کی شرح کتاب الاعتصام میں آئے گی، علم سے یہاں مراد جو اللہ کی عظمت، گناہگاروں سے اس کے انتقام اور ان اہوال سے متعلق ہے جو نزع کے عالم میں، موت کے وقت، قبر میں اور قیامت کے روز واقع ہوں گے! کثرتِ بکاء اور قلتِ

ضحک کی اس مقام میں مناسبت واضح ہے، اس سے مراد تخویف ہے اس حدیث کا ایک پسِ منظر ہے جسے سعید نے اپنی تفسیر میں ضعیف سند کے ساتھ اور طبرانی نے ابن عمر سے نقل کیا کہ نبی اکرم مسجد تشریف لائے تو دیکھا کچھ لوگ باتیں کررہے ہیں اور ہنس رہے ہیں تو فرمایا: (والذی نفسی الخ) (کچھ صفحات قبل اس حدیث بارے کچھ مزید وضاحت بھی ذکر کی گئی) حسن بصری کا قول ہے جسے علم ہو کہ موت اس کا مورد، قیامت اس کا موعد اور اللہ کے سامنے کھڑا ہونا اس کا مشہد ہے تو اس پر حق ہے کہ دنیا میں اس کا حزن طویل ہو، کرمانی لکھتے ہیں اس حدیث میں بدیع کی کئی انواع ہیں مثلاً ضحک کا بکاء کے اور قلت کا کثرت کے مقابلہ میں ذکر اور ہر ایک کی مطابقت۔

- 28 باب حُجِبَتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ (دوزخ شہوتوں کے گھیرے میں ہے)

سب کے ہاں یہی ہے ابونعیم نے (حفت) کا لفظ ذکر کیا یعنی ان کے ساتھ ڈھانپ دی گئی تو شہوات اس میں وقوع کا سبب ہیں۔

- 6487 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ حُجِبَتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ وَحُجِبَتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ

ترجمہ: ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا دوزخ نفسانی خواہشات سے اور جنت ان باتوں جو نفس کو بری معلوم ہوں سے گھیری گئی ہے۔

شیخ بخاری ابن ابواویس ہیں۔ (عن مالك) یہ حدیث موطا میں منقول نہیں اسماعیلی پر اس کا مخرج تنگ ہوا تو ہیثم بن خلف عن بخاری کے طریق سے اس کی تخریج کی، ابونعیم نے اسے ایک اور طریق کے ساتھ اسماعیل سے نقل کیا دارقطنی نے الغرائب میں اسماعیل کی روایت تخریج کی اسی طرح سعید بن داؤد اور اسحاق بن محمد فروی عن مالک سے بھی اور عبداللہ بن وہب عن مالک سے بھی نقل کیا مگر موقوفا۔ (عن الأعرج) سعید بن داؤد کی روایت میں ہے: (أن عبد الرحمن بن هرمز أخبره أنه سمع أبا هريرة الخ)۔ (حجبت) سوائے فروی کے سب کے ہاں دونوں جگہ یہی لفظ ہے انہوں نے جگہ (حفت) ذکر کیا یہی مسلم کی ورقاء بن عمر عن ابوزناد سے روایت میں ہے انہوں نے اور ترمذی نے حضرت انس سے بھی یہی نقل کیا، یہ آپ کے جوامع کلم اور ذمِ شہوات بارے بدیع کلام میں سے ہے چاہے نفوس اس کی طرف مائل ہی ہوئے ہیں اور طاعات کی ترغیب بارے اگرچہ نفوس پر یہ گراں گزرتے ہیں، اس کا ایضاح ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابوہریرہ کی روایت میں ہوا چنانچہ ابوداود، ترمذی، نسائی، ابن حبان اور حاکم نے ان سے مرفوعا روایت کیا کہ اللہ تعالیٰ نے جب جنت اور آگ کو پیدا کیا تو حضرت جبریل کو جنت کی طرف بھیجا اور ارشاد کیا اسے دیکھو، کہتے ہیں وہ واپس آئے اور کہا تیری عزت کی قسم کوئی اس کے بارہ میں نہیں سنے گا مگر اس میں داخل ہونا چاہے گا تو حکم دیا کہ اسے مکارہ (یعنی ایسے اعمال جو طبیعت پہ بھاری ہیں) کے ساتھ محفوف کر دیا جائے پھر انہیں دوبارہ حکم دیا کہ اب جا کر دیکھو وہ واپس آئے اور عرض کیا تیری عزت کی قسم مجھے اندیشہ ہے کہ کوئی اس میں داخل نہ ہو (سکے) گا، فرمایا اب آگ کی طرف جاؤ اور اس پر نظر ڈالو وہ واپس آئے اور کہا تیری عزت کی قسم کوئی ایسا نہ ہوگا کہ اس کا سنے اور اس میں داخل ہو، حکم دیا اسے شہوات کے ساتھ محفوف کر دیا جائے اور (انہیں)

کہا دوبارہ جا کر دیکھو وہ واپس آئے اور کہا تیری عزت کی قسم مجھے ڈر ہے کہ کوئی اس سے چھٹکارا حاصل نہ کر سکے گا ، تو یہ اعرج کی روایت کی تفسیر کرتی ہے! مکارہ سے یہاں مراد جس کے بارہ میں فعلاً اور ترکاً مجاہدۂ نفس کا حکم ہے مثلاً شریعت کے مطابق عبادات کی ادائیگی ، ان پر محافظت اور قولاً وفعلاً منہیات سے اجتناب کرنا ، ان پر مکارہ کا اطلاق اس لئے کہ عامل پر یہ شاق اور مشکل ہیں ، ان منجملہ میں معصیت پر صبر اور اس بارے اللہ کے امر کو تسلیم کرنا ہے ، شہوات سے مراد جو امورِ دنیا مستلذ سمجھے جاتے اور جن کے بجالانے سے شریعت نے منع کیا ہے یا تو اصالۃً یا اس لئے کہ ان کا بجالانا مامورات میں سے کسی فعل کے ترک کو مستلزم ہے ، انہی کے ساتھ ملتحق ہیں شبہات اور مباح امور کا اکثار اس اندیشہ کے مدنظر کہ یہ انسان کو حرام میں واقع کر دے گویا کہا جنت تک نہ پہنچے گا مگر مشقات برداشت کرنے کے ساتھ جنہیں مکروہات کے لفظ سے تعبیر کیا گیا اور آگ تک نہ پہنچ پائے گا مگر وہ جو شہوات کا متعاطی رہا ہوگا ، تو دونوں محجوب ہیں تو جس نے ہتکِ حجاب کیا وہ داخل ہوا ، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ خبر ہو اور اگر بلفظِ خبر ہے تو مراد نہی ہے۔

(حفت) حفاف سے ، جو کسی شئ کو گھیرے میں لئے ہوتا کہ کوئی اس تک پہنچنے نہ پائے مگر اس کے تخطی کے ساتھ (یعنی اسے عبور کرکے) تو جنت تک بھی نہیں پہنچ سکتا مگر ان مکارہ کے مفاوز (یعنی صحراؤں) کو قطع کرکے جیسا کہ آگ سے نجات پانے کی یہی ایک صورت ہے کہ ان شہوات کا ترک کیا جائے! ابن عربی کہتے ہیں حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ شہوات (حفافی النار) یعنی اس کی جوانب پر ڈال دی گئی (قناتیں) ہیں ، بعض کو توہم ہوا کہ یہ بطور مثال کہا تو انہیں خارج سے اس کے جوانب میں قرار دیا اور اگر یوں ہی ہو تو یہ صحیح مثال نہ ہوتی بلکہ یہ داخل سے ہے ، تو جو حجاب پر مطلع ہوا تو وہ اس کے ماوراء پر واقع ہوا اور جس نے انہیں خارج سے متصور کیا وہ معنائے حدیث سے بھٹکا پھر لکھتے ہیں اگر کہا جائے بخاری میں یہ الفاظ وارد ہیں : (حجبت النار بالشھوات) تو جواب یہ ہے کہ معنی واحد ہے اس لئے کہ تقوی سے اندھا وہ جس کی سمع وبصر پر شہوات کا پردہ ہو کہ وہ انہیں تو دیکھے مگر ان میں موجود آگ کو دیکھ نہ پائے اور یہ اس کے دل پر جہالت وغفلت کا غلبہ ہے ، وہ اس پرندے کی مانند ہے جو جال کے اندر دانے کو دیکھتا ہے جو اس کے ساتھ محجوب ہے کیونکہ اس کی سوچوں پر شہوت (یعنی بھوک کی اشتہا) کا غلبہ ہوتا ہے ، بقول ابن حجر انہوں نے اپنی عادت کے مطابق مبالغہ آرائی کی اس حدیث کو اس کے ظاہر پر محمول کرنے والوں کی تضلیل (یعنی انہیں غلط ثابت کرنے) میں ، جو دیگر نے کہا وہ بعید نہیں جیسا کہ جو بات قاضی نے کہی وہ بھی محتمل ہے ، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ابن بطال نے اس باب میں اگلے باب کی دونوں حدیثیں داخل کر دیں اور اگلا ترجمہ حذف کر دیا حالانکہ یہ تمام اصول میں ثابت ہے اور ماقبل میں صرف حدیثِ ابو ہریرہ ہی ہے۔

علامہ انور باب (حجبت النار بالشھوات) کے تحت لکھتے ہیں اس میں دو شرحیں ہیں اول یہ کہ اللہ تعالی نے نار کا حجاب شہوات کو بنایا ہے تو یہ لوگوں کی نظروں سے محجوب ہیں وہ صرف اس کا حجاب ہی دیکھ پاتے ہیں جو شہوات ہیں تو وہ ان میں مست ہو جاتے ہیں اور جب ایسا کرتے ہیں تو آگ میں داخل ہوتے ہیں حالِ جنت کے برعکس کہ اس میں سے جو مرئی ہے وہ مکارہ ہیں تو اس کے قریب نہیں آتے ان مکارہ سے خوف کھاتے ہوئے تو نتیجۃً اس سے محروم رہ جاتے ہیں جو اس کے پیچھے محجوب ہے ، یہ جمہور کی شرح ہے قاضی ابو بکر بن عربی نے یہ شرح کی کہ نارِ جہنم بذاتِ خود شہوات کیلئے حجاب ہے اور شہوات اس سے محجوب ہیں تو لوگ صرف شہوات کو ہی دیکھتے ہیں صیاد کے جال کی مانند جو مستور ہوتا ہے اور پرندوں کو فقط دانے ہی نظر آتے ہیں وہ انہیں چگنے کیلئے آتے ہیں تو دانوں تک

پہنچنے سے قبل ہی جال کا شکار بن جاتے ہیں تو لوگوں کیلئے بھی ممکن نہیں کہ آگ میں داخل ہوئے بغیر ان شہوات تک پہنچیں، جب ان کا قصد کریں گے تو آگ میں واقع ہو جائیں گے حالِ جنت کے برعکس، تو ان کے نزدیک یہ حدیث اس قول کے باب میں ہے: (وَ قَدْ حِيْلَ بين العِيْرِ و النزوان) (یعنی قافلہ اور تیزی وجوش کے مابین حائل ہوا گیا) تو آپ کے فرمان کا معنی ہوا کہ آگ اس کے ہاں محجوب ہے یعنی حجاب واقع بالنار رہا، میں کہتا ہوں میرے نزدیک ظاہر یہ ہے کہ دونوں شرحیں صحیح ہیں ابن عربی کی شرح نشأۃِ دنیا کے اعتبار سے ہے اور بلاشک لوگ دنیا میں مکارہ برداشت کرتے ہیں تو وہ ان میں داخل ہوئے اور جنت ان مکارہ سے خارج ہے اب وہ ان سے آزاد ہے تو جنت اور ان مکارہ کی یہ نسبت دائمی ہے جب تک یہ نشأۃ قائم ہے جیسے جال اور دانے کی نسبت تو جال باہر اور دانے اس کے اندر ہوتے ہیں یہی حال بنی آدم کا ہے وہ مصائب میں داخل ہیں جب قیامت قائم ہوگی اور لوگ جنت اور جہنم کی اپنی منازل میں پہنچیں گے تو حال منعکس ہو جائے گا تب شہوات اور مکارہ خارج وخفاف ہو جائیں گی اور جنت وجہنم ان کے اندر محفوف، تب جمہور کی شرح ظاہر ہوگی حاصل یہ کہ موجودہ صورتحال کو پیش نظر رکھیں تو ابن عربی کی شرح زیادہ درست ہے جبکہ عالمِ آخرت کے مدِنظر جمہور کی شرح اقرب ہے یہ صرف دو وجہ نظر ہیں اگرچہ ذہن کی طرف اسبق جمہور کی شرح ہے تو ان کی شرح اسبق اور قاضی کی شرح الطف ہے۔

یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے حتی کہ مؤطا میں بھی موجود نہیں۔

29 - باب الْجَنَّةُ أَقْرَبُ إِلَى أَحَدِكُمْ مِنْ شِرَاكِ نَعْلِهِ وَالنَّارُ مِثْلُ ذَلِكَ

(جنت اور جہنم تمہارے جوتے کے تسمے سے بھی زیادہ قریب ہیں)

6488 - حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ مَسْعُودٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ وَالأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ الْجَنَّةُ أَقْرَبُ إِلَى أَحَدِكُمْ مِنْ شِرَاكِ نَعْلِهِ وَالنَّارُ مِثْلُ ذَلِكَ (وہی اوپر والا معنی)

موسی بن مسعود ابو حذیفہ نہدی ہیں جو اپنی کنیت کے ساتھ زیادہ مشہور تھے ان کے شیخ سفیان، ثوری ہیں راویِ حدیث ابن مسعود ہیں سبھی راوی کوفی ہیں۔ (شراک) اس کا ضبط و بیان کتاب اللباس کے آخر میں گزرا کہ یہ وہ سیر ہیں (تسمے کو بھی کہتے ہیں لیکن یہاں مراد چپلوں میں بنایا گیا پھندنہ سا) جس میں پاؤں کی انگلی داخل کی جاتی ہے (عموماً انگوٹھے کیلئے ہوتی تھی مگر جیسا کہ ذکر کیا ممکن ہے عربوں کے ہاں اس زمانہ میں سب انگلیوں کیلئے یہ بنایا جاتا ہو) اس کا اطلاق ہر سیر پر ہوتا ہے جس کے ساتھ پاؤں کا بچاؤ ہوتا ہے، بقول ابن بطال اس سے ثابت ہوا کہ طاعت جنت تک پہنچا دیتی ہے اور معصیت آگ کے قریب کرنے والی ہے اور طاعت و معصیت کبھی آسان (اور معمول سمجھے جانے والی) اشیاء میں بھی ہوتی ہیں معنی کے لحاظ سے اس سے قریب ایک حدیث گزری جس میں تھا: (إن الرجل ليتكلم بالكلمة) تو انسان کو چاہئے کہ کسی چھوٹے سے بھلائی کے کام سے بھی بے رغبتی کا مظاہرہ نہ کرے اگر اس کا موقع ملے اور نہ کسی معمولی شر کی نسبت بے احتیاطی کرے کہ اس سے اجتناب نہ کرے، وہ نہیں جانتا نہ جانے کون سی نیکی اس کے کام آجائے اور کون سی برائی اللہ کی ناراضی کا سبب بن جائے! ابن جوزی کہتے ہیں حدیث کا معنی ہے کہ تحصیلِ جنت سہل ہے بشرطِ کہ

نیت کی صحت اور فعلِ طاعت ہو اسی طرح آگ بھی فعلِ معصیت اور خواہشات کی موافقت کی پاداش میں۔
یہ بھی مصنف کے افراد میں ہے۔

6489 - حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَصْدَقُ بَيْتٍ قَالَهُ الشَّاعِرُ أَلاَ كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلاَ اللَّهَ بَاطِلُ

طرفاه 3841، - 6147 (ترجمہ کیلئے جلد ۵،ص:۵۵۰)

یہ السیر ۃ النبویۃ کے اوائل میں اور کتاب الادب میں بھی گزری۔ (أصدق بیت) مجازاً شعر کے ایک مصرعہ پر بیت کا لفظ بولا، شعری اصطلاح میں پہلے مصرعہ کو عروض البیت اور دوسرے کو ضرب کہتے ہیں اس کا دوسرا مصرعہ ہے: (وَ كُلُّ نَعِيمٍ لا محالة زائل) یہ بھی محتمل ہے کہ اس پر اکتفاء کیا ہو اور مراد پورا شعر ہی ہو اس کے برعکس کتاب الادب کے باب (ما یجوز من الشعر) میں گزرا کہ (أصدق كلمة) کہہ کر پورا قصیدہ مراد لیا تھا، اس حدیث کی شرح ایام الجاہلیۃ میں گزری وہاں بھی یہی لفظ وارد تھا وہاں ذکر کیا تھا کہ مسلم کے ہاں شریک کی روایت میں ہے: (أشعَرُ كلمةٍ تكلَّمَتْ بها العرب) سہیلی نے اس بارے بحث کی ہے وہاں ذکر کیا تھا کہ ابن اسحاق نے سیرت میں اس شعر کے ناظم حضرت لبید بن ربیعہ اور صحابیٔ رسول حضرت عثمان بن مظعون کے درمیان پیش آیا ایک واقعہ نقل کیا ہے کہ (مکہ کی ایک مجلس میں جہاں مہمان کی حیثیت سے حضرت لبید اسلام قبول کرنے سے قبل اپنے اشعار سنا رہے تھے) جب انہوں نے پہلا مصرعہ پڑھا تو عثمان نے کہا: (صدقت) اور جب دوسرا کہا تو کہا: (كذبت) پھر کہا جنت کی نعیم کو کوئی زوال نہیں، ان دونوں کی توجیہہ بھی ذکر کی تھی جس کا حاصل یہ تھا کہ یہاں باطل سے مراد ہلاک ہے اور ماسوا اللہ ہر شئ کی نسبت فنا ہونا جائز ہے اگرچہ بعد ازاں اس کیلئے بقاء تخلیق کر دی گئی ہو جیسے جنت کی نعمتیں، ابن بطال یہاں لکھتے ہیں (ما خلا الله باطل) لفظِ عام ہے جس کے ساتھ خصوص مراد ہے مراد یہ کہ جو بھی اللہ سے قریب ہو وہ باطل نہیں، جہاں تک امورِ دنیا کا تعلق ہے جن کا مآل طاعت نہیں تو یہ باطل ہیں اھ، شائد اول اولیٰ ہے! بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں دوسری حدیث کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت خفی ہے گویا ترجمہ جب پہلی حدیث میں مذکور طاعت کی ترغیب کو متضمن ہے چاہے قلیل ہو اسی طرح زجر عن معصیت چاہے قلیل ہو تو اس سے سمجھا جائے گا کہ جس نے اس کی مخالفت کی اس نے امورِ دنیا میں سے کسی امر میں رغبت کے سبب اس کی مخالفت کی اور دنیا میں جو کچھ ہے باطل ہے جیسا کہ دوسری حدیث نے تصریح کی تو عاقل کو نہیں چاہئے کہ فانی کو باقی پر ترجیح دے۔

30 - باب لِيَنْظُرْ إِلَى مَنْ هُوَ أَسْفَلَ مِنْهُ وَلاَ يَنْظُرْ إِلَى مَنْ هُوَ فَوْقَهُ

(ہمیشہ اپنے سے کم حیثیت لوگوں کو مدِ نظر رکھو)

ترجمہ کے الفاظ ایک حدیث میں مذکور ہیں جسے مسلم نے اعمش عن ابو صالح عن ابو ہریرہ سے نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (انظرو إلى من هو أسفل منكم ولا تنظروا إلى من هو فوقكم)۔

- 6490حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺقَالَ إِذَا نَظَرَ أَحَدُكُمْ إِلَى مَنْ فُضِّلَ عَلَيْهِ فِي الْمَالِ وَالْخَلْقِ فَلْيَنْظُرْ إِلَى مَنْ هُوَ أَسْفَلَ مِنْهُ

ترجمہ: ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی پاک نے فرمایا جب تم میں سے کوئی شخص اپنے سے زیادہ امیر کی طرف دیکھے تو چاہیے کہ پھر اپنے سے غریب کی طرف بھی دیکھے۔

شیخ بخاری ابن ابواویس ہیں۔ (عن الأعرج) سعید بن داود عن مالک کی روایت میں ہے: (حدثنی أبو الزناد أن عبد الرحمن ابن هرمز أخبره أنه سمع أبا هريرة) اسے دارقطنی نے بھی تخریج کیا ابونعیم پر اس کا مخرج تنگ ہوا تو قاسم بن زکریا عن بخاری سے اس کی تخریج کی اسماعیلی نے اسے حمید بن قتیبہ عن اسماعیل اور دارقطنی نے دوطرق کے ساتھ اسماعیل سے نقل کیا۔(والخلق) خاء کی زبر کے ساتھ، محتمل ہے کہ اس میں اولاد واتباع (یعنی حشم وخدم) اور ہر وہ داخل ہو جو دنیوی زندگی سے متعلق ہے اسے دارقطنی کی غرائب کے ایک قابل اعتماد نسخہ میں خاء اور لام کی پیش کے ساتھ بھی دیکھا ہے۔(أسفل منه) عبدالعزیز بن یحی عن مالک کی روایت میں (إلى من تحته) ہے اسے بھی دارقطنی نے نقل کیا، اسفل میں رفع ونصب دونوں جائز ہیں، اس سے مراد دنیا سے متعلقہ امور میں (کیونکہ دین میں تو ہمیشہ اپنے سے بالا کو مدنظر رکھنا چاہئے)۔

(ممن فضل علیه) مسلم کی مغیرہ بن عبدالرحمٰن عن ابوزناد سے اسی حدیث کے آخر میں بھی یہ ثابت ہے اسی طرح مالک کی روایت میں بھی جو بخاری نے ان کے طریق سے تخریج کی، دارقطنی کے ہاں سعید بن داؤد عنہ کی روایت سے صحیح سند کے ساتھ، مسلم نے ابوصالح کے مذکورہ طریق سے یہ زیادت بھی ذکر کی: (فهو أجدر أن لا تَزْدَرُوا نعمةَ الله عليكم) یعنی یہ عدم ازدراء کے لائق ہے، یہ زری سے افتعال ہے،(زريت عليه) اور (أزْرَيْتُ به إذا تنقّصْتَه) اس کے ہم معنی ایک روایت حاکم نے عبداللہ بن شخیر سے مرفوعا نقل کی جس کے الفاظ ہیں: (أقِلُّوا الدخول على الأغنياء فإنه أحرىٰ أنْ لا تَذْدَرُوا نعمة الله) (یعنی مالداروں کے پاس کم کم جایا کرو کہ اس طرح جلیسی سے بچ جاؤ گے) ابن بطال کہتے ہیں یہ حدیث خیر کے معانی کی جامع ہے کیونکہ آدمی دین کے تعلق کی نسبت اللہ تعالی کی عبادت کے جس بھی حال میں ہو اور کتنی بھی محنت کرتا ہو وہ اپنے سے ضرور کسی کو فائق پائے گا تو جس کے جی میں آئے کہ اس کے ساتھ شامل ہو وہ اپنے آپ کو کوتاہ خیال کرے گا اور اللہ تعالی کے تقرب میں مزید سعی وکوشش کرے گا اسی طرح کوئی چاہے دنیوی لحاظ سے کسی بھی خسیس درجہ کا ہو وہ اپنے سے حال کے لحاظ سے کسی کو ضرور اخس پائے گا تو جب اس بارے تفکر کرے گا تو جان لے گا کہ وہ تو کثیر لوگوں سے فائق ہے (جیسے شیخ سعدی کا قصہ ہے کہ ایک مرتبہ جوتے میسر نہ تھے دل میں آیا میری بھی کیا وقعت وحالت ہے کہ اتنا پڑھا لکھا ہونے کے باوجود ننگے پاؤں پھرتا ہوں! ناگاہ ایک ایسے شخص پر نظر پڑی جس کے پاؤں ہی نہ تھے فورا سر سجدہ میں ڈالا اور تعوذ پڑھا کہ کم از کم پاؤں تو سلامت ہیں) اور یہ سب اس کی طرف سے بغیر کسی امرِ موجب کے ہے تو لازم ہے کہ شکرگزار بندہ بنے اور فکرِ قیامت کو حرزِ جاں بنائے!

دیگر علماء کہتے ہیں اس حدیث میں داء کی دواء ہے کیونکہ اگر انسان ہمیشہ اپنے سے فائق کو مدنظر رکھے تو سخت اندیشہ ہے کہ

حسد کا شکار ہو جائے تو اس کی دوا یہ تجویز کی کہ اپنے سے کمتر کو نظر میں رکھے تا کہ یہ اسے شکر گزار بنانے کا باعث ہو، عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے نسخہ میں مرفوعا مروی ہے کہ دو خصلتیں جس میں ہوں اللہ اسے شاکر و صابر لکھ دے گا ایک جس نے دنیا کے لحاظ سے اپنے سے کمتر کو دیکھا تو اللہ کا اپنے پر کئے گئے احسانات کا شکر بجالایا اور دوم جس نے دین میں اپنے سے فائق کو دیکھا تو اس جیسا ہونے کی تگ و دو کی، جس کی صفت اس کے برعکس ہے وہ شاکر و صابر نہ لکھا جائے گا۔

- 31 باب مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ أَوْ بِسَيِّئَةٍ (جس نے ابھی نیکی یا بدی کا ارادہ کیا ہے)

ھم قصدِ فعل کی ترجیح کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: (هَمَمْتُ بكذا) یعنی (قصدته بِهِمَّتِي) یہ دل میں مجرد خیال آنے سے مافوق ہوتا ہے (یعنی کوئی کام کرنے کا پکا ارادہ بنالینا)۔

- 6491حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا جَعْدٌ أَبُو عُثْمَانَ حَدَّثَنَا أَبُو رَجَاءٍ الْعُطَارِدِيُّ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِيمَا يَرْوِي عَنْ رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ قَالَ إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ ثُمَّ بَيَّنَ ذَلِكَ فَمَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَهَا اللَّهُ لَهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً فَإِنْ هُوَ هَمَّ بِهَا فَعَمِلَهَا كَتَبَهَا اللَّهُ لَهُ عِنْدَهُ عَشْرَ حَسَنَاتٍ إِلَى سَبْعِمِائَةِ ضِعْفٍ إِلَى أَضْعَافٍ كَثِيرَةٍ وَمَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَهَا اللَّهُ لَهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً فَإِنْ هُوَ هَمَّ بِهَا فَعَمِلَهَا كَتَبَهَا اللَّهُ لَهُ سَيِّئَةً وَاحِدَةً

ترجمہ: ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم نے منجملہ دیگر روایت قدسیہ کے یہ بھی فرمایا اللہ تعالیٰ نے نیکیاں اور برائیاں لکھ دی ہیں اور ظاہر کر دیا ہے کہ یہ نیکی ہے اور یہ برائی ہے، پس جس نے نیکی کا محض ارادہ کیا اور ابھی عمل نہیں کیا تو اللہ تعالیٰ اس کے نامۂ اعمال میں پوری نیکی لکھے گا اور جس نے نیکی کا ارادہ کر کے عمل بھی کر لیا تو اس کے نامۂ اعمال میں دس سے سات سو تک بلکہ اور دگنی تگنی جتنی چاہے گا نیکیاں لکھے گا اور جس نے برائی کا ارادہ کیا لیکن (اللہ تعالیٰ سے ڈر کر) مرتکب نہیں ہوا اس کے لیے بھی ایک پوری نیکی کا ثواب لکھے گا اور جس نے ارادہ کر کے برائی کر بھی لی تو اس کے لیے ایک ہی گناہ لکھے گا۔

شیخ بخاری عبداللہ بن عمرو بن حجاج منقری ہیں، عبدالوارث سے مراد ابن سعید ہیں تمام راوی بصری ہیں، جعد بن دینار تابعی صغیر ہیں یہ جعد ابو عثمان ہیں جن کی اواخر النفقات وغیرہ میں حضرت انس سے روایت گزری۔ (عن النبی) اسماعیلی کے ہاں مسدد کی روایت میں (عن رسول الله) ہے اس کے کسی کے طریق میں ابن عباس کی نبی اکرم سے تصریح بالسماع نہیں دیکھی۔ (فیما یروی عن ربہ) یہ الہی (یعنی قدسی) احادیث میں سے ہے پھر احتمال ہے کہ اللہ تعالیٰ سے اسے بلا واسطہ اخذ کیا ہو جیسا کہ یہ احتمال بھی ہے کہ فرشتہ کے واسطہ سے اخذ کیا ہو اور یہی راجح ہے، کرمانی کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ قدسی احادیث سے ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ یہ اس میں اللہ تک موجود اسنادِ صریح کے بیان کے لئے ہو کہ فرمایا: (إن الله كتب) اور یہ احتمال بھی ہے کہ بیانِ واقع کیلئے ہو اور یہ اس میں نہیں کہ اس کا غیر ایسا نہیں کیونکہ آپ تو ذاتی خواہش و ارادہ سے بات ہی نہ کرتے تھے مگر جو آپ کی طرف وحی کی جاتی

بلکہ اس میں ہے کہ اس کا غیر بھی اسی کی طرح ہے جب ذکر کیا : (فيما يرويه) یعنی منجملہ ان کے ہے جو اپنے رب سے روایت کرتے ہیں اھ ملخصا، ثانی اول کے منافی نہیں اور یہی معتمد ہے کیونکہ مسلم نے اسے جعفر بن سلیمان عن جعد کے طریق سے تخریج کیا البتہ سیاق ذکر نہیں کیا، اسے ابوعوانہ نے عفان کے طریق سے نقل کیا اسی طرح ابونعیم نے قتیبہ سے یہ دونوں جعفر سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کرتے ہیں: (فيما يروى عن ربه قال إن ربكم رحيمٌ مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ الخ) التوحید میں اعرج عن ابو ہریرہ کے طریق سے یہ الفاظ ذکر ہوں گے : (عن رسول الله ﷺ قال يقول الله عزو جل إذا أراد عبدى أنْ يعمل ....) اسے مسلم نے اسی طریق سے نحوہ نقل کیا اور کئی اور طرق سے بھی ان میں علاء بن عبدالرحمٰن عن ابیہ عن ابی ہریرہ عن النبی ﷺ کا طریق جس میں ہے: (قال قال الله عزو جل إذا هم عبدى) ۔

(إن الله كتب الخ) محتمل ہے کہ یہ اللہ تعالی کی کلام سے ہو تب تقدیر ہوگی: (قال الله إن الله كتب الخ) یہ احتمال بھی ہے کہ یہ کلامِ نبوی ہو اور اللہ تعالیٰ کا فعل نقل کیا ہو، (ثم بين ذلك) کا فاعل اللہ تعالی ہے اور (فمن هم) اس کی شرح ہے ۔ (ثم بين ذلك) یعنی اپنے قول: (فمن هم) کے ساتھ اس کی تفصیل بیان کی اور مجمل آپ کا یہ قول ہوا: (كتب الحسنات و السيآت) اور آپ کا قول: (كتب) طوفی کہتے ہیں یعنی حفظہ (فرشتوں) کو حکم دیا کہ لکھیں یا مراد یہ کہ اپنے علم میں اس کے امرِ واقع کے مطابق اسے مقدر کیا، دیگر نے کہا مراد یہ کہ اسے مقدر کیا اور اس تقدیر کی کاتب فرشتوں کو آگاہی دی تو ہر وقت کتابت کی کیفیت بارے استفسار کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ اس بحث سے ہم فارغ ہو چکے ہیں اھ، بقول ابن حجر اس کے لئے مسلم کی ہمام عن ابو ہریرہ سے مرفوع روایت معکر ہے جس میں ہے: (قالت الملائكة ربِّ ذاك عبداك يريد أن يعمل سيئة و هو أبْصَرُ بِهِ فقال ارقبوه فإنْ عَمِلَها فاكتبوه) تو اس کا ظاہر وقوعِ مراجعت ہے لیکن یہ ارادہِ سیئہ کے ساتھ مخصوص ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ ابتدائے امر میں یہ واقع ہوا ہو جب جواب حاصل ہوا تو یہ مستقر ہوا اس کے بعد کسی مراجعت کی ضرورت نہیں (یعنی ایک اصول طے ہو چکا کہ جو ارادہ کے بعد برائی کا عمل بھی کرے تب کاتب فرشتے نوٹ کریں گے وگرنہ نہیں) شافعی سے منقول ایک اثر ملا جو ظاہرِ حدیث کے موافق ہے اور یہ کہ مواخذہ کسی شیٔ کا ارادہ بنانے کے بعد اسے شروع کرنے پر ہی ہوگا نہ کہ جس نے ارادہ بنایا اور عمل اس کے ساتھ مقرون نہ ہوا چنانچہ نمازِ خوف کی بابت کہتے ہیں جب اس عمل کا ذکر کیا جو اسے باطل کر دے گا جس نے نماز کی تکبیر کہی اور قتال کا قصد کیا اور اس کا آغاز کر دیا تو نماز باطل ہوگئی لیکن جس نے تکبیر کہی اور دشمن کی بابت یہ قصد کیا کہ اگر اس نے حملہ کیا تو قتال کے ساتھ اپنا دفاع کرے گا تو اس کی نماز باطل نہ ہوگی۔

(فمن هم) مسلم کی ابن سیرین عن ابو ہریرہ سے روایت میں بھی یہی ہے التوحید کی روایتِ اعرج میں ہے: (إذا أراده) مسلم نے اسی طریق کے ساتھ یہ الفاظ نقل کئے: (إذا هم) یہی ان کی علاء کے طریق سے روایت میں ہے دونوں ہم معنی ہیں انہی کی ہمام عن ابی ہریرہ سے ایک طریق میں : (إذا تحدث) بھی ہے یہ حدیثِ نفس (یعنی دل کے خیالات) پر محمول ہے تاکہ دوسری روایات کے ساتھ توافق ہو، یہ بھی محتمل ہے کہ اپنے ظاہر پر ہو لیکن یہ نیکیوں کی کتابت میں قید نہیں بلکہ وہ مجرد ارادہ سے ہی لکھ دی جاتی ہیں ہاں ایک روایت وارد ہے جس سے دلالت ملتی ہے کہ مطلق ھم و ارادہ کافی نہیں چنانچہ احمد کی ۔ ابن حبان اور حاکم نے حکمِ صحت لگایا،

خریم بن فاتک سے مرفوع روایت میں ہے: (و مَنْ هَمَّ بِحَسنةٍ يَعْلَم الله أنه قد أشعَرَ بها قلبه و حرص عليها) (یعنی جس نے کسی نیکی کا ارادہ کیا اور اللہ جانتا ہے کہ واقعی اسے کرنے کا حریص تھا) ابن حبان نے اس کے ساتھ تمسک کیا چنانچہ اپنی صحیح میں حدیثِ باب نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ ھم سے یہاں مراد عزم ہے پھر کہا اور محتمل ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے زیادتِ فضل سے مجرد ھم سے ہی نیکی لکھ دیتا ہو اگرچہ اس پر عزم نہ ہو۔

(فلم يعملها) یہ عملِ جوارح کی نفی کو متناول ہے جہاں تک عملِ قلب ہے تو اس کی نفی بھی محتمل ہے اگر مجرد ھم سے ہی نیکی لکھ دی جاتی ہے جیسا کہ اکثر احادیث میں ہے نہ کہ عزمِ صمیم کے ساتھ متقید جیسے حدیثِ خریم میں ہے! اول کی تائید مسلم کی حضرت ابو ذر سے ایک روایت کرتی ہے، جس میں ہے کہ شر سے بچے رہنا صدقہ ہے۔(حسنة كاملة) ابن عباس کی روایت میں یہی ثابت ہے کہ حسنہ کو کامل کے ساتھ متصف ذکر کیا البتہ ابو ہریرہ وغیرہ کی حدیث میں یہ مذکور نہیں اسی طرح (عنده) بھی، ان میں دو انواعِ تاکید ہیں اور جو عندیت ہے یہ شرف کی طرف اشارہ ہے جب کہ کمال اس کے نقص کے توہم کے ازالہ کا اشارہ ہے (جو ذہن میں آ سکتا ہے) اس وجہ سے کہ یہ مجرد ھم تھا (تو شائد پورا ثواب نہ ملا ہو) تو گویا کہا گیا بلکہ یہ کامل ہے اس میں کوئی نقص نہیں، نووی کہتے ہیں اپنے قول (عنده) کے ساتھ اس کے مزید اعتناء واہتمام کا اشارہ دیا اور (كاملة) کے ساتھ تعظیم حسنہ اور اس کی تاکیدِ امر کا، سیئہ اس کا عکس کیا تو اسے کاملہ کے ساتھ موصوف نہیں کیا بلکہ (واحدة) کے ساتھ اسے مؤکد کیا اس کی تخفیف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اور فضل واحسان میں مبالغہ کرتے ہوئے،

(كتبها الله) کا معنی ہے کہ حفظہ کو اس کی کتابت کا حکم دیا بدلیل التوحید میں آمدہ حدیث ابو ہریرہ جس میں یہ الفاظ ہیں: (إذا أرادَ عبدي أنْ يعمل سيئةً فلا تكتبوها عليه حتى يعملها) اس میں دلیل ہے کہ فرشتہ انسان کے دل کے خیالات اور ارادوں پر مطلع ہوتا ہے یا تو اللہ مطلع فرماتا ہے اور یا اس میں یہ صلاحیت رکھی ہے کہ اسے ادراک ہو جاتا ہے، اول کی تاکید ابن ابو الدنیا کی ابو عمران جونی سے روایت کے یہ الفاظ کرتے ہیں: (ينادي الملك اكتب لفلان كذا وكذا فيقول يا رب إنه لم يعمله فيقول إنه نواه) (فرشتے کو ندا دیتا ہے کہ فلاں کیلئے یہ یہ ثواب لکھ لو وہ عرض کرتا ہے یا اللہ اس نے ابھی یہ عمل کیا تو نہیں تو وہ کہتا ہے اس نے اس کی نیت کی) کہا گیا ہے کہ برائی کا اگر ھم وارادہ کیا ہو تو فرشتہ کو بدبو آتی ہے اسی طرح اگر نیکی کا ارادہ کیا ہو تو اسے خوشبو محسوس ہوتی ہے، طبری نے یہ ابو معشر مدنی سے نقل کیا اس کا مثل سفیان بن عیینہ سے بھی منقول ہے، مغلطائی کی شرح میں پڑھا کہ یہ مرفوعا بھی وارد ہے، طوفی کہتے ہیں نیکی مجرد ارادہ سے اس لئے لکھ دی جاتی ہے کہ ارادۂ خیر عمل کا سبب ہے اور خیر کا ارادہ بھی خیر ہے کیونکہ ارادہ دل کا عمل ہے، اس میں اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر معاملہ ایسا ہے تو پھر اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: (مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا) [الأنعام : ۱۶۰] کے عموم کے پیشِ نظر مضاعف کیوں نہیں کیا جاتا؟ جواب دیا گیا کہ آیت عملِ جوارح پر محمول ہے جب کہ حدیث مجرد ھم پر، یہ اشکال بھی وارد ہوا کہ اگر عملِ قلب حصولِ حسنہ میں معتبر ہے تو حصولِ سیئہ میں کیوں نہیں؟ جواب ملا برائی کا ارادہ بنا کر پھر ترکِ عمل اس کے لئے مکفر ہے کیونکہ اس نے اس کے اس قصد کو منسوخ کر دیا اور گویا اس نے اپنی اس خواہش کی مخالفت کی ہے پھر ظاہرِ حدیث یہ ہے کہ مجرد ترک سے ہی حصولِ حسنہ ہے چاہے یہ ترک کسی مانع کی وجہ سے ہوا یا بغیر اس کے، یہ کہا

جانا بھی متجہ ہے کہ حسنہ کی عظمِ مانع کے حساب سے متفاوت ہے تو اگر کوئی خارجی سبب ہے جب کہ ھمِ حسنہ باقی و موجود ہے تو یہ عظیم القدر ہے بالخصوص اگر نہ کر سکنے پر ندامت بھی ہو اور یہ نیت مستمر ہو کہ اگر موقع ملا تو ضرور کرونگا اور اگر یہ ترک اس کی اپنی کسی وجہ سے ہوا تو یہ سابق سے کمتر ہے الا یہ کہ جملۃً اس ارادہ سے اور اس کے فعل سے اعراض ہو بالخصوص اگر اس کے بالعکس عمل واقع ہوا مثلاً کوئی ایک درہم صدقہ کرنا چاہتا تھا تو (یہ ارادہ ختم کر کے) اسے کسی معصیت میں خرچ کر ڈالے بظاہر اس آخری صورت میں اس کے لئے اصلاً ہی نیکی نہ لکھی جائے گی اور جو اس سے ماقبل کی صورت ہے تو وہاں احتمال پر ہے، آپ کے قول حسنہ کاملہ کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے کہ یہ مضاعَف حسنہ ہی لکھی جائے گی کیونکہ یہی اس کا درجہِ کمال ہے لیکن اس میں اشکال ہے کہ اس سے نیکی کی صرف نیت کرنے والے کی عمل بھی کرنے والے کے ساتھ مساوات لازم آتی ہے (کہ ہر دو کے لئے یکساں ثواب کی حامل) نیکی لکھی جائے! جواب دیا گیا کہ آیت میں مذکور تضعیفِ ثواب اس کے عامل کے ساتھ اختصاص کو مقتضی ہے کیونکہ اللہ کا ارشاد ہے: (مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ) تو مجئ بہا تو عمل ہے جہاں تک ناوی (یعنی نیت کرنے والے) کا تعلق ہے تو اس کی نسبت بس یہی وارد ہے کہ اس کے لئے حسنہ لکھ دی جاتی ہے، اس کا مفہوم یہ ہوا کہ اس کے لئے نیکی کے ثواب کی مثل لکھ دیا جاتا ہے جب کہ تضعیف تو اصل حسنہ سے قدرِ زائد ہے۔

(فإنْ هَمَّ بها الخ) اس سے اس توہم کا رفع ماخوذ ہے کہ حسنِ ارادہ بھی دس گنا تک بڑھا دی جاتی ہے تو مجموع گیارہ عدد بن گئی، مسلم کی جعفر بن سلیمان کی روایت کے ظاہرِ امر پر جس کے الفاظ ہیں: (فإن عملها كُتِبَتْ له عشر أمثالها) اسی طرح حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے، اس کے بعض طرق میں یہ احتمالا مذکور ہے، باب کی روایتِ عبدالوارث اس بابت ظاہر ہے جو میں نے کہی اور یہی معتمد ہے، ابن عبدالسلام امالی میں لکھتے ہیں حدیث کا معنی یہ ہے کہ جب حسنہ کا ارادہ کرے تو اس کے لئے نیکی لکھی گئی، اگر کبھی اس کا عامل بنا تو اس کے لئے دس مکمل ہوئیں کیونکہ ہم اس قید کا اخذ کریں گے کہ اس نے ارادہ بنایا ہے اسی طرح سیئہ پر اگر عمل کیا تو یہ صرف ایک ہی لکھی جائے گی، یہ نہیں کہ ایک اس کے عمل اور ایک اس کے ارادہ کی لکھی جائے بقول ابن حجر ثانی حدیثِ باب میں صریح ہے یہی سب طرق میں اس کے مذکور ہونے کا مقتضا ہے کہ یہ مجرد ھم کے سبب نہیں لکھی جاتی، جہاں تک ھم بالحسنہ کے سبب حسنہ (کی کتابت) ہے تو اس کا احتمال قائم ہے، ان کا کہنا کہ اس کے ہونے کی یہ قید کہ اس کا ارادہ بنایا ہو، کے لئے معکر ہے جو اچانک بغیر کسی ارادہِ سابق کے کوئی نیکی کا کام سرانجام دے لے تو ان کی کلام کا قضیہ ہے کہ ایسے شخص کے لئے نو نیکیاں لکھی جائیں گی اور یہ آیتِ مذکور کے ظاہر کے خلاف ہے کہ یہ متناول ہے اسے جو اس کا ارادہ بنائے اور اسے بھی جو اس کا ارادہ نہ بنائے (اچانک موقع ملا تو کر لی)، تحقیق یہ ہے کہ ارادہ بنانے والے کی نیکی عشرۃ امثال والے عمل میں مندرج ہے لیکن ارادہ بنا کر نیکی کا کوئی کام کرنے والے کا ثواب قدر میں اس شخص کے نیک عمل سے اعظم ہے جس نے اس کا ارادہ نہ بنایا تھا۔

(إلى سبعمأة ضعف) لغت میں ضعف مثل ہے، تحقیق یہ ہے کہ یہ اسم ہے جو عدد پر واقع ہوتا ہے بشرطِ کہ اس کے ساتھ کوئی اور عدد بھی ہو تو اگر کہا جائے: (ضعف العشرة) تو مراد بیس سمجھی جائے گی، اسی سے ماخوذ ہے کہ اگر (مثلاً) اقرار کیا کہ فلاں کا میرے ذمہ (ضِعْفُ درهم) ہے تو یہ دو درہم باور ہوں گے اگر (ضِعْفَيْ درهم) کہا تو یہ تین ہوئے۔ (إلى أضعاف كثيرة) حضرت ابو ہریرہ کی روایت کے کسی طریق میں یہ الفاظ مذکور نہیں ماسوائے کتاب الصیام میں گزری ان کی روایت

کے، مسلم کے ہاں اس کے بعض طرق میں ہے: (إلى سبعمأة ضعف إلى ما شاء الله) انہی کی ابو ذر سے مروی مرفوع حدیث میں ہے: (يقول الله مَنْ عمل حسنة فله عشر أمثالها و أزيدُ) ۔ یہ (يعني أزيد) ہمزہ کی زبر اور زائے مکسور کے ساتھ ہے، یہ اس امر پر دال ہے کہ نیکی کی دس گنا تک تضعیف تو قطعی ہے اور زیادتِ اخلاص کے مدِ نظر اس ثواب سے زائد کا وقوع بھی ممکن ہے صدقِ عزم، حضورِ قلب اور تعدیِ نفع کی وجہ سے (یعنی اوروں تک جسکا فیض پہنچے) مثلاً صدقہ جاریہ، علمِ نافع، سنتِ حسنہ اور شرف العمل! بعض نے قرار دیا کہ جس عمل کا ثواب سات سوگنا تک مضاعف کیا جاتا ہے وہ اللہ کی راہ میں اِنفاق کے ساتھ خاص ہے اس کے قائل کا خریم بن فاتک کی مشار الیہ مرفوع حدیث سے تمسک ہے جس میں ہے: (و مَنْ أَنْفَقَ نفقةً في سبيل الله كانت له بسبعمأة ضعف) اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ یہ اس امر میں صریح ہے کہ انفاق فی سبیل اللہ سات سوگنا تک مضاعف کیا جاتا ہے اس میں صریحاً اس کے غیر سے اس کی نفی نہیں

تعمیم پر الصیام میں گزری حدیثِ ابی ہریرہ دال ہے جس میں تھا: (كُلُّ عمل ابن آدم يضاعف الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمأة ضعف) اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: (وَ اللّٰهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ) کی بابت اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا مراد فقط سات سوگنا تک یا اس سے بھی زائد؟ تو اول آیت کے سیاق سے محقق ہے جب کہ ثانی محتمل ہے، جواز کی تائید اللہ تعالیٰ کے سعتِ فضل سے ہوتی ہے۔

(و حسنة كاملة) کمال سے مراد عظمِ قدر جیسا کہ گزرا نہ کہ دس گنا تک تضعیف، حدیثِ ابو ہریرہ کے طرق میں (كاملة) کے ساتھ تقیید واقع نہیں، ظاہرِ اطلاق مجرد ترک کے ساتھ کتابتِ حسنہ ہے لیکن اعرج عن ابو ہریرہ کی حدیث میں اسے مقید ہی نقل کیا ہے جیسا کہ کتاب التوحید میں آئے گا، اس کے الفاظ ہیں: (إذا أراد عبدی أن يعمل سيئة فلا تكتبوها عليه حتى يعملها فإن عملها فاكتبوها له بمثلها و إنْ تَرَكَها مِنْ أجْلِي فَاكْتُبُوها لَه حسنة) اسے مسلم نے بھی اسی طریق سے تخریج کیا لیکن ان کے ہاں (من أجلى) واقع نہیں، ان کی ہمام عن ابو ہریرہ سے روایت میں ہے : (و إن تركها فاكتبوها له حسنة إنما تركها مِنْ جَرَّايَ) جرای (من أجلى) کے معنی میں ہے، عیاض نے بعض علماء سے نقل کیا کہ انہوں نے ابن عباس کی حدیث کو اس کے عموم پر محمول کیا پھر اس کے اطلاق کو حدیثِ ابو ہریرہ کے مقید پر محمول کیا بقول ابن حجر محتمل ہے کہ اس قید کا استحضار کئے بغیر ترک کرنے والے کی حسنہ دوسرے کی حسنہ کی نسبت کمتر ہو کیونکہ گزرا کہ ترکِ معصیت شر سے کف ہے اور شر سے کف خیر ہے، یہ احتمال بھی ہے کہ ایسے شخص کیلئے مجرد حسنہ لکھ دی جاتی ہو جس نے معصیت کا ارادہ کیا پھر اس پر عمل پیرا نہ ہوا تو اگر اس کا ترک اللہ تعالیٰ کے خوف سے ہوا تو (ممکن ہے) اس کے لئے مضاعف نیکی لکھی جاتی ہو، خطابی کہتے ہیں ترک پر کتابتِ حسنہ کا محل تب اگر اس تارک کو فعل پر قدرت ملی مگر نہ کیا کیونکہ وہی تارک کہلا سکتا ہے جسے قدرت ملے مگر نہ کرے اس میں وہ بھی داخل ہے جس کے اور اس کی فعل پر حرص کے مابین کوئی مانع حائل ہوا مثلاً کسی خاتون سے زنا کرنے جا رہا تھا تو دروازہ بند ملا جس کا کھلوانا مشکل ہوا، اسی کی مانند جو زنا کرنے بیٹھا مگر جذبات گرم نہ ہوئے یا کسی کے آنے پر اٹھ کھڑا ہوا، ابو کبشہ انماری کی حدیث میں کچھ ایسا واقع ہے جو حدیثِ باب کے ظاہر سے معارض ہے اسے احمد ، ابن ماجہ اور ترمذی۔ اور صحت کا حکم لگایا، نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (إنما الدنيا لأربعة) حدیث ذکر کی جس میں ہے: (و

عبدٌ رَزَقَهُ اللهُ مالاً و لَمْ يَرزُقْه عِلْما فهو يَعْمَلُ فی مالِهِ بغیرِ علم لا یَتَّقِی فیه رَبَّهٗ ولا یَصِلُ فیه رَحِمَهٗ ولا یَرىٰ لِلّٰه فیهِ حقاً فهو بِأَخْبَثِ المنازل) (یعنی ایسا شخص جسے اللہ نے مال دیا لیکن وہ علم سے محروم ہے تو وہ بلاعلم اپنے مال کو خرچ کرتا ہے نہ اسے اپنے رب کا خوف ہے نہ صلہ رحمی کرتا ہے اور اپنے مال میں اللہ کا کوئی حق سمجھتا ہے تو یہ سب سے بری منزلت میں ہے) آگے ہے اور وہ شخص کہ اللہ نے اسے مال ورزق نہیں دیا تو وہ کہتا ہے اگر میرے لئے مال ہوتا تو میں بھی فلاں جیسے اعمال کرتا تو یہ دونوں وزر میں ایک جیسے ہیں، بعض نے ان دونوں حدیثوں کے مابین اس طرح سے تطبیق دی کہ انہیں دو حالتوں پر متنزل کیا تو اول حالت اس شخص کی جس نے بغیر تصمیم کے مجرد ارادۂ معصیت کیا جبکہ دوسری حالت اس شخص کی جس نے معصیت کا عزمِ صمیم کیا اور اس پر قائم رہا، یہ باقلانی وغیرہ کی رائے کے موافق ہے! مازری کہتے ہیں ابن باقلانی اور جو ان کی تبع میں ہیں، نے یہ رائے اختیار کی کہ جس نے اپنے دل میں معصیت کا عزم کیا اور اپنے نفس کو اس پر مُوطّن کیا تو وہ آثم ہے، انہوں نے سیئہ کا ارادہ بنانے اور عمل نہ کرنے والے سے عفو بارے وارد احادیث کو اس خاطر (یعنی خیال) پر محمول کیا ہے جو دل میں آتا ہے مگر مستقر نہیں ہوتا

بقول مازری کثیر فقہاء، محدثین اور متکلمین نے ان کی مخالفت کی ہے یہ شافعی کی نص سے منقول ہے، اس کی تائید مسلم کی ہمام عن ابو ہریرہ کی حدیث میں مذکور آپ کا یہ قول کرتا ہے: (فأنا أغفرها له مالَمْ یعملها) کہ بظاہر یہاں عمل سے مراد مفہوم بہ معصیت پر عمل بالجوارح ہے، عیاض نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ عامۃ السلف اور اہلِ علم وہی رائے رکھتے ہیں جو ابن باقلانی کی ہے کیونکہ ان کا اتفاق ہے کہ اعمالِ قلوب قابلِ مواخذہ ہیں لیکن کہا برائی پر عزم مجرد برائی لکھا جاتا ہے مگر وہ برائی نہیں جس کے کرنے کا ہم کیا ہو جیسے تحصیلِ معصیت کا حکم دے پھر حصول کے بعد اس کا فعل نہ کرے تو وہ اس امرِ مذکور کی وجہ سے آثم ہے نہ کہ اس معصیت کی وجہ سے (کیونکہ اسے تو کیا ہی نہیں) اس حدیث سے بھی اس کی دلالت ملتی ہے: (إذا الْتَقَی المسلمان بِسَیْفَیْهِما فالقاتل والمقتول فی النار) (یعنی اگر دو مسلمان باہم جنگ و جدل کریں تو قاتل اور مقتول دونوں جہنمی ہیں) کہا گیا قاتل کی حد تک تو بات سمجھ آتی ہے مگر مقتول کیوں؟ فرمایا وہ بھی اسے قتل کرنے پر حریص تھا، اس کا سیاق وشرح کتاب الفتن میں ہے، ظاہر یہ ہے کہ وہ اس جنس سے ہے کہ اس کا معاقبہ اس کے عزم پر اس کے استحقاق کے بقدر ہوگا وہ اس جیسا نہیں جس نے بالفعل جرم قتل کا ارتکاب کیا، یہاں ایک اور قسم بھی ہے یہ وہ جس نے فعلِ معصیت کیا اور اس سے توبہ نہ کی پھر ارادہ بنایا کہ پھر سے اسے کرے تو یہ اس اصرار کے باعث معاقب ہوگا جیسا کہ ابن مبارک وغیرہ نے جزم کیا، قولہ تعالیٰ: (وَلَمْ یُصِرُّوا عَلیٰ مَا فَعَلُوا)[آل عمران: ۱۳۵] اس کے لئے یہ امر مؤید ہے کہ بالاتفاق اصرار (یعنی گناہوں پہ قائم رہنا) معصیت ہے تو جس نے معصیت پر عزمِ صمیم کیا اس کے لئے برائی لکھ دی گئی اور پھر اگر عمل بھی کیا تو یہ دوسری معصیت لکھی جائے گی

نووی لکھتے ہیں یہ حسن ظاہر ہے اس پر اضافہ نہیں کیا جا سکتا، دل میں مستقر عزم پر مواخذہ بارے نصوصِ شریعت متظاہر ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: (إِنَّ الَّذِینَ یُحِبُّونَ أَنْ تَشِیعَ الْفَاحِشَةُ)[النور: ۱۹] (تو فقط ایسا چاہنے پر عذابِ الیم کی وعید دی) اور اللہ کا فرمان: (اِجْتَنِبُوا کَثِیراً مِنَ الظَّنِّ)[الحجرات: ۱۲] وغیرہ، ابن جوزی کہتے ہیں جب اپنے نفس سے معصیت بارے تحدیث کی (یعنی سوچا) تو مواخذہ نہ ہوگا لیکن اگر عزم و تصمیم کیا تو یہ حدیثِ نفس سے زائد ہے اور یہ عملِ قلب سے ہے، کہتے ہیں

ھم وعزم کے درمیان تفریق پر دلیل یہ ہے کہ جو نماز پڑھ رہا ہے تو اس کے دل میں خیال آیا کہ اسے قطع کردے تو (صرف خیال سے) وہ منقطع نہ ہوگی ہاں اگر اس کا مصمم ارادہ کر لیا تب وہ باطل ہوئی، قولِ اول کا جواب دیا گیا کہ ان اعمالِ قلوب پر مواخذہ ہونا جو مستقل بالمعصیت ہیں دل کے اس عمل (یعنی نیت) کے قابلِ مواخذہ ہونے کو مستلزم نہیں، وہ جس میں معصیت کا قصد کیا اگر عمل بالمقصود نہیں کیا اس فرق کے باعث جو بالقصد اور بالوسیلہ کے مابین ہے، بعض نے واقع فی النفس کو کئی اقسام میں تقسیم کیا ہے جن سے ثانی کا جواب ظاہر ہو جاتا ہے ان میں سے اضعف (قسم) کہ اس کے دل میں خیال آیا پھر فوراً ہی چلا گیا، یہ وسوسہ ہے جو معفو عنہ ہے اور یہ تردد سے کمتر ہے، اس سے مافوق یہ کہ اس میں متردد ہو تو اس کا ارادہ کرے پھر اس سے بدک جائے تو اس کا ترک کردے پھر ارادہ بنائے پھر ترک کرے اور آخر کار اس قصد پر بھی ثابت نہ رہے تو یہ تردد ہے، یہ بھی معفو عنہ ہے اس سے مافوق یہ کہ اس کی طرف میلان ہو اور اس سے نافر نہ ہو بلکہ اس کے فعل کا مصمم ارادہ کرے تو اس کا نام عزم ہے جو منتہیٰ الھم ہے، یہ دو قسم پر ہے ایک یہ کہ یہ صرف اعمالِ قلوب سے ہو (یعنی جوارح پر ان کا جریان ہی نہیں ہوتا) جیسے وحدانیت، نبوت یا بعث بعد الموت بارے شک تو یہ کفر ہے تو قطعاً اس پر مواخذہ ہوگا، اس سے کمتر وہ معصیت جو کفر تک نہیں پہنچتی جیسے کوئی اللہ کے کسی بغیض امر کو پسند یا اس کے حبیب کسی امر کو ناپسند کرتا ہو اور مثلاً بغیر کسی موجب کے مسلمان کی ایذاء رسانی کو پسند کرنا تو ایسا شخص گناہگار ہے اس کے ساتھ کبر، خود پسندی، بغی، مکر اور حسد ملتحق ہیں! ان میں بعض کی بابت اختلاف ہے حسن بصری سے منقول ہے کہ مسلمان کی بابت سوئے ظن اور اس سے حسد کرنا معفو عنہ ہے انہوں نے اسے واقع فی النفس پر محمول کیا ہے جس کے دور کرنے پر وہ قادر نہیں لیکن وہ شخص جس کیلئے یہ واقع ہو وہ اس کے ترک کیلئے مجاہدۂ نفس کا مامور ہے، دوم جو اعمالِ جوارح میں سے ہے مثلاً زنا، چوری تو اس بارے نزاع واقع ہے

ایک گروہ اصلاً ہی اس میں (یعنی صرف خیال و ارادہ ہونے کی صورت میں) عدم مواخذہ کا قائل ہے یہ شافعی کی نص سے منقول ہے اس کی تائید خریم بن فاتک کی مشار الیہ حدیث کرتی ہے جہاں ھم کو حسنہ کے ساتھ ذکر کیا گیا، کہتے ہیں اللہ کو خوب علم ہے کہ اس کے دل میں اس کی تڑپ اور حرص موجود ہے اور جہاں سیئہ کا ذکر کیا وہاں کسی شئ کے ساتھ اسے مقید نہیں کیا بلکہ اس بارے فرمایا: (وَ مَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ لَمْ تُكْتَبْ عليه) اور مقام مقامِ فضل ہے اس میں تحجیر لائق نہیں، کثیر علماء کی رائے ہے کہ مواخذہ عزمِ مصمم ہونے کی صورت ہی میں ہوگا ابن مبارک نے ثوری سے سوال کیا کیا بندے کا اس کے ارادہ وھم کی بناء پر بھی مواخذہ ہوگا؟ کہا اگر اس کے ساتھ جزم کیا تب، کثیر علماء نے اس آیت کے ساتھ استدلال کیا ہے: (وَ لكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ) انہوں نے حضرت ابو ہریرہ کی اس صحیح و مرفوع حدیث: (إِنَّ الله تَجَاوَزَ لِأُمَّتِي عَمَّا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسُهَا مَا لَمْ تَعْمَلْ بِهِ أَوْ تَكَلَّمْ) کو خواطر پر محمول کیا ہے جیسا کہ گزرا، آگے یہ باہم مفترق ہوئے تو ایک گروہ نے کہا اس کا فاعل دنیا میں اس کی مثل ھم وغم کے ساتھ معاقب کیا جائے گا اور ایک گروہ نے کہا بلکہ روزِ قیامت وہ معاقب ہوگا لیکن عتاب کے ساتھ نہ کہ عذاب کے ساتھ، یہ ابن جریج اور ربیع بن انس کا قول ہے، ابن عباس اور ایک جماعت کی طرف بھی اسے منسوب کیا گیا ہے ان کا استدلال حدیثِ نجویٰ سے ہے جو کتاب الادب کے باب (ستر المؤمن علی نفسه) میں مشروح گزری،

جس سے ھم بالمعصیت کا وقوع ہوا، اس سے عدم مواخذہ کے قائلین کی ایک جماعت نے مستثنیٰ کیا وہ جو ھم و ارادہ حرمِ مکی

میں صادر ہوا چاہے اس پر تصمیم نہ بھی ہوئی ہو کیونکہ اللہ کا فرمان ہے: (وَ مَنْ یُرِدْ فِیْهِ بِاِلْحَادٍۭ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ اَلِیْمٍ)[الحج: ۲۵] سدی نے اس کی تفسیر میں مرہ عن ابن مسعود سے یہ نقل کیا، احمد نے اسے ان کے طریق سے مرفوعا تخریج کیا بعض نے اس کا موقوف ہونا راجح قرار دیا، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ حرم کی تعظیم کا اعتقاد واجب ہے تو جس نے اس میں کسی معصیت کا ھم کیا اس نے انتہاکِ حرمت کے وجوب کی خلاف ورزی کی، اس بحث کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا ہے کہ اللہ کی تعظیم حرمِ مکی کی تعظیم سے آکد ہے تو جو اس کی معصیت کا ھم کرے اس کا مواخذہ نہیں تو اس سے کمتر میں کیونکر ہو سکتا ہے؟ اس کا جواب یہ بھی ممکن ہے کہ معصیت کے ساتھ حرمتِ حرم کا انتہاک اللہ کی حرمت کے انتہاک کو مستلزم ہے اس لئے کہ حرم کی تعظیم اللہ کی تعظیم ہے تو حرم میں معصیت دیگر مقامات میں معصیت سے اشد ہے اگرچہ دونوں میں اللہ تعالیٰ کی تعظیم کا ترک مشترک ہے، ہاں جس نے حرم کی استخفاف کا قصد کرتے ہوئے ھم بالمعصیت کیا وہ عاصی ہوا اور جس نے اللہ کے استخفاف کا قصد کرتے ہوئے یہ کیا وہ کافر ہوا، معفو عنہ فقط وہ ہے جو قصدِ استخفاف سے ذاہل (یعنی وقتی طور پہ غافل) ہو کر ھم بالمعصیت کرے، یہ اچھی تفصیل ہے جس کا حدیث: (لا یزنی الزانی وھو مؤمن) کی شرح کرتے وقت استحضار ہونا چاہئے، سبکی کبیر کہتے ہیں بالاجماع ہاجس کے سبب مواخذہ نہ ہوگا، خاطر جو کہ اس ہاجس کا جریان اور حدیثِ نفس ہے، کا بھی مشار الیہ حدیث کے مدِ نظر مواخذہ نہ ہوگا، ھم جو مع التردد فعلِ معصیت کا قصد ہے، کا بھی حدیثِ باب کے مدِ نظر مواخذہ نہ ہوگا، عزم جو اس قصد کی قوت یا اس کے ساتھ جزم اور رفعِ تردد ہے، کی بابت محققین کا موقف ہے کہ مواخذہ ہوگا، بعض نے نفی کی ان کا احتجاج اہلِ لغت کے قول سے ہے کہ کسی شئ کا ھم اس کا عزم کرنا ہے اور یہ (مواخذہ کے قابل ہونے کیلئے) کافی نہیں ، کہتے ہیں اول کی ادلہ میں سے یہ حدیث ہے: (إذا التقی المسلمان بسیفیھما) اس میں ہے کہ مقتول بھی دوسرے کو قتل کرنے کا حریص تھا تو یہاں معلّل بالحرص کیا گیا، بعض نے اعمالِ قلوب کے ساتھ حجت پکڑی مگر اس میں حجت نہیں کیونکہ یہ دو قسموں پر ہے ایک فعلِ خارجی کے ساتھ متعلق نہیں اور یہ زیرِ بحث نہیں، دوم متعلق ہے (مثلا) ان دو باہم لڑنے والوں سے جن میں سے ہر ایک دوسرے کو قتل کرنے پر حریص تھا اور اس کے عزم کے ساتھ فعل بھی مقرون ہوا (یعنی صرف عزم نہیں بلکہ عملا یہ کاروائی شروع کر دی اور تلوار لے کر مقابلہ شروع کر دیا، اب قتل تو ایک ہی نے ہونا تھا تو یہ مواخذہ اس عملی کاروائی کا ہے چاہے قتل کرنا حاصل ہوا یا نہیں) بالاتفاق آپ کے قول: (فالقاتل و المقتول فی النار) سے لازم نہیں کہ وہ عذاب کے ایک ہی درجہ میں ہوں۔

(فإن ھو ھم بھا الخ) اعرج کی روایت میں ہے: (فاکتبوھا لہ بمثلھا) مسلم نے حدیثِ ابوذر میں یہ زیادت نقل کی: (فجزاؤہ بمثلھا أو أغفر) انہی کی ابن عباس سے روایت کے آخر میں ہے: (أو یمحوھا) یعنی اللہ اپنے فضل یا اس کی توبہ واستغفار یا کسی نیکی کے عمل کے ساتھ اس کا محو کر دے گا جو اس سیئہ کا مکفّر ہے، اول حدیثِ ابوذر کے ظاہر سے اشبہ ہے، اس میں رد ہے ان حضرات کا جو مدعی ہیں کہ کبائر کی مغفرت صرف توبہ سے ہوتی ہے، (واحدۃ) کے ساتھ تاکید سے مستفاد ہے کہ سیئآت مضاعف نہیں کی جاتیں جیسے حسنات کی جاتی ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: (فَلَا یُجْزٰۤی اِلَّا مِثْلَهَا)[الأنعام: ۱۶۰] ابن عبد السلام امالی میں لکھتے ہیں تاکید کا فائدہ یہ ظن کرنے والے کا دفعِ توہم ہے کہ جب سیئہ کا ارتکاب کرے تو اس پر سیئۃ العمل لکھا جائے گا اور ساتھ میں سیئۃ الہم بھی، ایسا نہیں، اس پر صرف ایک سیئہ لکھی جائے گی

بعض علماء نے حرم مکی میں وقوعِ معصیت کا اس سے استثناء کیا اسحاق بن منصور کہتے ہیں میں نے احمد سے کہا کیا کسی حدیث میں یہ وارد ہے کہ برائی کا وزر ایک سے زائد بھی لکھا جا سکتا ہے؟ کہا نہیں، صرف مکہ کے بارہ میں اس کی تعظیم کے پیشِ نظر یہ سنا ہے! جمہور سب ازمنہ وامکنہ میں اس کی تعمیم کے قائل ہیں لیکن بالعظم یہ متفاوت ہوسکتا ہے، (و مَنْ يُرِدْ فيه بإلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ الخ سے یہ اشارہ ملتا تو ہے کیونکہ غیرِ مکہ بارے اس اسلوب سے کہیں یہ وارد نہیں) اس پہ یہ آیت وارد نہیں: (مَنْ يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ)[الأحزاب: ۳۰] کیونکہ اس کا ورود نبی اکرم کے حق کی تعظیم کیلئے ہے کیونکہ (بالفرض) آپ کی ازواج سے اس کا وقوع فحش پر امرِ زائد کو مقتضی ہے اور وہ ہے آنجناب کی اذیٰ، مسلم نے (أو يمحوها) کے بعد (ولا يهلك على الله إلا هالك) مزاد کیا یعنی جو تجری علی السیۂ پر مصر رہا عزماً، قولاً اور فعلاً اور حسنات سے اعراض کیا ہماً، قولا اور فعلا (تو وہ ضرور ہالک ہوا)، ابن بطال کہتے ہیں اس حدیث میں اس امت پر اللہ کے عظیم فضل کا بیان ہے کہ اگر یہ نہ ہوتا تو شائد کوئی بھی جنت میں داخل نہ ہوسکتا کیونکہ انسانوں کی سیئات ان کی حسنات سے اکثر ہیں، حدیثِ باب کے مدلول کہ ھم بالحسنہ پر اثابت اور ھم بالسیۂ پر عدم مواخذہ نہیں، کی یہ آیت تائید کرتی ہے: (لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ)[البقرة: ۲۸۶] کہ سوء میں افتعال کے باب کا لفظ ذکر کیا جو معالجہ اور اس میں تکلف (یعنی انجام دہی) دال ہے بخلاف حسنہ کے، اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ حفظہ مباح (افعال) کی کتابت نہیں کرتے اس لئے کہ حسنات اور سیآت کے ساتھ یہ مقید ہے، بعض شراح نے اس کا جواب دیا کہ بعض ائمہ نے مباح کو حسن میں شمار کیا ہے، اس کا تعاقب کیا گیا کہ بحث اس بارے ہے جو اس کے فعل پر حسنہ مترتب ہو اور مباح اگرچہ حسن کہلائے ایسا نہیں، ہاں کبھی نیت کے سبب یہ حسنہ لکھی جا سکتی ہے مگر یہ زیرِ بحث نہیں باب (حفظ اللسان) میں اس بارے کچھ تفصیل گزری، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل وکرم کے ساتھ عدل کو سیۂ میں اور فضل کو حسنہ (کے باب) میں رکھا تو حسنہ کو وہ مضاعف کرتا ہے سیۂ کو نہیں کرتا بلکہ اس میں عدل کے ساتھ فضل بھی شامل کر رکھا ہے تو اسے عقوبت اور عفو کے درمیان مدار کرتا ہے کیونکہ آپ نے فرمایا: (كتبت له واحدة أو يمحوها) اور آپ کا قول: (فجزاؤه بمثلها أو أغفر) اس حدیث میں کعبی کے اس زعم کا رد ہے کہ شرع میں کوئی شیٔ مباح نہیں بلکہ یا تو فاعل عاصی ہوگا یا مثاب تو جو کسی شیٔ کے ساتھ مباح سے مشغول ہو گیا وہ مثاب ہے، ان کا سابق کے ساتھ تعاقب کیا ہے کہ ترکِ معصیت کرنے والا وہ شخص مثاب ہے جو اس کے ترک کے ساتھ اللہ کی رضا کا قاصد ہے جیسا کہ اس طرف اشارہ گزرا، ابن تین نے نقل کیا کہ انہیں پھر یہ کہنا لازم آئے گا کہ مثلاً زانی زنا کرنے سے کسی اور معصیت کے ساتھ اشتغال کی وجہ سے مثاب ہو بقول ابن حجر اس کا تکلف مخفی نہیں۔

علامہ انور (فلم يعملها) کے تحت لکھتے ہیں یعنی اختیار کے ساتھ، ہم قبل ازیں اس پر مفصل کلام کر چکے ہیں۔

اسے مسلم نے (الإيمان) اور نسائی نے (القنوت) اور (الرقائق) میں نقل کیا۔

32 - باب مَا يُتَّقَى مِنْ مُحَقَّرَاتِ الذُّنُوب (چھوٹے اور حقیر دکھائی دینے والے گناہوں سے بھی بچنا ہے)

حضرت سہل بن سعد کی ایک مرفوع حدیث میں محقرات کی تعبیر مذکور ہے، فرمایا: (إياكم و محقرات الذنوب الخ) اسے احمد

نے حسن سند کے ساتھ نقل کیا، اس کا نحو احمد اور طبرانی کی حدیثِ ابن مسعود میں ہے نسائی اور ابن ماجہ کے ہاں حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ نبی اکرم نے ان سے فرمایا: (يا عائشة إياك و محقرات الذنوب فإنّ لها من الله طالبا) ابن حبان نے اسے صحیح قرار دیا۔

- 6492حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا مَهْدِيٌّ عَنْ غَيْلَانَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ إِنَّكُمْ لَتَعْمَلُونَ أَعْمَالاً هِيَ أَدَقُّ فِي أَعْيُنِكُمْ مِنَ الشَّعَرِ إِنْ كُنَّا نَعُدُّهَا عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ الْمُوبِقَاتِ .قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ يَعْنِي بِذَلِكَ الْمُهْلِكَاتِ

ترجمہ: حضرت انس کہتے تھے تم ایسے اعمال بھی کرتے ہو جو تمہاری نظر میں بال سے باریک ہیں لیکن ہم عہدِ نبوی میں انہیں مہلک شمار کرتے تھے۔

مہدی سے ابن میمون اور غیلان سے مراد ابن جریر ہیں، سب رواۃ بصری ہیں۔ (هي أدق) دقۃ سے افعل تفضیل، ان کی تحقیر وتہوین کی طرف اشارہ ہے، کسی فعل میں تدقیقِ نظر اور امعان پر بھی اس کا استعمال ہے۔ (لنعدها) اکثر کے ہاں یہی لامِ تاکید کے ساتھ ہے، ابوذر کی سرخسی اور مستملی سے روایت میں اس کے اور ضمیر کے بھی حذف کے ساتھ ہے، ان میں ہے: (إن كنا نعد) ان کی کشمیہنی سے روایت میں (إن كنا نعدها) ہے، ان مخففہ عن ثقیلہ اور یہ برائے تاکید ہے، سرخسی اور مستملی سے من ساقط ہے۔(يعني بذلك الخ) اسماعیلی کی ابراہیم بن حجاج عن مہدی سے روایت میں ہے: (كنا نعدها ونحن مع رسول الله ﷺ من الكبائر) گویا بالمعنی روایت کیا، ابن بطال کہتے ہیں محقرات اگر کثیر ہو جائیں تو اصرار کے ساتھ (یعنی بار بار کرنے سے) کبائر بن جاتے ہیں، اسد بن موسی نے الزہد میں ابو ایوب انصاری سے نقل کیا کہ آدمی نیکی کرتا ہے تو اسے اس پہ ناز اور بھروسہ ہوتا ہے اور محقرات کو بھول جاتا ہے(کہ ان سے بھی بچنا تھا) جو سیئہ کا ارتکاب کرتا ہے وہ ہمیشہ ان سے خائف رہتا ہے حتی کہ اللہ سے آمناً ملتا ہے۔

- 33 باب الأَعْمَالُ بِالْخَوَاتِيمِ وَمَا يُخَافُ مِنْهَا

(اعمال کا دارومدار خاتمہ پہ ہے لہذا اس سے ڈرتے رہنا چاہئے)

- 6493حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَيَّاشٍ حَدَّثَنَا أَبُو غَسَّانَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ قَالَ نَظَرَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى رَجُلٍ يُقَاتِلُ الْمُشْرِكِينَ وَكَانَ مِنْ أَعْظَمِ الْمُسْلِمِينَ غَنَاءً عَنْهُمْ فَقَالَ مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ النَّارِ فَلْيَنْظُرْ إِلَى هَذَا فَتَبِعَهُ رَجُلٌ فَلَمْ يَزَلْ عَلَى ذَلِكَ حَتَّى جُرِحَ فَاسْتَعْجَلَ الْمَوْتَ فَقَالَ بِذُبَابَةِ سَيْفِهِ فَوَضَعَهُ بَيْنَ ثَدْيَيْهِ فَتَحَامَلَ عَلَيْهِ حَتَّى خَرَجَ مِنْ بَيْنِ كَتِفَيْهِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّ الْعَبْدَ لَيَعْمَلُ فِيمَا يَرَى النَّاسُ عَمَلَ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَإِنَّهُ لَمِنْ أَهْلِ النَّارِ وَيَعْمَلُ فِيمَا يَرَى النَّاسُ عَمَلَ أَهْلِ النَّارِ وَهُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَإِنَّمَا الأَعْمَالُ بِخَوَاتِيمِهَا

أطرافه 2898، 4202، 4207، - 6607 (ترجمہ کیلئے جلد ۴،ص:۴۲۱)

کتاب المغازی کے غزوۂ خیبر کے باب میں یہ قصہ تفصیل سے گزرا کتاب القدر کے آخر میں اس حدیث کی تفصیلی شرح آئے گی۔ (غناء) غین کی زبر اور مد کے ساتھ أی کفایۃ، (أغنیٰ فلان عن فلان) یعنی اس سے نیابت کی اور اس کی طرف سے کر دیا، بقول ابن بطال انسان سے اس کا خاتمۃ العمل غائب کرنے میں بڑی بالغ حکمت اور لطیف تدبیر ہے کیونکہ اگر کوئی جانتا ہوتا کہ وہ ناجی ہے تو وہ عجب وکسل کا شکار ہو جاتا اور اگر جانے کہ ہالک ہے تو (بوجہ ضد) سرکشی میں اور بڑھ جائے تو اسے محجوب رکھا تاکہ انسان خوف و رجاء کے درمیان رہے، طبری نے حفص بن حمید سے روایت کیا کہتے ہیں میں نے ابن مبارک سے کہا (بالفرض) میں نے کسی کو دیکھا کہ کسی کو ظلماً قتل کیا تو دل میں آیا کہ میں اس سے افضل ہوں؟ کہنے لگے تمہارا اپنے نفس پر امن (یعنی اسکی بابت بے خوف ہونا) اس کے گناہ سے اشد ہے طبری کہتے ہیں کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ معاملہ کا انجام کیا ہوگا شائد قاتل توبہ کر لے اور اس کی توبہ قبول ہو جائے اور شائد اس کے اس فعل کی نکیر کرنے والے (اور اپنے تئیں افضل گرداننے) کو خاتمہ بدنصیب ہو۔

- 34 باب الْعُزْلَةُ رَاحَةٌ مِنْ خُلاَّطِ السُّوءِ (بری دوستی سے تنہائی بہتر ہے)

اس ترجمہ کے الفاظ ایک اثر میں مذکور ہیں جسے ابن ابو شیبہ نے ثقہ رواۃ والی سند کے ساتھ حضرت عمر سے نقل کیا لیکن اس میں انقطاع ہے (خُلاط) اکثر نے یہی ذکر کیا، یہ مستغرب جمع ہے کرمانی نے (خلط) ذکر کیا، صغانی نے بھی العباب میں یہی ذکر کیا خطابی کہتے ہیں یہ خلیط کی جمع ہے اور خلیط کا اطلاق واحد پر ہوتا ہے جیسے شاعر نے کہا: (بانَ الخلیط و لَوْ طُوۡوِعتُ ما بانا) اور جمع پر بھی جیسے شاعر نے کہا: (إن الخلیط أجدَوا الْبَیۡنَ یوم نأوۡا)، خلط بھی بطور جمع مستعمل ہے جیسے شاعر کے اس قول میں: (ضَرۡباً یُفَرِّقُ بین الجیرۃ الخلط) کہتے ہیں خلاط خائے مکسور کے ساتھ مخالطت ہے بقول ابن حجر شائد اس ترجمہ میں یہی ہو، اسماعیلی کے ہاں (خلطاء) ہے خطابی نے اسے کتاب العزلۃ میں بلفظ (خلیط) نقل کیا ہے ابن مبارک کتاب الرقائق میں شعبہ عن خبیب بن عبد الرحمٰن عن حفص بن عاصم سے ناقل ہیں کہ حضرت عمر نے کہا: (خُذُوا حَظَّکُمۡ مِنَ الْعُزْلَۃ) جنید۔ اللہ ان کی برکت کے ساتھ نفع دے۔ (جنید بغدادی مراد ہیں) نے کیا خوب کہا: (مُکَابَدَۃُ العُزلۃ أیۡسَرُ مِنۡ مُدارَاۃِ الۡخلطۃ) (یعنی عزلت اور تنہائی کی مشقت برداشت کرنا دوستوں کے ناز اٹھانے سے بہتر ہے) خطابی کہتے ہیں اگر عزلت اختیار کرنے میں فقط یہی ہوتا کہ غیبت اور رؤیتِ منکر سے بچا رہتا ہے جس کے ازالہ پر قادر نہیں تو بھی یہ ایک خیرِ کثیر ہے، ترجمہ کے مفہوم میں حاکم کی ابوذر یا ابو درداء سے نقل کردہ ایک مرفوع روایت ہے جس کے الفاظ ہیں: (الوَحدۃُ خیرٌ مِنۡ جلیس السوء) (برے آدمی کی دوستی سے تنہائی بہتر ہے) اس کی سند حسن ہے لیکن محفوظ یہ ہے کہ ابوذر یا ابو درداء سے موقوف ہے اسے ابن ابو عاصم نے بھی نقل کیا۔

- 6494 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي عَطَاءُ بْنُ يَزِيدَ أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ حَدَّثَهُ قَالَ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا الأَوْزَاعِيُّ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدَ اللَّيْثِيِّ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى

النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّ النَّاسِ خَيْرٌ قَالَ رَجُلٌ جَاهَدَ بِنَفْسِهِ وَمَالِهِ وَرَجُلٌ فِي شِعْبٍ مِنَ الشِّعَابِ يَعْبُدُ رَبَّهُ وَيَدَعُ النَّاسَ مِنْ شَرِّهِ تَابَعَهُ الزُّبَيْدِيُّ وَسُلَيْمَانُ بْنُ كَثِيرٍ وَالنُّعْمَانُ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَقَالَ مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عَطَاءٍ أَوْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَقَالَ يُونُسُ وَابْنُ مُسَافِرٍ وَيَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .

طرفه - 2786 (ترجمہ کیلئے جلد۴،ص:۲۹۸)

محمد بن یوسف فریابی کی سند کے ساتھ مقرون کیا الجہاد میں صرف فریابی کی سند سے اسے نقل کیا تھا مسلم نے اسے عبداللہ بن عبدالرحمٰن دارمی عن محمد بن یوسف سے موصول کیا۔ (جاء أعرابی) الجہاد کے اوائل میں ذکر کیا تھا کہ میں ان کے نام سے واقف نہیں اور ابو ذر نے بھی آپ سے یہ سوال کیا تھا لیکن ان کے حق میں اعرابی کے لفظ کا استعمال حسن نہیں۔ (أی الناس خیر) الجہاد میں (أفضل) تھا کئی دیگر الفاظ بھی ہیں آگے ان کا ذکر کروں گا۔ (قال رجل جاھد الخ) یہ الایمان کی روایت میں گزرے آپ کے اس جواب کے منافی نہیں: (مَنْ سَلِمَ الناسُ مِنْ لسانه و یدِہ) اور نہ دیگر مختلف اجوبہ کہ اختلافِ جواب اشخاص، احوال اور اوقات کے اختلاف کے لحاظ سے ہے جیسا کہ اس کی تقریر گزری اس حدیث کی شرح الجہاد میں گزری، یہ اس شخص پر محمول ہے جو جہاد کی قدرت نہ رکھتا ہو تو اس کے حق میں عزلت مستحب ہے تا کہ بچا رہے اور لوگ بھی اس سے بچے رہیں، بظاہر یہ عصرِ نبوی کے بعد کے زمانہ پر محمول ہے۔

(یعبد ربه) مسلم نے ایک اور طریق سے یہ اضافہ بھی کیا: (و یقیم الصلاة و یؤتی الزکاة حتی یأتِیَهُ الیقین لیس من الناس إلا فی خیر) (یعنی نماز روزہ کرتا رہاحتی کہ اس کے پاس یقین آ گیا، تو یہ خیر میں ہے) نسائی کی ابن عباس سے مرفوع روایت میں ہے: (ألا أخبرکم بخیر الناس ؟ رجل مُمْسِكٌ بِعَنان فرسه) اس میں ہے: (ألا أخبرکم بالذی یتلوه ؟ رجلٌ مُعْتَزِلٌ فی غنیمةٍ یؤدِّیْ حَقَّ الله فیها) (یعنی مرتبہ میں اس کے بعد وہ شخص الگ تھلگ اپنے مال مویشی میں بیٹھا حقوق اللہ کی ادائیگی میں مشغول ہے) اسے ترمذی نے نقل کیا اور حسن قرار دیا۔ (تابعه النعمان) یہ ابن راشد جزری ہیں ان کی روایت احمد نے وہب بن جریر (حدثنا أبی سمعت النعمان بن راشد) سے موصول کی۔ (و الزبیدی) یہ محمد بن ولید شامی ہیں ان کا طریق مسلم نے یحی بن حمزہ عنہ سے نقل کیا۔ (و سلیمان بن کثیر) یہ عبدی ہیں ان کا طریق ابو داؤد نے ابو داؤد طیالسی سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (سئل أیُّ المؤمنین أکمَلُ إیمانا) ۔

(و قال معمر عن الزهری الخ) عبید اللہ سے مراد ابن عبداللہ بن عتبہ ہیں، اس طرح شک کے ساتھ ہے احمد نے بھی عبدالرزاق سے یہی نقل کیا اور سیاق میں ذکر کیا : (معمر یشك) اسے مسلم نے عبد بن حمید عن عبدالرزاق عن معمر سے نقل کرتے ہوئے (عن عطاء) بغیر شک کے ذکر کیا عبد بن حمید کی مسند میں بھی عالی سند کے ساتھ یہی واقع ہے۔ (و قال یونس) یہ ابن یزید ایلی ہیں ان کا طریق ذہلی نے زہریات میں موصول کیا ابن وہب نے بھی اپنی جامع میں یونس سے اسے نقل کیا۔ (و ابن مسافر) یہ عبدالرحمٰن بن خالد بن مسافر ہیں ان کا طریق بھی ذہلی نے موصول کیا۔ (عن بعض أصحاب الخ) یہ روایتِ اولی

کے مخالف نہیں کیونکہ جس نے صحابی کا نام یادرکھا وہ مبہم رکھنے والے پر مقدم ہے، معمر اور زبیدی کا سیاق کتاب الجہاد میں ذکر کیا تھا۔

- 6495حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا الْمَاجِشُونُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي صَعْصَعَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ أَنَّهُ سَمِعَهُ يَقُولُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ خَيْرُ مَالِ الرَّجُلِ الْمُسْلِمِ الْغَنَمُ يَتْبَعُ بِهَا شَعَفَ الْجِبَالِ وَمَوَاقِعَ الْقَطْرِ يَفِرُّ بِدِينِهِ مِنَ الْفِتَنِ

أطرافه 19، 3300، 3600، - 7088 (ترجمہ کیلئے جلد۴،ص:۲۶۷)

ماجشون سے مراد عبدالعزیز بن عبداللہ بن ابی سلمہ ہیں یہ علامات النبوۃ میں بھی ابونعیم کے حوالے سے گزری لیکن وہاں (حدثنا عبدالعزيز بن أبي سلمة بن الماجشون) تھا گویا دادا کی طرف منسوب کر دیا ماجشون اور ابن ماجشون کہنے میں کوئی مغایرت نہیں کیونکہ عبداللہ اور اس کی اولاد میں سے ہر ایک ماجشون کہلاتا تھا۔ (عن عبدالرحمن الخ) یہ عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابو صعصعہ ہیں، مالک نے ان سے یہ حدیث روایت کی اور عمدگی سے نسب ذکر کیا، کتاب الایمان کے باب (من الدين الفرار من الفتن) میں اس کی تبیین کی تھی۔(عن أبيه) احمد اور اسماعیلی کے ہاں یحی انصاری عن عبدالرحمٰن سے روایت میں ہے: (أنه سمع أباه)۔

(يأتي على الناس الخ) یہاں یہی وارد کیا کلام میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (يكون فيه) علامات النبوۃ میں ابونعیم سے اسی اسناد کے ساتھ یہ الفاظ تھے: (يأتي على الناس زمان يكون الغنم الخ) مالک کی روایت میں ہے: (يوشك أن يكون خير مال الخ) اس کا ایضاح گزرا، یہاں کے الفاظ صریح ہیں کہ یہ خیریتِ عزلت جو آخر الزمان میں واقع ہو، جہاں تک عہدِ نبوی ہے تو اس میں جہاد فرضِ عین تھا جب نبی اکرم اس غرض سے نکلیں تو سب پر فرض تھا کہ آپ کے ہمراہ نکلیں ماسوائے ان کے جو معذور ہوں، بعدازاں اختلافِ احوال کے ساتھ یہ بھی مختلف ہوتا ہے، اس کا مزید بیان کتاب الفتن میں ہوگا، شعب پہاڑی راستہ یا اس میں موضع کو کہتے ہیں، شَعف اس کی چوٹی، خطابی نے کتاب العزلہ میں ذکر کیا کہ عزلت اور اختلاط اپنے متعلقات کے اعتبار سے مختلف ہو جاتے ہیں تو اجتماع (یعنی باہم میل جول) کی ترغیب بارے وارد ادلہ کو حکمرانوں کی اطاعت اور امورِ دین سے متعلق پر محمول کیا جائے گا اور عکس کو اس کے عکس پر، جہاں تک جسمانی اجتماع وافتراق کا تعلق ہے تو جو اپنی معیشت اور اپنے دین کی حفاظت کے ضمن میں اپنے آپ کو خود کفیل پاتا ہے (یعنی اس کیلئے لوگوں سے میل جول کا محتاج نہیں) تو اس کے لئے اولی یہ ہے کہ لوگوں کی مخالطت سے پرہیز کرے بشرطِ کہ نماز با جماعت کی پابندی کرے، سلام اور اس کا جواب دے اور مسلمانوں کے (معاشرتی) حقوق کی ادائیگی کرے مثلا عیادت کرنا اور جنازہ میں حاضر ہونا وغیرہ امور، مطلوب صرف فضول صحبت کا ترک ہے جس میں اہم افعال کی تضییع اور خواہ مخواہ وقت ضائع ہوتا ہو، اتنا ہی میل جول کرے جو ضروری ایسا ضروری ہو جیسے دن و رات کا کھانا، یہی قلب وجسم کے لئے اروع ہے! قشیری الرسالہ میں لکھتے ہیں عزلت وخلوت کو ترجیح دینے والوں کا طریق یہ ہے کہ وہ اس کے شر سے لوگوں کی سلامتی کا اعتقاد رکھے نہ کہ عکس تو اول اس کے اپنے نفس کے استصغار کا نتیجہ ہے اور یہ متواضع کی صفت ہے ثانی اس کا دوسروں سے اپنے آپ کو ممتاز باور کرنا ہے اور یہ متکبر کی صفت ہے۔

مولانا انور باب (العزلة الخ) کے تحت کہتے ہیں یعنی فساق کے اختلاط سے مستریح ہے۔

35 - باب رَفعِ الأَمَانَةِ (امانت داری عنقاء ہو جائے گی)

امانت خیانت کا عکس ہے، رفع سے مراد اس کا اِذہاب (یعنی ختم کر دیا جانا) اس طور کہ امانت دار معدوم یا شبہ معدوم ہو جائے۔

6496 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ حَدَّثَنَا فُلَيْحُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا هِلاَلُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا ضُيِّعَتِ الأَمَانَةُ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ قَالَ كَيْفَ إِضَاعَتُهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ إِذَا أُسْنِدَ الأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ. طرفه 59-

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا جب امانت ضائع کر دی جائے تو قیامت کا انتظار کرو، پوچھا امانت کا ضائع کرنا کس طرح ہوگا؟ فرمایا جب معاملہ نا اہل کے سپرد کیا جائے تو قیامت کا انتظار کرنا۔

کتاب العلم کے شروع میں یہ اسی سند کے ساتھ محمد بن فلیح عن ابیہ کی روایت کے ساتھ مقرون کر کے گزری وہاں ان کا سیاق ذکر کیا تھا اس میں اس اعرابی کا قصہ تھا جس نے آپ سے قیامِ قیامت بارے پوچھا تھا۔ (إذا ضيعت الخ) یہ اس اعرابی کے سوال کہ قیامت کب آئے گی؟ کے جواب میں کہا تھا اس نے پوچھا تھا کہ: (كيف إضاعتها)۔ (إذا أسند) کرمانی لکھتے ہیں کیفیتِ اضاعت بارے دال علی الزمان کے ساتھ جواب دیا کیونکہ یہ جواب کو متضمن ہے کیونکہ اس کا لازم بیان یہ ہوا کہ اس کی کیفیت یہ اسنادِ مذکور ہے، وہاں (وُسِّدَ) کا لفظ تھا اس کی تشریح گزری، (الأمر) سے مراد دین سے متعلقہ امور کی جنس جیسے خلافت، امارت، قضاء اور اِفتاء وغیرہ، (إلى غير أهله) کی بابت کرمانی کہتے ہیں (إلى) لام کا بدل ہے تا کہ معنائے اسناد کی تضمین پر دلالت کرے۔ (فانتظر الساعة) فاء برائے تفریع یا شرطِ محذوف کا جواب ہے ای (إذا كان الأمر كذلك فانتظر)، ابن بطال کہتے ہیں (أسند الخ) کا معنی یہ ہے کہ حکمرانوں کو اللہ نے اپنے بندوں پر امین بنایا اور ان پر فرض کیا ہے کہ ان کی خیر خواہی کریں تو انہیں چاہئے کہ اہلِ دین کو ذمہ داریاں دیں اگر ایسا نہیں کرتے تو گویا اس امانت کو ضائع کرتے ہیں جو اللہ نے انہیں تفویض کی۔

6497 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ عَنْ زَيْدِ بْنِ وَهْبٍ حَدَّثَنَا حُذَيْفَةُ قَالَ حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَدِيثَيْنِ رَأَيْتُ أَحَدَهُمَا وَأَنَا أَنْتَظِرُ الآخَرَ حَدَّثَنَا أَنَّ الأَمَانَةَ نَزَلَتْ فِي جَذْرِ قُلُوبِ الرِّجَالِ ثُمَّ عَلِمُوا مِنَ الْقُرْآنِ ثُمَّ عَلِمُوا مِنَ السُّنَّةِ وَحَدَّثَنَا عَنْ رَفْعِهَا قَالَ يَنَامُ الرَّجُلُ النَّوْمَةَ فَتُقْبَضُ الأَمَانَةُ مِنْ قَلْبِهِ فَيَظَلُّ أَثَرُهَا مِثْلَ أَثَرِ الْوَكْتِ ثُمَّ يَنَامُ النَّوْمَةَ فَتُقْبَضُ فَيَبْقَى أَثَرُهَا مِثْلَ الْمَجْلِ كَجَمْرٍ دَحْرَجْتَهُ عَلَى رِجْلِكَ فَنَفِطَ فَتَرَاهُ مُنْتَبِرًا وَلَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ فَيُصْبِحُ النَّاسُ يَتَبَايَعُونَ فَلاَ يَكَادُ أَحَدٌ يُؤَدِّي الأَمَانَةَ فَيُقَالُ إِنَّ فِي بَنِي فُلاَنٍ رَجُلاً أَمِينًا وَيُقَالُ لِلرَّجُلِ مَا أَعْقَلَهُ وَمَا أَظْرَفَهُ وَمَا أَجْلَدَهُ وَمَا فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةِ خَرْدَلٍ مِنْ إِيمَانٍ وَلَقَدْ أَتَى عَلَيَّ زَمَانٌ وَمَا أُبَالِي أَيَّكُمْ بَايَعْتُ لَئِنْ كَانَ مُسْلِمًا رَدَّهُ الإِسْلاَمُ وَإِنْ كَانَ نَصْرَانِيًّا رَدَّهُ عَلَيَّ سَاعِيهِ فَأَمَّا الْيَوْمَ فَمَا كُنْتُ أُبَايِعُ إِلاَّ فُلاَنًا وَفُلاَنًا

قَالَ الْفِرَبْرِيُّ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ حَدَّثْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ فَقَالَ سَمِعْتُ أَحْمَدَ بْنَ عَاصِمٍ يَقُولُ سَمِعْتُ أَبَا عُبَيْدٍ يَقُولُ قَالَ الأَصْمَعِيُّ وَأَبُو عَمْرٍو وَغَيْرُهُمَا جَذْرُ قُلُوبِ الرِّجَالِ الْجَذْرُ الأَصْلُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَالْوَكْتُ أَثَرُ الشَّيْءِ الْيَسِيرُ مِنْهُ وَالْمَجْلُ أَثَرُ الْعَمَلِ فِي الْكَفِّ إِذَا غَلُظَ

.طرفاه 7086، - 7276

ترجمہ: ابوحذیفہؓ نے کہا کہ مجھ سے رسول اللہ نے دو حدیثیں بیان فرمائیں، ایک کا ظہور تو میں نے دیکھ لیا جبکہ دوسری کے ظہور کا منتظر ہوں پہلی حدیث یہ کہ امانتداری پہلے دلوں کی گہرائی میں اتری، پھر لوگوں نے قرآن سے بھی امانتداری کا حکم جان لیا اور پھر سنت نبوی سے بھی جان لیا اور دوسری حدیث امانتداری کے اٹھ جانے کے متعلق ارشاد فرمائی کہ امانتداری بہت جلد جاتی رہے گی اور ایسا ہوگا کہ آدمی سوئے گا اور امانتداری اس کے دل سے نکال لی جائیگی اس کا اثر ایک نقل کی طرح رہ جائے گا پھر سوئے گا تو باقی امانتداری بھی نکال لی جائے گی اور اس کا نشان ایک آبلہ سا ہوگا جیسے چنگاری کو اگر تو پاؤں سے ٹھکرا دے اور وہ پھول جائے اور اسے تو ابھرا ہوا دیکھے حالانکہ اس میں کچھ بھی نہیں ہوتا اور صبح کو لوگ اٹھ کر خرید وفروخت کریں گے اور امانتدار کوئی بھی نہ ہوگا ،امانتدار ایسے شاذ ونادر ہو جائیں گے کہ لوگ تعجب سے یوں کہیں گے کہ فلاں قبیلہ میں فلاں شخص امانتدار ہے اور کسی شخص کے متعلق یوں کہیں گے کہ کیسا ظریف وعقلمند اور دلاور آدمی ہے حالانکہ اس کے دل میں رائی کے دانہ کے برابر بھی ایمان نہ ہوگا ، پھر بیان کرتے ہیں کہ مجھ پر ایک ایسا وقت گزر چکا ہے کہ مجھے کسی کے ساتھ معاملہ کرنے پر پرواہ نہ ہوتی تھی مسلمان کو اسلام حق کی طرف لے آتا اور عیسائی کو اس کے حاکم مجبور کر کے میرا حق دلا دیتے اور آج کل تو میں فلاں اور فلاں کے سوا کسی سے کوئی معاملہ یا خرید وفرخت نہیں کرتا۔

امانت کے ذکر ورفع کے بارہ میں حدیثِ حذیفہ، اسی سند ومتن کے ساتھ کتاب الفتن میں بھی آئے گی اور وہیں تفصیل شرح ہوگی ، جذر جیم کی زبر اور زیر کے ساتھ! ہر شیَ کی اصل ، وکت آگ وغیرہ کے اثر (جو جسم میں داغ کی شکل میں رہ جائے) کو کہتے ہیں ، مَجَل ہتھیلیوں میں کام کے نشان۔ (أحدھم) کشمیہنی کے ہاں (أحد) ہے۔ (من إیمان) اس سے سمجھا جا سکتا ہے کہ حدیثِ ہذا میں امانت سے مراد ایمان ہے مگر ایسا نہیں بلکہ اس کا ذکر اس لئے کیا کہ یہ لوازمِ ایمان میں سے ہے۔ (بایعت) خطابی کہتے ہیں بعض حضرات نے اس سے مراد بیعتِ خلافت لی ، یہ خطا ہے کہ یہ کیونکر مراد ہو سکتا ہے جب کہ وہ کہہ رہے ہیں (إن کان نصرانیا) تو کیا نصرانی کو بھی خلیفہ بنایا جا سکتا ہے؟ بلکہ بیع وشراء ہی مراد ہے۔ (علی الإسلام) مستملی کے ہاں (بالإسلام) ہے۔ (علی ساعیه) یعنی اس پر مقرر کردہ والی پر تا کہ اس سے انصاف لے، اس کا اکثر استعمال عاملینِ زکات پر تھا یہاں جزیہ اکٹھے کرنے کا ذمہ دار مراد ہو سکتا ہے۔ (إلا فلانا الخ) محتمل ہے کہ حضرت حذیفہ نے یہی الفاظ کہے ہوں اور یہ احتمال بھی ہے کہ مشہورین بالا مانت میں سے دو کا ذکر کیا ہو تو راوی نے مبہم ذکر کیا، مراد یہ کہ خرید وفروخت کے معاملات میں مجھے اب حالت یہ ہے کہ صرف فلاں فلاں پر ہی اعتماد ہے۔

(قال الفربری) یہ صرف مستملی کے نسخہ میں ہے، ابوجعفر سے مراد محمد بن ابو حاتم بخاری ہیں جو امام بخاری کے کاتب تھے۔ (حدثت أبا عبداللہ) یعنی امام بخاری کو ، جو بات انہیں بیان کی اسے محذوف کیا کیونکہ تب اس کی ضرورت نہ تھی۔ (فقال

سمعت) قال کے قائل امام بخاری ہیں ان کے شیخ احمد بن عاصم بلخی ہیں بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے الادب المفرد میں ان سے تخریج کی ہے۔ (سمعت أبا عبید) یہ قاسم بن سلام ہیں جو کتاب غریب الحدیث وغیرہ کے مصنف تھے تصانیفِ بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے اسی طرح اصمعی اور ابوعمرو کا بھی، اصمعی کا نام عبدالملک بن قریب اور ابوعمرو سے مراد ابن علاء ہیں۔ (وغیرھما) اسے اسماعیلی نے سفیان ثوری سے نقل کیا، حدیث کی عبداللہ بن ولید عدنی عن ثوری سے تخریج کے بعد آخر میں کہا: (قال سفیان الجذر الأصل) یہ تفسیر متفق علیہ ہے البتہ ابوعمرو کے ہاں جیم پر زیر اور اصمعی کے ہاں زبر ہے۔ (و الوکت أثر الخ) یہ بھی ابوعبید کی کلام ہے، یہ سابقہ سے اخص ہے کہ یسیر کے ساتھ اس کا تقید ہے۔

- 6498حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ إِنَّمَا النَّاسُ كَالإِبِلِ الْمِائَةُ لاَ تَكَادُ تَجِدُ فِيهَا رَاحِلَةً

ترجمہ: ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ سے سنا فرماتے تھے لوگوں کا حال اونٹوں کی طرح ہے کہ سو اونٹوں میں بھی سواری کے قابل مشکل ہی سے کوئی ملے گا۔

یہ سند اصح الاسانید میں شمار ہوتی ہے۔ (إنما الناس کالإبل الخ) مسلم کی معمر عن زہری کے طریق سے روایت میں ہے: (تجدون الناس کإبل مائة لا یَجِدُ الرجلُ فیھا راحلةً) تو اس طور کہ روایت الف و لام اور تکاد کے بغیر ہے، معنی یہ ہے کہ تم سو اونٹوں میں ایک اونٹ بھی ایسا نہ پاؤ گے جو سواری کے قابل ہو کیونکہ سواری کے قابل وہ ہوتا ہے جو وطئ (یعنی نرم خو) اور سہل الانقیاد (یعنی جسے آسانی سے ہانکا جا سکے) ہو بعینہ سو آدمیوں میں ایک بھی ایسا نہ ملے گا جو رفاقت کے قابل ہو اس طور کہ ساتھی کا معاون بنے اور نرم گوشہ رکھے مگر (لا تکاد) کے اثبات کے ساتھ روایت اولی ہے کیونکہ اس میں زیادتِ معنی اور امرِ واقع کی مطابقت ہے اگرچہ مذکورہ بالا معنی بھی اسی طرف راجع ہے، نفیِ مطلق کو مبالغہ پر محمول کیا جائے گا اور اس امر پر کہ نادر و شاذ کا کوئی حکم نہیں ہوتا، خطابی کہتے ہیں عرب سو اونٹوں پر (ابل) کا اطلاق کرتے تھے کہتے تھے: (لفلان إبل) یعنی اس کے پاس سو اونٹ ہو گئے اور (لفلان إبلان) یعنی دو سو، بقول ابن حجر اس پر بغیر الف و لام والی روایت میں (مائة) کا لفظ (إبل) کی تفسیر کے طور ہے تو جب مجرد (إبل) کا لفظ سو کی تعداد بارے مشہور الاستعمال ہے تو توضیحاً سو کا عدد بعد میں رفعِ التباس کے لئے ذکر کیا، بخاری کی روایت میں لام برائے جنس ہے، راغب کہتے ہیں ابل سو اونٹوں کا اسم ہے تو آپ کا (کالإبل المائة) کہنے سے مراد دس ہزار ہیں کیونکہ تقدیرِ کلام ہے: (کالمائة المائة) اور بظاہر اگر ان کا قول تسلیم کر لیں تو لازم نہیں آتا کہ مراد دس ہزار ہو بلکہ مأۃ ثانیہ برائے تاکید ہے،

خطابی کہتے ہیں اس حدیث کی دو طرح سے تاویل کی گئی ہے: ایک یہ کہ احکامِ دین میں تمام لوگ برابر ہیں کسی شریف کی مشروف پر کوئی فضیلت نہیں اور نہ رفیع کی وضیع پر جیسے سو اونٹ جن میں راحلہ نہ ہو، راحلہ فاعلہ بمعنی مفعولہ ہے یعنی سب کے سب حمولہ ہیں جو بوجھ لادے جانے کے اہل ہیں، سفر اور سواری کے قابل نہیں، ثانی یہ کہ لوگوں کی اکثریت اہلِ نقص ہے اہلِ فضل جو ہیں ان کی تعداد بہت قلیل ہے تو یہ بوجھ اٹھانے والے اونٹوں میں راحلہ کے بمنزلہ ہیں (یعنی جیسے اونٹوں میں اکثر ایسے ہیں جو صرف بوجھ ڈھونے

کے لئے استعمال کئے جاسکیں کیونکہ سواری کے قابل اونٹ میں چند خصوصیات کا پایا جانا ضروری ہے اسی طرح لوگوں کا معاملہ ہے) اسی سے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: (وَ لٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ)[الروم:٦] ابن حجر کے بقول بیہقی نے یہ حدیث کتاب القضاء میں قاضی کے فریقین کے مابین مساوات کے ضمن میں نقل کی ہے، اول مفہوم کا اخذ کرتے ہوئے ابن قتیبہ سے منقول ہے کہ راحلہ (اونٹ/ اونٹی) نجیب قسم کا پسندیدہ ابل ہے یہ دیگر سے ممتاز اور معروف ہوتا ہے حدیث کا معنی یہ ہے کہ لوگ نسب میں ان سو اونٹوں کی مانند ہیں جن میں راحلہ نہ ہو باقی سب مستوی ہیں، ازہری کہتے ہیں عربوں کے نزدیک راحلہ نجیب نر اور مادہ اونٹ ہوتا تھا، راحلہ میں ہاء برائے مبالغہ ہے! کہتے ہیں ابن قتیبہ کا قول غلط ہے! معنی یہ کہ زاہد فی الدنیا اور اس میں کامل وہ جو آخرت میں راغب ہو اور ایسے قلیل ہیں جیسے اونٹوں میں راحلہ اونٹوں کی قلت ہے، نووی کہتے ہیں یہ قول اجود ہے اور ان دونوں اقوال سے اجود بعض دیگر کا یہ قول ہے کہ لوگوں میں پسندیدہ طور واطوار اور کامل الصفات لوگ قلیل ہیں، بقول ابن حجر یہ ثانی قول کی طرح ہی ہے مگر انہوں نے زاہد کے ساتھ اس کی تخصیص کر دی ہے اولی اس کی تعمیم ہے جیسے شیخ نے کہا، قرطبی کہتے ہیں جو اس تمثیل کے مناسب ہے وہ یہ ہے کہ ایسا جواد شخص جو لوگوں کے بوجھ اور ذمہ داریاں اٹھائے اور ان کی مشکلات دور کرے نادر الوجود ہے جیسا کثیر اونٹوں میں راحلہ اونٹ، بقول ابن بطال حدیث کا معنی یہ ہے کہ لوگ تو بہت ہیں مگر ان میں سے مرضی (یعنی اچھے طور واطوار والے) قلیل ہیں (جیسے کسی نے کیا خوب کہا : ما أَكْثَرَ النَّاسَ لا بَلْ مَا أَقَلَّهُمْ اور جیسے کسی اردو شاعر نے کہا: گھٹ گئے انسان بڑھ گئے سائے) اس حدیث کو اس باب کے تحت نقل کر کے اسی معنی کی طرف بخاری نے اشارہ کیا کیونکہ جن کی یہ صفت ہو تو مناسب یہی ہے کہ ان سے عدم معاشرت ہو ابن بطال نے اشارہ کیا ہے کہ حدیث میں مذکور لوگوں سے مراد جو پہلی تین صدیوں یعنی صحابہ کرام، تابعین اور تبع تابعین کے بعد ہوں گے کہ ان کے ہاں خیانت عام ہوگی اور امانت کے قابل کم ہوں گے، کرمانی نے یہ مغلطائی سے نقل کیا یہ ظن کرتے ہوئے کہ یہ ان کی کلام ہے کیونکہ کسی کی طرف اسے منسوب نہ کیا تھا تو لکھا اس تخصیص کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ اس دور میں بھی اہلِ ایمان بنسبت اہلِ کفر کے کم ہی تھے۔

علامہ انور باب (رفع الأمانة) کے تحت کہتے ہیں پہلے گزرا کہ یہ صفاتِ قلب میں سے ایک صفت ہے اس کے سبب لوگوں کا باہمی اعتماد قائم ہے اور کوئی شک وشبہ نہیں ہوتا یہ ایمان کا رنگ اور اس پر مقدم ہے اسی لئے اس سے اسمِ ایمان مشتق ہوا، (الوکت) سیاہ داغ ، (المجل) آبلہ، کہتے ہیں جانو کہ نبی اکرم نے اولا ان کیلئے رفعِ امانت کی مثال بیان کی پھر اس تمثیل کے ایضاح کیلئے مثال ذکر کی تو فرمایا: (كجمر دحرجته الخ) پھر شارحین نے اس بارے باہم اختلاف کیا کہ آیا یہ تشبیہ امانتِ زائلہ کی بابت ہے یا باقیہ کی بابت؟ طیبی کی مراجعت کرو، (راحلة) کے تحت لکھتے ہیں ابن قتیبہ نے کہا ہے کہ یہ مذکر ومؤنث کیلئے برابر ہے مشہور یہ ہے کہ اس میں تاء برائے تانیث ہے۔

یہ حدیث اس اسناد کے ساتھ بخاری کے افراد میں سے ہے، مسلم نے اسے معمر عن زہری سے نقل کیا۔

36 - باب الرِّيَاءِ وَالسُّمْعَةِ (ریاء اور شہرت طلبی)

ریاء رائے مکسور اور مد کے ساتھ، رؤیۃ سے مشتق ہے مراد اظہارِ عبادت لوگوں کی رؤیت کے قصد سے تاکہ وہ تعریف و

توصیف کریں، سُمعہ سمع سے مشتق ہے اس میں بھی وہی قصد ونیت ہے جو ریاء میں ہے البتہ یہ حاسہِ سمع سے متعلق ہے جبکہ ریاء حاسہِ بصر سے، غزالی لکھتے ہیں مفہوم لوگوں کے دلوں میں طلبِ منزلت انہیں خصالِ محمودہ دکھلانے کے ساتھ، ابن عبدالسلام کہتے ہیں ریاء یہ ہے کہ غیر اللہ کی خاطر عمل کرے اور سُمعۃ کہ اللہ کیلئے کیا ہوا اپنا عمل مخفی رکھتا ہے پھر لوگوں میں اسے بیان کرتا پھرتا ہے۔

- 6499حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ سُفْيَانَ حَدَّثَنِي سَلَمَةُ بْنُ كُهَيْلٍ وَحَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ سَلَمَةَ قَالَ سَمِعْتُ جُنْدَبًا يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ وَلَمْ أَسْمَعْ أَحَدًا يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ غَيْرَهُ فَدَنَوْتُ مِنْهُ فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ سَمَّعَ سَمَّعَ اللَّهُ بِهِ وَمَنْ يُرَائِي يُرَائِي اللَّهُ بِهِ .طرفه - 7152

ترجمہ: حضرت جندبؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا جو شخص خلقت کو سنانے کے لیے کوئی نیک کام کرے گا تو اللہ تعالیٰ اس کی بدنیتی سب کو سنا دے گا اور جس نے لوگوں کو دکھانے کے لیے کوئی نیک کام کیا تو اللہ تعالیٰ بھی قیامت کے دن اس کی اصل حقیقت سب لوگوں کو دکھا دے گا۔

یحی سے مراد قطان ہیں دونوں طریق میں سفیان، ثوری ہیں دوسری سند اول سے اعلی ہے اس کے علو کے باوجود اس پر اکتفاء نہیں کیا کیونکہ پہلے طریق کی کچھ خصوصیات ہیں مثلا قطان کی جلالتِ قدر اور سفیان کی سلمہ سے تصریحِ تحدیث اور سلمہ کی نسبت کا ذکر، یہ ابن کُہیل بن حصین حضرمی ہیں دوسرے طریق کے سب راوی کوفی ہیں۔ (ولم أسمع أحدا الخ) مسلم کے ہاں بھی ایک روایت میں یہ ثابت ہے اس کے قائل سلمہ ہیں، مراد یہ کہ انہوں نے سوائے جندب کے کسی اور صحابی سے نبی اکرم تک مسند حدیث کا سماع نہیں کیا، یہ جندب بن عبداللہ بجلی ہیں جو مشہور صحابی تھے صغار میں سے ہیں کرمانی لکھتے ہیں مراد یہ کہ اس وقت اس جگہ کوئی اور صحابیِ رسول موجود نہ تھا بقول ابن حجر اس جگہ کا لفظ کہنے سے دیگر جگہوں میں موجود صحابہ کرام سے احتراز کیا ہے مگر ایسا نہیں کیونکہ جندب وفات تک کوفہ رہے اور یہیں حضرت ابو جحیفہ سوائی تھے جن کی وفات جندب کی وفات کے چھ سال بعد ہوئی اسی طرح عبداللہ بن اوفی تھے جو ان کے بیس برس بعد فوت ہوئے سلمہ نے ان دونوں سے احادیث روایت کی ہیں تو متعین ہوا کہ ان کی مراد یہ ہے کہ نہ ان دونوں سے اور نہ غیرِ کوفہ میں موجود کسی اور صحابی سے کوئی حدیث سنی حضرت جندب سے آنجناب کی یہ حدیث سماع کرنے کے بعد۔

(من سمع) سین کی زبر اور میمِ مشدد کے ساتھ، دوسرا سمع بھی اس کی مثل ہے۔(و من یرائی)ضمِ یاء، مد اور کسرِ ہمزہ کے ساتھ دوسرا بھی اس کا مثل ہے دونوں کے آخر میں یاء ثابت ہے پہلے میں اشیاء کے لئے اور دوسرے میں بھی یہی، یا تقدیر یہ ہے کہ (فإنه یرائی به الله) مسلم کی وکیع عن سفیان سے روایت میں ہے: (مَنْ یسمع یسمع اللهُ به و من یرائی یرائی اللهُ به) ابن مبارک کی کتاب الزہد میں ابن مسعود کی روایت سے ہے: (من سمع سمع الله به و مَنْ راء یٰ راء یٰ الله به و من تطاوَلَ تعاظُماً خَفَّضَه اللهُ و مَنْ تَوَاضَعَ تخشُّعاً رَفَعَهُ الله) مسلم کے ہاں(مسلم کا ذکر محشی نے کیا فتح میں یہاں خالی جگہ ہے) ابن عباس سے روایت میں ہے: (من سمع سمع الله به و من راء یٰ راء ی الله به) طبرانی کے ہاں محمد بن حجادہ عن سلمہ بن کہیل عن جابر کے طریق سے اسی حدیث کے آخر میں ہے: (و من کان ذا لِسَانَیْنِ فی الدنیا جعل الله له لسانین

مِنْ نارِ يوم القيامة)(یعنی جو دنیا میں دو زبانوں والا[یعنی دوغلا] تھا اللہ قیامت کو آگ سے اس کیلئے دو زبانیں بنا دے گا)

خطابی کہتے ہیں اس کا معنی ہے جس نے عدم اخلاص پر مبنی کوئی عمل کیا صرف اس ارادہ سے کہ لوگ دیکھیں اور سنیں اس کی جزا اللہ کے ہاں یہ ملے گی کہ (قیامت کے دن) اس کی تشہیر و رسوائی کرے گا اور جو اس کے بطن میں تھا اسے ظاہر کر دے گا، بعض نے کہا جس نے لوگوں کے ہاں جاہ و منزلت کی طلب میں عمل کیا اللہ کی رضا مقصود نہ تھی تو اللہ تعالیٰ لوگوں کا اسے موضوعِ گفتگو بنا دے گا اس نے جو منزلت چاہی تھی وہ مل جائے گی مگر ثوابِ آخرت سے محروم رہے گا، (یرائی اللہ) کا مفہوم ہے کہ انہیں اس کے حال پر مطلع کرے گا کہ اس نے اس کی رضاء کیلئے یہ عمل نہ کیا تھا بلکہ انہی کی خاطر کیا تھا اسی سے اللہ کا یہ فرمان ہے: (مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَ زِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا- إلیٰ - ما كانوا يَعْمَلُونَ)[هود: ۱۵-۱۶] بعض نے کہا مراد یہ کہ جس نے اس قصد سے عمل کیا کہ لوگ دیکھیں اور (اس کی نیکی کا شہرہ) سنیں تا کہ اس کی تعظیم کریں اور ان کے ہاں اس کا رتبہ بلند ہو تو اسے اس کا یہ مقصد حاصل ہو جائے گا اور یہی اس عمل کی جزا ہوگی اسے آخرت کے ثواب سے کچھ نہ ملے گا، بعض نے یہ معنی کیا کہ جس نے لوگوں کے عیوب سنے اور انہیں مشتہر کیا اللہ اس کے عیوب ظاہر کر دے گا، بعض نے کہا جس نے اپنی طرف کوئی نیک عمل منسوب کیا حالانکہ وہ اس کا عامل نہیں اور خیر کا ادعاء کیا جبکہ وہ اس کا فاعل نہیں تو اللہ اسے رسوا کرے گا اور اس کا کذب ظاہر کر دے گا، بعض نے کہا جس نے اپنا عمل (جان بوجھ کر یعنی قصد سے) لوگوں کو دکھلایا اللہ اسے اس عمل کا ثواب تو دکھلائے گا مگر عطا نہ کرے گا، بعض نے (سمع الخ) کا معنی یہ کیا کہ اللہ اس کی تشہیر کر دے گا اور سوئے تعریف کے ساتھ لوگوں کے کان بھر دے گا دنیا میں یا قیامت کے روز اور اس کا خبثِ باطن عیاں کر دے گا، بقول ابن حجر متعدد احادیث میں قیامت کے روز اس کے ورود کا ذکر صریح ہے تو یہی معتمد ہے چنانچہ احمد اور دارمی کے ہاں ابو ہند داری کی مرفوع حدیث میں ہے: (مَنْ قامَ مَقامَ رياءٍ و سُمعةٍ راء ى اللهُ به يوم القيامة و سَمَّعَ به) طبرانی کی عوف بن مالک سے روایت اس کا نحو ہے انہی کی حضرت معاذ سے مرفوع روایت میں ہے: (ما مِنْ عبدٍ يقوم في الدنيا مقامَ سُمْعَةٍ و رياءٍ إلا سمَّعَ الله بهِ على رؤوس الخلائق يوم القيامة) (یعنی جو دنیا میں ریاکاری سے کام لیتا رہا اللہ قیامت کے روز سرِ عام اسکا بھانڈا پھوڑے گا)

حدیث سے عمل صالح کے اخفاء کا استحباب ظاہر ہوا لیکن مقتدا قسم کے لوگوں کیلئے مستحب اس کا اظہار ہے تاکہ ان کی اقتدا کی جائے (اور لوگوں کو تعلیم ہو) اسے بقدرِ حاجت مقدر کرنا ہوگا، بقول ابن عبد السلام مقتدا کا اظہار اور اس غرض سے کہ انتفاع ہو جیسے کتابتِ علم اس سے مستثنیٰ ہے اسی سے کتاب الجمعہ میں گزری حضرت سہل کی یہ حدیث ہے: (لِتَأْتَمُّوا بِیْ و لِتعلموا صلاتی) ، طبری کہتے ہیں ابن عمر، ابن مسعود اور سلف کی ایک جماعت مساجد میں آ کر نمازِ تہجد ادا کرتے تھے اور اپنے محاسن اعمال کا تظاہر کرتے تھے تا کہ لوگ اقتدا کریں، کہتے ہیں تو ایسا امام جس کا عمل مستن بہ ہے اور وہ خوب جانتا ہے جو اللہ کا اس پر حق ہے اور وہ اپنے شیطان پر حاوی ہے تو اس کے صحتِ قصد کے مدنظر اس کا اپنے عمل کا اظہار و اخفاء برابر ہے اور جس کا حال اس کے برخلاف ہے اس کے لئے اخفاء افضل ہے یہی سلف کی روش رہی ہے تو اول سے حماد بن سلمہ کی ثابت عن انس سے روایت ہے کہ نبی اکرم نے ایک شخص کو تلاوت کرتے سنا جو ذکر کے ساتھ اپنی آواز بلند کرتا تھا تو فرمایا یہ اوّاب (یعنی اللہ کی طرف بہت رجوع کرنے والا) ہے، کہتے ہیں دیکھا تو وہ

مقداد بن اسود تھے، اسے طبری نے نقل کیا ثانی سے زہری عن ابوسلمہ عن ابوہریرہ کی روایت ہے کہتے ہیں ایک شخص نماز میں باآواز بلند قراءت کر رہا تھا تو نبی اکرم نے اسے فرمایا مجھے نہیں سناؤ اپنے رب کو سناؤ، اسے احمد اور ابن ابوخیثمہ نے نقل کیا اس کی سند حسن ہے۔

اسے مسلم نے آخرِ کتاب میں اور ابن ماجہ نے (الزھد) میں نقل کیا۔

- 37 باب مَنْ جَاهَدَ نَفْسَهُ فِي طَاعَةِ اللَّهِ (اللہ کی طاعت میں مجاہدۂ نفس)

مجاہدہ سے مراد نفس کو غیرِ عبادت کے ساتھ مشغول کرنے سے روکنا، اس سے ترجمہ کی حدیثِ باب کے ساتھ مناسبت ظاہر ہے ابن بطال کہتے ہیں آدمی کا اپنے نفس سے جہاد جہادِ اکمل ہے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (وَ أَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوىٰ)[النازعات : ۴۰] اور یہ معاصی اور شبہات سے منعِ نفس کے ساتھ واقع ہے اسی طرح مباح شہوات کے اکثار سے بھی منع کرنا تا کہ آخرت میں یہ اس کے لئے متوفر ہوں، بقول ابن حجر تا کہ اکثار کا عادی نہ ہو جائے کہ ان کا مالوف ہو اور وہ شبہات کی طرف اسے کھینچ لے جائیں تب حرام میں واقع ہونے کا اندیشہ لاحق رہے گا، قشیری نے اپنے شیخ ابوعلی دقاق سے نقل کیا کہ جو شروع ہی سے مجاہدہ کا خوگر نہ ہوا وہ اس طریق کا شمہ بھر نہ پائے گا، ابوعمرو بن بجید سے منقول ہے کہ جس کی نظر میں اس کا دین معزز ہوا اس کا نفس اس پر ہلکا ہوا، قشیری لکھتے ہیں مجاہدۂ نفس اصل میں مالوفات کا اس سے چھڑوا دیا جانا اور خواہشات کے برعکس اسے چلانا ہے! نفس کی دو صفتیں ہیں شہوات میں انہماک اور طاعات سے امتناع تو مجاہدہ اسی کے لحاظ سے واقع ہوتا ہے، بعض ائمہ نے کہا جہادِ نفس جہادِ عدو میں داخل ہے، تین طرح کے دشمن ہیں جن کا رأس شیطان ہے پھر نفس ہے کیونکہ وہ ایسی لذات کا داعی ہے جو اپنے فاعل کے حرام میں وقوع کا باعث بنتا ہے جو اللہ کی ناراضی کا ذریعہ ہے، شیطان اس پر نفس کا مددگار بنتا ہے وہ اسے اس کے لئے مزین کرتا ہے تو جو خواہشِ نفس کی مخالفت کرے وہ اپنے شیطان کا قمع کرتا ہے تو اس کا مجاہدۂ نفس اسے اللہ کے اوامر کی اتباع اور اس کے نواہی سے اجتناب پر لگاتا ہے جب انسان اس پر قوی ہو جاتا ہے تو دشمنانِ دین سے جہاد آسان ہو جاتا ہے تو اول جہادِ باطن اور دوم جہادِ ظاہر ہے جہادِ نفس کے چار مراتب ہیں: امورِ دین کے تعلّم پر اسے لگانا، پھر عمل پیرا ہونے پر، پھر دوسروں کو سکھلانے پر پھر اللہ کی توحید کی طرف دعوت دینے اور دین کے مخالفین سے قتال کرنے پر اسے لگانا، جہادِ نفس کے ضمن میں سب سے قوی مددگار امر جہادِ شیطان ہے اس کی طرف اسے القاء کئے گئے شبہ وشک کو دور کرنے کے ساتھ پھر محرمات کی نہی کی تحسین، اس کا تتمہ اس صورت ہوگا کہ تمام احوال میں محتاط اور بیدار مغز رہے کہ جب کبھی غفلت کا حملہ ہوا شیطان کو موقع مل جائے گا کہ نواہی میں سے کسی میں اسے واقع کر دے۔

- 6500 حَدَّثَنَا هُدْبَةُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَ بَيْنَمَا أَنَا رَدِيفُ النَّبِيِّ ﷺ لَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ إِلَّا آخِرَةُ الرَّحْلِ فَقَالَ يَا مُعَاذُ قُلْتُ لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ ثُمَّ سَارَ سَاعَةً ثُمَّ قَالَ يَا مُعَاذُ قُلْتُ لَبَّيْكَ رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ ثُمَّ سَارَ سَاعَةً ثُمَّ قَالَ يَا مُعَاذُ بْنَ جَبَلٍ قُلْتُ لَبَّيْكَ رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ قَالَ هَلْ تَدْرِي مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ قُلْتُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ حَقُّ اللَّهِ عَلَى

عِبَادِهِ أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلَا يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ثُمَّ سَارَ سَاعَةً ثُمَّ قَالَ يَا مُعَاذُ بْنَ جَبَلٍ قُلْتُ لَبَّيْكَ رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ قَالَ هَلْ تَدْرِي مَا حَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللَّهِ إِذَا فَعَلُوهُ قُلْتُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ حَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللَّهِ أَنْ لَا يُعَذِّبَهُمْ

أطرافه 2856، 5967، 6267، - 7373 (ترجمہ کیلئے جلد ۴، ص:۳۷۲)

ہمام سے مراد ابن یحیی ہیں۔ (أنس عن معاذ بن جبل) ہمام نے قتادہ سے یہی ذکر کیا اس کا مقتضا اس کے مسندِ معاذ سے ہونے کی تصریح ہے، ہشام دستوائی نے مخالفت کرتے ہوئے (عن أنس أن النبی ﷺ قال و معاذ ردیفه علی الرجل ، یا معاذ) کے الفاظ سے نقل کیا، یہ کتاب العلم کے اواخر میں گزری، اس کا مقتضا ہوا کہ یہ مسندِ انس سے ہے کہتے ہیں: (ذکر لی أن النبی ﷺ قال لمعاذ) تو دلالت ملی کہ حضرت انس نے نبی اکرم سے اس کا سماع نہیں کیا (ذکر) میں احتمال ہے کہ مجہول کا صیغہ ہو کہ حضرت انس نے بالواسطہ یا بلا واسطہ حضرت معاذ سے اس کا اخذ کیا ہو کتاب العلم میں اس کی شرح کے اثناء اشارہ کیا تھا کہ محتمل ہے حضرت انس نے عمرو بن میمون از دی عن معاذ سے اس کا اخذ کیا ہو یا عبد الرحمٰن بن سمرہ عن معاذ سے، یہ سب اس بناء پر کہ یہ ایک حدیث ہو، میری نظر میں راجح یہ ہے کہ دو حدیثیں ہیں اگر چہ قتادہ عن انس سے دونوں کا مخرج اور متن واحد ہے اس امر میں کہ حضرت معاذ نبی کریم کے ردیف تھے مگر جس بارے اس کا ورود ہوا وہ مختلف ہے وہ یہ کہ حدیثِ باب اللہ کے بندوں پر اور بندوں کے اللہ پر حق کے بارہ میں ہے اور اس شخص بارے جو اللہ کے پاس اس حال میں پہنچا کہ کسی کو اس کا شریک نہ ٹھہراتا تھا، اسی طرح ابوعثمان نہدی، ابورزین اور ابوعوام کی روایتیں ہیں، یہ سب حضرت معاذ سے اس کے راوی ہیں احمد نے انہیں تخریج کیا، عمرو بن میمون کی روایت حدیثِ باب کے موافق ہے اس کی مانند نسائی کے ہاں عبد الرحمٰن بن سمرہ عن معاذ کی روایت ہے، دوسری روایت ہشام کی اس روایت کے موافق ہے جو العلم میں گزری اس طرف کچھ اشارہ کتاب الجہاد کے باب (اسم الفرس والحمار) میں کیا تھا حضرت انس عن معاذ سے حدیثِ باب کی مانند احمد کے ہاں بھی ایک روایت ہے جسے اعمش عن ابی سفیان عن انس سے نقل کیا کہتے ہیں ہم حضرت معاذ کے پاس آئے اور کہا ہمیں غرائب حدیثِ نبوی بیان کریں تو ہمام عن قتادہ کی طرح نقل کیا۔

(إلا آخرة الرحل) راء کی زبر اور سکونِ حاء کے ساتھ، یہ اونٹ کی وہی جو گھوڑے کی سرج ہوتی ہے (یعنی کاٹھی) آخرہ وہ عود جسے سوار کے پیچھے رکھا جاتا ہے تا کہ اس پر ٹیک لگائے، اس کے ذکر کا فائدہ یہ بیان کرنے میں مبالغہ کہ اس وقت نبی کریم کے نہایت قریب تھے تا کہ سامع کو باور کرائیں کہ خوب اچھی طرح آپ کی بات سنی تھی مسلم کی ہداب بن خالد جو ہدبہ شیخ بخاری ہیں، سے روایت میں اسی سند کے ساتھ (مُؤْخَرَة) کا لفظ ہے یہ ضمِ میم، ہمزہ کے سکون اور خاء کی زبر کے ساتھ ہے عمرو بن میمون عن معاذ کی روایت میں ہے: (كنت رِدْفَ النبی ﷺ علی حمار يقال له عفير) اس کا ضبط کتاب الجہاد میں گزرا، احمد کے ہاں عبد الرحمٰن بن غنم عن معاذ کی روایت میں ہے: (أن النبی ﷺ ركب علی حمار يقال له يعفور رسنه مِنْ لِيفٍ) (یعنی اس گدھے کا نام یعفور تھا اور اس کی رسی کھجور کی چھال سے بنی تھی) تطبیق یہ ممکن ہے کہ (آخرة الرحل) سے مراد یعنی جہاں اسے رکھا جاتا ہے (یعنی آپ اس وقت اونٹنی پر سوار نہ تھے کیونکہ رَحل کے لفظ سے متبادر الی الذہن وہی ہے) کیونکہ یہاں تصریح ہے کہ آپ حمار پر سوار

تھے، نووی نے اس طرف اشارہ کیا، ابن صلاح نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ یہ دو الگ واقعات ہیں گویا اس بابت ان کا مستند احمد کی ابوالعوام سے روایت ہے جس میں ہے: (علی جمل أحمر) مگر اس کی سند ضعیف ہے۔

(رسول اللہ) بطورِ نداء نصب کے ساتھ، حرفِ نصب محذوف ہے، العلم میں یہ مذکور تھا۔ (ثم سار ساعۃ) اس سے العلم کی روایت میں مذکور: (قال لبیك یا رسول اللہ و سعدیك قال یا معاذ) کی تبیین ہوئی کہ ندائے ثانی اسی وقت نہ تھی بلکہ کچھ دیر بعد تھی۔ (فقال) کشمیہنی کے ہاں (ثم قال) ہے۔ (ھل تدری) مسلم کی مشار الیہ روایت میں دوسرے (و سعدیك) کے بعد ہے: (ثم سار ساعۃ ثم قال ھل تدری) الاستئذان میں گزری موسی بن اسماعیل عن ہمام کی روایت میں پہلی مرتبہ کے بعد مذکور ہے کہ (ثم قال مثلہ ثلاثا) (کہ تین مرتبہ یہی فرمایا) العلم میں ہی اس کا نحو گزرا، ایسا آپ نے ان کی توجہ اپنی طرف مبذول کرانے اور تاکیدِ اہتمام کی غرض سے کیا تھا تاکہ خوب اچھی طرح سے آپ کا فرمان سنیں اور اس کے تفہم و ضبط میں مبالغ ہوں۔ (ما حق اللہ الخ) حق ہر متحقق موجود یا وہ جو لامحالہ موجود ہوگا، سچی کلام کو حق اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کا وقوع متحقق ہے جس میں کوئی تردد نہیں اسی طرح وہ حق جس کا کوئی مستحق ہو جس میں کوئی تردد نہ ہو یہاں مراد جس کا اللہ تعالیٰ بندوں پر مستحق ہے اس سے جو ان پر متحتم بنایا، یہ تیمی نے التحریر میں لکھا، قرطبی کہتے ہیں اللہ کا بندوں پر حق وہ جو ان سے وعدۂ ثواب کیا اور اپنے خطاب کے ساتھ اس کا ان پر لزوم کیا۔ (أن یعبدوہ الخ) عبادت سے مراد عملِ طاعات اور اجتنابِ معاصی، اس پر عدمِ شرک کو معطوف کیا کیونکہ وہ تمامِ توحید ہے عبادت پر اس کے عطف میں حکمت یہ ہے کہ بعض کفار دعوی کرتے تھے کہ وہ اللہ کی ہی عبادت کرتے ہیں حالانکہ وہ دوسرے آلہہ کی عبادت کرتے تھے تو اس کی نفی مشترط کی، پہلے گزرا کہ یہ جملہ حالیہ ہے اور تقدیرِ کلام ہے: (یعبدونہ فی حال عدم الإشراك بہ) (کہ اس حال میں اس کی عبادت کرتے ہیں کہ مشرک نہیں ہیں) ابن حبان کہتے ہیں اللہ کی عبادت اقرار باللسان، تصدیق بالقلب اور عمل بالجوارح ہے اسی لئے جواب میں ذکر کیا: (فما حق العباد إذا فعلوا ذلك) تو فعل کے ساتھ تعبیر کیا قول کے ساتھ نہیں۔ (إذا فعلوہ) ضمیر پہلے جو ذکر کیا کہ اس کی عبادت کریں اور کسی کو اس کے ساتھ شریک نہ کریں، کی طرف راجع ہے، مسلم کی روایت میں ہے: (إذا فعلوا ذلك)۔

(حق العباد علی اللہ الخ) ابن حبان کی عمرو بن میمون سے روایت میں ہے: (أن یغفر لھم ولا یعذبھم) ابوعثمان کی روایت میں ہے: (یدخلھم الجنۃ) ابوعوام کے ہاں بھی یہی ہے اس زیادت کے ساتھ: (و یغفر لھم) عبدالرحمٰن بن غنم کی روایت میں ہے: (أن یدخلھم الجنۃ) قرطبی کہتے ہیں بندوں کا اللہ پر حق جو اللہ نے ان سے ثواب و جزا کا وعدہ کیا ہے تو یہ حق اور اس کے وعدِ صادق کی رو سے واجب ہے اور اس کا کہنا بھی حق ہے جس پر خبر میں کذب اور وعدہ میں خلف (یعنی خلاف ورزی) روا نہیں (یعنی ایسا عقیدہ رکھنا) تو اللہ تعالیٰ پر حکمِ امر کے ساتھ کوئی شئ واجب نہیں کہ اس سے اوپر کوئی آمر نہیں اور نہ عقل کے لئے حکم ہے کیونکہ یہ کاشف ہے موجب نہیں اھ، بعض معتزلہ نے اس کے ظاہر سے تمسک کیا مگر اس میں کوئی متمسک نہیں کیونکہ احتمال قائم ہے، کتاب العلم میں اس کے متعدد اجوبہ گزرے ہیں اس کے علاوہ بھی مثلاً یہ کہ حق سے یہاں مراد متحقق و ثابت یا (الجدیر) (یعنی لائق ہے کے معنی میں) اس لئے کہ رب کا اس شخص کیلئے احسان جو اس کے سوا کسی کو رب نہ بنائے جدیر فی الحکمۃ ہے کہ اسے عذاب نہ دے

! یا مراد یہ کہ یہ اپنے تحقق وتاکد میں واجب کی مانند ہے یا اس کا ذکر علی سبیل المقابلہ ہوا، اس حدیث سے گدھے پر دو افراد کے سوار ہونے کا جواز ثابت ہوا، اس میں آنجناب کی تواضع اور حضرت معاذ کے فضل اور ان کے حسنِ ادب فی القول والعلم کا بھی بیان ہے کہ جس کی حقیقت کے وہ محیط نہیں اسے اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹا دیا، آنجناب سے ان کی قربِ منزلت بھی ظاہر ہوئی تاکید وتفہیم کیلئے تکرارِ کلام کا جواز بھی، شیخ کیلئے شاگرد سے استفسار کا جواز بھی تاکہ اس کے علم کا امتحان کرے اور جو اس کے لئے باعثِ اشکال ہو اس کی تبیین کرے، ابن رجب اوائل البخاری کیلئے اپنی شرح میں لکھتے ہیں علماء کے بقول حضرت معاذ کو لوگوں کو یہ بشارت سنانے سے منع کر دینے سے تاکہ وہ اسی پر تکیہ کر کے بیٹھ نہ جائیں، اخذ کیا جا سکتا ہے کہ رخصتوں کی احادیث عام نہ کی جائیں تاکہ ان کی مراد سے لوگوں کی فہم قاصر نہ رہیں اب حضرت معاذ نے یہ بات سنی مگر بعد ازاں ان کے عملِ صالح اور اللہ کی خشیت میں ازدیاد ہی ہوا تو جوان کے رتبہ و درجہ کا نہیں وہ اس قسم کی باتیں سن کر ظاہر پر اتکال کرتے ہوئے کوتاہ اور سہل پسند ہو سکتا ہے،

اس کے معارض ہے جو کتاب وسنت کی نصوص سے تواتر کے ساتھ ثابت ہوا کہ بعض عاصی موحدین آگ میں داخل ہوں گے تو اس پر ان دونوں احادیث کے مابین تطبیق دینا ضروری ہے، اس ضمن میں علماء کے ہاں کئی مسالک ہیں ایک زہری کا قول کہ یہ بات آپ نے فرائض وحدود کے نزول سے قبل کہی تھی، یہ ان سے وضوء بارے حدیثِ عثمان میں مذکور ہے دیگر نے اسے مستبعد سمجھا کیونکہ خبر میں نسخ کا وجود نہیں ہوتا پھر حضرت معاذ کا یہ واقعہ کثیر فرائض کے نزول کے بعد کا ہے، بعض نے کہا کوئی نسخ نہیں بلکہ یہ اپنے عموم پر ہے لیکن کئی شرائط کے ساتھ مقید ہے جیسے احکام اپنے اسبابِ مقتضیہ پر مرتب کئے جاتے ہیں جو انتفائے موانع پر متوقف ہوتے ہیں، جب یہ سب متکامل ہو تب حسبِ مقتضا عمل ہوگا، اسی طرف وہب بن منبہ نے کتاب الجنائز میں مذکور اپنے قول سے اشارہ کیا جو (أن لا إله إلا الله مفتاح الجنة) کی تشریح کرتے ہوئے کہا تھا کہ کوئی کنجی ایسی نہیں ہوتی جس کے دندانے نہ ہوں، بعض نے کہا مراد نارِ شرک کے دخول کا ترک ہے بعض نے کہا یہ موحدین کے سارے بدن کی تعذیب کا ترک ہے کیونکہ آگ مواضعِ سجود کو نہ جلائے گی، بعض نے کہا یہ بشارت ہر موحد و عابد کیلئے نہیں بلکہ اہلِ اخلاص کے ساتھ مختص ہے اور اخلاص دل کی سچی لگن کا مقتضی ہے اور معصیت پر مصر رہنے کے ساتھ حصولِ تحقیق متصور نہیں کیونکہ مخلص کا دل اللہ کی محبت اور اس کی خشیت سے لبریز ہوتا ہے تو نتیجۃً جوارح طاعت پر منبعث اور معصیت سے متنکف ہوتے ہیں اھ ملخصا، حضرت انس عن معاذ کی اسی روایت کے نحو ایک روایت کے آخر میں ہے کہ یہ سن کر معاذ نے عرض کی کیا لوگوں کو نہ بتلاؤں؟ فرمایا نہیں تاکہ یہ نہ ہو کہ اس پر تکیہ کرنے لگیں تو حضرت معاذ نے اپنی آخر حیات میں تأثما (یعنی یہ سوچ کر کہیں کتمانِ حق کا گناہ ان کے ذمہ لازم نہ آ جائے) یہ بتلا دیا، اس بارے کتاب العلم میں بات ہوئی ہے

آخرِ بحث بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں یہ ان احادیث میں سے ہے جنہیں بخاری نے تین مقاماتِ صحیح میں ایک ہی شیخ کے حوالے سے ایک ہی سند کے ساتھ تخریج کیا، یہ ان کی کتاب میں نہایت نادر مثال ہے البتہ الاستئذان میں ان کے ساتھ موسی بن اسماعیل کو مضاف کیا تھا، ہمارے بعض جاننے والوں نے صحیح بخاری کی ان روایات کا تتبع کیا جو امام نے دو جگہ ایک ہی سند کے ساتھ نقل کی ہیں تو یہ بیس سے زیادہ بنیں بعض کے متن میں کچھ تصرف بالاختصار بھی ہے۔

38 - باب التَّوَاضُعِ (تواضع اور عاجزی)

تواضع ضعۃ سے مشتق ہے جو ہوان ہے، مراد اپنے مرتبہ سے تنزل اس کے لئے جس کی تعظیم مراد ہو بعض نے کہا یہ اپنے سے فائق کی اس کے فضل کے پیش نظر تعظیم۔

6501 - حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا حُمَيْدٌ عَنْ أَنَسٍ كَانَ لِلنَّبِيِّ ﷺ نَاقَةٌ قَالَ وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا الْفَزَارِيُّ وَأَبُو خَالِدٍ الأَحْمَرُ عَنْ حُمَيْدٍ الطَّوِيلِ عَنْ أَنَسٍ قَالَ كَانَتْ نَاقَةٌ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ تُسَمَّى الْعَضْبَاءَ وَكَانَتْ لاَ تُسْبَقُ فَجَاءَ أَعْرَابِيٌّ عَلَى قَعُودٍ لَهُ فَسَبَقَهَا فَاشْتَدَّ ذَلِكَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ وَقَالُوا سُبِقَتِ الْعَضْبَاءُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ لاَ يَرْفَعَ شَيْئًا مِنَ الدُّنْيَا إِلاَّ وَضَعَهُ

ترجمہ: انس کہتے ہیں نبی پاک کی ایک اونٹنی تھی جسے عضباء کہا جاتا تھا کوئی اس سے آگے نہ نکل سکتا ایک دن ایک اعرابی اپنی سواری پر آیا اور اس کا جانور اس سے آگے نکل گیا مسلمانوں کو اس کا بہت دکھ ہوا کہنے لگے عضباء سے آگے نکل گیا تو نبی پاک نے فرمایا اللہ نے لازم کیا ہے کہ دنیا میں جس چیز کو رفعت دیتا ہے تو اسے زوال سے بھی آشنا کرتا ہے۔

کتاب الجہاد کے باب (ناقة النبی) میں اس کی شرح گزری بعض کا خیال ہے کہ اس ترجمہ میں اس کا کوئی مدخل نہیں وہ نسائی کے ہاں منقول اس کے طریق سے غافل رہے جس میں یہ الفاظ ہیں: (حق علی اللہ أن لا یرفع شیءٌ نفسه فی الدنیا إلا وضعه) تو اس میں عدم ترفُّع اور تواضع کی ترغیب کا اشارہ ہے اور یہ اعلام کہ امورِ دنیا ناقص ہیں، ابن بطال کہتے ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ یہ دنیا اللہ کے ہاں بہت ہلکی ہے اسی طرح مباہات اور مفاخرت کے ترک کا ارشاد ہے اور یہ کہ ہر شیٔ جو اللہ پر ہلکی ہے وہ محلِ ضعۃ میں ہے تو ہر ذی عقل کو چاہئے کہ اس سے بے رغبتی اختیار کرے اور اس کی طلب میں منافست کم رکھے، طبری کہتے ہیں تواضع میں دین و دنیا کی مصلحت ہے اگر اہل دنیا اس پر کاربند ہوں تو ان کے مابین کینہ زائل ہو اور وہ مباہات و مفاخرت (یعنی جھوٹی انا) سے آرام میں ہوں بقول ابن حجر اس میں نبی اکرم کا حسنِ خلق اور آپ کی تواضع بھی عیاں ہے کہ اعرابی کے اونٹ کے اپنی اونٹنی سے آگے بڑھ جانے کا برا نہ منایا، جوازِ مسابقت بھی ثابت ہوا۔

پہلے طریق میں زہیر سے مراد ابن معاویہ ابوخیثمہ جعفی ہیں دوسری سند میں محمد سے مراد ابن سلام ہیں، کلاباذی نے اسی پر جزم کیا اور ابوذر کے ایک نسخہ میں بھی یہی واقع ہے! فزاری، مروان بن معاویہ ہیں بعض کا یہ زعم وہم ہے کہ یہ ابواسحاق ابراہیم بن محمد بن حارث ہیں ہاں ابواسحاق فزاری کی ان سے روایت کتاب الجہاد میں گزری ہے ابوخالد احمر، سلیمان بن حیان ہیں۔

6502 - حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلاَلٍ حَدَّثَنِي شَرِيكُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي نَمِرٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ اللَّهَ قَالَ مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ

سَمعَهُ الَّذِی یَسمَعُ بِهِ وَبَصرَهُ الَّذِی یُبصِرُ بِهِ وَیَدَهُ الَّتِی یَبطِشُ بِهَا وَرِجلَهُ الَّتِی یَمشِی بِهَا وَإِن سَأَلَنِی لأُعطِیَنَّهُ وَلَئِنِ استَعَاذَنِی لأُعِیذَنَّهُ وَمَا تَرَدَّدتُ عَن شَیءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِی عَن نَفسِ المُؤمِنِ یَکرَهُ المَوتَ وَأَنَا أَکرَهُ مَسَاءَ تَهُ

ترجمہ: ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول پاک نے فرمایا اللہ تعالیٰ فرماتا ہے جس نے میرے دوست سے عداوت کی تو میں نے اس کے ساتھ اعلان جنگ کیا اور مجھے اپنے بندے کا مجھ سے قرب حاصل کرنا کسی اور ذریعہ سے اتنا محبوب نہیں جتنا اس سے ہے جو میں نے اس پر فرض کیا ہے اور میرا بندہ نوافل میں ہمیشگی سے میرے قریب ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں اور جب میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں تو میں اس کا کان ہو جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے اور اس کی آنکھ جس سے وہ دیکھتا ہے اور اس کا ہاتھ جس سے وہ پکڑتا ہے اور اس کا پاؤں جس سے وہ چلتا ہے اور اگر وہ مجھ سے (کسی چیز کا) سوال کرتا ہے تو میں اس کو ضرور دیتا ہوں اور اگر وہ مجھ سے پناہ طلب کرتا ہے تو میں اس کو پناہ دیتا ہوں اور مجھ کو کسی چیز سے جس کو میں کرنے والا ہوں اتنا تردد نہیں ہوتا جتنا کہ نفسِ مومن (کے معاملہ) میں ہوتا ہے کہ وہ موت کو برا سمجھتا ہے اور میں اس کی ناخوشی کو پسند نہیں کرتا۔

یہ بخاری کے صغار شیوخ میں سے تھے بخاری کثیر شیوخ میں ان کے شریکِ درس رہے ہیں ان میں اس روایت کے ان کے شیخ خالد بن مخلد بھی ہیں بخاری نے کثیر روایات ان سے بلا واسطہ نقل کی ہیں مثلا کتاب الدعوات کے باب (الا ستعاذة من الجبن) میں۔ (عن عطاء) یعنی ابن یسار بعض نسخوں میں نسبت مذکور ہے، بعض نے ابن ابی رباح قرار دیا مگر اول اصح ہے خطیب نے اس پر تنبیہہ کی، ذہبی نے میزان کے (یعنی ان کی اسماء الرجال کے موضوع پر عظیم تصنیف میزان الاعتدال) ترجمہِ خالد میں ان کی روایت نقل کی ہے احمد کا ان کے بارہ میں یہ قول (له مناکیر) ذکر کرنے کے بعد اسی طرح ابو حاتم کا قول کہ (لا یحتج به) (یعنی نا قابلِ احتجاج) ابن عدی نے ان کی نقل کردہ احادیث سے دس احادیث ذکر کیں جنہیں مستنکر سمجھا، یہ حدیث (بھی) محمد بن مخلد عن محمد بن عثمان بن کرامہ انہی شیخِ بخاری کے حوالے سے، لکھتے ہیں یہ حدیث نہایت غریب ہے اگر صحیح کی ہیبت نہ ہوتی تو اسے خالد بن مخلد کے منکرات میں شمار کرتے کہ یہ متن صرف اسی اسناد ہی سے منقول ہے بخاری کے سوا کسی اور نے اس کی تخریج نہیں کی میرا نہیں خیال کہ مسند احمد میں ہو بقول ابن حجر بالجزم مسند احمد میں یہ موجود نہیں مگر ان کا قول کہ یہ متن فقط اسی سند کے ساتھ مروی ہے، مردود ہے پھر اس کے ساتھ ساتھ خالد کے اس میں شیخ شیخ شریک میں بھی مقال ہے وہی حدیثِ معراج کے راوی ہیں اور اس میں کمی وبیشی اور تقدیم و تاخیر کردی اور کئی اشیاء کے ساتھ متفرد ہوئے جن کے ذکر پر ان کی متابعت نہیں کی گئی، آگے کسی مناسب جگہ اس بارے مبسوط بات ہوگی لیکن اس حدیث کے اور طرق بھی ہیں جو من حیث المجموع اس امر پر دال ہیں کہ اس کے لئے اصل موجود ہے ان میں سے احمد کے ہاں الزہد میں حضرت عائشہ کی روایت، اسے ابن ابی الدنیا، الحلیہ میں ابو نعیم اور الزہد میں بیہقی نے عبدالواحد میمون عن عروہ عنہا سے نقل کیا ابن حبان اور ابن عدی کے بقول وہ اس کے ساتھ منفرد ہیں بخاری نے انہیں منکر الحدیث قرار دیا لیکن طبرانی نے اسے یعقوب بن مجاہد عن عروہ سے تخریج کیا اور لکھا عروہ سے اسے صرف یعقوب اور عبدالواحد نے ہی نقل کیا ہے، انہی میں سے ابوامامہ کی روایت ہے اسے طبرانی نے اور الزہد میں بیہقی نے ضعیف سند سے نقل کیا، اسی طرح اسماعیلی کے ہاں یہ مسندِ علی میں حضرت علی کی روایت اسی طرح ابن

عباس کی جسے طبرانی نے نقل کیا، دونوں کی سند ضعیف ہے حضرت انس سے بھی مروی ہے اسے ابویعلی، بزار اور طبرانی نے تخریج کیا اس کی سند میں بھی ضعف ہے حضرت حذیفہ نے بھی اسے روایت کیا اسے طبرانی نے مختصرا نقل کیا اس کی سند حسن غریب ہے اسی طرح معاذ بن جبل کی روایت جسے ابن ماجہ اور الحلیہ میں ابونعیم نے مختصرا نقل کیا اس کی سند بھی ضعیف ہے، وہب بن منبہ سے بھی یہ مقطوعا مروی ہے اسے احمد نے الزہد اور ابونعیم نے الحلیہ میں تخریج کیا اس میں ابن حبان پر تعقب ہے جو ابو ہریرہ کی حدیث کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں اس حدیث کے حدیثِ باب کی سند کے علاوہ دو طرق ہی معروف ہیں اور وہ ہیں ہشام کنانی عن انس اور عبدالواحد بن میمون عن عروہ عن عائشہ کا طریق اور دونوں غیر صحیح ہیں، آگے ان روایات میں موجود زوائد کا ذکر آئے گا۔

(إن الله تعالىٰ) کرمانی نے اسے حدیثِ قدسی قرار دیا، اس بارے چھ ابواب قبل بات ہوئی بقول ابن حجر اس کے بعض طرق میں ہے کہ نبی اکرم نے اسے حضرت جبریل کے حوالے سے اللہ تعالیٰ سے بیان کیا، یہ حدیثِ انس میں ہے۔(من عادى لى وليا) ولی اللہ سے مراد عالم باللہ، اس کی اطاعت پر مواظِب اور اس کی عبادت میں مخلص ہے کسی ایک معادی کا وجود ہونا باعثِ اشکال ہے کیونکہ معادات تو دونوں جانب سے ہوتی ہے اور ولی کی شان حلم سے کام لینا اور جہالت کا مظاہرہ کرنے والوں سے درگزر کرنا ہے، جواب دیا گیا کہ معادات صرف خصومت اور دنیوی معاملات میں منحصر نہیں بلکہ یہ بغض کے نتیجہ کے طور سے بھی واقع ہوتی ہے جو تعصب سے ناشئ ہوتا ہے جیسے رافضیوں کا حضرت ابوبکر کے لئے اور بدعتی کا سنی کے لئے بغض تو دونوں جانب سے معادات کا وقوع ہے، ولی کی جانب سے جو ہے وہ اللہ کے لئے اور اس (کی ذات کے بارہ) میں ہے اور جو دوسری جانب سے اس لئے جو مذکور گزرا، اسی طرح فاسق ہے جو اللہ کے ولی کے لئے اپنے بغض کا تجاہُر کرتا ہے اور دوسرا اسے اس لئے مبغوض سمجھتا ہے کہ وہ شہوات میں اس کے منہمک رہنے سے روک ٹوک کرنے کو برا سمجھتا ہے اور اپنی روش پر قائم ہے، کبھی معادات بول کر کسی ایک جانب سے بالفعل اور دوسری جانب سے بالقوۃ اس کا وقوع مراد ہوتا ہے! کرمانی کہتے ہیں (لى) اصل میں آپ کے قول (وليا) کی صفت ہے لیکن چونکہ اس سے متقدم ہے تو حال بنا، ابن ہبیرہ الافصاح میں لکھتے ہیں آپ کے قول: (عادى لى وليا) کا معنی ہے : (أى أتخذه عدوا) (یعنی میں اسے اپنا دشمن سمجھتا ہوں) کہتے ہیں میرے لئے یہی معنی ظاہر ہے کہ وہ اس کی ولایت کی وجہ سے اس کا دشمن بن بیٹھا ہے، یہ اگرچہ اولیاء اللہ کے قلوب کی ایذاء سے تحذیر ہے مگر علی الاطلاق نہیں بلکہ اس سے مستثنی ہے وہ صورت حال جو دو ولیوں کے مابین کسی تنازع کی مقتضی ہو کسی مخاصمت یا مقدمہ بازی کے باعث جو کسی حق کے استخراج اور غامض کے کشف کی طرف راجع ہو کیونکہ حضرت ابوبکر اور حضرت عمر کے مابین (ایک دفعہ) جھگڑا ہو گیا تھا اسی طرح حضرت عباس اور حضرت علی کے مابین بھی اس کے علاوہ اس قسم کے دیگر اختلافی واقعات اور مشاجرات وقوع پذیر ہوئے اھ ملخصا، فاکہانی نے ان کا تعاقب کیا اور لکھا ولی کی معادات اس کے ولی ہونے کے باعث اسی صورت ہوگی جب بطورِ حسد ہو یعنی وہ اس کی ولایت کے زوال کی تمنا کرے اور کسی ولی کی نسبت اس کا وجود نہایت بعید ہے (یعنی صحابہ کرام کے باہمی مشاجرات معادات کی قبیل سے نہ تھے) بقول ابن حجر میں نے جو توجیہہ قبل ازیں بیان کی وہی اولی ہے کہ اس پر اعتماد کیا جائے بقول ابن ہبیرہ اس حدیث سے اِعذار کی اِنذار پر تقدیم مستفاد ہے اور یہ واضح ہے۔

(آذنته) أى أعْلَمْتُه، ایذان اِعلام ہے (یعنی آگاہی دینا) اسی سے اخذِ اذان ہے۔ (بالحرب) نسخہِ کشمیہنی میں (

بحرب) ہے، حدیثِ عائشہ میں ہے: (من عادی لی ولیا) احمد کی ایک روایت میں ہے: (من آذیٰ لی ولیا) ایک اور میں ہے: (من آذی) حدیثِ میمونہ میں بھی اس کے مثل ہے۔ (فقد استحل محاربتی) وہب بن منبہ کی موقوف روایت میں ہے: (قال الله مَنْ أهانَ ولِیّی المؤمن فقد استقبلَنِیْ بالمحاربة) (یعنی جس نے کسی مومن کی اہانت کی گویا اس نے میرے ساتھ جنگ شروع کی) معاذ کی حدیث میں ہے: (فقد بارزَ اللهَ بالمحاربة) (یعنی اللہ کو دعوتِ مبارزت دی) حدیثِ ابو امامہ وانس میں ہے: (فقد بارَزَنِی) (یعنی اس نے مجھے للکارا) محاربت کا لفظ باعثِ اشکال ہے کہ یہ مفاعلہ ہے جو دونوں جانب سے ہوتا ہے اور مخلوق تو اسیرِ خالق میں ہے (یعنی اس کے قبضہ میں) جواب یہ ہے کہ یہ (المخاطبة بما یفهم) سے ہے (یعنی مخاطبین کے اسلوب اور فہم کے لحاظ سے اور اس کے مطابق) کیونکہ حرب عداوت سے ناشیٔ ہوتی ہے اور عداوت مخالفت کا ثمرہ ہے اور حرب کی غایت ہلاکت ہے اور اللہ پر کوئی غالب نہیں تو گویا معنی ہوا جس نے ایسا کیا اسے میری طرف سے ہلاکت کا سامنا کرنا پڑے گا تو حرب کے اطلاق سے مراد اس کا لازم ہے یعنی پھر میں اس کے ساتھ وہ کرونگا جو محارب دشمن کرتا ہے، فاکہانی کہتے ہیں اس میں شدید تہدید ہے کیونکہ جس سے اللہ نے محاربت کی تو اس کی ہلاکت یقینی ہوئی، یہ مجازِ بلیغ سے ہے کیونکہ جس نے اللہ کے کسی پیارے سے کراہت کی اس نے اللہ کی مخالفت کی اور جو اللہ کا مخالف ہوا تو اللہ اس کا معانِد ہوا اور جس کا اللہ معاند ہوا تو اسے ہلاک کر دیا جب یہ جانبِ معادات میں ثابت ہے تو جانبِ موالات میں بھی ہے تو جس نے اولیاء اللہ سے موالات کی اللہ اسے مکرم بنائے گا، طوفی کہتے ہیں جب اللہ کا ولی وہ ہے جو طاعت وتقویٰ کے ساتھ اللہ کا متولی (یعنی اسکا دوست) ہے تو اللہ حفظ ونصرت کے ساتھ اس کا متولی بنا، اللہ تعالیٰ نے اس عادت کا اجراء کیا ہے کہ دشمن کا دشمن دوست اور دشمن کا دوست دشمن ہوتا ہے تو اللہ کے ولی کا دشمن اللہ کا دشمن ہے تو جس نے ولی اللہ سے دشمنی مول لی گویا وہ اس کا محارب ہوا اور جو اس کا محارب ہوا گویا وہ اللہ کا محارب ہوا (اور اللہ کا محارب بچ کر کہاں جائے گا)۔

(أحب إلی مما افتر ضت الخ) احب میں رفع ونصب دونوں جائز ہیں، اس لفظ کے تحت تمام فرائضِ عین وکفایہ داخل ہیں بظاہر اختصاص ان کے ساتھ جن کی فرضیت سے اللہ نے ابتدا کی، جسے مکلّف نے خود اپنے اوپر واجب کیا اس کا اس میں دخول محلِ نظر ہے کیونکہ کہا: (افترضت علیه) الا یہ کہ اس کا معنائے اعم کی جہت سے اخذ ہو، اس سے مستفاد ہوا کہ ادائیگیِ فرائض اللہ کی نظر میں احب الاعمال ہیں، بقول طوفی امر بالفرائض قطعی ہے ان کے ترک کے ساتھ معاقبت واقع ہوتی ہے بخلاف نفلی عبادات کے، ان دونوں امور میں اگرچہ یہ تحصیلِ ثواب میں فرائض کے ساتھ مشترک ہیں تو فرائض اکمل ہیں اسی لئے اللہ کو احب ہیں اور تقرب کے لحاظ سے اشد ہیں نیز فرائض اصل واساس اور نفل فرع وبناء کی مانند ہیں مامور بہ طریقہ کے مطابق فرائض بجا لانے میں امتثالِ امر، احترامِ آمر اور اس کی تعظیم، اس کے لئے انقیاد اور ربوبیت کی عظمت کا اظہار اور ذلِ عبودیت ہے تو گویا ان کے ساتھ تقرب اعظم العمل ہے تو جو فرض ادا کرتا ہے وہ گویا عقوبت کے خوف سے کرتا ہے جب کہ نفل کا مؤدی ایثاراً للخدمت کرتا ہے (یعنی رضا کارانہ طور پر) تو محبت کے ساتھ اس کی مجازات ہوتی ہے جو ہر متقرب بالخدمت کی غایتِ مطلوب ہے۔

(و ما زال) کشمیہنی کے ہاں (مایزال) ہے۔ (یتقرب إلی) تقرب طلبِ قربت ہے، ابو قاسم قشیری کہتے ہیں بندے کا اللہ تعالیٰ سے قرب اولا اس کے ایمان لانے کے ساتھ واقع ہوتا ہے پھر اس کے احسان کے ساتھ جب کہ رب کے بندے سے

قرب کی علامت یہ ہے کہ دنیا میں اسے عرفان اور آخرت میں رضوان کے ساتھ خاص کرتا ہے اور ان کے مابین کئی وجوہِ لطف و امتنان ہیں، حق تعالیٰ سے بندے کا قرب تام نہیں ہوتا مگر خلق سے دوری اختیار کر کے، کہتے ہیں علم وقدرت کے ساتھ رب کا قرب لوگوں کے لئے عام ہے جبکہ لطف ونصرت کے ساتھ خواص کے لئے خاص ہے جب کہ تانیس کا قرب اولیاء کے ساتھ خاص ہے (یہاں فاضل محشی تبصرہ کرتے ہیں کہ یہ اللہ کے بندے سے قرب کی تاویل ہے اور واجب ہے کہ اللہ کے لئے اس کا اثبات کیا جائے اس طرح سے جو اس کی ذات کے لائق ہے بغیر تکییف ، تمثیل ، تحریف اور تعطیل کے اللہ کی دوسری ساری صفات کی طرح ، پس وہ سبحانہ تعالیٰ: لیس کمثله شیء ہے، پہلے بھی اس مسئلہ پر کئی دفعہ نوٹ لکھا ہے) حدیثِ ابی امامہ میں بجائے (یتقرب) کے (یتحبب إلي) واقع ہے اسی طرح حدیثِ میمونہ میں بھی۔

(حتی أحببته) نسخۂ کشمیہنی میں (أحبه) ہے، اس کا ظاہر یہ ہے کہ اللہ کی عبد سے محبت اس کے ہیشگی کے ساتھ نوافل کی ادائیگی کے ساتھ واقع ہوتی ہے اس لحاظ سے پہلے جو کہا کہ فرائض اللہ کی نظر میں احب اعمال ہیں، باعثِ اشکال ہے کہ ان کے ذریعہ بھی بندہ تقرب کا خواہاں ہی ہوتا ہے پھر یہ محبت کے منتج کیوں نہیں بنتے؟ جواب یہ ہے کہ نوافل سے مراد جو فرائض کے لئے حاوی، ان پر مشتمل اور ان کے لئے مکمل ہوں اس کی تائید ابوامامہ کی روایت میں مذکور ان الفاظ سے ہوتی ہے: (ابن آدم إنك لن تُدرِكَ ما عندي إلا بأداءِ ما افتَرَضتُ عليك) (یعنی اے ابن آدم تو جو میرے ہاں ہے اسے نہیں پا سکتا مگر انکی ادائیگی کے ساتھ جنہیں میں نے فرض کیا) فاکہانی کہتے ہیں حدیث کا معنی یہ ہے کہ جب وہ فرائض کی ادائیگی کرے اور نماز وروزہ وغیرہ نوافل پر دائم رہے تو یہ سب (مجموعی طور سے) اللہ کی محبت کا باعث بنے گا، ابن ہبیرہ کہتے ہیں (ما تقرب الخ) سے ماخوذ ہوگا کہ نافلہ فریضہ پر مقدم نہیں کیونکہ اس کا یہ نام ہی دال ہے کہ وہ فریضہ پر زائد ہیں تو ادائیگی فرائض اگر ہوگی تو ہی نافلہ کا حصول ہے جس نے فرائض ادا کئے پھر ان پر زائد نوافل عبادت بجالایا اور اس پر ہیشگی کی اس سے ارادۂ تقرب متحقق ہوا اھ، نیز عادت وعرف یہ ہے کہ عموماً قربت کا باعث وہی افعال بنتے ہیں (یعنی معاشرتی زندگی میں بھی) جو امرِ واجب سے زائد ہوں مثلاً ہدیہ وتحفہ کو معمول بنالینا بخلاف اس کے جو صرف وہی کچھ بجالاتا ہے جو اس کے ذمہ واجب ہو، یہ بھی کہ نوافل کی ایک وجہِ مشروعیت یہ بھی ہے کہ اگر فرائض میں تھوڑی بہت کوتاہی کی ہے تو وہاں سے پوری کی جا سکے جیسا کہ صحیح مسلم کی اس روایت میں ہے: (انظروا هل لِعَبدِي مِنْ تَطَوُّع فتُكمَلُ به فريضته) (یعنی دیکھو کیا میرے اس بندے کے کوئی نوافل ہیں تو ان کے ساتھ اسکے فرض کی تکمیل ہو سکے) تو متبین ہوا کہ تقرب بالنوافل سے مراد جو فرائض کی ادائیگی کرنے والے سے صادر ہوں نہ کہ جو فرائض میں کوتاہی کر کے ادا کرے (عموماً ہوتا یہی ہے کہ پورے طور سے فرائض کی ادائیگی کرنے والا ہی نفلی عبادات میں پڑتا ہے) جیسے بعض اکابر نے کہا جسے فرض نے نفل سے مشغول رکھا وہ معذور ہے اور جسے نفل نے فرض سے مشغول کیا وہ مغرور ہے۔

(الذی یسمع) کشمیہنی کے ہاں (به) کا اضافہ بھی ہے۔(و بصره الذی الخ) عبدالواحد کے طریق سے حدیثِ عائشہ میں ہے: (عينه التي يبصر بها) یعقوب بن مجاہد کی روایت میں ہے: (عيينه التي يبصر بهما) تثنیہ کے صیغہ کے ساتھ، یہی اذن، ید اور رجل میں بھی! عبدالواحد نے یہ زیادت بھی کی: (و فؤاده الذي يعقل به و لسانه الذي يتكلم به)

اس کا نحو ابو امامہ کی روایت میں بھی ہے، حدیثِ میمونہ میں ہے: (و قلبه الذي يعقل به) حدیثِ انس میں ہے: (و من أحببته كنت له سمعاً و بصراً و يداً و مؤيداً) اس امر میں اشکال باور کیا گیا ہے کہ ذات باری تعالیٰ کیونکر بندے کا سمع و بصر الخ بن سکتا ہے؟ اس کا جواب کئی وجوہ سے ہے اول: یہ علی سبیل التمثیل وارد ہے، معنی یہ ہے کہ میں اس کی سمع و بصر ہوں اس کے اپنے امر کے ایثار (یعنی ترجیح دینے) میں تو وہ میری اطاعت سے محبت کرتا اور میری خدمت کو ترجیح دیتا ہے جیسے اپنے ان اعضاء سے محبت کرتا اور ان کا خیال رکھتا ہے، ثانی: مراد یہ کہ وہ ہمہ تن میرے ساتھ مشغول ہے اپنے ان اعضاء کو انہی افعال میں استعمال کرتا ہے جن کا میں نے حکم دیا، ثالث: یعنی میں اس کیلئے کچھ مقاصد مقرر کر دیتا ہوں گویا وہ ان کا اپنے ان اعضاء کے ساتھ نائل ہوگا، رابع: یعنی میں اس کے لئے نصرت میں اس طرح ہوں جیسے اس کے اپنے یہ اعضاء، خامس: فاکہانی اور ان سے قبل یہی بات ابن ہبیرہ نے کہی کہ میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ یہ حذفِ مضاف پر ہے تقدیرِ کلام ہے: (كنت حافظَ سَمْعِهِ الذي يسمع به الخ) یعنی میں اس کی سماعتوں کا محافظ ہوں کہ وہی کچھ سنتا ہے جو حلال اور جائز ہے اسی طرح اس کی نظر اور دیگر کا بھی، سادس: فاکہانی لکھتے ہیں ایک اور مفہوم بھی محتمل ہے جو سابق کی نسبت ادق ہے وہ یہ کہ سمع بمعنی مسموع ہو کیونکہ کبھی مصدر مفعول کے معنی میں بھی آتا ہے جیسے: (فلان أمَلِي أي مأمولي) (فلاں میری امید یعنی امید پیش کرنے کی جا ہے) معنی یہ ہے کہ وہ نہیں سنتا مگر میرا ذکر، نہیں لذت کشید کرتا مگر میری کتاب کی تلاوت سے اور نہیں مانوس ہوتا مگر میری مناجات سے اور نہیں دیکھتا مگر میری ملکوت کے عجائب کو اور نہیں بڑھاتا اپنا ہاتھ مگر اس کی طرف جس میں میری رضا ہے، ابن ہبیرہ نے بھی اسی مفہوم کی بات کہی ہے

طوفی لکھتے ہیں ان علماء جن کی بات معتد بہ ہے، کا اتفاق ہے کہ یہ مجاز اور بندے کی نصرت اس کی تائید اور اعانت سے کنایہ ہے حتی کہ اللہ تعالیٰ اپنے آپ کو ان آلات کے بمنزلہ منزل فرماتا ہے جن کے ساتھ وہ استعانت پکڑتا ہے اسی لئے ایک روایت میں یہ الفاظ ذکر ہوئے: (فَبِيْ يَسْمَعُ وبِيْ يبصر و بِيْ يَبْطِش و بِيْ يمشي) کہتے ہیں اتحادیہ نے زعم کیا کہ یہ اپنی حقیقت پر ہے اور حق باری تعالیٰ عین العبد ہے، انہوں نے حضرت جبریل کے (کئی دفعہ) حضرت دحیہ کی شکل میں آنے سے احتجاج کیا، کہتے ہیں وہ روحانی ہیں اپنی (اصل) صورت کو خلع کر کے مظہرِ بشر میں ظاہر ہوئے، کہتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اقدر ہے کہ وجودِ کلی یا اس کے بعض کی صورت میں ظاہر ہو جائے، کہتے ہیں اللہ تعالیٰ ان ظالموں کے اس قول سے (تعالى علوا كبيرا) (یعنی بہت بلند اور منزہ) ہے، خطابی کہتے ہیں یہ امثال ہیں معنی یہ ہے کہ انسان کے ان اعمال میں جو وہ ان اعضاء کے ساتھ کرتا ہے اللہ کی طرف سے توفیق شامل ہو جاتی ہے اور اس کے لئے ان میں تیسیرِ محبت بایں طور کہ وہ اس کے اعضاء کی حفاظت کرتا ہے اور انہیں مکروہات میں پڑنے سے محفوظ رکھتا ہے، داؤدی نے بھی یہی رائے دی، کلاباذی نے بھی اس طرح تعبیر کیا کہ میں اس کی حفاظت کرتا ہوں کہ وہ ان کا استعمال میرے محابّ (یعنی مجھے مرغوب چیزوں) ہی میں کرتا ہے کیونکہ جب وہ اللہ کا حبیب بنا تو اللہ تعالیٰ اب اس کے اعضاء کو ناپسندیدہ افعال و تصرفات میں استعمال ہونے سے بچاتا ہے

ساتویں توجیہ خطابی نے یہ ذکر کی یہ اس کی دعاؤں کی سرعتِ قبولیت اور نجاح فی الطلب سے تعبیر ہے کیونکہ انسان کی ساری مساعی انہی مذکورہ اعضاء کے ساتھ روبعمل ہوتی ہیں، بعض نے کہا اور یہ ماسبق سے ہی ماخوذ ہے کہ اس کا کوئی متحرک نہیں ہوتا مگر اللہ

میں اور اللہ کیلئے تو یہ سب بالحق اور للحق اعمال بجالاتے ہیں، بیہقی نے الزہد میں ابوعثمان جیزی جو یکے از ائمہ طریقت ہیں، سے نقل کیا کہ اس کا معنی ہے کہ میں اس کی حوائج وضروریات پوری کرنے میں سرعت کا مظاہرہ کرتا ہوں اس کی سمع سے اِسماع میں، اس کی عین سے نظر میں، اس کے ہاتھ سے لمس میں اور اس کے قدم سے مشی میں! بعض متاخرین صوفیاء نے اسے مقامِ فناء ومَحو پر محمول کیا اپنی اصطلاحوں کے لحاظ سے جو وہ ذکر کرتے ہیں اور یہ کہ یہ ایسی غایت ہے جس کے ماوراء کوئی شئ نہیں وہ یہ کہ قائم ہو اللہ کے اسے قائم کرنے کے ساتھ، محبّ ہو اس کی اس کے لئے محبت کے ساتھ اور ناظر ہو اس کی اس کے لئے نظر کے ساتھ بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ باقی رہے بقیہ ملا ہو کسی اسم کے ساتھ یا ٹھہرے کسی رسم پر یا متعلق ہو کسی امر کے ساتھ یا موصوف ہو کسی وصف کے ساتھ، اس کلام کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اللہ کی اس کے لئے اقامت کا شاہد ہو حتی کہ قائم ہوا اور اس کی اس کے لئے محبت کا حتی کہ اس کا محب بنا اور اس کی بندے کی طرف نظر کا حتی اپنے دل کی نظروں سے دیکھتا ہوا اس کی طرف متوجہ ہوا، بعض اہلِ زیغ (یعنی کج رولوگوں) نے اسے اس امر پر محمول کیا ہے جس کے وہ مدعی ہیں کہ بندہ جب ظاہری اور باطنی عبادت کو لازم پکڑ لے حتی کہ کدورت سے وہ صافی ہو جائے تو وہ معنی الحق میں ہوجاتا ہے (یہ بعض صوفیہ کے اتحادِ ذات کے نظریہ کی طرف اشارہ ہے) اللہ تعالیٰ اس سے پاک اور بلند ہے اور یہ کہ اس کا نفس کلی طور پر فنا ہو جاتا ہے حتی وہ گواہی دیتا ہے کہ اللہ خود ہی اپنا ذکر کر رہا ہے، خود ہی اپنی توحید کر رہا ہے ادر خود ہی اپنے آپ کا محبّ ہے اور یہ اسباب و رسوم عدم صرف ہو جاتے ہیں اس کی شہود میں اگر چہ فی الخارج معدوم نہیں ہوتے، بہر حال اتحادیہ کیلئے ان سب وجوہِ مذکورہ پر اس میں کوئی حجت نہیں اور نہ وحدت (الوجود) کے قائلین کیلئے کیونکہ اسی حدیث میں کہا: (و لئن سألنی و لئن استعاذنی الخ) تو یہ ان کے رد میں کالصریح ہے۔

(و إن سألنی) عبدالواحد کی روایت میں یہ زیادت کی: (عبدی)۔ (أعطیته) یعنی جو مانگے عطا کردوں۔ (ولئن استعاذنی) اسے دوطرح سے ضبط کیا گیا ہے اشہر ذال کے بعد نون کے ساتھ، اور ثانی باء کے ساتھ (یعنی نون کی بجائے) معنی ہے: (أعَذْتُه مما یخاف) ابوامامہ کی حدیث میں ہے: (و إذا استَنْصَرَ بِیْ نَصَرْتُه) حدیثِ انس میں ہے: (نَصَحَنِیْ فنصَحْتُ له) اس سے مستفاد ہے کہ نوافل سے مراد وہ سب جو اقوال وافعال میں سے مندوب ہیں، ابوامامہ کی حدیث میں ہے: (و أحب عبادة عبدی إلَیَّ النصیحة) اس میں یہ اشکال سمجھا گیا کہ عباد وصلحاء کی ایک جماعت نے نہایت گڑگڑا کر دعائیں کیں مگر انہیں شرفِ قبولیت نہ ملا، جواب یہ ہے کہ قبولیت متنوع طرح کی ہوتی ہے کبھی بعینہٖ مطلوب فوراً واقع ہو جاتا ہے، کبھی اس کا وقوع تو ہوتا ہے مگر کسی مصلحت کی بناء پر تاخیر کے ساتھ اور کبھی قبولیت تو واقع ہوتی ہے مگر بغیر عینِ مطلوب کے کہ مطلوب میں کوئی مصلحتِ ناجزہ نہیں ہوتی (یعنی اللہ کے علم کے مطابق) جبکہ واقع جو ہوا اس میں مصلحتِ ناجزہ یا اس سے بھی اصلح ہے! حدیث سے نماز کی عظمتِ قدر عیاں ہوئی کیونکہ اس سے اللہ کی بندے سے محبت ناشئ ہے جس کے ساتھ وہ متقرب ہوتا ہے، اور یہ اس لئے کہ وہ محلِ مناجات وقربت ہے اور بلا واسطہ اللہ کا بندے سے رابطہ ہے اس سے زیادہ اس کے لئے کوئی آنکھوں کی ٹھنڈک نہیں ہوسکتی اسی لئے حضرت انس کی مرفوع حدیث میں ہے: (و جُعِلَتْ قُرَّةُ عَیْنِی فی الصلاة) اسے نسائی وغیرہ نے بسند صحیح نقل کیا تو جس کی کسی شئ میں آنکھوں کی ٹھنڈک ہو اس کی خواہش ہوگی کہ اس سے مفارق ہو اور نہ اس سے خارج ہو کیونکہ اس میں اس کی نعیم اور اسی کے ساتھ اس کی حیات کی

رونقیں قائم ہیں عابد کیلئے اس کا حصول نیکی کی تھکاوٹوں کو برداشت کرنے سے ہوتا ہے کیونکہ سالک آفات وفتور (فتور فَتر کی جمع یعنی کمزوریوں) کے نشانے پر ہوتا ہے، حضرت حذیفہ کی روایت میں یہ زیادت بھی ہے: (و یکون من أولیائی و أصفِیَائی و یکون جارِی مع النبیین و الصدیقین و الشهداء فی الجنة) (یعنی میرے اولیاء اور خاص لوگوں میں سے ہوگا اور نبیوں، صدیقوں اور شہیدوں کے ساتھ جنت میں میرا پڑوسی ہوگا)

اہل تجلی وریاضت میں سے بعض جہال نے اس حدیث سے تمسک کیا اور کہا دل جب اللہ تعالی کے ساتھ محفوظ ہو جاتا ہے تو اس کے خواطر معصوم عن الخطا ہو جاتے ہیں (یعنی دل میں کبھی برا خیال پیدا نہیں ہوتا) اہلِ طریق کے اہلِ تحقیق نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے کہا اس کی طرف مطلق التفات نہ کیا جائے مگر اس صورت میں کہ کتاب وسنت کے ساتھ اس کی موافقت ہو، عصمت صرف انبیاء کا خاصہ ہے باقی سب سے غلطی کا امکان ہے اب حضرت عمر رأس الملهَمین (یعنی الہام کئے جانے والے لوگوں میں سرِ فہرست) تھے اس کے باوجود کئی دفعہ ایک رائے قائم کرتے اور بعض صحابہ انہیں اس کے برخلاف کی خبر دیتے تو وہ اپنی رائے سے رجوع کر لیتے تو جس نے خیال کیا کہ نبی اکرم کی تعلیمات سے اس کے دل میں پیدا ہوا خاطرہ (یعنی خیال) کافی ہے تو وہ عظیم خطا کا مرتکب ہوا، ان میں سے بعض نے تو مبالغہ آرائی کرتے ہوئے کہا مجھے میرے دل نے میرے رب سے بیان کیا، ان کی غلطی پہلوں سے بھی اشد ہے کیونکہ عین ممکن ہے وہ وسوسہ شیطانی کو اللہ کی طرف سے الہام سمجھ رہا ہو، طوفی کہتے ہیں یہ حدیث سلوک الی اللہ اور اس کی محبت، معرفت اور طریق کی طرف وصول میں اصل ہے، باطنی مفترضات میں جو کہ ایمان ہے اور ظاہری جو کہ اسلام ہے اور دونوں کا مرکب جو کہ ان دونوں میں احسان ہے جیسا کہ حدیثِ جبریل اسے متضمن ہے اور احسان مقاماتِ سالکین مثلاً زہد، اخلاص اور مراقبہ وغیرہ کو متضمن ہے، حدیث سے ثابت ہوا کہ فرائض کو ادا کرنے اور نوافل کے ساتھ تقرب کی سعی کرنے والے کی دعاء رد نہیں کی جاتی اس مؤکد بالقسم وعدِ صادق کی موجودی میں، اس ضمن میں موجود اشکال کا جواب ذکر کر دیا گیا یہ بھی کہ انسان اگرچہ اعلی درجہ کو پہنچ جائے حتی کہ اللہ کا محبوب بن جائے وہ اللہ سے طلب (یعنی دعائیں) کرنے سے منقطع نہیں ہوتا کیونکہ دعائیں کرنا اس کے سامنے خضوع اور اظہارِ عبودیت کی علامت ہیں، اس کی واضح تقریر کتاب الدعوات کے اوائل میں گزری۔

(ترددی عن نفس المؤمن) حدیثِ عائشہ میں ہے: (ترددی عن موته) الحلیہ میں وہب بن منبہ کے ترجمہ میں مذکور ہوا کہ کتبِ انبیاء میں پاتا ہوں کہ اللہ تعالی فرماتا ہے : (ما ترددت عن شیءٍ قطُّ تَرَدُّدِی عن قبضِ رُوحِ المؤمن الخ) خطابی کہتے ہیں اللہ کے حق میں تردد غیر جائز ہے اور امور میں اس پر بداء (یعنی خیال سوجھنا) غیر سائغ ہے لیکن اس کی دو تاویلات ہیں ایک یہ کہ بندہ جب کبھی ہلاکت کے کنارے پر ہوتا ہے کسی پہنچنے والی بیماری یا فاقہ کے باعث تو اللہ سے دعا کرتا ہے تو وہ اسے شفا عطا کرتا اور مکروہ کو اس سے دور کرتا ہے تو یہ فعل اس شخص کے تردد کا سا ہے جو کسی امر کا ارادہ کرتا ہے پھر کسی خیال کے مدنظر اس کا ترک کرتا اور اس سے اعراض کرتا ہے اور ضرورت ہے کہ اس کی لقاء ہو جب وقت پورا ہو جائے کیونکہ اللہ نے تمام مخلوق پر فنا ہونا لکھ دیا ہے اور بقاء صرف اپنی ذات کیلئے چنی ہے، ثانی یہ کہ اس کا معنی ہے: (ما رددت رسلی فی شیءٍ أنا فاعله کترَدُّدِی إیاهم فی نفس المؤمن) (یعنی میں کسی شئ میں اپنے ایلچیوں کو لوٹاتا نہیں جیسے نفسِ مومن بارے میں انہیں لوٹاتا ہوں) جیسے حضرت موسی کے

قصہ میں مذکور گزرا کہ کس طرح فرشتۂ موت کی آنکھ میں مکہ مار دیا تھا اور وہ اللہ تعالیٰ کے پاس شکایت لے کر گئے پھر بار انہیں ان کی طرف بھیجا گیا، کہتے ہیں دونوں توجیہہ پر حقیقتِ معنی بندۂ مومن کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا لطف ومہربانی اور اس کی شفقت ہے،

کلا باذی کی اس ضمن میں کلام کا حاصل یہ ہے کہ اس نے صفتِ فعل سے صفتِ ذات کے ساتھ تعبیر کیا یعنی تردید (یعنی کسی فعل کو پھیرنا، لوٹانا، واپس کرنا اور یہ فعل کی صفت ہے) سے تردد (یعنی دل کا متردد ہونا گویا یہ صفتِ ذات ہے) کے ساتھ، اور تردید کا متعلق بندے کے ضعف ونصب سے اختلافِ احوال کو بنایا حتی کہ زندگی بارے اس کی محبت موت کیلئے ہو جاتی ہے تو جب یہ حالت ہو جاتی ہے تو اس کی روح قبض کر لیتا ہے، کہتے ہیں کبھی اللہ تعالیٰ اپنے بندے کے دل میں اپنے ہاں نعمتوں کی طرف رغبت وشوق اور اپنی لقاء کا شوق پیدا کر دیتا ہے جس کے سبب وہ موت کا مشتاق ہو جاتا ہے چہ جائے کہ اسے ناگوار سمجھے تو اس میں خبر دی کہ اللہ اس سے کراہتِ موت زائل کر دیتا ہے تو جب اس کی موت کا لمحہ آتا ہے وہ اس کیلئے مشتاق و تیار ہوتا ہے، کہتے ہیں کبھی تَفَعَّلَ بمعنی فَعَّلَ آتا ہے جیسے تفکر بمعنی فکر اور تدبر بمعنی دبر اور تہدد بمعنی ھدد، بعض سے منقول ہے محتمل ہے کہ ترکیب الولی محتمل ہو کہ پچاس سال جئے اور اس کی مکتوب عمر ستر برس ہو تو جب اس عمر کو پہنچے تو بیمار ہو جائے تو اللہ سے عافیت کی دعا کی تو مثلا اس نے مزید بیس برس کیلئے اسے زندگی دی تو قدرِ ترکیب اور اجلِ مکتوب کی تردد کے لفظ کے ساتھ تعبیر کی، ابن جوزی نے ثانی سے اس طرح تعبیر کیا کہ یہ تردد ان فرشتوں کیلئے ہے جو روح قبض کرتے ہیں حق تعالیٰ نے اسے اپنی ذات کی طرف مضاف کیا کیونکہ یہ تردد اس کے حکم سے ہے، کہتے ہیں یہ تردد اظہارِ کراہت سے ناشئ ہے، اگر کہا جائے جب اللہ نے فرشتہ کو روح قبض کرنے کا حکم دیا تو پھر وقوعِ تردد کیوں؟ جواب یہ ہے کہ تردد تب ہوتا ہے جب اس کا وقت اس کے لئے محدد نہیں کیا گیا ہوتا مثلا اگر حکم ملے کہ فلاں کی روح تب تک قبض نہ کرنا جب تک وہ اس پر راضی نہ ہو، پھر تیسرا احتمالی جواب یہ ذکر کیا کہ یہاں تردد کا معنی اس کے ساتھ لطف کا ہو سکتا ہے مثلا کہ فرشتہ قبض موخر کرے جب وہ قدرِ مومن اور اہلِ دنیا کیلئے اس کی عظیم منفعت ملاحظہ کرے تو احتراما (قبضِ روح کیلئے) ہاتھ نہ بڑھائے لیکن جب اللہ کا حکم یاد کرے تو اس کے امتثال سے کوئی چارہ کار نہ پائے،

چوتھا جواب یہ ذکر کیا کہ یہ خطاب ہمارے لئے ہے اس اسلوب کے ساتھ جو ہم سمجھتے ہیں جبکہ رب اس کی حقیقت سے منزہ ہے بلکہ یہ اس کے اس قول کی جنس سے ہے: (وَ مَنْ أَتَانِيْ يَمْشِي أَتَيْتُه هَرْوَلَةً) جیسے مثلا کوئی اپنے بیٹے کو تادیباً مارنا چاہتا ہے مگر اس کی محبت اس سے مانع ہے لیکن شفقت اس پر ابھارتی ہے تو وہ اس طرح ان کے مابین متردد ہو جاتا ہے، اگر معاملہ غیرِ والد مثلا معلم سے متعلق ہو تو اسے اس قسم کا تردد لاحق نہیں ہوتا بلکہ وہ تادیبی سزا دینے میں مبادرت کرے گا تو چاہا کہ ہمیں ولی کے لئے اپنی محبت کا بیان کرے تو تردد کے لفظ کے ساتھ تعبیر کیا، کرمانی نے ایک اور احتمال بھی ذکر کیا کہ مراد یہ ہو کہ مومن کی روح تأنّی اور تدریج کے ساتھ قبض کی جاتی ہے بخلاف باقی سب امور کے کہ وہ مجرد کلمہِ کُنْ کہنے سے دفعۃً سرعت کے ساتھ ہو جاتے ہیں۔

(یکره الموت و أنا الخ) ابن مخلد نے ابن کرامۃ سے آخر میں یہ اضافہ بھی کیا: (ولا بُدَّ له منه) یہ زیادت حدیثِ وہیب میں بھی ہے بیہقی نے الزہد میں سیدِ طائفہ جنید (بغدادی) سے نقل کیا کہ یہاں کراہت ان احوال کی مراد ہے جو مومن کو موت کی صعوبت وکرب کی شکل میں لاحق ہوتے ہیں نفسِ موت سے یہ کراہت نہیں کہ وہ تو اسے اللہ کی مغفرت ورحمت کی طرف وارد کرتی ہے،

بعض نے اس طرح سے تعبیر کیا کہ موت حتمِ مقضی (یعنی حتمی امر) ہے اور یہ روح کی بدن سے مفارقت ہے اور عموما یہ کام عظیم الم کے ساتھ تمام پذیر ہوتا ہے جیسا کہ منقول ہے کہ حضرت عمرو بن عاص سے بوقتِ موت سوال کیا گیا (کہ آپ کیا محسوس کرتے ہیں، الکامل للمبرد میں ہے کہ یہ سوال ان سے ابن عباس نے کیا تھا) تو انہوں نے کہا گویا میں سوئی کے ناکہ (جتنی جگہ) سے سانس لے رہا ہوں اور گویا کانٹوں بھری شاخ میرے جسم (کے اندر) سے گزاری جا رہی ہے، کعب (احبار) سے منقول ہے کہ حضرت عمر نے ان سے موت کی کیفیت بارے سوال کیا تو انہوں نے بھی اسی قسم کا وصف بیان کیا تو جب موت کی یہ کیفیت ہے اور اللہ کو مومن کا تکلیف میں ہونا نا پسند ہے تو اس پر کراہت کا اطلاق کیا، یہ بھی احتمال ہے کہ یہ مساءت طولِ حیات کی نسبت سے ہو کیونکہ یہ ارذل العمر کا باعث بنتی ہے، اور مخلوق اسفل سافلین کی صورت وشکل میں ہو جاتی ہے، کرمانی نے یہ بھی تجویز کیا کہ مراد ہو کہ مجھے اس کا موت کو ناپسند سمجھنا ناپسند ہے تو میں قبضِ روح میں اسراع نہیں کرتا تو اسے تردد کے ساتھ تعبیر کیا، الشیخ ابوالفضل بن عطاء کہتے ہیں اس حدیث میں ولی کے عظیم رتبہ کا بیان ہے کیونکہ وہ اپنی تدبیر سے اپنے رب کی تدبیر کی طرف چلا جاتا ہے اور خود اپنے آپ کے انتصار سے اللہ کی اس کے لئے انتصار اور اللہ کی پناہ میں آجاتا ہے، کہتے ہیں اس سے ماخوذ ہے کہ کسی ایسے کیلئے جس نے اللہ کے ولی کو ایذاء دی پھر جلدی سے اس پر اس کے نفس، مال یا اولاد کی جہت سے کوئی مصیبت نہ آئی تو یہ حکم نہ لگایا جائے کہ وہ اللہ کے انتقام سے بچ نکلا ہے کہ ہوسکتا ہے کوئی ایسی مصیبت اس کی راہ تک رہی ہو جو ان مذکورہ مصیبتوں سے اشد ہو مثلا دین میں مصیبت، کہتے ہیں (افترضت علیه) میں ظاہری فرائض مثلا نماز اور زکاۃ وغیرہ فعلی عبادات اور زنا وقتل وغیرہ محرمات اور باطنی امور بھی شامل ہیں مثلا علم باللہ، اس کی محبت، اس پر توکل اور اس کا خوف وخشیت وغیرہ، یہ افعال وتروک میں منقسم ہیں، کہتے ہیں اس میں ولی کے اللہ کے اسے مطلع کرنے کی وجہ سے مغیبات پر مطلع ہونا بھی ثابت ہوا اس آیت کا ظاہر اس کے لئے مانع نہیں: (عَالِمُ الْغَیْبِ فَلَا یُظْهِرُ عَلَىٰ غَیْبِهِ أَحَداً إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ)[الجن: ۲۶۔۲۷] کہ یہ بالتبعیۃ بعض اتباع کے اس میں دخول وشمول سے مانع نہیں جیسے ہم مثلا کہہ لیتے ہیں: (ما دخل علَى الملك اليوم إلا الوزير) (یعنی آج بادشاہ کے پاس سوائے وزیر کے کوئی نہیں گیا) حالانکہ معلوم ہے کہ لازما کئی خدم وحشم اس کے پاس داخل ہوئے ہوں گے، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ یہاں رسول کیلئے وصفِ مستثنیٰ اگر اس چیز میں ہے جو اس کے رسول ہونے کی خصوصیت سے متعلق ہے تب اس کے اتباع میں سے اس میں کسی کی مشارکت نہیں مگر اسی سے بصورتِ دیگر ان کی کہی بات محتمل ہے

تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں باب التواضع میں اس حدیث کا دخول اشکال کا باعث ہے حتی کہ داؤدی نے کہا اس حدیث کا تواضع سے کوئی تعلق نہیں، بعض نے کہا سابقہ باب میں اس کا نقل کرنا مناسب تھا جو اللہ تعالیٰ کی طاعت میں مجاہدہ نفس کی بابت تھا، اسی کے ساتھ بیہقی نے الزہد میں اپنے ترجمہ کا یہ عنوان لکھا: (فصل في الاجتهاد في الطاعة وملازمة العبودية) بخاری کی طرف سے کئی وجوہ سے جواب دیا گیا ایک یہ کہ نوافل کے ساتھ تقرب الی اللہ نہیں ہوتا مگر اللہ کیلئے نہایت تواضع کے ساتھ اور اس پر توکل کرتے ہوئے، اسے کرمانی نے ذکر کیا، دوم یہ کہ ترجمہ (کنت سمعه) اور تردد سے مستفاد ہے، یہ بھی کرمانی نے نقل کیا بقول ابن حجر اسی سے تیسرا جواب یہ ملتا ہے اور مجھے ایک چوتھا بھی سوجھا ہے کہ ترجمہ (مَنْ عادی لی ولیا) کے لازم سے مستفاد ہے کیونکہ یہ معاداتِ اولیاء سے زجر اور ان کی موالات کو مستلزم ہے اور تمام اولیاء کی موالات نہایت تواضع ہی سے متاتی ہوتی ہے کہ ان میں سے

کچھ اشعث واغبر (یعنی ظاہری لحاظ سے پراگندہ حال) ہوں گے، تواضع کی ترغیب وتحریض میں کئی احادیث وارد ہیں ان میں عیاض بن حمار کی مرفوع حدیث کہ: (إنَّ الله تعالیٰ أوحیٰ إلَیَّ أنْ تَوَاضَعُوا حتی لا یَفْخَر أحدٌ علیٰ أحدٍ) اسے مسلم اور ابو داؤد وغیرہ نے تخریج کیا اسی طرح حضرت ابوسعید سے مروی یہ مرفوع حدیث: (مَنْ تَوَاضَعَ لِلّٰهِ رَفَعَهُ حتی یَجْعَلَهُ فی أعْلیٰ عِلِّیِّیْن) اسے ابن ماجہ نے نقل کیا اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا۔

علامہ انور (فاشتد ذلك علی المسلمین) کے تحت لکھتے ہیں یعنی انہیں اس بات سے دکھ لگا اور تنگی محسوس کی، کہتے ہیں یہی آپ کے فرمان: (فقیه واحد أشدُّ علی الشیطان) کا معنی ہے یعنی شیطان کیلئے ایک بھی فقیہہ کا وجود باعثِ آزار ہے تو شدت کا معنی اس پر غلبہ نہیں، (من عادی لی ولیا) کی بابت کہتے ہیں (من عادیٰ لی) کہا (ولیاً لی) نہیں، اس میں شانِ عداوت کی تفخیم ہے کیونکہ اس میں ایذان ہے کہ ولی سے دشمنی کرنا گویا اللہ کی دشمنی مول لینے کے مترادف ہے بخلاف ثانی ترکیب کے، (لا یزال عبدی یتقرب إلَیَّ بالنوافل) کی بابت کہتے ہیں یہاں قرب بالنوافل اور قرب بالفرائض بارے صوفیاء کی ایک بحث ہے کہ دونوں میں سے افضل کونسا ہے! کہتے ہیں قرب بالنوافل میں عامل اللہ کیلئے جارحہ (یعنی عضو) بن جاتا ہے جبکہ ثانی میں اللہ سبحانہ وتعالی بندے کیلئے جارحہ بن جاتا ہے اس لئے کہ فرائض اللہ کی جانب سے بندوں پر مفروض ہیں تو ان کیلئے ان کی بجا آوری سے کوئی چارہ کار نہیں تو وہ اس میں ایسے ہیں جیسے آدمی کا عضو ہو جہاں تک نوافل ہیں تو انسان ان کی بجا آوری رضا کارانہ کرتا ہے بغیر اس پر عزم کے تو جب ان کے ساتھ اللہ کی طرف متقرب ہوتا ہے تو اللہ اس کے لئے کالجارحہ ہو جاتا ہے، میں کہتا ہوں جہاں تک اللہ تعالی کا بندے کیلئے جارحہ ہونا ہے قرب بالنوافل کے ساتھ تو یہ نصِ حدیث ہے اور جو انہوں نے قرب بالفرائض کی بابت ذکر کیا تو حدیث میں اس کے لئے کوئی لفظ نہیں البتہ انہوں نے اس کا اخذ بالمقابلہ کیا ہے! میرے لئے متبین یہ ہے کہ قرب فی الفرائض ازید واکمل ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کیلئے محبوبیت کا اول الامر سے جالب ہے بخلاف قرب بالنوافل کے کہ اس سے تدریجاً محبوبیت حاصل ہوتی ہے اگرچہ انتہاء میں اس کا ثمرہ بھی محبوبیت ہی ہے لیکن نوافل کے ذریعہ جس کا حصول آخراً ہوتا ہے وہ فرائض کے ذریعہ اولاً ہی حاصل ہے تو دونوں پھر برابر کیسے ہو سکتے ہیں، اسی طرف حدیث کے الفاظ مرشد ہیں کہ فرائض بارے کہا: (ما تقرب إلَیَّ عبدِی أحبُّ إلَیَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ علیه) تو اپنے مفروض کو شروع ہی سے اپنا احَبّ بنایا اور اس کا ثمرہ قرب کیا بخلاف نوافل کے کہ ان سے قرب (کا حصول) تدریجی ہے بندہ بالتدریج اس کی طرف بڑھتا ہے اگرچہ فی الجملہ نتیجہ ایک سا ہے یعنی حصولِ محبوبیت،

(فکنت سمعه الذی یسمع به) کی بابت لکھتے ہیں ذہبی میزان میں اس پر گزرے اور لکھا اگر جامع (یعنی جامع بخاری) کی ہیبت نہ ہوتی تو میں اس (حدیث کے نقل کرنے) پر (تعجباً) سبحان اللہ کہتا، کہتے ہیں ذہبی نے علم منطق کا تعلم نہیں کیا تھا میں کہتا ہوں جب حدیث (سند کے لحاظ سے) صحیح ہو تو انہیں سر آنکھوں پر رکھنا چاہئے اگرچہ اس کا کچھ حصہ انہیں سمجھ نہ آئے یہ کام وہ اس کے اصحاب کے سپرد کر دیں اس کا مطلب یہ نہیں کہ جرح کرنے لگ جائیں، علمائے شریعت نے لکھا اس کا مفہوم یہ ہے کہ انسان کے اعضاء اللہ کی رضا کے تابع ہو جاتے ہیں اور اب انہیں کاموں کیلئے حرکت میں آتے ہیں جو اللہ کی رضا کا سبب بنتے ہیں تو جب اس کی سمع، بصر اور سب جوارح کی غایت اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہے تب یہ کہنا صحیح ہوا کہ وہ نہیں سنتا مگر اس کے لئے، نہیں کلام کرتا مگر اس کے لئے تو

گویا اللہ تعالیٰ ہی اس کی سمع و بصر بن گیا ہے، میں کہتا ہوں یہ حق الفاظ سے عدول ہے کیونکہ (کنت سمعه) بصیغہِ متکلم ہے اور اس امر پر دال ہے کہ متقرب بالنوافل سے کچھ باقی نہیں رہا بجز اس کے جسد وشبح (یعنی ظاہری قالب) کے اور متصرف اس میں فقط الحضرۃ الالہیۃ ہے اسی کو صوفیاء نے فناء فی اللہ سے تعبیر کیا ہے یعنی اپنے نفس کے دواعی سے منسلخ ہوں حتی کہ (یہ صورت ہو جائے گویا وہی) اس میں متصرف ہیں، کہتے ہیں اس حدیث میں نظریہ وحدت الوجود کی طرف ایک لمعہ (یعنی اشارہ) ہے، شاہ عبدالعزیز کے عہد تک ہمارے مشائخ اس مسئلہ کے ساتھ مشغوف رہے ہیں لیکن میں اس بارے متشدد نہیں ہوں، فائدہ کے عنوان سے لکھتے ہیں کوئی حرج نہیں کہ یہاں ہم تجلی کی بحث کی طرف پلٹیں اگرچہ کئی مرتبہ اس کا ذکر کیا ہے تو جانو کہ تجلی ضروب و امثال ہیں جو اللہ اور بندے کے درمیان ایک نوع کا تعلق ہے اس کی ذات کی معرفت کیلئے تو یہ مخلوق ہے اسی کا نام رؤیت الرب پڑا یہ جیسا کہ قرآن نے حضرت موسیٰ کے قصہ میں ذکر کیا: (فَلَمَّا جَاءَ هَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ) تو اس وقت مرئی اور مُشاہَد بجز آگ کے کچھ اور نہ تھا لیکن جب اللہ تعالیٰ نے اس میں تجلی ڈالی تو کہا: (إِنِّي أَنَا اللّٰهُ) میں نے سارے قرآن میں اس سے بڑھ کر کوئی موہم لفظ نہیں دیکھا غور کرو کیونکر اور کیسے آگ سے یہ آواز سنی کہ (إنِّي أنا الله) تو وہ آگ تھی پھر اللہ کا یہ کہنا بھی صحیح ہوا، تو دیکھنے میں متکلم وہ درخت تھا لیکن اس تکلم کو اپنی ذات کی طرف منسوب کیا اس لئے کہ جب حق تعالیٰ نے اس میں تجلی ڈالی تو وہ درخت ہی اس کی معرفت کا ایک واسطہ ہو گیا تو متجلیٰ فیہ خود متجلی کے حکم میں ہوا ایک طرح کی تجرید کے ساتھ ! تو پہلے ہم نے کہا کہ تجلی میں مرئی صرف صور ہوتی ہیں اور مرئ ذات ہے، اللہ نے اس وقت آگ میں تجلی اس لئے ڈال دی تھی کہ حضرت موسیٰ اس کے حاجت مند تھے اگر اس دم کسی اور شیٔ کے حاجت مند ہوتے اور اس کی طرف جا رہے ہوئے تو اس میں یہ تجلی ڈالی گئی ہوتی (فَرَآهُ نارا و هو نُورٌ في الملوك و في العَسَس لو جاءَ يَطْلُبُ غيرَهُ لَرَ آهُ فيه و مَا انتَكَس) (یعنی حضرت موسیٰ نے درخت میں جس نار کو دیکھا وہ اصل میں نور تھا اگر کسی اور چیز کے پاس گئے ہوتے تو اسے اس میں دیکھتے) تو میرے نزدیک اس طرح کی احادیث مسئلہِ تجلی کی طرف راجع ہیں اگر تم کما حقہ تجلی کا معنی سمجھ چکے اور اس کے مَبلغ کو پا چکے ہو تو ان منصوب امثال وصور کو چھوڑ و اور اپنے رب کی طرف دھیان دو، تو جب درخت میں سے یہ آواز آسکتی ہے کہ میں اللہ ہوں تو نوافل کے ساتھ تقرب حاصل کرنے والے کی اللہ تعالیٰ سمع و بصر کیوں نہیں ہوسکتا ؟ پھر کیسے نہ ہو جبکہ ابن آدم کی تو تخلیق ہی رحمٰن کی صورت پر ہوئی ہے وہ حضرت موسیٰ کے اس درخت سے کمتر نہیں ہوسکتا، (یہاں حاشیہ میں مولانا بدر عالم لکھتے ہیں جب تجلی امورِ الٰہیہ سے متعلق ہے تو میں نے اس میں عنانِ قلم روکا ہے تا کہ کہیں رطب و یابس جمع نہ کر دوں اور اس امر کا اہتمام کیا ہے کہ صرف وہی الفاظ ذکر کروں جو حدیث میں آئے ہیں مگر اس کے باوجود کچھ ایسا مجھ سے سرزد ہوا ہے کہ اللہ سے معافی کا خواستگار ہوں تو ضروری ہے کہ ان مباحث میں بنظر تحقیق تامل کیا جائے، یہ فقط ظاہری علوم سے منحل نہیں ہوتے صوفیہ کی کتب کی مراجعت کی بھی ضرورت ہے کہ ہر فن کے (الگ الگ) رجال ہیں تم انہیں بے کار مت سمجھو، میں جہلاء کے خوف سے ان باتوں کو تحریر نہ کرنا چاہتا تھا پھر ارادہ بنا کہ انہیں بھی احاطہ تحریر میں لے آؤں شائد (تمثیل نبوی کے بمصداق) کوئی سو میں سے ایک راحلہ اونٹ نکل آئے اور کئی مبلَغ سامع سے اوعیٰ ہوتے ہیں اور کلمہِ حکمت حکیم کی ضالہ [یعنی گمشدہ چیز] ہے تو حکیم قاری سے گزارش ہے کہ وہ اس ضالہ کو مجھ سے سنبھال لے اور مجھے اپنی نیک دعاؤں میں یاد رکھے)

مولانا انور (و ما ترددت عن شیء أنا فاعله) کی بابت تحریر کرتے ہیں بلا شبہ اللہ تعالیٰ کی جناب میں تردد محال ہے لیکن یہاں اس کا ورود بندوں کی شانِ خاطر کے طور پر ہے تا کہ وہ جان لیں کہ ان کے رب کے ہاں ان کی کیا قدر ہے اس قسم کے موضع کیلئے ان کے عالم میں یہی لفظ ہے تو ان کے حسبِ عرف سے استعمال کیا، یہ جلی من النظر کے لحاظ سے ہے جہاں تک تدقیقِ نظر کی بات ہے تو بظاہر اللہ کا التفات دو باہم متعارض امور کی طرف ہے تو یہی تردد سے مراد ہے اور یہ اسی بارے تعبیر ہے اللہ سبحانہ وتعالیٰ اولا بندے کو فوت کرنے کی طرف متوجہ ہوتا ہے پھر موت سے اس کے ملال کی طرف جبکہ یہ ابدی امر ہے گویا یہ عبد کیلئے مادۂ تردد ہے انسان وہاں متردد ہوتا ہے جہاں کئی جہات باہم متعارض ہوں اور کسی ایک کی ترجیح اس کے لئے سانح نہ ہو تو لامحالہ اسے تردد لاحق ہوتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ تردد سے بری ہے لیکن لفظاً اسی کے ساتھ تعبیر کیا کیونکہ بندوں کے ہاں یہ اس کا مادہ ہے، بعبارتِ دیگر انسان موت کو ناگوار سمجھتا ہے ادھر فرشتۂ موت آن کھڑا ہے کہ اس کی روح قبض کرے تو ایک تصادم وتقابُل کی سی صورتحال درپیش ہے جسے تردد کا نام دیا گیا ہے وگرنہ اللہ کی نسبت سے کوئی تردد نہیں وہ فَعَّال لِمَا یشاء اور حَاکِمٌ لِمَا یُرِید ہے پھر یہ صورتحال مواطنِ تحتانیہ میں ہے جہاں تک فی الفوق کا تعلق تو ایسی کوئی شئ نہیں جیسا کہ ایک حدیث میں ہے کہ بلاء آسمان سے نازل ہوتی اور صدقہ اس کی طرف چڑھتا ہے تو قیامت تک یہ دونوں باہم متصارع (یعنی گتھم گتھا) رہتے ہیں تا کہ یہ نازل نہ ہو اور وہ اوپر نہ چڑھے أو کما قال تو امعانِ نظر کرو کیا ظاہرأ یہ اس بات کا موہم ہے کہ صدقہ تقدیر کی کوئی شئ پلٹا دیتا ہے؟ تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ ٹکراؤ کی یہ صورت صرف عالمِ اسباب میں ہے تیرے رب کے ہاں تو قلم اب خشک ہو چکی ان سب کی کتابت کے بعد جو ہونے والے ہیں اور پہلے ہی سے معلوم تھا کہ فلاں بلاء صدقہ کی وجہ سے ٹال دی جائے گی (یعنی یہ بھی تقدیر کا ہی حصہ ہے) تو اسی طرح رب کے ہاں کسی بابت بھی اصلاً تردد کا وجود نہیں لیکن جب مادۂ تردد وہ چیزیں ہی جہاں کئی جہات باہم متجاذب ہوں اور یہ ہمارے ہاں کا امرِ واقع ہے تو اسی موضع کے لحاظ سے اسے تردد سے تعبیر کیا۔

39 - باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةَ كَهَاتَيْنِ

(فرمانِ نبوی میں اور قیامت ایسے۔ آگے پیچھے۔ ہیں جیسے یہ دو انگلیاں)

﴿ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: قیامت کا معاملہ آنکھ کے جھپکنے کی مانند ہوگا یا اس سے بھی جلدی بے شک اللہ ہر شئ پہ قادر ہے)

ابو البقاء عکبری اعراب المسند میں لکھتے ہیں (و الساعة) میں ساعة نصب کے ساتھ اور واو بمعنی (مع) ہے، کہتے ہیں اگر اسے پیش کے ساتھ پڑھیں تو معنی فاسد ہوگا کیونکہ (بُعِثَتْ الساعة) نہیں کہا جاتا اور نہ یہ موضع رفع میں ہے کیونکہ ابھی اس کا وجود کہاں؟ دوسروں نے دونوں طرح جائز کہا ہے بلکہ عیاض نے جزم کیا کہ رفع احسن ہے اور یہ (بعثت) میں ضمیرِ مجہول پر معطوف ہے، کہتے ہیں نصب بھی جائز ہے ابو البقاء کی مذکورہ توجیہ ذکر کی اور یہ اضافہ بھی کیا کہ یا ضمیر پر جس پر حال دال ہے نحو (فانتظروا) جیسے (جاء البرد و الطیالسة فاستعدوا) جیسی امثلہ میں مقدر مانا گیا ہے، بقول ابن حجر اس علت کا جواب جو ابو البقاء نے ذکر کی، یہ ہے کہ اولا (بُعِثْتُ) اس معنی کو متضمن ہے جو ارسالِ رسول اور مجئ ساعة کو جمع کرتا ہے نحو (جئت) ثانی (کہ ابھی اس کا

وجود کہاں) کا جواب یہ ہے کہ اس کے تحقق مجئ میں مبالغہ کرتے ہوئے اسے بمنزلہِ موجود منزل کیا، نصب کی ترجیح تفسیر سورۃ والنازعات میں گزری فضیل بن سلیمان عن ابو حازم کی روایت میں مذکور: (بُعِثتُ و الساعة) کے الفاظ کرتے ہیں یہ اس امر میں ظاہر ہے کہ واو برائے معیت ہے۔

(و ما أمر الساعة الخ) غیر ابوذر کے ہاں (قدیر) تک مذکور ہے، سب کے ہاں یہ بغیر فصل کے حدیث پر معطوفا ہی مذکور ہے جس سے وہم ہوتا ہے کہ یہ حدیث کا بقیہ ہے لیکن ایسا نہیں بلکہ (و قول الله عز وجل) مقدر ہے بعض نسخ میں یہ ثابت بھی ہے، بخاری سابقہ باب میں مذکور حدیث جس میں موت کا ذکر تھا، سے استطر اداً قربِ قیامت کے ذکر پر مشتمل حدیث لائے جو ہر شئ کے فانی ہونے پر دال ہے، یہ ان کی لطیف ترتیب کی ایک مثال ہے اس کے تحت تین صحابیوں سے مروی تین روایات نقل کیں جن میں ایک سیاق ذکر ہوا البتہ حدیثِ سہل و ابو ہریرہ میں زیادتِ اشارت بھی ہے۔

- 6503 حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا أَبُو غَسَّانَ حَدَّثَنَا أَبُو حَازِمٍ عَنْ سَهْلٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةَ هَكَذَا وَيُشِيرُ بِإِصْبَعَيْهِ فَيَمُدُّ بِهِمَا

. طرفاه 4936، 5301 (ترجمہ کیلئے جلد ۷، ص: ۷۰۰)

(عن سهل) سفیان عن ابی حازم کی روایت میں تصریحِ سماع ہے جو کتاب اللعان میں گزری ہے۔ (بعثت أنا و الساعة) یہاں ساعۃ سے مراد روزِ قیامت ہے ساعۃ کا اصل معنی (قطعة من الزمان) ہے (یعنی زمانہ کا ایک قطعہ) اہلِ میقات کی اصطلاح میں دن ورات کے چوبیس اجزاء میں سے ایک جزو ہے (یعنی ایک گھنٹہ) اس کا مثل حضرت جابر کی مرفوع حدیث میں ہے جس میں فرمایا: (یوم الجمعة اثنتا عشرة ساعة) کتاب الجمعۃ میں اس روایت کی تبیینِ حال کر چکا ہوں حدیث میں اس کا اطلاق قرنِ صحابہ کے اختتام پر ہوا ہے چنانچہ صحیح مسلم میں حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ اعراب آکر نبی اکرم سے قیامت کے بارہ میں پوچھتے تو آپ ان کے سب سے کم عمر شخص پر نظر ڈالتے اور فرماتے اگر یہ زندہ رہا تو اسے بڑھاپا آنے سے پہلے تمہاری قیامت قائم ہو جائے گی (بہت بلیغانہ جواب تھا جس کی تشریح اس کے مقام پر گزری) ان کی حدیثِ انس میں بھی اس کا نحو ہے ایک انسان کی موت پر بھی اس کا اطلاق ہوا۔ (کھاتین) نسخہِ کشمیہنی کی حدیثِ سہل میں یہی ہے دیگر میں (کھاتین ھکذا) ہے سفیان کی روایت میں یہ الفاظ تھے: (ھذہ من ھذہ أو کھاتین) مسلم کی یعقوب بن عبد الرحمٰن عن ابی حازم سے روایت میں ہے: (بعثت أنا و الساعة ھکذا) فضیل کی روایت میں ہے: (قال بإصبعیه ھکذا)۔

(و یشیر بأصبعیه الخ) سفیان کی روایت میں تھا کہ سبابہ اور وسطی کو باہم ساتھ ملایا فضیل اور یعقوب کی روایتوں میں ہے: (بالوسطی و التی تلی الإبھام) اسماعیلی کی عبد العزیز بن ابی حازم عن ابیہ سے روایت میں ہے: (و جَمَعَ بین أصبعیه و فَرَّقَ بینھما شیئا) (یعنی دو انگلیوں کو ساتھ ملایا اور درمیان میں کچھ فرق رکھا) ابن جریر کے ہاں ابوضمرہ عن ابو حازم سے روایت میں ہے کہ وسطی اور انگوٹھے کے ساتھ والی انگلی کو ایک دوسری کے ساتھ ملایا اور فرمایا: (و ما مثلی و مثل الساعة إلا کفرسَیْ رِھَان) (یعنی میری اور قیامت کی مثال ایسے جیسے دو گھوڑوں میں دوڑ لگی ہو) اس کا نحو حدیثِ بریدہ میں ان الفاظ کے ساتھ ہے: (

بعثت أنا و الساعة إنْ كادَتْ لَتَسْبقُنِى) (یعنی میں اور قیامت اتنا ساتھ ساتھ بھیجے گئے ہیں کہ قریب تھی کہ وہ مجھ سے قبل آ جائے) اسے احمد اور طبری نے نقل کیا اس کی سند حسن ہے! مستورد بن شداد کی روایت میں ہے: (بعثت فی نفس الساعة سَبَقْتُها كما سَبَقَتْ هذهِ لِهٰذِهِ، لأصبعيه السبابة و الوسطى) (یعنی میں اور قیامت ایک ہی زمانہ میں بھیجے گئے میں بس اتنا اس سے آگے ہوں جتنا یہ اس سے، انشتِ شہادت اور درمیانی انگلی کی طرف اشارہ کیا) اسے ترمذی اور طبری نے تخریج کیا۔ (فی نفس) فائے مفتوح کے ساتھ، یہ قرب سے کنایہ ہے یعنی میں اس کے تنفس کے وقت مبعوث کیا گیا ہوں (یعنی جب اس کا سانس جاری ہونے کو ہے، اس سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ عام مؤرخین کے خیال کے برعکس تخلیقِ آدم کو بارہ یا دس ہزار سال نہیں بلکہ اس سے کہیں زیادہ عرصہ بیت چکا ہے کیونکہ ہمارے نبی اقدس کو چودہ سو سے زیادہ برس ہو گئے اور ابھی قیامت کا پتہ نہیں جبکہ آپ فرمار ہے ہیں کہ وہ اور میں ساتھ ساتھ بھیجے گئے ہیں) اس کا مثل ابو جُبیرہ انصاری کی اشیاخِ انصار سے روایت میں ہے جسے طبری نے نقل کیا انہوں نے اسے ابو جبیرہ سے مرفوعا بھی ایک دیگر سیاق کے ساتھ نقل کیا ہے، آگے اس کا ذکر آئے گا۔

- 6504حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ هُوَ الْجُعْفِيُّ حَدَّثَنَا وَهْبُ بْنُ جَرِيرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ وَأَبِي التَّيَّاحِ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةَ كَهَاتَيْنِ (سابقه)

(و أبى التَّيَّاح) ان کا نام یزید بن حمید تھا مسلم کے ہاں خالد بن حارث عن شعبہ سے روایت میں ہے کہ میں نے قتادہ اور ابو تیاح کو سنا، دونوں حضرت انس سے بیان کرتے تھے تو یہی حدیث ذکر کی آخر میں: (هكذا و قرَنَ شعبةُ المسبحة و الوسطىٰ) مزاد کیا اسے انہوں نے ابن عدی عن شعبہ عن حمزہ ضبی و أبي التياح کے طریق سے بھی اس کا مثل نقل کیا، یہ شعبہ پر اختلاف نہیں بلکہ انہوں نے ان تینوں مشائخ سے اس کا سماع کیا ہے تو کبھی سب سے اور کبھی بعض سے اس کی تحدیث کیا کرتے تھے، اسے اسماعیلی نے عاصم بن علی عن شعبہ سے روایت کرتے ہوئے تینوں کے نام ذکر کئے، مسلم کے ہاں غندر عن شعبہ عن قتادہ (حدثنا أنس) سے بخاری کی روایت کی مانند ہے اور مزید یہ بھی: (قال شعبة و سمعت قتادة يقول فى قصصه كفضل إحداهما على الأخرىٰ) تو میں نہیں جانتا کیا اسے حضرت انس سے ذکر کیا یا خود ان کا یہ قول ہے، اسے طبری نے اسی طریق سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (فلا أدرى أ ذكَره عن أنسٍ أو قاله هو) عاصم بن علی کی روایت میں یہ بھی ہے: (هكذا و أشار بأصبعيه الوسطى و السبابة) اس میں ہے: (و كان يقول يعنى قتادة كفضل إحداهما على الأخرىٰ) بقول ابن حجر اسے حضرت انس کی روایت کے کسی طریق میں نہیں دیکھا اسے مسلم نے معبد بن ہلال اور طبری نے اسماعیل بن عبید اللہ عن انس سے نقل کیا ہے اس میں بھی یہ موجود نہیں ہاں یہ زیادت طبری کی ابو جبیرہ بن ضحاک کی مرفوع روایت میں موجود ہے۔

اسے مسلم نے (الفتن) میں نقل کیا۔

- 6505حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ عَنْ أَبِي حَصِينٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةَ كَهَاتَيْنِ يَعْنِي إِصْبَعَيْنِ - تَابَعَهُ إِسْرَائِيلُ عَنْ أَبِي حَصِينٍ (ایضاً)

ابوبکر سے مراد ابن عیاش ہیں غیرِ ابی ذر میں نسبت مذکور ہے ابو صالح سے مراد ذکوان ہیں سند کے سب رواۃ کوفی ہیں۔ (کھاتین الخ) اصل میں یہی ہے، ابن ماجہ کی ھناد بن سدی عن ابوبکر بن عیاش سے روایت میں ہے: (و جمع بین أصبعیه) طبری نے ہناد سے یہ الفاظ نقل کئے: (و أشار بالسبابة و الوسطی) بجائے (یعنی أصبعین) کے، اسماعیلی نے حسن بن سفیان عن ہناد سے: (هذه من هذه یعنی أصبعیه) نقل کیا، انہی کی ابو طالب عن دوری سے روایت میں ہے: (و أشار أبوبکر بأصبعیه السبابة و التی تلیها) یہ دال ہے کہ طبری کی روایت میں ادراج ہے یہ زیادت مرفوع روایت میں بھی ثابت ہے لیکن حدیثِ ابو ہریرہ سے جیسا کہ ذکر ہوا اسے طبری نے حضرت جابر بن سمرہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (کأنی أنظر إلی أُصْبَعَیْ رسولِ الله ﷺ و أشار بالمسبحة و التی تلیها وهو یقول بعثت الخ) ان کی ان سے ایک روایت میں ہے: (و جمع بین أصبعیه السبابة و الوسطی) سبابہ اور مسبحہ ایک ہی انگلی کے دو نام ہیں مسبحہ اس لئے کہا گیا کہ تشہد میں تہلیل کے وقت (یعنی أشهد أن لا إله الخ پڑھتے ہوے) اسے حرکت دیتے ہیں اور تسبیح کے وقت اس کے ساتھ اشارہ کرتے ہیں، اشارہِ توحید دیتے ہوئے۔

(تابعه إسرائیل) یعنی ابن یونس بن ابواسحاق۔ (عن أبی حصین) یعنی اسی سند و متن کے ساتھ، اسے اسماعیلی نے عبید اللہ بن موسی عن اسرائیل کے طریق سے ان کی سند کے ساتھ نقل کیا اور کہا ہنادعن ابی بکر بن عیاش کی روایت کے مثل، اسماعیلی کہتے ہیں قیس بن ربیع نے بھی ابوحصین سے ان دونوں کی متابعت کی عیاض وغیرہ نے کہا اس حدیث کے ساتھ اس کے اختلافِ الفاظ پر اپنی بعثت اور قیامِ قیامت کے مابین قلتِ مدت کا اشارہ دیا ہے اور تفاوت یا تو مجاورت میں ہے یا دونوں کے درمیان قدر میں، اس کی تائید یہ الفاظ کرتے ہیں: (کفضل إحداهما علی الأخریٰ) بعض نے کہا یہ کہا جانا متجہ ہے کہ اگر مراد اول (یعنی مجاورت) ہوتا تو (اب تک) قیامت قائم ہوچکی ہوتی کہ ایک انگلی دوسری کے ساتھ متصل ہے، ابن تین لکھتے ہیں (کھاتین) کے معنی میں اختلافِ اقوال ہے تو کہا گیا جو سبابہ اور وسطی کے مابین طول کا فرق ہے، بعض نے کہا مراد یہ کہ آپ کے اور قیامت کے درمیان کوئی اور نبی نہیں، المفہم میں قرطبی لکھتے ہیں حاصلِ حدیث امرِ قیامت کی تقریب اور اس کی سرعتِ مجیٔ ہے، کہتے ہیں روایتِ نصب پر تشبیہ انضمام کے ساتھ واقع ہے جبکہ رفع پر تفاوت کے ساتھ، بیضاوی کہتے ہیں اس کا مفہوم یہ ہے کہ قیامِ قیامت پر آنجناب کی بعثت کا تقدم ان دو انگلیوں میں سے ایک کی دوسری پر فضیلت کی نسبت کی مانند ہے، بعض نے کہا مراد آپ کی دعوت کا استمرار ہے ایک کا دوسرے سے افتراق نہ ہوگا (یعنی قیامت تک اسلام باقی رہے گا) جیسے یہ دونوں انگلیاں ایک دوسری سے مفترق نہیں، طیبی نے بیضاوی کی توجیہہ کو ترجیح دی ہے مستورد کی اس میں زیادت کے ساتھ، قرطبی تذکرہ میں لکھتے ہیں اس حدیث سے مرادامرِ قیامت کی تقریب ہے اس کے اور دوسری حدیث میں آپ کے اس قول: (ما المسؤول عنها بأعْلَمَ مِنَ السائل) کے مابین منافات نہیں کہ حدیثِ باب سے مراد یہ کہ آپ کے اور قیامت کے درمیان کوئی اور نبی نہیں جیسے سبابہ اور وسطی کے درمیان کوئی انگلی نہیں، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپ کو اس کے وقت کا علم ہو لیکن سیاق سے اس کا قرب مترشح ہے اور یہ کہ اس کی اشراط متتابع (یعنی پیدر پے آنے والی) ہیں جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: (فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا)[محمد : ۱۸] ضحاک کہتے ہیں قیامت کی اولِ اشراط بعثتِ محمدیہ ہے اور دیگر اشراط پر اس کے

تقدم میں حکمت غافلوں کا ان کی غفلت سے بیدار کرنا اور توبہ واستعداد پر انہیں رغبت دلانا ہے
کرمانی لکھتے ہیں کہا گیا کہ اس کا معنی قربِ مجاورت کا اشارہ ہے بعض نے طول کے اعتبار سے دونوں کا باہمی تفاوت قرار دیا اس پر قولِ اول میں نظر عرض کی طرف ہے بعض نے کہا مراد یہ ہے کہ دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں، اس کے اور اس آیت کے درمیان کوئی تعارض نہیں: (إِنَّ اللّٰهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ)[لقمان: ۳۴] کیونکہ اس کے قرب کا علم اس کے قیام کے معین وقت کے علم کو مستلزم نہیں، بعض نے کہا معنائے حدیث یہ ہے کہ میرے اور قیامت کے درمیان کوئی اور (نبی) نہیں یہ مجھ سے اس طرح ملی ہوئی ہے جیسے سبابہ وسطیٰ سے، عیاض لکھتے ہیں بعض نے اس کی تاویل میں دنیا کی باقی ماندہ مدت بیان کرنے کی کوشش کی کہ دونوں انگلیوں کے مابین نسبت گزرے زمانوں اور باقی ماندہ مدت کی نسبت کی مانند ہے اور یہ کہ مجموعی مدتِ دنیا سات ہزار سال ہے ان کا استناد ایسی اخبار سے ہے جو صحت کے ساتھ ثابت نہیں انہوں نے اس امت کی باقی ماندہ مدت کے بارہ میں ابوداؤد کی نقل کردہ روایت پیش کی جس میں نصف یوم مذکور ہے اور اسے پانچ سو برس کے ساتھ مفسر کیا اس میں آدھے دن کا اضافہ کر دیا گیا تو اس سے اخذ ہوا کہ جو باقی ہے وہ (نصف سبع) ہے اور یہ سبابہ اور وسطی کے باہمی طول سے قریب ہے، کہتے ہیں اس کی عدم صحت تو ثابت ہوگئی ہے کہ پانچ سو برس سے زیادہ گزر گئے ہیں، ابن عربی کہتے ہیں کہا گیا ہے کہ وسطی سبابہ سے ساتویں حصے کے آدھا حصہ کے بقدر لمبی ہے اور یہی اس امت کی عمر ہے، کہتے ہیں یہ بعید ہے کیونکہ دنیا کا جب آغاز ہی معلوم نہیں تو پھر کیونکر یہ بات کہی جا سکتی ہے درست یہی ہے کہ اس قسم کی بحث میں نہ پڑا جائے! بقول ابن حجر سب سے قبل یہ حساب کتاب ابوجعفر بن جریر طبری نے پیش کیا انہوں نے اپنی تاریخ کے مقدمہ میں ابن عباس سے نقل کیا کہ دنیا آخرت کے جمعوں (یعنی ہفتوں) میں سے ایک جمعہ ہے (جسکی کل مدت) سات ہزار برس ہے، چھ ہزار اور ایک سو سال گزر چکے ہیں اسے انہوں نے یحی بن یعقوب عن حماد بن ابی سلیمان عن سعید بن جبیر عنہ کے طریق سے نقل کیا، یحی جو ابوطالب قاص (یعنی قصہ گو) انصاری ہیں بخاری نے انہیں منکر الحدیث قرار دیا ہے ان کے شیخ جو فقیہ کوفہ تھے، میں بھی مقال ہے پھر طبری نے کعب احبار سے نقل کیا کہ دنیا کی عمر چھ ہزار سال ہے وہب سے بھی اس کا مثل نقل کیا مزید یہ بھی کہ پانچ ہزار اور چھ سو برس گزر چکے ہیں پھر ان دونوں اقوال کی تضعیف کر کے ابن عباس کے قول کو راجح قرار دیا، صحیحین میں موجود ابن عمر کی مرفوع حدیث ذکر کی جس میں فرمانِ نبوی ہے کہ سابقہ امم کی آجال کے نسبت تمہاری اجل ایسے ہے جیسے عصر تا مغرب کا درمیانی وقت، مغیرہ بن حکیم عن ابن عمر سے یہ الفاظ نقل کیے: (ما بقي لأمتي من الدنيا إلا كمقدار إذا صلّيت العصر) (یعنی میری امت کیلئے اتنا زمانہ ہی باقی ہے جیسے مثلاً عصر پڑھ لی ہو) مجاہد عن ابن عمر سے منقول ہے کہ ہم نبی اکرم کے پاس بیٹھے تھے اور سورج قعیقعان پر عصر کے بعد مرتفع تھا تو فرمایا سابقہ اقوام کی اعمار کے مقابلہ میں تمہاری عمر ایسے ہی ہے جیسے باقی ماندہ دن بنسبت اس وقت کے جو گزر چکا ہے، اسے احمد نے بھی حسن سند سے نقل کیا پھر حضرت انس کی یہ حدیث نقل کی کہ ایک دفعہ ہمیں نبی اکرم نے تقریر فرمائی اور سورج غروب ہونے کے قریب تھا، ابن عمر کی حدیثِ اول کی مانند ذکر کیا، ابوسعید سے بھی بالمعنی یہی روایت کیا اس کی سند میں علی بن جدعان ضعیف راوی ہے اسی طرح حضرت انس کی سند میں بھی موسی بن خلف ضعیف ہیں، دونوں کے مابین تطبیق دی جس کا حاصل یہ ہے کہ (بعد صلاۃ العصر) کو اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ عصر کے وسط وقت میں اس کی ادائیگی کر کے یہ تقریر فرمائی تھی

بقول ابن حجر یہ تاویل حدیثِ انس وابوسعید کے سیاق سے بعید ہے، ابن عمر کی حدیث صحیح اور متفق علیہ ہے لہذا وہی معتمد ہے اس کے بھی دو محمل ہیں ایک یہ کہ تشبیہ سے مراد تقریب ہے اس میں حقیقتِ مقدار مراد نہیں تو اس طرح وہ حضرات انس اور ابوسعید کی حدیثوں کے سیاق کے مجتمع ہوگی اگر وہ ثابت ہوں، ثانی یہ کہ ظاہر پر اسے محمول کیا جائے تو حدیثِ ابن عمر اپنی صحت کے باوصف مقدم کی جائے اور اس طرح اس میں دلالت ہوگی کہ اس امت کی مدت دن کا تقریباً خمس ہے، طبری نے اپنی کلام کو حدیثِ باب اور ابو ثعلبہ کی حدیث کے ساتھ مؤید کیا جسے ابو داؤد نے۔ حاکم نے حکمِ صحت لگایا، ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا : (و الله لا تعجز هذه الأمة مِنْ نصف يوم) اس کے رواۃ ثقات ہیں لیکن بخاری نے اس کے موقوف ہونے کو ترجیح دی ہے، ابو داؤد نے حضرت سعد بن ابووقاص سے روایت نقل کی جس میں ہے: (إني لأرجو أن لا تعجز أمتي عند ربها أن يؤخرهم نصف يوم) (یعنی مجھے امید ہے کہ میری امت اپنے رب کے ہاں اس امر سے عاجز نہ ہوگی کہ وہ اسے نصف دن اور عطا کر دے) اس میں ہے کہ حضرت سعد سے پوچھا گیا آدھا دن کتنا ہوا؟ کہا پانچ سو سال، اس کے رواۃ موثق ہیں مگر اس میں انقطاع ہے، طبری کہتے ہیں آدھے دن سے مراد پانچ سو سال ہونا اس آیت سے ماخوذ ہے: (وَ إِنَّ يَوْماً عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ) [الحج : ۴۷] اسے جب ابن عباس کے قول کہ دنیا کی مدت سات ہزار سال برس ہے کے ساتھ منضم کیا جائے تو گزر چکی مدت چھ ہزار اور پانچ سو بنتی ہے، سہیلی نے طبری کی یہ کلام نقل کی اور اپنے ہاں واقع مستورد کی روایت کے ساتھ اس کی تائید کی اور اس کی مزید تاکید حدیثِ زمل مرفوع کے ساتھ کی کہ دنیا کے سات ہزار سال ہیں اور میں اس کے آخر میں مبعوث کیا گیا ہوں، بقول ابن حجر یہ حدیث ابن زمل سے ہے اور اس کی سند نہایت ضعیف ہے اسے ابن سکن نے الصحابہ میں نقل کیا اور لکھا اس کی سند مجہول ہے اور یہ (یعنی ابن زمل) صحابہ میں معروف نہیں اسی طرح ابن قتیبہ نے غریب الحدیث میں یہی کہا، صحابہ میں ان کا ذکر ابن مندہ وغیرہ نے کیا ہے بعض نے ان کا نام عبداللہ اور بعض نے ضحاک ذکر کیا ابن جوزی نے اسے موضوعات میں وارد کیا ہے! ابن اثیر کہتے ہیں اس کے الفاظ من گھڑت ہیں پھر سہیلی نے بیان کیا کہ حدیث نصف یوم میں کوئی ایسی چیز نہیں جو پانچ سو سے زیادت کے لئے مانع ہو، کہتے ہیں اس کا بیان جعفر بن عبدالواحد سے روایت کے ان الفاظ میں بھی ہے: (إن أحْسَنَتْ أمتي فبقاؤها يومٌ مِن أيام الآخرة وذلك ألف سنة و إنْ أسَاءَ تْ فنصف يوم) (یعنی اگر میری امت کی کارکردگی اچھی رہی تو اس کی بقاء آخرت کے دنوں میں سے ایک دن ہے اور یہ ایک ہزار سال کا ہے اور بری رہی تو آدھا دن) کہتے ہیں آپ کے قول: (بعثت أنا و الساعة كهاتين) میں کوئی ایسی بات نہیں جو تاویلِ ماضی کی صحت پر قاطع ہو بلکہ اس کی تاویل میں کہا گیا ہے کہ آپ کے اور قیامت کے درمیان کوئی اور نبی نہیں آئے گا ساتھ میں قیامت کی آمد کی تقریب کا اشارہ بھی ہے انہوں نے مجوز قرار دیا کہ حروف مقطعات میں مکررات حذف کر کے باقی کے اعداد میں کوئی ایسی تعداد ظاہر ہوتی ہو جو ابن زمل کی حدیث کے موافق ہو

انہوں نے ذکر کیا کہ ان حروف سے (علم الاعداد کی رو سے) نو سو تین (۹۰۳) کا عدد نکلتا ہے بقول ابن حجر یہ اس ضمن میں اہل مغرب (یعنی اہلِ مراکش، الجزائر اور اہلِ تیونس) کے طریقہ پر مبنی ہے جہاں تک مشارقہ کے ماہرینِ علم الاعداد ہیں تو ان کے ہاں اس تعداد سے دو سو دس کم ہیں کیونکہ مغاربہ کے ہاں سین کے تین سو اور صاد کے ساٹھ ہیں جب کہ مشارقہ کے ہاں سین کے ساٹھ

اور صاد کے نوے ہیں تو ان کے ہاں مقدار چھ سو ترانوے (۶۹۳) بنتی ہے تو یہ مدت بلکہ اس سے ایک سو پنتالیس سال زائد گزر چکے ہیں (یعنی ابن حجر کے زمانہ تک) لہذا یہ تاویل باطل ہے ابن عباس سے اس بارہ میں زجر ثابت ہے اور کہ یہ جملۂ سحر میں سے ہے اور یہ بعید نہیں کیونکہ شریعت میں اس کی کوئی اصل نہیں، ابوبکر بن عربی جو سہیلی کے مشائخ میں سے ہیں، اپنی فوائد میں لکھتے ہیں اقوالِ باطلہ میں سے اوائلِ سور کے حروفِ مقطعات (کی بابت یہ کہنا کہ ان میں دنیا کی یا امت محمدیہ کی مدت مرموز ہے) مجھے اس بابت بیس سے زائد اقوال ملے ہیں اور میں کسی کو نہیں جانتا کہ وہ ان پر حکم بالعلم لگاتا ہو اور ان میں کسی فہم تک واصل ہوتا ہو البتہ میں کہتا ہوں کہ اگر عرب ان کے لئے کوئی مدلول نہ جانتے ہوتے جو ان کے ہاں متداول تھا تو وہ نبی اکرم پر اس کا اولین انکار کرنے والے ہوتے آپ نے ان پر حٰم، ص، فصلت وغیرہ مقطعات پڑھے تو انہوں نے انکار نہ کیا بلکہ بلاغت وفصاحت میں انہیں تسلیم کیا حالانکہ ان کی از حد کوشش ہوتی تھی کہ انہیں کوئی اس میں غلطی ملے تو اس سے دلالت ملی کہ یہ ان کے درمیان امرِ معروف تھا جس کا کوئی انکار نہیں

بقول ابن حجر جہاں خصوصیت کے ساتھ عدِ حروف کا تعلق ہے تو یہ بعض یہود سے وارد ہے جیسا کہ ابن اسحاق نے سیرت میں ابو یاسر بن اخطب وغیرہ سے نقل کیا کہ انہوں نے ان حروف کو اس حساب پر محمول کیا اور جب الم اور الر نازل ہوئی تو (امت محمدیہ کے لئے) استقصارِ مدت کیا (یعنی قرار دیا کہ اس کی بقاء بہت کم ہے) پھر جب ان کے بعد المص اور طسم وغیرہ کا نزول ہوا تو کہنے لگے (أَلْبَسْتَ علينا الأمر) (یعنی ہم پہ معاملہ ملتبس ہوگیا ہے) بفرضِ تقدیر اگر یہی مراد تھا تو ان سب حروف کو اس حساب میں شمار کرنا چاہئے بغیر مکررات کا حذف کئے کیونکہ ہر حرف کا کوئی نہ کوئی سرّ ہے جو اس کے ساتھ خاص ہے یا اسمائے سور سے حذفِ مکرر پر اقتصار کیا جائے اگرچہ ان میں متکرر حروف ہوں، ان سورتوں کی تعداد جن کے شروع میں یہ ہیں انتیس ہے اور سب کے ان حروف کی تعداد اٹھتر ہے ان کی تفصیل یہ ہے کہ الم چھ، حم چھ، الر پانچ طسم دو اور المص، المر، کہیعص، حمعسق، طہ، طس، یس، ص، ق، اور ن ہیں اگر سورتوں سے مکررات حذف کریں اور یہ پانچ ہیں الم سے، حم سے پانچ، الر سے چار اور طسم سے ایک تو باقی چودہ سورتیں بچتی ہیں جن کے حروف کی تعداد تمیں بنتی ہے تو علم الاعداد کے حساب کی رو سے مغربی طریقہ پر دو ہزار چھ سو اور چوبیس کا عدد نکلتا ہے جب کہ مشرقی حساب سے سترہ سو پچاس بنتے ہیں، میں نے یہ اس لئے ذکر نہیں کیا کہ ان پر اعتماد کر لیا جائے مگر تا کہ بیان کروں کہ سہیلی جس طرف مائل ہوئے ہیں وہ اس میں شدتِ تخالف کی وجہ سے قابلِ اعتماد نہیں، فی الجملہ اس ضمن میں اقوی جس پر اعتماد کیا جائے وہ جس پر ابن عمر کی مشار الیہ حدیث دال ہے، معمر نے اپنی جامع میں ابن ابی نجیح عن مجاہد سے نقل کیا کہ معمر کے بقول مجھے عکرمہ سے بھی یہ بات پہنچی ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان: (فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ)[المعارج: ۴] کی بابت کہ دنیا اول تا آخر ایک یوم ہے جس کی مقدار پچاس ہزار سال ہے سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں جانتا کہ کتنے ماہ وسال گزر گئے اور کتنے باقی ہیں المصابیح کے بعض شراح نے حدیث: (لن تعجز هذه الأمة أن يؤخرها نصف يوم) کو روزِ قیامت کے حال پر محمول کیا، طبی نے اسے رد کیا اور بجا کیا، جہاں تک جعفر کی زیادت ہے تو یہ موضوع ہے کیونکہ یہ صرف انہی کی جہت سے مشہور ہے اور وہ مشہور وضاع حدیث تھا (یعنی حدیثیں گھڑا کرتا تھا) ائمہ نے اسے کذاب قرار دیا ہے پھر اس کی سند بھی اس نے ذکر نہیں کی تو سہیلی سے تعجب کہ اس کا حال جاننے کے باوجود کیونکر خاموشی اختیار کی۔

40۔ باب (بلاعنوان)

اکثر کے ہاں یہ بلاترجمہ ہے کشمیہنی نے یہ عنوان ذکر کیا : (باب طلوع الشمس من مغربها) صغانی کے نسخہ میں بھی یہی ہے یہ مناسب ہے لیکن اول انسب ہے کیونکہ اس طرح یہ سابقہ باب کے لئے بمنزلہ فصل کے ہوگا اس کے ساتھ اس کا وجہِ تعلق یہ کہ مغرب سے سورج کا طلوع قیامِ قیامت کے اشراف (یعنی عین پہلے، اشراف کا لغوی معنی ہے: جھانکنا) کے وقت ہوگا جیسا کہ آگے اس کی تقریر کرونگا۔

- 6506حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا فَإِذَا طَلَعَتْ فَرَآهَا النَّاسُ آمَنُوا أَجْمَعُونَ فَذَلِكَ حِينَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِى إِيمَانِهَا خَيْرًا وَلَتَقُومَنَّ السَّاعَةُ وَقَدْ نَشَرَ الرَّجُلَانِ ثَوْبَهُمَا بَيْنَهُمَا فَلَا يَتَبَايَعَانِهِ وَلَا يَطْوِيَانِهِ وَلَتَقُومَنَّ السَّاعَةُ وَقَدِ انْصَرَفَ الرَّجُلُ بِلَبَنِ لِقْحَتِهِ فَلَا يَطْعَمُهُ وَلَتَقُومَنَّ السَّاعَةُ وَهُوَ يَلِيطُ حَوْضَهُ فَلَا يَسْقِى فِيهِ وَلَتَقُومَنَّ السَّاعَةُ وَقَدْ رَفَعَ أُكْلَتَهُ إِلَى فِيهِ فَلَا يَطْعَمُهَا

أطرافه 85، 1036، 1412، 3608، 3609، 4635، 4636، 6037، 6935، 7061، 7115، - 7121

ترجمہ: ابو ہریرہؓ راوی ہیں کہ آنجناب نے فرمایا قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ سورج مغرب سے طلوع نہ ہو جب ایسا ہوا تو سبھی لوگ ایمان لے آئیں گے تو یہ وہ وقت ہے جب کسی نفس کو اسکا ایمان لانا نفع نہ دے گا جو قبل ازیں مومن نہ تھا یا (مومن تو تھا مگر) نیک اعمال نہ کئے تھے اور قیامت قائم ہوگی کہ دو آدمیوں نے اپنے درمیان کپڑا کھولا ہوگا (یعنی فروخت کرنے کیلئے) تو ابھی سودا مکمل نہ ہوگا اور اسے لپیٹ بھی نہ سکیں گے اور آدمی اپنے جانور کا دودھ دوہ کر آ رہا ہوگا ابھی استعمال نہ کر پائے گا کہ قیامت آ جائے گی اور کوئی اپنے حوض تیار کر رہا ہوگا اور ابھی پانی نہ نکال سکے گا کہ قیامت آ جائے گی پھر کوئی ایسا ہوگا کہ لقمہ منہ کی طرف اٹھایا ہے لیکن ابھی کھایا نہ ہوگا کہ قیامت قائم ہو جائے گی (مقصد یہ کہ قیامت کا اچانک ہوگا، راقم سمجھتا ہے کہ یہ مثالیں انفرادی قیامت کی بھی ہوسکتی ہیں کہ اسی طرح کی اموات کا وقوع ہمارے مشاہدہ میں ہے)۔

عبدالرحمٰن سے مراد اعرج ہیں طبرانی نے مسند الشامیین میں احمد بن عبدالوہاب عن ابو الیمان سے اس کی تصریح کی۔ (لاتقوم الساعة الخ) یہ حدیث کا بعض حصہ ہے کتاب الفتن میں اسی سند کے ساتھ بتمامہ آئے گی اس کے شروع میں ہے قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ دو عظیم گروہ باہم قتال نہ کریں اس میں اس قسم کی دس اشیاء مذکور ہیں پھر آخر میں حدیثِ باب میں جو مذکور ہے، کا ذکر کیا وہیں اس کی مفصل شرح ہوگی یہاں صرف مغرب سے طلوعِ آفتاب کی تشریح کرتا ہوں کیونکہ ماقبل اور مابعد سے اس کی مناسبت ہے کہ قربِ قیامت کا موضوع چل رہا ہے، طیبی لکھتے ہیں آیات قیامت کی نشانیاں ہیں یا تو اس کے قرب پر یا پھر اس کے حصول پر تو اول قسم سے ظہورِ دجال، نزولِ سیدنا عیسیٰ، یاجوج اور ماجوج کا خروج اور خسف! ثانی نوع سے دخان (دھواں جو آسمان تک پھیلا ہوگا)

مغرب سے طلوعِ آفتاب، خروجِ دابہ (ایک جانور کا زمین کے اندر سے نمودار ہونا جو لوگوں سے باتیں کرے گا) اور ایک عظیم آگ کا نمودار ہونا جو لوگوں کو جمع اور اکٹھا کر دے گی، حدیثِ باب اسی کی موذِن ہے کیونکہ اس میں مغرب سے طلوع آفتاب کو عدم قیام قیامت کی غایت بتلایا گیا ہے تو اس کا مقتضا یہ ہوا کہ جب ایسا ہو جائے گا تب عدم قیام منتفی ہوگا تو قیام ثابت ہوا۔

(فإذا طلعت الخ) التفسیر کی ابوزرعہ عن ابوہریرہ سے روایت میں تھا: (فإذا رآھا الناس آمَنَ مَنْ علیھا) ضمیر کا مرجع زمین ہے۔(حین لا ینفع الخ) یہاں یہی ہے ابوزرعہ کی روایت میں تھا: (إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ) روایتِ ہمام میں ہے: (إیمانھا ثم قرأ الآیۃ) طبری کہتے ہیں آیت کا معنی یہ ہے کہ کافر کو اس کا ایمان لانا یعنی جو اس سے قبل مومن نہ ہوا، نفع نہ دے گا اسی طرح مومن کو اس کا عملِ صالح نفع نہ دے گا جو اس طلوع سے قبل بے عمل تھا کیونکہ اس وقت ایمان لانے یا عمل شروع کرنے کا حکم غرغرہ کے وقت عمل وتوبہ کا ہے اور اس کا کچھ فائدہ نہیں جیسا کہ قرآن نے کہا: (فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا) [غافر: ۸۵] اور جیسے صحیح حدیث میں دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں بعض سے مراد: (يَوْمَ يَأْتِيْ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ)[الأنعام: ۱۵۸] مغرب سے طلوعِ آفتاب ہے جمہور کا یہی میلان ہے طبری نے ابن مسعود سے مسند کیا کہ آیت میں بعض سے مراد تین میں سے ایک ہے یا تو یہی یا خروجِ دابہ یا پھر دجال، کہتے ہیں یہ محلِ نظر ہے کیونکہ حضرت عیسی کا نزول ظہورِ دجال کے عقب میں ہوگا اور حضرت عیسی صرف ایمان قبول کریں گے، اس سے یہ بات درست نہیں ٹھہرتی کہ دجال کی آمد کے بعد ایمان یا توبہ مقبول نہ ہوگی بقول ابن حجر صحیح مسلم میں ابو حازم عن ابو ہریرہ سے مرفوعا ثابت ہے کہ تین چیزیں ایسی ہیں جو جب نمودار ہو جائیں تو کسی نفس کو اس کا ایمان نفع نہ دے گا جو قبل ازیں اہلِ ایمان میں سے نہ تھا: مغرب سے طلوعِ آفتاب، دجال اور دابۃ الأرض، کہا گیا ہے کہ شائد ان تینوں کا حصول متتابع (یعنی آگے پیچھے) ہوگا اس طور کہ ان میں اسے اول کے لئے یہ نسبت مجازی قرار پائے گی اور یہ بعید ہے کیونکہ دجال کی مدتِ بقاء حتی کہ سیدنا عیسی اسے قتل کر دیں پھر حضرت عیسی کی مدت اور یاجوج و ماجوج کا خروج، یہ سب مغرب سے طلوع آفتاب سے سابق ہیں تو مجموعی روایات سے مترجح یہ ہے کہ ظہورِ دجال ان بڑی نشانیوں میں سے پہلی ہے جو زمین کے اکثر علاقوں میں احوالِ عامہ کا تغیر (یعنی بدلتی صورتحال، اسے اتفاق کہیں یا دجال کی آمد کا پیش خیمہ کہ سن بانوے میں بش سینئر نے عراق کو شکست دے کر دعویٰ کیا تھا کہ ہم اب نیو ورلڈ آرڈر پیش کرنے جا رہے ہیں تو سات سو سال قبل ابن حجر نے بھی یہی اصطلاح استعمال کی) درپیش ہوگا اور یہ صورت حال حضرت عیسی کی وفات پر منتہی ہوگی اور یہ کہ مغرب سے طلوعِ آفتاب ان بڑی نشانیوں میں سے پہلی ہے جو عالَمِ علوی کے تغیر کی موذِن ہوں گی (یعنی عالم بالا میں اتھل پتھل ہونے جا رہی ہے) اس کی انتہاء قیامِ قیامت ہے شائد خروجِ دابہ اسی دن ہو جس کی صبح سورج مغرب سے نکلے، مسلم نے ابوزرعہ عن عبداللہ بن عمرو بن عاص سے مرفوعا نقل کیا کہ اول الآیات مغرب سے طلوعِ آفتاب اور (اسی دن) چاشت کے وقت خروجِ دابہ، آگے کے الفاظ ہیں: (فأیھما خرجت قبل الأخری فالأخری منھا قریب) (یعنی دونوں میں سے جو بھی پہلے ظاہر ہوئی تو دوسری اس سے قریب ہی ہوگی) حدیث میں مروان بن حکم کا قصہ ہے جو کہا کرتے تھے کہ اول الآیات خروجِ دجال ہے عبد اللہ بن عمرو نے ان کا رد وانکار کیا، میں کہتا ہوں مروان کے اس قول کا بھی محمل ہے جو مندرجہ بالا تقریر سے معروف ہوا، ابو عبد اللہ حاکم کہتے ہیں ظاہرِ امر یہ ہے کہ طلوع آفتاب خروجِ دابہ سے سابق ہے پھر

دابہ اس دن یا اس کے بعد جلد ہی نکلے گا بقول ابن حجر اس میں حکمت یہ ہے کہ مغرب سے سورج نکلتے ہی درِ توبہ بند ہو جائے گا تو دابہ نکلے گا جو درِ توبہ کے بند ہونے کی تکمیل کے بطور مومن کی کافر سے پہچان کرائے گا، عین قیامِ قیامت کی موذِن اولِ آیات وہ آگ ہے جو نمودار ہو کر لوگوں کو اکٹھا کرے گی جیسا کہ بدءالخلق کی حدیثِ انس میں عبداللہ بن سلام کے مسائل کے ضمن میں گزرا اس کے الفاظ تھے: (و أما أول أشراط الساعة فنارٌ تَحشُر الناس من المشرق إلى المغرب)

باب (كيف الحشر) میں اس میں ایک زیادت کا ذکر ہوگا، ابن عطیہ وغیرہ کی کلام کا حاصل یہ ہے کہ آیت کا معنی ہے کہ کافر کو مغرب سے سورج کے طلوع کے بعد ایمان لانا نفع نہ دے گا اسی طرح عاصی کو اس کی توبہ بھی اور جس نے اس سے قبل نیک اعمال نہ کئے ہوں گے چاہے وہ مسلمان ہی ہو تو اب عمل صالح کا اسے کوئی فائدہ نہ ہوگا، عیاض کہتے ہیں مراد یہ کہ اس کے بعد توبہ کرنا کچھ مفید نہیں بلکہ اس وقت تک جو جس کا عمل و حال ہوگا اسی پر خاتمہ کی مہر لگا دی جائے گی، اس میں حکمت یہ ہے کہ یہ قیامت کے قیام کی شروعات کی ابتدا ہے عالمِ علوی کے تغیر کے ساتھ، جب یہ زیرِ مشاہدہ آ گیا تو اس وقت ایمان لانا ایمان بالمعاینہ ہوا نہ کہ ایمان بالغیب تو یہ غرغرہ کے وقت (کافر کے) کلمہ پڑھنے یا (عاصی کے) توبہ کرنے کی مانند ہے جو غیر نافع ہے تو مغرب سے طلوعِ آفتاب کا مشاہدہ کرنا بھی اس کے مثل ہے، قرطبی تذکرہ میں اس کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں تو اس پر اس کے مشاہدہ کرنے والے کی توبہ مردود ہے ہاں اگر اس کے بعد ایامِ دنیا کا امتداد ہو حتی کہ یہ بات نسیاً منسیاً ہو جائے یا اس کا تواتر (سے ایک دوسرے کو بیان کرنا) منقطع ہو جائے اور اس کی خبر خبرِ آحاد بن جائے تو جو اس وقت مسلمان ہو یا توبہ کرے تو یہ قبول ٹھہرے گا، اس کی تائید اس امر سے کی کہ مروی ہے کہ سورج اور چاند کو بعد ازاں روشنی لوٹا دی جائے گی اور وہ پہلے کی طرح ہی طلوع و غروب ہوں گے، کہتے ہیں ابولیث سمرقندی نے اپنی تفسیر میں عمران بن حصین سے ذکر کیا کہ صرف وقتِ طلوع ایمان و توبہ قبول نہ ہوں گے کیونکہ اس دم ایک صیحہ برپا ہوگا جس میں کثیر لوگ ہلاک ہو جائیں گے تو اس وقت اسلام لانا یا معاصی سے توبہ کرنا قبول نہ ہوگا ہاں اگر اس کے بعد کبھی کی تو قبول ہو جائے گی،

کہتے ہیں میانشی نے عبداللہ بن عمرو سے مرفوعا ذکر کیا کہ مغرب سے طلوعِ آفتاب کے بعد دنیا ایک سو بیس برس باقی رہے گی بقول ابن حجر اس کا مرفوع ہونا ثابت نہیں اسے عبد بن حمید نے اپنی تفسیر میں جید سند کے ساتھ ابن عمرو سے موقوفا نقل کیا ہے ان سے اس کا معارض بھی وارد ہے چنانچہ احمد اور نعیم بن حماد نے ایک دیگر طریق کے ساتھ ان سے مرفوعا نقل کیا کہ (قیامت کی) یہ نشانیاں ایک لڑی میں پروئے موتیوں کی مانند ہیں جب لڑی ٹوٹ جائے تو موتی یکے بعد دیگرے گرتے رہتے ہیں، طبرانی نے ایک اور طریق کے ساتھ ان سے مرفوعا نقل کیا کہ جب سورج مغرب سے طلوع ہوگا تو ابلیس سجدہ میں سر رکھ دے گا اور کہے گا اے میرے اللہ مجھے حکم دے جسے تو چاہے اسے میں سجدہ کروں، ابونعیم نے اس کا نحو حسن اور قتادہ سے مختلف اسانید کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا، ابن عساکر کے ہاں حذیفہ بن اسید غفاری سے مرفوعا مروی ہے کہ قیامت سے آگے دس نشانیاں جیسے دھاگے میں پروئی ہوں، جب ایک موتی گر پڑے تو لائن لگ جاتی ہے، ابو العالیہ سے منقول ہے کہ اولِ آیات اور آخری کے مابین چھ ماہ ہیں اس طرح پے در پے آئیں گی جیسے لڑی سے موتی گرتے ہیں، ابن عمرو کی حدیث کا جواب یہ ممکن ہے کہ اگر مدت وہی جو انہوں نے ذکر کی ہے تو وہ اتنی سرعت سے گزر جائے گی جیسے قبل ازیں کے ایک سو بیس ماہ ہوں یا اس سے بھی کم، جیسے صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا ثابت ہے کہ قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ سال

مہینہ کی طرح کا ہو جائے اس میں یہ بھی ہے: (و الیوم کاحتراق السعفة)(اور دن جیسے پھنسی نکلے اور جلد ہی زائل ہو جائے)

جہاں تک حدیثِ عمران ہے تو اس کی کوئی اصل نہیں ان سے قبل یہ احتمال بیہقی نے البعث والنشور میں ذکر کیا چنانچہ باب (خروج یأجوج مأجوج) میں فصل کے عنوان سے لکھتے ہیں حلیمی نے ذکر کیا ہے کہ اول آیات دجال پھر نزولِ حضرت عیسیٰ کیونکہ اگر مغرب سے طلوع آفتاب کی نشانی اس سے قبل ہے تب تو کسی کا اسلام اسے نفع نہ دے گا لیکن ثابت ہے کہ ان کے عہد میں کفار اسلام لائیں گے اور وہ مقبولِ عام ہوگا کہ اگر مقبول نہ ہو تب کیسے سب کا دین ایک ہی ہو (جیسے حدیث میں ذکر ہوا) بیہقی کہتے ہیں یہ کلام صحیح تھی اگر یہ مذکورہ صحیح حدیث کے معارض نہ ہوتی کہ اول آیات مغرب سے طلوعِ آفتاب ہے (مگر اس کی تاویل و مراد کا ذکر گزرا) ابن عمرو کی روایت میں ہے (کہ اول آیات) طلوعِ آفتاب یا خروجِ دابہ ہے، ابو حازم عن ابی ہریرہ کی حدیث میں ان دونوں اور ظہورِ دجال پر ایمان کے عدم نفع کے ضمن میں جزم ہے، بیہقی کہتے ہیں اگر اللہ کے علم میں طلوعِ آفتاب پہلے ہے تو محتمل ہے کہ مراد اس قرن کے اہل سے ایمان کا عدم نفع ہو یعنی جو اس کا مشاہدہ کرنے کے بعد ایمان لانا چاہے گا اس کا ایمان قبول نہ ہوگا ہاں اگلی نسل کا ایمان لانا نافع ہوگا اور اگر اللہ کے علم کے مطابق طلوعِ مذکور نزولِ عیسیٰ کے بعد ہے تو محتمل ہے کہ حدیثِ ابن عمرو میں مراد بالآیات ظہورِ دجال اور نزولِ عیسیٰ سے دیگر کوئی نشانیاں ہوں کیونکہ ان کے حضرت عیسیٰ سے تقدم بارے کوئی نص نہیں، بقول ابن حجر یہی ثانی معتمد ہے اور اخبارِ صحیحہ اس کے موافق ہیں چنانچہ صحیح مسلم میں ابن سیرین عن ابو ہریرہ کی مرفوع حدیث میں ہے جس نے مغرب سے طلوع آفتاب سے قبل توبہ کر لی اللہ اسے قبول کرے گا اس کا مفہوم یہ ہوا کہ جس نے اس کے بعد کی وہ قبول نہ ہوگی ! ابو داؤد اور نسائی کی حضرت معاویہ سے مرفوع حدیث میں ہے کہ توبہ ہمیشہ قبول کی جاتی رہے گی حتی کہ سورج مغرب سے طلوع ہو جائے اس کی سند جید ہے، طبرانی نے عبد اللہ بن سلام سے بھی اس کا نحو نقل کیا احمد، طبری اور طبرانی نے مالک بن یُخامر، معاویہ، ابن عوف اور ابن عمرو سے مرفوعا روایت کیا کہ توبہ قبول کی جاتی رہے گی حتی کہ سورج مغرب سے چڑھ آئے جب ایسا ہوگا تو اللہ دلوں پر مہر لگا دے گا اور اب اعمال کی فرصت باقی نہ رہے گی احمد، دارمی اور عبد بن حمید نے اپنی تفسیر میں ابو ہند عن معاویہ سے مرفوعا نقل کیا کہ توبہ منقطع نہ ہوگی حتی کہ سورج مغرب سے طلوع ہو، طبری نے جید سند کے ساتھ ابو شعثاء عن ابن مسعود سے مرفوعا نقل کیا کہ توبہ فرض ہے جب تک سورج مغرب سے نہیں چڑھتا، صفوان بن عسال کہتے ہیں میں نے نبی اکرم کو کہتے سنا کہ مغرب میں توبہ کیلئے ایک بابِ مفتوح ہے جس کی میسرت ستر برس ہے (یعنی اتنا بڑا کہ ستر سال چلیں) وہ بند نہیں ہوگا حتی کہ سورج اس طرف سے طلوع ہو اسے ترمذی نے نقل کیا اور حسن صحیح قرار دیا اسے نسائی اور ابن ماجہ نے بھی تخریج کیا اور ابن خزیمہ اور ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا

ابن مردویہ کے ہاں ابن عباس کی حدیث بھی اس کے نحو ہے اس میں ہے جب سورج مغرب سے طلوع ہوگا تو اس دروازے کی دونوں چوکھٹ باہم ملا دی جائیں گی جب یہ دروازہ (اس طرح سے) بند کر دیا گیا تو اس کے بعد کسی کی توبہ قبول نہ ہوگی اور نہ کسی کی نیکی کام آئے گی مگر وہ جو اس سے قبل بھی نیکیاں کرتے تھے ان کیلئے صورتحال وہی ہوگی جو پہلے تھی، اس میں ہے تو ابی بن کعب نے کہا بعد میں سورج کی اور لوگوں کی کیا صورتحال ہوگی؟ فرمایا سورج کو روشنی دے دی جائے گی اور وہ حسبِ سابق (مشرق سے) طلوع ہونا شروع ہوگا اور لوگ دنیا پر متوجہ ہوں گے تو کوئی گھوڑا تیار کر رہا ہوگا مگر سوار نہ ہو پائے گا، نعیم بن حماد کی کتاب الفتن میں ابن عمرو اور عبد

الرزاق کی تفسیر میں وہب بن جابر خیوانی سے مروی ہے کہ ہم عبد اللہ بن عمرو کے پاس تھے تو ایک قصہ ذکر کیا، کہتے ہیں اثنائے کلام کہا ایک رات سورج طلوع ہونے کی اجازت مانگے گا لیکن اسے اجازت نہ ملے گی اسے وہیں روکا رکھا جائے گا جب تک اللہ کی مشیت ہوگی پھر حکم ملے گا کہ وہیں سے طلوع ہو جاؤ جہاں غروب ہوئے تھے، کہتے ہیں اس دن سے لے کر قیامت قائم ہونے تک کسی نفس کو اس کا ایمان نفع نہ دے گا جو قبل ازیں اہلِ ایمان میں سے نہ تھا

عبد بن حمید نے اپنی تفسیر میں عبد الرزاق سے بھی اسی طرح نقل کیا ایک اور طریق سے بھی اسے نقل کیا اس میں متہجدین کا قصہ بھی ہے کہ انہیں طلوعِ آفتاب کی اس تاخیر بارے تشویش لاحق ہو جائے گی (کہ وقت ہو چلا مگر طلوع آفتاب کے کوئی آثار نہیں) عبد اللہ بن ابو اوفی سے نقل کیا کہ شب قدر تین راتوں میں آئے گی جن کی معرفت اہلِ تہجد ہی کر پائیں گے (ان میں سے کوئی) قیام کرے گا جتنا پڑھنا ہے پڑھے گا پھر سو جائے گا پھر اٹھ کر تلاوت کرے گا پھر سوئے گا پھر اٹھے گا (لیکن صبح ہونے کے کوئی آثار نہ ہوں گے) اب لوگ موج در موج نکل پڑیں گے حتی کہ جب نمازِ فجر ادا کر کے بیٹھیں ہوں گے تو کیا دیکھیں گے کہ سورج مغرب سے نکل رہا ہے اب ہر طرف چیخ و پکار مچ جائے گی پھر جب وہ وسط آسمان میں پہنچے گا (یعنی دوپہر کے وقت) تو پلٹ جائے گا، بیہقی کے ہاں البعث والنشور میں ابن مسعود سے اس کا نحو مروی ہے اس میں ہے کہ آدمی اپنے پڑوسی کو آواز دے گا اور کہے گا آج رات کے ساتھ کیا معاملہ ہے؟ کہ گزرنے کا نام ہی نہیں لے رہی، میں نے کھانا تناول کیا نماز پڑھی (یعنی نماز تہجد) حتی کہ تھک گیا ہوں، نعیم بن حماد کے ہاں ایک اور طریق سے عبد اللہ بن عمرو سے ہے کہ یاجوج ماجوج کے بعد تھوڑی مدت ہی گزرے گی کہ سورج مغرب سے چڑھے گا تو ایک منادی انہیں ندا دے گا اے ایمان والو تمہارا ایمان مقبول اور اے اہلِ کفر تم پر درِ توبہ بند ہوا، اقلام خشک اور صحف لپیٹ دیئے گئے، یزید بن شریح اور کثیر بن مرہ کے طریق سے ہے جب سورج مغرب سے نکلے گا تو دلوں میں اس وقت جو کچھ ہوگا اسی پر مہر لگا دی جائے گی حفظہ فرشتے اٹھ جائیں گے فرشتوں کو حکم ملے گا کہ اب کتابتِ اعمال کا کام ختم، عبد بن حمید اور طبری نے بسند صحیح عامر شعبی عن عائشہ سے نقل کیا کہ جب اول الآیات کا ظہور ہوگا تو اقلام رکھ دی جائیں گی صحیفے لپیٹ دیئے جائیں گے نگران فرشتے چلے جائیں گے اور اعضاء انسانوں کے اعمال پہ گواہی دیں گے، یہ اگرچہ موقوف ہے مگر حکمِ رفع میں ہے! عوفی عن ابن عباس سے بھی اس کا نحو منقول ہے ابن مسعود سے منقول ہے کہ وہ نشانی جس کے ساتھ اعمال کا سلسلہ ختم ہوگا سورج کا مغرب سے طلوع ہونا ہے تو یہ آثار جو ایک دوسرے کی تقویت کرتے ہیں اس امر پر متفق ہیں کہ سورج جب مغرب سے طلوع ہوگا تو بابِ توبہ بند ہو جائے گا اور اس کے بعد کبھی نہ کھلے گا اور یہ صرف اسی ایک دن کے ساتھ مختص نہیں بلکہ اس کا امتداد روزِ قیامت تک ہے، اس سے ماخوذ ہوا کہ مغرب سے سورج کا طلوع قیامِ قیامت کیلئے اول اِنذار (پہلی وارننگ) ہے

اس سے اصحابِ ہیئت اور ان کے موافقین کا رد ہوتا ہے کہ سورج وغیرہ فلکیات بسیط ہیں ان کے مقتضیات تبدیل نہ ہوں گے اور نہ ان میں کوئی تغیر لاحق ہوگا (یہ اس زمانہ کے سائنسدانوں کا موقف ہوگا دور حاضر کے سائنسدان تو ان تبدیلیوں کے قائل ہیں) کرمانی کہتے ہیں ان کے قواعد منقوض اور ان کے مقدمات ممنوع ہیں بالفرض اگر تسلیم بھی کر لیں تو منطقۂ بروج کے انطباق سے کوئی امتناع نہیں جو کہ معدل النہار ہے اس طور کہ مشرق مغرب بن جائے یا بالعکس! صاحبِ کشاف نے اس آیت سے معتزلہ کیلئے استدلال کیا

چنانچہ لکھا کہ قولہ: (لَمۡ تَكُنۡ آمَنَتۡ مِنۡ قَبۡلُ) (نفسا) کی صفت ہے اور اللہ کا قول: (أَوۡ كَسَبَتۡ فِي إِيمَانِهَا خَيۡراً)[الأنعام: ۱۵۸] (آمنت) پر معطوف ہے معنی یہ ہے کہ قیامت کی اَشراط جب آجائیں گی اور یہ ملجئۃ للا یمان (یعنی ایمان پہ مجبور کرنے والی) آیات ہیں تب عمل کی مہلت ختم ہوئی تو اب ایمان لانا نافع نہیں اگر ان آیات کے ظہور سے قبل ایمان نہ تھا یا اگر ایمان تو تھا مگر عملِ صالح نہ تھے، تو جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو انہوں نے اس ضمن میں نفسِ کافرہ اور اس نفس کے مابین کوئی تفرقہ نہ کیا جو فی الوقت ایمان لایا لیکن کوئی اکتسابِ خیر نہ کیا تا کہ باور کرائیں کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: (اَلَّذِيۡنَ آمَنُوۡا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ)[الكهف: ۱۰۷] دونوں قرائن کے مابین جامع ہے مناسب نہیں کہ ایک کا دوسرے سے انفکاک ہو حتی کہ اس کا فاعل سعید و فائز ہو وگرنہ بدبختی اور ہلاکت ہے

شہاب سمین کہتے ہیں بعض لوگوں نے جواب دیا کہ آیت کا معنی یہ ہے کہ جب بعض الآیات کا ظہور ہو جائے تو کسی نفسِ کافرہ کا اس وقت ایمان لانا اسے نفع نہ دے گا اور نہ ایسوں کو صالح اعمال جو وہ اس سے پہلے نہیں کرتے تھے اگر چہ اہلِ ایمان تھے تو نفعِ ایمان کی نفی دو میں سے ایک وصف کے ساتھ معلق کی گئی ہے یا تو فقط ایمانِ سابق ہونے کی نفی یا اس امر کی نفی کہ قبل ازیں نیک عمل نہیں کمائے! اس کا مفہوم یہ ہوا کہ اکیلا ایمانِ سابق نفع دے سکتا ہے اسی طرح وہ سابق ایمان بھی جس کے ساتھ کسبِ خیر بھی تھا، مفہومِ صفت قوی ہے تو اس آیت کے ساتھ اہلِ سنت کے مذہب کیلئے استدلال کیا گیا ہے اور اس میں معتزلہ کے حسبِ دعوی موجود دلیل کو انہی پر پلٹا دیا گیا ہے، ابن منیر نے الانتصاف میں جواب دیتے ہوئے لکھا کہ یہ کلام بلاغت کی ایک نوع ہے جسے لَف کہتے ہیں، آیت کی اصل (یعنی تقدیرِ کلام) یہ ہے کہ جس دن تیرے رب کی بعض آیات آجائیں تو کسی ایسے نفس کو جو قبل ازیں مومن نہ تھی اب اس کے بعد اس کا ایمان لانا فائدہ نہ دے گا اور نہ کسی ایسے نفس کو جس نے قبل ازیں خبر نہ کمائی اس کے بعد خیر کا کسب نفع دے گا تو دونوں کلام کا لف کیا اور اختصاراً انہیں ایک کلام بنا دیا، اس تقریر سے ظاہر ہوا کہ یہ آیت اہلِ حق (یعنی اہل سنت) کے مذہب کے مخالف نہیں تو ظہورِ آیات کے بعد اکتسابِ خیر نفع مند نہیں ہوگا اگر چہ اس سے قبل کی حالتِ ایمان (یعنی جس کے ساتھ نیک اعمال نہ ہوئے) میں یہ فائدہ ضرور دے گا کہ وہ خلود فی النار سے بچ جائے گا تو یہ معتزلہ کے مذہب کا رد کرتی ہے چہ جائے کہ اس کی دلیل ہو

ابن حاجب امالی میں لکھتے ہیں اس نشانی کے ظہور سے قبل کا ایمان نافع ہے اگر چہ کوئی اور عمل صالح نہ بھی کیا ہو، آیت کا معنی یہ ہے کہ کسی نفس کو اس کا ایمان اور کسبِ خیر نفع نہ دے گا جو اس نشانی کے ظہور سے قبل نہ تھے تو یہ مفہوم ہونے کے باعث اختصار کیا، طیبی نے اس ضمن میں ائمہ کی کلام نقل کی پھر کہا معتمد وہی جو ابن منیر اور ابن حاجب نے تحریر کیا، انہوں اس کا بسط ان الفاظ میں کیا کہ اللہ تعالیٰ نے جب معاندین سے مخاطب ہو کر کہا: (وَ هٰذَا كِتَابٌ أَنۡزَلۡنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوۡهُ)[الأنعام: ۱۵۵] تو اس انزال کو اپنے اس قول کے ساتھ معلل کیا: (أَنۡ تَقُوۡلُوۡا إِنَّمَا أُنۡزِلَ الۡكِتَابُ)[الأنعام: ۱۵۷] عذر کے ازالہ اور حجت کے الزام کیلئے پھر اس کے بعد کہا: (فَقَدۡ جَاءَكُمۡ بَيِّنَةٌ مِنۡ رَبِّكُمۡ وَ هُدىً وَ رَحۡمَةٌ)[۱۵۷] یہ ان کیلئے تبکیت (یعنی سرزنش) ہے اور پہلے ان سے جو طلبِ اتباع کی اس کی تقریر ہے پھر کہا: (فَمَنۡ أَظۡلَمُ مِمَّنۡ كَذَّبَ الخ)[۱۵۷] یعنی اس نے یہ کتابِ منیر اتاری جو ہر شک کی کاشف، سیدھے راستہ کی طرف ہادی اور اللہ کی طرف سے بندوں کیلئے رحمت ہے تا کہ وہ اسے زادِ معاد بنالیں اس ایمان و عمل کی صورت میں جو وہ آگے بھیجتے ہیں تو اس نعمت کا اس طرح سے کفران کیا کہ اس کی تکذیب کی اور اس سے انتفاع سے ممتنع ہوئے اور اوروں کو منع

کیا، پھر فرمایا: (هَلْ يَنظُرُونَ) [۱۵۸] یعنی یہ مکذبین نہیں منتظر مگر اس امر کے کہ ان پر ملائکہ کے ہاتھوں عذاب دنیا آئے جو ان کا نام ونشان مٹا دے جیسا کہ سابقہ امم کی نسبت ہوا یا انہیں عذابِ آخرت اپنی پکڑ میں لے لے تب ان کی مہلت ختم ہو جائے گی تو کوئی شیئ انہیں نفع نہ دے گی وہ نفع جو سابقاً ان کے اہلِ ایمان ہونے کی صورت میں ہوتا اسی طرح ایمان کے ساتھ عملِ صالح بھی تو گویا کہا جس دن تمہارے رب کی بعض آیات آئیں گی کسی نفس کو اس کا ایمان لانا نفع نہ دے گا اور نہ اس کا نیک عمل کمانا اس وقت اس کے ایمان (لانے کی صورت) میں کہ جب وہ پہلے سے صاحبِ ایمان نہیں یا ایمان میں نیک عمل کمانے والا نہیں تو آیت میں لف ہے لیکن اعانتِ نشر کے ساتھ دو میں سے ایک قرینہ محذوف کیا گیا، اس کی نظیر اللہ کا یہ فرمان ہے: (وَ مَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَ يَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعاً)[النساء: ۱۷۶] کہتے ہیں یہ ابن منیر کی اپنے اس قول کے ساتھ مراد تھی کہ یہ کلام بلاغت کی اصطلاح میں لف کہلاتی ہے اور معنی ہے جس دن تمہارے رب کی بعض آیات آئیں گی کسی ایسے نفس کو اس کا بعد ازاں ایمان لانا نفع نہ دے گا جو اس سے قبل مومن نہ تھا اسی طرح کسی نفس کو نفع نہ دے گا جو مومن تو تھا لیکن اس ایمان (کی حالت) میں نیک اعمال نہ کئے اگر اس نشانی کے بعد نیک عمل کرنے شروع کئے، کہتے ہیں اس تقریر کے ساتھ اہل سنت کا مذہب ظاہر ہوتا ہے تو اس نشانی کے ظہور کے بعد اکتسابِ خیر نافع نہیں (یعنی انہیں جو اس سے قبل نیک نہ تھے) یعنی بابِ توبہ بند ہونے اور حفظہ فرشتے اور صحف اٹھا لئے جانے کے سبب اگرچہ اس سے قبل کا ایمان (خواہ عمل نہ بھی کمائے) فی الجملہ اسے نفع دے گا (کہ ہمیشہ کی آگ سے اسے بچالے گا) پھر طیبی نے کہا میں اس تقریر کے بعد بحمد اللہ چند دیگر آیات کے حصول کے ساتھ ظفر مند ہوا ہوں جو اس آیت سے مشابہ اور لفظاً ومعناً بغیر کمی وبیشی کے اس تقریر کے مناسب ہیں اور یہ ہے اللہ تعالی کا فرمان: (وَ لَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَ رَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ)[الأعراف: ۵۳] تو اس سے ظاہر ہے کہ قوارع الساعۃ (یعنی قیامت کی مذکورہ بڑی نشانیاں) سے قبل مجرد ایمان بھی نافع ہے اور عمل صالح کے ساتھ مقرون ایمان انفع ہے لیکن اس کے حصول کے بعد اصلا ہی کوئی شیئ نافع نہیں۔

(يليط حوضه) یاء کی پیش کے ساتھ، کہا جاتا ہے: (ألاطَ حوضه) إذ مَدَرَهُ یعنی پتھر (اینٹیں) جمع کر کے حوض کی شکل دینا پھر گارے وغیرہ کے ساتھ درمیانی شگافوں کو پر کرنا تا کہ پانی بہے نہیں، یہ اس کی اصل ہے اس کے ساتھ یہ اشارہ مراد ہے کہ قیامت کا قیام اچانک ہوگا جیسے قرآن میں ہے: (لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً)[الأعراف: ۱۸۷]۔

41 - باب مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ
(جو اللہ سے ملنے کا شائق ہے اللہ اس سے ملنے کا شائق ہے)

حدیث کی شقِ اول پر ترجمہ قائم کیا، علی طریق الاکتفاء اس کے بقیہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے! علماء کہتے ہیں بندے کیلئے اللہ کی محبت اس کے لئے اس کا ارادۂ خیر، اس کی ہدایت اور اس پر انعام کرنا ہے جبکہ اس کی کراہت اس سب کا عکس (یہاں بھی حسبِ

سابق محشی نے نوٹ لکھا کہ یہ محبت وکرہ کی صفتوں کی مذموم تاویل ہے، حق یہ ہے کہ یہ دونوں اللہ کی ثابت حقیقی صفات میں سے ہیں ان سے مخلوق کی محبت وکراہت کی صفات سے تشابہ لازم نہیں کیونکہ ارشاد کیا: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)۔

- 6507حَدَّثَنَا حَجَّاجٌ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسٍ عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ وَمَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ كَرِهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ قَالَتْ عَائِشَةُ أَوْ بَعْضُ أَزْوَاجِهِ إِنَّا لَنَكْرَهُ الْمَوْتَ قَالَ لَيْسَ ذَاكِ وَلَكِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا حَضَرَهُ الْمَوْتُ بُشِّرَ بِرِضْوَانِ اللَّهِ وَكَرَامَتِهِ فَلَيْسَ شَيْءٌ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا أَمَامَهُ فَأَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ وَأَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ وَإِنَّ الْكَافِرَ إِذَا حُضِرَ بُشِّرَ بِعَذَابِ اللَّهِ وَعُقُوبَتِهِ فَلَيْسَ شَيْءٌ أَكْرَهَ إِلَيْهِ مِمَّا أَمَامَهُ كَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ وَكَرِهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ اخْتَصَرَهُ أَبُو دَاوُدَ وَعَمْرٌو عَنْ شُعْبَةَ وَقَالَ سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ سَعْدٍ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

ترجمہ: عبادہ بن صامتؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک نے فرمایا جو شخص اللہ تعالیٰ سے ملنے کو پسند کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ بھی اس سے ملنے کو پسند کرتا ہے اور جو اللہ تعالیٰ سے ملنے کو برا سمجھتا ہے تو اللہ بھی اس سے ملنے کو برا سمجھتا ہے ام المومنین عائشہؓ یا نبی پاک کی کسی اور زوجۂ محترمہ نے عرض کی کہ موت کو تو ہم بھی پسند نہیں کرتے تو آپ نے فرمایا یہ (مطلب) نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ جب مومن کی موت کا وقت ہوتا ہے تو اس کو اللہ کی (طرف سے) رضا مندی اور اعزاز کی بشارت دی جاتی ہے پس اس وقت اس کو اس سے جو اس کے آگے ہے (یعنی اللہ کا ملنا) اور کوئی چیز اچھی معلوم نہیں ہوتی تب وہ اللہ سے ملنے کو اچھا سمجھتا ہے اور اللہ اس کے ملنے کو پسند کرتا ہے اور جب کافر کی موت کا وقت ہے تو اسے اللہ کے عذاب اور عقوبت کی خبر دی جاتی ہے پس جو کچھ اس کے آگے ہے، اس سے زیادہ کوئی چیز اس کو بری معلوم نہیں ہوتی اور اللہ سے ملنے کو وہ برا سمجھتا ہے اور اللہ اس سے ملنے کو برا سمجھتا ہے۔

شیخِ بخاری ابن منہال بصری ہیں جو بخاری کے کبار شیوخ میں سے تھے ہمام سے حجاج بن محمد مصیصی نے بھی احادیث کی روایت کی ہے مگر بخاری نے ان کا زمانہ نہیں پایا۔ (عن قتادة) ہمام کی اس میں ایک اور سند بھی ہے جسے احمد نے عفان عن ہمام عن عطاء بن سائب عن عبدالرحمٰن بن ابولیلی (حدثني فلان بن فلان أنه سمع رسول الله الخ) کے طریق سے نقل کیا تو بالمعنی مطولا یہی حدیث نقل کی، اس کی سند قوی ہے، صحابی کا ابہام ضار نہیں، اور یہ ہمام پر اختلاف نہیں احمد نے اسے عفان عن ہمام عن قتادہ سے بھی تخریج کیا ہے۔ (عن عبادة) حمید نے اسے عن انس عن النبی ﷺ کے حوالے سے نقل کیا بغیر حضرت عبادہ کے واسطہ کے اسے احمد، نسائی اور بزار نے نقل کیا، بقول بزار وہ اس کے ساتھ متفرد ہیں تو اگر مراد مطلقا تفرد ہے تو روایتِ قتادہ ان پر وارد ہے لیکن اگر مراد اس کا مسندِ انس سے روایت کرنا تب ان کی بات تسلیم ہے۔

(من أحب لقاء الله الخ) کرمانی لکھتے ہیں شرط جزاء کا سبب نہیں بلکہ معاملہ بالعکس ہے لیکن یہ علی تاویل الخبر ہے یعنی جو اللہ کی لقاء کا محبّ ہے اسے خبر دی کہ اللہ بھی اس کی لقاء کا محبّ ہے اسی طرح کراہت بھی، بقول ابن عبد البر وغیرہ دیگر کے نزدیک یہاں (من) خبریہ ہے شرطیہ نہیں تو اس کا معنی یہ نہیں کہ اللہ کے بندے کی لقاء سے محبت کا سبب بندے کی اس کی لقاء سے محبت ہے اور نہ کراہت میں، بلکہ یہ دونوں قسم کے لوگوں کے حال کا وصف ہے ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ نفیِ شرطیت کی کوئی ضرورت

نہیں آگے کتاب التوحید میں حضرت ابو ہریرہ سے مروی ایک مرفوع روایت میں یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (قال اللہ عز وجل إذا أحبَّ عبدی لقائی أحْبَبْتُ لقاء ہ) تو اس سے تعین ہوا کہ حدیثِ باب میں (من) شرطیہ ہے اور اس کی تاویل وہ جو گزری، آپ کے قول: (أحب اللہ لقاء ہ) میں تفخیما اور تعظیما ضمیر سے ظاہر کی طرف عدول ہے اور موصول پر عودِ ضمیر کے توھُّم کو دور کرنے کیلئے تا کہ صورۃً مبتدا اور خبر متحد نہ ہو تو اس میں تصحیحِ معنی کی غرض سے اصطلاحِ لفظ ہے نیز مضاف الیہ پر ضمیر کا عود قلیل ہے، شرح المشارق میں ابن صائغ کی تحریر پڑھی کہ محتمل ہے کہ (لقاء اللہ) مفعول کیلئے مضاف ہو تو فاعل کو اس کے قائمقام کر دیا اور (لقاء ہ) یا تو مفعول کیلئے یا فاعل ضمیر کے لئے یا موصول کے لئے مضاف ہے اس لئے کہ اگر جوابِ شرط موجود ہو تو اولی یہ ہے کہ اس میں ضمیر ہو، ہاں وہ یہاں موجود تو ہے لیکن تقدیرا۔

(و من کرہ لقاء الخ) مازری کہتے ہیں اللہ نے جس کی موت کا فیصلہ کر لیا ضروری ہے کہ وہ فوت ہو اگرچہ اسے یہ ناپسند ہو اور اگر اللہ تعالیٰ اس کی موت کو ناپسند کرے تو وہ کبھی نہ مرے تو اس عبارت کو اللہ تعالیٰ کی اس کی غفران کی کراہت اور اس کے اپنی رحمت کے اِبعاد پر محمول کیا جائے گا بقول ابن حجر اس شق کے ساتھ اس حدیث کا کوئی اختصاص نہیں کہ اس کا مثل شقِ اول میں بھی ہے مثلا کہ کہا جائے اللہ نے جس کی امتدادِ حیات کا فیصلہ کیا تو وہ کبھی نہ مرے گا چاہے وہ موت کے لئے محب ہو الخ۔

(قالت عائشۃ أو الخ) اس روایت میں یہ شک کے ساتھ ہے سعد بن ہشام نے حضرت عائشہ سے اپنی روایت میں ذکر کیا کہ حضرت عائشہ نے ہی یہ کہا تھا اس حدیث میں صراحت نہیں کہ یہ کلامِ عبادہ ہے، معنی یہ کہ انہوں نے نبی اکرم سے یہ حدیث سنی اور حضرت عائشہ کی مراجعت بھی یا پھر یہ حضرت انس کی کلام ہے کہ ممکن ہے وہ بھی اس موقع پر حاضر ہوں، مشار الیہ روایتِ حمید میں یہ الفاظ ہیں: (فقلنا یا رسول اللہ) تو اس قول کی نسبت جماعت کی طرف کی اگرچہ مباشرِ قول ایک ہی یعنی حضرت عائشہ تھیں، مشار الیہ عبدالرحمٰن بن ابولیلی کی روایت میں بھی اسی قسم کی عبارت ہے:(فأکَبَّ القوم یبکون و قالوا إنا نکْرَہُ الموتَ قال لیس ذلک) (یعنی لوگ رونے لگے اور عرض کی کہ ہمیں تو طبعی طور پہ موت کو ناپسند کرتے ہیں، فرمایا یہ مراد نہیں) ابن ابوشیبہ نے ابوسلمہ عن ابوہریرہ سے حدیثِ باب کی نحو نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (یا رسول اللہ مَا مِنَّا مِنْ أحدٍ إلا وھو یَکْرَہُ الموتَ فقال إذا کانَ ذلك کُشِفَ لَہ) (یعنی یا رسول اللہ ہم میں سے تو ہر کوئی موت کو ناپسند کرتا ہے؟ فرمایا جب یہ ہوگا تو انسان کیلئے کشف کر دیا گیا) یہ بھی محتمل ہے کہ یہ قتادہ کی کلام ہو جسے روایتِ ہمام میں مرسلا نقل کیا جب کہ سعید بن ابوعروبہ کی ان سے روایت میں زرارہ عن سعد بن ہشام عن عائشہ کے حوالے سے یہ موصول ہے تو ہمام کی روایت میں ادراج ہے، یہ میری نظر میں ارجح ہے اسے مسلم نے ہداب بن خالد عن ہمام سے اصلِ حدیث پر اقتصار کرتے ہوئے نقل کیا، (فقالت عائشۃ الخ) ذکر نہیں کیا پھر اسے سعید بن ابوعروبہ سے موصولا تاما نقل کیا یہی ان کی اور احمد کی شعبہ، نسائی کی سلیمان تیمی کلاہما عن قتادہ سے روایتوں میں ہے یہی حضرت ابو ہریرہ اور متعدد صحابہ سے بغیر حضرت عائشہ کی مراجعت کے ذکر کے مروی ہے حسن بن سفیان اور ابویعلی نے اسے ہدبہ بن خالد عن ہمام سے تاما تخریج کیا جیسے بخاری کی حجاج عن ہمام سے روایت میں ہے، ہدبہ مسلم کے شیخ ہداب ہیں تو گویا مسلم نے عملا اس زیادت کو حذف کیا کیونکہ یہ اس طریق سے مرسل تھی اور سعید کے طریق سے اس کے موصولا منقول پر اکتفاء کیا، بخاری نے بھی اس طرف اشارہ کیا جب شعبہ کی

روایت اپنے قول (اختصره الخ) کے ساتھ معلقاً ذکر کی روایتِ سعید کی طرف بھی تعلیقا اشارہ کیا، یہ نہایت مخفی علل میں سے ہے۔

(إنا نكره الموت) سعد کی روایت میں ہے: (فقالت يا نبي الله أ كراهة الموت؟ فكُلُّنا نكره الموت) ۔

(بشر برضوان الخ) سعد کی روایت کے الفاظ ہیں: (بشر برحمة الله و رضوانه و جنته) حمید عن انس کی روایت میں ہے: (ولكن المؤمن إذا حضر جاءَهُ البشيرُ مِن الله و ليس شيء أَحَبَّ إليه مِنْ أَنْ يكون قد لقيَ اللهَ فأَحَبَّ اللهُ لقاءه) ابن ابولیلی کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (و لكنه إذا حضر فأما إنْ كان مِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ فَرَوْحٌ وَ رَيْحَانٌ وَ جَنَّةُ نَعِيْم فإذا بُشِّرَ بذلك أَحَبَّ لقاءَ الله و اللهُ لِلِقَائِهِ أَحَبُّ)۔ (فليس شيء أحب الخ) أمام سے مراد مابعد الموت، تابعین کی طرف سے بھی حضرت عائشہ سے یہ مراجعت واقع ہوئی چنانچہ مسلم اور نسائی نے شریح بن ہانیٔ سے روایت کیا کہ میں نے حضرت ابو ہریرہ سے سنا تو یہی اصلِ حدیث ذکر کی پھر کہا تو میں حضرت عائشہ کے پاس آیا اور عرض کی میں نے یہ حدیثِ نبوی سنی ہے تو بات یہ ہے کہ تب تو ہم مارے گئے: (إن كان كذلك فقد هلكنا) ان کے استفسار پر یہی جملہ ذکر کیا کہ موت تو ہم میں سے ہر ایک کو ناگوار لگتی ہے تو کہنے لگیں یہ بات نہیں جو تم سوچ رہے ہو لیکن جب نظر ٹک جائے یعنی عین نزع کے وقت جب نظریں اوپر ایک سمت دیکھنے لگیں اور گھنگرو بولنے لگے اور رونگٹے کھڑے ہو جائیں اور تشنج کی سی کیفیت ہو جائے (تب کی بابت نبی اکرم نے یہ فرمایا ہے) گویا حضرت عائشہ نے اس کا اخذ اس حدیث کے معنی سے کیا جو ان سے سعد بن ہشام نے مرفوعا نقل کی ہے جسے مسلم اور نسائی نے بھی شریح بن ہانیٔ عن عائشہ سے اپنی حضرت ابو ہریرہ سے روایت کے مثل نقل کیا اور آخر میں یہ زیادت بھی ذکر کی: (والموت دون لقاء الله) (یعنی موت اللہ کی لقاء سے الگ چیز ہے)

میرے لئے ماذکر سے استنباط کرتے ہوئے ظاہر یہ ہے کہ یہ حضرت عائشہ کی کلام ہے عبد بن حمید کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت عائشہ سے مرفوعا مروی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کسی بندے کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے تو اس کی وفات سے ایک سال قبل ایک فرشتہ کی ڈیوٹی اس کے ساتھ لگا دیتا ہے جو اسے نیکیوں کی طرف لگائے رکھتا ہے حتی کہ کہا جاتا ہے کہ فلاں نہایت اچھی حالت میں فوت ہوا تو جب موت اس کے سامنے آحاضر ہوتی ہے اور وہ اپنا ثواب دیکھ لیتا ہے تو اس کا نفس مشتاق ہوتا ہے تو یہ ہے وہ صورت حال (جسے نبی اکرم نے یوں تعبیر فرمایا) کہ وہ اللہ کی لقاء کو پسند کرتا ہے اور اللہ اس کی لقاء کو! اسی طرح جب اللہ کسی کے ساتھ شر کا ارادہ کرتا ہے تو اس کی موت سے ایک سال قبل اس پر ایک شیطان لگا دیتا ہے جو اسے گمراہی پہ قائم رکھتا ہے حتی کہ کہا جاتا ہے فلاں نہایت بری موت مرا تو جب موت کا وقت سامنے آجاتا ہے تو وہ اپنے لئے تیار کئے گئے عذاب کا مشاہدہ کرتا ہے تو اس کے اندر جزع کی کیفیت پیدا ہوتی ہے تو یہ ہے اس کی اللہ سے لقاء کی کراہت کا مطلب اور اللہ کو اس کی لقاء ناپسند ہوتی ہے، خطابی کہتے ہیں حدیثِ باب میں ہی ایسی تفسیر موجود ہے جو دیگر سے مُغنی ہے، کہتے ہیں لقاء کئی اوجہ پر واقع ہے ان میں سے مثلا معاینہ اور مثلا بعث جیسے اللہ نے فرمایا: (اَلَّذِيْنَ كَذَّبُوْا بِلِقَاءِ اللّٰهِ)[الأنعام: ۳۱] اسی طرح موت، جیسے فرمایا: (مَنْ كَانَ يَرْجُوْ لِقَاءَ اللّٰهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللّٰهِ لَآتٍ)[العنكبوت: ۵] اور فرمایا: (قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِيْ تَفِرُّوْنَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيْكُمْ)[الجمعة : ۸]، نہایہ میں ابن اثیر لکھتے ہیں یہاں اللہ کی لقاء سے مراد دارِ آخرت کی طرف مصیر اور اللہ کے ہاں جو ہے اس کی طلب، اس سے مراد موت نہیں کیونکہ وہ تو ہر

ایک کو ناپسند ہے تو جو ترکِ دنیا کرتا ہے اور اسے مبغوض رکھتا ہے اسے اللہ کی لقاء پسند ہے اور جو اسے ترجیح دیتا اور اس کی طرف میلان رکھتا ہے اسے اللہ کی لقاء بھی ناپسند ہے کیونکہ اس کا وسیلہ تو موت ہی ہے، حضرت عائشہ کا قول کہ موت (دون لقاء الله) (یعنی اللہ کی لقاء سے دیگر) بیان کرتا ہے کہ موت سے لقاء مراد نہیں لیکن وہ غرضِ مطلوب سے ماسوا ایک رکاوٹ ہے تو واجب ہے کہ اس کی مشقتیں صبر و تحمل سے برداشت کرے حتی کہ فوز باللقاء کا واصل ہو،

طیبی کہتے ہیں ان کی مراد یہ ہے کہ قولِ عائشہ کہ ہم موت کو ناپسند کرتے ہیں موہم ہے کہ حدیث میں مذکور لقاء اللہ سے مراد موت ہے مگر ایسا نہیں کیونکہ اللہ کی لقاء غیرِ موت ہے بدلیل دوسری روایت میں ان کے اس قول کے: (والموت دون لقاء الله) لیکن جب موت اللہ کی لقاء کا وسیلہ ہے تو اسے لقاء اللہ کی ترکیب کے ساتھ تعبیر کیا، ابن اثیر سے قبل امام ابوعبید قاسم بن سلام نے بھی لقاء اللہ کی غیرِ موت کے ساتھ تاویل کی ہے جو کہتے ہیں اس کا میرے نزدیک معنی موت کی کراہت و شدت نہیں کیونکہ اس سے تو کوئی بھی خالی نہیں لیکن اس ضمن میں مذموم دنیا کو ترجیح دینا، اس کی طرف مائل ہونا اور اس امر کی کراہت کہ وہ اللہ اور دارِ آخرت کی طرف صائر ہو ، کہتے ہیں اس کی تبیین اس امر سے بھی ملتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایک قوم کا عیب یہ بیان کیا کہ انہیں دنیا کی یہ زندگی نہایت عزیز ہے چنانچہ فرمایا: (إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَ نَا وَ رَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ اطْمَأَنُّوا بِهَا)[یونس: ۷] خطابی کہتے ہیں اللہ کی لقاء سے بندے کی محبت کا معنی آخرت کی دنیا پر ترجیح ہے تو وہ اس کی اقامت کا استمرار پسند نہیں کرتا بلکہ ہر وقت اس جہاں سے رحلت کو تیار ہے، نووی کہتے ہیں معنائے حدیث یہ ہے کہ شرعاً محبت و کراہت وہ متصور ہوگی جو وقتِ نزع ہوتی ہے جب توبہ قبول نہیں کی جاتی جب قریب المرگ کے لئے اس کا اچھا یا برا انجام منکشف کر دیا جاتا ہے جس کی طرف وہ اب جا رہا ہے۔

(بشر بعذاب الخ) سعد بن ہشام کی روایت میں ہے: (بشر بعذاب الله و سخطه) حمید عن انس کی روایت میں ہے: (و إن الكافر أو الفاجر إذا جاء ه ما هو صائرٌ إليه من السُّوءِ أَوْ مَا يَلْقَىٰ مِن الشر الخ) ابن ابولیلی کی روایت میں ماضیٰ کے نحو ہے۔ (اختصره أبو داؤد الخ) یعنی قتادہ عن انس عن عبادہ سے، اختصار کا مطلب یہ ہے کہ اصلِ حدیث پر اقتصار کیا حضرت عائشہ کا مقول ذکر نہیں کیا، ابو داؤد جو طیالسی ہیں کی روایت ترمذی نے محمود بن غیلان عنہ سے موصول کی ، یہ مسندِ طیالسی میں عالی سند کے ساتھ واقع ہے، عمرو جو کہ ابن مرزوق ہیں کی روایت طبرانی نے معجم کبیر میں ابومسلم کجی اور یوسف بن قاضی کلاہما عنہ سے موصول کی اسی طرح احمد نے بھی محمد بن جعفر عن شعبہ سے، یہ مسلم کے ہاں بھی محمد بن جعفر جو غندر ہیں، کے طریق سے منقول ہے۔

(و قال سعيد الخ) اسے مسلم نے خالد بن حارث و محمد بن بکر کلاہما عن سعید بن ابی عروبہ سے نقل کیا جیسا کہ اس کا بیان گزرا اسی طرح احمد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی سعید بن ابوعروبہ سے، ابن ابی داؤد کی کتاب البعث میں یہ عالی سند کے ساتھ ہے اس حدیث سے ماذکر کے علاوہ بھی کئی فوائد مستنبط ہوئے مثلاً ذکر کرتے ہوئے اہلِ خیر سے ابتداء کرنا اگرچہ اہلِ شر اکثر ہیں، یہ بھی کہ مجازات جنسِ عمل سے ہوتی ہے کیونکہ محبت کے بالمقابل محبت اور کراہت کے بالمقابل کراہت کو ذکر کیا، یہ بھی ظاہر ہوا کہ اہلِ ایمان روزِ قیامت اللہ تعالیٰ کے دیدار سے متشرف ہوں گے مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ لقاء رؤیت سے اعم ہے بعید طور پر یہ بھی محتمل ہے کہ (لقاء الله) میں حذف ہو جس کی تقدیر ہو: (لقاء ثواب الله) یا اس کا نحو، وجہِ بُعد اس کے مقابل کا ذکر کیونکہ کوئی عاقل بھی اللہ کے

ثواب کی لقاء کو برانہیں گردانتا بلکہ موت سے کراہت کرنے والوں کا سبب بھی ان کا یہ ڈر ہے کہ وہاں ثواب سے لقاء کی انہیں کوئی امید نہیں یا تو معاصی میں ملوث ہونے کی وجہ سے اندیشہ ہے کہ جنت میں ان کا دخول متاخر ہوگا یا اگر کافر ہے تو اصلا ہی اس میں دخول سے محروم ہے، یہ بھی ظاہر ہوا کہ اگر قریب المرگ شخص پر خوشی و سرور کی علامات ظاہر ہوں تو یہ اس امر کی دلیل ہوگی کہ اسے خیر کی بشارت اور وید دی گئی ہے اسی طرح بالعکس (جیسے مشہور ہے کہ بندۂ مومن کے لب پر مرتے وقت تبسم کھلتا ہے، اقبال نے کہا: نشانِ مردِ مومن با تو گویم چو مرگ آمد تبسم برلبِ اوست) یہ بھی کہ اللہ کی لقاء سے محبت تمنائے موت سے نہی میں داخل نہیں کیونکہ یہ عدم تمنائے موت کے باوجود ممکن ہے بایں طور کہ محبت حاصل ہو حصولِ موت یا اس کے تاخّر کے ساتھ اس کا حال متفرق نہ ہوتا ہو اور یہ کہ موت کی تمنا اور عا کرنے سے نہی حیاتِ مستمرہ کی حالت پر محمول ہے نہ کہ احتضار و معاینہ (یعنی نزع کا عالم طاری ہونے) کے وقت بلکہ اس وقت تو یہ ستحب ہے، یہ بھی ثابت ہوا کہ حالتِ صحت میں کراہتِ موت کے ضمن میں کچھ تفصیل ہے تو جو ما بعد الموت نعیم آخرت پر دنیوی حیات لو ترجیح دیتے ہوئے اس کی کراہت کرے تو یہ مذموم ہے لیکن جو اس وجہ سے کراہت کرے کہ یہ اس کے مواخذہ کا باعث بنے گی اس بہ سے کہ وہ عمل میں کوتاہ تھا اور معاصی سے تخلص اختیار کر کے اس کے لئے تیاری نہیں کی ہے اور کما حقہ اللہ کے اوامر ونواہی کا خیال نہیں کھ سکا تو یہ معذور ہے لیکن ایسے شخص پر واجب ہے کہ اپنی حالت کو تبدیل کرنے میں مبادرت کرے حتی کہ جب اجل حاضر ہو تو وہ اس لی کراہت کرنے والوں میں سے نہ بنے بلکہ اس کے بعد اللہ تعالیٰ کے ہاں جو ثواب و نعیم ہے اس کے محببین میں سے ہو، یہ اشارہ بھی ا کہ اس دنیا میں کوئی زندہ اللہ کا دیدار نہیں کر سکتا، یہ آخرت میں مومنوں کو حاصل ہوگا اس کا اخذ روایت کے جملہ: (والموت دون اء اللہ) سے ہے، پہلے ذکر کیا کہ لقاء رؤیت سے اعم ہے اگر لقاء منفی ہے تو رؤیت بھی منفی ہوگی، صحیح مسلم کی حضرت ابو امامہ سے ب طویل مرفوع روایت میں یہ بات اس سے اصرح طور پر وارد ہے: (واعلموا أنكم لن تَرَوْا رَبَّكُمْ حتىٰ تَمُوْتُوا) (یعنی امرنے سے پہلے اپنے رب کو دیکھ نہیں سکتے)۔

اسے مسلم نے (الدعوات) ترمذی نے (الزھد) اور (الجنائز) اور نسائی نے بھی اسی میں نقل کیا۔

6508 - حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدٍ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ وَمَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ كَرِهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ (سابقہ)

حدیثِ ابو موسی جو حدیثِ عبادہ کی مانند ہے البتہ اس میں حضرت عائشہ کا مکالمہ مذکور نہیں گویا اسے صحتِ حدیث کے استظہار اغرض سے نقل کیا، مسلم نے بھی اس کی تخریج کی، برید سے مراد ابن عبداللہ بن ابو بردہ ہیں۔

6509 - حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ وَعُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ فِي رِجَالٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ وَهُوَ صَحِيحٌ إِنَّهُ لَمْ يُقْبَضْ نَبِيٌّ قَطُّ حَتَّى يَرَى مَقْعَدَهُ مِنَ الْجَنَّةِ ثُمَّ يُخَيَّرُ فَلَمَّا نَزَلَ بِهِ وَرَأْسُهُ عَلَى فَخِذِي غُشِيَ عَلَيْهِ سَاعَةً ثُمَّ أَفَاقَ فَأَشْخَصَ بَصَرَهُ

إِلَى السَّقْفِ ثُمَّ قَالَ اللَّهُمَّ الرَّفِيقَ الأَعْلَى قُلْتُ إِذًا لَا يَخْتَارُنَا وَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَدِيثُ الَّذِي كَانَ يُحَدِّثُنَا بِهِ قَالَتْ فَكَانَتْ تِلْكَ آخِرَ كَلِمَةٍ تَكَلَّمَ بِهَا النَّبِيُّ ﷺ قَوْلُهُ اللَّهُمَّ الرَّفِيقَ الأَعْلَى

أطرافه 4435، 4436، 4437، 4463، 4586، 6348 (ترجمہ کیلئے جلد۶،ص:۴۷۰)

(فی رجال من أهل العلم) عقیل کی روایت میں یہی ہے الوفاۃ میں شعیب عن زہری کے حوالے سے: (أخبرنی عروة) گزرا کسی اور کا ان کے ساتھ ذکر نہیں کیا یونس عن زہری سے: (أخبرنی سعيد بن المسيب فی رجال من الخ) ہے وہاں عروہ مذکور نہیں، کتاب الدعوات میں بعض ان حضرات کا ذکر کیا تھا جو شیوخ زہری میں سے اس طریق میں مبہم ہیں الوفاۃ النبویۃ میں اس کی مفصل شرح گزری ترجمہ کے ساتھ اس کی مناسبت آنجناب کے اللہ کی لقاء کو اختیار کرنے کی جہت سے ہے بعد اس کے کہ آپ کو موت وحیات کے ضمن میں اختیار دیا گیا تو آپ نے موت کو اختیار کرلیا تو اس باب میں آپ ہی کی اقتداء کرنی چاہئے ،بعض شراح نے ذکر کیا کہ حضرت ابراہیمؑ نے فرشتۂ موت سے کہا تھا جب وہ روح قبض کرنے آئے کیا تم نے کسی خلیل کو دیکھا ہے جو اپنے خلیل کو مارے؟ تو اللہ نے وحی کی کہ ان سے کہو کیا تم نے کسی خلیل کو دیکھا ہے جو اپنے خلیل کی لقاء سے کراہت کرتا ہو؟ یہ سن کر وہ کہنے لگے اے فرشتۂ موت اب میری روح قبض کرلو، ابو حذیفہ اسحاق بن بشر بخاری جو یکے از ضعفاء ہیں کی کتاب المبتدأ میں ان کی سند کے ساتھ ابن عمر سے منقول یہ اثر پڑھا کہ ملک الموت نے کہا اے رب تیرا بندہ ابراہیم موت سے جازع ہے تو حکم ہوا انہیں کہو خلیل کو خلیل سے ملے جب کافی عرصہ ہو جائے تو وہ اس کی لقاء کا مشتاق ہوتا ہے، جب انہیں یہ بات بتلائی تو کہنے لگے ہاں اے میرے رب اب میں تجھ سے ملنے کا مشتاق ہوں تو انہیں ایک پھول پیش کیا جسے سونگھتے ہی ان کی وفات واقع ہوگئی۔

علامہ انور باب (من أحب لقاء الله) کی بابت رقمطراز ہیں جانو کہ حدیث اپنے معنی میں ظاہر ہے اس میں کوئی ابہام نہیں کیونکہ اس میں خصوصِ موت کے وقت کراہت یا عدم کراہت کی بحث نہیں اس کا معنی بھی اہلِ عرف کی حد وتعریف کے لحاظ سے ہے لیکن حضرت عائشہ صدیقہ نے جب اسے خصوص الموت پر محمول کیا تو ان پر معاملہ مشکل ہوا، نبی اکرم نے انہیں علی سبیل المجالات جواب دیا تھا یا علی سبیل التنزّل تو ان کے سوال کو اس جزئی میں بھی تسلیم کیا پھر اس تقدیر پر بھی اس کا جواب دیا، یہ نہیں کہ حدیث اس بارے وارد ہے جو خصوصیت کے ساتھ مومن اپنی موت کے وقت چاہتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ غزالی نے جو مرتے وقت بعض اہل بدعت سے سلبِ ایمان کا ذکر کیا وہ درست ہے اللہ اس سے بچائے یہ اس لئے کہ بدعتی جب عذاب کی علامتیں ملاحظہ کرتا ہے تو اسے اللہ کے پاس جانا (یعنی مرنا) برا لگتا ہے تو اللہ کو بھی اس کا آنا برا لگتا ہے تو وہ اس کا ایمان سلب کرلیتا ہے اس لئے کہ اس نے ساری عمر بدعتوں میں گزار دی اب موت کے وقت حقائق اس کے لئے ظاہر ہوئے تو اسے پتہ چلا کہ یہ سب معاصی تھے تو سارے دین میں اس کے لئے تردُد حادث ہوا کہ شائد اس کے سب اعمال اور امور اسی طرح تھے، (إن للموت سكرات) کی بابت کہتے ہیں اس میں یہ مذکور نہیں کہ لوگوں کی نسبت نبی اکرم پر سکرات الموت اشد تھے حضرت عائشہ نے آپ کے سکرات کا ذکر عرفی لحاظ سے کیا ہے، ہم پہلے اس بارے مفصل بحث کر چکے ہیں۔

42 - باب سَكَرَاتِ الْمَوْتِ (سکرات موت)

سکرات سکرۃ کی جمع ہے، راغب وغیرہ کہتے ہیں سکر ایسی حالت جو آدمی کی عقل ماؤف کر دے اس کا اکثر استعمال مسکر (یعنی نشہ آور) شراب میں ہے غضب، عشق، الم، اونگھ اور درد کی وجہ سے غشی طاری ہونے پر بھی اس کا اطلاق ہے یہی آخری یہاں مراد ہے۔

6510 - حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدِ بْنِ مَيْمُونٍ حَدَّثَنَا عِيسَى بْنُ يُونُسَ عَنْ عُمَرَ بْنِ سَعِيدٍ قَالَ أَخْبَرَنِي ابْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ أَنَّ أَبَا عَمْرٍو ذَكْوَانَ مَوْلَى عَائِشَةَ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَائِشَةَ كَانَتْ تَقُولُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ بَيْنَ يَدَيْهِ رَكْوَةٌ أَوْ عُلْبَةٌ فِيهَا مَاءٌ يَشُكُّ عُمَرُ فَجَعَلَ يُدْخِلُ يَدَيْهِ فِي الْمَاءِ فَيَمْسَحُ بِهِمَا وَجْهَهُ وَيَقُولُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ لِلْمَوْتِ سَكَرَاتٍ ثُمَّ نَصَبَ يَدَهُ فَجَعَلَ يَقُولُ فِي الرَّفِيقِ الْأَعْلَى حَتَّى قُبِضَ وَمَالَتْ يَدُهُ

أطرافه 890، 1389، 3100، 3774، 4438، 4446، 4449، 4450، 4451، 5217 (ترجمہ کیلئے جلد ۶،ص:۴۸۱)

عمر بن سعید سے مراد ابن ابو حسین مکی ہیں۔ (شك عمر) یعنی ابن سعید۔ (يدخل يده) کشمیہنی کے ہاں (يديه) ہے الوفاۃ میں بھی سب کے ہاں اسی سند کے ساتھ یہی ہے اس کے شروع میں وہاں مسواک کا قصہ ذکر کیا یہاں مصنف نے اختصار کیا ہے۔ (إن للموت سكرات) سوائے ابو داؤد کے اصحاب سنن نے قاسم عن عائشہ سے حسن سند کے ساتھ یہ الفاظ ذکر کئے: (ثم يقول اللهم أعِنِّي علىٰ سكرات الموت) وہیں اس کی شرح مفصل گزری وہاں قاسم بن محمد عن عائشہ کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم جب فوت ہوئے تو آپ میرے سینہ اور ٹھوڑی کے درمیان تھے اور نبی اکرم کے بعد کبھی کسی کے لئے موت کی شدت کو مکروہ نہیں پاتی، اسے ترمذی نے ان سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (ما أغبطُ أحدا بهونِ موتٍ بعد الذى رأيتُ مِنْ شدةِ موتِ رسول الله ﷺ)۔ (العلبة من الخشب الخ) یہ اکیلے مستملی کے نسخہ میں ہے یہی ان دونوں الفاظ کی تفسیر میں مشہور ہے، المحکم میں ہے کہ رکوہ چمڑے کا برتن، مطرزی کے بقول چھوٹے ڈول کو کہتے ہیں، دیگر کا کہنا ہے کہ پیالہ کی مانند جو چمڑے سے بنا ہو جس کا لکڑی کا طوق ہو، علبہ کی بابت عسکری کہتے ہیں یہ اعراب کا پیالہ جو چمڑے سے بنا ہوتا تھا ابن فارس کہتے ہیں ہیں لکڑی کا بڑا پیالہ کبھی چمڑے کا بھی ہوتا ہے بعض نے کہا جس کا پیندا چمڑے کا اور بالائی حصہ لکڑی کا ہو، حدیث سے ظاہر ہوا کہ (بظاہر دکھائی دینے والی) موت کی شدت کسی کی مرتبہ میں علامت نہ سمجھی جائے بلکہ یہ مومن کے لئے یا تو اس کی زیادتِ حسنات یا تکفیرِ سیآت کے لئے ہوتی ہے، اس تقریر سے ترجمہ کے ساتھ احادیثِ باب کی مناسبت واضح ہوتی ہے۔

6511 - حَدَّثَنِي صَدَقَةُ أَخْبَرَنَا عَبْدَةُ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْأَعْرَابِ جُفَاةً يَأْتُونَ النَّبِيَّ ﷺ فَيَسْأَلُونَهُ مَتَى السَّاعَةُ فَكَانَ يَنْظُرُ إِلَى أَصْغَرِهِمْ فَيَقُولُ إِنْ يَعِشْ هَذَا لَا يُدْرِكْهُ الْهَرَمُ حَتَّى تَقُومَ عَلَيْكُمْ سَاعَتُكُمْ قَالَ هِشَامٌ يَعْنِي مَوْتَهُمْ

ترجمہ: عائشہؓ سے روایت ہے کہ عرب کے گنوار لوگ رسول اللہ کی خدمت میں آتے تو پوچھتے تھے کہ قیامت کب آئے گی؟ آپ ان میں سے سب سے چھوٹے کی طرف دیکھ کر فرماتے 'اگر یہ زندہ رہا تو اسے بڑھاپا نہ آنے پائے گا یہاں تک کہ تمہاری قیامت

قائم ہو جائے گی، بقول ہشام آپ کی مراد ان کی موت ہوتی۔

صدقہ سے ابن فضل مروزی، عبدہ سے ابن سلیمان اور ہشام سے مراد ابن عروہ ہیں۔ (کان رجال الخ) ان کے ناموں سے واقف نہ ہو سکا۔ (جفاۃ) اکثر کے ہاں یہ جیم کے ساتھ ہے بعض کے ہاں حاء کے ساتھ ہے (یعنی حفاۃ، ننگے پاؤں والے) جیم کے ساتھ یہ وصف اس لئے کہ عموماً دیہات کے رہنے والے خشونتِ زندگی کے باعث ذرا درشت مزاج کے ہوتے ہیں، حاء کے ساتھ اس لئے کہ عام طور پر وہ ظاہری ہیئت پر زیادہ توجہ نہیں دیتے۔ (متی الساعۃ) مسلم کی ابو اسامہ عن ہشام سے روایت میں ہے کہ اعراب جب نبی اکرم کے پاس آتے تو قیامت کی بابت پوچھتے کہ وہ کب آئے گی، یہ اس لئے کہ انہوں نے جب قرآن میں پڑھا کہ اس کا قرب ہے تو چاہتے تھے کہ اس کے وقت کا تعین ہو۔ (فینظر إلی الخ) مسلم کی روایت میں ہے آپ ان کے سب سے کم سن کی طرف دیکھتے اور یہ بات کہتے، سیاقِ مسلم کی تائید ان کی حدیث کے یہ الفاظ کرتے ہیں کہ ایک شخص نے پوچھا یا رسول اللہ قیامت کب ہوگی؟ میں اس شخص کے نام سے بھی واقف نہ ہو سکا لیکن محتمل ہے کہ یہ ذوالخویصرہ یمانی ہوں جنہوں نے پہلے تو مسجد میں پیشاب کر دیا تھا پھر سوال کیا کہ قیامت کب آئے گی؟ پھر یہ دعا کی کہ اے اللہ مجھ پر اور محمد ﷺ پر رحم فرما (اور اس رحم میں کسی اور کو ہمارے ساتھ شامل نہ کرنا) لیکن انہیں آپ کا جواب یہاں مذکور جواب سے مغایر تھا۔

(إن یعش هذا الخ) مسلم کی حدیثِ انس میں ہے کہ آپ کے ہاں محمد نامی ایک انصاری لڑکا تھا، ایک روایت میں (غلام من أزد شنوء ۃ) ہے ایک اور میں ہے: (غلام للمغیرۃ بن شعبۃ) جو میرا ہم عمر تھا، دونوں کے مابین مغایرت نہیں تطبیق کا ذکر گزرا حضرت انس کی عمر تب تقریباً سترہ برس تھی۔ (یعنی موتهم) یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے حدیثِ انس میں ہے : (حتی تقوم الساعۃ) عیاض کہتے ہیں حضرت عائشہ کی یہ حدیث حضرت انس کی حدیث کی تفسیر کرتی ہے کہ مراد ان حضرات کی قیامت تھی، یہ آپ کے اس قول کی نظیر ہے: (أ رأیتکم لیلتکم هذه فإنَّ علیٰ رأسِ مائةِ سنةٍ مِنها لا یبقیٰ علی وجهِ الأرض ممن هو علیها الآن أحد) اس کا بیان کتاب العلم میں گزرا کہ اس سے مراد اس صدی کا اختتام تھا اور یہ کہ جو لوگ اس زمانہ میں موجود تھے ان میں سے اس قولِ نبی پر سو برس گزرنے کے بعد کوئی زندہ نہ ہوگا اور ایسے ہی ہوا تھا، مسلم وغیرہ نے جزم کیا ہے کہ آخری فوت ہونے والے صحابی حضرت ابو طفیل عامر بن واثلہ ہیں جن کی وفات ۱۱۰ھ میں ہوئی بعض نے اس سے قبل کہا اور اگر ایسا ہے تو محتمل ہے کئی دیگر حضرات ۱۱۰ھ تک زندہ رہے ہوں چاہے انھوں نے نبی اکرم کو نہ بھی دیکھا ہو مگر اس قول کے صدور کے وقت موجود تھے، اسی حدیث سے محققین نے ان بعض حضرات کے کذبِ ادعاء پر استدلال کیا جنہوں نے اس زمانہ کے بعد دعوی کیا تھا کہ وہ صحابی ہیں یا انہوں نے آنجناب کو دیکھا ہے، راغب کہتے ہیں ساعت جزء من الزمان ہے قیامت سے اس لفظ کے ساتھ اس لئے تعبیر کیا جاتا ہے کہ سرعتِ حساب میں وہ ساعت سے مشابہ ہوگی، اللہ تعالی کہتا ہے: (وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِینَ) [الأنعام: ۶۲] یا اس امر پر اپنے قول: (کَأَنَّهُمْ یَوْمَ یَرَوْنَ مَا یُوعَدُونَ لَمْ یَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ)[الأحقاف: ۳۵] کے ساتھ تنبیہ کی ، ساعت کے لفظ کا تین اشیاء پر اطلاق ہے: ساعتِ کبریٰ یعنی لوگوں کا محاسبہ کیلئے بعث، ساعتِ وسطیٰ اور یہ ایک صدی کے لوگوں کی موت جیسے مروی ہے کہ آپ نے عبداللہ بن انیس کو دیکھ کر فرمایا تھا اگر اس لڑکے کی عمر دراز ہوئی تو اس کے مرنے سے قبل قیامِ ساعت

ہوگا تو کہا گیا کہ یہ آخری صحابی ہیں جو فوت ہوئے پھر ساعتِ صغریٰ ہے جو ہر انسان کی موت ہے تو ہر انسان کی ساعت اس کی موت ہے اسی سے آندھی چلنے کے وقت آپ کا یہ قول ہے: (تَخَوَّفَتُ الساعۃَ) (یعنی اپنی وفات کا اندیشہ ہوا) اھ، ابن حجر کہتے ہیں ابن انیس کے بارہ میں جو بات کہی میں اس سے واقف نہیں اور نہ کسی نے جزم کے ساتھ انہیں آخری فوت ہونے والے صحابی قرار دیا ہے، داؤدی کہتے ہیں یہ جواب معاریضِ کلام میں سے ہے اگر آپ ان اس بارے لاعلمی ظاہر کرتے تو چونکہ وہ نئے نئے اسلام میں داخل ہوئے تھے اور ابھی ایمان ان کے قلوب میں متمکن نہ ہوا تھا تو وہ شک کا شکار ہو جاتے تو آپ نے ازرہِ حکمت ان کی اپنی قیامت جو کہ ان کی موت ہے، کے بارہ میں آگاہ فرمایا اگر ایمان ان کے دلوں میں راسخ ہو چکا ہوتا تب آپ اِفصاح بالمراد کرتے! ابن جوزی کہتے ہیں نبی اکرم کئی اشیاء کی بابت علی سبیل القیاس بھی بات کیا کرتے تھے اور یہ معمول یہ دلیل ہے گویا جب تقریبِ قیامت کی بابت کئی آیات کا نزول ہوا مثلا اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: (أَتَىٰ أَمْرُ اللهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ)[النحل : ۱] اور قولہ: (وَ مَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ) [النحل: ۷۷] تو اسے اس امر پر محمول کیا کہ ایک صدی سے زائد عرصہ باقی نہ ہوگا اسی لئے دجال کے متعلق فرمایا تھا اگر وہ نکل آئے اور میں تمہارے درمیان موجود ہوا تو میں اس سے نمٹ لوں گا تو آپ کے خیال میں وہ آپ کی حیات میں ظاہر ہو سکتا تھا، کہتے ہیں اس میں ایک توجیہہ اور بھی ہے تو ما تقدم کے مطابق ذکر کیا بقول ابن حجر جس احتمال کا انہوں نے اظہار کیا وہ نہایت بعید ہے اور سابق ہی معتمد ہے، قیامت بارے اور دجال بارے فرق (تعیین المدۃ فی الساعۃ دونہ) ہے (یعنی قیامت بارے تو آگاہ کر دیا کہ تمہارے اس لڑکے کے بڑھاپے سے قبل آجائے گی اور مراد ان کی اپنی قیامت لیتے تھے مگر دجال کی بابت اس طرح کی کوئی بات نہ کی) کئی اور احادیث میں جنہیں اپنے خواص اصحاب کو ہی بیان کیا قیامت سے پہلے کچھ بڑے پیش آنے والے واقعات کے بارہ میں آگاہی دی، آگے ان کے بعض کا صریحاً اور بعض کا اشارۃً ذکر آئے گا، بعض کا ذکر علامات النبوۃ میں گزرا، کرمانی لکھتے ہیں آپ کا یہ جواب اسلوب الحکیم کی قبیل سے تھا یعنی قیامتِ کبریٰ کی بابت سوال کرنا چھوڑ دو کہ اس کا علم صرف اللہ ہی کو ہے اس وقت کے بارہ میں پوچھو جس میں تمہارے عہد کا اختتام ہے یہی تمہارے لئے اولیٰ ہے کیونکہ اس کی معرفت تمہارے لئے نیک اعمال بجالانے کا محرک ہوگی اس سے قبل کہ وقت ہاتھ سے نکل جائے کیونکہ کوئی نہیں جانتا کب اسے رختِ سفر باندھنا پڑ جائے۔

- 6512حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَلْحَلَةَ عَنْ مَعْبَدِ بْنِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ أَبِي قَتَادَةَ بْنِ رِبْعِيٍّ الْأَنْصَارِيِّ أَنَّهُ كَانَ يُحَدِّثُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مُرَّ عَلَيْهِ بِجِنَازَةٍ فَقَالَ مُسْتَرِيحٌ وَمُسْتَرَاحٌ مِنْهُ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الْمُسْتَرِيحُ وَالْمُسْتَرَاحُ مِنْهُ قَالَ الْعَبْدُ الْمُؤْمِنُ يَسْتَرِيحُ مِنْ نَصَبِ الدُّنْيَا وَأَذَاهَا إِلَى رَحْمَةِ اللَّهِ وَالْعَبْدُ الْفَاجِرُ يَسْتَرِيحُ مِنْهُ الْعِبَادُ وَالْبِلَادُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ .طرفه - 6513

ترجمہ: راوی نے بیان کیا کہ نبی اکرم سے ایک جنازہ گزرا تو فرمایا: اسے بھی راحت ملی اور اس سے بھی، لوگوں نے عرض کی یا رسول اللہ اس کا کیا مطلب؟ فرمایا بندۂ مومن دنیا کی تھکاوٹوں سے راحت پا لیتا ہے اور فاجر آدمی سے لوگ، علاقے، درخت اور جانور راحت پا لیتے ہیں۔

شیخِ بخاری ابن ابی اویس ہیں سند کے سب راوی مدنی ہیں موطا میں مالک سے رواۃ کا اس میں باہم کوئی اختلاف نہیں۔ (مر) مجہول کے ساتھ، اسمِ مارّ سے واقف نہ ہوسکا اور نہ یہ کہ کس کا جنازہ تھا دارقطنی کی موطآت میں اسحاق بن عیسیٰ عن مالک سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (مُرَّ برسول الله جنازة) اس پر باء بمعنی علیٰ ہے، جنازہ کیلئے مذکر صیغہ کا استعمال باعتبارِ میت ہے۔ (قال مستریح) ایک طریق میں (فقال) ہے، محاربی کی اور نسائی کی وہب بن کیسان عن معبد بن مالک سے روایت میں بھی یہی ہے انہوں نے یہ الفاظ ذکر کئے: (کُنَّا جلوسا عند النبی ﷺ إذْ طلعَتْ جنازةٌ)۔ (مستریح و مستراح) واو بمعنی أو ہے، یہ تقسیم کیلئے ہے جیسا کہ ان کے سوال کے جواب میں اس کے مقتضا کی تصریح کی۔ (قالوا) یعنی صحابہ نے، معین سائل کے نام سے واقف نہیں البتہ ابونعیم کی ابراہیم محاربی سے روایت میں (قلنا) کا لفظ ہے تو ان میں ابوقتادہ بھی داخل ہیں محتمل ہے کہ وہی سائل ہوں۔ (من نصب الدنیا الخ) نسائی نے وہب بن کیسان کی روایت میں (مِنْ أوصاب الدنیا) بھی مزاد کیا، یہ وَصَب کی جمع ہے جو دوام الوجع (یعنی دائمی کوئی تکلیف) ہے، فتورِ بدن (یعنی بدن کی کمزوری) پر بھی اس کا اطلاق ہے، اذی عطفِ عام علی خاص کی قبیل سے ہے، ابن تین کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہاں مومن سے مراد خاص طور پر متقی مومن ہو، ہر مومن بھی مراد ہوسکتا ہے اور فاجر سے مراد کافر ہونا محتمل ہے ہر گناہگار بھی مراد ہوسکتا ہے، داؤدی کہتے ہیں جہاں تک لوگوں کی استراحت کا تعلق ہے تو اس وجہ سے جو مرنے والا ارتکابِ منکر کرتا تھا کہ اگر اس کا انکار و رد کریں تو وہ ان کی ایذاء کا باعث ہو اور اگر ترک کریں تو خود گناہگار ہوں، بلاد کی استراحت اس کے گناہوں سے جو وہ ان پر کرتا تھا کیونکہ جس علاقہ کے اکثر مکین گناہوں میں پڑ جائیں وہاں خشک سالی عام ہو جاتی ہے جو حرث و نسل کی ہلاکت کو مقتضی ہے، باجی نے ان کی اول کلام کا تعاقب کیا اور کہا اس پر تنقید کرنے والا اگر ایذاء کا شکار ہوتا ہے تو اس کے ترک سے وہ گناہگار نہ ہوگا کیونکہ اب وہ دل میں اور چہرے کے ساتھ اس کا منکر ہے لہذا آثم نہیں اور اس کی اذی سے بھی محفوظ ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ مراد لوگوں کا اس کے ظلم و زیادتی سے مستریح ہونا ہو اور زمین کی راحت جو وہ لوٹ مار اور غصب کیا کرتا تھا اور حقداروں کے حق مارتا تھا اسی طرح جانوروں کی راحت اگر وہ انہیں تکلیف و اِتعاب دینے والوں میں سے تھا۔

- 6513 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عَبْدِ رَبِّهِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَلْحَلَةَ حَدَّثَنِي ابْنُ كَعْبٍ عَنْ أَبِي قَتَادَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مُسْتَرِيحٌ وَمُسْتَرَاحٌ مِنْهُ الْمُؤْمِنُ يَسْتَرِيحُ

طرفه - 6512 (سابقه)

یحی سے قطان اور عبد ربہ سے مراد ابن سعید ہیں ابوذر کے ہاں یہاں ان کے تینوں شیوخ سے یہی واقع ہوا، اسی طرح ابو زید مروزی کی روایت میں بھی، مسلم کے ہاں محمد بن مثنی (عن یحیی عن عبدالله بن سعید بن أبی هند) مذکور ہے یہی ابو یعلی کی یحی قطان سے روایت میں ہے البتہ انہوں نے ابو ہند کا ذکر نہیں کیا، اسی طرح ان کی اور مسلم کی عبدالرزاق کے طریق میں ہے اسماعیلی کے ہاں بھی عبدالرحمٰن بن محمد محاربی کی روایت میں یہی ہے ان سب نے (حدثنا عبد الله بن سعید) ذکر کیا ابن سکن نے بھی عبدالرزاق عن عبداللہ بن سعید بن أبی هند نقل کیا اسی طرح ابونعیم نے بھی مستخرج میں ابراہیم حربی عن مسدد انہی شیخِ بخاری

کے حوالے سے، جیانی کہتے ہیں یہی درست ہے، ابن سکن نے فربری سے بھی یہی نقل کیا، حدیث عبداللہ بن سعید کیلئے ہی محفوظ ہے نہ کہ عبد ربہ کیلئے، بقول ابن حجر مزی نے اطراف میں جزم کیا ہے کہ بخاری نے اس سند کے ساتھ عبداللہ بن سعید بن ابو ہند کیلئے تخریج کی ہے اور اس پر روایتِ مسلم کو معطوف کیا لیکن ابن ابی ہند کی تصریح بخاری کے کسی نسخہ میں موجود نہیں۔

(و مستراح منه المؤمن الخ) یہی بغیر سوال و جواب وارد کیا اس کے بعض پر اقتصار کرتے ہوئے، اسماعیلی نے اسے بندار و ابوموسیٰ عن قطان سے اور عبدالرزاق کے طریق سے (قال حدثنا عبد الله بن سعيد) سے تاما نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (مر على رسول الله ﷺ بجنازة) تو سیاقِ مالک کی مثل نقل کیا لیکن کہا: (فقيل يا رسول الله ما مستريح الخ)، تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں ترجمہ کے ساتھ اس حدیث کی مناسبت یہ ہے کہ میت دو قسموں میں سے ایک میں ہوگی یا تو مستریح یا مستراح منہ، اور ہر دو پر بوقت موت جائز ہے کہ شدت ہو یا تخفیف ہو، اول وہ جس کیلئے سکرات الموت حاصل ہوتے ہیں اس کا تعلق اس کے تقویٰ یا اس کے فجور کے ساتھ نہیں بلکہ اگر اہلِ تقوی میں سے تھا تو اس شدت کے باعث اس کا ثواب بڑھے گا یا اس کے بقدر اس کے گناہ مٹا دئے جائیں گے پھر وہ دنیا کے دکھوں اور تکلیفوں سے آرام میں ہوا، اس کی تائید پہلی حدیث میں گزری حضرت عائشہ کی کلام کرتی ہے، عمر بن عبدالعزیز کا قول ہے مجھے پسند نہیں کہ مجھ پر سکرات الموت ہلکے ہوں کہ یہ آخری وہ ہے جس کے ساتھ مومن کے گناہوں کی تکفیر ہوتی ہے پھر یہ اس (ظاہری شدت) کے باوجود جو اس وقت اسے بشارت دی جاتی اور فرشتوں کی اس سے ملاقات پر مسرت ہوتی ہے اور جو وہ اس کے ساتھ نرمی برتتے ہیں پھر سب سے بڑھ کر اللہ کی لقاء کی فرحت تو اس سب کے مقابلہ میں وہ شدت نہایت ہلکی اور ہیچ ہے اسے تو پھر کسی تکلیف کا احساس بھی نہیں ہوتا۔

- 6514حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرِ بْنِ عَمْرِو بْنِ حَزْمٍ سَمِعَ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَتْبَعُ الْمَيِّتَ ثَلَاثَةٌ فَيَرْجِعُ اثْنَانِ وَيَبْقَى مَعَهُ وَاحِدٌ يَتْبَعُهُ أَهْلُهُ وَمَالُهُ وَعَمَلُهُ فَيَرْجِعُ أَهْلُهُ وَمَالُهُ وَيَبْقَى عَمَلُهُ

ترجمہ: نبی پاک نے فرمایا میت کے ساتھ تین چیزیں جاتی ہیں دو تو واپس آ جاتیں اور ایک اس کے ساتھ باقی رہتی ہے تو اس کا اہل و مال واپس ہو لیتا ہے جبکہ صرف اس کا عمل اس کے ساتھ باقی رہ جاتا ہے۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں ان کے شیخ عبداللہ کی صحیح بخاری میں حضرت انس سے یہی ایک روایت ہے۔ (يتبع الميت) سرخسی اور اکثر کے ہاں یہی ہے مستملی کے نسخہ میں (المرء) ہے ابوذر کی کشمیہنی سے روایت میں (المؤمن) ہے اول معتمد ہے، ابن عیینہ کی حدیث میں یہی محفوظ ہے مسلم کے ہاں بھی یہی لفظ ہے۔ (يتبعه أهله الخ) اکثر کے ہاں یہی عبارت ہے، کئی میتیں ایسی بھی ہوتی ہیں جن کے ہمراہ سوائے ان کے عمل کے کچھ نہیں ہوتا، عربوں کی عادت تھی کہ میت کے ساتھ قبرستان تک اس کے اہل، رفقاء اور اس کے جانور بھی جاتے اس کے لئے امرِ حزن کا قیام کر کے سب واپس ہو لیتے چاہے دفن کے بعد اس کا اہتمام کریں یا نہیں، بقائے عمل سے مراد کہ یہی قبر میں اس کے ساتھ ہوتا ہے، احمد وغیرہ کی قبر میں سوال و جواب کی کیفیت بارے حضرت براء کی طویل حدیث میں واقع ہے کہ اس کے پاس ایک خوبصورت چہرے، لباس اور اچھی خوشبو والا ایک شخص آتا ہے اور کہتا ہے: (أَبْشِرْ

بالذی یَسُرُّك) (یعنی خوشکن چیزوں کے ساتھ خوش ہو جاؤ) وہ کہتا ہے تم کون ہو؟ وہ جواب دیتا ہے تیرا عملِ صالح، کافر کے بارہ میں اس کا عکس ذکر کیا، کرمانی کہتے ہیں حدیثِ انس میں مذکور تبعیت میں سے بعض حقیقت اور بعض مجاز ہے، اس سے مستفاد ہوا کہ ایک ہی لفظ (بیک وقت) حقیقت ومجاز دونوں میں استعمال ہوسکتا ہے بقول ابن حجر یہ فی الاصل فی الحس حقیقت جبکہ فی البعض مجاز ہے جہاں تک عمل کا تعلق تو یہ سب جگہ علی الحقیقت ہے، یہ فی الحس تبعیت کی نسبت سے مجاز ہے۔

اسے مسلم اور ترمذی نے (الزھد) اور نسائی نے (الرقاق) اور (الجنائز) میں تخریج کیا۔

- 6515حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺإِذَا مَاتَ أَحَدُكُمْ عُرِضَ عَلَيْهِ مَقْعَدُهُ غُدْوَةً وَعَشِيًّا إِمَّا النَّارُ وَإِمَّا الْجَنَّةُ فَيُقَالُ هَذَا مَقْعَدُكَ حَتَّى تُبْعَثَ

أطرافه 1379، - 3240 (ترجمہ کیلئے جلد ۲، ص: ۲۷۶)

ابونعمان کا نام محمد بن فضل ہے نافع تک سب راوی بصری ہیں۔ (عرض علیه مقعده) اکثر کے ہاں یہی ہے مستملی اور سرخسی کے نسخوں میں (علی مقعده) ہے یہ عرض حقیقۃً روح پر ہے اور جو بدن کا اس کے ساتھ اتصال ہے یہ ایسا اتصال کہ اس کے لئے تنعیم یا تعذیب کا احساس ممکن ہو اس تقریر کے مطابق جو پہلے گزری ،قرطبی نے اس ضمن میں دو احتمالوں کا اظہار کیا: کیا یہ فقط روح پر ہے؟ یا روح کے ساتھ ساتھ بدن کے ایک جزو پر؟ ابن بطال نے اپنے علاقہ (یعنی اندلس) کے بعض علماء سے نقل کیا کہ یہاں عرض سے مراد اسے یہ بتلایا جانا کہ یہ اللہ کے ہاں تمہاری موضعِ جزا ہے، تکریر سے مراد ان کی اس کے ساتھ یاد دہانی کرایا جانا، اس امر سے احتجاج کیا کہ اجساد فنا ہو جائیں گے اور عرض کسی شیٔ پر واقع نہ ہوگا تو اگر کہیں ظاہر یہ ہوا کہ جو عرض یوم قیامت تک دائم ہے وہ صرف روح پر ہے تو اس کا تعاقب یہ ہے کہ بغیر کسی اقتضاء کے عرض کو اِخبار پر محمول کرنا ظاہر سے عدول ہے اور یہ اسی صورت جائز ہوتا ہے جب ظاہر سے کوئی صارف موجود ہو، بقول ابن حجر ظاہر پر محمول کرنے کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ حدیث مومن وکافر بارے عموم پر وارد ہے اگر اسے روح کے ساتھ مختص قرار دیں تو شہید کیلئے اس میں بڑا فائدہ نہیں کیونکہ اس کی روح جزماً مُنعم ہے جیسا کہ صحیح احادیث میں ثابت ہے (لہذا اس کے لئے عرض کا کیا فائدہ؟ مگر کہا جا سکتا ہے کہ یہ عرض ابتداءً ہوگا بعد ازاں شہید وغیرہ حالتِ نعمت اور کافر حالتِ عذاب میں ہوں گے) اسی طرح کافر کی روح کیلئے جو جزماً معذب فی النار ہے تو اگر اسے اس روح پر محمول کریں جس کا بدن کے ساتھ اتصال ہے تو اس کا فائدہ شہید کے حق میں بھی اور کافر کے حق میں بھی ظاہر ہوگا۔

(غدوة و عشية) یعنی صبح وشام، یہ اہلِ دنیا کی نسبت (اور عرف کے لحاظ) سے کہا۔ (إما النار و إما الجنة) الجنائز کی روایتِ مالک میں یہ الفاظ تھے: (إنْ کان مِنْ أهل الجنة فمِنْ أهل الجنة الخ) وہیں اس کی تشریح ہوئی وہاں قرطبی کی المفہم میں اس بارے بحث کا خلاصہ بھی پیش کیا تھا پھر یہ عرض مومنِ متقی اور کافر کیلئے تو ظاہر ہے لیکن جو مخلط اہلِ ایمان ہیں (یعنی جنہوں نے نیکیوں کے ساتھ ساتھ برائیاں بھی کیں) تو محتمل ہے کہ ان پر بھی جنت معروض کی جاتی ہو جہاں آخر کار وہ جائیں گے ابن حجر کے بقول اس اشکال سے انفصال اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے جسے ابن ابوالدنیا اور طبرانی نے۔ ابن حبان نے صحیح قرار دی

،حضرت ابو ہریرہ سے سوالِ قبر بارے مرفوعا روایت کیا اس میں ہے کہ پھر اس کے لئے ابوابِ جنت میں سے ایک باب کھولا جائے گا اور کہا جائے گا یہ تیرا ٹھکانہ ہے اور جو اللہ نے اس میں تمہارے لئے تیار کیا ہے تو اس کی مسرت وشادمانی اور بڑھ جائے گی پھر آگ کے دروازوں میں سے ایک دروازہ کھولا جاتا اور کہا جاتا ہے یہ ہوتا تمہارا ٹھکانہ اور جو اس میں اللہ نے تیار کیا اگر تم نافرمان ہوتے اس پر بھی اس کی شادمانی ومسرت سوا ہوگی ، اس میں کافر کی نسبت فرمایا: (ثم يُفْتَحُ له بابٌ من أبواب النار) آگے ہے اور اس کی حسرت و ثبور میں اضافہ ہو جائے گا اسی طرح اسے جنت کا نظارہ بھی کرایا جائے گا کہ اگر تم مطیع ہوتے تو یہ تمہارا ٹھکانہ ہوتا، طبرانی نے ابن مسعود سے روایت نقل کی کہ کوئی نفس نہیں مگر وہ جنت ودوزخ کا ایک گھر دیکھے گا۔۔۔۔الخ، احمد کی حضرت عائشہ سے ایک روایت سے ماخوذ ہوسکتا ہے کہ اس کی رؤیت نجات کیلئے ہے (یعنی اس کے مترادف ہے) یا پھر آخرت میں عذاب کیلئے، اس پر محتمل ہے کہ گناہگار مومن سے کہا جائے یہ جنت میں تمہارا ٹھکانہ ہے اور شروع ہی سے تم اس میں جاتے اگر گناہ نہ کماتے اور دوزخ دکھلا کر کہا جائے گا یہ تمہارا ابتداءً دوزخ کا گھر ہے جہاں تم اپنے گناہوں کی پاداش میں جاؤ گے۔ (حتى تبعث إليه) نسخہ کشمیہنی میں (عليه) ہے مالک کے طریق میں ہے: (حتى يبعثك الله إليه يوم القيامة)۔

- 6516 حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْجَعْدِ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لاَ تَسُبُّوا الأَمْوَاتَ فَإِنَّهُمْ قَدْ أَفْضَوْا إِلَى مَا قَدَّمُوا

طرفه - 1393 (ترجمہ کیلئے جلد۲،ص:۲۹۵)

اواخر کتاب الجنائز میں یہ مشروحا گزری۔

- 43 باب نَفْخِ الصُّورِ (صور کا پھونکا جانا)

قَالَ مُجَاهِدٌ الصُّورُ كَهَيْئَةِ الْبُوقِ ﴿ زَجْرَةٌ ﴾ صَيْحَةٌ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ النَّاقُورُ الصُّورُ ﴿ الرَّاجِفَةُ ﴾ النَّفْخَةُ الأُولَى وَ ﴿ الرَّادِفَةُ ﴾ النَّفْخَةُ الثَّانِيَةُ مجاہد کہتے ہیں صور ایک سینگ کی طرح ہے، (زجرة) کا معنی چیخ ہے ابن عباس کہتے ہیں (ناقور) یعنی صور (راجفة) پہلا نفخ اور (رادفة) دوسرا نفخ

نفخِ صور کا ذکر قرآن کی کئی سورتوں میں ہے مثلا انعام، المؤمنون، النمل، الزمر اور ق وغیرہا، صور صاد کی پیش اور واوِ ساکن کے ساتھ ہے قراءاتِ مشہورہ اور احادیث میں اسی طرح ثابت ہے حسن بصری سے منقول ہے کہ وہ واو کی زبر کے ساتھ بطور صورة کی جمع کے پڑھتے تھے اور تاویل یہ کرتے تھے کہ مراد اجساد میں نفخ ہے تا کہ ارواح ان میں پلٹ آئیں، ابو عبیدہ المجاز میں لکھتے ہیں واوِ ساکن کے ساتھ صور کو بھی صورة کی جمع کہا جاتا ہے جیسے سُوْرُ المدينة (یعنی فصیلِ شہر) سورة کی جمع ہے، ایک شاعر کہتا ہے: (لَمَّا أتى خبرُ الزبير تواضعَتْ له سُوْرُ المدينة) تو اس لحاظ سے دونوں قراءت مستوی ہیں طبری نے بھی اس کا مثل ایک قوم سے نقل کیا مزید یہ بھی کہ جیسے صُوْف صوفہ کی جمع ہے، کہتے ہیں مراد صور یعنی اجساد میں نفخ تا کہ ان میں روحیں پلٹ آئیں جیسے اللہ تعالی نے فرمایا: (وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي)[ص: ۷۲] ان کے قول کہ یہ جمع ہے، کا تعاقب کیا گیا ہے کہ یہ اسمائے اجناس ہیں نہ کہ جموع، نحاس

وغیرہ نے اس تاویل کے رد میں مبالغہ کیا، ازہری کہتے ہیں یہ اہلِ سنت والجماعت کے موقف کے برخلاف ہے بقول ابن حجر ابوشیخ نے کتاب العظمۃ میں وہب بن منبہ سے ان کا یہ قول نقل کیا کہ اللہ تعالیٰ نے صور کو ایسے موتی سے تخلیق کیا ہے جو صفائے زجاجہ (یعنی شیشہ کی طرح صاف) سے بھی سفید ہے پھر عرش سے کہا اسے پکڑو اور اس کے ساتھ متعلق ہو جاؤ پھر کہا (کُنْ) تو اسرافیل پیدا ہوئے تو انہیں حکم دیا کہ صور کو تھام لیں اس میں ہر مخلوق روح اور نفسِ منفوسہ کے بعدد سوراخ ہیں تو یہی حدیث ذکر کی اس میں ہے پھر سب ارواح صور میں جمع کی جائیں گی پھر اللہ کے حکم سے حضرت اسرافیل اس میں پھونک ماریں گے تو ہر روح اپنے جسم میں داخل ہو جائے گی اس پر اولا نفخ صور میں واقع ہوگا تا کہ روحیں اجساد میں آجائیں تو نفخ کی صور یعنی قرن کی طرف اضافت حقیقی جبکہ صور بمعنی اجساد کی طرف مجازی ہے۔

(قال مجاهد الصور الخ) اسے فریابی نے ابن ابو نجیح عن مجاہد سے موصول کیا آیت: (وَ نُفِخَ فِي الصُّوْرِ)[الزمر: ۶۸] کی بابت، صاحب الصحاح کہتے ہیں بوق ایک معروف آلہ ہے (یعنی بگل) باطل پر بھی اس کا اطلاق ہے یعنی مجازاً کیونکہ جنسِ باطل سے ہے، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں کسی شیٔ کے مذموم ہونے سے لازم نہیں کہ کسی ممدوح شیٔ کو اس کے ساتھ تشبیہ نہ دی جائے جیسے وحی کی صوت کی بدء الوحی کی حدیث میں صلصلۃ الجرس کے ساتھ تشبیہ واقع ہوئی حالانکہ (قافلہ کے ہمراہ) جرس ساتھ رکھنے سے نہی وارد ہے جیسا کہ بدء الوحی میں اس کی تقریر گزری، صور قرن ہے جیسا کہ مرفوع احادیث میں وارد ہے ابتدائے اذان کے قصہ میں بوق اور قرن کے الفاظ کا ذکر آیا ہے اس آلہ کے ضمن میں جسے یہود برائے اذان استعمال کرتے ہیں، کہا جاتا ہے کہ صور اہلِ یمن کی لغت میں اسمِ قرن ہے اس کا شاہد شاعر کا یہ قول ہے: (نحن نفخناهم غداةَ النقعين نفخا شديدا لا كنفخ الصورين) ابوداؤد اور ترمذی نے۔ ترمذی نے حسن اور ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا، اور نسائی نے ابن عمرو سے روایت نقل کی کہ ایک اعرابی نبی اکرم کے پاس آیا اور پوچھا صور کیا ہے؟ فرمایا: (قَرْنٌ يُنْفَخُ فيه) ترمذی نے اور حسن قرار دیا، حضرت ابوسعید سے مرفوعاً نقل کیا: (كيف أنعم و صاحب الصور قد التقَمَ القرنَ و استَمَعَ الإذْنَ متىٰ يُؤْذَنُ بالنفخ)(یعنی میں کیونکر مطمئن اور نعمتوں میں مگن ہو جاؤں جبکہ فرشتۂ صور اسے منہ کے سامنے کئے کان لگائے ہوئے ہے کہ کب اس میں پھونک مارنے کا اذن ہوتا ہے) اسے طبرانی نے زید بن ارقم اور ابن مردویہ نے حضرت ابوہریرہ سے مروی کیا احمد اور بیہقی کی ابن عباس سے روایت میں یہ بھی ہے: (جبريل عن يمينه و ميكائيل عن يساره و هو صاحب الصور يعني اسرافيل) ان سب کی اسانید میں مقال ہے حاکم کی حسن سند کے ساتھ یزید بن اصم عن ابوہریرہ سے مرفوع روایت میں ہے کہ صاحبِ صور کی نظریں جب سے انہیں صور پر مقرر کیا گیا، عرش کی جانب ٹکی ہوئی ہیں اس خوف سے کہ کہیں وہ پلک جھپکائیں اور اس دوران صور پھونکنے کا حکم جاری ہو جائے، فرمایا گویا ان کی آنکھیں دو چمکتے ہوئے ستارے ہیں۔

(زجرة صيحة) یہ بھی تفسیرِ مجاہد سے ہے اسے فریابی نے ابن ابو نجیح عن مجاہد سے موصول کیا اللہ تعالیٰ کے فرمان: (فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ فَإِذَا هُمْ يَنْظُرُوْنَ)[الصافات: ۱۹] کے بارہ میں اسی طرح سورۃ والنازعات کی آیت: (فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ)[۱۳۔۱۴] بقول ابن حجر ان میں دوسرے نفخہ کی بات کہی گئی ہے اور پہلے نفخہ کے بارہ میں ارشاد ہوا: (مَا يَنْظُرُوْنَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ)[یس: ۴۹]۔ (قال ابن عباس الناقور الخ) اسے طبری اور ابن ابو حاتم نے علی

بن ابوطلحہ عن ابن عباس سے قولہ تعالیٰ: (فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ)[الصافات: ۱۹] کی تفسیر میں نقل کیا، اساس میں کہا کہ نقر کا معنی (نفخ) ہے! بیہقی نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس سے قولہ تعالیٰ: (فَإِذَا نُقِرَ فی النَّاقُورِ) کی تفسیر میں نقل کیا کہ نبی اکرم نے فرمایا: (کیف أنعم و قد التقم صاحبُ القرن القرنَ) ، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں مشہور یہی ہے کہ صاحبِ صور حضرت سرافیل ہیں، حلیمی نے اس میں اجماع نقل کیا وہب بن منبہ کی مذکورہ حدیث میں اس کی تصریح بھی ہے اسی طرح بیہقی کی حدیثِ ابو سعید اور ابن مردویہ کی حدیثِ ابو ہریرہ میں یہی اس طویل حدیثِ صور میں ہے جسے عبد بن حمید، طبری، الکبیر میں ابویعلی، الطّوالات میں طبرانی، کتاب الطاعت والمعصیت میں علی بن معبد اور البعث میں بیہقی نے حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا اس کا مدار اسماعیل بن رافع پر ہے اور وہ ضعیف بھی ہیں اور اس کی سند میں اضطراب بھی کیا چنانچہ محمد بن کعب قرظی سے روایت کیا کبھی بلا واسطہ اور کبھی مبہم شخص کے واسطہ سے، اسی طرح محمد نے بھی ابو ہریرہ سے کبھی بلا واسطہ اور کبھی کسی انصاری مبہم شخص کے واسطہ سے اسے نقل کیا، اسے اسماعیل بن ابوزیاد شامی جو یکے از ضعفاء ہیں، نے بھی اپنی تفسیر میں محمد بن عجلان عن محمد بن کعب قرظی سے نقل کیا، مغلطائی نے عبد الحق پر اس حدیث کی بوجہ اسماعیل بن رافع تضعیف پر اعتراض کیا ہے ان پر یہ بات مخفی رہی کہ شامی تو ان سے بھی اضعف ہیں شائد انہوں نے ان سے سرقہ کر کے اسے ابن عجلان کے ساتھ چسپاں کر دیا دارقطنی کہتے ہیں یہ متروک ہیں حدیثیں وضع کیا کرتے تھے بقول خلیلی شیخ ضعیف ہیں اپنی تفسیر کو بمالا یتابع علیہ (یعنی ایسی چیزوں سے جن پہ ان کی متابعت نہیں کی گئی) سے بھر دیا حافظ عماد الدین بن کثیر اس حدیثِ صور کی بابت کہتے ہیں اسماعیل بن رافع نے اسے متعدد آثار سے جمع کیا ہے اس کی اصل ان کے پاس حضرت ابو ہریرہ سے ہے تو سبھی کچھ مساقا واحداً ذکر کر دیا

اسماعیل بن رافع کے اس طریق کو ابوبکر بن عربی نے السراج میں صحیح قرار دیا قرطبی نے بھی التذکرہ میں ان کی تبع کی، اس کی تضعیف بارے عبد الحق کا قول اولیٰ ہے ان سے قبل بیہقی نے بھی اسے ضعیف قرار دیا علی بن معید کے سیاق میں ہے: (إن الله خلق الصور فأعطاه إسرافيل فهو واضِعُه عليٰ فِيهِ شَاخِصٌ بِبَصَرِهِ إلى العرش) وہب کے حوالے سے یہ بات ذکر کی جا چکی ہے تو شائد وہی اس کی اصل ہے، کسی اور کا نافخِ صور ہونا بھی وارد ہے چنانچہ طبرانی کی اوسط میں عبد اللہ بن حارث سے منقول ہے کہ ہم حضرت عائشہ کے پاس بیٹھے تھے تو کہنے لگیں اے کعب مجھے اسرافیل کے بارہ میں بتلاؤ تو ایک حدیث ذکر کی جس میں ہے کہ فرشتۂ صور ایک گھٹنے کے بل ایستادہ اور دوسرے کو اٹھائے منہ میں صور لئے کمر جھکائے نظریں حضرت اسرافیل پر ٹکائے ہے، اسے حکم ہے کہ جب وہ دیکھے کہ حضرت اسرافیل نے اپنے پروں کو ضم کر لیا ہے تو اسی وقت صور پھونک دے تو حضرت عائشہ نے کہا یہ میں نے رسول اکرم سے بھی سنا ہے اس کے روایت ثقات ہیں ماسوائے علی بن زید بن جدعان کے کہ ان میں ضعف ہے، اگر یہ ثابت ہے تو اس امر پر محمول ہوگا کہ دونوں اکٹھے پھونکیں گے، اس کی تائید ہناد بن سری کی کتاب الزہد میں بسند صحیح عبد الرحمٰن بن ابوعمرہ سے موقوفا اس منقول سے ہوتی ہے کہ (ما مِنْ صباح إلا و ملكان مؤكلان بالصور) (گویا دو فرشتوں کا صور کے ضمن میں ذکر کیا) عبد اللہ بن ضمرہ سے اس کا مثل مروی ہے اس زیادت کے ساتھ: (ينتظران متيٰ يَنْفُخَان) اس کا نحو احمد کی سلیمان تیمی عن ابو ہریرہ عن النبی ﷺ یا عن ابن عمرو عن النبی ﷺ سے ہے جس کے الفاظ ہیں: (النافخان فی السماء الثانيه رأس أحدهما بالمشرق و

رجلاه بالمغرب۔ أو قال بالعکس۔ ینتظران متی یؤمران أن ینفخا فی الصور فینفخا) اس کے رجال ثقات ہیں اسے حاکم نے ابن عمرو سے بغیر شک کے نقل کیا ابن ماجہ اور بزار نے حضرت ابوسعید سے مرفوعا روایت کیا: (إن صاحِبَی الصُّور بأیدیھما قرنان یلاحظان النظر متی یؤمران) (یعنی صور پر مامور دونوں فرشتے سینگ ہاتھ میں تھامے نظریں جمائے ہیں کہ کب انہیں حکم ملتا ہے) اس پر حدیثِ عائشہ میں مذکور کہ جب وہ اسرافیل کو دیکھیں کہ پر سمیٹ لئے ہیں تو پھونک دیں، تو یہ پہلا نفخہ ہے یعنی نفخۂ صعق (یعنی جس پھونکنے سے سب عالَم بے گانگی میں ہو جائیں گے) پھر حضرت اسرافیل دوسرا نفخہ یعنی نفخۂ بعث پھونکیں گے (گویا دو صور اور دو فرشتے ہیں جن میں سے ایک حضرت اسرافیل ہیں جن کی ڈیوٹی نفخۂ بعث پھونکنے کی ہے تو اول فرشتہ کو حکم ہے کہ جونہی وہ انہیں پر سمیٹتا دیکھیں تو صور پھونک دیں شائد حضرت اسرافیل کا پر سمیٹنا دوسرا نفخہ پھونکنے کی تیاری کے ضمن میں ہوگا، یہ اس مفروضہ پر کہ دوسرے فرشتہ والی روایات صحیح ہوں)۔

(الراجفة النفخة الخ) یہ بھی ابن عباس کی تفسیر سے ہے اسے طبری اور ابن ابوحاتم نے موصول کیا، اس کا ذکر تفسیر سورۃ و النازعات میں بھی گزرا فراء وغیرہ نے معانی القرآن میں اسی پر جزم کیا، مجاہد سے منقول ہے کہ راجفہ زلزلہ اور رادفہ دکدکہ (یعنی روئے زمین پہ جو کچھ ہے اس کا مٹی بن جانا) ہے، اسے فریابی اور طبری وغیرہما نے نقل کیا، حدیثِ صور طویل میں بھی اس کا نحو ہے علی بن معبد کے نقل کردہ سیاق میں ہے پھر زمین مرتج (یعنی اس میں زلزلہ برپا ہوگا) ہوگی اور یہ راجفہ ہے تو اس کے نتیجہ میں زمین سمندر کی سطح پر ہچکولے کھاتی اور موجوں کے تھپیڑے سہتی کشتی کی مانند ہو جائے گی، تطبیق بھی ممکن ہے کہ یہ زلزلہ نفخۂ صعق کی وجہ سے برپا ہوگا۔

- 6517حَدَّثَنِی عَبْدُ الْعَزِیزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِی إِبْرَاهِیمُ بْنُ سَعْدٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِی سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَالأَعْرَجِ أَنَّهُمَا حَدَّثَاهُ أَنَّ أَبَا هُرَیْرَةَ قَالَ اسْتَبَّ رَجُلاَنِ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِینَ وَرَجُلٌ مِنَ الْیَهُودِ فَقَالَ الْمُسْلِمُ وَالَّذِی اصْطَفَى مُحَمَّدًا عَلَى الْعَالَمِینَ فَقَالَ الْیَهُودِیُّ وَالَّذِی اصْطَفَى مُوسَى عَلَى الْعَالَمِینَ قَالَ فَغَضِبَ الْمُسْلِمُ عِنْدَ ذَلِكَ فَلَطَمَ وَجْهَ الْیَهُودِیِّ فَذَهَبَ الْیَهُودِیُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَخْبَرَهُ بِمَا كَانَ مِنْ أَمْرِهِ وَأَمْرِ الْمُسْلِمِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لاَ تُخَیِّرُونِی عَلَى مُوسَى فَإِنَّ النَّاسَ یَصْعَقُونَ یَوْمَ الْقِیَامَةِ فَأَكُونُ فِی أَوَّلِ مَنْ یُفِیقُ فَإِذَا مُوسَى بَاطِشٌ بِجَانِبِ الْعَرْشِ فَلاَ أَدْرِی أَكَانَ مُوسَى فِیمَنْ صَعِقَ فَأَفَاقَ قَبْلِی أَوْ كَانَ مِمَّنِ اسْتَثْنَى اللَّهُ

أطرافه 2411، 3408، 3414، 6518، 7428، - 7472 (ترجمہ کیلئے جلد۳، ص:۲۰۲)

احادیث الانبیاء کے ترجمہ حضرت موسی میں یہ مشروحا گزری وہاں ابن حزم کے قول کہ نفخ فی الصور چار مرتبہ ہوگا کا اور اس کے تعقب کا ذکر بھی کیا تھا، کہتے ہیں پھر میں نے ابن ربی کی تحریر دیکھی کہ تین نفخات ہیں ایک نفخۂ فزع جس کا ذکر سورۃ النمل میں ہوا (یعنی اس آیت میں: یَوْمَ یُنْفَخُ فِی الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِی السَّمَاوَاتِ الخ[النمل: ۸۷])، دوم نفخۂ صعق جس کا ذکر سورۃ الزمر میں ہوا اور سوم نفخۂ بعث جو بھی سورۃ الزمر میں مذکور ہے، قرطبی لکھتے ہیں صحیح یہ ہے کہ فقط دو نفخے ہیں کیونکہ قرآن میں ثبوتِ استثناء

ہے: (إِلَّا مَنْ شَاءَ اللّٰهُ)[الزمر: ٦٨] دونوں آیتوں میں، صعق کی فزع سے مغایرت سے لازم نہیں کہ پہلے نفخہ کے نتیجہ میں دو کیفیتوں کا حصول نہ ہو، کہتے ہیں پھر مجھے ابن عربی کے اس قول کا مستند ملا اسی طویل حدیثِ صور مذکور میں کہ اس میں صریحاً ہے: (ثم ينفخ فى الصور ثلاث نفخات : نفخة الفزع و نفخة الصعق و نفخة القيام لِرَبِّ العالمين) طبری نے یہی عبارت مختصراً نقل کی، پہلے ذکر کر چکا ہوں کہ اس کی سند ضعیف و مضطرب ہے مسلم کی ابن عمرو سے حدیث میں ثابت ہے کہ دو نفخے ہیں اس کے الفاظ ہیں: (ثم ينفخ فى الصور فلا يسمعه أحدٌ إلا أصغىٰ ليتا و رفع ليتا ثم ير سل الله مطراً كأنه الطل فتَنْبُتُ منه أجسادُ الناس ثم يُنْفَخُ فيه أُخرىٰ فإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُوْنَ) بیہقی نے قوی سند کے ساتھ ابن مسعود سے موقوفا نقل کیا : (ثم يقوم ملكُ الصورِ بين السماء و الأرض فينفخ فيه و الصورُ قرنٌ فلا يَبْقىٰ لِلّٰهِ خَلْقٌ فى السمٰوات ولا فى الأرض إلا ماتَ إلا مَنْ شَاءَ رَبُّكَ ثم يكون بين النفختين ما شاء الله أنْ يكون) (یعنی پھر فرشتۂ صور آسمان اور زمین کے درمیان کھڑا ہوگا اور اسے پھونکے گا، صور ایک سینگ ہے، تو آسمانوں اور زمین میں اللہ کی جتنی خلق ہے سب فنا کے گھاٹ اتر جائے گی مگر جنہیں تیرا رب چاہے پھر دونفخوں کے مابین اللہ کی مشیت کے مطابق کچھ عرصہ ہوگا) اوس بن اوس ثقفی کی مرفوع حدیث میں ہے: (إنَّ أفضلَ أيَّامِكُمْ يومُ الجمعة فيه الصعقة و فيه النفخة) اسے احمد، ابوداؤد اور نسائی نے تخریج کیا ابن خزیمہ، حاکم اور ابن حبان نے صحت کا حکم عائد کیا تفسیر سورہ الزمر میں حضرت ابو ہریرہ سے حدیث کے اثناء گزرا: (بين النفختين أربعون) ان سب سے دلالت ملی کہ فقط دو نفخے ہیں، قرطبی تذکرہ میں لکھتے ہیں حضرت ابو ہریرہ سے جب پوچھا گیا کہ اربعون سے کیا مراد ہے تو (أبَيْتُ) کہہ کر جواب سے انکار کیا جیسا کہ اس کی تشریح گزری تو محتمل ہے کہ ان کے پاس اس ضمن میں علم ہو مگر بیان کرنے سے انکار کیا کیونکہ اس کی ضرورت نہ تھی، یہ مراد بھی ممکن ہے کہ مجھے اس امر سے انکار ہے کہ اس بارے مجھ سے پوچھا جائے گویا ان کے پاس اس کا علم نہ تھا، کہتے ہیں وارد ہے کہ دونوں نفخوں کے مابین چالیس برس حائل ہوں گے بقول ابن حجر اس کا ورود ابو ہریرہ سے ایک ضعیف طریق میں ہے جسے ابن مردویہ نے اپنی تفسیر میں نقل کیا،

ابن مبارک نے الرقائق میں مرسل حسن سے نقل کیا کہ دونوں کے مابین چالیس سال ہیں، پہلے کے ساتھ اللہ ہر زندہ کو مار دے گا اور دوسرے کے ساتھ اللہ ہر مردے کو زندہ کر دے گا اس کا نحو ابن مردویہ کی ابن عباس سے روایت میں بھی ہے مگر وہ بھی ضعیف ہے، ان کے ہاں ایک روایت سے دلالت ملتی ہے کہ حضرت ابو ہریرہ کو اس بابت علم نہ تھا چنانچہ جید سند کے ساتھ نقل کیا کہ جب لوگوں نے پوچھا چالیس کیا؟ کہنے لگے میں نے اسی طرح ہی سنا ہے! طبری نے بسند صحیح قتادہ سے اس حدیثِ ابو ہریرہ کو منقطعا نقل کیا پھر کہا ان کے اصحاب کہتے ہیں نہ ہم نے مدت بارے سوال کیا اور نہ انہوں نے خود بتلایا البتہ ان کی اپنی رائے تھی کہ یہ چالیس سال ہوں گے، اس میں حلیمی کے اس قول کا تعقب ہے کہ روایات متفق ہیں کہ دونوں نفخوں کے مابین چالیس سال کی مدت ہے، بقول ابن حجر حدیثِ صور میں یہ بھی مذکور ہے کہ دونوں نفخوں کے مابین چالیس سال کی مدت ہے بقول ابن حجر حدیثِ صور میں یہ بھی مذکور ہے کہ دونوں نفخوں کے مابین جب تمام کائنات کے جاندار مرے ہوئے ہوں گے اور صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہی باقی ہوگی تو وہ کہے گا: (أنا الجبارُ ، لِمَنِ الْمُلْكُ اليوم؟) کوئی جواب دینے والا نہ ہوگا تو وہ خود کہے گا: (لِلّٰهِ الْوَاحِدُ الْقَهَّار) نحاس نے ابو وائل عن عبد اللہ کے

طریق سے نقل کیا کہ یہ حشر کے بعد واقع ہوگا انہوں نے اسے راجح قرار دیا جبکہ قرطبی نے اول کو، تطبیق بھی ممکن ہے کہ یہ دو مرتبہ ہوگا یہی اولی ہے (کیوں اولی ہے جبکہ خود کہہ چکے ہیں کہ حدیثِ صور ضعیف و مضطرب ہے اور وہ کئی آثار و روایات کا ملغوبہ ہے تو بظاہر اس میں تقدیم و تاخیر ہوگئی ہے تو ہر وہ جزئیہ جس میں اس کا کسی صحیح روایت سے تعارض ہو تو یہ مرجوح ہوگی) بیہقی نے ابوزہراء کے طریق سے نقل کیا کہ ہم ابن مسعود کے پاس بیٹھے تھے کہ دجال کا ذکر کیا حتی کہ کہا کہ پھر دونوں نفخوں کے مابین کی مدت جو اللہ چاہے گا کہ ہو، میں عرش کے نیچے سے پانی آئے گا بنی آدم کے ہر فرد کا زمین میں کچھ بقیہ موجود ہوگا تو اس پانی سے ان کے جسمان ولحمان ایسے اُگ پڑیں گے جیسے زمین سیراب ہونے سے اگ پڑتی ہے، اس کے رواۃ ثقات ہیں مگر یہ موقوف ہے!

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں جب یہ متقرر ہے کہ نفخہ قبور سے خروج کیلئے ہے تو مردے اسے کیسے سنیں گے؟ جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ نفخہِ بعث اتنا طویل اور مسلسل ہو کہ ان کا احیاء آہستہ آہستہ متکامل ہو جائے (میرے خیال میں یہ کوئی اشکال نہیں قرآن میں ہے: وَ لٰكِنَّ اللّٰهَ يُسۡمِعُ مَنۡ يَشَاءُ وَ مَا أَنۡتَ بِمُسۡمِعٍ مَنۡ فِي الۡقُبُوۡرِ، تو اس وقت اللہ انہیں سنوا دے گا) حضرت موسی کے قصہ میں (احادیث الانبیاء میں) قولہ تعالی (فَصَعِقَ مَنۡ فِي السَّمٰوَاتِ وَ مَنۡ فِي الۡأَرۡضِ إِلَّا مَنۡ شَاءَ اللّٰهُ)[الزمر: ۶۸] کے ضمن میں صعقہ سے مستثنیات بارے بحث گزری ہے اس سلسلہ میں دس اقوال ماحصل ہیں: اول کہ سب مردے انہی میں شامل ہیں جو اس صعقہ میں مبتلا نہ ہوں گے کیونکہ ان کیلئے کوئی احساس نہیں، یہی المفہم میں قرطبی کا میلان ہے بقول ابن حجر: (و فیه ما فیه) (یعنی یہ محلِ نظر ہے) ان کا مستند یہ ہے کہ ان کی بابت تعیین کی کوئی صحیح خبر وارد نہیں، ان کے صاحب (یعنی شاگرد) قرطبی نے تذکرہ میں ان کا تعاقب کیا اور لکھا کہ اس بارے الزہد میں ہناد بن سری عن سعید بن جبیر سے موقوفا حضرت ابو ہریرہ کی صحیح حدیث وارد ہے کہ یہ شہداء ہیں (یعنی إلا من شاء الله سے مراد) یہ دوسرا قول ہوا، تیسرا یہ ہے کہ یہ انبیاء ہیں، بیہقی تاویل الحدیث میں اسی طرف مائل ہیں یہ امر مجوز کرنے میں کہ حضرت موسی انہی میں سے ہو سکتے ہیں، کہتے ہیں میرے نزدیک اس کی توجیہ یہ ہے کہ سب انبیاء اللہ تعالی کے ہاں شہداء کی مانند زندہ ہیں تو جب نفخہِ اولی ہوگا تو یہ صعقہ میں چلے جائیں گے اور یہ کلی مفہوم کے حساب سے موت نہیں بس ذہابِ استشعار (یعنی حواس کا چلے جانا) ہے نبی اکرم نے اس بات کو مجوز کیا ہے کہ حضرت موسیٰ انہیں میں سے ہو سکتے ہیں جن کے اس صعقہ سے استثناء کا ذکر ہوا تو اگر یہ ان میں سے ہیں تب اس حالت میں ان کا استشعار زائل نہ ہوگا اور یہ اس صعقہ کے عوض جو کوہِ طور میں ان پر واقع ہوا پھر شہداء بارے سعید بن جبیر کا اثر ذکر کیا اور حضرت ابو ہریرہ کی روایت کہ آنجناب نے حضرت جبریل سے سوال کیا تھا کہ وہ کون ہیں اللہ جن کا صعقہ نہیں چاہے گا؟ انہوں نے کہا: (هم شهداء الله عز وجل) اسے حاکم نے صحیح قرار دیا اس کے رجال ثقات ہیں، طبری نے اسے ترجیح دی،

چوتھا قول یحی بن سلام نے اپنی تفسیر میں یہ ذکر کیا کہ مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ آخر میں باقی رہ جانے والوں میں حضرات جبریل، میکائیل، اسرافیل اور ملک الموت ہوں گے پھر تینوں فوت ہو جائیں گے آخر میں اللہ تعالی فرشتہِ موت سے کہے گا مر جاؤ تو وہ بھی مر جائے گا، بقول ابن حجر اس کا نحو ایک حدیثِ انس میں مسنداً بھی مذکور ہوا جسے بیہقی اور ابن مردویہ نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (فكانَ مِمَّن استثنَى اللهُ ثلاثةٌ: جبريل و ميكائيل و ملك الموت) اس کی سند ضعیف ہے اس کا حضرت انس سے

ایک طریق اور بھی ہے لیکن وہ بھی ضعیف ہے اسے بھی طبری اور ابن مردویہ نے ذکر کیا اس کا سیاق اتم ہے، طبری نے بسند صحیح اسماعیل سدی سے بھی اسے نقل کیا، اسے اسماعیل بن ابوزیاد شامی نے اپنی تفسیر میں ابن عباس سے یحی بن سلام کی مثل موصول کیا اس کا نحو سعید بن مسیّب سے بھی ہے اسے طبری نے نقل کیا اور یہ زیادت بھی کہ ان میں حَمَلَةُ العرش فرشتے شامل نہیں کیونکہ وہ تو آسمانوں سے اوپر ہیں (اور آیت میں زمین اور ساتوں آسمانوں کا ذکر ہے کہ جو ان میں ہیں صعقہ کا شکار ہوں گے) پانچواں قول چوتھے سے ماخوذ ہوا، چھٹا یہ ہے کہ چار مذکور اور حملۃ العرش، یہ حضرت ابو ہریرہ کی طویل حدیث میں مذکور ہے جو حدیث الصور کے نام سے مشہور ہے جس کا ذکر گزرا اور یہ بھی کہ اس کی سند ضعیف و مضطرب ہے کعب احبار سے بھی اس کا نحو منقول ہے، وہ کہتے ہیں یہ بارہ حضرات ہیں اسے ابن ابو حاتم نے نقل کیا اور بیہقی نے بھی زید بن اسلم کے طریق سے مقطوعا، اس کے رجال ثقات ہیں، حدیث الصور میں ان کے ساتھ شہداء کو بھی جمع کیا اس میں ہے: (فقال أبو هريرة يا رسول الله فمن استثنى حين الفزع؟ قال الشهداء)

ساتواں قول یہ کہ صرف حضرت موسی، اسے طبری نے ضعیف سند کے ساتھ حضرت انس سے اور قتادہ سے نقل کیا، ثعلبی نے حضرت جابر سے بھی یہی نقل کیا، آٹھواں یہ کہ جنت کے وِلدان اور حور العین، نواں یہ اور جنت و جہنم کے خزان اور جو دوزخ میں سانپ اور بچھو ہیں، اسے ثعلبی نے ضحاک بن مزاحم سے نقل کیا، دسواں سب فرشتے، اس پر ابو محمد بن حزم نے الملل والنحل میں جزم کیا، لکھتے ہیں فرشتے تو ارواح ہیں ان میں (کوئی اور) ارواح نہیں تو یہ اصلا ہی فوت نہ ہوں گے، طبری کے ہاں جو صحیح سند کے ساتھ قتادہ سے منقول ہوا کہ حسن کہتے ہیں اللہ استثناء کرتا ہے اور وہ کسی کو نہ چھوڑے گا مگر اسے موت کا ذائقہ چکھائے گا تو یہ ممکن ہے گیارہواں قول متصور کیا جائے، بیہقی کہتے ہیں بعض اہلِ نظر نے ان اکثر اقوال کو ضعیف قرار دیا ہے کیونکہ استثناء کا تعلق سماوات اور زمین کے سکان سے ہے تو یہ ان کے سُکان نہیں کیونکہ عرش آسمانوں سے اوپر ہے لہذا اس کے حملہ ان کے مکین نہ ہوئے اسی طرح حضرات جبریل و میکائیل بھی عرش کے گرد ہاتھ باندھے ایستادہ ہیں پھر جنت و دوزخ بھی دو دیگر عوالم ہیں جو الگ سے مخلوق ہیں (ارض و سماء سے ان کا کوئی تعلق نہیں) اس امر پر دلیل کہ مستثنیات غیرِ ملائکہ ہیں وہ روایت جسے عبداللہ بن احمد نے زوائدِ مسند میں۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، حضرت لقیط بن عامر سے مطولا نقل کی اس میں ہے: (يلبثون ما لبثتم ثم تبعث الصائحة فلَعَمْرُ إلٰهكَ ما تدَعُ علىٰ ظَهرِها مِنْ أحَدٍ إلا مَاتَ حتَّى الملائكة الذين مع ربك) (یعنی قیامت کے نتیجہ میں اس [یعنی زمین] پر جو کوئی ہے سب مر جائیں گے حتی کہ وہ فرشتے بھی جو تیرے رب کے ساتھ ہیں)۔

- 6518 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ يَصْعَقُ النَّاسُ حِينَ يَصْعَقُونَ فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ قَامَ فَإِذَا مُوسَى آخِذٌ بِالْعَرْشِ فَمَا أَدْرِي أَكَانَ فِيمَنْ صَعِقَ - رَوَاهُ أَبُو سَعِيدٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

أطرافه 2411، 3408، 3414، 6517، 7428، - 7472 (سابقہ)

(أكان فيمن صعق) اسی طرح مختصرا وارد کیا اس کا بقیہ ہے: (أم لا) اسماعیلی نے محمد بن یحی عن ابو الیمان سے اسے وارد کیا ہے۔ (رواه أبو سعيد) یعنی خدری (عن النبی) یعنی اصلِ حدیث، یہ کتاب الاشخاص میں اور احادیث الانبیاء کے قصہِ حضرت موسی میں گزری وہیں اس کی شرح ہوئی۔

44 - باب يَقْبِضُ اللَّهُ الأَرْضَ (اللہ۔روزِ قیامت۔زمین کو سمیٹ لے گا)

رَوَاهُ نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

جب نفخ صور کا ترجمہ قائم کیا (اور اس میں سورۃ الزمر کی آیتِ نفخ مدِ نظر رکھی) تو اب آیتِ نفخ سے سابق آیت کی طرف بھی توجہ کرار ہے جو اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: (وَ مَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهٖ وَ الْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)[الزمر: ۶۷] اسی طرح یہ آیت: (فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَّاحِدَةٌ وَ حُمِلَتِ الْأَرْضُ وَ الْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً)[الحاقة: ۱۳-۱۴] اس سے تمسک کیا جا سکتا ہے کہ آسمانوں اور زمین کا یہ قبض نفخ فی الصور کے بعد ہوگا یا ممکن ہے اس کے ساتھ ہی ہو آگے اس کا مزید بیان ہوگا۔ (رواہ نافع الخ) یہ تعلیق یہاں ابوذر کے بعض شیوخ کی روایت سے ساقط ہے اسے کتاب التوحید میں موصول کیا ہے وہیں اس کی شرح ہوگی۔

6519 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ حَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ يَقْبِضُ اللَّهُ الأَرْضَ وَيَطْوِي السَّمَاءَ بِيَمِينِهِ ثُمَّ يَقُولُ أَنَا الْمَلِكُ أَيْنَ مُلُوكُ الأَرْضِ

أطرافه 4812، 7382، - 7413 (ترجمہ کیلئے جلد ۷، ص: ۵۲۰)

عبداللہ سے ابن مبارک اور یونس سے مراد ابن یزید ہیں۔ (عن أبي سلمة) یونس نے یہی کہا عبدالرحمٰن بن خالد نے ان کی مخالفت کی تو یہ ذکر کیا: (عن الزهري عن سعيد بن المسيب) جیسا کہ تفسیر سورۃ الزمر میں گزرا دارقطنی نے العلل میں اس اختلاف سے تعرض نہیں کیا ابن خزیمہ نے کتاب التوحید میں دونوں طرق نقل کئے اور قرار دیا کہ زہری سے دونوں محفوظ ہیں، کتاب التوحید شرحِ حدیث کے ساتھ اس بارے سیر حاصل بات ہوگی یہاں مناسبِ حال ہونے کی وجہ سے تبدیلِ ارض سے متعلق بحث پر اقتصار کروں گا۔ (يقبض الله الخ) ابن وہب نے یونس سے (يوم القيامة) بھی مزاد کیا، عیاض کہتے ہیں صحیح میں یہ حدیث تین الفاظ پر وارد ہوئی ہے: (قبض، طیّ اور اخذ) یہ سب بمعنی الجمع ہیں تو سماوات مبسوط (یعنی پھیلے ہوئے) جبکہ زمین مدحوۃ اور ممدودۃ ہے (یعنی بچھی ہوئی، وَ الْأَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰهَا سے ماخوذ ہے) پھر یہ رفع، ازالہ اور تبدیل کے معنی کی طرف راجع ہے تو اس کے بعض کے بعض کے ساتھ ضم اور اِبادت کی طرف عائد ہوا، یہ ان مخلوقات کے قبض کی صفت کیلئے تمثیل ہے، ان کے بسط کے بعد ان کا جمع و تفرق مقبوض ومبسوط پر دلالت کناں ہے نہ کہ بسط وقبض پر، احتمال ہوسکتا ہے کہ اشارہ استیعاب کی طرف ہو، اس کا مزید بیان کتاب التوحید میں آئے گا، اللہ تعالیٰ کے فرمان: (يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّمٰوٰتُ)[ابراہیم: ۴۸] کی بابت اختلافِ اقوال ہے کہ آیا مراد ذاتِ ارض اور اس کی صفت ہے یا فقط اس کی صفت کی تبدیلی؟ آگے تیسری حدیث کی شرح کے اثناء اس کا بیان ہوگا۔

علامہ انور (قال يقبض الله الأرض و يطوى السماء بيمينه الخ) کے تحت کہتے ہیں چونکہ زمین مجتمع اور غیر مجوف (یعنی جس کی گہرائی نہ ہوگی) ہے تو اس کے لئے قبض کا لفظ ہی مناسب تھا جبکہ آسمان مبسوط اور منشور ہیں جیسے کپڑے پھیلائے گئے ہوں تو ان کی نسبت طیّ (کا استعمال) مناسب تھا، صدر شیرازی نے یہی ذکر کیا۔

اسے مسلم نے (التوبة) نسائی نے (البعث) اور (التفسير) جبکہ ابن ماجہ نے (السنة) میں نقل کیا۔

6520 - حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ خَالِدٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي هِلَالٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ تَكُونُ الْأَرْضُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ خُبْزَةً وَاحِدَةً يَتَكَفَّؤُهَا الْجَبَّارُ بِيَدِهِ كَمَا يَكْفَأُ أَحَدُكُمْ خُبْزَتَهُ فِي السَّفَرِ نُزُلًا لِأَهْلِ الْجَنَّةِ فَأَتَى رَجُلٌ مِنَ الْيَهُودِ فَقَالَ بَارَكَ الرَّحْمَنُ عَلَيْكَ يَا أَبَا الْقَاسِمِ أَلَا أُخْبِرُكَ بِنُزُلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ بَلَى قَالَ تَكُونُ الْأَرْضُ خُبْزَةً وَاحِدَةً كَمَا قَالَ النَّبِيُّ ﷺ فَنَظَرَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَيْنَا ثُمَّ ضَحِكَ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ ثُمَّ قَالَ أَلَا أُخْبِرُكَ بِإِدَامِهِمْ قَالَ إِدَامُهُمْ بَالَامٌ وَنُونٌ قَالُوا وَمَا هَذَا قَالَ ثَوْرٌ وَنُونٌ يَأْكُلُ مِنْ زَائِدَةِ كَبِدِهِمَا سَبْعُونَ أَلْفًا

ترجمہ: ابوسعید خدریؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا قیامت کے دن زمین ایک روٹی کی طرح ہوگی جس کو اللہ تعالیٰ اپنے ہاتھ سے الٹے پلٹے گا جس طرح تم میں سے کوئی شخص سفر میں اپنی روٹی الٹتا پلٹتا ہے یہ جنت والوں کی مہمانی کے لیے ہوگا (راوی کہتے ہیں) پھر ایک یہودی آیا اور کہنے لگا اے ابوالقاسم! اللہ آپ پر برکت فرمائے کیا میں آپ کو قیامت کے دن اہلِ جنت کی مہمانی کی خبر نہ دوں؟ آپ نے فرمایا ہاں بتاؤ اس نے اسی طرح جس طرح کہ نبی پاک فرما چکے تھے کہا کہ زمین (قیامت کے دن) ایک روٹی کی طرح ہوگی (راوی کہتے ہیں) اس کی یہ بات سن کر) نبی پاک نے ہماری طرف دیکھا پھر ہنسے یہاں تک کہ آپ کے دندان مبارک نظر آئے پھر اس نے کہا کیا میں یہ نہ بتاؤں کہ اس کا سالن کیا ہوگا؟ اس کا سالن بالام اور نون ہوگا، صحابہؓ نے پوچھا یہ کیا چیزیں ہیں؟ کہا کہ بیل اور مچھلی، یہ بیل اور مچھلی اتنے بڑے ہوں گے کہ ان کے کلیجے کا لٹکتا ہوا ٹکڑا، ستر ہزار جنتی کھائیں گے

خالد سے مراد ابن یزید ہیں شعیب بن لیث کی اپنے والد سے روایت میں ہے: (حدثني خالد بن يزيد) سعید تک سب راوی بصری ہیں جبکہ ان سمیت آگے کے مدنی! (تكون الأرض يوم القيامة) یعنی ارضِ دنیا۔ (خبزة) بقول خطابی خبزة طُلْمة (یعنی روٹی) ہے، وہ آٹا جو گڑھے (یعنی تنور) میں آگ جلانے کے بعد اس میں رکھا جاتا ہے لوگ اسے مَلّہ بھی کہتے ہیں در اصل ملہ گڑھے کو کہتے ہیں۔ (يتكفؤها) روایتِ مسلم میں (يَكْفؤها) ہے۔ (خبزته في السفر) خطابی کہتے ہیں یعنی خبز المَلّة جسے مسافر بناتا ہے یعنی اس طرح کی پھیلی ہوئی نہیں جیسے باریک روٹی ہوتی ہے اسے ہاتھوں پر ہی بدل بدل کر گول کر دیا جاتا ہے، اس پر سفر سین اور فاء کی زبر کے ساتھ ہے، بعض نے اسے سین کی پیش کے ساتھ روایت کیا سُفْرة کی جمع کے بطور، جو مسافر کیلئے (دورانِ سفر ستعمال کرنے کیلئے) تیار کئے گئے طعام کو کہتے ہیں۔

(نزلا لأهل الجنة) نزل نون اور زاء کی پیش کے ساتھ ہے کبھی زاء پر سکون بھی پڑھا جاتا ہے، جو (طعام) مہمان اور لشکر کو پیش کیا جائے، رزق اور فضل پر بھی اس کا اطلاق ہے کہا جاتا ہے: (أَصْلِحْ لِلْقَوْمِ نُزُلَهم) یعنی جو طعام ان کیلئے درست اور مناسب ہو کہ انہیں پیش کیا جائے، باقاعدہ کھانے سے قبل مہمان کو جو معجلا پیش کیا جائے اس پر بھی اس کا اطلاق ہے یہاں یہی مراد و مناسب ہے، داؤدی کہتے ہیں مراد یہ کہ اسے اہل حشر میں وہ تناول کریں گے جو جنت کی طرف جا رہے ہوں گے یہ نہیں کہ جنت میں

داخل ہونے کے بعد یہ انہیں پیش کیا جائے گا بقول ابن حجر ظاہرِ حدیث ان کی اس بات کے مخالف ہے گویا انہوں نے اپنے قول کی بناء طبری کی سعید بن جبیر سے نقل کردہ اس قول پر کی کہ زمین سفید خبزہ ہو جائے گی اور مومن اپنے قدموں تلے سے کھائے گا (یعنی یومِ حشر میں) ابو معشر عن محمد بن کعب یا محمد بن قیس سے بھی اس کا نحو منقول ہے

بیہقی کی ضعیف سند کے ساتھ عکرمہ سے روایت میں ہے کہ زمین خبزہ کی شکل میں تبدیل کر دی جائے گی جس سے اہل اسلام کھائیں گے حتی کہ حساب سے فارغ ہوں ابو جعفر باقر سے بھی اس کا نحو ہے اس سے متعلقہ باقی بحث اگلی حدیث کے اثنائے شرح ذکر کروں گا، طیبی نے بیضاوی سے نقل کیا کہ یہ حدیث نہایت اشکال کا باعث ہے اس جہت سے نہیں کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت وصنع کا انکار ہے بلکہ زمین کے جرم کے اس موجودہ ہیئت وطبع سے تبدیل کر کے اسے طبع مطعوم و ماکول بنانے کے عدم توقیف کے باعث کیونکہ متعدد آثار وروایات میں مذکور ہے کہ روزِ قیامت یہ زمین آگ بن کر جہنم کے ساتھ منضم ہو جائے گی تو شائد اس کی توجیہہ یہ ہے کہ آپ کے قول (خبزة واحدة) کا مطلب ہے ایسی خبزۃ واحدۃ جس کی یہ یہ صفت ہے، یہ آمدہ حدیثِ سہل میں مذکور کی نظیر ہے یعنی (کقرصة النقی) تو اس کی استدارت و بیاض کی اس کے ساتھ مثال دی گئی (یعنی گولائی اور سفیدی میں) اسی طرح اس حدیث میں دو اعتبار سے خبزہ کے ساتھ تشبیہ واقع ہوئی ہے ایک اس ہیئت کے اعتبار سے جو زمین کی حشر کے دن ہوگی اور دوم اس خبزہ کا بیان جو اللہ تعالیٰ اہلِ ایمان کیلئے نزل بنائے گا اور ابتداعا واختراعا اس کے عظمِ مقدار کا بیان، طیبی کہتے ہیں ان پر اشکال اس لئے داخل ہوا کہ انہوں نے دونوں حدیثوں کو باب الحشر میں دیکھا تو گمان کیا کہ دونوں ایک ہی شیٔ کی بابت ہیں جبکہ ایسا نہیں، اس حدیث کا حدیثِ سہل والے موضوع سے کوئی تعلق نہیں نیز تشبیہ مشبہ اور مشبہ بہ کے درمیان تمام اوصاف میں مشارکت کو مستلزم نہیں ہوتی بلکہ بعض میں اس کا بعض بھی کافی ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے ارضِ حشر کو استواء و بیاض میں روٹی کے ساتھ تشبیہ دی اور ارضِ جنت کو اس کے اہلِ جنت کیلئے نزل ہونے میں مسافر کے دورانِ سفر جلدی میں تیار کئے کھانے کے ساتھ تشبیہ دی بقول ابن حجر ان کی آخر کلام قاضی کی بات کی تائید کرتی ہے کہ ارضِ دنیا کا آگ بن جانا (اور جہنم میں شامل ہو جانا) حقیقت پر محمول ہے جبکہ اس کا خبزہ بن جانا کہ اہلِ حشر اس میں سے کھائیں، مجاز پر محمول ہے وہ آثار جو میں نے سعید بن جبیر وغیرہ سے وارد کئے ان کا رد کرتے ہیں اولی یہی ہے کہ اسے بھی جس طور ممکن ہو حقیقت پر محمول کیا جائے یہ اللہ تعالیٰ کی قدرت ہے کہ ایسا کرے بلکہ اس کے حقیقت ہونے کا اعتقاد رکھنا ابلغ ہے، اس سے مستفاد ہوا کہ اہلِ ایمان یوم حشر کے طویل ہونے کے باوجود بھوک کے عذاب میں مبتلا نہ کئے جائیں گے بلکہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرت سے (صرف) ان کیلئے زمین کی طبع کو بدل دے گا وہ جب چاہیں گے اس سے کھا سکیں گے تو اس لحاظ سے (نزلا لأهل الجنة) کا مطلب ہوا جنہوں نے حشر سے فراغت کے بعد جنت جانا ہے، یہ اس امر سے اعم ہے کہ اس کا وقوع اس میں دخول سے قبل ہو یا بعد میں۔

(فأتى رجل) نسخہ کشمیہنی میں (فأتاه) ہے اس کے نام کا علم نہ ہو سکا۔ (ثم ضحك) مراد یہ کہ آپ کو اس کی اس بات سے خوشی ہوئی جو اس نے اپنی کتاب سے بیان کی تھی کیونکہ وہ آپ کی پہلے وحی کی جہت سے بیان کردہ بات کی نظیر تھی، آپ کو ان امور میں جن میں وحی نہ آئی ہوئی اہلِ کتاب کی موافقت پسند تھی پھر یہ تو وحی کے بعد بھی ان کے موافق تھی۔ (نواجذ) ناجذ کی جمع، ہر انسان کی چار نواجذ ہیں، انیاب و اضراس (یعنی داڑھوں) پر بھی اس کا اطلاق ہے یہ آخر الاضراس ہیں (اندرونی)۔ (إلا

أخبرك) مسلم کی روایت میں (أخبر كم) ہے۔ (قالوا) یعنی صحابہ نے، روایتِ مسلم میں (فقالوا) ہے۔ (ما هذا) کشمیہنی کے ہاں (و ما هذا) ہے۔ (قال ثور و نون) بقول خطابی ہمارے لئے یہی روایت کیا گیا میں نے بخاری سے حماد بن شاکر، ابراہیم بن معقل اور فربری کے طرق سے مسموع نسخوں میں تامل کیا ہے تو سبھی ایک ہی نحو پر ہیں بقول ابن حجر مسلم کے ہاں بھی اسی طرح ہے اور یہی اسماعیلی وغیرہ کے ہاں بھی، خطابی کہتے ہیں نون جیسا کہ حدیث میں تفسیر کی گئی، مچھلی ہے جہاں تک بالام ہے تو یہودی کی تفسیر دال ہے کہ یہ بیل کا نام ہے، یہ غیر منتظم مبہم لفظ ہے صحیح نہیں کہ تفرقہ پر کسی شیٔ کا اسم ہو تو ممکن ہے یہودی نے چاہا ہو کہ نام کو مبہم رکھے تو ہجاء قطع کر کے دونوں میں سے ایک حرف مقدم کر دیا اصل میں یہ حقِ ہجاء کے لحاظ سے لام اور یاء ہے لأی کا ہجاء بروزنِ لعی جو جانگلی بیل کو کہتے ہیں، اس کی جمع آلاء ہے تو تصحیف کر کے بالام کہہ دیا باء کے ساتھ جب کہ یہ یاء ہے ہجاء میں اسے لکھا تو معاملہ مشکل ہوا، یہ اس کی قریب ترین توجیہہ ہے جو میرے لئے واقع ہوئی البتہ یہ امکان بھی ہے کہ یہ اس کی زبان (یعنی عبرانی) کا لفظ ہو، اہلِ معرفت کہتے ہیں کہ اکثر عبرانی کے الفاظ عربی الفاظ ہی کے مقلوب ہیں حروف میں تقدیم و تاخیر کے ساتھ، عیاض کے بقول حمیدی نے الجمع بین الصحیحین میں اس حدیث کو بالأی کے لفظ کے ساتھ وارد کیا ہے باء کی زیر، الفِ وصل لامِ ثقیلہ اور اس کے بعد ہمزۂ مفتوحہ خفیفہ کے ساتھ، رحیٰ کے وزن پر یہ جنگلی بیل کو کہتے ہیں، کہتے ہیں میں نے کسی روایت میں یہ نہیں دیکھا تو شائد یہ ان کی اصلاح سے ہو، اگر ایسے ہی ہے تو میم زائدہ ہوگی الا یہ کے دعویٰ کیا جائے کہ یہ یائے مقصورہ سے محرف ہے، کہتے ہیں یہ سب ناقابلِ تسلیم ہے کہ اس میں تکلف و تعسف ہے، اولیٰ یہ کہا جانا ہے کہ یہ لفظ ایسے ہی ہے جو روایت کیا گیا اور یہ عبرانی زبان کا لفظ ہے اس لئے تو صحابہ نے اس سے اس کا معنی پوچھا تھا اگر لأی ہوتا تب تو وہ انہی کی زبان کا تھا پوچھنے کی ضرورت نہ پڑتی، نووی نے اس پر جزم کیا ہے کہ یہ عبرانی کا لفظ ہے۔

(من زائدة كبدها الخ) عیاض کہتے ہیں زیادۃ الکبد و زائدتھا سے مراد اس کے ساتھ لگا ہوا منفرد قطعہ سا جو اس کا اطیب حصہ ہے اس لئے اس کے اکل کے ساتھ ستر ہزار کی تخصیص کی، شائد یہ وہ جو جنت میں بغیر حساب داخل ہوں گے تو یہ اطیبِ نزل کے ساتھ مفضّل کئے گئے، یہ بھی محتمل ہے کہ سبعین کے ساتھ کثیر تعداد سے تعبیر کیا ہو، حصر مراد نہ ہو، ابواب الہجرۃ میں مسائلِ عبداللہ بن سلام میں گزرا کہ اہلِ جنت کا (یعنی بغیر ستر ہزار کی تقیید کے) اول طعام (زيادة كبد الحوت) ہے، مسلم کے حدیثِ ثوبان میں ہے: (تحفة أهل الجنة زيادة كبد النون) اس میں ہے کہ اس کے بعد ان کی غذا یہ ہوگی کہ جنت کا وہ بیل ذبح کیا جائے گا جو اس کے اطراف چرا کرتا تھا، یہ بھی مذکور ہوا کہ اس کے ساتھ پینے کے لئے سلسبیل نامی چشمہ سے پانی مہیا کیا جائے گا، ابن مبارک نے الزہد میں بسند حسن کعب احبار سے نقل کیا کہ اللہ تعالیٰ اہلِ جنت سے جب وہ داخل ہو جائیں گے، کہے گا: (إِنَّ لِكُلِّ ضَيْفٍ جزورا) کہ مہمانوں کے لئے کچھ ذبح کیا جاتا ہے میں آج تمہارے لئے حوت اور ثور ذبح کروں گا۔

مولانا انور (تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة) کی بابت لکھتے ہیں جانو کہ قیامت کے دن اقدام کا مستقر یا زمین ہوگی یا صراط یا جنت پھر اللہ تعالیٰ صراط کی طرف متوجہ ہوں گے تو ان میں سے جہنمی دوزخ میں گرتے جائیں گے جبکہ اہلِ جنت اسے عبور کر کے جنت کا رخ کریں گے تب یہ زمین اہلِ جنت کے نُزُل کی غرض سے خبزہ واحدہ بنا دی جائے گی (اور سالن

مچھلیوں کے جگر کے ساتھ لگا گوشت کا لوتھڑا ہوگا شائد اس کے پہلا طعام ہونے میں جو ناشتہ کی حیثیت سے ہوگا حکمت یہ ہو کہ دنیا والے اس نوع کا طعام تناول کریں جسے وہ پہچانتے ہیں اور جوان کی اکثر غذا تھی یعنی روٹی قبل اس کے کہ جنت کی وہ نعمتیں سامنے آئیں جو بے مثل و بے نظیر ہوں)، (بالام و نون) کی بابت کہتے ہیں اس کے ضبط میں اختلاف ہے اور درست یہ کہ عبرانی لفظ ہے جس کا معنی بیل ہے جیسے اس یہودی نے تشریح کی ، اب اگر اختلاف باقی ہے تو اس کے تلفظ میں ہے اور یہ کسی کو معلوم نہیں ، یہ تبدیلیِ زمین کے بعد، اس میں دو اقوال ہیں بعض تبدیلِ ذات اور بعض تبدیلِ صفات کے قائل ہیں۔

اسے مسلم نے (التوبة) میں نقل کیا۔

- 6521حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو حَازِمٍ قَالَ سَمِعْتُ سَهْلَ بْنَ سَعْدٍ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ يُحْشَرُ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى أَرْضٍ بَيْضَاءَ عَفْرَاءَ كَقُرْصَةِ نَقِيٍّ قَالَ سَهْلٌ أَوْ غَيْرُهُ لَيْسَ فِيهَا مَعْلَمٌ لأَحَدٍ

ترجمہ: سہل بن سعدؓ کہتے ہیں میں نے رسول اللہ کو سنا، فرماتے تھے قیامت کے دن سفید گیہوں کی روٹی جیسی صاف اور سفید زمین پر لوگوں کا حشر ہوگا، سہلؓ یا کوئی دوسرے راوی کہتے ہیں کہ اس (زمین) میں کسی قسم کا کوئی نشان نہ ہوگا۔

محمد بن جعفر سے مراد ابن ابو کثیر اور ابو حازم، سلمہ بن دینار ہیں۔ (أرض عفراء) خطابی کہتے ہیں عفرہ وہ بیاض جو ناصع (یعنی زیادہ روشن) نہ ہو، بقول عیاض ایسا بیاض جو سرخی مائل ہو اسی سے (عفر الأرض) ہے یعنی سطحِ زمین بقول ابن فارس عفراء کا معنی خالص سفیدی والا ہے، داؤدی کہتے ہیں یعنی نہایت سفید، اول معتمد ہے۔ (كقرصة النقى) بقول خطابی یعنی وہ آٹا جو غش ونخال سے مصفا ہو (یعنی نہ اس میں کسی شئ کی ملاوٹ ہو اور نہ اس میں چھان ہو)۔

(قال سهل الخ) یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے، أو برائے شک ہے، اس غیر مبہم کی تسمیہ سے واقف نہ ہو سکا یہ آخری کلام مسلم کے ہاں خالد بن مخلد عن محمد بن جعفر سے مبہماً واقع ہوئی ہے ان الفاظ کے ساتھ : (ليس فيها علم لأحد) اس کا مثل خلاد بن مخلد عن ابن ابو حازم عن ابیہ سے بھی ہے، علم اور معلم ایک ہی معنی میں ہیں خطابی کے بقول مراد یہ کہ مستوی ہوگی ، معلم سنگ میل کو کہتے ہیں بقول عیاض مراد یہ کہ اس میں عمارتوں وغیرہ جیسے کوئی آثار نہ ہوں گے اور نہ ایسی چیزیں جن کے ساتھ راستوں میں رہنمائی لی جاتی ہے مثلاً پہاڑ یا چٹانیں، اس میں ارضِ دنیا کی بابت تعریض ہے کہ وہ اب ختم ہوئی اور اس کے ساتھ تعلق اب منقطع ہوا، داؤدی کہتے ہیں مراد یہ کہ کوئی اس سے کسی شئ کا حائز نہ ہوگا مگر جس کا اس سے ادراک کرے، ابن ابی جمرہ کہتے ہیں اس میں اللہ تعالیٰ کی عظیم قدرت کی دلیل ہے اور روزِ قیامت کی جزئیات کا إعلام تا کہ سامع بصیرت سے کام لے اور اس دن کی ہولناکیوں سے تخلص کی سعی وسبیل کرے کیونکہ قبل از وقوع اس قسم کی جزئیات سے واقف ہونے میں نفس کی ریاضت اور ایسے اقدامات واعمال اختیار کرنے کی تحریک ہوتی ہے جن کے ساتھ ان اہوال سے بچا جا سکے بخلاف اس کے کہ اچانک واسطہ پڑے! یہ اشارہ بھی ملا کہ حشر کی زمین اس موجودہ زمین سے بہت بڑی ہوگی، اس صفتِ مذکورہ میں حکمت یہ ہے کہ یہ دن عدل اور ظہورِ حق کا دن ہے تو حکمت مقتضی ہوئی کہ جس محل میں اس کا وقوع ہو وہ عملِ معصیت اور ظلم سے طاہر ہو اور تا کہ اللہ تعالیٰ کی اپنے مومن پر تجلی ایسی زمین پر ہو جو اس کی عظمت کے لائق ہے اور اس لئے کہ

وہاں صرف اللہ ہی کا حکم چلے گا تو مناسب تھا کہ محل ومقام خالصۃً اسی ایک کیلئے ہو اھ ملخصاً، اس میں اشارہ ہے کہ ارضِ دنیا اب مضمحل اور معدوم ہوئی اور یہ ارضِ حشر ہے جونمودار ہوئی ہے، سلف کے ہاں اس آیت: (يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّمٰوٰتُ)[إبراهيم: ۴۸] کی مراد بارے اختلاف تھا کہ کیا اس کی تبدیلی کا مطلب اس کی ذات وصفات دونوں کی تغییر ہے یا فقط تغییرِ صفات؟ حدیث اول کی تائید کرتی ہے،

عبدالرزاق، عبد بن حمید اور طبری نے اپنی تفاسیر میں اور بیہقی نے شعب میں عمرو بن میمون عن ابن مسعود کے حوالے سے اس آیت بارے نقل کیا کہ ایسی زمین میں یہ تبدیل کردی جائے گی گویا وہ چاندی کی ہو جس میں ناحق خون نہیں بہایا گیا اور نہ اس پر گناہوں کا ارتکاب ہوا، اس کے رجال رجالِ صحیح ہیں، یہ موقوف ہے اسے بیہقی نے ایک اور طریق سے مرفوعاً بھی نقل کیا لیکن کہا موقوف اصح ہے اسے طبری اور حاکم نے عاصم عن زر بن حبیش عن ابن مسعود سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (أرض بيضاء كأنها سَبِيْكَةُ فِضَّة) (یعنی ایسی سفید گویا چاندی کی ڈھلی ہو) اس کے رواۃ بھی موثق ہیں احمد کی ابو ایوب سے روایت میں ہے: (أرض كالفضة البيضاء) کہا گیا مخلوق تب کہاں ہوگی؟ کہا: (هم أضياف الله لن يعجزهم ما لَدَيْهِ) (یعنی یہ اللہ کے مہمان ہونگے اور جو کچھ اس کے پاس ہے وہ انہیں عاجز نہ کرے گا) طبری کی سنان بن سعد عن انس سے مرفوع روایت میں ہے اللہ اسے چاندی کی زمین میں بدل دے گا جس میں ارتکابِ معاصی نہ ہوا ہوگا، حضرت علی سے موقوفاً اس کا نحو مروی ہے، ابن ابی نجیح عن مجاہد سے منقول ہے زمین گویا چاندی ہو اور آسمان بھی، حضرت علی سے منقول ہے آسمان سونے کے ہوں گے، عبد کے ہاں حکم بن ابان عن عکرمہ سے ہے کہتے ہیں ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ ارضِ دنیا لپیٹ لی جائے گی اور اس کی دوسری جانب لوگ اس کی طرف حشر کیلئے جمع کئے جائیں گے، حدیثِ صور میں ہے یہ زمین وآسمان بدل دئے جائیں گے اور انہیں ایسے طریقہ سے بچھایا جائے گا کہ کوئی ٹیڑھ وامْت (یعنی کجی) نہ ہوگا، ادیم عکاظی (یعنی عکاظ بازار کے پکائے ہوئے چمڑے) کی طرح انہیں بچھایا جائے گا پھر ایک زجرہ واقع ہوگا تو سب اسی حالت میں ہو جائیں گے جس حالت میں سابقہ زمین پر تھے جو اس کے اندر تھا وہ اس کے بھی اندر اور جو اوپر تھا وہ اس کے بھی اوپر ہوگا اھ، اس سے ماخوذ ہوگا کہ یہ اولِ حشر کے بعد نفخہِ صعق کے عقب میں واقع ہوگا اس کی تائید یہ آیت کرتی ہے: (وَ إِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ وَ أَلْقَتْ مَا فِيْهَا وَ تَخَلَّتْ)[الانشقاق: ۳-۴]

جو حضرات یہ رائے رکھتے ہیں کہ یہ مذکورہ تبدیلی صرف ارضِ دنیا کی صفات میں ہوگی نہ کہ اس کی ذات میں تو ان کا مستند حاکم کی عبداللہ بن عمرو سے یہ قولِ منقول ہے کہ جب قیامت ہوگی یہ زمین چمڑے کی مانند پھیلا دی جائے گی اور تمام خلائق اکٹھی کی جائیں گی اور ہر ایک کو بس اتنی جگہ ملے گی کہ بس اس کے قدم سما سکیں، اس کے رجال ثقات ہیں البتہ زہری پر اس کے راوی صحابی کے بارہ میں اختلاف ہے، تفسیر کلبی میں ابو صالح عن ابن عباس سے اس آیت کی تفسیر میں نقل کیا کہ اس میں کچھ نقص وزیادت کر کے اس کے ٹیلے، پہاڑ، درخت اور وادیاں زائل کردی جائیں گی اور ادیم عکاظی کی مانند اسے بچھا دیا جائے گا، ثعلبی نے اپنی تفسیر میں اسے حضرت ابو ہریرہ کی طرف منسوب کیا، بیہقی نے اسے ابو منصور از ہری سے نقل کیا، یہ اگرچہ ظاہراً اول قول کے مخالف ہے تو تطبیق یہ ممکن ہے کہ یہ سب کچھ ارضِ دنیا کے ساتھ واقع تو ہوگا مگر ارضِ حشر اس سے دیگر ہے، اس کی تائید سابق الذکر حدیث کرتی ہے جس میں ہے کہ ارضِ دنیا

خبزہ بنادی جائے گی اس میں حکمت وہی جس کا ذکر گزرا کہ تا کہ اہلِ ایمان زمانہ موقف میں اس سے کچھ کھاسکیں پھر یہ اہلِ جنت کا نزل (یعنی ناشتہ) بن جائے گی،

طبری نے جومنہال بن عمرو عن قیس بن سکن عن ابن مسعود سے نقل کیا کہ قیامت کے دن یہ ساری زمین لائی جائے گی، ان سے سابقہ منقول سند کے لحاظ سے اصح ہے شائد اس روایت میں زمین سے مراد ارض البحر (یعنی جو زمین کا حصہ سمندروں میں ہے) ہو چنانچہ طبری نے کعب احبار سے نقل کیا ہے کہ سمندروں کی جگہ آگ بن جائے گی، تفسیر ربیع بن انس میں ابو عالیہ عن ابی بن کعب سے ہے کہ آسمان جفان (یعنی بڑے پیالوں) اور سمندروں کی جو جگہ ہے وہ آگ بن جائے گی، بیہقی نے البعث میں اسی طریق سے قولہ تعالیٰ: (وَ حُمِلَتِ الْأَرْضُ وَ الْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً)[الحاقة :۱۴] کی تفسیر میں نقل کیا کہ یہ کفار کے چہروں میں غبار بن جائیں گے، بقول ابن حجر تطبیق یہ ممکن ہے کہ بعض حصہ آگ اور بعض حصہ غبار اور کچھ حصہ خبزہ بن جائے گا، مسلم نے جو حضرت عائشہ سے نقل کیا کہ انہوں نے آنجناب سے اس آیت: (يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ الخ) کی بابت سوال کیا کہ پھر لوگ کہاں ہوں گے؟ فرمایا صراط پر، ترمذی کی روایت کے الفاظ ہیں: (على جسر جهنم) (یعنی جہنم کے بل پر جسے عرفِ عام میں پل صراط کہا جاتا ہے) احمد کی ابن عباس سے روایت میں ہے: (علىٰ متن جهنم) (یعنی جہنم کی سطح پر) مسلم نے حضرت ثوبان سے مرفوعا روایت کیا: (يكونون في الظلمة دُونَ الجسر) (جسر یعنی پل سے پہلے وہ ایک طرح کی تاریکی میں ہوں گے) بیہقی نے دونوں کے مابین یہ تطبیق دی کہ جسر سے مراد صراط ہے جیسا کہ ایک مستقل ترجمہ میں اس کا بیان آئے گا اور یہ کہ آپ کے قول (على الصراط) میں مجاز ہے کیونکہ وہ اس سے گزریں گے پھر اس لئے کہ حدیثِ ثوبان میں زیادت ہے تو اس کی طرف مصیر متعین ہے اور یہ اس زجرہ کے وقت ہوگا جو لوگوں کے ارضِ دنیا سے ارضِ موقف منتقل ہونے کے وقت واقع ہوگا اسی طرف یہ آیت اشارت کناں ہے: (كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا وَ جِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ)[الفجر: ۲۱-۲۳] آسمانوں کی بابت اختلاف ہے تو ایک قول گزرا کہ یہ جفان (یعنی بڑے پیالے نما) بن جائیں گے بعض نے کہا جب یہ لپیٹیں جائیں گے تو اس کا سورج اور چاند لپیٹ دیا جائے گا اسی طرح سب ستارے بھی اور کبھی کالمھل (یعنی معدنیات مثلا چاندی تانبا وغیرہ، پگھلائی ہوئیں دھاتوں پہ بھی اس کا اطلاق ہے) اور کبھی کالدھان (یعنی سرخ تیل کی مانند) ہوگا، بیہقی نے البعث میں سدی عن مرہ عن ابن مسعود سے نقل کیا کہ آسمان کے کئی رنگ اور ڈھنگ ہوں گے مہل کی مانند، دہان کی مانند پھر داہیہ (یہ سب الفاظ قرآن نے مابعد قیامت آسمانوں کی حالت بارے استعمال کئے) پھر تشقق تو یہ سب حالات اس پر یکے بعد دیگرے گزریں گے، بعض نے یہ تطبیق دی کہ اولا منشق ہوں گے تو: کالوردة اور: کالدھان اور: واہیہ اور: کالمہل ہو جائے گی اس کے چاند و سورج، ستارے اور سب آسمان مکوّر (یعنی لپیٹ) دیئے جائیں گے اور جنتوں میں ضم کر دئے جائیں گے، قرطبی نے تذکرہ میں ابوحسن بن حیدرہ صاحبِ افصاح سے نقل کیا کہ انہوں نے اس طور ان اَخبار کے مابین تطبیق دی کہ آسمانوں اور زمین کی یہ تبدیلی دو مرتبہ وقوع پذیر ہوگی ایک مرتبہ فقط ان کی صفات میں تغیر واقع ہوگا اور یہ نفخہِ اولیٰ کے وقت جب کواکب جھڑ جائیں گے، سورج و چاند گہنا جائیں گے، آسمان مہل کی مانند ہو جائے گا، پہاڑ چلائے جائیں گے اور زمین متموج اور منشق ہوگی اس طور کہ اس کی وہ ہیئت ہی نہ رہے گی جو تھی پھر دونوں نفخوں کی درمیانی مدت میں سب آسمان

اور زمین لپیٹ دیۓ جائیں گے اور تبدیل کر دیۓ جائیں گے۔
اسے بھی مسلم نے (التوبة) میں نقل کیا۔

45 - باب كَيْفَ الْحَشْرُ (احوالِ حشر)

قرطبی کہتے ہیں حشر بمعنی جمع ہے، یہ چار ہیں دو دنیا میں اور دو آخرت میں، دنیا کے جو دو ہیں ان میں سے ایک کا ذکر سورۃ الحشر میں اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہوا: ﴿ هُوَ الَّذِىٓ أَخۡرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنۡ أَهۡلِ الۡكِتَابِ مِن دِيَارِهِمۡ لِأَوَّلِ الۡحَشۡرِ﴾[۲] اور دوسرا حشر جس کا ذکر قیامت کی اشراط میں ہوا جسے مسلم نے حضرت حذیفہ بن اسید سے مرفوعا روایت کیا اس میں ہے کہ قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ لوگ دس نشانیاں نہ دیکھ لیں تو اس کا بھی ذکر کیا، احمد اور ابو یعلی کے ہاں ابن عمر کی مرفوع حدیث میں ہے کہ قیامت سے قبل حضر موت سے ایک آگ نکلے گی جو لوگوں کو ہانکے گی اس میں ہے کہ صحابہ نے کہا آپ ہمیں کیا حکم دیتے ہیں؟ فرمایا: (علیکم بالشام) (یعنی شام کے ملک چلے جانا) ایک طریق میں ہے یہ آگ قعرِ عدن سے نمودار ہوگی جو محشر کی طرف لوگوں کو روانہ کرے گی بقول ابن حجر مسائلِ عبداللہ بن سلام والی حدیثِ انس میں ہے کہ پوچھا: (ما أول أشراط الساعة ؟) فرمایا آگ جو مشرق سے مغرب کی طرف لوگوں کو ہانکے گی، حاکم کی عبداللہ بن عمرو سے مرفوع روایت میں ہے کہ اہلِ مشرق کے ہاں ایک آگ ظاہر ہوگی جو انہیں مغرب کی طرف چلائے گی رات ہوگی تو ٹھہر جائے گی اسی طرح دوپہر کے وقت، جو ان میں سے گرا یا پیچھے رہ گیا وہ اس کی لپیٹ میں آجائے گا یہ انہیں زخمی اونٹ کی طرح ہانکے گی، ان اخبار کے درمیان تطبیق مشکل ہوئی ہے میرے لئے وجہِ تطبیق یہ ظاہر ہوئی ہے کہ قعرِ عدن سے اس کا ظہور اس بات کے منافی نہیں کہ وہ لوگوں کو مشرق سے مغرب کی طرف اکٹھا کرے گی اس طرح کہ اس کا آغاز قعرِ عدن سے ہوگا پھر ساری زمین میں پھیل جائے گی، (تحشر الناس من المشرق إلى المغرب) سے مراد تعمیمِ حشر ہے نہ کہ خصوص المشرق والمغرب یا یہ پھیل جانے کے بعد سب سے پہلے اہلِ مشرق کو اکٹھا کرے گی،

اس کی تائید اس امر سے بھی ملتی ہے کہ ہمیشہ مشرق سے ہی فتنوں کی ابتداء ہوتی رہی ہے جیسا کہ آگے کتاب الفتن میں اس کی تقریر آئے گی جہاں تک مغرب کو غایت بنانا تو اس لئے کہ شام کا علاقہ مشرق کی نسبت سے مغرب ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ حدیثِ انس میں مذکور آگ سے مراد وہ وسیع پیمانے پر ظاہر ہونے والے فتنے (ایک عالمی قسم کی جنگ بالخصوص اس تناظر میں کہ دورِ حاضر کے ہتھیار استعمال کے بعد آگ ہی پیدا کرتے ہیں) جو عظیم شر کھڑا کریں گے اور اس طرح ملتہب ہوں گے جیسے آگ کے شعلے ہوں ان کا آغاز مشرقی علاقوں سے ہوگا اور لوگ اس سمت سے شام و مصر کی سمت سمٹتے چلے جائیں گے جو مغرب کی جہت واقع ہیں جیسا کہ کئی دفعہ اس کا مشاہدہ ہوا مغلوں سے چنگیز خان اور اس کے بعد کے ادوار میں اور جو دوسری حدیث میں مذکور آگ ہے وہ اپنے حقیقی معنی میں ہے

حشرِ ثالث قبور سے مردوں کا حشر اور دیگر سب کا بعث کے بعد موقف کی طرف، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿ وَ حَشَرۡنَاهُمۡ فَلَمۡ نُغَادِرۡ مِنۡهُمۡ أَحَدًا﴾ [الکھف: ۴۷] چوتھا حشر لوگوں کو جنت یا جہنم کی طرف لے جایا جانا اھ، بقول ابن حجر اول مذکور مستقل حشر نہیں ہے کیونکہ مراد اس دن موجود ہر ایک کا حشر ہے اول در اصل مخصوص فرقت کیلئے واقع ہوا اس کی نظیر کئی دفعہ گزری ہے کہ ایک

گروہ یا قبیلہ غیر اختیاری طور پر (یعنی مجبورا) شام کی جہت چلا گیا جیسے بنی امیہ کے ساتھ ہوا کیونکہ ابن زبیر نے مکہ، مدینہ اور آس پاس کے علاقوں کی عنان حکومت سنبھالتے ہی انہیں مدینہ سے شام کی طرف نکال دیا تھا، کسی نے اسے حشر شمار نہیں کیا۔

6522 - حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ يُحْشَرُ النَّاسُ عَلَى ثَلَاثِ طَرَائِقَ رَاغِبِينَ رَاهِبِينَ وَاثْنَانِ عَلَى بَعِيرٍ وَثَلَاثَةٌ عَلَى بَعِيرٍ وَأَرْبَعَةٌ عَلَى بَعِيرٍ وَعَشَرَةٌ عَلَى بَعِيرٍ وَيَحْشُرُ بَقِيَّتَهُمُ النَّارُ تَقِيلُ مَعَهُمْ حَيْثُ قَالُوا وَتَبِيتُ مَعَهُمْ حَيْثُ بَاتُوا وَتُصْبِحُ مَعَهُمْ حَيْثُ أَصْبَحُوا وَتُمْسِي مَعَهُمْ حَيْثُ أَمْسَوْا

ترجمہ: ابوہریرہؓ نبی اکرم سے روایت کرتے ہیں کہ تین طریق سے لوگوں کا حشر کیا جائے گا، ایک (گروہ میں) تو امید رکھنے والے اور ڈرنے والے ہوں گے اور (دوسرا گروہ) ان لوگوں کا ہوگا جو دو دو اور تین تین اور چار چار اور دس دس ایک ایک اونٹ پر (سوار) ہوں گے اور باقی لوگوں کو آگ اکٹھا کرے گی، جہاں وہ آرام لیں گے وہیں وہ بھی آرام لے گی اور جہاں وہ رات گزاریں گے وہیں وہ بھی رات گزارے گی اور جہاں وہ صبح کریں گے وہیں وہ بھی صبح کرے گی اور جہاں وہ شام کریں گے وہیں وہ بھی شام کرے گی۔

وہب سے ابن خالد اور ابن طاوس سے مراد عبداللہ ہیں، مسلم کے ہاں نام کی تصریح ہے۔ (ثلاث طرائق) مسلم کی روایت میں (ثلاثۃ) ہے، طرائق طریق کی جمع ہے مذکر و مؤنث دونوں طرح مستعمل ہے۔ (و راھبین) مسلم میں واو موجود نہیں بہرحال دونوں روایتوں پر یہ پہلا طریقہ ہے۔ (و اثنان الخ) یہاں فقط پہلی مرتبہ میں واو ہے جبکہ مسلم اور اسماعیلی کے ہاں سب کے ساتھ واو ہے، دونوں روایتوں پر یہ دوسرا طریقہ ہے۔ (و تحشر بقیتھم الخ) یہ وہی نار ہے جس کا ذکر حذیفہ بن اسید کی روایت میں ہوا، مسلم کی روایت جس میں قیامِ قیامت سے قبل ہونے والی نشانیاں مذکور ہیں جیسے مغرب سے طلوعِ آفتاب وغیرہ تو اس کے آخر میں ہے: (و آخرُ ذٰلِكَ نارٌ تَخرُجُ مِنْ قَعْرِ عدن ترحل الناس) ایک طریق میں ہے: (تَطرُدُ النَّاسَ إلى حشرهم)۔ (تقیل معھم الخ) اس میں اشارہ ہے کہ یہ آگ ان کے ساتھ ساتھ لگی رہے گی (یعنی ان کا تعاقب کرے گی) حتی کہ ارضِ حشر میں پہنچ جائیں گے، یہ تیسرا طریقہ ہوا، خطابی کہتے ہیں یہ حشر قیامت قائم ہونے سے قبل ہے یہ لوگوں کو گروہوں کی شکل میں شام کی طرف ہانکے گی، جہاں تک قبروں سے موقف کی طرف لوگوں کا حشر ہے تو وہ اس صورتِ مذکورہ کے برخلاف ہے اس کی صفت بابِ ہذا کی حدیثِ ابن عباس میں یہ بیان ہوئی: (حفاۃ الخ) کہتے ہیں آپ کا قول: (و اثنان علی الخ) سے مراد یہ کہ سواریاں کم ہوں گی اور باری باری سوار ہوں گے، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ پانچ چھ وغیرہ دس تک کے اعداد ایجازاً اور ماذکر پر اکتفاء ذکر نہیں کیے پھر یہ بھی کہ اعتقاب (یعنی یعنی باری باری سوار ہونا) امرِ قطعی نہیں، کوئی مانع نہیں کہ اس (ہنگامی) صورتحال میں بیک وقت ہی سب سوار ہوں، حلیمی کا میلان یہ ہے کہ یہ حشرِ مذکور قبور سے خروج کے وقت ہوگا، غزالی نے تو اس پر جزم کیا بقول اسماعیلی حدیثِ ابوہریرہ کا ظاہر آمدہ حدیثِ ابن عباس کے مخالف ہے جس میں ہے کہ وہ (حفاۃ الخ) محشور ہوں گے،

کہتے ہیں صورتِ تطبیق یہ ہے کہ لفظِ حشر کے ساتھ نشور سے تعبیر کیا گیا ہے کہ اس کے ساتھ اس کا اتصال ہے اور وہ ہے قبور سے لوگوں کا حفاۃً اخراج تو سب کو حساب کیلئے موقف کی طرف ہانکا اور اکٹھا کیا جائے گا تب متقین کا حشر اونٹوں پر سواری کی صورت میں ہوگا، دیگر نے یہ تطبیق دی کہ قبور سے خروج اس وصف کے ساتھ ہوگا جو ابن عباس کی روایت میں بیان ہوا اس کی تائید احمد، نسائی اور بیہقی کی تخریج کردہ حدیثِ ابوذر کرتی ہے کہتے ہیں مجھے صادق ومصدوق نے بیان کیا کہ لوگ روزِ قیامت تین گروہوں کی صورت محشور ہوں گے ایک: (طاعمین کاسین راکبین) (یعنی کھاتے پیتے، لباس پہنے اور سوار حالت میں) دوم: پیدل اور سوم: ایسے لوگ کہ فرشتے انہیں ان کے منہ کے بل گھسیٹتے ہوں گے، عیاض نے خطابی کی رائے کی تصویب کی اور اسے حذیفہ بن اسید کی حدیث کے ساتھ قوی قرار دیا اور آخرِ حدیثِ باب میں ان کے اس قول کے ساتھ: (تَقِيلُ معهم و تَبِيتُ و تُصبحُ و تُمسِي) کہ یہ سارے اوصاف دنیا کے ساتھ مختص ہیں! المصابیح کے بعض شراح نے لکھا کہ اسے قبور سے حشر پر محمول کرنا کئی وجوہ سے اولیٰ ہے ایک کہ شرع کے عرف میں جب بھی مطلقا حشر کے لفظ کا ذکر ہو تو مراد قبور سے حشر ہی ہوتا ہے الا یہ کہ تخصیصِ غیر کی کوئی دلیل ہو، دوم کہ روایت میں مذکور یہ تقسیم ارضِ شام کی طرف حشر پر مستقیم نہیں ٹھہرتی کیونکہ مہاجر کی نسبت ضروری ہے کہ یا راغباً ہجرت کر رہا ہو یا راہباً یا دونوں کا جامع ہو کر لیکن یہ کہ فقط راغباً راہباً ہو، اس طور کہ یہ ایک طریقہ ہو جس کا اس کی جنس سے کوئی ثانی نہیں تو ایسا نہیں ہوتا، سوم کہ بقیہ کا مذکور انداز سے حشر اور آگ کا انہیں اس جہت کی طرف جانے پر مجبور کرنا اور ان کے ساتھ ساتھ لگے رہنا کہ بالکل جدا نہ ہوا ایسا قول ہے کہ توقیف اس کے ساتھ وارد نہیں اور ہمیں نہیں چاہئے کہ بغیر توقیف کے دنیا ہی میں اہلِ شقاء پر تسلیطِ نار کا حکم لگائیں، چہارم یہ کہ حدیثیں ایک دوسری کی تفسیر کرتی ہیں حسان میں حدیثِ ابو ہریرہ سے واقع ہوا اور اسے بیہقی نے ایک اور طریق کے ساتھ علی بن زید عن اوس بن ابو اوس عن ابو ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا: (ثلاثا علی الدواب و ثلاثا ینسلون علی أقدامهم و ثلاثا علی وجوههم) کہتے ہیں ہمارا خیال ہے کہ اس حدیث میں واقع یہ تقسیم اس تقسیم کی نظیر ہے جو سورہ الواقعہ کی اس آیت میں مذکور ہوئی: (وَ كُنتُمْ أَزْوَاجاً ثَلاثَة)[۷] آگے کی آیات میں اس کی تفصیل ذکر کی گئی تو حدیث میں آپ کا قول: (راغبین راهبین) سے مراد عام اہلِ ایمان ہیں جو کہ خلط ہیں یعنی جن کے نامہ اعمال میں اچھے اعمال کے ساتھ ساتھ برے اعمال بھی ہیں تو یہ خوف و رجاء کے درمیان متردد ہوں گے انہیں اپنی سیآت کی عاقبت کا خوف بھی لاحق ہوگا اور ساتھ ساتھ اپنے ایمان کے سبب اللہ کی رحمت کی امید بھی لگی ہوگی اور یہ اصحاب المیمنہ ہیں (دائیں طرف والے) اور آپ کے قول: (و اثنان علی بعیر) سے مراد سابقون ہیں یعنی اہلِ ایمان کے افاضل جو سواری کی حالت میں محشور ہوں گے، آپ کے قول: (و تحشر بقیتهم النار) سے مراد اصحاب المَشْأَمَة (یعنی بائیں والے) ہیں حدیث میں مذکور سابقین کا رکوب محتمل ہے کہ دفعةً واحدةً (یعنی سبھی یکبارگی) ہوں اس امر پر تنبیہ کیلئے کہ مذکورہ اونٹ اللہ تعالیٰ کی بدیع تخلیق ہوں جس میں ایسی قوت ہو جو (عام دنیا کے) اونٹوں میں نہیں ہوتی، تعاقب (یعنی باری باری سوار ہونا) بھی محتمل ہے، خطابی کہتے ہیں ایک (کے سوار ہونے) سے یہ اشارہ دینے کیلئے ساکت رہے کہ مرتبہ میں ان سے فائق لوگ بھی ہوں گے مثلا انبیاء کرام تا کہ نبی اور غیر نبی کا امتیاز ہو اھ ملخصا

طیبی نے تعقب کرتے ہوئے خطابی کے مختار قول کو راجح قرار دیا اول کا یہ جواب دیا کہ دلیل ثابت ہے چنانچہ متعدد احادیث

میں دنیا میں شام کی طرف وقوعِ حشر کا ذکر موجود ہے پھر مشار الیہ حدیثِ حذیفہ بن اسید ذکر کی اسی طرح معاویہ بن حیدہ جو بہز بن حکیم کے دادا ہیں، کی مرفوع حدیث جس میں ہے: (إنكم محشورون و نَحَا بيدِهِ نحو الشام رِجَالا و رُكبَانا و تجرون على وجوهكم) اسے ترمذی اور نسائی نے قوی سند سے تخریج کیا اسی طرح یہ حدیث: (ستكون هجرة بعد هجرة و تنحاز الناس إلى مهاجر إبراهيم ولا يبقى فى الأرض إلا شرارها تَلفِظُهم أرضوهم و تحشرهم النار مع القِرَدَة و الخنازير تبيت معهم إذا باتُوا و تَقِيلُ معهم إذا قالوا)(یعنی ہجرت در ہجرت درپیش ہوگی اور لوگ حضرت ابراہیم کے دار الہجرت کی طرف روانہ ہوں گے زمین میں صرف شرار لوگ ہی باقی رہ جائیں گے ان کے ملک انہیں نکال باہر کریں گے اور آگ انہیں بندروں اور خنزیروں کے ساتھ ہانکے گی جب رات سونے کو رکیں گے تو آگ بھی رکے گی اور جب دوپہر کو قیلولہ کیلئے ٹھہریں گے تو وہ بھی ٹھہر جائے گی) اسے احمد نے نقل کیا اس کی سند لا باس بہ ہے، عبد الرزاق نے نعمان بن منذر عن وہب بن منبہ سے نقل کیا کہتے ہیں اللہ تعالیٰ نے صخرہ بیت المقدس (یعنی بیت المقدس کی چٹان) سے فرمایا میں تجھ پر اپنا عرش رکھوں گا اور تجھ پر اپنی خلق کا حشر کروں گا ابن عیینہ کی ابن عباس سے تفسیر میں ہے کہ جس نے شک کیا کہ محشر ادھر یعنی شام میں ہے تو وہ سورۃ الحشر کا شروع پڑھے، نبی اکرم نے انہیں (یعنی یہودیوں سے) فرمایا تھا نکل جاؤ، کہنے لگے کس طرف؟ فرمایا ارضِ محشر کی طرف، اور جس حدیث کا ذکر ہوا کہ حضر موت سے ایک آگ کا ظہور ہوگا لوگوں نے کہا پھر آپ ہمیں کیا حکم دیتے ہیں (کہ اس وقت کریں) فرمایا: (عليكم بالشام) پھر اختلاف نقل کیا کہ آیا آگ سے مراد حقیقی آگ ہے یا یہ شدید فتنہ سے کنایہ ہے جیسے محاورہ کے طور سے (نار الحرب) (یعنی جنگ کی آگ/ شعلے) کہا جاتا ہے، قرآن میں ہے: (كُلَّمَا أَوْقَدُوْا نَاراً لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللهُ)[المائدة : ٦٤] بہرحال ان احادیث میں مذکور اس آگ سے مراد آخرت (یعنی دوزخ) کی آگ نہیں اور اگر وہ معنی مراد ہوتا جس کا زعم معترض نے کیا تو یوں فرماتے: (تحشر بقيتهم إلى النار) اس حشر کو آگ کی طرف مضاف کیا کیونکہ یہ انہیں اکٹھا کرے گی اور پیچھے رہ جانے والوں کو اچک لے گی جیسا کہ احمد وغیرہ کی علی بن زید کے حوالہ سے حدیثِ ابو ہریرہ میں وارد ہوا اگر بالفرض نار کا لفظ فتنہ سے کنایہ ہے تو حشر کی اس کی طرف نسبت سببیہ ہے گویا وہ ہر سو پھیل جائے گی اور شام کی جہت میں دیگر کی نسبت اخف ہوگی تو جو جس جگہ ہوگا وہ اسے وہاں شدید محسوس کر کے اس طرف جانے کی کوشش کرے گا جہاں شدید نہیں تو آخر شام کی طرف جانے کے دواعی متوفر ہوں گے (کہ پتہ چلے گا اور خبریں آئیں گی کہ وہاں اس کے اثرات بہت کم ہیں تو سبھی اس طرف جانے کو نکل کھڑے ہوں گے) اجتماعِ امرین بھی ممتنع نہیں کہ حقیقۃً بھی قعرِ عدن سے آگ نمودار ہو اور فتنے بھی خوب برپا ہوں، دونوں کے مابین کوئی تنافی نہیں حقیقت پر محمول کرنے کی تائید آخری حدیث کا ظاہر کرتا ہے

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ سورہ الواقعہ کی آیات میں مذکورہ تقسیم اس امر کو مستلزم نہیں کہ یہ وہی حدیث میں مذکور تقسیم ہو، حدیث میں جو ہے وہ خلاص من فتنہ کے قصد پر وارد ہوا تو جس نے فرصت کو غنیمت جانا اس نے مناسب سواری کا اور زادِ راہ بند و بست کیا اچھے مستقبل میں رغبت اور ماضی کی لغزشوں سے رہبت کرتے ہوئے، یہ حدیث میں مذکور صنفِ اول ہے اور جس نے کاہلی کی حتی کہ سواریاں کم ہوئیں اور اسے سوار ہونے کی کوئی اکیلی جگہ نہ ملی وہ دوسرے کے ساتھ شریک ہوگیا تو کسی سواری پر دو اور کسی پر تین ہوئے بیک وقت یا باری باری، جہاں تک چار سوار تو بظاہر یہ باری باری ہوں گے ہاں اگر بچے ہیں یا جسم ہلکا ہے تب اکٹھے بھی ممکن ہے

البتہ دس سوار باری باری کر کے ہی مسافت طے کریں گے اس سے زائد کی بابت خاموش رہے یہ اشارہ دینے کے لئے کہ اس ضمن میں یہی منتہائے امر ہے درمیان کے اعداد اختصاراً ذکر نہیں کئے تو یہ حدیث میں مذکور صنفِ ثانی ہوئے جہاں تک صنفِ ثالث تو ان کی بابت اس قول سے تعبیر کیا: (تحشر بقيتهم إلى النار)

یہ اس امر کا اشارہ ہے کہ یہ سواریوں کے حصول سے عاجز رہے حدیث میں ان کا بیانِ حال موجود نہیں بلکہ محتمل ہے کہ پیدل ہوں یا دھکیلے جا رہے ہوں اس آگ سے فرار اختیار کرتے ہوئے جو انہیں اکٹھا کرے گی، اس کی تائید حدیثِ ابو ذر کے آخر میں واقع اس جملہ سے ہوتی ہے جس کی طرف معترض کی کلام میں ارشاہ گزرا اس میں ہے کہ لوگوں نے مذکورین کے پیدل ہونے کا سبب پوچھا تو فرمایا: (يلقى الله الآفة على الظَّهرِ حتى لا يبقىٰ ذاتُ ظهر حتى إنَّ الرجلَ لَيُعطِي الحديقةَ المُعجِبة بالشارف ذات القتب) (یعنی سواریوں کا ایسا کال پڑے گا کہ آدمی پالان والی ایک اونٹنی کے لئے ایک خوبصورت باغ دینے پہ راضی ہوگا) یعنی چونکہ جان بچانے کی فکر لگی ہے تو اس مقصد سے عمدہ باغ (پراپرٹی وغیرہ) بیچ کر بھی صرف ایک جوان اونٹنی حاصل کرنا پڑی تو کرے گا تا کہ سوار ہو تو یہ ساری بات اس امر کی غماز ہے کہ اسی دنیا کی بات ہو رہی ہے اس سے خطابی کی ذکر کردہ توجیہہ کی تقویت ملتی ہے، حدیثِ باب کی عبارت کے مطابق المصابیح والی روایت کے الفاظ متنزل ہوئے ہیں اِس میں آپ کا قول: (فوج طاعمين كاسين راكبين) اُس میں آپ کے قول: (راغبين راهبين) کے موافق ہے اور اس میں آپ کا کہنا: (و فوج يمشون) اس میں بیان کردہ صنفِ ثانی کے موافق ہے یہ وہ جو باری باری سوار ہوں گے کہ پیدل چلنا ان کی صفتِ لازمہ ہوا، جہاں تک اس میں مذکور صنفِ ثالث تو حدیث میں مذکور وہ لوگ ہیں جنہیں فرشتے گھسیٹیں گے، اعتراضِ ثالث کا جواب یہ ہے کہ شواہدِ حدیث سے متبین ہے کہ آگ سے مراد آخرت کی آگ نہیں یہ تو دنیا میں نمودار ہوگی جس کی نبی اکرم نے پیشین گوئی فرمائی اور کیفیت ان مذکور احادیث میں بیان ہوئی

چوتھے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ علی بن زید کے طریق سے حدیثِ ابو ہریرہ اپنے ضعف کے باوصف حدیثِ باب کے مخالف نہیں کیونکہ لفظاً یہ حدیثِ ابو ذر کے موافق ہے، ابو ذر کی حدیث سے جو متبین ہوا وہ دال ہے کہ یہ دنیا کا واقعہ ہے نہ کہ بعث کے بعد یوم حشر کا کہ وہاں کون سا باغ ہوگا جو نبی پاک نے فرمایا کہ دے کر اونٹنی خرید لے گا اور نہ وہاں کسی آفت کا وجود کہ جس سے سواریوں کی قلت ہو، احمد کے ہاں علی بن زید کی روایت میں مذکور ہے کہ وہ اپنے چہروں کے ساتھ ہر حدب وشوک (یعنی ٹیلے اور کانٹے) سے بچنے کی کوشش کریں گے اور پہلے ذکر ہوا کہ ارضِ حشر تو ہموار زمین ہوگی نہ اس میں نشیب وفراز اور نہ جھاڑیاں یا حدب وشوک ہوں گے، طیبی نے اشارہ دیا کہ اولی یہ ہے کہ علی بن زید کی روایت کو ان حضرات پر محمول کیا جائے جو ارضِ موقف میں جنت یا دوزخ کے اپنے ٹھکانوں کی طرف لے جائیں گے اور رکبان سے مراد سابقین متقین ہوں، یہی اس آیت میں مراد ہیں: (يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمٰنِ وَفْداً) [مريم: ۸۵] یعنی رکباناً (یعنی سوار کرا کر) جیسا کہ تفسیر سورہ مریم کے باب میں گزرا، طبری نے اس آیت کی تفسیر میں حضرت علی سے نقل کیا کہ بخدا یہ جس وفد کی بات کی یہ نہ تو پیدل لائے جائیں گے اور نہ انہیں ہانکا جائے گا بلکہ ایسی اونٹنیوں پر کہ خلائق نے ان جیسی کبھی نہ دیکھی ہوں گی ان پر سونے کے پالان اور ان کی لگامیں زمرد کی ہوں گی وہ ان پر سوار ہو کر جنت کے دروازوں تک پہنچیں گے، کہتے ہیں مستبعد ہے کہ ہوں اللہ کے مہمان اور ایک اونٹ پر دس دس سوار کرا کے لائیں جائیں یا اس طرح کہ

باری باری سوار ہوں، اس پر ابو ہریرہ کی روایت میں جن محشورین کا ذکر ہے یہ وہ جو دنیا کے فنا ہونے پر ارضِ محشر کی جانب لائے جائیں گے اور یہ تین اصناف پر ہیں، اور دوسری میں محلِ استقرار (جنت یا دوزخ) کی طرف لے جائے جانے والوں کا بیان ہے، طیبی کے جوابِ معترض کا خلاصہ بعض توضیحی زیادت سمیت یہاں ختم ہوا

لیکن پہلے میری تقریر گزری ہے کہ علی بن زید کی روایت سے حدیثِ ابو ہریرہ ارضِ محشر سے محلِ استقرار تک محشورین کے بارہ میں نہیں، انہوں نے آخر میں کہا یہ توجیہ علی سبیل الاجتہاد میرے لئے ظاہر ہوئی ہے پھر میں نے صحیح بخاری کے باب الحشر کی روایت میں پڑھا کہ قیامت کے روز لوگ تین طرائق سے لائے جائیں گے تو اس سے جانا کہ امام تورپشتی نے جو رائے اختیار کی ہے وہ حق ہے جسے قبول کرنے سے کوئی چارہ نہیں بقول ابن حجر میں نے تو اس حدیث کے کسی طریق میں (یوم القیامۃ) کا لفظ نہیں پایا نہ صحیح میں اور نہ اس کے غیر میں، مسلم اور اسماعیلی وغیرہما کے ہاں بھی یہ موجود نہیں ہاں ابوذر کی مشار الیہ روایت میں ضرور موجود ہے اور اس کی تاویل یہ کہ قیامت کا دن اس کے فوری بعد آ جائے گا تو اس لحاظ سے یہ مجازِ مجاورت ہے، یہی معنی متعین ہے کیونکہ اس میں کسی آفت کے سبب سواریوں کی قلت کا ذکر ہے اور یہ کہ آدمی نفیس باغ دے کر جوان اونٹ خریدے گا تو یہ اس کے احوالِ دنیا میں ہونے کیلئے ظاہر ہے نہ کہ بعداز بعث! بیہقی نے حدیثِ باب میں دو احتمال ظاہر کئے ہیں کہتے ہیں آپ کا قول: (راغبین) محتمل ہے کہ ابرار کی طرف اس سے اشارہ ہو اور (راھبین) سے مخلطین کی طرف جو خوف و امید کے درمیان معلق ہوں گے جبکہ جن کی بابت بتلایا کہ آگ انہیں محشور کرے گی یہ کفار ہوں، تعاقب کیا گیا کہ انہوں نے آپ کے قول: (و اثنان علی بعیر الخ) کا ذکر نظر انداز کیا اس کا جواب ملا کہ راغبین اور راہبین ابرار و مخلطین کی دو اصناف کا وصف ہے اور دونوں کا حال یہ ہوگا کہ (و اثنان علی بعیر الخ)

کہتے ہیں یہ احتمال بھی ہے کہ یہ (حساب و کتاب سے) فراغت کے بعد جنت کی طرف ان کے حشر کا واقعہ ہو پھر حدیثِ ابو ذر کے ایراد کے بعد لکھتے ہیں محتمل ہے کہ فوجِ اول سے ابرار اور فوجِ ثانی سے مراد مخلطین ہوں تو یہ پیدل ہوں گے اور ابرار سوار، بعض کفار اس سے عاجز ہو سکتے ہیں تو یہ گھسیٹے جائیں گے، جہاں تک سواریاں تو شائد ان سے مراد وہ جانور جو حشر کے دن اللہ تعالیٰ زندہ کرے گا تو ان پر ابرار اور جنہیں اللہ چاہے گا سوار ہوں گے اور بقیہ پر آفت ڈال دی جائے گی حتی کہ مخلطین کی ایک جماعت بلا سواریوں کے رہ جائے گی، بقول ابن حجر اس تاویل کا ضعف مخفی نہیں پھر بقیہ حدیث میں یہ بھی مذکور ہے کہ آدمی نفیس باغ کے بدلے اونٹ خریدے گا اور اس دن کہاں لوگوں کے پاس باغ ہوں گے تو راجح وہی جس کا ذکر گزرا، اسی طرح نہایت بعید امر ہے کہ اہلِ جنت میں سے بعض ارضِ حشر سے اونٹوں پر باری باری کر کے سوار ہو کر جائیں تو راجح یہی کہ یہ قبل از قیامت کی بات ہو رہی ہے۔

علامہ انور (و تحشر بقیتھم إلی النار الخ) کے تحت لکھتے ہیں جانو کہ رواۃ کے ہاں ان احادیث کے سرد و نقل کے وقت دو قطعے باہم مختلط ہو گئے ایک قطعۂ حشر عین قیامِ قیامت کے وقت اور قطعۂ حشر روزِ قیامت ارضِ حساب کی طرف! جس سے انتشار و اختلال پیدا ہوا جیسا کہ اس باب کی مفصل احادیث کی طرف رجوع کرنے سے ظاہر ہوتا ہے تو طیبی کا مختار یہ ہے کہ اس نار سے مراد وہ نار ہے جو قیامت کے نزدیک لوگوں کو (ایک طرف) جمع کرے گی، جہاں تک حدیث کے شروع میں آپ کا قول: (یحشر الناس الخ) تو یہ قیامت قائم ہو جانے کے بعد! حوالِ حشر کا ذکر ہے تو راوی احوالِ قیامت کے ذکر کے ضمن میں تھا تو اس کے بعض

مقدمات کے ذکر کی طرف منتقل ہوگیا تو اس کا ذکر آخراً کیا، پھر طیبی نے اپنی رائے کو کئی قرائن وشواہد کے ساتھ مؤید کیا جنہیں بالتفصیل اپنی کتاب میں تحریر کیا ہے اور تائید میں صحیح بخاری کی ایک روایت پیش کی، حافظ ابن حجر کی رائے یہ ہے کہ یہ قیامت کے بعد مجموع احوالِ حشر ہیں اور اس (کی توجیہہ کے بیان) میں تکلف کیا، جس روایتِ بخاری سے طیبی نے استشہاد کیا اس کا انہوں نے انکار کیا اور کہا ہمیں تو یہ بخاری میں نہیں ملی میں کہتا ہوں ہمارے ہاں جو نسخۂ بخاری ہے اس میں یہ موجود ہے، یہ اسی باب کی دوسری حدیث ہے تو مجھے نہیں علم کہ یہ ان کا سہو ہے یا ان کے نسخہ میں یہ نہ تھی میرے نزدیک ارجح وہی جو طیبی نے کہا۔

اسے مسلم نے (باب يحشر الناس على طرائق) میں نقل کیا۔

- 6523حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْبَغْدَادِيُّ حَدَّثَنَا شَيْبَانُ عَنْ قَتَادَةَ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ رَجُلاً قَالَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ كَيْفَ يُحْشَرُ الْكَافِرُ عَلَى وَجْهِهِ قَالَ أَلَيْسَ الَّذِي أَمْشَاهُ عَلَى الرِّجْلَيْنِ فِي الدُّنْيَا قَادِرًا عَلَى أَنْ يُمْشِيَهُ عَلَى وَجْهِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ قَتَادَةُ بَلَى وَعِزَّةِ رَبِّنَا

طرفه - 4760 (ترجمہ کیلئے جلد ۷، ص:۴۴۳)

شیخ بخاری جعفی ہیں یونس، مودب اور شیبان سے مراد ابن عبدالرحمٰن ہیں۔ (أن رجلا) اس کے نام سے واقف نہ ہوسکا۔ (يا نبي الله يحشر الخ) مسلم وغیرہ میں بھی موجود ہے، کافر اسم جنس ہے اس کی تائید یہ آیت کرتی ہے: (اَلَّذِيْنَ يُحْشَرُوْنَ عَلىٰ وُجُوْهِهِمْ إِلىٰ جَهَنَّمَ)[الإسراء : ۹۷] اسی طرح یہ قولہ تعالیٰ: (وَ نَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلىٰ وُجُوْهِهِمْ عُمْياً)[] التفسیر میں گزرا کہ حاکم نے اسے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت انس سے تخریج کیا اور یہ الفاظ ذکر کئے: (كيف يحشر أهل النار على وجوههم)۔

(أليس الذي الخ) یہ اس امر میں ظاہر ہے کہ مشی یہاں حقیقی معنی میں ہے تبھی اسے مستغرب سمجھ کر کیفیت بارے سوال کیا، بعض مفسرین کا زعم ہے کہ یہ اس آیت کی مثل ہے: (أَ فَمَنْ يَمْشِيْ مُكِبّاً عَلىٰ وَجْهِهِ أَهْدىٰ أَمْ مَنْ يَمْشِيْ سَوِيّاً)[الملك : ۲۲] مجاہد کہتے ہیں یہ مومن اور کافر کی مثال ہے بقول ابن حجر اس آیت کیلئے مجاہد کی اس تفسیر سے لازم نہیں کہ دوسری آیت کی بھی یہی تفسیر ہو تو نبی اکرم کی جناب سے صادر جواب اس امر میں ظاہر ہے کہ یہاں مشی کا حقیقی معنی مراد ہے۔ (قال قتادة بلى وعزة الخ) یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے، کافر کے چہرہ کے بل حشر میں گھسیٹے جانے میں حکمت یہ ہے کہ یہ دنیا میں اللہ کیلئے اس کے سجدہ ریز نہ ہونے کی (ابتدائی) سزا ہے کہ قیامت کے دن علی الاعلان اس کی ذلت وہوان کے اظہار کیلئے اسے چہرہ کے بل چلایا جائے گا بایں طور کہ اس کا چہرہ اس کے ہاتھ پاؤں کی جگہ ہوجائے گا۔

اسے بھی مسلم نے (التوبة) اور نسائی نے (التفسير) میں نقل کیا۔

- 6524حَدَّثَنَا عَلِيٌّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ عَمْرٌو سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ جُبَيْرٍ سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِنَّكُمْ مُلاَقُو اللَّهِ حُفَاةً عُرَاةً مُشَاةً غُرْلاً قَالَ سُفْيَانُ هَذَا مِمَّا نَعُدُّ

أَنَّ ابُنَ عَبَّاسٍ سَمِعَهُ مِنَ النَّبِیِّ ﷺ

أطرافه 3349، 3447، 4625، 4626، 4740، 6525، - 6526 (ترجمہ کیلئے جلد ۵،ص:۵۰)

شیخ بخاری ابن مدینی سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں۔ (قال عمرو) اس جملہ کے قائل سفیان ہیں، یہ کثیر دفعہ صیغۂ تحدیث حذف کرکے صرف نام کے ذکر پر اقتصار کرتے تھے آمدہ صدقہ کی روایت میں (عن عمرو) ہے، یہی مسلم کی قتیبہ وغیرہ عن سفیان سے روایت میں ہے، عمرو سے مراد ابن دینار ہیں۔ (سمعته رسول الخ) قتیبہ نے (یخطب علی المنبر) کا اضافہ بھی ذکر کیا شائداسی لئے بعد میں قتیبہ کی روایت لائے ہیں۔ (ملاقوا الله) یعنی بعث کے بعد ارضِ حشر میں (حفاة) حاف کی جمع یعنی ننگے پاؤں۔ (مشاة) روایتِ قتیبہ میں یہاں یہ لفظ نہیں دیکھا مگر مسلم کی ان سے اور دیگر سے روایت میں یہ ثابت ہے ان کے ہاں کسی بھی طریق میں (علی المنبر) نہیں۔ (قال سفیان الخ) یہ اسی سند سے متصل ہے، بعض کا اسے معلق کہنا درست نہیں۔ (هذا مما نعد أن ابن عباس الخ) مراد یہ کہ چونکہ ابن عباس صغار صحابہ میں سے ہیں جبکہ احادیث انہوں نے بکثرت روایت کی ہیں تو اکثر ان کی نقل کردہ احادیث ان کی اکابر صحابہ سے مسموع تھیں اور وہ ان کی تحدیث کرتے ہوئے واسطہ ذکر نہیں کرتے تھے کبھی اپنے نام سے اور کبھی مبہم واسطہ ذکر کر کے جیسے اوقاتِ کراہت بارے ان کی روایت میں ہے: (حدثنی رجالٌ مَرضِیُّون أرضاهم عندی عمر) قلیل روایات ایسی ہیں جن میں اپنا واسطہ ذکر کیا بعد کے کئی حضرات نے اس امر کا تتبع کیا ہے کہ ابن عباس کی نبی اکرم سے بلا واسطہ اخذ کردہ روایات کتنی ہیں؟ تو محمد بن جعفر غندر سے منقول ہے کہ ان کی تعداد دس ہے، یحی بن معین اور ابوداؤد صاحبِ سنن نو ذکر کرتے ہیں غزالی نے المستصفی میں غرابت سے کام لیا اور متاخرین کی ایک جماعت نے ان کی اس میں تقلید کی کہ ابن عباس نے نبی اکرم سے صرف چار احادیث سماع کی ہیں ہمارے شیوخ کے بعض شیوخ کا قول ہے کہ صحیح اسانید سے ان کی بلا واسطہ نبی اکرم سے سماع کردہ احادیث بیس سے کم ہیں بقول ابن حجر میں نے جب اس کا تتبع کیا تو مجھے چالیس سے زائد ملی ہیں جو بعض صحیح اور بعض حسن کے درجہ میں ہیں یعنی ضعیف سے خارج، اسی طرح ان میں وہ روایات بھی شامل نہیں جو حکمِ سماع میں ہیں مثلاً جن میں نبی اکرم کی موجودی میں کسی فعل کے مشاہدہ کا ذکر ہو گویا غزالی پر ابو عالیہ کی بابت کہی بات ملتبس ہوگئی ہے کہ انہوں نے ابن عباس سے پانچ یا چار روایات سماع کی ہیں۔

- 6525 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرٍو عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَخْطُبُ عَلَى الْمِنْبَرِ يَقُولُ إِنَّكُمْ مُلاَقُو اللَّهِ حُفَاةً عُرَاةً غُرْلاً

أطرافه 3349، 3447، 4625، 4626، 4740، 6524، - 6526 (سابقہ)

(یخطب) مسلم کے ہاں (یخطب) کی جگہ (بموعظة) مذکور ہے، اسے انہوں نے اسی کے شیخ بخاری (یعنی آمدہ روایت کے) محمد بن بشار سے اور محمد بن مثنی سے نقل کیا، احمد نے بھی اسے محمد بن جعفر سے نقل کیا ہے۔ (فقال إنکم) محمد بن مثنی کے ہاں (یا أیها الناس) بھی مزاد ہے (تحشرون) نسخۂ کشمیہنی میں (محشورون) ہے ابن مثنی کے ہاں بھی یہی ہے۔ (حفاة) اس میں بھی (مشاة) واقع نہیں۔ (عراة) بیہقی کہتے ہیں ابو سعید کی حدیث میں یعنی جسے ابو داؤد نے تخریج کیا اور ابن حبان نے حکمِ

صحت لگایا، واقع ہے کہ جب قریب المرگ ہوئے تو نئے کپڑے منگوا کر انہیں زیبِ تن کیا اور کہا میں نے نبی اکرم سے سنا فرماتے تھے میت انہی کپڑوں میں اٹھائی جائے گی جس میں اس کا انتقال ہوا، دونوں کے مابین تطبیق یہ دی جائے گی کہ بعض ننگے اور بعض ملبوس محشور ہوں گے یا محشور تو سبھی ننگے ہوں گے پھر درجہ بدرجہ لباس پہنائے جائیں گے اولا انبیاء کو تو سب سے قبل حضرت ابراہیم کو لباس پہنایا جائے گا، یا قبور سے وہ ملبوس حالت ہی میں نکلیں گے پھر ابتدائے حشر میں کپڑے بکھرتے جائیں گے تو حشر میں سب سے قبل حضرت ابراہیم کو لباس ملے گا،

بعض نے حضرت ابوسعید کی سنی بات کو شہداء پر محمول کیا کیونکہ انہی کے بارہ میں حکم دیا تھا کہ انہی کپڑوں میں دفن کیا جائے جن میں شہادت سے ہمکنار ہوئے ہوں تو محتمل ہے ابوسعید نے شہداء کی بابت سنا مگر عموم پر محمول کر لیا، عموم پر محمول کرنے والوں میں حضرت معاذ بن جبل بھی تھے چنانچہ ابن ابوالدنیا نے بسند حسن عمرو بن اسود سے روایت کیا کہ ہم نے ام معاذ بن جبل کو دفن کیا تو ہمیں (حضرت معاذ نے) حکم دیا کہ نیا لباس پہنا دو اور کہا اپنے مُردوں کو اچھے کفن پہناؤ کہ وہ انہی میں محشور کئے جائیں گے، کہتے ہیں بعض اہلِ علم نے اسے عمل پر محمول کیا ہے، لباس کا علم پر حمل کئی آیات میں واقع ہوا ہے مثلاً: (وَ لِبَاسُ التَّقْوٰی ذٰلِكَ خَيْرٌ) [] اور قولہ تعالیٰ: (وَ ثِيَابَكَ فَطَهِّرْ)[المدثر: ۴] یکے از اقوال پر، یہ قتادہ کا قول ہے جنہوں نے کہا اس سے مراد تمہارا عمل ہے تو اسے (اللہ کیلئے) خالص کرو اس کی تائید حضرت جابر کی یہ مرفوع حدیث کرتی ہے: (يُبْعَثُ كُلُّ عبدٍ علىٰ ما ماتَ يوم القيامة) (یعنی قیامت کے دن ہر انسان اسی پہ اٹھایا جائے گا جس پہ وہ مرا) اسے مسلم نے نقل کیا اور فضالہ بن عبید کی حدیث: (مَنْ مَاتَ علىٰ مَرْتَبَةٍ مِنْ هذه المراتب بُعِثَ عليها يوم القيامة) (سابقہ مفہوم) اسے احمد نے نقل کیا، قرطبی نے ظاہرِ خبر پر محمول ہونے کو ترجیح دی اور اس آیت سے تائید حاصل کی: (وَ لَقَدْ جِئْتُمُوْنَا فُرَادٰی كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ)[الأنعام: ۹۴] اور یہ آیت: (كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُوْدُوْنَ)[الأعراف: ۲۹] اسی طرف حدیثِ باب میں اشارہ ہے جب یہ آیت ذکر کی: (كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيْدُهُ)۔

(حفاه عراة) کے بعد کہتے ہیں تو حدیثِ ابوسعید کے مدلول کو شہداء پر محمول کیا جائے گا کیونکہ ان کی تدفین انہی کپڑوں میں عمل میں آتی ہے تو انہی مین ان کا بعث ہوگا تا کہ دوسروں سے ان کی پہچان ہو، ابن عبدالبر نے اسے اکثر علماء سے نقل کیا اور من حیث النظر دنیا کے ملابس اموال ہیں اور آخرت میں تو کسی کے پاس کوئی مال نہ ہوگا، پھر یہ بھی کہ آخرت میں ہر طرح کی تکلیف واذی سے بچانے کا باعث تو عمل ہی ہوگا یا اللہ تعالیٰ کی رحمت، دنیا کے ملبوسات کچھ کام نہ آسکیں گے یہ بات حلیمی نے کہی، غزالی نے حدیثِ ابوسعید کا ظاہر اختیار کیا اور اسے ایسی زیادت کے ساتھ وارد کیا جس کی اصل میں نے کہیں نہیں دیکھی وہ یہ کہ میری امت اپنے اکفان میں محشور ہوگی جبکہ باقی امم ننگے! قرطبی کے بقول اگر یہ حدیث ثابت ہے تو امتِ محمدیہ کے شہداء پر اسے محمول کرنا ہوگا تا کہ تناقضِ روایات نہ ہو۔

(غرلا) أغرل کی جمع جو اقلف کے ہم وزن ومعنی ہے یعنی وہ جس کی غرلہ باقی رہی یہ وہ لوتھڑا جو ختنہ کرتے وقت کاٹا جاتا ہے، ابو ہلال عسکری کہتے ہیں لام راء کے ساتھ مل کر نہیں آیا مگر صرف ان چار الفاظ میں: أرل جو ایک پہاڑ کا نام ہے، ورل جو معروف حیوان ہے (یہ گوہ کی مانند اس سے کچھ بڑا ایک جانور ہے جس کی دم لمبی اور باریک ہے)، حرل جو پتھر کی ایک قسم ہے اور چوتھا

یہ غرل، دو دیگر الفاظ کا بھی ان پر استدراک کیا گیا ایک: ھرل جو بیوی کے بیٹے کو کہتے ہیں اور دوسرا (برل الدیك) جو مرغ کی گردن پر دائرہ سا ہوتا ہے، سوائے غرلہ کے سب حوشیہ ہیں (یعنی غریب اور متروک) ابن عبد البر لکھتے ہیں بعثت عین اسی حالت میں ہوگی جو پیدائش کے وقت تھی تو جس سے دنیا میں جو چیز قطع کی گئی حتی کہ اقلف بھی، واپس ہوگی، ابو الوفاء بن عقیل کہتے ہیں حشفہِ اقلف قلفہ کے ساتھ جڑا ہوتا ہے لہذا انہایت رقیق ہوتا ہے تو قیامت کے دن اسے بھی لوٹا دیا جائے گا تا کہ اللہ کا فضل اسے بھی پہنچے۔

(کما بدأنا الخ) ابن مثنی نے پوری آیت (فاعلین) تک ذکر کی ابن ابو دنیا کی ام سلمہ سے روایت میں ہے: (یحشر الناس حفاۃ عراۃ کما بُدِؤُوا)۔ (و إن أول الخلائق الخ) اس بارے کچھ بات احادیث الانبیاء میں گزری، قرطبی شرحِ مسلم میں لکھتے ہیں جائز ہے کہ خلائق سے آنجناب مستثنیٰ ہوں تو آپ اپنے عمومِ خطابِ نفس میں داخل نہ ہوں، ان کے شاگرد قرطبی نے تذکرہ میں اس بات کا تعاقب کیا اور لکھا یہ اچھی بات تھی اگر حضرت علی سے مروی ایک روایت نہ ہوتی یعنی جسے ابن مبارک نے الزہد میں عبد اللہ بن حارث عنہ سے نقل کیا جس میں ہے کہ سب سے قبل حضرت ابراہیم کو دو قبطی کپڑے پہنائے جائیں گے پھر حضرت محمد ﷺ کو حلہِ حبرہ عرش کی دائیں جانب، بقول ابن حجر اسی طرح مختصرا اور موقوفا نقل کیا ابو یعلی نے اسے مطولا اور مرفوعا تخریج کیا ہے بیہقی نے ابن عباس سے حدیثِ باب کا نحو اس زیادت کے ساتھ نقل کیا: (و أولُ مَنْ یُکسیٰ مِن الجنة إبراهيم یکسی حُلَّةَ الجنة و یؤتی بکُرْسِيٍّ فیطرح عن یمین العرش) آگے کہا پھر مجھے لایا جائے گا اور ایک جنتی حلہ پہنایا جائے گا پھر عرش کی ساق (یعنی پائیدان) پر جو اس کے داہنی جانب ہے ایک کرسی رکھ دی جائے گی (جس پر آپ تشریف فرما ہوں گے)

جعفر فریابی کے مرسلِ عبید بن عمیر میں ہے لوگ ننگے بدن اور ننگے پاؤں محشور ہوں گے تو اللہ تعالیٰ فرمائے گا کیا میں اپنے خلیل کو عریاں نہیں دیکھ رہا تو حضرت ابراہیم کو لباس پہنایا جائے گا تو وہ اولین شخص ہوں گے جنہیں لباس پہنایا جائے گا، بعض نے کہا اس کا سبب یہ ہے کہ انہیں جب آتشِ نمرود میں ڈالا گیا تو لباس سے عاری کر دیا گیا تھا بعض نے کہا اس لئے کہ شلوار کا سب سے پہلے انہی نے استعمال کیا تھا تا کہ مکمل پردہ پوشی ہو بعض نے کہا اس لئے کہ روئے زمین پر ان سے بڑھ کر اللہ سے خوف کھانے والا کوئی نہیں تو ان کے دلی اطمینان کی غرض سے سب سے پہلے انہیں لباس عطا ہوگا، یہ حلیمی نے کہا اول قرطبی کا مختار ہے بقول ابن حجر ابن مندہ نے حضرت حَیدہ سے مرفوعا نقل کیا کہ سب سے پہلے حضرت ابراہیم کو لباس پہنایا جائے گا اللہ تعالیٰ کہے گا میرے خلیل کو لباس دو تا کہ آج لوگ ان کے فضل کو جان لیں اس بابت کچھ بحث بدء الخلق کے ترجمہ ابراہیم میں گزری ہے، حضرت ابراہیم کی اس تخصیص سے لازم نہیں کہ وہ ہمارے نبی سے مطلقا افضل ہوں، اب میرے لئے ظاہر یہ ہوا ہے کہ محتمل ہے نبی اکرم روضہِ مبارکہ سے اسی لباس میں ملبوس نکلیں جس میں وفات ہوئی تھی اور جو جنتی حلہ آپ حشر کے دن پہنائے جائیں گے وہ خلعتِ کرامت ہو سکتی ہے اس کا قرینہ آپ کو عرش کے پائیدان کے پاس کرسی پر بٹھلائے جانے کا ذکر ہے تو حضرت ابرہیم کی لباس میں یہ اولیت بقیہ مخلوق کی نسبت سے ہے حلیمی نے یہ جواب دیا کہ اولا حضرت ابرہیم پھر نبی اکرم کو لباس پہنایا جائے گا جو ظاہرِ روایت کا اقتضاء ہے لیکن ہمارے نبی کا حلہ اعلی واکمل ہوگا تو اس کی نفاست اس فائت اولیت کا مداوا ثابت ہوگی۔

(فإنه سیجاء برجال الخ) ذات الشمال یعنی دوزخ کی جہت، باب (صفة النار) کی عطاء بن یسار عن ابو ہریرہ سے

روایت میں یہ صریحا واقع ہے اس کے الفاظ ہیں: (فإذا زمرة حتى إذا عرفتهم خرج رجلٌ مِنْ بيني و بينهم فقال هلُمَّ فقلت إلى أين ؟ قال إلى النار) حدیثِ انس میں (حشر کی) اس جگہ کا بھی بیان ہے جہاں اس کا وقوع ہوگا، اس میں ہے: (لَيَرِدَن عليَّ أقوامٌ أعرِفُهم و يَعْرِفوني ثم يُحَال بيني و بينهم) مسلم کی حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (لَيُذَادَن رجلٌ عن حوضي كما يُزَادُ البعير الضالُّ أناديهم ألا هَلُمَّ) (یعنی کئی افراد ایسے میرے حوض سے دور کر دیئے جائیں گے جیسے اجنبی اونٹ کنویں سے، میں ندا دوں گا آگے آ جاؤ) ۔

(فأقول الخ) احمد کی روایت میں ہے: (فلأقولن) احادیث الانبیاء کی روایت میں (أصيحابي) تھا حدیثِ انس میں بھی یہی ہے، یہ مبتدا محذوف (هولاء) کی خبر ہے ۔ (إنك لا تدري الخ) ابو ہریرہ کی مذکورہ حدیث میں ہے: (إنهم ارتدوا على أدبارهم القَهْقَرىٰ) سعید بن مسیب عن ابی ہریرہ کی روایت میں یہ بھی مزاد کیا: (فيقول إنك لا علم لك بما أحْدَثُوا بعدك فيقال إنهم قَدْ بَدَّلُوا بعدك فأقُول سُحْقاً سحقا) یعنی بُعْداً بعدا (یعنی دور رہو دور رہو) تاکید برائے مبالغہ ہے (صفة النار)کی حدیثِ ابو سعید میں ہے: (فأقول سحقا سحقا لِمَنْ غَيَّرَ بعدي)(یعنی دوری ہو ان کیلئے جنہوں نے میرے بعد بدل دیا) عطاء بن یسار کی روایت میں یہ زیادت بھی ہے: (فلا أراه يَخْلُصُ منهم إلا مثل همل النعم) (یعنی میرا نہیں خیال کہ ان میں سے کوئی خلاصی پائے گا مگر بکریوں کے ریوڑ کی مثل) احمد اور طبرانی کی ابو بکرہ سے روایتِ مرفوع میں ہے: (لَيَرِدَن على الحوض رجال مِمَّنْ صَحِبَنِيْ و رَآنِي) اس کی سند حسن ہے طبرانی کی حدیثِ ابو درداء میں بھی اس کا نحو ہے مزید یہ بھی: (فقلت يا رسول الله ادْعُ الله أنْ لا يجعلني منهم قال لَسْتَ منهم) (میں نے کہا یا رسول اللہ اللہ سے دعا کریں کہ مجھے بھی انہی میں سے کر دے فرمایا تم ان میں سے نہیں ہو) اس کی سند حسن ہے۔

(لم يزالو مرتدين الخ) نسخہِ کشمیہنی میں: (لن يزالو) ہے، احادیث الانبیاء کے ترجمہِ حضرت مریم میں واقع ہے کہ فربری کہتے ہیں امام بخاری نے قبیصہ سے نقل کیا کہ یہ لوگ جو عہدِ ابو بکر میں مرتد ہو گئے تھے تو انہوں نے ان سے جنگ کی یعنی وہ جو اسی حالتِ ارتداد میں فوت یا قتل ہوئے (اکثر لوگ اسلام کی طرف لوٹ آئے تھے) دراصل یہ جفاۃ اعراب تھے جن کا (نبی اکرم کے زمانہ میں) نصرتِ دین میں کوئی کردار نہیں، کوئی اسے مشہور صحابہ پر چسپاں کرنے کی کوشش نہ کرے آپ کا استعمال کردہ لفظِ مصغر (أصيحابي) ان کی قلتِ تعداد پر دال ہے، بعض نے کہا ان سے مرادامتِ دعوت ہے (یعنی جنہیں آپ نے اسلام کی دعوت پہنچائی) نہ کہ امتِ اجابت (یعنی جنہوں نے اسلام کی دعوت قبول کی) اسے حدیثِ ابو ہریرہ میں موجود آپ کے قول: (فأقول بُعْداً لَهُمْ و سحقا) سے ترجیح دی گئی ہے، یہ امر بھی اس کا مؤید ہے کہ ان کا حال آپ پر مخفی رہا اگر یہ امتِ اجابت میں سے ہوتے تو آپ ان کے حال سے واقف ہوتے کیونکہ ان کے اعمال آپ پر پیش کئے گئے ، اسے حدیثِ انس میں آپ کا یہ قول: (حتى إذا عرفتهم) رد کرتا ہے اسی طرح حدیثِ ابی ہریرہ میں بھی، بقول ابن تین محتمل ہے کہ یہ (آپ کے عہد کے) منافق یا کبائر کے مرتکب ہوں بعض نے کہا یہ جفاۃ اعراب کے بعض لوگ جو رغبۃً اور رہبۃً اسلام میں داخل ہوئے تھے، داؤدی کہتے ہیں اس میں اہلِ کبائر و بدع کا شامل ہونا ممتنع نہیں، نووی کے بقول کہا گیا ہے کہ یہ منافق اور مرتد ہیں تو ممکن ہے انہیں غرۃ و تحجیل (یعنی اعضائے وضو کا روشن و چمکدار ہونا)

کے ساتھ بھی محشور کیا جائے کیونکہ آخر اسی امت کا حصہ ہیں آپ اسی سیما کو ملاحظہ کر کے انہیں ندا دیں گے (کہ آؤ حوضِ کوثر سے پیو) تو کہا جائے گا انہوں نے آپ کے بعد (دین کو) بدل دیا تھا یعنی اس حالتِ ظاہری پر فوت نہ ہوئے تھے جس پر آپ ان سے الوداع ہوئے تھے، عیاض وغیرہ کہتے ہیں اس پر (حشر کے دن) ان کا غرۃ وتحجیل اور نور ختم کر دیا جائے گا، یہ بھی کہا گیا کہ لازم نہیں کہ وہ اس علامت کے ساتھ ہوں بلکہ آپ اس وجہ انہیں بلائیں گے کہ ان کے اسلام لانے سے واقف تھے، بعض نے کہا یہ اہلِ کبائر و بدع ہیں جو اسلام پر فوت ہوئے اس پر قطعیت کے ساتھ انہیں دخولِ نار کا سزاوار قرار نہیں دیا جاسکتا کہ جواز ہے کہ عقوبۃً حوض سے تو دور ہٹا دئے جائیں مگر بعد ازاں ان پر رحم کر دیا جائے، عیاض اور باجی وغیرہما نے اس قول کو ترجیح دی ہے جو راویِ حدیث قبیصہ کا گزرا، آپ کے انہیں پہچان لینے سے لازم نہیں کہ اس علامت وسیما سے وہ متصف ہوں گے اس لئے کہ یہ کرامت ہے جس کے ساتھ عملِ مسلم ظاہر ہوگا، اور مرتد کے تو اعمال حبط کر دئے جاتے ہیں تو آپ کی معرفت ان کے اعیان کی ہوگی (کہ ذاتی طور پر انہیں پہچانتے ہوں گے) اس حالت کے اعتبار سے جو ارتداد سے قبل ان کی تھی چاہے وہ اس سیما سے متصف نہ بھی ہوں، بعید نہیں کہ انہی میں آپ کے عہد کے اہلِ نفاق بھی ہوں حدیثِ شفاعت میں یہ جملہ ذکر ہوگا: (و تبقی هذه الأمة فيها منافقوها)

تو اس سے دلالت ملی کہ یہ اہلِ ایمان کے ساتھ ہی محشور ہوں گے تو آپ ان کے اعیان سے واقف ہوں گے چاہے یہ سیما نہ ہو تو جس کی شکل آپ پہچان لیں گے اسے اسی حالت پر قائم خیال کرتے ہوئے جس پر اس سے الوداع ہوئے تھے ندا دیں گے، جہاں تک اس میں اہلِ بدع کی شمولیت تو یہ مستبعد ہے کیونکہ آپ نے (أصيحابی) کے لفظ سے تعبیر کیا، اہلِ بدع تو آپ کے بعد نمو دار ہوئے! اس کا جواب یہ دیا گیا کہ صحبت کا لفظ یہاں معنائے اعم پر ہو سکتا ہے، یہ امر بھی مستبعد سمجھا گیا ہے کہ کسی مسلمان کو چاہے وہ بدعتی ہو، سُحْقًا کہا جائے، جواب ملا کہ ایسے شخص کی نسبت یہ کہنا مستبعد نہیں جس کے بارہ میں علم ہوگیا کہ کسی معصیت کے باعث سزاوارِ تعذیب ہے چاہے بعد میں شفاعت کے وسیلہ سے نجات پا ہی جائے تو سحقا کہنا اللہ کے امر کے تسلیم کے تحت تھا جبکہ ساتھ میں (نجات و عفو کی) امید بھی باقی ہے، یہی بات اصحابِ کبائر کی بابت کہی جائے گی، بیضاوی کہتے ہیں آپ کا قول (مرتدین) اس امر میں نص نہیں کہ یہ اسلام سے مرتد ہوگئے تھے بلکہ یہ بھی اگرچہ محتمل ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہ عاصی اہلِ ایمان مراد ہوں تو ان کا یہ ارتداد استقامت سے ہوا اور اسی طرح (بدلوا) سے مراد کہ اعمالِ صالحہ کو سیآت سے بدل لیا تھا اھ، ابویعلی نے حسن سند کے ساتھ حضرت ابو سعید سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے نبی اکرم سے سنا تو ایک حدیث ذکر کی جس میں یہ بھی ہے: (يا أيها الناس إنی فَرَطُكم علی الحوض) تمہارا کوئی آئے گا اور کہے گا میں فلان بن فلان ہوں دوسرا کہے گا میں فلان بن فلان ہوں تو میں کہوں گا جہاں تک نسب کی بات ہے تو یہ تو میں پہچانتا ہوں (و لعلكم أحْدَثْتُمْ بعدی و ارْتَدَدْتُم) (یعنی شائد تم نے میرے بعد بدعتیں ایجاد کیں اور مرتد ہوگئے) احمد اور بزار کے ہاں اس کا نحو حضرت جابر سے مروی ہے، باب (صفة النار) کے آخر میں ان مشار الیہ احادیث کے بعض الفاظ کی تشریح کروں گا۔

- 6527حَدَّثَنَا قَيْسُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ الْحَارِثِ حَدَّثَنَا حَاتِمُ بْنُ أَبِی صَغِيرَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِی مُلَيْكَةَ قَالَ حَدَّثَنِی الْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی بَكْرٍ أَنَّ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ

رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ تُحْشَرُونَ حُفَاةً عُرَاةً غُرْلًا قَالَتْ عَائِشَةُ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللّٰهِ الرِّجَالُ وَالنِّسَاءُ يَنْظُرُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ فَقَالَ الأَمْرُ أَشَدُّ مِنْ أَنْ يُهِمَّهُمْ ذَاكِ

ترجمہ:۔ام المومنین عائشہ کہتی ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا تم ننگے پاؤں، ننگے بدن، بغیر ختنہ کیے ہوئے اٹھائے جاؤ گے تو میں نے عرض کی یا رسول اللہ! مرد اور عورتیں ایک دوسرے (کے ستر) کو دیکھیں گے؟ آپ نے فرمایا وہ وقت ایسا سخت ہوگا کہ اس چیز کا خیال بھی کوئی نہ کرے گا۔

(حدثنا حاتم الخ) یہ قشیری ہیں ان کی کنیت ابو یونس تھی والد کا نام مسلم تھا۔ (تحشرون حفاة الخ) اس میں (مشاة) نہیں احمد اور حاکم کی عبداللہ بن انیس کی حدیث میں یہ الفاظ ہیں: (یحشر الله العباد و أومأ بیده نحو الشام، عُرَاةً حُفَاةً غُرْلا بُهما) یعنی شام کی سرزمین کی طرف اشارہ کرتے ہوئے یہ بات کہی، اس میں ہے ہم نے عرض کی بہم کیا ہے؟ فرمایا جس کے پاس کچھ نہ ہو، ابن ماجہ کے ہاں ابوبکر بن ابوشیبہ عن ابو خالد احمر جن کا نام سلیمان بن حاتم تھا، عن حاتم کے حوالے سے اسی سند کے ساتھ حضرت عائشہ سے روایت کے شروع میں زیادت ہے کہ میں نے کہا یا رسول اللہ روزِ قیامت لوگ کس کیفیت میں محشور ہوں گے؟ فرمایا: (حفاة عراة) مسلم نے ابوبکر مذکور سے اپنی سند ذکر کی مگر متن نہیں۔

(و النساء ینظر بعضهم الخ) اس سے ظاہر ہوا کہ عورتیں ضمیر مذکر یعنی جمع کی، میں داخل ہوتی ہیں گویا یہ تغلیباً ہے، ابوبکر بن ابوشیبہ کی مذکورہ روایت میں (حفاة عراة) کے بعد ہے کہ میں نے کہا اور عورتیں بھی؟ فرمایا اور عورتیں بھی۔ (أن یهمهم الخ) رباعی سے، کہا جاتا ہے: (أهَمَّهُ الأمر) ابن تین نے ثلاثی سے ہونا بھی جائز قرار دیا (هَمَّهُ الشیءُ) سے إذا آذاه (جب اسے ایذاء دے) اول اولیٰ ہے

مسلم کے ہاں یحی بن سعید عن حاتم کی روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا: (یا عائش الأمر أشَدُّ مِنْ أنْ یَنْظُرَ بعضُهم إلی بعض) ابن ابوشیبہ کی روایت میں ہے کہ عرض کی ہمیں شرم محسوس نہ ہوگی؟ فرمایا: (الأمر أهَمُّ مِنْ أنْ ینظر الخ) نسائی اور حاکم کی زہری عن عروہ عن عائشہ سے روایت میں ہے کہ میں نے کہا یا رسول اللہ (فکیف بالعورات) (یعنی شرم گاہوں کا کیا ہوگا؟) فرمایا: (لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ) (یعنی اس دن ہر آدمی کی حالت ایسی ہوگی کہ کسی اور چیز کا خیال نہ ہوگا) ترمذی اور حاکم کی عثمان بن عبدالرحمٰن قرظی سے روایت میں ہے کہ حضرت عائشہ نے (حدیث بیان کرتے ہوئے) یہ آیت پڑھی: (وَ لَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ) تو انہوں نے عرض کیا تھا: (وا سوأتاه ! الرجال و النساء يُحْشَرُون جمیعا یَنْظُرُ بعضُهم إلی سَوْأةِ بعضٍ) اس پر آپ نے یہ آیت پڑھی: (لِكُلِّ امرئ الخ) مزید یہ بھی کہا: (لاینظرُ الرجال إلی النساء و لا النساء إلی الرجال شُغِلَ بعضُهُمْ عَنْ بعض) ابن ابوالدنیا کی حضرت انس سے روایت میں ہے کہ حضرت عائشہ نے نبی اکرم سے سوال کیا کہ لوگ کس حالت میں محشور ہوں گے؟ فرمایا: (حفاة عراة) کہنے لگیں: (وا سوأتاه) فرمایا مجھ پر ایک ایسی آیت نازل شدہ ہے کہ تمہیں کچھ ضرر نہیں پہنچے گا کہ تم پر کپڑے ہیں یا نہیں: (لِكُلِّ امرئ الخ) بیہقی اور طبرانی کی حضرت سودہ سے روایت بھی اس کا نحو ہے اسے انہوں نے ابو اویس عن محمد بن ابو عیاش عن عطاء بن یسار عنہا

سے تخریج کیا اسے ابن الدنیا اور اوسط میں طبرانی نے عبد الجبار بن سلیمان عن محمد کے طریق سے اسی اسناد کے ساتھ نقل کیا اور بجائے سودہ کے (عن أم سلمة) ذکر کیا۔

اسے مسلم نے (صفة الحشر) نسائی نے (الجنائز) اور ابن ماجہ نے (الزهد) میں نقل کیا۔

6528 - حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ عَمْرِو بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي قُبَّةٍ فَقَالَ أَتَرْضَوْنَ أَنْ تَكُونُوا رُبُعَ أَهْلِ الْجَنَّةِ قُلْنَا نَعَمْ قَالَ تَرْضَوْنَ أَنْ تَكُونُوا ثُلُثَ أَهْلِ الْجَنَّةِ قُلْنَا نَعَمْ قَالَ أَتَرْضَوْنَ أَنْ تَكُونُوا شَطْرَ أَهْلِ الْجَنَّةِ قُلْنَا نَعَمْ قَالَ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ تَكُونُوا نِصْفَ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَذَلِكَ أَنَّ الْجَنَّةَ لَا يَدْخُلُهَا إِلَّا نَفْسٌ مُسْلِمَةٌ وَمَا أَنْتُمْ فِي أَهْلِ الشِّرْكِ إِلَّا كَالشَّعْرَةِ الْبَيْضَاءِ فِي جِلْدِ الثَّوْرِ الْأَسْوَدِ أَوْ كَالشَّعْرَةِ السَّوْدَاءِ فِي جِلْدِ الثَّوْرِ الْأَحْمَرِ

طرفه - 6642

ترجمہ: ابن مسعود راوی ہیں کہ نبی پاک کے ہمراہ ایک خیمہ میں تھے کہ فرمایا کیا تم راضی ہو کہ تم اہلِ جنت کا چوتھا حصہ بنو؟ عرض کی جی یا رسول اللہ فرمایا کیا راضی ہو کہ اہلِ جنت کا تیسرا حصہ بنو؟ کہا جی ہاں، فرمایا قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے مجھے امید ہے کہ تم اہلِ جنت کا نصف ہو اور یہ اس لئے کہ جنت میں مسلمان ہی جائے گا اور تم اہلِ شرک کی نسبت ایسے ہو جیسے سیاہ بیل کی جلد میں ایک سفید بال یا سرخ بیل کی جلد میں ایک سیاہ بال ہو۔

غندر سے مراد محمد بن جعفر ہیں مسلم نے اسے محمد بن مثنی اور محمد بن بشار کلاہما عنہ سے تخریج کیا ابو اسحاق سے مراد سبیعی ہیں۔ (عن عمرو) یوسف بن اسحاق بن ابو اسحاق نے ابو اسحاق سے اس کے عمرو سے سماع کی تصریح کی ہے، یہ الایمان والنذور میں آئے گی، عبداللہ راویِ حدیث ابن مسعود ہیں، یوسف کی روایت میں: (حدثني عبد الله بن مسعود) ہے۔ (كنا مع النبي) مسلم نے محمد بن مثنی سے: (نحوا مِنْ أربعين رجلا) بھی مزاد کیا (یعنی چالیس کے قریب آدمی تھے) یوسف کی روایت میں ہے: (بينما رسول الله ﷺ مضيف ظهره إلى قبة مِنْ أدمٍ يَمانى) (یعنی نبی اکرم یمانی چمڑے کے بنے قبہ سے ٹیک لگائے ہوئے تھے) مسلم کی مالک بن مغول عن ابو اسحاق سے روایت میں ہے: (أسند رسول الله ﷺ ظهره بمنى إلى قبة من أدم) (یعنی منیٰ کا یہ واقعہ ہے)۔ (أ ترضون) یوسف کی روایت میں ہے: (إذ قال لأصحابه ألا ترضون) اسرائیل کی روایت میں ہے: (أليس ترضون) مالک بن مغول کے ہاں: (ألا تحبون) ہے بقول ابن تین لفظ استفہام کے ساتھ ذکر کیا اس کے ساتھ تقریرِ بشارت کے لئے اور تدریجی اسلوب اختیار کیا تا کہ ان کے سرور میں اضافہ ہو۔

(قلنا نعم) روایتِ یوسف میں (بلى) ہے مسلم کی ابو احوص عن ابو اسحاق سے روایت میں یہ بھی مذکور ہوا کہ ہم نے دونوں مرتبہ نعرہ تکبیر بلند کیا، آمدہ باب کی حدیثِ ابو سعید میں بھی یہ ہے، مزید (فحمدنا) بھی، ابن عباس کی روایت میں ہے: (ففرجوا)۔ (إني لأرجو أن تكونوا الخ) ابو احوص اور اسرائیل کی روایتوں میں ہے: (فقال و الذى نفس محمد بيده) اور (شطر) کی

جگہ (نصف) ہے، حدیثِ ابوسعید میں ہے: (إني لأطمع) بجائے (لأرجو) کے، اس حدیث کا ایک سبب ہے جس کا ذکر حدیثِ ابوسعید کی اثنائے شرح آئے گا، کلبی نے ابوصالح عن ابن عباس سے حدیثِ ابوسعید کا نحو ذکر کر کے یہ زیادت بھی کی: (و إني لأرجو أنْ تكونوا نصف أهلِ الجنة بل أرجو أنْ تكونوا ثُلثي أهلِ الجنة) یہ زیادت صحیح نہیں کیونکہ کلبی ضعیف ہے لیکن احمد اور ابن ابوحاتم نے حضرت ابوہریرہ سے نقل کیا کہ جب آیات: (ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَ قَلِيلٌ مِنَ الآخِرِينَ) نازل ہوئیں تو صحابہ پر یہ امر شاق گزرا تو آگے کی یہ آیات نازل ہوئیں: (ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَ ثُلَّةٌ مِنَ الآخِرِينَ) تو نبی اکرم نے فرمایا مجھے امید ہے کہ تم لوگ اہلِ جنت کا چوتھا حصہ ہو بلکہ ان کا تیسرا حصہ بلکہ تم اہل جنت کا نصف ہو اور باقی نصف میں بھی تم ان کے متقاسم (یعنی شریک) اسے عبداللہ بن امام احمد نے زیاداتِ مسند اور طبرانی نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابوہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (أنتم رُبعُ أهل الجنة أنتم ثلث أهل الجنة أنتم نصف أهل الجنة أنتم ثلثا أهل الجنة) خطیب نے المبہمات میں مجاہد سے حدیثِ کلبی کا نحو مرسلاً نقل کیا، اس میں علتِ ارسال کے ساتھ ساتھ ایک متروک راوی ہے یعنی ابوحذیفہ اسحاق بن بشر، احمد اور ترمذی۔ اور اسے صحیح قرار دیا، نے حضرت بریدہ سے مرفوعاً یہ روایت نقل کی: (أهل الجنة عشرون و مائة صَفٍّ أمتي منها ثمانون صفا)(یعنی اہلِ جنت کی ایک سو بیس قطاریں ہوں گی اور ان میں سے میری امت کی اسی قطاریں ہوں گی) اس کے لئے ابن مسعود کی حدیث سے شاہد ہے جو اس سے اتم ہے اسے طبرانی نے تخریج کیا، یہ کلبی کی روایت کے موافق ہے گویا آنجناب نے اللہ تعالیٰ کی رحمت سے جب امید کی کہ آپ کی امت اہلِ جنت کا نصف ہو تو یہ امید بھی پوری کی اور زائد بھی عطا کیا، یہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی نحو ہے: (وَ لَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضىٰ)[و الضحىٰ: ۵]۔

(و ذلك أن الجنة) ابواحوص کی روایت میں ہے: (و سأخبركم عن ذلك) اسرائیل کے ہاں یہ عبارت ہے: (و سأحدثكم بقلة المسلمين في الكفار يوم القيامة) ابن مغول کی روایت میں ہے: (ما أنتم فيما سواكم من الأمم الخ)۔ (كالشعرة البيضاء الخ) اکثر کے ہاں یہی عبارت ہے مسلم میں بھی، اسی طرح اسرائیل کی روایت میں بھی لیکن سوداء کو بیضاء پر مقدم کیا ہے، جرجانی کی فربری سے نقلِ جامع بخاری میں احمر کی جگہ ابیض ہے، ابوسعید کی حدیث میں ہے: (إن مثلكم في الأمم كمثل الشعرة البيضاء في جلد الثور الأسود أو كالرقمة في ذراع الحمار) (یعنی امم میں تمہاری مثال ایسے ہے جیسے سیاہ بیل کی جلد میں ایک سفید بال یا گدھے کی ٹانگ میں سفید قطعہ) ابن تین کہتے ہیں شعرہ کے اطلاق سے حقیقتِ وحدت مراد نہیں کیونکہ کوئی ایسا بیل نہیں کہ اس کی جلد میں مخالف رنگ کا صرف ایک ہی بال ہو، رقمہ سفید قطعہ جو حمار وفرس کے باطن عضو میں ہوتا ہے عموماً بکریوں کی ٹانگوں میں، بقول داودی رقمہ گول شئ جس میں بال نہ ہوں، رقم کی مانند ہونے کی وجہ سے یہ تسمیہ ہے۔

اسے مسلم نے (الإیمان) ترمذی نے (صفة الجنة جنائز) اور ابن ماجہ نے (الزھد) میں نقل کیا۔

- 6529حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي أَخِي عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ ثَوْرٍ عَنْ أَبِي الْغَيْثِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ أَوَّلُ مَنْ يُدْعَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ آدَمُ فَتَرَاءَى ذُرِّيَّتُهُ فَيُقَالُ هَذَا أَبُوكُمْ آدَمُ فَيَقُولُ لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ فَيَقُولُ أَخْرِجْ بَعْثَ جَهَنَّمَ مِنْ ذُرِّيَّتِكَ فَيَقُولُ يَا رَبِّ كَمْ

أُخرِجُ فَيَقُولُ أَخرِجُ مِن كُلِّ مِائَةٍ تِسعَةً وَتِسعِينَ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِذَا أُخِذَ مِنَّا مِنُ كُلِّ مِائَةٍ تِسعَةٌ وَتِسعُونَ فَمَاذَا يَبْقَى مِنَّا قَالَ إِنَّ أُمَّتِي فِي الأُمَمِ كَالشَّعرَةِ الْبَيْضَاءِ فِي الثَّوْرِ الأَسوَدِ

ترجمہ: فرمایا قیامت کے دن سب سے قبل حضرت آدم کو پکارا جائے گا تو ان کی اولاد دیکھے گی، کہا جائے گا یہ تمہارے باپ آدم ہیں وہ کہیں لبیک، تو کہے گا اپنی اولاد میں سے جہنم کا حصہ نکالو، عرض کریں گے کتنا اے اللہ؟ کہے گا ہر سو میں سے ننانوے افراد، صحابہ نے کہا یا رسول اللہ پھر باقی کیا بچے گا؟ فرمایا میری امت امم میں یوں ہے (تعداد کے اعتبار سے) جیسے سیاہ بیل کی جلد میں سفید بال ہو۔

شیخ بخاری ابن ابواویس اور ان کے بھائی ابوبکر عبدالحمید ہیں سلیمان سے مراد ابن بلال ہیں بیہقی کے ہاں البعث میں اسماعیل بن اسحاق عن اسماعیل بن ابواویس کے طریق سے یہی ثابت ہے ثور سے مراد ابن زید دیلی جبکہ ابوالغیث، سالم ہیں سب رواۃ مدنی ہیں اسماعیل کی اپنے بھائی سے روایت روایۃ الاقران ہے اسی طرح سلیمان کی ثور سے روایت بھی البتہ اسماعیل ابوبکر سے چھوٹے تھے اور سلیمان ثور سے۔ (أول من يدعى الخ) اگلے باب اس کی شرح آئے گی۔

علامہ انور (من كل ألف تسعمائة و تسعة و تسعون) کے تحت لکھتے ہیں احادیث سے دیگر حساب بھی ثابت ہے تو تطبیق یہ ہے کہ ایک حساب فقط اہلِ شرک کی نسبت سے اور ایک یاجوج ماجوج کے اعداد کے اعتبار سے ہے جیسے ترمذی کی حدیث اس کی مشعر ہے، اس کی تفصیل کئی دفعہ گزری۔

یہ حدیث امام بخاری کے افراد میں سے ہے۔

46 - باب قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ﴾

(اللہ کا فرمان: قیامت کا زلزلہ ایک بڑی چیز ہے)

﴿ أَزِفَتِ الآزِفَةُ ﴾ اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ (أزفت الخ کی تفسیر بیان کی کہ قیامت قریب آگئی ہے)

اس ترجمہ کے ساتھ حدیثِ اول کے بعض طرق کی طرف اشارہ کیا جس میں ہے کہ حدیث ذکر کر کے آیتِ مبارکہ تلاوت فرمائی تھی، زلزلہ بمعنی اضطراب (ہلنا) ہے اس کا اصل زلل سے ہے، زاء کے تکرار سے اس پر تنبیہ ہے، ساعۃ فی الاصل جزء من الزمان ہے روزِ قیامت کیلئے مستعار لیا گیا جیسا کہ باب (سکرات الموت) میں گزرا، زجاج کہتے ہیں ساعت کا معنی وہ وقت جب قیامت قائم ہوگی اس میں اشارہ ہے کہ مختصر سے وقت میں ایک امرِ عظیم کا وقوع ہو جائے گا یا اس لئے کہ اہلِ دنیا کی نظر میں اس کے طول کے باوجود اللہ کے ہاں یہ نہایت خفیف ہے۔ (أزفت الخ) یہ ازف سے ہے جو قرب ہے، کہا جاتا ہے: (أزف كذا أى قرب) قیامت کو اس کے قرب یا اس کے تنگیِ وقت کے مدنظر یہ نام بھی دیا، مفسرین کے ہاں بالاتفاق أزفت کا معنی (اقتربت) یا (دنت) ہے۔

6530 - حَدَّثَنِي يُوسُفُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ اللَّهُ يَا آدَمُ فَيَقُولُ لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ وَالْخَيْرُ فِي يَدَيْكَ قَالَ يَقُولُ أَخْرِجْ بَعْثَ النَّارِ قَالَ وَمَا بَعْثُ النَّارِ قَالَ مِنْ كُلِّ أَلْفٍ تِسْعَمِائَةٍ وَتِسْعَةً وَتِسْعِينَ فَذَاكَ حِينَ يَشِيبُ الصَّغِيرُ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سَكْرَى وَمَا هُمْ بِسَكْرَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ فَاشْتَدَّ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّنَا ذَلِكَ الرَّجُلُ؟ قَالَ أَبْشِرُوا فَإِنَّ مِنْ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ أَلْفٌ وَمِنْكُمْ رَجُلٌ ثُمَّ قَالَ وَالَّذِي نَفْسِي فِي يَدِهِ إِنِّي لَأَطْمَعُ أَنْ تَكُونُوا ثُلُثَ أَهْلِ الْجَنَّةِ قَالَ فَحَمِدْنَا اللَّهَ وَكَبَّرْنَا ثُمَّ قَالَ وَالَّذِي نَفْسِي فِي يَدِهِ إِنِّي لَأَطْمَعُ أَنْ تَكُونُوا شَطْرَ أَهْلِ الْجَنَّةِ إِنَّ مَثَلَكُمْ فِي الْأُمَمِ كَمَثَلِ الشَّعَرَةِ الْبَيْضَاءِ فِي جِلْدِ الثَّوْرِ الْأَسْوَدِ أَوِ الرَّقْمَةِ فِي ذِرَاعِ الْحِمَارِ

أطرافه 3348، 4741، 7483 - (سابقہ ہے، اس میں بجائے سو میں سے ننانوے کے ہزار میں سے نوسوننانوے مذکور ہے اور فرمایا یہ وہ لمحہ ہے جب بچے یکدم بوڑھے ہو جائیں گے، حمل والیوں کے حمل گر پڑیں گے اور لوگوں پر ایک بے ہوشی سی طاری ہو جائے گی اور یہ بے ہوشی نہ ہوگی بلکہ اللہ کا عذاب شدید ہے، صحابہ پر یہ بات گراں گزری اور کہا یہ ایک شخص کون ہوگا؟ فرمایا خوش ہو جاؤ یاجوج اور ماجوج میں سے ہزار اور تم میں سے ایک آدمی ہوگا پھر کہا بخدا مجھے امید ہے کہ تم اہلِ جنت کا ایک تہائی ہو، کہتے ہیں یہ سن کر ہم نے اللہ کی حمد بیان کی اور تکبیر کی تو فرمایا مجھے تو امید ہے کہ تم اہلِ جنت کا نصف ہو گے اور امتوں کی نسبت تم ایسے ہو جیسے سیاہ بیل کی جسم میں ایک سفید بال یا گدھے کے پاؤں میں سفید داغ)

جریر سے مراد ابن عبدالحمید ہیں۔ (عن الأعمش عن أبي صالح) بدء الخلق کی تفسیر سورۃ الحج میں ابو اسامہ اور حفص بن غیاث کی روایت میں: (کلاھما عن الأعمش حدثنا أبو صالح) تھا، یہ ذکوان اور ابو سعید سے مراد خدری ہیں۔ (یقول اللہ) اکثر کے ہاں یہی غیر مرفوعاً واقع ہوا ہے، ابو نعیم نے بھی مستخرج میں اسی پر جزم کیا کریمہ بنت احمر کے نسخہ میں: (قال رسول اللہ) بھی ثابت ہے اسی طرح مسلم کی عثمان بن ابو شیبہ عن جریر سے بھی اسی سند کے ساتھ، اس کا نحو ابو اسامہ اور حفص کی روایت میں بھی تھا سابقہ حدیثِ ابو ہریرہ سے ظاہر ہوا کہ حضرت آدم کو اس کے ساتھ خطاب قیامت کے دن کا اول واقعہ ہوگا اس کے الفاظ ہیں: (أَوَّلُ مَنْ يُدْعىٰ يوم القيامة آدم الخ) (میرے خیال میں اسے روزِ قیامت کا اول واقعہ قرار دینا اس عبارت سے ثابت نہیں ہوتا اس میں فقط یہ ہے کہ لوگوں کو پکارے جانے کا جب مرحلہ آئے گا تو سب سے قبل ابو البشر کو آواز دی جائے گی)۔

(فتراء یٰ) اس کی اصل دو تاء کے ساتھ ہے ایک کو حذف کر دیا: (تراء ی الشخصان) یعنی ایک دوسرے کے آمنے سامنے ہوئے اس طور کہ ایک دوسرے کو دیکھا، اسماعیلی کی دراوردی عن ثور سے روایت میں ہے: (فتراء ی له ذریته) (یعنی انکی اولاد انہیں دیکھے گی) حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (فیقال ھذا أبوکم) دراوردی کی روایت میں (فیقولون) ہے۔ (و الخیر فی یدیك) اس میں ایک نوع کی تعطیف اور رعایتِ ادب ہے وگرنہ شر بھی اللہ ہی کی تقدیر سے ہے۔ (أخرج بعث الخ) حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں ہے: (بعث جھنم مِنْ ذریتك) احمد کی روایت میں (بعث) کی بجائے (نصیب) ہے،

بعث بمعنی مبعوث ہے اصل میں اس کا استعمال سرایا میں ہے جنہیں امیر جنگ وغیرہ کے مقصد سے کسی طرف روانہ کرتا ہے یہاں مراد یہ کہ اہل جہنم کو الگ کر دو، حضرت آدم کو اس کام کیلئے خاص کیا کیونکہ وہ ابوالبشر ہیں نیز انہیں اہلِ سعادت اور اہل شقاوت کی معرفت دی گئی جیسا کہ حدیثِ معراج میں ہے کہ نبی اکرم نے اس طور انہیں ملاحظہ کیا کہ ان کے داہنی اور بائیں جانب أسْوِدَہ (یعنی پرچھائیں سی) تھے ابن ابی دنیا نے مرسلِ حسن سے نقل کیا کہ اللہ تعالیٰ ان سے کہے گا: (یا آدم أنت الیوم عدلٌ بینی و بین ذریتك قُمْ فَانْظُرْ ما یُرْفَعُ إلیك مِنْ أعمالهم) (یعنی اے آدم آج تم میرے اور اپنی اولاد کے درمیان ثالث ہو اٹھو اور دیکھو کیا کیا اعمال تمہیں دکھائے جاتے ہیں)۔

(و ما بعث النار) واو کسی محذوف شیٔ پر عاطفہ ہے جس کی تقدیر ہے: (سمعت و أطَعْتُ و ما الخ) حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (فیقول یارب کم أخرِجُ؟)۔ (مِنْ کل ألف الخ) حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (مِنْ کل مائةٍ تسعةً و تسعین) (یعنی ہر سو میں سے ننانوے) اسماعیلی کے بقول حدیثِ ابوسعید میں: (مِنْ کُلِّ ألفٍ واحد) ہے دیگر کی حدیث میں بھی یہی ہے اور عین ممکن ہے ثور یعنی ابوغیث عن ابو ہریرہ سے اس کے راوی کی حدیث وہم ہو، بقول ابن حجر شائد حدیثِ غیر سے ان کی مراد وہ روایت ہو جسے ترمذی نے دو طرق کے ساتھ حسن بصری عن عمران بن حصین سے اس کے نحو تخریج کیا اس کے شروع میں ہے ہم ایک سفر میں نبی اکرم کے ہمراہ تھے کہ آپ نے یہ دو آیتیں باآواز بلند پڑھیں: (یَا أَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّکُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَیْءٌ عَظِیْم) (شدید) تک صحابہ نے سواریاں بڑھائیں اور قریب پہنچے تو فرمایا کیا جانتے ہو یہ کون سا دن ہے؟ کہا اللہ و رسول ہی اعلم ہیں، فرمایا یہ وہ دن جب اللہ آدم کو ندا دے گا تو حدیثِ ابوسعید کا نحو ذکر کیا انہوں نے اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے، یہ سیاق قتادہ عن حسن کا ہے ہشام دستوائی کی ان سے روایت سے، اسے معمر نے قتادہ سے نقل کرتے ہوئے: (عن أنس) کہا اسے بھی حاکم نے نقل کیا ذہلی سے نقل کیا کہ پہلی سند ہی محفوظ ہے، اسے بزار اور حاکم نے ہلال بن خباب کے حوالے سے بھی عکرمہ عن ابن عباس سے تخریج کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے یہ آیت تلاوت کی پھر فرمایا: (هل تدرون الخ) تو اسی کا نحو ذکر کیا مسلم کے ہاں ابن عمرو کی مرفوع حدیث میں بھی ذکرِ دجال پھر دوسرے نفخۂ صور کا ذکر کیا پھر فرمایا: (ثم یقال أخرِجُوا بعث النار) اس میں ہے: (فیقال مِنْ کل ألفِ تسعُمائة و تسعةٌ و تسعُون فذاك یومٌ یَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِیْبا) میں نے مسندِ ابو درداء میں بھی عددِ مذکور پایا ہے اسے فوائدِ طلی بن صقر میں تخریج کیا، ابن مردویہ نے ابوموسی سے اس کا نحو نقل کیا تو یہ سب اس عدد پر متفق ہیں اسماعیلی حدیثِ ابو ہریرہ کیلئے کوئی متابع مستحضر نہ کر پائے لیکن میں اس کے حصول میں کامیاب ہوا ہوں چنانچہ احمد نے مسند میں ابواسحاق ہجری ۔ان میں مقال ہے، عن ابواحوص عن ابن مسعود سے اس کا نحو نقل کیا، کرمانی نے جواب دیا ہے کہ مفہومِ عدد کا اعتبار نہیں تو اس عدد کے ساتھ یہ تخصیص نفیِ زائد پر دال نہیں دونوں عدد سے مقصود ایک ہی ہے اور وہ مومنین کی تعداد کی تقلیل اور اہلِ کفر کی تعداد کی تکثیر!

بقول ابن حجر ان کی اول کلام کا مقتضا یہ ہے کہ حدیثِ ابو ہریرہ حدیثِ ابوسعید پر مقدم ہے کہ یہ زیادت پر مشتمل ہے، ابو سعید کی حدیث دال ہے کہ اہلِ جنت کا نصیب ہزار میں سے ایک شخص ہے جبکہ حدیثِ ابو ہریرہ دس پر دال ہے تو حکم زائد کیلئے ہے (یعنی اس کا اعتبار ہے) ان کی اخیر کلام کا مقتضا یہ ہے کہ تعداد کو اصلا ہی مدِ نظر نہ رکھا جائے بلکہ اصل مراد اور دونوں کے مابین قدر

مشترک تقلیلِ تعداد ہے اس ضمن میں اللہ تعالیٰ نے کئی اور جواب بھی سجھائے ہیں مثلاً کہ ابو ہریرہ اور ان کے موافقین کی حدیث کو تمام ذریتِ آدم پر محمول کیا جائے تو اس کا ماحصل ہزار سے دس ہیں، اس کی تقریب اس امر سے بھی ملتی ہے کہ یاجوج ماجوج کا ذکر حدیثِ ابو سعید میں ہے مگر حدیثِ ابو ہریرہ میں نہیں، یہ بھی محتمل ہے کہ اول تمام خلق سے متعلق ہو جبکہ ثانی امتِ محمدیہ کے ساتھ خاص ہو، اس کی تقریب حدیثِ ابو ہریرہ کے اس جملہ سے ہوتی ہے: (إذا أخذ منا) لیکن ابن عباس کی حدیث میں ہے: (و إنما أمتی جزءٌ مِنْ ألف جزء) یہ احتمال بھی ہے کہ تقسیم کا یہ عمل دو مرتبہ روبعمل ہو ایک مرتبہ اس امت سے قبل کی تمام امم سے تو ان کے لحاظ سے ہزار میں سے فقط ایک جنتی ہوگا اور دوسری تقسیم اس امت کیلئے تو ان کی نسبت ہزار سے دس ہوں گے، یہ بھی محتمل ہے کہ بعث النار سے مراد کفار اور جو جہنم میں عصاۃ داخل ہوں تو ان کی شرح اس طرح سے کہ ہزار سے نو سو ننانوے کفار اور سو میں سے ننانوے عاصی۔

(فذاك حين يشيب الخ) اس کا ظاہر ہے کہ اس کا وقوع محشر میں ہوگا اس لحاظ سے باعثِ اشکال سمجھا گیا ہے کہ اس وقت تو نہ کوئی حاملہ ہوگی اور نہ کوئی بوڑھا اور نہ وضع کا تصور، اسی لئے بعض مفسرین نے کہا کہ یہ روزِ قیامت سے قبل کی بات ہے لیکن حدیث اس کا رد کرتی ہے، کرمانی نے جواب دیا کہ یہ علی سبیل التمثیل والتہویل فرمایا ،ان سے قبل نووی نے بھی یہی کہا لکھتے ہیں علماء کی اس میں دو آراء ہیں، کہتے ہیں تقدیر یہ ہے کہ حال اس انتہاء کا ہوگا کہ اگر اس وقت حاملہ خواتین ہوتیں تو ان کا حمل گر جاتا جیسے عربوں کا محاورہ ہے: (أصابنا أمرٌ يَشِيبُ منه الوليد) (یعنی ہمیں ایسا معاملہ لاحق ہے کہ جس سے بچے بوڑھے ہو جائیں) میں کہتا ہوں یہ حقیقت پر بھی محمول ہو سکتا ہے کیونکہ ہر کوئی اسی حالت وصفت پر مبعوث ہوگا جس پر اس کی موت واقع ہوئی تو حاملہ حالتِ حمل میں، مرضعہ اسی طور اور بچہ اسی عالمِ طفلی میں مبعوث ہوگا تو جب زلزلہِ قیامت بر پا ہوگا اور حضرت آدم سے یہ بات کہی جائے گی اور لوگ انہیں دیکھیں اور اس بات کو سنیں گے تو ایسی ہیبت اور خوف کا عالم طاری ہوگا جس کی یہ منظر کشی کی گئی، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایسا نفخہِ اولیٰ کے بعد اور ثانی سے قبل ہو اور یہ اس وقت کے موجودین کے ساتھ خاص ہو تو آپ کے قول: (فذاك) کے ساتھ اشارہ روزِ قیامت کی طرف ہو،

یہ آیت میں صریح ہے! اس محمول کرنے میں فقط یہی مانع ہے کہ جو متخیل ہے کہ قیامت کے قیام اور ارضِ حشر میں لوگوں کے تجمع و استقرار اور حضرت آدم کو پڑی اس نداء کے مابین طولِ مسافت ہے جبکہ ثابت ہے کہ اس کا وقوع متقارب ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: (فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَّاحِدَةٌ فَإِذَاهُمْ بِالسَّاهِرَةِ)[النازعات: ۱۳۔۱۴] حاصل یہ کہ یومِ قیامت کا اطلاق نفخہِ بعث کے بعد کے اہوال و زلزلہ وغیرہ کے تمام واقعات پر ہوتا ہے حتی کہ اہلِ جنت جنت اور دوزخ والے دوزخ میں مستقر ہو جائیں، ساہرہ سے مراد ارضِ محشر ہے، اور فرمایا: (يَوْماً يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيباً اَلسَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ)[المزمل:۱۷۔۱۸] اسی سے قریب جو مسلم نے عبد اللہ بن عمرو سے اشراطِ قیامت بارے روایت تخریج کی اس میں ہے: (ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخرىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُوْنَ ثم يقال أخرِجوا بَعْثَ النار) تو فرمایا: (فذاك يومٌ يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبا)، علی بن معبد وغیرہ کی طویل حدیثِ صور میں کچھ ایسی عبارات ہیں جو اس ثانی احتمال کی تائید کرتی ہیں جس کا بیان باب (النفخ فی الصور) میں گزرا اس میں وضعِ حمل، شیبِ ولدان اور تطایرِ شیاطین کے ذکر کے بعد ہے: (فبيناهم كذلك إِذْ تَصَدَّعَتِ الْأَرْضُ فيأخذهم لذلك الكَرْبُ و الْهَوْلُ) پھر الحج کی شروع کی دو آیتیں پڑھیں، قرطبی التذکرہ میں لکھتے ہیں اس حدیث کو ابن عربی نے صحیح قرار دیا اور لکھا یوم الزلزلۃ نفخہِ

اولیٰ کے وقت ہوگا اور اس میں کئی بڑے اہوال ہوں گے ان منجملہ میں سے جو حضرت آدم کو یہ مذکورہ بات کہی جائے گی اس سے لازم نہیں کہ یہ نفخہِ اولی سے متصل ہو بلکہ اس کے لئے دو محمل ہیں ایک یہ کہ آخرِ کلام اول کے ساتھ متعلق ہے اور تقدیر یہ کہ حضرت آدم سے یہ بات اس دن کے اثناء کہی جائے گی جس دن ولدان بوڑھے ہو جائیں گے۔۔۔ الخ (گویا یہ بات کہنے کے وقت کا ذکر اس دن کی صفت کے طور سے کیا) دوسرا محمل یہ کہ شیبِ ولدان نفخہِ اولیٰ کے وقت مبنی برحقیقت ہو اور حضرت آدم سے یہ کہا جانا اس دن کا وصف ہو اور مقصد اس دن کی شدت کا بیان اگرچہ عین یہ شیٔ موجود نہ ہو، قرطبی کہتے ہیں یہ معنی بھی محتمل ہے کہ یہ اس وقت واقع ہوگا جب ہر ایک کو اپنی اپنی پڑی ہوگی حسن بصری سے اس آیت کی تفسیر میں نقل کیا گیا کہ مراد یہ کہ اگر وہاں کوئی مرضعہ ہو تو اپنے رضیع کو بھول جائے اور اگر کوئی حاملہ ہو تو اس کا حمل گر جائے (یعنی بطورِ مثال یہ ذکر کیا) حلیمی نے ذکر کیا اور قرطبی نے اس کی تحسین کی کہ محتمل ہے کہ اللہ تعالیٰ اس دن ہر اس حمل کو زندہ کر دے جس کی تخلیق مکمل ہو چکی اور اس میں روح پھونکی جا چکی تھی تو اس کی ماں اس سے غافل ہو کیونکہ وہ اس کے ارضاع پر قادر نہیں کہ نہ وہاں کوئی غذا ہے اور نہ دودھ لیکن وہ حمل جن میں ابھی روح نہ پھونکی گئی تھی ان میں شامل نہیں کیونکہ یہ یومِ اعادہ ہے تو جو دنیا میں ظہور پذیر نہ ہوا وہ آخرت میں مبعوث نہ ہوگا۔

(فاشتد ذلك عليهم) ابن عباس کی روایت میں ہے: (فَشَقَّ ذلك على القوم و وقعت عليهم الكَآبَةُ و الحُزنُ) (یعنی لوگوں پر یہ بات نہایت دشوار ہوئی اور غم وحزن کے سائے پھیل گئے) ترمذی کی ابن جدعان عن حسن کے طریق سے حدیثِ عمران میں ہے کہ مسلمان یہ سن کر رونے لگے قتادہ عن حسن کے الفاظ ہیں: (فنُبِسَ القوم حتى ما أبْدَوُا ضاحكة) نبس کا معنی ہے جلدی جلدی بولنا، اس کا کثیر استعمال نفی میں ہے، ابن مردویہ کی شیبان عن قتادہ سے روایت میں ہے: (أبلسوا)۔ (و أينا ذلك الرجل) بقول طیبی محتمل ہے کہ استفہام حقیقی معنی میں ہو تو حقِ جواب تھا کہ یہ واحد فلان ہے یا جو فلاں صفت سے متصف ہو، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ اس امر کے استعظام اور اس خوف کے استشعار کیلئے ہو اسی لئے جواب میں کہا: (أبْشِرُوا) حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (فقالوا يا رسول الله إذا أُخِذَ مِنَّا مِنْ كُلِّ مائةٍ تسعةٌ و تسعون فما ذا يَبْقىٰ) ابو درداء کی حدیث میں ہے صحابہ کرام رونے لگے۔ (فقال أبشروا) ابن عباس کی روایت میں ہے: (اعملوا و أبشروا) حدیثِ عمران میں بھی اس کا مثل ہے، ترمذی کی ابن جدعان کے طریق سے روایت میں ہے : (قاربوا و سَدِّدُوا) اس کا نحو حدیثِ انس میں بھی ہے۔

(فإن من يأجوج الخ) بظاہر یہ ہزار کی ذکر کردہ تفصیل (کہ نو سو ننانوے جہنم کے اور ایک جنت کا) پر ایک کی زیادت ہے تو محتمل ہے کہ یہ جبرِ کسر سے ہو اور مراد یاجوج ماجوج سے نو سو ننانوے یا بعبارتِ دیگر ہزار مگر ایک ، جہاں تک آپ کا قول: (و منكم رجل) تو اس کی تقدیر ہے: (و المخرج منكم) یا (و منكم رجل مخرج) بعض شارحین نے ذکر کیا کہ بعض رواۃ کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (فإن منكم رجلا و مِنْ يأجوج و مأجوج ألفا) بطورِ مفعول دونوں کی زبر کے ساتھ، اول حدیث میں مذکور اخراج کے لئے پیش کے ساتھ بطور خبرِ ان ہے اور اس کا اسم مجرور سے قبل کا مضمر ہے ای (فإن المخرج منكم رجل) بقول ابن حجر نصب اس طور بھی کہ اول میں صریحا اسمِ ان ہو اور ثانی میں بالتقدیر، یہ ان کی کہی بات سے اولی ہے کہ اس میں تکلف ہے، اصیلی کے نسخہ میں صرف (ألف) مرفوع جب کہ (رجلا) منصوب ہے، ابو ذر کے ہاں اس کا عکس ہے مسلم کی روایت میں دونوں

مرفوع ہیں نووی کے بقول تمام روایات میں یہی ہے تقدیر: (فإنه) ہے ہاء جو کہ ضمیرِ شان تھی حذف کر دی گئی اور یہ کثیراً مستعمل ہے، ابن عباس کی حدیث میں ہے: (و إنما أمتي جزءٌ مِن ألف جزءٍ) طیبی کہتے ہیں اس میں اشارہ ہے کہ یاجوج اور ماجوج اس عددِ مذکور اور اس وعید میں داخل ہیں جیسا کہ آپ کا قول: (ربع أهل الجنة) دلالت کناں ہے کہ دوسری امم کے لوگ بھی جنت میں جائیں گے بقول قرطبی آپ کا قول: (و منكم رجل) یعنی آپ کے صحابہ اور جو ان کی مثل اہلِ ایمان ہیں بقول ابن حجر اس کا حاصل یہ ہوا کہ (منكم) سے اشارہ سب امتوں کے اہلِ اسلام کی طرف ہے جیسا کہ ابن مسعود کی روایت میں ہے: (إن الجنة لا يدخلها إلا نفسٌ مُسْلِمة) ۔

(ثم قال و الذي نفسي بيده الخ) سابقہ باب کی حدیثِ ابن مسعود میں گزرا: (أ ترضون أنْ تكونو ا ربع أهل الجنة) ابن عباس کی حدیث میں بھی یہ تھا، یہ تعددِ قصہ پر محمول ہے پہلے ذکر ہوا کہ ابن مسعود کی روایت میں مذکور قصہ اس وقت کا ہے جب آپ منی میں اپنے خیمہ میں تھے جب کہ ابو سعید کی روایت میں جو مذکور ہوا وہ جب آپ سواری پر تھے، ابن کلبی کی ابو صالح عن ابن عباس سے روایت میں ہے: (بينا رسول الله ﷺ في مسيرہٖ في غزوة بني المصطلق) اس کا مثل خطیب کی المبہمات میں مجاہد کی مرسل روایت میں ہے، آگے باب (من يدخل الجنة بغير حساب) میں اس کا ذکر ہوگا پھر میرے لئے ظاہر ہوا کہ قصہ ایک ہی ہے اور بعض رواۃ نے اس ضمن میں وہ کچھ یاد رکھا جو دوسروں نے نہیں کیا البتہ اسے غزوہ مصطلق کے دوران قرار دینا ضعیف ہے صحیح وہی جو ابن مسعود کی روایت میں ہے کہ یہ منی کا قصہ ہے، جہاں تک ان کی روایت میں مذکور کہ آپ قبہ میں تھے اور ابو سعید کی حدیث مین مذکور کہ سواری پر تھے تو ان کے درمیان تطبیق یہ ہوگی کہ آیت کی تلاوت اور صحابہ کرام کے سوال کا جواب حالتِ سواری میں واقع ہوا پھر (إني لأطمع الخ) تب کہا جب آپ سواری سے اتر کر خیمہ میں فروکش ہوئے اور جو ثلث سے قبل ربع کا ذکر تو ابو سعید نے اسے یاد رکھا دیگر بعض نے نہیں، باقی اس کے سب مباحث سابقہ باب کی حدیث نمبر پانچ میں گزر چکے ہیں۔

- 47 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ (اللہ تعالیٰ کا فرمان: کیا انھیں اپنے مرنے کے بعد جی اٹھنے کا خیال نہیں، اس عظیم دن کے لیے جس دن سب لوگ رب العالمین کے سامنے کھڑے ہوں گے)

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ ﴿ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الأَسْبَابُ ﴾ قَالَ الْوُصُلاَتُ فِي الدُّنْيَا (ابن عباس نے اس آیت کی تفسیر میں کہا: یعنی دنیا کے تعلقات اب ختم ہوئے)

گویا اس آیت کے ساتھ ہناد بن سری کی الزہد میں نقل کردہ عبد اللہ بن حارث عن عبد اللہ بن عمرو سے روایت کی طرف اشارہ ہے جس میں ہے کہ ایک شخص نے ان سے کہا اہلِ مدینہ پورا تولتے ہیں، کہنے لگے انہیں کیا مانع کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: (وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ)(لِرَبِّ الْعَالَمِين) تک، اس میں ہے کہ کہا: (إن العرق لَيَبْلُغُ أنصافَ آذانِهِمْ مِنْ هَوْلِ يوم القيامة) چونکہ یہ ان کی شرط پر نہ تھی تو اس کی طرف اشارہ کر دیا اور اس کے ہم معنی ابن عمر کی مرفوع روایت ذکر کی، اصلِ بعث: (إثارة الشيءِ عن جفاءٍ و تحريكهُ عن سكون) ہے (یعنی سختی سے کسی شیٔ کو ہلانا اور ساکن چیز کو متحرک کرنا) یہاں مراد مُردوں کا زندہ

کرنا اور قبور سے ان کا اخراج اور حساب کے لئے ارضِ موقف کی طرف انہیں لے جایا جانا۔ (قال ابن عباس و تقطعت الخ) وصلات واؤ اور صاد کی پیش کے ساتھ، ابن تین کے بقول ہم نے اسے صاد پر پیش، زبر اور جزم کے ساتھ ضبط کیا ہے ابو عبیدہ کہتے ہیں وہ اسباب وصلات ہیں جن کے ساتھ لوگ دنیا میں تواصُل کرتے تھے، اس کا واحد وصلۃ ہے ابن عباس سے ان الفاظ کے ساتھ اس اثر کو پا نہ سکا عبد بن حمید، طبری اور ابن ابو حاتم نے ضعیف سند کے ساتھ (المودة) کے لفظ سے نقل کیا جو اس کا ہم معنی ہے عبد نے اسے ابن ابو نجیح عن مجاہد سے بھی نقل کیا طبری کی عوفی عن ابن عباس سے روایت میں ہے: (تقطعت بهم المنازل) ربیع بن انس سے بھی اس کا مثل منقول ہے اسے ابن ابو حاتم نے ایک اور حوالے کے ساتھ ربیع بن انس عن ابو عالیہ سے نقل کیا: (قال يعني أسباب الندامة) طبری کی ابن جریج عن ابن عباس سے روایت میں ہے: (الأسباب الأرحام) (یعنی اسباب سے مراد رشتہ داریاں ہیں) یہ منقطع ہے، ابن ابی حاتم کی ضحاک کے طریق سے روایت میں ہے: (تقطعت بهم الأرحام و تفرقت بهم المنازل فی النار) تواصل اور مواصلت کے الفاظ کے ساتھ بھی وارد ہے انہی مذکور تینوں نے اسے عبید المکتب عن مجاہد سے نقل کیا، کہا: (تَوَاصُلهم فی الدنيا) طبری کی ابن جریج عن مجاہد کے طریق سے روایت میں ہے: (تواصل كان بينهم بالمودة فی الدنيا) ان کی سعید اور عبد کی شیبان کے طریق کلاہما عن قتادہ سے ہے: (الأسباب المواصلة التی كانت بينهم فی الدنيا يتواصلون بها و يتحابون فصارتْ عداوةً يوم القيامة) (یعنی دنیا میں جو ان کی باہمی رشتہ داریاں تھیں اور جو ان کے ملنے ملانے تھے سب روزِ قیامت عداوت بن جائیں گے) طبری کی معمر عن قتادہ کے طریق سے روایت میں ہے: (هو الوصل الذی كان بينهم فی الدنيا) عبد کی سدی عن ابی صالح سے روایت میں ہے: (قال الأعمال) یہ طبری کے ہاں سدی کے قول سے ہے، طبری کہتے ہیں اسباب سبب کی جمع ہے یہ ہر وہ جس کے ساتھ کوئی طلب یا حاجت متسبب ہو تو رسی کو بھی سبب کہا جاتا ہے کیونکہ جہاں ضروری ہو وہاں اس کے ذریعہ مقصود کا حصول کیا جاتا ہے اسی طرح طریق کو سبب کہتے ہیں کیونکہ اس کے ذریعہ سفر کر کے منزلِ مقصود تک پہنچا جاتا ہے، مصاہرت کے لئے سبب الحرمت ہے اور وسیلہ کے لئے بھی، راغب کہتے ہیں سبب حبل (رسی) ہے اور ہر جس کے ساتھ حاجت تک توصُّل ہو سبب کہلاتا ہے اسی سے ہے: (لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ)[غافر : ۳۶-۳۷] یعنی آسمان میں حادث اسباب تک پہنچوں تو ان کے ذریعہ حضرت موسی کے دعوی کی حقیقت جان لوں، عمامہ، دوپٹہ اور طویل ثوب کو بھی حبل کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے سبب کہتے ہیں۔

- 6531 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبَانَ حَدَّثَنَا عِيسَى بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا ابْنُ عَوْنٍ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَؓ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ ﴿ يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ قَالَ يَقُومُ أَحَدُهُمْ فِي رَشْحِهِ إِلَى أَنْصَافِ أُذُنَيْهِ

طرفه - 4938 (ترجمہ کیلئے جلد ۷، ص:۷۰۶)

(يقوم أحدهم الخ) مسلم کی صالح بن کیسان عن نافع سے روایت میں ہے: (حتى نعيب أحدهم) یہی تفسیر (ويل للمطففين) میں مالک عن نافع سے گزرا، رشح راء کی زبر اور سکونِ شین کے ساتھ، پسینہ مراد ہے (رشح الإناء)(برتن کے

چھلکنے) کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے کیونکہ یہ بدن سے آہستہ آہستہ نکلتا ہے، یہ اس امر میں ظاہر ہے کہ ہر شخص کا پسینہ اس کے اپنے جسم سے پیدا ہوگا اس میں ان حضرات کا تعقب ہے جو کہتے ہیں کہ کسی اور کا پسینہ ہونا بھی محتمل ہے، عیاض کہتے ہیں محتمل ہے کہ ہر انسان کا پسینہ اس کے روزِ قیامت کے اہوال سے خوف کے بقدر ہو، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ اس کا اپنا اور دوسروں کا پسینہ ہو تو کسی پر اس ضمن میں سختی اور بعض پر نرمی برتی جائے اور یہ سب لوگوں کے باہم تزاحُم اور بعض کے بعض کے ساتھ انضمام کے نتیجہ میں ہو حتی کہ ان کا پسینہ سطحِ زمین پر اس طرح بہتا ہوگا جیسے پانی نشیب میں بہتا ہے اور یہ بعد اس امر کے کہ زمین اسے جذب کرے گی اور وہ ستر گز اس میں غاص ہوگا (یعنی اتنی گہرائی میں ہوگا) بقول ابن حجر اس لحاظ سے یہ باعثِ اشکال ہے کہ اگر ہموار زمین پر لوگ ہوں گے تو بالفرض اگر ایسی زمین میں پانی ہو تو سبھی کی اس میں موجودی کی حد ایک جیسی ہوگی ہاں اگر قد کاٹھ کے لحاظ سے متفاوت ہوں تو پھر فرق ہوگا تو کیونکر سب کے کانوں تک ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ یہ روزِ قیامت کے خوارق (یعنی غیر معمولی) واقعات میں سے ہے، اولی یہ کہا جانا ہے کہ کانوں کا ذکر انتہائی حد اور غایت کے بطور ہے، اس بات کی نفی نہیں کی کہ بعض لوگوں کا پسینہ اس سے نیچے تک ہو،

حاکم نے عقبہ بن عامر سے مرفوعا نقل کیا کہ قیامت کے دن سورج زمین کے قریب آجائے گا تو لوگ پسینہ پسینہ ہوں گے تو کسی کا پسینہ اس کی ایڑھی تک، کسی کا نصف پنڈلی، کسی کا گھٹنے، کسی کا ران، کسی کا بغل کسی کا کندھے اور کسی کا منہ تک پہنچ رہا ہوگا اور فرمایا بعض تو سرتاپا اس میں ڈوبے ہوئے ہوں گے! مسلم کے ہاں مقداد بن اسود سے اس کے لئے شاہد بھی ہے مگر بتمامہ نہیں اس میں ہے کہ روزِ قیامت سورج خلق سے اتنا قریب ہوگا: (کمقدار میل) (ایک میل کے بقدر) تو لوگ اپنے اعمال کے لحاظ سے پسینہ میں غرق ہوں گے، یہ اس امر میں ظاہر ہے کہ پسینہ ہونے میں تو سب برابر ہوں گے مگر اس کی مقدار میں باہم متفاوت ہوں گے، ابو یعلی نے۔ ابن حبان نے صحیح قرار دیا، ابو ہریرہ سے مرفوع روایت نقل کی کہ جس دن لوگ رب العالمین کے لئے کھڑے ہوں گے، فرمایا یہ پچاس ہزار سالہ دن کا نصف یوم ہے اور مومن پر یہ ایسے آسانی سے گزرے گا جیسے سورج کے غروب کیلئے جھکنے سے غروب ہونے تک کے وقت کی مانند، احمد اور ابن حبان نے اس کا نحو ابو سعید سے اور بیہقی نے البعث میں عبداللہ بن حارث عن ابو ہریرہ سے یہ الفاظ نقل کیے: (یحشر الناس قیاما أربعین سنة شاخصة أبصارهم إلى السماء فیلجمهم العرق من شدة الكرب) (یعنی شروع کے چالیس سال تو آنکھیں آسمان کی طرف جمائے کھڑے ہونگے اور شدتِ کرب میں پسینہ ان کی ناک تک پہنچ رہا ہوگا)۔

اسے مسلم نے (صفة النار) ترمذی نے (الزھد) اور ابن ماجہ نے (الزھد) میں نقل کیا، نسائی نے بھی تخریج کی۔

- 6532 حَدَّثَنِي عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ عَنْ ثَوْرِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي الْغَيْثِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ يَعْرَقُ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى يَذْهَبَ عَرَقُهُمْ فِي الْأَرْضِ سَبْعِينَ ذِرَاعًا وَيُلْجِمُهُمْ حَتَّى يَبْلُغَ آذَانَهُمْ

ترجمہ: ابو ہریرہ ؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا قیامت کے دن لوگوں کو اس قدر پسینہ آئے گا کہ زمین پر پھیلے گا اور اس میں ستر گز تک نیچے چلا جائے گا اور لوگ منہ تک اس پسینے میں غرق ہوں گے بلکہ آدھے آدھے کانوں تک۔

سلیمان سے مراد ابن بلال ہیں سب راوی مدنی ہیں۔ (یعرق) بروزنِ علم یعلم۔ (سبعین ذراعا) اسماعیلی کی ابن وہب

عن سلیمان بن ہلال سے روایت میں : (سبعین باعا) ہے مسلم کی دراوردی عن ثور سے روایت میں ہے: (و إنه لیبلغ إلی أفواه الناس أو إلی آذانهم، شَكَّ ثورٌ) ہے عبداللہ بن عمرو سے مروی ہے کہ کفار کا پسینہ چوٹی تک ہوگا اسے بیہقی نے شعب میں بسند حسن تخریج کیا اس میں ہے کہ ان سے کہا گیا اہل ایمان کہاں ہوں گے؟ کہا سونے کی کرسیوں پر اور بادل ان پر سایہ فگن ہوگا سند قوی کے ساتھ حضرت ابوموسی سے نقل کیا کہ روزِ قیامت سورج عین سروں پر ہوگا اور ان کے اعمال کا ہی ان پہ سایہ ہوگا، ابن مبارک نے الزہد میں اور ابن ابوشیبہ نے مصنف میں۔ سیاق انہی کا ہے، جید سند کے ساتھ حضرت سلمان سے نقل کیا کہ روزِ قیامت سورج دس برسوں کی حرارت دے گا پھر لوگوں کی کھوپڑیوں کے نزدیک آئے گا حتی کہ قاب قوسین (یعنی کمان برابر) ہوگا تو انہیں اتنا پسینہ آئے گا کہ زمین پر قامت برابر پسینہ ہوگا پھر وہ اور اونچا ہوگا حتی کہ آدمی غرغر کرے گا، ابن مبارک نے اپنی روایت میں اضافہ کیا کہ اس کی حرارت اہلِ ایمان کے لئے ضار نہ ہوگی بقول قرطبی مراد یہ ہے کہ جو کامل الایمان ہوں گے کیونکہ حضرت مقداد وغیرہ کی حدیث سے دلالت ملتی ہے کہ وہ اپنے اعمال کے حساب سے اس میں ڈوبے ہوئے ہوں گے طبرانی اور بیہقی کے ہاں ابن مسعود سے روایت میں ہے کہ آدمی پسینہ میں اتنا شرابور ہوگا حتی کہ قامت برابر پسینہ میں تیرے گا پھر وہ اور بلند ہوکر اس کے ناک تک پہنچے گا ابویعلی کے ہاں ان کے روایت میں ہے۔ ابن حبان نے اسے صحیح قرار دیا، کہ قیامت کے دن پسینہ اس کی ناک تک پہنچ رہا ہوگا حتی کہ تنگ آکر کہے گا اے رب مجھے اس سے چھٹکارا دے خواہ دوزخ میں ڈال کر

حاکم اور بزار کے ہاں حضرت جابر سے بھی اس کا نحو مروی ہے، یہ اس امر میں کالصریح ہے کہ ایسا ارضِ محشر میں ہوگا، یہ بھی وارد ہے کہ جو تفصیل حدیثِ مقداد وعقبہ میں ہے اس کا مثل آگ میں داخل ہونے والوں کے لئے بھی واقع ہوگا چنانچہ مسلم نے حضرت سمرہ سے مرفوعا نقل کیا کہ بعض اہلِ دوزخ ایسے ہوں گے جنہیں گھٹنوں تک آگ پکڑے گی بعض کو اس کی کمر تک اور بعض کو ان کی گردن تک، محتمل ہے کہ نار کا لفظ یہاں مجاز ہو اس کرب سے جو اس پسینہ کے عذاب کی پیداوار ہوگا تب دونوں مورد متحد ہیں (یعنی یہ حدیث بھی پسینہ بارے ہے) یہ بھی احتمال ہے کہ اس کا تعلق جہنم میں داخلہ کے سزاوار موحدین سے ہو کہ تعذیب کے ضمن میں ان کے احوال ان کے اعمال کے بحسب مختلف ہیں جہاں تک کفار ہیں تو وہ غمرات میں ہونگے (یعنی مدہوشی میں) ابن ابی جمرہ کہتے ہیں ظاہرِ حدیث اس کے ساتھ لوگوں کی تعمیم ہے لیکن دیگر احادیث دال ہیں کہ یہ بعض جو کہ اکثر ہیں ، کے ساتھ مخصوص ہے انبیاء ، شہداء اور جنہیں اللہ چاہے اس سے مستثنی ہیں تو اشد فی العرقِ کفار، پھر اصحابِ کبائر پھر درجہ بدرجہ، کہتے ہیں بظاہر اس حدیث میں مذکور ذراع سے مراد وہی جو معروف ہے بعض نے ذراعِ ملکی قرار دیا (یعنی فرشتوں کا ذراع) جو اس مذکورہ حالت میں تامل کرے اس اس کی ہولنا کی کا اندازہ ہوگا ، اس کی تفصیل یہ کہ آگ ارضِ محشر کو گھیرے میں لئے ہوئے ہوگی اور سورج بھی اور یہ بھی کہ ہر ایک کو ارضِ محشر میں اتنی جگہ ہی ملے گی جہاں اس کے قدم سما سکیں تو اندازہ ہوسکتا ہے کہ پسینہ میں ان کی حالت و کیفیت کیا ہوگی؟ یہ محیرِ عقول اور اللہ کی عظیم قدرت پر دال ہے اس کا تقاضہ ہے کہ امورِ آخرت پر مکمل ایمان ہو کہ عقل کے لئے اس میں کوئی مجال نہیں کوئی اسے عقل، قیاس اور عرف کی کسوٹیوں پر نہ پرکھے بس رضا و تسلیم کا نمونہ بنے کہ یہ ایمان بالغیب کی قبیل سے ہے، جو اس بابت متوقف ہو تو یہ اس کے خسران و حرمان کی دلیل ہے، اس کے اِخبار کا فائدہ یہ ہے کہ سب کو تنبیہہ ہو تا کہ وہ اخذِ اسباب کی سعی و کوشش کریں جو ان اہوال سے ان کی خلاصی کرائیں ، آلائشوں

سے بھی توبہ میں مبادرت کرے اوراس کریم ووہاب سے سلامتی کے اسباب مانگے اور دارِ ہوان سے سلامتی کے لئے اس کی طرف متفرغ ہواور دعا کرے کہ وہ اسے اپنے کرم واحسان کے ساتھ دارِ کرامت میں داخل کرے۔

اسے مسلم نے (صفة النار) میں نقل کیا۔

48 - باب الْقِصَاصِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (روزِ قیامت کے باہمی بدلے)

وَهِيَ الْحَاقَّةُ لأَنَّ فِيهَا الثَّوَابَ وَحَوَاقَّ الأُمُورِ الْحَقَّةُ وَالْحَاقَّةُ وَاحِدٌ وَالْقَارِعَةُ وَالْغَاشِيَةُ وَالصَّاخَّةُ وَالتَّغَابُنُ غَبْنُ أَهْلِ الْجَنَّةِ أَهْلَ النَّارِ (قیامت کو حاقہ کہتے ہیں کیونکہ اس میں ثواب ہے اور وہ امور جو ثابت و برحق ہیں، حقہ اور حاقہ کا ایک ہی معنی ہے اور قارعۃ، غاشیۃ اور صاخۃ بھی قیامت کے نام ہیں، تغابن بھی ہے اور اس سے مراد یہ کہ اہلِ جنت اہلِ جہنم کی جائیدادیں حاصل کرلیں گے)

قصاص قاف کی زیر کے ساتھ، قص سے ماخوذ ہے جو قطع ہے یا یہ (اقتصاص الأثر) سے ہے جو اس کا (یعنی نشان واثر) تتبع کرنا ہے کیونکہ مقتص مجرم کی جنایت کا تتبع کرتا ہے تا کہ اس کا مثل اخذ کرے (یعنی اپنے اوپر کی گئی زیادت کے برابر و مثل اس سے بدلہ لے) کہا جاتا ہے: (اقْتَصَّ مِنْ غريمه) اور (اقتص الحاكم لفلان مِنْ فلان) (یعنی حاکم نے فلاں کو فلاں سے بدلہ لے دیا)۔ (و هي الحاقة) ضمیر قیامت کے لئے ہے۔ (لأن فيها الخ) یہ کلامِ فراء سے اخذ کیا، معانی القرآن میں لکھتے ہیں حاقہ قیامت ہے اس لئے یہ تسمیہ ہوا کہ اس میں۔۔۔۔الخ پھر کہا: (و الحقة و الحاقة كلاهما بمعنى واحد) طبری کہتے ہیں حاقہ کی وجہِ تسمیہ یہ ہے کہ امور (تحق فيها) (اس میں واقع ہوں گے) یہ ان کے قول: (ليلٌ قائمٌ) کی نظیر پر ہے (لفظی معنی: قائم رات، مرادرات کو اٹھ کر تہجد پڑھنے والا) دیگر نے کہا حاقہ اس لئے کہا گیا: (لأنها أحَقَّتْ لِقَوْمِ الجنةَ و لقومِ النارَ) (یعنی ایک قوم کو جنت اور ایک کو دوزخ کا حقدار بنایا) بعض نے کہا: (لأنها تُحاقِقُ الكفار الذين خالفوا الأنبياء) (یعنی انبیاء کے مخالف کفار کی مخاصمت کرے گی) کہا جاتا ہے: (حاققته فحققته أي خاصمته فخصمته) بعض نے کہا اس لئے کہ یہ برحق ہے جس میں کوئی شک نہیں۔ (و القارعة) یہ الحاقۃ پر معطوف ہے مراد یہ کہ یہ بھی روزِ قیامت کے اسماء میں سے ہے اس کی وجہِ تسمیہ یہ کہ: (لأنها تقرع القلوب بأهوالها) (یعنی اپنی ہولناکیوں سے دلوں کو لرزہ براندام کرے گی)۔ (و الغاشية) کیونکہ یہ (تَغْشَى الناسَ بأفزاعها) (یعنی اپنی گھبراہٹ میں مبتلاء کرنے والی باتوں کے ساتھ لوگوں پہ چھا جائے گی)۔ (و الصاخة) طبری کہتے ہیں میرا خیال ہے یہ (صَخَّ فلانٌ فلانا إذا أصَمَّه) سے ہے (یعنی کانوں کو بہرا کردے) کیونکہ قیامت کی چیخ امورِ آخرت کی مُسْمِعَہ (یعنی سنانے والی) اور امورِ دنیا سے بہرا کردینے والی ہے، (داهية) (یعنی کسی بڑی مصیبت) پر بھی صاخۃ کا اطلاق ہے۔

(التغابن الخ) اس کا سبب یہ ہے کہ اہلِ جنت ان اشقیاء کی منازل میں اتریں گے جو ان کیلئے تیار کی گئی تھیں اگر وہ سعداء ہوتے، تو اس پر یہ تغابن ایک فریق کی طرف سے ہے لیکن برائے مبالغہ اس صیغہ کے ساتھ اسے ذکر کیا، بخاری نے قیامت کے اسماء کے ضمن میں بس انہی پر اقتصار کیا، غزالی نے پھر قرطبی ان کا جمع وتتبع کیا ہے تو اسی کے قریب ان کی تعداد بنتی ہے بطور مثال کچھ ذیل میں ذکر کئے جاتے ہیں: یوم الجمع، (آگے سب الفاظ کے ساتھ لفظِ یوم بطورِ مضاف یا صفت موجود ہے) الفزع الأكبر،

التناد، الوعيد، الحسرة ، التلاق، المآب ، الفصل، العرض على الله، الخروج، الخلود، عظيم، عسير، مشهود، عَبُوس قَمْطَرِير، تُبْلَى السَّرَائر، لا تَمْلِكُ نَفسٌ لِنَفسٍ شَيْئاً ، يُدَعُّوَنَ إلىٰ نارِ جَهَنَّم ، تَشْخَصُ فيه الأبصار، لا يَنفَعُ الظالمين مَعْذِرَتُهم ، لا يَنطِقُون، لا يَنفَعُ مالٌ وَلا بَنُون، لا يَكْتُمُوْنَ الله حَدِيْثا ، لا مَرَدَّ له مِنَ الله، لابَيْعٌ فِيْهِ ولا خِلَال، لا رَيْبَ فيه، تو اگر ان مذکورہ کے ساتھ مذکور فی الاصل کا انضمام کیا جائے تو ان کی تعداد اس سے بھی متجاوز ہو جائے گی، اکثر قرآن میں وارد ہیں یہ مشار الیہ اسماء بطریق الاشتقاق وارد ہیں ان کے ساتھ جو منصوصا وارد ہیں جیسے یوم الصدر آیت: (يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتاً)[الزلزال :٦] یوم الجدل آیت: (يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا)[النحل: ١١١] سے مشتق کیا گیا ہے اگر قرآن سے اس کی مثل تتبع کیا جائے تو مذکور سے کافی زیادہ ہو جائیں گے۔

- 6533حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ حَدَّثَنِي شَقِيقٌ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺأَوَّلُ مَا يُقْضَى بَيْنَ النَّاسِ بِالدِّمَاءِ .طرفه - 6864

ترجمہ: عبداللہ (بن مسعود) کہتے ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا' سب سے پہلے لوگوں کے درمیان ان کے باہمی خون خرابے کا فیصلہ کیا جائے گا۔

شقیق سے مراد ابو وائل ابن سلمہ ہیں جو اپنی کنیت کے ساتھ زیادہ مشہور تھے سب رواۃ کوفی ہیں۔ (أول ما يقضى الخ) کشمیہنی کے ہاں: (الدماء) ہے الدیات میں ایک اور حوالے کے ساتھ اعمش سے کالاول آئے گا مسلم اور اسماعیلی کی اعمش سے روایت میں ہے: (بين الناس يوم القيامة فى الدماء) یعنی جو دنیا میں ان کے مابین واقع ہوئے تھے مراد یہ کہ جھگڑے دیگر سے قبل نمٹائے جائیں گے محتمل ہے کہ تقدیر ہو: (أول ما يقضى فيه الأمر الكائن فى الدماء) یہ اس حدیثِ ابو ہریرہ مرفوع کے معارض نہیں: (إن أَوَّلَ مَا يُحَاسَبُ به العبدُ يوم القيامة صلاته) (یعنی قیامت کے دن اولین حساب نماز بارے ہوگا) اسے اصحابِ سنن نے تخریج کیا کیونکہ اول معاملاتِ خلق سے متعلق ہے اور یہ عبادتِ خالق سے نسائی نے ابن مسعود سے اپنی روایت میں ان دونوں کا جمع کیا اس کے الفاظ ہیں: (أول ما يحاسب العبد عليه صلاته و أول ما يقضى بين الناس فى الدماء) تفسیر سورۃ الحج میں اس اولیت کا ذکر حدیثِ باب سے اخص کے ساتھ گزرا ہے چنانچہ حضرت علی کا قول نقل ہوا تھا کہ: (أنا أولُ مَنْ يَجْثُو لِلْخصومة يوم القيامة) یعنی وہ اور ان کے رفقاء: حضرات حمزہ اور عبیدہ اور ان کے مدِ مقابل کفار: ربیعہ کے دو بیٹے عتبہ اور شیبہ اور ولید بن عتبہ جنہوں نے بدر کے دن دعوتِ مبارزت دی تھی، ابو ذر کہتے ہیں انہی کے بارہ میں یہ آیت نازل ہوئی: (هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ)[الحج: ١٩] وہیں اس کی شرح ہوئی، حضرت ابو ہریرہ کی طویل مرفوع حدیثِ صور میں ہے: (أول ما يقضى بين الناس فى الدماء و يأتى كُلُّ قتيلٍ قد حَمَلَ رأسَه فيقول يا رب سَلْ هذا فِيمَ قَتَلَنِي) (یعنی سب سے پہلے خون کے معاملات چکائے جائیں گے ہر مقتول اپنا سر اٹھائے آئے گا اور کہے گا اے رب اس سے پوچھ کیوں مجھے قتل کیا؟) نافع بن جبیر عن ابن عباس کی مرفوع روایت میں ہے: (يأتى المقتول معلقا رأسه بإحدى يديه مُلَبِّباً قاتِلَهُ بيده الأخرى تَشْخَبُ أوداجُهُ دماً حتى يَقِفَا بين يدى الله) (یعنی ایک ہاتھ سے اپنا سر اور دوسرے ہاتھ سے قاتل

کا گریبان پکڑے رگیں خون سے تنیں اللہ کے سامنے آ کھڑے ہوں گے) اس کا نحو ابن مبارک کی عبداللہ بن مسعود سے موقوف روایت میں ہے، جہاں تک دماء کے ماسوا میں کیفیتِ اقتصاص ہے تو اس کا علم حدیثِ ثانی سے ہوتا ہے، ابن ماجہ نے ابن عباس سے مرفوعا روایت کیا: (نحن آخر الأمم و أول مَنْ يحاسب يوم القيامة) (یعنی امم میں ہم آخری امت ہیں لیکن حساب سے سب سے پہلے ہم فارغ ہوں گے) حدیث سے خون کے معاملات کی اہمیت اور ان کا عظم اجاگر ہوا کیونکہ آغاز اہم سے ہی کیا جاتا ہے، ذنب کا عظم اس کی مفسدت کے عظم اور تفویتِ مصلحت کے لحاظ سے ہوتا ہے اور بنیتِ انسانیت کا اعدام اس ضمن میں غایت ہے، قتل کے معاملہ کی تغلیظ بارے کثیر آیات اور شہیر آثار ہیں جن کا بعض الدیات کے آغاز میں ذکر ہوگا۔

اسے مسلم نے (الحدود) ترمذی اور ابن ماجہ نے (الدیات) اور نسائی نے (المحاربة) میں نقل کیا۔

- 6534حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ مَظْلَمَةٌ لأَخِيهِ فَلْيَتَحَلَّلْهُ مِنْهَا فَإِنَّهُ لَيْسَ ثَمَّ دِينَارٌ وَلاَ دِرْهَمٌ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُؤْخَذَ لأَخِيهِ مِنْ حَسَنَاتِهِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ حَسَنَاتٌ أُخِذَ مِنْ سَيِّئَاتِ أَخِيهِ فَطُرِحَتْ عَلَيْهِ

طرفه - 2449 (ترجمہ کیلئے جلد۳،ص:۶۴۱)

(لأخيه) نسخۂ کشمیہنی میں (من أخيه) ہے۔(ليس ثم دينار الخ) ابن عمر کی مرفوع حدیث میں ہے: (مَنْ مات و عليه دينارٌ أو درهم قُضِيَ مِنْ حسناته) (یعنی جو قرض چکائے بغیر مرگیا اس کی نیکیوں سے یہ پورا کیا جائے گا) اسے ابن ماجہ نے نقل کیا یہ کتاب المظالم میں مشروحا گزری، حسنات سے مراد ان پر دیا گیا ثواب اور سیآت سے مراد ان کا عقاب ہے، ثواب کا اعطاء باعثِ اشکال ہے جو کہ عقاب کے مقابلہ میں غیر متناہی ہے اور وہ متناہی ہے، جواب دیا گیا کہ یہ محمول ہے اس پر جو صاحبِ حق کو اصل ثواب عطاء ہوگا وہ جو برائی کی عقوبت کے موازی ہو اور جو اس پر زائد ہوا وہ اللہ کے فضل سے ہے تو وہ اس کے لئے باقی رہے گا، بیہقی کہتے ہیں اہل سنت کے اصول پر مومن کی سیآت متناہی الجزاء اور اس کی حسنات غیر متناہی الجزاء ہیں کیونکہ ان کے ثواب سے جنت میں خلود ہے تو میرے نزدیک۔ واللہ اعلم۔ حدیث کی توجیہہ یہ ہے کہ مومنِ مسئ کے خصماء کو اس کی حسنات کے اجر سے وہ مقدار دی جائے گی جو اس کی سیآت کی عقوبت کے موازی ہو تو اگر اس کی حسنات ختم ہوگئیں تو اس کے خصوم کی خطاؤں میں سے کچھ اخذ کر کے اس پر مطروح کر دی جائیں گی پھر وہ سزاوار تعذیب ہوگا اگر اس سے درگزر نہ کیا گیا تو جب ان خطاؤں کی عقوبت ختم ہوگی تو وہ جنت میں داخل کر دیا جائے گا اس وجہ سے جو اس کے صاحبِ ایمان ہونے کی وجہ سے اس میں اس کے لئے خلود مقدر ہوا اور اس کے خصماء کو اس کی حسنات کے اجر سے اس کی سیآت کی عقوبت کے موازی اور مقابل سے زائد عطا نہ ہوگا یعنی مضاعفت سے کیونکہ یہ تو اللہ کا فضل ہے وہ اس کے ساتھ مختص کرے گا اسے جو ایمان کی حالت میں قیامت کے دن کا موافی ہوا،

حمیدی کتاب الموازنہ میں لکھتے ہیں لوگوں کی تین اصناف ہیں ایک جن کی حسنات ان کی سیآت سے راجح ہیں، دوم اس کا عکس، سوم جن کی حسنات اور سیآت کے پلڑے متساوی ہوں گے تو قرآنی نص کے بموجب اول فائز ہیں اور ثانی صنف کے افراد اپنے

قلتِ شر اور اس کی کثرت کے لحاظ سے درجہ بدرجہ سزا بھگتیں گے جبکہ تیسری قسم اصحابِ اعراف ہیں ، ابوطلاب عقیل بن عطیہ نے اپنی کتاب میں جوان کے رد میں لکھی اس کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ اس میں حقِ عبارت یہ ہے کہ اسے اللہ کی مشیت کے ساتھ مقید کیا جائے کہ جنہیں چاہے عذاب دے ، انہوں نے اصحابِ اعراف کی بابت کہے گئے اقوال میں سے ایک کے موافق ثالث کی تصویب کی ہے ، کہتے ہیں ان کی بابت یہی ارجح الاقوال ہے بقول ابن حجر حمیدی نے بھی یہی بات لکھی ہے حق یہ ہے کہ جن کی سیآت کا پلڑا بنسبت نیکیوں کے پلڑے کے بھاری ہوا وہ دو اقسام پر ہیں ایک جو معذب ہوں گے پھر شفاعت کے طفیل جہنم سے نکال دیئے جائیں گے! دوم جنہیں عفوِ عام نصیب ہوگی اور یہ اصلاً ہی معذب نہ ہوں گے ، ابونعیم کی ابن مسعود سے روایت میں ہے کہ بندے کا ہاتھ پکڑ کر اسے علی رؤس الناس کھڑا کیا جائے گا اور ایک منادی ندا دے گا یہ فلان بن فلان ہے جس کسی کا اس کے ذمہ کوئی حق ہے وہ آگے آ جائے تو کئی لوگ آئیں گے تو اللہ فرمائے گا انہیں ان کے حق دو ، وہ کہے گا اے رب دنیا فنا ہوگئی میں کہاں سے ان کے حقوق لاؤں؟ تو اللہ تعالی فرشتوں سے کہے گا اس کے نیک اعمال میں سے لو اور ہر طالبِ حق کو اس کے حق کے مطابق دیدو تو اگر اس کی قسمت میں نجات ہے اور اس کی حسنات سے ذرہ برابر بھی کچھ بچ گیا تو اللہ اسے مضاعف کر کے جنت میں اسے داخل کر دے گا

ابن ابوالدنیا کے ہاں حضرت حذیفہ کی روایت میں ہے کہ قیامت کے دن صاحبِ میزان حضرت جبرائیل ہوں گے لوگ ایک دوسرے سے تکرار و رد کرتے ہوں گے اس دن نہ سونا ہوگا اور نہ چاندی بس نیکیاں اور برائیاں ہوں گی تو ظالم کی نیکیاں اخذ کی جائیں گی اگر یہ ختم ہوگئیں تو مظلوم کی برائیاں لے کر ظالم کے کھاتے میں ڈال دی جائیں گی ، احمد اور حاکم نے جابر عن عبداللہ بن انیس کی مرفوع حدیث سے ذکر کیا کہ کوئی جنت یا جہنم میں نہ جائے گا حتی کہ اس کی زیادتیوں کا بدلہ نہ لے لیا جائے حتی کہ تھپڑ کا بھی ، ہم نے عرض کی یا رسول اللہ ہم اس دن ننگے بدن اور ننگے پاؤں ہوں گے؟ فرمایا سیآت و حسنات کے ساتھ ، بخاری نے اس کا ایک حصہ معلقا کتاب التوحید میں تخریج کیا ہے ابوامامہ کی ابوسعید کی نحو حدیث میں ہے: (إن الله يقول لا يُجَاوِزُني اليوم ظلمُ ظالم) اس میں روزِ قیامت موازنہِ اعمال پر دلالت ہے اس بارے حمیدی صاحب (الجمع) نے ایک کتابِ لطیف تصنیف کی ہے ، ابوطالب عقیل بن عطیہ نے اس کے اکثر مندرجات کا اپنی کتاب (تحرير المقال في موازنة الأعمال) میں تعاقب کیا ، حدیثِ باب اور مابعد میں مسلم کی غیلان بن جریر عن ابوبردہ بن ابوموسی اشعری عن ابیہ سے تخریج کردہ اس مرفوع حدیث کے ضعف پر دلالت ہے جس میں ہے کہ روزِ قیامت مسلمانوں کے کئی لوگ پہاڑوں جیسے گناہوں کے ساتھ آئیں گے لیکن اللہ ان کی مغفرت کر دے گا اور انہیں یہود و نصاری کے کھاتے میں ڈال دے گا ، بیہقی نے بھی اسے ضعیف قرار دیا اور کہا شداد ابوطلحہ اس کے ساتھ متفرد ہیں ، کافر غیر کے گناہوں کے سبب معاقب نہ ہوگا کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىٰ)[فاطر: ۱۸] اصلِ حدیث مسلم نے ایک اور واسطہ کے ساتھ ابوبردہ سے ان الفاظ سے نقل کی: (إذا كان يوم القيامة دَفَعَ اللهُ إلىٰ كُلِّ مسلمٍ يهوديا و نصرانيا فيقول هذا فداؤك من النار)(یعنی روزِ قیامت اللہ ہر مسلمان کو کوئی یہودی یا عیسائی تھما دے گا اور کہے گا یہ آگ سے تمہارا فدیہ ہے) حدیثِ شفاعت ان حضرات کے بارہ میں ہے جن کے گناہ مکفر نہ ہوئے ، یہ بھی محتمل ہے کہ فدیہ والی یہ بات انہیں شفاعت کے سبب جہنم سے نکالے جانے کے بعد کہی جائے ، دیگر نے کہا محتمل ہے کہ فداء مجاز ہو اس سے جس پر آمدہ باب (صفة الجنة و النار) کے

اواخر میں مذکور حدیثِ ابو ہریرہ دال ہے جس میں ہے: (لا یَدخُلُ الجنةَ أحدٌ إلا أُرِیَ مقعدَهُ مِن النار لو أساءَ لیزداذَ شُکرا) (یعنی ہر جنتی کو اس کا جہنم کا ٹھکانہ دکھلایا جائے گا کہ اگر تم برے ہوتے تو یہاں ہوتے) اس میں اس کے بالمقابل طور سے یہ مذکور ہوا (یعنی اہل جہنم کے بارہ میں) تا کہ ان کی حسرت میں اضافہ ہو تو فداء سے مراد مومن کا کافر کے جنت کے ٹھکانے میں انزال جو اس کے لئے تیار تھا (اگر وہ مسلمان اور نیک ہوتا) اور کافر کا اس مومن کے دوزخ کے ٹھکانے میں انزال جو اس کے لئے تیار شدہ تھا (اگر وہ مومن نہ ہوتا) یہ اس آیت میں بھی ملحوظ ہے: (وَ تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِیٓ أُورِثْتُمُوهَا)[الزخرف: ۷۲]

یہی نووی نے بعض علماء کی تبع میں جواب دیا جہاں تک غیلان بن جریر کی روایت تو نووی نے بعض دیگر کی تبع میں اس کی یہ تادیل کی ہے کہ اللہ تعالیٰ مسلمانوں کے لئے ان گناہوں کی مغفرت کر دے گا جب ان سے یہ ساقط ہوں گے تو یہود و نصاریٰ پر ان کا مثل ان کے کفر کے سبب تھوپ دیا جائے گا تو (دراصل) وہ اپنے ہی گناہوں کی پاداش میں معاقب ہوں گے نہ کہ مسلمانوں کے گناہوں کے سبب، تو آپ کا قول: (فیضعها) کا معنی ہے: (أي یضع مثلها) کیونکہ جب اہل اسلام سے ان کی سیآت ساقط کی گئیں اور کفار پر ان کی سیآت باقی رکھی گئیں تو وہ اس معنی میں ہوئے گویا دونوں فریق (ایک خود وہ اور دوسرے مسلمان) کے گناہوں کا بوجھ اٹھایا کیونکہ وہ اب باقی اثم کے حمل کے ساتھ منفرد ہیں جو ان کے اپنے کئے ہوئے گناہ ہیں، یہ بھی محتمل ہے کہ ایسے گناہ مراد ہوں جن کے صدور کا کفار سبب بنے اس طور کہ انہیں ایجاد کیا (یعنی اس کے وسائل مہیا کئے) تو جب مسلمانوں کے یہ گناہ معاف کر دیئے گئے اور اصل ان لوگوں کی سیآت باقی رہیں جنہوں نے اس سنتِ سیئہ کا اجراء کیا تھا کیونکہ کفار کی سیآت کی تو مغفرت نہیں ہے تو وضع (کے لفظ کا اطلاق) ابقائے گناہ سے کنایہ ہے جو کافر کو لاحق ہوا اس کے اس عملِ سیّٔ کو ایجاد کرنے (اور رواج دینے) کے باعث اور اس مومن سے اسے اٹھالیا گیا جس نے (کچھ عرصہ) یہ عملِ سیّٔ کیا اس سبب کہ اللہ کی عفو اس کے شاملِ حال ہوئی اور نبی اکرم کی شفاعت کا فیض اسے پہنچا چاہے دخولِ نار سے قبل یا اس کے بعد کہ شفاعت کے نتیجہ میں جہنم سے اس کا خروج عمل میں آ گیا، یہی ثانی اقویٰ ہے۔

- 6535حَدَّثَنِي الصَّلْتُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ ﴿ وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ ﴾ قَالَ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي الْمُتَوَكِّلِ النَّاجِيِّ أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَخْلُصُ الْمُؤْمِنُونَ مِنَ النَّارِ فَيُحْبَسُونَ عَلَى قَنْطَرَةٍ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ فَيُقَصُّ لِبَعْضِهِمْ مِنْ بَعْضٍ مَظَالِمُ كَانَتْ بَيْنَهُمْ فِي الدُّنْيَا حَتَّى إِذَا هُذِّبُوا وَنُقُّوا أُذِنَ لَهُمْ فِي دُخُولِ الْجَنَّةِ فَوَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَأَحَدُهُمْ أَهْدَى بِمَنْزِلِهِ فِي الْجَنَّةِ مِنْهُ بِمَنْزِلِهِ كَانَ فِي الدُّنْيَا

طرفه - 2440 (ترجمہ کیلئے جلد۳،ص:۶۳۳)

شیخِ بخاری خارکی ہیں۔ (حدثنا یزید بن زریع: وَ نزعنا ما فی الخ قال حدثنا سعید) یعنی یزید نے یہ آیت پڑھی اور حدیثِ مذکور کے ساتھ اسے مفسر کیا، اسماعیلی نے اسے محمد بن منہال عن یزید بن زریع کے طریق سے اسی سند کے ساتھ ابو سعید خدری عن النبی سے اسی آیت کی تفسیر میں نقل کیا کہ (یخلص المؤمنون الخ) اس کا ظاہر یہ ہے کہ آیت کی تلاوت مرفوع ہے تو اگر

یہ محفوظ ہے تو محتمل ہے کہ ہر راوی نے ایرادِ حدیث کے وقت آیت بھی پڑھی ہو تو صلت کی روایت میں یزید سے اوپر کسی راوی نے اس کا اختصار کرلیا اسے طبری نے عفان عن یزید بن زریع حدثنا سعید بن ابوعروبہ سے اسی آیت میں قتادہ کے حوالے سے ذکر کیا ہے اسی طرح ابن ابو حاتم نے شعیب بن اسحاق عن سعید کے طریق سے، عبدالوہاب بن عطاء اور روح بن عبادہ نے اسے سعید سے نقل کیا تو آیت ذکر نہیں کی، اسے ابن مردویہ نے نقل کیا ہے، ابومتوکل ناجی کا نام علی بن داؤد ہے سند کے سب راوی بصری ہیں قتادہ نے اس حدیث میں تصریحِ تحدیث کی ہے، یہ المظالم میں گزری اسی طرح یونس بن یزید عن شیبان عن قتادہ کی معلق روایت جسے ابن مندہ نے موصول کیا، عبد نے بھی اپنی تفسیر میں یونس بن محمد سے اس کی تخریج کی ہے اسی طرح شعیب بن اسحاق عن سعید اور بشر بن خالد و عفان عن یزید بن زریع کی روایت میں۔

(إذا خلص الخ) یعنی اس میں گرنے سے، جب پلِ صراط سے گزریں گے محفوظ رہے، المظالم کی ہشام بن قتادہ سے روایت میں تھا: (إذا خلص المؤمنون من جسر جهنم) آگے حدیثِ شفاعت میں صراط سے ان کے گزرنے کی کیفیت مذکور ہوگی، قرطبی کہتے ہیں یہ وہ اہلِ ایمان جن کی بابت اللہ کے علم میں ہے کہ بدلہ کا عمل ان کی حسنات کو ختم نہ کرے گا بقول ابن حجر شائد اصحابِ اعراف بھی انہی میں سے ہوں، پہلے گزرے راجح قول کی بنا پر اس سے مومنوں کی دو اصناف خارج ہوئیں: ایک جو بغیر حساب جنت میں داخل ہوں گے اور دوم جن کے اعمال نے انہیں ہلاک کر ڈالا۔

(فيحبسون على الخ) آگے ذکر ہوگا کہ صراط جہنم کی سطح پر ایستادہ پل ہے اور جنت اس سے گزر کر آئے گی تو لوگوں کا اس پر سے گزر ان کے حسبِ اعمال ہوگا بعض ناجی ہیں یہ وہ جن کی حسنات ان کی سیآت سے زائد ہوں گی یا برابر ہوں گی مگر اللہ ان سے درگزر فرمائے گا، کچھ ساقط ہیں یہ وہ جن کی برائیوں کا پلڑا حسنات کے پلڑے سے بھاری ہوگا مگر وہ جن سے اللہ درگزر کرے، موحدین میں سے جو اس دوران جہنم میں ساقط ہوں گے وہ اللہ کی مشیت کے مطابق سزا اور تعذیب بھگت کر شفاعت وغیرہ کے وسیلہ سے نکالے جائیں گے، نجات پانے والے کے ذمہ کچھ تبعات (یعنی معمولی قسم کے قصور اور زیادتیاں) ہوسکتی ہیں اور اگر اس کی حسنات ہیں (یہ محلِ نظر ہے کیونکہ ظاہر ہے صراط سے یہ اپنی حسنات کی بنا پر ہی گزر آیا ہے آگے کا ادلہ بدلہ جیسا کہ پہلے بھی ذکر ہوا کسی کے دخولِ جہنم کا سبب نہ بنے گا البتہ میرے خیال میں اہلِ اعراف میں سے کر دیا جانا ممکن ہوگا) جو ان کے موازی ہیں یا ان سے بڑھ کر ہیں تو اس کی حسنات سے اتنا اخذ کرلیا جائے گا جو اس کی تبعات کے مساوی ہو تو وہ اس سے خلاصی پائے گا، اس مذکورہ قنطرہ کی بابت اختلاف کیا گیا ہے تو بعض نے کہا یہ صراط ہی کا تتمہ ہے یعنی وہ کنارہ جس کے آگے جنت واقع ہے، بعض نے اسے ایک علیحدہ پل قرار دیا اسی ثانی کے ساتھ قرطبی نے جزم کیا ہے، کتاب الرقاق کے اواخر کے باب (الصراط جسر جهنم) میں حدیث کی شرح کے اثناء صراط کی صفت مذکور ہوگی۔

(فيقتص لبعضهم الخ) اکثر کے ہاں یہ مجہول کا صیغہ ہے کشمیہنی کے نسخہ میں معلوم کے صیغہ کے بطور ہے، اس پر لام زائدہ ہے یا فاعل محذوف ہے یعنی اللہ تعالیٰ یا جسے وہ اس کام کے لئے مقرر کرے گا، شیبان کی روایت میں ہے: (فيقتص بعضهم من بعض) ۔(حتى إذا هذبوا و نقوا) دونوں صیغہ ہائے مجہول ہیں یعنی جب تبعات سے ممیز و مخلّص کئے جائیں گے۔ (أذن

لهم الخ) اس کا ظاہر یہ ہے کہ یہ سب مرفوع ہے، سب روایات میں یہی ہے ماسوائے طبری کے ہاں روایتِ عفان کے انہوں نے اسے کلامِ قتادہ سے کیا (فی دخول الجنة) کے بعد کہتے ہیں: (و قال قتادة والذی نفسی بیده لأحدهم أهدى الخ) شعیب بن اسحاق کی روایت میں اس کے بعد ہے: (قال فوالذی نفسی بیده الخ) تو قائل کو مبہم رکھا تو روایتِ عفان پر یہ قتادہ اور دیگر کی روایات پر یہ آنجناب ہیں، اسماعیلی کے ہاں محمد بن منہال نے یہ عبارت مزاد کی: (قال قتادة کان یقال ما یشبه بهم إلا أهل الجمعة إذا انصرفوا من جمعتهم) (یعنی ان سے مشابہ اہلِ جمعہ جب جمعہ ادا کر کے واپس ہوں) عبدالوہاب، روح بن عبادہ اور طبری کی بشر بن خالد اور عفان کی اکٹھی روایت میں بھی ہے: (قال و قال بعضهم) تو یہی ذکر کیا، شعیب بن اسحاق اور یونس بن محمد کی روایتوں میں بھی یہی ہے، (وقال بعضهم) کے قائل قتادہ ہیں، پہلے قال کے فاعل کی تعیین سے واقف نہ ہو سکا۔

(لأحدهم أهدى الخ) بقول طیبی أهدى باء کے ساتھ نہیں بلکہ لام یا إلی کے ساتھ متعدی ہوتا ہے تو گویا (یہاں) معنائے لصوق کو متضمن ہے بمنزلہ (هادیا إلیه) کے، اس کا نحو یہ قولہ تعالیٰ ہے: (يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ)[یونس: ۹] کا معنی ہے ان کا رب ان کے ایمان کے ساتھ طریقِ جنت کی طرف انہیں ہدایت دیتا ہے تو (تجری من تحتهم) سے آخر تک کو اس کا بیان وتفسیر کیا کیونکہ سببِ سعادت کے ساتھ تمسک اس کی طرف وصول کی مانند ہے، بقول ابن حجر اصلِ حدیث کیلئے مرسلِ حسن سے شاہد بھی ہے اسے ابن ابو حاتم نے بسند صحیح نقل کیا کہتے ہیں مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا اہلِ جنت صراط سے جب گزر کر آگے آئیں گے تو (جنت جانے سے قبل) روک لئے جائیں گے حتی کہ دنیا میں ایک دوسرے پر کی گئی ان کی زیادتیوں کا بدلہ چکایا جائے پھر جب جنت میں داخل ہوں گے تو ان کے دلوں میں ایک دوسرے کیلئے کوئی کدورت نہ ہوگی، قرطبی کہتے ہیں عبد اللہ بن سلام کی حدیث میں ہے کہ ان کے دائیں بائیں فرشتے جنت کی شاہراہ پر رہنمائی کو موجود ہوں گے، یہ ان پر محمول ہے جو قنطرہ پر روکے نہ جائیں گے یا سبھی پر ہی اور مراد یہ کہ فرشتے جنت میں ان کے دخول سے قبل انہیں بتلاتے ہوں گے تو جو جنت میں جائے گا وہ اس طرح اپنی منزل ومحل کو جانتا ہوگا (فرشتوں کی رہنمائی کی وجہ سے) جیسے دنیا میں اپنے گھر کو پہچانتا تھا، بقول ابن حجر یہ بھی محتمل ہے کہ قولِ مذکور جنت میں دخول کے بعد ہو تبشیر وتکریم میں مبالغہ کے طور پر، ابن سلام کی مذکورہ حدیث ابن مبارک نے الزہد میں تخریج کی حاکم نے اس پر حکمِ صحت لگایا۔

- 49 باب مَنْ نُوقِشَ الْحِسَابَ عُذِّبَ (سختی سے پوچھ گچھ کیا گیا، پھنس گیا)

یہ نقش سے ہے جو استخراج شوکة (یعنی کانٹا نکالنا) ہے اس کا بیان کتاب الجہاد میں گزرا، مناقشہ سے مراد محاسبہ میں استقصاء اور ہر جلیل وحقیر بارے پوچھ گچھ اور ترکِ مسامحت ہے، کہا جاتا ہے: (انتقشت منه حقی أی استقصیته) (یعنی اپنا حق پورا پورا وصول کیا)۔

- 6536 حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى عَنْ عُثْمَانَ بْنِ الْأَسْوَدِ عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ نُوقِشَ الْحِسَابَ عُذِّبَ قَالَتْ قُلْتُ أَلَيْسَ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى

﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ قَالَ ذٰلِكِ الْعَرْضُ

أطرافه 103، 4939، - 6537 (ترجمہ کیلئے جلد ۷، ص: ۷۰۷)

حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُثْمَانَ بْنِ الأَسْوَدِ سَمِعْتُ ابْنَ أَبِي مُلَيْكَةَ قَالَ سَمِعْتُ عَائِشَةَ قَالَتْ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ مِثْلَهُ وَتَابَعَهُ ابْنُ جُرَيْجٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ سُلَيْمٍ وَأَيُّوبُ وَصَالِحُ بْنُ رُسْتُمٍ عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

(عن ابن أبی ملیکة عن عائشة) دارقطنی کہتے ہیں اسے حاتم بن ابومغیرہ نے عبداللہ بن ابوملیکہ سے نقل کرتے ہوئے (حدثنی القاسم بن محمد حدثتنی عائشة) ذکر کیا ان کا قول اصح ہے کیونکہ زیادت کی ہے اور وہ متقن حافظ ہیں نووی وغیرہ نے تعقب کیا اور کہا یہ اس امر پر محمول ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہ سے بالواسطہ اور بلا واسطہ دونوں طرح سماع کیا ہے تو دونوں طرح بیان کرتے تھے، بقول ابن حجر یہ مجرد احتمال ہے ابن ابوملیکہ کی اس کے بعض طرق میں حضرت عائشہ سے سماع کی تصریح موجود ہے جیسا کہ اس باب کی سندِ ثانی میں تو سند سے ایک واسطہ کے اسقاط کے ساتھ تعلیل ساقط ہوئی اور یہی محمول کرنا متعین ہوا کہ انہوں نے قاسم عن عائشہ سے اس کا سماع کیا پھر بغیر واسطہ کے بھی حضرت عائشہ سے سماع کیا یا اس کا عکس، اس میں سر یہ ہے کہ ان کی بالواسطہ روایت میں وہ کچھ ہے جو ان کی بلا واسطہ روایت میں نہیں اگرچہ دونوں کا مؤدیٰ واحد ہے، یہی بحمد اللہ معتمد ہے۔

(عن النبی) عبد بن حمید کی انہی عبیداللہ بن موسیٰ سے روایت میں (سمعت النبی) ہے۔(قلت أليس الخ) عبد کی روایت میں ہے کہ میں نے عرض کی یا رسول اللہ بے شک اللہ تعالیٰ کہتا ہے: (فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ - - حِسَاباً يَسِيراً) تک [الانشقاق: ۷۔۸] احمد کی ایک اور طریق کے ساتھ حضرت عائشہ سے روایت میں ہے کہ میں نے سنا نبی اکرم ایک دفعہ اثنائے نماز کہہ رہے تھے: (اللهم حَاسِبْنِي حِسَابا يسيرا) جب پھرے تو میں نے کہا یا رسول اللہ حسابِ یسیر کیا ہے؟ فرمایا: (أن يُنظَر في كتابه فيُتجاوزُ له عنه إن مَنْ نُوقِشَ الحساب يا عائشة يومئذ فقد هَلَكَ) (یعنی اسکے اعمال نامہ پہ ایک نظر ڈالی جائے پھر اسے جانے دیا جائے)۔

(مثله) تفسیر سورۃ انشقاق میں اس سند کا ذکر گزرا وہاں بھی اس کا سیاق ذکر نہیں کیا تھا اسے اسماعیلی نے ابوبکر بن خلاد عن یحییٰ بن سعید کی روایت سے تخریج کرتے ہوئے عبیداللہ بن موسیٰ کی روایت کے مثل ذکر کیا۔(تابعه ابن جريج الخ) ابن جریج اور محمد بن سلیم کی روایتیں ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں ابوعاصم عن ابن جریج وعثمان بن اسود ومحمد بن سلیم کلہم عن ابن ملیکہ عن عائشہ نقل کیں، دو تنبیہیں کے عنوان سے لکھتے ہیں ایک تو یہ کہ اس حدیث کی سند میں ابن جریج پر اختلاف کیا گیا ہے تو ابن مردویہ نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن جریج عن عطاء عن عائشہ سے مختصر انقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (مَنْ حُوسِبَ يوم القيامة عُذِّبَ) دوم محمد بن سلیم کی بابت ابوعلی جیانی نے جزم کیا ہے کہ یہ ابوعثمان مکی ہیں، کہتے ہیں بخاری نے الرقاق میں ان کا ذکر کیا انہوں نے ان کا محمد بن سلیم بصری جو ابو ہلال راسبی ہیں جن کا ذکر بخاری کی کتاب التعبیر میں ہے، سے تفرقہ کیا ہے لیکن مزی نے التہذیب میں ابوعثمان کا تذکرہ نہیں کیا بلکہ ابو ہلال کے ذکر پر اقتصار کیا اور ابن ابوملیکہ کے ترجمہ میں ان پر علامتِ تعلیق ڈالی، یہ وہ جو یہاں ہیں اور محمد بن سیرین اور یہ وہ جو

التعبیر میں ہیں بظاہر جیانی کا قول درست ہے، محمد بن سلیم ابو عثمان کا ذکر بخاری نے تاریخ میں کیا اور لکھا کہ یہ ابن ابو ملیکہ سے روایتِ احادیث کرتے ہیں ان سے وکیع نے روایت کی ہے بقول ابن ابو حاتم ابو عاصم نے ان سے روایت کی ہے اسحاق بن منصور عن یحی بن معین سے نقل کیا کہ یہ ثقہ ہیں بقول ابو حاتم صالح الحدیث ہیں ابن حبان نے الثقات کے طبقہ ثالثہ میں ان کا تذکرہ کیا، جہاں تک ایوب کی متابعت تو اسے مولف نے التفسیر میں حماد بن زید عن ایوب سے تخریج کیا مگر سیاق نقل نہیں کیا اسے ابو عوانہ نے اپنی صحیح میں اسماعیل قاضی عن سلیمان یعنی اس کے شیخِ بخاری سے نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (من حوسب عُذِّبَ) اس میں ہے اس پر حضرت عائشہ نے کہا: (فأين قول الله تعالیٰ : فَأَمَّا مَنْ أُوتِیَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَاباً يَسِيراً) تو فرمایا یہ عرض ہے (و لكنه مَنْ نُوْقِشَ الحساب عُذب) اسے انہوں نے ہمام عن ایوب کے حوالے سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (من نوقش عذب وقال كأنها تُخَاصِمُه) تو اس کا نحو ذکر کیا اور آخر میں یہ زیادت بھی کی: (قالها ثلاث مرات) اسے ابن مردویہ نے ایک اور طریق کے ساتھ حماد سے نقل کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر کئے: (ذاكم العرض)

صالح بن رستم جو ابو عامر خراز ہیں جو نام کی نسبت کنیت کے ساتھ زیادہ مشہور تھے، کی یہ روایت ابن راہویہ نے اپنی مسند میں نضر بن شمیل عنہ سے موصول کی ہے، الحامليات میں عالی سند کے ساتھ واقع ہے اس کے سیاق میں یہ زیادت بھی ہے: (قالت قلت إني لأعلم أيَّ آية في القرآن أشَدُّ فقال لي النبي ﷺ و ما هي؟ قلت : مَنْ يَعْمَلْ سُوْءً ا يُجْزَ بِهِ [النساء: ۱۲۳] فقال إن المؤمن يجازیٰ بأسوأ عمله في الدنيا يصيبه المرض حتى النكبة ولكن من نوقش الحساب يُعَذِّبه قالت قلت أ ليس قال الله تعالیٰ) تو اسماعیل بن اسحاق کی حدیث کے مثل نقل کیا اسے طبری، ابو عوانہ اور ابن مردویہ نے متعدد طرق کے ساتھ ابو عامر خراز سے اس کا نحو نقل کیا ہے۔ (حاتم بن أبي صغيرة)ابو صغیرہ کا نام مسلم اور حاتم کی کنیت ابو یونس تھی بعض نے کہا مسلم ابو یونس کی والدہ کے شوہر تھے بعض نے ان کا نانا قرار دیا۔(ثم قال أخيرا و ليس الخ) دونوں ایک ہی معنی کی طرف راجع ہیں کیونکہ محاسبہ سے مراد تحریر الحساب ہے تو یہ مناقشہ کو مستلزم ہے اور جو معذب ہوا وہ ہلاک ہوا، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں قولہ (حوسب) یعنی حسابِ استقصاء (یعنی تفصیلی پوچھ گچھ) اور قولہ (عذب) یعنی دوزخ میں ان سیآت کی پاداش میں جو حساب میں سامنے آئیں اور قولہ (هلك) یعنی آگ میں عذاب کے ساتھ، کہتے ہیں حضرت عائشہ نے ظاہر لفظ حساب سے تمسک کیا تھا کیونکہ یہ قلیل و کثیر دونوں کو متناول ہے۔

- 6537حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ حَدَّثَنَا رَوْحُ بْنُ عُبَادَةَ حَدَّثَنَا حَاتِمُ بْنُ أَبِي صَغِيرَةَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ حَدَّثَنِي الْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَتْنِي عَائِشَةُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَيْسَ أَحَدٌ يُحَاسَبُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا هَلَكَ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَيْسَ قَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴾ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّمَا ذَلِكِ الْعَرْضُ وَلَيْسَ أَحَدٌ يُنَاقَشُ الْحِسَابَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا عُذِّبَ

أطرافه 103، 4939، - 6536 (سابقہ)

(يناقش الحساب) نصب علی نزع الخافض کے ساتھ، تقدیر ہے: (فی الحساب)۔ (أ ليس قد قال الخ)
تفسیر سورۃ انشقت میں یحیی قطان عن ابو یونس کی روایت میں یہ الفاظ گزرے: (فقلت يا رسو ل الله ﷺ جعلنى الله فدائك
أ ليس الخ)۔ (إنما ذلك العرض) قطان کی روایت میں ہے: (قال ذلك العرض تُعرَضُون و مَنْ نوقش الحساب
هلك) ترمذی نے اس حدیث کیلئے ہمام عن قتادہ عن انس سے مرفوع شاہد نقل کیا جس میں ہے: (من حوسب عذب) اور کہا غریب
ہے، بقول ابن حجر ہمام سے اس کے راوی علی بن ابوبکر صدوق ہیں مگر کئی دفعہ غلطی کر جاتے ہیں قرطبی کہتے ہیں آپ کے قول: (إنما ذلك
العرض) کا معنی ہے کہ آیت میں حساب مذکور سے مراد اعمالِ مومن کی اس پر پیشی ہے تا کہ وہ اپنے اوپر اللہ تعالیٰ کے احسان کو دیکھے کہ کس
طرح اس نے دنیا میں بھی اس کا پردہ رکھا اور اب آخرت میں اس سے درگزر کیا جیسے نجویٰ میں ابن عمر کی روایت گزری،
عیاض کہتے ہیں (عذب) کے دو معانی ہیں ایک مناقشۂ حساب، عرضِ ذنوب اور قبیح ما سلف پر توقیف وتوبیخ تعذیب ہے اور
دوم یہ کہ یہ استحقاقِ عذاب کا باعث ہے کہ بندے کی کوئی نیکی نہیں مگر اللہ کے پاس سے کیونکہ اسی نے اس پر قدرت دی اور اس کے
ساتھ تفضل کیا اور اس کی توفیق دی اور کیونکہ خالص اس کی ذات کیلئے کئے گئے عمل قلیل ہیں، اس ثانی کی تائید دوسری روایت میں آپ کا
قول (هلك) کرتا ہے، نووی کہتے ہیں تاویلِ ثانی ہی صحیح ہے کیونکہ تقصیر انسانی طبیعت کا غالب عنصر ہے تو جس کا استقصاء کیا گیا اور
اس سے کوئی مسامحت نہ کی گئی وہ ہلاک ہوا، دیگر نے کہا وجہِ معارضت یہ ہے کہ لفظِ حدیث ہر حساب لئے گئے کی تعذیب میں عام ہے
جبکہ لفظِ آیت دال ہے کہ ان کا بعض غیر معذَب ہے، تطبیق اس طرح سے ہوگی کہ آیت میں حساب سے مراد عرض ہے اور اس سے مراد
اعمال کا ابراز و اظہار تو گناہگار کو اس کے گناہ دکھلا دیئے جائیں گے پھر اس سے درگزر کیا جائے گا، اس کی تائید بزار اور طبری کے ہاں
عباد بن عبد اللہ بن زبیر کی روایت کرتی ہے کہتے ہیں میں نے حضرت عائشہ سے سنا کہ رسولِ خدا سے حسابِ یسیر کی بابت سوال کیا تو
فرمایا آدمی پر اس کے گناہ پیش کئے جائیں گے پھر اس سے درگزر کیا جائے گا، مسلم کے ہاں حدیثِ ابو ذر میں ہے آدمی کو قیامت کے
روز لایا جائے گا اور کہا جائے گا اس کے صغار ذنوب اس پر پیش کرو، ابن ابو حاتم اور حاکم کے ہاں حدیثِ جابر میں ہے جس کی حسنات
اس کی سیآت سے بڑھ گئیں تو یہ ہے وہ جو جنت میں بغیر حساب کے داخل ہوگا اور جس کی حسنات و سیآت ایک برابر ہوئیں تو اس کا
حسابِ یسیر لیا جائے گا۔ پھر جنت میں اسے داخل کر دیا جائے گا اور جس کی سیآت اس کی حسنات سے زائد ہوئیں تو یہ ہے جس نے اپنا
آپ ہلاک کر ڈالا انہی جیسوں کیلئے شفاعت ہے اسی میں نجویٰ بارے حدیثِ ابن عمر داخل ہے اسے بخاری نے المظالم اور تفسیر سورہ ہود
میں اور آگے التوحید میں تخریج کیا اس میں تھا: (يَدْنُوا أحدُ كم مِنْ رَبِّهِ حتى يَضَعَ كَنفه عليه فيقول أ عَمِلْتَ كذا و
كذا ؟ فيقول نعم فَيُقَرِّرُه ثم يقول إنى سَتَرْتُ عليك فى الدنيا و أنا أغفرها لك اليوم) کیفیتِ عرض میں ترمذی
کی علی بن علی رفاعی عن حسن عن ابو ہریرہ سے مرفوع روایت ہے جس میں ہے: (تعرض الناس يوم القيامة ثلاث عرضات
فأما عرضتان فجدال و معاذير و عند ذلك تطير الصحف فى الأيدى فآخِذٌ بيمينه و آخِذٌ بشماله) ترمذی کہتے
ہیں یہ روایت صحیح نہیں کیونکہ حسن کا ابو ہریرہ سے سماع ثابت نہیں، بعض نے اسے ان کے حوالے سے بجائے ابو ہریرہ کے ابو موسی سے نقل
کیا ہے یہ ابن ماجہ اور احمد کے ہاں اسی طریق سے مرفوعا ہے اسے بیہقی نے البعث میں حسن سند کے ساتھ ابن مسعود سے موقوفا نقل کیا،

ترمذی حکیم کہتے ہیں جدال کفار کیلئے ہوگا وہ اس لئے جدال کریں گے کہ اپنے رب کو پہچانتے نہ ہوں گے تو گمان کریں گے کہ جدال کر کے بچ نکلیں گے (جیسے دنیا میں اس طریقہ سے بچ جاتے تھے) اور معاذیر، اللہ کا حضرت آدم اور انبیاء کیلئے اعتذار ان کے دشمنوں پر اقامتِ حجت کر کے جبکہ تیسرا مومنین کیلئے ہوگا اور یہی عرضِ اکبر ہے

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ابن مردویہ کی ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ سے مرفوعا روایت میں ہے: (لا یحاسب رجل یوم القیامة إلا دخل الجنة) اس کا ظاہر حدیثِ باب کے معارض ہے دونوں کے مابین تطبیق یہ ہے کہ دونوں حدیثیں معا حقِ مومن میں ہیں! تعذیب اور دخولِ جنت کے مابین کوئی منافات نہیں کیونکہ موحد کیلئے اگرچہ تعذیب کا فیصلہ کیا گیا مگر ضروری ہے کہ دوزخ سے شفاعت یا عمومی رحمت کے ذریعہ سے (آخرکار) اس سے نکل آئے۔

- 6538حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ هِشَامٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا رَوْحُ بْنُ عُبَادَةَ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَقُولُ يُجَاءُ بِالْكَافِرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيُقَالُ لَهُ أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ لَكَ مِلْءُ الأَرْضِ ذَهَبًا أَكُنْتَ تَفْتَدِي بِهِ فَيَقُولُ نَعَمْ فَيُقَالُ لَهُ قَدْ كُنْتَ سُئِلْتَ مَا هُوَ أَيْسَرُ مِنْ ذَلِكَ

طرفاہ 3334، - 6557 (ترجمہ کیلئے جلد ۵، ص:۲۴)

(یجاء بالکافر) اسے ہشام دستوائی اور سعید بن ابوعروبہ کلاھما عن قتادہ کی روایت سے نقل کیا سیاق سعید کا ہے ہشام کا سیاق مسلم اور اسماعیلی نے کئی طرق کے ساتھ معاذ بن ہشام عن ابیہ سے (یقال للکافر) کے ساتھ نقل کیا باقی اس کا مثل ہے آگے باب (صفة الجنة و النار) میں ابوعمران جونی عن انس سے تصریح آئے گی کہ یہ بات اللہ تعالی اس سے فرمائے گا، اس کے الفاظ ہیں: (یقول الله عز وجل لِأهْوَنِ أهْلِ النار عذابا یوم القیامة لو أنَّ لك ما فی الأرض من شیء أ كُنتَ تَفْتَدِیْ به ؟ فیقول نعم) اسے مسلم اور نسائی نے ثابت عن انس کے طریق سے نقل کیا اس کا ظاہرِ سیاق یہ ہے کہ کافر کو یہ بات اس کے دخولِ نار کے بعد کہی جائے گی اس کے الفاظ ہیں: (یؤتی بالرجل مِنْ أهل النار فیقال یَابْنَ آدم کیف وجدت مَضْجعَك ؟ فیقول شَرّ مضجع فیقال له هل تفتدی بقراب الأرض ذهبا فیقول نعم یا رب فیقال له کذبت) یہ بھی محتمل ہے کہ یہاں مضجع سے مراد قبر ہوتو اس طرح دوسری روایات کے ساتھ یہ ملتئم ہوگا۔

(قد کنت سُئِلْتَ ما هو أیسر الخ) ابوعمران کی روایت میں ہے اللہ فرمائے گا: (أرَدْتُ منك ما هو أهون مِنْ هذا و أنت فی صُلْبِ آدم أنْ لا تُشْرِكَ لی شیئا فَأبَیْتَ إلا أنْ تشرك بی) (یعنی میں نے اس سے بہت ہلکی چیز تم سے چاہی تھی اور تم ابھی صلبِ آدم میں تھے کہ میرے ساتھ شرک نہ کرنا) ثابت کی روایت میں ہے: (قد سألتك أقَلَّ مِنْ ذلك فلم تفعل فیؤمر إلی النار) عیاض کہتے ہیں اس کے ساتھ اس آیت کی طرف اشارہ کیا ہے: (وَ إذْ أخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِیْ آدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ) [الأعراف: ۱۷۲] تو یہ وہ میثاق ہے جو صلبِ آدم میں لوگوں سے لیا گیا تو جس نے دنیا میں

آنے کے بعد اس عہد کو پورا کیا وہ مومن اور جس نے ایفاء نہ کیا وہ کافر ہوا تو مرادِ حدیث یہ ہے کہ میں نے جب تم سے یہ میثاق لیا تم سے یہی چاہا مگر جب تمہیں دنیا میں نمودار کیا تم نے انکار کیا مگر شرک کا، یہ بھی محتمل ہے کہ ارادہ سے مراد یہاں طلب ہو، معنی یہ ہوا کہ تمہیں اس کا حکم دیا مگر تم نے نہ کیا کیونکہ اللہ تعالیٰ کی مِلک میں وہ سب ہے جس کا وہ ارادہ کرتا ہے، بعض معتزلہ نے اعتراض کیا کہ کیونکر یہ (کہنا) صحیح ہو کہ ایسی شئ کا امر کرے جو وہ نہیں چاہتا؟ جواب یہ ہے کہ یہ ممتنع یا مستحیل نہیں، بقول مازری اہلِ سنت کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مومن کے ایمان اور کافر کے کفر کا مُرید (یعنی ارادہ کرنے والا) ہے اور اگر وہ کافر سے ایمان کا ارادہ کرے تو وہ مومن ہو جائے یعنی اگر یہ اس کے مقدر میں کرے تو اس کا وقوع ہو، اہلِ اعتزال کا کہنا ہے کہ بلکہ سب سے اس کا ارادہ ایمان کا ہی ہے مگر مومن نے قبول کیا اور کافر ممتنع رہا تو انہوں نے غائب کو شاہد پر محمول کیا کیونکہ ان کی رائے میں مریدِ شر شریر ہے اور کفر شر ہے تو اللہ تعالیٰ کی نسبت یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ اس کا ارادہ کرے، اہلِ سنت نے اس کا یہ جواب دیا کہ شر مخلوقین کے حق میں شریر ہوتا ہے جہاں تک حقِ خالق میں تو وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے، ارادۂ شر شر اس لئے ہوا کہ اللہ نے اس سے منع کیا ہے اور حقِ باری تعالیٰ کے اوپر کوئی ذات نہیں جو اسے حکم دے سکے تو اس کے ارادہ کو مخلوق کے ارادہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں، نیز مرید اس چیز کے فعل کا کہ جو جب حاصل نہ ہو تو اس کا ارادہ نہ کرے تو یہ اس کے عجز وضعف کا موذن ہوگا اور باری تعالیٰ عجز وضعف کے ساتھ موصوف نہیں تو اگر وہ کافر سے ایمان کا خواہاں ہو اور وہ ایمان نہ لائے تو گویا یہ تو اس کے عجز وضعف کا موذن ہوا اور اللہ تعالیٰ اس سے منزہ ہے،

ان کے بعض نے اس حدیث جس کی صحت متفق علیہ ہے، سے یہ تمسک کیا ہے، اس کا جواب وہی جو ذکر ہوا، اس آیت سے بھی احتجاج کیا: (وَلَا یَرْضیٰ لِعِبَادِهِ الْکُفْرَ)[الزمر: ۷] جواب دیا گیا کہ یہ عام مخصوص ہے اس کے ساتھ جس کیلئے اللہ نے ایمان کا فیصلہ کیا ہے، اس پر عباد سے مراد فرشتے اور جن وانس کے مومنین ہیں، بعض نے جواب دیا کہ ارادہ غیرِ رضا ہے اور (ولا یرضیٰ) کا معنی ہے: (لا یشکرُہ علیهم ولا یُثِیبُهم علیه) (یعنی ان کی مساعی مشکور نہ ہوں گی اور نہ انہیں ثواب ملے گا) اس پر یہ صفتِ فعل ہے، بعض نے کہا یہاں رضا کا معنی ہے کہ اسے ان کیلئے دینِ مشروع کے بطور مرضی (یعنی پسند) نہیں کیا، بعض نے کہا رضا ارادہ سے ماوراء صفت ہے، بعض نے کہا ارادہ کا اطلاق دو چیزوں کے مقابل ہوتا ہے ایک ارادۂ تقدیر اور دوم ارادۂ رضا، دوم اول سے اخص ہے، بعض نے کہا اللہ کی جانب سے رضا ارادۂ خیر ہے جیسا کہ اس کی جانب سے سخط (یعنی عدم رضا) ارادۂ شر ہے،

نووی کہتے ہیں قولہ: (فیقال له کذبت) کا معنی ہے اگر ہم تمہیں دنیا میں واپس بھیج دیں تو (بھی) تم فدیہ نہ دو کیونکہ تم سے اس سے سہل کا تقاضہ کیا تھا مگر تم نے انکار کیا اور یہ اس آیت کا ہم مفہوم ہے: (وَلَوْ رُدُّوْا لَعَادُوْا لِمَا نُهُوْا عَنْهُ وَ إِنَّهُمْ لَکَاذِبُوْنَ)[الأنعام: ۲۸] اس کے ساتھ اس حدیث کا معنی اس آیت کے معنی کے ساتھ مجتمع ہو جاتا ہے: (لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِی الْأَرْضِ جَمِیْعاً وَ مِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدَوْا بِهِ)[الرعد: ۱۸] کہتے ہیں حدیث سے اللہ کی نسبت (یقول) کا لفظ استعمال کرنے کا جواز ثابت ہوا بخلاف اس کے کارہین کے جنہوں نے کہا صرف (قال الله) کہنا ہی صحیح ہے، یہ شاذ اور علمائے سلف وخلف کے مخالف قول ہے احادیث اس کے ساتھ متظاہر ہیں خود قرآن میں ہے: (وَ اللّٰهُ یَقُوْلُ الْحَقَّ وَ هُوَ یَهْدِی السَّبِیْلَ)[الأحزاب: ۵]۔

- 6539 حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِی قَالَ حَدَّثَنِی الْأَعْمَشُ قَالَ حَدَّثَنِی خَیْثَمَةُ عَنْ

عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَسَيُكَلِّمُهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَيْسَ بَيْنَ اللَّهِ وَبَيْنَهُ تُرْجُمَانٌ ثُمَّ يَنْظُرُ فَلَا يَرَى شَيْئًا قُدَّامَهُ ثُمَّ يَنْظُرُ بَيْنَ يَدَيْهِ فَتَسْتَقْبِلُهُ النَّارُ فَمَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَّقِيَ النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ

(ترجمہ کیلئے جلد ۲، ص: ۳۱۷)

أطرافه 1413، 1417، 3595، 6023، 6540، 6563، 7443، 7512

- 6540 قَالَ الأَعْمَشُ حَدَّثَنِي عَمْرٌو عَنْ خَيْثَمَةَ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ اتَّقُوا النَّارَ ثُمَّ أَعْرَضَ وَأَشَاحَ ثُمَّ قَالَ اتَّقُوا النَّارَ ثُمَّ أَعْرَضَ وَأَشَاحَ ثَلَاثًا حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا ثُمَّ قَالَ اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَبِكَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ

أطرافه 1413، 1417، 3595، 6023، 6539، 6563، 7443، 7512 (سابقہ)

خیثمہ سے مراد ابن عبد الرحمٰن جعفی ہیں۔ (ما منكم الخ) بظاہر صحابہ کرام سے خطاب ہے مگر سب مومن ان کے ساتھ ملتحق ہیں سابقین بھی اور مقصرین بھی، ابن ابو جمرہ نے یہ اشارہ دیا۔ (إلا سيكلمه الخ) ابن ماجہ کی وکیع عن اعمش سے روایت میں ہے: (سيكلمه ربه)۔ (ليس بينه الخ) اس روایت میں جو (اس موقع پر) وہ کہے گا اس کا ذکر نہیں کیا اس کی تبیین محل بن خلیفہ عن عدی کی روایت میں ہے جس میں ہے: (ثم ليقولن له أ لَمْ أُوْتِكَ مالاً؟ فيقول بلىٰ) ترجمان کے لفظ کی تشریح بدء الوحی کی حدیثِ ہرقل میں گزری۔ (قدامه) کتاب التوحید اور مسلم کی عیسی بن یونس عن اعمش سے روایت میں ہے دائیں دیکھے گا تو وہی کچھ دیکھے گا جو اس نے اعمال آگے بھیجے اور بائیں طرف دیکھے گا تو بھی یہی، اسے ترمذی نے ابو معاویہ کی روایت سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (فلا يرى شيئا إلا شيئا قَدَّمَهُ) محل بن خلیفہ کی روایت میں ہے دائیں طرف دیکھے گا تو آگ دیکھے گا تو آگ نظر آئے گی اسی طرح بائیں طرف بھی، یہ مختصر ہے اور خیثمہ کی روایت کی مفسر تو وہی معتمد ہے! اس بابت ابن ہبیرہ کہتے ہیں یہاں دائیں بائیں دیکھنے کی بات بطور مثال کہی ہے (جیسے اردو محاورہ میں بھی ہے کہ جواب نہ بن پڑا تو دائیں بائیں دیکھنے لگا یا مثلا کہتے ہیں آئیں بائیں شائیں کرنے لگا) کہ انسان کی عادت ہے کہ جب کوئی مشکل مرحلہ درپیش ہو تو وہ دائیں بائیں دیکھنے لگ جاتا ہے مدد کی طلب میں، بقول ابن حجر اس کا سبب یہ ہونا بھی محتمل ہے کہ امید کرتا ہو کہ ایسا کوئی طریق ملے کہ آگ سے خلاصی پا سکے مگر تمام راستے آگ کی طرف لے جانے والے ہی پائے گا جیسے محل کی روایت میں مذکور ہوا۔

(ثم ينظر بين يديه الخ) عیسی کی روایت میں ہے آگے نظر ڈالے گا تو آگ کو عین چہرہ کے بالمقابل پائے گا بقول ابن ہبیرہ اس کا سبب یہ ہے کہ آگ اس کے راستے میں ہوگی جس سے بچ نکلنا اس کے احاطہ امکان میں نہ ہوگا کیونکہ ہر ایک کیلئے ضروری ہوگا کہ صراط سے گزرے۔ (فمن استطاع الخ) وکیع نے اپنی روایت میں (فليفعل) بھی مزاد کیا ابو معاویہ کی روایت میں ہے: (أنْ يَقِيَ وجهَه النار ولو بِشِقِّ تمرة فليفعل) روایتِ عیسی میں ہے: (فَاتَّقُوا النارَ ولو بشق تمرة)۔ (قال الأعمش) یہ اسی سندِ مذکور کے ساتھ متصل ہے، مسلم نے معاویہ عن اعمش سے بھی یہی نقل کیا عیسی بن یونس نے اپنی روایت میں تبیین

کی کہ وہ قدرِ حدیث جو خیثمہ سے عمرو بن مرہ نے اعمش کیلئے مزاد کی وہ آخر میں مذکور یہ جملہ ہے: (فَمَنْ لم يَجِدْ فبِكَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ) یہ اس سے اتم سیاق کے ساتھ محل بن خلیفہ کی روایت سے الزکاۃ میں گزر چکی ہے۔

(حدثني عمرو) یہ ابن مرہ ہیں عیسی کی روایت میں اس کی صراحت ہے۔(ثم أعرض و أشاحَ) یعنی اس سے احتیاط وحذر کا اظہار کرتا ہوں بقول خلیل (أشاح بوجهه عن الشيء) یعنی اسے اس سے دور کیا، فراء کہتے ہیں مشیح محتاط، سنجیدگی سے کوئی کام کرنے والے اور اپنے خطاب میں متوجہ کو کہتے ہیں تو یہ سب معانی یہاں ممکن ہیں یا ان میں سے ایک، مفہوم یہ کہ آگ سے اس انداز میں تحذیر کی گویا آپ اسے دیکھ رہے ہیں یا اس سے بچاؤ کی نہایت تلقین کی یا اپنے خطاب میں اپنے اصحاب پر متوجہ ہوئے اس کے بعد کہ آگ کا جب ذکر کیا اس سے اعراض کیا تھا، ابن تین نے بیان کیا کہ أشاح کا معنی ہے: (صَدَّ و انْكَمَشَ)(یعنی اعراض کرنا اور سکیڑنا) بعض نے کہا اپنا چہرہ اس سے پھیرا خائف کی مانند کہ مبادا ضرر پہنچے بقول ابن حجر اول اوجہ ہے اس لئے کہ آپ کے قول (أعرض) سے یہی حاصل ہوا، ابو معاویہ کی روایت کے شروع میں ہے: (ذكر رسول الله ﷺ النار فأعرض و أشاح ثم قال اتقوا النار)۔

(ثلاثا) ابو معاویہ کی روایت میں ہے: (ثم قال اتقوا النار و أعرض و أشاح حتى ظننا أنه كان ينظر إليها) اسماعیلی نے بھی جریر عن اعمش سے یہی نقل کیا ابن ہبیرہ اور ابن ابی جمرہ حدیث: (إن الله يُكَلِّمُ عبادَهُ المؤمنين في الدار الآخرة بغير واسطة) کی بابت کہتے ہیں اور اس میں صدقہ کی ترغیب ہے بقول ابن ابی جمرہ اس میں اس کی قبولیت کی دلیل ہے اگرچہ قلیل ہو حدیث میں اسے کسبِ طیب کے ساتھ مقید کیا گیا ہے اس میں صدقہ وغیرہ کے قلیل ہونے کو بنظرِ احتقار دیکھنے سے ترک کا بھی اشارہ ہے، اس میں اہلِ زہد کیلئے بھی حجت ہے جنہوں نے کہا کہ ملتفت ہالک ہے، اس امر سے اخذ کیا کہ دائیں بائیں نظر ڈالنے کا جو ذکر ہوا اس میں صورتِ التفات ہے اس لئے جب سامنے کی جہت نظر ڈالی تو آگ اس کی مستقبل تھی، اس سے یہ دلیل بھی ملی کہ اہلِ محشر سے جہنم کی آگ نہایت قریب ہوگی، بیہقی نے البعث میں مرسلِ عبد اللہ بن باباہ سے ثقات رواۃ کے ساتھ مرفوعا روایت کیا: (كأني أراكم بالكَوْمِ جُثِي مِنْ دُون جهنم) جثی جاث کی جمع ہے جبکہ کوم سطحِ مرتفع کو کہتے ہیں جس پر نبی اکرم کی امت ہوگی جیسا کہ مسلم کی کعب بن مالک سے روایت میں ثابت ہے کہ (امت محمدیہ کے افراد) روزِ قیامت (على تلٍّ عال) (یعنی ایک اونچے ٹیلے پر) ہوں گے اس سے یہ بھی عیاں ہوا کہ اللہ کا بندوں سے حسی احتجاب حائل نہیں بلکہ یہ ایک معنوی امر ہے جو اس کی قدرت سے متعلق ہے یہ آپ کے اس قول کہ وہ اپنے آگے کچھ نہ دیکھ پائے گا سے ماخوذ ہے، ابن ہبیرہ کہتے ہیں کلمہ طیبہ سے یہاں مراد جو ہدایت پر دال یا ردی سے رادّہ یا دو (لڑے ہوؤں) کے درمیان صلح کرانے والا یا دو جھگڑا کرنے والوں کے مابین تصفیہ کرانے والا یا کسی مشکل کا حالّ یا غامض کا کاشف یا بپھرے ہوئے منتقم کا دافع اور یا کسی کے غصہ کو ٹھنڈا کرنے والا ہے۔

علامہ انور باب (من نوقش الحساب عُذِّبَ) کے تحت لکھتے ہیں راوی نے باب کی حدیثِ مذکور کی ترتیب کا اخلال کر دیا (یعنی گڑ بڑ کر دی) حضرت عائشہ کا سوال آپ کے قول: (من حوسب الخ) پر مترتب تھا، جواب اس کے ساتھ ملتئم ہے کہ حسابِ یسیر سے مراد عرض ہے لیکن آپ کے الفاظ: (مَنْ نُوقِشَ الخ) تو ان پر سوال متجہ نہیں ہوتا اور نہ جواب، بخاری کی جلد دوم ص: ۹۶۸ مطبوع ہند میں صحیح ترتیب کے ساتھ ہے وہاں قاسم بن محمد عن عائشہ سے اس کی تخریج کی ہے۔

50 - باب يَدْخُلُ الْجَنَّةَ سَبْعُونَ أَلْفًا بِغَيْرِ حِسَابٍ

(ہزاروں بلا حساب جنت میں داخل ہوں گے)

اس میں اشارہ ہے کہ سابقہ ترجمہ میں مشار الیہ آیت جس تقسیم کو متضمن ہے اس کے ماوراء ایک دیگر امر ہے اور یہ کہ بعض مکلفین ایسے ہیں جن کا کوئی حساب و کتاب نہ ہوگا اور بعض کا حسابِ یسیر جبکہ بعض کا تفصیلی اور جواب طلب حساب ہوگا۔

6541 - حَدَّثَنَا عِمْرَانُ بْنُ مَيْسَرَةَ حَدَّثَنَا ابْنُ فُضَيْلٍ حَدَّثَنَا حُصَيْنٌ وَحَدَّثَنِي أَسِيدُ بْنُ زَيْدٍ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ عَنْ حُصَيْنٍ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ فَقَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ عُرِضَتْ عَلَيَّ الْأُمَمُ فَأَخَذَ النَّبِيُّ يَمُرُّ مَعَهُ الْأُمَّةُ وَالنَّبِيُّ يَمُرُّ مَعَهُ النَّفَرُ وَالنَّبِيُّ يَمُرُّ مَعَهُ الْعَشَرَةُ وَالنَّبِيُّ يَمُرُّ مَعَهُ الْخَمْسَةُ وَالنَّبِيُّ يَمُرُّ وَحْدَهُ فَنَظَرْتُ فَإِذَا سَوَادٌ كَثِيرٌ قُلْتُ يَا جِبْرِيلُ هَؤُلَاءِ أُمَّتِي قَالَ لَا وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْأُفُقِ فَنَظَرْتُ فَإِذَا سَوَادٌ كَثِيرٌ قَالَ هَؤُلَاءِ أُمَّتُكَ وَهَؤُلَاءِ سَبْعُونَ أَلْفًا قُدَّامَهُمْ لَا حِسَابَ عَلَيْهِمْ وَلَا عَذَابَ قُلْتُ وَلِمَ قَالَ كَانُوا لَا يَكْتَوُونَ وَلَا يَسْتَرْقُونَ وَلَا يَتَطَيَّرُونَ وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ فَقَامَ إِلَيْهِ عُكَّاشَةُ بْنُ مِحْصَنٍ فَقَالَ ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ قَالَ اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ مِنْهُمْ ثُمَّ قَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ آخَرُ قَالَ ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ قَالَ سَبَقَكَ بِهَا عُكَّاشَةُ

أطرافه 3410، 5705، 5752، - 6472 (اس کا سابقہ نمبر دیکھیں)

ابوالفضیل سے محمد اور حصین سے مراد ابن عبد الرحمٰن واسطی ہیں۔ (قال أبو عبد الله) یعنی امام بخاری (و حدثنی أسید) یہ ابن زید جمال کوفی محدثِ بغداد ہیں ابو حاتم کہتے ہیں ان میں کلام کرتے تھے اور ایک جماعت نے انہیں ضعیف قرار دیا ہے ابن معین نے ان کی بابت سخت تنقید کی ہے بخاری میں صرف اسی ایک جگہ ان کا حوالہ ہے اور وہ بھی دیگر کے ساتھ مقرون کر کے بقول ابو مسعود شائد بخاری کے ہاں یہ ثقہ ہوں، یہ بھی محتمل ہے کہ ان کے پاس ان کے بارہ میں ضروری معلومات نہ ہوں ان سے اس ایک سماع کردہ حدیث پر ان کی ایک جماعت نے موافقت کی ہے جن میں احمد کے ہاں شریح بن نعمان اور مسلم کے ہاں سعید بن منصور اور کئی اور، ان کی ضرورت انہیں اس لئے پڑی تا کہ بعینہ اسی سند کا تکرار نہ ہو، انہوں نے (اس روایت کیلئے) کتاب الطب کے باب (من اکتوی) میں پہلی سند نقل کی ہے پھر اس کا یہاں اعادہ کیا تو اس کے ساتھ ہشیم کے طریق کا اضافہ کر دیا یہ الطب کے باب (من لم یرق) میں بھی حصین بن بہز عن حصین بن عبد الرحمٰن کے طریق سے گزری ہے اسی طرح کچھ صفحات قبل شعبہ عن حصین بن عبد الرحمٰن کے طریق سے بھی مختصراً۔

(کنت عند سعید الخ) ابن فضیل نے حصین عن عامر شعبی عن عمران بن حصین سے اپنی روایت میں (لا رقیة إلا من عینٍ) مزاد کیا، اس حدیثِ عمران کے مرفوع ہونے کی بابت اور سند میں موجود اختلاف کا کتاب الطب میں ذکر کر چکا ہوں اور یہ ہشیم کی

روایت میں ایک قصہ کی زیادت ہے جو حصین بن عبدالرحمٰن کیلئے سعید بن جبیر کے ساتھ واقع ہوا جس کا تعلق رقیہ سے تھا وہیں دم کرنے/ کرانے کے حکم بارے بحث گزری۔

(الأمم) پیش کے ساتھ، عبثر بن قاسم نے حصین سے ترمذی اور نسائی کے ہاں اپنی روایت میں بیان کیا ہے کہ یہ شبِ اسراء کا واقعہ ہے اس کے الفاظ ہیں: (لما أُسرِیَ بالنبی ﷺ جعل یَمُرُّ بالنبیِّ و معه الواحد) (یعنی شبِ اسراء آپ کا کئی ایسے نبیوں سے گزر ہوا جن کے ساتھ صرف ایک امتی تھا) اگر یہ محفوظ ہے تو اس میں ان حضرات کے قول کیلئے قوت ہے جو تعددِ اسراء کے قائل ہیں اور یہ کہ مدنی زندگی میں بھی اس کا وقوع ہوا اور یہ مکی معراج سے ماسوا ہے، احمد اور بزار کے ہاں بسندِ صحیح مذکور ہے کہ (أکر بنا الحدیثُ عند رسول الله ﷺ ثم عُدْنَا إلیه فقال: عُرِضَتْ علَیَّ الأنبیاء اللیلة بأمَمِها فجعل یمر النبی و معه الثلاثة و النبی یمر و معه العصابة) تو یہی حدیث ذکر کی، بزار کی حدیثِ جابر میں مذکور ہے کہ ایک رات نبی اکرم نمازِ عشاء کیلئے متاخر ہوئے حتی کہ بعض اہلِ مسجد سو گئے، الحدیث! اس مسئلہ سے جو متحرر ہوا وہ یہ کہ جو معراج مدنی زندگی میں ہوا اس میں وہ واقعات پیش نہیں آئے جو مکی معراج کے اثناء پیش آئے تھے مثلاً ابوابِ سماوات کو ایک ایک کر کے کھلوانا اور ایک آسمان میں ایک نبی سے ملاقات اور ان کے ساتھ مکالمہ و مراجعت اور نہ حضرت موسیٰ سے مکالمہ و مراجعت جس کا تعلق نمازوں کی فرضیت سے تھا اور دیگر اس ضمن کے کے واقعات در اصل کثیر قضایا متکرر ہوئے اس کے ماسوا جنہیں نبی اکرم نے ملاحظہ فرمایا تو ان میں سے بعض مکہ میں اور بعض بعد از ہجرت مدینہ میں ہوئے اور اکثر حالتِ خواب میں تھے۔

(فأجد) کسرِ جیم کے ساتھ فعل مضارع کا صیغہِ أنا، اس میں صورتِ حال کے تحقق کیلئے مبالغہ ہے، کشمیہنی کے ہاں (فأخذ) ہے بطور صیغہِ (ھو) فعل ماضی۔ (قال النبی) نصب کے ساتھ، روایتِ کشمیہنی میں رفع کے ساتھ بطورِ فاعل ہے۔ (و النبی یمر معه العشر الخ) عین کی زیر اور شین کے سکون کے ساتھ، مستملی کے نسخہ میں کسرِ معجمہ، یائے ساکن اور پھر راء ہے، ابن فضیل کی روایت میں ہے: (فجعل النبی والنبیان یمرون و معهم الرهط) عبثر نے (والشیء) کا اضافہ کیا، حصین بن نمیر کی روایت میں اس کا نحو ہے لیکن تقدیم و تاخیر کے ساتھ، سعید بن منصور کی مشار الیہ روایت میں ہے میں نے کسی نبی کو دیکھا کہ ایک جماعت ان کے ہمراہ ہے کوئی نبی ایسے کہ ساتھ میں ایک یا دو آدمی اور کوئی نبی ایسے کہ کوئی بھی ساتھ نہیں اور بعض نبی ایسے کہ پانچ ہمراہ ہیں، رہط کی تشریح حدیثِ ہرقل میں گزری، ابن مسعود کی روایت میں نبی جن کے ساتھ تین افراد، نبی جن کے ساتھ گروہ اور ایسے نبی بھی جن کے ہمراہ کوئی بھی نہیں، مذکور ہے ان روایات کا حاصل یہ ہے کہ انبیاء اتباع کی تعداد کے لحاظ سے باہم متفاوت ہیں۔

(فإذا سواد کثیر الخ) حصین کی روایت میں ہے: (فرأیت سوادا کثیرا سَدَّ الأفق) سواد عکسِ بیاض، دور سے دکھائی دینے والا شخص (ہیولا) اسے یہ اشارہ دینے کیلئے کثیر کے ساتھ متصف کیا کہ مراد لفظِ جنس ہے نہ کہ واحد، ابن فضیل کی روایت میں ہے: (ملأ الأفق) افق ناحیہ کو کہتے ہیں یہاں مراد آسمان کا کنارا ہے۔ (ھؤلاء أمتی ؟ قال لا) حصین کی روایت میں ہے میں نے امید کی کہ یہ میری امت ہو تو کہا گیا یہ موسیٰ اپنی قوم میں ہیں احمد کی حدیثِ ابن مسعود میں ہے: (حتی مرَّ علَیَّ موسی فی کبکبة مِنْ بنی إسرائیل فَأَعْجَبَنِیْ) (یعنی حضرت موسیٰ کا گزر ہوا جو بنی اسرائیل کی بھیڑ میں تھے جن کی تعداد

نے مجھے متاثر کیا) میں نے پوچھا یہ کون ہیں کہا گیا کہ موسیٰ جن کے ساتھ بنی اسرائیل ہیں، کبکبہ فتحِ کاف کے ساتھ، اس پر پیش بھی جائز ہے لوگوں کی ایک جماعت جو ایک دوسرے کے ساتھ منضم ہوں۔

(و لکن انظر إلی الأفق الخ) سعید بن منصور کی روایت میں (عظیم) ہے، مزید یہ بھی کہ مجھے کہا گیا افق کی طرف دیکھئے دیکھا تو سوادِ عظیم ہے، کہا گیا اب دوسرے افق کی طرف بھی دیکھئے، سابقہ کا مثل، ابن فضیل کی روایت میں ہے: (فإذا سواد قد ملأ الأفق فقیل لی انظرْ ھھُنا و ھھُنا فی آفاق السماء) ابن مسعود کی روایت میں ہے: (فإذا الأفق قد سُدَّ بوجوہ الرجال) احمد کی روایت میں ہے: (فرأیت أمتی قد مَلَؤُوا السَّھلَ و الجبلَ فأعجَبَنِی کثرتھم و ھَیئَتُھم فقیل أ رَضِیتَ یا محمد قلت نعم أیْ رَبِّ) (یعنی اپنی امت کو دیکھا کہ سب نشیب و فراز بھر دیئے ہیں انکی کثرت و ہیئت دیکھ کر میں بہت خوش ہوا تو کہا گیا اے محمد کیا خوش ہو؟ میں نے کہا جی ہاں اے رب) اسماعیلی نے اس امر میں اشکال سمجھا ہے کہ آنجناب اپنی امت کو نہ پہچان سکے حتی کہ انہیں حضرت موسیٰ کی امت خیال کیا، کتاب الطہارۃ کی حدیثِ ابو ہریرہ میں ثابت ہے کہ آپ سے پوچھا گیا آپ اپنی امت کے ان افراد کو کیونکر پہچانیں گے جنہیں آپ نے دیکھا نہیں؟ تو آپ نے جواب دیا تھا: (إنھم غُرٌّ مُحَجَّلُوْنَ مِنْ أثر الوضوء) ایک روایت میں ہے: (سِیمَا لیست لأحدٍ غیرِھِمْ) اس کا جواب یہ دیا کہ آپ کی نظرِ مذکور دور افق میں ان کے اشخاص (ہیولوں) پر پڑے گی تو کثرت کے سبب ان کی تمیز و پہچان حاصل نہ ہو سکے گی، اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ اس کا وقوع تب ہوگا جب وہ حوض پر وارد ہوں گے۔

(ھؤلاء أمتك وھؤلاء الخ) سعید بن منصور کی روایت میں (قدامھم) کی بجائے (معھم) ہے، حصین کی روایت میں ہے: (و مع ھؤلاء) اسی طرح ابن مسعود کی روایت میں بھی، یہ معنوی معیت مراد ہے کیونکہ یہ مذکور ستر ہزار آپ کی امت کے افراد میں سے ہیں لیکن یہ ان میں شامل نہ تھے جن کی جھلک آپ کو اُس وقت دیکھائی گئی تو تکثیرِ امت میں ستر ہزار کے اضافہ کے ساتھ زیادت مراد تھی، ابن فضیل کی روایت میں ہے: (و یدخل الجنۃ مِنْ ھؤلاء سبعون ألفا بغیر حساب)، عبثر بن قاسم کی روایت میں ہے: (ھؤلاء أمتك و من ھؤلاء مِنْ أمتك سبعون ألفا) ھؤلاء کے ساتھ اشارہ امت کی طرف ہے نہ کہ خصوصیت سے ان کی طرف جو آپ پر معروض ہوئے، یہ بھی محتمل ہے کہ (مع) بمعنی (من) ہو، اس سے روایات باہم مؤتلف ہو جائیں گی۔

(قلت و لم) لام کی زیر اور فتحِ میم کے ساتھ، اس کا اِسکان بھی جائز ہے، سعید بن منصور اور شریح عن ہُشیم کی روایت میں ہے پھر نبی اکرم اٹھ کھڑے ہوئے اور گھر تشریف لے گئے تو صحابہ ان کی بابت قیاس آرائی کرنے لگے تو بعض نے کہا شائد یہ آپ کے صحابہ ہوں بعض نے کہا شائد وہ جو اسلام میں ہی پیدا ہوئے اور شرک نہ کیا کئی اور امور بھی ذکر کئے گئے تو نبی اکرم باہر تشریف لائے لوگوں نے یہ باتیں گوشگزار کیں تو فرمایا: (ھم الذین الخ) عبثر کی روایت میں ہے آپ گھر داخل ہوئے، نہ لوگوں نے (اس بابت) آپ سے سوال کیا اور نہ خود آپ نے وضاحت کی (یعنی شروع میں) باقی اسی جیسا ہے، ابن فضیل کی روایت میں ہے: (فأفاضَ القوم فقالوا نحن الذین آمَنَّا باللہ و اتَّبَعْنا الرسول فنحن ھم أوْ أوْلادِنا) (یعنی صحابہ اس بحث میں پڑے کہ یہ

کون ہیں؟ لوگوں نے کہا ہم وہ ہیں جو اللہ پہ ایمان لائے اور رسول کی اتباع کی ہے تو یہ ہم اور ہماری اولادیں ہیں) جو اسلام کی حالت میں ہی پیدا ہوئے کہ ہماری ولادت تو عہدِ جاہلیت میں ہوئی ہے تو نبی اکرم کو یہ باتیں پہنچیں تو یہ فرمایا، حصین کی روایت میں ہے: (فقالوا أمَّا نحن فوُلِدْنَا في الشرك ولكِنَّنا آمنَّا بالله و برسولِهِ و لكِن هؤلاء هم أبناؤنا) حدیثِ جابر میں ہے کہ بعض نے کہا یہ شہداء ہوں گے، ان کی ایک روایت میں ہے: (مَنْ رَقَّ قَلْبُه للإسلام) (یعنی جس کا دل اسلام کیلئے موم ہوا)۔

(كانو لا يكتوون الخ) ابن عباس کی روایت کے اکثر طرق ان چار کے ذکر پر متفق ہیں اگرچہ بعض میں کچھ تقدیم و تاخیر ہے اسی طرح مسلم کی حدیثِ عمران بن حصین بھی، ایک طریق میں: (ولا يتطيرون) ساقط ہے مسلم کی سعید بن منصور سے روایت میں (ولا يكتوون) کی بجائے (ولا يرقون) ہے، الشیخ تقی الدین ابن تیمیہ نے اس روایت کا انکار کیا اور دعوی کیا کہ یہ اس کے راوی کی غلطی ہے، اس امر کے ساتھ اعتلال کیا کہ دم کرنے والا تو (يحسن إلى الذي يرقيه) (ایک طرح سے اس کے ساتھ احسان کرتا ہے جسے وہ دم کرتا ہے) پھر اس کا ترکِ مطلوب کیونکر ہو سکتا ہے؟ پھر منقول ہے کہ حضرت جبریل نے نبی اکرم کو اور آپ نے صحابہ کرام کو دم کیا اور اس کی انہیں اجازت بھی دی اور فرمایا جو اپنے بھائی کو کوئی نفع پہنچا سکتا ہے وہ ضرور ایسا کرے اور نفع مطلوب ہے، کہتے ہیں جو مسترقی (یعنی دم کرانے والا) ہے وہ اپنے غیر سے سوال کرتا اور اس سے نفع کی امید رکھتا ہے اور کمالِ توکل اس کے منافی ہے

بقول ان کے دراصل مراد ان ستر ہزار (بلا حساب جنت میں جانے والوں) کا کمالِ توکل کے ساتھ وصف ہے کہ وہ غیر سے اس امر کے طالب نہیں ہوتے کہ انہیں دم کریں یا کی کریں اور نہ وہ کسی شیٔ سے تطیر کرتے ہیں، دیگر علماء نے جواب دیا کہ ثقہ کی زیادت مقبول ہے اور سعید بن عمرو حافظ ہیں بخاری اور مسلم کے ہاں معتمد ہیں مسلم نے ان کی اس روایت پر اعتماد کیا ہے اور تصحیح زیادت کے امکان کے باوصف راوی کی تغلیط کرنا مناسب نہیں، جس معنی نے انہیں راوی کی تغلیط پر اکسایا وہ مسترقی میں موجود ہے اس لئے کہ ان کے ہاں علت یہ ہے کہ کامل التوکل شخص غیر سے دم کا طالب نہیں ہوتا یہی بات اس کے لئے تب بھی کہی جائے گی کہ جو اس کا غیر اس کے ساتھ کرتا ہے اس کی تاثیر ہونا اس کے تمامِ توکل کے باوصف مشکل ہے، حضرت جبریل سے اس کے وقوع میں مدعا پر دلالت نہیں ملتی اور نہ فعلِ نبوی میں کیونکہ آپ تو مقامِ تشریع پر فائز تھے اور تبیینِ احکام آپ کی ذمہ داری تھی،

یہ کہا جانا بھی ممکن ہے کہ ان مذکورین نے رقی و استرقاء (یعنی دم کرنے/کرانے) کا ترک حسماً للمادہ کیا (یعنی جڑ ہی کاٹ دینا تاکہ آگے چل کر بھی کسی قسم کی مفسدت پیدا نہ ہو) کیونکہ اس کا فاعل اس بات سے مامون نہیں کہ اپنا آپ اسے سونپ دے وگرنہ دم فی ذاتہ ممنوع نہیں صرف وہ ممنوع ہے جو شرک ہو یا اس کا احتمال ہو تبھی آنجناب نے صحابہ کرام کو تلقین فرمائی تھی کہ اپنے دم (کے الفاظ) مجھ پر پیش کرو اور (فرمایا) دم میں حرج نہیں اگر اس میں شرک نہ ہو تو اس میں علتِ نہی کی طرف اشارہ ہے جیسا کہ کتاب الطب میں اس کی واضح تقریر گزری، قرطبی کسی سے ناقل ہیں کہ دم اور کی کا استعمال توکل میں قادح (یعنی اسے عیب دار کرنے والی) ہے بخلاف باقی انواعِ طب کے، دونوں قسموں کے مابین اس طرح سے تفرقہ کیا کہ ان دونوں میں برء (یعنی فائدہ و شفا کا حصول) موہوم امر ہے جبکہ ان کے ماسوا میں عموماً محقق ہے جیسے اکل و شرب، تو یہ قادح نہیں قرطبی کے بقول یہ دو اعتبار سے فاسد ہے ایک یہ کہ اکثر ابوابِ طب موہوم ہیں دوم یہ کہ اسمائے ربانی کے ساتھ دم کرنا/کرانا اللہ پر توکل کرنے اور اس کی طرف ملتجی ہونے، اس کے ثواب میں رغبت

اور اس کے اسماء کے ساتھ تبرک حاصل کرنے کے مترادف ہے اگر یہ قادح فی التوکل ہوتا تو پھر دعا کرنا بھی ہوتا کہ ذکر و دعاء کے درمیان کوئی فرق نہیں، نبی اکرم نے دم کیا ہے اور آپ کو دم کیا بھی گیا اسی طرح سلف و خلف نے بھی تو اگر یہ ان ستر ہزار میں شامل ہونے کے مانع ہوتا یا توکل کے برخلاف ہوتا تو ان سے اس کا وقوع نہ ہوتا جبکہ دم کرنے/کرانے والوں میں کئی اعظم اور افاضل تھے! تعاقب کیا گیا کہ انہوں نے اپنی اس کلام کی بناء اس امر پر رکھی ہے کہ یہ مذکورہ ستر ہزار لوگ دوسروں سے رتبہ میں مطلقا اعلیٰ ہیں، مگر ایسا نہیں آگے اس کی تبیین کروں گا

موازنۃ الاعمال میں ابو طالب بن عطیہ نے مجوز کیا کہ یہ ستر ہزار وہ ہیں جن کا ذکر اس آیت میں ہوا ہے: (وَ السَّابِقُوْنَ السَّابِقُوْنَ أولٰئِكَ الْمُقَرَّبُوْنَ فِيْ جَنَّاتِ النَّعِيْمِ)[الواقعۃ: ۱۰۔۱۱] تو اگر ان کی مراد یہ ہے کہ یہ منجملہ ان سابقین کے ہیں تب تو مسلّم وگرنہ نہیں، احمد نے۔ ابن خزیمہ اور ابن حبان نے حکمِ صحت لگایا، حضرت رفاعہ جہنی سے روایت نقل کی کہ ہم نبی اکرم کے ساتھ آئے، ایک حدیث ذکر کی جس میں ہے: (وَعَدَنِي ربي أنْ يُدْخِلَ الجنةَ مِنْ أمتي سبعين ألفا بغير حساب)(یعنی مجھ سے میرے رب نے وعدہ کیا ہے کہ وہ میری امت سے ستر ہزار بلا حساب جنت میں داخل کرے گا) اور فرمایا مجھے امید ہے کہ وہ اس میں داخل ہوں گے: (حتى تَبَوَّؤُوْا أنتم و مَنْ صَلُحَ مِنْ أزواجكم و ذرياتكم مَسَاكِنَ في الجنة) تو یہ دال ہے کہ ان کا بغیر حساب دخولِ جنت کا یہ امتیاز ان کے دیگر سے افضل ہونے کو مستلزم نہیں بلکہ حساب لئے گئے لوگوں میں سے کئی ایسے ہو سکتے ہیں جو ان سے افضل ہوں، آگے ام قیس بنت محصن کی حدیث میں ذکر ہوگا کہ یہ ستر ہزار لوگ مدینہ کے قبرستان بقیع سے محشور ہوں گے، یہ ایک اور خصوصیت ہوئی۔

(ولا يتطيرون) طيرة (یعنی نحوست پکڑنے) کا بیان کتاب الطب میں گزرا مراد یہ کہ ایامِ جاہلیت کی مانند تشاؤم (یعنی نحوست) نہیں پکڑتے۔ (و على ربهم يتوكلون) محتمل ہے کہ یہ جملہ ماسبق ترکِ استرقاء، اکتواء اور طیرہ کی تفسیر ہو یا یہ عام بعد الخاص کی قبیل سے ہو کیونکہ ان میں سے ہر ایک صفت توکل سے صفتِ خاصہ ہے اور یہ اس سے اعم ہے، قرطبی وغیرہ کہتے ہیں صوفیہ کی ایک جماعت کا قول ہے کہ اسمِ توکل کا وہی حقدار ہے جس کے دل میں کسی غیر اللہ کا خوف نہ ہو حتی کہ اگر (مثلا) شیر اس پر حملہ کر دے تو قطعاً پریشان نہ ہو یہاں تک کہ طلبِ رزق کی کوئی کوشش نہ کرے کیونکہ اس کا ذمہ تو اللہ نے لیا ہوا ہے، جمہور نے اس کا انکار کیا اور کہا توکل کا حصول اس طرح سے ہے کہ اللہ تعالیٰ کے وعدوں پر اعتماد کرے اور یقین رکھے کہ اس کی قضاء امرِ واقع ہے، طلبِ رزق کے ضمن میں اتباعِ سنت کا تارک نہ ہو اسی طرح دشمن وغیرہ سے بچاؤ کے اسباب اختیار اور مہیا کرنا اور دروازہ بند کر کے سونا وغیرہ (اس کے منافی نہیں) ہاں یہ ہے کہ ان اسباب کے اختیار کرنے پر مطمئن نہیں ہو جاتا بلکہ عقیدہ رکھتا ہے کہ یہ بذاتہا نفع کے جالب اور ضرر کے دافع نہیں بلکہ سبب اور مسبب (دراصل) اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اور سب کچھ اس کی مشیت سے ہے،

کسی سے رکون الی السبب (یعنی سببِ ظاہری کی طرف میلان) کا وقوع ہو تو یہ اس کے متوکل ہونے کیلئے قادح ہے مگر اس کے باوجود دو قسم کے لوگ ہیں: واصل اور سالک تو اول واصل کی صفت ہے، یہ وہ جو اسباب کی طرف التفات نہیں کرتا اگرچہ انہیں اختیار کرتا ہو، جہاں تک سالک ہے تو کبھی اس کے لئے سبب کی طرف التفات بھی واقع ہو جاتا ہے مگر اپنے نفس سے وہ طرقِ علمیہ اور

اذواقِ حالیہ کے ساتھ اسے دور کرتا ہے تا آنکہ مقامِ واصل پر فائز ہو جاتا ہے، ابوقاسم قشیری لکھتے ہیں توکل کا محل دل ہے جہاں تک ظاہری حرکت تو یہ اس کے منافی نہیں اگر بندے کو یہ تحقق ہو کہ سب کچھ اللہ کی جانب سے ہے اگر کوئی شئ میسر ہے تو اسی کی تیسیر سے اور اگر متعسر ہے تو یہ بھی اس کی تقدیر سے ہے، مشروعیتِ اکتساب کی ادلہ میں سے کتاب البیوع میں گزری حضرت ابوہریرہ کی مرفوع یہ حدیث: (أفضل ما أكل الرجل مِنْ كَسْبهِ و كان داؤد يأكل مِنْ كسبه)(یعنی کسی نے اپنے کسب سے افضل نہیں کھایا اور اللہ کے نبی حضرت داؤد اپنے کسب سے[یعنی خود کما کر] کھاتے تھے) اور اللہ نے (ان کی بابت) فرمایا ہے: (وَ عَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوْسٍ لَكُمْ لِتُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ)[الأنبياء: ۸۰] اور فرمایا: (خُذُوْا حِذْرَكُمْ)[النساء: ۱۱۲] جہاں تک کسی قائل کا یہ قول: (كيف تطلب ما لا تعرف مكانه) (کہ کیسے تم طالب ہو اس کے جس کے مکان کے تم عارف نہیں) تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مامور بہ سبب کا فاعل ہے اور اللہ پر اس کا توکل ہے ان امور میں جو اس کی قدرت سے خارج ہیں تو مثلا وہ زمین کو پھاڑتا (یعنی ہل چلاتا) اور اس میں بیج ڈالتا ہے پھر اس کے اگنے کے ضمن میں اللہ پر ہی اس کا بھروسہ ہے اسی طرح اگر دوکانداری کرتا ہے تو گاہکوں کی اس کی طرف التفات کرنے میں اس کا بھروسہ اللہ ہی پر ہے کہ وہ ان کے دل اس کی طرف راغب کرے گا بلکہ بعض اوقات تو تکسّب (یعنی کمانے کیلئے کوئی پیشہ اختیار کرنا) واجب ہو جاتا ہے مثلا اس صورت میں کہ وہ قادر علی التکسب ہے اور اس کے اہل وعیال ہیں جن کے نفقہ کی ذمہ داری اس پر ہے تو اگر اس کا ترک کرے گا تو عاصی کہلائے گا،

کرمانی ان مذکورہ صفات کے ضمن میں مسلکِ تاویل کے سالک ہوئے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں (لا يكتوون) کا معنی ہے کہ بلاضرورت اس کا استعمال نہیں کرتے (یعنی اس احتیاط سے کہ کہیں مستقبل میں بیمار نہ پڑ جائیں، گویا دورانِ مرض اکتواء کی نفی نہیں) ساتھ میں یہ اعتقاد بھی کہ شفاء من جانب اللہ ہے نہ کہ مجرد کی سے، اسی طرح (لا يسترقون) کا مطلب ہے کہ ایسا دم نہیں کرتے/ کراتے جو قرآن یا صحیح حدیث میں مذکور نہیں جیسے ایامِ جاہلیت کے دم جھاڑے اور ایسے جن کی بابت خدشہ ہو کہ شرک ہوگا، لکھتے ہیں (ولا يتطيرون) کا معنی یہ ہے کہ وہ کسی شئ سے نحوست نہیں پکڑتے گویا مراد یہ کہ اپنے عقائد میں اعمالِ جاہلیت کے تارک ہوئے ہیں، کہتے ہیں اگر کہا جائے کہ اس کے ساتھ متصف تو اس مذکورہ تعداد سے بہت زیادہ ہیں تو اس عدد میں وجہِ حصر کیا ہوگی؟ اس کا جواب دیا کہ محتمل ہے کہ اس سے مراد تکثیر ہو نہ کہ خصوصیت کے ساتھ ہی یہی تعداد

بقول ابن حجر بظاہر یہ مذکورہ تعداد اپنے ظاہر پر ہے، باب کی دوسری حدیثِ ابوہریرہ میں ان کا وصف یہ مذکور ہوا کہ ان کے چہرے اس طرح چمکتے ہوں گے جیسے چودھویں کا چاند ہوتا ہے بدء الخلق میں عبدالرحمن بن ابوعمرہ عن ابوہریرہ سے مرفوعا گزرا کہ اول گروہ جو جنت میں داخل ہوگا وہ صورتِ قمر پر ہوں گے اور جو ان کے پیچھے آئیں گے وہ آسمان کے سب سے تابندہ ستارے کی مانند، اسے مسلم نے کئی طرق کے ساتھ حضرت ابوہریرہ سے نقل کیا ان میں یونس اور ہمام عنہ کا طریق جس میں (على صورة القمر) ہے، ان کی حدیثِ جابر میں ہے: (فَتَنْجُوا أَوَّلُ زُمْرَةٍ وجوهُهم كالقمر ليلة البدر سبعون ألفا لا يُحَاسَبُوْن) (یعنی پہلا گروہ جو نجات پائے گا ان کے چہرے ماہِ کامل کی مانند چمکتے ہوں گے یہ ستر ہزار جو بلاحساب جنت میں داخل ہوں گے) کئی دیگر احادیث میں ہے کہ ان ستر ہزار کے ساتھ کئی دیگر بھی ہوں گے، احمد کی اور البعث میں سہیل بن ابوصالح عن ابیہ عن ابی ہریرہ عن النبی ﷺ سے روایت

میں ہے کہ میں نے اپنے رب سے سوال کیا تو اس نے مجھ سے وعدہ کیا کہ (أن یدخل الجنة من أمتی الخ) تو سعید بن مسیب عن ابی ہریرہ یعنی باب ہذا کی دوسری حدیث کی طرح سیاق ذکر کیا اور مزید یہ بھی: (فَاستَزَدتُ رَبِّی فزادَنِی مع کُلِّ ألفٍ سبعین ألفا) (یعنی میں اللہ تعالی سے طلبِ مزید کرتا رہا حتی کہ اس نے ہر ہزار کے ساتھ مزید ستر ہزار کر دئے) اس کی سند جید ہے

اس باب میں طبرانی کے ہاں ابو ایوب ، احمد کے ہاں حضرت حذیفہ ، بزار کی حضرت انس اور ابن ابو عاصم کے ہاں حضرت ثوبان سے روایات ہیں تو یہ سب طرق ایک دوسرے کی تقویت کرتے ہیں ، کئی اور احادیث میں اس سے بھی اکثر تعداد مذکور ہے چنانچہ ترمذی اور حسن قرار دیا ، طبرانی اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں حضرت ابو امامہ سے مرفوعا روایت کیا کہ میرے رب نے مجھ سے وعدہ کیا کہ میری امت میں سے ستر ہزار اور ہر ہزار کے ساتھ مزید ستر ہزار لوگ بغیر حساب وعذاب جنت میں داخل کرے گا اور میرے رب کی حثیات (یعنی کف بھر کر) میں سے تین حثیات بھی ، صحیح ابن حبان میں اور طبرانی کے ہاں جید سند کے ساتھ عتبہ بن عبد سے اس کا نحو ہے یہ الفاظ ذکر گئے : (ثم یشفع کُل ألف فی سبعین ألفا ثم یَحثِی ربی ثلاث حثیات بِکَفَّیهِ)(یعنی پھر ہر ہزار مزید ستر ہزار کی سفارش کریں گے پھر اللہ تعالی اپنی دونوں کف سے تین دفعہ بھرے گا) اس میں ہے یہ سن کر حضرت عمر نے نعرہ تکبیر بلند کیا تو نبی اکرمؐ نے فرمایا بے شک ان ستر ہزار لوگوں کی اللہ تعالیٰ ان کے آباء ، امہات اور خاندان کی بابت سفارش قبول فرمائے گا اور مجھے امید ہے کہ میری عام امت (اللہ تعالیٰ کی) حثیات میں ہوا سے حافظ ضیاء نے تخریج کر کے لکھا مجھے اس روایت کی کوئی علت معلوم نہیں بقول ابن حجر ایک علت ہے اور وہ اس کی سند میں اختلاف کا وجود تو طبرانی نے ابو سلام کی روایت سے اسے نقل کرتے ہوئے (حدثنی عامر بن زید أنه سمع عتبة) پھر ابو سلام ہی کے طریق سے کہا : (حدثنی عبداللہ بن عامر أن قیس بن حارث حدثه أن أبا سعید الأنصاری حدثه) تو یہی حدیث ذکر کی اور یہ زیادت بھی کہ میں نے ابو سعید سے کہا کیا آپ نے نبی اکرم سے یہ سنا ؟ کہا ہاں ، کہا آنجناب نے فرمایا : (و ذلک یَستَوفِی مُهاجری أمتی و یوفی اللہ بقیتهم مِنُ أعرابنا) (یعنی میری امت کے سب مہاجر اس میں شامل ہوں گے بقیہ دیگر میں سے پورے کئے جائیں گے) ابن ابو عاصم کی ایک روایت میں ہے کہ ابو سعید نے کہا تو ہم نے نبی اکرم کے پاس حساب کیا تو (فبلغ أربعة آلاف ألف و تسع مائة ألف) (یعنی انچاس لاکھ) یعنی حثیات کے علاوہ ، احمد اور طبرانی کے ہاں حضرت ابو ایوب سے حدیثِ عتبہ بن عبد کا نحو ہے اور مزید یہ بھی : (و الخبیئة عند ربی) (یعنی اللہ کے پاس جا کر اپنی یہ موعودہ دعا کروں گا) ایک اور طریق میں اس تعداد سے بڑھ کر ہے جو ابو سعید انماری نے ذکر کی تو احمد اور ابو یعلی کی جناب صدیق اکبر سے روایت میں اس کا نحو ہے ان الفاظ کے ساتھ : (أعطانی مع کل واحد من السبعین ألفا سبعین ألفا) (یعنی ان ستر ہزار میں سے ہر ایک کے ساتھ مزید ستر ہزار عطا کئے) اس کی سند میں دو راوی ایسے کہ ایک ضعیف الحافظہ اور دوسرا غیر مسمیٰ ہے ، بیہقی نے البعث میں عمرو بن حزم سے اس کا مثل نقل کیا اس میں بھی ایک ضعیف راوی ہے اس کے سیاقِ متن میں بھی اختلاف ہے ، بزار کی حضرت انس سے اس کے نحو روایت بھی ضعیف ہے ، کلاباذی کے ہاں معانی الاخبار میں کمزور سند کے ساتھ حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ ایک روز میں نے نبی اکرم کو گم پایا میں نے جستجو کی تو آپ بالا خانے میں نوافل میں مشغول تھے ، مجھے سر مبارک پر تین انوار دکھائی دئے جب نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا تم نے انوار دیکھے ؟ عرض کی جی ہاں ! فرمایا میرے رب کے

ہاں سے ایک آنے والا آیا جس نے مجھے بشارت دی کہ اللہ تعالیٰ میری امت سے ستر ہزار کو بغیر حساب وعذاب کے جنت میں داخل کرے گا پھر آیا اور بشارت دی کہ میری امت میں سے ان ستر ہزار کے ہر شخص کے عوض مزید ستر ہزار افراد بغیر حساب وعذاب داخلِ جنت کرے گا، میں نے کہا اے رب میری امت کی (شائد) تعداد اتنی نہ ہوگی؟ فرمایا: (أكملهم لك مِنَ الأعراب ممن لا يصوم و يصلي) (یعنی ان اعراب میں سے یہ تعداد پوری کروں گا جو نماز روزہ نہیں کرتے)

کلاباذی کہتے ہیں اولاً امت سے مراد امتِ اجابت ہے اور آخراً امت سے مراد امتِ اتباع کہ آپ کی امت تین اقسام پر ہے ان میں سے ایک قسم دیگر سے اخص: امتِ اتباع پھر امتِ اجابت پھر امتِ دعوت تو اول اہلِ عمل صالح ہیں دوسری قسم عامۃ المسلمین اور تیسری قسم ان کے ماسوا جن کی طرف آپ مبعوث کئے گئے، تطبیق یہ ممکن ہے کہ سابق الذکر تعداد سے قدر زائد جو ہے وہ حثیات کی مقدار ہے، احمد کے ہاں قتادہ عن نضر بن انس أو غیرہ عن انس سے مرفوعا مروی ہے بے شک اللہ نے مجھ سے وعدہ کیا کہ میری امت میں سے (أربعمائة ألف) (یعنی چار لاکھ) جنت میں داخل کرے گا تو حضرت ابو بکر کہنے لگے: (زِدْنا یا رسول الله) (یارسول اللہ مزید عطا کیجئے) فرمایا: (هكذا و جَمَعَ كفيه) (یعنی اس طرح اور دونوں کف جمع کئے) وہ پھر بولے: (زِدْنَا) تو کہا: (وهكذا) تو عمر نے کہا: (حسبك) بے شک اللہ اگر چاہے تو اپنی ساری خلق کو ایک کف میں لے کر جنت میں داخل کر دے اس پر آپ نے فرمایا عمر نے درست کہا اس کی سند جید ہے مگر سند میں قتادہ پر کثیر اختلاف ہے

(فقام إليه عكاشة) کاف پر تشدید ہے تخفیف بھی جائز ہے کہا جاتا ہے: (عكش الشعر) إذا التوىٰ (یعنی مڑے تڑے بالوں والے، نیم گھنگھریالے) یہ قرطبی نے ذکر کیا سہیلی کے بقول یہ (عكش القوم إذا حمل عليهم) سے ہے (یعنی قوم پہ حملہ ہو) کہا گیا عکاشہ تخفیف (یعنی کاف کی) کے ساتھ مکڑی ہے، چیونٹی کے گھروندے کو بھی کہا جاتا ہے، محصن کسرِ میم، سکونِ حاء اور فتحِ صاد کے ساتھ ابن حرثان، بنی اسد بن خزیمہ اور بنی امیہ کے حلفاء میں سے تھے سابقین میں سے ہیں نہایت خوبصورت تھے کنیت ابو محصن تھی ہجرت کی اور بدر میں حاضر ہوئے، ابن اسحاق لکھتے ہیں مجھے یہ بات پہنچی کہ نبی اکرم نے فرمایا یا عربوں کا بہترین گھڑسوار عکاشہ ہے، لکھتے ہیں بدر میں اتنا سخت لڑے کہ تلوار ہاتھ میں ٹوٹ گئی تو نبی اکرم نے ایک لاٹھی دی اور فرمایا اس کے ساتھ لڑو تو وہ ان کے ہاتھ میں نہایت مضبوط اور سفید لمبی تلوار بن گئی فتح ہونے تک لڑتے رہے تو یہ تلوار انہی کے پاس رہی حتی کہ سن بارہ ہجری میں حضرت خالد کے ہمراہ اہلِ ارتداد سے جنگ کرتے ہوئے شہید ہوئے۔

(فقال ادع الله الخ) آمدہ حدیثِ ابو ہریرہ میں بھی اس کا مثل ہے بیہقی کے ہاں محمد بن زیاد عنہ کے طریق سے ہے۔ مسلم نے صرف سند ذکر کی، کہ آپ نے دعا فرمائی، حصین بن نمیر اور محمد بن فضیل کی روایت میں ہے کہ کہنے لگے کیا میں انہی میں سے ہوں یارسول اللہ؟ فرمایا ہاں، تطبیق یہ ہوگی کہ اولا دعا کی درخواست کی تو آپ نے دعا کی پھر پوچھا کیا دعا قبول ہوگئی؟ فرمایا ہاں۔ (ثم قام إليه رجل آخر) اس بابت اختلاف ہے کہ اس شخص نے دعا کی درخواست کی تھی یا فقط پوچھا تھا کہ آیا میں بھی انہی میں سے ہوں، آمدہ روایتِ ابو ہریرہ میں ہے کہ انصار سے ان کا تعلق تھا ایک کمزور طریق کے ساتھ وارد ہے کہ یہ سعد بن عبادہ تھے اسے خطیب نے المبہمات میں ابو حذیفہ اسحاق بن بشر بخاری جو ضعفاء میں سے ہیں کے دو طرق سے مجاہد سے نقل کیا کہ جب نبی اکرم غزوہ بنی

مصطلق سے واپس آئے ، ایک طویل قصہ ذکر کیا اس میں ہے کہ آپ نے فرمایا اہلِ جنت کی ایک سوبیس قطاریں ہوں گی ان میں سے اسی قطاریں میری امت اور چالیس دیگر سب امم کی ہیں اوران میں میرے لئے ستر ہزار ایسے بندے ہیں جو بلا حساب جنت میں داخل ہوں گے ، کہا گیا وہ کون ہیں ؟ تو یہی حدیث ذکر کی اس میں ہے کہ (حضرت عکاشہ کی درخواست پر یوں دعا) فرمائی : (اللھم اجعل عکاشة منھم) کہتے ہیں وہ بعد ازاں شہید ہوئے پھر سعد بن عبادہ انصاری کھڑے ہوئے اور عرض کی یارسول اللہ اللہ سے دعا کریں کہ مجھے بھی ان میں سے کرے ، یہ ضعیف ومرسل ہونے کے ساتھ ساتھ حضرت سعد بن عبادہ کی جلالتِ قدر کی جہت سے مستبعد بھی ہے ، اگر محفوظ ہے تو شائد یہ کوئی اور سعد بن عبادہ ہوں گے نہ کہ وہ جو خزرج کے سردار تھے صحابہ میں اسی نام ونسب کے ایک اور صحابی بھی تھے جن سے مسندِ بقی بن مخلد میں ایک حدیث بھی مروی ہے ، ایک صحابی سعد بن عمارہ نام کے بھی ہیں ممکن ہے یہاں یہ مراد ہوں اور میم میں تحریف ہوگئی ہو۔

(سبقك بھا عکاشة) جمہور رواۃ اس عبارت پر متفق ہیں ماسوائے جو ابن ابی شیبہ ، بزار اور ابو یعلی کے ہاں حضرت ابو سعید کی حدیث میں واقع ہوا ان کے ہاں زیادت ہے کہ ایک اور کھڑا ہوا اور عرض کی اللہ سے دعا کریں کہ مجھے بھی ان میں سے کرے ، آخر میں یہ الفاظ ہیں : (سبقك بھا عکاشة و صاحبه أما لو قلتم لقلت و لو قلت لَوَجَبَتْ) اس کی سند میں عطیہ ہیں جو ضعیف راوی ہیں ، آپ کے قول : (سبقك بھا الخ) کی حکمت بارے علماء کے مختلف اجوبہ ہیں ابن جوزی نے کشف المشکل میں ابو زاہد سے نقل کیا کہ انہوں نے ابو عباس احمد بن یحی المعروف بثعلب سے اس بارے سوال کیا تو کہا وہ منافق شخص تھا یہی دار قطنی نے قاضی ابو عباس برتی سے نقل کیا کہ وہ دوسرا شخص منافق تھا اور آپ کی عادتِ مبارکہ تھی کہ کسی چیز بارے سوال نہ کئے جاتے مگر عطا کر دیتے تو اسے یہ جواب دیا ، ابن عبد البر نے بعض اہلِ علم سے قولِ ثعلب کی مانند نقل کیا ہے ابن ناصر کہتے ہیں ثعلب کا قول مجاہد کی روایت سے اولی ہے کیونکہ اس کی تو سند ہی کمزور ہے سہیلی نے قولِ ثعلب کو مسند بزار میں ایک اور طریق کے ساتھ مذکور روایتِ ابو ہریرہ کی بناپر مستبعد قرار دیا جس میں ہے : (فقام رجلٌ مِنْ خِيَار المھاجرین) اس کی سند بھی ضعیف ہے پھر یہ روایتِ صحیح کہ وہ انصاری تھے ، کے بھی مخالف ہے ،

ابن بطال لکھتے ہیں آپ کے قول : (سبقك) کا مطلب ہے کہ ان صفات کے حصول میں عکاشہ تم سے سبقت (یعنی بازی) لے گئے ہیں یعنی توکل اور عدمِ تطیر وغیرہ مذکورہ صفات ! اور حسنِ ادب اور تلطف کے طور پر (لستَ منھم أو لست علی أخلاقھم) جیسی بات نہیں کہی ، ابن جوزی کہتے ہیں میرے لئے ظاہر یہ ہوا ہے کہ اول (یعنی حضرت عکاشہ) نے صدقِ دل سے یہ بات کہی جسے شرفِ قبولیت حاصل ہوا دوسرے کی بابت محتمل ہے کہ آپ کے پیش نظر حسمِ مادہ ہو یعنی اگر ان سے بھی عکاشہ کی مانند فرما دیتے تو اس قسم کا مطالبہ کرنے والوں کی لائن لگ جاتی تو یہ باب بند کرنے کے لئے یہ حکیمانہ انداز اختیار فرمایا کیونکہ ہر کوئی تو اس کا اہل نہ تھا ، قرطبی اس بارے رقمطراز ہیں کہ ثانی شخص کے وہ احوال واطوار نہ تھے جو عکاشہ کے تھے اس لئے ان کی درخواست میں یہ کہا وگرنہ تمام حاضرین یہی مطالبہ کرتے اور ایک تسلسل چل پڑتا تو یہ کہہ کر سدِ باب کر دیا ، یہ انہیں منافق قرار دینے والوں کے قول سے دو وجہ سے اولی ہے ایک یہ کہ صحابہ میں اصل عدم نفاق ہے نقلِ صحیح کی بناء پر ہی اس کے مخالف بات تسلیم کی جائے گی ، دوم یہ کہ اکثر اس قسم

کا مطالبہ قصدِ صحیح اور تصدیقِ رسول پر یقین کی صورت میں ہی صادر ہوتا ہے منافق سے اس کا صدور کیونکر صحیح ہو؟ ابن تیمیہ کا بھی یہی میلان ہے، نووی نے اس امر کو درست قرار دیا کہ نبی اکرم کو بذریعہ وحی معلوم کرادیا گیا ہوگا کہ عکاشہ کا مطالبہ (اللہ کی بارگاہ میں) قبول ہوگیا ہے دوسرے کے حق میں یہ واقع نہ ہوا، سہیلی کہتے ہیں اس بابت میری رائے یہ ہے کہ عکاشہ نے جب یہ درخواست کی تو وہ قبولیت کی کوئی گھڑی تھی اور اتفاق سے دوسرے صحابی نے جب وہی مطالبہ کیا تو وہ ساعت ختم ہو چکی تھی اس کی تبیین حدیثِ ابوسعید کے یہ الفاظ کرتے ہیں کہ پھر ایک ساعت لوگ بیٹھے باتیں کرتے رہے، ابن اسحاق کی روایت میں (سبقك بها عكاشة) کے بعد یہ جملہ بھی ہے: (و بردت الدعوة) (لفظی معنی: دعا اب ٹھنڈی ہوگئی) أي انقضى وقتها) (یعنی اس کا وقت نکل گیا) بقول ابن حجر ان ائمہ کی کلام سے ہمیں پانچ جواب حاصل ہوئے، کہتے ہیں پھر مجھے ثعلب اور ان کے موافقین کے قول کا مستند ملا ہے اسے طبرانی نے اور محمد بن سنجز نے اپنی مسند میں اور عمر بن شبہ نے اخبار المدینۃ میں نافع مولی حمنہ عن ام قیس بنت محصن جو حضرت عکاشہ کی بہن تھیں، کے طریق سے نقل کیا کہ وہ نبی اکرم کے ہمراہ بقیع کی طرف گئیں تو فرمایا اس قبرستان سے ستر ہزار ایسے افراد اٹھائے جائیں گے جو بلا حساب جنت میں داخل ہوں گے ان کے چہرے چودھویں کے چاند کی مانند ہوں گے تو ایک شخص کھڑا ہوا اور عرض کی اور میں؟ فرمایا اور تم، ایک اور کھڑا ہوا اور کہا میں؟ فرمایا عکاشہ تم سے سبقت لے گئے، راوی کہتے ہیں میں نے ان سے کہا دوسرے کو وہی جواب کیوں نہ دیا؟ کہتے ہیں میرا خیال ہے وہ منافق تھا تو اگر یہی روایت اس دوسرے شخص کو منافق قرار دینے والوں کی اصل ہے تو (اس کے باوجود) دیگر کی تاویل کو رد نہ کیا جائے گا کیونکہ ظن کا لفظ استعمال کیا ہے۔

6542 - حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ أَسَدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ حَدَّثَهُ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ يَدْخُلُ مِنْ أُمَّتِي زُمْرَةٌ هُمْ سَبْعُونَ أَلْفًا تُضِيءُ وُجُوهُهُمْ إِضَاءَةَ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ وَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ فَقَامَ عُكَّاشَةُ بْنُ مِحْصَنٍ الأَسَدِيُّ يَرْفَعُ نَمِرَةً عَلَيْهِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ قَالَ اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ مِنْهُمْ .ثُمَّ قَامَ رَجُلٌ مِنَ الأَنْصَارِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ فَقَالَ سَبَقَكَ عُكَّاشَةُ

طرفه - 5811 (ترجمہ کیلئے جلد ۸، ص: ۴۷۴)

عبداللہ سے ابن مبارک اور یونس سے مراد ابن یزید ایلی ہیں اسے مسلم نے عبداللہ بن وہب عن یونس سے تخریج کیا لیکن اس کے شیخ بخاری معاذ ابن مبارک سے روایت میں معروف ہیں نہ کہ ابن وہب سے، مسلم نے اسے دو اور طرق کے ساتھ بھی حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا۔ (زمرة) جماعت، جب ایک دوسرے کے نقشِ قدم پر چلتے آرہے ہوں۔

(سبعون ألفا) سابقہ حدیث کے ساتھ اس کی مفصل شرح گزری، مجموعی طرق جنہیں ذکر کیا، سے واضح ہوا کہ اس امت کے جنت جانے والے اولین لوگ یہ ستر (ہزار) ہیں جو اس صفتِ مذکورہ کے ساتھ متصف ہوں گے (مع كل ألف الخ) میں معنائے معیت یہ محتمل ہے کہ ان کی تبع میں (یعنی پیچھے پیچھے) وہ بھی داخل ہوں گے اگرچہ ان کے اعمال ان جیسے نہ ہوں گے جیسے یہ

حدیث ہے: (المرء مع مَنْ أحبَّ) یہ بھی محتمل ہے کہ مراد بغیر حساب کے ان کا جنت میں مجرد دخول ہو اگر چہ یہ زمرہ ثانیہ میں یا اس کے بعد بھی داخل ہوں، یہ اولیٰ ہے حاکم نے اور البعث میں بیہقی نے جعفر بن محمد الصادق عن ابیہ عن جابر کے طریق سے مرفوعا نقل کیا جس کی حسنات اس کی سیآت سے زائد ہوئیں تو یہ ہے جو جنت میں بلا حساب جائے گا اور جس کے دونوں پلڑے باہم متساوی ہوئے اس کا حسابِ یسیر ہوگا اور جس نے اپنے آپ کو موبق (یعنی ہلاکت کا سزاوار) کیا یہ عذاب بھگتنے کے بعد بذریعہ شفاعت جنت کا حق دار بنے گا، (أمتی) کی تقیید میں غیر امتِ محمدیہ کا اس مذکورہ تعداد کے ضمن میں اخراج ہے مگر یہ اس امر کی نفی نہیں کہ دیگر امم میں سے اس صفتِ مذکورہ پر کوئی جنت میں نہ جائے گا یعنی چاند جیسے چہرے لے کر یا پہلے زمرہ میں شامل ہو کر مثلا انبیاء اور جو اللہ چاہے شہداء، صدیقین اور صالحین میں سے، اور اگر حدیثِ ام قیس ثابت ہے تو اس میں ایک اور تخصیص ہوئی یعنی بقیع کے قبرستان میں دفن ہونا اور یہ اہلِ مدینہ کا ایک عظیم امتیاز ہے (بظاہر یہ حدیث ثابت نہیں کیونکہ حضرت عکاشہ جیسا کہ ذکر ہوا، مرتدین سے جہاد کرتے ہوئے شہادت سے ہمکنار ہوئے تو لازما انہیں وہیں کہیں دفن کیا گیا ہوگا کیونکہ کہیں نہیں پڑھا کہ مسلمان اپنے شہداء کی نعشیں مدینہ لاتے تھے واللہ اعلم)۔

(تضیء وجوههم الخ) مسلم کی روایت میں: (علی صورة القمر) ہے، قرطبی کہتے ہیں صورت سے مراد صفت ہے یعنی ان کے چہروں کا اشراق (یعنی تابناکی) ماہِ تمام کی طرح کا ہوگا اس سے اخذ ہوا کہ اہل جنت کے انوار ان کے درجات کے تفاوت کے لحاظ سے باہم متفاوت ہوں گے، بقول ابن حجر یہی صورت حال جمال وغیرہ کے ضمن میں ان کی ہوگی۔ (نمرة علیه) اون کی چادر شملہ کی مانند جس میں سیاہ وسفید دھاریاں ہوں (عموما) اعراب اسے اوڑھتے تھے۔

اسے مسلم نے (الإیمان) میں نقل کیا۔

- 6543حَدَّثَنَا سَعِیدُ بْنُ أَبِی مَرْیَمَ حَدَّثَنَا أَبُو غَسَّانَ قَالَ حَدَّثَنِی أَبُو حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ قَالَ النَّبِیُّ ﷺ لَیَدْخُلَنَّ الْجَنَّةَ مِنْ أُمَّتِی سَبْعُونَ أَلْفًا أَوْ سَبْعُمِائَةِ أَلْفٍ شَكَّ فِی أَحَدِهِمَا مُتَمَاسِكِینَ آخِذٌ بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ حَتَّى یَدْخُلَ أَوَّلُهُمْ وَآخِرُهُمُ الْجَنَّةَ وَوُجُوهُهُمْ عَلَى ضَوْءِ الْقَمَرِ لَیْلَةَ الْبَدْرِ

طرفاه 3247، - 6554 (ترجمہ کیلئے جلد۴،ص:۷۳۵).

ابو حازم سے مراد سلمہ بن دینار ہیں۔(شك فی أحدهما) مسلم کی عبد العزیز بن محمد عن ابو حازم سے روایت میں ہے: (لا یدری أبو حازم أیهما قال)۔(متماسکین) بطورِ حال نصب کے ساتھ، مسلم کے ہاں بطورِ صفت رفع کے ساتھ ہے بقول نووی اکثر نسخوں میں یہی ہے بعض میں منصوب ہے اور دونوں طرح صحیح ہے۔(بعضهم ببعض) روایتِ مسلم میں: (بعضهم بعضا) ہے۔(أولهم و آخرهم) یہ اس تماسکِ مذکور اور اخذ بالایدی کی غایت ہے، بدء الخلق میں گزری فضیل بن سلیمان کی روایت میں تھا کہ ان کا اول داخل نہ ہوگا حتی کہ ان کا آخر داخل نہ ہو، اس کا ظاہر دَوْر (یعنی باری باری) کو مستلزم ہے مگر ایسا نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ صفاً واحداً داخل ہوں گے تو سبھی دفعة واحدة (ایک ہلہ میں) داخل ہوں گے اولیت اور آخریت کے ساتھ ان کا وصف اس صفت کے اعتبار سے ہے جس پر صراط عبور کیا، اس میں بابِ جنت جہاں سے داخل ہوں گے، کی وسعت کی طرف اشارہ ہے، عیاض

کہتے ہیں ان کے متماسکین ہونے کا معنی یہ محتمل ہے کہ نہایت وقار کے ساتھ ہوں گے (کہنیاں مار کر) ایک دوسرے سے آگے نہ ہوں گے بلکہ اکٹھے ہی جنت میں داخل ہوں گے (کیونکہ دھکے وہاں دیئے جاتے اور کہنیاں ماری جاتی ہیں جہاں جگہ کی تنگی ہو وہاں ایسا کوئی مسئلہ نہ ہوگا) بقول نووی اس کا معنی ہے کہ سب ایک دوسرے کے پہلو میں عرض کی شکل کی صف کی شکل میں ہوں گے (یعنی ایسی قطار نہ ہوگی کہ آگے پیچھے ہوں اور داخل ہونے میں تقدیم وتاخیر ہو)

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں یہ احادیث اس حدیث کے عموم کو خاص کرتی ہیں جسے مسلم نے ابو برزہ اسلمی سے مرفوعا تخریج کیا کہ بندے کے پاؤں جمے رہیں گے حتی کہ چار چیزوں کے بارہ میں اس سے پوچھ نہ لیا جائے: عمر کی بابت کہ کیسے گزری الخ ترمذی کے ہاں ابن مسعود اور طبرانی کے ہاں معاذ بن جبل کی روایت سے اس کا شاہد بھی ہے، قرطبی کہتے ہیں عمومِ حدیث واضح ہے کیونکہ یہ نکرہ سیاقِ نفی میں ہے لیکن ان حضرات کے ساتھ مخصوص ہے جو جنت میں بلا حساب داخل ہوں گے اور ان کے ساتھ جو اولا دوزخ میں جائیں گے اس امر پر جس پر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان دال ہے: (يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ)، بقول ابن حجر حدیثِ ابو برزہ کے سیاق میں خصوص کی طرف اشارہ ہے اس لئے کہ ہر ایک تو عالم نہیں کہ اس کے متعلق اس سے سوال کیا جائے اسی طرح مال بھی تو ظاہر ہے یہ سوال صرف اہلِ علم اور اہلِ ثروت کے ساتھ خاص ہے جہاں تک جسد اور عمر کی بابت سوال تو یہ عام ہے اور مسئولین سے وہ مستثنیٰ ہیں جن کا ذکر ہوا۔

- 6544 حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ صَالِحٍ حَدَّثَنَا نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ وَ أَهْلُ النَّارِ النَّارَ ثُمَّ يَقُومُ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ يَا أَهْلَ النَّارِ لَا مَوْتَ وَيَا أَهْلَ الْجَنَّةِ لَا مَوْتَ خُلُودٌ

طرفه - 6548 (اس کا ترجمہ اگلے باب میں ہوگا)

یعقوب بن ابراہیم سے ابن سعد اور صالح سے مراد ابن کیسان ہیں۔ (يدخل أهل الجنة الخ) آمدہ باب کی محمد بن زید عن ابن عمر سے روایت میں ہے: (إذا صار أهل الجنة إلى الجنة و أهل النار إلى النار أتِيَ بالموت) اس کا مثل ایک اور طریق کے ساتھ حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے، ترمذی کی علاء بن عبد الرحمٰن عن ابیہ عن ابو ہریرہ سے روایت میں صراط سے گزرنے کے ذکر کے بعد ہے: (فإذا أدْخَلَ اللهُ أهلَ الجنةِ الجنةَ و أهلَ النارِ النارَ أتِيَ بالموت مليا) (یعنی اہلِ جنت کو جنت اور اہلِ نار کو نار میں داخل کرنے کے بعد موت کو لایا جائے گا)۔ (ثم يقوم مؤذن الخ) ابن زید کی روایت میں اس سے قبل موت کو ذبح کرنے کا قصہ مذکور ہوا اس میں ہے پھر موت کو جنت اور دوزخ کی درمیانی جگہ لا کر ذبح کیا جائے گا پھر ایک منادی صدا لگائے گا، یہ منادی کون ہوگا؟ اس کی بابت نہ جان سکا۔ (لا موت) موت دونوں جگہ تاء کی زبر کے ساتھ ہے۔ (خلود) علی کی یعقوب سے روایت میں یہی ہے مسلم نے اسے زہیر بن حرب اور کئی ایک کے طریق کے ساتھ یعقوب سے اہل جنت کی نداء کی تقدیم کے ساتھ نقل کیا اس میں دونوں جگہ (لا موت) مذکور نہیں بلکہ کہا: (كُلٌّ خالِدٌ فيما هو فيه) (یعنی ہر ایک اپنی جگہ ہمیشہ رہے گا) یہی عبارت اسماعیلی کی اسحاق بن منصور عن یعقوب سے روایت میں ہے، بخاری میں (خلود) رفع اور تنوین کے ساتھ ضبط کیا گیا ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ خالد کی جمع ہو۔

اسے مسلم نے (صفة النار) میں نقل کیا۔

- 6545حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ يُقَالُ لأَهْلِ الْجَنَّةِ خُلُودٌ لاَ مَوْتَ وَلأَهْلِ النَّارِ يَا أَهْلَ النَّارِ خُلُودٌ لاَ مَوْتَ (سابقہ)

(يا أهل الجنة) غیرِ کشمیہنی کے ہاں یہ ساقط ہے (يا أهل النار) کے بالمقابل، سب کے ہاں یہ ثابت ہے۔ (لا موت) اسماعیلی کی روایت میں (فيه) بھی ہے، اگلے باب کی تیسری حدیث میں ذکر ہوگا کہ یہ بات موت کے ذبح کے وقت فریقین سے کہی جائے گی یہ ترمذی کی ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں ہے، تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں اس حدیث اور سابقہ ترجمہ کے ساتھ مناسبت اس امر کا اشارہ ہے کہ ہر جو جنت میں داخل ہوگا وہ اس میں ہمیشہ رہے گا تو دخول میں سبقت لے جانے والوں کا دیگر پر یہ ایک امتیاز ہوگا۔

- 51 باب صِفَةِ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ (جنت ودوزخ کی صفت)

وَقَالَ أَبُو سَعِيدٍ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَوَّلُ طَعَامٍ يَأْكُلُهُ أَهْلُ الْجَنَّةِ زِيَادَةُ كَبِدِ حُوتٍ عَدْنٌ خُلْدٌ عَدَنْتُ بِأَرْضٍ أَقَمْتُ وَمِنْهُ الْمَعْدِنُ فِي مَعْدِنِ صِدْقٍ: فِي مَنْبِتِ صِدْقٍ (بقول ابوسعید نبی پاک نے فرمایا اہلِ جنت کا پہلا طعام مچھلی کے جگر کے ساتھ لٹکا ہوا لوتھڑا، عدن بمعنی خلد ہے: عَدَنْتُ بِأَرْضٍ: میں نے وہاں قیام کیا، اسی سے معدن ہے: معدنِ صدق یعنی صدق کی سرزمین)

یہ بدء الخلق میں دو تراجم پر مشتمل مذکور گزرا ہے ہر ایک میں بیان گزرا کہ یہ (یعنی جنت اور دوزخ) مخلوق ہے (یعنی پیدا کی جا چکی ہے) دونوں تراجم میں ایسی احادیث وارد کیں جن میں ان کی موجودی کی تثبیت ہے اور ایسی احادیث بھی جن میں ان کی صفت مذکور ہوئی، بعض کا بابِ ہذا میں اعادہ کیا، اثنائے شرح اس کا اشارہ کر دیا جائے گا۔ (و قال أبو سعيد الخ) نسخہِ ابوذر میں (زيادة) کا لفظ موجود نہیں، یہ حدیث مطولا باب (يقبض الله الأرض يوم القيامة) میں گزری یہاں بالمعنی مذکور ہوئی ہے اسی سیاق کے ساتھ بدء الخلق میں گزری لیکن حضرت انس کی روایت سے جس میں عبد اللہ بن سلام کے نبی اکرم سے کئے سوالات کا ذکر ہوا تھا۔ (في مقعد صدق) غیرِ ابوذر میں بجائے (مقعد) کے (في معدن) ہے، یہی درست ہے گویا وہم اس وجہ سے لگا کہ جب صفتِ جنت بارے یہ کلام دیکھی اور اس کے اوصاف میں (مقعد صدق) کی ترکیب سورۃ القمر کے آخر میں ذکر کی گئی ہے تو یہاں بھی وہی گمان کر لی، ابوعبیدہ نے اسے (معدن صدق) کے ساتھ ذکر کیا اور اعشی کا یہ شعر (بطورِ استشہاد) پیش کیا: (فإن يستفيضوا إلى حلمه يضافوا إلى راجح قد عدن) أي أقام و استقر (یعنی قیام کیا اور استقرار پکڑا)، (مقعد صدق) کا معنی ہے: (مكان القعود) تو یہ (المعدن) کے معنی کی طرف ہی راجع ہے، بخاری نے یہاں جنت کے اسماء کی طرف اشارہ کیا ہے جو دس یا اس سے زائد ہیں: فردوس، یہ سب سے اعلی درجہ ہے، دار السلام، دار الخلد، دار المقامۃ، جنۃ الماوی، نعیم، المقام الامین، عدن، مقعد صدق اور الحسنٰی، یہ سب قرآن میں مذکور ہیں، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (وَ إِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ)[العنكبوت:

۶۴] تو بعض نے اسے بھی اسمائے جنت میں شمار کیا مگر یہ محلِ نظر ہے، اس باب کے تحت تیئس احادیث نقل کی ہیں۔

- 6546حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ الْهَيْثَمِ حَدَّثَنَا عَوْفٌ عَنْ أَبِي رَجَاءٍ عَنْ عِمْرَانَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ اطَّلَعْتُ فِي الْجَنَّةِ فَرَأَيْتُ أَكْثَرَ أَهْلِهَا الْفُقَرَاءَ وَاطَّلَعْتُ فِي النَّارِ فَرَأَيْتُ أَكْثَرَ أَهْلِهَا النِّسَاءَ

أطرافه 3241، 5198، - 6449 (اس کا سابقہ نمبر)

(عن أبي رجاء) یہ عطاردی ہیں عمران سے مراد ابن حصین ہیں، سند کے تمام راوی بصری ہیں یہ حدیث اسی سند کے ساتھ کتاب النکاح کے اواخر کے باب (كفران العشير) میں گزری ہے، باب (فضل الفقر) میں ایوب عن ابی رجاء پر اس کے صحابی راوی کی بابت اختلاف کا حال گزرا۔ (اطلعت) طاء کی شد کے ساتھ، آمدہ حدیثِ اسامہ میں ہے: (قمت على باب الجنة) بظاہر اس کا یہ مشاہدہ آپ کو شبِ معراج میں ہوا یا ممکن ہے عالمِ خواب میں ہوا ہو، یہ اس رؤیتِ نار سے دیگر ہے جو صلاۃ الکسوف میں مذکور گزری بعض نے وہم کا شکار بنتے ہوئے دونوں کو ایک واقعہ قرار دیا، داؤدی کہتے ہیں یہ شبِ اسراء کا مشاہدہ ہے یا جب سورج گرہن لگا تھا، کذا قال۔

(الفقراء) حدیثِ اسامہ میں (المساكين) ہے دونوں کا ایک دوسرے پر اطلاق ہوتا ہے۔(بكفرهن) یعنی اپنے کفر کے سبب، اس کی مفصل تشریح باب (كفران العشير) میں گزری قرطبی لکھتے ہیں جنت جانے والی عورتوں کی تعداد اس لئے قلیل ہوگی کہ ان پر حرص و ہویٰ کا غلبہ ہوتا ہے زینتِ دنیا کی طرف میلان اور آخرت سے اعراض بھی اس لئے کہ عقل ناقص ہے اور بسرعت دھوکہ کھا جاتی ہیں (یعنی شیطان کے بہکاوے میں آجاتی ہیں)۔

- 6547حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ أَخْبَرَنَا سُلَيْمَانُ التَّيْمِيُّ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ عَنْ أُسَامَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ قُمْتُ عَلَى بَابِ الْجَنَّةِ فَكَانَ عَامَّةُ مَنْ دَخَلَهَا الْمَسَاكِينَ وَأَصْحَابُ الْجَدِّ مَحْبُوسُونَ غَيْرَ أَنَّ أَصْحَابَ النَّارِ قَدْ أُمِرَ بِهِمْ إِلَى النَّارِ وَقُمْتُ عَلَى بَابِ النَّارِ فَإِذَا عَامَّةُ مَنْ دَخَلَهَا النِّسَاءُ

طرفه - 5196 (ترجمہ کیلئے جلد ۸، ص:۴۰۰)

اسماعیل سے مراد ابن علیہ، ابوعثمان سے نہدی اور اسامہ سے ابن زید بن حارثہ ہیں۔(محبوسون) یعنی محاسبہ مال کی وجہ سے فقراء کے ہمراہ جنت میں داخل ہونے سے روک دئے جائیں گے گویا یہ محاسبہ اس صراط سے گزرنے کے بعد اس قنطرہ پر ہوگا جس کا باہمی معاملات کے بدلہ میں ذکر گزرا، تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں یہ اور سابق الذکر حدیث کثیر نسخوں سے ساقط ہے اسی طرح اسماعیلی اور ابونعیم کی مستخرجات سے بھی مزی نے بھی اطراف میں عثمان بن ہیثم اور مسدد کے طرق کا کتاب الرقاق میں ذکر نہیں کیا اور یہ دونوں ابوذر کی اپنے مشائخ سے منقول جامع بخاری کی روایت میں ثابت ہیں۔

اسے مسلم نے (صفة أهل الجنة و النار) میں نقل کیا۔

- 6548 حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ أَسَدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا عُمَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ حَدَّثَهُ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا صَارَ أَهْلُ الْجَنَّةِ إِلَى الْجَنَّةِ وَأَهْلُ النَّارِ إِلَى النَّارِ جِيءَ بِالْمَوْتِ حَتَّى يُجْعَلَ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ ثُمَّ يُذْبَحُ ثُمَّ يُنَادِي مُنَادٍ يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ لَا مَوْتَ يَا أَهْلَ النَّارِ لَا مَوْتَ فَيَزْدَادُ أَهْلُ الْجَنَّةِ فَرَحًا إِلَى فَرَحِهِمْ وَيَزْدَادُ أَهْلُ النَّارِ حُزْنًا إِلَى حُزْنِهِمْ .

طرفه - 6544

ترجمہ: ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا جب جنتی جنت میں اور دوزخی دوزخ میں چلے جائیں گے تو موت کو لایا جائے گا یہاں تک کہ وہ جنت اور دوزخ کے درمیان میں لائی جائے گی پھر اس کو ذبح کر دیا جائے گا پھر ایک منادی آواز لگائے گا کہ اے اہل جنت! آج کے بعد موت نہ آئے گی اور اے اہل جہنم! آج کے بعد موت نہیں آئے گی (اس آواز سے) اہل جنت کو خوشی پر خوشی ہوگی اور اہل دوزخ کو رنج پر رنج ہوگا۔

عبداللہ سے ابن مبارک مراد ہیں جبکہ عمر بن محمد بن زید، ابن عبداللہ بن عمر ہیں۔ (جيء بالموت) تفسیر سورۃ مریم کی حدیثِ ابوسعید میں یہ جملہ گزرا: (يؤتىٰ بالموت كهيئة كبش أملح) مقاتل اور کلبی نے آیت: (اَلَّذِیْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَيَاةَ) کی تفسیر میں ذکر کیا کہ موت کی تخلیق مینڈھے کی شکل میں ہے جس پر بھی اس کا گزر ہوتا ہے وہ مر جاتا ہے جبکہ حیات گھوڑے کی شکل میں مخلوق ہے کسی بھی شئ پر اس کا گزر نہیں ہوتا مگر وہ جی اٹھتا ہے، قرطبی کہتے ہیں یہاں موت کو لانے میں حکمت اس امر کا اشارہ ہے کہ اس کے ساتھ ان کے لئے فداء حاصل ہوا جیسے حضرت اسماعیل کا فداء مینڈھے کے ساتھ ہوا تھا اور اس کے املح (نیلاہٹ مائل) ہونے میں اہل جنت اور اہل دوزخ کی صفتوں کی طرف اشارہ ہے کیونکہ املح رنگ میں سفید اور سیاہی کی آمیزش ہوتی ہے۔ (بين الجنة و النار) ترمذی کی حدیثِ ابوہریرہ میں ہے: (فيُوْقَفُ علَى السُّوُرِ الذى بين الجنة و النار) (یعنی جنت اور دوزخ کی درمیانی فصیل پر اسے کھڑا کیا جائے گا)۔ (ثم يذبح) ذابح کا نام مذکور نہیں قرطبی نے بعض صوفیہ سے نقل کیا کہ حضرت یحیؑ ہمارے نبی پاک کی موجودی میں اسے ذبح کریں گے اور یہ دوامِ حیات کا اشارہ ہوگا، بعض تصانیف کے حوالے سے نقل کیا کہ حضرت جبریلؑ ذبح کریں گے بقول ابن حجر یہ بات اسماعیل بن ابوزیاد جو یکے از ضعفاء ہیں، کی تفسیر میں حدیثِ صور طویل کے آخر میں مذکور ہے، اس کے الفاظ ہیں: (فيُحيِي الله تعالىٰ ملك الموت و ميكائل و إسرافيل و يجعل الموت فى صورةِ كبشٍ أملح فيذبح جبريل الكبش وهو الموت)۔

(ثم ينادى منادى) اس منادی کے نام سے بھی واقف نہ ہو سکا، سابقہ باب میں ایک اور طریق کے ساتھ ابن عمر سے یہ الفاظ گزرے ہیں: (ثم يقوم مؤذن بينهم) حدیثِ ابوسعید میں (أملح) کے بعد ہے: (فينادى منادٍ) تو بظاہر ذبح کا عمل نداء کے بعد واقع ہوگا جبکہ یہاں کا سیاق مقتضی ہے کہ نداء بعد از ذبح ہے، دونوں کے مابین کوئی منافات نہیں ذبح سے قبل والی نداء سب کو متوجہ کرنے کی غرض سے اور بعد والی اس کے اِعدام سے آگاہی دینے کیلئے اور یہ کہ اب اس کی واپسی محال ہوئی۔ (لا

موت) سابقہ باب میں (خلود) بھی مزاد تھا، حدیثِ ابوسعید میں ہے کہ اہلِ جنت آواز سن کر جھانکیں گے اور دیکھیں گے منادی کہے گا کیا اسے پہچانتے ہو؟ وہ کہیں گے ہاں، سبھی نے اسے دیکھا اور پہچانا ہے، اہل نار کے ضمن میں بھی یہی ذکر کیا اس میں ہے وہ ذبح کرے گا پھر ندا دے گا اے اہل جنت (خلود فلا موت) آخر میں ہے پھر یہ آیت تلاوت فرمائی: (وَ أَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ)[مریم: ۳۹] آخرِ آیت تک، ترمذی کے ہاں حدیثِ ابوسعید کے آخر میں ہے اگر کوئی فرحت وخوشی سے مرتا تو (یہ بات سن کر) اہلِ جنت مرجاتے اور اگر کوئی حزن سے مرتا تو اہلِ نار مرجاتے،

ابن ماجہ کے ہاں اور صحیح ابن حبان میں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے: (فیوقف علی الصراط الخ) کہ پل پر اسے کھڑا کیا جائے گا اور کہا جائے گا اے اہلِ جنت ! وہ ذرا سراسیمہ ہو کر جھانکیں گے کہ کہیں یہاں سے دیس نکالے کا حکم نہ ہو، اس کے آخر میں ہے پھر دونوں فریق سے کہا جائے گا کہ اب دونوں کیلئے ہیشگی ہے کبھی موت نہ آئے گی، ترمذی کی روایت میں ہے کہ کہا جائے گا اسے پہچانتے ہو؟ کہیں گے ہاں یہ وہی موت ہے جو ہم پر موکل تھی تو اسے سور پر لٹا کر ذبح کر دیا جائے گا، قاضی ابوبکر بن عربی کہتے ہیں اس حدیث میں اشکال سمجھا گیا ہے کیونکہ یہ صریح العقل کے مخالف ہے اس لئے کہ موت عرض ہے اور عرض جسم میں منقلب نہیں ہوتا پھر کیونکر اسے ذبح کرنا ہوگا؟ تو ایک گروہ نے سرے سے اس حدیث کی صحت کا انکار کر دیا جبکہ ایک نے اس کا دفاع کیا اور تاویل کی اور کہا یہ دراصل تمثیلی انداز ہے حقیقت میں کوئی ذبح نہیں! ایک گروہ نے رائے دی کہ یہ حقیقی ذبح ہوگا اور مذبوح دراصل متولیِ موت ہے اور سب لوگ اسے ہی پہچانتے ہوں گے کیونکہ وہ ان کی ارواح کے قبض کا متولی تھا، بقول ابن حجر اس رائے پر بعض متاخرین نے اظہارِ پسندیدگی کیا اور قولہ (هو الموت الذی وُكِّلَ بنا)(یہ وہ موت ہے جو ہم پہ مقرر تھی) کی مراد یہ بیان کی کہ اس سے ان کا اشارہ ملک الموت کی طرف ہوگا کہ وہی دنیا میں ان کی قبضِ ارواح کیلئے موکل تھا جیسا کہ سورۃ الم السجدۃ میں ذکر ہوا (اس آیت کی طرف اشارہ ہے: قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ) من حیث المعنی اس کے لئے اس امر سے استشہاد کیا کہ اگر وہ زندہ رہتے (یعنی حضرت عزرائیل گویا ان کے خیال انہیں مینڈھے کی شکل میں کر کے ذبح کر دیا جائے گا) تو اہلِ جنت کو دھڑکا سا لگا رہتا، حدیثِ باب کے ان الفاظ کے ساتھ بھی تائید لی: (فَيَزْدَادُ أَهْلُ الجنة فَرحاً الخ) اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ جنت میں تو قطعاً کوئی حزن وخوف نہ ہوگا (جیسے قرآن نے بار بار کہا: لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) اور جو ابن حبان کی مشار الیہ روایت میں واقع ہوا کہ وہ سراسیمہ ہو کر جھانکیں گے تو یہ وقتی کیفیت ہوگی، زیادتِ فرحت ثبوتِ حزن کو مستلزم نہیں بلکہ زیادت کے ساتھ یہ تعبیر اشارہ ہے کہ فرحت لازوال ہے جیسے اہلِ نار کا حزن مزداد ہوگا اس کا مطلب یہ نہیں کہ پہلے کچھ فرحت تھی تو یہ مطلق تو ہم غیر مستقر (یعنی وقتی) کی بات ہو رہی ہے،

باب (نفخ الصور) میں آیت: (فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللّٰهُ) میں موجود اہلِ استثناء بارے اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے بعض کا یہ قول ذکر ہوا تھا کہ ملک الموت بھی ان میں شامل ہوں گے علی بن معبد کے ہاں حدیثِ انس میں ہے: (ثم یأتی ملك الموت فیقول الخ) کہ پھر ملک الموت آئے گا اور بارگاہِ ایزدی میں عرض کناں ہوگا اے رب اب تو جو حی وقیوم ہے جو کبھی نہیں مرے گا باقی ہے اور میں! تو اللہ تعالی کہے گا تو بھی میری منجملہ مخلوق میں سے ایک ہے

پس کبھی نہ زندہ ہونے کیلئے مرجاؤ تو وہ فوت ہو جائیں گے، ابن ابی الدنیا نے محمد بن کعب قرظی کے طریق سے نقل کیا کہ مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ خلائق سے آخری فرد جسے موت آئے گی وہ خود فرشتۂ موت ہے تو انہیں کہا جائے گا اے ملک الموت تم ایسی موت مر جاؤ کہ کبھی اس کے بعد زندہ نہ ہو پاؤ، تو یہ اگر یہ ثابت ہے تو یہ ان حضرات کے رد میں حجت ہے جن کا زعم ہے کہ یہ مذبوحِ مذکور ملک الموت ہے (مینڈھے کی شکل میں) کیونکہ وہ اس سے قبل ہی اس طرح سے راہیِ ملکِ عدم ہو چکے ہوں گے کہ اس کے بعد کوئی حیات نہیں لیکن یہ ثابت نہیں، مازری کہتے ہیں ہمارے نزدیک موت اعراض میں سے ایک عرض ہے، معتزلہ کے نقطہ نظر میں یہ (ليس بمعنى) (یعنی معنوی شئ نہیں) دونوں نقطہ ہائے نظر پر صحیح نہیں کہ یہ مینڈھے کی شکل میں مجسم ہو یا کسی بھی جسم میں اور مراد اس کے ساتھ تمثیل و تشبیہ ہے، پھر لکھتے ہیں اللہ تعالیٰ اسے جسمانی قالب دے سکتا ہے کہ پھر وہ ذبح ہو پھر مثال بنا دیا جائے کیونکہ اہلِ جنت پر موت طاری نہ ہوگی، قرطبی صاحبِ تذکرہ لکھتے ہیں موت ایک معنی ہے (یعنی معنوی شئ جس کا کوئی وجود نہ ہو) اور معانی جوہر میں منقلب نہیں ہو سکتے اللہ تعالیٰ ثوابِ اعمال سے اشخاص پیدا کرتا ہے (یعنی اسے کوئی مجسم شکل عطا کرتا ہے جیسے ایک حدیث میں ہے کہ قبر میں انسان کا عمل صالح ایک حسین جوان کی شکل میں اس کے سامنے آئے گا) اسی طرح موت کا معاملہ ہے تو اللہ کبش کی تخلیق کرے گا اور موت کا نام دے گا اور فریقین کے دل میں ڈالے گا کہ یہ موت ہے تو اس کا ذبح کرنا خلود فی الدارین کی دلیل ہوگا، دیگر نے کہا کوئی مانع نہیں کہ اللہ تعالیٰ اعراض کو جسم عطا کر دے اور انہیں ان کے لئے مادہ بنا دے جیسے صحیح مسلم کی ایک حدیث میں ہے کہ سورۃ البقرہ اور آل عمران اس طرح آئیں گے گویا (غمامتان) (یعنی دو بادل) ہوں اور اس طرح کی احادیث، بقول قرطبی ان احادیث میں تصریح ہے کہ اہلِ نار کا اس میں خلود کسی غایتِ اَمد تک نہیں اور ان کی اس میں اقامت دوام پر ہے، بلا موت اور بلا حیاتِ نافعہ اور بلا راحت کے، جیسے فرمایا: (لَا يُقْضىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوْتُوْا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا) (یعنی نہ تو انہیں موت آئے گی اور نہ ان کے عذاب میں کچھ تخفیف کی جائے گی) اور فرمایا: (كُلَّمَا أَرَادُوْا أَنْ يَخْرُجُوْا مِنْهَا أُعِيْدُوْا فِيْهَا) (جب بھی وہاں سے نکلنا چاہیں گے واپس کر دئے جائیں گے)

کہتے ہیں تو جس نے دعوی کیا کہ وہ (آخر کار) جہنم سے نکل آئیں گے اور وہ خالی ہو جائے گا یا وہ فنا ہوگا اور اسے زوال لاحق ہو جائے گا تو یہ آنجناب کی شریعت کے مقتضا اور اجماعِ اہل سنت سے خارج ہے بقول ابن حجر بعض متاخرین نے اس مسئلہ میں سات اقوال جمع ونقل کئے ہیں: ایک یہی جس کی بابت اجماع کا دعوی کیا، دوم یہ کہ وہ اس میں معذب ہوں گے تا آنکہ ان کی طبیعت ہی منقلب ہو کر ناری بن جائے گی تب وہ اس کے اپنی اس ناری طبع کے موافق ہونے کے باوصف اس سے متلذذ ہوں گے، یہ بعض تصوف کی طرف منسوب کئے جانے والے زنادقہ کا قول ہے، سوم یہ کہ ایک قوم اس میں داخل ہوگی پھر اور لوگ ان کی جگہ لے لیں گے جیسے صحیح میں یہود کی بابت ثابت ہے کہ انہوں نے دعوی کیا کہ چند دن وہ جہنم میں رہیں گے پھر مسلمان ان کی جگہ لے لیں گے اور اللہ نے انہیں جھوٹا قرار دیتے ہوئے کہا: (وَ مَا هُمْ بِخَارِجِيْنَ مِنَ النَّارِ) [البقرة: ١٦٧]، چہارم یہ کہ سب اس سے نکل جائیں گے اور وہ اپنی حالت پر قائم رہے گی، پنجم یہ کہ وہ فناء ہو جائے گی کیونکہ وہ حادث ہے اور ہر حادث فانی ہے، یہ جہمیہ کا قول ہے، ششم یہ کہ اہلِ نار کی حرکات البتۃ فنا ہو جائیں گی، یہ ابو ہذیل معتزلی کا قول ہے، ہفتم یہ کہ اس کا عذاب زائل ہو جائے گا اور اہلِ جہنم اس سے نکل

آئیں گے، یہ قول بعض صحابہ سے وارد ہے اسے عبد بن حمید نے اپنی تفسیر میں حسن عن عمر سے روایت میں نقل کیا اور یہ منقطع ہے اس کے الفاظ ہیں: (لو لبث أهل النار فی النار عددَ رَملٍ عالج لکان لَهم یومٌ یخرجون فیه) (یعنی اگر اہلِ نار ریت کے ذروں کی تعداد کے برابر بھی اس میں رہیں تو پھر بھی ایک دن ایسا آئے گا کہ وہاں سے نکل آئیں گے) ابن مسعود سے منقول ہے کہ جہنم پر ایک زمانہ ایسا آئے گا کہ کوئی اس میں نہ ہوگا اس کے راوی عبید اللہ بن معاذ کہتے ہیں ہمارے اصحاب کہتے تھے ان کی اس سے مراد موحدین تھے بقول ابن حجر اگر حضرت عمر والا اثر ثابت ہوتو اسے بھی موحدین پر محمول کیا جائے گا بعض متاخرین اسی ساتویں قول کی طرف مائل ہیں اور جہتِ نظر سے کئی اوجہ کے ساتھ اس کی تائید کی، یہ مذہب ردی اور مردود ہے سبکی کبیر نے نہایت عمدگی سے تفصیل کے ساتھ اس کا رد کیا ہے۔

6549 - حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ أَسَدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ لأَهْلِ الْجَنَّةِ يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ يَقُولُونَ لَبَّيْكَ رَبَّنَا وَسَعْدَيْكَ فَيَقُولُ هَلْ رَضِيتُمْ فَيَقُولُونَ وَمَا لَنَا لاَ نَرْضَى وَقَدْ أَعْطَيْتَنَا مَا لَمْ تُعْطِ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ فَيَقُولُ أَنَا أُعْطِيكُمْ أَفْضَلَ مِنْ ذَلِكَ قَالُوا يَا رَبِّ وَأَيُّ شَيْءٍ أَفْضَلُ مِنْ ذَلِكَ فَيَقُولُ أُحِلُّ عَلَيْكُمْ رِضْوَانِي فَلاَ أَسْخَطُ عَلَيْكُمْ بَعْدَهُ أَبَدًا

طرفه - 7518.

ترجمہ: ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا اللہ تعالیٰ اہلِ جنت سے فرمائے گا اے اہل جنت! وہ کہیں گے اے ہمارے رب! ہم حاضر ہیں، ہر کام کے لیے تیار ہیں، فرمائے گا کیا تم راضی ہو؟ وہ عرض کریں گے کیا اب بھی ہم خوش نہ ہوں گے حالانکہ تو نے ہمیں وہ وہ نعمتیں عنایت کی ہیں جو اپنی مخلوق میں سے کسی کو عنایت نہیں کیں، فرمائے گا میں اس سے بھی بڑھ کر تم کو ایک چیز سے سرفراز فرماتا ہوں، جنتی عرض کریں گے اے پروردگار! وہ کیا ہے جو اس سے بھی بہتر ہے؟ اللہ جل شانہ فرمائے گا کہ میں اپنی رضامندی تمہیں عطا کرتا ہوں، اب میں کبھی تم سے ناراض نہیں ہوں گا۔

عبد اللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ (عن زید) مالک سے تمام روایات میں عنعنہ کے ساتھ ہی ہے۔ (إن الله تبارك الخ) حبیبی کی مالک سے اسماعیلی کے ہاں روایت میں ہے: (یطلع الله علی أهل الجنة فیقول)۔ (و سعدیك) سعید بن داود اور عبد العزیز بن یحیی کلاہما عن مالک کی روایت میں دارقطنی کے ہاں الغرائب میں یہ زیادت بھی ہے: (و الخیر فی یدیك)۔ (هل رضیتم) بزار کی۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، حدیثِ جابر میں ہے: (هل تشتهون شیئا)۔ (و ما لنا الخ) حدیثِ جابر میں ہے: (و هل شیء أفضل مما أعطینا) (یعنی کیا اس سے بھی کچھ افضل ہے جو تو نے ہمیں عطا کر دیا؟)۔ (أنا أعطیکم الخ) التوحید کی ابن وہب عن مالک سے روایت میں ہے: (ألا أعطیکم)۔

(رضوانی) راء پر پیش اور زیر دونوں جائز ہیں حضرت جابر کی حدیث میں ہے: (رضوانی أکبر) اس میں اس

آیت کی طرف تلمیح ہے: (وَ رِضْوَانٌ مِنَ اللهِ أَكْبَرُ) کیونکہ اس کی رضا ہی ہر فوز وسعادت کا سبب ہے، جسے علم ہو کہ اس کا آقا اس سے راضی ہے تو یہ ہر نعمت سے بڑھ کر اس کیلئے بہت زیادہ خوشی کا باعث ہوتا ہے کہ اس میں تعظیم وتکریم کا پہلو نمایاں ہے، اس حدیث سے عیاں ہوا کہ اہلِ جنت کو جو نعمتیں عطا ہوں گی ان سے بڑھ کر نعمتوں کا تصور بھی نہیں ہو سکتا، تنبیہان کے تحت اول تنبیہہ یہ ذکر کرتے ہیں کہ گویا یہ حدیثِ ابوسعید تفسیر سورۃ النساء میں حفص بن میسرہ اور آگے کتاب التوحید میں آمدہ سعید بن ابو ہلال کلاہما عن زید بن اسلم کے حوالے سے اسی سند کے ساتھ پل صراط سے گزرنے کی صفت وکیفیت بارے طویل حدیث کا اختصار ہے اس میں ان لوگوں کا قصہ بیان ہوا جو جہنم سے نکالے جائیں گے اس کے آخر میں ان سے کہی جانے والی اسی کلام کا نحو مذکور ہے لیکن اگر ثابت ہو کہ یہ بات انہیں کہی جائے اس لئے کہ یہ اہلِ جنت میں سے ہیں تو سابقین کیلئے تو یہ بطریق اولی ہے، دوسری تنبیہہ یہ ہے کہ یہ خطاب اس خطاب سے جدا ہے جو تمام اہلِ جنت سے ہوگا جس کا ذکر مسلم اور احمد کی حضرت صہیب سے مرفوع حدیث میں ہے اس کے الفاظ ہیں: (إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى منادٍ يا أهل الجنة إنَّ لكم مَوْعِداً عند الله يريد أنْ يُنجِزُكموه) (یعنی ایک منادی اہلِ جنت کو صدا دے گا کہ اللہ کے ایک وعدہ کے ایفاء کا وقت آ گیا ہے) اس میں ہے کہ کشفِ حجاب ہوگا (یعنی پردہ اٹھایا جائے گا) اور وہ اس کی طرف دیکھیں گے، اس میں ہے بخدا اس دیدار سے زیادہ محبوب اللہ نے انہیں کوئی شیٔ عطاء نہ کی ہوگی، ابن مبارک کی الزہد میں حدیثِ ابوموسی سے اس کا شاہد ہے اسے ابن ابوحاتم نے بھی انہی سے مرفوعاً مختصراً تخریج کیا ہے۔

مولانا انور (أحِلُّ عليكم رضواني) کے تحت لکھتے ہیں اس سے مستفاد ہوا کہ مقامِ رضا تمام مقامات سے فائق تر ہے، (كأنهم الثعارير) کی بابت کہتے ہیں اس کا ترجمہ: ککھیری ہے، ضعف واضمحلال میں ان سے تشبیہہ دی، (المرجل) پتھر کی ہانڈی جس میں کھانا پکایا جاتا ہے، (القمقم) یہ شیشے کی بنی ہوتی ہے وجہِ تشبیہہ پانی وغیرہ کے ابلنے کے وقت حرکتِ قمقمہ ہے تو اسی طرح اس کا دماغ بھی متحرک ہوگا، (فيجعل في ضحضاح من النار) : تھتھلی آگ، اس سے ظاہر ہوا کہ ان کا عذاب قیامت کے بعد ہوگا، گزری حدیث میں تھا کہ یہ عذاب اس حالتِ راہنہ (یعنی موجودہ) میں ہے، میں کہتا ہوں شائد اس کا ایک حصہ قیامت کے بعد ظاہر ہو (حاشیہ میں مولانا بدر عالم لکھتے ہیں برزخ میں جو ظاہر ہوتا ہے وہ قیامت کے بعد میں اس کے لئے مقدر کا ایک پرتو ہی ہوتا ہے تو ابو طالب اب بھی ضحضاح میں ہیں کہ برزخ میں انسان کا حظ ونصیب وہی جو آخرت میں اس کا مقدر ہے البتہ برزخ میں (پورا بدلہ نہیں بلکہ) اس کا ایک نمونہ ہوتا ہے ممکن ہے شیخ کی مراد یہی ہو)

علامہ مزید لکھتے ہیں جانو کہ اہلِ نار کے مابین اتحادِ ملل کے باوصف اختلاف عذاب باعثِ اشکال ہے، احادیث جہنم کی بابت خبر دیتی ہیں کہ وہ ایک ھوۃ (یعنی گہرا گڑھا) ہے جو آگ سے دہک رہا ہے تو بعض کی شراک من نار (یعنی صرف آگ کے تسمے کے ساتھ) تعذیب کیونکر ہوگی اور بعض کا عذاب فقط یہ کہ آگ کے دو جوتے پہنائے جائیں گے؟ اس کا جواب جو پہلے مجھ سے گزرا، تحقیق یہ ہے کہ آدمی کے اعمال ہی اس کی جنت اور وہی اس کا دوزخ ہیں تو ہر ایک کی تعذیب اس کے اعمال کے بقدر ہوگی، اور اعمال متفاوت ہیں تو اس لحاظ سے اس کا عذاب ونار بھی متفاوت ہوا، تب عذاب کا یہ باہمی اختلاف سمجھ میں آنے والی چیز ہے اس سے معلوم ہوا کہ اہلِ جنت کا کوئی شخص جب آگ میں داخل ہو تو اسے آگ کچھ ضرر نہ پہنچائے گی کہ تعذیب تو اس کے اعمال سے ہے اور اس کے

پاس ان اعمال (یعنی بداعمال) میں سے کچھ نہیں تو آگ پھر کیونکہ اس میں موثر ہوسکتی ہے؟ بالجملہ جو دنیا میں معاصی سے جتنا دور رہا اس لحاظ سے آخرت کے دن آگ سے وہ دور ہوگا اسی طرح بالعکس! میں نہیں کہتا کہ جہنم میں آگ نہیں اور وہ اس وقت خالی ہے والعیاذ باللہ بلکہ کہہ یہ رہا ہوں کہ اب جو لوگوں کے اعمال ہیں وہ بھی آگ ہیں اگر پردہ ہٹے، مسئلہ قدر بارے اپنی ایک طویل نظم میں یہ شعر بھی کہا ہے: (فَفِي الآن نار ما توسطت ههنا و لكن سترا حال سوف يزول) (یعنی دوزخ ابھی بھی موجود ہے پردہ ہٹے تو وہ نظر آ جائے)۔

اسے مسلم اور ترمذی نے (صفة الجنة) اور نسائی نے (النعوت) میں نقل کیا۔

- 6550حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا مُعَاوِيَةُ بْنُ عَمْرٍو حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ عَنْ حُمَيْدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسًا يَقُولُ أُصِيبَ حَارِثَةُ يَوْمَ بَدْرٍ وَهُوَ غُلَامٌ فَجَاءَتْ أُمُّهُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَدْ عَرَفْتَ مَنْزِلَةَ حَارِثَةَ مِنِّي فَإِنْ يَكُ فِي الْجَنَّةِ أَصْبِرْ وَأَحْتَسِبْ وَإِنْ تَكُنِ الْأُخْرَى تَرَى مَا أَصْنَعُ فَقَالَ وَيْحَكِ أَوَهَبِلْتِ أَوَجَنَّةٌ وَاحِدَةٌ هِيَ جِنَانٌ كَثِيرَةٌ وَإِنَّهُ لَفِي جَنَّةِ الْفِرْدَوْسِ .

أطرافه 2809، 3982، - 6567 (ترجمہ کیلئے جلد۴،ص:۳۲۶)

شیخ بخاری جعفی ہیں جبکہ معاویہ، ازدی جو ابن کرمانی کے ساتھ معروف تھے یہ بھی بخاری کے شیوخ میں سے ہیں کتاب الجمعۃ میں ان سے بلا واسطہ بھی نقل کیا ہے، یہ حدیث اسی سند ومتن کے ساتھ کتاب المغازی کے باب (فضل من شهد بدرا) میں گزری ہے۔ (أ-صيب حارثة) یہ ابن سراقہ بن حارث نضر ہیں ان کے اور ان کے والدین کیلئے شرفِ صحبت ثابت ہے ان کی والدہ ربیع بنت نضر حضرت انس کی پھوپھی تھیں ان کے نام کی بابت کتاب الجہاد کے باب (من أ-تاه سهم غرب) میں اختلاف کا ذکر گزرا ہے شرحِ حدیث غزوہ بدر میں ہوئی۔ (و إن تكن الأخرى تر الخ) کشمیہنی کے ہاں یہی جزم کے ساتھ ہے یعنی جوابِ شرط، دیگر میں (ترى) ہے اشباع کے ساتھ یا یہ کسی شئ کے حذف کے ساتھ ہے جس کی تقدیر (سوف) ہے جیسا کہ آخرِ باب میں یہ موجود ہے یعنی اگر وہ جنت میں نہیں تو عام عرف میں جو اظہارِ حزن جس طریقہ سے کیا جاتا ہے وہ میں بھی کروں گی۔

(لفى جنة الفردوس) کشمیہنی کے ہاں لام (لفى کا) محذوف ہے، آمدہ روایت میں: (الفردوس الأعلى) ہے، ابو اسحاق زجاج کہتے ہیں اودیہ (وادی کی جمع) میں سے فردوس وہ وادی جہاں کئی انواع کی نباتات اگتی ہوں، ابن انباری وغیرہ کہتے ہیں یہ ایسا باغ جس میں انگور اور دیگر پھل ہوں، مذکر ومونث دونوں طرح مستعمل ہے بقول فراء یہ عربی الاصل اور فردسة سے مشتق ہے جو (السعة) (یعنی کشائش) ہے بعض نے رومی زبان کا لفظ قرار دیا جسے عربوں نے نقل واستعمال کیا ہے کئی نے سریانی کہا، یہاں مراد جنت کا اعلی درجہ۔

- 6551حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ أَسَدٍ أَخْبَرَنَا الْفَضْلُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا الْفُضَيْلُ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَا بَيْنَ مَنْكِبَيِ الْكَافِرِ مَسِيرَةُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ لِلرَّاكِبِ

الُمُسْرِع

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک نے فرمایا (قیامت کے دن دوزخ میں) کافر کے دونوں شانوں (کندھوں) کے درمیان کی چوڑائی، تیز رفتار سوار کی تین دن کی مسافت کے برابر ہوگی۔

فضل بن موسی، سِینانی مروزی ہیں۔ (أخبرنا الفضيل) تصغیر کے ساتھ، اکثر کے ہاں نسبت مذکور نہیں ابن سکن نے (فضیل بن غزوان) ذکر کیا اور یہی معتمد ہے قابسی نے مروزی سے (فضیل بن عیاض) نقل کیا، جیانی نے اس کا رد کرتے ہوئے لکھا فضیل بن عیاض کی بخاری میں سوائے کتاب التوحید کی دو جگہ کے کوئی روایت نہیں، ابو حازم کا تو انہوں نے زمانہ ہی نہیں پایا جو اس حدیث کے راوی ہیں، ان کی یہ بات درست ہے مسلم نے اسے محمد بن فضیل بن غزوان عن ابیہ سے ان کی سند کے ساتھ نقل کیا مگر غیر مرفوع، اسماعیلی نے اسی طریق سے نقل کیا اور کہا: (رفعه) اس سے ابوعلی جیانی کے قول کی تائید ہوتی ہے۔

(مسيرة ثلاثة الخ) یوسف بن عیسی کی فضل بن موسی سے اسی بخاری والی سند کے ساتھ روایت میں: (خمسة أيام) ہے، اسے حسن بن سفیان نے اپنی مسند میں ان سے تخریج کیا احمد کی مجاہد عن ابن عمر سے مرفوع روایت میں ہے: (يعظم أهل النار في النار حتى إنَّ بين شحمة أذن أحد هم إلى عاتقه مسيرة سبعمائة عام) (یعنی دوزخیوں کے جسم بڑے بڑے ہوں گے حتی کہ کان کی لو سے کندھے تک کا فاصلہ سات سو سال کی مسیرت ہوگا) بیہقی کی البعث میں ایک اور طریق کے ساتھ مجاہد عن ابن عباس سے (مسيرة سبعين خريفا) ہے، ابن مبارک کی الزہد میں حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے قیامت کے دن کافر کی داڑھ احد پہاڑ سے بھی بڑی ہوگی اور ان کے جسم بڑے ہو جائیں گے تا کہ خوب عذاب کا مزہ چکھیں، اس کی سند صحیح ہے اس کے مرفوع ہونے کی تصریح نہیں کی لیکن حکمِ رفع میں ہی ہے کیونکہ اس قسم کی بات کہنے میں رائے کا کوئی عمل دخل نہیں، مسلم نے اس کا اول حصہ ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا اس زیادت کے ساتھ نقل کیا: (و غلظ جلده مسيرة ثلاثة أيام)(کھال اتنی موٹی ہوگی کہ تین دن کی مسافت کے برابر) اسے بزار نے ایک تیسرے طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے بسند صحیح ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (غلظ جلد الكفار و كثافة جلده اثنان و أربعون ذراعا بذراع الجبار) (یعنی کفار کی جلد کی کثافت بیالیس ہاتھ لمبی ہوگی جبار کے بازو کے حساب سے) اسے بیہقی نے تخریج کر کے لکھا اس سے یعنی ذکرِ جبار سے تہویل مراد ہے، کہتے محتمل ہے کہ جبار من الجبابرۃ (یعنی کوئی دنیا کا عظیم الجثہ بادشاہ) مراد ہو عظمِ ذراع کا اشارہ دینے کیلئے، ابن حبان نے اپنی صحیح میں نقل کردہ ایک روایت کے مدنظر جزم کیا کہ جبار یمن کا ایک بادشاہ تھا، الزہد لابن مبارک کے مرسلِ عبید بن عمیر میں صحیح سند کے ساتھ روایت میں ہے: (و كثافة جلده سبعون ذراعا) یہ اول احتمال کا مؤید ہے کیونکہ سبعین کا اطلاق از رہِ مبالغہ ہوتا ہے، بیہقی کی عطاء بن یسار عن ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (و فخذه مثل ورقان و مقعده مثل ما بين المدينة والربذة) (یعنی اس کا زانو ورقان کی مثل اور اس کی پیٹھ جیسے مدینہ اور ربذہ کی باہمی مسافت) اسے ترمذی نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (بين مكة و المدينة) دَرْقان حجاز کا ایک معروف پہاڑ ہے، ربذہ بارے حدیثِ ابو ذر میں ذکر گزرا گویا مقادیر کا یہ اختلاف کفار کی تعذیب میں تفاوت پر محمول ہے، المفہم میں قرطبی لکھتے ہیں جہنم میں کافر کا جسم اس لئے بڑا ہو جائے گا تا کہ اس کا عذاب بھی بڑھے اور اس کی الم

مضاعف ہو پھر کہا یہ بعض کا حال ہوگا اس کی دلیل یہ حدیث ہے: (إن المتكبرين يحشرون يوم القيامة أمثال الذر فى صور الرجال يُساقون إلى سجن جهنم يقال له بولس) (یعنی متکبرین قیامت کے دن چیونٹیوں کے امثال آدمیوں کی شکل وصورت میں اکٹھے کئے جائیں گے پھر انہیں بولس نامی قید خانۂ جہنم کی طرف ہانک دیا جائے گا) کہتے ہیں بلا شک کفار عذاب کے ضمن میں باہم متفاوت ہوں گے کتاب وسنت سے یہی معلوم پڑتا ہے اس لئے کہ ہم قطعی طور پر جانتے ہیں کہ انبیاء کے قاتلین (مثلا) اور مسلمانوں کا کشت وخون کرنے والوں اور زمین میں فساد برپا کرنے والوں کا عذاب ان کے عذاب کے مساوی نہیں ہوسکتا جنہوں نے فقط کفر کیا لیکن مثلا مسلمانوں کے ساتھ ان کے معاملات اچھے ہیں (یا ویسے عام دنیوی معاملات کے کھرے ہیں) ابن حجر کے بقول جہاں تک حدیثِ مذکور ہے تو اسے ترمذی اور نسائی نے جید سند کے ساتھ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے نقل کیا ہے اس میں ان کے اس مدعا کی کوئی حجت نہیں کیونکہ یہ قبروں سے اٹھائے جانے کے فوری بعد کا تذکرہ ہے اور جو دیگر احادیث ہیں تو یہ جہنم میں استقرار و دخول کے مابعد پر محمول ہیں تو ترمذی نے جو ابن عمر سے مرفوعا نقل کیا: (إن الكافر لَيُسحَب لسانه الفرسخ و الفرسخين يتوطؤه الناس) (یعنی کافر کی زبان ایک یا دو فرسخ تک گھسٹتی ہوگی جسے لوگ روندیں گے) تو اس کی سند ضعیف ہے، کفار کے لئے تفاوتِ عذاب میں کوئی شک نہیں اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ قول دال ہے: (إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ)[النساء : ۱۴۵] کچھ قبل سب سے ہلکے عذاب والے شخص کے بارہ میں حدیث گزری ہے (آگے بھی آرہی ہے اسی باب میں)۔

- 6552 وَقَالَ إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا الْمُغِيرَةُ بْنُ سَلَمَةَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ عَنْ أَبِى حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِنَّ فِى الْجَنَّةِ لَشَجَرَةً يَسِيرُ الرَّاكِبُ فِى ظِلِّهَا مِائَةَ عَامٍ لاَ يَقْطَعُهَا

ترجمہ: حضرت سہل کہتے ہیں میں نے نبی پاک سے سنا کہ جنت میں ایک ایسا درخت ہے کہ اس کے سائے میں سوار سو سال چلے بھی تو وہ ختم نہ ہو۔

- 6553 قَالَ أَبُو حَازِمٍ فَحَدَّثْتُ بِهِ النُّعْمَانَ بْنَ أَبِى عَيَّاشٍ فَقَالَ حَدَّثَنِى أَبُو سَعِيدٍ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ قَالَ إِنَّ فِى الْجَنَّةِ لَشَجَرَةً يَسِيرُ الرَّاكِبُ الْجَوَادَ الْمُضَمَّرَ السَّرِيعَ مِائَةَ عَامٍ ، مَا يَقْطَعُهَا (اس میں مزید یہ ہے نہائت تیز رفتار مضمر گھوڑے پہ سوار)

اسحاق سے مراد ابن راہویہ ہیں سب نسخ میں اسی طرح ہے، مزی نے ابومسعود کی تبع میں اطلاق کیا کہ بخاری ومسلم دونوں نے اسحاق بن راہویہ سے اس کی تخریج کی ہے حالانکہ مسلم نے یہ الفاظ ذکر کئے ہیں: (حدثنا إسحاق بن إبراهيم الحنظلى) یہ ابن راہویہ ہیں مزی کی رائے یہ نہیں کہ (قال)اور (أخبرنا) مساوی ہیں بلکہ (قال لى)اور (قال لنا) بھی، انہوں نے ان سب پر علامتِ تعلیق لگائی ہے بخلاف (حدثنا) کے۔ (أنبأنا المغيرة بن سلمة) مسلم نے (أنبانا المخزومى) ذکر کیا یہ مغیرہ مذکور ہی ہیں ان کی کنیت ابوہشام تھی کنیت کے ساتھ زیادہ مشہور تھے، اسماعیلی نے محمد بن بشار کے طریق سے اسے نقل کرتے ہوئے: (حدثنا أبو هشام المغيرة بن سلمة المخزومى) ذکر کیا۔ (عن أبى حازم) یہ سلمہ بن دینار ہیں بخلاف سابقہ حدیث کی

سند میں ابو حازم کے، وہ سلمان اشجعی ہیں دونوں مدنی، تابعی اور ثقہ ہیں لیکن سلمہ سلمان سے عمر میں چھوٹے تھے۔ (لا یقطعها) یعنی وہاں تک پہنچ نہیں سکتا جہاں تک اس کی ٹہنیوں کے آخری حصے پہنچتے ہیں۔ (قال أبو حازم) یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے، نعمان سے مراد زرقی ہیں روایتِ مسلم میں نسبت مذکور ہے۔ (الجواد) جیم کی زبر اور واؤ مخفف کے ساتھ، گھوڑے کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: (جادَ الفرس) جب وہ فائق ہو، جمع جیاد اور اجواد ہے، صراط پر سے گزرنے کی صفت میں (أجاوید الخیل) ذکر ہوگا، یہ جمع الجمع ہے۔

(أو المضمر) اس کی تشریح کتاب الجهاد میں گزری۔ (السریع) یعنی رفتار میں، اسماعیلی کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ ابن وہب کی روایت میں ہے: (الجواد السریع) بغیر شک کے، مسلم کی روایت میں ہے: (الجواد المضمر السریع) حذفِ أو کے ساتھ! ہماری روایت میں جواد رفع کے ساتھ ہے اسی طرح مابعدہ بھی، اس طور کہ تینوں راکب کی صفات ہیں صحیح مسلم میں تینوں نصب کے ساتھ مضبوط ہیں مفعولیت کی بناء پر بدء الخلق کی حضرت ابو ہریرہ سے اسی متن کے ساتھ حدیث گزری ہے، حدیثِ انس میں (یسیر الراکب) تھا، ابو ہریرہ کی روایت کے آخر میں یہ زیادت بھی کی: (و اقرؤوا إن شئتم : وَ ظِلٍّ مَمْدُوْد)[الواقعة :۳۰] ظل سے مراد راحت ونعیم اور جہت، جیسے کہا جاتا ہے: (عزٌّ ظَلیل و أنا فی ظِلّك أی کنفك) (یعنی میں تیری حفاظت میں ہوں جیسے بادشاہوں کو ظلِ الٰہی کہا جاتا تھا) راغب کہتے ہیں ظل فیٔ سے اعم ہے تو کہا جاتا ہے: (ظلُّ اللیل و ظِلُّ الجنة) (یعنی رات کا سایہ اور جنت کا سایہ) تو ہر ایک کے لئے موضع ہے، جہاں سورج کا وصول نہیں وہ فیٔ نہ کہلائے گا مگر تب جب اس (جگہ) سے سورج زائل ہو (یعنی دن کے وقت دیوار وغیرہ کے کسی ایسی شیٔ کے سائے کو جہاں سے سورج کی روشنی دھوپ ہوئی، فیٔ کہیں گے اور جہاں سورج کی روشنی پہنچی ہی نہیں جیسے مثلاً درختوں تلے تو ظل کا لفظ استعمال ہوگا) کہتے ہیں ظل کے ساتھ عزت، قوت، رفاہیت اور حفاظت کے معانی سے تعبیر کیا جاتا ہے، غضارة العیش (یعنی خوشحالی) کی بابت (ظل ظلیل) کی اصطلاح و تعبیر استعمال ہوتی ہے، بقول ابن حجر اس حدیث میں (الفیء) کے ساتھ بھی تعبیر مذکور ہوئی ہے یہ ترمذی کے ہاں اسماء بنت یزید کی حدیث میں، اس کے الفاظ ہیں کہ میں نے نبی اکرم کو سنا سدرۃ المنتہیٰ کا ذکر کرتے ہوئے فرما رہے تھے: (یسیر الراکب فی ظلّ الفیءِ منها مائةَ سنةٍ أو یستظل بظِلِّها الراکب مائة سنة) اس سے حدیثِ باب میں مذکور اس درخت کی تعیین بھی مستفاد ہوئی، احمد نے۔ ابن حبان نے صحیح قرار دی، ابو سعید سے مرفوعاً روایت نقل کی جس میں ہے: (شجرةُ طوبی مائة سنة) (یعنی طوبیٰ کا درخت سو سال [کی مسافت کے برابر] ہے) عقبہ بن عبد السلمی کی حدیث میں طوبی درخت کی جڑ کی عظم بارے مذکور ہے کہ (لو ارتحلت جذعةٌ ما أحاطَتْ بأصلها حتی تَنْکَسِر تَرْقُوَتُها هرما) (یعنی اگر ایک جوان سواری چلے تو اس کی اصل تک نہ پہنچ پائے گی حتی کہ بوجہ بڑھاپے کے اس کی ہنسلی ٹوٹ جائے) اسے ابن حبان نے اپنی صحیح میں تخریج کیا، ترقوہ وہ ہڈی جو سینے کے گڑھے اور کندھے کے درمیان ہوتی ہے، اس کی جمع تراق ہے، ہر شخص کی دو ترقوہ ہوتی ہیں (ایک دائیں کندھے اور دوسری بائیں سے جڑی ہوئی) بدء الخلق کے باب صفۃ الجنۃ میں اس کا بعض گزرا۔

- 6554 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَيَدْخُلَنَّ الْجَنَّةَ مِنْ أُمَّتِي سَبْعُونَ أَوْ سَبْعُمِائَةِ أَلْفٍ لَا يَدْرِي أَبُو حَازِمٍ أَيُّهُمَا

قَالَ مُتَمَاسِكُونَ آخِذٌ بَعْضُهُمْ بَعْضًا لَا يَدْخُلُ أَوَّلُهُمْ حَتَّى يَدْخُلَ آخِرُهُمْ وُجُوهُهُمْ عَلَى صُورَةِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ

طرفاه 3247، 6543 (اسی کا سابقہ نمبر)

- 6555 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَهْلٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ لَيَتَرَاءَوْنَ الْغُرَفَ فِي الْجَنَّةِ كَمَا تَتَرَاءَوْنَ الْكَوْكَبَ فِي السَّمَاءِ

- 6556 قَالَ أَبِي فَحَدَّثْتُ النُّعْمَانَ بْنَ أَبِي عَيَّاشٍ فَقَالَ أَشْهَدُ لَسَمِعْتُ أَبَا سَعِيدٍ يُحَدِّثُ وَيَزِيدُ فِيهِ كَمَا تَرَاءَوْنَ الْكَوْكَبَ الْغَارِبَ فِي الْأُفُقِ الشَّرْقِيِّ وَالْغَرْبِيِّ .طرفه - 3256

(ترجمہ کیلئے جلد۴،ص: ۷۳۷)

شیخِ بخاری قعنبی ہیں جب کہ عبدالعزیز، ابن ابو حازم اور سہل سے مراد ابن سعد ہیں۔ (الغرف) غرفۃ کی جمع، غین پر پیش اور زبر دونوں صحیح ہیں اس کی صفت میں ابو مالک اشعری سے مرفوعا مروی ہے جس میں ہے: (إن فی الجنة غُرفاً یُریٰ ظاهرُها مِنْ باطنها) (یعنی جنت میں ایسے کمرے بھی ہیں کہ جن کا اندرون باہر سے دکھائی دے گا) اسے ترمذی اور ابن حبان نے نقل کیا طبرانی کے ہاں ابن عمر سے اس کا نحو مروی ہے ابن حبان نے اس پر حکمِ صحت لگایا بدء الخلق کے باب صفۃ الجنۃ میں حدیثِ علی سے اس کے مثل کی طرف اشارہ گزرا، بیہقی کے ہاں حدیثِ جابر سے اس کا نحو۔ ہے مزید یہ بھی: (مِنْ أصناف الجوهر کُلِّهِ) (یعنی یہ تمام اقسام کے جواہرات سے بنے ہیں)۔ (الکوکب) اسماعیلی کے ہاں (الدری) بھی ہے۔

(قال أبی) قائل عبدالعزیز ہیں۔ (لسمعت) لام محذوف قسم کا جواب ہے ابوسعید سے مراد خدری ہیں۔ (یحدث) نسخۂ کشمیہنی میں (یحدثه) ہے یعنی حدیث کی تحدیث کرتے تھے، کہا جاتا ہے: (حدثت کذا) اور (بکذا)۔

(الغارب) کشمیہنی کے ہاں (الغابر) ہے، بعض نے (الغائر) ذکر کیا طیبی کہتے ہیں جنت میں ناظر کی صاحبِ غرفہ کی رؤیت کو دور مشرق ومغرب کی جانب کوکبِ دُرّی دیکھنے والے سے تشبیہہ دی، جس نے (الغائر) نقل کیا یہ صحیح نہیں کیونکہ اشراق تو فائت (یعنی نظر سے چوک جاتا) ہے الا یہ کہ گہرائی میں دیکھنے پہ وہ قادر ہو، معنی یہ کہ جب وہ مشرق یا مغرب کے افق میں طالعِ غائر (یعنی دور گہرائی میں طلوع ہو) ہو، مشرق ومغرب کے ذکر کا فائدہ رفعت اور شدتِ بُعد کا بیان ہے، حدیثِ باب اس سے اتم سیاق کے ساتھ بدء الخلق میں حضرت ابوسعید کی روایت سے گزری ہے وہیں اس کی شرح ہوئی تھی، ایوب بن سوید کی مالک عن ابو حازم عن سہل کی روایت میں کچھ اِدراج واقع ہوا تھا جس کی وہاں تبیین کر دی دارقطنی نے اس پر وہم کا حکم لگایا، جہاں تک ابن حبان کا تعلق ہے تو وہ اپنے ہاں ایوب کی ثقاہت سے مغتر ہوئے اور اپنی صحیح میں اس کی تخریج کی مگر یہ معلول ہے، اور اس کے ساتھ اہلِ جنت کے درجات کے تفاوت پر استدلال کیا سورۃ الواقعہ میں ان کی سابقین اور اصحاب الیمین میں تقسیم کا ذکر ہوا تو قسمِ اول وہ جن کا ذکر اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہوا: (فَأُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ)[النساء : ۶۹] ان کے ماسوا جو ہیں وہ اصحاب الیمین ہیں اور ہر دو صنف (باہمی طور پر بھی) متفاوت الدرجات ہیں، اسی میں ان حضرات کا تعقب ہے جنہوں نے مقربین کو انبیاء اور شہداء کے ساتھ خاص

کیا کیونکہ حدیث کے آخر میں آپ نے (ان کی بابت یہ سوال ہونے پر کہ یہ کون ہیں؟) فرمایا: (رجالٌ آمَنُوا بالله و صَدَّقُوا المُرسَلین)۔

- 6557حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي عِمْرَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى لأَهْوَنِ أَهْلِ النَّارِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَوْ أَنَّ لَكَ مَا فِي الأَرْضِ مِنْ شَيْءٍ أَكُنْتَ تَفْتَدِي بِهِ فَيَقُولُ نَعَمْ فَيَقُولُ أَرَدْتُ مِنْكَ أَهْوَنَ مِنْ هَذَا وَأَنْتَ فِي صُلْبِ آدَمَ أَنْ لاَ تُشْرِكَ بِي شَيْئًا فَأَبَيْتَ إِلاَّ أَنْ تُشْرِكَ بِي

طرفاه 3334، - 6538 (اس کا سابقہ نمبر)

یہ باب (من نوقش الحساب) میں مشروحاً گزری۔

- 6558حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ عَمْرٍو عَنْ جَابِرٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ بِالشَّفَاعَةِ كَأَنَّهُمُ الثَّعَارِيرُ قُلْتُ مَا الثَّعَارِيرُ قَالَ الضَّغَابِيسُ وَكَانَ قَدْ سَقَطَ فَمُهُ فَقُلْتُ لِعَمْرِو بْنِ دِينَارٍ أَبَا مُحَمَّدٍ سَمِعْتَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ يَخْرُجُ بِالشَّفَاعَةِ مِنَ النَّارِ قَالَ نَعَمْ

ترجمہ: جابر کہتے ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا کہ (میری) شفاعت کے ذریعہ کئی لوگ جہنم سے نکالے جائیں گے ان کی حالت یہ ہوگی گویا ثعاریر ہوں راوی کہتے ہیں میں نے پوچھا ثعاریر کیا ہے؟ کہا چھوٹی ککڑیاں، دراصل آخر عمر میں عمرو بن دینار کے دانت گر گئے تھے (جس سے لفظ کا نطق صحیح طور سے نہ کر سکے)

شیخ بخاری محمد بن فضیل ہیں جب کہ حماد، ابن زید عمرو، ابن دینار اور جابر، ابن عبداللہ انصاری ہیں۔ (یخرج من النار بالشفاعة) اکثر ناقلینِ صحیح بخاری کے ہاں یہی حذفِ فاعل کے ساتھ ہے ابوذر کی سرخسی عن فربری سے روایتِ صحیح میں (یخرج قوم) ہے یہی بیہقی کی البعث میں یعقوب بن سفیان عن ابونعمان کے طریق سے روایت میں ہے مسلم کے ہاں بھی ابوربیع زہرانی عن حماد بن زید سے روایت میں یہی ہے اس کے الفاظ ہیں: (إن الله یخرج قوما من النار بالشفاعة) ان کی سفیان بن عیینہ عن عمرو سمع جابرا سے اس کا مثل ہے لیکن کہا : (ناس من النار فیدخلهم الجنة) سعید بن منصور اور ابن ابوعمر کی سفیان عن عمرو سے اس کی ایک اور سند بھی ہے جسے انہوں نے عمرو عن عبید بن عمیر سے مرسلاً نقل کیا اور مزید یہ بھی: (فقال له رجل یعنی لعبید بن عمیر الخ) اور یہ شخص خوارج کے نظریات کے ساتھ متہم اور ہارون ابوموسی کہلاتا تھا تو ان سے کہنے لگا اے ابوعاصم یہ آپ کیا بیان کر رہے ہیں؟ وہ بولے اگر اسے میں نے تیس صحابہ کرام سے نہ سنا ہوتا تو بیان نہ کرتا، اسی کا بیان ایک اور طریق سے بھی وارد ہے چنانچہ مسلم نے یزید الفقیر ۔ان کا یہ لقب اس لئے پڑا کہ فقارِ ظہر (یعنی ریڑھ کی ہڈی) کا عارضہ لاحق تھا، کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں ہم چند افراد حج کے لئے نکلے مدینہ سے بھی گزر ہوا تو وہاں ایک شخص نے حدیثِ نبوی بیان کرتے ہوئے جہنمیوں کا تذکرہ کیا میں نے کہا یہ آپ لوگ کیا بیان کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ)[آل عمران : ۱۹۲] اور (

كُلَّمَا أَرَادُوْا أَنْ يَخْرُجُوْا مِنْهَا أُعِيدُوْا فِيهَا) [السجدة : ۲۰] کہا کیا تم قرآن پڑھتے ہو؟ میں نے کہا جی ہاں، کہا کیا اس مقام کے بارہ میں سنا جہاں آپ کو اللہ تعالیٰ فائز کرے گا؟ میں نے کہا جی ہاں، کہاں تو آپ کا مقامِ محمود یہ ہے کہ اللہ آپ کے ذریعہ لوگوں کو۔ جنہیں وہ چاہے گا، آگ سے نکالے گا، پھر انہوں نے وضعِ صراط اور لوگوں کے اس سے گزرنے کی بابت بتلانا شروع کیا، کہتے ہیں پھر ہم واپس ہوئے ہم نے (آپس میں) کہا کیا تم سمجھتے ہو یہ شیخ نبی اکرم پر جھوٹ باندھ رہے ہیں؟

اس کا حاصل یہ ہے کہ خوارج مشہور بدعتی فرقہ ہے جو شفاعت کے منکر تھے جب کہ صحابہ کرام اس پر ان کا انکار ورد کیا کرتے تھے اور اس بابت آنجناب سے سنی احادیث بیان کیا کرتے تھے، بیہقی نے البعث میں شبیب بن ابو فضالہ سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت عمران بن حصین کے پاس شفاعت کا تذکرہ چھڑا تو ایک شخص بولا آپ لوگ ایسی احادیث بیان کرتے ہو جن کی قرآن میں ہم اصل نہیں پاتے؟ وہ یہ سن کر غصہ میں آئے اور کہا (بالمعنی) حدیث قرآن ہی کی تفسیر کرتی ہے، سعید بن منصور نے بسند صحیح حضرت انس سے نقل کیا کہ جس نے شفاعت کا انکار کیا اس کے لئے اس میں کوئی حصہ نہ ہوگا بیہقی نے البعث میں یوسف بن وہران عن ابن عباس سے بیان کیا کہ حضرت عمر نے اثنائے تقریر کہا اس امت میں کچھ لوگ ہوں گے جو رجم کے منکر ہوں گے (دورِ حاضر کا نام نہاد سکالر غامدی بھی اس کا مصداق ہے) اور کچھ دجال، کچھ عذابِ قبر، کچھ شفاعت کے اور کچھ لوگ اس امر کے کہ جہنم سے کوئی باہر نکالا جائے، کے منکر ہوں گے، ابو ہلال عن قتادہ کے طریق سے نقل کیا کہ حضرت انس نے کہا جہنم سے کچھ لوگ نکالے جائیں گے اور ہم اس کی تکذیب نہیں کرتے جیسے اہلِ حروراء یعنی خوارج، کرتے ہیں، بقول ابن بطال معتزلہ اور خوارج نے جہنم سے گناہگاروں کے اخراج کے ضمن میں شفاعت کا انکار کیا اور اس آیت سے تمسک کیا: (فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِيْنَ) اور کئی دیگر آیات، اہل سنت نے جواب دیا کہ یہ کفار کے حق میں ہیں شفاعتِ محمدیہ کے اثبات میں متواتر احادیث ہیں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان اس پر دال ہے: (عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوْداً) [الإسراء: ۷۹] جمہور کا موقف ہے کہ مقامِ محمود سے مراد شفاعت ہے، واحدی نے تو مبالغہ کرتے ہوئے اس پر اجماع کا دعوی کیا البتہ مجاہد سے منقول ایک قول کی طرف اشارہ کیا (یعنی اس امر کے انکار میں کہ مقامِ محمود سے مراد شفاعت ہو) اور اسے مزیف کیا، طبری کہتے ہیں اکثر اہلِ تاویل وتفسیر کہتے ہیں کہ مقامِ محمود وہ جب نبی اکرم کھڑے ہوں گے تا کہ لوگوں کو حشر کے کرب سے آرام دلائیں پھر کئی احادیث نقل کیں بعض میں اس کی تصریح جب کہ بعض میں مطلق شفاعت مذکور ہے مثلاً حضرت سلمان کی حدیث: (فَيُشَفِّعُهُ اللهُ فِي أمته فهوالمقام المحمود)، رشدین بن کریب عن ابیہ عن ابن عباس سے نقل کیا: (المقام المحمود الشفاعة) داؤد بن یزید اودی عن ابیہ عن ابو ہریرہ سے اس آیت کی بابت نقل کیا کہ نبی اکرم سے اس بارے سوال ہوا تو فرمایا یہ شفاعت ہے، کعب بن مالک سے مرفوعا مروی ہے کہ میں اور میری امت ایک ٹیلہ پر ہوں گے تو مجھے میرا رب سبز حلہ پہنائے گا پھر مجھے اذن دے گا تو میں کہوں گا جو اللہ چاہے گا کہ کہوں (یعنی تسبیح وتحمید کے کلمات) تو یہ ہے مقامِ محمود، یزید بن زریع عن قتادہ سے مروی ہے کہ ہمارے لئے ذکر کیا گیا کہ نبی اکرم اولین شافع ہیں

اہلِ علم کہتے ہیں کہ یہی مقامِ محمود ہے، ابو مسعود سے مرفوعا مروی ہے کہ میں روزِ قیامت مقامِ محمود میں کھڑا ہوں گا جب تمہیں ننگے پاؤں اور ننگے بدن لایا جائے گا، اس میں ہے پھر مجھے میرا رب حلہ پہنائے گا اور میں یہ پہن کر عرش کے داہنی جانب ایک ایسے

مقام میں کھڑا ہونگا جہاں کوئی کھڑا نہ ہوا، اول وآخر مجھ پر رشک کریں گے، ابن ابونجیح عن مجاہد سے نقل کیا کہ مقامِ محمود شفاعت ہے، حسن بصری سے بھی اس کا مثل ہے طبری کہتے ہیں لیث نے مجاہد سے (مقاما محمودا) کی بابت نقل کیا کہ اللہ تعالیٰ آپ کو اپنے ساتھ عرش پر بٹھلائے گا پھر اسے مسند کیا اور کہا اول اولی ہے علاوہ ازیں یہ بھی مرفوع نہیں نہ جہتِ نقل اور نہ جہتِ نظر سے، ابن عطیہ کہتے ہیں اسے کسی لائق ومناسب معنی پر محمول کرنا چاہئے، واحدی نے شدومد سے اس قول کی تردید کی، جہاں تک نقاش تو ابوداؤد صاحبِ سنن سے نقل کیا گیا کہ جس نے اس کا انکار کیا وہ متہم ہے، ثعالبی کی ابن مسعود اور ابوالشیخ کے ہاں ابن عباس سے اور عبداللہ بن سلام سے منقول ہے کہ قیامت کے دن محمد ﷺ اللہ تعالیٰ کی کرسی پر اس کے سامنے تشریف فرما ہوں گے، اسے طبری نے نقل کیا بقول ابن حجر محتمل ہے کہ اضافت (یعنی کرسی کی رب کی طرف : کرسی الرب) اضافتِ تشریف ہو اسی پر مجاہد وغیرہ سے منقول قول کو محمول کیا جاسکتا ہے، راجح یہی ہے کہ مقامِ محمود سے مراد شفاعت ہے لیکن مقامِ محمود کے ضمن میں جس شفاعت کا احادیث میں ذکر ہوا اس کی دو انواع ہیں : اول عام فصلِ قضاء میں (یعنی فیصلوں کا عمل شروع کرنے کی بابت)، دوم آگ سے گناہگاروں کے اخراج میں، حدیثِ سلمان جس کا طبری نے ذکر کیا اسے ابن ابوشیبہ نے بھی نقل کیا ہے، حضرت ابوہریرہ کی حدیث احمد اور ترمذی نے تخریج کی حدیثِ کعب کو ابن حبان اور حاکم نے نقل کیا اس کی اصل مسلم کے ہاں ہے ابن مسعود کی روایت احمد، نسائی اور حاکم نے تخریج کی اس بارے حضرت انس سے بھی روایت موجود ہے جو التوحید میں آئے گی اسی طرح ابن عمر سے بھی، یہ الزکاۃ میں گزری حاکم کے ہاں زہری عن علی بن حسین عن جابر سے بھی یہ مروی ہے اس میں زہری پر اختلاف کیا گیا ان سے مشہور یہ کہ مرسلِ علی سے ہے، عبدالرزاق نے معمر سے مرسلا ہی اسے نقل کیا ابراہیم بن سعد نے زہری عن علی سے: (عن رجال من أهل العلم) کے حوالے سے نقل کی، اسے ابن ابوحاتم نے نقل کیا مسلم نے بھی ایک اور طریق کے ساتھ اسے حضرت جابر نے نقل کیا، اس میں ابن مردویہ کے ہاں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت بھی ہے، انہی کے ہاں سعد بن ابووقاص سے بھی یہی مروی ہے اس کے الفاظ ہیں کہ نبی اکرم سے مقامِ محمود کے بارہ میں پوچھا گیا تو فرمایا یہ شفاعت ہے ترمذی اور ابن ماجہ کے ہاں حضرت ابوسعید سے بھی یہ مروی ہے،

ماوردی اس کی تفسیر میں لکھتے ہیں مقامِ محمود کے بارہ میں اختلاف کیا گیا تو تین اقوال ہیں دو یہی یعنی شفاعت اور عرش پر آپ کو بٹھایا جانا اور تیسرا یہ کہ اس سے مراد روزِ قیامت آپ کو لوائے حمد (حمد کا جھنڈا) عطا کیا جانا، قرطبی کہتے ہیں یہ قولِ اول کے مغایر نہیں، ان کے غیر نے ایک چوتھا قول بھی ثابت کیا جسے ابن ابوحاتم نے بسند صحیح سعید بن ابوہلال جو صغار تابعین میں سے ہیں سے نقل کیا کہ مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ مقامِ محمود قیامت کے روز آنجناب کا اللہ تعالیٰ اور حضرت جبرئیل کے درمیان ہونا ہے تو سب اہلِ حشر اس پر آپ کو رشک بھری نظروں سے دیکھیں گے بقول ابن حجر پانچواں قول جو حدیثِ حذیفہ کا اقتضاء ہے یعنی آپ کا اللہ تعالیٰ کی ثناء وتوصیف کرنا، اس کا سیاق باب کی سترہویں حدیث کی شرح کے اثناء مذکور ہوگا لیکن یہ بھی اول کے مغایر نہیں، قرطبی نے چھٹا قول نقل بھی کیا ابن مسعود کی حدیث اس کی مقتضی ہے جسے احمد، نسائی اور حاکم نے تخریج کیا اس میں ہے کہ تمہارا نبی یکے از چار افراد ہے جو شفاعت کریں گے: حضرت جبریل، پھر حضرت ابراہیمؑ پھر حضرت موسیٰ یا حضرت عیسیٰ پھر تمہارا نبی، اور ان کی شفاعت سے اکثر فائدہ کسی کی شفاعت سے نہ ہوگا، اس حدیث کے مرفوع ہونے کی تصریح نہیں کی بخاری نے اسے ضعیف قرار دیا اور کہا مشہور آنجناب کا یہ فرمان ہے

کہ میں اولین شافع ہوں،

بقول ابن حجر بالفرض اگر یہ ثابت بھی ہے تو اس کے کسی طریق میں یہ تصریح نہیں کہ یہ مقامِ محمود ہے پھر یہ گناہگاروں کے حق میں شفاعت بارے حدیث کے بھی مغایر نہیں، محبّ طبری نے ساتواں قول جس کا سابق الذکر حدیثِ کعب مقتضی ہے نقل کیا اسے وارد کر کے لکھتے ہیں یہ مشعر ہے کہ مقامِ محمود غیرِ شفاعت ہے پھر کہا جائز ہے کہ آپ کے قول: (فأقول) سے اشارہ شفاعت میں مراجعت کی طرف ہو بقول ابن حجر یہی متجہ ہے، ان تمام کو شفاعتِ عامہ پر محمول کیا جانا ممکن ہے، آپ کو لوائے حمد کا عطا کیا جانا، آپ کا اللہ تعالیٰ کی ثناء کرنا، اس کے سامنے جا کر کلام کرنا، اس کی کرسی پر رونق افروز ہونا اور وہاں آپ کا حضرت جبرئیل کے قریب قیام، یہ سب مقامِ محمود کی صفات ہیں (یعنی یہ سب من حیث المجموع مقامِ محمود ہے) وہ مقامِ محمود جس میں آپ اللہ سے گزارش کریں گے کہ لوگوں کا حساب کتاب شروع کیا جائے اور جو آپ کی شفاعت سے آگ سے گناہ گاروں کے اخراج کیلئے ہوگا وہ اس کے توابع میں سے ہے، اللہ تعالیٰ کے قول: (مقاما محمودا) کے ضمن میں فاعلِ حمد کی بابت اختلاف ہے (یعنی کن کے ہاں آنجناب کا یہ مقام محمود یعنی قابلِ تعریف ہوگا، کون اس کی تعریف میں رطب اللسان ہوں گے؟) تو اکثر کے نزدیک اس سے مراد اہلِ حشر ہیں بعض نے کہا خود نبی اکرم یعنی آپ اس مقام کی عاقبت کی تعریف کرتے ہیں تہجدِ شب کے ساتھ، اول ارجح ہے کیونکہ کتاب الزکاۃ کی حدیثِ ابن عمر میں یہ الفاظ گزرے ہیں: (مقاما محمودا يَحْمَدُه أهل الجمع كلُّهم) جائز ہے کہ اس سے اعم پر محمول ہو یعنی ایسا مقام کہ اس میں کھڑے لوگ اور ہر جو آپ کو پہچانتا ہے آپ کی تعریف کرے گا یہ انواعِ کرامات (یعنی عزت افزائی) سے ہر جالبِ حمد بارے مطلق ہے، ابوحیان نے اس کا استحسان کیا اور اس امر سے اس کی تائید کی کہ یہ نکرہ ہے لہذا اس امر پر دال ہے کہ کوئی مخصوص مقام مراد نہیں، ابن بطال کہتے ہیں بعض معتزلہ نے شفاعت کو تسلیم کیا ہے لیکن اسے اس صاحبِ کبائر کے ساتھ خاص قرار دیا جو تائب ہو کر مرا اور اس صاحب صغائر کے ساتھ جو جب فوت ہوا تو ان پر مصر (یعنی ان کا عامل) تھا، تعاقب کیا گیا کہ ان کے ہاں قاعدہ یہ ہے کہ گناہ سے تائب معذّب نہ ہوگا اور کبائر سے اجتناب صغائر کا مکفِّر ہے تو اس قائل پر اپنی اصل کی مخالفت لازم آئی، اس کا جواب ملا کہ دونوں اقوال کے مابین کوئی مغایرت نہیں کہ مانع نہیں کہ فریقین کیلئے اس کا حصول بذریعہ شفاعت ہو لیکن اس پر اقتصار کی رائے رکھنا دلیلِ تخصیص کا محتاج ہے، کتاب الدعوات کے شروع میں حدیث: (شفا عتي لأهل الكبائر من أمتي) کی طرف اشارہ گزرا اس میں اسے تائب کے ساتھ خاص نہیں کیا، عیاض کہتے ہیں معتزلہ نے شفاعتِ عامہ کا اثبات کیا ہے جو کربِ موقف سے اراحت کیلئے ہوگی اور یہ ہمارے نبی کے ساتھ خاص ہے اور رفعِ درجات بارے شفاعت کا بھی، ان کے ماسوا کے وہ منکر ہیں بقول ابن حجر ثانی مذکور کو معتزلہ کے ہاں مسلم کہنا محلِ نظر ہے

نووی عیاض کی تبع میں لکھتے ہیں پانچ قسم کی شفاعت ہوگی اول موقف کے اہوال سے اراحت کیلئے، دوم کچھ لوگوں کو بلا حساب جنت میں داخل کرانے کیلئے، سوم بعض ان لوگوں کیلئے جن کا حساب ہوا اور وہ مستحقِ عذاب ٹھہرے کہ انہیں عذاب نہ دیا جائے، چہارم جہنم سے گناہ گاروں کے اخراج کیلئے اور پنجم رفعِ درجات کیلئے، اول قسم کی دلیل حدیثِ نمبر سترہ کی اثنائے شرح ذکر ہوگی، دوسری کی دلیل آنجناب کے قیامت کے روز یہ کہنے: (أمتي أمتي) کے جواب میں اللہ تعالیٰ کا کہنا: (أَدْخِلِ الجنة مِنْ

أمتك مَنْ لاحساب عليهم) ہے، یہی کہا گیا مگر میرے لئے ظاہر یہ ہوا کہ اس کی دلیل آنجناب کا اس ستر ہزار سے زیادہ کا مطالبہ کرنا ہے جو جنت میں بلا حساب داخل ہوں گے ۔ جو پورا ہوا، اس کا بیان سابقہ باب میں حدیثِ مذکور کی اثنائے شرح ہو چکا ہے، تیسری کی دلیل مسلم کے ہاں حدیثِ حذیفہ کے یہ الفاظ ہیں: (و نبیکم علی الصراط یقول رَبِّ سَلِّمْ) اس کے لئے متعدد شواہد ہیں جن کا ذکر حدیث نمبر سترہ کی شرح کے دوران کروں گا، چوتھی کی دلیل کا بھی وہیں مفصلا ذکر گزرا پانچویں کی دلیل مسلم کی حدیثِ انس میں مذکور آپ کا یہ قول ہے: (أنا أولُ شفیع فی الجنة) ہمارے ملاقاتی بعض علماء نے یہی کہا اور لکھا اس سے وجہِ دلالت یہ ہے کہ یہاں آپ نے جنت کو شفاعت کا ظرف (یعنی محل و مقام) بتلایا ہے (اور ظاہر ہے یہ شفاعت کئی اہلِ جنت کا درجہ بڑھانے کیلئے ہی ہوسکتی ہے) بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ آگے بیان کروں گا کہ یہ آپ کی پہلی شفاعت جو آپ کے ساتھ مختص ہے، کا ظرف ہے یہاں یہ مطلب مراد ہے کہ ان حضرات کیلئے شفاعت کریں گے جن کا عمل اس معیار کا نہ تھا کہ اس درجہ کو پہنچ پائے جہاں بالآخر شفاعت کے ذریعہ پہنچ گئے

نووی نے الروضہ میں اشارہ کیا کہ یہ شفاعت آپ کے خصائص میں سے ہے البتہ اس کا مستند ذکر نہیں کیا، عیاض نے ایک چھٹی قسم کی شفاعت کا بھی اشارہ دیا ہے اور یہ ابو طالب سے تخفیفِ عذاب کیلئے آپ کا شفاعت کرنا جیسا کہ حدیث نمبر چودہ کی شرح میں اس کا بیان آئے گا، بعض نے ساتویں نوعِ شفاعت یہ بیان کی جو آپ اہلِ مدینہ کیلئے فرمائیں گے جس کا ذکر حدیثِ سعد مرفوع میں ہوا کہ: (مَن استطاع أنْ یموت بالمدینة فَلْیَفْعَلْ فإنی أشْفَعُ لِمَنْ مات بھا)(یعنی ہو سکے تو مدینہ میں مرنے کی کوشش کرنا کہ میں اہلِ مدینہ کیلئے سفارش کروں گا) اسے ترمذی نے تخریج کیا بقول ابن حجر یہ غیر وارد ہے کیونکہ اس کا متعلق سابق الذکر پانچ میں کسی ایک سے خارج نہیں، اگر اس قسم کو مستقل نوع قرار دیں تو پھر عبدالملک بن عباد کی اس حدیث میں مذکور کو بھی مستقل قسم قرار دینا پڑے گا جس میں کہتے ہیں میں نے سنا نبی اکرم فرماتے تھے: (أول مَنْ أشفع له أهل المدینة ثم أهل مكة ثم أهل الطائف) (یعنی سب سے قبل اہلِ مدینہ پھر مکہ والوں اور پھر اہلِ طائف کیلئے شفاعت کروں گا) اسے بزار اور طبرانی نے نقل کیا طبرانی نے ابن عمر سے مرفوعا نقل کیا: (أول من أشفع له أهل بیتی ثم الأقرب فالأقرب ثم سائر العرب ثم سائر الأعاجم) (یعنی سب سے قبل اپنے اہلِ بیت پھر الاقرب فالاقرب پھر عام عرب و عجم کیلئے) قزوینی نے العروۃ الوثقی میں صلحاء کی ایک جماعت کیلئے آپ کی شفاعت کا ذکر کیا ہے ان کی تقصیرات سے تجاوز کے لئے، اس کا مستند ذکر نہیں کیا مجھے لگتا ہے کہ یہ پانچویں قسم میں مندرج ہے قرطبی نے اضافہ کیا کہ آپ اس معنی میں اول شافع ہیں کہ آپکی امت دیگر امم سے قبل جنت میں داخل ہوگی، اسے نقاش نے علیحدہ طور سے ذکر کیا اور یہ وارد ہے، اس کی دلیل حدیثِ شفاعت طویل میں ذکر ہوگی، نقاش نے اس امت کے اہلِ کبائر کے حق میں بھی آپ کی شفاعت کا ذکر کیا، یہ وارد نہیں کیونکہ تیسری میں یا چوتھی میں یہ داخل ہے تلاش و جستجو سے مجھے ایک اور قسم کی شفاعت کا سراغ بھی ملا ہے یہ ان حضرات کے حق میں جن کی نیکیاں اور برائیاں مساوی ہوں گی تو آپ شفاعت کریں گے کہ اللہ تعالیٰ انہیں جنت میں داخل کرے، اس کا مستند طبرانی کی ابن عباس سے روایت ہے، کہتے ہیں سابقین جنت میں بلا حساب داخل ہوں گے اور مقتصد (یعنی درمیانے) اللہ کی رحمت کے سہارے جبکہ ظالم لنفسہ (یعنی اپنی جانوں پہ ظلم کمانے والے) اور اصحابِ اعراف نبی اکرم کی شفاعت کے

وسیلہ سے جنت میں جائیں گے ، پہلے ذکر کیا کہ اصحابِ اعراب بارے ارجح الاقوال یہ ہے کہ یہ وہ جن کی نیکیاں اور برائیاں باہم برابر ہیں ، ایک اور شفاعت آپ کی ان لوگوں کے بارہ میں ہوگی جنہوں نے لا الہ الا اللہ تو کہا مگر کبھی عملِ خیر نہ کیا اس کا مستند حسن عن انس کی روایت ہے اس کا ذکر آمدہ باب کی شرح کے اثناء ہوگا ، اسے شفاعت شمار کرنے سے آپ سے اللہ تعالیٰ کا یہ کہنا مانع نہیں : (لَيۡسَ ذٰلِكَ إِلَيۡكَ) اس لئے کہ نفی مباشرتِ اخراج سے متعلق ہے وگرنہ نفسِ شفاعت آپ ہی سے صادر ہوئی اور اس کی قبولیت واقع ہوئی اور اس کا اثر بھی پڑا ، تو پانچوں پر چار دارد ہیں اور جو اس کے ماسوا ہیں وہ وارد نہیں جیسے دو قبروں والوں سے تخفیف میں شفاعت وارد ہے اور اس کے علاوہ بھی ، کیونکہ یہ منجملہِ احوالِ دنیا میں سے ہیں۔

(الثعارير) ثعرور جیسے عصفور ، کی جمع ۔ (الضغابيس) ثعاریر کی بابت ابن اعرابی کہتے ہیں یہ (قثاء صغار) (یعنی چھوٹی ککڑی) ہیں ، ابوعبیدہ نے بھی اس کا مثل ذکر کیا اور مزید یہ بھی کہ بجائے ثاء کے شین کے ساتھ بھی کہا جاتا ہے گویا اسی سبب راوی نے یہ بات کہی ، عمرو کے دانت گر چکے تھے (جب یہ حدیث بیان کی) تو منہ سے ثاء کی آواز نکلی جبکہ یہ شین ہے ، یہ گھاس کی اقسام میں سے ایک نبت ہے جیسے روئی کو اگر ریتلے علاقہ میں اگایا جائے تو وہ لمبی نہ ہوگی بلکہ پھیلی پھیلی سی ہوگی ، طراثیث کے ساتھ بھی حدیثِ حذیفہ میں تشبیہ واقع ہوئی ، یہ ثمام ہے (ایک قسم کی گھاس جو لمبی نہیں ہوتی) بعض کے مطابق ثعرور اقط رطب ہے (یعنی تازہ پنیر) قابسی نے غرابت سے کام لیا جب کہا یہ صدف ہے جو سمندر سے نکالا جاتا ہے جس میں گوہر ہو ، گویا انہوں نے اس کا اخذ دوسری روایت میں مذکور : (كأنهم اللؤلؤ) سے کیا مگر اس میں حجت نہیں کیونکہ الفاظِ تشبیہ مختلف ہوتے رہتے ہیں مقصود بیاض اور دقت کا وصف ہے ، جہاں تک ضغابیس تو اصمعی کہتے ہیں یہ ہلیون (ایک قسم کی نرم گھاس جسے فارسی میں مارگیاہ اور ہندی میں ناگدون کہتے ہیں) سے مشابہ اصولِ ثمام میں اگنے والی ایک شیٔ جو ابالی جاتی پھر زیت اور سرکہ کے ساتھ تناول کی جاتی ہے ، بعض نے کہا اصولِ شجر اور اذخر (یہ بھی ایک قسم کی گھاس ہے) میں بالشت بھر کی انگلیوں کے مانند ہوتی ہے اس کے پتے نہیں ہوتے اور اس کا ذائقہ ترش ہوتا ہے ، حربی کی غریب الحدیث میں ہے ضغبوس انگلی کے طول پر ایک پودا سا ہے کمزور شخص کو اس کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے ، داؤدی نے غرابت سے کام لیا جب کہا یہ مکھی سے ذرا بڑے طیور ہیں ان کی اس بات کا کوئی مستند نہیں ، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ان کی صفت کیلئے یہ تشبیہ ان کے نابت (یعنی اگ آنے) کے بعد کی ہے جہاں تک ان کی جہنم سے نکالے جانے کے فوری بعد کی ہیئت تو وہ کوئلہ کی مانند ہوں گے جیسا کہ آمدہ حدیث میں مذکور ہے ، مسلم کے ہاں یزید فقیر عن جابر سے روایت میں ہے : (فيخرجون كأنهم عيدان السماسم) اس میں ہے پھر ایک دریا میں داخل ہو کر غسل کریں گے تو اس طرح باہر نکلیں گے : (كأنهم القراطيس البيض) (گویا سفید کاغذ ہوں) عیدانِ سماسم سے مراد جن میں سمسم اگتی ہے (یعنی ڈھنٹھل جن کے اوپر نرم گھاس اگے) انہیں جب (کاٹ کر) پھینک دیا جائے تو پتلی سیاہ ہو جاتی ہیں ، بعض نے دعوی کیا کہ یہ لفظ محرف ہے اور درست ساسم ہے جو سیاہ لکڑی کو کہتے ہیں مگر حدیث کے سب طرق میں دو میم کے ساتھ ہی ہے اور اس کی توجیہہ واضح ہے۔

(فقلت لعمرو) قائل حماد ہیں۔ (أبا محمد) کشمیہنی کے نسخہ میں (يا أبا محمد) ہے عمرو سے مراد ابن دینار ہیں مراد ان کے حضرت جابر سے اس کے سماع کا استثبات ہے شائد اس کا سبب عمرو کا اسے عبید بن عمیر سے مرسلا روایت کرنا ہے ، ابن عیینہ

نے دونوں طرح سے تحدیث کیا جیسا کہ وضاحت کی۔

اسے مسلم نے (الإیمان) میں نقل کیا۔

- 6559حَدَّثَنَا هُدْبَةُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ يَخْرُجُ قَوْمٌ مِنَ النَّارِ بَعْدَ مَا مَسَّهُمْ مِنْهَا سَفْعٌ فَيَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ فَيُسَمِّيهِمْ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَهَنَّمِيِّينَ

طرفه - 7450.

ترجمہ: انس بن مالکؓ نے نبی اکرم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا کئی لوگ دوزخ میں سے عذاب پانے کے بعد نکل کر جنت میں داخل ہوں گے پس اہل جنت انھیں جہنمی کہہ کر پکاریں گے۔

(عن أنس) التوحید میں اس کے نحو کی حدیثِ شفاعت طویل میں (حدثنا أنس) ذکر ہوگا۔ (سفع) وہ سیاہی جس میں نیلاہٹ یا پیلاہٹ بھی ہو، کہا جاتا ہے: (سفعته النار) إذا لحفته (جب آگ جھلسا دے) تو اس کی جلد کا رنگ بدل جائے، آمدہ باب کی حدیثِ ابوسعید میں ہے: (قد امتحشوا) اس کا ضبط وتشریح وہیں ہوگی مسلم کی ان سے روایت میں ہے: (أنهم یصیرون فحما) حدیثِ جابر میں (حمما) ہے، سب کے معانی متقارب ہیں۔ (فیسمیهم أهل الجنة الخ) بابِ ہذا کی اٹھارہویں حدیثِ عمران بن حصین میں یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (یخرج قوم من النار -- و یسمون الجهنمیین) یہ زیادت بخاری کی کتاب التوحید کی حمید عن انس سے روایت میں بھی ہے، جابر نے اپنی روایت میں یہ اضافہ کیا: (فیکتب فی رقابهم عتقاء الله فیُسَمَّون فیها الجهنمیین) اسے ابن حبان اور بیہقی نے تخریج کیا اس کی اصل مسلم میں ہے، نسائی کی عمرو بن ابی عمرو عن انس سے روایت میں ہے کہ اہلِ جنت کہیں گے یہ جہنمی ہیں تو اللہ تعالیٰ کہے گا (اب یہ) اللہ کے عتقاء ہیں (یعنی آزاد کردہ) اسے مسلم نے ایک اور حوالے کے ساتھ حضرت ابوسعید سے نقل کیا اور یہ زیادت بھی کہ وہ اللہ سے دعا کریں گے تو یہ لقب محو ہو جائے گا، بیہقی کی البعث میں حماد بن ابوسلیمان عن ربعی عن حذیفہ سے روایت میں ہے: (یقال لهم الجهنمیون) کہتے ہیں میرے لئے ذکر کیا گیا کہ وہ اللہ تعالیٰ سے طلب کریں گے کہ یہ نام ان سے دور کر دیا جائے تو یہی ہوگا، بعض شراح نے دعوی کیا کہ یہ لقب ان کیلئے برائے تنقیص نہیں بلکہ اللہ کی نعمت کے استذکار کیلئے ہوگا تاکہ تشکر میں اور بڑھیں، یہی کہا مگر اس لقب کے زوال کے لئے ان کی اللہ سے دعا اس توجیہہ کیلئے خادش ہے۔

- 6560حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ يَحْيَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ وَأَهْلُ النَّارِ النَّارَ يَقُولُ اللَّهُ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ إِيمَانٍ فَأَخْرِجُوهُ فَيُخْرَجُونَ قَدِ امْتُحِشُوا وَعَادُوا حُمَمًا فَيُلْقَوْنَ فِي نَهَرِ الْحَيَاةِ فَيَنْبُتُونَ كَمَا تَنْبُتُ الْحِبَّةُ فِي حَمِيلِ السَّيْلِ أَوْ قَالَ حَمِيَّةِ السَّيْلِ وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَلَمْ تَرَوْا أَنَّهَا تَنْبُتُ صَفْرَاءَ مُلْتَوِيَةً

أطرافه 22، 4581، 4919، 6574، 7438، - 7439 (ترجمہ کیلئے جلد ۷،ص:۱۵۱)

موسی سے ابن اسماعیل، وہیب سے ابن خالد اور عمرو سے مراد ابن یحی مازنی ہیں ان کے والد یحی، ابن عمارہ بن ابوحسین مازنی ہیں۔ (إذا دخل الخ) یحی بن عمارہ نے ابوسعید خدری سے یہی آخرِ حدیث نقل کیا اس کا اول حصہ ذکر نہیں کیا اسے عطاء بن یسار نے حضرت خدری سے مطولاً نقل کیا ہے اس کے شروع میں رؤیت، کشفِ ساق (سورۃ ق کی آیت: یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ سَاقٍ کی طرف اشارہ ہے) عرض (یعنی اللہ پر ان کا پیش کیا جانا) نصبِ صراط ، اس پر سے گزر، اہلِ جہنم کے وہاں سے جہنم میں گر پڑنے، اہلِ ایمان کا اپنے اخوان کیلئے شفاعت کرنا اور اللہ تعالی کا جواباً یہ کہنا مذکور ہے کہ جن کی تم صورت پہچانتے ہو انہیں نکال لو، اس ضمن میں: (مَنْ فی قلبہ مثقال دینار وغیرہ) کے الفاظ مذکور ہیں اس میں اللہ تعالیٰ کا یہ قول بھی ذکر ہوا کہ ملائکہ، نبیوں اور مومنوں نے (اپنے اپنے حصہ کی) سفارشیں کر لیں اب ارحم الراحمین کی باری ہے تو وہ جہنم سے ایک مرتبہ کا اخذ کرے گا: (فیقبض قبضةً مِنَ النار) تو ایسے لوگ اس سے نکلیں گے جنہوں نے کبھی کوئی خیر کا عمل نہ کیا تھا وہ کوئلہ بن چکے ہونگے، بخاری نے اس کا اکثر حصہ تفسیر سورۃ النساء میں نقل کیا ہے، یہ بتمامہ کتاب التوحید میں ذکر ہوگی، میں اس کے فوائد کا ذکر آمدہ باب کی حدیث کے اثنائے شرح کروں گا دیگر طرق کے اضافات بھی ذکر ہوں گے اس روایت کا ایک اور طریق کتاب الایمان کے باب (تفاضل أهل الإيمان في الأعمال) میں گزرا، غزالی نے (من كان في قلبه) سے ایسے شخص کے ناجی ہونے پر استدلال کیا ہے جو دل سے اس پر یقین رکھتا ہے مگر اس کے اور اس کے ساتھ نطق کے مابین موت حائل ہوگئی، ایسے شخص کی بابت جو قادر تھا مگر تاخیر کرتا رہا حتی کہ مرگِ ناگہانی کا شکار ہوا، لکھتے ہیں محتمل ہے کہ اس کا نطق سے امتناع اس کے نماز سے امتناع کے بمنزلہ ہو لہذا وہ جہنم میں مخلداً نہ رہے گا، اس کا دیگر بھی محتمل ہے، دوسرے علماء نے ثانی کو ترجیح دی تو وہ (في قلبه) کی تاویل کے محتاج ہوئے تو یہاں محذوف مقدر مانا جس کی تقدیر یہ کی: (مُنْضَماً إلى النطق مع القدرة عليه) (یعنی اس کے ساتھ نطق کو منضم کر کے اس طور کہ انہیں اس کی قدرت تھی)۔

- 6561حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا إِسْحَاقَ قَالَ سَمِعْتُ النُّعْمَانَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِنَّ أَهْوَنَ أَهْلِ النَّارِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَرَجُلٌ تُوضَعُ فِي أَخْمَصِ قَدَمَيْهِ جَمْرَةٌ يَغْلِي مِنْهَا دِمَاغُهُ .طرفه - 6562

ترجمہ: نعمان بن بشیرؓ کہتے ہیں میں نے نبی پاک سے سنا، فرماتے تھے قیامت کے دن سب سے ہلکے عذاب والا آدمی وہ ہوگا جس کے دونوں پاؤں کے نیچے انگارے رکھے جائیں گے اور ان سے اس کا دماغ اس طرح جوش کھائے گا جس طرح ہنڈیاں جوش کھاتی ہے۔

نعمان بن بشیر کی حدیث جسے دو طرق سے وارد کیا ایک دوسرے سے اعلیٰ ہے لیکن اس میں ابو اسحاق عمرو بن عبداللہ کا عنعنہ ہے جبکہ نازل طریق میں ان کے سماع کی تصریح ہے تو یہ حسی علو اس معنوی علو کے ساتھ منجبر (یعنی زائل) ہوا، دونوں طرق میں اسرائیل سے مراد یونس بن ابو اسحاق مذکور ہیں نعمان سے مراد ابن بشیر بن سعد انصاری ہیں، مسلم کی محمد بن مثنی اور محمد بن بشار جمیعا عن غندر سے نسبت کی تصریح ہے یحی بن آدم کی اسرائیل عن ابو اسحاق سے روایت میں ہے: (سمعت النعمان بن بشير الأنصاري

يقول)۔ (أهون أهل الخ) ابن تین کہتے ہیں محتمل ہے کہ اس سے ابو طالب مراد ہوں بقول ابن حجر میں نے المبعث النبوی کے (باب) قصہ ابو طالب میں تبیین کی ہے کہ مسلم کی ابن عباس سے روایت میں اس کی تصریح ہے، اس کے الفاظ ہیں: (أهون أهل النار عذابا أبو طالب)۔ (أخمص) بوزنِ احمر، پاؤں کا وہ نچلا حصہ جو چلنے کے دوران زمین پر نہیں لگتا۔(جمرة) مسلم کی روایت میں (جمرتان) ہے اسرائیل کی روایت میں بھی یہی ہے بقول ابن تین محتمل ہے کہ جمرہ پر اقتصار دوسرے جمرہ پر دلالت (موجود ہونے) کی وجہ سے کیا ہو کہ سامع جانتا ہے کہ ہر انسان کے دو پاؤں ہیں (لہذا دوسرا جمرہ مفہوم ہی ہے) مسلم کے ہاں اعمش عن ابو اسحاق کی روایت میں ہے: (من له نعلان و شراكان مِنْ نار يَغلِي منهما دماغه) (یعنی جس کے دو جوتے اور ان کے تسمے آگ کے ہوں گے جن کے پہننے سے دماغ ابلتا ہوگا) ان کی حدیثِ ابوسعید میں بھی اس کا نحو ہے، اس میں ہے: (يغلي دماغه مِنْ حرارةِ نعله)۔ (منها دماغه) اسرائیل کے ہاں اور ابن عباس کی روایت میں (منهما) ہے۔(كما يغلي المرجل الخ) اعمش کی روایت میں مزید یہ بھی ہے کہ وہ خیال کرے گا کہ کوئی عذاب میں اس سے اشد نہیں (حالانکہ یہ سب سے ہلکا عذاب ہے) مرجل تانبے کی دیگچی کو کہتے ہیں، ہر دیگچی جس میں پانی ابالا جائے، کو بھی کہہ دیتے ہیں، قمقم عطار کے برتنوں میں سے ایک معروف برتن ہے کہا جاتا ہے کہ ہر وہ برتن جس کا منہ تنگ ہو (مثلا صراحی وغیرہ) اس میں پانی گرم کیا جاتا ہے نحاس وغیرہ کی بنی ہوتی ہے، فارسی لفظ ہے بعض نے رومی کہا، معرب ہے مؤنثاً قمقمہ بھی مستعمل ہے، بقول ابن تین یہ ترکیب محلِ نظر ہے عیاض کے بقول درست: (كما يغلي المرجل و القمقم) ہے واو عطف کے ساتھ نہ کہ باء کے ساتھ، دیگر نے مجوز کیا کہ باء بمعنی مع ہو، اسماعیلی کی روایت میں ہے: (كما يغلي المرجل أو القمقم) شک کے ساتھ، اس بارے کچھ بحث باب قصہ ابو طالب میں گزری ہے۔

اسے مسلم نے (الإيمان) اور ترمذی نے (صفة جهنم) میں نقل کیا۔

- 6562حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَجَاءٍ حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِنَّ أَهْوَنَ أَهْلِ النَّارِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ عَلَى أَخْمَصِ قَدَمَيْهِ جَمْرَتَانِ يَغْلِي مِنْهُمَا دِمَاغُهُ كَمَا يَغْلِي الْمِرْجَلُ وَالْقُمْقُمُ

طرفه - 6561 (سابقہ، مزید یہ کہ جس طرح ہانڈی اور کیتلی جوش مارتی ہے)

عدی بن حاتم کی حدیث جو باب (من نوقش الحساب) میں مشروحا گزری ہے۔

- 6563حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَمْرٍو عَنْ خَيْثَمَةَ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ ذَكَرَ النَّارَ فَأَشَاحَ بِوَجْهِهِ فَتَعَوَّذَ مِنْهَا ثُمَّ ذَكَرَ النَّارَ فَأَشَاحَ بِوَجْهِهِ فَتَعَوَّذَ مِنْهَا ثُمَّ قَالَ اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَبِكَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ

أطرافه 1413، 1417، 3595، 6023، 6539، 6540، 7443، - 7512 (اس کا سابقہ نمبر)

عدی کی اس حدیث کی شرح کچھ قبل باب (من نوقش الحساب) کے آخر میں گزری۔

- 6564حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ حَمْزَةَ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي حَازِمٍ وَالدَّرَاوَرْدِيُّ عَنْ يَزِيدَ عَنْ عَبْدِ

اللَّهِ بْنِ خَبَّابٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَذُكِرَ عِنْدَهُ عَمُّهُ أَبُو طَالِبٍ فَقَالَ لَعَلَّهُ تَنْفَعُهُ شَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيُجْعَلُ فِي ضَحْضَاحٍ مِنَ النَّارِ يَبْلُغُ كَعْبَيْهِ يَغْلِي مِنْهُ أُمُّ دِمَاغِهِ

طرفه - 3885 (ترجمہ کیلئے جلد۵،ص:۶۰۳)

ذکرِ ابو طالب میں حدیثِ ابوسعید، قصہ ابی طالب میں یہ (لیث حدثنی ابن الهاد) کے طریق سے گزری، یہاں کی سندِ مذکور کو اس پر معطوف اور متن کا اختصار کیا تھا یہاں یزید مذکور ابن الہاد ہی ہیں ابن ابو حازم اور دراوردی دونوں کے نام عبد العزیز تھے دونوں مشہور مدنی محدث ہیں سند کے دیگر رواۃ بھی مدنی ہیں۔

(لعله تنفعه شفاعتي) حضرت عباس کی حدیث سے اس ترجی کا بالفعل وقوع ظاہر ہے، آپ کے قول: (تنفعه شفاعتي) میں اشکال سمجھا گیا ہے کیونکہ اللہ کا فرمان ہے: (فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ)[المدثر: ۴۸] جواب دیا گیا کہ یہ اس سے خاص (یعنی مستثنیٰ) ہے اس لئے اسے آنجناب کے خصائص میں شمار کیا گیا، بعض نے کہا آیتِ مذکور میں منفعت کا معنی حدیث میں مذکور نفع کے معنی سے مختلف ہے، آیت میں اس سے مراد جہنم سے اخراج جبکہ حدیث سے مراد تخفیفِ عذاب ہے، قرطبی نے اس جواب پر جزم کیا، بیہقی البعث میں لکھتے ہیں ابو طالب کے قصہ میں یہ حدیث صحیح ہے تو صحتِ روایت کی جہت سے اس کا انکار درست نہیں، میرے نزدیک اس کی توجیہہ یہ ہے کہ کفار کے حق میں شفاعت اس لئے ممتنع ہوئی ہے کہ خبرِ صادق موجود ہے کہ ان کے حق میں کوئی شافع نہ ہوگا اور یہ کافر کے حق میں عام ہے تو جائز ہے کہ اس سے مستثنیٰ ہو وہ جس کی تخصیص کے بارہ میں خبر ثابت ہے، اللہ تعالیٰ بعض کفار کی سزا میں تخفیف کر دے گا اور یہ شافع کی طیبِ خاطر کیلئے نہ کہ کافر کیلئے اس میں کوئی ثواب کا پہلو ہے کیونکہ اس کی حسنات کفر پر اس کی موت واقع ہونے کی صورت میں ہباء (غبار) بن گئیں

کہتے ہیں بعض اہلِ نظر نے اسے اس امر پر محمول کیا کہ کافر کو عذاب اس کے کفر اور اس کی معاصی پر واقع ہوگا، مسلم نے حضرت انس سے روایت کیا کہ کافر کو اس کی حسنات کی جزا دنیا ہی میں مل جاتی ہے جب آخرت میں پہنچے گا تو نیکی سے اس کا دامن خالی ہوگا قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں اس شفاعت کی بابت اختلاف ہے کہ آیا لسانِ قولی کے ساتھ ہے یا لسانِ حالی کے ساتھ؟ اول آیت کے مدِ نظر باعثِ اشکال ہے، اس کا جواب جوازِ تخصیص (یعنی استثناء) ہے، ثانی کا مطلب و معنی یہ ہوگا کہ جناب ابو طالب نے جب نبی اکرم کا خوب اکرام و دفاع کیا اور ہر طرح سے حمایت کی تو اس کا بدلہ انہیں اس تخفیفِ عذاب کی شکل میں ملا تو اس پر شفاعت کا اطلاق کیا کیونکہ یہ اس کے سبب ہے، کہتے ہیں یہ جواب بھی دیا گیا کہ مخفف عنہ جب اس تخفیف کی کوئی تاثیر نہ پائے گا تو گویا (عملا) یہ انتفاع نہ ہوا، اس کی تائید اس امر سے ملتی ہے جو گزرا کہ وہ خیال کریں گے کہ کوئی ان سے عذاب میں اشد نہیں اس لئے کہ عذابِ جہنم کا قلیل سا حصہ بھی پہاڑوں تک کی طاقتِ تحمل سے ماوراء ہے تو اس لحاظ سے یہ کہنا بجا ہوا کہ انہیں اس تخفیف کا کچھ اثر محسوس نہ ہوگا بقول ابن حجر اس ماسبق کی تقویت کتاب النکاح میں گزری حدیثِ ام حبیبہ سے ہوتی ہے بنتِ ام سلمہ کے قصہ میں جس میں ہے: (أَرْضَعَتْنِي و إياه ثويبة) عروہ کہتے ہیں ابولہب کسی کو خواب میں نظر آیا اس نے بتلایا کہ تمہارے بعد (یعنی مرنے کے بعد) میں

نے کوئی خیر نہیں دیکھی بس یہ ہے کہ ثویبہ کو آزاد کرنے کا جس انگلی کے ساتھ اشارہ دیا تھا اس سے میں پلایا جاتا ہوں، اس پر وہیں کلام گزری، قرطبی نے تذکرہ میں مجوز قرار دیا ہے کہ کافر جب میزان پر معروض کیا جائے اور اس کی سیآت کا پلڑا کفر کے ساتھ ہی جھک جائے (تو) اس کی حسنات مضمحل ہو جائیں گی اور وہ جہنم میں داخل ہوگا لیکن وہ اس ضمن میں باہم متفاوت ہوں گے تو ان میں سے جن کی (غلام ولونڈیوں کو) آزاد کرنے اور مسلمانوں سے مواسات جیسی حسنات ہوں گی وہ ان کفار کی مثل عذاب میں نہ ہوں گے جو ایسے نہیں تھے تو محتمل ہے کہ ان کے ان اعمال کے بقدر ان سے تخفیفِ عذاب کی جائے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (وَ نَضَعُ الْمَوَازِيْنَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً)[الأنبياء: ۴۷]

ابن حجر کے بقول یہ نظری بحث اس آیت کے معارض ہے: (وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا)[فاطر: ۳۶] اسی طرح حدیثِ انس جس کی طرف اشارہ گزرا، ابن مردویہ اور بیہقی نے جو ابن مسعود سے مرفوعا یہ روایت نقل کی: (ما أحسَنَ مُحْسِنٌ مِنْ مُسلِمٍ ولا كافِرٍ إلا أثابَهُ اللهُ) (یعنی ہر مسلم وکافر جو نیکی کرے اللہ اسے ثواب دے گا) صحابی کہتے ہیں ہم نے کہا یا رسول اللہ کافر کی ثواب کیا ہے؟ فرمایا: (المال و الولد و الصحة و أشباه ذلك) (یعنی مال، اولاد، صحت اور ان جیسی نعمتیں) ہم نے پوچھا روزِ قیامت اس کی جزاء کیا ہوگی؟ فرمایا: (عذابا دون العذاب) (ہلکا عذاب) پھر یہ آیت تلاوت فرمائی: (أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ)[غافر: ۴۶] تو اس کی سند ضعیف ہے بفرضِ ثبوت محتمل ہے کہ تخفیف اس عذاب میں ہو جو معاصی سے متعلق ہو بخلاف عذابِ کفر کے۔

- 6565حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَجْمَعُ اللَّهُ النَّاسَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيَقُولُونَ لَوِ اسْتَشْفَعْنَا عَلَى رَبِّنَا حَتَّى يُرِيحَنَا مِنْ مَكَانِنَا .فَيَأْتُونَ آدَمَ فَيَقُولُونَ أَنْتَ الَّذِي خَلَقَكَ اللَّهُ بِيَدِهِ وَنَفَخَ فِيكَ مِنْ رُوحِهِ وَأَمَرَ الْمَلاَئِكَةَ فَسَجَدُوا لَكَ فَاشْفَعْ لَنَا عِنْدَ رَبِّنَا فَيَقُولُ لَسْتُ هُنَاكُمْ وَيَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ وَيَقُولُ ائْتُوا نُوحًا أَوَّلَ رَسُولٍ بَعَثَهُ اللَّهُ فَيَأْتُونَهُ فَيَقُولُ لَسْتُ هُنَاكُمْ وَيَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ ائْتُوا إِبْرَاهِيمَ الَّذِي اتَّخَذَهُ اللَّهُ خَلِيلاً فَيَأْتُونَهُ فَيَقُولُ لَسْتُ هُنَاكُمْ وَيَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ ائْتُوا مُوسَى الَّذِي كَلَّمَهُ اللَّهُ فَيَأْتُونَهُ فَيَقُولُ لَسْتُ هُنَاكُمْ فَيَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ ائْتُوا عِيسَى فَيَأْتُونَهُ فَيَقُولُ لَسْتُ هُنَاكُمْ ائْتُوا مُحَمَّدًا ﷺ فَقَدْ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ فَيَأْتُونِي فَأَسْتَأْذِنُ عَلَى رَبِّي فَإِذَا رَأَيْتُهُ وَقَعْتُ سَاجِدًا فَيَدَعُنِي مَا شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ يُقَالُ ارْفَعْ رَأْسَكَ سَلْ تُعْطَهْ وَقُلْ يُسْمَعْ وَاشْفَعْ تُشَفَّعْ فَأَرْفَعُ رَأْسِي فَأَحْمَدُ رَبِّي بِتَحْمِيدٍ يُعَلِّمُنِي ثُمَّ أَشْفَعُ فَيَحُدُّ لِي حَدًّا ثُمَّ أُخْرِجُهُمْ مِنَ النَّارِ وَأُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ ثُمَّ أَعُودُ فَأَقَعُ سَاجِدًا مِثْلَهُ فِي الثَّالِثَةِ أَوِ الرَّابِعَةِ حَتَّى مَا بَقِيَ فِي النَّارِ إِلَّا مَنْ حَبَسَهُ الْقُرْآنُ وَكَانَ قَتَادَةُ يَقُولُ عِنْدَ هَذَا أَيْ وَجَبَ عَلَيْهِ الْخُلُودُ

أطرافه 44، 4476، 7410، 7440، 7509، 7510، - 7516 (ترجمہ کیلئے جلد ۷،ص:۳۲)

شفاعت بارے حضرت انس کی طویل حدیث، یہاں اسے ابوعوانہ کے طریق سے وارد کیا، تفسیر البقرۃ میں ہشام دستوائی اور سعید بن ابوعروبہ کے طریق سے گزری ہے آگے کتاب التوحید میں ہمام کے طریق سے آئے گی یہ چاروں قتادہ سے اس کے راوی ہیں، اسے احمد نے بھی شیبان عن قتادہ سے نقل کیا التوحید میں معبد بن ہلال عن انس سے بھی مذکور ہوگی اس میں حسن عن انس کیلئے زیادت ہے، یہ حمید عن انس سے بالاختصار منقول ہے احمد نے نضر بن انس عن انس سے بھی تخریج کیا حاکم کے ہاں ابن مسعود، طبرانی کے ہاں عبادہ بن صامت اور ابن ابوشیبہ کے ہاں سلمان فارسی سے منقول ہے، حضرت ابو ہریرہ بھی اس کے راویوں میں سے ہیں ان کی روایت ابوزرعہ عنہ کے حوالے سے التفسیر میں گزری اسے ترمذی نے علاء بن یعقوب عنہ سے نقل کیا التوحید میں ابوسعید سے بھی آئے گی ان سے اس کے لئے کئی مختصر طرق بھی ہیں اسے مسلم نے ابو ہریرہ اور حذیفہ سے اکٹھے تخریج کیا ابوعوانہ نے حضرت حذیفہ عن ابوبکر صدیق سے الزکاۃ میں اور تفسیر سورہ سبحان میں ابن عمر سے مختصراً مذکور گزری ہے، ہر ایک کے ہاں کچھ وہ الفاظ ہیں جو دیگر میں نہیں ہر ایک کے فوائد کا ذکر آگے ہوگا۔

(يجمع الله الخ) مستملی کے نسخہ میں (جمع) ہے اول معتمد ہے، معبد بن ہلال کی روایت میں ہے: (إذا كان يوم القيامة ماجَ الناس بعضهم في بعض) (یعنی روزِ قیامت لوگ ایک دوسرے میں گھسے ہوں گے یعنی افراتفری کا شکار ہوں گے) حدیثِ ابو ہریرہ کے شروع میں ہے: (أنا سيدُ الناس يوم القيامة يجمع الله الناسَ الأولين والآخرين في صعيدٍ واحدٍ يُسْمِعُهم الداعي و ينفذهم البصرُ و تَدْنُوا الشمس فيبلغُ الناسُ في الغَمِّ و الكَرْبِ ما لا يُطِيْقُون ولا يَتَحَمَّلُوْنَ) (فرمایا میں قیامت کے دن لوگوں کا سردار ہوں، اللہ سب اگلے پچھلوں کو ایک ہی میدان میں جمع کرے گا اس طور کہ بلانے والے کی آواز سن سکیں گے اور سب پہ ایک نظر ڈالی جا سکے گی سورج قریب آ جائے گا تو لوگوں کا شدتِ کرب اس قدر ہوگا کہ تاب نہ لا سکیں گے) ابن راہویہ کی جریر عن عمارہ بن قعقاع عن ابوزرعہ سے روایت میں ہے کہ سورج ان کے سروں کے قریب آجائے گا تو ان پر اس کی حرارت بڑی سخت اور شدید ہوگی اور ان کے لیے اس کا قرب شاق ہوگا تو نہایت غم اور کرب کے عالم میں ہوں گے، مسلم کے ہاں یہ ابوخیثمہ عن جریر کے طریق سے ہے لیکن سیاق نقل نہیں کیا حضرت ابوبکر کی روایت کے شروع میں ہے کہ مجھ پر امرِ دنیا و آخرت کے تمام پیش آنے والے واقعات پیش کئے گئے اللہ اولین و آخرین کو ایک میدان میں جمع کرے گا بڑی گھبراہٹ کا عالم ہوگا پسینہ اتنا ہوگا کہ لگام کی جگہ (یعنی ناک تک) ہو، روایتِ معتمر میں ہے: (يلبثون ما شاء الله من الحبس) (یعنی جب تک اللہ کی مشیت ہوگی رکے رہیں گے)

باب (ألا يَظُنُّ أولئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوْثُوْنَ) میں مسلم کی نقل کردہ حدیثِ مقداد کی طرف اشارہ گزرا جس میں ہے کہ سورج اتنا قریب آجائے گا حتی کہ میل کے بقدر ہوگا اور اس ضمن میں تمام وارد الفاظ و عبارات کا ذکر ہوا تھا اور اس امر کا بیان بھی کہ تفاوتِ اعمال کے سبب پسینہ کی مقدار بھی ایک دوسرے سے متفاوت ہوگی، حدیثِ سلمان میں ہے کہ قیامت کے دن سورج دس برس جتنی حرارت دے گا پھر لوگوں کی کھوپڑیوں کے قریب ہوگا جس سے وہ پسینہ میں ڈوب جائیں گے حتی کہ پسینہ زمین میں قامت بھر

ابھرے گا اور آدمی سر نکالے گا اور عق عق کی آواز نکلے گی ،نضر بن انس کی روایت میں ہے: (لِغم ما هم فيه والخلق مُلْجَمُون بالعرق) مومن پر وہ زکمہ (یعنی زکام کی سی کیفیت) کی مانند ہوگا جبکہ کافر پر موت چھا رہی ہوگی، عبادہ بن صامت کی مرفوع روایت میں ہے: (إني سيد الناس يوم القيامة بغير فخرٍ و ما مِنَ الناس إلا مَنْ هو تحتَ لِوَائي ينتظِرُ الفَرجَ و إنَّ معي لواءَ الحَمْدِ) (یعنی قیامت کی روز سبھی لوگ میرے حمد کے جھنڈے تلے کشائش کے منتظر ہونگے) ہشام، سعید اور ہمام کی روایتوں میں ہے: (يجتمع المؤمنون فيقولون) نضر بن انس کی روایت سے متبین ہوا کہ بالناس کے ساتھ تعبیر ارجح ہے لیکن طالبِ شفاعت اہلِ ایمان ہی ہوں گے۔ (فيقولون لو استشفعنا) روایتِ مسلم میں ہے: (فيلهمون ذلك)(یعنی انہیں اسکا الہام ہوگا) ایک طریق میں ہے: (فيهتمون بذلك) روایتِ ہمام میں ہے: (حتى يهتموا بذلك)۔

(على ربنا) روایتِ ہشام وسعید میں ہے: (إلى ربنا) اس کی توجیہہ یہ کی گئی ہے کہ استشفعنا کے معنی کے ضمن میں سعی ہے کیونکہ استشفاع طلبِ شفاعت ہے اور یہ ادنیٰ کا اعلی کی طرف انضمام ہے تا کہ اپنے کسی مقصد میں اس سے استعانت لے، حضرات حذیفہ اور ابو ہریرہ کی اکٹھی حدیث میں ہے: (يَجْمَعُ اللهُ الناسَ يوم القيامة فيَقُومُ المؤمنون حتى تُزْلَفُ لهم الجنةُ فيَأْتُون آدمَ) حتی ان کے قیامِ مذکور کیلئے غایت ہے اس سے ماخوذ ہوگا کہ ان کا طلبِ شفاعت کا یہ معاملہ تب ہوگا جب جنت قریب لائی جائے گی ،مسلم کی ابونضرہ عن ابوسعید کی مرفوع حدیث کے شروع میں ہے: (أنا أوَّلُ مَنْ تَنْشَقُّ عنه الأرضُ) اس میں ہے: (فيَفْزَعُ الناس ثلاث فزعاتٍ فيأتون آدم) قرطبی کہتے ہیں بظاہر یہ اس وقت ہوگا جب جہنم کو (لوگوں کے سامنے) لایا جائے گا جب بھڑ کنے سے اسکی آواز نکلے گی تو ایسی گھبراہٹ طاری ہوگی کہ لوگ گھٹنوں کے بل کھڑے ہو جائیں گے۔

(حتى يريحنا) مسلم کی روایت میں (فيريحنا) ہے، ابن حبان کی ابن مسعود سے روایت میں ہے: (إن الرجل ليلجمه العرقُ يوم القيامة حتى يقول يا ربِّ أرِحْني و لو إلى النار) (یعنی پسینہ ناک کی لگام بنا ہوگا حتی کہ کئی لوگ کہیں گے اے اللہ ہمیں اس سے تو نکال چاہے جہنم میں پھینک کر) ثابت عن انس کی روایت میں ہے کہ روزِ قیامت لوگوں پر طویل ہوگا تو ایک دوسرے سے کہیں گے چلو آدم ابوالبشر سے جا کر کہتے ہیں کہ ہمارے رب سے سفارش کریں تا کہ ہمارے درمیان فیصلہ کر دے حدیثِ سلمان میں ہے اس صورتحال کو دیکھ کر ایک دوسرے سے کہیں گے اپنے باپ آدم کے پاس چلو۔(من مكاننا الخ) ثابت کی روایت میں ہے:(فَلْيَقْضِ بيننا) حذیفہ اور ابو ہریرہ کی روایت میں ہے کہیں گے اے ہمارے والد ہمارے لئے جنت کھلوایئے۔(فيأتون آدم) شیبان کی روایت میں ہے وہ چلیں گے حتی کہ آدم کے پاس پہنچیں گے اور کہیں گے: (أنت الذي الخ) مسلم کی روایت کے الفاظ ہیں: (يا آدم أنت أبو البشر) ہمام وشیبان کی روایت میں ہے: (أنت أبو البشر) حدیثِ ابو ہریرہ میں روایتِ مسلم کے نحو اور حدیثِ حذیفہ میں ہے: (فيقولون يا أبانا)۔ (خلقك الله الخ) ہمام کی روایت میں یہ اضافہ کیا:(و أَسْكَنَكَ جنته و عَلَّمَكَ أسماءَ كُلِّ شيءٍ) ابو ہریرہ کی روایت میں یہ بھی ہے: (و أَمَرَ الملائكةَ فَسَجَدُوا لَكَ) حدیثِ ابوبکر میں ہے: (أنت أبو البشر و أنت اصْطَفَاكَ الله)۔ (فاشفع لنا الخ) مسلم کی روایت میں (عند ربك) بھی ہے،شیبان کی حدیثِ ابوبکر اور حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (إلى ربك) ابو ہریرہ نے مزید یہ بھی ذکر کیا: (ألا ترىٰ

سانحن فيه ؟ ألا ترى ما بَلَغنا؟)۔

(لست هنا كم) عیاض کہتے ہیں یہ اس امر سے کنایہ ہے کہ روزِ قیامت انبیاء کے مراتب باہم متفاوت ہونگے، یہ بات ازرہِ تواضع اور لوگوں کے مذکورہ مطالبہ کو گراں سمجھتے ہوئے کہی، کہتے ہیں اس میں یہ اشارہ بھی ہوسکتا ہے کہ (کہنا چاہ رہے ہوں کہ) یہ مقام کسی اور کا ہے، بقول ابن حجر معبد بن ہلال کی روایت میں یہی واقع ہوا: (فیقول لَستُ لها) یہی بقیہ مواضع میں بھی، حذیفہ کی روایت میں ہے: (لست بصاحبِ ذٰلِكَ) یہ اشارہِ مذکورہ کا مؤید ہے۔ (و یذکر خطیئته) مسلم نے (التی أصاب) مزاد کیا، موصول کی طرف راجع محذوف ہے جس کی تقدیر ہے: (أصابها) ہمام نے یہ اضافہ کیا: (أكْلَهُ الشجرة و قد نُهِيَ عنها) اکلہ (خطیئته) سے بطورِ بدل منصوب ہے، ہشام کی روایت میں ہے: (فَيَذْكُرُ ذَنْبَه فيَستَحْيِ)(کہ اپنی کوئی تقصیر یاد کر کے استحیاء محسوس کریں گے) ابن عباس کی روایت میں ہے کہ کہیں گے میں اپنی غلطی کی پاداش میں جنت سے نکالا گیا تھا، ابونضرہ عن ابوسعید کی روایت میں ہے کہ میں نے ایک گناہ کیا جس کی وجہ سے زمین پر اتارا گیا، حذیفہ وابو ہریرہ کی روایت میں ہے: (هل أُخرَجَكُم من الجنة إلا خطيئةُ أبيكم آدم) سعید بن منصور کے ہاں روایتِ ثابت میں ہے(کہ کہیں گے) میرا رب آج اتنا غضبناک ہے کہ اس سے قبل اس کی مثل نہ ہوا اور اس کے بعد بھی اس کی مثل نہ ہوگا اور مجھے اس نے ایک درخت سے منع کیا تھا تو میں نے کوتاہی کی: (نفسی نفسی نفسی اِذْهَبُوْا إلی غیری)(یعنی مجھے تو اپنی جان کی پڑی ہے کسی اور کو ملو)

(ائتوا نوحا الخ) مسلم کی روایت میں ہے لیکن تم لوگ نوح کے پاس جاؤ جو اہلِ زمین کی طرف اللہ کے پہلے مبعوث رسول ہیں تو وہ حضرت نوح کے پاس آئیں گے، ہشام کی روایت میں ہے: (أبيكم بعد أبيكم) (یعنی آدم ثانی) کے پاس جاؤ تو ان سے جا کر کہیں گے اے نوح آپ اہلِ زمین کی طرف بھیجے گئے پہلے رسول ہیں اللہ نے آپ کو (عبدا شکورا) کہا ہے، حدیثِ ابوبکر میں ہے وہ حضرت نوح سے جا کر کہیں گے: (اِشفَعْ لنا إلیٰ ربك فإنَّ اللهَ اصطَفَاكَ و اسْتَجابَ لك فی دعائك) اللہ نے آپ کو چنا، آپ کی دعا قبول کی اور زمین پر کفار کا ایک بھی گھر نہ چھوڑا، تطبیق یہ ہوگی کہ چونکہ حضرت آدم ان سے کہہ چکے تھے کہ نوح اولین رسول ہیں تو وہ انہیں انہی الفاظ سے مخاطب کریں گے، یہ اولیت باعثِ اشکال ہے کیونکہ حضرت آدم بھی نبی مرسل ہیں اور حضرات شیث اور ادریس بھی اور یہ دونوں حضرت نوح سے پیشتر تھے، اس بارے تفصیلی بحث کتاب التیمم کی حدیثِ جابر: (أعْطِيتُ خمسا) کے اثنائے شرح گزری ہے،

اشکالِ ہذا کے اجوبہ کا محصل یہ ہے کہ یہ اولیت ان کے قول: (أهل الأرض) کے ساتھ مقید ہے کیونکہ یہ مذکورہ حضرات سب اہلِ زمین کی طرف مرسل نہ تھے، اس پر حدیثِ جابر مشکل ہے! اس کا جواب یہ ہے کہ اہل زمین کی طرف ان کی بعثت امرِ واقع کے اعتبار سے ہے کیونکہ حقیقت میں وہ سب ان کی قوم تھے بخلاف ہمارے نبی حضرت محمد کے اپنی قوم اور دیگر کی طرف عمومِ بعثت کے! یا یہ اولیت اس امر کے ساتھ مقید ہے کہ وہ اولین رسول ہیں جن کی قوم کفر کی پاداش میں ہلاک کی گئی یا یہ تینوں حضرات انبیاء تھے رسل نہ تھے اسی طرف حضرت آدم کی نسبت ابن بطال کا میلان ہے، عیاض نے ان کا تعقب کیا اس روایت کے ساتھ جسے ابن حبان نے حدیثِ ابوذر سے نقل کرتے ہوئے صحیح قرار دیا جو اس بارے صریح ہے کہ وہ مرسل تھے، اس میں حضرت شیث پر انزالِ صحف کی

تصریح ہے جو مرسل ہونے کی علامات میں سے ہے، جہاں تک حضرت ادریس تو ایک جماعت کی رائے ہے کہ وہ بنی اسرائیل میں سے تھے اور انہی کا نام حضرت الیاس ہے، اس کا ذکر احادیث الانبیاء میں گزرا، منجملہ جوابات میں سے یہ بھی کہ حضرت آدم کی رسالت اپنے بیٹوں کی طرف تھی اور وہ (سب) موحد تھے تو ان کی رسالت کا مقصد بس یہ تھا کہ انہیں شریعت سکھلائیں جبکہ حضرت نوح کی رسالت کفار و مشرکین کی طرف تھی تاکہ انہیں دعوتِ توحید دیں (تو اس لحاظ سے ان کی رسالت رسالتِ آدم سے مختلف ہے اور اسی اعتبار سے انہیں اول الرسل کہا)۔

(و یذکر خطیئته الخ) ہشام کی روایت میں ہے: (و یذکر سئوال ربه ما لیس له به عِلْمٌ) (یعنی اپنا اللہ سے وہ مطالبہ یاد کریں گے جسکا انہیں کوئی علم نہ تھا، جسکا ذکر سورۃ ہود کی اس آیت میں ہے: یَا رَبِّ إِنَّ ابْنِیْ مِنْ أَھْلِیْ الخ) شیبان کی روایت میں ہے: (سؤل الله) معبد کی روایت میں جوابِ آدم کی مثل ان کا جواب مذکور ہے لیکن (یہ بھی) کہا کہ اگر دعاء کرنے کا کوئی استحقاق بنتا ہے تو وہ میں استعمال کر چکا ہوں جب اپنی قوم کے خلاف بد دعا کی تھی، ابن عباس کی روایت میں ہے وہ کہیں گے: (لیس ذاکم عندی) حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (إنی دَعَوْتُ بدعوۃٍ أغْرَقَتْ أھلَ الأرض) (کہ کہیں گے میری دعا سے اہلِ زمین غرق ہو گئے تھے) اس کے اور اول کے مابین اس طرح سے جمع و تطبیق ہوگی کہ دو وجہ سے اعتذار کیا: ایک یہ کہ اللہ نے انہیں ایسی شئ کی بابت سوال کرنے سے منع کیا تھا جس کا انہیں علم نہ ہو تو ڈرے کہ کہیں اہلِ حشر کیلئے ان کی شفاعت بھی اسی قبیل سے نہ ہو، دوم یہ کہ انہیں ایک ہی مرتبہ قبول کی گئی دعاء و مطالبہ کرنے کا استحقاق تھا جو وہ کر چکے تو اب اندیشہ لاحق ہوا کہ اگر دعاء کی تو قبول نہ ہوگی، بعض شراح نے لکھا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت نوح سے وعدہ کیا تھا کہ انہیں اور ان کے اہل کو نجات دیں گے تو جب ان کا بیٹا غرق ہونے لگا تو اللہ سے اس کے وعدہ کا ذکر کیا تو جواب ملا اہل سے مراد وہ جو تجھ پر ایمان لائے (پھر صرف ایمان لانا ہی کافی نہیں بلکہ) اور عملِ صالح کیے لہذا تیرا بیٹا تیرا اہل نہیں تو ایسا سوال مت کر جس کا تجھے علم نہیں

تنبیہان کے تحت پہلی تنبیہ یہ ذکر کی کہ حضرت حذیفہ کی حدیثِ ابو ہریرہ سے مقرون روایت سے حضرت نوح کا ذکر ساقط ہوا ہے قصہِ حضرت آدم میں ذکر کیا کہ لوگوں سے کہا تم میرے بیٹے ابراہیم کے پاس جاؤ، حدیثِ ابن عمر سے بھی یہ ساقط ہے معتمد وہ جنہوں نے یہ یاد رکھا، دوم یہ کہ ابو حامد غزالی نے کشفِ علومِ آخرت میں ذکر کیا ہے کہ اہلِ حشر کے حضرت آدم کے پاس آنے پھر اس کے بعد حضرت نوح کے پاس ان کی آمد کے مابین ہزار برس حائل ہوں گے اسی طرح یہی مدت ہر نبی کی دوسرے نبی کے درمیان ہے، اس کے مستند و اصل سے میں واقف نہ ہو سکا انہوں نے اس کتاب میں ایسی کثیر احادیث نقل کی ہیں جن کی کوئی اصل نہیں لہذا کوئی ان کے ساتھ دھوکہ میں نہ آئے۔

(ائتوا إبراهيم) مسلم کی روایت میں ہے: (و لكن ائتوا ابراهيم الذی اتخذه الله خليلا) روایتِ معبد میں ہے: (و لكن عليكم بإبراهيم فهو خليل الله)۔ (فيأتونه) مسلم کی روایت میں ہے: (فيأتون إبراهيم) ابو ہریرہ نے اپنی حدیث میں اضافہ کیا کہ کہیں گے اے ابراہیم آپ اللہ کے نبی اور اہلِ زمین میں سے اس کے خلیل ہیں۔ (قم اشفع لنا إلى ربك) ان کا جواب بھی حضرت آدم کے جواب کے مثل ہوگا لیکن کہیں گے: (قد كنت كذبت ثلاث كذبات)۔

(فيقول لست هنا كم الخ) مسلم نے یہ زیادت کی: (التي أصاب فيستحي ربه منها) حدیثِ ابوبکر میں ہے: (ليس ذاكم عندي) روایتِ ہمام میں ہے: (إني كنت كذبت ثلاث كذبات) شیبان نے اضافہ کیا: (قوله: إني سقيم وقوله: فَعَلَهُ كَبِيرُهُمُ هذَا وقوله لامرأته : أخبرته أني أخوك)(کہ ایک ان کا قول: میں سقیم ہوں، دوسرا ان کا اپنی قوم سے یہ کہنا: اس بڑے نے یہ کیا ہے اور سوم ان کا اپنی بیوی سے کہنا کہ میں بادشاہ سے کہا ہے کہ تم میری بہن ہو) ابو نضرہ عن ابوسعید کی روایت میں ہے کہ کہیں گے میں نے تین جھوٹ بولے تھے، نبی اکرم نے فرمایا: (ما مِنْهَا كذبة إلا مَاحَلَ بها عن دين الله) ماحل بمعنی جادَلَ ہے(یعنی یہ سب باتیں اللہ کی بابت جدال کرتے ہوئے کہی تھیں) حضرت حذیفہ کی مقرون روایت میں ہے: (لست بصاحب ذاك إنما كنت خليلا مِنُ وَرَاءِ وراء)(یعنی میرا مقامِ خلیلیت مجھے اس بات کا اہل نہیں بناتا کہ آج سفارش کرسکوں، میری خلیلیت اس سے ماوراء ہے) وراء ہمزہ کی زبر اور پیش کے ساتھ مضبوط ہے، ارجح کی بابت اختلافِ اقوال ہے بقولِ نووی اشہرفتحہ بلاتنوین ہے اس کا مبنی علی الضم ہونا بھی جائز ہے ابو بقاء اور کندی نے اس کی تصویب کی ابن دحیہ نے اس بناء پر فتحہ کی تصویب کی ہے کہ یہ مرکب کلمہ ہے جیسے (شذرَ و مذرَ) اور اگر منصوب منون بھی وارد ہے تو جائز ہے، اس کا معنی یہ ہے کہ تقریب و ادلال (یعنی ناز و انداز) میں بمنزلہِ حبیب نہ تھا، صاحب التحریر لکھتے ہیں یہ ازرہِ تواضع کہا جاتا ہے یعنی میرا یہ مقام نہیں (کہ اس قسم کا مطالبہ کروں) کہتے ہیں مجھے ایک بلیغ معنی بھی سوجھا ہے وہ یہ کہ جو فضل مجھے عطا کیا گیا تھا وہ حضرت جبرائیل کی سفارت کے ساتھ تھا لیکن تم لوگ حضرت موسی کے پاس جاؤ کہ اللہ ان سے بلاواسطہ ہمکلام ہوا تھا، وراء کا تکرار ہمارے نبی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کیا کیونکہ آپ کو رؤیت اور بلا واسطہ سماع کا شرف حاصل ہوا تھا گویا کہا میرا مقام حضرت موسی کے مقام سے وراء ہے جن کا مقام حضرت محمد ﷺ کے مقام سے وراء ہے، بیضاوی کہتے ہیں حق یہ ہے کہ تینوں باتیں معاریض الکلام میں سے تھیں لیکن ان کی ظاہری صورت صورتِ کذب تھی تو اس سے ڈر لاحق ہوا امرِ شفاعت سے اپنے آپ کا استصغار کرتے ہوئے کیونکہ جو اعرف باللہ اور مرتبہ و منزلت کے لحاظ سے اقرب ہو وہ اس سے خوف میں بھی اعظم ہوگا (یعنی اس منزلت کے بقدر اللہ سے ڈرنے والا جیسے ایک الیکٹریشن بنسبت عام آدمی کے جسے بجلی اور اس کی تاروں کا زیادہ علم نہیں، زیادہ محتاط ہوگا)۔

(ائتوا موسیٰ الخ) مسلم کی روایت میں ہے: (لكن ائتوا موسى) مزید یہ بھی: (و أعطاه التوراة) ہشام وغیرہ کے ہاں بھی یہ ہے، معبد کی روایت میں ہے: (ولكن عليكم بموسى فهو كليم الله) اسماعیلی کی روایت میں ہے: (عبدا أعطاه الله التوراة و كَلَّمَهُ تكليما) ہمام نے اپنی روایت مین یہ زیادت کی: (و قَرَّبَهُ نَجِيّاً) حضرت حذیفہ کی مقرون روایت میں ہے: (اعمدو إلى موسى) - (فيأتونه) روایتِ مسلم میں ہے: (فيأتون موسى فيقول) حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے کہ کہیں گے اے موسی آپ رسول اللہ ہیں اللہ نے اپنی رسالت و کلام کے ساتھ لوگوں پر آپ کو فضیلت دی ہمارے لئے شفاعت کیجئے تو حضرت آدم کے قول و جواب کی مثل ذکر کیا لیکن کہا: (إني قتلت نفسا لم أؤمَرُ بقتلها) (یعنی ایک بندے کو قتل کر بیٹھا تھا جس کے قتل کا میں مامور نہ تھا) - (فيقول لست هنا كم) مسلم نے زیادت کی کہ وہ اپنی غلطی کا ذکر کریں گے جو ان سے ہوئی یعنی ایک انسان کا قتل، اسماعیلی کے ہاں یہ الفاظ بھی ہیں کہ اس وجہ سے اپنے رب سے حیا محسوس کریں گے، سعید بن منصور کے ہاں

ثابت کی روایت میں ہے کہ میں نے ایک انسان بغیر کسی قصاص کے قتل کیا تھا اگر آج مجھے (اسی کی) مغفرت مل جائے تو یہی میرے لئے کافی ہے، ابو ہریرہ کی روایت میں ہے: (إني قتلت نفسا لم أؤمر بقتلها) حضرت آدم کے قول کی مثل ذکر کیا۔ (ائتوا عیسی) مسلم نے (روح الله و كلمته) بھی مزاد کیا ہشام کی روایت میں ہے: (عبدالله و رسوله و كلمته و روحه) حدیثِ ابوبکر میں ہے: (فإنه كان يُبرِئُ الأكمه والأبرص و يُحيِ الموتىٰ)۔ (فيأتونه) روایتِ مسلم میں ہے وہ ان کے پاس آئیں گے مگر وہ کہیں گے: (لست هنا كم) حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے کہیں گے آپ رسول اللہ، اور اس کا کلمہ ہو جسے حضرت مریم کی طرف القاء کیا اور اس کی طرف سے روح ہیں، آپ پالنے میں لوگوں سے ہمکلام ہوئے تو اپنے رب سے ہماری سفارش کر دیں کیا آپ ہماری حالت نہیں دیکھتے؟ تو حضرت آدم کے جواب وقول کی مثل ذکر کیا البتہ یہ کہا: (ولم يذكر ذنبا) (یعنی وہ اپنی کسی تقصیر کا ذکر نہ کریں گے) لیکن ترمذی کی ابونضرہ عن ابوسعید سے روایت میں یہ جملہ ذکر ہوا: (إني عُبِدْتُ مِنْ دون الله) (کہ لوگوں نے مجھے اللہ کا شریک بنالیا تھا) احمد اور نسائی کی حدیثِ ابن عباس میں ہے: (إني اتُّخِذْتُ إلٰها مِنْ دُوْنِ الله) ابن منصور کی روایتِ ثابت میں اس کا نحو ہے مزید یہ بھی: (و إنْ يغفر لي اليوم فحسبي) (کہ مجھے تو یہی کافی ہے کہ آج مجھے معاف فرما دے)۔

(ائتوا محمدا الخ) روایتِ مسلم میں ہے: (عبدٌ غُفِرَ له الخ) ثابت نے: (من ذنبه) بھی مزاد کیا ہشام کی روایت میں ہے: (غَفَرَ الله له) معتمر کی روایت میں ہے کہ ایسے شخص کے پاس جاؤ جو آج اس حالت میں آیا ہو کہ مغفور لہ ہو اور اس کے ذمہ کوئی گناہ نہ ہو، ثابت کی روایت میں یہ بھی ہے: (خاتم النبيين قد حضر اليوم الخ) کہ خاتم الانبیاء آج موجود ہیں، کیا خیال ہے تمارا اگر کسی مہر لگے برتن میں کوئی متاع ہو کیا اس برتن سے وہ مہر توڑے بغیر کچھ لیا جا سکتا ہے؟ سعید بن منصور کی اسی طریق کے ساتھ روایت میں ہے کہ حضرت آدم کے پاس دوبارہ جائیں گے (یعنی حضرت عیسی کا جواب سن کر) تو وہ کہیں گے: (أ رأيتم الخ) حدیثِ ابوبکر میں ہے: (ولكن انطلقوا إلىٰ سيدِ وُلْدِ آدم فإنه أوَّلُ مَنْ تَنْشَقُّ عنه الأرضُ) (یعنی اولادِ آدم کے سردار کے پاس جاؤ کہ وہ اولین ہیں جن سے زمین منشق کی گئی)۔ عیاض کہتے ہیں اللہ تعالی کے فرمان: (لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ)[الفتح : ۲] کے مفہوم و تاویل میں اختلاف کیا گیا ہے بعض نے کہا ما تقدم سے مراد قبل از نبوت اور ما تاخر سے مراد بعد از نبوت، بعض نے کہا جو آپ سے کبھی سہو یا تاویل صادر ہوئی، بعض نے کہا متقدم حضرت آدم کی غلطی اور متاخر سے مراد آپ کی امت کے گناہ، بعض نے کہا مطلب یہ ہے کہ آپ سے (بالفرض) اگر کوئی تقصیر ہو بھی جائے تو آپ مغفور ہیں کوئی مواخذہ نہ ہوگا، کئی دیگر اقوال بھی ہیں بقول ابن حجر اس مقام کے لائق چوتھا قول ہے، تیسرا یہاں متاتی نہیں، حضرت عیسی کے ہمارے نبی کے حق میں اس صادر قول سے اور سابق الذکر قولِ حضرت موسی کہ میں نے ایک نفس کو قتل کر دیا تھا اگر آج اللہ میری ہی مغفرت کر دے تو مجھے تو یہی کافی ہے حالانکہ نصِ قرآنی کی رو سے اللہ نے مغفرت کر دی تھی، سے تفرقہ مستفاد ہے ایسے شخص کے جس سے کسی شیٔ کا وقوع ہوا اور اس شخص کے درمیان جس سے اصلاً ہی کچھ وقوع نہ ہوا چنانچہ حضرت موسی باوجود ان کے لئے وقوعِ مغفرت کے اس کے مواخذہ سے ان کا اشفاق مرتفع نہ ہوا اور انہوں نے اسے مقامِ شفاعت سے تقصیر خیال کیا کیونکہ ان سے صادر ہوئے فعل کا وجود ہے تو اس سب میں ان

سے ہمارے نبی کا معاملہ مختلف ہے اسی سے حضرت عیسی نے حجت لی کہ وہی صاحبِ شفاعت ہو سکتے ہیں کیونکہ اللہ نے آپ کے تمام اگلے پچھلے گناہ معاف کر دئیے ہیں اس معنی میں کہ اللہ نے آپ کو خبر دی کہ بالفرض اگر کوئی کوتاہی ہوئی بھی تو اللہ مواخذہ نہ کرے گا (اور بالفعل کوئی خطا واقع بھی نہیں ہوئی) ابن حجر کہتے ہیں یہ توجیہہ ان نفائس میں سے ہے جو اللہ نے فتح الباری میں مجھ پر مفتوح (یعنی ملہم) کیں۔

(فيأتوني) نضر بن انس عن ابیہ کی روایت میں ہے مجھے اللہ کے نبی نے بیان کیا کہ میں کھڑا اپنی امت کا منتظر ہوں گا کہ صراط عبور کرے کہ حضرت عیسی آ جائیں گے اور کہیں گے اے محمد یہ اللہ کے انبیاء آپ سے ملتمس ہیں کہ آپ اللہ سے دعا کریں کہ (أن يُفَرِّقَ الأمم إلى حيث يشاء لِغَمِّ ما هُمْ فيه) (یعنی وہ امم کو ان کی جگہوں کو روانہ کر دے اور اس حالتِ کرب سے انہیں نکالے) تو اس روایت میں اس جگہ کی تعیین کی جہاں آپ اس وقت موجود ہوں گے اور یہ بھی کہ حضرت عیسی بھی لوگوں کے وفد کے ہمراہ آ کر آپ سے درخواست کریں گے تو گویا یہ ساری بات چیت پل صراط کے نصب کئے جانے اور کفار کے جہنم میں سقوط کے بعد ہوگی آگے جلد اس کا بیان آئے گا، ترمذی وغیرہ نے ابی بن کعب سے سات احرف پر نزولِ قرآن کی روایت میں نبی اکرم کا قول ذکر کیا کہ میں نے اپنی تیسری دعا اس دن کے لئے مؤخر کی ہے جب ساری خلقت میری جستجو کرے گی حتی کہ حضرت ابراہیم بھی، معبد بن ہلال کی روایت میں ہے لوگ میرے پاس آئیں گے تو میں کہوں گا: (أنا لها أنا لها) عقبہ بن عامر نے الزہد لابن مبارک کی روایت میں یہ زیادت بھی ذکر کی: (فيأذن الله لى فأقوم فيثور مِنْ مجلسى أطيَبُ رِيح شَمَّهَا أحدٌ) (یعنی اللہ مجھے اذن دے گا تو میں کھڑا ہوں گا اس وقت میری مجلس سے ایسی خوشبو مہکے گی کہ کسی نے ایسی نہ سونگھی ہوگی) سلمان بن ابو بکر بن ابو شیبہ کی روایت میں ہے لوگ حضرت محمد کے پاس آئیں گے اور کہیں گے یا نبی اللہ: (أنت الذى فتحَ الله بك و خَتَمَ) (یعنی آپ ہیں وہ جن کے ساتھ اللہ نے شروع کیا اور ختم کیا) اور اگلے پچھلے سب گناہ معاف کر دئیے آپ آج کے دن آمنا آئے ہیں اور آپ ہماری حالت ملاحظہ کر رہے ہیں: (فقُمْ فاشْفَعْ لنا إلى ربنا) انھیں ہمارے رب کے ہاں ہماری شفاعت کیجئے تو وہ کہیں گے: (أنا صاحبكم فيجوش الناس حتى ينتهى إلى باب الجنة) روایتِ معتمر میں ہے: (فيقول أنا صاحبها)۔

(فأستاذن) ہشام کی روایت میں ہے: (فأنطلق حتى أستأذن)۔ (على ربى) ہمام نے یہ زیادت کی: (فى داره فيؤذن لى) بقول عیاض یعنی اذنِ شفاعت، تعاقب کیا گیا کہ ماسبق کا ظاہر یہ ہے کہ آپ استیذانِ اول اور آپ کے لئے یہ اذن دخولِ دار یعنی جنت کے لئے ہے اللہ کی طرف اس کی اضافت اضافتِ تشریف ہے اسی سے ہے: (وَ اللهُ يَدْعُوْا إِلىٰ دارِ السلام)[یونس: ۲۵] اس قول پر کہ سلام سے یہاں مراد اسمِ عظیم ہے جو اسمائے ربانی میں سے ہے، بعض نے کہا نبی اکرم کے اپنی جگہ سے دار السلام منتقل ہونے میں حکمت یہ ہے کہ ارضِ حشر چونکہ مقامِ عرض وحساب ہے تو گویا مکانِ مخافت و اشفاق ہے اور شافع کے لئے لائق یہ ہے کہ مقامِ اکرام میں ہو اس لئے مستحب ہے کہ دعا کرنے کے لئے کوئی اچھی جگہ تلاش کی جائے کہ اس میں دعا کرنا اقرب الاجابت ہے (یعنی قبولیت کا زیادہ امکان ہے) بقول ابن حجر اس کے بعض طرق میں گزرا کہ اہلِ حشر کے منجملہ مطالبات میں سے یہ بھی ہوگا کہ بابِ جنت کھلوائیں، صحیح مسلم میں ثابت ہے کہ آپ بابِ جنت کے اولین مستفتح (کھلوانے والے) ہیں ترمذی کے ہاں علی بن زید کی حضرت انس سے روایت میں ہے: (فآخُذُ حلقةَ بابِ الجنة فأقعقعها فيقال مَنْ هذا ؟) میں کہوں گا محمد! تو

وہ کھولیں گے اور خوش آمدید کہیں گے تو میں سجدہ میں گر جاؤں گا، مسلم کی ثابت عن انس سے روایت میں ہے خازن کہے گا کون؟ تو میں کہوں گا محمد، تو کہے گا آپ ہی کی بابت مجھے حکم دیا گیا تھا کہ آپ سے قبل کسی کے لئے نہ کھولوں، ان کی مختار بن فلفل عن انس سے مرفوع روایت میں ہے: (أنا أولُ مَنْ يَقرَعُ باب الجنةِ) قتادہ عن انس کی روایت میں ہے: (آتِي بابَ الجنة فأستفتِحُ فيقال مَنْ هذا ؟ فأقول محمد فيقال مَرْحَباً بِمُحَمَّدٍ) حدیثِ سلمان میں ہے کہ حلقۂ باب (یعنی دروازے کی زنجیر) تھام لیں گے جو سونے کا ہوگا اور دروازہ کھٹکھٹائیں گے، آواز آئے گی کون؟ کہیں گے محمد تو دروازہ کھول دیا جائے گا حتی کہ بارگاہِ ایزدی میں کھڑے ہوں گے سجدہ کرنے کی اجازت طلب کریں گے تو مل جائے گی، حضرت صدیق اکبر کی حدیث میں ہے جبرائیل رب تعالی کے پاس آئیں گے تو وہ فرمائے گا انہیں اس کی اجازت ہے۔

(فإذا رأيته الخ) حدیثِ صدیق اکبر میں ہے میں عرش تلے آؤں گا تو اپنے رب کے لئے سجدہ میں سر رکھ دوں گا، ابن حبان کے ہاں ثوبان عن انس سے روایت میں ہے: (فيَتَجَلّىٰ له الرب ولا يتجلىٰ لِشيءٍ قبله) (یعنی اللہ آپ کیلئے متجلی ہوگا اور آپ سے قبل کسی شئ کیلئے نہ ہوگا) ابو یعلی کی حدیثِ ابی بن کعب مرفوع میں ہے: (يُعَرِّفُنِي اللهُ نفسَهُ فأسجُدُ له سجدةً يَرْضىٰ بها عني ثم أمْتَدِحُه بِمِدْحةٍ يَرْضىٰ بها عني)۔(فيدعني ماشاء الله الخ) مسلم نے (أن يدعني) مزاد کیا روایتِ ہشام میں بھی یہ ہے، حدیثِ عبادہ بن صامت میں ہے: (فإذا رأيت ربي خَرَرْتُ له ساجداً شاكراً له) معبد کی روایت میں ہے: (فأقُومُ بين يديه فيُلهِمُنِي مَحَامِدَ لا أقدِرُ عليها الآن فأحْمَد به بتلك المحامد ثم أخِرُّ له ساجداً) (یعنی اسکے سامنے کھڑا ہوں گا تو وہ مجھے ایسے تعریفی کلمات ملہم کرے گا کہ اب ان پہ قادر نہیں ہوں تو میں ان الفاظ کے ساتھ اسکی حمد کروں گا پھر سجدہ میں گر جاؤں گا) صدیق اکبر کی روایت میں ہے: (فينطلق إليه جبريل فيَخِرُّ ساجدا قدرَ جُمُعَةٍ) (یعنی ایک ہفتہ کے بقدر وہ سجدہ ہوگا)۔

(ارفع رأسك) مسلم کی روایت میں ہے: (فيقال يا محمد الخ) اکثر روایات میں یہ موجود ہے نضر بن انس کی روایت میں ہے: (فأوْحَى اللهُ إلي جبرائيل أنِ اذْهَبْ إلىٰ محمدٍ فقُلْ له ارفَعْ رأسَك) اسی پر (فيقول لي) کو محمول کرنا ہوگا کہ حضرت جبریل کی زبانی یہ کہا جائے گا۔(و سَلْ تعطه الخ) مسلم کے ہاں بغیر واؤ کے ہے اکثر روایات سے (و قل يسمع) ساقط ہے، حدیثِ ابوبکر میں ہے پس سر اٹھائیں گے جب اللہ تعالیٰ پر نظر پڑے گی (پھر) سر سجدہ میں رکھ دیں گے جو ایک ہفتہ جتنا طویل ہوگا، حدیثِ سلمان میں ہے پس ندا دی جائے گی اے محمد سر اٹھایئے مانگئے عطا ہوگا شفاعت کیجئے اسے مانا جائے گا اور دعا کیجئے اسے شرفِ قبولیت سے ہمکنار کیا جائے گا۔(فأرفع رأسي الخ) ہشام کی روایت میں (يُعَلِّمُنِيهِ) ہے، ثابت کے ہاں: (بمحامد لَمْ يَحْمَدْهُ بها أحدٌ قبلي ولا يحمدُهُ بها أحدٌ بعدي) ہے (یعنی ایسے حمد یہ کلمات کہ مجھ سے قبل کسی نے ان کے ساتھ اللہ کی حمد نہیں کی اور نہ کوئی ان کے ساتھ میرے بعد کرے گا) حدیثِ سلمان میں ہے پس اللہ تعالیٰ ایسے کلماتِ ثناء وتحمید وتمجید آپ پر کھولے گا جو کسی مخلوق پر نہیں کھولے، گویا سجدہ سے قبل بھی اور بعد بھی یہ کلمات ملہم ہوں گے، اس میں ہے: (و يكون في كُلِّ مكانٍ ما يَلِيْقُ به) (یعنی ہر جگہ وہ کچھ ہوگا جو مناسبِ حال ہوگا) کچھ ایسا وارد ہے جس کے ساتھ اس کا بعض نہ کہ کل، مفسر کیا جا سکتا

ہے چنانچہ نسائی، مصنف عبدالرزاق اور معجم طبرانی کی حضرت حذیفہ سے مرفوع حدیث میں ہے کہ لوگوں کو ایک میدان میں جمع کیا جائے گا تو کہا جائے گا اے محمد! میں کہوں گا: (لبيك و سعديك و الخير في يديك والمَهْدِيُّ مَنْ هَدَيْتَ عبدُكَ بين يَدَيْكَ و بِكَ و إليك تَبارَكْتَ و تعالَيْتَ سُبْحانك لا مَلْجأ ولا مَنْجأ منك إلا إليك) عبدالرزاق نے یہ زیادت کی: (سبحانك ربَّ البيت) تو یہ اللہ کا یہ قول ہے (یعنی اس کا مصداق ہے): (عَسىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقاماً مَحْمُوداً)[الإسراء : ۷۹] ابن مندہ کتاب الایمان میں لکھتے ہیں یہ ایسی حدیث ہے جس کی صحتِ سند اور ثقاہتِ رواۃ متفق علیہ امر ہے۔

(ثم أشفع) روایتِ معبد میں ہے: (فأقول ربِّ أُمَّتِي أمتي أمتي) حدیثِ ابو ہریرہ میں بھی اس کا نحو ہے۔(فيحد لي حدا) یعنی شفاعت کے ہر طور (یعنی مرحلہ) میں میرے لئے ایک حد مقرر کر دی جائے گی جس سے تجاوز کرنے کا اذن نہ ہوگا، مثلاً (اللہ تعالیٰ) کہے گا: (شَفَّعْتُكَ فِيمَنْ أخَلَّ بالجماعة ثم فِيمَنْ أخل بالصلاة ثم فيمن شَرِبَ الخمر ثم فيمَنْ زنىٰ و علىٰ هذا الأسلوب) (یعنی میں نے آپکی شفاعت قبول کی انکی بابت جو جماعت سے نماز ادا کرنے میں کوتاہی کرتے تھے پھر جو نماز پڑھنے میں کوتاہی کرتے تھے پھر جو شراب پیتے تھے پھر جو زانی تھے اور اس طرح کے معاصی، یعنی باقی سب ٹھیک تھا لیکن اس معصیت کا وہ شکار تھے) طیبی نے یہی نقل کیا، روایات کا سیاق جس امر پر دال ہے وہ یہ کہ اس سے مراد نکالے جانے والوں کے مراتب کی تفصیل اعمالِ صالحہ میں جیسا کہ احمد کے ہاں قطان عن سعید بن ابوعروبہ عن قتادہ کے حوالے سے بعینہ اسی حدیث میں واقع ہوگا، آخرِ بحث اس کا ذکر آئے گا اور جیسے ہشام عن قتادہ عن انس سے کتاب الایمان میں گزری روایت میں یہ الفاظ تھے: (يخرج من النار مَنْ قال لا إله إلا الله و في قَلْبِهِ وَزْنُ شعيرةٍ) احمد کی روایتِ ثابت میں ہے: (فأقول يا ربِّ أمتي أمتي فيقول أَخْرِجْ مَنْ كان في قلبِهِ مثقالُ شَعِيْرَةٍ) پھر ماتقدم کا نحو ذکر کیا اور کہا: (مثقال ذرة) پھر کہا: (مثقالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ) بقیہ حدیث ذکر نہیں کی، نضر بن انس کی روایت میں ہے: (فَشُفِّعْتُ في أمتي أنْ أخرج مِنْ كُلِّ تسعةٍ و تسعين إنسانا و احدا فمَا زِلْتُ أَتَرَدَّدُ علىٰ ربي لا أَقُومُ منه مقاما إلا شُفِّعْتُ)(یعنی اپنی امت بارے میری یہ سفارش قبول کی جائے گی کہ ہر ناوے افراد میں سے ایک کو نکال لوں تو میں اپنے رب کی طرف مسلسل کوشاں رہوں گا یہاں تک کہ میری شفاعت مانے گا) حدیثِ سلمان میں ہے: (فيشفع في كُلِّ مَنْ كان في قلبه مثقالُ حَبَّةٍ مِنْ حِنْطَةٍ ثم شعيرة ثم حَبَّةٍ مِنْ خردل فذلك المقام المحمود) تیرہویں حدیث کی شرح کے اثناء اس بارے کچھ بات گزری ہے اگلے باب میں اس کا بسط آئے گا۔

(ثم أخرجهم من النار) داؤدی کہتے ہیں گویا راویِ حدیث (ركب شيئا علی غير أصله) (یعنی غیر اصل پہ ایک شئی پر سوار ہوا) اس کی تفصیل یہ کہ اول حدیث میں کربِ حشر سے اراحت کے ضمن میں شفاعت کا ذکر ہے اور اس کے آخر میں جہنم سے اخراج کے ضمن میں ذکرِ شفاعت ہے یعنی یہ میدان حشر سے تحوّل، صراط کو عبور کرنے اور اس دوران اہلِ جہنم کے جہنم میں سقوط کے بعد ہوگا پھر آنجناب کی شفاعت کا ایک اور مقام آئے گا کہ جہنم سے کچھ لوگوں کو نکالیں گے (گویا شفاعت کے کئی احوال، اطوار اور مقامات ہیں) یہ قوی اشکال ہے عیاض اور نووی وغیرہ نے ان کی تبع کی، اس کا حل یہ پیش کیا کہ حضرات حذیفہ اور ابو ہریرہ کی مقرون حدیث میں اس عبارت: (فيأتون محمدا فيقوم و يؤذن له) کے بعد ہے: (أي في الشفاعة و ترسل الأمانة و

الرحم فيقومان جَنبَي الصراط يمينا و شمالا فيمرُّ أَوَّلُكُمْ كالبرق)(یعنی امانت اور شتہ داری بھیجی جائیں گی تو وہ پل کے دونوں جوانب کھڑی ہوں گی دائیں بائیں تو تمہارے اولین برق کی مانند گزریں گے) عیاض کہتے ہیں اس کے ساتھ کلام متصل ہو جاتی ہے کیونکہ جس شفاعت کے لوگ (میدانِ حشر) میں طلب گار ہوئے (اور جس کے لئے کئی انبیاء کے در پر حاضری دی) وہ حشر کے کرب سے راحت کے لئے ہوگی (کہ عدالتی کاروائی جلد شروع کی جائے) پھر (اگلا مرحلہ) اخراج کیلئے شفاعت ہوگی ، آمدہ باب کی حدیثِ ابو ہریرہ میں میدانِ حشر میں جمع ہونے کے ذکر کے بعد ہے کہ ہر امت کو حکم ملے گا کہ جو ان کا دنیا میں معبود رہا ہے اس کے ساتھ ہو جائیں پھر اہلِ نفاق کو الگ کیا جائے گا پھر پل نصب کئے جانے اور عبور کا مرحلہ شروع ہونے کے بعد حلولِ شفاعت ہے تو ہر امت کے اپنے اپنے معبودوں کے ساتھ ہو جانے کا حکم اول فصل القضاء ہے (یعنی فیصلے کی گھڑی شروع ہونے پر صادر پہلا حکم) ، کہتے ہیں اس سے متونِ احادیث مجتمع اور ان کے معانی مترتب ہو جاتے ہیں ، ابن حجر کہتے ہیں تو گویا بعض رواۃ نے وہ کچھ یاد رکھا جو دیگر نے نہیں ، اس کی بقیہ شرح آمدہ باب میں ہوگی جس میں یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (حتى يجيء الرجل فلا يستطيع السير إلا زحفاً و في جانِبَي الصراط كلاليب مأمورة بأخذِ مَنْ أُمِرَتْ به فمَخْدُوشٌ ناج و مَكْدُوشٌ في النار)

تو اس سے ظاہر ہوا کہ آنجناب کی پہلی شفاعت تو اس لئے ہوگی کہ خلق کے درمیان فیصلے کرنے کا عمل شروع ہو اور جہنم سے اخراج کی شفاعت بعد ازاں ہوگی یہ حدیثِ ابن عمر میں صریحا واقع ہوا ہے جس کے سیاق میں اس حدیث کا اختصار کر کے نقل کیا جسے حضرت انس اور حضرت ابو ہریرہ نے مطولا روایت کیا ہے ، کتاب الزکاۃ میں حمزہ بن عبداللہ بن عمر عن ابیہ کے طریق سے گزرا کہ سورج قریب آجائے گا حتی کہ پسینہ کانوں کے درمیان تک پہنچ جائے گا اس دوران حضرت آدم پھر موسی پھر آنجناب سے دادرسی کرنے کی درخواست کریں گے تو آپ شفاعت کریں گے کہ کاروائی کا آغاز کیا جائے تو آپ چلیں گے حتی کہ حلقۂ باب کو پکڑ لیں گے تو اس دن اللہ آپ کو مقامِ محمود پر بھیجے گا کہ سب اہلِ حشر ستائش کریں گے ، ابو یعلی کی حدیثِ ابی بن کعب میں ہے پھر میں اللہ کی ایسی مدح و ثناء کروں گا جسے وہ پسند فرمائے گا پھر مجھے اذنِ کلام ملے گا پھر میری امت صراط سے گزرے گی جو جہنم کے درمیان (اوپر) نصب ہوگی ، احمد کے ہاں عبداللہ بن حارث عن ابن عباس سے روایت میں ہے: (فيقول عزو جل : يا محمد ما تريد أنْ أصنَعَ في أُمَّتِكَ فأقول يا رب عَجِّلْ حِسَابَهُمْ)(تو اللہ کہے گا اے محمد کہو تم کیا چاہتے ہو کہ میں آپ کی امت کی بابت کروں؟ تو میں کہوں گا اے رب تو جلدی سے ان کا حساب شروع کر) احمد اور ابو یعلی کی حدیثِ ابن عباس میں ہے: (فأقول أنا لَهَا حتى يأذَنَ اللهُ لِمَنْ يَشَاءُ و يَرْضيٰ فإذا أراد الله أن يفرُغَ مِنْ خَلْقِهِ نادیٰ منادٍ أين محمدٌ و أمته)(یعنی میں کہوں ہاں یہ مجھے ہی لائق ہے حتی کہ اللہ جس کسی کیلئے چاہے اسکی اذن دے ، اللہ جب اپنی خلق سے فارغ ہونا چاہے گا تو ایک منادی ندا دے گا کہ محمد اور ان کی امت کہاں ہیں؟) صراط نصب ہونے سے قبل کے کچھ احوال کا بیان اگلے باب میں ہوگا ، طیبی ایک اور طرح سے اس اشکال کے جواب سے متعرض ہوئے ، لکھتے ہیں جائز ہے کہ نار سے مراد حبس ، کرب اور شدت ہو جس کا اہلِ حشر قربِ آفتاب کی وجہ سے شکار ہوں گے اور اس سے خروج سے مراد اس حالت سے ان کی خلاصی ہو ، ابن حجر کے بقول یہ بعید احتمال ہے الا یہ کہ کہا جائے کہ دو اخراج واقع ہوں گے ایک کا ذکر حدیثِ باب میں علی اختلاف طرقہ ہوا اور اس سے مراد حشر کے کرب سے خلاصی ہے اور دوسرے کا ذکر آمدہ باب کی حدیث

میں ہوا اور اس میں مذکور: (فیقول مَنْ کان یَعْبُدُ شیئا فَلْیَتْبَعْهُ) کا تعلق حشر سے خلاصی پا کر اور صراط کے نصب اور اس سے گزرنے کے حکم کے بعد سے ہو، دوسرا اخراج اس دوران جہنم میں گر جانے والے بعض افراد سے متعلق ہے، اس طرح سے دونوں (حدیثیں) متحد ہوئیں ، اسی احتمالِ مذکور کی طرف میں نے باب (قوله تعالی أَلَا يَظُنُّ أُولٰئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ) کی حدیث العرق کی شرح کے اثناء کیا تھا، قرطبی نے اصلِ اشکال کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ ابوزرعہ عن ابو ہریرہ کی حدیث کے آخر میں مذکور قول: (فأقول یا رب أمتی أمتی فیقال أَدْخِلْ مِنْ أمتك مِنَ الباب الأیمن مِنْ أبواب الجنة مَنْ لا حِسَابَ علیه ولا عَذابَ) سے دلالت ملتی ہے کہ نبی اکرم شفاعت کریں گے اس مطالبہ کے ضمن میں کہ جلد فیصلے شروع کئے جائیں تو جب آپ کو اذن ملے گی کہ ان لوگوں کو جنت میں داخل کر دیں جن پر کوئی حساب وعذاب نہیں تو اس کا مطلب ہوا کہ دیگر کا معاملہ موخر ہوگا، ابو یعلی کی حدیثِ صور طویل میں ہے: (فأقول یا ربِّ وَعَدْتَنِی الشفاعة فشَفِّعْنِی فی أهْلِ الجنةِ یَدْخُلونَ الجنة فیقول الله و قد شَفَّعْتُكَ فِیهِمْ و أَذِنْتُ لهم فی دخول الجنة)(تو میں کہوں گا اے رب تو نے مجھ سے شفاعت کا وعدہ کیا تھا تو اب اہلِ جنت بارے میری شفاعت قبول کر، کہ وہ جنت میں داخل ہوں تو اللہ کہے گا ٹھیک ہے)

بقول ابن حجر اس میں اِشعار ہے کہ عرض، میزان اور تطایرِ صحف (یعنی اعمال ناموں کا دیا جانا) اس موطن میں واقع ہوں گے پھر منادی صدا دے گا کہ ہر امت اپنے معبود کے ساتھ مل جائے تو کفار جہنم میں گر جائیں گے پھر مومنین اور منافقین امتحان بالسجود کے ساتھ کشفِ ساق کے وقت ایک دوسرے سے جدا کئے جائیں گے پھر صراط نصب کرنے کا حکم ہوگا اور گزرتے وقت منافقین کا نور بجھا دیا جائے گا تو وہ بھی آگ میں گرتے جائیں گے جبکہ مومن اس سے بحفاظت گزر کر جنت میں داخل ہو جائیں گے، کئی عصاۃ ایسے ہوں گے جو (جہنم میں) گریں گے اور کئی (جنت کے حقدار لوگ) صراط کے آگے قنطرہ کے پاس مقاصصت کی غرض سے روکے جائیں گے پھر یہ کاروائی مکمل کر کے انہیں جنت میں جانے کی اجازت ملے گی ، اس کی تفصیل و وضاحت اگلے باب میں ہوگی،

ابن حجر لکھتے ہیں پھر مجھے یحی بن سلام بصری نزیلِ مصر پھر افریقہ اور یہ یزید بن ہارون کے طبقہ کے ہیں ، کی تفسیر کے مطالعہ کا موقع ملا ، دارقطنی نے انہیں ضعیف جبکہ ابو حاتم نے صدوق قرار دیا ہے بقول ابوزرعہ کبھی وہم کا شکار ہو جاتے تھے ابن عدی کہتے ہیں باوجود ضعف کے ان کی حدیث لکھ لی جائے تو اپنی تفسیر میں کلبی سے نقل کرتے ہیں (کلبی بھی ضعیف ہیں) کہ جب اہلِ جنت جنت اور اہلِ جہنم جہنم میں داخل ہو جائیں گے تو جنت کے حقداروں کا ایک آخری گروہ باقی رہ جائے گا جب اہلِ ایمان صراط پر سے اپنے اعمال کے سبب نکل آئیں گے تو جہنم جانے والوں کا آخری گروہ ان سے کہے گا جبکہ آگ انہیں ہر طرح سے گھیرے میں لے چکی ہوگی ہم تو اس لئے پکڑے گئے کہ شک وتکذیب کے مرتکب ہوئے مگر (تم تو اہلِ توحید ہو) تمہیں تمہاری توحید نے کیا فائدہ پہنچایا؟ کہتے ہیں یہ سن کر ان کی چیخیں نکلیں گی تو یہی حدیث ذکر کی ، یکے بعد دیگرے ان انبیاء کا ذکر کر کے آخر میں نبی اکرم کا ذکر کیا کہ آپ چلیں گے حتی کہ اللہ تعالیٰ کے پاس آئیں گے اور سجدہ میں گر جائیں گے حتی کہ حکم ملے گا کہ سر اٹھائیں پھر عرض کریں گے اے رب تیرے کچھ گناہگار بندے ہیں لیکن کبھی انہوں نے تیرے ساتھ شرک نہیں کیا اور تو خوب جانتا ہے اب اہلِ شرک نے انہیں تیری عبادت پر عار دلائی ہے تو وہ فرمائے میری عزت کی قسم میں انہیں نکال لوں گا تو وہ انہیں نکالے گا اس حال میں کہ وہ جل چکے ہوں گے تو ان پر پانی چھڑکے گا حتی

کہ آگ پڑیں گے پھر جنت میں داخل ہوں گے، انہیں جہنمی کہہ کر پکارا جائے گا اس صورتحال پر اولین اور آخرین ان پر رشک کریں گے تو یہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: (عَسىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً)[الإسراء: ۷۹] تو یہ اگر ثابت ہوتی تو رافعِ اشکال تھی مگر کلبی ضعیف ہیں پھر اسے مسند بھی نہیں کیا پھر یہ صریح احادیثِ صحیحہ کی مخالف ہے جن میں صاف طور سے مذکور ہے کہ انبیاء مذکورین کے ہاں اہلِ ایمان کی آمد ورفت میدانِ حشر میں مومنوں کے جنت جانے سے قبل ہوگی، مرجئیہ کے بعض بدعتیوں نے اس مذکورہ احتمال سے اپنے اس دعوی کیلئے تمسک کیا ہے کہ کوئی بھی موحد اصلاً ہی جہنم میں نہ جائے گا اور مراد دراصل یہ کہ ان واردین کو آگ کی کچھ تپش پہنچے گی جہنم سے اخراج کے ضمن میں جو کچھ بھی وارد ہے وہ حشر کے اس کرب پر محمول ہے جو ان کیلئے واقع ہوگا، یہ باطل تمسک ہے اس کا قوی ترین رد کتاب الزکاۃ میں گزری قصہ مانعینِ زکات میں حدیثِ ابو ہریرہ سے ہوتا ہے، مسلم میں اس کے الفاظ ہیں: (ما مِنْ صاحبِ إبلٍ لا يؤدى حقها منها إلا إذا كان يوم القيامة بطح لها بقاع قرقر أوفر ما كانت تطؤه بأخفافها و تَعُضُّه بأفواهها فى يومٍ كان مقداره خمسين ألف سنة حتى يقضىٰ بين العباد فيرىٰ سبيله إما إلى الجنة و إما الى النار) مطول حدیث تھی، اس میں سونا، چاندی اور بقر وغنم کا بھی ذکر ہے یہ عصاۃ کی تعذیب بالنار پر دال ہے جسے اللہ چاہے اور یہ کربِ حشر سے ماسوا اور اس سے دیگر سزا ہوگی بقیہ موحدین کے نار سے اخراج کے سبب بارے پہلے گزرا کہ کفار ان سے کہیں گے تمہیں تمہارے قول لا إلہ إلا اللہ نے کوئی فائدہ نہ پہنچایا اور آج تم ہمارے ساتھ ہی ہو؟ تو اللہ تعالیٰ ان کی خاطر غضب میں آئے گا اور انہیں جہنم سے نکال دے گا، اس سے ان بدعتیوں کا رد ہوتا ہے اگلے باب کی حدیث کی شرح کے اثناء اس کی تفصیل آئے گی۔

(ثم أعود فأقع ساجداً الخ) روایتِ ہشام میں ہے: (فأحد لهم حدا فأُدْخِلُهم الجنة ثم أرجع ثانيا فأستاذن) حتی کہ فرمایا: (ثم أحد لهم حدا ثالثا فأدخلهم الجنة ثم أرجع) یہی اکثر روایات میں ہے، احمد کے ہاں سعید بن ابوعروبہ کی قتادہ سے روایت میں ہے: (ثم أعود الرابعة فأقول يا رب ما بَقِيَ إلا مَنْ حَبَسَهُ القرآنُ) انہوں نے جزم کے ساتھ بیان کیا کہ یہ چوتھی مرتبہ میں آپ فرمائیں گے، معید بن ہلال عن انس کی روایت میں ہے کہ حسن نے معبد کو اس کے بعد قولہ (فأقوم للرابعة) بیان کیا اس میں اللہ تعالیٰ کا آپ سے یہ کہنا بھی مذکور ہے: (ليس لك) اور اللہ تعالیٰ جہنم سے نکالے گا ہر اسے جس نے لا إلہ إلا اللہ کہا (یعنی موحد کو) خواہ کبھی کوئی عملِ خیر نہ کیا ہو، اس پر آپ کے قول: (حبسه القرآن) کفار اور بعض عصاۃ کو متناول ہے ان میں سے جن کی بابت قرآن میں تخلیف وارد ہوئی پھر اللہ اپنی مٹھی میں ان عصاۃ کو بھی نکال لے گا اور باقی صرف کافر ہی رہ جائیں گے اور ان مذکورین عصاۃ کے حق میں تخلید سے مراد بقاء فی النار ہے ان بعض کے اخراج کے بعد جو ان سے متقدم ہوئے۔ (حتى ما يبقى) کشمیہنی کے نسخہ میں (ما بقى) ہے روایتِ ہشام میں ثالثہ کے بعد ہے: (حتى أرجع فأقول)۔

(إلا من حبسه القرآن الخ) روایتِ ہمام میں ہے: (إلا من حبسه القرآن أى وجب عليه الخلود) تو (أى وجب) کے قائل کو مبہم رکھا، ابوعوانہ کی روایت سے متبین ہوا کہ یہ قتادہ ہیں مسلم کے ہاں سعید کی روایت سے: (و وجب عليه الخلود) ساقط ہے ان کی ہشام سے روایت میں روایتِ ہمام میں مذکور کے مثل ہے تو متعین ہوا کہ (و وجب عليه الخلود) ہشام کی روایت میں مدرج فی المرفوع ہے کیونکہ ابوعوانہ کی روایت میں متبین ہوا کہ یہ قتادہ کا قول ہے اس کے ساتھ وہ حدیث

کے جملہ: (من حبسه القرآن) کی تفسیر کر رہے ہیں یعنی جن کے بارہ میں قرآن نے کہا کہ وہ جہنم میں مخلد ہیں، ہمام کی روایت میں (أی وجب عليه الخلود) کے بعد ہے: (وهو المقام المحمود الذی وعده الله به) شیبان کی روایت میں ہے: (إلا من حبسه القرآن يقول وجب عليه الخلود و قال : عَسىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوْداً) احمد کی سعید سے روایت میں (إلا من حبسه القرآن) کے بعد ہے: (قال فحدثنا أنس بن مالك أن النبی ﷺ قال فيخرج من النار مَنْ قال لا إله إلا الله و كان فی قلبه مِنَ الخير ما يَزِنُ شعيرةً) یہ ہے جسے ہشام نے حدیث سے الگ کیا اور کتاب الایمان میں مفرداً اس کا سیاق گزرا ہے معبد بن ہلال کی روایت میں ان کی حضرت انس سے حسن بصری عن انس کی روایت کے بعد واقع ہے: (ثم أقوم الرابعة فأقول أی رب ائذَنْ لی فِيْمَنْ قال لا إله إلا الله فيقول لی ليس ذلك لك) تو بقیہ حدیث ان کے اخراج بارے ذکر کی اس سے بعض اہل بدعت نے تمسک کیا کہ جو عاصی جہنم میں جائے گا پھر اس سے باہر نہ آسکے گا کیونکہ اللہ کا فرمان ہے: (وَ مَنْ يَعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ فَإِنَّ لَهٗ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِداً فِيْهَا أَبَداً)[الجن: ۲۳]

اہلِ سنت نے جواب دیا کہ اس کا نزول کفار کے بارہ میں ہے، اگر تسلیم کر لیا جائے کہ اس سے اعم ہے تو موحدین کی تخصیص بالاخراج ثابت ہے اور شائد تابید ان لوگوں کے حق میں ہے جو شافعین کی شفاعت کے بعد بھی رہ جائیں گے حتی کہ ارحم الراحمین کے قبضہ کے ذریعہ نکلیں جیسا کہ آگلے باب میں اس کا مفصل ذکر آئے گا تو یہ تابید عارضی ہے،

عیاض کہتے ہیں اس حدیث کے ساتھ ان حضرات نے استدلال کیا ہے جو انبیاء کی نسبت خطایا کا ارتکاب ممکن الوقوع اور جائز قرار دیتے ہیں، اصلِ مسئلہ کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ بعداز نبوت کفر سے ان کی عصمت میں تو کوئی اختلاف نہیں اسی طرح صحیح تو ل پر اس سے قبل بھی، تفصیلِ مذکور پر کبائر کی بابت بھی یہی ہے اسی کے ساتھ ملتحق ہیں وہ صغائر جو اپنے فاعل کیلئے باعثِ عیب ہوتے ہیں یہی قول ہے ہر اس میں جو جہتِ قول سے ابلاغ میں قادح ہو، فعل میں اختلافِ اقوال ہے تو بعض منع کے قائل ہیں حتی کہ نسیان میں بھی (کہ بھول سے بھی انبیاء کرام سے کوئی چھوٹی سے تقصیر بھی سرزد نہیں ہوسکتی) جمہور نے سہو کا وقوع جائز قرار دیا لیکن اس پر بقاء اور استمرار حاصل نہیں، اس کے ماسوا کل صغائر کی بابت اختلاف کیا گیا ہے تو اہل نظر کی ایک جماعت کا موقف ہے کہ انبیاء کرام کو مطلقا عصمت حاصل ہے (یہاں محشی لکھتے ہیں پہلے گزرا کہ راجح قول یہ ہے کہ انبیاء تبلیغ میں غلطی کرنے، ارتکابِ کبائر اور صغائر پر مداومت سے معصوم ہیں لیکن صغائر سے مطلقا معصوم نہیں اسی پہ جمہور اہلِ علم ہیں) اس ضمن میں وارد آیات واحادیث کی کئی طرح سے تاویل کی ہے ان منجملہ کے یہ ہے کہ ان سے صادر یا تو ان کی طرف سے تاویل کے ساتھ ہوگا (اگر صدور ہو) یا سہو سے یا اذن سے لیکن ڈرے کہ یہ ان کے مقام کے شایانِ شان نہ ہو تو معاقبہ اور مواخذہ سے ڈر پیدا ہوا، کہتے ہیں یہ ارجح الاقوال ہے اور یہ معتزلہ کا مذہب نہیں اگرچہ انہوں نے مطلقا عصمت کا قول اختیار کیا ہے کیونکہ اس ضمن میں ان کا منزع مطلقا تکفیر بالذنوب کیلئے ہے اور نبی سے کفر کے وقوع وصدور کا اعتقاد جائز نہیں اور ہمارا منزع یہ ہے کہ ہر نبی کی امت مامور ہے کہ اپنے نبی کی افعال کی اقتداء کرے تو اگر ان سے وقوعِ معصیت جائز ہو تو اس سے ایک ہی حالت میں ایک ہی شئی کے کرنے کا امر اور اس سے نہی لازم آتی ہے اور یہ باطل ہے پھر عیاض نے کہا حدیثِ باب میں سب مذکور ہماری اس کہی بات سے خارج نہیں اس لئے کہ حضرت آدمؑ کا اکلِ شجرہ سہو کی وجہ سے تھا، حضرت نوحؑ

کی اپنے بیٹے کی نجات کی طلب کا تعلق تاویل سے ہے اور جناب ابراہیمؑ کے یہ اقوال معاریض میں سے ہیں اور ان کے ساتھ ارادۂ خیر کیا تھا اور حضرت موسیٰ کا قتیل کافر تھا جیسا کہ اس کا بسط گزرا،

اس میں اللہ تعالیٰ کیلئے اطلاقِ غضب کا جواز ملا اور اس سے مراد جو اس کے نافرمانوں سے اس کا انتقام ظاہر ہوا اور جو اہلِ حشر ایسے احوال کا مشاہدہ کریں گے جن کی نہ کوئی مثال تھی اور نہ ہوگی نووی کی یہی تقریر ہے، دیگر نے کہا غضب سے مراد اس کا لازم ہے اور وہ ہے: (إیصال السوء بالبعض) (کسی کو نقصان پہنچانا) ، حضرت آدمؑ و دیگر کا (نفسي نفسي نفسي) کہنے کا معنی یہ ہے کہ میرا نفس ہی مستحق ہے کہ اس کے لئے شفاعت کی جائے کیونکہ مبتدا اور خبر اگر متحد ہوں تو اس کے ساتھ بعض لوازم مراد ہوتے ہیں، یہ بھی محتمل ہے کہ ان میں سے ایک محذوف ہو، اس سے آنجناب کی تمام خلق پر تفضیل بھی ظاہر ہوئی کیونکہ رسل، انبیاء اور ملائکہ سب دیگر سے افضل ہیں اور اس مقام میں آپ کا ان سے افضل ہونا ظاہر ہوا، قرطبی لکھتے ہیں اس سلسلہ میں اگر ان کے قول: (نفسي نفسي) اور آپ کے قول: (أمتي أمتي) کے مابین فرق ہی ملحوظ رکھیں تو (اس باب میں) یہی کافی ہے، ان انبیائے مذکورین کی دیگر انبیاء پر افضیلت بھی ثابت ہوئی بعض نے کہا مذکورین کا اس کے ساتھ اختصاص کئی خصوصیات کے سبب تھا تفضیل سے اس کا تعلق نہیں تو حضرت آدمؑ اس لئے کہ ابوالبشر ہیں، حضرت نوحؑ اس لئے کہ آدمِ ثانی ہیں، حضرت ابراہیمؑ اس لئے کہ ان کی ملت کی اتباع کا حکم ہے (أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ کی طرف اشارہ ہے) حضرت موسیٰؑ اس لئے کہ (نبی اکرم کے بعد) ان کے اتباع دیگر سب سے زیادہ ہوں گے اور حضرت عیسیٰؑ اس لئے کہ وہ (أَوْلَى الناس بِنَبِيِّنا محمدٍ ﷺ) ہیں (یعنی ہمارے نبی کے ساتھ جن کا دیگر انبیاء کی نسبت تعلق فائق ہے) جیسا کہ ایک صحیح حدیث میں ثابت ہے، یہ وجہِ اختصاص ہونا بھی محتمل ہے کہ یہ سب اصحابِ شرائع تھے جن پر عمل ہوا

حدیث سے کئی دیگر فوائد بھی مستنبط ہیں مثلاً جسے کسی بڑے سے کسی اہم امر کی طلب ہو تو وہ اولاً مناسب تمہید باندھے اور احسن صفات اور اشرف مزایا کے ساتھ مسئول کا وصف کرے تا کہ اس کی طلب قبول کئے جانے کا یہ قوی محرک بنے، یہ بھی کہ اگر مسئول طلب پوری کرنے پر قادر نہ ہو تو قابلِ قبول اعتذار کرے اور ایسے شخص کی طرف رہنمائی کرے جو اس کے خیال میں یہ کام کر سکتا ہو کہ خیر پر رہنمائی کرنے والا اس کے فاعل کی مانند ہے اور یہ کہ مدلول علیہ کی اس کے ان اوصاف کے ذکر کے ساتھ تعریف و توصیف کرے جو اس کی اہلیت کے غماز ہوں تا کہ اس کا عذر قبول کرنے میں یہ معاون ہو، اس سے زمان میں ظرفِ مکان کے استعمال کا ثبوت ملا کیونکہ مذکور ہوا: (لست هناكم) هنا ظرفِ مکان ہے جو ظرفِ زمان میں مستعمل ہوا ہے کیونکہ معنی ہے: (لست في ذلك المقام) (یعنی میں اس لائق نہیں) بعض ائمہ نے یہی کہا مگر یہ محلِ نظر ہے بلکہ یہ ظرفِ مکان ہی ہے اپنے باب پر البتہ معنوی ہے نہ کہ حسی پھر حسی پر اسے محمول کرنا بھی ممکن ہے اس وجہ سے جو پہلے گزرا کہ آنجناب دخولِ جنت کی اذن مانگنے کے بعد مباشرِ سوال ہوں گے اور ان کے قول پر جنہوں نے مقام محمود کو عرش پر آپ کے بیٹھنے کے ساتھ مفسر کیا، بھی یہ متحقق ہے،

اس سے حضرت نوحؑ کے اپنے بیٹے کی نجات کے طلب کے قصہ سے اخذ کرتے ہوئے بحث عن مخصص سے قبل عمل بالعام کا ثبوت بھی ملا اس کے بالعکس رائے رکھنے والے بھی اس سے تمسک کر سکتے ہیں (وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے باعث ان پر اظہارِ عتاب کیا تھا) یہ بھی ثابت ہوا کہ روزِ قیامت لوگ دنیا میں اپنے حال کا استصحاب کریں گے اپنی حوائج میں اپنے انبیاء کے ساتھ

توسل الی اللہ سے ،اس کا باعث ومحرک الہام ہوگا جیسا کہ حدیث کے آغاز میں گزرا یہ بھی کہ ایک دوسرے سے مشورہ کریں گے اور مجلسِ مشاورت کا انعقاد کریں گے یہ بھی کہ دنیا کے کچھ امور و معاملات انہیں بھول چکے ہوں گے کیونکہ اس وفد میں کئی ایسے لوگ بھی ہو سکتے ہیں جنہوں نے (دنیا میں) حدیثِ ہذا پڑھ یا سن رکھی تھی مگر انہیں بھول جائے گا کہ امرِ شفاعت تو نبی اکرم کے ساتھ مختص ہے کہ اگر یاد ہوتا تو شروع سے ہی اس غرض کے لئے آنجناب کے پاس آجاتے اور ان مختلف انبیاء کے پاس جانے کا تردد نہ کرتے شائد اللہ تعالیٰ انہیں اس لئے بھلا دے گا کہ اس طرح ہمارے نبی اکرم کی افضلیت ظاہر کرنا مقصود ہوگی۔

- 6566حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ ذَكْوَانَ حَدَّثَنَا أَبُو رَجَاءٍ حَدَّثَنَا عِمْرَانُ بْنُ حُصَيْنٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ يَخْرُجُ قَوْمٌ مِنَ النَّارِ بِشَفَاعَةِ مُحَمَّدٍ ﷺ فَيَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُسَمَّوْنَ الْجَهَنَّمِيِّينَ (سابقہ سے پیوستہ)

یحی سے مراد قطان ہیں اور حسن بن ذکوان ، ابوسلمہ بصری ہیں احمد اور ابن معین وغیرہما نے ان میں کلام کی ہے لیکن بخاری میں ان سے روایتِ قطان سے یہی ایک روایت ہے حالانکہ رجالِ حدیث میں بخاری کا تشدد مشہور ہے تو دراصل (یہ تساہل اس لئے کہ) یہ متابعت ہے، ان کے طبقہ میں حسین بن ذکوان بھی ہیں وہ بھی بصری ہیں المعلم اور المکتب کے لقب سے معروف تھے، یہ ابوسلمہ سے اوثق ہیں۔

اسے ترمذی نے (صفۃ النار) ابن ماجہ نے (الزھد) اور ابوداؤد نے (السنۃ) میں نقل کیا۔

- 6567حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ حُمَيْدٍ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ أُمَّ حَارِثَةَ أَتَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَقَدْ هَلَكَ حَارِثَةُ يَوْمَ بَدْرٍ أَصَابَهُ غَرْبُ سَهْمٍ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَدْ عَلِمْتَ مَوْقِعَ حَارِثَةَ مِنْ قَلْبِي فَإِنْ كَانَ فِي الْجَنَّةِ لَمْ أَبْكِ عَلَيْهِ وَإِلَّا سَوْفَ تَرَى مَا أَصْنَعُ فَقَالَ لَهَا هَبِلْتِ أَجَنَّةٌ وَاحِدَةٌ هِيَ إِنَّهَا جِنَانٌ كَثِيرَةٌ وَإِنَّهُ فِي الْفِرْدَوْسِ الْأَعْلَى

أطرافه 2809، 3982، - 6550 (اسی کا سابقہ نمبر)

- 6568 وَقَالَ غَدْوَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ رَوْحَةٌ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا وَلَقَابُ قَوْسِ أَحَدِكُمْ أَوْ مَوْضِعُ قَدَمٍ مِنَ الْجَنَّةِ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا وَلَوْ أَنَّ امْرَأَةً مِنْ نِسَاءِ أَهْلِ الْجَنَّةِ اطَّلَعَتْ إِلَى الْأَرْضِ لَأَضَاءَتْ مَا بَيْنَهُمَا وَلَمَلَأَتْ مَا بَيْنَهُمَا رِيحًا وَلَنَصِيفُهَا يَعْنِي الْخِمَارَ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا

طرفاه 2792، - 2796 (ترجمہ کیلئے جلد ۴، ص: ۳۱۲)

قصہِ ام حارثہ بارے حدیثِ انس۔ (لأضاءَ ت الخ) بزار کے ہاں سعید بن عامر کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (تُشرِفُ علی الأرض لَذَهَبَ ضوءُ الشمس و القمر)۔ (و لَمَلأت الخ) ریح سے مراد ریحِ طیبہ، حدیثِ سعید بن عامر مذکور میں ہے: (لملأت الأرض ريح مسك) (یعنی تمام زمین کو کستوری کی سی خوشبو سے بھر دے) احمد کی۔ ابن حبان نے حکمِ

صحت لگایا، حدیثِ ابوسعید میں ہے: (و إنَّ أدنیٰ لؤلؤةٍ علیها لَتُضِیءُ ما بین المشرق و المغرب)(یعنی جنت کا ایک عام سا موتی تمام روئے زمین کو روشن روشن کردے)۔ (و لِنَصِیفُها) حدیث میں اسے خمار کے ساتھ مفسر کیا گیا، یہ تفسیرِ قتیبہ ہے چنانچہ اسماعیلی نے ایک اور طریق کے ساتھ اسماعیل بن جعفر سے اس کے بغیر اسے نقل کیا، ازہری کہتے ہیں نصیف خمار ہے، خادم کو بھی کہا جاتا ہے بقول ابن حجر یہاں قطعیت سے اول مراد ہے، طبرانی کی روایت میں ہے: (و لتاجها علی رأسها) ابوعبید ہروی نے نقل کیا کہ نصیف مُعجر ہے یہ جسے عورت اپنے سر کے گرد لپیٹتی ہے بقول ازہری یہ پٹی کی طرح کا ہے جسے عورت سر کے گرد باندھ لیتی ہے کہا جاتا ہے: (اعتجرَ الرجلُ بعمامته) یعنی سر پر لپیٹا اور اس کا ایک کنارہ چہرے پر ڈال دیا اور کچھ حصہ تھوڑی کے نیچے، بعض نے کہا معجر عورت کا وہ کپڑا جو چادر سے چھوٹا ہوتا ہے، ابن ابو الدنیا کی ابن عباس سے روایت میں ہے یہ الفاظ مذکور ہوئے: (و لو أخرجَتْ نصیفها لکانت الشمس عند حُسْنِها مثل الفتیلة من الشمس لا ضوءَ لها ولو أُطْلَعَتْ وجهَها لأضاءَ حُسْنُها ما بین السماء و الأرض و لو أَخْرَجَتْ كَفَّهَا لافْتُتِنَ الخلائق بِحُسْنِها)(یعنی اگر وہ اپنی اوڑھنی نکالے تو سورج اس کے سامنے ایسے ہو جیسے چراغ کی لو، اور اگر اپنا چہرہ نکالے تو اسکا حسن ارض و سماء کے درمیان سب کچھ روشن کر ڈالے اور اگر اپنی کف نکال لے تو تمام مخلوق اسکی دیوانی ہو جائے)۔

- 6569حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ قَالَ النَّبِىُّ ﷺ لاَ يَدْخُلُ أَحَدٌ الْجَنَّةَ إِلاَّ أُرِىَ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ لَوْ أَسَاءَ لِيَزْدَادَ شُكْرًا وَلاَ يَدْخُلُ النَّارَ أَحَدٌ إِلاَّ أُرِىَ مَقْعَدَهُ مِنَ الْجَنَّةِ لَوْ أَحْسَنَ لِيَكُونَ عَلَيْهِ حَسْرَةً

ترجمہ: ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک نے فرمایا کوئی شخص جنت میں داخل نہیں ہوتا مگر یہ کہ اس کا دوزخ والا ٹھکانہ، اگر وہ برے اعمال کرتا تو اس کو دکھایا جائے گا تا کہ وہ زیادہ شکر کرے اور کوئی شخص دوزخ میں داخل نہیں ہوگا مگر یہ کہ اس جنت والا گھر، اگر وہ نیکی کرتا تو اس کو دکھایا جائے گا تا کہ اس کو زیادہ حسرت ہو۔

(لا یدخل أحد الجنه إلا أری الخ) ابن ماجہ کے ہاں بسند صحیح ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ یہ قبر میں سوال کے وقت واقع ہوگا، اس میں ہے: (فَيُفرَجُ له فرجة قِبلَ النار فیَنْظُرُ إلیها فیقال له أُنْظُرْ إلی ما وَقَاكَ الله) (یعنی دوزخ کی جانب ایک کھڑکی اس کیلئے کھولی جاتی اور اسے کہا جاتا ہے دیکھو اللہ نے تجھے جس سے بچا لیا) اواخر الجنائز میں گزری حدیثِ انس میں تھا: (فیقال انظر إلی مقعدك من النار) ابوداؤد نے اضافہ کیا: (هذا بیتك كان فی النار ولكن الله عصمك و رَحِمَك) (یعنی یہ دوزخ میں تمہارا گھر ہوتا مگر اللہ نے تجھے محفوظ رکھا) ابوسعید کی حدیث میں ہے: (كان هذا منزلك لو كَفَرتَ بِرَبِّكَ)۔

(لو أساء لیزداد شکرا) یعنی اگر برے عمل کئے ہوتے یعنی کفر۔ (شکرا) سے مراد فرحت و رضا تو اس کے لازم کے ساتھ تعبیر کیا کیونکہ راضی بالشیئ شکر گزار ہوتا ہے اس کا جو اسے اس کے لئے کرے۔ (ولا یدخل النار الخ) کشمیہنی کے ہاں فاعل مقدم ہے۔ (لو أحسن) یعنی اسلام لاتا۔ (لیکون علیه حسرة) یعنی اس کی تعذیب میں زیادت کے لئے، ابن ماجہ اور احمد کے

ہاں بسند صحیح حضرت ابو ہریرہ سے یہ الفاظ وارد ہیں: (ما منكم مِنْ أحد إلا وله منزلان : منزلٌ في الجنة و منزلٌ في النار) آگے فرمایا جب مرکر جہنم میں چلا جائے تو اہلِ جنت (جنت کی) اس کی منزل کے وارث ہو جاتے ہیں یہی اللہ کے اس فرمان کا مطلب ہے: (أولئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ)[المؤمنون : ۱۰] جمہور مفسرین آیت: (وَ قَالُوا الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ صَدَقَنَا وَعْدَهٗ وَ أَوْرَثَنَا الْأَرْضَ)[الزمر: ۷۴] کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ مراد وہ ارضِ جنت ہے جو اہلِ نار کی ہوتی اگر وہ جنت میں داخل ہوتے ، یہ اسی حدیث کے موافق ہے بعض نے کہا مراد ارضِ دنیا ہے کیونکہ وہ (جیسا کہ گزرا) خبزہ بن جائے گی جسے وہ کھائیں گے بقول قرطبی محتمل ہے کہ حصولِ جنت کو وراثت کا نام دیا گیا اس کے اس کے ساتھ اختصاص کے باعث دیگر کے سوا، یہ بطریقِ استعارہ ارث ہے۔

- 6570حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ عَمْرٍو عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقَالَ لَقَدْ ظَنَنْتُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ أَنْ لَا يَسْأَلَنِي عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ أَحَدٌ أَوَّلُ مِنْكَ لِمَا رَأَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْحَدِيثِ أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ خَالِصًا مِنْ قِبَلِ نَفْسِهِ

.طرفه - 99

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں میں نے نبی پاک سے پوچھا کہ قیامت کے دن آپ کی شفاعت کے سبب کون سب سے زیادہ خوش بخت ہوگا؟ فرمایا میں سوچتا تھا کہ یہ سوال تمہی کرو گے کہ تمہاری حرصِ حدیث جانتا ہوں، فرمایا یہ خوش بخت وہ ہے جس نے دل سے اخلاص کے ساتھ کلمہ پڑھا۔

(عن عمرو) یہ ابن ابو عمرو مولی مطلب بن عبداللہ بن حنطب ہیں، ہمارے لئے نسخہِ اسماعیل بن جعفر میں یہ روایت (حدثنا عمرو بن أبي عمر) کے الفاظ کے ساتھ واقع ہوئی ہے اسے ابونعیم نے علی بن حجر عن اسماعیل سے نقل کیا العلم میں یہ سلیمان بن بلال عن عمرو بن ابو عمرو سے گزری ہے پہلے گزرا کہ ابو عمرو کا نام میسرہ تھا۔

(من أسعد الناس الخ) شائد ابو ہریرہ نے تب یہ سوال کیا جب نبی اکرم نے یہ الفاظ تحدیث کئے: (و أريد أنْ أختبئ دعوتي شفاعةً لأمتي في الآخرة) کتاب الدعوات کے شروع میں اس کا سیاق گزرا ہے، اس کے ایک طریق میں ہے: (شفاعتي لأهل الكبائر مِنْ أمتي) حدیثِ باب کی شرح کتاب العلم کے باب (الحرص على الحديث) میں گزری احمد نے ۔ ابن حبان نے حکم صحت لگایا، ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے حدیثِ باب کا نحو نقل کیا اس میں ہے: (لقد ظننت أنك أول مَنْ يسألُ عن ذلك مِنْ أمتي شفاعتي لِمَنْ شهد أنْ لا إلهَ إلا الله مُخلِصاً يُصَدِّقُ قلبُهٗ لسانَهٗ و لسانُهٗ قلبَهٗ) (یعنی میرا خیال تھا کہ تمہی سب سے پہلے مجھ سے یہ سوال کرو گے، میری شفاعت ان کیلئے ہوگی جو دل سے اس بات کی گواہی دیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اس طور کہ دل زباں اور زبان دل کی تصدیق کرے) اس مسئول عنہا شفاعت سے یہاں

مرادبعض انواعِ شفاعت ہیں یہ جوآپ (روزِ قیامت) کہیں گے: (أستی أستی) تو آپ سے کہا جائے گا جہنم سے ہراسے نکال لیں جس کے دل میں (وزن كذا من الإيمان) ہے (جس کی تفصیل گزری) تو اس شفاعت کے ساتھ اسعد الناس شخص وہ جس کا ایمان اپنے سے کمتر سے اکمل ہوگا، جہاں تک کربِ حشر سے اِراحت کے ضمن میں شفاعتِ عظمی کا تعلق ہے تو اس کے ساتھ اسعد الناس شخص وہ جو سابق الی جنت ہوگا یہ وہ جو بغیر حساب وہاں جائیں گے پھر جو ان کے بعد، یہ جو بعد از حساب اور استحقاقِ عذاب بغیر عذاب کے داخل ہوں گے پھر وہ جسے نارِ جہنم کی تپش پہنچے گی البتہ جہنم میں گرے گا نہیں، حاصل یہ کہ آپ کے قول (أسعد) میں دخولِ جنت میں سبقت کے ضمن میں اہلِ جنت کے اختلافِ مراتب کی طرف اشارہ ہے اور اس کا انحصار ان کے مراتبِ اخلاص کے تفاوت پر ہے اسی لئے اسے (من قلبه) کے ساتھ مؤکد کیا حالانکہ اخلاص کا محل قلب ہے لیکن جارحہ (یعنی عضو) کی طرف اسنادِ فعل ابلغ فی التاکید ہے، اس تقریر سے (أسعد) کا موقع عیاں ہوا اور یہ کہ یہ اپنے بابِ تفعیل پر ہی ہے، بعض شراح کے اس قول کی کوئی ضرورت نہیں کہ یہاں اسعد بمعنی سعید ہے کیونکہ سبھی (اہلِ ایمان) شرطیتِ اخلاص میں مشترک ہیں کیونکہ ہم مانتے ہیں کہ وہ اس میں مشترک ہیں البتہ اس میں ان کے مراتب باہم متفاوت ہیں، بیضاوی کہتے ہیں محتمل ہے کہ مراد ایسے لوگ جن کے لئے کوئی ایسا عمل نہیں جس کے ساتھ وہ رحمت ونجات کے حقدار بنیں اس لئے کہ شفاعت کی ضرورت انہیں (دیگر سے) اکثر اور اس کے ساتھ انتفاع اوفی ہے۔

مولانا انور (أسعد الناس بشفاعتی --- خالصا من قبل نفسه) کے تحت لکھتے ہیں یہ قید ضروری ہے لیکن راوی کبھی اس کا حذف کر دیتے تھے تو تمام مواضع میں اسے مدنظر رکھنا ہوگا پھر کئی دیگر احادیث میں ہے کہ اس کے ساتھ اسعد اہلِ کبائر ہیں، اس میں کوئی تناقض نہیں کہ اول سے مراد وہ جنہیں آپ کی شفاعت کا فیضان ملے گا اور ثانی وہ جن کے بارہ میں یہ انفع ہوگی۔

- 6571حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِی شَيْبَةَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَبِيدَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ النَّبِیُّ ﷺ إِنِّی لأَعْلَمُ آخِرَ أَهْلِ النَّارِ خُرُوجًا مِنْهَا وَآخِرَ أَهْلِ الْجَنَّةِ دُخُولاً رَجُلٌ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ كَبْوًا فَيَقُولُ اللَّهُ اذْهَبْ فَادْخُلِ الْجَنَّةَ فَيَأْتِيهَا فَيُخَيَّلُ إِلَيْهِ أَنَّهَا مَلأَى فَيَرْجِعُ فَيَقُولُ يَا رَبِّ وَجَدْتُهَا مَلأَى فَيَقُولُ اذْهَبْ فَادْخُلِ الْجَنَّةَ فَيَأْتِيهَا فَيُخَيَّلُ إِلَيْهِ أَنَّهَا مَلأَى فَيَقُولُ يَا رَبِّ وَجَدْتُهَا مَلأَى فَيَقُولُ اذْهَبْ فَادْخُلِ الْجَنَّةَ فَإِنَّ لَكَ مِثْلَ الدُّنْيَا وَعَشَرَةَ أَمْثَالِهَا أَوْ إِنَّ لَكَ مِثْلَ عَشَرَةِ أَمْثَالِ الدُّنْيَا فَيَقُولُ تَسْخَرُ مِنِّی أَوْ تَضْحَكُ مِنِّی وَأَنْتَ الْمَلِكُ فَلَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ ضَحِكَ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ وَكَانَ يُقَالُ ذَلِكَ أَدْنَى أَهْلِ الْجَنَّةِ مَنْزِلَةً

طرفه - 7511.

ترجمہ: ابن مسعود راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا میں خوب جانتا ہوں اس شخص کو جو جہنم سے نکلنے والا آخری ہوگا اور (پہلے ہلہ میں) جنت میں جانے والا آخری فرد، تو ایک شخص گھٹنوں کے بل آئے گا تو اللہ اسے کہے گا جاؤ جنت میں داخل ہو جاؤ وہ آئے گا اور اسے لگے گا کہ وہ بھر چکی ہے تو لوٹ آئے گا اور عرض کرے گا اے اللہ وہ تو بھر چکی ہے اللہ کہے گا جاؤ اس میں داخل ہو جاؤ،

وہ پھر لوٹ آئے گا اور یہی بات کہے گا اللہ تعالی اسے فرمائے گا جاؤ تمہارے لئے دنیا سے دس گنا بڑی جنت ہے، وہ کہے گا کیا تو مجھ سے مذاق کرتا ہے حالانکہ تو بادشاہوں کا بادشاہ ہے، راوی کہتے ہیں میں نے نبی پاک کو دیکھا اتنا ہنسے کہ دندان مبارک ظاہر ہوگئے، یہ شخص اہلِ جنت کا سب سے کم تر رتبہ والا شخص ہوگا۔

جریر سے عبدالحمید، منصور سے ابن معتمر ابراہیم سے نخعی اور عبیدہ سے ابن عمرو مراد ہیں، سب رواۃ کوفی ہیں۔ (إني لأعلم الخ) عیاض کہتے ہیں اس کا نحو پل صراط عبور کرنے والے آخری شخص کی بابت بھی وارد ہوا ہے یعنی وہ جس کا ذکر آمدہ باب کے آخر میں آرہا ہے، کہتے ہیں تو محتمل ہے کہ وہ دو ہوں (یعنی الگ الگ) یا دو شخص یا دو نوع یا دو جنس، اس میں واحد کے ساتھ جمع سے تعبیر کیا ان کے اس حکم میں اشتراک کی وجہ سے جو اس کا سبب ہے اور یہ بھی محتمل ہے کہ یہاں خروج بمعنی ورود ہو اور وہ عبورِ صراط ہے تو معنی متحد ہے یا ایک شخص میں یا اکثر میں؟ بقول ابن حجر مسلم کے ہاں انس عن ابن مسعود کی روایت احتمالِ ثانی کی تقویت کرتی ہے اس کے الفاظ ہیں: (آخرُ مَنْ یدخل رجلٌ فھو یَمْشِی مَرَّةً و یَکْبُو مرة و تُسْفعه النارُ مرةً فإذا ما جاوَزَھا اِلْتَفتَ إلیھا فقال تبارك الذی نجا منك) (آخری آدمی جو جنت میں داخل ہوگا وہ جو کبھی پیدل چلے گا اور کبھی منہ کے بل، کبھی آگ اسے جھلسائے گی آخر گرتا پڑتا پار پہنچ ہی جائے گا پھر دوزخ کی طرف التفات کرے اور کہے گا بابرکت ہے وہ ذات جس نے مجھے تجھ سے نجات دلائی) حاکم کی مسروق عن ابن مسعود سے روایت میں کچھ وہ الفاظ ہیں جو مقتضیِ جمع ہیں۔

(حبوا) زحفا کے ہم وزن و معنی، مسلم کی اعمش عن ابراہیم سے روایت میں (زحفا) ہے۔ (فإن لك مثل الدنیا الخ) اعمش کی روایت میں ہے کہ اس سے کہا جائے گا کیا تمہیں وہ زمانہ یاد ہے جس میں تم تھے؟ یعنی دنیا! وہ کہے گا ہاں تو کہا جائے گا: (تَمَنَّ فَیَتَمَنیٰ) (یعنی مانگو جو مانگنا ہے)۔ (أ تسخر منی أو تضحك الخ) اعمش کی روایت میں بغیر شک کے (أ تسخر بی) ہے یہی مسلم کی روایتِ منصور میں ہے، ان کی انس عن ابن مسعود سے روایت میں ہے: (أ تَسْتَھزِئُ بی و أنت ربُّ العالمین) مازری کہتے ہیں یہ باعثِ اشکال ہے، ضحک کی رضا کے ساتھ تفسیر کرنا یہاں متاتی نہیں لیکن جب مستہزئ کی عادت ہے کہ وہ اس پر ہنستا ہے جس سے استہزاء کرے تو اس کے ساتھ مذکور ہوا، جہاں تک اللہ تعالیٰ کی طرف سخریت کی نسبت ہے تو یہ علی سبیل المقابلہ ہے اگرچہ دوسری جانب میں لفظاً اس کا ذکر نہیں کیا لیکن جو ذکر ہوا کہ اس نے بارہا وعدہ کیا اور توڑا تو اس کا یہ فعل محلِ مستہزئ میں تھا تو خیال کیا کہ اللہ تعالیٰ کے قول (ادخل الجنة) اور جنت کی طرف اس کے آنے اور خیال کرنے کہ وہ بھری ہوئی ہے، میں ایک نوع کی سخریت ہے جو اس کے فعل کی جزا ہے تو اس جزائے سخریت کو سخریت کا نام دیا، عیاض نے بعض سے نقل کیا ہے کہ (أ تستخر منی) الف الفِ نہی ہے جیسے اس آیت میں ہے: (أ تُھلِکُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَھَاءُ مِنَّا) [الأعراف : ۱۵۵] یہ یکے از اقوال ہے، کہتے ہیں یہ کلامِ متدلل ہے (یعنی لاڈ کا انداز لئے ہوئے) اس کا جو اپنے رب سے اپنا مکان (یعنی منزلت) اور اس کا اپنے لئے بسط بالاعطاء جانتا ہے،

عیاض نے مجوز کیا کہ اس شخص نے یہ بات اس حالت و کیفیت میں کہی ہو کہ اسے شعور نہیں تھا کہ کیا کہہ رہا ہے کیونکہ غیر متوقع سرور کی زیادت کے باعث اس کی عقل کھوگئی، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ مسلم کے ہاں اس کے بعض طرق میں ہے کہ جب وہ آگ سے خلاصی پائے گا (تو کہے گا): (لقد أعطانی الله شیئا ما أعطاهُ أحدا من الأولین و الآخرین) (یعنی اللہ نے

مجھے وہ کچھ عطا کیا ہے جو جہان میں کسی کو نہیں دیا) قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں اس کی تاویل میں کثیر اقوال ہیں ان میں سب سے اشبہ یہ ہے کہ فرحت وخوشی نے اسے بے حال اور بے قابو کر دیا تو یہ بات منہ سے نکلی، یہ بھی کہا گیا کہ اس نے یہ بات اس خوف سے کہی کہ کہیں دنیا میں اس سے طاعات میں سرزد تسائل اور ارتکابِ معاصی جو فعلِ ساخرین سے مشابہ تھا، کی پاداش میں کوئی سزا نہ ملے تو گویا اس نے کہا: (أ تُجازيني على ما كان مني ؟) (کیا مجھ سے پرانے بدلے لے رہا ہے؟) یہ اللہ کے قول: (سَخِرَ اللّٰهُ مِنهُمْ) اور (اَللّٰهُ يَسْتَهزِئُ بِهِمْ) کی نظیر پر ہے ای (يُنزِلُ بهم جزاءَ سُخرِيَّتِهم و استِهزَائِهم) (یعنی انہیں ان کے استہزاء وسخریت کا بدلہ دے گا) (یہاں فاضل محشی نوٹ لکھتے ہیں کہ اللہ کا منافقین اور ان جیسوں سے استہزاء اور سخریت اللہ کی صفات میں سے ہے جس کے وہ مقابلۃً سزادار ہیں اور یہ حقیقت پر مبنی ہے اس طور پر جو اللہ تعالیٰ کے مقام کے لائق ہو، اس کی تاویل کرنا جائز نہیں بلکہ اس پر ایمان لانا واجب ہے بغیر تعطیل، تحریف، تکییف اور تمثیل کے جیسے دیگر صفات ہیں اور ان پر انزالِ جزا اس وجہ سے کہ وہ اس کے مستحق ہیں اور اس کا معنی اللہ کی ان کے ساتھ [حقیقی] سخریت یا استہزاء کرنا نہیں، اگلے باب کی حدیث کی شرح کے اثناء اس شخص کے نام کی بابت اختلاف کا ذکر ہوگا۔

(ضحك حتى بدت نواجذه) ناجذ کی جمع، اس کا ضبط کتاب الصیام میں گزرا ابن مسعود کی روایت میں ہے تو ابن مسعود ہنس پڑے کہا آپ کس امر پر ہنسے تو کہا یہی نبی اکرم نے کیا تھا جب رب العالمین کے ضحک کا ذکر کیا جب اس شخص نے کہا تھا تو مجھ سے مذاق کرتا ہے؟ جواب ملا میں تجھ سے مذاق نہیں کرر ہا بلکہ میں جو چاہوں کرنے پر قادر ہوں، بیضاوی لکھتے ہیں اللہ تعالیٰ کی طرف ضحک کی نسبت مجاز ہے جو بمعنی رضا ہے (محشی نے اس پر اختلافی نوٹ لکھا اور اس تاویل کو غیر صحیح قرار دیا جیسا کہ پہلے بھی کئی دفعہ ان کی عبارت گزری ہے) جب کہ نبی اکرم کا ضحک مبنی بر حقیقت اور ابن مسعود کا ضحک علی سبیل الاقتداء تھا۔

(و كان يقال ذلك أدنى أهل الخ) کرمانی لکھتے ہیں یہ نبی اکرم کی کلام کا تتمہ نہیں بلکہ راوی کی کلام ہے جو صحابہ یا دیگر اہلِ علم سے نقل کی بقول ابن حجر (و كان يقال) کے قائل تو راوی ہیں جیسے اشارہ کیا مگر اس مذکورہ مقالہ کے قائل نبی اکرم ہیں، یہ مسلم کی حدیثِ ابوسعید کے شروع میں ثابت ہے اور اس کے الفاظ ہیں: (أدنىٰ أهلِ الجنةِ منزلةً رجلٌ صَرَفَ اللهُ وَجهَهُ عن النار) اور آگے یہی قصہ ذکر کیا، ان کی حضرت مغیرہ سے ایک مرفوع روایت میں ہے: (أدنىٰ مَقْعَدِ أحَدِكم من الجنة أنْ يقال له تَمَنَّ فيتمني و يتمنى فيقال إنَّ لك ما تَمَنَّيتَ و مثله معه) (یعنی سب سے کم جنت جو کسی کو عطا ہوگی یہ ہے کہ اسے کہا جائے گا مانگ لو جو مانگنا ہے [وہ اپنی خواہشیں بیان کرے گا] تو کہا جائے گا تمہارے لئے یہ سب اور اس کی مثل بھی)۔

6572 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ نَوْفَلٍ عَنِ الْعَبَّاسِ أَنَّهُ قَالَ لِلنَّبِيِّ ﷺ هَلْ نَفَعْتَ أَبَا طَالِبٍ بِشَيْءٍ

طرفاہ 3883، - 6208

عبد الملک، ابن عمیر ہیں نوفل، عبد اللہ بن حارث کے دادا، جو ابن حارث بن عبد المطلب ہیں عباس جو ابن عبد المطلب ہیں عبد اللہ بن حارث کے دادا کے چچا ہوئے حارث اور ان کے والد نوفل صحابی ہیں، کہا جاتا ہے عبد اللہ کو بھی شرف رؤیت حاصل ہے، ان کا

لقب ببّہ تھا۔ (هل نفعت الخ) تمام نسخ میں اسی طرح حذفِ جواب کے ساتھ ہے یہ مصنف کا اختصار ہے، مسدد نے اسے اپنی مسند میں بتمامہ نقل کیا، کتاب الادب میں موسی بن اسماعیل عن ابوعوانہ سے اسی سندِ مذکور کے ساتھ یہ ان الفاظ سے گزری: (فإنه كان يحوطُك و يَغضَبُ لك قال نعم هو في ضحضاح مِنْ نارِ ولولا أنا لَكَانَ في الدرك الأسفل من النار) اسماعیلی کے ہاں مقدمی عن ابوعوانہ سے روایت میں (الدركة) ہے، قصہ ابو طالب میں مسدد سے عبدالملک تک ایک دیگر سند کے ساتھ گزری ہے۔

- 52 باب الصِّرَاطُ جَسْرُ جَهَنَّمَ (صراط جہنم کے اوپر بنا ایک پل ہے)

یعنی جہنم میں نصب کیا گیا پل جسے عبور کر کے اہلِ جنت جنت میں داخل ہوں گے، یہ فتح جیم کے ساتھ ہے اس کا کسر بھی صحیح ہے حدیثِ باب میں جسر کا لفظ واقع ہے، باب (فضل السجود) میں گزری شعیب کی روایت میں تھا: (ثم يضرب الصراط) گویا ترجمہ میں اس کی طرف اشارہ کیا۔

- 6573حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي سَعِيدٌ وَعَطَاءُ بْنُ يَزِيدَ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ أَخْبَرَهُمَا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَحَدَّثَنِي مَحْمُودٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدَ اللَّيْثِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ أُنَاسٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقَالَ هَلْ تُضَارُّونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ قَالُوا لاَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ هَلْ تُضَارُّونَ فِي الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَيْسَ دُونَهُ سَحَابٌ قَالُوا لاَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ يَجْمَعُ اللَّهُ النَّاسَ فَيَقُولُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ شَيْئًا فَلْيَتَّبِعْهُ فَيَتْبَعُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الشَّمْسَ وَيَتْبَعُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الْقَمَرَ وَيَتْبَعُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الطَّوَاغِيتَ وَتَبْقَى هَذِهِ الأُمَّةُ فِيهَا مُنَافِقُوهَا فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ فِي غَيْرِ الصُّورَةِ الَّتِي يَعْرِفُونَ فَيَقُولُ أَنَا رَبُّكُمْ فَيَقُولُونَ نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْكَ هَذَا مَكَانُنَا حَتَّى يَأْتِيَنَا رَبُّنَا فَإِذَا أَتَانَا رَبُّنَا عَرَفْنَاهُ فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ فِي الصُّورَةِ الَّتِي يَعْرِفُونَ فَيَقُولُ أَنَا رَبُّكُمْ فَيَقُولُونَ أَنْتَ رَبُّنَا فَيَتْبَعُونَهُ وَيُضْرَبُ جِسْرُ جَهَنَّمَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يُجِيزُ وَدُعَاءُ الرُّسُلِ يَوْمَئِذٍ اللَّهُمَّ سَلِّمْ سَلِّمْ وَبِهِ كَلاَلِيبُ مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ أَمَا رَأَيْتُمْ شَوْكَ السَّعْدَانِ قَالُوا بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ فَإِنَّهَا مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ غَيْرَ أَنَّهَا لاَ يَعْلَمُ قَدْرَ عِظَمِهَا إِلاَّ اللَّهُ فَتَخْطَفُ النَّاسَ بِأَعْمَالِهِمْ مِنْهُمُ الْمُوبَقُ بِعَمَلِهِ وَمِنْهُمُ الْمُخَرْدَلُ ثُمَّ يَنْجُو حَتَّى إِذَا فَرَغَ اللَّهُ مِنَ الْقَضَاءِ بَيْنَ عِبَادِهِ وَأَرَادَ أَنْ يُخْرِجَ مِنَ النَّارِ مَنْ أَرَادَ أَنْ يُخْرِجَ مِمَّنْ كَانَ يَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ

أَمَرَ الْمَلاَئِكَةَ أَنْ يُخْرِجُوهُمْ فَيَعْرِفُونَهُمْ بِعَلاَمَةِ آثَارِ السُّجُودِ وَحَرَّمَ اللَّهُ عَلَى النَّارِ أَنْ تَأْكُلَ مِنِ ابْنِ آدَمَ أَثَرَ السُّجُودِ فَيُخْرِجُونَهُمْ قَدِ امْتُحِشُوا فَيُصَبُّ عَلَيْهِمْ مَاءٌ يُقَالُ لَهُ مَاءُ الْحَيَاةِ فَيَنْبُتُونَ نَبَاتَ الْحِبَّةِ فِي حَمِيلِ السَّيْلِ وَيَبْقَى رَجُلٌ مُقْبِلٌ بِوَجْهِهِ عَلَى النَّارِ فَيَقُولُ يَا رَبِّ قَدْ قَشَبَنِي رِيحُهَا وَأَحْرَقَنِي ذَكَاؤُهَا فَاصْرِفْ وَجْهِي عَنِ النَّارِ فَلاَ يَزَالُ يَدْعُو اللَّهَ فَيَقُولُ لَعَلَّكَ إِنْ أَعْطَيْتُكَ أَنْ تَسْأَلَنِي غَيْرَهُ فَيَقُولُ لاَ وَعِزَّتِكَ لاَ أَسْأَلُكَ غَيْرَهُ فَيَصْرِفُ وَجْهَهُ عَنِ النَّارِ ثُمَّ يَقُولُ بَعْدَ ذَلِكَ يَا رَبِّ قَرِّبْنِي إِلَى بَابِ الْجَنَّةِ فَيَقُولُ أَلَيْسَ قَدْ زَعَمْتَ أَنْ لاَ تَسْأَلَنِي غَيْرَهُ وَيْلَكَ ابْنَ آدَمَ مَا أَغْدَرَكَ فَلاَ يَزَالُ يَدْعُو فَيَقُولُ لَعَلِّي إِنْ أَعْطَيْتُكَ ذَلِكَ تَسْأَلَنِي غَيْرَهُ فَيَقُولُ لاَ وَعِزَّتِكَ لاَ أَسْأَلُكَ غَيْرَهُ فَيُعْطِي اللَّهَ مِنْ عُهُودٍ وَمَوَاثِيقَ أَنْ لاَ يَسْأَلَهُ غَيْرَهُ فَيُقَرِّبُهُ إِلَى بَابِ الْجَنَّةِ فَإِذَا رَأَى مَا فِيهَا سَكَتَ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَسْكُتَ ثُمَّ يَقُولُ رَبِّ أَدْخِلْنِي الْجَنَّةَ ثُمَّ يَقُولُ أَوَلَيْسَ قَدْ زَعَمْتَ أَنْ لاَ تَسْأَلَنِي غَيْرَهُ وَيْلَكَ يَا ابْنَ آدَمَ مَا أَغْدَرَكَ فَيَقُولُ يَا رَبِّ لاَ تَجْعَلْنِي أَشْقَى خَلْقِكَ فَلاَ يَزَالُ يَدْعُو حَتَّى يَضْحَكَ فَإِذَا ضَحِكَ مِنْهُ أَذِنَ لَهُ بِالدُّخُولِ فِيهَا فَإِذَا دَخَلَ فِيهَا قِيلَ تَمَنَّ مِنْ كَذَا فَيَتَمَنَّى ثُمَّ يُقَالُ لَهُ تَمَنَّ مِنْ كَذَا فَيَتَمَنَّى حَتَّى تَنْقَطِعَ بِهِ الأَمَانِيُّ فَيَقُولُ لَهُ هَذَا لَكَ وَمِثْلُهُ مَعَهُ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ وَذَلِكَ الرَّجُلُ آخِرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ دُخُولاً

طرفاه 806، - 7437

- 6574 قَالَ وَأَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ جَالِسٌ مَعَ أَبِي هُرَيْرَةَ لاَ يُغَيِّرُ عَلَيْهِ شَيْئًا مِنْ حَدِيثِهِ حَتَّى انْتَهَى إِلَى قَوْلِهِ هَذَا لَكَ وَمِثْلُهُ مَعَهُ قَالَ أَبُو سَعِيدٍ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ هَذَا لَكَ وَعَشَرَةُ أَمْثَالِهِ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ حَفِظْتُ : مِثْلُهُ مَعَهُ

أطرافه 22، 4581، 4919، 6560، 7438، 7439

(قال سعيد الخ) شعیب کی روایت میں تھا: (أخبرنی سعید بن المسیب و عطاء بن یزید اللیثی)- (و حدثنی محمود) یہ ابن غیلان ہیں یہاں معمر کا سیاق نقل کیا ان کی سند میں سعید مذکورنہیں التوحید میں ابراہیم بن سعدعن زہری سے روایت میں بھی سعید کا ذکرنہیں، تفسیر عبدالرزاق میں معمرعن زہری سے قولہ تعالیٰ: (یَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ) کی تفسیر میں عطاء بن یزید سے یہی حدیث نقل کی۔ (قال أناس) روایتِ شعیب میں ہے: (إن الناس قالوا) التوحید کی روایت میں ہے: (فقلنا) ۔ (هل نری ربنا الخ) یومِ قیامت کے ساتھ تقیید میں اس امر کی طرف اشارہ کیا کہ سوال دنیا میں رؤیت کی بابت نہیں، مسلم نے ابوامامہ سے نقل کیا: (و اعلموا أنكم لَمْ تَرَوْا رَبَّكم حتی تَمُوْتُوا) (یعنی جان لوتم مرنے سے پہلے اپنے رب کونہیں

دیکھ سکتے) رؤیت کی بابت کتاب التوحید میں بحث آئے گی وہی اس کا محل بحث ہے، علاء بن عبدالرحمن کی ترمذی کے ہاں روایت میں اس سوال کا سبب بھی مذکور ہے اس میں ہے کہ جب حشر کا ذکر کیا اور یہ بھی کہ ہر امت اپنے اپنے معبود کے ساتھ مل جائے گی اور اہل اسلام کا قول کہ ہم تو یہی رہیں گے حتی کہ اپنے رب کو دیکھ لیں تو لوگوں نے کہا کیا ہم اسے دیکھیں گے؟ تو یہ ذکر کیا، الصلاۃ وغیرہ میں۔ اور آگے التوحید میں بھی آئے گی،

روایتِ جریر میں گزرا کہ ہم نبی اکرم کے پاس تھے آپ نے چودھویں رات کے چاند پر نظر ڈالی اور فرمایا تم اپنے رب پر پیش کئے جاؤ گے تو اس طرح سے دیکھو گے جیسے اس چاند کو دیکھ رہے ہو، محتمل ہے کہ یہ کلام ان کے سوالِ مذکور کے وقت ہو۔ (هل تضارون) ضرر سے مفاعلہ ! اصلا (تُضَارَرُوْنَ) (اول) راء کی زیر اور زبر کے ساتھ ای (لا تَضُرُّوْن أحدا و لا يضرُّكم بِمُنَارَعَةٍ ولا مُجَادَلَةٍ ولا مُضَايَقَةٍ) (یعنی اللہ کے دیدار میں کوئی تنگی اور مشکل نہ ہوگی) تخفیفِ راء کے ساتھ بھی وارد ہے ضیر سے، یہ ضر میں ایک لغت ہے یعنی (لا يُخَالِفُ بعضكم بعضا فيكذبه وينازعه فيُضِيْرُه بذلك) (یعنی اس ضمن میں کوئی کسی کی مخالفت یا تکذیب و منازعت نہ کرے گا کہ اس طرح اسے ضرر دے) کہا جاتا ہے: (ضاره) اور (يضيره) بعض نے یہ معنی کیا: (لا تضايقون) یعنی مزاحمت (دھکم پیل) نہ کرو گے جیسا کہ دوسری روایت میں: (لا تضامون) ہے، تشدیدِ میم اور فتحِ اول کے ساتھ، بعض نے کہا معنی یہ ہے کہ تمہارا بعض بعض کے لئے رؤیت سے حاجب نہ ہوگا کہ اس طرح (يضيره) جوہری نے: (ضَرَّني فلان إذا دَنا مِني دُنُوّا شديدا) نقل کیا (یعنی نہایت قریب قریب ہونا) بقول ابن اثیر مراد مضارت باز دحام (یعنی بوجہ از دحام ضرر) ہے، نووی کہتے ہیں اس کا اول مضموم ہے مثقلا اور مخففا، تشدید اور فتحِ اول کے ساتھ بھی مروی ہے یہ ایک تاء کے حذف کے ساتھ ہے، ضیم سے ہے اسی طرح تخفیف اور ضمِ اول کے ساتھ، یہ بھی ضیم سے، مراد مشقت اور تھکاوٹ ہے، کہتے ہیں عیاض کے بقول بعض نے راء اور میم کے ساتھ جو ہے کی بابت کہا کہ یہ فتحِ اول اور تشدید کے ساتھ ہے اس سے اشارہ کیا کہ روایت اول کی پیش کے ساتھ ہے مثقلا اور مخففا دونوں طرح اور سب صحیح ظاہر المعنی ہیں، بخاری کی روایت میں ہے: (لا تضامون أو تضاهون) شک کے ساتھ جیسا کہ فضل صلاۃ الفجر میں گزرا، ہاء کے ساتھ معنی ہے تم پر اشتباہ نہ ہوگا اور تم مرتاب نہ بنو گے کہ تمہارا بعض بعض کے معارض ہو (یعنی کچھ کہیں یہی اللہ تعالی ہے اور کچھ اس کی تردید کریں) ضیم کا معنی غلبہ علی الحق اور اس کے ساتھ استبداد ہے یعنی (لا يظلم بعضكم بعضاً) باب (فضل السجود) میں شعیب کی روایت سے (هل تمارون) گزرا تاء کی پیش اور تخفیفِ راء کے ساتھ ای (تجادلون في ذلك أو يَدْخُلُكم فيه شك) (یعنی کہ اس بارے تمہارے مابین کوئی جدال ہو یا تمہیں کوئی شک ہو) یہ مریۃ سے جو شک کے معنی میں ہے، فتحِ اول اور فتحِ راء کے ساتھ بھی وارد ہے ایک تاء کے حذف پر، بیہقی کی روایت میں (تتمارون) ہے۔

(ترونه كذلك) مراد رؤیتِ باری تعالی کی وضوح اور زوالِ شک اور رفعِ مشقت و اختلاف میں رؤیتِ قمر کے ساتھ تشبیہ ہے، بیہقی کہتے ہیں میں نے الشیخ ابوطیب صعلوکی کو کہتے سنا کہ (تضامون) تاء کی پیش اور تشدیدِ میم کے ساتھ ہے مراد یہ کہ اسے دیکھنے کیلئے کسی ایک جہت میں تمہیں جمع نہ ہونا پڑے گا اور نہ تم ایک دوسرے کے ساتھ لگے ہوئے ہوگے کہ ایسا نہیں کہ وہ صرف ایک جہت میں نظر آئے گا، فتحِ اول کے ساتھ اس کا معنی ہے کہ تم کسی ایک جہت میں مجتمع ہونے کے ساتھ بھیڑ نہ کرو گے، یہ بغیر تشدید کے ضیم

سے ہےاس کا معنی ہے: (لا تُظْلَمُون فيه برؤيةِ بعضكم دون بعض) (یعنی ایسا ظلم نہ ہوگا کہ کسی کو وہ دکھائی دے اور کسی کو نہیں) تو تم سب جہات میں اس کا دیدار کرسکو گے کہ وہ جہت سے متعال (یعنی بالاتر) ہے (یہاں فاضل محشی لکھتے ہیں اللہ تعالی کی رؤیت میں نفیِ جہت اشاعرہ اور ماتریدیہ کا مذہب ہے اسی طرح ان کا جواللہ تعالی سے [صفتِ] علو کی نفی کرتے ہیں تو اللہ سبحانہ وتعالی آخرت میں دکھائی دے گا اور اہل ایمان اپنے اوپر [یعنی اوپر کی جہت جیسے چاند کو دیکھنے کیلئے اوپر نظر کرنا پڑتی ہے یہی اس تشبیہ کی حکمت ہے] نظر ڈالیں گے، اللہ تعالیٰ اپنے علو ذاتی میں ہے جس کا اثبات اس نے اپنے لئے کیا اور نبی اکرم نے کثیر نصوص میں اس کا اثبات کیا ہے)۔

کہتے ہیں رؤیتِ قمر کے ساتھ تشبیہ تعینِ رؤیت کے لئے ہے نہ کہ تشبیہ المرئی سبحانہ وتعالیٰ، الزین بن المنیر کہتے ہیں سورج اور چاند کو خاص بالذکر حالانکہ آسمان کی رؤیت جب بادل نہ ہوں اکبر آیت اور مجرد شمس وقمر سے اعظم خلق ہے تو یہ اس لئے کہ دونوں عظیم نور اور ضیاء کے ساتھ موصوف ہیں اس طور کہ ان کے ساتھ جمال وکمال میں تشبیہ دینا عام اور مشہور ہے، ابن اثیر کے بقول بعض لوگ خیال کر سکتے ہیں کہ کاف مرئی کیلئے کافِ تشبیہ ہے مگر یہ غلط ہے یہ دراصل رؤیت کیلیے کافِ تشبیہ ہے جو فعلِ رائی ہے اس کا معنی یہ ہے کہ ایسی رؤیت ہے کہ کسی شک وشبہ کی اس میں گنجائش نہیں جیسے تمہارا چاند کو دیکھنا (ہر طرح کے شک وشبہ سے بالاتر ہے) الشیخ ابو محمد ابن ابو جمرہ کہتے ہیں شمس سے قبل قمر کے ذکر کے ساتھ ابتدا حضرت خلیل کی متابعت ہے تو جس طرح ملت میں ان کی اتباع کا حکم ہے دلیل میں بھی ان کی پیروی کی تو حضرت خلیل اللہ نے اثباتِ وحدانیت پر اس کے ساتھ استدلال کیا تھا تو حبیب اللہ (یعنی آنجناب) نے اثباتِ رؤیت پر اس کے ساتھ استدلال کیا تو ہر دو نے اپنے مقتضیٰ حال کے لحاظ سے استدلال کیا کیونکہ خلت مجرد وجود کے ساتھ صحیح الوقوع ہے جبکہ محبت عموما وقوعِ رؤیت کے بعد ہی واقع ہوتی ہے اور شمس کے قمر پر عطف ڈالنے حالانکہ اس کے ذکر سے فقط تحصیلِ رؤیت کافی تھی تو یہ اس لئے کہ قمر کے وصف کا اندھا شخص حسأ ادراک نہیں سکتا بلکہ تقلیدا کرے گا جبکہ سورج (کے وجود) کا ادراک اس کی حرارت کی وجہ سے اندھا بھی حسی طور پر کرسکتا ہے مثلا جب دوپہر کے وقت باہر نکلے لہذا اس کے (ذکر کے) ساتھ تاکید ایک عمدہ مثال ہے، کہتے ہیں یہ تمثیل تحقیقِ رؤیت کی ہے نہ کہ کیفیت کی کیونکہ شمس وقمر متحیز ہیں اور حق سبحانہ وتعالی اس سے منزہ ہے

ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ شمس کے قمر پر عطف میں اس قائل کا ابطال نہیں جس نے حدیثِ جریر کی شرح میں کہا کہ قمر کے ساتھ تمثیل میں حکمت یہ ہے کہ ناظر کیلئے اس کی رؤیت بآسانی میسر ہے بغیر تکلف کے اور ایسی تحدیق (یعنی آنکھوں پر زور ڈالنا پڑے) کے جس سے بصر کو نقصان پہنچے بخلاف شمس کے تو یہ اس پر اقتصار کی حکمت ہے اس کے بعد کسی اور وقت میں ذکرِ شمس کا ورود اس سے مانع نہیں پس اگر ثابت ہو کہ مجلس واحد تھی تب یہ اس کے لئے خادش ہے، علاء بن عبد الرحمٰن کی روایت میں واقع ہے: (لا تمارون في رؤيته تلك الساعة ثم يتوارىٰ) (یعنی اس ساعت اسکی رؤیت میں کوئی شک نہ ہوگا پھر وہ پردے میں ہو جائے گا) نووی لکھتے ہیں اہلِ سنت کا مذہب یہ ہے کہ اہلِ ایمان کیلئے اپنے رب کی رؤیت ممکن ہے معتزلہ اور خوارج کے مبتدعہ نے اس کا انکار کیا، یہ ان کا جہل ہے کہ کتاب وسنت کی ادلہ متضافر ہیں اور صحابہ اور سلف کا آخرت میں اس کے اثبات پر اجماع ہے، ائمہ نے ان مبتدعہ کو کئی مشہور جواب دیے ہیں، رؤیت میں تقابل اشعۃ (یعنی نظروں کی شعاعیں ایک دوسری کے بالمقابل ہوں) شرط نہیں اور نہ مرئی کے

بالمقابل ہونا اگرچہ مخلوقین کی باہمی رؤیت میں یہی عادت وعرف ہے (لیکن چاند وسورج بھی تو مخلوق ہیں ان کی رؤیت میں تقابل اور آمنے سامنے ہونا کب شرط ہے؟) ابن عربی نے علاء کی روایت پر اعتراض کیا اور اس زیادت کا انکار کیا اور زعم کیا کہ حدیثِ باب میں مذکور مراجعت لوگوں اور واسطہ کے مابین ہوگی کیونکہ اللہ تعالی کفار سے کلام نہ کرے گا اور نہ وہ قطعا اسے دیکھیں گے، جہاں تک مومنین تو بالاجماع وہ دخولِ جنت کے بعد ہی اللہ تعالیٰ کا دیدار کریں گے۔

(يجمع الله الناس) روایتِ شعیب میں (يحشر) ہے یہ بمعنی الجمع ہے روایتِ شعیب میں :(في مكان) ہے اور علاء کی روایت میں (في صعيد واحد) کی زیادت ہے اس کا مثل ابوزرعہ عن ابو ہریرہ کی روایت میں ہے جہاں یہ الفاظ ذکر کئے: (يجمع الله يوم القيامة الأولين و الآخرين في صعيد واحد فَيُسْمِعُهم الداعي و ينفذهم البصر)، اس کی طرف سابقہ باب کی حدیث کی شرح میں اشارہ گزرا، نووی کہتے ہیں صعید وسیع اور مستوی (یعنی برابر) زمین کو کہتے ہیں اور (ينفذ) یاء کی زبر، سکونِ نون اور فاء کی پیش کے ساتھ ای (يخرقهم حتى يجوزهم) (یعنی ان پہ ہیبت طاری کرے گا حتی کہ انہیں گزار دے گا) بعض نے دال کے ساتھ کہا بمعنی: (يستوعبهم) (یعنی سب کا استیعاب کرے گا) ابوعبیدہ کہتے ہیں اس کا معنی ہے: (ينفذهم بصر الرحمن حتى يأتي عليهم كُلِّهِمْ) (یعنی اللہ کی نظر سب کو اپنے احاطہ میں لے گی) ان کے غیر نے کہا مراد ناظرین کی بصر ہے اور یہ اولیٰ ہے، قرطبی کہتے ہیں معنی یہ کہ وہ ایک جگہ میں جمع کئے جائیں گے اس طور کہ ان میں سے کوئی مخفی نہ ہوگا اگر کوئی پکارنے والا انہیں پکارے تو (سبھی اس کی آواز) سنیں گے اور اگر کوئی ناظر ان پر نظر ڈالے تو ان کا ادراک کر سکے گا، کہتے ہیں محتمل ہے کہ داعی سے یہاں مراد جو انہیں عرض وحساب کی طرف آنے کا کہے گا جیسا کہ قرآن میں ہے: (يَوْمَ يَدْعُ الدَّاع) [القمر: ۶] علاء نے اپنی روایت میں یہ زیادت بھی کی: (فَيَطَّلِعُ عليهم ربُّ العالمين) ابن عربی کہتے ہیں اللہ تعالیٰ تو اپنی خلق پر ہمیشہ سے مطلع ہے تو یہاں مراد اس کا اعلام (یعنی باور کرانا) کہ وہ ان پر مطلع ہے، بیہقی کی البعث کی حدیثِ ابن مسعود۔ اس کی اصل نسائی میں ہے، میں ہے کہ اٹھائے جانے کے بعد چالیس برس اس طرح رہیں گے کہ ان کی نظریں آسمان کی طرف اٹھی کی اٹھی ہیں کوئی ان سے ہمکلام نہیں سورج ان سے انتہائی قریب ہے حتی کہ ہر برّ و فاجر پسینہ میں نہایا ہوا ہے، احمد کی حدیثِ ابوسعید میں ہے مومن سے وقوف (یعنی میدانِ حشر میں ٹھہرنا) مخفف کر دیا جائے گا حتی کہ وہ فرض نماز کی مانند ہوگا، اس کی سند حسن ہے ابویعلی کی حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (كَتَدَلِّي الشمس لِلْغُروب إلى أن تَغْرُب) (یعنی اتنا وقت جو سورج کے غروب ہونے کیلئے مائل ہو جانے کے بعد سے غروب تک ہوتا ہے) طبرانی کی عبداللہ بن عمر سے روایت میں ہے روزِ قیامت مومن کو دن کی ایک ساعت سے بھی کم لگے گا۔ (فيتبع من كان يعبد الخ) ابن ابوجمرہ کہتے ہیں شمس وقمر کے ذکر کی تخصیص میں حالانکہ وہ معبود من دون اللہ میں شامل ہیں ان کے عظمِ خلقت کی وجہ سے ان کا تنویہہ بالذکر ہے، ابن مسعود کی روایت میں واقع ہوا پھر آسمان سے ایک منادی ندا دے گا اے لوگو کیا یہ تمہارے رب کا عدل نہ ہوگا جس نے تمہیں پیدا کیا تھا اور مصور کیا اور رزق دیا پھر تم نے اس کے غیر کا دم بھرا کہ ہر ایک کو تم میں سے اس کے سپرد کر دے جس کا اس نے (دنیا میں) دم بھرا؟ وہ کہیں گے کیوں نہیں؟ تو کہے گا تو ہر امت اس کی طرف ہولے جس کی وہ عبادت کرتے تھے، علاء کی روایت میں ہے: (ألا لِيتبع كلُّ إنسان ما كان يعبد) مسندِ حمید اور صحیح ابن خزیمہ میں سہیل بن ابو

صالح عن ابیہ عن ابو ہریرہ سے روایت میں۔ اس کی اصل مسلم میں ہے، قولہ (إلا کما تضارون) کے بعد ہے: (فیلقی العبد فیقول أ لم أکرمك و أزوجك و أسخر لك ؟) وہ کہے گا کیوں نہیں! تو پوچھے گا کیا تم سمجھتے تھے کہ ایک دن مجھ سے آن ملو گے؟ کہے گا نہیں تو کہے گا اب میں بھی تمہیں فراموش کرتا ہوں جیسے تم نے کیا، اس میں ہے ایک اور سے ملے گا تو وہ کہے گا میں تجھ پر، تیری کتاب اور تیرے رسول پر ایمان لایا تھا، نمازیں ادا کیں اور روزے رکھے تو وہ کہے گا: (ألا نبعث علیك شاھدا) تو اس کے منہ پر مہر لگا دی جائے گی اور اس کے اعضاء بولیں گے اور یہ منافق ہے پھر ایک منادی ندا دے گا: (ألا لِتتبع کُلُّ أمة ما کانت تعبد)۔

(و من کان یعبد الطواغیت) طواغیت طاغوت کی جمع ہے جو شیطان اور صنم ہے یہ جمع و مفرد اور مذکر و مؤنث ہے، تفسیر سورۃ النساء میں اس کی بابت بات گزری طبری کہتے ہیں میرے نزدیک درست یہ ہے کہ اس سے مراد طاغی ہے جس نے اللہ کی سرکشی کی اور اس کے سوا کو معبود بنایا ان کی طرف سے قہر و جبر کے نتیجے میں یا ان کی رضامندی سے، انسان ہو یا شیطان یا حیوان و جماد، کہتے ہیں تو اس وقت ان کی ان کیلئے اتباع (سے مراد) ان کا ان کی بابت اپنے اعتقاد پر استمرار ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ اتباع سے مراد یہ ہو کہ قہراً آگ کی طرف ہانکے جائیں، التوحید میں آمدہ حدیثِ ابوسعید میں یہ الفاظ ذکر ہوں گے : (فیذھب أصحاب الصلیب مع صلیبھم و أصحاب کلِّ الأوثان مع أوثانھم و أصحاب کل آلھۃٍ مع آلھتھم) (یعنی اہلِ صلیب اپنی صلیب کے ساتھ روانہ ہو جائیں گے اور سب بت پرست اپنے بتوں کے ساتھ اور دیگر باطل معبودوں والے انہی کے ساتھ) اس میں اشارہ ہے کہ ہر جو شیطان ونحوہ کا عابد ہے ان میں سے جن کی رضا ورغبت سے ایسا ہوا یا جماد وحیوان کا وہ سب اس میں داخل ہیں لیکن ایسے جو عبادت تو کئے گئے تھے مگر اس میں ان کی مرضی شامل نہ تھی جیسے فرشتے اور حضرت مسیحؑ تو یہ اس میں شامل نہیں لیکن حدیثِ ابن مسعود میں ہے: (فیتمثل لھم ما کانوا یعبدون فینطلقون)(یعنی جن کی وہ عبادت کیا کرتے تھے وہ ان کیلئے متمثل ہو کر سامنے آ جائیں گے) علاء کی روایت میں ہے: (فیتمثل لِصَاحبِ الصلیب صلیبُہ و لصاحب التصاویر تصاویرہ)(یعنی صلیب والے کیلئے اسکی صلیب اور تصاویر والوں کیلئے ان کی تصاویر متمثل ہو جائیں گی) تو اس زیادت نے تعمیم کا فائدہ دیا ہر اس کی جو اللہ کے سوا عبادت کیا گیا مگر جس کا آگے ذکر آئے گا یہود و نصاریٰ میں سے تو یہ اس عموم سے مخصص ہے اس دلیل کے ساتھ جس کا ذکر آگے آئے گا، جہاں تک تعبیر بالتمثیل ہے تو ابن عربی نے کہا محتمل ہے کہ یہ تمثیل ان پر تلبیس ہو (یعنی ان پہ معاملہ ملتبس کرنا) یہ بھی احتمال ہے کہ تمثیل ان کیلئے جو مستحق تعذیب نہ ہوں گے اور جو ان کے ماسوا ہیں تو وہ حقیقۃً حاضر ہوں گے کیونکہ اللہ فرماتا ہے: (إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ)[الأنبیاء: ۹۸]۔

(و تبقی ھذہ الأمة) بقول ابن ابوجمرہ محتمل ہے کہ امت سے مراد امتِ محمدیہ ہو جیسا کہ اس سے اعم بھی محتمل ہے تو سب اہلِ توحید اس میں شامل ہوں حتی کہ جن بھی، اس پر حدیث کا بقیہ دال ہے کہ باقی رہے گا وہ جو اللہ کے سوا عبادت کیا گیا ہر برو فاجر، بقول ابن حجر اس کا اخذ بقیہِ حدیث میں آپ کے قول: (فأکون أول من یجیز) سے بھی ہے تو اس میں اشارہ ہے کہ دیگر انبیاء آپ کے بعد اپنی امتوں کو (پل صراط سے) گزاریں گے۔

(فيها منافقوها) اکثر کے ہاں یہی ہے، ابراہیم بن سعد کی روایت میں ہے: (فيها شافعوها أو منافقوها ، شكَّ إبراهيم) اول معتمد ہے، ابوسعید کی حدیث میں یہ اضافہ کیا: (حتى يبقىٰ مَنْ كان يَعْبُدُ الله مِنْ بَرّ و فاجرِ و غُبَّراتُ أهل الكتاب) روایتِ مسلم میں (و غبر) ہے دونوں غابر کی جمع ہیں یا غبرات جمع غبر اور وہ غابر کی جمع ہے اغبار بھی بطورِ جمع مستعمل ہے، (غبر الشيء بقيته) (یعنی ہر شئ کا غبر اس کا بقیہ) باء کی جزم کے ساتھ بھی وارد ہے، یہاں مراد جو ان میں سے اہلِ توحید تھے، مسلم میں بعض نے اس کی تصحیف کرلی اور باء کی بجائے یاء کے ساتھ کہا، عیاض وغیرہ نے جزم کیا کہ یہ وہم ہے ابن ابو جمرہ کہتے ہیں حدیث میں ان مذکورین کا مآل مذکور نہیں ہوا لیکن جب یہ امر معلوم ہے کہ طواغیت کا ٹھکانہ جہنم ہے تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ وہ بھی ان کے ساتھ وہیں ہوں گے جیسے اللہ تعالی نے فرمایا: (فَأَوْرَدَهُمُ النارَ)[هود: ٩٧] بقول ابن حجر سہیل کی مشار الیہ روایت میں ہے: (و تتبع الشياطينَ و الصليبَ أولياؤهم إلى جهنم)(یعنی شیاطین اور صلیب کے پیچھے پیچھے ان کے پیروکار دوزخ چلے جائیں گے) ابوسعید کے ہاں یہ زیادت بھی ہے: (ثم يؤتى بجهنم كأنها سراب فيقال لليهود ما كنتم تعبدون) اس میں نصاریٰ کا ذکر بھی ہے، یہ بھی کہا: (فيتساقطون فيجهنم حتى يبقى مَنْ كان يعبد الله مِن برّ أو فاجر)

ابن خزیمہ اور ابن مندہ کے ہاں ۔ اس کی اصل مسلم میں ہے، ہشام بن سعد کی زید بن اسلم سے روایت میں ہے: (فلا يبقى أحد كان يعبد صنما ولا وثنا و لا صورة إلا ذهبوا حتى يتساقطوا فى النار) علاء بن عبدالرحمٰن کی روایت میں ہے کہ ان میں سے ایک فوج اس میں پھینکی جائے گی اور کہا جائے گا کیا بھرگئی؟ تو کہے گی: (هَلْ مِنْ مَزِيْدٍ) یہود اسی طرح نصاریٰ میں سے جو صلیب کی عبادت نہ کرتے تھے وہ مدعی ہوں گے کہ وہ اللہ کی عبادت کرتے تھے تو یہ مسلمانوں کے ساتھ ادھر ہی رہیں گے تو جب محقق کر دیا جائے گا کہ وہ مذکورین انبیاء کے عبادت گزار تھے تو وہ بھی اصحابِ اوثان کے ساتھ ملحق کر دیے جائیں گے، اس کی تائید اللہ کا یہ فرمان کرتا ہے: (إِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَ الْمُشْرِكِيْنَ فِيْ نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِيْنَ فِيْهَا)[البينة: ٦] لیکن جو اپنے اصلی (یعنی غیر تحریف شدہ) دین پر متمسک ہوگا تو وہ قولہ (الذين كفروا) کے مفہوم کے ساتھ خارج ہوگا اور اس پر جو حدیثِ ابوسعید میں مذکور ہوا کہ وہ بھی باقی رہ جائیں گے جو ایمان کا اظہار کرتے تھے مخلص ہوں یا منافق۔

(فتدعى اليهود) ان کا ذکر پہلے کیا کیونکہ ملتِ نصاریٰ سے ان کی ملت متقدم ہے۔ (فيقال لهم) اس قائل کی تعیین سے مطلع نہ ہو سکا بظاہر یہ اس پر مقرر کوئی فرشتہ ہوگا۔ (كنا نعبد عزير ابن الله) اس میں اشکال ہے کیونکہ اس کے ساتھ متصف تو بعض یہودی تھے جبکہ ان کے اکثر اس امر کے منکر تھے، جواب یہ ممکن ہے کہ اس خطاب کا خصوص ان کیلئے ہوگا جو اس کے ساتھ متصف ہیں اور جو ان کے ماسوا ہیں ان کا جواب وہ جو پہلے ذکر ہوا کہ کہیں گے ہم ایسے نہ تھے جیسے نصاریٰ کی نسبت واقع ہوا تو ان میں سے وہ جنہوں نے حضرت مسیح کو اللہ کا بیٹا بنا دیا حالانکہ ان میں ایسے بھی ہیں جو اپنے زعم میں اکیلے اللہ کی عبادت کرتے ہیں یعنی اتحادیہ جنہوں نے کہا اللہ مسیح ابن مریم ہے (یعنی یہ تثلیث کے قائل نہ تھے بلکہ حضرت عیسیٰ کو ہی اللہ قرار دیتے تھے)۔

(فيقال لهم كذبتم) کرمانی کہتے ہیں تصدیق و تکذیب مشار الیہ حکم کی طرف غیر راجع ہے تو جب کہا جائے: (جاء

زید بن عمرو بکذا) تو جس نے تکذیب کی اس نے اس شیٔ کے ساتھ اس کے آنے کا انکار کیا اس امر کا نہیں کہ وہ ابن عمرو ہے اور یہاں ان پر یہ انکار نہیں کیا گیا کہ انہوں نے عبادت کی، دراصل انکار ان پر یہ ہوا کہ مسیح اللہ کے بیٹے ہیں، کہتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں نفیِ لازم ہے اور وہ ان کے ابن اللہ ہونے کی تا کہ نفیِ ملزوم اس سے لازم آئے اور وہ ابن اللہ کی عبادت کرنا، کہتے ہیں جائز ہے کہ اول حسبِ ظاہر ہو اور حسبِ مقام قرینہ کا تحمُّل اکٹھے ان دونوں کی طرف رجوع کو مقتضی ہو یا فقط مشار الیہ کی طرف، ابن بطال کہتے ہیں اس حدیث سے ثابت ہوا کہ منافقین مومنوں کے ساتھ باقی رہیں گے اس امید پر کہ یہ ان کے لئے نافع ثابت ہو دینا میں ان کا جو طرز عمل تھا اس پر بناء کرتے ہوئے (کہ دنیا میں بھی بظاہر مسلمان بن کر ان کے ساتھ ساتھ رہے تھے) تو گمان کیا کہ یہ (پردۂ نفاق) مستمر رہے گا تو اللہ تعالیٰ نے غرۃ وتحجیل کے ساتھ اہلِ ایمان کو ممیّز کیا کیونکہ منافقین کو نہ غرۃ حاصل ہوگا اور نہ تحجیل، بقول ابن حجر ثابت ہے کہ غرۃ وتحجیلِ امتِ محمدیہ کے ساتھ خاص ہے تحقیق یہ ہے کہ اس مقام میں ان کی پہچان عدم سجود اور اطفائے نور کے ساتھ ہوگی، یہ بھی محتمل ہے کہ غرۃ وتحجیل ان کیلئے حاصل ہو پھر اطفائے نور کے ساتھ یہ سلب کر لئے جائیں، قرطبی کہتے ہیں منافقوں نے اپنے جہل کے سبب گمان کیا کہ مومنوں کے ساتھ ان کا تستُّر آخرت میں ان کے لئے نفع مند ثابت ہوگا جیسے دنیا میں تھا، یہ بھی محتمل ہے کہ ان کے ہمراہ اس لئے محشور کئے گئے کہ وہ اسلام کا اظہار کرتے تھے تو یہی معاملہ مستمر رہا حتی کہ اللہ نے ان کا تمیُّز فرما دیا، کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ جب یہ نداء سنی کہ ہر امت اپنے معبود کے ہمراہ ہو لے اور منافق چونکہ کسی کا عبادت گزار نہ تھا تو وہ حیرت میں گم وہیں رہا تا آنکہ اللہ نے ممیّز کر دیا بقول ابن حجر یہ ضعیف ہے کیونکہ یہ اس منافق کے تخصیص کو مقتضی ہے جو کسی شیٔ کا عبادت گزار نہیں تھا جبکہ اکثر منافق اوثان وغیرہ کے عبادت گزار تھے۔

(فيأتيهم الله الخ) التوحید میں آمدہ حدیثِ ابوسعید میں ہے: (في صورةٍ غيرِ صورته التي رَأَوْهُ فيها أول مرة) (یعنی اس صورت سے دیگر صورت میں جس میں اسے اول مرتبہ دیکھا تھا) ہشام بن سعد کی روایت میں ہے: (ثم تَبَدّىٰ لنا الله في صورة غير صورته التي رأيناه فيها أول مرة) حدیثِ ابوسعید میں یہ زیادت بھی آئے گی: (فيقال لهم ما يُحْبِسُكم و قد ذهب الناس) (یعنی تمہیں کس چیز نے روک رکھا ہے جبکہ لوگ جا چکے ہیں) وہ کہیں گے ہم ان سے تب الگ ہو گئے تھے جبکہ آج کی نسبت اس کی زیادہ ضرورت تھی (یعنی دنیا میں) اور ہم نے ایک منادی سنا جو کہہ رہا تھا ہر قوم اس کے ساتھ ہو لے جس کی وہ عبادت کیا کرتی تھی اور ہم اپنے رب کے منتظر ہیں، روایتِ مسلم میں یہاں واقع ہے کہ ہم ان لوگوں سے دنیا میں علیحدہ رہے جب ہم ان کے نہایت ضرورت مند تھے اور ان کا ساتھ نہ دیا، عیاض نے بخاری کی روایت کو راجح قرار دیا ہے ان کے غیر نے کہا ضمیر اللہ کی طرف راجع ہے۔ (یعنی: إليه کی) اور معنی یہ ہے کہ ہم نے ان لوگوں کی مفارقت کی اور ان کے معبودات میں ان کے مصاحب نہ رہے اور آج ہم اپنے رب کے احوج یعنی محتاج ہیں، عیاض کہتے ہیں (أحوج) اپنے باب پر ہی ہے کیونکہ یہ دنیا میں بھی اس (یعنی اللہ) کے محتاج تھے تو آخرت میں تو زیادہ ہیں، نووی کہتے ہیں عیاض کا مسلم کی روایت کا انکار قابل اعتراض ہے، اس کا معنی اس سختی کے ان سے کشف میں اللہ کی طرف تضرُّع ہے اس امر کے ساتھ کہ انہوں نے اس کی طاعت لازم پکڑی تھی اور دنیا میں اپنے اعزہ و اقارب میں سے ہر اس سے الگ رہے جو اس کی طاعت سے زائغ ہوا حالانکہ اپنی معاش اور دنیوی مصالح میں وہ ان کے محتاج بھی تھے۔

جیسے صحابہ کرام کے ساتھ ہوا جب اپنے ان اقارب کا مقاطعہ کیا جنہوں نے اللہ اور اس کے رسول کی مخالفت کی حالانکہ انہیں ان کی ضرورت بھی رہتی تھی، یہ معنائے حدیث میں ظاہر ہے اس کے حسن میں شک نہیں،

جہاں تک اللہ تعالیٰ کی طرف اتیان کی نسبت تو کہا گیا یہ ان کی اسے رؤیت سے عبارت ہے کیونکہ جو کسی سے غائب ہو اس کی رؤیت نہیں ہوتی مگر اس صورت میں کہ وہ وہاں آئے تو مجازاً رؤیت کو اتیان کے ساتھ تعبیر کیا، بعض نے کہا اتیان اللہ کے افعال میں سے ایک فعل ہے جس کے ساتھ ایمان ضروری ہے سماتِ حدوث سے اس کی تنزیہہ (کا عقیدہ رکھنے) کے ساتھ، بعض نے کہا یہاں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (یأتِیهِمْ بعضُ ملائكة الله) (یعنی اللہ کے بعض فرشتے آئیں گے) عیاض نے اسے ترجیح دی (یہاں محشی لکھتے ہیں یہ اللہ کی صفتِ اتیان کی تاویل ہے اور یہ فعلی صفت اور کتاب وسنت کی رو سے ثابت ہے اللہ کیلئے اس حقیقت پر جو اس کی ذات کے لائق ہو بغیر تعطیل۔۔۔۔ الخ یہی اللہ تعالیٰ کی نقائص اور مخلوقین سے مشابہت کی تنزیہہ ہے، یہ اس کے لئے ثابت صفاتِ کمال کی اس سے نفی نہیں کرتی جیسے صورت اللہ کیلئے ثابت ہے اس طور جو اس کے لئے لائق ہو اثباتاً بلا تمثیل اور تنزیہاً بلا تعطیل تو وہ اس ضمن میں اپنی خلق سے مشابہ نہیں نہ اپنی ذات میں اور نہ صفات وافعال میں جیسا کہ فرمایا: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) کہتے ہیں شائد یہ فرشتہ ایسی صورت میں آئے گا کہ وہ مستنکر خیال کریں گے اس وجہ سے جو اس میں سمتِ حدوث دیکھیں گے کیونکہ فرشتہ تو مخلوق ہے، کہتے ہیں چوتھی وجہ یہ بھی محتمل ہے کہ معنی یہ ہو کہ اللہ ان کے پاس ایسی صورت یعنی صفت میں آئے گا جو ان کیلئے صورِ مخلوقہ ظاہر کرے گی جو صفتِ الٰہ کے مشابہ نہ ہوں گی تاکہ اس کے ساتھ ان کا امتحان کرے تو جب یہ فرشتہ کہے گا میں تمہارا رب ہوں اور وہ اس پر ایسی کوئی علامتِ مخلوق دیکھیں گے جس سے جانیں گے کہ وہ ان کا رب نہیں ہے تو اس سے استعاذہ کریں گے

علاء بن عبدالرحمٰن کی مشار الیہ روایت میں یہ الفاظ ذکر کئے: (فيطلع عليهم رب العالمين) یہ احتمالِ اول کیلئے مقوی ہے، عیاض کہتے ہیں جہاں تک اس کے بعد آپ کا قول: (فيأتيهم الله فى صورته التى يعرفونها) تو اس سے مراد صفت ہے اور معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس صفت کے ساتھ ان کیلئے متجلی ہوگا جس کے ساتھ وہ اسے جانتے ہیں انہوں نے اس صفت کے ساتھ حالانکہ اس کی رؤیت قبل ازیں متحقق نہیں، اس لئے معرفت کر لی کیونکہ ایسی شئ دیکھیں گے جو مخلوقین سے مشابہ نہیں، اور وہ جانتے ہیں کہ وہ اپنی مخلوقات سے کسی شئ کا مشابہ نہیں ہے تو جان لیں گے کہ وہ ان کا رب ہے تو کہیں گے تو ہمارا رب ہے، صفت سے صورت کے ساتھ تعبیر کیا مجانستِ کلام کی غرض سے کہ صورت کا ذکر گزرا ہے (فاضل محشی اختلافی نوٹ لکھتے ہیں کہ یہ سدید نہیں کیونکہ صفت غیرِ صورت ہے اور دونوں اللہ کیلئے ثابت ہیں پس اس کے لئے ایسی صفات ہیں جو اس کے شایانِ شان ہیں جیسا کہ اس کی حقیقی صورت بھی ہے جو اس کے کمالِ ذات کی مانند کامل ہے)

کہتے ہیں جہاں تک قولہ: (نعوذ بالله منك) تو خطابی اس بابت کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ کلام منافقین سے صادر ہو، عیاض کے بقول یہ صحیح نہیں اور نہ کلام اس کے ساتھ مستقیم ٹھہرتی ہے بقول نووی قاضی عیاض کا کہنا درست ہے لفظِ حدیث اس کے ساتھ مصرح یا اس میں ظاہر ہیں، قرطبی نے تذکرہ میں اسے راجح قرار دیا اور لکھا یہ ان کا دوسرا امتحان ہوگا حدیثِ ابوسعید میں ہے: (حتى إن بعضهم ليكاد ينقلب) ابن عربی کہتے ہیں استعاذہ اس لئے کیا اولاً کیونکہ ان کا اعتقاد ہوگا کہ یہ کلام استدراج ہے کیونکہ

اللہ تو فحشاء اور باطل کا حکم نہیں دیتا اور اہلِ باطل کی اتباع بھی فحشاء ہے اسی لئے صحیح میں واقع ہوا: (فیأتیهم الله فی صورة - أی بصورة - لا یعرفونها) اور یہ اہلِ باطل کی اتباع کا امر ہے اسی لئے کہیں گے جب ہمارا رب آئے گا تو ہم اسے پہچان لیں گے یعنی جو ہمارا اس سے ناتہ اور اس کا وطیرہ رہا ہے کہ ہمیشہ حق کہا، ابن جوزی کہتے ہیں معنائے حدیث یہ ہے کہ اللہ روزِ قیامت کے اوہال کے ساتھ آئے گا اور ایسی صورِ ملائکہ کے ساتھ کہ اس کا مثل دنیا میں نہیں دیکھا تھا تو اس حال سے استعاذہ کریں گے اور کہیں گے جب ہمارا رب آئے گا تو ہم پہچان لیں گے یعنی جس لطف وکرم کے ہم خوگر ہیں وہ جب اس کے ساتھ آئے گا ہمیں پتہ لگ جائے گا کہ یہ ہمارا رب ہے اور یہ وہ صورت جسے ان الفاظ کے ساتھ تعبیر کیا: (یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ سَاقٍ) أی عن شدةٍ! قرطبی کہتے ہیں یہ مقامِ ہائل ہوگا جس کے ساتھ اللہ اپنے بندوں کی پرکھ کرے گا تا کہ خبیث کو طیب سے جدا کرے اور یہ اس لئے کہ وہاں منافقین بھی ہوں گے جو مومنوں کے ساتھ مخلط ہوں گے اور مدعی ہوں گے کہ انہی جیسے ہیں انہیں گمان ہوگا کہ دنیا کی طرح آج بھی دھوکے کا پردہ ڈالے رکھنے میں کامیاب رہیں گے تو بطور آزمائش اللہ ایک صورتِ ہائلہ کے ساتھ آئے گا جو سب سے مخاطب ہوکر کہے گی: (أنا ربکم) تو مومن تو اس کا انکار کریں گے اس وجہ سے جو ان کیلئے اس کی معرفتِ سابقہ ہوئی اور یہ کہ وہ اس صورت کی صفات سے منزہ تھے لہذا (نعوذ بالله منك لا نشرك بالله شیئا) کہیں گے (بہرحال معاملہ اتنا مشتبہ ہوگا کہ) ان میں سے بعض لغزش کا شکار ہوتے ہوتے بچیں گے یعنی منافقوں کی ہمنوائی سے۔۔۔

کہتے ہیں یہ ایسا طائفہ ہے جن کیلئے علماء کے درمیان رسوخ نہیں شائد انہوں نے اعتقادِ حق کیا اور بغیر بصیرت کے اس میں لگے رہے، کہتے ہیں پھر اس کے بعد مومنوں سے کہا جائے گا کیا تمہارے اور تمہارے رب کے مابین کوئی علامت ہے؟ بقول ابن حجر یہ زیادت بھی حدیثِ ابوسعید میں موجود ہے یہ الفاظ ذکر کئے: (آیة تعرفونها ؟ فیقولون الساق فیکشف عن ساقه فیسجدُ له کُلُّ مؤمنٍ) (یعنی کوئی نشانی جس سے تم پہچان پاؤ؟ تو کہیں گے وہ اپنی ساق سے کشف فرمائے گا جسے دیکھ کر ہر مومن سجدہ میں ہو جائیگا) تو کشفِ ساق کا ذکر کریں گے تو کشفِ ساق ہوگا جسے دیکھ کر مخلص مومن سجدہ میں سر رکھ دیں گے اور جو دنیا میں ریاء و سُمعت سے نیکی کے کام کیا کرتے تھے وہ جب سجدہ میں پڑنے کی کوشش کریں گے تو ان کی کمر اکڑ جائے گی، مسلم کے الفاظ ہیں: (فلا یبقیٰ مَنْ کان یسجد مِنْ تِلْقَاءِ نفسه إلا أُذِنَ له فی السجود) یعنی جو سجدوں کے اخلاص کے ساتھ شناور تھے ان کے لئے اس موقع پہ سجدہ کرنا آسان بنا دیا جائے گا اور جو ریاکار تھا ان کی کمر اللہ تعالیٰ اکڑا دے گا تو جب بھی سجدہ کرنے کا سوچے گا گدی کے بل گر پڑے گا، ابن مسعود سے روایت میں بھی اس کا مثل ہے البتہ یہ الفاظ ذکر کئے: (فیقولون إن اعتَرَفَ لنا عَرَفْنَاهُ قال فَیُکْشَفُ عَنْ ساقٍ فیقعُونَ سُجُودا و تَبْقیٰ أصلابُ المنافقین کأنها صیاصی البقر) (کہیں گے جب ایسا ہوگا تو ہم پہچان جائیں گے تب کشفِ ساق ہوگا تو وہ سجدہ میں پڑ جائیں گے لیکن منافقوں کی پشت ایسی اکڑ جائیں گی جیسے گائے کے سینگ ہوں) حاکم کے ہاں ابوزعراء کی ان سے روایت میں ہے: (و تبقی ظهور المنافقین طبقا واحدا کأنما فیها السفافید) یہ سفود کی جمع ہے یہ جب بکری کو بھوننے لگیں تو جو اس کے جسم میں داخل کی جاتی ہے (یعنی سلاخ) اعمش کی ابوصالح عن ابی ہریرہ سے ابن مندہ کی روایت میں ہے: (فیوضع الصراط و یتمثل لهم ربهم) تو ماتقدم کی مانند نقل کیا اس میں ہے: (إذا تَعَرَّفَ

لنا عَرَفْناه) علاء کی روایت میں ہے پھر عزوجل ان پر مطلع ہوگا: (فیُعَرِّفُهم نفسَه ثم یقول أنا ربکم فاتّبِعُوْنی فیَتّبِعُه المسلمون) اس روایت میں قولہ: (فیعرفهم نفسه) یعنی ان کے دلوں میں ایک علم قطعی ڈال دے گا جس کے ساتھ وہ پہچان لیں گے کہ وہ ان کا رب ہے، کلاباذی معانی الاخبار میں لکھتے ہیں اس وجہ سے پہچان لیں گے کہ (أحدث لطائف عَرَّفَهُمْ بها نفسه)(یعنی لطائف کا احداث کیا جسن کے ساتھ اپنی انہیں پہچان کرائی)

کشفِ ساق سے مراد خوف و ہول کا زوال ہے (یہاں بھی محشی لکھتے ہیں یہ تاویل قبیح اور اللہ سے کشفِ ساق کی نفی ہے بلکہ اللہ کیلئے صفتِ ساق ثابت ہے جیسے صحیح حدیث میں وارد ہوا اور یہ اللہ کیلئے صفتِ ذاتیہ اور حقیقیہ ہے اور اس کے لائق ہے، صفاتِ خلق کے متماثل نہیں تو اس کی تاویل کرنا یا اللہ سے اس کی تعطیل جائز نہیں جیسے دیگر کتاب وسنت میں مذکور صفاتِ ثابتہ ہیں)

وہ خوف و ہول جس نے اس حد تک انہیں مُغیر کیا کہ اپنے جسم کے پوشیدہ اعضاء تک سے غافل ہو گئے ، ہشام بن سعد کی روایت میں ہے پھر ہم اپنے سر اٹھائیں گے اور وہ اس صورت میں ہو چکا ہوگا جب ہم نے پہلی مرتبہ اس کی رؤیت کی تھی تو کہے گا میں تمہارا رب ہوں، ہم کہیں گے ہاں تو ہمارا رب ہے! اس میں اشعار ہے کہ آغازِ حشر میں اہلِ ایمان اللہ کی رؤیت سے بہرہ ور ہو چکے ہوں گے، خطابی کہتے ہیں یہ اس رؤیت سے دیگر ہے جو جنت میں ان کے لئے اکراماً واقع ہوگی تو یہ امتحان کیلئے جبکہ وہ زیادتِ اکرام کیلئے ہوگی جیسا کہ (قرآن میں مذکور) (الحسنی و زیادة) کو اس کے ساتھ مفسر کیا گیا ہے، کہتے ہیں حشر میں اس امتحان کے حصول میں کوئی اشکال نہیں کیونکہ آثارِ تکالیف منقطع نہ ہوں گے مگر جنت یا جہنم میں استقرار کے بعد، کہتے ہیں یہ کہا جانا بھی مناسب ہے کہ اولا اس کی رؤیت کا تحقق اس لئے محجوب ہوا کہ ان کے ہمراہ منافقین بھی تھے جو دیدار باری تعالیٰ کے حقدار نہ تھے جب وہ الگ ہو گئے تو حجاب اٹھالیا گیا تب مومن کہیں گے تو ہمارا رب ہے، بقول ابن حجر اگر ماتقدم آپ کا قول: (إذا تعرف لنا عرفناه) اور جو اس کی تاویل ذکر کی گئی، ملحوظ رکھیں تو اشکال مرتفع ہو جاتا ہے، طیبی کہتے ہیں دنیا کے دارِ بلاء (یعنی دار الامتحان) اور آخرت کے دارِ جزاء ہونے سے لازم نہیں کہ دونوں میں سے کسی میں کچھ وہ واقع نہ ہو جو دوسری کے ساتھ خاص ہے، جیسے قبر میں جو کہ آخرت کی پہلی منزل ہے کئی طرح کی آزمائش اور سوال وغیرہ کے ساتھ فتنہ ہے، تحقیق یہ ہے کہ تکلیف (یعنی اللہ ورسول کے احکامات بجالانا) دنیا کے ساتھ خاص ہے اور حشر میں یہ اس کے آثار ہیں، حدیثِ ابن مسعود میں یہ زیادت بھی ہے کہ پھر مسلمانوں سے کہا جائے گا: (اِرْفَعُوْا رؤوسكم إلی نور کم بقدرِ أعمالكم) (یعنی اپنے اعمال کے بقدر عطا کئے گئے اپنے نور کی طرف اپنے سر اٹھاؤ) ایک طریق میں ہے: (فیُعْطَوْنَ نورهم علی قدر أعمالهم) (یعنی انہیں ان کے اعمال کے بقدر نور عطا ہوگا) تو بعض کا نور پہاڑ جتنا بعض کا اس سے کم اور بعض کا کھجور کے درخت جتنا اور بعض کا اس سے کم ہوگا حتی کہ وہ شخص جس کا نور سب سے کم ہوگا وہ اس کے پاؤں کے انگوٹھے کے برابر ہوگا، مسلم کی حضرت جابر سے روایت کے الفاظ ہیں: (و یُعْطیٰ کُلُّ إنسانٍ منهم نورا ثم یُوَجَّهُوْنَ إلی الصراط فما کان مِنْ منافق طُفِیَٔ نُوْرُہٗ) (یعنی ہر انسان اس نور کی روشنی میں پل کی طرف چلے گا وہاں پہنچ کر منافقوں کا نور بجھ جائے گا) ایک کے الفاظ ہیں جب سب پل پر پہنچیں گے تو منافقین کا نور اللہ تعالیٰ سلب کر لے گا وہ مومنوں سے کہیں گے: (اُنْظُرُوْنَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُوْرِکُمْ الآیة) ابن ابو حاتم کی حدیثِ ابوامامہ میں ہے نبی اکرم نے فرمایا روزِ قیامت تم کئی طرح کے مواطن میں ہو گے حتی کہ

لوگوں کو اللہ کی طرف سے ایک امر ڈھانپ لے گا تو کچھ چہرے متبیض اور کچھ مسود ہوں گے پھر وہ ایک اور منزل کو منتقل ہوں گے تو لوگوں پر تاریکی چھا جائے گی اور وہاں نور تقسیم ہوگا جو صرف مومنوں کیلئے مختص ہوگا کافر اور منافق کو اس میں سے کچھ نہ ملے گا تو منافق اہلِ ایمان سے کہیں گے: (انظرونا الخ) تو وہ اس جگہ لوٹیں گے جہاں نور تقسیم ہوا تھا مگر اب وہاں کچھ نہ ہوگا تو ان کے مابین دیوار حائل کر دی جائے گی۔

(فیتبعونہ) بقول عیاض یعنی اس کے امر کی یا ان فرشتوں کی تبع کریں گے جو اس کیلئے مقرر ہوں گے۔ (و یضرب جسر جهنم) شعیب کی روایت میں (أنت ربنا) کے بعد ہے: (فیدعوهم فیضرب جسر جهنم) بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں اس سیاق سے حدیثِ انس میں گزرا فصلِ قضاء کیلئے ذکرِ شفاعت محذوف ہے جیسا کہ حدیثِ انس سے یہاں مذکور کچھ امور حذف کئے گئے تو دونوں حدیثوں کو ساتھ ملا کر یہ بات سامنے آتی ہے کہ محشور ہونے کے بعد کفار تو فوراً جہنم کو روانہ کروائے جائیں گے (یعنی ان کا حساب نہیں ہونا جس کیلئے محشر میں ٹھہرنا پڑے) بقیہ سب کربِ محشر میں گرفتار ہوں گے جس سے خلاصی (اور فیصلوں کا عمل جاری کرانے) کی غرض سے وہ طالبِ شفاعت ہوں گے تو صراط نصب کرنے کا جب حکم جاری ہوگا تب سجدہ کے ساتھ امتحان واقع ہوگا جس سے منافقوں کی علیحدگی عمل میں آئے گی پھر پل سے گزریں گے، یہاں کی حدیثِ ابوسعید میں ہے: (ثم یضرب الجسر علی جهنم و تحل الشفاعة و یقولون اللهم سَلِّمْ سلم) (یعنی لوگ کہیں گے اے رب سلامت رکھنا)۔

(فأکون أنا الخ) روایتِ شعیب میں ہے: (یجوز بأمته) ابراہیم بن سعد کی روایت میں ہے: (یجیزها) ضمیر جہنم کی طرف راجع ہے اصمعی کہتے ہیں: (جازَ الوادیَ) یعنی اس میں چلا اور (أجازه أی قطَعه) اسے قطع کیا، دیگر نے کہا دونوں ہم معنی ہیں، نووی کہتے ہیں معنی یہ ہے کہ میں اور میری امت سب سے پہلے اسے عبور کریں گے، کہا جاتا ہے: (جاز الوادِیَ و أجازه أی قَطَعَهٗ و خَلَّفَهٗ) (یعنی اس کا قطع کرنا اور اسے پیچھے چھوڑ آنا) قرطبی کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہاں ہمزہ برائے تعدی ہو کیونکہ جب آپ اور آپ کی امت اولین عبور کرنے والے ہیں تو بقیہ کی ان سے تاخیر لازم ہوئی تو گویا جب آپ نے عبور کیا تو دیگر کیلئے آپ (أجاز) (یعنی انہیں گزرنے کا موقع دیا) حاکم کی عبداللہ بن سلام سے روایت میں ہے پھر ایک منادی ندا دے گا کہ محمد اور ان کی امت کہاں ہیں؟ تو آپ اٹھ کھڑے ہوں گے اور آپ کی امت بھی آپ کی پیروی کرے گی نیک بھی اور بد بھی، یہ سب پل کی راہ لیں گے تو اللہ اپنے اعداء (یعنی نافرمانوں) کی نظر مٹا ڈالے گا تو وہ دائیں بائیں سے گرتے جائیں گے جبکہ نبی اکرم اور صالحین بحفاظت عبور کر لیں گے، ابن عباس کی مرفوع حدیث میں ہے: (نحن آخر الأمم و أول مَنْ یُحَاسَبُ) اس میں ہے تو امم ہمارے لئے راستہ چھوڑیں گی تو ہم وضوء کے اعضاء کی چمک لئے گزر جائیں گے اور دیگر امتوں کے لوگ کہیں گے: (کادَتْ هذه الأمة أن یکونوا أنبیاء) (یعنی قریب تھی کہ یہ امت انبیاء ہو)

(و دعاء الرسل یومئذ الخ) روایتِ شعیب میں ہے اس دن سوائے انبیاء کے کوئی بولتا نہ ہوگا، ابن سعد کی روایت میں ہے اس سے سوائے انبیاء کے کوئی کلام نہ کر سکے گا: (و دعوی الرسل یومئذ الخ) علاء کی روایت میں ہے: (و قولهم سَلِّمْ سَلِّمْ) ترمذی کی حدیثِ مغیرہ میں ہے کہ پل صراط پر اہلِ ایمان کا شعار یہ الفاظ ہوں گے: (ربِّ سَلِّمْ سَلِّمْ) اول میں ضمیر رسل کیلئے ہے اس کلام

کے اہلِ ایمان کا شعار ہونے سے لازم نہیں کہ وہ ان کا نطق کریں بلکہ رسل ان کا نطق کرتے ہوں گے اور اہلِ ایمان کی سلامتی کی دعا کریں گے تو اس طرح سے اسے ان کا شعار قرار دیا، اس سے روایات باہم منطبق ہو جاتی ہیں (ایک تطبیق یہ بھی ہو سکتی ہے کہ جس مشار الیہ روایت میں مذکور ہوا کہ صرف رسل ہی کلام کریں گے اس سے مراد اللہ سے کلام کرنا جیسا کہ ابراہیم بن سعد کی روایت کے حوالے سے یہ الفاظ گزرے: و لا یکلمه إلا الأنبیاء) اس کی تائید روایتِ سہیل کے یہ الفاظ کرتے ہیں: (فعند ذلك حَلَّتِ الشفاعةُ اللهم سَلِّمْ سلم) حدیثِ ابوسعید میں یہ زیادت بھی ہے: (فیَمُرُّ المؤمنُ کَطَرْفِ العین و کالبرق و کالریح و کأجاوِیْدِ الخیل و الرکاب) (یعنی کئی مومن ایسے گزری جائیں گے جیسے آنکھ کا جھپکنا اور کئی برق اور کئی ہوا کی مانند اور کئی تیز رفتار گھڑوں اور سواریوں کی مانند) حضرت حذیفہ وابو ہریرہ کی اکٹھی روایت میں ہے کہ اولین گزرنے والے برق کی مانند گزر جائیں گے پھر (کمَرِّ الریح ثم کَمَرِّ الطیر و شدِّ الرحال تجری بهم أعمالهم)(سابقہ مفہوم مزید یہ کہ ان کے اعمال انہیں گزاریں گے) علاء کی روایت میں ہے: (و یوضَعُ الصراط فیمُرُّ علیه مثل جیادِ الخیل و الرکاب) ابن مسعود کی روایت میں ہے: (ثم یقال لهم أُنْجُوا علیٰ قَدْرِ نُورِکم فمنهم مَنْ یَمُرُّ کطرف العین ثم کالبرق ثم کالسحاب ثم کانقضاض الکوکب ثم کالریح ثم کشَدِّ الفرس ثم کشَدِّ الرحل حتی یمر الرجل الذی أُعْطِیَ نُوْرَہ علیٰ إبهام قَدَمِهِ یَحْبُوْ علیٰ وجهه و یدیه و رجلیه یجُرُّ بیَدٍ و یعلق ید و یجُرُّ برجل و یعلق رجل و تضرب جوانبه النار حتی یخلص)(یعنی پھر انہیں کہا جائے گا اپنے اپنے نور کے بقدر نجات پا جاؤ، آگے سابقہ مفہوم بیان کر کے کہا کئی ایسے بھی ہوں گے جنہیں بس پاؤں کے انگوٹھے جتنا نور عطا ہوا ہوگا تو وہ اپنے چہرے، ہاتھوں اور پاؤں کے بل گھسٹتے ہوئے گزریں گے کوئی ایک ہاتھ جما کر ایک کی مدد سے اپنے آپ کو کھینچے گا اسی طرح ایک پاؤں جما کر دوسرے کی مدد سے اپنے آپکو کھینچے گا اور آگ اسکے پہلوؤں کو چھوتی ہوگی) ابن ابوحاتم کے ہاں التفسیر میں ابوزعراء عن ابن مسعود سے روایت میں برق پھر ہوا پھر طیر پھر عمدہ گھوڑے پھر عمدہ اونٹ پھر آدمی کے بھاگنے کی مانند مذکور ہے اور یہ کہ آخر میں ایک ایسا شخص جسے اس کے پاؤں کے انگوٹھے کے برابر نور دیا گیا ہوگا وہ اس کے ساتھ لڑکھڑاتا ہوا پل عبور کرے گا، ہناد بن سری کے ہاں ابن مسعود سے روایت میں ریح کے بعد ہے: (ثم کأسرع البهائم حتی یمُرَّ الرجل سعیاً ثم مَشْیاً ثم آخرهم یَتَلَبَّطُ علیٰ بطنِهِ فیقول یا ربِ لِمَ أبْطَأتَ؟ فیقول أبْطَأَ بك عملُك)(مزید یہ کہ کئی دوڑ کر گزریں گے پھر آخری آدمی پیٹ کے بل گھسٹ رہا ہوگا کہے اے رب کیوں مجھے لیٹ کیا؟ وہ کہے گا تمہارے عمل نے تمہیں لیٹ کیا) ابن مبارک کی عبداللہ بن شقیق سے مرسل روایت میں ہے: (فیجوز الرجل کالطرف و کالسهم و کالطائر السریع و کالفرس الجواد المُضَمَّرِ و یجوز الرجل یَعْدُوْ عَدْواً و یمشی مشیا حتی یکون آخر مَنْ یَنْجُو یَحْبُوْ)(سابقہ مفہوم)۔

(و به کلا لیب) ضمیر صراط کیلئے ہے، شعیب کی روایت میں ہے: (و فی جهنم کلالیب) حذیفہ وابو ہریرہ کی روایت میں ہے کہ جہنم کے دونوں کناروں پر کلالیب لٹکتے ہوں گے جنہیں حکم ہوگا کہ مامور بہ لوگوں کو اچک لیں، روایتِ سہیل میں ہے: (و علیه کلالیب النار) کلالیب کلوب کی جمع ہے، اس کا ضبط و بیان کتاب الجنائز کے آخر میں گزرا، ابوبکر بن عربی لکھتے ہیں یہ کلالیب وہ شہوات ہیں جن کی طرف ایک حدیثِ ماضی: (حُفَّتِ النارُ بالشهوات) میں گزرا، کہتے ہیں یہ شہوات جہنم کے

کناروں پر رکھ دی گئی ہیں تو جس نے اقتحامِ شہوات کیا وہ جہنم میں ساقط ہوا کیونکہ یہ جہنم کی خطاطیف (یعنی ایسے آلات جو اچک اور پھانس لیں) ہیں، حدیثِ حذیفہ میں ہے امانت اور رشتہ داری بھیجی جائیں گی تو دونوں جہنم کے دائیں بائیں دونوں کناروں پر کھڑی ہو جائیں گے، مفہوم یہ کہ دونوں اپنی عظمتِ شان اور فخامت کے سبب اور جو بندوں پر ان کے حق کی رعایت لازم ہے، کے مدنظر وہاں امین اور خائن اور مواصل (یعنی صلہ رحمی کرنے والے) مقاطع (یعنی قطع رحمی کرنے والے) کیلئے کھڑی ہوں گی تو محق (یعنی حق والے) کا دفاع کریں گی اور اور مبطِل کے خلاف گواہ ہوں گی، طیبی کہتے ہیں ممکن ہے کہ امانت سے مراد جو اللہ کے اس قول میں ہے: (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَ الأَرْضِ)[الأحزاب : ٧٢] اور صلہ رحمی وہ جو اس آیت میں مذکور ہوئی: (وَ اتَّقُو اللّٰهَ الَّذِیْ تَسَائَلُوْنَ بِهِ وَ الْأَرْحَام) [النساء : ١] تو اس میں اللہ کے امر کیلئے معنائے تعظیم اور اس کی خلق پر شفقت ہے تو گویا دونوں نے اسلام کے دونوں جوانب کی حفاظت کی جو کہ صراط مستقیم اور ایمان اور دین کی فطرت ہے۔

(مثل شوك السعدان) تثنیہ کے لفظ کے ساتھ، سعدان سَعْدانۃ کی جمع ہے جو ایک کانٹے دار پودا ہے، طیبِ مرعیٰ (یعنی چراگاہ کی عمدگی) میں ضرب المثل ہے عربوں کے ہاں یہ مقولہ مشہور ہے: (مرعیٰ ولا كالسعدان)۔ (أما رأيتم الخ) استفہامِ تقریری ہے صورتِ مذکورہ کے استحضار کیلئے۔ (غير أنها الخ) ہاء ضمیرِ شان ہے، نسخہِ کشمیہنی میں: (غير أنه) ہے، مسلم کی روایت میں ہے: (لا يعلم ما قدر عظمها إلا الله) قرطبی کہتے ہیں ہم نے اسے یعنی قدر کو بعض مشائخ سے رائے مضموم کے ساتھ ضبط کیا ہے اس طور کہ یہ استفہام ہو اور (قدر) مبتدا، اور اس کے نصب کے ساتھ بھی اس طور کہ ما زائدہ اور قدر یعلم کا مفعول ہو۔

(فتخطف الناس الخ) کسرِ طاء اور اس کی زبر کے ساتھ، ثعلب الفصیح میں لکھتے ہیں ماضی میں طاء مکسور اور مضارع میں مفتوح ہے، قزار نے اس کے برعکس نقل کیا، مضارع میں کسرا فصح ہے، ابن منیر کہتے ہیں کلالیب کی سعدان کے کانٹوں سے تشبیہ ان کے سرعت سے اچک لینے اور اس میں کثرتِ انتشاب کے سبب ہے تحرز وتصون کے ساتھ، ایسی چیز کے ساتھ تمثیل دیتے ہوئے جسے مخاطبین بخوبی جانتے تھے پھر استثناء کیا یہ اشارہ دینے کیلئے کہ تشبیہ ان دونوں کی مقدار میں واقع نہیں، سدی کی روایت میں ہے کہ اس کے دونوں کناروں میں فرشتے ہوں گے جن کے پاس آگ کی کلالیب ہوں گی ان کے ساتھ وہ لوگوں کو اچکیں گے، حدیثِ ابو سعید میں ہے کہ ہم نے کہا: (و ما الجسر؟ قال مدحضة مزلة) أي زلقٌ تزلق فيه الأقدام (یعنی جہاں قدم پھسلتے ہوں گے) اس کا ضبط کتاب التوحید میں آئے گا، مسلم کے ہاں واقع ہے ابو سعید کہتے ہیں مجھے یہ بات پہنچی کہ صراط تلوار سے تیز اور بال سے باریک ہے، ابن مندہ کی اسی طریق سے روایت میں ہے سعید بن ابو ہلال کہتے ہیں کہ مجھے یہ بات پہنچی الخ اسے بیہقی نے حضرت انس سے مرفوعا بالجزم روایت کیا ہے اس کی سند میں کمزوری ہے، ابن مبارک کی عبید بن عمیر سے مرسل روایت میں ہے صراط تلوار کی مثل ہے اور اس کے دونوں کناروں میں کلالیب ہیں ان میں سے ایک کلوب کے ساتھ ربیعہ ومضر کی مجموعی تعداد سے بھی زیادہ لوگ شکنجہ میں آئیں گے، اسے ابن ابو دنیا نے اسی طریق کے ساتھ تخریج کیا اس میں ہے اس کے کناروں پر فرشتے ہوں گے، کہتے ہوں گے: (رَبِّ سَلِّمْ سلم) (بظاہر: يقولون رب سلم الخ کے قائل صراط سے گزرنے والے لوگ ہیں) فضیل بن عباس سے منقول ہے کہ ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ صراط (کا طول) پندرہ ہزار سال کی مسافت ہے پانچ ہزار برس چڑھائی، پانچ ہزار برس اترائی اور پانچ ہزار برس سیدھا

راستہ ہے، بال سے باریک ،تلوار سے تیز اور سطحِ جہنم پر ایستادہ ہے اسے وہی عبور کر سکے گا جو اللہ کی خشیت سے ضامر مہزول (یعنی عبادت نے اسے نحیف ونزار بنا دیا ہے) ہے اسے ابن عساکر نے ان احوال میں نقل کیا، یہ معضل اور غیر ثابت ہے

سعید بن ابو ہلال سے منقول ہے کہ ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ صراط بعض لوگوں کے لئے بال سے باریک ہوگا جبکہ بعض کیلئے وسیع وادی کی مانند، اسے ابن مبارک اور ابن ابو دنیا نے نقل کیا اور یہ مرسل یا معضل ہے، طبری نے غنیم بن قیس جو ایک تابعی ہیں، سے نقل کیا کہ آگ لوگوں کیلئے ممثل کی جائے گی پھر ایک منادی ندا دے گا : (اِمسَكِیُ أصحابك و دَعِیُ أصحابی) (یعنی اپنے اصحاب کو تھام لے اور میرے اصحاب کو چھوڑ دے) تو وہ اپنے ہر ولی (یعنی تابع و دوست یعنی گناہگار و کافر) کو خسف کر لے گی اسے لوگوں کی اس سے بھی زیادہ معرفت ہوگی جتنی باپ کو اولاد کی ہوتی ہے مومن اس حال میں نکل آئیں گے (یعنی پل صراط سے) کہ ان کے لباس بھیگے ہوئے ہوں گے، اس کے رواۃ ثقات ہیں حالانکہ مقطوع ہے۔ (منهم الموبق بعمله) روایتِ شعیب میں ہے: (من يوبق) مسلم کے بعض رواۃ نے (الموثق) نقل کیا، وثاق (یعنی زنجیر) سے، ابو ذر کے ہاں ابراہیم بن سعد کی التوحید میں آمدہ روایت میں شک کے ساتھ ہے، اصیلی کے نسخہ میں ہے: (و منهم المؤمن يَقِی بعمله) یعنی اس کا عمل اس کے لئے ساتر (اور محافظ) ہوگا بعض رواۃِ مسلم کے ہاں (یقی) کی جگہ (یعنی) ہے یہ تصحیف ہے۔ (و منهم المخردل) روایتِ شعیب میں: (و منهم من يُخَرُدِلُ) ہے اصیلی کے ہاں یہاں جیم کے ساتھ ہے اسی طرح جرجانی کی روایتِ شعیب میں بھی، عیاض نے اسے واہ (یعنی کمزور) قرار دیا، سب کے ہاں دال ہے، ابو عبید نے ذال نقل کیا، ابن قرقول نے خاء اور دال کے ساتھ راجح کہا ہے ہروی کہتے ہیں مطلب یہ کہ کلالیب اسے قطع کر لیں گے (یعنی صراط سے) تو وہ جہنم میں گر پڑے گا، کعب بن زہیر کے (مدحِ نبوی میں مشہور قصیدہ) بانت سعاد کا ایک شعر ہے: (يغدو فيلحم ضرغامين عيشهما لحم من القوم معفور خراديل) معفور یعنی مٹی میں لت پت، خرادیل یعنی قطع کرنا، یہ بھی محتمل ہے کہ خردل سے ہو یعنی اس کے اعضاء کالخردل (یعنی اتنے چھوٹے جیسے ذرے ہوں) کر دئے جائیں گے، بعض نے کہا اس کا معنی ہے کہ یہ انہیں نجات پانے والوں کے ساتھ جاملنے سے قطع کر دیں گے، بعض نے کہا مخردل مصروع (یعنی پچھاڑا ہوا) ہے، ابن تین نے اسے ترجیح دیتے ہوئے کہا یہ سیاقِ حدیث کے لحاظ سے انسب ہے، ابو ذر کے ہاں ابراہیم بن سعد کی روایت میں ہے: (فمنهم المخردل أو المجازى أو نحوة) مسلم کی ان سے روایت میں (المجازى) بغیر شک کے ہے، یہ ضمِ میم اور تخفیفِ جیم کے ساتھ، جزاء سے ہے۔

(ثم ينجو) ابراہیم بن سعد کی روایت میں ہے: (ثم ينجلى) أى يتبين محتمل ہے کہ یہ خاء کے ساتھ ہو ای (يخلى عنه) تو ینجو کے معنی کی طرف ہی راجع ہے، ابوسعید کی حدیث میں ہے: (فناج مسلمٌ و مخدوشٌ و مكدوسٌ فى جهنم حتى يَمُرُّ أحدُهم فيسحب سحبا) (یعنی کئی نجات پا جائیں گے اور کئی لوگوں کو کچھ بھگتنا ہوگا اور کئی جہنم میں دھکیل دئے جائیں گے اور کئی ایسے گزریں گے کہ گھسٹتے ہوں گے) ابن ابو جمرہ کہتے ہیں اس سے ماخوذ ہوگا کہ صراط سے گزرنے والے تین طرح کے ہیں: ایک ناج بلا خدش (یعنی صحیح و سالم نجات پانے والے) دوم ہالک اول وہلہ (یعنی دوزخ میں جانے والے) اور سوم متوسط جو اولا دوزخ میں جائیں گے پھر نجات پائیں گے، ان میں سے ہر قسم آگے کئی ذیلی اقسام پر مشتمل ہے جن کی طرف (بقدر أعمالهم)

کے ساتھ اشارہ کیا، مکدوس کے ضبط میں اختلاف ہے تو روایتِ مسلم میں یہ سین اور بعض نے شین کے ساتھ نقل کیا اور اس کا معنی ہے: (السوق الشدید) سین کے ساتھ معنی ہے: (الراکب بعضہ علی بعض) (یعنی ایک دوسرے پہ سوار) بعض نے (مکروس) کہا، یہ کمر کے مہروں کو کہتے ہیں: (کَرْدَسَ الرجلُ خیله) أی جعلها کرادیس أی فَرَّقَها (یعنی اپنے گھوڑوں کو مفرق کیا) مراد یہ کہ وہ اسکی تہہ میں چلا جائے گا، ابن ماجہ کے ہاں ایک اور طریق سے ابوسعید کی مرفوع روایت میں ہے: (یوضع الصراط بین ظهرانی جهنم علی حسك کحسك السعدان ثم یستجیز الناس فناجٍ مسلم و مخدوش به ثم ناج و محتَبَسٌ به و منکوس فیها) (سابقہ مفہوم)۔

(حتی إذا فرغ الله الخ) معمر کے ہاں یہاں یہی عبارت ہے دیگر کے ہاں (بعد هذا) ہے شعیب کی روایت میں ہے: (حتی إذا أراد رحمةَ مَنْ أراد مِنْ أهل النار) الزین کہتے ہیں فراغ کی اللہ تعالیٰ کی طرف اضافت کا معنی ہے: (القضاء و حلوله بالمقضِيّ علیه) (یعنی فیصلوں کو خلق پر لاگو کرنا) مراد موحدین کو جہنم سے نکال کر جنت میں داخل کرنا اور اہل جہنم کا جہنم میں استقرار، اس کا حاصلِ معنی یہ کہ اللہ فارغ ہوگا یعنی مستحقینِ عذاب کو عذاب دینے اور دیگر کی نجات کا فیصلہ صادر کرے گا، تو لفظِ فراغ کا یہ استعمال بطریق المقابلہ ہے اگرچہ (مقابل) لفظ مذکور نہیں، ابن ابوجمرہ کہتے ہیں اس کا معنی اس وقت کا حلول جو اللہ کے علمِ سابق میں ہے کہ ان پر رحم کرنا ہے، سابق الذکر باب کے اواخر کی حدیثِ عمران بن حصین میں گزرا کہ یہ اخراج آنجناب کی شفاعت سے ہوگا ابوعوانہ، بیہقی اور ابن حبان کی نقل کردہ حدیثِ حذیفہ میں ہے کہ حضرت ابراہیم کہیں گے اے رب تو نے میری اولاد کو جلا ڈالا تو وہ کہے گا: (اخرجوا) حاکم کی عبداللہ بن سلام سے روایت میں ہے کہ اس کے قائل حضرت آدم ہوں گے، ابوسعید کی حدیث میں ہے تم حق بات کی طلب کرنے میں (ان سے) اشد نہیں ہو، اس دن تمہارے لئے کئی مومن اللہ جبار کے سامنے متبین ہوں گے: (إذا رأوا أنهم قد نجوا فی إخوانهم المؤمنین یقولون ربنا إخوانُنا کانوا یصلون معنا) (یعنی جب دیکھیں کہ وہ نجات پاگئے ہیں تو اپنے جان پہچان والوں کی سفارش کریں گے کہ اے اللہ ہمارے بھائی جو ہمارے ساتھ نمازیں پڑھا کرتے تھے) یہی التوحید میں آمدہ روایتِ لیث میں ہے، مسلم کی حفص بن میسرہ سے روایت میں اس کے سیاق میں اختلاف مذکور ہے وہیں اس کی تبیین کروں گا، یہ اس امر پر محمول ہے کہ سبھی کی سفارش سنی جائے گی اور نبی اکرم ان سے قبل یہی شفاعت کر چکے ہوں گے، طبرانی کے حسن سند کے ساتھ ابن عمرو سے روایت میں ہے کہ اہلِ قبلہ میں سے بے شمار لوگ جہنم میں جائیں گے اس وجہ سے کہ اللہ کی معصیت کی تو مجھے اذنِ شفاعت ملے گی تو میں سجدہ میں سر رکھ کر اللہ کی ثنا کروں گا جیسا کہ حالتِ قیام میں بھی تو مجھے کہا جائے گا سر اٹھایئے ......الخ اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ حدیثِ ابوسعید میں ہے کہ انبیاء، ملائکہ اور مومن شفاعت کریں گے، نسائی کی عمرو بن ابوعمرو عن انس سے روایت میں جہنم سے موحدین کے اخراج کا ایک اور سبب بھی مذکور ہے اس کے الفاظ ہیں: (و فرغ مِنْ حساب الناس و أدخل مَنْ بقی مِنْ أمتی النار مع أهل النار)

اس میں ہے کہ اہلِ نار کہیں گے کہ بلا شرک اللہ ہی کی عبادت کرنا تمہارے کام نہ آیا تو جبار کہے گا مجھے اپنی عزت کی قسم میں انہیں آگ سے ضرور آزادی دوں گا تو ان کی نسبت نجات کا حکم صادر کرے گا، ابن ابوعاصم اور بزار کی حدیثِ مرفوع میں ہے کہ کئی اہلِ

قبلہ بھی اہلِ نار کے ساتھ دوزخ میں جائیں گے وہ کہیں گے کیا تم مسلمان نہ تھے؟ وہ کہیں گے کیوں نہیں! کہیں گے تمہارا اسلام تمہارے کام نہ آیا اب تم ہمارے ہمراہ آگ میں پڑے ہو، وہ کہیں گے ہمارے کچھ گناہ تھے جن کی پاداش میں یہ پکڑ ہوئی تو اللہ تعالیٰ حکم دے گا کہ جو بھی اہلِ قبلہ ہے اسے جہنم سے نکال لیا جائے تو کفار کہیں گے کاش ہم بھی مسلمان ہوتے، اس باب میں حضرت جابر سے روایت بھی ہے جو سابقہ باب میں گزری اسی طرح ابن مردویہ کے ہاں ابوسعید خدری سے بھی، جناب صدیقِ اکبر سے روایت میں ہے پھر کہا جائے گا انبیاء کو بلاؤ تو وہ سفارش کریں گے پھر صدیقین پھر شہداء سے سفارش کرانے کا کہا جائے گا، ابن ابو عاصم اور بیہقی کے ہاں ابوبکرہ سے مرفوع روایت میں ہے: (یحمل الناس علی الصراط فینجی الله من شاء برحمته) پھر فرشتوں، انبیاء، شہداء اور صدیقین کو اذنِ شفاعت ملے گی۔

(من کان یشهد الخ) قرطبی کہتے ہیں رسل کا ذکر نہیں کیا یا تو اس سبب کہ جب عموماً وشرطاً دونوں (یعنی انبیاء اور رسل) متلازم فی النطق ہیں تو اول کے ذکر کے ساتھ اکتفاء کیا یا اس لئے کہ کلامِ مذکور اس امت اور دیگر امم کے سب اہلِ ایمان کے حق میں ہو رہی ہے اگر رسالت کا بھی ذکر ہوتا تو رسل کی تعداد کثیر ہوتی بقول ابن حجر اول (توجیہہ) اولیٰ ہے ثانی کے لئے معکر یہ امر ہے کہ جامع لفظ پر اکتفاء کیا ہے جیسے مثلاً کہے: (و نؤمن من برسله) اس کے ظاہر سے بعض مبتدعہ نے تمسک کیا ان لوگوں میں سے جن کا زعم ہے کہ اہلِ کتاب کے موحدین بھی جہنم سے نکال لئے جائیں گے اگرچہ وہ دیگر انبیاء پر ایمان نہ بھی رکھتے تھے، یہ باطل قول ہے کیونکہ جس نے (کسی کی) رسالت کا انکار کیا اس نے اللہ کی تکذیب کی اور اللہ کی تکذیب کرنے والا موحد نہیں ہوسکتا۔

(أمر الملائكة أن يخرجوهم) ابوسعید کی حدیث میں ہے: (اِذْهَبُوا فَمَنْ وجدتم فی قلبه مثقالَ دینارٍ فأخرجوه) (یعنی جا کر دیکھو جس کے دل میں دینار برابر ایمان بھی ہے اسے نکال دو) سابقہ باب کی حدیثِ انس میں تھا کہ میرے لئے اللہ ایک حد مقرر کرے گا، تطبیق یہ ہوگی کہ فرشتوں کو یہ حکم رسل کی زبانی پر ہوگا اور مباشرِ اخراج (یعنی انکالنے کا عمل انجام دینے والے) فرشتے ہوں گے سابقہ باب کی حدیث نمبر تیرہ میں اس کی تفصیل گزری ہے، حدیثِ ابوسعید میں (ذرة) کے بعد یہ بھی ہے: (فیخرجون خلقا کثیرا ثم یقولون ربنا لم نَذَرْ فیها خیرا) (یعنی خلقِ کثیر نکال کر کہیں گے اے رب اب وہاں ہم نے کوئی خیر نہیں چھوڑی) اس میں ہے کہ پھر اللہ تعالیٰ فرمائے گا فرشتوں، نبیوں اور مومنوں نے شفاعت کر لی اب ارحم الراحمین باقی رہا تو ایک قبضہ (یعنی کف بھر کر) آگ سے نکالے گا جن میں وہ لوگ ہوں گے جنہوں نے کبھی کوئی عملِ خیر نہ کیا ہوگا معبد عن حسن بصری عن انس کی روایت میں ہے کہ میں (یعنی آنجناب) کہوں گا اے رب مجھے ان لوگوں کی بابت بھی اجازت دے جنہوں نے (صرف) کلمہ پڑھا، وہ کہے گا یہ آپ کے لئے نہیں لیکن مجھے اپنی عزت، جلال، کبریائی، عظمت اور جبریائی کی قسم میں لا الٰہ اِلا اللہ پڑھنے والوں کو ضرور نکال لوں گا، یہ بطولہ کتاب التوحید میں آئے گی مسلم کی حدیثِ جابر میں ہے پھر اللہ کہے گا اب میں اپنے علم و رحمت کے ساتھ نکالوں گا، حدیثِ صدیق اکبر میں ہے (کہ اللہ تعالیٰ کہے گا) میں ارحم الراحمین ہوں میری جنت میں داخل کر دو (ہر) اسے جس نے لا الٰہ اِلا اللہ کہا تھا، طیبی لکھتے ہیں یہ اس امر کا موذِن ہے کہ قبل ازیں جو شعیرہ برابر اہلِ ایمان پھر حبہ پھر خردلہ پھر ذرہ کی حد مقرر کی گئی یہ اس ایمان کا غیر ہے جسے تصدیق و اقرار کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے بلکہ اس سے مراد جو مومنین کے قلوب میں ثمرۂ ایمان ہو، یہ دو وجہ پر

ہے: ایک از دیادِ یقین اور طمانیتِ نفس کیونکہ تضافرِ ادلہ (یعنی دلائل کی کثرت) اس کے مدلول علیہ کیلئے اقوی اور اس کے عدم کیلئے اثبت ہیں، دوم یہ کہ عمل مراد ہو اور یہ کہ ایمان میں عمل کے سبب زیادت و نقص ہے، اس توجیہہ کی تقویب حدیثِ ابوسعید کے جملہ: (لم یعملوا خیرا قطُّ) سے ہوتی ہے، بیضاوی کہتے ہیں قولہ (لیس ذلك لك) کا مطلب ہے کہ اپنے نام کی تعظیم اور اپنی توحید کے اجلال کے پیشِ نظر یہ کام خود میں کروں گا، یہ حضرت ابو ہریرہ کی ایک آمدہ روایت: (أسعَدُ الناسِ بشفاعتی مَن قال لا إله إلا الله مُخلِصا) کے عموم کے لئے مخصص ہے، کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ اپنے عموم پر ہی ہو اور ایک دیگر حال و مقام پر محمول ہو، طیبی کہتے ہیں اگر ہم اللہ کے ساتھ جو مختص ہے کی تفسیر مجرد عن ثمرہ تصدیق کے ساتھ اور جو نبی اکرم کے ساتھ مختص ہے اس کی تفسیر ایمان مع الثمر ۃ کے ساتھ کریں جو از دیادِ یقین اور عمل صالح ہے تو دونوں کے مابین تطبیق ہو جائے گی بقول ابن حجر ایک توجیہہ اور بھی ممکن ہے وہ یہ کہ (لیس ذلك لك) سے مراد مباشرتِ اخراج ہو نہ کہ اصلِ شفاعت اور یہ آخری شفاعت ان مذکورین کے اخراج میں واقع ہوئی تو اصلِ اخراج (کی شفارت و دعا) مقبول ہوئی لیکن مباشرتِ اخراج سے منع کئے گئے تو حدیث (أسعد الناس) میں یہ آپ کی شفاعت کی طرف منسوب مذکور ہوئی کیونکہ اس کی طلب کی ابتدا آپ نے کی۔

(فیعرفونهم الخ) ابراہیم بن سعد کی روایت میں ہے: (فیعرفونهم فی النار بأثر السجود) الزین بن منیر کہتے ہیں اس اثر کی صفت معروف ہے اس کے ساتھ جو اس آیت میں وارد ہوا: (سِیمَاهُمْ فِیْ وُجُوْهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُوْدِ)[الفتح: ۲۹] کیونکہ ان کے چہرے آگ سے متاثر نہ ہوں گے تو ان کی یہ صفت باقی رہے گی، دیگر نے کہا بلکہ یہ پہچان غرۃ (یعنی وضو کے اعضاء کے چمکنے) کے ساتھ ہوگی مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ یہ تو صرف امتِ محمدیہ کا خاصہ ہے جب کہ نکالے جانے والے دیگر امم میں سے بھی ہوں گے۔ (و حرم الله علی النار الخ) یہ اس سوالِ مقدر کا جواب ہے کہ اثرِ سجود کی پہچان کیونکر ہوگی حالانکہ مسلم کی حدیثِ ابوسعید میں ہے: (فأمَاتَهم الله إماتةً حتی إذا کانوا فحما أذانَ اللهُ بالشفاعة) (یعنی جب کوئلہ بن چکے ہونگے تو اللہ تعالی انہیں شفاعت کا فیض پہنچائے گا) تو جب کوئلہ بن جائیں گے تو محلِ سجدہ کیسے متمیز ہوگا؟ حاصلِ جواب اعضائے سجود کا دیگر سے استثناء ہے جس پر یہ حدیث دال ہے اور یہ کہ اللہ نے آگ کو منع کیا ہے کہ اہلِ ایمان کے اثرِ سجود کو جلائے، کیا اثرِ سجود سے مراد بعضِ عضو ہے جو سجدہ کرتا ہے یا مراد ساجد ہے؟ ثانی اظہر ہے!

قاضی عیاض کہتے ہیں اس میں دلیل ہے کہ مومنین مذنبین کا عذاب کفار کے عذاب سے مختلف ہے اور کہ یہ ان کے سب اعضاء کو نہ ہوگا یا تو موضعِ سجود کے لئے اکراما اور اللہ تعالیٰ کے لئے خضوع سے ان کے عظمِ مرتبہ کے سبب یا اس صورت کی کرامت کے لئے جس پر حضرت آدم اور بنی نوعِ انسان کو تخلیق کیا اور دیگر سب مخلوق پر اس کے ساتھ انہیں فضیلت عطا کی گئی، بقول ابن حجر اول منصوص اور ثانی محتمل ہے لیکن اس کے لئے باعثِ اشکال یہ امر ہے کہ یہ صورت تو مومن و کافر سبھی کی ہے تو اگر یہ اکرام اس کی وجہ سے ہوتا تو کفار بھی اس میں ان کے مشارک ہوتے اور ایسا نہیں، نووی لکھتے ہیں ظاہرِ حدیث یہ ہے کہ آگ سجدہ کے تمام ساتوں اعضاء کو نہیں کھائے گی جو یہ ہیں: پیشانی، دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے اور دونوں پاؤں، اسی پر بعض علماء نے جزم کیا بقول عیاض صورت اور دارات الوجوہ (یعنی چہرے کے نین نقش) کا ذکر دال ہے کہ اثرِ سجود سے مراد فقط چہرہ ہے برخلاف اول قول کے، اختصاصِ چہرہ کی تائید

بقیہ حدیث کی یہ عبارت کرتی ہے: (إن منهم مَنْ غابَ في النار إلى نصف ساقَيْهِ) (یعنی کئی اہلِ جہنم ایسے جو نصف ساق تک جہنم میں ڈوبے ہونگے) مسلم کی حدیث میں ہے: (و إلى ر كبته) (یعنی گھٹنے تک) ہشام بن سعد کی ابوسعید سے روایت میں ہے: (و إلى حقوه) (یعنی کمر کس تک) نووی کہتے ہیں جس امر کا انہوں نے انکار کیا وہی مختار ہے مسلم کی ایک اور حدیث میں آپ کا یہ قول اس کے لئے مانع نہیں: (إن قوما يخرجون من النار يحترقون فيها إلا داراتُ وجوههم) (یعنی کئی ایسے دوزخ سے نکالے جائیں گے کہ سوائے چہرے کے نین نقش کے سب کچھ جل چکا ہوگا) کہ یہ اس امر پر محمول ہے کہ جہنم سے نکلنے والے لوگوں میں سے یہ بعض مخصوص لوگ ہیں تو یہ حدیث ان کے ساتھ خاص جب کہ دیگر عام ہے تو عموم پر محمول ہے مگر جو اس سے مخصوص کیا گیا، بقول ابن حجر اگر ان کی مراد یہ ہے کہ یہ اس امر کے ساتھ مخصوص ہیں کہ آگ ان کے مکمل چہروں کو نہ کھائے گی جبکہ ان کے غیر اس امر کے ساتھ کہ آگ صرف ان کے محلِ سجود نہ کھائے گی یعنی پیشانی تو اعتراض ختم ہو جاتا ہے وگرنہ انہیں قاضی کی کہی بات تسلیم کرنا لازم ہے سب کے حق میں ماسوائے ان کے اگر چہ ان کی علامت غُرۃ ہے جیسے بعض سے منقول گزرا اور جو ان کا تعاقب کیا کہ یہ اس امت کے ساتھ خاص ہے تو اس کی طرف تحجیل کا بھی اضافہ کیا جائے گا جو ہاتھوں اور پاؤں کے ان حصوں میں ہوگا جو وضوء میں دھوئے جاتے ہیں تو یہ نووی کے قول سے اشمل ہے کہ اس میں پورے ہاتھ اور پورے پاؤں داخل ہیں نہ کہ صرف ہتھیلیوں اور قدمین کی تخصیص البتہ گھٹنے اس سے ناقص ہیں، قاضی کا بقیہ حدیث سے استدلال ان اعضاء کی سلامتی سے مانع نہیں اس لئے کہ یہ اخروی احوال اہلِ دنیا کے احوال پر قیاس سے خارج ہیں، دارات الوجہ پر تنصیص اس امر پر دال ہے کہ پورا چہرا آگ سے متاثر نہ ہوگا اور یہ محل سجود کے اکرام کیلئے، اس پر اقتصار اس کے شرف کے مدنظر اس کی تنویہہ (یعنی شان واہتمام) پر محمول ہے،

ابن ابی جمرہ نے اس سے استنباط کیا کہ جو مسلمان ہے مگر بے نماز ہے وہ نکلنے والوں میں سے نہ ہوگا کیونکہ اس کی تو کوئی علامت نہ ہوگی لیکن یہ محمول ہے کہ ایسے لوگ (اللہ تعالی کی) مٹھی میں شامل ہو کر نکل آئیں گے، یہ آپ کے قول: (لم يعملوا خيرا قط) کے پیش نظر، یہ التوحید میں آمدہ حدیثِ ابوسعید میں مذکور ہے، کیا احراق سے سالم سے مراد جو سجدہ کرتا تھا؟ (یعنی نماز پڑھتا تھا) یا یہ اس امر سے اعم ہے کہ بالفعل ہو یا بالقوۃ؟ ثانی اظہر ہے تا کہ اس میں وہ بھی داخل ہو جو مثلاً مخلص مسلمان ہے مگر اچانک موت نے آلیا اور ابھی نماز پڑھنے کا موقع نہ ملا تھا، ابن حجر کہتے ہیں میں نے اپنے والد مرحوم کی تحریر میں ان کے یہ اشعار پڑھے انہیں ان سے سنا نہ تھا اس سے نووی کے مختار کی موافقت کا اظہار ہوتا ہے، کہتے ہیں:

(يا رب أعضاء السجود عتقتها — من عبدك الجاني و أنت الواقي
والعتق يسري بالغنى يا ذا الغنى — فامْنُنْ على الفاني بعتق الباقي)

(یعنی اے اللہ تو نے میرے اعضائے وضو جہنم کی آگ سے بچا لئے ہیں اب مجھ پہ مزید احسان کر کہ میرے بقیہ اعضا کو بھی اس سے نجات دیدے)۔

(فيخرجونهم قد امتحشوا) یہاں یہی واقع ہوا التوحید کی یحی بن بکیر عن لیث کے حوالے سے اسی اسناد کے ساتھ حدیثِ ابوسعید میں بھی یہی ہے، ابونعیم کی احمد بن ابراہیم بن ملحان عن یحی بن بکیر سے روایت میں ہے: (فيخرجون من عرفوا)

اس میں امتحاش کا ذکر موجود نہیں، اس کا ذکر ان کے ہاں قبضہ کے ذکر کے بعد ہے، اسی طرح بیہقی اور ابن مندہ نے بھی روح بن خرج اور یحیی بن ایوب علاف کلاہما عن یحیی سے یہی نقل کیا، بقول عیاض بعید نہیں کہ امتحاش اہلِ قبضہ کے ساتھ خاص ہو اور آگ پر تحریم کہ نکلنے والوں کی صورت (یعنی چہرہ) کھائے ان سے قبل والوں کے ساتھ، ان میں سے جنہوں نے سابق الذکر تفصیل کے مطابق عملِ خیر کیا، (امتحشوا) کا ضبط گزر چکا یہ بطور صیغۂ معلوم ہے (احترقوا) کے ہم وزن وہم معنی ہے، محش جلد کا اس طرح جلنا کہ ہڈی ظاہر ہو جائے، بقول عیاض ہم نے اپنے متقن شیوخ سے اس کا یہی ضبط کیا اور یہ وجہ الکلام ہے، بعض کے ہاں تاء کی پیش اور حائے مکسور کے ساتھ ہے، لغت میں امتحش بطورِ متعدی معروف نہیں صرف لازم سنا گیا ہے، مطاوع محش ہے، کہا جاتا ہے: (مَحَشْتُهُ و أمحشته) یعقوب بن سکیت نے ثلاثی کا انکار کیا، ان کے غیر نے کہا: (أمْحَشْتُه فَامْتَحَشَ و أمْحَشَهُ الحَرُّ أحْرَقَهُ و النارُ أي أحرقته) اور (امتحش غضبا) (یعنی غصہ سے سیاہ پڑ گیا) ابو نصر فارابی کہتے ہیں امتحاش احتراق ہے۔

(فیصب علیهم ماء الخ) ابوسعید کی حدیث میں ہے تو جنت کے سامنے ایک نہر میں ڈالے جائیں گے جسے آبِ حیات کہا جاتا ہے، کتاب الایمان میں یحیی بن عمارہ عن ابوسعید سے روایت میں: (فی نهر الحیاة أو الحیاء) تھا مسلم کی ابونضرہ سے روایت میں ہے: (علی نهر یقال له الحیوان أو الحیاة) ایک ان کی اور میں ہے: (فیُلْقِیهم فی نهرٍ فی أفواه الجنة یقال له نهرُ الحیاة) اس تسمیہ میں اشارہ ہے کہ اس کے بعد انہیں فناء لاحق نہ ہوگا۔

(فینبتون نبات الخ) حبہ حاء کی زیر اور بائے مشدد کے ساتھ ہے، کتاب الایمان میں گزرا کہ یہ صحراء کے بزور (یعنی بیج) ہیں، حَبّ کی جمع! اور جو حَبَّۃ ہے تو یہ جو لوگ کاشت کرتے ہیں، اس کی جمع حبوب ہے (گویا خودرو دانوں اور بیجوں کو حِبَّۃ کہتے ہیں اور جو لوگ زمین میں ڈالیں اسے حَبَّۃ) حدیثِ ابوسعید میں ہے: (فینبتون فی حافتَیْهِ) مسلم کی روایت میں یہ بھی ہے: (کما تنبت الغُثاء ة) ہائے تانیث کے ساتھ، یہ جو سیلاب کے پانی میں لکڑیاں، پتے اور بزور وغیرہ چھلکے ہوتے ہیں یہاں خاص طور سے بزور ہی مراد ہیں

(فی حمیل السیل) حاء اور میم کی زیر کے ساتھ، جو سیلابی پانی کی سطح پر اشیاء بہتی آتی ہیں، یحیی بن عمارہ کی مشار الیہ روایت میں ہے: (إلی جانب السیل) مراد یہ کہ سیلاب کی سطح پر منجملہ اشیاء کے دانے بھی ہوتے ہیں جو وادی میں کسی جگہ رک جاتے اور اسی دن اگ آتے ہیں، مسلم کی روایت میں: (فی حمئة السیل) ہے اس کی میم کا اِشباع کر کے (عظیمة) کے وزن پر بھی پڑھا جاتا ہے، یہ رنگ بدلی مٹی کو کہتے ہیں، اسے خاص بالذکر اس لئے کیا کہ عام طور پر اسی میں پودے اگتے ہیں، ابن ابوجمرہ کہتے ہیں اس میں ان کی سرعتِ نبات کی طرف اشارہ ہے (یعنی بہت جلد صحیح جون میں آ جائیں گے) کیونکہ اگنے میں دانہ دیگر سے اسرع ہے پھر سیلابی پانی میں اور زیادہ سریع ہے کہ اس میں نرم اور زرخیز مٹی بھی شامل ہوتی ہے جس کے ساتھ اس کے ساتھ آنے والے مفید اجزاء کی حرارت بھی مخلوط ہوتی ہے، کہتے ہیں اس سے مستفاد یہ ہے کہ آپ اللہ تعالیٰ کی تعلیم کی وجہ سے تمام امورِ دنیا کے عارف تھے اگرچہ (منصبِ نبوت کی ذمہ داریوں کی پیشِ نظر) انہیں اختیار نہیں کیا، قرطبی کہتے ہیں مازری نے صرف اسی پر اقتصار کیا کہ وجہِ تشبیہ سرعت ہے اس پر ایک اور نوع باقی ہے جس پر دوسرے طریق کی یہ عبارت دال ہے: (ألا ترونها تکون إلی الحجر ما یکون منها إلی الشمس أصفر و أخضر و ما یکون منها إلی الظِلِّ یکون أبیض) (یعنی جو اس کا حصہ سورج کی طرف ہوتا

ہے وہ زرد اور سبز اور جو سائے کی طرف ہو وہ سفید ہوتا ہے) اس میں اشارہ ہے کہ جو حصہ اس جانب ہوگا جس طرف جنت ہے اس میں بیاض پہلے طاری ہوگا اور جو جہتِ نار میں تھا اس میں یہ متاخر ہوگا تو وہ اصفر اخضر باقی رہے گا تا آنکہ بیاض متلاحق ہو اور حسن ونور اور ان پر نضارتِ نعمت ایک برابر ہو جائے، کہتے ہیں محتمل ہے کہ اس کے ساتھ اشارہ اس امر کی طرف ہو کہ جو مباشرِ ماء ہوگا یعنی جن پر پانی (یعنی آبِ حیات) چھڑکا جائے گا ان کا نصوع (یعنی روشن ہونا) مسرع ہوگا اور دیگر کا متاخر۔

(و یبقی رجل) کشمیہنی کے نسخہ میں یہ زیادت بھی ہے: (منهم مُقبِلٌ بوجهه علی النار هو آخر أهل النار دخولا الجنة) (یعنی وہ منہ کے بل آگ پر ہوگا، یہ اہلِ نار میں سے آخری آدمی ہے جو جنت میں داخل ہوگا) سابقہ باب کی حدیث نمبر بائیس کی شرح کے اثناء اس بارے بحث گزر چکی ہے، اس شخص کی بابت مذکور ہے کہ نباش تھا (یعنی کفن چور) جیسا کہ اخبارِ بنی اسرائیل کی حدیثِ حذیفہ میں گزرا، احمد اور ابوعوانہ وغیرہما کی حذیفہ عن ابوبکر صدیق سے روایت میں ہے پھر اللہ تعالیٰ کہے گا دیکھو کیا جہنم میں کوئی ایسا باقی رہا ہے جس نے کبھی کوئی عملِ خیر کیا ہو؟ تو ایک شخص پائیں گے، اسے کہا جائے گا کبھی (دنیا میں) کوئی خیر کا کام کیا تھا؟ کہے گا نہیں؟ البتہ یہ ہے کہ میں تجارت میں لوگوں سے تسامح (یعنی درگزر) کیا کرتا تھا اس میں ہے پھر ایک اور شخص کو نکالیں گے اسے کہا جائے گا کیا کبھی عملِ خیر کیا تھا؟ کہے گا نہیں البتہ مرتے وقت اپنی اولاد کو وصیت کی تھی کہ میری نعش جلا دینا (یعنی اللہ کے خوف سے یہ وصیت کی تھی) اس کے ایک دیگر طریق میں ہے کہ وہ اللہ سے دعا کیا کرتا تھا کہ اے اللہ مجھے آگ سے بچالینا البتہ جنت میں داخل کرنے کی دعا نہ کرتا تھا (کیونکہ جانتا تھا کہ جنت والوں کے اعمال نہیں رکھتا) اسے حسین مروزی نے زیادات الزہد لابن مبارک میں عوف اشجعی سے مرفوعا نقل کیا، اس میں ہے میں کہ آخری جنت میں داخل ہونے والے شخص کو جانتا ہوں یہ ایک شخص جو اللہ سے دعائیں کرتا رہتا تھا کہ اسے آگ سے محفوظ رکھ، یہ نہیں کہتا تھا کہ مجھے جنت میں داخل کرنا تو جب اہلِ جنت جنت اور اہلِ جہنم اس میں چلے جائیں گے تو وہ کہے گا اے اللہ مجھے بابِ جنت سے قریب کردے تا کہ (کم از کم) اس کا نظارہ ہی کرسکوں اور اس کی خوشبو پاسکوں! تو وہ اسے قریب کردے گا تو وہ ایک درخت دیکھے گا...... الحدیث، اسے ابن ابوشیبہ نے بھی نقل کیا،

یہ تعدد کی مقوی ہے لیکن ضعیف الاسناد ہے، حدیث نمبر سترہ کی اثنائے شرح عیاض کے حوالے سے ذکر کیا تھا کہ آیا آگ سے نکلنے والا یہ آخری شخص وہ آخری جو صراط پر باقی رہ جائے گا یا اس کا غیر ہے؟ اگرچہ دنوں میں اشتراک یہ ہے کہ جنت میں داخل ہونے والا آخری فرد ہے، ترمذی حکیم کی نوادر الاصول میں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث میں مذکور ہے کہ جہنم میں سب سے طویل مدت رہنے والے کی مدت سات ہزار برس ہے، اس کی سند کمزور ہے ابن ابوجمرہ نے مغایرت کی طرف اشارہ کیا ہے اس کے جو آگ سے آخری نکلنے والا فرد ہے اور یہی سابقہ باب میں مذکور ہے اور یہ جہنم میں داخل کئے جانے کے بعد وہاں سے نکالا جائے گا اور اس کے مابین جو صراط کو عبور کر کے آگے آنے والا آخری فرد ہوگا (یعنی یہ جہنم میں داخل نہیں ہوا تھا) تو اس کی بابت یہ تعبیر کہ یہ آگ سے نکلنے والا آخری شخص ہے، مجاز کے طریق سے ہے کیونکہ اسے اس کی حر وکرب سے کچھ وہ ملے گا جس کے ساتھ وہ اس کے بعض داخلین کا مشارک ہوگا، دارقطنی کی غرائبِ مالک میں عبد الملک بن حکیم، اور یہ ضعیف ہیں عن مالک عن نافع عن ابن عمر سے مرفوعا منقول ہے کہ جنت میں آخری داخل ہونے والا شخص جہینہ کا ہے اسے جہینہ کہا جائے گا تو اہلِ جنت کہیں گے: (عند جهينة الخبر اليقين) (یعنی جہینہ

کے پاس یقینی خبر ہے) سہیلی نے نقل کیا کہ اس کا نام ہناد وارد ہے ان کے غیر نے مجوز کیا کہ مذکورہ دو میں سے ایک نام ان میں سے ایک کا اور دوسرا دوسرے کا ہو۔

(قشبني ريحها) شین پر تخفیف وتشدید دونوں منقول ہیں، خطابی کہتے ہیں (قَشَبَهُ الدخانُ) جب اس کے نتھنوں میں بھر جائے اور دم گھٹنے لگے، اصلِ قشب کھانے میں زہر کا ملا ہونا ہے، کہا جاتا ہے: (قَشَبَهُ إذا سَمَّهُ) یعنی زہر آلود کیا پھر دھواں پہنچنے اور نہایت زیادہ خوشبو محسوس ہونے میں استعمال ہوا بقول نووی فشبنی کا معنی ہے: (سَمَّنِي و آذاني و أهْلَكَنِي) (یعنی اسکی ریح نے مجھے جھلسا دیا اور ایذاء دی اور ہلاک کر ڈالا) یہی جماہیر اہل لغت نے کہا، داؤدی کہتے ہیں اس کا معنی ہے میری جلد اور شکل بدل دی ہے بقول ابن حجر خطابی کے قول کا حسن مخفی نہیں داؤدی کثیر اوقات غریب الفاظ کو ان کے لوازم کے ساتھ مفسر کر دیتے اور ان کے اصول معانی پر محافظت نہ کرتے تھے ابن ابو جمرہ کہتے ہیں اگر ہم قشب کو نتن اور مستقذر (یعنی بد بودار اور گندہ) کے ساتھ مفسر کریں تو اس میں جنت کی پاکیزہ خوشبو کی طرف اشارہ ہے جو اس کی اعظم نعمت ہے اور اس سب میں دوزخ اس کے برعکس ہے، ابن قطاع کہتے ہیں (قشب الشيء) اس میں زہر وغیرہ ملا کر فاسد کر دینا اور (قشب الإنسان) (یعنی اسے تکلیف پہنچانا) جیسے عیب جوئی کرنا وغیرہ، اس کا اصل سم ہے تو (أصابه المكروهُ، إذا أهْلَكه أو أفسده أو غَيَّره أو أزَالَ عقلَهُ أو تقذَّرَهُ هو) کے معنی میں استعمال ہوا (یعنی حالت خراب تر اور بدتر کر دینا اس طور کہ عقل ماؤف ہو جائے)۔

(و أحرقني ذكاؤها) اصیلی اور کریمہ کے ہاں مد کے ساتھ ہی ہے اسی طرح ابراہیم بن سعد کی روایت میں بھی جبکہ ابوذر وغیرہ کے نسخوں میں قصر کے ساتھ ہے اور یہی لغت میں اشہر ہے بقول ابن قطاع کہا جاتا ہے: (ذَكَتِ النارُ تَذْكُو ذَكاً) قصر کے ساتھ اور (ذُكُوّاً) أي كَثُرَ لَهَبُها و اشْتَدَّ اشتعالها و وهجها) (یعنی اس کے شعلے زیادہ، شدید اور بلند ہوئے اور خوب بھڑکے) جہاں تک: (ذَكَا الغلام ذكاءٌ) ہے تو اس کا معنی ہے: (أسْرَعَتْ فِطْنَتُها) (یعنی بسرعت ذہین وفطین ہوا) نووی کہتے ہیں مد و قصر دونوں لغت ہیں ایک جماعت نے یہی ذکر کیا، مغلطائی نے ان کا تعاقب کیا اور کہا کسی لغت میں مصنف سے اور نہ دواین العرب کے شارحین سے ماسوائے ابوحنیفہ دینوری کی کتاب النبات میں مد منقول ہے، اس کے کئی مواضع میں یہ مذکور ہے، مثلا لکھتے عرب (جمر الغضا) کے ساتھ (لِذَكائِه) مثال دیتے ہیں، کہتے ہیں علی بن حمزہ اصفہانی نے ان کا تعقب کیا اور کہا: (ذكا النار) مقصور ہے اور الف کے ساتھ لکھا جاتا ہے کیونکہ یہ واوی ہے، کہا جاتا ہے: (ذكت النار تذكو ذكواً) اور (ذكاء النار و ذكوُّ النار) ہم معنی ہیں، مصدر ذکاء، ذکو اور ذُکُو ہے تخفیف وتثقیل کے ساتھ، جہاں تک ذکاء بالمد ہے تو یہ آگ بارے ان سے مستعمل منقول نہیں صرف فہم میں ہے (جیسے فہم وذکاء) المطالع میں ابن قرقول لکھتے ہیں اور اسی پر شیخ اعتماد کرتے ہیں کہ مسلم میں واقع ہوا: (فقد أحرقني ذكاؤها) لیکن حرِ نار کی شدت میں قصر معروف ہے البتہ دینوری نے اس میں شد نقل کی، علی بن حمزہ نے اسے ان کی غلطی قرار دیا اور کہا: (ذكت النار ذكا و ذكواً) ہے اسی سے: (طيبٌ ذَكِيٌّ) ہے جب خوشبو پھیلی ہوئی ہو، اور جو بالمد ذکاء ہے تو اس کا معنی ہے: (تمام الشيء) اسی سے (ذكاء القلب) ہے، صاحب الافعال کہتے ہیں: (ذكا الغلامُ و العقلُ) أي أسرع في الفطنة (یعنی تیزی سے فطانت آئی) اور (ذكا الرجل ذكاء من حِدَّةِ فِكْرِهِ) (یعنی حدتِ فکر

سے متصف ہوا) اور (ذکت النار ذکاً) أي توَقَّدَتْ (یعنی بھڑکی)۔

(فاصرف وجھی الخ) جہتِ نار اس کا چہرہ ہونا محل اشکال ہے حالانکہ وہ تو صراط عبور کرنے والوں میں سے تھا جو جنت کی طرف چہرے کئے اس کے طالب ہوکر عبور کریں گے تو اس کا چہرہ جہتِ جنت میں ہونا چاہئے تھا لیکن مشار الیہ حدیثِ ابوامامہ میں ہے کہ وہ صراط پر پیٹ کے بل گرا ہوگا (یعنی رینگ رینگ کر اسے عبور کرتا ہوگا) تو گویا اسی حالت میں وہ آخری کنارے تک پہنچا لہذا اس کا چہرہ دوزخ کی آگ کے بالمقابل ہی تھا اپنے اختیار سے اسے پھیرنے پر قادر نہ تھا تو اللہ سے دعا کی کہ اس کا چہرہ آگ سے پھیر دے۔

(فیصرف وجھه الخ) مجہول کے بطور، شعیب کی روایت میں ہے: (فیصرف الله) مسلم کے ہاں انس عن ابن مسعود کی روایت میں اور احمد و بزار کی حدیثِ ابوسعید میں ہے کہ ایک درخت اس کے لئے ظاہر ہوگا تو عرض کرے گا اے رب مجھے اس کے قریب کر دے تاکہ اس کا سایہ ملے اور اس کا پانی پیوں تو اللہ کہے گا شائد اگر تمہیں یہ عطا کر دوں تو کچھ اور کے طلب گار بنو؟ کہے گا نہیں اے رب اور عہد کرے گا کہ کچھ اور نہ مانگے گا تو اس کا رب اس کا عذر قبول کرتا رہے گا کیونکہ وہ دیکھے گا وہ کچھ جس پہ صبر نہ کر سکے گا، اس میں ہے اس کے قریب پہنچے گا تو جنت کے دروازے کے پاس اس سے بھی اچھا ایک اور درخت دکھائی دے گا، تیسری دفعہ میں کہے گا مجھے دخولِ جنت کی اذن دے، یہی التوحید کی آمدہ حدیثِ انس میں حمید عنہ کے طریق سے واقع ہے اسی طرح مسلم کی نعمان بن ابوعیاش عن ابوسعید کی حدیث میں واقع ہوا، تطبیق یہ دی جائے گی کہ یہاں کی حدیثِ ابوہریرہ میں اشجار کا ذکر ساقط ہوا جیسے ابن مسعود کی حدیث سے وہ جو حدیثِ باب میں ثابت ہے، ساقط ہوا بابِ جنت سے قرب کی اس کی طلب کی بابت۔

(قال یا رب قربنی الخ) روایتِ شعیب میں (قَدِّمْنی) ہے۔ (قد زعمت) شعیب کی روایت میں ہے: (أ لیس قد أعطیت العهد و المیثاق)۔ (إن أعطیتك الخ) التوحید کی روایت میں ہے: (فهل عسیت إن فعلت بك ذلك أنْ تسألنی غیره) عسیت کی سین پہ زبر اور زیر دونوں جائز ہیں اور (أن تسألنی) عسیٰ کی خبر ہے، معنی ہے کیا تجھ سے اس کے سوا کے سوال کی توقع ہو؟ یہ استفہامِ تقریری ہے کیونکہ یہی بنی آدم کی عادت ہے اور ترجی مخاطب کی طرف راجع ہے نہ کہ اللہ تعالیٰ کی طرف، یہ مخاصم کی طرف اِرخائے عنان کے باب سے ہے تاکہ یہ اپنے معاملہ میں تفکر اور اپنے آپ سے اس کے انصاف کرنے کا باعث بنے۔

(فیعطی الله ما شاء الخ) محتمل ہے کہ شاء کا فاعل یہ مذکورہ شخص ہو یا پھر اللہ تعالیٰ کی ذات، بقول ابن ابوجمرہ بغیر استحلاف (یعنی کسی کی طرف سے قسم کھانے کے مطالبہ کے بغیر) کے اس لئے حلف اٹھانے میں مبادرت کی کہ اس کی حاجت پوری ہونے کے ساتھ اسے بڑی فرحت حاصل ہوئی تو عزم کیا کہ مزید کچھ طلب نہ کرے گا اور اسے حلف کے ساتھ موکد کیا۔ (فإذا رأی الخ) روایتِ شعیب میں ہے: (فإذا بلغ بابها و رأی زهرتها و ما فیها من النضرة) ابراہیم بن سعد کی روایت میں (من الحُبْرَةِ) ہے مسلم کے ہاں (الخیر) ہے، مراد یہ کہ جنت کے باہر سے یہ سب کچھ ملاحظہ کرے گا کیونکہ اس کی دیوار شفاف ہے یا اس لئے کہ باہر سے اندر کا حال نظر آتا ہے جیسے (الغرف) (یعنی بالا خانے) کے وصف میں گزرا یا رؤیت سے مراد علم ہے جو اسے جنت سے محسوس ہونے والی پاکیزہ خوشبوؤں (اور سنائی دینے والی پر رونق آوازوں) اور اس کے انوار سے ملا جیسے قبل ازیں اس کے لئے

لفح النار حاصل ہوا حالانکہ وہ اس کے باہر تھا۔ (ثم قال) ابن سعد کی روایت میں ہے (ثم یقول)۔ (ویلك) شعیب کے ہاں (ویحك) ہے۔(یا رب لا تجعلني الخ) خلق سے یہاں مراد جو جنت میں داخل ہو چکے، یہ عام مراد بہ الخاص ہے مراد یہ کہ اگر وہ یونہی باہر رہا تو اہلِ جنت کا بدبخت ترین شخص ہوگا اور یہ ظاہر امر ہے، طیبی کہتے ہیں اس کا معنی ہے اے رب میں نے قول وقرار تو دیا ہے مگر (اب) تیرے کرم و رحمت کا خیال کر کے تجھ سے دخولِ جنت کا طالب ہوں، کتاب الصلاۃ کی روایت میں گزرا: (لا أکون أشقیٰ خَلقِك) قابسی کے نسخہ میں (لأکونن) ہے ابن تین کہتے ہیں معنی یہ ہے کہ اگر تو نے مجھے اسی حالت پر باقی رکھا اور جنت میں داخل نہ کیا تو میں بدبخت ترین رہوں گا پہلی روایت میں الف زائد ہے، کرمانی کہتے ہیں اس کا معنی ہے کہ کافر نہ ہو جاؤں بقول ابن حجر یہ ابن تین کے قول سے قریب ہے اگر انہیں یہاں کی روایت کا استحضار ہوتا تو اس تکلف کی ضرورت نہ پڑتی جسے ظاہر کیا، (لا أکون) بلفظ الخبر ہے لیکن معنائے طلب میں ہے اس پر (لا تجعلنی) دال ہے، اس کے اشقی ہونے کی وجہ جنت کی نعمتوں کا اس کا مشاہدہ کرنا تھا کہ جان کر بھی ان تک رسائی نہ پا سکا تو اس کی حسرت اس سے اشد و زائد ہوگی جس نے ان کا مشاہدہ نہ کیا۔(فیتمنی) احمد کی ابوسعید سے روایت میں ہے: (فیسأل و یتمنیٰ مقدارَ ثلاثةِ أیام مِنْ أیام الدنیا)(یعنی دنیا کے حساب سے تین دن تک اپنی خواہشات بیان کرے گا) التوحید کی روایت میں ہے کہ اللہ بھی اسے کئی چیزیں یاد کراتا رہے گا، حدیثِ ابوسعید میں ہے اللہ اسے کئی چیزیں ملہم کرے گا جن کا اسے علم تک نہ ہوگا۔

(قال أبو هريرة الخ) یہ اسی سند سے متصل ہے۔ (و ذلك الرجل آخر الخ) یہ روایتِ شعیب سے ساقط ہے، ابن سعد کی یہاں کی روایت میں یہ ثابت ہے مسلم کی روایت میں یہ دو مرتبہ واقع ہوا ایک دفعہ یہاں اور اس کے آغاز میں بھی اس جملہ کے پاس: (و یبقیٰ رجل مُقبِلٌ بوجهه علی النار)۔ (قال عطاء الخ) ابوسعید سے مراد خدری ہیں! قائل عطاء بن یزید ہیں اسے ابراہیم بن سعد نے اپنی روایت میں زہری کے حوالے سے بیان کیا اس میں ہے: (قال قال عطاء بن یزید و أبو سعید الخدری)۔ (لا یغیر) ابن سعد کی روایت میں (لا یرد علیه) ہے۔(هذا لك و مثله معه قال الخ)ابن سعد کی روایت میں ہے کہ ابوسعید نے کہا: (و عشرة أمثاله یا أبا هريرة فقال) اس میں ہے ابوسعید نے کہا میں گواہی دیتا ہوں کہ نبی اکرم سے میں نے یہی یاد کیا، ابن مسعود کے ہاں حدیثِ انس میں ہے (شائد یہ ابن سعد ہو) کیا تمہیں یہ بات خوش کر دے گی کہ تجھے دنیا اور اس کے ساتھ اس کا مثل عطا کر دوں؟ حذیفہ عن ابوبکر صدیق کی روایت میں ہے: (انظر إلی مُلكِ أعظم منك فإنَّ لك مثله و عشرة أمثاله فیقول أ تسخر منی و أنت الملك) (یعنی جو تم نے مانگا اسکا دس گنا تیرے لئے ہے وہ کہے گا تو اتنا بڑا بادشاہ ہو کر مجھ سے مذاق کرتا ہے؟) احمد کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ ابو ہریرہ اور ابوسعید کی اس اکٹھی روایت میں ہے کہ ابو سعید نے کہا: (و مثله معه) ابو ہریرہ کہنے لگے: (و عشرة أمثاله) تو ایک نے دوسرے سے کہا آپ وہ بیان کریں جو آپ نے سنا اور میں وہ بیان کرتا ہوں جو میں نے سنا، یہ روایت مقلوب ہوگئی ہے صحیح میں جو ہے وہی معتمد ہے، بزار کی اسی طریق جسے احمد نے تخریج کیا، سے روایت میں بخاری کے موافق ہے ہاں ابوسعید کی التوحید میں آمدہ طویل حدیث میں ایک اور طریق کے حوالے سے عاصی موحدین کے اخراج کے ذکر کے بعد آخر میں ہے: (فیقال لهم لکم ما رأیتم و مثله معه) تو یہ اقتصار علی المثل میں

حدیثِ ابو ہریرہ کے موافق ہے! تطبیق یہ ممکن ہے کہ دس گنا والی بات ابوسعید نے جنت میں آخری داخل ہونے والے شخص کے بارہ میں سنی جبکہ یہاں مذکور بات ان سب کے حق میں ہے جو مٹھی میں لے کر نکالے جائیں گے، عیاض نے دونوں کے مابین اس احتمال کے ساتھ تطبیق دی کہ ابو ہریرہ نے اولا (و مثلہ معہ) سنا ہو تو اس کی تحدیث کی پھر نبی اکرم نے زیادت کی تحدیث کی ہوگی جسے ابوسعید نے سنا اس پر کہا جائے گا کہ ابوسعید اور ابو ہریرہ نے اکٹھے سماع کیا پھر فقط ابوسعید نے (بعدازاں کسی موقع پر) زیادت کی بابت سنا (ظاہر بابت ہے نبی اکرم اپنی احادیث کا تکرار کیا کرتے تھے اور لازم نہیں کہ ہر مجلس میں وہی سامعین ہوں، اولا ومثلہ معہ والی بات فرمائی ہوگی بعدازاں اللہ تعالیٰ نے علم مزید دیا تو دس گنا کی زیادت ذکر کی گویا اللہ تعالیٰ نے شروع میں اس شخص کو مثلہ اور بعد میں کسی وقت دس گنا عطا فرمادیں گے) حدیثِ ابوسعید میں کثیر اشیاء ایسی ہیں جو حدیثِ ابو ہریرہ سے زائد ہیں جن کا ذکر گزرا، آپ کے قول: (هذا لك و عشرة أمثاله) کا ظاہر یہ ہے کہ عشرہ زائد علی الاصل ہے، انس عن ابن مسعود کی روایت میں ہے: (لك الذی تَمَنَّيتَ و عشرة أضعاف الدنيا) یہ اس امر پر محمول ہے کہ اس نے مثلِ دنیا کی تمنا کی اس سے حدیثِ ابوسعید سے مطابقت ہوئی، مسلم کی ابن مسعود سے روایت میں ہے: (لك مثل الدنيا و عشرة أمثالها)

کلاباذی لکھتے ہیں اولا اس کا سوال سے امساک اللہ تعالیٰ سے حیاء کے باعث تھا اور اللہ کو پسند ہے کہ اس سے سوال کیا جائے کیونکہ وہ بندۂ مومن کی آواز کو پسند کرتا ہے تو اولا اپنے قول: (لعلك إن أعطيت الخ) کے ساتھ اس سے مباسطتِ قول کیا (یعنی بات کو پھیلایا) اور یہ حالتِ مقصر ہے تو حالتِ مطیع کا کیا کہنا! اس شخص کا نقضِ عہد اور قسم کی خلاف ورزی اس کا جہل اور قلتِ مبالات نہ تھی بلکہ اس کا یہ علم کہ اس عہد کا نقض اسے برقرار رکھنے سے اولیٰ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے سامنے دامن پھیلانا اس کے ترک اور مراعات قسم سے اولیٰ ہے، نبی اکرم کا ارشاد ہے جس نے کوئی قسم اٹھائی پھر اس سے بہتر دیکھا تو چاہئے کہ قسم کا کفارہ دے لے اور جو بہتر ہے اسے اختیار کرے تو اس بندے کا طرزِ عمل اس حدیث کے مطابق تھا اور کفارہ تو آخرت میں مرتفع ہے،

ابن ابوجمرہ کہتے ہیں اس حدیث سے کئی فوائد مستنبط ہوئے، کسی سے ایسے امر کے ساتھ مخاطبت کا جواز جس کی حقیقت سے وہ واقف نہیں اور اس بارے اس کی فہم کے مطابق تعبیر کرنے کا جواز، اور یہ کہ امورِ آخرت امورِ دنیا سے مشابہ نہیں ماسوائے اسماء کے، تفاوتِ صفت میں اصل مع المبالغہ اور علمِ ضروری پر علمِ نظری کے ساتھ استدلال کے اور یہ کہ اگر کلام دو امور کو محتمل ہو تو متکلم کو چاہئے کہ کوئی ایسی شئ لائے جو سامع کے ہاں اس کی مراد کو مخصص کرے، اور یہ کہ تکلیف (یعنی فرائض کی بجا آوری) اس وقت ہی منقطع ہوگی جب جنت یا دوزخ میں لوگوں کو استقرار حاصل ہوگا اور یہ کہ میدانِ حشر میں امتثالِ امر بالاضطرار (یعنی حالتِ مجبوری میں) واقع ہوگا، اس سے فضیلتِ ایمان بھی ظاہر ہوئی کیونکہ جب منافق ظاہراً اس کے ساتھ متلبس ہوا تو اس کی حرمت باقی رہی تا آنکہ (حشر کے ایک مرحلہ میں) اہلِ ایمانِ خالص سے اطفائے نور وغیرہ کے ساتھ اس کی تمیز واقع ہوئی اور یہ کہ صراط اپنی دقت وحدت کے باوجود تمام بنی بشر حضرت آدم سے لے کر آخری شخص تک کیلئے (بیک وقت اس میں سما جانا) کافی ہوگا اور یہ کہ آگ اپنی عظم وشدت کے باوجود اس حد سے متجاوز نہ ہو سکے گی جو اِحراق کے ضمن میں اس کے لئے مقرر کی گئی ہے اور انسان اپنے حقارتِ جرم کے ساتھ مخالفت پر مقدم ہے تو اس میں شدید توبیخ ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کے وصفِ ملائکہ میں اس فرمان کی نظیر ہے: (غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللّٰهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ

يَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ)[التحریم:٦]، اس میں طغاۃ وعصاۃ کی توبیخ کا بھی اشارہ ہے، دعاء کی فضیلت اور قبولیت کی امید کی قوت بھی آشکارا ہوئی اگرچہ داعی بظاہر اس کا اہل نہ بھی ہو لیکن کریم کا فضل واسع ہے، اس کے بعض طرق میں آخرِ حدیث میں مذکور: (ما أغدرك) اشارہ ہے کہ انسان فعلِ ذمیم کے ساتھ موصوف نہ ٹھہرایا جائے گا مگر اس صورت کہ بار بار اس کا ارتکاب کرے، یوم کے لفظ کے جزو پر اطلاق کا جواز بھی ملا کیونکہ یومِ قیامت اصل میں ایک یوم ہے مگر اس کے کثیر اجزاء پر اس کا اطلاق ہوا ہے، اس سے سوالِ شفاعت کا جواز بھی ملا مانعین کے برخلاف جنہوں نے اس امر سے احتجاج کیا کہ یہ صرف مذنب کیلئے ہی ہے،

عیاض کہتے ہیں اس قائل کے ذہن سے یہ بات محورہ گئی کہ اس کا وقوع تو جنت میں بلاحساب لے جانے کیلئے بھی ہوگا اور اس کے علاوہ بھی (یعنی غیر مذنبین کیلئے بھی مثلاً رفعِ درجات کیلئے) جیسا کہ تفصیل گزری البتہ ہر عاقل تقصیر کا معترف ہے جس پر وہ طلبِ عفو کا محتاج ہے اسی طرح ہر عامل کو خدشہ اور ڈر رہتا ہے کہ کہیں اس کا عمل شرفِ قبولیت سے محروم نہ رہے تو اس کی قبولیت کیلئے شفاعت کا محتاج ہے، کہتے ہیں اس قائل کو یہ بھی لازم آتا ہے کہ دعائے مغفرت و رحمت نہ کرے اور یہ سلف کی منقولہ ادعیہ کے برخلاف ہے، حدیث سے تکلیف مالا یطاق بھی ثابت ہوا (یعنی ایسے امر کا مکلف بنانا جس کی طاقت نہیں) کیونکہ منافقین سجود کا حکم دیئے جائیں گے حالانکہ وہ اس سے منع کیے گئے، یہی کہا گیا مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ اس وقت کا یہ امر امرِ تعجیز وتبکیت ہوگا، آخرت میں رؤیتِ باری تعالیٰ کا اثبات بھی ہوا، طیبی کہتے ہیں اثباتِ رؤیت اور اس کی حقیقت کا علم اللہ کی طرف موکل کرنے والوں کا قول ہی برحق ہے اسی طرح ان حضرات کا قول جنہوں نے حق تعالیٰ کی آمد کو تجلی کے ساتھ مفسر کیا کیونکہ اس سے قبل آپ نے فرمایا: (هل تضارون في رؤية الشمس و القمر) اور اس کی تقریر و تاکید میں زیادت کی گئی اور یہ سب اس سے مجاز کا دافع ہے، بعض سالمیہ وغیرہم نے اس سے استدلال کیا کہ منافقین اور بعض اہلِ کتاب بھی مومنوں کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی رؤیت سے بہرہ ورہ ہونگے، یہ غلط ہے کیونکہ حدیثِ ابو سعید کے سیاق میں ہے کہ اہلِ ایمان سجدہ سے جب سر اٹھائیں گے تو اللہ کا دیدار عطا ہوگا اور تب کہیں گے تو ہی ہمارا رب ہے اور منافق وغیرہ کو تو سجدہ کی توفیق ہی نہ ملے گی، جہاں تک وہ رؤیت جس میں سبھی مشترک ہیں تو گزرا کہ یہ کسی فرشتہ وغیرہ کی صورت ہوگی، بقول ابن حجر اس میں بعض اہلِ کتاب کیلئے بھی کوئی مدخل نہیں کیونکہ بقیہ حدیث میں ہے کہ وہ مومنین اور جو ان کے ہمراہ ایمان ظاہر کرنے والے (یعنی منافق) ہونگے، کی جماعت سے نکال دیئے جائیں گے اور ان سے کہا جائے تم کس کی عبادت کرتے تھے؟ اور وہ تو آگ میں متساقط ہوں گے اور یہ سب معاملہ سجدہ کے حکم سے قبل تمام پذیر ہوگا

اس سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ اس امت کے گناہگاروں کی ایک جماعت معذب بالنار ہوگی پھر شفاعت و رحمت کے ذریعہ وہاں سے نکالے جائیں گے برخلاف ان حضرات کے جنہوں نے اس امت سے اس (عذاب) کی نفی کی اور پر تکلف تاویلات کیں جبکہ واضح اور متضافر نصوص اس کا اثبات کرتی ہیں، موحدین کی تعذیب کفار کی تعذیب سے مختلف ہوگی ان کے اختلاف مراتب کے سبب تو بعض کو پنڈلیوں تک ہی عذاب ہوگا پھر اثرِ سجود کو آگ نہ کھائے گی اور ان کی موت بھی واقع ہوگی تو اس طرح ان کا عذاب، ان کا احراق اور دخولِ جنت سے ان کا حبس سریعاً ہے قیدیوں کی طرح بخلاف کفار کے جو اصلاً ہی (جہنم میں) نہ مریں گے تاکہ عذاب چکھتے رہیں اور نہ ان کیلئے ایسی حیات ہوگی کہ مستریح ہوں، بعض اہلِ علم نے حدیثِ ابو ہریرہ میں واقع: (يموتون فيها إماتةً) کی تاویل کی ہے کہ مراد

حقیقۃً وقوعِ موت نہیں یہ دراصل فقدانِ احساس سے کنایہ ہے اور یہ ان کے ساتھ نرمی ہے یا یہ نیند سے موت کے ساتھ کنایہ ہے، اللہ نے (قرآن میں) نیند پر وفات کے لفظ کا اطلاق کیا ہے، حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے کہ آگ میں جب داخل ہوں گے مر جائیں گے تو اللہ تعالیٰ جب ان کے دہاں سے اخراج کا فیصلہ کرے گا تو اسی ساعت ہی انہیں الم عذاب پہنچائے گا، کہتے ہیں اس سے انسانی طبیعت میں جو طمع اور تحصیلِ مطلوب کیلئے جودتِ تخیّل ودیع ہوا ہے، اس کا اظہار بھی ہے تو اس شخص نے اولا آگ سے بُعدِ طلب کیا کہ اہل جنت کے ساتھ اسے ایک لطیف نسبت حاصل ہو پھر ان سے قرب کا متلاشی ہوا، اس کے بعض طرق میں ہے کہیکے بعد دیگرے ایک سے اگلے درخت کے قرب کا طلب گار بنتا رہا حتی کہ آخرکار جنت میں داخل ہونے کا مطالبہ کر دیا، اس سے اخذ کیا جائے گا کہ جن صفات کی وجہ سے انسان حیوان سے اشرف بنا وہ سب بعثت کے بعد اسے لوٹا دی جائیں گی مثلا فکر وعقل وغیرہما، اھ ملخصاً مع بعض الزیادات۔

علامہ انور روایت کے الفاظ (فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون) کی بابت کہتے ہیں پہلے گزرا کہ رؤیت فقط صورت ہی کی ہوگی اور اللہ تعالیٰ کی ہمارے ہاں وہی صورت ہے جس کے بارہ میں اس نے خبر دی اور جو اللہ کی صورت اس کے ہاں اور عالمِ فوقانی میں ہے تو ہمیں اس کا علم نہیں دیا گیا (آگے اردو میں یہ جملہ لکھا: صورت بتلانا ایسے ہی جیسا کہ کہتے ہیں کہ مکان کا نقشہ دے دیا"

(و حرم الله على النار أن تأكل --- أثر السجود) کے تحت لکھتے ہیں اس میں نووی اور حافظ کی ایک بحث ہے کہ اس سے مراد فقط چہرہ ہے یا تمام اعضائے سجود؟ یہ وہی جو ابھی میں نے کہا کہ آگ انسان کا عمل ہے! دیکھتے نہیں یہ اعضاء آگ سے کیسے محفوظ رہے حالانکہ وہ سر تا پا اس میں غرق ہے، بالجملہ جب ہم عذابِ جہنم میں ایک آدمی کا دوسرے آدمی سے فرق دیکھتے ہیں ایک ہی جگہ پھر ایک ہی شخص کے ایک عضو کا دوسرے عضو سے بھی تو ہم نے جانا کہ تعذیب نہیں مگر اس (یعنی اللہ) کی جانب سے امر کے ساتھ لیکن وہ اس فہمِ بدیہی کو سمجھنے کی توفیق نہ دئے گئے تو تردد کرنے لگے۔

اسے مسلم نے (الإيمان) اور نسائی نے (الصلاة) اور (التفسير) میں نقل کیا۔

53 - باب فِي الْحَوْضِ (حوضِ کوثر)

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ زَيْدٍ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ اصْبِرُوا حَتَّى تَلْقَوْنِي عَلَى الْحَوْضِ

(صحابی کہتے ہیں نبی پاک نے نصیحت کی اور فرمایا صبر کرنا حتی کہ حوض پہ مجھ سے آن ملو)

نسخِ ص میں یہاں (كتاب الحوض) ہے یعنی نبی اکرم کا حوض، اس کی جمع حیاض اور احواض ہے، مجمع الماء (یعنی پانی جمع اور ذخیرہ کرنے کی جگہ) احادیثِ شفاعت کے بعد بخاری کا حوض بارے اور صراط کے نصب بارے احادیث نقل کرنا اس امر کا اشارہ ہے کہ حوض پر آمد صراط کے نصب کئے جانے اور اس پر سے گزرنے کے بعد ہوگی احمد اور ترمذی نے نضر بن انس عن ابیہ سے بیان کیا کہ میں نے نبی اکرم سے سوال کیا کہ میرے لئے بھی شفاعت کریں، فرمایا میں کروں گا میں نے عرض کی آپ کو کہاں تلاش کروں؟ فرمایا پہلے صراط پر ڈھونڈھنا، میں نے کہا اگر وہاں آپ سے نہ مل پایا تو؟ فرمایا پھر میں میزان کے پاس ہوں گا، کہا اگر وہاں بھی نہ مل سکا تو؟ فرمایا پھر میں حوض کے پاس ہوں گا،

حوض کا صراط کے بعد ہونا اس باب کی بعض احادیث میں اس مذکور کے سبب باعثِ اشکال ہے کہ کچھ لوگوں کو وہاں سے دور ہٹا دیا جائے گا اور آگ کی طرف دھکیل دیا جائے گا، وجہِ اشکال یہ ہے کہ صراط کو وہی عبور کریں گے اور حوض تک رسائی پائیں گے جو ناجی ہیں پھر یہ لوگ کیونکر حوض پر وارد ہوں گے؟ اسے اس امر پر محمول کرنا ممکن ہے کہ حوض کے قریب ہونے کی کوشش کریں گے اور ابھی پل صراط کے آخری حصہ پر ہی تھے تو انہیں وہیں سے آگ کی طرف دھکیل دیا جائے گا، ابو عبداللہ قرطبی التذکرہ میں لکھتے ہیں صاحب (القوت) وغیرہ نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ حوض صراط کے بعد ہے دیگر نے اس کے برعکس کہا، صحیح یہ ہے کہ آنحضرت کے دو حوض ہیں ایک محشر میں صراط سے قبل اور دوسرا جنت کے اندر اور دونوں کا نام کوثر ہے، بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ کوثر جنت کے اندر ایک نہر ہے جیسا کہ گزرا، آگے بھی ذکر ہوگا اور اس کا پانی حوض میں ڈالا جائے گا، حوض پر کوثر کا اطلاق اس لئے ہوا کہ وہ اس سے نکلتا ہے تو کلامِ قرطبی سے ماخوذ کی غایت یہ ہے کہ حوض قبل از صراط ہو کیونکہ لوگ حوض پر پیاسے وارد ہوں گے مومن وہاں تک پہنچ پائیں گے جبکہ کفار آگ میں گر جائیں گے اور قبل ازیں پیاس کی شکایت کریں گے تو جہنم ان کیلئے نمودار کیا جائے گا جو انہیں سراب کی طرح لگے گا اور کہا جائے گا: (ألا تَرِدُوْنَ؟) (کیا اس پہ وارد نہیں ہوتے؟) تو اسے پانی خیال کریں گے اور اس میں گر جائیں گے، مسلم نے حضرت ابو ذر سے نقل کیا کہ حوض میں جنت سے دو میزاب (یعنی پرنالے) بہیں گے، حدیثِ ثوبان سے اس کا شاہد بھی ہے اور یہ قرطبی کے خلاف حجت ہے نہ کہ ان کیلئے کیونکہ پہلے گزرا کہ صراط جہنم کا پل ہے اور وہ محشر اور جنت کے درمیان ہے اور اہلِ جنت دخولِ جنت کیلئے اس پر سے گزریں گے تو اگر حوض اس سے پہلے ہو تو اس کے اور جنت کے نہر کوثر سے اس میں پانی کی آمد کے مابین جہنم حائل ہو اور ظاہرِ حدیث یہ ہے کہ حوض جنت کی جانب میں ہے تا کہ اس نہر سے اس میں پانی گرے جو اس کے اندر ہے، احمد کی حدیثِ ابن مسعود میں ہے: (و یفتح نہر الکوثر إلی الحوض) (یعنی حوض کی جانب نہرِ کوثر کھولی جائیگی)

قاضی عیاض نے کہا آنجناب کے حدیث الحوض میں قول: (مَنْ شَرِبَ منه لم یَظْمَأْ بعدها أبدا) کا ظاہر دال ہے کہ اس سے شرب حساب اور جہنم سے نجات کے بعد واقع ہوگا کیونکہ جسے کبھی پیاس نہ لگے اسکا ظاہرِ حال یہ ہے کہ وہ کبھی معذب بالنار نہ ہو لیکن محتمل ہے کہ ان میں سے جس کے لئے تعذیب مقدر ہو وہ جہنم میں پیاس کے عذاب میں مبتلا نہ کیا جائے، بقول ابن حجر اس احتمال کو یہ امر دور کرتا ہے کہ ابن ابی عاصم کے ہاں ابی بن کعب کی ذکرِ حوض پر مشتمل حدیث میں یہ الفاظ مذکور ہیں: (و مَنْ لم یشرب منه لم یَرْوِ أبداً) (اور جس نے اس سے نہ پیا وہ کبھی سیراب نہ ہوگا) عبداللہ بن امام احمد کے ہاں زیادات المسند کی لقیط بن عامر سے مروی طویل حدیث میں ہے کہ وہ اور نہیک بن عاصم ایک وفد کے ہمراہ مدینہ آئے کہتے ہیں رجب کے آخر میں ہم پہنچے اور صبح کی نماز کے بعد خدمت میں حاضری ہوئی، آگے صفتِ جنت اور بعث وغیرہ کے ذکر کے بعد ہے: (تعرضون علیه بادیة له صفاحُکم لا تَخْفیٰ علیه منکم خافیةٌ فیأخذ غرفةً مِنْ ماءٍ فیَنْضَحُ بها قبلکم فلعَمْرُ إلٰهك ما یُخْطِئُ وجهَ أحدِکم قطرة فأما المسلم فتَدَعُ وجهَهُ مثل الربطة البیضاء و أما الکافر فتخطمه مثل الخطام الأسود ثم یَنْصَرِفُ نبیُّکم و ینصرف علی أثره الصالحون فیسلکون جسرا من النار یَطَأُ أحدُکم الجمرةَ فیقول حس فیقول ربك أوانه إلا فیطلعون علی حوض الرسول علی أظماءٍ والله ناهلة رأیتها أبدا [حاشیہ میں یہاں لکھا ہے

اصل مسودہ میں یہی ہے شائد بعض الفاظ میں تصحیف ہوگئی ہے] ما يبسط أحدٌ منكم يده إلا وقع على قدح) (یعنی تم اس پہ پیش کئے جاؤ گے تمہارے چہرے اس کیلئے عیاں ہونگے کوئی تمہاری چیز اس سے چھپی نہ ہوگی تو وہ پانی کا ایک چلو لے کر تمہاری طرف پھینکے گا تو واللہ ہر ایک کے چہرے پہ اسکا ایک قطرہ پڑے گا مسلمان جو ہے اس کا چہرہ کفن کی طرح سفید ہو جائے گا جبکہ کافر کا چہرہ سیاہ مہار[لگام، کمان] کی مانند ہو جائیگا پھر تمہارا نبی واپس ہوگا اور ان کے پیچھے صالحین بھی تو آگ کے ایک پل کو عبور کریں گے تم میں کسی کا پاؤں انگارے پر آ جائے تو وہ سی سی کرے گا پھر وہ نبی کے حوض پہ پیاسے وارد ہونگے وہاں اتنے برتن ہونگے کہ کوئی ہاتھ بڑھائے گا تو برتن پہ پڑے گا) اسے ابن ابو عاصم نے السنۃ میں اور طبرانی اور حاکم نے بھی تخریج کیا یہ اس امر میں صریح ہے کہ حوض صراط سے قبل ہے (بظاہر جسر یعنی صراط کے بعد حوض کا ذکر ہے اللہ اعلم)

(و قول اللہ تعالی إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الكوثر) اشارہ کیا کہ کوثر سے مراد وہ نہر جو حوض میں ڈالی جائے گی تو یہ مادۂ حوض ہے جیسا کہ باب کی ساتویں حدیث میں اس کی تصریح ہے، تفسیر سورۃ الکوثر میں حضرت عائشہ سے اس کا نحو گزرا مع کچھ زیادتِ بیان کے، ابن عباس کی حدیث پر کلام گزری کہ کوثر سے مراد خیر کثیر ہے، مختار بن فلفل کی حضرت انس سے ذکرِ کوثر کی روایت میں حوض پر کوثر کا اطلاق مذکور ہے اس کے الفاظ ہیں: (هو حوض تَرِدُ عليه أمتی) ہمارے نبی کا حوض کے ساتھ اختصاص مشہور ہے لیکن ترمذی نے حضرت سمرہ سے مرفوعا نقل کیا کہ (إِنَّ لِكُلِّ نَبِيٍّ حوضا) انہوں نے اس کے وصل وارسال کی بابت اختلاف کا اشارہ دیا ہے اور یہ کہ مرسل اصح ہے، بقول ابن حجر مرسل کو ابن ابوالدنیا نے صحیح سند کے ساتھ حسن سے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے فرمایا ہر نبی کا حوض ہے اور وہ اپنے حوض پر لاٹھی ہاتھ میں لئے کھڑے ہوں گے اپنی امت کے لوگوں کو پکاریں گے، آگے ہے: (ألا أنهم يتباهُونَ أَيُّهم أكثرُ تبعاً و إني لأرجو أنْ أكُونَ أكثرَهُمْ تبعا) اسے طبرانی نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت سمرہ سے موصولا مرفوعا اس کا مثل نقل کیا اس کی سند میں لین ہے، ابن ابو دنیا نے حضرت ابوسعید سے بھی مرفوعا روایت کیا: (و كل نبی يدعو أمته و لكل نبيٍ حوضٌ فَمِنهُمْ مَنْ يأتيهم الفئام) (یعنی ہر نبی اپنی امت کو بلائیں گے اور ہر نبی کا حوض ہے کئی ایسے ہونگے کہ ان کے پاس لوگوں کی جماعتیں آئیں گی) اور فرمایا کسی کے پاس ایک جماعت کسی کے پاس ایک ہی شخص کسی کے پاس دو اور ایسے بھی ہوں گے جن کے پاس کوئی نہ ہوگا اور میں روزِ قیامت سب سے زیادہ پیروکاروں والا ہوں گا اس کی سند بھی کمزور ہے اگر ثابت ہے تو ہمارے نبی کے ساتھ مختص جو ہے وہ حوضِ کوثر ہے اور آپ کے حوض میں (جنت کا) پانی ڈالا جائے گا دیگر کسی نبی کیلئے ایسا ہونا منقول نہیں اور سورت مذکورہ میں اسی کے ساتھ امتنان کا وقوع ہوا،

قرطبی المفہم میں عیاض کی تبع میں رقمطراز ہیں کہ ان امور میں سے جن کا علم وتصدیق ہر مکلف کیلئے ضروری ہے یہ کہ اللہ نے ہمارے نبی اکرم کو ایک ایسے حوض کے ساتھ مختص کیا ہے جس کا نام، صفت اور اس کے پانی کا وصف صحیح وشہیر احادیث میں موجود ہے جن کے مجموع کے ساتھ علمِ قطعی کا حصول ہوتا ہے، نبی اکرم سے تیس سے زائد صحابہ نے اسے روایت کیا ہے صرف صحیحین میں اس ضمن کی بیس سے زائد روایات ہیں باقی دیگر کتبِ حدیث میں صحیح اسانید اور مشہور رواۃ کے ساتھ ہیں پھر صحابہ سے بھی مشہور وثقہ تابعین نے انہیں روایت کیا جن سے ایک جم غفیر نے ان کا اخذ ونقل کیا

اس کے اثبات پر سلف اور خلف کے اہلِ سنت کا اجماع ہے، بدعتیوں کے ایک گروہ نے اس کا انکار کیا اور اسے اس کے ظاہر پر محال کیا اور بغیر کسی عقلی و عادی استحالہ کے جو اسے ظاہر وحقیقت پر محمول کرنے سے لازم آتا ہو، اس کی تاویل میں غلو سے کام لیا لہذا تاویل کی کوئی ضرورت نہ تھی، انہوں نے اس کے ساتھ اجماع کا خرق کیا (یعنی مخالفت کی) اور ائمہِ خلف کے مذہب سے جدا رہے بقول ابن حجر خوارج اور بعض معتزلہ اس کے منکر ہیں، حضرت معاویہ اور ان کے بیٹے (یزید) کی طرف سے یکے از امرائے عراق عبید اللہ بن زیاد (قاتلِ سیدنا حسینؓ) بھی اس کا منکر تھا چنانچہ ابو داؤد کے ہاں عبد السلام بن ابو حازم کے طریق سے ہے کہتے ہیں ابو برزہ اسلمی عبید اللہ بن زیاد کے ہاں داخل ہوئے تو ایک قصہ ذکر کیا جس میں یہ بھی بیان کیا کہ ابن زیاد نے حوض کا ذکر کیا اور کہا کیا رسول اللہ سے اس بارے کچھ سنا ہے؟ ابو برزہ نے کہا ہاں ایک دو تین چار اور پانچ مرتبہ نہیں (بلکہ بار ہا) تو جو اسے جھٹلائے اللہ اسے اس سے نہ پلائے، بیہقی نے البعث میں ابو جمرہ عن ابو برزہ سے اس کا نحو نقل کیا، یزید بن حبان تیمی سے نقل کیا کہ میں زید بن ارقم کے پاس تھا کہ ابن زیاد نے پیغام بھیجا وہ کون سی احادیث ہیں مجھے پتہ چلا ہے کہ آپ کا دعوی ہے کہ نبی اکرم کا جنت میں ایک حوض ہے؟ کہا ہاں ہمیں نبی اکرم نے یہ بیان کیا ہے! احمد کے ہاں عبد اللہ بن بریدہ عن ابو سَبرہ ہذلی سے روایت میں ہے کہ عبید اللہ بن زیاد نے کہا میں حوض کو نہیں مانتا اور یہ بات اس نے حضرات ابو ہریرہ، براء اور عائذ بن عمرو کی تحدیث کے بعد کہی، ابو سبرہ نے اسے کہا مجھے آپ کے والد نے کچھ مال کے ہمراہ حضرت معاویہ کے پاس بھیجا تو مجھے عبد اللہ بن عمرو ملے اور ایک حدیث بیان کی جسے میں نے بقلم خود لکھا کہ انہوں نے نبی اکرم سے سنا فرماتے تھے: (مَوْعِدُکُمْ حوضی) تب ابن زیاد نے کہا میں گواہی دیتا ہوں کہ حوض برحق ہے، ابو یعلی کے ہاں سلیمان بن مغیرہ عن ثابت عن انس سے روایت میں ہے کہ میں ابن زیاد کے ہاں داخل ہوا تو وہاں حوض کا ذکر چھڑا ہوا تھا، کہنے لگا لو یہ انس آ گئے (ان سے پوچھتے ہیں) میں نے کہا مدینہ کی بوڑھیاں اکثر اپنی دعاؤں میں یہ بھی کہا کرتی تھیں کہ اے اللہ ہمیں ہمارے نبی کے حوض سے سیراب فرما، اس کی سند صحیح ہے

فوائدِ عیسوی میں اور جو بیہقی کی البعث میں بھی ان کے طریق سے ہے صحیح سند کے ساتھ حمید عن انس سے اس کا نحو ہے اس میں ہے انس کہتے ہیں میرا نہیں خیال تھا کہ میری زندگی میں کوئی حوض کا منکر ملے گا، بیہقی نے یزید رقاش عن انس سے حوض کی صفت میں نقل کیا: (و سیأتِیہِ قومٌ ذابلةٌ شِفاهُهم لا یطعمون منه قطرةً مَنْ کذب به الیوم لم یُصِبُ الشرب منه یومئذ) (یعنی خشک ہونٹ لئے ایک قوم آئے گی وہ اس سے ایک قطرہ نہ پی سکیں گے جو آج اسکا منکر ہے وہ اس سے پانی نہ پی سکے گا) یزید ضعیف ہیں لیکن ما سبق اس کا مقوی ہے، مشبہ ہے کہ آخری کلام حضرت انس کے قول سے ہو، عیاض لکھتے ہیں مسلم نے احادیثِ حوض حضرات ابن عمر، ابو سعید، سہل بن سعد، جندب، عبد اللہ بن عمرو، عقبہ بن عامر، ابن مسعود، حذیفہ، حارثہ بن وہب، مستورد، ابو ذر، ثوبان، انس، جابر بن سمرہ اور حضرت عائشہ و ام سلمہ سے تخریج کی ہیں، کہتے ہیں غیرِ مسلم نے بھی اسے حضرات ابو بکر صدیق، زید بن ارقم، ابو امامہ، اسماء بنت ابو بکر، خولہ بنت قیس، عبد اللہ بن زید، سوید بن جبلہ، عبد اللہ صنابحی اور براء بن عازب سے نقل کیا، نووی ان کی کلام ذکر کر کے استدراک کرتے ہوئے لکھتے ہیں بخاری و مسلم نے اس ضمن میں حضرات ابو ہریرہ اور دیگر نے حضرات عمر، عائذ بن عمرو اور دوسروں سے بھی نقل کیا، بیہقی نے ان سب کو البعث میں کثیر طرق و اسانید کے ساتھ جمع کیا ہے بقول ابن حجر بخاری نے اس باب

میں اسے ان صحابہ سے نقل کیا ہے جنہیں عیاض نے مسلم کی طرف منسوب کر دیا ماسوائے حضرات ام سلمہ، ثوبان، جابر بن سمرہ اور ابوذر کے، اسے انہوں نے عبد اللہ بن زید اور اسماء بنت ابوبکر سے بھی تخریج کیا مسلم نے بھی ان سے نقل کیا ہے، عیاض دونوں سے غافل رہے، شیخین نے اسید بن حضیر سے بھی اس کی تخریج کی، عیاض نسبتِ احادیث سے بھی غافل رہے، حضرت ابوبکر کی حدیث احمد اور ابو عوانہ و دیگر کے ہاں مخرج ہے زید بن ارقم کی حدیث کو بیہقی وغیرہ نے نقل کیا خولہ بنت قیس کی حدیث طبرانی، ابوامامہ کی ابن حبان وغیرہ، سوید بن غفلہ کی ابو زرعہ دمشقی نے مسند الشامیین میں اسی طرح ابن مندہ نے الصحابہ میں نقل کیا ابن ابو حاتم نے جزم کیا کہ ان کی روایت مرسل ہے، جہاں تک عبد اللہ صنابحی تو عیاض سے نام میں غلطی ہوئی یہ دراصل صنابح بن اعسر ہیں ان کی حدیث احمد اور ابن ماجہ نے بسند صحیح نقل کی اس کے الفاظ ہیں: (إنی فَرَطُکم علی الحوض و إنی مُکَاثِرٌ بکم)

تو اگر ایسا ہی ہے جو میرا ظن اور اسم صحابی کا ضبط عبد اللہ ہے تو تعداد میں ایک اور کا اضافہ ہوا لیکن میں کسی کو نہیں جانتا جس نے عبد اللہ صنابحی سے اس کی تخریج کی ہو، یہ ایک دیگر صحابی ہیں اور عبد الرحمن بن عسیلہ صنابحی سے مختلف ہیں جو مشہور تابعی تھے۔ نووی کا قول کہ بیہقی نے اس کے طرق کا استیعاب کیا اس امر کا موہم ہے کہ انہوں نے ان کے ذکر کردہ صحابہ میں سے اکثر [illegible] اس کی تخریج کی ہے کیونکہ لکھا: (و آخرین) مگر ایسا نہیں انہوں نے صدیق اکبر سے اس کی تخریج نہیں کی نہ سوید، خولہ اور [illegible] براء سے اس کا ذکر صرف حضرات عمر، عائذ اور ابو برزہ سے کیا ان کے ہاں کوئی زیادت بھی نہیں دیکھی ماسوائے یزید بن رومان کی مرسل روایت کے جہاں یہ مذکور ہوا : (فی نزول قولہ تعالی : إنا أعطیناک الکوثر) جن صحابہ کرام کا انہوں نے ذکر نہیں کیا ان میں ابن عباس ہیں جن کی روایت بخاری کی تفسیر سورۃ الکوثر میں گزری اور کعب بن عجرہ ان کی روایت ترمذی اور نسائی نے نقل کی اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا اور جابر بن عبد اللہ احمد اور بزار کے ہاں بسند صحیح اور ابو یعلی کے ہاں بریدہ احمد کے ہاں زید بن ارقم کے بھائی کی روایت، کہا جاتا ہے ان کا نام ثابت ہے، ابن ابی عاصم کے ہاں السنۃ میں ابو درداء سے روایت ہے اسے بیہقی نے بھی الدلائل میں نقل کیا اسی طرح یہ حضرات بھی: ابی بن کعب، اسامہ بن زید، حذیفہ بن اسید، حمزہ بن عبد المطلب، لقیط بن عامر، زید بن ثابت اور حسن بن علی ان کی حدیث ابو یعلی نے نقل کی اسی طرح ابوبکرہ اور خولہ بنت حکیم سے بھی روایات ہیں یہ سب ابن ابو عاصم نے تخریج کیں، صحیح ابن حبان میں عرباض بن ساریہ طبرانی میں ابو مسعود بدری، سلمان فارسی، سمرہ بن جندب، عقبہ بن عبد اور زید بن اوفی کی روایات، حاکم کے ہاں خباب بن ارت، ابن ابو دنیا کے ہاں نواس بن سمعان اور طبرانی کی اوسط میں ام المومنین میمونہ سے روایت منقول ہے اس کے الفاظ ہیں: (یَرِدُ عَلَیَّ الحوضَ أطْوَلُکُنَّ یداً) مسند احمد بن منیع میں سعد بن ابو وقاص کی روایت ہے، اسے ابن مندہ نے بھی اپنی مستخرج میں ابن عوف سے نقل کیا ابن کثیر نے نہایہ میں عثمان بن مظعون سے اس کی تخریج کی، ابن قیم نے الحاوی میں معاذ بن جبل اور لقیط بن حمرہ سے اسے نقل کیا میرا خیال ہے یہ لقیط بن عامر ہوں گے جن کا ذکر گزرا تو عیاض کے ذکر کردہ صحابہ کی تعداد پچیس ہے نووی نے تین کا اضافہ کیا میں نے تقریبا اتنے ہی صحابہ کا اضافہ کیا ہے تو میرے ہاں تعداد پچاس سے زائد ہوگئی ہے ان میں سے کثیر کی روایات میں حوض کے علاوہ بھی کچھ مذکور ہے جبکہ بعض کی احادیث مطلق ذکرِ حوض میں ہیں بعض میں اس کی صفت مذکور ہوئی اور ان کی جو اس پر وارد ہوں گے اور جو اس سے دور کر دئے جائیں گے مجھے پتہ چلا کہ بعض متاخرین کی تلاش کے مطابق اس کے رواۃ صحابہ کی تعداد اسی ہے۔

(و قال عبد الله الخ) ابن زید بن عاصم مازنی، یہ ایک طویل حدیث کا طرف ہے جسے بخاری نے غزوہ حنین میں موصولا نقل کیا وہیں اس کی شرح گزری۔

- 6575حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ حَمَّادٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ شَقِيقٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَا فَرَطُكُمْ عَلَى الْحَوْضِ

طرفاه 6576، - 7049

ترجمہ: فرمایا میں حوض پر تمہارا منتظر ہوں گا۔

- 6576 وحَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّه عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَنَا فَرَطُكُمْ عَلَى الْحَوْضِ وَلَيُرْفَعَنَّ رِجَالٌ مِنْكُمْ ثُمَّ لَيُخْتَلَجُنَّ دُونِي فَأَقُولُ يَا رَبِّ أَصْحَابِي فَيُقَالُ إِنَّكَ لاَ تَدْرِي مَا أَحْدَثُوا بَعْدَكَ ـ تَابَعَهُ عَاصِمٌ عَنْ أَبِي وَائِلٍ وَقَالَ حُصَيْنٌ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ حُذَيْفَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

طرفاه 6575، - 7049

ترجمہ: فرمایا میں حوض پر تمہارا منتظر ہوں گا اور کئی لوگ میرے سامنے آئیں گے پھر وہ مجھ سے دور کر دئے جائیں گے میں کہوں گا اے رب میرے ساتھی، کہا جائے گا آپ نہیں جانتے انہوں نے آپ کے بعد کیا کیا بدعتیں ایجاد کی تھیں۔

یہ ابن مسعود سے موصولا اور حذیفہ سے معلقا ہے۔(عن سلیمان) یہ اعمش ہیں جبکہ شقیق، ابو وائل جو دوسرے طریق میں بھی مذکور ہیں اسماعیلی کے ہاں دونوں طرق میں اور مسلم کے ہاں اول میں صریحاً مذکور ہیں عبداللہ سے مراد ابن مسعود اور دوسرے طریق میں مغیرہ سے مراد ابن مقسم ضبی کوفی ہیں۔(تابعہ عاصم) یہ ابن ابو النجود قاری کوفہ ہیں ضمیر (یعنی ہٗ) اعمش کی طرف راجع ہے اسے حارث بن ابو اسامہ نے اپنی مسند میں ثوری عن عاصم سے موصول کیا۔(و قال حصین) یعنی ابن عبد الرحمٰن واسطی۔(عن أبی وائل عن حذیفة) یعنی انہوں نے اعمش اور عاصم کی مخالفت کی اور ابو وائل عن حذیفہ ذکر کیا، اسے مسلم نے حصین کے طریق سے موصول کیا ان کی صنیع ابو وائل عن عبداللہ سے نقل کرنے والوں کی روایت کی ترجیح کو مقتضی ہے کیونکہ اسے موصولا اور دوسرے کو معلقا وارد کیا ہے۔

- 6577حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ حَدَّثَنِي نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَمَامَكُمْ حَوْضٌ كَمَا بَيْنَ جَرْبَاءَ وَأَذْرُحَ

ترجمہ: فرمایا تمہارے آگے (روز قیامت میں) ایک حوض ہے جو (اتنا بڑا ہے جیسے) جرباء اور اذرح کی باہمی مسافت۔

یحیی سے قطان اور عبید اللہ سے مراد عمری ہیں۔(حوض) سرخسی کے نسخہ میں (حوضی) ہے اول ان سب کے ہاں جنہوں نے اس کی تخریج کی جیسے مسلم۔(بین جرباء و أذرح) جرباء أجرب کی تانیث ہے بقول عیاض بخاری میں یہ ممدود ہے، نووی شرح مسلم میں کہتے ہیں درست اس کا قصر ہے حازمی اور جمہور نے بھی یہی ذکر کیا کہتے ہیں مد خطا ہے صاحب التحریر نے مد کا اثبات کیا اور قصر کو جائز قرار دیا، مد کی تائید ابو عبید بکری کا قول کہ یہ اجرب کی تانیث ہے، کرتا ہے، اذرح کی بابت عیاض لکھتے ہیں جمہور

کا یہی ضبط ہے عذری کے نسخۂ مسلم میں جیم کے ساتھ ہے اور یہ وہم ہے بقول ابن حجر چھٹی حدیث کی شرح کے آخر میں ان دونوں جگہوں کی تعیین بارے اختلافِ اقوال کا ذکر کروں گا۔

اسے مسلم نے (الفضائل) میں نقل کیا۔

- 6578حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ أَخْبَرَنَا أَبُو بِشْرٍ وَعَطَاءُ بْنُ السَّائِبِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ الْكَوْثَرُ الْخَيْرُ الْكَثِيرُ الَّذِي أَعْطَاهُ اللَّهُ إِيَّاهُ قَالَ أَبُو بِشْرٍ قُلْتُ لِسَعِيدٍ إِنَّ أُنَاسًا يَزْعُمُونَ أَنَّهُ نَهَرٌ فِي الْجَنَّةِ فَقَالَ سَعِيدٌ النَّهَرُ الَّذِي فِي الْجَنَّةِ مِنَ الْخَيْرِ الَّذِي أَعْطَاهُ اللَّهُ إِيَّاهُ

طرفه - 4966 (ترجمہ کیلئے جلد ۷ ص ۱۵۷)

ابن عباس کی حدیث جو تفسیر الکوثر میں مشروحا گزری ہے، ابو بشر سے مراد جعفر بن ابو وحشیہ ہیں ان کا نام ایاس تھا۔ (و عطاء بن السائب) یہ مشہور کوفی محدث صغار تابعین میں سے تھے صدوق ہیں آخری عمر میں حافظہ مختلط ہوگیا تھا ہشیم کا ان سے سماع اس تغیرِ حافظہ کے بعد ہے اسی لئے بخاری نے ابو بشر کے ساتھ مقرون کر کے ذکر کیا ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے، تفسیر الکوثر میں یہ ہشیم عن ابو بشر وحدہ سے گزری ہے عطاء بن سائب کی ذکرِ کوثر میں ایک اور سند بھی ہے ایک دیگر شیخ سے اسے ترمذی اور ابن ماجہ نے۔ اور صحت کا حکم لگایا، محمد بن فضیل عن عطاء عن محارب بن دثار عن ابن عمر سے نقل کیا ابو داود طیالسی نے اپنی مسند میں ابو عوانہ عن عطاء سے اس کی تخریج کی ہے، کہتے ہیں مجھ سے محارب بن دثار نے پوچھا سعید بن جبیر الکوثر کی بابت کیا کہتے ہیں؟ میں نے کہا ابن عباس سے بیان کرتے تھے کہ یہ خیرِ کثیر ہے تو محارب نے کہا ہمیں ابن عمر نے بیان کیا تو یہی حدیث ذکر کی اسے بیہقی نے البعث میں حماد بن زید عن عطاء بن سائب سے نقل کرتے ہوئے یہ زیادت بھی کی: (فقال محارب سبحان الله ما أقلَّ ما يسقط لابن عباس) تو ابن عباس کی حدیث ذکر کی پھر کہا: (هذا والله هو الخير الكثير)۔

- 6579حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا نَافِعُ بْنُ عُمَرَ عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو قَالَ النَّبِيُّ ﷺ حَوْضِي مَسِيرَةُ شَهْرٍ مَاؤُهُ أَبْيَضُ مِنَ اللَّبَنِ وَرِيحُهُ أَطْيَبُ مِنَ الْمِسْكِ وَكِيزَانُهُ كَنُجُومِ السَّمَاءِ مَنْ شَرِبَ مِنْهَا فَلاَ يَظْمَأُ أَبَدًا

ترجمہ: عبداللہ بن عمروؓ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا: میرا حوض (کوثر، طول وعرض میں) مہینے کی مسافت کا ہے اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید اور مشک سے زیادہ خوشبو دار ہے اور آبخورے (پینے کے برتن جیسے جام، پیالہ وغیرہ) اس کے ایسے ہیں جیسے آسمان کے ستارے، جس نے اس میں سے پی لیا وہ پھر کبھی پیاسا نہ ہوگا۔

نافع سے مراد ابن عمر جمحی مکی ہیں۔ (قال عبد الله بن عمرو) مسلم کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ نافع بن عمر سے ان کی سند کے ساتھ ابن عمرو سے یہ مروی ہے اس کے صحابی بارے نافع کی عبداللہ بن عثمان بن خثیم نے مخالفت کی اور کہا: (عن ابن أبي مليكة عن عائشة) اسے احمد اور طبرانی نے نقل کیا، نافع بن عمر ابن خثیم سے احفظ ہیں۔

(حوضی مسیرة شهر) مسلم، اسماعیلی اور ابن حبان نے اپنی روایات میں اسی طریق سے (و زوایاہ سواء) بھی مزاد کیا (یعنی چاروں کونے ایک جیسے گویا مربع شکل کا) یہ زیادت ان حضرات کی تاویل کا رد کرتی ہے جنہوں نے حوض کے طول وعرض بارے وارد مختلف روایات کے مابین تطبیق دینے کی کوشش کی، اس بارے کثیر اختلاف ہے تو آمدہ حدیثِ انس میں ہے: (کما بین أیلة و صنعاء) ایلہ ایک پر رونق شہر تھا جو بحر قلزم کے ساحل پر شام کی طرف واقع ہے اب یہ کھنڈر بن چکا ہے مصر سے جانے والے حجاج کا اس سے گزر ہوتا ہے یہ ان کے راستہ کے شمال میں ہے غزہ (جو آجکل فلسطین میں ہے) وغیرہ سے آنے والے حجاج بھی یہاں سے گزرتے ہیں یہ ان کے سامنے پڑتا ہے مصریوں کے ہاں مشہور (خلیج) عقبہ اسی کی طرف منسوب ہے مدینہ منورہ اور اس کے درمیان بوجھ لدی سواریوں کی ایک ماہ کی مسافت ہے اگر ہر روز ایک مرحلہ کے قطع پر اقتصار کریں، یہ مصر سے اس سے نصف سے کچھ زائد ہے بعض متقدمین کا یہ کہنا درست نہیں کہ مصر اور مکہ کی درمیانی مسافت سے مصر اور ایلہ کی درمیانی مسافت نصف ہے بلکہ ثلث سے بھی کم ہے کیونکہ مصر سے اقرب ہے، عیاض نے بعض اہلِ علم سے نقل کیا کہ ایلہ ینبع کے پہاڑ رضویٰ کی ایک گھاٹی ہے، تعاقب کیا گیا کہ صرف نام کا اتفاق ہے، حدیث میں ایلہ سے مراد ایلہ نامی شہر ہی تھا اس کا ذکر صحیح مسلم کی غزوہ تبوک بارے حدیث میں موجود ہے جس میں ہے: (إن صاحب أیلة جاء إلی رسول اللہ ﷺ و صالحہ) (یعنی ایلہ کا حاکم نبی اکرم کے پاس آیا اور صلح کر لی) کتاب الجمعہ میں بھی اس کا ذکر گزرا جہاں تک صنعاء ہے تو یہ اس روایت میں یمن کے ساتھ مقید ذکر ہوا صنعائے شام سے احتراز کیلئے، شام کا صنعاء بھی صنعائے یمن سے نقل مکانی کرنے والوں نے بسایا تھا حضرت عمر کے زمانہ میں فتوحاتِ شام کے وقت یہ دمشق کے قریب ایک علاقہ تھا جہاں انہوں (یعنی یمن سے نقل مکانی کرنے والوں) نے بسیرا کیا تو اس نام سے معروف ہوا اس پر (من الیمن) کا مِن اگر ابتدائیہ ہے تو یہ لفظ مرفوع ہوگا اور اگر بیانیہ ہے تب یہ بعض رواۃ کا ادراج ہے، بظاہر یہ قولِ زہری ہے جابر بن سمرہ کی روایت میں بھی یہ ہے: (کما بین صنعاء و أیلة) حدیثِ حذیفہ میں بھی اس کا مثل ہے مگر بجائے صنعاء کے عدن کہا، حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (أبعَدُ مِنْ أیلة إلی عدن) عدن یمن کا مشہور ساحلی شہر ہے جو سواحلِ ہند کے اوائل میں واقع ہے اور صنعاء کی سیدھ میں ہے، صنعاء پہاڑوں کی جہت ہے، ابو ذر کی حدیث میں ہے: (ما بین عمان إلی أیلة) عمان عینِ مضموم اور میم کی تخفیف کے ساتھ بحرین کی جہت ساحلِ سمندر پر واقع ہے (اب یہ سلطنتِ عمان کے نام سے مشہور ہے جو بلوچستان کی بندرگاہ گوادر کے عین بالمقابل ہے) ابن حبان کی حدیثِ ابو بردہ میں ہے: (ما بین ناحیتَیْ حوضی کما بین أیلة و صنعاء مسیرة شهر) یہ روایات متقارب ہیں کیونکہ سب کی درمیانی مسافت کم وبیش ایک ماہ کی ہے

کئی دیگر روایات میں اس سے کم مدت کی تحدید بھی واقع ہوئی ہے چنانچہ احمد کے ہاں عقبہ بن عامر کی حدیث میں ہے: (کما بین أیلة و جحفة) (جحفہ مصر کا سرحدی شہر ہے) حدیثِ جابر میں ہے: (کما بین صنعاء إلی المدینة) حدیثِ ثوبان میں ہے: (ما بین عدن و عمان البلقاء) اس کا نحو ابن حبان کی ابو امامہ سے روایت میں ہے اکثر کے نزدیک یہ عمان عین کی زبر اور میم کی تشدید کے ساتھ ہے اس کی تخفیف بھی منقول ہے بلقاء سے قرب کی وجہ سے اس کی طرف منسوب کیا گیا جو فلسطین کا معروف شہر ہے عبد الرزاق کے ہاں ثوبان کی روایت میں ہے: (ما بین بصری إلی صنعاء أو ما بین أیلة إلی مکة) بصری شام کا حجاز

کی جہت معروف شہر ہے اس کا ضبط بدء الوحی میں گزرا احمد کی ابن عمرو سے روایت میں ہے: (بُعدُ ما بین مکة و أیلة) ایک طریق میں ہے: (ما بین مکة و عمان) حدیثِ حذیفہ بن اسید میں ہے: (ما بین صنعاء إلی بصری) اس کا مثل ابن حبان کی عتبہ بن عبد سے روایت میں ہے، حسن عن انس کی احمد کے ہاں روایت میں: (کما بین مکة إلی أیلة أو بین صنعاء و مکة) ہے ابن ابوشیبہ اور ابن ماجہ کی ابوسعید سے روایت میں ہے: (ما بین الکعبة و بیت المقدس) طبرانی کی عتبہ بن عبد سے روایت میں (کما بین البیضاء إلی بصریٰ) ہے بیضاء ربذہ کے قریب ایک جگہ تھی جو مکہ اور مدینہ کے درمیان ایک معروف شہر تھا، یہ سب مسافات متقارب ہیں اور کم وبیش نصف ماہ کی طرف راجع ہیں اس ضمن میں سب سے قلیل مسافت کا ورود مسلم کی محمد بن بشر عن عبیداللہ بن عمر کے طریق سے ابن عمر کی روایت میں ہوا اس میں بیضاء اور بصری کا ذکر ہے! عبیداللہ کہتے ہیں میں نے اس بارے پوچھا تو کہا دونوں شام کے شہر ہیں جن کی باہمی مسافت تین ایام کی ہے اس کا نحوان کی عبداللہ بن نمیر عن عبیداللہ سے روایت میں بھی ہے لیکن کہا: (ثلاث لیال)

کئی علماء نے اس اختلاف کی تطبیق دی، عیاض لکھتے ہیں یہ اختلافِ تقدیر سے ہے اس لئے کہ ایک حدیث میں اس کا وقوع نہیں ہوا کہ رواۃ کے اضطراب سے شمار ہو، یہ دراصل مختلف احادیث میں متعدد صحابہ سے مروی ہے جنہوں نے مختلف مواقع پہ اس کا سماع کیا نبی پاک ہر ایک میں حوض کے اقطار کے بُعد کی مثال ذکر کرتے ہوئے اس وقت جو آپ کے ذہن میں دو جگہوں کے نام ہوتے ان کا ذکر فرما دیتے، یہ دراصل مسافتِ محققہ کے ارادہ سے نہ تھا بلکہ ان دور و دراز کے شہروں کی باہمی مسافت کی سامعین کے ذہنوں میں موجودی سے تقریبِ فہم کی غرض سے تھا، کہتے ہیں اس سے من جہت المعنی مختلف الفاظِ مذکورہ کے مابین جمع وتطبیق ہو جاتی ہے اھ ملخصا، بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے اس جہت سے کہ ضرب المثل اور تقدیر صرف اس میں ہوتی ہے جو متقارب ہو جہاں تک یہ متباعد اختلاف جو کبھی تیس ایام سے زائد اور کبھی تین ایام تک محدود ہے تو یہ اس میں سے نہیں، قرطبی لکھتے ہیں بعض قاصرین (یعنی کوتاہ نظروں) نے گمان کیا کہ قدرِ حوض میں یہ مذکورہ اختلاف اضطراب ہے مگر ایسا نہیں پھر عیاض کی کلام نقل کی اور یہ اضافہ کیا کہ یہ اختلاف نہیں بلکہ سب اس امر کا افادہ دیتا ہے کہ وہ (یعنی حوض) بہت وسیع بڑا اور متباعد الجوانب (یعنی دور دور کناروں والا) ہے پھر کہا شائد آپ کا مختلف جہات کا ذکر اس وقت حاضرین کے حسبِ حال ہوتا ہو جو ان جہات سے واقف تھے تو ہر قوم کو اس جہت کے ذکر سے مخاطب کیا جسے وہ جانتے ہوتے تھے، نووی نے اس کا یہ حل پیش کیا کہ قلیل مسافت کا ذکر کثیر مسافت کیلئے دافع نہیں تو اکثر حدیثِ صحیح کے ساتھ ثابت ہے لہذا کوئی معارضہ نہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ اولا آپ نے قلیل مسافت ذکر کی پھر طویل مسافت کا ذکر کیا تو گویا اللہ تعالیٰ آپ کو موقع بموقع حوض کے اتساع کی خبر دیتا رہا تو آپ اس کی تحدید میں بعد ازاں ایسے دو شہروں کا ذکر کرتے جن کی باہمی مسافت بعید ہوتی، پہلے بعض ان حضرات کا قول گزرا جنہوں نے اس اختلاف کا حل طول وعرض کے تفاوت سے کیا مگر اس کا رد ابن عمرو کی حدیث کے ان الفاظ سے ہوا کہ اس کے زاویئے برابر ہیں

حضرات نواس بن سمعان، جابر، ابو ہریرہ اور ابوذر کی روایات میں یہ بھی واقع ہوا (طوله و عرضه سواء) (کہ ان کا طول وعرض برابر ہے) ان کے غیر نے اول دو اختلاف کے مابین سیرِ بطئی جو کہ سیرِ اثقال ہے (یعنی بوجھ لاد کر) اور سیرِ سریع جو راکب

مخف (یعنی بغیر بوجھ لادے) کی سیر ہے، کے ساتھ تطبیق دی اور اقل مسافت کے ذکر والی روایت جو علی سیر البرید (یعنی ڈاک کے گھوڑے جو مسافت طے کرتے ہیں) تین ایام ہے، کو اس امر پر محمول کر کے کہ بعض دفعہ یہ حضرات ایک ماہ کی مسافت تین ایام میں کر لیتے تھے اگرچہ یہ بہت نادر ہے، آخری مسافت کی بابت یہ جواب محل نظر ہے البتہ ماقبل کی نسبت مسلم ہے اور یہی اولی ترین تطبیق ہے، جہاں تک تین (ایام) کی مسافت تو حافظ ضیاء الدین مقدسی نے حوض بارے اپنے رسالہ میں ذکر کیا کہ اس کی روایت کے سیاق میں کچھ غلطی ہے اس کا سبب اختصار ہے جو اس کے بعض رواۃ نے کیا انہوں نے اسے حضرت ابو ہریرہ کی حدیث سے نقل کیا اور اسے فوائدِ عبد الکریم بن ہیثم الدیر عاقولی سے ابو ہریرہ تک حسن سند کے ساتھ ذکرِ حوض میں مرفوعا تخریج کیا اس میں کہا: (عرضه مثل ما بينكم و بين جرباء و أذرح) حافظ ضیاء لکھتے ہیں تو اس سے ظاہر ہوا کہ ابن عمر کی حدیث میں حذف ہے جس کی تقدیر یہ ہے: (كما بين مقامي و بين جرباء و أذرح) تو (مقامي) اور (بين) ساقط ہوا، حافظ صلاح الدین علائی نہایہ میں ابن اثیر کا قول کہ دونوں شام کے شہر ہیں، کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں انہوں نے اس میں غلطی کی ہے کہتے ہیں بلکہ ان کے مابین (غلوة سهم) ہے (یعنی جتنی دور ایک تیر پھینکا جائے تو مار کرتا ہے) اور دونوں قدس اور کرک کے درمیان معروف بستیاں ہیں، کہتے ہیں قدرِ محذوف دار قطنی وغیرہ کے ہاں ان الفاظ کے ساتھ ثابت ہے: (ما بين المدينه و جرباء و أذرح) بقول ابن حجر یہ ابن ماجہ کی حدیثِ ابو سعید کے موافق ہے جس میں ہے: (كما بين الكعبة و بيت المقدس) جرباء اور اذرح کا ذکر مسلم کی ایک اور حدیث میں بھی ہے جس کے الفاظ ہیں: (وانى أهل حرباء و أذرح بحرسهم إلى رسول الله ﷺ) اس کا ذکر غزوہ تبوک کے ضمن میں کیا، یہ علائی کے قول کہ دونوں متقارب ہیں کا مؤید ہے جب یہ سب متقرر ہے تو یہ سب اختلاف اس امر کی طرف راجع ہوا کہ یہ سیرِ بطئ اور سیرِ سریع کے اختلاف پر مبنی ہے، آگے سولہویں حدیث کی شرح کے اثناء جرباء اور اذرح کی درمیانی مسافت کی تحدید بارے ابن تین کا قول ذکر کروں گا۔

(ماؤه أبيض من اللبن) مازری کہتے ہیں کلامِ نحاۃ کا مقتضا ہے کہ (أشدُّ بياضا) کہا جاتا ہے نہ کہ (أبيضُ مِنْ كذا) بعض نے شعروں میں اس کا جواز قرار دیا جبکہ بعض کے ہاں قلت کے ساتھ جائز ہے، اس کے لئے یہ اور دیگر کئی احادیث شاہد ہیں، ابن حجر کے بقول محتمل ہے کہ یہ تصرفِ رواۃ سے ہو مسلم کی ابو ذر سے روایت میں: (أشد بياضاً مِن اللبن) ہے یہی احمد کی ابن مسعود اور ابن ابو عاصم کی ابو امامہ سے روایت میں ہے۔

(و ريحه أطيب الخ) ترمذی کی ابن عمر سے روایت میں ہے: (أطيب ريحا من المسك) اس کا مثل ابن حبان کی ابو امامہ سے روایت میں ہے جس میں (رائحة) ہے، ابن ابو عاصم اور ابن ابو دنیا نے حدیثِ بریدہ میں (و أليَنُ مِنَ الزبد) (یعنی جھاگ سے نرم) ہے، مسلم نے حضرات ابو ذر اور ثوبان کی روایتوں میں: (و أحلىٰ من العسل) کا اضافہ کیا اس کا مثل احمد کی ابی بن کعب سے روایت میں ہے، ان کی ابو امامہ سے روایت میں ہے: (و أحلى مَذاقاً مِن العسل) احمد نے ابن عمر اور ابن مسعود کی روایتوں میں (و أبرَدُ من الثلج) کا اضافہ کیا، یہی ابو برزہ کی روایت میں ہے بزار کے ہاں عدی بن ثابت عن انس، ابو یعلی کی ایک اور طریق کے ساتھ حضرت انس اور ترمذی کی ابن عمر سے روایتوں میں ہے: (و ماؤه أشدُّ بَرْداً من الثلج)

(و كيزانه الخ) آمده حديثِ انس ميں ہے: (و فيه من الأباريق كعدة نجوم السماء) احمد کی حسن عن انس سے روایت میں ہے: (أكثر مِنْ عَدَدِ نجوم السماء) آخرِ باب کی حدیثِ مستورد میں ہے: (فيه الآنية مثل الكواكب) مسلم کی موسی بن عقبہ بن نافع عن ابن عمر سے روایت میں ہے: (فيه أباريق كنجوم السماء)۔ (مَن شرب منها) ضمیر کا مرجع کیزان ہے کشمیہنی کے نسخہ میں (منه) ہے تب حوض مراد ہے۔ (فلا يظمأ أبدا) سہل کی آمدہ حدیث میں ہے: (مَنْ مَرَّ عَلَيَّ شَرِبَ و مَنْ شَرِبَ لم يظمأ أبدا) موسی بن عقبہ کی روایت میں ہے: (مَنْ وَرَدَهُ فشرب لم يظمأ بعدها أبدا) یہ آپ کے سابق الذکر قول: (من مَرَّ به شرب) کی تفسیر مراد کرتا ہے یعنی جس کا اس سے گزر ہوا اور اس کا شرب اس کے لئے ممکن بنایا گیا اور اس نے پی لیا تو کبھی پھر پیاس نہ لگے گی یا جس کیلئے اس پر ورود ممکن بنایا گیا تو وہ پئے گا، ابو امامہ کی حدیث میں ہے: (و لم يسود وجهه أبدا) (یعنی کبھی اسکا چہرہ سیاہ نہ ہوگا) ابن ابی عاصم نے ابی بن کعب کی حدیث میں یہ زیادت بھی ذکر کی: (من صُرِفَ عنه لم يرو أبداً) (یعنی جو اس سے پھیر دیا گیا وہ کبھی سیراب نہ ہوگا) ابن ابو الدنیا کے ہاں نواس بن سمعان کی حدیث میں یہ واقع ہوا: (أولُ مَنْ يَرِدُ عليه مَنْ يَسْقِي كُلَّ عَطْشَان) (یعنی سب سے پہلے حوض پہ ایسے لوگ وارد ہوں گے جو تمام پیاسوں کو پانی پلاتے تھے)۔

اسے مسلم نے (الحوض) میں نقل کیا۔

- 6580حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ عَنْ يُونُسَ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ حَدَّثَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِنَّ قَدْرَ حَوْضِي كَمَا بَيْنَ أَيْلَةَ وَصَنْعَاءَ مِنَ الْيَمَنِ وَإِنَّ فِيهِ مِنَ الأَبَارِيقِ كَعَدَدِ نُجُومِ السَّمَاءِ

ترجمہ: انس بن مالکؓ کہتے ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا میرے حوض کی مقدار اتنی ہے جتنی ایلہ سے صنعاء تک کی مسافت ہے اور اس کے کوزے (پینے پلانے کے برتن) اس قدر ہیں جتنے آسمان کے ستارے۔

یونس سے مراد ابن یزید ہیں۔ (حدثني أنس) یہ بعض کی بیان کردہ اس تعلیل کا دافع ہے کہ ابن شہاب نے حضرت انس سے سماع نہیں کیا کیونکہ ابو اویس نے اسے ابن شہاب سے ان کے بھائی عبد اللہ بن مسلم کے حوالے سے حضرت انس سے روایت کیا ہے اسے ابن ابو عاصم نے نقل کیا اسے ترمذی نے محمد بن عبد اللہ بن مسلم ابن اخی زہری عن ابیہ سے بھی اسی طرح نقل کیا، بظاہر ابن شہاب نے اولا اپنے بھائی سے پھر حضرت انس سے بھی اس کا اخذ کیا دونوں سیاق کے مابین کچھ فرق ہے، ابن ابو عاصم نے ابن شہاب عن انس سے اسے روایت کرنے والوں کے اسماء ذکر کیے ہیں جو دس سے زائد ہیں۔

اسے مسلم نے (فضائل النبی ﷺ) میں نقل کیا۔

- 6581حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَحَدَّثَنَا هُدْبَةُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ بَيْنَمَا أَنَا أَسِيرُ فِي الْجَنَّةِ إِذَا أَنَا بِنَهَرٍ حَافَتَاهُ قِبَابُ الدُّرِّ الْمُجَوَّفِ قُلْتُ مَا هَذَا يَا جِبْرِيلُ قَالَ هَذَا الْكَوْثَرُ

الَّذِى أَعْطَاكَ رَبُّكَ فَإِذَا طِينُهُ أَوْ طِيبُهُ مِسْكٌ أَذْفَرُ - شَكَّ هُدْبَةُ

أطرافه 3570، 4964، 5610، - 7517

(أسير فى الجنة) تفسیر سورۃ الکوثر میں گزرا کہ یہ شبِ معراج کا واقعہ ہے، الترجمہ النبویہ کے اوائل میں حدیثِ اسراء کی شرح کے اواخر میں بھی یہ بات ذکر کی تھی داؤدی سمجھے کہ یہ روزِ قیامت میں ہوگا چنانچہ لکھتے ہیں اگر یہ محفوظ ہے تو دلالت کناں ہے کہ وہ حوض جس سے کئی لوگ ہٹا دئے جائیں گے اس نہر سے دیگر ہے جو جنت میں ہے یا آپ جنت میں سے انہیں دیکھیں گے اور وہ اس کے باہر ہوں گے ، یہ عجیب قسم کا تکلف ہے جس سے یہ امر مغنی ہے کہ وہ حوض جو خارج جنت ہے داخلِ جنت ایک نہر سے اسے پانی مہیا کیا جائے گا تو اصلاً یہ کوئی اشکال ہی نہیں، آخر میں: (طيبه أو طينه) یہ ہدبہ کا شک ہے اس سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ابوولید نے اپنی روایت میں شک نہیں کیا اور اسے نون کے ساتھ نقل کیا، یہی معتمد ہے تفسیر سورۃ کوثر میں شیبان عن قتادہ کے طریق سے یہ الفاظ ذکر کئے: (فأهوى الملك بيده فاستخرج مِن طينه مِسْكا أذفر) بیہقی نے البعث میں عبد اللہ بن مسلم سے (ترابه مسك) نقل کیا۔

- 6582حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ قَالَ لَيَرِدَنَّ عَلَىَّ نَاسٌ مِنْ أَصْحَابِى الْحَوْضَ حَتَّى عَرَفْتُهُمُ اخْتُلِجُوا دُونِى فَأَقُولُ أَصْحَابِى فَيَقُولُ لاَ تَدْرِى مَا أَحْدَثُوا بَعْدَكَ (سابقه سے پیوسته)

عبد العزیز سے مراد ابن صہیب ہیں۔(أصيحابى) کشمیہنی کے ہاں (أصحابى) ہے۔(فيقول) نسخہ کشمیہنی میں ہے: (فيقال)۔

اسے مسلم نے (المناقب) میں نقل کیا۔

- 6583حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِى مَرْيَمَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُطَرِّفٍ حَدَّثَنِى أَبُو حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ قَالَ النَّبِىُّ ﷺ إِنِّى فَرَطُكُمْ عَلَى الْحَوْضِ مَنْ مَرَّ عَلَىَّ شَرِبَ وَمَنْ شَرِبَ لَمْ يَظْمَأْ أَبَدًا لَيَرِدَنَّ عَلَىَّ أَقْوَامٌ أَعْرِفُهُمْ وَيَعْرِفُونِى ثُمَّ يُحَالُ بَيْنِى وَبَيْنَهُمْ

طرفه - 7050 (سابقہ احادیث کے ہم معنی)

- 6584 قَالَ أَبُو حَازِمٍ فَسَمِعَنِى النُّعْمَانُ بْنُ أَبِى عَيَّاشٍ فَقَالَ هَكَذَا سَمِعْتَ مِنْ سَهْلٍ فَقُلْتُ نَعَمْ فَقَالَ أَشْهَدُ عَلَى أَبِى سَعِيدٍ الْخُدْرِىِّ لَسَمِعْتُهُ وَهُوَ يَزِيدُ فِيهَا فَأَقُولُ إِنَّهُمْ مِنِّى فَيُقَالُ إِنَّكَ لاَ تَدْرِى مَا أَحْدَثُوا بَعْدَكَ فَأَقُولُ سُحْقًا سُحْقًا لِمَنْ غَيَّرَ بَعْدِى وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ سُحْقًا بُعْدًا يُقَالُ سَحِيقٌ بَعِيدٌ وَأَسْحَقَهُ أَبْعَدَهُ

.طرفه - 7051 (اس میں مزید یہ کہ میں کہوں گا یہ تو مجھ سے ہی ہیں؟ تو کہا جائے گا آپ نہیں جانتے انہوں نے بعد میں کیا کیا بدعتیں کیں تو میں کہوں گا ان کیلئے دوری ہو)

6585 - وَقَالَ أَحْمَدُ بْنُ شَبِيبِ بْنِ سَعِيدٍ الْحَبَطِيُّ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ كَانَ يُحَدِّثُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ يَرِدُ عَلَيَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَهْطٌ مِنْ أَصْحَابِي فَيُحَلَّئُونَ عَنِ الْحَوْضِ فَأَقُولُ يَا رَبِّ أَصْحَابِي فَيَقُولُ إِنَّكَ لاَ عِلْمَ لَكَ بِمَا أَحْدَثُوا بَعْدَكَ إِنَّهُمُ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِمُ الْقَهْقَرَى

طرفه - 6586 (سابقه)

6586 - حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّهُ كَانَ يُحَدِّثُ عَنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ يَرِدُ عَلَى الْحَوْضِ رِجَالٌ مِنْ أَصْحَابِي فَيُحَلَّئُونَ عَنْهُ فَأَقُولُ يَا رَبِّ أَصْحَابِي فَيَقُولُ إِنَّكَ لاَ عِلْمَ لَكَ بِمَا أَحْدَثُوا بَعْدَكَ إِنَّهُمُ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِمُ الْقَهْقَرَى وَقَالَ شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ كَانَ أَبُو هُرَيْرَةَ يُحَدِّثُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فَيُجْلَوْنَ وَقَالَ عُقَيْلٌ فَيُحَلَّئُونَ وَقَالَ الزُّبَيْدِيُّ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي رَافِعٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

طرفه - 6585 (ایضاً)

(فأقول سحقا سحقا) حاء کے سکون کے ساتھ سین پر پیش ہے اس کا معنی ہے: (بُعْداً بعداً) بتقدیر: (أَلزَمَهُم الله ذلك) منصوب ہے۔ (و قال ابن عباس الخ) اسے ابن ابو حاتم نے علی بن ابوطلحہ عنہ سے موصول کیا۔ (یقال سحیق الخ) یہ ابوعبیدہ کی کلام ہے آیت: (أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ) کی تفسیر میں یہ بھی کہا: (النخلة السحوق : الطویلة)۔ (سحقه و أَسْحَقَه الخ) یہ صرف نسخہ کشمیہنی میں ثابت ہے یہ بھی ابوعبیدہ کی کلام ہے کہتے ہیں کہا جاتا ہے: (بُعْدَ و سحق) جب بد دعا کرنا مقصود ہو اور (سَحقَتْهُ الريحُ أي طَرَدَتْه)(یعنی ہوا نے دور پھینک مارا) بقول اسماعیلی کہا جاتا ہے: (سحقه ، إذا اعتمَدَ عليه بِشيء ففَتَّهُ) (یعنی کسی چیز کو پرزے پرزے کر دینا) ابن عباس کی اس حدیث کی شرح باب (کیف الحشر) میں گزری ہے۔

(و قال أحمد بن شبیب الخ) اسے ابوعوانہ نے ابوزرعہ رازی اور ابوالحسن میمونی سے موصول کیا دونوں نے احمد مذکور سے نقل کیا، یونس سے مراد ابن یزید ہیں ابوعوانہ نے اپنی روایت میں نسبت ذکر کی اسی طرح اسماعیلی اور ابونعیم نے بھی کئی طرق کے ساتھ احمد سے۔ (فیجلون) أي یُصْرَفُون ، کشمیہنی کے ہاں (یُحَلَّئُونَ) ہے اکثر نے یہی نقل کیا اس کا معنی ہے (یطردون)(دور ہٹا دئے جائیں گے) ابن تین نے ذکر کیا کہ بعض نے ہمزہ کے بغیر ذکر کیا، کہتے ہیں اصل میں مہموز ہے شائد انہوں نے ہمزہ کی تسہیل کر دی۔ (إنهم ارتدوا) یہ باب (کیف الحشر) میں مذکور تفسیر قبیصہ کے موافق ہے۔

(علی أعقابهم) اسماعیلی کی روایت میں (أدبارهم) ہے۔ (و قال شعیب) یہ ابن ابوحمزہ ہیں اسے ذہلی نے زہریات میں موصول کیا یہ بھی سکونِ جیم کے ساتھ ہے بعض نے (یخلّون) کہا، یہ تصحیف ہے۔ (و قال عقیل) یہ ابن خالد ہیں

انہوں نے بھی زہری سے اپنی سند کے ساتھ اسے نقل کیا۔(و قال الزبیدی) یہ محمد بن ولید ہیں اس میں شیخ زہری محمد بن علی سے مراد ابوجعفر باقل ہیں ان کے شیخ عبیداللہ، ابن ابورافع ہیں ابورافع آنجناب کے آزاد کردہ غلام تھے، جیانی نے ذکر کیا کہ قابسی اور اصیلی کی مروزی سے نقلِ صحیح میں عبداللہ بن ابی رافع ہے، یہ خطا ہے سند میں تین مدنی تابعین ہیں زہری اور باقر تو قرین (یعنی ہم عمر) ہیں عبید اللہ دونوں سے بڑے تھے، زبیدی کا یہ طریق دارقطنی نے الافراد میں عبداللہ بن سالم عنہ سے موصول کیا، پھر مصنف نے حدیث کو ابن وہب عن یونس سے شبیب عن یونس کی روایت کے مثل نقل کیا لیکن ابوہریرہ کا نام ذکر نہیں کیا بلکہ کہا: (عن أصحاب النبی) حاصلِ اختلاف یہ ہے کہ ابن وہب اور شبیب بن سعید اپنی روایتوں میں (یونس عن ابن شهاب عن سعید بن مسیب) پر متفق ہیں پھر باہم مختلف ہوئے تو ابن سعید نے (عن أبی هريرة) ذکر کیا جبکہ ابن وہب نے (عن أصحاب النبی) ، یہ ضار نہیں کیونکہ ابن وہب کی روایت میں ابن سعید کی روایت کے مقتضا سے کچھ زائد ہے، جہاں تک عقیل اور شعیب کی روایتیں ہیں تو وہ کچھ الفاظ میں باہم متخالف ہیں، زبیدی نے سند میں سب کی مخالفت کی، یہ اس امر پر محمول ہے کہ زہری کے ہاں یہ دونوں سندوں کے ساتھ ہے کیونکہ وہ حافظ اور صاحبِ حدیث ہیں، زبیدی کی روایت دال ہے کہ شبیب بن سعید نے اس میں ابوہریرہ کو محفوظ رکھا ہے، مسلم نے ان سب طرق سے اعراض کیا اور اسے محمد بن زیاد عن ابوہریرہ سے مرفوعا ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (إنی لأزُودُ عن حوضی رجالا کما تُزَادُ الغريبة عن الإبل) (جیسے اجنبی اونٹ ہٹا دئے جاتے ہیں) اسے انہوں نے ایک اور طریق کے ساتھ بھی ابو ہریرہ سے ایک اور حدیث کے اثناء نقل کیا، یہ مفہوم بخاری نے نقل نہیں کیا حالانکہ ذکرِ حوض میں کثرت سے روایات نقل کی ہیں، ذودِ مذکور میں حکمت یہ ہے کہ آپ چاہیں گے کہ ہر کوئی (یعنی دیگر امم میں سے) اپنے نبی کے حوض پر جائے کہ پہلے گزرا ہر نبی کا ایک حوض ہوگا اور انبیاء کرام کثرتِ اتباع کے ساتھ متباہی ہوں گے تو یہ آنجناب کے جملہ انصاف سے اور اپنے برادر انبیاء کی رعایت کا ایک مظہر ہوگا یہ نہیں کہ بخل علی ماء کی وجہ سے انہیں ہٹائیں کریں گے، یہ معنی بھی محتمل ہے کہ ایسے لوگوں کا طرد مراد ہو جو حوض سے شرب کے مستحق نہ ہوں۔

6587 - حَدَّثَنِی إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُلَيْحٍ حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ حَدَّثَنِي هِلَالٌ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ بَيْنَا أَنَا قَائِمٌ إِذَا زُمْرَةٌ حَتَّى إِذَا عَرَفْتُهُمْ خَرَجَ رَجُلٌ مِنْ بَيْنِي وَبَيْنِهِمْ فَقَالَ هَلُمَّ فَقُلْتُ أَيْنَ قَالَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهِ .قُلْتُ وَمَا شَأْنُهُمْ قَالَ إِنَّهُمُ ارْتَدُّوا بَعْدَكَ عَلَى أَدْبَارِهِمُ الْقَهْقَرَى ثُمَّ إِذَا زُمْرَةٌ حَتَّى إِذَا عَرَفْتُهُمْ خَرَجَ رَجُلٌ مِنْ بَيْنِي وَبَيْنِهِمْ فَقَالَ هَلُمَّ قُلْتُ أَيْنَ قَالَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهِ قُلْتُ مَا شَأْنُهُمْ قَالَ إِنَّهُمُ ارْتَدُّوا بَعْدَكَ عَلَى أَدْبَارِهِمُ الْقَهْقَرَى فَلَا أُرَاهُ يَخْلُصُ مِنْهُمْ إِلَّا مِثْلُ هَمَلِ النَّعَمِ

(ایضاً)

سند کے سب رواۃ مدنی ہیں اسماعیلی، ابونعیم اور تمام مستخرجینِ بخاری پر اس کا مخرج تنگ ہوا تو اسے کئی طرق کے ساتھ بخاری عن ابراہیم بن المنذر عن محمد بن فلیح عن ابیہ ہی سے تخریج کیا۔(بینا أنا نائم) کشمیہنی کے ہاں (قائم) ہے، یہ اوجہ ہے اس سے مراد آپ کا حوض پر قیام ہے، اول کی توجیہ یہ کی گئی ہے کہ آپ نے دنیا میں خواب کے عالم میں وہ کچھ دیکھا جو روزِ قیامت آپ کیلئے واقع

ہوگا۔ (خرج رجل من بيني الخ) اس رجل سے مراد مقرر کردہ فرشتہ، ان کا نام معلوم نہ ہو سکا۔ (ارتدوا القهقرىٰ) أی رجعوا إلى الخلف (یعنی الٹے پاؤں واپس ہوئے) (رجع القهقرىٰ) کا معنی ہے اس اسم کے ساتھ مسمّیٰ رجوع والا رجع ، یہ مخصوص رجوع ہے، بعض نے (العَدْو الشديد) (یعنی تیز دوڑنا) کا معنی کیا۔ (يخلص منهم إلا الخ) یعنی ان لوگوں میں سے جو حوض کے قریب آئیں گے اور اس پر وارد ہونا چاہیں گے مگر روک دئے جائیں گے، ہَمَل بلا راعی اونٹوں کو کہتے ہیں، خطابی کے بقول ہمل ایسے اونٹ جو نہ چرائے جاتے اور نہ انہیں استعمال کیا جاتا، ضَوَال (یعنی گم شدہ) پر بھی اس کا اطلاق ہے مطلب یہ کہ ان میں سے قلیل ہی وارد ہوسکیں گے کیونکہ ہمل بنسبت دیگر کے قلیل ہی ہوتے ہیں (کیونکہ صرف اہلِ جنت ہی اس سے سیراب ہوں گے اور وہ قلیل ہی ہیں)۔

- 6588حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ عِيَاضٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ خُبَيْبِ عَنْ حَفْصِ بْنِ عَاصِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَا بَيْنَ بَيْتِي وَمِنْبَرِي رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ وَمِنْبَرِي عَلَى حَوْضِي

أطرافه 1196، 1888، - 7335

یہ اواخر الحج میں مشروحا گزری، اس موضع کی روضہ کے ساتھ تسمیہ سے مراد یہ کہ یہ جگہ جنت منتقل کی جائے گی اور اس کے باغیچوں میں سے ایک باغیچہ بنے گی یا یہ مجاز ہے کہ اس جگہ کی جانے والی عبادت اپنے عابدوں کے روضہ جنت میں دخول کا سبب بنے گی مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ یہ اس موضع کا اختصاص تو نہیں اور حدیث کا مقصد دیگر اماکن و مواضع سے اس کے شرف کو اجاگر کرنا ہے، بعض نے کہا یہ محذوف الاداۃ تشبیہہ ہے اصل میں (كروضة الخ) ہے کیونکہ اس میں بیٹھنے والے ملائکہ اور انس و جن کے مومنین کثرت سے ذکر اور سب انواعِ عبادات بجالاتے ہیں، بقول خطابی اس حدیث کی غرض مدینہ رہائش اختیار کرنے کی ترغیب ہے اور یہ کہ جو اس کی مسجد (یعنی مسجد نبوی) میں ملازمِ ذکر و عبادت ہوگا اس کا نتیجہ روضہ جنت میں دخول اور حوضِ کوثر سے شرب کی صورت میں برآمد ہوگا۔

اسے مسلم نے آخر (الحج) میں نقل کیا۔

- 6589حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ شُعْبَةَ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ قَالَ سَمِعْتُ جُنْدَبًا قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ أَنَا فَرَطُكُمْ عَلَى الْحَوْضِ (اسی میں گزری)

عبدالملک سے مراد ابن عمیر کوفی ہیں، اسے مسلم نے (فضائل النبی ﷺ) میں نقل کیا۔

- 6590حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يَزِيدَ عَنْ أَبِي الْخَيْرِ عَنْ عُقْبَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ خَرَجَ يَوْمًا فَصَلَّى عَلَى أَهْلِ أُحُدٍ صَلَاتَهُ عَلَى الْمَيِّتِ ثُمَّ انْصَرَفَ عَلَى الْمِنْبَرِ فَقَالَ إِنِّي فَرَطٌ لَكُمْ وَأَنَا شَهِيدٌ عَلَيْكُمْ وَإِنِّي وَاللَّهِ لَأَنْظُرُ إِلَى حَوْضِي الْآنَ وَإِنِّي أُعْطِيتُ مَفَاتِيحَ خَزَائِنِ الْأَرْضِ أَوْ مَفَاتِيحَ الْأَرْضِ وَإِنِّي وَاللَّهِ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ تُشْرِكُوا بَعْدِي وَلَكِنْ أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنَافَسُوا فِيهَا

أطرافه 1344، 3596، 4042، 4085، - 6426

یزید سے ابن ابوحبیب اور ابوالخیر سے مراد مرثد بن عبداللہ یزنی ہیں عقبہ بن عامر، جہنی ہیں، اس کی شرح کتاب الجنائز میں گزری منافست پر کلام کتابِ ہذا کے اوائل میں حدیثِ ابوسعید کی شرح کے اثناء گزری۔ (و الله إني لأنظر الخ) محتمل ہے کہ اثنائے خطبہ آپ کیلئے منکشف کر دیا گیا ہو، یہی ظاہر ہے اور یہ بھی محتمل ہے کہ رؤیتِ قلب مراد ہو بقول ابن تین سابق الذکر تحذیر کے عقب میں اس کے ذکر کا نکتہ ایسے افعال سے تحذیر کا اشارہ ہے جو حوض سے دوری کا سبب بنے۔

- 6591حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا حَرَمِيُّ بْنُ عُمَارَةَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مَعْبَدِ بْنِ خَالِدٍ أَنَّهُ سَمِعَ حَارِثَةَ بْنَ وَهْبٍ يَقُولُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَذَكَرَ الْحَوْضَ فَقَالَ كَمَا بَيْنَ الْمَدِينَةِ وَ صَنْعَاءَ

(یعنی ہوض کی لمبائی اتنی جیسے مدینہ اور صنعاء کی درمیانی مسافت)

- 6592 وَزَادَ ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ مَعْبَدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ حَارِثَةَ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ قَوْلَهُ حَوْضُهُ مَا بَيْنَ صَنْعَاءَ وَالْمَدِينَةِ فَقَالَ لَهُ الْمُسْتَوْرِدُ أَلَمْ تَسْمَعْهُ قَالَ الْأَوَانِي قَالَ لَا قَالَ الْمُسْتَوْرِدُ تُرَى فِيهِ الآنِيَةُ مِثْلَ الْكَوَاكِبِ

(یعنی اسکے برتن ستاروں کی مانند ہیں)

(معبد بن خالد) یہ جَدَلی ہیں جو ثقات کوفیوں میں سے ہیں، دو اور شخص بھی اسی نام و نسبت کے ہیں: ایک صحابی اور جہنی ہیں دوسرے ایک انصاری مجہول ہیں، حارثہ بن وہب خزاعی صحابی ہیں کوفہ سکونت پذیر ہوئے ان سے کئی احادیث مروی ہیں یہ عبیداللہ بن عمر بن خطاب کے ماں جائے بھائی تھے۔ (كما بين المدينة و صنعاء) ابن تین لکھتے ہیں یہاں صنعائے شام مراد ہے، بقول ابن حجر متبادر یعنی صنعائے یمن پر محمول کرنا بھی بعید نہیں اس توجیہہ کے مدنظر جو گزری، پانچویں حدیث میں یمن کی تقیید مذکور ہوئی ہے لہذا اس مطلق کو اسی پر محمول کرنا زیادہ مناسب ہے، پھر لکھا محتمل ہے کہ مدینہ اور صنعائے شام کے مابین وہی مسافت ہو جو اس کے اور یمن کے صنعاء کے درمیان ہے اسی طرح جو مدینہ اور ایلہ اور جو جرباء اور اذرح کے درمیان ہے اھ، یہ مردود احتمال ہے یہ متفاوت ہیں البتہ صنعائے شام اور صنعائے یمن کی مدینہ سے مسافت ایک جیسی ہے۔

(و زاد ابن عدی) یہ محمد بن ابراہیم ہیں ابوعدی ان کے دادا ہیں ان کا نام معلوم نہ ہو سکا ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ ان کے والد ابراہیم کی کنیت ہے یہ بصری ثقہ اور کثیر الحدیث ہیں مسلم اور اسماعیلی نے ان کے طریق سے اسے موصول کیا ہے۔(قال حوضه اس میں اسی طرح ہے یہ التفات ہے روایتِ مسلم میں (حوضی) ہے۔(فقال له المستورد) یہ ابن شداد بن عمرو بن حسل قرشی فہری ہیں صحابی ابن صحابی ہیں فتحِ مصر میں حاضر تھے کوفہ ساکن ہوئے کہا جاتا ہے ۴۵ھ میں انتقال کیا بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے ان کی یہ حدیث مرفوع ہے اگرچہ اس کی تصریح نہیں کی۔

- 6593حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ عَنْ نَافِعِ بْنِ عُمَرَ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنْ

أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍؓ قَالَتْ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنِّي عَلَى الْحَوْضِ حَتَّى أَنْظُرَ مَنْ يَرِدُ عَلَيَّ مِنْكُمْ وَسَيُؤْخَذُ نَاسٌ دُونِي فَأَقُولُ يَا رَبِّ مِنِّي وَمِنْ أُمَّتِي فَيُقَالُ هَلْ شَعَرْتَ مَا عَمِلُوا بَعْدَكَ وَاللَّهِ مَا بَرِحُوا يَرْجِعُونَ عَلَى أَعْقَابِهِمْ فَكَانَ ابْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ يَقُولُ اللَّهُمَّ إِنَّا نَعُوذُ بِكَ أَنْ نَرْجِعَ عَلَى أَعْقَابِنَا أَوْ نُفْتَنَ عَنْ دِينِنَا ﴿ أَعْقَابِكُمْ تَنْكِصُونَ ﴾ تَرْجِعُونَ عَلَى الْعَقِبِ

.طرفه - 7048 (یعنی حوض سے کچھ لوگ پیچھے دھکیل دیۓ جائیں گے)

(عن أسماء الخ) مسلم نے ابن ابوملیکہ کی عبداللہ بن عمرو اور اسماء سے روایتوں کو اکٹھے نقل کیا تو اولاً صفتِ حوض میں ابن عمرو کی حدیث ذکر کی پھر (لم يظمأ الخ) کے بعد کہا: (قال و قالت أسماء الخ)۔ (ناس دوني) یہ اوائل الباب کی ابن مسعود کی روایت میں آپ کے قول: (ثم ليختلجن دوني) کیلئے مبین ہے کہ مراد ان میں سے ایک گروہ ہے۔ (و من أمتي) اس سے ان حضرات کا رد ہوا جو انہیں دیگر امم کے افراد قرار دیتے ہیں۔ (هل شعرت الخ) اس میں اشعار ہے کہ آپ کو ان کے اعیان کی معرفت نہیں ہوئی اگرچہ علامت سے یہ جان لیا تھا کہ امتِ محمدیہ کے ہیں۔ (يرجعون على الخ) ارتداد مراد ہے جیسا کہ دوسری احادیث میں ہے۔ (قال ابن أبي مليكة) اسی سند سے متصل ہے، مسلم نے ان الفاظ سے ذکر کیا: (قال فكان ابن أبي مليكة يقول)۔ (أن نرجع الخ) اشارہ کیا کہ رجوع علی العقب مخالفتِ امر سے کنایہ ہے کہ جس کے سبب فتنہ ہوگا تو دونوں سے استعاذہ کیا۔ (على أعقابكم تنكصون الخ) یہ ابوعبیدہ کی طرف سے آیت کی تفسیر ہے مزید کہا: (نكص : رجع على عقبيه)

بعنوانِ تنبیہہ لکھتے ہیں مسلم اور اسماعیلی نے اس حدیث کو ابن عمرو کی حدیث جو باب کی پانچویں روایت ہے کے بعد تخریج کیا ہے گویا بخاری نے حدیثِ اسماء کو آخر الباب تک موخر کیا کیونکہ اس کے آخر میں اشارہ آخریت ہے جو اس کتاب کے اختتام پر دال ہے اور (جیسا کہ قبل ازیں بھی ذکر کیا) ان کی عادت کے استقراء سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہر کتاب کو ایسی حدیث پر ختم کرتے ہیں جس کے کسی نہ کسی لفظ سے فراغت وانتہاء کا اشارہ ملتا ہو۔

علامہ انور (كما بين جرباء و أذرح) کے تحت لکھتے ہیں یہ دونوں شام کے ایک دوسرے کے ساتھ ملے شہر ہیں تو شارحین نے وضاحت کی ہے کہ (بين) کا ایک دیگر معطوف راوی سے ساقط ہوگیا ہے تو یہ دونوں مبدأ و منتہا کا بیان نہیں بلکہ صرف مبدا کا۔ (إلا مثل همل النعم) کے تحت کہتے ہیں مراد یہ کہ وہ ریوڑ جس کا کوئی راعی نہ ہو کم ہی سیدھی راہ کے مہتدی ہوتے ہیں بلکہ اکثر راستہ بھول کر مرکھپ جاتے ہیں۔

خاتمہ

کتاب الرقاق (193) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے (33) معلق ہیں، مکررات کی تعداد۔ اب تک کے صفحات میں (134ا) ہے، ماسوائے (17) کے باقی سب متفق علیہ ہیں اس میں (17) آثارِ صحابہ و دیگر بھی ہیں۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

82 - كِتَابُ الْقَدَرِ

1 - باب فِي الْقَدَرِ (تقدیر بارے)

ابوذر نے مستملی سے (بجائے کتاب کے) باب (فی القدر) نقل کیا اکثر کے ہاں یہی ہے، قدر قاف اور دال کی زبر کے ساتھ ہے قرآن میں ہے: (إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ)[القمر: ۴۹] راغب لکھتے ہیں قدر اپنی وضع کے ساتھ قدرت پر اور کائن بالعلم مقدور پر دال ہے اور عقلا ارادہ اور نقلا قول کو متضمن ہے، اس کا حاصل کسی شیئ کا وجود کسی وقت میں اور کسی حال میں علم، ارادہ اور قول کے موافق۔ (قدر الله الشیء أی قضاه) تخفیف بھی جائز ہے بقول ابن قطاع (قدر الله الشیء) أی جعله بقدر (یعنی ہر شیئ کو ایک مقدار میں بنایا) (الرزق) صنعه (یعنی اسے کیا) اور (علی الشیء) مَلَكَهُ (اس کا مالک بنا) کتاب الدعوات کے باب (التعوذ من جهد البلاء) میں ابن بطال کی قضاء اور قدر کے تفرقہ بارے بحث گزری،

کرمانی کہتے ہیں قدر سے مراد اللہ کا حکم ہے، علماء نے لکھا کہ قضاء ازل میں حکمِ کلی لیکن اجمالی ہے جبکہ قدر اس حکم کی جزئیات اور تفاصیل کا نام ہے، ابومظفر سمعانی کہتے ہیں اس باب کی معرفت کی سبیل کتاب وسنت سے توقیفی نصوص ہیں محض قیاس وعقل پر اس ضمن میں بناء نہیں رکھنا چاہئے تو جس نے توقیف سے عدول کیا وہ راہ کھوٹی کر بیٹھا اور حیرت کے سمندروں میں تائہ ہوا، چشمہِ شفاء تک نہ پہنچا اور نہ جس پر دل کا اطمینان ہو اس لئے کہ تقدیر اللہ کے اسرار میں سے ایک سرّ ہے جسے اس علیم وخبیر نے اپنے ساتھ مختص کیا ہے اور اس پر اپنی معلوم حکمت کے تحت مخلوق سے پردے اور حجاب تان رکھے ہیں تو اسے نہ کوئی نبی مرسل اور نہ فرشتہِ مقرب جان پایا، بعض نے کہا تقدیر کا راز جنت میں جا کر ہی منکشف ہوگا اھ، طبرانی نے بسند حسن ابن مسعود سے مرفوعا روایت نقل کی: (إذا ذُكِرَ القدر فَأَمْسِكُوا) (یعنی تقدیر کا مسئلہ چھڑے تو رک جاؤ) مسلم نے طاوس کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے کئی صحابہ کرام کو کہتے سنا: (كُلُّ شيءٍ بِقَدَرٍ) (ہر چیز قدر کے ساتھ ہے) اور عبداللہ بن عمر کو سنا کہتے تھے نبی اکرم نے فرمایا: (كل شيء بقدر حتى العجز و الكيس) (یعنی حتی کہ عجز اور دانائی بھی) بقول ابن حجر کیس فتح کاف کے ساتھ عجز کا عکس ہے یعنی (حذق فی الأمور) (یعنی مہارت اور لیاقت) یہ دنیا وآخرت کے امور کو متناول ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ عالمِ وجود میں کوئی شیئ واقع وظاہر نہیں ہوتی مگر وہ پہلے ہی سے اللہ کے علم ومشیت (کے دائرہ) میں ہے حدیث میں انہی دو کو غایت یہ اشارہ دینے کیلئے ذکر کیا کہ ہمارے افعال جو اگرچہ ہمیں معلوم ہیں اور ہمارے ارادہ کے تابع ہیں مگر ہم سے ان کا وقوع اللہ کی مرضی ومشیت کے بغیر نہیں ہوتا، یہ بات جو طاوس نے مرفوعا اور موقوفا بیان کی اس آیت کے موافق ہے: (إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ) تو یہ اس امر میں نص ہے کہ اللہ ہی ہر شیئ کا خالق اور مقدِر ہے یہ اللہ کے فرمان: (خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ)[الزمر: ۶۲] سے انَص ہے اور قولہ: (وَ اللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ)[الصافات: ۹۶] سلف وخلف کی زبانوں پر مشہور ہے کہ یہ آیت قدریہ کے بارہ میں نازل ہوئی مسلم نے حضرت ابوہریرہ سے روایت کیا کہ مشرکین قریش نبی اکرم سے قدر کے مسئلہ میں بحث کرنے آئے تو اس کا نزول ہوا، کتاب الایمان میں حضرت جبریل

کے سوال کے ضمن میں اس بارے کچھ بحث گزری اور یہ کہ ایمان بالقدر ایمان کے ارکان میں سے ہے وہاں قدریہ کے اقوال کا ذکر کیا تھا جس کے اعادہ کی ضرورت نہیں، تمام سلف کا اس ضمن میں مذہب یہ ہے کہ سب امور اللہ کی تقدیر کے تابع ہیں جیسے اس نے ارشاد کیا: (وَ اِنۡ مِّنۡ شَیۡءٍ اِلَّا عِنۡدَنَا خَزَآئِنُہٗ ۫ وَ مَا نُنَزِّلُہٗۤ اِلَّا بِقَدَرٍ مَّعۡلُوۡمٍ)[الحجر: ۲۱]۔

علامہ انور لکھتے ہیں جانو کہ تقدیر مجموع ارادہ اور قدرت سے حاصل ہے، متکلمین کے نزدیک ارادہ بعض مقدورات کی بعض اوقات کے ساتھ تخصیص سے عبارت ہے اور یہ ایسی صفت ہے جو (کسی بھی) شئ کے دونوں جوانب: وجود اور ترک، کے ساتھ متعلق ہے! فلاسفہ نے اس کا انکار کیا، صدر نے الاسفار اور ابن رشد نے جو تہافت میں ذکر کیا کہ فلاسفہ بھی صفتِ ارادہ کے قائل ہیں تو یہ بلا شبہ تمویہہ (یعنی حقائق کا مسخ) اور بلا شک خداع ہے کیونکہ مذکور ہے کہ ان کے نزدیک ارادہ جانبِ وجود کے ساتھ مختص ہے، میں کہتا ہوں کیا ان کے ہاں جانبِ ترک میں بھی ارادہ ہے یا نہیں؟ اگر اقرار کریں تو بعینہ یہی متکلمین کا مذہب ہے ہاں شاہدِ وجود انہیں جھٹلاتا ہے تو وہ اس کے قائل نہیں، اور اگر ثانی بات کہیں تو ہمیں انہیں رسوا کرنے سے یہی کافی ہے کہ جانبِ ترک اگر دائرۂ قدرت کے تحت نہیں تو یہ عینِ جبر ہے کہ قدر اگر چاہے تو کرے نہ چاہے تو نہ کرے، جہاں تک امکان بالذات مع الامتناع بالغیر کا معاملہ تو یہ ابن سینا کی اختراع ہے، ان کے قدماء کے ہاں یہ تقسیمِ ثنائی تھی: ممکن یا ممتنع، تو ممکن وہ جو ایک مرتبہ موجود اور اگلی مرتبہ منعدم ہو، جو عدم سے بقعۂ موجود کی طرف نہیں نکلتا وہ ان کے نزدیک ممکن نہیں کہلاتا تو ان کے ہاں مجوث عنہ خارجی مراتب ہیں، امکان بالذات مع الامتناع بالغیر عقلی مرتبہ ہے کہ ممکن ہے جب غیر کے مدِ نظر ممتنع بن جائے تو ممتنع اور ذات باہم متساوق (یعنی متنافس) ہوں وجود کی طرف اپنے عدم خروج میں، اگرچہ عقلی نظر میں وہ اس سے مفارق ہے پھر اس غیر کو اگر تم ذات الشئ میں اعتبار کرو تو یہ بھی امتناع ذاتی کی طرف عائد ہے ہاں اگر خارج شمار کرو تو ایک تیسری قسم نمودار ہوئی، بالجملہ یہ قسم ابن سینا کی مخترعات میں سے ہے پھر اہل سنت کے ہاں انسان مختار ہے اگرچہ وصفِ اختیار میں وہ مجبور ہے تو وہ اس میں مودع ہے جیسے لوٹے یا برتن میں پانی، تو ایک اعتبار سے وہ مجبور بھی ہے اسی کا نام جبر مع الاختیار ہے، باقی رہا مستقل اختیار اس طور کہ قادر کی طرف وہ مستند نہ ہو تو یہ اس کے حق میں محال ہے کہ اس کے وجودِ نفس کی نہ کوئی حقیقت ہے اور نہ تقوّم مگر حیثیتِ استناد کے اعتبار کے بعد تو اسکی صفات کیلئے کیونکر؟ میری اس موضوع پر ایک طویل نظم ہے جس کے کچھ اشعار قبل ازیں ذکر کیے۔

- 6594حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ هِشَامُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ أَنْبَأَنِي سُلَيْمَانُ الْأَعْمَشُ قَالَ سَمِعْتُ زَيْدَ بْنَ وَهْبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ قَالَ إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكًا فَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعٍ بِرِزْقِهِ وَأَجَلِهِ وَشَقِيٌّ أَوْ سَعِيدٌ فَوَاللَّهِ إِنَّ أَحَدَكُمْ أَوِ الرَّجُلَ يَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ حَتَّى مَا يَكُونَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا غَيْرُ بَاعٍ أَوْ ذِرَاعٍ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيَدْخُلُهَا وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا غَيْرُ ذِرَاعٍ أَوْ ذِرَاعَيْنِ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ

فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ فَيَدْخُلُهَا قَالَ آدَمُ إِلَّا ذِرَاعٌ

أطرافه 3208، 3332، - 7454

شیخِ بخاری طیالسی ہیں۔(أنبأني سليمان الخ) التوحید میں آدم عن شعبہ کی روایت میں (حدثنا الأعمش) ہے اس سے ماخوذ ہوا کہ شعبہ کے ہاں تحدیث و اِنباء ہم معنی ہیں اور بعض کا یہ کہنا غلط ثابت ہوا کہ شعبہ (إنباء) کا لفظ اجازۃ میں استعمال کرتے ہیں کیونکہ تحدیث کی تصریح کی ہے اور ان سے منقول ثابت ہے کہ وہ اجازت کا اعتبار نہیں کرتے تھے اور نہ اس کے ذریعہ روایتِ احادیث کرتے تھے، عبداللہ راویِ حدیث ابن مسعود ہیں، آدم کے ہاں صراحت سے ہے۔(و هو الصادق الخ) بقول طیبی محتمل ہے کہ یہ جملہ حالیہ ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ اعتراضیہ ہو اور یہی اولیٰ ہے کیونکہ سب احوال کو عام ہے اور یہ آپ کی داب و عادت سے ہے، صادق کا معنی ہے سچی بات کی خبر دینے والا، فعل پر بھی اس کا اطلاق ہے کہا جاتا ہے: (صَدَقَ القتالَ) یا (هو صادِقٌ فيه) (یعنی جی جان سے لڑا) مصدوق کا معنی ہے جس کیلئے قول میں صدق کی راہ اختیار کی جائے، کہا جاتا ہے: (صدَقْتُهُ الحديثَ) جب اسے قطعی خبر دے یا مطلب ہے: (صَدَقَهُ اللهُ تعالىٰ وعدَهُ) (یعنی اللہ نے اس سے اپنا وعدہ پورا کیا) کرمانی کہتے ہیں جب مضمونِ حدیث ایسا امر تھا جو اطباء کی رائے کے مخالف ہے تو اس کے ساتھ ان کی دعاوی کے بطلان کا اشارہ دیا، یہ بھی محتمل ہے کہ تلذُّذاً ،تبرُّکاً اور افتخاراً یہ کہا ہو، اس کی تائید حدیثِ انس میں بعینہ اس کا وقوع کرتا ہے اس میں تو کسی شئ کے بطلان کا اشارہ نہیں یہ جسے ابوداؤد نے مغیرہ بن شعبہ سے نقل کیا کہتے ہیں: (سمعت الصادق المصدوق يقول لا تُنْزَعُ الرحمةُ إلا مِنْ شَقِيٍّ) (یعنی رحم اور مہربانی کرنے کی صفت سے بد بخت ہی محروم رہتا ہے) علامات النبوۃ میں حضرت ابو ہریرہ کی ایک حدیث میں یہ الفاظ گزرے: (سمعت الصادق المصدوق يقول هلاكُ أُمَّتِي علىٰ يَدَىْ أغيلمة من قريش) یہ حدیث اعمش کی یہاں مذکور سند سے ہی مشہور ہے، علی بن مدینی کتاب العلل میں لکھتے ہیں ہمارا خیال تھا کہ اعمش اس کے ساتھ متفرد ہیں حتی کہ ہمیں یہ سلمہ بن کہیل عن زید بن وہب کے طریق سے مل گئی بقول ابن حجر اسے احمد اور نسائی نے تخریج کیا اسے حبیب بن حسان نے بھی زید سے روایت کیا ہے یہ الحلیہ میں مخرج ہوئی، زید بھی ابن مسعود سے اس کے ساتھ منفرد نہیں بلکہ احمد کے ہاں اسے ان سے ابوعبیدہ بن عبداللہ بن مسعود نے بھی نقل کیا اور ابو یعلی کے ہاں علقمہ نے، فوائدِ تمام میں ابو وائل نے اور مخارق بن سلیم اور ابو عبدالرحمٰن سلمی نے بھی، دونوں کی روایتیں فریابی کی کتاب القدر میں ہیں اسے طارق اور ابو احوص جشمی کلاھما عن عبداللہ کی روایت سے بھی مختصراً نقل کیا اسی طرح مسلم کے ہاں ابوطفیل، فوائدِ عیسوی میں ناجیہ بن کعب اور خطابی کے ہاں خیثمہ بن عبدالرحمٰن اور ابن ابو حاتم نے، ان میں سے بعض نے ابن مسعود سے اس کا رفع نقل نہیں کیا، نبی اکرم سے بھی ابن مسعود کے علاوہ بھی صحابہ کی ایک جماعت نے اسے مطولا روایت کیا ہے ان میں حضرت انس، ان کی روایت اس کے بعد ہے، مسلم کے ہاں حذیفہ بن اسید، ابن وہب کی القدر میں اور دارقطنی کے اَفراد میں عبداللہ بن عمر، یہ مسند بزار میں بھی ایک دیگر ضعیف طریق سے مروی ہے، اسے فریابی نے قوی سند سے تخریج کیا، اس کے رواۃ میں سہل بن سعد بھی ہیں ان کی روایت آگے آرہی ہے مسلم کے ہاں ابو ہریرہ، احمد کے ہاں صحیح سند کے ساتھ حضرت عائشہ، فریابی کے ہاں ابوذر، ابونعیم کی الطب میں اور طبرانی کے ہاں مالک بن حویرث، ابن مردویہ کی تفسیر میں رباح لخمی، فوائد المخلص میں ضعیف سند کے ساتھ ابن عباس، الکبیر میں

حسن سند کے ساتھ ابن عمرو، بزار کے ہاں جید سند کے ساتھ عرس بن عمیرہ، طبرانی کے ہاں اکثم بن ابوالجون، اسے ابن مندہ نے بھی حسن سند سے نقل کیا، فریابی کے ہاں حضرت جابر بھی اس کے رواۃ میں سے ہیں ترمذی نے الترجمہ میں صرف حضرات انس وابو ہریرہ کی طرف اشارہ کیا، اسے ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں اعمش سے ان کے بیس سے زائد تلامذہ کے حوالے سے تخریج کیا ان میں ان کے اقران میں سے سلیمان تیمی، جریر بن حازم اور خالد حذاء ہیں اور شعبہ کے طبقہ سے ثوری، زائدہ، عمار بن زریق اور ابوخیثمہ ہیں ابوعوانہ کیلئے شریک عن اعمش کی روایت واقع نہیں ہوئی اسے نسائی نے التفسیر میں نقل کیا ہے اور ورقاء بن عمر، یزید بن عطاء اور داؤد بن عیسی کی روایات بھی انہیں تمام نے تخریج کیا، میں نے ایک رسالہ میں اعمش سے چالیس کے قریب طرق سے اسے نقل کیا ہے اب پتہ نہیں وہ رسالہ کہاں غائب ہوگیا، اگر امعانِ تتبع کروں تو اور طرق بھی مل سکتے ہیں۔

(أن أحدکم) ابوالبقاء اعراب المسند میں لکھتے ہیں یہاں (ان) میں سوائے ہمزہِ مفتوح کے کچھ جائز نہیں کیونکہ یہ حدثنا کا مفعول ہے اگر زیر سے پڑھا جائے تو آپ کے قول (حدثنا) سے منقطع ہو جائے گا، نووی نے شرح مسلم میں جزم کیا ہے کہ یہ زیر کے ساتھ ہے بطور حکایت انہوں نے فتحہ کو بھی جائز قرار دیا ابو بقاء کی حجت یہ ہے کہ کسر خلاف ظاہر پر ہے اور اس سے عدول جائز نہیں الا یہ کہ کوئی مانع موجود ہو اگر یہ جائز ہوتا بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ نقل ثابت ہو تو اس آیت کے مثل جائز ہوتا: (أَيَعِدُكُمْ أَنَّكُمْ إِذَا مِتُّمْ)[المؤمنون: ۳۵] اور قراء متفق ہیں کہ یہ زبر کے ساتھ ہے، خوبی نے ان کا تعقب کرتے ہوئے لکھا کہ روایت زبر اور زیر دونوں کے ساتھ ہے لہذا رد کا کوئی معنی نہیں بقول ابن حجر ابن جوزی نے جزم کیا ہے کہ یہ روایۃ فقط زیر کے ساتھ ہے، خوبی کے بقول اگر روایت اس کے ساتھ وارد نہ ہوئی ہوتی تو روایت بالمعنی کے طریق سے جوازِ یہ ممتنع نہ ہوتا، آیت کا یہ جواب دیا کہ وعد مضمونِ جملہ ہے اور یہ اس کے لفظ کے خصوص کے ساتھ نہیں تبھی زبر پر اتفاق کیا لیکن یہاں تحدیث جائز ہے کہ اس کے لفظ کے ساتھ ہو یا بالمعنی ہو۔

(يجمع في بطنه) ابو ذر کے ہاں ان کے مشائخ سے یہی ہے ان کی کشمیہنی سے نقلِ صحیح میں ہے: (إن خلقَ أحدِكُمْ يُجْمَعُ في بطن أُمِّهِ) یہی الفاظ التوحید کی روایتِ آدم اور اکثر کے ہاں اعمش سے ہیں ابواحوص کی ان سے روایت میں ہے: (إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه) یہی ابو معاویہ، وکیع اور ابن نمیر کے ہاں ہے ابن ماجہ کی ابن فضیل اور محمد بن عبید سے روایتوں میں: (إنه يُجْمَعُ خلقُ أحدِكُمْ في بطن أُمِّهِ) ہے، شریک کی روایت آدم کی مثل ہے مگر (أحدكم) کی بجائے (ابن آدم) کہا، اس جمع سے مراد (ضَمُّ بعضِهِ إلى بعضٍ بعد الانتشار) ہے (یعنی تفرق کے بعد ایک دوسرے سے ملا دیا جانا) آپ کے قول: (خلق) میں جُثہ سے تعبیر بالمصدر ہے اس امر پر محمول ہے کہ یہ مفعول کے معنی میں ہے جیسے ان کا یہ قول: (هذا درهم ضَرْبُ الأميرِ أي مضروبه) یا حذفِ مضاف پر ہے ای (ما يقوم به خلق أحدكم) یا مبالغۃً اطلاق ہوا جیسے قولہ: (و إنما هي إقبال و إدبارٌ) اسے ہی اقبال وادبار کہہ دیا اس سے اس کے کثرتِ وقوع کے مدنظر، المفہم میں قرطبی لکھتے ہیں مراد یہ کہ رحم میں منی شہوانی دافع (یعنی دھکیلنے والی) قوت کے ذریعہ مبثوثا متفرقا (یعنی بکھری ہوئی) واقع ہوتی ہے تو اللہ تعالیٰ رحم کے محلِ ولادت میں اسے جمع فرما دیتا ہے۔

(أربعين يوم) آدم کی روایت میں: (أربعين ليلة) بھی مزاد ہے، شعبہ سے اکثر رواۃ نے بھی یہی ذکر کیا شک کے

ساتھ یحیی قطان، وکیع، جریر اور عیسی بن یونس کے ہاں بغیر شک کے (أربعين يوما) ہے، سلمہ بن کہیل کی روایت میں (أربعين ليلة) بلا شک ہے، تطبیق یہ ہوگی کہ مراد یوم رات سمیت اور راتیں اپنے ایام سمیت، ابوعوانہ کی وہب بن جریر عن شعبہ سے روایت آدم کی روایت کے مثل ہے لیکن (أحد کم) اور (أربعين) کے درمیان (نطفة) کا اضافہ کیا اس سے مبین ہوا کہ جو جمع کیا جاتا ہے وہ نطفہ ہے اور اس سے مراد منی ! اس کا اصل (الماء الصافي القليل) ہے (یعنی قلیل صاف پانی) اس میں اصل یہ ہے کہ آدمی کا پانی جب جماع کے ذریعہ عورت کے پانی سے ملتا ہے اور اللہ کی مشیت وارادہ میں اس سے جنین کی تخلیق ہوتی ہے تو وہ اس کے اسباب مہیا کر دیتا ہے کیونکہ عورت کے رحم میں دو قوتیں ہیں آدمی کی منی کے ورود کے وقت قوتِ انبساط حتی کہ عورت کے جسد میں اس کا انتشار ہوتا ہے اور قوتِ انقباض اس طور کہ عورت کے فرج سے خارج نہیں ہوتی حالانکہ وہ منکوس (یعنی اوندھا) ہے اور منی اپنی طبع کے لحاظ سے ثقیل ہے، آدمی کی منی میں قوتِ فعل اور عورت کی منی میں قوتِ انفعال ہے تو امتزاج کے وقت آدمی کی منی گاڑھے دودھ کی طرح ہو جاتی ہے،

بعض نے کہا دونوں کی منی میں قوتِ فعل وانفعال ہے لیکن اول آدمی کی منی میں اکثر اور عورت میں بالعکس ہے، کثیر اہلِ تشریح کا زعم ہے کہ آدمی کی منی کا اولاد کے ضمن میں کوئی اثر نہیں مگر اس کے عقد (یعنی اسے روکے رکھنے) میں، یہ دراصل حیض کے خون سے متکون ہوتا ہے مگر احادیثِ باب اس کا ابطال کرتی ہیں اور جو اولا ذکر کیا وہ موافقتِ حدیث سے اقرب ہے، نہایہ میں ابن اثیر لکھتے ہیں جائز ہے کہ جمع سے مراد رحم میں مکث النطفة (یعنی نطفہ کا ٹھہرنا) ہو یعنی اس میں وہ چالیس دن ٹھہرتا اور متخمر ہوتا ہے (یعنی جم جاتا ہے) حتی کہ تشکیل کیلئے تیار ہو جاتا ہے پھر اس کے بعد رو بہ تخلیق ہوتا ہے، یہ بھی کہا گیا کہ ابن مسعود نے اسکی تفسیر میں کہا کہ نطفہ جب رحم میں واقع ہوتا ہے اور اللہ کا ارادہ ہو کہ اس سے بشر کی تخلیق کرے تو عورت کے جسم میں ہر ظفر وشعر (یعنی ناخن اور بال) کے نیچے وہ گزرتا ہے پھر چالیس دن اس کا ٹھہرنا ہے پھر خون بن کر رحم میں اترتا ہے تو یہ اس کا جمع ہے بقول ابن حجر خطابی نے یہ تفسیر ذکر کی اسے ابن ابو حاتم نے التفسیر میں اعمش عن خیثمہ بن عبدالرحمن کے طریق سے ابن مسعود سے اسے نقل کیا، قولہ (فذلك جمعها) خطابی کی کلام ہے یا بعض رواۃِ حدیث کی تفسیر، میرے خیال میں یہ اعمش ہیں ابن اثیر نے گمان کیا کہ یہ ابن مسعود کی کلام کا تتمہ ہے تو اسے اس میں مدرج کیا حالانکہ خیثمہ کی ابن مسعود سے روایت میں ذکرِ جمع موجود نہیں حتی کہ اس کی تفسیر کرتے، طیبی نے اس تفسیر کو راجح قرار دیا اور لکھا صحابی اپنی مسموع بات کی تفسیر کے ضمن میں زیادہ عالم اور اس کی تاویل کرنے کا زیادہ حقدار اور متحدث بہ کے قبول کا اولی اور اس ضمن میں دوسروں سے زیادہ محتاط ہوتا ہے تو بعد والوں کو نہیں چاہئے کہ اس کی کلام کا تعقب کرتے پھریں، بقول ابن حجر مالک بن حویرث کی مرفوع حدیث میں کچھ وہ الفاظ ہیں جن کا ظاہر اس مذکورہ تفسیر کے مخالف ہے اس میں ہے: (فإذا كان يوم السابع جَمَعَهُ الله ثم أحضَرَهُ كُلَّ عِرقٍ له دونَ آدم في أيِّ صُورَةٍ ما شاءَ رَكَّبَهُ) (یعنی ساتویں دن اللہ اسے جمع کرتا ہے پھر اسے جس صورت میں چاہے ڈھال دیتا ہے) ایک طریق میں ہے پھر یہ آیت تلاوت کی: (فِيْ أَيِّ صُوْرَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ)، رباح لخمی کی روایت سے اس کا شاہد بھی ہے لیکن اس میں یوم السابع کا ذکر موجود نہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ اس میں زیادت ہے جو اس امر پر دال ہے کہ شباہت کا حصولِ وقوع ساتویں دن ہوتا ہے اور یہی دن جمعِ منی کی ابتدا ہے دوسری روایات کا ظاہر یہ ہے کہ اس کے جمع کی ابتدا چالیسواں روز ہے

عبداللہ بن ربیعہ کی ابن مسعود سے روایت میں واقع ہوا ہے کہ وہ نطفہ جس سے کسی بشر کی تخلیق مَقضی ہو جب رحم میں واقع ہوتا ہے تو جسم میں وہ چالیس روز (اسی ہیئت میں) رہتا ہے پھر خون کی شکل میں اترتا ہے تو عَلَقَہ بن جاتا ہے، حدیثِ جابر میں ہے کہ نطفہ جب چالیس روز رحم میں مستقر ہو اللہ اس کی خلق کی اذن عطا کرتا ہے، اس کا نحو ابن عمرو کی حدیث میں بھی ہے عکرمہ بن خالد عن ابو الطفیل کے طریق سے حذیفہ بن اسید کی روایت میں ہے کہ نطفہ یہ رحم میں جب چالیس دن گزرتے ہیں تو پھر فرشتہ اس پر متنور ہوتا ہے، یہی یوسف مکی عن ابوطفیل کی فریابی کے ہاں روایت میں ہے ان کی اور مسلم کی عمرو بن حارث عن ابوزبیر عن ابوطفیل سے روایت میں ہے: (إذا مَرَّ بالنطفة ثلاث و أربعون) (یعنی جب نطفہ کو چالیس دن گزرتے ہیں) ایک نسخہ میں بیالیس راتوں کا ذکر ہے ابوعوانہ کی ابن جریج عن ابوزبیر سے روایت میں بھی یہی ہے یہ مسلم کے ہاں بھی مخرج ہے البتہ اس کا سیاق نقل نہیں کیا اور کہا: (مثل عمرو بن الحارث) ربیعہ بن کلثوم کی ابوطفیل سے مسلم کے ہاں روایت میں ہے جب اللہ کا ارادہ ہو کہ کسی کی تخلیق کرے تو کچھ اوپر چالیس راتوں کے بعد اس کی اذن مرحمت کرتا ہے، عمرو بن دینار عن ابوالطفیل کی روایت میں ہے نطفہ کے رحم میں چوالیس یا پینتالیس ایام گزرنے کے بعد فرشتہ نطفہ پر داخل ہوتا ہے، یہی ابن عیینہ عن عمرو کی مسلم کے ہاں روایت میں ہے اسے فریابی نے محمد بن مسلم طائفی عن عمرو سے روایت کرتے ہوئے (خمسة و أربعين ليلة) ذکر کیا تو حاصلِ اختلاف یہ ہے کہ ابن مسعود کی حدیث ذکرِ اربعین میں (باہم) مختلف نہیں یہی اکثر و غالب احادیث میں ہے جیسے حدیثِ انس جو باب کی دوسری ہے اس میں تحدید نہیں جبکہ حذیفہ بن اسید کی حدیث میں رواۃ کے الفاظ باہم مختلف ہوئے ہیں، بعض نے جزم کے ساتھ چالیس بیان کئے جیسے ابن مسعود کی روایت بعض نے دو، تین، پانچ یا (بضع) کے لفظ کا اضافہ کیا تو ان میں سے بعض جازم اور بعض متردد ہیں قاضی عیاض نے ان کے مابین یہ تطبیق دی ہے کہ ابن مسعود کی روایت میں یہ مذکور نہیں کہ اس کا وقوع پہلے چالیس کے اختتام اور اگلے چالیس کے آغاز کے وقت ہوتا ہے بلکہ اربعین کا مطلقا ذکر کیا تو محتمل یہ مراد ہونا ہے کہ اس کا وقوع دوسرے چالیس ایام کے اوائل میں ہوتا ہو یہ تطبیق بھی محتمل ہے کہ زائد عدد اجنہ (جنین کی جمع) کے اختلاف کے لحاظ سے ہو، یہ جید تھی اگر مخارجِ حدیث مختلف ہوتے لیکن یہ متحد ہیں اور سب ابوطفیل عن حذیفہ بن اسید کی طرف راجع ہیں تو دلالت ملی کہ اربعین سے قدر زائد کا ضبط نہیں رکھا اور اس بارے خطب سہل ہے، یہ سب اس زیادت کا دافع نہیں جو ساتویں دن اِحضارِ شباہت کی بابت مالک بن حویرث کی حدیث میں مذکور ہے اور یہ کہ اس دن انتشار کے بعد جمع کی ابتدا ہے، ابن مندہ کا قول ہے کہ یہ ترمذی اور نسائی کی شرط پر متصل حدیث ہے اور الفاظ کے اختلاف کہ بطن میں ہے یا رحم میں، سے کوئی فرق نہیں پڑتا اس لئے کہ حقیقۃً رحم میں ہے جو کہ بطن میں ہے آیت: (فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ)[الزمر: ٦] کی تفسیر میں کہا ہے کہ مراد ظلمتِ مشیمت (جھلی جس میں پیدائش کے وقت لپٹا ہوتا ہے)، ظلمتِ رحم اور ظلمتِ بطن ہے تو مشیمت رحم میں اور وہ پیٹ میں ہے۔

(ثم علقة مثل ذلك) روایتِ آدم میں ہے: (ثم تكون علقة مثل ذلك) مسلم کی روایت میں ہے: (ثم تكون في ذلك علقة مثل ذلك) تکون یہاں بمعنی (تصير) ہے اس کا مفہوم ہے کہ وہ اس صفت کے ساتھ چالیس روز کی مدت تک ہوتا ہے پھر اگلی ہیئت وصفت میں منقلب ہو جاتا ہے، یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ آہستہ آہستہ تغیر پذیر ہوتا ہو تو پہلے چالیس ایام کے دوران خون نطفہ میں اس کے انعقاد و امتداد کے بعد شامل ہونا شروع ہو جاتا ہو (یعنی یہ نہیں کہ چالیس دن کے بعد بیک بارگی وہ

خون بن جاتا ہے) بلکہ تغیر کا عمل بالتدریج رو بہ عمل ہوتا ہے اور اس کے اجزاء میں بالتدریج اس کا جریان ہوتا ہو حتی کہ اثنائے اربعین متکامل علقہ بن جاتا ہو پھر اسی طریقہ سے اس میں گوشت کی شمولیت ہوتی ہے حتی کہ آخر مشتد ہوکر وہ مُضغہ بن جاتا ہے اس سے قبل اسے علقہ نہ کہا جائے گا جب تک وہ نطفہ ہے اسی طرح علقہ اور مضغہ کے عرصہ میں بھی، احمد نے جو ابو عبیدہ کے طریق سے حضرت عبد اللہ سے مرفوعا نقل کیا کہ نطفہ رحم میں چالیس دن اسی حالت میں رہتا ہے متغیر نہیں ہوتا تو اس کی سند میں ضعف و انقطاع ہے اگر یہ ثابت ہے تو یہ مکمل طور پہ تغیر کی نفی پر محمول ہے یعنی وصفِ علقہ تک منتقل نہیں ہوتا مگر چالیس ایام تمام پذیر ہونے کے بعد، اس امر کی نفی نہیں کہ منی پہلے چالیس ایام میں خون میں مستحیل ہوتی ہوحتی کہ آخر کار علقہ بن جائے اھ، فاضل علی بن مہذب حموی الطبیب نے اطباء کا اس امر پر اتفاق نقل کیا ہے کہ رحم میں جنین کی خلقت تقریبا چالیس ایام میں ہو جاتی ہے اس مدت میں مذکر کے مونث سے اعضاء کا تمیز ہو جاتا ہے اس کے حرارتِ مزاج وقویٰ کے مدنظر اور منی کے قوام کی طرف لوٹائی جاتی ہے جس سے اعضاء متکون ہوتے ہیں اور ان کا نضج ہوتا ہے تب شکل وصورت کے خدوخال نمودار ہونے کے قریب ہوتے ہیں پھر اس کے مثل علقہ ہو جاتا ہے جو جامد خون ہے، کہتے ہیں جنین کی حرکت اس مدت سے دوگنی مدت میں ہوتی ہے جس میں اس کی تخلیق ہوتی ہے پھر وہ اس کے مثل مضغہ بن جاتا ہے یعنی لوتھڑا، یہ تیسرے چالیس ایام میں ہے اب اس کا تحرک ہوتا ہے، کہتے ہیں علماء متفق ہیں کہ روح کا نفخ چار ماہ بعد ہی ہوتا ہے

الشیخ شمس الدین ابن القیم نے ذکر کیا کہ رحم کا اندرونی حصہ اسفنج کی طرح کھردرا ہے اور اس میں منی قبول کرنے کی صلاحیت رکھی گئی ہے جیسے پیاسی زمین پانی کو قبول (وجذب) کرتی ہے تو اسے بالطبع اس کا طالب ومشتاق بنایا ہے تبھی یہ اس کا امساک کرتا اور اس پر مشتمل ہو جاتا ہے اور اسے باہر نہیں دھکیلتا بلکہ اس پر منضم ہوتا ہے تاکہ ہوا اسے خراب نہ کرے تو اللہ تعالی فرشتۂ رحم کو چالیس ایام تک اس کے عقد وطبخ کا حکم دیتا ہے اس مدت میں اس کی خلقت کا جمع کیا جاتا ہے، کہتے ہیں منی جب رحم میں ٹھہر جاتی ہے اور وہ اس سے باہر نہیں نکالتا تو وہ چھ ایام پورے ہونے پر ایک ٹھوس شکل اختیار کر جاتی ہے تب اس میں تین نقطے نمودار ہوتے ہیں دل، دماغ اور جگر کے مواضع میں پھر ان نقطوں کے مابین تین مزید دن گزرنے پر پانچ لکیریں برآمد ہوتی ہیں پھر مزید پندرہ دن گزرنے پر اس میں دمویت کا نفوذ ہوتا ہے تو تینوں (مذکورہ) اعضاء کے خدوخال متمیز ہونے شروع ہو جاتے ہیں اس کے بعد جب بارہ دن اور گزرتے ہیں تو حرام مغز کی رطوبت پھیل جاتی ہے پھر سر کندھوں، اطراف پسلیوں اور پیٹ جنین سے الگ ہوتا ہے نو ایام میں پھر یہ تمیز تمام پذیر ہو جاتا ہے اس طور کہ چار ایام میں ظاہر للحس ہو تو یوں چالیس ایام مکمل ہوتے ہیں،

یہ ہے آپ کے فرمان: (يجمع خلقه في أربعين يوما) کا مطلب ومفہوم، اس میں تفصیلِ اجمال ہے اور یہ آپ کے قول: (ثم تكون علقة مثل ذلك) کے منافی نہیں کہ علقہ جو اگرچہ قطعۂ خون ہے لیکن ان دوسرے چالیس ایام میں، یہ صورتِ منی سے منتقل ہو جاتا ہے اور اس میں بالتدریج تخطیط (یعنی شکل بننے کا عمل) کا ظہورِ خفی ہونے لگتا ہے پھر چالیس ایام میں وہ متصلِّب (پختہ) ہو جاتا ہے آہستہ آہستہ کی اس تزایدِ خَلق کے ساتھ حتی کہ مضغہ مُخَلَّقہ بن جاتا ہے اور جس کیلئے اس کا ظہور ہو جاتا ہے جس میں کوئی خفاء نہیں ہوتا، تیسرے چالیس روزہ کی مدت مکمل ہونے اور چوتھے چالیس میں دخول کے وقت اس میں روح پھونکی جاتی ہے جیسا کہ اس صحیح حدیث میں واقع ہوا اور سوائے وحیِ الہی کے اس کی معرفت کی کوئی سبیل نہیں حتی کہ کثیر فاضل اطباء اور حُذاق فلاسفہ کا کہنا ہے

کہ اس کی معرفت توہُم اور ظنِ بعید کے ساتھ ہے، پہلے نقطہ بارے ان کے مابین اختلاف ہے کہ کونسا سب سے قبل نمودار ہوتا ہے! اکثر دل کے نقطہ کے قائل ہیں بعض نے کہا سب سے قبل ناف کی تخلیق ہوتی ہے کیونکہ غذاء کی اس کی حاجت اس کے آلاتِ قویٰ کی طرف حاجت سے اشد ہے تو ناف ہی سے جنین کو غذا پہنچتی ہے، سُرَّہ میں جو پردے ہوتے ہیں گویا وہ ایک دوسرے سے مربوط ہیں اور ناف ان کے وسط میں ہے اس سے جنین سانس لیتا اور اس کی نشو ونما ہوتی اور اسی سے اس کی غذا منجذب ہوتی ہے۔

(ثم يكون مضغة مثل ذلك) روایتِ آدم میں (مثله) ہے مسلم کی روایت میں وہ الفاظ جو علقہ بارے کہے، مراد استحالہ بارے زمانِ مذکور کی مدت کی مثل، علقہ جامد اور موٹا خون ہے اس میں موجود رطوبت اور مامرّ سے تعلق کی بنا پہ اس کا یہ نام پڑا اور مضغہ قطعہِ لحم ہے اس کا یہ نام اس لئے پڑا کہ مضغۃ الماضغ (یعنی کھانے والے کے لقمہ) کے بقدر ہوتا ہے۔

(ثم يبعث الله ملكا) نسخہِ کشمیہنی میں ہے: (ثم يبعث إليه ملك) روایتِ آدم میں کشمیہنی کی مانند ہے لیکن کہا: (الملك) اس کا مثل مسلم میں یہ الفاظ ہیں: (ثم يرسل الله) لام برائے عہد ہے مراد عہدِ مخصوص ہے یعنی ارحام پر موکل جنسِ ملائکہ جیسا کہ ربیعہ بن کلثوم کے حوالے سے حذیفہ بن اسید کی روایت میں ہے: (أن ملكا مؤكلاً بالرحم) عکرمہ بن خالد کی روایت میں ہے: (ثم يتسور عليها الملك الذى يُخَلِّقُهَا) یہ تشدیدِ لام کے ساتھ ہے، فریابی کی ابوزبیر سے روایت میں ہے: (أتى ملك الأرحام) اس کی اصل مسلم کے ہاں ہے لیکن ان الفاظ کے ساتھ: (بعث الله ملكا) ابن عمر کی حدیث میں ہے: (إذا أراد الله أن يخلق النطفة قال ملك الأرحام) باب کی دوسری حدیثِ انس میں ہے: (وكل الله بالرحم ملكا) کرمانی کہتے ہیں جب ثابت ہوا کہ فرشتہ سے مراد وہ فرشتہ جس کے ذمہ اس رحم کا معاملہ سپرد ہے تو پھر کیونکر اس کی نسبت (يبعث) یا (يرسل) کا لفظ استعمال ہوا؟ انہوں نے یہ جواب دیا کہ وہ فرشتہ جو مبعوث بالکلمات ہوتا ہے اس فرشتہ سے دیگر ہے جو مؤکّل بالرحم ہے اور کہتا ہے: (يا رب نطفة الخ) پھر کہا یہ احتمال بھی ہے کہ بعث سے مراد یہ ہو کہ اسے اس کا امر دیا جاتا ہے، بقول ابن حجر یہی کہا جانا مناسب ہے، عیاض وغیرہ نے اسی پر جزم کیا، یحی بن زکریا بن ابوزائدہ عن اعمش کی روایت میں ہے جب نطفہ رحم میں قرار پکڑتا ہے تو فرشتہ اسے اپنی کف میں لیتا اور کہتا ہے یا رب بچہ یا بچی؟ اس میں ہے کہ اسے کہا جاتا ہے ام الکتاب (یعنی لوح محفوظ) کی مراجعت کرو اس میں اس نطفہ کے بارہ میں معلومات پالو گے، تو وہ ایسا ہی کرتا ہے تو مناسب ہے اس ارسالِ مذکور کو اس کے ساتھ مفسر کیا جائے،

اعضائے جنین میں سے اول مستقل ہونے والے عضو کی بابت اختلافِ اقوال ہے تو کہا گیا اس کا دل کیونکہ وہی اساس اور حرکتِ غریزیہ کا معدن ہے بعض نے دماغ کہا کیونکہ یہ مجمع الحواس ہے اور اس سے اس کا انبعاث (یعنی اٹھان) ہے، بعض نے جگر کہا کیونکہ اسی میں نمو واغتذاء ہے جو قوام بدن ہے بعض نے اسے راجح کہا کیونکہ یہی نظامِ طبعی کا مقتضا ہے کیونکہ نمو ہی اولا مطلوب ہے اس وقت حس اور حرکتِ ارادی کی تو ضرورت ہی نہیں ہوتی کیونکہ وہ اس وقت بمنزلہ نبات ہوتا ہے اس کے لئے قوتِ حس اور ارادہ اس سے تعلقِ نفس کے وقت ہوتا ہے تو جگر مقدم ہے پھر دل پھر دماغ۔

(فيؤمر بأربعة) کشمیہنی کے ہاں (بأربع) ہے، معدود جب مبہم ہو تو عدد کا مذکر و مونث دونوں طرح استعمال جائز ہے معنی یہ

کہ اسے احوالِ جنین کی چار اشیاء کی کتابت کا حکم دیا جاتا ہے، روایتِ آدم میں ہے: (فیؤمر بأربع کلمات) یہی اکثر کے ہاں ہے، کلمات سے مراد مقررہ قضایا ہیں ہر قضیہ کلمہ کہلاتا ہے۔

(برزقه الخ) اس روایت میں یہی واقع ہوا اس سے ذکرِ عمل ناقص ہے اس کے ساتھ چار کی تعداد پوری ہوتی ہے، آدم کے ہاں (و عمله) ثابت ہے، ابواحوص کی اعمش سے روایت میں ہے: (فیؤمر بأربع کلمات و یقال له اکتب) تو یہی چار ذکر کئے، یہی مسلم اور اکثر کے ہاں ہے مسلم کی روایت میں یہ بھی ہے: (فیؤمر بأربع کلمات بکتب رزقه الخ) (بکتب) دو طرح سے مضبوط ہے ایک بائے مکسور اور کافِ مفتوح، تائے ساکن پھر باء کے ساتھ بطورِ بدل، دوم یائے مفتوح کے ساتھ بطور فعل مضارع، یہ اوجہ ہے کیونکہ آدم کی روایت میں ہے: (فیؤذن بأربع کلمات فیکتب) یہی ابوداؤد وغیرہ کی روایت میں ہے، قولہ (شقی أو سعید) رفع کے ساتھ بطور مبتدا محذوف کی خبر کے، خوبی نے آپ کے قول: (إنه یؤمر بأربع الخ) کی بابت تکلف سے کام لیا، حق یہ ہے کہ یہ رواۃ کے تصرف سے ہے، مراد یہ کہ ہر ایک کیلئے یا سعادت یا شقاء لکھی جاتی ہے ایک کیلئے دونوں نہیں لکھی جاتیں اگرچہ اس سے دونوں کا وجود ممکن ہے کیونکہ اگر دونوں للاغلب مجتمع ہوں اور جب مترتب ہوں تو حکم خاتمہ کا ہے اسی لئے چار پر اقتصار کیا وگرنہ تو پانچ ذکر کرتے، کتابتِ رزق سے مراد اس کا مقدر کیا جانا کہ قلیل ہوگا یا کثیر اور اس کی صفت کہ حلال ہوگا یا حرام، اور اجل سے مراد کہ طویل ہوگی یا قصیر اور عمل سے مراد کہ صالح ہوگا یا فاسد، ابوداؤد کے ہاں شعبہ اور ثوری کی اکٹھی اعمش سے روایت میں ہے: (ثم یکتب شقیا أو سعیدا) آپ کے قول: (شقی أو سعید) کا معنی ہے کہ فرشتہ دونوں میں سے ایک کلمہ لکھتا ہے مثلا لکھتا ہے کہ اس جنین کی عمر یہ ہے، یہ اس کا رزق اور عمل ہے انجام کے اعتبار سے سعید ہے یا بدبخت جیسا کہ بقیہ حدیث کی اس پر دلالت ہے، ظاہرِ سیاق یہ تھا کہ کہا جاتا: (و یکتب شقاوته و سعادته) لیکن اس سے عدول کیا کیونکہ کلام ان دونوں کی طرف مسوق ہے اور تفصیل ان پر وارد ہے، طیبی نے اس طرف اشارہ کیا

باب کی ثانی حدیثِ انس میں ہے: (إن الله و کل بالرحم ملکا۔۔۔) تو وہ کہتا ہے اے رب بچہ یا بچی؟ ابن عمرو کی حدیث میں ہے جب نطفہ کو رحم میں چالیس راتیں گزرتی ہیں تو فرشتہ آتا اور کہتا ہے اے احسن الخالقین تخلیق کا عمل شروع کر! تو اللہ تعالیٰ جو چاہتا ہے فیصلہ صادر کرتا ہے پھر اسے فرشتہ کے حوالے کرتا ہے تو وہ پوچھتا ہے: (یا رب أ سقط أمْ تامّ ؟) (یعنی پورا یا نا تمام؟) تو اس کی تبیین فرماتا ہے پھر وہ کہتا ہے: (أ واحد أمْ تَوْأم؟) (یعنی ایک یا جڑواں) اس کی تبیین فرماتا ہے پھر وہ پوچھتا ہے: (أ ذَکَرٌ أمْ أنثیٰ) اس کی وضاحت کرتا ہے پھر وہ کہتا ہے: (أ ناقصُ الأجل أم تام الأجل؟) (یعنی کم عمر والا یا پوری عمر والا) اس سے باخبر کرتا ہے پھر کہتا ہے کیا سعادت والا یا شقاوت والا؟ اس سے آگاہ کرتا ہے پھر اس کی خلقت کے ساتھ اس کا رزق قطع کیا جاتا ہے تو وہ ان کے ہمراہ نمودار ہوتا ہے، ایک روایت میں چار سے زائد بھی مذکور ہے چنانچہ عبد اللہ بن ربیعہ عن ابن مسعود کی روایت میں ہے: (فیقول اکتب رزقه و أثره وخلقه و شقی أو سعید؟ فیقول کذا و کذا) (یعنی اس کا رزق، عمل، خِلقت اور سعید یا بدبخت ہونا وغیرہ لکھ دو) خصیف کی ابوزبیر عن جابر سے روایت میں یہ زیادت بھی ہے: (أی رب مصیبته؟ فیقول کذا و کذا) (یعنی اسے کیا کیا مصیبتیں آئیں گی جواب ملتا ہے یہ یہ) احمد اور فریابی کے ہاں ابودرداء کی روایت میں ہے: (فرغ الله إلی

كُلِّ عبدٍ مِنْ خمسٍ : مِنْ عمله و أجله و رزقه و أثره و مَضْجَعِهِ) (یعنی اللہ ہر بندے کی پانچ چیزیں لکھ چکا ہے: اس کا عمل: اجل، رزق، اثر اور ٹھکانہ) جہاں تک صفتِ کتابت تو ظاہرِ حدیث یہ ہے کہ یہ اس کے صحیفہ میں معہود کتابت ہے، مسلم کی حذیفہ بن اسید سے روایت میں اس کی صراحت ہے اس کے الفاظ ہیں: (ثم تطوى الصحيفة فلا تزاد فيها ولا ينقص)(یعنی پھر صحیفہ لپیٹ دیا جاتا ہے اب کوئی کمی بیشی نہیں ہوسکتی) فریابی کی روایت میں ہے: (ثم تطوى تلك الصحيفة إلى يوم القيامة)(یعنی اب قیامت تک کوئی رد و بدل نہیں) حدیثِ ابوذر میں واقع ہوا: (فيقضي الله ما هو قاضٍ فيكتب ما هو لاقٍ بين عينيه) (یعنی جو کچھ اسے ملنے والا ہے وہ اس کی آنکھوں کے مابین لکھ دیا جاتا ہے) اس میں ہے کہ حضرت ابوذر نے سورۃ التغابن سے پانچ آیات کی تلاوت کی اس کا نحو صحیح ابن حبان کی ابن عمر سے روایت میں ہے البتہ آیات کی تلاوت کرنا مذکور نہیں، اس میں یہ زیادت بھی ہے: (حتى النكبة ينكبها)(یعنی اسے لاحق ہونے والی مصیبتیں بھی) اسے ابوداؤد نے (كتاب القدر المفرد) میں بھی تخریج کیا، ابن ابو جمرہ ابواحوص کی روایت کی شرح میں کہتے ہیں محتمل ہے کہ مامور بالکتابت یہ چار مذکورہ امور ہوں ان کا غیر بھی محتمل ہے، اول اظہر ہے اس وجہ سے جو بقیہ روایات نے تبیین کی حدیثِ ابن مسعود اپنے سب طرق سمیت اس امر پر دال ہے کہ جنین ایک سو بیس دنوں میں تین اطوار میں متقلب ہوتا ہے اور ہر طور چالیس ایام پر محیط ہے پھر ان کے تکملہ کے بعد اس میں نفخِ روح کا عمل ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ نے ان تین اطوار کا ذکر کئی سورتوں میں بغیر تقیید مدت کے کیا ہے ان میں سورۃ الحج ہے اس کی طرف کتاب الحیض کے باب (مخلقة و غير مخلقة) میں اشارہ گزرا، مذکورہ آیت اس امر پر دال ہے کہ تخلیق مضغہ کیلئے ہے حدیث نے تبیین کی کہ یہ اس میں تب ہوتا ہے جب چالیس ایام پورے ہوتے ہیں یہ مدت جب ختم ہوتی ہے تو وہ مضغہ کہلاتا ہے اللہ نے دیگر سورتوں میں نطفہ کا ذکر کیا پھر علقہ کا اور پھر مضغہ کا سورۃ المؤمنون میں مضغہ کے بعد یہ بھی اضافہ کیا: (فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً)[المؤمنون: ۱۴] اس سے اور حدیثِ باب سے ماخوذ ہوا کہ مضغہ کے عظام بننے کا عمل نفخِ روح کے بعد ہوتا ہے سابق الذکر روایتِ ابوعبیدہ کے آخر میں مضغہ کے ذکر کے بعد تھا پھر چالیس راتوں میں وہ عظام بن جاتا ہے پھر اللہ تعالیٰ ان عظام کو گوشت پہناتا ہے

اس آیت میں ان اطوار کو فاء کے ساتھ مرتب کیا گیا ہے اس لئے کہ مراد یہ ہے کہ کوئی دو طور کے مابین کوئی اور طور متخلل نہیں ہوتا، حدیث میں انہیں (ثم) کے ساتھ مرتب ذکر کیا گیا اس مدت کی طرف اشارہ کیلئے جو دو طور کے درمیان متخلل ہے تاکہ اس میں ہر طور متکامل ہو جائے، نطفہ اور علقہ کے درمیان (ثم) اس لئے ذکر کیا کیونکہ نطفہ انسان کے بطور متکون نہیں ہوتا پھر آخرِ آیت میں قولہ (ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ)[المؤمنون: ۱۴] میں ثم کا استعمال کیا تاکہ یہ شکمِ مادر سے نکل آنے کے بعد کے اس کے تجدد پر دال ہو جہاں تک آیت کے شروع میں نطفہ اور سلالہ کے مابین (ثم) کا تعلق ہے تو یہ تخلیقِ آدم اور ان کی اولاد کی تخلیق کے مابین فرق کی طرف اشارہ دینے کیلئے ہے، مسلم کی حذیفہ بن اسید سے روایت میں کچھ ایسے الفاظ مذکور ہیں جن کا ظاہر ابن مسعود کی حدیث کے برخلاف ہے مثلاً اس میں ہے جب نطفہ پر تینتالیس ایام۔ ایک نسخہ میں بیالیس مذکور ہے، گزرتے ہیں تو اللہ اس کی طرف ایک فرشتہ بھیجتا ہے جو اس کی شکل بناتا ہے اس کے سمع و بصر، جلد اور لحم و عظم کی تشکیل دیتا ہے پھر کہتا ہے اے رب مذکر یا مونث؟ تو تیرا رب جو

چاہتا ہے فیصلہ دیتا ہے اور فرشتہ لکھتا ہے پھر پوچھتا ہے اے رب اس کی عمر۔۔۔۔الحدیث

یہ مسلم میں عمرو بن حارث کی ابو زبیر عن ابو طفیل عن حذیفہ بن اسید سے روایت ہے، عیاض نے اثنائے شرح تین جگہ اسے ابن مسعود کی روایت کی طرف منسوب کیا، یہ وہم ہے ابن مسعود کیلئے تو روایت کے شروع میں فقط قولہ: (الشقیُّ مَنْ شَقِیَ فی بطنِ أمِّہِ و السعید مَنْ وُعِظَ بغیرہ) میں ذکر ہے باقی سب حدیث حذیفہ کی ہے اسے جعفر فریابی نے یوسف مکی عن ابو طفیل عنہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (إذا وقعت النطفة فی الرحم ثم استقرت أربعین لیلةً قال فیجیء ملك الرحم فیدخل فیصور له عظمه و لحمه و شَعره و بشره و سمعه و بصره ثم یقول أی رب أ ذکرٌ أم أنثیٰ)، عیاض لکھتے ہیں اسے ظاہر پر محمول کرنا صحیح نہیں کیونکہ تصویر (یعنی اسے شکل عطا کیا جانا) بأثر النطفہ ہے اور دوسری چالیس روزہ مدت کے شروع میں اولِ علقہ غیر موجود و معہود ہے، تصویر سازی کا عمل در اصل تیسری چالیس روزہ مدت کے آخر میں ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تعالی نے فرمایا: (ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً)[المؤمنون: ١٤] کہتے ہیں آپ کے قول: (فصورها الخ) کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی کتابت کر دی جاتی ہے عمل بعد ازاں ہوتا ہے اس کی دلیل بعد میں یہ قول ہے: (أ ذکر أم أنثیٰ) کہتے ہیں سب اعضاء کی تخلیق اور ذکوریت و انوثیت کا تحقق صحیح وقت میں واقع ہوتا ہے یہی کچھ اجنہِ حیوانات میں ملحوظ ہے اس کی خلقت اور استوائے صورت متقاضی ہے، پھر فرشتہ کیلئے اس ضمن میں ایک اور تصویر بھی ہے (یعنی تصویر سازی کا عمل) اور وہ ہے اس میں نفخِ روح کے وقت جب اس کے لئے چار ماہ پورے ہوتے ہیں جیسا کہ علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ نفخِ روح چار ماہ بعد ہوتا ہے اھ ملخصا،

ابن صلاح نے اپنے فتاوی میں اس کا مبسوط ذکر کیا ان کی کلام کا ملخص یہ ہے کہ بخاری نے حدیثِ حذیفہ بن اسید سے اعراض کیا یا تو اس وجہ سے کہ یہ ابو طفیل کی ان سے روایت ہے یا اس سبب کہ وہ ابن مسعود کی حدیث کے ساتھ متوافق نہیں جبکہ ابن مسعود کی روایت کی صحت میں کوئی شک وشبہ نہیں مسلم نے دونوں کی اکٹھے تخریج کی ہے لہذا ہمیں دونوں کے مابین تطبیق کی ضرورت پیش آئی اور وہ یہ کہ فرشتہ کے ارسال کو تعدُّد پر محمول کیا جائے ایک مرتبہ دوسری چالیس روزہ مدت کی ابتدا میں اور دوسری مرتبہ تیسری اس مدت کے اختتام پر تاکہ نفخ روح کرے، جہاں تک حدیثِ حذیفہ میں دوسری چالیس روزہ مدت کی ابتدا میں مذکور (فصورها) ہے تو حدیثِ ابن مسعود کا ظاہر یہ ہے کہ تصویر مضغہ بننے کے بعد واقع ہوگی تو اول کو اس امر پر محمول کریں گے کہ یہ لفظاً اور کتابۃً تصویر ہے نہ کہ فعلاً یعنی وہ اس کی تصویر کی کیفیت لکھ لیتا ہے (گویا جدید اصطلاح میں ابتدائی خاکہ اور اس کے خدوخال کی بابت اہم باتیں نوٹ کر لیتا ہے جنہیں عملی شکل بعد میں دی جاتی ہے) بدلیل اس کے کہ جنین کا مذکر یا مونث کی شکل میں ڈھلنا مضغہ کے وقت ہوتا ہے

بقول ابن حجر ان کے اس قول میں ان سے منازعت کی گئی ہے کہ حقیقۃً تصویر تیسری مدت میں واقع ہوتی ہے اس امر کے ساتھ کہ کثیر اجنہ میں مشاہدہ کیا گیا ہے کہ تصویر سازی کا عمل اور مذکر و مونث کی تمییز دوسری چالیس روزہ مدت میں ہو جاتی ہے (مگر کیسے یہ مشاہدہ ہوا اس زمانہ میں تو الٹرا ساؤنڈ کی سہولت نہ تھی شائد یہ مشاہدہ اس مدت کے بعد ساقط ہو جانے والے جنین جس کا اخراج ممکن ہو سکا، کو دیکھ کر ہوا ہو، اللہ اعلم) تو اس پر یہ کہا جانا محتمل ہے کہ فرشتہ کی تصویر سازی کی ابتدا لفظا اور کتابۃ ہوتی ہے پھر فعلا اس کا آغاز و

شروع استکمالِ علقہ کے وقت ہوتا ہے تو بعض اجنہ میں کچھ تقدم وتاخر ہو جاتا ہے لیکن حدیثِ حذیفہ کی نسبت سے یہ امر باقی رہا کہ انہوں نے عظم ولحم کا بھی ذکر کیا ہے اور علقہ اربعین کے بعد ہی ہوتا ہے تو عیاض اور ان کے تابعین کے قول کو اس سے تقویت ملتی ہے بقول ابن حجر بعض نے کہا محتمل ہے کہ فرشتہ پہلی چہل روزہ مدت کے اختتام پر نطفہ کو جب وہ علقہ بن جاتا ہے اعضاء کے حساب سے اجزاء میں تقسیم کر دیتا ہو یا بعض حصہ کو جلد اور بعض کو گوشت اور بعض کو ہڈیوں میں تقسیم کر ڈالتا ہو تو یہ سب تقدیر اس کے وجود سے قبل ہے پھر دوسری مدت کے اختتام پر یہ سب تیار ہونا شروع ہو جاتے اور تیسری کے اختتام میں متکامل ہو جاتے ہوں،

بعض کے بقول ابن مسعود کی حدیث کا معنی یہ ہے کہ پہلی مدت میں نطفہ پر منی کا وصف غالب ہے جبکہ دوسری میں علقہ اور تیسری میں مضغہ کا اور اس کے یہ بات منافی نہیں کہ اس کا تصویر سازی کا عمل اس سے متقدم ہو، راجح یہ ہے کہ تصویر کا وقوع تیسری چہل روزہ مدت میں ہوتا ہے، طبری نے سدی سے آیت: (هُوَ الَّذِیْ یُصَوِّرُکُمْ فِی الْأَرْحَامِ کَیْفَ یَشَاءُ)[آل عمران: ٦] کی تفسیر میں نقل کیا، ایک طریق میں مرہ ہمدانی عن ابن مسعود کہا، کئی اور طرق بھی مذکور ہیں، کہتے ہیں (قالوا) جب نطفہ رحم میں واقع ہوتا ہے تو جسم میں چالیس ایام تک پھرتا ہے پھر اگلے چالیس ایام علقہ پھر اگلے چالیس روز مضغہ ہوتا ہے تو جب اللہ اس کی تخلیق کا ارادہ کرتا ہے تو ایک فرشتہ اس کی طرف بھیجتا ہے تو وہ دیئے گئے حکم کے مطابق اسے مصوّر کرتا ہے، اس کی تائید باب کی دوسری حدیثِ انس کرتی ہے جہاں ذکرِ نطفہ پھر علقہ پھر مضغہ کے بعد کہا: (فإذا أرادَ اللهُ أنْ یَقْضِیَ خَلْقَهَا قال أیْ رَبِّ أ ذکرٌ أمْ أنثیٰ) ، بعض متاخرین شراح حدیثِ حذیفہ بن اسید کے مدلول کے اخذ کی طرف مائل ہیں کہ تصویر وتخلیق کا وقوع حقیقۃً دوسری چہل روزہ مدت کے اواخر میں ہوتا ہے بقول ان کے ابن مسعود کی حدیث اس کے لئے دافع نہیں اس کا بعض اطباء کے اس قول کی طرف استناد ہے کہ جب منی رحم میں مستقر ہوتی ہے تو اس کے لئے زبدیت درغوت (یعنی جھاگ کا آ جانا) حاصل ہوتی ہے چھ یا سات ایام میں بغیر رحم سے استمداد کے پھر رحم سے وہ مستمد ہوتی ہے اور تین دن کے بعد کم وبیش اس میں ابتدائی خطوط نمودار ہوتے ہیں پھر پندرہ دن میں سب میں خون نفوذ کرتا ہے تو وہ علقہ بن جاتا ہے پھر اعضاء متمیز ہونا شروع ہوتے ہیں اور نخاع (یعنی حرام مغز) کی رطوبت ممتد ہو جاتی ہے اور سر کندھوں سے اور اطراف انگلیوں سے اس طور متمیز ہوتا ہے کہ بعض میں یہ تمیز ظاہر اور بعض میں مخفی ہوتا ہے اس سب کی انتہا کم از کم تیس اور زیادہ سے زیادہ پینتالیس ایام ہے لیکن تین دن سے قبل سقطِ مذکر موجود نہیں اور نہ پینتالیس دن سے قبل سقطِ مونث، کہتے ہیں تو آپ کا قول: (فیکتب) آپ کے قول: (یجمع) پر معطوف ہے اور جہاں تک آپ کا قول: (ثم یکون علقة مثل ذلك) تو یہ کلامِ اول کے تمام سے ہے اور یہ مراد نہیں کہ کتابت کا وقوع نہیں ہوتا مگر تینوں اطوار کے اختتام کے بعد تو یہ اس امر پر محمول ہے کہ یہ ترتیبِ اِخبار ہے نہ کہ مُخبَر بہ کی ترتیب، یہ احتمال بھی ہے کہ یہ ان رواۃ کا تصرف ہو جنہوں نے حسبِ فہم بالمعنی روایت کی، یہی کہا، ظاہرِ روایات پر محمول کرنا اولی ہے، اکثر ان (یعنی اطباء) سے دعوے ہی نقل کئے جاتے ہیں جن کی کوئی دلیل نہیں ہوتی بقول ابن عربی اس امر میں حکمت کہ فرشتہ یہ سب لکھ لیتا ہے نسخ، محو اور اثبات کا امکان ہونا بخلاف اس کے جو اللہ کے ہاں مکتوب ہے کہ اس میں کوئی تغیر نہیں۔

(ثم ینفخ فیه الروح) التوحید کی آدم عن شعبہ سے روایت میں بھی یہی ہے، اس روایت میں یہ ساقط ہے مسلم کی ابو معاویہ وغیرہ کے طریق سے روایت میں ہے: (ثم یرسل إلیه الملك فینفخ فیه الروح و یؤمر بأربع کلمات) بظاہر یہ

قبل از کتابت ہے! تطبیق یہ دی جائے گی کہ روایتِ آدم تاخیرِ نفخ میں صریح ہے کیونکہ (ثم) کے ساتھ تعبیر کیا گیا جب کہ دوسری روایت میں احتمال ہے تو صریح کی طرف یہ لوٹائی جائے گی کیونکہ واؤ ترتیب کے لئے نہیں ہوتی تو جائز ہے کہ یہ اپنے ساتھ والے جملے پر معطوف ہو اور یہ بھی کہ جملہ کلامِ متقدم پر معطوف ہو یعنی ان اطوار میں اس کی خلق کو جمع کیا جاتا ہے اور فرشتہ کو کتابت کا حکم ہوتا ہے، آپ کا قول: (ینفخ فیه الروح) ان جملوں کے درمیان متوسط ہوا تو یہ خبر علی خبر کی ترتیب ہے نہ کہ مخبر عنہا افعال کی ترتیب، ابن زملکانی نے ابن حاجب سے اس کا یہ جواب نقل کیا کہ عرب جب ایسے امر کا بیان وتعبیر کرتے ہیں جس کے بعد متعدد امور ہوں اور ان کے بعض کا اول سے تعلق ہو تو بقیہ پر لفظاً اس کی تقدیم حسن ہے اگرچہ وجود کے اعتبار سے کئی دیگر اس سے متقدم ہوں اور یہاں بھی یہ اسلوب حسن ہے کیونکہ مقصد ترتیبِ خلق ہے جس کی وجہ سے یہ کلام مذکور ہوئی، عیاض کہتے ہیں اس حدیث کے الفاظ کئی مواضع میں باہم مختلف ہوئے ہیں لیکن یہ امر مختلف نہیں کہ نفخ روح کا عمل ایک سو بیس روز بعد ہوتا ہے اور یہ پورے چار ماہ کا تمام اور پانچویں کا آغاز ہے اور یہی امرِ مشاہَد ہے اسی پر الحاق میں ضروری احکام معوّل (لاگو) ہیں جب کوئی تنازع وغیرہ اٹھ کھڑا ہوا،

پیٹ میں جنین کی حرکت کے ساتھ یہ بھی کہا گیا کہ (شوہر کی) وفات کے بعد بیوی کی چار ماہ دس دن عدت کی مشروعیت میں یہی حکمت ہے (کہ تا کہ رحم کی صورتحال کی بابت پتہ چل جائے) حذیفہ بن اسید کی زیادت مشعر ہے کہ فرشتہ چالیس روز پورے ہونے پہ فوراً نہیں آتا بلکہ اس کے بعد تو یہ مجموعی لحاظ سے (وہی ایامِ عدت یعنی) چار ماہ دس دن بنے، ابن عباس کی حدیث میں اس کی صراحت ہے اس کے الفاظ ہیں: (إذا وقعت النطفة فی الرحم مكثَتْ أربعة أشهُرٍ و عشراً ثم يُنفَخُ فيها الروح) اور جو انہوں نے عدتِ وفات کی طرف اشارہ کیا یہ سعید بن مسیّب سے صریحاً منقول ہے چنانچہ طبری نے نقل کیا کہ ان سے عدتِ وفات کی بابت پوچھا گیا کہ چار ماہ تو ٹھیک مزید دس دن کی کیا حکمت ہے؟ کہنے لگے ان ایام میں روح پھونکی جاتی ہے، اسی سے تمسک کیا جنہوں نے کہا مثلاً اوزاعی اور اسحاق کہ ام ولد (یعنی وہ لونڈی جو اپنے آقا کے بیٹے کی ماں بن چکی ہو) کی عدت بھی حُرّہ کی عدت کی مانند ہے اور یہ قوی قول ہے کیونکہ اس کا مقصد وغرض استبرائے رحم ہے لہذا اس میں آزاد ولونڈی کا فرق نہیں ہوسکتا تو آپ کے قول: (ثم يرسل إليه الملك) کا مطلب ہوگا اس کی تصویر، تخلیق اور جو اس کا مقدر ہے، کی کتابت کے لئے تو اس کے بعد وہ اس میں نفخِ روح کرتا ہے جیسا کہ بخاری وغیرہ کی روایت کی اس پر دلالت ہے، ابن ابو حاتم کی علی بن عبداللہ سے حدیث میں ہے جب نطفہ چار ماہ پورے کرتا ہے تو اللہ اس کی طرف فرشتہ بھیجتا ہے تو وہ اس میں روح پھونکتا ہے تو یہ قولہ تعالیٰ ہے: (ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ) اس کی سند منقطع ہے، یہ عشرِ زائد کی تقیید کے منافی نہیں فرشتہ کی طرف نفخ کی نسبت کرنے کا معنی یہ ہے کہ کہ وہ اللہ کے امر سے یہ فعل انجام دیتا ہے، نفخ اصل میں نافخ (یعنی پھونک مارنے والے) کے پیٹ سے ہوا کا اخراج ہے تا کہ منفوخ فیہ میں اسے داخل کرے، اللہ تعالیٰ کی طرف اس کی اسناد کا مطلب یہ کہ وہ کلمہِ (کُن) کہتا ہے تو ہو جاتا ہے، بعض نے یہ تطبیق دی کہ کتابت دو مرتبہ واقع ہوتی ہے پہلی آسمان میں اور دوسری ماں کے پیٹ میں، محتمل ہے کہ ان میں سے ایک صحیفہ میں اور دوسری مولود کی جبین پر نقش کی جاتی ہو، ایک قول ہے کہ یہ اختلافِ اجنہ کے لحاظ سے مختلف ہے تو بعض کا اِس طرح اور بعض کا اُس طرح کا معاملہ ہوتا ہے، اول اولیٰ ہے۔

(فو الله إن أحد كم) آدم کی روایت میں (فإن أحد كم) ہے اس کا مثل ابو داؤد کی شعبہ وسفیان دونوں سے

اکٹھی روایت میں ہے، ابو احوص کی روایت میں ہے: (فإن الرجل منكم لَيَعْمَلُ) اس کا مثل روایتِ حفص میں بھی ہے ماسوائے (منکم) کے، ابن ماجہ کی روایت میں ہے: (فو الذی نفسی بیدہ) مسلم اور ترمذی وغیرہما کی روایتوں میں ہے: (فو الله الذي لا إلهَ غيرُهُ إنَّ أحدَكُمْ ليعمل) لیکن ابو عوانہ اور ابو نعیم کے ہاں ان کی مستخرجوں میں یحی قطان عن اعمش سے روایت میں ہے: (قال فو الذي لا إله غيره) تو محتمل ہے کہ اس (قال) کا فاعل نبی اکرم ہوں تو پوری روایت مرفوع متصور ہوگی اور یہ احتمال بھی ہے کہ کوئی راوی اس کا قائل ہوں، وہب بن جریر عن شعبہ کی روایت میں ہے: (حتى إن أحدكم ليعمل)، زید بن وہب کی روایت میں ایسے الفاظ مذکور ہیں جو مقتضی ہیں کہ یہ ابن مسعود کی کلام ہے اور حدیث میں مدرج ہے لیکن ادراج احتمال سے ثابت نہیں ہوتا اکثر روایات اس کے مرفوع ہونے کو مقتضی ہیں مگر وہب بن جریر کی روایت جو ادراج سے بعید ہے چنانچہ احمد اور نسائی نے سلمہ بن کہیل عن زید بن وہب عن ابن مسعود سے حدیثِ باب کے نحو نقل کیا اور (و اكْتُبْه شقيا أو سعيدا) کے بعد یہ الفاظ ذکر کئے: (ثم قال و الذي نفسُ عبدِ الله بيدِهِ إنَّ الرجل ليعمل الخ) اعمش سے رواۃ کی ایک جماعت کی روایت میں اسی طرح مفصلا واقع ہوا ہے ان میں مسعودی، زائدہ، زبیر بن معاویہ، عبداللہ بن ادریس اور کئی دیگر ہیں جیسا کہ خطیب نے ذکر کیا،

ابو عبیدہ بن عبداللہ بن مسعود نے بھی اپنے والد سے اصلِ حدیث اس زیادت کے بغیر نقل کی ہے اسی طرح ابو وائل اور علقمہ وغیرہ ہما نے بھی ابن مسعود سے، حبیب بن حسان نے بھی زید بن وہب سے روایت میں اسی پر اقتصار کیا دیگر صحابہ سے وارد اکثر احادیث میں بھی یہی ہے مثلا حضرت انس کی باب کی ثانی روایت، حذیفہ بن اسید اور ابن عمر اسی طرح ہی عبدالرحمٰن بن حمید رؤاسی نے اعمش سے اسی قدرِ روایت پر اقتصار کیا ہاں یہ زیادت سہل بن سعد کی چند ابواب کے بعد آمدہ حدیث میں مرفوعا واقع ہے اور مسلم کی حدیثِ ابو ہریرہ میں بھی، اسی طرح احمد کی حدیثِ عائشہ، بزار کی ابن عمر اور عرس بن عمیرہ اور طبرانی کی عمرو بن عاص اور اکثم بن ابو الجون سے روایت میں لیکن حدیثِ انس میں ایک اور قوی طریق کے ساتھ حمید عن حسن بصری عنہ سے روایت میں یہ مفرداً مذکور ہے، کئی رواۃ نے حمید اور انس کے مابین حسن کا واسطہ حذف کیا تو گویا یہ حضرت انس کے پاس تاماً تھی تو اسے مفرقاً تحدیث کیا تو ان کے بعض اصحاب نے وہ کچھ یاد رکھا جو دیگر سے نہیں ہوا اس پر قوی یہ ہے کہ یہ سب مرفوع ہے، محبّ طبری کا اسی پر جزم ہے تب سلمہ بن سہیل کی زید بن وہب سے روایت اس امر پر محمول جائے گی کہ عبداللہ بن مسعود نے اپنے ہاں اس خبر کے تحققِ وجود پر قسم اٹھائی تو یہ ادراج در اصل قسم میں ہے نہ کہ مقسم علیہ میں، یہ اس موضع کی غایتِ تحقیق ہے، مرفوع ہونے کا مؤید یہ امر بھی ہے کہ یہ ایسی بات ہے جس میں ذاتی رائے کا عمل دخل نہیں لہذا حکمِ رفع میں ہے، یہ جملہ کئی انواع تاکید پر مشتمل ہے مثلاً قسم، مقسم بہ کا وصف، أنّ اور لام، تاکید میں اصل یہ ہے کہ وہ منکر یا مستبعد یا متوہم کی مخاطبت میں ہو یہاں جب یہ حکم مستبعد تھا اور یہ عاملِ طاعت کا پوری عمر آگ میں دخول اور اس کا عکس تو تاکیدِ خبر کے لئے مبالغہ کرنا حسن تھا۔

(أحد كم أو الرجل الخ) آدم کی روایت میں ہے: (فإن أحد كم) بغیر شک کے، اور جنت کا ذکر آگ پر مقدم کیا اور اکثر کے ہاں یہی ہے مسلم، ابو داؤد، ترمذی اور ابن ماجہ کے ہاں بھی یہی ہے حفص کی روایت میں ہے: (فإن الرجل) وہاں ذکرِ نار موخر ہے ابو احوص کے ہاں اس کا عکس ہے اس کے الفاظ ہیں: (فإن الرجل منكم)۔ (بعمل أهل النار) باء زائدہ ہے

اصل میں ہے: (عمل أهل الخ) کیونکہ یہ یا تو مفعولِ مطلق ہے یا بہ اور دونوں حرف (جر) سے مستغنی ہیں تو باء کی یہ زیادت تاکید کے لئے ہے یا (یعمل) (یتلبس فی عمله بعمل أهل النار) کے مفہوم کو متضمن ہے اس کا ظاہر یہ ہے کہ وہ حقیقۃً عامل اس کا ہے جب کہ اس کا خاتمہ اس کے عکس کے ساتھ ہے، حدیثِ سہل میں یہ الفاظ آئیں گے: (لیعمل بعمل أهل الجنة فیما یبدو للناس) (یعنی بظاہر اہلِ جنت کے سے اعمال کرتا ہے) یہ منافق اور ریاء کار پر محمول ہے بخلاف حدیثِ باب کے کہ یہ سوئے خاتمہ سے متعلق ہے۔

(غیر ذراع أو باع) کشمیہنی کے ہاں (باع) مقدم ہے ابواحوص کے ہاں: (إلا ذراع) ہے بغیر شک کے، بخاری نے آخرِ حدیث میں اسے آدم سے معلقا نقل کیا اور پوری حدیث کتاب التوحید میں ان سے موصول کی ہے اس کا مثل ابواحوص کی روایت میں ہے، تعبیر بالذراع موت سے اس کے قرب کی تمثیل کے بطور ہے گویا اس کے اور اس کے مقصود کے مابین اتنی سی مسافت کے ساتھ حائل ہوا جاتا ہے، حسی طور پر اس کی نشانی غرغرہ ہے جو توبہ کی عدم قبولیت کی علامت بیان کی گئی ہے، اس حدیث میں صرف اہل خیر اور صرف اہل شر کا ذکر ہوا خالطین (یعنی نیک و بد دونوں قسم کے اعمال والے) جن کی موت اسلام پر ہو، کا ذکر موجود نہیں کیونکہ یہاں احوالِ مکلفین کی تعمیم مقصود نہ تھی صرف یہ بیان کرنا غرض ہے کہ اعتبار خاتمہ کا ہے۔

(بعمل أهل الجنة) یعنی اعتقادی، قولی اور فعلی اعمالِ طاعات، پھر محتمل ہے کہ حفظہ فرشتے ان کی کتابت کرتے ہوں اور بعض کا قبول اور بعض کا رد کرتے ہوں، یہ بھی محتمل ہے کہ کتابت کا وقوع تو ہوتا ہو پھر محو کر دئے جاتے ہوں، جہاں تک قبولیت تو یہ خاتمہ پر متوقف ہے۔(حتی مایکون) بقول طیبی (حتی) یہاں ناصبہ اور (ما) نافیہ ہے ان کے غیر نے جائز قرار دیا کہ حتی ابتدائیہ ہو اس پر (یکون) مرفوع ہوگا، یہ بھی مستقیم ہے۔

(فیسبق علیه الکتاب) ابواحوص کی روایت میں (کتابه) ہے، فاء (فیسبق) میں بلامہلت اس کی تعقیب کی طرف اشارہ ہے اور یسبق کے ضمن میں (یغلب) کا معنی ہے، طیبی نے یہ کہا، (علیه) محلِ نصب میں ہے بطورِ حال ای (یسبق المکتوب واقعا علیه) سلمہ بن کہیل کی روایت میں ہے: (ثم یدرکه الشقاء) اور کہا: (ثم تدرکه السعادة) تو کتابت کی سبقت سے مراد جو اس میں مذکور ہے، کی سبقت، یہ حذفِ مضاف پر ہے یا مراد مکتوب ہے! معنی یہ کہ اقتضائے سعادت میں اس کا عمل اور اقتضائے شقاوت میں اس کا مقدر و مکتوب باہم متعارض ہو جاتے ہیں تو مقدر کا مقتضا محقق ہوتا ہے، اسے سبق کے ساتھ تعبیر کیا کیونکہ سابق دون المسبوق حصولِ مراد کر لیتا ہے اور اس لئے کہ اگر عمل اور کتاب (بالفرض) دو وجود کی صورت متمثل ہو کر دوڑتے ہوتے تو کتاب کا وجود ظفر مند اور دوسرا مغلوب ہو، مسلم کی حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (و إن الرجل لیعمل الزمان الطویل بعمل أهل النار ثم یختم له بعمل أهل الجنة) احمد نے ایک اور طریق کے ساتھ ابو ہریرہ سے (سبعین سنة) کی زیادت بھی کی

احمد کی۔ابن حبان نے حکمِ صحت لگایا، حدیثِ انس میں ہے: (لا علیکم أن لا تعجبوا بعمل أحدٍ حتی تنظروا بِمَ یُختَمُ له فإنَّ العامل زمانا مِنْ عُمره بعمل صالح لو ماتَ علیه دَخَلَ الجنة ثم یَتَحَوَّلُ فیَعْمَلُ عملا سیئاً

) (یعنی کسی کے عمل پہ خوش ہونے کی ضرورت نہیں حتی کہ دیکھ لو اس کا خاتمہ کیا ہوتا ہے کیونکہ ایسا بھی ہو جاتا ہے کہ عمر بھر نیک اعمال کرنے والا بدل کر بدعملی کا شکار بن جاتا ہے) احمد کی حدیثِ عائشہ مرفوع میں ہے: (إن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة و هو مكتوب فى الكتاب الأول من أهل النار فإذا كان قبل موته تحولَ فعمل عمل أهلِ النار فمات فدَخلَها) (یعنی انسان اہلِ جنت کے سے اعمال کرتا ہے لیکن وہ کتابِ اول میں دوزخی لکھا ہوا ہے تو اپنی موت سے قبل کا نٹا بدل کر اہلِ نار کے سے اعمال کر لیتا ہے تو اسی پہ اس کی موت واقع ہوتی ہے اور وہ دوزخ میں داخل ہو جاتا ہے)، احمد، نسائی اور ترمذی کی عبداللہ بن عمرو سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم ہماری طرف تشریف لائے اور آپ کے دستِ مبارک میں دو کتابیں تھیں، اس میں ہے کہ ایک کے بارہ میں فرمایا یہ رب العالمین کی طرف سے کتاب ہے اس میں اہلِ جنت کے اسماء ان کے آباء اور قبائل کے اسماء سمیت درج ہیں فرمایا اب نہ ان میں کمی ہوگی اور نہ بیشی، صحابہ کہنے لگے یا رسول اللہ پھر عمل کی کیا ضرورت ہے؟ فرمایا: (سَدِّدُوا وقارِبُوا فإن صاحبَ الجنة يُختَمُ له بعمل أهل الجنة و إنْ عَمِلَ أيَّ عَمَلٍ) (یعنی کوشاں رہو کہ جس کیلئے جنت مقدر ہے اس کا خاتمہ اہلِ جنت کے سے اعمال پہ ہوتا ہے خواہ [پہلے] کیسے بھی اعمال ہوں) طَبرانی کی طرف حضرت علی سے روایت میں اس کا نحو ہے مزید یہ بھی: (صاحب الجنة مختومٌ له بعمل أهل الجنة و إنْ عمل أيَّ عمل و قد يَسلُك بأهل السعادة طريق أهل الشقاوة حيت يقال ما أشبَهَهُم بِهِمْ بل هم منهم و تُدرِكُهم السعادة فتَستَنقِذُهم) ، اس کا نحو بزار کے ہاں ابن عمر کے روایت سے ہے، چند ابواب کے بعد حدیثِ سہل کے آخر میں آئے گا: (إنما الأعمال بالخواتيم) اس کا مثل ابن حبان کی حدیثِ عائشہ اور حدیثِ معاویہ میں ہے حضرت علی کی اس حدیث کے آخر میں ہے: (الأعمال بخواتيمها)

حدیث سے ثابت ہوا کہ سمع و بصر کی تخلیق کر دی جاتی ہے جب کہ جنین ابھی ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے بعض کا گمان تھا کہ ایسا ولادت کے بعد ہوتا ہے کیونکہ قرآن میں ہے: (وَ اللّٰهُ أَخرَجَكُم مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعلَمُونَ شَيْئاً وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصارَ وَ الْأَفئِدَةَ [النحل : ۷۸] (یعنی اللہ نے تمہیں تمہاری ماؤں کے پیٹ سے نکالا تم کچھ نہیں جانتے تھے پھر تمہارے لئے کان اور آنکھیں اور دل بنائے) تعاقب کیا گیا کہ واو ترتیب کی متقاضی نہیں ہوتی اور محقق امر یہ ہے کہ سمع و بصر کی خلق جب کہ وہ ماں کے پیٹ میں ہے جزماً محمول علی اعضاء ہے پھر قوتِ باصرہ اور سامعہ پر کہ یہ اس میں ودیعت کردہ ہے، جہاں تک بالفعل ادراک (یعنی ان کا استعمال) تو یہ محلِ نزاع ہے، راجح یہ ہے کہ یہ حجابِ مانع کے زوال پر متوقف ہے (یعنی یہ سب صلاحیتیں پیدا تو کر دی جاتی ہیں مگر ان کا استعمال آہستہ آہستہ عمر بڑھنے کے ساتھ ہی کرتا ہے) یہ بھی ظاہر ہوا کہ اعمال کا حسن وسوء امارات (نشانیاں) ہیں موجبات نہیں اور عاقبت و خاتمہ اسی لحاظ سے ہوتا ہے جو تقدیر میں سابقاً لکھا جا چکا ہے، خطابی نے یہ کہا، سچی خبر پر قسم کھانا بھی ثابت ہوا نفسِ سامع میں اس کی تاکید کے لئے، اس میں مبدأ و معاد کے علم کی طرف بھی اشارہ ہے اور جو انسان کے بدن اور شقاوت و سعادت میں اس کے حال سے متعلق ہے اس میں اصول و فروع اور حکمت وغیرہ کی بابت متعدد احکام ہیں، یہ بھی کہ کبھی سعید شقی اور شقی سعید ہو سکتا ہے لیکن یہ ظاہری اعمال کی نسبت سے مگر جو اللہ کے علم میں ہے وہ کبھی متغیر نہیں ہوتا، یہ بھی ظاہر ہوا کہ اعتبار خاتمہ کا ہے،

ابن ابو جمرہ نفع اللہ بہ کہتے ہیں یہ ہے وہ جس نے لوگوں کی گردنیں قطع کر دی ہیں باوجود اپنے حسنِ حال کے کیونکہ نہیں جانتے

کہ ان کا خاتمہ کیسا ہوگا، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثىٰ وَ هُوَ مُؤمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ ﴾ [النحل : ۹۷] کی مثل کا عموم مخصوص ہے ان کے ساتھ جن کی موت اسی حال پر واقع ہو، جس نے عمر بھر سعادت والے اعمال کئے اور خاتمہ شقاء پر ہوا وہ اللہ کے نزدیک اپنی ساری عمر کا شقی ہے اسی طرح اس کا عکس بھی اور جو اس کے برخلاف وارد ہوا اسے اسی کی طرف مؤول کیا جائے گا، اس بارے اشعریہ اور حنفیہ کے مابین مشہور اختلاف ہے، اشاعرہ نے اس قسم کی احادیث کے ساتھ تمسک کیا جب کہ حنفیہ کا تمسک اس آیت کی مثل سے ہے: ﴿ يَمْحُو اللّٰهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثْبِتُ ﴾ [الرعد : ۳۹] ہر دو فریقین نے اپنے موقف پر احتجاج میں اکثار کیا! سچی بات یہ ہے کہ یہ لفظی نزاع ہے اور اللہ کے علم میں جو سابق ہے وہ متغیر و متبدل نہیں ہوتا اور جس پر تغیر و تبدیل (کا وقوع) جائز ہے یہ وہ جو لوگوں کے لئے کسی عامل کا عمل ظاہر ہے اور بعید نہیں کہ یہ حفظہ اور انسان پر موکلین کے علم میں جو ہے، کے ساتھ متعلق ہو تو اس میں محو و اثبات واقع ہے جیسے عمر میں نقص و زیادت لیکن جو اللہ کے علم میں ہے اس میں نہ محو ہے اور نہ اثبات

اس میں صدقِ بعث بعد الموت پر تنبیہ بھی ہے اس لئے کہ جو مائے مہین سے انسان کی تخلیق پر قادر ہے پھر اسے علقہ میں بدل دیتا ہے پھر مضغہ میں پھر اس میں روح پھونکتا ہے وہ اس کے مٹی بن جانے کے بعد بھی اس میں نفخ روح پر قادر ہے اور یہ کہ اس کے اجزائے پریشان جمع کرے! وہ اس کی یکبارگی تخلیق پر بھی قادر تھا لیکن اس کی حکمت مقتضی ہوئی کہ اسے ان مذکورہ اطوار میں منتقل کرے اور یہ ماں کے ساتھ از رہِ نرمی ہے کیونکہ وہ اس کی عادی نہیں ہوتی تو اس پر یکبارگی کی اس کی تخلیق نہایت شاق گزرتی تو اس کے پیٹ میں اسے تدریجی انداز سے پروان چڑھایا تا آنکہ متکامل ہوا، جو نطفہ سے اس کے اصلِ خلقت میں تامل کرے اور ان اطوار میں اس کے تنقل میں حتی کہ وہ جمیل صورت اور عقل و فہم اور نطق سے آراستہ انسان بن جاتا ہے اس پر حق ہے کہ اس خالق و مالک کا حقِ شکر ادا کرے اور خلوص و اخلاص کے ساتھ اس کی عبادت کرے اور بندگی کا حق ادا کرے، یہ بھی ثابت ہوا کہ تقدیرِ اعمال میں ایسے بھی ہیں جو سابق ہیں اور ایسے بھی جو لاحق ہیں تو سابق جو اللہ کے علم میں ہیں اور لاحق جو جنین کیلئے ماں کے پیٹ میں مقدر کئے جاتے ہیں جیسا کہ اس حدیث میں ہے، یہ ایسے اعمال ہیں جو قابلِ نسخ ہیں صحیح مسلم میں جو ابن عمر کی مرفوع روایت میں یہ الفاظ ذکر ہوئے: ﴿ كَتَبَ اللہ مقاديرَ الخلائق قبل أنْ يَخْلُقَ السموات والأرضَ بخمسين ألف سنة ﴾ (یعنی اللہ سب خلائق کی تقدیر ارض و سماء کی تخلیق سے پچاس ہزار سال قبل ہی لکھ چکا ہے) تو یہ لوح محفوظ میں ان کی کتابت پر محمول ہے اللہ تعالی کے علم کے موافق، اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ اگر چار ماہ گزرنے کے بعد حمل ساقط ہو تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی کیونکہ اس میں روح پھونکی جا چکی تھی، یہ شافعی کا قدیم قول ہے، احمد اور اسحاق سے بھی یہی مشہور ہے احمد سے یہ بھی منقول ہے کہ اگر چار ماہ اور دس دن کا ہو کر ساقط ہوا کیونکہ انہی زائد کے دس ایام میں اس میں روح پھونکی جاتی ہے لہذا نماز جنازہ پڑھی جائے! شافعیہ کے ہاں راجح یہ ہے کہ وجودِ روح ضروری ہے پھر مر گیا تو نماز جنازہ ہوگی وگرنہ نہیں یہی ان کا جدید موقف ہے، یہ بھی کہا اگر رویا یا اس کے پپوٹے پھڑکے یا سانس لیا، اس میں اصل جو نسائی۔ ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا، نے حضرت جابر سے مرفوعا نقل کیا: ﴿ إذا استهلَّ الصبيُّ وَرِثَ و صُلِّيَ عليه ﴾ (یعنی اگر نومولود چیخا اور آواز نکالی تو اب اس کا حقِ وراثت مسلم ہوا اور [فوت ہو جانے کی صورت میں] اس کی نماز جنازہ بھی

پڑھی جائے گی) اسے نووی نے شرح المہذب میں ضعیف قرار دیا ہے، درست یہ ہے کہ اسناد کے لحاظ سے صحیح ہے لیکن حفاظ کے نزدیک مرجح اس کا موقوف ہونا ہے، فقہاء کے طریق پر اس علت کا کوئی اثر نہیں اس لئے کہ رفع ہونا زیادت ہے، کہتے ہیں اگر ایک سو بیس دن گزر گئے تھے تو غسل وکفن کے ساتھ بغیر نماز پڑھے دفن کر دیا جائے اس سے قبل جو ساقط ہوا اس کے لئے غسل وغیرہ مشروع نہیں، اس سے یہ بھی استدلال کیا گیا کہ تخلیق کا عمل تیسری چہل روزہ مدت میں ہوتا ہے تو اقل مدت جس میں بچہ کی خلقت متبین ہو جاتی ہے اکیاسی ایام ہیں اور یہ اس تیسری مدت کا آغاز ہے، کبھی اس کے آخر میں جا کر اس کا تبیُّن ہوتا ہے اس پر یہ امر مترتب ہے کہ وضع کے ساتھ عدت پوری نہ ہوگی مگر اس صورت کہ پوری میعاد میں پیدا ہوا ہو، یہ اختلافی مسئلہ ہے، لونڈی کیلئے ام ولد ہونا ثابت نہ ہوگا مگر تیسری چہل روزہ مدت کے شروع ہونے پر، یہ شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے مالکیہ نے اس میں توسع اختیار کیا تو اس میں حکم کو ہر سقط (یعنی جو پیدائش سے قبل ہی ساقط ہوا) پر مُدار کیا، بعض نے اسے تخطیط (یعنی شکل وصورت واضح ہو چکی تھی) کے ساتھ مقید کیا ہے اگرچہ یہ خفی ہو، اس میں احمد سے بھی ایک روایت ہے ان کی حجت جو اس کے بعض طرق میں گزرا کہ جس نطفہ کی تخلیق مقدر نہیں ہوتی وہ علقہ نہیں بنتا، علقہ وہی بنتا ہے جس کی تقدیر میں تخلُّق ہو تو اگر کوئی خاتون علقہ کا وضع کر دے تو اس کا مطلب ہوگا کہ وہ نطفہ کے مرحلہ سے نکل آیا اور اول احوالِ ولد میں تھا، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ سعادت وشقاء میں سے ہر ایک کبھی بلا عمل وعمر واقع ہو جاتی ہے اس پر نبی اکرم کا یہ قول منطبق ہے: (اللہ أعلَمُ بما کانوا عاملین) (یعنی اللہ خوب جانتا ہے کہ وہ کیسے عمل کرتے) آگے چند ابواب کے بعد اس بارے کچھ بحث آئے گی، اس میں قناعت پر قوی ترغیب اور حرص سے زجرِ شدید ہے اس لئے کہ جب رزق سابق التقدیر میں ہے تو اس کی طلب میں تعنّی (یعنی اپنے آپ کو ہلکان کر لینے) کا کوئی فائدہ نہیں، اکتساب اس لئے مشروع کیا کیونکہ وہ ان جملہ اسباب سے ہے دارِ دنیا میں جن کی حکمت مقتضی ہے

اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اعمال اس کے جنت یا جہنم میں دخول کا سبب ہیں، یہ حدیث: (لَن یدخل أحدا منکم الجنة عمله) کے معارض نہیں دونوں کے مابین تطبیق کتاب الرقاق کے باب (القصد و المداومة علی العمل) میں اس حدیث کی شرح کے اثناء گزر چکی ہے، یہ بھی عیاں ہوا کہ جو شقی لکھا جا چکا ہے ہوسکتا ہے دنیا میں اس کا حال غیر معلوم ہو اسی طرح اس کا عکس بھی، اس کا اثبات کرنے والوں نے آگے مذکور ایک حدیثِ علی سے احتجاج کیا: (أما مَن کان مِنْ أهل السعادة فإنه یُسَیَّرُ لِعَمل أهْلِ السعادة) تحقیق یہ ہے کہ کہا جائے اگر مراد یہ کہ اصلاو رأساً ہی معلوم نہیں ہوتا تو یہ مردود ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ وہ ظنِ غالب کی مثبت علامت کے طریق سے جانا جا سکتا ہے تب جواب اثبات میں ہے، یہ ایسے شخص کے حق میں قوی ہے جس کیلئے خیر وصلاح کے ساتھ لسانِ صدق مشہور ہوئی اور اسی پر اس کی وفات واقع ہوئی کیونکہ کتاب الجنائز میں گزری ایک حدیث میں تھا: (أنتم شهداء الله فی الأرض) اور اگر مراد ہو کہ قطعیت کے ساتھ ان حضرات کی بابت معلوم ہے جن کی بابت اللہ کی مشیت ہو کہ لوگوں کو مطلع کرے تو یہ اس جملہ غیب سے ہے جن کا علم اللہ نے اپنے لئے خاص کیا ہے اور جسے چاہے اپنے رسل میں سے اس پر مطلع فرماتا ہے

اس میں سوئے خاتمہ سے اللہ سے پناہ طلب کرنا بھی ثابت ہوا سلف اور ائمہ خلف کے ایک جمِ غفیر کا اس پر عمل تھا، عبد الحق نے کتاب العاقبت میں جو لکھا کہ ایسے شخص کا کبھی برا خاتمہ نہیں ہوتا جس کا باطن مستقیم اور ظاہر صالح ہے صرف اس کیلئے اس کا وقوع ہوتا

ہے جس کی طویّت میں فساد یا ارتیاب ہے کبائر پر مصر (یعنی جما ہوا اور قائم) اور عظائم (یعنی بڑے بڑے گناہ) پر مجتریٔ کیلئے اس کا وقوع کثیر ہے تو موت دفعۃً اسے آن دبوچتی ہے تو اس وقت شیطان اس کی جڑ کاٹ دیتا ہے تو کبھی یہ سوئے خاتمہ۔ اللہ سے ہم سلامتی چاہتے ہیں، کا سبب بنتا ہے تو یہ اکثر و اغلب پر محمول ہے، اس سے یہ بھی عیاں ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے اسباب میں سے کوئی شیٔ موجب نہیں مگر اس کی مشیت کے ساتھ تو اس نے جماع کو علتِ ولد نہیں بنایا کیونکہ کئی دفعہ جماع حاصل ہے مگر حمل نہیں ہوتا جب تک اللہ کی مشیت نہ ہو، یہ بھی ثابت ہوا کہ لطیف شیٔ کے برخلاف کثیف شیٔ طولِ زمان کی محتاج ہے تبھی اطوارِ جنین کیلئے مدت طویل ہوئی حتی کہ تخلیق کا حصول ہوا بخلاف نفخِ روح کے (کہ روح پھونکتے ہی زندگی کی لہر دوڑ گئی) اسی لئے جب اولا اللہ نے زمین کی تخلیق کی پھر آسمان کا رخ کیا تو اس کا تسویہ کیا: (فَسَوّٰاھَا) اور زمین کو اس کی کثافت کے سبب بغیر فتق (یعنی آسمان سے اسے علیحدہ کئے بغیر) کے ایک عرصہ چھوڑے رکھا پھر دونوں اکٹھے فتق کی گئیں، اسی طرح تخلیقِ آدم کے وقت پانی اور مٹی سے ان کا ڈھانچہ بنا کر ایک مدت تک چھوڑے رکھا پھر اس میں روح پھونکی

داؤدی نے قولہ: (فتدخل النار) سے استدلال کیا ہے کہ حدیثِ ہذا کفار کے ساتھ خاص ہے اس امر سے احتجاج کیا کہ ایمان کا حبط کفر ہی کرتا ہے، تعاقب کیا گیا کہ حدیث میں تو اِحباط سے تعرض ہی نہیں اسے معنائے اعم پر محمول کرنا اولیٰ ہے تو مومن کو بھی متناول ہے حتی کہ اس کا خاتمہ عملِ کافر پہ ہو مثلا مرتد ہو کر فوت ہوا، اللہ سے اس کی پناہ! اسی طرح مطیع کا خاتمہ عملِ عاصی کے ساتھ ہو سکتا ہے کہ اس پر اس کی موت واقع ہو، دخولِ نار کے اطلاق سے لازم نہیں کہ وہ اس میں ہمیشہ رہے گا بلکہ مجرد دخول دونوں گروہوں پر صادق ہے، اس کے لئے اس امر سے استدلال کیا گیا ہے کہ اللہ پر رعایتِ اصلح واجب نہیں برخلاف بعض معتزلہ کے جو اس کے قائل ہوئے کیونکہ اس میں ذکر ہوا کہ کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جن کی ساری عمر اللہ کی طاعت میں بسر ہوتی ہے پھر۔ والعیاذ باللہ، ان کا خاتمہ کفر پر ہوتا ہے اور نتیجۃً وہ جہنم کا ایندھن بنتے ہیں تو اگر اللہ پر رعایتِ ارصلح واجب ہوتی تو اس کا سب عملِ صالح کا اس کلمۂ کفر کی پاداش میں وہ حبط نہ کرتا جس پر اس کی موت واقع ہوئی بالخصوص اگر طویل عمر والا تھا اور جب کفر و ارتداد اختیار کیا تو بعد ازاں جلد ہی مر گیا، اس سے بعض معتزلہ نے یہ استدلال بھی کیا کہ جس نے اہلِ نار کا سا عمل کیا تو اس کے لئے واجب ہے کہ دوزخ میں داخل ہو کیونکہ حدیث میں ترتُّبِ دخول عمل پر ہے اور کسی شیٔ پر کسی حکم کا مترتب ہونا اس کی علت ہونے کا مشعر ہے، جواب دیا گیا کہ یہ علامت ہے نہ کہ علت اور علامت کبھی مختلف ہو جاتی ہے، ہمیں تسلیم کہ یہ علت (بھی) ہے مگر کفار کے حق میں جہاں تک عاصی ہیں تو وہ اس آیت کی رو سے خارج ہوئے: (إِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهٖ وَ يَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ)[النساء: ۴۸، ۱۱۶] تو جس نے شرک نہیں کیا وہ اس کی مشیت میں داخل ہے

اس سے اشعری کیلئے بھی استدلال کیا گیا ہے ان کے تکلیف مالا یُطاق کی تجویز میں کیونکہ یہ اس امر پر دال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سب بندوں کو ایمان کا مکلف کیا ہے حالانکہ خود اس نے بعض کیلئے کفر پر مرنا مقدر کیا ہے (یہاں فاضل محشی لکھتے ہیں کہ تکلیف بما لا یطیق کا قول دین و فقہ کے اصولی متکلمین کی محدَث بدعتوں میں سے ہے، یہ رائے رکھنا متکلمین کی بدعات میں سے ہے حق یہ ہے کہ اس میں درجِ ذیل تفصیل ہے: ایسی مالایطاق تکلیف کہ بندہ عادۃً اس سے عاجز ہے جیسے گدی یا سر کے بل چلنا تو یہ شریعت میں قطعا غیر

موجود ہے، جس کا روبہ عمل لانا مکلف کے بس سے باہر ہو کہ اس سے عاجز ہے تو یہ بھی ان امور میں سے جن کا اس نے بندے کو مکلف نہیں بنایا جیسے اللہ کا فرمان ہے: (لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفساً إِلَّا وُسْعَهَا) اس سے ماقبل آیات میں کہا: (لَا تُکَلَّفُ نَفسٌ إِلَّا وُسْعَهَا) اور: (وَلَا نُکَلِّفُ نَفساً إِلَّا وُسْعَهَا) اور: (فَاتَّقُوا اللّٰهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ) اور: (مَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ) تو یہ اللہ کی ہم پر نرمی اور دفعِ حرج ہے کہ تخفیف کی ہے، جہاں تک ایسی تکلیف مالا یطاق جو بوجہ اس کے عجز کے نہیں بلکہ کفر و فسوق اور عصیان وغیرہ اس کے عکس کے ساتھ اس کے اشتغال کی وجہ سے تو یہ ان اشیاء میں سے ہے کہ شریعت امراً اور نہیاً ان کے ساتھ وارد ہے، انہیں (مالا یطاق) کہنا خطا ہے شرعِ حنیف ان کے ساتھ وارد نہیں، اس تفصیل کیلئے ابن تیمیہ کے فتاویٰ کی مراجعت کرو)

کہا گیا ہے کہ اس مسئلہ کا وقوع ثابت نہیں مگر خاص طور پر ایمان میں، اس کے ماسوا میں اس کے وقوع کیلئے دلالتِ قطعی موجود نہیں، جہاں تک مطلق جواز کی بات تو یہ حاصل ہے، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اللہ کو جزئیات کا بھی اسی طرح علم ہے جیسے کلیات کا ہے کیونکہ حدیث میں تصریح ہے کہ وہ انسان کے مفصل احوال کی کتابت کا حکم دیتا ہے، اس سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ اللہ تعالیٰ جمیع کائنات کیلئے مُرید ہے اس معنی میں کہ وہ اس کا خالق و مقدِّر ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ وہ اس کا محبّ ہے اور اس پر راضی ہے، یہ بھی کہ ہر نوع کا خیر و شر اللہ کی تقدیر اور اس کے ایجاد سے ہے اس میں قدریہ اور جبریہ نے اختلاف کیا تو قدریہ نے یہ رائے اختیار کی کہ بندے کا فعل خود اس کی جانب سے ہے، ان میں سے بعض نے خیر و شر کا تفرقہ کیا تو خیر کی اللہ کی طرف نسبت کی اور خلقِ شر کی اس سے نفی کی، ایک قول ہے کہ اس رائے کا اصل قائل معروف نہیں اگرچہ یہ مشہور ہوگئی ہے یہ دراصل مجوسیوں کی رائے ہے، جبریہ کا موقف ہے کہ سب کچھ اللہ کا فعل ہے مخلوق کی اس میں اصلاً ہی کوئی تاثیر نہیں، اہلِ سنت نے درمیانی راہ اختیار کی بعض نے کہا اصلِ فعل کا خالق تو اللہ ہی ہے اور بندے کیلئے قدرت غیر موثر فی المقدور ہے (فاضل محشی لکھتے ہیں یہ مولف کی قضاء و قدر کے باب میں اشاعرہ کے موقف کی تاکید ہے، حق یہ ہے کہ بندے کی قدرت سے ہی اس کا فعل ناشئ ہے اسی لئے اس کا اس پر محاسبہ و مواخذہ ہوگا اور یہ بہرحال اللہ کی قدرت اور اس کی مشیت سے خارج نہیں، اللہ نے بندے کی تخلیق کی اور اس کی قدرت کی بھی: اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ صَانِعٍ وَ صَنْعَتِهٖ یعنی اللہ ہر صانع اور اس کی صنعت کا خالق ہے)

بعض اہلِ سنت نے اس امر کا اثبات کیا کہ اس (یعنی قدرتِ عبد) کیلئے تاثیر ہے لیکن یہ کسب کہلاتی ہے ان کی ادلہ کے بسط سے بات لمبی ہو جائے گی، احمد اور ابویعلی نے ایوب بن زیاد عن عبادہ بن ولید بن عبادہ بن صامت سے نقل کیا کہتے ہیں والد صاحب نے بیان کیا کہ میں (اپنے والد) حضرت عبادہ کے پاس گیا جو علیل تھے عرض کی مجھے وصیت کریں، کہا تم ایمان کا ذائقہ نہیں چکھ سکتے اور علم باللہ کی حقیقت تک نہیں پہنچ سکتے حتی کہ تقدیر پر۔ اس کے خیر و شر، دونوں پر ایمان لاؤ اور اچھی طرح جان لو (اور اعتقاد رکھو) کہ جو کچھ تمہارے نصیب میں ہے مل کر رہے گا اور جو نہیں وہ کسی طرح بھی حاصل نہیں ہو سکتا، یہ بھی کہا اگر اس طرح فوت ہوئے کہ اس حالت پر نہیں ہو تو تم آگ میں داخل ہوگے، اسے طبرانی نے ایک اور حسن سند کے ساتھ ابوادریس خولانی عن ابودرداء سے مرفوعاً ان کے اس قول پر اقتصار کرتے ہوئے تخریج کیا: (إن العبدَ لا يَبلغُ حقيقةَ الإيمانِ حتىٰ يَعْلَمَ أَنَّ ما أصابَهُ لم يكُنْ لِيُخطِئَهُ وما

أَخطَأَهُ لم یکنُ لِیُصِیبَهُ) اس بارے کچھ بحث کتاب التوحید میں بندوں کے افعال کے خلق کی بحث میں آئے گی، حدیث سے ثابت ہوا کہ تقدیر غالب اور عاقبت غائب ہے تو کسی کیلئے روانہیں کہ (کسی کے) ظاہر حال سے دھوکہ میں آئے اسی لئے حسنِ خاتمہ اور دین پر ثبات کی دعاء مشروع کی گئی ہے، دوابواب کے بعد حضرت علی کی حدیث میں صحابہ کے نبی اکرم سے عمل کے فائدہ کی بابت سوال ذکر ہوگا اگر تقدیر سابق ہے، آپ کا یہ جواب بھی مذکور ہوگا: (اِعمَلُوا فکُلٌّ مُیَسَّرٌ لِمَا خَلَقَ اللهُ) اس کا ظاہر ابن مسعود کی حدیثِ باب سے متعارض ہے دونوں کے مابین تطبیق حدیثِ علی کو اکثر واغلب پر اور حدیثِ باب کو اقل پر محمول کرنے سے ہوگی لیکن جب یہ جائز الوقوع ہے تو ثبات علی الدین کی دعا کرنا متعین ہوا، ابن تین نے نقل کیا کہ عمر بن عبدالعزیز نے جب یہ حدیث سنی تو اس کا انکار کیا (کہ نبی اکرم یہ نہیں فرما سکتے) کہا یہ کیونکر ممکن ہے کہ بندہ ساری عمر نیک اعمال کرتا رہے پھر بھی جنت میں داخل نہ ہو؟ اھ،

ہمارے شیخ ابن ملقن کو عمر بن عبدالعزیز سے منسوب اس قول کی صحت بارے توقف تھا میرے لئے ظاہر یہ ہوا کہ اگر یہ ان سے ثابت ہے تو اس امر پر محمول ہوگا کہ اس کے راوی نے (انہیں بیان کرتے وقت) اس کے آخر میں آپ کا یہ قول حذف کر دیا ہوگا: (فَیَسْبِقُ علیه الکتاب فیعمل بعمل أهل النار فیدخلها) یا راوی نے تو مکملا ہی ذکر کیا مگر عمر نے اس کا وقوع مستبعد جانا، اگرچہ جائز الوقوع ہے اور ان کا ایرادسوئے خاتمہ سے علی سبیل التخویف تھا۔

- 6595حَدَّثَنَا سُلَیْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ عُبَیْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِی بَکْرِ بْنِ أَنَسٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ قَالَ وَكَّلَ اللَّهُ بِالرَّحِمِ مَلَكًا فَیَقُولُ أَیْ رَبِّ نُطْفَةٌ أَیْ رَبِّ عَلَقَةٌ أَیْ رَبِّ مُضْغَةٌ فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ یَقْضِیَ خَلْقَهَا قَالَ أَیْ رَبِّ ذَكَرٌ أَمْ أُنْثَى أَشَقِیٌّ أَمْ سَعِیدٌ فَمَا الرِّزْقُ فَمَا الأَجَلُ فَیُكْتَبُ كَذَلِكَ فِی بَطْنِ أُمِّهِ (سابقہ کے ہم معنی)

حماد سے ابن زید اور عبید اللہ بن ابوبکر سے مراد ابن انس بن مالک ہیں۔ (أی رب نطفة أی رب الخ) ہر جملہ یہ فرشتہ اس وقت کہتا ہے جب اس میں وہ تبدیل ہوتا ہے جیسا کہ سابقہ حدیث میں اس کا بیان گزرا (نطفة) میں اضمارِ فعل پر نصب اور مبتدا محذوف کی خبر ہونے کے بطور رفع بھی جائز ہے، اس استفہام کا فائدہ وغرض یہ جاننا کہ یہ اس سے متکون ہوگا یا نہیں۔

- 2 باب جَفَّ الْقَلَمُ عَلَى عِلْمِ اللَّهِ (قلم۔یعنی تقدیر کا۔اللہ کے علم پر خشک ہوگیا ہے)

﴿وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ﴾ وَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ قَالَ لِی النَّبِیُّ ﷺ جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا أَنْتَ لاَقٍ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ ﴿لَهَا سَابِقُونَ﴾ سَبَقَتْ لَهُمُ السَّعَادَةُ (ابو ہریرہ نے کہا کہ مجھ سے نبی پاک نے فرمایا قلم خشک ہو چکا اس چیز پہ جو تمہیں ملنے والی ہے، ابن عباس نے اسکی تفسیر میں کہا: یعنی سعادت ان کیلئے پہلے سے لکھی جا چکی ہے)

باب تنوین کے ساتھ ہے۔ (جف القلم) یعنی کتابت اب منتہی ہوئی، یہ اس امر کا اشارہ ہے کہ جو کچھ لوحِ محفوظ میں لکھا جا چکا اب اس کا حکم متغیر نہ ہوگا تو یہ کتابت سے فراغت کا کنایہ ہے کیونکہ اثنائے کتابت صحیفہ یا اس کا بعض حصہ رطب (یعنی تر) رہتا ہے اسی طرح قلم بھی، جب کتابت ختم ہوتی ہے تو دونوں خشک ہو جاتے ہیں بقول طیبی یہ اطلاقِ لازم علی ملزوم سے ہے کیونکہ کتابت سے

فراغت قلم کے اس کی روشنائی سے جفاف (یعنی خشک ہو جانے) کو مستلزم ہے بقول ابن حجر اس میں اشارہ ہے کہ اس کی کتابت مِنْ أمدٍ بعیدٍ اب ختم ہوئی، عیاض کہتے ہیں جف القلم کا معنی ہے کہ اب مزید کچھ نہیں لکھا جائے گا، اللہ کی کتاب، اس کی لوح اور اس کا قلم اس کی مغیبات میں سے ہیں اور اس کے علم سے ہمارے لئے ان پر ایمان والا ہونا لازم ہے، اس کی صفت و کیفیت کی معرفت ہمارے ذمہ نہیں ہمیں اسی اسلوب و انداز سے مخاطب کیا جاتا ہے جس کے ہم عادی ہیں تو ہم جب کتابت سے فارغ ہوتے ہیں تو ہماری قلمیں اب زیرِ استعمال نہ ہونے کے باعث خشک ہو جاتی ہیں۔

(علی علم اللہ) یعنی اس کے حکم پر اس لئے کہ اس کا معلوم ضروری ہے کہ واقع ہو تو معلوم کا اس کا علم اس کے وقوع کے حکم کو مستلزم ہے، یہ ایک حدیث کے الفاظ ہیں جسے احمد نے۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، عبد اللہ بن دیلمی عن عبد اللہ بن عمرو کے طریق سے تخریج کیا کہتے ہیں میں نے نبی اکرم سے سنا فرمایا اللہ نے اپنی خلق اندھیرے (فی ظلمۃٍ) میں تخلیق کی پھر ان پر اپنے نور سے القاء کیا تو اس دن جسے اس کے نور میں سے کچھ ملا وہ مہتدی ہوا اور جس سے رہ گیا وہ گمراہ ہوا اسی لئے میں کہتا ہوں: (جف القلم علی علم اللہ) اسے احمد اور ابن حبان نے ایک اور طریق کے ساتھ بھی ابو الدیلمی سے اس کا نحو نقل کیا، اس کے آخر میں ہے کہ (فلذلک أقول) کے قائل ابن عمرو ہیں اس کے الفاظ ہیں: (قلت لعبد اللہ بن عمرو بلغنی أنک تقول إن القلم قد جف) تو یہی حدیث ذکر کی اس کے آخر میں ہے: (فلذلک أقول جف القلم بما ھو کائن) کہا جاتا ہے (عباسی خلیفہ) مامون کی طرف سے امیرِ خراسان عبد اللہ بن طاہر کی بابت منقول ہے کہ حسین بن فضل سے آیت: (کُلَّ یَوْمٍ ھُوَ فِیْ شَأْنٍ)[الرحمٰن: ۲۹] کی بابت سوال کیا تو کہا یہ ایسے شئون (شأن کی جمع) ہیں جن کا وہ ابداء (یعنی اظہار) کرتا ہے نہ کہ ایسے جن میں ابتداء کرتا ہے، یہ سن کر وہ کھڑا ہوا اور ان کا سر چوما۔

(و قال أبو ھریرۃ قال لی النبی ﷺ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جسے بخاری نے زہری عن ابو سلمہ عن ابو ہریرہ کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے کہا یا رسول اللہ میں نوجوان آدمی ہوں اور عنت (یعنی گناہ میں پڑ جانے) سے ڈرتا ہوں اور ایسے حالات نہیں کہ شادی کر سکوں، آپ یہ سن کر خاموش رہے اس کے ایک طریق میں ہے کہ فرمایا اے ابو ہریرہ (جف القلم بما أنت لاقٍ فَاخْتَصِ علی ذلک أوْ ذَرْ) (یعنی قلم خشک ہو چکا ہے اس کے ساتھ جو تیرا مقدر ہے، چاہے خصی ہو جاؤ یا نہیں) اسے اوائل کتاب النکاح میں نقل کیا تھا، اسے اسماعیلی، جوزقی اور فریابی نے کتاب القدر میں اصبغ کے طریق سے نقل کیا سب نے (العنت) کے بعد یہ الفاظ ذکر کئے: (فَأْذَنْ لی أنْ أخْتَصِیْ) (کہ مجھے خصی ہونے کی اجازت دیں)، (جف القلم) کی ترکیب مسلم کی حدیثِ جابر میں بھی مذکور ہے کہتے ہیں سراقہ نے عرض کی یا رسول اللہ: (فیم العمل؟ أ فیما جفت به الأقلام و جَرَتْ به المقادیر؟) اسی طرح حدیثِ ابن عباس کے آخر میں جس میں ہے: (اِحْفَظِ اللہَ یَحْفَظْکَ) اس کے بعض طرق میں ہے: (جفَّتِ الأقلامُ و طُوِیَتِ الصُّحُفُ)، طبرانی کے ہاں عبد اللہ بن جعفر کی حدیث میں ہے: (و اعلم أن القلم قد جف بما ھو کائن) فریابی کی حسن بن علی سے روایت میں ہے: (رفع الکتاب و جف القلم)۔

(و قال ابن عباس لھا سابقون الخ) اسے ابن ابو حاتم نے علی بن ابو طلحہ عن ابن عباس کے سے قولہ تعالیٰ: (أولٰئِکَ

يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَ هُمْ لَهَا سَابِقُونَ)[المؤمنون: ٦١] کی تفسیر میں نقل کیا کہتے ہیں: (سَبَقَتْ لهم السعادة) یعنی خیرات کی طرف انہوں نے مسارعت کی اللہ کی تقدیر کے ساتھ اپنے لئے سابقاً لکھی گئی سعادت کی وجہ سے، حسن سے منقول ہے کہ (لها) میں لام، بمعنی باء ہے کہتے ہیں اس کا معنی ہے: (سابقون بها) طبری لکھتے ہیں بعض نے لام کی یہ تاویل کی کہ یہ (إلى) کے معنی میں ہے جبکہ بعض نے یہ معنی کیا : (و هم من أجلها) (یعنی اس کی وجہ سے) عبدالرحمٰن بن زید نے نقل کیا کہ ضمیر کا مرجع خیرات ہے دیگر نے سعادۃ کیلئے ہونا مجوز کیا، ابن عباس کی تفسیر اور ظاہرِ آیت کے مابین تطبیق یہ ہوگی کہ سعادت سابقہ ہے اور ان (خیرات) کے اہل (سبقوا إليها لا أنهم سبقوها) (یعنی ان کی طرف سبقت لے گئے، ان سے نہیں)۔

علامہ انور باب (جف القلم علی علم الله الخ) کے تحت لکھتے ہیں شارحین کے بقول کتابتِ قلم سے مراد قیامت تک ہونے والے واقعات واَحداث ہیں اور یہ متناہی ہیں لہذا کوئی ایراد نہیں۔

- 6596حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا يَزِيدُ الرِّشْكُ قَالَ سَمِعْتُ مُطَرِّفَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الشِّخِّيرِ يُحَدِّثُ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ قَالَ قَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُعْرَفُ أَهْلُ الْجَنَّةِ مِنْ أَهْلِ النَّارِ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَلِمَ يَعْمَلُ الْعَامِلُونَ قَالَ كُلٌّ يَعْمَلُ لِمَا خُلِقَ لَهُ أَوْ لِمَا يُسِّرَ لَهُ -

طرفه - 7551

ترجمہ: عمران بن حصینؓ کہتے ہیں کہ ایک شخص نے عرض کی کہ یارسول اللہ! کیا دوزخی جنتیوں میں سے پہچانے جا چکے ہیں؟ فرمایا ہاں، بے شک، اس نے کہا پھر عمل کرنے والے عمل کیوں کرتے ہیں؟ آپ نے فرمایا ہر شخص وہی عمل کرتا ہے جس کے واسطے وہ پیدا کیا گیا ہے۔

(حدثنا يزيد الرشك) راء کی زیر اور شینِ ساکن کے ساتھ، ان کی کنیت ابو ازہر تھی کلاباذی نے ذکر کیا کہ ان کے والد کا نام سنان تھا، بصری ثقہ تابعی ہیں بعض نے کہا نہایت گھنی داڑھی والے تھے اسی سے رشک لقب ہوا، یہ فارسی کا لفظ ہے جیسا کہ ابو علی غسانی نے کہا ابن جوزی نے بھی اس پر جزم کیا ابو حاتم رازی کہتے ہیں غیور شخص تھے تو اصلاً فارسی میں ارشک کہا گیا جو مرورِ ایام سے رشک بن گیا، کرمانی لکھتے ہیں بلکہ رشک فارسی میں ڈاڑھی کے بالوں کی جڑوں میں پیوست چھوٹی جوؤں کو کہتے ہیں، کلاباذی نے ذکر کیا کہ رشک قسام ہے بقول ابن حجر بلکہ یزید (كان يتعاني مساحة الأرض)(یعنی زمین کی پیمائش پیشہ تھا گویا اس دور کے پٹواری تھے) تو قسام کہا گیا، رشک کا لقب دیا گیا یہ نہیں کہ رشک کا مدلول قسام ہے بلکہ دونوں لقب اور پیشہ کی طرف نسبت ہیں، ان کے معاملہ میں معتمد جو ابو حاتم نے کہا، بخاری میں ان سے یہی ایک حدیث مروی ہے جسے کتاب الاعتصام میں بھی نقل کیا ہے۔

(قال رجل) یہ عمران بن حصین راویِ حدیث تھے، عبدالوارث بن سعید نے یزید رشک عن عمران بن حصین سے روایت کرتے ہوئے اس کی تبیین کی اس میں ہے: (قال قلت يا رسول الله) تو یہی ذکر کیا، یہ کتاب التوحید کے آخر میں موصولاً آئے گی، کئی اور نے بھی آنجناب سے یہی سوال کیا تھا آگے حدیثِ علی کی شرح میں اس کا بسط آئے گا۔ (أ يعرف أهل الخ) مسلم

کے ہاں حماد بن زید عن یزید سے روایت میں: (أ عُلِمَ) ہے، مراد بالسوال فرشتوں کی معرفت یا جسے اللہ تعالیٰ اس پر مطلع کرے جہاں تک عامل کی معرفت یا جس نے اس کا مشاہدہ کیا تو وہ عمل سے پہچان لے گا۔

(فلم یعمل العاملون) حماد کی روایت میں ہے: (فَفِیمَ) یہ استفہام ہے مفہوم یہ کہ جب قلم اس کے ساتھ سبقت لے جا چکا ہے تو عامل عمل کا محتاج نہ ہونا چاہیئے کیونکہ تقدیر کا لکھا ہو کر رہے گا؟۔

(قال کل یعمل الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں: (یُیَسِّرَ) ہے، حماد کی مشار الیہ روایت میں ہے: (قال کُلٌّ مُیَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ له) یہ آخری کلام صحابہ کرام کی ایک جماعت سے مروی ہے جن کی تعداد دس سے زائد ہے، آمدہ ایک باب میں ان کا ذکر کروں گا ان میں احمد کی حسن سند کے ساتھ ابو درداء کی حدیث جس کے الفاظ ہیں: (کل امرئٍ مُهَیَّأٌ لِمَا خُلِقَ له) حدیث میں اشارہ ہے کہ مآل (یعنی خاتمہ اور انجام) مکلّف سے پردے میں ہے تو اس کے ذمہ ہے کہ مامور بہ پر عمل پیرا ہونے میں محنت کرے کہ اس کا عمل نشانی ہے اس انجام کی جو اسے لاحق ہونے والا ہے، عام طور سے یہی ہوتا ہے کبھی بعض کا خاتمہ اس کے غیر کے ساتھ ہو جاتا ہے جیسے ابن مسعود وغیرہ کی روایات میں ثابت ہوا لیکن چونکہ کسی کو اطلاع اور علم نہیں کہ اس کا خاتمہ کیسا ہوگا لہذا انسان کے ذمہ ہے کہ بذلِ جہد کرے اور طاعات پر عمل کرنے میں مجاہدہ سے کام لے، معاملہ انجام کے حوالے اور سپرد نہ کر رکھے (کہ دیکھا جائے گا جو ہوگا) تب ترکِ مامور پر مُلام اور مستحقِ عقوبت ہوگا، ابن حبان نے حدیثِ باب پر یہ ترجمہ قائم کیا: (ما یَجب علی المرء مِن التَّشْمِیر فی الطاعات و إنْ جریٰ قبلها ما یکره الله مِن المحظورات) (یعنی انسان پر طاعات کیلئے کمر کسے رکھنا واجب ہے چاہے قبل ازیں گناہوں کا ارتکاب ہو چکا ہو) مسلم کی ابو اسود عن عمران کے طریق سے روایت میں ہے کہ انہوں نے ان سے کہا آپ کا کیا خیال ہے کہ جو لوگ آج عمل کر رہے ہیں یہ ایسی شئ ہے جو ان پر مقضی ہے اور تقدیرِ سابق میں مقدر کی جا چکی ہے یا اپنے ان اعمال سے اپنا انجام خود بنائیں گے؟ کہنے لگے بلکہ ایسی شئ ہے جو ان پر مقضی اور ان میں گزر چکی ہے، اس کی تصدیق کتاب اللہ میں بھی ہے: (وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا)[الشمس : ۷۔۸] اس میں حضرت عمران کے ساتھ ابو اسود دؤلی کا قصہ بھی ہے اس میں ان سے ان کا یہ قول مذکور ہے: (أ یکون ذلك ظلما ؟ فقال لا کُلُّ شیءٍ خَلْقُ الله و مِلْكُ یدہ فلا یُسْألُ عَمَّا یفعل) (یعنی ہر چیز اللہ کی خلق اور اسکی مِلک ہے تو اس سے اس کے کسی فعل کی بابت سوال نہیں کیا جا سکتا) عیاض لکھتے ہیں عمران نے ابو اسود پر قدریہ کا یہ شبہ وارد کیا جو وہ اللہ پر تحکّم کرتے اور اس کے حکم میں اپنی آراء کی دخل اندازی کرتے ہیں تو جب انہوں نے ایسا جواب دیا جو ان کے ثبات فی الدین پر دال تھا تو آیت کے ذکر کے ساتھ اسے قوی کیا اور یہ اہلِ سنت کیلئے حد ہے ،ان کا قول: (کل شیءٍ خلق الله و ملکه) سے اشارہ ہے کہ مالکِ اعلیٰ اور خالق و آمر پر کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا جب وہ اپنی مِلک میں حسبِ منشا تصرف کرے اعتراض تو صرف مخلوق و مامور پر ہوتا ہے۔

اسے مسلم نے (القدر) ابوداؤد نے (السنة) اور نسائی نے (التفسیر) میں نقل کیا۔

3 - باب اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ

(اللہ۔اہلِ شرک کے مرچکے بچوں کی بابت۔خوب جانتا ہے کہ کس قسم کے اعمال کرتے۔اگر بڑی عمر پاتے)

ضمیر (یعنی کانوا کی) اولادِ مشرکین کیلئے ہے جیسا کہ سوال میں اس کی تصریح ہے اسے ابن عباس اور ابو ہریرہ کی روایت سے مختصراً نقل کیا اواخر الجنائز میں باب (ما قيل في أولاد المسلمين) اور اس کے بعد (باب ما قيل في أولاد المشركين) قائم کئے دوسرے میں یہ دونوں حدیثیں ذکر کی تھیں ایک تیسری بھی ایک دیگر طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے نقل کی تھی وہیں اس کی شرح گزری۔

علامہ انور باب (الله أعلم بما كانوا عاملين) کی نسبت سے کہتے ہیں قبل ازیں مشرکین کے بچوں کے بارہ میں مفصل بحث گزری ہے ابن تیمیہ نے بخاری کی طرف منسوب کیا ہے کہ وہ ان کی نجات کے قائل ہیں اس ترجمہ سے یہ استدلال کیا، میں کہتا ہوں بلکہ یہ اس کے نقیض (یعنی عکس) پر دال ہے کیونکہ اس کا ظاہر یہ ہے کہ اس بابت انہوں نے توقف کیا۔

6597 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي بِشْرٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنْ أَوْلَادِ الْمُشْرِكِينَ فَقَالَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ

طرفه - 1383

6598 - حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ وَأَخْبَرَنِي عَطَاءُ بْنُ يَزِيدَ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ ذَرَارِيِّ الْمُشْرِكِينَ فَقَالَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ

طرفاه 1384، - 6600 (سابقہ)

(قال و أخبرني عطاء) واو کسی محذوف شئ پر معطوف ہے گویا اس سے قبل کوئی اور حدیث بیان کی پھر اس کے بعد یہ حدیثِ عطاء ذکر کی، مسلم کے ہاں ابن وہب عن یونس عن زہری عن عطاء بن یزید اور ابو عوانہ کے ہاں شعیب عن زہری سے (حدثني عطاء بن يزيد الليثي) ذکر کیا۔

6599 - حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ كَمَا تُنْتِجُونَ الْبَهِيمَةَ هَلْ تَجِدُونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ حَتَّى تَكُونُوا أَنْتُمْ تَجْدَعُونَهَا

أطرافه 1358، 1359، 1385، - 4775 - 6600

قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَرَأَيْتَ مَنْ يَمُوتُ وَهُوَ صَغِيرٌ قَالَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ .

طرفاه 1384، - 6598

شیخ بخاری ابن راہویہ ہیں جیسا کہ مقدمہ میں اس کی تبیین کی، اسے مسلم نے (القدر) میں نقل کیا۔

- 4 باب ﴿ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا ﴾ (اللہ کا امر حتمی ہے)

(قدرا مقدورا) أي حكما مقطوعا بوقوعه (یعنی اس کے وقوع کا قطعی حکم) امر سے مرادِ امورِ مقدرہ کا واحد، اوامر کا واحد ہونا بھی محتمل ہے کیونکہ کل کائنات کا وجود کلمہ کن سے ہے۔

- 6601حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لاَ تَسْأَلِ الْمَرْأَةُ طَلاَقَ أُخْتِهَا لِتَسْتَفْرِغَ صَحْفَتَهَا وَلْتَنْكِحْ فَإِنَّ لَهَا مَا قُدِّرَ لَهَا

أطرافه 2140، 2148، 2150، 2151، 2160، 2162، 2723، 2727، 5144، - 5152.

یہ کتاب النکاح میں مشروحا گزری ابن عربی لکھتے ہیں اس حدیث میں اصولِ دین میں سے (السلوك في مجاري القدر) (یعنی تقدیر کے مطابق چلنا) ہے اور یہ عمل فی طاعات کے مناقض نہیں اور نہ تحرُّ ف الاکتساب اور کل کی روزی کیلئے فکرمند ہونے سے مانع ہے اگرچہ متحقق نہ ہو کہ اسے پالے گا، بقول ابن عبدالبر یہ اہلِ علم کے نزدیک احسن احادیثِ قدر میں سے ہے اسلئے کہ اس میں دلالت ہے کہ (مثلا) اگر شوہر نے اس کے مطالبہ کو قبول کرلیا اور اس کے خیال کی پذیرائی کرتے ہوئے کہ اس کے حصہ کا رزق کھائے گی، اسے طلاق دے دی تو اسے وہی کچھ ہی حاصل ہوگا جو اللہ نے اس کے لئے لکھ رکھا ہے چاہے اس کا مطالبہ تسلیم کرے یا نہیں، یہ ایک اور جگہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی مانند ہے: (قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا)[التوبہ: ٥١]۔

- 6602حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ عَنْ عَاصِمٍ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ عَنْ أُسَامَةَ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ إِذْ جَاءَهُ رَسُولُ إِحْدَى بَنَاتِهِ وَعِنْدَهُ سَعْدٌ وَأُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ وَمُعَاذٌ أَنَّ ابْنَهَا يَجُودُ بِنَفْسِهِ فَبَعَثَ إِلَيْهَا: لِلَّهِ مَا أَخَذَ وَلِلَّهِ مَا أَعْطَى كُلٌّ بِأَجَلٍ فَلْتَصْبِرْ وَلْتَحْتَسِبْ

أطرافه 1284، 5655، 6655، 7377، - 7448

اسامہ سے مراد ابن زید (بن حارثہ) ہیں عاصم سے احول اور ابوعثمان سے مراد نہدی ہیں۔ (و عنده سعد) یعنی ابن عبادہ ،معاذ سے مراد ابن جبل ہیں کتاب الجنائز میں اس کی مفصل شرح گزری ہے۔

- 6603حَدَّثَنَا حِبَّانُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَيْرِيزٍ الْجُمَحِيُّ أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ بَيْنَمَا هُوَ جَالِسٌ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ جَاءَ رَجُلٌ مِنَ الأَنْصَارِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا نُصِيبُ سَبْيًا وَنُحِبُّ الْمَالَ كَيْفَ تَرَى

فِي الْعَزْلِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَوَإِنَّكُمْ تَفْعَلُونَ ذَلِكَ لاَ عَلَيْكُمْ أَنْ لاَ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ لَيْسَتْ نَسَمَةٌ كَتَبَ اللَّهُ أَنْ تَخْرُجَ إِلاَّ هِيَ كَائِنَةٌ

أطرافه 2229، 2542، 4138، 5210، - 7409

عبد اللہ سے مراد ابن مبارک اور یونس، ابن یزید ہیں۔ (جاء رجل الخ) غزوہ مریسیع اور کتاب النکاح کے باب (عشرہ النساء) میں حضرت ابوسعید کی روایت میں (سألنا) کا لفظ تھا، نسائی نے ابن محیریز سے نقل کیا کہ ابوسعید اور ابوصرمہ نے انہیں بتلایا کہ انہیں سبایا ملیں اس میں ہے: (فتراجعنا فی العزل فذکرنا ذلك لرسول اللہؐ) تو شائد ابوسعید مباشرِ سوال تھے اگرچہ اس ضمن میں صحابہ کی ایک جماعت نے رجوع کیا تھا بخاری کی التاریخ اور ابن سکن وغیرہ کی الصحابہ میں مجدی ضمری کی حدیث میں مذکور ہے کہ ہم نبی اکرم کے ہمراہ غزوہ مریسیع میں نکلے: (فأصبنا سبیا فسألنا النبی ﷺ عن العزل) ابوصرمہ کے صحابی ہونے کا معاملہ مختلف فیہ ہے صحیح مسلم میں ابن محیریز سے مروی ہے کہ میں اور ابوصِرمہ ابوسعید کے پاس گئے اور پوچھا کیا آپ نے نبی اکرمؐ سے عزل بارے کچھ سنا ہے؟ ثابت یہ ہے کہ ابوصرمہ نے ابوسعید سے اس بارے سوال کیا تھا، باقی شرحِ حدیث مفصلا کتاب النکاح میں گزری یہاں غرضِ ترجمہ اس کے اس جملہ سے ہے: (و لیست نسمة کتب الله أنْ تَخرج إلا هی کائنة)۔

- 6604 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ مَسْعُودٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ لَقَدْ خَطَبَنَا النَّبِيُّ ﷺ خُطْبَةً مَا تَرَكَ فِيهَا شَيْئًا إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ إِلاَّ ذَكَرَهُ عَلِمَهُ مَنْ عَلِمَهُ وَجَهِلَهُ مَنْ جَهِلَهُ إِنْ كُنْتُ لأَرَى الشَّيْءَ قَدْ نَسِيتُ فَأَعْرِفُ مَا يَعْرِفُ الرَّجُلُ إِذَا غَابَ عَنْهُ فَرَآهُ فَعَرَفَهُ

ترجمہ: حذیفہؓ کہتے ہیں رسول اللہ نے (ایک روز) تقریر کی اور قیامت تک جو باتیں ہونے والی ہیں سب کا ذکر فرمایا جسے یاد رہیں اور جس نے بھولنا تھا وہ بھول گیا اور میں جس بات کو بھول گیا ہوں اس کو دیکھ کر اس طرح پہچان لیتا ہوں جیسے کسی کا آدمی غائب ہو جائے پھر جب وہ اس کو دیکھے تو پہچان لیتا ہے

شیخ بخاری ابوحذیفہ نہدی اور سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (لقد خطبنا) جریر کی اعمش سے مسلم کے ہاں روایت میں ہے: (قام فینا رسول اللہ ﷺ مقاما)۔ (إلا ذکرہ) روایتِ جریر میں ہے: (إلا حدث به)۔ (علمه من علمه الخ) جریر کی روایت کے الفاظ ہیں: (حَفِظَهُ مَنْ حفظه و نَسِیَه من نسیه) مزید یہ بھی: (قد علمه أصحابی هؤلاء) یعنی اس مقام (یعنی جہاں آنجناب نے تقریر کی) کا وقوع اور جو باتیں آپ نے اثنائے تقریر کیں ان کا انہیں علم ہے، بدء الخلق کے شروع میں ان صحابہ کے اسماء ذکر کئے تھے جنہوں نے اس حدیث کا نحو نقل کیا ان میں حضرات عمر، ابوزید بن اخطب اور ابوسعید وغیرہم ہیں تو شائد حضرت حذیفہ کا اشارہ ان یا ان کے بعض کی طرف تھا مسلم نے ابوادریس خولانی عن حذیفہ سے روایت میں ذکر کیا کہ بخدا مجھے اب سے قیامت تک برپا ہونے والے ہر فتنہ کی بابت علم ہے پھر یہ بھی کہ نبی اکرم نے راز کی کچھ وہ باتیں مجھے بتلائی ہیں جو کسی اور کو نہیں بتلائیں، اس کے آخر میں ہے: (فذهب أولئك الرهط غیری) (یعنی ان میں سے میں ہی باقی ہوں) یہ اول کے مناقض نہیں بلکہ تطبیق یہ

ہوگی کہ دو مجلسوں پر اسے محمول کیا جائے یا اول سے مراد کی نسبت ثانی سے مراد کی نسبت اعم ہے۔ (إن كنت لأرىٰ الشىء الخ) اکثر کیلئے یہی حذفِ مفعول کے ساتھ ہے نسخہِ کشمیہنی میں اس کا اثبات ہے اس میں ہے: (فنسيته)۔ (فأعرفه كما الخ) اسماعیلی کے ہاں محمد بن یوسف عن سفیان سے روایت میں (كما يعرف الرجل) ہے حذفِ مفعول کے ساتھ، کشمیہنی کے ہاں: (الرجل وجه الرجل غاب عنه ثم رآه فعرفه) ہے، عیاض لکھتے ہیں اس کلام میں تلفیق ہے اسی طرح روایتِ جریر میں: (و إنه ليكون منه الشىء قد نسيته فأراه فأذكُره كما يذكر الرجل وجهَ الرجل إذا غاب عنه ثم إذا رآه عرفه)

کہتے ہیں درست یہ ہے: (كما ينسى الرجل وجه الرجل) یا (كما لا يذكر الرجل وجه الرجل إذا غاب عنه ثم إذا رآه عرفه) بقول ابن حجر میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ روایت الاصلین مستقیم ہے! حدیثِ سفیان میں موجود عبارت کی تقدیر یہ ہے کہ وہ اس شئ کو دیکھتا ہے جسے بھول چکا ہوتا ہے تو دیکھ کر وہ یاد آ جاتی ہے، اسے اسماعیلی نے ابن مبارک عن سفیان کی روایت سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (إنى لأرىٰ الشىء نَسِيتُهُ فأعرفه كما يعرف الرجل الخ)

بعنوانِ تنبیہہ لکھتے ہیں اس حدیث کو قاضی عیاض نے الشفاء میں ابوداؤد کے طریق سے ان کی سند کے ساتھ اس جملہ تک نقل کیا: (ثم إذا رآه عرفه) پھر حذیفہ نے کہا: (ما أدرى أ نَسِىَ أصحابى أمْ تَنَاسَوْه و الله ما ترك رسولُ اللهﷺ مِن قائدِ فتنةٍ إلى أنْ تَنْقَضِى الدنيا يَبْلُغُ مَنْ معه ثلاثمائةٍ إلا قد سَمَّاهُ لنا) (یعنی مجھے علم نہیں کہ میرے ساتھی بھول گئے یا عمداً اسے فراموش کر دیا، بخدا نبی پاک نے قیامت تک آنے والے کسی قائدِ فتنہ کا ذکر نہ چھوڑا جس کے ساتھ تین سو افراد بھی ہوں گے اسکا بھی نام ہمیں بتلایا) بقول ابن حجر مجھے یہ زیادت ابوداؤد کی کتاب میں نہیں ملی ابوداؤد نے دراصل اس کی تخریج ایک دیگر مستقل سند کے ساتھ حضرت حذیفہ سے کی ہے۔

مولانا انور روایت کے الفاظ: (لقد خطب النبى ﷺ خطبة ما الخ) کے تحت لکھتے ہیں جانو کہ عموم کبھی مدلول ہوتا ہے اور مقصود نہیں ہوتا تو یہ بھی عمومِ غیر مقصود ہے اسے اچھی طرح جان لو کہ اس میں اقدام پھسلے ہیں اور احلام متحیر ہوئی ہیں، تم اللہ کے فرمان: (و أُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَیْءٍ) کو نہیں دیکھتے (ملکہِ سبا کی بابت ہدہد نے یہ بات کہی تھی کہ اسے ہر چیز عطا کی گئی ہے) اس میں عموم کیسا رہا؟ تو جب تم نے جان لیا کہ عموم کبھی مقصود نہیں ہوتا تو لہذا یہ الفاظ کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا۔

اسے مسلم نے (العتق) میں نقل کیا اور ابوداؤد نے بھی۔

- 6605 حَدَّثَنَا عَبْدَانُ عَنْ أَبِى حَمْزَةَ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَيْدَةَ عَنْ أَبِى عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِىِّ عَنْ عَلِىٍّ قَالَ كُنَّا جُلُوسًا مَعَ النَّبِىِّ ﷺ وَمَعَهُ عُودٌ يَنْكُتُ فِى الأَرْضِ وَقَالَ مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ قَدْ كُتِبَ مَقْعَدُهُ مِنَ النَّارِ أَوْ مِنَ الْجَنَّةِ فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ أَلاَ نَتَّكِلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ لاَ اعْمَلُوا فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ ثُمَّ قَرَأَ ﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى ﴾ الآيَةَ

أطرافه 1362، 4945، 4946، 4947، 4948، 4949، 6217، - 7552 (ترجمہ کیلئے جلد:۲،ص:۲۶۰)

ابوحمزہ کا نام محمد بن میمون سکری ہے۔ (عن سعد بن عبيدة) یہ سلمی کوفی مکنیٰ با ابوحمزہ تھے اس حدیث کے اپنے شیخ کے

داماد تھے تفسیر واللیل إذا یغشی میں یہ شعبہ عن اعمش کے طریق سے (سمعت سعد بن عبیدة) کے الفاظ سے گزری ہے، ابوعبد الرحمٰن سلمی کا نام عبداللہ بن حبیب ہے کبار تابعین میں سے تھے فریابی کی معتمر بن سلیمان عن منصور عن سعد بن عبیدہ سے روایت میں نام مذکور ہے۔ (عن علی) مسلم بطین کی ابوعبدالرحمٰن سلمی سے روایت میں ہے کہ حضرت علی نے میرا ہاتھ پکڑا ہم چلنا شروع ہوئے حتی کہ دریائے فرات کے کنارے جا بیٹھے، علی نے کہا نبی اکرم نے فرمایا، تو یہی حدیث مختصراً ذکر کی۔ (کُنَّا جلوسا) عبدالواحد عن اعمش کی روایت میں ہے: (کنا قعودا) ثوری عن اعمش کی روایت میں مزید یہ ہے کہ ایک جنازہ کے موقع پر بقیع الغرقد کا یہ واقعہ ہے تو بظاہر سب جنازہ کیلئے وہاں حاضر تھے لیکن الجنائز میں اسے منصور عن سعد بن عبیدہ سے روایت میں نقل کیا اس میں ہے کہ جنازہ لے کر پہلے آگئے اور نبی اکرم بعد ازاں تشریف لائے اس کے الفاظ ہیں: (کُنَّا فی جنازة فی بقیع الغرقد فأتانا رسولُ اللهﷺ فقعَدَ فقعَدْنا حوله)۔

(و معه عود الخ) شعبہ کی روایت میں ہے: (و بیده عود فجعل یَنْکُتُ به فی الأرض) روایتِ منصور میں ہے: (و معه مخصرة) یہ عصا یا قضیب (یعنی کھجور کی شاخ) جسے (عموما) رؤساء ہاتھ میں رکھتے ہیں تا کہ ٹیک لگاسکیں یا کسی استعمال میں لائیں اسے اسی وجہ سے مخصرہ کہا گیا ہے کہ عام طور پر تحت الخصر (یعنی بغل تلے) ہوتی ہے تا کہ ٹیک لگے، لغت میں ہے: (اختصر الرجل إذا أمسَكَ المخصرة)۔ (ما منکم من أحدٍ) روایتِ منصور میں زیادت کی: (ما مِنْ نفس منفوسة) یعنی مصنوع ومخلوق ، ابوحمزہ اور ثوری کی روایت میں اول پر اقتصار ہے۔

(أو من الجنة) او برائے تنویع ہے، سفیان کی روایت میں اشعار ہے کہ یہ بمعنی الواو ہے اس کے الفاظ ہیں: (ألا و قد کُتِبَ مَقْعَدُه من الجنة و مقعده من النار) گویا سابق الذکر حدیثِ ابن عمر کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس میں دلالت ہے کہ ہر شخص کیلئے دو ٹھکانے بنائے گئے ہیں، منصور کی روایت میں ہے: (إلا کُتِبَ مکانها من الجنة و النار) اس میں یہ زیادت بھی کی: (و إلا قد کُتِبَتْ شَقِیَّةً أو سعیدة) الا کے اعادہ سے محتمل ہے کہ (ما من نفس) (ما منکم) سے بدل ہو اور دوسرا (إلا) پہلے (إلا) سے بدل ہو اور یہ لف ونشر کے باب سے ہو تو اس میں تخصیص کے بعد تعمیم ہے اور ثانی دونوں میں سے ہر ایک میں اول سے اعم ہے، کرمانی نے یہ بات لکھی۔

(فقال رجل من القوم) سفیان وشعبہ کی روایت میں ہے: (فقالوا یا رسول الله) مسلم کی حدیثِ جابر میں ہے کہ یہ شخص سراقہ بن مالک بن جعشم تھے اس میں ہے: (جاء سراقة فقال یا رسول الله أ نَعْمَلُ الیوم فیما جفت به الأقلام و جرت به المقادیر أو فیما یستقبل؟ قال بل فیما جفت له الأقلام و جرَتْ به المقادیر فقال فَفِیمَ العمل؟ قال اعملوا فکُلٌّ مُیَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ له) (یعنی سراقہ آئے اور عرض کی کیا ہمارا عمل قلم کے لکھے اور تقدیر کے فیصلے کے مطابق ہوتا ہے یا اس کا فیصلہ ابھی ہونا ہوتا ہے؟ فرمایا بلکہ تقدیر کے لکھے جا چکے کے مطابق، کہا تو پھر عمل کی کیا ضرورت؟ فرمایا عمل کرو کہ ہر ایک کو انہی اعمال کی توفیق ملتی ہے جن کیلئے وہ پیدا کیا گیا ہے) طبرانی اور ابن مردویہ نے بھی اس کا نحو اس زیادت کے ساتھ نقل کیا : (وَ قرأ : فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ - إلی قوله: الْعُسْرَىٰ)[اللیل : ٥ - ١٠] اسے ابن ماجہ نے خود حضرت سراقہ سے روایت کیا

لیکن آیات کی تلاوت کے ذکر کے بغیر، یہ سوال د جواب آیات کے ذکر کے بغیر شریح بن عامر کلابی کیلئے بھی واقع ہوا چنانچہ احمد اور طبرانی نے ان کی روایت تخریج کی ترمذی نے ابن عمر سے روایت نقل کی کہ حضرت عمر نے کہا: (قال فیما قد فُرِغَ منه) تو اس کا نحوذکر کیا، بزار اور فریابی نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کیا کہ حضرت عمر نے کہا یا رسول اللہ، تو یہی ذکر کیا، اسے احمد، بزار اور طبرانی نے حضرت ابوبکر صدیق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے کہا یا رسول اللہ: (نعمل علی ما فُرِغَ منه ؟) تو اس کا نحو ذکر کیا سعد بن ابو وقاص کی حدیث میں ہے: (فقال رجل من الأنصار) تو یہ تعددِ سائلین پر محمول ہے، ابن عمرو کی روایت میں ہے کہ یہ سوال صحابہ کرام کی ایک جماعت کیلئے واقع ہوا ہے اس کے الفاظ ہیں: (فقال أصحابه ففیم العمل إنْ کان قد فُرِغَ منه فقال سَدِّدُوا و قارِبُوا فإنَّ صاحب الجنة یُختَمُ له بعملِ أهلِ الجنة و إنْ عمل أيَّ عمل) اسے فریابی نے تخریج کیا۔

(ألا نتکل الخ) روایتِ سفیان میں (أفلا) ہے فاء کسی محذوف شیٔ کیلئے معقب ہے جس کی تقدیر ہے: (فإذا کان کذلك أفلا نتکل) منصور اور شعبہ کے ہاں یہ زیادت بھی ہے: (أفلا نتکل علی کتابنا و نَدَعُ العمل) منصور کی روایت میں مزید یہ بھی ذکر ہوا: (فمَنْ کان مِنَّا مِنْ أهل السعادة فیصیر إلی عمل السعادة و مَنْ کان منا مِن أهل الشقاوة) الخ

(اعملوا فکُلٌّ میسر) شعبہ نے یہ زیادت بھی کی: (لما خلق له أما مَنْ کان من أهل السعادة فیُیَسَّرُ لِعمل السعادة) منصور کی روایت میں ہے: (قال أما أهل السعادة فیُیَسَّرُونَ الخ) حاصلِ سوال یہ ہے کہ اگر ہم اپنی تقدیر کی طرف ہی جا رہے ہیں تو پھر عمل کرنے کی مشقت کیوں برداشت کریں؟ حاصلِ جواب یہ ہے کہ کوئی مشقت نہیں کیونکہ ہر ایک کو اسی عمل کی توفیق وتیسیر ملتی ہے جس کیلئے وہ پیدا کیا گیا اور یہ اس پر آسان ہے جس پر اللہ کرے، طیبی لکھتے ہیں جواب اسلوبِ حکیم کے باب سے ہے انہیں ترکِ عمل سے منع کیا اور انسان پر جو عبودیت کا التزام واجب ہے اس کا حکم دیا، غیبی امور میں تصرف سے انہیں زجر کیا تا کہ عبادت یا اس کے ترک کو جنت یا جہنم میں دخول کا مستقل سبب نہ مان لیں، یہ تو فقط علامات ہیں۔

(ثم قرأ: فأمَّا مَنْ أعطیٰ الخ) سفیان اور وکیع کے ہاں (العسری) تک آیات مذکور ہیں طبرانی کی ابن عباس سے روایت حدیثِ عمر کے نحو ہے اور اس کے آخر میں ہے: (قال اعمل فکُلٌّ میسر) بزار کے ہاں اس کے آخر میں ہے کہ لوگ ایک دوسرے سے کہنے لگے: (فالجدّ إذاً) (یعنی تب تو بہت سنجیدگی کی ضرورت ہے) اسے طبرانی نے حدیثِ سراقہ کے آخر میں ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (فقال یا رسول الله ففیمَ العمل؟ قال کُلٌّ مُیَسَّرٌ لِعملِهِ قال الآن الجد الآن الجد) فریابی کے ہاں حدیثِ عمر کے آخر میں ہے کہ حضرت عمر نے عرض کی: (ففیم العمل إذاً؟ قال کُلٌّ لا ینال إلا بالعمل قال عمر إذاً نجتهد) فریابی نے بسند صحیح بشیر بن کعب تک جو کبار تابعین میں سے ہیں، سے نقل کیا کہ (سأل غلامان رسولَ الله ﷺ فیم العمل؟ فیما جفت به الأقلام و جرت به المقادیر أمْ شیءٌ نَستَأنِفُهُ؟ قال بل فیما جفت به الأقلام قالا فَفِیم العمل؟ قال اعملوا فکل میسر لِمَا هو عامل قالا فالجد الآن)

حدیث میں قبور کے پاس بیٹھنے اور وہاں علم وموعظت کی گفتگو کرنے کا جواز ثابت ہوا، مہلب کہتے ہیں مخصرہ کے ساتھ زمین

میں لکیریں کھینچنا تشہد میں انگلی کی تحریک کی اصل ہے، اسے ابن بطال نے نقل کیا، یہ بعید ہے یہ دراصل کسی شیٔ میں تفکر کرنے والے کی عادت ہے، وہ اس کے معانی کا استحضار کرتا ہے تو محتمل ہے کہ آپ اس وقت امرِ آخرت میں تفکر فرمار ہے ہوں اس کا قرینہ یہ کہ کسی جنازے کے موقع کا یہ ذکر ہے، یہ احتمال بھی ہے کہ اسی موضوع کی بابت یہ تفکیر ہو جو بعد ازاں صحابہ کرام کو بیان فرمایا، اس قصہ کیلئے اس کی مناسبت یہ ہے کہ اس میں میت سے تسلیہ کی طرف اشارہ ہے کہ وہ اپنی مدتِ عمر پوری ہونے کی وجہ سے فوت ہوا ہے، یہ حدیث اہلِ سنت کے موقف کیلئے اصل ہے اس باب میں کہ سعادت وشقاوت اللہ کی تقدیرِ قدیم کے ساتھ ہیں اس میں جبریہ کا رد ہے کیونکہ تیسیر جبر کا ضد ہے اس لئے کہ جبر عن کُرۡہٍ (یعنی جو ناگوار لگتا ہے) ہی ہوتا ہے انسان بطریق تیسیر کسی شیٔ کا عامل نہیں ہوتا مگر وہ اس کے لئے غیر کارِہ ہوتا ہے، اس سے دنیا میں شقی وسعید کی معرفت کے امکان پر استدلال بھی کیا گیا ہے جیسے مثلاً کسی کیلئے لسانِ صدق مشہور ہو جائے یا اس کا عکس کیونکہ اس حدیث کے ظاہر کے مطابق عمل جزاء کی علامت ہے، اس کا رد سابق الذکر حدیثِ ابن مسعود کے ساتھ کیا گیا اور یہ عملِ ظاہر کبھی اپنے عکس میں منقلب ہو جاتا ہے اگر تقدیر میں یونہی لکھا ہو، حق یہ ہے کہ عمل علامت وامارت ہے تو ظاہرِ امر پر حکم لگایا جائے گا باطن کا معاملہ اللہ کے سپرد!

خطابی کہتے ہیں نبی اکرم نے جب سبق الکائنات بارے خبر دی تو متمسک بالقدر نے قصد کیا کہ ترکِ عمل میں اسے حجت بنالے تو انہیں باور کرایا کہ یہاں دو امور ہیں ان میں سے ایک دوسرے کے ساتھ باطل نہیں ہوتا: باطن اور یہ حکمِ ربوبیت میں علتِ موجبہ ہے اور ظاہر، یہ حقِ عبودیت میں علامتِ لازمہ ہے، یہ دراصل عواقب کے علم کے مطالعہ میں مخیل اَمارت اور حقیقۃً غیر مفید ہے تو ان کیلئے تبیین فرمائی کہ کہ ہر کوئی اپنے باعثِ تخلیق کیلئے میسر ہے اور عاجل (دنیا) میں اس کا عمل آجل (آخرت) میں اس کے انجام کی دلیل اور نشانی ہے، اس کیلئے آیات کے ساتھ استشہاد کیا اس کی نظیر رزق کا معاملہ ہے امر بالکسب کے تناظر میں اسی طرح علاج ومعالجہ کی اذن کے تناظر میں اجل کا معاملہ، ایک اور جگہ لکھا اس حدیث میں اگر تامل کرو تو اس میں شفا پاؤ اس خلجان سے جو ضمیر میں تقدیر کے معاملہ کی نسبت ہوتا ہے اور یہ اس طرح کہ (أفلا نتكل و ندع العمل) کے قائل نے کسی شیٔ کا ترک نہیں کیا ان اشیاء میں سے جو مطالبات واسئلہ کے ابواب میں سے ہیں مگر ان کا مطالبہ کیا اور ان کے بابت سوال کیا تو نبی اکرم نے بتلایا کہ اس باب میں قیاس متروک اور مطالبہ ساقط ہے اور یہ ان امور سے مشابہ نہیں جن کے معانی معلق ہیں اور بنی نوع انسان کے باہمی معاملات ان پر جاری ہیں بلکہ اللہ نے علم غیب اپنی مخلوق سے لپیٹ رکھا اور انہیں اس کے درک سے روک رکھا ہے جیسے قیامت کا معاملہ ان پر مخفی کیا تو کسی کو علم نہیں کہ کب اس کا قیام ہے اھ، کتاب القدر کے شروع میں اسی قسم کی ابن سمعانی کی کلام مذکور گزری ہے، دیگر نے کہا قدریہ کے شبہ سے وجہِ انفصال یہ ہے کہ اللہ نے ہمیں عمل کا حکم دیا ہے تو ہم پر اس کا امتثال واجب ہے اور قیامِ حجت کیلئے ہم سے مقادیر کو غائب رکھا اور اعمال کو اس کی سابق تقدیر کی علامت بنایا ہے جو اس کی مشیت میں ہے تو جس نے اس سے عدول کیا وہ تائِہ اور گمراہ ہوا کیونکہ تقدیر اللہ کے اسرار میں سے ہے جس پر سوائے اس کے کوئی مطلع نہیں، جب جنتی جنت میں داخل کر دئے جائیں گے تب اس کی حقیقت ان پر کھلے گی، اس باب کی احادیث میں ہے کہ بندوں کے افعال اگر چہ انہی سے صادر ہوتے ہیں مگر ان کے وقوع کی بابت اللہ تعالیٰ کو اپنی تقدیر کے ساتھ پہلے ہی سے علم ہے تو اس میں صریحاً قدریہ کے قول کا بطلان ہے۔

- 5 باب الْعَمَلُ بِالْخَوَاتِيمِ (اعمال کا انحصار خاتمہ پہ ہے)

جب حدیثِ علی کا ظاہر ظاہری عمل کے اعتبار کا مقتضی تھا تو اس کے بعد یہ ترجمہ لائے جو خاتمہ کے معتبر ہونے پر دال ہے، اس میں اس شخص کا قصہ مذکور ہے جس نے خودکشی کی تھی۔

- 6606حَدَّثَنَا حِبَّانُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ قَالَ شَهِدْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ خَيْبَرَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِرَجُلٍ مِمَّنْ مَعَهُ يَدَّعِي الإِسْلاَمَ هَذَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ فَلَمَّا حَضَرَ الْقِتَالُ قَاتَلَ الرَّجُلُ مِنْ أَشَدِّ الْقِتَالِ وَكَثُرَتْ بِهِ الْجِرَاحُ فَأَثْبَتَتْهُ فَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ الَّذِي تَحَدَّثْتَ أَنَّهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ قَدْ قَاتَلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ مِنْ أَشَدِّ الْقِتَالِ فَكَثُرَتْ بِهِ الْجِرَاحُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَمَا إِنَّهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ فَكَادَ بَعْضُ الْمُسْلِمِينَ يَرْتَابُ فَبَيْنَمَا هُوَ عَلَى ذَلِكَ إِذْ وَجَدَ الرَّجُلُ أَلَمَ الْجِرَاحِ فَأَهْوَى بِيَدِهِ إِلَى كِنَانَتِهِ فَانْتَزَعَ مِنْهَا سَهْمًا فَانْتَحَرَ بِهَا فَاشْتَدَّ رِجَالٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ صَدَّقَ اللَّهُ حَدِيثَكَ قَدِ انْتَحَرَ فُلاَنٌ فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَا بِلاَلُ قُمْ فَأَذِّنْ لاَ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلاَّ مُؤْمِنٌ وَإِنَّ اللَّهَ لَيُؤَيِّدُ هَذَا الدِّينَ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ

.أطرافه 3062، 4203، - 4204 (ترجمہ کیلئے جلد:۴،ص:۵۴۵)

- 6607حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا أَبُو غَسَّانَ حَدَّثَنِي أَبُو حَازِمٍ عَنْ سَهْلٍ أَنَّ رَجُلاً مِنْ أَعْظَمِ الْمُسْلِمِينَ غَنَاءً عَنِ الْمُسْلِمِينَ فِي غَزْوَةٍ غَزَاهَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فَنَظَرَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ النَّارِ فَلْيَنْظُرْ إِلَى هَذَا فَاتَّبَعَهُ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ وَهُوَ عَلَى تِلْكَ الْحَالِ مِنْ أَشَدِّ النَّاسِ عَلَى الْمُشْرِكِينَ حَتَّى جُرِحَ فَاسْتَعْجَلَ الْمَوْتَ فَجَعَلَ ذُبَابَةَ سَيْفِهِ بَيْنَ ثَدْيَيْهِ حَتَّى خَرَجَ مِنْ بَيْنِ كَتِفَيْهِ فَأَقْبَلَ الرَّجُلُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ مُسْرِعًا فَقَالَ أَشْهَدُ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ فَقَالَ وَمَا ذَاكَ قَالَ قُلْتَ لِفُلاَنٍ مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ النَّارِ فَلْيَنْظُرْ إِلَيْهِ وَكَانَ مِنْ أَعْظَمِنَا غَنَاءً عَنِ الْمُسْلِمِينَ فَعَرَفْتُ أَنَّهُ لاَ يَمُوتُ عَلَى ذَلِكَ فَلَمَّا جُرِحَ اسْتَعْجَلَ الْمَوْتَ فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ عِنْدَ ذَلِكَ إِنَّ الْعَبْدَ لَيَعْمَلُ عَمَلَ أَهْلِ النَّارِ وَإِنَّهُ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَيَعْمَلُ عَمَلَ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَإِنَّهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ وَإِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالْخَوَاتِيمِ

.أطرافه 2898، 4202، 4207، - 6493 (ترجمہ کیلئے جلد:۴،ص: ۴۱۲)

کتاب المغازی کے باب (غزوۃ خیبر) میں دونوں حدیثوں کی شرح گزری، وہاں اس کے نام بارے اختلاف کا بھی ذکر کیا تھا اور کیا یہ دو الگ الگ واقعہ ہیں دو اشخاص کے یا ایک ہی واقعہ ہے؟ حدیثِ ابو ہریرہ کے آخر میں مذکور: (و إنما الأعمال بالخواتیم) کا مفہوم ترمذی کی حدیثِ انس میں۔ اس پہ انہوں نے حکمِ صحت لگایا، ان الفاظ کے ساتھ وارد ہوا: (إذا أراد الله بِعَبْدٍ خیرا اِسْتَعْمَلَهٗ قیل کیف یستعمله؟ قال یُوَفِّقُهٗ لِعَمَلٍ صالح ثم یَقْبِضُهٗ علیه) (یعنی جب اللہ کسی کے ساتھ بھلائی کا ارادہ کرتا ہے تو اسے نیکی کے کاموں کی توفیق دیتا ہے اور اسی پہ اس کا خاتمہ کرتا ہے) احمد نے اسے اسی طریق کے ساتھ مطولا تخریج کیا اس کے شروع میں ہے: (لا تَعْجَبُوا لعملِ عاملٍ حتی تَنْظُرُوْ بِمَ یُخْتَمُ له) تو حدیثِ ابن مسعود کا نحو نقل کیا، اسے طبرانی نے حدیثِ ابو امامہ سے مختصراً نقل کیا، بزار نے ابن عمر سے ذکرِ کتابین بارے حدیث نقل کی جس کے آخر میں ہے: (العمل بخواتیمه العملِ بخواتیمه)۔

- 6 باب إِلْقَاءِ النَّذْرِ الْعَبْدَ إِلَى الْقَدَرِ (نذر تقدیر کے تحت ہی ہے)

کشمیہنی کے نسخہ میں ترجمہ کے یہ الفاظ ہیں: (إلقاء النذرِ العبدَ) پہلی عبارت میں (النذر) رفع کے ساتھ ہے بطورِ فاعل اور القاء مفعول جو کہ (العبد) ہے کی طرف مضاف ہے جبکہ کشمیہنی کی عبارت میں (العبد) بطورِ مفعول نصب کے ساتھ اور إلقاء فاعل یعنی (النذر) کی طرف مضاف ہے، آگے باب (الوفاء بالنذر) میں ایک اور طریق کے ساتھ ابو ہریرہ کی روایت میں کشمیہنی کے نقل کردہ الفاظ کے مطابق آئے گا۔

- 6608حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُرَّةَ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنِ النَّذْرِ قَالَ إِنَّهُ لاَ يَرُدُّ شَيْئًا وَإِنَّمَا يُسْتَخْرَجُ بِهِ مِنَ الْبَخِيلِ

طرفاه 6692، - 6693 (ترجمہ اگلی حدیث کے ساتھ ہوگا)

اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے (النذور) اور ابن ماجہ نے (الکفارت) میں نقل کیا۔

- 6609حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لاَ يَأْتِي ابْنَ آدَمَ النَّذْرُ بِشَيْءٍ لَمْ يَكُنْ قَدْ قَدَّرْتُهُ وَلَكِنْ يُلْقِيهِ الْقَدَرُ وَقَدْ قَدَّرْتُهُ لَهُ أَسْتَخْرِجُ بِهِ مِنَ الْبَخِيلِ

طرفه - 6694

ترجمہ: ابو ہریرہؓ نبی پاک سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا (اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ) نذر ابن آدم کے پاس وہ چیز نہیں لاتی جو میں نے اس کی تقدیر میں نہ رکھی ہو، لیکن یہ تقدیر ہی کے تحت ہے میں اس کے ذریعہ بخیل سے پیسہ نکالتا ہوں (یعنی جس کی وہ نذر مانتا ہے)۔

دونوں حدیثیں مع شرح کتاب الأیمان والنذور کے باب (الوفاء بالنذر) میں ذکر ہوں گی جہاں تک ابو ہریرہ کی حدیث

تو یہ ترجمہ میں صریح ہے لیکن اس کے الفاظ: (و لکن یلقیه القدر) اکثر کے ہاں یہی عبارت ہے نسخۂ کشمیہنی میں ہے: (یلقیه النذر) ہمارے بعض شیوخ نے بخاری پر اعتراض جڑا کہ دونوں مروی سیاق میں ترجمہ کے لئے حدیث کی مطابقت موجود نہیں ، مطابقت اس طرح ہوگی اگر کہا جائے: (إلقاء القدرِ العبدَ إلی النذر) کیونکہ حدیث کے الفاظ ہیں: (یُلقِیه القدر) یہی کہا، گویا انہیں کشمیہنی کی متنِ حدیث کی روایت کی سمجھ نہیں آئی! پھر انہوں نے دعوی کیا کہ ترجمہ باوجود اپنی عدم مطابقت کے معنی کے لحاظ سے بھی صحیح نہیں اھ، ان کا یہ ادعاء مردود ہے بلکہ ادنی تامل کرنے والے کیلئے بھی معنی واضح ہے گویا انہوں نے نذر کی طرف القاء کی نسبت کو مستبعد جانا، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ نسبت مجازی ہے اسے مسوغ کیا اس کے القاء کا سبب ہونے میں تو اسی کی طرف القاء کی نسبت کر دی نیز دونوں باہم متلازم ہیں بقول کرمانی بظاہر ترجمہ (کی عبارت) مقلوب ہے کہ تقدیر ہے: (الذی یلقی إلی النذر) (یعنی جو نذر کی طرف ڈالتی ہے) کیونکہ حدیث میں آپ کا قول مذکور ہوا: (یلقیه القدر) جواب یہ ہے کہ دونوں طرح کہنا درست ہے کہ حقیقت میں ملقی تقدیر ہے اور وہ موصِل ہے جبکہ بظاہر وہ نذر ہے، کہتے ہیں اولی یہ کہا جانا تھا: (یلقیه القدر إلی النذر) تاکہ حدیث کے مطابق ہوتا مگر کہا جائے گا کہ دونوں باہم متلازم ہیں، گویا انہوں نے بھی کشمیہنی کے نقل کردہ الفاظ پیش نظر نہیں رکھے پھر یہ بھی کہ امام بخاری کی عادت ہے کہ کئی دفعہ حدیث کے بعض دیگر طرق جنہیں صحیح میں تخریج نہیں کیا ہوتا، میں وارد الفاظ پر تراجم قائم کر دیتے ہیں اس سے ان کا مقصد طلابِ علم کو حدیث کے طرق کی تتبع وتلاش کا خوگر بنانا ہے تاکہ تطبیقِ احادیث میں وہ قدحِ فکر کریں، کئی اور مقاصد بھی مدنظر ہوتے ہیں انہی کے باعث وہ دیگر محدثین سے فوقیت کے حامل قرار پائے ہیں جیسا کہ کئی مرتبہ اس کی تقریر وتوثیق کی ، جہاں تک ابن عمر کی حدیث ہے تو اس میں یہ الفاظ ہیں: (إنه أی النذر لا یَرُدُّ شیئا) یہ ایک دیگر روایت کا معنی دیتی ہے، ابونعیم کی روایت میں منصور سے مراد ابن معتمر اور عبداللہ بن مرہ، ہمدانی خارفی ہیں جو تابعی کبیر تھے انہی کے طبقہ کے ایک اور راوی عبداللہ بن مرہ ہیں جوزوفی مصری ہیں انہیں عبداللہ بن ابومرہ بھی کہا جاتا ہے اسی کے ساتھ اشہر ہیں۔

یہ حدیث مصنف کے افراد میں سے ہے۔

- 7 باب لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ (لاحول ولاقوۃ الخ)

باب کا لفظ منون ہے کتاب الدعوات کے آخر میں (باب قول لا حول) یعنی باب کی اضافت کے ساتھ عنوان لائے تھے، یہاں لفظِ روایت پر اقتصار کیا اور اس کے ساتھ مستغنی ہوئے ابواب القدر میں اس کے ظہور کے باعث کیونکہ (لا حول) کا معنی ہے بندے کیلئے اللہ کی معصیت سے تحویل نہیں مگر اللہ کی عصمت کے ساتھ اور اللہ کی طاعت پر اس کے لئے کوئی قوت نہیں مگر اللہ کی توفیق کے ساتھ، بعض نے کہا (لا حول) کا معنی (لا حیلة) ہے نووی کہتے ہیں یہ کلمۂ استسلام وتفویض (یعنی راضی برضا ہونا) ہے اور یہ کہ انسان کو اپنے کسی معاملہ کا کوئی اختیار نہیں اور نہ اس کے لئے دفعِ شر میں کوئی حیلہ ہے نہ جلبِ خیر کی اسے طاقت ہے مگر اللہ کی مشیت وارادہ کے ساتھ۔

- 6610حَدَّثَنِی مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَبُو الْحَسَنِ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا خَالِدٌ الْحَذَّاءُ عَنْ أَبِی عُثْمَانَ النَّهْدِیِّ عَنْ أَبِی مُوسَی قَالَ كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِی غَزَاةٍ فَجَعَلْنَا لَا نَصْعَدُ

شَرَفًا وَلَا نَعْلُو شَرَفًا وَلَا نَهْبِطُ فِي وَادٍ إِلَّا رَفَعْنَا أَصْوَاتَنَا بِالتَّكْبِيرِ قَالَ فَدَنَا مِنَّا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ارْبَعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ فَإِنَّكُمْ لَا تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلَا غَائِبًا إِنَّمَا تَدْعُونَ سَمِيعًا بَصِيرًا ثُمَّ قَالَ يَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ قَيْسٍ أَلَا أُعَلِّمُكَ كَلِمَةً هِيَ مِنْ كُنُوزِ الْجَنَّةِ ، لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ

أطرافه 2992، 4205، 6384، 6409، - 7386 (ترجمہ کیلئے جلد:۴،ص:۴۷۹)

بعینہ اسی اسناد کے ساتھ یہ کتاب الدعوات میں گزری ہے البتہ وہاں خالد حذاء کی بجائے سلیمان تیمی مذکور تھے، یہ اس امر پر محمول ہے کہ عبداللہ جو کہ ابن مبارک ہیں، کے اس میں دوشیوخ ہیں اسے نسائی نے سوید بن نصر عن ابن مبارک عن خالد سے تخریج کیا۔

(فی غزاۃ) کتاب المغازی میں گزرا کہ یہ غزوہ خیبر کا واقعہ ہے۔ (إلا رفعنا الخ) تیمی کی روایت میں تھا: (فلما علا علیها رجل نادیٰ فرفَعَ صوتَهُ لا إله إلا الله و الله أکبر) اس شخص کے نام سے واقف نہ ہو سکا، تطبیق یہ ہوگی کہ سبھی نے ایسا کیا مگر بطور خاص اس شخص کی آواز زیادہ نمایاں اور بلند تھی ،عبدالواحد کی روایت دال ہے کہ تکبیر سے مراد (لا إله إلا الله و الله أکبر) کہنا تھا۔(اربعو) أی ارفقوا (یعنی اپنے آپ پہ نرمی کرو) اس کا بیان اوائل الدعاء میں گزرا، یعقوب بن سکیت کہتے ہیں: (ربع الرجل یربع إذا رفقَ و کَفَّ)(یعنی جب نرم پڑے اور [مشقت سے] باز رہے) اسی طرح اس کے بقیہ الفاظ، ابن بطال کہتے ہیں آنجناب معلمِ امت تھے انہیں خیر کی کسی حالت پر نہ دیکھتے مگر ان کیلئے بہتر تر اور زیادت کو پسند فرماتے تو ان حضرات کیلئے جنہوں نے کلمہِ اخلاص وتکبیر کے ساتھ آوازیں بلند کیں پسند کیا کہ وہ حول وقوت سے تبرّی اختیار کریں مگر اللہ کے ساتھ (إلا بالله) تو توحید اور ایمان بالقدر کے جامع ہوں، ایک حدیث میں ہے: (إذا قال العبد لا حول ولا قوة إلا بالله قال اللهُ أَسْلَمَ عبدی و اسْتَسْلَمَ)(یعنی بندہ جب لا حول الخ کہتا ہے تو اللہ کہتا ہے میرے بندے نے اسلام و استسلام کی روش اختیار کی[یعنی اپنے آپ کو اللہ کے حوالے کیا]) بقول ابن حجر اسے حاکم نے قوی سند کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا ان کی ایک روایت میں ہے: (قال لی یا أباهریرۃ ألا أدُلُّك علی کنزٍ مِنْ کنوز الجنة)(یعنی کیا تجھے جنت کے خزانوں میں سے ایک خزانے کی بابت نہ بتلاؤں) میں نے کہا کیوں نہیں؟ فرمایا کہو: (لا حول ولا قوة إلا بالله و یقول الله أَسْلَمَ عبدی و استسلَمَ) ایک اور طریق میں یہ زیادت بھی ہے: (ولا مَنْجَأَ ولا مَلْجَأَ مِنَ الله إلا إلیه)۔

(من کنوز الجنة) اس بارے کلام گزر چکی اس کا حاصل یہ ہے کہ مراد جنت کے ذخائر سے اس کا ہونا یا پھر محصلات نفائسِ جنت میں سے،نووی کے بقول مطلب یہ کہ ان کا ذکر کرنا ثوابِ نفیس کی تحصیل کا باعث ہے جو اس کے عامل کیلئے جنت میں مدخر ہے، احمد اور ترمذی نے۔ ابن حبان نے حکمِ صحت لگایا، ابو ایوب سے روایت کیا کہ نبی اکرم کا شبِ معراج حضرت ابراہیم سے گزر ہوا جنہوں نے کہا اے محمد اپنی امت کو حکم دینا کہ (أن یُکْثِرُوا مِنْ غراس الجنة)(یعنی غراسِ جنت کا اِکثار کریں) پوچھا غراسِ جنت کیا ہے، جواب دیا: (لا حول ولا قوة إلا بالله)۔ (لا تدعون) تکبیر ونحوہ پر دعاء کے لفظ کا اطلاق کیا اس جہت سے کہ یہ بمعنی نداء ہیں کیونکہ ذاکر کا مقصد اپنے ذکر کا اِسماع اور اس کے لئے (طلبِ) شہادت ہے۔

8 - باب الْمَعْصُومُ مَنْ عَصَمَ اللّٰه (معصوم وہی جسے اللہ نے معصوم کیا)

عَاصِمٌ مَانِعٌ قَالَ مُجَاهِدٌ سُدًا عَنِ الْحَقِّ ﴿ يَتَرَدَّدُونَ ﴾ فِي الضَّلَالَةِ ﴿ دَسَّاهَا ﴾ أَغْوَاهَا

باب منون ہے۔ (من عصم الله) یعنی ہلاکت یا اس کے اسباب میں وقوع سے اس کی حفاظت کی، کہا جاتا ہے : (عَصَمَهُ اللهُ مِن المكروه أي وَقَاهُ و حَفِظَه) (یعنی تکالیف سے اللہ نے اسے محفوظ رکھا) اور (اعتصمتُ بالله) لجأتُ إليه (میں نے اس کی پناہ پکڑی) عصمتِ انبیاء کا معنی ہے نقائص سے ان کا حفظ اور کمالاتِ نفیسہ، نصرت، ثبات فی الامور اور انزالِ سکینت کے ساتھ ان کی تخصیص، انبیاء اور ان کے غیر کے درمیان فرق یہ ہے کہ عصمت انبیاء کے حق میں واجب اور دوسرے کسی کیلئے بطریق المجاز ہے۔ (عاصم مانع) قصہ نوح بارے وارد آیت میں اس لفظِ مذکور کی تفسیر مراد ہے جب ان کے بیٹے نے کہا تھا پہاڑ مجھے پانی سے بچالے گا تو کہا: (لا عاصمَ اليومَ من أمر الله إلا مَنْ رَحِمَ) عکرمہ نے بھی اسی کے ساتھ مفسر کیا چنانچہ طبری نے حکم بن ابان عنہ سے اسے نقل کیا، راغب کہتے ہیں: (لا عاصم اليوم) کا معنی ہے: (لا شيءَ يعصم منه) بعض نے اسے معصوم کے ساتھ مفسر کیا، یہ مراد نہیں کہ عاصم بمعنی معصوم ہے دراصل یہ تنبیہ کی کہ دونوں متلازم ہیں تو دونوں میں سے جو بھی حاصل ہو دوسرے کا حصول بھی متحقق ہے۔

(قال مجاهد سداً الخ) اکثر نے (سدا) تشدیدِ دال، اس کے بعد الف ہی نقل کیا اسے ابن ابو حاتم نے ورقاء عن ابن ابو نجیح سے (وَ جَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا)[یٰس : ۹] کی تفسیر میں نقل کیا اسے عبد بن حمید نے شبل عن ابن ابو نجیح عن مجاہد سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (عن الحق وقد يَتَرَدَّدُوْن) بخاری کے بعض نسخوں میں (سدى) دیکھا ہے تخفیفِ دال اور قصر کے ساتھ اسی پر کرمانی نے شرح کی اور خیال کیا کہ یہاں یہ آیت واقع ہے: (أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى)[القیامۃ : ۳۶] أي مهملا مترددا في الضلالة (یعنی نظر انداز کیا جائے گا اور وہ اپنی گمراہی میں سرگرداں رہے گا [کوئی پوچھنے والا نہ ہوگا؟]) مگر کسی نسخۂ بخاری میں (سدى) نہیں ملا اور نہ کسی جگہ کرمانی کی ذکر کردہ آیت کی تفسیر میں مجاہد کی کوئی کلام دیکھی ہے اور نہ ہی کسی نقول میں سند کے ساتھ مجاہد سے ان کا قول: (في الضلالة) دیکھا ہے، نسفی کے ہاں بجائے (في الضلالة کے (لضلالة) ہے۔

(دساها أغواها) فریابی کہتے ہیں ہمیں ورقاء نے ابن ابو نجیح عن مجاہد سے قولہ تعالیٰ : (وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا)[الشمس: ۱۰] کی بابت بیان کیا: (مَنْ أَغْوَاها) طبری نے بسند صحیح حبیب بن ابو ثابت عن مجاہد و سعید بن جبیر سے: (قال أحدهما أغواها وقال الآخر أَضَلَّهَا) نقل کیا بقول ابو عبیدہ اس کا اصل (دسست) ہے لیکن عرب حرفِ مضاعف کو یاء میں بدل لیتے ہیں جیسے (تظننت) کو (تظنیت) میں، اس تفسیر کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت (دساها) کے فاعلِ مراد سے اخذ کی جائے گی تو ایک قوم نے کہا فاعل اللہ تعالیٰ ہے یعنی (قَدْ أَفْلَحَ صاحبُ النفس التي زَكَّاها الله و خَابَ صاحبُ النفس التي أغواها الله) دیگر نے کہا فاعل صاحب النفس ہے اگر طاعات بجالائے تب (زكاها) (یعنی تزکیۂ نفس کیا) اور اگر معاصی کا ارتکاب کرے تو (أغواها) (یعنی اغوائے نفس کیا) اول مناسب ترجمہ ہے، کرمانی کہتے ہیں دونوں تفسیروں کی ترجمہ سے

مناسبت یہ ہے کہ جسے اللہ کی طرف سے عصمت حاصل نہ ہوئی وہ (سدی و کان مغوی) ہے۔

- 6611 حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو سَلَمَةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَا اسْتُخْلِفَ خَلِيفَةٌ إِلَّا لَهُ بِطَانَتَانِ بِطَانَةٌ تَأْمُرُهُ بِالْخَيْرِ وَتَحُضُّهُ عَلَيْهِ وَبِطَانَةٌ تَأْمُرُهُ بِالشَّرِّ وَتَحُضُّهُ عَلَيْهِ وَالْمَعْصُومُ مَنْ عَصَمَ اللَّهُ .طرفه 7198 -

ترجمہ: ابوسعید خدریؓ رسول اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ جو خلیفہ ہوتا ہے اس کے دو باطنی مشیر ہوتے ہیں جن میں سے ایک اس کو خیر کی طرف راغب اور متوجہ کرتا ہے اور دوسرا برائی اور شر کی طرف متوجہ کرتا ہے اور معصوم (بے گناہ) وہ ہے جسے اللہ تعالیٰ گناہوں سے محفوظ رکھے۔

اس میں ہے: (المعصوم من الخ) اس کی شرح کتاب الاحکام میں ہوگی، بِطانہ اسمِ جنس ہے جو واحد و جمع سب کو مشتمل ہے مراد جو کسی بڑے کے باطنی احوال پر مطلع ہوتا ہے اس کے اَتباع میں سے (یعنی راز دار)۔

اسے نسائی نے (البیعة) اور (السیر) میں نقل کیا۔

- 9 باب ﴿ وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴾

(عذابِ الٰہی کا شکار ہو جانے کے بعد واپسی نہیں ہوتی)

﴿ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ ﴾ ﴿ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا ﴾ وَقَالَ مَنْصُورُ بْنُ النُّعْمَانِ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَحِرْمٌ بِالْحَبَشِيَّةِ وَجَبَ (یعنی اللہ نے حضرت نوحؑ کو آگاہ کیا کہ تمہاری قوم سے جنہوں نے ایمان لانا تھا وہ لا چکے، [حضرت نوح نے بددعا کرتے ہوئے کہا] اور انکی اولاد بھی فاجر و کافر ہی ہوگی، یعنی ابن عباس کی قراءت میں یہ لفظ [حِرْمٌ] ہے جس کا حبشی زبان میں معنی ہے: واجب ہوا)

(و حرام علی قریة) غیرِ ابی ذر میں (و حرام) ہے بقیہ آیت بھی ذکر کی ، دونوں قراءت مشہور ہیں اہلِ کوفہ نے اول کے کسر اور ثانی کے سکون اور اہلِ حجاز ، بصرہ اور اہلِ شام نے اول و ثانی کی زبر اور الف کے ساتھ پڑھا، ہم معنی ہیں جیسے حلال و حل، شواذ میں ابن عباس سے کئی اور قراءات بھی ہیں مثلا اول کے فتحہ اور رائے مثلث (یعنی اس پہ تینوں حرکات جائز ہیں) کے ساتھ، پیش اشہر ہے اور اول کے ضمہ اور رائے مکسور و مشدد کے ساتھ، راغب قولہ تعالیٰ: (وَ حَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ)[القصص : ۱۲] کی بابت لکھتے ہیں یہ تحریمِ تسخیر ہے بعض نے اس پر اللہ کے اس قول (وَ حَرَامٌ عَلىٰ قَرْيَةٍ) کو محمول کیا۔

(لن یؤمن من الخ) اسی طرح دونوں آیتوں کے درمیان جمع کیا حالانکہ دو مختلف سورتوں سے ہیں، یہ اس کی تفسیر میں وارد کی طرف اشارہ دینے کیلئے، طبری نے یزید بن زریع عن سعید بن ابو عروبہ عن قتادہ سے سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت نوحؑ نے (رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّاراً) کی دعا اسی وقت کی جب اللہ تعالیٰ نے انہیں اس امر سے آگاہ کیا کہ (وَ أُوحِيَ إِلىٰ

نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ) ، بقول ابن حجر اس کے ابواب القدر میں نقل کرنے کی مناسبت ظاہر ہے، یہ بندوں سے واقع ہونے والے اعمال کی بابت اللہ کے سبقتِ علم کو مقتضی ہے۔ (و قال منصور الخ) یہ یشکری بصری ساکنِ مرو (ایران کا ایک شہر) ثم بخارا ہیں، بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی ایک جگہ ہے بعض متاخرین نے دعوی کیا کہ درست منصور بن معتمر ہے۔ (عن عکرمة الخ) اس تعلیق کے موصول کرنے والے کی بابت نہ جان سکا مغلطائی کی تحریر میں پڑھا۔ ہمارے شیخ ابن ملقن وغیرہ نے بھی ان کی تبع کی، کہ اسے ابوجعفر نے ابن قہزاد عن ابوعوانہ عنہ سے موصول کیا ہے بقول ابن حجر میں اس سے واقف نہ ہو سکا تفسیر ابوجعفر طبری میں اور عبد بن حمید اور ابن ابی حاتم کی تفسیروں میں داؤد بن ابو ہند عن عکرمہ عن ابن عباس سے (و حرامٌ عَلىٰ قريةٍ أهلكناها) کی بابت منقول ہے کہ : (وجب)سعید بن جبیر عن ابن عباس سے نقل کیا: (حرم عَزَمَ)عطاء عن عکرمہ سے نقل کیا: (و حرم وجب بالحبشية) اول سند کے ساتھ کہا: (و قوله : لايرجعون أی لا يتوب منهم تائب)(یعنی اب کوئی ان کا توبہ نہ کرے گا) بقول طبری مطلب یہ کہ اپنے دلوں پر مہر لگ جانے کی وجہ سے ہلاک ہو گئے اب کفر سے رجوع نہ کریں گے، بعض نے کہا اس کا معنی ہے ہلاک ہونے والے کفار پر ممتنع ہے کہ وہ اللہ کے عذاب کی طرف رجوع کریں، اس میں کئی اور اقوال بھی ہیں یہ ان کے استیعاب کا مقام نہیں، اول اقوی ہے یہی مصنف کی مرادِ ترجمہ اور ذکر کردہ آثار اور حدیث کے مطابق ہے۔

- 6612حَدَّثَنِي مَحْمُودُ بْنُ غَيْلَانَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ مَا رَأَيْتُ شَيْئًا أَشْبَهَ بِاللَّمَمِ مِمَّا قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَى ابْنِ آدَمَ حَظَّهُ مِنَ الزِّنَا أَدْرَكَ ذَلِكَ لَا مَحَالَةَ فَزِنَا الْعَيْنِ النَّظَرُ وَزِنَا اللِّسَانِ الْمَنْطِقُ وَالنَّفْسُ تَمَنَّى وَتَشْتَهِي وَالْفَرْجُ يُصَدِّقُ ذَلِكَ وَ يُكَذِّبُهُ

.طرفه - 6243 (اس کا سابقہ نمبر دیکھیں)

6612 وَقَالَ شَبَابَةُ حَدَّثَنَا وَرْقَاءُ عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

ابن طاوس کا نام عبداللہ تھا۔ (مما قال أبو هريرة)حدیث ذکر کی پھر کہا: (و قال شبابة حدثنا الخ) تو گویا طاوس نے یہ قصہ ابن عباس عن ابو ہریرہ سے سنا اور مرفوعا یہ حدیث ابو ہریرہ سے بھی سن رکھی تھی یا اولا ابن عباس سے اس کا سماع کیا پھر ابو ہریرہ سے بھی سن لی، اس کی طرف میں نے کتاب الاستیذان کے شروع میں اشارہ کیا تھا اور حدیث کے رفع و وقف بارے اختلاف کا حال لکھا تھا، شبابہ کی اس روایت کے موصول ہونے پر مطلع نہیں ہو پایا بقول مغلطائی۔ ہمارے شیخ ابن ملقن نے بھی ان کی تبع کی، طبرانی نے اسے اوسط میں عمرو بن عثمان عن ابن المنادی عنہ سے موصول کیا ہے، تعلیق التعلیق میں ان کے حوالے سے یہی لکھ دیا مگر بعد ازاں اوسط کی مراجعت کی تو وہاں اسے نہیں پایا۔

(باللمم) انسان پر مُلِم (یعنی نازل ہونے والی) خواہشات نفسانی ،بعض نے کہا یہ صغیرہ گناہوں کا ارتکاب کرنا، راغب کہتے ہیں لمم مقارفتِ معصیت (یعنی اس کا ارتکاب) اور اس کے ساتھ صغائر مراد لئے جاتے ہیں، ابن عباس کی کلام کا محصل یہ ہے کہ ان کے بعض کے ساتھ یہ مخصص ہے، محتمل ہے کہ مراد یہ لیا ہو کہ یہ جملہ لمم سے یا حکمِ لمم میں ہے۔ (إن الله كتب الخ) یعنی اس کے

لئے مقرر کیا یا فرشتہ کو لکھنے کا امر دیا جیسا کہ ابن مسعود کی سابق الذکر حدیث کے اثنائے شرح گزرا۔ (لا محالة) میم کی زبر کے ساتھ، یعنی جو کسی کیلئے مقرر ہے، ضروری ہے کہ اس پر عمل کرے، اس سے حدیث کی ترجمہ سے مطابقت ظاہر ہوتی ہے، ابن بطال کہتے ہیں ہر جو اللہ نے انسان کیلئے لکھ دیا وہ اللہ کے سابق علم میں ہے وگرنہ ضروری ہے کہ مکتوب علیہ اس کا ادراک کرلے اور انسان کے بس میں نہیں کہ اپنے سے اسے روک لے الا یہ کہ وہ ملامت کیا جائے جب منہی عنہ کا مرتکب ہو، اس سے اسے روک کر اور تمسک بالطاعت پر اسے متمکن کرکے! تو اس سے قدریہ اور جبریہ کا قول مندفع ہو جاتا ہے، قولہ: (و النفس تمنی و تشتھی) اس کا مؤید ہے کیونکہ مشتہیٰ بخلاف الملجأ ہے۔

(حظه علی الزنا) لمس اور نظر بازی وغیرہ پر زنا کے لفظ کا اطلاق بطریقِ مجاز ہے کیونکہ یہی اس کے مقدمات ہیں (یعنی اسی سے بات آگے بڑھتی ہے)۔(فزنا العین النظر) یعنی وہ جو ناظر کیلئے حلال نہ ہو۔(المنطق) کشمیہنی کے ہاں (النطق) ہے، تمنی کا اصل (تتمنی) ہے۔(و الفرج یصدق الخ) اشارہ ہے کہ تصدیق خبر کا امرِ واقع کے مطابق ہونا اور تکذیب اس کا عکس ہے تو گویا فرج ہی موقع یا واقع ہے تو یہ تشبیہ ہے، یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ ایقاع عموما اس کے ارتکاب کو مستلزم ہے تب یہ کنایہ ہوگا، خطابی کہتے ہیں لمم سے مراد جو اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ذکر کیا: (اَلَّذِيْنَ يَجْتَنِبُوْنَ كَبٰٓئِرَ الْاِثْمِ وَ الْفَوَاحِشَ اِلَّا اللَّمَمَ) یہ معفوعنہ ہے، ایک دوسری آیت: (اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ) کی بابت لکھتے ہیں دونوں آیتوں سے ماخوذ یہ ہے کہ لمم صغائر سے ہیں اور اجتنابِ کبائر سے یہ مکفر ہو جاتے ہیں، اس کا بیان کتاب الرقاق کے وسط میں حدیث (مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ و مَنْ هَمَّ بِسَيئة) کی شرح کے اثناء گزرا، ابن بطال کہتے ہیں اللہ کا بندوں پہ تفضُّل ہے کہ وہ لمم سے درگزر کرتا ہے بشرطِ کہ انہیں فرج کی تصدیق حاصل نہ ہو اگر فرج کی تصدیق ملے تب یہ گناہِ کبیرہ ہے، فراء نے نقل کیا بعض نے زعم کیا کہ (إلا اللمم) میں (إلا) بمعنی واو ہے انہوں نے اس کا رد کیا اور کہا معنی یہ ہے کہ (إلا صغائر الذنوب فإنها تُكَفَّرُ باجتناب كبائرها) ان پر زنا کا اطلاق اس لئے کیا کہ یہ اس کے دواعی میں سے ہیں تو یہ مجازا اسمِ مسبب کا سبب پر اطلاق ہے، آپ کے قول: (و النفس تشتھی و الفرج الخ) سے اس امر پر استدلال کیا جا سکتا ہے کہ بندہ اپنے فعلِ نفس کا خالق نہیں کیونکہ مثلا کبھی اس کے ہاں زنا کا ارادہ واشتہاء پیدا ہوتی ہے مگر وہ عضو اس کی مطاوعت نہیں کرتا جس کے ساتھ زنا ہوتا ہے اور وہ باوجود کوشش کے نہ کر پایا اور اس کا سبب بھی نہ جان سکا تو اگر وہ اپنے فعل کا خالق ہے تب اس طرح سے عاجز نہ ہوتا باوجود وجودِ طواعیت اور استحکامِ شہوت کے تو اس سے دلالت ملی کہ یہ تو فعلِ مقدر ہے جو اگر ہو جائے تو یہی لکھا تھا اور نہ ہو تو یہی مقدر تھا۔

- 10باب ﴿ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ ﴾
(آپ کو جو نظارے کرائے ان میں لوگوں کی آزمائش ہے)

- 6613حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا عَمْرٌو عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ﴿ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ ﴾ قَالَ هِيَ رُؤْيَا عَيْنٍ أُرِيهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَيْلَةَ أُسْرِيَ بِهِ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ قَالَ ﴿ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ ﴾ قَالَ هِيَ شَجَرَةُ

الزَّقُّومِ

طرفاه 3888، - 4716 (ترجمہ کیلئے جلد:۷،ص:۳۳۰)

یہ تفسیر سورہ سبحان میں مکملا گزری ہے، ابواب القدر میں اسے نقل کرنے کی وجہ اس میں ذکرِ فتنہ ہے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اسے بنایا ہے، حضرت موسیٰ کا یہ قول قرآن میں مذکور ہے: (إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَ تَهْدِيْ مَنْ تَشَاءُ)[الأعراف: ۱۵۵] اصلِ فتنہ اختبار (یعنی امتحان و آزمائش) ہے پھر اس کا استعمال (اختبار إلى مكروه) (یعنی ناگوار امر کے ساتھ آزمائش) میں ہوا، پھر مکروہ میں استعمال ہوا، کبھی اثم میں بھی مستعمل ہے جیسے فرمایا: (أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوْا)[التوبه: ۴۹] کبھی احراق (یعنی جلانے) میں: (إِنَّ الَّذِيْنَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِيْنَ)[البروج: ۱۰] (یعنی جنہوں نے اہلِ ایمان کو جلا دیا)، کبھی کفر میں جیسے کہا: (وَ الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ)[البقرة: ۱۹۱] کبھی ازالہ عن الشیٔ میں بھی مستعمل ہے جیسے فرمایا: (وَ إِنْ كَادُوْا لَيَفْتِنُوْنَكَ)[الإسراء: ۷۳] کئی دیگر معانی میں بھی مستعمل ہے، اس جگہ اس سے مراد اختبار اپنے بابِ اصلی پہ ہے، ابن تین لکھتے ہیں اس حدیث کے کتاب القدر میں نقل کرنے کی وجہ اس امر کا اشارہ دینا ہے کہ اللہ نے مشرکین کیلئے مقدر کر رکھا ہے کہ وہ اس کے نبی کی رؤیائے صادقہ کی تکذیب کریں تو یہ ان کے طغیان و سرکشی میں زیادت ہے جب کہا کیسے یہ ایک ہی رات میں بیت المقدس جا کر واپس بھی آ گئے ہیں، اس طرح اس شجرہ ملعونہ کو ان کی سرکشی میں زیادت کا سبب بنایا جب اعتراض جڑا کہ جہنم (جو آگ کے شعلوں سے عبارت ہے) میں درخت کیسے باقی رہ سکتا ہے آگ نے اسے جلایا نہیں؟ اس سے اللہ تعالیٰ کی کفر اور اس کے فتنہ جیسے دواعی کی تخلیق کا بیان ہوا، اس کا مزید بیان کتاب التوحید میں انسانوں کے افعال کی خلق بارے بحث کے ذیل میں آئے گا، ان کے شبہ کا جواب یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے اس درخت کی تخلیق کسی ایسے جوہر سے کی ہے جسے آگ کھا نہیں سکتی اسی قسم کے مادہ سے اہل جہنم کی زنجیروں اور جہنم کے نگران و داروغہ فرشتوں اور جہنم کے سانپوں اور بچھوؤں کی تخلیق ہے یہ دنیا کی اشیاء کی جنس سے نہ ہوں گے، یہ غلطی ہر اس کے لئے واقع ہوتی ہے جو احوالِ آخرت کو احوالِ دنیا پر قیاس کرتا ہے۔

- 11باب تَحَاجَّ آدَمُ وَمُوسَى عِنْدَ اللَّهِ (حضرت آدم اور حضرت موسیٰ کا اللہ کے پاس باہمی مناظرہ)

تحاج تائے مفتوح اور جیم کی شد کے ساتھ ہے اصل میں (تحاجج) تھا، (عند الله) کی بابت بعض شیوخ نے گمان کیا کہ مراد یہ کہ روزِ قیامت یہ مناظرہ ہوگا پھر اس کا رد اس کے بعض طرق میں موجود الفاظ سے کیا، یہ ابو درداء نے حضرت عمر سے نقل کی، کہتے ہیں: (قال موسى يا رَبِّ أَرِنَا آدم الذى أَخْرَجَنا و نَفْسَهٗ من الجنة) (یعنی حضرت موسیٰ نے عرض کی اے رب ہمیں حضرت آدم تو دکھلاؤ جنہوں نے ہمیں اور اپنے آپ کو جنت سے نکال باہر کیا) تو اللہ نے حضرت آدم کو انہیں دکھلایا تو کہا: (أنت أبونا الخ) کہتے ہیں اس کا ظاہر یہ ہے کہ دنیا میں اس کا وقوع ہوا اور یہ محلِ نظر ہے کیونکہ روایتِ بخاری میں مذکور (عند الله) اس امر میں صریح نہیں کہ ایسا قیامت کے دن ہوگا کیونکہ (ممکن ہے کہ) یہ عندیت عندیتِ اختصاص و تشریف ہو نہ کہ عندیتِ مکان تو ہر دو دار میں اس کا وقوع محتمل ہے، عندیت کا قیامت کے ضمن میں بھی ورود موجود ہے جیسے اس آیت میں: (فِيْ مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ

مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ) اور دنیا میں بھی جیسے آنجناب کے ایک حدیث میں یہ الفاظ گزرے: (أبِيتُ عند ربي يُطعِمُنِي و يَسقِينِي) کتاب الصیام میں تبیین کی تھی کہ یہ انہی الفاظ کے ساتھ مسند احمد میں صحیح مسلم والی سند سے مخرج ہے لیکن سیاق ذکر نہیں کیا، میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ بخاری نے ترجمہ میں اس کے ایک اور طریق کو پیش نظر رکھا ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: (اِحتجَّ آدم و موسى عند ربّهما) اسے احمد نے یزید بن ہرمز عن ابو ہریرہ سے نقل کیا۔

- 6614حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ حَفِظْنَاهُ مِنْ عَمْرٍو عَنْ طَاوُسٍ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ احْتَجَّ آدَمُ وَمُوسَى فَقَالَ لَهُ مُوسَى يَا آدَمُ أَنْتَ أَبُونَا خَيَّبْتَنَا وَ أَخْرَجْتَنَا مِنَ الْجَنَّةِ قَالَ لَهُ آدَمُ يَا مُوسَى اصْطَفَاكَ اللَّهُ بِكَلاَمِهِ وَخَطَّ لَكَ بِيَدِهِ أَتَلُومُنِي عَلَى أَمْرٍ قَدَّرَ اللَّهُ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَنِي بِأَرْبَعِينَ سَنَةً فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى ثَلاَثًا

أطرافه 3409، 4736، 4738، - 7515 (ترجمہ کیلئے جلد:۵،ص:۱۲۶)

6614م -قَالَ سُفْيَانُ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِثْلَهُ

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔(حفظناه من عمرو) یعنی ابن دینار، مسند حمیدی میں سفیان سے: (حدثنا عمرو بن دينار) مذکور ہے، اسے ابونعیم نے مستخرج میں حمیدی کے طریق سے نقل کیا۔(عن طاؤس) احمد کی سفیان عن عمرو سے روایت میں: (سمع طاؤسا) ہے اسماعیلی کے ہاں محمد بن منصور خراز عن سفیان عن عمرو بن دینار سے روایت میں (سمعت طاؤسا) ہے۔(و قال سفيان حدثنا أبو الزناد) یہ موصول اور قولہ: (حفظناه عن عمرو) پر معطوف ہے، حمیدی کی روایت میں ہے: (قال و حدثنا أبو الزناد) یعنی اثباتِ واو کے ساتھ، یہ اظہر فی المراد ہے! بعض کا یہ زعم خطا ہے کہ یہ معلق طریق ہے اسے اسماعیلی نے منفرداً تخریج کیا طاؤس عن جماعۃ عن سفیان کا طریق ذکر کر کے، تو کہا: (أخبرنيه القاسم يعني ابن زكريا حدثنا اسحاق بن حاتم العلاف حدثنا سفيان عن عمرو) پوری طرح اس کا مثل ذکر کر کے یہ زیادت کی: (قال وحدثني سفيان عن أبي الزناد به)

ابن عبدالبر لکھتے ہیں بالا تفاق یہ حدیث ثابت ہے حضرت ابو ہریرہ سے تابعین کی ایک جماعت نے اس کی روایت کی ہے اور ثقات و اثبات ائمہ کی روایت سے آنجناب سے کئی دیگر اسانید کے ساتھ بھی مروی ہے بقول ابن حجر ہمیں حضرت ابو ہریرہ سے اس کے دس طرق ملے ہیں ان میں طاؤس کا طریق جو صحیحین میں ہے اور اعرج کا، یہ مسلم میں ہے، نسائی کے ہاں عمرو بن ابوعمرو عن اعرج کا طریق، ترمذی، نسائی اور ابن خزیمہ کے ہاں اعمش عنہ، نسائی نے قعقاع بن حکیم عنہ سے بھی اس کی تخریج کی، ان میں ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن بھی ہیں احمد اور ابوعوانہ کے ہاں زہری عنہ کے واسطہ سے، کہا گیا زہری نے سعید بن میسب سے اس کی روایت کی ہے، ایک قول: (عنه عن حميد بن عبد الرحمن) بھی ہے صحیحین میں یہ ایوب بن نجار عن ابوسلمہ سے بھی ہے، یہ تفسیر سورہ طٰہٰ میں گزری اسی طرح محمد بن عمرو بن علقمہ عن ابوسلمہ سے ابن خزیمہ، ابوعوانہ اور فریابی کے ہاں القدر میں، ابوعوانہ نے یحیی بن ابو کثیر عنہ سے بھی اس کی تخریج کی انہی میں حمید بن عبدالرحمٰن عن ابو ہریرہ کا طریق ہے، یہ احادیث الانبیاء کے قصہ حضرت موسیٰ میں گزرا التوحید میں

بھی یہ آئے گی، مسلم نے بھی اسے نقل کیا ہے ان میں محمد بن سیرین بھی ہیں ان کی روایت تفسیر طٰہ میں گزری مسلم نے بھی تخریج کی انہی میں شعبی ہیں ان کا طریق ابوعوانہ اور نسائی نے تخریج کیا، ہمام بن منبہ بھی، ان کا طریق مسلم میں ہے عمار بن ابوعمار بھی ہیں، اسے احمد نے نقل کیا، نبی اکرم سے اس کی روایت کرنے والوں میں حضرت عمر ہیں، ان کی روایت ابو داؤد اور ابوعوانہ نے تخریج کی، اور جندب بن عبداللہ نسائی کے ہاں اور ابوسعید بزار کے ہاں، اسے ابن ابوشیبہ، عبدالرزاق اور حارث نے ان سے ایک دیگر طریق کے ساتھ نقل کیا ان تینوں کا ذکر ترمذی نے بھی کیا۔

(احتج آدم و موسی) ہمام اور مالک کے ہاں: (تحاج) ہے جیسا کہ ترجمۂ ہذا میں یہ اوضح ہے، ایوب بن نجار اور یحیٰی بن ابوکثیر کی روایتوں میں ہے: (حجَّ آدم و موسیٰ) اس پر طیبی نے شرح کی اور کہا آپ کے قول: (حج آدم و موسیٰ) کا معنی ہے: (غلبه بالحجة) (یعنی دلیل کے ساتھ ان پہ غالب آ گئے) اور اس کے بعد آپ کا قول: (قال موسی أنت آدم الخ) اس کی توضیح اور موجود اجمال کی تفسیر ہے اور آخر میں آپ کا قول: (حج آدمُ موسی) ماسبق کی تقریر اور اس کے لئے تاکید ہے یزید بن ہرمز کی حدیث میں جیسا کہ اشارہ گزرا : (عند ربهما) ہے، ابن سیرین کی روایت میں ہے: (التقی آدم و موسیٰ) عمار اور شعبی کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (لقی آدم موسیٰ) حدیثِ عمر میں ہے: (لقی موسی آدم) ابوعوانہ کے ہاں بھی یہی ہے ابوداؤد کی روایت میں جیسا کہ گزرا یہ الفاظ ہیں: (یا رب أرِنِیْ آدم) (یعنی اے رب مجھے آدم دکھلائیو) اس مقولہ کے وقت بارے اختلافِ اقوال ہے بعض نے کہا محتمل ہے کہ حضرت موسیٰ کے عہد میں اللہ نے ان کیلئے حضرت آدم کو ان کیلئے بطورِ معجزہ زندہ کر دیا ہو تو یہ بات چیت ہوئی یا ان کی قبر ان کے لئے مکشوف کر دی گئی یا اللہ نے ان کی روح انہیں دکھلائی جیسے نبی اکرم کو شبِ معراج انبیاء کرام کی ارواح دکھلائی گئیں یا یہ واقعہ عالمِ خواب کا ہے اور انبیاء کی خواب وحی ہے اگرچہ اس کا بعض حصہ ایسا ہو جو محتاجِ تعبیر ہو جیسے حضرت ابراہیم کا بیٹے کو ذبح کرنے والا خواب، یا یہ حضرت موسیٰ کی وفات کے بعد ہوا تو برزخ میں یہ ملاقات ہوئی تو حضرت موسیٰ کی وفات کے فوراً بعد آسمان میں ان کی روح حضرت آدم کی روح سے ملی، ابن عبدالبر اور قابسی کا اسی پر جزم ہے حضرت عمر کی روایت میں ہے کہ جب کہا آپ آدم ہو؟ وہ بولے تم کون؟ کہا میں موسیٰ ہوں اور یہ کہ ابھی اس کا وقوع نہیں ہوا یہ آخرت میں ہوگا، حدیث میں ماضی کے صیغوں کے ساتھ اس کا ذکر اس کے تحقُّقِ وقوع کیلئے ہے، ابن جوزی نے ان کی اس ملاقات کے وقوع کو برزخ میں محتمل کہا اور یہ احتمال بھی کہ ممکن ہے یہ ضرب المثل ہو اور معنی یہ کہ اگر ان کی ملاقات ہو تو آپس میں یہ باتیں کریں، حضرت موسیٰ کو خاص بالذکر اس لئے کیا کیونکہ وہ پہلے نبی ہیں جنہیں تکالیفِ شدیدہ (یعنی پر مشقت قسم کے فرائض و واجبات) کے ساتھ مبعوث کیا تھا، کہتے ہیں یہ اگرچہ محتمل ہے مگر اولیٰ اول ہے، کہتے ہیں ہم پر واجب ہے کہ اس پر ایمان لائیں کیونکہ خبرِ صادق سے ثابت ہے اگرچہ کیفیتِ حال پر اطلاع نہیں اور یہ کوئی پہلی ایسی شئ نہیں جس پر ایمان واجب ہو اور جس کی حقیقتِ حال ہمیں معلوم نہ ہو جیسے قبر کا عذاب و نعیم، جب کشفِ مشکلات میں حیلے ناپید ہوں تو تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں اس میں تحقیق و تلاش کی کوشش فضول ہے کیونکہ ہمیں اس جنس کا علم تھوڑا ہی عطا کیا گیا ہے۔

(أنت أبونا) یحیٰی بن ابوکثیر کی روایت میں ہے: (أنت أبو الناس) یہی حدیثِ عمر میں ہے، شعبی کے ہاں: (أنت آدم أبو البشر) ہے۔ (خیبتنا و أخرجتنا الخ) حمید بن عبدالرحمٰن کی روایت میں ہے: (أنت آدم الذی

أَخْرَجَتْك خطيئتُك من الجنة) احادیث الانبیاء کی ان سے روایت میں بھی یہی الفاظ تھے، التوحید میں: (أَخْرَجَت ذُريتَك) ہے، مالک کی روایت کے الفاظ ہیں: (أنت الذی أغْوَيْتَ الناس و أَخْرَجْتَهم من الجنة) اس کا مثل روایتِ ہمام میں ہے اور یہی ابو صالح کے ہاں ہے، محمد بن سیرین نے بجائے (أغویت) کے (أشقَيْتَ) نقل کیا أغويت کا معنی ہے کہ آپ ان میں سے جو غاوی ہوا اس کی غوایت کا سبب بنے، یہ سببِ بعید ہے کہ اگر منع کردہ درخت سے نہ کھاتے تو جنت سے اخراج واقع نہ ہوتا اور اگر اخراج واقع نہ ہوتا تو ان پر شہوات اور شیطان کا تسلّط بھی نہ ہوتا جو اِغواء کا سبب بنا (گویا: مگس کو باغ میں جانے نہ دنیا

کہ ناحق خون پروانے کا ہوگا اور: دعویٰ کروں گا حشر میں موسی پہ خون کا کیوں آپ اس نے دی میرے قاتل کی

تیغ کو) غَیّ رشد کا عکس ہے اور یہ غیرِ طاعات میں انہماک، مجرد خطا پر بھی اس کا استعمال ہے، کہا جاتا ہے: (غوىٰ أى أخطأ صوابَ ما أُمِرَ به) (یعنی مامور بہ درست کام ان سے رہ گیا) تفسیر طٰہ میں ابوسلمہ کی روایت سے گزرا: (أنت الذی أخرجت الناس من الجنة بذنبك) احمد کے ہاں ان کے طریق سے یہ الفاظ ہیں: (أنت الذی أَدْخَلْتَ ذريتك النار) اس بارے بھی وہی توجیہ جو اوپر (أغویت) بارے ذکر کی، ہمام نے (إلى الأرض) کا اضافہ بھی کیا، یزید بن ہرمز کے ہاں یہ عبارت ہے: (فأَهْبَطْتَ الناس بخطيئتك إلى الأرض) اس کے شروع میں ان کے ہاں ہے: (أنت الذی خَلَقَكَ بيدِهِ و أَسْجَدَ لك ملائكتَه) اس کا مثل ابو صالح کے ہاں ہے لیکن کہا: (و نَفَخَ فيك مِنْ روحه) (و أَسْجَدَ الخ) ذکر نہیں کیا اس کا مثل محمد بن عمرو کی روایت میں بھی ہے اس زیادت کے ساتھ: (و أَسْكَنَكَ جنتهٗ) اس کا مثل ابن سیرین کی روایت میں اور یہ زیادت بھی: (ثم صَنَعْتَ ما صنعتَ) عمرو بن ابوعمرو عن اعرج کی روایت میں ہے: (يا آدم خَلَقَكَ اللهُ بيده ثم نَفَخَ فيك مِنْ روحه ثم قال لك كُنْ فكُنْتَ ثم أَمَرَ الملائكة فسَجَدُوا لك ثم قال لك : اُسْكُنْ أَنْتَ و زَوْجُكَ الْجَنَّةَ و كُلَا مِنْهُمَا رَغداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ ، فنَهَاك عن شجرة واحدة فَعَصَيْتَ) فریابی نے مزید کہا: (و أَكَلْتَ منها) عکرمہ بن عمار کی ابوسلمہ سے روایت میں ہے: (أنت آدم الذی خلقك الله بيده) تو قولہ (خلقك) میں قولہ (أنت) کی طرف ضمیر معاد کی، اکثر اس کا عود موصول کی طرف ہے تو گویا کہا: (خلقه الله) اس کا نحو جو اکثر کی روایات میں یہ واقع ہوا: (أنت الذی أخرجتك خطيئتك) حدیثِ عمر میں (أنتِ آدم) کے بعد ہے: (قال نعم قال أنت الذی نفخ الله فيك مِنْ رُوحه و عَلَّمَكَ الأسماء كُلَّهَا و أَمَرَ الملائكة فسجدوا لك؟ قال نعم قال فلِمَ أَخْرَجْتَنا و نَفَسَك مِنَ الجنة) ابوعوانہ کی روایت کے الفاظ ہیں: (فو الله لولا ما فعلت ما دَخَلَ أَحَدٌ مِنْ ذريتك النار) (یعنی اگر آپکا فعل نہ ہوتا تو آپ کی اولاد میں سے کوئی دوزخ میں نہ جاتا) ابن ابوشیبہ کے ہاں حدیثِ ابوسعید میں ہے: (فأَهْلَكْتَنَا و أَغْوَيْتَنَا) اور اس طرح کی باتیں ذکر کیں جو اللہ نے چاہا، یہ اس امر کا مشعر ہے کہ ان روایات میں جو کچھ مذکور ہوا سب محفوظ ہے اور بعض رواۃ نے وہ کچھ حفظ رکھا جو بعض نے نہیں رکھا، ان کا قول: (أنت آدم) استفہامِ تقریری ہے، آیت میں اللہ کی خلقِ آدم کی اپنے ہاتھ کی طرف اضافت اضافتِ تشریف ہے (محشی اختلافی نوٹ لکھتے ہیں کہ درست یہ ہے کہ یہ اضافت حقیقی معنی پر ہی محمول ہے اس طور جو اللہ کیلئے لائق ہوا اثباتاً اور تنزیہاً، پس اللہ سبحانہ نے اپنے [حقیقی] ہاتھ سے انہیں

تخلیق کیا تو واجب ہے کہ اللہ کیلئے دو ہاتھوں کا اثبات کیا جائے اس طور جو اس کے شایانِ شان ہو بغیر تمثیل، تعطیل، تکییف اور تحریف کے، اضافت کے حقیقی ہونے اور اثباتِ یدین کے باوجود اس سے حضرت آدم اور ان کی ذریت کی تشریف وتکریم ہی مستفاد ہے جو اللہ نے اپنے ہاتھ سے تخلیق کر کے انہیں عطا کی) اسی طرح روح کی اللہ کی طرف اضافت، ایک قول کے مطابق (من روحه) میں (من) زائد ہے اور نفخ بمعنی خلق ہے ای: (خلق فيك الروح)، (أغويتنا و أهلكتنا) اطلاقِ کل علی بعض سے ہے بخلاف (أخرجتنا) کے کہ یہ اپنے عموم پر ہے، (أخطأتَ و عَصَيتَ و نحوهما) کا معنی ہے: (فَعَلتَ خِلافَ ما أمِرتَ بِه) (یعنی مامور بہ کے خلاف کیا)، (خيبتَنا) خیبہ سے ہے مراد حرمان، بعض نے کہا یہ (أغويتنا) کی مانند ہی اطلاق الکل علی البعض سے ہے مراد وہ جن سے وقوعِ معصیت ممکن ہو، عموم پر محمول کرنے میں بھی کوئی مانع نہیں معنی یہ کہ اگر وہ درخت سے ترکِ اکل پر مستمر رہتے تو نکالے نہ جاتے اور اگر وہیں رہتے تو (ظاہر ہے) ان کی اولاد بھی ہوتی جو ہمیشہ جنت میں رہتے تو جب ان کا اخراج واقع ہوا تو ان کی اولاد کے اہلِ طاعت سے جنت میں استمرارِ دوام فائت ہوا اگرچہ وہ اسی کی طرف منتقل ہوں گے، اسی طرح اہلِ معصیت سے دنیا کی یہ مدت اور آخرت کے عذاب والی مدت کا جنت سے منہا ہونا واقع ہوا یا تو عارضی طور پر موحدین کے حق میں یا مستمراً اور کفار کے حق میں تو یہ حرمان نسبی طور پر ہے۔

(فقال له آدم يا موسى الخ) اعرج کی روایت میں ہے: (أنت موسى الذى أعطاك الله علمَ كُلِّ شيء و اصطفَاكَ على الناس برسالته) ہمام کی روایت میں بھی اس کا نحو ہے لیکن ان الفاظ کے ساتھ: (اصطفاه و أعطاه) یزید بن ہرمز کی روایت میں یہ زیادت بھی کی: (وَ قَرَّبَكَ نَجِيّاً أعْطَاك الْألواح فيها بيانُ كُلِّ شيء) ابن سیرین کی روایت میں ہے: (اصطفاك الله برسالته و اصطفاك لنفسه و أنزلَ عليك التوراة) روایتِ ابوسلمہ کے الفاظ ہیں: (اصطفاك اللهُ برسالتهِ و كلامِهِ) شعبی کی روایت میں ہے: (فقال نعم) حدیثِ عمر میں ہے: (قال أنا موسى قال نبيُّ بني إسرائيل ؟ قال نعم قال أنت الذى كَلَّمَكَ اللهُ مِنْ وراءِ حِجَاب ولم يَجْعَلْ بينك و بينه رسولا مِنْ خلقه ؟ قال نعم) (یعنی تم وہ موسی ہو جس سے اللہ پردے کے پیچھے سے ہمکلام ہوا اور اپنی خلق سے کسی کو واسطہ نہ پکڑا؟ کہا جی ہاں)

(قدر الله علي) غیر سرخسی اور مستملی کے ہاں: (قدره الله) ہے۔ (قبل أنْ يخلقني بأربعين الخ) یحی بن ابو کثیر کی ابوسلمہ سے روایت میں ہے: (فكيف تَلُومُني عليٰ أمرٍ كَتَبَهُ اللهُ أوْ قَدَّرَهُ الله عليَّ) مدت ذکر نہیں کی، طاوس کی روایت میں اس کا ذکر ثابت ہے، محمد بن عمرو کی ابوسلمہ سے روایت کے الفاظ ہیں: (فكم تجد في التوراة أنه كَتَبَ عليَّ العمل الذى عَمِلْتُهُ قبل أنْ أُخْلَقَ ؟ قال بأربعين سنةً قال فكيف تلوسني عليه) ابن ہرمز کی روایت اس کا نحو ہے اس زیادت کے ساتھ: (فهل وجدت فيها و عَصىٰ آدمُ رَبَّهُ فغَوىٰ؟ قال نعم) (اس کا مطلب ہوا کہ بعض آیاتِ قرآنی بعینہ سابقہ کتبِ سماویہ میں بھی موجود ہیں) ابن عبد البر کی کلام سے ایہام ہوسکتا ہے کہ ابن عیینہ اس زیادت کے ساتھ ابوزناد سے متفرد ہیں لیکن یہ ابوالزناد کی نسبت سے ہے وگرنہ اربعین کی تقیید غیرِ ابن عیینہ کے ہاں بھی موجود ہے احمد کے ہاں زہری عن ابوسلمہ کی روایت میں ہے: (فهل وجدت فيها ۔ يعنى الألواح أو التوراة۔ أني أهبط) شعبی نے یہ عبارت نقل کی: (أ فليس تجد

فيما أنزل الله عليك أنه سيُخرِجُنِي منها قبل أنْ يُدخِلَنِيها ؟ قال بلىٰ)(یعنی کیا آپ پہ نازل کردہ میں یہ نہیں ہے کہ مجھے اس سے نکالے گا اس میں پھر سے داخل کرنے سے قبل؟) عمار بن ابوعمار کی روایت میں ہے: (أنا أقدَمُ أم الذكر ؟قال بل الذكر)(یعنی کیا میں اقدم ہوں یا ذکر؟ مراد کتاب اللہ) عمرو بن ابوعمرو کی اعرج سے روایت میں ہے: (ألَمْ تَعلَمْ أنَّ اللهَ قَدَّرَ هذا علَيَّ قبل أنْ يَخلُقَنِي) روایتِ ابن سیرین میں ہے: (فوجدته كتب علَيَّ قبل أنْ يخلقني؟ قال نعم) ابوصالح کی روایت میں ہے: (فتلومني في شيءٍ كتبه الله علَيَّ قبل خَلْقِي) حدیثِ عمر کے الفاظ ہیں: (فلِمَ تَلُومُني على شيءٍ سَبَقَ مِن الله تعالى فيه القضاء) ابوسعید خدری کی حدیث میں واقع ہوا: (أ تلومني علىٰ أمرٍ قَدَّرَهُ اللهُ علَيَّ قبل أنْ يَخلُقَ السموات و الأرض) اس کے اور تقیید باربعین والی روایات کے مابین تطبیق یہ ہے کہ اسے متعلق بکتابت پر اور دیگر کو متعلق بالعلم پر محمول کیا جائے بقول ابن تین محتمل ہے کہ ان چالیس برسوں سے مراد اللہ تعالیٰ کے فرشتوں سے کہنے کہ (إنِّي جاعِلٌ في الأرضِ خليفةً) سے حضرت آدم میں نفخِ روح تک کی درمیانی مدت ہو، دیگر نے قرار دیا کہ ابتدائے مدت الواح میں وقتِ کتابت اور اس کا آخر ابتدائے خلقِ آدم ہے،

ابن جوزی لکھتے ہیں تمام مخلوقات کے وجود سے قبل اللہ کا علمِ قدیم تمام معلومات کا احاطہ کئے ہوئے تھا لیکن ان کی کتابت کا عمل متفاوت اوقات میں ہوا، صحیح مسلم میں ثابت ہے کہ: (إنَّ اللهَ قَدَّرَ المقادير قبل أنْ يخلق السموات و الأرض بخمسين ألف سنة) تو جائز ہے کہ قصہ آدم اپنی خصوصیت کے ساتھ ان کی تخلیق سے چالیس برس قبل دائرۂ کتابت میں لایا گیا ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ یہ مدت ان کے ڈھانچہ کی ہو اس میں روح پھونکی جانے سے قبل، صحیح مسلم میں ہے کہ ان کے مٹی سے ڈھانچہ بنائے جانے اور اس میں نفخِ روح کے مابین چالیس برس حائل ہیں اور یہ عمومی کتابتِ مقادیر کے معارض نہیں جو آسمانوں اور زمین کی تخلیق سے پچاس ہزار برس قبل عمل میں آئی، مازری کہتے ہیں اظہر یہ مراد ہونا ہے کہ اسے خلقِ آدم سے چالیس برس پیشتر لکھا گیا یا مراد یہ کہ فرشتوں کیلئے اسے ظاہر کیا یا کوئی ایسا فعل متحقق ہوا جس کی طرف یہ تاریخ (یعنی چالیس برس) مضاف کئے وگرنہ اللہ کی مشیت اور اس کی تقدیر قدیم ہے، اشبہ یہ کہ قولہ: (قدره الله علَيَّ قبل أنْ أخْلَقَ) سے مراد کہ تورات میں اسے مکتوب کیا کیونکہ مشار الیہ روایت میں کہا: (فكَمْ وجدتَهُ كتب في التوراة قبل أن أخلق) نووی کہتے ہیں (بتقديرها) سے مراد لوح محفوظ یا توراۃ یا الواح (یعنی تختیاں جو حضرت موسیٰ پہ نازل کی گئیں) میں اس کی کتابت، اصلِ قدر مراد لینا جائز نہیں کیونکہ وہ ازلی اور اللہ تعالیٰ کا اپنی خلق کیلئے جو کچھ واقع ہوگا کا ارادہ لا زوال ہے، ہمارے بعض شیوخ کا زعم تھا کہ مراد حضرت آدم کا مٹی سے ڈھانچہ بناتے وقت اس امر کا اظہار ہے کہ وہ اس حالت میں چالیس برس رہے تھے اس پر (بخلقه) سے مراد ان میں روح کا پھونکا جانا، بقول ابن حجر اس کیلئے اعمش عن ابوصالح کی روایت کے یہ الفاظ معکر ہیں: (كتبهُ اللهُ علَيَّ قبلَ أنْ يخلق السموات و الأرض) لیکن اس میں قولہ: (كتبه الله علي)کو (قدره) پر محمول کیا جائے گا یا تعددِ مکتوب کی وجہ سے تعددِ کتابت پر۔

(ثلاثا) اس طریق میں یہی ہے حضرت ابوہریرہ سے اکثر طرق میں یہ مکرر واقع نہیں تو ایوب بن نجار کی روایت میں بھی یہی ہے جو یہاں ہے لیکن (ثلاثا) کے بغیر، اسی طرح مسلم کی ابن سیرین سے روایت میں اور ابوعوانہ کی حدیثِ جندب میں،

حدیثِ عمر میں یہ الفاظ ہیں: (فاحتجا إلى الله فحَجَّ آدمُ موسى قالها ثلاث مرات) عمرو بن ابو عمرو کی اعرج سے روایت میں ہے: (لقد حج آدم موسى لقد حج آدم موسى لقد حج آدم موسى) حارث کے ہاں ابو سعید کی حدیث میں ہے: (فحج آدم موسى ثلاثا) نسائی کی روایتِ شعبی کے الفاظ ہیں: (فخصم آدم موسى فخصم آدم موسىٰ) رواۃ ،نقلہ اورشراح (آدم) کے بطورِ فاعل مرفوع ہونے پر متفق ہیں بعض حضرات نے شاذ طور پر اسے بطورِ مفعول منصوب پڑھا اور موسی کو محلِ رفع میں بطور فاعل ، اسے حافظ ابو بکر بن خاصیہ نے مسعود بن ناصر سجزی حافظ سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے انہیں (فحج آدم) نصب کے ساتھ پڑھتے سنا، کہتے ہیں یہ قدری تھے بقول ابن حجر یہ قبل ازیں کے اس امر پہ اتفاق سے محجوج ہے کہ آدم فاعل ہے، اسے احمد نے زہری عن ابو سلمہ عن ابو ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (فحجه آدم) اس سے اشکال رفع ہو جاتا ہے کیونکہ اس کے رواۃ ائمہ حفاظ ہیں اور زہری کبار فقہائے حفاظ میں سے تھے تو اس ضمن میں ان کی روایت ہی معتمد ہے، (حجه) کا معنی ہے: (غلبه بالحجة) کہا جاتا ہے: (حاججت فلانا فحججْتُه، مثل خاصمت فلانا فخصمته) ابن عبد البر لکھتے یں یہ حدیث اثباتِ قدر کے مسئلہ میں اہلِ حق کیلئے اصلِ جسیم ہے اور یہ کہ اللہ نے بندوں کے (سب) افعال مَقْضی (یعنی مقدر) کر رکھے ہیں ہر ایک اپنی اسی تقدیر کے مطابق ہی چل رہا ہے جو اللہ کے علمِ سابق میں ہے، کہتے ہیں اس میں جبریہ کیلئے کوئی حجت نہیں اگر چہ بادی النظر میں یہ ان کی دلیل لگتی ہے

خطابی معالم السنن میں لکھتے ہیں کثیر لوگ خیال کرتے ہیں کہ قضاء وقدر کا مطلب جبر کا استلزام اور قہرِ عبد ہے، یہ تو ہم ہوتا ہے کہ غلبہِ آدم اس جہت سے تھا لیکن ایسا نہیں، یہ دراصل اللہ کے علم کے اثبات بارے اِخبار ہے ان امور کی بابت جو بندوں کے افعال میں سے واقع ہوں گے ان کا صدور اس کی طرف سے سابق تقدیر میں سے ہے تو تقدیر نام ہے اس کا جو فعلِ قادر سے صادر ہوا اور اگر معاملہ یہ ہے تو اللہ کے علم سے ماوراء ان سے ان کے افعال وا کساب کی نفی کی گئی ہے اور ان کا ان امور کا انجام دینا ان کے قصد، تعمد اور اختیار سے ہے پس حجت انہیں اس کا ملزَم بناتی ہے اور ملامت دراصل اس پر عائد ہے، اس ضمن میں جماع القول (یعنی جامع مانع بات) یہ ہے کہ دونوں ایسے امر ہیں کہ ایک دوسرے سے مبدل نہیں: ایک بمنزلہِ اساس ہے اور دوسرا بمنزلہ عمارت اور اس کے نقص کے ہے،

حضرت آدم کی حجت کی جہت دراصل یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ جانتا تھا کہ وہ درخت سے اکل کے مرتکب ہوں گے تو ان کیلئے کیونکر ممکن تھا کہ اس بارے اللہ کے علم کا رد کرتے، وہ تو زمین کیلئے پیدا کئے گئے تھے لہذا جنت میں (ہمیشہ کیلئے) چھوڑے نہ جاسکتے تھے بلکہ وہاں سے (بہرحال) زمین کی طرف منتقل ہونا ہی تھا تو درخت سے ان کا کھالینا ان کے اہباط اور زمین میں ان کے استخلاف کے سبب تھا (جو ایک طے شدہ امر تھا) جیسا کہ اللہ نے ان کی تخلیق سے قبل ہی فرما دیا تھا: (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً) کہتے ہیں جب انہیں حضرت موسی نے ملامت کی تو جواب دیا: (أ تلومني علىٰ أمرِ قَدَّره الله علي) کہتے ہیں جب انہیں حضرت موسی نے ملامت کی تو جواب دیا(أ تلومني على امر قدَّرَهُ الله علَيَّ) تو تمہاری طرف سے مجھے ملامت کرنا مجھ سے ساقط ہے کیونکہ کسی کیلئے روا نہیں کہ کسی کو اس کے کسی گناہ کی وجہ سے عار دلائے کیونکہ تحت العبودیت ساری خلق سواء ہے صرف اللہ تعالی کی جانب سے ملامت کا ہونا ہی متجہ ہے کیونکہ اس نے انہیں (درخت کے قریب جانے سے) منع کیا تھا تو منہی عنہ کا ارتکاب کیا، کہتے ہیں حضرت

موسی کا قول ۔ اگرچہ نفس میں اس کی بابت شبہ ہے، بظاہر ان کے اس احتجاج کا تعلق سبب کے ساتھ ہے لیکن حضرت آدم کا تعلق بالقدر ارجح تھا تبھی ان پر غالب آئے ، غلبہ مع المعارضہ واقع ہوتا ہے جیسے دلیل کے ساتھ بھی ہوتا ہے اھ ملخصا ، اعلام الحدیث میں بھی ملخصا اس کا نحو لکھا اس زیادت کے ساتھ کہ (فحج آدم موسی) کا معنی یہ ہے کہ ان کی اس حجت کا رد کیا جن کے ساتھ ملامت کو ان پر لازم کر رہے تھے، کہتے ہیں حضرت آدم کی طرف سے اس فعل کے صدور کا انکار نہیں ہوا بلکہ اس کا معارضہ ایسے امر کے ساتھ کیا جس نے ان سے ملامت کو دور کر دیا بقول ابن حجر دونوں جگہ کی ان کی طویل کلام کے باوجود شبہ کا دفع وردنہیں ہو سکا مگر ان کے اس دعوی میں کہ انسان کیلئے روا نہیں کہ وہ کسی اپنے جیسے انسان کو ملامت کرے اس امر کے فعل وارتکاب پر جو اللہ نے اس کے لئے مقدر کیا ہے، یہ صرف اللہ تعالی کا حق ہے کیونکہ وہی آمر وناہی ہے!

لیکن اس پہ معترض کہہ سکتا ہے کہ اگر یہ اللہ کیلئے ہے تو کیا مانع ہے کہ یہ کام وہ کرلے جو اللہ سے اس کے رسل میں سے متلقی ہے یا وہ جو اسکے رسل سے متلقی ہے قرطبی کہتے ہیں ان پر بالحجت غالب آئے کیونکہ انہیں تورات سے پڑھ کر علم تھا کہ اللہ نے ان کی توبہ قبول کی تو ان کا اس پر یہ ملامت کرنا ایک نوع کی جفاء تھی جیسے مقولہ ہے: (ذِکْرُ الجفاء بعد حصول الصفاء جفاءٌ)(یعنی دلوں کی کدورت دور ہو جانے کے بعد جفا کا ذکر بجائے خود جفا ہے) اور اس لئے کہ درگزر کے بعد نافرمانی کا اثر مٹ جاتا ہے حتی کہ گویا کچھ تقصیر ہوئی ہی نہ تھی تب ملامت کرنے والے کی ملامت برمحل نہیں اور یہ مازری وغیرہ محققین کے جواب کا محصل ہے اور یہی معتمد ہے، قدریہ نے اس حدیث کا انکار کیا ہے کیونکہ یہ تقدیرِ سابق کے اثبات میں صریح ہے اور پھر نبی اکرم کی طرف سے اس کے ساتھ حضرت آدم کے احتجاج پر تقریر اور آپ کا گواہی دینا کہ وہ حضرت موسی پر غالب آئے ، ان کا قول ہے کہ یہ صحیح نہیں کیونکہ حضرت موسی ایسے امر پر ملامت نہ کر سکتے تھے جس کا فاعل توبہ کر چکا ہے اور خود انہوں نے ایک شخص کو قتل کر دیا تھا جس کے قتل کا انہیں کوئی حکم واختیار نہ تھا پھر اللہ سے طالبِ مغفرت ہوئے تھے اور انہیں معافی مل گئی تھی تو وہ کیونکر حضرت آدم کو ایسے امر پر ملامت کر سکتے تھے جس کی معافی انہیں مل چکی ہے؟ دوم یہ کہ اگر کسی کو ذنب بالقدر پر ملامت کرنا سائغ ہوتا جس کی کتابت ہو چکی ہے تو ہر گناہگار تقدیرِ سابق کا عذر بیان کر سکتا ہے! اگر ایسا کرنا سائغ قرار دیں تو قصاص وحدود کا باب بند ہو جائے اور ہر کوئی اس کا سہارا لے؟ تو یہ لوازمِ قطعیہ کا باعث بنے گا تو اس سے دلالت ملی کہ اس حدیث کی کوئی اصل نہیں

اس کا جواب کئی طرح سے دیا گیا ہے، اول یہ کہ حضرت آدم نے احتجاج بالقدر معصیت کے ارتکاب پر کیا تھا نہ کہ مخالفت پر، حضرت موسیٰ کی ملامت گری کا محرک (جنت سے) اخراج ہے (کہ آپ کی اس فروگزاشت کے باعث ہمیں جنت سے نکلنا پڑا) تو گویا انہوں نے کہا وہاں سے نکلنے کا سبب میں نہیں ہوں اصل میں تمہیں وہاں سے نکالنے والا وہ ہے جس نے اخراج کو اکل من الشجرۃ پر مرتب کیا اور جس نے اسے مرتب کیا وہ میری تقدیر ہے جو میری تخلیق سے بھی قبل لکھی جا چکی تھی تو تم مجھے اس امر پر کیونکر ملامت کر سکتے ہو جس میں میرا بس یہی کردار ہے، اس پر مرتب اخراج میرے فعل سے نہیں ، بقول ابن حجر یہ جواب جبریہ کے شبہ کا رد نہیں کرتا ،

دوم یہ کہ نبی اکرم کا حضرت آدم کیلئے حجت کا حکم ایک خاص معنی میں ہے کہ اگر معنائے عام میں ہوتا تو خود اللہ تعالیٰ کی طرف سے انہیں ملامت کا سامنا کرنا نہ پڑتا اس کے اس قول کے ساتھ : (أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ)[الأعراف: ٢٢]

اور نہ وہ اس پر ان کا مواخذہ کرتا حتی کہ انہیں جنت سے نکالا اور زمین پر لا اتارا لیکن حضرت موسی نے جب ملامت کرنا شروع کی اور اس کا آغاز ان الفاظ سے کیا کہ آپ وہ ہو جنہیں اللہ نے اپنے ہاتھ سے تخلیق کیا پھر ایسا کیوں کیا؟ تو حضرت آدم نے اپنے اس قول سے معارضہ شروع کیا کہ آپ وہی ہونا جنہیں اللہ نے چنا اور آپ آپ ۔۔۔ ان کی کلام کا حاصل یہ تھا کہ آپ کے اس عظیم مقام پر فائز ہونے کے باوجود یہ بات کیونکر مخفی رہی کہ تقدیر سے کوئی مفر نہیں، حضرت آدم کے غالب آنے کی دو وجوہ تھیں ایک یہ کہ کسی مخلوق کو یہ حق حاصل نہیں کہ کسی اور کو اس فعل پر ملامت کرے جو اس کا مقدر ہے مگر اللہ کی اذن کے ساتھ تو شارع ہی ملامت کر سکتا ہے تو جب بغیر اذن ملے موسی ملامت کو شروع ہوئے تو اس کا معارضہ تقدیر کا حوالے دے کر کیا اور انہیں چپ کرا دیا، سوم یہ کہ حضرت آدم سے جو فعل سرزد ہوا اس میں قدر و کسب دونوں مجتمع تھے اور توبہ کسب کا اثر محو کر دیتی ہے تو جب اللہ نے توبہ قبول کر لی تھی باقی اب تقدیر ہی رہی اور یہ ایسا معاملہ ہے جس پر کوئی ملامت نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ تو اللہ کا فعل ہے اور وہ اس سے اس کے کسی فعل بارے سوال نہیں کیا جا سکتا

سوم جو ابن عبدالبر نے کہا کہ یہ میری نظر میں حضرت آدم کے ساتھ خاص ہے کیونکہ دونوں کا یہ مناظرہ ان کی توبہ کی قبولیت کے بعد ہوا ہے جیسا کہ قرآن میں ہے: (فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ)[البقرۃ: ۳۷] تو ان کا حق بنتا تھا کہ حضرت موسی کی اکل من الشجرۃ پر ملامت کرنے کا رد و انکار کریں کیونکہ ان کی توبہ پہلے ہی قبول ہو چکی ہے وگرنہ تو کسی گناہ کے مرتکب مثلا قاتل، زانی اور چور وغیرہ کیلئے جائز نہیں کہ وہ اپنے ملامت کرنے والے سے کہے کہ یہی میری تقدیر میں لکھا تھا جو میری تخلیق سے بھی قبل لکھی جا چکی ہے، تمہیں ملامت کا کوئی حق نہیں کیونکہ امت متفق ہے کہ گناہگار کو ملامت کرنا جائز بلکہ مستحب ہے جیسا کہ اس امر پر بھی اجماع ہے کہ نیک شخص کی تعریف کی جا سکتی ہے، کہتے ہیں ابن وہب نے کتاب القدر میں مالک عن یحی بن سعید سے نقل کیا کہ حضرت آدم کا یہ جواب ان کی توبہ کی قبولیت کے بعد کا ہے،

چہارم یہ کہ حضرت آدم اس لئے غالب آئے کہ حضرت موسی کی یہ ملامت ان کی موت کے بعد تھی، ملامت تو زندہ کو کی جاتی ہے کیونکہ اوامر و نواہی کا تعلق حالتِ حیات سے ہے تو عاصی کو ملامت ہو سکتی ہے اور اس پر حد و قصاص کا نفاذ کیا جا سکتا ہے بعد از وفات تو مُردوں کو گالی دینے اور برا کہنے سے نہی ثابت ہے جیسا کہ فرمان نبوی ہے: (ولا تذکُروا سوتاکم إلا بخیر) کیونکہ اب ان کا معاملہ اللہ کے پاس ہے، یہ بھی ثابت ہے کہ جس پر حد قائم ہو چکی ہو اسے دوبارہ سزا نہیں ہو سکتی بلکہ اس جاریہ جس نے زنا کیا تھا اور اس پر حد قائم کی گئی تھی، کی تثریب (یعنی عار دلانے) سے نہی کی، تو حضرت آدم کے ضمن میں چونکہ ثابت ہے کہ اللہ نے ان کی اس تقصیر کو معاف کر دیا تھا تبھی انہوں نے تقدیرِ سابق کے ساتھ حجت پکڑنے کی طرف عدول کیا اسی باعث آنجناب نے بتلایا کہ حضرت آدم غالب رہے تھے، مازری لکھتے ہیں اللہ تعالٰی کے حضرت آدم کی توبہ قبول کر لینے کے بعد ان کی اس کوتاہی کا ذکر اس کے سبب جاری بحث کے مصداق تھا تو انہوں نے بتلایا کہ اس میں اصل قضاء و قدر کا معاملہ ہے جو پہلے سے طے شدہ ہے اسی بناء پر وہ غالب آئے، داودی نے جیسا کہ ابن تین نے نقل کیا، کہا حضرت آدم کی دلیل اس لئے قائم ہوئی کیونکہ اللہ نے ان کی تخلیق ہی اس لئے کی تھی کہ زمین پر انہیں خلیفہ بنائے تو حضرت آدم نے اکل من الشجرۃ میں سابق العلم کے ساتھ احتجاج نہ کیا کیونکہ یہ ان کے اپنے اختیار سے تھا صرف اپنے خروج کیلئے احتجاج بالقدر کیا کیونکہ اس سے کوئی مفر نہ تھا، یہ جواب بھی دیا گیا کہ آدم باپ اور موسی بیٹے ہیں اور بیٹے کو حق نہیں کہ باپ کو

(کسی امر پر) ملامت کرے، اسے قرطبی وغیرہ نے نقل کیا بعض نے اسے یوں تعبیر کیا کہ حضرت آدم بڑے تھے، اس کا تعاقب کیا گیا کہ یہ معنائے حدیث سے بعید ہے پھر یہ اپنے عموم پر نہیں بلکہ کئی مواضع میں بیٹے کیلئے جائز ہے کہ اپنے والد کو ملامت کرے،

بعض نے کہا اس لئے غالب آئے کہ دونوں کی شریعت باہم متغایر تھی، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ یہ بلا دلیل دعویٰ ہے کہاں سے معلوم ہوا کہ حضرت آدم کی شریعت میں تھا کہ مخالف تقدیرِ سابق کے ساتھ احتجاج کر سکتا ہے اور حضرت موسی کی شریعت میں تھا کہ ایسا کرنا جائز نہیں! فی الجملہ دوم اور سوم اصح الاجوبہ ہیں، دونوں کے مابین تنافی نہیں دونوں کے امتزاج سے ایک ہی جواب بن سکتا ہے وہ یہ کہ تائب کو کسی ایسے معاملہ پر ملامت نہیں کی جاسکتی جس کی توبہ قبول ہو چکی ہو بالخصوص جب وہ دارِ تکلیف سے انتقال کر چکا ہو، نووی نے یہی اختیار کیا اور لکھا کلامِ آدم کا مفہوم یہ ہے کہ تم اے موسی جانتے ہو کہ میری تخلیق سے بھی پیشتر یہ بات لکھی جا چکی تھی لہذا اس کا وقوع لازمی امر تھا اگر میں اور ساری مخلوق مل کر بھی کوشش کریں کہ ذرہ برابر تقدیر میں لکھی کسی شیٔ کو روک لیں تو ایسا نہیں کر سکتے لہذا مجھے نشانۂ ملامت مت بناؤ کہ مخالفت پر ملامت کرنا شرعی ہے نہ کہ عقلی پھر جب اللہ نے میری توبہ قبول کر لی اور میری بخشش کر دی ہے تو ملامت زائل ہوئی تو جو اس کے باوجود مجھے ملامت کرے وہ محجوج بالشرع ہے، اگر کہا جائے آج اگر کوئی گناہگار یہی بات کہے کہ یہ تو میری تقدیر میں لکھا تھا تو کسی کو مجھے ملامت نہیں کرنا چاہئے تو ہم کہیں گے اس کا معاملہ حضرت آدم کے معاملہ سے مختلف ہے، یہ گناہگار ابھی اس دارِ تکلیف میں ہے اور اوامر ونواہی کے احکام اس پر جاری ہیں لہذا اسے عقوبت بھی ہو سکتی ہے اور ملامت بھی کی جا سکتی ہے اس میں اس کے لئے اور دیگر کیلئے زجر وعظت ہے، حضرت آدم تو اس مناظرہ کے وقت فوت ہو چکے اور اس دارِ تکلیف سے نکل چکے تھے (اور ان کی توبہ کہ قبولیت بھی بیان ہو چکی تھی) لہذا زجر سے مستغنی تھے اور انہیں اب اس ملامت کا کوئی فائدہ نہ تھا بلکہ اس میں (ان کیلئے) ایذاء وتخجیل (یعنی خجالت دلانا) تھی تبھی وہ غلبہ کے حقدار بنے، تورپشتی کہتے ہیں ان کے قول کہ اللہ نے اس معصیت کو میرے لئے لکھ دیا تھا، کا مطلب یہ نہیں کہ (أَلْزَمَنی به) (یعنی مجھ پہ اس کا لزوم کیا) اس کا دراصل معنی یہ ہے کہ تخلیقِ آدم سے پہلے ام الکتاب میں اسے ثبت کیا اور حکم لگایا کہ یہ امرِ کائن ہے پھر یہ محاجت عالمِ علوی میں ہوئی ارواح کے ملتقیٰ کے وقت، عالمِ اسباب میں اس کا وقوع نہیں ہوا دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ عالمِ اسباب میں وسائط واکتساب سے قطعِ نظر ممکن نہیں بخلاف عالمِ علوی کے، موجبِ کسب کے انقطاع اور تکلیفی احکام کے ارتفاع کے بعد، تبھی حضرت آدم نے تقدیرِ سابق سے احتجاج کیا، ابن حجر کے بقول یہ بعض سابق الذکر اجوبہ کا محصل ہے

اس سے صیغۂ مدح کے ساتھ استعمالِ تعریض کا ثبوت ملا اس کا اخذ حضرت آدم کے حضرت موسی سے یہ کہنے سے ہے: (أنت الذی اصْطَفَاكَ اللهُ برسالته) ان کی آخرِ کلام تک، یہ اس لئے کہ اس کے ساتھ انہوں نے اشارہ دیا کہ وہ ان کے عذر پر مطلع ہیں بذریعۂ وحی اس کی معرفت انہیں حاصل ہوئی اگر اس کا استحضار کرتے تو اس طرح سے ان کے عذر کے وضوح کے باوصف ملامت نہ کرتے، اس میں اس سے اعم ایک اور شیٔ کی طرف بھی اشارہ ہے اگرچہ اس میں حضرت موسی کیلئے اختصاص تھا تو گویا کہا اگر میرا اخراج نہ ہوا ہوتا جو درخت سے میرے اکل پر مترتب تھا تو تمہیں یہ مناقب وفضائل بھی حاصل نہ ہوتے کہ اگر میں جنت میں ہی باقی رہتا اور وہیں میری آل ونسل بھی باقی رہتی تو کہاں کا فرعون اور کیونکر اس کا دعوائے ربوبیت ہوتا پھر کیسے آپ کی رسالت ہوتی اور دیگر

مناقب جواس کے ذریعہ حاصل ہوئے پھر جب میں (یا میرا جنت سے اخراج) ہی آپ کو حاصل ان فضائل کا سبب ہوں تو آپ کو کیا حق ہے کہ اس طرح سے ملامت کا نشانہ بنائیں؟ طیبی لکھتے ہیں جبریہ کا مذہب اللہ کیلئے اثباتِ قدرت اور بندے سے اصلا اس کی نفی ہے جبکہ معتزلہ کا مذہب اس کے برعکس ہے اور یہ دونوں موقف افراط وتفریط کا مظہر ہیں، طریقِ مستقیم قصد ہے (یعنی درمیانی راہ وروش) تو جب کلامِ موسی کا سیاق مؤول الی ثانی ہے اس طور کہ جملہ کا اصدار حرفِ انکار وتعجب سے کیا اور اسمِ آدم کی تصریح کی اور انہیں ان صفات کے ساتھ متصف ٹھہرایا جن میں سے ہر ایک مستقل ہے گویا ان کی جانب سے ارتکابِ مخالفت ہوا ہی نہیں پھر اہباط کا اسناد انہی کی طرف کیا اور نفسِ اہباط ایک کمتر مرتبہ ومنزل ہے تو گویا کہا ان عالی مناصب کی نسبت سے یہ انحطاط کتنا ابعد ہے؟ تو حضرت آدم نے اس کے بالمقابل کے ساتھ جواب دیا بلکہ اس سے ابلغ، تو انہوں نے بھی اپنی کلام کا اصدار ہمزۂ انکار سے کیا اور اسمِ موسی کی تصریح کی اور انہیں ان صفات کے ساتھ متصف کیا جن میں سے ہر ایک مستقل ہے پھر علمِ ازلی کو اس پر مرتب کیا پھر بجائے کلمۂ استبعاد کے ہمزۂ انکار کا استعمال کیا گویا کہا آپ تورات میں اسے پڑھتے ہو پھر بھی مجھے ملامت کرتے ہو؟، کہتے ہیں اس تقریر یہ معتدل روش کی تحری پر تنبیہہ اور اس کی تلقین ہے، کہتے ہیں نبی اکرم نے اپنی اس حدیث کو اسے اس قول پر اختتام پذیر کیا: (فحج آدم موسى) اس امر پر تنبیہہ کرنے کیلئے کہ آپ کی امت کے بعض افراد۔ جیسے معتزلہ ہیں، تقدیر کا انکار کریں گے اسی لئے اسے اہمیت دی اور مبالغہ فی الارشاد کیا، بقول ابن حجر اس سے قریب جو کتاب الایمان میں مرجئہ کے رد بارے بحث گزری، ابن مسعود کی اس مرفوع حدیث کی شرح کے ضمن میں: (سباب المسلم فسوقٌ و قتاله كفرٌ) تو جب مقام مرجئہ کے رد کا مقام ہے تو اسی پر اکتفا کیا اس کے ظاہر سے اعراض کرتے ہوئے جو خوارج کے مذہب کا مقوی ہے جو گناہ کے ارتکاب کے نتیجہ میں کافر قرار دیتے تھے اعتماد کرتے ہوئے اس تقریر پر جو اپنی جگہ اس کے رد میں گزری تو اسی طرح یہاں جب مراد قدریہ کا رد تھا جو سبقِ قدر کے منکر ہیں تو اسی پر اکتفاء کیا اس کے ظاہر کے ایہام سے اعراض کرتے ہوئے جو جبریہ کے مذہب کا موید ہے اس رد ودفاع کے پیش نظر جو اپنے مقام میں گزرا

اس حدیث میں کئی دیگر فوائد بھی ہیں، قاضی عیاض لکھتے ہیں اس میں اہلِ سنت کے اس موقف کی حجت ہے کہ جس جنت سے حضرت آدم کا اخراج عمل میں آیا یہ وہی جنتِ خلد تھی جس کا وعدہ متقین سے کیا گیا ہے جہاں آخرت میں وہ جائیں گے، بعض معتزلہ وغیرہ کے اس قول کے برخلاف کہ یہ ایک دیگر جنت تھی، بعض نے تو مزید یہ بھی کہا کہ وہ جنت اسی زمین میں تھی، اس بارے کتاب الرقاق کے آخر میں بحث گزری ہے، اس میں عموم کا بارادۂ خصوص اطلاق بھی ثابت ہوا ان کے قول: (أعطاك علمَ كُلِّ شيءٍ) میں جبکہ اس سے مراد ان پر نازل کی گئی کتاب اور اس سے متعلقہ امور تھے عموم مراد نہ تھا کیونکہ انہوں نے حضرت خضر کی ان سے کہی اس بات کی تائید کی تھی کہ اللہ نے کچھ علوم ایسے مجھے دیئے ہیں جنہیں آپ نہیں جانتے، اس کا تفسیر سورۃ کہف میں واضح بیان گزرا، اس سے مناظرات میں طلبِ حق کے اظہار کیلئے مشروعیتِ حجج، اباحتِ توبیخ اور اثنائے جدال تعریض کا جواز بھی ملا تا کہ ظہورِ حجت تک توصّل ہو، یہ بھی کہ صاحبِ ایقان وعلم کو ملامت کرنا دیگر کی نسبت اشد ہے، اس سے عالم کے اپنے سے بڑے اور بیٹے کے باپ کے ساتھ مناظرہ کا جواز بھی ملا اس کی مشروعیت کا محل تب جب یہ اظہارِ حق، ازدیادِ علم اور حقائقِ امور سے واقف ہونے کی غرض سے ہو، اثباتِ قدر اور افعالِ عباد کے مخلوق ہونے کی بابت اہل سنت کے قول کے لئے بھی اس میں حجت ہے، یہ بھی کہ بعض احوال میں انسان کیلئے کبھی

وہ کچھ مغتفر (یعنی نظر انداز کئے جانے کے قابل) ہوتا ہے جو دیگر میں نہیں مثلاً حالتِ غضب واسف میں بالخصوص وہ لوگ جن کی طبع میں حدت اور مزاج میں شدت ہو چنانچہ حضرت موسی پر اثنائے مناظرہ جب حالت انکار کا غلبہ ہوا تو حضرت آدم کو حالانکہ وہ ابوالبشر ہیں، نام لے کر مخاطب کیا اور ان امور کی ان سے مخاطبت کی جو عام حالت میں نہ ہو سکتے تھے اس کے باوجود انہوں نے اس پر ان کی تقریر کی اور ان کے وارد اعتراض کو ابدائے حجت کرتے ہوئے دور کرنے کی سعی کی۔

- 12 باب لاَ مَانِعَ لِمَا أَعْطَى اللَّهُ (ایک دعائے نبوی)

ترجمہ کے الفاظ اس کے تحت نقل کردہ حدیث سے منتزع ہیں، امام مالک کی تخریج کردہ حدیثِ معاویہ میں بھی مذکور ہیں مصنف نے اس کے ساتھ یہ اشارہ کیا ہے کہ یہ حدیثِ باب کا بعض ہے جیسا کہ آخر صفة الصلاة میں اس کی شرح کے اثناء بیان کیا اور حضرت معاویہ نے حضرت مغیرہ سے اس کا استثبات کیا تھا۔

- 6615حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ حَدَّثَنَا فُلَيْحٌ حَدَّثَنَا عَبْدَةُ بْنُ أَبِى لُبَابَةَ عَنْ وَرَّادٍ مَوْلَى الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ قَالَ كَتَبَ مُعَاوِيَةُ إِلَى الْمُغِيرَةِ اكْتُبْ إِلَىَّ مَا سَمِعْتَ النَّبِىَّ ﷺ يَقُولُ خَلْفَ الصَّلاَةِ فَأَمْلَى عَلَىَّ الْمُغِيرَةُ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِىَّ ﷺ يَقُولُ خَلْفَ الصَّلاَةِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ اللَّهُمَّ لاَ مَانِعَ لِمَا أَعْطَيْتَ وَلاَ مُعْطِىَ لِمَا مَنَعْتَ وَلاَ يَنْفَعُ ذَا الْجَدِّ مِنْكَ الْجَدُّ وَقَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ أَخْبَرَنِى عَبْدَةُ أَنَّ وَرَّادًا أَخْبَرَهُ بِهَذَا ثُمَّ وَفَدْتُ بَعْدُ إِلَى مُعَاوِيَةَ فَسَمِعْتُهُ يَأْمُرُ النَّاسَ بِذَلِكَ الْقَوْلِ

أطرافه 844، 1477، 2408، 5975، 6330، 6473، - 7292 (اس کا سابقہ نمبر دیکھیں)

(ولا معطى لما منعت) مسعر نے عبدالملک بن عمیر عن وراد سے یہ اضافہ بھی کیا: (ولا رادّ لِمَا قضيتَ) اسے طبرانی نے بسند صحیح ان سے نقل کیا سابقہ مقام پر اس زیادت کے ایک اور طریق کا ذکر بھی کیا تھا فوائدِ ابوسعید کنجرودی میں بھی یہ مخرج ہے۔ (و قال ابن جريج الخ) اسے احمد اور مسلم نے ابن جریج سے نقل کیا اس سے غرض وراد کی عبدہ کو تصریحِ اخبار ہے کیونکہ پہلے طریق میں یہ عنعنہ کے ساتھ واقع ہے۔

- 13باب مَنْ تَعَوَّذَ بِاللَّهِ مِنْ دَرَكِ الشَّقَاءِ وَسُوءِ الْقَضَاءِ
(بدبختی کے گھیرنے اور سوئے تقدیر سے اللہ کی پناہ مانگنا)

وَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ (کہو: میں صبح کے رب کے ساتھ اس کی خلق کے شر سے پناہ کا طالب ہوں)

- 6616حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ سُمَىٍّ عَنْ أَبِى صَالِحٍ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ عَنِ

النَّبِيِّ ﷺ قَالَ تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ جَهْدِ الْبَلَاءِ وَدَرَكِ الشَّقَاءِ وَسُوءِ الْقَضَاءِ وَشَمَاتَةِ الْأَعْدَاءِ

طرفه - 6347 (اسی کا سابقہ نمبر)

کتاب الدعوات کے اوائل میں اس کی شرح گزری۔(و قوله تعالى الخ) اس آیت کے ذکر سے ان حضرات کا رد مقصود ہے جن کا زعم ہے کہ انسان اپنے فعل کا خالق ہے اس لئے کہ اگر وہ برائی جس سے وہ اللہ کے ساتھ استعاذہ کا مامور ہے اپنے فاعل کی اختراع ہوتی تو پھر اللہ کے ساتھ اس سے استعاذہ کا کوئی معنی و مقصد نہ ہوتا پھر اس لئے بھی کہ تعوذ صحیح نہیں مگر اس کے ساتھ جو اس شئ کے ازالہ پر قادر ہو جس سے پناہ مانگی جا رہی ہے اور حدیث اس بات کو متضمن ہے کہ اللہ تعالیٰ سب ماذکر کا فاعل ہے، سوئے قضاء سے مراد سوئے مقضی ہے جیسا کہ اس کی تقریر شرح حدیث کے ساتھ مفصلاً کتاب الدعوات کے اوائل میں گزری۔

- 14باب يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ (اللہ تعالیٰ انسان اور اس کے دل کے درمیان حائل ہوتا ہے)

گویا آیت میں مذکور حیلولہ کی تقلب کے ساتھ تفسیر کی طرف اشارہ کیا جو اس حدیث میں ہے، راغب نے اس طرف توجہ دلائی اور لکھا مراد یہ کہ وہ انسان کے دل میں القاء کرتا ہے جو اسے اس کی مراد سے پھیر دیتا ہے کسی ایسی حکمت کی وجہ سے جو اس کی مقتضی ہو، آیت کی تفسیر میں ابن مردویہ نے ضعیف سند کے ساتھ ابن عباس سے مرفوعا نقل کیا کہ: (يَحُولُ بين المؤمن و بين الكفر و يحول بين الكافر و بين الهدى) (وہ مومن اور کفر کے اور کافر اور ہدایت کے درمیان حائل ہے)۔

- 6617حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَبُو الْحَسَنِ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ عَنْ سَالِمٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ كَثِيرًا مِمَّا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَحْلِفُ لَا وَمُقَلِّبِ الْقُلُوبِ

.طرفاه 6628، - 7391

ترجمہ: عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ اکثر رسول اکرم یہ قسم کھایا کرتے تھے: لَا وَمُقَلِّبِ الْقُلُوبِ (یعنی قسم ہے! دلوں کے پھیرنے والے کی)

اس کی شرح آگے کتاب الأیمان والنذور میں آ رہی ہے۔(عن سالم) یہی محفوظ ہے ثوری نے بھی موسی بن عقبہ سے یہی نقل کیا، نفیلی نے شذوذ کا مظاہرہ کیا اور ابن مبارک سے بجائے سالم کے (موسى عن نافع) نقل کیا، اسے ابو داؤد نے ابن داسہ کی روایت سے تخریج کیا۔

اسے ترمذی نے (الإیمان) اور نسائی نے اور ابن ماجہ نے (الکفارات) میں نقل کیا۔

- 6618حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حَفْصٍ وَبِشْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَا أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِابْنِ صَيَّادٍ خَبَأْتُ لَكَ خَبِيئًا قَالَ الدُّخُّ قَالَ اخْسَأْ فَلَنْ تَعْدُوَ قَدْرَكَ قَالَ عُمَرُ ائْذَنْ لِي فَأَضْرِبَ عُنُقَهُ قَالَ دَعْهُ إِنْ يَكُنْ هُوَ فَلَا تُطِيقُهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ هُوَ فَلَا خَيْرَ لَكَ فِي قَتْلِهِ

أطرافه 1354، 3055، - 6173 (ترجمہ کیلئے جلد:۲،ص:۲۵۳)

یہ کتاب الجنائز کے آخر میں گزری ہے، الفتن میں مفصلا آئے گی دونوں حدیثوں کی سند میں عبد اللہ سے مراد ابن مبارک ہیں علی بن حفص کا تعارف اوائل کتاب الجہاد میں گزرا۔ (و إن یکنہ) اکثر کے ہاں یہی ہے اسی طرح: (إن لم یکنہ) بھی البتہ کشمیہنی کے نسخہ میں دونوں جگہ (یکن ھو) ہے، اہلِ عربیت کے ہاں یہی مختار ہے بعض نے تو مبالغہ کرتے ہوئے اول سے منع کیا، ابن بطال کی کلام کا حاصل یہ ہے کہ ابن عمر کی حدیث کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ آیت اس امر میں نص ہے کہ کفر وایمان اللہ کی تخلیق ہیں اور وہ کافر کے دل اور مامور بہ ایمان کے مابین حائل ہو جاتا ہے تو اگر اس کی توفیق نہ ہو وہ اسے اختیار نہیں کر سکتا بلکہ اس کا عکس یعنی کفر پر اسے قدرت عطا کرتا ہے، اسی طرح اہلِ ایمان کا معاملہ! تو آیت متضمن ہے کہ وہی تمام افعالِ عباد کا خالق ہے خیر ہوں یا شر! یہی (مقلب القلوب) کا مطلب ہے کیونکہ اس کا معنی ہے بندے کے دل کی ایثارِ ایمان سے کفر کے اختیار وایثار کی طرف تقلیب اور اس کا عکس بھی، کہتے ہیں اللہ کا ہر فعل عدل ہے اس میں جسے وہ گمراہ اور رسوا کرے اس لئے کہ اس نے انہیں کسی ایسے حق سے منع نہیں کیا جو ان کیلئے اس پر واجب تھا (یعنی بندوں پر ایمان وکفر کے سلسلہ میں اللہ پر کسی قسم کا حق واجب نہیں۔ یہ تو اس کی عطاء اور تفضل ہے کہ بعض کو ایمان سے سرفراز کرتا ہے) لکھتے ہیں دوسری حدیث کی مطابقت اس کے اس جملہ سے ہے: (إن یکن ھو فلا تطیقہ) یعنی اگر اللہ کے علمِ سابق میں ہے کہ یہی دجال بن کر خروج کرے گا تب تو وہ تجھے اس کے قتل پر قدرت نہ دے گا کہ اگر ایسا ہو تو یہ اس کے علم کا انقلاب ہے (یعنی بدل جانا) اور اللہ تعالیٰ اس سے منزہ ہے۔

- 15باب ﴿ قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا ﴾ (مقدر میں جو دکھ ہے وہی ملتا ہے)

قَضَى قَالَ مُجَاهِدٌ ﴿بِفَاتِنِينَ﴾ بِمُضِلِّينَ إِلَّا مَنْ كَتَبَ اللَّهُ أَنَّهُ يَصْلَى الْجَحِيمَ ﴿قَدَّرَ فَهَدَى﴾ قَدَّرَ الشَّقَاءَ وَالسَّعَادَةَ وَهَدَى الْأَنْعَامَ لِمَرَاتِعِهَا (مجاہد نے فاتنین کا معنی کیا: گمراہ کرنے والے مگر جن کیلئے اللہ نے دوزخ میں جانا لکھ دیا ہے، [قدر فھدیٰ] یعنی بدبختی اور سعادت مقدر کی اور جانوروں کو ان کی چراہگاہوں کی طرف ہدایت کی)

(کتب) کو (قضیٰ) کے ساتھ مفسر کیا یہ اس کے منجملہ معانی میں سے ہے، طبری نے اس کی تفسیر میں اسی پر جزم کیا، راغب لکھتے ہیں کتابت کے ساتھ قضائے ممضی سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسے قرآن میں ارشاد ہوا: (لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ)[الأنفال: ۸۲] أي فیما قدّرہ (یعنی اس میں جسے مقدر کیا) اور: (كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ)[الأنعام: ۵۴] اور: (قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا) یعنی ماقدّرہ وقضاہ (یعنی جو اس کی تقدیر وقضاء ہے) کہتے ہیں (لنا) کے ساتھ تعبیر کیا (علینا) کے ساتھ نہیں اس امر کی طرف توجہ دلاتے ہوئے کہ ہمیں جو کچھ پہنچا ہم اسے نعمت گردانتے ہیں نہ کہ نقمت، بقول ابن حجر درجِ ذیل آیت اس کی تائید کرتی ہے: (قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ)[التوبة : ۵۲] اس کی تفسیر میں گزرا کہ مراد فتح یا شہادت ہے اور (اہل اسلام کیلئے) دونوں نعمت ہیں بقول ابن بطال کہا گیا ہے کہ اس آیت کا ورود اللہ کے ان افعال کی بابت ہے جو بندوں کو پہنچے جو اس نے انہی کے ساتھ مختص کئے اور انہیں ان کے کسب پر قدرت نہ دی نہ کہ وہ افعال جنہیں

انہوں نے اپنے اکتساب واختیار سے کیا (جیسے اردو محاورہ میں ہونی انہونی سے تعبیر کیا گیا) بقول ابن حجر درست تعمیم ہے اور یہ کہ جو انہیں ان کے اکتساب واختیار سے بھی پہنچتے ہیں وہ بھی اللہ کے مقدور اور اس کے ارادہ کے تحت ہیں۔

(قال مجاهد الخ) اسے عبد بن حمید نے بالمعنی اسرائیل عن منصور کے حوالے سے قولہ تعالیٰ : (مَا أَنْتُمْ بِفَاتِنِينَ إِلَّا مَنْ هُوَ صَالِ الْجَحِيمِ)[الصافات: ۱۶۲۔ ۱۶۳] کی تفسیر میں وارد کیا، کہا: (لا يفتنون إلا مَنْ كُتِبَ عليه الضلالةُ) شبل عن ابن ابونجیح عن مجاہد سے بھی انہی الفاظ کے ساتھ موصول کیا، طبری نے اسے علی بن ابوطلحہ کے طریق سے ابن عباس کی تفسیر سے نقل کیا اور یہ الفاظ ذکر کئے: (لا تضلون أنتم ولا أضِل منكم إلا مَنْ قضَيْتُ عليه أنه صالِ الجحيم) ، حمید کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے حسن سے (اس کی تفسیر بارے) پوچھا تو کہا: (ما أنتم عليه بمُضِلِّين إلا مَنْ كان في علمِ الله أنه سَيَصْلَى الجحيم) عمر بن عبدالعزیز کا اس کی تفسیر میں یہ قول نقل کیا کہ تم اور تمہارے آلہہ جنہیں تم پوجتے ہو انہی کو فتنہ میں ڈال سکتے ہو جن کی بابت میں نے مقدر کر رکھا ہے کہ وہ جہنم میں داخل ہوں گے۔

(قدَّر فهدى الخ) اسے فریابی نے ورقاء عن ابن ابونجیح عن مجاہد سے آیت: (وَ الَّذِیْ قَدَّرَ فَهَدٰی)[الأعلىٰ: ۳] کی تفسیر میں نقل کیا، ان کی یہ تفسیر للمعنی ہے نہ کہ للفظ، یہ اس آیت کی مانند ہے: (رَبُّنَا الَّذِیْ أَعْطٰی كُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهٗ ثُمَّ هَدٰی)[طه : ۵۰] راغب کہتے ہیں اللہ کی بندوں کو ہدایت چار اقسام پر ہے: اول ہدایتِ عام، جو محتملاً ہر ایک کیلئے ہے اسی طرف اس آیت میں اشارہ کیا : (اَلَّذِیْ أَعْطٰی كُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهٗ ثُمَّ هَدٰی) ، دوم اس سے مراد انبیاء کرام کی زبانی دعاء، اس طرف درج ذیل آیت میں اشارہ کیا: (وَ جَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً یَّهْدُوْنَ بِأَمْرِنَا)[الأنبياء: ۷۳] (یعنی ہدایت کی دعا کرتے ہیں) سوم توفیق جو مہتدی کے ساتھ مختص ہے جیسے فرمایا: (وَ مَنْ یُّؤْمِنْ بِاللّٰهِ یَهْدِ قَلْبَهٗ)[التغابن: ۱۱] اور (وَ الَّذِیْنَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًی)[محمد: ۱۷] چہارم آخرت میں جنت کی طرف ہدایات، یہی اس آیت میں مراد ہے: (وَ مَا كُنَّا لِنَهْتَدِیَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللّٰهُ)[الأعراف: ۴۳] کہتے ہیں یہ چاروں قسم کی ہدایات مرتب ہیں تو جسے پہلی نصیب نہ ہوئی اسے دوسری اور جسے دوسری حاصل نہ ہوئی اسے تیسری اور جسے تیسری نہ ملی اسے چوتھی بھی نہ ملے گی کبھی پہلی کا حصول ہو جاتا ہے دوسری کا نہیں اور دوسری کا ہو سکتا ہے مگر تیسری کا نہیں اور انسان کسی دوسرے کو ہدایت نہیں دے سکتا ہاں دعا کر سکتا اور (ہدایت کے) راستے متعارف کرا سکتا ہے باقی مذکور انواع میں یہ نہیں، اسی طرف اس آیت میں اشارہ کیا : (وَ إِنَّكَ لَتَهْدِیْ إِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ)[الشورى: ۵۲] بقیہ انواعِ ہدایت کی طرف اس آیت میں اشارہ کیا: (إِنَّكَ لَا تَهْدِیْ مَنْ أَحْبَبْتَ)[القصص: ۵۶]۔

- 6619حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَنْظَلِيُّ أَخْبَرَنَا النَّضْرُ حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ أَبِي الْفُرَاتِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ أَنَّ عَائِشَةَ أَخْبَرَتْهُ أَنَّهَا سَأَلَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الطَّاعُونِ فَقَالَ كَانَ عَذَابًا يَبْعَثُهُ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ فَجَعَلَهُ اللَّهُ رَحْمَةً لِلْمُؤْمِنِينَ مَا مِنْ عَبْدٍ يَكُونُ فِي بَلَدٍ يَكُونُ فِيهِ وَيَمْكُثُ فِيهِ لاَ يَخْرُجُ مِنَ الْبَلَدِ صَابِرًا مُحْتَسِبًا يَعْلَمُ أَنَّهُ لاَ يُصِيبُهُ إِلاَّ مَا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ إِلاَّ كَانَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ شَهِيدٍ

.طرفاه 3474، - 5734 (ترجمہ کیلئے جلد:۵،ص:۲۱۸)

یہ کتاب الطب میں مفصلا مشروحا گزری، غرضِ ترجمہ اس جملہ سے ہے: (يعلم أنه لا يصيبه إلا ما كتب الله له) تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں سند کے ماسوائے حضرت عائشہ کے تمام راوی مراوزہ ہیں (یعنی مرو جو ایران کا ایک شہر تھا کے باسی) یحیی اگرچہ اصلا مروزی نہیں مگر ایک مدت تک وہاں مقیم رہے۔

- 16 باب ﴿ وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلاَ أَنْ هَدَانَا اللَّهُ ﴾

(اگر اللہ ہمیں ہدایت نہ دیتا تو ہم راہِ راست پہ نہ ہوتے)

﴿ لَوْ أَنَّ اللَّهَ هَدَانِي لَكُنْتُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ﴾

دونوں آیتوں کا بعض حصہ ذکر کیا، اولا مذکور ہدایت راغب کی ذکر کردہ اقسام کے حساب سے چوتھی قسم کی ہدایت ہے اور دوسری آیت میں جو مذکور ہے وہ ان کی ذکر کردہ اقسام میں سے تیسری ہے۔

- 6620 حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ أَخْبَرَنَا جَرِيرٌ هُوَ ابْنُ حَازِمٍ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَوْمَ الْخَنْدَقِ يَنْقُلُ مَعَنَا التُّرَابَ وَهُوَ يَقُولُ وَاللَّهِ لَوْلاَ اللَّهُ مَا اهْتَدَيْنَا وَلاَ صُمْنَا وَلاَ صَلَّيْنَا فَأَنْزِلَنْ سَكِينَةً عَلَيْنَا وَثَبِّتِ الأَقْدَامَ إِنْ لاَقَيْنَا وَالْمُشْرِكُونَ قَدْ بَغَوْا عَلَيْنَا إِذَا أَرَادُوا فِتْنَةً أَبَيْنَا

أطرافه 2836، 2837، 3034، 4104، 4106، - 7236 (ترجمہ کیلئے جلد:۴،ص:۳۵۴)

غزوہ خندق کے باب میں ان اشعار کی شرح گزری۔ (ولا صمنا ولا صلينا) یہاں اسی طرح مزحوفا واقع ہے (یعنی ایسا شعر جس میں زحاف واقع ہو، زحاف متحرک حرف کو ساکن کرنا یا ساکن کو متحرک یا سبب میں سے ایک حرف کو حذف کر دینا) وہاں شعبہ عن ابواسحاق کے طریق سے: (ولا صمنا) کی بجائے (ولا تسدقنا) تھا اس سے وزن حاصل اور یہی محفوظ ہے۔

خاتمہ

کتاب القدر (29) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے تین معلق ہیں مکررات کی تعداد۔ اب تک کے صفحات میں۔(22) ہے سوائے دو کے باقی سب متفق علیہ ہیں، ان میں سے ایک حدیثِ ابوسعید: (ما استخلف من خليفة) اور دوسری ابن عمر کی یہ روایت: (لا و مقلب القلوب) ہے، اس میں پانچ آثارِ صحابہ وغیرہم بھی ہیں۔

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

83 - كِتَابُ الْأَيمَانِ و النُّذُوْر

(قسموں اور نذروں کے احکام)

اَیمان یمین کی جمع ہے لغت میں یمین کا اصل (معنی) ہاتھ ہے حلف پر اس لئے اطلاق ہوا کہ تحالُف کے وقت عرب ایک دوسرے کا دایاں ہاتھ تھام لیتے تھے بعض نے کہا اس لئے کہ دائیں ہاتھ کی شان حفظِ شیٔ ہے تو حلف کا یہ نام محلوف علیہ کی حفاظت کے سبب پڑا، محلوف علیہ کو یمین (لِتَلَبُّسِهِ بها) کہا گیا() یمین کی جمع ایمن بھی مستعمل ہے جیسے رغیف أرغُف، شرعی اصطلاح میں کسی شیٔ کی توکید اللہ کا نام یا صفت ذکر کر کے، یہ اس کی مختصر اور جامع مانع تعریف ہے، نذور نذر کی جمع ہے اس کا اصل اِنذار بمعنی تخویف (یعنی خوف دلانا) ہے، راغب نے اس کی تعریف کرتے ہوئے لکھا کہ کسی امر کے حدوث کے مدِ نظر یہ ایجاب مالیس بواجب ہے (یعنی ایسی چیز کو واجب کر لینا جو واجب نہ تھی)۔

- 1باب قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾

(اللہ لغو قسموں پہ تمہارا مواخذہ نہ کرے گا، قسم کے کفارہ کا بیان)

(اے ایمان والو قسم [اگر توڑنی پڑے یا اسے پورا نہ کر سکے] کا کفارہ یہ ہے کہ دس مساکین کو کھانا کھلاؤ یا انہیں لباس لے دو اور یا ایک گردن آزاد کراؤ جو یہ سب نہ پائے وہ تین دن روزہ رکھے، تمہارے لئے ہدایت یہ ہے کہ اپنی قسموں کی حفاظت [یعنی انہیں پورا کیا] کرو)

سب کے ہاں یہ (باب) کے لفظ کے بغیر ہے، یہ مقدر ہے (بقول صاحب حاشیہ نسخہ ق میں مقدم ہے) بعض جیسے اسماعیلی، کے ہاں یہ ثابت ہے۔ (لا يؤاخذكم الخ) ایک نسخہ میں، کی بجائے: (إلى قوله: تشكرون) ہے کریمہ کے نسخہ میں پوری آیت مذکور ہے اول اولیٰ ہے کیونکہ یہاں آیت میں سے مذکور (بِمَا عقَّدتُم الأَيمان) تک ہے بقیہ آیت پر کفاراتُ الأیمان کے شروع میں ترجمہ قائم کیا، ہاں ممکن ہے اولاً پوری آیت ذکر کی ہو پھر حسبِ ضرورت اس کا بعض حصہ۔ (باللغو) راغب کہتے ہیں یہ اصل میں: (ما لا يُعتَدُّ به من الكلام) ہے (یعنی ایسی کلام جو کسی حساب وشمار میں نہ ہو) اَیمان میں اس سے مراد جو (مِنْ غير روية) (یعنی بغیر ضرورت اور بلا سوچے سمجھے یعنی کسی کا تکیہ کلام بن چکا ہو) وارد کی جائیں تو یہ (يجري مجرى اللغاء) (یعنی ان کی حیثیت لغاء جیسی ہے) لغاء چڑیوں کی آواز ہے اس پر تفسیر سورۃ المائدۃ میں ایک مستقل باب گزرا ہے۔ (عقدتم) اسے قاف کی

تشدید وتخفیف دونوں طرح پڑھا گیا ہے اس کا اصل عقد جوکسی شئ کے اطراف کے درمیان جمع کرنا ہے، اجسام میں مستعمل ہے اور معانی کیلئے مستعار ہے جیسے عقدِ بیع (یعنی سودا طے کرنا) اور معاہدہ، عطاء کے بقول (عقدتم الایمان) کا معنی ہے: (أکّدتم) (یعنی پکی بات)۔

علامہ انور (لا یؤاخذکم اللہ الخ) کے تحت لکھتے ہیں ہمارے ہاں لغوقسم یہ کہ کسی گزشتہ معاملہ پر قسم اٹھانا یہ باور کرتے ہوئے کہ وہ اس میں سچا ہے جبکہ شافعیہ کے ہاں اس سے مراد جولوگوں کی زبانوں پر جا و بے جا قسم ہے، اللہ کی قسم جیسے جملے جاری ہوتے ہیں، ابن ہمام کہتے ہیں شافعیہ نے جو یہ تعریف کی ہے یہ بھی ہماری تعریف میں داخل ہے۔

- 6621حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَبُو الْحَسَنِ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ لَمْ يَكُنْ يَحْنَثُ فِي يَمِينٍ قَطُّ حَتَّى أَنْزَلَ اللَّهُ كَفَّارَةَ الْيَمِينِ وَقَالَ لاَ أَحْلِفُ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتُ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا إِلاَّ أَتَيْتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَكَفَّرْتُ عَنْ يَمِينِي

طرفه - 4614 (ترجمہ کیلئے جلد: ۷، ص: ۱۸۳)

عبد اللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ (أن أبابکر) عبد اللہ بن نمیر کی ہشام سے ان کی سند کے ساتھ روایت میں ہے: (عن أبی بکر الصدیق أنه کان) اسے ابونعیم نے تخریج کیا، یہ مقتضی ہے کہ یہ حضرت عائشہ کی اپنے والد سے روایت ہو، تفسیر المائدہ میں اسے مرفوعا روایت کرنے والوں کا ذکر گزرا، ترمذی نے اسے العلل المفرد میں ذکر کیا اور لکھا کہ میں نے محمد یعنی امام بخاری سے اس بارے پوچھا تو کہا یہ خطا ہے صحیح یہ ہے: (کان أبوبکر) سفیان اور وکیع نے بھی ہشام سے اسی طرح نقل کیا ہے۔

(حتی أنزل اللہ الخ) کہا گیا ہے کہ حضرت صدیقِ اکبر نے یہ بات اپنے اس حلف کے وقت کہی تھی کہ وہ اب مسطح سے صلہ رحمی نہ کیا کریں گے تو یہ آیت نازل ہوئی تھی: (وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَ السَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ الخ) [النور: ۲۲] تو پھر سے حضرت مسطح سے وہی سابقہ حسنِ سلوک شروع کر دیا، اس کا بیان تفسیر سورۃ النور میں حدیثِ افک کی شرح کے اثناء گزرا، میں اس نقلِ مذکور سے مسنداً واقف نہ ہو سکا پھر میں نے اسے تفسیر ثعلبی میں ابن جریج سے منقول پایا ان الفاظ کے ساتھ کہ مجھے بیان کیا گیا ہے کہ اس کا نزول حضرت ابوبکر کے بارہ میں ہوا جب حلف اٹھایا تھا کہ مسطح پر کچھ خرچ نہ کریں گے اس وجہ سے جو وہ افک میں ملوث ہوئے۔

(إلا أتیت الخ) وکیع نے ان کی موافقت کی، ابن نمیر نے اپنی روایت میں کہا: (إلا کَفَّرْتُ عن یمینی و أتَیْتُ) سفیان نے ان کی موافقت کی اس بارے کتاب کفارات الایمان کے باب (الکفارۃ قبل الحنث) میں بحث آئے گی۔

- 6622حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ مُحَمَّدُ بْنُ الْفَضْلِ حَدَّثَنَا جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَمُرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ لاَ تَسْأَلِ الإِمَارَةَ فَإِنَّكَ إِنْ أُوتِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا وَإِنْ أُوتِيتَهَا مِنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا وَإِذَا

حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ وَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ

أطرافه 6722، 7146، 7147.

ترجمہ: عبدالرحمٰن بن سمرہؓ کہتے ہیں کہ نبی پاک نے مجھ سے فرمایا اے عبدالرحمٰن بن سمرہ! تو ذمہ داری نہ مانگنا کیونکہ اگر وہ تجھ کو مانگنے سے دی گئی تو پھر تم اسے سونپ دئے جاؤ گے اور اگر وہ تجھ کو بن مانگے دی گئی تو اس پر (منجانب اللہ) تیری مدد کی جائے گی اور جب تو (کسی بات کے نہ کرنے پر) قسم کھائے اور پھر اسے کرنے میں بھلائی دیکھے تو قسم کا کفارہ دے کر اس کو کر لینا۔

(الحسن) یہ ابن ابوالحسن بصری ہیں عبدالرحمٰن بن سمرہ کا نسب نامہ یہ ہے: ابن حبیب بن عبدشمس بن عبد مناف، بعض نے حبیب اور عبدشمس کے درمیان ربیعہ بھی ذکر کیا ان کی کنیت ابوسعید تھی مسلمة الفتح (یعنی جو لوگ فتحِ مکہ کے موقع پہ مسلمان ہوئے) میں سے ہیں بعض کے مطابق اسلام لانے سے قبل ان کا نام عبدِ کُلال تھا عراق کی فتوحات میں شریک ہوئے فاتحِ سجستان ہیں حضرت عثمان کے بصرہ کے گورنر عبداللہ بن عامر نے انہیں اس طرف روانہ کیا تھا کئی اور علاقے بھی فتح کیے بقول ابن سعد ۵۰ھ میں فوت ہوئے بعض نے ۵۱ھ کہا بخاری میں ان سے یہی ایک حدیث مروی ہے۔ (لا تسال الإمارة) ہمزہ مکسور کے ساتھ ای (الولایة) (یعنی امارت اور عہدہ) کتاب الاحکام میں اس کی تفصیلی شرح آئے گی۔ (و إذا حلفت الخ) یہ بھی باب (الکفارة قبل الحنث) میں مشروح ہوگا۔

اسے مسلم نے (الأیمان) ابوداؤد نے (الخراج) ترمذی نے (الأیمان) اور نسائی نے (الأیمان) میں نقل کیا۔

- 6623 حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ غَيْلاَنَ بْنِ جَرِيرٍ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فِي رَهْطٍ مِنَ الأَشْعَرِيِّينَ أَسْتَحْمِلُهُ فَقَالَ وَاللَّهِ لاَ أَحْمِلُكُمْ وَمَا عِنْدِي مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ قَالَ ثُمَّ لَبِثْنَا مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ نَلْبَثَ ثُمَّ أُتِيَ بِثَلاَثِ ذَوْدٍ غُرِّ الذُّرَى فَحَمَلَنَا عَلَيْهَا فَلَمَّا انْطَلَقْنَا قُلْنَا أَوْ قَالَ بَعْضُنَا وَاللَّهِ لاَ يُبَارَكُ لَنَا أَتَيْنَا النَّبِيَّ ﷺ نَسْتَحْمِلُهُ فَحَلَفَ أَنْ لاَ يَحْمِلَنَا ثُمَّ حَمَلَنَا فَارْجِعُوا بِنَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَنُذَكِّرُهُ فَأَتَيْنَاهُ فَقَالَ مَا أَنَا حَمَلْتُكُمْ بَلِ اللَّهُ حَمَلَكُمْ وَإِنِّي وَاللَّهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ لاَ أَحْلِفُ عَلَى يَمِينٍ فَأَرَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا إِلاَّ كَفَّرْتُ عَنْ يَمِينِي وَأَتَيْتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ أَوْ أَتَيْتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَكَفَّرْتُ عَنْ يَمِينِي

أطرافه 3133، 4385، 4415، 5517، 5518، 6649، 6678، 6680، 6718، 6719، 6721، 7555

(ترجمہ کیلئے جلد: ۶، ص: ۶۱۷)

غیلان سے مراد ابن جریر ازدی کوفی جو صغار تابعین میں سے ہیں، ابو بردہ صحابیِ رسول ابوموسی اشعری کے فرزند تھے، اس کی شرح بھی (الکفارة قبل الحنث) میں آئے گی۔

علامہ انور (فکفِّرْ عن یمینك وأْتِ بالّذی ھو خیر) کی بابت لکھتے ہیں کفارہ ہمارے نزدیک حنث کے بعد ہے شافعیہ کے ہاں پہلے بھی جائز ہے، میں کہتا ہوں حدیث میں اس قسم کی کوئی تفصیل موجود نہیں کہ راوی اس میں اپنے لفظ پر مستقر نہیں، کبھی

تکفیر کا ذکر مقدم کرتا ہے اور کبھی موخر تو اسے تفقُّہ کے حوالہ کر دینا چاہئے۔

- 6624 حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ قَالَ هَذَا مَا حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ نَحْنُ الآخِرُونَ السَّابِقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

أطرافه 238، 876، 896، 2956، 3486، 6887، 7036، 7495

- 6625 فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَاللَّهِ لأَنْ يَلِجَّ أَحَدُكُمْ بِيَمِينِهِ فِي أَهْلِهِ آثَمُ لَهُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ أَنْ يُعْطِيَ كَفَّارَتَهُ الَّتِي افْتَرَضَ اللَّهُ عَلَيْهِ

طرفه - 6626.

ترجمہ: ابو ہریرہؓ نے نبی اکرم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا ہم پہلی امتوں کے بعد آئے ہیں لیکن قیامت کے دن سب سے آگے ہوں گے، اور رسول اللہ نے فرمایا اللہ کی قسم! اگر تم میں سے کوئی اپنے اہل کے متعلق اپنی قسم پر اصرار کرے تو اللہ کے نزدیک اس (اصرار) کا گناہ، اس پر فرض کیے ہوئے کفارے سے زیادہ ہے۔

شیخ بخاری ابن راہویہ ہیں جیسا کہ مستخرج میں ابونعیم نے جزم کیا بخاری نے اسحاق بن ابراہیم بن نصر عن عبدالرزاق سے بھی متعدد احادیث تخریج کی ہیں۔ (و قال رسول الله و الله الخ) غیرِ کشمیہنی کے ہاں: (فقال) ہے اول اوجہ ہے قولہ: (نحن الآخرون الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو حضرت ابو ہریرہ سے ایک اور طریق کے ساتھ بتمامہ کتاب الجمعہ میں گزری بخاری نے اس کا یہ حصہ ان بعض احادیث میں مکرر کیا جن کی تخریج انہوں نے بحوالہ معمر صحیفہِ ہمام سے کی اس کا سبب یہ ہے کہ حدیث: (نحن الآخرون الخ) اس نسخہِ ہمام کی پہلی روایت ہے بقیہ احادیث کا اس پر عطف ڈالتے اور کہتے تھے: (و قال رسول الله الخ) تو بخاری و مسلم نے اس ضمن میں دو اسلوب اختیار کئے ایک یہی اور دوسرا مسلم کا اسلوب کہ جو قولِ ہمام: (هذا ما حَدَّثَنا به أبو هريرة عن النبي ﷺ يقول) تو ان میں سے متعدد احادیث ذکر کیں (و قال رسول الله) ذکر کیا پھر اس پر مستمر رہے ان تمام روایات کے ضمن میں جو اس صحیفہ سے تخریج کیں (یعنی ہر مرتبہ: فقال ذکر نہیں کیا) یہ واضح اسلوب ہے البتہ بخاری نے کسی ایک انداز کو ہی اختیار و استعمال نہیں کیا انہوں نے اس نسخہ سے کتاب الطہارۃ، البیوع، النفقات، الشہادات، الصلح، قصہ موسیٰ، التفسیر، خلق آدم، الاستئذان، الجہاد میں کئی جگہ، الطب اور اللباس وغیرہ میں روایات نقل کی ہیں تو ان سب مذکورہ احادیث کا (نحن الآخرون الخ) سے اِصدار و آغاز نہیں کیا البتہ بعض میں ایسا کیا، گویا یہ وضاحت کرنا چاہی کہ دونوں طرح جائز ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ صنیع شیخِ بخاری کی ہو،

بقول ابن بطال محتمل ہے کہ حضرت ابو ہریرہ نے نبی اکرم سے ایک ہی نسق (یعنی مجلس) میں ان سب کا سماع کیا ہو تو اس طرح تحدیث کر دی اور یہ احتمال بھی ہے کہ ان سے ان کے رواۃ کی یہ صنیع ہو جنہوں نے حضرت ابو ہریرہ سے کئی احادیث سنیں جن کے شروع میں یہ بھی تھی تو اسی ترتیب کے مطابق ان کی تحدیث کر دی بقول ابن حجر اس کے لئے معکر جو اواخر الوضوء اور جو اوائل الجمعہ وغیرہما میں گزرا۔

(و الله لأن يلج الخ) لأن کا لام مؤکد للقسم ہے، یلج کا لام مکسور ہے زبر بھی جائز ہے، لجاج سے، یہ تمادی فی الامر (یعنی کسی معاملہ کو طول دینا) چاہے اپنی غلطی بھی ظاہر ہو چکی ہو، لغت میں لجاج کا اصل معنی مطلقاً کسی چیز پر اصرار کرنا ہے، اس کے ماضی میں جیم پر زیر اور مضارع میں زبر ہے اس کا عکس بھی جائز ہے۔ (أحدكم بيمينه في أهله) آخری دو لفظ ابن ماجہ کی محمد بن حمید معمری

سے روایت میں ساقط ہیں۔

(من أن یعطی الخ) احمد کی عبدالرزاق سے روایت میں ہے: (من أن یعطی کفارته التی فرض الله) نووی لکھتے ہیں حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ جس نے ایسی قسم اٹھائی جواس کے اہل سے متعلق ہے اس طور کہ وہ اس کے عدم حنث سے متضرر ہوں تو اسے حانث ہو جانا چاہئے اور اپنی قسم کا کفارہ دیدے لیکن اگر کہا میں گناہ کے ڈر سے حانث نہیں ہوتا بلکہ ارتکابِ حنث سے تورّع اختیار کرتا ہوں تو وہ اپنے اس قول کے ساتھ خطا کار ہے بلکہ اس کا قسم پر قائم رہنا اور گھر والوں کیلئے باعثِ ضرر بنا قسم توڑنے کے گناہ سے اشد ہے (لیکن اگر کفارہ دے دیا تو پھر قسم توڑنے کا گناہ بھی ختم ہوا) ضروری ہے کہ اس ضمن میں قاعدہ یہ ہو کہ اگر حنث میں کوئی معصیت نہ ہو (تب قسم توڑے) جہاں تک آپ کا قول: (آثم) تو یہ افعلِ تفضیل ہے تو یہ حالف کے زعم پر لفظی مقابلہ کے قصد کیلئے یا اس کے اس توہم پر کہ قسم توڑنے سے وہ گناہگار ہوگا حالانکہ اس میں کوئی گناہ والی بات نہیں تو گویا اسے کہا اڑے رہنے میں حنث کی نسبت اشد گناہ ہے، بیضاوی کہتے ہیں مراد ایسی قسم جو امورِ خانہ داری میں کسی شئ سے متعلق ہو پھر وہ اس پر قائم رہنے کا اصرار کرے تو اس کا یہ طرزِ عمل ادخل فی الوزر اور حنث کی نسبت زیادہ گناہ کا موجب ہے کیونکہ اس نے اپنی قسم کیلئے اللہ کو عرضہ (یعنی تختۂ مشق) بنا لیا ہے جبکہ اس سے نہی وارد ہے (جیسا کہ قرآن نے کہا: وَلَا تَجْعَلُوا اللهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ) کہتے ہیں آثم اسمِ تفصیل ہے اور اس کی اصل یہ تھی کہ گناہ میں مداومت کرنے والے کیلئے اس کا اطلاق ہوتا مگر اتساعا موجبِ اثم میں والج (یعنی داخل) کیلئے استعمال کیا،

کہتے ہیں بعض نے یہ معنی کیا کہ وہ گناہ کے ڈر سے حنث میں حرج سمجھتا ہے تو (کہا گیا) لجاج بھی تو گناہ ہے تو یہ اس کے حسبِ زعم وگمان (حقیقت میں اچھی غرض سے قسم توڑنا اور کفارہ ادا کر دینا گناہ نہیں) طیبی لکھتے ہیں بعید نہیں کہ (یہاں) افعل (تفضیل) اپنے باب سے خارج ہو جیسے ان کا یہ قول: (الصیف أحرُّ من الشتاء) (یعنی موسمِ گرما موسمِ سرما سے زیادہ گرم ہے) تو معنی یہ ہوا کہ اڑے رہنے کا گناہ فی بابہ ابلغ ہے کفارہ کی عطاء وادائیگی کے ثواب سے، کہتے ہیں اس مقام میں (أھل) کے ذکر کا فائدہ مبالغہ ہے متعلق بالاہل میں لجاج کی روش کی قباحت کے بیان میں، یہ باور کرایا کہ اگر وہ غیر اہل کی نسبت مستقبح ہے تو ان کے حق میں تو اشد ہے، عیاض کہتے ہیں حدیثِ ہذا سے ثابت ہوا کہ حانث پر کفارہ فرض ہے کہتے ہیں (یلج) کا معنی ہے کہ ترکِ کفارہ پر قائم رہے، یہی کہا مگر درست یہ کہ ترکِ حنث پر قائم رہنا مراد ہے کیونکہ اسی کے ساتھ حکمِ یمین پر تمادی کا وقوع ہے اور اسی کی وجہ سے محلوف علیہ پر ضرر ہے۔

- 6626 حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ يَعْنِي ابْنَ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا مُعَاوِيَةُ عَنْ يَحْيَى عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنِ اسْتَلَجَّ فِي أَهْلِهِ بِيَمِينٍ فَهُوَ أَعْظَمُ إِثْمًا لِيَبَرَّ يَعْنِي الْكَفَّارَةَ

طرفه - 6625 (سابقه)

ابوعلی غسانی نے جزم کیا ہے کہ شیخ بخاری ابن منصور ہیں، مستخرج میں ابونعیم کی صنیع مقتضی ہے کہ یہ سابقہ سند والے شیخِ بخاری ہی ہیں (یعنی ابن راہویہ) یحی بن صالح سے مراد وحاظی ہیں کتاب الصلاۃ میں ان سے بلا واسطہ روایت بھی گزری ہے ان کے شیخ معاویہ، ابن سلام یحی، ابن ابوکثیر اور عکرمہ مولی ابن عباس ہیں۔ (عن أبی ھریرۃ) معاویہ نے اسی طرح مسند کیا، معمر نے ان کی

مخالفت کی چنانچہ یحی بن ابوکثیر سے اسے مرسل کیا، اسے اسماعیلی نے ابن مبارک عن معمر سے نقل کیا لیکن سیاق ہمام عن ابو ہریرہ والا نقل کیا، یہ معمر کی خطا ہے اگر وہ متن کا ضبط نہیں رکھ سکے تو اسناد کے ان کے عدم ضبط سے تعجب نہیں۔ (من استلج) لجاج سے استفعال، ابن اثیر نے ذکر کیا کہ ایک روایت میں (استلج) ہے ادغام کے اظہار کے ساتھ، یہ قریش کی لغت ہے

ابن سکن کے ہاں یہی واقع ہے اسی طرح ابو ذر کی کشمیہنی سے نقلِ صحیح بخاری میں لام کی زیر، یائے مفتوح اور رائے مشدد کے ساتھ، لام لامِ امر ہے امر الغائب کے لفظ کے ساتھ، بر یا ابرار سے، (یعنی الکفارة) بر کی تفسیر ہے، تقدیر یہ ہے: (لیترك اللجاج و یبر)(یعنی اسے چاہئے کہ لجاج کو ترک کر کے نیکی کی راہ اپنائے) پھر بر کو کفارہ کے ساتھ مفسر کیا، مراد یہ کہ اپنے حلف کے ضمن میں لجاج ترک کرے اور محلوف علیہ فعل کر لے اور قسم کے کفارہ کی ادائیگی کے ساتھ اس کے لئے حصولِ بر ہوگا اگر حانث ہوا، (فی أهله) کا معنی جیسا کہ سابقہ روایت میں گزرا، یہ تصور کرنا کہ حلف اٹھایا کہ مثلا اہلِ خانہ کو ایذاء دے گا تو اس قسم کو روبہ عمل لانے کی کوشش کی اور اہل کے اِضرار کا قصد کیا تا کہ قسم پوری ہو تو گویا اسے کہا گیا اس میں لجاج کو چھوڑو اور اس قسم میں حانث ہو جاؤ اور ان کا اضرار ترک کرو اور یہ تمہارے لئے حصولِ بر کا باعث ہوگا کیونکہ اگر تم نے ان کے اضرار پر اصرار جاری رکھا تو یہ تمہارے حنث فی الیمین سے اعظم گناہ ہے، نسفی اور اصیلی کے نسخوں میں (لیس تُغْنِی الکفارة) ہے یعنی کفارہ اس سے مغنی نہیں، یہ خلافِ مراد ہے پہلی روایت اوضح ہے، بعض نے اس ثانی کی یہ توجیہہ کی کہ مفضل علیہ محذوف ہے اور معنی ہے استیلاج حنث سے اثم کے لحاظ سے اعظم ہے اور یہ جملہ مستانفہ ہے، مراد یہ کہ اس اثم سے کفارہ مغنی نہیں، ابن اثیر نہایہ میں رقمطراز ہیں کہ اس کے الفاظ ہیں: (إذا استیلج) (حاشیہ میں ہے کہ نسخہ ق اور سلفیہ میں یہی واقع ہے، نہایہ ابن اثیر ۴/۲۳۳ میں : اِسْتَلَجَّ ہے جبکہ نسخہ ص میں ہے: استلجَّ أحدُ کم بیمینِهِ فإنه آثم عندَ الله مِنَ الکفارةِ) (یعنی اپنی قسم پہ [بلاضرورت] جما رہے تو اللہ کے نزدیک اسکا گناہ کفارہ سے بھی زیادہ ہے) یہ لجاج سے استفعل ہے اس کا معنی ہوا جس نے کوئی قسم اٹھائی اور پھر خیال کیا کہ قسم کا غیر اس سے بہتر ہے (مگر اس کے باوجود) قسم پر قائم رہا اور کفارہ ادا کر کے حانث نہ ہوا تو یہ اس کے ساتھ آثم ہے

بعض نے کہا (مراد یہ کہ) اس کا خیال ہے کہ وہ اپنی قسم میں سچا اور معصیت ہے تو (فیلج ولا یکفرها)(یعنی قائم رہے اور توڑ کر کفارہ نہ دے) یہ سب خطابی کی کلام سے منتزع ہے، صحیح کی روایت میں یہ (أهل) کے ساتھ مقید ہے اس لئے نووی نے وہ بات کہی جو سابقہ روایت کی شرح کے اثناء گزری یہ بھی عیاض کی کلام سے منتزع ہے، قرطبی مختصر البخاری میں لکھتے ہیں کہ بعض اصول میں (تغنی) تائے مضموم اور غین کے ساتھ ہے ولیس بشیء (یعنی اس کی کوئی حیثیت نہیں)، معتمد علیہ اصل میں تائے مفتوح اور عین کے ساتھ ہے اسی پر اصیلی کی علامت ہے اور اس میں بُعد ہے، ہم نے اسے یاء کے ساتھ بھی پایا ہے اور یہ اقرب ہے، ابن سکن کے ہاں : (یعنی لیس الکفارة) ہے میرے نزدیک یہ سب سے اشبہ ہے، جب (لیس) استثناء بمعنی (إلا) ہو یعنی (إذا لَجَّ فی یمینِهِ کان أعظمَ إثْما إلا أنْ یُکَفِّرَ)(یعنی قسم پر جمار رہنا گناہ میں اعظم ہے الا یہ کہ کفارہ دے)

بقول ابن حجر یہ احسن تھا اگر روایت اس کی مساعد ہوتی مگر سب نسخوں میں (یعنی) پر (لیس) کی تقدیم ہے اسماعیلی نے ابراہیم بن سعد جوہری عن یحی بن صالح سے اس کی روایت آخری جملہ کے حذف کے ساتھ کی ہے ان کے ہاں آخر الحدیث یہ ہے: (

فهو أعظم إثما) بقول ابن حزم جائز نہیں کہ اسے یمینِ مغموس (یعنی جان بوجھ کر جھوٹی قسم کھانا) پر محمول کیا جائے کیونکہ اس کا حالف في أهله مستلج نہیں کہلاتا بلکہ اس کی صورت یہ ہے کہ حلف اٹھائے کہ اپنے اہل خانہ کے ساتھ حسنِ سلوک نہ کرے گا اور نہ انہیں کوئی ضرر پہنچائے گا پھر چاہا کہ حانث ہو جائے اور اس میں ولوج کرے تو انہیں ضرر و آزار پہنچائے اور حسنِ سلوک نہ کرے اور اپنی قسم کا کفارہ دے لے تو یہ (مستلج بيمينه فی أهله) آثم ہے، قولہ (لا تغني الكفارة) کا معنی ہے کہ کفارہ اس کے گھر والوں کے ساتھ برے سلوک کا گناہ حط نہیں کر سکتا اگر چہ (اس کی قسم کی رو سے) یہ اس پر واجب ہو، تو یہ اس کی اٹھائی ہوئی قسم سے متعلق ہے، بقول ابن جوزی قولہ (ليس تغني الكفارة) کے ساتھ گویا اشارہ دیا کہ اس کے اس قصد میں اثم ہے کہ حسن سلوک اور کوئی فعلِ خیر نہ کرے گا تو اگر کفارہ ادا کر دیا تو یہ اس قصد کے سبق کو رفع نہ کرے گا، بعض نے (يغني) کو نون کی زبر کے ساتھ ضبط کیا ہے، یہ بمعنی (يترك) ہے یعنی کفارہ کا ترک مناسب نہیں ہے

ابن تین کہتے ہیں قولہ: (ليس تغني الكفارة) یعنی (مع تعمُّدِ الكذب في الأيمان) (یعنی عمداً اور پہلے سے طے کر کے جھوٹی قسم اٹھانا) کہتے ہیں یہ ابوذر کے نسخہ کے لحاظ سے، یہی کہا، ابوحسن قابسی کے نسخہ میں: (ليس يعني الكفارة) ہے عین کے ساتھ، کہتے ہیں یہ خطابی کی بیان کردہ تاویل کے موافق ہے کہ وہ اپنے لجاج پر جما ہوا اور کفارہ کی ادائیگی سے ممتنع ہے اگر وہ تمادی سے بہتر ہے، حدیث سے ثابت ہوا کہ حنث فی الیمین تمادی سے افضل ہے اگر حنث میں کوئی مصلحت ہو اور یہ محلوف علیہ کے اختلاف سے مختلف ہو جاتا ہے مثلاً اگر کسی واجب کے فعل یا ترکِ حرام پر قسم اٹھائی تو یہ قسم اطاعت، تمادی واجب اور اس کا حنث معصیت ہے اس کا عکس اس کے برعکس ہے اور اگر کسی فعلِ نفل پر قسم کھائی تو بھی اس کی قسم طاعت، تمادی مستحب اور حنث مکروہ ہے اور اگر کسی مندوب کے ترک پر قسم اٹھائی تو اس کا معاملہ سابقہ کے برعکس ہے، اگر کسی مباح کے فعل پر قسم اٹھائی تو اگر تو رجحانِ فعل یا ترک ، دونوں پہلو برابر ہیں جیسے مثلاً قسم کھالے کہ اچھی غذا نہ کھائے گا اور نرم لباس نہ پہنے گا تو شافعیہ کے نزدیک یہ مختلف فیہ امر ہے، ابن صباغ نے کہا۔ متاخرین نے اس کی تصویب کی ، کہ یہ اختلافِ احوال کے ساتھ مختلف ہو جائے گا، اگر دونوں اطراف مستوی ہیں تو اصح یہ ہے کہ تمادِی اولیٰ ہے، معنائے حدیث سے یہ مستنبط ہے کہ ذکرِ اہل مخرجِ غالب پر خارج ہے تو تمہید کے بعد اس کی مطابقت حالف کے احوال کی تقسیم ہے کہ اگر اس کے ساتھ یمین کا قصد نہیں کیا یا اس کا قصد تو تھا مگر بھول گیا یا کوئی دیگر معاملہ جیسا کہ لغو قسم کی بحث میں اس کا بیان گزرا تو اس پر نہ کفارہ عائد ہے اور وہ آثم ہوگا، اور اگر اس کا قصد کیا اور وہ منعقد ہوگئی پھر رائے بنی کہ قسم پر قائم رہنے سے محلوف علیہ اولیٰ ہے تو حانث ہو جائے اور اس پر کفارہ واجب ہے، اگر سمجھے کہ کفارہ اس سے حنث کا اثم رفع نہ کرے گا تو یہ خیال مردود ہے، ہمیں تسلیم لیکن فعلِ خیر کے ترک میں حنث لجاج سے بڑا گناہ ہے جیسا کہ گزرا، تو مذکورہ آیت کیلئے سابقہ آیت کی طرف التفات ہے کہ وہ اس حدیث کی مراد کو متضمن ہے کیونکہ اس میں ذکر ہوا: (وَلَا تَجْعَلُوا اللهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا)[البقرة : ۲۲۴] مراد یہ کہ اس قسم کو جو تم نے اٹھائی کہ خیر کا عمل نہ کرو گے چاہے فعل ہو یا ترک، سبب نہ بناؤ کہ اس کے ساتھ اعتذار کیا جائے قسم سے رجوع کا اس حنث پر مرتب ہونے والے گناہ کے ڈر سے اس لئے کہ اگر یہ حقیقۃً اثم ہے تو اس خیر کا فعل اس کیلئے رفع کا باعث بنے گا مشروع کفارہ کے ذریعہ پھر اس پر مستزاد نیکی کا ثواب، سابق الذکر عبدالرحمٰن بن سمرہ کی حدیث اس کی مؤکِد ہے کہ اس میں فعل خیر کا امر وارد ہے اسی طرح کفارہ بھی۔

- 2 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ وَايْمُ اللَّهِ (نبی پاک کا ایک قسمیہ جملہ)

(أيم الله) ہمزہ پر زیر اور زبر دونوں طرح ہے، میم مضموم ہے اخفش نے کسرِ ہمزہ کے ساتھ اس پر زیر نقل کی جمہور کے نزدیک یہ اسم جبکہ زجاج کے نزدیک حرف ہے اکثر کے ہاں اس کا ہمزہ وصلی ہے کوفیوں اور ان کے موافقین نے اسے قطعی قرار دیا کیونکہ ان کی رائے میں یہ یمین کی جمع ہے، سیبویہ اور ان کے ہمنوا اسے مفرد اسم قرار دیتے ہیں، انہوں نے اس کے ہمزہ پر زیر اور میم پر زبر کے جواز سے احتجاج کیا، ابن مالک کے بقول اگر یہ جمع کا لفظ ہوتا تو اس کا ہمزہ محذوف نہ کیا جاتا، عروہ بن زبیر کے قول سے احتجاج کیا جب بیٹے کی موت کی مصیبت پہنچی اور خود ان کا پاؤں بھی زخمی ہوا تو کہا: (ليمنك لَئِنْ ابتليت لقد عافيت) کہتے ہیں اگر جمع ہوتی تو اس کے بعض کے حذف کے ساتھ اس میں تصرف نہ ہوسکتا، بقول ان کے اس میں بارہ لغات ہیں جنہیں میں نے درج ذیل دو اشعار میں جمع کیا ہے: (همز أيم و أيمن فافتَحْ و اكْسِرْ أوْ أم قُلْ أو قل م أو من بالتثليث قد شُكِّلا
و أيمن اختم به و الله كلا أضِفْ إليه فى قَسَمٍ تَسْتَوْفِ ما نُقِلَا) ابن مالک کے تلمیذ ابن ابوالفتح کہتے ہیں ان سے (أم) اور (هيم) رہ گیا انہیں قاسم بن احمد معلم اندلسی نے شرح المفصل میں ذکر کیا ہے، کتاب الیتیم کے آخر میں میں نے اس لفظ کی بیس لغات ذکر کی تھیں اگر یہاں مذکور کا حصر کریں تو تعداد زیادہ ہوگئی،

دیگر نے کہا اس کا اصل (يمين الله) ہے جمع بھی مستعمل ہے: (أيمن الله) اسے ابوعبیدہ نے ذکر کیا اور زہیر بن ابوسلمی کا یہ شعر استشہاد میں پیش کیا: (فتجمع أيمن مِنَّا و منكم بمقسمة تمور بها الدماء) قسم کے وقت (و أيمن الله) کہتے تھے پھر کثرتِ استعمال سے نون حذف کرنے لگے جیسے (لم يكن) سے اس کا حذف کیا پھر یاء بھی حذف کر دی اور کہا (أم الله) پھر الف کو حذف کیا اور صرف میم پر اقتصار کیا اور اس پر تینوں حرکات پڑھیں (من الله) بھی کہا میم کی پیش اور زیر کے ساتھ (أيمن) میں میم کی زبر اور پیش دونوں جائز قرار دیں اسی طرح (أيم) بھی، بعض نے الف کا وصل کیا اور ہمزہ کو زائد قرار دیا یا اس کی تسہیل کی اس پر اس کی لغات بیس تک پہنچتی ہیں! جوہری کہتے ہیں (أيم الله) کہا اور کبھی حذفِ یاء کے ساتھ (أم الله) کہا پھر کبھی صرف میمِ مضموم باقی رکھی، اس پر زیر بھی پڑھی کیونکہ اب ایک حرف ہوا تو باء کے ساتھ تشبیہ دی (یعنی باللہ)، اکثر نحویوں کے نزدیک اس کا الف الف الوصل ہے کسی دیگر لفظ میں الف الوصل مفتوح نہیں آیا، کبھی لامِ تاکید داخل کر کے (لَيمن الله) کہتے ہیں، ایک شعر ہے: (فقال فريق القوم لَمَّا نَشَدْتُهم نعم و فريق ليمن الله ما ندرى) ابن کیسان اور ابن درستویہ کی رائے ہے کہ اس کا الف الف القطع ہے دراصل اس کا ہمزہ مخفف کیا گیا اور کثرتِ استعمال کی وجہ سے مطروح فی الوصل کیا گیا، ابن تین داودی سے ناقل ہیں کہ (أيم الله) کا معنی ہے (اسم الله) سین کو یاء میں بدل لیا، یہ فحش غلطی ہے کیونکہ سین کبھی یاء میں تبدیل نہیں کی جاتی، مبرد کہتے ہیں یہ واوِ قسم سے عوض ہے اور اس کا معنی ہے: (و الله لأفعلن) ابن عباس سے نقل کیا کہ (يمين الله) اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے ہے اسی سے امرؤ القیس کا یہ شعر ہے: (فقلت يمين الله أبْرَحُ قاعدا و لو قَطَعُوا رأسى لديك و أوْصَالِى) اسی لئے مالکیہ اور حنفیہ نے کہا کہ یہ یمین ہے جبکہ شافعیہ کے نزدیک اگر یہ کہتے ہوئے قسم کی نیت تھی تب تو وہ منعقد ہوگی وگرنہ نہیں اور اگر اطلاق رکھا تو دونوں طرح ہے مگر اصح یہ کہ (قسم) منعقد نہیں، احمد سے دو قول منقول ہیں اصح قسم کا ہوجانا ہے، غزالی

نے اس کے معنی میں دو وجہیں ذکر کیں: ایک کہ یہ (تا اللہ) کی مانند ہے، دوم کہ یہ (أحلِفُ باللہ) کی مانند ہے اور یہی راجح ہے بعض نے اسے (لعمر اللہ) کے برابر قرار دیا، ماوردی نے دونوں کے مابین یہ تفرقہ کیا ہے کہ (لعمر اللہ) عربوں کے عرف میں کثیر الاستعمال ہے بخلاف (أیم اللہ) کے، مطلقا انعقادِ (یمین) کے قائلین میں سے بعض نے اس امر سے احتجاج کیا کہ اس کا معنی ہے: (یمین اللہ) اور یمین، اللہ اس کی صفات میں سے ہے اور اس کی صفات قدیم ہیں، نووی نے تہذیب میں جزم کیا کہ (أیم اللہ) (و حق اللہ) کی مانند ہے، کہتے ہیں عند الاطلاق اس کے ساتھ قسم منعقد ہو جائے گی اور اسے انہوں (یعنی فقہاء) نے مستغرب سمجھا ہے، آمدہ باب سے اس کی تقویت ظاہر ہوگی جس میں یہ عبارت موجود ہے: (و أیم الذی نفس محمد بیدہ الخ) اس حدیث سے مطلقا انعقاد کے قائلین نے احتجاج کیا مگر اس میں حجت نہیں ہے مگر سابق الذکر تقدیر پر اور اس کا معنی ہوگا: (و حق اللہ)۔

- 6627حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَعْثًا وَأَمَّرَ عَلَيْهِمْ أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ فَطَعَنَ بَعْضُ النَّاسِ فِي إِمْرَتِهِ فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ إِنْ كُنْتُمْ تَطْعَنُونَ فِي إِمْرَتِهِ فَقَدْ كُنْتُمْ تَطْعَنُونَ فِي إِمْرَةِ أَبِيهِ مِنْ قَبْلُ وَايْمُ اللَّهِ إِنْ كَانَ لَخَلِيقًا لِلإِمَارَةِ وَإِنْ كَانَ لَمِنْ أَحَبِّ النَّاسِ إِلَيَّ وَإِنَّ هَذَا لَمِنْ أَحَبِّ النَّاسِ إِلَيَّ بَعْدَهُ

.أطرافه 3730، 4250، 4468، 4469، - 7187 (ترجمہ کیلئے جلد: ۵، ص: ۲۷۱)

المغازی کے آخر میں اور المناقب میں یہ مشروحا گزری ہے، اس میں (أیم اللہ) ہمزہ اور اس کے ترک کے ساتھ ضبط کیا گیا ہے۔

- 3 باب كَيْفَ كَانَتْ يَمِينُ النَّبِيِّ ﷺ (نبی پاک کے مختلف قسمیہ جملے)

وَقَالَ سَعْدٌ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ وَقَالَ أَبُو قَتَادَةَ قَالَ أَبُو بَكْرٍ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ لاَهَا اللَّهِ إِذًا يُقَالُ وَاللَّهِ وَبِاللَّهِ وَتَاللَّهِ

یعنی وہ قسمیہ عبارت جس پر آپ مواظبت فرماتے تھے یا دو دیگر کی نسبت کثرت سے اس کا استعمال کرتے تھے، اس باب کی روایات میں کل چار قسم کی عبارتیں مذکور ہیں ایک: (و الذی نفسی بیدہ) اور (نفس محمد الخ) تو یہ بعض بلفظِ (لا) مصدر ہیں اور بعض (أما) اور بعض (أیم) کے لفظ کے ساتھ، دوم: (لا و مُقلِّب القلوب) سوم: (و اللہ) اور چہارم: (و رَبِّ الکعبۃ) جہاں تک قولہ: (لا ھا اللہ إذا) ہے تو آپ کی اس کی تقریر سے اس کی مشروعیت ماخوذ ہے نہ کہ آپ کے لفظ سے، اول ورود کے لحاظ سے اکثر ہے ثانی کے سیاق میں اس کے کثرتِ استعمال کا اشعار ہے، ابن ماجہ اور طبرانی کے ہاں رفاعہ بن عرابہ کی روایت میں ہے کہ آنجناب جب قسم اٹھاتے تو کہتے: (و الذی نفسی بیدہ) ابن ابوشیبہ کی عاصم بن شمیخ عن ابوسعید سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم جب اجتہاد فی الیمین کرتے (یعنی بھاری قسم اٹھانا چاہتے) تو یوں کہتے: (لا و الذی نفس أبی القاسم بیدہ) ابن ماجہ کی ایک اور سند کے ساتھ اسی حدیث میں ہے کہ نبی اکرم کی قسم جس کے ساتھ حلف اٹھاتے، یہ تھی: (أشھد عند اللہ والذی نفسی

بیدہ) یہ چاروں ماسوائے تیسری عبارت کے اس امر پر دال ہیں کہ غیر اللہ کے ساتھ حلف اٹھانے سے نہی سے مراد لفظ الجلالۃ کا اختصاص نہیں (کہ صرف لفظِ اللہ ہی قسم میں ذکر کرنا ہے) بلکہ ہر اسم وصفت جو اس کی ذات کے ساتھ مختص ہے، کو یہ متناول ہے

ابن حزم نے جزم کیا اور یہی مالکیہ اور حنفیہ کی کلام کا ظاہر ہے کہ قرآن اور سنتِ صحیحہ میں وارد تمام اسماء اور صفات صریح فی الیمین ہیں تو ان کے ساتھ قسم واقع ہو جائے گی اور اگر توڑی تو کفارہ واجب ہوگا شافعیہ کے ہاں یہ بطورِ وجہِ غریب ہے ان کے ہاں اس سے بھی اغرب ایک وجہ یہ ہے کہ ان سب میں صرف لفظ الجلالہ ہی صریح فی الیمین ہے مگر احادیثِ باب ان کا رد کرتی ہیں ان کے اور حنابلہ کے ہاں مشہور یہ ہے کہ اس کی تین اقسام ہیں: ایک جو (الفاظ) صرف اللہ ہی کے ساتھ مختص ہیں جیسے (الرحمن) اور (رب العالمین) اور (خالق الخلق) تو یہ صریح ہیں ان کے ساتھ قسم منعقد ہوگی چاہے اللہ کا قصد کیا ہو یا اطلاق کیا ہو، دوم جن (الفاظ) کا اس پر اطلاق ہوتا ہے البتہ کبھی اس کے غیر کیلئے بھی مستعمل ہوتے ہیں لیکن قید کے ساتھ جیسے رب اور حق، تو ان کے ساتھ بھی قسم منعقد ہوگی الا یہ کہ غیر اللہ کا قصد ہو، سوم جو مطلق علی السواء ہیں جیسے (الحي، الموجود، المؤمن) تو اگر غیر اللہ کا قصد ہو یا مطلقا استعمال کیا ہو تب یہ قسم نہیں اور اگر اللہ کی نیت کی ہو تب صحیح قول کے مطابق قسم منعقد ہے، جب یہ متقرر ہوا تو (و الذی نفسی بیده) جیسی عبارت اطلاق کے وقت جزماً صرف اللہ ہی کیلئے منصرف ہے تو اگر اس کے غیر جیسے مثلا ملک الموت کی نیت کی تو صحیح یہ ہے کہ صراحت سے خارج نہیں، اس میں بعض شافعیہ اور ان کے غیر سے ایک وجہ منقول ہے، اسی کے ساتھ (و الذی خلق الحبة) اور (مقلب القلوب) ملتحق ہے، جہاں تک (و الذی أعبده، أسجد له) یا (أصلی له) جیسی کلام ہے تو جزماً یہ بھی صریح ہے، اس باب کے تحت بیس احادیث نقل کیں۔

(و قال سعد الخ) یہ ابن ابو وقاص ہیں، مناقبِ عمر میں یہ حدیث گزری ہے اس کے شروع میں تھا کہ حضرت عمر نے آنجناب کے ہاں آنے کی اجازت طلب کی اور وہاں کچھ خواتین تھیں، وہیں اس کی مفصل شرح ہوئی۔ (و قال أبو قتادة) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو غزوہ حنین کے باب میں موصول ہوئی اس لفظ پر وہاں مبسوط بحث کی تھی۔ (یقال بالله الخ) یعنی یہ تینوں حروف القسم ہیں، قرآن میں کئی مقامات پر واو اور باء کے ساتھ کئی اشیاء میں قسم مذکور ہے سورہ یوسف وغیرہ کی آیات میں تاء کے ساتھ ہے: (تَاللّٰهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللّٰهُ عَلَيْنَا) [یوسف: ۹۱] اور (وَ تَاللّٰهِ لَأَكِيْدَنَّ أَصْنَامَكُمْ)[الأنبياء: ۵۷] اور یہ جمہور کا قول ہے، شافعی سے بھی یہی مشہور ہے ان سے ایک قول یہ بھی منقول ہے کہ تاء کے ساتھ قسم صریح نہیں کیونکہ اکثر لوگ اس کے معنی سے واقف نہیں ہیں اور ایمان عرف کے ساتھ مختص ہیں، ان کے اصحاب نے اس قول کی تاویل کی اور متعدد اجوبہ دئے ہیں، ہاں تینوں کا باہمی فرق یہ ہے کہ پہلے دونوں اللہ کے اسم اور دیگر اسماء میں بھی داخل ہوئے ہیں جبکہ تاء فقط اسمِ اللہ کے ساتھ ہی مستعمل ہے گویا مصنف نے ابو قتادہ کی حدیث کے عقب میں اس کلام کے ایراد کے ساتھ اشارہ دیا کہ (لا ها الله) کی اصل: (لا و الله) ہے تو ہاء واو سے عوض ہے، اہل لغت کی ایک جماعت نے اس کی تصریح کی ہے، بعض نے کہا ہاء (بذات خود) حرفِ قسم ہے، ماوردی نے نقل کیا کہ حروف القسم کی اصل واو پھر باء پھر تاء ہے، ابن صباغ نے اہل لغت سے نقل کیا کہ باء اصل اور واو اس سے بدل ہے اور تاء واو سے بدل ہے، ابن رفعہ نے اسے قوی قرار دیا اور استدلال کیا کہ باء ضمیر میں عامل ہے بخلاف واو کے اس امر سے۔

- 6628حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ عَنْ سَالِمٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ كَانَتْ يَمِينُ النَّبِيِّ ﷺ لَا وَمُقَلِّبِ الْقُلُوبِ

طرفاه 6617، 6667، - 7391 (اس کا سابقہ نمبر دیکھئے)

شیخ بخاری فریابی اور سفیان سے مراد ثوری ہیں، بخاری نے محمد بن یوسف بیکندی عن سفیان بن عیینہ سے بھی تخریج حدیث کی ہے، وہ یہاں مراد نہیں ابونعیم نے مستخرج میں اسے محمد بن یوسف (حدثنا سفیان وھو الثوری) کے الفاظ سے تخریج کیا اسے اسماعیلی اور ابن ماجہ نے وکیع اور نسائی نے محمد بن بشر کلاہما عن ثوری سے تخریج کیا۔ (کانت یمین الخ) اسماعیلی نے وکیع سے یہ زیادت بھی کی: (التی یحلف علیھا) ایک اور میں (بھا) ہے۔ (لا و مقلب القلوب) کتاب القدر کے اواخر میں ابن مبارک عن موسی بن عقبہ سے: (کثیراً ما کان) مذکور تھا، التوحید میں ان کے طریق سے یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (کان أکثر أیمان رسول اللہﷺ لا و مُصَرِّفِ القلوب) قولہ (لا) کسی کلامِ سابق کی نفی ہے اور (مقلب القلوب) مقسم بہ، تقلیبِ قلوب سے مراد ان کے اعراض واحوال کی تقلیب نہ کہ ذاتِ قلب کی، حدیث میں دلالت ہے کہ اعمالِ قلب مثلا ارادات، دواعی اور تمام اعراض اللہ تعالی کے خلق کے ساتھ ہیں، اس سے اللہ تعالی کا اس کی ثابت صفات کے ساتھ تسمیہ کا جواز بھی ملا اس وجہ پر جو اس کے لائق ہے (محشی لکھتے ہیں کئی دفعہ ذکر گزرا کہ اسمائے حسنی اور صفات علیٰ میں قاعدہ اس بارے ثبوتِ نص پر توقیف ہے اور یہ کہ اسمائے حسنی سے صفات مشتق کی جاسکتی ہیں، اس کا عکس نہیں تو صفت سے اسم ماخوذ نہیں کیا جاسکتا) اس حدیث میں ان حضرات کیلئے حجت ہے جو اس شخص پر کفارہ واجب قرار دیتے ہیں جس نے اللہ کی صفات میں سے کسی صفت کے ساتھ قسم اٹھائی پھر حانث ہوا، اس کے اصل میں کوئی نزاع نہیں اختلاف اس امر میں ہے کہ کس صفت کے ساتھ قسم منعقد ہو جائے گی؟ تحقیق یہ ہے کہ یہ اس صفت کے ساتھ مختص ہے جس میں کوئی اور اللہ کا مشارک نہیں مثلا (مقلب القلوب)

ابن عربی کہتے ہیں حدیث سے اللہ کے افعال کے ساتھ حلف کا جواز ملا کہ اسے ان کے ساتھ موصوف کرے اور نام ذکر نہ کرے، کہتے ہیں حنفیہ نے (صفتِ) قدرت وعلم کے مابین تفرقہ کیا اور کہا اگر اللہ کی قدرت کے ساتھ قسم کھائی تو یہ منعقد ہے مگر اللہ کے علم کے ساتھ منعقد نہیں کیونکہ علم کے ساتھ معلوم سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسے قرآن میں ہے: (قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا)[الأنعام: ۱۴۸] جواب یہ ہے کہ یہاں یہ مجاز ہے اگر تسلیم کیا جائے کہ اس سے مراد معلوم ہے اور کلام در اصل حقیقت بارے ہو رہی ہے، راغب لکھتے ہیں اللہ تعالی کی قلوب و ابصار کی تقلیب یہ ہے کہ ایک رائے اور نقطہ نظر سے دیگر کی طرف اسے پھیر دے، تقلب تصرف ہے، قرآن میں ہے: (أَوْ يَأْخُذَهُمْ فِي تَقَلُّبِهِمْ) کہتے ہیں اس کا نام قلب اس کے کثرتِ تقلُّب کی وجہ سے پڑا ہے، لفظ قلب کے ساتھ ان معانی سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے جو دلوں کے ساتھ مختص ہیں مثلا روح، علم اور شجاعت اسی سے یہ آیت ہے: (وَ بَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ)[الأحزاب : ۱۰] یعنی ارواح اور: (لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ)[ق : ۳۷] یعنی علم و فہم، اور: (وَ لِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ)[الأنفال: ۱۱] یعنی (تَثْبُتُ به شجاعتکم) ، ابوبکر بن عربی لکھتے ہیں قلب بدن کا ایک جزو ہے اللہ نے اسے انسان کیلئے علم و کلام اور کئی دیگر باطنی صفات کا محل بنایا اور ظاہرِ بدن کو فعلی اور قولی تصرفات کا محل کیا اس پر ایک

فرشتہ موکل ہے جو امر بالخیر کرتا ہے اور ایک شیطان مقرر کیا جو امر بالشر کرتا ہے پس عقل اپنے نور کے ساتھ اس کی رہنمائی کرتی اور ہویٰ (یعنی نفسانی خواہش) اپنی ظلمت کے ساتھ اسے بھٹکاتی ہے، قضاء وقدر سب پر مسیطر ہے اور دل اچھے اور برے خواطر (یعنی خیالات) کے ساتھ متقلب ہوتا ہے کبھی فرشتہ سے لمۃ (یعنی تائید حاصل) ہوتی ہے اور کبھی شیطان کا داؤ کارگر ثابت ہوتا ہے اور محفوظ وہی جسے اللہ تعالیٰ اپنی حفظ وامان میں رکھے۔

- 6629حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺقَالَ إِذَا هَلَكَ قَيْصَرُ فَلاَ قَيْصَرَ بَعْدَهُ وَإِذَا هَلَكَ كِسْرَى فَلاَ كِسْرَى بَعْدَهُ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتُنْفَقَنَّ كُنُوزُهُمَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ

.طرفاه 3121، - 3619 (ترجمہ کیلئے جلد:۴،ص:۵۳۱)

- 6630حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا هَلَكَ كِسْرَى فَلاَ كِسْرَى بَعْدَهُ وَإِذَا هَلَكَ قَيْصَرُ فَلاَ قَيْصَرَ بَعْدَهُ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَتُنْفَقَنَّ كُنُوزُهُمَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ

.أطرافه 3027، 3120، - 3618 (سابقہ)

علامات النبوۃ کے اواخر میں اس کی شرح گزری۔

- 6631حَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا عَبْدَةُ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ وَاللَّهِ لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ لَبَكَيْتُمْ كَثِيرًا وَلَضَحِكْتُمْ قَلِيلاً

.أطرافه 1044، 1046، 1047، 1050، 1056، 1058، 1064، 1065، 1066، 1212، 4624، - 5221

ترجمہ: حضرت عائشہ کہتی ہیں نبی اکرم نے ایک دفعہ فرمایا اے امتِ محمد اگر تم جانو جو میں جانتا ہوں تو زیادہ رو اور کم ہنسو۔

شیخِ بخاری محمد بن سلام اور عبدہ سے مراد ابن سلیمان ہیں، یہ ایک طویل حدیث کا طرف ہے جو صلاۃ الکسوف میں گزری یہاں اس کے آخری حصہ پر اقتصار کیا جس میں (و اللہ لو تعلمون) ہے، آپ کے قول: (لو تعلمون ما أعلم الخ) میں آپ کے بصری وقلبی معارف کے ساتھ اختصاص پر دلالت ہے کبھی اللہ تعالیٰ امت کے کئی مخلصین کو بھی ان پر مطلع کر دیتا ہے لیکن اجمالی طریق پر، تفاصیل صرف آنجناب کے ساتھ مختص ہیں اللہ نے آپ کے لئے علم الیقین اور عین الیقین کو جمع کیا خشیتِ قلب اور عظمتِ الٰہی کے استحضار کے ساتھ اس طور کہ کسی اور کیلئے ان کا اجتماع نہ ہوا، کتاب الایمان میں گزری حدیثِ عائشہ میں مذکور آپ کا یہ قول اسی طرف اشارت کناں ہے: (إنَّ أتقاكم و أعلمكم بالله لأنا)۔

- 6632حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ قَالَ أَخْبَرَنِي حَيْوَةُ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو عَقِيلٍ زُهْرَةُ بْنُ مَعْبَدٍ أَنَّهُ سَمِعَ جَدَّهُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ هِشَامٍ قَالَ كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ آخِذٌ بِيَدِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَقَالَ لَهُ عُمَرُ يَا رَسُولَ اللَّهِ لأَنْتَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِلاَّ

مِنْ نَفْسِي فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ حَتَّى أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْكَ مِنْ نَفْسِكَ فَقَالَ لَهُ عُمَرُ فَإِنَّهُ الآنَ وَاللَّهِ لَأَنْتَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ نَفْسِي فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ الآنَ يَا عُمَرُ

طرفاه 3694، - 6264 (اس کا سابقہ نمبر دیکھیں).

عبداللہ بن ہشام سے مراد ابن زہرہ بن عثمان تیمی ہیں جو رہطِ صدیق میں سے تھے۔ (كنا مع النبي الخ) یہ قدرِ حدیث اسی سند کے ساتھ مناقبِ عمر کے آخر میں گزری ہے وہاں عبداللہ بن ہشام کا نسب نامہ اور ان کے بعض احوال درج کئے تھے، کتاب الشرکۃ اور الدعوات میں بھی ان کا ذکر گزرا۔ (لأنت أحب الخ) لامِ تاکید مقدر قسم کے لئے ہے گویا کہا: (و الله لأنت الخ)۔ (لا و الذي الخ) یعنی رتبہِ علیا کے بلوغ کیلئے یہ کافی نہیں بعض زہاد سے منقول ہے کہ تقدیرِ کلام یہ ہے کہ تم میری محبت میں صادق نہ ہوگے، حتی کہ میری رضا کو اپنی ہوائے نفس پر ترجیح دو چاہے اس میں ہلاکت ہی کیوں نہ ہو، اس کی تقریر میں نے کتاب الایمان کے شروع میں ذکر کی تھی۔

(فقال له عمر الخ) داؤدی لکھتے ہیں پہلی مرتبہ حضرت عمر کا وقوف اور اپنے نفس کا استثناء اتفاقاً تھا تاکہ ایسا نہ ہو کہ اللہ کے نام کی قسم اٹھا کر کوئی نادرست بات کہیں جب نبی اکرم نے یہ بات کہی تو ان کے جی میں متقرر ہوا کہ آپ ان کے نفس سے بھی زیادہ انہیں محبوب ہیں تو حلفاً یہ کہا، خطابی لکھتے ہیں انسان کو اپنا آپ طبعی طور پر بہت پیارا اور عزیز ہوتا ہے جبکہ اپنے غیر سے محبت و پیار توسطِ اسباب کے ساتھ ایک اختیاری امر ہے آنجناب نے چاہا کہ آپ کی محبت ان کے دل میں ان کے اپنے اختیار سے موجزن ہو کیونکہ طبیعت و جبلت کو بدلا نہیں جا سکتا، بقول ابن حجر تو اس پر حضرت عمر کا اولا جواب طبع کے لحاظ سے تھا پھر تامل کیا تو بالاستدلال جانا کہ نبی اکرم تو انہیں ان کے نفس سے بھی عزیز ہیں کیونکہ آپ ہی دنیا و اخریٰ کے مہلکات سے ان کی نجات کا سبب ہیں تو اقتضائے اختیار کی خبر دی تبھی آپ نے یہ سن کر فرمایا: (الآن يا عمر) یعنی اب سمجھے ہو تو نطق بما یجب کیا ہے، جہاں تک بعض شراح کا اس کی شرح میں لکھنا کہ یعنی اب تمہارا ایمان معتد بہ ہوا ہے کیونکہ آدمی کے ایمان کا کوئی اعتبار و اعتداد نہیں حتی کہ اس کی عقل جانبِ رسول کی ترجیح کی مقتضی ہو تو یہ کہنا سوئے ادب ہے، کبار کی کلام میں اس قسم کی امثلہ کثیر ہیں جو بے احتیاطی اور عدم تامل اور معنائے اصلی میں استغراقِ فکر سے تحرز کا نتیجہ ہیں تو جس سے اس کا وقوع ہو اس کے رد و انکار میں تشدد مناسب نہیں بلکہ اشارۃً رد و تحذیر ہی کافی ہے تاکہ یہ منکر بھی اسی طرح کے انکار میں نہ جا پڑے جس کا صدور اس سے ہوا۔

یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے۔

6633 و - 6634 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَزَيْدِ بْنِ خَالِدٍ أَنَّهُمَا أَخْبَرَاهُ أَنَّ رَجُلَيْنِ اخْتَصَمَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ أَحَدُهُمَا اقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ وَقَالَ الآخَرُ وَهُوَ أَفْقَهُهُمَا أَجَلْ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَاقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ وَائْذَنْ لِي أَنْ أَتَكَلَّمَ قَالَ تَكَلَّمْ .قَالَ إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفًا عَلَى هَذَا قَالَ مَالِكٌ وَالْعَسِيفُ الأَجِيرُ زَنَى بِامْرَأَتِهِ فَأَخْبَرُونِي أَنَّ عَلَى ابْنِي

الرَّجْمَ فَافْتَدَيْتُ مِنْهُ بِمِائَةِ شَاةٍ وَجَارِيَةٍ لِي ثُمَّ إِنِّي سَأَلْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ فَأَخْبَرُونِي أَنَّ مَا عَلَى ابْنِي جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ وَإِنَّمَا الرَّجْمُ عَلَى امْرَأَتِهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَمَا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ أَمَّا غَنَمُكَ وَجَارِيَتُكَ فَرَدٌّ عَلَيْكَ وَجَلَدَ ابْنَهُ مِائَةً وَغَرَّبَهُ عَامًا وَأَمَرَ أُنَيْسٌ الْأَسْلَمِيُّ أَنْ يَأْتِيَ امْرَأَةَ الْآخَرِ فَإِنِ اعْتَرَفَتْ رَجَمَهَا فَاعْتَرَفَتْ فَرَجَمَهَا

.حديث 6633أطرافه 2315، 2695، 2724، 6827، 6833، 6835، 6842، 6859، 7193، 7258، 7260، - 7278 (ترجمہ کیلئے جلد:۴،ص:۱۸۱)

حديث 6634أطرافه 2314، 2649، 2696، 2725، 6828، 6831، 6836، 6843، 6860، 7194، 7259، 7279 -

کتاب الحدود میں اس کی مفصل شرح آئے گی۔ (أما و الذی الخ) سے غرضِ ترجمہ ہے بعض روایات میں (أما) ساقط ہے یہ تخفیفِ میم کے ساتھ برائے افتتاح ہے۔

- 6635حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا وَهْبٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي يَعْقُوبَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ أَسْلَمُ وَغِفَارُ وَمُزَيْنَةُ وَجُهَيْنَةُ خَيْرًا مِنْ تَمِيمٍ وَعَامِرِ بْنِ صَعْصَعَةَ وَغَطَفَانَ وَ أَسَدٍ خَابُوا وَخَسِرُوا قَالُوا نَعَمْ فَقَالَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّهُمْ خَيْرٌ مِنْهُمْ

طرفاه 3515، - 3516 (ترجمہ کیلئے جلد:۵،ص:۲۴۹)

شیخ بخاری جعفی ہیں، ان کے شیوخ میں عبداللہ بن محمد ابوبکر بن ابوشیبہ بھی ہیں لیکن ان سے نقل کردہ کسی بھی روایت میں ان کے والد کے نام کی تصریح نہیں کی ہمیشہ ان کے والد کو کنیت ہی سے ذکر کیا ہے اور کئی جگہ جعفی کی نسبت بھی اپنے ان شیخ کے ساتھ ذکر کی ہے، وہب سے مراد ابن جریر بن حازم ہیں، محمد بن ابو یعقوب یہاں اپنے دادا کی طرف منسوب ہیں والد کا نام عبداللہ ہے، وہب سے اوپر تک تمام راوی بصری ہیں۔ (إن كان أسلم) اسلم اور دیگر مذکور مشہور قبائل تھے، حدیث کی شرح المبعث النبوی کے اوائل میں گزری ہے۔ (أنتم خير منهم) سے مراد مجموع علی مجموع خیریت ہے اگرچہ جائز ہے کہ مفضولین میں ایسے افراد ہوں جو فضلین کے بعض افراد سے بہتر ہوں۔

اسے مسلم نے (الزکاۃ) میں نقل کیا اور ترمذی نے بھی اور کہا یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

- 6636حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ عَنْ أَبِي حُمَيْدٍ السَّاعِدِيِّ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اسْتَعْمَلَ عَامِلاً فَجَاءَهُ الْعَامِلُ حِينَ فَرَغَ مِنْ عَمَلِهِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا لَكُمْ وَهَذَا أُهْدِيَ لِي فَقَالَ لَهُ أَفَلاَ قَعَدْتَ فِي بَيْتِ أَبِيكَ

وَأُمِّكَ فَنَظَرْتَ أَيُهْدَى لَكَ أَمْ لَا ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَشِيَّةً بَعْدَ الصَّلَاةِ فَتَشَهَّدَ وَأَثْنَى عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ ثُمَّ قَالَ أَمَّا بَعْدُ فَمَا بَالُ الْعَامِلِ نَسْتَعْمِلُهُ فَيَأْتِينَا فَيَقُولُ هَذَا مِنْ عَمَلِكُمْ وَهَذَا أُهْدِيَ لِي أَفَلَا قَعَدَ فِي بَيْتِ أَبِيهِ وَأُمِّهِ فَنَظَرَ هَلْ يُهْدَى لَهُ أَمْ لَا فَوَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَا يَغُلُّ أَحَدُكُمْ مِنْهَا شَيْئًا إِلَّا جَاءَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَحْمِلُهُ عَلَى عُنُقِهِ إِنْ كَانَ بَعِيرًا جَاءَ بِهِ لَهُ رُغَاءٌ وَإِنْ كَانَتْ بَقَرَةً جَاءَ بِهَا لَهَا خُوَارٌ وَإِنْ كَانَتْ شَاةً جَاءَ بِهَا تَيْعَرُ فَقَدْ بَلَّغْتُ فَقَالَ أَبُو حُمَيْدٍ ثُمَّ رَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَدَهُ حَتَّى إِنَّا لَنَنْظُرُ إِلَى عُفْرَةِ إِبْطَيْهِ قَالَ أَبُو حُمَيْدٍ وَقَدْ سَمِعَ ذَلِكَ مَعِي زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ فَسَلُوهُ

أطرافه 925، 1500، 2597، 6979، 7174، - 7197 (ترجمہ کیلئے جلد:۲،ص:۴۲۲اور جلد:۴،ص:۵۱)

(استعمل عاملا) یہ ابن لتبیہ تھے جن کا نام عبداللہ تھا جیسا کہ کتاب الزکاۃ میں گزرا، الهبه میں اس کی کچھ شرح ہوئی ہے باقی مفصل شرح کتاب الاحکام میں آئے گی۔ (و قد سمع ذلك معي زيد الخ) میں نے زید بن ثابت کی اچھی طرح تفتیش کی ہے مگر کسی جگہ اس قصہ کا ذکر نہیں پایا۔

- 6637 حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا هِشَامٌ هُوَ ابْنُ يُوسُفَ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ هَمَّامٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ ﷺ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ لَبَكَيْتُمْ كَثِيرًا وَلَضَحِكْتُمْ قَلِيلًا

طرفه - 6485 (اس کا سابقہ نمبر).

چھٹی حدیث میں اس کی طرف اشارہ ہوا۔

- 6638 حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنِ الْمَعْرُورِ عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ انْتَهَيْتُ إِلَيْهِ وَهُوَ يَقُولُ فِي ظِلِّ الْكَعْبَةِ هُمُ الْأَخْسَرُونَ وَرَبِّ الْكَعْبَةِ هُمُ الْأَخْسَرُونَ وَرَبِّ الْكَعْبَةِ ، قُلْتُ مَا شَأْنِي أَيُرَى فِيَّ شَيْءٌ مَا شَأْنِي فَجَلَسْتُ إِلَيْهِ وَهُوَ يَقُولُ فَمَا اسْتَطَعْتُ أَنْ أَسْكُتَ وَتَغَشَّانِي مَا شَاءَ اللَّهُ فَقُلْتُ مَنْ هُمْ بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الْأَكْثَرُونَ أَمْوَالًا إِلَّا مَنْ قَالَ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا

طرفه - 1460.

ترجمہ: ابوذرؓ کہتے ہیں میں نبی پاک کے پاس پہنچا اور آپ کعبہ کے سائے میں تشریف فرما تھے اور کہہ رہے تھے رب کعبہ کی قسم وہ بہت گھاٹے میں ہیں، میں نے کہا کیا مجھ میں کوئی ایسی چیز دیکھی جا رہی ہے؟ تو میں آپ کے ساتھ بیٹھا اور آپ یہی کہتے جا رہے تھے تو میں چپ نہ رہ سکا اور عرض کی کون؟ میرے ماں باپ آپ پہ قربان ہوں، فرمایا بہت مالدار! مگر جس نے ایسے ایسے خرچ کیا (یعنی اللہ کی راہ میں)۔

حدیثِ ابوذر جسے مختصر انقل کیا، کتاب الرقاق میں مفصلا مشروح گزری ہے اسی سند کے ساتھ کتاب الزکاۃ میں اس کا متن تاما نقل کیا تھا۔

- 6639حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَ سُلَيْمَانُ لَأَطُوفَنَّ اللَّيْلَةَ عَلَى تِسْعِينَ امْرَأَةً كُلُّهُنَّ تَأْتِي بِفَارِسٍ يُجَاهِدُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَقَالَ لَهُ صَاحِبُهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَلَمْ يَقُلْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَطَافَ عَلَيْهِنَّ جَمِيعًا فَلَمْ تَحْمِلْ مِنْهُنَّ إِلَّا امْرَأَةٌ وَاحِدَةٌ جَاءَ تْ بِشِقِّ رَجُلٍ وَايْمُ الَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوْ قَالَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فُرْسَانًا أَجْمَعُونَ

أطرافه 2819، 3424، 5242، 6720، - 7469 (ترجمہ کیلئے جلد:۴،ص:۳۳۹)

(قال سليمان) یعنی ابن داوٗد علیہما السلام، اوائل الجہاد میں نسبت مذکور گزری ہے اس کی شرح احادیث الانبیاء کے ترجمہ سلیمانؑ میں گزری، (إن الله تعالى) سے متعلق بحث کتاب کفارۃ الایمان کے باب (الا ستثناء فی الأیمان) میں ہوگی یہاں اسے اس کے جملہ: (و أيم الذي نفس محمد بيده) کی وجہ سے وارد کیا ہے، اس روایت میں یہی وارد ہوا اور اس کے تمام طرق میں جیسا کہ ترجمہ سلیمان میں، بغیر یمین کے گزری، اس جگہ واقع عبارت سے (أيم) کی غیر لفظ الجلالۃ کی طرف اضافت کے جواز پر استدلال کیا گیا، جواب دیا گیا کہ یہ نادر ہے اسی سے عروہ بن زبیر کا سابق الذکر یہ قول تھا: (ليمنك لئن ابتليت فقد عافيت) تو ضمیر کی طرف اس کی اضافت کی۔

- 6640حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا أَبُو الْأَحْوَصِ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ أُهْدِيَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ سَرَقَةٌ مِنْ حَرِيرٍ فَجَعَلَ النَّاسُ يَتَدَاوَلُونَهَا بَيْنَهُمْ وَيَعْجَبُونَ مِنْ حُسْنِهَا وَلِينِهَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَتَعْجَبُونَ مِنْهَا قَالُوا نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَمَنَادِيلُ سَعْدٍ فِي الْجَنَّةِ خَيْرٌ مِنْهَا لَمْ يَقُلْ شُعْبَةُ وَإِسْرَائِيلُ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ .

أطرافه 3249، 3802، - 5836 (ترجمہ کیلئے جلد:۴،ص:۷۳۵)

یہ المناقب اور اللباس میں مشروحا گزری۔ (لم يقل شعبة و إسرائيل الخ) یعنی ان دونوں نے بھی ابواسحاق عن براء سے اسے روایت کیا ہے جیسا کہ ابواحوص نے بھی اور وہ اس زیادت کے ساتھ ان سے منفرد ہیں، شعبہ کی روایت المناقب اور اسرائیل کی اللباس میں موصولا گزری، اسماعیلی کہتے ہیں حسین بن واقد نے بھی ابواسحاق سے اسی طرح روایت کیا اور یہی ابوعاصم احمد بن جواس نے ابواحوص سے نقل کیا اسے اسماعیلی نے ان کے طریق سے تخریج کیا اور لکھا وہ ابواحوص کے ساتھ متخصصین میں سے ہیں بقول ابن حجر شیخِ بخاری جنہوں نے ابواحوص سے یہ زیادت نقل کی محمد بن سلام ہیں، ہناد بن سدی ابواحوص سے ان کے موافق ہیں اسے ابن ماجہ نے تخریج کیا۔

- 6641 حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ حَدَّثَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ عَائِشَةَ ؓ قَالَتْ إِنَّ هِنْدَ بِنْتَ عُتْبَةَ بْنِ رَبِيعَةَ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا كَانَ مِمَّا عَلَى ظَهْرِ الأَرْضِ أَهْلُ أَخْبَاءٍ أَوْ خِبَاءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ أَنْ يَذِلُّوا مِنْ أَهْلِ أَخْبَائِكَ أَوْ خِبَائِكَ شَكَّ يَحْيَى، ثُمَّ مَا أَصْبَحَ الْيَوْمَ أَهْلُ أَخْبَاءٍ أَوْ خِبَاءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ يَعِزُّوا مِنْ أَهْلِ أَخْبَائِكَ أَوْ خِبَائِكَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَيْضًا وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ .قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ مِسِّيكٌ فَهَلْ عَلَيَّ حَرَجٌ أَنْ أُطْعِمَ مِنَ الَّذِي لَهُ قَالَ لاَ إِلاَّ بِالْمَعْرُوفِ ۔

(ترجمہ کیلئے جلد: ۵،ص: ۵۳۷)

أطرافه 2211، 2460، 3825، 5359، 5364، 5370، 7161، 7180

یونس سے مراد ابن یزید ہیں۔ (أو خباء) اس میں یہی شک کے ساتھ ہے کہ صیغۂ جمع کے ساتھ ہے یا افراد کے؟ بیان کیا کہ یہ شک یحیی کی طرف سے ہے جو ابن عبداللہ بن بکیر اس کے شیخ بخاری ہیں النفقات میں یہ ابن مبارک عن یونس بن یزید سے بغیر شک کے (أهل خباء) کے لفظ سے گزری ہے اسی طرح اسماعیلی کی عنبسہ عن یونس کے طریق سے، حدیث کی شرح اواخر المناقب میں گزری، ابوسفیان سے مراد حضرت معاویہ کے والد ہیں۔ (مسیك) کی میم مکسور اور سین مشدد ہے، میم کی زبر اور سین کی تخفیف کے ساتھ بھی موجود ہے النفقات میں واضحا اس کا بیان ہوا تھا۔ (لا، بالمعروف) باء انفاق سے متعلق ہے نہ کہ نفی سے، المناقب میں یہ الفاظ تھے: (لا إلا بالمعروف) یہ اوضح ہے۔

- 6642 حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ عُثْمَانَ حَدَّثَنَا شُرَيْحُ بْنُ مَسْلَمَةَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ سَمِعْتُ عَمْرَو بْنَ مَيْمُونٍ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ قَالَ بَيْنَمَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مُضِيفٌ ظَهْرَهُ إِلَى قُبَّةٍ مِنْ أَدَمٍ يَمَانٍ إِذْ قَالَ لأَصْحَابِهِ أَتَرْضَوْنَ أَنْ تَكُونُوا رُبُعَ أَهْلِ الْجَنَّةِ قَالُوا بَلَى قَالَ أَفَلَمْ تَرْضَوْا أَنْ تَكُونُوا ثُلُثَ أَهْلِ الْجَنَّةِ قَالُوا بَلَى قَالَ فَوَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ إِنِّي لأَرْجُو أَنْ تَكُونُوا نِصْفَ أَهْلِ الْجَنَّةِ

طرفه - 6528 (اسی کا سابقہ نمبر).

شیخ بخاری اودی ہیں ابراہیم بن یوسف، ابن اسحاق بن ابو اسحاق سبیعی ہیں، تمام راوی کوفی ہیں حدیث کی مفصل شرح الرقاق میں گزری۔

- 6643 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ أَنَّ رَجُلاً سَمِعَ رَجُلاً يَقْرَأُ ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ يُرَدِّدُهَا فَلَمَّا أَصْبَحَ جَاءَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ وَكَأَنَّ الرَّجُلَ يَتَقَالُّهَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّهَا لَتَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ

طرفاه 5013، - 7374 (ترجمہ کیلئے جلد:۸،ص:۷۹)

یہ فضائل القرآن میں مشروحا گزری۔

- 6644حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا حَبَّانُ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ أَتِمُّوا الرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنِّي لَأَرَاكُمْ مِنْ بَعْدِ ظَهْرِي إِذَا مَا رَكَعْتُمْ وَإِذَا مَا سَجَدْتُمْ

طرفاه 419، - 742.

ترجمہ: انس کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا رکوع سجود کو پورا کیا کرو بخدا میں تمہیں اپنے پیچھے سے دیکھتا ہوں جب تم رکوع اور سجدہ کرتے ہو۔

صفۃ الصلاۃ میں اس کی شرح گزری۔

- 6645حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ حَدَّثَنَا وَهْبُ بْنُ جَرِيرٍ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ هِشَامِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ امْرَأَةً مِنَ الأَنْصَارِ أَتَتِ النَّبِيَّ ﷺ مَعَهَا أَوْلَادٌ لَهَا فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّكُمْ لَأَحَبُّ النَّاسِ إِلَيَّ قَالَهَا ثَلَاثَ مِرَارٍ

طرفاه 3786، - 5234 (ترجمہ کیلئے جلد:۵،ص:۵۰۳)

شیخ بخاری ابن راہویہ ہیں۔(أن امرأة الخ)ان کا اوران کی اولاد کے اسماء معلوم نہ کرسکا۔ (أولادها) کشمیہنی کے ہاں (أولاد لها) ہے، (إنكم لأحب الناس الخ) اس پر مناقب الانصار میں کلام گزری، ان احادیث سے اللہ تعالی کے ساتھ حلف کا جواز ملا ،بعض حضرات کہتے ہیں یہ مکروہ ہے کیونکہ قرآن نے کہا: (وَلَا تَجْعَلُوا اللهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ)اوراس لئے کہ بسا اوقات قسم پر پورا اترنے سے عاجز رہ سکتا ہے،اس بارے جو وارد ہے اسے اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ اگر اطاعت میں ہو یا کسی امر کی تاکید یا مستحقِ تعظیم یا حاکم کے ہاں دعوی ثابت کرنے کیلئے، بشرطے کہ اس میں سچا ہو۔

- 4 باب لَا تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ (اپنے آباء کے ناموں کی قسم نہ کھاؤ)

باب تنوین کے ساتھ ہے۔(لا تحلفوا بآبائكم) ترجمہ کے یہ الفاظ ابن دینار عن ابن عمر کی روایت کے ہیں لیکن یہ مختصرا ہیں جیسا کہ آگے وضاحت کروں گا ،نسائی اور ابوداؤد نے ابن داسہ عنہ کی روایت سے حضرت ابو ہریرہ کی حدیث میں اس کا مثل نقل کیا مگر زیادت کے ساتھ،اس کے الفاظ ہیں: (لا تحلفوا بآبائكم ولا بأمهاتكم ولا بالأنداد ولا تحلفوا إلا بالله)۔

- 6646حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَدْرَكَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ وَهُوَ يَسِيرُ فِي رَكْبٍ يَحْلِفُ بِأَبِيهِ فَقَالَ أَلَا إِنَّ اللَّهَ يَنْهَاكُمْ أَنْ تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ مَنْ كَانَ حَالِفًا فَلْيَحْلِفْ بِاللَّهِ أَوْ لِيَصْمُتْ

أطرافه 2679، 3836، 6108، - 6648

ترجمہ: ابن عمر راوی ہیں کہ نبی پاک نے حضرت عمر کو ایک قافلہ میں اس حال میں پایا کہ اپنے والد کے نام کی قسم کھا رہے ہیں تو فرمایا بے شک اللہ تعالی نے منع کیا ہے کہ اپنے آباء کے ناموں کی قسمیں کھاؤ، جو قسم کھانا چاہتا ہے وہ اللہ کی قسم کھائے یا پھر چپ رہے۔

(أن رسول اللہ الخ) یہ سیاق مقتضی ہے کہ یہ حدیث ابن عمر کی مسند سے ہو، ابن دینار عن ابن عمر کی روایت میں بھی یہی ہے نافع سے اس بارے اختلاف نہیں دیکھا مگر جو یعقوب بن شیبہ نے نقل کیا کہ عبداللہ بن عمر عمری الضعیف المکبر (کیونکہ ایک مصغر بھی ہیں یعنی عبیداللہ) نے اسے نافع سے روایت کرتے ہوئے: (عن ابن عمر عن عمر) کہا، کہتے ہیں عبیداللہ بن عمر عمری ثقہ مصغر نے اسے نافع سے روایت کرتے ہوئے: (عن عمر) ذکر نہیں کیا، اسی طرح ہی دیگر ثقہ رواۃ نے ابن عمر سے نقل کیا لیکن ایوب عن نافع کے ہاں: (أن عمر) واقع ہوا اس میں (عن ابن عمر) مذکور نہیں، بقول ابن حجر اسے مسلم نے ایوب کے طریق سے نقل کیا اور اس کا ذکر کیا اسے انہوں نے اصحاب نافع کی ایک جماعت سے مالک کے موافق نقل کیا، مزی کی اطراف میں ہے کہ عبدالکریم کی روایت میں (عن نافع عن ابن عمر) کے ساتھ مسندِ عمر سے ہے، یہ محلِ اعتراض ہے کیونکہ مسلم نے اصحابِ نافع میں سے سات افراد جن میں عبدالکریم بھی ہیں، کے حوالے سے (عن نافع عن ابن عمر) ذکر کرتے ہوئے یہی قصہ نقل کیا، مزی نے دیگر چھ طرق بھی ابن عمر کی مسند سے تخریج کئے ہیں سالم بن عبداللہ بن عمر کی روایت میں اختلاف واقع ہوا ہے جیسا کہ بخاری نے اشارہ کیا، آگے اس کا ذکر کروں گا۔

(فی رکب) یعقوب بن شیبہ کی مسند میں ابن عباس عن عمر کے طریق سے ہے: (بینا أنا راکب أسِیرُ فی غزاۃٍ مع رسول اللہ)۔ (یحلف بأبیہ) ابن عیینہ کی ابن شہاب سے روایت میں ہے: (أن رسول اللہ ﷺ سمع عمر وھو یحلف بأبیہ وھو یقول وأبی وأبی) اسماعیل بن جعفر کی عبداللہ بن دینار عن ابن عمر سے روایت میں یہ زیادت بھی ہے کہ قریش اپنے آباء کے ناموں کی قسم اٹھایا کرتے تھے۔ (فقال ألا إن اللہ الخ) لیث عن نافع کی روایت میں ہے: (فناداھم رسول) مصنف ابن شیبہ میں عکرمہ کے طریق سے روایت میں ہے حضرت عمر کہتے ہیں میں کچھ لوگوں سے باتوں میں مصروف تھا کہ اس اثناء کہا: (لا وأبی) تو میرے پیچھے کسی کی آواز آئی اپنے آباء کے ناموں کی قسمیں نہ اٹھایا کرو، مڑ کر دیکھا تو وہ نبی پاک تھے جو فرما رہے تھے اگر کوئی مسیحؑ کے نام کی بھی قسم اٹھائے تو وہ ہلاک ہوا اور مسیح تمہارے آباء سے بہتر تھے، یہ مرسل ہے مگر شواہد کے ساتھ متقوی ہے، ترمذی نے ایک طریق کے ساتھ ابن عمر سے نقل کیا کہ انہوں نے سنا ایک شخص (لا والکعبۃ) کہہ رہا ہے تو کہا کسی غیر اللہ کے نام کی قسم نہ اٹھاؤ کہ میں نے نبی اکرم سے سنا فرمایا جس نے غیر اللہ کے نام کا حلف اٹھایا اس نے کفر کیا یا شرک کیا، ترمذی نے اس حسن اور حاکم نے صحیح قرار دیا، (فقد کَفَرَ أو أشرَکَ) کے ساتھ تعبیر زجر وتغلیظ میں برائے مبالغہ ہے اس سے اسے حرام قرار دینے والوں کا اس کے ساتھ تمسک ہے۔

(أو لیصمت) بقول علماء حلف بغیر اللہ سے نہی میں سرّ یہ ہے کہ کسی شئ کے ساتھ حلف اس کی تعظیم کو مقتضی ہے اور در حقیقت عظمت صرف اللہ ہی کیلئے ہے، ظاہرِ حدیث خاص اللہ کے ساتھ حلف اٹھانے کی تخصیص ہے لیکن فقہاء متفق ہیں کہ قسم اللہ، اس کی

ذات اور اس کی صفاتِ علیا کے ساتھ منعقد ہو جاتی ہے بعض صفات کے ساتھ اس کے انعقاد بارے اختلاف ہے جیسا کہ گزرا، گویا (باللہ) سے مرادِ ذاتِ (باری تعالی) ہے نہ کہ خاص طور پر یہی لفظ، جہاں تک اس کے غیر کے ساتھ قسم تو اس سے منع ثابت ہے، کیا یہ منع برائے تحریم ہے؟ مالکیہ سے اس بابت دو اقوال ہیں، ابن دقیق العید نے بھی یہی کہا ان کے ہاں مشہور کراہت ہے، حنابلہ کے ہاں بھی اس بارے اختلاف ہے لیکن مشہور ان کے ہاں تحریم ہے ظاہریہ کا بھی اسی پر جزم ہے، ابن عبدالبر کہتے ہیں بالاجماع حلف بغیر اللہ جائز نہیں، نفیِ جواز کے ساتھ ان کی مراد کراہت ہے جو تحریم و تنزیہہ سے اعم ہے کیونکہ ایک اور جگہ لکھتے ہیں علماء نے اجماع کیا کہ غیر اللہ کے ساتھ قسم اٹھانا مکروہ منہی عنہ ہے، کسی کیلئے ایسا حلف جائز نہیں، شافعیہ کے ہاں اس بارے اختلاف موجود ہے امام شافعی کے اس قول کی وجہ سے کہ میں ڈرتا ہوں کہ کہیں حلف بغیر اللہ نہ ہو تو یہ مشعر بالتر دد ہے، ان کے جمہور اصحاب اسے برائے تنزیہہ کہتے ہیں بقول امام الحرمین مذہب (یعنی شافعی مذہب) قطع بالکراہت ہے، دیگر نے تفصیل پر جزم کیا جو یہ کہ اگر محلوف فیہ میں ایسی تعظیم کا اعتقاد رکھے جو اللہ کے بارہ میں رکھتا ہے تب یہ حرام ہے اور وہ اس اعتقاد کی وجہ سے کافر ہو جائے گا، اسی پر حدیثِ مذکور متنزل ہے لیکن اگر غیر اللہ کے نام کا حلف اٹھایا محلوف بہ کی تعظیم کے اعتقاد کے سبب اس طور جس تعظیم کے وہ لائق ہے (یعنی اللہ کی تعظیم کی مانند نہیں) تب کافر نہ ہوگا اور اس کی قسم منعقد نہ ہوگی، ماوردی کہتے ہیں کسی کیلئے جائز نہیں کہ غیر اللہ کے نام کی قسم اٹھائے نہ طلاق میں نہ عتاق (یعنی آزاد کرانا) اور نہ نذر میں، اگر کسی حاکم نے اس میں سے کسی شئ کے ساتھ قسم کھائی تو اسے جاہل قرار دے کر معزول کرنا واجب ہے۔

- 6647حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ قَالَ سَالِمٌ قَالَ ابْنُ عُمَرَ سَمِعْتُ عُمَرَ يَقُولُ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ اللَّهَ يَنْهَاكُمْ أَنْ تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ قَالَ عُمَرُ فَوَاللَّهِ مَا حَلَفْتُ بِهَا مُنْذُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ ذَاكِرًا وَلاَ آثِرًا قَالَ مُجَاهِدٌ ﴿أَوْ أَثَرَةٍ مِنْ عِلْمٍ﴾ يَأْثُرُ عِلْمًا - تَابَعَهُ عُقَيْلٌ وَالزُّبَيْدِيُّ وَإِسْحَاقُ الْكَلْبِيُّ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَقَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ وَمَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ سَمِعَ النَّبِيُّ ﷺ عُمَرَ

ترجمہ: حضرت سے سنا کہتے تھے مجھے نبی پاک نے کہا اللہ تعالی نے منع کیا ہے کہ تم لوگ اپنے آباء کے نام کی قسمیں کھاؤ، کہتے ہیں واللہ جب سے یہ سنا کبھی آباء کی قسم نہیں کھائی اور نہ مکسی کی ایسی قسم نقل کی، بقولِ مجاہد (أو أثرة من علم) یعنی معلومات نقل کرنا۔

(عن یونس) یہ ابن یزید ایلی ہیں مسلم کی حرملہ عن ابن وہب سے روایت میں (أخبرني يونس) ہے۔ (قال لی رسول الخ) معمر کی ابن شہاب سے اسی سند کے ساتھ روایت میں ہے مجھے نبی اکرم نے سنا کہ والد کے نام کی قسم کھا رہا ہوں تو فرمایا: (إن الله الخ) اسے احمد نے نقل کیا۔ (منذ سمعت الخ) مسلم نے یہ اضافہ بھی کیا: (ينهى عنها) (ولا آثرا) مد اور ثاء کی زیر کے ساتھ یعنی کسی کی ایسی قسم نقل کرتے ہوئے، اس پر دال جو مسلم کی عقیل عن زہری کی روایت میں یہ مذکور ہوا: (منذ سمعت رسول الله ﷺ ينهى عنها ولا تكلَّمتُ بها) یہ تفسیر مستشکل سمجھی گئی ہے کیونکہ کلام کا آغاز (حلفت) کے لفظ سے کیا اور کسی قسمیہ جملہ کا ناقل تو حالف نہیں کہلاتا، جواباً اس احتمال کا اظہار کیا گیا کہ اس میں عامل محذوف ہوا ای (ولا ذكرتُها آثرا عن غيري) یا (حلفت) کے ضمن میں (تکلمت) کا معنی ہو، روایتِ عقیل اس کی تقویت کرتی ہے، ہمارے استاذ نے شرح ترمذی

میں (آثرا) کا ایک اور معنی بھی تجویز کیا اور وہ ہے: (مختاراً) (یعنی جان بوجھ کر) کہا جاتا ہے: (آثر الشيءَ إذا اختاره) گویا کہا: (ولا حلفت بھا مُؤثِراً لھا علی غیرھا) ہمارے شیخ لکھتے ہیں محتمل ہے کہ ان کا قول: (آثرا) تفاخُر بالآباء کے معنی کی طرف راجع ہو ان کیلئے اکرام میں، اسی سے ان کا قول ہے: (مأثرة و مآثر) یہ جو آباء واجداد کے مفاخر بیان کئے جاتے ہیں، گویا کہا اپنے آباء کے نام کی قسم نہ کھائی ان کے مآثر کا ذکر کرتے ہوئے،(ذاکراً) میں تجویز کیا کہ ذکر سے ہو گویا احتراز کیا اس امر سے کہ بھول کر بھی اس کا نطق کریں، یہ (آثراً) کی اختیار کے ساتھ تفسیر کے مناسب ہے گویا کہا: (لا عامداً ولا مختاراً)ابن تین نے اپنی شرح میں جزم کیا کہ یہ ذِکر سے ہے نہ کہ ذُکر سے یعنی نہ خود کبھی اس طرح کہا اور نہ کسی اور کی بابت بیان کیا کہ اس نے ایسا حلف اٹھایا، داؤدی سے ناقل ہیں کہ مراد یہ ہے کہ نہ میں نے کبھی ایسی قسم اٹھائی اور نہ ایسی کسی اور کی ایسی قسم کا تذکرہ کیا، یہ اشکال بھی ہے کہ کلامِ عمر مذکور مقتضی ہے کہ وہ مطلقا اس کے نطق سے متورع رہے پھر اسی قصہ میں ذکر کرتے ہوئے کیوں اس کا نطق کیا؟ جواب دیا گیا کہ ضرورتِ تبلیغ کی وجہ سے ایسا کیا۔

(قال مجاھد أو أثارة الخ) سب نسخوں میں (یأثر) ہی ہے ثاء کی پیش کے ساتھ، اس اثر کو فریابی نے اپنی تفسیر میں ورقاء عن ابن ابو نجیح عن مجاہد سے آیت: (اِیْتُوْنِیْ بِکِتَابٍ مِنْ قَبْلِ ھٰذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ) کی تفسیر میں نقل کیا، کہتے ہیں: (أحدٌ یأثِرُ علما) گویا(أحد) کا لفظ اصلِ بخاری سے ساقط ہوا،تفسیر سورہ احقاف میں ابوعبیدہ وغیرہ سے اس لفظ کے بیان میں منقول گزرا اور اس کی قراءت ومعنی بارے اختلاف بھی، صغانی وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ اسے (إثارة) اور (أثرة) بھی پڑھا گیا ہے پہلے دونوں حرفوں کی زبر، اول کی زبر اور دوسرے کے سکون اور اول کی زیر اور دوسرے کی جزم کے ساتھ، وہاں مذکور ابن عباس کی روایت کو احمد نے تخریج کیا اور اس کے مرفوع ہونے کی بابت شک کا اظہار کیا، حاکم نے اسے موقوفا نقل کیا اور یہی راجح ہے، ایک روایت میں (جودة الحظ) ہے! راغب (أو أثارة من علم) [الأحقاف: ۴] کے بارہ میں لکھتے ہیں اسے (أثرة) بھی پڑھا گیا ہے، یہ جو مروی کیا جائے یعنی لکھا جائے اور اس کے لئے اثر باقی رہے، تم کہو گے: (أثرتُ العلمَ رَوَیْتُہُ آثرہُ أثراً و أثارة و أثرة) أثر الشيء میں اصل: (وصول ما یَدُلُّ علیٰ وجودہ) (یعنی ایسی شئ کا وصول جو اپنے وجود پہ دال ہو) ہے ان کے ذکر کردہ کا محصل تین اقوال ہیں: ایک (البقیة) اس کا اصل: (أثرت الشيء أثِیْرُہ أثارة) ہے گویا بقیہ ہے جو: (تُستخرج فَتُثَار) ،دوم أثر سے جو روایت ہے، سوم أثر سے جو علامت ہے۔

(تابعه عقیل الخ) عقیل کی روایتِ متابعت مسلم نے لیث بن سعد عنہ کے حوالے سے موصول کی، لیث کی اس میں ایک اور سند بھی ہے اسے انہوں نے نافع عن ابن عمر سے اور ان کی مسند سے نقل کیا ، یہ الادب میں گزری ہے زبیدی کی روایت نسائی نے مختصراً محمد بن حرب عن محمد بن ولید زبیری عن زہری عن سالم عن ابیہ (أنه أخبرہ عن عمر أن رسول اللهﷺ قال إن الله ینھاکم أنْ تحلفوا بآبائکم قال عمر فواللہ ما حلفت بھا ذاکرا ولا آثرا) کے الفاظ کے ساتھ نقل کی، اسحاق کلبی کی روایت جو کہ ابن یحی حمصی ہیں، کو ہم نے ان کے نسخہ میں پایا ہے جو ابوبکر احمد بن ابراہیم بن شاذان عن عبد القدوس بن موسی حمصی عن سلیم بن عبد الحمید عن یحی بن صالح وحاظی عن اسحاق سے ہے اس میں زہری کے حوالے سے ہے: (أخبرني سالم بن عبد الله بن

عمر عن أبيه أنه أخبرني أن عمر بن الخطاب قال سمعت رسول الخ) تو مسلم کی روایتِ یونس کے مثل نقل کیا لیکن (ينهي عنها) کے بعد یہ الفاظ ذکر کئے: (ولا تكلمت بها ذاكرا ولا آثرا) تو یونس اور عقیل دونوں کے نقل کردہ الفاظ کو جمع کر دیا مسلم نے تصریح کی ہے کہ عقیل نے اپنی روایت میں (ذاكر ولا آثرا) نہیں کہا۔

(و قال ابن عيينة الخ) ابن عیینہ کی روایت حمیدی نے اپنی مسند میں ان سے اسی سیاق کے ساتھ نقل کی ہے، ابوبکر بن ابو شیبہ اور ابن عیینہ کے جمہور تلامذہ جن میں امام احمد بھی ہیں، نے بھی یہی کہا محمد بن یحی بن ابو عمر عدنی، محمد بن عبد اللہ بن یزید مقریٔ اور سعید بن عبد الرحمٰن مخزومی نے اسی سند کے ساتھ ابن عمر عن عمر سے: (سمعني رسول الله الخ) نقل کیا اسماعیلی نے اس کی تبیین کرتے ہوئے لکھا اس میں سفیان بن عیینہ اور معمر پر اختلاف کیا گیا ہے پھر اسے ابن ابی عمر عن سفیان کے طریق سے نقل کرتے ہوئے: (عن عمر أن النبي ﷺ سمعه يحلف بأبيه) ذکر کیا، کہتے ہیں عمرو الناقد اور متعدد نے سفیان سے ابن عمر تک ان کی سند کے ساتھ یہ الفاظ ذکر کئے ہیں: (إن النبي ﷺ سمع عمر) معمر کی روایت احمد نے عبد الرزاق عنہ سے نقل کی اسے ابو داؤد نے بھی احمد سے تخریج کیا ہے بقول ابن حجر مسلم کی صنیع مقتضی ہے کہ روایتِ معمر بھی اسی طرح ہے انہوں نے یونس کی روایت شروع میں ذکر کی پھر عقیل تک اسے نقل کیا پھر اس کے بعد کہا: (و حدثنا اسحاق بن إبراهيم و عبد بن حميد قالا أنبأنا عبد الرزاق أنبأنا معمر) پھر دونوں نے کہا: (عن الزهري بهذا الإسناد) أي الإسناد الذي ساقه ليونس مثله (مثله سے مراد) اس متن کی مثل جسے ان کے حوالے سے نقل کیا، کہتے ہیں سوائے اس کے کہ حدیثِ عقیل میں ہے: (ولا تكلمت بها) لیکن اسماعیلی نے بیان کیا کہ اسحاق بن ابراہیم نے اسے عبد الرزاق سے احمد کی روایت کی مانند نقل کیا ہے اسماعیلی نے ابن ابی عمر عن عبد الرزاق سے بھی اس کی تخریج کی انہوں نے اپنی روایت میں حضرت عمر سے: (سمعني النبي ﷺ أحلف) نقل کیا، محمد بن ابو السری نے بھی عبد الرزاق سے یہی الفاظ ذکر کئے بقول اسماعیلی عبد الاعلی نے معمر سے اسے روایت کیا لیکن سند میں (عن عمر) ذکر نہیں کیا، بقول ابن حجر احمد نے بھی اپنی مسند میں عبد الاعلی سے یہی نقل کیا، یعقوب بن شیبہ لکھتے ہیں اسحاق بن یحی نے سالم عن ابیہ سے روایت میں: (عن عمر) ذکر نہیں کیا بقول ابن حجر تو اس میں اختلاف زہری پر ہے اسے اسحاق بن یحی نے نقل کیا اور وہ متقن صاحبِ حدیث ہیں، مشبہ ہے کہ ابن عمر نے متن نبی اکرم سے (بھی) سنا ہو اور یہ قصہ حضرت عمر سے تو دونوں طرح اس کی تحدیث کرتے ہوں

اس حدیث سے کئی فوائد مستنبط ہوئے، حلف بغیر اللہ سے زجر، حدیثِ عمر میں اسے آباء کے ساتھ خاص اس لئے کیا کہ وہ والد کے نام کی قسم اٹھا رہے تھے یا اس وجہ سے کہ اکثر ایسی قسمیں آباء واجداد کے ناموں کے ساتھ اٹھائی جاتی تھیں جیسے دوسرے طریق میں ہے: (و كانت قريش تحلف بآبائها) تعمیم پر آپ کا یہ قول دال ہے: (مَنْ كان حالفا فلا يحلف إلا بالله) قرآن میں جو غیر اللہ کئی اشیاء کے ساتھ قسمیں موجود ہیں ان کی بابت دو جواب دئے گئے ہیں ایک یہ کہ ان میں حذف ہے اور تقدیر ہے (مثلا): (و رَبِّ الشمس) یعنی: (و الشمس وغيره میں) دوم کہ اللہ کے ساتھ یہ مختص ہے جو جب اپنی مخلوقات میں سے کسی شئ کی تعظیم کا ارادہ کرتا ہے تو اس کے نام کی قسم کھاتا ہے، غیر اللہ کیلئے یہ روا نہیں جو بعض جگہ اس کے مخالف واقع ہوا مثلا آنجناب کا ایک اعرابی کی بابت کہنا: (أفلح و أبيه إنْ صَدَقَ) تو کتاب الإیمان کے باب (الزكاة من الإسلام) میں

اس کا جواب ذکر کیا تھا اور بعض محدثین نے تو اس لفظ کی صحت میں طعن کیا ہے، ابن عبد البر لکھتے ہیں یہ لفظ غیر محفوظ ہے اس کے راوی جو کہ اسماعیل بن جعفر ہیں، سے یہ الفاظ بھی مروی ہیں: (أفلَحَ والله إن صدق) کہتے ہیں یہ ان حضرات کی روایت سے اولیٰ ہے جنہوں نے ان سے (وأبیه)نقل کیا کیونکہ یہ منکر لفظ ہے، صحاح آثار اس کا انکار کرتے ہیں مالک کی روایت میں تو اصلا ہی موجود نہیں، بعض نے زعم کیا کہ کسی راوی کی طرف سے یہ (والله) سے تصحیف ہے، یہ محتمل تو ہے مگر اس قسم کی بات احتمال سے ثابت نہیں ہوتی اس کا مثل حضرت ابوبکر صدیق سے بھی ثابت ہے اس چور کی بابت جس نے ان کی بیٹی کا زیور چرا لیا تو کہا : (و أبیك ما لَیْلُكَ بِلَیْلِ سارِقٍ) اسے موطا وغیرہ میں تخریج کیا ہے، سہیلی کہتے ہیں اس کا نحو ایک دیگر مرفوع حدیث میں بھی وارد ہے اس شخص سے جس نے آپ سے سوال کیا تھا: (أيُّ الصدقةِ أفضل الخ) تو فرمایا تھا: (وأبیك لَتُنَبَّأَنَّ) اسے مسلم نے نقل کیا،

جب یہ سب ثابت ہے تو اس کے کئی اجوبہ ذکر کئے گئے ہیں: ایک یہ کہ یہ لفظ عربوں کی زبانوں پر جاری تھا بغیر اس کے کہ قسم مراد ہو اور نہی دراصل اس شخص کے حق میں وارد ہے جو حقیقتِ حلف کا قصد کرے، بیہقی کا میلان اسی طرف ہے بقول نووی یہ پسندیدہ جواب ہے، دوم کہ یہ ان کی کلام میں دو طرح سے واقع تھا ایک برائے تعظیم اور دوسرا برائے تاکید، تو نہی اول سے واقع ہے، تاکید نہ کہ تعظیم کی مثالوں میں شاعر کا یہ شعر ہے: (لَعَمْرُ أبي الواشین إني أحبها) (یعنی ملامت گروں کے والد کی قسم میں اس سے محبت کرتا ہوں) ایک اور کہتا ہے: (فإنْ تَكُ لیلی استَوْدَعَتْنِی أمانةً فلا وأبی أعدائِها لا أذِیْعُها) (یعنی اگر لیلی مجھے اپنا کوئی راز بتلائے تو اس کے دشمنوں کے باپ کی قسم میں اس کا اِفشاء نہ کروں گا) تو یہ گمان کیونکر ہو سکتا ہے کہ وہ اس کے اعداء کے والد کی تعظیم کا اظہار کر رہا ہے جیسا کہ اول شاعر ملامت گر کے والد کی تعظیم نہیں کر رہا، بیضاوی لکھتے ہیں یہ لفظ ان منجملہ الفاظ میں سے ہے جو مجرد تقریر و تاکید کیلئے استعمال کئے جاتے ہیں قسم مراد نہیں ہوتی جیسے صیغہِ نداء مزاد کیا جاتا ہے مجرد اختصاص کیلئے نہ کہ قصد الی نداء سے، اس جواب کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا ہے کہ حدیثِ عمر کا ظاہرِ سیاق دال ہے کہ وہ حلف اٹھا رہے تھے کیونکہ اس کے بعض طرق میں ہے کہ انہوں نے کہا: (لا و أبی لا و أبی) تو ان سے فرمایا: (لا تحلفوا الخ) تو اگر یہ صیغہِ حلف نہ تھا تو یہ نہی بے محل ہوئی اسی لئے بعض نے کہا اور یہ تیسرا جواب ہے کہ یہ جائز تھا پھر منسوخ کر دیا گیا، ماوردی نے یہ بات کہی اور بیہقی نے نقل کیا، سبکی کہتے ہیں اکثر شراح نے یہی اختیار کیا ہے حتی کہ ابن عربی نے کہا مروی ہے کہ آنجناب اپنے والد کے نام کی قسم اٹھا لیا کرتے تھے حتی کہ نہی آ گئی، کہتے ہیں ابو داؤد کا ایک ترجمہ اس پر دال ہے یعنی درج ذیل: (باب الحلف بالآباء) پھر مرفوعا یہ حدیث وارد کی جس میں ہے: (أفلح و أبیه إنْ صَدَقَ) بقول سہیلی یہ صحیح نہیں کیونکہ نبی اکرم پر یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کہ آپ کسی غیر اللہ کے نام کی قسم کھائیں پھر کافر کے نام کی بخدا یہ آپ کی شیمت سے بعید ہے، منذری لکھتے ہیں دعوائے نسخ ضعیف ہے کیونکہ تطبیق ممکن ہے اور پھر تاریخ بھی متحقق نہیں، چوتھا جواب یہ ہے کہ جواب میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (أفلح و رَبِّ أبیه الخ) یہ بات بیہقی نے لکھی، پانچواں یہ کہ یہ برائے تعجب ہے سہیلی نے یہ کہا، کہتے ہیں اس پر دال یہ ہے کہ (أبی) کے لفظ سے وارد نہیں بلکہ (و أبیه) سے یا (و أبیك) سے ضمیرِ مخاطب کی طرف مضاف کر کے حاضر ہو یا غائب

چھٹا جواب یہ ہے کہ یہ شارع کے ساتھ خاص ہے نہ کہ دیگر افرادِ امت کیلئے، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ خصائص احتمال

سے ثابت نہیں ہوتے، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ جس نے مطلقا غیر اللہ کے نام کی قسم اٹھائی اس کی قسم منعقد نہ ہوگی چاہے محلوف بہ مستحقِ تعظیم ہو معنائے غیرِ عبادت کو ملحوظ رکھتے ہوئے جیسے انبیاء، ملائکہ، علماء، صلحاء، ملوک، آباء واجداد اور جیسے کعبہ! یا مستحقِ تعظیم نہ ہوں جیسے عوام یا تحقیر واذلال کے مستحق ہوں جیسے شیاطین اور اصنام اور تمام معبودانِ باطلہ، بعض حنابلہ نے اس سے ہمارے نبی اکرم کے نام کے ساتھ قسم اٹھانا مستثنی کیا، کہتے ہیں اس طرح قسم واقع ہو جائے گی اور اگر توڑی تو کفارہ واجب ہوگا، اس امر سے اعتلال کیا کہ یہ کلمۂ شہادت کے دو ارکان میں سے ایک ہے اور وہ تام نہیں مگر اس کے ساتھ، ابن عربی نے اس رائے کو مطلقا امام احمد کے مذہب کی طرف منسوب کیا اور اس کا تعاقب کرتے ہوئے کہا کہ احمد کے ہاں تو ایمان تام نہیں ہوتا مگر فعلِ صلاۃ کے ساتھ تو اس پر لازم ہوا کہ جو نماز کی قسم کھائے تو اس کی قسم منعقد ہو جائے اور حانث ہونے کی صورت میں کفارہ دینا لازم ہو، ان کے اس اعتراض کا جواب اور اس الزام سے انفصال ممکن ہے ، اس میں ان حضرات کا بھی رد ہے جن کے بقول اگر کسی نے کہا: اگر یہ کیا تو وہ یہودی عیسائی یا کافر ہوا تو اس کی قسم واقع ہو جائے گی اور اگر پھر ایسا کیا تو کفارہ لازم ہوگا، یہ حنفیہ اور حنابلہ سے منقول ہے!

حدیث سے وجہِ دلالت یہ ہے کہ اللہ یا جو (لفظ) اس کے قائمقام ہے، کے ساتھ حلف نہیں اٹھایا تھا، آگے اس کی مزید وضاحت آئے گی، اس سے یہ بھی ثابت ہو کہ جس نے کہا: (أقسمت لأفعَلَنَّ كذا) (کہ قسم سے میں فلاں کام ضرور کروں گا) تو یہ قسم نہیں، حنفیہ کے نزدیک قسم ہے مالک اور احمد نے بھی یہی کہا لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس کی اللہ کے نام کی قسم کی نیت تھی، یہ متجہ ہے بعض شافعیہ کا قول ہے کہ اگر کہا: (علىٰ أمانة الله لأفعلن كذا) اور نیت ومراد میں قسم تھی تو یہ قسم ہے وگرنہ نہیں، ابن منذر کہتے ہیں اہلِ علم نے غیر اللہ کی قسم سے نہی کی علت بارے اختلاف کیا ہے ایک جماعت نے کہا یہ ان قسموں کے ساتھ خاص ہے جو اہلِ جاہلیت غیر اللہ مثلا لات وعزی اور اپنے آباء واجداد کی تعظیم کی غرض سے اٹھایا کرتے تھے تو ایسی قسمیں اٹھانے والا آثم ہے البتہ ان میں کفارہ نہیں لیکن ایسے جملے جو اللہ کی تعظیم کی طرف موول ہوں مثلا (و حق النبی) کہنا (یعنی بحق نبی) یا (بحق الإسلام) یا حج، عمرہ، قربانی یا عتق وصدقہ وغیرہ تو ان سے مراد اللہ کی تعظیم اور اس کا تقرب ہوتا ہے تو یہ نہی میں داخل نہیں، جو حضرات یہ رائے رکھتے ہیں ان میں ابو عبیدہ اور ہمارے ملاقاتی علماء کا ایک گروہ ہے ان کا احتجاج صحابہ کرام سے وارد اس قسم کے قسمیہ جملوں سے ہے جن کے ساتھ انہوں نے اپنے اوپر کوئی بات واجب کی حالانکہ اس نہی مذکور سے وہ واقف تھے تو اس سے دلالت ملی کہ یہ ان کے ہاں اپنے عموم پر نہیں کہ اگر ایسا ہوتا تو اس سے منع کر دیے جاتے اور اس سے کسی شیٔ کا ایجاب نہ ہوتا، ابن عبد البر نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ ان اشیاء کا ذکر اور یہ اگرچہ بصورتِ حلف ہے لیکن درحقیقت یہ قسم نہیں، علی الاتساع یہ خارج ہیں حقیقت میں قسم وہی جو اللہ کے نام کے ساتھ ہو، مہلب کہتے ہیں عرب اپنے آباء اور آلہہ کے نام کی قسم کھاتے تھے تو اللہ نے چاہا کہ اسے ان کے دلوں سے مٹا ڈالے تاکہ اپنے سوا ہر شیٔ کا ذکر انہیں بھلا دے اور صرف اسی کا ذکر باقی رہے کیونکہ وہی معبودِ برحق ہے تو قسم اسی کے نام کے ساتھ ہی ہو سکتی ہے مخلوقات کے ساتھ قسم اٹھانے کا وہی حکم ہے جو آباء کے نام کا

طبری کہتے ہیں حدیثِ عمر یعنی حدیثِ باب میں ہے کہ انعقادِ یمین صرف اللہ کے نام کے ساتھ ہے اور جس نے کعبہ، آدم یا جبریل وغیرہ کے نام کی قسم اٹھائی اس کی قسم واقع نہ ہوگی اور اسے لازم ہے کہ استغفار کرے کیونکہ منہی عنہ کام کیا مگر اس میں کوئی کفارہ

نہیں، قرآن میں جومخلوقات میں سے کچھ اشیاء کے نام کے ساتھ قسمیں مذکور ہیں تو ان کی بابت شعبی لکھتے ہیں خالق اپنی خلق میں سے جس کے نام کی چاہے قسم اٹھائے مگر مخلوق صرف خالق کے نام کی ہی قسم اٹھا سکتی ہے، کہتے ہیں میں اللہ کے نام کی قسم اٹھاؤں اور حانث ہوجاؤں یہ اس امر سے مجھے زیادہ پسند ہے کہ اس کے غیر کے نام کی قسم اٹھاؤں اور پوری کروں، اس کا مثل ابن عباس، ابن مسعود اور ابن عمر سے بھی منقول ہے پھر مطرف عن عبداللہ سے ان کا یہ قول مسند کیا کہ اللہ نے ان اشیاء کی قسم اس لئے اٹھائی ہے تا کہ مخلوقین کو ان کے ذریعہ اعجاب میں ڈالے اور اپنی قدرت کی انہیں خبر دے کیونکہ ان کی نظر میں یہ بڑی مُہتم بالشان اشیاء ہیں اور اس لئے کہ اس میں خالق پر دلالت ہے، علماء کا اجماع ہے کہ جس کیلئے کسی پر کوئی قسم واجب ہو اس پر اپنے کسی حق کے ضمن میں تو وہ اس کے لئے قسم نہ اٹھائے مگر اللہ کے نام کی ہی اور اگر کسی غیر اللہ کے نام کی قسم کھائی اور کہا میری نیت میں محلوف بہ کا رب ہے تو یہ قسم متصور نہ ہوگی، ابن ہبیرہ کتاب الاجماع میں لکھتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ اللہ کے (لفظ) کے ساتھ، اس کے سب اسمائے حسنی اور اس کی تمام صفات مثلاً (عزت، جلال علم، قوت اور قدرت) کے ساتھ قسم منعقد ہے، ابوحنیفہ نے اللہ کے علم کو مستثنیٰ کیا اسے وہ قسم نہیں سمجھتے اسی طرح (حق اللہ) کو بھی، اس امر پر اتفاق ہے کہ کسی بھی معظم غیر اللہ کے ساتھ قسم نہ اٹھائی جائے مثلاً نبی، ایک روایت میں احمد اور وہ اس ضمن میں منفرد ہیں، کہتے ہیں قسم ہو جائے گی

عیاض کہتے ہیں فقہائے امصار کے مابین اس بابت کوئی اختلاف نہیں کہ اللہ تعالی کے اسماء وصفات کے ساتھ قسم اٹھانے سے اس کا پورا کرنا لازم ہو جائے گا مگر جو شافعی سے منقول ہے کہ حلف بالصفات میں نیتِ یمین ضروری ہے وگرنہ کفارہ عائد نہیں! شافعی سے اس کا اطلاق متعقَب ہے ان کے نزدیک نیت کی ضرورت ان الفاظ کے ضمن میں ہے جن کا اطلاق اللہ کے ساتھ ساتھ غیر اللہ پر بھی ہوتا ہے لیکن جن کا شرعاً معرضِ تعظیم میں اطلاق صرف اسی کی ذات پر ہے ان کے ساتھ قسم واقع ہو جائے گی اور حانث ہونے کی شکل میں کفارہ واجب ہوگا جیسے (مقلب القلوب ، خالق الخلق، رازقُ كلِ حي، رب العالمين، خالق الحَب اور بارئ النسمة) جیسے الفاظ اور یہ (واللہ) کی مانند حکمِ صریح میں ہیں، بعض شافعیہ کے نزدیک صریح قسم فقط اللہ کے (لفظ کے) ساتھ ہے، اس اختلاف کا اثر اس صورت ظاہر ہوگا اگر مثلاً کہا: (قصدت غير الله) (یعنی میں نے غیر اللہ کا قصد کیا) تو کیا یہ عدم حنث میں اسے نافع ہے؟ صفات کے ساتھ قسم وحلف بارے مزید تفاصیل باب (الحلف بعزة الله و صفاته) میں ذکر ہوں گی، مالکیہ سے مشہور تعمیم ہے، اشہب سے (و عزة الله) کی مثل میں تفصیل منقول ہے تو اگر ذہن میں وہ ہو جو اس نے اپنے عباد کے مابین کی ہے تو یہ قسم نہیں، اس کا قیاس یہ کہ مطرد ہو ہر اس میں جس کا اطلاق اس کی ذات پر اور اس کے غیر پر صحیح ہے، ان کے ابن سحنون نے (و عزة الله) کے ضمن میں یہی رائے اختیار کی ہے، عتبیہ میں ہے کہ قرآن کے ساتھ قسم اٹھانے سے وہ منعقد نہ ہوگی، بعض نے اسے مستنکر کہا پھر تاویل یہ کی کہ اگر (قسم اٹھانے والے کی) مراد جسمِ مصحف ہو، حنابلہ کے ہاں تعمیم ہے حتی کہ اگر علم وقدرت سے مراد معلوم و مقدور بھی ہو تو ان کے ہاں قسم واقع ہو جائے گی

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں محمد بن عجلان کی نافع عن ابن عمر سے اسی روایت کے آخر میں ایک زیادت ہے اسے ابن ماجہ نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (سمع النبی ﷺ رجلا يحلف بأبيه فقال لا تحلفوا بآبائكم مَنُ حَلَفَ بالله فَلْيَصُدُقُ و مَن

حُلِفَ له بالله فَلْيَرْضَ و مَنْ لم يرض بالله فليس من الله)(یعنی اپنے آباء کی قسمیں نہ کھایا کرو جو قسم کھائے تو سچی اور جس کیلئے اٹھائی جائے وہ اب اس پہ راضی ومطمئن ہو جو مطمئن نہ ہوگا تو اس کا اللہ سے کوئی ناطہ نہیں) اس کی سند حسن ہے۔

- 6648حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ

أطرافه 2679، 3836، 6108، - 6646 (سابقہ)

- 6649حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ وَالْقَاسِمِ التَّمِيمِيِّ عَنْ زَهْدَمٍ قَالَ كَانَ بَيْنَ هَذَا الْحَيِّ مِنْ جَرْمٍ وَبَيْنَ الْأَشْعَرِيِّينَ وُدٌّ وَإِخَاءٌ فَكُنَّا عِنْدَ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ فَقُرِّبَ إِلَيْهِ طَعَامٌ فِيهِ لَحْمُ دَجَاجٍ وَعِنْدَهُ رَجُلٌ مِنْ بَنِي تَيْمِ اللَّهِ أَحْمَرُ كَأَنَّهُ مِنَ الْمَوَالِي فَدَعَاهُ إِلَى الطَّعَامِ فَقَالَ إِنِّي رَأَيْتُهُ يَأْكُلُ شَيْئًا فَقَذِرْتُهُ فَحَلَفْتُ أَنْ لَا آكُلَهُ فَقَالَ قُمْ فَلَأُحَدِّثَنَّكَ عَنْ ذَاكَ إِنِّي أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي نَفَرٍ مِنَ الْأَشْعَرِيِّينَ نَسْتَحْمِلُهُ فَقَالَ وَاللَّهِ لَا أَحْمِلُكُمْ وَمَا عِنْدِي مَا أَحْمِلُكُمْ فَأُتِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِنَهْبِ إِبِلٍ فَسَأَلَ عَنَّا فَقَالَ أَيْنَ النَّفَرُ الْأَشْعَرِيُّونَ فَأَمَرَ لَنَا بِخَمْسِ ذَوْدٍ غُرِّ الذُّرَى فَلَمَّا انْطَلَقْنَا قُلْنَا مَا صَنَعْنَا حَلَفَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا يَحْمِلُنَا وَمَا عِنْدَهُ مَا يَحْمِلُنَا ثُمَّ حَمَلَنَا تَغَفَّلْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَمِينَهُ وَاللَّهِ لَا نُفْلِحُ أَبَدًا فَرَجَعْنَا إِلَيْهِ فَقُلْنَا لَهُ إِنَّا أَتَيْنَاكَ لِتَحْمِلَنَا فَحَلَفْتَ أَنْ لَا تَحْمِلَنَا وَمَا عِنْدَكَ مَا تَحْمِلُنَا فَقَالَ إِنِّي لَسْتُ أَنَا حَمَلْتُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَمَلَكُمْ وَاللَّهِ لَا أَحْلِفُ عَلَى يَمِينٍ فَأَرَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا إِلَّا أَتَيْتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَتَحَلَّلْتُهَا

أطرافه 3133، 4385، 4415، 5517، 5518، 6623، 6678، 6680، 6718، 6719، 6721، - 7555

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں)

دجاج سے متعلقہ حصہ کی شرح کتاب الذبائح میں گزری ان کے اس قصہ کی بقیہ شرح وتفصیل کتاب کفارات الأیمان میں آئے گی ،سند میں عبدالوہاب سے ابن عبدالمجید ثقفی، ایوب سے سختیانی اور قاسم تیمی سے مراد ابن عاصم بصری تابعی ہیں، یہ ایوب کے صغار شیوخ میں سے ہیں بقول ابن منیر سوائے حدیث ابوموسی کے باقی سب احادیث باب ترجمہ کے مطابق ہیں اس کی بابت یہ کہنا ممکن ہے کہ نبی اکرم نے اپنی ایمان کی بابت خبر دی کہ یہ کفارہ کی مقتضی ہیں اور جس کی تکفیر مشروع ہے یہ وہ جس میں اللہ کے ساتھ قسم اٹھائی گئی تھی تو اس سے دلالت ملی کہ آپ صرف اللہ کے نام کی ہی قسم اٹھایا کرتے تھے۔

- 5 باب لَا يُحْلَفُ بِاللَّاتِ وَالْعُزَّى وَلَا بِالطَّوَاغِيتِ

(لات وعزی اور دیگر غیر اللہ کے نام کی قسمیں نہ کھائی جائیں)

لات وعزی کے قسم کا ذکر تو حدیثِ باب میں مذکور ہے اس کی تشریح تفسیر سورۃ النجم میں گزری اور طواغیت کا ذکر مسلم، نسائی اور ابن ماجہ کی ہشام بن حسان عن حسن بصری عن عبدالرحمٰن بن سمرہ سے مرفوع روایت میں ہے اس میں ہے: (لا تحلفوا بالطواغیت ولا بآبائکم) مسلم اور ابن ماجہ کی روایتوں میں (بالطواغی) ہے، یہ طاغیۃ کی جمع ہے اور مراد بت ہیں اسی سے ایک حدیث میں ہے: (طاغیۃ دوس) یعنی ان کا صنم، اسمِ مصدر کے ساتھ مسمّی ہوا کفار کے اس کی عبادت کے ساتھ طغیان کی وجہ سے کیونکہ یہ ان کی طغیانی (سرکشی) کا سبب بنا اور ہر جو تعظیم وغیرہ میں حد سے متجاوز ہو وہ طاغی ہوا اسی سے قرآن میں ہے: (إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ) ، طواغیت طاغوت کی جمع ہے اس کا ذکر و بیان تفسیر سورۃ النساء میں گزرا، جائز ہے کہ طواغی طواغیت سے مرخم ہو بغیر حرفِ نداء کے جیسا کہ ایک رائے ہے اس پر ایک ہی حدیث میں ایک کی جگہ دوسرے لفظ کا استعمال دال ہے اسی لئے بخاری نے ترجمہ میں طواغیت کے لفظ پر اقتصار کیا ہے کیونکہ وہی اصل ہے اور لات وعزی پر اس کا عطف سب کے اشتراک فی المعنی کی وجہ سے ہے ان کے ساتھ حالف کو لا إلہ إلا اللہ کہنے کا حکم اس لئے دیا کیونکہ اس نے جب اس کی قسم کھائی تو اس کی تعظیم کی ایک شکل بنی تھی (تو لا إلہ إلا اللہ پڑھ کر اس کا تدارک کیا) جمہور علماء کہتے ہیں جس نے لات وعزی کی قسم اٹھائی یا کسی دیگر صنم کی یا کہا اگر میں نے یہ کیا تو میں یہودی یا عیسائی ہوا یا اسلام یا نبی اکرم سے بری ہوا تو اس کی قسم واقع نہ ہوگی اس پر واجب ہے کہ استغفار کرے لیکن کوئی کفارہ عائد نہیں اور مستحب ہے کہ کلمہ پڑھ لے، حنفیہ کے نزدیک کفارہ واجب ہے مگر اس قسم کا قول کہنے کی صورت میں : میں بدعتی ہوا یا نبی اکرم سے بری ہوا، ان کا احتجاج مُظاہر (یعنی ظہار کرنے والے) پر ایجابِ کفارہ سے ہے حالانکہ ظہار (منکر من القول و زور) ہے جیسا کہ قرآن نے کہا اور ان اشیاء کی قسم اٹھانا بھی منکر ہے، اس کا اسی حدیث کے ساتھ تعاقب کیا گیا کیونکہ اس میں صرف لا إلہ إلا اللہ کہنے کا امر ہے کفارہ کا ذکر نہیں کیا اور اصل اس کا عدم ہے حتی کہ دلیل قائم ہوا، جہاں تک ظہار پر قیاس تو یہ صحیح نہیں کیونکہ انہوں نے اس میں کفارۂ ظہار واجب نہیں کیا اور کئی اشیاء کا استثناء کیا ہے جن میں اصلاً ہی کفارہ واجب نہیں کیا حالانکہ وہ بھی (منکر من القول) ہیں۔

- 6650حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ حَلَفَ فَقَالَ فِي حَلِفِهِ بِاللَّاتِ وَالْعُزَّى فَلْيَقُلْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَ مَنْ قَالَ لِصَاحِبِهِ تَعَالَ أُقَامِرْكَ فَلْيَتَصَدَّقْ

أطرافه 4860، 6107، - 6301 (ترجمہ کیلئے جلد: ۷، ص: ۶۰۰)

نووی اذکار میں لکھتے ہیں کہ ان مذکورات کی قسم اٹھانا حرام ہے اور اس صورت میں توبہ کرنا ضروری ہے، ان سے قبل ماوردی وغیرہ نے بھی یہ بات کہی، انہوں نے لا إلہ إلا اللہ کہنے کے وجوب سے تعرض نہیں کیا جب کہ یہ ظاہرِ حدیث ہے اسی پر ابن دریاس نے شرح مہذب میں جزم کیا، بغوی شرح السنہ میں خطابی کی تبع میں لکھتے ہیں اس حدیث میں دلیل ہے کہ حالف بغیر الاسلام کے ذمہ کفارہ نہیں اگرچہ وہ اس وجہ سے گناہگار ہو جائے گا لیکن توبہ کرنا لازم ہے کیونکہ نبی اکرم نے جب کلمۂ توحید کہنے کا حکم دیا تو اشارہ دیا کہ اس کی عقوبت اس کے گناہ کے ساتھ مختص ہے اس کے مال میں سے کسی شئی کو واجب نہیں کیا صرف توحید کا حکم دیا کیونکہ لات وعزی کے

ساتھ قسم اٹھانا کفار کی مشابہت ہے جس کا تدارک توحید ہے، طیبی کہتے ہیں حلف باللات کے بعد قمار کے ذکر میں حکمت یہ ہے کہ جس نے لات وغیرہ کی قسم کھائی اس نے کفار سے ان کے حلف میں موافقت کی تو کلمہ توحید پڑھنے کا حکم دیا اور جس نے جوے کی کسی کو دعوت دی اس نے گویا کفار کی ان کے ایک کھیل میں موافقت کی تو اس کے کفارہ کے طور پر تصدُّق کا حکم دیا، کہتے ہیں حدیث سے ظاہر ہوا کہ جسے کوئی (غیر مشروع) لعب کی طرف بلائے تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ صدقہ دے اور جس نے بالفعل (اس قسم کا) لعب اختیا کیا اس کے لئے یہ حکم تو بطریقِ اولی ہوگا بقول نووی اس میں ہے کہ جس نے کسی معصیت کا عزم کیا حتی کہ یہ اس کے دل میں مستقر ہوا یا زبان پر اس کا ذکر جاری ہوا تو فرشتے اسے لکھ لیتے ہیں، یہی کہا مگر اس حدیث سے اس حکم کے اخذ میں وقفہ ہے (یعنی توقف)۔

- 6 باب مَنْ حَلَفَ عَلَى الشَّيْءِ وَإِنْ لَمْ يُحَلَّفْ (بلاضرورت قسم اٹھانا)

کچھ قبل باب (کیف کانت یمین النبی ﷺ) میں اس کی کثیر امثلہ گزری ہیں اور یہ اس میں ظاہر ہے۔

- 6651حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اصْطَنَعَ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ وَكَانَ يَلْبَسُهُ فَيَجْعَلُ فَصَّهُ فِي بَاطِنِ كَفِّهِ فَصَنَعَ النَّاسُ خَوَاتِيمَ ثُمَّ إِنَّهُ جَلَسَ عَلَى الْمِنْبَرِ فَنَزَعَهُ فَقَالَ إِنِّي كُنْتُ أَلْبَسُ هَذَا الْخَاتِمَ وَأَجْعَلُ فَصَّهُ مِنْ دَاخِلٍ فَرَمَى بِهِ ثُمَّ قَالَ وَاللَّهِ لاَ أَلْبَسُهُ أَبَدًا فَنَبَذَ النَّاسُ خَوَاتِيمَهُمْ

أطرافه 5865، 5866، 5867، 5873، 5876، - 7298 (ترجمہ کیلئے جلد:۹،ص:۵۲۵)

یہ کتاب اللباس کے اواخر میں مفصلا مشروح گزری بعض شافعیہ نے مطلقا کہا کہ بغیر استحلاف (یعنی بغیر کسی کے قسم کے مطالبہ کے) کے قسم اٹھانا مکروہ ہے ان امور میں جو طاعت کے نہیں، اولی یہ ہے کہ اس کے ساتھ معبر کیا جائے جس میں مصلحت ہو، بقول ابن منیر ترجمہ کا مقصود یہ ہے کہ اس کی مثل کو اللہ تعالیٰ کے اس فرمان پر مخرج کیا جائے: (وَلَا تَجْعَلُوا اللهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ) یعنی آیت کی یکے از تاویلات پر حمل تا کہ یہ تخیل نہ ہو کہ استحلاف سے قبل ہی حلف و قسم اٹھانے والا نہی کا مرتکب ہے تو اشارہ دیا کہ نہی خاص اس امر کے ساتھ جس میں قصد صحیح نہیں جیسے تاکیدِ حکم میں جیسا کہ حدیثِ باب میں سونے کی انگشتری پہننے سے منع کرنے کے ضمن میں ہوا۔

- 7 باب مَنْ حَلَفَ بِمِلَّةٍ سِوَى مِلَّةِ الإِسْلاَمِ (غیر شرعی قسمیں)

وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ حَلَفَ بِاللاَّتِ وَالْعُزَّى فَلْيَقُلْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ ولَمْ يَنْسُبْهُ إِلَى الْكُفْرِ (یعنی نبی پاک نے [کسی مسلمان کو] لات وعزیٰ کی قسم کھالینے پہ کلمہ پڑھنے کا حکم تو دیا لیکن اسے کفر کی طرف منسوب نہیں کیا)

ملت سے مراد دین و شریعت ہے، یہ نکرہ سیاقِ شرط میں ہے تو سب ملل بشمول اہلِ کتاب مثلا یہودیت، نصرانیت اور جو ان سے ملحق ہیں جیسے مجوسیت، صائبہ، بت پرست دہریت، معطلہ، شیطانوں اور فرشتوں وغیرہ کے پجاریوں کو مشتمل ہے، مصنف نے کسی حکم پر جزم نہیں کیا کہ آیا یہ حالف کفر کا مرتکب ہوا یا نہیں؟ لیکن ان کا تصرف مقتضی ہے کہ اس وجہ سے اسے کافر قرار نہ دیا جائے، (

ولم ينسبه إلى الكفر) سے یہی عیاں ہوتا ہے تو اگر یہ امر مقتضیِ کفر ہوتا تو اسے پورا کلمہ پڑھنے کا حکم دیتے، اس مسئلہ میں تحقیق درجِ ذیل تفصیل ہے۔(و قال النبی ﷺ من حلف الخ) اسے سابقہ باب میں موصول کیا، کتاب الادب کے باب (من لم یر إکفار من قال ذلك الخ) میں بھی اسے وارد کیا، وہاں اس پر سیر حاصل بحث کی تھی، ابن منذر لکھتے ہیں (أکفر با لله)(یعنی میں اللہ کے ساتھ [معاذ اللہ] کفر کروں گا) اور اس کا نحو کہنے والے کی بابت اختلافِ اقوال ہے، پھر کر بھی لیا تو حضرات ابن عباس، ابو ہریرہ، عطاء، قتادہ اور جمہور فقہائے امصار کے نزدیک اس پر کوئی کفارہ نہیں اور وہ اس کے ساتھ کافر بھی نہ ہوگا الا یہ کہ حقیقۃً دل میں کفر مضمر کیا اوزاعی، ثوری، حنفیہ، احمد اور اسحاق کہتے ہیں یہ قسم ہے اور اس پر کفارہ ہے بقول ابن منذر اول اصح ہے کیونکہ آپ نے فرمایا: (مَنْ حَلَفَ باللات و العزی فَلْيَقُلْ لا إله إلا الله) کسی کفارہ کا ذکر نہیں کیا دیگر نے مزید کہا اسی لئے کہا: (مَنْ حلف بملة غير الإسلام فهو كما قال) تو اس ضمن میں تغلیظ کی تا کہ کوئی اس کی جرات نہ کرے، مالکیہ کے ابوالحسن بن قصار حنفیہ سے نقل کرتے ہیں کہ قسم میں امتناع من الفعل ہے اور اس کی کلامِ مذکور اسلام کی تعظیم کو متضمن ہے، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ انہوں نے یہ بات (و حق الإسلام) کہنے والے کی بابت کی تھی جب وہ حانث ہو جائے کہ اس پر کفارہ واجب نہیں تو انہوں نے کفارہ کا اسقاط کیا جب وہ تعظیمِ اسلام کی تصریح کرے اور اس کا اثبات کیا اگرچہ تصریح نہ کرے۔

- 52حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ ثَابِتِ بْنِ الضَّحَّاكِ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ حَلَفَ بِغَيْرِ مِلَّةِ الْإِسْلَامِ فَهُوَ كَمَا قَالَ قَالَ وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ عُذِّبَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَلَعْنُ الْمُؤْمِنِ كَقَتْلِهِ وَمَنْ رَمَى مُؤْمِنًا بِكُفْرٍ فَهُوَ كَقَتْلِهِ

أطرافه 1363، 4843، 6047، - 6105 (ترجمہ کیلئے جلد:۲،ص:۲۶۲)

یہ باب (من أكفر أخاه) میں موسی بن اسماعیل عن وہیب سے اسی کے موافق گزری ہے اور اس سے قبل کتاب الادب کے باب (ما ينهى من السباب و اللعن) میں بھی علی بن مبارک عن یحی بن ابو کثیر کے حوالے سے ان کی سند کے ساتھ اس زیادت سمیت: (و ليس على ابن آدم نذرٌ فِيما لا يملك) ان کا سیاق دیگر سے اتم ہے، تو اس کا صحاح ستہ وغیرہ میں مدار ابو قلابہ عن ثابت بن ضحاک پر ہے ابو قلابہ سے اس کے رواۃ میں خالد حذاء، یحی بن ابو کثیر اور ایوب بھی ہیں چنانچہ بخاری نے کتاب الجنائز میں اسے یزید بن زریع عن حذاء سے تخریج کرتے ہوئے دو خصلتوں کے ذکر پر اقتصار کیا جن میں سے پہلی کسی حدیدہ (وغیرہ) کے ساتھ خودکشی کرنے والا، مسلم نے اسے ثوری عن حذاء اور شعبہ عن ایوب کے طریق سے اسی طرح تخریج کیا، علی بن مبارک عن یحی کی مشار الیہ روایت میں پانچ خصال کا ذکر ہے چار وہی جو اس باب میں مذکور ہیں اور پانچویں جس کی طرف اشارہ کیا، اسے مسلم نے ہشام دستوائی عن یحیٰ سے بھی نقل کیا اور اس میں نذر کی خصلت، (لعن المؤمن كقتله) اور (من قتل نفسه بشيء عُذِّبَ به يو م القيامة) ذکر کیں بقیہ دونوں خصلتیں ذکر نہیں کیں بلکہ ان کے بدلے یہ ذکر کیا: (و مَنْ حَلَفَ علىٰ يمين صبر فاجرة ، و من ادعى دعوى كا ذبة لِيَتَكَثَّر بها لم يَزِدْهُ اللهُ إلا قلة) ان خصال کو ایک دوسرے کے ساتھ ضم کیا جائے تو نو کی تعداد سامنے آتی ہے، علی بن مبارک کی روایت میں (و من قذف الخ) ہے بجائے (رمى) کے، یہ اسی کے ہم معنی ہے جہاں تک

قولہ: (و من حلف بغير ملة الإسلام) تو علی کی روایت میں یہ الفاظ ہیں : (من حلف على ملة غير الإسلام)، روایتِ مسلم میں ہے: (من حلف على يمين بملة غير الإسلام كاذبا متعمدا فهو كما قال)

ابن دقیق العید کہتے ہیں حقیقۃً کسی شیٔ کے ساتھ حلف اس کے نام کی قسم ہے اور قسم کے بعض حروف کا اس میں استعمال کرنا جیسے اس کا قول: (و الله والرحمن) کبھی کسی شیٔ کے ساتھ معلق کر لینے پر قسم (کے لفظ) کا اطلاق کر دیا جاتا ہے جیسے ان کا قول: (من حلف بالطلاق) (یعنی جس نے طلاق دینے کی قسم کھالی) تو مراد طلاق کو معلق کرنا ہے، اس پر حلف کا اطلاق اقتضائے حث و منع میں قسم کے ساتھ اس کی مشابہت کی وجہ سے ہوا، جب یہ سب متقرر ہوا تو محتمل ہے کہ آپ کے قول: (كاذبا متعمدا) کے مدنظر مراد دوسرا معنی ہو اور کذب قضیہ اخباریہ میں داخلی ہے وہ جس کا مقتضا کبھی واقع ہوتا ہے اور کبھی نہیں، اور یہ ہمارے قول: (والله) کے اور اس کے مشابہ برخلاف ہے تو ان کے ساتھ کسی خارجی امر کا اِخبار نہیں بلکہ انشائے قسم کے لئے ہے تو یہاں صورتِ حلف دو وجوہ پر ہوگی: ایک یہ کہ وہ مستقبل سے متعلق ہو جیسے کہ کوئی کہے اگر میں نے یہ کام کیا تو میں یہودی ہوا، اور دوم جو ماضی سے متعلق ہو جیسے کوئی کہے اگر یہ کام کیا ہو تو یہودی ہوا، کبھی اس سے متعلق ہوگا وہ جو اس میں کفارہ واجب خیال نہیں کرتا کیونکہ یہاں اس میں کفارہ کا ذکر موجود نہیں بلکہ اس کے کذب پر مترتب امر کو (امرِ واقع) قرار دیا اپنے قول: (فهو كما قال) کے ساتھ، ابن دقیق لکھتے ہیں صورتِ ماضی میں وہ کافر نہ ہوگا الا یہ کہ قصدِ تعظیم ہو، اس بارے حنفیہ کے ہاں اختلاف ہے کیونکہ وہ (یعنی حالف) ایک معنی کا تخیر کرتا ہے تو اب ویسا ہی ہوا جو اس نے کہا، ان میں سے بعض نے کہا اگر وہ جانتا نہیں کہ اس طرح کی بات قسم ہوتی ہے تو کافر نہ ہوا لیکن اگر وہ جانتا تھا تب حانث ہونے کی صورت میں کافر ہوا کیونکہ وہ کفر پر راضی ہوا جب اس فعل کا اقدام کیا،

بعض شافعیہ کہتے ہیں ظاہرِ حدیث یہ ہے کہ اس پر کفر کا حکم لگایا جائے اگر وہ جھوٹا ہے، تحقیق تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر ماذکر کی تعظیم کا قصد کیا تب کافر ہوا اور اگر حقیقتِ تعلیق کا قصد تھا تو دیکھا جائے تو اگر اس کی مراد یہ تھی کہ وہ اس کے ساتھ متصف ہو جائے تب تو کافر ہوا کیونکہ ارادۂ کفر کفر ہے اور اگر اس سے بُعد مراد تھا تب کافر نہ ہوگا لیکن کیا یہ اس پر حرام ہے یا مکروہِ تنزیہی؟ ثانی مشہور ہے، (كاذبا متعمدا) کی بابت عیاض لکھتے ہیں اس زیادت کے ساتھ سفیان ثوری متفرد ہیں اور یہ اچھی زیادت ہے اس سے مستفاد یہ ہوگا کہ حالفِ متعمد اگر ایمان کے ساتھ مطمئن القلب اور اس کی تعظیم میں کاذب ہے جس کی تعظیم کا وہ معتقد نہیں تب کافر نہ ہوا اور اگر یہ بات اس ملت کے نام کے ساتھ قسم اٹھانے کے اعتقاد سے کہی اس لئے کہ وہ برحق ہے تب کافر ہوا اور اگر مجرد اس کی تعظیم کی نیت سے یہ کہا تب محتمل ہے، بقول ابن حجر یہ منقدح ہے اس بات کے ساتھ کہ کہا جائے اگر اس کی تعظیم مراد تھی اس اعتبار سے جو وہ قبل از نسخ تھ تب بھی وہ کافر نہ ہوگا،

رہا ان کا دعوی کہ سفیان اس کے ساتھ متفرد ہیں تو اگر ان کی مراد صرف مسلم کی روایت کی نسبت سے ہے تب تو ممکن ہے کہ انہوں نے شعبہ عن ایوب وثوری عن خالد حذاء جمیعا عن ابوقلابہ سے اس کی تخریج کی ہے اور تبیین کی کہ (متعمدا) کا لفظ سفیان کا ہے، حقیقت میں (یعنی دیگر کتب میں موجود اس کے طرق کے مدنظر) سفیان اس کے ساتھ منفرد نہیں چنانچہ کتاب الجنائز میں یہ یزید بن زریع عن خالد کے طریق سے گزری ہے اسی طرح نسائی کے ہاں محمد بن ابوعدی عن خالد سے (یعنی اسی زیادت کے ساتھ) اس خصلت

کے لئے ثابت بن ضحاک کی حدیث میں بریدہ کی روایت سے شاہد بھی ہے اسے نسائی۔ اور صحیح قرار دیا، نے حسین بن واقد عن عبداللہ بن بریدہ عن ابیہ سے مرفوعا نقل کیا ان الفاظ کے ساتھ: (من قال إني بريءٌ من الإسلام فإنْ كان كاذبا فهو كما قال و إنْ كان صادقا لم يَعُدْ إلى الإسلام سالما) یعنی اگر اس کے ساتھ حلف اٹھالیا، اس سے سابق الذکر تفصیل کی تائید ملتی ہے اور اس کے ساتھ حدیثِ ماضی کا عموم مخصص ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ اس کلام کے ساتھ تہدید اور مبالغہ فی الوعید مراد ہو نہ کہ حکم، گویا فرمایا وہ اس شخص جیسے عذاب کا مستحق ہے جو اس قسم کا اعتقاد رکھتا ہے، اس کی نظیر (مَنْ تَرَكَ الصلاة فقد كَفَرَ) ہے یعنی کافر کی سی عقوبت کا مستوجب ہوا، ابن منذر کہتے ہیں قولہ: (فهو كما قال) اپنے اطلاق پر نہیں، اس کی کفر کی طرف نسبت میں بلکہ مراد یہ کہ وہ کاذب ہے اس جہت کے معظِم کے کذب کی مانند۔

(و من قتل نفسه الخ) علی بن مبارک کی روایت میں ہے: (و من قتل نفسه بشيء في الدنيا عذب به يوم القيامة) قولہ (بشيء) اعم ہے مسلم کی روایت میں مذکور: (بحديدة) سے، انہی کی حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (و من تحسى سُمّاً) (یعنی جس نے زہر پھانک لیا) ابن دقیق العید کہتے ہیں یہ اخروی عقوبات کی دنیوی جرائم کیلئے مجانست کے باب سے ہے اس سے اخذ کیا جا سکتا ہے کہ انسان کی اپنے نفس پر جنایت گناہ کے لحاظ سے ویسی ہی ہے جیسے کسی دوسرے پر جنایت کیونکہ اس کا نفس مطلقا اس کی مِلک نہیں بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کے لئے ہے تو اس میں کوئی ایسا تصرف نہیں کر سکتا جو ماذون نہ ہو، کہا گیا ہے اس میں ان حضرات کے لئے حجت ہے جو قصاص میں مماثلت واجب قرار دیتے ہیں برخلاف ان کے جو اسے محدد (یعنی اگر کسی نے کسی لوہے کے آلہ سے نقصان کیا تب اسی قسم کے آلہ کے ساتھ قصاص لیا جائے گا) کے ساتھ مخصص کرتے ہیں، ابن دقیق نے اس کا رد کرتے ہوئے لکھا کہ اللہ کو اس کے افعال پر قیاس نہیں کیا جا سکتا تو ہر وہ جس کے بارہ میں ذکر ہوا کہ وہ آخرت میں کرے گا لوگوں کے لئے مشروع نہیں کہ وہ اسے دنیا میں کریں جیسے آگ میں جلانا اور ایسا گرم پانی یا پیپ پلانا جس سے انتڑیاں کٹ جائیں، اس کا حاصل یہ کہ مماثلت فی القصاص کے لئے حدیثِ ہذا کے غیر کے ساتھ استدلال کیا جانا چاہئے، اس کا استدلال اس آیت سے ہو سکتا ہے: (وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا) اس کا بیان کتاب القصاص والدیات میں آئے گا۔

- 8 باب لَا يَقُولُ مَا شَاءَ اللَّهُ وَشِئْتَ وَهَلْ يَقُولُ أَنَا بِاللَّهِ ثُمَّ بِكَ

(یہ نہ کہے: جو اللہ چاہے اور جو آپ، کیا یہ کہہ سکتا ہے: میرا اللہ سہارا ہے پھر آپ؟)

صورتِ اولی میں تو بَتِ حکم کیا جب کہ ثانی میں توقف کا انداز اختیار کیا، اس کا سبب یہ ہے کہ اگر چہ یہ حدیثِ باب میں واقع ہے جسے یہاں بالاختصار اور سابق میں مطولا نقل کیا ہے لیکن یہ اس فرشتہ کی کلام میں واقع ہوا ہے جو اس شخص کی آزمائش کو بھیجا گیا تھا لہذا اس میں احتمال کی گنجائش موجود ہے۔

- 6653وَقَالَ عَمْرُو بْنُ عَاصِمٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي عَمْرَةَ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ حَدَّثَهُ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِنَّ ثَلَاثَةً فِي بَنِي

إِسْرَائِيلَ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَبْتَلِيَهُمْ فَبَعَثَ مَلَكًا فَأَتَى الأَبْرَصَ فَقَالَ تَقَطَّعَتْ بِي الْحِبَالُ فَلاَ بَلاَغَ لِي إِلَّا بِاللَّهِ ثُمَّ بِكَ - فَذَكَرَ الْحَدِيثَ

طرفه - 3464 (ترجمہ کیلئے جلد: ۵، ص: ۱۹۶)

(و قال عمرو الخ) اسے ذکرِ بنی اسرائیل میں بتمامہ موصول کیا وہاں (حدثنا أحمد بن إسحاق حدثنا عمرو بن عاصم) کہا تھا، اس سے تمسک کر سکتے ہیں وہ جو کہتے ہیں کہ کبھی امام بخاری (قال) کا لفظ اپنے ان شیوخ کی نسبت بھی استعمال کر لیتے ہیں ان روایات میں جنہیں ان سے بالواسطہ سنا ہوتا ہے، گویا صورتِ اولی کے ساتھ اشارہ کیا نسائی کی کتاب الایمان والنذ ور میں۔ اور اسے صحیح قرار دیا، عبداللہ بن یسار عن قتیلہ جو جہینہ کی ایک خاتون تھیں، کے طریق سے روایت کی طرف کہ ایک یہودی نبی اکرم کے پاس آیا اور کہا آپ حضرات شرک کا ارتکاب کرتے ہو جب کہتے ہو: (ما شاء الله و شئت) اور کہتے ہو: (و الكعبة) تو نبی اکرم نے مسلمانوں کو حکم دیا کہ جب قسم اٹھانا چاہیں تو (و رَبِّ الكعبة) کہیں (بجائے و الكعبة کے) اور کہیں: (ما شاءَ الله ثم شِئتُ) نسائی، ابن ماجہ اور احمد نے یزید بن اصم عن ابن عباس سے مرفوعا روایت کیا: (إذا حلف أحدُكم فلا يقل ما شاء الله و شئت ولكن لِيَقُلْ ما شاء الله ثم شئت) نسائی کی روایت کے شروع میں ایک قصہ ہے جو احمد کے ہاں بھی ہے کہ ایک شخص نے نبی اکرم سے مخاطب ہو کر کہا: (ما شاء الله و شِئتَ) (یعنی جو اللہ چاہے اور آپ چاہیں) تو فرمایا: (أ جَعَلْتَنِيْ و اللهَ عَدْلا ؟ لا بل ما شاء الله وحده) (یعنی کیا تم نے مجھے اور اللہ کو ایک برابر کر دیا؟ نہیں بلکہ کہو: جو اکیلا اللہ چاہے) احمد، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت حذیفہ سے روایت نقل کی کہ ایک مسلمان نے اہل کتاب کے ایک شخص کو خواب میں دیکھا جس نے کہا تم اچھے ہوا گر یہ کہہ کر شرک کا ارتکاب نہ کرو: (ما شاء الله و شاءَ محمدٌ) (یعنی جو اللہ چاہے اور محمد) اس نے نبی اکرم کو یہ خواب سنایا تو فرمایا یہ کہا کرو: (ما شاء الله ثم شاءَ محمد) (یعنی جو اللہ نے چاہا پھر محمد ﷺ نے چاہا) نسائی کی روایت میں ہے خواب والے یہ شخص حذیفہ راویِ حدیث تھے، یہ ابن عیینہ کی عبدالملک بن عمیر عن ربعی عن حذیفہ سے روایت ہے، ابو عوانہ نے عبدالملک عن ربعی عن طفیل بن سنجرہ اخی عائشہ سے اس کا نحو نقل کیا اسے بھی ابن ماجہ نے تخریج کیا ہے، احمد کے ہاں حماد بن سلمہ نے اور شعبہ اور عبداللہ بن ادریس نے بھی عبدالملک سے یہی روایت کیا، حفاظ نے اسے راجح قرار دیا اور کہا ابن عیینہ کو (عن حذيفة) کہنے میں وہم لگا ہے، ابن تین نے ابوجعفر داؤدی سے نقل کیا کہ اس مذکورہ حدیث میں ترجمہ کے قولِ مذکور سے نہی ثابت نہیں ہوتی، اللہ تعالیٰ کہتا ہے: (وَمَا نَقَمُوْا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللهُ وَ رَسُوْلُهٗ مِنْ فَضْلِهٖ)[التوبة : ۷۴] (اور انہوں نے نہیں بدلہ لیا مگر اس بات کا کہ اللہ نے اپنے فضل سے اور اس کے رسول نے انہیں غنی کر دیا ہے) اور کہا: (وَ إِذْ تَقُوْلُ لِلَّذِیْ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِ وَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِ) [الأحزاب: ۳۷] (یعنی جب آپ اسے [یعنی حضرت زید بن حارثہ] جس پہ اللہ نے انعام کیا اور آپ نے، کہتے تھے) اور دیگر آیات ! انہوں نے اس کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ ابوجعفر نے جو کہا وہ ظاہر نہیں کیونکہ (ما شاء الله و شئت) کہنا اللہ تعالیٰ کی مشیت میں تشریک ہے جب کہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے فقط خبر دی ہے کہ اللہ نے انہیں غنی کر دیا اور اس کے رسول نے بھی انہیں غنی کر دیا اور یہ فی الحقیقت اللہ کی جانب سے ہی ہے کیونکہ اسی نے یہ مقدر کیا اور رسول کی جانب سے اس لحاظ سے

کہ ان کے ذریعہ اس کا حصول وعطا ہوا اسی طرح انعام کا معاملہ کہ اللہ نے حضرت زید بن حارثہ پر انعام کیا کہ انہیں اسلام کی توفیق دی اور نبی اکرم کا ان پہ انعام کہ انہیں آزاد کر دیا، یہ مشیت میں مشارکت کے برخلاف ہے کیونکہ وہ حقیقت میں اللہ تعالیٰ کے لئے منصرف ہے اس کے غیر کی طرف اس کی نسبت بطریقِ مجاز ہوگی، مہلب لکھتے ہیں بخاری کی مراد یہ ہے کہ قولہ: (ما شاء اللہ ثم شئت) جائز ہے اور یہ قولہ: (أنا باللہ ثم بك) سے مستدل ہے اور یہ معنی آنجناب سے منقول ہے، (ثم) کے استعمال سے یہ اس لئے جائز ٹھہرا کہ اللہ کی مشیت اس کی خلق کی مشیت پر سابق ومقدم ہوئی چونکہ حدیثِ مذکور ان کی شرط پر نہ تھی تو اپنی شرط پر موجود صحیح حدیث سے اس کا استنباط کیا جو اس کے موافق ہے، عبدالرزاق نے ابراہیم نخعی سے نقل کیا کہ وہ (ما شاء اللہ ثم شئت) میں کوئی حرج خیال نہ کرتے تھے مگر یہ کہنا: (أعوذ باللہ و بِكَ) مکروہ باور کرتے تھے، یہ کہنا جائز قرار دیا: (أعوذ باللہ ثم بك) یہ مشار الیہ حدیثِ ابن عباس وغیرہ کے موافق ہے

آخرِ مبحث بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں کتاب الأیمان میں اس ترجمہ کے ادخال کی مناسبت حدیثِ ابن عباس کے بعض طرق میں جیسا کہ ذکر کیا ذکرِ حلف کی موجودی کی جہت سے ہے اور اس جہت سے بھی کہ اللہ کے ساتھ پھر اس کے غیر کے ساتھ جوازِ قسم کا گمان ہو سکتا تھا اس میں مذکور: (أنا باللہ ثم بك) کی طرز ووزان پر تو اشارہ کیا کہ تشریک سے نہی ثابت ہے جب کہ فرشتہ کی زبان پر یہ صورتِ ترتیب کے ساتھ وارد ہے اور یہ قسموں کے ماسوا میں، جہاں تک قسمیں تو ان کے غیر اللہ کے نام کی اٹھانے سے صریحاً نہی ثابت ہے لہذا اسے ان کے ساتھ ملحق نہ کیا جائے۔

- 9 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ ﴾

(اللہ تعالیٰ کا فرمان: بڑی پختگی کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی قسمیں کھاتے ہیں)

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ قَالَ أَبُو بَكْرٍ فَوَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَتُحَدِّثَنِّي بِالَّذِي أَخْطَأْتُ فِي الرُّؤْيَا قَالَ لاَ تُقْسِمْ (بقول ابن عباس حضرت ابوبکر نے کہا: یا رسول اللہ آپ کو قسم الخ)

راغب وغیرہ لکھتے ہیں قسم حلف ہے اس کی اصل قسامت سے ہے جو وہ ایمان ہیں جو مقتول کے اولیاء پر عائد ہوتی تھیں (کہ اپنے بندے کے قاتل کی بابت قسمیں کھائیں کہ یہی اس کا قاتل ہے) پھر ہر قسم میں اس کا استعمال ہوا بقول راغب (جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ) کا معنی ہے کہ اپنے حلف میں اجتہاد (یعنی کوشش) کیا تو أتوا به علىٰ أبلَغ ما فی وُسْعِهِم (یعنی اپنی بساط کے مطابق قسمیں پیش کیں) اھ، یہ مہلب کی اس آیت کی فہم جیسا کہ ابن بطال نے ان سے نقل کیا، کا رد کرتا ہے کہ یہ دال ہے کہ حلف باللہ اکبرِ ایمان ہے اس لئے کہ جہد اکبر المشقت ہے تو (جهد أيمانهم) سے وہ سمجھے کہ اللہ کے نام کی قسم کھانا غایت الجہد ہے، راغب نے جو کہا وہ اظہر ہے، اہلِ لغت کہتے ہیں قسامت قسمت سے ماخوذ ہے کیونکہ قتیل کے اولیاء پر ایمان تقسیم کی جاتی تھیں، اس کا مزید بیان اس کے مقام میں ہوگا۔

(و قال ابن عباس الخ) یہ ایک طویل حدیث کا اختصار وطرف ہے جو کتاب التعبیر میں آئے گی اس میں ہے کہ ایک

شخص نے نبی اکرم کو بتلایا کہ رات میں نے خواب میں ایک سائبان دیکھا جس سے گھی اور شہد ٹپکتا تھا اس میں ہے کہ حضرت ابوبکر نے اس کی تعبیر کرنا شروع کی اور نبی اکرم سے عرض کی کہ آپ بتلائیں کیا میری تعبیر درست ہے یا غلط؟ فرمایا کچھ درست اور کچھ غلط ہے تو کہا : (فو الله الخ) تو یہاں (فی الرؤیا) مصنف کی کلام سے ہے اور یہ ان کے حدیث کے اختصار کی طرف اشارہ ہے، التعبیر میں اس کی مفصل شرح ہوگی یہاں محلِ غرض اس کا جملہ: (لا تقسم) ہے قولہ: (لا تحلف) کی جگہ تو ان حضرات کے رد کا اشارہ دیا جو کہتے ہیں (أقسمت) کہنے سے یمین واقع ہو جائے گی اور اگر (أقسمت) کی بجائے (حلفت) کہا تو بالاتفاق واقع نہ ہوگی الا یہ کہ یمین کی نیت کرے یا اِخبار کا قصد کیا اور شروع میں حلف کا لفظ بولا، یہ بھی کہ نبی اکرم نے ابرارِ قسم کا حکم دیا ہے تو اگر (أقسمت) یمین ہوتی تو حضرت ابوبکر کا اِبرار فرماتے (یعنی ان کی قسم کو ضرور پورا کرتے) جب انہوں نے یہ بات کہی اس لئے اس کے بعد حضرت براء کی حدیث لائے ہیں اور اسی لئے باب کے آخر میں یہ حدیثِ حارثہ لائے: (لو أقسَمَ علی الله لَأَبَرَّہُ) یہ اس امر کا اشارہ کہ اگر ان کی مذکورہ بات قسم ہوتی تو حضرت ابوبکر تو اس امت کے احق شخص تھے جن کی قسم کا ابرار کیا جاتا کیونکہ وہ اس امت کے اہلِ جنت کے سردار ہیں، جہاں تک حضرت اسامہ کی بنت رسول کے قصہ میں روایت تو بظاہر انہوں نے حقیقۃً قسم اٹھائی تھی الجنائز میں اس کے یہ الفاظ گزرے: (تقسم علیه لَیَأْتِیَنَّها) ابن منذر کہتے ہیں (أقسمت بالله) اور مجرد (أقسمت) کہنے والے کی بابت اختلاف ہے تو بعض نے کہا یہ یمین ہے چاہے اس کا قصد نہ بھی ہو، یہ بات ابن عمر اور ابن عباس سے منقول ہے یہی نخعی ،ثوری اور کوفیوں کا موقف ہے اکثر کے نزدیک اگر نیت کی تھی تبھی قسم باور ہوگی امام مالک کا قول ہے کہ (أقسمت بالله) کہنا قسم جبکہ صرف (أقسمت) کہنا قسم نہیں الا یہ کہ نیت ہو، امام شافعی کہتے ہیں مجرد یہ کہنا کسی صورت قسم نہیں چاہے نیت بھی ہو اور (أقسمت بالله) قسم ہے اگر نیت میں تھا بقول اسحاق یہ اصلاً ہی یمین نہیں، احمد سے اول کی مانند منقول ہے اور ان سے ثانی کی طرح بھی ہے، یہ بھی منقول ہے کہ اگر کہا: (قَسَماً بالله) تب جزماً قسم ہے کیونکہ اس کی تقدیر ہے: (أُقْسِمُ بالله قسما) اسی طرح اگر کہا: (ألیۃً بالله) (ألِیَۃ ألایا کی جمع ہے یعنی قسم)

ابن منیر حاشیہ میں لکھتے ہیں بخاری کا مقصود ان حضرات کا رد ہے جو (أقسمت) کے لفظ کو یمین قرار نہیں دیتے! کہتے ہیں آیت ذکر کی جس میں قسم کو (باللہ) مقرون کیا گیا ہے پھر تبیین کی کہ یہ اقتران احادیث میں مشروط نہیں کیونکہ ان میں ہے کہ مجرد یہ صیغۂ قسم ہوگا جو متصف بالبر ہے اور اس کا غیرِ حالف کی طرف سے پورا کرنا بر وندب کے ساتھ متصف ہے پھر اس مسئلہ کی فروع میں سے ذکر کیا کہ اگر کہا: (أقسم بالله علیك لَتفعَلَنَّ) (یعنی میری طرف سے تمہیں اللہ کی قسم کہ یہ کام ضرور کرو گے) اور اس نے کہا ٹھیک ہے تو کیا اب اس کے ہاں کہنے کی وجہ سے قسم لازم ہوئی؟ اور اگر نہ کیا تو کیا کفارہ ادا کرنا ہوگا؟ بقول ابن حجر ان کی بات محلِ نظر ہے بظاہر بخاری کی مراد احادیث کے اطلاق کو آیت میں مذکور کے ساتھ مقید کرنا ہے۔

- 6654حَدَّثَنَا قَبِیصَۃُ حَدَّثَنَا سُفْیَانُ عَنْ أَشْعَثَ عَنْ مُعَاوِیَۃَ بْنِ سُوَیْدِ بْنِ مُقَرِّنٍ عَنِ الْبَرَاءِ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ وَحَدَّثَنِی مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَۃُ عَنْ أَشْعَثَ عَنْ مُعَاوِیَۃَ بْنِ سُوَیْدِ بْنِ مُقَرِّنٍ عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ أَمَرَنَا النَّبِیُّ ﷺ بِإِبْرَارِ الْمُقْسِمِ

أطرافه 1239، 2445، 5175، 5635، 5650، 5838، 5849، 5863، 6222، - 6235.

ترجمہ: راوی کہتے ہیں نبی پاک نے ہمیں قسم کھانے والے کی قسم کا خیال رکھنے کا کہا۔

(بإبراء المقسم) یعنی قسم اٹھانے والے کا کہا کام کر دینا تا کہ وہ (حانث نہ ہو بلکہ) بارّ (یعنی قسم پوری کرنے والا) ہو، یہ بھی ایک حدیث کا طرف ہے جسے بخاری نے مطولا اور مختصراً کئی جگہ نقل کیا ہے مثلا کتاب اللباس اور کتاب الاستئذان کے شروع میں، سین کے ضبط کی بابت اختلاف کیا گیا ہے مشہور اس کا کسرا اور اول حرف کا ضم ہے بطورِ اسم فاعل، بعض نے اس (یعنی میم) پر زبر پڑھی ای (الإقسام) مصدر کبھی مفعول کیلئے بھی آتا ہے جیسے: (أدخلته مدخلا) ادخال کے معنی میں، اسی طرح: (أخرجته مخرجا) سند میں اشعث مذکور ابن ابی شعثاء اور پہلے طریق میں سفیان سے مراد ثوری ہیں۔

6655 - حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ أَخْبَرَنَا عَاصِمٌ الأَحْوَلُ سَمِعْتُ أَبَا عُثْمَانَ يُحَدِّثُ عَنْ أُسَامَةَ أَنَّ ابْنَةً لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِ وَمَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ وَسَعْدٌ وَأُبَيٌّ أَنَّ ابْنِي قَدِ احْتُضِرَ فَاشْهَدْنَا فَأَرْسَلَ يَقْرَأُ السَّلاَمَ وَيَقُولُ إِنَّ لِلَّهِ مَا أَخَذَ وَمَا أَعْطَى وَكُلُّ شَىْءٍ عِنْدَهُ مُسَمًّى فَلْتَصْبِرْ وَتَحْتَسِبْ فَأَرْسَلَتْ إِلَيْهِ تُقْسِمُ عَلَيْهِ فَقَامَ وَقُمْنَا مَعَهُ فَلَمَّا قَعَدَ رُفِعَ إِلَيْهِ فَأَقْعَدَهُ فِي حَجْرِهِ وَنَفْسُ الصَّبِيِّ تَقَعْقَعُ فَفَاضَتْ عَيْنَا رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ سَعْدٌ مَا هَذَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ يَضَعُهَا اللَّهُ فِي قُلُوبِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَإِنَّمَا يَرْحَمُ اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الرُّحَمَاءَ

أطرافه 1284، 5655، 6602، 7377، - 7448 (اس کا سابقہ نمبر دیکھیں)

ابوعثمان سے مراد عبدالرحمن بن مل نہدی ہیں۔ (أن ابنة) نسخۂ کشمیہنی میں: (أن بنتا) ہے کتاب الجنائز میں ان کا نام ذکر ہوا۔ (و مع رسول الله ﷺ أسامة) اس میں تجرید کا اسلوب ہے کیونکہ بظاہر (و أنا معه) کہنا چاہئے تھا، الطب کی روایت میں یہ الفاظ گزرے: (أرسلتُ إليه و هو معه)۔ (و سعد) یہ اسامہ پر معطوف ہے الجنائز میں تھا: (و معه سعد بن عبادة)۔ (و أبي أو أبيّ) بقول کرمانی ان میں سے ایک (أبِي) اور دوسرا الف کی پیش اور تشدیدِ یاء کے ساتھ ہے، ابن کعب مراد ہیں کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ دونوں جگہ (أبيُ) ہو گویا صرف (و) یا (أو) کا تذبذب ہے، بقول ابن حجر اول معتمد ہے ثانی اگرچہ محتمل ہے لیکن خلافِ واقع ہے الجنائز میں تصریح ہے کہ: (و معه سعد بن عبادة و معاذ بن جبل و أبي بن كعب و زيد بن ثابت و رجال) میرے لئے متحرر یہ ہے کہ یہ شک شعبہ کا ہے عاصم سے کسی اور کی روایت میں یہ موجود نہیں۔ (تقعقع) أي تضطرب و تتحرك (یعنی مضطرب و متحرک) بعض نے کہا یعنی ایسے حال میں تھا کہ کچھ ہی دیر میں کسی اور حال میں ہو جائے گا اور یہی محتضر (یعنی جس پہ نزع کا عالم طاری ہے) کی حالت ہوتی ہے۔ (ما هذا) بعض نے کہا یہ حکم بارے استفہام تھا نہ کہ برائے انکار، یہ سب مباحث کتاب الجنائز میں حدیث کی شرح کے اثناء گزرے ہیں۔

6656 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي

هُرَيُرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا يَمُوتُ لِأَحَدٍ مِنَ الْمُسُلِمِينَ ثَلَاثَةٌ مِنَ الْوَلَدِ تَمَسُّهُ النَّارُ إِلَّا تَحِلَّةَ الْقَسَمِ

طرفه - 1251

ترجمہ: ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا مسلمانوں میں سے جس کے تین بچے مرگئے اس کو آگ نہ چھوئے گی مگر صرف قسم پوری کرنے کیلئے ۔

(إلا تحلة القسم) تاء کی زبر، حائے مکسور اور تشدید لام کے ساتھ یعنی قسم کی تحلیل کیلئے ، مراد یہ کہ آگ ایسے شخص کو نہ چھوئے گی مگر (بقدر الورود)(یعنی اس کے وہاں ورود [جب اس کے اوپر نصب پل پر سے گزرے گا] کے بقدر) ابن تین وغیرہ کہتے ہیں اس کے ساتھ اس آیت کی طرف اشارہ ہے: (وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا) [مریم : ۷۱] بعض نے کہا اس میں قسم مقدر ہے بعض نے کہا بلکہ یہ مذکور ہے قولہ تعالیٰ: (فَوَ رَبِّكَ) کے مابعد پر عطف ڈالتے ہوئے ، حدیث کی مفصل شرح کتاب الجنائز میں گزری ہے۔

- 6657 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بُنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنِي غُنُدَرٌ حَدَّثَنَا شُعُبَةُ عَنُ مَعُبَدِ بُنِ خَالِدٍ سَمِعُتُ حَارِثَةَ بُنَ وَهُبٍ قَالَ سَمِعُتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ أَلَا أَدُلُّكُمُ عَلَى أَهُلِ الْجَنَّةِ كُلُّ ضَعِيفٍ مُتَضَعَّفٍ لَوُ أَقُسَمَ عَلَى اللَّهِ لَأَبَرَّهُ وَأَهُلِ النَّارِ كُلُّ جَوَّاظٍ عُتُلٍّ مُسُتَكُبِرٍ

طرفاه 4918، - 6071 (ترجمہ کیلئے جلد: ۷، ص: ٦٦٤)

(ألا أدلكم على الخ) داودی کہتے ہیں مراد یہ کہ ہر دو صنف اپنے محلِ مذکور میں ہے یہ نہیں کہ دارین میں سے ہر ایک میں نہیں داخل ہوگا مگر وہ جوان دو صنف میں سے ہوگا تو گویا کہا ہر ضعیف جنت میں اور ہر جواظ آگ میں ہے اس سے یہ لازم نہیں کہ ان کا غیر اس میں داخل نہ ہوگا۔ (کل ضعیف) ابو بقاء کہتے ہیں (کل) پر صرف رفع ہی جائز ہے تقدیر ہے: (هُمُ كُلُّ ضعيف الخ) اس سے مراد فقیر مستضعف ہے عین کی زبر کے ساتھ ، بعض نے غلط طور پر زیر کہی کیونکہ معنی یہ کہ لوگ اسے ضعیف، مقہور اور حقیر گردانتے تھے ، حاکم نے علوم الحدیث میں ذکر کیا کہ ابن خزیمہ سے یہاں ضعیف سے مراد بارے پوچھا گیا تو کہا جو اپنے آپ کے روزانہ بیس یا پچاس مرتبہ حول وقوت سے بری ہونے کا اقرار کرتا ہے، کرمانی لکھتے ہیں کسر بھی جائز ہے اور اس سے مراد متواضع ومتذلل ہے، حدیث کی مفصل شرح تفسیر سورۃ ن میں گزری، ابن تین نے داودی نے نقل کیا کہ جواظ موٹی گردن والے اور ضخیم آدمی کو کہتے ہیں۔ (لو أقسم على الله الخ) یعنی اگر کسی شئ پر قسم اٹھالی کہ وہ واقع ہوگی اللہ کے کرم پر اعتماد وطمع رکھتے ہوئے کہ اس کی قسم ضرور پوری کرے گا تو وہ اس کی خاطر اس کی قسم پوری کر دیتا ہے، بعض نے کہا یہ اس کی دعاؤں کی قبولیت کا کنایہ ہے۔

- 10 باب إِذَا قَالَ أَشُهَدُ بِاللَّهِ أَوُ شَهِدُتُ بِاللَّهِ

(اگر کہا: میں اللہ کے نام کے ساتھ گواہی دیتا ہوں یا کہا: گواہی دی)

یعنی کیا یہ کہنے سے وہ حالف شمار ہوگا؟ اس میں اختلافِ آراء ہے حنفیہ اور حنابلہ اثبات کی رائے رکھتے ہیں یہی نخعی اور ثوری کا قول ہے، حنابلہ کے نزدیک راجح۔ اگر چہ (باللہ) نہ کہا ہو، یہ ہے کہ یہ یمین ہے یہی موقف ربیعہ اور اوزاعی کا ہے، شافعیہ کے ہاں یہ یمین نہیں الا یہ کہ (باللہ) بھی ساتھ میں کہے اس کے باوجود راجح یہ ہے کہ یہ کنایہ ہے تو قصد (ونیت) کامحتاج ہے یہی المختصر میں شافعی کی نص ہے کیونکہ اس کی تقدیر محتمل ہے کہ: (أشهدُ بأمر الله) ہو یا (بوحدانية الله) ، یہ جمہور کا قول ہے، مالک سے تینوں روایات کی مانند منقول ہے، مطلقا کے قائلین کا اس امر سے احتجاج ہے کہ یہ شرعاً وعرفاً ایمان بارے ثابت ہے قرآن میں ہے: (إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ)[المنافقون: ۱] پھر کہا: (اِتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً)[۲] تو دلالت ملی کہ یہ یمین میں مستعمل ہے اسی طرح لعان میں بھی یہ ثابت ہے، جواب یہ ہے کہ یہ لعان کے ساتھ خاص ہے اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا اور اول صریح نہیں کیونکہ احتمال ہے کہ اس کے ساتھ ساتھ (الگ سے) حلف بھی اٹھایا ہو، بعض نے ابن ماجہ اور ابن عوانہ کی نقل کردہ حدیثِ رفاعہ کے ساتھ احتجاج کیا جس میں ہے: (كانت يمين رسول اللهﷺ التي يحلف بها أشهد عند الله و الذي نفسي بيده) جواباً کہا گیا کہ اس کی سند میں ضعف ہے اس میں عبدالملک بن محمد صنعانی ہیں جو ضعیف ہیں بفرضِ ثبوت اس کا سیاق مقتضی ہے کہ مجموعی لحاظ سے یہ ایک قسم ہے نہ کہ دو، ابوعبید کہتے ہیں شاہد یمینِ حالف ہے تو جس نے کہا: (أشهد) تو یہ قسم نہیں ہاں جس نے (باللہ) بھی ساتھ کہا تو یہ قسم ہے، ضحاک نے (اتخذوا إيمانهم) پڑھا ہے کسرِ ہمزہ کے ساتھ اور یہ شہادت کو یمین پر محمول قرار دینے والوں کا رد کرتی ہے اسی طرف بخاری نے حدیثِ باب وارد کر کے اشارہ کیا جس میں ہے: (تسبق شهادة أحدهم يمينه الخ) تو یہ شہادت اور حلف کے مابین مغایرت میں ظاہر ہے۔

- 6658حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا شَيْبَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَبِيدَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سُئِلَ النَّبِيُّﷺ أَيُّ النَّاسِ خَيْرٌ قَالَ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ يَجِيءُ قَوْمٌ تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ وَيَمِينُهُ شَهَادَتَهُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ وَكَانَ أَصْحَابُنَا يَنْهَوْنَا وَنَحْنُ غِلْمَانٌ أَنْ نَحْلِفَ بِالشَّهَادَةِ وَالْعَهْدِ

أطرافه 2652، 3651، - 6429 (ترجمہ کیلئے جلد:۴،ص:۱۰۵)

یہ کتاب الشہادات میں مشروحاً گزری! شیبان سے ابن عبدالرحمٰن، منصور سے ابن معتمر، ابراہیم سے نخعی اور عبیدہ سے مراد ابن عمرو جبکہ راویِ حدیث عبداللہ، ابن مسعود ہیں۔(تسبق شهادة الخ) بقول طحاوی یعنی ہر چیز میں قسمیں کھاتے ہوں گے حتی کہ یہ ان کی عادت بن جائے گا تو ایسے مواقع میں بھی قسم اٹھائے گا جہاں اس سے اس کا مطالبہ نہ ہوگا، دیگر نے کہا مراد یہ کہ اپنی گواہی کی تصدیق کیلئے قسم اٹھائے، گواہی دینے سے قبل یا بعد اور اگر فیصلہ سے قبل گواہ سے یہ معاملہ صادر ہوا تو اس کی گواہی ساقط ہو جائے گی بعض نے کہا مراد گواہی اور قسم میں جلدی کرنا اور ان کا حریص ہونا حتی کہ قلتِ مبالات کے سبب فیصلہ نہ کر پائے کہ کس سے ابتدا کرے۔(قال إبراهيم الخ) یہ نخعی ہیں اسی سند کے ساتھ موصول ہے۔(وكان أصحابنا) یعنی ان کے مشائخ اور ان کی نظر میں جن کے قول

کی پیروی کی جاسکتی ہے، الشہادات میں (یَنْهَوْنا) کی بجائے (یضربوننا) تھا۔(أن نحلف الخ)یعنی کوئی (أشهد بالله) یا (علی عهد الله) کہے، ابن عبدالبر نے یہ تشریح کی ، اس بارے کتاب الشہادات میں بحث گزری ہے۔

- 11 باب عَهْدِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ (عہد اللہ کے لفظ کا استعمال)

یعنی کسی قائل کا قول: (عَلَيَّ عهدُ الله لأفعلَنَّ كذا) (یعنی مجھ پہ اللہ کا عہد کہ یہ کام ضرور کروں گا) راغب کہتے ہیں عہد کسی چیز کی حفاظت اور مراعات ہے اسی لئے وثیقہ (جیسے اردو میں ہے: وثیقہ نویسی) کو (عهدة) کہا جاتا ہے ، عہد اللہ کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جو اللہ نے اپنے بندوں کی فطرت میں اپنے پر ایمان کی بابت اخذِ میثاق کے وقت ودیعت کیا، اس سے مراد وہ اوامر بھی لئے جاتے ہیں جو اس نے کتاب وسنت میں مؤکّداً بیان کئے اور جو کوئی بذات خود اپنے ذمہ لے لیتا ہے جیسے نذر، بقول ابن حجر عہد کے کئی دیگر معانی بھی ہیں مثلاً امان ، وفاء، وصیت ، یمین، حرمت کا پاس، معرفت،عنقریب ملاقات اور زمان و ذمہ! ان میں سے بعض متداخل ہیں بقول ابن منذر جس نے عہد کے (لفظ کے) ساتھ قسم اٹھائی پھر حانث ہوا تو اس پر کفارہ لازم ہے چاہے(قسم کی) نیت کی تھی یا نہیں یہ مالک ، اوزاعی اور کوفیوں کا موقف ہے یہی حسن ، شعبی اور طاؤس وغیرہم نے کہا بقول ابن حجر احمد کی بھی یہی رائے ہے عطاء، شافعی ، اسحاق اور ابوعبید کہتے ہیں نیت اگر کی تھی تبھی قسم ہوگی، کتاب الایمان کے شروع میں امام شافعی سے (أمانة الله) کے الفاظ استعمال کرنے والے کے بارہ میں اس کا مثل گزرا، امام الحرمین نے غرابت سے کام لیا جب اس پر علماء کے اتفاق کا دعوی کیا شائد ان کی مراد شافعیہ کے علماء ہوں مگر ان کے مابین بھی اس بابت اختلاف ثابت ہے جیسا کہ ماوردی اور ابواسحاق مروزی وغیرہما نے نقل کیا اور اپنے مذہب کیلئے اس امر سے احتجاج کیا کہ (عهد الله) بندوں کیلئے اللہ کی وصیت میں مستعمل ہے کہ وہ اس کے اوامر کی اتباع کریں،تو یمین پر اسے تبھی محمول کریں گے جب اس کا قصد ہو، شافعی کہتے ہیں اگر کہا : (علی عهد الله) تو محتمل ہے کہ اس کی مراد معہود عہد ہو یعنی اس بابت (اللہ کی) وصیت تو یہ اس قول کی مانند ہوگا : (علی فرض الله) یعنی اس کا مفروض، تو یہ یمین نہیں کیونکہ یمین محدث کے ساتھ منعقد نہیں ہوتی ، اگر یہ کہتے ہوئے قسم کی نیت تھی تب وہ منعقد ہو جائے گی ، ابن منذر کہتے ہیں اللہ تعالی کا فرمان ہے: (أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَبَنِىٓ آدَمَ أَلَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ)[یس: ٦٠] تو جس نے کہا: (علی عهد الله) وہ سچا ہے کیونکہ اللہ نے ہمیں خبر دی ہے کہ اس نے ہم سے عہد لیا ہوا ہے تو یہ قسم نہ ہوگی الا یہ کہ اس کی نیت کی ہو، اولون نے اس امر سے حجت پکڑی کہ اب عرف میں یہ عبارت جاری ہو چکی ہے لہذا قسم پر ہی یہ محمول ہوگی ابن تین لکھتے ہیں یہ لفظ پانچ طرح سے مستعمل ہے:ایک (عَلَيَّ عهد الله) دوم (و عهد الله) سوم (عهد الله) چہارم (أعاهد الله) (جیسے قرآن میں ہے: وَ مِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللهَ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ الخ)[التوبة : ٧٥] پنجم (عَلَيَّ العهد) بعض نے اسے سب میں مطرد کیا جبکہ بعض نے فصل کیا اور کہا اس میں کوئی شئ نہیں الا یہ کہ یوں کہے: (عَلَيَّ عهدُ الله) یا اس کا نحو، وگرنہ یہ قسم نہیں چاہے نیت کی ہو یا نہیں۔

- 6659حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ وَمَنْصُورٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ كَاذِبَةٍ لِيَقْتَطِعَ بِهَا

مَالَ رَجُلٍ مُسْلِمٍ أَوْ قَالَ أَخِيهِ لَقِيَ اللَّهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَصْدِيقَهُ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ ﴾

أطرافه 2356، 2416، 2515، 2666، 2669، 2673، 2676، 4549، 6676، 7183، - 7445 (ترجمہ کیلئے جلد: ۴، ص: ۱۳۴)

- 6660 قَالَ سُلَيْمَانُ فِي حَدِيثِهِ فَمَرَّ الأَشْعَثُ بْنُ قَيْسٍ فَقَالَ مَا يُحَدِّثُكُمْ عَبْدُ اللَّهِ قَالُوا لَهُ فَقَالَ الأَشْعَثُ نَزَلَتْ فِيَّ وَفِي صَاحِبٍ لِي فِي بِئْرٍ كَانَتْ بَيْنَنَا

أطرافه 2357، 2417، 2516، 2667، 2670، 2677، 4550، 6677، 7184

سلیمان سے اعمش اور منصور سے مراد ابن معتمر ہیں، اس کی مفصل شرح پانچ ابواب کے بعد آئے گی۔

- 12 باب الْحَلِفِ بِعِزَّةِ اللَّهِ وَصِفَاتِهِ وَكَلِمَاتِهِ (اللہ کی عزت، صفات اور اسکے کلمات کی قسم)

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَقُولُ أَعُوذُ بِعِزَّتِكَ وَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ يَبْقَى رَجُلٌ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ فَيَقُولُ يَا رَبِّ اصْرِفْ وَجْهِي عَنِ النَّارِ لاَ وَعِزَّتِكَ لاَ أَسْأَلُكَ غَيْرَهَا وَقَالَ أَبُو سَعِيدٍ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ قَالَ اللَّهُ لَكَ ذَلِكَ وَعَشَرَةُ أَمْثَالِهِ وَقَالَ أَيُّوبُ وَعِزَّتِكَ لاَ غِنَى بِي عَنْ بَرَكَتِكَ (ان مختلف روایات میں اللہ کی عزت کے ساتھ قسم کھانا مذکور ہے)

ابوذر کے ہاں (و کلماته) ہے اس ترجمہ میں عام کا خاص اور خاص کا عام پر عطف ہے کیونکہ صفات عزت و کلام سے اعم ہیں اس طرف باب (لا تحلفوا بآبائکم) کے آخر میں اشارہ گزرا تھا کہ ایمان صریح، کنایہ اور دونوں کے درمیان متردد کی طرف منقسم ہیں اور یہ صفات ہیں، اس امر میں اختلاف ہے کہ کیا یہ صریح کے ساتھ ملتحق ہے؟ تب قصد کی احتیاج نہ ہوگی یا نہیں؟ تب اس کی ضرورت ہے راجح یہ ہے کہ ان میں سے صفات الذات صریح کے ساتھ ملحق ہیں تو ان کے ساتھ تو ریہ کرنا نافع نہ ہوگا اگر اس کے ساتھ حقوق العباد منسلک ہوں، صفات الفعل کنایہ سے ملحق ہیں تو (عزة الله) صفات الذات میں سے ہے اسی طرح (جلاله و عظمته) بھی، شافعی جیسا کہ بیہقی نے المعرفہ میں ذکر کیا، کہتے ہیں (و حق الله و عظمة الله، و جلال الله اور و قدرة الله) سے مراد یمین ہے چاہے اس کی مراد یہ تھی یا نہیں، دیگر نے کہا قدرت صفت الذات (ہونے) کی محتمل ہے تب یہ صریح یمین ہوگی اور ارادۂ مقدور کو بھی تب یہ کنایہ ہے جیسے کوئی کسی شئ سے تعجباً کہے: (انظر إلی قدرة الله) اسی طرح علم، جیسے کوئی کہے: (اللهم اغفرلنا علمك فینا أي معلومك)۔ (و قال ابن عباس الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جیسے مولف نے کتاب التوحید میں موصول کیا وہیں اس کی شرح ہوگی، اس کے ساتھ وجہِ استدلال (حلف بعزة الله) پر ہے کہ یہ اگرچہ بلفظِ دعاء ہے مگر استعاذہ نہیں کیا جاتا مگر اللہ کے ساتھ یا اس کی صفاتِ ذات میں سے کسی کے ساتھ، ابن تین پر یہ بات مخفی رہی تو کہا اس میں صفت کے ساتھ جوازِ حلف ثابت نہیں ہوتا جس پہ ترجمہ قائم کیا ہے، بقول ابن حجر پھر میں نے حاشیہ ابن منیر میں پڑھا کہ (أعوذ بعزتك) کہنا دعا ہے قسم نہیں لیکن جب متقرر یہ ہے کہ استعاذہ نہیں کیا جاتا مگر قدیم کے ساتھ تو اس سے ثابت ہوا کہ عزت اللہ کی قدیمی صفات میں

سے ہے نہ کہ صفتِ فعل میں سے تو اس کے ساتھ قسم منعقد ہو جائے گی۔ (و قال أبو هريرة الخ) یہ صفتِ حشر بارے ایک طویل حدیث کا اختصار ہے جس کی مفصل شرح کتاب الرقاق میں گزری، غرضِ ترجمہ اس کا جملہ: (لا و عزتك الخ) ہے تو نبی اکرم نے تقریری انداز میں اس کا ذکر کیا تو اس بابت یہ حجت ہے۔ (و قال أيوب) یعنی علیہ السلام۔ (وعزتك الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے ابوذر کی غیرِ کشمیہنی سے روایت میں (لا غناء) ہے ای (لا يُغْتَنىٰ به) یہ بھی ایک حدیث کا طرف ہے جو کتاب الطہارہ میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت سے گزری اس کے شروع میں ہے کہ حضرت ایوب غسلِ (صحت) کر رہے تھے کہ ان پر سونے کی ٹڈیاں گریں، اس سے وجہِ دلالت یہ ہے کہ حضرت ایوب صرف اللہ کے نام کے ساتھ ہی حلف اٹھاتے تھے نبی اکرم نے اس کا ذکر فرمایا اور اس کی تقریر کی۔

- 6661حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شَيْبَانُ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ النَّبِيُّ ﷺلَا تَزَالُ جَهَنَّمُ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ حَتَّى يَضَعَ رَبُّ الْعِزَّةِ فِيهَا قَدَمَهُ فَتَقُولُ قَطْ قَطْ وَعِزَّتِكَ وَيُزْوَى بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ رَوَاهُ شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ

طرفاه 4848، - 7384 (ترجمہ کیلئے جلد:۷،ص:۵۷۷)

شیبان سے مراد ابن عبدالرحمٰن ہیں۔ (فتقول قط الخ) اس کی مفصل شرح تفسیر سورہ ق میں گزری، داؤدی نے بعض مفسرین سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے دوزخ کے قول: (هَلْ مِنْ مَزِيْد) کی بابت کہا اس کا مطلب ہے مجھ میں مزید (گنجائش) نہیں بقول ابن تین حدیثِ باب اس کا رد کرتی ہے۔

(رواه شعبة الخ) تفسیر سورہ ق میں یہ موصولا گزری، اس کے ساتھ اشارہ کیا ہے کہ حضرت انس سے موصول روایت عنعنہ کے ساتھ ہے لیکن شعبہ اپنے ان شیوخ سے جن کے بارہ میں تدلیس کا ذکر ہو، وہی روایت لیتے تھے جس میں تصریحِ تحدیث ہوتی ، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں بخاری نے اس ترجمہ کے ساتھ ابن مسعود سے منقول (عزة الله) کے ساتھ حلف اٹھانے سے رد کا اشارہ کیا ہے چنانچہ حلیہ ابونعیم کے ترجمہِ عون بن عبداللہ بن عتبہ میں عبداللہ بن رجاء عن مسعودی عن عون سے منقول ہے کہ حضرت عبداللہ نے کہا شیطان کے نام پر قسم نہ اٹھایا کرو بایں طور کہ کوئی کہے: (و عزة الله) لیکن ایسے کہو جیسے اللہ تعالیٰ نے کہا: (رب العزة) اھ، مسعودی میں ضعف اور عون اور حضرت عبداللہ کے مابین انقطاع ہے، (عزة) بارے التوحید کے ایک مستقل باب میں بحث ہوگی۔

اسے مسلم نے (صفة النار) ترمذی نے (التفسير) اورنسائی نے (النعوت) میں نقل کیا

- 13 باب قَوْلِ الرَّجُلِ لَعَمْرُ اللَّهِ (کسی کا : لَعَمْرُ الله کہنا)

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ (لَعَمْرُكَ) لَعَيْشُكَ (بقول ابن عباس اسکا معنی ہے: تیری زندگی کی قسم)

یعنی کیا یہ کہنا قسم ہے؟ یہ (لعمر) کی تفسیر پر مبنی ہے اسی لئے ابن عباس کا اثر ذکر کیا یہ تفسیر سورۃ الحجر میں گزرا، ابن ابوحاتم نے اسے موصول کیا ہے ابوالجوزاء عن ابن عباس سے بھی آیت: (لَعَمْرُكَ)[الحجر: ۷۲] کی تفسیر میں نقل کیا: (أي حياتك)

راغب کہتے ہیں عمر پیش اور زبر کے ساتھ واحد (یعنی ہم معنی) ہے لیکن حلف ثانی کے ساتھ مختص ہے، ایک شاعر کہتا ہے: (عِمرك الله کیف یلتقیان) یعنی میں نے اللہ سے دعا کی کہ تیری عمر طویل کرے، ابو قاسم زجاج کہتے ہیں عمر حیات ہے تو جس نے (لعمر الله) کہا گویا اس نے اللہ کی بقاء کی قسم کھائی، لام برائے توکید اور خبر محذوف ہے ای (ما أقسم به) اسی سے مالکیہ اور حنفیہ کا کہنا ہے کہ اس کے ساتھ قسم منعقد ہو جائے گی کیونکہ اللہ کی بقاء اس کی صفتِ ذاتی ہے، مالک سے منقول ہے کہ مجھے اس کے ساتھ قسم کھانا اچھا نہیں لگتا، ابن راہویہ نے اپنی مصنف میں عبدالرحمن بن ابو بکرہ سے نقل کیا کہ عثمان بن ابو عاص (لَعَمْرِی) کہہ کر قسم اٹھاتے تھے شافعی اور اسحاق کہتے ہیں یہ تبھی قسم شمار ہوگی جب اس کی نیت تھی کیونکہ علم اور حق پر بھی اس کا اطلاق ہے کبھی علم کے ساتھ معلوم مراد ہوتا ہے اور حق کے ساتھ اللہ نے جو واجب کیا ہے، احمد سے دونوں طرح کی روایتیں منقول ہیں ان سے راجح شافعی کی مانند ہے، آیت کا یہ جواب دیا کہ اللہ کو حق ہے کہ اپنی مخلوق میں سے جس کے نام کی چاہے قسم اٹھائے انہیں یہ حق نہیں کیونکہ حلف بغیر اللہ سے نہی ثابت ہے ائمہ نے اسے (یعنی قرآن میں اللہ کا قول: لعمرك) نبی اکرم کے فضائل میں سے شمار کیا ہے یہ بھی کہ لام حروفِ قسم میں سے نہیں کہ وہ واؤ، باء اور تاء میں محصور ہیں جیسا کہ باب (کیف کانت یمین النبی) میں گزرا۔

- 6662حَدَّثَنَا الْأُوَيْسِيُّ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ ح وَحَدَّثَنَا حَجَّاجٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ النُّمَيْرِيُّ حَدَّثَنَا يُونُسُ قَالَ سَمِعْتُ الزُّهْرِيَّ قَالَ سَمِعْتُ عُرْوَةَ بْنَ الزُّبَيْرِ وَسَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ وَعَلْقَمَةَ بْنَ وَقَّاصٍ وَعُبَيْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ حَدِيثِ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ حِينَ قَالَ لَهَا أَهْلُ الإِفْكِ مَا قَالُوا فَبَرَّأَهَا اللَّهُ وَكُلٌّ حَدَّثَنِي طَائِفَةً مِنَ الْحَدِيثِ فَقَامَ النَّبِيُّ ﷺ فَاسْتَعْذَرَ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أُبَيٍّ فَقَامَ أُسَيْدُ بْنُ حُضَيْرٍ فَقَالَ لِسَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ لَعَمْرُ اللَّهِ لَنَقْتُلَنَّهُ

اطرافه 2593، 2637، 2661، 2688، 2879، 4025، 4141، 4690، 4749، 4750، 4757، 5212، 6679، 7369، 7370، 7500، 7545 (ترجمہ کیلئے جلد:۴،ص:۹۰)

یہ حدیثِ افک کا ایک طرف ہے غرضِ ترجمہ حضرت اسید کا سعد سے کہنا: (لعمر الله لنقتلنه) تفسیر سورۃ النور میں اس کی شرحِ مفصل گزری، الرقاق کے اواخر میں لقیط بن عامر کی روایت سے ایک طویل حدیث میں گزرا کہ نبی اکرم نے (ایک مرتبہ) فرمایا: (لَعَمْرُ إِلٰهِكَ) اور اس کا تکرار کیا، اسے زیادات مسند میں عبداللہ بن امام احمد اور دیگر نے بھی نقل کیا۔

- 14باب ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴾

(اللہ لغو قسمیں اٹھانے پر تمہارا مواخذہ نہ کرے گا لیکن ان پر جو تم نے دل سے اٹھائیں)

غیرِ ابو ذر نے پوری آیت ذکر کی جب کہ انہوں نے (أیمانکم) کے بعد (الآیة) ذکر کیا، دیگر کی نقلِ صحیح بخاری سے

مستفاد ہے کہ شاملِ ترجمہ اس آیت سے مراد سورۃ البقرۃ کی آیت ہے کیونکہ المائدہ کی آیت کتاب الأیمان کے شروع میں ذکر کی تھی وہیں لغو کی تفسیر ذکر ہوئی، شافعی نے اس ضمن میں بابِ ہذا کی حدیثِ عائشہ سے تمسک کیا ہے کیونکہ وہ اس تنزیل کی گواہ ہیں تو دیگر سے اعلم بالمراد ہیں اور انہوں نے جزم کیا ہے کہ اس کا نزول اسی قسم کے جملوں بابت ہوا، اس کی تائید طبری کی حسن بصری کے طریق سے تیر اندازوں بارے مرفوع روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ جب کوئی تیر چھوڑا قسم کھاتا کہ نشانہ پر لگا ہے مگر (بعد ازاں) ظاہر ہوتا کہ خطا ہوا ہے تو نبی اکرم نے فرمایا: (أیمانُ الرُّمَاۃِ لغوٌ لا کَفَّارَۃَ لھا ولا عقوبۃَ) (یعنی تیر اندازوں کی قسمیں لغو ہیں ان پہ کوئی کفارہ یا سزا عائد نہیں) یہ ثابت نہیں کیونکہ محدثین نے مراسیلِ حسن کو قابلِ اعتماد نہیں سمجھا ہے کیونکہ ہر کس و ناکس سے اخذ کر لیتے تھے،

ابو حنیفہ، ان کے اصحاب اور ایک جماعت کا موقف ہے کہ لغو قسم وہ جو کسی بابت ظن پر بھروسہ کرتے ہوئے کھائے پھر اس کا بر خلاف ظاہر ہو تو یہ ماضی سے مختص ہے، بعض نے کہا مستقبل میں بھی یہ داخل ہے وہ اس طرح کہ اپنے ظن کو بروئے کار لاتے ہوئے کسی (آمدہ) شئ بارے قسم اٹھائے پھر اس کا بر خلاف ظاہر ہو، یہی ربیعہ، مالک، مکحول، اوزاعی اور لیث نے اختیار کیا احمد سے دو اقوال منقول ہیں ابن منذر وغیرہ نے صحابہ میں سے ابن عمر اور ابن عباس وغیرہ اور تابعین میں سے قاسم، عطاء، شعبی، طاؤس اور حسن سے حدیثِ عائشہ کے مدلول کا نحو نقل کیا، ابو قلابہ سے منقول ہے کہ (لا واللہ) اور (بلیٰ واللہ) لغاتِ عرب میں سے ایک لغت ہے اس سے قسم مراد نہیں ہوتی بلکہ یہ کلام کے تسلسل میں سے ہے اسماعیل قاضی نے طاؤس سے نقل کیا کہ لغو یمین یہ ہے کہ غصہ کے عالم میں کوئی قسم اٹھا لے، بعض تابعین کے اس بارے اقوال نقل کئے جن کا محصل آٹھ اقوال ہیں ان میں ابراہیم نخعی کا قول کہ کسی بابت قسم اٹھاتے کہ نہ کریں گے پھر بھول جاتے اور وہ کام کر لیتے، اسے طبری نے نقل کیا عبد الرزاق نے حسن سے اس کا مثل نقل کیا ہے، ان سے یہ بھی منقول ہے کہ یہ کسی کے: بخدا یہ ایسے ہے اور اپنے تئیں وہ سچا ہے، کہنے کی مانند ہے جبکہ ایسا نہیں ہوتا، طبری نے طاوس عن ابن عباس سے نقل کیا کہ وہ غصہ کی حالت میں (فتح کی عبارت ہے: أخرج الطبری من طریق طاؤس عن ابن عباس أن یحلف وھو غضبان، بظاہر یہاں کوئی لفظ رہ گیا ہے جو: أن یحلف سے قبل: کرہ یا نھی وغیرہ ہو سکتا ہے یعنی ایسا کرنا مکروہ سمجھا، یہ بھی محتمل ہے کہ أن کے ساتھ ضمیر ساقط رہ گئی ہو، اللہ علم یعنی ابن عباس غصہ کی حالت میں قسم اٹھا لیتے تھے) سعید بن جبیر عن ابن عباس سے نقل کیا کہ (کسی کیلئے روا نہیں کہ) وہ اللہ کے حلال کردہ کی تحریم کرے

ابن عباس سے ثابت ایک روایت جو سابقہ کسی جگہ گزری، اس کے معارض نہیں کہ اس صورت میں کفارہِ یمین واجب ہوگا بعض نے کہا مراد یہ کہ اپنے آپ کو بددعا دے کہ اگر یہ کام کیا پھر اسے کر بھی لے اور یہی یمینِ معصیت ہے، اس بارے تین ابواب کے بعد بحث آئے گی ابن عربی کہتے ہیں یہ قول کہ لغو یمین یمینِ معصیت ہے باطل ہے کیونکہ ترکِ معصیت پر حالف کی قسم عبادۃً منعقد ہوگی اور فعلِ معصیت پر حالف کی بھی مگر اسے کہا جائے گا یہ فعل نہ کرو اور اپنی قسم کا کفارہ دے لو، اگر نہ مانا اور معصیت کا وہ فعل کیا تو گناہگار ہوگا لیکن اپنی قسم میں بارّ سمجھا جائے گا بقول ابن حجر جس نے یہ بات کہی اس نے دوسری کی بابت کہا کہ اصلاً ہی یہ منعقد نہ ہوگی اسی لئے اسے لغو قرار دیا بقول ابن عربی جس نے اسے یمینِ غضب قرار دیا اس کا رد احادیث میں جو ثابت ہے، سے ہوتا ہے یعنی احادیثِ باب وغیرہ اور جس نے کہا انسان کا اپنے آپ کو بددعا دینا کہ اگر ایسا کیا یا ایسا نہ کیا تو۔۔۔ تو یہ لغو کفارہ کے طریق سے ہے اور یہ منعقد باور

ہوگی اس کا مواخذہ ہوسکتا ہے کیونکہ اپنے آپ کو بددعا دینے سے نہی ثابت ہے اور جس نے کہا یہ وہ یمین ہے جس کا کفارہ ہوتا ہے تو یہ اس سے متعلق نہیں کیونکہ اللہ نے لغو سے مطلقاً مواخذہ رفع کیا ہے تو نہ اس میں اثم ہے اور نہ کفارہ تو کیونکر لغو یمین کو ایسی قسم کے ساتھ مفسر کیا جاسکتا ہے جس میں کفارہ ہے اور ثبوتِ کفارہ وجودِ مواخذہ کو مقتضی ہے حتی کہ جس کے ذمہ کفارہ ہے اور اس نے خلاف ورزی کی اسے عقوبت کا سامنا کرنا ہوگا۔

- 6663 حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ هِشَامٍ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ عَائِشَةَ ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ﴾ قَالَ قَالَتْ أُنْزِلَتْ فِي قَوْلِهِ لَا ، وَاللَّهِ بَلَى وَاللَّهِ

طرفه - 4613 (ترجمہ کیلئے جلد: ۷،ص:۱۸۲)

یحی سے مراد قطان ہیں، ابن عبدالبر کہتے ہیں یحی ہشام سے نزول کا سبب ذکر کرنے میں متفرد ہیں بقول ابن حجر بعض نے حضرت عائشہ سے اس کے رفع کی تصریح کی ہے چنانچہ ابوداؤد نے ابراہیم صائغ عن عطاء عنہا سے روایت میں یہ الفاظ ذکر کئے کہ نبی اکرم نے فرمایا: (لغو الیمین هو کلام الرجل فی بیته كَلّا و الله و بلیٰ والله) (یعنی لغو قسموں کی مثال دی جیسے کوئی گھر میں کہے: کلا والله اور بلیٰ و الله) ابوداؤد نے اشارہ کیا کہ عطاء اور ابراہیم پر اس کے رفع اور وقف بارے اختلاف کیا گیا ہے ،ابن ابوعاصم نے زبیدی، ابن وہب نے اپنی جامع میں یونس اور عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں معمر کلھم عن زہری عن عروۃ عن عائشۃ سے نقل کیا کہ لغو یمین جو (فی المراء و الهزل و المراجعة فی الحدیث الذی کان یعقد علیه القلب)(یعنی طیش میں اور مذاق اور مراجعت فی الکلام میں قسمیہ الفاظ نوکِ زباں پہ لے آنا) یہ موقوف ہے، یونس کی روایت زبیدی کی روایت کے متقارب ہے معمر کا سیاق یہ ہے: (أنه القوم یتدارؤون یقول أحدهم لا والله و بلیٰ والله و كَلّا والله ولا یقصد الحلف) (یعنی حلف مراد نہیں ہوتا بلکہ مدارات کے ضمن میں اس طرح کے الفاظ کہہ لیتے ہیں) یہ اول کے مخالف نہیں اور یہی معتمد ہے (یعنی لغو قسم کی تعریف میں) ابن وہب نے ایک ثقہ کے حوالے سے زہری سے اسی سند کے ساتھ نقل کیا جو کسی شئ پر قسم کھاتا ہے اور صدق کے سوا اس کی کچھ مراد نہیں مگر وہ اس کے حلف کے برخلاف واقع ثابت ہوتی ہے، یہ قولِ ثانی کے موافق ہے لیکن اس مبہم راوی کی وجہ سے یہ ضعیف اور اپنے سے اوثق اور اکثر کی مخالفت کی وجہ سے شاذ ہے۔

- 15 باب إِذَا حَنِثَ نَاسِيًا فِي الْأَيْمَانِ (اگر بھولے سے قسم توڑ لی؟)

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ ﴾ وَقَالَ ﴿ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ ﴾ (اللہ کا فرمان: تم پر کوئی حرج نہیں اس میں جو تم بھول کر کھالو[یعنی روزے کی حالت میں] اور دوسری آیت میں وارد ہوا: اے اللہ تو میرا بھول چوک کی وجہ سے مواخذہ نہ کرنا)

یعنی کیا اس کے ذمہ اب کفارہ ہے یا نہیں؟ (و قول الله تعالی الخ) اس آیت سے تمسک کیا ان حضرات نے جو بھول کر یا مجبوری سے محلوف علیہ فعل کا ارتکاب کرنے والوں کو غیر حانث قرار دیتے ہیں، اس کی توجیہ یہ کی گئی کہ شرعاً اس کی طرف یہ فعل منسوب نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اس آیت کی رو سے اس کا حکم اس سے مرفوع ہے تو گویا اس نے یہ فعل کیا ہی نہیں۔

(لا تؤاخذني بما نسیت) مہلب کہتے ہیں بخاری نے جہل ونسیان کے ساتھ اثباتِ عذر کی کوشش کی ہے تاکہ کفارہ ساقط ہو، احادیثِ باب میں سے ان کے اس مقصود کے مناسب پہلی اور یہ حدیث ہے: (من أکلَ ناسیا) اسی طرح پہلا تشہد بھول جانے کے ذکر والی اور قصہ حضرت موسیٰ والی روایتیں ہیں کہ حضرت خضر نے نسیان کے ساتھ انہیں معذور سمجھا اور وہ اللہ کے بندوں سے ایک بندے ہیں تو اللہ مسامحت (یعنی درگزر کرنے) کا زیادہ حقدار ہے، کہتے ہیں بقیہ احادیث کا ان کے موقف ومقصود کے مساعد ہونا محلِ نظر ہے بقول ابن حجر ابن عمرو اور ابن عباس کی بعض نسک کی بعض پر تقدیم بارے روایتیں بھی مساعد ہیں کیونکہ آپ نے اعادہ کا حکم نہیں دیا بلکہ حکم سے نابلد ہونے کی وجہ سے فاعل کو معذور باور کیا، دیگر کہتے ہیں بلکہ بخاری نے باہم مختلف احادیث اس کے تحت نقل کی ہیں تاکہ فریقین کی ادلہ کے اصول کی طرف اشارہ کریں تاکہ ہر فریق ان سے اپنے مذہب کے موافق استنباط کرلے جیسے قصہ جمل پر مشتمل حدیثِ جابر کی بابت ان کی صنیع رہی تھی کہ اس کے باہم مختلف طرق نقل کر دئے تھے اگرچہ آخر میں تبیین کر دی کہ اسناد الاشتراط اصح ہے اسی طرح قدرِ ثمن بارے شعبی کا قول، حاشیہ میں ابن منیر نے اسی توجیہہ پر جزم کیا اور لکھا کہ متجاذب احادیث لائے ہیں تاکہ ناظر کو غور و تامل کا موقع دیں تبھی ترجمہ میں کوئی حکم ذکر نہیں کیا بلکہ مرادِ حکم اور ان اصول کا اِفادہ کیا جن پر قیاس کرنا درست وممکن ہوگا، یہ روش کسی مجتہد کے یہ کہنے کہ اس مسئلہ میں (مثلا) دو اقوال ہیں، سے زیادہ مفید ہے اھ ملخصا، بقول ابن حجر میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ بخاری مطلقا عدم کفارہ کے قائل ہیں، نقل کردہ احادیث سے دلالت کی توجیہہ ممکن ہے اور جو ظاہراً اس رائے کے مخالف ہے اس کا جواب بھی ممکن ہے تو مثلا ان میں سے قتلِ خطا میں دیت، تو اگر حضرت حذیفہ نے خود اس کا اسقاط نہ کر دیا ہوتا تو انہیں اس کے مطالبہ کا حق حاصل تھا، جواب یہ کہ یہ خطابِ وضع میں سے ہے اور یہ محلِ بحث نہیں، ان میں سے (نماز سے قبل) ذبح کر دی گئی قربانی کا اِبدال، جواب یہ کہ یہ سابق الذکر کی جنس سے ہے، انہی میں سے مسیء الصلاۃ والی حدیث تو اگر آپ ان کا عذر بالجہل نہ جانتے ہوتے تو اس مختل نماز کے اتمام پر انہیں مقر نہ کرتے لیکن اس امید میں کہ خود ہی سمجھ جائے کہ کیا کمی ہے بار بار اعادہ کا حکم دیتے رہے آخر جب جانے کہ وہ مسئلہ سے ناواقف ہیں تو انہیں تعلیم دی،

اس میں نسیان کی صورت میں وجوبِ کفارہ کے قائلین کیلئے کوئی حجت نہیں پھر یہ بھی کہ نماز ارکان کے ساتھ ہی متقوم ہے تو اگر کسی رکن میں اختلال (یعنی کوتاہی) ہو تو اس کی وجہ سے نماز بھی مختل ہوئی جب تک تدارک نہ کرے، مناسب یہ کہ اگر ایسا فعل کیا (یعنی بھول کر) جس کے بعد نماز باطل ہو جاتی ہے (یعنی عمداً ایسا کرنے سے) یا اس کے ساتھ تکلم کیا تو جمہور کے ہاں یہ باطل نہیں ہوگی جیسا کہ باب کی حدیثِ ابو ہریرہ کے یہ الفاظ اس پر دال ہیں: (من أکل أو شرب ناسیا)، بقول ابن تین بخاری نے آیت: (وَ لَیسَ عَلَیکُمْ جُنَاحٌ فِیمَا أَخطَأتُم) کا اجراء ہر شیٔ میں کیا ہے، دیگر کا خیال ہے کہ یہ قصہ مخصوصہ کی بابت ہے وہ جب کوئی کسی کو (یا ابنی) کہے جبکہ وہ اس کا بیٹا نہیں، بعض نے کہا جب لاعلمی میں بیوی سے حیض کی حالت میں مباشرت کرے، کہتے ہیں عدم تعمیم پر دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی قتلِ خطا کا مرتکب ہو تو اس پر دیت کی ادائیگی لازم ہے اسی طرح اگر غلطی سے کسی کے مال کا اتلاف کرلیا تو اس کی تلافی لازمی ہے اور دیگر اس سے منفصل ہیں اس طرح کہ متلفات خطابِ وضع سے ہیں اور آیت سے متعلق وہ جو خطابِ تکلیف میں داخل ہے، اگر تسلیم کیا جائے کہ آیت مذکور کے بارہ میں نازل ہوئی ہے تو یہ اس کے عموم کے ساتھ استدلال سے مانع نہیں، سقوطِ اثم

میں اس کے عموم کے عمل پر اتفاق ہے اس بارے سلف کے ہاں تین مذاہب ہیں ان کا تیسرا طلاق وعتاق کے مابین تفرقہ ہے تو اس جہل ونسیان کے باوجود اس میں کفارہ واجب ہے بخلاف ان دونوں سے دیگر ایمان میں کہ ان میں واجب نہیں یہ امام شافعی کا قول ہے امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے، شافعیہ کے ہاں راجح عدم وجوب میں سب کے درمیان تسویہ ہے، حنابلہ سے اس کا عکس منقول ہے اور یہی رائے مالکیہ اور حنفیہ کی ہے بقول ابن منذر احمد صرف نسیان فی الطلاق میں ایقاعِ حنث کے قائل تھے ماسوا سے وقوف اختیار کیا، اس کے تحت بارہ احادیث لائے ہیں۔

- 6664حَدَّثَنَا خَلَّادُ بْنُ يَحْيَى حَدَّثَنَا مِسْعَرٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ حَدَّثَنَا زُرَارَةُ بْنُ أَوْفَى عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ يَرْفَعُهُ قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ لِأُمَّتِي عَمَّا وَسْوَسَتْ أَوْ حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسَهَا مَا لَمْ تَعْمَلْ بِهِ أَوْ تَكَلَّمْ

طرفاه 2528، - 5269 (ترجمہ کیلئے جلد:۳،ص:۷۱۶)

زرارہ قاضیِ بصرہ تھے، حالتِ سجدہ میں وفات ہوئی اسے ترمذی نے ذکر کیا یہ ۳۹ھ کا واقعہ ہے۔ (عن أبی هريرة يرفعه) العتق میں یہ سفیان عن مسعر سے (عن النبی) کے لفظ کے ساتھ گزری، اسی طرح مسلم کی روایتِ وکیع میں، نسائی اور اسماعیلی کے ہاں عبداللہ بن ادریس عن مسعر سے: (قال رسول الله الخ) کی عبارت ہے بقول کرمانی (یرفعه) اس لئے کہا تا کہ اس امر سے اعم ہو کہ براہ راست نبی اکرم سے سماع کیا یا کسی اور صحابی سے اس کا اخذ کیا جس نے آپ سے اس کا سماع کیا، بقول ابن حجر اس صیغہ کے ساتھ اس کے لئے کوئی اختصاص نہیں بلکہ اس کا مثل ان کا قول (قال) اور (عن) ہے، احتمال تب رفع ہوتا اگر (سمعت و نحوها) کہتے اسماعیلی نے ذکر کیا کہ وکیع نے مسعر سے اسے مرفوع نہیں کیا کہتے ہیں مرفوعا روایت کرنے والا ثقہ ہے لہذا اس کی طرف مصیر واجب ہے۔ (عن أبی هريرة) زرارہ کی ابو ہریرہ سے اس روایت کی تصریحِ سماع سے واقف نہ ہو سکا لیکن وہ موصوف بتدلیس نہیں ہیں لہذا سماع پر محمول ہے بقول اسماعیلی فرات بن خالد نے دونوں کے درمیان (رجلا من بنی عامر) مزاد کیا ہے، یہ خطا ہے زرارہ خود بنی عامر سے ہیں تو اصل عبارت یوں ہوگی: (عن زرارة رجل من بنی عامر) تو اسے کوئی اور مبہم راوی تصور کر لیا۔ (لأمتی) ہشام عن قتادہ سے روایت میں (عن أمتی) ہے۔

(أو حدثت الخ) روایتِ ہشام میں: (ما حدثت الخ) ہے بغیر تردد کے، اسی طرح مسلم کی سعید اور ابو عوانہ کی روایتوں میں ہے ابن عیینہ نے یہ الفاظ نقل کئے: (ما وَسْوَسَتْ بها صدورُها) انہوں نے بھی تردد نہیں کیا، (أنفسها) کو اکثر نے نصب کے ساتھ ضبط کیا ہے بعض نے اسے مرفوع پڑھا طحاوی نے ثانی کہا اہل لغت کا بھی اسی پر جزم ہے یعنی ان کے اختیار کے بغیر جو ہو، جیسے اس آیت میں ہے: (وَ نَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ)[ق : ۱۶]۔

(مالم تعمل الخ) ابن ادریس کی روایت میں ہے: (أو تتكلم به) اسماعیلی کہتے ہیں اس حدیث میں نسیان کا ذکر موجود نہیں اس میں تو دل کے خواطر (یعنی خیالات) کا ذکر ہے بقول ابن حجر بخاری کی مراد نسیان پر مترتب کا تجاوز کے ساتھ الحاق ہے کیونکہ نسیان عملِ قلب کے متعلقات میں سے ہے، کرمانی لکھتے ہیں خطا و نسیان کو وسوسہ پر قیاس کیا ہے تو جیسے عدم توطن (یعنی استقرار)

کی صورت میں اس کا کوئی اعتبار نہیں تو یہی معاملہ ناسی اور مخطی کا ہے اگر ان کیلئے توطین نہ ہو، ہشام بن عمار کی ابن عیینہ عن مسعر سے اسی روایت میں (أو تکلم به) کے بعد یہ عبارت ہے: (و ما اسْتُكْرِهُوْا علیه) یہ زیادت اس طریق میں منکر ہے یہ دراصل اوزاعی کی عطاء عن ابن عباس سے روایت میں معروف ہے جس کے یہ الفاظ ہیں: (إن اللهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الخطأ و النسيان و مَا اسْتُكْرِهُوا عليه) اسے ابن ماجہ نے حدیثِ ابو ہریرہ کے عقب میں ولید بن مسلم عن اوزاعی کی روایت سے تخریج کیا تو ہشام بن عمار کے ہاں یہ حدیثِ ولید سے ہے تو شائد ان کیلئے دو حدیثیں باہم مختلط ہو گئیں، ابن عیینہ سے اس کے رواۃ میں حمیدی بھی ہیں اور وہ سب اصحابِ ابن عیینہ سے بڑھ کر ان کی حدیث کی معرفت والے ہیں، العتق میں ان کی روایت اس زیادت کے بغیر گزری ہے اسی طرح اسماعیلی نے بھی زیاد بن ایوب، ابن مقری اور سعید بن عبد الرحمٰن مخزومی کلھم عن سفیان سے اس زیادت کے بغیر نقل کیا بقول کرمانی اس میں ہے کہ وجودِ ذہنی کا کوئی اثر نہیں اعتبار صرف قولیات کے باب میں وجودِ قولی اور عملیات میں وجودِ عملی کا ہے، اس کے ساتھ احتجاج کیا ان حضرات نے جو خاطرِ نفس کے۔ چاہے اس کا عزم کر رکھا ہو، مواخذہ کے قائل نہیں ان حضرات کا قول اس سے منفصل ہوا جو عزم کی شکل میں مواخذہ ہونے کے قائل ہیں اس طور کہ یہ بھی ایک نوع کا عمل ہے یعنی عملِ قلب میں سے بقول ابن حجر ظاہر حدیث یہ ہے کہ عمل سے مراد جوارح (یعنی اعضاء) کا عمل ہے کیونکہ (ما لَمْ يعمل) کا لفظ مشعر ہے کہ سینے میں موجود ہر شیٔ (یعنی خیال) کا مواخذہ نہیں ہوگا چاہے یہ اس کے ہاں متوطن ہو(یعنی قرار پکڑا) یا نہیں!

اس بارے الرقاق کے اواخر میں حدیث: (مَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ لا تُكْتَب عليه) کی شرح کے اثناء بحث گزری ہے، حدیث سے امتِ محمدیہ کے عظیم القدر ہونے کا اشارہ ملا اور یہ اس امت کے نبی حضرت محمد کا فیضان ہے کیونکہ (تجاوز لي) فرمایا (یعنی میری وجہ سے درگزر کیا) اس سے اس امت کے اسکے ساتھ اختصاص کا اشارہ ہے بلکہ بعض نے تصریح کی ہے کہ سابقہ اقوام کیلئے ناسی کا اثم میں حکم عامد کی مانند تھا اور یہ اس اِصر میں سے ہے جو ہم سے پہلوں پر تھا، اس کی تائید مسلم کی حضرت ابو ہریرہ سے روایت کرتی ہے کہتے ہیں جب آیت: (وَ إِنْ تُبْدُوْا مَا فِيْ أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهُ)[البقرة : ۲۸۴] نازل ہوئی تو صحابہ پر یہ بات گراں ہوئی تو ان کے شکوہ کا ذکر کیا اور آپ کے ان سے یہ کہنے کا کہ آیا تم اہلِ کتاب کی سی روش اختیار کرنا چاہتے ہو جنہوں نے کہا تھا: (سَمِعْنَا و عَصَيْنَا) بلکہ کہو: (سمعنا و أَطَعْنَا) تو صحابہ نے یہی کہا تب (آمَنَ الرسولُ) سے آخرِ سورت تک کا نزول ہوا، ابن عباس سے بھی اس کا نحو روایت کیا۔

- 6665حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ الْهَيْثَمِ أَوْ مُحَمَّدٌ عَنْهُ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ شِهَابٍ يَقُولُ حَدَّثَنِي عِيسَى بْنُ طَلْحَةَ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ حَدَّثَهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَيْنَمَا هُوَ يَخْطُبُ يَوْمَ النَّحْرِ إِذْ قَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ كُنْتُ أَحْسِبُ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَذَا وَكَذَا قَبْلَ كَذَا وَكَذَا ثُمَّ قَامَ آخَرُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ كُنْتُ أَحْسِبُ كَذَا وَكَذَا لِهَؤُلَاءِ الثَّلَاثِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ افْعَلْ وَلَا حَرَجَ لَهُنَّ كُلِّهِنَّ يَوْمَئِذٍ فَمَا سُئِلَ يَوْمَئِذٍ عَنْ شَيْءٍ إِلَّا قَالَ افْعَلْ وَلَا حَرَجَ

.أطرافه 83، 124، 1736، 1737، - 1738 (ترجمہ کیلئے جلد:۲،ص:۶۴۰)

(أو محمد عنه) اس کا مثل کتاب اللباس کے آخر کے باب (الذريرة) میں بھی گزرا وہیں اس کی تشریح گزری اسماعیلی نے اسے محمد بن یحی عن عثمان بن ہیثم کے طریق سے تخریج کیا ہے۔(كنت أحسب الخ) اسماعیلی کی روایت میں ہے: (إني كنت أحسب أن كذا قبل كذا)۔ (لهؤلاء الثلاث) میں اسے اسی روایت کے ساتھ خاص سمجھتا تھا اور یہ کہ بخاری آمدہ حدیث میں مذکور کی طرف اس کے ساتھ اشارہ کر رہے ہیں کہ اس میں حلق، نحر اور رمی کا ذکر ہے لیکن اسماعیلی کی روایت میں اسے ابہام کے ساتھ پایا ہے جیسا کہ اشارہ کیا، اسی طرح مسلم کی عیسی بن یونس و محمد بن بکر کلاہما عن ابن جریج سے روایت میں بھی بعینہ ابن ہیثم کی روایت کا مثل ہے البتہ ابو بکر نے (لهؤلاء الثلاث) ذکر نہیں کہا، یحی بن سعید اموی عن ابن جریج کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (حلقت قبل أن أنحر ونحرت قبل أن أرمي) تو بظاہر مذکورہ اشارہ ابن جریج کی طرف سے ہے، شیخین نے اسے مالک عن ابن شہاب شیخ ابن جریج سے مفسراً نقل کیا ان کی روایت کتاب الحج میں مشروحا گزری ہے۔

- 6666حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ رُفَيْعٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَجُلٌ لِلنَّبِيِّ ﷺ زُرْتُ قَبْلَ أَنْ أَرْمِيَ قَالَ لاَ حَرَجَ قَالَ آخَرُ حَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَذْبَحَ قَالَ لاَ حَرَجَ قَالَ آخَرُ ذَبَحْتُ قَبْلَ أَنْ أَرْمِيَ قَالَ لاَ حَرَجَ

أطرافه 84، 1721، 1722، 1723، 1734، - 1735(سابقہ)

اسی بارے حدیثِ ابن عباس، یہ بھی الحج میں مشروحا گزری۔

- 6667حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَجُلاً دَخَلَ الْمَسْجِدَ يُصَلِّي وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي نَاحِيَةِ الْمَسْجِدِ فَجَاءَ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ فَقَالَ لَهُ ارْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ فَرَجَعَ فَصَلَّى ثُمَّ سَلَّمَ فَقَالَ وَعَلَيْكَ ارْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ قَالَ فِي الثَّالِثَةِ فَأَعْلِمْنِي قَالَ إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلاَةِ فَأَسْبِغِ الْوُضُوءَ ثُمَّ اسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ فَكَبِّرْ وَاقْرَأْ بِمَا تَيَسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ ثُمَّ ارْكَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ رَاكِعًا ثُمَّ ارْفَعْ رَأْسَكَ حَتَّى تَعْتَدِلَ قَائِمًا ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَسْتَوِيَ وَتَطْمَئِنَّ جَالِسًا ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَسْتَوِيَ قَائِمًا ثُمَّ افْعَلْ ذَلِكَ فِي صَلاَتِكَ كُلِّهَا

أطرافه 757، 793، 6251، - 6252 (اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں)

کتاب الصلاۃ میں اس کی شرح گزری عبید اللہ سے مراد عمری جبکہ سعید، مقبری ہیں کتاب الاستیذان میں یہ اسی اسناد کے ساتھ گزری لیکن وہاں ابو اسامہ کی بجائے عبد اللہ بن نمیر تھے دونوں کے سیاق میں کچھ اختلافِ الفاظ ہے جس کی تفصیل وہیں ذکر ہوئی تو گویا اسحاق کے اس میں دو شیخ ہیں اسے ترمذی نے ابن منصور عن ابن نمیر وحدہ سے تخریج کیا جبکہ مسلم نے ابو بکر بن ابو شیبہ کے حوالے

سے اسے ابواسامہ اور عبد اللہ بن نمیر دونوں سے اکٹھے نقل کیا ہے ان دونوں سے مسلم وغیرہ کے ہاں اس کے کئی اور طرق بھی ہیں۔

- 6668حَدَّثَنَا فَرْوَةُ بْنُ أَبِي الْمَغْرَاءِ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ هُزِمَ الْمُشْرِكُونَ يَوْمَ أُحُدٍ هَزِيمَةً تُعْرَفُ فِيهِمْ فَصَرَخَ إِبْلِيسُ أَيْ عِبَادَ اللَّهِ أُخْرَاكُمْ فَرَجَعَتْ أُولَاهُمْ فَاجْتَلَدَتْ هِيَ وَأُخْرَاهُمْ فَنَظَرَ حُذَيْفَةُ بْنُ الْيَمَانِ فَإِذَا هُوَ بِأَبِيهِ فَقَالَ أَبِي أَبِي قَالَتْ فَوَاللَّهِ مَا انْحَجَزُوا حَتَّى قَتَلُوهُ فَقَالَ حُذَيْفَةُ غَفَرَ اللَّهُ لَكُمْ قَالَ عُرْوَةُ فَوَاللَّهِ مَا زَالَتْ فِي حُذَيْفَةَ مِنْهَا بَقِيَّةٌ حَتَّى لَقِيَ اللَّهَ

أطرافه 3290، 3824، 4065، 6883، - 6890 (ترجمہ کیلئے جلد:۴،ص:۷۵۶)

اواخر المناقب اور غزوہ احد کے باب میں اس کی شرح ہوئی۔ (بقية خير) یہ ترکیبِ اضافی ہے اکثر کے نزدیک یعنی (استمرَّ الخير فيه)(یعنی ان میں خیر مستمر رہی) کشمیہنی کے نسخہ میں (بقية) تنوین کے ساتھ، (خیر) کا لفظ ان سے ساقط ہوا اسی پر کرمانی نے شرح کی اور کہا کہ اس طرح والد کے قتل ہو جانے پر ایک غم اور تحسر کی کیفیت ہمیشہ رہی، یہ وہم ہے جس کا شکار ان سے قبل بھی کئی لوگ ہوئے، درست مراد یہ ہے کہ ان کیلئے ان کے ان اہلِ اسلام جن کے ہاتھوں غلطی سے ان کے والد شہید ہوئے، سے یہ کہنے: (عفا الله عنكم) کی وجہ سے خیر کا حصول ہوا اور یہ خیر وفات تک ان میں جاری رہی۔

- 6669حَدَّثَنِي يُوسُفُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ قَالَ حَدَّثَنِي عَوْفٌ عَنْ خِلَاسٍ وَمُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ أَكَلَ نَاسِيًا وَهُوَ صَائِمٌ فَلْيُتِمَّ صَوْمَهُ فَإِنَّمَا أَطْعَمَهُ اللَّهُ وَسَقَاهُ

طرفه - 1933 (ترجمہ کیلئے جلد:۳،ص:۱۱۷)

یہ کتاب الصیام کے باب (الصائم إذا أكل أو شرب ناسيا) میں مشروح ہوئی، سند میں عوف سے اعرابی، خِلاس سے ابن عمرو اور محمد سے مراد ابن سیرین ہیں بخاری نے خلاس سے ہمیشہ مقروناً ہی تخریج احادیث کی ہے(یعنی کسی اور راوی کے ساتھ ملا کر) یہاں ملحوظہ یہ ہے کہ مزی نے اطراف میں یہ حدیث خلاس عن ابو ہریرہ کے ترجمہ میں ذکر کی اور کہا: (خلاس في الصيام عن يوسف بن موسى) تو یہ ان کا وہم ہے یہ روایت تو یہاں الأیمان والنذور میں ہے الصیام میں تو اصلاً ہی خلاس کا طریق نقل نہیں کیا، ابن منیر حاشیہ میں لکھتے ہیں مالک نے ناسی پر حنث کو واجب کیا ہے اور بادی الامر میں اس کی مخالفت نہیں کہ گئی مگر ایک مسئلہ میں یہ جس نے طلاق کے نام پر حلف اٹھایا کہ کل ضرور روزہ رکھے گا، پھر روزہ رکھا مگر بھول کر کچھ کھا پی لیا تو مالک کہتے ہیں اس کے ذمہ کچھ نہیں تو ان سے (اس بارہ میں) اختلاف کیا گیا ہے، بعض نے کہا اس پر قضاء نہیں بعض نے کہا نہ یہ حنث اور نہ قضاء ہے، یہی راجح ہے، جہاں تک عدم قضاء تو اس لئے کہ اس نے قصداً ابطالِ عبادت نہیں کیا اور عدم حنث صحتِ صوم کی تقدیر پر کیونکہ وہی محلوف علیہ ہے شارع نے اس کا روزہ صحیح قرار دیا ہے پھر جب اس کا روزہ صحیح ہے تو حنث کیونکر اس پر واقع ہو۔

- 6670حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ عَبْدِ

اللّٰهِ ابْنِ بُحَيْنَةَ قَالَ صَلَّى بِنَا النَّبِيُّ ﷺ فَقَامَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ قَبْلَ أَنْ يَجْلِسَ فَمَضَى فِي صَلَاتِهِ فَلَمَّا قَضَى صَلَاتَهُ انْتَظَرَ النَّاسُ تَسْلِيمَهُ وَسَجَدَ قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ ثُمَّ كَبَّرَ وَسَجَدَ ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَسَلَّمَ

أطرافه 829، 830، 1224، 1225، - 1230

ترجمہ: عبد اللہ بن بحسینہ راوی ہیں کہ نبی پاک نے ہمیں نماز پڑھائی تو پہلا تشہد بیٹھے بغیر (تیسری رکعت کیلئے) اٹھ گئے پھر جب آخری تشہد بیٹھے تو لوگ سلام کے منتظر تھے مگر آپ نے سلام سے قبل دو سجدے کئے پھر سلام پھیرا۔

یہ کتاب الصلاۃ کے اواخر میں سجود السہو کے ابواب میں مشروحا گزری۔

- 6671 حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ سَمِعَ عَبْدَ الْعَزِيزِ بْنَ عَبْدِ الصَّمَدِ حَدَّثَنَا مَنْصُورٌ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ أَنَّ نَبِيَّ اللّٰهِ ﷺ صَلَّى بِهِمْ صَلَاةَ الظُّهْرِ فَزَادَ أَوْ نَقَصَ مِنْهَا قَالَ مَنْصُورٌ لَا أَدْرِي إِبْرَاهِيمُ وَهِمَ أَمْ عَلْقَمَةُ قَالَ قِيلَ يَا رَسُولَ اللّٰهِ أَقَصُرَتِ الصَّلَاةُ أَمْ نَسِيتَ قَالَ وَمَا ذَاكَ قَالُوا صَلَّيْتَ كَذَا وَكَذَا قَالَ فَسَجَدَ بِهِمْ سَجْدَتَيْنِ ثُمَّ قَالَ هَاتَانِ السَّجْدَتَانِ لِمَنْ لَا يَدْرِي زَادَ فِي صَلَاتِهِ أَمْ نَقَصَ فَيَتَحَرَّى الصَّوَابَ فَيُتِمُّ مَا بَقِيَ ثُمَّ يَسْجُدُ سَجْدَتَيْنِ

.أطرافه 401، 404، 1226، - 7249

ترجمہ: ابن مسعود راوی ہیں کہ نبی اللہ نے انہیں ظہر کی نماز پڑھائی تو یا تو زیادہ کر دی یا کمی کر دی منصور کہتے ہیں مجھے یاد نہیں ابراہیم کو یہ بھول لگی یا علقمہ کو؟، کہتے ہیں تو کہا گیا یا رسول اللہ کیا نماز کم کر دی گئی ہے یا آپ بھول گئے؟ فرمایا کیا ہوا؟ کہا آپ نے اس طرح نماز ادا کی ہے، تو ان کے ساتھ دو سجدے ادا فرمائے اور کہا یہ دو سجدے ایسے شخص کیلئے ہیں جسے یاد نہیں کہ کم نماز پڑھ لی یا زیادہ پھر وہ ذہن پہ زور ڈالے اور جو باقی رہ گئی ہے اسے پورا کرے پھر یہ دو سجدے ادا کرے۔

اس کی تفصیل و شرح بھی سابق الذکر مقام پر گزری شیخ بخاری ابن راہو یہ ہیں مستخرج میں ابونعیم نے اسے ان کی مسند سے تخریج کیا عبد العزیز سے مراد عجمی ہیں جبکہ منصور، ابن معتمر ابراہیم نخعی اور علقمہ سے مراد ابن قیس ہیں۔ (فزاد أو نقص) یہاں منصور نے وہم کا لفظ شک کے معنی میں کہا ہے اس کی توجیہہ یہ ہے کہ شک نسیان کا نتیجہ ہوتا ہے کہ اگر دو میں سے کسی ایک امر کا ذکر ہو تو اس کے لئے تردد واقع نہ ہو، کہا جاتا ہے: (وَهِمَ فی کذا) جب اس میں غلطی کرے اور: (وهمَ إلی کذا) جب اس کا وہم وگمان اس کی طرف جائے، ابواب القبلہ میں جریر عن منصور کی روایت میں یہ الفاظ تھے: (قال إبراهيم لا أدری زاد أو نقص) تو جزم کیا کہ تردد ابراہیم کی طرف سے ہے، یہ اس امر پر دال ہے کہ منصور نے جب عبد العزیز کو اس کی تحدیث کی تو وہ متردد تھے کہ آیا علقمہ نے یہ کہا یا ابراہیم نے؟ لیکن جب جریر کو تحدیث کی تو تیقن سے ابراہیم کا نام لیا، بقول کرمانی (أ قصرت) کا لفظ صریح ہے کہ آپ نے نقص کیا تھا لیکن یہ راوی کا وہم ہے درست جو کتاب الصلاۃ میں ان الفاظ کے ساتھ گزرا: (أ حدث فی الصلاة شیء) اس کے مباحث وہیں ذکر ہوئے۔

6672 - حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ قَالَ قُلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ فَقَالَ حَدَّثَنَا أُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ ﴿لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا﴾ قَالَ كَانَتِ الْأُولَى مِنْ مُوسَى نِسْيَانًا

أطرافه 74، 78، 122، 2267، 2728، 3278، 3400، 3401، 4725، 4726، 4727، - 7478 (ترجمہ کیلئے جلد:۳،ص:۴۵۶)

قصہِ موسیٰ وخضرؑ بارے ابی بن کعب کی حدیث کا ایک مختصر طرف ذکر کیا۔ (قلت لابن عباس فقال حدثنا الخ) سعید کا مقول حذف کیا تفسیر سورہ کہف کی روایت میں یہ مذکور ہے وہ یہ کہ: (إن نوفا البكالی الخ) اس کے جواب میں ابن عباس نے حضرت ابی کے حوالے سے یہ حدیث سنائی۔ (يقول لا تؤاخذني الخ) اس میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (يقول فی تفسير قوله تعالى: قال لا تؤاخذني الخ)۔

(كانت الأولىٰ من موسى نسيانا) یعنی جب حضرت خضر کے خرقِ سفینہ پر اعتراض کیا تو یہ ان کا نسیان تھا اس شرط کا جو انہوں نے ان پر عائد کی تھی جیسا کہ قرآن نے کہا: (فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا) تو اگر کہا جائے نسیان کی وجہ سے ترکِ مواخذہ مناسب ہے تو کیونکر ان کا مواخذہ کیا؟ ہم کہیں گے اپنے عمومِ شرط پر عمل کرتے ہوئے جس کے التزام کو ان پر عائد کیا تھا تو جب انہوں نے اعتذار بالنسیان کیا تو جانا کہ وہ از روئے شرع عمومِ شرط سے خارج ہے، اس تقدیر سے اس ترجمہ میں اس حدیث کا ایراد متجہ ہے، اگر کہا جائے دوسرا اعتراض تو عمداً تھا تو شرط کی خلاف ورزی کرنے کا عامل کیا امر بنا؟ جواب یہ ہے کہ پہلے واقعہ میں (حضرت خضر کی کاروائی کے سبب) اہلِ سفینہ کی ہلاکت کے وہ متوقع تھے اسی لئے انکار واعتراض میں مبادرت کی تو وہ معاملہ ہوا جو ہوا انہوں نے نسیان کے ساتھ اعتذار کیا اور اللہ نے اہل سفینہ کی سلامتی مقدر کی، دوسرے واقعہ میں لڑکے کا قتل متحقق تھا تو اعتراض کرنے سے رہ نہ سکے تب ان کا انکار واعتراض بوجہ نسیان نہ تھا بلکہ عمداً شرطِ مذکور کی خلاف ورزی کی کیونکہ حکمِ شرع کو مقدم رکھا (یعنی کسی کے قتلِ ناحق سے منع کرنا) اسی لئے اب کے نسیان کو اپنا عذر نہ کیا البتہ ارادہ کیا کہ اب آمدہ میں بھی اپنے نفس کا تجربہ کر لیں کیونکہ عموماً مخفی معاملات میں وہی حد مبین ہوتی ہے، اگر کہا جائے تیسرے واقعہ میں ان کا اعتراض نسیاناً تھا یا عمداً؟ ہم کہیں گے بظاہر نسیاناً تھا حضرت خضر نے اب کے خود ان کی اپنے اوپر عائد کردہ سزائے مفارقت لاگو کردی، اسی پر ابن تین نے جزم کیا ہے، اسے عمداً قرار نہیں دیا اس امر کے استبعاد کیلئے کہ حضرت موسیٰ سے ایک مشروع امر کا انکار واقع ہوا اور وہ ہے: (الإحسان لِمَنْ أساءَ) (یعنی برا کرنے والے کیلئے حسنِ سلوک)۔

6673 - قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ كَتَبَ إِلَيَّ مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ مُعَاذٍ حَدَّثَنَا ابْنُ عَوْنٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ قَالَ قَالَ الْبَرَاءُ بْنُ عَازِبٍ وَكَانَ عِنْدَهُمْ ضَيْفٌ لَهُمْ فَأَمَرَ أَهْلَهُ أَنْ يَذْبَحُوا قَبْلَ أَنْ يَرْجِعَ لِيَأْكُلَ ضَيْفُهُمْ فَذَبَحُوا قَبْلَ الصَّلَاةِ فَذَكَرُوا ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَأَمَرَهُ أَنْ يُعِيدَ الذَّبْحَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ عِنْدِي عَنَاقٌ جَذَعٌ عَنَاقُ لَبَنٍ هِيَ خَيْرٌ مِنْ شَاتَيْ لَحْمٍ

فَكَانَ ابْنُ عَوْنٍ يَقِفُ فِي هَذَا الْمَكَانِ عَنْ حَدِيثِ الشَّعْبِيِّ وَيُحَدِّثُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ بِمِثْلِ هَذَا الْحَدِيثِ وَيَقِفُ فِي هَذَا الْمَكَانِ وَيَقُولُ لَا أَدْرِي أَبَلَغَتِ الرُّخْصَةُ غَيْرَهُ أَمْ لَا رَوَاهُ أَيُّوبُ عَنِ ابْنِ سِيرِينَ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

أطرافه 955، 965، 968، 976، 983، 5545، 5556، 5557، 5560، - 5563 (ترجمہ کیلئے جلد:۹،ص: ۱۲۱)

اس کی اور آمدہ کی بھی کتاب الاضاحی میں شرح گزری۔ (كتب إلى محمد بن بشار) بخاری نے اپنے مشائخ کے حوالے سے یہ عبارت صحیح میں صرف اسی جگہ استعمال کی ہے، جامع میں صیغۂ مکاتبت کے ساتھ کئی اشیاء نقل تو کی ہیں لیکن وہ تابعی کی صحابی سے روایت میں یا غیر تابعی کی تابعی اور اس قسم کے امور، محمد بن بشار مذکور بندار لقب کے ساتھ معروف تھے بخاری نے بکثرت ان سے تخریج کی ہے شائد اس کا براہِ راست ان سے سماع نہ کیا تھا تو بالمکاتبت ان سے نقل کی، اصلِ حدیث کوئی دیگر موصول طرق سے بھی نقل کیا ہے جیسے العیدین وغیرہ میں، اسے اسماعیلی نے عبداللہ بن محمد بن سنان (قال قرأت على بندار) کے الفاظ سے تخریج کیا ، ابونعیم نے اسے حسین بن محمد بن حماد قال حدثنا محمد بن بشار بندار کے حوالے سے نقل کیا۔

(و كان عندهم ضيف) اسماعیلی کی روایت میں واو کے بغیر ہے، بظاہر یہ قصہ حضرت براء کیلئے واقع ہوا لیکن مشہور یہ ہے کہ ان کے ماموں ابو بردہ بن نیار کا ہے جیسا کہ الاضاحی میں زبیر عن شعبی عن براء سے گزرا جس میں یہ الفاظ تھے: (فقام أبوبردة بن نيار وقد ذبح فقال إن عندي جذعة) مطرف عن شعبی عن براء کے طریق سے ہے: (ضحى خال لي يقال له أبوبردة الخ) - (قبل أن يرجع) سرخسی اور مستملی کے نسخوں میں ہے: (قبل أن يرجعهم) مراد (قبل أن يرجع إليهم)۔

(الذبح) بقول ابن تین ہم نے اسے کسرِ ذال کے ساتھ روایت کیا ہے: (وهو ما يُذْبَحُ) (یعنی جو ذبح کیا جا رہا ہے) زبر کے ساتھ یہ مصدر ہے۔ (فقال يا رسول الله) اسماعیلی کی روایت میں ہے: (قال البراء يا رسول الخ) یہ صریح ہے کہ یہ واقعہ حضرت براء کا ہے تو اگر مخرجِ حدیث ایک نہ ہوتا تو تعدد قرار دے لیتے لیکن قصہ متحد (یعنی ایک) ہے اور سند بھی شعبی عن براء کی روایت سے، یہ اختلاف شعبی سے اس کے رواۃ کا ہے تو گویا اس روایت میں حذف واختصار واقع ہوا، یہ بھی محتمل ہے کہ حضرت براء نے بھی آنجناب سے سوال کرنے میں اپنے ماموں کی مشارکت کی ہو تو تجوزاً سب قصہ ان کی طرف منسوب کر دیا گیا، کرمانی کہتے ہیں براء اور ان کے ماموں ابو بردہ اکٹھے رہتے تھے تو کبھی یہ قصہ ان کی اور کبھی براء کی طرف منسوب ذکر ہوا بہر حال ایک ہی واقعہ ہے تو متکلم دونوں میں سے ایک تھے لہذا دوسرے کی طرف اس کی نسبت مجازی ہے۔

(و كان ابن عون) یہ عبداللہ ہیں جو شعبی سے اس کے راوی ہیں یہ اسی سند سے متصل ہے۔ (يقف الخ) یعنی ترکِ تکملہ کرتے (بات پوری نہ کرتے) شعبی سے (و يحدث عن محمد الخ) یعنی ان کے طریق کے ساتھ حضرت انس سے۔ (بمثل هذا الحديث) أي حديث الشعبي عن البراء - (و يقف في هذا المكان) یعنی ابن سیرین کی حدیث میں بھی۔ (و يقول لا أدري) اس کا بیان آگے آتا ہے۔ (رواه أيوب الخ) اسے مصنف نے الاضاحی کے اوائل میں اسماعیل بن علیہ عن ایوب سے اسی سند کے ساتھ نقل کیا اور یہ الفاظ ذکر کئے: (من ذبح قبل الصلاة فَلْيُعِدْ فقام رجل فقال يا رسول الله إن هذا

يوم يُشۡتَهيٰ الخ) اس میں ہے اپنے پڑوسیوں کا ذکر کیا اور کہا اب یہ ہے کہ (عندی جذعة خير مِنۡ شاتَيۡ لحم) تو آپ نے انہیں اس کی رخصت دی، کہتے ہیں (فلا أدری أ بلغت الرخصة مَنۡ سواه أمۡ لا) اس کا ظاہر یہ ہے کہ سب ابن سیرین عن انس کی روایت سے ہے بہرحال اس کا ایضاح کتاب الاضاحی میں کر دیا تھا،

قسطلانی کے بقول میں اس حدیث کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت نہیں سمجھ سکا۔

- 6674حَدَّثَنَا سُلَيۡمَانُ بۡنُ حَرۡبٍ حَدَّثَنَا شُعۡبَةُ عَنِ الأَسۡوَدِ بۡنِ قَيۡسٍ قَالَ سَمِعۡتُ جُنۡدَبًا قَالَ شَهِدۡتُ النَّبِىَّ ﷺ صَلَّى يَوۡمَ عِيدٍ ثُمَّ خَطَبَ ثُمَّ قَالَ مَنۡ ذَبَحَ فَلۡيُبَدِّلۡ مَكَانَهَا وَمَنۡ لَمۡ يَكُنۡ ذَبَحَ فَلۡيَذۡبَحۡ بِاسۡمِ اللَّهِ

أطرافه 985، 5500، 5562، - 7400 (ترجمہ کیلئے جلد ۹ ص:٦٢)

(من ذبح الخ) الاضاحی میں آدم عن شعبہ کے طریق سے اسی اسناد کے ساتھ یہ الفاظ تھے: (من ذبح قبل أن يصلى فليعد) وہیں اس کی تشریح گزری بقول کرمانی براء اور جندب کی ان حدیثوں کی ترجمہ سے مطابقت حکم سے ناواقف اور ناسی (یعنی بھول جانے والے) کے درمیان تسویہ کی طرف اشارہ ہے، جندب سے مراد ابن عبد اللہ بجلی ہیں۔

شاہ ولی اللہؒ اس کے تحت لکھتے ہیں بخاری نے اس باب میں وہ احادیث جمع کی ہیں جن کا بعض دال ہے کہ ناسی اور ناواقف اپنے فعل پر مواخذہ نہ کئے جائیں گے، اس کے قضیہ سے ہے کہ کفارہ واجب نہ ہوگا جبکہ بعض کی دلالت یہ ہے کہ وہ اپنے بعض افعال پہ قابلِ مواخذہ ہیں تو پہلی حدیث میں آپکے قول: (مالم یعمل) کا مفہوم یہ ہوا کہ (ماعمل) سے تجاوز نہ کیا جائے گا اسی طرح آخری حدیث تو اس میں ناواقف کو معذور نہیں باور کیا گیا۔

- 16 باب الۡيَمِينِ الۡغَمُوسِ (یمینِ غموس)

﴿ وَلَا تَتَّخِذُوا أَيۡمَانَكُمۡ دَخَلاً بَيۡنَكُمۡ فَتَزِلَّ قَدَمٌ بَعۡدَ ثُبُوتِهَا وَتَذُوقُوا السُّوءَ بِمَا صَدَدۡتُمۡ عَنۡ سَبِيلِ اللَّهِ وَلَكُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ دَخَلاً مَكۡرًا وَخِيَانَةً (اللہ تعالی کا فرمان: اپنی قسموں کو اپنے مابین فساد کی بنیاد نہ بناؤ کہ [اسلام پر] جمے قدم اکھڑ جائیں اور تمہیں اللہ کی راہ سے روکنے کا خمیازہ بھگتنا پڑے اور تمہیں عذابِ عظیم ہو، دخل یعنی مکر و خیانت)

(الغموس) بعض نے اس کی وجہ تسمیہ یہ ذکر کی کہ یہ (تَغۡمِّسَ صاحبها فى الإثم ثم فى النار) (یعنی یہ قسم والا اثم میں اور پھر آگ میں غوطہ زن ہوا) یہ فعول بمعنی فاعل ہے، کہا گیا اس میں اصل یہ ہے کہ جب عرب باہم تعاہد کرنا چاہتے تو ایک بڑا پیالہ لاتے اسے خوشبو اور خون یا راکھ سے بھر لیتے پھر باہم حلیف بنتے وقت اس میں اپنی انگلیاں ڈالتے اس سے ان کا مقصد اس معاملہ کی تاکید وتثبیت ہوتا تھا تو اس قسم کو جسے اس کا اٹھانے والا توڑ ڈالے، غموس کہا گیا کیونکہ اس نے نقضِ عہد میں مبالغہ کیا ہے (یعنی انتہا کو پہنچا ہے) اس پر گویا یہ (اليد المغموسة) سے ماخوذ ہے تب یہ فعول بمعنی مفعولہ ہے، ابن تین لکھتے ہیں یمینِ غموس وہ جس کا اٹھانے والا اثم میں منغمس ہوتا ہے اسی لئے مالک کہتے ہیں اس میں کفارہ نہیں ان کا احتجاج اس آیت سے بھی ہے: (وَلَكِنۡ يُؤَاخِذُكُمۡ بِمَا

عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ)[المائدة : ۸۹] اور یہ غیر منعقد یمین ہے اس لئے کہ منعقدہ قسم جس کا حل (یعنی جس سے حلال ہونا) ممکن ہوتا ہے اور اصلا یمینِ غموس میں بر متأتی ہی نہیں (یعنی اسے پورا کرنا ہی نہیں)۔(دخلا مکرا الخ) یہ قتادہ اور سعید بن جبیر کی تفسیر سے ہے، اسے عبد الرزاق نے معمر عن قتادہ سے نقل کیا ان کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (خیانة و غدرا) ابن ابو حاتم نے ابن جبیر سے : (یعنی مکرا و خدیعة) نقل کیا، فراء کہتے ہیں یعنی خیانت، بقول ابو عبیدہ دخل ہر ایسا معاملہ جو بنائے فساد ہو، طبری کے بقول آیت کا مطلب یہ ہے کہ اپنی ان قسموں کو جن کے ساتھ تم ایفائے عہد پر حلف اٹھاتے ہو اہلِ معاہدہ کیلئے دخل یعنی (خدیعة وغدر) نہ بناؤ تا کہ وہ تو تم سے اب مطمئن ہو جائیں اور مبادا تمہارے دلوں میں ان کی نسبت غدر چھپا ہوا ہو، اس آیت کے یمینِ غموس کی نسبت سے ذکر کی مناسبت اس شخص کیلئے وعید کا ورود ہے جو جانتے بوجھتے جھوٹی قسم اٹھائے۔

- 6675حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا النَّضْرُ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا فِرَاسٌ قَالَ سَمِعْتُ الشَّعْبِيَّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الْكَبَائِرُ الْإِشْرَاكُ بِاللَّهِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ وَقَتْلُ النَّفْسِ وَالْيَمِينُ الْغَمُوسُ

طرفاه 6870، - 6920

ترجمہ: ابن عمرو راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا کبیرہ گناہ یہ ہیں: اللہ کے ساتھ شرک کرنا، والدین کی نافرمانی، قتلِ نفس اور قصداً جھوٹی قسم کھانا۔

(النضر) یہ ابن شمیل ہیں نسائی کے ہاں نسبت مذکور ہے اسے ابونعیم نے مستخرج میں جعفر بن اسماعیل عن محمد بن مقاتل شیخِ بخاری سے نقل کرتے ہوئے کہا: (عن عبد الله بن المبارك عن شعبة) گویا ابن مقاتل کیلئے اس میں دو شیوخ ہیں اگر انہوں نے یاد رکھا ہے۔(الكبائر الإشراك الخ) شیبان عن فراس کی روایت میں ہے کہ ایک اعرابی نے آ کر نبی اکرم سے سوال کیا تھا کہ: (ما الكبائر) ان کے نام سے میں واقف نہ ہو سکا۔

(الإشراك الخ) یہاں شرک کے بعد تین اشیاء کا ذکر ہے جو یہ ہیں: عقوق، قتلِ نفس اور یمینِ غموس، غندر نے شعبہ سے یہ الفاظ ذکر کئے: (الكبائر الإشراك بالله و عقوق الوالدين أو قال اليمين الغموس، شَكَّ شعبة) اسے احمد نے تخریج کیا ہے بخاری نے بھی اوائل الدیات میں اور ترمذی دونوں نے بندار عن غندر سے، بخاری نے اسے معلق کیا، یہی نقل کیا اسے اسماعیلی نے معاذ بن معاذ عن شعبہ سے ان الفاظ کے ساتھ موصول کیا: (الكبائر الإشراك بالله و اليمين الغموس و عقوق الوالدين أو قال قتل النفس) شیبان کی مشار الیہ روایت میں ہے: (الإشراك بالله قال ثم ماذا ؟ قال ثم عقوق الوالدين قال ثم ما ذا ؟ قال اليمين الغموس) قتلِ نفس کا ذکر نہیں کیا، شیبان کی روایت میں یہ بھی مزاد کیا: (قلت و ما اليمين الغموس؟ قال التی تَقْتَطِعُ مالَ امرئٍ مسلمٍ وهو فيها كاذب)(یعنی میں نے کہا یمینِ غموس کیا ہے؟ کہا جس کے ساتھ کسی مسلمان کا جھوٹ بول کر مال ہڑپ کرے) قلت کے قائل راویِ حدیث عبد اللہ بن عمرو ہیں اور مجیب آں جناب، یہ بھی محتمل ہے کہ سائل اور مجیب کوئی اور ہوں، اس کے مرفوع ہونے کی تاکید ابن مسعود اور اشعث کی آمدہ باب کی حدیث بھی کرتی ہے بقول ابن

حجر پھر میں اس سوال کے قائل اور مسئول کی تعیین سے واقف ہوا چنانچہ صحیح ابن حبان کی قسم ثانی کی نوع ثالث جو کہ قسم النواھی ہے، میں اس حدیث کو پایا انہوں نے نضر بن محمد عن محمد بن عثمان عجلی عن عبید اللہ بن موسی سے اسی بخاری والی سند کے ساتھ اس کی تخریج کرتے ہوئے: (ثم اليمين الغموس) کے بعد کہا: (قلت لعامر ما اليمين الغموس) الخ تو اس سے ظاہر ہوا کہ سائل فراس اور مسئول عامر شعبی ہیں (ابن حجر یہاں اللہ کی حمد بالتکرار کرتے ہوئے لکھتے ہیں فلله الحمد على ما أنعمَ ثم لِله الحمد ثم لله الحمد، اس کا ترجمہ ہے: تو اس انعام پر اللہ کی حمد پھر اللہ کی حمد پھر اللہ کی حمد، اب بظاہر یہ اتنی بڑی بات نہیں جس پر یوں خوشیاں منائی جائیں مگر جیسا کہ پہلے بھی ایک جگہ عرض کیا ابن حجر شراحِ کتبِ حدیث کے وہ سالارِ قافلہ ہیں جنہوں نے احادیثِ نبویہ کے ابہامات کے ازالہ کو اپنی حیاتِ مستعار کا ہدف و ماحصل بنالیا تھا تو جب انہیں تیقن سے معلوم ہوا کہ سائل و مجیب کون ہیں تو خوشی سے پھولے نہ سمائے اور اس قسم کے مواقع میں کسی مردِ صالح کی نوکِ زبان پر اللہ کی حمد ہی جاری ہوتی ہے، اے اللہ تو روزِ قیامت مجھے ابن حجر جیسوں کے پاؤں کی خاک بنا، اس موقع پر خاکسار کو اپنی ایک نعت کا یہ شعر یاد آیا: ہے تمنا سب سے بڑی محسن کی یہی کہ ہوں حشر میں آپ جہاں وہاں مَیں) کہتے ہیں میرے حسبِ علم کسی شارح نے اس کا تحرّز نہیں کیا حتی کہ اسماعیلی اور ابو نعیم نے اس باب میں شیبان کی روایت سے اس کی تخریج نہیں کی بلکہ دونوں نے روایتِ شعبہ پر اقتصار کیا، کبائر کا شمار اور اس بارے اختلاف کا بیان کتاب الحدود میں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث کی شرح کے اثناء ہوگا۔

(اجتنبوا السبع الموبقات) کتاب الادب کے شروع میں کبیرہ گناہ کا ضابطہ اور اس بابت اختلاف کا ذکر کیا تھا اور یہ کہ گناہوں میں کچھ کبیر اور کچھ اکبر اور کچھ صغائر ہیں اور اس امر پر دال ذکر کیا تھا کہ حدیثِ باب میں مذکور کبائر سے مراد (أكبر الكبائر) ہیں اور یہ کہ احمد کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ عبد اللہ بن عمرو سے یہ (مِنْ أكبر الكبائر) کے الفاظ کے ساتھ وارد ہے، ترمذی کے ہاں عبد اللہ بن انیس سے اس کا شاہد بھی ہے اس میں یمینِ غموس کا بھی ذکر کیا اس سے جمہور کیلئے استدلال کیا گیا ہے کہ یمینِ غموس میں کفارہ عائد نہیں ہوتا کیونکہ بالاتفاق شرک، عقوق اور قتل میں کفارہ نہیں ان کا کفارہ فقط توبہ ہے اور قتلِ عمد کی شکل میں قصاص کا موقع دینا لہذا یمینِ غموس کا بھی وہی حکم ہوگا جو ان امور کا ہے جن کے ساتھ اسے ذکر کیا گیا، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس کے ساتھ استدلالِ مذکور ضعیف ہے کیونکہ مختلف احکام کے درمیان (ذکر میں) جمع کرنا جائز ہے جیسے اللہ تعالی نے فرمایا: (كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَ آتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ)[الأنعام: ۱۴۱] جبکہ ایتاء (یعنی حق یعنی عشر وغیرہ کی ادائیگی) واجب اور اکل غیر واجب ہے،

ابن جوزی نے التحقیق میں ابن شاہین کے طریق کے ساتھ خالد بن معدان عن ابو متوکل عن ابو ہریرہ سے نقل کیا کہ انہوں نے نبی کریم سے سنا فرماتے تھے: (ليس فيها كفارة يمين صبر يقتطع بها مالا بغير حق) بظاہر اس کی سند صحیح ہے لیکن یہ معلول ہے کہ اس میں بقیہ کا عنعنہ ہے، احمد نے اسی سند سے اسے تخریج کیا اور یوں ذکر کیا: (عن المتوكل أو أبى المتوكل) تو ظاہر ہوا یہ ناجی ثقہ نہیں بلکہ کوئی اور مجہول راوی ہیں پھر اس کا متن بھی مختصر ہے احمد کے ہاں اس کے الفاظ ہیں: (مَنْ لَقِيَ اللهَ لا يُشْرِكُ بِهِ شيئا دخل الجنة) اور اس میں ہے: (و خمس ليس لها كفارة : الشرك بالله) اس کے آخر میں ذکر کیا: (و يمين صابرة يقتطع بها مالا بغير حق)

محمد بن نصر نے اختلاف العلماء میں پھر ابن منذر نے پھر ابن عبد البر نے صحابہ کرام کا اس امر پر اتفاق نقل کیا ہے کہ یمینِ غموس میں کوئی کفارہ نہیں آدم بن ابوایاس نے مسندِ شعبہ اور اسماعیل قاضی نے الاحکام میں ابن مسعود سے نقل کیا کہ ہم یمینِ غموس کو گناہ شمار کرتے تھے جس میں کفارہ نہیں کہ انسان اپنے بھائی کا مال کھانے اور غصب کرنے کیلئے جھوٹی قسم کھائے، کہتے ہیں صحابہ میں اس رائے کا کوئی مخالف نہیں اس امر سے بھی احتجاج کیا کہ یہ اس امر سے اعظم ہے کہ کفارہ دیا جائے (بلکہ توبہ تائب ہو اور جس کا حق مارا ہے اسے لوٹا دے، یہی اس کا کفارہ ہے اسی طرح ساری عمر لوٹ مار اور رشوت کا بازار گرم رکھا پھر ریٹائرمنٹ کے بعد حاجی نمازی ہو کر سمجھ بیٹھا کہ تلافی ہوگئی! نہیں بالکل نہیں، تلافی یہی ہے کہ جس جس کا حق مارا ہے اسے لوٹا دے اور یہ سب کاوش اللہ کے عذاب کے مقابلہ میں بہت ہلکی ہے) کفارہ کے قائلین جیسے حکم، عطاء، اوزاعی، معمر اور شافعی نے جواب دیا کہ اسے تو دیگر کی نسبت کفارہ کی زیادہ ضرورت ہے اور کفارہ کی ادائیگی اس کے لئے خیر میں اضافہ کا باعث ہی ہوگی البتہ اس پر واجب جو ہے وہ یہ کہ حق کی طرف رجوع کرے اور جو کچھ کسی کا حق مارا یا کسی کو نقصان پہنچایا اسے واپس کرے، اگر یہ سب نہیں کیا اور فقط کفارہ دیا تو یہ حکمِ تعدی (یعنی اس کے ظلم و زیادتی) کو رفع نہ کرے گا البتہ فی الجملہ اسے کچھ نفع ہوگا، ابن حزم نے ابن مسعود کے اس اثر کی صحت میں طعن کیا اور اس امر سے احتجاج کیا کہ ایسے شخص کیلئے کفارہ واجب ہے جو رمضان کا روزہ رکھ کر عمداً جماع کرے یا جو اپنے حج کو فاسد کرلے، کہتے ہیں شائد یہ دونوں گناہ کے لحاظ سے بعض یمین غموس اٹھانے والوں سے اعظم ہوں (یعنی ان کا گناہ اس کے گناہ سے بڑا ہو) پھر لکھا مالکیہ نے کفارہ واجب کیا ہے اس شخص پر جس نے قسم کھائی کہ زنا نہ کرے گا پھر زنا کرلیا ونحو ذلک! شافعی کی حجت میں سے کتاب الأیمان کے شروع میں گزری حدیث میں آنجناب کا یہ قولِ مذکور کہ: (فليأتِ الذي هو خير و ليُكَفِّرْ عن يمينه) تو متعمدِ حنث کو کفارہ کا حکم دیا تو اس سے حالفِ حانث کیلئے مشروعیت ماخوذ کی جائے گی۔

اسے ترمذی اور نسائی نے (التفسير) میں نقل کیا

17 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلاً أُولَئِكَ لاَ خَلاَقَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلاَ يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلاَ يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (پیسے لے کر قسمیں اٹھانے والوں پر اللہ کا غضب)

وَقَوْلِهِ جَلَّ ذِكْرُهُ ﴿ وَلاَ تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ وَقَوْلِهِ جَلَّ ذِكْرُهُ ﴿ وَلاَ تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلاً إِنَّ مَا عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ ﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلاَ تَنْقُضُوا الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً ﴾ (اور اللہ کو اپنی قسموں کا نشانہ مت بناؤ بلکہ انہیں پورا کرو، تقوی اختیار کرو اور لوگوں کے درمیان اصلاح کرو اور اللہ سمیع اور علیم ہے، اور فرمایا: اللہ کے نام کے ساتھ باندھے عہد و پیمان کو مال لے کر فروخت نہ کرو بے شک جو اللہ کے پاس ہے وہ بہتر ہے اگر تمہیں علم ہو، اور فرمایا: اور اللہ کے عہود کو پورا کرو جب انہیں باندھو اور پکی قسمیں کھانے کے بعد انہیں توڑو نہیں جبکہ تم نے اللہ کو ان پہ کفیل بنایا ہے)

یہ پانچ ابواب قبل العہد کی تفسیر گزری آیت سے مستفاد ہے کہ عہد یمین کا غیر ہے کیونکہ یمین کواس پر معطوف کیا ہے،اس میں ان حضرات کے خلاف حجت ہے جنہوں نے اس سے عہد کے یمین ہونے پر احتجاج کیا،بعض مالکیہ نے احتجاج کیا کہ عرف میں عہد، میثاق، کفالت اور امانت اَیمان ہیں کیونکہ یہ صفاتِ ذات میں سے ہیں بقول ابن حجر اس کا بُعد وتکلف مخفی نہیں ،ابن بطال کہتے ہیں وجہِ دلالت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عہد کوسب اَیمان پر تقدیم کے ساتھ خاص کیا تو یہ اس کے ساتھ تاکُدِ حلف پر دال ہے اس لئے کہ اللہ کا عہد وہ جواس نے اپنے بندوں سے اخذ کیا اور جواس کے بندوں نے دیا (یعنی اللہ نے انہیں اس کا پابند کیا) اورانہوں نے اقرار کیا، جیسے کہا: (وَ مِنۡهُمۡ مَّنۡ عٰهَدَ اللّٰهَ)[التوبۃ : ۷۵] کیونکہ اسے اس کے ترکِ وفاء پر مقدم کیا ہے۔

(و قول الله تعالى: وَلَا تَجۡعَلُو اللّٰهَ الخ) ابن تین وغیرہ لکھتے ہیں کہ اس کے معنی میں اختلاف ہے چنانچہ زید بن اسلم سے منقول ہے کہ اللہ کے نام کی زیادہ قسمیں نہ کھایا کرو چاہے تم بررہ (یعنی انہیں پورا کرنے والے) ہی کیوں نہ ہو،اس کا فائدہ دلوں میں اس کی ہیبت کا اثبات ہے،اسی طرف یہ آیت اشارت کناں ہے: (وَلَا تُطِعۡ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِيۡنٍ)[القلم : ۱۰] سعید بن جبیر سے منقول ہے کہ مراد وہ شخص جو قطع رحمی کی قسم کھائے مثلا اسے کہا جائے صلہ رحمی کروتو کہے میں نے قسم کھائی ہے (کہ فلاں سے نہ ملوں گا) اس پر قولہ: (أَنۡ تَبَرُّوۡا) کا معنی ہوگا : (کراهَةَ أَنۡ تَبَرُّوۡا)(یعنی اس کراہت سے کہ قسم پوری کرو) تو چاہئے کہ جو بہتر ہے اسے اختیار کرے اور کفارہ دے اھ،طبری نے علی بن ابوطلحہ عن ابن عباس سے اسے نقل کیا اس کے الفاظ یہ ہیں: (لا تجعل الله عرضةً لِيَمِينك أنۡ لا تَصۡنَعَ الخير ولكِنۡ كَفِّرۡ و اصۡنَع الخير) بعض نے یہ تعریف کی کہ حلف اٹھائے کہ ایک نوع کی خیر کا کام انجام دے گا اور قسم اٹھا کر اسے مؤکد کرے،تو اس سے منع کر دیا گیا اسے ماوردی نے نقل کیا، یہ نذر سے نہی کی شبیہ ہے جیسا کہ اس کی نظیر آئے گی اس پر (لا) کی تقدیر کی ضرورت نہیں، راغب وغیرہ کہتے ہیں عرضہ وہ جسے کسی اور شیٔ کیلئے ذریعہ بنالیا جائے جیسے عربوں کا مقولہ ہے: (البعير عرضة للسفر) اسی سے شاعر کا یہ قول ہے: (ولا تَجۡعَلۡنِي عرضةً لِلَّوائم) اسی طرح کہا جاتا ہے : (فلان عرضة اللناس) اى يقعون فيه (یعنی اسے نشانۂ طعن وملامت وغیرہ بنالیا) اور (فلان عرضة للنكاح) جب وہ اس کے لئے موزوں اور قوی ہو، ہمت پر بھی عرضہ کا اطلاق ہے جیسے اس شعر میں ہوا: (هى الأنصار عرضتها اللقاء)

(ولا تشتروا بعهد الله الخ) ابوذر کے نسخہ میں یہی واقع ہوا، دیگر سب کے ہاں یہ ساقط ہے اس میں تقدیم وتاخیر ہے درست (یعنی قرآنی ترتیب کے مطابق) یہ ہے: (ولا تَنۡقُضُوا الۡأَيۡمَانَ بَعۡدَ تَوۡكِيۡدِهَا وقَدۡ جَعَلۡتُمُ اللّٰهَ عَلَيۡكُمۡ كَفِيۡلاً ۔ الى قوله : ولا تشترو الخ) [النحل: ۹۱۔ ۹۵] نسفی کے ہاں (عرضة لأيمانكم) کے بعد یہ عبارت ہے: (وقوله : ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا، وقوله: أَوۡفُوۡا بِعَهۡدِ اللّٰهِ إِذَا عَاهَدۡتُمۡ الآية)

ابن بطال کی شرح اس عبارت پر چلی ہے جو ابوذر کے نسخہ میں مذکور ہوئی چنانچہ لکھتے ہیں اس میں عہد کی تاکیدِ وفاء پر دلیل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کہا ہے: (وَلَا تَنۡقُضُوا الۡأَيۡمَانَ بَعۡدَ تَوۡكِيۡدِهَا) اور اس سے قبل ماسوائے عہد کے کسی کا ذکر نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ وہ یمین ہے،بقول ابن حجر پھر میرے لئے ظاہر ہوا کہ ان کی مراد وہ جو قولہ: (ولا تنقضوا) سے قبل واقع ہوا اور یہ اللہ تعالیٰ کا قول: (وَ أَوۡفُوۡا بِعَهۡدِ اللّٰهِ إِذَا عَاهَدۡتُمۡ) [النحل: ۹۱] لیکن اَیمان کے عہد پر عطف سے لازم نہیں کہ عہد یمین ہو بلکہ

یہ اس آیتِ سابقہ کی مانند ہے: (إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللهِ وَ أَيْمَانِهِمْ ثَمَناً قَلِيلاً)[آل عمران: ۷۷] تو یہ سب آیات عہد کی پاسداری کی تاکید پر دال ہیں جہاں تک اس کا قسم ہونا تو یہ ایک دیگر معاملہ ہے اور شائد بخاری کا اشارہ اسی طرف ہے پانچ ابواب قبل شافعی کی کلام: (مَنْ حلف بعهدالله) کا ذکر گزرا اور (وقد جعلتم الله عليكم كفيلا) کی بابت قول کہ: (أي شهيدا في العهد) جسے ابن ابو حاتم نے سعید بن جبیر سے نقل کیا، مجاہد سے: (يعني وكيلا) نقل کیا، قولہ تعالیٰ: (ولا تجعلوا الله عرضة الخ) سے استدلال کیا گیا ہے کہ یمینِ غموس میں کفارہ نہیں کیونکہ ابن عباس نے اس کی یہ تفسیر کی ہے کہ کوئی اس امر کی قسم کھائے کہ صلہ رحمی نہ کرے گا تو اللہ نے تکفیر میں اس کیلئے ایک مخرج بنا دیا اور اسے حکم دیا کہ صلہ رحمی کرے اور اپنی قسم کا کفارہ دیدے جبکہ یمین غموس اٹھانے والے کیلئے اللہ نے کوئی مخرج نہیں بنایا یہی کہا، خطابی نے یہ کہہ کر ان کا تعاقب کیا کہ یہ یمینِ غموس میں ترکِ کفارہ پر دال نہیں البتہ اس کی مشروعیت کیلئے دال ہوسکتا ہے۔

- 6676حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينِ صَبْرٍ يَقْتَطِعُ بِهَا مَالَ امْرِءٍ مُسْلِمٍ لَقِيَ اللَّهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَصْدِيقَ ذَلِكَ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلاً ﴾ إِلَى آخِرِ الآيَةِ

أطرافه 2356، 2416، 2515، 2666، 2669، 2673، 2676، 4549، 6659، 7183، - 7445 (اسی کا سابقہ نمبر)

- 6677 فَدَخَلَ الأَشْعَثُ بْنُ قَيْسٍ فَقَالَ مَا حَدَّثَكُمْ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ فَقَالُوا كَذَا وَكَذَا قَالَ فِيَّ أُنْزِلَتْ كَانَتْ لِي بِئْرٌ فِي أَرْضِ ابْنِ عَمٍّ لِي فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ بَيِّنَتُكَ أَوْ يَمِينُهُ قُلْتُ إِذًا يَحْلِفُ عَلَيْهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينِ صَبْرٍ وَهُوَ فِيهَا فَاجِرٌ يَقْتَطِعُ بِهَا مَالَ امْرِءٍ مُسْلِمٍ لَقِيَ اللَّهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ

.أطرافه 2357، 2417، 2516، 2667، 2670، 2677، 4550، 6660، 7184 (ترجمہ کیلئے جلد:۳،ص:۵۵۲)

شیخ بخاری تبوذکی ہیں۔ (أبو عوانة) یہ الوضاح ہیں موسی سے اس حدیث کا بعض حصہ اشعث کے قصہ کے بغیر الشہادات میں گزرا ہے لیکن وہاں ابوعوانہ کی بجائے عبدالواحد بن زیاد کی روایت سے تھا تو گویا ان کے اس میں دوشیوخ ہیں۔ (عن أبي وائل) یہ شقیق بن ابوسلمہ ہیں الشرب میں یہ ابوحمزہ سکری اور الاشخاص میں ابومعاویہ کلاہما عن اعمش عن شقیق کے طریق سے گزری کچھ قبل شعبہ عن سلیمان جو کہ اعمش ہیں، کے حوالے سے گزری اس سے مستفاد ہوا کہ یہ ان روایات میں سے ہے جن میں اعمش نے تدلیس نہیں کی لہذا ان سے اس کا عنعنہ ضار نہیں۔ (قال رسول الله الخ) اعمش کی روایت میں اسی طرح تصریح بالرفع ہے یہ الشہادات اور الرہن کی روایتِ منصور میں واقع نہیں ہوا، شعبہ کی منصور اور اعمش سے اکٹھی سابق الذکر روایت میں مرفوعا ہے: (على يمين صَبْرٍ) یمینِ صبر وہ جو حالف پر لازم کی جائے اور اسے اس پر مجبور کیا جائے، کہا جاتا ہے: (أَصْبِرُهُ اليمين) أي أَحْلَفَهُ بها في مقاطع الحق

(مقاطعِ حق یعنی جن سے باطل منقطع ہو) ابوحمزہ نے اعمش سے (هو بها فاجر) کا اضافہ بھی کیا اکثر کے ہاں یہی ہے، ابو معاویہ کی روایت میں ہے: (هو عليها فاجر ليقتطع) گویا اس میں حذف ہے جس کی تقدیر یہ ہے: (هو في الإقدام عليها فاجر) فجور سے مراد اس کا لازم جو کہ کذب ہے، شعبہ کی روایت میں ہے: (على يمين كاذبة)۔

(لقيتطع بها) حجاج بن منہال کی روایت میں ہے: (ليقتطع بها) لامِ تعلیل کی زیادت کے ساتھ، یقتطع قطع سے افتعال ہے گویا اس نے اسے اس کے مالک سے قطع کرلیا یا (مراد یہ کہ) اس حلفِ مذکور کے ساتھ اس کے مال سے ایک قطعہ اخذ کرلیا۔(لقي الله الخ) مسلم کی وائل بن حجر سے روایت میں ہے: (و هو عنه مُعْرِض) ابو داؤد کے ہاں کردوس عن اشعث کی روایت میں ہے: (فقد أوجَبَ الله له النار و حرم عليه الجنة) ابو داؤد کی حدیثِ عمران میں ہے: (فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَه من النار)۔

(فأنزل الله الخ) اعمش اور منصور کے ہاں یہی ہے جامع بن ابو راشد اور عبد الملک بن اعین کی مسلم اور ترمذی کے ہاں روایت میں جو ابو وائل عن عبد اللہ سے ہے، یہ الفاظ ہیں: (سمعت رسول الله ﷺ يقول من حلف على مال امرئ مسلم بغير حقه) کہتے ہیں پھر آپ نے کتاب اللہ سے اس کا مصداق یہ آیت پڑھ کر ہمیں سنائی: (إِنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِ اللهِ)[آل عمران : ۷۷] اگر اس روایتِ باب میں یہ تصریح نہ ہوتی کہ اس کا نزول اسی بابت ہوا تھا تو مشار الیہ روایت کا ظاہر یہ تھا کہ اس کا نزول اس سے قبل ہوا، تفسیر آل عمران میں گزرا کہ یہ ایسے شخص کی بابت نازل ہوئی جو عصر کے بعد سامان اٹھاتا ہے اور جھوٹی قسم کھا کر اسے فروخت کرتا ہے، پہلے گزرا جائز ہے کہ ان دونوں امور میں اس کا نزول ہوا ہو، کرمانی کہتے ہیں شائد آیت ابن ابو اوفی کو نہ پہنچی ہو مگر سودا اٹھاتے وقت تو گمان کرلیا کہ اسی بارے اس کا نزول ہوا ہے یا دونوں قصے ایک ہی وقت میں واقع ہوئے جس پر آیت کا نزول ہوا، لفظ عام ہے جو ان دونوں اور دیگر کو بھی متناول ہے۔

(فدخل الأشعث الخ) مسلم کی وکیع عن اعمش سے روایت میں بھی یہی ہے، ابو عبد الرحمٰن ابن مسعود کی کنیت تھی الرہن میں گزری روایتِ جریر میں تھا: (ثم إن الأشعث بن قيس خرج إلينا فقال ما يحدثكم أبو عبد الرحمن) دونوں کے مابین تطبیق یہ ہے کہ اس جگہ سے نکلے جہاں تھے اور وہاں داخل ہوئے جہاں یہ حضرات بیٹھے تھے، ثوری کی اعمش اور منصور سے اکٹھی روایت میں جو آگے الاحکام میں آئے گی، ہے: (فجاء الأشعث و عبد الله يحدثهم) اس کی توجیہ یہ ہے کہ اس جگہ آئے جہاں ابن مسعود یہ حدیث بیان کر رہے تھے مگر کسی امر کے ساتھ مشغول ہونے کے سبب حدیث نہ سن سکے تو یہ سوال کیا۔(فقالوا كذا و كذا) جریر کی روایت میں ہے: (فحَدَّثْنَاه) شعبہ نے اپنی روایت میں تبیین کی ہے کہ ابو وائل نے انہیں بتلایا، الاشخاص میں یہ الفاظ تھے: (قال فلقيني الأشعث فقال ما حدثكم عبد الله اليوم؟ قلت كذا و كذا) سابقہ اور اس کے درمیان منافات نہیں کیونکہ اس روایت میں وہ اس کے ساتھ اس لئے منفرد ہوئے کہ وہی مجیب تھے۔(قال فِيَّ نزلت) روایتِ جریر میں ہے: (قال فقال صدقَ لَفِيَّ والله نزلَتْ)لامِ تاکید قسم کیلئے ہے جو فی پر داخل ہوا، ان کی مراد یہ کہ آیت کا شانِ نزول وہ خصومت نہیں جس کا وہ ذکر کرتے ہیں، ابو معاویہ کی روایت میں ہے: (فِيَّ والله كان ذلك) جریر نے منصور سے (صدق) کا اضافہ بھی کیا، ابن مالک لکھتے ہیں قولہ: (لفِيَّ والله نزلت) جواب کے دو اجزاء کے مابین توسطِ قسم کے جواز کا شاہد ہے اور اس امر کا بھی کہ لام

کا سابق فعلِ جوابی کے دونوں معمولوں کے ساتھ وصل واجب ہے نہ کہ فعل کے ساتھ۔

(کان لی) نسخہ کشمیہنی میں (کانت) ہے۔(بئر) ابو معاویہ کی روایت میں (أرض) کا لفظ ہے اسماعیلی نے الشرب میں دعوی کیا تھا کہ ابو حمزہ (فی بئر) نقل کرنے میں متفرد ہیں مگر ایسا نہیں بلکہ ابو عوانہ بھی ان کے موافق ہیں جیسا کہ دیکھ رہے ہو، الاحکام میں ثوری عن اعمش و منصور کی اکٹھی روایت میں بھی آئے گا اس کا مثل شعبہ کی ان سے سابق الذکر روایت میں بھی ہے لیکن انہوں نے تبیین کی کہ یہ اکیلے اعمش کی روایت میں ہے، جریر عن منصور کی روایت میں (فی شیء) ہے ان کے بعض کے ہاں (فی بئر) ہے احمد کی عاصم عن شقیق کے طریق سے روایت میں بھی (فی بئر) ہے۔

(فی أرض ابن عمٍ لی) اکثر کے ہاں یہی ہے کہ جھگڑا ایک کنویں کی بابت تھا جو اشعث کے دعوی کے مطابق ان کا تھا اگر چہ ان کے خصم (یعنی جن سے ان کا جھگڑا تھا) کی زمین میں واقع تھا، ابو معاویہ کی روایت میں ہے: (کان بینی و بین رجل من الیھود أرض فجحدنی)(یعنی میرے اور ایک یہودی کے مابین ایک زمین مشترکہ تھی مگر وہ مکر گیا) تطبیق یہ دی جائے گی کہ مراد ارضِ بئر ہے نہ کہ وہ ساری زمین جس میں کنواں واقع تھا اور بئر اس کے جملہ میں سے تھا، ان کے قول: (ابن عم لی) اور اس روایت میں ان کے قول: (من الیھود) کے مابین منافات نہیں کیونکہ یمن کے لوگوں کی ایک جماعت نے یہودیت اختیار کر لی تھی جب یوسف ذی نواس کا یمن پر غلبہ ہوا اور اس نے وہاں سے حبشہ کو نکال باہر کیا، اسلام کے ظہور کے وقت وہ اسی حالت پر تھے، ابن اسحاق نے اپنی سیرت کے اوائل میں مفصلا اس کا ذکر کیا ہے، الشرب میں گزرا کہ ان کے اس عمزاد کا نام خفشیش بن معدان بن معدی کرب تھا، خفشیش کے ضبط میں اختلاف کا ذکر بھی کیا تھا اور یہ کہ یہ لقب جبکہ نام جریر تھا، ابن طاہر نے بعض سے معدان بھی نقل کیا ہے معروف یہی کہ یہ نام اور کنیت ابو الخیر تھی، طبرانی نے شعبی عن اشعث کے حوالے سے یہ عبارت نقل کی: (خاصم رجل من الحضرمیین رجلا منا یقال له الخفشیش إلی النبی ﷺ فی أرض له) آگے ہے کہ نبی اکرم نے حضرمی سے فرمایا اپنے دعوی کے مطابق گواہ پیش کرو بصورتِ دیگر وہ (یعنی فریق مخالف) قسم اٹھائے گا، بقول ابن حجر یہ سیاق صحیح بخاری میں مذکور کے مخالف ہے تو اگر یہ ثابت ہے تو یہ کوئی اور قصہ ہے احمد اور نسائی نے عدی بن عمیرہ کندی سے نقل کیا کہتے ہیں: (خاصمَ رجلٌ مِن کندۃ یقال له امرؤ القیس بن عابس الکندی رجلا مِن حضر موت فی أرض) تو اشعث کے قصہ کے نحو ذکر کیا اس میں ہے: (إنْ مَکَّنْتَه من الیمین ذھبَتْ أرضی و قال من حلف الخ) تو یہی حدیث ذکر کی آیت کی تلاوت سمیت، معدیکرب خفشیش کے دادا ہیں اور وہ اشعث کے دادا ہیں جن کا نسب نامہ یہ ہے: ابن قیس بن معدی کرب بن معاویہ بن جبلہ بن عدی بن ربیعہ بن معاویہ، تو وہ حقیقۃً ان کے چچا زاد تھے، ابو داؤد کی کردوس عن اشعث سے روایت میں ہے کہ کندہ کے ایک شخص اور حضر موت کے ایک شخص نے نبی اکرم کے ہاں اپنا جھگڑا پیش کیا : (فی أرض من الیمن) تو ایک قصہ ذکر کیا جو قصہِ باب سے مشابہ ہے البتہ دونوں کے سیاق میں اختلاف ہے میرا خیال ہے یہ کوئی اور واقعہ ہے کیونکہ مسلم نے علقمہ بن وائل عن ابیہ سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت موت، کا ایک شخص اور ایک شخص کندہ کا نبی اکرم کے پاس آئے حضرمی نے کہا: (إن ھذا اغلَبَنِی علیٰ أرض کانت لأبی) (یعنی اس نے مجھ سے ایک زمین ہتھیا لی ہے جو میرے والد کی تھی)

میں نے تعدد اس لئے تجویز کیا ہے کیونکہ حضرمی کندی کے مغایر ہے کیونکہ حدیثِ باب میں مدعی جو کہ اشعث ہیں جزماً کندی ہیں اور حدیثِ وائل میں جو مدعی ہیں وہ حضرمی ہیں لہذا دونوں مفترق ہیں، جائز ہے کہ حضرمی نسبت شہر کے حوالے سے ہو نہ کہ قبیلہ کے کہ قبیلہ کی اصلِ نسبت شہر کے حوالے سے تھی پھر قبیلہ کی حیثیت سے مشہور گئی تو اس قصہ میں مذکور کندی شائد حضرموت میں ساکن تھے تو اس کی طرف منسوب ہو گئے اور کندی وہاں سکونت پذیر نہیں رہے لہذا اپنے (قبیلہ کی) نسبت پر مستمر رہے، خفشیش کو صحابہ میں شمار کیا گیا ہے، ہمارے بعض مشائخ نے اس میں اشکال سمجھا کیونکہ ایک مشار الیہ طریق میں گزرا کہ وہ یہود میں سے تھے پھر کہا محتمل ہے کہ اسلام قبول کر لیا ہو بقول ابن حجر اس کا تمام یہ کہ کہا جائے کہ اشعث نے اس کے ساتھ ان کی اول حالت کے اعتبار سے متصف کیا، ان کے اسلام کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ کردوس عن اشعث کی روایت کے آخر میں مذکور ہے کہ انہوں نے جب وعید مذکور سنی تو کہا یہ انہی کی زمین ہے تو قسم اٹھانا تورُّعاً ترک کیا تو اس میں ان کے مسلمان ہونے کا اِشعار ہے، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ اگر یہودی ہوتے تو انہیں اس کی کیا پرواہ ہوتی کیونکہ وہ مسلمانوں کے اموال کو اپنے لئے حلال سمجھتے تھے جیسا کہ اس طرف قرآن نے یہ کہہ اشارہ کیا ان کی بات نقل کرتے ہوئے کہ: (لَیْسَ عَلَیْنَا فِی الْأُمِّیِّیْنَ سَبِیْلٌ) (یعنی ان امیوں کے ساتھ جو بھی ہم کریں مواخذہ نہ ہوگا) ان کے مسلمان ہونے کی تائید آگے مذکور روایتِ شعبی بھی کرتی ہے۔

(فأتیت رسول الخ) ثوری کی روایت میں ہے: (خاصمته) جریر عن منصور کی روایت میں ہے: (فاختصما إلی رسول الله) روایتِ ابو معاویہ میں ہے: (فَجَحَدَنِی فقدَّمْتُه إلی رسول الله)۔

(فقال بینتك أو یمینه) ابو معاویہ کی روایت میں ہے کہ پوچھا کیا کوئی ثبوت ہے؟ کہا نہیں تو یہودی سے فرمایا قسم اٹھاؤ، ابو حمزہ کی روایت میں ہے کہ مجھے فرمایا: (شهودك) میں نے عرض کی میرے پاس تو کوئی گواہ وثبوت نہیں تو فرمایا: (فیمینه) مسلم کی وکیع سے روایت میں ہے: (ألك علیه بینة؟) جریر عن منصور کی روایت میں ہے: (شاهداك أو یمینه) (یعنی دو گواہ پیش کرو وگرنہ وہ قسم کھائے گا) الشہادات میں رفع کی توجیہہ ذکر ہوئی اور یہ کہ نصب بھی جائز ہے اس کی نظیر روایتِ باب کے لفظ میں ہے، رفع کی توجیہہ یہ بھی ممکن ہے کہ: (لك إقامة شاهدَیك أو طلب یمینه) تو دونوں کا مضاف حذف کیا اور مضاف الیہ کو قائمقام کر دیا تو مرفوع کیا اس تقدیر میں اصل سیبویہ کا قول ہے: (المثبت لك ما تدعیه شاهداك) اس کی تاویل ہے: (المثبت لك هو شهادة شاهدیك الخ)۔

(قلت إذاً یحلف الخ) ابو حمزہ کی روایت میں (یحلف) کا مابعد مذکور نہیں، الشرب میں (أن یحلف) تھا نصب کے ساتھ استقبال وغیرہ سے اس کی شرائط کے وجود کی وجہ سے اور اس میں رفع بھی جائز ہے اس بارے توجیہہ بھی ذکر کی، ابو معاویہ کی روایت میں یہ زیادت بھی ہے: (إذاً یحلف و یذهب بمالی) حدیثِ وائل میں (ألك بینة) کے بعد ہے: (قال لا، قال فلك یمینه قال إنه فاجر [اس لفظ سے ان کے خصم کا مسلمان ہونا کمزور ثابت ہوتا ہے] لیس یبالی ما حلف علیه و لیس یتورع من شیء قال لیس لك منه إلا ذلك) شعبی عن اشعث کی روایت میں ہے کہ کہا: (أرضی أعظم شأناً مِنْ أن یحلف علیها فقال إن یمین المسلم یدرأ بها أعظم من ذلك) (یعنی میری زمین کی شان اس سے اعظم ہے کہ اس پہ قسم کھائی جائے تو

فرمایا بے شک مسلمان کی قسم کہ جس کے ساتھ اسے دبایا جائے وہ اس سے اعظم ہے)

(فقال رسول الله ﷺ من حلف الخ) تو ابن مسعود کی حدیث کا عین مثل ذکر کیا اور یہ زیادت بھی: (و هو فيها فاجر) بیان کر چکا ہوں کہ یہ زیادت ابن مسعود کی روایت میں ابوحمزہ وغیرہ کے ہاں موجود ہے ابوحمزہ نے یہ زیادت بھی ذکر کی: (فأنزل الله ذلك تصديقاً له) یعنی اس حدیثِ نبوی کی، روایتِ منصور میں اشعث کی روایت سے حدیث: (من حلف) واقع نہیں ہوئی بلکہ (فأنزل الله) پر اقتصار کیا اور آیت ذکر کی، کردوس عن اشعث کی روایت میں ہے کہ کندی قسم اٹھانے کیلئے تیار ہو حدیثِ وائل میں ہے: (فانطلق لِيَحلِف فلما أدبَرَ قال رسول الخ)الحدیث، شعبی کی اشعث سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا اگر اس نے جھوٹی قسم اٹھائی تو اللہ اسے آگ میں داخل کرے گا تو اشعث گئے اور انہیں اس کی خبر دی تو اس نے کہا میرے اور ان کے مابین صلح کرا دو تو انہوں نے کرا دی، عدی بن عمیرہ کی حدیث میں ہے کہ امرؤالقیس نے آپ سے پوچھا: (ما لِمَنْ تركها يا رسول الله ؟) (یعنی اس کیلئے کیا ثواب ہے جو اسے چھوڑ دے؟) فرمایا جنت، کہا میں گواہی دیتا ہوں کہ سب اس کے لئے چھوڑ دی ،اس سے میرے ذکر کردہ تعددِ واقعہ کے احتمال کی تائید ملتی ہے، حدیث سے ثابت ہوا کہ حاکم دعوی کی سماعت کرسکتا ہے چاہے موقع کو دیکھا ہوا نہ بھی ہو اگر اس کے لئے اس کا وصف کر دیا جائے اور فریقین کو اس کی معرفت ہو لیکن حدیث میں وصف وتحدید کی تصریح نہیں تو اس سے قرطبی نے استدلال کیا ہے کہ وصف وتحدید لازم لذاتہ نہیں بلکہ صحتِ دعوی میں مدعیٰ بہ کی ایسی تمیز کافی ہے جس کے ساتھ وہ منضبط ہو، بقول ابن حجر تحدید و وصف کے ذکر کے ترک سے اس کا واقع نہ ہونا لازم نہیں، راوی کے اس سے سکوت سے اس کے عدم وقوع پر استدلال نہیں کیا جاسکتا بلکہ جو اسے شرط ٹھہراتا ہے اس سے اس کی دلیل کا مطالبہ کیا جائے گا اگر ثابت ہو تو اس امر پر محمول کرنا ہوگا کہ حدیث میں مذکور ہے مگر راوی نے اسے نقل نہیں کیا

یہ بھی ثابت ہوا کہ حاکم مدعی سے ثبوت مانگے گا الشہادات میں اس پر ایک ترجمہ گزرا ہے اور یہ کہ تمام مالی مقدمات میں ثبوت مدعی کے ذمہ ہے، اس سے مالک کے اس قول کیلئے استدلال کیا گیا ہے کہ جو اپنے غریم (یعنی قرضخواہ) کی قسم پر راضی ہوا پھر اس کی قسم کے بعد ثبوت پیش کرنا چاہا تو اب اسے اس کا موقع نہ دیا جائے گا الا یہ کہ کوئی معقول عذر بیان کرے کہ قسم کا کہنے سے قبل وہ یہ ثبوت کیوں نہ لاسکا، ابن دقیق العید کہتے ہیں اس کی توجیہہ یہ ہے کہ (أو) دو میں سے ایک شئ کا مقتضی ہے تو اگر استحلاف (یعنی مطالبہِ قسم) کے بعد اقامتِ ثبوت جائز ہو تو اس کا مطلب ہوا کہ اس کے لئے دونوں امر اکٹھے ہوئے جبکہ حدیث مقتضی ہے کہ اس کے لئے دونوں میں سے بس ایک ہے، کہتے ہیں جواب یہ دینا ممکن ہے کہ اس کلام سے مقصود اثباتِ حق کیلئے دوسرے طریق کی نفی ہے تو مفہوم حجت کے ثبوت اور یمین میں حصر کی طرف عائد ہے پھر اشارہ کیا کہ مقاصدِ کلام کے اعتبار اور اس کے فہم کی طرف نظر اس جواب کو ضعیف ثابت کرتی ہے! کہتے ہیں حنفیہ نے اس سے اموال (یعنی مالی معاملات) میں شاہد ویمین کے ساتھ ترکِ عمل پر استدلال کیا ہے بقول ابن حجر اس کا جواب شاہد ویمین کے ساتھ عمل کی دلیل کے ثبوت کے بعد یہ ہے کہ یہ زیادت صحیح ہے اس کی طرف مصیر واجب ہے کیونکہ منطوق کے ساتھ یہ ثابت ہے جبکہ اس کی نفی حدیثِ باب کے مفہوم کے ساتھ مستفاد ہے، اس سے تمام دعاوی میں اس شخص کیلئے جس کے پاس ثبوت نہیں توجیہِ یمین پر بھی استدلال کیا گیا ہے یہ بھی کہ احکام ظاہر پر مبنی ہیں اگرچہ محکوم لہ حقیقت میں مبطل ہو اس میں

جمہور کی اس رائے کی دلیل بھی ہے کہ کسی کے حق میں فیصلہ ہو جانا اس کے لئے مباح نہ کرے گا جب تک (حقیقت میں) وہ اس کے لئے حلال نہ ہو ابو حنیفہ کا اس میں اختلاف ہے، نووی نے یہی اطلاق کیا، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا ہے کہ ابن عبد البر نے اس امر پر اجماع نقل کیا ہے کہ فیصلہ کا حق میں ہو جانا فی الحقیقت حرام کو حلال نہ کرے گا، کہتے ہیں جس کا ظاہرِ حکم کے ساتھ عقدِ نکاح عمل میں لایا گیا جب کہ فی الباطن وہ اس کے برخلاف ہے اس کی عصمت کی حلت کی بابت اختلاف کیا گیا ہے تو جمہور نے کہا فروج اموال کی مانند ہیں جبکہ ابو حنیفہ، ابو یوسف اور بعض مالکیہ کا کہنا ہے کہ یہ صرف اموال میں ہے نہ کہ فروج میں، اس بارے ان کی حجت لعان ہے اھ، اموال کے بعض مسائل میں بعض حنفیہ نے اسے مطرد کیا ہے

اس سے جھوٹی قسم کھا کر کسی مسلمان کا مال کھانے والے کی بابت تشدید ثابت ہوئی، یہ سب کے نزدیک اس شخص پر محمول ہے جو توبہِ صحیحہ کے بغیر مر گیا جبکہ اہلِ سنت کے نزدیک معاملہ اللہ تعالیٰ کی مشیت پر محمول ہے جسے چاہے عذاب دے جیسا کہ کئی مرتبہ اس کی تقریر گزری، آخری مرتبہ کتاب الرقاق میں حدیثِ ابوذر کی شرح کے اثناء، یہ بحث مذکور ہوئی، قولہ: (و لا ینظر اللہ إلیہ) کے بارہ میں صاحبِ کشاف لکھتے ہیں یہ اس کے ساتھ عدم احسان کا کنایہ ہے ان حضرات کے نزدیک جو اللہ کیلئے نظر کے جواز کے قائل ہیں اور جو ایسا نہیں سمجھتے ان کے ہاں یہ مجاز ہے اور ترکِ تزکیہ سے مراد اس کا ترکِ ثناء اور غضب سے مراد اس کی طرف شر کا ایصال ہے (یہاں محشی لکھتے ہین کہ یہ زمخشری صاحبِ کشاف کے اعتزالیات میں سے ہے، نص ان لوگوں کی طرف عدم نظر میں صریح ہے، اور یہ ان کیلئے احتقاراً، تعذیباً اور تبکیتاً ہے اللہ تعالیٰ کی نسبتِ نظر جائز ہے کیونکہ خود اس نے اور اس کے رسول نے اس کا اس کے لئے اثبات کیا ہے، اسے مجاز قرار دینا بابِ تعطیل کا طریق اور اس صفت کی نفی کے مترادف ہے، جہاں تک اللہ کا غضب ہے تو یہ غضبِ حقیقی ہے جیسے اس کی سب صفات ہیں اور یہ اس کی مشیت سے ہے بغیر تکییف، تمثیل، تحریف اور تعطیل کے، ہم اس پر ایمان رکھتے ہیں، ضروری ہے کہ نصوصِ صحیحہ کے ساتھ وقوف ہو اور انہیں مقدم رکھا جائے)

مازری کہتے ہیں ہمارے بعض اصحاب نے ذکر کیا کہ اس میں دلالت ہے کہ صاحبِ ید (یعنی جس کے پاس قبضہ ہے) مدعی سے اولیٰ ہے، اس میں ان اشیاء میں صورتِ حکم پر تنبیہ بھی ہے کیونکہ آپ نے مدعی سے ابتدا کی اور فرمایا اب تمہارے لئے (ثبوت نہ ہونے کی صورت میں) دوسرے کی قسم ہی ہے اور مدعیٰ علیہ کے قسم اٹھانے کی صورت میں اس کے لئے اس کا فیصلہ نہ کر دیا بلکہ اس کی بناء پر مدعی کے دعوی کو خارج کر دیا کچھ اور نہیں کیا (یعنی قسم کھانے سے فقط اس کا دعوی خارج ہوا یہ نہیں کہ آپ نے فیصلہ صادر کر دیا کہ کنویں پر اسی کا حق ہے) اسی لئے قاضی کو چاہئے کہ اگر مدعیٰ علیہ قسم اٹھالے تو اس کے لئے مدعیٰ فیہ کی مِلک کا فیصلہ نہ کرے اور نہ اس کی حیازت کا (یعنی اس کے کنٹرول میں دینے کا) بلکہ صرف اس کی قسم کے حکم پر اسے مُقَر کرے، اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ فریقین میں مشترط نہیں کہ ان کے مابین اختلاط ہو یا وہ اس کے ساتھ متہم ہوں کیونکہ نبی اکرم نے یہاں مدعی علیہ کو قسم اٹھانے کا حکم دیا بعد اس کے کہ دعوی کی سماعت کی دونوں کے حال بارے کوئی سوال نہ کیا، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا ہے کہ اس میں بعض مالکیہ کے اس قول کے برخلاف کی تصریح نہیں کہ احتمال ہے کہ نبی اکرم اس کے حال سے آگاہ ہوں اور اس لئے سوال کرنے کی ضرورت محسوس نہ کی ہو اور مدعی اس کی بابت کہہ چکے تھے کہ وہ فاجر ہے کسی شیٔ کی پرواہ اور تورع نہ کرے گا اور آپ نے اس کا انکار نہیں کیا اگر وہ ایسا نہ

ہوتا تو آپ ان کی اس بات کے انکار میں مبادرت کرتے بلکہ حدیث کے بعض طرق میں دلالت ہے کہ مدعیٰ بہ غصب کا وقوع جاہلیت میں ہوا تھا اور اس کے مثل میں ان کے نزدیک اس کی قسم کے ساتھ دعوی قابلِ سماعت ہوتا ہے، حدیث سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ فاجر کی قسم اس سے دعوی کو ساقط کر دے گی اور اس کا فجور فی الدین اس پر حجر (یعنی حقِ تصرف سے روک دیئے جانے) کو واجب نہ کرے گا اور نہ اس کے اقرار کا ابطال کرے گا کہ اگر ایسا نہ ہوتا تب اس سے قسم کا مطالبہ چہ معنی دارد؟ اور مدعی علیہ اگر اقرار کرے کہ اصلِ مدعی اس کے غیر کا ہے تو وہ یہ وضاحت کرنے کا مکلّف نہ کیا جائے گا کہ پھر اس کے قبضہ وتصرف میں وہ کیونکر ہوا؟ کہتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ جو ثبوت پیش کر دے اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے اب (مدعی علیہ کی) قسم کی ضرورت نہیں کیونکہ محال ہے کہ قاضی اس سے ثبوت مانگے پھر (پیش کرنے کے بعد) اس کے حق میں فیصلہ صادر نہ کرے اور اگر قسم اس کے لئے تمامِ حکم میں سے ہوتی تو آپ فرماتے ثبوت بھی لاؤ اور اس کے صدق پر قسم بھی اٹھاؤ، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ ثبوت پیش کرنے کے ساتھ ساتھ اپنے صدق پر قسم نہ اٹھانے سے لازم نہیں کہ اس کے حق میں فیصلہ کیا جانا ثبوت کے بعد اس کے حلف پر متوقف نہ ہو کہ ممکن ہے (اس کا دعوائے ملکیت تو سچا ہو مگر) اس کی مِلک سے وہ (کسی صورت) نکل چکا ہو یا مثلا اس نے ہبہ کیا ہو،

یہ اگرچہ اس حدیث میں مذکور نہیں مگر اس کی نفی بھی اس میں نہیں (گویا کسی کے حق میں فیصلہ کرنے کیلئے صرف دعوائے ملکیت کا ثبوت ہی کافی نہیں بلکہ اس امر کا اثبات بھی کہ اس نے نہ بیچا ہے اور نہ ہبہ کیا ہے) بلکہ اس میں تو اس کے ذکر سے استغناء کا اشعار ہے کیونکہ اس کے بعض طرق میں ہے کہ مدعی علیہ نے اعتراف کر لیا تھا اور اس کا حقِ دعوی تسلیم اور متنازع شئ اس کے حوالے کر دی تھی تب اس سے قسم کے مطالبہ کی ضرورت ہی نہ پڑی غرض یہ کہ جب مدعی نے کہا اس کے پاس اس کے دعوی کا کوئی ثبوت نہیں تب قسم اٹھانے کا معاملہ فقط مدعی علیہ کی جانب میں ہی تھا، قاضی عیاض لکھتے ہیں اس حدیث سے کئی فوائد مستنبط ہوئے مثلا اولاً مدعی کے موقف کی سماعت سے آغاز کرنا پھر مدعی علیہ کو کہ آیا وہ اقرار کرتا ہے یا انکار؟ پھر مدعی سے ثبوت طلب کرنا اگر مدعی علیہ انکاری ہے اور اگر مدعی کے پاس کوئی ثبوت نہیں تو مدعیٰ علیہ کے ذمہ قسم اٹھانا عائد کرنا، اور اگر مدعی دعوی کرے کہ مدعیٰ بہ مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے اور وہ اعتراف کر لے تو اب ثبوت پیش کرنے کی ضرورت نہیں اس امر پر کہ مدعی بہ مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے،

کہتے ہیں بعض علماء کی رائے ہے کہ فریقین کے مابین اگر کسی کی گالی گلوچ اور غلط ریمارکس وغیرہ وقوع پذیر ہو جائیں تو اس حدیث کی رو سے وہ ہدر (یعنی ضائع جس کا کوئی عوض نہیں) ہیں مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ انہوں نے تو اس کی طرف زمانہ جاہلیت کے حوالے سے غصب منسوب کیا اور قسم اٹھانے کے ضمن میں عدم مبالات اور بے احتیاطی اور عدم تورع کی بات حالتِ یہودیت میں کی تھی تو یہ ہر ایک کے حق میں عام نہیں، اس سے حاکم یا قاضی کی مدعی علیہ کو موعظت کا بھی ثبوت ملا تا کہ وہ جھوٹی قسم اٹھانے سے باز رہے اور حق کا اعتراف کر لے اس سے قاضی ابوبکر بن طیب نے مناظرہ کرنے والے ایک فریق کے دوسرے سے اس کے مذہب بارے استفسار پہ استدلال کیا ہے کہ کہے کیا آپ کے پاس کوئی دلیل ہے؟ اگر وہ کہے ہاں تب وہ اس کا پوچھے ابتداء ہی دلیل طلب نہ کرے، وجہِ دلالت یہ ہے کہ نبی اکرم نے مدعی سے کہا تھا کیا تمہارے پاس ثبوت ہے؟ یہ نہیں کہا ثبوت پیش کرو، اس سے یہ بھی اشارہ ملا کہ قسم اٹھانے کی کوئی خاص جگہ ہونی چاہئے (جیسے دورِ حاضر کی عدالتوں میں اس قسم کے امور کے لئے کٹہرا ہے) کیونکہ اس کے بعض طرق میں ہے: (

فانطلق ليحلف) (یعنی وہ قسم اٹھانے کیلئے چلا) آنجناب کے عہد میں معہود یہ تھا کہ منبر کے پاس کھڑے ہوکر قسمیں اٹھائیں جاتی تھیں یہی اس سے خطابی نے احتجاج کیا اور کہا نبی اکرم مسجد میں موجود تھے اور وہیں اس مقدمہ کی سماعت ہو رہی تھی تو لازماً وہ شخص منبر کی طرف چلا ہوگا تا کہ قسم اٹھائے کیونکہ وہ بھی مسجد کے اندر تھا لہذا یہ جو اس کے انطلاق کا ذکر ہے تو یہ کسی اخص جگہ کی بابت ہوگا، یہ بھی ظاہر ہوا کہ کھڑے ہو کر حلف اٹھانا ہوگا کیونکہ مذکور ہوا : (فلما قام ليحلف)

بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ دوسرے طریق میں جو ہے: (فانطلق) تو یہ کھڑے ہونا اس کے لئے ہوگا، اس سے شافعی کے اس قول کے لیے استدلال کیا گیا ہے کہ جو مسلمان ہوا اور اس کے قبضہ میں کسی کا غصب شدہ مال ہے تو وہ اصل مالک کو لٹا دے جب وہ اس کا اثبات کر دے، مالکیہ سے اس کا اختصاص منقول ہے کہ اگر مال کافر کے لئے ہو لیکن اگر کسی مسلمان کا ہے اور جس کے قبضہ میں ہے وہ مسلمان ہوگیا تو وہ اسی کے پاس رہے گا، یہ حدیث ان کے خلاف حجت ہے، ابن منیر حاشیہ میں لکھتے ہیں اس سے مستفاد ہوا کہ اس حدیث میں مذکور آیت کا نزول نقضِ عہد میں ہوا اور یہ کہ یمینِ غموس کا کوئی کفارہ نہیں اس لئے کہ نقضِ عہد کا بھی نہیں ہے، یہی کہا، اس کی غایت یہ ہے کہ یہ دلالتِ اقتران ہے، نووی لکھتے ہیں آپ کے قول: (من اقتطع حق امرئ مسلم) میں داخل ہے وہ شخص جس نے غیرِ مال پر حلف اٹھایا جیسے مردار کی کھال اور گوبر وغیرہما جو قابلِ انتفاع ہیں اسی طرح سارے حقوق جیسے تقسیمِ میراث میں بیوی کا حصہ، جہاں تک مسلم کے ساتھ اس کی تقسیر تو یہ ذمی کے حق کی عدمِ تحریم پر دال نہیں بلکہ اس کا غصب کرنا بھی حرام ہے لیکن لازم نہیں کہ اس میں بھی اتنی ہی سخت عقوبت ہو، یہ اچھی تاویل ہے مگر حدیثِ مذکور میں حقِ ذمی کی تحریر پر دلالت نہیں بلکہ یہ دیگر احادیث سے ثابت ہے، حاصل یہ کہ یمینِ غموس کے حکم اور اس کی وعید کے سلسلہ میں مسلم و ذمی کے درمیان افتراق نہیں دونوں کے حق کا غصب باطل ہے البتہ دونوں کی نسبت سے عقوبت کی شدت مختلف ہوسکتی ہے، کہتے ہیں اس سے مسلمانوں کے حقوق کی تحریم کی غلظ بھی عیاں ہوئی اور اس ضمن میں قلیل حق اور کثیر حق کے غصب کا فرق نہیں، گویا ان کی مراد غلظِ تحریم میں عدمِ فرق سے ہے نہ کہ مراتبِ غلظ میں،

ابن عبدالسلام نے القواعد میں قلیل وکثیر کے درمیان فرق کی تصریح کی ہے اسی طرح اس پر مترتب ہونے والی کثیر مفسدت اور قلیل مفسدت کے مابین فرق کی، مطلقاً حقِ غیر بارے جھوٹی قسم اٹھانے والے کے حق میں اس حدیثِ ابوذر میں وعید وارد ہے: (ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم) اس میں ہے: (و المنفق سلعته بالحلف الكاذب) (یعنی جھوٹی قسم کھا کر اپنا سامان فروخت کرنے والا) اسے مسلم نے تخریج کیا احمد، ابوداؤد اور ترمذی کے ہاں حضرت ابو ہریرہ کی روایت سے ان الفاظ کے ساتھ اس کا شاہد بھی ہے: (و رجل حلف علی سلعته بعد العصر کاذبا) (یعنی جس تاجر نے نمازِ عصر کے بعد جھوٹی قسم کھائی)۔

- 18باب الْيَمِينِ فِيمَا لاَ يَمْلِكُ وَفِي الْمَعْصِيَةِ وَفِي الْغَضَبِ

(ایسی چیز بارے جس کا مالک نہیں اور معصیت میں اور غصے کے عالم میں قسم کھانا)

اس کے تحت تین احادیث لائے ہیں جن سے ترجمہ میں مذکور احکام بالترتیب ثابت ہوتے ہیں ہر ایک سے بھی تینوں کا اخذ ممکن ہے اگرچہ ایک نوع کی تاویل کے ساتھ، ان تینوں امور کے بارہ میں بخاری کی غیر شرط پر عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے مرفوعا

حدیث بھی ہے جس میں ہے: (لا نذر ولا يمين فيما لا يملك ابن آدم)(یعنی جو اپنی مِلک میں نہیں تو نہ اس میں نذر ہے اور نہ قسم) اسے ابوداؤد اور نسائی نے لابأس بہم رواۃ کے ساتھ تخریج کیا لیکن اس کی سند میں عمرو پر اختلاف کیا گیا ہے ابوداؤد کے ہاں اس کے بعض طرق میں ہے: (ولا في معصية) طبرانی کی اوسط میں ابن عباس سے مرفوع حدیث میں ہے: (لا يمين في غصب)(یعنی غصب میں کوئی قسم نہیں) اس کی سند ضعیف ہے۔

- 6678حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدٍ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ أَرْسَلَنِي أَصْحَابِي إِلَى النَّبِيِّ ﷺ أَسْأَلُهُ الْحُمْلَانَ فَقَالَ وَاللَّهِ لَا أَحْمِلُكُمْ عَلَى شَيْءٍ وَ وَافَقْتُهُ وَهُوَ غَضْبَانُ فَلَمَّا أَتَيْتُهُ قَالَ انْطَلِقْ إِلَى أَصْحَابِكَ فَقُلْ إِنَّ اللَّهَ أَوْ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَحْمِلُكُمْ

أطرافه 3133، 4385، 4415، 5517، 5518، 6623، 6649، 6680، 6718، 6719، 6721، - 7555

(اس کا سابقہ نمبر)

غزوہ تبوک کے باب میں اسی سندِ مذکور کے ساتھ تاما نقل کیا تھا جہاں یہ الفاظ تھے: (و الله لا أحملكم) اور یہ ترجمہ کے موافق ہیں (فيما لا يملك) کے ساتھ اس کے بعض طرق میں مذکور کی طرف اشارہ کیا ہے جیسا کہ آگے باب (الكفارة قبل الحنث) میں آئے گا جہاں یہ الفاظ ہیں: (و الله لا أحملكم وما عندي ما أحملكم) میں نے اسی بابِ مذکور میں حدیث کی شرح کرنے کا وعدہ کیا تھا، بقول ابن منیر ابن بطال سمجھے کہ بخاری نے اس ترجمہ کو مِلکِ عصمت سے قبل تعلیقِ طلاق یا ملکیت سے قبل آزادی دینے کی بابت قائم کیا ہے تو اس بارے اختلاف کا مبسوطا نقل کیا اور فریقین کی ادلہ ذکر کیں، ظاہر یہ ہے کہ بخاری کا قصد یہ نہیں، نبی اکرم نے جب قسم کھائی کہ انہیں سواریاں نہ دیں گے پھر جب عطا کیں تو انہوں نے آپ کی قسم آپ کو یاد دلائی تو فرمایا یہ میں نے تمہیں سوار نہیں کرایا بلکہ اللہ نے سوار کرایا ہے تو بیان کیا کہ آپ کی قسم کا تعلق آپ کی مِلک سے ہے اگر آپ اپنی ملک کی سواریوں پر انہیں سوار کراتے تب حانث ہو جاتے اور کفارہ ادا فرماتے لیکن انہیں وہ سواریاں عطا کیں جو آپ کی مِلکِ خاص میں نہ تھیں وہ تو اللہ کا مال تھا تو اس طرح آپ اپنی قسم میں حانث نہ ہوئے

جہاں تک اس کے عقب میں آپ کا قول: (لا أحلف علي يمين فأرى غيرها الخ) تو یہ ایک قاعدہ مبتدأۃ کی تاسیس ہے گویا فرمایا اگر میں نے قسم کھائی ہو پھر اس کی خلاف ورزی میں خیر دیکھوں تو اسے توڑ کر حانث ہو جاؤں اور اس کا کفارہ ادا کردوں، کہتے ہیں انہوں نے آپ سے سواریاں مانگیں یہ ظن کرتے ہوئے کہ آپ کی مِلک میں موجود ہیں تو آپ نے قسم کھائی کہ کسی ایسی شئ پر انہیں سوار نہ کرائیں گے جو آپ کی ملک ہو کیونکہ تب آپ کے پاس کوئی سواریاں نہ تھیں، کہتے ہیں اس امر میں اختلاف نہیں کہ جس نے کسی شئ کی قسم اٹھائی اور وہ اس کی ملک میں نہیں کہ وہ کوئی ایسا فعل نہ کرے گا جو اس شئ کے ساتھ معلق ہو مثلا کہے: (والله لئن ركبت مثلا هذا البعير لأفْعَلَنَّ كذا) (یعنی اگر تم اس اونٹ پہ سوار ہوئے تو واللہ میں یہ کروں گا) اور وہ اونٹ اس کی مِلک میں نہ ہو تو اگر وہ کبھی اس کا مالک ہوا پھر اس پر سوار ہوا تو حانث ہوا اور یہ ملک پر قسم کو معلق کرنے کے باب سے نہیں بقول ابن حجر

ان کی یہ بات محتمل ہے اسی طرح ابن بطال کی بات بھی بعید نہیں بلکہ وہ تو اظہر ہے، یہ اس لئے کہ وہ صحابہ کرام جنہوں نے آپ سے سواریاں مانگیں، سمجھے کہ آپ نے قسم اٹھائی پھر قسم کے برخلاف کیا تبھی جب انہیں سواریاں عطاء کرنے کا حکم دیا تو آپس میں کہنے لگے ہم نے رسولِ خدا کو ان کی قسم سے غافل رکھا ہے اور گمان کیا کہ کہ آپ کو وہ قسم یاد نہیں رہی ہے تو آپ نے بتلایا کہ وہ قسم یاد ہے لیکن جو فعل کیا ہے وہ اس قسم سے بہتر ہے اور یہ کہ آپ جب کوئی قسم کھاتے پھر اس سے بہتر معاملہ پاتے ہیں تو اسے بجالاتے ہیں اور قسم کا کفارہ ادا کر دیتے ہیں، اس کی مزید وضاحت باب (الكفارة قبل الحنث) میں آئے گی اور غیرِ ملک بارے قسم اٹھانے کے مسئلہ کی مزید وضاحت باب (النذر فيما لا يملك) میں ہوگی۔

- 6679حَدَّثَنَا عَبُدُ الْعَزِيزِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ ح وَحَدَّثَنَا الْحَجَّاجُ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ النُّمَيْرِيُّ حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ يَزِيدَ الْأَيْلِيُّ قَالَ سَمِعْتُ الزُّهْرِيَّ قَالَ سَمِعْتُ عُرْوَةَ بْنَ الزُّبَيْرِ وَسَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ وَعَلْقَمَةَ بْنَ وَقَّاصٍ وَعُبَيْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنْ حَدِيثِ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ حِينَ قَالَ لَهَا أَهْلُ الْإِفْكِ مَا قَالُوا فَبَرَّأَهَا اللَّهُ مِمَّا قَالُوا ، كُلٌّ حَدَّثَنِي طَائِفَةً مِنَ الْحَدِيثِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ جَاءُ وا بِالْإِفْكِ ﴾ الْعَشْرَ الْآيَاتِ كُلَّهَا فِي بَرَاءَ تِي فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ وَكَانَ يُنْفِقُ عَلَى مِسْطَحٍ لِقَرَابَتِهِ مِنْهُ وَاللَّهِ لَا أُنْفِقُ عَلَى مِسْطَحٍ شَيْئًا أَبَدًا بَعْدَ الَّذِي قَالَ لِعَائِشَةَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ ﴿ وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَى ﴾ الْآيَةَ قَالَ أَبُو بَكْرٍ بَلَى وَاللَّهِ إِنِّي لَأُحِبُّ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لِي فَرَجَعَ إِلَى مِسْطَحٍ النَّفَقَةَ الَّتِي كَانَ يُنْفِقُ عَلَيْهِ وَقَالَ وَاللَّهِ لَا أَنْزِعُهَا عَنْهُ أَبَدًا

أطرافه 2593، 2637، 2661، 2688، 2879، 4025، 4141، 4690، 4749، 4750، 4757، 5212، 6662، 7369، 7370، 7500، 7545 (اس کا سابقہ نمبر دیکھیں)

شیخ بخاری ابن عبداللہ اویسی ہیں ابراہیم سے ابن سعد اور صالح سے مراد ابن کیسان ہیں دوسرے طریق میں شیخ بخاری حجاج، ابن منہال ہیں المغازی میں اسے عبدالعزیز کے حوالے سے بطولہ نقل کیا تھا حجاج سے اسی سند کے ساتھ الشہادات میں اس کا ایک قطعہ گزرا ہے جو قولِ ابو ہریرہ: (ما علمت إلا خيرا) سے متعلق تھا اسی طرح ازواج مطہرات کے درمیان قرعہ ڈالنے کی بابت اس کا ایک حصہ الجہاد میں نقل کیا تھا تفسیر سورۃ یوسف میں حجاج اور عبدالعزیز کی مقرون روایت نقل کی تھی جس میں قولِ حضرت یعقوب: (فصبر جميل) سے متعلقہ حصہ نقل ہوا تھا کئی اور مقامات میں بھی ان کے حوالے سے کئی قطعات نقل کئے یہاں غرضِ ترجمہ اس کے جملہ: (قال أبو بكر الصديق وكان ينفق على مسطح والله الخ) سے ہے یہ معصیت میں ترکِ یمین کے لئے موافق ہے کیونکہ حضرت ابو بکر نے قسم اٹھائی کہ مسطح کے واقعۂ افک میں کردار کے باعث اب کبھی ان پر اپنا مال خرچ نہ کریں گے تو یہ ترکِ طاعت پر حلف تھا تو اس پر استمرار سے وہ منع کئے گئے تو اس سے فعلِ معصیت پر حلف سے نہی بطریقِ اولیٰ ثابت ہوئی حلف کے وقت

ان کا ظاہرِ حال یہ تھا کہ مسطح پر ان کے کردار کی وجہ سے غصہ تھا

کرمانی نے لکھا اس حدیث کی ترجمہ کے اول دو اجزاء کے ساتھ مناسبت نہیں الا یہ کہ غضب پر یہ ان دونوں کے مقاسم ہو یا ان کے قول (و فی المعصیة) سے مراد (و فی شأن المعصیة) ہو کیونکہ صدیقِ اکبر نے مسطح کے افک کے باعث یہ قسم کھائی تھی اور افک معصیت سے ہے اور اسی طرح ہر جو انسان کی مِلک میں نہیں تو اس پر حلف اٹھانا اپنی غیرِ ملک میں تصرف کا موجب ہے یعنی شرعا اس کے لئے یہ فعل ضروری نہیں اھ بقول ابن حجر اس کا تکلف مخفی نہیں اولی یہ ہے کہ لازم نہیں کہ کسی باب کے تحت نقل کردہ ہر حدیث ترجمہ کے تمام اجزاء کے مطابق ہو، پھر کرمانی نے کہا بظاہر یہ اصلِ بخاری میں ناقلین کے تصرف سے ہے کہ بخاری جب فوت ہوئے ان کی کتاب میں کئی جگہیں خالی چھوڑی ہوئی تھیں کئی جگہ تراجم بلا احادیث اور کئی جگہ احادیث بلا تراجم تھیں تو ناقلین نے بعض کو بعض کے ساتھ ضم کر دیا، بقول ابن حجر یہ بات تب کہی جائے گی جب کوئی مناسبت نہ مل رہی ہو اور یہاں کی مناسبت کی ہم نے توجیہہ بیان کر دی ہے۔

- 6680حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنِ الْقَاسِمِ عَنْ زَهْدَمٍ قَالَ كُنَّا عِنْدَ أَبِي مُوسَى الأَشْعَرِيِّ قَالَ أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي نَفَرٍ مِنَ الأَشْعَرِيِّينَ فَوَافَقْتُهُ وَهُوَ غَضْبَانُ فَاسْتَحْمَلْنَاهُ فَحَلَفَ أَنْ لاَ يَحْمِلَنَا ثُمَّ قَالَ وَاللَّهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ لاَ أَحْلِفُ عَلَى يَمِينٍ فَأَرَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا إِلاَّ أَتَيْتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَتَحَلَّلْتُهَا

(اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں)

أطرافه 3133، 4385، 4415، 5517، 5518، 6623، 6649، 6678، 6718، 6719، 6721، - 7555

شیخ بخاری عبداللہ بن عمرو ہیں عبدالوارث سے ابن سعید، ایوب سے سختیانی، قاسم سے ابن عاصم اور زہدم سے مراد ابن مضرب جرمی ہیں سب رواۃ بصری ہیں (فوافقته وهو غضبان) سے بعضِ ترجمہ کی مطابقت ہے اس قصہ میں قصہ ابوبکر کی طرح ترکِ طاعت پر حلف ہے لیکن دونوں کے مابین فرق ہے وہ یہ کہ نبی اکرم کا حلف امرِ واقع کے موافق تھا کہ اس وقت آپ کی ملک میں کوئی سواریاں نہ تھیں بخلاف صدیق اکبر کے کہ وہ اس فعل پر قادر تھے جس کے ترک کی قسم کھائی! بقول ابن منیر بخاری نے اس باب میں یمین علیٰ معصیت کے مناسب کوئی چیز ذکر نہیں کی الا یہ کہ ابوبکر کی قسم سے مراد مسطح سے قطع رحمی لی جائے یہ دراصل قطع رحمی نہ تھی بلکہ ان کے ارتکابِ معصیت یعنی قذف پر ان کی عقوبت تھی لیکن ممکن ہے کہ حضرت ابوبکر کا یہ حلف خلافِ اولی پر ہو تو اس سے منع کر دئے گئے حتی کہ اپنے آپ کو حانث کیا تو وہ فعل کرنا شروع کر دیا جس کے ترک پر قسم اٹھائی تھی تو جس نے فعلِ معصیت پر قسم کھائی وہ (حانث ہو جانے کا) اولی ہے، کہتے ہیں اسی طرح قولہ: (فأرى خيرا منها) مقتضی ہے کہ اولی کے فعل کے لئے حانث ہونا ترکِ معصیت کے لئے حانث ہونے کو بطریقِ اولی مقتضی ہے، کہتے ہیں اسی لئے معصیت پر قسم کھانے والے کے اس کے فعل سے قبل ہی اس کے حانث ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا اھ، یہ قضائے مذکور مالکیہ کے ہاں ہے جیسا کہ اس کا بسط باب (النذر فی المعصية) میں آئے گا بقول ابن بطال حدیثِ ابوموسی میں ان حضرات کا رد ہے جو یمین الغضبان (یعنی غصہ میں گھرے کی قسم) کو لغو قرار دیتے ہیں۔

19 - باب إِذَا قَالَ وَاللَّهِ لاَ أَتَكَلَّمُ الْيَوْمَ فَصَلَّى أَوْ قَرَأَ أَوْ سَبَّحَ أَوْ كَبَّرَ أَوْ حَمِدَ أَوْ هَلَّلَ فَهُوَ عَلَى نِيَّتِهِ

(اگر کہا: واللہ آج کلام نہ کروں گا تو نماز ادا کی یا تلاوت کی یا ذکر اذکار کیا تو اس کی نیت کا اعتبار ہوگا)

وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَفْضَلُ الْكَلاَمِ أَرْبَعٌ سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ .قَالَ أَبُو سُفْيَانَ كَتَبَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى هِرَقْلَ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ وَقَالَ مُجَاهِدٌ كَلِمَةُ التَّقْوَى لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ (پہلی روایت میں ان اذکار کیلئے کلام کا لفظ استعمال کیا، آیت میں کلمة سواء سے مراد: کلمہ طیبہ ہے جو کئی الفاظ پر مشتمل کلام ہے)

یعنی اگر اس کی نیت میں یہ کہتے وقت قراءت و ذکر بھی شامل تھا تب کرنے سے حانث ہو جائے گا اگر نہیں تو نہیں، اطلاق سے متعرض نہیں ہوئے جمہور کے نزدیک اس صورت میں حانث نہ ہوگا حنفیہ کے ہاں ہوگا بعض شافعیہ نے قرآن اور ذکر کے مابین تفرقہ کیا قرآن پڑھنے سے حانث نہ ہوگا البتہ ذکر سے ہو جائے گا جمہور کی حجت یہ ہے کہ عرف میں کلام آدمیوں کی کلام کی طرف منصرف ہے اور داخلِ نماز اگر قراءت و ذکر سے حانث نہیں ہوگا تو خارج از نماز بھی نہ ہونا چاہئے ، اس بابت مسلم کی یہ حدیث حجت ہے: (إنَّ صلاتنا هذه لا يَصْلُحُ فيها شيءٌ مِن كلام الناس إنما هو التسبيح و التكبير و قراء ة القرآن) (یعنی نماز میں لوگوں کی کلام میں سے کچھ مناسب نہیں کہ یہ تو تسبیح، تکبیر اور قرآن کی قراءت سے عبارت ہے) تو ذکر اور قراءت کے لئے حکم کلام الناس کے حکم کا غیر ہے بقول ابن منیر قولِ بخاری: (هو على نيته) کا مطلب عرفیت ہے، کہتے ہیں یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ وہ حانث نہ ہوگا الا یہ کہ اس کی نیت میں یہ بھی شامل ہے کہ اگر قسم کھائی کہ نہ زید سے بات کروں گا اور نہ اسے سلام کہوں گا پھر اس کے پیچھے نماز پڑھ لی امام نے سلام پھیرا اور اس نے بھی تو جزما اس کے ساتھ حانث نہ ہوگا بخلاف اس تسلیم کے جس کے ساتھ امام کا جواب دے تو اس کے ساتھ بھی حنث واقع نہ ہوگا کیونکہ وہ اس میں سے نہیں جس کی عرف میں لوگ نیت کرتے ہیں، اس میں اختلاف ہے اھ، اور یہ ان کے مذہب پر ہے ہمارے ہاں اس کی نظیر (نماز کے) دوسرے سلام میں ہے اگر اس نے قسم کھائی ہوئی تھی کہ اپنے بائیں جانب والے سے کلام نہ کرے گا تو بھی حانث نہ ہوگا الا یہ کہ اسے جواب دینے کا قصد کیا ہو۔

(و قال النبی ﷺ فضل الكلام الخ) یہ ان احادیث میں سے ہے جنہیں بخاری نے کسی اور جگہ موصول نہیں کیا، اسے نسائی نے ضرار بن مرہ عن ابوصالح عن ابوسعید وابو ہریرہ سے مرفوعا انہی الفاظ کے ساتھ موصولا نقل کیا ہے، مسلم نے اسے سمرہ بن جندب سے روایت کیا لیکن (أفضل) کی بجائے (أحب) کے ساتھ، اسے ابن حبان نے ابوحمزہ سکری عن اعمش عن ابوصالح عنہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (خير الكلام أربع لا يَضُرُّك بأيِّهن بدأتَ) ، احمد نے اسے وکیع عن اعمش کے طریق سے صحابی کو مبہم رکھتے ہوئے مخرج کیا اسی طرح نسائی نے سہیل بن ابوصالح عن ابیہ عن السلولی عن کعب احبار سے موقوفا اس کی تخریج کی، ان چاروں کلمات کے معانی کا بیان کتاب الدعوات کے باب (فضل التسبيح) میں گزر چکا ہے۔

(و قال أبو سفيان الخ) (ابوسفیان سے مراد والدِ حضرت معاویہ ہیں) یہ ان کی طویل حدیث کا بالمعنی حصہ ہے آغازِ صحیح

اور تفسیر آل عمران میں اس کی شرح ہو چکی ہے اس سے اور اس باب کے تحت تمام نقل کردہ روایات سے غرض اس امر کا اثبات ہے کہ اللہ کا ذکر جملہ کلام سے ہے اور (كلمة) کا (سبحان الله و بحمده) کے مثل پر اطلاق اطلاق البعض علی الکل کی قبیل سے ہے۔ (و قال مجاهد الخ) اسے عبد بن حمید نے منصور بن معتمر عن مجاہد سے موقوفا موصول کیا صحابہ کرام کی ایک جماعت سے مرفوعا بھی یہ منقول ہے ان میں حضرات ابی بن کعب، ابو ہریرہ، ابن عباس، سلمہ بن اکوع اور ابن عمر شامل ہیں ان سب کی روایات تفسیر ابن مردویہ میں مخرج ہیں ترمذی نے ابی بن کعب کی روایت تخریج کی، ذکر کرتے ہیں کہ انہوں نے ابوزرعہ سے اس بارے سوال کیا تو وہ مرفوع کو نہ جان پائے مگر اسی طریق سے، اسے ابوعباس بریقی نے اپنے مشہور رسالہ میں صحابہ و تابعین کی ایک جماعت سے موقوفا نقل کیا ہے، اس کے تحت تین احادیث موصول کیں۔

- 6681حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ لَمَّا حَضَرَتْ أَبَا طَالِبِ الْوَفَاةُ جَاءَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ كَلِمَةً أُحَاجُّ لَكَ بِهَا عِنْدَ اللَّهِ

.أطرافه 1360، 3884، 4675، - 4772 (ترجمہ کیلئے جلد:۲،ص:۲۵۶)

ابو طالب کے قصہ وفات پر مشتمل مختصر روایت، یہ بتمامہ اور مشروحا السيرة النبوية میں گزری ہے غرض ترجمہ اس کے جملہ: (قل لا إله إلا الله كلمة الخ) سے ہے، أحاج کا اصل (أحاجج) ہے یعنی (أظهرُ لك بها الحجة) (یعنی میں آپ کیلئے اسکے ساتھ حجت ظاہر کروں گا)۔

- 6682حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ حَدَّثَنَا عُمَارَةُ بْنُ الْقَعْقَاعِ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كَلِمَتَانِ خَفِيفَتَانِ عَلَى اللِّسَانِ ثَقِيلَتَانِ فِي الْمِيزَانِ حَبِيبَتَانِ إِلَى الرَّحْمَنِ سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ سُبْحَانَ اللَّهِ الْعَظِيمِ

.طرفاه 6406، - 7563 (اس کا سابقہ نمبر)

یہ الدعوات میں بھی گزری اس کی مفصل شرح کتاب کے آخر میں ہوگی (یہ جامع بخاری کی آخری حدیث بھی ہے)۔

- 6683حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ شَقِيقٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كَلِمَةً وَقُلْتُ أُخْرَى مَنْ مَاتَ يَجْعَلُ لِلَّهِ نِدًّا أُدْخِلَ النَّارَ وَقُلْتُ أُخْرَى مَنْ مَاتَ لَا يَجْعَلُ لِلَّهِ نِدًّا أُدْخِلَ الْجَنَّةَ

طرفاه 1238، - 4497 (ترجمہ کیلئے جلد:۲،ص:۱۴۳)

اس پر کتاب الجنائز کے اوائل میں بحث گزری ہے تفسیر البقرة کی اسی روایت میں موقوف اور مرفوع حصہ کا بیان ہوا تھا، کرمانی کہتے ہیں متجہ یہ کہا جاتا ہے کہ جو اس حالت میں فوت ہوا کہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراتا تھا وہ آگ میں داخل نہ ہوگا لیکن جب موحد کے لئے جنت میں دخول امر محقق ہے اگرچہ مآل کار کے لحاظ سے ہی تو اس کے ساتھ جزم کیا۔

20 - باب مَنْ حَلَفَ أَنْ لَا يَدْخُلَ عَلَى أَهْلِهِ شَهْرًا وَكَانَ الشَّهْرُ تِسْعًا وَعِشْرِينَ

(جس نے قسم کھائی کہ ایک ماہ اپنے گھر نہ جائے گا اور وہ ماہ انتیس دن کا ہوا)

یعنی اس شکل میں وہ حانث نہ ہوگا یہ بالاتفاق اس صورت متصور ہے کہ مہینہ کے آغاز میں یہ قسم کھائی تھی اگر درمیان میں ایسا کہا اور وہ مہینہ تیس سے کم ایام کا تھا تو آیا وہ تیس ایام پورے کرے یا انتیس پر اکتفاء کرلے؟ اول جمہور کا قول ہے ایک گروہ جن میں مالکیہ کے ابن عبدالحکیم بھی ہیں ثانی رائے کا قائل ہے اس کا بیان کتاب النکاح کے اواخر میں حضرت عمر کی طویل حدیث کی شرح کے اثناء گزرا، تفسیر ایلاء اور اس حدیثِ انس پر باب الایلاء میں کلام گزری طحاوی نے جمہور کے لئے الصیام میں گزری حدیث سے احتجاج کیا جس کے الفاظ تھے: (الشهر تسع وعشرون فإذا رأيتموه فصُومُوا و إذا رأيتمو ه فأفطِرُوا فإذا غُمَّ عليكم فأكْمِلُوا ثلاثين) کہتے ہیں تو آنجناب نے بادل ہونے کی صورت میں تیس دن پورے کرنا واجب کیا اور اسے کمالِ شہر قرار دیا الا یہ کہ اس سے قبل رویتِ ہلال کرلیں بقول ابن حجر اس کے ساتھ ان حضرات کے برخلاف حجت لی جائے گی جن کا زعم ہے کہ اگر اس کی قسم اثنائے مہینہ واقع ہوئی تو اس کے لئے جائز ہے کہ انتیس پر اکتفاء کرلے چاہے وہ مہینہ انتیس دن کا ہو یا تیس کا، خود انہی نے یہ مذہب ایک قوم سے نقل کیا ہے، جہاں تک ابن عبدالحکیم کا قول تو اس کا تعقب حدیثِ عائشہ کے ساتھ کرنا مناسب ہے جو کہتی ہیں بخدا آپ نے یہ نہ کہا تھا کہ مہینہ انتیس کا ہوتا ہے بلکہ ہوا یہ تھا کہ آپ نے ہم ازواج کے پاس ایک ماہ نہ آنے کی قسم کھائی پھر جب انتیس دن بعد آئے تو میں نے استفسار کیا تو فرمایا ہمارا یہ مہینہ انتیس دن کا تھا، طحاوی اس کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ آپ نے مذکور قسم ہلال کی رویت کے ساتھ ہی کھائی تھی، یہی کہا مگر حدیث میں یہ صریح نہیں۔

6684 - حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ عَنْ حُمَيْدٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ آلَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ نِسَائِهِ وَكَانَتِ انْفَكَّتْ رِجْلُهُ فَأَقَامَ فِي مَشْرُبَةٍ تِسْعًا وَعِشْرِينَ لَيْلَةً ثُمَّ نَزَلَ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ آلَيْتَ شَهْرًا فَقَالَ إِنَّ الشَّهْرَ يَكُونُ تِسْعًا وَعِشْرِينَ

أطرافه 378، 689، 732، 733، 805، 1114، 1911، 2469، 5201، 5289 (ترجمہ کیلئے جلد:۳،ص:۷۸)

21 - باب إِنْ حَلَفَ أَنْ لَا يَشْرَبَ نَبِيذًا فَشَرِبَ طِلَاءً أَوْ سَكَرًا أَوْ عَصِيرًا لَمْ يَحْنَثْ فِي قَوْلِ بَعْضِ النَّاسِ وَلَيْسَتْ هَذِهِ بِأَنْبِذَةٍ عِنْدَهُ

(اگر قسم کھائی کہ نبیذ نہ پیئے گا پھر پکا ہوا شربت یا میٹھا پانی یا جوس پی لیا تو بعض الناس کی رائے میں قسم کی خلاف ورزی نہ کی کہ یہ اشیاء ان کے ہاں میں نبیذ نہیں)

(و لیست) کشمیہنی کے نسخہ میں (و لیس) ہے طلاء، سکر اور نبیذ کی تشریح کتاب الاشربہ میں گزری مہلب کہتے ہیں

جمہور کا موقف یہ ہے کہ جس نے قسم کھائی کہ بعینہ نبیذ نہ پیئے گا وہ اس کے غیر کے شرب سے حانث نہ ہوگا اور جس نے قسم کھاتے ہوئے کہا کہ وہ نبیذ اس لئے نہ پیئے گا کہ اس سے نشہ ہو جاتا ہے اسے وہ ہر اس مشروب کے پینے سے حانث ہوگا جس کا یہ معاملہ ہو کہ تمام مشروبات طبخ وعصیر سے نبیذ ہی کہلاتے ہیں کیونکہ فی المعنی وہ اس سے مشابہ ہیں تو یہ اس کی مانند ہے جس نے مطلقا قسم اٹھائی کہ کوئی مشروب نہ پیئے گا تو وہ ہر اس کے پینے سے حانث ہو جائے گا جسے مشروب کہا جا سکتا ہے، ابن بطال کہتے ہیں بخاری کا (بعض الناس) سے اشارہ ابوحنیفہ اور ان کے اتباع کی طرف ہے کیونکہ وہی قائل ہیں کہ طلاء اور عصیر نبیذ نہیں اس لئے کہ درحقیت نبیذ وہ جو (نبذ فی الماء و نقع فیه) (یعنی پانی میں [انگور اور کھجور وغیرہ قسم کا پھل جسکا شربت پکانا مقصود ہے] ڈالا گیا اور وہ اس میں بھیگا) اسی لئے منبوذ کہا جاتا ہے کیونکہ وہ (نُبِذَ أی طُرِح) تو بخاری نے باب کی دونوں حدیثوں سے ان کا رد کرنا چاہا، اس کی توجیہ یہ ہے کہ حدیثِ سہل انتباذ سے قریب العہد کو نبیذ کا تسمیہ دینے کی مقتضی ہے اگرچہ اس کا شرب حلال ہو، الاشربہ میں حضرت عائشہ کی حدیث گزری جس میں تھا کہ آنجناب کے لئے رات کو نبیذ بنائی جاتی جسے آپ صبحدم نوش فرمالیتے اور صبحدم تیار کی جاتی جسے شام کے وقت پی لیتے تھے، حدیثِ سودہ اس کی مؤید ہے کہ انہوں نے ذکر کیا کہ وہ بکری کی کھال (کے بنے برتن) میں نبیذ تیار کرنا شروع ہوئے اور وہی نبیذ بناتے جس کا شرب حلال ہوتا اس کے باوجود اس پر نبیذ کے اسم کا اطلاق ہوا تو تنقیح حکمِ نبیذ میں ہے وہ جو حدِ سکر تک نہ پہنچی ہو اور انگوروں کا جوس جو حدِ سکر تک پہنچ چکا ہو کھجور سے تیار شدہ اس نبیذ کے حکم میں ہے جو حدِ سکر تک پہنچ چکی ہو، ابن منیر نے حاشیہ میں دعوی کیا کہ یہ شارح بخاری کے مقصود سے دور ہیں، بقول ان کے انہوں نے تو حنفیہ کے قول کی تصویب کی ہے اسی لئے کہا(لم یحنث) بعدازاں ان کا قول: (فی قول بعض الناس) اس کے لئے ضار نہیں کیونکہ اگر ان کے برخلاف رائے دینے کا ارادہ ہوتا تو ترجمہ میں اس کے حانث ہونے کی بات کرتے وہ کیونکر ایک مذہب کے موافق ترجمہ قائم کر سکتے ہیں پھر اس کی مخالفت بھی کریں اھ، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ ابن بطال جو سمجھے وہ اوجہ اور مرادِ بخاری کے اقرب ہے حاصل یہ کہ ہر شئ جو عرف میں نبیذ کہلاتی ہے وہ اس کے پینے سے حانث ہو جائے گا الا یہ کہ قسم کھاتے وقت نیت میں کوئی معین شئ تھی تب اسی کے ساتھ مختص ہوگی، طلاء کے لفظ کا اطلاق انگوروں سے پکے جوس پر بھی ہوتا ہے یہ کبھی جم کر گاڑھا اور غلیظ ہو جاتا ہے تب اصلا ہی نبیذ نہیں کہلاتا اور کبھی سیال حالت میں باقی رہتا ہے اور اس کا کثیر سکر (یعنی زیادہ مقدار میں پی لینے سے نشہ) ہو جاتا ہے تو عرفا نبیذ کہلاتا ہے بلکہ ابن تین نے اسے اہلِ لغت سے نقل کیا ہے کہ طلاء شربت کی ایک نوع ہے، ابن فارس سے نقل کیا کہ یہ خمر کے اسماء میں سے ہے، اسی طرح سکر (کے لفظ) کا اطلاق جوس پر ہوتا ہے اس کے متخمر ہونے سے قبل، بعض نے کہا جو اس سے اور اس کے غیر سے مسکر ہو، جوہری نے نقل کیا کہ نبیذِ تمر اور وہ عصیر جو انگوروں سے نچوڑا جائے تو اسی کے ساتھ تسمیہ ہوگا اگرچہ متخمر ہو، حدیثِ سہل کی شرح کتاب النکاح کے ابواب الولیمہ میں گزری ہے، علی سے مراد شیخِ بخاری ابن مدینی ہیں۔

6685۔حَدَّثَنِی عَلِیٌّ سَمِعَ عَبْدَ الْعَزِیزِ بْنَ أَبِی حَازِمٍ أَخْبَرَنِی أَبِی عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ أَنَّ أَبَا أُسَیْدٍ صَاحِبَ النَّبِیِّ ﷺ أَعْرَسَ فَدَعَا النَّبِیَّ ﷺ لِعُرْسِهِ فَکَانَتِ الْعَرُوسُ خَادِمَهُمْ فَقَالَ سَهْلٌ لِلْقَوْمِ هَلْ تَدْرُونَ مَا سَقَتْهُ قَالَ أَنْقَعَتْ لَهُ تَمْرًا فِی تَوْرٍ مِنَ اللَّیْلِ حَتَّى أَصْبَحَ عَلَیْهِ

فَسَقَتْهُ إِيَّاهُ

.أطرافه 5176، 5182، 5183، 5591، - 5597 (ترجمہ کیلئے جلد:۸،ص:۳۳۲)

- 6686حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي خَالِدٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ سَوْدَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ مَاتَتْ لَنَا شَاةٌ فَدَبَغْنَا مَسْكَهَا ثُمَّ مَا زِلْنَا نَنْبِذُ فِيهِ حَتَّى صَارَتْ شَنًّا

ترجمہ: ابن عباس ام المومنین حضرت سودہؓ سے راوی ہیں کہ ان کی ایک بکری مرگئی تو ہم نے اس کی کھال رنگ لی اور ہمیشہ اس میں نبیذ تیار کرتے رہے حتی کہ وہ پرانی ہوگئی۔

حضرت سودہ کا نسب نامہ یہ ہے: بنت زمعہ بن قیس بن عبدشمس عامریہ، بنی عامر بن لؤی سے تھیں قرشیہ ہیں نبی اکرم نے حضرت خدیجہ کی وفات کے بعد ہجرت سے قبل ان سے شادی کی اور گھر لا بسایا، عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ (حتی صار شنا) یعنی بوسیدہ، شنہ قدیم مشک کو کہتے ہیں نسائی نے مغیرہ بن مقسم عن شعبی عن ابن عباس عن النبی ﷺ سے مردار بکری کی کھال رنگنے کے بارہ میں ایک دیگر حدیث نقل کی ہے، مزی نے اطراف میں اشارہ کیا کہ یہ باب کی اسماعیل بن ابو حالد عن شعبی کی روایت کے لئے علت ہے مگر ان کی بات درست نہیں بلکہ یہ دو متغایر فی السیاق حدیثیں ہیں اگر چہ دونوں کے راوی شعبی ہیں، مغیرہ کی مشار الیہ روایت مسلم کی عطاء عن ابن عباس عن میمونہ کی روایت کے سیاق کے موافق ہے اسے بخاری نے عبید اللہ بن عبداللہ عن ابن عباس سے حضرت میمونہ کا واسطہ ذکر کئے بغیر تخریج کیا ہے اس میں رنگنے کا ذکر موجود نہیں، اس پر کتاب الاطعمہ کے اواخر میں مفصل بحث گزری ہے، ابن ابی جمرہ کہتے ہیں حدیثِ سودہ میں ان حضرات کا رد ہے جو دعوی کرتے ہیں کہ انسان زاہد کامل تبھی بنے گا جب اس کی ملکیت میں کچھ نہ ہو کیونکہ یہ بکری ان کی ملکیت میں تھی، اس سے تنمیۃ المال (یعنی مال کو تجارت میں بغرضِ بڑھوتی لگانا) کا جواز بھی ملا کیونکہ اس کی کھال کو رنگ کر تادیر اس سے انتفاع حاصل کرتے رہے، کھانا ہضم کرنے کے لئے کوئی چیز تناول کر لینے کا ثبوت بھی ملا کہ کھانے کے بعد صفتِ انتباذ کا حامل مشروب نوش کرنے کا یہی مقصد ہوتا ہے، فعل کی مالک کی طرف اضافت کا جواز بھی ملا چاہے کسی اور مثلا خادم کے ہاتھوں وہ انجام پایا ہواھ ملخصا۔

شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں یہ دونوں احادیث دال ہیں کہ حقیقتِ نبیذ (ما ینقع فی الماء) (یعنی جو پانی میں بھگوئی جائے) جبکہ خمر اور جو اسکا مماثل ہے وہ انقاع سے خالی ہے لہذا (فلا جرم أنها نبیذ)۔

علامہ انور باب (إذا حلف أن لا یشرب نبیذا) کے تحت کہتے ہیں نبیذ جیسا کہ نسفی کی شرح عقائد میں ہے یہ کہ پانی میں چند کھجوریں ڈال دی جائیں جن سے وہ میٹھا ہو جائے حتی کہ اس میں حموضت (یعنی کھٹاس) ظاہر ہو، حموضت کی شرط کسی اور جگہ نہیں دیکھی، طلاء یہ ہے کہ پکانے کی وجہ سے اس کا دو ثلث حل ہو جائے اور سکر وہ جو نخل سے پانی نکلتا ہے، بدون تفصیل عصیر ماءِ معتصر کو کہتے ہیں (یعنی جو پھلوں کو نچوڑ کر رس نکالتے ہیں)، (لم یحنث فی قول بعض الناس) کی نسبت سے کہتے ہیں بعض الناس سے مراد امام ابو حنیفہ ہیں یہاں ان کا رد کرنا مقصود نہیں بلکہ غرض یہ ہے کہ آیا نبیذ کا اسم ان مشروبات کو بھی متناول ہے؟ تو اگر عرف میں ہے تو لا

محالہ متناول ہے کیونکہ ایمان کی بناء عرف پر ہے یہاں اس کی حلت وحرمت کی بحث نہیں ہو رہی ۔

یہ حدیث امام بخاری کے افراد میں سے ہے۔

- 22 باب إِذَا حَلَفَ أَنْ لَا يَأْتَدِمَ فَأَكَلَ تَمْرًا بِخُبْزٍ وَمَا يَكُونُ مِنَ الْأُدْمِ

(قسم کھائی کہ سالن نہ کھائے گا پھر کھجور یا کسی ایسی چیز کے ساتھ روٹی کھالی جو سالن کی جگہ استعمال ہوسکتی ہے)

یعنی کیا اسے سالن باور کیا جائے ؟ تو وہ حانث ہوگا یا نہیں؟ (و ما یکون منه الأدم) یہ جملہ جملۂ شرط و جزاء پر معطوف ہے یعنی (و باب بیان ما یحصل به الائتدام) ۔

- 6687حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَابِسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ مَا شَبِعَ آلُ مُحَمَّدٍ ﷺ مِنْ خُبْزِ بُرٍّ مَأْدُومٍ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ حَتَّى لَحِقَ بِاللَّهِ

6687م -وَقَالَ ابْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ قَالَ لِعَائِشَةَ بِهَذَا

ترجمہ: حضرت عائشہؓ کہتی ہیں آل محمد کبھی پے در پے تین دن گیہوں کی روٹی سالن کے ساتھ نہیں کھا سکے حتی کہ آپ اللہ سے جا ملے۔

یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو الاطعمہ میں بتمامہ گزری ہے اس طرح بعد والی تعلیق بھی ، وہیں اسے موصول کرنے والوں کا ذکر ہوا تھا۔ (قال لعائشة بهذا) کی بابت کرمانی لکھتے ہیں یعنی ان سے اسے روایت کیا یا ان سے استفہامیہ انداز میں کہا: (ما شبع آل محمد) تو کہا ہاں ، بقول ابن حجر واقع جو ہے وہ اس تقدیر کے برخلاف ہے اور یہ طبرانی اور بیہقی کی دو دیگر طرق کے ساتھ روایت سے ظاہر و بین ہے کہ عابس نے حضرت عائشہ سے کہا کیا نبی اکرم نے قربانیوں کے گوشت کھانے سے منع کیا ہے؟ تو حدیث ذکر کی جس کے آخر میں ہے: (ما شبع آل الخ) محمد بن کثیر کے طریق کے ایراد میں نکتہ اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ عابس کی حضرت عائشہ سے نہ صرف لقاء ثابت ہے بلکہ ان سے سوال بھی کیا، اس سے سابقہ طریق میں موجود عنعنہ کے مدنظر انقطاع کے توہم کا ازالہ مقصود ہے، حدیث کی شرح کتاب الرقاق میں گزر چکی۔

- 6688حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ مَالِكٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ أَنَّهُ سَمِعَ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ قَالَ قَالَ أَبُو طَلْحَةَ لِأُمِّ سُلَيْمٍ لَقَدْ سَمِعْتُ صَوْتَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ضَعِيفًا أَعْرِفُ فِيهِ الْجُوعَ فَهَلْ عِنْدَكِ مِنْ شَيْءٍ فَقَالَتْ نَعَمْ فَأَخْرَجَتْ أَقْرَاصًا مِنْ شَعِيرٍ ثُمَّ أَخَذَتْ خِمَارًا لَهَا فَلَفَّتِ الْخُبْزَ بِبَعْضِهِ ثُمَّ أَرْسَلَتْنِي إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَذَهَبْتُ فَوَجَدْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي الْمَسْجِدِ وَمَعَهُ النَّاسُ فَقُمْتُ عَلَيْهِمْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَرْسَلَكَ أَبُو طَلْحَةَ فَقُلْتُ نَعَمْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِمَنْ مَعَهُ قُومُوا فَانْطَلَقُوا وَانْطَلَقْتُ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ حَتَّى جِئْتُ أَبَا طَلْحَةَ فَأَخْبَرْتُهُ فَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ يَا أُمَّ سُلَيْمٍ قَدْ جَاءَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَلَيْسَ عِنْدَنَا

مِنَ الطَّعَامِ مَا نُطْعِمُهُمْ فَقَالَتِ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ فَانْطَلَقَ أَبُو طَلْحَةَ حَتَّى لَقِيَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَأَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَبُو طَلْحَةَ حَتَّى دَخَلاَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هَلُمِّي يَا أُمَّ سُلَيْمٍ مَا عِنْدَكِ فَأَتَتْ بِذَلِكَ الْخُبْزِ قَالَ فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِذَلِكَ الْخُبْزِ فَفُتَّ وَعَصَرَتْ أُمُّ سُلَيْمٍ عُكَّةً لَهَا فَأَدَمَتْهُ ثُمَّ قَالَ فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَقُولَ ثُمَّ قَالَ ائْذَنْ لِعَشَرَةٍ فَأَذِنَ لَهُمْ فَأَكَلُوا حَتَّى شَبِعُوا ثُمَّ خَرَجُوا ثُمَّ قَالَ ائْذَنْ لِعَشَرَةٍ فَأَذِنَ لَهُمْ فَأَكَلَ الْقَوْمُ كُلُّهُمْ وَشَبِعُوا وَالْقَوْمُ سَبْعُونَ أَوْ ثَمَانُونَ رَجُلاً

أطرافه 422، 3578، 5381، - 5450 (ترجمہ کیلئے جلد: ۵،ص:۳۰۴)

یہ علامات النبوۃ میں مشروحا گزری، مقصود ترجمہ اس کی عبارت: (فأمر بالخبز ففت و عصرت أم سليم عكة لها فأدمت) ہے یعنی ان مفتوت روٹیوں میں گھی کو خلط کیا، ابن منیر وغیرہ کہتے ہیں بخاری کا مقصود ان حضرات کا رد ہے جو کہتے ہیں کہ (ائتدَمَ) نہ کہا جائے گا مگر جب روٹیوں پر گھی لگا کر انہیں تناول کیا، کہتے ہیں حدیثِ عائشہ کیلئے اس کی مناسبت یہ ہے کہ معلوم تھا کہ ان کی مراد مطلقا نفیِ ادام تھی اس قرینہ سے جو ان کی (ان ایام میں) تنگیِ حال معروف تھی تو اس میں کھجوریں وغیرہ بھی داخل ہیں، کرمانی لکھتے ہیں وجہِ مناسبت یہ ہے کہ تمر جب ان کے ہاں موجود تھی اور وہی ان کی غالب غذا تھی اور وہ سیر ہو کر کھاتے تھے تو معلوم ہوا اس کے ساتھ ملا کر روٹی کھانا ائتدام نہیں، کہتے ہیں محتمل ہے کہ اس باب میں اس حدیث کا ذکر کسی ادنی ملابست کی وجہ سے ہو اور وہ لفظِ مأ دوم ہے کیونکہ کوئی دیگر روایت اپنی شرط پر نہ پائی، کہتے ہیں محتمل ہے کہ اس باب کے تحت اس حدیث کا نقل ناقلینِ بخاری کا تصرف ہو، بقول ابن حجر اول مرادِ بخاری سے دور ہے جبکہ ثانی ہی مراد ہے لیکن اس طور کہ ابن منیر کی ذکر کردہ توجیہ اس کے ساتھ منضم کی جائے اور ثالث نہایت بعید ہے بقول ابن منیر جہاں تک قصہِ ام سلیم ہے تو اس کی مناسبت ظاہر ہے کیونکہ اس تھوڑے سے گھی کے ساتھ جو برتن کی تہہ میں باقی تھا ان مفتوت روٹیوں کا اصطباغ ممکن نہ تھا، اس کی غایت یہ تھی کہ روٹیوں میں کچھ گھی کا ذائقہ شامل ہو جائے تو یہ کھجوروں کے ان میں خلط سے مشابہ ہوا، اس سے ماخوذ ہوگا کہ مطلقا کہنے کے وقت ہر شئ ادام کہلائے گی تو سالن استعمال نہ کرنے کی قسم کھانے والا اگر روٹی کو اس کے ساتھ کھائے گا تو وہ حانث سمجھا جائے گا یہی جمہور کا قول ہے چاہے اصطباغ ہوا ہو یا نہیں، ابوحنیفہ اور ابو یوسف کہتے ہیں اگر پنیر اور انڈے کے ساتھ روٹی کھائی تو حانث نہ ہوگا

محمد بن حسن نے مخالفت کی اور کہا ہر چیز جو روٹی کے ساتھ کھائی جاتی ہے اس میں سے جو اس پر غالب و کثیر ہو جیسے بھنا ہوا گوشت اور پنیر، وہ ادام ہے مالکیہ سے منقول ہے کہ ہر اس چیز کے ساتھ حانث ہوگا جو حالف کے نزدیک سالن ہے اور ہر قوم کا اپنا عرف ہوتا ہے، بعض نے اس سے نمک کا استثناء کیا جریش (یعنی موٹا موٹا پیسا ہوا یا ڈلی کی شکل میں) ہو یا مطیب (باریک پیسا ہوا)

آخرِ بحث بعنوان تنبیہ لکھتے ہیں جمہور کی حجت میں سے قصہِ بریدہ بارے حضرت عائشہ کی حدیث بھی ہے جس میں ہے: (فدعا بالغداء فأتِيَ بخبزٍ و أدمٍ مِن أدم البيت) اس کی شرحِ مفصل اس کے مقام پر گزری ہے مصنف نے الاطعمہ میں اس پر اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا تھا: (باب الأدم) ابن بطال کہتے ہیں یہ حدیث اس امر پر دال ہے کہ گھر میں موجود ہر چیز جو عادۃً سالن

کے ضمن میں استعمال ہوتی ہے سالن کہلائے گی چاہے مائع ہو یا جامد، اسی طرح یہ حدیث بھی: (تکون الأرض یوم القیامة خبزة واحدة و إداسهم زائدة كَبِدِ الحوت) اس کی شرح کتاب الرقاق میں گزری، ترجمہ میں مذکور قسم کے خصوص میں یوسف بن عبد اللہ بن سلام کی حدیث ہے کہتے ہیں میں نے دیکھا کہ نبی اکرم نے جو کی روٹی کا ایک ٹکڑا لیا اور اس پر کھجور رکھی اور فرمایا یہ اس کا سالن ہے، اسے ابوداؤد اور ترمذی نے بسندِ حسن تخریج کیا ہے، ابن قصار کہتے ہیں اہلِ لغت کے ہاں اس امر میں اختلاف نہیں کہ جس نے بھنے گوشت کے ساتھ روٹی کھائی گویا اس نے سالن کے ساتھ کھائی، اگر کہا میں نے سالن کے بغیر کھائی ہے تو وہ جھوٹا ہے اگر کہا سالن کے ساتھ کھائی ہے تو سچا ہے جہاں تک کوفیوں کا قول کہ ادام دو چیزوں کو جمع کر کے کھانے کا نام ہے تو یہ اس امر پر دال ہے کہ مراد یہ کہ روٹی کو اس میں مستہلک (یعنی اچھی طرح خلط) کرے اس طور کہ وہ اس کے تابع بنے بایں وجہ کہ اس کے اجزاء اس میں متداخل ہو جائیں اور یہ تبھی ہوگا جب اس کے ساتھ اس کا اصطباغ ہوگا، ان کے مخالفین نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ کلام اول تو مسلّم مگر قبل از تناول تداخل والی بات کی کوئی دلیل نہیں، مراد جمع پھر اکل کے ذریعہ استہلاک ہے تب دونوں متداخل ہوں گے۔

علامہ انور باب (إذا حلف أن لا يأتدم فأكل تمرا) کے تحت لکھتے ہیں ہمارے نزدیک ادام وہ جس کے ساتھ ائتدام (یعنی سالن کے بطور استعمال) ہو تو یہ صرف رطب (یعنی تر) ہی ہوگا مصنف نے اس کا اطلاق یابس (یعنی خشک) پر بھی کیا ہے اس میں کوئی حرج نہیں تو شائد ہمارے فقہاء کے زمانہ میں اہلِ کوفہ کا یہی عرف عام تھا اور تم جانتے ہو ہمارے ہاں ایمان کی بناء عرف پر ہے۔

- 23 باب النِّيَّةِ فِي الأَيْمَانِ (قسم میں نیت کا عمل دخل)

سب کے ہاں (ایمان کا) ہمزہ مفتوح ہے کرمانی نے ذکر کیا کہ بعض نسخوں میں اس پر زیر ہے اس کی انہوں نے توجیہہ یہ کی کہ بخاری کا مذہب یہ ہے کہ اعمال ایمان میں داخل ہیں بقول ابن حجر اسے کتاب الأیمان والنذور میں لانا توہینِ کسر کیلئے کافی ہے۔

- 6689حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ قَالَ سَمِعْتُ يَحْيَى بْنَ سَعِيدٍ يَقُولُ أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَنَّهُ سَمِعَ عَلْقَمَةَ بْنَ وَقَّاصٍ اللَّيْثِيَّ يَقُولُ سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ وَإِنَّمَا لاِمْرِءٍ مَا نَوَى فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوِ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ

أطرافه 1، 54، 2529، 3898، 5070، - 6953 (ترجمہ کیلئے جلد: ۵،ص:۶۴۳)

عبد الوہاب سے ابن عبد المجید ثقفی اور محمد بن ابراہیم سے مراد تیمی ہیں، آغازِ صحیح میں اس کی شرح ہوئی ترجمہ کیلئے اس کی مناسبت یہ ہے کہ قسم جملۂ اعمال میں سے ہے تو اس کے ساتھ زماناً اور مکاناً الفاظ کی نیت کے ساتھ تخصیص پر استدلال کیا جائے گا اگرچہ لفظ میں اس کے مقتضی کچھ نہ ہو جیسے کسی نے قسم کھائی کہ زید کے گھر داخل نہ ہوگا اور اس کی مراد مثلاً یہ ہو کہ اس ماہ یا اس سال میں! یا قسم کھائی کہ زید سے کلام نہ کرے گا اور نیت میں تھا کہ اس کے گھر جا کر نہ کہ کسی اور جگہ، تو حانث نہ ہوگا اگر مہینہ یا سال بعد یا دوسری

مثال میں کسی اور جگہ کلام کرلی، شافعی اوران کے اتباع نے اس کے ساتھ اس شخص کی بابت استدلال کیا جس نے کہا: (إن فعلت کذا فأنت طالق) (یعنی اگرتم نے یہ کیا توتمہیں طلاق) اور کسی تعداد کی نیت کی تو عددِ مذکور کا اعتبار ہوگا خواہ لفظاً اسے نہ بھی کہا ہو اسی طرح جس نے کہا: (إن فعلت کذا فأنتِ بائن)(یعنی اگر یہ کیا توتم بائنہ ہوئی) تو اگر اس کی نیت تین کی تھی تب وہ بائن ہوئی اور اگر اس سے کم کی تھی جوحسبِ نیت طلاقِ رجعی واقع ہوئی ، حنفیہ نے دونوں صورتوں میں اس سے اختلاف کیا، اس سے یہ استدلال بھی کیا گیا ہے کہ قسم اٹھانے والے کی نیت کے مطابق ہے لیکن یہ حقوق العباد کے سوا دیگر معاملات میں جبکہ ان میں مستحلِف (یعنی قسم اٹھوانے والے) کی نیت کے مطابق ہوگی اس میں توریہ (یہ ایک بلاغتی اصطلاح ہے جس میں کوئی ایسا لفظ بولا جاتا ہے جو دو معانی کو محتمل ہوتا ہے تو عام فہم اور ظاہری معنی مرادنہیں ہوتا) نہیں چلے گا اگر کسی کا حق مرتا ہو، یہ تب جب دونوں متحاکم ہوں (یعنی انہوں نے عدالت میں اپنا کیس دائر کیا ہے) لیکن غیرِ محاکمت میں اکثر کے نزدیک حالف کی نیت کا اعتبار ہے، مالک اور ایک جماعت کا قول ہے کہ محلوف لہ (یعنی جس کیلئے قسم کھائی جارہی ہے) کی نیت معتبر ہوگی، نووی لکھتے ہیں جس نے کسی کے ذمہ اپنے کسی حق کا دعوی کیا اور حاکم یا قاضی نے اس سے قسم اٹھائی تو حاکم کی نیت کے مطابق قسم کا انعقاد ہوگا اور بالاتفاق اس میں توریہ نہ چلے گا، اگر بغیر حاکم کے کہے قسم کھائی تب توریہ کرنا ممکن ہے الا یہ کہ کسی کا حق ضائع ہوتا ہوتب گنہگارتو ہوگا اگرچہ حانث نہ بھی بنے، یہ سب تب اگر اللہ کے (نام کے) ساتھ قسم اٹھائی لیکن اگر طلاق یا عتاق کے ساتھ قسم کھائی تو توریہ کرنا اسے نفع دے گا اگرچہ حاکم کے کہنے پر قسم اٹھا رہا ہو کیونکہ حاکم کیلئے (روا) نہیں کہ اس کے ساتھ اس سے قسم اٹھوائے، یہی مطلقاً کہا اور اس صورت میں کہ جب حاکم اس کے ساتھ جوازِ تحلیف کی رائے رکھتا ہو، مناسب یہ ہے کہ توریہ اس کے لئے نافع نہ ہو۔

علامہ انور باب (النية في الأيمان) کے تحت رقمطراز ہیں کہ نیتِ تخصیص فی العام میں مسئلہ وہی جو تم نے ابھی سنا، جہاں تک تقییدِ مطلق ہے تو ہماری کتب میں اس سے تعرض نہیں کیا گیا، یہاں ایک تیسری قسم بھی ہے اور وہ ہے مراتبِ شئ اور مسمی! کیا ان کے بعض کا ارادہ کرنا سوائے بعض کے درست ہے؟ جیسے اس آیت میں: (ولا تقربوهن) کہ اس سے اس کا مرتبہ قصوی عین وہ جو یہودی کیا کرتے تھے اور جیسے نبی اکرم کی عما تحت الإزار یا موضعِ طمث سے استمتاع سے نہی تو میرے نزدیک اس سب میں نیت کا اعتبار ہے اور مراتبِ مسمی اگرچہ عامۃ الکتب میں مذکور نہیں لیکن صدرِ شریعت کی مطلق کی تعریف میں اس کا اندراج ممکن ہے، جو اس کی تعریف میں ابن ہمام نے ذکر کیا تو اس میں اصلا ہی اس کا اندراج نہیں بلکہ ضرورت ہے کہ اس کے لئے کوئی نئی اصطلاح وضع کی جائے، سیبویہ سے جیسا کہ شرح جامع صغیر میں ہے، منقول ہے کہ فعل عام نہیں اور نہ خاص بلکہ وہ مطلق ہے بقول نحاۃ یہ جنس ہے اور جنس کا اطلاق قلیل وکثیر دونوں پر ہے۔

- 24 باب إِذَا أَهْدَى مَالَهُ عَلَى وَجْهِ النَّذْرِ وَالتَّوْبَةِ (نذر یا توبہ کے ضمن میں اپنا مال خیرات کر دینا)

(والتوبة) سب کے ہاں یہی ہے مگر کشمیہنی کے نسخہ میں اس کی بجائے (و القربة) ہے اسماعیلی کی مستخرج میں بھی یہی دیکھا ،کرمانی کہتے ہیں ان کے قول: (أهدى) کا مطلب یہ کہ اپنے مال کے ساتھ تصدق کرے یا معنی یہ کہ اسے مسلمانوں کیلئے ہدیہ بنا دے، یہ نذر کے سلسلہ کا پہلا باب ہے، لغت میں نذر یہ ہے کہ کسی خیر یا شر کا التزام کرے (یعنی اپنے اوپر اسے لازم قرار دے لے)

شرع میں یہ کہ مکلف کسی ایسی شیٔ کو اپنے اوپر لازم کرلے جو اس پر منجز یا معلق نہیں، اس کی دو قسمیں ہیں: نذرِ تبرّر اور نذرِ لجاج، نذرِ تبرر کی پھر ذیلی دو قسمیں ہیں ایک جس کے ساتھ ابتداء ہی تقرُّب کا حصول کیا جائے جیسے (کہے) : (لِلّٰهِ عَلَیَّ أَنْ أَصُومَ كذا) (یعنی اللہ کیلئے میرے ذمہ کہ میں ایسے ایسے روزہ رکھوں) اس کے ساتھ یہ کہنا بھی ملتحق ہے کہ (لله عليَّ أنْ أصوم كذا شكراً علىٰ ما أنْعَم به) (یعنی اللہ کے مجھ پہ انعام کے شکرانہ کے طور پہ میں اتنے روزے رکھنا مانتا ہوں) کہ مثلا میرے مریض کو شفاد ی، بعض نے اس کی صحت واستحباب پر اتفاق نقل کیا، بعض شافعیہ کیلئے ایک شاذ رائے یہ ہے کہ یہ منعقد نہ ہوگی، دوم جس کے ساتھ تقرب تو مطلوب ہے مگر کسی ایسی شیٔ کے ساتھ معلق کر کے جس کا حصول اس کیلئے نافع ہو مثلا کہے اگر میرا غائب آجائے یا اگر مجھے دشمن کے شر سے بچاؤ ملے تو مثلا میرے ذمہ اتنے روزے! معلق بالاتفاق لازم ہے اسی طرح راجح رائے کے مطابق منجز بھی ہے

نیز لجاج کی بھی دو اقسام ہیں: ایک جسے کسی فعلِ حرام یا ترکِ واجب پر معلق کرے تو راجح یہ ہے کہ یہ منعقد نہ ہوگی الا یہ کہ فرضِ کفایہ ہو یا اس کے کرنے میں مشقت ہو تب اسے لازم ہے، اس کے ساتھ ملتحق ہے وہ نذر جسے کسی فعلِ مکروہ پر معلق کرے، دوسری قِسم یہ کہ اسے کسی ایسے فعل پر معلق کرے جو خلافِ اولیٰ ہے یا وہ فعل مباح ہے یا ترکِ مستحب پر معلق کرے، اس ضمن میں علماء کے تین اقوال ہیں: وفاء (یعنی پورا کرنا) یا کفارۂ یمین یا دونوں کے مابین تخییر، شافعیہ کے ہاں اسی طرح حنابلہ کے ہاں ترجیح مختلف ہے، حنفیہ نے سب میں کفارۂ یمین پر جزم کیا، مالکیہ نے کہا کہ یہ اصلاً ہی منعقد نہیں۔

- 6690حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ وَكَانَ قَائِدَ كَعْبٍ مِنْ بَنِيهِ حِينَ عَمِيَ قَالَ سَمِعْتُ كَعْبَ بْنَ مَالِكٍ فِي حَدِيثِهِ ﴿ وَعَلَى الثَّلاَثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا ﴾ فَقَالَ فِي آخِرِ حَدِيثِهِ إِنَّ مِنْ تَوْبَتِي أَنِّي أَنْخَلِعُ مِنْ مَالِي صَدَقَةً إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَمْسِكْ عَلَيْكَ بَعْضَ مَالِكَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكَ

أطرافه 2757، 2947، 2948، 2949، 2950، 3088، 3556، 3889، 3951، 4418، 4673، 4676، 4677، 4678، 6255، - 7225 (ترجمہ کیلئے جلد:۴،ص:۲۶۰)

یونس سے مراد ابن یزید ایلی ہیں۔ (عن عبد الله بن كعب) یہ اپنے سے راوی عبدالرحمٰن کے والد ہیں، تفسیر سورۃ براءۃ میں احمد بن صالح کے حوالے سے: (حدثني ابن وهب أخبرني يونس)، احمد نے کہا: (و حدثنا عنبسة حدثنا يونس عن ابن شهاب أخبرني عبد الرحمن بن كعب أخبرني عبد الله بن كعب) گزرا پھر اسے اسحاق بن راشد عن ابن شہاب (أخبرني عبد الرحمن بن عبد الله بن كعب بن مالك عن أبيه) کے طریق سے تخریج کیا۔ (يقول في حديثه الخ) یعنی غزوہ تبوک سے پیچھے رہ جانے کے بارہ میں ان کی طویل حدیث جو بطولہ مشروحاً کتاب المغازی میں ایک اور طریق کے ساتھ زہری سے گزری۔ (فهو خير لك) ابوداؤد نے احمد بن صالح سے اسی سند کے ساتھ یہ اضافہ بھی کیا: (فقلت إني امسك سهمي الذي بخيبر) یہ بخاری کے ہاں بھی ایک اور طریق کے ساتھ زہری سے مروی ہے، ابوداؤد کی ابن اسحاق

عن زہری سے اسی طریق کے ساتھ روایت میں یہ الفاظ ہیں: (إن من توبتی أن أخرج من مالی کلہ للہ و رسولہ صدقۃً قال لا، قلت فنصفہ ؟ قال لا ، قلت فثلثہ ؟ قال نعم قلت فإنی أمسك سھمی الذی بخیبر) ابن عیینہ عن زہری عن ابن کعب بن مالک عن ابیہ سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے فرمایا۔۔۔تو یہی حدیث ذکر کی اور اس میں ہے: (و إنی أنخلع من مالی کلہ صدقۃ قال یجزئ عنك الثلث) احمد اور ابوداؤد کی حدیثِ ابولبابہ میں بھی اس کا مثل ہے، سلف نے اس شخص کی بابت باہم اختلاف کیا ہے جس نے نذر مانی کہ اپنا سب مال صدقہ کر دے گا، دس اقوال سامنے آئے ہیں تو مالک نے اس حدیث کے مدنظر کہا اسے ثلث دینا لازم ہے، ان سے منازعت کی گئی کہ حضرت کعب نے نذر اور اس کے ہم معنی کسی لفظ کے ساتھ تصریح تو نہ کی تھی بلکہ محتمل ہے کہ انہوں نے نذر پوری کی ہو

اور یہ بھی محتمل ہے اس کا ارادہ کیا ہو جس کیلئے نبی اکرم سے اجازت مانگی، انخلاع جس کا ذکر کیا ان سے صدورِ نذر میں ظاہر نہیں بلکہ ظاہر امر تو یہ ہے کہ ان کی مراد یہ تھی کہ اپنی توبہ کا معاملہ اللہ تعالیٰ کے قبولِ توبہ کی اس نعمت پر شکر بجالاتے ہوئے تمام مال کے تصدق کے ساتھ موکد (یعنی پکا) کریں ، فاکہانی شرح العمدہ میں لکھتے ہیں حضرت کعب کیلئے اولیٰ یہ تھا کہ مشورہ کرتے اور یہ کہ اپنی رائے کے ساتھ مستبد نہ ہوتے لیکن ان کی خوشی کا عالم دیدنی تھا جس کے باعث انہیں اچھا لگا کہ اپنا سارا مال اللہ کی راہ میں صدقہ کر دیں تو استشارت (یعنی مشورہ مانگنے) کو صیغۂ جزم کے ساتھ وارد کیا اھ، گویا چاہا کہ اپنی رائے کے ساتھ مستبد ہوں اپنے اس جزم میں کہ ان کی توبہ میں سے ہے کہ اپنے سب مال سے علیحدہ ہو جائیں ، ابن منیر لکھتے ہیں حضرت کعب نے قطعیت کے ساتھ اس انخلاع کی بات نہیں کی تھی بلکہ یہ طلبِ مشورہ ہی تھا کہ ایسا کریں یا نہیں؟ بقول ابن حجر محتمل ہے کہ ان کی یہ کلام استفہامی ہو اور حرفِ استفہام محذوف کر دیا گیا اسی لئے کثیر علماء کے نزدیک راجح وجوبِ وفاء ہے اس شخص کیلئے جس نے اپنے سب مال کا تصدق اپنے اوپر لازم کر لیا مگر جب یہ علی سبیل القربت ہو (یعنی از رہِ تقرب الٰہی) بعض نے کہا اگر وہ مالدار ہے تو اب ایسا کرنا لازم ہے اور اگر فقیر ہے تو اس کے ذمہ کفارۂ یمین ہے، یہ لیث کا قول ہے، ابن وہب نے ان کی موافقت کی اور مزید کہا اور اگر متوسط ہے تو اپنے مال کی زکات کے بقدر نکال دے، یہ آخری قول ابوحنیفہ سے بھی منقول ہے مگر بلا تفصیل اور یہی ربیعہ کا قول ہے شعبی اور ابن لبابہ کی رائے میں اس پر اصلا ہی کوئی شئ لازم نہیں، قتادہ کہتے ہیں مالدار کو عشر، متوسط کو سُبع (ساتواں حصہ) اور مملق (فقیر) کو خُمس دینا لازم ہے (ترتیب شائد الٹ ہوگئی مگر فتح کی عبارت یہی ہے) بعض نے کہا سب کا تصدق لازم ہے مگر نذرِ لجاج میں نہیں اور اس میں کفارۂ یمین ہے، سحنون سے منقول ہے کہ اتنا مال تصدق کرے جس سے اسے نقصان نہ ہو تھوڑی ، اوزاعی اور ایک جماعت کا موقف ہے کہ بغیر تفصیل اسے کفارۂ قسم ادا کرنا لازم ہے بقول نخعی بغیر تفصیل اسے سب نکال دینا لازم ہے، جب یہ متقرر ہوا تو ترجمہ کے ساتھ حدیثِ کعب کی مناسبت یہ ہے کہ معنائے ترجمہ ہے جس نے اپنا سارا مال اہداء کیا یا تصدق کیا جب وہ کسی گناہ سے تائب ہوا یا اس نے نذر مانی تھی تو کیا اس کا نفاذ کرے جب اس کا انجاز ہوا؟ یا اسے معلق رکھے؟ قصہ کعب اول پر منطبق ہے یعنی تنجیز ،لیکن جیسا کہ متقرر ہوا ان سے تنجیز واقع نہ ہوئی صرف مشورہ کیا تھا تو انہیں بعض مال کے امساک کا مشورہ ملا تو ایسے شخص کیلئے جو اپنا سب مال تصدق کرنا چاہے یا اسے معلق رکھے، اولیٰ یہ ہے کہ بعض مال روک لے، اس سے یہ لازم نہیں کہ اگر تنجیز کرے تو یہ نافذ العمل نہ ہوگا ، کتاب الزکاۃ میں اشارہ گزرا کہ تمام مال کا تصدق اختلاف

احوال کے ساتھ مختلف ہے تو جو اس پر قوی ہے اور جانتا ہے کہ اس پر صبر کر پائے گا اسے منع نہیں اسی پر حضرت ابوبکر صدیق کا فعل متنزل ہے (جب تبوک کے موقع پر گھر میں جھاڑو پھیر کر سب کچھ اسلام کی راہ میں دے دیا) اور انصار کا مہاجرین پر ایثار کرنا اگرچہ انہیں حاجت تھی: (ولو كانَ بهِمْ خصاصة) جو ایسا نہ ہو اس کے لئے نہیں، اسی پر یہ قولِ نبوی متنزل ہے: (لا صدقة إلا عن ظهر غنى) ایک روایت میں ہے: (أفضل الصدقة ما كان عن ظهر غنى)

بقول ابن دقیق العید حدیثِ کعب سے ثابت ہوا کہ صدقہ کا محوِ ذنوب میں اثر ہے اسی لئے مالی کفارات مشروع کئے گئے ہیں، فاکہانی نے ان سے منازعت کی اور کہا توبہ سابقہ گناہوں کو مٹا ڈالتی ہے، حضرت کعب کا ظاہرِ حال یہ ہے کہ انہوں نے بطور شکرانہ ایسا کرنا چاہا تھا (توبہ تو ان کی پہلے ہی قبول ہو چکی تھی) بقول ابن حجر شیخ کی مراد یہ ہے کہ قولِ کعب: (إنَّ مِنْ توبتي الخ) سے ماخوذ کیا جائے گا کہ صدقہ کا اس قبولِ توبہ میں اثر ہے جس کے حصول سے محوِ ذنوب متحقق ہوا اور اس ضمن میں حجت آنجناب کی ان کے اس قولِ مذکور کی تقریر ہے۔

25 - باب إِذَا حَرَّمَ طَعَامَهُ (کسی طعام کو اپنے اوپر حرام قرار دے لینا)

وَقَوْلُهُ تَعَالَى ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ ﴾ وَقَوْلُهُ ﴿لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ ﴾ (اللہ تعالی نے نبی پاک کو مخاطب کرتے ہوئے کہا اے نبی کیوں آپ اپنے پہ حرام کرتے ہیں اسے جسے اللہ نے حلال کیا ہوا ہے اپنی ازواج کو خوش کرنے کیلئے؟ اور فرمایا: نہ حرام کرو اپنے پہ وہ پاکیزہ چیزیں جنہیں اللہ نے حلال کیا ہے)

غیرِ ابوذر کے ہاں (طعامه) ہے، یہ نذرِ لجاج کی امثلہ میں سے ہے وہ یہ کہ مثلا کہے فلاں طعام یا مشروب مجھ پر حرام! یا میں نے اس کی نذر مانی یا اللہ کیلئے مجھ پر کہ میں فلاں چیز نہ کھاؤں یا فلاں چیز نہ پیوں، اقوالِ علماء میں سے راجح یہ ہے کہ یہ منعقد نہ ہوگی الا یہ کہ اسے حلف کے ساتھ مقرون کرے تب اسے کفارہِ قسم لازم ہوگا۔ (و قوله تعالى الخ) غیرِ ابوذر نے اضافہ کیا: (إلى قوله : تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ) اس بارے کتاب الطلاق میں اختلاف مذکور ہوا تھا کہ کیا آیت کا نزول تحریمِ حضرت ماریہ بارے ہوا یا تحریمِ شہد بارے؟ ثانی کی طرف مصنف نے اشارہ کیا جب یہ حدیث یہاں نقل کی ہے، طعام کا حکم بھی اسی حکمِ مشروب سے ماخوذ ہے، ابن منذر کہتے ہیں اس شخص کی بابت اختلاف ہے جس نے اپنے اوپر کوئی حلال طعام یا مشروب حرام قرار دے ڈالا تو ایک گروہ نے کہا وہ اس طرح حرام نہ ہوگا اور اس کے ذمہ کفارہِ یمین ہے یہی اہل عراق کا مذہب ہے جبکہ ایک گروہ نے کہا کفارہ تبھی لازم ہوگا جب قسم کھائی ہو! اس قول کی ترجیح کی طرف مصنف نے یہ حدیث وارد کر کے اشارہ کیا کیونکہ اس میں ہے: (و قد حلفت) یہی مسروق، شافعی اور مالک کا قول ہے لیکن مالک نے عورت کا اس سے استثناء کیا اور کہا وہ مطلقہ ہو جائے گی (یعنی اگر کہا اگر میں نے فلاں چیز کھائی تو میری بیوی کو طلاق ہو تو ان کے نزدیک اس کے کھانے سے طلاق واقع ہو جائے گی) اسماعیل قاضی لکھتے ہیں عورت اور لونڈی کے مابین فرق یہ ہے کہ اگر کہا میری بیوی مجھ پر حرام تو یہ فراق ہے جس کا اس نے التزام کر لیا لہذا وہ مطلقہ ہوئی اور اگر یہی بات بغیر قسم کھائے اپنی لونڈی کے بارہ میں کہی تو اس نے اپنے آپ پر الزام ما لا یلزم کیا (یعنی جو لازم نہ تھا اسے اپنے اوپر لازم کر لیا) لہذا وہ اس

پر حرام نہ ہوگی شافعی کہتے ہیں اس پر کوئی شئ واقع نہیں اگر قسم نہ کھائی الا یہ کہ طلاق کی نیت کرے تب طلاق واقع ہوئی اور اگر عتق کی نیت تھی تب اس کا بھی وقوع ہوا، ان سے یہ بھی منقول ہے کہ کفارہ یمین لازم ہوا۔

(و قوله تعالی لا تحرموا الخ) گویا اس روایت کی طرف اشارہ کیا جو ثوری نے اپنی جامع میں اور ابن منذر نے ان کے طریق سے بسندِ صحیح ابن مسعود سے نقل کی کہ ان کے پاس کھانا لایا گیا تو ایک شخص الگ ہوگیا اور کہا میں نے اسے اپنے اوپر حرام کیا ہوا ہے تو کہا قریب ہو جاؤ اور کھاؤ اور اپنی قسم کا کفارہ دیدو پھر یہ آیت تلاوت کی (لا تعتدوا) تک، ابن منذر کہتے ہیں بعض موجبینِ کفارہ نے چاہے قسم نہ بھی کھائی ہو، حدیثِ ابوموسی میں واقع سے تمسک کیا ہے جس میں ایک جرمی شخص کے مرغ کے سالن سے الگ رہنے کا قصہ ذکر ہوا تھا، یہ روایت مختصر ہے اس کے بعض صحیح طرق میں ہے کہ اس شخص نے کہا: (حلفتُ أنْ لا آکله) بقول ابن حجر صحیحین میں شیخین نے بھی یہ الفاظ تخریج کیے ہیں۔

- 6691حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا الْحَجَّاجُ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ زَعَمَ عَطَاءٌ أَنَّهُ سَمِعَ عُبَيْدَ بْنَ عُمَيْرٍ يَقُولُ سَمِعْتُ عَائِشَةَ تَزْعُمُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَمْكُثُ عِنْدَ زَيْنَبَ بِنْتِ جَحْشٍ وَيَشْرَبُ عِنْدَهَا عَسَلاً فَتَوَاصَيْتُ أَنَا وَحَفْصَةُ أَنَّ أَيَّتَنَا دَخَلَ عَلَيْهَا النَّبِيُّ ﷺ فَلْتَقُلْ إِنِّي أَجِدُ مِنْكَ رِيحَ مَغَافِيرَ أَكَلْتَ مَغَافِيرَ فَدَخَلَ عَلَى إِحْدَاهُمَا فَقَالَتْ ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ لاَ بَلْ شَرِبْتُ عَسَلاً عِنْدَ زَيْنَبَ بِنْتِ جَحْشٍ وَلَنْ أَعُودَ لَهُ فَنَزَلَتْ ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ ﴾ ، ﴿ إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ﴾ لِعَائِشَةَ وَحَفْصَةَ ﴿ وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا ﴾ لِقَوْلِهِ بَلْ شَرِبْتُ عَسَلاً

أطرافه 4912، 5216، 5267، 5268، 5431، 5599، 5614، 5682، 6972(ترجمہ کیلئے جلد:۶،ص:۶۵۶)

6691م -وَ قَالَ لِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى عَنْ هِشَامٍ وَلَنْ أَعُودَ لَهُ وَقَدْ حَلَفْتُ فَلاَ تُخْبِرِي بِذَلِكَ أَحَدًا

شیخ بخاری زعفرانی اور حجاج بن محمد سے مراد مصیصی ہیں۔ (زعم عطاء) اسماعیلی کی ایک اور طریق کے ساتھ حجاج سے روایت میں ہے: (قال قال ابن جریج عن عطاء) یہی ہشام بن یوسف کی آخر الباب میں مذکور روایت میں ہے: (فنزلت یا أیُّھا النبی لِمَ تُحرّمُ الخ) بقول ابن حجر یہ سیاق بعض ان حضرات کیلئے باعثِ اشکال ہوا جو بخاری کے طریقہ اختصار کے ممارس (یعنی اچھی طرح واقف) نہیں اس کی تفصیل یہ کہ حدیث دراصل ان کے پاس بتمامہ ہے جیسا کہ التفسیر، النکاح اور الطلاق میں گزری تو جب اس کے اختصار کا ارادہ کیا تو اس کے چند ان کلمات پر اقتصار کیا جو آیات کے ہیں اور قسم سے متعلق ہیں اور ساتھ ہی بعض مبہم اشخاص کے اسماء ذکر کر دئے تو جب (إنْ تَتُوبَا) ذکر کیا تو انہیں حضرت عائشہ اور حضرت حفصہ کے ساتھ مفسر کیا اور جب (أسرَّ۔۔۔ حدیثا) کا ذکر کیا تو اس کی تفسیر میں: (لا ، بل شربت عسلا) نقل کیا۔ (و قال إبراهيم الخ) غیر ابوذر کے ہاں (قال لی إبراهیم) ہے، التفسیر میں یہ (حدثنا إبراهیم الخ) کے الفاظ سے گزری ہے۔ (عن ھشام) یہ ابن یوسف ہیں التفسیر میں

اس کی تصریح کی تھی یہاں سند کا کچھ اختصار کیا مراد یہ کہ ہشام نے ابن جریج سے اسی مذکور سند و متن کے ساتھ اسے روایت کرتے ہوئے: (و قد حلفت الخ) کی زیادت بھی کی۔

علامہ انور باب (إذا حرم طعاما الخ) کے تحت لکھتے ہیں جانو کہ ہمارے نزدیک حلال کو حرام قرار دے ڈالنا قسم ہے امام شافعی کا اس میں اختلاف ہے مصنف نے دونوں مذاہب میں سے کسی ایک کی طرف اپنے میلان کا اِفصاح نہیں کیا پھر ظاہر قرآن ابو حنیفہ کیلئے ہے (یعنی ان کے موقف کے حق میں) کہ اس تحریمِ مذکور کو یمین کہا، شافعیہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ نبی اکرم نے اس واقعہ میں قسم بھی کھائی تھی جیسے اس روایت میں مذکور آپ کا قول: (و قد حلفت) دال ہے، تب یہ کہنا جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول: (قد فَرَضَ اللهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ) اس قسم کی طرف راجع ہے حنفیہ کو چاہئے کہ وہ نص پر مضبوطی سے جمے رہیں کہ جب اس نے تحریمِ مذکور پر تحلُّل کو مفرّع کیا تو ہمارے کہے پر دلالت کی۔

- 26 باب الْوَفَاءِ بِالنَّذْرِ (ایفائے نذر)

وَقَوْلِهِ ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ﴾

یعنی اس کا حکم یا اس کی فضیلت۔(و قول الله تعالى يوفون الخ)اس سے اخذ کیا جائے گا کہ اس کا ایفاء قربت (یعنی تقرب الٰہی کا ذریعہ) ہے کیونکہ اس کے فاعل کی ثناء کی لیکن یہ نذرِ طاعت کے ساتھ مخصوص ہے، طبری نے مجاہد سے قول اللہ تعالیٰ: (یُوفُونَ بِالنَّذْرِ) کی بابت نقل کیا کہ جب اللہ کی طاعت میں نذر مانیں، بقول قرطبی نذر ان عقود میں سے ہے جن کے ایفاء کا حکم اور ایسا کرنے والے کی ثناء کی گئی ہے اس کی اعلیٰ ترین نوع جو کسی شئ پر معلق نہ ہو کہ مثلا اگر اللہ نے مجھے اس مرض سے صحت دی تو میں اتنے روزے رکھوں گا وغیرہ اس کے بعد فعلِ طاعت پر معلق نذر کا درجہ ہے کہ (مثلا کہے) اگر اللہ نے میرے مریض کو شفا دی تو میں اتنے روزے رکھوں گا یا نمازیں پڑھوں گا اس کے ماسوا انواع جیسے نذرِ لجاج مثلا کوئی اپنے غلام سے بڑا تنگ ہے تو اسے آزاد کرنے کی نذر مان لے تو اصل مقصد اس سے خلاصی ہے تقرب کا حصول نہیں یا اپنے آپ پر بوجھ ڈال لے اور اس قدر روزوں یا نمازوں کا التزامِ نذر مان لے کہ اس پر شاق ہو اور وہ اس کے فعل سے متضرر ہو تو یہ مکروہ ہے بلکہ بعض تو درجہ تحریم تک جا پہنچیں گی۔

- 6692حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا فُلَيْحُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ الْحَارِثِ أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عُمَرَ يَقُولُ أَوَلَمْ يُنْهَوْا عَنِ النَّذْرِ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ إِنَّ النَّذْرَ لَا يُقَدِّمُ شَيْئًا وَلَا يُؤَخِّرُ وَإِنَّمَا يُسْتَخْرَجُ بِالنَّذْرِ مِنَ الْبَخِيلِ

طرفاه 6608، - 6693 (اس کا سابقہ نمبر دیکھیں)

شیخِ بخاری حمصی حافظ جبکہ سعید بن حارث، انصاری ہیں۔ (أ و لم ينهوا الخ) اس میں یہی ہے گویا سوال کا اختصار کر کے صرف جواب پر اقتصار کیا، حاکم نے مستدرک میں معافی بن سلیمان اور اسماعیلی نے ابو عامر عقدی اور ابو داؤد کے طریق سے۔ سیاق انہی کا ہے، اس کی تبیین کی، کہتے ہیں ہمیں فلیح نے سعید بن حارث سے تحدیث کیا کہ میں ابن عمر کے پاس تھا کہ بنی عمرو بن کعب کے

مسعود بن عمرو آئے اور کہنے لگے اے ابوعبد الرحمٰن میرا بیٹا عمر بن عبید اللہ بن معمر کے ہمراہ ارضِ فارس میں تھا کہ وہاں شدید وباء اور طاعون پھوٹ پڑا میں نے نذر مانی کہ اگر اللہ نے میرے بیٹے کو سلامت رکھا تو وہ پیدل چل کر خانہ کعبہ جائے گا پھر وہ ہمارے ہاں واپس آیا اور بیمار تھا پھر اس کا انتقال ہو گیا اب آپ میری نذر کی بابت کیا کہتے ہیں؟ اس پر ابن عمر نے کہا: (أو لم تُنهَوا عن النذر؟ إن النبی ﷺ) تو یہی حدیثِ مرفوع ذکر کی اور یہ زیادت بھی: (أوْفِ بنذرِكَ) ابو عامر نے کہا تو میں نے کہا اے ابوعبد الرحمٰن میں نے تو نذر مانی تھی کہ میرا بیٹا پیدل چل کر کعبہ جائے گا مگر کہا اپنی نذر پوری کرو، سعید کہتے ہیں میں نے اس سے کہا کیا تم سعید بن میسّب کو جانتے ہو؟ کہا ہاں، کہا ان کے پاس جاؤ پھر مجھے آکر بتلاؤ وہ اس بارے کیا کہتے ہیں؟ تو مجھے بتلایا کہ انہوں نے کہا اپنے بیٹے کی طرف سے تم پیدل چلو میں نے کہا اے ابومحمد کیا آپ اسے مقبول سمجھتے ہیں؟ کہا ہاں، دیکھو اگر تمہارے بیٹے کے ذمہ کچھ قرض ہوتا جسے ادا کیے بغیر فوت ہو جاتا تو کیا تم اسے ادا کرتے تو یہ مقبول ہوتا؟ ہاں کہا، کہا تو یہ بھی اس کے مثل ہے اھ، ابوعبد الرحمٰن ابن عمر کی اور ابومحمد سعید بن میسّب کی کنیت تھی اسے ابن حبان نے قسم ثالث کی ۶۶ ویں نوع میں زید بن ابو انیسہ کے طریق سے فلیح بن سلیمان عن سعید بن حارث کی متابعت میں نقل کیا اور بتمامہ اس کا نحو ذکر کیا لیکن اس شخص کا نام ذکر نہیں کیا، اس میں ہے کہ ابن عمر نے جب اسے کہا اپنی نذر پوری کرو تو اس نے کہا میری نذر تو یہ تھی کہ میرا بیٹا جائے گا اور وہ فوت ہو چکا ہے تو اسے کہا اپنی نذر پوری کرو، تین مرتبہ تکرار کیا تو عبد اللہ ناراض ہوئے اور کہا: (أو لم تنهوا عن النذر؟ سمعت رسول الله الخ) تو مرفوع حدیث بیان کی، سعید کہتے ہیں جب میں نے یہ دیکھا تو اسے کہا تم سعید بن میسّب کے پاس جاؤ، حاکم کا سیاق بھی اس کا نحو ہے لیکن اس سے مختصر ہے،

حاکم کو مستدرک میں وہم لگا بخاری نے جیسے تم دیکھ رہے ہو اس کی تخریج کی ہے لیکن قصہ کا اختصار کر کے کیونکہ یہ موقوف ہے، اور یہ فرع غریب ہے کہ آدمی کسی کی جانب سے کوئی نذر مان لے اور کسی کے ذمہ لگا دے کہ اسے پورا کرے پھر اس کے لئے اگر متعذر ہو تو ناذر کے ذمہ لازم ہو گی مجھے اس میں اشکال محسوس ہوتا تھا پھر میرے لئے ظاہر ہوا کہ بیٹے نے اس کی حامی بھری اور اقرار (تسلیم) کیا تھا مگر جب (پہلے ہی) اس کا انتقال ہو گیا تو ابن عمر اور سعید نے اسے حکم دیا کہ اپنے بیٹے کی طرف سے اسے پوری کرو جیسے دیگر سب قرب (یعنی نیکی کے افعال) کے ضمن میں ہوتا ہے مثلاً روزے، حج اور زکات، یہ بھی محتمل ہے کہ ان دونوں کے نزدیک یہ صرف والد سے واقع ہونے والی نذر میں اس کے بیٹے کے سلسلہ میں مختص ہو تو اسے پورا کرنا ہو گا کیونکہ اولاد پر والدین کی برّ واجب ہے بخلاف اجانب کے، اس روایت میں ابن عمر کا قول: (أو لم تنهوا عن النذر) محلِ نظر ہے کیونکہ جس مرفوع حدیث کا بعد میں ذکر کیا اس میں تصریح بالنہی موجود نہیں لیکن ابن عمر سے یہ تصریح وارد ہے چنانچہ آمدہ روایت جو عبد اللہ بن مرہ ہمدانی عنہ کے طریق سے ہے، میں ہے کہ کہا: (نهى النبي ﷺ عن النذر) مسلم کے ہاں اسی طریق سے یہ الفاظ ہیں: (أخذ رسول الله ﷺ ينهى عن النذر) مسلم کی علاء بن عبد الرحمٰن عن ابیہ عن ابی ہریرہ سے روایت میں نہی کا صریح صیغہ ہے: (لا تنذروا)۔

(لا يقدم شيئا الخ) ابن مرہ کی روایت میں ہے: (لا يرد شيئا) یہ اعم ہے، اس کا نحو حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (لا يأتي ابن آدم النذر بشيء لم يكن قُدِّرَ له) (یعنی نذر سے ابن آدم کا کوئی ایسا کام نہیں ہو جاتا جو مقدر نہ تھا) علاء کی مشار الیہ روایت میں ہے: (فإن النذر لا يُغنِي من القدر شيئا) ایک طریق میں ہے: (لا يرد القدر) ان کی ابو ہریرہ سے روایت میں

ہے: (لا يقرب مِنَ ابن آدم شيئا لم يكن الله قَدَّرَه له) (یعنی نذر انسان کا کوئی وہ کام نہیں کرتی جو اس کے مقدر میں نہیں) ان الفاظِ مختلفہ کے معانی متقارب ہیں اس میں نذر سے نہی کی تقلیل کا ذکر ہے، علماء نے اس نہی بارے باہم اختلاف کیا تو بعض نے اسے اس کے ظاہر پر محمول کیا جبکہ بعض نے اس کی تاویل کی، نہایہ میں ابن اثیر لکھتے ہیں حدیث میں نذر سے نہی مکرر ہے یہ اس کے امر کی تاکید اور اس کے ایجاب کے بعد اس کے ساتھ تہاون سے تحذیر ہے، اگر اس کا مطلب اس سے (کلیۃً) زجر ہوتا حتی کہ نہ کرے تو اس میں اس کے حکم کا ابطال اور اس کے لزومِ وفاء کا اسقاط ہے کیونکہ نہی کے مدِ نظر یہ معصیت ہو جائے گی لہذا لازم نہ ہوگی

حدیث کی توجیہہ یہ کی گئی ہے کہ آنجناب نے دراصل لوگوں کو باور کرایا کہ یہ ایسا امر ہے جو عاجل میں ان کیلئے جرِ نفع اور دفعِ ضرر نہیں کر سکتا اور نہ یہ قضاء وقدر کو بدل سکتا ہے تو فرمایا (یہ سوچ کر) نذریں نہ مانا کرو کہ تم نذر کے ذریعہ کوئی ایسی چیز حاصل کر سکو گے جو اللہ نے تمہارے لئے مقدر نہیں کی یا تم اس کے ساتھ تقدیر کو پھیر سکو گے، پس جب تم نذر مانو تو اسے پورا کرو کہ اب وہ لازم ہوئی، مصابیح کے بعض شراح نے اس کلامِ مذکور کو خطابی کی طرف منسوب کیا ہے مگر اصلا یہ ابوعبید کی کلام سے ہے جیسا کہ ابن منذر نے اپنی کتابِ کبیر میں اسے نقل کیا اور لکھا ابوعبید کہا کرتے تھے کہ نذر سے نہی اور اس ضمن میں تشدید کی وجہ سے یہ نہیں کہ اس سے گناہگار ہوگا کہ اگر ایسا ہوتا تو اللہ تعالی نذروں کی ایفاء کا حکم نہ دیتا اور نہ اس کے فاعل کی تعریف فرماتا لیکن میرے نزدیک اس کی توجیہہ شانِ نذر کی تعظیم اور اس کا تغلیظِ امر ہے تاکہ اس کے ساتھ تہاون کی روش اختیار کی جائے تو اس کے ایفاء میں کوتاہی اور اس کا ترک کر دیا جائے، پھر استدلال کیا اس کے ساتھ جو کتاب وسنت میں اس کے ایفاء کی ترغیب کے ضمن میں وارد ہے اسی طرف مازری نے اپنے اس قول کے ساتھ اشارہ کیا کہ ہمارے بعض علماء کی رائے ہے کہ اس حدیث کی غرض تحفُّظ فی النذر اور اسے پورا کرنے کی ترغیب ہے، کہتے ہیں میرے خیال میں یہ ظاہرِ حدیث سے بعید ہے، میرے نزدیک محتمل ہے کہ حدیث کی توجیہہ یہ ہو کہ ناذر قربت کا کام (جس کی نذر مانی تھی) اسے گراں سمجھتے ہوئے (ناگواری سے) کرتا ہے کیونکہ ہر لازم فعل کو بجالانے میں وہ نشاط نہیں ہوتی جو اپنے اختیار سے کوئی کام کرتے وقت ہوتی ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ اس کا سبب یہ ہو کہ ناذر نے جب قربت کو اپنے اوپر لازم نہیں کیا مگر مشروط طریقہ سے (کہ پہلے اس کا کام بنے) تو یہ معاوضہ کی مانند ہوا جو نیتِ متقرب میں قادح ہے، کہتے ہیں اس تاویل کی طرف آپ کا قول: (إنه لا يأتِي بخير) اشارت کناں ہے اور آپ کا یہ قول: (إنه لا يقرب مِنَ ابن آدم شيئا لم يكن الله قدره له) یہ گویا اس تعلیل پر نص ہے،

احتمالِ اول تمام انواعِ نذر کو عام جبکہ ثانی فقط نوعِ مجازات کو خاص ہے، قاضی عیاض نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا کہا جاتا ہے کہ اس کے ساتھ اِخبار علی سبیل الاعلام واقع ہوا (یعنی فقط آگاہی دینے کیلئے نہ کہ منع کرنے کی غرض سے) کہ یہ مغالِبِ تقدیر نہیں اور نہ اس کے سبب خیر کا حصول ہوتا ہے (بلکہ وہ تو اس لئے ہوتا ہے کہ مقدر میں تھی) اور اس کے برخلاف کے اعتقاد سے نہی اس ڈر سے کہ اس کا وقوع بعض جہال کے ظن میں ہو، کہتے ہیں مذہبِ مالک کا محصل یہ ہے کہ یہ مباح ہے الا یہ کہ مقید ہو (کہ میرا یہ کام ہوا تو پھر اسے پورا کروں گا) کہ ایسے اوقات میں اس پر اس کا تکرُّر ہو کہ کبھی اس کا بجالانا اس کے لئے گراں ہو تو بتکلف کرے طیبِ نفس سے نہیں اور نہ خالص نیت سے تب یہ مکروہ ہے، کہتے ہیں یہ آپ کے قول: (لا يأتي بخير) کا یکے از احتمالات ہے یعنی اس کا عقبیٰ (یعنی انجام) غیر محمود ہے اور کبھی اس کا پورا کرنا ناممکن رہے گا، اس کا معنی یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ ایسی خیر کا سبب نہیں بن سکتی جو مقدر

نہ ہو جیسا کہ حدیث میں ذکر ہوا، اسی آخری احتمال کے ساتھ ابن دقیق العید نے اپنی کلام کا آغاز کیا اور لکھا محتمل ہے کہ باء سببیہ ہو گویا کہا : (لا یأتی بسبب خیر فی نفس الناذر و طبعهِ فی طلب القُربة و الطاعة مِنْ غیر عوض یحصل له) اگرچہ اس پر خیر مترتب تو ہوتی ہے اور وہ ہے اس طاعت کا فعل جس کی نذر مانی لیکن اس خیر کا سبب اس کی غرض کا حصول ہے، نووی لکھتے ہیں آپ کے قول: (لا یأتی بخیر) کا معنی ہے کہ تقدیر کسی لکھے کو ٹال نہیں سکتی جیسا کہ دوسری روایات میں تبیین ہے

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں (لا یأتی) اکثر کے ہاں یہی ہے، بعض نسخوں میں (لا یأت) ہے بغیر یاء کے اور یہ لحن نہیں کیونکہ کلامِ عرب سے اس کی نظیر مسموع ہے، خطابی اعلام میں لکھتے ہیں کہ یہ علم کے ایک غریب باب سے ہے کہ پہلے تو کسی چیز کے فعل سے منع کریں لیکن اگر کرلے تو اب اسے اس پر واجب قرار دیں، اکثر شافعیہ نے ذکر کیا۔ابوعلی سنجی نے اسے امام شافعی کی نص سے نقل کیا، کہ نذر ماننا مکروہ ہے کیونکہ اس سے نہی ثابت ہے، مالکیہ سے بھی یہ نقل کیا ان سے ابن دقیق العید نے بھی اس پر جزم کیا ابن عربی نے ان سے خلاف کا اشارہ دیا اور شافعیہ سے قطعیت کے ساتھ اس کی کراہت کو نقل کیا، کہتے ہیں اس امر سے احتجاج کیا کہ یہ طاعتِ محضہ نہیں کیونکہ اس کے ساتھ خالصۃً قربت کا قصد نہیں کیا گیا بلکہ اصل مقصد یہ کہ اسے کوئی نفع حاصل ہو یا کوئی ضرر اس سے دور ہو اس کے ساتھ جس کا اپنے اوپر التزام کیا، حنابلہ نے کراہت پر جزم کیا ان سے ایک روایت کراہتِ تحریم کی بھی ہے ان کے بعض نے اس کی صحت میں توقف کیا ہے، ترمذی کراہتِ نذر کا ترجمہ قائم کر کے لکھتے ہیں جبکہ اس کے تحت حضرت ابو ہریرہ کی حدیث نقل کی، اس باب میں ابن عمر سے بھی روایت ہے اسی پر صحابہ وغیرہم کے بعض اہلِ علم کا عمل ہے کہ انہوں نے نذر ماننا مکروہ سمجھا ہے،

بقول ابن مبارک طاعت میں اور معصیت میں کراہت فی النذر کا معنی یہ ہے کہ اگر طاعت میں کسی نے کوئی نذر مانی اور اس کا ایفاء کیا تو اس کے لئے اس میں تو اجر ہے (یعنی فعلِ طاعت کرنے میں) مگر اس کیلئے نذر مکروہ ہے (یعنی فعلِ نذر) ابن دقیق کہتے ہیں اس میں از روئے قواعد اشکال ہے کیونکہ یہ مقتضی ہیں کہ وسیلۂ طاعت بھی طاعت ہے جیسے وسیلۂ معصیت معصیت ہے اور نذر التزامِ قربت کا وسیلہ ہے تو لازم ہے کہ یہ بھی قربت ہو مگر یہ حدیث کراہت پر دال ہے پھر نذرِ مجازات اور نذرِ ابتداء کے مابین تفرقہ کیا اور نہی کو نذرِ مجازات (یعنی بدلہ کی نذر کہ اگر میرا یہ کام ہوا تو یہ کروں گا) پر محمول کیا جبکہ نذرِ ابتداء قربتِ محضہ ہے، ابن ابوالدم شرح الوسیط میں لکھتے ہیں قیاس اس کا استحباب ہے اور مختار یہ ہے کہ یہ خلافِ اولیٰ ہے مکروہ نہیں، یہی کہا ان سے منازعت کی گئی کہ خلافِ اولی وہ جو عمومِ نہی میں مندرج ہوتا ہے اور مکروہ وہ جس سے خصوصیت کے ساتھ نہی وارد ہو اور نذر سے بطورِ خاص نہی وارد ہے لہذا یہ مکروہ ہے اور مجھے ان سے تعجب ہے جنہوں نے اسے غیر مکروہ کہا حالانکہ صراحۃً نہی ثابت ہے تو اس کا اقلِ درجات یہ ہے کہ تنزیہی کراہت ہو، ان میں جنہوں نے اس کے استحباب پر بناء کی، نووی بھی ہیں جو شرحِ مہذب میں لکھتے ہیں اصح یہ ہے کہ نماز میں تلفُّظ بالنذر اسے باطل نہ کرے گا کیونکہ یہ اللہ کیلئے مناجات ہے تو یہ دعاء سے مشابہ ہے اور اور اگر مطلقا کسی شئ سے نہی ثابت ہو تو داخلِ نماز اس کا ترکِ فعل اولیٰ ہے تو پھر یہ مستحب کیونکر ہو سکتی ہے؟

ان سب کی کلام کا احسن محمل تبررِ محض کی نذر ہے کہ مثلاً کہے کہ اللہ کیلئے میرے ذمہ کہ میں یہ (نیکی کے کام) کروں یا میں فلاں (نیکی کے افعال) ضرور کروں گا اور یہ علی سبیل المجازات (یعنی بدلے کے طور پہ) نہ ہو، بعض نے اس نہی کو ایسے شخص پر محمول کیا

جس کے حال سے معلوم ہے کہ اپنی نذر پر پورا نہ اتر سکے گا، اسے ہمارے شیخ نے شرحِ ترمذی میں نقل کیا اور جب ابن رفعہ نے اکثر شافعیہ سے کراہتِ نذر نقل کی اور اس کے بعد قاضی حسین متولی سے اور غزالی سے نقل کیا کہ یہ مستحب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسے پورا کرنے والے کی ثناء کی ہے اور اس لئے کہ یہ قربت کا وسیلہ ہے لہذا قربت ہے تو لکھتے ہیں درمیانی راہ اختیار کرتے ہوئے یہ کہا جانا بھی ممکن ہے کہ حدیث جس نذر کی کراہت پر دال ہے وہ نذرِ مجازات ہے اور جو نذرِ تبرر ہے تو وہ قربتِ محضہ ہے کیونکہ ناذر اس میں غرض کا حامل ہے وہ یہ کہ ثوابِ واجب کا حقدار ہو جو ثوابِ تطوع سے فائق ہے اھ

قرطبی نے المفہم میں احادیث میں وارد نہی کو نذرِ مجازات پر محمول کرنے پر جزم کیا اور کہا اس نہی کا محل یہ ہے کہ مثلاً کہے اگر اللہ نے میرے مریض کو شفا دی تو میرے ذمہ اتنا صدقہ کرنا، وجہِ کراہت یہ ہے کہ جب قربتِ مذکور کے فعل کو غرضِ مذکور پر موقوف کیا تو اس سے ظاہر ہوا کہ اس کی تقرب الی اللہ کی نیت متمحض (یعنی خالص یعنی بغیر کسی عوض کے) نہ تھی بلکہ اس کی روش معاوضت کی سی ہے، اس کی وضاحت یہ امر کرے گا کہ اگر مثلاً اس کے مریض کو شفاء نہیں ملی تو وہ اس پر معلق وموقوف صدقہ نہ کرے گا اور یہی حالتِ بخیل ہے کہ وہ اپنے مال سے کسی شیٔ کا اخراج نہیں کرتا مگر عاجل عوض کے بدلے جو غالباً اس کے اخراج کی مقدار سے زائد ہوتا ہے، اسی معنی کی طرف اس فرمانِ نبوی میں اشارہ کیا گیا: (و إنما يستخرج به من البخيل الخ) کہتے ہیں اس کے ساتھ اس جاہل کا اعتقاد بھی منضم ہوسکتا ہے جو سمجھتا ہے کہ نذر ماننے سے اس کی غرضِ مطلوب کا حصول ضرور ہو جائے گا اسی طرف حدیث کے یہ الفاظ اشارت کناں ہیں: (فإن النذر لا يرد مِنْ قَدَرِ الله شيئا) حالتِ اولی کفر کے متقارب جبکہ ثانی صریح خطا ہے،

بقول ابن حجر بلکہ یہ بھی کفر سے قریب کرنے والی ہے پھر قرطبی نے علماء سے نقل کیا کہ حدیث میں وارد نہی کراہت پر محمول ہے، لکھتے ہیں میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ یہ اس شخص کے حق میں کراہتِ تحریم ہے جس کی نسبت اس فاسد اعتقاد کا ڈر ہے تو اس کا اس پر اقدام محرم ہوگا اور جس کا ایسا اعتقاد نہیں اس کیلئے مکروہ ہے اھ، یہ اچھی تفصیل ہے اس کی تائید ابن عمر راویِ حدیث کے نہی عن النذر بارے قصہ سے ہوتی ہے کہ یہ نذرِ مجازات تھی، طبری نے بسندِ صحیح قتادہ سے آیت: (يوفون بالنذر) کے بارہ میں نقل کیا کہ اللہ کی طاعت کی نذر مانتے ہیں مثلاً نماز، روزہ، زکاۃ، حج اور عمرہ کی اور جو بھی اللہ کے فرائض ہیں تو انہیں اللہ نے اَبرار کا نام دیا، یہ اس امر میں صریح ہے کہ یہ ثناء غیر نذرِ مجازات میں واقع ہے گویا بخاری نے ترجمہ میں اس کے ساتھ آیت اور حدیث کے مابین جمع وتطبیق کا اشارہ کیا، تعبیر بالبخیل سے اشعار ہوسکتا ہے کہ منہی عنہ نذر وہ جس میں مال ملوث ہو تو یہ مجازات سے بھی اخص ہو گی لیکن بخل کے ساتھ طاعت سے متکاسل کو بھی موصوف کیا جاتا ہے جیسے ایک مشہور حدیث میں ہے: (البخيل مَنْ ذُكِرْتُ عنده فلم يُصَلِّ عَلَيَّ)(کہ بخیل وہ جس کے پاس میرا ذکر ہو اور وہ مجھ پہ درود نہ بھیجے) اسے نسائی نے تخریج کیا اور ابن حبان نے حکمِ صحت لگایا، اس کی طرف ہمارے شیخ نے شرحِ ترمذی میں اشارہ کیا ہے، پھر قرطبی نے نذرِ مجازات کو پورا کرنے پر اتفاق نقل کیا کیونکہ آپ کا فرمان ہے: (مَنْ نَذَرَ أَنْ يُطِيْعَ الله تعالى فَلْيُطِعْهُ) معلق اور غیر معلق نذر کا تفرقہ نہیں کیا اور اتفاق جس کا ذکر کیا وہ مسلّم ہے لیکن نذرِ معلق کے پورا کرنے کے وجوب پر حدیثِ مذکور سے استدلال محلِ نظر ہے ایک باب کے بعد اس کی شرح آئے گی۔

(و إنما يستخرج الخ) آمدہ حدیثِ ابو ہریرہ میں استخراج کا بیانِ مرادذکو ہوگا۔ (من البخيل) اکثر روایات میں

یہی ہے معمر کی ابن عمر سے روایت میں (من الشحيح) ہے اسی طرح نسائی کے ہاں بھی ، ابن ماجہ کی روایت میں (من اللئيم) ہے (یعنی کمینے سے) سب کا مدار منصور بن معتمر عن عبداللہ بن مرہ پر ہے تو اس لفظ کی بابت اختلافِ مذکور منصور سے رواۃ کی طرف سے ہے سب کے معانی متقارب ہیں کیونکہ شح اخص اور لؤم اعم ہے، راغب کہتے ہیں بخل مستحقین سے مال کا امساک جبکہ شح بخل مع حرص ہے اور لوم قابلِ ملامت فعل ہے۔

- 6693حَدَّثَنَا خَلَّادُ بْنُ يَحْيَى حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُرَّةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنِ النَّذْرِ وَقَالَ إِنَّهُ لَا يَرُدُّ شَيْئًا وَلَكِنَّهُ يُسْتَخْرَجُ بِهِ مِنَ الْبَخِيلِ

.طرفاه 6608، - 6692 (اس کا سابقہ نمبر دیکھیں)

(لم أكن قدرته) یہ قدسی احادیث سے ہے لیکن اس کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبتِ تصریح ساقط ہے اسے ابوداؤد نے مالک کے حوالے سے ابن العبدعنہ کی روایت سے تخریج کیا اور نسائی اور ابن ماجہ نے سفیان ثوری کلاہما عن ابی الزناد سے، مسلم نے اسے عمرو بن ابوعمرو عن اعرج سے نقل کیا، کتاب القدر کے اواخر میں ہمام عن ابو ہریرہ کے طریق سے: (لم يكن قدرته) تھا نسائی کی ایک روایت میں: (لم أقدره عليه) اور ابن ماجہ کی ایک روایت میں: (إلا ما قُدِّرَ له و لكن يغلبه النذر فأقدر له) ہے مالک کی ایک روایت میں ہے: (بشيء لم يكن قدر له و لكن يلقيه النذر إلى القدر الذى قدرته)(یعنی نذر سے بھی اسی چیز کا ہی حصول ہوتا ہے جو مقدر ہو گویا نذر بھی تقدیر کا حصہ ہے) مسلم کی ایک روایت میں ہے: (لم يكن الله قَدَّرَه له) اسی طرح قولہ: (فيستخرج الله به من البخيل) بارے اختلاف واقع ہوا تو مالک کی روایت میں: (فيستخرج به) ہے بناء لمالم یسم فاعلہ پر، اسی طرح نسائی، ابن ماجہ اور عبدہ کے ہاں ہے: (و لكنه شيء يستخرج به من البخيل) ہمام کی روایت میں ہے: (و لكن يلقيه النذر وقد قدرته له أستخرج به من البخيل) مسلم کی روایت کے الفاظ ہیں: (و لكن النذر يوافق القدر فيخرج بذلك من البخيل ما لم يكن البخيل يريد أن يُخرِج)۔

(و لكن يلقيه النذر إلى القدر) اس بارے باب (إلقاء العبد النذر إلى القدر) میں بحث گزری اور یہ کہ یہ روایت مشار الیہ ترجمہ کے موافق ہے، کرمانی کہتے ہیں اگر کہا جائے قدر ہے جو اسے نذر کی طرف ڈالتی ہے نہ کہ نذر قدر کی طرف، تو ہم کہیں گے تقدیرِ نذر غیر تقدیرِ القاء ہے چنانچہ اول اسے نذر کی طرف مجبور کرتی اور نذر اسے اعطاء پر مجبور کرتی ہے۔ (فيستخرج الله) اس میں التفات ہے نسقِ کلام یہ تھا کہ کہا جاتا: (فأستخرج) تاکہ اولا اس کے قول: (قدرته) کے موافق ہو اور ثانیاً: (فيؤتيني) کے۔

- 6694حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَا يَأْتِي ابْنَ آدَمَ النَّذْرُ بِشَيْءٍ لَمْ يَكُنْ قُدِّرَ لَهُ وَلَكِنْ يُلْقِيهِ النَّذْرُ إِلَى الْقَدَرِ قَدْ قُدِّرَ لَهُ فَيَسْتَخْرِجُ اللَّهُ بِهِ مِنَ الْبَخِيلِ فَيُؤْتِي عَلَيْهِ مَا لَمْ يَكُنْ يُؤْتِي عَلَيْهِ مِنْ قَبْلُ

.طرفه - 6609 (سابقہ)

(فيؤتيني عليه ما لم يكن الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے ای (يعطيني) کشمیہنی کے نسخہ میں جزم کے ساتھ (يؤتني) ہے اس کی توجیہہ یہ کی گئی ہے کہ یہ قولہ (يكن) سے بدل ہے تو (لم) کے ساتھ مجزوم ہے، روایتِ مالک میں دونوں جگہ (يؤتي) ہے ابن ماجہ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (فيسير عليه ما لم يكن يسير عليه من قبل ذلك) مسلم کی روایت میں ہے: (فيخرج بذلك من البخيل مالم يكن البخيل يريد أن يخرج) یہ اوضح الروایات ہے، بیضاوی لکھتے ہیں لوگوں کی عادت ہے کہ نذر کو کسی منفعت کی تحصیل یا مضرت کے دور ہونے پر معلق کرتے ہیں تو اس سے نہی وارد ہوئی کیونکہ یہ بخلاء کا وطیرہ ہے جبکہ سخی جب تقرب کا ارادہ کرتا ہے تو اس کی طرف مبادرت کرتا ہے جبکہ بخیل کی طبیعت اپنے ہاتھ سے کسی شیٔ کے اخراج پر نہیں آتی الا یہ کہ کسی عوض کے مقابلہ میں ہو، اولا اس کا استیفاء وحصول کرے تو وہ حاصل شدہ کے مقابلہ میں اس کا التزام کرتا ہے اور یہ کہ تقدیر سے کچھ بھی مغنی نہیں تو نذر ایسی کوئی خیر اس کی طرف نہیں لاتی جو اس کے مقدر میں نہ ہو اور نہ کسی ایسے شر کو اس سے دور کرتی ہے جو اس کے لئے مقتضی تھا البتہ کبھی نذر تقدیر کے موافق پیش آتی ہے تو بخیل سے اس کے کچھ مال کا اخراج کر دیتی ہے کہ اگر یہ نہ ہو تو وہ اس کا اخراج نہ کرے،

ابن عربی کہتے ہیں اس میں حجت ہے کہ ناذر نے جو اپنے اوپر لازم کیا اب اس کا ایفاء کرے کیونکہ اپنے قول: (فيستخرج به) کے ساتھ اس پر نص ہے وہ اگر اپنے پر اسے لازم نہ کرے تو اسے موصوف بالبخل کرنے سے تمام مراد نہ ہو اس سے نذر کے صدور سے کہ اگر وہ مخیّر فی الوفاء ہو (یعنی اختیار ہو کہ پوری کرے یا نہیں) تو عدم اخراج کے ضمن میں اپنے بخل پر جاری رہے، حدیث میں قدریہ کا رد ہے جیسا کہ مشار الیہ باب میں اس کی تقریر گزری، ترمذی نے جو حضرت انس سے نقل کیا: (إن الصدقة تَدْفَعُ ميتةَ السُّوْء) (یعنی صدقہ بری موت سے بچاتا ہے) تو اس کا ظاہر اس کے قول: (إن النذر لا يرد القدر) کے معارض ہے دونوں کے مابین جمع وتطبیق اس طرح سے ہوگی کہ صدقہ میتۃ السوء کے دفع کا سبب بن جاتا ہے اور اسباب بھی مسببات کی مانند تقدیر کا حصہ ہیں، نبی اکرم نے اس شخص سے جس نے دم کے بارہ میں آپ سے سوال کیا تھا کہ کیا یہ اللہ کی تقدیر سے کچھ کا رد کر سکتا ہے؟ تو آپ نے فرمایا تھا: (هي من قدر الله) (یعنی یہ بھی تقدیر کا حصہ ہے) اسے ابوداؤد اور حاکم نے نقل کیا، حضرت عمر کا یہ قول بھی اس کا نحو ہے: (نَفِرُ مِنْ قدر الله إلىٰ قدرالله) (یعنی ہم اللہ کی تقدیر سے اللہ کی تقدیر کی طرف بھاگتے ہیں) جیسا کہ کتاب الطب میں اس کی تقریر گزری، اسی کا مثل تداوی اور طب کی مشروعیت ہے، ابن عربی کہتے ہیں نذر دعاء کے مشابہ ہے کہ وہ تقدیر کو ٹال نہیں سکتی لیکن وہ بھی تقدیر کا حصہ ہے اس کے باوجود نذر سے منع کیا گیا اور دعاء مندوب کی گئی ہے، اس کا سبب یہ ہے کہ دعا عبادتِ عاجلہ ہے اور اس کے ساتھ اللہ کی طرف توجہ اور اس کے لئے تضرع اور خضوع کا اظہار ہوتا ہے، یہ نذر کے برخلاف ہے کہ اس میں تاخیر عبادت ہے تا آنکہ مقصد کا حصول ہو اور حینِ ضرورت تک ترک عمل ہے، حدیث سے ظاہر ہوا کہ ہر شیٔ وجوہِ بر میں سے مکلّف جس کی ابتداء کرتا ہے وہ نذر کے ذریعہ اس کے کسی شیٔ کے التزام سے افضل ہے، یہ بات ماوردی نے کہی، اس میں عمل خیر میں اخلاص کی ترغیب بھی ملتی ہے اور بخل کی مذمت بھی اور جس نے مامورات کی اتباع اور منہیات سے اجتناب کیا وہ بخیل نہ کہلائے گا،

آخرِ بحث بعنوانِ تنبیہ کہتے ہیں ابن منیر لکھتے ہیں احادیثِ باب کی وفاء بالنذر کے ترجمہ کے ساتھ مناسبت اس کے قول: (

يستخرج به من البخيل) کے الفاظ کی جہت سے ہے کہ بخیل وہی اپنا مال نکالتا ہے جواس پر متعین ہو جائے کہ اگر ازرہِ تبرع خرچ کرے تو پھر بخیل کیوں کہلائے، کرمانی کے بقول معنائے ترجمہ کا اخذ (يستخرج) کے لفظ سے کیا جائے گا، بقول ابن حجر محتمل ہے کہ بخاری منہی عنہ نذر کی نذرِ معاوضہ اور نذرِ لجاج کے ساتھ تخصیص کا اشارہ کرتے ہوں کہ وہ ثناء جسے یہ متضمن ہے وہ نذرِ قربت پر محمول ہے جیسا کہ باب کے شروع میں ذکر کیا تھا تو آیت اور حدیث کے درمیان تطبیق یہ ہوگی کہ ہر دو صورِ نذر میں سے ایک صورت کے ساتھ خاص ہیں، حدیث نذرِ لجاج و معاوضہ اور آیت نذرِ قربت کے ساتھ۔

- 27 باب إِثْمِ مَنْ لاَ يَفِي بِالنَّذْرِ (نذر پوری نہ کرنے والے کا اثم)

غیرِ ابوذر سے (إثم) کا لفظ ساقط ہے۔

- 6695حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ عَنْ يَحْيَى عَنْ شُعْبَةَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو جَمْرَةَ حَدَّثَنَا زَهْدَمُ بْنُ مُضَرِّبٍ قَالَ سَمِعْتُ عِمْرَانَ بْنَ حُصَيْنٍ يُحَدِّثُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ خَيْرُكُمْ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ قَالَ عِمْرَانُ لاَ أَدْرِي ذَكَرَ ثِنْتَيْنِ أَوْ ثَلاَثًا بَعْدَ قَرْنِهِ ثُمَّ يَجِيءُ قَوْمٌ يَنْذُرُونَ وَلاَ يَفُونَ وَيَخُونُونَ وَلاَ يُؤْتَمَنُونَ وَيَشْهَدُونَ وَلاَ يُسْتَشْهَدُونَ وَيَظْهَرُ فِيهِمُ السِّمَنُ

أطرافه 2651، 3650، - 6428(ترجمہ کیلئے جلد:۴،ص:۱۰۵)

ابو جمرہ کا نام نصر بن عمران تھا، الشہادات اور فضائل الصحابہ میں یہ مشروحا گزری ہے۔ (ينذرون) ذال کی زیر اور پیش کے ساتھ، دونوں لغت ہیں۔ (ولا يفون) کشمیہنی کے ہاں (ولا يوفون) ہے یہی مسلم کی روایت میں ہے ان کی ایک اور روایت میں: (لا يفون) ہے یہ دونوں لغت ہیں۔ (ولا يؤتمنون) یعنی ایسی خیانتِ ظاہرہ ہوگی (یعنی کرپشن عام ہوگی) کہ کوئی اس کے بعد انہیں امین نہ سمجھے گا، ابن بطال کی کلام کا ملخص یہ ہے کہ آنجناب نے امانت میں خیانت کرنے والوں اور نذریں پوری نہ کرنے والوں کے مابین تسویہ کیا، خیانت ایک مذموم فعل ہے لہذا وفائے نذر کا ترک بھی مذموم ہوا اس سے ترجمہ کے ساتھ مناسبت ظاہر ہوتی ہے، باجی کہتے ہیں اس وصفِ مذکور کو مساقِ عیب میں بیان کیا اور جائز غیرِ معیب ہے تو اس سے دلالت ملی کہ ایسا کرنا جائز نہیں۔

- 28 باب النَّذْرِ فِي الطَّاعَةِ (طاعت میں نذر ماننا)

﴿ وَمَا أَنفَقْتُم مِّن نَّفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُم مِّن نَّذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴾ (اللہ کا فرمان: جو بھی تم [اللہ کی راہ میں] خرچ کرو یا نذر مانو تو اللہ کے وہ علم میں ہے اور نہیں ظالموں کا کوئی مددگار)

یعنی اس کا حکم، محتمل ہے کہ (باب) تنوین کے ساتھ ہو اور (النذر في الطاعة) سے مراد مبتدا کا خبر میں حصر ہو تو نذرِ معصیت شرعاً نذر نہ ہوگی۔ (و ما أنفقتم الخ) غیرِ ابوذر نے: (من أنصار) تک ذکر کیا، اس آیت کا ذکر اشارت کناں ہے کہ جس

نذر کی تعریف واقع ہوئی وہ نذرِ طاعت ہے، یہ سابق الذکر بات کا مؤید ہے۔

- 6696حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنْ طَلْحَةَ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ نَذَرَ أَنْ يُطِيعَ اللَّهَ فَلْيُطِعْهُ وَمَنْ نَذَرَ أَنْ يَعْصِيَهُ فَلاَ يَعْصِهِ

.طرفه - 6700

ترجمہ: حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک نے فرمایا جس نے نذر مانی کہ اللہ تعالیٰ کی میں طاعت کروں گا تو وہ ضرور کرے اور جس نے نذر مانی کہ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کروں گا تو اسے پورا نہ کرے (یعنی نذرِ طاعت پوری کرے مگر نذرِ معصیت نہیں)۔

طلحہ بن عبد الملک، ایلی ہیں مدینہ آکر بس گئے سب کے ہاں ثقہ اور ابن جریج کے طبقہ کے ہیں قاسم سے مراد ابن محمد بن ابو بکر صدیق ہیں، ابن عبد البر نے بعض اہل الحدیث سے نقل کیا کہ طلحہ قاسم سے اس حدیث کی روایت میں متفرد ہیں مگر یہ بات درست نہیں ابن حبان کے ہاں ایوب اور یحی بن ابو کثیر بھی ان کے متابع ہیں ترمذی نے یحی، ابن عبد البر کے ہاں محمد بن ابان اور طحاوی کے ہاں عبید اللہ بن عمر کی روایات کی طرف اشارہ کیا ہے لیکن ترمذی نے عبید اللہ بن عمر عن طلحہ عن قاسم سے اس کی تخریج کی ہے، بزار نے اسے یحی بن ابو کثیر عن محمد بن ابان سے نقل کیا تو عبید اللہ کی روایت طلحہ اور یحی کی روایت محمد بن ابان کی طرف راجع ہے ایوب کی روایت اختلاف سے سالم ہے اور یہ طلحہ کے اس کے ساتھ متفرد ہونے کے دعوی کے رد کیلئے کافی ہے، اس کے رواۃ میں سے عبد الرحمٰن بن مُجَبَّر قاسم بھی ہیں ان کی روایت طحاوی نے تخریج کی۔

(من نذر أن يطيع الخ) طاعت اس امر سے اعم ہے کہ وہ واجب میں ہو یا مستحب میں، فعلِ واجب میں نذر اس صورت متصوَر ہے کہ اسے وقت پر ادا کرے مثلا نذر مانی کہ ہمیشہ نماز اس کے اول وقت میں ادا کیا کرے گا اور اسے متقید کرلیا اس قسم کے امور کے ساتھ جو نذر ماننے والے کرتے ہیں، حدیث وفائے نذر کے حکم میں صریح ہے اگر طاعت میں ہو، اسی طرح معصیت والی نذر کے ترک میں بھی، کیا نذرِ معصیت کے ترک کی صورت میں کفارہِ یمین واجب ہوگا یا نہیں؟ اس بابت علماء کے دو اقوال ہیں ان کا ذکر دو ابواب کے بعد آئے گا، اسی طرح اس نذر کے حکم کا بھی جس کی بابت حدیثِ باب ساکت ہے یعنی نذرِ مباح کا، بعض شافعیہ نے نذرِ طاعت کو دو اقسام میں تقسیم کیا ہے: (واجبٌ عيناً) تو اس کے ساتھ نذر واقع نہ ہوگی جیسے مثلا نماز ظہر اور اس میں ایک صفت تو منعقد ہو جائے گی جیسے اول وقت میں اس کا ایقاع، اور واجب علی الکفایہ جیسے جہاد تو یہ منعقد ہے، دوسری قسم مندوب عبادت عیناً ہو یا کفایۃً، یہ منعقد ہے، مندوب امر عبادت نہیں کہلاتا جیسے مریض کی عیادت اور کسی سے ملاقات کو جانا تو اس کے انعقاد میں دو وجہیں ہیں ارجح اس کا انعقاد ہے اور یہی جمہور کا قول ہے اور حدیث اسے متناول ہے تو حدیث کے عموم سے صرف قسمِ اول ہی مخصص ہے کیونکہ یہ تحصیلِ حاصل ہے۔

اسے ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے (النذر) اور ابن ماجہ نے (الکفارت) میں نقل کیا

- 29 باب إِذَا نَذَرَ أَوْ حَلَفَ أَنْ لاَ يُكَلِّمَ إِنْسَانًا فِي الْجَاهِلِيَّةِ ثُمَّ أَسْلَمَ

(جس نے جاہلیت میں نذر مانی یا قسم کھائی تھی کہ کسی انسان سے بات نہیں کرے گا پھر وہ مسلمان ہو گیا)

یعنی اس صورت میں ایفائے نذر لازم ہے یا نہیں؟ جاہلیت سے مراد اس شخص کا زمانہ جاہلیت یعنی اس کی قبول اسلام سے قبل کی حالت، اصلِ جاہلیت قبل از بعثت کا زمانہ ہے طحاوی نے اس مسئلہ کیلئے درج ذیل عنوان قائم کیا: (من نذر وهو مشركٌ ثم أسلم) تو ایضاحِ مراد کیا، ابن بطال لکھتے ہیں بخاری نے یمین کو نذر پر قیاس کیا ہے اور اعتکاف بارے ترکِ کلام کیا تو جس نے اسلام لانے سے قبل کسی شئ کی نذر مانی یا قسم اٹھائی تو اسلام لانے کے بعد اس کا ایفاء واجب ہے (یعنی اگر اس وقت اس کا ایفاء نہیں کیا ہے) یہی حضرت عمر کے اس قصہ کا ظاہر ہے، کہتے ہیں یہی رائے شافعی اور ابوثور کی ہے، یہی کہا اور یہی ابن حزم نے امام شافعی سے نقل کیا، شافعیہ کے ہاں مشہور یہ ہے کہ یہ ان کے بعض کا موقف ہے جبکہ شافعی اور ان کے اکثر اصحاب کی رائے یہ ہے کہ یہ واجب نہیں بلکہ مستحب ہے، مالکیہ اور حنفیہ کا بھی یہی موقف ہے احمد سے ایک روایت اس کے وجوب کی ہے طبری اور مغیرہ بن عبدالرحمٰن مالکی نے اسی پر جزم کیا اسی طرح بخاری اور داؤد (ظاہری) اور ان کے اتباع نے بھی، بقول ابن حجر اگر بخاری سے تصریح بالوجوب موجود ہے تو تسلیم وگرنہ مجرد ان کا یہ ترجمہ اس امر پر دال نہیں کہ وہ وجوب کے قائل ہیں کیونکہ محتمل ہے کہ وہ ندب کے قائل ہوں تب جوابِ استفہام کی تقدیر یہ ہوگی: (يندب له ذلك)

قابسی کہتے ہیں حضرت عمر کو آپ نے جہتِ ایجاب پر حکم نہ دیا تھا بلکہ بطور مشورہ یہ بات کہی تھی، کہا گیا ہے کہ آپ نے صحابہ کرام کو تعلیم دی کہ ایفائے نذر آکد الامور (یعنی نہایت سنجیدہ معاملات) میں سے ہے اس لئے اس کے معاملہ کو سنگین اور سنجیدہ کرکے پیش کیا کہ حضرت عمر کو زمانہ جاہلیت میں مانی ایک نذر کے ایفاء کا حکم دیا، طحاوی نے اس امر سے احتجاج کیا ہے کہ وہ نذر جس کا ایفاء لازم ہے یہ وہ جو تقرب الی اللہ کا سبب ہو اور کافر کی نسبت تو تقرب بالعبادت صحیح نہیں، قصہ عمر کا یہ جواب دیا کہ محتمل ہے کہ آنجناب حضرت عمر سے سمجھے ہوں کہ اپنی مانی نذر کو پورا کرنے کی طرف مائل ہیں تو اس کا انہیں حکم دیا کیونکہ اس وقت ان کا فعل طاعت کا فعل تھا تو یہ اس امر کے برخلاف تھا جس کا ایجاب انہوں نے اپنے آپ پر کیا کیونکہ اسلام امرِ جاہلیت کا ہادم ہے، بقول ابن دقیق العید ظاہرِ حدیث اس کے مخالف ہے تو اگر اس سے اقوی کوئی دلیل ہو اس امر پر کہ کافر کی نسبت یہ صحیح نہیں تب یہ تاویل قوی ہے وگرنہ نہیں۔

- 6697حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَبُو الْحَسَنِ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ عُمَرَ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي نَذَرْتُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَنْ أَعْتَكِفَ لَيْلَةً فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ قَالَ أَوْفِ بِنَذْرِكَ

اطرافه 2032، 2043، 3144، - 4320 (ترجمہ کیلئے جلد:۴،ص:۶۳۳)

عبداللہ سے ابن مبارک اور عبیداللہ بن عمر سے مراد عمری ہیں ابن مبارک کے اس میں ایک اور بھی شیخ میں جن کی روایت غزوہ حنین میں گزری چنانچہ وہاں محمد بن مقاتل عن ابن مبارک کے حوالے سے: (عن معمر عن أيوب عن نافع) سے نقل کی، شروع میں تھا ہم جب حنین سے واپس ہوئے تو حضرت عمر نے پوچھا۔۔۔ وہاں نافع پھر ایوب پر اس کے وصل و ارسال کی بابت اختلاف کا ذکر کیا تھا، سیاق سے متعلق کئی اور زائد فوائد بھی ذکر کئے تھے اسی طرح فرض الخمس میں بھی، ابواب الاعتکاف میں بھی مذکور گزری وہاں ان حضرات کا رد کیا تھا جن کے مطابق حضرت عمر نے یہ نذر اسلام قبول کرنے کے بعد مانی تھی اور ان کا بھی جو کہتے ہیں ان

کا اعتکاف مذکور رات کو روزہ رکھنے کی نہی سے قبل تھا، نذر سے متعلق بحث باقی تھی جب اس کا صدور کسی سے اس کے اسلام لانے سے قبل ہو تو کیا اسلام لانے کی صورت میں یہ اس کے ذمہ لازم ہوگی؟ اس بارے بحث ذکر کی اس روایت میں ذکر نہیں کہ کب وہ اعتکاف بیٹھے غزوہ حنین میں تصریح گزری تھی کہ ان کا یہ سوال طائف میں حنین کی غنائم کی تقسیم کے بعد تھا، فرض الخمس میں گزرا کہ ابن عیینہ عن ایوب کی روایت میں یہ زیادت بھی ہے حضرت عمر کہتے ہیں میں اعتکاف نہ بیٹھ سکا حتی کہ حنین کا مابعد زمانہ آ گیا اور نبی اکرم نے مجھے قیدی خواتین میں سے ایک لونڈی عطا کی تھی تو میں حالتِ اعتکاف میں تھا کہ تکبیر کی آواز سنائی دی تو آنجناب کے ہوازن پر احسان کا تذکرہ کیا کہ ان کے سارے قیدی چھوڑ دئے، حدیث سے ہر ایک سے نذرِ قربت کا ایفاء ثابت ہوا چاہے قبل از اسلام سے اس کا تعلق ہو جیسا کہ اس کا اشارہ گزرا

ابن عربی نے یہ جواب دیا کہ حضرت عمر نے جب جاہلیت میں یہ نذر مانی پھر اسلام لے آئے تو چاہا کہ اسلام میں اسے اس کے مثل کے ساتھ مکفّر کریں تو جب اس کا ارادہ ونیت کر لی تو نبی کریم سے اس بارے سوال کیا تو آپ نے انہیں بتلایا کہ یہ ان پر لازم ہے، کہتے ہیں ہر عبادت جس کے ساتھ بندہ کسی سے منفرد ہو وہ دائمی مجرد نیتِ عازمہ سے منعقد ہو جاتی ہے جیسے عبادات میں نذر اور احکام میں طلاق کا معاملہ اگرچہ دونوں کا تلفظ نہ کیا ہو، یہی کہا مگر اس پر ان کی موافقت نہیں کی گئی بلکہ بعض مالکیہ نے اس امر پر اتفاق نقل کیا ہے کہ عبادت تبھی لازم ہوگی جب نیت مع القول کا وجود ہو یا شروع کر دی ہو، بالفرض اگر ان کی بات تسلیم کر لی بھی جائے تو حضرت عمر کی کلام کا ظاہر امرِ واقع کی بابت مجرد اخبار اور اس کے حکم سے استخبار ہے کہ یہ لازم ہے یا نہیں؟ اس میں ان کے حسبِ دعوی اسلام قبول کرنے کے بعد ان کی طرف سے تجدیدِ نیت پر کوئی دلیل نہیں، علامہ باجی لکھتے ہیں یہ قصہ عمر اس شخص کی طرح ہے جس نے نذر مانی کہ کوئی صدقہ کرے گا اگر فلاں ایک ماہ بعد آیا تو وہ فلاں اپنے آنے سے قبل ہی وفات پا گیا تو اب ناذر کے ذمہ اس کا ایفاء لازم نہیں ہاں اگر پوری کر لی تو اچھی بات ہے تو جب حضرت عمر نے اسلام قبول کرنے سے قبل یہ نذر مانی تھی اور آنجناب سے اس کے بارہ میں پوچھا تو آپ نے استحبابا اس کے ایفاء کا حکم دیا، ان کے ذمہ یہ لازم نہ تھی کیونکہ ایسی حالت میں انہوں نے اس کا التزام کیا تھا جس میں یہ منعقد نہیں ہوتی،

ہمارے شیخ نے شرح ترمذی میں نقل کیا کہ اس کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے کہ کفار بھی فروعِ شرع کے مخاطب ہیں اگرچہ ان کی ادائیگی تبھی صحیح ہوگی اگر اسلام لے آئیں کیونکہ آپ نے حضرت عمر کے زمانۂ شرک والی نذر کے ایفاء کا حکم دیا، لکھتے ہیں یہ استدلال صحیح نہیں کیونکہ اصلِ شرع کی رو سے جو واجب ہے مثلا نماز تو ان (یعنی لوگوں) پر اس کی قضاء واجب نہیں (کہ اسلام لانے کے بعد گزشتہ عمر کی نمازوں کی اب قضاء دیں) تو ایسے امر کی قضاء کے وہ کیونکر مکلف ٹھہرائے جا سکتے ہیں جو اصلِ شرع کی رو سے ان پر واجب ہی نہیں، کہتے ہیں یہ جواب بھی ممکن ہے کہ اصلِ شرع کے ساتھ واجب مؤقت بوقت ہے، اس سے اسلام لانے سے قبل کا زمانہ خارج ہوا لہذا اب تو اس کا وقتِ اداء ہی فائت ہوا لہذا وہ اس کی قضاء کا مامور نہیں، کیونکہ (الإسلام يَجُبُّ ما كان قبله) (یعنی اسلام سابقہ افعال کو ختم کر ڈالتا ہے) ہاں اگر اپنی نذر کا کوئی وقت متعین نہ کیا تھا حتی کہ اسلام لے آیا تو اس کے بعد اس کا ایقاع اداہی شمار ہوگا (نہ کہ قضاء) کیونکہ یہ اس کی پوری عمر پر محیط امر تھا، بقول ابن حجر یہ بحث ابوثور اور ان جیسی رائے رکھنے والوں کی تقویت کرتی

ہے، اگر امام شافعی سے اس کا منقول ہونا ثابت ہے تو شائد یہ ان کا قدیم قول ہو جسے ان سے ابوثور سے اخذ کرلیا، اس فرقِ مذکور سے یہ اخذ کرنا بھی ممکن ہے کہ مسلمان ہو جانے والے پر حج فرض ہے کہ اس کا وقت بھی متسع ہے (کہ عمر بھر میں کسی بھی وقت کر سکتا ہے) بخلاف اس کے جس کا وقت فائت ہوا

آخرِ بحث تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں جاہلیت سے مراد حضرت عمر کے اسلام قبول کرنے سے قبل کا زمانہ ہے کیونکہ ہر کسی کا جاہلیت اس کے حساب سے تھی، بعض کا یہ کہنا وہم ہے کہ اس سے مراد فترتِ نبوت کا زمانہ تھا اور یہاں اس سے مراد بعثتِ محمدی سے قبل کا زمانہ کہ یہ نقل پر متوقف ہے اور پہلے گزرا کہ انہوں نے یہ نذر اپنے اسلام لانے سے قبل مانی تھی اور بعثت اور ان کے اسلام کے مابین ایک مدت حائل ہے۔

علامہ انور اس کے تحت لکھتے ہیں جاہلیت کے زمانہ کی نذر ہمارے نزدیک لازم نہیں تو اس کا پورا کرنا ضروری نہیں، حدیث استحباب پر محمول ہے۔

30- باب مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ نَذْرٌ (مرنے والے کے ذمہ نذر تھی)

وَأَمَرَ ابْنُ عُمَرَ امْرَأَةً جَعَلَتْ أُمُّهَا عَلَى نَفْسِهَا صَلاَةً بِقُبَاءٍ فَقَالَ صَلِّى عَنْهَا وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ نَحْوَهُ (ابن عمر نے بیٹی کو حکم دیا کہ اپنی مرحوم والدہ کی مسجدِ قباء میں نماز پڑھنے کی نذر کو پورا کرے، ابن عباس سے بھی یہی منقول ہے)

یعنی کیا اس کی طرف سے اسے پورا کیا جائے گا یا نہیں؟ باب میں جو کچھ ذکر کیا وہ اول کو مقتضی ہے لیکن کیا یہ علی سبیل الوجوب ہے یا ندب؟ اس بارے اختلاف کا آگے ذکر ہوگا۔

(و أمر ابن عمر الخ) اسے مالک نے عبداللہ بن ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن عمتہ سے موصول کیا انہوں نے اپنی دادی سے اس کی تحدیث کی کہ انہوں نے نذر مانی تھی کہ پیدل چل کر قباء جائیں گی مگر اس سے قبل ہی ان کا انتقال ہوگیا تو ابن عباس نے ان کی بیٹی کو حکم دیا کہ وہ اپنی والدہ کی طرف سے اس نذر کو پورا کرے، اسے ابن ابوشیبہ نے صحیح سند کے ساتھ سعید بن جبیر سے نقل کیا وہ ابن عباس سے کہ اگر کوئی مرجائے تو اس کا وارث اس کی نذر کو پورا کرے، عون بن عبداللہ بن عتبہ سے نقل کیا کہ ایک خاتون نے نذر مانی تھی کہ دس دن اعتکاف بیٹھے گی مگر ایسا کرنے سے قبل ہی ان کا انتقال ہوگیا تو ابن عباس نے (سائل سے) کہا تم اپنی والدہ کی طرف سے اعتکاف بیٹھ جاؤ، ابن عمر اور ابن عباس سے اس کا خلاف بھی منقول ہے چنانچہ مؤطا میں مالک کہتے ہیں انہیں یہ بات پہنچی ہے کہ عبداللہ بن عمر کہا کرتے تھے کوئی کسی کی طرف سے نماز نہ پڑھے اور نہ روزہ رکھے، نسائی نے ایوب بن موسی عن عطاء بن ابورباح عن ابن عباس سے نقل کیا کہ کوئی کسی کی طرف سے نماز یا روزہ کی ادائیگی نہ کرے، اسے ابن عبدالبر نے ان کے طریق سے موقوفا نقل کیا ہے کہ اثبات اس کے حق میں محمول کیا جائے جو فوت ہو چکا جبکہ نفی کو زندہ کے حق میں،

کہتے ہیں پھر مجھے اس کی میت کے حق میں تخصیص کی دلیل ملی چنانچہ ابن ابوشیبہ کے ہاں بسند صحیح مروی ہے کہ ابن عباس سے پوچھا گیا کہ ایک شخص مرگیا اور اس کے ذمہ نذر تھی، تو کہا: (يُصَامُ عنه النذر) (اس کی طرف سے نذر کے روزے رکھے جائیں)

ابن منیر کہتے ہیں محتمل ہے کہ ابن عمر کی ان کے قول: (صلی عنھا) سے مراد نبی اکرم کے اس فرمان پر عمل ہو کہ جب ابن آدم مر جاتا ہے تو اس کا عمل منقطع ہو جاتا ہے مگر تین (جہات) سے، تو ان میں اولاد کا بھی ذکر کیا کیونکہ اولاد اس کے کسب سے ہے تو ان کے صالح اعمال والد کے نامہِ اعمال میں بھی درج کئے جاتے ہیں بغیر ان کے اجر میں کمی کئے تو (صلی عنھا) کا مطلب ہوگا تم جو نمازیں پڑھتی ہو وہ اس کے لئے بھی لکھی جا رہی ہیں اگر چہ تم نے تو صرف اپنی طرف سے اس کی نیت کی تھی بقول ابن حجر اس کا تکلف مخفی نہیں، ان کی کلام کا حاصل اولاد کے ساتھ اس کے جواز کی تخصیص ہے اسی طرف امام مالک کے اصحاب میں سے ابن وہب اور ابو مصعب کا میلان ہے، اس میں ابن بطال کا تعقب ہے جنہوں نے اس امر پر اجماع کا دعوی کیا کہ کوئی کسی کی طرف سے فرض یا سنت نہیں پڑھ سکتا نہ زندہ کی طرف سے اور نہ مردہ کی طرف سے، مہلب سے منقول ہے کہ یہ اگر جائز ہوتا تو تمام بدنی عبادات میں اس کا جواز ہوتا اور سب سے قبل شارع علیہ السلام کو حق ہوتا کہ اپنے والدین کی طرف سے یہ کرتے اور اپنے چچا کیلئے استغفار سے منع نہ کئے جاتے پھر اس آیت کا کیا معنی؟ (وَلا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا) [الأنعام : ۱۶۴] بقول ابن حجر یہ سب جو ذکر کیا اس کا وجہِ تعقب مخفی نہیں بالخصوص جو شارع کے والدین کی بابت ذکر کیا، جہاں تک آیت ہے تو اس کا عموم بالاتفاق مخصوص ہے

تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں کرمانی نے ذکر کیا کہ بعض نسخوں میں ہے: (قال صلی علیھا) اس کی توجیہہ یہ کی گئی ہے کہ (علی) بمعنی (عن) ہے جو ایک رائے ہے، یا ضمیر قباء کی طرف راجع ہے۔

علامہ انور (فقال صلی عنھا) کی بابت لکھتے ہیں ہمارے نزدیک یہ اِثابت پر محمول ہے نہ کہ نیابت پر۔

- 6698 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ الأَنْصَارِيَّ اسْتَفْتَى النَّبِيَّ ﷺ فِي نَذْرٍ كَانَ عَلَى أُمِّهِ فَتُوُفِّيَتْ قَبْلَ أَنْ تَقْضِيَهُ فَأَفْتَاهُ أَنْ يَقْضِيَهُ عَنْهَا فَكَانَتْ سُنَّةً بَعْدُ

طرفاه 2761، - 6959 (ترجمہ کیلئے جلد:۴،ص:۲۶۳)

کتاب الوصایا میں اس کی شرح گزری۔ (فكانت سنة بعد) یعنی اس کے بعد وارث کا مورث کے ذمہ کی ادائیگی شرعی طریقہ قرار پایا اس امر سے اعم کہ واجب ہو یا ندب، یہ زیادت صرف شعیب عن زہری کی روایت ہی میں دیکھی ہے اس حدیث کو شیخین نے مالک اور لیث کی روایت سے تخریج کیا ہے مسلم نے اسے ابن عیینہ، یونس، معمر اور بکر بن وائل، نسائی نے اوزاعی اور اسماعیلی نے موسی بن عقبہ، ابن ابو عتیق اور صالح بن کیسان یہ سب زہری سے کے طرق سے، اس زیادت کے بغیر نقل کیا، میرا خیال ہے یہ کلامِ زہری سے ہے ان کے شیخ سے بھی محتمل ہے اس میں مالک سے اس منقول کا تعقب ہے کہ کوئی کسی کی طرف سے حج (یعنی حجِ بدل) نہیں کر سکتا اس امر سے احتجاج کیا کہ اہلِ دار الہجرت میں سے نبی اکرم کے زمانہ سے لے کر ان کے عہد تک کسی کی بابت نہیں سنا کہ کسی کی طرف سے حج کیا ہو یا اس کا حکم یا اجازت دی ہو، ان کے مقلدین سے کہا جا سکتا ہے کہ (اگر انہیں یہ امر معلوم نہ ہو سکا تو) ان کے غیر کو یہ معلوم ہے اب مثلاً یہ زہری ہیں جن کا شمار فقہائے مدینہ میں ہوتا ہے اور وہ اس حدیث میں ان کے شیخ ہیں، اس زیادت کے ساتھ ابن حزم نے ظاہریہ اور ان کے ہمنواؤں کیلئے اس امر میں استدلال کیا کہ تمام حالات میں وارث پر لازم ہے کہ مورث کی نذر کا ایفاء

کرے، کہتے ہیں اس کی نظیر زہری عن سہیل کی حدیث میں ہے جولعان کے بارہ میں ہے جب شوہر نے بیوی سے علیحدگی اختیار کرلی اس سے قبل کہ نبی اکرم انہیں اس کا حکم دیں تو اس میں بھی کہا تھا: (فکانت سنة)

والدۂ حضرت سعد کی نذر کی نوعیت بارے اختلاف ہے تو بعض نے کہا روزے تھے، ان کے مدنظر مسلم بطین کی سعید بن جبیر عن ابن عباس سے روایت ہے کہتے ہیں ایک شخص آیا اور نبی اکرم سے پوچھا میری والدہ مرگئی ہے اور ان کے ذمہ ایک ماہ کے روزے تھے کیا یہ میں ان کی طرف سے رکھ لوں؟ فرمایا ہاں! تعاقب کیا گیا کہ یہ متعین نہیں کہ یہ شخص سعد بن عبادہ تھے بقول ابن عبدالبر عتق کا معاملہ تھا، ان کا استدلال قاسم بن محمد کے طریق سے اپنی نقل کردہ اس روایت سے ہے کہ سعد بن عبادہ نے کہا یارسول اللہ میری والدہ فوت ہوگئی ہے تو کیا انہیں یہ بات نفع پہنچائے گی اگر میں ان کی طرف سے (غلام ولونڈی) آزاد کروں؟ فرمایا ہاں، تعاقب کیا گیا کہ اولا تو یہ مرسل ہے پھر اس میں یہ تصریح موجود نہیں کہ یہ ان کی والدہ کی نذر تھی، بعض نے صدقہ قرار دیا موطا وغیرہ کی ایک اور طریق کے ساتھ حضرت سعد بن عبادہ سے ایک روایت اس کی دلیل ہے جس میں ہے کہ سعد نبی اکرم کے ہمراہ نکلے (جہاد وغیرہ کو) تو ان کی والدہ سے کہا گیا وصیت کردیں تو کہا یہ مال تو سعد کا ہے تو ان کے آنے سے قبل ان کا انتقال ہوگیا تو انہوں نے پوچھا یارسول اللہ اگر میں ان کی جانب سے صدقہ کردوں تو آیا اس کا ثواب انہیں ملے گا؟ فرمایا ہاں، ابوداؤد کے ہاں ایک اور طریق سے اس کا نحو ہے اس میں مزید یہ بھی ہے: (فأيُّ الصدقة أفضل؟ قال الماء) مگر اس میں بھی یہ تصریح موجود نہیں کہ یہ ان کی والدہ کی نذر تھی عیاض کہتے ہیں بظاہر ان کی نذر کا تعلق مال سے تھا یا پھر مبہم تھی بقول ابن حجر بلکہ حدیثِ باب کا ظاہر یہ ہے کہ حضرت سعد کو اس کا علم تھا، حدیث سے میت پر واجب حقوق کی ادائیگی کا وجوب ثابت ہوا، جمہور نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ اگر میت نے کوئی مالی نذر مانی ہوئی تھی تو اس کے رأس المال سے اس کی ایفاء واجب ہے اگرچہ اس نے وصیت نہ کی ہو الا یہ کہ مرض الموت کے دوران یہ نذر مانی ہو تب ثلث مال سے پوری کرنا ہوگی، مالکیہ اور حنفیہ نے شرط عائد کی ہے کہ وہ مطلقا اس کی وصیت کرے، جمہور کیلئے والدۂ حضرت سعد کے اس قصہ سے استدلال کیا گیا اور قولِ زہری سے کہ بعد ازاں یہی سنت قرار پائی لیکن ممکن ہے کہ حضرت سعد نے ان کے ترکہ سے اسے پورا کیا ہو یا خود اس کا تبرُّع کیا، اس حدیث سے اعلم سے استفتاء بھی ثابت ہوا اور وفات کے بعد برّ الوالدین اور ان کے ذمہ جو کچھ تھا اس سے انہیں عہدہ برا کرنے کی سعی بھی، اہلِ اصول کا امر بعد الاستئذان بارے اختلاف ہے کہ آیا یہ امر بعد الحظر کی مانند ہے یا نہیں؟ تو صاحبِ محصول نے اس کا مثل ہونے کو ترجیح دی جبکہ دیگر کے ہاں راجح یہ ہے کہ یہ برائے اباحت ہے جیسا کہ ایک جماعت نے امر بعد الحظر کے بارہ میں اس کے برائے استحباب ہونے کو راجح قرار دیا۔

- 6699 حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي بِشْرٍ قَالَ سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ أَتَى رَجُلٌ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ لَهُ إِنَّ أُخْتِي نَذَرَتْ أَنْ تَحُجَّ وَإِنَّهَا مَاتَتْ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَوْ كَانَ عَلَيْهَا دَيْنٌ أَكُنْتَ قَاضِيَهُ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَاقْضِ اللَّهَ فَهُوَ أَحَقُّ بِالْقَضَاءِ

طرفاه 1852، - 7315 (ترجمہ کیلئے جلد:۲،ص:۷۶۹)

اس کی شرح کتاب الحج کے اواخر میں گزری وہاں بیان کیا تھا کہ یہ حضرت حمنہ تھیں اور روزوں کی بابت سائلہ بھی وہی تھیں۔

31 - باب النَّذْرِ فِيمَا لَا يَمْلِكُ وَفِي مَعْصِيَةٍ
(ایسے کام کی نذر مان لینا جس کی طاقت نہیں اور معصیت میں)

(و فی معصیة) ابن بطال کی شرح میں (ولا نذر فی معصیة) واقع ہے، کہتے ہیں اس میں یہ حدیثِ عائشہ ذکر کی: (مَنْ نذرَ أن يطيع الله فَلْيُطِعْه) اور حضرت انس کی روایت جس میں ہے کہ ایک شخص کو دیکھا جو اپنے دو بیٹوں کا سہارا لے کر چل رہا تھا تو اسے منع کر دیا اور ابن عباس کی روایت اس شخص کی بابت جو طواف کر رہا تھا اور اس کے ناک میں لگام تھی تو اسے بھی روک دیا اور ابو اسرائیل بارے ان کی روایت ، لکھتے ہیں ان احادیث کا عدم ملکیت کی نذر میں کوئی مدخل نہیں کہ ان کا تعلق و مدخل تو نذرِ معصیت سے ہے، ابن منیر نے جواب دیا کہ بخاری کا موقف صائب ہے انہوں نے فیما لا یملک نذر کا عدم لزوم معصیت میں نذر کے عدم لزوم سے تلقی کیا کیونکہ کسی اور کی مِلک میں اس کی نذر غیر کی ملک میں اس کی اذن کے بغیر تصرف (کے مترادف) ہے جو معصیت ہے

لکھتے ہیں اسی لئے عبارت یوں موضوع نہیں کی: (النذر فیما لا یملك و فی المعصیة) بلکہ کہا: (النذر فیما لا یملك ولا نذر فی معصیة) تو مالِ غیر کی نذر کے نذرِ معصیت میں اندراج کی طرف اشارہ دیا اور بقول ابن حجر جس امر کی نفی کی وہ بخاری کے اکثر نسخوں میں ثابت ہے لیکن بغیر لام کے اور یہ ان کی ذکر کردہ تقریر سے خارج نہیں کیونکہ تقدیر ہے: (باب النذر فیما لا یملك و حکم النذر فی معصیة) تو جب معصیت میں نذر کی نفی ثابت ہے تو اس کے ساتھ فیما لا یملک نذر بھی ملحق ہوئی کیونکہ یہ معصیت کو مستلزم ہے کہ یہ مِلک غیر میں تصرف ہے، کرمانی لکھتے ہیں ترجمہ پر دلالت اس جہت سے ہے کہ کسی کو اپنے نفس کی تعذیب کا حق حاصل نہیں اور نہ ایسی مشقت کے التزام کا جو اس پر لازم نہ تھی بالخصوص جس میں تقرب کا پہلو بھی نہیں پھر اس میں اشکال جانا کیونکہ جمہور نے (ما لا یملك) کی تفسیر میں یہ مثال ذکر کی کہ جیسے کوئی کسی کے غلام کو آزاد کر دے اھ، ابن منیر کی بیان کردہ توجیہ اقرب ہے لیکن ان پر مالا یملک کی اس امر کے ساتھ تخصیص لازم ہے کہ جب کسی معین شیٔ کی نذر مانے مثلاً فلاں کے غلام کو آزاد کر دے گا اگر وہ اس کا کبھی مالک بن گیا تو! حالانکہ لفظ عام ہے تو اس میں داخل ہے مثلاً اگر فلاں کے غیر معین غلام کو آزاد کرنے کی نذر مانی تو بھی یہ صحیح ہے، جواب دیا گیا کہ دلیلِ تخصیص مبہم میں نذر کے انعقاد پر اتفاق ہے اختلاف صرف معین بارے ہے، باب (من حلف بملة سوی الإسلام) میں اس جگہ کی نشاندہی گزری جہاں بخاری نے مطابقِ ترجمہ کی تصریح ذکر کی ہے اور وہ ثابت بن ضحاک کی حدیث ہے جہاں یہ الفاظ ہیں: (و لیس علی ابن آدم نذرٌ فِیمَا لا یملك) اسے ترمذی نے اسی قدرِ حدیث پر اقتصار کرتے ہوئے تخریج کیا ابو داؤد نے اس حدیث کا سبب بھی نقل کیا، ان کی روایت میں ہے کہ عہد نبوی میں ایک شخص نے نذر مانی کہ بوانہ نامی مقام میں نحر (یعنی قربانی) کرے گا، اسے مسلم نے عمران بن حصین سے نقل کیا اس خاتون کے قصہ میں جو (مسلمانوں کے ہاتھ میں) اسیر تھی ایک دن موقع پا کر نبی اکرم کی ایک اونٹنی پر سوار ہو کر نکل بھاگی اس کا پیچھا کیا گیا تو اس نے نذر مان لی کہ اگر ان کے ہاتھ نہ آئی تو اس اونٹنی کو ذبح کر دے گی تب نبی اکرم نے فرمایا: (لا نذرَ فی معصیة الله ولا فیما لا یملك ابن آدم) ابن ابو شیبہ نے اس کا نحو ابو ثعلبہ سے نقل کیا اس قصہ کے بغیر، عمران کی مذکورہ حدیث میں ترجمہ کی کلی مطابقت ہے، نسائی نے عبدالرحمٰن بن سلمہ سے اس کا

مثل نقل کیا ابوداؤد نے حضرت عمر سے یہ الفاظ روایت کئے: (لا يمين عليك ولا نذر في معصية الرب ولا في قطيعة الرحم ولا فيما لا يملك) (یعنی اللہ کی معصیت میں نہ قسم تمہارے ذمہ ہے اور نہ نذر اور نہ قطع رحمی میں اور نہ ایسی چیز میں جو تیری مِلک نہیں)

ابو داؤد اور نسائی نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے اس کا مثل نقل کیا، جس سے اس قسم کی نذر کا وقوع ہو، اس بابت اختلاف ہے کہ آیا اس پر کفارہ واجب ہو گا؟ جمہور نے نفی کی احمد، ثوری، اسحاق اور بعض شافعیہ وحنفیہ سے اثبات منقول ہے ترمذی نے اس بارے صحابہ کرام کے مابین اختلاف کا ذکر کیا، اس امر پر اتفاق ہے کہ نذر فی المعصیت حرام ہے اختلاف صرف وجوبِ کفارہ میں ہے موجبین نے اس حدیثِ عائشہ سے احتجاج کیا: (لا نذر في معصية و كفارته كفارة يمين) اسے اصحابِ سنن نے نقل کیا اور اس کے رواۃ ثقات ہیں لیکن یہ معلول ہے کیونکہ زہری نے اسے ابوسلمہ سے روایت کیا پھر تبیین کی کہ انہوں نے اس کا اخذ سلیمان بن ارقم عن یحی بن ابوکثیر عن ابوسلمہ سے کیا ہے تو ان دونوں کے اسقاط کے ساتھ تدلیس کی، سلیمان کی بابت ان کا حسنِ ظن ہے مگر دیگر کے ہاں بالاتفاق وہ ضعیف ہیں، ترمذی نے بخاری کا یہ قول نقل کیا کہ یہ صحیح نہیں لیکن نسائی کی نقل کردہ حدیثِ عمران بن حصین سے اس کا شاہد ہے اسے بھی انہوں نے ضعیف قرار دیا اس کے لئے کئی اور شواہد بھی ہیں جن کا میں نے ابھی ذکر کیا دارقطنی نے اسے عدی بن حاتم کی روایت سے بھی نقل کیا ہے

اسی باب سے حضرت عقبہ بن عامر کی اس حدیث کا عموم متعلق ہے: (كفارة النذر كفارة اليمين) اسے مسلم نے نقل کیا جمہور نے اسے نذرِ لجاج وغضب پر محمول کیا ہے جبکہ بعض نے مطلق نذر پر لیکن ترمذی اور ابن ماجہ نے حدیثِ عقبہ کو ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا: (كفارة النذر إذا لم يُسَمِّ كفارةُ يمين) ابن ماجہ کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (مَنْ نذر نذرا لَمْ يُسَمِّه) اس باب میں ابن عباس کی یہ مرفوع حدیث بھی ہے: (من نذر نذرا لم يسمه فكفارته كفارة يمين) اسے ابوداؤد نے تخریج کیا اور اس میں ہے: (و من نذر في معصيةٍ فكفارته كفارة يمين و مَنْ نذر نذراً لا يطيقه فكفارته كفارة يمين) اس کے رواۃ ثقات میں لیکن ابن ابوشیبہ نے اسے موقوفا نقل کیا اور یہی اشبہ ہے دارقطنی نے اسے حضرت عائشہ سے روایت کیا اکثر فقہائے اصحاب الحدیث نے اسے اس کے عموم پر محمول کیا ہے لیکن کہا ناذر کو کفارہ یمین اور اپنی نذر پورا کرنے کا اختیار ہے، باب کے شروع میں حضرت عائشہ کی مذکورہ روایت گزری جو اس حدیث کے ہم معنی ہے: (لا نذر في معصية) اگر یہ زیادت ثابت ہوتی تو اس کے اجمال کیلئے مبیّن تھی، بعض حنابلہ نے اس امر سے احتجاج کیا کہ یہ صحابہ کرام کی ایک جماعت سے ثابت ہے اور کسی صحابی سے اس کا بر خلاف محفوظ نہیں، کہتے ہیں قیاس اسی کا مقتضی ہے کیونکہ نذر ایک طرح کی قسم ہے جیسا کہ حدیثِ عقبہ میں ہے کہ جب ان کی بہن نے نذ رمانی کہ پیدل جا کر حج کرے گی: (لتكفر عن يمينها) تو نذر پر یمین کے لفظ کا اطلاق کیا، من حیث النظر (بھی اگر دیکھا جائے تو) یہ اللہ تعالی کے لئے کسی شیٔ کے اپنے اوپر التزام کا بندھن ہے اور حالف بھی اللہ کے نام کے ساتھ اپنی قسم کو باندھتا ہے کہ کسی شیٔ کا التزام کرے گا پھر بیان کیا کہ نذر کا معاملہ قسم سے بھی آکد ہے اور اس پر مرتب کیا کہ اگر اس نے نذرِ معصیت مانی اور اسے پورا بھی کر لیا تو اس سے کفارہ ساقط نہ ہوگا بخلاف حالف کے، حنابلہ سے بھی ایک رائے یہی منقول ہے اس کے لئے اس امر سے احتجاج کیا گیا کہ

شارع نے معصیت سے منع کر دیا اور کفارہ کی ادائیگی کا حکم دیا تو اب یہی متعین ہے، حدیث: (لا نذر في معصية) سے مباح میں صحتِ نذر پر استدلال کیا گیا ہے اس لئے کہ اس میں نذر فی المعصیت سے نہی ہے تو اس کا ماسوا ثابت باقی رہا، مشروع فی المباح کے قائلین نے ابوداؤد کی عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے نقل کردہ روایت سے احتجاج کیا اسے احمد اور ترمذی نے حضرت بریدہ سے نقل کیا کہ ایک خاتون نے عرض کی یارسول اللہ میں نے نذر مانی تھی کہ آپ کے پاس دف بجاؤں گی تو فرمایا اپنی نذر پوری کرلو، حدیثِ بریدہ میں مزید ہے کہ آپ اس وقت کسی غزوہ کے لئے نکل رہے تھے تو اس نے نذر مانی کہ اگر اللہ آپ کو سلامتی کے ساتھ واپس لایا تو ایسا کرے گی، بقول بیہقی ممکن ہے کہ آپ نے اسے اس کی اجازت اس لئے دی ہو کہ اس میں آپ کی سلامتی پہ خوشی اور فرحت کا اظہار تھا اس سے اس طرح کی نذر کے انعقاد کا قول لازم نہیں، نذر فی المباح کے عدم انعقاد پر باب کی تیسری حدیثِ ابن عباس بھی دال ہے اس میں ہے کہ آپ نے ابواسرائیل کو حکم دیا کہ روزہ پورا کرلے مگر باقی امور کو ترک کر دے تو اسے فعلِ طاعت (کے ایفاء) کا حکم دیا اور مباح کو ساقط کر دیا

اس سے بھی صریح ترین جو احمد نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے یہ نقل کیا: (إنما النذر ما يُبْتَغىٰ به وجه الله) (یعنی نذر دراصل وہ جس کے ساتھ اللہ کی رضا کی طلب کی جائے) دف بجانے کی نذر ماننے والی کے قصہ کا جواب وہ بیہقی نے جس کی طرف اشارہ کیا، یہ کہا جانا بھی ممکن ہے کہ قسمِ مباح میں سے وہ جو قصد کے ساتھ مندوب بن جاتی ہے جیسے قیلولہ کرنے کی نذر ماننا تا کہ تہجد کیلئے تقویت ملے اور سحری تناول کرنے کی نذر ماننا تا کہ روزے رکھنے کی طاقت ہو تو ہم کہہ سکتے ہیں نبی اکرم کی بسلامت واپسی پر اظہارِ سرور اصل معنائے مقصود تھا جس سے حصولِ ثواب ہے،

غیرِ نکاح وختنہ میں دف بجانے کے جواز کی بابت اختلاف ہے رافعی نے المحرر میں۔ اور المنہاج میں اس کی پیروی کی، اباحت کو ترجیح دی ہے یہ حدیث اس ضمن میں حجت ہے بعض نے آنجناب کی اس کیلئے اس اذن کو اصلِ اباحت پر محمول کیا ہے نہ کہ خصوصیت کے ساتھ وفائے نذر پر، اس پر اشکال یہ ہے کہ احمد کی حدیثِ بریدہ میں ہے: (إنْ كُنتِ نَذَرْتِ فاضْربي و إلا فَلا) (یعنی اگر تو تو نے نذر مانی تھی تو بجالو وگرنہ نہیں) بعض نے دعوی کیا کہ (نذرت) بمعنی (حلفت) ہے اور اس میں اذن برفعلِ مباح ہے اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ آخرِ حدیث میں ہے کہ حضرت عمر داخل ہوئے تو اس نے (دف بجانا) ترک کر دیا تو نبی اکرم نے فرمایا: (إنَّ الشيطان لَيَخافُ منك يا عمر) تو اگر یہ وسیلہِ تقرب ہوتا تو آپ یہ بات نہ کہتے لیکن یہ بعینہ اس مباح قرار دینے کیلئے بھی باعثِ اشکال ہے کیونکہ آپ نے اس کی نسبت شیطان کی طرف کی، اس کا جواب یہ ہے کہ نبی اکرم مطلع تھے کہ اس (یعنی دف) کی محبت میں اسے سننے کیلئے وہاں وہ حاضر ہے کیونکہ اسے اس کے ساتھ وقوعِ فتنہ کی امید تھی تو جب حضرت عمر آئے تو وہ راہِ فرار اختیار کر گیا کیونکہ اسے علم تھا کہ وہ اس قسم کے امور کے انکار میں مبادرت کرتے ہیں (اور ان کے ہوتے کوئی فتنہ بھڑکانا مشکل ہے) یا شیطان اصلاً ہی وہاں موجود نہ تھا آپ نے ازرہِ مثال یہ بات ذکر کی اس صورتِ واقع کیلئے جس کا خاتون سے صدور ہوا! کیونکہ اس نے ایسی شیٔ کو شروع کیا جس کا اصل لہو سے ہے تو جب عمر داخل ہوئے وہ ان کی مبادرت سے ڈری کیونکہ انہیں تو علم نہ تھا کہ ایسا اس کی نذر اور قسم کی وجہ سے ہو رہا ہے تو نبی اکرم نے اس کی اس حالت کو حالتِ شیطان کے ساتھ تشبیہ دی جو حضرت عمر کے حضور سے ڈرتا ہے

اور(الشيء بالشيء يذكر) اسی قسم کا واقعہ ان دوگانا گانے والیوں کا تھا جو نبی اکرم کے پاس عید کے دن گا رہی تھیں تو حضرت ابوبکر نے ان پر انکار کیا اور کہا: (أبمزمور الشيطان عند النبي ﷺ؟) تو نبی اکرم نے عید کے دن اس قسم کے امور کی اباحت کا اعلام کیا تو یہ حدیثِ عائشہ سے متعلق ہے

جہاں تک حدیثِ انس جو باب کی دوسری حدیث ہے تو یہاں اسے مختصرا ذکر کیا، اواخر کتاب الحج میں یہ بتمامہ گزری ہے اس کے شروع میں ہے کہ ایک بوڑھے کو دیکھا کہ اپنے دو بیٹوں کے درمیان چلایا جا رہا ہے تو پوچھا اسے کیا ہوا؟ بتلایا گیا اس نے نذر مانی ہے کہ پیدل چلے (یعنی حج کیلئے) تو یہی حدیث ذکر کی اس میں ہے کہ اسے سوار ہونے کا حکم دیا۔

- 6700حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنْ مَالِكٍ عَنْ طَلْحَةَ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ نَذَرَ أَنْ يُطِيعَ اللَّهَ فَلْيُطِعْهُ وَمَنْ نَذَرَ أَنْ يَعْصِيَهُ فَلَا يَعْصِهِ

طرفه - 6696 (سابقہ نمبر)

- 6701حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ حُمَيْدٍ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنْ تَعْذِيبِ هَذَا نَفْسَهُ وَرَآهُ يَمْشِي بَيْنَ ابْنَيْهِ

طرفه - 1865 (ترجمہ کیلئے جلد:۲،ص:۷۸۵)

6701م -وَقَالَ الْفَزَارِيُّ عَنْ حُمَيْدٍ حَدَّثَنِي ثَابِتٌ عَنْ أَنَسٍ

(قال الفزاري) یعنی مروان بن معاویہ (عن حميد حدثني ثابت الخ) گویا اس تعلیق کے ساتھ حمید کی تصریحِ تحدیث کا ذکر مقصود ہے اسے کتاب الحج کے مشارالیہ باب میں موصول کیا وہاں بخاری نے حضرت عقبہ بن عامر کی روایت بھی ذکر کی تھی جس میں ہے کہ کہا میری بہن نے پیدل بیت اللہ جانے کی نذر مانی، اس میں تھا: (لِتَمْشِ و لِتَرْكب) وہیں اس پر کلام گزری! مزی کو اطراف میں وہم لگا جب لکھا بخاری نے اسے الحج میں ابراہیم بن موسی اور النذور میں ابو عاصم سے نقل کیا جبکہ صحیح بخاری کے نسخوں میں موجود یہ ہے کہ یہ دونوں طرق الحج کے مذکورہ باب میں ہیں اور حدیثِ عقبہ کا النذور میں اصلاً ہی ذکر نہیں، حدیثِ انس میں مذکور اس ناذر کو جزم کے ساتھ سوار ہونے کا اور حضرت عقبہ کی بہن کو پیدل چلنے کا بھی اور سواری کا بھی حکم دیا کیونکہ ان کی بہن کی بابت یہ مذکور نہیں کہ بوڑھی تھیں جبکہ یہ شخص نہایت بوڑھا تھا، بیہقی نے اس حدیث پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے کہ اگر قدرت ہے تو پیدل چلے تھک جائے تو سواری کر لے، عکرمہ عن ابن عباس کی روایت سے اس کے بعض طرق میں ہے کہ اختِ عقبہ نے نذر مانی کہ پیدل چل کر حج کرے گی تو آپ نے فرمایا اللہ تیری بہن کے پیدل چل کر جانے سے مستغنی ہے، وہ سوار ہو اور (ولتُهْدِ بُدْنَة)(یعنی اونٹ کی وہاں جا کر قربانی دے) اس کا اصل ابوداؤد کے ہاں ان الفاظ کے ساتھ ہے: (و لتهد هَدْيا) بعض نے وہم کا شکار ہو کر لکھ دیا کہ ان کی روایت میں (بدنة) ہے اسے عکرمہ سے ایک اور طریق کے ساتھ ہدی کے ذکر کے بغیر بھی نقل کیا حاکم نے ابن عباس سے یہ الفاظ نقل کئے ہیں کہ ایک شخص نے آ کر بتلایا کہ میری بہن نے پیدل چل کر حج کرنے کی نذر مانی تھی اور اس کیلئے پیدل چلنا شاق ہے تو فرمایا جب پیدل چلنے کی ہمت نہ ہو تو اسے سوار ہونے کا حکم دو، کریب عن ابن عباس سے ہے کہ ایک شخص نے آ کر یہ بتلایا تو فرمایا اللہ تمہاری بہن کی مشقت

کے ساتھ کچھ نہ کرے گا (یعنی اسے اس کی ضرورت نہیں) اسے چاہئے کہ سوار ہوکر حج کرے اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کرے، اسے اصحابِ سنن نے عبداللہ بن مالک عن عقبہ بن عامر سے نقل کیا کہتے ہیں میری بہن نے نذر مانی کہ بغیر چادر لئے پیدل چل کر حج ادا کرے گی تو اس کا ذکر نبی اکرم سے کیا تو فرمایا اپنی بہن کو حکم دو کہ چادر لے، سوار ہو اور تین دن روزہ رکھ لے، ترمذی نے بخاری سے نقل کیا کہ اس روایت میں قربانی کا ذکر صحیح نہیں طبرانی نے اسے ابوتمیم جیشانی عن عقبہ بن عامر سے نقل کیا اس میں ہے کہ اس نے نذر مانی کہ کعبہ ننگے پاؤں اور ننگے سر جائے گی اس میں ہے کہ فرمایا: (لتر کب و لِتَلْبَس و لِتَصُمْ)

انہی کی عبدالرحمٰن حبلی عن عقبہ سے بھی اس کا نحو مروی ہے بیہقی نے ضعیف سند کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم رات کے وقت جا رہے تھے کہ ایک سایہ سا نظر آیا جس سے اونٹ بدکے، دیکھا کہ ایک ننگے سر بال بکھیرے خاتون ہے اس نے بتلایا میں نے نذر مانی ہے کہ اسی حالت میں پیدل چل کر حج کروں گی فرمایا اسے حکم دو کہ کپڑے پہنے اور خون بہا دے (یعنی قربانی دیدے) حسن عن عمران سے مرفوعا نقل کیا: (إذا نَذَرَ أحدُكم أنْ يحج ماشياً فَلْيُهْدِ هديا و لير كب)(یعنی جب کوئی پیدل چل کر حج کرنے کی نذر مانے تو وہ کوئی قربانی دے اور سوار ہو جائے) اس کی سند منقطع ہے، حدیث سے بیت اللہ (پیدل) جانے کی نذر کی صحت ثابت ہوئی، ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ ایسا اگر حج یا عمرہ کی نیت سے نہ کیا تو یہ نذر منعقد نہ ہوگی پھر اگر سوار ہوکر جانے کی نذر مانی تھی تب تو لازم ہوئی اور اگر پیدل جانے کی تھی تب قربانی دینا لازم ہے کیونکہ اس کے پاس سواری کے اخراجات موجود ہیں اور اگر پیدل جانے کی نذر تھی تو وہاں سے اس کا لزوم ہوگا جہاں سے احرام باندھا حتی کہ عمرہ یا حج تک پہنچ جائے، یہی ان کے صاحبین کا بھی قول ہے، اگر کسی عذر کی بناء پہ سوار ہوگیا تو یہ مجزئ ہے اور شافعی سے منقول دو اقوال میں سے ایک یہ کہ (دم) قربانی دینا لازم ہوگا، اس امر میں اختلاف ہے کہ کیا اونٹ کی قربانی دینا لازم ہے یا بکری کی؟ اگر بلا عذر سوار ہوگیا تو قربانی دینا لازم ہے، مالکیہ سے عاجز کے بارہ میں منقول ہے کہ اگلے برس بھی آجائے اور جہاں جہاں سوار ہوا تھا وہاں سے پیدل گزرے الا یہ کہ مطلقا عجز ہو تب ہدی لازم ہے، حدیثِ عقبہ کے کسی طریق میں مقتضیِ رجوع مذکور نہیں تو یہ شافعی اور ان کے اتباع کیلئے حجت ہے، ابن زبیر سے منقول ہے کہ اس پر کچھ لازم نہیں، قرطبی لکھتے ہیں قربانی کے حکم کی زیادت نقل کرنے والے رواۃ ثقات ہیں لہذا یہ قابلِ رد نہیں، اس سے سکوت کرنے والوں کا سکوت اسے حفظ و نقل کرنے والوں پر حجت نہیں

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں کہا جاتا ہے حدیثِ انس میں جن صاحب کا ذکر ہے یہ وہی ابواسرائیل ہیں جن کا ذکر ابن عباس کی روایت میں ہے جو آگے آرہی ہے جیسا کہ مغلطائی نے خطیب سے نقل کیا، یہ ان کی ترکیب ہے خطیب نے دراصل اس کا ذکر آخر الباب کی حدیثِ ابن عباس کے ضمن میں کیا ہے دونوں واقعوں کا تغایر اس قدر واضح ہے کہ اس کے بیان کیلئے تکلف کی ضرورت نہیں۔

- 6702حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنْ سُلَيْمَانَ الْأَحْوَلِ عَنْ طَاوُسٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَأَى رَجُلاً يَطُوفُ بِالْكَعْبَةِ بِزِمَامٍ أَوْ غَيْرِهِ فَقَطَعَهُ .

أطرافه 1620، 1621، - 6703 (ترجمہ کیلئے جلد:۲،ص:۵۴۲)

- 6703حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا هِشَامٌ أَنَّ ابْنَ جُرَيْجٍ أَخْبَرَهُمْ قَالَ أَخْبَرَنِي

سُلَيْمَانُ الأَحْوَلُ أَنَّ طَاوُسًا أَخْبَرَهُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَرَّ وَهُوَ يَطُوفُ بِالْكَعْبَةِ بِإِنْسَانٍ يَقُودُ إِنْسَانًا بِخِزَامَةٍ فِي أَنْفِهِ فَقَطَعَهَا النَّبِيُّ ﷺ بِيَدِهِ ثُمَّ أَمَرَهُ أَنْ يَقُودَهُ بِيَدِهِ
أطرافه 1620، 1621، - 6702 (سابقه)

ابن عباس کی روایت ان صاحب کے بارہ میں جنہیں لگام ڈال کر طواف کرایا جا رہا تھا اسے عالی سند کے ساتھ ابو عاصم عن ابن جریج سے تخریج کیا پھر اسے نازل سند کے ساتھ ابراہیم بن موسی عن ہشام بن یوسف عن ابن جریج سے نقل کیا، خزامہ بالوں یا اون سے بنا ایک حلقہ سا ہے جو اس حاجز میں ڈالا جاتا ہے جو اونٹ کے دونوں نتھنوں کے مابین ہوتا ہے اس میں لگام کو کس دیا جاتا ہے تا کہ اس کا ہانکنا سہل ہو بالخصوص اگر ضدی اونٹ ہے، کتاب الحج کے باب (الکلام فی الطواف) میں ان دونوں طرق کے ساتھ ابن جریج سے یہ گزری ہے، اس قائد و مقود کے ناموں کی بابت وہاں تذکرہ کیا تھا اور ابواب النذر میں اسے نقل کرنے کی وجہ بھی اور یہ کہ یہ نسائی کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ ابن جریج سے منقول ہے اور اس میں تصریح ہے کہ ایسا اس نے نذر کی وجہ سے کیا تھا اور یہ کہ داودی نے اس سے استدلال کیا ہے کہ ایسی نذر منعقد ہی نہ ہوگی جو اللہ کی طاعت میں نہیں، ابن تین نے ان کا تعاقب کیا، داودی کی طرف سے وہاں جواب بھی ذکر کیا تھا اور ان کی تصویب کی تھی۔

- 6704 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ بَيْنَا النَّبِيُّ ﷺ يَخْطُبُ إِذَا هُوَ بِرَجُلٍ قَائِمٍ فَسَأَلَ عَنْهُ فَقَالُوا أَبُو إِسْرَائِيلَ نَذَرَ أَنْ يَقُومَ وَلاَ يَقْعُدَ وَلاَ يَسْتَظِلَّ وَلاَ يَتَكَلَّمَ وَيَصُومَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ مُرْهُ فَلْيَتَكَلَّمْ وَلْيَسْتَظِلَّ وَلْيَقْعُدْ وَلْيُتِمَّ صَوْمَهُ

ترجمہ: ابن عباسؓ کہتے ہیں ایک دفعہ نبی پاک خطبہ ارشاد فرما رہے تھے کہ ایک شخص کو کھڑے دیکھ کر آپ نے دریافت فرمایا یہ کون ہے؟ لوگوں نے بتلایا یہ ابو اسرائیل ہے، اس نذر مانی ہے کہ (دن بھر) کھڑا رہے گا بیٹھے گا نہیں اور نہ سایہ میں آئے گا اور نہ بات کرے گا بلکہ (اسی حالت میں) روزہ پورا کرے گا تو آپ نے فرمایا اس سے کہہ دو کہ بیٹھ جائے اور سایہ میں آجائے اور بات چیت کرے اور روزہ پورا کرے۔

6704م -قَالَ عَبْدُ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

وہیب سے ابن خالد اور عبد الوہاب جن کے حوالے سے بخاری نے آخر باب میں ایک تعلیق بھی ذکر کی، سے مراد ابن عبد المجید ثقفی ہیں، اس سے وہ حضرات تمسک کر سکتے ہیں جن کی رائے ہے کہ اگر ثقات کسی روایت کے وصل وارسال کی بابت باہم اختلاف کریں تو ترجیح وصل کرنے والوں کو حاصل ہوگی اس بنیاد پر کہ ان کے پاس زیادتِ علم ہے کیونکہ وہیب اور عبد الوہاب دونوں ثقہ ہیں وہیب نے اسے موصول جبکہ عبد الوہاب نے مرسلا ذکر کیا اس کے باوجود بخاری نے اسے صحیح سمجھا ہے، ہمیں بخاری کے اسلوب کے مفصل مطالعہ سے معلوم یہ ہوا ہے کہ وہ اس صورت میں کسی ایک قاعدہ عامہ پر نہیں چلتے بلکہ ترجیح کے ساتھ دائر ہوتے ہیں الا یہ کہ سب رواۃ مستوی ہوں تب وصل مقدم ہوگا، یہاں امرِ واقع یہ ہے کہ اسے موصولا نقل کرنے والے مرسلا نقل کرنے والوں سے اکثر ہیں، اسماعیلی لکھتے ہیں

وہیب کے ساتھ ساتھ عاصم بن ہلال اورحسن بن ابو جعفر نے بھی اسے موصول کیا اور مرسل نقل کرنے والے عبدالوہاب اور خالد واسطی ہیں بقول ابن حجر خالد متقن ہیں جبکہ عاصم اورحسن میں مقال (یعنی ضعف) ہے لہذا دونوں پہلو مستوی ہیں لہذا وصل راجح ہے حدیثِ مذکور ایک اورطریق سے بھی وارد ہے جس سے اس کی قوت بڑھی، عبدالرزاق نے اسے ابن طاوس عن ابو اسرائیل سے تخریج کیا ہے۔

(یخطب) خطیب نے مبہمات میں ایک اورطریق سے (یوم الجمعة) بھی مزاد کیا۔ (برجل) ابو یعلی کی ابراہیم عن حجاج عن وہیب سے روایت میں ہے کہ التفات کیا تو ایک آدمی کھڑا تھا۔ (قائم) ابو داؤد نے انہی شیخ بخاری سے اپنی روایت میں (فی الشمس) (یعنی دھوپ میں) کا بھی اضافہ کیا، ابو یعلی کی روایت میں بھی یہ ہے، طاوس کی روایت میں ہے کہ ابو اسرائیل نماز پڑھنے میں مشغول تھے۔(فقالوا أبو إسرائیل) ابو داؤد کی روایت میں ہے: (ھو أبو إسرائیل) خطیب نے (رجل من قریش) بھی مزاد کیا۔ (نذرَ أن یقوم) بیضاوی کہتے ہیں ظاہرِ لفظ اس کے نام بارے سوال تھا تبھی صحابہ نے یہ ذکر کیا اس کے بعد اس کے فعل کا مزید ذکر کیا، کہتے ہیں محتمل ہے کہ اس کے اس حال کی بابت سوال کیا ہو تو یہ ذکر کیا اور اس پر مستزاد اس کا تعارف بھی کرا دیا پھر لکھا شائد جب آپ کا سوال دونوں کا محتمل تھا تو دونوں امر اکھٹے ذکر کر دئے۔(ولا یستظل) خطیب نے: (و یقوم فی الشمس) بھی مزاد کیا۔

(مرہ) ابو داؤد کی روایت میں (مروہ) ہے صیغہ جمع کے ساتھ، طاوس کے ہاں: (لیقعد و لیتکلم) ہے کسی اور صحابی کی کنیت ابو اسرائیل نہیں، ان کے نام کے بارہ میں اختلاف ہے قُشیر، یُسیر، قیصر، قیسر اور قیس کہا گیا، قرشی پھر عامری ہیں ابن اثیر نے دیگر کی اتباع میں الصحابہ میں ان کا حال درج کیا اور لکھا: (أبو إسرائیل الأنصاری) کرمانی اس سے مغتر ہوئے اور جزم کے ساتھ لکھ دیا کہ انصار میں سے تھے، اول اولیٰ ہے! اس حدیث سے ثابت ہوا کہ مباح سے سکوت اختیار کئے رکھنا اللہ کی عبادت میں سے نہیں ابو داؤد نے حضرت علی سے روایت نقل کی کہ (و لا صَمت یومٍ إلی اللیل) السیرۃ النبویۃ میں صدیق اکبر کا ایک خاتون (جس نے بھی نہ بولنے کی نذر مانی ہوئی تھی) سے یہ قول مذکور ہوا تھا کہ ایسا کرنا فعلِ جاہلیت میں سے ہے اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ ہر وہ شیٔ جس سے انسان متاَذی ہو چاہے مآلاً (یعنی انجام کے لحاظ سے) ہی اس کی مشروعیت کتاب وسنت وارد نہیں میں جیسے ننگے پاؤں چلنے کی روش اپنا لینا اور دھوپ میں بیٹھے رہنا تو اللہ کی طاعت کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں لہذا ایسی نذر منعقد نہ ہوگی تو آپ نے ان ابو اسرائیل کو روزے کے تو اتمام کا حکم دیا مگر باقی سب کام چھڑوا دئے، روزہ کی بابت توجیہہ یہ ہے کہ آپ کو علم تھا کہ یہ ان کیلئے شاق نہیں، قرطبی لکھتے ہیں ابو اسرائیل کے اس قصہ میں جمہور کیلئے اوضح ترین حجت ہے معصیت کی یا اس کام کی نذر ماننے والے کیلئے کفارہ کے عدم وجوب میں جو اللہ کی طاعت میں نہیں، مالک نے اس حدیث کی تحدیث کے اثناء کہا تھا کہ میں نے نہیں سنا کہ نبی اکرم نے انہیں کفارہ کا حکم دیا ہو۔

اسے ابو داؤد نے (الأیمان) اور ابن ماجہ نے (الکفارات) میں نقل کیا۔

علامہ انور (مرہ فلیتکلم--- و لیتم صومہ) کے تحت لکھتے ہیں تو ان کی نذر میں طاعت کا فعل تھا (یعنی روزہ) تو اس کے اتمام کا حکم دیا اور جو فعل اس سے متعلق نہ تھے ان کا الغاء کر دیا، اس کے کسی طریق میں کفارہ کا ذکر نہیں دیکھا۔

32 - باب مَنُ نَذَرَ أَنُ يَصُومَ أَيَّامًا فَوَافَقَ النَّحرَ أَوِ الفِطرَ

(کسی نے کوئی معین ایام میں روزے رکھنے کی نذر مانی تھی تو ان ایام میں عیدین کے دن آ گئے؟)

یعنی کیا ان ایام میں اس کے لئے روزہ رکھنا جائز ہے یا متبادل ایام میں رکھے؟ تو کفارہ دے، اس امر پر اجماع ہے کہ اس کے لئے جائز نہیں کہ عیدِ فطر یا قربانی کے دن روزہ رکھے نہ نفلی اور نہ نذر کا چاہے ان دونوں یا ایک کو نذر میں متعین ہی کیوں نہ کیا ہو یا دونوں یا ایک اتفاقاً اس کے معین کردہ (ایام) میں آ گئے ہوں، اگر ایسی کوئی نذر مانی تو جمہور کے نزدیک وہ منعقد نہیں، حنابلہ سے وجوبِ قضاء بارے دو اقوال ہیں ابوحنیفہ نے مخالفت کی اور کہا اگر روزہ رکھ لیا تو یہ اس کی نذر سے واقع ہو جائے گا، اس کا بسط کتاب الصیام کے اواخر میں گزرا تھا وہاں اس دن کی بابت اختلاف کا ذکر بھی ہوا تھا جسے اپنے روزوں کیلئے متعین کیا تھا اور کیا یہ عید الفطر کا واقعہ ہے یا عید الاضحیٰ کا؟ اس کے کثیر طرق کے باوجود میں اس شخص کے نام سے واقف نہ ہو سکا پھر ثقات ابن حبان میں کریمہ بنت سیرین کے حوالے سے پایا کہ انہوں نے ابن عمر سے سوال کیا اور کہا میں نے اپنے ذمہ لیا تھا (یعنی نذر مانی تھی) کہ ہر بدھ کو روزہ رکھا کروں گی اور آج بدھ ہے مگر آج عیدِ قربان بھی ہے تو انہوں نے جواباً یہ بات کہی، اس کے رواۃ ثقات ہیں اگر اس امر پر رواۃ کا توارد نہ ہوتا کہ سائل مرد تھا تو اس واقعہ کو میں کریمہ کی طرف منسوب قرار دیتا بالخصوص سندِ اول کے تناظر میں کہ اس میں (سُئِل) ہے جو فرد و خاتون دونوں کو شامل ہے اور ابن حبان کی روایت سے ظاہر ہوا کہ یہ خاتون تھیں تو روایتِ حکیم میں موجود مبہم کو اسی کے ساتھ مفسر کیا جائے گا بخلاف روایتِ زیاد بن جبیر کے کہ اس میں ہے: (فسأله رجل) پھر یہی حدیث میں نے یوسف بن یعقوب قاضی کی کتاب الصیام میں پائی اسے انہوں نے محمد بن ابوبکر مقدمی اسی کے شیخ بخاری سے نقل کیا اور ابونعیم نے ان کے طریق سے تخریج کیا اسی طرح اسماعیلی نے ایک اور طریق کے ساتھ محمد بن ابوبکر مقدمی سے اسے نقل کیا اور اس کے الفاظ ہیں: (سمع رجلا يسأل عبد الله بن عمر عن رجل نَذَرَ الخ)

سندِ اول میں فُضَیل فاء کی پیش اور حکیم حاء کی زبر کے ساتھ ہیں، ابوحُرہ ان کے والد کا نام معروف نہیں بخاری میں ان سے یہی ایک حدیث ہے اسے زیاد بن جبیر عن ابن عمر کی روایت کیلئے بطورِ متابع ذکر کیا پہلی روایت کے سیاق میں اشعار ہے کہ ابن عمر کے نزدیک اس کا منع ہونا راجح ہے کہ نبی اکرم کے اسوہ حسنہ کا حوالہ دے کر کہا آپ عیدین کے روز روزہ نہ رکھا کرتے تھے اور نہ اسے جائز سمجھتے تھے، اسماعیلی کے ہاں اس کے آخر میں مزید یہ ہے، یونس بن عبید کہتے ہیں میں نے اس کا ذکر حسن سے کیا تو کہنے لگے اس کی جگہ کسی اور دن روزہ رکھ لے اسے انہوں نے محمد بن منہال عن یزید بن زریع جن کے حوالے سے بخاری نے تخریج کی، نقل کیا، کرمانی کہتے ہیں قولہ (لم یکن) یعنی نبی اکرم اور (ولا نرى) بلفظِ متکلم ہے تو یہ ابن عمر کے جملہِ مقول سے ہے، بعض طرق میں بلفظ الغائب (یعنی یاء کے ساتھ) ہے تب اس کے فاعل عبداللہ اور قائل حکیم ہیں، ابن حجر کے بقول یوسف بن یعقوب کی مذکورہ روایت میں یہ الفاظ ہیں: (لم يكن رسول الله ﷺ يصوم يوم الأضحى ولا يوم الفطر ولا يأمُرُ بصيامهما) اس کا مثل اسماعیلی کی روایت میں ہے، کرمانی نے تعددِ قصہ پر بناء کرتے ہوئے تجویز کیا کہ ابن عمر نے اپنی رائے تبدیل کر لی تھی تو جزم بالمنع کیا شروع

کے تردد کے بعد لیکن اس قصہ کے خصوص میں ابن عمر کے جواب میں اولا وآخراً تصریح بالمنع والی کوئی بات نہیں، اس بارے باب (صوم یوم النحر) میں تفصیلی بحث کی تھی۔

6705 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ الْمُقَدَّمِيُّ حَدَّثَنَا فُضَيْلُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ حَدَّثَنَا حَكِيمُ بْنُ أَبِي حُرَّةَ الأَسْلَمِيُّ أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ نَذَرَ أَنْ لاَ يَأْتِيَ عَلَيْهِ يَوْمٌ إِلاَّ صَامَ فَوَافَقَ يَوْمَ أَضْحًى أَوْ فِطْرٍ فَقَالَ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لَمْ يَكُنْ يَصُومُ يَوْمَ الأَضْحَى وَالْفِطْرِ وَلاَ يَرَى صِيَامَهُمَا

طرفاه 1994، - 6706 (ترجمہ کیلئے جلد:۳،ص:۲۱۱)

6706 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ زِيَادِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ كُنْتُ مَعَ ابْنِ عُمَرَ فَسَأَلَهُ رَجُلٌ فَقَالَ نَذَرْتُ أَنْ أَصُومَ كُلَّ يَوْمِ ثَلاَثَاءَ أَوْ أَرْبِعَاءَ مَا عِشْتُ فَوَافَقْتُ هَذَا الْيَوْمَ يَوْمَ النَّحْرِ فَقَالَ أَمَرَ اللَّهُ بِوَفَاءِ النَّذْرِ وَنُهِينَا أَنْ نَصُومَ يَوْمَ النَّحْرِ فَأَعَادَ عَلَيْهِ فَقَالَ مِثْلَهُ لاَ يَزِيدُ عَلَيْهِ

طرفاه 1994، - 6705 (سابقہ)

دوسری سند میں یونس سے مراد ابن عبید ہیں اسماعیلی نے محمد بن منہال عن یزید بن زریع کے طریق سے اس کی تصریح کی۔ (فأعادَ علیه) ابن منہال کی روایت میں ہے کہ وہ شخص سمجھا کہ ابن عمر بات سمجھ نہیں پائے تو دوسری دفعہ ذکر کیا۔

33 - باب هَلْ يَدْخُلُ فِي الأَيْمَانِ وَالنُّذُورِ الأَرْضُ وَالْغَنَمُ وَالزُّرُوعُ وَالأَمْتِعَةُ

(کیا نذروں اور قسموں میں زمین، ریوڑ، کھیت اور سامان شامل ہیں؟)

وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ قَالَ عُمَرُ لِلنَّبِيِّ ﷺ أَصَبْتُ أَرْضًا لَمْ أُصِبْ مَالاً قَطُّ أَنْفَسَ مِنْهُ قَالَ إِنْ شِئْتَ حَبَّسْتَ أَصْلَهَا وَتَصَدَّقْتَ بِهَا وَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ لِلنَّبِيِّ ﷺ أَحَبُّ أَمْوَالِي إِلَيَّ بَيْرُحَاءَ لِحَائِطٍ لَهُ مُسْتَقْبِلَةَ الْمَسْجِدِ (ابن عمر کہتے ہیں حضرت عمر نے نبی پاک سے کہا مجھے ایسی زمین ملی ہے کہ اس سے نفیس کبھی حاصل نہیں ہوئی فرمایا اگر چاہو تو اصل مال روکے رکھو اور اس کی پیداوار تصدق کرتے رہو، ابوطلحہ نے عرض کی اپنے اموال میں سے مجھے سب سے زیادہ پسند مسجد نبوی کے سامنے والا باغ بیرحاء ہے [میں اسے تصدق کرنا چاہتا ہوں])

ابن عبد البر اور ایک جماعت نے ان کی تبع کی، لکھتے ہیں حضرت ابو ہریرہ کے قبیلہ دوس کی لغت میں مال (کے لفظ) کا اطلاق غیر العین پر تھا مثلا سامان اور کپڑے جبکہ ایک جماعت کے ہاں مال کا لفظ صرف عین یعنی سونے چاندی کیلئے خاص ہے، کلامِ عرب سے ماخوذ یہ ہے کہ ہر جو تموّل کا باعث ہو اور کسی کی ملک میں آئے وہ مال ہے تو بخاری نے ترجمہ میں اس کے تحت ذکر کردہ آثار و مرویات سے اس کے راجح ہونے کی طرف اشارہ کیا جیسے حضرت عمر، ابوطلحہ اور حضرت ابو ہریرہ کا قول مذکور، اس کی تائید یہ آیت بھی کرتی ہے: (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمْ)[النساء: ۵] تو یہ انسان کی ملکیتی ہر شئ کو متناول ہے جہاں تک اہلِ لغت کا قول کہ عرب

اطلاق کے وقت اسم المال کا ایقاع نہیں کرتے مگر اونٹوں پر ان کے اپنی نظر میں شرف و منزلت کے مدنظر تو غیرِ ابل پر مال کے لفظ کے اطلاق کا یہ دافع نہیں دیگر مویشیوں پر بھی اس کا اطلاق کیا ہے، السیرۃ میں گزرا: (فسلك في الأموال) یعنی الحوائط (یعنی باغات) اور: (نهیٰ عن إضاعة المال) تو یہ ہر ملکیتی شیٔ کو متناول ہے بعض نے کہا یہاں مراد أرقّاء (یعنی غلام ولونڈی) ہے بعض نے سب حیوانات کہا، ایک حدیث میں ہے: (ما جاء ك من الرزق و أنت غير مُشرِف فخُذْهُ و تَمَوَّلْه) (یعنی بغیر طمع کئے جو مال ملے وہ لے لو اور تمول کرو) تو یہ بھی ہر ملکیتی شیٔ کو متناول ہے، یہ تینوں احادیث صحیحین اور موطا میں مخرج ہیں، ثعلب سے منقول ہے کہ مال ہر وہ جو قابلِ زکات ہو کم یا زیادہ اس سے کم جو ہوگا وہ مال نہیں،

ابن انباری کا بھی اسی پر جزم ہے، دیگر نے کہا اصلا مال عین ہے (یعنی ایسی اشیاء جو وجود رکھتی ہیں) پھر ہر ملکیتی شیٔ پر اطلاق ہوا، سلف نے اس شخص کی بابت اختلاف کیا جس نے قسم کھائی یا نذر مانی کہ اپنے مال کا تصدق کرے گا، کئی مذاہب ہیں جن کا ذکر باب (إذا أهدى ماله) میں گزرا اھ، ابوحنیفہ کی طرح کئی ایک نے کہا کہ اس کی نذر اسی مال کی بابت واقع ہوگی جس کی زکاۃ ہوتی ہے اور کئی ایک نے امام مالک کی مثل کہا کہ ہر اس کو متناول ہے جس پر اسمِ مال کا وقوع ہے، بقول ابن بطال احادیثِ باب مالک اور ان کے اتباع کے قول کی شاہد ہیں، کرمانی کہتے ہیں قولِ بخاری (هل يدخل) کا معنی ہے کہ کیا اعیان پر قسم یا نذر کا وقوع صحیح ہے؟ جیسے (مثلا) کہا: بخدا یہ شملہ اس پر آگ مشتعل کر رہا ہے اور جیسے کوئی کہے: (هذه الأرض لله) ونحوہ، بقول ابن حجر ابن بطال جو سمجھے وہ اولیٰ ہے تو انہوں نے اشارہ کیا کہ بخاری کی مراد ان حضرات کا رد ہے جو کہتے ہیں جب کوئی قسم اٹھائے یا نذر مانے کہ اپنے سارے مال کو تصدق کر دے گا تو یہ مختص ہے اس مال کے ساتھ جو قابلِ زکات ہے نہ کہ وہ کچھ بھی جو اس کے سوا ہے (یعنی جن اشیاء پر زکات لاگو نہیں ہوتی) محمد بن نصر مروزی نے کتاب الاختلاف میں ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب سے ایسے شخص کی بابت نقل کیا جس نے نذر مانی کہ اپنا سب مال تصدق کر دے گا، کہ وہ (مثلا سونا، چاندی اور مویشی) وہ کچھ تصدق کرے گا جن پہ زکات لاگو ہوتی ہے نہ کہ اپنی ملکیت میں موجود ایسی اشیاء جن پر زکات لاگو نہیں ہوتی مثلا زمینیں (یعنی پلاٹ اور کھیت) گھر کا سامان، غلام ولونڈی، گدھے اور ان کا نحو، تو ان کی بابت اس پر کچھ واجب نہیں پھر اس بارہ میں انہوں نے دیگر مذاہب نقل کئے، اسی کا نحو جو میں باب (من أهدى ماله) کے تحت ذکر کر آیا ہوں تو اس پر بخاری کی غرض جمہور کی موافقت ہے اور یہ کہ مال کے لفظ کا اطلاق ہر اس پر ہوتا ہے جس کے ساتھ تمول ہو، احمد کی نص ہے کہ جس نے کہا میرا مال مساکین پہ تصدق ہے تو یہ اس کی نیت پر محمول ہوگا یا جو عرف میں غالب و عام ہو جیسے مثلا یہ بات اگر کوئی دیہاتی کہے تو اس سے مراد اونٹ ہوں گے، قولِ عمر بارے کتاب الوصایا میں حدیثِ ابن عمر موصولا اور مشروحا گزری ہے۔

(و قال أبو طلحة الخ) یہ زید بن سہل انصاری ہیں ان کی یہ روایت بھی حضرت انس کے حوالے ابواب الوقف میں سے گزری اس کی کچھ شرح کتاب الزکاۃ میں گزری۔

- 6707حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ ثَوْرِ بْنِ زَيْدٍ الدِّيلِيِّ عَنْ أَبِي الْغَيْثِ مَوْلَى ابْنِ مُطِيعٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ خَيْبَرَ فَلَمْ نَغْنَمْ ذَهَبًا وَلَا فِضَّةً إِلَّا الْأَمْوَالَ وَالثِّيَابَ وَالْمَتَاعَ فَأَهْدَى رَجُلٌ مِنْ بَنِي الضُّبَيْبِ يُقَالُ لَهُ رِفَاعَةُ بْنُ زَيْدٍ

لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ غُلاَمًا يُقَالُ لَهُ مِدْعَمٌ فَوَجَّهَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى وَادِي الْقُرَى حَتَّى إِذَا كَانَ بِوَادِي الْقُرَى بَيْنَمَا مِدْعَمٌ يَحُطُّ رَحْلاً لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِذَا سَهْمٌ عَائِرٌ فَقَتَلَهُ فَقَالَ النَّاسُ هَنِيئًا لَهُ الْجَنَّةُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كَلاَّ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّ الشَّمْلَةَ الَّتِي أَخَذَهَا يَوْمَ خَيْبَرَ مِنَ الْمَغَانِمِ لَمْ تُصِبْهَا الْمَقَاسِمُ لَتَشْتَعِلُ عَلَيْهِ نَارًا فَلَمَّا سَمِعَ ذَلِكَ النَّاسُ جَاءَ رَجُلٌ بِشِرَاكٍ أَوْ شِرَاكَيْنِ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ شِرَاكٌ مِنْ نَارٍ أَوْ شِرَاكَانِ مِنْ نَارٍ .

طرفه - 4234 (ترجمہ کیلئے جلد:۶،ص:۲۵۷)

اس کی شرح کتاب المغازی کے غزوہ خیبر میں گزری ہے۔ (إلا الأموال المتاع الخ) اکثر کے ہاں یہی عبارت ہے ابن قاسم اور قعنبی کے ہاں (و المتاع) ہے عطف کے ساتھ، بعض نے کہا دوس کی لغت پر اس کی تنزیل محلِ نظر ہے کیونکہ انہوں نے سونے اور چاندی سے اموال کا استثناء کیا ہے تو اس سے دلالت ملی کہ یہ انہی میں سے ہیں الا یہ کہ استثناء منقطع ہو تب (إلا) بمعنی (لکن) ہوگا یہی کہا، مگر ظاہر یہ ہے کہ یہ استثناء غنیمت سے ہے جو ان کے قول: (فلم نغتنم) میں مذکور ہے تو اس امر کی نص کی کہ غنیمت میں ان کے ہاتھ (العین) لگا اور اس امر کا اثبات کیا کہ اموال بطورِ غنیمت حاصل ہوئے تو یہ اس امر پر دال ہوا کہ ان کے نزدیک مال (کالفظ) غیر العین ہے اور یہی مطلوب ہے (یعنی اس کا اثبات)۔

علامہ انور باب (هل يدخل في الأيمان و النذور الأرض الخ) کے تحت لکھتے ہیں اس کے مسائل کی ہدایہ کی کتاب القضاء کے (مسائل شتیٰ) سے مراجعت کرو پھر یہ نیت کے مسائل میں سے ہے، کتبِ فقہ میں ہے جس نے اپنی بیوی سے کہا: (أنت بائن) تو یہ اس کی نیت کے حساب سے ہے کہ بینونتِ صغری مراد لی تھی یا کبریٰ؟ اگر کہا: (أنتِ طالق) اور دو کی نیت کی تو لغو کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ دو عدد ہے اور لفظ اس کا محتمل نہیں بخلاف بینونتِ صغری اور کبری کے کہ یہ مراتبِ شیٔ میں ہیں، میں بتلا چکا ہوں کہ اگرچہ اصولیوں نے مراتبِ شیٔ سے تعرض نہیں کیا مگر یہ مسائلِ فقہ سے مستفاد اور انہی سے ہیں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

۸۴۔ کتاب کَفَّارَاتُ الْأَیْمَان

(قسموں کے کفارے)

۱۔ باب قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَی ﴿ فَکَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاکِینَ ﴾

(اللہ کا فرمان: قسم کا کفارہ دس مساکین کو کھانا کھلانا ہے)

وَمَا أَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ حِينَ نَزَلَتْ ﴿ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ﴾ وَيُذْكَرُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَعَطَاءٍ وَعِكْرِمَةَ مَا كَانَ فِي الْقُرْآنِ أَوْ أَوْ فَصَاحِبُهُ بِالْخِيَارِ وَقَدْ خَيَّرَ النَّبِيُّ ﷺ كَعْبًا فِي الْفِدْيَةِ (اور جو نبی اکرم نے اس آیت کے نزول پر حکم جاری فرمایا، ابن عباس، عطاء اور عکرمہ سے منقول ہے کہ قرآن میں [کفارات کے ضمن میں] جہاں: یا، یا مستعمل ہے تو انسان کو اختیار ہے [کہ مذکور میں سے جو چاہے کفارہ کیلئے منتخب کرے] آنجناب نے حضرت کعب کو فدیہ کے ضمن میں اختیار دیا تھا)

غیرِ ابوذر کے ہاں یہاں (کتاب کی بجائے) باب ہے البتہ ان کی مستملی سے نقلِ بخاری میں کتاب ہے اسے کفارہ اس لئے کہا گیا کیونکہ (تُكَفِّرُ الذنب أی تَستُرُه) اس سے زارع (کاشتکار) کو کافر کہا گیا کیونکہ وہ بیج کو (زمین کے اندر) چھپاتا ہے، راغب کہتے ہیں کفارہ وہ جو حانث فی الیمین (یعنی قسم توڑنے والا) دیتا ہے پھر اس کا استعمال قتل وظہار کے کفارہ میں ہوا یہ تکفیر سے ہے اور وہ (ستر الفعل و تغطیته) ہے (یعنی فعل کا ستر اور اسے چھپالینا) تو بمنزلہ (مالم یعمل) ہو جاتا ہے (یعنی جیسے کیا ہی نہیں) کہتے ہیں صحیح ہے کہ اس کی اصل (إزالة الكَفَر) (یعنی کھجور کے شگوفے کے غلاف کو ہٹانا) ہے جیسے ازالہِ مرض میں تمریض ہے اللہ تعالی نے کہا: (وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّآتِهِمْ)[المائدة : ۶۵] أی أزلناها (یعنی ان کے گناہوں کو زائل کر دیتے) اصلِ کفر ستر ہے، کہا جاتا ہے: (كَفَرَتِ الشمسُ النجومَ) یعنی انہیں چھپا دیا، بادل پر بھی کافر کے لفظ کا اطلاق ہے جو سورج کو چھپا دے اسی طرح رات کافر ہے کیونکہ وہ اشیاء کو آنکھوں سے اوجھل کر دیتی ہے اور (تَكَفَّرَ الرجلُ بالسلاح) جب وہ ہتھیار بند ہو (کیونکہ اس طرح اس کا بدن چھپ جائے گا)۔

(و قول الله تعالی فکفارته الخ) آخرِ آیت تک مراد ہے، اس سے ان حضرات نے تمسک کیا جو کہتے ہیں مذکورہ تعداد ہی متعین ہے اور یہی جمہور کی رائے ہے بخلاف ان کے جو کہتے ہیں اگر دس کا طعام (یعنی غلہ وغیرہ) ایک کو دے دیا تو یہ کفایت کرے گا، یہ حسن سے منقول ہے ابن ابوشیبہ نے اسے نقل کیا اسی طرح ان کے خلاف جنہوں نے یہی کہا مگر اس ترمیم کے ساتھ کہ دس دن مسلسل دے (یعنی دے تو ایک کو مگر دس دن مسلسل) یہ اوزاعی سے مروی ہے جیسا کہ ابن منذر نے نقل کیا ثوری سے اس کا مثل منقول ہے لیکن کہا اس صورت کہ دس مساکین نہیں ملتے۔ (و ما أمر النبی الخ) اسی حدیثِ کعب کی طرف اشارہ ہے آگے بھی کعب بن عجرہ ہی مراد ہیں۔ (و یذکر عن ابن عباس الخ) ابن عباس کا اثر سفیان ثوری نے اپنی تفسیر میں لیث بن ابوسلیم عن مجاہد عنہ سے موصول کیا، کہتے ہیں قرآن میں جہاں بھی (أو) مستعمل ہوا جیسے اس آیت میں: (فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ) تو انسان

اس میں مخیّر ہے اور جہاں (فَمَنْ لَمْ يَجِدْ) بھی ساتھ میں مذکور ہے تو یہاں اسی ترتیب پر عمل پیرا ہونا ہوگا، لیث مذکور ضعیف ہیں اسی لئے بخاری نے جزم نہیں کیا، یہ طبری وغیرہ کے ہاں بسند صحیح مجاہد سے منقول ہے عطاء کا اثر طبری نے ابن جریج کے طریق سے موصول کیا کہتے ہیں عطاء نے کہا قرآن میں جہاں بھی (أو) ہے تو آدمی کو اختیار ہے کہ ان میں سے جو چاہے اختیار کرے بقول ابن جریج مجھے عمرو بن دینار نے بھی یہی بات کہی اس کی سند صحیح ہے اسے ابن عیینہ نے بھی اپنی تفسیر میں ابن جریج عن عطاء سے بلفظ الاصل نقل کیا اس کی سند بھی صحیح ہے، جہاں تک عکرمہ کا اثر تو اسے طبری نے داود بن ابو ہند عنہ کے حوالے سے موصول کیا کہتے ہیں جہاں صرف (أو) ہو وہاں اختیار ہے کہ جو کفارہ چاہے اختیار کرے لیکن جہاں (فمن لم يجد) ہے جیسے سورۃ المجادلہ کی آیت [۴] میں تو جو اول ہے وہ اول ہے، ابن بطال کہتے ہیں یہ علماء کے ہاں متفق علیہ مسئلہ ہے صرف طعام کی مقدار بارے اختلاف ہے تو جمہور نے کہا ہر ایک کو ایک مُد طعام دے شارع علیہ السلام کے مد کے حساب سے، مالک نے اہل مدینہ کے درمیان جنسِ طعام میں تفرقہ کیا تو اس کا ان کے حق میں اعتبار کیا کیونکہ یہ ان کی متوسط گزران بخلاف باقی علاقوں کے تو ہر علاقہ والوں کی نسبت وہی معتبر ہے جو وسط من عیشھم ہو (یعنی معتدل گزران)، ابن قاسم نے ان کی مخالفت اور جمہور کی رائے سے موافقت کی، کوفیوں کی رائے ہے کہ واجب اطعام نصف صاع ہے، اول کیلئے حجت یہ ہے کہ آنجناب نے رمضان میں (روزے کی حالت میں) جماع کرنے والے کے کفارہ کی بابت ہر مسکین کو ایک مد اِطعام کا حکم دیا تھا کہتے ہیں بخاری نے حدیثِ کعب کا یہاں ذکر آیتِ تخییر کی وجہ سے کیا ہے تو یہ کفارۂ یمین کے حق میں وارد ہوئی ہے جیسا کہ کفارۂ اذیٰ میں وارد ہوئی

ابن منیر نے ان کا تعقب کیا اور کہا محتمل ہے کہ بخاری نے اس مسئلہ میں کوفیوں کی موافقت کی ہو تو اسی لئے کعب بن عجرہ کی یہ حدیث نقل کی کیونکہ اس میں نصف صاع پر تنصیص واقع ہے اور طعامِ کفارہ کی مقدار میں کچھ ثابت نہیں تو مطلق کو مقید پر محمول کیا، بقول ابن حجر اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ (رمضان میں) جماع کا کفارہ ظہار کے کفارہ کی طرح ہے اور کفارۂ ظہار بارے ترتیب کے ساتھ نص وارد ہے بخلاف کفارہ اذیٰ کے کہ اس میں نص تخییر کے ساتھ وارد ہے، یہ بھی کہ یہ دونوں تعدادِ صیام میں متفق ہیں بخلاف ظہار کے تو اس پر کفارۂ یمین کو محمول کرنا کیونکہ تخییر میں یہ اس کے موافق ہے اسے کفارۂ جماع پر محمول کرنے سے اولیٰ ہے کیونکہ (تخییر میں) اس کے مخالف ہے اسی طرف ابن منیر نے اشارہ کیا اس کے لئے ابن ماجہ کی ابن عباس سے نقل کردہ روایت سے استدلال کیا جا سکتا ہے کہتے ہیں نبی اکرم نے کھجوروں کا ایک صاع کفارہ دیا اور لوگوں کو اس کا حکم دیا تو جو نہ پائے وہ نصف صاع گندم دے، یہ اگر ثابت بھی ہے تو حجت نہیں کیونکہ کوئی اس کا قائل نہیں یہ عمر بن عبداللہ بن یعلی بن مرہ کی روایت سے ہے جو نہایت ضعیف ہیں، میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ بخاری نے ان حضرات کے رد کا ارادہ کیا ہے جو کفارۂ یمین میں جائز قرار دیتے ہیں کہ ان تین امورِ مخیّرہ میں تبعّض کیا جائے بایں طور کہ مثلاً پانچ مساکین کو کھانا کھلا دیا جائے اور پانچ کو لباس دیا جائے انہیں کو یا ان کے غیر کو، یا نصف رقبہ (یعنی غلام ولونڈی) آزاد کرائی جائے اور پانچ کا اِطعام کریں یا انہیں لباس دیں، یہ بعض حنفیہ سے اور مالکیہ سے منقول ہے اسے کفارۂ ظہار کے ساتھ ملحق کرنے والوں نے یہ احتجاج کیا ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی شرط یہ ہے کہ کوئی اور مقید اس کے معارض نہ ہو تو یہاں ایسا ہی ہے اور اصل یہ ہے کہ اخذ بالاقل کے ساتھ براءتِ ذمہ ہو جاتا ہے، ماوردی نے من حیث النظر اس کی تائید کی کہ کفارۂ یمین میں وصف بالا وسط ہے

اور وہ جنس پر محمول ہے اور آدمی کو سیر کرنے والی اوسط مقدار (رطلان من الخبز) ہے (یعنی دو رطل روٹی) اور مدایک رطل اور ثلث رطل دانے ہیں، روٹی تیار کرنے سے وہ دو رطل کے برابر ہو جائے گی، یہ بھی کہ کفارہ یمین اگرچہ تخییر میں کفارہ اذیٰ کے موافق ہے لیکن اس میں اس سے زیادت یہ ہے کہ اس میں ترتیب ہے کیونکہ تخییر اطعام، کسوۃ اور عتق کے مابین ہے اور ترتیب تین امور اور تین ایام کے روزے رکھنے کے درمیان ہے اور کفارہ اذیٰ میں تخییر صیام، اطعام اور صرف ذبح کے درمیان ہے، ابن صباغ کہتے ہیں کفارات میں تخییر وترتیب صرف کفارہ یمین میں ہے اور ان میں جو اس سے ملحق ہیں۔

علامہ انور (و ما كان في القرآن أو ، أو فصاحبه الخ) کی بابت لکھتے ہیں یہ ہر جگہ لاگو نہیں ۔

6708 - حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا أَبُو شِهَابٍ عَنِ ابْنِ عَوْنٍ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ قَالَ أَتَيْتُهُ يَعْنِي النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ ادْنُ فَدَنَوْتُ فَقَالَ أَيُؤْذِيكَ هَوَامُّكَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ وَأَخْبَرَنِي ابْنُ عَوْنٍ عَنْ أَيُّوبَ قَالَ صِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَالنُّسُكُ شَاةٌ وَالْمَسَاكِينُ سِتَّةٌ

أطرافه 1814، 1815، 1816، 1817، 1818، 4159، 4190، 4191، 4517، 5665، 5703 -

(ترجمہ کیلئے جلد: ۶، ص: ۷۱۳)

شیخ بخاری کے والد کا نام عبداللہ ہے یہاں دادا کی طرف نسبت سے مذکور ہیں ابوشہاب سے مراد اصغر ہیں ان کا نام عبدربہ بن نافع تھا ابن عوف سے مراد عبداللہ ہیں۔ (أتيته يعني الخ) اصل میں اسی طرح ہے اسے ابونعیم نے مستخرج میں بشر بن مفضل عن ابن عون سے اسی سند کے ساتھ کعب بن عجرہ سے تخریج کیا اس میں ہے کہ میرے بارہ میں یہ آیت نازل ہوئی تو میں نبی اکرم کے پاس آیا، تو یہی ذکر کیا، اسماعیلی نے کی معتمر عن ابن عون سے روایت میں ہے کہ میرے بارہ میں یہ آیت نازل ہوئی: (فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ)[البقرة : ۱۹۶] کہتے ہیں تو مجھے نبی اکرم نے دیکھا اور فرمایا قریب ہو جاؤ۔

(قال و أخبرني ابن عون) یہ ابن شہاب کا مقول ہے اور یہ اول سند کے ساتھ موصول ہے اسے نسائی اور اسماعیلی نے ازہد بن سعد عن ابن عون سے نقل کیا اور اس کے آخر میں کہا مجاہد نے میرے لئے اسے مفسر کیا مگر میں یاد نہ رکھ سکا تو ایوب سے پوچھا جنہوں نے کہا روزے تین دن کے، صدقہ چھ مساکین پر اور نسک سے مراد جس کی بھی قربانی کرنا میسر ہو، بقول ابن حجر الحج میں اور التفسیر میں دیگر طرق کے حوالے سے مجاہد سے اور الطب اور المغازی میں ایوب عن مجاہد سے یہی گزرا، اس کی مفصل شرح کتاب الحج میں ہوئی تھی۔

2 - باب قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ وَاللَّهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾

(اللہ نے قسموں کا کفارہ مقرر کر دیا ہے)

مَتَى تَجِبُ الْكَفَّارَةُ عَلَى الْغَنِيِّ وَالْفَقِيرِ (غنی اور فقیر پر کفارہ کب عائد ہوگا؟)

بعض نسخوں میں آیت کا ذکر ساقط ہے، کرمانی نے اس کی تصویب کا اشارہ کیا اور لکھا قولہ (تحلة أيمانكم) یعنی کفارہ کے

ساتھ اس کی تحلیل، مناسب یہ تھا کہ یہ آیت سابقہ باب کے تحت نقل کی جاتی۔

- 6709حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ سَمِعْتُهُ مِنْ فِيهِ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ هَلَكْتُ قَالَ مَا شَأْنُكَ قَالَ وَقَعْتُ عَلَى امْرَأَتِي فِي رَمَضَانَ قَالَ تَسْتَطِيعُ تُعْتِقُ رَقَبَةً قَالَ لَا قَالَ فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ قَالَ لَا قَالَ فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تُطْعِمَ سِتِّينَ مِسْكِينًا قَالَ لَا .قَالَ اجْلِسْ فَجَلَسَ فَأُتِيَ النَّبِيُّ ﷺ بِعَرَقٍ فِيهِ تَمْرٌ وَالْعَرَقُ الْمِكْتَلُ الضَّخْمُ قَالَ خُذْ. هَذَا فَتَصَدَّقْ بِهِ قَالَ أَعَلَى أَفْقَرَ مِنَّا فَضَحِكَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ قَالَ أَطْعِمْهُ عِيَالَكَ

.أطرافه 1936، 1937، 2600، 5368، 6087، 6164، 6710، 6711، 6821 (ترجمہ کیلئے جلد:۳،ص:۱۲۷)

کتاب الصیام میں اس کی مفصل شرح گزری۔ (سفیان عن الزہری) حمیدی کی روایت میں (حدثنا الزہری) ہے اس بارے اختلاف کا ذکر گزرا کہ جو شخص کفارہ ادا کرنے کی سکت نہیں رکھتا اور نہ روزے رکھنے پر قادر ہے تو آیا کفارہ اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا یا باقی رہے گا؟ بقول ابن منیر ان کا مقصود اس امر پر تنبیہ ہے کہ کفارہ حنث کے ساتھ واجب ہوتا ہے جیسا کہ مجامع کا کفارہ اقتحامِ ذنب (یعنی گناہ میں ملوث ہونے) کے ساتھ واجب ہوتا ہے، اشارہ کیا کہ فقیر سے ایجاب کفارہ ساقط نہیں کیونکہ نبی اکرم ان کے فقر سے آگاہ ہوئے اور اس کے باوجود انہیں یہ طعام عطا کیا تا کہ اس کے ساتھ کفارہ دیں جیسے کسی فقیر کو اس کے قرض کی ادائیگی کیلئے کچھ دیا جائے، کہتے ہیں شائد جیسے انہوں نے کوفیوں کے فدیہ کے ساتھ احتجاج کی طرف اشارہ کیا تھا اسی طرح یہاں ان حضرات کی طرف اشارہ کیا جو کفارۂ مجامع کے ساتھ اس کے الحاق پر اس کے ساتھ احتجاج کرتے ہیں اور یہ کہ یہ ہر مسکین کیلئے ایک مد ہے۔

- 3 باب مَنْ أَعَانَ الْمُعْسِرَ فِي الْكَفَّارَةِ (ادائیگی کفارہ پر غریب کی مدد کرنا)

- 6710حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَحْبُوبٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ هَلَكْتُ فَقَالَ وَمَا ذَاكَ قَالَ وَقَعْتُ بِأَهْلِي فِي رَمَضَانَ قَالَ تَجِدُ رَقَبَةً قَالَ لَا قَالَ هَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ قَالَ لَا قَالَ فَتَسْتَطِيعُ أَنْ تُطْعِمَ سِتِّينَ مِسْكِينًا قَالَ لَا .قَالَ فَجَاءَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ بِعَرَقٍ وَالْعَرَقُ الْمِكْتَلُ فِيهِ تَمْرٌ فَقَالَ اذْهَبْ بِهَذَا فَتَصَدَّقْ بِهِ قَالَ عَلَى أَحْوَجَ مِنَّا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ مَا بَيْنَ لَابَتَيْهَا أَهْلُ بَيْتٍ أَحْوَجُ مِنَّا ثُمَّ قَالَ اذْهَبْ فَأَطْعِمْهُ أَهْلَكَ

أطرافه 1936، 1037، 2600، 5368، 6087، 6164، 6709، 6711، 6821 (سابقہ)

سابقہ باب والی حدیث لائے جو اس ترجمہ میں ظاہر ہے تو جس طرح رمضان میں جماع کے مرتکب کے کفارہ کی ادائیگی میں معسر کے ساتھ تعاون جائز ہے اسی طرح قسم کے کفارہ کی ادائیگی میں بھی معسر کے ساتھ تعاون جائز ہے اگر وہ حانث ہو جائے۔

- 4 باب يُعْطِي فِي الْكَفَّارَةِ عَشَرَةَ مَسَاكِينَ قَرِيبًا كَانَ أَوْ بَعِيدًا

(کفارہ میں دس مساکین کو کھانا دے چاہے وہ قریبی ہوں یا نہیں)

(قریبا کان) یعنی وہ مسکین (أو بعیدا) جہاں تک تعداد کا تعلق تو کفارۂ یمین میں قرآن نے اس پر تنصیص کیا، اس بارے اختلاف کا کچھ قبل ذکر ہوا ہے اور یہ جو قریب و بعید کے مابین تسویہ کی بات ہے تو ابن منیر لکھتے ہیں اس کے تحت سابقہ باب والی حدیثِ ابو ہریرہ لائے ہیں جس میں آپ کا قول: (أطعمه أهلك) ہے لیکن جب اقرباء کو دینا جائز ہے تو بُعداء کی نسبت تو اجوز ہوا، کفارۂ یمین کو صیام کی حالت میں جماع کر لینے کے کفارہ پر قیاس کیا ہے اقرباء پر اسے صرف کرنے کے ضمن میں بقول ابن حجر یہ ان حضرات کی رائے پر جنہوں نے (أطعمه أهلك) کو اس امر پر محمول کیا کہ یہ کفارہ میں ہے (کہ کفارہ کا طعام انہیں کھلا دو) جنہوں نے یہ مراد لیا کہ یہ مذکورہ کھجوریں تو ان کے فقر کے باعث خود استعمال کر لینے کا کہا مگر کفارہ ان کے ذمہ ابھی باقی رہا حتی کہ اس کی توفیق ملے، ان کے نزدیک یہ الحاق متجہ نہیں اسی طرح ان کے نزدیک جو کہتے ہیں تنگ دست سے مطلقاً ہی کفارہ ساقط ہے، اس بارے بحث اور اختلاف کا حال کتاب الصیام میں گزرا، امام شافعی کے مذہب میں اقرباء کو اعطاء جائز ہے ماسوائے ان کے جن کا نفقہ اسے لازم ہے، اس مسئلہ کی فروع میں سے ایمان کی شرط ہے ان لوگوں کی نسبت جنہیں دینا چاہے، یہی جمہور کا قول ہے اہل رائے کے نزدیک ذمیوں کو دینا بھی جائز ہے ابو ثور نے ان کی موافقت کی ثوری کہتے ہیں اگر مسلمانوں میں سے مستحق نہیں پاتا تب انہیں دینا مجزیٔ ہے ابن ابو شیبہ نے نخعی اور شعبی سے اس کا مثل اور حکم سے جمہور کی مانند نقل کیا۔

- 6711 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ هَلَكْتُ قَالَ وَمَا شَأْنُكَ قَالَ وَقَعْتُ عَلَى امْرَأَتِي فِي رَمَضَانَ قَالَ هَلْ تَجِدُ مَا تُعْتِقُ رَقَبَةً قَالَ لاَ قَالَ فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ قَالَ لاَ قَالَ فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تُطْعِمَ سِتِّينَ مِسْكِينًا قَالَ لاَ أَجِدُ فَأُتِيَ النَّبِيُّ ﷺ بِعَرَقٍ فِيهِ تَمْرٌ فَقَالَ خُذْ هَذَا فَتَصَدَّقْ بِهِ فَقَالَ أَعَلَى أَفْقَرَ مِنَّا مَا بَيْنَ لاَبَتَيْهَا أَفْقَرُ مِنَّا ثُمَّ قَالَ خُذْهُ فَأَطْعِمْهُ أَهْلَكَ .

أطرافه 1936، 1037، 2600، 5368، 6087، 6164، 6709، 6710، 6821 (ایضا)

- 5 باب صَاعِ الْمَدِينَةِ (مدنی صاع)

وَمُدِّ النَّبِيِّ ﷺ وَبَرَكَتِهِ وَمَا تَوَارَثَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ مِنْ ذَلِكَ قَرْنًا بَعْدَ قَرْنٍ (عہدِ نبوی کے ماپ کے پیمانے اور آلات اور ان کی برکت اور بعد کے ادوار میں اہلِ مدینہ میں جو پیمانے رائج رہے)

ترجمہ میں اشارہ کیا ہے کہ واجبات میں اہلِ مدینہ کے صاع کے حساب سے نکالنا واجب ہے کیونکہ اسی پر اولاً تشریع کا وقوع ہوا اور اسے نبی اکرم کی اس کے لئے دعائے برکت کے ذکر سے مؤکد کیا۔ (و ما توارث الخ) اس کے ساتھ اشارہ کیا ہے کہ مدینہ میں صاع اور مد کی مقدار تبدیل نہیں ہوئی کیونکہ ان کے زمانہ تک یہی متواتر تھا اسی کے ساتھ امام مالک نے ابو یوسف کے سامنے احتجاج کیا تھا جیسا کہ دونوں کا قصہ مشہور ہے جس پر ابو یوسف نے صاع کی مقدار بارے اہل کوفہ کے موقف سے رجوع کرلیا اور اہل مدینہ کا قول اختیار کرلیا تھا، اس کے تحت تین احادیث نقل کی ہیں۔

- 6712حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ مَالِكٍ الْمُزَنِيُّ حَدَّثَنَا الْجُعَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنِ السَّائِبِ بْنِ يَزِيدَ قَالَ كَانَ الصَّاعُ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ مُدًّا وَثُلُثًا بِمُدِّكُمُ الْيَوْمَ فَزِيدَ فِيهِ فِي زَمَنِ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ

طرفه 7330

ترجمہ: سائب بن یزید کہتے ہیں نبی پاک کے عہد میں صاع تمہارے آج کے مد کے لحاظ سے ایک مد اور ثلث مد کے بقدر تھا، عمر بن عبدالعزیز کے دور میں یہ اضافہ کیا گیا۔

(فزید فیه الخ) ابن بطال کہتے ہیں اس سے دلالت ملی کہ سائب کے اس کی تحدیث کے وقت ان کا مد چار رطل تھا اس پر ثلث کا اگر اضافہ کریں جو ایک رطل اور ثلث بنتا ہے تو یہ پانچ رطل اور ثلث بنے جو کہ صاع ہے اس دلیل سے کہ نبی اکرم (کے عہد) کا مد ایک رطل اور ثلث اور آپ (کے عہد) کا صاع چار امداد (مد کی جمع) تھا، لکھتے ہیں عمر بن عبد العزیز کے عہد میں جو اضافہ کیا گیا اس کی مقدار کا ہمیں علم نہیں، حدیث سے فقط یہ پتہ چلا کہ ان کا مد آپ کے مد کے لحاظ سے تین امداد تھا (ثلاثه أمداد بمده) ان کی اس بات سے لازم آتا ہے کہ ان کا صاع سولہ رطل کا ہو لیکن شائد وہ ان کے ہاں تب رطل کی مقدار نہ جانتے تھے، کتاب الطہارہ کے باب (الوضوء بالمد) میں مد اور صاع کی مقدار میں اختلاف کا بیان گزرا اور جس نے پانی اور دیگر مکیلات کے مابین تفرقہ کیا تو پانی کے صاع کو آٹھ رطل اور پانی کے مد کو دو رطل کے ساتھ خاص کیا تو اختلاف کو غیرِ پانی مکیلات پر مقصور کیا۔

علامہ انور روایت کے الفاظ: (كان الصاع على عهد النبي ﷺ مدا و ثلثا بمد كما اليوم) الخ کے تحت رقم کرتے ہیں کہ حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان اس امر میں اختلاف نہیں کہ صاع چار مد کا ہے اختلاف صرف مد کی مقدار کے بارہ میں ہے تو شافعی، مالک اور ابو یوسف کی رائے ہے کہ وہ ایک رطل اور ثلث کا ہے اس طرح صاع ان کے ہاں پانچ ارطال کا بنتا ہے ابو حنیفہ اور محمد کہتے ہیں کہ وہ دو رطل کا ہے تب صاع میں آٹھ رطل ہوئے، سائب کے زمانہ میں مد اور صاع کی مقدار میں نبی اکرم کے عہد کی نسبت بہت اضافہ ہو گیا تھا تو مد چار رطل اور صاع سولہ رطل کا ہو گیا تھا، یہ عراقیوں کی اختیار کردہ مقدار کا دوگنا اور حجازیوں کی اختیار کردہ مقدار کا

تین گنا ہے، یہ صاع نبی اکرم کے زمانہ میں مستعمل نہ تھا بخلاف عراقیوں اور حجازیوں کے صاع کے کہ دونوں عہدِ نبوی میں موجود تھے اگر چہ ان میں سے ایک دوسرے سے بڑا تھا اس میں سرّ یہ ہے کہ لوگوں کے ارزاق اور حبوب (یعنی دانے) نبی اکرم کے عہد میں قلیل تھے تو جب سائب کے دور میں یہ بکثرت ہوئے تو مد اور صاع کی مقدار میں اضافہ کر دیا گیا لیکن نام وہی باقی رہا جیسے ہمارے ہاں سیر کا معاملہ ہے تم دیکھتے ہو کہ بمبئی اور پشاور کے سیر میں تفاوت ہے حالانکہ دونوں شہروں میں نام ایک جیسا ہے اسی لئے راوی نے روایت میں (بمد کم الیوم) کے ساتھ مقید کیا، گویا وہ اپنے مد کی زیادت کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ تب ان کا مد اور اس کا ثلث نبی اکرم کے صاع کے مساوی تھا، یہ حساب مستقیم نہیں ٹھہرتا الا یہ کہ ان کے عہد کا مد چار رطل کا ہو تو صاع میں سولہ رطل ہوئے اور جب مد پر ثلث کا اضافہ ہوا اور ثلث المد ایک رطل اور ثلث ہے تو اس کا ماحصل یہ ہوا کہ نبی اکرم کا صاع پانچ رطل اور ثلث کا تھا جیسا کہ ابن بطال نے ہامش میں ذکر کیا۔

اسے نسائی نے (الزکاۃ) میں نقل کیا

- 6713حَدَّثَنَا مُنْذِرُ بْنُ الْوَلِيدِ الْجَارُودِيُّ حَدَّثَنَا أَبُو قُتَيْبَةَ وَهُوَ سَلْمٌ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ قَالَ كَانَ ابْنُ عُمَرَ يُعْطِي زَكَاةَ رَمَضَانَ بِمُدِّ النَّبِيِّ ﷺ الْمُدِّ الْأَوَّلِ وَفِي كَفَّارَةِ الْيَمِينِ بِمُدِّ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَبُو قُتَيْبَةَ قَالَ لَنَا مَالِكٌ مُدُّنَا أَعْظَمُ مِنْ مُدِّكُمْ وَلَا نَرَى الْفَضْلَ إِلَّا فِي مُدِّ النَّبِيِّ ﷺ وَقَالَ لِي مَالِكٌ لَوْ جَاءَكُمْ أَمِيرٌ فَضَرَبَ مُدًّا أَصْغَرَ مِنْ مُدِّ النَّبِيِّ ﷺ بِأَيِّ شَيْءٍ كُنْتُمْ تُعْطُونَ قُلْتُ كُنَّا نُعْطِي بِمُدِّ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَفَلَا تَرَى أَنَّ الْأَمْرَ إِنَّمَا يَعُودُ إِلَى مُدِّ النَّبِيِّ ﷺ

ترجمہ: نافع راوی ہیں کہ ابن عمر فطرانہ عہدِ نبوی کے مُد جو پہلے رائج تھا، کے ساتھ ادا کیا کرتے تھے اسی طرح قسم کے کفارہ میں بھی وہی مد استعمال کرتے، ابو قتیبہ کہتے ہیں ہمیں مالک نے کہا بالفرض اگر کوئی امیر نبی پاک کے عہد کے مد سے چھوٹا مد مقرر کر دے تو تم کس مد کے ساتھ (فطرانہ اور کفارہ وغیرہ) دو گے؟ میں نے کہا نبوی مد کے ساتھ، کہا تم دیکھتے نہیں معاملہ آخر کار عہدِ نبوی کے مد کی طرف ہی لوٹتا ہے؟

(وهو سلم) دارقطنی کی ایک اور حوالے کے ساتھ منذر سے روایت میں (حدثنا أبو قتيبة سلم بن قتيبة) ہے بقول ابن حجر یہ شَعیری بصری ہیں اصلاً خراسانی تھے بخاری بالسن ان کے مدرک ہیں لیکن ان سے ملاقات سے قبل ہی وہ وفات پا گئے، یہ سلم بن قتیبہ باہلی بن قتیبہ بن سلم امیرِ خراسان سے دیگر ہیں، سلم بن قتیبہ باہلی بصرہ کے امیر رہے ہیں شعیری سے عمر میں بڑے اور ان سے پچاس برس سے زائد قبل فوت ہوئے۔ (المد الأول) یہ (من النبی) کی صفتِ لازمہ ہے! نافع کی اس سے مراد یہ ہے کہ وہ اس مد کے حساب سے زکات کا اخراج نہ کیا کرتے تھے جو ہشام نے رائج کیا تھا اور وہ نبی اکرم کے (عہد کے) مد سے دو تہائی رطل بڑا تھا بقول ابن بطال یہ ایسے ہی ہے کیونکہ ہشامی مد دو رطل اور اس کا صاع آٹھ رطل کا تھا۔

(قال لنا مالك) یہ ابو قتیبہ کا مقول اور اسی کے ساتھ موصول ہے۔ (أعظم من مد كم) یعنی برکت میں یعنی مدینہ کا

مد اگرچہ ہشامی سے مقدار میں چھوٹا ہے لیکن وہ آنجناب کی اس کے لئے دعا کی برکتِ حاصلہ کے ساتھ مخصوص ہے لہذا وہ ہشام کے مد سے اعظم ہے پھر مالک نے اپنی مراد کو ان الفاظ کے ساتھ مفسر کیا: (ولا نری الفضل إلا فی مد النبی الخ)

(لو جاء کم أمیر الخ) اس سے مالک کی مراد مخالفین کو الزام دینا ہے کہ مطلق مخالفت میں زیادت ونقصان کے لحاظ سے فرق نہیں تو اگر مخالف فطرانہ نکالنے میں ہشامی مد کے ساتھ تمسک کرتا ہے کہ (کفارات وغیرہ نکالنے کے ضمن میں) اخذ بالزائد اولیٰ ہے تو کہا جائے گا شارع کے عہد کی مقدار کی اتباع کی برکت ہی کافی ہے وگرنہ اگر وہ یہ سمجھتا ہے کہ زیادہ دے رہا ہے تو بالفرض اگر کسی دور میں نبی اکرم کے مد سے چھوٹا مد ظاہر ہو جائے تو آیا وہ اس کے حساب سے دے گا؟ تو جب مخالف کمی کی صورت میں ممتنع ہے تو اس سے کہا جائے گا کہ جب معاملہ نبوی مد کی طرف ہی راجع ہے تو ہشامی مد کے حساب سے اخراج بھی مناسب نہیں اس لئے کہ اگر تین قسم کے مد باہم متعارض ہوئے: ایک عہد نبوی کا مد دوسرا مدِ ہشامی جو عہد نبوی والے مد سے مقدار میں زائد ہے اور تیسرا مفروض مد جو عہد نبوی والے مد سے مقدار میں کم ہے تو عہد نبوی والے مد کی طرف رجوع ہی اولیٰ ہوگا کیونکہ اسی کی شرعیت متحقق ہوئی ابن بطال کہتے ہیں اس ضمن میں حجت نسلاً بعد نسل اہل مدینہ کی نقل و روایت ہے اسی لئے ابو یوسف نے حنفی مسلک سے رجوع کر کے اس ضمن میں مالک کا قول اختیار کر لیا تھا

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں یہ حدیث غریب ہے مالک سے سوائے ابو قتیبہ اور ان سے سوائے منذر کے کسی نے اسے روایت نہیں کیا اسماعیلی اور ابو نعیم پر بھی اس کا مخرج تنگ پڑا تو اس کا استخراج نہ کر پائے بخاری کے طریق سے ہی تخریج کر دی دار قطنی نے بھی اسے غرائبِ مالک میں بخاری کے طریق سے تخریج کیا اسے انہوں نے ابن عقدہ عن حسین بن قاسم بجلی عن منذر سے بھی نقل کیا مگر کلامِ مالک کے بغیر اور لکھا صحیح ہے بخاری نے منذر سے اس کی تخریج کی ہے۔

مولانا انور (کان ابن عمر یعطی زکاۃ رمضان بمد النبی المد الأول) کی نسبت کہتے ہیں کہ شافعیہ کے بقول مدِ اول رطل اور ثلث کا ہے حنفیہ کو چاہئے کہ وہ اس امر کا دعوی کریں کہ نبی اکرم کے زمانہ میں ان کا صاع بھی موجود تھا تب ان کیلئے سائغ ہوگا کہ وہ اپنے مذہب پر اسے محمول کریں (موجود تو تھا مگر عراق میں نہ کہ مدینہ میں جہاں تشریع ہوئی)

(قال مالك مدنا أعظم من مد کم) کے تحت لکھتے ہیں حافظ لکھتے ہیں اس سے مراد عظمت بحسب البرکت ہے اس لئے کہ وہ ڈرے کہ متنِ مدینہ میں صاع کی مقدار میں کوئی اختلاف ثابت نہ ہو تو ایسا نہ ہو کہ حنفیہ کا صاع اہلِ مدینہ کے ہاں ثابت ہو جائے اسی لئے ہمارے صاع کو حجاج کی طرف منسوب کر کے حجاجی کہا حالانکہ یہ عمر سے ثابت ہے تو اس سے مراد انہوں نے عمر بن عبد العزیز لیا، میری عمر کی قسم اس صنیع سے دین کو کچھ نفع نہیں، میں کہتا ہوں مالک نے تصریح کی ہے کہ اس سے ان کی مراد زیادت فی المقدار ہے نہ کہ فقط برکت تو مؤطا کی ظہار کی بحث کی مراجعت کرو، اس میں ہے کہ تمام مواضع میں واجب مد وہ جو عہدِ نبوی میں تھا لیکن ظہار میں وہ جو آج (یعنی ان کے دور میں) حادث ہوا گویا ظہار میں اسم اور باقی مواضع میں مقدار کا اعتبار کیا اور تم جانتے ہو مقدار کے اختلاف سے اسم تبدیل نہیں ہو جاتا،

(وقال لی مالك لو جاء کم أمیر فضرب مدا أصغر الخ) کے تحت لکھتے ہیں یعنی اگر مد نبی اکرم کے مد سے

مقدار میں کم ہوتو تم حقوق اللہ کی ادائیگی اس کے ساتھ نہ کرو گے؟ تو یہی معاملہ اس صورت میں ہونا چاہئے کہ وہ مقدار میں عہد نبوی کے مد سے بڑا ہو، بالجملہ ادائیگیِ حقوق میں اعتبار اسی مد کا ہوگا جو نبی اکرم کے عہد میں تھا چاہے بعدازاں کوئی کمی بیشی ہوگئی ہو، لوگ دراصل اس سلسلہ میں اپنے ہاں موجود درائج پیمانے استعمال کرنا شروع ہوگئے تھے چاہے مدِ نبوی سے مقدار میں کم ہوں یا زائد جیسا کہ ابن ہمام نے ذکر کیا کہ بابِ زکات میں اس درہم کا اعتبار کرنا ہوگا جو کسی بھی اہلِ شہر کے ہاں رائج ہے بشرطیکہ وہ ناقص نہ ہو اس سے جو عہد نبوی میں تھا، مالک نے دونوں صورتوں میں مد کا مدار نبی اکرم کے مد پر قرار دیا ہے۔

یہ حدیث بھی بخاری کے افراد میں سے ہے۔

- 6714حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ اللَّهُمَّ بَارِكْ لَهُمْ فِي مِكْيَالِهِمْ وَصَاعِهِمْ وَمُدِّهِمْ

طرفاه 2130، - 7331 (ترجمہ کیلئے جلد:۳،ص:۳۳۳)

یہ البیوع میں قعنبی عن مالک سے گزری ہے آخر میں وہاں یہ زیادت بھی تھی: (يعني أهل المدينة) رواۃِ موطا کے ہاں بھی مالک سے یہی ہے ابن منیر کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ دعا اسی مد کے ساتھ مختص ہو جو اس وقت رائج تھا اور بعدازاں ظاہر ہونے والے مد اس میں داخل نہ ہوں اور یہ احتمال بھی ہے کہ تا ابد اہل مدینہ کے مد بھی مراد ہوں، کہتے ہیں یہی ثانی ظاہر ہے یہی کہا مگر سابق الذکر میں مذکور مالک کا قول اول کی طرف مائل ہے اور یہی معتمد ہے امام مالک کے دور کے بعد اہلِ مدینہ کے مکاییل تبدیل ہوتے رہے ہیں، اس دعا کا مصداق اس طرح ظاہر ہوا کہ اہل مدینہ کے مد و صاع میں برکت کی گئی حتی کہ اکثر فقہائے امصار اور ان کے مقلدین آج تک اکثر کفارات کی ادائیگی میں انہی کی مقدار کا اعتبار کرتے ہیں اسی طرف مہلب نے اشارہ کیا۔

- 6 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ وَأَيُّ الرِّقَابِ أَزْكَى

(اللہ کا فرمان: یا گردن آزاد کرائے، اور کون سی گردن آزاد کرانا افضل ہے؟)

اشارہ کرتے ہیں کہ کفارۂ یمین کی آیت میں مذکور رقبہ مطلق ہے بخلاف کفارۂ قتل کی آیت کے کہ یہ ایمان کے ساتھ مقید ہے (یعنی اللہ کا یہ فرمان: وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ الخ [النساء : ۹۲]) ابن بطال کہتے ہیں جمہور نے اور ان میں اوزاعی، مالک، شافعی، احمد اور اسحاق ہیں مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے جیسا کہ انہوں نے آیت: (وَ أَشْهِدُوْا إِذَا تَبَايَعْتُمْ)[البقرة : ۲۸۲] میں مطلق کو آیت: (و أَشْهِدُوْ ذَوَیْ عَدْلٍ مِنْكُمْ)[الطلاق: ۲] کے مقید پر محمول کیا ہے، کوفیوں نے مخالفت کی اور کہا کافر کا اعتاق بھی جائز ہے، ابوثور اور ابن منذر نے ان کی موافقت کی ہے اپنی کتاب کبیر میں ان کیلئے اس امر سے احتجاج کیا کہ کفارۂ قتل مغلظہ ہے بخلاف کفارۂ یمین کے اسی لئے صیامِ قتل میں تتابُع (یعنی پیدر پے بغیر ناغہ کے رکھنا) کی شرط لگائی ہے بخلاف قسم کے۔

(و أي الرقاب أز کی) اوائل العتق میں گزری حضرت ابو ذر کی روایت کی طرف اشارہ ہے جس میں تھا: (قلت فأی الرقاب أفضل) فرمایا: (أغلاها ثمنا و أنفَسها عند أهلها) وہیں اس کی شرحِ مفصل ہوئی گویا بخاری نے اس کے ساتھ (اپنی) کوفیوں سے موافقت کی طرف رمز کیا کیونکہ افعل تفضیل اصلِ حکم میں اشتراک کو مقتضی ہے بقول ابن منیر بخاری نے اس میں بتِ حکم نہیں کیا لیکن مومنہ کے عتق کی فضیلت کو ذکر کر دیا تا کہ مجالِ نظر پر متنبہ کریں تو کوئی قائل کہہ سکتا ہے کہ جب کفارہ یمین میں عتقِ رقبہ واجب ہو تو اخذ بالافضل ہی احوط ہے وگرنہ غیر مومن رقبہ کو آزاد کرانے والا براءتِ ذمہ کی بابت شک میں رہے گا، کہتے ہیں یہ مطلق کے مقید پر محمول کرنے کے ساتھ استشہاد سے اقویٰ ہے کیونکہ دونوں کے مابین فرق ظاہر ہے۔

- 6715حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ رُشَيْدٍ حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي غَسَّانَ مُحَمَّدِ بْنِ مُطَرِّفٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حُسَيْنٍ عَنْ سَعِيدِ ابْنِ مَرْجَانَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ أَعْتَقَ رَقَبَةً مُسْلِمَةً أَعْتَقَ اللَّهُ بِكُلِّ عُضْوٍ مِنْهُ عُضْوًا مِنَ النَّارِ حَتَّى فَرْجَهُ بِفَرْجِهِ

طرفه - 2517 (ترجمہ کیلئے جلد:۳،ص:۷۰۰)

یہ العتق کے اوائل میں ایک اور طریق کے ساتھ سعید بن مرجانہ عن ابو ہریرہ سے گزری، اس میں ابن مرجانہ کا علی بن حسین یعنی زین العابدین کے ساتھ ایک قصہ بھی مذکور تھا، علی کا ذکر اس اسناد میں بھی ہوا گویا انہوں نے ابن مرجانہ سے سننے اور اس پر عمل کرنے کے بعد سعید سے اس کی تحدیث کی تو ان سے اسے زید بن اسلم نے سنا، روایتِ باب کے آخر میں وہاں کی نسبت یہ زیادت بھی ہے: (حتی فرجه بفرجه) حتی یہاں عاطفہ ہے کیونکہ شرائطِ عطف اس میں موجود ہیں تو (فرجه) نصب کے ساتھ ہے، مسلم نے اسے شیخِ بخاری کے شیخ داؤد بن رُشید سے تخریج کیا، بخاری اس سند میں دو درجہ نازل ہوئے ہیں کیونکہ صحیح بخاری کی متعدد احادیث میں ان کے اور ابو غسان کے مابین ایک راوی ہے جیسے الصیام، النکاح اور الاشربہ وغیرہ میں سعید بن ابو مریم اور البیوع اور الادب میں علی بن عیاش، ان کے اس میں شیخ ان کے اقران میں سے تھے صاعقہ کے لقب کے حامل تھے، داؤد بھی ان کے شیوخ کے طبقہِ وسطی میں سے ہیں اس میں تین تابعین ہیں تینوں مدنی ہیں زید اور علی ہمعصر ہیں۔

- 7 باب عِتْقِ الْمُدَبَّرِ وَأُمِّ الْوَلَدِ وَالْمُكَاتَبِ فِي الْكَفَّارَةِ وَعِتْقِ وَلَدِ الزِّنَا

(کفارہ میں مدبَّر، امِ ولد اور مکاتَب غلام کا آزاد کرانا نیز ولدِ زنا کو آزاد کرانا)

وَقَالَ طَاوُسٌ يُجْزِءُ الْمُدَبَّرُ وَأُمُّ الْوَلَدِ (بقول طاؤس مدبر اور ام ولد کو آزاد کرنا مجزیٔ ہے)

عمرو سے مراد ابن دینار ہیں، اس کی مفصل شرح کتاب العتق میں گزری اس میں اختلاف کا بیان اور اس کی بیع کی صحت کے قائلین کے لئے احتجاج بھی، اس کا قضیہ کفارہ میں اس کا صحتِ عتق ہے کیونکہ اس کی صحتِ بیع اس میں بقائے مِلک کی فرع ہے تو اس کے عتق کی تنجیز (یعنی ادائیگی) صحیح ہوئی، جہاں تک ام ولد ہے تو اس کا حکم اکثر احکام مثلاً جنایت حدود اور استمتاعِ سید میں حکمِ رقیق کی

مانند ہے کثیر علماء اس کے جوازِ بیع کے قائل ہیں لیکن معاملہ (آخرکار) اس کی عدم صحت پر مستقر ہوا، اس کے عتق کی تجیز پر اجماع واقع ہے تو کفارہ میں یہ مجزیٔ ہے اور جو مکاتَب کا عتق ہے تو مالک، شافعی اور ثوری نے اسے جائز قرار دیا جیسا کہ ابن منذر نے نقل کیا مالک سے اصلاً عدم اِجزاء بھی منقول ہے اصحابِ رائے کہتے ہیں اگر اس نے بعضِ کتابت (یعنی مکاتب غلام کے ذمہ لگائی گئی کچھ رقم) ادا کر دی ہے تب مجزیٔ نہیں کیونکہ گویا اس طرح اس نے بعضِ رقبہ آزاد کرائی، یہی اوزاعی اور لیث کا قول ہے احمد اور اسحاق سے منقول ہے کہ اگر ثلث یا اس سے زائد کی ادائیگی کر چکا ہے تو مجزیٔ نہیں۔

(و قال طاؤس الخ) اسے ابن ابوشیبہ نے ان الفاظ کے ساتھ موصول کیا: (یجزئ عتق المدبَّر فی الکفارۃ و أم الولد فی الظھار) (یعنی ظہار کے کفارہ میں مدبر غلام [جسے اسکے آقا نے اپنے مرنے پہ آزاد کر دیا ہو] اور ام ولد لونڈی کا عتق مجزیٔ ہے) سلف کے ہاں اس ضمن میں اختلافِ آراء ہے تو حسن نے مدبر اور نخعی نے ام ولد میں طاوس کی موافقت کی، زہری اور شعبی نے دونوں میں ان کی مخالفت کی مالک اور اوزاعی کے نزدیک کفارہ میں مدبر کا عتق مجزیٔ نہیں اور نہ ام ولد کا اور نہ معلق العتق کا یہی کوفیوں کا بھی قول ہے، شافعی کے بقول مدبر کا عتق مجزیٔ ہے ابوثور کے نزدیک مکاتب کا عتق جب تک اس کے ذمہ مکاتبت کا کچھ بھی موجود ہے مجزیٔ ہے، مالک کیلئے اس امر سے احتجاج کیا گیا کہ ان سب کیلئے عقدِ حریت ثابت ہے جس کے رفع کی کوئی سبیل نہیں اور کفارہ میں واجب (تحریر رقبۃ) ہے (یعنی بغیر کسی تقیید کے) شافعی نے جواب دیا کہ اگر مدبر میں کوئی(شعبۃ بن حریۃ) (یعنی اسکا کوئی حصہ آزاد ہو) ہوتو اس کی بیع جائز نہیں، جہاں تک ولدِ زنا کا عتق ہے تو بقول ابن منیر مجھے ولدِ زنا کے عتق اور اس باب کے تحت ذکر کروہ کے مابین کوئی مناسبت معلوم نہیں الا یہ کہ اس کے عتق میں مخالف ما تقدم ذکرہ کے عتق میں بھی مخالف ہو تو اس کے برخلاف استدلال کیا کہ فرق کا کوئی قائل نہیں، پھر لکھتے ہیں ظاہر یہ ہوتا ہے کہ جب مدبر کا عتق جائز قرار دیا اور اس کے لئے استدلال کیا اور أم ولد میں صرف طاوس کا قول نقل کیا اور ولدِ زنا بارے کوئی شیٔ نقل نہیں کی تو اشارہ کیا کہ مومن گردن کے عتق پر ترغیب مذکور گزری ہے تو بعد میں جو مذکور ہیں وہ اس کے عموم بلکہ خصوص میں داخل ہیں کیونکہ ولدِ زنا صاحبِ ایمان تو ہے لہذا کافر سے افضل ہے،

ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ اس سے اس حدیث میں منع وارد ہے جسے بیہقی نے بسند صحیح زہری: (أخبرنی أبو الحسن مولی عبد اللہ بن حارث) سے نقل کیا جو اہلِ علم وصلاح میں سے تھے کہ انہوں نے ایک خاتون کو سنا جو عبداللہ بن نوفل سے اپنے ایک غلام کے بارہ میں دریافت کر رہی تھی جو ولدِ زنا تھا کہ آیا اسے اس کے ذمہ ایک گردن کی آزادی کے ضمن میں آزاد کر دے، تو کہا میرا نہیں خیال کہ ایسا کرنا مجزیٔ ہوگا کیونکہ میں نے حضرت عمر سے سنا کہہ رہے تھے میں اللہ کی راہ میں نعلین دیدوں یہ اس امر سے مجھے زیادہ پسند ہے کہ ولدِ زنا کو آزاد کراؤں، اسے ابن ابوشیبہ نے نقل کیا حضرت ابو ہریرہ سے صحیحاً منقول ہے کہ میں اللہ کی راہ میں ایک کوڑا تصدق کر دوں یہ مجھے زیادہ پسند ہے کہ ولدِ زنا آزاد کراؤں اسے بھی ابن ابوشیبہ نے نقل کیا، ہاں موطا میں ابو ہریرہ سے منقول ہے کہ انہوں نے ولدِ زنا کے عتق کا فتوی دیا، ابن عمر کے بارہ میں منقول ہے کہ ولدِ زنا کو آزاد کیا، اسے ابن ابوشیبہ اور بیہقی نے صحیح سند کے ساتھ ان سے نقل کیا اور یہ زیادت بھی کہ اللہ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ اس سے بھی برے پر احسان کریں تو فرمایا: (فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَ إِمَّا فِدَاءً)[محمد: ۴] جمہور کے نزدیک اس کا عتق مجزیٔ ہے حضرات علی، ابن عباس، اور ابن عمرو نے مکروہ جانا اسے ابن ابوشیبہ نے ان

سے کمزور اسانید کے ساتھ نقل کیا ہے شعبی، نخعی اور اوزاعی اس سے مانع ہیں ابن ابوشیبہ نے یہ بسند صحیح پہلے دو سے نقل کیا، جمہور کی حجت اللہ کا یہ فرمان ہے: (أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ) حالف کی اس کے لئے جب ملک صحیح ہے تو اس کا اسے آزاد کرنا بھی صحیح ہوا، ابن منذر نے بسند صحیح ابوالخیر عن عقبہ بن عامر سے نقل کیا کہ ان سے اس بارہ میں سوال کیا تو منع کیا ابوالخیر کہتے ہیں ہم نے فضالہ بن عبید سے سوال کیا تو کہا اللہ عقبہ کو معاف فرمائے! یہ بھی ایک انسانی جان ہے۔

- 6716 حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ أَخْبَرَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ عَمْرٍو عَنْ جَابِرٍ أَنَّ رَجُلاً مِنَ الأَنْصَارِ دَبَّرَ مَمْلُوكًا لَهُ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ غَيْرُهُ فَبَلَغَ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ مَنْ يَشْتَرِيهِ مِنِّي فَاشْتَرَاهُ نُعَيْمُ بْنُ النَّحَّامِ بِثَمَانِمِائَةِ دِرْهَمٍ فَسَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ عَبْدًا قِبْطِيًّا مَاتَ عَامَ أَوَّلَ

أطرافه 2141، 2230، 2321، 2403، 2415، 2534، 6947، 7186 (ترجمہ کیلئے جلد:۳،ص:۳۴۳)

بخاری نے بیع مدبر بارے یہ حدیث ذکر کی ہے تو ترجمہ میں اشارہ کر دیا کہ اگر اس کی بیع جائز ہے تو اس کے ساتھ ذکر کردہ کی بطریق اولیٰ جائز ہوئی۔

- 8 باب إِذَا أَعْتَقَ فِي الْكَفَّارَةِ لِمَنْ يَكُونُ وَلاَؤُهُ

(کفارہ میں آزاد کردہ کی ولاء کس کیلئے ہوگی؟)

- 6717 حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا أَرَادَتْ أَنْ تَشْتَرِيَ بَرِيرَةَ فَاشْتَرَطُوا عَلَيْهَا الْوَلاَءَ فَذَكَرَتْ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ اشْتَرِيهَا إِنَّمَا الْوَلاَءُ لِمَنْ أَعْتَقَ

أطرافه 456، 1493، 2155، 2168، 2536، 2560، 2561، 2563، 2564، 2565، 2578، 2717، 2726، 2729، 2735، 5097، 5279، 5284، 5430، 6751، 6754، 6758، - 6760 (ترجمہ کیلئے جلد:۲،ص:۳۱۱)

قصہ بریرہ بارے حضرت عائشہ کی مشہور روایت، بالاختصار ذکر کی اس کے آخر میں ہے: (فإنما الولاء لمن أعتق) اس کا قضیہ یہ ہے کہ ہر جس نے آزاد کرایا اور اس کا عتق صحیح ہے تو اس کی ولاء اسی کیلئے ہے تو اس میں داخل ہے اگر کوئی مشرک غلام آزاد کرائے تو اگر وہ مالدار ہے تو صحیح ہے اور اپنے شریک کیلئے اس کے حصہ کا ضامن ہے اس امر میں فرق نہیں کہ ایسے ہی آزاد کرایا یا اپنے اوپر عائد کسی کفارہ کے ضمن میں، یہی جمہور کا قول ہے ابوحنیفہ کے صاحبین بھی ان کے ہمنوا ہیں ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ کفارہ میں مشترک کا اعتاق مجزئ نہیں کیونکہ اس طرح اس نے بعضِ عبد آزاد کیا ہوگا نہ کہ سارا کیونکہ اس میں اس کے شریک کو اختیار ہے کہ اپنا حصہ برقرار رکھے یا چاہے تو وہ بھی آزاد کر دے یا یہ کہ شریک کے حصہ میں سے غلام سے کام کرائے۔

- 9 باب الاِسْتِثْنَاءِ فِي الأَيْمَان (قسموں میں اِن شاء اللہ کہہ لینا)

بعض نسخوں میں (الیمین) واقع ہوا اسی پر ابن بطال نے شرح کی، استثناء ثُنیا سے استفعال ہے اسے ثَنْوِیٰ بھی کہا جاتا ہے، یہ (ثَنَيْتُ الشيء) سے ہے: (إذا عطفته) (یعنی موڑنا/لپیٹنا) گویا مستثنی نے بعض ماذکر کو عطف کیا (لپیٹا) اس لئے کہ اصطلاح میں یہ (إخراج بعض ما يتناوله اللفظ) ہے (یعنی مستعمل لفظ کے متناول میں سے کچھ کا اخراج) اس کی ادات (اِلا واخواتها) ہے تعالیق پر بھی اس کا اطلاق ہے اسی سے تعلیق علی المشیئت ہے (یعنی مشیت پہ اسے معلق کرنا) اور یہی مرادِ ترجمہ ہے تو جب کہے: (لَأَفْعَلَنَّ كذا إنْ شاء الله) تو اس نے استثناء کیا اسی طرح اگر کہا: (لا أفعل كذا إن شاء الله) تو یہ حکم میں اسی کے مثل ہے اگر کہے: (إلا أن يشاء الله) یا: (إلا أنْ شاء الله) اگر مشیت کی بجائے ارادہ واختیار (کے الفاظ) استعمال کئے تو بھی جائز ہے تو اثبات کی صورت میں نہ کرے یا نفی کی صورت میں کر لے تو حانث نہ ہوگا اگر کہا الا یہ کہ اللہ میری نیت بدل دے یا کہا: (إلا أنْ يَبْدُوَ لي) (یعنی الا یہ کہ میرے لئے [اسکا کرنا] ظاہر ہو) یا کہا: (إلا أنْ أشاء، أُرِيْد، أُخْتَار) (الا یہ کہ میں چاہوں، ارادہ کروں یا پسند کروں) تو یہ بھی استثناء ہے لیکن وجودِ مشروط مشترَط ہے، علماء کا اس امر پہ جیسا کہ ابن منذر نے نقل کیا اتفاق ہے کہ حکم بالاستثناء کی شرط یہ ہے کہ مستثنی بہ کا تلفُّظ کرے اور بغیر لفظ اس کا قصد کافی نہیں عیاض نے ذکر کیا کہ اس قولِ مالک کہ یمین نیت کے ساتھ منعقد ہو جاتی ہے، سے بعض متاخرین نے تخریج کیا کہ استثناء مجزیٔ بالنیت ہے لیکن تہذیب میں منقول ہے کہ مالک نے تلفظ بالیمین کے اشتراط پر تنصیص کیا ہے، باجی نے یہ فرق بیان کرتے ہوئے جواب دیا کہ یمین عقد ہے جبکہ استثناء حل ہے اور عقد حل سے ابلغ ہے لہذا وہ یمین کے ساتھ ملتحق نہیں بقول ابن منذر اس کے وقت میں اختلاف ہے اکثر کی رائے میں مشترط ہے کہ حلف سے متصل ہو، مالک کہتے ہیں اگر خاموش ہوا (قسم اٹھا کر) یا اپنی کلام قطع کر لی (پھر اِن شاء اللہ کہا) تو یہ استثناء نہیں، شافعی کہتے ہیں شرط ہے کہ کلامِ اول کے ساتھ ہی استثناء متصل ہو، اس کا اتصال یہ ہے کہ اسی نسق میں ہو اگر دونوں کے مابین سکوت وتوقف کیا تب منقطع ہے الا یہ کہ سانس لینے کیلئے رکا ہو یا کھانسی وغیرہ کا حملہ ہوا ہو یا آواز منقطع ہوگئی ہو اسی طرح کسی اور موضوع بارے بات شروع کر دینا بھی انقطاع باور ہوگا، ابن حاجب نے تلخیص کرتے ہوئے لکھا کہ اس کی شرط یہ ہے کہ لفظاً اتصال ہو یا جو اس کے حکم میں ہو مثلاً سانس لینے کیلئے رکنا یا کھانسی وغیرہ آجانا ایسے امور جو عرفاً مانعِ اتصال نہیں،

اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا اس کیلئے قاطع ہے وہ جسے ایجاب سے قبول قطع کرتا ہے؟ شافعیہ کے ہاں دو آراء ہیں اصح یہ ہے کہ اجنبی کلامِ یسیر کے ساتھ (یعنی کسی اور موضوع کی کلام) منقطع ہوگا اگرچہ ایجاب وقبول اس کے ساتھ منقطع نہیں ہوتا، ایک رائے یہ ہے کہ اگر درمیان میں استغفر اللہ کہہ دیا تو منقطع نہیں، نووی نے اس میں توقف کیا شافعی کی نص اس کی مؤید ہے جب کہا: (تذكُّر) کہ یہ عرفا صورِ تذکر سے ہے، لا الٰہ الا اللہ ونحوہا بھی اسی سے ملتحق ہے طاوس اور حسن سے منقول ہے کہ جب تک اسی مجلس میں ہے اسے استثناء کا حق ہے احمد سے اس کا نحو منقول ہے کہتے ہیں جب تک اسی معاملہ میں لگا ہوا ہے، اسحاق سے اس کا مثل منقول ہے کہتے ہیں الا یہ کہ سکوت واقع ہو جائے قتادہ سے منقول ہے کہ اگر کھڑے ہونے یا (کوئی اور) کلام کرنے سے قبل استثناء کر لیا، عطاء کہتے ہیں اونٹنی کا دودھ دوہنے جتنے وقت کی مہلت ہے، سعید بن جبیر سے چار ماہ کی مہلت ہونا منقول ہے، مجاہد کہتے ہیں دو سال بعد بھی استثناء

کر سکا ہے، ابن عباس سے اس ضمن میں متعدد اقوال منقول ہیں ایک یہ کہ ایک عرصہ بعد بھی استثناء کر سکتا ہے ان کا ایک قول سعید کے قول کی مثل ہے ایک میں ایک ماہ مذکور ہے اسی طرح آیک سال بھی، ایک قول یہ کہ کبھی بھی استثناء کر سکتا ہے، ابو عبید کہتے ہیں اسے اس کے ظاہر پر محمول نہ کیا جائے گا کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ کوئی کبھی بھی حانث نہ ہو اور نہ کسی پر کفارہ عائد ہو جو اللہ نے حالف کے ذمہ کیا ہے، کہتے ہیں لیکن وجہِ خبر حالف سے سقوطِ اثم ہے اس کے ترکِ استثناء کے مدنظر کیونکہ وہ اس کا مامور تھا جیسا کہ قرآن میں ہے: (وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّيْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَداً إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللّٰهُ) [الكهف: ۲۳۔ ۲۴] انتہی اس تناظر میں ابن عباس نے کہا اگر قسم اٹھانے والا (إن شاء الله) کہنا بھول جائے تو جب بھی یاد آئے اس کا استدراک کر لے ان کی مراد یہ نہ تھی کہ حالف نے اگر اپنی کلام مکمل ہونے کے بعد یہ کہا تو جس امر کا قسم کے ساتھ عقد کیا تھا وہ منحل ہو جائے گا

تو اس کا حاصل یہ ہے کہ ان سے استثناء بارے منقول یہ قول فقط (ان شاء الله) سے متعلق ہے اور (إن شاء الله) تبرک پر محمول ہے اسی پر وہ مرفوع حدیث محمول ہے جسے ابو داؤد وغیرہ نے موصولا اور مرسلا تخریج کیا کہ نبی اکرم نے فرمایا بخدا میں قریش سے لڑوں گا تین مرتبہ کہا پھر خاموش ہوئے پھر کہا: (إن شاء الله) یا (محمول ہے) سانس وغیرہ لینے کیلئے سکوت پر، اسی طرح جو ابن اسحاق نے نبی اکرم سے اصحابِ کہف کے قصہ بارے سوال کرنے والوں کی بابت نقل کیا جس کے جواب میں حضور نے فرمایا تھا میں تمہیں کل اس کا جواب دوں گا تو وحی میں تاخیر ہوئی تو یہ آیت نازل ہوئی: (وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّيْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَداً إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللّٰهُ) تو آپ نے کہا : (ان شاء الله) مگر یہ کسی ثابت طریق سے وارد نہیں، استثناء کے کلام کے ساتھ متصل ہونے کی ادلہ میں سے حدیثِ باب میں آپ کا قول: (فليكفر عن يمينه) ہے تو اگر قطعِ کلام کے بعد (إن شاء الله) کہنا مفید ہوتا تو آپ فرماتے اُسے چاہئے کہ استثناء کر لے کہ یہ ادائیگیِ کفارہ سے اسہل ہے اسی طرح حضرت ایوب سے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: (وَ خُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهٖ وَلَا تَحْنَثْ)[ص: ۴۴] تو اگر اللہ تعالیٰ کہتا اب استثناء کر لو تو یہ زیادہ آسان تھا پھر ایسا موقف اختیار کرنے سے اقرارات اور طلاق وعتق کا بطلان لازم آتا ہے کہ یہ حضرات ایک زمانہ بعد إن شاء اللہ کہہ کے مکر سکتے ہیں تو اولیٰ یہی ہے کہ اس ضمن میں جو ابن عباس وغیرہ سلف سے منقول ہوا اس کی تاویل کر لی جائے، جب یہ متقرر ہوا تو اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا استثناء کا قصد اولِ کلام ہی سے مشترط ہے یا نہیں، رافعی نے اس میں دو وجہیں نقل کیں، ابو بکر فارسی سے نقل کیا کہ وہ فراغتِ کلام سے قبل اس کے وقوع پر اجماع نقل کرتے ہیں، اسے اس امر کے ساتھ معلل کیا کہ انفصال کے بعد استثناء مثلا وقوعِ طلاق کے بعد ناشیَٔ ہے اور یہ واضح ہے اس کا معارض ابن حزم کے اس نقل سے ذکر کیا کہ اگر متصلا ہی واقع ہوا تو کافی ہے، ابن عمر کی اس مرفوع حدیث سے استدلال کیا: (مَنْ حَلَفَ فقال إن شاء الله لم يَحْنث) (یعنی جس نے قسم کھائی اور ساتھ میں ان شاء اللہ کہا وہ حانث نہ ہوگا، یعنی اگر وہ کام کر لیا تو) اس امر سے احتجاج کیا کہ آپ نے باللفظ استثناء کو حلف کے عقب میں ذکر کیا، اس لحاظ سے تین صورتیں متحصل ہیں: اول کہ شروع ہی سے اس کا قصد تھا، دوم فراغتِ کلام سے قبل اس کا استثناء اور سوم تمامِ کلام کے بعد! تو نقلِ اجماع مختص ہے کہ تیسری مذکورہ صورت میں استثناء مفید نہیں، ابعد ہے ان حضرات کی فہم جو دوسری صورت میں بھی اسے غیر مفید قرار دیتے ہیں، اس اجماع مذکور سے مراد ان اہلِ علم کا اجماع جو کہتے ہیں اتصال مشترط ہے وگرنہ جیسا کہ گزرا اختلاف ثابت ہے

ابن عربی کہتے ہیں ہمارے بعض علماء کا قول ہے کہ استثناء تمامِ یمین سے قبل مشترط ہے، کہتے ہیں میری رائے یہ ہے کہ اگر قسم کے ساتھ ہی استثناء کی نیت تھی تب نہ قسم ہے اور نہ استثناء، حقیقتِ استثناء یہ ہے کہ وہ عقدِ یمین کے بعد واقع ہو تو متصل بالیمین استثناء اس (یعنی قسم) کا حال محل ہوگا، اس امر پر اتفاق ہے کہ جس نے کہا: (لا أفعل كذا إن شاء الله) اگر اس کا قصد (ان شاء اللہ کہنے سے) فقط تبرک کا حصول ہے تو پھر فعل کر لینے سے وہ حانث ہو جائے گا اور اگر استثناء کا قصد کیا تب اس پر کوئی حنث نہیں، اس امر میں باہم اختلاف کیا کہ اگر مطلقا کہا یا قسم پر استثناء کو مقدم یا موخر کیا تو آیا حکم جدا ہوگا؟ اس کا ذکر کتاب الطلاق میں گزرا،

ہر قسم کے حلف میں دخولِ استثناء پر اتفاق ہے البتہ اوزاعی اس سے اختلاف کرتے اور کہتے ہیں طلاق، عتق اور پیدل خانہ کعبہ جانے میں یہ داخل نہیں طاوس اور مالک سے بھی اس کا مثل منقول ہے ان سے صرف (خانہ کعبہ) پیدل جانے کا قول بھی منقول ہے حسن، قتادہ، ابن ابولیلی اور لیث کہتے ہیں کہ ماسوائے طلاق کے سب میں استثناء کیا جا سکتا ہے احمد سے ماسوائے عتق میں سب میں ہے کا قول منقول ہے، شارع کے اس کے لئے تشوف (یعنی شارع کی عتق پہ ترغیب) سے احتجاج کیا اس میں حضرت معاذ سے مرفوع حدیث ہے کہ اگر اپنی بیوی سے کہا: (أنت طالق إن شاء الله) تو طلاق نہ ہوئی اور اگر اپنے غلام سے کہا: (أنت حرٌّ إن شاء الله) تو وہ اب آزاد متصور ہوا، بیہقی کہتے ہیں حمید بن مالک اس کے ساتھ متفرد ہیں اور وہ مجہول ہیں اس کی اسناد میں ان پر اختلاف ہے طلاق میں اس کے عدم دخول کے قائلین نے اس امر سے احتجاج کیا کہ کفارہ ادا کرنے سے طلاق کی واپسی نہیں ہو سکتی اور وہ حلف کی نسبت نطق بالاستثناء سے اغلظ ہے تو جب اقوی اس کا محل نہیں تو اضعف بھی نہیں بقول ابن عربی استثناء کفارہ کا بھائی ہے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (ذٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ)[المائدة : ۸۹] تو اس میں شرعی قسم ہی داخل ہے جو کہ حلف باللہ ہے۔

- 6718 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ غَيْلاَنَ بْنِ جَرِيرٍ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ بْنِ أَبِي مُوسَى عَنْ أَبِي مُوسَى الأَشْعَرِيِّ قَالَ أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي رَهْطٍ مِنَ الأَشْعَرِيِّينَ أَسْتَحْمِلُهُ فَقَالَ وَاللَّهِ لاَ أَحْمِلُكُمْ مَا عِنْدِي مَا أَحْمِلُكُمْ ثُمَّ لَبِثْنَا مَا شَاءَ اللَّهُ فَأُتِيَ بِإِبِلٍ فَأَمَرَ لَنَا بِثَلاَثَةِ ذَوْدٍ فَلَمَّا انْطَلَقْنَا قَالَ بَعْضُنَا لِبَعْضٍ لاَ يُبَارِكُ اللَّهُ لَنَا أَتَيْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَسْتَحْمِلُهُ فَحَلَفَ أَنْ لاَ يَحْمِلَنَا فَحَمَلَنَا فَقَالَ أَبُو مُوسَى فَأَتَيْنَا النَّبِيَّ ﷺ فَذَكَرْنَا ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ مَا أَنَا حَمَلْتُكُمْ بَلِ اللَّهُ حَمَلَكُمْ إِنِّي وَاللَّهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ لاَ أَحْلِفُ عَلَى يَمِينٍ فَأَرَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا إِلاَّ كَفَّرْتُ عَنْ يَمِينِي وَأَتَيْتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ

أطرافه 3133، 4385، 4415، 5517، 5518، 6623، 6649، 6678، 6680، 6719، 6721، - 7555.

(اسی کا سابقہ نمبر)

حماد سے مراد ابن زید ہیں کیونکہ قتیبہ حماد بن سلمہ کے مدرک نہیں۔ (فأتي بإبل) اکثر کے ہاں یہی ہے اصیلی اور ابوذر کی سرخسی اور مستملی سے نقلِ صحیح میں یہاں (بشائل) ہے بقول ابن بطال اگر یہ صحیح ہے تو میرا خیال ہے یہ (شوائل) ہے گویا انہوں نے گمان کیا کہ شائل کا لفظ مفرد کے ساتھ خاص ہے مگر ایسا نہیں بلکہ وہ اسم جنس ہے، ابن تین کہتے ہیں اسی طرح بلفظ الواحد وارد ہے اور

مراد جمع ہے جیسے سامر، صاحب العین لکھتے ہیں: (ناقة شائلة) اور: (نُوقٌ شائل) جن کا دودھ خشک ہو چکا ہو، (شُوِلت الإبل) جن کے پیٹ کمر کے ساتھ مل چکے ہوں بقول خطابی (ناقة شائل) جس کا دودھ کم ہو چکا ہو، اس کا اصل (شالَ الشیءُ إذا ارتفع) سے ہے جیسے میزان، اس کی جمع شول ہے جیسے صاحب/صحب، شائل کی جمع شوائل بھی موجود ہے، حافظ دمیاطی سے منقول ہے کہ شائل وہ اونٹنی جو نر سے ملاپ کیلئے دم اٹھاتی ہے اور جس کا دودھ نہ ہو، جمع شُوَّل ہے جیسے راکع/رُکَّع، قاسم بن ثابت نے الدلائل میں اصمعی سے نقل کیا کہ جب اونٹنی کو حاملہ ہوئے سات ماہ گزر جائیں تو اس کا دودھ خشک ہو جاتا ہے تو وہ شائلہ ہے جس کی جمع شول ہے، تخفیف کے ساتھ اور جب جماع کے بعد اپنی دم اٹھائی تو یہ شائل ہے جس کی جمع شوّل بالتشدید ہے! یہ عمدہ تحقیق ہے المطالع میں جو واقع ہوا کہ شائل شائلة کی جمع ہے وہ جید نہیں۔

(بثلاث ذود) غیرِ ابوذر کے ہاں (بثلاثة) ہے، کہا گیا درست اول ہے کیونکہ ذود مونث ہے، ابوالسلیل عن زہدم کی روایت میں یہی ہے جسے بیہقی نے تخریج کیا مسلم نے ان کی سند سے نقل کیا ہے، دوسری کی توجیہہ یہ ہے کہ لفظِ ذود کے اعتبار سے یہ مذکور ہوا یا اس کا اطلاق مذکر و مونث دونوں پر ہے یا روایت تنوین کے ساتھ ہے اور (ذود) یا بدل ہے لہذا مجرور ہوگا یا مستانف ہے تو مرفوع ہوگا، ذود تین تا دس اونٹوں پر بولتے ہیں بعض نے سات تک کہا، بعض نے دو تا نو اونٹنیاں کہا، الصحاح میں ہے کہ اس کے لفظ سے اس کا واحد نہیں کثیر کے نزدیک اس کی جمع ذواد ہے، اکثر کے نزدیک یہ مادہ اونٹنیوں کے ساتھ خاص ہے کبھی نر پر بھی اس کا اطلاق ہے یا اس سے اعم پر جیسے ایک حدیث میں ہے: (لیس فیما دُونَ خمس ذَوْدٍ من الإبل صدقة) اس حدیث سے یہ بھی ماخوذ ہوگا کہ ذود کا اطلاق واحد پر بھی ہے، یہ جوہری کی بات کے برخلاف ہے، المغازی میں (خمس ذود) گزرا بقول ابن تین اللہ ہی جانتا ہے کون سا اصح ہے بقول ابن حجر شائد دونوں کے مابین جمع و تطبیق اس روایت سے حاصل ہوگی جو غزوہ تبوک میں گزری جس کے الفاظ تھے: (خُذْ هذين القرينين) تو شائد تین والی روایت تین ازواج کے اور پانچ والی روایت اس اعتبار سے ہے کہ احد الازواج کا قرین تبعاً تھا تو کبھی اسے شمار کیا اور کبھی نہ کیا، یہ تطبیق بھی ممکن ہے کہ اولاً تین ذود دینے کا حکم دیا پھر مزید دو عطا کئے کیونکہ زہدم کے الفاظ ہیں: (ثم أُتِيَ بنهب ذود غُر الذرى فأعطاني خمس ذود) تو روایتِ زہدم میں کل عطاء کا ذکر ہے جبکہ غیلان عن ابو بردہ کی روایت میں آپ کے ان کی نسبت صادر حکم کا مبدأ ذکر ہوا زیادت ذکر نہیں کی، جہاں تک یہ روایت: (خذ هذين القريتين ثلاث مرار) تو المغازی میں اس سے اصرح الفاظ گزرے جو یہ ہیں: (ستة أبعرة) تو پہلے جو ذکر کیا کہ چھٹا تبع ہوگا اور اس کی کوہان اس کے ساتھ موصول نہ ہوگی (لہذا کبھی پانچ کا ذکر کیا)۔

(إني والله إن شاء الله) ابوموسی مدینی اپنی کتاب (الثمين في استثناء اليمين) میں لکھتے ہیں آپ کا قول: (إن شاء الله) حدیثِ ابوموسی کے اکثر طرق میں واقع نہیں ہے اور (والله) کا لفظ ابن منیر کے نسخہ سے ساقط ہوا تو اعتراض کیا کہ حدیثِ ابوموسی میں قسم کا ذکر تو نہیں، ان کا خیال درست نہیں بلکہ یہ اصول میں ثابت ہے بخاری نے اس کے ایراد کے ساتھ استثناء بالمشیت کے صیغہ کے بیان کا ارادہ کیا، ابوموسی مدینی کتابِ مذکور میں اشارہ کرتے ہیں کہ نبی اکرم نے یہ تبرکا کہا تھا نہ کہ استثناء کے لئے، یہ خلافِ ظاہر ہے۔ (إلا كفرت ......و كفرت) سرخسی کی روایتِ صحیح میں (و كفرت) کا تکرار ہے۔

علامہ انور (ما أنا حملتكم بل الله حملكم) کی نسبت سے لکھتے ہیں سیوطی نے عقود الجمان میں التزام کیا کہ علم معانی، بیان اور بدیع کی مثالیں صرف قرآن وحدیث ہی سے پیش کریں گے تو مسئلہ (ما أنا قلت) کیلئے انہیں ان سے مثال نہ مل سکی تو متنبی کا ایک شعر بطورِ استشہاد ذکر کیا، میں کہتا ہوں شائد ان کی توجہ اس حدیثِ بخاری کی طرف نہ گئی تو یہ اس مسئلہ کی بخاری سے مثال ہے۔

- 6719حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ وَقَالَ إِلَّا كَفَّرْتُ يَمِينِي وَأَتَيْتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ أَوْ أَتَيْتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَكَفَّرْتُ

أطرافه 3133، 4385، 4415، 5517، 5518، 6623، 6649، 6678، 6680، 6718، 6721، - 7555

(ترجمہ کیلئے جلد:۴،ص:۶۱۷)

شیخِ بخاری محمد بن فضل اور حماد سے مراد ابن زید ہیں۔(و قال إلا كفرت) یعنی اسی مذکورہ اسناد کے ساتھ پوری حدیث نقل کی لیکن یہ الفاظ ذکر کئے: (كفرت عن يميني و أتيت الذي هو خير أو اتيت الذي هو خير و كفرت) تو اس میں کفارہ کی تقدیم وتاخیر کے ضمن میں تردد ہے، ابوداؤد نے بھی سلیمان بن حرب عن حماد سے اسی طرح تردد کے ساتھ نقل کیا۔

- 6720حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ هِشَامِ بْنِ حُجَيْرٍ عَنْ طَاوُسٍ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ سُلَيْمَانُ لَأَطُوفَنَّ اللَّيْلَةَ عَلَى تِسْعِينَ امْرَأَةً كُلٌّ تَلِدُ غُلَامًا يُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَقَالَ لَهُ صَاحِبُهُ قَالَ سُفْيَانُ يَعْنِي الْمَلَكَ قُلْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَنَسِيَ فَطَافَ بِهِنَّ فَلَمْ تَأْتِ امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ بِوَلَدٍ إِلَّا وَاحِدَةٌ بِشِقِّ غُلَامٍ فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ يَرْوِيهِ قَالَ لَوْ قَالَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَمْ يَحْنَثْ وَكَانَ دَرَكًا فِي حَاجَتِهِ وَقَالَ مَرَّةً قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوِ اسْتَثْنَى وَحَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ مِثْلَ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ

أطرافه 2819، 3424، 5242، 6639، - 7469 (ترجمہ کیلئے جلد:۴،ص:۳۳۹)

ہشام بن حُجیر سے مکی مراد ہیں ابن عیینہ سے حمیدی کے ہاں (حدثنا هشام بن حجير) ہے۔(لأطوفن) لام جوابِ قسم ہے گویا مثلاً کہا: (و الله لأطوفن) آپ کے قول: (لم يحنث) میں ذکرِ حنث اسی طرف مرشد ہے کیونکہ اس کا ثبوت ونفی سبقتِ یمین پر دال ہے، بعض نے کہا لام ابتدائیہ ہے اور عدم حنث سے مراد وقوع ما أرادَ ہے (یعنی جو انہوں نے ارادہ کیا تھا، کا وقوع) ابن منذر نے اپنی کتابِ کبیر میں یہی تاویل اختیار کی تو اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا: (باب استحباب الاستثناء في غير اليمين لِمَنْ قال سأفعل كذا) اور اس کے تحت یہی حدیث نقل کی، نووی نے جزم کیا ہے کہ انہوں نے جو بات کہی قسم سے اس کا تعلق نہ تھا کیونکہ حدیث میں تصریحِ یمین موجود نہیں، یہی کہا، مگر اس کے بعض طرق میں یہ ثابت ہے، محلوف علیہ کی بابت اختلاف ہے کہ کیا یہ جمیع ماذُکر ہے یا فقط اپنی ازواج کے پاس ان کا جانا، نہ کہ جو اس کے بعد جو حمل و وضع وغیرہ ذکر کیا؟ ثانی اوجہ ہے کیونکہ ان کے بس میں تو یہی تھا نہ کہ مابعد کا معاملہ کہ وہ تو ان کی ذمہ داری نہ تھی، انہوں نے تو مجرد اس تمنائے مذکور کا اظہار کیا تھا جو ان کیلئے خیر کی جالب تھی وگرنہ اس سب پر ان کا قسم اٹھانا وحی کے بغیر ممکن نہ تھا اگر وحی سے یہ سب کہتے تو پھر ہو کر رہتا اور اگر بغیر وحی کے اس سب کو

ان کی قسم قرار دیں تو گویا انہوں نے اپنے بس اور مقدور سے باہر ایک معاملہ پر قسم اٹھائی اور یہ ان کی شان کے لائق نہیں، بقول ابن حجر اس کے جواز سے کیا مانع ہے؟ کہ انہیں اپنے مقصود کے حصول پر اس قدر شدتِ وثوق تھا کہ قطعیت سے یہ بات کہہ دی اور اسے قسم کے ساتھ مؤکد بھی کر دیا، صحیح حدیث میں ثابت ہے کہ اللہ کے کئی بندے ایسے ہیں کہ اگر اللہ پر کسی شئ کی قسم کھالیں تو اللہ ان کی قسم پوری کرے، اس کی شرح غزدہ احد کے باب میں گزری۔

(و قال مرة و استثنى) اس سے استدلال کیا ہے ان حضرات نے جو انفصالِ یمین کے تھوڑی مدت بعد استثناء کو جائز قرار دیتے ہیں جیسا کہ اس کی تفصیل گزری، قرطبی نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ حضرت سلیمان کا یہ قسمیہ جملہ طویل تھا تو جائز ہے کہ ان کے اس صاحب کا قول (قل إن يشاء الله) اس کے اثناء میں واقع ہوا ہو، تب حجت باقی نہیں رہتی اور اگر روایت بالفاء کے ساتھ اسے معقب کریں تب احتمال باقی نہیں رہتا، ابن تین لکھتے ہیں قصہ حضرت سلیمانؑ میں استثناء وہ نہیں جو حکمِ یمین کو رفع اور اس کے عقد کو حل کرتا ہے بلکہ یہ اللہ کیلئے اس کے حکم کی مشیت وتسلیم کے اقرار کے معنی میں ہے تو یہ اس قولہ کے نحو ہے: (وَلَا تَقُولَنَّ لِشَیْءٍ إِنِّیْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَداً إِلَّا أَنْ یَشَاءَ اللّٰهُ) ابوموسی نے بھی اپنی مذکورہ کتاب میں اس کا نحو لکھا پھر بعدازاں کہا مسلم نے در اصل عبدالرزاق عن معمر عن عبداللہ بن طاوس عن ابیہ عن ابو ہریرہ سے اس کی تخریج کی ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا جس نے قسم اٹھائی تو ان شاء اللہ کہا تو وہ حانث نہ ہوا (یعنی قسم واقع اور منعقد ہی نہ ہوئی) یہی کہا مگر مسلم کے ہاں یہ الفاظ مذکور نہیں انہوں نے تو قصہ حضرت سلیمان نقل کیا جس کے آخر میں ہے: (لَوْ قال إِنْ شاء الله لم يحنث) (یعنی اگر ان شاء اللہ کہہ لیتے تو حانث نہ ہوتے یعنی ان کی قسم کے مطابق ہو جاتا) ہاں ترمذی اور نسائی نے اسی طریق کے ساتھ: (من قال الخ) کے الفاظ نقل کئے ہیں

ترمذی کہتے ہیں میں نے محمد (یعنی امام بخاری) سے اس بارے سوال کیا تو کہا یہ غلطی ہے عبدالرزاق نے غلطی کی ہے انہوں نے حدیثِ معمر سے اسی اسناد کے ساتھ قصہ حضرت سلیمان میں اس کا اختصار کر لیا، بقول ابن حجر بخاری نے کتاب النکاح میں محمود بن غیلان عن عبدالرزاق کے طریق سے اس کی بتمامہ تخریج کی وہاں اس کے فوائد ذکر کئے تھے مسلم نے بھی تخریج کی، ابن عربی نے اعتراض کیا ہے کہ عبدالرزاق نے جو اس روایت میں ذکر کیا وہ دیگر روایات کے مناقض نہیں کیونکہ الفاظِ حدیث آنجناب کے اقوال کے اختلاف کے سبب تبدیل ہوتے رہتے تھے (کیونکہ آپ بالتکرار انہیں بیان کرتے تھے تو کئی دفعہ الفاظ میں کمی وبیشی ہوتی رہتی تھی) ان کی تعبیر میں تاکہ مختلف الفاظ واسالیب کے ساتھ تبیینِ احکام ہو یعنی آپ حاضرینِ مجلس کی نوعیت وکیفیت کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس انداز سے بیان فرماتے تھے جو ان کی افہام کیلئے اوصل واقرب ہو یا ایک قول کے مطابق یہ روایت بالمعنی کی قبیل سے ہے، شرحِ ترمذی میں ہمارے شیخ نے یہ جواب دیا کہ عبدالرزاق کی اس روایت کے الفاظ وافی بالمعنی نہیں (یعنی معنی کی مکملاً ادائیگی نہیں کرتے) وہ جو اس روایت میں ہے جس کا انہوں نے اختصار کیا، آپ کے قول: (لو قال سليمان إن شاء الله لم يحنث) سے لازم نہیں کہ ان کے علاوہ بھی ہر ایک کی نسبت یہی حکم ہو، روایت بالمعنی کی شرط یہ ہے کہ عدم تخالف ہو اور یہاں خصوص وعموم کے ساتھ تخالف موجود ہے

ابن حجر کہتے ہیں جب مخرجِ حدیث ایک ہو تو اصل عدمِ تعدُّد ہے لیکن عبدالرزاق کی اس مختصر روایت کیلئے ابن عمر کی حدیث سے شاہد بھی ہے جسے اصحاب سنن اربعہ نے نقل کیا۔ ترمذی نے حسن اور حاکم نے صحیح قرار دیا، عبدالوارث عن ایوب سختیانی عن نافع عن

ابن عمر سے مرفوعا نقل کیا کہ: (مَنْ حَلَفَ عليٰ يمين فقال إن شاء الله فلا حنث عليه) (یعنی ان شاء اللہ کہہ دیا تو اب کوئی حنث نہیں مراد یہ کہ اب قسم ہے ہی نہیں) بقول ترمذی اسے نافع سے کئی ایک نے موقوفا نقل کیا ہے اسی طرح سالم بن عبداللہ بن عمر نے بھی اپنے والد سے یہی نقل کیا، ہم سوائے ایوب کے کسی کو جانتے کہ اسے مرفوعا نقل کیا ہو، اسماعیل بن ابراہیم کہتے ہیں ایوب کبھی اسے مرفوعا اور کبھی عدم رفع کے ساتھ بیان کرتے تھے، العلل میں ذکر کیا کہ محمد (یعنی امام بخاری، یہ ترمذی کا مقولہ ہے) سے اس بارے پوچھا تو کہا سوائے ایوب کے تمام اصحاب نافع نے اسے موقوفا نقل کیا ہے، کہتے ہیں ایوب آخر الامر میں اسے موقوفا بیان کیا کرتے تھے، بیہقی نے حماد بن زید سے مسند کیا کہ ایوب اسے مرفوعا تحدیث کرتے تھے پھر ایسا کرنا ترک کر دیا بقول بیہقی یہ ایوب بن موسی، کثیر بن فرقد، موسی بن عقبہ، عبداللہ بن عمری المکبر ، ابوعمرو بن علاء اور حسان بن عطیہ کی روایت سے ہے ان سبھی نے اسے نافع سے مرفوعا نقل کیا ایوب کی روایت ابن حبان نے اپنی صحیح میں، کثیر کی روایت نسائی نے اور مستدرک میں حاکم نے، موسی بن عقبہ کی روایت ابن عدی نے ترجمہ داؤد بن عطاء میں ان سے جو یکے از ضعفاء ہیں اسی طرح انہوں نے ابوعمرو بن علاء کی روایت بھی تخریج کی

بیہقی نے حسان بن عطیہ اور عمری کی روایتیں نقل کیں اسے ابن ابوشیبہ، سعید بن منصور اور بیہقی نے مالک وغیرہ عن نافع سے موقوفا تخریج کیا سعید اور بیہقی نے اسی طرح ان کے طریق سے سالم کی روایت بھی نقل کی، بعض شراح نے ترمذی کی کلام کہ اسے سوائے ایوب کے کسی نے مرفوعا نقل نہیں کیا، کا تعاقب کیا ہے، سالم نے بھی اپنے والد سے اسے موقوفا نقل کیا ہمارے شیخ کے بقول خود انہوں نے (یعنی ترمذی) نے موسی بن عقبہ کے طریق سے اسے مرفوعا نقل کیا ہے، اس کے الفاظ ہیں: (من حلف عليٰ يمين فاستثنيٰ علی أثره ثم لم يفعل ما قال لم يحنث) (یعنی قسم کھائی اور فوراً ہی ان شاء اللہ کہا پھر وہ کام نہیں کیا[جس کے کرنے کی قسم کھائی تھی] تو حانث نہ ہوگا) میں نے اسے ترمذی میں نہیں دیکھا بقول ابن حجر اور نہ مزی نے اطراف میں اسے موسی بن عقبہ عن نافع کے ترجمہ میں ذکر کیا، ایک جماعت نے جزم کیا ہے کہ حضرت سلیمانؑ نے قسم اٹھا کر یہ مذکورہ بات کہی تھی آگے اس کی تبیین کروں گا، حق یہ ہے کہ اس باب میں بخاری کے قصہِ سلیمان نقل کرنے کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ قسم میں استثناء (إن شاء الله) کے صیغہ سے ہوتا ہے تو حدیثِ ابوموسی ذکر کی جس میں قسم کے ساتھ اس کے ذکر کی تصریح ہے پھر حضرت سلیمان کی بابت یہ روایت لائے، اس میں نبی اکرم کے قول: (لو قال إن شاء الله) کی وجہ سے جسے کبھی (لو استثنيٰ) کے لفظ سے ذکر کیا تو اس طرح ان شاء اللہ کہنے کو استثناء قرار دیا ہے لہذا یہ اعتراض نہیں ہوسکتا کہ قصہِ حضرت سلیمان میں تو قسم کا ذکر ہی نہیں ہے، ابن منیر حاشیہ میں لکھتے ہیں گویا بخاری کہنا چاہ رہے ہیں کہ اگر (مطلقا) اِخبار سے استثناء کیا گیا ہے تو اس اخبار سے کیوں نہیں جو قسم کے ساتھ مؤکد ہے؟ جبکہ وہاں مشیت کی طرف تفویض کی زیادہ ضرورت ہے۔

(تسعين) احادیث الانبیاء کے ترجمہِ سلیمانؑ میں ان کی ازواج کی تعداد بارے اختلاف کا ذکر گزرا ابوموسی مدینی نے ذکر کیا ہے کہ مسلم کے بعض نسخوں میں اس حدیث کے عقب میں مذکور ہے کہ یہ نبی اکرم کی کلام میں سے نہیں (یعنی تسعین کا لفظ) یہ در اصل ناقلین کی کلام سے ہے، کرمانی کے بقول صحیح (بخاری) میں جس قدر اختلاف اس بارہ میں ہے کسی اور بابت نہیں بقول ابن حجر یہ قائل حضرت جابر کے اس اونٹ کی قیمت بارے روایت سے غافل ہوئے جسے ان سے آنجناب نے خریدا تھا جس کے بارہ میں اختلاف

کا مفصل ذکر کتاب الشروط میں گزرا، نووی اور ان کے موافقین کا حضرت سلیمان کی ازواج کی تعداد بارے جواب کا ذکر گزرا کہ جمہور کے نزدیک مفہوم عدد حجت نہیں تو ذکرِ قلیل کثیر کے ذکر کی نفی نہیں کرتا، ان کا تعقب کیا گیا تھا کہ شافعی کی نص ہے کہ مفہومِ عدد حجت ہے اسے ان سے جزم کے ساتھ ابو حامد (یعنی غزالی) اور ماوردی وغیر ہما نے نقل کیا لیکن اس کی شرط یہ ہے کہ وہ منطوق کے مخالف نہ ہو بقول ابن حجر حضرت ابو ہریرہ سے حدیثِ ہذا کے مخرج کے ہونے اور ان سے رواۃ کے اختلاف سے ظاہر یہ ہے کہ حکم زائد کیلئے ہے کیونکہ یہ سبھی ثقات ہیں، وہاں ایک اور توجیہہ بھی ذکر کی تھی۔

(تلد) اس میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (فتعلق فتجمل فتلد) اسی طرح قولہ (یقاتل) میں بھی جس کی تقدیر ہے: (فینشأ فیتعلم الفروسیة فیقاتل) (یعنی بڑا ہوگا اور فروسیت سیکھے گا پھر قتال کرے گا) حذف اس لئے سائغ ہوا کہ ان میں سے ہر فعل ما قبل سے مسبب ہے اور سببِ سبب سبب ہے۔ (یعنی الملك) یہ اس روایت میں ابن عیینہ کی تفسیر ہے النکاح کی روایت میں ایک اور طریق کے ساتھ جزم کے ساتھ گزرا تھا کہ یہ مشورہ دینے والے فرشتہ تھے۔ (فنسی) النکاح میں مزید (فلم یقل) بھی تھا، کہا گیا اس کی حکمت یہ تھی کہ (أنه صرف عن الاستثناء السابق القدر) (یعنی سابق تقدیر میں ایسا مقدر نہ تھا تو اللہ کی مشیت سے ان شاء اللہ کہنے سے روک دئے گئے) بعض کا یہ کہنا نہایت بعید ہے کہ کلام میں تقدیر و تاخیر ہے اور تقدیر یہ ہے کہ انہوں نے ان شاء اللہ نہ کہا تو ان سے کہا گیا ان شاء اللہ کہہ لیں، اس لئے کہ اگر اس کا سبب یہ ہے کہ آپ کا قول: (فنسی) آپ کے قول: (فلم یقل) سے مُغنی ہے تو یہی بات آپ کے قول: (فقال له صاحبه قلُ إن شاء الله) کی بابت کہی جائے گی تو یہ مستلزم ہے کہ انہوں نے یہ (یعنی ان شاء اللہ) نہیں کہا تو اولی یہ ہے کہ تقدیم و تاخیر کا ادعاء نہ کیا جائے،

اس سے متبین ہوتا ہے کہ بعض حضرات کا یہ دعوی کہ وہ متعمدِ حنث ہوئے تھے حالانکہ یہ معصیت ہے چونکہ یہ صغیرہ تھا جو قابلِ مواخذہ نہیں، درست نہیں اس کی کوئی دلیل نہیں، قرطبی کہتے ہیں قولہ: (فلم یقل) یعنی ان شاء اللہ کے ساتھ ان کی زبان نے نطق نہیں کیا، یہ نہیں مراد کہ دل میں بھی اسے اللہ کی طرف تفویض کرنے سے غافل رہے تھے! تحقیق یہ ہے کہ اعتقادِ تفویض ان کیلئے مستمر تھا لیکن قولہ (فنسی) سے مراد یہ کہ قصدِ استثناء کرنا بھول گئے جو حکمِ یمین کیلئے رافع ہوتا ہے تو اس میں تعقب ہے ان حضرات کا جو اس کے ساتھ استثناء میں اشتراطِ نطق کیلئے استدلال کرتے ہیں۔ (فقال أبو هريرة الخ) اسی مذکورہ سند کے ساتھ متصل ہے۔ (یرویه) یہ حدیث کے مرفوع ہونے سے کنایہ ہے، یہ (قال رسول الله) کی مانند ہی ہے، حمیدی کی روایت میں اس کی تصریح واقع ہے وہاں (قال رسول الله) ہے مسلم نے بھی ابن عمر عن سفیان سے یہی نقل کیا۔

(لم یحنث) حنث سے یہاں مراد کا ذکر گزرا، بعض نے کہا یہ حضرت سلیمانؑ کے ساتھ خاص ہے تو اگر وہ اس واقعہ میں ان شاء اللہ کہہ لیتے تو ان کی مراد بر آتی، یہ مراد نہیں کہ جو کوئی بھی کوئی بات کہتے وقت ان شاء اللہ کہے اس کا مقصود حاصل ہوگا، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ حضرت موسیٰؑ نے حضرت خضر سے وعدہ کرتے وقت ان شاء اللہ کہا تھا (جیسا کہ قرآن میں ہے: سَتَجِدُنِیٓ إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِراً الخ) کہ وہ ان کے ساتھ رہتے ہوئے جو واقعات دیکھیں گے ان کے بارہ میں سوال نہ کریں گے مگر اس کے باوجود ان سے صبر نہ ہو سکا، تفسیر سورہ طه (الکہف ہونا چاہئے) میں اس کا مفصلا ذکر گزرا اسی طرح حضرت اسماعیل نے بھی کہا تھا: (

سَتَجِدُنِیٓ إِنْ شَاءَ اللهُ مِنَ الصَّابِرِينَ)[الصافات: ۱۰۲] تو صبر کیا حتی کہ اللہ نے ان کے فدیہ میں ایک جانور ذبح کرا دیا، بعض سے کلیمؑ اور ذبیحؑ کے اس بابت فرق کی بابت سوال کیا گیا تو جواب دیا کہ حضرت ذبیح نے تواضع میں مبالغہ کیا تھا: (من الصابرين) کہتے ہوئے کہ اپنے آپ کو یکے از صابرین شمار کیا تو اللہ نے انہیں صبر کی توفیق دی (جبکہ حضرت موسی نے: صابراً کہا تھا) بقول ابن حجر حضرت موسیٰؑ کیلئے بھی حضرت شعیب کے ساتھ ان کے معاملہ میں اس کی نظیر واقع ہوئی جب کہا: (ستجدُنِیٓ إِنْ شَاءَ اللهُ مِنَ الصَّالِحِينَ)[القصص: ۲۷] تو اللہ کی طرف سے توفیق ان کے شاملِ حال ہوئی۔

(و كان دَرَكا) ای لحاقا، کہا جاتا ہے: (أدركه إدراكا و دَرَكا) یہ (لم يحنث)کی تاکید ہے۔(قال و حدثنا أبو الزناد) قائل سفیان بن عیینہ ہیں مسلم نے اپنی روایت میں اس کا افصاح کیا، یہ اسی سند کے ساتھ متصل ہے ابونعیم نے مستخرج میں حمیدی عن سفیان کے طریق سے دونوں کے مابین تفرقہ کیا۔(مثل حديث أبي هريرة) یعنی جو طاوس عنہ کے طریق سے نقل کی ہے، حاصل یہ کہ سفیان کیلئے اس میں ابو ہریرہ تک دو سندیں ہیں ایک: ہشام عن طاوس اور دوسری : ابوزناد عن اعرج، مسلم کی روایت میں ان کے قول:(مثل حديث أبي هريرة) کی بجائے یہ الفاظ ہیں: (عن الأعرج عن أبي هريرة عن النبي ﷺ مثله و نحوه) اس سے سیاقِ بخاری میں احتمالِ ارسال کی نفی مستفاد ہے کیونکہ انہوں نے یہی کہنے پر اقتصار کیا: (عن الأعرج مثل حديث أبي هريرة) اس سے دونوں روایتوں کے درمیان سیاق کے لحاظ سے مغایرت کا احتمال بھی مستفاد ہے کیونکہ (مثله أو نحوه) کہا، تو ایسا ہی ہے کیونکہ دونوں کے مابین کئی مواضع میں تغایر ہے جس کی تفصیل احادیث الانبیاء میں اس کی شرح کے اثناء گزری۔

- 10 باب الْكَفَّارَةِ قَبْلَ الْحِنْثِ وَبَعْدَهُ (کفارہ قسم توڑنے سے قبل اور بعد۔ دونوں طرح درست ہے)

اس کے تحت حضرت ابوموسی کی ان کے آپ سے سواریاں مانگنے کے قصہ پر مشتمل حدیث ذکر کی جس میں یہ الفاظ ہیں: (إلا أتيت الذي هو خير و تحللتها) سابقہ باب میں یہ الفاظ مذکور ہوئے تھے: (إلا كفرت عن يميني و أتيت الذي هو خير) اسی طرح عبدالرحمٰن بن سمرہ کی روایت جس میں ہے: (و إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فَأْتِ الذي هو خير وَ كَفِّرْ عن يمينك) ابن منذر کہتے ہیں ربیعہ، اوزاعی، مالک، لیث اور سب فقہائے امصار ما سوائے اہلِ رائے، کا موقف ہے کہ حنث سے قبل ادائیگی کفارہ مجزیٔ ہے البتہ شافعی نے روزوں کا استثناء کیا اور کہا یہ بعد از حنث ہی مجزیٔ ہوں گے، اصحابِ رائے کا کہنا ہے کہ حنث سے قبل کفارہ مجزیٔ نہیں بقول ابن حجر باجی نے مالک وغیرہ سے دو اقوال نقل کئے ہیں بعض نے مالک سے صدقہ اور عتق کا استثناء نقل کیا مالکیہ کے اشہب اور داود ظاہری نے حنفیہ کی موافقت کی، ابن حزم نے اس کی مخالفت کی طحاوی نے ان کیلئے اس آیت سے احتجاج کیا:(ذٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ)[المائدة: ۸۹] تو مراد ہے: (إذا حلفتم و حَنِثْتُمْ) مخالفین نے رد کرتے ہوئے جواب دیا کہ تقدیر یہ ہے: (فَأَرَدْتُمُ الحنث) اس سے بھی اولیٰ یہ کہا جانا ہے کہ تقدیر اس سے اعم ہے، دونوں مذکورہ تقدیروں میں سے کوئی دوسری سے اولیٰ نہیں، اس امر سے بھی احتجاج کیا کہ آیت کا ظاہر یہ ہے کہ کفارہ نفس الیمین کے ساتھ ہی واجب ہو جائے گا، مجیزین نے اس کا رد کرتے ہوئے کہا اگر یہ نفس الیمین کے ساتھ ہی ہوتا تو بالاتفاق حانث نہ

ہونے سے ساقط نہ ہو جاتا، اس امر سے بھی کہ حنث کے بعد کفارہ فرض اور قبل ازیں اس کا اخراج تطوّع ہے تو تطوع فرض کا قائمقام نہیں ہوسکتا، اس سے منفصل ہوئے وہ جنہوں نے جائز قرار دیا کہ ارادۂ حنث مشترط ہے وگرنہ یہ مجزیٔ نہ ہوگا (یعنی عملاً حنث سے قبل) جیسے تقدیمِ زکات میں ہے

بقول عیاض بالاتفاق کفارہ واجب نہیں مگر حنث کے ساتھ اور یہ کہ حنث کے بعد اس کی تاخیر جائز ہے مالک، شافعی، اوزاعی اور ثوری نے حنث کے بعد اس کی تاخیر جائز قرار دی ہے بقول عیاض بعض مالکیہ نے حنثِ معصیت کے کفارہ کی تقدیم سے منع کیا کیونکہ اس میں معصیت پر اعانت ہے، جمہور نے اس کا رد کیا، ابن منذر کہتے ہیں جمہور کیلئے حجت یہ ہے کہ ابوموسی اور عبدالرحمن کی حدیثوں کے الفاظ کا اختلاف احد الامرین کی تعیین پر دال نہیں، آپ نے دراصل حالف کو دو امر جاری کئے تو اگر وہ دونوں کو اکٹھے بجالایا تو وہ ما مور بہ کا فاعل ہوا تو جب حدیث منع پر دال نہیں تو اب صرف طریقِ نظر ہی باقی ہے تو جمہور کی حجت یہ ہے کہ جب عقدِ یمین کیلئے استثناء حال ہے اور وہ کلام ہے تو کفارہ جو کہ بدنی یا مالی فعل ہے، کا اس کی نسبت حال ہونا اولیٰ ہے ان کا قول کثرت کے ساتھ بھی مترجح ہے، ابوحسن بن قصار نے ذکر کیا۔ عیاض اور ایک جماعت نے ان کی تبع کی، کہ تقدیمِ کفارہ کے مجوزین صحابہ کی تعداد چودہ ہے! سوائے ابو حنیفہ کے، فقہائے امصار نے بھی ان کی تبع کی ہے حالانکہ خود ان کا قول ہے کہ جس نے (مثلاً) ہرن کو حرم سے حِل کی طرف نکالا تو اس نے بچے جنے پھر اس کے ہاتھ میں وہ اور اس کے بچے مر گئے تو اس کے ذمہ ان کی اور اس کی اولاد کی جزاء ہے (یعنی جس کا قرآن میں ذکر ہے کہ ایسی صورت میں بدلہ دینا پڑتا ہے کہ اس کے مثل کوئی بکرا وغیرہ قربان کرنا ہوگا) لیکن اس کے اخراج کے وقت اس نے جزاء اگر ادا کر دی تھی تو اب اس کی اولاد کی جزاء اس کے ذمہ نہیں حالانکہ جب اس نے جزاء ادا کی تھی تب تو بچے تھے ہی نہیں تو فرق کرنا چاہئے تھا تو کفارۂ یمین میں جواز تو اولیٰ ہوا

ابن حزم کہتے ہیں حنفیہ نے حول سے قبل ادائے زکات کی تعجیل کو جائز کہا ہے اسی طرح زکات الزرع کو بھی اسی طرح انہوں نے کفارۂ قتل کی تقدیم بھی جائز قرار دی، مجنیٰ علیہ کی موت سے قبل، شافعی کے لئے اس امر سے حجت لی گئی کہ روزے حقوقِ ابدان میں سے ہیں اور وقت سے قبل ان کی تقدیم جائز نہیں جیسے نماز بخلاف عتق، کسوۃ اور اِطعام کے کہ یہ حقوقِ اموال سے ہیں تو زکات کی طرح ان کی تقدیم جائز ہے، الام میں شافعی کے الفاظ ہیں کہ اگر حنث سے قبل اطعام کے ساتھ کفارہ دیا تو مجھے امید ہے کہ یہ مجزیٔ ہوگا لیکن روزے نہیں کیونکہ حقوقِ اموال کی تقدیم جائز ہے بخلاف عبادات کے تو یہ اپنے وقت پر مقدم نہیں ہوسکتیں جیسے نماز اور روزہ ہے اسی طرح اگر نابالغ اور غلام نے حج کیا تو یہ بلوغت وعتق کے بعد کیلئے مجزیٔ نہیں، ایک اور جگہ لکھتے ہیں جس نے قسم اٹھائی اور حانث ہونے کا ارادہ کیا تو مجھے زیادہ پسند یہ ہے کہ حنث سے قبل کفارہ نہ دے اگر دے دیا تو مجزیٔ ہے، اس پر مبسوط بحث کی، طحاوی نے دعوی کیا کہ کفارہ کا کفارہ سے الحاق اطعام کے زکات کے ساتھ الحاق سے اولیٰ ہے، وہ منع کے ساتھ جواب دیئے گئے، یہ بھی کہ حقِ مال اور حقِ بدن کے مابین جس فرق کی طرف شافعی نے اشارہ کیا ہے وہ نہایت ظاہر ہے روزوں کو اس سے انہوں نے دلیلِ مذکور کے ساتھ مستثنی کیا، شافعی کی نص سے اخذ کیا جائے گا کہ اولیٰ یہی ہے کہ حنث کفارہ پر مقدم ہو، ان کے مذہب میں ایک ایسی وجہ ورائے ہے جس میں ترجیح کی بابت اختلاف ہے وہ یہ کہ کفارۂ معصیت کی تقدیم مستحب ہے، عیاض کہتے ہیں تقدیم کفارہ کے جواز بارے اختلاف اس امر پر مبنی

ہے کہ کفارہ رخصت ہے حلِ یمین یا حنث کے ساتھ اس کے اثم کی تکفیر کیلئے تو جمہور کے نزدیک یہ رخصت ہے جسے اللہ نے عقدِ قسم کے حل کیلئے مشروع کیا لہذا قبل اور بعد دونوں طرح مجزیٔ ہے، مازری کہتے ہیں کفارہ کی تین صورتیں ہیں ایک یہ کہ قسم سے قبل ہو، یہ بالاتفاق مجزیٔ نہیں، دوم حلف اور حنث کے بعد، یہ بالاتفاق مجزیٔ ہے، سوم حلف کے بعد اور حنث سے قبل تو یہ محلِ اختلاف ہے الفاظِ حدیث باہم مختلف ہیں کبھی کفارہ کا ذکر مقدم ہے اور کبھی وہ موخر لیکن واو مستعمل ہے جو موجبِ ترتیب نہیں، مانعین کی رائے میں ایسا کرنا جائز نہیں (اگر کیا) تو یہ تطوع کی مانند ہوگا اور تطوع واجب سے مجزیٔ نہیں ہوتا باجی، ابن تین اور ایک جماعت کا کہنا ہے کہ دونوں روایتیں جواز پر دال ہیں کیونکہ واو ترتیب بیان کرنے کیلئے نہیں ہوتی،

بقول ابن تین اگر تقدیمِ کفارہ مجزیٔ نہ ہوتا تو اس کی بابت فرما دیتے اور یوں کہتے: (فلیأتِ ثم لِیُکَفِّرْ) کیونکہ حاجت سے تاخیرِ بیان جائز نہیں تو جب انہیں مقتضی اللسان پر چھوڑ دیا تو اس سے جواز کی دلالت ملی، کہتے ہیں جہاں تک فاء ہے آپ کے قول : (فَأتِ الذی هو خیر وَ کَفِّرْ عن یمینك) میں تو یہ آپ کے اس قول میں موجود فاء کی مانند ہے: (فَکَفِّرْ عَنْ یَمِیْنِكَ وَ أتِ الذی هو خیر) اور اگر یہ ثانی نہ ہوتی تو فاء ترتیب پر دال نہ ہوتی اس لئے کہ اس نے ابانت کی اس کی جو وہ قسم اٹھانے کے بعد کرے گا اور یہ دو افعال ہیں: کفارہ اور حنث اور ان میں ترتیب (مذکور) نہیں، یہ ایسے ہی جیسے کہے: (إذا دخلتَ الدار فکُلْ و اشرَبْ) (جب گھر جاؤ تو کھاؤ اور پیو) بقول ابن حجر بعض طرق میں (ثم) وارد ہے جو ترتیب کا مقتضی ہے اسے ابوداود اور نسائی نے تخریج کیا، ابوداود کی سعید بن ابوعروبہ عن قتادہ عن حسن سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (کَفِّرْ عَنْ یمینك ثم ائتِ الذی هو خیر) مسلم نے بھی یہی طریق نقل کیا مگر اسے ماقبل ذکر کردہ متن پر مُحال کر دیا (یعنی اس کا سیاق ذکر نہیں کیا بلکہ ماقبل طریق کے سیاق کی مثل یا نحو قرار دیا) اسے ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں سعید ہی کے طریق سے ابوداؤد کے ذکر کردہ الفاظ کی مانند نقل کیا، نسائی نے جریر بن حازم عن حسن سے اس کا مثل ذکر کیا لیکن بخاری اور مسلم نے جریر کی روایت واو کے ساتھ نقل کی ہے حاکم کی حضرت عائشہ سے روایت میں بھی (ثم) ہے اسی طرح طبرانی کی ام سلمہ سے روایت میں، اس کے الفاظ ہیں: (فلیکفر عن یمینه ثم لیفعل الذی هو خیر)۔

- 6721حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَيُّوبَ عَنِ الْقَاسِمِ التَّمِيمِيِّ عَنْ زَهْدَمٍ الْجَرْمِيِّ قَالَ كُنَّا عِنْدَ أَبِي مُوسَى وَكَانَ بَيْنَنَا وَبَيْنَ هَذَا الْحَيِّ مِنْ جَرْمٍ إِخَاءٌ وَمَعْرُوفٌ قَالَ فَقُدِّمَ طَعَامٌ قَالَ وَقُدِّمَ فِي طَعَامِهِ لَحْمُ دَجَاجٍ قَالَ وَفِي الْقَوْمِ رَجُلٌ مِنْ بَنِي تَيْمِ اللَّهِ أَحْمَرُ كَأَنَّهُ مَوْلًى قَالَ فَلَمْ يَدْنُ فَقَالَ لَهُ أَبُو مُوسَى ادْنُ فَإِنِّي قَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَأْكُلُ مِنْهُ قَالَ إِنِّي رَأَيْتُهُ يَأْكُلُ شَيْئًا قَذِرْتُهُ فَحَلَفْتُ أَنْ لَا أَطْعَمَهُ أَبَدًا فَقَالَ ادْنُ أُخْبِرْكَ عَنْ ذَلِكَ أَتَيْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي رَهْطٍ مِنَ الْأَشْعَرِيِّينَ أَسْتَحْمِلُهُ وَهُوَ يُقْسِمُ نَعَمًا مِنْ نَعَمِ الصَّدَقَةِ قَالَ أَيُّوبُ أَحْسِبُهُ قَالَ وَهُوَ غَضْبَانُ قَالَ وَاللَّهِ لَا أَحْمِلُكُمْ وَمَا عِنْدِي مَا أَحْمِلُكُمْ قَالَ فَانْطَلَقْنَا فَأُتِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِنَهْبِ إِبِلٍ فَقِيلَ أَيْنَ هَؤُلَاءِ الْأَشْعَرِيُّونَ فَأَتَيْنَا فَأَمَرَ لَنَا بِخَمْسِ ذَوْدٍ غُرِّ الذُّرَى قَالَ فَانْدَفَعْنَا فَقُلْتُ لِأَصْحَابِي أَتَيْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ

نَسْتَحْمِلُهُ فَحَلَفَ أَنْ لَا يَحْمِلَنَا ثُمَّ أَرْسَلَ إِلَيْنَا فَحَمَلَنَا نَسِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَمِينَهُ وَاللَّهِ لَئِنْ تَغَفَّلْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَمِينَهُ لَا نُفْلِحُ أَبَدًا ارْجِعُوا بِنَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَلْنُذَكِّرْهُ يَمِينَهُ فَرَجَعْنَا فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتَيْنَاكَ نَسْتَحْمِلُكَ فَحَلَفْتَ أَنْ لَا تَحْمِلَنَا ثُمَّ حَمَلْتَنَا فَظَنَنَّا أَوْ فَعَرَفْنَا أَنَّكَ نَسِيتَ يَمِينَكَ قَالَ انْطَلِقُوا فَإِنَّمَا حَمَلَكُمُ اللَّهُ إِنِّي وَاللَّهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَا أَحْلِفُ عَلَى يَمِينٍ فَأَرَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا إِلَّا أَتَيْتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَتَحَلَّلْتُهَا۔ تَابَعَهُ حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ وَالْقَاسِمِ بْنِ عَاصِمٍ الْكُلَيْبِيِّ

أطرافه 3133، 4385، 4415، 5517، 5518، 6623، 6649، 6678، 6680، 6718، 6719، - 7555

(سابقہ نمبر دیکھیں)

6721م -حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ وَ الْقَاسِمِ التَّمِيمِيِّ عَنْ زَهْدَمٍ بِهَذَا حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنِ الْقَاسِمِ عَنْ زَهْدَمٍ بِهَذَا

اسماعیل بن ابراہیم سے ابن علیہ، ایوب سے سختیانی جبکہ قاسم تمیمی سے مراد ابن عاصم ہیں باب (اليمين فيما لا يملك) میں عبد الوارث عن ایوب عن قاسم وحدہ سے بھی یہ گزری ہے وہاں اس کے بعض حصہ پر اقتصار کیا تھا، باب (لا تحلفوا بآبائكم) میں عبد الوہاب ثقفی عن ایوب عن ابو قلابہ و قاسم تمیمی جمیعا عن زہدم سے گزری اس طرح المغازی میں عبد السلام بن حرب عن ایوب عن ابو قلابہ وحدہ سے، فرض الخمس میں اسے عبد اللہ بن عبد الوہاب عن حماد بن زید سے تخریج کیا تھا مسلم نے ابو ربیع عتکی عن حماد سے نقل کی کہتے ہیں: (و حدثنی القاسم بن عاصم الكليبي) یہ بنی کُلیب بن یربوع بن حنظلہ بن مالک بن زید مناۃ بن تمیم کی طرف نسبت ہے، یہی قاسم تمیمی مذکور ہیں کہتے ہیں میں زہدم کی نسبت حدیثِ قاسم کا احفظ ہوں عتکی اور قاسم کلاہما عن زہدم کی روایت میں ہے: (و أنا لِحديث القاسم أحفظ)۔ (عند ابی موسی) یعنی اشعری، عبد الوارث کے ہاں نسبت مذکور ہے۔

(بيننا و بين هذا الحي من جرم الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں یہ عبارت ہے: (و كان بيننا و بينهم هذا الحي الخ) یہ اول کی طرح ہے البتہ ضمیر کی زیادت کی اور اسے اس کے معود پر مقدم کیا، کرمانی کہتے ہیں حقِ عبارت یہ تھا کہ کہا جاتا: (بينا و بينه يعنى ابو موسى) یعنی کیونکہ زہدم جرم سے تھے تو اگر وہ اشعریوں میں سے ہوتے تب (یہ مذکورہ) کلام مستقیم تھی، کہتے ہیں باب (لا تحلفوا بآبائكم) میں درست طرح سے گزری ہے وہاں یہ الفاظ تھے: (كان بين هذا الحي من جرم و بين الأشعر بين الخ) پھر یہاں مذکور عبارت کو اس امر پر محمول کیا کہ اپنے آپ کو قومِ ابو موسی سے کہا کیونکہ وہ ان کے اتباع سے تھے تو کسی اشعری کی مانند ہوئے تو اپنے قول (بيننا) سے ان کی مراد ابو موسی اور ان کے اتباع ہیں اور ان کے اور جرمیوں کے مابین وہ اخوت و مودت تھی جو ذکر کی، اس کا بیان کتاب الذبائح میں گزرا بقول ابن حجر الذبائح کی عبد الوارث سے روایت میں روایتِ باب کی عبارت کی مثل تھا (إخاء) تک اسے احمد اور اسحاق نے اپنی اپنی مسند میں اسماعیل بن علیہ سے نقل کیا لیکن یہ کلام ذکر نہیں کی بلکہ ان

کے قول: (کنا عند أبی موسی فقدم طعامه) پر اقتصار کیا ہاں نسائی نے علی بن حجر انہی شیخ بخاری سے اس میں قصہ دجاج اور اس شخص کی بات ذکر کی، بقیہ نہیں۔

(إخاء) یعنی دوستی اور احسان، ثقفی کی سابق الذکر روایت میں (و إخاء) تھا، اس کے سبب کا بیان بھی باب (قدوم الأشعریین) میں گزرا جو المغازی کے آخر میں ہے وہاں کی روایت کے شروع میں ہے جب ابوموسی کوفہ (کے گورنر بن کر) آئے تو جرم کے اس قبیلہ کی تکریم کی، وہاں جرم کا قضاعہ تک نسب نامہ بھی ذکر کیا تھا۔

(فقدم طعامه) کشمیہنی کے ہاں (طعام) ہے باب (قدوم الأشعر یین) میں یہ الفاظ بھی تھے: (و ھو یتغدی لحم دجاج) حدیثِ ہذا سے پرتکلف کھانے تناول کرنے کا جواز ملا اور کھانا وغیرہ پیش کرنے کیلئے نوکروں کے استعمال کا جواز بھی بقول قرطبی یہ زہد کے خلاف نہیں اور نہ اس سے اس میں کمی آتی ہے، بعض متقشفہ (یعنی متشددین، زاہدِ خشک) کے رویہ کے برخلاف! بقول ابن حجر جواز ظاہر ہے لیکن یہ بات کہ اس سے زہد میں کمی نہیں آتی تو اس میں توقف کی گنجائش موجود ہے۔ (لحم دجاج) کتاب الذبائح کے باب (لحم الدجاج) میں اس کا ضبط ذکر ہوا اور یہ کہ یہ اسم جنس ہے، حربی کی اس بارے کلام بھی ذکر کی تھی فرض الخمس کی روایت میں (دجاجة) تھا، داودی کا دعوی ہے کہ یہ مذکر ومونث دونوں کیلئے مستعمل ہے ابن تین نے ان کی یہ بات مستغرب قرار دی۔ (من بنی تیم الله) یہ ایک قبیلہ کا نام ہے اسے تیم اللات بھی کہا جاتا ہے جو قضاعہ سے تھے، اسمِ شخص کے نام بارے وضاحت کتاب الذبائح میں گزری۔ (أحمر الخ) فرض الخمس میں (کأنه من الموالی) تھا بقول داؤدی یعنی رومی قیدیوں میں سے، یہی کہا تو اگر تو وہ اس ضمن میں کسی نقل پر مطلع ہیں تب تو ٹھیک وگرنہ روم کے ساتھ اختصاص کی کوئی وجہ نہیں، فرس یا نبط یا دیلم کیوں نہیں؟

(ادن) فعلِ امر، عبدالسلام کی روایت میں دونوں جگہ (ھلم) ہے یہ ادن کے معنی کی طرف ہی راجع ہے، حماد عن ایوب کے ہاں بھی یہی ہے مسلم کی اسی طریق سے روایت میں ہے: (فقال له ھلم فتلکأ) یعنی ہچکچایا۔ (یأکل شیئا قذرته) اس کا بیان اور لحم جلالہ کے اکل کا حکم اور اس بارے اختلاف کی تفصیل کتاب الذبائح میں گزری۔ (عن ذلك) یعنی حلِ قسم کے طریق کے بارہ میں تو نبی اکرم سے سواریاں مانگنے اور آپ کے قسم کھا کر منع کر دینے پھر عطا کرنے کا قصہ ذکر کیا، یہاں غرضِ ترجمہ اس کے یہ الفاظ ہیں: (إلا أتیتُ الذی ھو خیر و تحللتھا) اور تحلل کا حصول بذریعہ کفارہ ہے بعض نے جو زعم کیا کہ قسم کا تحلُّل دو میں سے ایک امر کے ساتھ ہوتا ہے یا استثناء (یعنی ان شاء اللہ) کہنے یا کفارہ کے ساتھ، تو یہ مطلق قسم کی نسبت سے ہے لیکن استثناء وہی معتبر ہے جو اثنائے قسم ہو اس کے کمال وانعقاد سے قبل جبکہ کفارہ بعد ازاں ہے، اس بات کی تائید کہ آپ کے قول (تحللتھا) سے مراد قسم کا کفارہ ادا کرنا ہے، حماد بن زید، عبدالسلام اور عبدالوارث وغیرہم کی روایات میں اس کا وقوع تصریح ہے۔

(فی رھط من الأشعر یین) عبدالسلام بن حرب عن ایوب کی روایت میں ہے: (إنا أتینا النبی ﷺ نفر من الأشعر یین) تو اس سے ابن مالک نے اخفش کے اس قول کی صحت پر استدلال کیا کہ ضمیرِ حاضر سے بدلِ کل من کل کر لینا جائز ہے اس آیت کو اس پر محمول کیا: (لَیَجۡمَعَنَّكُمۡ إِلَىٰ یَوۡمِ ٱلۡقِیَـٰمَةِ لَا رَیۡبَ فِیهِ ٱلَّذِینَ خَسِرُوۤا۟ أَنفُسَهُمۡ) ابن مالک کہتے ہیں میں نے اپنے قول (بدلِ کل من کل) کے ساتھ بدلِ اشتمال سے احتراز کیا ہے، یہ بالاتفاق جائز ہے طیبی نے جب اس کا ذکر کیا تو تائید کی

اور لکھا اسے علمائے بدیع کی اصطلاح میں تجرید کہا جاتا ہے بقول ابن حجر اس کے ساتھ استشہاد حسن نہیں الا یہ کہ رواۃ متفق ہوتے، امرِ واقع یہ ہے کہ ان الفاظ (جن کے ساتھ مذکورہ استشہاد کیا) کے ساتھ عبدالسلام منفرد ہیں بخاری نے اسے کئی مواضع میں (فی) کے اثبات کے ساتھ نقل کیا ہے اکثر جگہ (فی رهط) کہا جیسے یہاں کی ابن علیہ عن ایوب کی روایت میں ہے، بعض میں (فی نفر) ہے جیسے فرض الخمس میں حماد عن ایوب کی روایت میں تھا۔ (لیستحمله) مسلم کی ابوالسلیل عن زہدم عن ابوموسی سے روایت میں ہے، ہم پیدل تھے تو نبی اکرم کے پاس آئے اور سواریاں عطا کرنے کی استدعا کی، المغازی کے غزوہ تبوک کی روایت میں بھی یہی الفاظ تھے۔

(قال أیوب أحسبه قال وهو غضبان) یہ اسی سند سے متصل ہے عبدالوارث عن ایوب سے روایت میں ہے: (فوافقته وهو غضبان و هو یقسم نَعما مِنْ نعم الصدقة) صحیح ابوعوانہ کی وہیب عن ایوب سے روایت میں ہے: (وهو یقسم ذَوْدا من الصدقة) (یعنی آپ صدقہ کے اونٹ تقسیم فرمارہے تھے) باب (الیمین فیما لا یملك) میں گزری برید بن ابوبردہ کی روایت میں تھا ابوموسی کہتے ہیں مجھے میرے اصحاب نے نبی اکرم سے سواریاں مانگنے بھیجا تو فرمایا: (لا أحملکم علی شیء فوافقته وهو غضبان) تطبیق یہ ہوگی کہ ابوموسی اور دیگر بھی آئے گر کلام سب کی طرف سے ابوموسی نے کی (یا تطبیق یہ کہ رہط کے آنے کا ذکر عمومی انداز میں کیا کہ مدینہ میں آئے بطور خاص اس واقعہ میں صرف ابوموسی بارگاہِ نبوی میں حاضر ہوئے)۔

(و الله لا أحملکم) قرطبی لکھتے ہیں اس سے منع کے وقت اور بوجہ تعذر سائلِ مُلحِف کو خالی لوٹاتے وقت قسم اٹھانے اور تادیبا کچھ سخت رویہ اپنانے کا جواز ملا۔ (بنهب إبل) یعنی غنیمت کے بطور، اس کا اصل جو اختطافاً (یعنی اچک لئے جائیں) لئے جائیں اس لحاظ سے جو پہلے پہنچ جائے لینے والوں کے مابین کسی قسم کے تسویہ (یعنی ترتیب یا قطار بندی) کے بغیر، برید عن ابوبردہ کی روایت میں تھا کہ آنجناب نے وہ اونٹ جن پر اشعریوں کو سوار کرایا حضرت سعد سے خریدے تھے، اس کے اور روایتِ باب کے مابین تطبیق مشکل ہے لیکن محتمل ہے کہ اصلا یہ اونٹ، مالِ غنیمت کے ہوں اور حضرت سعد کے حصہ میں آئے ہوں جن سے نبی اکرم نے خرید لئے اور اشعریوں کو سواری کیلئے عطا فرمادئے۔

(أین هؤلاء الخ) عبدالسلام کی روایت میں ہے پھر تھوڑی دیر ہی گزری تھی کہ نبی اکرم کے پاس نہب من الابل لائے گئے تو ہمارے لئے حکم صادر کیا، روایتِ حماد میں ہے کہ ہمارے بارہ میں پوچھا اور کہا: (أین النفر الأشعریون) ثقفی کے ہاں بھی اس کا مثل ہے غیلان بن جریر عن ابوبردہ کی روایت میں ہے: (ثم لبثنا ما شاء الله فأتی) یزید کی روایت میں ہے: (فلم ألبث إلا سویعة [ساعة کی تصغیر] إذ سمعت بلالا ینادی أین عبد الله بن قیس) کہ کچھ ہی دیر بعد بلال مجھے پکارتے آئے، میں نے جواب دیا تو کہا نبی اکرم بلا رہے ہیں چلے آؤ میں آیا تو فرمایا یہ لو۔ (فاندفعنا) یعنی تیزی سے چلے، روایتِ عبد الوارث میں ہے: (فلبثنا غیر بعید) (کچھ وقت ہی گزرا تھا) عبدالوہاب کے ہاں (ثم انطلقنا) ہے (فقلت لأصحابی) حماد اور عبدالوہاب کی روایتوں میں ہے: (قلنا ما صنعنا) غیلان کی روایت میں ہے جب ہم چلے تو ہمارے بعض بعض سے کہنے لگے، روایتِ باب سے بات کا آغاز کرنے والا معلوم پڑا۔

(و الله لئن تغفلنا الخ) عبدالسلام کی روایت میں ہے: (فلما قبضناها قلنا تغفلنا رسول الله ﷺ یمینه لا

نفلح أبدا) اس کا نحو عبدالوہاب کے ہاں ہے، تغفلنا کا مطلب ہے کہ آپ کی قسم سے آپ کے حالِ غفلت میں یہ اونٹ لے لئے ہیں بغیر اس کے کہ آپ کو قسم یاد دلائیں، روایتِ حماد میں ہے: (فلما انطلقنا قلنا ما صنعنا ؟ لا يُبارَكُ لنا) روایتِ غیلان میں ہے: (لا يبارك الله لنا) یزید کی روایت اس زیادت سے خالی ہے جیسا کہ اس کے مابعد سے بھی آخرِ حدیث تک، ان کی روایت میں یہ زیادت ہے کہ ابوموسی اپنے اصحاب سے کہنے لگے: (لا أدَعُكم حتى ينطلق معي بعضكم إلى مَنُ سمع مقالة رسول الله)(یعنی میں تمہیں چھوڑوں گا نہیں حتی کہ تم میں سے کوئی میرے ساتھ ان صاحبوں کے پاس جائے جنہوں نے نبی پاک کا میرے ساتھ مکالمہ سنا) یعنی اولا آپ نے جو منع کیا تھا پھر آخراً یہ اونٹ عطا کر دئے، قصہِ مذکورہ کے آخر تک، حدیث: (لا أحلف على يمين الخ) ذکر نہیں کی بقول قرطبی اس میں سائل کی جبر خاطر (یعنی اولا دل شکنی کرنے) کا استدراک (یعنی مداوا کرنا) ہے، دل شکنی اس کے الحاح واصرار کی وجہ سے پھر جو میسر ہوا سے عطا کر دینا، یہ بھی کہ جو کوئی شئ لے اور جانے کہ مالک اس کے دینے پر راضی نہیں تھا تو وہ برکت سے محروم رہے گا۔

(فإنما حملكم الله) عبدالسلام کی روایت میں ہے کہ میں آیا اور عرض کی یارسول اللہ آپ نے قسم کھائی تھی کہ ہمیں سوار نہ کرائیں گے پھر سواریاں عطا بھی کر دیں؟ فرمایا ہاں ، (ما أنا حملتكم) ذکر نہیں کیا، غیلان کی روایت میں ہے: (ما أنا حملتكم بل الله حملكم) ابو یعلی کی فطر عن زہدم کے طریق سے روایت میں ہے: (فكرهنا أنُ نُمسِكها فقال إني والله ما نَسِيُتُها)(یعنی آنجناب نے باور کرایا کہ میں اپنی قسم کو بھولا نہیں ہوں) مسلم نے بھی ابو یعلی کے شیخ سے اس کی تخریج کی لیکن اس کا پورا سیاق نقل نہیں صرف یہ جملہ ذکر کیا: (قال والله ما نسيتها)۔

(لا أحلف على يمين) یعنی (محلوف یمین) تو ملابست کی وجہ سے اس پر یمین کے لفظ کا اطلاق کیا اور مراد وہ جس کی شأن ہے کہ اس پہ حلف اٹھایا جائے تو یہ مجاز الاستعارہ سے ہے، جائز ہے کہ اس میں تضمین ہو چنانچہ مسلم کی ایک روایت میں (على أمر) واقع ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ (علی) باء کے معنی میں ہو نسائی کی روایت میں ہے: (إذا حلفت بيمين)اول مرجح ہے آپ کے قول: (فرأيت غيرها خيرا منها) کی وجہ سے کیونکہ (غيرها) میں ضمیر کا یمین پر عائد ہونا صحیح نہیں، جواب دیا گیا کہ وہ ملابست ہی کی وجہ سے اس کے مجازی معنی پر عائد ہے! نہایہ میں ابن اثیر لکھتے ہیں حلف قسم ہی ہے تو آپ کے قول (أحلف) کا معنی ہے: (أُعُقِدُ شيئا بالعزم و النية)(یعنی میں کسی شئ کے کرنے کا عزم ونیت کرتا ہوں) اور قولہ (على يمين)اس عقد کی تاکید اور اِعلام ہے کہ یہ لغو نہیں، طیبی کہتے ہیں نسائی کی روایت کے یہ الفاظ اس کی تائید کرتے ہیں: (ما على الأرض يمين أحلف عليها) کہتے ہیں تو آپ کا قول: (أحلف عليها) یمین کیلئے تاکید ہے، کہتے ہیں معنی یہ ہے کہ میں (يمينا جزما) (یعنی قطعی انداز سے قسم) کا حلف نہیں اٹھاتا جس میں لغو نہ ہو پھر میرے لئے کوئی اور امر جسکا کرنا اٹھائی ہوئی قسم کے جاری رکھنے سے بہتر ہو ظاہر ہو تو وہ کر لیتا اور قسم کا کفارہ ادا کر لیتا ہوں، کہتے ہیں اس پر آپ کا قول (على يمين) (أحلف) کیلئے مصدرِ موکد ہے

بعنوانِ تکملہ لکھتے ہیں اُس بارے اختلاف ہے کہ آیا نبی اکرم نے اس مذکورہ قسم کا کفارہ دیا تھا؟ جیسے آپ کے شہد نہ پینے کی قسم والے واقعہ میں یا اگر اس قسم کو حضرت ماریہ کے قریب سے ہونے سے متعلق قرار دیا جائے، بھی اختلاف ہے کہ کیا اس کا کفارہ آپ کے

ذمہ تھا تو حسن بصری سے منقول ہے کہ آپ کے ذمہ اصلاً ہی کفارہ عائد نہ تھا کیونکہ آپ مغفور تھے، کفارۂ یمین کا نزول تو امت کی تعلیم کیلئے ہوا تھا ان کی اس بات کا قصۂ شہد یا ماریہ بارے حضرت عمر کی روایت سے تعاقب کیا گیا جس میں ہے کہ اللہ نے آپ پر اظہارِ عتاب کیا اور آپ کے ذمہ کفارۂ یمین کیا، یہ اس امر میں ظاہر ہے کہ آپ نے کفارہ ادا کیا تھا اگرچہ یہ حسن کے اس دعوی کے رد میں نص نہیں بہر حال روایتِ باب میں مذکور کلام: (و كفرت عن يميني) کا ظاہر یہی ہے کہ آپ کفارہ ادا کرتے تھے اور یہ دعوی بعید ہے کہ یہ ازرہِ تشریع تھا۔

(و تحللتها) حماد، عبدالوارث اور عبدالوہاب کی ایوب سے روایات میں یہی ہے، عبدالسلام کے ہاں یہ لفظ مذکور نہیں اسی طرح مسلم کی ابوالسلیل عن زہدم سے روایت میں بھی، غیلان عن ابو بردہ سے بجائے (و تحللتها) کے (إلا كفرت عن يميني) مروی ہے یہ ان دو احتمالات میں سے ایک کا مرجح ہے جنہیں ابن دقیق العید نے ذکر کیا کہ ان کا دوسرا (إتيان ما يقتضي الحنث) ہے تو تحلل سبقِ عقد کو مقتضی ہے اور عقد وہ جس پر قسم اپنے مقتضا کی موافقت سے دال ہو تو تحلل اس کے مقتضا کے برخلاف کا اتیان ہے لیکن اس پر لازم آتا ہے کہ اس میں تکرار ہو، آپ کے قول: (أتيت الذي هو خير) کی موجودی کی وجہ سے کہ بہتر کے اتیان (یعنی اسے بجالانا) کے ساتھ قسم کی مخالفت اور اس سے تحلُّل کا تحصُّل ہے لیکن ممکن ہے کہ اس کا فائدہ تصریح بالتحلل ہو اور ایسے لفظ سے اس کا ذکر کیا جو صریحاً جواز کے مناسب ہے تاکہ یہ ابلغ ہو اس امر سے کہ اس کا ذکر بالاستلزام کرتے، یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ثانی اقوی ہے کیونکہ تاسیس تاکید سے اولیٰ ہے،

بعض نے کہا (تحللتها) کا معنی ہے کہ میں قسم اس کی حرمت سے نکلا (إلى ما يَحِلُّ منها) (اس کی طرف جو اس سے حلال کرے) اور یہ بذریعہ کفارہ ہی ہوتا ہے اور کبھی استثناء کے ساتھ بھی مگر سابق الذکر شرط کے ساتھ لیکن اس واقعہ میں یہ متجہ نہیں الا یہ کہ آپ سے استثناء بھی واقع ہوا ہو جو ابوموسی وغیرہ کے علم میں نہ ہو بایں طور کہ آپ نے (إن شاء الله) بھی کہا ہو یا یہ کہ (و الله لا أحملكم إلا إنْ حَصَلَ شيءٌ) اسی لئے کہا تھا: (و ما عندي ما أحملكم) علماء آپ کے قول: (ما أنا حملتكم بل الله حملكم) کی بابت کہتے ہیں مراد اشعریوں سے ازالہِ مَنت تھا (یعنی ان سے اس احساس کا ازالہ کہ ان پہ کوئی احسان کیا ہے) اور اس نعمت کو اس کے مالکِ حقیقی کی طرف مضاف و منسوب کرنا، یہ نہیں کہ اس ضمن میں آپ نے ان کیلئے کچھ نہیں کیا کیونکہ اگر معنائے مراد یہی ہوتا تو بعد میں آپ یہ نہ فرماتے: (لا أحلف على يمين فأرى الخ) مازری کہتے ہیں آپ کے قول: (إن الله حملكم) کا معنی یہ ہے کہ اللہ نے مجھے عطا کیا جس پر تمہیں میں نے سوار کرایا اگر ایسا نہ ہوتا تو میرے پاس تو کچھ نہ تھا، بعض نے کہا محتمل ہے کہ آپ اپنی قسم بھول گئے ہوں اور بھولنے والے کی طرف اضافتِ فعل نہیں ہوتی، اس کا رد آپ کا یہ صریح قول: (و الله ما نسيتها) کرتا ہے یہ مسلم کی روایت میں ہے جیسا کہ بیان کیا، بعض نے کہا اپنے آپ سے اس کی نفی اور اللہ تعالیٰ کیلئے اس کے اثبات سے مراد اللہ کے تفضّل وکرم کی طرف اشارہ تھا جو اس نے یہ غنیمتِ مذکورہ عطا کی اس لئے کہ یہ نبی اکرم کی طرف سے کسی تسبب کے سبب نہ تھی نہ آپ کو اس کی توقع تھی اور نہ اس کی طرف متطلع تھے تو معنی یہ ہوا میں نے اولاً تمہیں سوار نہیں کرایا اس کے عدم کی وجہ سے لیکن اللہ نے ایسا کیا ہے کہ ہمیں یہ غنیمت عطا فرمائی۔

(تابعه حماد الخ) بقول کرمانی اولا (تابعہ) اور ثانیا وثالثا (حدثنا) کا لفظ ذکر کیا یہ اشارہ دینے کیلئے کہ آخری دونوں نے مستقلا انہیں تحدیث کی جبکہ اول نے اپنے غیر کے ساتھ، کہتے ہیں اول کا معلق ہونا محتمل ہے بخلاف دیگر دونوں کے، بقول ابن حجر میرے لئے ان کے قول (مع غیرہ) کا معنی ظاہر نہیں ہوا، ان کا قول (یحتمل التعلیق) عدم تعلیق کے محتمل کو مستلزم ہے مگر ایسا نہیں بلکہ یہ حکم تعلیق میں ہے (یعنی یقینی طور پر) کیونکہ بخاری نے حماد کو نہیں پایا، مصنف نے حماد کی یہ روایت متابعت فرض الخمس میں موصول کی ہے پھر یہ متابعت فقط قاسم سے روایت کے لحاظ سے ہے لیکن حماد نے قاسم کے ساتھ ابوقلابہ کا ذکر بھی منضم کیا ہے۔

(حدثنا قتيبة حدثنا عبدا لوهاب) عبدالوہاب، ابن عبدالمجید ثقفی ہیں۔ (بهذا) یعنی پوری حدیث، پہلے ذکر کیا کہ حماد اور عبدالوہاب کی روایتیں سیاق میں باہم متفق ہیں قتیبہ کی یہ روایت باب (لا تحلفوا بآبائكم) میں تاما نقل کی، کتاب التوحید کے آخر میں بھی اسے عبداللہ بن عبدالوہاب حجی عن ثقفی سے نقل کیا۔ (حدثنا أبو معمر الخ) ان کا سیاق الذبائح میں گزرا ان روایات کے مابین جو کچھ تخالف ہے اس کا مفصلا ذکر کر چکا ہوں دیگر ماذکر فوائد کے علاوہ حدیث سے قسم توڑ دینے کی ترجیح ثابت ہوئی اگر اس میں جاری رہنے سے بہتری ہو اور اس قسم کی صورتحال میں حنث تعمد طاعت ہے نہ کہ معصیت، بغیر استحلاف کے جواز حلف کا ثبوت بھی ملا تاکید خبر کیلئے اگرچہ اس کا تعلق مستقبل سے ہو اور یہ شرط مذکور کے ساتھ ترجیح حنث میں مبالغہ کو مقتضی ہے، اس میں آنجناب کا صحابہ کرام کے قلوب کی تطییب بھی عیاں ہے، تبرکا ان شاءاللہ کے ساتھ استثناء بھی ظاہر ہے تو اگر یہ پڑھنے سے حل یمین کا قصد کیا تو سابق الذکر شرط کے ساتھ یہ صحیح ہے۔

- 6722حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عُمَرَ بْنِ فَارِسٍ أَخْبَرَنَا ابْنُ عَوْنٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَمُرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لاَ تَسْأَلِ الإِمَارَةَ فَإِنَّكَ إِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا وَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ۔ تَابَعَهُ أَشْهَلُ عَنِ ابْنِ عَوْنٍ وَتَابَعَهُ يُونُسُ وَسِمَاكُ بْنُ عَطِيَّةَ وَسِمَاكُ بْنُ حَرْبٍ وَحُمَيْدٌ وَقَتَادَةُ وَمَنْصُورٌ وَهِشَامٌ وَالرَّبِيعُ

أطرافه 6622، 7146، - 7147 (ایضا)

مزی نے جزم کیا ہے کہ شیخ بخاری محمد بن یحی بن عبداللہ بن خالد بن فارس بن ذویب ذہلی ہیں جو مشہور حافظ تھے، کہتے ہیں دادا کی طرف منسوب کیا ہے، ابوعلی جیانی لکھتے ہیں کسی جگہ بھی انہیں منسوبا نہیں دیکھا بقول ابن حجر بخاری نے بدء الخلق میں محمد بن عبداللہ مخرمی عن محمد بن عبداللہ بن ابوالثلج کے حوالے سے روایت نقل کی ہے (محشی لکھتے ہیں شائد مخرمی کے بعد بجائے [عن] کے [و] درست ہے کیونکہ آگے کہا : و هما من هذه الطبقة ، اور دوسطروں کے بعد لکھا : المخرمي و من معه) اور دونوں اسی طبقہ کے ہیں اسی طرح کئی مواضع میں محمد بن عبداللہ بن حوشب، محمد بن عبداللہ بن نمیر اور محمد بن عبداللہ رقاشی سے بھی احادیث نقل کی ہیں، اور وہ مخرمی اور جو ان کے ساتھ ہیں، کے طبقہ سے اعلیٰ ہیں اسی طرح کبھی بالواسطہ اور کبھی بلا واسطہ محمد بن عبداللہ انصاری سے بھی نقل کیا اور وہ

ابن نمیر اور دیگر کے طبقہ سے اعلیٰ طبقہ کے ہیں ، بعینہ یہی روایت ان کی ابن عون شیخ عثمان بن عمر جو محمد بن عبداللہ مذکور کے شیخ ہیں ، کی روایت سے بھی اسی باب میں موجود ہے تو اس پر متعین نہیں ہوسکتا کہ اس حدیث کے شیخ بخاری محمد بن عبداللہ کون ہیں ! ابن عون ، عبداللہ بصری ہیں جو مشہور محدث تھے۔ (تابعه أشهل) ان کی یہ روایت ابوعوانہ ، حاکم اور بیہقی کے ہاں ابوقلابہ رقاشی (حدثنا محمد بن عبدالله الأنصاري و أشهل بن حاتم قالا أنبأنا ابن عون به) سے موصول ہے۔

(و تابعه يونس الخ) مراد یہ ہے کہ ان آٹھوں نے ابن عون کی متابعت کی ہے تو حسن سے اسے روایت کیا تو اولا ان کے قول (تابعه أشهل) میں ضمیر کا مرجع عثمان بن عمر ہیں جب کہ (و تابعه يونس) میں عبداللہ بن عون شیخ عثمان بن عمر ہیں ابو ذر کی روایت سے ایک نسخہ میں (و حميد عن قتادة) ہے یہ خطا ہے، درست : (و حميد و قتادة) ہے نسفی عن بخاری کے نسخہ میں اور ان متابعات کو موصول کرنے والوں کے ہاں یہی واقع ہے یونس جو کہ ابن عبید ہیں ، کی روایت کتاب الاحکام میں موصول ہوگی سماک بن عطیہ کی روایت مسلم نے حماد بن زید عنہ وعن یونس جمیعا عن الحسن نقل کی ہے بزار کہتے ہیں اسے سماک بن عطیہ سے صرف حماد نے ہی روایت کیا ہے اور سماک کی حسن سے فقط یہی ایک روایت ہے سماک بن حرب کی روایت عبداللہ بن احمد نے زیادات المسند میں اور طبرانی نے الکبیر میں حماد بن زید عنہ عن حسن سے موصول کی ، حمید جو کہ الطویل ہیں ، اور منصور جو کہ ابن زاذان ہیں ، کی روایت مسلم نے ہشیم عنہما کے طریق سے موصول کی بزار اور اوسط میں طبرانی نے ان کی تبع کی کہتے ہیں اسے منصور بن زاذان سے بجز ہشیم کے کسی نے روایت نہیں کیا اور نہ منصور نے حسن سے سوائے اس کے کوئی اور چیز نقل کی

بقول ابن حجر محتمل ہے کہ بخاری کی منصور سے مراد ابن معتمر ہوں اسے نسائی نے جریر بن عبدالحمید عن منصور بن معتمر عن حسن تخریج کیا ہے ، بزار یہ بھی لکھتے ہیں کہ منصور بن معتمر نے بھی حسن سے یہی ایک روایت اخذ و نقل کی ہے ، جہاں تک قتادہ کی روایتِ متابعت ہے تو اسے مسلم ، ابو داؤد اور نسائی نے سعید بن ابوعروبہ عنہ سے موصول کیا ، ہشام جو کہ ابن حسان ہیں ، کی روایت ابونعیم نے مستخرج علیٰ مسلم میں حماد بن زید عن ہشام عن حسن نقل کیا ، الغیلانیات میں یہ ایک اور طریق کے ساتھ ہشام اور مطر وراق جمیعا عن حسن سے منقول ہے ابوعوانہ نے بھی اپنی صحیح میں یہ طریق تخریج کیا ، جہاں تک ربیع کی حدیث تو دمیاطی نے اپنے حاشیہ میں جزم کے ساتھ انہیں ابن مسلم قرار دیا ہے میرا ظنِ غالب یہ ہے کہ یہ ابن صبیح ہیں ، ہمارے لئے یہ الشرانیات میں شبابہ عن ربیع بن صبیح عن حسن سے واقع ہے اسے ابوعوانہ نے اسود بن عامر عن ربیع بن صبیح سے نقل کیا ، طبرانی نے اسے مسلم بن ابراہیم (حدثنا قرة بن خالد و المبارك بن فضالة و الربيع بن صبيح قالوا حدثنا الحسن) سے تخریج کیا ، حافظ یوسف بن خلیل کے اس رسالہ میں جس میں اس حدیث کے طرق جمع کئے ، یہ روایت ربیع غیر منسوب عن حسن سے مذکور ہے وکیع عنہ کے حوالے سے ، تو محتمل ہے کہ یہ ابن صبیح ہوں اور یہ بھی کہ ابن مسلم ہوں ، اس حدیث کو حسن سے جریر بن حازم نے بھی نقل کیا ان کی روایت الأیمان و النذور کے شروع میں گزری ہے ، مسلم نے اسے معتمر بن سلیمان تیمی عن ابیہ عن حسن سے نقل کیا جب سماک بن عطیہ کا طریق نقل کیا تو اسے یونس بن عبید اور ہشام بن حسان کے ساتھ مقرون کیا اور ساتھ میں لکھا : (في آخرين) (یعنی کئی اور بھی) اسے ابوعوانہ نے علی بن زید بن جدعان ، اسماعیل بن مسلم اور اسماعیل بن ابو خالد کلہم عن حسن سے بھی تخریج کیا اسے طبرانی نے معجم کبیر میں حسن کے تقریباً چالیس تلامذہ سے نقل کیا ان میں

سابق الذکر کے علاوہ یزید بن ابراہیم ، ابواشہب جعفر بن حیان ، ثابت بنانی ، ابوعمرو بن علاء ، عمرو بن عبید اور واصل بن عطاء وغیرہ ہیں (ابن حجر نے کل چوالیس اسماء ذکر کئے ہیں)

اس کے طرق کی حافظ عبدالقادر رہاوی نے اپنی اربعین بلدانیہ میں تخریج کی انہوں نے ستائیس کے حوالوں کے ساتھ حسن سے اسے ذکر کیا ان میں سے وہ اسماء جو پہلے ذکر نہیں ہوئے یہ ہیں : یحی بن ابوکثیر ، جریر بن حازم ، اسرائیل ابوموسی ، وائل بن داؤد ، عبداللہ بن عون ، قرۃ بن خالد ، ابوخالد ضرار ، ابوعبیدہ باجی ، خالد حذاء ، عوف اعرابی ، حماد بن نجیح ، کثیر بن زیاد اور سودہ بن ابوالعالیہ ہیں پھر لکھا حسن سے مکہ مدینہ بصرہ کوفہ اور شام کے کثیر محدثین نے اسے نقل کیا شائد پچاس سے بھی زیادہ ، حافظ یوسف خلیل نے بعدازاں ساٹھ سے زائد رواۃ کے طرق جمع کئے جو حسن عن عبدالرحمٰن بن سمرہ سے اس کے ناقل ہیں ، حافظ ابوالقاسم عبدالرحمٰن بن حافظ ابوعبداللہ بن مندہ نے اپنے تذکرہ میں ایک سو اسی سے زائد نفوس کا ذکر کیا جو حسن سے اس کے راوی ہیں پھر لکھا نبی اکرم سے اسے عبدالرحمٰن بن سمرہ کے علاوہ عبداللہ بن عمرو ، ابوموسی ، ابودرداء ، ابوہریرہ ، انس ، عدی بن حاتم ، حضرت عائشہ ، ام سلمہ ، ابن مسعود ، ابن عباس ، ابن عمر ، ابوسعید خدری اور عمران بن حصین نے بھی روایت کیا ، ترمذی نے ابن سمرہ کی روایت نقل کرکے (و فی الباب) کے تحت اولا مذکور آٹھ صحابہ کرام کا ذکر کیا اور باقی پانچ کا اہمال کیا ہمارے شیخ نے اپنی شرح میں استدراک کرتے ہوئے ابن مسعود اور ابن عمر کے سوا باقی مذکورین کے نام ذکر کئے علاوہ ازیں معاویہ بن حکم ، عوف بن مالک جشمی والدِ ابوالاحوص اور اذنیہ والدِ عبدالرحمٰن کا بھی ذکر کیا تو یہ کل سولہ صحابہ بنتے ہیں

بقول ابن حجر ان سب مذکورین کی احادیث قسم سے متعلقہ حصہ پر مشتمل ہیں ، کسی میں بھی (لا تسأل الإمارة الخ) والا حصہ نہیں لیکن میں کتاب الاحکام میں اس کا معنی نبی اکرم سے روایت کرنے والوں کا ذکر کروں گا ، ابن مندہ نے تو سوائے حسین کے (بظاہر یہ حسن ہے) کسی کا نام ذکر نہیں کیا جس نے عبدالرحمٰن بن سمرہ سے اس کی روایت کی ہو مگر عبدالقادر لکھتے ہیں کہ محمد بن سیرین نے بھی ان سے اس کی روایت کی ہے پھر اسے ابوعامر خراز عن حسن و ابن سیرین (أن النبی ﷺ قال لعبد الرحمن بن سمرة لا تسأل الإمارة الخ) نقل کیا اور لکھا : (غریب ما کتبته إلا من هذا الوجه) (یعنی غریب ہے میں نے اسی طریق کے حوالہ سے اسے لکھا ہے) اور محفوظ حسن عن عبدالرحمٰن کی روایت ہے اھ اس میں ضعفِ اسناد کے ساتھ ساتھ اس امر کی تصریح بھی نہیں کہ ابن سیرین نے ابن سمرہ سے اسے روایت کیا ہے ، یوسف بن خلیل نے عکرمہ مولی ابن عباس عن عبدالرحمٰن بن سمرہ سے بھی اس کی تخریج کی اسے طبرانی نے معجم اوسط میں محمد بن علی مروزی کے ترجمہ میں عکرمہ تک ان کی سند کے حوالے سے ذکر کیا ، کہتے ہیں عبدالرحمٰن بن سمرہ کا نام عبد کلوب تھا نبی اکرم نے بدل کر عبدالرحمٰن رکھ دیا ، ایک مرتبہ گزرے تو یہ وضوء کر رہے تھے فرمایا : (تعالی یا عبدالرحمن لا تسأل الإمارة) اس میں یہ تصریح نہیں کہ عکرمہ نے اس کا اخذ عبدالرحمٰن سے کیا البتہ یہ محتمل ضرور ہے ، طبرانی کہتے ہیں عکرمہ سے سوائے عبداللہ بن کیسان کے اور ان سے سوائے ان کے بیٹے اسحاق کے کسی نے اسے نقل نہیں کیا ، اس کے ساتھ ابودرداء عبدالعزیز بن منیب متفرد ہیں بقول ن حجر عبداللہ بن کیسان کو ابوحاتم رازی نے ضعیف قرار دیا ہے اسی طرح ان کے بیٹے اسحاق کو ابوعبداللہ حاکم نے لین کہا ۔

(عن عبدالرحمن بن سمرة) ابراہیم بن صدقہ کی یونس بن عبید عن حسن عن ابن سمرہ سے روایت میں ہے : (و کان

غزا معه كإبل شنوء ة أو شنوء تين) اسے ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں نقل کیا اسی طرح طبرانی کی ابوحمزہ اسحاق بن ربیع عن حسن کے طریق میں بھی یہ ہے لیکن ان الفاظ کے ساتھ: (غزونا مع عبدالرحمن بن سمرة) اسے انہوں نے علی بن زید عن حسن سے بھی تخریج کیا (حدثنی عبدالرحمن بن سمرة) کے الفاظ سے اسی طرح مبارک بن فضالہ عن حسن سے (حدثنا عبدالرحمن) کہا۔

(لا تسأل الإمارة) اس کی شرح کتاب الاحکام میں آئے گی۔ (و إذا حلفت علی یمینً)اس کی توجیہ حدیثِ ابوموسی کی شرح کے ضمن میں گزری ہے، حدیثِ ابن سمرہ کے مضمون بارے اختلاف ہے کہ آیا دونوں باتوں کا ایک دوسرے سے کوئی تعلق ہے یا نہیں؟ بعض نے اثبات کیا اس کی تفصیل یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک شق یہ ہے کہ بغیر مانگے امارت دی جائے تو کبھی اسے اس کی کوئی حاجت یا چاہت نہ ہوگی تو وہ بچے گا اور قسم اٹھالے گا (کہ امارت قبول نہیں کرے گا) مگر اسے حکم دیا جائے گا کہ دوبارہ غور کر لے پھر وہ فعل کرے گا جو اولی ہے تو اگر یہ فعل اس جانب میں ہوگا جس کے ترک پر قسم کھائی تھی تو حانث ہوا لہذا کفارہ عائد ہوگا، شقِ آخر میں بھی اس کا مثل ہوگا۔

(فرأیت غیرھا) یعنی جس پہ قسم نہیں اٹھائی ہوئی ، بظاہر ضمیر کا مرجع یمین ہے مگر یمین پر اسے اس کے معنائے حقیقی کے ساتھ لوٹانا صحیح نہیں ہاں مجازی معنی کی رو سے درست ہے جیسا کہ اس کا ذکر گزرا، رؤیت سے یہاں مراد اعتقادی رؤیت ہے نہ کہ بصری، عیاض کہتے ہیں اس کا معنی یہ ہے کہ اگر اس کے لئے ظاہر ہو کہ فعل یا ترک اس کے لئے دنیاوی یا اخروی لحاظ سے بہتر ہے اور اس کی مراد وچاہت کے لئے اوفق ہے (تو کرلے) بشرطے کہ اس میں گناہ والی کوئی بات نہ ہو، بقول ابن حجر مسلم کی عدی بن حاتم سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (فرأی غیرھا أتقیٰ لِلّٰہِ فَلْیَأْتِ التقوی) (یعنی اس کے غیر کو زیادہ تقوی والا دیکھا تو اسے کرلے) اس میں اس کے اپنے امور میں مقصور ہونے کا اشعار ہے جو طاعت کے ہیں اور مامور بہ چار اقسام میں منقسم ہے: اگر محلوف علیہ فعل ہے تو ترک اولی ہے یا محلوف علیہ ترک تھا تو فعل اولیٰ ہے یا دونوں میں سے ہر ایک فعل بھی ہے اور ترک بھی لیکن آخری دونوں قسمیں پہلی دونوں قسموں میں داخل ہیں کیونکہ دونوں میں کسی ایک کا فعل یا ترک دوسری کے فعل یا ترک کو مستلزم ہے۔

(فأت الذی ھو خیر و کَفِّرْ الخ) اکثر کے ہاں یہی واقع ہوا کثیر کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (فکفر عن یمینك و ائتِ الذی ھو خیر) پہلے ان رواۃ کا ذکر ہوا جنہوں نے (ثم ائت الذی ھو خیر) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا ابوداؤد کے ہاں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت میں ہے: (فرأی غیرھا خیرا منھا فلیدعھا و لیأت الذی ھو خیر فإنَّ کفارتھا ترکھا) تو ابوداؤد نے اس کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے اور کہا سب احادیث میں (فلیکفر عن یمینه) ہے مگر ایسی روایت جو قابلِ اہتمام نہیں، گویا ان کا اس سے اشارہ یحیی بن عبید اللہ کی اپنے والد کے حوالے سے حضرت ابو ہریرہ کی مرفوع روایت کی طرف ہے جس میں ہے: (مَنْ حلفَ فرآی غیرھا خیرا منھا فلیأتِ الذی ھو خیر فھو کفارته) یحیی نہایت ضعیف ہیں مسلم کی حدیثِ عدی میں کچھ ایسے الفاظ ہیں جو بھی اس کے موہم ہیں اس میں ہے: (من حلف علی یمین فرآی غیرھا خیرا منھا فلیأتِ ھو خیر و لیترك یمینه) اسے دو طرق کے ساتھ ذکر کیا اور ذکرِ کفارہ موجود نہیں لیکن ایک

اورطریق میں یہ الفاظ ذکر کئے: (فرآي خيرا منها فليكفرها و ليأت الذي هو خير) سب طرق میں اس کا مدار عبدالعزیز بن رفیع عن تمیم بن طریفہ عن عدی پر ہے بہرحال جس نے زیادت نقل کی وہ حافظ ہے تو وہی معتمد ہے،

شافعی کہتے ہیں تعمدِ حنث کی صورت میں کفارہ کے حکم میں یمینِ غموس میں کفارہ کی مشروعیت پر دلالت ہے کیونکہ وہ بھی حانثِ یمین ہے، اس سے استدلال کیا گیا کہ حالف پر واجب ہے کہ دونوں امور میں سے وہ اختیار کرے جو اولیٰ ہے: قسم پر جاری رہنا یا حنث وکفارہ! اس سے منفصل ہوا وہ جس نے کہا اس میں امر برائے وجوب نہیں بلکہ برائے ندب ہے اس کے مدنظر وہ اعرابی صحابی ہیں جنہوں نے کہا تھا: (و الله لا أزِيدُ علىٰ هذا ولا أنْقصُ) تو نبی اکرم نے فرمایا تھا: (أفْلَحَ إنْ صَدَقَ) تو انہیں حنث اور کفارہ کا حکم نہ دیا حالانکہ ترکِ زیادت پر ان کا حلف بنسبت اس کے فعل کے مرجوح تھا۔

علامہ انور باب (الكفارة قبل الحنث وبعده) کے تحت لکھتے ہیں جانو کہ راوی کیلئے جب حنث سے قبل کفارہ کے ذکر کا قدم ثابت نہیں تو کبھی وہ کفارہ کو حنث پر مقدم کرتا ہے اور کبھی ذکر کے لحاظ سے متاخر، اور مصنف نے دونوں پر تراجم قائم کئے اور دونوں کا جواز ثابت کیا کیونکہ ان کے ہاں کسی ایک کی تعیین ثابت نہیں، میں کہتا ہوں یہ نہایت ضعیف صنیع ہے مگر بخاری کبھی یہ انداز اختیار کر لیتے ہیں پھر جانو کہ بدنی کفارہ میں کوئی جوازِ تقدیم کا قائل نہیں ہاں شافعیہ مالیات میں اس کے جواز کی رائے رکھتے ہیں! بخاری نے اس ضمن میں جو روایات نقل کی ہیں وہ حنفیہ کے نقطہ نظر کے قریب ہیں۔

خاتمہ

كتاب الأيمان و النذور و الكفارة (127) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے (26) معلق ہیں مکررات کی تعداد اب تک کے صفحات میں (115) ہے سوائے چھ کے بقیہ سب متفق علیہ ہیں، اس میں دس آثارِ صحابہ وغیرہم بھی شامل ہیں۔

یہاں اللہ تعالی کے فضل وکرم سے توفیق الباری کی دسویں جلد ختم ہوئی۔

کمپوزنگ: مشتاق حسین

توفیق الباری

شرح

صحیح بخاری

کتاب المغازی

• فتح الباری • فیض الباری • شرح تراجم

شاہ ولی اللہ کے تمام مباحث کا مکمل ترجمہ

مترجم:
پروفیسر ڈاکٹر عبدالکبیر محسن

حسب حکم
شیخ الحدیث مولانا عبدالحلیم رحمہ اللہ

مکتبہ اسلامیہ

توفیق الباری

شرح

صحیح بخاری

توفیق الباری

شرح

صحیح بخاری

فتح الباری ❁ فیض الباری ❁ شرحِ تراجم

شاہ ولی اللہ کے تمام مباحث کا مکمل ترجمہ

سند و متن سے متعلقہ تمام معلومات، طرق حدیث کا ذکر
دیگر کتب حدیث سے احادیثِ صحیح بخاری کا حوالہ اور تفصیل فقہی مسالک

مترجم
پروفیسر ڈاکٹر عبدالکبیر محسن

حسبِ حکم
شیخ الحدیث مولانا عبدالحلیم رحمہ اللہ

مکتبہ اسلامیہ

فہرس

مضمون .... صفحہ نمبر

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

85 - کتاب الفرائض (میراث کے مسائل)

1 - باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾

ترجمہ: (اللہ تمہیں تمہاری اولاد [کی وراثت] کے ضمن میں ہدایت دیتا ہے کہ ہر بیٹے کا حصہ دو بیٹیوں کے مثل ہے اگر وہ دو سے زائد ہیں تو ان کیلئے کل ترکہ کا دو تہائی ہے اور اگر ایک ہے تو اس کیلئے کل ترکہ کا نصف ہے، [میت کے] والدین میں سے ہر ایک کو ترکہ کا چھٹا حصہ ملے گا اور اگر میت کی اولاد ہو اور اگر اس کی کوئی اولاد نہیں اور صرف والدین ہی اسکے وارث ہیں تو ماں کو ایک تہائی ملے گا [باقی سب والد کو] اور اگر میت کے بھائی بہن ہیں تب ماں کو چھٹا حصہ ملے گا [اور باقی سب والد کو ملے گا، والد اگر ہے تو میت کے بھائی بہنوں کو کچھ نہیں ملتا لیکن وہ ماں کا حصہ کم کر دیتے ہیں] یہ سب حصے میت کی وصیت پوری کئے جانے کے بعد اسی طرح اگر اسکے ذمہ کوئی قرض ہے تو اسکی ادائیگی کے بعد، [وصیت کی حد ایک تہائی ترکہ تک ہے البتہ قرض بہر صورت ادا کرنا ہے چاہے سب ترکہ اس میں لگ جائے] تم کیا جانو باپ اور بیٹوں میں سے تمہیں کس سے زیادہ فائدہ پہنچ سکتا ہے [لہذا اس ضمن میں اپنی رائے کو دخل نہ دو] یہ حصے اللہ نے مقرر کئے ہیں بے شک اللہ علیم اور حکیم ہے، اور تمہارے لئے تمہاری بیویوں کے ترکہ میں سے نصف ترکہ ہے اگر ان کی اولاد نہ ہو اور اگر اولاد ہے تب چوتھائی ترکہ! وصیت و قرض چکانے کے بعد، اور ان کیلئے تمہارے ترکہ میں سے ایک چوتھائی ہے اگر تمہاری کوئی اولاد نہیں اور اگر ہے تب آٹھواں حصہ اور یہ سب وصیت پوری کرنے اور قرض کی ادائیگی کے بعد اور اگر کوئی مرد یا عورت مر جائے جو کلالہ ہے [یعنی نہ اسکا والد زندہ ہے اور نہ کوئی اولاد تھی] اور اس کا بھائی ہے یا بہن تو دونوں میں سے ہر ایک کیلئے چھٹا حصہ ہے اور اگر ایک سے زائد ہیں تو وہ [کل ترکہ کے] ایک تہائی میں باہم شریک ہیں وصیت پوری کرنے کے بعد اور قرض بھی، اگر یہ وصیت اس غرض سے نہیں کی تھی کہ وارثوں کو نقصان پہنچے، یہ سب اللہ کی ہدایات ہیں اور اللہ علیم و حکیم ہے)

فرائض فریضۃ کی جمع ہے جیسے حدیقۃ/حدائق، فریضۃ فعیلۃ بمعنی مفروضۃ اور فرض (وھو القطع) (جو قطع یعنی علیحدہ کرنا ہے) سے ماخوذ ہے کہا جاتا ہے: (فرضت لفلان کذا أی قطعت له شیئا من المال) (یعنی اس کیلئے کچھ مال علیحدہ کیا)

یہ بات خطابی نے کہی بعض نے کہا یہ (فرض القوس) سے ہے یہ وہ شگاف جو کمان کے دونوں کناروں میں ہوتا ہے اور جہاں تانت رکھی جاتی ہے تا کہ وہ اس میں جمی رہے اور اسے مضبوط رکھے، بعض نے کہا ثانی اللہ تعالیٰ کے فرائض کے ساتھ خاص ہے جن کا اس نے اپنے بندوں کو مکلّف بنایا ہے، راغب کہتے ہیں فرض (قطع الشيء الصلب والتأثير فيه) ہے (یعنی کسی ٹھوس چیز کو کاٹنا) مواریث کو فرائض کا نام وینا اللہ کے اس قول سے ماخوذ ہے: (نصيبا مفروضا)[النساء : ۷] أي مقدرا أو معلوما أو مقطوعا عن غيرهم (یعنی دوسروں سے علیحدہ کیا ہوا)۔

(وقول الله يوصيكم الخ) سہیلی کہتے ہیں فعل ماضی کی بجائے مضارع کے ساتھ تعبیر کرنے کی حکمت جبکہ ایک دیگر آیت میں یوں کہا: (ذٰلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ) [الأنعام : ۱۵۱] اور (سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا) [النور: ۱] اس امر کا اشارہ ہے کہ یہ آیت وصیت لکھنے کے سابقہ حکم کی فرضیت کیلئے ناسخ ہے جیسا کہ آگے اس کا بیان باب(ميراث الزوج) میں آرہا ہے! کہتے ہیں فعل کی اسم المظہر کی طرف اضافت کی اس حکم کی تنویہ وتعظیم کیلئے اور کہا: (في أولادكم) یہ نہیں کہا: (بأولادكم) ان میں عدل کرنے کے حکم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اسی لئے وصیت کو میراث کے ساتھ خاص نہیں کیا بلکہ عمومی لفظ استعمال کیا اور یہ قولہ: (لا أشهد علي جور) کی نظیر ہے، اولاد کو ان کی طرف مضاف کیا حالانکہ وہی ہے جو ان کی نسبت انہیں وصیت کر رہا ہے۔ تو یہ اشارہ ہے کہ اللہ ان کی اولاد پر ان کے والدین سے بھی بڑھ کر مہربان ہے: (إلى قوله : وصيةً من الله الخ) ابوذر کے ہاں یہی ہے دیگر نے پہلی آیت ذکر کی اور (عليما حكيما) کے بعد لکھا: (إلى قوله والله عَلِيمٌ حَكِيمٌ)۔

- 6723 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ مَرِضْتُ فَعَادَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَبُو بَكْرٍ وَهُمَا مَاشِيَانِ ، فَأَتَانِي وَقَدْ أُغْمِيَ عَلَيَّ فَتَوَضَّأَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَصَبَّ عَلَيَّ وَضُوءَهُ فَأَفَقْتُ .فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ أَصْنَعُ فِي مَالِي ، كَيْفَ أَقْضِي فِي مَالِي فَلَمْ يُجِبْنِي بِشَيْءٍ حَتَّى نَزَلَتْ آيَةُ الْمَوَارِيثِ

أطرافه 194، 4577، 5651، 5664، 5676، 6743، - 7309. (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص: ۱۴۳)

(فلم يجبني الخ) روایتِ قتیبہ میں یہی واقع ہوا تفسیر سورۃ النساء میں گزرا کہ مسلم نے عمرو ناقد عن سفیان جو ابن عیینہ ہیں اور قتیبہ کے اس میں شیخ ہیں، سے آخر میں یہ زیادت ذکر کی: (يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ) [النساء: ۱۷۶] وہاں تبیین کی تھی کہ یہ زیادت ادراج ہے اور درست وہ جو ترمذی نے یحیی بن آدم عن ابن عیینہ سے نقل کیا کہ (حتی نزلت: يُوصِيكُمُ اللّٰهُ فِيْ أَوْلَادِكُمْ) جہاں تک ترجمہ میں بخاری کا قول: (والله عَلِيمٌ حَكِيمٌ) تک، تو اس کے ساتھ اشارہ کیا ہے کہ حضرت جابر کی آیتِ میراث سے مراد (وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ) [النساء: ۱۲] ہے، تفسیر سورہ النساء کے آخر میں نسائی کی ایک اور طریق کے ساتھ حضرت جابر سے روایت کا تذکرہ گزرا کہ آیت: (يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ) ان کی بابت نازل ہوئی، یہ قدیم ہی سے اشکال کا باعث ہے، ابن عربی دونوں روایتوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں ان میں سے ایک میں ہے کہ (يَسْتَفْتُونَكَ الخ) نازل ہوئی اور دوسری میں (آية المواريث) کے نزول کا ذکر ہے تو یہ ایسا تعارض ہے

جس کا بیان (یعنی حل) ابھی تک نہیں ہو سکا پھر انہوں نے آیۃ المواریث کے نزول کی ترجیح اور دوسری کی توہیم کا اشارہ دیا، ظاہر یہ کہا جاتا ہے کہ چونکہ دونوں میں کلالہ کا ذکر ہے لہذا دونوں کا نزول اس واقعہ میں ہوا لیکن پہلی آیت میں جب کلالہ ماں جائے بھائیوں کے ساتھ خاص تھا جیسا کہ ابن مسعود اس طرح قراءت کرتے تھے: (وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ من أم) اسی طرح سعد بن ابی وقاص بھی، اسے بیہقی نے بسندِ صحیح روایت کیا کہ صحابہ نے دیگر اخوۃ کی میراث بارے استفتاء کیا تو آخری (آیت) نازل ہوئی تو یہ کہنا صحیح ہے کہ دونوں آیتوں کا نزول قصہ جابر میں ہوا لیکن پہلی آیت میں ان سے متعلق وہ حصہ ہے جو کلالہ سے متعلق ہے جہاں تک اس کے اول حصہ کا شانِ نزول تو حضرت جابر ہی کی روایت سے حضرت سعد بن ربیع کی دو بیٹیوں کا قصہ مذکور ہوا ہے جن کے چچا نے ان کے والد کے ترکہ سے جب انہیں محروم کیا تو آیت: (يُوْصِيكُمُ اللهُ الخ) کا نزول ہوا تو آپ نے ان کے چچا کو حکم دیا کہ سعد کی دونوں بیٹیوں کو دو تہائی دے دو! وہاں ایک اور طریق کے حوالے سے اس کا سیاق ذکر کیا تھا صحیحین میں موجود اس کے بعض طرق میں ہے: (فقلت یا رسول الله إنما یرثنی کلالۃ)، (فلم یجبنی بشیء) کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے کہ آنجناب اجتہاد نہ کیا کرتے تھے، اس کا رد کیا گیا کہ اس واقعہِ خاصہ میں وحی کے انتظار میں آپ کی خاموشی سے ہر واقعہ میں اس کا عموم لازم نہیں، اس کا تعلق چونکہ مواریث کے ساتھ تھا جن میں ذاتی رائے دینے کی کوئی گنجائش نہ تھی لہذا وحی کا انتظار کرنا مناسب سمجھا، تسلیم کہ آپ کے لئے ممکن تھا کہ اجتہاد فرما لیتے لیکن اولاً شائد وحی کے منتظر رہے کہ اگر نازل نہ ہوئی تو پھر اجتہاد کر لیں گے لہذا مطلقاً نفیِ اجتہاد کی اس میں کوئی دلالت نہیں۔

علامہ انور لکھتے ہیں مناسخہ کی تفصیل کی شاہ عبدالعزیز دہلوی کے حاشیہِ موطا میں مراجعت کرو انہوں نے نہایت جودت سے بیان کیا ہے کسی اور کے ہاں ان جیسی تفصیل نہیں دیکھی میری اس موضوع پر ایک نظم ہے جس میں سو اشعار ہیں۔

- 2 باب تَعلِيمِ الْفَرَائِضِ (میراث کی تعلیم)

وَقَالَ عُقْبَةُ بْنُ عَامِرٍ تَعَلَّمُوا قَبْلَ الظَّانِّينَ يَعْنِي الَّذِينَ يَتَكَلَّمُونَ بِالظَّنِّ. (عقبہ کہا کرتے تھے میراث کا علم سیکھ لو قبل اس کے کہ اٹکل پچو کرنے والے ظاہر ہو جائیں)

(وقال عقبة الخ) اسے موصولاً پانے میں کامیاب نہ ہو سکا، (قبل الظانین) میں اِشعار ہے کہ اس زمانہ کے لوگ نصوص (کتاب وسنت کی) پہ ہی توقف کرتے اور ان سے متجاوز نہ ہوتے تھے اگرچہ بعض سے ذاتی رائے پر مبنی فتاویٰ بھی ملتے ہیں مگر نسبۃً وہ نہایت قلیل ہیں، اس میں قائلین بالرائے کی کثرت سے جو (فساد وخرابی) حاصل ہوئی اس کے وقوع کا انذار ہے، بعض نے کہا اس سے مراد اندراسِ علم ہے (یعنی علم کا ختم ہونا) جس کے نتیجہ میں لوگ ظن وتخمین سے کام لیتے ہوئے بغیر علم کی طرف استناد کئے فتوے دیا کریں گے بقول ابن منیر بخاری نے قولِ عقبہ کو فرائض کے ساتھ اس لئے خاص کیا کیونکہ یہ دیگر کی نسبت اس میں ادخل ہے کیونکہ فرائض کا غالب حصہ مبنی بر تعبد اور وجوہِ رائے کا انحسام (یعنی انقطاع) ہے ان میں ظن کو بروئے کار لینا کسی ضابطہ کے تحت نہیں بخلاف دیگر ابوابِ علم کے کہ ان میں رائے کی گنجائش موجود ہے اور غالباً ان میں انضباط ممکن ہے، اس تقریر سے حدیثِ باب کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت ماخوذ ہے، بعض نے کہا وجہِ مناسبت یہ ہے کہ اس میں عمل بالظن سے نہی کی طرف اشارہ ہے جو عمل بالعلم پر ترغیب کو متضمن

ہے اور یہ اس کے تعلم کی فرع ہے اکثر علم الفرائض کا اخذ بطریق العلم ہی ہے جیسا کہ اس کی تقریر گزری، کرمانی کہتے ہیں یہ کہا جانا بھی محتمل ہے کہ حدیث کے جملہ: (وكونوا عباد الله إخوانا) سے تعلمِ فرائض ماخوذ ہے تا کہ اخ وارث دیگر سے معلوم ہو، فرائض کے تعلم کی ترغیب بارے ایک حدیث بھی وارد ہے جو مصنف کی شرط پر نہیں اسے احمد، ترمذی اور نسائی۔ حاکم نے حکمِ صحت لگایا، نے ابن مسعود سے مرفوعا نقل کیا کہ: (تَعَلَّمُوا الفرائض وعَلِّمُوها الناسَ فإني امرؤٌ مقبوضٌ وإن العلم سيُقْبَضُ حتى يختلف الاثنان في الفريضة فلا يجدان من يفصل بينهما)(یعنی علمِ فرائض سیکھ لو اور لوگوں کو اسکی تعلیم دو کہ میں دنیا سے اٹھ جانے والا ہوں اور علم بھی اٹھالیا جائے گا حتی کہ دو آدمی کسی فریضہ بارے اختلاف کرتے ہوں گے اور کوئی ان کے مابین فیصلہ کرنے والا نہ ملے گا) اس کے رواۃ موثق ہیں عوف اعرابی پر اس میں بہت زیادہ اختلاف کیا گیا ہے چنانچہ ترمذی نے کہا یہ مضطرب ہے اور اس میں اختلاف ہے، ابن مسعود کے طریق سے بھی اور ابو ہریرہ کے طریق سے بھی مروی ہے ان سے اس کی اسانید میں بھی اختلاف ہے ترمذی کے ہاں حدیثِ ابو ہریرہ میں اس کے الفاظ ہیں: (تَعَلَّمُوا الْفَرَائِضَ فإِنَّهَا نِصْفُ العلم وإنه أَوَّلُ مَا يُنْزَعُ مِنْ أمتي)(یعنی علمِ فرائض سیکھو کہ یہ نصف علم ہے اور سب سے پہلے یہی میری امت سے اٹھالیا جائے گا) اس باب میں ابو بکرہ کی روایت بھی ہے جسے طبرانی نے اوسط میں راشد حمانی عن عبد الرحمٰن بن ابو بکرہ عن ابیہ سے مرفوعا نقل کیا کہ: (تعلموا القرآن والفرائض وعلموها الناس أَوْشَكَ أَنْ يأتي على الناس زمانٌ يختصم الرجلان في الفريضة فلا يجدان من يفصل بينهما) راشد مقبول لیکن ان سے اس کے راوی مجہول ہیں ابو سعید خدری سے یہ الفاظ مروی ہیں: (تعلموا الفرائض وعلموها الناس) اسے دار قطنی نے تخریج کیا عطیہ کے طریق سے۔ اور وہ ضعیف ہیں۔ دارمی نے حضرت عمر سے موقوفا نقل کیا: (تعلموا الفرائض كما تعلمون القرآن) ان سے ایک طریق کے الفاظ یہ ہیں: (تعلموا الفرائض فإنها من دينكم) ابن مسعود سے بھی موقوفا یہ الفاظ نقل کئے: (من قرأ القرآن فليتعلم الفرائض) ان کے رجال ثقہ ہیں البتہ ان کی اسانید میں انقطاع ہے ابن صلاح کہتے ہیں اس حدیث میں نصف کا لفظ (يعني نصف العلم) بمعنی (أحد القسمين) ہے(یعنی دو میں سے ایک قسم) اگرچہ دونوں باہم متساوی نہیں، ابن عیینہ نے جب ان سے اس بارے سوال ہوا، کہا تھا: (إنه يبتلىٰ به كل الناس)(یعنی سبھی اس میں مبتلا کئے جائیں گے) ان کے غیر نے کہا کیونکہ لوگوں کی دو حالتیں ہیں ایک حالتِ حیات اور دوم حالتِ موت اور فرائض کا تعلق حالتِ موت سے ہے(تو اس اعتبار سے یہ نصف العلم ہوا) بعض نے کہا چونکہ احکام نصوص اور قیاس سے تلقی کئے جاتے ہیں جبکہ فرائض صرف نصوص سے، جیسا کہ گزرا۔

- 6724حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ حَدَّثَنَا ابْنُ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ وَلَا تَحَسَّسُوا وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا تَبَاغَضُوا وَلَا تَدَابَرُوا وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا

.أطرافه 5143، 6064، - 6066 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸،ص: ۲۷۲)

یہ ایک اور سند کے ساتھ ابو ہریرہ سے کتاب الادب کے اوائل کے باب(ما ينهى عن التحاسد) میں گزر چکی ہے

اس میں یہاں مذکور ظن کا بیان ہے یہ کہ وہ جو کسی اصل کی طرف مستند نہیں ہوتا، اس میں کسی مسلم کے ساتھ سوئے ظن بھی داخل ہے۔

- 3 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ لاَ نُورَثُ مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ

(قولِ نبوی ہم۔انبیاء۔ پر قانونِ وراثت لاگو نہیں، ہمارا ترکہ صدقہ ہے)

(صدقة) مرفوع ہے ای (المتروك عنا صدقة) شیعہ کا دعوی ہے کہ یہ منصوب اور (ما) نافیہ ہے ان کا رد کیا گیا کہ روایت پیش کے ساتھ ثابت ہے بفرضِ تنزل نصب جائز ہے اس حذف پر جس کی تقدیر ہے: (ما تركنا مبذول صدقةً) (مبذول کا معنی: خرچ کیا گیا) یہ بات ابن مالک نے لکھی بہر حال روایۃً چونکہ پیش ثابت ہے لہذا اسی کے ساتھ وقوف بہتر ہے، اس کے تحت چار احادیث لائے ہیں۔

- 6725حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ فَاطِمَةَ وَالْعَبَّاسَ أَتَيَا أَبَا بَكْرٍ يَلْتَمِسَانِ مِيرَاثَهُمَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُمَا حِينَئِذٍ يَطْلُبَانِ أَرْضَيْهِمَا مِنْ فَدَكَ وَسَهْمَهُمَا مِنْ خَيْبَرَ

.أطرافه 3092، 3711، 4035، - 4240 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۵۶۹)

- 6726 فَقَالَ لَهُمَا أَبُو بَكْرٍ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ لاَ نُورَثُ مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ إِنَّمَا يَأْكُلُ آلُ مُحَمَّدٍ مِنْ هَذَا الْمَالِ قَالَ أَبُو بَكْرٍ وَاللَّهِ لاَ أَدَعُ أَمْرًا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَصْنَعُهُ فِيهِ إِلاَّ صَنَعْتُهُ قَالَ فَهَجَرَتْهُ فَاطِمَةُ فَلَمْ تُكَلِّمْهُ حَتَّى مَاتَتْ

.أطرافه 3093، 3712، 4036، - 4241 (سابقہ حوالہ)

یہ فرض الخمس میں مشروحاً اتم سیاق کے ساتھ گزری۔ (إنما يأكل آل محمد الخ) اسی طرح واقع ہے اس کا ظاہر حصر ہے کہ وہ فقط اسی مال میں سے کھاتے تھے مگر یہ مراد نہیں بلکہ اس کا عکس مراد ہے اس کی توجیہہ یہ ہے کہ (من) برائے تبعیض ہے اور تقدیر ہے: (إنما يأكل آل محمد بعض هذا المال) یعنی بقدرِ ضرورت اور اسکا بقیہ مصالح کیلئے ہے۔

- 6727حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبَانَ أَخْبَرَنَا ابْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ يُونُسَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لاَ نُورَثُ مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ

.طرفاه 4034، - 6730

ترجمہ: حضرت عائشہ روایت کرتی ہیں کہ آنجناب نے فرمایا ہمارا کوئی ورثہ نہیں ہوتا ہم جو چھوڑ جائیں وہ صدقہ ہے۔

لفظِ ترجمہ کے ساتھ وارد ہے آخرِ باب میں اسے زیادت کے ساتھ ذکر کیا۔

- 6728حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي

مَالِكُ بْنُ أَوْسِ بْنِ الْحَدَثَانِ وَكَانَ مُحَمَّدُ بْنُ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ ذَكَرَ لِي مِنْ حَدِيثِهِ ذَلِكَ ، فَانْطَلَقْتُ حَتَّى دَخَلْتُ عَلَيْهِ فَسَأَلْتُهُ فَقَالَ انْطَلَقْتُ حَتَّى أَدْخُلَ عَلَى عُمَرَ فَأَتَاهُ حَاجِبُهُ يَرْفَأُ فَقَالَ هَلْ لَكَ فِي عُثْمَانَ وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ وَالزُّبَيْرِ وَسَعْدٍ قَالَ نَعَمْ فَأَذِنَ لَهُمْ ثُمَّ قَالَ هَلْ لَكَ فِي عَلِيٍّ وَعَبَّاسٍ قَالَ نَعَمْ قَالَ عَبَّاسٌ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ اقْضِ بَيْنِي وَبَيْنَ هَذَا قَالَ أَنْشُدُكُمْ بِاللَّهِ الَّذِي بِإِذْنِهِ تَقُومُ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ هَلْ تَعْلَمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لاَ نُورَثُ مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ يُرِيدُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ نَفْسَهُ فَقَالَ الرَّهْطُ قَدْ قَالَ ذَلِكَ فَأَقْبَلَ عَلَى عَلِيٍّ وَعَبَّاسٍ فَقَالَ هَلْ تَعْلَمَانِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ ذَلِكَ قَالاَ قَدْ قَالَ ذَلِكَ قَالَ عُمَرُ فَإِنِّي أُحَدِّثُكُمْ عَنْ هَذَا الأَمْرِ ، إِنَّ اللَّهَ قَدْ كَانَ خَصَّ رَسُولَهُ ﷺ فِي هَذَا الْفَيْءِ بِشَيْءٍ لَمْ يُعْطِهِ أَحَدًا غَيْرَهُ فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ ﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿قَدِيرٌ ﴾ فَكَانَتْ خَالِصَةً لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَاللَّهِ مَا احْتَازَهَا دُونَكُمْ وَلاَ اسْتَأْثَرَ بِهَا عَلَيْكُمْ لَقَدْ أَعْطَاكُمُوهُ وَبَثَّهَا فِيكُمْ حَتَّى بَقِيَ مِنْهَا هَذَا الْمَالُ فَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُنْفِقُ عَلَى أَهْلِهِ مِنْ هَذَا الْمَالِ نَفَقَةَ سَنَتِهِ ثُمَّ يَأْخُذُ مَا بَقِيَ فَيَجْعَلُهُ مَجْعَلَ مَالِ اللَّهِ فَعَمِلَ بِذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَيَاتَهُ أَنْشُدُكُمْ بِاللَّهِ هَلْ تَعْلَمُونَ ذَلِكَ قَالُوا نَعَمْ ثُمَّ قَالَ لِعَلِيٍّ وَعَبَّاسٍ أَنْشُدُكُمَا بِاللَّهِ هَلْ تَعْلَمَانِ ذَلِكَ قَالاَ نَعَمْ فَتَوَفَّى اللَّهُ نَبِيَّهُ ﷺ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ أَنَا وَلِيُّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَبَضَهَا فَعَمِلَ بِمَا عَمِلَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ تَوَفَّى اللَّهُ أَبَا بَكْرٍ فَقُلْتُ أَنَا وَلِيُّ وَلِيِّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَبَضْتُهَا سَنَتَيْنِ أَعْمَلُ فِيهَا مَا عَمِلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَبُو بَكْرٍ ثُمَّ جِئْتُمَانِي وَكَلِمَتُكُمَا وَاحِدَةٌ وَأَمْرُكُمَا جَمِيعٌ جِئْتَنِي تَسْأَلُنِي نَصِيبَكَ مِنِ ابْنِ أَخِيكَ وَأَتَانِي هَذَا يَسْأَلُنِي نَصِيبَ امْرَأَتِهِ مِنْ أَبِيهَا فَقُلْتُ إِنْ شِئْتُمَا دَفَعْتُهَا إِلَيْكُمَا بِذَلِكَ فَتَلْتَمِسَانِ مِنِّي قَضَاءً غَيْرَ ذَلِكَ فَوَاللَّهِ الَّذِي بِإِذْنِهِ تَقُومُ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ لاَ أَقْضِي فِيهَا قَضَاءً غَيْرَ ذَلِكَ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ فَإِنْ عَجَزْتُمَا فَادْفَعَاهَا إِلَيَّ فَأَنَا أَكْفِيكُمَاهَا

(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴،ص:۵۷۳) .أطرافه 2904، 3094، 4033، 4885، 5357، 5358، 7305

حضرت علی اور حضرت عباس کے باہمی جھگڑے بارے حدیث، یہ مطولا فرض الخمس میں مشروحا گزری، تنبیہات کے عنوان سے ابن حجر لکھتے ہیں کہ (لا نورث) میں راء روایت میں زبر کے ساتھ ہے، اگر زیر کے ساتھ پڑھا جائے تو بھی معنی صحیح ہے۔ (فکانت خالصة لرسول الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے ابوذر کی مستملی اور کشمیہنی سے نقل صحیح میں (خاصة) ہے (أعطاکموہ) ضمیر کا مرجع مال ہے نسخہ کشمیہنی میں ضمیر مونث ہے ای (الخالصة له)۔ (فو الله الذی بإذنه) شمیہنی کے ہاں لفظ اللہ غیر مذکور ہے۔

- 6729حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لاَ يَقْتَسِمُ وَرَثَتِي دِينَارًا مَا تَرَكْتُ بَعْدَ نَفَقَةِ نِسَائِي وَمُؤْنَةِ عَامِلِي فَهُوَ صَدَقَةٌ

(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۲۸۱) .طرفاه 2776، - 3096

شیخ بخاری ابن ابواویس ہیں جوامام مالک کے بھانجے تھے ان سے بکثرت روایات اخذ کی ہیں سابقہ حدیث میں جو ان کے شیخ اسماعیل بن ابان تھے ان کی مالک سے کوئی روایت نہیں۔(لا يقتسم) ابوذر کے کشمیہنی سے نسخہ میں یہی ہے باقیوں کے ہاں: (لا يقسم) ہے بقول ابن تین موطا میں۔اور میں نے بخاری میں بھی یہی پڑھا۔روایت رفعِ میم کے ساتھ ہے اس طور کہ یہ خبر ہے اور معنی ہے: (ليس يقسم) بعض نے اسے جزم کے ساتھ روایت کیا گویا آپ نے صحابہ کو منع فرمادیا کہ اگر آپ کوئی ترکہ چھوڑیں تو اسے تقسیم نہ کریں، اس کے اور الوصایا کی حدیثِ عمرو بن حارث خزاعی جس میں ہے: (ما ترك رسول الله دينارا ولا درهما) کے مابین کوئی تعارض نہیں، یہ بھی محتمل ہے کہ خبر بمعنی نہی ہو تب دونوں روایتوں کا معنی ایک ہی ہوگا، روایتِ رفع سے مستفاد ہے کہ آپ نے خبر دی کہ ایسا کوئی ترکہ نہ چھوڑیں گے عموما جس میں تقسیم کا عمل ہوتا ہے مثلاً سونا چاندی اور ان کے ماسوا جو چھوڑیں گے وہ بطریق الارث تقسیم نہ ہوگا بلکہ اسکے منافع مذکورین میں تقسیم کئے جائیں گے۔

(ورثتي) یعنی اگر میں ان میں سے ہوتا جن کا ترکہ بطورِ میراث وارثوں میں تقسیم ہوتا ہے، تو اس لحاظ سے (ورثتي) کا لفظ استعمال فرمایا، یا مراد یہ کہ آپ کے ترکہ کا مال اِرث کی جہت سے تقسیم نہ کیا جائے گا تو اس لفظ کو اسلئے ذکر کیا تا کہ حکم اس کے ساتھ معلل ہو جس کے ساتھ اشتقاق ہے جو کہ ارث ہے تو منفی ان کا اقتسام بالارث ہے (یعنی آپ کے چھوڑے مال سے وہ مستفید تو ہوں گے مگر بطریق الارث نہیں کہ سبھی اپنا اپنا حصہ مستقلاً وصول کرلیں اور جو چاہیں تصرف کریں) یہ بات سبکی کبیر نے لکھی۔

(ما تركت بعد نفقة نسائي ومؤونة عاملي الخ) عامل سے مراد پر کلام فرض الخمس کے اوائل میں مع شرحِ حدیث ذکر ہو چکی وہاں اس ضمن میں تین اقوال ذکر کئے تھے پھر میں نے ابن دحیہ کی الخصائص میں ایک چوتھا قول بھی منقول پایا کہ اس سے مراد آپکا خادم ہے اور عامل علی الصدقۃ سے عامل علی النخل کے ساتھ تعبیر کیا، زیادت بھی کی، بعض نے اجیر مراد لیا تو اس مجموع سے پانچ اقوال سامنے آتے ہیں: خلیفہ، صانع، ناظر، خادم اور آپ کی قبر کھودنے والا، یہ تب اگر خادم سے مراد اسم جنس ہے وگرنہ اگر ضمیر نخل کیلئے ہے تو وہ صانع یا ناظر کے ساتھ متحد ہے! بخاری نے الوصایا کے اواخر میں اس پر اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا تھا: (باب نفقة قيم الوقف) اس میں عامل سے ناظر مراد ہونے کی ترجیح کا اشارہ ہے، نساء کی نفقہ کے ساتھ اور مؤونۃ کی عامل کے ساتھ تخصیص قابلِ سوال ہے اور آیا دونوں کے مابین مغایرت ہے؟ سبکی کبیر نے جواب دیا کہ لغت میں مؤونۃ قیام بالکفایۃ (یعنی ضروریات پوری کرنا) اور انفاق بذل القوت ہے (یعنی غذائی ضرورتیں پورا کرنا) کہتے ہیں یہ مقتضی ہے کہ نفقہ مؤونۃ سے دیگر ہے اور تخصیصِ مذکور میں راز اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ ازواجِ مطہرات نے جب اللہ، اس کے رسول اور دارِ آخرت کو اختیار کیا تو ان کیلئے قوت (یعنی خوراک) ہی ضروری تھی (باقی کے مطالبہ سے دستبرداری اختیار کرلی) تو اسی پر دال پر اقتصار کیا اور عامل جب صورتِ اجیر میں ہے تو وہ محتاج اس کا

جو اس کی کفایت کرے تو اس پر دال پر اقتصار کیا اھ ملخصا،

اسکی تائید حضرت ابوبکر صدیق کا یہ قول کرتا ہے: (إن حِرفَتی کانت تَکفِیُ عائلتی فاشتغلتُ عن ذلك بأمر المسلمین) (یعنی میری حرفت سے میرے خاندان کو گزارا ہو رہا تھا تو اب مسلمانوں کے امور کی دیکھ بھال کی وجہ سے میں اسے جاری نہیں رکھ سکتا) تو اس پر ان کی کفایت کے بقدر وظیفہ مقرر کر دیا گیا، پھر سبکی لکھتے ہیں یہ امر قابلِ اعتراض نہیں کہ حضرت عمر نے عطاء میں حضرت عائشہ کو (دیگر ازواج پر) فضیلت دی (اعتراض تب ہوتا اگر اپنی بیٹی حفصہ ام المومنین کے ساتھ ترجیحی سلوک کرتے) کیونکہ اسے اس بات کے ساتھ معلل کیا کہ آنجناب کو ان سے زیادہ محبت تھی، ابن حجر کے بقول یہ بات ان کے موضوع سے خارج ہوگئی کیونکہ حضرت عمر کا یہ معاملہ ان غنائم کی تقسیم کی نسبت سے تھا جو فتوحات کے باعث حاصل ہوئیں، حدیثِ باب سے جو متعلق ہے یہ وہ جو نبی اکرم کے ترکہ سے متعلق اور جس کے ساتھ انہوں نے اپنی کلام کا آغاز کیا تھا، مرحوم نے یہ افادہ بھی دیا کہ (نفقة نسائی) کے لفظ میں ان کے کپڑے لتے اور تمام لوازم شامل ہیں، یہ درست ہے اسی لئے وہ گھر جہاں وہ وفاتِ نبوی سے قبل تھیں انہی کے پاس رہے اس کی تقریر و بحث فرض الخمس کے شروع میں گزری ہے، اگر ان کا قول: (إن الذی نخلفه صدقة) کو اس امر کے ساتھ منضم کیا جائے کہ آپ کے آل پر صدقہ حرام تھا تو آپکا قول (لا نورث) متحقق ہو جاتا ہے، قولِ عمر: (یرید نفسه) میں اشارہ ہے کہ قولہ: (نورث) میں نون خاص طور سے متکلم کیلئے ہے (یعنی آنجناب) نہ کہ جمع کیلئے، اہلِ اصول وغیرہم کی کتب میں یہ الفاظ مشہور ہیں: (نحن معاشر الأنبیاء لا نورث) تو اس کا ائمہ کی ایک جماعت نے انکار کیا ہے، یہ لفظ (نحن) کے خصوص کی نسبت سے ایسا ہی ہے لیکن نسائی نے ابن عیینہ عن ابو زناد سے مخرج کیا مسند حمیدی میں بھی ابن عیینہ کے حوالے سے یہی ہے اور وہ ابن عیینہ کے اتقن اصحاب میں سے ہیں، اسے ہیثم بن کلیب نے اپنی مسند میں انہی مذکورہ الفاظ کے ساتھ حضرت صدیق اکبر سے نقل کیا طبرانی نے اوسط میں ان کا نحو نقل کیا دار قطنی نے العلل میں ام ہانیٔ عن فاطمہ عن ابوبکر صدیق سے اسے نقل کیا اور یہ الفاظ وارد کئے: (إن الأنبیاء لا یورثون) ابن بطال وغیرہ کہتے ہیں اسکی۔ واللہ اعلم۔ وجہ یہ ہے کہ اللہ نے انہیں اپنی رسالت کے مبلغ بنا کر بھیجا اور انہیں حکم دیا کہ اس پر کوئی اجرت وصول نہ کریں چنانچہ ارشاد ہوا: (قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً) [الشوری: ۲۳] حضرت نوح، ہود اور دیگر انبیاء علیہم السلام نے بھی اس قسم کی بات کہی تو ان کا وارث نہ بنائے جانے میں حکمت یہ تھی کہ کوئی یہ خیال نہ کرے کہ انہوں نے مال و دولت جمع کی ہے، کہتے ہیں اللہ تعالی کے قول: (وَ وَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ) [النحل: ۱۶] کو اہلِ تفسیر نے علم و حکمت (کے وارث ہونے) پر محمول کیا ہے اسی طرح حضرت زکریا کے اس قول کو بھی: (فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيّاً يَرِثُنِي) [مریم: ۵]

ابن عبد البر نے نقل کیا ہے کہ علماء کے اس ضمن میں دو اقوال ہیں، اکثر کا موقف ہے کہ انبیاء کا وارث نہیں بنا جاتا، فقہاء میں سے اس کے قائلین ابراہیم بن اسماعیل بن علیہ بھی ہیں حسن بصری سے بھی عیاض نے شرحِ مسلم میں اسے نقل کیا طبری نے اسماعیل بن ابو خالد عن ابو صالح سے اللہ تعالیٰ کے حضرت زکریا کی بات نقل کرتے ہوئے اس قول: (وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ) [مریم: ۵] کی تفسیر میں نقل کیا کہ: (یَرِثُ مالی ویرث من آل یعقوب النبوة) (یعنی میرے مال اور آلِ یعقوب سے نبوت کا جو وارث بنے) قتادہ عن الحسن سے اس کا نحو نقل کیا لیکن مال کا ذکر نہیں کیا، مبارک بن فضالہ عن حسن سے مرسلا مرفوعاً نقل کیا کہ (رحم الله أخی

زکریا ما کان علیہ مَنْ یرث مالہ) (یعنی اللہ میرے بھائی یعقوب پر رحم کرے انہیں کیا پڑی تھی کہ اپنے مال کے وارث کے خواہاں ہوئے) بقول ابن حجر بالفرض اگر قولِ مذکور تسلیم بھی کر لیا جائے تو قرآن سے ہمارے نبی کے فرمان: (لانورث ما ترکنا صدقۃ) کا معارض کچھ نہیں تو یہ آپ کے خصائص میں سے ہوگا جن کے ساتھ اللہ نے آپ کا اکرام کیا بلکہ حضرت عمر کا قول (یرید نفسہ) آپ کے اسکے ساتھ اختصاص کا مؤید ہے، جہاں تک آیت: (يُوْصِيْكُمُ اللهُ فِيْ أَوْلَادِ كُمْ) کا عموم ہے تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان اشخاص کے حق میں یہ عام ہے جو قابلِ مِلک کوئی شئ ترکہ میں چھوڑ جائیں، جب ثابت ہے کہ کہ آپ نے اپنی وفات سے قبل وقف کر دیا تھا تو کوئی ایسی شئ ترکہ میں نہ چھوڑی تھی جس کا وارث بنا جائے تو وارث نہ بنا گیا، بالفرض اگر کوئی ایسا ترکہ تھا تو اس خطاب میں آپکا دخول قابلِ تخصیص ہے کیونکہ آپ کے کثرتِ خصائص معروف ہیں، مشہور ہے کہ آپکا وارث نہ بنا جائے گا تو آپ کی تخصیص ظاہر ہوئی، بعض نے کہا آپ کے عدم موروث ہونے کی حکمت حسمِ مادہ ہے مال کی وجہ سے وارث کے موروث کی موت کی تمنا میں! بعض نے کہا اس وجہ سے کہ نبی اپنی امت کیلئے باپ کی طرح ہوتا ہے تو اس کی میراث سبھی کیلئے ہے یہی صدقۂ عامہ کا مطلب ہے، ابن منیر حاشیہ میں لکھتے ہیں حدیث سے مستفاد ہے کہ جس نے کہا میرا گھر صدقہ ہے تو وہ اب وارثوں میں تقسیم نہ ہوگا بلکہ وہ اب حبس (یعنی وقف) ہے، اس ضمن میں تصریح بالوقف یا بالتحبس کی ضرورت نہیں، یہ حسن بات ہے لیکن آیا اسے صریح باور کیا جائے یا کنایہ؟ اس کا انحصار نیت پر ہے، حدیثِ ابو ہریرہ میں منقولہ جائیداد کے صحتِ وقف پر دلالت ہے اور یہ کہ آپ کے قول: (ما ترکت بعد نفقۃ الخ) کے عموم کے مدنظر وقف صرف عقار (یعنی زرعی اراضی وغیرہ) کے ساتھ خاص نہیں۔

- 6730حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ أَزْوَاجَ النَّبِيِّ ﷺ حِينَ تُوُفِّيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَرَدْنَ أَنْ يَبْعَثْنَ عُثْمَانَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ يَسْأَلْنَهُ مِيرَاثَهُنَّ فَقَالَتْ عَائِشَةُ أَلَيْسَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لاَ نُورَثُ مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ .

طرفاه 4034، - 6727 (سابقہ حوالہ)

اسے مالک عن ابن شہاب عن عروہ سے تخریج کیا یہ حدیث موطا میں بھی موجود ہے اور ابن وہب عن مالک کے طریق سے (حدثنی ابن شہاب) واقع ہوا، دارقطنی کے موطا میں قعنبی کے حوالے سے (یسألنہ ثمنھن) ہے، یہی جویریہ بن اسماء عن مالک کے طریق سے نقل کیا، موطا کی ایک روایت میں ہے کہ حضرت عثمان کو ابو بکر کے پاس بھیجا اس میں حضرت عائشہ کے حوالے سے یہ الفاظ ہیں : (ماترکنا فھو صدقۃ) اس کا ظاہرِ سیاق یہ ہے کہ یہ مسندِ عائشہ سے ہے اسے اسحاق بن محمد فروی نے بھی مالک سے اسی سند کے ساتھ حضرت عائشہ عن ابو بکر صدیق سے نقل کیا اسے دارقطنی نے غرائب میں وارد کیا اور اشارہ دیا کہ وہ حضرت ابو بکر کا واسطہ زیادہ کرنے پر اس میں متفرد ہیں، یہ باب کے شروع کی معمر عن زہری کی روایت کے موافق ہے کیونکہ اس میں حضرت عائشہ کہتی ہیں کہ ابو بکر نے کہا میں نے رسول اللہ سے سنا کہتے تھے .... تو یہی ذکر کیا تو محتمل ہے کہ حضرت عائشہ نے بھی یہ حدیث نبی کریم سے سنی ہو جیسا کہ ان کے والد نے بھی، اور یہ احتمال بھی ہے کہ ابو بکر ہی کے حوالے سے سنی ہو تو ازواج مطہرات کے اس اقدام کے وقت نبی اکرم سے مرسلاً بیان کر دی۔

- 4 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ مَنْ تَرَكَ مَالاً فَلأَهْلِهِ

(فرمانِ نبوی: جس نے مال چھوڑا وہ اس کے گھر والوں کا ہے)

ترجمہ کے الفاظ حدیثِ باب میں شامل ہیں اسے ترمذی نے کتاب الفرائض کے شروع میں محمد بن عمرو بن علقمہ کے طریق کے ساتھ ابوسلمہ عن ابو ہریرہ سے انہی الفاظ کے ساتھ تخریج کیا اور اس کے بعد یہ عبارت بھی: (ومن ترك ضياعا فإلَيَّ)(یعنی اولاد اور ایسی جائیداد جن کا کوئی سنبھالنے والا نہیں تو وہ میری ذمہ داری ہے) بعد میں کہتے ہیں زہری نے اسے ابوسلمہ عن ابو ہریرہ سے اس سے اطول نقل کیا۔

- 6731حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ حَدَّثَنِي أَبُو سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَنَا أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ فَمَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ دَيْنٌ وَلَمْ يَتْرُكْ وَفَاءً فَعَلَيْنَا قَضَاؤُهُ وَمَنْ تَرَكَ مَالاً فَلِوَرَثَتِهِ

.أطرافه 2298، 2398، 2399، 4781، 5371، 6745، - 6763 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳،ص:۵۹۰)

سند میں عبداللہ سے مراد ابن مبارک جبکہ یونس، ابن یزید ہیں الکفالہ میں زہری پر اسکے صحابی کی بابت اختلاف کا ذکر کیا تھا اور یہ کہ معمران سے (عن جابر) کے ساتھ متفرد ہیں۔ (أنا أولى الخ) اسی طرح بالاختصار ذکر کیا، الکفالہ میں عقیل عن زہری سے یہ کہنے کا سبب بھی مذکور گزرا، اس میں تھا کہ نبی اکرم متوفیٰ کی بابت دریافت فرمایا کرتے تھے کہ آیا اس نے قرض کی ادائیگی کیلئے کچھ چھوڑا ہے؟ (یعنی اگر مقروض تھا تو) تو اگر اثبات میں جواب ملتا تو اس کی نماز جنازہ پڑھاتے وگرنہ صحابہ سے فرماتے تم اپنے ساتھی کی نماز جنازہ ادا کرلو، جب اللہ تعالیٰ نے فتوحات کیں (اور مالی پوزیشن مستحکم ہوئی) تو فرمایا:(أَنَا أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ) (تو گویا قرض کی ادائیگی اپنے ذمہ لے لی) . القرض اور تفسیر سورہ احزاب میں عبدالرحمٰن بن ابوعمرہ عن ابو ہریرہ سے یہ الفاظ گزرے ہیں: (ما من مؤمن إلا وأنا أولىٰ به في الدنيا والآخرة، اقرؤوا إن شئتم: النبيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ) ابوداؤد کی حضرت جابر سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم فرمایا کرتے تھے:(أنا أَوْلىٰ بِكُلِّ مؤمن من نفسه) یہاں آپکا قول: (فمن مات وعليه دَيْنٌ الخ) روایتِ عقیل کے اطلاق کو خاص کرتا ہے جہاں یہ الفاظ تھے: (فَمَنْ تُوُفِّيَ من المؤمنين وترك دَيْناً فعَلَيَّ قَضَاؤُهُ) اسی طرح تفسیر احزاب کی روایت کے ان الفاظ کو: (فإن ترك دينا أوضياعا فليأتني فأنا مولاه أووَلِيُّهُ) تو معلوم ہوا یہ اس شخص کے ساتھ مخصوص ہے جس نے ادائیگیِ قرض کا کوئی سامان نہیں چھوڑا (اور یہی بات متوفی کی اولاد کے بارہ میں کہی جائے گی کہ اگر ان کا کوئی پرسانِ حال نہیں تو نبی اکرم نے ان کی نگہداشت اپنے ذمہ لی تو اس طرح آپ نے ایک اسلامی ریاست کی ذمہ داریوں کی نشاندہی فرمائی، افسوس یہ کام آج کئی کافر ریاستیں مثلاً برطانیہ تو کر رہی ہیں مگر کسی مسلمان ملک کے نصیب میں نہیں)

(فليأتني) سے مراد کہ میت کا کوئی رشتہ دار جو اس کے قرض وغیرہ کی ادائیگی کیلئے سعی وکوشش میں لگا تھا (یا اس کا شرعی وارث جس کے ذمہ یہ کام عائد ہوا تھا) یا پھر قرضخواہ کی طرف ضمیر کا مرجع ہے، جہاں تک (مولاہ) کی ضمیر تو اس کا مرجع میتِ مذکور ہے! کچھ آگے ابوصالح عن ابو ہریرہ کی روایت میں یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (فأنا وليه فلا دعي له) الکفالہ میں اس شق کی شرح گزری

اور آپ کے نمازِ جنازہ ترک کرنے کی حکمت بھی اور یہ روش فتوحات شروع ہونے کے دور سے قبل تھی جیسا کہ عقیل کی روایت میں ذکر ہوا، کیا یہ آپ کے خصائص میں سے تھا یا آپ کے بعد تمام حکمرانوں کی یہی ذمہ داری ہوگی؟ راجح یہی کہ سبھی کی ذمہ داری ہے لیکن قروض کی ادائیگی مالِ مصالح (یعنی بیت المال) سے ہوگی، ابن بطال وغیرہ نے نقل کیا کہ یہ آنجناب کی طرف سے تبرّع تھا اس پر بعد کے حکمرانوں پر یہ واجب نہیں، اول رائے کے ضمن میں ابن بطال لکھتے ہیں اگر حکمران بیت المال سے میت کا قرض ادا نہیں کرتا (اور خود اس نے ایسا ترکہ نہیں چھوڑا جو اس مقصد کیلئے استعمال ہو سکے) تو وہ دخولِ جنت سے روکا نہ جائے گا کیونکہ بیت المال پر اس کا استحقاق تھا الا یہ کہ اسکے قرض کی مقدار بیت المال میں موجود مال کی مقدار سے مثلاً زیادہ ہو، بقول ابن حجر بظاہر ایسے شخص کو مقاصصت درپیش ہوگا، یہ اس کی مانند ہے جس کے ذمہ بھی اور جس کیلئے بھی حق ہے، پہلے گزرا کہ صراط سے گزر کر اہلِ جنت جب آگے آئیں گے تو جنت اور جہنم کے مابین ایک پل پر روک لئے جائیں گے جہاں دنیا میں ایک دوسرے پہ کی گئیں زیادتیوں کا تبادُل ہوگا حتی کہ جب بالکل پاک صاف اور مہذب ونقی ہو جائیں گے تو دخولِ جنت کی اذن ملے گی تو ان کے قول (لا یحبس) کو مثلا (محبوسٌ معذَّبا) پر محمول کیا جاسکتا ہے۔

(ومن ترک مالا فلورثته) کشمیہنی کے نسخہ میں (فھو لورثته) ہے یعنی وہ مال، مسلم کے ہاں بھی یہی ہے عبدالرحمٰن بن ابوعمرہ کی روایت میں ہے: (فَلْيَرِثْهُ عصبته من کانوا) مسلم کی اعرج عن ابو ہریرہ کے طریق میں یہ الفاظ ہیں: (فإلی العصبة من کان) (یعنی رشتہ داروں کیلئے جو بھی وہ ہوں) کچھ بعد ابو صالح عن ابو ہریرہ سے یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (فماله لموالی العصبة) ای اولیاء العصبۃ، داودی کہتے ہیں یہاں عصبہ سے مراد ورثاء ہیں نہ کہ وہ جو بالتعصیب وارث بنیں گے کیونکہ اصطلاح میں عاصب وہ جس کا حصہ ہے ان میں سے جن کی توریث پر اجماع ہے: (من المجمع علی توریثھم) اور اگر اکیلا وہی ہو (کوئی دیگر وارث نہیں) تو سب مال کا وہ وارث بنے گا اسی طرح بالتعصیب اس مال کا بھی جو فروض (یعنی ذوی الفروض کو ان کے حصے دینے) کے بعد بچ گیا، بعض نے کہا عصبہ سے یہاں مراد (قرابة الرجل) ہے (یعنی متوفی کے اقارب) اور یہ وہ جو میت کے ساتھ کسی اب وجد میں مل جاتے ہیں خواہ اوپر جا کر (یعنی جدِ امجد مشترک ہے) اور ایسے لوگ اسی صورت میں وارث بنتے ہیں جب میت کے زیادہ قریبی وارث مثلا والدین، اولاد، بیوی اور بھائی بہنیں وغیرہم موجود نہ ہوں، یہ نام اس لئے پڑا کیونکہ وہ اس کا احاطہ کئے ہوئے ہیں، کہا جاتا ہے: (عصب الرجل بفلان) أی أحاط به (جیسے عصابہ پٹی کو کہتے ہیں جسے متاثرہ جگہ کے گرد لپیٹا جاتا ہے) اسی وجہ سے کہا گیا: (تعصب لفلان) أی أحاط به (اس کا احاطہ کیا، اسے اپنی حفاظت میں لیا) کرمانی کہتے ہیں مراد اصحاب الفروض (یعنی وہ اقارب جن کے حصے کتاب وسنت میں مذکور ہیں اور بہرصورت انہیں ملنا ہیں) کے بعد عصبہ، کہتے ہیں اصحاب الفروض کا حکم ذکرِ عصبہ سے بطریقِ اولیٰ ماخوذ ہے اسی طرف قولہ (من کانوا) اشارت کناں ہے کہ یہ بالنفس یا بالغیر اس کی طرف منتسبین کی انواع کو متناول ہے، کہتے ہیں محتمل ہے کہ (من) شرطیہ ہو۔

- 5 باب مِيرَاثِ الْوَلَدِ مِنْ أَبِيهِ وَأُمِّهِ (بیٹے کا والدین کے ترکہ سے حصہ)

وَقَالَ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ إِذَا تَرَكَ رَجُلٌ أَوِ امْرَأَةٌ بِنْتًا فَلَهَا النِّصْفُ وَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ فَلَهُنَّ الثُّلُثَانِ وَإِنْ كَانَ مَعَهُنَّ ذَكَرٌ بُدِءَ بِمَنْ شَرِكَهُمْ

فَيُؤْتَى فَرِيضَتَهُ فَمَا بَقِيَ فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ (زید بن ثابت کہتے ہیں اگر کسی متوفی مرد یا عورت نے بیٹی چھوڑی تو اس کیلئے نصف ہے اور اگر دو یا اس سے زائد ہوں تو ان کیلئے دو تہائی ہے اور اگر ان کے ساتھ کوئی مذکر [یعنی بھائی] بھی ہو تو پہلے ترکہ کے دیگر حصہ داروں [اگر ہوں] کو ان کا مقررہ حصہ دیا جائے گا اور جو باقی بچا وہ ان [بہن بھائیوں] کے مابین اس طرح تقسیم ہوگا کہ لڑکے کا حصہ دو بہنوں کے برابر ہو)

ولد کا لفظ اعم ہے، مذکر و مونث دونوں شامل ہیں، صلبی ولد (یعنی حقیقی اولاد) پر اس کا اطلاق ہے اور آگے اولاد کی اولاد پر بھی، ابن عبد البر لکھتے ہیں اس امر کی اصل جس پر مالک، شافعی، اہل حجاز اور ان کے موافقین نے علمِ میراث میں بناء کی وہ زید بن ثابت کا قول ہے جبکہ اہلِ عراق اور ان کے موافقین کے موقف کی بناء اس ضمن کے حضرت علی کے قول پر ہے اور ہر دو فریق کے مابین معمولی اختلاف ہے۔ (وقال زيد الخ) اسے سعید بن منصور نے عبد الرحمٰن بن ابو زناد عن ابیہ عن خارجہ بن زید بن ثابت عن ابیہ سے بعینہ اسی طرح موصول کیا البتہ ان کے قول: (وإن كان معهن ذكر) کے بعد یہ عبارت ہے: (فلا فريضة لأحد منهن ويبدأ بمن شركهم فيعطى فريضته فما بقي بعد ذلك فللذكر مثل حظ الانثيين) ابن بطال کہتے ہیں قولہ: (وإن كان معهن ذكر) سے مراد یہ کہ اگر بیٹیوں کے ساتھ ساتھ ان کا باپ جایا بھائی بھی ہے اور ساتھ میں کوئی ایسا جس کیلئے فرضِ مسمیٰ ہے مثلا باپ، کہتے ہیں اسی لئے کہا: (شركهم) اور (شركهن) نہیں کہا، تو اولا اسے اسکا مقررہ حصہ دیا جائے گا اور باقی ترکہ بیٹے اور بیٹیوں کے درمیان اس شرح سے تقسیم کیا جائے گا کہ مذکر کیلئے مؤنث کی نسبت دوگنا ہو! کہتے ہیں یہ ہے حدیثِ باب کی تاویل یعنی آپ کے قول: (الحقوا الفرائض بأهلها) کی۔

- 6732 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ حَدَّثَنَا ابْنُ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَلْحِقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ

أطرافه 6735، 6737، - 6746.

ترجمہ: ابن عباسؓ نے نبی پاک سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا ذوی الفروض (یعنی حصہ والوں) کو ان کا مقررہ حصہ دے دو اور جو مال (ان کا حصہ دے کر) بچ جائے تو وہ قریب کے مرد رشتہ دار (یعنی عصبہ) کا ہے۔

(عن ابن عباس) کہا گیا ہے کہ وہب اسے موصول کرنے میں منفرد ہیں ثوری نے اسے ابن طاوس سے نقل کرتے ہوئے ابن عباس کا واسطہ ذکر نہیں کیا بلکہ مرسلا نقل کیا، اسے نسائی اور طحاوی نے تخریج کیا نسائی نے ترجیحِ ارسال کا اشارہ دیا ہے اسی طرح صحیح الموصول کے صاحبین کے نزدیک بھی کیونکہ ان کے ہاں روح بن قاسم وہیب کے اس میں متابع ہیں اسی طرح مسلم کے ہاں یحی بن ایوب اور دار قطنی کے ہاں زیاد بن سعد اور صالح بھی! معمر پر اختلاف کیا گیا ہے چنانچہ عبد الرزاق نے ان سے موصولا اسے روایت کیا اسے مسلم، ابو داؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے تخریج کیا ہے، عبد اللہ بن مبارک نے معمر اور ثوری دونوں سے اکٹھے اس کی روایت کرتے ہوئے مرسلا نقل کیا اسے طحاوی نے تخریج کیا، یہ بھی محتمل ہے کہ معمر کی روایت کو روایتِ ثوری پر محمول کیا جائے، ان دونوں نے اس پر اس لئے حکمِ صحت لگایا کیونکہ اگرچہ ثوری ان سے احفظ ہیں لیکن ایک کثیر تعداد ان کی مقاوم (یعنی مخالف) ہے اور جب وصل وارسال باہم متعارض ہوں اور کسی ایک طریق کی وجہِ ترجیح معلوم نہ ہو پائے تو موصول طریق مقدم ہوگا۔

(الحقوا الفرائض بأهلها) فرائض سے یہاں مراد حصے جو اللہ کی کتاب میں مذکور ہیں جو کہ نصف، اس کا نصف اس

کے نصف کا نصف، دو تہائی، دونوں (یعنی دو تہائی) کا نصف اور دونوں کے نصف کا نصف ہیں اور اس کے اہل سے مراد جونصِ قرآنی کی رو سے اس کے مستحق ہیں روح بن قاسم کی ابن طاوس سے روایت میں ہے اہل فرائض کے درمیان کتاب اللہ کے مطابق مال کو تقسیم کرد۔
(فما بقي)روح کی روایت میں ہے: (فما ترکت)۔ (فھو لأولی) کشمیہنی کے نسخہ میں (فھو لأدنیٰ) ہے ہمزہ اور لام کی زبر کے ساتھ اور دونوں کے مابین واوِ ساکن ، ولی۔ سکونِ لام کے ساتھ وھو القرب، کا اسمِ تفضیل، یعنی جونسب کی رو سے میت کے اقرب ہے، احق یہاں مرادنہیں، عیاض نے ذکر کیا کہ مسلم کے ہاں ابن حذاء کی ابن ماہان سے روایت میں ہے:(فھو لأدنی) یہ بھی بمعنی اقرب ہے! خطابی کہتے ہیں یعنی عصبہ میں سے زیادہ قریبی شخص ، بقول ابن بطال اولیٰ سے مراد یہ کہ اہلِ فروض کے بعد عصبہ میں اگر میت سے (دوسرے عصبہ کی نسبت) زیادہ قریبی شخص ہے تو بنسبت دور کے رشتہ دار سے (حصہ لینے کا) زیادہ مستحق ہے اور اگر اس لحاظ سے برابر ہوں تو سبھی شریک ہوں گے، کہتے اس حدیث میں آپ کا قصد وہ شخص نہیں جس کا مثلا امہات یا آباء کے توسط سے قرابتداری ہے کیونکہ ان میں کوئی وہ نہیں جو دیگر سے اولیٰ ہو اگر منزلت میں وہ باہم برابر ہوں، ابن منیر نے بھی یہی لکھا، ابن تین کہتے ہیں دراصل اس سے مراد چچا کے ساتھ پھوپھی اور بنت الأخ (یعنی بھتیجی) ابن الاخ (یعنی بھتیجے) کے ساتھ اور بنت العم (چچا کی بیٹی) ابن العم (چچازاد) کے ساتھ، اس سے مشترکہ والدین والے یا فقط باپ کی طرف سے بھائی اور بہن خارج ہوئے کہ وہ تو اس آیت کی رو سے ورثاء میں شامل ہیں: (وَاِنْ كَانُوْٓا اِخْوَةً رِّجَالًا وَّنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِ)[المائدة : ۱۷۶] اس سے محجوب(یعنی جو بعض اقارب کی موجودی کی وجہ سے ترکہ سے حصہ لینے سے روک دیا گیا) مستثنیٰ ہے جیسے والد جایا بھائی بیٹی اور اختِ شقیقہ کے ساتھ، اسی طرح ماں جایا بھائی اور بہن بھی کیونکہ قرآن نے (ان کی نسبت) کہا:(فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ)[النساء: ۱۲] اس امر پر اجماع منقول ہے کہ اس (آیت) سے مراد ماں جائے بھائی بہن ہیں، اس کا مزید بیان وتفصیل باب (ابنی عم أحدھما أخ لأم والآخر زوج) میں آئے گی۔

(رجل ذکر) سب روایات میں یہی ہے کتبِ فقہاء میں جیسے مصنفِ نہایہ اور ان کے شاگرد غزالی کے ہاں (فلأ ولی عصبة ذکر) ہے (یعنی عصبہ اقارب میں سے اقرب مذکر) ابن جوزی اور منذری کہتے ہیں یہ لفظ محفوظ نہیں، بقول روایت سے قطع نظر ابن صلاح اس میں لغوی لحاظ سے بھی بعد ہے کہ لغت میں عصبہ برائے جمع اسم ہے نہ کہ واحد کیلئے، یہی کہا مگر بظاہر یہ اسمِ جنس ہے اس پر دال ہے جو سابقہ باب میں منقول حدیثِ ابو ہریرہ کے بعض طرق میں واقع ہوا: (فَلْيَرِثْهُ عصبة من كانوا) ابن دقیق العید لکھتے ہیں اس میں اشکال سمجھا گیا ہے کیونکہ اخوات (بہنیں) بیٹیوں کی عصبات ہیں جبکہ حدیث فروض کے بعد باقی کے مستحق عصبہ کی نسبت ذکورت کو مقتضی ہے (کہ وہ مرد ہوں) جواب یہ ہے کہ وہ من طریق المفہوم ہے، اس امر میں اختلاف ہے کہ کیا اس کیلئے عموم ہے؟ علی التنزل (یعنی بالفرض اگر عموم باور کیا جائے) تو یہ اس خبر کے ساتھ خاص ہے جو دال ہے کہ اخوات بیٹیوں کے عصبات ہیں، تعبیر بالرجل کے بعد تعبیر بالذکر میں اشکال سمجھا گیا ہے تو خطابی نے کہا اس کی صفت بالذکورت میں تکرار برائے بیان کیا گیا ہے تا کہ جانا جائے کہ عصبہ اگر مثلا چچا یا چچازاد ہو اور اس کے ساتھ اسکی بہن ہو تو وہ بہن وارث نہ ہوگی اور نہ ان کے درمیان مال اس طرح سے تقسیم ہوگا کہ مذکر کا حصہ دو مونث کے برابر ہو، اس کا تعقب کیا گیا کہ یہ (رجل) کے لفظ کے ساتھ تعبیر میں ظاہر ہے اور اشکال ابھی باقی ہے

مگر آپ کی کلام اس امر کے ساتھ مخل ہو جاتی ہے کہ وہ برائے تاکید ہے اسی کے ساتھ ان کے غیر مثلا ابن تین نے جزم کیا، کہتے ہیں اسکا مثل مذکر ابن لبون ہے، قرطبی نے اسے رد کیا اور لکھا ایک قول ہے کہ یہ لفظی تاکید ہے، اس کا رد کیا گیا کہ عرب تاکید وہاں استعمال کرتے تھے جہاں کوئی فائدہ ہو مثلا فی النفس معنی کا تعین یا توہم مجاز کا رفع اور یہاں ایسی کوئی بات نہیں، ان کے غیر نے کہا یہ متعلق الحکم کیلئے توکید ہے جو کہ ذکورت ہے کیونکہ کبھی (رجل) سے مراد قوتِ معاملہ اور دلیری کا معنی مراد ہوتا ہے، سیبویہ نے نقل کیا: (مررت برجل رجل أبوہ) (یعنی میرا گزر ایک ایسے آدمی سے ہوا جس کا والد مرد ہے) تو اس لئے کلام (ذکر) کے لفظ کے ساتھ زیادتِ تاکید کی محتاج ہوئی حتی کہ کہیں یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ اس سے مراد صرف بالغ افراد ہیں، بعض نے کہا اس خدشہ سے کہ (رجل) سے مراد شخص سمجھ لیا جائے جو مذکر و مونث سے اعم ہے (یعنی دونوں پر اس کا اطلاق ہے) بقول ابن عربی آپ کے قول (ذکر) میں احاطہ بالمیراث ہے کہ یہ فقط ذکر کیلئے ہے نہ کہ مونث کیلئے، قائل کا یہ قول رد نہ کیا جائے گا کہ بیٹی تمام مال کی وارث بنے گی کیونکہ وہ ایسا دو متغایر اسباب کی بناء پر کر سکے گی جبکہ احاطہ ایک سبب کے ساتھ مختص ہے اور یہ نہیں مگر ذکر، اس لئے اس پر ذکوریت کے ذکر کے ساتھ توجہ دلائی، کہتے ہیں اس کیلئے ہر مدعی متفطن نہیں ہو سکتا (یعنی ہر کوئی اسے نہیں سمجھ سکتا)

بعض نے کہا یہ دراصل دونوں جگہ میں مخنث سے احتراز ہے تو زکات میں (بھی) مخنث ماخوذ نہ ہوگا اور نہ وہ مال کا مالک بنے گا اگر منفرد ہو، بعض نے کہا جنس مدنظر رکھتے ہوئے، بعض نے کہا اس میں اشارہ الی کمال کیلئے، جیسے کہا جائے: (امرأۃ أنثیٰ) بعض نے کہا انثی کے اس کے ساتھ اشتراک کے توہم کی نفی کیلئے تاکہ اسے تغلیب پر محمول نہ سمجھ لیا جائے (تو عورتیں بھی مشترک قرار دی جائیں) بعض نے کہا استحقاق بالعصوبت اور ارث میں سببِ ترجیح پر توجہ مرکوز کرانے کیلئے! اسی لئے مذکر کیلئے دو مونث کے حصہ کے مساوی بنا گیا اس کی حکمت یہ ہے کہ مردوں کو کئی بکھیڑے، ذمہ داریاں اور اخراجات برداشت کرنا ہوتے ہیں مثلا عیال کی نگہداشت، مہمان نوازی، قرضوں وغیرہ کی ادائیگی کا سلسلہ اور سائلین کی دادرسی، نووی نے یہی لکھا ان سے قبل عیاض نے بھی، کہتے ہیں کہا گیا ہے کہ یہ تعصیب بالذکوریت مردوں کے ساتھ خاص ہے جس کے ساتھ قیام علی اناث (یعنی خواتین کی نگہداشت) ہے، اس قول کی اصل مازری کیلئے ہے جنہوں نے اس میں وارد اشکال کا ذکر کرنے کے بعد لکھا یہ (رجل ذکر) زکات (کے باب) میں (ابن لبون ذکر) کی مانند ہے، کہتے ہیں میرے لئے ظاہر یہ ہوا ہے کہ زکات میں شرع کا قاعدہ ایک مرحلۂ عمر سے اعلی کی طرف انتقال ہے اسی طرح ایک تعداد سے اس سے اکثر کی طرف، تو پچیس بنت مخاض میں سن (یعنی عمر) کے لحاظ سے ان سے اعلی یعنی ابن لبون مقرر کیا گیا، یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ یہ خلافِ قاعدہ ہے اور سنین ایک سن کی مانند ہیں کیونکہ ابن لبون سن میں تو اعلیٰ مگر قدر میں ادنیٰ ہے تو اپنے قول (ذکر) کے ساتھ تنبیہ کی کہ ذکوریت اسے کم قدر کرے گی حتی کہ وہ بنت مخاض کے مساوی ہو جائے حالانکہ عمر میں وہ اس سے اصغر ہے، جہاں تک میراث میں تو جب معلوم ہے کہ مردوں پر ہی ذمہ داریاں عائد ہیں اور انہی میں معنائے تعصیب ہے اور عربوں کی ان کی نسبت وہ رائے ہے جو عورتوں کی نسبت نہیں تو (ذکر) کے لفظ کے ساتھ تعبیر کیا اس علت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے جس کے مدِ نظر یہ اختصاص ہوا تو دونوں اگرچہ اس امر میں مشترک ہیں کہ ان دونوں میں ہر ایک کے وصف بذکوریت میں اس پر تنبیہ ہے لیکن دونوں میں متعلق التنبیہ مختلف ہے تو ابن لبون میں نقص کی طرف اشارہ ہے جبکہ (رجل) میں فضیلت کی طرف، قرطبی نے یہ سب ملخص

کیااوراس پراظہارِ پسندیدگی کیا

بعض نے کہا یہ (أولیٰ) کا وصف ہے نہ کہ (رجل) کا، یہ بات سہیلی نے کہی اور اسکے حق میں طولِ کلام کی اور اس پہ نازاں ہوئے اور کہا یہ حدیث علمِ میراث میں اصل ہے اور اس میں اشکال ہے جسے لوگوں یا ان کے اکثر نے اس صحیح وجہ پر نہیں لیا جس کی نسبت اس ذات کی طرف کرنا صحیح ہو جو جوامع الکلم عطا کی گئی (یعنی نبی اکرم) تو لوگوں نے اختصار کی روش اختیار کرتے ہوئے کہا یہ (رجل) کی صفت ہے اور یہ عدم فائدہ کی بناء پر صحیح نہیں کیونکہ کون یہ تصور کرتا ہے کہ آدمی مذکر کے سوا بھی ہوسکتا ہے، آپ کی کلام اس امر سے اجل ہے کہ ایسے حشو پر مشتمل ہو جس میں کوئی فائدہ نہیں اور نہ کسی حکم ومسئلہ کا اس سے تعلق ہے کہ اگر ایسا ہوتا جو انہوں نے زعم کیا تو فقہِ حدیث ناقص ہوتی کہ اس میں اس لڑکے کے حکم کا بیان موجود نہیں جو سنِ رجولیت کو ابھی نہیں پہنچا جبکہ اس بات پر اتفاق ہے کہ اس کے لئے بھی حقِ وراثت ہے چاہے ایک گھنٹہ کا ابھی ہو لہذا اسکی بالغ کے ساتھ تخصیص میں کوئی فائدہ نہیں کہ صغیر اس میں شامل نہ ہو، کہتے ہیں حدیث کا مقصد تو اصحابِ فروض کے بعد قرابتداروں میں سے مستحقینِ وراثت کا بیان ہے اور اگر ایسا ہوتا جو انہوں نے زعم کیا تو اس میں والد کے قرابتداروں اور والدہ کے قرابتداروں کے درمیان تفرقہ نہ ہوتا، کہتے ہیں جب یہ ثابت ہے تو قولہ (أولی رجل ذكر) سے آپ کی مراد نسبت کے لحاظ سے قریبی ہے جس کا رشتہ رجل وصلب کی طرف سے ہے نہ کہ بطن ورحم (یعنی ماں) کی طرف سے، تو اولیٰ یہاں میت کا ولی ہے تو وہ فی المعنی اس کی طرف مضاف ہے نہ کہ لفظاً، جبکہ فی اللفظ وہ نسب کی طرف مضاف ہے، جو صلب ہے تو صلب سے اپنے قول (أولی رجل) کے ساتھ تعبیر کیا کیونکہ صلب مرد ہی ہوتا ہے تو (لأولیٰ رجل) کے ساتھ اس اَولیٰ کے حقِ وراثت سے نفی کا افادہ دیا جو ماں کی طرف سے ہے جیسے ماموں اور اپنے قول (ذكر) کے ساتھ عورتوں کے حقِ وراثت سے نفی کا افادہ دیا اگر چہ میت کے ساتھ ان کا صلبی رشتہ ہی ہو،

کہتے ہیں اشکال کا باعث دو وجہوں سے ہے ایک اس کے مجرور ہونے کی وجہ سے (رجل) کی صفت خیال کیا گیا اگر مرفوع ہوتا تو یہ اشکال پیدا نہ ہوتا گویا کہا جاتا: (فَوَارِثُهُ أولی رجل ذكر) دوم اس لئے کہ افعل کے لفظ کے ساتھ وارد ہے اور اس وزن کے ساتھ اگر تفضیل مراد ہو تو یہ ما یضاف الیہ کا بعض ہوتا ہے جیسے: (فلان أعلم إنسان) تو اس کا معنی ہے (أعلم الناس) تو توھم ہوا کہ آپ کے قول (أولی رجل) سے مراد (أولی الرجال) ہے حالانکہ ایسا نہیں، مقصد دراصل (أولی الميت) ہے اضافتِ نسب کے ساتھ اور اولی صلب ہے اس کی اضافت کے ساتھ، جیسے کہو: (هو أخوك أخو الرخاء لا أخو البلاء) (یعنی وہ کشائش میں تیرا بھائی ہے مصیبت میں نہیں) کہتے ہیں تو حدیث میں مذکور (أولیٰ) ولی کی مانند ہے! اگر کہا جائے واحد کیلئے کیونکر مضاف کیا جائے اور وہ اس سے جزو نہیں؟ تو جواب یہ ہوگا کہ جب اس کا معنی اقرب فی النسب ہے تو اس کی اضافت جائز ہوگی اگر چہ اس کا جزو نہیں جیسے آپ کا یہ فرمان ہے: (برَّ أمَّك ثم أباك ثم أدناك) کہتے ہیں اس پر اس کلامِ موجز میں وہ متانت اور کثرتِ معانی ہے جس کی نظیر نہیں تو اللہ کی حمد جس نے اس تاویل وتوجیہہ کی توفیق دی اھ،

بقول ابن حجر یہ کلام گنجلک سے خالی نہیں! کرمانی نے اس کی تلخیص کرتے ہوئے لکھا ذکر اَولی کی صفت ہے نہ کہ رجل کی اور اولی بمعنی (القريب الأقرب) ہے تو گویا کہا: تو وہ میت کے قریبی مذکر کے لئے ہے رجل وصلب کی جہت سے جو قریبی ہو نہ کہ بطن و

رحم کی طرف سے، من حیث المعنی اولی میت کی طرف مضاف ہے اور ذکر رجل کے ساتھ اولویت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے تو اس سے اس اولی سے نفیِ میراث کیا جو ماں کی جہت سے ہو جیسے ماموں، بقول ابن حجر میں نے سب کچھ جوں کا توں نقل کر دیا ہے صرف طوالت سے بچنے کے لئے امثلہ حذف کی ہیں، نووی لکھتے ہیں اس بات پر اجماع ہے کہ اگر فروض کے بعد عصبہ کے لئے کچھ مال باقی رہے تو الاقرب فالاقرب کے لحاظ سے اس کی تقسیم ہوگی تو عاصبِ قریب کی موجودی میں دور کا عاصب وارث نہ ہوگا اور عصبہ ہر ذکر جس کی میت سے ایسی قرابت ہے کہ میت اور اس کے مابین کوئی عورت نہیں (یعنی میت سے اس کا رشتہ کسی خاتون کے واسطہ سے نہیں) تو اگر یہ اکیلا ہوا تو سب مال کا وارث ہوگا اور اگر ایسے اصحابِ فروض بھی ہیں جنہیں ان کا حصہ دے کر بھی کچھ مال بچتا ہے تو بقیہ ان عصبہ کا ہے اور اگر ایسے اصحابِ فروض تھے کہ سبھی ترکہ ان کے مابین تقسیم ہو گیا تو اب اس کے لئے کچھ نہیں

قرطبی کہتے ہیں جہاں تک فقہاء کا بہن کو بیٹی کے ساتھ عصبہ کا نام دینا تو یہ علی سبیل التجوز ہے کیونکہ جب وہ اس مسئلہ میں بیٹی سے جو بچ گیا، کی حقدار ہوئی تو عاصب سے مشابہ ہوئی بقول ابن حجر بخاری نے اس پر ایک ترجمہ قائم کیا ہے جو آگے آئے گا، طحاوی کہتے ہیں ایک قوم۔یعنی ابن عباس اور ان کے اتباع۔ نے ابن عباس سے مروی حدیث کے ساتھ استدلال کیا ہے جس میں ہے کہ جس نے بیٹی، حقیقی بھائی اور حقیقی بہن چھوڑی تو اس کی بیٹی کے لئے ترکہ کا نصف اور باقی اس کے بھائی کا ہے جب کہ بہن کے لئے کچھ نہیں چاہے وہ حقیقی ہے، اسے طرد (یعنی رد) کیا کہ اگر حقیقی نہیں اور عصبہ ہیں تو ان حضرات نے کہا بیٹی کی موجودی میں اس کے لئے کچھ نہ تھا بلکہ بیٹی کو دینے کے بعد جو باقی رہا وہ اب عصبہ کا ہے چاہے دور کا رشتہ ہو، ان کا احتجاج اس آیت سے بھی ہے: (اِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَّلَهُ اُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَاتَرَكَ) [المائدة: ۱۷۶] کہتے ہیں جس نے بیٹی کی موجودی میں بہن کو ترکہ میں کوئی حصہ دیا اس نے ظاہرِ قرآن کی مخالفت کی، کہتے ہیں ان کے برخلاف استدلال کیا گیا ہے اس امر پر اتفاق کے ساتھ کہ جس نے بیٹی، پوتا اور پوتی (متساویین) چھوڑیں تو بیٹی کے لئے نصف ہے اور باقی کا ترکہ پوتے اور پوتی دونوں کے درمیان (مساوی طور پر) تقسیم ہوگا ،صرف پوتے کو اس باقی کے لئے خاص نہیں کیا اس وجہ سے کہ وہ مذکر ہے بلکہ اس کے ساتھ اس کی حقیقی بہن کو بھی حصہ دار بنایا، کہتے ہیں تو اس سے معلوم پڑا کہ حدیثِ ابن عباس مذکور اپنے عموم پر نہیں بلکہ وہ ایک خاص صورت میں ہے وہ یہ کہ جب متوفی نے بیٹی، چچا اور پھوپھی چھوڑی تو بیٹی کے لئے نصفت اور جو باقی بچا وہ چچا کے لئے ہے، پھوپھی کا بالا جماع (اس ترکہ میں) کوئی حصہ نہیں، کہتے ہیں تو نظر بھائی کے ساتھ بہن کے ابن اور بنت کے ساتھ الحاق کو مقتضی ہے نہ کہ چچا اور پھوپھی کے ساتھ کیونکہ اگر میت کے سوائے حقیقی بہن اور بھائی کے کوئی اور نہ ہوں تو ترکہ انہی دو کے مابین تقسیم ہوگا تو اسی طرح اگر پوتا اور پوتی چھوڑے ہیں بخلاف اس کے کہ اگر چچا اور پھوپھی چھوڑے ہوں تب سارا (باقی بچا) ترکہ چچا کے لئے ہوگا، پھوپھی کا بالاتفاق کوئی حصہ نہیں

کہتے ہیں جہاں تک آیت سے ان کا احتجاج تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس امر پر اجماع ہے کہ اگر میت نے بیٹی اور والد کی طرف سے بھائی چھوڑا ہو تو بیٹی کے لئے نصف اور باقی ترکہ بھائی کے لئے ہے اور یہ کہ قولہ تعالیٰ: (لیس له ولد) کا مطلب ہے وہ ولد جو سب مال کا وارث بنے نہ کہ وہ ولد جو حصہ دار نہیں ہوتا، اقربِ عصبات بیٹے ہیں پھر ان کے بیٹے اور نیچے تک پھر والد پھر دادا اور بھائی، اگر ان دونوں میں ایک ہو، اگر دونوں ہوں تو اس بارے حکم کا آگے بیان ہوگا، پھر بھتیجے اور بھتیجیاں اور ان کی اولاد، نیچے تک، پھر

چچے پھران کی اولاد، نیچے تک اور جو مُدلی بأبوین ہے (یعنی جس کا میت سے دو آباء کے توسط سے رشتہ ہے) وہ مدلی بأب (یعنی جسکا ایک اب کے توسط سے رشتہ ہے) پرمقدم ہے لیکن والدشریک بھائی شقیق (یعنی جو ماں اور باپ دونوں کی طرف سے ہو) بھائی کے بیٹے پر مقدم ہے، والدشریک بھائی کا بیٹا (رشتہ میں) والدین کے چچا پر مقدم ہے اور والد کا (رشتہ میں) چچا والدین کے چچازاد پر مقدم ہے، اس کے ساتھ بخاری نے اس امر پر استدلال کیا ہے کہ پوتا سارے ترکہ کا وارث بنے گا اگر اس سے مادون بیٹا نہیں (یعنی اگر اپنی اولاد نہیں ہے) اور اس امر پر کہ دادا سب مال کا وارث بنے گا جب اس کے نیچے والا والد نہیں اور اس امر پر کہ ماں شریک بھائی اگر وہ ابن عم بھی ہے تو فرض وتعصب دونوں جہت سے اس کا وراثت میں حصہ ہوگا، اس سب پر بحث و بیان آگے آ رہا ہے۔

اس حدیث کو مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے بھی (الفرائض) میں تخریج کیا۔

6 - باب مِيرَاثِ الْبَنَاتِ (بیٹیوں کا وراثت سے حصہ)

اس ضمن میں اصل جیسا کہ شروع میں گزرا، یہ قولہ تعالیٰ ہے: (يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ) [النساء: ۱۱] اس طرف اور اس کے شانِ نزول کی طرف اشارہ گزرا اور یہ کہ اہلِ جاہلیت بیٹیوں کو وراثت سے محروم رکھتے تھے جیسا کہ ابوجعفر بن حبیب نے کتاب المحجر میں ذکر کیا، لکھتے ہیں بعض عقلائے جاہلیت نے بیٹی کو وراثت سے حصہ دیا لیکن بیٹوں کے برابر، اس کا نام عامر بن جُشم ہے، اس سببِ مذکور کے ساتھ تمسک کیا جس نے قولہ تعالیٰ: (فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ) کی بابت مشہور سوال کا جواب دیا، سوال یہ تھا کہ آیت میں دو بیٹیوں کے حکم کا ذکر ہے جب دونوں اکٹھی موجود ہوں اسکے بیٹے کے ساتھ نہ کہ اگر منفرد ہو اور دونوں صورتوں میں ایک بیٹی کے حکم کا ذکر کیا ہے اسی طرح دو سے زائد بیٹیوں کے حکم کا ذکر ہے (یعنی اس صورت حال کے حکم کا ذکر نہیں کہ اگر صرف دو بیٹیاں ہوں کوئی اور اولاد نہیں) ابن عباس اپنی اس رائے میں منفرد ہیں کہ دونوں کا حکم ایک بیٹی ۔اگر ہو۔ کے حکم کی مانند ہے، جمہور نے اس کا انکار کیا، ان کے ماخذ کی بابت اختلاف کیا گیا تو کہا گیا دونوں کا حکم تین اور زائد کے حکم کی طرح ہے اس کی دلیل سنت کا بیان ہے کہ آیت جب محتمل المعانی ہے تو سنت نے تبیین کی کہ دو بیٹیوں کا حکم دو سے زائد کے حکم کی مانند ہے اور یہ سببِ نزول میں واضح ہے تو چچا نے جب (سعد بن ربیع کی) دو بیٹیوں کو میراث سے محروم کیا تو ان کی والدہ نے نبی اکرم کے سامنے یہ مسئلہ گوشگزار کیا تو آپ نے فرمایا: (يقضي الله في ذلك) (یعنی اس بارے اللہ کوئی فیصلہ کرے گا) تو آیتِ میراث نازل ہوئی تو چچا کی طرف پیغام بھیجا کہ سعد کی دونوں بیٹیوں کو ترکہ کا دو تہائی دے دو اس پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا کہ اس سے سنت کے ساتھ قرآن کا نسخ لازم آتا ہے کیونکہ یہ بیان وتبیین ہے نہ کہ نسخ

بعض نے کہا دو بہنوں پر قیاس کرنے کے ساتھ۔ اور بیٹیاں ان کی نسبت اولیٰ ہیں کہ میت سے ان کا رشتہ اس کی بہنوں کی نسبت زیادہ قریبی ہے، تو (کم از کم) بہنوں سے انہیں کم نہ ملے گا، بعض نے کہا آیت میں (فوق) کا لفظ مقحم ہے، یہ غلط ہے بقول مبرد اس جہت سے (دو بیٹیوں کا حکم) ماخوذ ہوگا کہ اقل عدد جس میں دونوں صنف مجتمع ہوں ایک بیٹا اور بیٹی ہے تو اگر ایک بیٹی کیلئے ایک تہائی ہے تو دو بیٹیوں کیلئے دو تہائی ہوئے، اسماعیل قاضی احکام القرآن میں لکھتے ہیں اس کا اخذ اس آیت سے کیا جائے گا: (للذكر مثل

حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ) کیونکہ یہ مقتضی ہے کہ اگر ایک بیٹا اور ایک بیٹی ہے تو بیٹے کیلئے دو تہائی اور بیٹی کیلئے ایک تہائی ہے تو جب وہ بیٹے کی موجودی میں ایک تہائی کی مستحق ہے تو ایک اور بیٹی کی موجودی میں ایک تہائی کیلئے تو بطریقِ اولی اس کا استحقاق ہے! سہیلی کہتے ہیں اس کا اخذ (حظ الانثیین) لامِ تعریف برائے جنس کے استعمال سے ماخوذ ہے میں کہ یہ دال ہے کہ دونوں دوثلث کی مستحق ہیں اور یہ کہ اگر ایک ہے تو بیٹے کی ساتھ وہ ایک تہائی کی مستحق ہے، اس کا ظاہر یہ تھا کہ اگر وہ تین ہوتیں تو تمام مال کی وارث ہوتیں تو اسی لئے تین اور تین سے زائد کا حکم بیان کر دیا اور دو کے حکم کے اعادہ سے استغناء کیا کیونکہ وہ دلالتِ لفظ کے ساتھ گزر چکا

صاحبِ کشاف لکھتے ہیں اس کی توجیہہ یہ ہے کہ جس طرح بیٹا ایک بیٹی کے ساتھ دوثلث کا مالک بنتا ہے تو اگر دو بیٹیاں ہوں تو وہ بھی دوثلث کی مالک بنیں گی تو جب ذکر کیا وہ جو دو کے حکم پر دال ہے تو اس کے بعد دو سے زائد کا حکم ذکر کیا، یہ قاضی کی کلام سے منتزع ہے، طیبی نے اس کی تائید کرتے ہوئے لکھا کہ قاضی نے قولہ تعالیٰ: (فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً) میں فاء کو مدِنظر رکھا ہے اس لئے کہ ترتیبِ فاء کا اور قولہ تعالیٰ: (فَوْقَ اثْنَتَيْنِ) میں وصف کا مفہوم اس کیلئے مشعِر ہیں تو گویا جب کہا: (لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ) تو عبارتِ نص کے لحاظ سے ایک بیٹا اور ایک بیٹی اگر ہوں، کے حکم کا علم ہوا اور اس سے اشارۃ النص کے بحسب دو بیٹیوں کا حکم معلوم ہوا کیونکہ بیٹا ایک بیٹی کی موجودی میں جس طرح دو تہائی کا وارث بنتا ہے تو دو بیٹیاں اگر ہیں (اور بیٹا کوئی نہیں) تو وہ (بھی) دو تہائی کی وارث بنیں گی پھر (اللہ تعالیٰ نے) ارادہ کیا کہ دو بیٹیوں سے زیادہ اگر ہیں، کا حکم ذکر کریں تو فرمایا: (فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ) تو جس نے عبارتِ نص مدِنظر رکھی اس نے کہا حالتِ اجتماع مراد ہے نہ کہ انفراد اور جس نے اشارتِ نص کا اعتبار کیا اس نے کہا دو بیٹیوں کا حکم مطلقاً حکمِ ذکر ہے، اس تقریر پر اعتراض کیا گیا کہ سابق مذکور سے ثابت ہوا کہ دونوں کیلئے ایک صورت ایسی بھی ہے کہ جس میں ان کیلئے دو تہائی ہے اور یہ ہمیشہ صورتِ اجتماع نہیں کیونکہ اگر دو بیٹیوں کے ساتھ ساتھ ایک بیٹا بھی ہے تو دونوں کیلئے دو تہائی نہیں، اس کا جواب دشوار ہے الا یہ کہ اس کی طرف یہ منضم کیا جائے کہ حدیث اس کے درمیان ہے، ابن عباس کی طرف سے عذر یہ ہوسکتا ہے کہ انہیں یہ حدیث پہنچ نہ سکی تو وہ ظاہرِ آیت کے ساتھ چلے اور سمجھے کہ قولہ تعالیٰ: (فوق اثنتیین) دو تہائی سے زیادہ کے انتفاء کیلئے ہے نہ کہ دو کیلئے اس کے اثبات کیلئے، اسی طرح سہیلی کے جواب پر یہ امر وارد ہوتا ہے کہ دو بیٹیوں کا وراثت سے دو تہائی کا حصہ ہر صورت میں ان کیلئے نہیں ہوتا۔

- 6733حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ قَالَ أَخْبَرَنِي عَامِرُ بْنُ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ مَرِضْتُ بِمَكَّةَ مَرَضًا فَأَشْفَيْتُ مِنْهُ عَلَى الْمَوْتِ فَأَتَانِي النَّبِيُّ ﷺ يَعُودُنِي فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ لِي مَالاً كَثِيرًا وَلَيْسَ يَرِثُنِي إِلاَّ ابْنَتِي أَفَأَتَصَدَّقُ بِثُلُثَيْ مَالِي قَالَ لاَ قَالَ قُلْتُ فَالشَّطْرُ قَالَ لاَ قُلْتُ الثُّلُثُ قَالَ الثُّلُثُ كَبِيرٌ إِنَّكَ إِنْ تَرَكْتَ وَلَدَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَتْرُكَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ وَإِنَّكَ لَنْ تُنْفِقَ نَفَقَةً إِلاَّ أُجِرْتَ عَلَيْهَا حَتَّى اللُّقْمَةَ تَرْفَعُهَا إِلَى فِي امْرَأَتِكَ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَأُخَلَّفُ عَنْ هِجْرَتِي فَقَالَ لَنْ تُخَلَّفَ بَعْدِي فَتَعْمَلَ عَمَلاً تُرِيدُ بِهِ وَجْهَ اللَّهِ إِلاَّ ازْدَدْتَ بِهِ رِفْعَةً وَدَرَجَةً وَلَعَلَّ أَنْ تُخَلَّفَ بَعْدِي حَتَّى يَنْتَفِعَ بِكَ أَقْوَامٌ وَيُضَرَّ بِكَ آخَرُونَ ، لَكِنِ الْبَائِسُ سَعْدُ ابْنُ خَوْلَةَ

يَرْثِي لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ مَاتَ بِمَكَّةَ .قَالَ سُفْيَانُ وَسَعْدُ بْنُ خَوْلَةَ رَجُلٌ مِنْ بَنِي عَامِرِ بْنِ لُؤَيٍّ (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۲۳۳)

أطرافه 56، 1295، 2742، 2744، 3936، 4409، 5354، 5659، 5668، 6373

الوصایا میں اس کی مفصل شرح گزری غرضِ ترجمہ یہاں اسکا یہ جملہ ہے: (ولیس یرثنی إلا ابنتی) پہلے ذکر ہوا کہ حضرت سعد کی یہ نفی اپنی اولاد کی نسبت سے تھی (کہ تب سوائے ایک بیٹی کے ان کی کوئی اولاد نہ تھی) وگرنہ ان کے عصبات موجود تھے جن کا ان کے ترکہ میں حصہ تھا۔

6734 - حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ قَالَ أَخْبَرَنِي عَامِرُ بْنُ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ مَرِضْتُ بِمَكَّةَ مَرَضًا فَأَشْفَيْتُ مِنْهُ عَلَى الْمَوْتِ فَأَتَانِي النَّبِيُّ ﷺ يَعُودُنِي فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ لِي مَالاً كَثِيرًا وَلَيْسَ يَرِثُنِي إِلَّا ابْنَتِي أَفَأَتَصَدَّقُ بِثُلُثَيْ مَالِي قَالَ لَا قَالَ قُلْتُ فَالشَّطْرُ قَالَ لَا قُلْتُ الثُّلُثُ قَالَ الثُّلُثُ كَبِيرٌ إِنَّكَ إِنْ تَرَكْتَ وَلَدَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَتْرُكَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ وَإِنَّكَ لَنْ تُنْفِقَ نَفَقَةً إِلَّا أُجِرْتَ عَلَيْهَا حَتَّى اللُّقْمَةَ تَرْفَعُهَا إِلَى فِي امْرَأَتِكَ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَأُخَلَّفُ عَنْ هِجْرَتِي فَقَالَ لَنْ تُخَلَّفَ بَعْدِي فَتَعْمَلَ عَمَلاً تُرِيدُ بِهِ وَجْهَ اللَّهِ إِلَّا ازْدَدْتَ بِهِ رِفْعَةً وَدَرَجَةً وَلَعَلَّ أَنْ تُخَلَّفَ بَعْدِي حَتَّى يَنْتَفِعَ بِكَ أَقْوَامٌ وَيُضَرَّ بِكَ آخَرُونَ لَكِنِ الْبَائِسُ سَعْدُ ابْنُ خَوْلَةَ يَرْثِي لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ مَاتَ بِمَكَّةَ قَالَ سُفْيَانُ وَسَعْدُ بْنُ خَوْلَةَ رَجُلٌ مِنْ بَنِي عَامِرِ بْنِ لُؤَيٍّ

أطرافه 56، 1295، 2742، 2744، 3936، 4409، 5354، 5659، 5668، 6373 (ایضاً).

اس کی شرح اور بیٹی اور بہن کے حصہ بارے مکمل بحث باب (میراث الأخوات مع البنات) میں آرہی ہے جہاں ایک اور حوالے کے ساتھ اسود سے یہی روایت نقل کی ہے، سند میں ابونصر سے ہاشم بن قاسم، شیبان سے ابن عبدالرحمن اور اشعث سے مراد ابن ابوالشعثاء سلیم محاربی ہیں اسے یزید بن ہارون نے کتاب الفرائض میں ثوری عن اشعث عن اسود بن یزید سے تخریج کرتے ہوئے لکھا کہ ابن زبیر کے پاس بیٹی اور بہن کا قضیہ پیش ہوا تو بیٹی کو نصف اور باقی مال عصبہ میں (جن میں بہن بھی شامل تھی) تقسیم کر دیا تو میں نے عرض کی حضرت معاذ نے یمن میں یہ فیصلہ کیا تھا تو یہی حدیث ذکر کی تو کہنے لگے میرے ایلچی بن کر قاضیٔ کوفہ عبداللہ بن عتبہ کے پاس جاؤ اور انہیں یہ حدیث بیان کرو، دارمی اور طحاوی نے بھی ثوری کے طریق سے اس کا نحو نقل کیا۔

۷ - باب مِيرَاثِ ابْنِ الِابْنِ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ (بیٹے کے عدم کی صورت میں پوتے کی میراث)

یعنی اگر میت کا صلبی بیٹا نہیں ہے یعنی نہ پوتے کا والد اور نہ اس کا چچا۔ (وقال زید الخ) اسے سعید بن منصور نے عبد الرحمٰن بن ابوزناد عن ابیہ عن خارجہ بن زید عن ابیہ سے موصول کیا۔(بمنزله الولد) یعنی صلبی بیٹے کی طرح۔(إذا لم يكن دونهم) یعنی ان کے اور میت کے درمیان۔(ولد ذکر) مونث سے احتراز کیا(ذکر) کا لفظ اکثر کے نسخوں سے ساقط ہے کشمیہنی کے ہاں یہ ثابت ہے، سعید بن منصور کی مذکورہ بالا روایت میں بھی ہے۔ (یرثون کما الخ) یعنی اگر منفرد ہیں تو تمام مال کے وارث ہوں گے اور ان افراد کیلئے حاجب ہوں گے جن کا میت سے رشتہ ان سے کمتر ہے یعنی جن کا اس سے رشتہ دو یا زائد کے واسطہ سے ہے، ہر اعتبار سے ان کے ساتھ مشابہت مراد نہیں آخر میں ان کا قول: (ولا یرث ولد الابن مع الابن) ما تقدم کی تاکید ہے کیونکہ بیٹے کی موجودی میں پوتوں/ پوتیوں (یعنی اس زندہ بیٹے کی اولاد) کا محروم ہونا(إذا لم یکن دونهم الخ) سے بطریق المفہوم ماخوذ ہے۔

- 6735حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ حَدَّثَنَا ابْنُ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَلْحِقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ

أطرافه 6732، 6737، - 6746 (اسی میں سابقہ سابقہ نمبر).

یہ کچھ قبل ہی مشروحا گزری ابن بطال کہتے ہیں اکثر فقہاء کا اس شخص کی بابت جس نے بیوی، والد، بیٹی، پوتا اور پوتی چھوڑا، قول ہے کہ فروض مقدم کئے جائیں گے (یعنی جو حصے قرآن وسنت میں طے شدہ ہیں) تو بیوی کو ایک بٹا چار، والد کو ایک بٹا چھ اور بیٹی کو نصف دے کر باقی ترکہ بیٹے کی اولاد کے درمیان اس طرح تقسیم ہوگا کہ مذکر کیلئے مونث سے دگنا ہو تو اگر بیٹی بیٹے سے اسفل ہے تو باقی بیٹے کا ہے نہ کہ بیٹی کا، بعض نے کہا مطلقا باقی سب اس کا ہے (یعنی اسفل قرابت کو مد نظر رکھے بغیر) کیونکہ آپ نے فرمایا ہے: (فما بقی فلأولی رجل ذکر) زید بن ثابت اور جمہور نے اس آیت سے تمسک کیا: (فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ) ، اس امر پر اجماع ہے کہ پوتے اور پوتیاں اپنے بیٹوں کے فقدان کی صورت میں (اپنے) بیٹوں کی طرح ہیں اگر تعداد میں وہ مستوی ہوں تو اس پر یہ صورت (فلأولی رجل ذکر) کے عموم سے مستثنیٰ ہے۔

- 8 باب مِيرَاثِ ابْنَةِ ابْنٍ مَعَ ابْنَةٍ (بیٹی کے ساتھ پوتی کی میراث)

نسخہ کشمیہنی میں (مع بنت) ہے۔

- 6736حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا أَبُو قَيْسٍ سَمِعْتُ هُزَيْلَ بْنَ شُرَحْبِيلَ قَالَ سُئِلَ أَبُو مُوسَى عَنِ ابْنَةٍ وَابْنَةِ ابْنٍ وَأُخْتٍ فَقَالَ لِلابْنَةِ النِّصْفُ وَلِلأُخْتِ النِّصْفُ وَأْتِ ابْنَ مَسْعُودٍ فَسَيُتَابِعُنِي فَسُئِلَ ابْنُ مَسْعُودٍ وَأُخْبِرَ بِقَوْلِ أَبِي مُوسَى فَقَالَ لَقَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ أَقْضِي فِيهَا بِمَا قَضَى النَّبِيُّ ﷺ لِلابْنَةِ النِّصْفُ وَلابْنَةِ ابْنٍ السُّدُسُ تَكْمِلَةَ الثُّلُثَيْنِ وَمَا بَقِيَ فَلِلأُخْتِ فَأَتَيْنَا أَبَا مُوسَى فَأَخْبَرْنَاهُ بِقَوْلِ ابْنِ مَسْعُودٍ فَقَالَ لا تَسْأَلُونِي مَا دَامَ هَذَا الْحَبْرُ فِيكُمْ

.طرفه - 6742

ترجمہ: ابوموسیٰؓ سے کسی نے بیٹی اور پوتی اور بہن (کے حصوں) کی بابت سوال کیا تو انھوں نے کہا آدھا بیٹی کے لیے اور آدھا بہن کے لیے ہے اور تم ابن مسعودؓ سے جا کر پوچھو یقین ہے کہ وہ بھی میرے ہی جیسا جواب دیں گے تو ان سے پوچھا گیا اور ابوموسیٰؓ کا جواب ان سے بیان کیا گیا تو انھوں نے کہا کہ اگر میں یہ جواب دوں تو گمراہ ہو جاؤں اور ہرگز ہدایت نہ پاؤں، میں اس میں وہی حکم لگاؤں گا جو نبی پاک نے لگایا ہے، بیٹی کے لیے آدھا اور پوتی کے لیے چھٹا، یہ دوتہائیوں کا تکملہ ہوا اور باقی جو بچا وہ بہن کے لئے ہے (سائل کہتا ہے) پھر ہم ابوموسیٰؓ کے پاس آئے اور ہم نے ان سے ابن مسعودؓ کا فتویٰ بیان کیا تو انھوں نے کہا جب تک یہ بڑا عالم تم میں ہے مجھ سے کبھی نہ پوچھنا۔

(أبو قيس) یہ عبدالرحمٰن بن ثروان ہیں، ہذیل زاء کے ساتھ مصغرا ہے، کثیر فقہاء کی کتب میں (هذيل) واقع ہے یہ تحریف ہے، یہ ابن شرحبیل ہیں یہ اور ان سے راوی کوفی اودی ہیں، نسائی کی وکیع عن سفیان کے طریق سے روایت میں: (عن أبي قيس واسمه عبد الرحمن) واقع ہے۔ (سئل أبو موسى الخ) نسائی کی غندر عن شعبہ سے روایت میں ہے کہ ایک شخص ابو موسی اشعری جو کہ (کوفہ کے) امیر تھے اور سلمان بن ربیعہ باہلی کے پاس آیا اور دونوں سے سوال کیا، ابوداؤد نے بھی اعمش عن ابوقیس سے یہی ذکر کیا البتہ ان کی امارت کا ذکر نہیں کیا یہی ترمذی، ابن ماجہ، طحاوی اور دارمی کی کئی طرق کے ساتھ ثوری سے ابوموسی کے ساتھ سلمان بن ربیعہ کے ذکر کی زیادت کے ساتھ منقول ہے، انہوں نے ذکر کیا کہ سلمان ابوموسی کے دور میں کوفہ کے قاضی تھے۔ (وائت ابن مسعود الخ) اعمش اور ثوری کی مشار الیہما روایتوں میں ہے: (فقال له أبو موسى وسلمان بن ربيعة) ان کے ہاں (فسيتابعنا) ہے، ابوموسی نے یہ بات علی سبیل الظن کہی تھی کیونکہ انہوں نے اجتہاد کیا اور سلمان نے ان کی موافقت کی تو خیال کیا (یہ اجتہاد صحیح ہوگا اور) ابن مسعود ان کی متابعت کریں گے، یہ بھی ممکن ہے کہ ابن مسعود کے پاس جانے کا مشورہ بطورِ استثبات دیا ہو۔

(لقد ضللت الخ) ابوموسی کے قول کہ وہ بھی ہماری موافقت کریں گے جواب میں یہ کہا اور اشارہ کیا کہ یہ صریح سنت کے خلاف ہے اور اگر عمدا ایسا کیا تو گمراہ ہوں گے۔ (أقضي فيها الخ) دارقطنی کی حجاج بن ارطاۃ عن عبدالرحمٰن بن مروان کے طریق سے روایت میں ہے کہ کہا میں کیسے کہوں یعنی قولِ ابوموسی کے مثل۔ (وقد سمعت رسول الله ﷺ يقول) تو یہی ذکر کیا۔

(فأتينا الخ) اس میں اشارہ ہے کہ راویٔ حدیث ہذیل سائل کے ہمراہ ابن مسعود کے ہاں گئے ان کا جواب سن کر اکھٹے ہی ابو موسی کے پاس آئے اور انہیں بتلایا۔ (ما دام هذا الحبر) حاء پر زبر اور زیر دونوں پڑھی جاتی ہیں، جوہری نے نقل کیا اور زیر کو ترجیح دی، فراء نے جزم کیا کہ حاء مکسور ہے اور کہا اس حبر (یعنی روشنائی) کے نام پر یہ نام پڑا جس کے ساتھ کتابت کی جاتی ہے، ابوعبید ہروی کے بقول (هو العالم بتحبير الكلام و تحسينه) (یعنی جو کلام کی تزیین وتحسین کرنا جانتا ہے) اور یہ تمام محدثین کی روایت میں (حاء کی) زبر کے ساتھ ہے، ابوہیثم نے زیر کا انکار کیا، راغب کہتے ہیں عالم کو حبر اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کے علوم کے اثرات (اس کے شاگردوں اور کتب کی صورت میں) باقی رہتے ہیں، یہ واقعہ حضرت عثمان کے دور کا ہے انہی کے عہد میں ابوموسی کو کوفہ کا امیر مقرر کیا گیا تھا ان سے قبل ابن مسعود اس کے امیر تھے پھر ابوموسی کی ولایت سے ایک مدت قبل انہیں معزول کر دیا گیا، ابن بطال کہتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ عالم اگر سمجھے کہ کسی مسئلہ میں نص موجود نہیں تو وہ اجتہاد کر سکتا ہے اور جواب کا متولی نہ بنے تا آنکہ اس بارے بحث وتمحیص کرے، یہ بھی ثابت ہوا کہ

تنازع کی صورت میں سنت حجت ہے تو اس کی طرف رجوع واجب ہے، صحابہ کرام کی انصاف پروری، اعتراف بالحق اور اس کی طرف رجوع کرنے کی عادت بھی ظاہر ہوئی اور اہلِ علم کے فضل وعلم کا معترف ہونا بھی، ابن مسعود کی سنت پر کثرتِ اطلاع بھی عیاں ہوئی، کہتے ہیں فقہاء کے مابین ابن مسعود کی اس روایت کی بابت کوئی اختلاف نہیں ابوموسی کی کلام میں اشعار ہے کہ انہوں نے بھی رجوع کر لیا، بقول ابن عبدالبر اس میں فقط ابوموسی اور سلمان بن ربیعہ نے ہی مخالفت کی تھی ابوموسی نے تو رجوع کر لیا اور شائد سلمان نے بھی (شائد نہیں بلکہ یقیناً) سلمان مذکور کی صحابیت بارے اختلاف ہے حضرات عمر وعثمان کے ادوار میں فتوحاتِ عراق میں شریک تھے دورِ عثانی میں شہید ہو گئے انہیں گھوڑوں کے بارہ میں نہایت معرفت وتجربہ کی بنا پر سلمان الخیل کہا جاتا تھا،

طحاوی نے ابن مسعود کی اس روایت سے استدلال کیا کہ ابن عباس کی حدیث: (فما أبقت فلأولى رجل ذكر) سے مراد جومیت کا قریب ترین عصبہ ہو اور اگر یہ کوئی خاتون ہے تو باقی کا ترکہ اسی کو ملے گا، اس سے وجہِ دلالت یہ ہے کہ نبی اکرم نے باپ شریک بہنوں کو بیٹی کے ساتھ عصبہ بنایا ہے تو یہ بنات کے ساتھ ارث کی جانب سے حکمِ ذکور میں ہوئیں، دیگر نے کہا اللہ تعالی کے قول: (اِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ)[النساء : ۱۷۶] میں ولدِ مذکور کے ذکر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قولِ قائل کہ (وُلِدَ لفلان كذا) (یعنی فلاں کے ہاں بچہ ہوا) سے وہی سابق الی الوہم ہے تو یہ جملہ سن کر ذہن میں سب سے قبل یہی آتا ہے کہ وہ بیٹا ہوگا چاہے حقیقت میں بیٹیاں ہی ہوں لیکن یہ امرِ شائع ہے، اللہ تعالی کا فرمان ہے: (إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ)[التغابن: ۱۵] اور کہا: (لَنْ يَنفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ) [الممتحنة: ۳] اور ایک کافر کا قول نقل کرتے ہوئے ذکر ہوا: (لَأُوتَيَنَّ مَالاً وَوَلَداً) [مريم : ۷۷] تو ان آیات میں ولد اور اولاد سے مراد ذکور ہیں نہ کہ اناث! کیونکہ عرب بنات کے ساتھ تکاثر نہ کرتے تھے (یعنی ان کی کثرت کے خواہاں اور اس پر نازاں نہ ہوتے تھے) تو جب اللہ تعالی کا قول: (اِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ) کو بیٹوں پر محمول کیا جانا بہن کے بیٹی کے ساتھ میراث میں شریک ہونے کیلئے مانع نہیں، بالفرض اگر آیت میں ولد اعم ہے تو یہ محتمل ہے کہ اس کے ساتھ عموم علی ظاہرہ مراد ہو اور یہ بھی کہ خصوصیت کے ساتھ بیٹے ہی مراد ہوں تو سنتِ صحیحہ نے تبیین کی کہ اس سے مراد بیٹے ہیں نہ کہ بیٹیاں!

ابن عربی لکھتے ہیں قصہِ ابوموسی اور ابن مسعود سے حدیث کی معرفت سے قبل قیاس پر عمل کا جواز ماخوذ ہے اور جب حدیث کا علم ومعرفت ہو جائے تب اس کی طرف رجوع اور سنت کے مخالف حکم و رائے کا نقض کرنا ہوگا بقول ابن حجر ابوموسی کی صنیع سے ماخوذ ہوگا کہ وہ حدیث کی طلب وتلاش سے پہلے عمل بالاجتہاد کی رائے رکھتے تھے اور یہی لائق ہے اس شخص کے جو مخصص کی طلب وتلاش سے قبل عمل بالعام کی روش رکھتا ہے، ابن حاجب نے اس امر پر اجماع نقل کیا ہے کہ مخصص بارے بحث وتلاش سے قبل عموم پر عمل کرنا منع ہے، تعاقب کیا گیا کہ ابواسحاق اسفرائنی اور ابواسحاق شیرازی نے اس ضمن میں اختلاف نقل کیا ہے، ابوبکر صیرفی اور ایک جماعت کا موقف ہے کہ یہی مشہور ہے، حنفیہ سے منقول ہے کہ فوری طور پر تو یہی واجب ہے کہ عموم کیلئے انقیاد ہو، ابن شریح، ابن خیران اور قفال کہتے ہیں تلاش ضروری ہے، ابوحامد کا قول ہے کہ اسی طرح مطلق امر اور نہی بارے بھی اختلاف ہے۔

اس حدیث کو ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ اور نسائی نے بھی (الفرائض) میں تخریج کیا۔

9 - باب مِيرَاثِ الْجَدِّ مَعَ الْأَبِ وَالإِخْوَةِ (والد اور بھائیوں کے ساتھ دادے کا وراثت میں حصہ)

وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ وَابْنُ عَبَّاسٍ وَابْنُ الزُّبَيْرِ الْجَدُّ أَبٌ وَقَرَأَ ابْنُ عَبَّاسٍ (يَا بَنِي آدَمَ) (وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ) . وَلَمْ يُذْكَرْ أَنَّ أَحَدًا خَالَفَ أَبَا بَكْرٍ فِي زَمَانِهِ وَأَصْحَابُ النَّبِيِّ ﷺ مُتَوَافِرُونَ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ يَرِثُنِي ابْنُ ابْنِي دُونَ إِخْوَتِي وَلاَ أَرِثُ أَنَا ابْنَ ابْنِي وَيُذْكَرُ عَنْ عُمَرَ وَعَلِيٍّ وَابْنِ مَسْعُودٍ وَزَيْدٍ أَقَاوِيلُ مُخْتَلِفَةٌ

(حضرات ابوبکر، ابن عباس اور ابن زبیر قائل ہیں کہ دادا (وراثت میں) باپ کی طرح ہے اور ابن عباس نے یہ آیت پڑھی: ﴿يا بَنِيْ آدَمَ﴾ اور ﴿واتبعت ملة آبائي إبراهيم و إسحاق و يعقوب﴾ یہ ذکر نہیں کیا کہ کسی نے اس ضمن میں ابوبکرؓ کی مخالفت کی ہو [یعنی ان کے عہد میں] حالانکہ اس وقت کثیر صحابہؓ موجود تھے اور ابن عباس نے کہا میرے وارث میرے پوتے ہونگے بھائی نہ ہونگے اور میں اپنے پوتوں کا وارث نہ بنوں گا، حضرات عمر، علی، ابن مسعود اور زید سے اس ضمن میں مختلف اقوال منقول ہیں)

جد سے یہاں مراد جو والد کی جہت سے ہو (یعنی دادا، کیونکہ عربی میں والدہ کے والد کو بھی جد کہا جاتا ہے) اور اخوۃ سے مراد (الأشقاء) (شقیق کی جمع یعنی حقیقی، والدین یعنی دونوں کی طرف سے جو ہوں) اور وہ بھی جو صرف والد شریک ہوں، اس امر پر اجماع واقع ہے کہ باپ کی موجودی میں دادا کا وراثت میں کوئی حصہ نہیں۔ (وقال أبوبكر الجد أب) یعنی حقیقۃً وہ اب ہے لیکن قرب و بعد کے لحاظ سے مراتب متفاوت ہیں، بعض نے کہا معنی یہ ہے کہ حرمت اور وجوہِ برّ (یعنی نیکی اور حسنِ سلوک کرنے) میں وہ بمنزلہ والد ہے، ان مذکورین سے معروف اول ہی ہے، کتاب الفرائض میں یزید بن ہارون لکھتے ہیں ہمیں محمد بن سالم نے شعبی سے خبر دی کہ حضرات ابوبکر، ابن عباس اور ابن زبیر دادا کو والد کی حیثیت دیتے تھے کہ جس کا وہ وارث اسکا وہ بھی ہے اور جسکا وہ حاجب (یعنی اپنی موجودی کے باعث حصہ لینے سے روکنے والا) ہوتا ہے اس کا یہ بھی ہوگا، محمد بن سالم ضعیف ہیں اور شعبی نے حضرت ابوبکر کا زمانہ نہیں پایا، ایک اور طریق سے بھی یہ منقول ہے، اگر شعبی کے اس نقل کردہ کو عموم پر محمول کیا جائے تو اس سے ایک صورت میں ان کے اس اجماع کی خلاف ورزی لازم آتی ہے وہ یہ کہ والدہ کی والدہ اگر وہ علاتی ہو (بنی علات جو ایک باپ کی متعدد بیویوں سے اولاد ہو) وہ والد کے ساتھ ساقط ہوگی (یعنی وراثت سے محروم) مگر دادا کے ساتھ نہیں، دو صورتوں بارے اختلاف ہے ایک یہ کہ بنی علات اور بنی اعیان (یعنی جو والدین کی جانب سے باہم بہن بھائی ہوں) والد کے ساتھ ساقط ہوتے ہیں مگر دادا کے ساتھ نہیں مگر ابوحنیفہ اور ان کے اتباع کے نزدیک، اور والدہ، والد اور دو میں سے ایک بیوی کے ساتھ، باقی ترکہ کا ثلث لے گی جبکہ دادا کے ساتھ وہ تمام ترکہ کا ثلث لے گی البتہ اس ضمن میں ابویوسف نے کہا وہ والد کی مانند ہے

ارث بالولاء میں ایک تیسری صورت بھی ہے جس میں بھی اختلاف ہے، حضرت ابوبکر کا اثر دارمی نے شرطِ مسلم پر سند کے ساتھ ابوسعید خدری سے موصول کیا ہے، صحیح سند کے ساتھ ابوموسی کے حوالے سے بھی نقل کیا اسی طرح حضرت عثمان تک صحیح سند کے ساتھ نقل کیا کہ ابوبکر دادا کو بمنزلہِ والد قرار دیتے تھے ایک طریق میں ہے اس صورت میں کہ (إذا لم يكن دونه أب) (یعنی اس سے نیچے اگر اَب نہ ہو) صحیح سند کے ساتھ ابن عباس سے نقل کیا کہ حضرت ابوبکر نے دادا کو والد کے بمنزلہ کہا، بخاری نے آخر باب میں ابن عباس سے نقل کیا کہ حضرت ابوبکر نے اسے بمنزلہ والد کہا، المناقب میں ابن زبیر سے بھی موصولا یہی گزرا جہاں تک ابن عباس کا قول تو اسے محمد بن نصر مروزی نے کتاب الفرائض میں عمرو بن دینار عن عطاء عنہ سے نقل کیا دارمی نے بسند صحیح طاوس عنہ سے یہی ذکر کیا یزید بن

ہارون نے لیث عن طاوس سے نقل کیا کہ حضرات عثمان اور ابن عباس دادا کو والد کے بمنزلہ کرتے تھے ابن زبیر کا قول ابن ابوملیکہ کے طریق سے موصولا گزرا ہے، کہتے ہیں اہل کوفہ نے انہیں دادا کے بارہ میں خط لکھا تو کہا حضرت ابوبکر نے اسے والد کے بمنزلہ کیا تھا اس میں دلالت ہے کہ انہیں حضرت ابوبکر کی اس صنیع کے مطابق فتوی دیا، یزید بن ہارون نے سعید بن جبیر سے نقل کیا کہتے ہیں میں عبداللہ بن عتبہ کا کاتب تھا تو انہیں ابن زبیر کا خط آیا جس میں حضرت ابوبکر کے حوالے سے یہی مکتوب تھا۔

(وقرأ ابن عباس الخ) اسے محمد بن نصر نے عبدالرحمن بن معقل کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں ایک شخص نے ابن عباس سے دادا کی بابت پوچھا تو کہا: (أي أب لك أكبر؟)(یعنی تمہارا سب سے بڑا اب کون ہے؟) اس پر وہ خاموش رہا گویا اس کے جواب سے عاجز ہے تو میں نے کہا حضرت آدم! کہنے لگے قرآن میں (یا بنی آدم) نہیں سنا؟ (یعنی سب کو حضرت آدم کے بیٹے کہہ کر پکارا) اسے دارمی نے اس طریق سے نقل کیا، جہاں تک (وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِيْ الخ) سے ان کا احتجاج تو اسے سعید بن منصور نے عطاء عنہ کے حوالے سے موصول کیا، بعض ان حضرات نے آپ کے قول: (أنا ابن عبد المطلب) سے بھی تمسک کیا ہے حالانکہ آپ ان کے پوتے تھے۔(وأصحاب النبی الخ) گویا اس سے اس قول مذکور کی تقویت ثابت کر رہے ہیں کیونکہ سکوتی اجماع حجت ہے اور وہ یہاں حاصل ہے یہاں غیر مذکور جن دیگر صحابہ کرام سے صراحت کے ساتھ منقول ہے کہ دادا اس حصہ کا وارث بنتا ہے (یعنی اگر والد زندہ نہیں) جس کا والد بنتا ہے ان میں حضرات معاذ، ابو درداء، ابوموسی، ابی بن کعب، عائشہ اور ابو ہریرہ ہیں حضرات عمر، عثمان، علی، ابن مسعود سے بھی یہ منقول ہے جیسا کہ ان سے مخالف قول بھی منقول ہے آگے ذکر آئے گا، تابعین میں سے عطاء، طاوس، عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ، ابوشعثاء، شریح اور شعبی، فقہائے امصار میں سے عثمان تیمی، ابوحنیفہ، اسحاق بن راہویہ، داؤد، ابوثور، مزنی اور سریج کی بھی یہی رائے ہے حضرات عمر، علی، زید بن ثابت، اور ابن مسعود دادا کے ساتھ ساتھ بھائیوں کی توریث کے بھی قائل ہیں البتہ اس کی کیفیت میں باہم مختلف ہیں، تفصیل آگے ہے۔

(وقال ابن عباس یرثنی الخ) اسے سعید بن منصور نے عطاء عنہ سے نقل کیا، ابن عبدالبر کہتے ہیں ابن عباس کے قیاس کی توجیہہ یہ ہے کہ چونکہ پوتا بیٹے کی عدم موجودی کی صورت میں بیٹے کی مانند ہے تو اسی طرح دادا بھی والد کی عدم موجودی میں والد کی مانند ہے ابن عباس کے موافقین نے ان کے اس قیاس کی توجیہہ اس جہت سے ذکر کی کہ اس امر پر قیاس ہے کہ اس کیلئے گواہی میں دادا والد کی مانند ہے اسی طرح اس کی طرف سے آزاد کرنے میں اور یہ کہ وہ مقتص نہ ہوگا اور وہ ذی فرض ہے یا عاصب اور اس امر پر بھی کہ جس نے بیٹا اور باپ چھوڑا تو باپ کیلئے سدس اور باقی سب بیٹے کیلئے ہے اسی طرح اس صورت میں بھی کہ اگر والد کی دادی اور بیٹا چھوڑا اور اس امر پر کہ دادا کیلئے اصحاب الفروض کے ہمراہ چھٹا حصہ مقرر ہے جیسا کہ والد کیلئے ہے برابر ہے عول کو بروئے کار لایا جائے یا نہیں (عول کا معنی تنگی ہے، میراث میں اس سے مراد یہ کہ اگر ذوی الفروض کی کسروں میں حصوں کا مجموعہ [۱] بڑھ جائے تو سب ذوی الفروض کے حصوں میں ایسے تناسب سے کمی کرنا کہ کمی کے بعد ان کی کسروں میں حصوں کا مجموعہ [۱] بن جائے تو یہ عول کہلاتا ہے اس میں ذوی الفروض میں سے ہر ایک کا حصہ اسکے اصل حصہ سے کم ہو جاتا ہے مثلا ماں کا حصہ اولاد کی موجودی میں ۱/۶ ہے لیکن اگر میت کی والدہ کے ساتھ اسکی بیٹیاں، باپ اور بیوی موجود ہو تو ماں باپ میں سے ہر ایک کا حصہ ۴/۲۷ رہ جاتا ہے جو اس کے عام حالات

کے حصہ ۱/۶ اسے کم ہے) اس امر پر اتفاق ہے کہ پوتا، زوج کو نصف ، بیوی کو چوتھا اور والدہ کو ترکہ کا تیسرا حصہ پانے سے روکنے میں بیٹے کی مانند ہے تو اگر کسی شخص نے پسماندگان میں والدین اور پوتا چھوڑا تو والدین میں سے ہر ایک کیلئے چھٹا حصہ ہے اور جس نے اپنے دادا کا والد اور اپنا چچا چھوڑا تو مال اس کے دادا کے والد کیلئے ہے نہ کہ اس کے چچا کیلئے تو (اسی طرح) چاہئے کہ اس کے دادا کا حصہ ہو نہ کہ اس کے بہن بھائیوں کا تو دادا اس کے والد کی اولاد (یعنی متوفی کے بہن بھائیوں) سے اولیٰ (یعنی اقرب) ہے جیسا کہ اس کا والد اس کے بہن بھائیوں کی نسبت اولیٰ ہے اور اس امر پر بھی کہ ماں شریک بہن بھائی دادا کی موجودی میں وارث نہیں ہوتے جیسا کہ اس کے والد کی موجودی میں بھی تو دادا ان کیلئے حاجب ہے جیسے اس کا والد بھی ہے تو چاہئے کہ بھائیوں کے حجب میں دادا والد کی مانند ہو، اسی طرح کا قول بھتیجے کی نسبت ہے چاہے حقیقی بہن بھائیوں کی اولاد ہوں!

سہیلی کہتے ہیں زید بن ثابت نے ابن عباس کے قولہ تعالی: (یا بنی آدم) اور اس کے نحو سے احتجاج کو حجت نہیں مانا تھا کیونکہ اس کا ذکر تو مقامِ نسبت وتعریف میں ہوا تو بنوت کے ساتھ تعبیر ہوئی ہاں اگر ولادت کے ساتھ تعبیر کیا جاتا تب اس سے متعلق ہوتا (یعنی اس میں حجت ہوتی) لیکن تعبیر بالولد اور تعبیر بالابن کے مابین فرق ہے اسی لئے اللہ تعالی نے: (يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ) کہا (فی أَبْنَائِكُمْ) نہیں کہا، اور ولد کا لفظ مذکر و مونث اور واحد وجمع سب پر بولا جاتا ہے بخلاف ابن کے لفظ کے، پھر یہ بھی کہ ولد کا لفظ میراث کے لائق ہے بخلاف ابن کے، تم کہو گے فلان (ابن من الرضاعة) ہے ولد نہ کہو گے اس طرح جو کسی کے ولد کو متبنیٰ بنا لے تو کہے گا (ابنی) اور (تبنّاه) (اسے متبنی بنا لیا) ولدی نہ کہے گا اور نہ (ولدہ) (یعنی اسے اپنا ولد بنا لیا) اسی لئے آیتِ تحریم (یعنی: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ الخ جس میں محرم رشتوں کا بیان ہوا) میں کہا: (وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمْ)[النساء: ۲۳] اگر (وحلائل أولادكم) کہا ہوتا تو اصلاب سے قرار دینے کی اس میں حجت نہ ہوتی کیونکہ ولد نہیں ہوتا مگر صلب سے یا بطن سے۔

(ويذكر عن عمر الخ) ابن بطال کی شرح سے (زید) ساقط ہے شائد نسخہ سے ہو، ان کے قول کا جمہور علماء نے اخذ کیا اور اس حدیث سے تمسک کیا: (أَفْرَضُكُمْ زيدٌ) (یعنی زید بن ثابت تم سب سے بڑھ کر میراث کے مسائل سے واقف ہے) یہ حسن حدیث ہے اسے احمد اور اصحابِ سنن نے نقل اور ترمذی، ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا ابوقلابہ عن انس کی روایت سے، اسے ارسال کے ساتھ معلل کیا ہے دارقطنی اور خطیب وغیرہما نے اسے راجح کیا اس کے لئے متعدد متابعات وشواہد ہیں جن کا میں نے احادیث الرافعی کی تخریج میں ذکر کیا ہے، جہاں تک حضرت عمر کا اثر تو دارمی نے بسند صحیح شعبی سے نقل کیا کہ (أَوَّلُ جَدِّ وَرِثَ فی الإسلام عمرُ فأخَذَ ماله) (یعنی اسلام میں سب اولین دادا جنہوں نے وراثت میں حصہ لیا وہ حضرت عمر ہیں، تو انہوں نے یہ مال لیا) تو ان کے پاس علی اور زید بن ثابت آئے اور کہا آپ کیلئے یہ حق نہ تھا: (إنما أنت أحد الأخوين) (یعنی آپ کی حیثیت دو بھائیوں میں سے ایک کی طرح ہے) ابن ابوشیبہ نے عبدالرحمٰن بن غنم سے اس کا مثل نقل کیا ماسوائے (فأتاه علی الخ) کے لیکن کہا حضرت عمر نے مال کو اپنی مِلک میں لینا چاہا تو میں نے کہا اے امیر المومنین (إنهم شجرة دونك يعني بني أبيه) (یعنی آپ کے بغیر ہی ان کا شجرہ۔ یعنی جنہیں وراثت ملنی ہے۔ مکمل ہے یعنی اس کے والد۔ حضرت عمر کے بیٹے۔ کے بیٹے) دارقطنی نے قوی سند کے ساتھ زید بن ثابت سے نقل کیا کہ حضرت عمر ان کے پاس آئے اور ایک قصہ ذکر کیا جس میں ہے: بے شک دادے کی مثال ایک درخت کی مانند

ہے جو ایک تنے پر اگا ہوا ہو تو اس سے ایک شاخ پھوٹی پھر اس شاخ سے ایک اور شاخ پھوٹی تم اگر شاخ کاٹ دو تو پانی تنے کی طرف راجع ہو گا اور اگر دوسری شاخ کاٹو تو پانی پہلی شاخ کی طرف راجع ہو گا تو حضرت عمر نے تقریر کرتے ہوئے کہا زید نے دادا کے بارہ میں ایک رائے دی ہے اور اسے میں نے نافذ العمل کر دیا ہے، دارمی نے اسماعیل بن ابو خالد سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت عمر نے کہا: (خذ من الجد ما اجتمع علیہ الناس) (یعنی دادا سے وہ اخذ کرو جس پہ لوگ۔یعنی علماء۔مجتمع ہیں) یہ منقطع ہے، دارمی نے عیسی خیاط عن شعبی سے نقل کیا کہ حضرت عمر بہن بھائیوں کے ساتھ ساتھ دادے کو بھی وراثت سے حصہ دیتے تھے، اگر وہ زیادہ ہوتے تو اسے ثلث دیتے اور ولد کے ساتھ اسے سدس دیتے، بیہقی نے بسندِ صحیح یونس بن یزید عن زہری سے نقل کیا کہتے ہیں مجھے سعید بن مسیب، عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ اور قبیصہ بن ذؤیب نے بیان کیا کہ حضرت عمر نے فیصلہ دیا کہ دادا حقیقی بہن بھائیوں اور باپ شریک بھائیوں کے ساتھ مقاسم ہے (یعنی وراثت میں شریک ہے) اگر بہن بھائیوں کی تعداد کثیر ہو تو دادے کو ثلث دیا جائے، یزید بن ہارون نے کتاب الفرائض میں ہشام بن حسان عن محمد بن سیرین عن عبیدہ بن عمر سے نقل کیا کہتے ہیں میں دادے کی بابت حضرت عمر سے سو قضیے (یعنی فیصلے) جانتا ہوں سب ایک دوسرے سے مختلف تھے

فوائدِ ابو جعفر رازی کے گیارہویں جزو میں ابن عون عن محمد بن سیرین تک صحیح سند کے ساتھ مروی ہے کہتے ہیں میں نے عبیدہ سے دادے کے بارہ میں سوال کیا تو کہا مجھے حضرت عمر سے دادے بارے سو مختلف قضیے یاد ہیں بعض نے حضرت عمر سے اسے مستبعد سمجھا ہے ! بزار صاحب المسند نے ان کے قول کی تادیل کی کہ یہ وارث کے اپنے دادا کے ساتھ اختلافِ حال پر مبنی ہے کہ مثلاً کسی کا ایک بھائی ہو یا زیادہ ہوں یا مثلاً ایک بہن ہو یا زیادہ ہوں، اس تادیل کو عبیدہ بن عمرو کا سابق الذکر قول: (ینقض بعضھا بعضا) رد کرتا ہے (میرے خیال سے تو رد نہیں کرتا کیونکہ اس نقض کو بھی اختلافِ حال پر محمول کیا جائے گا) حضرت عمر سے کئی اور اقوال بھی ذکر ہوں گے، جہاں تک حضرت علی تو ابن ابو شیبہ اور محمد بن نصر نے صحیح سند کے ساتھ شعبی سے نقل کیا کہ ابن عباس نے بذریعہ خط حضرت علی سے چھ بھائیوں اور ان کے دادا کے بارہ میں سوال کیا تو جواباً لکھا کہ اسے (یعنی دادے کو) ان (یعنی بھائیوں) کی مانند کر دو اور میرا یہ خط ضائع کر دو (یعنی دادے کو بھی اتنا حصہ دو جتنا ہر پوتے کو ملا) دارمی نے قوی سند کے ساتھ شعبی سے نقل کیا کہ بصرہ سے ابن عباس نے حضرت علی کو خط لکھا کہ میرے پاس دادے اور اس کے چھ پوتوں کا قضیہ پیش کیا گیا ہے تو جواب لکھا کہ دادے کو ساتواں (حصہ) دو (یعنی پوتوں کے مساوی) اور اسکے بعد کسی کو یہ نہ دینا، عبد اللہ بن سلمہ تک صحیح سند کے ساتھ نقل کیا کہ حضرت علی دادے کو بھائی (یعنی پوتے) کی مانند بناتے تھے حتی کہ وہ چھٹا ہو، حسن بصری سے نقل کیا کہ حضرت علی دادے کو بھائیوں (یعنی پوتوں) کے ساتھ سدس تک شریک کرتے تھے، نخعی عن علی سے بھی اس کا نحو ہے ابن ابو شیبہ نے ایک اور طریق کے ساتھ شعبی عن علی سے نقل کیا کہ ان کے پاس دادے اور چھ بھائیوں کا معاملہِ وراثت پیش ہوا تو دادے کو چھٹا حصہ دیا، یزید بن ہارون نے اپنی کتاب الفرائض میں محمد بن سالم کے حوالے سے شعبی عن علی سے اس کا نحو نقل کیا، محمد بن سالم میں ضعف ہے حضرت علی سے کئی دیگر اقوال بھی ذکر ہوں گے طحاوی نے اسماعیل بن ابو خالد عن شعبی سے نقل کیا کہ مجھے بیان کیا گیا کہ علی دادے کو پوتوں کے ساتھ ان کے والد کے بمنزلہ قرار دیتے تھے کسی اور صحابی سے ایسا کرنا منقول نہیں، سری بن یحی عن شعبی عن علی کے طریق سے جماعت کی مانند منقول ہے

جہاں تک ابن مسعود کا تعلق ہے تو دارمی نے ابو اسحاق سبیعی تک صحیح سند کے ساتھ نقل کیا کہتے ہیں میں شریح کے ہاں گیا وہاں شعبی اور ابن مسعود کے بیٹے عبدالرحمٰن بیٹھے تھے اور ہمارے ہاں کی ایک خاتون کی وراثت کا معاملہ درپیش تھا جس کے پسماندگان میں اس کا شوہر، اس کی والدہ، اس کا دادا اور رباپ شریک بھائی تھے، ایک قصہ ذکر کیا جس میں ہے کہ میں عبیدہ بن عمرو کے پاس آیا اور مشہور تھا کہ کوفہ میں عبیدہ اور حارث اعور سے علم وراثت کا بڑا عالم نہیں تو میں نے ان کے سامنے یہ مسئلہ رکھا تو کہا اگر چاہو تو اس بارے ابن مسعود کا فیصلہ ذکر کروں؟ انہوں نے شوہر کیلئے نصف ترکہ میں سے تین حصے رکھے تھے اور والدہ کیلئے باقی کا ثلث جو مجموعی لحاظ سے چھٹا حصہ بنا، بھائی کیلئے ایک سہم اور دادے کیلئے بھی ایک سہم (ترکہ کو تقسیم کرنے کیلئے اس کے حصے بنائے جاتے ہیں، ہر حصہ کو سہم کہتے ہیں) رکھا تھا، ثوری کی کتاب الفرائض میں نخعی کے طریق سے مروی ہے کہ عمر اور عبداللہ (یعنی ابن مسعود) اس امر کو مکروہ گردانتے تھے کہ والدہ کو دادے پر فضیلت دی جائے! سعید بن منصور اور ابو بکر بن شیبہ نے ایک ہی سند کے ساتھ جو عبید بن نضلہ تک صحیح ہے، نقل کیا کہتے ہیں کہ عمر اور ابن مسعود دادے کو بھی بھائیوں (یعنی متوفی کے) کے ساتھ وراثت میں اس طور شریک کیا کرتے تھے کہ سدس اس کیلئے ان کے حصوں سے بہتر ہو، محمد بن نصر نے بھی بالکل یہی نقل کیا اور یہ زیادت بھی کہ پھر حضرت عمر نے ابن مسعود کو خط میں لکھا کہ میرا خیال ہے کہ ہم نے دادے پر زیادتی کی ہے میرا یہ خط ملے تو اب سے دادا کو بھائیوں کے ساتھ وراثت میں اس طور شریک کرو کہ ثلث اس کیلئے بھائیوں کے حصہ سے بہتر ہو تو ابن مسعود نے اس کا اخذ کیا

محمد بن نصر نے عبیدہ بن عمرو سے صحیح سند کے ساتھ نقل کیا کہتے ہیں دادے کو بھائیوں کے ساتھ ثلث دیا جاتا تھا جبکہ حضرت عمر اسے سدس دیتے تھے پھر انہوں نے ابن مسعود کو خط میں لکھا کہ مجھے خوف ہے کہ ہم نے دادے پر زیادتی کی ہے، تو اسے ثلث دو پھر علی یہاں ۔یعنی کوفہ۔ آئے تو دادے کو سدس دینے کا فیصلہ دیا، بقول عبیدہ ان دونوں (یعنی حضرات علی اور ابن مسعود) کی حالتِ جماعت میں رائے مجھے حالتِ فرقت میں ان میں سے ایک کی رائے سے زیادہ پسند ہے! عبید بن نضلہ سے نقل کیا کہ حضرت علی دادے کو ثلث دیا کرتے تھے پھر سدس دینا شروع کر دیا جبکہ (اس کے برعکس) ابن مسعود اسے سدس دیا کرتے تھے پھر ثلث دینا شروع کر دیا، جہاں تک حضرت زید بن ثابت ہیں تو دارمی نے حسن بصری کے طریق سے نقل کیا کہ زید دادے کو بھائیوں کے ساتھ ثلث تک شریک کرتے تھے، بیہقی نے ابن وہب اخبرنی عبدالرحمٰن بن ابو الزناد سے نقل کیا کہتے ہیں ابو زناد نے خارجہ بن زید بن ثابت اور آل زید کے کبراء سے یہ رسالہ لیا، ایک قصہ ذکر کیا جس میں زید کا یہ قول مکتوب ہے کہ میری رائے یہ تھی کہ بھائی دادے کی نسبت اپنے (متوفی) بھائی کی میراث کے زیادہ حقدار ہیں جبکہ حضرت عمر کی رائے یہ تھی دادا اپنے پوتے کے ترکہ کا اس کے بھائیوں کی نسبت اولیٰ ہے، اسے ابن حزم نے اسماعیل قاضی عن اسماعیل بن ابو اویس عن ابن ابو الزناد عن ابیہ عن خارجہ بن زید عن ابیہ سے نقل کیا کہ میری رائے تو یہ تھی کہ بھائی دادے کی نسبت اپنے بھائی کے ترکہ کے زیادہ حقدار ہیں جبکہ امیر المومنین عمر ان کی قلت و کثرت پیشِ نظر رکھتے ہوئے اپنے حسبِ رائے انہیں دیا کرتے تھے بقول ابن حجر تو اس طرح حضرت زید سے نقول باہم مختلف ہیں، عبدالرزاق نے ابراہیم سے نقل کیا کہ زید بن ثابت دادے کو بھائیوں کے ساتھ ثلث تک شریک کرتے تھے تو اگر ثلث تک پہنچتا تو اسے دادا کو دیتے اور بھائیوں کو باقی مال اور والد شریک بھائی کو بھی حصہ دیتے پھر بقیہ اسکے بھائی پر لوٹاتے اسی طرح والد شریک بھائیوں کو شقیق بھائیوں کے ہمراہ ترکہ میں شریک کرتے اور اگر

صرف والد شریک بھائی ہی ہوتے (یعنی اگر متوفی کے والد اور ماں شریک بھائی نہیں ہیں) تو انہیں ترکہ سے کچھ نہ دیتے اور صرف ماں میں شریک بھائی کو دادے کی موجودی میں کچھ نہ دیتے، ابن عبد البر لکھتے ہیں حضرت زید دادے مع بھائیوں کو والد مع (میت کے) بھائیوں کے برابر قرار دینے میں سب صحابہ میں منفرد ہیں، کثیر ان فقہاء نے بھی اس میں ان کی مخالفت کی ہے جو علمِ میراث میں ان کی رائے کے قائل ہیں اس لئے کہ حقیقی بھائیوں کی موجودگی میں باپ جائے بھائی وراثت میں حصہ نہیں پاتے تو انہیں ان کے ساتھ شامل کرنے کا کوئی جواز نہیں کہ یہ مقاسمت (یعنی ترکہ کو اسکے شرعی وارثوں میں تقسیم کرنے) میں دادے پر ظلم ہے، ابن عباس نے حضرت زید سے اس بارے پوچھا تھا تو انہوں نے کہا میں اس ضمن میں اپنی رائے سے یہ بات کہتا ہوں جیسے تم بھی اپنی رائے سے کہتے ہو (یعنی اس بابت کوئی نص موجود نہیں)

طحاوی لکھتے ہیں مالک، شافعی اور ابو یوسف نے دادے بارے حضرت زید کے قول کو اختیار کیا ہے اگر اسکے ساتھ حقیقی بھائی ہوں تو وہ ان کا مقاسم بنے گا، جب تک مقاسمت اس کے لئے ثلث سے بہتر ہو اور اگر ثلث بہتر ہو (یعنی تیسرا حصہ دینے سے زیادہ مال اسے حاصل ہو رہا ہو) تو وہی اسے دے گا، اور باپ شریک بھائی دادے کی موجودی میں حصہ دار نہ بنیں گے اور نہ بھائیوں کے بیٹے چاہے وہ حقیقی بھائی ہی ہوں، اگر دادے اور بھائیوں کے ہمراہ اصحاب الفروض میں سے کوئی ہے تو انہی سے (تقسیمِ ترکہ کی) ابتدا ہوگی پھر دادے کو مقاسمت سے ثلاثہ میں سے بہتر تر دیا جائے گا اور باقی بچے کے ثلث سے اور سدس سے اور سدس سے اس کیلئے نقص نہ ہوگا مگر اکدریت میں، کہتے ہیں ہشام نے محمد بن حسن سے نقل کیا کہ انہوں نے دادے بارے توقف کیا، بقول ابو یوسف ابن ابولیلی دادے کی بابت حضرت علی کے قول کے آخذ تھے، احمد کا مذہب یہ ہے کہ وہ (میت) کے بھائیوں میں سے ایک کی مانند ہے تو اگر ثلث اس کے لئے احظ (یعنی زیادہ مفید) ہو تو اسے لے گا اور اس کے بعد اس کیلئے ذی فرض کے ساتھ تقسیمِ ترکہ میں احظ (یعنی جس طور زیادہ مال ملے) دیتے یا باقی کا ثلث یا کل ترکہ کا سدس! مشار الیہ اکدریت (مربعة الجماعة) کہلاتی ہے کیونکہ اس امر پر ان کا اجماع ہے کہ یہ چار ہیں؟ لیکن اس کی تقسیم مین باہم اختلاف کیا اور یہ ہیں: زوج (یعنی شوہر یا بیوی) والدہ، بہن اور دادا تو زوج کیلئے نصف ہے، والدہ کیلئے ثلث، داوا کیلئے سدس اور بہن کیلئے نصف ہے، اور ستائیس (حصوں) میں سے زوج کیلئے نو صحیح ہیں، والدہ کیلئے چھ، بہن کیلئے چار اور دادا کیلئے آٹھ، بعض نے اسے یوں نظم کیا:

(ما فرض أربعة یوزع بینهم — میراث میتهم بفرض واقع
فلِلْواحد ثلث الجمیع و ثلث ما — یبقى لثانیهم بحکم جامع
ولثالث من بعد ذا ثلث الذی — یبقى وما یبقى نصیب الرابع)

- 6737 حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَلْحِقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا فَمَا بَقِيَ فَلأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ (سابقہ نمبر)

أطرافه 6732، 6735، - 6746.

اس کی شرح گزر چکی، مسئلہ سے اس کا وجہِ تعلق یہ ہے کہ یہ دال ہے کہ فرض (یعنی ذوی فروض میں تقسیم) کے بعد جو ترکہ باقی

رہے اسے متوفی کے زیادہ قریبی کو دیا جائے گا تو دادا اقرب ہے لہذا وہی مقدم ہوگا، ابن بطال کہتے ہیں اس کے ساتھ ان حضرات نے احتجاج کیا ہے جنہوں نے دادے اور بھائی کے درمیان شراکت کی تو وہ متوفی سے اقرب ہے اس کی دلیل یہ کہ وہ منفرد بالولاء ہے اور اس لئے کہ وہ والدہ کے حصے کو ثلث سے سدس کرنے میں ولد کے قائمقام ہے اور اسلئے کہ دادے کا میت سے رشتہ بالواسطہ ہے کہ وہ اس کے بیٹے کا بیٹا ہے اسی طرح بھائی بھی کہ وہ اس (یعنی متوفی) کے والد کا بیٹا ہے اور ابن اب سے اقوی ہے کیونکہ ابن منفرد بالمال ہوتا ہے جبکہ والد کو سدس کی طرف لوٹایا جاتا ہے اور والد اس طرح نہیں تو بھائی کی تعصیب (یعنی بطورِ عصبہ ترکہ سے حصہ لینا، عصبہ میت کے وہ رشتہ دار ہیں جن کے حصے شریعت سے ایسے ثابت ہیں کہ جب ذوی الفروض اپنا اپنا حصہ لے لیں تو بقیہ مال کے یہ حصہ دار بنیں) تعصیبِ بُنوّت جبکہ داد کی تعصیب تعصیبِ اُبوّت ہے اور اِرث میں بنوت ابوت سے اقویٰ ہے اور اس لئے کہ بہن کا فروض میں سے حصہ اگر وہ اکیلی ہو تو نصف ہے تو دادے نے بنت کی طرح اسے ساقط نہ کیا اور اسلئے کہ بھائی اپنی بہن کا عصبہ بننے کا اہل ہے بخلاف دادے کے تو اس پر اپنی قوتِ تعصیب کی وجہ سے ممتنع ہے کہ اسے ساقط کرے! سہیلی کہتے ہیں دادا اصل ہے لیکن میراث میں بھائی کا سببِ شراکت اسکی نسبت اقوی ہے کیونکہ وہ والد کے رشتہ کے توسط سے میت کا رشتہ دار ہے تو ولادت میراث میں اقوی الاسباب ہے (ذوی الفروض کی دو قسمیں ہیں: سببی اور نسبی، جن کے حصے کسی سبب کی بنا پر کتاب، سنت اور اجماع سے ثابت ہیں وہ سببی کہلاتے ہیں مثلاً شوہر کا حصہ میت کی اولاد کی موجودی میں زوجیت کے رشتہ کی بنیاد پر ۱/۴ ہے اگر یہ رشتہ ختم تو حصہ بھی ختم! وہ لوگ جن کا حصہ نسب کی بنیاد پر ثابت ہو وہ نسبی کہلاتے ہیں مثلاً بیٹی کہ اسکا حصہ کبھی ختم نہیں ہوتا الا یہ کہ وہ میت سے قبل ہی مرگئی یا کسی وجہ سے وراثت سے محروم ہو مثلاً اگر اس نے میت کو قتل کر دیا)، اگر دادا کہیں میں بھی تو (ایک اعتبار سے) میت کا والد ہوں تو کہا جائے گا تم نے تو اسکے والد کو جنا ہے جبکہ اس کا والد ولد الاخوۃ ہے (شائد یہ والد الاخوۃ ہو، یعنی بھائیوں کا والد) تو ان کا سبب قوی ہوا اور ولد کا ولد واسطہ کے ساتھ ولد ہے اگر چہ مطلق ولدیت میں وہ اس کا مشارک ہے۔

- 6738حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ أَمَّا الَّذِي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا مِنْ هَذِهِ الأُمَّةِ خَلِيلاً لاَتَّخَذْتُهُ وَلَكِنْ خُلَّةُ الإِسْلاَمِ أَفْضَلُ أَوْ قَالَ خَيْرٌ فَإِنَّهُ أَنْزَلَهُ أَبًا .أَوْ قَالَ قَضَاهُ أَبًا

.أطرافه 467، 3656، - 3657 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص:۳۸۰)

حضرت ابوبکر کی فضیلت ومنقبت میں، کتاب المناقب میں مفصلا مشروحا گزری۔ (أفضل أو الخ) راوی کا شک ہے اسی طرح یہ بھی: (أنزله أبا أو قال الخ)۔

- 10باب مِيرَاثِ الزَّوْجِ مَعَ الْوَلَدِ وَغَيْرِهِ (اولاد وغیرہ کے ساتھ شوہر کا حصہ)

(وغیرہ) یعنی دیگر ورثاء، تو شوہر کسی صورت ساقط نہیں ہاں یہ ہے کہ اولاد کی موجودی اسے نصف حصہ سے ربع تک لے آئے گی۔

- 6739حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ عَنْ وَرْقَاءَ عَنِ ابْنِ أَبِي نَجِيحٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ كَانَ الْمَالُ لِلْوَلَدِ وَكَانَتِ الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ فَنَسَخَ اللَّهُ مِنْ ذَلِكَ مَا أَحَبَّ فَجَعَلَ

لِلذَّكَرِ مِثْلَ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ وَجَعَلَ لِلْأَبَوَيْنِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسَ وَجَعَلَ لِلْمَرْأَةِ الثُّمُنَ وَالرُّبُعَ وَلِلزَّوْجِ الشَّطْرَ وَالرُّبُعَ

طرفاه 2747، - 4578 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۲۴۲)

یہ الوصایا میں گزری وہیں سند ومتن کے لحاظ سے اس کی مفصل شرح ہوئی، ابن منیر کہتے ہیں بخاری کا ابن عباس کی اس حدیث سے استشہاد حالانکہ آیت سے دلیل واضح تھی، ان کی طرف سے اس کے شانِ نزول کی تائید کا اشارہ ہے اور یہ کہ یہ اپنے ظاہر پر ہے نہ مؤول اور نہ منسوخ ہے، سہیلی نے افادہ دیا کہ آیت میں۔ جس نے اسے نسخ کیا اور وہ ہے: (يُوصِيكُمُ اللَّهُ)[النساء: ۱۱] اس کے استمرارِ (حکم) کی طرف اشارہ ہے اسی لئے دوام پر دال فعل استعمال کیا بخلاف دیگر آیات کے مثلاً منسوختہ الحکم آیت میں کہا تھا: (كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا)[البقرة: ۱۸۰]۔

(وجعل للأبوين الخ) سہیلی لکھتے ہیں والدین میں سے ہر دو کو برابری کی سطح پر یہ دینے میں حکمت یہ ہے کہ یہ دونوں کو بہر صورت ملے مثلاً اولاد کا کثیر ہونا ان کیلئے باعثِ نقص نہ ہو، اس میں اولاد یا بھائیوں کی موجودی کے باوجود تسویہ کیا کیونکہ میت کی تربیت وغیرہ کے مدنظر یہ اس کے مستحق تھے، اولاد اور بھائیوں کی عدم موجودی کی صورت میں والد کو والدہ پر فوقیت دی اس لئے کہ انفاق ونصرت اور ان جیسے امور کے باعث یہ اس کا امتیاز بنتا ہے جبکہ والد کی اس کمی کی اولاد کو یہ حکم دے کر تلافی کی گئی کہ وہ والد کی نسبت والدہ کے ساتھ زیادہ حسنِ سلوک کریں اھ ملخصا، عبد بن حمید نے قتادہ کے طریق سے بعض اہلِ علم سے بیان کیا کہ والد نے بھائیوں کو پیچھے کیا (یعنی متوفی بھائی کے ترکہ سے محروم کیا) اور ان کے حصوں کا متولی بنا کیونکہ وہی ان کے شادی بیاہ اور ان کے اخراجات کا ذمہ دار تھا نہ کہ والدہ۔

- 11 باب مِيرَاثِ الْمَرْأَةِ وَالزَّوْجِ مَعَ الْوَلَدِ وَغَيْرِهِ (میاں بیوی کا اولاد وغیرہ کے ساتھ حصہ)

(وغیرہ) یعنی دیگر ورثاء کی موجودی میں تو ان میں سے کسی کا استحقاق کسی صورت ساقط نہیں ہوگا ہاں یہ ہے کہ اولاد کے باعث شوہر کا حصہ نصف سے کم ہو کر ربع رہ جائے گا اسی طرح بیوی کا ربع سے گھٹ کر آٹھواں!

- 6740 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ قَالَ قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي جَنِينِ امْرَأَةٍ مِنْ بَنِي لَحْيَانَ سَقَطَ مَيِّتًا بِغُرَّةٍ عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ ثُمَّ إِنَّ الْمَرْأَةَ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا بِالْغُرَّةِ تُوُفِّيَتْ فَقَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِأَنَّ مِيرَاثَهَا لِبَنِيهَا وَزَوْجِهَا وَأَنَّ الْعَقْلَ عَلَى عَصَبَتِهَا

أطرافه 5758، 5759، 5760، 6904، 6909، - 6910 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۹، ص: ۳۹۷)

اس خاتون کا قصہ جس نے ایک عورت کو مارا تو اس کا جنین (یعنی پیٹ کا بچہ) ساقط ہو گیا تھا پھر مارنے والی بھی فوت ہو گئی تو نبی اکرم نے اس جنین کی جو دیت مقرر کی تھی وہ اس خاتون کے عصبہ کے ذمہ عائد کی جبکہ اس کا ترکہ اس کے بیٹوں اور شوہر کو دیا، اس کی مفصل شرح کتاب الدیات میں ہوگی، ترجمہ پر اس سے وجہِ دلالت ظاہر ہے کیونکہ اس ضاربہ کی میراث اس کے شوہر اور اولاد کی نہ

کہ اس کے عصبہ کی جو اس کی طرف سے دیت کی ادائیگی کے ذمہ دار ٹھہرائے گئے تو اس طرح شوہر کو اولاد کے باوجود ترکہ میں سے حصہ دیا اسی طرح اگر والد متوفی ہو تو والدہ بھی اولاد کے ہمراہ ترکہ سے حصہ پائے گی، ابن تین نے اس طرف اشارہ کیا اسی طرح اگر وہاں اولاد کے بغیر کوئی عصبہ ہوں تو بھی (گویا والدین بہر صورت اپنا حصہ پائیں گے)۔

- 12باب مِيرَاثِ الأَخَوَاتِ مَعَ الْبَنَاتِ عَصَبَةً (بیٹیوں کی موجودی میں بہنیں عصبہ ہو جائیں گی)

ابن بطال لکھتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ بہنیں بیٹیوں کی عصبہ ہیں تو وہ بیٹیوں سے جو بچا، کی وارث ہوں گی تو جس نے پسماندگان میں صرف ایک بیٹی اور ایک بہن چھوڑی تو بیٹی کیلئے ترکہ کا نصف اور باقی کا نصف بہن کا ہے جیسا کہ اس حدیثِ معاذ میں ذکر تھا اور اگر دو بیٹیاں اور ایک بہن چھوڑی تو بیٹیوں کیلئے دو تہائی اور باقی بہن کیلئے ہے اور اگر بیٹی، بہن اور پوتی چھوڑی تو بیٹی کیلئے نصف اور پوتی کیلئے دو ثلث کا تکملہ اور بہن کا وہ جو باقی بچا جیسا کہ ابن مسعود کی حدیث میں بیان ہوا کیونکہ بیٹیاں (چاہے کتنی ہی ہوں) دو تہائی سے زیادہ کی وارث نہ بنیں گی، اس میں سے کسی شئ میں ماسوائے ابن عباس کے کسی نے مخالفت نہیں کی، وہ کہا کرتے تھے بیٹی کیلئے آدھا ترکہ اور باقی جو کچھ ہے وہ عصبہ کا ہے بہن کا کوئی حصہ نہیں اسی طرح کہتے کہ دو بیٹیوں کیلئے دو تہائی جبکہ ایک بیٹی اور پوتی کیلئے جو مذکور ہوا اور باقی عصبہ کیلئے ہے، اگر عصبہ نہ ہوں تو وہ بھی بیٹی یا بیٹیوں کو مل جائے گا، اس بارے بحث گزری ہے! کہتے ہیں ابن عباس کے موقف کی سوائے اہلِ ظاہر کے کسی نے موافقت نہیں کی، کہتے ہیں جماعت کی حجت من جہت النظر یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ: (اِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَّلَهٗٓ اُخْتٌ)[النساء: ۱۷۶] میں عدم وجودِ ولد دراصل شرط بنائی گئی ہے اس (یعنی بہن) کے اس حصہ میں جو ورثاء میں تقسیم ہوگا نہ کہ مطلقا اسکی توریث میں، تو عدم شرط کی شکل میں فرض بھی ساقط ہے، اس سے یہ امر مانع نہیں کہ وہ (یعنی بہن) کسی اور صورت کے ساتھ وارث بنے جیسے قولہ تعالیٰ: (وَهُوَ يَرِثُهَآ اِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّهَا وَلَدٌ) کے ساتھ بھائی کے اپنی بہن کے ترکہ میں سے حصہ پانے کو اس کی اولاد نہ ہونے کے ساتھ مشروط کیا، یہ ایسے جیسے نصف کو میراثِ زوج میں شرط بنایا جب اولاد نہ ہو، یہ اس امر کیلئے مانع نہیں کہ وہ بیٹی کے ساتھ نصف ترکہ لے تو نصف النصف وہ ذوی الفروض میں سے ہونے کے بطور لے اور باقی کا نصف بطورِ عصبہ، مثلا اگر وہ (مرحومہ بیوی کا) چچا زاد بھی تھا تو اسی طرح ابن کا معاملہ ہے۔

- 6741حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الأَسْوَدِ قَالَ قَضَى فِينَا مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ النِّصْفُ لِلاِبْنَةِ وَالنِّصْفُ لِلأُخْتِ ثُمَّ قَالَ سُلَيْمَانُ قَضَى فِينَا وَلَمْ يَذْكُرْ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ .

طرفہ 6734 (اسی کا سابقہ نمبر)

سلیمان سے اعمش، ابراہیم سے نخعی اور اسود سے مراد ابن یزید ہیں جو ابراہیم کے ماموں تھے۔ (ثم قال سليمان الخ) قائل شعبہ ہیں، یہ اسی سند سے متصل ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اعمش نے اولا اس حدیث کو (على عهد رسول الخ) کے اثبات کے ساتھ روایت کیا تب یہ راجح طور پر مرفوع ہے اور کبھی اس کے بغیر تب یہ موقوف قرار پائے گی اسماعیلی نے قاسم بن زکریا عن بشر بن

خالد شیخ بخاری سے اس کا مثل نقل کیا لیکن ان الفاظ کے ساتھ: (قضى بذلك معاذ فينا) بقول ابن حجر باب (ميراث البنات) میں ایک اور طریق کے ساتھ اسود سے یہ الفاظ گزرے ہیں کہ معاذ ہمارے پاس یمن میں معلم وامیر بن کر آئے تو ہم نے آپ کے سامنے یہ مسئلہ رکھا تو یہ ذکر کیا، اس کا سیاق مشعر ہے کہ یہ عہدِ رسول کا واقعہ ہے کیونکہ آپ ہی نے انہیں امیرِ یمن بنا کر بھیجا تھا جیسا کہ کتاب الزکاۃ وغیرہ میں صراحت کے ساتھ یہ مذکور گزرا، اسے ابوداؤد اور دارقطنی نے ایک تیسرے طریق کے ساتھ اسود سے نقل کیا کہ معاذ نے وارث بنایا تو یہ واقعہ ذکر کیا، یہ الفاظ بھی زیادت کئے: (هو باليمن ونبي الله يومئذ حَيٌّ) (یعنی وہ تب یمن میں تھے اور اللہ کے نبی ابھی زندہ تھے) دارقطنی کی ایک اور طریق کے ساتھ اسود سے روایت میں ہے: (قدم علينا معاذ حين بعثه رسول الله) تو یہی بالا اختصار ذکر کیا، میرے حسبِ مطالعہ یہ اس ضمن کے صریح ترین الفاظ ہیں۔

- 6742حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ عَبَّاسٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِي قَيْسٍ عَنْ هُزَيْلٍ قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ لَأَقْضِيَنَّ فِيهَا بِقَضَاءِ النَّبِيِّ ﷺ لِلاِبْنَةِ النِّصْفُ وَلاِبْنَةِ الاِبْنِ السُّدُسُ وَمَا بَقِيَ فَلِلأُخْتِ

.طرفه 6736 (سابقہ)

(عبد الرحمن) یہ ابن مہدی سفیان، ثوری اور ابوقیس، عبدالرحمٰن ہیں، اس کی شرح چار ابواب قبل شعبہ عن ابوقیس کے طریق سے گزری جہاں حضرت ابوموسیٰ کا قصہ بھی ذکر کیا تھا وہاں جزم کے ساتھ یہ الفاظ تھے: (لأقضين فيها بقضاء النبي الخ) جہاں تک روایتِ ہذا میں ان کا قول: (أو قال قال النبي الخ) تو یہ اس کے بعض رواۃ کا شک ہے اکثر رواۃ نے زیادت کا اثبات چنانچہ وکیع وغیرہ کی نسائی وغیرہ کے ہاں سفیان سے روایت میں ہے: (أقضي فيها بما قضى رسول الله) ان کی نسبت یہاں قضاء بمعنی فتویٰ ہے کیونکہ اس وقت ابن مسعود نہ امیر تھے اور نہ قاضی۔

- 13باب مِيرَاثِ الأَخَوَاتِ وَالإِخْوَةِ (بھائی اور بہنوں کا حصہ)

- 6743حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُثْمَانَ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ قَالَ سَمِعْتُ جَابِرًا قَالَ دَخَلَ عَلَيَّ النَّبِيُّ ﷺ وَأَنَا مَرِيضٌ فَدَعَا بِوَضُوءٍ فَتَوَضَّأَ ثُمَّ نَضَحَ عَلَيَّ مِنْ وَضُوئِهِ فَأَفَقْتُ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّمَا لِي أَخَوَاتٌ .فَنَزَلَتْ آيَةُ الْفَرَائِضِ

.أطرافه 194، 4577، 5651، 5664، 5676، 6723، - 7309 (اس جلد کی پہلی حدیث ہے)

یہ کتاب الفرائض کے آغاز میں گزری ہے۔ (إنما لي أخوات) یہ مقتضی ہے کہ ان کا کوئی بھائی نہ تھا مصنف نے اخوت کا استنباط بطریق اولی کیا اور ذکر کے لحاظ سے اخوات کو مقدم کیا کیونکہ حدیث میں ان کی تصریح ہے، سند میں عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں ابن بطال لکھتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ اشقاء (یعنی جو والدین دونوں کی طرف سے ہوں) یا باپ شریک بھائی بیٹے کی موجودگی میں اگرچہ سافل ہو (یعنی نچلا رشتہ) اور باپ کی موجودگی میں وراثت میں شریک نہ ہوں گے! دادے کی موجودی کی صورت

میں ان کے مابین اختلاف ہے جیسا کہ بحث گزری اس کے ماسوا صورت میں اگر ایک بہن ہے تو اس کے لئے نصف ترکہ ہے اور اگر دو یا زائد ہیں تو دو تہائی اور اگر بھائی ہے (یعنی نہ اولاد ہے اور نہ باپ، دادوالدہ اور بہن) تو اس کے لئے سب مال ہے تو جو زائد ہوا تو وہ برابری کی بنیاد پر تقسیم ہوگا اور اگر کئی بہنیں اور بھائی ہیں تو (اس طرح سے تقسیم ہوگی کہ) مذکر کو مونث سے دگنا ملے گا جیسا کہ نصِ قرآنی ہے، اس سب میں کوئی اختلاف نہیں ماسوائے شوہر، ماں، ماں شریک دو بہنیں اور حقیقی بھائی ہونے شکل میں تو جمہور نے کہا: (یشرك بینهم) (یعنی سب کو شریک کیا جائے گا) حضرات علی، ابی اور ابو موسی بھائیوں کو۔ خواہ حقیقی ہوں۔ ماں شریک بھائیوں کے ساتھ شریک نہ کرتے تھے کیونکہ وہ عصبہ ہیں اور ذوی الفروض میں ہی سب مال ختم ہو گیا، یہی رائے کوفیوں کی ایک جماعت کی ہے۔

- 14باب ﴿ يَسۡتَفۡتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ فِي الۡكَلاَلَةِ إِنِ امۡرُؤٌ هَلَكَ لَيۡسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخۡتٌ فَلَهَا نِصۡفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنۡ لَمۡ يَكُنۡ لَهَا وَلَدٌ فَإِنۡ كَانَتَا اثۡنَتَيۡنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنۡ كَانُوا إِخۡوَةً رِجَالاً وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ الأُنۡثَيَيۡنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمۡ أَنۡ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ ﴾

(اللہ تعالی کا فرمان: لوگ آپ سے کلالہ بارے پوچھتے ہیں کہہ دیجئے اللہ کلالہ بارے یہ حکم دیتا ہے کہ اگر کوئی مر جائے اور اسکی اولاد نہیں اور اسکی ایک بہن ہے تو اس کیلیئے کل ترکہ کا نصف ہے، اور بہن لا ولد مر گئی تو وہ اسکا وارث بنے گا، اگر دو بہنیں ہیں تو ان کیلیئے دو تہائی ترکہ ہے اور اگر کئی بھائی اور بہنیں ہیں تو مذکر کیلیئے دو مؤنث کے حصہ کا مثل ہے، اللہ تمہارے لئے بیان کرتا ہے تاکہ تم گمراہ نہ ہو جاؤ اور اللہ ہر شیٔ کو جانتا ہے)

- 6744حَدَّثَنَا عُبَيۡدُ اللَّهِ بۡنُ مُوسَى عَنۡ إِسۡرَائِيلَ عَنۡ أَبِي إِسۡحَاقَ عَنِ الۡبَرَاءِ قَالَ آخِرُ آيَةٍ نَزَلَتۡ خَاتِمَةُ سُورَةِ النِّسَاءِ ﴿يَسۡتَفۡتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ فِي الۡكَلاَلَةِ ﴾

أطرافه 4364، 4605، - 4654

ترجمہ: براء کہتے ہیں آخری نازل ہونے والی آیت سورہ نساء کی آخری آیت ہے۔

اس کے تحت ابو اسحاق عن براء کی روایت لائے جس میں ہے کہ آخری نازل ہونے والی آیت سورہ نساء کی آخری آیت: (یستفتونك قل الله یفتیکم الخ) ہے اور اس سے مراد جو اس میں میراثِ اخوہ کی تنصیص ہے، ابو داؤد نے مراسیل میں ایک اور طریق کے ساتھ .بو اسحاق عن ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن سے نقل کیا کہ ایک شخص نے عرض کی یارسول اللہ کلالہ کیا ہے؟ فرمایا: (مَنۡ لم یَتۡرُكۡ ولدا ولا والدا فورثته الکلالة) (یعنی جس نے اولاد یا والدین نہیں چھوڑے اس کی وارث کلالہ بنے گی) صحیح مسلم میں حضرت عمر کی بات منقول ہے کہ اثنائے تقریر کہا میں اپنے بعد کلالہ سے اہم شیٔ کوئی نہیں چھوڑ رہا اور نبی اکرم سے جتنی اس کے بارہ میں مراجعت کی کسی اور مسئلہ میں نہیں کی حتی کہ آپ نے میرے سینے میں انگلی چبھوئی اور فرمایا کہ تمہیں وہ آیت نصف کافی نہیں جو سورہ نساء کے آخر میں ہے! کلالہ کی تفسیر میں اختلافِ اقوال ہے جمہور کے نزدیک جس (متوفی) کا نہ والد اور نہ کوئی اولاد ہے، بیٹی اور بہن بارے اختلاف ہے کہ آیا بہن بیٹی کے ساتھ وارث بنے گی؟ اسی طرح دادا کے بارہ میں کہ آیا اسے والد کے بمنزلہ سمجھا جائے گا کہ اس کے

ساتھ بھائی وارث نہ بنیں؟ سہیلی کہتے ہیں کلالہ اِکلیل (یعنی تاج) سے ہے جو سر کو محیط ہوتا ہے کیونکہ کلالہ ایسی وارثت ہے جس نے بالعصبہ احاطہ کیا یعنی متوفی کو دونوں طرف سے محیط ہے، یہ قرابۃ کی مانند مصدر ہے، میت کے اقرباء کو کلالہ بالمصدر کہا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے: (هم قرابة أي ذوُوقرابة) اگر مصدر مراد ہو تو کہو گے: (ورثوه عن كلالة) ورثاء پر مجازا کلالہ کا اطلاق ہے، کہتے ہیں بعض کا یہ قول صحیح نہیں کہ کلالہ مال ہے اور نہ جس نے میت کہا الا یہ کہ اس کی تفسیر بالمعنی کے ارادہ سے یہ کہا ہو، لفظ کی حقیقت کو مد نظر رکھے بغیر، پھر کہا تعجب انگیز امر یہ ہے کہ سورہ نساء کی پہلی آیت میں کلالہ اخوۃ بنت کے ہمراہ وارث نہیں بنتے حالانکہ اس میں (ليس له ولد) کی تقیید مذکور نہیں جب کہ دوسری آیت میں اسے اس امر کے ساتھ مقید کیا ہے کہ بہن اس صورت میں بیٹی کے ہمراہ وارث بنے گی، اس میں حکمت یہ ہے کہ پہلی میں اس قولہ تعالیٰ کے ساتھ تعبیر کیا: (وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ) تو اس کا مقتضا تمام مال کا احاطہ ہے تو (یورث) کے لفظ نے قید سے مستغنی کیا، اس کا مثل یہ قولہ تعالیٰ ہے: (وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ) أي يحيط بمير اثها) (یعنی اسکی میراث کا احاطہ کرے گا)

جہاں تک دوسری آیت تو اس میں ولد سے مراد نرینہ اولاد ہے جیسا کہ اس کی تقریر گزری وہاں (یورث) کے لفظ کے ساتھ معبر نہیں کیا تو اسی لئے بہن بیٹی کے ہمراہ وراثت سے حصہ پاتی ہے، ابن منیر کہتے ہیں آیتِ کلالہ کے ساتھ اس امر پر استدلال کہ اخوات عصبہ ہیں، نہایت لطیف ہے وہ یہ کہ آیتِ میراث میں عرف مطرد ہوا ہے کہ ان میں شرطِ مذکور مقدارِ فرض کے مد نظر ہے نہ کہ اصلِ میراث کے لئے تو مفہوم یہ ہوگا کہ اگر کسی صورت یہ شرط نہ پائی جائے تو مقدارِ میراث میں فرق آئے گا تو اسی سے یہ قولہ تعالیٰ ہے: (وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّهُ وَلَدٌ وَّوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ) [النساء: ۱۱] تو مقدار متغیر ہوئی نہ کہ اصل میراث اور اسی طرح شوہر میں اور بیوی میں، تو اس کا قیاس یہ ہے کہ یہ بہن میں بھی مطرد (یعنی لاگو) ہو تو اس کے لئے نصف ہو اگر اس کا ولد نہیں اور گر ولد ہے تو اس کے حصہ کی مقدار بدل جائے اصلِ اِرث نہ بدلے اور یہاں کوئی مقدار نہیں جو قابلِ تغیر ہو ماسوائے تعصیب کے، اس سے لازم نہیں کہ بیٹے کے ساتھ وارث بنے کیونکہ وہ بالاجماع خارج ہے تو اس کا ماسوا اصل پر باقی رہے گا

قرآن کی آخری نازل ہونے والی آیت آیات بارے بحث اور اس ضمن میں اختلاف کی تفصیل تفسیر البقرہ کے آخر میں گزری، کرمانی کہتے ہیں آخری منزل کی تعیین میں اختلاف ہے تو حضرت براء یہاں کہتے ہیں یہ سورۃ النساء کا اختتام ہے جب کہ ابن عباس کا قول جیسا کہ تفسیر البقرہ کے آخر میں گزرا، یہ ہے کہ یہ آیت الربا ہے، یہ دو صحابیوں کے مابین اختلاف ہے دونوں نے یہ بات نبی کریم کے حوالے سے نقل نہیں کی تو اس امر پر محمول ہے کہ دونوں نے یہ بات اپنے ظن کی بناء پر کہی، اس کا تعاقب کیا گیا کہ دونوں اقوال کے مابین تطبیق دینا اولی ہے جیسا کہ اس کا بیان وہاں گزرا۔

- 15باب ابْنَیْ عَمٍّ أَحَدُهُمَا أَخٌ لِلأُمِّ وَالآخَرُ زَوْجٌ

(عورت نے دو عمزاد چھوڑے، ایک اسکا ماں جایا بھائی بھی اور دوسرا اسکا شوہر بھی ہے)

وَقَالَ عَلِيٌّ لِلزَّوْجِ النِّصْفُ وَلِلأَخِ مِنَ الأُمِّ السُّدُسُ وَمَا بَقِيَ بَيْنَهُمَا نِصْفَانِ (حضرت علی نے کہا شوہر کیلئے نصف ہے اور ماں جائے بھائی

کیلئے [ذوی الفروض میں سے ہونے کی حیثیت ہیں] چھٹا حصہ پھر جو مال بچا وہ دونوں کے مابین آدھا آدھا تقسیم ہوگا [کیونکہ وہ عصبہ بھی ہے یعنی اگر کوئی دیگر عصبہ وارث نہیں ہیں])

(ابنی عم الخ) اسکی صورت یہ بنتی ہے کہ ایک شخص نے کسی خاتون سے شادی کی تو اس سے اس کے ہاں بیٹا پیدا ہوا پھر اس شخص نے کسی دوسری سے شادی کی اور اس سے ایک اور بیٹا ہوا تو اس نے دوسری کو طلاق دے دی جس سے اس کے دیور نے شادی کر لی تو اس سے ایک بیٹی پیدا ہوئی تو یہ ثانی (یعنی پہلے شوہر سے اس کے بیٹے) کی ماں شریک بہن اور (ساتھ ہی) اس کی چچا زاد (بھی) ہے تو اس بیٹی کی (طلاق دینے والے کے) پہلے بیٹے کے ساتھ شادی ہوگئی اور وہ اس کا چچا زاد (بھی) ہے تو اس بیٹی کا انتقال ہوا تو اب اس کے پسماندگان میں دو چچا زاد ہیں۔

(وقال علی الخ) اس کا حاصل یہ ہے کہ شوہر کو نصف ترکہ ملے گا اس حیثیت سے کہ وہ شوہر ہے اور دوسرے کو سدس ملے گا اس حیثیت سے کہ وہ ماں شریک بھائی ہے تو اب ثلث باقی رہا تو اس کی دونوں کے مابین تقسیم بطریقِ عصوبت ہوگی تو اول کیلئے (جو مرحومہ کا شوہر بھی تھا مجموعی طور پر) دو ثلث بالفرض و بالتعصیب اور دوسرے کیلئے ایک ثلث بالفرض اور بالتعصیب ہے حضرت علی کے اس اثر کو سعید بن منصور نے حکیم بن غفال کے طریق سے موصول کیا کہتے ہیں شریح کے پاس ایک عورت کا قضیہ پیش ہوا جس نے پسماندگان میں اپنے دو چچا زاد چھوڑے تھے ان میں سے ایک اس کا شوہر اور دوسرا اس کا ماں شریک بھائی تھا تو انہوں نے شوہر کیلئے نصف اور باقی ماں شریک بھائی کو دے دیا اس پر وہ لوگ حضرت علی کے پاس آئے اور صورتِ واقعہ بیان کی تو انہوں نے شریح کو پیغام بھیجا کہ آپ نے یہ فیصلہ کتاب اللہ کے ساتھ کیا ہے یا سنتِ رسول کے ساتھ؟ انہوں نے کہا کتاب اللہ کے ساتھ، کہا کہاں ہے؟ کہا یہ آیت: (وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ)[الأنفال: ۷۵] کہا تو کیا اس میں (اللہ تعالی نے) کہا ہے کہ شوہر کیلئے نصف اور باقی سب بھائی کیلئے ہے؟ پھر انہوں نے شوہر کو نصف اور ماں شریک بھائی کو سدس دیا اور پھر باقی کا ترکہ دونوں کے مابین تقسیم کیا (اس طرح سے جو مذکور ہوا، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ خلیفہ کو چیف جسٹس کا غلط فیصلہ بدلنے کا اختیار ہے) یزید بن ہارون اور دارمی نے حارث کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت علی کے پاس دو چچا زادوں کا ایک قضیہ پیش ہوا ان کا ایک ماں شریک بھائی تھا تو کہا گیا عبد اللہ (یعنی ابن مسعود) ماں شریک بھائی کو سارا ترکہ دے دیتے تھے (یعنی شوہر کا حصہ نکالنے کے بعد) کہا اللہ ان پر رحم کرے وہ ضرور فقیہہ تھے اگر میں ہوتا تو ماں شریک بھائی کو سدس دیتا پھر باقی کا مال دونوں (یعنی شوہر اور ماں شریک بھائی) کے درمیان تقسیم کر دیتا

بقول ابن بطال زید بن ثابت اور جمہور بھی حضرت علی کے موافق ہیں، عمر اور ابن مسعود کی رائے تھی کہ سارا مال یعنی شوہر کو اس کا حصہ دئے جانے کے بعد، اسکے لئے ہے جو دو قرابتوں کا جامع ہے تو اس کے لئے بالفرض سدس اور باقی کا ثلث بالتعصیب ہے، یہی حسن، ابوثور اور اہلِ ظاہر کا مسلک ہے ان کا احتجاج دو بھائیوں کے بارہ میں واقع اجماع سے ہے جن میں سے ایک شقیق (یعنی ماں اور باپ دونوں کی طرف سے) اور دوسرا والد شریک ہے کہ اس صورت میں شقیق تمام مال لے گا کیونکہ وہ والدہ کے ساتھ اقرب ہے، جمہور کی حجت وہ جس کی طرف بخاری نے بابِ ہذا کی حدیثِ ابو ہریرہ میں اشارہ کیا جس میں یہ الفاظ ہیں: (فمن مات وترك مالا فمالُهُ لِمَوالي العصبة) تو موالی العصبہ سے مراد بنی عم (چچا زاد) ہیں تو ان کے مابین تسویہ کیا اور کسی کو کسی پر مفضل نہیں کیا اہلِ

تفسیر نے آیت: (وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِن وَرَآءِي) [مریم: ۵] کی تفسیر میں یہی کہا ہے: (أي بنی العم) اگر وہ باب کی حدیثِ ابن عباس سے احتجاج کریں جس میں ہے: (فما ترکت الفرائض فلأولی رجل ذکر) تو اس کا جواب یہ ہے کہ جہتِ تعصیب کی طرف سے دونوں ہم رتبہ ہیں تقدیر یہ ہے کہ فرائض کو ان کے مستحقین کے ساتھ ملحق کرو یعنی انہیں ان کا حق ادا کر دو پھر اگر کچھ باقی بچے تو وہ اقرب کا ہے تو (اس مذکورہ صورت میں) جب شوہر نے اپنا حصہ (یعنی نصف ترکہ) لے لیا اور ماں شریک بھائی نے بھی تو باقی بچا مال کی وراثت بذریعہ تعصیب ہونا قرار پائی اور اس میں دونوں برابر ہیں (تو دونوں کو ایک جیسا ملا)

تین ماں شریک بھائیوں بارے جن میں سے ایک چچا زاد بھائی ہے، اجماع ہے کہ تینوں کیلئے ثلث ہے اور باقی چچا زاد کیلئے، مازری لکھتے ہیں مراتبِ تعصیب اس طرح ہیں: بنوت (کا تعلق) پھر ابوت پھر جدودت (جد یعنی دادے سے ماخوذ) تو بیٹا اب سے اولیٰ ہے اور اگرچہ اس کے لئے اس کے ساتھ فروض میں سے سدس بھی ہے اور وہ بھائیوں اور ان کے بیٹوں سے (بھی) اولیٰ ہے کیونکہ وہ ابوت اور جدودت میں مشارکت کے ساتھ منتسب ہیں اور والد بھائیوں اور (مرحوم کے) دادا سے اولیٰ ہے کیونکہ ان کا انتساب اسی کے ساتھ ہے تو اس کے وجود کے ساتھ وہ ساقط ہو جائیں گے اور دادا (مرحوم کے) بھائیوں کے بیٹوں سے اولیٰ ہے کیونکہ اسکی حیثیت ان کے ساتھ والد کی سی ہے اور اس کے چچاؤں اور ان کے اولاد سے اولی ہیں اسلئے کہ بھائیوں کی تعصیب ابوت اور چچاؤں کی جدودت کے ساتھ ہے تو یہ ہے ان کی ترتیب اور وہ قرب میں باہم متفاوت ہیں تو اقرب اولی ہے جیسے بھائی اپنے بیٹوں کے ساتھ اور چچا اپنے بیٹوں کے ساتھ

تو اگر وہ طبقہ اور قرب میں متساوی ہوں اور دونوں میں سے ایک کیلئے زیادت ہو جیسے (مثلا) شقیق بھائی صرف باپ شریک بھائی پر مقدم ہے یہی حال ان کے بیٹوں اور چچاؤں اور ان کے بیٹوں کا ہے، اگر زیادتِ ترجیح کسی خارجی سبب سے ہو جیسے دو چچا زاد کہ ان کا ایک ماں شریک بھائی بھی ہے تو کہا گیا کہ ترجیح مستمر رہے گی تو وہ چچا زاد جو ماں شریک بھائی بھی ہے شوہر کے حصہ کے بعد سب باقی بچا ترکہ لے گا، یہی حضرات عمر، ابن مسعود، شریح، حسن، ابن سیرین، نخعی، ابو ثور، طبری اور داؤد کا قول ہے، اشہب سے بھی یہی منقول ہے جمہور نے اس کا انکار کیا اور کہا بلکہ ماں شریک بھائی اپنا مفروض حصہ لے گا اور باقی (برابری کی سطح پر) دونوں کے مابین تقسیم ہوگا، اس صورت اور شقیق کے والد شریک بھائی پر تقدم کے مابین فرق طریقِ ترجیح کا ہے کیونکہ اس میں شرط یہ ہے کہ اس میں جہتِ تعصیب کیلئے مناسب معنی ہو کیونکہ شقیق بھائی متعلق بالتعصیب جہتِ قرب میں اس کا مشارک ہے بخلاف صورتِ مذکورہ کے۔

- 6745 حَدَّثَنَا مَحْمُودٌ أَخْبَرَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ عَنْ إِسْرَائِيلَ عَنْ أَبِي حَصِينٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنَا أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ فَمَنْ مَاتَ وَتَرَكَ مَالاً فَمَالُهُ لِمَوَالِي الْعَصَبَةِ وَمَنْ تَرَكَ كَلاًّ أَوْ ضَيَاعًا فَأَنَا وَلِيُّهُ فَلأُدْعَى لَهُ

أطرافه 2298، 2398، 2399، 4781، 5371، 6731، - 6763 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

شیخ بخاری محمود، ابن غیلان اور ان کے شیخ عبید اللہ، ابن موسی ہیں بخاری نے ان سے کثیر روایات بلا واسطہ بھی تحدیث کی ہیں، اسرائیل سے ابن یونس بن ابو اسحاق، ابو حصین سے، عثمان بن عاصم اور ابو صالح سے ذکوان سمان مراد ہیں۔ (من أنفسهم) اصیلی کے ہاں یہاں: (وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ) بھی مزاد ہے (جیسا کہ قرآن میں ہے) بقول عیاض حدیث میں اس زیادت کا یہاں

کوئی معنی نہیں۔ (فلأدعی له) ابن بطال لکھتے ہیں یہ لام امر ہے اس کا اصل کسر ہے کبھی فاء اور واو کے ساتھ اکثر ساکن پڑھا جاتا ہے عین کے بعد اثباتِ الف جائز ہے جیسے یہ قول: (أ لم یأتیك والأخبار تمنی) اصل عدمِ اشباع ہے کیونکہ مجزوم ہے مراد یہ کہ مجھے بلاؤ (یعنی آگاہ کرو) میں اس کے کَل وضیاع کی نگہداشت سنبھالوں گا۔ (والكل العیال) آخرِ حدیث میں یہ تفسیر صرف مستملی اور کشمیہنی کے نسخوں میں ثابت ہے، اصلِ کلّ ثقل ہے پھر ہر دشوار امر میں مستعمل ہوا اور عیال اسکے افراد میں سے ایک فرد ہے! صاحب الاساس لکھتے ہیں: (كَلَّ بَصرُه فهو كَلِیْل) اور (كَلَّ عن الأمر) یعنی کسی کام سے عاجز رہا اور (كَلَّ كلالة) یعنی (قصر عن بلوغ القرابة) (یعنی بلوغِ قرابت سے قاصر رہا)۔

- 6746حَدَّثَنَا أُمَيَّةُ بْنُ بِسْطَامٍ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ عَنْ رَوْحٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَلْحِقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا فَمَا تَرَكَتِ الْفَرَائِضُ فَلأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ .

أطرافه 6732، 6735، - 6737 (سابقه)

یہ اسی کتاب الفرائض کے شروع میں مشروحا گزر چکی، روح سے مراد ابن قاسم عنبری ہیں۔

- 16باب ذَوِى الأَرْحَامِ (ذوی الارحام)

یعنی ان کے حکم کا بیان کہ وراثت میں ان کا حصہ ہے یا نہیں؟ یہ دس اصناف ہیں: ماموں، خالہ، نانا، نواسہ، بہن کا بیٹا، بھائی کی بیٹی، چچا کی بیٹی، پھوپھی، ماں کی طرف سے چچا، ماں شریک بھائی کا بیٹا، اور جس کا میت سے رشتہ ان مذکورین میں سے کسی کے توسط کے ساتھ ہو، تو جس نے انہیں وراثت میں حصہ دار قرار دیا اس نے کہا ان میں سے اولیٰ بیٹی کی اولاد پھر بہن کی اولاد اور بھائی کی بیٹیاں پھر چچا، پھوپھی، ماموں اور خالہ ہیں، اگر کوئی دو برابر ہوں تو ذی الفرض یا عصبہ سے اقرب کو مقدم کیا جائے گا (ذوی الارحام میت کے وہ رشتہ دار جو نہ ذوی الفروض ہیں اور نہ عصبات، بعض کے نزدیک ان کے اور میت کے درمیان عورت کا واسطہ آتا ہے، پھوپھی بھی ذوی الارحام میں شامل ہے حالانکہ اس کے اور میت کے مابین رشتہ میں باپ واسطہ ہے)۔

- 6747حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ قُلْتُ لأَبِي أُسَامَةَ حَدَّثَكُمْ إِدْرِيسُ حَدَّثَنَا طَلْحَةُ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ﴿ وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِىَ ﴾ ﴿ وَالَّذِينَ عَاقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ قَالَ كَانَ الْمُهَاجِرُونَ حِينَ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ يَرِثُ الأَنْصَارِيُّ الْمُهَاجِرِيَّ دُونَ ذَوِى رَحِمِهِ لِلأُخُوَّةِ الَّتِي آخَى النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَهُمْ فَلَمَّا نَزَلَتْ ﴿ جَعَلْنَا مَوَالِىَ ﴾ قَالَ نَسَخَتْهَا ﴿ وَالَّذِينَ عَاقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾

طرفاه 2292، - 4580 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳، ص:۴۸۹).

شیخِ بخاری ابن راہویہ ہیں۔ (حدثكم إدريس) یعنی ابن یزید بن عبد الرحمٰن اودی والدِ عبداللہ، طلحہ سے مراد ابن مصرف ہیں بخاری کی التفسیر کی صلت بن محمد عن ابو اسامہ سے روایت میں ان کی نسبت مذکور ہے آخر میں لکھا کہ ادریس نے طلحہ اور ابو اسامہ نے ادریس سے سماع کیا ہے یہاں اس ثانی کی تصریح کی ہے ابو داؤد کی ہارون بن عبد اللہ عن ابو اسامہ سے روایت میں ہے: (حدثني إدريس بن يزيد حدثنا طلحة بن مصرف) اسی طرح ہی اسماعیلی نے ہنجانی عن ابو کریب عن ابو اسامہ سے نقل کیا یہی طبری کے ہاں ابو کریب سے روایت میں ہے۔ (كان المهاجرون الخ) ابن بطال لکھتے ہیں سب نسخوں میں یہی واقع ہوا ہے کہ اسے (وَ الَّذِينَ عَاقَدَتُ أَيْمَانُكُمْ) نے منسوخ کیا درست یہ ہے کہ منسوخ ہونے والی آیت (والذين عاقدت الخ) اور ناسخ (وَ لِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ) ہے، کہتے ہیں طبری کی روایت میں اس کا بیان ہے اس کے الفاظ ہیں جب یہ آیت نازل ہوئی: (وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ) تو اس نے منسوخ کر دیا، بقول ابن حجر الکفالہ میں صلت بن محمد عن ابو اسامہ کی روایت سے طبری کی طرف جو منسوب کیا، کی مانند تفسیر مذکور گزری تو بخاری کی طرف اسے منسوب کرنا اولیٰ تھا پھر اس کے سیاق میں ایک اور فائدہ بھی ہے وہ یہ کہ کہا: (ولكل جعلنا موالي ، ورثة) تو موالی کی ورثاء کے ساتھ تفسیر مذکور ہے اور اشارہ کیا کہ قولہ: (والذين عاقدت أيمانكم) کسی شئ کی ابتدا ہے جس کی بھی تفسیر کرنا مراد ہے، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ روایتِ صلت میں واقع ہے: (ثم قال: والذين عاقدت) اب ان کا قول (نسختها) باعثِ اشکال باقی رہا جیسا کہ ابن بطال نے کہا، حاشیہ میں ابن منیر نے اسکا یہ حل پیش کیا ہے کہ (نسختها) میں ضمیر مواخات پر عائد ہے نہ کہ آیت پر اور (نسختها) میں ضمیرِ فاعل قولہ تعالیٰ: (ولكل جعلنا موالي) پر عائد ہے اور قولہ: (والذين عاقدت أيمانكم) ضمیر سے بدل ہے، اصلِ کلام ہے جب (ولكل جعلنا الخ) نازل ہوئی تو (والذين عاقدت أيمانكم) منسوخ کر دی گئی، کرمانی لکھتے ہیں (نسختها) کا فاعل (جعلنا) والی آیت ہے جبکہ (والذين عاقدت) أعنی کو مقدر ماننے کے ساتھ منصوب (یعنی محلِ نصب میں) ہے بقول ابن حجر یہاں کے سیاق میں ایک جگہ اور بھی ہے اور وہ یہ کہ اپنے قول: (يرث الأنصاري المهاجري) کے ساتھ معبر کیا جبکہ روایتِ صلت میں اس کا عکس ہے!

کرمانی نے اس کا جواب یہ دیا کہ مقصود فی الجملہ دونوں کے درمیان اثباتِ وراثت ہے ابن حجر کہتے ہیں اولیٰ یہ ہے کہ (الأنصاري) کو زبر کے ساتھ پڑھا جائے اس طور کہ وہ مفعولِ مقدم ہے اس سے دونوں روایتیں باہم متحد ہو جائیں گی، صلت کی روایت میں ایک تیسری جگہ بھی ہے جو اشکال کا باعث ہے اور یہ قولہ: (والذين عاقدت أيمانكم، من النصر الخ) ظاہرِ کلام یہ ہے کہ (من النصر) (عاقدت الخ) سے متعلق ہے مگر ایسا نہیں، یہ دراصل قولہ: (فآتوهم نصيبهم) سے متعلق ہے ابو کریب نے اپنی روایت میں اس کی تبیین کی ہے اسی طرح ابو داؤد کی ہارون بن عبد اللہ عن ابو اسامہ سے روایت میں، تفسیر سورۃ النساء میں اس کے متعدد طرق مذکور ہوئے ہیں جن میں آیت کے اعراب کا بھی ذکر تھا اسی طرح مذکورہ معاقدہ کے حکم اور اس کے نسخ پر بحث بھی، یہاں ایرادِ حدیث سے مراد یہ واضح کرنا ہے کہ قولہ: (ولكل جعلنا موالي) نے وہ حکمِ میراث منسوخ کر دیا جس پر (والذين عاقدت أيمانكم) دال ہے، ابن بطال کہتے ہیں اکثر مفسرین کی رائے میں قولہ تعالیٰ (والذين عاقدت أيمانكم) کا ناسخ سورۃ انفال کی یہ آیت ہے: (وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ)[۷۵] اسی پر ابو عبید نے الناسخ والمنسوخ میں جزم کیا ہے! بقول ابن حجر

ابو داؤد نے بھی حسن سند کے ساتھ ابن عباس سے یہی نقل کیا، ابن جوزی کہتے ہیں محدثین کی ایک جماعت احادیث کو اپنے حافظوں کی مدد سے روایت کرتی تھی جس سے بعض دفعہ کئی عبارات قاصر منقول ہوئیں بالخصوص عجم کے محدثین کے ہاں یہ واقع ہوا تو ان کے ذکر کردہ الفاظ کیلئے رونق مفقود ہوئی جیسا کہ اس حدیث میں ہوا

اس کی تفصیل یہ کہ اس حدیث کی مراد یہ ہے کہ نبی اکرم نے مہاجرین و انصار کے مابین مواخات قائم کی تھی تو وہ اس مواخات کی بنیاد پر ایک دوسرے کے وارث بنتے اور اسے اللہ تعالیٰ کے قول: (والذين عاقدت أيمانكم) میں داخل باور کرتے تھے تو جب یہ آیت نازل ہوئی: (وأولوالأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله) تو ان متعاقدین (یعنی جن دو کے درمیان اخوت قائم ہوئی) کے درمیان وراثت کا معاملہ تو منسوخ ہوا البتہ (ایک دوسرے کی) نصرت اور رفادت اور (ایک دوسرے کے حق میں) وصیت کر دینے کا جواز باقی رہا، عوفی عن ابن عباس کی روایت میں ان کے اس اِرث کا سبب بھی مذکور ہے، کہتے ہیں زمانۂ جاہلیت میں کوئی کسی کو اپنے ساتھ ملحق کر لیتا تو وہ اسکا تابع بن جاتا تو جب وہ فوت ہوتا تو اس کا ترکہ اس کے اقرباء کیلئے ہو جاتا اور تابع کیلئے اس میں سے کچھ نہ ہوتا تو یہ آیت نازل ہوئی:(والذين عَاقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ) تو اب اسے بھی مرحوم کے ترکہ میں سے حصہ دینے لگے پھر اس آیت کا نزول ہوا: (وَ أُولُوالْأُرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلىٰ بِبَعْضٍ فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ) تو اس کی رو سے سابقہ معاملہ منسوخ ہوا، بقول ابن حجر عوفی ضعیف ہیں بخاری میں جو ہے وہی صحیح و معتمد ہے، سیاق کی تصحیح اسی روایت سے ظاہر ہے اور یہ کہ بعض رواۃ نے الفاظ کی تقدیم و تاخیر کی اور کچھ کو حذف کر دیا جبکہ بعض نے صحیح و مستقیم طور پر نقل کیا اور یہی معتمد ہے! ابن بطال کہتے ہیں فقہاء کے مابین ذوی الارحام کی توریث (یعنی وارث بنانے) کے ضمن میں اختلاف ہے اور ذوی ارحام سے مراد ایسے رشتہ دار جن کا میراث میں حصہ نہیں اور یہ عصبہ بھی نہیں تو اہلِ حجاز و شام ان کے لئے منعِ میراث کے قائل ہیں کوفی، احمد او اسحاق ان کی توریث کی رائے کے حامل ہیں، ان کا احتجاج اس آیت سے ہے: (وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلىٰ بِبَعْضٍ) جبکہ پہلوں نے اس امر سے احتجاج کیا کہ اس سے مراد وہ رشتہ دار جن کیلئے اللہ کی کتاب میں حصہ مفروض ہے کیونکہ سورہ انفال کی آیت میں اجمال جبکہ آیتِ مواریث میں اس کی تفسیر ہے اور آپ کے اس فرمان میں: (من ترك مالا فلعصبته) اور یہ کہ سب کا اس کے ظاہر کے عدم مراد ہونے پر اجماع ہے تو انہوں نے آزاد کئے گئے کا ترکہ اسکے عصبہ کیلئے کیا نہ کہ اس کے سابقہ آقاؤں کیلئے تو اگر یہ نہ ہوں تو اس کے موالی کیلئے ہے نہ کہ اس کے ذوی الارحام کیلئے، ان کی توریث بارے اختلاف ہے تو ابو عبید نے لکھا اہلِ عراق ذوی الفروض سے جو مال بچ جائے تو اسے بھی انہی کی طرف لوٹاتے ہیں اگر عصبہ موجود نہیں وگرنہ یہ ان کیلئے بھی اور اصحاب الفروض کیلئے بھی ہے، اگر یہ نہ ہوں تو ذوی الارحام کو دے دیا جائے گا، ابن مسعود ہر ذی رحم کو (من يُجَرُّ إليه) (یعنی جس ذی فرض کے عدم کی وجہ سے اسے اسکی جگہ رکھا گیا ہے) کے بمنزلہ کیا کرتے تھے، صحیح سند کے ساتھ ابن مسعود سے منقول کیا کہ انہوں نے پھوپھی کو والد اور خالہ کو والدہ کی مانند کیا تو ترکہ کو دونوں کے مابین ثلث ثلث کے حساب سے تقسیم کر دیا، حضرت علی سے نقل کیا کہ وہ والدہ کو چھوڑ کر بیٹی کو نہ دیتے تھے، ان کی ادلہ میں سے یہ حدیث ہے: (الخال وارثُ مَنْ لا وارثَ له)(یعنی ماموں وارث ہے اسکا جس کا کوئی وارث نہیں) یہ حسن ہے اسے ترمذی وغیرہ نے تخریج کیا، اس کا جواب دیا گیا کہ اس سے یہ مراد ہونا محتمل ہے کہ جب وہ عصبہ ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ مرادِ حدیث

سلب ہو جیسے عربوں کا قول: (الصبرُ حِيلَةُ مَنُ لاحيلة له)(یعنی صبر حیلہ ہے اسکا جس کیلئے کوئی حیلہ نہیں) اور یہ بھی محتمل ہے کہ خال سے مراد سلطان ہو کیونکہ وہ اہلِ اسلام کا خال ہے، ابن عربی نے یہ احتمالات ذکر کئے۔

- 17باب مِيرَاثِ الُمُلاَعَنَةِ (لعان کرنے والی عورت بیٹے کی میراث سے حصہ پائے گی)

ملاعنۃ عین کی زبر کے ساتھ ہے، زیر بھی جائز ہے اور مراد اس بچہ کے ترکہ کے اس کے وارث ہونے کا بیان جس پر لعان کیا تھا۔

- 6748حَدَّثَنِي يَحُيَى بُنُ قَزَعَةَ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنُ نَافِعٍ عَنِ ابُنِ عُمَرَ -رضى الله عنهما أَنَّ رَجُلاً لاَعَنَ امُرَأَتَهُ فِي زَمَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَانُتَفَى مِنُ وَلَدِهَا فَفَرَّقَ النَّبِيُّ ﷺ بَيُنَهُمَا وَأَلُحَقَ الُوَلَدَ بِالُمَرُأَةِ .

أطرافه 4748، 5306، 5313، 5314، - 5315 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷،ص:۳۹۸)

یہ کتاب اللعان میں مشروحا گزر چکی جہاں ایک اور طریق کے ساتھ ابن عمر سے مطولا گزری اسی طرح حضرت سہل بن سعد کے حوالے سے بھی، یہاں مقصودِ ترجمہ اس کا جملہ: (وألحق الولد بالمرأة) ہے،سلف نے اس کے اس کی ماں کے ساتھ الحاق کے ضمن میں باہم اختلاف کیا ان کے اس اتفاق کے ساتھ کہ سابقہ شوہر جس نے اپنے سے اس کی نفی کی تھی اور اسکے مابین اب کوئی وراثت کا تعلق نہیں، حضرات علی اور ابن مسعود سے ابن ملاعنہ کی بابت منقول ہے کہ اس کا عصبہ وہ جو اس کی والدہ کا عصبہ ہے وہ اس کے اور یہ ان کا وارث بنے گا، اسے ابن ابوشیبہ نے نقل کیا اور یہی نخعی اور شعبی کا قول ہے ان دونوں سے یہ بھی منقول ہے کہ وہ فقط اس کی والدہ کو اس کا عصبہ ٹھہراتے تھے تو سارا مال اسی ایک کو ملتا تھا اگر اسکی والدہ کا انتقال اس سے قبل ہو تو اس کا ترکہ اس کی والدہ کے عصبہ کیلئے ہوگا، علماء کی ایک جماعت کی یہی رائے ہے ان میں حسن، ابن سیرین، مکحول، ثوری اور ایک روایت کے مطابق احمد ہیں، حضرت علی سے یہ بھی منقول ہے کہ ابن ملاعنہ کا وارث اس کی والدہ اور اس کے بطن سے پیدا ہوئے دیگر بہن بھائی ہوں گے اگر کچھ بچ رہے تو وہ بیت المال کا ہوگا یہی زید بن ثابت، جمہور علماء اور اکثر فقہائے امصار کی رائے ہے! مالک کہتے ہیں میں نے اہلِ علم کو اسی پر پایا، شعبی سے نقل کیا کہتے ہیں کہ حضرت عثمان کے عہد میں اہلِ کوفہ نے ایک وفد حجاز بھیجا تاکہ ابن ملاعنہ کی میراث کے بارہ میں دریافت کریں تو انہوں نے بیان کیا کہ وہ اس کی والدہ اور والدہ کے عصبہ کیلئے ہے

ابن عباس عن علی سے وارد ہے کہ انہوں نے اس کا ترکہ اس کی ملاعن والدہ کے حوالے کیا اور اسے اس کا عصبہ قرار دیا بقول ابن عبدالبر اہلِ فرائض کے ہاں پہلی روایت ہی اشہر ہے، ابن بطال کہتے ہیں یہ اختلاف اس حدیثِ باب سے ناشئ ہوا ہے کیونکہ اس میں ہے: (وألحق الولد بالمرأة) کیونکہ جب اسے اس کے ساتھ ملحق کیا تو (اس کا مطلب یہ ہوا کہ) اس کے والد (جس نے اسے اپنا بیٹا ماننے کا انکار کیا) کے نسب سے اس کا قطعِ تعلق کیا تو اس کی حیثیت اولادِ زنا کی سی ہوئی جن کا کوئی باپ نہیں ہوتا، دوسروں کا تمسک اس امر سے ہے کہ اس کا معنی یہ ہے کہ اسے اس کے والد کے قائمقام کر دیا (یعنی اب وہی اس کی ماں بھی ہے اور باپ بھی) تو اسکی والدہ کے عصبہ کو اس کے والد کا عصبہ کر دیا (یعنی ان کا قائمقام) بقول ابن حجر ایک حدیثِ مرفوع قولِ اول کی مؤید ہے چنانچہ ابو

داؤد نے مکحول سے مرسلا اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے روایت نقل کی، کہتے ہیں نبی اکرم نے ابن ملاعنہ کی میراث اس کی والدہ اور اس کے بعد والدہ کے ورثاء کیلئے کی، اصحاب سنن اربعہ کی واثلہ سے مرفوع حدیث میں ہے کہ عورت تین مواریث کا احاطہ کرے گی اپنے آزاد کردہ کی، اپنے لقیط (یعنی راستہ میں ملے بچہ کو گود میں لیا اور پالا تھا) کی اور اپنے اس بیٹے کی میراث کی جس پر لعان کیا ہو، بیہقی کہتے ہیں یہ حدیث ثابت نہیں بقول ابن حجر ترمذی اور حاکم نے اسے حسن قرار دیا ہے اس کے فقط ایک راوی عمر بن رؤبہ کی بابت اختلاف ہے بخاری کے بقول وہ محلِ نظر ہے (فیہ نظر) ایک جماعت نے اسے ثقہ قرار دیا ہے، ابن منذر کے ہاں ابن عمر کی حدیث سے اس کا شاہد بھی ہے اسی طرح داود بن ابو ہند عن عبداللہ بن عبید بن عمیر عن رجل من اہل الشام کے طریق سے منقول ہے کہ نبی اکرم نے اسکی بابت اس کی والدہ کی حوالگی کا فیصلہ دیا اور یہ کہ وہی اسکی ماں اور والد کے بمنزلہ ہے، ایک روایت میں ہے کہ عبداللہ بن عبید نے مدینہ کے اپنے ایک دوست کو خط لکھا جس میں ابن ملاعنہ کے بارہ میں دریافت کیا انہوں نے جواب لکھا میں نے اس بابت پوچھا تو مجھے بتلایا گیا کہ نبی اکرم نے اسے اس کی والدہ کے حوالے کرنے کا فیصلہ دیا تھا، یہ طرق ایک دوسرے کی تقویت کرتے ہیں

ابن بطال لکھتے ہیں بعض نے اس حدیث سے تمسک کیا جس میں ہے کہ ملاعنہ اسکے والد اور ماں دونوں کے بمنزلہ ہے لیکن اس میں حجت نہیں کیونکہ اسکا معنی یہ ہے کہ تربیت و تادیب اور دیگر ضروریات کے ضمن میں اب وہی اس کی ذمہ دار ہے جہاں تک میراث کا تعلق تو بالاجماع اگر اس کی والدہ لعان نہ کرتی اور وہ پسماندگان میں والدین دونوں کو چھوڑ جاتا تو اسکی والدہ کو سدس ملتا تو اب اگر وہ اس کے والد اور والدہ دونوں کے بمنزلہ ہے تو فقط دو سدس کی حقدار بنے گی، ایک سدس امومت اور ایک سدس ابوت کی وجہ سے! یہی کہا، مگر یہ تصویر و استدلال دونوں لحاظ سے محلِ نظر ہے، جمہور کی حجت جو کتاب اللعان میں گزرا کہ فلیح کی زہری عن سہل سے روایت کے آخر میں ہے: (فكانت السنة في الميراث أن يرثها و ترِثُ منه ما فُرِضَ لها) (یعنی میراث میں یہی طریقہ رہا کہ وہ لڑکا اسکا اور وہ اسکی وراثت سے وہ حصہ لے گی جو قرآن میں مذکور ہوا) اسے ابو داؤد نے تخریج کیا اسی طرح ابن عباس کی حدیث میں مذکور: (فهو لأولى رجل ذكر) کہ آپ نے اہلِ فروض سے بچا ہوا مال متوفی کے عصبہ کیلئے کیا نہ کہ اسکی والدہ کے عصبہ کیلئے، اگر ابن ملاعنہ کا والد کی جہت سے کوئی عصبہ نہیں تو مسلمان ہی اس کا عصبہ ہیں (لہذا والدہ کے حصہ کے بعد باقی مال بیت المال میں جمع کرایا جائے) حضرت ابو ہریرہ کی حدیث میں گزرا: (من ترك مالا فليرثه عصبته من كانوا)۔

- 18 باب الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ حُرَّةً كَانَتْ أَوْ أَمَةً (بچہ اسی کا شمار ہوگا جس کی بیوی یا باندی سے ہوا)

(حرة كانت) یعنی مستفرشہ (یعنی بچے کی والدہ)۔

- 6749 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ عُتْبَةُ عَهِدَ إِلَى أَخِيهِ سَعْدٍ أَنَّ ابْنَ وَلِيدَةِ زَمْعَةَ مِنِّي فَاقْبِضْهُ إِلَيْكَ فَلَمَّا كَانَ عَامَ الْفَتْحِ أَخَذَهُ سَعْدٌ فَقَالَ ابْنُ أَخِي عَهِدَ إِلَيَّ فِيهِ فَقَامَ عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ فَقَالَ أَخِي وَابْنُ وَلِيدَةِ أَبِي وُلِدَ عَلَى فِرَاشِهِ فَتَسَاوَقَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ سَعْدٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ ابْنُ أَخِي قَدْ

كَانَ عَهِدَ إِلَيَّ فِيهِ فَقَالَ عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ أَخِي وَابْنُ وَلِيدَةِ أَبِي وُلِدَ عَلَى فِرَاشِهِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ هُوَ لَكَ يَا عَبْدُ بْنَ زَمْعَةَ الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ ثُمَّ قَالَ لِسَوْدَةَ بِنْتِ زَمْعَةَ احْتَجِبِي مِنْهُ لِمَا رَأَى مِنْ شَبَهِهِ بِعُتْبَةَ فَمَا رَآهَا حَتَّى لَقِيَ اللَّهَ

.أطرافه 2053، 2218، 2421، 2533، 2745، 4303، 6765، 6817، 7182 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳،ص:۲۶۴)

(عن عروة) العتق میں شعیب عن زہری کی روایت میں (حدثني عروة) تھا یہی المغازی کی عبداللہ بن مسلمہ عن مالک کی روایت میں البتہ الوصایا میں اسے (عن عروة) کے ساتھ نقل کیا۔ (كان عتبه الخ) اوائل البیوع کی یحی بن قزعہ عن مالک کی روایت میں دونوں جگہ (ابن أبي الوقاص) بھی مذکور ہے اسی طرح شعیب اور لیث وغیرہما کی زہری سے روایت میں، الإشخاص میں گزری ابن عیینہ عن زہری کی روایت میں تھا: (أوصاني أخي الخ)۔ (إن ابن وليدة زمعة) المظالم کی ابن عیینہ کی زہری سے روایت میں: (ابن أمة زمعة) تھا، ولیدہ اصل میں مولودہ (کے معنی میں) ہے لونڈی پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہے، میں اس کے نام سے واقف نہ ہو سکا البتہ مصعب زبیری اور ان کے بھتیجے زبیر نے نسبِ قریش میں ذکر کیا ہے کہ یہ یمانی لونڈی تھی، ولیدہ بروزنِ فعیلہ ولادت سے ہے بقول جوہری یہ بچی اور لونڈی کو کہتے ہیں اس کی جمع ولائد ہے! بعض نے کہا یہ غیر امِ ولد (لونڈی) کا اسم ہے، زمعہ زاء کی زبر اور میم ساکن کے ساتھ اسے متحرک بھی پڑھا جاتا ہے، بقول نووی تسکین اشہر ہے ابوالولید وقّشی لکھتے ہیں تحریک ہی صواب ہے بقول ابن حجر محدثین کی زبانوں پر جاری اسم میں تحریک اور نسبت میں تحریک ہے، ان کا نسب نامہ یہ ہے: ابن قیس بن عبدشمس قرشی عامری، یہ ام المومنین حضرت سودہ کے والد تھے، (عبد بن زمعة) بغیر اضافت کے ہے مختصر ابن الحاجب میں عبداللہ مذکور ہوا، یہ غلط ہے ہاں وہ ایک اور شخص ہیں طحاوی کے ہاں اسی روایت کے غیرِ عائشہ سے ایک طریق میں (عبد الله بن زمعة) مذکور ہے انہوں نے تنبیہ کی کہ یہ غلط ہے اور عبداللہ بن زمعہ تو ابن اسود بن مطلب بن اسد بن عبدالعزی ہیں بقول ابن حجر یہ وہی جن سے ایک روایت تفسیر والشمس وضحاھا میں گزری ہے

ابن مندہ عبدالرحمن بن زمعہ کے حالات لکھتے ہوئے خبط کا شکار ہوئے اور ادعاء کیا کہ عبدالرحمن، عبداللہ اور عبد باہم بھائی اور زمعہ بن اسود کے بیٹے ہیں مگر ایسا نہیں، عبد بغیر اضافت کے اور عبدالرحمن تو ایک دوسرے کے بھائی ہیں گویا عامری قرشی ہیں مگر عبد اللہ بن زمعہ ان سے دیگر ہیں، وہ اسدی قرشی ہیں الاصابہ فی تمییز الصحابہ میں اس کی وضاحت کر دی ہے، اس ابنِ مذکور کا نام عبدالرحمن تھا، ابن عبدالبر نے الصحابہ وغیرہ میں ان کا تذکرہ کیا ہے مدینہ میں ان کی اولاد کا ذکر ملتا ہے! حضرت سعد کے بھائی عتبہ کی صحابیت میں اختلاف ہے عسکری نے صحابہ میں شمار کیا زبیر بن بکار کی کتاب النسب سے نقل کیا کہ مکہ میں ان کے ہاتھوں خون ہو گیا تھا جس پر یہ مدینہ منتقل ہو گئے مرتے وقت حضرت سعد کو یہ وصیت کی تھی، ابن مندہ نے صحابہ میں ان کا ذکر کیا مگر ماسوائے اس قولِ سعد کے کوئی مستند ذکر نہیں کیا کہ (عهد إلى أخي أنه ولده) ابونعیم نے اس کا استنکار کیا اور ذکر کیا کہ یہ وہی ہے جس نے احد کے روز نبی اکرم کا چہرۂ اقدس زخمی کیا تھا، کہتے ہیں مجھے ان کے اسلام کی بابت کچھ علم نہیں بلکہ عبدالرزاق نے عثمان جزری عن مقسم کے طریق سے نقل کیا ہے کہ نبی اکرم نے اسکے خلاف بددعا کی تھی کہ سال گزرنے سے پہلے پہلے حالتِ کفر میں فوت ہو جائے تو ایسا ہی ہوا تھا، یہ مرسل ہے ایک اور

طریق کے ساتھ سعید بن مسیّب سے اس کا نحو نقل کیا، حاکم نے مستدرک میں صفوان بن سلیم عن انس سے نقل کیا کہ انہوں نے حاطب بن ابوبلتعہ سے سنا کہ عتبہ نے جب نبی اکرم کے ساتھ یہ کیا تو میں نے اس کا تعاقب کر کے اسے قتل کر ڈالا، یہی کہا، ابن تین اور دمیاطی نے جزم کیا ہے کہ وہ کفر کی حالت میں فوت ہوا تھا بقول ابن حجر عتبہ کی والدہ کا نام ہند بنت وہب بن حارث بن زہرہ جبکہ ان کے بھائی سعد کی والدہ کا نام حمنہ بنت سفیان بن امیہ ہے۔

(فلما كان عام الفتح الخ) یونس عن زہری کی روایت میں ہے: (فلما قدم رسول الله مكة في الفتح) احمد کی معمر عن زہری سے روایت میں ہے جسے مسلم نے ذکر کیا مگر سیاق نقل نہیں کیا، فتح مکہ کے دن حضرت سعد نے (اپنے بھائی سے) مشابہت کی وجہ سے اس لڑکے کو پہچان لیا اور گود میں لیا اور کہا رب کعبہ کی قسم یہ میرا بھتیجا ہے، لیث کی روایت میں ہے: (فقال سعد یا رسول الله هذا ابن أخي عتبة بن أبي وقاص عهد إلى أنه ابنه) عتبہ جر کے ساتھ ہے (أخي) سے بطورِ بدل یا عطفِ بیان کی وجہ سے، اخی میں ضمیر سعد کیلئے ہے نہ کہ عتبہ کیلئے۔

(فقام عبد بن زمعة الخ) معمر کی روایت میں ہے: (فجاء عبد الخ) روایتِ یونس میں ہے: (یا رسو ل الله هذا أخي هذا ابن زمعة وُلِدَ على فراشه) لیث کی روایت میں یہ زیادت کی: (انظر إلى شبهه یارسول الله) (یعنی یا رسول اللہ اسکی مشابہت دیکھیں) روایتِ یونس میں ہے نبی اکرم نے نظر ڈالی تو عتبہ سے نہایت مشابہ تھا، لیث کی روایت کے الفاظ ہیں: (فرأى شبهاً بَيّناً لِعُتبة) (یعنی عتبہ سے اسکی واضح شباہت دیکھی) ابوداؤد وغیرہ کی ابن عیینہ سے روایت میں بھی یہی ہے! خطابی لکھتے ہیں عیاض اور قرطبی وغیرہما نے بھی ان کی تبع کی کہ اہلِ جاہلیت اپنی لونڈیوں کے ذمہ ضرائب (یعنی لگان اور ٹیکس) عائد کر دیتے جنہیں پورا کرنے کیلئے وہ زنا سے کماتی تھیں اور وہ نسب کا زانیوں سے الحاق کرتے جب وہ مدعی بنتے جیسا کہ النکاح میں گزرا تو زمعہ کی یہ لونڈی جس کے ساتھ وہ خود ہمبستری کرتا تھا، جب حمل سے ہوئی تو عتبہ نے دعوی کیا کہ یہ حمل اس کا ہے اور اپنے بھائی سعد کو وصیت کی کہ اس کے الحاق کا دعوی کریں تو اس ضمن میں عبد بن زمعہ نے ان سے مخاصمت کی، حضرت سعد کا موقف تھا کہ جاہلیت کے عرف کے لحاظ سے یہ میرا بھتیجا ہے جبکہ عبد نے کہا یہ میرا بھائی ہے کہ اسلام میں معاملہ اب یہی مستقر ہوا ہے کہ صاحبِ فراش کے ساتھ الحاق ہوگا تو نبی اکرم نے اسکی رو سے ان کے حق میں فیصلہ دیا اور جاہلیت کے عرف کا بطلان کر دیا

عیاض نے یہ بھی اضافہ وترمیم کی کہ مدعی کے دعوی کے ساتھ ساتھ اگر ماں کا اعتراف بھی ہوتا (کہ ہاں یہ اس کا ہے) قرطبی نے ان دونوں کی کلام پر بنا کرتے ہوئے لکھا جاہلیت میں اس بچے کا عتبہ کے ساتھ الحاق نہ ہو سکا تھا یا تو عدم دعوی کے سبب یا اس لئے کہ والدہ نے عتبہ کے اس دعوی کا اعتراف وقبول نہ کیا تھا، ابن حجر کہتے ہیں النکاح کی حدیثِ عائشہ سے اس امر کی تائید ملتی ہے کہ وہ کئی صورتوں میں والدہ کے استلحاق اور کئی میں قائف وقیافہ شناس، کے فیصلہ پر الحاق کرتے تھے اس میں مذکور گزرا کہ کئی دفعہ دس سے کم افراد پر مشتمل ایک گروہ کسی عورت سے زنا کرتا وضعِ حمل کے کچھ ایام بعد وہ ان سب کو جمع کرتی اور کسی ایک سے کہتی یہ تیرا بیٹا ہے اور وہ اس کا انکار نہ کر سکتا، یہ بھی ذکر کیا: (ونكاح البغايا، كُنَّ ينصبن على أبوابهن رايات) کہ (پیشہ ور) کنجریاں جو اپنے دروازوں پر جھنڈے لگاتیں جو بھی چاہتا ان کے ہاں آ سکتا تھا، وضعِ حمل کی صورت میں قیافہ شناس کو بلاتے اور وہ جو فیصلہ کرتا اسے قبول

کرتے تو اس قصہ میں یہ آخری بات ہوئی ہوگی کہ کسی وجہ سے قیافہ شناس کو بلا نہ سکے ہوں گے یا یہ ہے کہ وہ لونڈی پیشہ ور کنجریوں میں سے نہ ہوگی بلکہ عتبہ نے خفیہ طور پر اس سے زنا کیا ہوگا اور وہ دونوں کافر تھے تو حاملہ ہوئی اور ایسا بچہ جنا جو اسکے مشابہ تھا تو عتبہ کا ظنِ غالب یہی ہوا کہ یہ اس کا بیٹا ہے (ظنِ غالب اس لئے کہ اس کا آقا بھی اس سے ہمبستری کیا کرتا تھا) تو استلحاق وغیرہ کی کاروائی کرنے سے قبل ہی اچانک موت نے آلیا اور جاتے جاتے اپنے بھائی حضرت سعد کو وصیت کر گیا کہ وہ اس کا دعوی کریں تو انہوں نے جب موقع ملا براءتِ اصلیہ سے تمسک کرتے ہوئے یہ کام کیا، قرطبی لکھتے ہیں عبد بن زمعہ نے سن رکھا تھا کہ شریعتِ اسلامی میں اب یہ ہے کہ ولد للفراش ہے وگرنہ ان کے عرف میں اس طریقہ سے الحاق نہ تھا، یہی کہا بقول ابن حجر میں نہیں جانتا کیونکر قطعیت سے یہ بات کہی گویا اس کی بنا خطابی کے یہ کہنے پر ہے کہ زمعہ کی یہ لونڈی ان بغایا (یعنی طوائفوں) میں سے تھی جن پر لگی بندھی رقم کما کر دینا عائد تھا تو الحاق اس کے استلحاق کے ساتھ مختص تھا، اس پر جو مذکور گزرا یا پھر قیافہ شناس کے فیصلے پر جیسا کہ حضرت عائشہ کی حدیث میں گزرا لیکن خطابی نے اپنی اس بات کا مستند ذکر نہیں کیا، سیاقِ قصہ سے ظاہر یہ ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا کہ یہ لونڈی زمعہ کی صاحبِ فراش تھی تو مخفی تعلقات قائم کر کے عتبہ نے اس سے زنا کر لیا، اس قسم کے معاملہ میں جاہلیت کا طریقہ یہ تھا کہ اگر آقا دعوائے استلحاق کرے تو اس کے ساتھ ملحق کیا جاتا اور اگر نفی کر دے تو وہ منتفی ہوتا، اگر کوئی اور دعوی کرتا تو اس کا فیصلہ آقا یا قیافہ شناس پہ منحصر ہوتا آمدہ ابن زبیر کی روایت سے اس کی تائید ملتی ہے

جہاں تک ان کا قول کہ عبد بن زمعہ نے شریعت کا یہ نیا قانون سن رکھا تھا تو یہ محلِ نظر ہے کیونکہ یہ امر بعید ہے کہ انہوں نے مکہ میں ہو کر اور ابھی اسلام بھی نہیں لائے یہ سن لیا ہو اور سعد جو کہ سابقین میں سے ہیں ان کے علم میں یہ بات نہ ہو اور تقریبا بیس برس سے نبی اکرم کے ساتھ ہیں حتی کہ اگر یہ بات بھی کہیں کہ فتحِ مکہ کے موقع پر نبی اکرم نے یہ فرمایا تھا تب بھی سعد سے قبل عبد تک یہ بات پہنچ جانا بعید ہے بظاہر اس کی شریعت اسی قصہ میں آپ کے فرمان: (الولد للفراش) سے معلوم ہوئی وگرنہ اگر پہلے سے یہ طے ہوتا تو وہ الحاق کا دعوی ہی نہ کرتے بلکہ بظاہر سعد و عتبہ دونوں نے براءتِ اصلیہ پر بناء کی کہ اس قسم کا ولد قابلِ نزاع ہے! ابوداؤد نے حدیثِ باب کے بعد حسن سند سے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ تک نقل کیا کہ ایک شخص کھڑا ہوا اور گویا ہوا یا رسول اللہ فلاں میرا بیٹا ہے جاہلیت میں میں نے اس کی والدہ سے ہمبستری کی تھی تو آپ نے فرمایا: (لا دعوة في الإسلام، ذهب أمرُ الجاهلية الولد للفراش وللعاهر الحجر) (یعنی اسلام میں جاہلیت کے سب دعاوی ختم ہوئے) اس کے بعض طرق میں ہے کہ یہ واقعہ بھی فتح مکہ کے زمانہ کا ہے اس سے میری کہی بات کی تائید ملتی ہے

اس قصہ سے استدلال کیا گیا ہے کہ استلحاق کا دعوی صرف والد کے ساتھ ہی مختص نہیں بلکہ بھائی بھی اس کا مجاز ہے یہی شافعیہ اور جماعت کا قول ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ بھائی کے وہ قبضہ میں ہو یا باقی ورثاء بھی اس کے ہمنوا ہوں اور اس دعوی کے سچا ہونے کا امکان بھی اور یہ کہ اگر وہ لڑکا عاقل و بالغ ہے تو وہ بھی تائید کرے اور یہ کہ وہ معروف الاب نہ ہو، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ زمعہ کے عبد کے علاوہ بھی ورثاء تھے، اس کا جواب ملا کہ سوائے حضرت سودہ اور ان کے کوئی وارث نہ تھا تو اگر زمعہ حالتِ کفر میں مرا تھا تب تو اکیلے عبد ہی اس کے وارث تھے بالفرض اگر اسلام قبول کر لیا تھا اور حضرت سودہ بھی وراثت کی حقدار تھیں تو محتمل ہے کہ انہوں

نے اس ضمن میں اپنے بھائی کوحقِ وکالت دیا ہو یا پھر خود بھی مدعیہ بنی ہوں (اگر چہ اس کا ذکر منقول نہیں ہوا) مالک اور ایک گروہ اہلِ علم نے استلحاق کو والد کے ساتھ مختص کیا ہے، اس قصہ کا جواب یہ دیا کہ یہ الحاق عبد کے دعوائے استلحاق پر ہی منحصر نہ تھا بلکہ ممکن ہے نبی اکرم بھی کسی طور اس پر مطلع ہو چکے ہوں مثلاً زمعہ کا اعتراف بالوطی اور اس لئے بھی کہ آپ نے (الولد للفراش) مشروع کر رکھا تھا (تو عبد کے دعوئے استلحاق کی ضرورت ہی نہ تھی) کیونکہ اس کی رو سے زانی کے ساتھ الحاق کی نفی کے بعد اب آقا ہی باقی رہا، مزنی مالک کے اس قول پر جاری رہے کہ استلحاق والد کے ساتھ مختص ہے تو لکھا اس امر پر اجماع ہے کہ (لا يقبل إقرار أحدٍ على غيره) (یعنی کسی کا اسکے غیر کی بابت اقرار قبول نہ کیا جائے گا) میرے نزدیک بات یہ ہے کہ اس قصۂ عبد بن زمعہ میں آنجناب نے مسئلہ (کی بابت ان کے استفسار) کا جواب دیا اور انہیں باور کرایا تھا کہ یہ حکم اس شرط کے ساتھ ہے کہ صاحب الفراش اس کا دعوی کرے آپ نے نہ تو حضرت سعد کا اپنے بھائی کی طرف سے کیا دعوی قبول کیا تھا اور نہ عبد بن زمعہ کا زمعہ کی طرف سے بلکہ انہیں اس قسم کے معاملہ میں اسلامی قاعدہ وقانون سے آگاہ کیا، کہتے ہیں تبھی آپ نے حضرت سودہ کو حکم دیا کہ اس سے پردہ کریں .

تعاقب کیا گیا کہ آپ کا عبد سے کہنا: (هو أخوك) اس تاویل کو رد کرتا ہے، اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ وصی (یعنی جسے اپنی وصیتیں سونپ کر گیا، وکیل وغیرہ) کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے موصی کی طرف سے استلحاق کا مطالبہ اور دعوی کر کے اور اس کی اس ضمن میں حیثیت وکیل کی سی ہے اس پر کتاب الاشخاص میں ایک ترجمہ بھی باندھا تھا اور اس پر بھی کہ لونڈی وطی کے ذریعہ فراش بنے گی تو اگر آقا نے اس سے وطی کا اعتراف کیا یا کسی طریقہ سے بھی یہ ثابت ہوا پھر اس وطی کے بعد امکانی وضعِ حمل کی مدت میں اس نے بچہ جنا تو بغیر کسی دعوائے استلحاق کے ہی وہ اسی کے ساتھ ملحق ہوگا جیسے بیوی کے ضمن میں ہوتا ہے لیکن بیوی مطلق نکاح کے بندھن ہی سے فراش بن جاتی ہے تو اس کی نسبت استلحاق کے لئے صرف امکان ہی مشروط ہے کیونکہ وطی کے لئے ہی تو اسے لیا جاتا ہے تو عقدِ نکاح کو وطی کی طرح قرار دیا گیا ہے بخلاف لونڈی کے کہ وہ کئی دیگر منافع کے لئے بھی مطلوب ہوتی ہے لہذا اس کی نسبت وطی کی شرط ہے اسی لئے دو بہنوں کے درمیان بالملک جمع کرنا جائز ہے مگر دونوں سے وہ وطی نہیں کر سکتا، یہی جمہور کا قول ہے، حنفیہ سے منقول ہے کہ لونڈی فراش نہ بنے گی مگر جب آقا کی طرف سے بچہ جنے گی اور اسی کے ساتھ اس کا الحاق بھی ہوگا تو اس کے بعد جو بچہ بھی جنے گی آقا کے ساتھ ہی وہ ملحق ہوگا الا یہ کہ (کسی کی) وہ نفی کر دے، حنابلہ سے منقول ہے کہ جس نے وطی کرنے کا اعتراف کیا اور مدتِ امکان میں اس نے جنم دیا تو اسی کے ساتھ بچہ ملحق ہوگا اور اگر اس سے اولاً جن دیا تو اس نے طلبِ لحوق کیا تو اس کا ما بعد اس سے ملحق نہ ہوگا مگر اسکی جانب سے نئے اقرارِ (وطی) کے بعد، یہی ان کے ہاں راجح ہے، مذہبِ اول کی ترجیح ظاہر ہے کیونکہ کہیں منقول نہیں کہ زمعہ کا اس لونڈی سے کوئی اور بچہ بھی تھا، سب اس بات پر متفق ہیں کہ وہ (یعنی لونڈی) فراش نہ بنے گی مگر وطی کے ساتھ، نووی کہتے ہیں زمعہ کا مذکورہ لونڈی سے مباشرت کرنا معلوم تھا یا تو بالثبوت یا آنجناب کے اس امر پر مطلع ہونے سے، بقول ابن حجر ابن زبیر کی روایت میں کچھ وہ الفاظ ہیں جن سے اِشعار ہے کہ یہ امر مشہور تھا آگے اس کے الفاظ ذکر کروں گا

اس سے یہ استدلال بھی کیا گیا ہے کہ سبب خارج نہیں ہوتا اگر چہ ہم کہیں کہ اعتبار عمومِ لفظ کا ہے، غزالی نے اپنے شیخ اور آمدی اور ان کے اتباع کی تبع میں شافعی سے خصوصِ سبب کا قول نقل کیا شافعی سے منقول ایک واقعہ سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا کہ کسی

حنفی سے ان کا مناظرہ ہوا تو اس نے کہا ابو حنیفہ نے فراش کو زوجہ کے ساتھ خاص اور (الولد للفراش) کے عموم سے لونڈی کا اخراج کیا ہے تو شافعی نے رد کرتے ہوئے کہا تھا کہ خصوص السبب کا اخراج نہیں ہوسکتا اور حدیث دراصل لونڈی کے حق میں وارد ہوئی ہے لہذا اس کا اخراج جائز نہیں پھر زوجات میں اس کی تعمیم پر اتفاق واقع ہوا ہے لیکن شافعی اور جمہور نے زمانی اور مکانی امکان کی شرط عائد کی ہے، حنفیہ کا موقف ہے کہ مجرد عقد سے ہی وہ فراش بن جائے گی اور بچہ (اگر ہوا تو) اسی کے ساتھ ملحق ہوگا ان کی حجت آپ کے قول: (الولد للفراش) کا عموم ہے کیونکہ یہاں (لصاحب الفراش) کو مقدر ماننے کی ضرورت نہیں کیونکہ فراش سے مراد موطوءۃ ہے، قرطبی نے اس کا رد کرتے ہوئے کہا کہ فراش موطوءۃ سے کنایہ ہے کہ کیونکہ واطی اپنے اس سے ہمبستری کرنے کے ساتھ اسے اپنے لئے فراش بناتا ہے یعنی فراش کہلانے کے لئے اعتبارِ وطی ضروری ہے اسی کے ساتھ امکانِ وطی ملحق ہے تو اس امکان کے عدم کی صورت میں وہ فراش نہ ہوگی! بعض شراح قرطبی کی اس کلام کا مفہوم خلافِ مراد سمجھے تو لکھا ان کی کلام مجرد فراش سے مراد موطوءۃ ہونے میں مقصودِ جمہور کے حصول کو مقتضی ہے جب کہ یہ مراد نہیں تو معلوم ہوا کہ کسی محذوف کو مقدر ماننا ضروری ہے کیونکہ کہا: فراش موطوءۃ ہے اور اس سے مراد یہ سمجھی جائے گی کہ بچہ واطی کے ساتھ ملحق نہ ہوگا، معترض نے کہا اور یہ تقدیرِ حذف کے ساتھ مستقیم نہیں

بقول ابن حجر میں نے اس کے مستقیم ہونے کی بحمد اللہ تبیین کر دی ہے اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ ابن اعرابی لغوی نے نقل کیا کہ عربوں کے ہاں فراش کے لفظ کے ساتھ شوہر اور بیوی دونوں سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس کا اکثر اطلاق بیوی پر ہے، مرد سے تعبیر کے ضمن میں جریر کا یہ شعر ہے اس خاتون کی بابت جو اپنے شوہر یا آقا کے قتل کے بعد شادی کر لے: (باتَتْ تُعَانِقُه و بات فراشها خلق للعباء ۃ بالبلاء تقیلا) کبھی اس کے ساتھ حالتِ افتراش سے تعبیر کیا جاتا ہے، حدیث کو اس پر محمول کرنا بھی محتمل ہے تب حذف متعین نہیں ہاں حدیث کو ہر واطی پر محمول کرنا ممکن نہیں بلکہ وہ جس کے لئے اختصاص بالوطی ہو مثلاً شوہر اور آقا، اسی لئے ابن دقیق العید نے لکھا (الولد للفراش) کا معنی ہے کہ وہ فراش کا تابع ہے یا فراش کے لئے وہ محکوم بہ ہے یا جو اس کے مقارب (لفظ و معنی) ہو، بعض نے حنفیہ پر اعتراض وارد کیا کہ ان کے اصولِ مذہب میں سے ہے کہ عموم فی الاحوال کے ساتھ اخراج السبب مع المبالغہ ہوگا، ان کے بعض نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ یہ قوی بالقیاس ظاہر کی تخصیص ہے اور اس کے قاعدہ سے معروف ہے کہ کئی مواضع میں قیاس کو خبرِ واحد پر مقدم رکھا گیا ہے اور یہ انہیں میں سے ہے، اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ مشابہت پر کھنے کے ضمن میں قیافہ شناسی پر اسی صورت اعتماد کرنا ہوگا جب اس سے اقوی کوئی اس کے معارض نہ ہو کیونکہ اس واقعہ میں شارع نے ظاہری مشابہت کی طرف مطلقاً التفات نہ کیا جب کہ حضرت زید بن حارث کے قصہ میں اسے قابلِ توجہ سمجھا تھا اسی طرح ملاعنہ کے واقعہ میں مشابہت کی بنیاد پر فیصلہ نہ دیا تھا کیونکہ اس سے اقوی حکم اس کے معارض تھا یعنی لعان کی مشروعیت، اس سے (الولد للفراش) کے عموم کی تخصیص بھی ہوئی، عموم کے ساتھ شعبی اور بعض مالکیہ نے تمسک کیا ہے اور یہ شاذ ہے! شافعی سے منقول ہے کہ آپ کے قول (الولد للفراش) کے دو معانی ہیں ایک یہ کہ بچہ اس کا ہے الا یہ کہ وہ نفی کرے اگر نفی کر دی اس امر کے ساتھ جو اس کے لئے مشروع ہے یعنی لعان تب یہ اس کے ساتھ ملحق نہیں، اور دوسرا معنی یہ کہ اگر رب الفراش (یعنی صاحبِ خانہ، اس لونڈی کا آقا) اور عاہر (یعنی زانی) نے باہم تنازع کیا (کہ ہر دو نے کہا بچہ میرا ہے) تو بچہ صاحبِ فراش کا ہے بقول ابن حجر ثانی خصوص واقعہ پر منطبق جب کہ اول اعم ہے۔

(هو لك يا عبد الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے (عبد) کا ضبط گزرا کہ اس میں پیش اور زبر دونوں جائز ہیں، جہاں تک (ابن) تو وہ دونوں صورتوں میں منصوب ہے نسائی کی روایت میں یہ عبارت ہے: (هولك عبدَ بنَ زمعة) حرفِ ندا کے حذف کے ساتھ بعض نے اسے تنوین کے ساتھ پڑھا (یعنی نسائی کی روایت میں عبد کے لفظ کو) اور یہ مردود ہے کیونکہ بخاری کی کتاب المغازی میں گزری یونس کی معلق روایت میں یہ الفاظ تھے: (هولك، هو أخوك يا عبد) ابوداؤد کے ہاں مسدد عن ابن عیینہ سے روایت میں ہے: (هو أخوك يا عبد) بقول ابن عبدالبر اہلِ حجاز کے نزدیک لونڈی بطورِ فراش ثابت ہے اگر اس کے آقا نے اس سے مباشرت کرنے کا اقرار کیا جب کہ اہلِ عراق کے نزدیک یہ تب اگر اس کے آقا نے بچہ کے اپنے ہونے کا اقرار کیا، مازری کہتے ہیں اس حدیث سے بھائی کا بھائی کے لئے استلحاق بھی متعلق ہے شافعی کے ہاں یہ صحیح ہے اگر اس کے سوا اس کا کوئی اور وارث نہیں ان کے اصحاب نے اس حدیث سے استناد کیا کیونکہ وارد نہیں کہ زمعہ نے اس کے اپنا بچہ ہونے کا ادعاء کیا ہو اور نہ اس کی والدہ سے وطی کا اعتراف کیا (مگر اس کی تو ضرورت ہی تب پیش آتی اگر وہ حضرت سعد کے ادعاء کے وقت زندہ ہوتا) تو اس قصہ میں معول (یعنی مستدَل بہ) عبد بن زمعہ کا دعوائے استلحاق اور اس کا مطالبہ ہی ہے، کہتے ہیں ہمارے ہاں بھائی کا دعوائے استلحاق صحیح نہیں اور اس حدیث میں ان کے لئے کوئی حجت نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ نبی اکرم کے ہاں ثابت ہو کہ زمعہ اپنے اس لونڈی سے ہمبستری کیا کرتا تھا تو بچہ کو اس کے ساتھ ملحق کیا کیونکہ جس کا وطی کرنا ثابت ہو وہ اعتراف بالوطی کا محتاج نہیں، دراصل یہ عراقیوں پر دشوار ہے اور ان کے لئے شافعی کے اس قول سے انفصال مشکل ہے اس وجہ سے جو ہمارے ہاں مستقر ہوا ہے کہ اس لونڈی سے زمعہ کا پہلے کوئی بچہ نہ تھا اور ان کے ہاں مجرد وطی معتبر نہیں لہذا ان کیلئے شافعی کے قول کو تسلیم کرنے سے کوئی چارہ نہیں

کہتے ہیں جب معاملہ ان پر تنگ ہوا تو انہوں نے کہا اس حدیث میں روایت ان الفاظ کے ساتھ ہے: (هو لك عبدٌ بنَ زمعة) اور عبد اور ابن زمعہ کے مابین حرفِ نداء کو محذوف مانا اور اصل میں ہے: (یا ابن زمعہ) (اور عبد پر تنوین پڑھی) ان کے ہاں مراد یہ ہے کہ بچہ زمعہ کے ساتھ ملحق نہ ہوا بلکہ وہ اس کے بیٹے (عبد) کا غلام ہے کیونکہ وہ اس کا وارث ہے اسی لئے حضرت سودہ کو اس سے پردہ کرنے کا حکم دیا کیونکہ وہ زمعہ کے ورثاء میں شامل نہ تھیں کیونکہ وہ حالتِ کفر میں فوت ہوا اور یہ مسلمان تھیں، کہتے ہیں یہ روایت جس کا ذکر کیا صحیح نہیں اگر وارد ہوتی تو ہم اسے روایتِ مشہورہ کی طرف رد کرتے اور کہتے بلکہ محذوف حرفِ نداء (لك) اور (عبد) کے درمیان ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے صاحبِ یوسف (یعنی عزیزِ مصر) کا قول نقل کرتے ہوئے کہا: (يوسفُ أعْرِضْ عَنْ هذا)[یوسف: ۲۹] اھ

طحاوی اس ضمن میں ایک اور مسلک پر چلے چنانچہ لکھتے ہیں آپ کے قول: (هولك) کا معنی ہے: (يَدُك عليه) (یعنی یہ تمہارے قبضہ میں رہے گا) یہ نہیں کہ تم اس کے مالک ہو (اور وہ تمہارا غلام ہے) لیکن تم غیر کو اس سے دور رکھو گے تا آنکہ اس کا معاملہ متبین ہو، اس کی نظیر آپ کا صاحبِ اللقطہ سے یہ کہنا: (هي لك) اور ساتھ ہی فرمایا: (إذا جاء صاحبها فأدِّها إليه) (یعنی اگر اس کا مالک آجائے تو اسے لوٹا دینا) کہتے ہیں جب حضرت سودہ عبد کی اس میں شریک تھیں لیکن ان سے اس کی تصدیق نہ جانی اور نہ انہوں نے دعوی کیا (یعنی اپنا حق جتلایا) تو عبد پر لازم کیا وہ جس کا خود انہوں نے اقرار کیا، اسے حضرت سودہ پر حجت نہیں ٹھہرایا تو انہیں

پردہ کرنے کا حکم دیا، ان کی یہ اس روایت کے ساتھ سب کلام متعقَب ہے جس میں صراحت کے ساتھ آپ کا یہ قول مذکور ہے: (هو أخوك) اس سے اشکال رفع ہو جاتا ہے گویا وہ اس سے اور حدیثِ ابن زبیر وسودہ سے واقف نہ ہو سکے جو دال ہے کہ حضرت سودہ نے اس دعوی میں اپنے بھائی عبد کی موافقت کی تھی۔

(الولد للفراش الخ) غزوۃ الفتح کے باب میں یونس عن زہری سے معلقا گزرا کہ حضرت عائشہ کہتی ہیں نبی اکرم نے فرمایا : (الولد الخ) یہ منقطع ہے ان کے غیر نے اسے زہری سے موصولا نقل کیا ہے یونس کی روایت میں زہری کے حوالے سے یہ بھی ہے کہ حضرت ابو ہریرہ اسے علی الاعلان بیان کرتے تھے! وہاں ذکر کیا تھا کہ مسلم نے اسے زہری عن سعید بن میسّب وابوسلمہ وابو ہریرہ سے موصولا نقل کیا ہے، قولہ: (وللعاهر الحجر) کا معنی ہے یعنی زانی کے لئے خَیبت وحرمان ہے، عَہَر زنا ہے بعض کے مطابق یہ رات کے ساتھ مختص ہے تو خَیبت سے یہاں مراد اس بچہ سے محرومی جس کا اس نے دعوی کیا، عرب خائب وخاسر کیلئے یہ محاورہ استعمال کرتے ہیں: (له الحجر وبفِيهِ الحجر والتراب) اور اس کا نحو! بعض نے کہا حجر سے یہاں مراد رجم ہے، نووی کہتے ہیں یہ ضعیف ہے کیونکہ رجم محصن کے ساتھ مختص ہے پھر اس کے رجم سے نفیِ ولد لازم نہیں اور حدیث دراصل نفیِ ولد کیلئے مسوق ہے، سبکی لکھتے ہیں اول معنی ہی سیاقِ حدیث سے اشبہ ہے تاکہ ہر زانی کی نسبت خیبت کا عموم ہو اور دلیلِ رجم دوسرے موضع سے ماخوذ ہے تو بغیر دلیل تخصیص کی کوئی ضرورت نہیں، بقول ابن حجر اول معنی کی تائید ابو احمد حاکم کی زید بن ارقم سے نقل کردہ یہ مرفوع حدیث بھی کرتی ہے: (الولد للفراش وفي فم العاهر الحجر) ابن حبان کی ابن عمر سے روایت کے الفاظ ہیں: (الولد للفراش و بفي العاهر الأثلب) بعض نے کہا اثلب کا معنی حجر ہے، بعض نے کہا اس کا چورا جبکہ بعض نے کہا مٹی۔

(فما رآها حتى لقي الله) حضرت عائشہ کی روایت میں ہے: (قالت عائشة فو الله ما رآها حتى ماتت) لیث کی روایت میں ہے: (فلم تره سودة قط) یہی مسلم کے ہاں مذکور ہے صحیح ابو عوانہ کی روایتِ ابن جریج بھی اس کا مثل ہے نسخۂ کشمیہنی میں آمدہ حدیثِ لیث کے الفاظ ہیں: (فلم تره سودة بعد) یہ اگر مالک ومعمر کی روایتوں کے ساتھ منضم کی جائے تو مفہوم یہ نکلتا ہے کہ نہایت سختی کے ساتھ اس حکمِ نبوی پر عمل کیا اور اس سے احتجاب میں مبالغہ کیا حتی کہ خود انہوں نے بھی اسے نہ دیکھا چہ جائے کہ وہ دیکھے کیونکہ اس امرِ مذکور میں ان کے اسے دیکھنے سے ممانعت پر دلالت نہ تھی (اس سے چہرے کے پردے کا وجوب بھی ثابت ہوا یقینی امر ہے کہ پردے کے اندر حضرت سودہ کے وجود پر تو آتے جاتے اس کی نظر پڑی ہی ہوگی تو یہ جس رؤیت کی نفی کی جارہی ہے وہ ان کے چہرے کو اس کا دیکھنا ہے کیونکہ مثلا بازار میں حجاب میں ملبوس خاتون کو دیکھنا حقیقی رؤیت نہ کہلائے گا یہ تبھی ہوگا اگر ننگے چہرہ پر نظر پڑے باقی سارا جسم تو پہلے ہی سے ڈھکا ہوتا ہے)

حنفیہ نے اس سے استدلال کیا ہے کہ آنجناب نے اس لڑکے کا زمعہ سے الحاق نہ کیا تھا کہ اگر ایسا ہوتا تو وہ حضرت سودہ کا بھائی قرار پاتا اور بھائی سے بہن کو پردہ کا حکم نہیں دیا جاتا، جمہور نے اسکا جواب یہ دیا کہ یہ احتیاطی امر تھا کیونکہ اگرچہ آپ نے فیصلہ یہی دیا کہ وہ ان کا بھائی ہے کیونکہ صحیح طرق میں ہے: (هو أخوك يا عبد) تو جب ثابت ہے کہ وہ عبد کا والد شریک بھائی ہے تو حضرت سودہ کا بھی والد شریک بھائی ہوا لیکن جب اس میں عتبہ کے ساتھ واضح مشابہت دیکھی تو ازرہِ احتیاط (مولانا انور کاشمیری کی

اصطلاح میں دیانةً) اس سے پردہ کا حکم دیا خطابی لکھتے ہیں اس میں امہات المومنین کی مزیت ہے کیونکہ اس ضمن میں ان کیلئے وہ (اوامر) ہیں جو دیگر کیلئے نہیں، کہتے ہیں بعض مواطن میں مشابہت کا اعتبار کیا گیا ہے لیکن اس سے اقوی کی موجودی کی صورت میں اس کی بنیاد پر فیصلہ نہ دیا جائے گا، یہ ایسے جیسے کسی پیش آمدہ معاملہ میں ازروئے قیاس فیصلہ دیا جائے پھر اس میں نص پائی جائے تو قیاس کو ترک کر دیں

کہتے ہیں اس کے بعض طرق میں یہ الفاظ وارد ہوئے مگر یہ طریق ثابت نہیں: (احتجبی منه یا سودة فإنه لیس لك بأخ) نووی نے ان کی تبع میں لکھا یہ زیادت باطل ومردود ہے، تعاقب کیا گیا کہ یہ نسائی کی حسن سند کے ساتھ ابن زبیر سے روایت میں ہے اس کے الفاظ ہیں: (کانت لزمعة جاریة یطؤها وکان یظن بآخر أنه یقع علیها فجاء ت بولدٍ یُشبِهُ الذی کان یظن به فمات زمعة فذکرَتْ ذلك سودةُ للنبی ﷺ فقال الولد للفراش واحتجبی منه یا سودة فلیس لك بأخ) اس کے رواۃ صحیح کے رواۃ ہیں ماسوائے شیخ مجاہد کے جو کہ یوسف مولی آل زبیر ہیں، بیہقی نے اسکی سند میں طعن کرتے ہوئے لکھا اس میں جریر ہیں جو آخری عمر میں سوئے حافظہ کا شکار قرار دئے گئے اور یوسف ہیں جو غیر معروف ہیں بفرضِ ثبوت یہ حدیثِ عائشہ جس کی صحت پر اتفاق ہے، کے معارض نہیں، ان کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ سند کے راوی جریر وہ نہیں جو آخر العمر میں سوئے حافظہ کے ساتھ متہم ہوئے تھے گویا یہ ان پر جریر بن حازم کے ساتھ مشتبہ ہوئے، اور تطبیق ممکن ہے لہذا ترجیح دینے کی ضرورت نہیں اور یوسف آلِ زبیر کے موالی میں معروف ہیں اس پر اس کی تاویل کرنا ضروری ہے اور یہ وہی جس کی طرف اشارہ گزرا (کہ حقیقۃً اور دیانۃً یہ ان کے بھائی نہیں لہذا پردہ کا حکم دیا)

ابن عربی نے القوانین میں امام شافعی سے ما تقدم کی مانند نقل کیا اور مزید یہ بھی کہ اگر محقق نسب میں ان کے بھائی ہوتے تو انہیں آپ منع نہ کرتے جیسے حضرت عائشہ کو حکم دیا تھا کہ اپنے رضاعی چچا سے پردہ نہ کریں، بیہقی کہتے ہیں آپ کے قول: (لیس لك بأخ) کا معنی یہ ہے کہ اگر یہ ثابت ہے، کہ شبہۃً وہ تمہارا بھائی نہیں تو یہ عبد سے آپ کے (هو أخوك) کہنے کے مخالف نہیں، بقول ابن حجر یا آپ کے قول: (لیس لك بأخ) زمعہ کے ترکہ کی نسبت سے تھا کیونکہ وہ کفر کی حالت میں مرا تھا اور پسماندگان میں عبد، یہ لڑکا اور حضرت سودہ کو چھوڑا تو اس کے ترکہ میں حضرت سودہ کا کوئی حق نہ تھا بلکہ عبد کی ملکیت میں وہ اس لڑکے کے استلحاق سے قبل ہی آچکا تھا تو اس لڑکے کی بابت استلحاق ہوا تو وہ بھی اس وراثت میں ان کا شریک ہوا مگر حضرت سودہ نہیں اسی لئے عبد سے فرمایا یہ تمہارا بھائی ہے اور سودہ سے فرمایا تمہارا بھائی نہیں، قرطبی حضرت سودہ کو آپ کا یہ حکم مبنی پر احتیاط ہونے کی تقریر کے بعد لکھتے ہیں محتمل ہے کہ یہ حکم امہات المومنین کے حق میں امرِ حجاب کی تغلیظ کیلئے دیا ہو جیسے آپ کا یہ قول تھا: (أفعَمْیَاوان أنتما) تو انہیں اندھے کو دیکھنے سے منع فرما دیا تھا حالانکہ حضرت فاطمہ بنت قیس سے کہا تم اپنی عدت کے ایام ابن ام مکتوم کے ہاں گزار لو کہ وہ تو اندھا ہے تو یہ ازواج مطہرات کے حق میں حجاب کی تغلیظ کا معاملہ ہے دیگر کیلئے ایسا نہیں، تفسیر الحجاب میں بعض کا یہ قول گزرا کہ پردے کا حکم نازل ہونے کے بعد امہات المومنین کے وجود کا ظہور بھی ان کیلئے حرام تھا چاہے مستور ہی ہوں الا یہ کہ ضرورت کے تحت (کہیں آنا جانا پڑے) دیگر خواتین کی نسبت یہ مشترط نہیں، یہ بھی کہ شوہر کو حق حاصل ہے کہ وہ اپنی بیوی کو اس کے کسی بھی محرم سے ملنے سے منع کر دے تو شائد احتجاب مذکور سے مراد خلوت میں اس سے ملنا تھا، ابن حزم کہتے ہیں عورت پر واجب نہیں کہ اسے اس کا بھائی دیکھے بلکہ اس پر واجب اس سے صلہ رحمی ہے، اس

سے ان حضرات (یعنی حنفیہ) کا رد بھی ہوا جو (ھولك عبد) میں عبد کو تنوین کے ساتھ پڑھتے اور معنی یہ کرتے ہیں کہ یہ تمہارا غلام ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو حضرت سودہ کو اس سے پردہ کا حکم نہ دیتے یا تو اسلیئے کہ ان کا بھی اس کی ملکیت میں حصہ تھا (اور اپنے غلام سے پردہ نہیں) اور یا اس لئے کہ ایک قول کے مطابق غلام سے مطلقاً ہی پردہ نہیں (یعنی اپنا ہو یا غیر کا) مزنی کا اس بارے جواب گزرا۔

اس سے بعض مالکیہ نے دو حکموں کے مابین مشروعیتِ حکم پر استدلال کیا ہے اور وہ یہ کہ ایک سے اکثر اصل سے فرع کا مشابہ ہونا مدنظر رکھے تو اسکی تعداد کے لحاظ سے احکام جاری کرے (یعنی فیصلے) اسکی تفصیل یہ کہ فراش اس کے زمعہ کے ساتھ نسب میں جبکہ مشابہت عتبہ کے ساتھ اسکے الحاق کو مقتضی تھی تو فرع کو دو حکموں کے مابین اعطائے حکم کیا چنانچہ نسب میں فراش کو ملحوظ رکھا اور پردے کا حکم دینے میں واضح مشابہت کو، کہتے ہیں دونوں کے ساتھ اس کا الحاق چاہے ایک وجہ سے ہو یہ دونوں میں سے ایک کے ہر وجہ سے الغاء سے اولیٰ ہے، ابن دقیق العید کے بقول اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ صورتِ مسئلہ تب بنے گی جب فرع دو شرعی اصول کے مابین دائر ہو اور یہاں آپ کے فرمان (الولد الفراش) کی وجہ سے الحاق شرعی ہے تو پردے کا حکم دینے میں اشکال باقی رہا کیونکہ یہ الحاق کے مناقض ہے تو متعین ہوا کہ یہ ازرہِ احتیاط تھا نہ کہ بطورِ حکمِ شرعی کے برائے وجوب، اس میں فقط ثبوتِ محرومیت کے باوصف ترکِ مباح ہے، اس سے یہ بھی استدلال کیا گیا کہ قاضی کا (کسی فریق کے حق میں) فیصلہ (حقیقت) میں امر کو حلال نہ کر دے گا جیسے مثلا کسی گواہی کی بنیاد پر وہ کوئی فیصلہ دیدے پھر ظاہر ہو کہ وہ جھوٹی گواہی تھی کیونکہ آپ نے (فراش کی بنا پر) فیصلہ دیا کہ وہ عبد کا بھائی ہے اور حضرت سودہ کو عتبہ سے اسکی مشابہت کی وجہ سے حجاب کا حکم دیا تو اگر فیصلہ فی الباطن حلال کرنے والا ہوتا تو انہیں پردہ کا حکم نہ دیتے، اس سے یہ استدلال بھی کیا گیا کہ حرمتِ مصاہرت میں وطیِ زنا کا حکم وطیِ حلال جیسا ہے، یہی جمہور کا قول ہے وجہِ دلالت عبد کا بھائی ہونے کا فیصلہ دینے کے باوجود ام المومنین سودہ کو پردے کا حکم دینا ہے کیونکہ زانی کے ساتھ اس کی مشابہت تھی

مالک سے مشہور قول اور شافعی سے منقول ہے کہ وطیِ زنا کا کوئی اثر نہیں بلکہ زانی اس کی خاتون کی والدہ یا بیٹی سے شادی کر سکتا ہے جس سے زنا کیا ہو! شافعی نے مزید کہا اور ابن ماجشون نے بھی ان کی موافقت کی کہ اس لڑکی سے بھی جو اسکے زنا کے نتیجہ میں پیدا ہوئی چاہے وہ جانتی بھی ہو کہ وہ اسی کا نطفہ ہے! نووی کہتے ہیں یہ استدلال باطل ہے کیونکہ یہ اس تقدیر پر ہے کہ وہ لڑکا ولدِ زنا تھا تو اس لحاظ سے وہ حضرت سودہ کیلئے اجنبی تھا ان کے لئے اس کے سامنے آنا حلال نہ تھا برابر ہے زانی سے اس کا الحاق ہوا ہوتا یا نہیں! تو زنا کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی بیٹی کے مسئلہ سے یہ غیر متعلق ہے، یہی کہا اور یہ ردِ اصل کے ساتھ ردِ فرع ہے وگرنہ ان حضرات کی بنا جو انہوں نے قائم کی، صحیح ہے، شافعیہ نے سابق الذکر کے ساتھ اس کا جواب دیا کہ پردے کا حکم احتیاطی تھا اور اس امر کو یا تو ندب پر محمول کیا جائے گا یا (امہات المومنین کے ساتھ) تخصیص پر لہذا کوئی اشکال نہیں، بالفرض اگر ندب پر محمول کریں تو شافعی ولدِ زنا کے بارہ میں اس کے قائل ہیں اگر تخصیص کہیں تب کوئی اشکال نہیں، قائل بالوجوب کو لازم ہے کہ وہ زنا کے پانی سے پیدا ہونے والی بیٹی سے شادی میں بھی اسکا قائل ہو تو مشابہت کے فقدان کی صورت میں اسے جائز اور اس کے وجود کی صورت میں عدم جواز قرار دے، اس سے بت پرست کافر کی کافر لونڈی کی ملکیت کی صحت پر استدلال کیا گیا اور یہ کہ اپنے آقا کا بچہ جننے کے بعد اس (یعنی بچے) کا حکم (حکم القن) ہے (قِن یعنی جو خود غلام ہو یا اسکے والدین) کیونکہ عبد اور سعد دونوں نے اس کے لئے (أمة) اور (ولیدة) کے لفظ

استعمال کئے اور نبی اکرم نے ان کا رد نہ فرمایا جیسا کہ بخاری نے کتاب العتق میں اس حدیث کے عقب میں اشارہ دیا جہاں اس پر اس عنوان سے ترجمہ لائے تھے: (باب أم الولد) لیکن اکثر نسخوں میں یہ موجود نہیں، جواب دیا گیا کہ ام ولد کا آقا کے مرنے کے بعد آزاد قرار پانا دیگر ادلہ سے ثابت ہے، بعض نے کہا بخاری کی اس کے ایراد سے غرض یہ ہے کہ بعض حنفیہ کو جب الزاماً کہا گیا کہ متنازع ام ولد آزاد تھی تو اس نے اسکا رد کیا اور کہا بلکہ وہ آزاد کی گئی، تو اس کے بعض طرق میں مذکور ہے کہ وہ (أمة) تھی تو جو اسکے آزاد کئے جانے کا دعوی کرتا ہے اسکے ذمہ ہے کہ ثبوت پیش کرے۔

- 6750حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ عَنْ يَحْيَى عَنْ شُعْبَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الْوَلَدُ لِصَاحِبِ الْفِرَاشِ

طرفه - 6818

ترجمہ: ابو ہریرہ راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا نومولود بستر والے [یعنی صاحب خانہ] کا ہوتا ہے۔

یحی سے قطان اور محمد بن زیاد سے مراد جمحی ہیں۔ (لصاحب الفراش) اس روایت میں یہی ہے آدم نے شعبہ سے یہ زیادت کی: (وللعاهر الحجر) اسماعیلی نے بھی معاذ عن شعبہ سے اسے ذکر کیا، اس حدیث کا ابن زمعہ کے اس قصہ کے علاوہ بھی سبب ہے چنانچہ ابو داؤد وغیرہ نے حسین معلم عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے نقل کیا کہ فتح مکہ کے بعد ایک شخص کھڑا ہوا اور کہا فلاں میرا بیٹا ہے تو نبی اکرم نے فرمایا جاہلیت کے امور اب ختم ہوئے اسلام میں اس بابت کوئی دعوی نہیں: (الولد للفراش الخ)

بعنوانِ تکملہ لکھتے ہیں (الولد للفراش) کی بابت ابن عبد البر لکھتے ہیں یہ آنجناب سے مروی صحیح ترین روایات میں سے ہے بیس سے زائد صحابہ کرام نے اسے روایت کیا ہے بخاری نے اس باب میں حضرات عائشہ وابو ہریرہ کے طرق نقل کئے، ترمذی ابو ہریرہ کی روایت نقل کر کے لکھتے ہیں اس باب میں حضرات عمر، عثمان، ابن مسعود، ابن زبیر، ابن عمرو، ابو امامہ، عمرو بن خارجہ، براء اور زید بن ارقم کی روایات بھی ہیں ہمارے شیخ (یعنی ابن ابو جمرہ) نے حضرات معاویہ اور ابن عمر کے ناموں کا اضافہ کیا ابو القاسم بن مندہ نے اپنے تذکرہ میں معاذ بن جبل، عبادہ بن صامت، انس بن مالک، علی، حسین بن علی، عبد اللہ بن حذافہ، سعد بن ابو وقاص اور حضرت سودہ کے اسماء بھی ذکر کئے، میرے لئے یہ ابن عباس، ابو مسعود بدری، واثلہ بن اسقع اور زینب بنت جحش کی روایت سے بھی واقع ہے میں نے ان ائمہ کیلئے رموز وضع کئے اور لکھے ہیں جنہوں نے اسکی تخریج کی چنانچہ (طب) طبرانی فی الکبیر، (طس) طبرانی فی الاوسط، (بز) بزار کی علامت (ص) ابو یعلی موصلی اور (تم) تمام کی فوائد کی علامت ہے ان سب کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (الولد للفراش وللعاهر الحجر) ان میں سے بعض نے پہلے جملہ پر اقتصار کیا، حدیثِ عثمان اور حدیثِ علی میں قصہ بھی مذکور ہے حضرت معاویہ کی روایت میں ایک اور قصہ درج ہے نصر بن حجاج اور عبد الرحمن بن خالد بن ولید سے متعلق، نصر نے ان سے کہا تھا زیاد (یعنی ابن سمیہ جو ابن ابیہ کے ساتھ معروف ہوا، والدِ حضرت معاویہ، حضرت ابو سفیان نے اعتراف کیا تھا کہ ان کا بیٹا ہے چنانچہ حضرت علی کی شہادت کے بعد حضرت معاویہ نے اس دعوی کی بنیاد پر اسے اپنا بھائی ڈکلیئر کیا) کو معاویہ نے اپنے نسب کے ساتھ ملحق کیا ہے تو انہوں نے جواب دیا نبی اکرم کا فیصلہ معاویہ کے فیصلے سے بہتر ہے (کیونکہ ابن زمعہ بارے اس فیصلہ کی رو سے زیاد ابو سفیان کا بیٹا قرار نہیں پا سکتا تھا، اس لئے یہ بات

کہی دراصل زیاد حضرت علی کا زبردست حمایتی اور بہترین منتظم تھا اور ان کی شہادت کے باوجود امیر معاویہ کی خلافت قبول نہ کی بلکہ عراق کے ایک حصہ پر اپنا تسلط مستحکم کر کے برابر ایک برس ان سے نبرد آزما رہا انہوں نے سیاسی حکمت عملی کے تحت اپنے والد ابوسفیان کے اس اعتراف کا فائدہ اٹھا کر اسے اپنا بھائی قرار دیا اور یوں اسے اپنا حمائتی بنایا اسی لئے کہا نبی اکرم کا فیصلہ امیر معاویہ کے فیصلہ سے بہتر ہے)

ابوامامہ، ابن مسعود اور عبادہ کی روایتوں میں کئی اور احکام بھی مذکور ہیں، عبداللہ بن حذافہ کی روایت میں اس کا اپنے والد کے نام کی بابت (نبی اکرم سے کئے ہوئے) اپنے سوال کا ذکر ہے، ابن زبیر کی روایت میں بالاختصار حضرت عائشہ کی روایت میں مذکور قصہ کا نحو ہے، اس کی طرف اشارہ گزر چکا حدیثِ سودہ بھی اس کے نحو ہے احمد کی روایت میں ان کا نام مذکور نہیں بلکہ کہا: (عن بنت زمعة) حدیثِ زنیب میں واقعہ تو مذکور ہے لیکن ان کے والد کا نام مذکور نہیں بلکہ کہا: (عن زينب الأسدية) کبار تابعین میں سے ایک عبید بن عمیر سے یہ مرسلا بھی مروی ہے، اسے ابن عبدالبر نے ان تک صحیح سند سے نقل کیا۔

19- باب الْوَلاَءُ لِمَنْ أَعْتَقَ وَمِيرَاثُ اللَّقِيطِ

(غلام ولونڈی کا ترکہ حقدار انہیں آزاد کرنے والا ہے اور راستہ میں ملے بچہ کی میراث کا بیان)

وَقَالَ عُمَرُ اللَّقِيطُ حُرٌّ (حضرت عمرؓ نے کہا [راستے میں ملا لاوارث] لڑکا آزاد ہے [یعنی کوئی کسی کو اس طرح اٹھا کر اپنا غلام نہ بنا لے])۔

یہ ترجمہ میراثِ لقیط بارے قائم کیا اور جمہور کے موقف کی ترجیح کا اشارہ دیا کہ لقیط آزاد ہے اور اس کی ولاء بیت المال کے حوالے ہوگی، نخعی سے منقول ہے کہ اسکی ولاء اس کے لئے جس نے اسے ملتقط کیا (یعنی جس نے راستہ سے اٹھایا) حضرت عمر کے ابو جمیلہ سے یہ کہنے سے احتجاج کیا اس شخص کی بابت جس نے اس کا التقاط کیا تھا کہ (اذهب فهو حرٌّ وعلينا نفقته ولك وَلاؤه) (یعنی وہ آزاد ہے اس کا خرچ ہمارے ذمہ اور اس کی ولاء تمہارے لئے ہے) یہ اثر بتمامہ معلقا کتاب الشہادات کے اوائل میں گزرا وہاں اسے موصول کرنے والا کا ذکر کیا تھا، اس کا جواب یہ دیا تھا کہ حضرت عمر کے (ولك ولاؤه) کہنے کا معنی یہ تھا کہ تمہی اس کی تربیت و نگہداشت کے فرائض کے متولی ہو تو یہ ولایتِ اسلام تھی نہ کہ دلایتِ عتق، اس کے لئے حجت یہ صریح حدیثِ مرفوع ہے: (إنما الولاء لمن أعتق) تو اس کا اقتضاء ہے کہ جس نے آزاد نہیں کیا اس کے لئے ولاء نہیں کیونکہ عتق سابق ملکیت کو متدعی ہے اور دار الاسلام سے لقیط کا ملتقط مالک نہیں ہوتا اور اس لئے کہ لوگوں میں اصل ان کا آزاد ہونا ہے کیونکہ ایسے راستہ میں ملا بچہ اس امر سے خالی نہیں کہ کسی حرہ کا بیٹا ہو تو اسے غلام نہیں بنایا جا سکتا یا پھر کسی لونڈی کا بیٹا ہو تو اس کی میراث کا حقدار اس لونڈی کا مالک ہے تو جب یہ سب معلوم نہیں تو بیت المال کے حوالے کیا جائے گا اور ملتقط کیلئے اس پر کوئی حقِ ملکیت نہیں! حضرت علی سے منقول ہے کہ لقیط (مولی من شاء) ہے (یعنی وہ جسے چاہے اپنا وارث بنادے) یہی حنفیہ نے کہا، تا آنکہ کوئی اس کی طرف سے کوئی دیت چکا دے تو اب اس سے اس کی ولایت منتقل نہ ہوگی، یہ سب اسماعیلی پر مخفی رہا تو انہوں نے کہا ترجمہ میں میراثِ لقیط کا ذکر کیا ہے مگر حدیثِ باب میں اس کا کوئی ذکر ہی نہیں اور نہ اس پر کوئی دلالت ہے، ان کی مراد یہ کہ حضرات عائشہ اور ابن عمر کی روایتیں ترجمہ کے (جزوِ اول کے) مطابق ہیں یعنی (إنما الولاء لمن أعتق) اور دونوں میں لقیط کی میراث کا کوئی ذکر نہیں

کرمانی بھی اسی پر چلے تو لکھا اگر کہو لقیط کی میراث کا ذکر کہاں؟ تو میں کہوں گا ترجمہ میں اسے ذکر تو کیا مگر اس سے متعلق حدیث کا ایراد نہ کر سکے بقول ابن حجر یہ سب بحسبِ ظاہر ہے لیکن تدقیق نظر اور ابواب المواریث میں اس کے ایراد کی مناسبت کے لحاظ سے بیان وہی جو اوپر گزرا، ابن منذر کہتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ لقیط آزاد ہے صرف نخعی سے ایک قول اس کے برخلاف منقول ہے ان سے جماعت کی مانند قول بھی منقول ہے اسی طرح حنفیہ سے منقول کی مانند بھی، شریح سے اول کی نحو منقول ہے اور اسکے ابن راہویہ قائل ہیں۔

- 6751حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الْأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتِ اشْتَرَيْتُ بَرِيرَةَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ اشْتَرِيهَا فَإِنَّ الْوَلَاءَ لِمَنْ أَعْتَقَ وَأُهْدِيَ لَهَا شَاةٌ فَقَالَ هُوَ لَهَا صَدَقَةٌ وَلَنَا هَدِيَّةٌ قَالَ الْحَكَمُ وَكَانَ زَوْجُهَا حُرًّا ، وَقَوْلُ الْحَكَمِ مُرْسَلٌ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَأَيْتُهُ عَبْدًا ۔ (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص: ۴۱۱)

أطرافه 456، 1493، 2155، 2168، 2536، 2560، 2561، 2563، 2564، 2565، 2578، 2717، 2726، 2729، 2735، 5097، 5279، 5284، 5430، 6717، 6754، 6758، 6760

حکم سے ابن عتیبہ، ابراہیم سے نخعی اور اسود سے مراد ابن یزید ہیں، تینوں کوفی اور تابعی ہیں۔ (قال الحکم و کان زوجھا الخ) یہ حکم تک اسی اسناد کے ساتھ موصول ہے اسماعیلی کے ہاں ابو ولید عن شعبہ سے یہ حدیث میں مدرجاً منقول ہے، حکم نے یہ بات اپنے پاس سے نہیں کہی اگلے باب میں ذکر ہوگا کہ اسود نے بھی یہ بات کہی تھی تو حکم کے اس میں سلف وہی ہیں۔ (وقول الحکم مرسل) یعنی حدیث کی راویہ حضرت عائشہ تک یہ مسند نہیں کہ متصل و مرفوع کے حکم میں ہوتا۔ (وقال ابن عباس الخ) آمدہ باب میں یہ زیادت بھی ہے: (وقول الأسود منقطع) کیونکہ انہوں نے یہ بات حضرت عائشہ کے حوالے سے نہیں کہی جبکہ ابن عباس کا یہ قول اصح ہے کیونکہ ذکر کیا کہ اسے دیکھا ہے! صحیحاً ثابت ہے کہ وہ اس قصہ کے حاضر و شاہد ہیں لہذا جو اس کا شاہد نہیں اسکے مقابلہ میں ان کا قول راجح ہے، اسود نبی اکرم کے عہد میں مدینہ نہیں آسکے جبکہ حکم تو پیدا ہی بہت بعد میں ہوئے ہیں، بخاری کے قول کہ: (قول الأسود منقطع) سے اس لفظ کے مرسل پر اطلاق کا جواز اخذ کیا جا سکتا ہے برخلاف اسکے جو استعمال کے لحاظ سے مشہور ہوا کہ منقطع کا اطلاق اس امر کے ساتھ خاص ہے کہ اثنائے سند ایک راوی منقطع ہوا ہو جبکہ مرسل صحابی کے سقوط کے ساتھ خاص ہے، یہ ان کے ہاں مرسل کہلاتا ہے، بعض نے تابعی کبیر سے مختص کیا مگر بخاری نے تابعیِ صغیر حکم کے بارہ میں کہا: (وقول الحکم مرسل) اس کے ساتھ احمد سے منقول دو میں سے ایک قول کیلئے استدلال کیا گیا ہے کہ جس نے کسی کی طرف سے آزاد کیا تو ولاء معتق کیلئے اور اجر معتق عنہ کیلئے ہوگا، اس بابت باب (ما یرث النساء من الولایة) کے تحت بحث آئے گی۔

- 6752حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ

أطرافه 2156، 2169، 2562، 6757، - 6759 (سابقہ)

- 20 باب مِيرَاثِ السَّائِبَةِ (سائبہ کی میراث)

سائبہ بروزنِ فاعلہ، تفسیر المائدہ میں اس کا بیان گزرا یہاں اس سے مراد وہ غلام جسے اسکا آقا کہے تجھ پر کسی کیلئے ولاء نہیں یا ''تم سائبہ ہو'' اور مراد اس کی آزادی ہو اس طور کہ کسی اور کیلئے اس کی ولاء (یعنی وراثت) نہیں، کبھی اسے کہہ سکتا ہے: (أعتقتك سائبة) یا (أنت حرٌّ سائبةٌ) تو پہلے دونوں جملوں میں اس کی آزادی کا انحصار کہنے والے کی نیت پر ہے جبکہ ان دو کی رو سے وہ آزاد ہوا (یعنی آزادی کی صراحت ہے) شرط کے بارہ میں اختلاف ہے تو جمہور اس کی کراہت کے قائل ہیں بعض نے شاذ طور پر اسے مباح کہا اس کی ولاء بارے اختلاف ہے آمدہ باب میں اسکی تبیین آئے گی۔

- 6753 حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ بْنُ عُقْبَةَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِي قَيْسٍ عَنْ هُزَيْلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ إِنَّ أَهْلَ الإِسْلاَمِ لا يُسَيِّبُونَ وَإِنَّ أَهْلَ الْجَاهِلِيَّةِ كَانُوا يُسَيِّبُونَ

ترجمہ: عبداللہ (ابن مسعود) کہتے ہیں اہلِ اسلام کسی کو سائبہ نہیں بناتے، اہلِ جاہلیت ایسا کر لیتے تھے۔

(عن هزيل) یزید بن ابو حکیم مدنی کی سفیان سے اسماعیلی کے ہاں روایت میں صیغۂ تحدیث ہے: (حدثني هزيل بن شرحبيل) سفیان سے مراد ثوری اور ابو قیس، عبدالرحمٰن ہیں، راویِ حدیث ابن مسعود ہیں۔ (إن أهل الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جسے اسماعیلی نے بتمامہ عبدالرحمٰن بن مہدی عن سفیان سے اسی سند کے ساتھ ہزیل تک نقل کیا اس میں ہے کہ ایک شخص ابن مسعود کے پاس آیا اور کہا میں نے سائبۃً ایک غلام آزاد کیا تھا جو مر گیا اور ترکہ میں کچھ مال ہے اور اس کا اپنا کوئی وارث نہیں ہے، اس پر عبداللہ نے کہا۔۔۔۔ یہی ذکر کیا یہ زیادت بھی: (وأنت وَلِيُّ نِعْمَتِهِ فلك ميراثه) (یعنی تمہی اسکے ولیِ نعمت۔ یعنی جس نے اسے آزاد کیا۔ لہذا تمہارے لئے اسکی میراث ہے) ہاں اگر تمہیں اس میں کوئی تاثم وحرج محسوس ہو رہا ہے تو ہم اسے قبول کرتے اور بیت المال میں رکھوا دیتے ہیں، تأثم سے مراد کہ اثم میں وقوع کا خدشہ ہو! سائبہ بارے میں یہی رائے حسن بصری، ابن سیرین اور شافعی کی ہے عبدالرزاق نے بسند صحیح ابن سیرین سے نقل کیا کہ سالم مولی ابو حذیفہ کو ایک انصاریہ صحابیہ نے سائبۃً آزاد کیا تھا اور انہیں اختیار دیا کہ اپنی ولاء جسے چاہو سونپ دو تو انہوں نے ابو حذیفہ (جنہوں نے انہیں اپنا متبنّیٰ بنایا ہوا تھا) کو سونپ دی تو جب سالم معرکہِ یمامہ (جو صدیق اکبر کے دور میں مسیلمہ کذاب کے خلاف برپا ہوا) میں شہید ہو گئے تو ابو حذیفہ نے ان کی میراث اس انصاریہ یا ان کے بیٹے کے حوالے کر دی (یعنی رضا کارانہ طور پر وگرنہ چونکہ سالمؓ نے اپنی ولاء ان کے نام موسوم کر دی تھی تو وہی اسکے حقدار تھے) ابن منذر نے بکر بن عبداللہ مزنی کے طریق سے نقل کیا کہ ابن عمر کے پاس ان کے ایک آزاد کردہ غلام کا ترکہ لایا گیا جو فوت ہو گیا تھا، کہنے لگے ہم نے تو سائبۃً اسے آزاد کر دیا تھا تو حکم دیا کہ اس مال سے غلام ولونڈی خرید کر آزاد کر دئے جائیں، محتمل ہے ان کا یہ فعل علی سبیل الوجوب ہو یا علی سبیل الندب، اسکے ظاہر سے عطاء نے اخذ کیا اور کہا اگر سائبۃً (آزاد کیا ہوا) غلام کوئی وارث نہ چھوڑے تو اسے آزاد کرنے والے کو بلایا جائے اگر یہ اس کا مال قبول کر لے تو ٹھیک وگرنہ اس سے گردنیں خرید کر آزاد کرادی جائیں، اس میں ایک اور مذہب بھی ہے وہ یہ کہ اس کی ولاء اہلِ اسلام کیلئے ہوگی وہ اس کے وارث بنیں گے اور (اس سے اگر کوئی جرم وقصور ہوا تو) اسکی طرف سے تاوان ادا کریں گے، یہ عمر بن عبدالعزیز، زہری اور مالک کی رائے ہے شعبی نخعی اور کوفیوں سے منقول ہے کہ سائبہ کی ولاء بیچنے اور

ہبۂ کسی کو دینے میں کوئی حرج نہیں بقول ابن منذر (الولاء لمن أعتق) کے ظاہر کی اتباع اولیٰ ہے بقول ابن حجر اسی طرف بخاری نے قصہ بریرہ بارے حدیث عائشہ لاکر اشارہ کیا جس میں ہے: (فإنما الولاء لمن أعتق) اس میں اسود کا قول مذکور ہوا کہ ان کا شوہر آزاد مرد تھا۔

- 6754حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الْأَسْوَدِ أَنَّ عَائِشَةَ اشْتَرَتْ بَرِيرَةَ لِتُعْتِقَهَا وَاشْتَرَطَ أَهْلُهَا وَلَاءَ هَا فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي اشْتَرَيْتُ بَرِيرَةَ لِأُعْتِقَهَا وَإِنَّ أَهْلَهَا يَشْتَرِطُونَ وَلَاءَ هَا فَقَالَ أَعْتِقِيهَا فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ أَوْ قَالَ أَعْطَى الثَّمَنَ قَالَ فَاشْتَرَتْهَا فَأَعْتَقَتْهَا قَالَ وَخُيِّرَتْ فَاخْتَارَتْ نَفْسَهَا وَقَالَتْ لَوْ أُعْطِيتُ كَذَا وَكَذَا مَا كُنْتُ مَعَهُ قَالَ الْأَسْوَدُ وَكَانَ زَوْجُهَا حُرًّا قَوْلُ الْأَسْوَدِ مُنْقَطِعٌ وَقَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ رَأَيْتُهُ عَبْدًا .أَصَحُّ

أطرافه 456، 1493، 2155، 2168، 2536، 2560، 2561، 2563، 2564، 2565، 2578، 2717، 2726 ، 2729، 2735، 5097، 5279، 5284، 5430، 6717، 6751، 6758، - 6760 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۲،ص:۳۱۱)

- 21 باب إِثْمِ مَنْ تَبَرَّأَ مِنْ مَوَالِيهِ (اصل مالک کی بجائے کسی اور سے نسبت جوڑنے والے کا اثم)

یہ ترجمہ ایک حدیث کے الفاظ پر مشتمل ہے جسے احمد اور طبرانی نے سہل بن معاذ بن انس عن ابیہ سے نقل کیا کہ اللہ کے ایسے کچھ بندے ہیں اللہ جن سے کلام نہ کرے گا، اس ضمن میں فرمایا: (ورجل أنعَمَ عليه قومٌ فكَفَرَ نِعْمَتَهم وتَبرَّأ منهم) عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے احمد کے ہاں مرفوع روایت میں ہے: (كفرٌ بالله تبرُّؤٌ مِنْ نسب وإنْ دَقَّ) (یعنی حقیقی نسب سے تھوڑا سا انحراف بھی اللہ کے ساتھ کفر ہے) صدیق اکبر کی روایت سے اس کا شاہد بھی ہے حدیث باب میں جو الفاظ مذکور ہیں ان کا مثل احمد اور ابن ماجہ۔ ابن حبان نے حکم صحت لگایا، کی ابن عباس سے روایت میں ہے، ابوداؤد کی حضرت انس سے روایت میں ہے: (فعليه لعنة الله المتتابعة إلى يوم القيامة) ، حدیث کی شرح (فضائل المدينة) اور(الجزية) میں گزری آگے الدیات میں بھی نقل ہوگی، حضرت علی کی اس حدیث کے ہم معنی حضرت عائشہ کی یہ مرفوع حدیث ہے: (مَنْ تَوَلّىٰ إلى غير مواليه فليتبوأ مقعده من النار) اسے ابن حبان نے صحیح قرار دیا۔

- 6755حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قَالَ عَلِيٌّ مَا عِنْدَنَا كِتَابٌ نَقْرَؤُهُ إِلَّا كِتَابُ اللَّهِ غَيْرَ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ .قَالَ فَأَخْرَجَهَا فَإِذَا فِيهَا أَشْيَاءُ مِنَ الْجِرَاحَاتِ وَأَسْنَانِ الْإِبِلِ قَالَ وَفِيهَا الْمَدِينَةُ حَرَمٌ مَا بَيْنَ عَيْرٍ إِلَى ثَوْرٍ فَمَنْ أَحْدَثَ فِيهَا حَدَثًا أَوْ آوَى مُحْدِثًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لَا يُقْبَلُ مِنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ وَمَنْ وَالَى قَوْمًا بِغَيْرِ إِذْنِ مَوَالِيهِ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ

وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لَا يُقْبَلُ مِنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ وَذِمَّةُ الْمُسْلِمِينَ وَاحِدَةٌ يَسْعَى بِهَا أَدْنَاهُمْ فَمَنْ أَخْفَرَ مُسْلِمًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لَا يُقْبَلُ مِنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ

أطرافه 111، 1870، 3047، 3172، 3179، 6903، 6915، 7300 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳ص:۲۷)

ابراہیم تیمی کے والد کا نام یزید بن شریک تھا حضرت علی سے اسے ایک جماعت نے روایت کیا ہے جن میں ابوجحیفہ وہب بن عبداللہ سوائی بھی ہیں ان کی روایت کتاب العلم میں گزری وہاں اور فضائل المدینہ میں حضرت علی سے رواۃ کے اس صحیفہ کے مندرجات بارے باہمی اختلاف کا ذکر کیا تھا اور نتیجہ یہ نکالا تھا کہ ان کے والد (یعنی حضرت علی) نے انہیں ایک صحیفہ دے کر حضرت عثمان کے پاس بھیجا تھا جس میں فرائض الصدقات بارے ہدایاتِ نبوی تھیں، احمد کے ہاں طارق بن شہاب عن علی کی روایت جو حدیثِ باب کے نحو ہے ، میں بھی فرائض الصدقۃ کا ذکر ہے، العلم میں حضرت علی کے یہ بیان کرنے کا سبب بھی ذکر کیا تھا اور (إلا كتاب الله) کا اعراب بھی اور صحیفہ کی اور عقل کی تفسیر بھی، العلم کی روایت میں ایک جملہ یہ بھی تھا: (لا يقتل مسلم بكافر) اس کی شرح کتاب الدیات تک موخر کی تھی! حدیثِ باب میں اس صحیفہ کے مندرجات کے ضمن میں چار امور مذکور ہیں اول: زخموں اور اسنان الإبل بارے مسائل، اسکی شرح الدیات میں آئے گی کہ کیا یہ ابلِ خراج یا زکات سے متعلقہ ہیں یا اس سے اعم! دوم: مدینہ کا حرم ہونا، اس بارے متعلقہ بحث اواخر الحج کے باب (فضل المدينه) میں گزری، وہیں صرف وعدل کے مفہوم بارے اختلافِ اقوال کا ذکر کیا تھا، سوم: (ومن والى قوما) یہاں یہی مقصودِ ترجمہ ہے، (بغير إذن مواليه) بارے وہاں ذکر کیا تھا کہ خطابی کا ادعاء تھا کہ اس کا ایک خاص مفہوم ہے وہ یہ کہ اس نے اپنے موالی سے اس کی اذن طلب کی ہو اور انہوں نے منع کر دیا ہو، کہتے ہیں پھر میں نے تفصیل سے خطابی کی کلام کی مراجعت کی تو عیاں ہوا اذنِ موالی ادعائے نسب اور ولاء میں شرط نہیں جو نہ اس سے ہے اور نہ اسکی طرف، اس کا ذکر تحریم کی تاکید کیلئے ہوا ہے اور اسلئے کہ اس نے جب ان سے اذن مانگی تو انہوں نے منع کر دیا اور اسکے اور جو وہ کر رہا ہے کے مابین حائل ہو گئے تو بات اب ختم ہوئی اور یہ مطرد نہیں (یعنی ہر صورت میں لاگو نہیں ہوتا) کیونکہ یہ بھی تو ممکن ہے کہ وہ کسی غرض کے مدنظر اس پر اظہارِ رضامندی کر دیں تو اولی وہی جوان کے غیر نے کہا کہ تعبیر بالاذن حکم کی عدم اذن کے ساتھ تقیید اور اسی پر اسے مقصور کرنے کیلئے نہیں دراصل یہ کلام اکثر و غالب پر وارد ہوئی ہے

اور یہ بھی محتمل ہے کہ (من تولى) موالات سے معنائے اعم کیلئے شامل ہو اور یہ کہ اس میں سے مطلق نصرت، اعانت اور ارث ہے اور قولہ: (بغير إذن مواليه) اپنے مفہوم کے ساتھ ماسوائے میراث سے متعلق ہو، اسکے اخراج کی دلیل حدیث: (إنما الولاء لمن أعتق) ہے گویا بخاری نے اسے ملحوظ رکھا تو اس کے عقب میں ولاء کی بیع اور ہبہ سے نہی بارے ابن عمر کی حدیث نقل کی تو اس سے اس میں عدم اعتبارِ اذن بطریقِ اولی ماخوذ کیا جائیگا کیونکہ جب آقا کو ولاء کی بیع سے منع کیا ہے حالانکہ اس کے لئے اس کا عوض حاصل ہوتا ہے اور اسے ہبہ کرنے سے بھی پھر اس کے سر پہ اسکا اس وجہ سے احسان الگ تو بغیر عوض و مانہ (یعنی احسان) اذن سے منع کرنا اولی ہے اور یہ ہبہ میں مندرج ہے، حدیث سے ثابت ہوا کہ نیچے کسی کی طرف سے آزاد کردہ غلام ولونڈی کا اوپر کے کسی اپنے غیر

مولی فرد کی طرف انتساب حرام ہے اس لئے کہ اس میں کفرانِ نعمت اور ارث بالولاء اور عقل (یعنی دیت) وغیرہ کے حق کی تضییع ہے، اسی سے مالک نے استدلال کیا جیسا کہ ابن وہب نے اپنے موطا (کے نسخہ) میں ان سے نقل کیا کہتے ہیں ایک غلام کی بابت ان سے سوال کیا گیا جو اس شرط پر اپنے آپ کو اپنے آقا سے خرید لے کہ وہ جسے چاہے اپنا مولی قرار دے تو کہا یہ جائز نہیں اور ابن عمر کی حدیث سے احتجاج کیا پھر کہا یہی وہ ہبہ ہے جس سے نہی وارد ہے، اس حدیث کے مفہوم کے اخذ کے ساتھ عطاء بن ابو رباح نے شذوذ اختیار کیا چنانچہ عبدالرزاق نے ابن جریج عنہ کے حوالے سے نقل کیا کہ اگر کسی نے اپنے آزاد کردہ کو اجازت دیدی کہ جسے چاہے اپنا مولی بنالے تو یہ جائز ہے اور اس حدیث سے یہ استدلال کیا، ابن بطال کہتے ہیں فقہاء کی جماعت ان کے اس قول کے برخلاف موقف رکھتی ہے

کہتے ہیں حدیثِ علی اس امر پر محمول ہے کہ وہ جاری علی الغالب ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: (وَلَا تَقْتُلُوٓا اَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ اِمْلَاقٍ) [الإسراء: ۳۱] اور اس امر پر اجماع ہے کہ قتلِ اولاد حرام ہے چاہے خشیتِ املاق ہو یا نہ ہو (یعنی املاق کا ذکر مجرائے غالب کے طور سے ہے) اور یہ ولاء کی بیع اور اسے ہبہ کرنے کی نہی والی حدیث سے منسوخ ہے، بقول ابن حجر عطاء سے قبل حضرت عثمان نے بھی یہی موقف اختیار کیا تھا چنانچہ ابن منذر نے نقل کیا کہ حضرت عثمان کے سامنے یہ قضیہ پیش کیا گیا تو آزاد کئے گئے سے کہا: (وَالِ مَنْ شِئْتَ) (یعنی جسے چاہو اپنی ولایت سونپ دو) اور یہ کہ حضرت میمونہ نے اپنے موالی کی ولاء حضرت عباس اور ان کی اولاد کے نام ہبہ کر دی تھی، حدیثِ صحیح ان سب پر مقدم ہے تو شائد انہیں یہ پہنچ نہ پائی یا پہنچی مگر انہوں نے تاویل کی بہر حال اجماع ان کے قول ورائے کے برخلاف واقع ہوا ہے

ابن بطال لکھتے ہیں حدیث سے ظاہر ہوا کہ عتیق کیلئے جائز نہیں کہ وہ (فلان بن فلان) لکھے یعنی اپنے آپ کو آزاد کرنے والے کا ابن قرار دے بلکہ اسے چاہئے کہ کہے: (فلان مولی فلان) ہاں یہ جائز ہے کہ اس کے نسب وقبیلہ کی طرف اپنا انتساب کر لے مثلاً قرشی وغیرہ! کہتے ہیں اولی یہی ہے کہ اس کا بھی افصاح کرے مثلاً کہے: (قرشیٌّ بالولاء) یا (مولاهم)، کہتے ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ جس نے علم کے باوجود ایسا کیا اسکی شہادت ساقط ہوئی کیونکہ اس پر وعید مترتب ہے اور اس پر توبہ واستغفار لازم ہے، اس سے اہلِ فسق پر عمومی انداز میں چاہے وہ مسلمان ہی کیوں نہ ہوں، لعنت بھیجنے کا جواز بھی ملا، چوتھا مسئلہ اس سے یہ ثابت ہوا کہ (ذمة المسلمين واحدة الخ) کتاب الجزیہ میں اس پر مبسوط بحث گزری۔

6756 - حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنْ بَيْعِ الْوَلَاءِ وَعَنْ هِبَتِهِ

طرفه - 2535 (یعنی نبی پاک نے ولاء کو بیچ دینے یا اسے ہبہ کرنے سے منع کیا)

یہ کتاب العتق میں گزری وہاں لکھا تھا کہ الفرائض میں اس کی مفصل شرح کروں گا، سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (عن عبد الله بن دينار) سفیان ثوری کے حفاظ تلامذہ نے یہی ان سے نقل کیا مثلاً ابن مہدی، وکیع اور عبداللہ بن نمیر وغیرہم۔ (عن ابن عمر) اسماعیلی کی احمد بن سنان عن عبدالرحمٰن بن مہدی عن شعبہ وسفیان عن ابن دینار سے روایت میں: (سمعت ابن عمر) ہے یہ

حدیث ابن دینار سے مشہور ہوئی حتی کہ مسلم نے اپنی صحیح میں اس کی تخریج کے بعد لکھا: (الناس فی هذا الحدیث عیالٌ علیه) (یعنی لوگ۔یعنی محدثین۔اس حدیث میں ان کے عیال یعنی محتاج ہیں) ترمذی اس کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں یہ حسن صحیح ہے،ہم اسے عبد اللہ بن دینار ہی کے حوالے سے جانتے ہیں ان سے سعید، سفیان اور مالک نے اسے روایت کیا،شعبہ سے منقول ہے کہ کہا جب عبد اللہ بن دینار نے اس کی تحدیث کی تو میری خواہش تھی کہ مجھے اپنے سر کو بوسہ دینے کی اجازت دیں بقول ترمذی اسے یحی بن سلیم نے بھی عبید اللہ بن عمر عن عبداللہ بن دینار عن ابن عمر سے روایت کیا، بقول ابن حجر یحی کی یہ روایت ابن ماجہ نے موصول کی ہے یحی اسکے ساتھ منفرد نہیں بلکہ ابوضمرہ انس بن عیاض و یحی بن سعید اموی کلاہما عبید اللہ بن عمر سے ان کے متابع ہیں ، ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں ان کا طریق نقل کیا لیکن دونوں نے عبداللہ بن دینار کے ساتھ نافع کو بھی مقرون کیا ، اسے ابن حبان نے الثقات میں احمد بن ابو اوفی کے ترجمہ میں ذکر کیا اوران کے طریق سے شعبہ عن عبداللہ بن دینار وعمرو بن دینار جمیعا عن ابن عمر سے اسکی تخریج کی اور کہا اس میں عمرو بن دینار کا ذکر غریب ہے ، ابونعیم اصفہانی نے عبداللہ بن دینار سے اس کے طرق جمع کرنے کا اہتمام کیا تو ان سے اسے روایت کرنے والے پینتیس نفوس ذکر کئے ان میں کئی اکابر بھی ہیں مثلا یحی بن سعید انصاری ، موسی بن عقبہ ، یزید بن الہاد اور عبید اللہ عمری اور یہ سب صغار تابعین ہیں پھر ان سے کمتر طبقہ سے مسعر ، حسن بن صالح بن حی ، ورقاء ، ایوب بن موسی ، عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن دینار ، عبدالعزیز بن مسلم اور ابواویس ، کئی حضرات کے اسماء ان سے رہ گئے مثلا ابن جریج ، ان کی روایت ابوعوانہ نے نقل کی اور سلیمان بن بلال ، ان کی روایت مسلم کے ہاں ہے اور احمد بن حازم ہروی ، ان کی روایت طبرانی کے طریق سے جزءِ ہروی میں ہے۔

(عن ابن عمر) اسماعیلی کے ہاں ابو داؤد حضری عن سفیان سے (سمعت ابن عمر) منقول ہے یہی العتق میں شعبہ کے طریق سے گزرا اور مسندِ طیالسی میں شعبہ سے ہے کہ میں نے ابن دینار سے کہا کیا آپ نے اسے ابن عمر سے سنا ہے؟ کہا ہاں ، ان کے بیٹے نے ان سے اس بابت سوال کیا تھا (جس پر یہ حدیث بیان کی) ابوعوانہ نے اسکا ذکر بہز بن اسد عن شعبہ سے کیا اس میں ہے کہ ان کے بیٹے حمزہ نے ان سے پوچھا تھا ، ابونعیم کی عفان عن شعبہ سے روایت میں بھی یہی ہے اسے انہوں نے ایک اور طریق کے ساتھ نقل کرتے ہوئے کہا کہ میں نے ابن دینار کو قسم دے کر پوچھا کیا آپ نے اسے ابن عمر سے سنا تو قسم کھائی ، ابن عیینہ سے کہا گیا شعبہ عبداللہ بن دینار سے قسم اٹھواتے تھے تو کہا لیکن ہم نے ان سے قسم نہیں اٹھوائی ، کئی بار میں نے ان سے اس کا سماع کیا ہے ، مسندِ حمیدی میں سفیان کی روایت موجود ہے ! دارقطنی نے اسے غرائبِ مالک میں حسن بن زیاد لؤلؤی عن مالک عن ابن دینار عن حمزہ بن عبداللہ بن عمر کے طریق سے نقل کیا ، کہتے ہیں انہوں نے اپنے والد سے ولاء کی خرید وفروخت کے بارہ میں پوچھا تو یہی حدیث ذکر کی ، اس کا ظاہر یہ کہ ابن دینار نے ابن عمر سے اس کا سماع نہیں کیا مگر ایسا نہیں ، ابن عربی شرحِ ترمذی میں لکھتے ہیں اس حدیث کے ساتھ عبداللہ بن دینار منفرد ہیں اور یہ احادیث کے درجہ ثانیہ میں ہے کیونکہ انہوں نے لفظِ نبوی ذکر نہیں کئے گویا آپ کے فرمان : (إنما الولاء لمن أعتق) کا معنی ومفہوم ذکر کر دیا بقول ابن حجر اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ ابن عمر نے حضرت عائشہ سے حضرت بریرہ کے قصہ بارے نقل کی حدیث جو العتق میں گزری ہے لیکن ان سے ایک اور طریق میں صیغۂ تحدیث بھی وارد ہے اسے نسائی اور ابوعوانہ نے لیث عن یحی بن ایوب عن مالک سے نقل کیا اور اس میں ہے : (سمعت النبی ﷺ ینهی عن بیع الولاء وعن هبته) (یعنی

نبی اکرم نے ولاء فروخت یا ہبہ کرنے سے منع کیا) محمد بن ابوسلیمان کی مشار الیہ روایت میں یہ الفاظ ہیں: (الولاء لایباع ولا یوهب) عتبان بن عبید کی شعبہ سے روایت میں اس کا مثل ہے اسے ابونعیم نے ذکر کیا محمد بن سلیمان خراز نے ابن عمر کے بعد (عن عمر) کا اضافہ بھی ذکر کیا اور یہ ان کا وہم ہے اسے بھی دارقطنی نے تخریج کیا اور اس کی تضعیف کی، تمام جن کا ہم نے ذکر کیا ان الفاظ پر متفق ہیں البتہ ابو یوسف قاضی نے مخالفت کی چنانچہ انہوں نے عبداللہ بن دینار عن ابن عمر سے یہ الفاظ ذکر کئے: (الولاء لُحمَةٌ کلُحمة النسب) (یعنی ولاء بھی نسبی قرابت کی طرح ایک قرابت ہے) اسے شافعی نے تخریج کیا اور ان کے طریق سے حاکم پھر بیہقی نے، بشر بن ولید نے ابو یوسف اور ابن دینار کے درمیان عبیداللہ بن عمر کو داخل کیا ان کی روایت ابویعلی نے اپنی مسند میں نقل کی، صحیح ابو حبان میں بھی ابویعلی کے حوالے سے مذکور ہے، اسے ابونعیم نے عبداللہ بن جعفر بن اعین عن بشر سے نقل کرتے ہوئے متن میں (لا یباع ولا یوهب) بھی مزاد کیا، عبداللہ بن نافع عن عبداللہ بن دینار کے حوالے سے یہ الفاظ ذکر کئے: (إنما الولاء نسبٌ لا یَصِحُ بَیْعُهُ ولا هِبتُهُ) اس ضمن میں محفوظ وہ جسے عبدالرزاق نے ثوری عن داؤد بن ابو ہند عن سعید بن مسیب کے موقوفا نقل کیا، اس کے الفاظ ہیں: (الولاء لحمة کلحمة النسب) اسی طرح جو بزار اور طبرانی نے سلیمان بن علی بن عبداللہ بن عباس عن ابیہ عن جدہ سے مرفوعا روایت کیا، یہ الفاظ ذکر کئے: (الولاء لیس بمنتقل ولا متحول) اس کی سند میں مغیرہ بن جمیل ہیں جو مجہول ہیں ہاں ابن عباس کے قول سے منقول ہے کہ: (الولاء لمن أعتق لا یجوز بیعه ولا هبته)

ابن بطال لکھتے ہیں علماء کا اجماع ہے کہ نسب کی تحویل جائز نہیں تو جب ولاء کا حکم نسب کے حکم کی مانند ہے تو جیسے نسب منتقل نہیں ہوسکتا اسی طرح ولاء بھی، جاہلیت میں بیع وغیرہ کے ذریعہ ولاء منتقل کر لیتے تھے تو شرع نے اس سے منع کر دیا، ابن عبدالبر کہتے ہیں جماعت حدیثِ ہذا کے عمل پر متفق ہے مگر جو ام المومنین میمونہ سے مروی ہوا کہ انہوں نے سلیمان بن یسار کی ولاء ابن عباس کو ہبہ کر دی تھی، عبدالرزاق نے ابن جریج عن عطاء سے نقل کیا کہ آقا کیلئے جائز ہے کہ اپنے غلام کو جسے وہ چاہے مولی بنانے کا اختیار دیدے، اس بارے سابقہ باب میں بحث گزری، بقول ابن بطال وغیرہ حضرت عثمان سے اور عروہ سے بھی بیعِ ولاء کا جواز منقول ہے حضرت میمونہ سے ہبہ کا جواز منقول ہے اسی طرح ابن عباس سے بھی تو شائد انہیں یہ حدیث نہ پہنچ سکی، ابن حجر کے بقول ابن مسعود نے حضرت عثمان کے زمانہ میں اس کا انکار کیا تھا چنانچہ عبدالرزاق نے ان سے نقل کیا کہ آیا تمہارا کوئی اپنا نسب بیچ سکتا ہے؟ حضرت علی سے منقول ہے کہ ولاء نسب کی ایک شاخ ہے، حضرت جابر سے منقول ہے کہ انہوں نے ولاء کی بیع و ہبہ کا انکار کیا عطاء کے طریق سے ہے کہ ابن عمر بھی اسکے منکر تھے عطاء کے حوالے سے ابن عباس سے بھی عدم جواز مروی ہے اس کی سند صحیح ہے اسی لئے ابن عباس سے منقول کے ضمن میں محدثین نے بیع اور ہبہ کا تفرقہ کیا ہے (یعنی ان کے ہاں اس کی بیع منع جبکہ ہبہ جائز ہے) ابن عربی لکھتے ہیں (الولاء لحمة الخ) کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حرمت الی النسب کے ساتھ اس کا اخراج کیا ہے جیسے والد کا نطفہ کے ساتھ عالمِ وجود میں حکماً حساً اخراج کیا کیونکہ غلام احکام کے حق میں کالمعدوم تھا، نہ قاضی بن سکتا ہے اور نہ والی اور نہ گواہ تو اس کے آقا نے اسے آزاد کر کے ان اختیارات کا اسے اہل بنایا تو جب نسب کے حکم اس سے ملا تو اسے آزاد کرنے والے کے ساتھ جوڑ دیا گیا اسی لئے فرمایا: (إنما الولاء لمن أعتق) اور رتبہِ نسب سے اس کا الحاق کر دیا تو اسکی خرید وفروخت اور اسے ہبہ کرنے سے منع کر دیا، قرطبی کہتے ہیں جمہور کیلئے حدیثِ

باب سے استدلال کیا گیا ہے وجہِ دلالت یہ کہ وہ امرِ وجودی ہے جس سے انفکاک صحیح نہیں جیسے نسب کا معاملہ، تو جس طرح ابوت وجدودت کا انتقال (جائز وممکن) نہیں اسی طرح ولاء کا بھی البتہ ولاء صحیح نہیں، اکثر وہ جو میراث سے اس پر مترتب ہے جیسے کوئی غلام کسی کی آزاد کردہ لونڈی سے شادی کر لے جس سے اس کی اولاد ہو تو وہ اولاد آزاد متصور ہوگی کیونکہ ان کی ماں آزاد ہے اوران کی ولاء اسکے موالی کیلئے ہوگی اگر اسی حالت میں انتقال ہو جائے! اسی طرح (مثلا) اگر آقا نے بچہ کی وفات سے قبل اس کے والد کو آزاد کر دیا تو اس کی ولاء بالاتفاق ااس کے والد کو آزاد کرنے والے کیلئے منتقل ہو جائے گی اھ، یہ اس اصلِ مذکور میں قادح نہیں کہ ولاء لحمہِ نسب کی مانند لحمہ ہے کیونکہ تشبیہ ہر اعتبار سے تسویہ کو مستلزم نہں ہوتی، اس کے بارہ میں اختلاف ہے جس نے اپنے آپ کو اپنے مالک سے خرید لیا مثلا مکاتب تو جمہور کے نزدیک اسکی ولاء اسکے مالک کیلئے ہے بعض نے کہا اسکی کوئی ولاء ہے ہی نہیں۔

- 22 باب إِذَا أَسْلَمَ عَلَى يَدَيْهِ (کسی کو مسلمان کرنے والا کیا اس کی وراثت کا مالک بنے گا)

وَكَانَ الْحَسَنُ لَا يَرَى لَهُ وِلَايَةً وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ وَيُذْكَرُ عَنْ تَمِيمٍ الدَّارِيِّ رَفَعَهُ قَالَ هُوَ أَوْلَى النَّاسِ بِمَحْيَاهُ وَمَمَاتِهِ وَاخْتَلَفُوا فِي صِحَّةِ هَذَا الْخَبَرِ (حسن کی رائے میں اس کیلئے حقِ ولایت نہ تھا، فرمانِ نبوی ہے کہ حقِ ولایت اسی کیلئے جس نے آزاد کیا، تمیم داری سے مرفوعاً نقل کیا جاتا ہے کہ آپ نے فرمایا وہی اسکی زندگی موت میں سب لوگوں سے زیادہ حق رکھتا ہے، اس حدیث کی صحت مختلف فیہ ہے)

فربری نے (رجل) بھی مزاد کیا، کشمیہنی کے نسخہ میں (الرجل) ہے، نکرہ اولیٰ ہے۔ (وکان الحسن الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے نسخہِ کشمیہنی میں (ولاء) ہے ولایۃ سے بھی یہی مراد ہے! حسن کا یہ اثر جو کہ بصری ہیں ثوری نے اپنی جامع میں مطرف عن شعبی وعن یونس بن عبید عن الحسن کے حوالے سے موصول کیا اس شخص کی بابت جو اہلِ اسلام کے ساتھ ولاء قائم کرے تو کہا: (ھو بین المسلمین) بقول سفیان میری بھی یہی رائے ہے اسے ابوبکر بن ابوشیبہ نے وکیع عن سفیان سے نقل کیا، دارمی نے بھی ابونعیم کے طریق سے اسے سفیان سے نقل کیا، ابن ابوشیبہ نے یونس عن حسن سے یہ بھی نقل کیا کہ وہ اس کا وارث نہ بنے گا ہاں اگر چاہے تو اس کے لئے اپنے ترکہ کی وصیت کرسکتا ہے۔ (ویذکر عن تمیم الخ) اس حدیث سے مصنفینِ اطراف غافل رہے اسی طرح بخاری کے رواۃ کے مصنفین بھی کہ تمیم داری کو ان صحابہ میں ذکر نہیں کیا جن سے انہوں نے تخریج کی ہے حالانکہ سب نسخ میں اس مقام پر یہ ثابت ہے، بخاری نے ان سے منقول ایک حدیث کتاب الایمان میں بھی نقل کی ہے مگر ایک باب کے ترجمہ کے بطور اور وہ ہے : (باب الدین النصیحۃ) اسے مسلم نے تمیم کے حوالے سے تخریج کیا اور یہ ان کے ہاں ان کی واحد حدیث ہے وہاں اس بارے کلام کی تھی، ابوہریرہ وغیرہ کے حوالے سے بھی اس کا مروی ہونا ذکر کیا تھا لہذا تمیم میں مراد متعین نہیں، ان کا نسب نامہ یہ ہے: ابن اوس بن خارجہ بن سواد لخمی ثم داری، بنی دار بن لخم کی طرف منسوب ہیں اہلِ شام میں سے تھے جاہلیت میں پیشہِ تجارت سے منسلک تھے نبی اکرم کو تحفے بھی دیتے جنہیں آپ شرفِ قبولیت سے نوازتے، سن نو میں اسلام قبول کیا نبی اکرم نے منبر پر کھڑے ان کے حوالے سے جساسہ اور دجال کا واقعہ بیان کیا، اسے ان کی منقبت شمار کیا گیا ہے اور یہ اکابر عن اصاغر سے روایت کی قبیل سے ہے، غیرِ تمیم کے حوالے سے بھی نبی اکرم کے بیانات مجھے ملے ہیں جیسے مثلا ابوعبداللہ بن مندہ نے معرفۃ الصحابہ میں زرعہ بن سیف بن ذی یزن کے ترجمہ میں زرعہ تک

اپنی سند کے ساتھ نقل کیا کہ نبی اکرم نے انہیں خط میں لکھا کہ مالک بن مزرد رہاوی نے مجھے بتلایا ہے کہ تم نے اسلام قبول کرلیا ہے اور اب مشرکین کے خلاف جہاد میں مشغول ہو، میں تمہیں خیر کی بشارت دیتا ہوں!

تمیم داری فاضل صحابہ میں سے ہیں ان کے کئی مناقب ہیں انہی نے سب سے قبل مساجد میں روشنی کا بندو بست کیا اور اول قاضی علی الناس تھے، دونوں باتیں طبرانی نے نقل کیں، تمیم نے بیت المقدس سکونت اختیار کر لی تھی نبی اکرم سے درخواست کی تھی کہ بیت المقدس فتح ہونے کے بعد (یعنی جب بھی فتح ہو) وہاں کے کئی چشمے وغیرہ ان کے نام کر دیں تو آپ نے یہ درخواست قبول کی اور حضرت عمر کے عہد میں جب قدس فتح ہوا تو ان کی مراد پوری ہوئی، ابن سعد وغیرہ نے یہ ذکر کیا، سن چالیس ہجری میں ان کی وفات ہوئی، ان کا قول (رفعه) قال رسول اللہ اور اس کے نحو کے معنی میں ہے، اسے بخاری نے اپنی تاریخ میں اور ابو داؤد نے موصول کیا ہے اسی طرح ابن ابو عاصم، طبرانی اور مسندِ عمر بن عبدالعزیز میں باغندی نے عنعنہ کے ساتھ، ان سب نے عبدالعزیز بن عمر بن عبدالعزیز سے نقل کیا کہ میں نے عبداللہ بن موہب کو سنا کہ عمر بن عبدالعزیز کے حوالے سے قبیصہ بن ذؤیب عن تمیم داری سے نقل کیا کہ میں نے کہا یا رسول اللہ اس شخص کے بارہ میں کیا سنت ہے جو کسی مسلمان کے ہاتھ پر اسلام قبول کرے؟ فرمایا: (هو أولى الناس لِمَحْيَاهُ و مماتِهِ) (یعنی وہی اسکی موت وحیات کا زیادہ حقدار ہے) بخاری کہتے ہیں بعض نے ابن موہب سے (سمع تميما) نقل کیا اور یہ نبی اکرم کے فرمان: (الولاء لمن أعتق) کے مدنظر صحیح نہیں، شافعی کہتے ہیں یہ حدیث ثابت نہیں اسے عبدالعزیز بن عمر ابن موہب سے روایت کرتے ہیں اور ابن موہب معروف نہیں اور نہ ہمارے علم میں ہے کہ ان کی حضرت تمیم سے ملاقات ہوئی ہو اور اس کا مثل ثابت قرار نہیں دیا جا سکتا، خطابی کہتے ہیں احمد نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا اسے احمد، دارمی، ترمذی اور نسائی نے وکیع وغیرہ کی روایت سے عبدالعزیز عن ابن موہب عن تمیم سے نقل کیا، بعض نے ابن موہب کے تمیم سے سماع کی تصریح کی ہے، ترمذی لکھتے ہیں اس کی اسناد متصل نہیں! کہتے ہیں بعض نے ابن موہب اور تمیم کے مابین قبیصہ کا واسطہ داخل کیا اسے یحیی بن حمزہ نے روایت کیا، بقول ابن حجر انہی کے حوالے سے تخریج کیا ہے جس کے ذکر سے میں نے ابتدا کی، بعض نے کہا وہ قبیصہ کے ذکر میں متفرد ہیں اسے ابو اسحاق سبیعی نے ابن موہب سے حضرت تمیم کے حوالے کے بغیر ذکر کیا اسے بھی نسائی نے تخریج کیا، بقول ابن منذر یہ حدیث مضطرب ہے کہ کیا یہ ابن موہب عن تمیم سے ہے یا یہ کہ دونوں کے مابین قبیصہ ہیں؟ بعض رواۃ نے اس کی سند میں عبداللہ بن موہب اور بعض نے ابن موہب کہا ان سے اس کے راوی عبدالعزیز حافظ نہیں ہیں

بقول ابن حجر وہ رجالِ بخاری میں سے ہیں جیسا کہ الاشربہ میں گزرا البتہ مکثر نہیں، جہاں تک ابن موہب ہیں تو وہ تمیم کے مدرک نہیں، نسائی نے اشارہ کیا ہے کہ وہ روایت جس میں تمیم سے ان کے سماع کی تصریح ہے خطا ہے لیکن بعض نے انہیں ثقہ قرار دیا، عمر بن عبدالعزیز نے انہیں عہدۂ قضاء پر فائز کیا تھا، ابو زرعہ دمشقی نے اپنی تاریخ میں بسند صحیح اوزاعی سے نقل کیا کہ وہ اس حدیث کو رد کرتے اور اسے کچھ وقعت نہ دیتے تھے خود ابو زرعہ نے اسے صحیح قرار دیا اور کہا یہ حسن المخرج متصل ہے، اسی طرف بخاری اپنے قول: (واختلفوا في صحة هذا الخبر) کے ساتھ اشارہ کیا ہے، التاریخ میں قطعیت کے ساتھ اسے غیر صحیح قرار دیا کیونکہ یہ (إنما الولاء لمن أعتق) کے معارض ہے، اس سے اخذ کیا جائے گا کہ اگر اس کی سند صحیح ہوتی تب یہ معارض نہ قرار پاتی (بلکہ اس کی تاویل

کر لی جاتی) علی التنزل (یعنی بالفرض اگر یہ تسلیم کریں تو) تطبیق کے ضمن میں تردد ہے کہ آیا کہ یہ اس متفق علی الصحت حدیث کے عموم کیلئے مخصص ہے تو اس سے کسی کے ہاتھ پر اسلام قبول کرنے والے کا استثناء کر لیا جائے یا پھر آپ کے قول (أولی الناس) میں اولویت کی تاویل کر لی جائے اور اسے بمعنی نصرت اور معاونت اور جو اس کے مشابہ ہو، کے معنی میں سمجھا جائے نہ کہ میراث کے معنی میں، اور متفق علی الصحت حدیث اپنے عموم پر باقی رہے؟ جمہور ثانی کی طرف مائل ہیں اور یہی راجح ہے اسی پر ابن قصار نے جزم کیا جیسا کہ ابن بطال نے ان سے نقل کیا، لکھتے ہیں اگر حدیث صحیح ہے تو اس کی تاویل یہ ہوگی کہ وہ نصرت و اعانت اور اسکے ساتھ ہمدردی کے ضمن میں اسکے موالات کا احق ہے اس کی موت وغیرہ کی صورت میں (اور حالتِ حیات میں بھی) اگر حدیث (أحق بمیراثه) کے الفاظ کے ساتھ وارد ہوتی تو اول حدیث کی تخصیص واجب ہو جاتی

ابن منذر لکھتے ہیں جمہور نے اس بارہ میں حسن کا قول اختیار کیا ہے جبکہ حماد، ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب اور نخعی سے بھی یہی منقول ہے، کہتے ہیں اس کی ولاء جاری رہے گی اگر (کسی موقع پہ) اس کی طرف سے تاوان بھر دیا اور اگر ایسا نہیں ہوا تب اسے اختیار ہے کہ اس کے غیر کی طرف متحول ہو جائے اور یہ ثانی اب مستحق بن جائے گا وھلم جرا، نخعی سے ایک اور قول بھی منقول ہے کہ اسے تحول کا حق حاصل نہیں ان سے یہ بھی منقول ہے کہ اگر موت تک وہ مستمر رہے تو اس سے تحول کر سکتا ہے یہی اسحاق اور عمر بن عبدالعزیز کی رائے ہے اس کا ذکر باغندی کے سابق الذکر طریق میں موجود ہے دیگر میں ہے کہ انہوں نے اس شخص کو جس کے ہاتھ پہ اسلام قبول کیا پھر فوت ہوا اور ایک بیٹی چھوڑی، نصف ترکہ دیا اس مال کا جو بیٹی کا حصہ دینے کے بعد باقی بچا۔

- 6757حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ عَائِشَةَ أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ أَرَادَتْ أَنْ تَشْتَرِىَ جَارِيَةً تُعْتِقُهَا فَقَالَ أَهْلُهَا نَبِيعُكِهَا عَلَى أَنَّ وَلاَءَ هَا لَنَا فَذَكَرَتْ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ لاَ يَمْنَعُكِ ذَلِكِ فَإِنَّمَا الْوَلاَءُ لِمَنْ أَعْتَقَ

أطرافه 2156، 2169، 2562، 6752، - 6759 (اسی کا سابقہ حوالہ)

غرضِ ترجمہ اس کے جملہ: (فإن الولاء لمن أعتق) سے ہے کیونکہ اس میں لام برائے اختصاص ہے یعنی ولاء معتق کے ساتھ مختص ہے، اس کی توجیہہ بیان ہو چکی۔ (لایمنعك) کشمیہنی کے ہاں: (لایمنعنك) ہے۔

- 6758حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتِ اشْتَرَيْتُ بَرِيرَةَ فَاشْتَرَطَ أَهْلُهَا وَلاَءَ هَا فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ أَعْتِقِيهَا فَإِنَّ الْوَلاَءَ لِمَنْ أَعْطَى الْوَرِقَ قَالَتْ فَأَعْتَقْتُهَا -قَالَتْ -فَدَعَاهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَخَيَّرَهَا مِنْ زَوْجِهَا فَقَالَتْ لَوْ أَعْطَانِى كَذَا وَكَذَا مَا بِتُّ عِنْدَهُ فَاخْتَارَتْ نَفْسَهَا

أطرافه 456، 1493، 2155، 2168، 2536، 2560، 2561، 2563، 2564، 2565، 2578، 2717، 2726، 2729، 2735، 5097، 5279، 5284، 5430، 6717، 6751، 6754، 6760 (ایضاً)

اسی قصہ بریرہ بارے حضرت عائشہ کی روایت، اس کے آخر میں ہے کہ ان کے شوہر آزاد مرد تھے، ایک باب قبل ایک اور

طریق کے ساتھ منصور سے مذکور گزرا کہ اس بات کے قائل اسود ہیں اس سے قبل کے باب میں ان کے حوالے سے یہی مذکور تھا، اس بارے کلام گزری ہے اس کے شیخ بخاری کی بابت ابوعلی غسانی کہتے ہیں کہ وہ ان شاء اللہ ابن سلام ہیں اور جریر سے مراد ابن عبدالحمید ہیں بقول ابن حجر الاستقراض میں: (حدثنا محمد حدثنا جریر) واقع ہوا اکثر کے ہاں یہ غیر منسوب ہیں، ابوعلی بن شبویہ عن فربری کے نسخہ میں: (محمد بن سلام) ہے، ابوذر کی کشمیہنی سے روایتِ جامع صحیح میں (محمد بن یوسف) یعنی بیکندی ہے، پوری صحیح میں (محمد عن جریر) انہی دو مواضع میں ہے اور مرجح یہی ہے کہ وہ ابن سلام ہیں، ابونعیم نے غرابت سے کام لیا جب اس حدیث کو عثمان بن ابوشیبہ عن جریر سے تخریج کیا پھر لکھا بخاری نے بھی اسے عثمان سے تخریج کیا ہے، میرا خیال ہے یہ ذہول ہے۔

- 23 باب مَا يَرِثُ النِّسَاءُ مِنَ الْوَلَاءِ (خواتین آزاد کر کے بوجہِ حقِ ولاء وارث بنیں گی)

- 6759حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ أَرَادَتْ عَائِشَةُ أَنْ تَشْتَرِيَ بَرِيرَةَ فَقَالَتْ لِلنَّبِيِّ ﷺ إِنَّهُمْ يَشْتَرِطُونَ الْوَلَاءَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ اشْتَرِيهَا فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ

أطرافه 2156، 2169، 2562، 6752، - 6757 (ایضاً)

- 6760حَدَّثَنَا ابْنُ سَلَامٍ أَخْبَرَنَا وَكِيعٌ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الْأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْطَى الْوَرِقَ وَوَلِيَ النِّعْمَةَ

ترجمہ: حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ نبی پاک نے فرمایا ولاء اس کیلئے جس نے قیمت چکائی اور احسان کیا (یعنی آزاد کیا)۔

سابقہ باب کی دونوں حدیثیں ایک اور دیگر طریق کے ساتھ نقل کیں دوسری میں اس جملہ پر اقتصار کیا: (لمن أعطى المورق وولى النعمة) یہ وکیع عن ثوری عن منصور کے الفاظ ہیں، اسے ترمذی نے عبدالرحمن بن مہدی عن سفیان سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (أنها أرادت أن تشتری بریرۃ فاشترطوا الولاء فقال النبی الخ) تو اسے ذکر کیا، اسماعیلی نے وکیع اور ابن مہدی جمیعا عن سفیان تاماً کے طریق سے اسکی تخریج کی اور کہا دونوں کا سیاق ایک جیسا ہے تو اس سے علم ہوا کہ وکیع کبھی مختصراً اس کی تحدیث کرتے تھے، یہ بھی معلوم ہوا کہ قصہِ بریرہ میں یہ الفاظ ارشاد فرمائے تھے، اصحابِ منصور مثلاً ابوعوانہ نے: (إنما الولاء لمن أعتق) کے الفاظ نقل کئے اسی طرح اصحاب ابراہیم جیسے حاکم، اعمش اور اصحابِ اسود اور اصحابِ عائشہ نے، ان سب کی روایات صحاح ستہ میں موجود ہیں، ثوری اور جریر نے ان کی متابعت کی، وہ منصور سے اس سیاق کے ساتھ متفرد ہیں تو محتمل ہے کہ منصور نے دونوں کیلئے بالمعنی اسکی تحدیث کی ہو، ثوری اس زیادت کے ساتھ بھی متفرد ہیں: (و ولی النعمة)، (أعطى الورق) کا معنی ہے قیمت چکائی، ورق کے ساتھ اس لئے تعبیر کی کہ (اس زمانہ میں) یہی غالب الاستعمال تھی (یعنی دراہم جو چاندی کے بنے ہوئے تھے) (ولی النعمة) کا معنی ہے: (أعتق) کہ آزاد کیا، (یہاں حاشیہِ مولانا احمد علی سہارنپوری میں لکھا ہے: أعتق سے مراد یہ کہ قیمت چکائی یعنی خرید لیا پھر آزاد کر دیا کیونکہ ولایتِ نعمت جسکی وجہ سے وہ میراث کا مستحق بنے گا، عتق کے ساتھ ہی ہوتی ہے)(الولاء لمن أعتق)

کے ساتھ اس کی مطابقت یہ ہے کہ (الولاء لمن أعتق) مقتضی ہے کہ ولاء ہر معتق کیلئے ہے مرد ہو یا عورت! یہ بالاجماع ہے جہاں تک جرِ ولاء تو ابہری نے کہا فقہاء کے مابین اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ خواتین کیلئے کوئی ولاء نہیں مگر جو ان کی جو انہوں نے آزاد کئے ان کی اور ان کی اولاد کی، البتہ مسروق سے منقول ہے کہ کہا ذکور ہی ان لوگوں کی ولاء کے ساتھ مختص نہیں جن کے آباء آزاد کئے گئے بلکہ اس میں مرد وعورت برابر ہیں جیسے وہ میراث میں ہیں، ابن منذر نے طاوس سے اس کا مثل نقل کیا اسی پر سحنون نے اقتصار کیا جیسا کہ ابن تین نے نقل کیا، انہوں نے اس حصر کا تعقب کیا ہے جو ابہری نے سحنون وغیرہ کی تبع میں ذکر کیا کہ ان پہ عورتوں کی آزاد کردہ خواتین کی اولاد کا ہونا وارد ہوتا ہے، کہتے ہیں صحیح عبارت یہ تھی کہ کہا جاتا: (إلا ما أعتقن أوجَرَّهٗ إليهن من أعتقن بولادة أو عتق) تاکہ احتراز ہو اس عورت سے جس کیلئے ولدِ زنا ہے یا جو ملاعنہ تھی یا اس کا شوہر غلام تھا کیونکہ ان سب کی اولاد کی ولاء معتق الأم (یعنی ماں کو آزاد کرنے والے) کیلئے ہے

جمہور کی حجت صحابہ کرام کا اتفاق ہے، من حیث النظر بھی عورت فروض (یعنی شرعی حصوں کی رو سے) سب مال کا استیعاب نہیں کرتی جو کہ تعصیب سے آکد ہے (تو ولاء جو کہ مثلِ تعصیب ہے، کے باعث کیونکر تمام مال کی مالک بن سکتی ہے) تو ولاء کے ساتھ وہی مختص ہیں جو تمام مال کے وارث بن سکنے کے مجاز ہیں اور وہ مرد ہیں، خواتین اپنے آزاد کردوں کی وارث اسلئے بنیں کیونکہ ان کی آزادی خود ان کی طرف سے عمل میں آئی ہے نہ کہ بوجہ میراث ان تک پہنچنے سے، آپ کے قول: (الولاء لمن أعطى الورق) سے ان حضرات کے قول پر استدلال کیا گیا جنہوں نے کسی کی وصیت کے بموجب آزاد کرنے کی بابت کہا کہ ولاء معتق کیلئے ہے (یعنی جس نے بالفعل کسی کو آزاد کرایا چاہے ذاتی پیسے سے چاہے کسی کی طرف سے) آپ کے قول: (الولاء لمن أعتق) کے عموم کا اخذ کرتے ہوئے ، وجہِ دلالت آپکا قول: (الولاء لمن أعطى الورق) ہے تو یہ دال ہے اسی امر پر کہ آپ کے قول: (لمن أعتق) سے مراد وہ بوقتِ آزادی جس کی مِلک میں تھا نہ کہ اس کے لئے جس نے فقط آزاد کرنے کا فعل کیا (یعنی کسی کا نمائندہ اور وکیل بن کر آزاد کیا)۔

- 24 باب مَوْلَى الْقَوْمِ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَابْنُ الأُخْتِ مِنْهُمْ

(کسی قوم کی طرف سے آزاد کیا گیا انہی میں شمار ہوگا اور بھانجا بھی انہی سے ہے)

باب تنوین کے ساتھ ہے۔ (وابن الأخت الخ) یعنی ان کے بعض مثلا صرف والدہ، کی طرف ہی منتسب نہ ہوگا۔

- 6761حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا مُعَاوِيَةُ بْنُ قُرَّةَ وَقَتَادَةُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَوْلَى الْقَوْمِ مِنْ أَنْفُسِهِمْ أَوْ كَمَا قَالَ

ترجمہ: انس بن مالک راوی ہیں کہ نبی اکرم نے فرمایا کسی گھرانے کا غلام اسی کا ایک فرد ہے۔

(حدثنا معاوية وقتادة) آدم عن شعبہ کی روایت میں اسی طرح مقرونا ہے جبکہ اکثر رواۃ نے اکیلے قتادہ عن انس ذکر کیا، اس کا بیان مناقبِ قریش میں گزرا جہاں اسے مختصرا نقل کیا تھا اسی طرح غزوہ حنین میں ایک اور طریق کے ساتھ شعبہ عن قتادہ سے مطولا گزری وہیں اور کتاب الجزیہ میں اس کے فوائد ذکر ہوئے ہیں، اسماعیلی نے اسے کئی طرق کے ساتھ شعبہ عن قتادہ سے تخریج کیا اور کہا

شعبہ سے (مولی القوم الخ) کے ضمن میں معروف یہی ہے کہ یہ ان کی قتادہ سے روایت ہے اور معاویہ بن قرہ، علی بن جعد صرف شعبہ عن معاویہ بن قرہ ذکر کرنے میں متفرد ہیں بقول ابن حجر ایسا نہیں بلکہ ابونضر نے بھی شعبہ عن معاویہ سے یہ روایت نقل کی ہے اسے احمد نے اپنی مسند میں ان سے نقل کیا اور یہ افادہ بھی دیا کہ آپ نے یہ بات نعمان بن مقرن مزنی کی بابت کہی تھی جن کی والدہ انصاریہ تھیں، (ابن أخت الخ) سے استدلال کیا گیا ہے کہ ذوی الارحام بھی وارث بن سکتے ہیں جیسے عصبات بنتے ہیں مگر اس کے عدم قائلین نے اسے سابق الذکر تاویل ومعنی پر محمول کیا گویا بخاری نے اس حدیث کے ایراد سے جواب کی طرف رمز کیا کیونکہ اگر آپ کے قول: (ابن أخت القوم منهم) کے ساتھ میراث مراد لینے پر استدلال صحیح ہوتا تو اس کے ساتھ یہ استدلال بھی صحیح ہوتا کہ عتیق آزاد کرانے والے کی میراث میں حصہ دار ہے کیونکہ اس کا مثل اس کے حق میں بھی وارد ہے تو دلالت ملی کہ (من أنفسهم)اور(منهم) سے مراد معاونت، انتصار، برّ وشفقت اور ان جیسے امور ومعاملات ہیں نہ کہ میراث، ابن ابوجمرہ کہتے ہیں اس کے ذکر میں حکمت جاہلیت میں ان کی روش کا ابطال ہے کہ وہ بیٹیوں کی اولاد کو قابلِ التفات نہ سمجھتے تھے چہ جائیکہ بہنوں کی اولاد کو سمجھیں، حتی کہ ان کے ایک قائل نے کہا: (بنونا بنو أبناء نا وبناتنا بنوهن أبناء الرجال الأباعد) (یعنی ہمارے بیٹے وہ جو ہمارے بیٹوں کے بیٹے ہیں جبکہ ہماری بیٹیوں کے بیٹے تو دوسرے مردوں کی اولاد ہیں) تو اس کلام کے ساتھ اقارب کے درمیان محبت والفت کی تحریض وترغیب مقصود ہے بقول ابن حجر جہاں تک موالی بارے آپ کا قول ہے تو اس میں حکمت جس کا ذکر گزرا عبد کی اپنے مولی کی طرف نسبت کا جواز ہے جو بلفظ بنوت نہ ہو کیونکہ اپنے والد کے غیر کی طرف منتسب ہونے والے کے حق میں وعید ثابت ہے، آگے اسکا ذکر ہوگا اسی طرح اپنے مولی کے نسب (وقبیلہ) کی طرف بھی بلفظِ نسبت جوازِ انتساب ہے تو اس طرح تمام روایات کے مابین تطبیق ہو جاتی ہے۔

25 - باب مِيرَاثِ الأَسِيرِ (قیدی کا حقِ وراثت)

قَالَ وَكَانَ شُرَيْحٌ يُوَرِّثُ الأَسِيرَ فِي أَيْدِي الْعَدُوِّ وَيَقُولُ هُوَ أَحْوَجُ إِلَيْهِ .وَقَالَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ أَجِزْ وَصِيَّةَ الأَسِيرِ ، وَعَتَاقَهُ وَمَا صَنَعَ فِي مَالِهِ مَا لَمْ يَتَغَيَّرْ عَنْ دِينِهِ فَإِنَّمَا هُوَ مَالُهُ يَصْنَعُ فِيهِ مَا يَشَاءُ (شریح دشمن کی قید میں موجود شخص کو وراثت میں حصہ دلاتے تھے اور کہتے تھے وہ تو اس کا زیادہ محتاج ہے، عمر بن عبدالعزیز نے حکم دیا کہ اسیر کی وصیت، اسکا اپنا غلام آزاد کرنا اور اپنے مال میں دیگر تصرفات نافذ العمل ہیں جب تک وہ اپنا دین نہ بدل لے کیونکہ وہ اسی کا مال ہے جو چاہے تصرف کرے)

چاہے ایسا قیدی ہو جس کے بارہ میں معلومات موجود ہیں یا کوئی مجہول الحال ہو۔ (و کان شریح) یہ ابن حارث کندی کوفی مشہور قاضی تھے۔ (یورث الخ) اسے ابن ابوشیبہ اور دارمی نے داؤد بن ابو ہند عن شعبی عن شریح سے موصول کیا، ابن ابوشیبہ نے یہ زیادت بھی ذکر کی: (قال شريح أحوج ما يكون إلى ميراثه وهو أسير) (یعنی حالتِ اسیری میں تو وہ اپنے حقِ وراثت کا زیادہ محتاج ہے)۔ (وقال عمر الخ) اسے عبدالرزاق نے معمر عن اسحاق بن راشد سے موصول کیا کہتے ہیں عمر نے انہیں یہ بات خط میں لکھی، اسے دارمی نے ابن مبارک عن معمر عن اسحاق بن راشد عن عمر بن عبدالعزیز سے نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (أجِز له وصيته ما دام على الإسلام لم يتغير عن دينه) (یعنی اگر اسکا اسلام قائم ہے تو اسکی وصیت روبعمل لائی جائے گی) ابن بطال کہتے ہیں

جمہور کا قول ہے کہ اسیر کیلئے اگر کسی میراث میں حصہ ہو تو اسے اس کیلئے باقی رکھا جائے، سعید بن مسیّب دشمنوں کے ہاں قیدی کیلئے وراثت میں حصہ داری کے قائل نہ تھے، کہتے ہیں جماعت کا قول اولیٰ ہے کیونکہ اگر وہ مسلمان ہے تو (من ترك مالا فلورثته) کے عموم میں داخل ہے حضرت ابو ہریرہ کی حدیث کے ایراد سے بخاری اسی طرف اشارہ کرتے ہیں، اس کی شرح کچھ قبل گزری پھر بطور ایک مسلمان فرد کے اس پر اہلِ اسلام کے احکام جاری ہوں گے لہذا اسکی دلیل کے ساتھ ہی اس کا اخراج ممکن ہو سکے گا جیسا کہ عمر بن عبد العزیز نے اشارہ کیا، نہ یہ کافی ہوگا کہ وہ مرتد ہو گیا حتی کہ یہ بھی ثابت ہو کہ وہ بغیر جبر و اکراہ کے مرتد ہوا ہے بصورت دیگر اس کے مال کے اس سے خروج کا فیصلہ نہ کیا جائے گا، ابن بطال نے جو سعید بن مسیّب سے نقل کیا اسے ابن ابو شیبہ نے نقل کیا ہے ان سے انہوں نے اس کے وارث بنائے جانے کا قول بھی نقل کیا زہری سے بھی دونوں طرح کے اقوال منقول ہیں نخعی سے منقول ہے کہ وہ وارث نہ بنے گا

- 6762حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ ابْنُ أُخْتِ الْقَوْمِ مِنْهُمْ أَوْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ

ترجمہ: انس بن مالک سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا ہر قوم کا بھانجا اسی قوم میں شمار ہوگا۔

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں اواخر النکاح کے باب (حكم المفقود فى أهله وماله) میں قیدی سے متعلق کئی مسائل کا ذکر گزرا جن کا تعلق اسکی بیوی اور اس کے مال سے تھا چنانچہ ذکر ہوا کہ اسکی بیوی (آگے کسی سے) شادی نہیں کر سکتی اور جب تک اس کی حیات بارے معلوم ہے اس کا مال تقسیم نہیں کیا جا سکتا، ہاں اگر اسکی خبر منقطع ہو جائے تب وہ مفقود الخبر ہو، اوہاں اس کے حکم بارے اختلاف کا بھی ذکر ہوا تھا۔

- 6763حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَدِيٍّ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ تَرَكَ مَالاً فَلِوَرَثَتِهِ وَمَنْ تَرَكَ كَلاًّ فَإِلَيْنَا

أطرافه 2298، 2398، 2399، 4781، 5371، 6731، 6745 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۵۹۰)

- 26 باب لاَ يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلاَ الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ وَإِذَا أَسْلَمَ قَبْلَ أَنْ يُقْسَمَ الْمِيرَاثُ فَلاَ مِيرَاثَ لَهُ

(مسلمان و کافر ایک دوسرے کی وراثت میں حقدار نہیں اگر عین تقسیمِ وراثت سے قبل مسلمان ہو گیا تو بھی وراثت سے حصہ نہیں ملے گا)

حدیث کے الفاظ کو ہی ترجمہ کا عنوان بنایا پھر کہا: (وإذا أسلم قبل الخ) تو اشارہ کیا کہ اسکا عموم اس صورت کو (بھی) متناول ہے تو جس نے وراثت ابھی تقسیم نہ ہونے کی قید لگائی وہ دلیل کا محتاج ہے! جماعت کی حجت یہ ہے کہ میراث موت واقع ہوتے ہی (تقسیم کی) مستحق ہو گئی تو جب وہ متوفی کی مِلک سے اس کی موت کے باعث منتقل ہو گئی ہے تو اسکی تقسیم کا انتظار نہ کیا جائے گا کیونکہ

اب ترکہ کے وارث اسکے مستحق ہو گئے ہیں چاہے ابھی اسے تقسیم نہیں کیا گیا، ابن منیر کہتے ہیں صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی مسلمان فوت ہوا اور مثلا اس کے دو بیٹے تھے ایک مسلمان اور دوسرا کافر تو کافر بیٹا ترکہ کی تقسیم سے قبل مسلمان ہو گیا، ابن منذر لکھتے ہیں جمہور باب ہذا میں مذکور حدیثِ اسامہ کے عموم کے مدلول کے اخذ کی طرف مائل ہیں مگر جو معاذ سے منقول ہوا کہ مسلمان تو کافر سے وارث بنے گا البتہ عکس صحیح نہیں، ان کا احتجاج یہ تھا کہ انہوں نے نبی کریم سے سنا فرماتے تھے: (الإسلام يَزِيْدُ ولا ينقص) (یعنی اسلام زیادت کرتا ہے کمی نہیں) اسے ابو داؤد نے۔ حاکم نے حکمِ صحت لگایا، یحی بن یعمر عن ابو اسود دؤلی عنہ سے تخریج کیا، بقول حاکم یہ صحیح الاسناد ہے مگر تعاقب کیا گیا کہ ابو الاسود اور حضرت معاذ کے درمیان انقطاع ہے لیکن ان کا ان سے سماع ممکن ہے!

جوزقانی کا دعوی ہے کہ یہ باطل ہے اور یہ مجازفت (یعنی بے تکی بات) ہے! قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں یہ کلامِ محکی ہے جو مروی نہیں، یہی کہا مگر اسے مذکورین نے روایت کیا ہے گویا وہ اس سے واقف نہ ہو سکے، احمد بن منیع نے قوی سند کے ساتھ حضرت معاذ سے نقل کیا کہ دو بھائیوں نے ان کے سامنے اپنا مقدمہ پیش کیا ایک مسلمان اور ایک یہودی تھا جن کا والد یہودیت پر فوت ہو گیا تھا تو یہودی بیٹے نے اس کا سارا ترکہ اپنے قبضہ میں لے لیا تھا جس پر اس کے مسلمان بھائی نے اس سے نزاع کیا (اور کیس حضرت معاذ کے پاس لے گیا جو اس وقت یمن کے قاضی تھے) تو انہوں نے اسے بھی ترکہ سے حصہ دیا، ابن ابو شیبہ نے عبد اللہ بن معقل کا قول نقل کیا ہے کہ میں نے حضرت معاویہ کے فیصلہ سے احسن فیصلہ نہیں دیکھا جنہوں نے کہا ہم اہلِ کتاب کے وارث بنیں گے وہ ہمارے وارث نہ ہوں گے جیسے ان کے ہاں ہمارا شادی کرنا حلال ہے ان کا ہمارے ہاں حلال نہیں، یہی رائے مسروق، سعید بن مسیب، ابراہیم نخعی اور اسحاق کی ہے! جمہور کی حجت یہ ہے کہ یہ نص کے مقابلہ میں قیاس ہے اور وہ صریح فی المراد ہے لہذا اس کی موجودی میں قیاس نہیں ہو سکتا، جہاں تک حدیث ہے تو یہ نص فی المراد نہیں بلکہ محمول ہے کہ وہ دیگر ادیان سے افضل ہے اِرث سے اس کا کوئی تعلق نہیں،

ایک اور قیاس اس کے معارض ہے وہ یہ کہ توارث ولایت کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور مسلمان اور کافر کے مابین اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی رو سے کوئی ولایت نہیں: (لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُوْدَ وَالنَّصٰرٰٓى اَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَآءُ بَعْضٍ) [المائدة: ۵۱] اور یہ کہ ذمی حربیہ سے شادی کر سکتا ہے مگر اس کا وارث نہ بنے گا، یہ بھی کہ دلیل منقلب ہو جائے اس صورت میں کہ اگر ذمی کہے میں بھی مسلمان کا وارث بنوں گا کیونکہ وہ ہمارے ہاں شادی کرتا ہے، اس میں ایک تیسرا قول بھی ہے اور وہ ہے تقسیمِ میراث کا اعتبار، یہ حضرات عمر، عثمان، عکرمہ، حسن اور جابر بن زید سے منقول ہے احمس سے بھی ایک روایت یہی ہے بقول ابن حجر حضرت عمر سے اس کا خلاف بھی ثابت ہے جیسا کہ کتاب الحج کے باب (توريث دُور مكة) میں گزرا اس میں حدیثِ باب مطولا ذکر کرنے کے بعد عقیل بن ابو طالب کے ذکر میں گزرا کہ حضرت عمر کہا کرتے تھے.........تو یہی مذکور نقل کیا۔

- 6764حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حُسَيْنٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ

أطرافه 1588، 3058، - 4282

ترجمہ: فرمایا مسلم اور کافر ایک دوسرے کے ورثہ سے حصہ نہ پائیں گے۔

(عن علي حسين) یہ زین العابدین کے لقب سے ملقب تھے ، عمرو بن عثمان حضرت عثمان کے بیٹے ہیں ، کتاب الحج میں ان حضرات کے اسماء گزرے جنہوں نے زہری سے تصریح بالا خبار کے صیغہ کے ساتھ زہری عن علی اور علی عن عمرو سے اسے نقل کیا ، زہری سے رواۃ متفق ہیں کہ عمرو بن عثمان عین کی زبر اور میم ساکن کے ساتھ ہے البتہ اکیلے مالک نے (عمر) کہا ، غیرِ مالک سے روایات جو اس کے وقف پر ہیں ، شاذ ہیں مالک سے سب طرق جمہور رواۃ کے موافق ہیں (یعنی اس کا مرفوع ہونا) اسے ابن عبد البر وغیرہ نے بیان کیا ، بخاری نے مالک کی یہ روایت تخریج نہیں کی ، علوم الحدیث میں ابن صلاح نے اسے ان کے مناکیر کی امثلہ میں شمار کیا ہے مگر یہ محلِ نظر ہے ، ہمارے شیخ نے النکت میں اس کا ایضاح کیا میں نے الافصاح میں اس پر مزید بحث کی ہے۔

(لایرث المسلم الخ) المغازی میں دونوں جگہ (المؤسن) کا لفظ ہے نسائی نے ہشیم عن زہری کی روایت سے (لا یتوارث أهل ملتین) کے الفاظ نقل کئے ، ابن عیینہ عن زہری کی ایک شاذ روایت بھی اس کے مثل ہے ترمذی کے ہاں حدیثِ جابر سے اس کا شاہد ہے اسی طرح ابو یعلی کی حدیثِ عائشہ اور سنن اربعہ کی عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت بھی ، ابو داؤد کی عمرو تک سند صحیح ہے ، اس سے ان حضرات نے تمسک کیا جو کہتے ہیں کہ دو کافر ملتوں کے افراد بھی ایک دوسرے کے وارث نہیں بن سکتے ، جمہور نے اسے اس امر پر محمول کیا کہ ایک ملتِ اسلام ہے اور دوسری کفر (یعنی غیرِ اسلام ہر دین وملت) تو یہ حدیثِ باب کے الفاظ کیلئے مساوی ہو جائے گا ، یہ اسے اسکے ظاہرِ عموم پر محمول کرنے سے اولیٰ ہے ! شافعیہ کے ہاں اصح یہ ہے کہ کافر کسی دوسرے کافر کا وارث بن سکتا ہے یہی حنفیہ اور اکثر کا قول ہے ، اس کا مقابل احمد و مالک سے منقول ہے ، ان سے ایک قول ذمی کافر اور حربی کافر کے مابین تفرقہ کا بھی ہے ، شافعیہ سے بھی یہ منقول ہے ، ابو حنیفہ سے منقول ہے کہ حربی ذمی کا وارث نہیں بن سکتا ، اگر دونوں حربی ہیں تب شرط یہ ہے کہ دونوں ایک ہی دار (یعنی محلّہ) کے ہوں ! شافعیہ کے ہاں یہ فرق نہیں ، ان سے ایک قول حنفیہ کی مانند بھی منقول ہے ، ثوری ، ربیعہ اور ایک گروہ کی رائے ہے کہ کفر تین ملل ہیں ایک یہودیت دوم نصرانیت اور سوم ان کے ماسوا تو ان میں سے کسی ملت کا فرد باقی دو ملل کے کسی فرد کا وارث نہیں بن سکتا ، اہلِ مدینہ و بصرہ کے علماء کی ایک جماعت کی رائے ہے کہ کفار کا ہر فریق ملت ہے تو ان کے ہاں مجوسی بت پرست اور یہودی عیسائی کا وارث نہیں ہو سکتا ، یہی اوزاعی کا موقف ہے انہوں نے تو مبالغہ کیا اور کہا ایک ہی دین کے پیروکاروں میں سے ایک نحلہ (یعنی مسلک) کا فرد کسی دیگر مسلک کے فرد کا وارث نہیں ہو سکتا جیسے نصرانیوں میں مثلاً یعقوبیہ اور ملکیہ مسالک کے لوگ ایک دوسرے کے وارث نہ ہو سکیں گے ! مرتد کے بارہ میں اختلاف ہے تو شافعی اور احمد کے نزدیک اس کے مرنے پر اس کا ترکہ مسلمانوں کیلئے فئ کی حیثیت میں ہو جائے گا بقول مالک فئ ہو گا الا یہ کہ اس کا مرتد ہونے سے قصداً اپنے مسلمان ورثاء کو وراثت سے محروم کرنا ہو تب یہ ان کے مابین تقسیم کیا جائے گا یہی انہوں نے زندیق کے بارہ میں کہا ، ابو یوسف اور محمد کے نزدیک اس کا ترکہ اس کے مسلمان ورثاء کیلئے ہے ابو حنیفہ سے منقول ہے کہ جو اس نے قبل از ارتداد کمایا وہ اس کے مسلمان وارثوں میں تقسیم ہو گا اور جو مال ارتداد کے بعد کمایا وہ بیت المال میں جمع ہو گا بعض تابعین جیسے علقمہ سے منقول ہے کہ اس کے ترکہ کے مستحق وہ اہلِ دین ہونگے جو اس نے مرتد ہو کر اختیار کیا ، داؤد کہتے ہیں اس کا ترکہ اس کے ان ورثاء کیلئے ہے جو اس کے ارتداد کے بعد اختیار کئے گئے دین پر ہیں ، تو اس طرح چھ مذاہب حاصل ہوئے جس کی تفصیل ماوردی نے تحریر کی ہے

المفہم میں قرطبی نے اپنے مذہب کیلئے اس آیت سے احتجاج کیا: (لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَّمِنْهَاجًا) [المائدة: ۴۸] تو یہ مللِ متعددہ اور شرائعِ مختلفہ ہیں، کہتے ہیں جہاں تک آیت: (وَلَنْ تَرْضٰى عَنْكَ الْيَهُوْدُ وَلَا النَّصَارٰى حَتّٰى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ)[البقرة: ۱۲۰] سے ان کا احتجاج کہ اس آیت میں یہود و نصاریٰ دونوں کی نسبت ایک ملت کا لفظ استعمال کیا تو اس میں حجت نہیں کیونکہ لفظاً یہ وحدت ہے مگر معنی میں کثرت ہے کیونکہ یہ مفید الکثرت کی طرف اضافت ہے جیسے قائل کہے: اس نے علمائے دین سے ان کا علم اخذ کیا، تو مراد ان میں سے ہر ایک کا علم، کہتے ہیں انہوں نے (قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُوْن) سے بھی حجت اخذ کی، اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے مخاطب کفارِ قریش تھے جو اہلِ وثن تھے (یعنی بت پرست گویا ایک ملتِ کافرہ کے پیروکار) اور جو انہوں نے حدیث: (لَايَتَوَارَثُ أَهلُ مِلَّتَيْنِ) کا جواب دیا کہ اس سے مراد ملتِ کفر اور ملتِ اسلام ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ حدیثِ اسامہ کی نسبت سے صحیح ہے تو دیگر کی روایات کی نسبت سے مردود ہے، آپ کے قول: (لايَرِثُ الكافرُ المسلمَ) سے خبرِ واحد کے ساتھ عمومِ قرآن کی تخصیص کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے کیونکہ قولہ تعالیٰ: (يُوْصِيْكُمُ اللهُ فِيْ أَوْلَادِكُمْ) عام فی الاولاد ہے تو اس حدیث نے اولادِ کافر کا استثناء کر دیا جو اس کی رو سے مسلمان کی وراثت کے مستحق نہیں، جواباً کہا گیا کہ یہ ممانعت اجماع کے ساتھ حاصل ہے اگر خبرِ واحد کے موافق پر اجماع قائم ہو جائے تو یہ بالاجماع استثناء و تخصیص قرار پائے گی نہ کہ فقط خبرِ واحد کی بنیاد پر! بقول ابن حجر اس کی شقِ ثانی کے ساتھ احتجاج کرنے والا جواب کا محتاج ہے، بعض حذاق نے کہا کہ یہاں طریق العام قطعی اور ہر فرد پر اس کی دلالت ظنی ہے جبکہ طریق الخاص یہاں ظنی اور ہر فرد پر اس کی دلالت قطعی ہے لہذا دونوں باہم متعادل ہوئے پھر خاص اس امر کے ساتھ مترجح ہوگا کہ اس پر عمل دونوں مذکور دلیلوں کے مابین جمع و تطبیق کو مستلزم ہے، بخلاف اس کے عکس کے۔

27 - باب مِيرَاثِ الْعَبْدِ النَّصْرَانِيِّ وَمُكَاتَبِ النَّصْرَانِيِّ وَإِثْمِ مَنِ انْتَفَى مِنْ وَلَدِهِ

28 - باب مَنِ ادَّعَى أَخًا أَوِ ابْنَ أَخٍ

(عیسائی غلام یا مکاتَب کی میراث کا مسئلہ، اور اپنی اولاد کا انتفاء کرنے والے کا اثم)

(جس نے کسی کے اپنا بھائی یا بھتیجا ہونے کا دعویٰ کیا)

اکثر کے ہاں پہلا باب بغیر حدیث کے ہے ابوذر کی مستملی اور کشمیہنی سے صحیح بخاری کے نسخہ میں یہاں صرف دوسرا باب ہے اور اس کے تحت کوئی حدیث ذکر نہیں کی پھر بعد ازاں اپنے تینوں مشائخ سے باب (میراث العبد النصراني والمكاتب النصراني) نقل کیا اور اس کے تحت بھی کوئی حدیث نقل نہیں کی پھر ان سے باب (إثم من انتفى من ولده) نقل کیا جس کے تحت حضرت سعد اور عبد بن زمعہ کے قصہ والی حدیث لائے تو ابن بطال اور ابن تین (باب من انتفى الخ) کے حذف پر چلے اور قصۂ ابن زمعہ والی روایت کو باب (من ادعى أخا) کے تابع کیا اور باب (ميراث العبد) کیلئے کوئی حدیث ذکر نہیں کی جیسا کہ اکثر کے ہاں واقع ہے! جہاں تک اسماعیلی ہیں تو ان کے ہاں باب (ميراث العبد النصراني) موجود ہی نہیں بلکہ اس کی بجائے (

إثم من انتفى الخ) ہے اور کہا یہ بلا حدیث ہے پھر کہا: (باب من ادعى أخا الخ) اور اس کے تحت عبد بن زمعہ کا قصہ نقل کیا، ابونعیم کے ہاں (باب میراث النصرانی ومن انتفى من ولده ومن ادعى أخا الخ) ہے اور یہ سب فربری عن بخاری کے نسخہ کی طرف راجع ہے جہاں تک نسفی ہیں تو ان کے ہاں (باب میراث العبد النصرانی والمکاتب النصرانی) واقع ہے، لکھتے ہیں اس کے تحت کوئی حدیث نہیں لکھی اس کے عقب میں باب (من انتفى الخ) لائے جس کے تحت ابن زمعہ والا قصہ نقل کیا تو اس سب سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ اکثر نے ابن زمعہ والی روایت باب (من ادعى أخا الخ) کیلئے لکھی اور اس میں کوئی اشکال نہیں جبکہ باقی دونوں تراجم میں سے بعض کے ہاں ایک ساقط ہے، ابن بطال کہتے ہیں بخاری نے اس رسم کے تحت کوئی حدیث داخل نہیں کی، علماء کا مذہب یہ ہے کہ نصرانی غلام اگر مر جائے تو اس کا ترکہ اس کے آقا کیلئے بالرق (یعنی بوجہ غلامی) ہوگا کیونکہ غلام کی مِلک غیر صحیح وغیر مستقر ہے تو وہ اس کے مالک کا مال ہے جو اس کا مستحق ہوگا لیکن بطریق المیراث نہیں کیونکہ بطریق المیراث استحقاق تب ہوتا جب موروث عنہ کی مِلک میں مستقر مال ہوتا، ابن سیرین سے منقول ہے کہ اس کا ترکہ بیت المال کیلئے ہے اور آقا اگر کسی اور ملت و دین کا ہے تو اسکے لئے اس میں کوئی حصہ نہیں

جہاں تک مکاتَب غلام تو اگر ادائے کتابت سے قبل اس کا انتقال ہو گیا اور اسکا اتنا ترکہ ہے کہ معاہدہ کے مطابق رقم ادا ہو سکے تو سب سے پہلے اس کی ادائیگی ہوگی پھر اگر کچھ باقی بچا تو وہ بیت المال کیلئے ہوگا، بقول ابن حجر مکاتب کے ضمن میں اختلاف ہے جو اس اختلاف سے ناشئ ہے کہ اگر معاہدہ کے مطابق کچھ رقم کی ادائیگی ہو چکی ہے تو آیا اسی بقدر وہ آزاد متصور ہوگا یا کلی غلامی قائم و دائم ہے جب تک پوری رقم کی ادائیگی نہیں ہوتی؟ اس بارے کتاب العتق میں بحث گزری، ابن منیر کہتے ہیں محتمل ہے کہ بخاری کی مراد یہ ہو کہ اس ترجمہ کو اس حدیث پر قائم کریں جو اس سے قبل نقل کی کیونکہ اس میں نظر و بحث محتمل ہے بایں طور کہ کہا جائے وہ (یعنی آقا) اس کا سب ترکہ لے گا کیونکہ غلام اس کی ملک ہے وہ اسکی حالت حیات میں بھی اسکا کمایا مال لے سکنے کا مجاز تھا تو اس کی موت کی صورت میں کیوں نہیں لے سکتا؟ حدیث: (لا یرث المسلم الکافر) کے عموم کے پیش نظر عدمِ اخذ قرار دینا بھی محتمل ہے مگر اول اوجہ ہے بقول ابن حجر اس کی توجیہہ گزر چکی، کرمانی کی شرح ابونعیم کے ہاں واقع کے مطابق جاری ہوئی تو لکھا یہاں تین پیدر پے تراجم ہیں اور حدیث ان میں سے تیسرے کیلئے ظاہر ہے یعنی (من ادعى أخا الخ) لکھتے ہیں یہ اس امر کیلئے مؤید ہے جو ذکر کیا کہ بخاری کئی دفعہ کئی تراجم اکٹھے لاتے ہیں اور ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ ان کیلئے احادیث لائیں گے مگر کسی باعث اس کا اتمام ممکن نہ ہو سکا اور کبھی وہ دو تراجم کے درمیان خالی جگہ چھوڑتے ہیں تو ناقلین نے ایسوں کو ایک دوسرے کے ساتھ ضم کر دیا، ابن حجر کے بقول ممکن ہے اصل میں (میراث العبد النصرانی والمکاتب النصرانی) (لا یرث المسلم الکافر الخ) کے ساتھ مضموم ہو، اس کے بعد باعثِ اشکال (من انتفى من ولده) کا ترجمہ ہی رہ جاتا ہے بالخصوص ابوذر کے نقل کردہ سیاق پر، آمدہ باب میں اس کا ذکر کروں گا

تکمیل کے عنوان سے لکھتے ہیں بخاری نے اس نصرانی غلام کی میراث بارے ذکر نہیں کیا جو مسلمان آقا کا آزاد کردہ ہو، ابن تین نے اس بابت آٹھ اقوال ذکر کئے ہیں چنانچہ عمر بن عبدالعزیز، لیث اور شافعی کا قول ہے کہ وہ مسلمان مولی کی طرح ہی ہے اگر اس کے ورثاء ہوں بصورت دیگر اس کا ترکہ اسکے آقا کیلئے ہوگا، بعض نے کہا صرف اس کا بیٹا اگر ہے تو وہ وارث بنے گا بعض نے والد بھی کہا، بعض نے

بھائیوں کو بھی اس میں شامل کیا بعض نے کہا یہ سب بھی اور عصبہ بھی، بعض نے کہا اس کا ترکہ ذوی رحم کیلئے ہے جبکہ بعض نے کہا وہ بطورِ فَیٔ بیت المال کیلئے ہے! بعض نے کہا روک رکھا جائے تو نصاری میں سے جو اس کا دعوی کرے اسکے لئے ہوگا انہوں نے شافعی کے حوالے سے جو نقل کیا وہ ان کے اصحاب کے ہاں غیر معروف ہے، اسکے عکس میں بھی اختلاف ہے چنانچہ جمہور کے نزدیک اگر کافر آقا نے مسلمان غلام کو آزاد کر دیا تو وہ بالولاء اس کا وارث نہیں ہوگا احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ وہ اسکا وارث ہے اس کا مثل حضرت علی سے بھی منقول ہے نسائی اور حاکم نے جو ابوزبیر عن جابر سے مرفوعاً نقل کیا: (لا یرث المسلم النصراني إلا أن یکون عبده أو أمته) تو ابن حزم نے اسے ابو زبیر کی تدلیس کے ساتھ معلل قرار دیا ہے لیکن یہ مردود ہے کیونکہ عبدالرزاق نے ابن جریج عن ابوالزبیر کے حوالے سے (أنه سمع جابرا) کے الفاظ سے نقل کیا ہے تو اس میں ہر دو مسئلوں کیلئے کوئی حجت نہیں کیونکہ یہ ظاہر فی الموقوف ہے۔

(باب إثم من انتفی الخ) اس کے تحت حضرت سعد اور عبد بن زمعہ کے قصہ پر مشتمل حدیثِ عائشہ نقل کی۔

6765 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتِ اخْتَصَمَ سَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ وَعَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ فِي غُلاَمٍ فَقَالَ سَعْدٌ هَذَا يَا رَسُولَ اللَّهِ ابْنُ أَخِي عُتْبَةَ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ عَهِدَ إِلَيَّ أَنَّهُ ابْنُهُ انْظُرْ إِلَى شَبَهِهِ وَقَالَ عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ هَذَا أَخِي يَا رَسُولَ اللَّهِ وُلِدَ عَلَى فِرَاشِ أَبِي مِنْ وَلِيدَتِهِ فَنَظَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى شَبَهِهِ فَرَأَى شَبَهًا بَيِّنًا بِعُتْبَةَ فَقَالَ هُوَ لَكَ يَا عَبْدُ الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ وَاحْتَجِبِي مِنْهُ يَا سَوْدَةُ بِنْتَ زَمْعَةَ قَالَتْ فَلَمْ يَرَ سَوْدَةَ قَطُّ

أطرافه 2053، 2218، 2421، 2533، 2745، 4303، 6749، 6817، 7182 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۲۶۴)

اس کی مفصل شرح باب (الولد للفراش) میں گزر چکی ہے اس ترجمہ کی اس حدیث کیلئے توجیہہ (یعنی مطابقت) مخفی ہے، اس امر پر تخریج محتمل ہے کہ عتبہ بن ابو وقاص حالتِ اسلام میں فوت ہوئے ہوں اور جس امر نے انہیں تحریک دی کہ اپنے بھائی (حضرت سعد) کو ولیدہِ زمعہ کا بیٹا اپنے قبضہ میں لینے کی وصیت کریں وہ ان کا یہ ڈر کہ ان کا اس سے سکوت ان کے اس اعتقاد کے باوجود کہ وہ ان کا بیٹا ہے، بمنزلہ نفیِ ولد متنزل ہے کہ ایسا کرنے والے کیلئے وعید سن رکھی تھی تو اس سے بچنے کیلئے اپنے بھائی کو بتلا گئے کہ وہ ان کا بیٹا ہے لہذا اس کے اپنے ساتھ استلحاق کا دعوی کر دیں، اس تقدیر پر کہ وہ حالتِ کفر میں فوت ہوئے ہوں تو محتمل ہے کہ یہی حضرت سعد کے اس دعوائے استلحاق کا باعث رہا ہو اور بھتیجے کا انتفاء اولاد کے انتفاء سے ملحق ہوا کیونکہ بعض احوال میں بھتیجے کا بھی اپنے چچا کے ترکہ میں حصہ ہوتا ہے جیسا کہ اپنے والد کے ترکہ میں بھی، اپنی اولاد سے انتفاء کرنے والے کے حق میں وعید وارد ہے چنانچہ مجاہد عن ابن عمر کی مرفوع روایت میں ہے جس نے اس ڈر سے انتفائے ولد کیا کہ کہیں رسوائی نہ ہو اللہ اسے حشر کے دن رسوا کرے گا، اس کی سند میں جراح ہیں جو وکیع کے والد ہیں اور یہ مختلف فیہ ہیں، اس کا ابن عمر سے ایک اور طریق بھی ہے جسے ابن عدی نے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا: (من انتفی من ولده فلیتبوأ مقعده من النار) اسکی سند میں محمد بن ابوالزعیزعہ ہیں جو نافع سے اس کے راوی ہیں ابو حاتم نے انہیں منکر الحدیث قرار دیا ہے، حضرت ابوہریرہ کی حدیث سے اسکا شاہد بھی ہے جسے ابوداؤد اور نسائی نے۔ ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا،

ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (وأيُّمَا رجلٍ جَحَدَ وَلَدَهُ وهو ينظر إليه اِحتَجَبَ اللهُ منه)(یعنی جس نے اپنی اولاد کا انکار کیا اللہ اس سے محجب ہوگا) اس کی سند میں عبید اللہ بن یوسف حجازی ہیں ان سے سوائے یزید بن الہاد کے کسی نے روایت نہیں کی۔

- 29 باب مَنِ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ (جعلی نسبت کا دعوی کرنے والا)

شائد (إثم من ادعى الخ) مراد ہو جیسا کہ سابق الذکر میں تصریح کی یا مطلق رکھا کیونکہ اس میں کفر کے ساتھ وعید واقع ہے تو اسے (یعنی حکم کو) اس کی تاویل کی کوشش کرنے والے کی دقتِ نظری پر موقوف رکھا۔

- 6766حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا خَالِدٌ هُوَ ابْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا خَالِدٌ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ عَنْ سَعْدٍ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ مَنِ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ غَيْرُ أَبِيهِ فَالْجَنَّةُ عَلَيْهِ حَرَامٌ

طرفه - 4326

- 6767 فَذَكَرْتُهُ لأَبِي بَكْرَةَ فَقَالَ وَأَنَا سَمِعَتْهُ أُذُنَايَ وَوَعَاهُ قَلْبِي مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ .

طرفه - 4327

ترجمہ: سعد بن ابی وقاصؓ کہتے ہیں کہ میں نے نبی اکرم سے سنا فرمایا جس نے غیر کو اپنا باپ بنایا اور وہ جانتا ہے کہ یہ میرا باپ نہیں ہے تو اس پر جنت حرام ہے، راوی کہتے ہیں میں نے یہ حدیث ابو بکرہؓ سے بیان کی تو انھوں نے کہا کہ میرے کانوں نے بھی یہ حدیث نبی پاک سے سنی اور اس کو یاد رکھا۔

(خالد هو ابن عبد الله) یعنی واسطی طحان، ان کے شیخ خالد، ابن مہران حذاء اور ابو عثمان سے نہدی اور سعد سے ابن ابو وقاص مراد ہیں ان تک پوری سند بصری رواۃ پر مشتمل ہے (فذكرته لأبي بكرة) کے قائل نہدی ہیں، مسلم کے ہاں ہیشم عن خالد حذاء کی روایت کے شروع میں قصہ ہے جو یہ کہ زیاد نے دعوی کیا (یعنی زیاد بن ابیہ جس کی بابت ابوسفیان کا دعوی تھا کہ یہ ان کا بیٹا ہے) تو میری ابوبکرہ سے ملاقات ہوئی تو میں نے کہا یہ کیا آپ لوگوں نے کیا؟ میں نے سعد بن ابو وقاص سے سنا ہے۔۔۔آگے یہی مرفوع حدیث ذکر کی، تو ابوبکرہ نے کہا میں نے بھی رسول اکرم سے اس کا سماع کیا ہے، زیاد سے مراد جو زیاد بن سمیہ کے نام سے پکارا جاتا تھا، سمیہ حارث بن کلدہ کی لونڈی تھی جس نے اپنے آزاد کردہ غلام عبید سے اس کی شادی کر دی تو اسکے فراش پر اس نے زیاد کو جنم دیا، یہ طائف کا واقعہ ہے اور ابھی اہلِ طائف نے اسلام قبول نہ کیا تھا، حضرت عمر کی خلافت کے دور میں ان کے پاس ابوسفیان نے زیاد کی تقریر سنی وہ نہایت بلیغ شخص تھا، تو وہ از حد متاثر ہوئے اور کہا میں جانتا ہوں: (من وضعه فی أمه) (یعنی اس کا حقیقی والد کون ہے) اگر چاہوں تو اس کا نام لے دوں مگر میں حضرت عمر سے ڈرتا ہوں، معاویہ جب خلیفہ بنے زیاد اس وقت حضرت علی کی طرف سے فارس (یعنی ایران) کا امیر تھا تو انہوں نے اس کی مدارات چاہی تو اسے طمع دلائی کہ ابوسفیان کے ساتھ اس کا الحاق کر دیں گے (یعنی ان کا بیٹا قرار دلوائیں گے) زیاد نے ان کی بات پر توجہ دی تو کئی مراحل گزرے تا آنکہ حضرت معاویہ نے اسکا ادعاء کیا (یعنی دعوی

کیا کہ زیاد ان کا بھائی ہے) اور اسے بصرہ کا امیر بنا دیا پھر کوفہ کا بھی اور نہایت اکرام کیا، زیاد نے اپنے مشہور طریقہِ سیاست سے عراق کا نظم ونسق چلایا، کثیر صحابہ وتابعین حدیث (الولد للفراش) سے احتجاج کرتے ہوئے حضرت معاویہ کے اس اقدام کی نکیر کرتے تھے ، ابوعثمان نہدی نے بطور خاص ابوبکرہ کو اس لئے طعنہ دیا کہ وہ زیاد کے ماں شریک بھائی تھے، ابوبکرہ کا زیاد کے ساتھ ایک قصہ بھی ہے جس کی طرف کتاب الشہادات میں اشارہ گزرا، یہ حدیث غزوہ حنین کے باب میں عاصم احول عن ابوعثمان کے حوالے سے گزری ہے وہاں (سمعت سعدا و أبا بكرة) کے الفاظ تھے وہیں ابوبکرہ سے متعلق کچھ معلومات پیش کیں۔

(من ادعى إلى الخ) مسلم کے ہاں عاصم کی مشارالیہ روایت میں ہے: (من ادعى أبا في الإسلام غير أبيه) ثانی بھی اسکا مثل ہے اسکی شرح مناقبِ قریش میں حضرت ابوذر کی حدیث کی شرح کے اثناء گزری جس میں یہ الفاظ تھے: (ومن ادعى لغير أبيه وهو يعلمه إلا كفر) وہاں (إلا كفر بالله) واقع ہوا اس بارے بحث گزری، صدیق اکبر کی ایک حدیث میں وارد ہے: (كَفَرَ بالله مَنُ انتفىٰ مِنُ نَسَبٍ وإنُ دَقَّ) (یعنی جس نے اپنے نسب کا انتفاء کیا چاہے دقیق سا اس نے اللہ کے ساتھ کفر کیا) اسے طبرانی نے نقل کیا۔

- 6768حَدَّثَنَا أَصُبَغُ بُنُ الُفَرَجِ حَدَّثَنَا ابُنُ وَهُبٍ أَخُبَرَنِی عَمُرٌو عَنُ جَعُفَرِ بُنِ رَبِيعَةَ عَنُ عِرَاكٍ عَنُ أَبِی هُرَيُرَةَ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ قَالَ لاَ تَرُغَبُوا عَنُ آبَائِكُم فَمَنُ رَغِبَ عَنُ أَبِيهِ فَهُوَ كُفُرٌ

ترجمہ: ابوہریرہؓ نبی پاک سے راوی ہیں، فرمایا (اے لوگو) تم اپنے باپوں سے بیزار مت ہو کیونکہ باپ سے بیزار ہونا کفر ہے۔

عمرو سے ابن حارث اور عراک سے مراد ابن مالک ہیں۔ (عن أبي هريرة) مسلم کی ہارون بن سعید عن ابن وہب کی روایت میں: (أنه سمع أبا هريرة) ہے۔ (لا ترغبوا الخ) اکثر ناقلینِ بخاری اور مسلم کے ہاں یہی عبارت ہے کشمیہنی کے نسخہ میں: (فقد كفر) ہے آگے باب (رجم الحبلىٰ من الزنا) میں حضرت عمر کی طویل حدیث میں یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (لا ترغبوا عن آبائكم فهو كُفُرٌ بربكم) ابن بطال لکھتے ہیں ان دونوں حدیثوں کا مصداق وہ نہیں جو غیرِ والد کی طرف نسبت سے (یعنی غیر ارادی طور پر) مشہور ہو گیا تو وہ بھی اس وعید میں شامل ہے جیسے مقداد بن اسود، دراصل مراد وہ شخص ہے جو جان بوجھ کر اپنے اختیار وقصد سے اپنے والد کی طرف نسبت سے کسی اور کی طرف متحول ہو گیا، جاہلیت میں یہ فعل مستنکر نہ سمجھا جاتا تھا کہ کسی کے بیٹے کو کوئی اپنا متبنیٰ بنالے اور وہ اسی کی طرف منسوب ہو حتی کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان نازل ہوا: (اُدُعُوهُمُ لآبَائِهِمُ هُوَ أَقُسَطُ عِندَ اللّٰهِ)[الأحزاب: ۵] اسی طرح یہ آیت: (وَمَا جَعَلَ أَدُعِيَاءَ كُمُ أَبُنَاءَ كُمُ)[الأحزاب :۴] تو ہر ایک اپنے حقیقی والد کی طرف منسوب ہو گیا اور متبنی کی طرف انتساب کی روش متروک ہوئی لیکن بعض حضرات اسی متبنی والی نسبت سے مشہور باقی رہے تو اسکا ذکر بقصدِ تعریف وتعارف کیا جاتا تھا نہ کہ حقیقی نسب بیان کرنے کے قصد سے جیسے مقداد بن اسود کا معاملہ، اسود ان کے حقیقی والد نہیں انہوں انہیں اپنا متبنی بنایا ہوا تھا ان کے حقیقی والد کا نام عمرو بن ثعلبہ بن مالک بن ربیعہ بہرانی ہے ان کے والد کندہ کے حلیف ہونے کے سبب کندی کہلائے پھر وہ اسود بن عبد یغوث زہری کے حلیف بن گئے جنہوں نے مقداد کو متبنی بنا لیا جس پر وہ ابن اسود کہلائے جانے

لگے اھ ملخصا وموضحاً ، کہتے ہیں کفر سے مراد حقیقتِ کفر نہیں جس کا مرتکب ہمیشہ جہنم میں رہے گا اس بارے خاصی تفصیل سے کلام کی، اس کی توجیہہ مناقبِ قریش اور کتاب الایمان میں گزری ہے بعض شراح نے لکھا یہاں کفر کے اطلاق کا سبب یہ ہے کہ اس نے اللہ تعالیٰ پر جھوٹ باندھا گویا کہہ رہا ہے کہ اللہ نے مجھے فلاں کے نطفہ سے پیدا کیا ہے جبکہ حقیقت اس کے برعکس ہے (تو اس لحاظ سے یہ اللہ پر جھوٹ ہوا) اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ سابق الذکر حدیث (ابن أخت القوم من أنفسهم) اور (مولی القوم من أنفسهم) اپنے عموم پر نہیں کہ اگر ایسا ہوتا تو جائز تھا کہ مثلا اپنے ماموں کی طرف انتساب کرے اور یہ حدیثِ باب کے معارض ہے جس میں اس شخص کے حق میں شدید وعید کی تصریح ہے جو یہ کرے تو معلوم ہوا کہ یہ خاص ہے اور (منهم) سے شفقت و براور معاونت وغیرہ کے ضمن میں ان میں سے ہونا ہے۔

30 - باب إِذَا ادَّعَتِ الْمَرْأَةُ ابْنًا (عورت کا کسی کے اپنا بیٹا ہونے کا دعوی)

6769 - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ كَانَتِ امْرَأَتَانِ مَعَهُمَا ابْنَاهُمَا جَاءَ الذِّئْبُ فَذَهَبَ بِابْنِ إِحْدَاهُمَا فَقَالَتْ لِصَاحِبَتِهَا إِنَّمَا ذَهَبَ بِابْنِكِ وَقَالَتِ الْأُخْرَى إِنَّمَا ذَهَبَ بِابْنِكِ فَتَحَاكَمَتَا إِلَى دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَضَى بِهِ لِلْكُبْرَى فَخَرَجَتَا عَلَى سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ فَأَخْبَرَتَاهُ فَقَالَ ائْتُونِي بِالسِّكِّينِ أَشُقُّهُ بَيْنَهُمَا فَقَالَتِ الصُّغْرَى لَا تَفْعَلْ يَرْحَمُكَ اللَّهُ هُوَ ابْنُهَا فَقَضَى بِهِ لِلصُّغْرَى قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ وَاللَّهِ إِنْ سَمِعْتُ بِالسِّكِّينِ قَطُّ إِلَّا يَوْمَئِذٍ وَمَا كُنَّا نَقُولُ إِلَّا الْمُدْيَةَ

طرفه - 3427 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص: ۱۴۸)

اسکی مفصل شرح احادیث الانبیاء کے ترجمہِ سلیمانؑ میں گزری ، ابن بطال کہتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ والدہ شوہر سے اس کے الحاق کے دعوی کا استحقاق نہیں رکھتی جس کا وہ انکار کرتا ہے ہاں اگر اس کے حبالہِ عقد میں ہوتے ہوئے کوئی ثبوت پیش کر دے تو یہ قبول ہوگا اور اگر شوہر والی نہیں اور کسی بچہ کی بابت ۔ جس کا باپ معروف نہیں، کہہ دے کہ یہ میرا بچہ ہے اور کوئی اس دعوی میں اس کا منازع بھی نہیں تو یہ قبول ہے! دونوں ایک دوسرے کے وارث ہوں گے اور اس کے ماں شریک بھائی بھی اس کے ترکہ کے حقدار ہوں گے، ابن تین نے ان سے منازعت کی اور ابن قاسم سے نقل کیا کہ اگر کسی لقیط کے بارہ میں یہ دعوی کیا تو اسے قبول نہ کیا جائے گا، نسائی نے سنن کبریٰ میں اس حدیث سے کئی اشیائے نفیسہ مستنبط کی اور یہ ترجمہ قائم کیا: (نقض الحاكم ما حكم به غيره ممن هو مثله أو أجل إذا اقتضى الأمر ذلك) پھر علی بن عیاش عن شعیب کے طریق سے اسی سندِ مذکور کے ساتھ یہ حدیث نقل کی اور ابو الزناد اور اعرج اور ابو ہریرہ کے مابین تصریحِ تحدیث کی اور ابو الیمان کے سیاق کا مثل نقل کیا، یہ ترجمہ بھی قائم کیا کہ حاکم محکوم لہ کے

اعتراف کے برخلاف فیصلہ کر سکتا ہے جب اس کے لئے ظاہر ہو کہ معاملہ اسکے اعتراف کے برعکس ہے، اسکے تحت مسکین بن بکیر عن شعیب کے حوالے سے یہی حدیث نقل کی اس میں ہے کہ جب کہا اسے دو حصوں میں کاٹ دو آدھا اسے اور آدھا اسے دے دو تو بڑی کہنے لگی ہاں یہ ٹھیک ہے ایسا ہی کرو مگر چھوٹی بولی کا ٹو مت، یہ اس کا بچہ ہے تو اس بات پر چھوٹی کے حق میں فیصلہ کر دیا تو چھوٹی کے کہنے کہ یہ اس کا بچہ ہے، سے مذکورہ ترجمہ مستنبط کیا کیونکہ حضرت سلیمان نے اس کے اس اعتراف پر دھیان نہ دیا اور اسے اپنے فیصلہ کی بنیاد بنا کر بڑی کے حق میں فیصلہ نہ دیا، اس پر اس عنوان سے بھی ترجمہ لائے: (التوسعة للحاكم أن يقول للشیء الذی لا يفعله أفعل ليستبين له الحق) (یعنی قاضی حق تک پہنچنے کیلئے جھوٹ موٹ سے بھی کام لے سکتا ہے) پھر اسے محمد بن عجلان عن ابو الزناد کے طریق سے نقل کیا، اسے مسلم نے بھی ابو زناد کے طریق سے تخریج کیا مگر سیاق نقل نہیں کیا بلکہ ورقاء عن ابو الزناد کی روایت پر اسکا اِحالہ کر دیا، اس کے مندرجات بارے ترجمہِ سلیمانؑ میں ذکر ہو چکا، اس عنوان سے بھی ترجمہ لائے: (الفهم فی القضاء والتدبر فيه والحكم بالاستدلال) اس کے تحت بشیر بن نہیک عن ابو ہریرہ کا طریق نقل کیا اور مختصرا یہ حدیث ذکر کی، آخر میں حضرت سلیمان کا بڑی سے یہ کہنا بھی ذکر کیا کہ اگر یہ تمہارا ہوتا تو تم اسے کاٹے جانے پر راضی نہ ہوتی۔

- 31 باب الْقَائِفِ (قیافہ شناس)

قائف جو مشابہتیں پہچانتا ہے، اسے یہ نام اس لئے دیا گیا کہ (يقفو الأشياء) یعنی ان کا پیچھا کرتا (یعنی کھوج لگاتا) ہے گویا یہ قافی سے مقلوب ہے، اصمعی کے بقول (هو الذی يقفو الأثر ويقتافه) قفوا وقيافةً، اس کی جمع قافة ہے، غریبین اور نہایہ میں بھی یہی ہے۔

- 6770حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ دَخَلَ عَلَىَّ مَسْرُورًا تَبْرُقُ أَسَارِيرُ وَجْهِهِ فَقَالَ أَلَمْ تَرَىْ أَنَّ مُجَزِّزًا نَظَرَ آنِفًا إِلَى زَيْدِ بْنِ حَارِثَةَ وَأُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ ، فَقَالَ إِنَّ هَذِهِ الأَقْدَامَ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ

أطرافه 3555، 3731، - 6771 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۲۸۵).

- 6771حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الزُّهْرِىِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ دَخَلَ عَلَىَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ وَهُوَ مَسْرُورٌ فَقَالَ يَا عَائِشَةُ أَلَمْ تَرَىْ أَنَّ مُجَزِّزًا الْمُدْلِجِىَّ دَخَلَ فَرَأَى أُسَامَةَ وَزَيْدًا وَعَلَيْهِمَا قَطِيفَةٌ قَدْ غَطَّيَا رُءُوسَهُمَا وَبَدَتْ أَقْدَامُهُمَا فَقَالَ إِنَّ هَذِهِ الأَقْدَامَ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ

أطرافه 3555، 3731، - 6770 (ایضاً)

(عن الزهری) حمیدی عن سفیان کی روایت میں (حدثنا الزهری) ہے اسے ابو نعیم نے تخریج کیا۔ (أسارير

وجهه) اس کی شرح صفۃ النبی میں گزری۔ (ألم تری إلی مجزز) یہاں رؤیت سے مراد اخبار یا علم ہے، مناقبِ زید میں ابن عیینہ عن زہری کے طریق سے: (ألم تسمعی ما قال المدلجی) کے الفاظ گزرے، صفۃ النبی میں ابراہیم بن محمد عن زہری سے یہ الفاظ مذکور گزرے: (دخل علی قائف) مسلم کی معمر اور ابن جریج عن زہری سے روایت میں ہے: (وکان مجزز قائفا) مجزز میم کی پیش اور زائے ثقیلہ کے کسر کے ساتھ ہے اس کا فتحہ بھی محکی ہے آخر میں پھر زاء ہے، یہی مشہور ہے بعض نے مُحرِز کہا، یہ ابن اعور بن جعدہ ہے جو مدلج بن مرہ بن عبد مناف بن کنانہ کی طرف منتسب تھا ان کی اور بنی اسد کی قیافہ شناسی مشہور تھی عربوں کو اس کا اعتراف تھا، صحیح یہی ہے کہ یہ ان کے ساتھ خاص نہ تھی، یزید بن ہارون نے الفرائض میں سعید بن مسیب تک بسند صحیح نقل کیا کہ حضرت عمر بھی قیافہ شناس تھے ان کا ایک قصہ نقل کیا اور وہ نہ مدلجی اور نہ اسدی ہیں نہ اسدِ قریش اور نہ اسدِ خزیمہ سے ان کا تعلق ہے، مجزز مذکور علقمہ بن مجزز کے والد ہیں جن کا ذکر المغازی کے باب (سریۃ عبد اللہ بن حذافۃ) میں گزرا، مصعب زبیری اور واقدی نے ذکر کیا کہ انہیں مجزز اس لئے کہا گیا کہ جاہلیت میں اگر کوئی قیدی ان کے ہاتھ آتا تو اس کی پیشانی سے کچھ بال کاٹ کر اسے آزاد کر دیتے، یہ ان کے اسم کی زائے اولی کے فتحہ کا دافع ہے اس پر یہ ان کا لقب ٹھہرا نام کوئی اور ہوگا مگر کسی کے ہاں اسے نہیں دیکھا، ابن یونس نے ذکر کیا کہ (عمرو بن عاص کے ہمراہ) فتحِ مصر میں موجود تھے، لکھتے ہیں ان سے کوئی روایت معلوم نہیں۔

(إلی زید الخ) ابراہیم بن سعد کی روایت میں ہے کہ دونوں چادر اوڑھے لیٹے ہوئے تھے اس زیادت میں بعض کے اس توہم کا رد ہے جو کہتا ہے کہ شائد اس لئے اس کی بات پر پسندیدگی ظاہر کی کیونکہ بعض لوگ اسامہ کے نسب میں شک کرتے تھے۔

(بعضها من بعض) کشمیہنی کے نسخہ میں (لَمِنْ بعض) ہے ابوداؤد کہتے ہیں احمد بن صالح نے اہلِ نسب سے نقل کیا کہ زمانۂ جاہلیت میں لوگ اسامہ کے نسب کو مشکوک سمجھتے تھے کیونکہ ان کا رنگ نہایت سیاہ جبکہ ان کے والد زید کا رنگ روئی جیسا سفید تھا تو جب مجزز نے رنگوں کے اس اختلاف کے باوجود یہ بات کہی تو اس سے آنجناب کو خوشی ہوئی کیونکہ قیافہ شناسی پر ان کے اعتماد کی وجہ سے ان کے اس طعن کے رد کیلئے یہ بات کافی تھی، عبدالرزاق نے ابن سیرین کے طریق سے نقل کیا کہ حضرت اسامہ کی والدہ ام ایمن جو نبی اکرم کی آزاد کردہ لونڈی تھیں، سیاہ رنگ کی تھیں اسی لئے اسامہ کا رنگ بھی سیاہ ہوا، بخاری میں زہری سے منقول ہے کہ ام ایمن حبشیہ تھیں اور والدِ رسول حضرت عبداللہ کی وصیفہ (یعنی لونڈی) تھیں، کہا جاتا ہے ان حبشی قیدیوں کے ہمراہ مکہ وارد ہوئیں جو عام الفیل میں آئے (یعنی جب ابرہہ نے ہاتھیوں کے ساتھ کعبۃ اللہ ڈھانے کیلئے مکہ پر چڑھائی کی) تو عبدالمطلب کے حصہ میں آئیں جنہوں نے اپنے بیٹے عبداللہ کو ہبہ کر دی، زید سے قبل عبید حبشی کی منکوحہ تھیں جن سے ان کے بیٹے ایمن پیدا ہوئے انہی کے نام پر ام ایمن کنیت رکھی اور اسی کے ساتھ مشہور ہوئیں، انہیں ام الظباء بھی کہا جاتا تھا اواخر الہبہ میں ان کا تذکرہ گزرا، عیاض کہتے ہیں اگر یہ بات صحیح ہے کہ ام ایمن سیاہ رنگ کی تھیں تو لوگ ان کے بیٹے اسامہ کے برنگِ سیاہ ہونے پر شکوک وشبہات کا اظہار نہ کرتے کیونکہ ایسا تو ممکن وعام ہے کہ سیاہ رنگ کی بیوی سفید رنگ کے شوہر سے سیاہ رنگ کا بچہ جنم دے سکتی ہے، ابن حجر اضافہ کرتے ہیں کہ محتمل ہے یہ صافیہ ہوں (یعنی رنگ اتنا زیادہ سیاہ نہ ہو بلکہ سانولی ہوں) اور اسامہ کا رنگ نہایت سیاہ ہوا جس کے باعث اس قسم کی طعن بازی کی

حدیث سے کسی کی منقبت پر جوازِ شہادت اور بغیر چہرہ دیکھے اس کی معرفت پر اکتفاء ثابت ہوا، ایک ہی جگہ اور ایک چادر

اوڑھے باپ بیٹا کا اکٹھے لیٹنا بھی جائز ثابت ہوااسی طرح گواہی طلب کئے جانے سے قبل کسی کے کوئی گواہی دینے کا جواز بھی جب ایسا شخص ہو جولوگوں کے ہاں متہم نہیں، حاکم کا ظہورِ حق پر کسی ایک فریق کیلئے خوشی کا اظہار کرنا بھی ثابت ہوا، کتاب اللعان کے باب (إذا عرض بنفي الولد) میں حدیثِ ابو ہریرہ کے ذیل میں ایک شخص کا ذکر گزرا جس نے نبی اکرم سے آکر کہا تھا کہ میری بیوی نے سیاہ رنگ کا لڑکا جنا ہے جس پر آپ کا جواب تھا: (لعله نزعه عرق) وہیں اس کی شرح گزری

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں کتاب الفرائض میں اس حدیث کے ایراد سے مقصد ان حضرات کا رد ہے جو کہتے ہیں (اس باب میں) قائف کے قول کا اعتبار نہیں کیونکہ اس صورت میں ملحق اور ملحق بہ کے مابین توارث کا حصول لازم آئے گا۔

خاتمہ

کتاب الفرائض کل (43) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے جن میں سے صرف ایک روایت جو تمیم داری کی ہے، معلق ہے! مکررات کی تعداد۔اب تک کے صفحات میں (37) ہے، صرف دو متفق علیہ ہیں ان میں سے ایک حدیثِ ابو ہریرہ (في الجنين غرة) اور دوسری ابن عباس کی روایت (الحقو الفرائض بأهلها) ، بہن اور بیٹی کی توریث میں حدیثِ معاذ، پوتی کی توریث اور سائبہ بارے حدیثِ ابن مسعود اور تمیم داری کی معلق روایت بخاری کے افراد میں سے ہیں، اس میں (24) آثارِ صحابہ وغیرہم بھی مذکور ہیں۔

بسم الله الرحمن الرحیم

- 86 كتاب الحدود (شرعی حدود کا بیان)

حدود حد کی جمع ہے یہاں مذکور زنا، شراب نوشی اور چوری کی حدیں ہیں بعض علماء نے سترہ اشیاء میں حصر کیا ہے جن کی بابت وجوبِ حد کہا گیا ان میں سے کچھ متفق علیہ ہیں مثلا ارتداد، جنگ پہ تل جانا اگر قابو میں آنے سے قبل توبہ نہ کی، زنا اور اس کے ساتھ تہمت لگانا ،شراب نوشی چاہے نشہ چڑھا ہو یا نہیں اور چوری وہ اشیاء جن کے بارہ میں اختلاف ہے: جحد العاریۃ (یعنی ادھار لے کر مکر جانا)، غیرِ شراب ایسی چیز پینا جس کا کثیر مسکر ہو، غیرِ زنا کسی معاملہ کی تہمت دھرنا، تعریض بالقذف (یعنی اشارۃً الزام لگانا) لواطت چاہے اس کے ساتھ جس سے اس کا نکاح حلال ہے اور چاہے جانوروں سے وطی کرنا، عورت کا بندر وغیرہ کسی جانور سے اپنے آپ کو وطی کرانا، جادو کرنا، سستی کے مارے ترکِ نماز اور رمضان کے روزے نہ رکھنا، یہ سب اس سے خارج ہے جس میں قتال مشروع ہے جیسے مثلا کوئی قوم زکات دینے سے انکار کردے اور جنگ پر آمادہ ہو جائے، اصلِ حد جو دو اشیاء کے مابین حاجز ہو اور انہیں باہم اختلاط سے روکے، اسی سے (حدُّ الدار ما یُمَیِّزُھا) (یعنی گھر کی حد بندی یا مثلا ملکوں کی حد بندی جنہیں سرحدیں کہا جاتا ہے) (حَدُّ الشیء وصفه) یعنی کسی شئ کا ایسا وصف جو اسے محیط ہو اور دیگر سے اس کی تمییز کرے، زانی وغیرہ کی عقوبت کو اس لئے حد کہا گیا کیونکہ یہ اسے معاودت (یعنی پھر سے یہ کرنے) سے مانع ہے یا اس لئے کہ یہ شارع کی طرف سے مقدرت ہے، اس سے بواب (دربان) کو حداد کہا جاتا ہے کیونکہ وہ (بغیر اجازت) لوگوں کو اندر جانے سے روکتا ہے، راغب کہتے ہیں حدود کا اطلاق کرکے اس سے نفسِ معاصی مراد ہوتا ہے جیسے اس آیت میں: (تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ فَلَا تَقْرَبُوْهَا)[البقرۃ: ١٨٧] اور ایسے فعل پر بھی اطلاق ہے جس میں شئ مقدر ہے جیسے کہا: (وَمَنْ يَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَه) [الطلاق : ١] گویا جب یہ حلال وحرام کے مابین فاصل ہوئیں تو حدود کہلائیں، تو ان میں سے کچھ وہ جن کے فعل سے زجر ہے اور کچھ وہ جن پر کمی وبیشی کرنے سے زجر ہے، جہاں تک اللہ کا یہ فرمان: (اِنَّ الَّذِيْنَ يُحَآدُّوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ) [المجادلۃ: ٢] تو یہ ممانعت سے ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ مراد استعمالِ حدید ہو مقاتلت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے۔

- 1 باب مَا يُحْذَرُ مِنَ الْحُدُودِ (موجبِ حد گناہ سے تحذیر)

مستملی کے نسخہ میں یہ بطورِ باب اور بغیر کسی حدیث کے ہے جب کہ دیگر کے ہاں یہ واوِ عاطفہ کے ساتھ (الحدود) کے ساتھ متصل ہے، نسفی کے نسخہ میں بسملہ کو کتاب اور باب کے مابین کیا پھر کہا: (لا یشرب الخمر و قال ابن عباس الخ)۔

- 2 باب لاَ يُشْرَبُ الْخَمْرُ (شراب نوشی)

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ يُنْزَعُ مِنْهُ نُورُ الإِيمَانِ فِي الزِّنَا (ابن عباس نے کہا حالتِ زنا میں نورِ ایمان اس سے الگ کرلیا جاتا ہے)

یعنی ان کا عادی بننے اور ارتکاب سے تحذیر، یہ اکیلے مستملی کے نسخہ میں ہے۔ (وقال ابن عباس الخ) اسے ابو بکر بن ابو

شیبہ نے کتاب الایمان میں عثمان بن ابوصفیہ کے طریق سے موصول کیا اس میں ہے کہ ابن عباس اپنے غلمان کو باری باری بلا کر کہتے کیا تمہاری شادی نہ کرادوں؟ پھر کہتے: (مابين عبدٍ يزني إلا نزع الله منه نور الإيمان) ، یہ مرفوعا بھی مروی ہے، ابوجعفر طبری نے مجاہد عن ابن عباس سے: (سمعت النبی ﷺ یقول) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا کہ : (من زنى نزع الله نور الإيمان من قلبه فإن شاء أن يَرُدَّهُ إليه رَدَّه)(یعنی جس نے زنا کیا اللہ اس سے ایمان کا نور چھین لیتا ہے پھر اگر چاہے تو اسے واپس لوٹا تا ہے) ابوداؤد کے ہاں حدیثِ ابوہریرہ سے اس کا شاہد ہے۔

- 6772حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لاَ يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلاَ يَشْرَبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلاَ يَسْرِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلاَ يَنْتَهِبُ نُهْبَةً يَرْفَعُ النَّاسُ إِلَيْهِ فِيهَا أَبْصَارَهُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ

.أطرافه 2475، 5578، - 6810 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۲۶۷)

6772م -وَعَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وَأَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ بِمِثْلِهِ إِلاَّ النُّهْبَةَ

ابوبکر بن عبد الرحمٰن سے مراد ابن حارث بن ہشام مخزومی ہیں، مسلم کی روایت میں جو(شعيب بن ليث عن أبيه حدثني عقيل بن خالد قال قال ابن شهاب) کے حوالے سے ہے ہشام تک نسب نامہ مذکور ہے۔(وهو مؤمن)زنا کے ارتکاب کی حالت کے ساتھ نفیِ ایمان کومقید کیا، اسکا مقتضا ہے کہ فراغت کے بعد(نفیِ ایمان والی) یہ حالت مستمر نہیں اور یہی ظاہر ہے، یہ معنی بھی محتمل ہے کہ اس کا زوال اسی صورت ہوگا جب وہ کلی طور سے اسکا ترک کرے لیکن ایک دفعہ کر کے پھر ارادہ قائم ہے تو وہ مرتکب کی مانند ہے تو نفیِ ایمان والی حالت کا استمرار متجہ ہے، اس کی تائید اس کے بعض طرق کے الفاظ سے ہوتی ہے جیسا کہ المحاربین میں ابن عباس کیا اس قول سے مذکور ہوگا: (فإن تاب عاد إليه) (یعنی اگر توبہ کرلی تو وہ واپس آ جاتا ہے) لیکن طبری نے نافع بن جبیر بن مطعم عن ابن عباس سے نقل کیا:(لايزني حين يزني وهو مؤمن فإذا زال رجع إليه الإيمان ليس إذا تاب منه و لكن إذا تاخر عن العمل به) (یعنی حالتِ زنا میں وہ مومن نہیں رہتا جب یہ حالت زائل ہو جائے تو ایمان کی واپسی ہو جاتی ہے اس سے مراد توبہ کرنا نہیں بلکہ جب وہ اس فعل یعنی زنا سے متاخر ہو) اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ مصر(یعنی جس کا ارادہ ابھی قائم ہے) کا اگرچہ اثم مستمر ہے لیکن اس کا اثم اس کی مانند نہیں جو مباشرِ فعل ہے(یعنی جو فعل کر رہا ہے) جیسے مثلا چوری کرنا۔

(ولايشرب الخ)الاشربہ میں گزری روایت میں (ولايشربها) تھا یہاں شرب سے اسم فاعل ذکر نہیں کیا جیسے زنا وسرقہ میں کیا ہے(سرقہ میں بھی نہیں کیا) اس پر الاشربہ میں کلام ہو چکی، ابن مالک کہتے ہیں اس میں دلالتِ کلام اگر ہو، کی صورت میں حذف فاعل کا جواز ہے، تقدیر ہے: (ولا يشرب الشارب الخمر الخ) زانی کی طرف ضمیر عائد نہیں تاکہ یہ اس کے ساتھ مختص نہ ہو بلکہ ہر شرابی (چاہے وہ زانی نہ بھی ہو) کے حق میں عام ہے، یہی توجیہہ (لا يسرق ، لايقتل) اور(لا يغل) کی بابت ہے، نفی کے بعد

حذفِ فاعل کی نظیر آیت: (وَلَا تَحۡسَبَنَّ الَّذِيۡنَ قُتِلُوۡا فِىۡ سَبِيۡلِ اللّٰهِ)[آل عمران : ۱۹۶] کی قراءتِ ہشام ہے جو شروع کی یاء کی زبر کے ساتھ ہے ای (لا یحسبن حاسبٌ) ۔

(ولا ینتھب الخ) نہبۃ نونِ مضمومہ کے ساتھ مالِ منہوب (لوٹا گیا مال) اس سے مراد جو جبراً اور قہراً چھینا گیا (یعنی ڈاکہ مارنے کے ذریعہ) احمد کی روایتِ ہمام میں ہے: (والذی نفس محمد بیدہ لاینتھبن أحد کم نھبة) رفعِ بصر کے ساتھ ان لوگوں کی حالت کی طرف اشارہ کیا جن پر ڈاکہ ڈالا گیا یعنی وہ ڈاکوؤں کو (سراسیمہ نظروں سے) دیکھ رہے ہیں مگر دفاع کی قدرت نہیں رکھتے ، یہ بھی محتمل ہے کہ عدم التستر بذلک سے کنایہ ہو (یعنی علی الاعلان یا دن دیہاڑے ڈاکہ ڈالنا) تب یہ نہب کی صفتِ لازمہ ہوگی بخلاف چوری اور اختلاس (یعنی چپکے سے چیز ادھر ادھر کر لینا اور اچک لینا) کے کہ یہ مخفی طور سے ہوتی ہے، انتہاب اس لئے اشد ہے کہ اس میں مزید جرات اور عدم مبالات ہے، یونس بن یزید کی زہری سے روایت جس کا تذکرہ اس کے عقب میں ہوگا، میں: (ذات شرف) اضافہ کیا (یعنی بڑا ڈاکہ) تبھی (یرفع الناس الخ) کے ساتھ اس کا وصف کیا، (یشرف) شین کے ساتھ ہی صحیحین وغیرہما کی اکثر روایات میں ہے مسلم کے بعض ناقلین نے اسے سین کے ساتھ مقید کیا اور ابراہیم حربی سے بھی یہی منقول ہے، یہ بقول ابن صلاح تفسیر اول کی طرف راجع ہے۔

(وعن ابن شھاب الخ) یہ اسی سندِ مذکور کے ساتھ موصول ہے، اسے مسلم نے شعیب عن لیث سے : (قال ابن شھاب وحدثنی سعید بن المسیب وأبو سلمة بن عبدالرحمن عن أبی ھریرة عن رسول اللہ بمثل حدیث أبی بکر ھذا إلا النھبة) کے الفاظ سے نقل کیا، الاشربہ میں یونس بن یزید عن ابن شہاب سے: (سمعت أبا سلمة بن عبدالرحمن و ابن المسیب یقولان قال أبو ھریرة) کے الفاظ کے ساتھ مرفوعاً مذکور گزری اس کے بعد ہے: (قال ابن شھاب و أخبرنی عبدالملک بن أبی بکر بن عبد الرحمن بن الحارث بن ھشام أن أبا بکر یعنی أباہ کان یحدثه عن أبی ھریرة ثم یقول: کان أبو بکر یُلۡحِقُ معھن : ولا ینتھب نھبة ذات شرف) اور باقی اسی کی مانند جو یہاں ہے ! الاشربہ میں گزرا کہ مسلم نے اسے اوزاعی عن ابن شہاب عن ابن میسب عن ابی سلمہ وابی بکر بن عبدالرحمٰن کے حوالے سے نقل کیا، یہ تینوں ابو ہریرہ سے اس کے راوی ہیں اور بغیر تفصیل کے ایک ہی مساق میں یہ سب ذکر کیا، ابن صلاح مسلم پر اپنی کلام میں کہتے ہیں قولہ:(وکان أبو ھریرة یلحق معھن ولا ینتھب) موہم ہے کہ یہ ابو ہریرہ پر موقوف ہے، ابونعیم نے اپنی مسلم پر مستخرج میں اسے ہمام عن ابو ہریرہ عن النبیؐ کے طریق سے یہ الفاظ ذکر کئے: (والذی نفس محمد بیدہ لاینتھب أحد کم نھبة) تو اس کے رفع کی تصریح کی اور اسے مسلم نے بھی اسی طریق سے تخریج کیا لیکن بجائے سیاق نقل کرنے کے کہا: (مثل حدیث الزھری) لیکن یہ الفاظ ذکر کئے: (یرفع إلیه المؤمنون أعینھم فیھا) کہتے ہیں یہ زیادت بھی کی: (ولا یغل أحد کم حین یغل وھو مؤمن فإیاکم إیاکم) المحاربین میں ابن عباس سے اس روایت میں مزید (ولا یقتل) بھی ذکر ہوگا، اس کی تاویل میں کہی گئی بعض کلام کی طرف کتاب الاشربہ کے شروع میں اشارہ ہوا یہاں ان شاء اللہ استیعاب کے ساتھ بقیہ شرح ذکر کروں گا

طبری لکھتے ہیں رواۃ نے اس حدیث کے الفاظ کی ادائیگی میں باہم اختلاف کیا ہے بعض نے اس کے حدیثِ نبوی ہونے کا

انکار کیا پھر اس کی تاویل میں اختلاف کا ذکر کیا، اسے اس کے ظاہر سے پھیرنے پر محمول کرنے کی اقوی ترین دلیل زنا میں ایجابِ حد کا مختلف الانحاء ہونا ہے تو آزاد محصن (یعنی شادی شدہ) کی حد الگ ہے اور کنوارے آزاد اور غلام کی الگ الگ، تو اگر نفیِ ایمان سے مراد ثبوتِ کفر ہوتا تو سزا میں یہ مذکورین برابر ہوتے کیونکہ ایمان وکفر کے ساتھ تعلق کے تناظر میں سب مکلفین بابر ہیں تو جب واجب عقوبت باہم مختلف ہے تو یہ اس امر پہ دال ہے کہ اسکا مرتکب حقیقۃ کافر نہیں ہو جاتا، نووی لکھتے ہیں علماء نے اس حدیث کے مفہوم کی تحدید میں باہم اختلاف کیا ہے صحیح وہی جو ان کے محققین نے کہا کہ اس کا معنی ہے کہ ان معاصی کا ایسا شخص ارتکاب نہیں کرتا جو کامل الایمان ہو، یہ ان الفاظ میں سے ہے جن کا نفی الشئ پر اطلاق ہوتا ہے اور مرادِ نفیِ کمال ہے جیسے کہا جاتا ہے: (لا علمَ إلا ما نفعَ ولا مال إلا ما يغل ولا عيش إلا عيش الآخرة) ہم نے یہ تاویل حضرت ابوذر سے مروی صحیح حدیث کے مدنظر کی ہے جس میں ہے: (من قال لا إله إلا الله دخل الجنة وإن زنى وإن سرق) اسی طرح حضرت عبادہ کی یہ مشہور صحیح حدیث کہ صحابہ کرام نے نبی کریم سے بیعت کی کہ نہ چوری کریں گے اور نہ زنا، اس کے آخر میں ہے: (ومن فعل شيئا من ذلك فعوقب به في الدنيا فهو كفارةٌ ومن لم يعاقب فهو إلى الله إنْ شاءَ عفا عنه و إن شاء عَذَّبَهٗ) (یعنی جس سے کوئی گناہ سرزد ہوا تو دنیا میں اسے اسکی پاداش میں سزا بھگتنا پڑی تو یہ اس کیلئے کفارہ ہوا اور جس کیلئے ایسا نہ ہوا تو وہ اللہ کی طرف ہے چاہے تو اسے معاف کر دے اور چاہے تو اسے عذاب دے) تو یہ اللہ تعالی کے اس فرمان کے تناظر میں: (اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ)[النساء: ۱۱۶] اور اہل سنت کا اس امر پر اجماع ہے کہ کبائر کا مرتکب کافر قرار نہیں دیا جائیگا مگر شرک کے ساتھ تو ان سب کے پیش نظر ہم مجبور ہیں کہ اس قسم کی تمام احادیث کی تاویل کریں اور یہ تاویل ظاہر اور لغت میں سائغ اور استعمال کے لحاظ سے کثیر ہے

کہتے ہیں بعض علماء نے اسکی یہ تاویل کی کہ جس نے اسکی تحریم کا علم ہونے کے باوجود اسے حلال گردانتے ہوئے اس کا ارتکاب کیا، حسن بصری اور محمد طبری کہتے ہیں اس کا معنی یہ ہے کہ اس سے وہ اسم المدح نزع کر لیا جائیگا اللہ نے جو اپنے اولیاء کو دیا تو اسے مومن نہ کہا جائے بلکہ وہ اسم الذم کا اب مستحق ہے تو اسے سارق، زانی اور فاجر و فاسق کہا جائے گا، ابن عباس سے منقول ہے کہ اس سے نورِ ایمان چھین لیا جاتا ہے، اس میں ایک مرفوع حدیث بھی ہے! مہلب سے منقول ہے کہ اللہ کی اطاعت میں اس سے بصیرت چھین لی جاتی ہے، زہری کہتے ہیں یہ ان مشکل مقامات میں سے ہے جن پر ہمارا ایمان ہے مگر ہم ان سے گزر جاتے اور جوں کا توں مانتے ہیں اور تاویل نہیں کرتے (یعنی توقف اختیار کرتے اور اس کی حقیقتِ مراد اللہ اور اسکے رسول کی طرف لوٹا دیتے ہیں)

کہتے ہیں یہ سب اقوال محتملہ ہیں اور صحیح وہی جو میں نے اوپر ذکر کیا، کہتے ہیں اس کے معنی میں کئی اور اقوال بھی ہیں جو ظاہر نہیں بلکہ بعض تو غلط ہیں لہذا ان کا ذکر نہیں کیا اھ ملخصا، اس کی مستحل (یعنی حلال سمجھنے والے) کے ساتھ تاویل میں ایک مرفوع حدیث بھی ہے جسے طبرانی نے حضرت علی سے صغیر میں روایت کیا لیکن اسکی سند میں ایک راوی ایسا ہے جسے محدثین نے کذاب قرار دیا ہے، ان اقوال میں سے جن کا انہوں نے ذکر نہیں کیا وہ جو طبری نے محمد بن زید بن واقد بن عبداللہ بن عمر سے نقل کیا کہ یہ خبر بمعنی نہی ہے اور معنی ہے مومن زنا نہ کرے اور مومن چوری نہ کرے، خطابی کہتے ہیں بعض نے (ولا يشرب) باء کی زبر کے ساتھ روایت کیا ہے معنائے نہی پر، یعنی مومن کے شایانِ شان نہیں کہ یہ افعال کرے! بعض نے اس بنا پر اس قول کا رد کیا کہ تب تقیید بالظرف کا کوئی فائدہ

نہیں نظر آتا کیونکہ زنا تمام ملل میں منہی عنہ ہے مومنین کے ساتھ یہ مختص نہیں، بقول ابن حجر یہ ردواضح طور پر محلِ نظر ہے اس کے لئے جو تامل کرے، دوسرا قول یہ ہے کہ (مراد یہ کہ) وہ اس کے سبب نفاقِ معصیت نہ کہ نفاقِ کفر کا حامل منافق ہو جائے گا، اسے ابن بطال نے اوزاعی سے نقل کیا، اس کی تقریر کتاب الایمان میں گزری ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ اسکے مومن ہونے کی نفی کا معنی یہ ہے کہ اپنے اس عمل میں وہ کافر سے مشابہ ہوا، موقعِ تشبیہ یہ ہے کہ وہ اب اس کی مثل ہے، اس حالت میں اس سے جوازِ قتال کے لحاظ سے تا کہ وہ اس معصیت سے رک جائے جو اس کے قتل پر منتج ہو سکتی ہے تو اس حالت میں اگر کوئی اسے قتل کر دے تو اسکا خون ہدر ہو گا تو فائدۂ ایمان کی یہ نفی اس کی عصمت کے زوال کی نسبت سے ہے (یعنی اب اسلامی حکومت اس کی جان کی محافظ نہیں) یہ سابق الذکر تلبس بالمعصیت کی حالت کے ساتھ تقیید کیلئے مقوی ہے، اس ضمن میں چوتھا قول یہ ہے کہ (لیس بمؤمن) سے مراد یہ ہے کہ اس کبیرہ گناہ کے ساتھ تلبس کی حالت میں وہ جس کے ساتھ ایمان لایا (یعنی اللہ تعالیٰ یا کتاب وسنت) اسکے جلال کو متحضر نہیں (یعنی اسے فراموش کر بیٹھا ہے) تو یہ اس غفلت سے کنایہ ہے جو اس پر غلبہِ شہوت کا نتیجہ ہے، اسے ابن جوزی نے یوں تعبیر کیا کہ معصیت اسے مراعاتِ ایمان سے غافل کر ڈالتی ہے جو تصدیقِ قلب کا نام ہے تو گویا وہ اسے فراموش کر بیٹھا جسکی تصدیق کی تھی، انہوں نے یہ بات نزع الایمان کی تشریح کرتے ہوئے کہی اور شائد مہلب کی بھی یہی مراد ہے

پانچواں قول یہ کہ نفیِ ایمان سے مراد اللہ کے عذاب سے نفیِ امان ہے کیونکہ ایمان امن سے مشتق ہے، چھٹا یہ کہ مراد زجر وتنفیر ہے ظاہری معنی مراد نہیں، طیبی نے اسکی طرف اشارہ کیا اور لکھا جائز ہے کہ یہ تغلیظ وتہدید کے باب سے ہو جیسے قرآن میں ہے: (وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِيْنَ)[آل عمران: ۹۷] یعنی یہ خصالِ مومن میں سے نہیں کہ یہ اس کے حال کے منافی ہیں تو اسے ان کے ساتھ متصف نہیں ہونا چاہئے، ساتواں قول یہ ہے کہ جب تک اس گناہ میں مصروفِ کار ہے تب تک ایمان اس سے مسلوب ہے جب اس سے مفارق ہوا تو ایمان بھی واپس ہوا، یہ اس قول کا ظاہر ہے جو بخاری نے ابن عباس سے مسند کیا جیسا کہ کتاب المحاربین کے باب (إثم الزنا) میں عکرمہ عنہ سے حدیثِ باب کے نحو کے ایراد کے ذیل میں ذکر ہو گا، عکرمہ کہتے ہیں میں نے ابن عباس سے کہا اس سے ایمان کیسے نزع کر لیا جاتا ہے؟ کہنے لگے اس طرح اور اپنی انگلیوں کو ایک دوسری میں پھنسایا پھر نکال لیا تو اگر توبہ کرے تو پھر وہی حالت قائم ہو جائے گی، یہ کہتے ہوئے دوبارہ انگلیاں ایک دوسری میں پھنسالیں، اس کا مثل مرفوعاً بھی وارد ہے اسے ابوداؤد اور حاکم نے صحیح سند کے ساتھ سعید مقبری سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت ابوہریرہ سے سنا مرفوعا بیان کرتے تھے: (إذا زنى الرجل خرج منه الإيمان فكان عليه كالظلة فإذا أقلع رجع إليه الإيمان) (یعنی جس نے زنا اس سے نورِ ایمان نکل جاتا ہے اور اس پہ ایک چھتری کی طرح ہوتا ہے اگر اس سے اقلاع کر لے۔ یعنی یہ عادتِ بد چھوڑ دے۔ تو وہ واپس آ جاتا ہے) حاکم نے ابن حجیرہ (أنه سمع أبا هريرة) سے نقل کیا کہ جو زنا کرتا یا شراب پیتا ہے اس سے اس طرح ایمان نزع کر لیا جاتا ہے جیسے انسان قمیص سر سے نکالتا ہے

طبرانی نے جید سند کے ساتھ نام لئے بغیر کسی صحابی سے مرفوعا نقل کیا: (من زنى خرج منه الايمان فإن تاب تاب الله عليه) طبری نے عبداللہ بن رواحہ کے طریق سے نقل کیا: (مثل الايمان مثل قميص بينما أنت مُدبِرٌعنه إذ لبسته وبينما أنت قد لبسته إذ نزعته) (یعنی ایمان کی مثال تمہاری قمیص کی طرح ہے کہ جسے پہن کر کبھی اتار دو اور پھر پہن لو) بقول

ابن بطال اس کا بیان یہ ہے کہ ایمان تصدیق ہے، علاوہ ازیں تصدیق کے دو معانی ہیں: ایک قول (یعنی اقرار) اور دوم عمل! تو جب مصدق کسی کبیرہ گناہ میں ملوث ہوتا ہے تو اس سے اسمِ ایمان مفارق ہو جاتا ہے پھر جب اس سے باز آ جائے تو اسمِ ایمان اسکے لئے واپس ہو جائے گا کیونکہ وہ کبیرہ سے فی الوقت رکے ہونے کی حالت میں اپنی زبان کے ساتھ مجتنب ہے اور اس کی زبان اس کے دل کے اعتقاد کی مصدق ہے تو یہ ہے معنائے ایمان، بقول ابن حجر یہ قول بظاہر موافق لگتا ہے اسکے جو ثوری نے ابن عباس سے نقل کیا کہ اس سے نورِ ایمان نزع کر لیا جاتا ہے کیونکہ اسے اس امر پہ محمول کریں گے کہ ان احادیث میں مراد نورِ ایمان ہے اور یہ فائدۂ تصدیق اور اس کے ثمرہ یعنی اس کے مقتضا پر عمل پیرا ہونے سے عبارت ہے، اسے اس قول کی طرف بھی لوٹایا جا سکتا ہے جسے نووی نے ترجیح دی، ابن بطال نے اپنی کلام کے آخر میں طبری کی تبع کرتے ہوئے لکھا ہمارے نزدیک درست ان حضرات کا قول ہے جو کہتے ہیں کہ اس سے اسمِ ایمان زائل ہو جاتا ہے جو بمعنی المدح ہے اس اسم کی طرف جو بمعنی الذم ہے تو اب مثلا اسے فاسق کہا جائے گا، اس امر میں اختلاف نہیں کہ یہ تسمیہ اس وقت تک ہو گا جب تک تو بہ نہیں کرتا تو اس لحاظ سے اس سے زائل جو ہے وہ بالاطلاق اسمِ ایمان ہے (یعنی اس حالتِ فجور میں اسے مومن نہیں کہہ سکتے، یہ نہیں کہ اسکے دل سے عقائدی یا حقیقی ایمان بھی چھین گیا) اور بالتقیید اسکے لئے اسمِ ایمان ثابت ہے تو کہا جائے گا وہ لفظاً اور اعتقاداً اللہ اور اس کے رسول کا مصدِق ہے لیکن عملاً نہیں، اسی سے کف عن المحرمات ہے

میرا خیال ہے ابن بطال نے اسے ابن حزم سے اخذ کیا ہے جنہوں نے لکھا اہلِ سنت کے ہاں معتمد یہ ہے کہ ایمان اعتقاد بالقلب، نطق باللسان اور عمل بالجوارح ہے اور یہ عملِ طاعت اور رکف عن معصیت پر مشتمل ہے تو ان بعض مذکورہ افعال کے مرتکب کا عقیدہ و نطق مختل نہیں ہوتا فقط اطاعت کا پہلو مختل (یعنی متاثر) ہوا تو نفیِ ایمان اس معنی میں کہ وہ مطیع نہیں ہے تو یہ ایمان کے زوال کے انذار پر محمول ہے اگر مسلسل یہی کچھ کرتا رہا کیونکہ ڈر ہے کہ آخر کار اسے یہ دائرۂ کفر میں داخل نہ کر دے اور یہ آپ کے فرمان: (ومن یرتع حول الحمی الخ) کی نظیر ہے، خطابی نے اس کی طرف اشارہ کیا، مازری لکھتے ہیں کہ یہاں مصحح قول اس کے قول پر مبنی ہے جس کی رائے میں طاعات ایمان کہلاتی ہیں، نووی سے تعجب ہے کہ کیسے جزم کے ساتھ کہہ دیا کہ ابن عباس سے منقول تاویل کے موافق حدیثِ مرفوع بھی منقول ہے پھر اس کے غیر کو صحیح قرار دیا تو شائد وہ اس کی صحت پر مطلع نہ ہو پائے! پہلے کہہ چکا ہوں کہ اسے اس قول کی طرف لوٹانا ممکن ہے جسے انہوں نے صحیح کہا، طیبی کہتے ہیں محتمل ہے کہ اس شخصِ مذکور کے ایمان سے جو شئی کم ہو جاتی ہے وہ حیا ہو جسے ایک حدیث میں نورِ ایمان کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے، ایک حدیث گزری جس میں تھا کہ حیا ایمان سے ہے تو تقدیرِ کلام ہو گی زنا کرنے والا جب زنا کرتا ہے تو وہ اللہ سے حیا نہیں کرتا کہ اگر ایسا ہو اور اللہ اسکی حالت کا مشاہد ہے، تو اس کا ارتکاب نہ کرتا اسی طرف ابن عباس کا اپنی انگلیاں ایک دوسری میں پھنسا کر مثال دینا اشارت کناں ہے پھر انہیں نکال کر اور آخر میں دوبارہ پھنسا کر، یہ صحیح حدیث بھی اسکی تقویت کرتی ہے: (من استحیا من اللہ حق الحیاء فَلْیَحْفَظِ الرأس وما وَعیٰ والبَطْنَ وما حَویٰ) (یعنی جو اللہ سے جسطرح اسکا حق ہے استحیا کرنا چاہے تو وہ سر اور جو اس میں محفوظ ہے اور پیٹ اور جن اعضاء پہ وہ مشتمل ہے، کی حفاظت کرے)

تو اس حدیث کے مفہوم کے تعین میں ہمارے سامنے تیرہ اقوال آتے ہیں ابھی اس ضمن میں خوارج کا قول اور معتزلہ کا قول ذکر نہیں کیا، پہلے کہا کہ اہلِ سنت کی طرف منسوب ان اقوال میں سے بعض ایک دوسرے کی طرف منضم کئے جا سکتے ہیں، مازری کے

بقول یہ تاویلات خوارج اور ان کے موافق رافضہ کا یہ قول رد کرتی ہے کہ کبیرہ کا مرتکب کافر اور ہمیشہ کیلئے آگ کا ایندھن ہے اگر وہ بغیر توبہ کے مر گیا، اسی طرح معتزلہ کے اس قول کا کہ فاسق مخلد فی النار ہے کیونکہ ان لوگوں نے اس حدیث اور اس جیسی احادیث سے اپنے موقف کی حجت اخذ کی ہے تو جب جو ہم نے ذکر کیا وہ محتمل ہے تو ان کی حجت مندفع ہوئی، قاضی عیاض کہتے ہیں بعض علماء نے لکھا ہے کہ اس حدیث میں تمام انواعِ معاصی پر تنبیہہ اور ان سے تحذیر ہے تو زنا کا ذکر کر کے سب شہوات مراد لئے اسی طرح سرقہ سے دنیا میں رغبت اور حرام پر حرص، شراب سے وہ سب افعال جو اللہ تعالیٰ سے روکنے کا سبب بنیں اور اس کے حقوق کی ادائیگی سے غافل کریں اور انتہابِ مذکور سے اللہ کے بندوں کا استخفاف، ان کی توقیر کا ترک اور ان سے عدم حیاء اور حرام طریقہ سے جمع دنیا مراد ہے، قرطبی اس سب کا ملخصاً ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں یہ متمشی نہیں مگر تکلف کے ساتھ، اولی یہی کہا جانا ہے کہ حدیث انہی تین امور سے تحرز کو متضمن ہے اور یہ اعظم اصولِ مفاسد اور ان کے اضداد اعظم اصولِ مصالح میں سے ہیں یعنی فروجِ محرمہ کی استباحت (یعنی مباح جاننا) اور جو اختلالِ عقل کا باعث ہو، اس ضمن میں شراب کو اس لئے خاص بالذکر کیا کیونکہ اس میدان میں یہی اغلب الوجوہ ہے (یعنی قوی ترین اور کثیر الاستعمال سبب) اسی طرح سرقہ کو خاص بالذکر کیا کیونکہ یہی کسی کے مال کو ناحق قبضہ میں لینے کا کثیر الاستعمال طریقہ ہے، بقول ابن حجر اسکے ساتھ اشارہ کیا کہ اول کے ذکر کردہ کا عموم کبائر وصغائر پر مشتمل ہے اور یہاں صغائر مراد نہیں کیونکہ وہ کبائر سے اجتناب کے ساتھ مکفر ہو جاتے ہیں تو ان پر اس قسم کی شدید وعید واقع نہیں ہو سکتی

حدیثِ ہذا سے کئی اور فوائد مستنبط ہوتے ہیں مثلاً ہر زانی اس وعیدِ مذکور میں شامل ہے چاہے کنوارا ہو یا شادی شدہ! چاہے مزنی بہا اجنبی خاتون ہو یا محرم اور بلاشبہ محرم کے ساتھ زنا افحش اور شادی شدہ سے اعظم ہے، اس میں وہ افعال داخل نہیں جن پر زنا کے لفظ کا اطلاق ہوا مثلاً حرام لمس اور بوس وکنار اور نظر بازی کیونکہ اگرچہ عرفِ شرع میں انہیں زنا کہا گیا ہے مگر اس میں داخل نہیں کیونکہ وہ صغائر ہیں جیسا کہ لمم کی تفسیر میں اس کی تقریر گزری، یہ بھی ثابت ہوا کہ چوری یا ڈاکہ معمولی مال کا ہو یا کثیر کا، سب اس وعید میں داخل ہے مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ بعض علماء نے ۔ اور یہ بعض شوافع سے منقول ہے۔ غصب کے کبیرہ گناہ ہونے کیلئے شرط لگائی ہے کہ غصب شدہ مال مقدارِ نصاب تک پہنچتا ہو (یعنی نصابِ زکات تک) اسی طرح چوری میں کہا، اگر ان کے بعض نے مطلقاً کہا ہے تو یہ اس امر پر محمول ہے جو مشہور قول اور رائے ہے کہ چوری میں وجوبِ قطع (یعنی ہاتھ کاٹنے کی حد کا نفاذ) تبھی ہے جب مسروقہ مال حدِ نصاب تک پہنچتا ہو، اگرچہ معمولی مال کی چوری بھی حرام ہے (اس صورت میں اس کا ہاتھ کاٹنے کی بجائے کوئی اور تعزیری سزا دیجائے گی) حدیث سے حق غیر کے ناحق اخذ وغصب کی تعظیم ظاہر ہوئی کیونکہ نبی اکرم نے اس پر قسم کھائی ہے اور قسم مقسم علیہ کی تاکید کے ارادہ سے ہی اٹھائی جاتی ہے، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ شراب پینا بھی کبائر میں شمار کیا گیا ہے اگرچہ مرتب ہونے والے اثرات تھوڑی مقدار پینے کی صورت میں وہ نہ ہوں گے جو اس صورت ہوتے کہ زیادہ مقدار میں پی جاتی اور حواس مختل ہوئے، جس قول کو نووی نے ترجیح دی ہے اسے اختیار کرنے میں بھی اس بابت کوئی اشکال نہیں کیونکہ نقصِ کمال کے بھی مراتب ہیں جو ایک دوسرے سے اقوی ہیں، اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ ہر قسم کا انتہاب حرام ہے حتی کہ وہ بھی جس کی مالک نے اجازت دی مثلاً شادی کے موقع پر اچھالے گئے نوٹوں کو لوٹنا لیکن حسن، نخعی اور قتادہ نے تصریح کی ہے جیسا کہ ابن منذر نے ان سے نقل کیا کہ شرطِ تحریم یہ ہے کہ مالک کی اجازت کے بغیر ہو، بقول ابو عبیدہ یہی درست رائے ہے،

وہ لوٹ مار جس میں اختلافِ رائے ہے یہ وہ جس کی اس کے مالک نے اجازت واباحت دی اور اسکی غرض برابری اور مساوات کی بنیاد پر تھی لیکن قوی ضعیف پر غالب آگیا (اور زیادہ حصہ سمیٹ لیا) جس سے مالک نے ناگواری محسوس کی تو یہ مکروہ ہے اور کبھی حرام کے درجہ تک پہنچ سکتی ہے مالکیہ، شافعیہ اور جمہور نے اسکی کراہت کی صراحت کی ہے جن صحابہ نے اسے مکروہ سمجھا ان میں ابو مسعود بدری اور تابعین میں سے نخعی اور عکرمہ ہیں، بقول ابن منذر اس جہتِ مذکورہ سے ان حضرات نے اسے مکروہ نہیں سمجھا بلکہ اس جہت سے کہ اس قسم کے امور میں اسے ہی کچھ حاصل ہوتا ہے جس میں فاضل توانائی اور حیا کی قلت ہے (یعنی کسی محترم انسان کے یہ شایان شان نہیں کہ مثلاً شادی کے پیسے لوٹنے والوں میں وہ بھی شامل ہو یا قطار میں لگ کر کھانا وصول کرے تو اس لحاظ سے انہوں نے اسے مکروہ گردانا) حنفیہ اور ان کے موافقین نے ابوداؤد کی عبداللہ بن قرظ سے روایت کردہ اس حدیث سے احتجاج کیا جس میں مذکور ہے کہ نبی اکرم نے اپنے ذبح کردہ اونٹوں کی بابت فرمایا تھا جو چاہے گوشت کاٹ کر لے جائے، اسی طرح حضرت معاذ کی یہ مرفوع حدیث: (إنما نهيتكم عن نهبى العساكر فأما العرسان فلا) (یعنی میں نے لشکر گاہ کا مال خود سے اخذ کر لینے سے منع کیا تھا شادیوں بارے نہیں) یہ حدیث ضعیف ہے اسکی سند میں ضعف وانقطاع ہے، ابن منذر کہتے ہیں یہ شادیوں میں پیسے لوٹنے کی اباحت بارے قوی حجت ہے کیونکہ آپ کو معلوم تھا کہ لوٹنے کے اس عمل میں سب برابر نہیں ہو سکتے، اسی طرح کی بات اپ آپ کے ذبح کردہ اونٹوں کے بارہ میں بھی کہی جاسکتی ہے، ابن حجر تردید کرتے ہیں کہ آپ نے یہ اجازت صحابہ کرام کو دی تھی جو ورع وتقوی اور انصاف کے اعلی درجہ پر فائز تھے، ان کے غیر ان کے مثل نہیں ہو سکتے۔

- 2 باب مَا جَاءَ فِي ضَرْبِ شَارِبِ الْخَمْرِ (شراب خور کی حد)

ان حضرات کا رد مقصود ہے جو اس ضمن میں معین تعداد کے قائل ہیں، اس ضرب وجلد کی کمیت میں اختلاف کا بیان بھی مقصود ہے، شراب کی تحریم، اس کے وقت، سببِ نزول، اس کی حقیقت اور کیا یہ مشتق ہے اور کیا اس کی تذکیر جائز ہے؟ یہ سب مباحث کتاب الاشربہ کے شروع میں ذکر ہو چکے ہیں۔

- 6773حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ ح حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ ضَرَبَ فِي الْخَمْرِ بِالْجَرِيدِ وَالنِّعَالِ وَجَلَدَ أَبُو بَكْرٍ أَرْبَعِينَ .

طرفه - 6776

ترجمہ: انس کہتے ہیں نبی پاک نے شرابخوری کی پاداش میں چھڑی اور جوتے سے مار لگائی، ابوبکر نے چالیس ضربیں لگائیں۔

(عن قتادة عن أنس) مسلم اور نسائی کی روایتوں میں صیغۂ سماع ہے اسے انہوں نے خالد بن حارث عن شعبہ سے تخریج کیا، یہ اس امر پر دال ہے کہ شبابہ کی شعبہ سے روایت میں جو قتادہ اور حضرت انس کے درمیان حسن کا واسطہ ہے جسے نسائی نے نقل کیا وہ مزید اتصال اسانید میں سے ہے۔ (أن النبی) اسی طرح شعبہ عن قتادہ کا طریق ذکر کیا متن نقل نہیں کیا اور ہشام عن قتادہ کے طریق

کی طرف تحول کر کے متن ان کے حسبِ سیاق ذکر کیا (یہاں فاضل محشی لکھتے ہیں ہمارے پاس موجود نسخوں میں طریقِ ہشام کا متن مذکور نہیں بلکہ وہ طریقِ شعبہ کی طرف متحول ہے) ایک باب بعد اسے انہی الفاظ کے ساتھ ایک اور شیخ کے حوالے سے ہشام سے نقل کیا ہے، جہاں تک شعبہ کا سیاق ہے تو اسے بیہقی نے خلافیات میں جعفر بن محمد قلانسی عن آدم شیخ بخاری کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا : (أن النبیﷺ أتي برجل شرب الخمر فضربه بجریدتین نحواً من أربعین)(یعنی ایک شرابی کو لایا گیا تو نبی پاک نے ایک چھڑی لے کر چالیس کے لگ بھگ اسے ماریں) پھر ابوبکر نے بھی (اپنے دور میں) یہی کیا، حضرت عمر جب متمکن سریر آرائے خلافت ہوئے تو لوگوں سے مشاورت کی، ابن عوف نے کہا اخف الحدود (یعنی قرآن میں جن حدود کی سزائیں مذکور ہیں ان میں سب سے ہلکی حد) اسی (ضربیں) ہے تو حضرت عمر نے یہی اختیار کر لیا، خالد کی مشار الیہ روایت میں: (نحوا من أربعین) تک ہے اسے مسلم اور نسائی نے بھی محمد بن جعفر عن شعبہ کے حوالے سے آدم کی روایت کے مثل ذکر کیا البتہ کہا: (وفعله أبوبکر فلما کان عمر أی فی خلافته استشار الناس الخ) آگے عبدالرحمٰن بن عوف کے مشورہ اور اس پر حضرت عمر کے عمل کا ذکر کیا، مسلم کے بعض رواۃ کے ہاں(أخفُّ الحدودِ ثمانین) ہے(یعنی بجائے: ثمانون کے) بقول ابن دقیق العید اس میں عاملِ نصب کا حذف ہے اور تقدیر ہے: (اجعله ثمانین) فاکہی نے تعقب کیا اور کہا یہ بعید و باطل ہے گویا عربی کے قواعد میں عدم تامل سے اس کا صدور ہوا ہے اور نہ مرادِ متکلم میں تامل کیا کیونکہ (مثلا) یہ کہنا جائز نہیں: (أجود الناس الزیدین) (اجعلهم) کو مقدر مان کر، کیونکہ حضرت عبد الرحمٰن کی مراد اخف الحدود کی بابت اِخبار تھا نہ کہ وہ اس کا حضرت عمر کو حکم دے رہے تھے (کہ اجعل مقدر مانا جائے) ظاہر امر یہ ہے کہ راویِ نصب کو وہم لگا، یہ احتمال لفظاً اور معناً غیر جائز کے ارتکاب سے اولیٰ ہے، ان کے تلمیذ ابن مرزوق نے اسکا رد کرتے ہوئے کہا کہ عبدالرحمٰن مستشار تھے اور مستشار مسئول ہوتا ہے اور مستشیر سائل اور کچھ بعد نہیں کہ مستشار آمر بنے ،

کہتے ہیں جو مثال انہوں نے دی وہ غیر مطابق ہے، بقول ابن حجر بلکہ وہ ان کے ادعاء کہ عبدالرحمٰن نے فقط قصدِ اخبار کیا تھا، کے عین مطابق ہے! حق یہ ہے کہ انہوں نے قیاس پر استناد کرتے ہوئے انہیں اپنی رائے سے آگاہ کیا، قریب ترین تقدیرِ کلام یوں ہے: (أخف الحدود أجده ثمانین) یا (أجد أخف الحدود ثمانین) ابن عطار صاحبِ نووی نے شرح العمدہ میں استغراب کا مظاہرہ کیا جب بعض علماء سے نقل کیا کہ انہوں نے (أخف الحدود ثمانون) کے الفاظ ذکر کر کے انہیں بطورِ مبتدا اور خبر معرب کیا، کہتے ہیں روایۃً یہ منقول ہونے سے میں واقف نہیں حالانکہ یہ روایت ثابت ہے اور اس کی توجیہہ میں اولیٰ بات جو مسلم نے ہی معاذ بن ہشام عن ابیہ سے ذکر کی ہے کہ: (ثم جلد أبوبکر أربعین فلما کان عمر ودَنا الناسُ مِن الرِّیف والقُری قال ما تَرَوْن فی جَلْد الخمر؟ فقال عبد الرحمن بن عوف أریٰ أنْ تَجْعَلَها کَأخَفِّ الحدود قال فجَلَدَ عمرُ ثمانین) تو اس طرح اس مختصر روایت سے محذوف کلام: (أری أن تجعلها) اور حرفِ تشبیہ ہوا، نسائی نے یزید بن ہارون عن شعبہ سے (فضربه بالنعال نحوا من أربعین ثم أتی به أبوبکر فصنع به مثل ذلك) نقل کیا، ہمام نے اسے قتادہ سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا: (فأمر قریبا من عشرین رجلا فجلده کل رجل جلدتین بالجرید والنعال)(یعنی بیس کے قریب آدمیوں سے اسے مارنے کا کہا تو ہر ایک نے شاخوں اور جوتوں سے دو دو ضربیں ماریں) اسے احمد نے اور بیہقی نے تخریج کیا،

یہ جامع ہے اس اختلاف کا جو شعبہ پر کیا گیا اور یہ کہ جملہ ضربات چالیس کے قریب تھیں نہ کہ یہ کہ دو شاخوں کے ساتھ چالیس مرتبہ مارا اور ضربات کی کل تعداد اسی بنی جیسا کہ بعض الناس نے جواب دیا ہے، اسے سعید بن ابو عروبہ نے قتادہ سے ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا: (جلد بالجريد والنعال أربعين) اسے ابو داؤد نے صحیح سند کے ساتھ معلقا اور بیہقی نے موصولا تخریج کیا اسی طرح مسلم نے وکیع عن ہشام سے یہ الفاظ نقل کئے: (كان يضرب في الخمر مثله) صاحب العمدہ نے حضرت عبدالرحمن کا یہ قصہ صحیحین کی تخریج کی طرف منسوب کر دیا حالانکہ بخاری نے اس میں سے کچھ نقل نہیں کیا اسی پر عبدالحق نے الجمع میں پھر منذری نے جزم کیا ہاں حضرت عمر کی صنیع کو باب کی تیسری حدیث سائب میں بالمعنی ضرور ذکر کیا ہے، اس بارے مزید تفاصیل آگے ذکر ہوں گی، تنبیہہ کے عنوان سے لکھتے ہیں اس شخص مذکور کے نام سے صریحا کسی جگہ واقف نہیں ہوا لیکن باب (ما يكره من لعن الشارب) میں مذکور سے اخذ کیا جا سکتا ہے کہ یہ نعیمان تھے۔

اس حدیث کو مسلم، ترمذی اور ابن ماجہ نے بھی (الحدود) میں تخریج کیا۔

- 3 باب مَنْ أَمَرَ بِضَرْبِ الْحَدِّ فِي الْبَيْتِ (گھر میں حد کا اجراء)

یعنی ان حضرات کے قول کے برخلاف جو کہتے ہیں کہ سراً حد نہ ماری جائے، حضرت عمر سے ان کے بیٹے ابوشحمہ کی بابت وارد ہے جب مصر میں اس نے شراب نوشی کی اور حضرت عمرو بن عاص نے گھر کے اندر اسے حد ماری تو حضرت عمر نے اس کا انکار کیا اور اسے مدینہ طلب کر کے سر عام ضربیں لگائیں، اسے ابن سعد نے نقل کیا اور زبیر نے اس کی طرف اشارہ کیا اور عبدالرزاق نے اسے بسند صحیح ابن عمر سے مطولا نقل کیا، جمہور اہل علم کے نزدیک ایسا کر لینے سے اکتفاء ہے انہوں نے حضرت عمر کے اس فعل کو اپنے بیٹے کی تادیب میں مبالغہ پر محمول کیا، یہ نہیں کہ اقامت حد جہراً ہی صحیح ہوگی۔

- 6774حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ عَنْ أَيُّوبَ عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ الْحَارِثِ قَالَ جِيءَ بِالنُّعَيْمَانِ أَوْ بِابْنِ النُّعَيْمَانِ شَارِبًا فَأَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ كَانَ بِالْبَيْتِ أَنْ يَضْرِبُوهُ قَالَ فَضَرَبُوهُ فَكُنْتُ أَنَا فِيمَنْ ضَرَبَهُ بِالنِّعَالِ

طرفاه 2316، - 6775 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۵۱۵)

عبدالوہاب سے ابن عبدالمجید ثقفی، ایوب سے سختیانی اور ابن ابو ملیکہ سے مراد عبداللہ بن عبیداللہ ہیں اگلے باب میں نام مذکور ہے۔ (عن عقبة بن الحارث) یعنی ابن عامر بن نوفل بن عبد مناف، احمد کی عبدالوارث عن ایوب سے روایت میں: (حدثني عقبة) ہے یہ سب اس کے وصل پر متفق ہیں، اسماعیل بن علیہ نے مخالفت کی اور کہا: (عن أيوب عن ابن أبي مليكة مرسلا) اسے مسدد نے ان سے نقل کیا۔ (جيء) سب نے صیغہ مجہول سے نقل کیا، الوکالہ میں اسے لانے والے کا نام ذکر کیا تھا، المبہمات میں تصنیف کرنے والے کسی نے اس پر متنبہ نہیں کیا۔

(بالنعيمان أو الخ) آمدہ باب کی نسخہ کشمیہنی کی روایت میں: (نعيمان) ہے دونوں جگہوں میں بغیر الف و لام کے،

اس پر کتاب الوکالہ میں توجہ مبذول کرائی اور یہ کہ اسماعیلی کے ہاں بغیر شک کے (النعیمان)واقع ہے وہیں ان کا نسب نامہ ذکر کیا تھا، زبیر بن بکار اور ابن مندہ نے دوطرق کے ساتھ یہ حدیث تخریج کی اور بغیر شک کے (النعیمان) ذکر کیا زبیر کی روایت میں ہے: (کان النعیمان یصیب الشراب) یہ ابن عبد البر کے اس قول کیلئے معکر ہے کہ جسے شراب نوشی کے جرم میں لایا گیا تھا وہ ابن النعیمان تھا کیونکہ نعیمان کے ترجمہ میں کہا گیا ہے کہ نیک آدمی تھے اور ان کا ایک بیٹا تھا جو شرب خمر میں منہمک ہوا تو نبی اکرم نے اس پر حد نافذ کی، ایک اور جگہ لکھا میرا گمان ہے کہ ابن نعیمان کو جرمِ شراب نوشی میں پچاس سے زیادہ مرتبہ حد لگائی گئی، زبیر نے یہ بھی ذکر کیا کہ مزاحیہ شخص تھا، اس ضمن میں ان کا سویبط بن حرملہ اور مخرمہ بن نوفل والدِ مسور کے ساتھ امیر المومنین عثمان کے حوالے سے ایک قصہ بھی ہے جسے زبیر نے کئی اور قصوں سمیت اپنی کتاب الفکاھۃ والمزاح میں تحریر کیا، محمد بن سعد کے بقول حضرت معاویہ کی خلافت تک زندہ تھے۔

(شاربا) وہیب کی روایت میں ہے: (وھو سکران) مزید یہ بھی ذکر کیا: (فشق علی النبیﷺ مشقۃ شدیدۃ) اس قصہ نعیمان سے متعلق کچھ مزید تفصیل آمدہ باب میں آئے گی، اس سے عالمِ مدہوشی میں ہی اقامتِ حد پر استدلال کیا گیا ہے بعض ظاہریہ نے یہی اختیار کیا، جمہور کا موقف اس کے برخلاف ہے انہوں نے حدیث کی تاویل یہ کہ مراد سببِ ضرب کا ذکر ہے اور وہ حالتِ ضرب میں بھی اس وصف سے ذکر کئے گئے ہیں (یہ نہیں کہ ضرب کے وقوع کے وقت حقیقۃً مدہوش تھے) اس کی تائید اس امر سے کی کہ حد نافذ کرنے سے مقصود ایلام (یعنی درد پہنچانا) ہے تاکہ آئندہ کیلئے باز رہے (اور مدہوشی کی حالت میں حد مارنے سے اسے تو کچھ خاص محسوس ہی نہ ہوگا) حدیث سے شراب کی تحریم اور اس کے شارب پر وجوبِ حد ثابت ہوئی، چاہے زیادہ پی ہو یا تھوڑی اور چاہے نشہ چڑھا ہو یا نہیں۔

- 4 باب الضَّرْبِ بِالْجَرِيدِ وَالنِّعَالِ (چھڑی اور جوتے کے ساتھ اجرائے حد)

یعنی شراب نوشی میں، اشارہ کیا کہ کوڑے ہی مارنا شرط نہیں، اس ضمن میں اختلافِ اقوال ہے، تین اقوال سامنے آتے ہیں شافعیہ کے ہاں اوجہ یہ کہ کوڑے کے ساتھ بھی حد کا نفاذ جائز ہے اور ہاتھوں، جوتوں اور کپڑوں کے ساتھ بھی، دوسرا قول یہ کہ کوڑے مارنا ہی متعین ہے اور سوم یہ کہ ضرب متعین ہے، راجح قول (یعنی اول) کیلئے دلیل یہ ہے کہ نبی کریم کے عہد میں یہی ہوا اور اس کا نسخ ثابت نہیں جبکہ کوڑے مارنے کا رواج صحابہ کرام کے دور میں ہوا جو اس کے جواز پر دال ہے، تیسرے قول کی حجت یہ ہے کہ شافعی نے الام میں لکھا ہے کہ اگر کوڑے کے ساتھ اقامتِ حد کی گئی جس کے نتیجہ میں وہ مر گیا تو دیت کی ادائیگی ضروری ہے تو اس کے اور زائد از مذکور کے مابین تسویہ کیا تو یہ دال ہوا کہ اصلِ ضرب بغیر سوط ہے، ابو الطیب اور ان کے اتباع نے صراحت کی کہ کوڑے کے ساتھ مارنا جائز نہیں، قاضی حسین نے تعیینِ سوط کی صراحت کی اور اس امر سے احتجاج کیا کہ یہ اجماعِ صحابہ ہے، القضاء میں اسکے موافق ایک نص نقل کی لیکن اجماعِ صحابہ کے ساتھ استدلال کرنا محلِ نظر ہے! نووی نے شرحِ مسلم میں لکھا ہے کہ ان کا اجماع ہے کہ اگر شاخ، جوتوں اور کپڑوں کے کناروں کے ساتھ مارا تو اس میں اکتفاء ہے پھر کہا اصح یہ ہے کہ کوڑے مارنا بھی جائز ہے! بعض کا اسے ہی شرط قرار دینا شاذ اور صحیح احادیث کے مخالف ہے، بقول ابن حجر بعض متاخرین نے درمیانی راہ اختیار کی اور متمردین (یعنی عادی مجرموں) کیلئے تعیین

سوط اور ضعفاء کیلئے کپڑوں کے کناروں اور جوتوں کے ساتھ اور دیگر کیلئے اس کی تعیین کی جوان کے لائق ہو، یہ متجہ ہے، ابن دقیق العید نے بعض سے نقل کیا کہ (نحوا من أربعين) کا معنی ہے کہ عصا کے ساتھ مثلا اگر مارتے تو اندازاً چالیس مارتے عددِ معین مراد نہیں اسی لئے عبدالرحمن بن ازہر کے بعض طرق میں ہے کہ حضرت ابوبکر نے (اپنے دور میں) اس موقع کے بعض حاضرین سے اس ضرب کی بابت استفسار کیا اور اس نے اندازاً چالیس بتلائی تو انہوں نے شراب نوشی کرنے والوں کو چالیس ضربات لگانی شروع کیں، کہتے ہیں میرے نزدیک یہ خلافِ ظاہر ہے دوسری روایت میں ان کا یہ قول اسے بعید کرتا ہے : (جلد فى الخمر أربعين) بقول ابن حجر اس تاویل کو ہمام عن انس کی روایت میں گزرے یہ الفاظ بعید کرتے ہیں : (وأمر عشرين رجلا فجلده كل رجل جلدتين بالجريد والنعال) ، اس کے تحت بخاری پانچ احادیث لائے ہیں۔

- 6775حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا وُهَيْبُ بْنُ خَالِدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ الْحَارِثِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أُتِيَ بِنُعَيْمَانَ أَوْ بِابْنِ نُعَيْمَانَ وَهُوَ سَكْرَانُ فَشَقَّ عَلَيْهِ وَأَمَرَ مَنْ فِي الْبَيْتِ أَنْ يَضْرِبُوهُ فَضَرَبُوهُ بِالْجَرِيدِ وَالنِّعَالِ وَكُنْتُ فِيمَنْ ضَرَبَهُ

طرفاه 2316، - 6774 (سابقہ)

یہ سابقہ باب میں گزری۔

- 6776حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ حَدَّثَنَا هِشَامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسٍ قَالَ جَلَدَ النَّبِيُّ ﷺ فِي الْخَمْرِ بِالْجَرِيدِ وَالنِّعَالِ وَجَلَدَ أَبُو بَكْرٍ أَرْبَعِينَ (کچھ قبل اس کا ترجمہ گزرا)

یہ بھی پہلے باب میں گزری ہے اس میں قولہ (جلده) وہاں ضرب کا لفظ تھا، دونوں میں منافات نہیں کیونکہ یہاں (جلد) کا معنی کوڑا مارنا نہیں بلکہ یہ ہے: (ضربه فاصاب جلده) (یعنی ایسی ضرب جو اس کی جلد یعنی جسم کو پہنچی)۔

- 6777حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا أَبُو ضَمْرَةَ أَنَسٌ عَنْ يَزِيدَ بْنِ الْهَادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أُتِيَ النَّبِيُّ ﷺ بِرَجُلٍ قَدْ شَرِبَ قَالَ اضْرِبُوهُ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ فَمِنَّا الضَّارِبُ بِيَدِهِ وَالضَّارِبُ بِنَعْلِهِ وَالضَّارِبُ بِثَوْبِهِ فَلَمَّا انْصَرَفَ قَالَ بَعْضُ الْقَوْمِ أَخْزَاكَ اللَّهُ قَالَ لَا تَقُولُوا هَكَذَا لَا تُعِينُوا عَلَيْهِ الشَّيْطَانَ

طرفه - 6781

ترجمہ: ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ نبی اکرم کی خدمت میں ایک شرابی لایا گیا تو آپ نے فرمایا اس کو مارو، ابوہریرہؓ کہتے ہیں ہم میں سے بعض لوگوں نے تو اس کو ہاتھ سے، بعض نے جوتوں سے اور بعض نے کپڑے سے مارا پھر جب مار چکے تو کسی شخص نے اس کو کہا کہ اللہ تجھ کو رسوا کرے، آپ نے فرمایا یوں مت کہو اور اس کے خلاف شیطان کے معاون مت بنو۔

ابوضمرہ انس سے مراد ابن عیاض ہیں۔ (عن يزيد بن الهاد) یہ یزید بن عبداللہ بن اسامہ بن عبداللہ بن شداد بن الہاد ہیں جو اپنے جدِ اعلی کی نسبت سے یہاں مذکور ہوئے یہ، ان کے شیخ اور شیخِ شیخ مدنی اور تابعی ہیں اگلے باب کے آخر میں : (أنس بن

عياض حدثنا يزيد بن الهاد) ہے۔(عن محمد بن إبراهيم)یعنی ابن حارث بن خالد تیمی ،طحاوی کی نافع بن یزید عن ابن الہاد سے روایت میں اضافہ کیا کہ انہوں نے ابوسلمہ عن محمد بن ابراہیم سے اسکی تحدیث کی، ابوسلمہ سے مراد ابن عبد الرحمٰن بن عوف ہیں، طحاوی کی روایت میں اس کی صراحت ہے۔ (برجل قد شرب) آمدہ باب کی روایت میں: (بسكران) ہے، یہ شخص ممکن ہے عبد اللہ ہوں جنہیں حمار کے لقب سے پکارا جاتا تھا، اگلے باب کی حدیثِ عمر میں ان کا ذکر ہے جیسا کہ ابن نعیمان ہونا بھی محتمل ہے، اول اقرب ہے کیونکہ ان کے قصہ میں ہے کہ ایک شخص نے کہا: (اللهم العنه) اس کا نحو حدیثِ ابو ہریرہ میں مذکور اسی قصہ میں ہے لیکن اس کے الفاظ ہیں: (قال بعض القوم أخزاك الله) یہ بھی احتمال ہے کہ کوئی تیسرا شخص ہو کیونکہ حضرت عمر کی دونوں حدیثوں اور ابو ہریرہ کی حدیث میں جوابِ مختلف ہے، نسائی نے بسند صحیح ابوسعید سے نقل کیا کہ نبی اکرم کے پاس ایک مدہوش کو لایا گیا تو اسے مارنے کا حکم دیا تو ہاتھوں اور جوتوں کے ساتھ اس کی مرمت کی گئی، عبدالرزاق کے ہاں صحیح سند کے ساتھ تابعیِ کبیر عبید بن عمیر سے منقول ہے کہ جو نبی کریم کے عہد میں اور عہدِ ابو بکر اور حضرت عمر کے ابتدائی دور میں شراب نوشی کرتا اسے ہاتھوں اور جوتوں کے ساتھ مارا جاتا۔

(بعض القوم) آمدہ روایت میں:(فقال رجل) ہے، یہ حضرت عمر تھے اگر یہ قصہ قصہِ حمار پر مشتمل حدیثِ عمر کے ساتھ متحد ہے، آگے اس کی توضیح کروں گا۔(لا تقولوا الخ)دوسری روایت میں ہے: (لا تكونوا عوْن الشيطان على أخيكم) اس کی توجیہ یہ ہے کہ شیطان تو چاہتا ہے کہ معصیت کو ان کے لئے مزین کرے تا کہ اس طرح رسوائی حاصل ہو تو اگر لوگ بھی اس کے لئے رسوائی کی دعا کریں تو گویا انہوں نے شیطان کے مقصود کی تحصیل کی، ابو داؤد کے ہاں ابن وہب عن حیوہ بن شریح و یحیی بن ایوب و ابن لہیعہ، یہ تینوں یزید بن الہاد سے راوی ہیں، کی روایت میں اس کا نحو ہے آخر میں ہے:(ولكن قولوا اللهم اغْفِرْ لَهُ اللهمَّ ارْحَمْهُ) ذکرِ ضرب کے بعد یہ زیادت بھی کی: (ثم قال رسول الله ﷺ لأصحابه بَكِّتُوهُ) یہ امر بالتبکیت ہے جو اس کے قبیح فعل کے مقابلہ میں اس کی مواجہت ہے، روایت میں اس کی تفسیر آپ کے اس قول کے ساتھ کی گئی کہ اسے وعظ و نصیحت کرتے ہوئے صحابہ کہنے لگے اللہ سے ڈر نہیں لگا؟ رسول اللہ سے بھی حیا نہیں کی؟ پھر اسے جانے دیا، شافعی کی عبد الرحمٰن بن ازہر سے روایت میں ضرب کے ذکر کے بعد ہے: (ثم قال عليه السلام بكتوه فبكتوه ثم أرسله) اس سے مستفاد ہوا کہ گناہگار کے لئے اللہ تعالیٰ کی رحمت سے ابعاد کی بددعا جیسے لعنت کرنا، منع ہے، اس کی مزید تفصیل آمدہ باب میں آئے گی۔

اس حدیث کو ابوداؤد نے بھی (الحدود) میں تخریج کیا۔

- 6778حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ الْحَارِثِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا أَبُو حَصِينٍ سَمِعْتُ عُمَيْرَ بْنَ سَعِيدٍ النَّخَعِيَّ قَالَ سَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ قَالَ مَا كُنْتُ لأُقِيمَ حَدًّا عَلَى أَحَدٍ فَيَمُوتَ فَأَجِدَ فِي نَفْسِي إِلاَّ صَاحِبَ الْخَمْرِ فَإِنَّهُ لَوْ مَاتَ وَدَيْتُهُ وَذَلِكَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمْ يَسُنَّهُ

ترجمہ: حضرت علیؓ سے روایت ہے، کہتے تھے جس شخص پر میں حد قائم کروں اور مر جائے تو اس کا کچھ رنج نہ ہو گا سوائے شرابی کے کہ اگر یہ مر جائے تو میں اس کا خون بہا ادا کروں گا کیونکہ رسول اللہ سے اس کے متعلق کوئی حدِ مخصوص صادر نہیں ہوئی۔

سفیان سے مراد ثوری ہیں مسلم کی روایت میں تصریح ہے، عمیر بن سعید ثقہ تابعی کبیر ہیں بقول نووی صحیحین کے سب نسخوں میں یہی ہے، حمیدی کی الجمع میں (سعد) واقع ہوا، یہ غلط ہے مہذب وغیرہ میں (عمر بن سعد) ہے، یہ فحش غلطی ہے بقول ابن حجر بخاری کے بعض نسخوں میں حمیدی کی طرح مذکور ہے پھر میں نے ابوعلی جیانی کی تقیید میں ابوزید مروزی کے حوالے سے مذکور پڑھا کہ صواب سعید ہے، ابن حزم نے جزم سے لکھا کہ بخاری میں (سعد) ہے شائد یہی حمیدی کا ماخذ ہیں، نسائی اور طحاوی کے ہاں (عمر) ہے جیسا کہ مہذب میں لیکن دونوں کے ہاں والد کا نام (سعید) ہے ابن حزم نے عمیر اور ان کے والد کے ناموں میں اسی اختلاف کی وجہ سے اس طریق کو معلول قرار دیا مگر یہ ایسی علت نہیں جو صحتِ روایت کے لئے قادح ہو، ان کی توثیق موجود ہے، یہ عمیر مذکور ۱۱۵ھ تک زندہ تھے۔

(لأقیم) لام نفی کی تاکید کے لئے ہے جیسے اس آیت میں: (وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ) [البقرة: ۱۴۳]۔ (فیموت فأجد) دونوں میں نصب کے ساتھ، اجد وجد سے ہے، اسکے کئی معانی ہیں یہاں مناسب ولائق حزن ہے، (فیموت) (أقيم) سے مسبب ہے جب کہ (فأجد)سبب ومسبب دونوں سے مسبب ہے۔ (إلا صاحب الخمر) یعنی اس کا شارب، یہ نصب کے ساتھ ہے رفع بھی جائز ہے، استثناء منقطع ہے یعنی: (لكِنْ أَجِدُ مَنْ حَدَّ شارب الخمر إذا مات)یہ بھی محتمل ہے کہ تقدیر یہ ہو: (ما أجدُ مِنْ موتِ أحدٍ يُقَام عليه الحد شئيا إلا مِنْ موت شارب الخمر) اس پر استثناء متصل ہوگا، یہ بات طیبی نے لکھی۔ (ودیته)یعنی اس کے مستحق وارث کو دیت ادا کروں گا، ایک دیگر طریق میں یہ مفسراً واقع ہے اسے نسائی اور ابن ماجہ نے شعبی عن عمیر بن سعید سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (سمعت عليا يقول مَنْ أقمْنَا عليه حدا فمات فلا دية له إلا مَنْ ضربناه في الخمر) (یعنی ہم سے اقامتِ حدود کرتے ہوئے جسکا اتلافِ جان ہوا تو اسکی کوئی دیت نہیں ماسوائے شرابخوری کی حد کے)۔ (لم یسنه) یعنی اس میں کوئی تعداد معین نہیں فرمائی، شریک کی روایت میں ہے: (فإن رسول الله ﷺ لم يستن فيه شيئا) شعبی کی روایت میں ہے: (فإنما هو شيء صنعناه)(یعنی یہ ہم نے مقرر کیا ہے)

تکملہ کے تحت لکھتے ہیں اس امر پر اتفاق ہے کہ جس کی حد کے نفاذ کے دوران موت واقع ہوگئی اس کے قاتل پر کوئی ہرجانہ وغیرہ نہیں ماسوائے شراب نوشی کی حد کے تو حضرت علی سے اس ضمن میں وہ جو مذکور ہوا، شافعی کہتے ہیں اگر کوڑے کے سوا کسی اور چیز سے مارا جا رہا تھا (اور اس اثناء موت واقع ہوگئی) تب کوئی تاوان نہیں لیکن اگر کوڑوں کے ساتھ حد نافذ کی جارہی تھی تو بعض نے کہا دیت دینا پڑے گی اور بعض نے کہا: (قدرتفاوت مابين الجلد بالسوط وغيره) (یعنی اس تفاوت کے بقدر جو کوڑے اور دیگر کے ساتھ مارنے میں ہے) تو دیت اس میں عاقلۃ الامام (یعنی حاکم کے اقارب پر) پر ہے اسی طرح اگر چالیس سے زیادہ ضربیں لگائی جارہی تھیں (اور اس اثناء مرگیا)۔

اس حدیث کو مسلم، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے بھی (الحدود) میں تخریج کیا۔

- 6779حَدَّثَنَا مَكِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الْجُعَيْدِ عَنْ يَزِيدَ بْنِ خُصَيْفَةَ عَنِ السَّائِبِ بْنِ يَزِيدَ قَالَ كُنَّا نُؤْتَى بِالشَّارِبِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَإِمْرَةِ أَبِي بَكْرٍ وَصَدْرًا مِنْ خِلَافَةِ

عُمَرَ فَنَقُومُ إِلَيْهِ بِأَيْدِينَا وَنِعَالِنَا وَأَرْدِيَتِنَا حَتَّى كَانَ آخِرُ إِمْرَةِ عُمَرَ فَجَلَدَ أَرْبَعِينَ حَتَّى إِذَا عَتَوْا وَفَسَقُوا جَلَدَ ثَمَانِينَ

ترجمہ: سائب بن یزید کہتے ہیں عہدِ نبوی، دورِ ابوبکر اور دورِ عمری کے شروع میں شرابخور کو لایا جاتا تو ہم اسکی طرف کھڑے ہوتے اور اپنے ہاتھوں، جوتوں اور اپنی چادروں کے ساتھ اسے پھینٹی لگاتے پھر حضرت عمر کے آخری دور میں اس مار کی حد چالیس مقرر کر دی پھر جب دیکھا کہ یہ لت بڑھ گئی ہے تو اسکی حد اسی ضرب مقرر کر دی۔

جعید مصغراً ہے، جعد بھی کہا جاتا ہے تابعیِ صغیر ہیں کتاب الطہارہ میں سائب بن یزید سے ان کی ایک روایت گزری ہے یہاں وہ ان سے بالواسطہ روایت کر رہے ہیں، بخاری کی یہ سند نہایت عالی ہے کیونکہ ان کے اور تابعی کے مابین صرف ایک واسطہ ہے تو حکماً یہ ثلاثی ہے اگرچہ یہاں تابعی دیگر تابعی کے واسطہ کے ساتھ صحابی سے راوی ہیں، بخاری میں اس کی متعدد نظائر ہیں اس کی مثل جو کتاب العلم میں عبیداللہ بن موسی عن معروف عن ابوالطفیل عن علی سے روایت تخریج کی، ابوالطفیل صحابی ہیں تو وہ بھی ثلاثیات کے حکم میں ہے، نسائی نے اسے حاتم بن اسماعیل عن جعید سمعت السائب سے نقل کیا تو اس پر دونوں کے مابین یزید بن خصیفہ کا ذکر یا تو یہ مزید اتصالِ اسانید سے ہے یا پھر جعید نے سائب سے اس کا سماع کیا اور یزید سے اس کا استثبات کیا، تاماً ذکر کرتے ہوئے کبھی واسطہ ذکر کر دیتے تھے، یہ یزید بن عبداللہ بن خصیفہ ہیں بعض نے کہا یزید بن عبداللہ بن یزید بن خصیفہ تو اس لحاظ سے والد کے دادا کی طرف یہاں منسوب مذکور ہوئے، خصیفہ مذکور ابن یزید بن ثمامہ ہیں یعنی سائب بن یزید کے بھائی تو یزید بن خصیفہ کی یہ روایت اپنے والد کے چچا یا پھر اپنے دادا کے چچا سے ہوئی۔

(كنا نؤتى بالشارب) اس میں قائل کی صیغۂ جمع کے ساتھ اسنادِ فعل ہے وہ اس میں مجازاً داخل ہیں کیونکہ کسی امر میں ان کے ساتھ برابر کے شریک ہیں اگرچہ بذاتِ خود وہ مباشرِ فعل نہیں کیونکہ سائب تو عہدِ نبوی میں نہایت کم سن تھے، الترجمہ النبویہ میں گزرا کہ نبی اکرم کی وفات کے وقت چھ برس کے تھے تو بعید ہے کہ نبی اکرم کے مجالس میں شراب خور پر اس حد کے نفاذ میں صحابہ کرام کے مشارک ہوئے ہوں تو گویا (كنا) سے ان کی مراد صحابہ کرام ہیں لیکن محتمل ہے کہ اس موقع پر اپنے والد یا چچا کے ہمراہ موجود بھی رہے ہوں تو حقیقۃً ان کے مشارک ہوئے تب یہ اسناد حقیقی ہوگی (نہ کہ مجازی)۔ (وإمرة أبي بكر) حاتم کی روایت میں ہے: (من زمن النبی ﷺ وأبی بكر و بعض زمان عمر)۔

(فجلد أربعين) اس کا ظاہر یہ ہے کہ چالیس کی تعیین حضرت عمر کے آخرِ عہد میں ہوئی مگر ایسا نہیں کیونکہ حضرت خالد بن ولید نے جو حضرت عمر کو خط لکھا تھا اس سے دلالت ملتی ہے کہ حضرت عمر نے اسی ضربیں لگانے کا حکم اپنے دور کے وسط میں جاری کیا تھا کیونکہ اسی زمانہ میں حضرت خالد کی وفات ہوئی تو اولا مذکور غایت سے مراد چالیس کا استمرار ہے تو فاء اس میں آخرالامر کے لئے معقب نہیں بلکہ یہ ابوبکر کے زمان کے لئے اور عہدِ عمری میں جو واقع ہوا، اس کے بیان کے لئے ہے تو تقدیرِ کلام ہے: (فاستمر جلد الأربعين) قولہ: (حتى اذا عتوا) میں جو دیگر ایک غایت ہے وہ غایتِ اولی کی تاکید کے لئے اور غایتِ اولی کے بعد جو حضرت عمر کی صنیع تھی اس کے بیان کے لئے ہے! نسائی نے اسے مغیرہ بن عبدالرحمٰن عن جعید کی روایت سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (حتى

كان وسط إمرة عمر فجلد فيها أربعين حتى إذا عتوا) اس میں کوئی اشکال نہیں۔

(إذا عتوا) عتو جوتجبر (یعنی تکبر) ہے، سے یہاں مراد شراب نوشی میں مبالغہ فی الفساد اور سرکشی میں انہماک ہے کیونکہ اس سے فساد ناشئ ہے۔(وفسقوا) یعنی دائرہِ اطاعت سے نکلے، روایتِ نسائی میں ہے: (فلم ینکلوا) أي یدعوا (یعنی باز نہ آئے)۔

(جلد ثمانین) عبید بن عمیر جو کبار تابعین میں سے ہیں، کے مرسل جسے عبدالرزاق نے ان سے حدیثِ باب کے نحو نقل کیا ، میں ہے کہ حضرت عمر نے شراب نوشی کی کی حد چالیس کوڑے کر دی، جب دیکھا کہ لوگ باز نہیں آ رہے تو ساٹھ کر دی اس پر بھی باز نہ آئے تو اسی کوڑے کر دیئے اور کہا: (هذا أدنى الحدود) (یعنی کم از کم مقدارِ حد جو کتاب وسنت میں مذکور ہوئی) یہ دال ہے کہ انہوں نے ابن عوف سے موافقت کی اس امر میں کہ اسی ادنی الحدود ہے، اس سے ان کی مراد قرآن میں مذکور حدود جو حدِ زنا، حدِ سرقہ اور حدِ قذف ہیں، میں سے عقوبت کے لحاظ سے اخف اور تعداد کے لحاظ سے کمتر ہے! شعبہ کی حضرت انس کے طریق سے روایت میں اس کا سبب مذکور گزرا اور ابن عوف کی کلام بھی کہ اخف الحدود اسی ہے جس پر حضرت عمر نے صاد کیا، مالک نے مؤطا میں ثور بن یزید سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے اس ضمن میں صحابہ کرام سے جب مشاورت کی تو حضرت علی نے کہا ہمارا خیال ہے آپ اسی کر دیں کیونکہ جب شراب پئے گا تو نشہ چڑھے گا نشہ چڑھے گا تو ہذیان بکے گا اور ہذیان بکے گا تو الزام دھرے گا (یعنی الٹی سیدھی باتیں کرے گا اور تہمت دھرنے والے پر اسی کوڑے مقرر ہیں) تو حضرت عمر نے یہی کیا، یہ مفصل ہے اسے نسائی اور طحاوی نے یحی بن فلیح عن ثور عن عکرمہ عن ابن عباس سے مطولا موصول کیا اس میں ہے کہ شراب خوروں کو عہدِ نبوی میں ہاتھوں، جوتوں اور لاٹھیوں کے ساتھ مارا جاتا تھا، دورِ صدیقی میں پہلے کی نسبت ان کی تعداد کثیر ہوئی تو ابوبکر نے کہا اگر ہم ان کے لئے کوئی حد مقرر کر لیں تو عہدِ نبوی میں اس ضمن کی مار کا قصد کیا تو ان کی وفات تک چالیس ضربیں ہی رہیں پھر حضرت عمر کا زمانہِ خلافت آیا تو یہی فعل جاری رہا حتی کہ ایک شخص حاضر کیا گیا، تو ایک قصہ ذکر کیا اور یہ کہ اس نے اللہ تعالیٰ کے قول: (لَيْسَ عَلَى الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ جُنَاحٌ فِيْمَا طَعِمُوْٓا) کی (فاسد) تاویل کی اور ابن عباس نے اس سے مناظرہ اور بقیہِ آیت سے احتجاج کیا جو قولہ تعالیٰ ہے: (إِذَا مَا اتَّقَوْا) جب کہ جو اللہ کے حرام کردہ کا ارتکاب کرتا ہے وہ متقی نہیں تو حضرت عمر نے کہا تم لوگوں کی کیا رائے ہے؟ تو حضرت علی نے کہا.........سابق الذکر ان کی کلام ذکر کی

اس اثر کے حضرت علی سے کئی طرق ہیں ان میں طبرانی، طحاوی اور بیہقی نے اسامہ بن زید عن زہری عن حمید بن عبدالرحمٰن کے طریق سے نقل کرنا جس میں ہے کہ بنی کلب کا ایک شخص جسے ابن دبرہ کہا جاتا تھا، نے انہیں خبر دی کہ حضرت ابو بکر شراب نوشی کے جرم میں چالیس مارا کرتے تھے اور عمر بھی، کہتے ہیں مجھے حضرت خالد بن ولید نے حضرت عمر کے پاس یہ پیغام دے کر بھیجا کہ لوگ شراب نوشی میں یہ سوچ کر کہ سزا کم ہے منہمک ہوئے ہیں تو حضرت عمر نے حاضرین سے کہا آپ حضرات کی کیا رائے ہے؟ کہتے ہیں اس وقت ان کے پاس مسجد میں حضرات علی، طلحہ، زبیر اور عبدالرحمٰن بن عوف تھے تو علی نے کہا.........آگے اسی روایتِ ثور کی مانند ذکر کیا، اسی طرح عبدالرزاق کے ہاں معمر عن ایوب عن عکرمہ سے یہ منقول ہے، ابن ابوشیبہ نے ابوعبدالرحمٰن سلمی عن علی نقل کیا کہ اہلِ شام کے چند لوگوں نے شراب نوشی کی اور اس آیتِ مذکورہ کی تاویل کی تو حضرت عمر نے ان کے بارہ میں مشاورت کی، میں نے کہا میرا خیال ہے

آپ انہیں توبہ کا کہیں اگر کر لیں تو (شراب نوشی کے جرم میں) اسی اسی ضربیں لگائیں اور اگر توبہ نہ کریں (کیونکہ وہ آیت کی تاویل کرتے ہوئے کہہ رہے تھے کہ اللہ تعالیٰ تو کہتا ہے ایمان وعمل صالح والوں پر جو کچھ وہ کھائیں پئیں، کوئی گناہ نہیں، اس سے وہ شراب نوشی کو جائز تصور کر رہے تھے) تو ان کی گردنیں اڑا دیں، کیونکہ انہوں نے اللہ کے حرام کردہ کو حلال سمجھا، انہوں نے یہی کیا انہوں نے توبہ کر لی پھر انہیں اسی اسی ضربیں لگائیں، ابو داؤد اور نسائی نے عبدالرحمٰن بن ازہر سے اس شراب خور کے قصہ میں جسے نبی اکرم نے حنین کے مقام پر حد لگائی تھی، ذکر کیا کہ حضرت عمر کا دور تھا تو حضرت خالد نے انہیں خط لکھا کہ لوگ شراب پینے میں منہمک ہو گئے اور سزا کو معمولی سمجھا ہے، کہتے ہیں ان کے پاس مہاجرین وانصار بیٹھے تھے تو ان کے سامنے یہ مسئلہ رکھا تو اس امر پر ان کی رائے مجتمع ہوئی کہ اسی ضربات لگانے کا حکم جاری کر دیں، حضرت علی نے کہا.........الخ

عبدالرزاق نے ابن جریج ومعمر عن زہری سے نقل کیا کہ حضرت ابو بکر نے اس ضمن میں چالیس کوڑے سزا اور حضرت عمر نے اسی مقرر کی، طحاوی لکھتے ہیں حضرت علی سے متواتر اخبار مروی ہیں کہ نبی اکرم نے شراب نوشی میں کوئی معین تعداد مقرر نہیں فرمائی تو وہ احادیث ذکر کیں جن میں ابو ہریرہ، عقبہ بن حارث اور عبدالرحمٰن بن ازہر کی احادیث کی طرح کوئی تعداد مذکور نہیں بلکہ صرف یہ ہے کہ حکم دیا کہ اسے مارو! تو لوگوں نے جوتوں، شاخوں اور چھڑیوں کے ساتھ مارا پھر نبی اکرم نے مٹھی میں مٹی لی اور اس کے چہرے پر پھینک دی، ان کا تعاقب کیا گیا ہے کہ اس کے بعض طرق میں وہ مذکور ہے جو ان کے قول کے مخالف ہے، یہ وہ جسے ابو داؤد اور نسائی نے اسی روایت میں یہ الفاظ ذکر کیے کہ حضرت ابو بکر کے پاس ایک شرابی کو لایا تو اسی تعداد میں ضربیں لگائیں جو عہد نبوی میں تھیں اور یہ چالیس ضربیں تھیں پھر حضرت عمر کا ایک واقعہ ذکر کیا کہ ایک شراب خور کو لایا گیا تو چالیس ضربات لگائیں، یہ اس امر پر دال ہے کہ اگر چہ حدیث میں کسی معین عدد پر تنصیص نہیں لیکن چونکہ حضرت ابو بکر نے چالیس ضربات لگانے میں اس پر استناد کیا ہے لہذا اس ضمن میں حجت ہے، اس کی تائید مسلم کی حضیر بن منذر کے طریق سے منقول روایت کرتی ہے کہ حضرت عثمان نے حضرت علی کو حکم دیا کہ ولید بن عقبہ کو شراب نوشی کے جرم میں حد لگائیں تو انہوں نے عبداللہ بن جعفر سے کہا اسے مارو، تو انہوں نے مارنا شروع کیا جب چالیس تک پہنچے تو کہا رک جاؤ نبی اکرم نے چالیس ضربات ماریں اور حضرت ابو بکر نے بھی چالیس جب کہ حضرت عمر نے اسی ماریں اور یہ سب سنت ہے اور یہ مجھے زیادہ پسند ہے تو اس میں جزم ہے کہ نبی اکرم نے چالیس ضربیں ماریں، تمام روایات میں تعداد مذکور نہیں ماسوائے حضرت انس کی بعض سابق الذکر روایات کے کہ ان میں: (نحو الأربعين) ہے، تطبیق یہ ہے کہ حضرت علی نے اربعین کا اطلاق کیا ہے تو یہ علی وجہ التقریب ذکر کرنے والوں پر حجت ہے، طحاوی مدعی ہیں کہ ابو ساسان کی یہ روایت ضعیف ہے کیونکہ ان مذکورہ آثار کی مخالف ہے اور اس لئے کہ اس کے ایک راوی عبداللہ بن فیروز جو داناج کے لقب سے معروف تھے، ضعیف ہیں، بیہقی نے تعقب کرتے ہوئے لکھا کہ یہ صحیح حدیث ہے مسانید اور سنن میں یہ مخرج ہے اور ترمذی نے اس کے متعلق امام بخاری سے پوچھا تھا اور انہوں نے اسے قوی قرار دیا تھا، مسلم نے بھی صحیح قرار دی اور لوگوں نے اسے تلقی بالقبول کیا ہے، ابن عبدالبر کہتے ہیں یہ اس باب میں اثبت ترین شئ ہے

بیہقی لکھتے ہیں حدیث کی صحت اس کے رواۃ کی ثقاہت پر منحصر ہوتی ہے اور حفاظِ حدیث کے ہاں یہ معروف ومقبول ہیں، ان کا داناج کو ضعیف کہنا مقبول نہیں کیونکہ کسی راوی بارے ثبوتِ تعدیل کے بعد اگر کوئی جرح کرتا ہے تو وہ اگر غیر مفسر ہے تو قابل قبول

نہیں، راوی کا بعض الفاظِ حدیث میں کسی کی مخالفت کرنا اس کی تضعیف کو مقتضی نہیں پھر بالخصوص اس صورت میں کہ تطبیق ممکن ہو! بقول ابن حجر داناج کو ابوزرعہ اور نسائی نے ثقہ قرار دیا ہے ایک اور طریق کے ساتھ بھی اس قصہ میں حضرت علی سے ثابت ہے کہ ولید کو چالیس ضربیں ماریں تھیں پھر اسے ہشام بن یوسف عن معمر سے نقل کیا اور کہا بخاری نے بھی اس کی تخریج کی ہے، ان کی بات درست ہے یہ مناقبِ عثمان میں گزری، اس کے بعض رواۃ نے اسی ذکر کیا وہاں اس بارے بات کی تھی، طحاوی اور ان کے اتباع نے ابوساسان کی روایت میں یہ طعن بھی کیا کہ حضرت علی نے اسی کی بابت کہا تھا کہ یہ مجھے زیادہ پسند ہے پھر یہ کہ انہوں نے اپنے عہد میں نجاشی شاعر کو شراب نوشی کے جرم میں اسی ضربیں ماریں تھیں، اور یہ کہ ابن ابوشیبہ نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت علی سے نقل کیا ہے کہ نبیذ کی حد اسی ہے، اس کا جواب دو وجہ سے ہے ایک یہ کہ حضرت علی سے ان سب منقولات کی اسانید صحیح نہیں، دوم بتقدیرِ ثبوت جائز ہے کہ حالِ شارب کے اختلاف کے لحاظ سے حد کی ضربوں کی تعداد کا معاملہ مختلف ہوا ہو اور یہ کہ حدِ شراب چالیس سے کم اور اسی سے زیادہ نہ ہوگی، حجت صرف ان کا یہ جزم ہے کہ نبی اکرم نے چالیس ضربیں لگائیں تھیں، طحاوی نے دونوں کے مابین اس روایت سے تطبیق دی جسے انہوں نے اور طبری نے ابوجعفر محمد بن علی بن حسین کے طریق سے نقل کیا کہ حضرت علی نے ولید کو اس کوڑے سے مارا جو دو شاخہ تھا، طحاوی نے عروہ کے طریق سے بھی اس کا مثل نقل کیا لیکن یہ الفاظ ذکر کئے: (له ذنبان أربعين جلدةً في الخمر في زمن عثمان) بقول طحاوی اس سے معلوم پڑا کہ درحقیقت انہیں اسی شمار کیا گیا کیونکہ ایک دفعہ کا مارنا دو سمجھا گیا، اسکا تعاقب کیا گیا کہ سندِ اول منقطع ہے کیونکہ ابوجعفر حضرت علی کی وفات کے بیس سے زائد سال بعد پیدا ہوئے تھے جبکہ ثانی کی سند میں ابن لہیعہ ہیں جو ضعیف ہیں اور عروہ اس زمانہ میں سنِ شعور کو نہ پہنچے تھے، بتقدیرِ ثبوت دونوں روایتوں میں یہ مذکور نہیں کہ ہر ضرب میں کوڑے کے دونوں حصے ولید کو لگتے تھے، بیہقی لکھتے ہیں محتمل ہے کہ دونوں طرفوں کے ساتھ بیس بار مارا تو چالیس سے مراد دونوں حصوں کے بیس بیس ملا کر ہو، اس کی توضیح بقیہ روایت میں ان کا یہ قول کرتا ہے: (وكُلٌّ سُنَّةٌ وهذا أحَبُّ إلَيَّ) کیونکہ یہ تغایر کو مقتضی نہیں جبکہ تاویلِ مذکور مقتضی ہے کہ ہر دو فریق نے اسی مارے ہوں تو اس صورت میں وہاں کوئی عدد باقی نہ رہے گا جس میں تفاضل واقع ہو

جہاں تک یہ ادعاء کہ ان کے قول: (هذا) سے مراد اسی کی طرف اشارہ تھا تو اس سے لازم آتا ہے کہ حضرت علی نے حضرت عمر کے فعل کو نبی اکرم اور ابوبکر کے فعل پر راجح قرار دیا ہو اور یہ ان سے گمان نہیں کیا جا سکتا، یہ بات بیہقی نے کہی، طحاوی نے ابوساسان کی حدیث کی تضعیف کے ضمن میں سابق الذکر حضرت علی کے قول کہ جب نشہ چڑھے گا تو ہذیان بکے گا۔۔۔ الخ سے بھی استدلال کیا، کہتے ہیں جب انہوں نے اس میں ضرب المثل پر اعتماد اور اسکا سہارا لیا اور حد کا بطریق الاستنباط استخراج کیا تو اس سے دلالت ملی کہ اس ضمن میں شارع کی طرف سے ان کی پاس کوئی توقیف نہ تھی تو ان کے حوالے سے یہ بات جزم سے کہنا کہ نبی اکرم نے چالیس ضربیں ماری تھیں، راوی کی غلطی ہے کہ اگر ان کے پاس کوئی مرفوع حدیث ہوتی تو اس سے قیاس کی طرف عدول نہ کرتے، اسی طرح اگر اس مجلس کے حاضرین حضرت عمر وغیرہ کے پاس بھی کوئی نص ہوتی تو ان پر انکار کرتے، اس کا یہ کہہ تعقب کیا گیا کہ انکار تب متجہ ہوا گر منزع (یعنی مستدَل) ایک ہوتا لیکن چونکہ اختلاف تھا لہذا انکار متجہ نہیں، اس کی تفصیل یہ کہ سیاقِ قصہ میں ہے جو مقتضی ہے کہ وہ جانتے تھے کہ حد چالیس ہے، مشورہ ایسے امر میں ہو رہا تھا جس سے لوگوں کا شراب نوشی سے ارتداع حاصل ہو اس مقررہ حد سے زائد کے ساتھ،

اسی طرف اشارت کناں ہے جو اسکے بعض طرق میں تصریح واقع ہوئی کہ لوگوں نے اس سزا کو معمولی سمجھا اور شراب نوشی میں منہمک ہوئے تو صحابہ کرام کی رائے بنی کہ اس حدِ مذکور میں کچھ اضافہ کر دیں یا تو اجتہاداً اس امر پر بناء کرتے ہوئے کہ حدود میں دخولِ قیاس کا جواز ہے تو کل ہی حد شمار ہوگا (یعنی یہ نہیں کہ چالیس حد اور باقی چالیس تعزیری ہوں) یا نص سے معنی کا استنباط کیا جو حد میں زیادت کو تو مقتضی ہے، کمی کو نہیں یا پھر زائد مقدر علی سبیل التعزیر تھی جس کا مقصد تخویف وتحذیر تھا کیونکہ سزا کو معمولی سمجھنے والا جب جان لے کہ یہ اسکے حق میں سخت بھی ہو سکتی ہے تو یہ باز رکھنے میں اقرب ہے، تو محتمل ہے کہ اس کی وجہ سے لوگ باز آ گئے ہوں پھر معاملہ اسی طرف پلٹ گیا ہو جو قبل ازیں تھا تو حضرت علی نے حدِ منصوص کی طرف رجوع کی رائے دی اور انتفائے سبب کی وجہ سے زیادت سے اعراض کیا

یہ احتمال بھی ہے کہ یہ زیادت بطورِ خاص متمرد قسم کے شراب خوروں کیلئے ہو جن سے اشتہار بالفجور کی علامات ظاہر ہوئیں، اس پر دال یہ امر ہے کہ دار قطنی وغیرہ کے ہاں زہری عن حمید بن عبدالرحمٰن کی روایت کے بعض طرق میں ہے کہ حضرت عمر کے پاس جب کوئی ضعیف الجثہ بندہ لایا جاتا جس سے یہ فروگزاشت سرزد ہوئی ہوتی تو اسے چالیس ضربیں مارتے، کہتے ہیں اسی طرح حضرت عثمان نے چالیس بھی ماریں اور اسی بھی، مازری لکھتے ہیں اگر صحابہ کرام سمجھتے کہ نبی اکرم نے شراب خوری میں کوئی معین سزا نافذ کی ہے تو اس ضمن میں وہ اپنی رائے استعمال نہ کرتے جیسے دیگر حدود میں وہ اپنے ذاتی اجتہاد کو بروئے کار نہ لائے تو شائد ان کی فہم یہ تھی کہ اس سلسلہ میں آپ نے اپنے اجتہاد سے ضربیں ماریں تھیں اھ، بقول ابن حجر حدِ معلوم کے ساتھ تصریح واقع ہے تو اسی طرف مصیر واجب ہے! راجح قول یہی ہے کہ انہوں نے بیشی کا یہ معاملہ جو اپنے اجتہاد سے کیا تعزیری حیثیت رکھتا ہے اس قول پر کہ انہوں نے حدِ معین میں اجتہاد کیا تا کہ وہ مخالفت جس کا انہوں نے ذکر کیا، لازم نہ آئے جیسا کہ اس کی تقریر گزری، عبدالرزاق نے ابن جریج عن عطاء سے نقل کیا کہ انہوں نے عبید بن عمیر سے سنا کہتے ہیں کہ شرابخور کو ہاتھوں اور جوتوں سے مارا جاتا تھا تو حضرت عمر نے بھی (شروع میں) یہی کیا پھر اسے چالیس کوڑے کر دیا، جب دیکھا کہ باز نہیں آ رہے تو اسی کوڑے کر دیا اور کہا یہ اخف الحدود ہے، حضرت علی کی حدیث جو اس امر میں مصرح ہے کہ نبی کریم نے چالیس ضربیں ماریں اور یہی سنت ہے اور ان کی اس باب میں مذکور حدیث کے مابین تطبیق یہ ہے کہ نبی اکرم نے اسے جاری نہیں کیا یعنی اس نفی کو کہ آپ نے اسی نہیں ماریں، کو اس امر پر محمول کیا جائے کہ چالیس سے زائد پر کسی شیٔ کو مسنون نہیں کیا (یعنی آپ کے عہد میں ایسا نہیں ہوا)

اسکی تائید ان کا قول کہ یہ ایسی شیٔ ہے جو ہم نے کی ہے، کرتا ہے، ان کا اشارہ حضرت عمر کو دیئے اپنے مذکورہ مشورہ کی طرف ہے جسے انہوں نے منظور کر کے لاگو کیا، اس پر ان کا قول: (لو مات لَوَدَیْتُهُ) سے مراد یعنی چالیس سے زائد ضربیں لگانے کی وجہ سے اگر اس کی موت واقع ہوگئی تو اس کی دیت کی ادائیگی کے ذمہ دار ہوں گے، اسی پر بیہقی اور ابن حزم نے جزم کیا ہے! محتمل ہے کہ ان کا قول: (لم یسنه) کی ضمیر کا مرجع اسی کا عدد ہ و کیونکہ دوسری روایت میں کہا: (وإنما هو شیء صنعناه) گویا اس امر سے ڈرے کو جو اپنے اجتہاد سے زیادت کی ہے کہیں وہ مطابق نہ ہو اور خود وہی اسکے ساتھ مختص ہوئے کیونکہ انہی کے مشورہ سے یہ کام ہوا تھا اور انہوں نے ایک استدلال پیش کیا تھا پھر ان کیلئے ظاہر ہوا کہ اس امر پر جو عہدِ نبوی میں تھا، وقوف اولیٰ تھا تو اپنی ترجیح کی طرف رجوع کیا اور کہا اگر اسی ضربیں مارنے کے دوران مضروب مر گیا تو اس علتِ مذکورہ کے باعث اس کی دیت ادا کریں گے! یہ بھی محتمل ہے کہ (لم

يسنه) میں ضمیر صفتِ ضرب کی طرف راجع ہو یعنی چمڑے کے کوڑے کے ساتھ آنجناب کے عہد میں نہیں مارا گیا کہ تب جوتوں، ٹہنیوں اور تھپڑوں سے تواضع کی جاتی تھی

بیہقی نے اس احتمال کا اظہار کیا نیز ابن حزم نے بھی کہا کہ اگر غیرِ علی کسی صحابی سے بھی حکمِ واحد کی بابت منقول ہو کہ یہ مسنون اور یہ غیر مسنون ہے تو ایک کا اس پر محمول کرنا واجب ہوگا جو دوسرے کا محمل نہیں تو حضرت علی تو وسعتِ علم اور قوتِ فہم کے ساتھ متصف تھے اور جب عمیر بن سعید کی روایت اور ابوساسان کی روایت باہم متعارض ہوئی ہیں تو ابوساسان کی روایت اولی بالقبول ہے کیونکہ اس میں حضرت علی سے اس کے رفع کی تصریح ہے جبکہ عمیر کی ان سے روایت موقوف ہے اور جب مرفوع وموقوف کا آپس میں تعارض ہو تو مرفوع مقدم ہوگی، جہاں تک ابوساسان کی سند کے ضعف کا دعوی تو یہ مردود ہے، صحیح روایات کی تنقیص وتوہین کی بجائے تطبیق ہی اولی ہے جیسے بھی بن پڑے، بالفرض اگر ایک روایت وہم ہے تو روایتِ اثبات روایتِ نفی پر اولی ہوتی ہے پھر اس کی مساعد حضرت انس کی روایت بھی ہے اگرچہ قتادہ سے اس کے رواۃ کے ہاں اختلافِ الفاظ ہے بالفرض اگر دونوں کے مابین کلی تعارض ہے تو حضرت انس کی حدیث اس سے سالم ہے، شرابی کو اسی کوڑے مارنے کی حضرت عمر کی صنیع سے حدِ شراب نوشی اسی کوڑے ہونے پر استدلال کیا گیا، یہی ائمہ ثلاثہ کا قول ہے، شافعی کے دو میں ایک قول بھی یہی ہے، ابن منذر نے بھی یہی اختیار کیا، شافعی کا دوسرا قول۔اور یہی صحیح ہے، یہ ہے کہ حدِ خمر چالیس ہے! بقول ابن حجر احمد سے بھی یہ دونوں قسم کے اقوال منقول ہیں، عیاض کہتے ہیں شراب خوری میں حد کے وجوب پر اجماع ہے البتہ اسکی تقدیر میں اختلاف کیا ہے تو جمہور کا موقف ہے کہ یہ اسی ہے، اس نقلِ اجماع پر ابن دقیق، نووی اور ان کے اتباع نے بھی ان کے موافقت کی ہے، تعاقب کیا گیا کہ طبری اور ابن منذر وغیرہما نے اہلِ علم کی ایک جماعت سے نقل کیا کہ شراب میں کوئی حد نہیں اس میں دراصل تعزیری سزا ہے، ان احادیثِ باب سے ان کا استدلال ہوا کیونکہ یہ تعدادِ ضرب کی تعیین سے ساکت ہیں، ان کی صریح ترین روایت حدیثِ انس ہے جسکے بھی ارجح طریق میں چالیس پر جزم موجود نہیں

عبدالرزاق معمر کے حوالے سے ناقل ہیں کہ زہری سے پوچھا گیا کہ نبی کریم نے شراب میں کتنی ضربیں ماریں؟ تو کہا آپ نے اس میں کوئی حد مقرر نہیں کی، آپ حاضرین کو حکم دیتے تھے کہ شرابی کو تھپڑوں اور جوتوں سے ماریں حتی کہ کہتے اسے یہاں سے دور کردو، یہ بھی وارد ہے کہ اصلاً ہی آپ نے نہیں مارا، یہ ابوداؤد اور نسائی کی قوی سند کے ساتھ ابن عباس سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے شراب میں کوئی حد مقرر نہیں کی کہتے ہیں ایک شراب کے نشے میں دھت کو نبی اکرم کے پاس لایا جارہا تھا جب وہ حضرت عباس کے گھر کے قریب پہنچا تو پھدک کر ان کے پاس پہنچا اور ان سے چمٹ گیا، نبی اکرم سے اسکا ذکر کیا گیا تو آپ ہنس پڑے اور کسی شیَ کا حکم جاری نہیں کیا، طبری نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس سے نقل کیا کہ نبی کریم نے صرف آخری عمر میں شراب خوری میں مارا، غزوہ تبوک کے دوران ایک مدہوش شخص رات کو آپ کے کمرہ میں گھس گیا فرمایا کوئی ہاتھ پکڑ اسے اس کے ٹھکانے پر پہنچادے، جواب یہ ہے کہ وجوبِ حد پر اجماع اسکے بعد واقع ہوا کہ کیونکہ حضرت ابوبکر نے (اپنے دور میں) نبی اکرم کے فعل کی تحری کی تھی اور پھر نشہ باز کو مارا تھا تو اسے حد بنادیا اور اسی پر وہ مستمر رہے، بعد میں بھی اس پر استمرار رہا اگرچہ تعداد بارے اختلافِ رائے ہو، اسی پر حضرت عباس کے ساتھ چمٹ جانے والے شخص بارے ابن عباس کی حدیث کو محمول کیا جائیگا پھر اس میں شروع تعزیر ہوا ان احادیث کی بنیاد پر جن میں

تعداد مذکور نہیں پھر حد مشروع ہوئی اور اکثر اس کی صریحاً تعیین پر مطلع نہ ہو پائے مگر ان کا اعتقاد تھا کہ اس میں معین حد ضرور موجود ہے! اسی لئے حضرت ابوبکر نے عہد نبوی مین اس ضمن میں جو ہوا کی طلب وجستجو کی تو اسی پر معاملہ مستقر ہوا پھر حضرت عمر اور ان سے موافقت رکھنے والوں کی رائے بنی کہ چالیس سے تعداد بڑھا دی جائے یا تو بطریقِ استنباط بطورِ حد یا پھر تعزیراً، بقول ابن حجر باقی رہی یہ بات جو ایک حدیث میں وارد ہوئی کہ اگر کسی پر اس جرم میں تین مرتبہ حد لاگو کی جا چکی ہے پھر چوتھی مرتبہ اگر پی تو اسے قتل کر دیا جائے، ایک روایت میں پانچویں بار مذکور ہے، یہ حدیث سنن میں متعدد طرق کے ساتھ مخرج ہے اور اس کی اسانید قوی ہیں

ترمذی نے عدم قتل پر اجماع نقل کیا ہے، یہ اس مدت کے بعد پر محمول ہے جس میں ان کے غیر نے قول بالقتل نقل کیا جیسا کہ عبداللہ بن عمرو سے، اسے احمد، حسن بصری اور بعض اہلِ ظاہر نے نقل کیا، نووی نے مبالغہ کیا اور کہا یہ باطل قول ہے اور صحابہ ومن بعدہم کے اجماع کے مخالف ہے، اس بارے وارد حدیث منسوخ ہے یا تو اس حدیث کے ساتھ: (لا يَحِلُّ دَمُ امرئٍ مسلم إلا بإحدىٰ ثلاث) (یعنی کسی مسلمان کا خون کرنا سوائے تین وجہ کے حلال نہیں) یا اس امر کے ساتھ کہ ترکِ قتل پر منعقد ہونے والا اجماع اس کے نسخ پر دال ہے، ابن حجر کہتے ہیں بلکہ نسخ کی دلیل منصوص ہے اور یہ ابوداؤد کی زہری عن قبیصہ کے طریق سے اس قصہ میں روایت، کہتے ہیں ایک شخص کو لایا گیا اسے حد ماری دوبارہ پھر وہ (اسی جرم میں) لایا گیا اسے حد ماری ایک دفعہ پھر وہ پکڑا گیا اور حد نافذ کی پھر ایک دفعہ جرمِ شراب نوشی میں لایا گیا تو اسے حد ماری (فرفع القتل وكانت رخصته) (یعنی بطورِ رخصت قتل کا حکم مرفوع ہوا) اس بارے بسطِ قول اگلے باب میں ہوگا،

اس کی حد اسی قرار دینے والوں نے عہدِ عمری میں اس پر واقع اجماع سے استدلال کیا جہاں کبار صحابہ نے ان کی موافقت کی، تعقب یا گیا کہ حضرت علی نے حضرت عمر کو یہ مشورہ دیا تھا پھر حضرت علی نے اس سے رجوع کر لیا اور چالیس پر اقتصار کیا کیونکہ یہی وہ تعداد ہے جس پر حضرت صدیق اکبر کے عہد میں اتفاق ہوا اور ان کا استناد اس تعداد پہ تھا جو نبی اکرم کے زمانہ میں آپ کی موجودگی میں روبہ عمل آئی اور جو حضرت علی کا مشورہ تھا تو سیاقِ قصہ میں ہے کہ اس کا مقصد ومحرک شراب ونشہ میں منہمک ہونے والوں کی تادیب اور روع تھا کیونکہ بعض طرق میں ہے کہ انہوں نے سزا کو حقیر ومعمولی جانا تھا، اسی سے شافعیہ نے تمسک کیا تو کہا شراب نوشی کی کم از کم حد چالیس ہے اور اسی تک زیادت جائز ہے اور یہ زیادت تعزیری ہوگی اور اسی سے تجاوز جائز نہیں، اس امر پر استناد کیا کہ تعزیر امام کی صوابدید پر ہے تو حضرت علی کی موافقت سے حضرت عمر نے یہ رائے اختیار کی پھر حضرت علی نے رجوع کر لیا اور نبی اکرم کے فعل پر وقوف کیا اور حضرت ابوبکر اور حضرت عثمان نے بھی اس پر ان کی موافقت کی، جہاں تک ان کا قول کہ (وكُلٌّ سُنَّةٌ) تو اس کا مطلب یہ کہ چالیس پر اقتصار نبی اکرم کی سنت ہے او رصدیق اکبر نے بھی یہی اختیار کیا اور اسی تک وصول حضرت عمر کی سنت ہے تا کہ ان شرابخوروں کا سدِ باب ہو جنہوں نے چالیس ضربوں کی سزا کو معمولی جانا، ان کی موافقت کی ان صحابہ نے جن کا ذکر گزرا، ان کیلئے اس امر کی تسویغ یا تو ان کے اس اعتقاد نے کی کہ حدود میں قیاس کو روبہ عمل لانا جائز ہے، ان حضرات کی رائے پر جو اس سب کو حد کہتے ہیں اور یا انہوں نے چالیس سے زیادت کو تعزیر سمجھا اس امر پہ بناء کرتے ہوئے کہ تعزیر کے ساتھ قدرِ حد کو پہنچنا جائز ہے، شائد انہیں وہ حدیث نہ پہنچ سکی جس کا ذکر باب التعزیر میں ہوگا، اس کے ساتھ قیاس فی الحدود کے جواز کے قائلین نے تمسک کیا ہے، وہ اس ضمن میں

اجماعِ صحابہ کے مدعی ہیں، بہ وجودِ احتمال کے مدنظر ضعیف دعوی ہے

ابن حزم نے حنفیہ پر ان کے قول کہ قیاس کا حدود و کفارات میں کوئی دخل نہیں، کی وجہ سے تشنیع کی ہے حالانکہ طحاوی اور ان کے موافقین کا جزم ہے کہ حدِ خمر کا وقوع حدِ قذف پر قیاس سے ہوا ہے، اسی سے مالکیہ اور شافعیہ میں سے جواز کے قائلین نے تمسک کیا ، مانعین نے اس امر سے احتجاج کیا کہ حدود و کفارات کی مشروعیت بحسب المصالح ہوئی ہے، کبھی مختلف اشیاء باہم مشترک اور کبھی متساوی اشیاء باہم مختلف ہوتی ہیں اور اس کے علم کی سبیل سوائے نص کے کچھ نہیں، حضرت عمر کی صنیع کا جواب یہ دیا کہ ان کے حدِ قذف کے برابر حدِ شرابخوری کرنے سے لازم نہیں کہ سب کو حد قرار دیا بلکہ ان کا یہ فعل اس بات پر محمول ہے کہ انہیں اس امر کا پتہ نہیں چل سکا تھا کہ نبی اکرم نے اس ضمن میں چالیس ضربوں کی حد مقرر کی ہے کہ اگر علم ہوتا تو اس سے تجاوز نہ کرتے جیسے دیگر منصوص حدود میں نہیں کیا، اس امر پر متفق ہیں کہ کسی نص سے کوئی ایسا مفہوم مستنبط کرنا جائز نہیں جو اس پر ابطال کے ساتھ عائد ہوتا ہو، تو راجح یہی ہے کہ یہ زیادت تعزیری تھی، اس کی تائید ابوعبید کی غریب الحدیث میں صحیح سند کے ساتھ ابورافع عن ابن عمر کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ حضرت عمر کے پاس ایک شرابی کو لایا گیا تو مطیع بن اسود سے کہا اسے کل ضربیں مارنا تو اگلے دن حضرت عمر موقع پر پہنچے تو دیکھا کہ شدید ضربیں لگا رہے ہیں، پوچھا اب تک کتنی ضربیں لگا چکے ہو؟ کہا ساٹھ، کہا: (اِقتص منه بعشرين) بقول ابوعبید یعنی اپنی شدتِ ضرب کو باقی بیس (یعنی اسی میں سے) کا قصاص وعوض سمجھ لو (یعنی یہیں بس کرو) بقول ابوعبید اس حدیث سے ماخوذ ہوا کہ ضربِ شارب شدید نہ ہوگی اور یہ کہ نشہ کی حالت میں مارا نہ جائے گا کیونکہ انہیں حکم دیا تھا: (إذا أصبحت فاضربه) (یعنی صبح اس پہ سزا جاری کرنا) بیہقی کہتے ہیں اس سے ماخوذ ہوا کہ چالیس پر زیادت حد نہیں کہ اگر حد ہوتی تو شدتِ ضرب کے باعث کمی کرنا جائز نہ ہوتا کہ اسکا کوئی بھی قائل نہیں، صاحب المفہم سابق الذکر احادیث ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں یہ سب دال ہے کہ نبی اکرم کے عہد میں جو واقع ہوا وہ تادیباً وتعزیراً تھا اسی لئے حضرت عمر نے کہا تھا: (فإن النبی ﷺ لم يَسُنَّهُ) (یعنی نبی پاک نے اس ضمن کوئی خاص تعداد مقرر نہیں کی) تبھی صحابہ کیلئے اس میں اجتہاد کرنا سائغ ہوا جس کے نتیجہ میں اسے اخف الحدود کے ساتھ ملحق کر دیا، یہ ہمارے علماء کے ایک گروہ کا قول ہے

ان کا رد یہ قولِ علی کرتا ہے: (جلد النبی ﷺ أربعين) اسی طرح عہدِ صدیقی اور عہدِ عمری کی ابتدا میں چالیس کا وقوع پھر خلافتِ عثمان میں بھی تو اگر یہ حد ہوتی تو تقدیر مختلف ہوتی ، اسکے لئے موید اس امر پر اجماع کا وقوع ہے کہ شراب میں حد ہے اگرچہ چالیس یا اسی بارے اختلاف ہے! کہتے ہیں جواب یہ ہے کہ تحدید و تقدیر میں صحابہ سے منقول باہم مختلف ہے لہذا ان مختلف اقوال کے مابین جمع وتطبیق ضروری ہے، اس کا طریق یہ ہے کہ صحابہ کرام کی فہم یہ تھی کہ عہدِ نبوی میں اس ضمن میں جو ہوا وہ تادیباً تھا اس اصل سے جس کا مشاہدہ انہوں نے اختلافِ حال سے کیا، جب شراب نوشی میں اضافہ ہوا تو اسے اخف الحدود کے ساتھ ملحق کر دیا، اسے قرآن میں مذکور اس بات سے تقویت ملی کہ نشہ کی حالت میں افتراء و بہتان کا وجود تھا تو اس کا ہی بطورِ حد اثبات کر دیا اسی لئے حضرت علی نے حضرت عمر کے اس کوڑے مارنے کے عمل کو سنت قرار دیا پھر ان کیلئے ظاہر ہوا کہ چالیس پر اقتصار ہی اولیٰ ہے اس اندیشہ کی وجہ سے کہ کہیں مضروب کی موت واقع نہ ہو جائے اور دیت کا ادا کرنا واجب ہو اور اس سے ان کی مراد اسی تھی، اسی کے ساتھ ان کے قول: (

لم یسنه) اوران کی تصریح کہ نبی اکرم نے چالیس ضربیں لگائی تھیں، کے مابین تطبیق دی جائے گی، کہتے ہیں اس بحث کی غایت یہ ہے کہ شراب میں ضرب تعزیر ہے جواسکی غایت پر زیادت سے مانع ہے اور یہ مختلف فیہا ہے، کہتے ہیں صحابہ سے واقع ہونے والے استنباط کا حاصل یہ ہے کہ انہوں نے نشہ کو قذف کے قائمقام کیا کیونکہ اکثر اس حالت میں اسکا بھی وقوع ہوتا تھا تو اس کا اسے حکم عطا کر دیا، یہ قائلینِ بالقیاس کی اقوی دلائل میں سے ہے، یہ قصہ مشہور ہوا اور اس زمانہ میں کسی نے انکار نہ کیا

لکھتے ہیں بعض اہلِ نظر نے اعتراض کیا ہے کہ اگر حدِ سکر کا حدِ قذف کے ساتھ الحاق سائغ ہو تو اس کے لئے زنا اور قتل کا حکم کیوں نہ لگایا جائے کیونکہ اس حالت میں ان کا بھی صدور ہوسکتا ہے تو پھر چاہئے یہ تھا کہ اسی کوڑے اسے مارتے جسے نشہ چڑھتا اور جسے نہ چڑھتا اسے اسی نہ مارتے، کہتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ مظنہ غالباً قذف بارے موجود ہے (یعنی نشہ کی حالت میں اول فول بکتے ہوئے کسی پہ تہمت لگانے کا امکان اغلباً موجود ہے) جبکہ زنا اور قتل بارے نادر ہے، شارب پر اسلئے حد نافذ کی چاہے نشہ نہ بھی چڑھا ہوتا کہ اس سے روکنے میں مبالغہ ہو کیونکہ قلیل کثیر کا داعی ہوتا ہے اور کثیر (مقدار میں شراب پینے) سے اکثر نشہ ہو جاتا ہے اور یہی مظنہ ہے، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ وہ زنا میں مجرد ایلاج کی صورت میں اقامتِ حد پر متفق ہیں اگرچہ وہ متلذذ نہ ہوا ہو اور نہ انزال ہوا ہو اور نہ ہی یہ عمل مکمل ہوا ہو

بقول ابن حجر حدِ شراب نوشی کے سلسلہ میں ہمیں چھ اقوال ملتے ہیں: اول یہ کہ نبی اکرم نے اس میں کوئی معلوم حد مقرر نہیں فرمائی بلکہ ہر شراب خور کے ساتھ اس کے حسبِ حال مناسب سلوک کیا جاتا تھا بقول ابن منذر بعض اہلِ علم کہتے ہیں نبی اکرم کے پاس ایک شرابی کو لایا گیا تو آپ نے اسکی ضرب وتبکیت (یعنی مارنے اور ڈانٹ ڈپٹ کرنے) کا حکم دیا تو یہ دال ہے کہ اس میں کوئی حد نہیں بلکہ اس میں تنکیل وتبکیت ہے (تنکیل یعنی باز آنے کی راہ اور سبیل) اگر یہ کام علی سبیل الحد ہوتا تو آپ واضح طور پر اس کا بیان فرما دیتے، کہتے ہیں عہدِ عمری میں جو کثرت سے شراب نوشی ہوئی تو انہوں نے صحابہ کرام سے مشاورت کی تو اگر نبی اکرم کی طرف سے کوئی سزا مقرر ہوتی تو وہ اس سے تجاوز نہ کرتے جیسے حدِ قذف میں تجاوز نہ کیا حالانکہ اسکے مرتکب بھی کثیر ہوئے اور فحش الزام تراشیاں کرنے لگے تو ان کی رائے اس بات پر ٹھہری کہ اسے حدِ قذف کی مانند کر دیں، اس پر اس امر سے استدلال کیا کہ شراب نوشی اکثر بہتان طرازی یا اس کی مشابہت پر منتج ہوتی ہے پھر اسی تقدیر پر وقوف کی طرف معاملہ کا ٹھہرنا جو عہدِ نبوی میں تھا ہماری اس بات کی صحت پر دال ہے کیونکہ تحدید باربعین بارے حضرات علی وانس سے منقول روایات باہم مختلف ہیں تو اولیٰ یہی ہے کہ نبی اکرم کے عہد میں واقع کم از کم ضرب سے تجاوز نہ ہو کیونکہ یہی امر محقق ہے چاہے اسے حد سمجھیں یا تعزیر

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی حد چالیس ہے، اس سے تجاوز درست نہیں، سوم بھی اس کا مثل ہے لیکن حاکم کو اختیار ہے کہ اسی تک لے جائے، اور کیا زیادت حد میں شامل ہو گی یا اسے تعزیر کہیں؟ اس بارے دو اقوال ہیں، چوتھا قول یہ کہ اسی ہیں اس سے زائد جائز نہیں، پانچواں قول بھی یہی مگر ان کے نزدیک اسی سے زیادت بھی تعزیراً جائز ہے! چھٹا یہ کہ اگر کسی کو تین مرتبہ شراب نوشی کی حد ماری جا چکی ہے پھر چوتھی مرتبہ پی تو اس کا قتل واجب ہے، بعض نے پانچویں مرتبہ میں قتل واجب قرار دیا، یہ چھٹا قول اول سے طرف ابعد میں ہے اور دونوں شاذ ہیں، میرے خیال میں اول کی طرف بخاری کا میلان ہے کہ انہوں نے اصلا ہی تعداد بارے کوئی ترجمہ قائم نہیں کیا اور نہ عددِ صریح بارے یہاں کوئی مرفوع روایت تخریج کی ہے، چالیس سے عدم زیادت کے قائلین نے اس امر سے تمسک کیا

ہے کہ حضرت ابوبکر نے عہدِ نبوی کی صنیع کی تحری کی تو اسے چالیس پایا تو اسی پر عمل پیرا ہوئے اور ان کے زمانہ میں اس کا کوئی مخالف بھی معلوم نہیں، اگر سکوت کو اجماع کہیں تو یہ اجماع ہے اور عہدِ عمری میں جو معاملہ ہوا یہ اس سے سابق ہے اور اسی سے تمسک اولیٰ ہے کیونکہ اس کا مستند فعلِ نبوی ہے اسی لئے حضرت علی نے اس کی طرف رجوع کر لیا اور حضرت عثمان کے زمانہ مین ان کے اور دیگر صحابہ کرام کے سامنے اسی پر اکتفاء کیا، ان میں عبداللہ بن جعفر بھی تھے جن کے ہاتھوں یہ حدلاگو کرائی اور حسن بن علی بھی، تو اگر سکوت اجماع ہے تو یہی آخری معاملہ ہے تو اس کی ترجیح مناسب ہے

جوازِ زیادت کے قائلین نے عہدِ عمری میں متحقق زیادت سے تمسک کیا، بعض نے چالیس ضربات کا جواب یہ دیا کہ مضروب غلام تھا، یہ بعید ہے تو دونوں امر کو محتمل ہے کہ یہ حد ہو یا تعزیر؟ اسی سے زائد کو تعزیر کہنے والوں کا تمسک کتاب الصیام میں گزری اس روایت سے ہے کہ حضرت عمر نے رمضان میں ایک شراب خور کو حد ماری پھر اسے شام جلا وطن کر دیا اور ابن ابوشیبہ کی اس روایت کے ساتھ کہ حضرت علی نے نجاشی نامی ایک شاعر کو اسی ضربیں ماریں پھر اگلے دن اس بنا پر مزید بیس ماریں کہ اس نے رمضان میں یہ حرکت کرنے کی جرات کی، آگے زانی کو جلا وطن کرنے کی بحث میں حد وتعزیر کے مابین جمع کرنے کے جواز بارے بحث آئے گی، چوتھی یا پانچویں مرتبہ میں واجب القتل ہونے کے قائلین نے آمدہ باب میں مذکور سے تمسک کیا ہے وہیں اسکی بحث ہوگی، ان سابق الذکر چھ اقوال میں ایک بحث یہ بھی ہے کہ آیا مارنا کوڑے کے ساتھ متعین ہے یا اس کے ماسوا کے ساتھ؟ یا دونوں طرح جائز ہے؟

حدِ شراب نوشی کے ثبوت میں اجماع ہے اور یہ کہ اس میں قتل نہیں چالیس اور اس کا اختلاف ہمیشہ سے موجود رہا ہے اور یہ آزاد مسلمان کے ساتھ خاص ہے جہاں تک ذمی تو اس پر اس ضمن میں کوئی حد نہیں، احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ ذمیوں پر بھی حد ہے ان سے یہ بھی منقول ہے کہ اگر نشہ چڑھے تو، ان کے ہاں صحیح قول جمہور کی مثل ہے، جو حالتِ غلامی میں ہے تو اس پر نصف حد ہے البتہ ابوثور اور اہلِ ظاہر کے نزدیک آزاد ہو یا غلام دونوں کی حد ایک جیسی ہے، اس میں چالیس سے کمی نہ کی جائے گی، اسے ابن عبدالبر وغیرہ نے ان سے نقل کیا، ابن حزم نے اہلِ ظاہر کی۔ حالانکہ وہ خود بھی ظاہری ہیں۔ مخالفت کرتے ہوئے جمہور کی موافقت کی۔

5 - باب مَا يُكْرَهُ مِنْ لَعْنِ شَارِبِ الْخَمْرِ وَإِنَّهُ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنَ الْمِلَّةِ

(شرابخور کو ملعون کہنے کی کراہت اور یہ کہ وہ اس کے باعث ملت سے خارج نہیں)

(یعنی اگر دیگر فرائض پر عمل پیرا ہے تو) اس سے حدیثِ باب جس میں شراب خور پر لعنت سے نہی ہے اور بابِ اول کی حدیث جس میں گزرا: (لایشرب الخمر وھو مؤمن) کے مابین تطبیق کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ اس سے مراد کمالِ ایمان کی نفی ہے، یہ نہیں کہ کلیۃً وہ ملت سے خارج ہو جائے گا، یہاں کراہت سے تعبیر کرنا اشارہ ہے کہ نہی اس کے حق میں برائے تنزیہہ ہے جو مستحقِ لعن ہے جب لعنت کرنے والا محض السبب کا قصد کرے (یعنی اسے باز رکھنے اور نصیحت کرنے میں اس کا سہارا لے) نہ کہ اس کے معنائے اصلی کا جو اللہ کی رحمت سے ابعاد ہے، لیکن جب اس کا قصد کر کے کسی پر لعنت بھیجے تو یہ حرام ہے بالخصوص اس کی نسبت جو لعنت کا مستحق نہیں جیسے یہ شخص جو اللہ اور اسکے رسول کا محب تھا پھر اسکے جرم کی پاداش میں اقامتِ حد بھی ہو چکی ہے بلکہ اسکے لئے تو توبہ و

مغفرت کی دعا دینا مندوب ہے جیسا کہ سابقہ باب میں حدیثِ ابو ہریرہ کی شرح کے اثناء اس کی تقریر گزری، اس تفصیل کے سبب اس ترجمہ میں (كراهية لعن شارب الخمر) قسم کی عبارت سے عدول کر کے یہ مذکور الفاظ استعمال کئے، اس تقدیر پر کسی فاسق معین پر مطلقا لعنت بھیجنے کے منع ہونے پر کوئی حجت نہیں، بعض نے کہا ممانعت دورِ نبوی کے ساتھ خاص ہے تا کہ عدم انکار کی صورت میں شارب یہ نہ سمجھے کہ وہ اسی کا مستحق ہے تو بسا اوقات شیطان اس کے دل میں وسواس ڈال سکتا ہے جس سے وہ فتنہ میں پڑ جائے! اسی طرف آپ نے: (لا تكونوا عون الشيطان الخ) کے ساتھ اشارہ کیا تھا، بعض نے کہا مطلقا (لعنت بھیجنے کی) ممانعت اس کے حق میں ہے جس پر حد لاگو کی جا چکی ہو کیونکہ حد کی اقامت سے اس کا یہ گناہ مکفر ہوا، بعض نے کہا مطلقا ممانعت ذی زلت (یعنی جو اچھا مسلمان ہے بس قدم پھسل گیا) کے حق میں اور مطلقا جواز مجاہر (یعنی عادی اور علی الاعلان گناہ کے کام کرنے والے) کے حق میں ہے، ابن منیر نے اس قول کی تصویب کی ہے کہ مطلقاً ممانعت کسی معین اور جواز غیر معین کے حق میں ہے (یعنی کسی شخص کا نام لے کر لعنت نہ کی جائے بلکہ کسی فعلِ شنیع کا حوالہ دے کر اس کے مرتکب پر لعنت بھیجی جائے) کیونکہ غیر معین کے حق میں لعنت بھیجنا اس سے فعل کے ارتکاب سے زجر ہے جبکہ نام لے کر ایسا کرنا اذیٰ وسبّ ہے اور مسلمان ئی ایذاء رسانی سے نہی ثابت ہے! معین پر لعنت کرنے کے مجیزین نے اس امر سے احتجاج کیا کہ نبی اکرم نے ہر مستحق لعنت پر لعن کیا۔ ہے تو معین وغیر معین اس سلسلہ میں برابر ہوئے، تعاقب کیا گیا کہ ایسا آپ نے بوصف الابہام کیا، اگر اجرائے حد سے قبل اس پر لعنت بھیجنا جائز ہوتا تو حد کے بعد بھی اسکا استمرار ہوتا جیسے حد مارنے کے ساتھ تغریب (یعنی جلاوطن کرنا) ساقط نہیں ہوتی پھر یہ بھی کہ غیر معین کا اس سے حصہ نہایت یسیر ہے

نووی اذکار میں لکھتے ہیں جہاں تک کسی معین انسان کے خلاف بد دعا کرنا ان میں سے جو معاصی میں سے کسی شئ کے ساتھ متصف ہوں تو ظاہرِ حدیث کی رو سے یہ حرام نہیں، غزالی نے اسکی تحریم کی طرف اشارہ کیا اور باب (الدعاء على الظلمة) میں اس بارے صحیح احادیث وارد کر کے لکھتے ہیں لعن کے معنی میں ہی کسی انسان پر دعاء بالسوء کرنا ہے حتی کہ ظالم کے خلاف بھی جیسے مثلا یہ کہنا: (لا أصَحَّ الله جسمه) (یعنی اللہ اسکے جسم کو صحیح نہ کرے) اور یہ سب مذموم ہے اولی یہی ہے کہ غزالی کی کلام کو اول پر محمول کیا جائے! جہاں تک جواز پر دال احادیث جیسا کہ نووی نے ایک شخص کی بابت جس نے آپ کی ہدایت کہ دائیں ہاتھ سے کھاؤ، کے جواب میں کہا تھا میں ایسا نہیں کرسکتا تو نبی اکرم کے قول: (لا استطَعتَ) (یعنی تم نہ ہی کر سکو) کو ذکر کیا اور لکھا اس میں دلیل ہے کہ حکمِ شرعی کی مخالفت کرنے والے کے خلاف بد دعا کرنا جائز ہے، یہاں وہ اجرائے حد سے قبل اسکے جواز اور بعد ازاں اس کے منع ہونے کی طرف مائل ہیں، بخاری کی صنیع اس کے متصف پر بغیر اسکے نام کی تعیین کئے لعن کو مقتضی ہے تو اس سے دونوں مصلحتوں کے مابین جمع ہو جائے گا کیونکہ معین پر لعن اور اس کے خلاف بد دعا کرنا اسے تمادی (یعنی ضد میں آ کر کرتے رہنا) پر ابھار سکتا یا قبولِ توبہ سے اسے مایوس کر سکنے کا محرک ہوسکتا ہے بخلاف اس کے کہ صرف کسی فعلِ قبیح کے ساتھ متصف کا ذکر کیا جائے کہ اس میں اس کے ارتکاب سے زجر وردع ہے اور اسکے فاعل کو اس سے اقلاع (یعنی ترک کر دینا) کا باعث ہوسکتا ہے، اسے لونڈی کی تثریب (یعنی ملامت کرنے) سے نہیِ نبوی سے تقویت ملتی ہے جسے زنا کے جرم میں حد لگائی گئی تھی، آگے اس کا ذکر آ رہا ہے ہمارے شیخ امام بلقینی نے لعنِ معین کے جواز پر اس عورت کے بارہ میں وارد حدیث سے احتجاج کیا جسے اس کا شوہر ہمبستری کیلئے بلائے اور وہ انکار کر دے تو فرمایا اس

حال میں وہ رات گزارے گی کہ صبح تک فرشتے اس پر لعنت بھیجتے رہیں گے، یہ صحیح میں ہے! ہمارے ملاقاتی بعض اہلِ علم نے اس میں اس بنا پر توقف کیا کہ یہاں تو فرشتوں کا ذکر ہے تو ان کے ساتھ جوازِ اقتداء پر اس سے استدلال کرنا محلِ نظر ہے، بفرضِ تسلیم حدیث میں کسی کے نام کا تو ذکر نہیں (مگر فرشتوں کے مدنظر تو خاص ومعین خاتون ہے) ہمارے شیخ نے جو کہا وہ اقوی ہے کہ فرشتے معصوم ہیں ار معصوم کی اقتداء و تاسی مشروع ہے اور بحث کا موضوع لعنِ معین کا جواز ہے اور وہ یہاں موجود ہے۔

6780 - حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنِي اللَّيْثُ قَالَ حَدَّثَنِي خَالِدُ بْنُ يَزِيدَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي هِلاَلٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ أَنَّ رَجُلاً عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ كَانَ اسْمُهُ عَبْدَ اللَّهِ وَكَانَ يُلَقَّبُ حِمَارًا وَكَانَ يُضْحِكُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ قَدْ جَلَدَهُ فِي الشَّرَابِ فَأُتِيَ بِهِ يَوْمًا فَأَمَرَ بِهِ فَجُلِدَ فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ اللَّهُمَّ الْعَنْهُ مَا أَكْثَرَ مَا يُؤْتَى بِهِ .فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لاَ تَلْعَنُوهُ فَوَاللَّهِ مَا عَلِمْتُ أَنَّهُ يُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَه

ترجمہ: حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک کے دور میں ایک شخص کا نام عبداللہ اور لقب حمار تھا، یہ نبی پاک کو ہنسایا کرتا تھا اور آپ نے اس کو شراب پینے پر مارا بھی تھا پھر ایک روز نبی اکرم کی خدمت میں لایا گیا (کہ اس نے شراب پی ہے) تو آپ نے اسے زدوکوب کرنے کا حکم دیا، حاضرین میں سے ایک شخص نے کہا اے اللہ! اس پر لعنت کر کہ کس قدر (شراب پینے کے جرم میں) اسے نبی پاک کی خدمت میں لایا جاتا ہے، آپ نے فرمایا اس پہ لعنت مت کرو، قسم ہے اللہ کی! میں جانتا ہوں کہ یہ اللہ اور رسول سے محبت رکھتا ہے۔

(و كان يلقب حمارا) واقدی نے اپنی مغازی میں عبد الحمید بن جعفر عن ابیہ کے حوالے سے غزوہ خیبر کا ذکر کرتے ہوئے لکھا کہ صعب بن معاذ کے قلعہ سے کافی مال غنیمت ملا کپڑوں وغیرہ کا ذکر کر کے لکھتے ہیں: (و زقاق خمر فأريقت و شرب يومئذ من تلك الخمر رجلٌ يقال له عبد الله الحمار) (یعنی اس دن شراب کے مٹکے بہادئے گئے اس شراب سے اس روز عبداللہ حمار نے شراب پی لی) اس حدیثِ باب سے واضح ہوا کہ حمار اس کا لقب تھا، ابن عبد البر نے تجویز کیا کہ یہ عبداللہ بن نعیمان ہو سکتے ہیں حدیثِ عقبہ بن حارث میں جن کا مبہماً ذکر ہوا تو نعیمان کے ترجمہ میں لکھا ان کا ایک بیٹا شراب میں منہمک تھا تو نبی اکرم نے اس پر ضربیں لگائیں مگر خود یہ مردِ صالح تھے تو اس پر نعیمان اور ان کے بیٹے دونوں کو شراب نوشی کے جرم میں حد ماری گئی، اسے انہوں نے الفاکہہ میں زبیر بن بطار کی محمد بن عمرو بن حزم سے منقول روایت سے تقویت دی جس میں ہے کہ مدینہ کا ایک شخص شراب نوشی کرتا تھا اسے نبی اکرم کے پاس لایا جاتا تو آپ اسے اپنے جوتے سے مارتے اور صحابہ کو حکم دیتے جو جوتوں کے ساتھ مزید تواضع کرتے اور اس پر مٹی پھینکتے، جب کثرت سے اس کا یہ معاملہ ہوا تو ایک مرتبہ ایک شخص نے اسے ملعون کہہ دیا تو نبی اکرم نے اسے فرمایا ایسا نہ کہو کہ یہ اللہ اور اسکے رسول کا محبّ ہے، حدیثِ عقبہ میں رواۃ کے الفاظ باہم مختلف ہوئے ہیں کہ آیا شارب نعیمان تھے یا ابن نعیمان؟ تو راجح یہ ہے کہ نعیمان تھے تو یہ یہاں مذکور کے غیر میں کیونکہ عبد اللہ کا یہ واقعہ خیبر کے زمانہ کا ہے تو یہ نعیمان کے قصہ سے سابق ہے کیونکہ حضرت عقبہ مسلمة الفتح میں سے ہیں (یعنی جو لوگ فتح مکہ کے بعد مسلمان ہوئے تھے) اور فتح مکہ غزوہ خیبر کے تقریبا

بیس ماہ بعد ہوئی اور اشبہ یہی ہے کہ عبد الرحمان بن ازہر کی روایت میں وہی مذکور ہیں کیونکہ اس واقعہ کے مشاہدین میں فتحِ مکہ کے بعد مسلمان ہونے والے عقبہ بن حارث ہیں لیکن ان کی حدیث میں ہے کہ نعیمان کو گھر کے اندر حد ماری گئی جبکہ ابن ازہر کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم کے پاس انہیں خالد بن ولید کے رحل کے قریب لایا گیا، تطبیق بھی ممکن ہے کہ انہوں نے حضرت خالد کے رحل پر بیت کا لفظ استعمال کیا گویا یہ بالوں سے بنا گھر تھا (یعنی خیمہ) تو اگر ایسا ہی ہے تو یہ وہی ہیں جو ابو ہریرہ کی حدیث میں مذکور ہیں کیونکہ دونوں میں ہے کہ نبی اکرم نے صحابہ سے فرمایا: (بَكِّتُوهُ)۔

(وكان يضحك رسول الله) یعنی آپ کی مجلس میں کوئی ایسی بات کہتا یا ایسا فعل کرتا جس سے آپ کو ہنسی آجاتی، ابو یعلی نے ہشام بن سعد عن زید بن اسلم کے طریق سے اسی سندِ باب کے ساتھ نقل کیا ہے کہ حمار کے لقب سے ملقب ایک شخص تھا جو نبی اکرم کو گھی اور شہد کا ڈبہ ہدیہ دیا کرتا تھا جب اس کا مالک اس سے آکر اس کا تقاضہ کرتا تو وہ اسے نبی اکرم کے پاس لے آتا اور کہتا اسے اس کا سامان دے دیں (گویا ہدیہ کہہ کر جو چیزیں وہ دیتا وہ دراصل کسی اور شخص کا سامان ہوتا تھا) نبی اکرم بس مسکرا دیتے اور اسے دینے کا حکم دیتے! محمد بن عمرو بن حزم کی حدیث میں (يحب الله ورسوله) کے بعد ہے کہ مدینہ میں کوئی تاجر داخل نہ ہوتا مگر وہ اس سے کچھ خرید لیتا اور نبی اکرم کے پاس لے آتا اور کہتا یا رسول اللہ یہ آپ کیلئے ہدیہ ہے پھر اس کا مالک رقم کا تقاضہ کرنے آتا اور کہتا اسے قیمت چکا دیں، آپ فرماتے تم نے مجھے یہ ہدیۃً نہ دیا تھا؟ وہ کہتا یہ میرا تو تھا ہی نہیں، آپ ہنس پڑتے اور صحابہ کو اس کی قیمت ادا کرنے کو کہتے، اس سے تقویت ملتی ہے کہ صاحبِ ترجمہ اور نعیمان ایک ہی شخصیت ہیں۔

(قد جلده في الشراب) یعنی نشہ آور مشروب پینے کی پاداش میں، عبد الرزاق کی معمر عن زید بن اسلم کے طریق سے اسی روایت میں چار مرتبہ اجرائے حد کا ذکر ہے۔ (يوما) تو واقدی کے ہاں سفیان نے اس دن کا اور شراب کی نوعیت کا ذکر کیا ان کی روایت میں اجرائے حد کے ضمن میں (مرارا) مذکور ہے (یعنی کئی مرتبہ)۔ (فجلد) روایتِ واقدی میں ہے: (فأمر به فخُفِقَ بالنعال) (یعنی چھتر ول کی گئی) اس پر قولہ: (فجلد) کا مطلب ہے کہ ایسی ضرب لگائی جو جسم کو پہنچی، اس سے اخذ کیا جا سکتا ہے کہ یہی ہیں جو بابِ اول کی حدیث میں مذکور ہیں۔ (قال رجل الخ) کسی جگہ اس شخص کا نام نہیں پڑھا پھر واقدی کے ہاں: (فقال عمر) پایا۔ (ما يؤتى به) واقدی کے ہاں: (ما يضرب) ہے روایتِ معمر میں ہے: (ما أَكْثَرَ ما يَشْرَبُ وما أكثر ما يُجْلَدُ)۔ (لا تلعنوه) واقدی کی روایت میں ہے: (لا تفعل يا عمر) اس سے اتحادِ قصتین کے مدعی تمسک کر سکتے ہیں مگر یہ بعید ہے دونوں واقعوں میں اس اختلاف کے مدنظر جس کا بیان گزرا، تطبیق بھی ممکن ہے بایں طور کہ نعیمان اور ابن نعیمان دونوں کے ساتھ یہ واقعہ پیش آیا اور یہ کہ اسکا نام عبداللہ اور لقب حمار تھا۔

(إنه يحب الله الخ) اکثر کے ہاں کسرِ ہمزہ کے ساتھ ہے ابن سکن کے نسخہ میں فتح وکسر دونوں جائز ہیں بعض کے بقول روایۃً ہمزہ کی زبر کے ساتھ ہے اس طور کہ (ما) نافیہ ہے جو معنی کا اس کے عکس کی طرف احالہ کرے گا، بعض شراحِ مصابیح نے غرابت سے کام لیتے ہوئے (ما) کو موصولہ قرار دیا اور (إن) اپنے اسم وخبر کے ساتھ (علمت) کے دو مفعولوں کے قائمقام ہوا ہے کیونکہ یہ منسوب اور منسوب الیہ پر مشتمل ہے اور (إنه) کی ضمیر موصول کی طرف عائد ہے اور موصول اپنی صفت کے ساتھ مبتدا محذوف کی خبر ہے

جس کی تقدیر ہے: (هو الذی علمت) اور جملہ جوابِ قسم میں ہے، بقول طیبی اس میں تعسف ہے بقول صاحب المطالع ما موصولہ اور (انه) کسرِ ہمزہ کے ساتھ مبتدا ہے بعض نے اس پر زبر پڑھی اور اسے علمت کا مفعول بنایا بقول طیبی اس پر (علمت) بمعنی (عرفت) ہے اور (إنه) موصول کی خبر ہے، ابوالبقاء اعراب الجمع میں لکھتے ہیں ما زائدہ ہے ای (فو الله علمت أنه) اس پر ہمزہ مفتوح ہے، کہتے ہیں محتمل ہے کہ مفعول محذوف ہو ای (ما علمت علیه أو فیه سوء ا) پھر استیناف کرتے ہوئے کہا: (إنه یحب الله ورسوله) ابن سکن کی روایت سے منقول ہے کہ تائے مفتوح خطابِ تقریری کیلئے ہے اس پر ہمزہ پر زیر و زبر دونوں صحیح ہیں، زیر بطور جوابِ قسم اور زبر علمت کے مفعول کے طور سے، ایک قول ہے کہ ما زائدہ برائے تاکید ہے اور تقدیر ہے: (لقد علمت) بقول ابن حجر المطالع میں مذکور ہے کہ بعض روایات میں ہے: (فو الله لقد علمت) اس پر ہمزہ مفتوح ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ ما مصدریہ ہو اور (إن) مکسور ہو کیونکہ یہ جوابِ قسم ہے! طیبی کہتے ہیں ما کو نافیہ ٹھہرانا اظہر ہے، قسم کا اقتضاء ہے کہ وہ حرفِ قسم اور (أن) اور لام کے ساتھ ملتقی ہو بخلاف موصولہ کے اور اس لئے کہ جملہ قسمیہ کو انکار کی تقریر کرتے ہوئے معنائے نفی کی تاکید کیلئے لایا گیا، اسکی تائید یہ امر کرتا ہے کہ شرح السنہ میں ہے: (فو الله ما علمت إلا أنه قال) تو اس روایت میں معنائے حصر دوسری روایت میں تائے خطاب کے بمنزلہ ہے، مخاطب پر انکارِ مزید کے ارادہ سے، بقول ابن حجر ابوذر کی کشمیہنی سے نقلِ صحیح بخاری میں وہی عبارت ہے جو شرح السنہ کے حوالے سے ذکر کی، اسماعیلی کی ابوزرعہ رازی عن یحیی بن بکیر شیخ بخاری کے طریق سے روایت میں ہے: (فو الله ما علمت أنه لَیُحِبُّ الله ورسوله) اس کے ساتھ صحیح ہے کہ ما زائدہ ہو اور یہ بھی کہ ظرفیہ ہو ای (مدة علمی) معمر اور واقدی کی روایتوں میں ہے: (فإنه یحب الله ورسوله) یہی محمد بن عمرو بن حزم کی روایت میں ہے اور اس میں کوئی اشکال نہیں کیونکہ یہ آپ کے قول: (لا تفعل یا عمر) کی تعلیل کے بطور وارد ہے

اس حدیث کے منجملہ فوائد میں سے جوازِ تلقیب ہے اس بارے کتاب الادب میں کلام ہوئی، یہ یہاں اس امر پر محمول ہے کہ وہ اسے ناپسند نہ کرتے تھے یا یہ علی سبیل التعریف مذکور رہا کیونکہ عبداللہ نام کے اشخاص کثیر تھے، اس فعلِ مذکور پر اس اقدام کی وجہ سے غباوت کی طرف منسوب کرتے ہوئے ان پر اس لفظ کا اطلاق کیا تاکہ اس سے باز آئیں (مگر: وکان یلقب حمارا، کا جملہ اس تاویل کیلئے راد ہے) اس میں ان حضرات کا رد ہے جو دعوی کرتے ہیں کہ کبائر کا مرتکب کافر ہو جاتا ہے کیونکہ انہیں ملعون کہنے سے نہی فرمائی اور ان کیلئے دعائے خیر کا حکم دیا، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ نہی کے ارتکاب اور اللہ اور اس کے رسول سے محبت کے موجود ہونے کے مابین مرتکب کے دل میں کوئی تنافی نہیں کیونکہ آنجناب نے اس شخص کے بارہ میں بتلایا کہ وہ اللہ اور اسکے رسول کا محبّ ہے اور یہ بھی کہ ارتکابِ معصیت کا تکرار بھی اس محبت کو اس سے نکال نہیں سکتا، اس سے سابق الذکر اس تقریر کی بھی تائید ملی کہ شاربِ خمر سے نفیِ ایمان سے مراد کلیۃً اس کا زوال نہیں بلکہ یہ نفیِ کمال ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ قلبِ عاصی میں اللہ و رسول کی محبت کے وجود کا استمرار اس امر کے ساتھ مقید ہو کہ وہ وقوعِ معصیت پر نادم ہوا ہو اور اس پر حد لاگو کی گئی ہو جس سے اس کا یہ گناہ مکفر ہوا بخلاف اس کے جس کے ساتھ ایسا معاملہ نہ ہوا کیونکہ تکرارِ ذنب سے اندیشہ ہے کہ اس کے دل میں اس کی مہر لگا دی جائے جس سے اس محبت کا سلب ہو جائے، اس سے چوتھی یا پانچویں بار شراب پینے کے مرتکب کے قتل کے امرِ وارد کا نسخ بھی ثابت ہوا، ابن عبدالبر نے ذکر کیا ہے کہ اس شخص کو

شراب خوری کے الزام میں پچاس سے زیادہ مرتبہ لایا گیا تھا، امرِ منسوخ کو امام شافعی سے حرملہ اور ابو داؤد، احمد، نسائی، دارمی اور ابن منذر نے۔ ابن حبان نے حکمِ صحت لگایا، ابوسلمہ بن عبد الرحمٰن عن ابو ہریرہ سے مرفوعاً نقل کیا کہ اگر نشہ کرے تو مارو پھر کرے تو مارو پھر کرے تو مارو اور اگر پھر کرے تو اسے قتل کر دو، بعض کے ہاں: (فاضربوا عنقه) ہے، انہی کی عبد الرزاق، احمد، ترمذی کے ہاں معلقاً اور نسائی کے ہاں سہیل بن ابو صالح عن ابیہ کے حوالے سے روایت میں ہے کہ شراب خوروں کو تین مرتبہ تو مارو اور اگر چوتھی مرتبہ پئیں تو قتل کر دو، عاصم بن بہدلہ عن ابو صالح سے بھی یہی مروی ہے چنانچہ ابو بکر بن عیاش نے ان کے حوالے سے ابو صالح عن ابو سعید سے ذکر کیا، ابن حبان نے بھی عثمان بن ابو شیبہ عن ابو بکر سے اسے نقل کیا

اسے ترمذی نے ابو کریب عنہ سے نقل کیا اور (عن معاوية) کہا بجائے (أبو سعيد) کے اور یہی محفوظ ہے، ابو داؤد نے بھی ابان عطار عنہ سے یہی ذکر کیا، ثوری اور شیبان بن عبد الرحمٰن وغیر ہما نے عاصم سے ان کی متابعت کی، ثوری کے عاصم سے یہ الفاظ ہیں: (ثم إن شرب الرابعة فاضربوا عنقه) ابو داؤد کے ہاں ابان کی روایت میں ہے: (ثم إن شربوا فاجلدوهم) تو چار مرتبہ یہ ذکر کیا پھر کہا: (إن شربوا فاقتلوهم) پھر ابو داؤد نے اسے حمید بن یزید عن نافع عن ابن عمر سے تخریج کیا اور یہ الفاظ نقل کئے: (وأحسبه قال في الخامسة ثم إن شربها فاقتلوه) کہتے ہیں حدیثِ عطیف میں بھی پانچویں مرتبہ میں یہ مذکور ہے بقول ابو داؤد عمر بن ابو سلمہ کی اپنے والد اور سہیل بن ابو صالح عن ابیہ کلاہما عن ابو ہریرہ سے روایت میں چوتھی مرتبہ میں یہ مذکور ہے اور یہی ابن ابو نعیم کی ابن عمر سے روایت میں ہے، عبد اللہ بن عمرو بن عاص اور شرید کی روایتوں میں بھی یہی ہے معاویہ کی روایت میں ہے: (فإن عاد في الثالثة أو الرابعة فاقتلوه) ترمذی اس کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں اس باب میں حضرات ابو ہریرہ، شرید، شرحبیل بن اوس، ابو رمداء، جریر اور عبد اللہ بن عمرو سے بھی روایات ہیں! بقول ابن حجر ابو ہریرہ کی حدیث ذکر کی، شرید جو کہ ابن اوس ثقفی ہیں کی روایت احمد، دارمی اور طبرانی نے۔ حاکم نے صحت کا حکم لگایا۔ ان الفاظ کے ساتھ نقل کی: (إذا شرب فاضربوه) اور آخر میں کہا: (ثم إن عاد الرابعة فاقتلوه)

شرحبیل جو کہ کندی ہیں کی روایت احمد، حاکم، طبرانی اور ابن مندہ نے المعرفہ میں سابق الذکر کے نحو نقل کی، اس کے رواۃ ثقات ہیں، حاکم نے اس کا ایک اور طریق بھی صحیح قرار دیا ہے، جہاں تک رمداء جو بدری اور نزیلِ مصر ہیں تو ان کی روایت طبرانی اور ابن مندہ نے نقل کی اس کی سند میں ابن لہیعہ ہیں ان کی حدیث کے سیاق میں ہے: (أن النبي ﷺ أمر بالذي شرب الخمر في الرابعة أن يضرب عنقه فضربت) تو اس سے پتہ چلا کہ منسوخ ہونے سے قبل اس حکم پر عمل بھی ہوا، اگر یہ ثابت ہے تو اس میں ان حضرات کا رد ہے جو زعم کرتے ہیں کہ اسے روبہ عمل نہیں لایا گیا، جہاں تک حدیثِ جریر تو اسے طبرانی اور حاکم نے نقل کیا اس میں ہے: (من شرب الخمر فاجلدوه) اس میں ہے: (فإن عاد في الرابعة فاقتلوه) عبد اللہ بن عمرو کی حدیث احمد اور حاکم نے ان سے دو حوالوں سے نقل کی دونوں میں مقال ہے، شہر بن حوشب کی ان سے روایت میں ہے: (فإن شربها الرابعة فاقتلوه) بقول ابن حجر ہم نے اسے ابو سعید اور ابن عمر سے بھی روایت کیا ہے! نسائی اور حاکم نے اسے عبد الرحمٰن بن ابو نعیم عن ابن عمر اور صحابہ کی ایک جماعت سے اسکا نحو نقل کیا، طبرانی نے اسے عیاض بن عطیف عن ابیہ سے تخریج کیا اور اس میں (في الخامسة)

ہے جیسا کہ ابوداؤد نے اشارہ کیا، ترمذی نے اسے معلقا اور بزار، شافعی، نسائی اور حاکم نے موصولا محمد بن منکدر عن جابر سے بھی نقل کیا اسے بیہقی نے اور مبہمات میں خطیب نے ابن منکدر سے دو دیگر طرق کے ساتھ بھی تخریج کیا خطیب کی روایت میں: (جلد) ہے حاکم کی یزید بن ابو کبشہ سے روایت میں منقول ہے کہ میں نے ایک صحابی کو سنا جو عبدالملک بن مروان کو مرفوعا اس کا نحو بیان کر رہے تھے اس میں تھا: (ثم إن عاد في الرابعة فاقتلوه) اسے عبدالرزاق نے معمر عن ابن منکدر سے مرسلا نقل کیا ہے اس میں ہے کہ ابن نعیمان کو (شراب خوری کے جرم میں) چوتھی مرتبہ کے بعد لایا گیا تو اسے مارا، اسے طحاوی نے عمرو بن حارث عن ابن منکدر (أنه بلغه) سے نقل کیا،

شافعی، عبدالرزاق اور ابوداؤد نے زہری عن قبیصہ بن ذؤیب سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے فرمایا جو شراب نوشی کرے اسے مارو حتی کہ فرمایا: (ثم إذا شرب في الرابعة فاقتلوه) کہتے ہیں ایک شخص کو لایا گیا آپ نے مارا پھر وہ لایا گیا تو مارا پھر اسے لایا گیا تو مارا پھر چوتھی مرتبہ بھی اس جرم میں اسے لایا گیا تو اسے مارا تو اس طرح لوگوں سے قتل کا حکم مرفوع ہوا اور یہ رخصت تھی، ترمذی نے اسے معلقا نقل کیا اور کہا اسے زہری نے روایت کیا ہے، خطیب نے اسے مبہمات میں محمد بن اسحاق عن زہری کے طریق سے نقل کیا اور کہا: (فأتي برجل من الأنصار يقال له نعيمان فضربه أربع مرات) تو مسلمانوں نے سمجھ لیا کہ قتل (کرنے کا حکم) اب موخر ہوا ہے اور اب زدوکوب کرنے کا حکم ہی ہے، قبیصہ بن ذؤیب صحابہ کی اولاد میں سے ہیں نبی اکرم کے عہد میں ان کی پیدائش ہوئی مگر براہِ راست کوئی حدیث سماع نہیں کی ارسال کے باوجود اس حدیث کے رواۃ ثقہ ہیں لیکن یہ اس روایت کے ساتھ معلل ہے جسے طحاوی نے اوزاعی عن زہری سے (بلغني عن قبيصة) کے الفاظ سے نقل کیا، اس کے معارض ہے ابن وہب عن یونس عن زہری کی روایت جس میں ہے کہ قبیصہ نے انہیں بیان کیا کہ انہیں نبی اکرم سے یہ بات پہنچی، اور یہ اصح ہے کیونکہ یونس اوزاعی کی نسبت زہری کی حدیث کے احفظ ہیں، ظاہر یہ ہے کہ قبیصہ کو یہ بات پہنچانے والے صحابی ہیں تو یہ حدیث صحیح کی شرط پر ہے کیونکہ صحابی کا مبہم ہونا ضار نہیں، اس کا ایک شاہد بھی ہے جسے عبدالرزاق نے معمر سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابن منکدر کو یہ حدیث بیان کی تو کہا (قتل کا حکم) متروک ہوا ابن نعیمان کو تین مرتبہ شراب نوشی کے جرم میں نبی اکرم کے پاس پیش کیا گیا آپ نے مارنے کا حکم دیا پھر چوتھی مرتبہ بھی لایا گیا تو بھی مارنے کا حکم دیا، مزید کچھ نہ کہا

نسائی کے ہاں محمد بن اسحاق عن ابن منکدر عن جابر سے ہے کہ نبی اکرم کے پاس ایک شخص کو لایا گیا جس نے چوتھی مرتبہ شراب پی تھی آپ نے اسے قتل نہ کیا، اسے انہوں نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن اسحاق سے ان الفاظ سے نقل کیا کہ حکم تھا کہ چوتھی مرتبہ جب کوئی اس جرم میں لایا جائے تو اسے قتل کر دیا جائے تو نبی کریم نے اسے چوتھی مرتبہ بھی زدوکوب کیا اس سے مسلمان جان گئے کہ اب قتل کا حکم منسوخ و مرفوع ہوا، شافعی اس کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں میرے علم کے مطابق اس بابت اہلِ علم کے مابین کوئی اختلاف نہیں اسے انہوں نے ابوالزبیر سے بھی مرسلا نقل کیا اور لکھا قتل کی احادیث منسوخ ہیں، اسے انہوں نے ابن ابوذئب حدثنی ابن شہاب سے بھی نقل کیا، اس میں ہے کہ نبی اکرم کے پاس ایک شرابخور لایا گیا آپ نے اسے زدوکوب کیا اور قتل نہیں کیا، ترمذی کہتے ہیں ہم اس مسئلہ میں اہلِ علم کے مابین قدیم و حدیث میں کسی اختلاف سے واقف نہیں، کہتے ہیں میں نے محمد (یعنی امام بخاری) کو کہتے سنا کہ اس میں حدیثِ معاویہ اصح ہے، یہ شروع میں تھا پھر منسوخ ہو گیا، العلل کے آخر میں لکھتے ہیں اس کتاب میں جتنی احادیث ہیں

سب پر اہلِ علم نے عمل کیا ہے ماسوائے اس حدیث کے اور حضر میں جمع بین الصلاتین (یعنی دو نمازوں کو جمع کر کے ادا کرنے) بارے حدیث کے! نووی نے ان کا تعاقب کیا اور حدیثِ باب کی بابت تو ان کا قول تسلیم کیا لیکن دوسری کی بابت نہیں،

خطابی امر بالقتل کی تاویل کی طرف مائل ہیں، لکھتے ہیں کبھی امر بالوعید وارد ہوتا ہے اور وقوعِ فعل مراد نہیں ہوتا اصل مقصد ردع وتحذیر ہوتا ہے پھر کہا محتمل ہے کہ پانچویں دفعہ میں قتل واجب ہو پھر اجماعِ امت کے حصول سے اس بات پر کہ قتل نہ کیا جائے، یہ منسوخ ہو گیا ہو! جہاں تک ابن منذر ہیں تو ان کا کہنا ہے شرابی کے بارہ میں معمول یہ تھا کہ اسے مارا جائے پھر (مقررہ تعداد میں) ضربیں لگانے کے ساتھ یہ منسوخ ہوا تو اگر چار مرتبہ اسی جرم میں پکڑا جائے تو اسے قتل کر دیا جائے پھر یہ بھی اخبارِ ثابتہ اور اہلِ علم کے اجماع کے ساتھ منسوخ ہوا صرف شاذ رائے اس کے برخلاف ہے مگر ان کی کوئی اہمیت نہیں، بقول ابن حجر گویا ان کا اشارہ بعض اہلِ ظاہر کی طرف ہے جن سے یہ منقول ہے، ابن حزم اسی موقف پر قائم رہے اور دعوی کیا کہ (عدم قتل پر) کوئی اجماع واقع نہیں ہوا اور مسندِ حارث بن ابوامامہ سے ایک حدیث نقل کی جسے امام احمد نے بھی حسن بصری عن عبداللہ بن عمرو سے نقل کیا کہ کہا کہ اگر کسی کو تین مرتبہ میرے پاس شراب نوشی کے جرم میں لائے تو اس پر اجرائے حد کروں گا اور اگر پھر شراب پی اور میرے پاس لایا گیا تو اگر اسے قتل نہ کیا تو میں کذاب ہوں، یہ منقطع ہے کیونکہ حسن کا ابن عمرو سے سماع نہیں جیسا کہ ابن مدینی وغیرہ نے جزم کیا لہذا اس میں کوئی حجت نہیں جب عبداللہ بن عمرو سے صحت کے ساتھ یہ ثابت نہیں تو عدم قتل پر اجماع کو رد کرنے والے کیلئے کوئی متمسک باقی نہ رہا حتی کہ اگر یہ عبداللہ سے ثابت بھی ہوتا تو ان کا عذر یہ ہوسکتا تھا کہ نسخ بارے انہیں علم نہ ہو سکا اور اسے ان کی قلیل مخالفات میں سے شمار کیا جائے، ابن عمرو سے اس سے بھی اشد منقول ہے چنانچہ سعید بن منصور نے لین سند کے ساتھ ان سے نقل کیا کہ اگر کسی کو شراب پیتے دیکھوں تو اگر استطاعت رکھوں تو اسے قتل کر ڈالوں

جہاں تک ابن حزم کے بعض حمائتیوں کا نسخ میں یہ طعن کہ حضرت معاویہ تو فتحِ مکہ کے بعد اسلام لائے اور ان کے غیر کی دال علی النسخ احادیث میں یہ تصریح نہیں کہ یہ اس سے بعد واقع ہوا تھا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ معاویہ قبل از فتح مسلمان ہو گئے تھے، ایک قول ہے کہ اثنائے فتح جبکہ ابن نعیمان کا قصہ اس کے بعد کا ہے کیونکہ اس موقع پر عقبہ بن حارث موجود تھے اور وہ بھی فتحِ مکہ وحنین کے اثناء اسلام لائے تھے اور جزماً ان کی مدینہ آمد فتح کے بعد ہوئی تو یا تو یہ حنین کے موقع پر ہوا یا مدینہ میں لہذا اس قائل کی بات کی نفی ہوئی، ناسخ پر بعض صحابہ کا عمل ہے چنانچہ عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں لین سند کے ساتھ حضرت عمر سے نقل کیا کہ انہوں نے ابومحجن ثقفی کو شراب نوشی کے جرم میں آٹھ مرتبہ حد ماری اسی طرح کی بات سعد بن ابووقاص سے بھی نقل کی، حماد بن سلمہ نے اپنی مصنف میں ثقہ رجال پر مشتمل ایک اور طریق کے ساتھ نقل کیا کہ حضرت عمر نے ابومحجن کو چار مرتبہ حدِ شراب نوشی مارنے کے بعد کہا: (أنت خليع) (یعنی یہ کام کر کے تم نے اپنے مرتبہ سے اپنے آپ کو گرا لیا ہے) وہ گویا ہوئے اب جبکہ آپ نے مجھے یہ کہہ دیا ہے تو میں (وعدہ کرتا ہوں کہ) کبھی اسے ہاتھ نہ لگاؤں گا۔

یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے۔

- 6781حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ عِيَاضٍ حَدَّثَنَا ابْنُ الْهَادِ عَنْ

مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ أُتِيَ النَّبِيُّ ﷺ بِسَكْرَانَ فَأَمَرَ بِضَرْبِهِ فَمِنَّا مَنْ يَضْرِبُهُ بِيَدِهِ وَمِنَّا مَنْ يَضْرِبُهُ بِنَعْلِهِ وَمِنَّا مَنْ يَضْرِبُهُ بِثَوْبِهِ فَلَمَّا انْصَرَفَ قَالَ رَجُلٌ مَالَهُ أَخْزَاهُ اللَّهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا تَكُونُوا عَوْنَ الشَّيْطَانِ عَلَى أَخِيكُمْ

طرفه - 6777 (کچھ قبل اسکا ترجمہ گزرا).

شیخ بخاری ابن مدینی ہیں۔ (فأمر بضربه) مستملی کے نسخہ میں ہے: (فقام لیضربه) یہ تصحیف ہے کیونکہ سابقہ باب میں یہ حدیث ایک اور طریق کے ساتھ ابوضمرہ سے: (فقال اضربوه) کے الفاظ سے گزری ہے! قرطبی لکھتے ہیں اس کا ظاہر مقتضی ہے کہ مجرد نشہ طاری ہو جانا موجبِ حد ہے اس لئے کہ فاء برائے تعلیل ہے جیسے کہا جائے: (سھیٰ فسجد) (یعنی بھول گئے تو سجدۂ سہو کیا) یہ تفصیل نہیں کہ آیا وہ بنتِ انگور سے نشہ میں ہوا یا اسکے غیر سے؟ یا یہ کہ کم مقدار میں پی تھی یا زیادہ مقدار میں؟ تو اس میں جمہور کیلئے کوفیوں کے خلاف ان کے اس بابت تفرقہ میں حجت ہے، اس کا بیان کتاب الاشربہ میں گزرا۔

- 6 باب السَّارِقِ حِينَ يَسْرِقُ (چور چوری کرتے ہوئے)

- 6782حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دَاوُدَ حَدَّثَنَا فُضَيْلُ بْنُ غَزْوَانَ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَسْرِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ

طرفه - 6809

ترجمہ: ابن عباس راوی ہیں کہ نبی کریم نے فرمایا زانی زنا کرتے ہوئے مومن نہیں رہتا اور نہ چور جب چوری میں لگا ہو تو وہ مومن ہوتا ہے۔

اس کے تحت الحدود کے شروع میں گزری حدیثِ ابو ہریرہ کے نحو حدیثِ ابن عباس نقل کی اور اس میں فقط زنا و سرقہ کے ذکر پر اقتصار کیا، ابوذر کے نسخہ میں: (ولا یسرق السارق) ہے دیگر کے ہاں: (السارق) کا لفظ ساقط ہے اسماعیلی نے بھی شیخ بخاری عمرو بن علی سے یہی نقل کیا اسے انہوں نے اسحاق بن یوسف ازرق عن فضیل بن غزوان سے بھی ان کی سند کے ساتھ تخریج کیا، اس میں ہے: (ولا یشرب الخمر حین یشربها وھو مؤمن ولا یقتلها وھو مؤمن) عکرمہ کہتے ہیں میں نے ابن عباس سے کہا اس سے ایمان کیسے منتزع ہو جاتا ہے؟ کہا اس طرح (اور انگلیاں ایک دوسری میں ڈال کر باہر نکالیں، جیسا اس کا بیان گزرا) اور اگر توبہ کرے تو ایمان واپس آ جاتا ہے، اس کا بسط کتاب الحدود کے شروع میں گزرا۔

- 7 باب لَعْنِ السَّارِقِ إِذَا لَمْ يُسَمَّ (غیر معین چور کو ملعون کہنے کا جواز)

(لم یسم) اس کے ساتھ کسی معین شراب خور پر لعنت کرنے سے نہی اور حدیثِ باب کے مابین تطبیق کی طرف اشارہ کیا

جیسا کہ اسکی تقریر گزری، ابن بطال کہتے ہیں اس کا مفہوم یہ ہے کہ اہلِ معاصی کی تعیین اور لعنت کے ساتھ ان کی مواجہت مناسب نہیں البتہ فی الجملہ لعنت کی جاسکتی ہے تا کہ ان جرائم کا ارتکاب کرنے والوں کیلئے ردع اور ان میں ان کے انہماک سے زجر ہو اور کسی کا نام لے کر ایسا نہ کیا جائے تا کہ اسے مایوسی نہ ہو، کہتے ہیں اگر بخاری کی مراد یہی ہے تو یہ غیر صحیح ہے کیونکہ آپ نے دراصل شراب خور پر لعنت کرنے سے منع کیا اور فرمایا: (لا تعينوا عليه الشيطان بعد إقامة الحد عليه) بقول ابن حجر اس کی تقریر کچھ قبل گزری، داودی کہتے ہیں اس حدیث میں آپکا قول: (لعن الله السارق) محتمل ہے کہ یہ خبر ہو تا کہ لوگ چوری سے باز آئیں اور یہ بھی محتمل ہے کہ بددعا ہو! بقول ابن حجر یہ احتمال بھی ہے کہ حقیقتِ لعن نہیں بلکہ فقط تنفیر مراد ہو، طیبی کہتے ہیں شائد یہاں لعنت سے مراد اہانت و خذلان ہے، گویا کہا گیا جب اس نے اعز شیٔ کو احقر شیٔ میں استعمال کیا تو نتیجۃً اللہ نے اس کا خذلان کیا حتی کہ اس کا ہاتھ کاٹا گیا، عیاض کہتے ہیں بعض نے اجرائے حد سے قبل معین پر لعنت کو جائز قرار دیا ہے کیونکہ اگر حد نافذ ہوگئی تو یہ کفارہ ہے، کہتے ہیں یہ سدید نہیں کیونکہ فی الجملہ لعنت کرنے سے نہی ثابت ہے تو معین پر اسکا حمل اولیٰ ہے، کہا گیا ہے کہ نبی کریم کی اہلِ معاصی پر ان کے وقوع سے قبل لعنت ان کیلئے تحذیراً تھی جب ارتکاب کر لیا تو ان کیلئے استغفار کیا اور دعائے توبہ کی لیکن جس نے اغلاظ فی القول کیا اور تادیباً کسی ایسے فعل کے ارتکاب پر لعنت کی تو یہ اس کے عمومِ شرط میں داخل ہے جب فرمایا میں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ ان کیلئے میری لعنت کو کفارہ و رحمت بنا دے، بقول ابن حجر اس پر بات ہو چکی ہے وہاں تبیین کی تھی کہ یہ اس امر کے ساتھ مقید ہے کہ ایسے شخص کے حق میں صادر ہو جو اس کا اہل نہ ہو جیسا کہ صحیح مسلم میں یہ تقیید موجود ہے۔

- 6783حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ حَدَّثَنِي أَبِي حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَعَنَ اللَّهُ السَّارِقَ يَسْرِقُ الْبَيْضَةَ فَتُقْطَعُ يَدُهُ وَيَسْرِقُ الْحَبْلَ فَتُقْطَعُ يَدُهُ قَالَ الْأَعْمَشُ كَانُوا يَرَوْنَ أَنَّهُ بَيْضُ الْحَدِيدِ وَالْحَبْلُ كَانُوا يَرَوْنَ أَنَّهُ مِنْهَا مَا يُسَاوِي دَرَاهِمَ

.طرفه - 6799

ترجمہ: ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ نبی پاک نے فرمایا اللہ تعالیٰ چور پر لعنت کرے! انڈا چراتا ہے تو اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور رسی چراتا ہے تو بھی اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے، اعمش کہتے ہیں خیال تھا کہ مراد بیض الحدید (یعنی آہنی خود) ہے اسی طرح رسی سے مراد وہ جو کئی دراہم کی ہو۔

(عن أبي هريرة) محمد بن حسین نے ابوحنین عن عمر بن حفص اس کے شیخ بخاری سے نقل کرتے ہوئے (سمعت أبا هريرة) نقل کیا یہی عبد الواحد بن زیاد کی اعمش عن ابو صالح سے روایت میں ہے آگے سات ابواب کے بعد باب (توبة السارق) میں یہ روایت ذکر ہوگی . ابن حزم کہتے ہیں یہ اعمش کی تدلیس سے سالم ہے بقول ابن حجر اعمش اس میں متفرد نہیں ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں اسے ابوبکر بن عیاش عن ابو حصین عن ابو صالح سے نقل کیا۔

(يسرق البيضة الخ) عیسی بن یونس کی اعمش سے مسلم اور اسماعیلی کے ہاں روایت میں ہے: (إن سرق بيضة

قُطِعَتْ يَدُهُ وإِنْ سرق حبلا قطعت يده)۔ (قال الأعمش) اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔ (كانوا يرون) یائے مفتوح کے ساتھ رأی سے اور راکی پیش کے ساتھ ظن سے ہے۔ (بيض الحديد) نسخۂ کشمیہنی میں: (بيضة الحديد) ہے۔ (ما يساوي دراهم) غیر ابوذر کے ہاں (يسوى) ہے بعض نے اسکی صحت کا انکار کیا، حق یہ ہے کہ یہ جائز ہے لیکن قلیل الاستعمال ہے، خطابی کہتے ہیں اعمش کی یہ تاویل مذہب حدیث اور اس میں مخرج کلام کے مطابق نہیں، یہ استعمال میں عام نہیں کہ حدیث میں جو وارد ہوا، کی مثل میں لوم وتثریب میں کہا جائے: (أخزى الله فلانا) کہ اللہ فلاں کو رسوا کرے جس نے اپنے آپ کو تلف کیلئے پیش کیا اس مال میں جس کیلئے قدر و مزیت ہے اور اس سامان میں جس کی کوئی قیمت ہے، اس قسم میں مثال دراصل اس شئ کے ساتھ دی جاتی ہے جس کا کوئی وزن و قیمت نہ ہو، یہ اس قسم کے امور میں عرف جاری کا حکم ہے، حدیث کی دراصل توجیہہ و تاویل چوری کی مذمت، اس کی تہجینِ امر اور سوئے عاقبت سے تحذیر ہے چاہے چوری چھوٹی ہو یا بڑی، گویا فرمارہے ہیں کہ اگر چھوٹی چھوٹی چوریوں کا عادی ہو گیا اور ان میں جاری رہا تو ایک وقت آئے گا کہ بڑی چوریاں کرنے لگے گا حتی کہ اس حد کو پہنچ جائے جہاں ہاتھ قطع کیا جاتا ہے، گویا کہہ رہے ہیں کہ اس فعل سے اجتناب کرے اور عادت پختہ ہونے سے قبل ہی اس کا ترک کر دے اور اس سے بچے تاکہ اس کے سوئے مغبت اور وخیمِ عاقبت سے محفوظ رہے، بقول ابن حجر خطابی سے قبل ابو محمد بن قتیبہ نے یہ بات کہی جیسا کہ ابن بطال نے ان سے نقل کیا

کہتے ہیں خوارج نے اس حدیث سے اس امر پر احتجاج کیا کہ چوری قلیل مال کی ہو یا کثیر کی، ہاتھ کاٹنے کی حد کا نفاذ ضروری ہے مگر ان کیلئے اس میں حجت نہیں، اسکی تفصیل یہ کہ جب اس آیت کا نزول ہوا تو نبی کریم نے فرمایا یہ اپنے ظاہری مفہوم پر ہے پھر اللہ تعالیٰ نے (نبی پاک کو) اعلام کیا کہ قطعِ ید ربع دینار سے کم کی چوری میں نہ ہوگا تو یہ آیت کے اجمال کا بیان تھا جس کی طرف مصیر لازم ہے، کہتے ہیں جہاں تک اعمش کا قول کہ حدیثِ ہذا میں بیضہ سے مراد (بيضة الحديد) (یعنی آہنی خود) ہے جو جنگوں میں سر پر پہنا جاتا تھا اور رسی سے مراد جہازوں کی رسیوں میں سے ایک ہے تو یہ بعید تاویل اور ان حضرات کے ہاں قابلِ قبول نہیں جو صحیح کلامِ عرب سے واقف ہیں کیونکہ ان دونوں اشیاء کی قیمت تو کئی دینار ہے اور یہ چوری کے بیان کے ضمن میں موضعِ تکثیر نہیں اور اس لئے کہ عرب وعجم کی عادت میں سے ہے کہ کہیں: (قَبَّحَ الله فلانا عرض نفسه في عقد جوهر و تَعَرَّضَ للعقوبة بالغلول في جراب مسك) (یعنی اللہ فلاں کو مقبح کرے کہ [مثلاً] جواہرات سے بنا ہار چرا کر اور مسک کی تھیلی چرا کر اپنے آپ کو سزا کا مستحق بنالیا) اس کے مثل میں معمول یہ ہے کہ کہا جائے: (لعنه الله تعرض لقطع اليد في حبل رث أو في كبة شعر أو في رداء خلق) (یعنی اللہ اس پہ لعنت کرے کہ بوسیدہ رسی یا بالوں کا گولہ یا پرانی چادر [جیسی حقیر اشیاء] چرا کر اپنا ہاتھ کٹوالیا) اور جو اس کا نحو ہو ابلغ ہوگا اھ، بقول ابن حجر میں نے اسے ابن قتیبہ کی غریب الحدیث میں دیکھا اور اس میں ہے کہ میں نے مکہ میں دیکھا کہ یحی بن اکثم اس تاویل کی طرف مائل اور اس سے خوش ہیں، ابوبکر بن انباری نے اس کا تعقب کیا اور کہا ابن قتیبہ کے حدیث کی اس تاویل پر طعن کی کوئی قیمت نہیں کیونکہ آہنی خود کثرتِ ثمن میں نشان اور خلوِ قیمت میں نہایت نہیں تو وہ جو ہر اور جراب من مسک کے جاری مجریٰ ہے جو بسا اوقات کئی ہزار دیناروں کے مساوی ہو سکتے ہیں بلکہ خود تو کئی دفعہ قطعِ ید کے نصاب سے بھی کم قیمت میں خریدا جاتا ہے، مرادِ حدیث دراصل یہ ہے کہ چور قطع ید کیلئے عارض ہے اس چیز کے ساتھ جس سے اس کے لئے کوئی غنیٰ نہیں کیونکہ خود کے ساتھ تو کوئی بھی

مستغنی نہیں ہوتا، اس کا حاصل یہ کہ حدیث کا مفہوم و مراد یہ ہے کہ چور بڑی چوری کرتا ہے تو نتیجۂ اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے اور چھوٹی چوری کرتا ہے تو بھی اس کا ہاتھ قطع کر دیا جاتا ہے تو گویا یہ اسکے لئے تعجیز اور اس کے اختیار کی تضعیف ہے کہ گویا اپنا ہاتھ قلیل یا کثیر رقم کے عوض بیچ دیا

مازری لکھتے ہیں بعض حضرات نے حدیث میں مذکور اس بیضہ کی بیضۃ السلاح کے ساتھ تاویل کی کیونکہ وہی نصابِ قطع کے مساوی ہے جبکہ بعض نے اسے (ہاتھ کے) اس بڑے نقصان کے مقابلہ میں حاصل اس شیٔ پر تنبیہ کیلئے مبالغہ پر محمول کیا اور جنسِ بیضہ و حبل سے مراد وہ جو قطعِ ید کے نصاب کو پہنچیں (مبالغہ پر محمول کیا آنجناب نے ان اشیاء کا ذکر بطورِ مثال کیا ہے نہ کہ حدِ سرقہ کا نصاب بیان کرتے ہوئے) قرطبی لکھتے ہیں مبالغہ پر اسے محمول کرنے کی نظیر آپ کے اس قول کا محمل ہے: (من بنیٰ لله مسجدا ولو کمفحص قطاة) (یعنی جس نے اللہ کیلئے مسجد بنائی اگرچہ وہ کبوتری کے گھونسلے جتنی جگہ میں ہو) تو اس بابت منجملہ اقوال کے یہ بھی ہے کہ بارادۂ مبالغہ یہ کہا وگرنہ معلوم ہے کہ مفحص یعنی اتنی مقدار کی جگہ جس میں وہ اپنے انڈوں کو سینچتی ہے، میں مسجد بنانے کا تصور نہیں کیا جا سکتا، کہتے ہیں اسی سے آپ کا یہ فرمان ہے: (تَصَدَّقْنَ ولو بظلف محرق) (یعنی صدقہ کرو چاہے جلے ہوئے کُھر کا) اور ظاہر ہے اسے تو کوئی بھی تصدق نہیں کرتا، اس قسم کی مثالیں کلامِ عرب میں کثیر ہیں، عیاض کہتے ہیں اس وارد کہ بیضہ سے مراد خود اور رسی سے مراد جہازوں کی رسیاں ہیں، کی طرف التفات مناسب نہیں کیونکہ یہ تو قیمت وقدر والی اشیاء ہیں جبکہ سیاقِ کلام اس کی مذمت کا مقتضی ہے جو قلیل مال کی چوری کرتا ہے نہ کہ کثیر کی اور حدیث دراصل اس کے اپنے آپ پر جنایت کی تعظیمِ شان کے بیان کیلئے وارد ہوئی ہے اس شیٔ کے ساتھ جو نہایت معمولی قیمت کی ہے، درست تاویل وہی جو گزری کہ تقلیلِ امر اور تہجینِ فعل مراد ہے اگرچہ اس قسم کی معمولی چوری میں ہاتھ قطع نہیں کیا جا سکتا مگر یہ چھوٹی چھوٹی چوریاں آخر کار اسے بڑی چوریوں پر لگا سکتی ہیں (امرِ مشاہد بھی یہی ہے) اعمش کی مذکورہ تاویل کے بعض موید ین نے جواب دیا کہ نبی اکرم نے یہ بات آیت کے نزولِ مجمل کے وقت کہی تھی اور ابھی قطعِ ید کا نصاب نازل نہ ہوا تھا، ابن ابوشیبہ نے حاتم بن اسماعیل عن جعفر بن محمد عن ابیہ عن علی سے نقل کیا کہ انہوں نے ایک خود کی چوری میں ہاتھ کاٹ دیا جس کی قیمت ربع دینار تھی، اس کے رواۃ ثقہ ہیں اگرچہ منقطع ہے اور شائد یہی اعمش کی ذکر کردہ تاویل کا مستند ہے، بعض نے کہا لغت میں بیضۃ مبالغہ فی مدح اور رمبالغہ فی ذم میں مستعمل ہے تو اول سے ان کا یہ قول ہے: (فلان بیضة البلد) (یعنی فلاں بیضۂ شہر ہے) اگر عظمت ورفعت میں وہ یکتا ہو، اسی طرح احتقار میں بھی ! یہی کہا جاتا ہے

اسی سے عمرو بن عبدود کی بہن کا یہ شعر ہے جب حضرت علی نے معرکہ خندق کے اثناء اس کے بھائی کو قتل کر دیا تھا: (لکن قاتله من لا یعاب به مَنْ کان یُدْعیٰ قدیماً بیضة البلد) احتقار کے ضمن میں کسی قوم کی ہجو میں بعض کا یہ شعر: (تأبی قضاعة أن تبدی لکم نسبا وابنا نزارِ فأنتم بیضة البلد) مدح میں: (بیضة القوم) بھی مستعمل ہے ای (وسطهم) (یعنی ان کا وسط یعنی عمدہ و بہتر) اور (بیضة السنام أی شحمته) (یعنی کوہان کی چربی) تو جب بیضہ کے لفظ کا استعمال ان دونوں امور میں ہے تو اس کے ساتھ تمثیل حسن ہے گویا کہا وہ بڑی اور معمولی ہر طرح کی چوری کرتا ہے، بڑی چوری میں تو اس کا عذر ہو سکتا ہے مگر معمولی شیٔ کی چوری میں اس کا کوئی عذر نہیں (ایسا محض عادۃً کیا) جہاں تک (الحبل) ہے تو اس کا اکثر استعمال اس کے لئے تحقیر میں ہے جیسے

ان کا قول: (ما ترك فلان عقالا) (یعنی فلاں نے رسی تک نہ چھوڑی) اور: (لا ذهب من فلان عقال) (یعنی فلاں سے رسی تک نہ گئی) گویا مراد یہ کہ جب چوری کرنے کا عادی بن جائے تو اس عادت کے ہاتھوں مجبور ہو کر ہر طرح کی چوری کرے گا چاہے بڑی ہو یا چھوٹی اسی طرح وہ عار جو ہاتھ قطع کئے جانے کے باعث اسے لاحق ہوئی وہ چوری کے مال کے مساوی (یعنی نعم البدل) نہیں خواہ لاکھوں کی چوری ہو، اسی طرف قاضی عبدالوہاب نے اپنے اس شعر میں اشارہ کیا:

(صيانة العضو أغْلاها و أرْخَصها صيانة المال فَافْهَم حِكْمَةَ البارى)

(یعنی عضو کی حفاظت کیلئے اسے یعنی دیت کو بھاری رکھا اور مال کی حفاظت وصیانت کی غرض سے اسے یعنی نصابِ سرقہ کو کم رکھا، اسکی تفصیل آگے ایک باب میں ابن حجر سے بیان ہوگی) اس کے ساتھ (ابو العلاء) معری کے اس شعر کا رد کیا تھا:

(يَدٌ بِخَمْس مئين عَسْجَدٍ وُدِيَتْ ما بالها قُطِعَتْ فى رُبُع دينار)

(یعنی جس ہاتھ کی دیت پانچ سو موٹے تازے اونٹ ہیں اسے کیونکر ربع دینار [قیمت کی شیَ کی چوری] میں کاٹا جاتا ہے؟)

اس کی مزید وضاحت باب (السرقة) میں ہوگی۔

اس حدیث کو مسلم نے (الحدود) نسائی نے (القطع) اور ابن ماجہ نے بھی (الحدود) میں تخریج کیا۔

- 8 باب الْحُدُودُ كَفَّارَةٌ (اجرائے حد اسکے گناہ کا کفارہ ہوا)

- 6784 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِى إِدْرِيسَ الْخَوْلاَنِيِّ عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فِي مَجْلِسٍ فَقَالَ بَايِعُونِى عَلَى أَنْ لاَ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا وَلاَ تَسْرِقُوا وَلاَ تَزْنُوا وَقَرَأَ هَذِهِ الآيَةَ كُلَّهَا فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَعُوقِبَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَتُهُ وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَسَتَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ إِنْ شَاءَ غَفَرَ لَهُ وَإِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص:۶۳۶)

أطرافه 18، 3892، 3893، 3999، 4894، 6801، 6873، 7055، 7199، 7213، - 7468

شیخ بخاری کی کہیں نسبت مذکور نہیں دیکھی، محتمل ہے کہ بیکندی ہوں فریابی بھی ہو سکتے ہیں، ابو نعیم نے مستخرج میں اسی پر جزم کیا، سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔ (عن الزهرى) حمیدی کی سفیان سے روایت میں: (سمعت الزهرى) ہے ابو نعیم نے اسے تخریج کیا اس میں ہے: (ومن أصاب من ذلك شيئا فعوقب به فهو كفارة) پہلے گزرا کہ مسلم نے ایک اور طریق کے ساتھ: (ومن أتى منكن أحدا) ذکر کیا، احمد کی خزیمہ بن ثابت سے مرفوع روایت میں ہے: (من أصاب ذنبا أقيم عليه حدُّ ذلك الذنب فهو كفارته) اس کی سند حسن ہے، اس باب میں ابو الشیخ کے ہاں جریر بن عبداللہ سے اس کے نحو روایت ہے انہی کی صحیح سند کے ساتھ عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے روایت بھی حدیثِ عبادہ کے نحو ہے، ابو الشیخ کے ہاں ثابت بن ضحاک سے بھی اس کا نحو مروی ہے، کتاب الایمان کے دسویں باب میں حدیث کی مفصل شرح گزر چکی ہے،

ابن بطال نے آپ کے فرمان (الحدود کفارة) کو باعثِ اشکال سمجھا ہے کیونکہ ایک اور حدیث میں آپ کا فرمان ہے : (ما أدری الحدود کفارةٌ لأهلها أولا) کیونکہ حدیثِ عبادہ کی سند اصح ہے، اس کا حل یہ پیش کیا گیا کہ یہ بات آپ نے اللہ کی طرف سے یہ علم دیئے جانے سے قبل کہی تھی کہ حدود کفارہ ہیں اسی پر ابن تین نے جزم کیا اور یہی معتمد ہے، اس بارے تفصیلی بحث گزر چکی، ابن عربی لکھتے ہیں آپ کے عمومِ قول میں مشرک بھی داخل ہو یا پھر وہ مستثنی ہے کیونکہ مشرک کا اگر اس کے شرک کی پاداش میں معاقبہ کیا جائے تو یہ اس کے شرک کا کفارہ نہ ہوگا بلکہ یہ اس کے نکال میں زیادت ہے بقول ابن حجر اس میں کوئی اختلاف نہیں، کہتے ہیں جہاں تک قتل ہے تو وہ اس ولی (یعنی مقتول کے وارث) کی نسبت کفارہ ہے جو حقِ مقتول میں قصاص کا مستوفی ہوا کیونکہ قصاص حق نہیں بلکہ مقتول کا حق باقی رہے گا جسکا وہ آخرت میں دیگر حقوق کی طرح مطالبہ کرے گا، ابن حجر کہتے ہیں ان کی یہ بات مقامِ منع میں ہے، قولہ تعالی: (وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّداً)[النساء : ۹۳] کی تفسیر میں بعض کا یہ قول نقل کیا تھا کہ مقتول کے لئے حقِ تشفی باقی رہ جاتا ہے، یہ یہاں ابن عربی کے اطلاق سے اقرب ہے، کہتے ہیں جہاں تک چوری ہے تو اس میں چور کی براءت اس امر پر متوقف ہے کہ چوری شدہ مال حقدار کو واپس کر دیا جائے اور جو زنا ہے تو جمہور نے اسے مطلقاً اللہ کا حق قرار دیا اور یہ غفلت ہے کیونکہ مزنی بہا کی آل کے لئے بھی اس میں حق ہے اس عار کے سبب جو اس کے والد اور شوہر وغیرہما کو لاحق ہوئی، اس کا محصل یہ ہے کہ کفارہ ان سب میں حقوق اللہ کے ساتھ مختص ہے نہ کہ حقوق العباد کے ساتھ۔

- 9 باب ظَهْرُ الْمُؤْمِنِ حِمًى إِلَّا فِى حَدٍّ أَوْ حَقٍّ (بغیر حد وقصاص مسلمان کو نشانۂ تعذیب بنانا ممنوع ہے)

یعنی ایذا رسانی سے محفوظ ہے۔ (إلا فی حد الخ) یعنی اس کی ضرب وتذلیل ازرہِ تادیب علی سبیل الحد والتعزیر ہی ہونا چاہئے! ترجمہ کے یہ الفاظ ایک حدیث کے ہیں جسے ابو الشیخ نے کتابِ السرقہ میں محمد بن عبدالعزیز بن عمر زہری عن ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ سے نقل کیا کہتی ہیں نبی اکرم نے فرمایا: (ظهور المسلمین حمی إلا فی حدود الله) محمد بن عبدالعزیز میں ضعف ہے اسے طبرانی۔ نے عصمہ بن مالک خطمی سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (ظهر المؤمن حمی إلا بحقه) اس کی سند میں فضل بن مختار ہیں جو کہ ضعیف ہیں، ابو امامہ کی حدیث میں ہے: (مَنْ جَرَّدَ ظَهْرَ مسلمٍ بغیر حق لَقِیَ اللهَ وهو علیه غضبان) اس کی سند میں بھی مقال ہے۔

- 6785 حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ وَاقِدِ بْنِ مُحَمَّدٍ سَمِعْتُ أَبِي قَالَ عَبْدُ اللَّهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ أَلَا أَيُّ شَهْرٍ تَعْلَمُونَهُ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا أَلَا شَهْرُنَا هَذَا قَالَ أَلَا أَيُّ بَلَدٍ تَعْلَمُونَهُ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا أَلَا بَلَدُنَا هَذَا قَالَ أَلَا أَيُّ يَوْمٍ تَعْلَمُونَهُ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا أَلَا يَوْمُنَا هَذَا قَالَ فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدْ حَرَّمَ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ ثَلَاثًا كُلُّ ذَلِكَ يُجِيبُونَهُ أَلَا نَعَمْ قَالَ

وَيحَكُمْ أَوْ وَيْلَكُمْ لاَ تَرْجِعُنَّ بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ

.أطرافه 1742، 4403، 6043، 6166، 6868، - 7077 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۲،ص:۶۴۴)

بقول حاکم شیخ بخاری ذہلی ہیں ابوعلی جیانی کہتے ہیں کسی جگہ انہیں منسوب نہیں دیکھا بقول ابن حجر بخاری نے اپنی صحیح میں محمد بن عبداللہ بن مبارک مخزومی، محمد بن عبداللہ بن ابوالثلج اور دیگر سے روایات تخریج کی ہیں اس کی اچھی طرح وضاحت کتاب الایمان و النذور کی آخری حدیث کی شرح کے اثناء کر چکا ہوں، جرجانی کے فربری سے نسخہ میں محمد بن عبداللہ ساقط ہیں ابونعیم نے مستخرج میں اسی پر اعتماد کیا اور لکھا بخاری نے عاصم بن علی سے روایت کی ہے اور یہ ابن عاصم واسطی ہیں ان کے شیخ عاصم بن محمد بن زید بن عبداللہ بن عمر ہیں ان کے شیخ واقد ان کے بھائی ہیں۔ (قال عبدالله) یعنی ابن عمر جو اپنے سے اس کے راوی کے دادا ہیں۔ (ألا أي شهر الخ) الاکے فتح ہمزہ اور تخفیفِ لام کے ساتھ حرفِ افتتاح برائے تنبیہ ہے، اس روایت میں مذکور (أي يوم تعلمونه أعظم حرمة ؟ قالوا يومنا هذا) عرفہ کے دن کے اعظم الایام ہونے کے معارض ہے، کرمانی نے جواب دیا کہ یوم سے مراد وہ وقت ہے جس میں یہ مناسک ادا کئے جا رہے تھے، یہ بھی محتمل ہے کہ یوم نحر مزید حرمت کے ساتھ مختص ہو، اس حدیث پر کچھ بحث کتاب العلم میں گزری ہے اسی طرح مذکور سوال و جواب بارے تفصیلی بحث کتاب الحج کے باب (الخطبة أيام منى) میں گزری اور (ويلكم أو ويحكم) سے متعلقہ بحث کتاب الادب میں گزری اور آپ کے قول: (لا ترجعوا بعدي الخ) بارے مفصل بحث کتاب الفتن میں آئے گی۔

- 10 باب إِقَامَةِ الْحُدُودِ وَالاِنْتِقَامِ لِحُرُمَاتِ اللَّهِ (اقامتِ حدود اور اللہ کی محرمات کے ارتکاب پر انتقام)

- 6786حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ مَا خُيِّرَ النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَ أَمْرَيْنِ إِلاَّ اخْتَارَ أَيْسَرَهُمَا مَا لَمْ يَأْثَمْ فَإِذَا كَانَ الإِثْمُ كَانَ أَبْعَدَهُمَا مِنْهُ وَاللَّهِ مَا انْتَقَمَ لِنَفْسِهِ فِي شَيْءٍ يُؤْتَى إِلَيْهِ قَطُّ حَتَّى تُنْتَهَكَ حُرُمَاتُ اللَّهِ فَيَنْتَقِمُ لِلَّهِ

.أطرافه 3560، 6126، - 6853 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص: ۲۸۸)

کتاب المناقب کے باب (صفة النبي) میں اس پر سیر حاصل بحث گزری۔ (مالم يأثم) مستملی کے نسخہ میں: (مالم يكن إثم) ہے، ابن بطال کہتے ہیں یہ تخییر منجانب اللہ نہیں کیونکہ اللہ کی یہ عادت نہیں کہ وہ اپنے رسول کو دو ایسے امور کے مابین مخیّر بنائے جن میں سے ایک اثم ہو الا یہ کہ کوئی دین کا معاملہ ہو اور دونوں میں سے ایک مآل کار گناہ بنتا ہو جیسے غلو کا معاملہ تو یہ مذموم ہے جیسے کوئی اپنے آپ پر کوئی مشقت والی عبادت لازم کر لے پھر اس سے عاجز رہ جائے اسی لئے آنجناب نے ترہّب (یعنی رہبانیت اختیار کرنے) سے منع فرمایا بقول ابن تین یہ تخییر امرِ دنیا میں ہے جہاں تک امرِ آخرت ہے تو جو اس میں سے صعب و دشوار جو ہو وہ ثواب کے لحاظ سے اعظم ہوتا ہے، یہی کہا، ابن بطال کی بات اولی ہے اس سے بھی اولی یہ کہنا ہے کہ یہ امورِ دنیا میں ہے کیونکہ انہی میں سے بعض کثیر اوقات گناہ کا باعث بنتے ہیں، اقرب یہ ہے کہ فاعلِ تخییر آدمی ہے، یہی ظاہر اور اس کی امثلہ کثیر ہیں بالخصوص جب کافر سے اس کا صدور ہو۔

- 11 باب إِقَامَةِ الْحُدُودِ عَلَى الشَّرِيفِ وَالْوَضِيعِ (حدود میں سب برابر ہیں)

وضیع وضع جو کہ نقص ہے، سے ہے! آمدہ طریق میں (ضعیف) کا لفظ ہے یہی اس حدیث کے اکثر رواۃ نے ذکر کیا، وضیع کے لفظ کو نسائی نے بھی اسماعیل بن امیہ عن زہری سے روایت میں ذکر کیا، شریف دونوں کا مقابل ہے کہ شرف رفعت وقوت کو مستلزم ہے، نسائی کی سفیان سے ایک روایت میں: (الدرن الضعیف) مذکور ہوا۔

- 6787 حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ أُسَامَةَ كَلَّمَ النَّبِيَّ ﷺ فِي امْرَأَةٍ فَقَالَ إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا يُقِيمُونَ الْحَدَّ عَلَى الْوَضِيعِ وَيَتْرُكُونَ الشَّرِيفَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ فَاطِمَةُ فَعَلَتْ ذَلِكَ لَقَطَعْتُ يَدَهَا

أطرافه 2648، 3475، 3732، 3733، 4304، 6788، 6800 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص:۲۱۸).

شیخ بخاری طیالسی ہیں۔ (عن ابن شھاب) احمد کے ہاں ابونضر ہاشم بن قاسم کی لیث سے روایت میں: (حدثنا ابن شھاب) ہے، یہ ابو صالح کی لیث عن یونس عن ابن شہاب سے روایت کے معارض نہیں جسے ابو داؤد نے نقل کیا کیونکہ دونوں کے سیاق ایک دوسرے سے مختلف ہیں تو یہ اس امر پر محمول ہے کہ یہ لیث کے پاس سیاقِ اول کے ساتھ بلاواسطہ اور دوسرے سیاق کے ساتھ بالواسطہ ہے، آگے اس کی وضاحت کروں گا۔

(عن عروة) ابن وہب کی یونس عن ابن شہاب سے روایت میں: (أخبرنی عروة) تھا، یہ غزوۃ الفتح کے باب میں گزری۔ (أن أسامة) یعنی ابن زید بن حارثہ۔ (كلم النبي الخ) ابو ولید نے اسی طرح مختصر نقل کیا دیگر نے لیث سے مطولا نقل کیا ہے جیسا کہ آمدہ باب میں۔ (ويتركون الخ) ابوذر کی کشمیہنی سے روایتِ بخاری میں یہی ہے اس میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (ويتركون إقامة الحد الخ)۔ (لو فاطمة) اکثر کے ہاں یہی ہے بقول ابن تین تقدیرِ کلام ہے: (لو فعلت فاطمة ذلك) کیونکہ (لو) کے بعد فعل آتا ہے نہ کہ اسم، بقول ابن حجر اولی تقدیر وہی جو دوسرے طریق میں مذکور ہے: (لو أن فاطمة) کشمیہنی کے ہاں یہاں بھی یہی ہے اور یہ دیگر مواضع میں اس حدیث کے تمام طرق میں ثابت ہے، یہاں (لو) شرطیہ ہے اس کے ساتھ حذفِ ان کثیر طور سے وارد ہے جیسے مسلم کی ایک حدیث میں ہے: (ولو أهل عمان أتاهم رسولي) تو تقدیر ہے: (لو أن أهل عمان) ہمارے شیوخ میں سے بعض شراح نے ابن تین کے یہاں ایرادِ (أن) کا انکار کیا مگر اس انکار کی گنجائش نہیں کیونکہ ابوذر کی غیر کشمیہنی سے نقلِ صحیح بخاری میں یہ ثابت ہے، نسفی کے ہاں بھی ہے نسائی کی اسحاق بن راشد عن زہری سے روایت میں ہے: (لو سرقت فاطمة) یہ ابن تین کی ذکر کردہ تقدیرِ کلام کا مساعد ہے۔

- 12 باب كَرَاهِيَةِ الشَّفَاعَةِ فِي الْحَدِّ إِذَا رُفِعَ إِلَى السُّلْطَانِ

(حد کا مقدمہ عدالت میں آ جانے کے بعد سفارش کی گنجائش نہیں)

حدیثِ باب میں مطلقا مذکور کو مقید کیا مگر اس میں قید صریحاً نہیں گویا اس کے بعض طرق کی طرف اشارہ کرتے ہیں جہاں یہ صریحا مذکور ہے اور یہ حبیب بن ابو ثابت کی مرسل روایت میں ہے جس کی طرف میں نے اشارہ کیا اس میں ہے کہ نبی اکرم نے اسامہ سے جب انہوں نے سفارش کی، فرمایا: (لا تشفعْ في حَدّ فإنّ الحدود إذا انتهتْ إليّ فليس لها مَترَك) (یعنی جب حدود کے معاملات مجھ تک پہنچ جائیں تو اب سوائے اجرائے حدود کے کوئی چارہ نہیں تو کسی حد بارے سفارش نہ کرو) عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی مرفوع روایت سے اس کا شاہد بھی ہے اس کے الفاظ ہیں: (تعَافَوُا الحدودَ فيما بينكم فما بَلَغَنِيْ من حدٍّ فقد وَجَبَ) (یعنی حدود کے معاملات آپس میں نمٹا لیا کرو اگر یہ مقدمات مجھ تک پہنچے تب یہ واجب ہوئیں) ابو داؤد نے اس پر اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا: (العفو عن حدٍّ مالم يبلغ السلطان) حاکم نے اس حدیث پر صحت کا حکم لگایا، عمرو تک اس کی سند صحیح ہے ابو داؤد اور احمد نے۔ حاکم نے صحیح قرار دیا۔ یحی بن راشد سے نقل کیا کہتے ہیں ابن عمر ہماری طرف نکلے اور کہا میں نے نبی اکرم کو فرماتے سنا: (مَنْ حَالَتْ شفاعتُهُ دونَ حدٍّ مِنْ حدود الله فقد ضادَّ اللهَ في أمرِهِ) (یعنی جس کی سفارش اللہ کی کسی حد کے اجراء میں رکاوٹ بنی تو وہ اللہ کے امر میں مخالفت پر کمر بستہ ہوا) ابن ابو شیبہ نے اسے دیگر اصح طریق کے ساتھ بھی ابن عمر سے موقوفا تخریج کیا، مرفوع کے لئے طبرانی کی اوسط میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت سے شاہد بھی ہے اس میں: (فقد ضاد الله في ملكه) ہے، ابو یعلی نے ابو الحیاۃ عن ابو مطر سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے حضرت علی کو دیکھا کہ ایک چور کو ان کے پاس لایا گیا تو ایک قصہ ذکر کیا جس میں ہے لوگوں نے کہا یا رسول اللہ اگر آپ معاف فرما دیں؟ فرمایا: (ذلك سلطانُ سُوْءِ الذي يَعْفُوْ عن الحدود بينكم) (یعنی حدود معاف کرنے والا برا سلطان ہے) طبرانی نے عروہ بن زبیر سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت زبیر نے ایک چور کے حق میں سفارش کی، لوگ کہنے لگے پہلے حاکم کے پاس لے جائیں، کہنے لگے اگر معاملہ حاکم کے پاس پہنچ جائے تو اللہ شافع اور مشفوع پر لعنت کرے

موطا میں ربیعہ عن زبیر سے اس کا نحو ہے اور یہ موقوف ہونے کے ساتھ ساتھ منقطع بھی ہے یہ ابن ابو شیبہ کے ہاں حسن سند کے ساتھ موقوفا اور ایک اور حسن سند کے ساتھ حضرت علی سے اس کا نحو نقل کیا، صحیح سند کے ساتھ عکرمہ سے نقل کیا کہ ابن عباس، عمار اور زبیر نے ایک چور پکڑا مگر اسے جانے دیا میں نے ابن عباس سے کہا آپ حضرات نے اسے جانے دے کر برا کیا، کہنے لگے تیری ماں نہ ہو کیا تمہیں خوشی نہ ہوتی اگر یہ تم ہوتے اور تمہیں جانے دیا جاتا، اسے دار قطنی نے حضرت زبیر کی حدیث سے موصولا مرفوعا نقل کیا اور یہ الفاظ ذکر کئے: (اشفعوا مالم يصل إلى الوالي فإذا وصلَ إلى الوالي فَعَفَا فلا عفا الله عنه) (یعنی حاکم تک حد کا معاملہ پہنچنے سے قبل سفارش کر سکتے ہو تو جب حاکم تک پہنچ جائے پھر کسی حاکم نے معاف کیا تو اللہ اسے معاف نہ کرے) موقوف ہی معتمد ہے، اس باب میں احمد، ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ اور حاکم کے ہاں صفوان بن امیہ کی حدیث بھی ہے اس شخص کے قصہ میں جس نے ان کی چادر چرائی تھی پھر چاہا کہ اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے تو نبی کریم نے فرمایا کیوں نہ میرے پاس لانے سے قبل معاف کر دیا ہوتا (یعنی اب اس کی گنجائش نہیں) اسی طرح ابن مسعود کی روایت میں ایک چور کے بارہ میں نبی اکرم نے جس کا ہاتھ قطع کرنے کا حکم دیا پھر

آپ کے چہرہ اقدس پر دکھ کے آثار نظر آئے تو لوگوں نے عرض کی یا رسول اللہ لگتا ہے آپ کو اس کا ہاتھ قطع کئے جانے کا دکھ ہوا تو فرمایا حاکم کے لئے یہی مناسب ہے کہ جب معاملہ اس کے پاس پیش کیا جائے تو اقامتِ حدود کرے اور اللہ معاف کرنے والا اور معاف کرنے کو پسند کرتا ہے (یعنی میرے پاس لانے سے قبل تم اسے معاف کر سکتے تھے) اس حدیث میں ایک قصہ مرفوعہ بھی ہے اور ایک موقوفہ، اسے احمد نے نقل کیا اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا اسی طرح حضرت عائشہ کی مرفوع حدیث میں ہے: (أقيلوا ذوي الهيئات زلّاتهم إلا في الحدود) (یعنی اصحابِ ہیئات [خاندانی لوگوں] کی معمولی لغزشوں سے درگزر کر دیا کرو مگر حد کے کسی معاملہ میں کوئی گنجائش نہیں) اسے ابوداؤد نے تخریج کیا، اس سے تعزیری جرائم میں سفارش کرنے کا جواز مستفاد ہے ابن عبدالبر وغیرہ نے اس میں اتفاق نقل کیا، اس میں وہ سب احادیث داخل ہیں جن میں مسلمان کی پردہ پوشی کا ندب مذکور ہے اور یہ اس امر پر محمول ہے کہ حاکم کے پاس ابھی معاملہ نہ لے جایا گیا ہو۔

- 6788حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ قُرَيْشًا أَهَمَّتْهُمُ الْمَرْأَةُ الْمَخْزُومِيَّةُ الَّتِي سَرَقَتْ فَقَالُوا مَنْ يُكَلِّمُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَمَنْ يَجْتَرِءُ عَلَيْهِ إِلَّا أُسَامَةُ حِبُّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ .فَكَلَّمَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ ثُمَّ قَامَ فَخَطَبَ قَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا ضَلَّ مَنْ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ الضَّعِيفُ فِيهِمْ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ وَايْمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعَ مُحَمَّدٌ يَدَهَا

أطرافه 2648، 3475، 3732، 3733، 4304، 6787، - 6800 (سابقہ)

(عن عائشة) زہری کے حفاظ اصحاب نے عروہ کے حوالے سے یہی نقل کیا، صرف عمر بن قیس ماصر نے شاذ طور پر ابن شہاب سے (عن عروة عن أم سلمة) ذکر کیا تو یہی حدیثِ باب ذکر کی اسے ابوالشیخ نے کتاب السرقہ میں اور طبرانی نے نقل کیا اور کہا عمر اس کے ساتھ متفرد ہیں، دارقطنی العلل میں لکھتے ہیں درست جماعت کی روایت ہے۔ (أن قريشا) یعنی قبیلہِ قریش، المناقب ان قریش کا بیان گزرا جن کی طرف یہ منسوب تھے اور اکثر کے نزدیک یہ فہر بن مالک تھا (یعنی اس تک ان کا نسب پہنچتا تھا) یہاں مراد ان کے وہ افراد جو مکہ میں واقع آنے والے اس واقعہ کے مدرک تھے۔ (أهمتهم الخ) أي (أجلبت إليهم هما أو صيرتهم ذوي هَمّ) (یعنی انہیں بہت تشویش لاحق ہوئی) اس فعل کے سبب جو اس سے سرزد ہوا، کہا جاتا ہے: (أهمني الأمر أي أقلقني) (یعنی مجھے اس معاملہ نے قلق میں ڈالا) المناقب میں قتیبہ عن لیث سے اسی سند کے ساتھ: (أهَمَّهم شأنُ المرأة) گزرا، مسعود بن اسود کی روایت میں جس کا ذکر آگے آئے گا، میں ہے: (لما سرقت تلك المرأة أعظمنا ذلك فأتينا رسول الله الخ) یہ مسعود مذکور قریش کی ایک شاخ کے فرد تھے یعنی بنی عدی بن کعب جو حضرت عمر کا قبیلہ تھا، ان کے اعظام کا سبب یہ اندیشہ تھا کہ اب اس کا ہاتھ قطع کر دیا جائے گا کیونکہ جانتے تھے نبی اکرم حدود میں کسی سے رعایت نہیں کرتے اور چور کا ہاتھ کاٹنا قبل از اسلام ہی سے ان کے ہاں معروف تھا قرآن نے یہ سزا جاری رکھی، ابن کلبی نے ایک باب باندھا ہے جس میں ان چوروں کا تذکرہ

کیا جن کے جاہلیت میں ہاتھ قطع کیئے گئے تو ان لوگوں کا قصہ بیان کیا جنہوں نے غزال کعبہ چرا لیا تھا تو نبی اکرم کے دادا جناب عبدالمطلب کے عہد میں ان کے ہاتھ کاٹے گئے، ہاتھ قطع شدہ لوگوں میں عوف بن عبد بن عمرو بن مخزوم اور مقیس بن قیس بن عدی بن سعد بن سہم وغیرہما کا ذکر کیا اور یہ کہ عوف ان سب کا سابق تھا (یعنی اولین چور جس کا ہاتھ قطع کیا گیا)۔

(المخزومية) مخزوم بن يقظة بن مرة بن کعب بن لوی بن غالب کی طرف نسبت ہے، مخزوم کلاب بن مرہ کا بھائی تھا جس کی طرف بنی عبد مناف منسوب ہیں، اسماعیل بن امیہ کی محمد بن مسلم سے نسائی کے ہاں روایت میں ہے: (سرقت امرأة من قريش من بني مخزوم) صحیح قول کے مطابق اس خاتون کا نام فاطمہ بنت اسود بن عبدالاسد بن عبداللہ بن عمرو بن مخزوم تھا جو صحابیِ جلیل حضرت ابوسلمہ بن عبدالاسد جو ام المؤمنین ام سلمہ کے مرحوم شوہر تھے، کی بھتیجی تھی اس کا والد حضرت حمزہ کے ہاتھوں قتل ہوا تھا، بعض کا دعوی کہ وہ صحابی تھے، وہم ہے بعض نے اسے ام عمرو بنت سفیان بن عبدالاسد، قرار دیا، یہ دراصل مذکورہ خاتون کی عمزاد تھی، اسے عبدالرزاق نے ابن جریج سے نقل کرتے ہوئے یہ عبارت ذکر کی: (أخبرني بشر بن تيم أنها أم عمرو بن سفيان بن عبدالأسد) یہ مفصل ہے اس کے سیاق میں یہ جملہ بھی ہے: (عن ظن و حسبان) یہ اس قائل کی غلطی ہے کیونکہ اس کا قصہ اس حدیث میں مذکور قصہ کے مغایر ہے، آگے اس کی توضیح کروں گا، ابن عبدالبر الاستیعاب میں لکھتے ہیں فاطمہ بنت اسود بن عبدالاسد وہ خاتون ہے جس کا چوری کے جرم میں نبی اکرم نے ہاتھ قطع کیا، اس نے زیورات چرائے تھے قریش نے حضرت اسامہ جو ابھی لڑکپن میں تھے، سے بات کی تاکہ نبی کریم کے ہاں اس کی سفارش کریں بقول ابن حجر ابن سعد نے بھی طبقات میں اجلح بن عبداللہ کندی عن حبیب بن ابوثابت سے مرفوعا روایت نقل کی کہ فاطمہ بنت اسود بن عبدالاسد نے نبی اکرم کے عہد میں زیور چرا لئے تو انہوں نے سفارش تلاش کی، عبدالغنی بن سعید مصری نے مبہمات میں یحی بن سلمہ بن کہیل عن عمار دہنی عن شقیق سے نقل کیا کہ فاطمہ بنت ابواسد جو حضرت ابوسلمہ کی بھتیجی تھی، نے چوری کی قریش ڈرے کہ اب نبی پاک اس کا ہاتھ کاٹ دیں گے، پہلا طریق اقویٰ ہے! یہ کہا جانا بھی ممکن ہے کہ بنت اسود اور بنت ابواسود کہے جانے کے مابین کوئی منافات نہیں کہ احتمال ہے ابواسود ان کی کنیت ہو

جہاں تک ام عمرو کا قصہ تو ابن سعد نے بھی اور المثالب میں ابن کلبی نے اسے ذکر کیا ہے ہیثم بن عدی نے بھی ابن کلبی سے نقل کیا لکھتے ہیں کہ ایک رات نکلی اور آنے والے ایک قافلہ میں جا داخل ہوئی اور ایک صندوق چرا لیا انہوں نے پکڑ کر باندھ دیا صبح اسے نبی اکرم کے پاس لے آئے تو ام سلمہ کے دامن کو پکڑ کو پناہ کی طالب ہوئی مگر نبی اکرم نے اس کا ہاتھ قطع کر دینے کا حکم دیا جو کاٹ دیا گیا، اس بابت خنیس بن یعلی بن امیہ کے اشعار بھی ہیں، ابن سعد کی روایت میں ہے کہ یہ حجِ وداع کے موقع کا واقعہ ہے، الشہادات میں اور غزوۃ الفتح کے باب میں گزرا کہ فاطمہ بنت اسود کا یہ واقعہ فتح کے سال کا ہے تو دونوں قصوں کے مابین تغایر ظاہر ہے اور یہ کہ دونوں کے مابین دو برس سے زائد کا وقفہ ہے، اس سے ان حضرات کی غلطی عیاں ہوئی جنہوں نے اسے ام عمرو قرار دیا جیسے ابن جوزی اور ان کی بھی جو فاطمہ اور ام عمرو کے مابین متردد ہوئے جیسے ابن طاہر اور ابن بشکوال اور ان کے اتباع، ابن حزم نے بشر بن تیم کے قول کی پیروی کی لیکن ام عمرو کا قصہ ادھار چیزیں واپس نہ کرنے اور فاطمہ کا قصہ چوری میں کر دیا، یہ بھی غلطی ہے کیونکہ ام عمرو کے قصہ میں تصریح ہے کہ اس نے بھی چوری کی تھی۔

(التی سرقت) یونس نے (فی عهد رسول الله ﷺ فی غزوة الفتح) کا بھی اضافہ کیا، مسعود بن ابو اسود جو ابن عجماء کے ساتھ معروف تھے، کی حدیث میں چوری شدہ چیز کا بھی ذکر ہے چنانچہ ابن ماجہ نے۔ حاکم نے صحت کا حکم لگایا، ابن اسحاق عن محمد بن طلحہ بن رکانہ عن امہ عن عائشہ بنت مسعود بن اسود عن ابیہا سے نقل کیا کہ جب اس عورت نے نبی اکرم کے گھر سے چادر چرالی تو ہم نے اسے گراں سمجھا ہم نبی اکرم کے پاس آئے اور آپ سے بات کی، اسکی سند حسن ہے، روایتِ حاکم میں ابن اسحاق نے تصریح بتحدیث کیا ہے، ابوداؤد نے بھی اسے معلقاً نقل کیا اور کہا مسعود بن اسود نے روایت کیا، ترمذی حدیثِ عائشہ مذکور کے بعد لکھتے ہیں اس باب میں مسعود بن عجماء کی روایت بھی ہے اسے ابوالشیخ نے کتاب السرقہ میں یزید بن ابوحبیب عن محمد بن طلحہ سے نقل کرتے ہوئے کہا: (عن خالته بنت مسعود بن العجماء عن أبيها) تو محتمل ہے کہ محمد بن طلحہ نے اس کا اپنی والد، اور خالہ دونوں سے سماع کیا ہو، مرسلِ حبیب بن ابوثابت مشار الیہ میں ہے کہ اس نے زیور چرائے تھے، تطبیق بھی ممکن ہے کہ زیورات قطیفہ میں تھے تو جس نے قطیفہ ذکر کیا اس کی مراد اس سمیت جو اس کے اندر تھا اور جس نے زیور ذکر کیا اس نے مظروف دون الظرف مراد لیا پھر میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ اس عورت کے قصہ میں ذکرِ حلی وہم ہے جیسا کہ اس کی تبیین کروں گا

حسن بن محمد بن علی بن ابو طالب کی مرسل روایت میں جسے عبدالرزاق نے ابن جریج (أخبرنی عمرو بن دینار أن الحسن أخبره) سے نقل کیا، میں ہے کہ ایک عورت نے چوری کی، عمرو کہتے ہیں میرا خیال ہے انہوں نے کہا: (من ثیاب الكعبة) (یعنی کعبہ کے کپڑوں میں سے) حسن تک اس کی سند صحیح ہے، اگر تطبیق ممکن ہے تو ٹھیک وگرنہ اول اقویٰ ہے! معمر عن زہری کی اس حدیث کی روایت میں ہے کہ مذکورہ خاتون سامان ادھار لے لیتی پھر مکر جاتی تھی، اسے مسلم وابوداؤد نے نقل کیا، نسائی نے اسے شعیب بن ابوحمزہ عن زہری سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (استعارت امرأة علی ألسنة ناس يُعْرَفُون وهی لا تُعْرَفُ حليا فباعته وأخذت ثمنه) (یعنی ایک عورت نے کچھ معروف لوگوں کا نام لے کر جبکہ وہ خود غیر معروف تھی، زیور ادھار لئے پھر انہیں بیچ کر قیمت کھری کر لی) ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن حارث بن ہشام نے وضاحت کی جیسا کہ عبدالرزاق نے ان تک صحیح سند کے ساتھ نقل کیا، کہ ایک خاتون کسی خاتون کے پاس آئی اور کہا فلانہ زیور ادھار مانگ رہی ہے، اس نے دے دیا پھر ایک مدت گزری زیور واپس نہ ہوا تو وہ اس خاتون کے پاس گئی جس کا نام لے کر اس نے زیور مانگا تھا اس نے کہا میں تو کچھ نہیں منگوایا تھا وہ دوسری کے پاس گئی تو اس نے انکار ہی کر دیا (کہ میں نے زیورات لئے تھے) وہ نبی کریم کے پاس آئی آپ نے اسے بلا کر پوچھا تو بولی قسم ہے اس ذات کی جس نے آپ کو حق کے ساتھ مبعوث کیا میں نے تو کچھ بھی ادھار نہیں لیا، فرمایا اس کے گھر جاؤ تمہیں اسکے بستر تلے زیور مل جائے گا، لوگ گئے اور زیور لے کر آئے تو آپ نے اس کا ہاتھ قطع کرنے کا حکم دیا تو محتمل ہے اس نے قطیفہ چرایا ہو اور زیور ادھار پر لے کر انکار کر دیا ہو اور حبیب بن ابوثابت کی روایت میں اس کے زیور کا انکار کرنے پر مجازاً (سرقت) کا لفظ استعمال کیا ہو

ہمارے شیخ شرحِ ترمذی میں لکھتے ہیں زہری پر اختلاف کیا گیا چنانچہ لیث، یونس، اسماعیل بن امیہ اور اسحاق بن راشد نے (سرقت) اور معمر وشعیب نے (استعارت وجحدت) کے الفاظ نقل کئے! کہتے ہیں سفیان بن عیینہ نے بھی ایوب بن موسیٰ عن زہری سے اسے روایت کیا اور سند ومتن میں ان پر اختلاف کیا چنانچہ بخاری نے اسے نقل کیا ہے جیسا کہ الشہادات میں یہ روایت گزری،

ابن مدینی سفیان سے ناقل ہیں کہ میں زہری سے مخزومیہ کی حدیث کے بارہ میں پوچھنے گیا تو مجھ پر چیخے: (فصاحَ علَيَّ) تو میں نے سفیان سے کہا تو کسی سے انہیں یاد نہ تھا، کہتے ہیں میں نے ایوب بن موسی کی کتاب میں زہری سے (سرقت) کا لفظ دیکھا ہے، یہی نسائی کے ہاں محمد بن منصور نے سفیان سے نقل کیا، رزق اللہ بن موسی عن سفیان سے بھی یہی ہے لیکن کہا نبی اکرم کے پاس ایک چور کو لایا گیا تو اس کا قطع ید کیا، اسکا مثل ابویعلی کی محمد بن عباد عن سفیان سے روایت میں ہے، احمد نے بھی سفیان سے یہی نقل کیا لیکن اس کے آخر میں ہے سفیان کہتے ہیں میں نہیں جانتا کہ وہ کیا تھا؟ نسائی نے ابن راہویہ کے حوالے سے بھی سفیان عن زہری سے اس کی تخریج کی اور یہ الفاظ ذکر کئے: (قال كانت مخزومية تستعير المتاع وتجحده) اسکے آخر میں ہے سفیان سے کہا گیا کس نے اسے ذکر کیا؟ کہا ایوب بن موسی نے تو اسی سندِ مذکور سے نقل کیا اسے انہوں نے ابن ابوزائدہ عن سفیان سے بھی زہری کے حوالے سے بغیر واسطہ کے نقل کیا اور (سرقت) ذکر کیا، ہمارے شیخ کے بقول ابن عیینہ کا زہری سے سماع نہیں ہے اور نہ ان سے جنہوں نے اسے زہری سے سماع کیا انہوں نے دراصل اسے ایوب بن موسی کی کتاب میں پایا اور اپنے ایوب بن موسی سے سماع کی تصریح نہیں کی اسی لئے احمد کی روایت میں کہا میں نہیں جانتا یہ کیسے ہے؟ جیسا کہ گزرا ایک جماعت کا جزم ہے کہ معمر زہری سے (استعارت وجحدت) نقل کرنے میں متفرد ہیں مگر ایسا نہیں بلکہ نسائی کے ہاں شعیب بھی ان کے متابع ہیں جیسا کہ استاذِ محترم نے ذکر کیا اور یونس بھی جیسا کہ ابوداؤد نے ابوصالح کاتبِ لیث عن لیث عنہ سے تخریج کیا،

بخاری نے لیث عن یونس سے معلقا اسے نقل کیا مگر سیاق ذکر نہیں کیا جیسا کہ اس طرف اشارہ گزرا اور جیسا کہ بیہقی نے ذکر کیا کہ شعیب بن سعید نے اسے یونس سے روایت کیا ہے اسی طرح ابن اخی الزہری نے بھی زہری سے، اسے ابن ایمن نے اپنی مصنف میں اسماعیل قاضی کی سند سے نقل کیا اس کا اصل ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں نقل کیا ہے، میرے لئے واضح یہ ہوا ہے کہ زہری سے دونوں روایتیں محفوظ ہیں اور کبھی وہ اس طرح اور کبھی اس طرح تحدیث کیا کرتے تھے، تو یونس نے ان سے دونوں طرح روایتیں نقل کیں ان کے علاوہ دیگر اصحابِ زہری نے کسی ایک پر اقتصار کیا تو ابوداؤد، نسائی اور اپنی صحیح میں ابوعوانہ نے ایوب عن نافع عن ابن عمر سے یہ عبارت نقل کی: (أن امرأة مخزومية كانت تستعير المتاع و تجحده فأمر النبي ﷺ بقطع يدها) اسے نسائی اور ابوعوانہ نے ایک اور طریق کے ساتھ بھی عبید اللہ بن عمر بھی نافع سے (استعارت حليا) کے لفظ سے نقل کیا، اس بارے علماء کا نقطہ نظر باہم مختلف ہے احمد نے ان سے اشہر روایت کے مطابق اس کے ظاہر کا اخذ کیا اور اسحاق نے بھی، ظاہریہ میں سے ابن حزم بھی ان کے حمائتی ہیں، جمہور کا موقف ہے کہ جحد العاریۃ (یعنی ادھار لے کر مکر جانے) میں کسی کا ہاتھ قطع نہ کیا جائے گا احمد سے ایک روایت بھی یہی ہے حدیثِ ہذا کا جواب یہ دیا کہ (سرقت)روایت کرنے والوں کی روایت ارجح ہے اور دونوں روایتوں کے مابین ایک نوع کی تاویل کی، جہاں تک ترجیح کا معاملہ تو نووی نے نقل کیا ہے کہ معمر کی روایت شاذ اور جماہیر رواۃ کی روایت کے مخالف ہے، کہتے ہیں شاذ روایت قابلِ عمل نہیں ہوتی، ابن منذر حاشیہ میں لکھتے ہیں ۔محبّ طبری نے بھی ان کی پیروی کی، کہ کہا گیا ہے معمر اس میں متفرد ہیں، بقول قرطبی (سرقت) والی روایت روایتِ جحد کی نسبت اکثر واشہر ہے ائمہ حفاظ میں سے اکیلے معمر نے اسے نقل کیا ہے اور اس پر ان کی متابعت کی ہے ان رواۃ نے جن کا حفظ قابلِ اقتداء نہیں جیسے زہری کے بھتیجے اور ان جیسے، یہ محدثین کا قول ہے،

بقول ابن حجران میں سے کچھ باتیں ان سے قبل قاضی عیاض نے بھی لکھی ہیں، یہ اس امر کا مشعر ہے کہ وہ معمر کی موافقت میں شعیب اور یونس کی روایتوں سے واقف نہیں ہو پائے وگرنہ وہ معمر کے تفرد کا دعوی نہ کرتے نہ یہ کہ ان کی فقط ابن اخی زہری جیسوں نے موافقت کی ہے اور نہ قرطبی اس کی نسبت محدثین کی طرف کرتے کیونکہ کسی محدث سے معروف نہیں کہ انہوں نے شعیب بن ابوحمزہ، یونس بن یزید اور ایوب بن موسی کو ابن اخی الزہری کے ساتھ مقرون کیا ہو بلکہ وہ متفق ہیں کہ شعیب و یونس زہری سے روایات کے نقل میں ان کے کے بھتیجے سے درجہ میں فائق ہیں اس کے باوجود زہری سے اس اختلاف میں ترجیح نہیں ان سے اختلاف رواۃ کی نسبت سے مگر یہ ہے کہ (سرقت) کے لفظ کا ان سے نقل متفق علیہ اور (جحدت) کا نقل مسلم کا انفراد ہے اور یہ تطبیق کے تقدم کا دافع نہیں اگر یہ دو روایتوں کے مابین ممکن ہو!

بعض محدثین سے قرطبی کے کہے کا عکس بھی منقول ہے جو کہتے ہیں معمر پر اور نہ شعیب پر اختلاف نہیں کیا گیا اور وہ زہری بارے غایتِ جلالت کے حامل ہیں ان دونوں کی ابن اخی الزہری نے موافقت بھی کی ہے، جہاں تک لیث اور یونس ہیں تو اگرچہ زہری سے نقلِ احادیث میں وہ بھی ان کے مثل ہیں مگر اس میں ان دونوں پر اختلاف کیا گیا ہے اور جو اسماعیل بن امیہ اور اسحاق بن راشد ہیں تو حفظ میں یہ معمر و شعیب سے کمتر ہیں، بقول ابن حجر اسی طرح کا اختلاف جیسا کہ گزرا، ایوب بن موسی پر بھی ہے اس پر دونوں طریق باہم متساوی ہیں لہذا تطبیق کرنا ہی اولی ہے اور یہ کسی ایک طریق کے اطراح سے اولی ہے، بعض نے کہا جیسا کہ ابن حزم وغیرہ کے حوالے سے گزرا یہ دو مختلف عورتوں کے متغایر واقعات ہیں، اس کا تعاقب کیا گیا کہ ہر دو طرق میں ہے کہ انہوں نے حضرت اسامہ سے سفارش کرنے کی درخواست کی جو انہوں نے کی مگر جواب ملا حدود اللہ میں سے کسی سے حد میں سفارش مت کرو تو بعید ہے کہ اسامہ نے ایک دفعہ اس بابت موکد نہی سن کر دوبارہ وہی حرکت کی ہو بالخصوص اگر دونوں واقعات کا زمانۂ وقوع ایک ہے، ابن حزم نے اس کا یہ جواب دیا کہ ممکن ہے وہ بھول گئے ہوں یا حدِ سرقہ بارے زجر متقدم تھی تو خیال کیا کہ جحدِ عاریہ بارے سفارش جائز ہے اور یہ کہ اس میں کوئی حد نہیں تو سفارش کی مگر جواب ملا کہ اس میں بھی حد ہے، ان دنوں احتمالوں کا ضعف مخفی نہیں، ابن منذر نے بعض علماء سے نقل کیا کہ یہ قصہ ایک ہی عورت کا ہے جس نے ادھار سامان لیا اور مکر گئی اور چوری کی تو ہاتھ کاٹا اس کی چوری کی یاداش میں تھا نہ کہ ادھار واپس کرنے سے انکار میں، کہتے ہیں ہم بھی یہی اختیار کرتے ہیں، خطابی معالم السنن میں اختلاف کا حال رقم کرنے اور ابن منذر کی بات نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں اس قصہ میں عاریہ و جحد کا تذکرہ اس خاتون کی تعریف وصفت کے ضمن میں کیا گیا ہے کیونکہ اکثر وہ یہی کیا کرتی تھی جیسا کہ اس کے تعارف کے ذیل میں کہا گیا کہ وہ مخزومیہ تھی گویا اس فعل کا اکثار کرتے ہوئے چوری کرنے کی عادت میں پڑ گئی، خطابی سے اس جواب کو ایک جماعت نے اخذ کیا ان میں بیہقی بھی ہیں جنہوں نے لکھا جحدِ عاریہ ذکر کرنے والوں کی روایت اس کے ساتھ اس کی تعریف پر محمول ہے جب کہ قطعِ ید چوری کرنے کی وجہ سے تھا، منذری نے بھی اس کا نحو کہا اسے مازری نے پھر نووی نے بھی علماء سے نقل کیا، بقول قرطبی مترجح ہے کہ اس کا ہاتھ چوری کی وجہ سے کاٹا گیا نہ کہ جحدِ عاریہ کے باعث اور اس کی متعدد اوجہ ہیں

ایک: حدیث کے آخر میں آپ کے قول: (لو أن فاطمة سرقت) میں دلالتِ قاطعہ ہے کہ اس کا ہاتھ چوری کی وجہ سے قطع ہوا کہ اگر بوجہ جحد ہوتا تو اس میں ذکرِ سرقہ لغو ہوتا اور آپ کہتے: (لو أن فاطمة جحدت العارية) بقول ابن حجر یہ بات

خطابی نے بھی کہی ہے، دوم: کہ اگر جحدِ عاریہ کے سبب قطعِ ید ہوا ہوتا تو ہر مکر جانے والے کا قطعِ ید واجب ہوتا اگر ثابت ہو جائے چاہے بطریق العاریہ نہ بھی ہو، سوم: یہ اس حدیث کے معارض ہے: (ليس على خائن ولا مختلس ولا منتهب قطعٌ) اور یہ قوی حدیث ہے بقول ابن حجر اسے اربعہ نے۔ ابوعوانہ اور ترمذی نے صحیح قرار دیا، ابن جریج عن ابوالزبیر عن جابر سے مرفوعاً نقل کیا، ابن جریج نے نسائی کی روایت میں: (أخبرني أبو الزبير) کا صیغہ استعمال کیا ہے، بعض نے اسے وہم قرار دیا ابوداؤد نے تصریح کی ہے کہ ابن جریج نے ابوالزبیر سے اس کا سماع نہیں کیا، کہتے ہیں احمد سے مجھے یہ بات پہنچی کہ ابن جریج نے اسے یاسین الزیات سے سنا ہے ابن عدی نے الکامل میں اہلِ مدینہ سے نقل کیا کہ ابن جریج کا ابوزبیر سے سماع نہیں، نسائی کہتے ہیں اسے حفاظ اصحابِ ابن جریج نے ان سے بحوالہ ابوالزبیر نقل کیا مگر کسی نے صیغہ اِخبار یا اس کا نحو ذکر نہیں کیا، بقول ابن حجر لیکن ابوالزبیر سے ان کا متابع بھی موجود ہے چنانچہ نسائی نے اسے مغیرہ بن مسلم عن ابوزبیر سے بھی تخریج کیا لیکن ابوالزبیر مدلس بھی ہیں اور انہوں نے حضرت جابر سے عنعنہ کیا ہے لیکن اسے ابن حبان نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت جابر سے ابوزبیر کی طرح ہی نقل کیا ہے لہذا حدیث قوی ہے، اس کے قابلِ عمل ہونے پر اتفاق ہے مگر جس نے شذوذ کیا چنانچہ ابن منذر نے ایاس بن معاویہ سے ان کا قول نقل کیا کہ مختلس کا ہاتھ قطع کیا جائے گا گویا انہوں نے سارق سے اسے ملحق کیا کہ دونوں کے مابین قدرِ مشترک چپکے سے ہتھیا لینا ہے لیکن یہ بات صریح حدیث کے برخلاف ہے وگرنہ ادھار لے کر مکر جانے والی کے قطعِ ید کا ذکر منقول نہ ہوتا، اس امر پر اجماع ہے کہ خائن کا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا اور نہ منتهب (یعنی چھیننے والے) پر الا یہ کہ وہ قاطعِ طریق (یعنی راستے قطع کرنے یعنی ڈاکے مارنے والا) ہو، مخالفین میں سے دیگر نے اس کے مخالفت کی چنانچہ ابن قیم حنبلی لکھتے ہیں جحدِ عاریہ اور سرقہ کے مابین کوئی تنافی نہیں کیونکہ جحد اسمِ سرقہ میں داخل ہے تو دونوں روایتوں کے درمیان تطبیق یہ ہوگی کہ جنہوں نے (سرقت) نقل کیا انہوں نے جحد پر اس کا اطلاق کیا، یہی کہا مگر اس کا بعد مخفی نہیں

کہتے ہیں خطابی نے جو جواب دیا وہ مردود ہے کیونکہ وصف پر حکمِ مرتب معمول بہ ہے، اس کی تقویت یہ بات کرتی ہے کہ لفظِ حدیث اور ایک اور دو میں سے ایک روایت میں اس کی ترتیب قطع علی السرقہ اور دوسری میں جحد پر علی حدِ سواء ہے اور وصف پر ترتیبِ حکم علیت کا مشعر ہے تو ہر دو روایتیں دال ہیں کہ علتِ قطع سرقہ و جحد دونوں علیحدہ علیحدہ ہیں، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ حدیثِ ابن عمر کے سیاق میں سرقہ کا اور اسامہ کی سفارش کا ذکر موجود نہیں اور اس میں تصریح ہے کہ قطع اسی بابت ہوا، اس حدیث کا ابسط طریق جو میں نے پایا وہ جسے نسائی نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (إن امرأة كانت تستعير الحلي في زمن رسول الله ﷺ فاستعارت من ذلك حليا فجمعته ثم أمسكته فقام رسول الله ﷺ فقال لِتَتُب امرأة إلى الله تعالىٰ و تُؤَدِّ ما عندها مراراً فلم تفعل فأمر بها فقطعت) (یعنی عہد نبوی میں ایک خاتون زیورات ادھار پہ لے جاتی اور پھر واپس نہ کرتی تو نبی پاک نے اثنائے خطبہ کہا یہ عورت اللہ سے توبہ کرے اور زیورات واپس کر دے، کئی دفعہ یہ بات کہی لیکن اس نے عمل نہ کیا تو اسکا ہاتھ کاٹنے کا حکم جاری کر دیا) نسائی نے بسند صحیح مرسلِ سعید بن مسیب سے نقل کیا کہ بنی مخزوم کی ایک عورت نے کچھ لوگوں کے نام سے زیورات ادھار لئے پھر مکر گئی تو نبی اکرم نے اس کے قطعِ ید کا حکم دیا، اسے عبدالرزاق نے بھی سعید تک صحیح سند کے ساتھ نقل کیا کہ قریش کے ایک بڑے گھرانے کی خاتون کچھ لوگوں کے ہاں آئی اور کہا آلِ فلاں تم لوگوں سے یہ یہ اشیاء ادھار منگوا رہے ہیں، انہوں

نے دیدیں پھر واپسی کا تقاضہ کرنے اس کے پاس آئے تو وہ مکر گئی تو نبی کریم نے اس کا ہاتھ کاٹ دیا، ابن دقیق العید کہتے ہیں صاحب العمدہ کی صنیع کہ حدیث کو لیث کے سیاق کے ساتھ وارد کیا پھر کہا ایک سیاق یہ بھی ہے تو معمر کا سیاق ذکر کیا، مقتضی ہے کہ یہ ایک ہی قصہ ہے اور اس میں اختلاف کیا گیا ہے کہ کیا وہ چور تھی یا مکرنے والی؟ یعنی کیونکہ انہوں نے حدیثِ عائشہ کو اس سیاق کے ساتھ نقل کیا جس کی شیخین نے لیث کے طریق سے تخریج کی پھر لکھا ایک سیاق میں ہے کہ یہ عورت سامان ادھار لے کر مکر جایا کرتی تھی تو نبی اکرم نے اس کے قطع ید کا حکم دیا، یہ معمر کی روایت ہے جسے فقط مسلم نے نقل کیا اس پر ادھار لے کر مکرنے کی وجہ سے قطعِ ید پر اس سے اخذِ حجت ضعیف ہے کیونکہ یہ ایک قصہ بارے اختلاف ہے تو اس میں بتِ حکم کرنا ممکن نہیں ان حضرات کی روایت کی ترجیح کے ساتھ جنہوں نے (جحدت) کا لفظ ذکر کیا اس روایت پر جس میں (سرقت) ہے یعنی اسی طرح اس کا عکس بھی! تو صحیح یہ ہے کہ دونوں وجہ سے اس کا قطعِ ید ہوا تھا سرقہ میں قطعِ ید تو متفق علیہ ہے لہذا یہ جحد جو کہ مختلف فیہ ہے، پر مترجح ہے، بقول ابن حجر میری نظر میں یہ اقوی ترین طریق ہے

پہلے ان حضرات کا رد ہو چکا ہے جن کا زعم ہے کہ یہ دو مختلف عورتوں کا قصہ ہے جن کے ہاتھ کاٹے گئے اور قرطبی کا الزامی جواب بھی کہ اگر ثابت ہو کہ قطعِ ید جحدِ عاریہ میں تھا تو اس سے لازم آتا ہے کہ غیرِ عاریہ کے جحد و انکار کی صورت میں بھی قطعِ ید واجب ہو، اور یہ قوی ہے کیونکہ جو جحدِ عاریہ میں قطع ید کے قائل ہیں وہ غیرِ عاریہ کے جحد میں قطع کے قائل نہیں تو مختلف فیہ کو متفق علیہ پر قیاس کیا جائے کہ علی الاطلاق جحد کی صورت میں کوئی بھی قطع کا قائل نہیں، ابن قیم نے جواب دیا کہ جحدِ عاریہ اور دیگر کے جحد میں فرق یہ ہے کہ چور سے احتراز ممکن نہیں اسی طرح جاحدِ عاریہ سے بھی بخلاف بغیر حرز مختلس اور منتھب کے، کہتے ہیں بلاشبہ لوگوں کو ایک دوسرے سے ادھار لینے کی ضرورت پڑتی ہے تو اگر ادھار دینے والا جانتا ہو کہ لینے والا اگر مکر جائے تو اس پر کوئی عقوبت نہیں تو اس سے ادھار لینے دینے کا باب مسدود ہو جائے، یہ اس امر کے خلاف ہے جس پر شریعت کی حکمت دال ہے بخلاف اس کے کہ جانتا ہو کہ اگر وہ مکر گیا تو اس ہاتھ کاٹ دیا جائے گا کہ یہ اس ادھار لین دین کے استمرار کا اہم باعث ہے اور یہ بجز دہا حجت نہیں کہ حدیثِ جابر میں ثابت ہے کہ خائن پر کوئی قطع نہیں، اس کے بعض قائلین نے اس اعتراض سے فرار اختیار کرتے ہوئے قطع کو اس کے ساتھ مختص کیا جو کسی کا نام لے کر ادھار لے اور اس طرح مستعار منہ کو دھوکہ دے اور خود اس سامان میں تصرف کرے اور جب واپسی کا مطالبہ ہو تو انکار کر دے اور مکر جائے تو مجرد خیانت کے سبب اس کا قطعِ ید نہیں ہوگا بلکہ خفیۂ مال ہتھیانے میں چور کے ساتھ مشارکت کے سبب

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں سفیان کا سابق الذکر قول کہ میں زہری کے پاس اس چور مخزومی عورت سے متعلق پوچھنے گیا تو غصہ سے اس وجہ سے چیخے کہ جو آتا ہے اس عورت بارے اور اس کے قطعِ ید کے سبب بارے سوال کرتا ہے، بعض رواۃ نے سفیان سے اس کا ایضاح کیا تو فاضل محدث ابومحمد رامہرمزی کی کتاب میں سلیمان بن عبدالعزیز اخبرنی محمد بن ادریس کے حوالے سے پڑھا کہتے ہیں میں نے ابن عیینہ سے پوچھا آپ نے زہری سے کتنی روایات سماع کی ہیں؟ کہنے لگے لوگوں کے ہمراہ تو شمار سے باہر ہے جہاں تک اکیلے تو ایک ہی حدیث سنی ہے، میں ایک دن بابِ بنی شیبہ سے (کعبہ میں) داخل ہوا تو وہ ایک ستون سے ٹیک لگائے بیٹھے تھے میں نے کہا اے ابوبکر (زہری کی کنیت) مجھے مخزومیہ کی حدیث سنائیے جس کا ہاتھ نبی اکرم نے چوری کی پاداش میں کاٹ دیا تھا یہ سن کر انہوں نے میرے چہرے پر کنکری ماری اور کہا چلے جاؤ، جو آتا ہے وہ بات کرتا ہے جو ہمیں ناپسند ہے، کہتے ہیں میں خفیف سا ہو کر اٹھ کھڑا ہوا اتنے

میں ایک شخص گزرا زہری نے اسے آواز دی اس نے نہ سنی اسے کنکری مار کر متوجہ کرنے کی کوشش کی مگر وہ اسے نہ لگی تو مجبورا مجھے کہا اسے بلا لاؤ میں بلا لایا، زہری نے اس سے کچھ بات کی پھر مجھے دیکھا اور کہا ادھر آؤ میں آیا تو کہا مجھے سعید بن میسب اور ابوسلمہ نے ابو ہریرہ سے بیان کیا کہ نبی اکرم نے فرمایا: (العجماء جُبار) (یعنی جانوروں کے مارنے پر کوئی تاوان نہیں) پھر کہنے لگے یہ تمہارے لئے اس سے بہتر ہے جس کیلئے تم نے ارادہ کیا تھا، بقول ابن حجر اس حدیث کو مسلم اور اربعہ نے سفیان سے بغیر یہ قصہ ذکر کئے نقل کیا ہے۔

(من یکلم رسول الخ) یعنی آپ سے سفارش کریں کہ ہاتھ نہ کاٹیں یا تو معاف کر دیا جائے یا پھر فدیہ لے لیا جائے ثانی پر مسعود بن اسود کی روایت سے دلالت ملتی ہے اس میں قولہ (أعظمنا ذلك) کے بعد ہے: (فجئنا إلی النبی ﷺ فقلنا نحن نفدیھا بأربعین أوقیة فقال تطھر خیرٌ لھا) (یعنی اسکے اہلِ خاندان نے پیشکش کی کہ ہم اسکے فدیہ میں چالیس اوقیہ دینے کو تیار ہیں، فرمایا [حد کے اجراء سے] وہ پاک ہو جائے یہ اس کیلئے بہتر ہے) گویا ان کا خیال تھا کہ فدیہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے جیسے اس عسیف جس نے زنا کیا تھا، کے والد نے خیال تھا تو سو بکریاں اور ایک لونڈی فدیہ میں دے دی تھیں، مجھے احمد کے ہاں عبد اللہ بن عمرو کی حدیث سے اس حدیثِ مسعود کا شاہد ملا ہے اس میں ہے: (أن امرأة سرقت علی عھد رسول الله ﷺ فقال قومھا نحن نفدیھا)۔

(ومن یجتریٔ علیه) جرأت سے افتعال، اس کی جیم مضموم، راء ساکن اور ہمزہ مفتوح ہے! جیم اور راء پر زبر مع مد بھی جائز ہے، قتیبہ کی روایت میں ہے: (فقالوا ومن یجتریٔ علیه) اور یہ اوضح ہے کیونکہ جس نے (ومن یکلم) کے ساتھ استفہام کیا وہ اس شخص کا غیر ہے جس نے اپنے قول: (ومن یجتریٔ) کے ساتھ جواب دیا، جرات اقدام با دلال ہے (یعنی کسی کے ہاں اپنے مقام و مرتبہ کو ملحوظ رکھ کر ایسا کوئی اقدام کرنا جو عام شخص نہیں کر پاتا) یعنی اس کے اہل تو اسامہ ہی ہیں، طیبی لکھتے ہیں واو محذوف پر عاطفہ ہے جس کی تقدیر ہے: (لا یجتریٔ علیه أحد لمھابته) (یعنی آنجناب کی ہیبت کے مدِ نظر کوئی یہ جرات نہ کرے گا) لیکن اسامہ کو حقِ ادلال حاصل ہے تو انہی میں یہ جسارت کرنے کی اہلیت ہے، مسعود بن اسود کی روایت میں قولہ (تطھر خیر لھا) کے بعد ہے: (فلما سمعنا لِیْنَ رسول الله ﷺ أتینا أسامة) یونس کی باب غزوۃ الفتح میں گزری روایت میں تھا: (فلم یجتریٔ أحد أن یکلمه إلا أسامة) حضرت اسامہ کے اس کے ساتھ اختصاص کا سبب ابن سعد کی جعفر بن محمد بن علی بن حسین عن ابیہ کی روایت میں مذکور ہے اس میں ہے کہ اسامہ کی سفارش آپ قبول کر لیتے تھے مگر اس دفعہ فرمایا حدود میں سفارش مت کرو، حبیب بن ابو ثابت کی مرسل روایت میں بھی ہے: (وکان رسول الله ﷺ یُشفِّعُه)۔

(حب رسول الله) بمعنی محبوب جیسے قسم بمعنی مقسوم، اس میں نبی اکرم کے حضرت اسامہ بارے اس قول کی طرف تلمیح ہے: (اللھم إنی أُحِبُّه فأَحِبَّه) یہ المناقب میں گزرا۔ (فکلم رسول الله) رسول منصوب ہے روایتِ قتیبہ میں ہے: (فکلمه أسامة) کلام میں کچھ مطوی شیٔ ہے جس کی تقدیر ہے: (فجاء وا إلی أسامة فکلموہ فی ذلك فجاء أسامة إلی النبی ﷺ فکلمه) یونس کی روایت میں ہے: (فأتی بھا رسول الله ﷺ فکَلَّمَه فیھا) اس سے مستفاد ہوا کہ سفارش کرنے والا مشفوع لہ کی موجودی میں سفارش کرے تا کہ اگر سفارش قبول نہ کی جائے تو یہ اس کے لئے اعذر ہو، نسائی کی اسماعیل بن امیہ سے روایت میں ہے: (فکلمه فزَبَرَہ) یعنی سختی سے منع کیا حتی کہ انہیں جہل کی طرف منسوب کیا کیونکہ زبر عقل ہے، یونس کی روایت میں ہے انہوں

نے بات کی تو نبی اکرم کا چہرہ مبارک متغیر ہوگیا، حبیب کی مرسل روایت میں ہے اسامہ کو آتے دیکھ کر آپ نے فرمایا: (لا تُكَلِّمني يا أسامة)۔ (فقال أ تشفع الخ) استفہامِ انکاری کے ہمزہ کے ساتھ کیونکہ قبل ازیں حد بارے سفارش کرنے سے انہیں منع فرما چکے تھے، یونس اور شعیب نے یہ زیادت بھی ذکر کی کہ اس پر حضرت اسامہ نے کہا یا رسول اللہ میرے لئے استغفار فرمائیں، مسلم اور نسائی کی حضرت جابر سے روایت میں ہے کہ بنی مخزوم کی ایک عورت نے چوری کی تو نبی اکرم کے پاس اسے لایا گیا تو وہ ام سلمہ سے پناہ کی طالب ہوئی، اسے انہوں نے معقل بن یسار عن عبید اللہ عن ابوالزبیر عن جابر سے تخریج کیا، ابوداؤد نے اسے معلقا ذکر کیا اور حاکم نے موسی بن عقبہ عن ابوالزبیر عن جابر سے موصولا اس میں ہے کہ وہ زینب بنت رسول سے پناہ کی طالب ہوئی

منذری لکھتے ہیں جائز ہے کہ دونوں سے طالبِ پناہ ہوئی ہو، اس پر ہمارے شیخ نے تعاقب کرتے ہوئے شرحِ ترمذی میں لکھا کہ زینب بنت رسول تو اس واقعہ سے قبل ہی فوت ہو چکی تھیں کیونکہ جیسا کہ گزرا یہ قصہ غزوۂ فتح کے دوران پیش آیا جو رمضان ۸ھ میں ہوا اور حضرت زینب اسی سال کے جمادی اولی میں فوت ہوئیں تو شائد مراد یہ ہے کہ زینب بنت ام سلمہ ربیبۃ الرسول سے امان کی طالب ہوئی تو بعض رواۃ پر یہ متصحف ہوا، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں یا زینب کی نبی اکرم کی طرف نسبت مجازی ہے کیونکہ وہ آپ کی ربیبہ تھیں تو اسے تصحیف نہ قرار دیا جائے گا پھر ہمارے شیخ نے لکھا احمد نے یہ حدیث ابوزناد عن موسی بن عقبہ سے نقل کرتے ہوئے: (فعاذت بربيب النبي) ذکر کیا اور بنت کا حذف کیا اور آخر میں کہا ابن ابوالزناد کہتے ہیں آنجناب کے ربیب سلمہ بن ابوسلمہ اور عمر بن ابوسلمہ تھے تو ان میں سے کسی ایک کے ساتھ وہ عائذہ ہوئی، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں میں ایک روایت پانے میں کامیاب ہوا ہوں جو دال ہے کہ وہ عمر بن ابوسلمہ تھے چنانچہ عبدالرزاق نے حسن بن محمد علی سے مرسلا نقل کیا کہ ایک عورت نے چوری کی، یہی قصہ ذکر کیا اس میں ہے تو عمر بن ابوسلمہ (جو آپ کے سوتیلے اور لے پالک بیٹے تھے، حضرت ام المؤمنین ام سلمہ کے بیٹے) آئے اور نبی اکرم سے کہا: (أي أبهْ إنها عمتي) (یعنی بابا جان یہ میری [رشتہ میں] پھوپھی لگتی ہے) اس پر آپ نے فرمایا اگر فاطمہ بنت محمد بھی ہوتی تو میں اس کا ہاتھ کاٹ دیتا، عمرو بن دینار راوی عن الحسن کہتے ہیں تو مجھے شک نہیں کہ یہ بنت اسود بن عبدالاسد تھی بقول ابن حجر حضرت جابر سے منقول ان دو روایتوں کے مابین کوئی منافات نہیں کہ یہ اس امر پر محمول ہے کہ وہ ام سلمہ اور ان کی اولاد کے ساتھ طالبِ پناہ ہوئی، ام سلمہ ان کی قریبی عزیز اور ان کے مرحوم شوہر اس کے چچا تھے، عمر نے (عمتی) بڑی عمر کی ہونے کی وجہ سے کہا وگرنہ وہ ان کی عمزاد بنتی ہے، یہ ایسے ہی جیسے حضرت خدیجہ نے ورقہ بن نوفل جو ان کے عمزاد تھے، کو (أيْ عَمِّ اسْمَعْ من ابن أخيك) کہہ کر مخاطب کیا تھا، ابوشیخ کی اشعث عن ابوزبیر عن جابر سے روایت میں ہے کہ بنی مخزوم کی ایک خاتون نے چوری کی اور حضرت اسامہ سے پناہ کی طالب ہوئی گویا وہ اپنے خاندان کے لوگوں کے ہمراہ آئی، اولاً ام سلمہ سے بات کی پھر اسامہ سے! مرسلِ حبیب بن ابوثابت میں ہے کہ کئی ایک سے نبی اکرم کو کہلوایا، اسامہ سے بھی بات کی۔

(ثم قام فخطب) روایتِ قتیبہ میں ہے: (فاختطب) اور یونس کی روایت میں ہے: (فلما كان العشي قام رسول الله ﷺ خطيبا)۔ (فقال يا أيها الناس) قتیبہ کے ہاں (یا) کے بغیر ہے یونس کی روایت میں ہے کہ اللہ کی حمد وثنا کے بعد فرمایا: (أما بعد)۔ (إنما ضَلَّ مَنْ كان الخ) ابوالولید کی روایت میں: (هلك) ہے، یہی محمد بن رمح کی مسلم کے ہاں

روایت میں، نسائی کی سفیان سے روایت میں ہے: (إنما هلك بنو إسرائيل) قتیبہ کی روایت میں ہے: (أهلك من كان قبلكم) بقول ابن دقیق العید بظاہر یہ حصر عام نہیں کیونکہ بنی اسرائیل کی ہلاکت کے اسباب متعدد تھے تو اسے حصرِ مخصوص پر محمول کرنا ہو گا جو کہ حدود میں محابات (یعنی اقرباء پروری) کے سبب اہلاک ہے تو یہ فقط حدِ سرقہ میں منحصر نہیں، بقول ابن حجر اس احتمال کی تائید ابو الشیخ کی کتاب السرقہ میں زاذان عن عائشہ سے مرفوع روایت میں ملتی ہے جس کے الفاظ ہیں: (أنهم عَطَّلُوا الحدودَ عن الأغنياء و أقَامُوهَا على الضعفاء) (یعنی انہوں نے مالداروں سے حدود کو معطل کر دیا تھا اور غریبوں پر انہیں جاری کرتے تھے) جن امور کی طرف شیخ نے اشارہ کیا ان کا ذکر ذکرِ بنی اسرائیل کی حدیثِ ابن عمر میں گزرا جو ایک یہودی جوڑے کے بارہ میں تھی جس نے زنا کیا تھا، آگے اس کی شرح آئے گی، التفسیر میں ابن عباس کی حدیث گزری جس میں قتلِ عمد کے مرتکب طبقہ اشرافیہ کے فرد سے دیت لے لینے اور نچلے طبقات کے فرد سے قصاص لینے کا ذکر تھا۔ (إنهم كانوا إذا سرق الخ) قتیبہ کی روایت میں ہے: (إذا سرق فيهم الشريف) نسائی کی روایتِ سفیان میں ہے: (حين كانوا إذا أصاب فيهم الشريف الحد تركوه ولم يقيموه عليه) اسماعیل بن امیہ کی روایت میں ہے: (وإذا سرق فيهم الوضيع قطعوه)۔ (وأيم الله) اس کا ضبط کتاب الایمان والنذور میں گزرا، اس کا مثل اسحاق بن راشد کی روایت میں بھی ہے، ابو الولید کی روایت میں ہے: (والذى نفسى بيده) یونس کی روایت میں ہے: (والذى نفس محمد بيده)۔

(لو أن فاطمة الخ) یہ ان مثالوں میں سے ہے جن میں (لو) کا بطور حرفِ امتناع وقوع صحیح ہے اس بارے صاحب المغنی نے نفیس بحث کی ہے، اس کا بسط کتاب التمنی میں آئے گا، ابن ماجہ نے محمد بن رمح سے یہ عبارت بھی ذکر کی: (سمعت الليث يقول فى عقب هذا الحديث قد أعاذها الله من أن تسرق) (یعنی حدیث بیان کر کے کہتے تھے اللہ نے اسے چوری کرنے کی عادت سے محفوظ کر لیا) اور ہر مسلمان کو چاہئے کہ وہ یہ کہے، شافعی سے منقول ہے کہ جب اس حدیث کو ذکر کیا تو کہا: (فذكر عضوا شريفا من امرأة شريفة) ان کی اس بات کو بنظرِ تحسین دیکھا گیا کیونکہ اس میں بالغ ادب ہے، آپ نے حضرت فاطمہ کو خاص بالذکر اس لئے کیا کیونکہ وہ آپ کی آل میں سے آپ کو سب سے بڑھ کر عزیز تھیں پھر اس وقت آپ کی بیٹیوں میں سے فقط یہی زندہ تھیں تو ہر مکلّف پر اقامتِ حد کے بیان میں ارادۂ مبالغہ کیا اور یہ کہ اس مسئلہ میں کسی سے کوئی رعایت نہیں پھر یہ بھی تھا کہ اتفاق سے اس خاتون کا بھی یہی نام تھا تو مناسب سمجھا کہ حضرت فاطمہ کا حوالہ دیں۔

(لقطع محمد يدها) ابو الولید اور اکثر کی روایت میں ہے: (لقطعت يدها) اول میں اسلوبِ تجرید ہے، یونس کی ابن مبارک عنہ سے روایت میں جو فتحِ مکہ کے باب میں گزری ہے پھر اس عورت کی بابت حکم دیا تو اسکا ہاتھ قطع کر دیا گیا، نسائی کی حدیثِ ابن عمر میں ہے کہ فرمایا اے بلال کھڑے ہو جاؤ اسکا ہاتھ پکڑو اور کاٹ دو، انہی کی ایک اور روایت میں ہے: (فأمر بها فقطعت) حاکم کی حدیثِ جابر میں ہے: (فقطعها) ابو داؤد نے محمد بن عبد الرحمٰن بن غنج عن نافع عن صفیہ بنت ابو عبید سے معلق روایت میں حدیثِ مخزومیہ کا نحو ذکر کیا اور یہ زیادت کی: (قال فنشهد عليها) یونس نے بھی اپنی روایت میں یہ زیادت کی: (قالت عائشة فحَسُنَتُ توبتها بعدُ و تَزَوَّجَتُ و كانت تأتينى بعد ذلك فأرفع حاجتها إلى رسول الله ﷺ)

(یعنی حضرت عائشہ کا بیان کہ بعد ازاں اس نے اچھی توبہ کر لی اور اسکی شادی ہوئی، میرے پاس آیا کرتی تھی اور میں اسکی ضرورت نبی پاک سے بیان کر دیتی) اسے اسماعیلی نے نعیم بن حماد عن ابن مبارک کے طریق سے نقل کیا اس میں ہے: (قال عروۃ قالت عائشۃ) اسماعیل کے ہاں الشہادات کی روایتِ شعیب اور ابوعوانہ کی زہری کے بھتیجے سے روایت میں زہری کے حوالے سے ہے کہ مجھے قاسم بن محمد نے بتلایا کہ حضرت عائشہ نے کہا اس کی بنی سلیم کے ایک شخص سے شادی ہوگئی اسکی توبہ حسن ہوئی (یعنی پکی توبہ کی) وہ حسنۃ التلبس (یعنی اچھا پہننے کی شوقین) تھی، گویا یہ زیادت زہری کے ہاں عروہ وقاسم دونوں کے حوالے سے تھی، حاکم کی مسعود بن حکم سے روایت کے آخر میں ہے ابن اسحاق کہتے ہیں مجھے عبداللہ بن ابوبکر نے بتلایا کہ نبی اکرم بعد ازاں اس کے لئے دعائے رحمت فرماتے اور حسنِ سلوک کرتے تھے، احمد کے ہاں عبداللہ بن عمرو سے روایت میں ہے کہ عرض کی یارسول اللہ کیا میری توبہ قبول ہوسکتی ہے؟ فرمایا آج (یعنی اجرائے حد اور آئندہ چوری نہ کرنے کے عزم کے بعد) تم گنا سے اس طرح پاک ہو جیسے آج تمہیں تمہاری ماں نے جنا ہو

حدیثِ ہذا کے منجملہ فوائد میں سے حدود کے معاملہ میں سفارش کا منع ہونا ثابت ہوا، ترجمہ میں اس ممانعت کو اس امر کے ساتھ مقید کیا گیا کہ جب معاملہ حاکم کے پاس پہنچ جائے، علماء کے ہاں اس ضمن میں اختلافِ اقوال ہے تو ابوعمر بن عبدالبر نے لکھا میں اس بارے کسی اختلاف سے واقف نہیں کہ گناہوں کے مرتکبین کے حق میں سفارش کرنا حسن وجمیل ہے جب تک معاملہ حاکم تک نہ پہنچے اور یہ کہ حاکم کو لازم ہے کہ جب معاملہ اسے پہنچایا جائے تو اقامتِ حدود کرے، خطابی وغیرہ نے مالک سے ذکر کیا کہ کوئی فرق نہیں اس کے مابین جو لوگوں کی اذیٰ کے ساتھ معروف ہو اور اس کے مابین جو معروف نہ ہو، کہتے ہیں اول کیلئے مطلقاً سفارش نہ کی جائے چاہے حاکم تک معاملہ پہنچ چکا ہو یا نہیں لیکن جس کی خو اور سرشت اس طرح کی نہیں (یعنی عادی مجرم نہیں) تو کوئی حرج نہیں کہ اس کی سفارش کر دی جائے جب تک معاملہ حاکم تک پہنچے، حدیثِ باب کے ساتھ ان حضرات نے تمسک کیا جو تہمت لگانے والے پر حد کی اقامت کو واجب قرار دیتے ہیں جب معاملہ حاکم تک پہنچ چکا ہو اگرچہ مقذوف (یعنی جس پہ الزام دھرا تھا) نے معاف بھی کر دیا ہو، یہ حنفیہ، ثوری اور اوزاعی کا قول ہے! مالک، شافعی اور ابویوسف کہتے ہیں مطلقاً عفو کر دینا جائز ہے اور اس وجہ سے حد نہ لگائی جائے گی کیونکہ حاکم اگر مقذوف کے معاف کر دینے کے بعد پائے تو جائز ہے کہ قاذف کا صدق پرکھنے کیلئے ثبوت طلب کرے تو یہ قوی شبہ ہوا، اس سے حدِ سرقہ کا مردوں کے ساتھ ساتھ عورتوں پر اجراء بھی ثابت ہوا، سارق کی توبہ کی قبولیت بھی ثابت ہوئی، حضرات اسامہ اور فاطمہ کی منقبت بھی ظاہر ہوئی اور یہ کہ حضرت فاطمہ نبی اکرم کے ہاں اعظم المنازل پر فائز تھیں، اس قصہ سے عیاں ہوا کہ قدر و منزلت میں وہ آپ کی نظر میں غایت تھیں، یہ بات ابن ہبیرہ نے لکھی، ان کے اختصاص بالذکر کی مناسبت پہلے بیان ہو چکی ہے اس سے یہ اخذ نہ کیا جائے کہ وہ حضرت عائشہ سے افضل تھیں کیونکہ انہیں معرضِ استشہاد میں ذکر کرنے کی منجملہ مناسبات میں سے یہ بھی ہے کہ ان کا نام اس چوری کرنے والی خاتون کے نام کے موافق تھا اور مساوات منتفی نہیں،

اس سے اقامتِ حدود میں ترکِ محابات بھی ثابت ہوئی اگرچہ مجرم والد ہو رشتہ دار ہو یا کوئی بڑے رتبہ والا شخص ہو، زجر میں مبالغہ کیلئے کسی بڑے کے نام کو بطورِ مثل ذکر کرنا بھی ثابت ہے، اس سے احتراز کا ندب مخفی نہیں جب بحسب المقام تصریح مترجح نہ ہو جیسا کہ لیث اور شافعی سے اس کا نقل گزرا، اس سے امرِ مقدر سے جوازِ اِخبار بھی ماخوذ ہوا جو امر محقق کے ساتھ مفیدِ قطع ہو، یہ بھی کہ جس نے

کسی ایسے امر پر قسم کھائی جو متحقق نہیں کہ اسے کرے گا یا نہیں تو وہ حانث نہ ہوگا جیسے کسی نے اپنے بھائی کے ساتھ جھگڑنے والے سے کہا بخدا اگر میں ہوتا تو تمہاری ناک توڑ دیتا بخلاف ان حضرات کے جن کے نزدیک وہ مطلقا حانث ہو جائے گا، اس سے کسی ایسے کے ساتھ ہمدردی کرنے اور اسکا اکرام کرنے کا جواز بھی ثابت ہوا جس پر کوئی حد لاگو کی گئی، ابن کلبی نے ام عمرو بنت سفیان کے قصہ میں نقل کیا ہے کہ اسید بن حضیر کی اہلیہ ہاتھ قطع کئے جانے کے بعد اسے اپنے گھر لے گئی، پر تکلف کھانا کھلایا اسید نے انکار کے انداز میں نبی اکرم سے اس کا ذکر کیا تو فرمایا اس نے اس پر رحم کھایا اللہ اس پر رحم کھائے! سابقہ امم کے واقعات سے اخذِ عبرت بھی ثابت ہوا، اس سے ان بعض کا تمسک ہے جو کہتے ہیں سابقہ شریعتوں کے ہم بھی مکلّف ہیں کیونکہ اس میں ان افعال سے تحذیر کا اشارہ ہے جو سابقہ اقوام کی ہلاکت کا باعث بنے تا کہ کہیں ہم بھی ہلاکت کا شکار نہ ہو جائیں مگر یہ محلِ نظر ہے کہ یہ تب تام ہوتا اگر قطعِ سارق کا حکم ہماری شرع میں وارد نہ ہوا ہوتا، جہاں تک لفظِ عام ہے تو اس میں اصلا ہی مدعا پر کوئی دلالت نہیں۔

13- باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾

(اللہ کا فرمان: چور کا ہاتھ کاٹ دو)

وَفِي كَمْ يُقْطَعُ وَقَطَعَ عَلِيٌّ مِنَ الْكَفِّ ، وَقَالَ قَتَادَةُ فِي امْرَأَةٍ سَرَقَتْ فَقُطِعَتْ شِمَالُهَا لَيْسَ إِلَّا ذَلِكَ (کتنی مالیت کی چوری میں ہاتھ کاٹا جائے؟ حضرت علی نے کف سے ہاتھ قطع کیا، قتادہ نے ایک چور عورت کی بابت کہا جس کا بایاں ہاتھ کاٹ دیا گیا تھا کہ اب یہی کافی ہے)

آیت میں (الید) کو مطلق رکھا، بالا جماع مراد دایاں ہاتھ ہے اگر وہ موجود ہو، اس امر میں اختلاف ہے کہ عملا یا غلطی سے اگر بایاں کاٹ دیا تو کیا یہ مجزئ ہے؟ سارق کو سارقہ پر مقدم کیا جبکہ (دوسری آیت میں) زانیہ کا ذکر زانی سے قبل کیا تھا، اس کی وجہ سے یہ ہے کہ عموما چوری کے اکثر مرتکب مرد جبکہ زنا کا داعیہ عموما عورتوں میں اکثر ہے اور اس لئے کہ عورت ہی وقوعِ زنا کا باعث بنتی ہے کیونکہ عموما اسکی رضا مندی کے بغیر اس کا وقوع نہیں ہوتا، ان کا قول: (بصيغة الجمع ثم التثنية) اشارہ ہے کہ جنسِ سارق مراد ہے تو اس میں معنی مدنظر رکھتے ہوئے جمع کا صیغہ استعمال کیا جبکہ تثنیہ کا لفظ دو جنسوں کے مدنظر ہے، سرقہ سین کی زبر اور رائے مکسور کے ساتھ، اسے ساکن پڑھنا بھی جائز ہے اسی طرح اول پر زیر اور ثانی پر سکون بھی جائز ہے، یہ (الأخذ خفية) ہے (یعنی چپکے سے کوئی شئ اٹھا لینا) شرعی اصطلاح میں خفیۃً کسی شئ کو اپنے قبضہ میں لینا اس طور کہ آخذ کا اسے لینے میں کوئی استحقاق نہ تھا، جمہور نے اس ضمن میں حرز (یعنی کسی محفوظ جگہ ہو) کی شرط عائد کی ہے! بقول ابن بطال حرز سرقہ کے لغوی معنی سے مستفاد ہے، اونٹوں کے چور کو خارب، سارق فی المکیال (یعنی ایسی اشیاء کی چوری جنہیں کیل یعنی ناپا جاتا ہے) کو مطفف اور وزن کی جانے والی اشیاء کے سارق کو مخسر کہا جاتا ہے، ابن خالویہ نے اپنی (کتاب لیس) میں کئی اور اشیاء کا بھی ذکر کیا، مازری اور ان کے اتباع کہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے چور کا ہاتھ قطع کرنا واجب کر کے اموال کی حفاظت وصیانت فرمائی ہے، سرقہ کا بطورِ خاص ذکر کیا کیونکہ اس کا ماسوا مثلا انتہاب وغصب (یعنی زبردستی چھیننا اور غصب کرنا) نسبۃً قلیل ہے پھر یہ بھی کہ ان میں اقامتِ بینہ سہل ہے بخلاف چوری کے، اس میں سزا کو سخت رکھا تا کہ ابلغ فی الزجر ہو، اور ہاتھ کاٹنے کی دیت اس مقدار کے برابر نہیں رکھی جس کی چوری کی پاداش میں اسے قطع کیا جائے اس

کی حمایت کی وجہ سے پھر جب اس (یعنی ہاتھ) نے خیانت کی تو رسوائی اس کا مقدر رہی،

اس میں اس شبہ کی طرف اشارہ ہے جو ابو العلاء معری (مشہور نابینا شاعر) کی طرف منسوب کیا گیا جس نے کہا تھا: (یَدٌ بخمس مئینَ عَسْجَدٍ وُدِیَتْ ما بالُهَا قُطِعَتْ في رُبعِ دینار) تو قاضی عبد الوہاب مالکی نے اسکا جواب دیتے ہوئے کہا تھا: (صیانة العضو أغلاها وأرخصها صیانة المال فافهَمْ حکمة الباری) اس کی تفصیل یہ کہ اگر دیت بھی چوتھائی دینار رہوتی تو بکثرت ہاتھوں پر جنایت ہوتی اور اگر قطعِ ید کا نصاب (مثلاً) پانچ سو دینار ہوتا تو اموال پر بکثرت جنایت کا وقوع ہوتا تو دونوں جوانب میں حکمتِ ربانیہ ظاہر ہوئی او راس میں دونوں طرف کی صیانت ہے، سرقہ اور نہب ونحوہا کے مابین فرق بارے سابق الذکر معنی کی فہم بعض منکرینِ قیاس پر دشوار ہوئی تو کہا قطع کی سزا سرقہ میں ہونا اور نہب ونحوہ میں نہ ہونا غیر معقول المعنی ہے کہ نہب سرقہ کی نسبت حرمت کی ہتک میں اکثر واشد ہے تو یہ (شرع میں) قیاس کے عدم اعتبار پر دال ہے کیونکہ جب اسے اعلیٰ میں روبہ عمل نہ لایا گیا تو مساری میں بھی اس پر عمل نہ ہوگا، اس کا جواب یہ ہے کہ عمل بالقیاس کی ادلہ اتنی اشہر ہیں کہ انہیں ذکر کرنے کا تکلف بھی نہیں کیا جاسکتا، اس بارے کچھ بحث کتاب الاحکام میں آئے گی۔

(و قطع عليٌّ من الكف) اس اثر کے ساتھ محلِ قطع بارے موجود اختلاف کی طرف اشارہ کیا، حقیقتِ ید میں اختلاف کیا گیا ہے تو کہا گیا کندھے سے، بعض نے کہنی سے کہا، بعض نے کوع (یعنی جہاں سے ہتھیلی شروع ہوتی ہے) سے اور بعض نے اصولِ اصابع (یعنی جہاں سے انگلیاں شروع ہوتی ہیں) سے کہا، اول کی حجت یہ ہے کہ عرب پورے بازو پر ید کے لفظ کا اطلاق کرتے ہیں، دوسرے قول کی حجت آیتِ وضوء ہے جس میں ہے: (وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ)[المائدة : ٦] تیسرے کی حجت آیتِ تیمّم ہے چنانچہ اس میں ہے: (فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِنْهُ) اور سنت نے تبیین کی جیسا کہ تیمّم کے باب میں گزرا کہ آنجناب نے فقط کفین پر مسح کیا تھا، اول کے ظاہر کے ساتھ بعض خوارج نے اخذ کیا، سعید بن میسّب سے بھی یہ منقول ہے، ایک جماعت نے اسے مستنکر سمجھا، ثانی قول کے قائلین سے ہم واقف نہیں، تیسرا جمہور کا قول ہے، ان کے بعض نے اس میں اجماع نقل کیا، چوتھا حضرت علی سے منقول ہے ابو ثور نے اسے مستحسن قرار دیا، اس کا رد یہ کہہ کر کیا گیا کہ ایسا شخص لغۃً اور عرفاً مقطوع الید نہیں بلکہ مقطوع الاصابع کہلائے گا، اسی اختلاف کے بحسب محلِ قطع بارے اختلاف واقع ہوا تو اول خوارج کا قول ہے، ان کے برخلاف حجت یہ ہے کہ سلف کا ان کے برخلاف قول پر اجماع ہے، ابن جزم نے حنفیہ کو الزام دیا کہ انہیں وضوء پر قیاس کرتے ہوئے کہنی سے قطع کرنے کا کہنا چاہئے تھا اسی طرح ہی ان کے نزدیک تیمّم ہے، کہتے ہیں یہ ان کے مقدارِ مہر کو نصاب سرقہ پر قیاس کرنے سے اولیٰ ہے! عیاض نے اسے بطور شاذ قول کے نقل کیا، جمہور کی حجت (أقل ما ينطلق عليه الاسم) کا اخذ ہے (یعنی کم از کم مقدار جس پہ ہاتھ کے لفظ کا اطلاق ہوسکے) کیونکہ سرقہ سے قبل ید محترم تھا تو جب نص قطع ید کے ساتھ وارد ہوئی جس کا اطلاق ان معانی (یعنی مذکورہ بالا اشیاء) پر ہوا تو واجب ہے کہ یقینی کا ترک نہ کریں یعنی کف سے قطع کرنا، جہاں تک حضرت علی یہ اثرِ مذکور تو اسے دار قطنی نے حجیہ بن عدی سے موصول کیا اس میں ہے کہ انہوں نے جوڑ سے قطع کیا

ابن ابو شیبہ نے رجاء بن حیوہ سے مرسلا نقل کیا ہے کہ نبی اکرم نے کلائی سے قطع کیا اسے ابو الشیخ نے کتاب حدِ سرقہ میں ایک

اور طریق کے ساتھ رجاءعن عدی سے مرفوعا نقل کیا، اس کا مثل وکیع عن سفیان عن ابوالزبیر عن جابر سے بھی مرفوعا نقل کیا، سعید بن منصور نے حماد بن زید عن عمرو بن دینار سے نقل کیا کہ حضرت عمر جوڑ اور حضرت علی (مشط القدم) (یعنی اگر معاملہ پاؤں قطع کرنے تک پہنچ جاتا تو اسے وہ وہاں سے کاٹتے جہاں پست قدم کی پتلی پتلی ہڈیاں ہوتی ہیں، یعنی وسط سے) سے قطع کیا کرتے تھے، ابن ابو شیبہ نے ابن ابوحیوہ کے طریق سے نقل کیا کہ حضرت علی نے جوڑ سے قطع کیا، حضرت علی سے منقول ہے کہ وہ ہاتھ انگلیوں سے اور پاؤں مشطِ قدم سے قطع کرتے تھے، اسے عبدالرزاق نے معمر عن قتادہ عنہ سے نقل کیا، یہ منقطع ہے اگرچہ اس کی سند کے رجال صحیح کے رجال میں سے ہیں، عبدالرزاق نے ایک اور طریق سے نقل کیا کہ حضرت علی چور کے ہاتھ پاؤں کو ٹخنہ سے کاٹتے تھے، شافعی نے کتاب اختلافِ علی وابن مسعود میں ذکر کیا کہ حضرت علی چور کے ہاتھ کی خاص طور پر چھنگلی، اسکے ساتھ والی اور درمیانی انگلی کاٹ دیتے تھے اور کہتے مجھے اللہ سے حیا آتی ہے کہ اسے کسی کام کرنے کے قابل نہ چھوڑوں تو یہ محتمل ہے کہ انگوٹھا اور سبابہ کو باقی رکھ کر کف اور باقی تین انگلیوں کو کاٹ دیتے ہوں، بعض نسخوں (من) کے حذف کے ساتھ یہ الفاظ ہیں: (وقطع علی الکف)۔

(وقال قتادۃ فی امرأۃ الخ) اسے احمد نے اپنی تاریخ میں محمد بن حسین واسطی عن عوف اعرابی عنہ سے نقل کیا مغلطائی کی شرح میں بھی یہی پڑھا مگر اس کا سیاق انہوں نے نقل نہیں کیا، عبدالرزاق نے اسے معمر عن قتادہ سے قولِ شعبی: (لا یزاد علی ذلک قد أقیم علیه الحد) (یعنی جس پہ حد قائم کردی گئی ہے تو اس سے آگے کچھ نہ کاٹا جائے) کے مثل نقل کیا، اپنی سند سے نقل کیا کہ شعبی سے پوچھا گیا کہ ایک چور پر حد لاگو کرنے کے ضمن میں اس کا بایاں ہاتھ کاٹ دیا گیا؟ کہنے لگے اب اور کچھ نہ کیا جائے، مصنف نے اس کے ذکر سے اشارہ کیا ہے کہ اصل یہ ہے کہ پہلی دفعہ چور پر اجرائے حد کرتے ہوئے اس کا دایاں ہاتھ قطع کیا جائے، یہی جمہور کا قول ہے ابن مسعود کی قراءت میں: (فاقطعوا أَیْمَانَهُمَا) ہے (یعنی فاقطعوا أیدیهما کی بجائے) سعید بن منصور نے بسند صحیح ابراہیم سے نقل کیا کہ یہ ہماری قراءت ہے ان کی مراد ابن مسعود کے اصحاب سے تھی، عیاض نے اس بابت اجماع کا دعوی کیا جس پر ان کا تعقب ہوا ہاں ایک شاذ قول ہے کہ اگر بایاں قطع کر دیا گیا تو یہ مطلقاً مجزئ ہے جیسا کہ قتادہ سے منقول کا ظاہر ہے! مالک کہتے ہیں اگر عمداً یہ کیا تو قطع کرنے والے سے قصاص لینا واجب ہے اور یہ کہ دایاں ہاتھ قطع کرنا واجب ہے اور اگر غلطی سے بایاں کرلیا تو ادائیگیِ دیت لازم ہے اور چور کی نسبت یہ مجزئ ہے، ابوحنیفہ نے بھی یہی کہا شافعی اور احمد سے چور کے بارہ میں دو اقوال ہیں، سلف نے ایسے شخص کی بابت اختلاف کیا جس نے چوری کی تو اس کا ہاتھ قطع کر دیا گیا پھر دوبارہ کی تو جمہور نے کہا اب کے اس کا بایاں پاؤں کاٹا جائے اگر پھر چوری کی تو بایاں ہاتھ کاٹا جائے اگر پھر چوری کی تو اب اس کا دایاں پاؤں کاٹا جائے، ان کے لئے آیتِ محاربہ (یہ سورہ المائدۃ کی یہ آیت: إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّٰهَ وَ رَسُولَهُ الخ[۳۳]) اور فعلِ صحابہ سے حجت اخذ کی گئی اور یہ کہ صحابہ کی فہمِ آیت یہ تھی کہ یہ پہلی دفعہ چوری کے بارہ میں حکم ہے اگر پھر چوری کی تو پھر قطع کیا جائے حتی کہ قطع کرنے کے لئے کچھ باقی نہ رہے (یعنی دونوں ہاتھوں اور پاؤں میں سے) اگر پھر چوری کی تو اسے تعزیراً قید میں ڈال دیا جائے بعض نے کہا پانچویں مرتبہ میں قتل کر دیا جائے، یہ بات ابومصعب زہری مدنی صاحبِ مالک نے کہی

ان کی حجت ابوداؤد اور نسائی کی حدیثِ جابر ہے کہتے ہیں نبی اکرم کے پاس ایک چور کو لایا گیا آپ نے اس کے قتل کا حکم دیا

انہوں نے عرض کی یا رسول اللہ اس نے چوری ہی تو کی ہے؟ فرمایا چلو ہاتھ قطع کر ڈالو، وہ پھر چوری کے جرم میں لایا گیا آپ نے فرمایا قتل کر دو تو پھر وہی بات کہی حتی کہ ذکر کیا کہ اسے پانچویں مرتبہ چوری کے جرم میں لایا گیا تو فرمایا اسے قتل کر دو! جابر کہتے ہیں ہم اسے لے کر نکلے اور قتل کر کے لاش ایک کنویں میں پھینک دی، نسائی کہتے ہیں یہ حدیث منکر ہے اور اس کے راوی مصعب بن ثابت قوی نہیں، بعض اہلِ علم جیسے ابن منکد اور شافعی کا قول ہے کہ یہ منسوخ ہے، بعض نے کہا یہ اسی شخص کے ساتھ خاص تھا گویا نبی اکرم مطلع تھے کہ یہ شخص واجب القتل ہے اسی لئے پہلی مرتبہ میں ہی قتل کا حکم دیا، یہ بھی محتمل ہے کہ وہ مفسدین فی الارض میں سے ہو! بقول ابن حجر نسائی کے ہاں حارث بن حاطب کی حدیث سے اس کے لئے شاہد بھی ہے جس کے الفاظ ہیں: (أن النبی ﷺ أتی بلصّ فقال اقتلوہ فقالوا إنما سرق) تو حدیثِ جابر کا نحو ذکر کیا، چاروں اطراف (یعنی دونوں ہاتھوں اور پاؤں) کے قطع کا ذکر کیا البتہ اس کے آخر میں ہے کہ پانچویں چوری اس نے حضرت ابوبکر کے عہد میں کی انہوں نے کہا نبی اکرم اس امر سے بخوبی واقف تھے تبھی آپ نے اس کے قتل کا حکم دیا تھا پھر اسے قریش کے نوجوانوں کے حوالے کیا کہ اسے قتل کر ڈالیں، نسائی کہتے ہیں مجھے اس باب میں کسی صحیح حدیث کا علم نہیں، بقول ابن حجر منذری نے اپنے غیر کی اتباع میں اس میں اجماع نقل کیا شائد ان کی مراد یہ تھی کہ معاملہ اسی پر مستقر ہو گیا وگرنہ باجی نے اختلاف العلماء میں جزم کے ساتھ اسے امام مالک کا قول قرار دیا پھر لکھا ان کا ایک قول عدم قتل کا بھی ہے

عیاض کہتے ہیں میں کسی ذی علم کو اس کا قائل نہیں جانتا مگر جو ابومصعب صاحبِ مالک نے اپنی مختصر میں مالک وغیرہ اہل مدینہ کے حوالے سے ذکر کیا، لکھتے ہیں اگر کوئی بالغ چوری کرے تو اس کا دایاں ہاتھ قطع کیا جائے اگر پھر چوری کرے تو بایاں پاؤں کاٹا جائے اگر پھر کرے تو بایاں ہاتھ اور اگلی دفعہ دایاں پاؤں قطع کیا جائے اگر پانچویں مرتبہ چوری کی تو اسے قتل کر دیا جائے جیسا کہ نبی اکرم نے فرمایا، عمر بن عبدالعزیز بھی یہی کہا کرتے تھے، اس میں ایک تیسرا قول بھی ہے وہ یہ کہ ایک ہاتھ پھر دوسرا ہاتھ پھر باری باری دونوں پاؤں کاٹے جائیں، یہ حضرات ابوبکر وعمر سے منقول ہے مگر یہ صحت کے ساتھ ثابت نہیں، عبدالرزاق نے صحیح سند کے ساتھ قاسم بن محمد سے نقل کیا کہ حضرت ابوبکر نے تیسری مرتبہ کی چوری پر چور کا ہاتھ کاٹا، سالم بن عبداللہ سے منقول ہے کہ حضرت ابوبکر نے دراصل اس کا پاؤں کاٹا تھا اور وہ مقطوع الید تھا، انقطاع کے باوجود دونوں سندوں کے رجال صحیح ہیں، اس ضمن میں چوتھا قول یہ ہے کہ بایا پاؤں دائیں پاؤں کے بعد کاٹا جائے اس کے بعد قطع نہیں، اسے عبدالرزاق نے شعبی کے طریق سے حضرت علی سے نقل کیا اس کی سند ضعیف ہے، ابوالضحیٰ کے حوالے سے بھی اس نحو ذکر کیا اس کے رجال بھی انقطاع کے باوجود صحیح ہیں، صحیح سند کے ساتھ ابراہیم نخعی سے نقل کیا کہ علماء کہا کرتے تھے ابن آدم کو (اس کے چاروں ہاتھ پاؤں کاٹ کر) چوپاؤں کی طرح نہ چھوڑا جائے کہ کھانے اور استنجا وغیرہ کے لئے ہاتھ نہ ہو، حسن سند کے ساتھ عبدالرحمٰن بن عائذ سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے تیسری مرتبہ چوری میں قطع کا ارادہ کیا تو حضرت علی نے مشورہ دیا اسے زدوکوب کریں اور قید کر دیں تو انہوں نے یہی کیا، یہ نخعی، شعبی، اوزاعی، ثوری اور ابوحنیفہ کا قول ہے، اس میں پانچواں قول جو عطاء کا ہے یہ ہے کہ پاؤں کو اصلا ہی قطع نہ کیا جائے، انہوں نے ظاہرِ آیت کو مدنظر رکھا یہی ظاہریہ کا قول ہے بقول ابن عبدالبر پانچویں چوری میں قتل کرنے کی حدیث منکر ہے، درج ذیل قول نبوی ثابت ہے: (لا یحل دم امرئ مسلم إلا بإحدی ثلاث) اور یہ بھی: (السرقة فاحشة و فیها عقوبة) صحابہ سے ہاتھ کے بعد پاؤں کا قطع ثابت ہے حالانکہ وہ یہ آیت پڑھتے تھے: (السارق

و السارقة فاقطعوا أيديهما) جیسا کہ جزائے صید میں ان کا اتفاق ہے اگر چہ غلطی سے مارا جائے حالانکہ یہ آیت پڑھی ہوئی تھی: (وَمَنْ قَتَلَه' مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَاقَتَلَ مِنَ النَّعَمِ)[المائدة : ٩٥] اور وہ موزوں پر مسح کرتے تھے حالانکہ قرآن میں صرف غسلِ رجلین پڑھا اور یہ سب باتیں سنت کے مدِ منظر کہیں۔

- 6789حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَمْرَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ تُقْطَعُ الْيَدُ فِي رُبُعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا تَابَعَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ خَالِدٍ وَابْنُ أَخِي الزُّهْرِيِّ وَمَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ

طرفاه 6790، - 6791.

ترجمہ: حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا ربع دینار یا اس سے زیادہ (کی چوری) میں چور کا ہاتھ کاٹا جائے۔

(عن عمرة) دارقطنی العلل میں لکھتے ہیں ابراہیم بن سعد اور ابن شہاب سے تمام رواۃ نے عمرہ پر اقتصار کیا، یونس نے ان سے روایت کرتے ہوئے عمرہ کے ساتھ عروہ بھی مزاد کیا بقول ابن حجر ابن عبدالبر نے نقل کیا ہے کہ بعض ضعفاء جو کہ اسحاق حنینی ہیں، نے اسے مالک عن زہری عن عروہ عن عمرہ عن عائشہ سے نقل کیا ہے، اوزاعی عن زہری سے بھی یہی مذکور ہے بقول ابن عبدالبر یہ دونوں سندیں صحیح نہیں، ابرہیم اور ان کے متابعین کا قول ہی معتمد ہے، اسماعیلی نے بھی زکریا بن یحیی اور حمویہ کے حوالے سے ابراہیم بن سعد سے یہی نقل کیا، یونس کی دونوں کے جمع کے ساتھ روایت صحیح ہے بقول ابن حجر ابن اخی زہری نے اپنے چچا سے ان کے عمرہ سے سماع کی تصریح کی اور ان کے حضرت عائشہ سے، اسے ابوعوانہ نے نقل کیا، مسلم کے ہاں بھی ایک اور طریق سے سماع عن عائشہ کا صیغہ مذکور ہے۔

(تقطع اليد الخ) روایتِ یونس میں: (تقطع يد السارق) ہے، مسلم کی حرملہ عن ابن وہب سے روایت میں ہے: (لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار) یہی ان کی سلیمان بن یسار عن عمرہ سے روایت میں ہے۔ (فصاعدا) صاحب المحکم لکھتے ہیں یہ فاء کے ساتھ مختص ہے اس کے بدلے (ثم) بھی جائز ہے مگر واوَ جائز نہیں، ابن جنی کے بقول یہ حالِ موکدہ کے بطور منصوب ہے ای: (ولو زاد) اور معلوم ہے کہ اگر زائد ہو تو یہ نہ ہو گا مگر (صاعدا) بقول ابن حجر مسلم کی سلیمان بن یسار عن عمرہ سے روایت میں ہے: (فما فوقه) یہ اس کے ہم معنی ہے۔ (وتابعه عبدالرحمن الخ) یعنی عمرہ پر اقتصار کرنے میں پھر یونس کی روایت نقل کی اس کے آخر میں (فصاعدا) موجود نہیں۔

اس حدیث کو مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے (الحدود) اور نسائی نے (القطع) میں تخریج کیا۔

- 6790حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ عَنِ ابْنِ وَهْبٍ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ وَعَمْرَةَ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ تُقْطَعُ يَدُ السَّارِقِ فِي رُبُعِ دِينَارٍ

طرفاه 6789، - 6791 (سابقہ)

اسے مسلم نے حرملہ اور اسماعیلی نے ہمام کلاہما عن ابن وہب سے اس کے اثبات کے ساتھ نقل کیا، جہاں تک عبدالرحمٰن بن خالد جو ابن مسافر ہیں، کی روایتِ متابعت تو اسے ذہلی نے زہریات میں عبداللہ بن صالح عن لیث عنہ ابراہیم بن سعد کی روایت کے نحو

موصول کیا، میں نے مغلطائی کے خط سے ان کی شرح میں پڑھا۔ ہمارے شیخ ابن ملقن نے بھی ان کی تقلید کی، کہ ذہلی نے اسے علل حدیث الزہری میں محمد بن بکر اور روح بن عبادہ عن عبدالرحمٰن سے موصول کیا مگر اس کا کوئی وجود نہیں بلکہ روح اور محمد بن بکر کی اصلاہی عبد الرحمٰن سے کوئی روایت نہیں اور جو زہری کے بھتیجے کی روایت جو محمد بن عبداللہ بن مسلم ہیں، صحیح ابوعوانہ میں یعقوب بن ابراہیم بن سعد سے تخریج کیا ہے جبکہ معمر کی روایت کو احمد نے عبدالرزاق عنہ سے موصول کیا ہے، مسلم نے بھی بغیر سیاق نقل کئے عبدالرزاق سے نقل کیا، نسائی نے بھی اس کی تخریج کی اور یہ الفاظ ذکر کئے: (تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعدا) اسے انہوں نے اور ابوعوانہ نے سعید بن ابوعروبہ عن معمر سے بھی نقل کیا، ابوعوانہ اس کے آخر میں لکھتے ہیں سعید نے کہا: (نبلنا معمرا) ہم نے اسے ان سے اس وقت روایت کیا جب وہ جوان تھے، (نبلنا) کا معنی ہے (صَيَّرْنَاهُ نبيلا) (یعنی ہم نے انہیں نبیل یعنی شرافت وفضیلت والا بنادیا) سعید معمر سے عمر میں بڑے تھے وہ کثیر شیوخ میں ان کے ہم درس رہے، اسے ابن مبارک نے بھی معمر سے نقل کیا لیکن مرفوع نہیں کیا، اسے نسائی نے تخریج کیا اسے زہری سے سلیمان بن کثیر نے بھی روایت کیا اسے مسلم نے یزید بن ہارون عنہ سے ابراہیم بن سعد کی روایت کے ساتھ مقرون کر کے تخریج کیا۔

(عن يونس) مسلم کی حرملہ اور ابو داؤد کی احمد بن صالح سے روایتوں میں: (عن ابن وهب) ہے۔ (حدثنا الحسن) یہ ابن ذکوان المعلم ہیں بصری اور ثقہ تھے انہی کے طبقہ میں حسین بن واقد قاضی مرو تھے جو حفظ و اتقان میں ان سے کمتر تھے ۔(عن محمد الخ) اسماعیلی کی عبدالصمد بن عبدالوارث سمعت ابی یقول حدثنا الحسین المعلم عن یحیی سے روایت میں (حدثني محمد بن عبدالرحمن الأنصاري) ہے بقول اسماعیلی اسے حرب بن شداد نے یحیی بن ابوکثیر سے بھی اسی طرح نقل کیا، ہمام بن یحیی نے یحیی بن ابوکثیر سے اسے نقل کرتے ہوئے: (عن محمد بن عبدالرحمن بن زرارة) کہا، بقول ابن حجر انہوں نے عبدالرحمٰن کو ان کے دادا کی طرف منسوب ذکر کر دیا جو عبدالرحمٰن بن سعد بن زرارہ ہیں، اسماعیلی کہتے ہیں اور اسے ابراہیم قناد نے یحیی عن محمد بن عبدالرحمٰن بن ثوبان سے اسی طرح نقل کیا، ابن صاعد نے بھی ہمیں لوین عن قتادہ سے یہی تحدیث کیا اس سے قبل جو ہے اصح ہے، اسی پر بیہقی نے جزم کیا اور یہ کہ جس نے اس کی سند میں ابن ثوبان ذکر کیا اس نے غلطی کی، بقول ابن حجر اسے نسائی نے عبدالرحمٰن بن ابو الرجال عن محمد بن عبدالرحمٰن عن ابیہ عن عمرہ عن عائشہ مرفوعا نقل کیا، اس کے الفاظ ہیں: (تقطع يد السارق في ثمن المجن و ثمن المجن ربع دينار) اسے انہوں نے سلیمان بن یسار عن عمرہ سے بھی ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (لا تقطع يد السارق فيما دون ثمن المجن قيل لعائشة ما ثمن المجن ؟ قالت ربع دينار) حسین معلم کی یحیی سے متابعت بھی کی گئی اسے ابونعیم نے مستخرج میں ہقل بن زیاد عنہ سے انہی الفاظ کے ساتھ نقل کیا۔

(عن عمرة الخ) عبدالصمد کی مذکورہ روایت میں ہے: (أن عمرة حدثته أن عائشة أم المؤمنين حدثتها)۔ (تقطع اليد في ربع دينار) اس روایت میں اسی طرح بالاختصار ذکر کیا، مسلم کی روایت میں بھی اسی طرح ہے اسے ابوداؤد نے احمد بن صالح عن ابن وہب سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (القطع في ربع دينار فصاعدا) نسائی نے عبداللہ بن مبارک عن یونس سے یہ الفاظ ذکر کئے: (تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعدا) مالک نے موطا میں یحیی بن سعید عن عمرہ عن عائشہ سے نقل

کیا: (ساطالَ عَلَيَّ ولا نَسِيتُ القطع في ربع دينار فصاعدا) (یعنی نہ تو ابھی طویل زمانہ گزرا اور نہ میں بھولا ہوں[اچھی طرح یاد ہے کہ] ربع دینار کی چوری ہاتھ کاٹنے کا نصاب ہے) اگر چہ اس کے مرفوع ہونے کی صراحت نہیں لیکن مرفوع کے حکم میں ہی ہے، اسے طحاوی نے ابن عیینہ عن یحی سے اسی طرح نقل کیا اسی طرح جماعہ عن عمرہ کے طریق سے حضرت عائشہ پر موقوف روایت میں، ابن عیینہ کہتے ہیں روایتِ یحی مشعر بالرفع اور روایتِ زہری اس ضمن میں صریح ہے اور وہ ان سب سے احفظ ہیں، مسلم نے اسے ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن عمرہ سے سلیمان بن یسار عنہا کی مشار الیہ روایت کے مثل نقل کیا نسائی نے اسے ابن ہاد کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعدا) اسے انہوں نے مالک عن عبداللہ بن ابو بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن عمرہ عن عائشہ سے موقوفا تخریج کیا، طحاوی نے ابو بکر کی مرفوع روایت کی ان کے بیٹے کی موقوف روایت کے ساتھ تعلیل کی کوشش کی اور ابو بکر اپنے بیٹے سے اتقن واعلم ہیں پھر یہ بھی کہ اس قسم کے امور میں موقوف روایت مرفوع روایت کے مخالف نہیں ہوتی کیونکہ موقوف علی طریق الفتوی محمول ہوتی ہے،

طحاوی سے تعجب ہے کہ ایک جگہ عبداللہ بن ابو بکر کو ضعیف قرار دیا اور یہاں ان کی روایت کا سہارا لے کر ایک قویم طریق کے تضعیف کا قصد کیا گویا بخاری نے زہری عن عمرہ کی روایت کیلئے محمد بن عبد الرحمٰن عنہا کی روایت کے ساتھ استظہار (یعنی تقویت) کا ارادہ کیا کیونکہ ابن عیینہ عن زہری کی روایت کے لفظِ متن میں اختلاف واقع ہوا کہ آیا یہ نبی اکرم کے قول سے ہے یا آپ کے فعل سے؟ اسی طرح ابن عیینہ نے غیر زہری سے بھی اسکی روایت کی ہے چنانچہ نسائی نے قتیبہ عنہ عن یحی بن سعید وعبد ربہ بن سعید وزریق صاحب ایلہ سے روایت نقل کی کہ انہوں نے عمرہ عن عائشہ سے سنا کہتی ہیں: (القطع في ربع دينار فصاعدا) پھر نسائی نے کئی طرق کے ساتھ یحی بن سعید سے مرفوعا اور موقوفا اس کی تخریج کی اور کہا صواب وہ جو مالک عن یحی بن سعید عن عمرہ عن عائشہ کی روایت میں ہے کہ (ساطال علي العهد ولا نسيت القطع في ربع دينار فصاعدا) اس میں اس کے مرفوع ہونے کا اشارہ ہے،

اس کا سہارا لیا بعض ان حضرات نے جو اس حدیث کا اخذ نہیں کرتے تو یحی بن یحی اور جماعہ نے ابن عیینہ سے یہ الفاظ نقل کئے: (کان رسول الله ﷺ يقطع السارق في ربع دينار فصاعدا) شافعی، حمیدی اور جماعہ نے ابن عیینہ سے اسے ان الفاظ سے وارد کیا: (قال رسول الله ﷺ تقطع اليد الخ) اس تعلیل پر طحاوی نے اظہارِ ناپسندیدگی کیا چنانچہ اسے یونس بن عبد الاعلی عن ابن عیینہ سے: (کان يقطع الخ) نقل کیا اور لکھا اس حدیث میں کوئی حجت نہیں کیونکہ حضرت عائشہ نے تو صرف (عما قطع فيه) (یعنی ایک امرِ واقع) بارے خبر دی ہے تو محتمل ہے کہ یہ قطع واقع ہونے والی چوری کی مالیت کے بارہ میں ان کی تقویم ہو جو اس وقت تھی تو یہ ربع دینار بنی تو راوی نے کہہ دیا کہ نبی اکرم ربع دینار میں قطعِ ید کرتے تھے جبکہ یہ احتمال بھی ہے کہ تب اس کی قیمت اس سے زائد ہو، ان کا یہ کہہ کر تعقب کیا گیا کہ مستبعد ہے کہ حضرت عائشہ نے مجرد اپنے ظن پر اعتماد واستناد کرتے ہوئے جزم سے یہ بات کہہ دی ہو اور یہ بھی کہ تقویم کا اختلاف اگر چہ ممکن تو ہے لیکن فی العادت محال ہے کہ اس طرح کا واضح اور بڑا تفاوت ہو اس طور کہ ایک قوم کے ہاں دوسروں کی تقویم سے اس کی قیمت چار گنا زائد ہو، فرق تو تھوڑا بہت ہی ہوتا ہے، طحاوی نے اس حدیث میں زہری کے اضطراب کا دعوی کیا کیونکہ ان سے رواۃ نے اختلافِ الفاظ کیا ہے، اس کا رد کیا گیا کہ اضطراب کی شرط میں سے ہے کہ اس کی وجوہ باہم متساوی ہوں

لیکن اگر کوئی راجح ہو تو یہ اضطراب نہیں ہوتا، اس صورت میں اخذ بالراجح ہی متعین ہے یہاں یہی معاملہ ہے کیونکہ زہری سے اکثر رواۃ نے اسے لفظِ نبوی سے ذکر کیا ہے نصاب بارے شرعی قاعدہ کی تقریر کے لحاظ سے، ابن عیینہ نے کبھی ان کی مخالفت کی اور کبھی موافقت تو جماعت کے موافقت والی ان کی روایت کا اخذ اولیٰ ہے! بالفرض اگر ابن عیینہ اس میں مضطرب ہوئے ہیں تو یہ بات اس کا ضبط رکھنے والے رواۃ کیلئے قادح نہیں، جہاں تک طحاوی کا محدثین سے یہ نقل کرنا کہ وہ زہری سے روایات میں ابن عیینہ کو یونس پر مقدم سمجھتے تھے تو یہ بات متفق علیہ نہیں بلکہ اکثر محدثین اس کے برعکس موقف کے حامل ہیں، جن حضرات نے جزم کے ساتھ زہری بارے یونس کو ابن عیینہ پر مقدم قرار دیا ان میں یحی بن معین اور احمد بن صالح مصری ہیں انہوں نے ذکر کیا کہ یونس چودہ سال زہری کی صحبت میں رہے ہیں حتی کہ اسفار میں بھی ان کے ہمراہ رہتے تھے اور زہری جب ایلہ آتے انہی کے ہاں قیام کرتے، وہ ذکر کیا کرتے تھے کہ ایک ایک حدیث کو زہری سے کئی بار سنا ہے جبکہ ابن عیینہ نے زہری سے صرف ۱۲۳ھ میں سماع کیا پھر زہری واپس ہوئے اور اگلے برس فوت ہو گئے، اگر تسلیم کر لیا جائے کہ ابن عیینہ زہری میں یونس سے ارجح ہیں تو بھی ان کی روایتوں کے مابین باہم تعارض نہیں اور زہری کی عمرہ سے جماعہ کی موافقت بھی ہے جیسا کہ گزرا

اور جو اعتراض طحاوی نے زہری کی اس حدیث سے احتجاج کرنے والوں پر کیا وہ خود بھی اس میں واقع ہوئے ہیں چنانچہ انہوں نے محمد بن اسحاق کی ایوب عن موسی عن عطاء عن ابن عباس سے روایت کے ساتھ احتجاج کیا جس میں ہے کہ نبی اکرم نے ایک ڈھال کی چوری کی پاداش میں جس کی قیمت ایک دینار یا دس دراہم تھی، ایک شخص کا ہاتھ کاٹا اسے ابو داؤد نے نقل کیا، یہ الفاظ ان کے ہیں احمد، نسائی اور حاکم نے بھی اسے تخریج کیا طحاوی کے اس روایت کے ذکر کردہ الفاظ یہ ہیں: (كان قيمة المجن الذى قطع فيه رسول الله ﷺ عشرة دراهم) اور یہ اضطراب کے لحاظ سے اس حدیثِ زہری سے اشد ہے تو ان سے یہ بھی نقل کیا گیا اور یہ بھی: (عنه عن عمرو بن شعيب عن عطاء عن ابن عباس) اور یہ بھی: (عنه عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده) اور اس کے الفاظ ہیں: (كانت قيمة المجن على عهد رسول الله ﷺ عشرة دراهم) بعض نے ان سے: (عن عمرو عن عطاء مرسلا) نقل کیا اور بعض نے: (عن عطاء عن أيمن أن النبى ﷺ قطع فى مجن قيمته دينار) نقل کیا، یہی منصور اور حکم بن عتیبہ نے عطاء سے کہا، بعض نے (عن منصور عن مجاهد وعطاء جميعا عن أيمن) کہا اور بعض نے: (عن مجاهد عن أيمن ابن أم أيمن عن أم أيمن قالت لم يقطع فى عهد رسول الله ﷺ إلا فى ثمن المجن وقيمته يومئذ دينار) اسے نسائی نے تخریج کیا طحاوی کے الفاظ ہیں: (لا تقطع يد السارق إلا فى جحفة وقومت يومئذ على عهد رسول الله ﷺ دينارا أو عشرة دراهم) ان کی ایک روایت میں ہے: (أدنى ما يقطع فيه السارق ثمن المحجن وكان يقوم يومئذ بدينار) اس کے لفظ میں بھی اختلاف کیا گیا ہے، رہی عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کی روایت تو حجاج بن ارطاۃ نے ان سے: (لا قطع فيما دون عشرة دراهم) نقل کیا، یہ روایت اگر ثابت ہوتی تو تحدیدِ نصاب میں نص ہوتی مگر حجاج ضعیف و مدلس ہیں حتی کہ اگر یہ صحیح بھی ہوتی تب بھی زہری کی روایت کے مخالف نہ تھی بلکہ دونوں کے مابین یہ تطبیق دی جاتی کہ اولا معاملہ یہ تھا کہ دون العشرۃ میں قطعِ ید نہیں پھر بعد ازاں تین فصاعدا میں قطع کو مشروع کر دیا گیا، تو یہ تغلیظ

حد میں زیادت تھی جیسے شراب کی حد کی تغلیظ میں اضافہ وزیادت کی گئی جیسا کہ اس کا ذکر گزرا
جہاں تک دیگر سب روایات ہیں تو ان میں فقط اس فعل سے اخبار ہے جو عہدِ نبوی میں واقع ہوا اس میں تحدیدِ نصاب والی کوئی بات نہیں تو یہ ابن عمر کی اس آمدہ روایت کے منافی نہیں کہ: (قطع فی مجن قیمته ثلاثة دراهم) یہ باوجود اس امر کے کہ ایک فعل کی حکایت کی تو یہ زہری کی روایتِ عائشہ کے مخالف نہیں کیونکہ ربع دینار تین درہم کے مساوی ہے! بیہقی نے ابن اسحاق عن یزید بن ابوحبیب عن سلیمان بن یسار عن عمرہ سے نقل کیا کہتی ہیں حضرت عائشہ سے پوچھا گیا: (ما ثمن المجن؟) کہا ربع دینار، انہوں نے ابن اسحاق عن ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں ایک نبطی کو میرے پاس لایا گیا جس نے چوری کی تھی میں نے عمرہ کی طرف پیغام بھیجا انہوں نے کہا اے بیٹے اگر اس کی چوری کی مالیت ربع دینار کو نہیں پہنچتی تو اس کا قطعِ ید نہ کرنا کہ مجھے حضرت عائشہ نے نبی اکرم سے بیان کیا کہ (لا قطع إلا فی ربع دینار فصاعدا) تو یہ ابن اسحاق کی حدیث کے معارض ہے جس پر طحاوی نے اعتماد کیا وہ بھی ابن اسحاق کی ہی روایت ہے، بیہقی نے اس بابت حضرت عائشہ سے مختلف منقول کے مابین یہ تطبیق دی ہے کہ کبھی وہ اسے بطورِ حدیث کے بیان کرتی اور کبھی اس بارے استفتاء کے جواب میں فتوی کے بطور بیان کرتی تھیں، ان کا استناد ان کی عبداللہ بن ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن عمرہ سے نقل کردہ حدیث پر ہے، جس میں ہے کہ ایک لڑکی نے چوری کی حضرت عائشہ سے اس بابت پوچھا گیا تو کہا: (القطع فی ربع دینار فصاعدا)۔

- 6791حَدَّثَنَا عِمْرَانُ بْنُ مَيْسَرَةَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ عَنْ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الأَنْصَارِيِّ عَنْ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ حَدَّثَتْهُ أَنَّ عَائِشَةَ حَدَّثَتْهُمْ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ يُقْطَعُ فِي رُبْعِ دِينَارٍ .

طرفاه 6789، - 6790 (سابقہ)

- 6792حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا عَبْدَةُ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ أَخْبَرَتْنِي عَائِشَةُ أَنَّ يَدَ السَّارِقِ لَمْ تُقْطَعْ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ إِلاَّ فِي ثَمَنِ مِجَنٍّ حَجَفَةٍ أَوْ تُرْسٍ

طرفاه 6793، - 6794

ترجمہ: ام المومنین عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک کے دور میں چور کا ہاتھ ڈھال یا ڈھال کی قیمت سے کم میں نہ کاٹا گیا۔

عبدہ سے مراد ابن سلیمان ہیں اسے مسلم نے عثمان بن ابوشیبہ سے تخریج کرتے ہوئے کہا: (حدثنا عبدة بن سلیمان وحمید بن عبد الرحمن) ان دونوں کے مابین جمع کیا اور کئی اور راوی بھی ان کے ساتھ ضم کئے اور کہا: (کلهم عن هشام) یہ حمید رؤاسی ہیں، مسلم نے اس کی محمد بن عبداللہ بن نمیر عنہ سے بھی تخریج کی ہے۔

(أخبرتنی عائشة أن ید السارق الخ) اسماعیلی کے ہاں ہارون بن اسحاق عن عبدہ بن سلیمان کے طریق سے روایت میں ایک قصہ کی زیادت بھی ہے ہشام بن عروہ سے اس کے الفاظ ہیں کہ ایک شخص نے قدح (یعنی پینے کا برتن) چوری کیا عمر بن عبدالعزیز کے پاس اسے لایا گیا تو ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے بیان کیا کہ معمولی چیز میں قطعِ ید نہ کیا جائے گا پھر کہا: (حدثتنی عائشة

الخ) ابن راہویہ نے اسی طرح اپنی مسند میں عبدہ بن سلیمان سے نقل کیا اسی طرح وکیع وغیرہ نے بھی ہشام سے لیکن سب کو مرسل کیا۔

(لم يقطع على عهد رسول الله الخ) مجن کسرِ میم اور فتحِ جیم کے ساتھ اجتنان سے مفعل ہے جو ڈھال کو کہتے ہیں اس کی میم مکسور ہوئی کیونکہ اسمِ آلہ ہے، حجفہ حاء، جیم اور فاء کی زبر کے ساتھ درقہ (یعنی چمڑے سے بنی ڈھال جس میں لکڑی اور پٹھانہ ہو) کو کہتے ہیں کبھی یہ لکڑی اور کبھی ہڈی کی بنی ہوتی ہے اور چمڑے وغیرہ کے ساتھ متغلف کی جاتی ہے، ترس بھی اس کا مثل ہے لیکن یہ دہری کھال کی بنی ہوتی ہے بعض نے کہا دونوں ہم معنی ہیں، اول پر (أو) حدیث میں برائے شک ہے اور یہی معتمد ہے، اس کی تائید ابن مبارک کی ہشام سے روایت کرتی ہے جس میں: (فی أدنی ثمن حجفة أو ترس كل واحد منهما ذو ثمن) ہے، (ثمن) میں تنوین تکثیر کیلئے ہے اور مراد وہ قیمت جو قابلِ ترغیب ہو تو معمولی اشیاء کو اس سے خارج کر دیا جیسا کہ اس کے راوی عروہ کی فہم ہے، کوئی معین ترس اور حجفہ مراد نہیں بلکہ جنس مراد ہے اور یہ کہ قطعِ ید ہر اس چیز کی چوری میں ہوگا جو ڈھال کی قیمت کو پہنچتی ہو چاہے اس کی قیمت قلیل ہو یا کثیر، اعتماد اقل قیمت پر ہوگا تو یہ نصابِ سرقہ ہے اس سے کم تر میں قطع نہیں، ابو اسامہ عن ہشام کی روایت دونوں مذکورہ روایتوں کی جامع ہے اس میں ان کا قول: (كان كل واحد منهما ذا ثمن) اصول میں یہی ثابت ہے، کرمانی نے افادہ دیا کہ بعض نسخ میں ہے: (وكان كل واحد منهما ذو ثمن) یہ کان میں ضمیرِ شان کے وجود پر مخرج ہے۔

(رواه وكيع الخ) وکیع کی روایت مصنف ابن ابوشیبہ میں ہشام بن عروہ عن ابیہ سے ان الفاظ کے ساتھ موصول ہے: (كان السارق فی عهد النبی ﷺ يقطع فی ثمن المجن وكان المجن يومئذ له ثمن ولم يكن يقطع فی الشیء التافه) ابن ادریس جو عبداللہ اودی کوفی ہیں، کی روایت دار قطنی نے العلل میں اور بیہقی نے یوسف بن موسیٰ عن جریر وعبداللہ بن ادریس ووکیع، یہ سب ہشام عن ابیہ، کے حوالے سے موصول کی اس میں ہے: (إن يد السارق لم تقطع) آگے ابو اسامہ جیسا سیاق ذکر کیا اس زیادت کے ساتھ: (ولم يكن يقطع فی الشیء التافه) میں نے مغلطائی کی تحریر میں پڑھا۔ ہمارے شیخ ابن ملقن نے بھی ان کی تبع کی کہ ابن ادریس کی روایت عبدالرزاق کے ہاں ہے جیسا کہ طبرانی نے اوسط میں ذکر کیا، اسماعیلی نے یہی کہا، اسے انہوں نے ہشام عمر بن علی مقدمی (شائد ہشام اور عمر کے مابین واو ہو) عثمان غطفانی اور عبداللہ بن قبیصہ فزاری سے بھی موصول کیا، اسے عبدالرحیم بن سلیمان، حاتم بن اسماعیل اور جریر نے بھی مرسلاً نقل کیا، بقول ابن حجر روایتِ جریر کا ذکر کر چکا ہوں عبدالرحیم پر اختلاف کیا گیا بعض نے ان سے مرسلاً جبکہ ابوبکر بن ابوشیبہ نے ان سے موصولاً اسے نقل کیا، اسے مسلم نے تخریج کیا

تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں ہشام بن عروہ عن ابیہ سے رواۃ نے اس متن میں اختلاف نہیں کیا لیکن زہری پر ان کی سند میں اختلاف کیا گیا مگر متن میں نہیں اور وہ حافظ ہیں تو محتمل ہے کہ عروہ نے انہیں علی الوجہین اس کی تحدیث کی ہو جیسا کہ گزرا اور یہ احتمال بھی ہے کہ عروہ کے الفاظ ہشام نے ان سے یاد رکھے ہوں اور یونس نے حدیثِ عروہ کو حدیثِ عمرہ پر محمول کر دیا ہو تو عمرہ کے ذکر کردہ سیاق پر نقل کر دیا، ایسا اکثر ہو جاتا ہے اول کیلئے شاہد یہ ہے کہ نسائی نے اسے حفص بن حسان عن یونس عن زہری عن عروہ وحدہ عن عائشہ سے تخریج کیا اور ابن عیینہ کی روایت کے سیاق کی مثل نقل کیا اسے انہوں نے قاسم بن مبرور عن یونس سے بھی اسی سند کے ساتھ نقل کیا لیکن متن میں یہ الفاظ ہیں: (أو نصف دينار فصاعدا) یہ شاذ روایت ہے۔

اس حدیث کو مسلم نے بھی (الحدود) میں تخریج کیا۔

6792م -حَدَّثَنَا عُثْمَانُ حَدَّثَنَا حُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ مِثْلَه .

- 6793حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ لَمْ تَكُنْ تُقْطَعُ يَدُ السَّارِقِ فِي أَدْنَى مِنْ حَجَفَةٍ أَوْ تُرْسٍ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ذُو ثَمَنٍ ، رَوَاهُ وَكِيعٌ وَابْنُ إِدْرِيسَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ مُرْسَلاً .

طرفاه 6792، - 6794 (سابقہ ہے، مزید یہ کہ ہر دو قیمت والی ہے)

- 6794حَدَّثَنِي يُوسُفُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ قَالَ هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ أَخْبَرَنَا عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ لَمْ تُقْطَعْ يَدُ سَارِقٍ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ فِي أَدْنَى مِنْ ثَمَنِ الْمِجَنِّ ، تُرْسٍ أَوْ حَجَفَةٍ وَكَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ذَا ثَمَنٍ

طرفاه 6792، - 6793 (ایضاً)

- 6795حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ عَنْ نَافِعٍ مَوْلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَطَعَ فِي مِجَنٍّ ثَمَنُهُ ثَلَاثَةُ دَرَاهِمَ

أطرافه 6796، 6797، - 6798

ترجمہ: ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے ایک ڈھال کے چرانے میں جس کی قیمت تین درہم تھی، ہاتھ کاٹا تھا۔

اسے مالک کے طریق سے نقل کیا، بقول ابن حزم اسے ابن عمر سے صرف نافع نے ہی روایت کیا ہے! بقول ابن عبد البر یہ اس بابت مروی صحیح ترین روایت ہے۔ (تابعه محمد الخ) یعنی نافع سے یعنی ان کے قول: (ثمنه) میں، ان کی روایت اسماعیلی نے ابن مبارک عن مالک ومحمد بن اسحاق وعبید اللہ بن عمر یہ تینوں نافع عن النبیؐ سے نقل کی ہے کہ آپ نے ایک مجن کی چوری میں ہاتھ کاٹا جس کی قیمت تین دراہم تھی، اسے مولف نے جویریہ بن اسماء سے بعینہ اسی سیاق کے ساتھ نقل کیا اسی طرح عبید اللہ عمری سے اسکے مثل، اسی طرح موسی بن عقبہ عن نافع سے ان الفاظ کے ساتھ: (قطع النبی ید سارق الخ)۔

(وقال الليث الخ) یعنی لیث نے اسے نافع سے جماعت کی مانند نقل کیا ہے لیکن بجائے (ثمنه) کے (قيمته) کا لفظ ذکر کیا، اسے مسلم نے قتیبہ اور محمد بن زریع عنہ کے حوالے سے تخریج کیا اسے مسلم نے سفیان ثوری عن ایوب سختیانی و ایوب بن موسی و اسماعیل بن امیہ سے نقل کیا اسی طرح ابن وہب عن حنظلہ بن ابوسفیان و مالک و اسامہ سے، یہ سب نافع سے اس کے راوی ہیں تو بعض نے (ثمنه) اور بعض نے (قیمته) ذکر کیا، یہ لفظِ مسلم ہے انہوں نے تمیز نہیں کی، ابوداؤد نے ابن جریج اخبرنی اسماعیل بن امیہ عن نافع سے یہ الفاظ نقل کیے: (أن النبی ﷺ قطع ید رجل سرق ترسا من صيغة النساء ثمنه ثلاثة دراهم) نسائی نے اسے ابن وہب عن حنظلہ وحدہ سے (ثمنه) کے لفظ کے ساتھ نقل کیا اسی طرح مخلد بن یزید عن حنظلہ سے (قیمته) کا لفظ نقل کیا تو

اس طرح لیث کی موافقت کی لیکن سب کی مخالفت کرتے ہوئے (خمسة دراهم) کہا مگر جماعت کا قول: (ثلاثة) ہی محفوظ ہے، اسے طحاوی نے عبید اللہ بن عمر کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (قطع فی مجن قیمته) اسی طرح ایوب اور مالک کی روایت سے اس کے مثل، ابن اسحاق سے یہ الفاظ ذکر کئے: (أتی برجل سرق حجفة قیمتها ثلاثة دراهم فقطعه)

بعنوان تنبیہ لکھتے ہیں (قطع) کا یہاں معنی (أمر بالقطع) ہے کیونکہ آنجناب خود قطع نہیں کیا کرتے تھے سابقہ باب میں گزرا کہ مخزومی عورت کا ہاتھ حضرت بلالؓ نے قطع کیا تھا تو محتمل ہے انہی کے ذمہ یہ کام سپرد کیا گیا ہو، کوئی اور بھی ہوسکتا ہے، قیمة کا اصل قومة ہے تو واو کو یاء میں بدل لیا حرف مکسور کے بعد اسکے وقوع کی وجہ سے، ہرشئ کی قیمت (تنتهی إلیه الرغبة فیه) (یعنی جس میں اسکی طرف رغبت منتہی ہوتی ہو) جبکہ ثمن (ما یقابل به المبیع عند البیع) (یعنی بوقتِ خرید جو خریدی گئی شئ کے مقابل پیش کی جائے) بظاہر یہاں مراد قیمت ہے اور جس نے ثمن کا لفظ ذکر کیا تو یا یہ تجوزاً ہے یا اس لئے کہ تب اس کی ثمن و قیمت باہم متساوی تھی، ابن دقیق العید کہتے ہیں کبھی ثمن اور قیمت باہم مختلف بھی ہوتے ہیں اور معتبر قیمت ہی ہے شائد ثمن کے ساتھ تعبیر اس لئے کہ وہ راوی کے خیال میں تب قیمت کے مساوی تھا یا باعتبارِ غلبہ، مالک نے اس حدیثِ ابن عمرؓ سے تمسک کرتے ہوئے نصاب کا چاندی کے ساتھ اعتبار کرنے کا فتوی دیا، شافعیہ اور سب ان کے مخالفین نے جواباً کہا کہ اسکے کسی طریق میں مذکور نہیں کہ اس سے اقل میں قطعِ ید نہ کیا جائے! طحاوی نے حدیثِ سعد جسے مالک نے بھی تخریج کیا اور اسکی سند ضعیف ہے، وارد کی اس کے الفاظ ہیں: (لا یقطع السارق إلا فی المجن) کہتے ہیں اس سے ہمیں معلوم ہوا کہ ثمنِ مجن سے اقل میں قطع نہیں لیکن ثمنِ مجن میں اختلاف ہے پھر ابن عباسؓ کی حدیث نقل کی جس میں ہے: (کان قیمة المجن الذی قطع فیه رسول الله عشرة دراهم) کہتے ہیں احتیاط کا تقاضہ یہی ہے کہ قطع نہ کیا جائے مگر اس میں جس میں یہ آثار مجتمع ہوئے اور وہ دس دراہم ہیں تو اس سے کم مالیت کی چوری میں اس میں وجودِ اختلاف کے پیش نظر قطعِ ید نہ کیا جائے

ان کا تعاقب کیا گیا کہ اگر یہ بات دراہم میں تسلیم کر لی جائے تو ربع دینار بارے نصِ صریح میں یہ قابلِ تسلیم نہیں جیسا کہ اسکا ایضاح گزرا، ان کی بیان کردہ علت کا رد کیا گیا، ثمن المجن بارے مختلف روایات کے مابین تطبیق ممکن ہے ثمن و قیمت کے اختلاف یا تعددِ مجان پر اسے محمول کر کے جن کی چوری کی پاداش میں آپ نے ہاتھ کاٹے (یعنی یہ متعدد واقعات ہیں) ابن دقیق العید کہتے ہیں ان کے قول: (قطع فی المجن) کے ساتھ اعتبارِ نصاب پر استدلال ضعیف ہے کیونکہ یہ فعل کی حکایت ہے اور اس مقدار میں قطعِ ید سے لازم نہیں کہ اس سے کمتر میں عدم قطع ہے بخلاف ان کے قول: (یقطع فی ربع دینار فصاعدا) کے کہ یہ اپنے منطوق کے ساتھ اس امر پر دال ہے کہ قطع تبھی کیا جائے گا جب اس مقدار کو پہنچے اور اس سے زائد! اور یہ اپنے مفہوم کے ساتھ دال ہے کہ اس سے کم میں قطع نہ کیا جائے، کہتے ہیں شافعی نے حضرت عائشہؓ کی حدیث پر اعتماد کیا ہے اور یہ مجرد فعل سے استدلال کرنے سے اقوی قول ہے، یہ حنفیہ کے خلاف دلالت میں بھی قوی ہے کیونکہ یہ اس مقدار سے کم کی چوری کے نتیجہ میں قطعِ ید بارے صریح ہے جس کے وہ قائل ہیں اور یہ بطریق الفحویٰ ان کے قول کے مطابق قطع پر بھی دال ہے، جہاں تک ربع دینار سے کم میں عدم قطع پر اسکی دلالت تو یہ اس کے منطوق کی جہت سے نہیں بلکہ اس کے مفہوم کی جہت سے ہے تو یہ مفہوم کے عدم قائلین کے خلاف حجت نہیں، بقول ابن حجر باجی نے

یہاں اخذ بالمفہوم کے طریق کی تائید کی ہے لکھتے ہیں تقویم اس امر پر دال ہے کہ قطع قدرِ معلوم کے ساتھ متعلق ہے وگرنہ اسکے ذکر کا کوئی فائدہ نہ ہوتا تب معتمد وہی جس کے ساتھ صریحانصِ مرفوع وارد ہوئی ہے یعنی ربع دینار کا قابل اعتبار ہونا، اس ضمن میں قدمائے مالکیہ میں سے ابن عبدالحکیم اور متاخرین میں سے ابن عربی نے مخالفت کی

سفیان ثوری فنِ حدیث میں اپنی جلالتِ قدر کے باوجود اس رائے کی طرف میلان رکھتے ہیں کہ قطعِ ید کا نصاب دس درہم ہے، ان کی حجت یہ ہے کہ ہاتھ بالاجماع ایک محترم عضو ہے تو اسے مستباح نہیں کیا جا سکتا یا مگر اس مقدار کے ساتھ جس پر اجماع ہے اور دس دراہم سب کے ہاں بالاتفاق ہے لہذا اس کے ساتھ تمسک کیا جائے جب تک اس سے کم مقدار پر اتفاق واقع نہیں ہوتا، ان کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ آیت تو قطع پر دال ہے چاہے قلیل کی چوری ہو یا کثیر کی اور جب احادیث اس کے نصاب بارے باہم مختلف ہیں تو کم از کم مقدار کے ضمن میں وارد اصح حدیث کا اخذ کرنا ہوگا اور ربع دینار یا تین دراہم سے اقل صحت کے ساتھ منقول نہیں تو ربع دینار کا اعتبار کرنا دو وجہ سے اقویٰ ہے ایک یہ کہ یہ حصر میں صریح ہے کیونکہ یہ الفاظ وارد ہیں: (لا تقطع اليد إلا في ربع دينار فصاعدا) اور سب وارد اخبارِ صحیحہ حکایتِ فعل ہیں جن میں عموم نہیں، دوم یہ کہ قیمت میں معول علیہ (یعنی جس پر مدار ہے) سونا ہے کیونکہ وہی سب جواہرِ ارض میں اصل ہے، اسکی تائید خطابی کی نقل کردہ کلام سے ملتی ہے اس امر پر استدلال بارے کہ اس زمانہ میں اصلِ نقد دینار تھے، لکھتے ہیں قدیم صکاک (یعنی چیک اور مالیت بارے اقرار نامے) میں لکھا جاتا تھا کہ دس دراہم سات مثاقیل کا وزن ہیں تو دراہم کی معرفت دیناروں کے ساتھ تھی اور انہی کے ساتھ یہ محصور تھے تو اسی طرح قطعِ ید کے نصاب بارے بیس کے قریب مذاہب ملتے ہیں:

اول قول یہ کہ ہر قلیل وکثیر چوری میں قطع کیا جائے چاہے معمولی ہو یا غیر معمولی، یہ اہلِ ظاہر اور خوارج سے منقول ہے

حسن بصری سے بھی یہی منقول ہے اور یہی امام شافعی کے نواسے ابوعبدالرحمٰن کا قول تھا، اس کے بالمقابل قول شذوذ میں ہے جسے عیاض اور ان کے اتباع نے ابراہیم نخعی سے نقل کیا کہ قطع واجب نہ ہوگا مگر چالیس دراہم یا چار دینار کی چوری میں تو یہی دوسرا قول ہوا، تیسرا قول مثلِ اول ہے الا یہ کہ شئ مسروق کوئی معمولی چیز ہو، ان کے مدنظر عروہ کی سابق الذکر حدیث ہے جس میں تھا: (لم يكن القطع في شيء من التافه) اور اس لئے کہ حضرت عثمانؓ نے في فخارة خسيسة (یعنی ٹھیکری کی چوری میں) قطع کیا اور کوڑے چوری کرنے والے سے کہا اگر پھر یہی حرکت کی تو ہاتھ کاٹ دوں گا اور ابن زبیرؓ نے جوتے چور کا ہاتھ کاٹا، ان دونوں آثار کو ابن ابوشیبہ نے نقل کیا، عمر بن عبدالعزیز سے منقول ہے کہ ایک مد کی چوری میں ہاتھ قطع کیا، چوتھا قول یہ ہے کہ ایک درہم یا زائد میں قطع ہے، یہ عثمان بتی کا قول ہے جو فقہائے بصرہ میں سے تھے اور فقہائے مدینہ میں سے ربیعہ کا بھی، قرطبی نے اسے مطلقا عثمان کی طرف منسوب ذکر کیا تو اس سے سمجھا گیا کہ حضرت عثمانؓ مراد ہیں مگر ایسا نہیں، پانچواں یہ کہ کم از کم دو درہم کے مساوی چوری میں، یہ حسن بصری کا قول ہے، ابن منذر نے ان سے جزم کیا، چھٹا یہ کہ اگر دو دراہم سے زائد مالیت کی ہو اگرچہ تین درہم تک نہ پہنچتی ہو، اسے ابن ابوشیبہ نے قوی سند کے ساتھ حضرت انسؓ سے نقل کیا، کہتے ہیں حضرت ابوبکرؓ نے ایک ایسی چیز کی چوری میں جو دو درہم کے مساوی تھی ہاتھ قطع کیا ایک طریق کے الفاظ ہیں: (لا يساوي ثلاثة دراهم)

ساتواں قول یہ کہ تین دراہم میں اور اسکے ماسوا کی اسکے ساتھ تقویم کی جائے گی اگرچہ سونا ہو، یہ احمد سے ایک روایت ہے

خطابی نے مالک سے بھی یہ نقل کیا، آٹھواں بھی اس کا مثل ہے لیکن شرط یہ کہ اگر مسروق سونا ہو تو اسکا نصاب ربع دینار ہے، دیگر اشیاء میں اگر ان کی قیمت تین دراہم تک پہنچتی ہے تو قطعِ ید ہوگا اگرچہ نصف دینار ہو، یہ مالک کا ان کے مقلدین کے نزدیک معروف قول ہے ، احمد سے ایک روایت بھی یہی ہے ان کیلئے احتجاج کیا گیا اس روایت کے ساتھ جسے احمد نے محمد بن راشد عن یحی بن یحی غسانی عن ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن عمرہ عن عائشہؓ سے مرفوعاً نقل کیا جس کے الفاظ ہیں: (اقطعوا في ربع دينار ولا تقطعوا في أدنى من ذلك) کہتی ہیں ربع دینار کی ان دنوں قیمت تین دراہم تھی، اس روایت سے مرفوع جو ہے وہ نص ہے اس امر میں کہ اس ضمن میں معتمد و معتبر سونا ہے جبکہ موقوف مقتضی ہے کہ سونے کی چاندی کے ساتھ تقویم کی جائے گی، اسکی تاویل ممکن ہے لہذا اس کے ساتھ نصِ صریح مرتفع نہ ہوگی، نواں قول بھی اس کا مثل ہے لیکن اگر مسروق ان (یعنی سونے چاندی) کا غیر ہے تو قطعِ ید اس صورت میں ہوگا اگر اس کی قیمت دونوں میں سے کسی ایک مذکور کے برابر ہو، یہی احمد کا مشہور قول ہے اسحاق سے ایک روایت بھی یہی ہے

دسواں قول بھی اس کا مثل ہے لیکن ان میں سے کسی ایک کے ساتھ اکتفاء نہ ہوگا مگر اس صورت کہ یہ دونوں غالب عنصر ہوں لیکن اگر ایک کو غلبہ و تفوق ہے تب وہی معول علیہ ہے، یہ مالکیہ کے جماعہ کا قول ہے اور یہ گیارھواں قول ہو، ابارھواں یہ کہ ربع دینار یا جو چاندی یا سامان اس کی قیمت تک پہنچے، یہ امام شافعی کا مذہب ہے اسکی تقریر گزر چکی، یہی حضرت عائشہؓ، عمرہ، ابوبکر بن حزم، عمر بن عبدالعزیز، اوزاعی اور لیث کا قول ہے اسحاق اور داود سے ایک روایت بھی یہی ہے! خطابی وغیرہ نے اسے حضرات عمرؓ، عثمانؓ اور علیؓ سے بھی نقل کیا، اسے ابن منذر نے منقطع سند کے ساتھ حضرت عمرؓ سے نقل کیا کہ انہوں نے کہا جب کوئی ربع دینار (کے مساوی) چوری کرے تو اسکا ہاتھ قطع کر دیا جائے، عمرہ کے طریق سے نقل کیا کہ حضرت عثمانؓ کے سامنے ایک چور پیش کیا گیا جس نے لیموں چرالئے تھے جن کی قیمت تین دراہم لگائی گئی ایک دینار مساوی بارہ (دراہم) کے حساب سے تو اسکا ہاتھ قطع کر دیا، جعفر بن محمد عن ابیہ سے نقل کیا کہ حضرت علیؓ نے ربع دینار میں قطع کیا جس کی قیمت ڈھائی درہم تھی

تیرھواں قول چار دراہم کا ہے، اسے عیاض نے بعض صحابہؓ سے نقل کیا، ابن منذر نے اسے ابو ہریرہؓ اور ابوسعیدؓ سے بھی نقل کیا، چودھواں ثلث دینار کا قول ہے اسے ابن منذر نے ابوجعفر باقر سے نقل کیا، پندرہواں قول پانچ دراہم کا ہے، یہ ابن شبرمہ اور ابن ابولیلی کا قول ہے، فقہائے کوفہ میں سے حسن بصری اور سلیمان بن یسار سے بھی یہی منقول ہے، اسے نسائی نے نقل کیا، حضرت عمرؓ سے وارد ہے کہ (لا تقطع الخمس إلا في خمس) (یعنی پانچ۔یعنی انگلیاں۔نہ کاٹی جائیں مگر پانچ۔یعنی دراہم کی چوری۔میں) اسے ابن منذر نے منصور عن مجاہد عن سعید بن مسیب عنہ سے نقل کیا، ابن ابوشیبہ نے حضرات ابو ہریرہ اور ابوسعید سے اس کا مثل نقل کیا، ابوزید دبوسی نے مالک سے بھی شاذ طور پر نقل کیا، سولھواں قول دس دراہم بارے ہے یا جو سونے اور سامان میں سے اس کی قیمت کو پہنچے، یہ ابوحنیفہ وثوری اور ان کے اصحاب کا مذہب ہے، سترہواں ایک دینار یا جو چاندی و سامان اسکی قیمت کا ہو، اسے ابن حزم نے ایک گروہ سے نقل کیا ابن منذر نے جزم کیا کہ یہ نخعی کا قول ہے، اٹھارہواں یہ کہ ایک دینار یا دس دراہم یا جو ان میں سے کسی کے مساوی ہو، اسے بھی ابن حزم نے نقل کیا، ابن منذر نے اسے ضعیف سند کے ساتھ حضرت علیؓ سے اور منقطع سند کے ساتھ حضرت ابن مسعودؓ سے نقل کیا، عطاء نے بھی یہی کہا، انیسواں مذہب یہ ہے کہ ربع دینار اور جو اس سے زائد ہو سونے میں سے، جیسا کہ حدیثِ عائشہؓ کی

اس پر دلالت ہے جبکہ چاندی اور سامان کی چوری میں قلیل ہو یا کثیر حدِ سرقہ لاگو کی جائے گی (یعنی چاندی وسامان میں کوئی نصاب نہیں) یہ ابن حزم کا قول ہے ابن عبدالبر نے اس کا نحو داؤد سے بھی نقل کیا، اس امر سے احتجاج کیا کہ سونے کے ضمن میں تو حضرت عائشہؓ کی حدیث میں صریح تحدید ثابت ہے مگر دیگر کے ضمن میں نہیں لہذا وہاں آیت کا عموم اپنے حال پر قائم رہے گا، تو ہر قلیل وکثیر چوری میں قطعِ ید کرنا ہوگا الا یہ کہ کوئی تافہ شئ ہو، یہ شافعی کے قول کے موافق ہے مگر احد النقدین (یعنی دراہم و دینار) کے ایک دوسرے پر قیاس کے ضمن میں، شافعی نے اس امر کے ساتھ موید کیا کہ ان دنوں صرف (یعنی مالی لین دین کا حساب) اسکے موافق تھا اور استدلال کیا کہ سونا والوں پر دیت ہزار دینار اور چاندی والوں پر بارہ ہزار درہم ہے، سابق الذکر اترجہ کے قصہ سے بھی اسکی تائید مترشح ہے، مالکیہ کے جماعہ کی تفصیل سے یہ بات نکلتی ہے کہ تقویم شہر کی غالب الاستعمال نقدی کے ساتھ کی جائے گی اگر سونا ہے تو اس کے اور اگر چاندی ہے تو اس کے ساتھ تو اس طرح سے حدِ سرقہ کے نصاب کے سلسلہ میں بیس اقوال مکمل ہوئے، ابن عمرؓ کی حدیث میں ثابت ہے کہ آنجناب نے ایک مجن کی چوری میں ہاتھ کاٹا جس کی قیمت تین درہم تھی اور ثابت ہے کہ ثمنِ مجن سے کم میں قطع نہیں اور اسکی کم از کم قیمت تین دراہم منقول ہے اور یہ قطع فی ربع دینار بارے صریح نص کے موافق ہے، تین دراہم کے مطلقاً نصاب ہونے کے قول کو ترک اس لئے کیا گیا کہ چاندی کی سونے کے ساتھ تقویم مختلف ہوتی رہتی ہے تو سونے کا ہی اعتبار کرنا ہوگا جیسا کہ گزرا

اس سے قطعِ سارق کے وجوب پر بھی استدلال کیا گیا چاہے اس نے (من حرز) (یعنی کسی محفوظ جگہ رکھی اشیاء میں سے) چوری نہ بھی کی ہو، یہ ظاہر یہ اور معتزلہ کے ابو عبید اللہ بصری کا قول ہے، جمہور نے ان کی مخالفت کی اور کہا عام سے اگر کوئی شئ کسی دلیل کے ساتھ خاص کی جائے تو اسکا ماسوا اپنے عموم پر باقی رہتا ہے برابر ہے کہ اس کا لفظ منبئ ہو اس چیز سے جو اس حکم میں تخصیص کے بعد ثابت ہوئی یا نہیں، کیونکہ آیتِ سرقہ ہر سارق کے بارہ میں عام ہے تو جمہور نے اس سے خاص کیا اس چور کو جس نے (من غیر حرز) (یعنی عام پڑی چیز) چوری کی تو اس کی بابت عدمِ قطع کا کہا اور آیت میں کوئی ایسی شئ نہیں جو اشتراطِ حرز بارے منبئ ہو، بصری نے اشتراطِ مذکور میں اسکی اصل کو طرد کیا تو انہوں نے حرز کو مشترط نہیں کیا تا کہ آیت سے (اسکے عموم کے مطابق) احتجاج مستمر رہے ہاں ابن بطال کا دعوی ہے کہ شرطِ حرز سرقہ کے معنی سے ماخوذ ہے اگر ان کا کہنا صحیح ہے تو بصری کی حجت اصلاً ہی ساقط ہوئی، اس سے یہ استدلال بھی کیا گیا کہ اعتبار عمومِ لفظ کا ہے نہ کہ خصوصِ سبب کا کیونکہ آیت اس چور کے بارہ میں نازل ہوئی جس نے حضرت صفوانؓ کی چادر چرائی تھی یا سارقِ مجن کے بارہ میں اور صحابہؓ نے دیگر سارقوں کے ضمن میں بھی اس پر عمل کیا، ربع دینار کے اطلاق سے اس امر پر استدلال کیا گیا کہ قطع واجب ہے اس کے ساتھ جس پر سونے میں سے یہ صادق آئے چاہے مضروب (یعنی ڈھالا گیا) سونا ہو یا غیر مضروب، جید ہو یا ردی، شافعیہ کے ہاں اس بارے ترجیح کا اختلاف ہے، زکات میں اس پر شافعی نے منصوص کیا اور سرقہ میں اطلاق کیا تو ابو حامد اور ان کے اتباع نے یہاں تعمیم کو ترجیح دی، اصطخری کہتے ہیں صرف مضروب کی چوری کی صورت میں ہی قطع واقع ہوگا، رافعی نے اسے راجح قرار دیا، ابو حامد نے اصطخری سے اس منقول کو اس مقدار کے ساتھ مقید کیا جو بالطبع ناقص ہو، قطع فی المجن کے ساتھ قیاساً استدلال کیا گیا مشروعیتِ قطع پر ہر اس چیز کی چوری میں جو قابلِ تمول ہو! حنفیہ نے اس سے ان اشیاء کا استثناء کیا جو سرعت سے خراب ہو جاتی ہیں اور وہ جن کی اصل اباحت ہے مثلاً پتھر، اینٹیں، لکڑی، نمک، مٹی، گھاس اور پرندے! حنابلہ سے ایک روایت بھی

یہی ہے ان کے ہاں راجح (گھوڑے وغیرہ کی) زین جیسی اشیاء میں قطع ہے اس کے جوازِ بیع پر تفریع کرتے ہوئے ، اس ضمن میں کئی اور تفاریع بھی ہیں جن کا محلِ بسط وتفصیل کتبِ فقہ ہیں۔

6796 - حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَطَعَ النَّبِيُّ ﷺ فِي مِجَنٍّ ثَمَنُهُ ثَلاَثَةُ دَرَاهِمَ

أطرافه 6795، 6797، - 6798 (سابقہ).

6797 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَطَعَ النَّبِيُّ ﷺ فِي مِجَنٍّ ثَمَنُهُ ثَلاَثَةُ دَرَاهِمَ

أطرافه 6795، 6796، - 6798 (ایضاً)

6798 - حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ حَدَّثَنَا أَبُو ضَمْرَةَ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ عَنْ نَافِعٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ قَالَ قَطَعَ النَّبِيُّ ﷺ يَدَ سَارِقٍ فِي مِجَنٍّ ثَمَنُهُ ثَلاَثَةُ دَرَاهِمَ .تَابَعَهُ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ ، وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي نَافِعٌ قِيمَتُهُ

أطرافه 6795، 6796، - 6797 (ایضاً)

6799 - حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا صَالِحٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَعَنَ اللَّهُ السَّارِقَ يَسْرِقُ الْبَيْضَةَ فَتُقْطَعُ يَدُهُ وَيَسْرِقُ الْحَبْلَ فَتُقْطَعُ يَدُهُ

طرفه - 6783 (اسی کا سابقہ نمبر)

اس کے ساتھ باب ختم کیا یہ اشارہ دینے کیلئے کہ روایات کے مابین تطبیق کا طریق یہ ہے کہ عمرہ عن عائشہؓ کی حدیث کو اصل قرار دیا جائے تو ربع دینار فصاعداً میں ہاتھ قطع کیا جائے اسی طرح ہر اس چیز کی چوری میں جس کی قیمت اتنی ہو تو گویا کہا بیضہ سے مراد وہ جس کی قیمت ربع دینار یا زائد ہو، اسی طرح حبل بھی تو اس میں اس سابق الذکر تاویل کی طرف ایماء ہے جسے اعمش نے نقل کیا، اس بارے بحث گزری۔

14 - باب تَوْبَةِ السَّارِقِ (چور کی توبہ)

یعنی کیا اس کی توبہ اس سے اسمِ فسق کے رفع میں اسے فائدہ دے گی حتی کہ اس کی شہادت قبول ہو یا نہیں؟

6800 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَطَعَ يَدَ امْرَأَةٍ قَالَتْ عَائِشَةُ وَكَانَتْ تَأْتِي بَعْدَ ذَلِكَ

فَأَرْفَعُ حَاجَتَهَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَتَابَتْ وَحَسُنَتْ تَوْبَتُهَا

أطرافه 2648، 3475، 3732، 3733، 4304، 6787، - 6788 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

6801 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْجُعْفِيُّ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي إِدْرِيسَ عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ بَايَعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي رَهْطٍ فَقَالَ أُبَايِعُكُمْ عَلَى أَنْ لاَ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا وَلاَ تَسْرِقُوا وَلاَ تَقْتُلُوا أَوْلاَدَكُمْ وَلاَ تَأْتُوا بِبُهْتَانٍ تَفْتَرُونَهُ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ وَلاَ تَعْصُونِي فِي مَعْرُوفٍ فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَأُخِذَ بِهِ فِي الدُّنْيَا فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَطَهُورٌ وَمَنْ سَتَرَهُ اللَّهُ فَذَلِكَ إِلَى اللَّهِ إِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ وَإِنْ شَاءَ غَفَرَ لَهُ . قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ إِذَا تَابَ السَّارِقُ بَعْدَ مَا قُطِعَ يَدُهُ قُبِلَتْ شَهَادَتُهُ وَكُلُّ مَحْدُودٍ كَذَلِكَ إِذَا تَابَ قُبِلَتْ شَهَادَتُهُ .

أطرافه 18، 3892، 3893، 3999، 4894، 6784، 6873، 7055، 7199، 7213، - 7468

(اسی جلد کا سابقہ نمبر) (قال أبو عبد الله الخ) یہ ابوذر کی اکیلے کشمیہنی سے نقلِ جامع بخاری میں ہے، کتاب الشہادات میں قاذف وسارق کی گواہی کے سلسلہ میں یہ مسئلہ زیر بحث آیا تھا، بیہقی نے شافعی سے ان کا قول نقل کیا کہ محتمل ہے کہ توبہ کے ساتھ اللہ کیلئے ہر حق ساقط ہو جائے، کہتے ہیں کتاب الحدود میں جزم کے ساتھ یہ بات لکھی ہے، ربیع نے ان سے نقل کیا کہ حدِ زنا ساقط نہیں ہوتی، لیث اور حسن سے منقول ہے کہ حدود میں سے کبھی کوئی شیئ ساقط نہیں ہوتی، کہتے ہیں یہی امام مالک کا قول ہے، حنفیہ کی رائے ہے کہ سوائے شراب پینے کی حد کے ہر شیئ ساقط ہو جاتی ہے، بقول طحاوی صرف قطعِ طریق ہی ساقط ہوتا ہے کیونکہ اس بارے نص وارد ہے! پہلی روایت کے الفاظ :(و تابتْ وحسنت توبتها) کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ توبہ کو حسن کے ساتھ متصف کیا تو یہ مقتضی ہے کہ یہ وصف تائب مذکور کیلئے ثابت ہے تو اس کی وہی حالت واپس آجائے گی جو ارتکابِ جرم سے قبل تھی، دوسری روایت کے الفاظ :(فهو كفارة له وطهور) سے وجہِ دلالت یہ ہے کہ جس پر حد لاگو کی گئی اسے تطہر کے ساتھ موصوف کیا تو جب اس کے ساتھ یہ امر منضم ہو کہ اس نے توبہ بھی کر لی ہے تو ارتکابِ جرم سے قبل والی حالت کی طرف لوٹ جاتا ہے تو یہ اس کی گواہی کے قابلِ قبول ہونے کو متضمن ہے۔

15 - باب الْمُحَارِبِينَ (لڑنے والے باغی)

وقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلاَفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الأَرْضِ ﴾ (اللہ تعالی کا فرمان: ان لوگوں کا بدلہ جو اللہ اور اسکے رسول سے جنگ کرتے اور زمین میں فساد برپا کرتے ہیں کہ وہ بری طرح قتل کئے جائیں یا انہیں سولی دی جائے یا مخالف سمت سے ہاتھ پاؤں کاٹے جائیں یا انہیں جلاوطن کر دیا جائے)

سب ناقلینِ بخاری کے ہاں یہ ترجمہ یہاں ثابت ہے اسکے یہاں ہونے میں اشکال ہے اور میرا خیال ہے یہ ان کاتبوں کی طرف سے ہے جنہوں نے مسودہ سے کتابِ بخاری کی کتابت کی! میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ اس ترجمہ کا محل کتاب الدیات اور

استتابۃ المرتدین کے مابین ہے اور یہ اس لئے کہ وہ ابواب الحدود کے درمیان واقع ہے تو مصنف نے کتاب الحدود کا ترجمہ باندھا اور شروع میں حدیث: (لایزنی الزانی وھو مؤمن) وارد کی اور اس میں چوری اور شراب نوشی کا ذکر ہے، شراب سے متعلقہ احکام کی تبیین کیلئے کئی ابواب قائم کئے پھر چوری کے ضمن میں بھی یہی کیا تو لائق ومناسب یہ تھا کہ تیسرے نمبر پر زنا کے ابواب لاتے تاکہ اس ترتیب کے موافق ہوتا جو حدیث میں ہے جس کے ساتھ اس کتاب کا آغاز کیا پھر اس کے بعد یا تو کتاب المحاربین کو مقدم کرتے یا اسے موخر کرتے، اولی اس کا موخر کرنا ہے تاکہ باب (استتابۃ المرتدین) یہاں ہوتا کہ وہ لائق ہے کہ اسکے منجملہ ابواب میں سے ہو، میں نے کسی کو نہیں دیکھا کہ اس طرف توجہ مبذول کرائی ہو ماسوائے کرمانی کے، وہ باب (إثم الزنا) میں اس سے کچھ متعرض ہوئے مگر بات پوری نہیں کی، آگے اس کا ذکر کروں گا، نسفی کے نسخہ میں ایک زیادت ہے جس سے یہ اشکال ختم ہو جاتا ہے ان کے ہاں: (من أھل الکفر والردۃ) کے بعد یہ عبارت ہے: (ومن یجب علیه الحد فی الزنا) تو اگر یہ محفوظ ہے تو گویا حدِ زنا کو محاربین کے ساتھ ضم کیا کیونکہ بعض اوقات اس میں معاملہ قتلوں تک پہنچ جاتا ہے بخلاف سرقہ وشراب نوشی کے، اس پر اولیٰ یہ ہے کہ کتاب کی بجائے (باب) کا لفظ ہو (دراصل باب المحاربین الخ میں باب کی جگہ بعض نسخوں میں کتاب کا لفظ ہے اس پر یہ سب تبصرہ ہے) اور یہ سب ابواب کتاب الحدود کا ہی حصہ ہوں۔

(وقول اللہ الخ) ابوذر کے ہاں یہی ہے کریمہ وغیرہا کے نسخوں میں: (أَوْ يُنفَوْا مِنَ الأرض) تک ذکر ہے، ابن بطال لکھتے ہیں بخاری کا میلان یہ ہے کہ آیتِ محاربہ کا نزول اہلِ کفر وارتداد بارے ہوا ہے، اس کے تحت عرنیین کی حدیث لائے ہیں مگر اس میں اس کی تصریح نہیں لیکن عبدالرزاق نے معمر عن قتادہ کے حوالے سے حدیثِ عرنیین نقل کی اور اس کے آخر میں ہے:(بلغنا أن ھذہ الآیۃ نزلت فیھم: إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ، الآیۃ) اس کا مثل حدیثِ ابوہریرہؓ میں بھی واقع ہوا

اس کے قائلین میں حسن، عطاء، ضحاک اور زہری ہیں کہتے ہیں جمہور فقہاء کی رائے ہے کہ اسکا نزول ان مسلمانوں کی بابت ہوا جو زمین میں سعی بالفساد اور قطعِ طریق کے خوگر ہوئے یہ مالک، شافعی اور کوفیوں کا قول ہے، پھر لکھا یہ قولِ اول کے منافی نہیں کیونکہ اگرچہ اس کا نزول خاص طور پر عرنیین کے بارہ میں نازل ہوا لیکن اس کے الفاظ عام ہیں اس کے معنی میں ہر وہ داخل ہے جو دنگا وفساد کرے بقول ابن حجر بلکہ دونوں اقوال باہم متغایر ہیں، مرجع مراد بالمحاربہ کی تفسیر کی طرف ہے تو جس نے اسے کفر پر محمول کیا اس نے آیت کو اہلِ کفر کے ساتھ خاص کیا اور جس نے اسے معصیت پر محمول کیا اس نے تعمیم کی، پھر ابن بطال نے اسماعیل قاضی سے نقل کیا کہ ظاہرِ قرآن اور سلف کا عمل دال ہے کہ اس آیت میں مذکور حدود مسلمانوں کے بارہ میں نازل ہوئیں جہاں تک کفار ہیں تو ان کے بارہ میں یہ آیت نازل ہوئی: (فَإِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ)[محمد: ۴] آخرِ آیت تک تو ان کا حکم اس سے خارج ہے، اللہ تعالیٰ نے آیتِ محاربہ میں کہا:(إِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوْا عَلَيْهِمْ)[المائدۃ: ۳۴] اور یہ دال ہے کہ ان محاربین میں سے جس نے توبہ کر لی تو اس سے طلب ساقط ہو جائے گی، اگر کافر کی بابت اس کا نزول ہوا ہوتا تو اسے تو محاربت نے تب فائدہ پہنچایا اور اسکا معاملہ یہ ہوتا کہ اپنے کفر کے ساتھ ساتھ جب إحداثِ محاربہ بھی کرتا تو ہم آیت میں مذکور کے ساتھ اکتفاء کرتے اور وہ قتل سے محفوظ رہتے تو (گویا) اس محاربہ نے اسے قتل ہونے سے بچا لیا، اس اشکال کا جواب یہ دیا گیا کہ مثلاً محاربِ مرتد پر ان

حدود کی اقامت سے لازم نہیں کہ اس سے اسلام کی طرف عود کا مطالبہ یا قتل ساقط ہو جائے ،تفسیر المائدہ میں سعید بن ابوعروبہ عن قتادہ عن انسؓ کے حوالے سے اس قصہ عرنیین کے آخر میں ذکر کیا کہ انہوں نے ہمارے لئے ذکر کیا کہ یہ آیت انہی کی بابت نازل ہوئی: (اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِیۡنَ یُحَارِبُوۡنَ اللّٰہَ وَرَسُوۡلَہٗ الخ) اس کا نحو انہوں نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت انسؓ سے نقل کیا، اسماعیلی نے وہاں مروان بن معاویہ عن معاویہ بن ابوعباس عن ایوب عن ابوقلابہ عن انس عن النبی سے روایت کرتے ہوئے اس آیت کی بابت کہا کہ یہ عکل سے تھے (یعنی ان کی بابت یہ نازل ہوئی ہے)

بقول ابن حجر صحیحین میں ثابت ہے کہ ان کا تعلق عکل اور عرینہ سے تھا تو جس امر کی ابن بطال نے نفی کی وہ تصریح کے ساتھ موجود ہے، معتمد یہی ہے کہ اولا انہی کے بارہ میں اس کا نزول ہوا مگر یہ اپنے عموم کے ساتھ ہر اس مسلمان کو متناول ہے جو قطعِ طریق کی صورت میں محاربت کرے البتہ دونوں گروہوں کی عقوبت مختلف ہے تو اگر ایسے لوگ کفار ہیں تو ان پر قابو پانے کی صورت میں حاکم کو اختیار ہے (کہ جو چاہے سزا دے)اور اگر مسلمان ہیں تو اس ضمن میں دو قول ہیں ایک جو کہ شافعی اور کوفیوں کا ہے یہ کہ جرم کو دیکھا جائے گا تو اگر قتل کیا تو اسے بھی قصاصاً قتل کیا جائے گا اور جس نے صرف مال ہتھیایا اس کا ہاتھ قطع کیا جائے گا اور جس نے نہ قتل کیا اور نہ مال چھینا (یعنی صرف بغاوت و محاربہ کیا ،ابھی ان مذکورہ جرائم کے ارتکاب کی نوبت نہ آئی تھی) اسے جلا وطن کیا جائے گا، ان کے نزدیک (أو) برائے تنویع ہے! مالک کہتے ہیں بلکہ یہ تخییر کیلئے ہے ،طبری نے اول کو راجح کہا، آیت میں مذکور نفی (یعنی جلا وطن کرنا) سے مراد بارے اختلاف ہے تو مالک و شافعی نے کہا اس شہر سے جہاں جرم کا ارتکاب کیا کسی اور شہر کی طرف جلا وطن کر دیا جائے ، مالک نے مزید کہا کہ وہاں لے جا کر محبوس کر دیا جائے، ابوحنیفہ کہتے ہیں اسی شہر میں محبوس کر دیا جائے ،اس کا تعاقب کیا گیا کہ اسی شہر میں استمرارِ اقامت خواہ قید خانے میں ہو ضدِ نص ہے کیونکہ حقیقتِ نفی شہر سے اخراج ہے، درج ذیل آیت میں مفارقتِ وطن کو قتل کے ساتھ مقرون کیا گیا: (وَلَوۡ اَنَّا کَتَبۡنَا عَلَیۡہِمۡ اَنِ اقۡتُلُوۡۤا اَنۡفُسَکُمۡ اَوِ اخۡرُجُوۡا مِنۡ دِیَارِکُمۡ)[النساء: ٦٦] ابوحنیفہ کی حجت یہ ہے کہ دوسرے شہر میں ممکن ہے محاربت جاری رکھے، مالک یہ بات کہنے میں ان سے منفصل ہیں کہ دوسرے شہر لے جا کر (آزاد نہ چھوڑا جائے بلکہ) قید کر دیا جائے بقول شافعی صرف جلا وطن کرنا ہی کافی ہے کہ اس میں وطن اور قوم و قبیلہ سے فراق کی صورت خذلان و ذلت اس کا مقدر ہے۔

- 6802حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا الأَوْزَاعِيُّ حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو قِلاَبَةَ الْجَرْمِيُّ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَدِمَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ نَفَرٌ مِنْ عُكْلٍ فَأَسْلَمُوا فَاجْتَوَوُا الْمَدِينَةَ فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَأْتُوا إِبِلَ الصَّدَقَةِ فَيَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا فَفَعَلُوا فَصَحُّوا فَارْتَدُّوا وَقَتَلُوا رُعَاتَهَا وَاسْتَاقُوا ، فَبَعَثَ فِي آثَارِهِمْ فَأُتِيَ بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَلَ أَعْيُنَهُمْ ثُمَّ لَمْ يَحْسِمْهُمْ حَتَّى مَاتُوا

.أطرافه 233، 1501، 3018، 4192، 4193، 4610، 5685، 5686، 5727، 6803، 6804، 6805، - 6899

(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ٢، ص: ٤٢٣) سب جگہ صیغۂ تحدیث ہے لہذا تدلیس سے امن ہے، اس کی شرح کتاب الطہارہ کے باب (أبوال الإبل) گزری ہے۔

- 16باب لَمْ يَحْسِمِ النَّبِيُّ ﷺ الْمُحَارِبِينَ مِنْ أَهْلِ الرِّدَّةِ حَتَّى هَلَكُوا

(عہدِ نبوی کے چند مرتدین کا انجام)

حسم کا معنی ہے آگ سے داغ دینا تاکہ خون کا بہاؤ رک جائے ہو، (حسمته فانحسم) جیسے (قطعته فانقطع)اور(حسمت العرق) کا معنی ہے: (حبست دم العرق فمنعته أن يسيل) (یعنی رگ کو داغ دیا تاکہ خون بہنا بند ہو جائے) داودی کہتے ہیں یہاں حسم یہ ہے کہ قطع کے بعد گرم تیل میں ہاتھ رکھ دیا جائے (تاکہ اس طرح خون کا بہاؤ بند ہو) بقول ابن حجر یہ حسم کی مختلف صورتوں میں سے ایک ہے مگر اسی ایک میں محصور نہیں۔

- 6803حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الصَّلْتِ أَبُو يَعْلَى حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ حَدَّثَنِي الْأَوْزَاعِيُّ عَنْ يَحْيَى عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَطَعَ الْعُرَنِيِّينَ وَلَمْ يَحْسِمْهُمْ حَتَّى مَاتُوا

ترجمہ: انس راوی ہیں کہ نبی پاک نے عرنیین کے ہاتھ پاؤں قطع کئے اور زخموں کو داغا بھی نہیں کیونکہ ان کی ہلاکت مراد تھی۔

قصہ عرنیین والی حدیث کا ایک طرف نقل کیا، ابن بطال کہتے ہیں ان کے حسم کا ترک اس لئے کیا کہ ان کی ہلاکت مراد تھی لیکن مثلا جس کا ہاتھ چوری کے ضمن میں قطع کیا جائے اسکا حسم واجب ہے وگرنہ جان جانے کا خطرہ ہے جو مقصود نہیں۔

- 17باب لَمْ يُسْقَ الْمُرْتَدُّونَ الْمُحَارِبُونَ حَتَّى مَاتُوا

(محارب مرتدین پر۔جن کے ہاتھوں مسلمانوں کا قتل ہوا۔کوئی ترس نہیں حتی کہ پانی تک نہ پوچھا جائے اور مرنے دیا جائے)

- 6804حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنْ وُهَيْبٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَدِمَ رَهْطٌ مِنْ عُكْلٍ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ كَانُوا فِي الصُّفَّةِ فَاجْتَوَوْا الْمَدِينَةَ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَبْغِنَا رِسْلاً فَقَالَ مَا أَجِدُ لَكُمْ إِلَّا أَنْ تَلْحَقُوا بِإِبِلِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَتَوْهَا فَشَرِبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا حَتَّى صَحُّوا وَسَمِنُوا وَقَتَلُوا الرَّاعِيَ وَاسْتَاقُوا الذَّوْدَ فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ الصَّرِيخُ فَبَعَثَ الطَّلَبَ فِي آثَارِهِمْ فَمَا تَرَجَّلَ النَّهَارُ حَتَّى أُتِيَ بِهِمْ فَأَمَرَ بِمَسَامِيرَ فَأُحْمِيَتْ فَكَحَلَهُمْ وَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَمَا حَسَمَهُمْ ثُمَّ أُلْقُوا فِي الْحَرَّةِ يَسْتَسْقُونَ فَمَا سُقُوا حَتَّى مَاتُوا .قَالَ أَبُو قِلَابَةَ سَرَقُوا وَقَتَلُوا وَحَارَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ

أطرافه 233، 1501، 3018، 4192، 4193، 4610، 5685، 5686، 5727، 6802، 6803، 6805، - 6899

(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص:۴۲۳)

(فقتلوا الراعی) کشمیہنی کے نسخہ میں(فقتلوا) فاء کے ساتھ ہے اور یہ اوجہ ہے، ابن بطال نے مہلب سے نقل

کیا کہ ان کے ترکِ سقی میں حکمت ان کے نعمتِ سقی کے کفران کا بدلہ تھا کہ انہیں چراگاہ میں اونٹوں کے البان وابوال پینے کا موقع دے کر اس مرض سے نجات دلائی جو انہیں لاحق تھی (مگر بجائے شکرانِ نعمت کے کفران کے مرتکب ہوئے اور راعی کو اذیتیں دے کر قتل کر کے اونٹ چرا کر لے گئے تو پاداش میں اسی طریقہ سے انہیں بھی قتل کیا گیا) کہتے ہیں اس میں ایک اور وجہ بھی ہے جس کا اخذ ابن وہب کی سعید بن مسیّب کی مرسل روایت سے ہے کہ نبی اکرم کو جب ان کے فعل کی اطلاع ملی تو فرمایا: (عَطَّشَ اللّٰهُ مَنْ عَطَّشَ آلَ محمدِ الليلة) (یعنی اللہ انہیں پیاسا رکھے جنہوں نے آج رات آلِ محمد کو پیاسا رکھا) تو گویا ان کا ترکِ سقی دعائے نبوی کی قبولیت تھی ، بقول ابن حجر یہ اس امر کے منافی نہیں کہ ان کے ساتھ یہ سلوک بطورِ بدلہ وقصاص تھا کیونکہ انہوں نے بھی نبی پاک کے چرواہوں کی آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیریں تھیں تو حرہ میں انہیں اس لئے اس حالت میں چھوڑ دیا کہ ان کی ہلاکت مقصود تھی ، بعض کا یہ کہنا بعید ہے کہ ان کا بلاسقی ترک نبی اکرم کے علم میں نہ تھا۔

(بإبل رسول الله الخ) اس میں اسلوبِ تجرید ہے سیاقِ کلام مقتضی تھا کہ (بإبلی) کہتے، ایک دیگر طریق میں یہ الفاظ مذکور ہیں: (فأمرهم أن يأتوا بإبل الصدقة) بعض نے دونوں روایتوں کے مابین تطبیق دی کہ آپ کے اور صدقہ کے اونٹ ایک ہی جہت چر رہے تھے تو دونوں میں سے ہر صنف نے دوسری پر دلالت کی ، بعض نے کہا بلکہ سبھی صدقہ کے اونٹ تھے آپ کی طرف ان کی اضافت اضافتِ تبعیہ ہے کیونکہ یہ آپ کے حکم کے تحت تھے ، اول کی تائید سابق الذکر مرسلِ سعید سے ملتی ہے جس میں آلِ محمد کی تعطیش کا ذکر ہے کیونکہ آلِ محمد تو صدقہ نہیں کھاتے تھے۔

18 - باب سَمْرِ النَّبِيِّ ﷺ أَعْيُنَ الْمُحَارِبِينَ (نبی پاک کا محاربین کی آنکھوں میں قصاصاً سلائیاں پھروانا)

(سمر النبی) سمر کو فعل ماضی یا مصدر کے بطور پڑھنا دونوں طرح جائز ہے۔

6805 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي قِلاَبَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَهْطًا مِنْ عُكْلٍ أَوْ قَالَ عُرَيْنَةَ وَلاَ أَعْلَمُهُ إِلاَّ قَالَ مِنْ عُكْلٍ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ فَأَمَرَ لَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ بِلِقَاحٍ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَخْرُجُوا فَيَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا فَشَرِبُوا حَتَّى إِذَا بَرِئُوا قَتَلُوا الرَّاعِيَ وَاسْتَاقُوا النَّعَمَ فَبَلَغَ النَّبِيَّ ﷺ غُدْوَةً فَبَعَثَ الطَّلَبَ فِي إِثْرِهِمْ ، فَمَا ارْتَفَعَ النَّهَارُ حَتَّى جِيءَ بِهِمْ فَأَمَرَ بِهِمْ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ فَأُلْقُوا بِالْحَرَّةِ يَسْتَسْقُونَ فَلاَ يُسْقَوْنَ قَالَ أَبُو قِلاَبَةَ هَؤُلاَءِ قَوْمٌ سَرَقُوا وَقَتَلُوا وَكَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَحَارَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ (سابقہ)

أطرافه 233، 1501، 3018، 4192، 4193، 4610، 5685، 5686، 5727، 6802، 6803، 6804، 6899 -

ایک اور طریق کے ساتھ ایوب سے حدیثِ عرنیین نقل کی۔ (وسمر أعينهم) اول المحاربین کی اوزاعی سے روایت میں: (وسمل) تھا ، دونوں ہم معنی ہیں ابن تین وغیرہ لکھتے ہیں یہ محلِ نظر ہے ، بقول عیاض سمر العین گرم کی گئیں سلائیوں کا سرمہ پھیرنا ہے

تو یہ سمل کے مطابق ہے کیونکہ اس کی یہ تفسیر کی گئی کہ آنکھ کے قریب گرم لوہے کی سلائی کرنا حتی کہ اسکی نظر چلی جائے تو یہ اس لحاظ سے اول کے مطابق ہے کہ وہ گرم (حديدة) مسمار (یعنی سلائی) ہوسکتی ہے، کہتے ہیں بعض نسخوں میں (و سمر) تشدید کے ساتھ مضبوط ہے مگر مخفف اوجہ ہے، اس کا یہ معنی بھی کیا گیا کہ کانٹے کے ساتھ آنکھ پھوڑنا لیکن یہ یہاں مرادنہیں

تنبیہ کے تحت لکھتے ہیں آیۃ المحاربین میں قولہ (ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ) باعثِ اشکال ہے کیونکہ ایک سابقہ باب میں گزری حدیثِ عبادہؓ دال تھی کہ جس پر دنیا میں حد قائم ہوئی یہ اس کے لئے کفارہ بن جاتی ہے تو ظاہرِ آیت یہ ہے کہ محارب کیلئے دونوں امر جمع کئے گئے ہیں (اقامتِ حد اور اس کا اس کی نسبت عدم کفارہ ہونا اور آخرت کا عذاب بھی) جواب یہ ہے کہ حدیثِ عبادہ مسلمانوں کے ساتھ خاص ہے، اس کی دلیل یہ کہ اس میں ذکرِ شرک ہے اور جو معاصی اسکے ساتھ منضم ہوئے تو جب اس امر پر اجماع حاصل ہے کہ اگر کافر حالتِ شرک میں قتل ہوا تو یہ قتل اسکے لئے کفارہ نہ بنے گا تو اہل سنت کا اجماع ہے کہ اہلِ معاصی میں سے جس پر حد قائم کی گئی تو یہ اس کے اثمِ معصیت کا کفارہ ہے، اس کا ضابط اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: (إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ) [النساء: ۴۸۔ ۱۱۶]۔

- 19باب فَضْلِ مَنْ تَرَكَ الْفَوَاحِشَ (فواحش کے تارک کی فضیلت)

فواحش فاحشۃ کی جمع ہے اور یہ (ما اشتدّ قبحه من الذنوب فعلاً أو قولاً) (یعنی ایسے قولی اور فعلی گناہ جن کا قبح شدید ہے) اسی سے فحشاء اور فحش ہے اسی سے (الكلام الفاحش) ہے (جیسے اردو میں فحش غلطی کی اصطلاح ہے) زنا پر فاحشہ کا اطلاق غالب ہے اسی سے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: (ولا تقربوا الزّنا إنّهٗ كَانَ فَاحِشَةً) لواطت پر لام عہدی کے ساتھ حضرت لوطؑ کے قول: (أ تأتون الفاحشة) میں اس کا اطلاق ہوا اسی لئے اکثر کے نزدیک اس کی حد حدِ زنا ہے، حلیمی نے دعوی کیا کہ فاحشہ کبیرہ گناہ سے اشد ہے مگر یہ محلِ نظر ہے۔

- 6806حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلاَمٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ خُبَيْبِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ حَفْصِ بْنِ عَاصِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي ظِلِّهِ يَوْمَ لاَ ظِلَّ إِلاَّ ظِلُّهُ إِمَامٌ عَادِلٌ وَشَابٌّ نَشَأَ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللَّهَ فِي خَلاَءٍ فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ وَرَجُلٌ قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ فِي الْمَسْجِدِ وَرَجُلاَنِ تَحَابَّا فِي اللَّهِ وَرَجُلٌ دَعَتْهُ امْرَأَةٌ ذَاتُ مَنْصِبٍ وَجَمَالٍ إِلَى نَفْسِهَا قَالَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ فَأَخْفَاهَا حَتَّى لاَ تَعْلَمَ شِمَالُهُ مَا صَنَعَتْ يَمِينُهُ

أطرافه 660، 1423، - 6479 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۲، ص: ۳۲۹).

یہاں مقصودِ ترجمہ اس کا جملہ: (ورجل دعته امرأة الخ) ہے اس کی مفصل شرح کتاب الزکاۃ میں گزر چکی، اس خصلت کے ساتھ ملتحق ہے وہ جس کیلئے اس کا نحو پیش آئے مثلاً کسی نے خوبصورت جوان کو دعوت دی کہ آؤ تمہاری شادی اپنی خوبصورت بیٹی سے

کردوں اور جہیز بھی بہت دوں گا اور اس کا اصل مقصد اس سے بدکاری کرنا ہے مگر وہ نوجوان اس سے بچا اور مال و جمال کو ترک کیا، بقول ابن حجر اس قسم کے واقعات میرے مشاہدہ میں آئے ہیں، اول سند میں محمد غیر منسوب ہیں ابو علی غسانی کے بقول اصیلی کے نسخہ میں محمد بن مقاتل درج ہے جبکہ قابسی کے ہاں محمد بن سلام ہے، اول درست ہے کیونکہ عبداللہ جو کہ ابن مبارک ہیں، سے روایت میں معروف محمد بن مقاتل ہیں، بقول ابن حجر اس سے لازم نہیں آتا کہ محمد بن سلام کے پاس ان سے یہ خاص حدیث نہ ہو، غسانی نے جس طرف اشارہ کیا ہے وہ ایسے مبہم راوی کی تعیین میں قاعدہ ہے جسکا ابہام دور نہ ہو رہا ہو تو کسی شیخ سے اس کا کثرتِ اخذ اور طولِ ملازمت کو اس کی تعیین میں قرینہ باور کیا جائیگا لیکن جہاں کسی کے نام کی تخصیص وارد ہو وہاں نہیں، ابو ذر نے بھی اپنے تینوں شیوخ سے روایتِ جامع بخاری میں ان کے محمد بن سلام ہونے کی تصریح کی ہے، کریمہ اور ابو الوقت کے بعض نسخوں میں بھی یہی ہے۔

- 6807حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ عَلِيٍّ وَحَدَّثَنِي خَلِيفَةُ حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا أَبُو حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ تَوَكَّلَ لِي مَا بَيْنَ رِجْلَيْهِ وَمَا بَيْنَ لَحْيَيْهِ تَوَكَّلْتُ لَهُ بِالْجَنَّةِ

طرفه - 6474 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۱۰، ص: ۴۱۸)

(عمر بن علی) یہ مقدمی ہیں دادا کی طرف منسوب ہیں یہ اپنے سے راوی محمد بن ابوبکر کے چچا ہیں، تدلیس کے ساتھ موصوف تھے لیکن اس روایت میں تصریح بتحدیث ہے، الرقاق میں اسے اکیلے محمد بن ابوبکر سے نقل کیا تھا یہاں کا سیاق خلیفہ کا ہے۔ (من توکل لی) بمعنی تکفل، الرقاق میں ان رواۃ کا ذکر کیا تھا جنہوں نے (تکفل) اور جنہوں نے (حفظ) کا لفظ نقل کیا، اصلِ توکل کسی شئ پر اعتماد اور اس کے ساتھ وثوق ہے۔ (توکلت لہ) یہ بابِ مقابلہ سے ہے۔ (لحییہ) لام کی زبر کے ساتھ، یہ داڑھی اور دانتوں کا منبت ہے (یعنی اگنے کی جگہ) لام پر کسر بھی جائز ہے، تثنیہ اس لئے کہ اسکے دو حصے ہوتے ہیں: اوپر والا اور نچلا، مراد زبان ہے، بعض نے نطق کہا، الرقاق میں اس پر (حفظ اللسان) کے عنوان سے ترجمہ باندھا تھا وہیں اس کی مفصل شرح ہوئی۔ (له بالجنة) اکثر کے ہاں یہی ہے ابو ذر کی مستملی اور سرخسی سے روایت میں حذفِ یاء کے ساتھ ہے، اسے علی نزع الخافض زبر کے ساتھ بھی پڑھا گیا یا گویا (توکلت) (ضمنت) کے معنی کو متضمن ہے۔

- 20 باب إِثْمِ الزُّنَاةِ (زانیوں کا گناہ)

قَوْلُ اللّٰهِ تَعَالَى ﴿ وَلَا يَزْنُونَ ﴾، ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً ﴾ (اللہ کا فرمان: زنا کے قریب بھی نہ جاؤ کہ یہ بے حیائی اور برا راستہ ہے)

زناۃ زان کی جمع ہے جیسے رماۃ رامٍ کی۔ (وقول الله تعالى الخ) سورۃ الفرقان کی اس آیت کی طرف اشارہ ہے جس کے شروع میں ہے: (وَالَّذِينَ لَايَدْعُونَ مَعَ اللّٰهِ إِلٰهاً آخَرَ) مراد اسکے مابعد آیت میں اللہ تعالیٰ کا یہ قول: (وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ يَلْقَ أَثَاماً) گویا اس کے ساتھ اس کے بعض طرق میں مذکور کی طرف اشارہ کیا یہ مسدد کی یحی قطان سے روایت ہے جس میں (حليلة جارك)

کے بعد کہتے ہیں: (فنزلت هذه الآية تصديقا لقول رسول الله ﷺ: وَالَّذِيْنَ لَايَدْعُوْنَ مَعَ اللهِ الخ) (وَلَايَزْنُوْنَ) تک، الادب میں جریر عن اعمش کے طریق سے (يلق أثاما) تک ذکر کیا، جریر عن منصور کی روایت میں یہ موجود نہیں جیسا کہ مسلم نے تبیین کی اسے ترمذی نے شعبہ اور نسائی نے مالک بن مغول کلاہما عن واصل احدب کے طریق سے نقل کرتے ہوئے (وَيَخْلُدْ فِيْهِ مُهَاناً) [الفرقان: ۶۹] تک آیات ذکر کیں، غیر ابوذر کے ہاں (وقول الله) کی واو محذوف ہے۔ (ولا تَقْرَبُوا الزنا الخ) نسفی کے نسخہ میں (إلى آخر الآية) مزاد ہے، زنا میں مشہور قصر ہے بعض لہجات میں مد بھی ہے، اسکے تحت چار احادیث ذکر کیں۔

- 6808أَخْبَرَنَا دَاوُدُ بْنُ شَبِيبٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ أَخْبَرَنَا أَنَسٌ قَالَ لَأُحَدِّثَنَّكُمْ حَدِيثًا لَا يُحَدِّثُكُمُوهُ أَحَدٌ بَعْدِي سَمِعْتُهُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لَا تَقُومُ السَّاعَةُ وَإِمَّا قَالَ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ أَنْ يُرْفَعَ الْعِلْمُ وَيَظْهَرَ الْجَهْلُ وَيُشْرَبَ الْخَمْرُ وَيَظْهَرَ الزِّنَا وَيَقِلَّ الرِّجَالُ وَيَكْثُرَ النِّسَاءُ حَتَّى يَكُونَ لِلْخَمْسِينَ امْرَأَةً الْقَيِّمُ الْوَاحِدُ

أطرافه 80، 81، 5231، - 5577 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸، ص: ۴۴۶)

غیر ابوذر و نسفی میں (أخبرنا داود) ہے۔ (داود بن شبيب) یہ باہلی بصری ہیں ابوسلیمان کنیت تھی بقول ابو حاتم صدوق ہیں بخاری لکھتے ہیں ۲۲۲ھ میں انتقال کیا بقول ابن حجر ان سے بس یہی ایک حدیث تخریج کی، العلم میں یہ شعبہ عن قتادہ کے طریق سے شروع میں کچھ زیادت کے ساتھ گزری ہے، اس کی العلم میں شرح ہوئی تھی یہاں غرضِ ترجمہ اسکا جملہ: (ويظهر الزنا) ہے یعنی ایسی کثرت ہوگی کہ کوئی اسے چھپانے کی کوشش نہ کرے گا بلکہ عام و مشتہر ہو جائے گا، حضرت انسؓ کے (لا يحدثكموه أحدٌ بعدی) کہنے کا سبب بھی مذکور گزرا۔

- 6809حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى أَخْبَرَنَا إِسْحَاقُ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا الْفُضَيْلُ بْنُ غَزْوَانَ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا يَزْنِي الْعَبْدُ حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَسْرِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَشْرَبُ حِينَ يَشْرَبُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَقْتُلُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ قَالَ عِكْرِمَةُ قُلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ كَيْفَ يُنْزَعُ الْإِيمَانُ مِنْهُ قَالَ هَكَذَا وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ ثُمَّ أَخْرَجَهَا فَإِنْ تَابَ عَادَ إِلَيْهِ هَكَذَا وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ

طرفه 6782 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

اس کی شرح حدیثِ ابو ہریرہؓ کی شرح کے اثناء کتاب الحدود کی ابتدا میں گزری اور ابن جریر کا قول کہ بعض نے اسے صیغۂ نہی کے ساتھ (لا يزنين مؤمن) روایت کیا ہے جبکہ بعض نے اسے مستحل (یعنی حلال قرار دے کر یہ کرنے والے) پر محمول کیا ہے، اسے اپنی سند کے ساتھ ابن عباسؓ سے نقل کیا، سند میں اسحاق بن یوسف سے مراد واسطی ہیں جو ازرق کے ساتھ معروف تھے۔ (قال عكرمة) اسی کے ساتھ متصل ہے۔ (و شبك بين أصابعه) اسماعیلی کی اسماعیل بن ہود واسطی عن خالد، جن کے طریق سے بخاری نے نقل کیا، کے حوالے سے ہے: (وقال هكذا فوصف صفة لا أحفظها) وہاں اس صفتِ مذکورہ کی تشریح کی تھی، ترمذی حدیثِ ابو ہریرہؓ کی تخریج کے بعد

لکھتے ہیں ہم کسی کو نہیں جانتے کہ زنا، چوری اور شراب نوشی کے ارتکاب پر کسی کو کافر قرار دیا ہو، یعنی ان علماء میں سے جن کی بات کو وزن حاصل ہے، کہتے ہیں ابوجعفر باقر سے منقول ہے کہ اس ضمن میں کہا وہ ایمان سے اسلام کی طرف نکل جاتا ہے یعنی انہوں نے ایمان کو اسلام سے اخص قرار دیا تو یہ جمہور کے قول کہ یہاں ایمان سے مراد اسکا کمال ہے، کے موافق ہے اصلِ ایمان کی نفی مراد نہیں۔

- 6810حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ ذَكْوَانَ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِىُّ ﷺ لاَ يَزْنِى الزَّانِى حِينَ يَزْنِى وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلاَ يَسْرِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلاَ يَشْرَبُ حِينَ يَشْرَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَالتَّوْبَةُ مَعْرُوضَةٌ بَعْدُ

أطرافه 2475، 5578، - 6772 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

اسی بابت حدیثِ ابوہریرہؓ ہے۔

- 6811حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِىٍّ حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ حَدَّثَنِى مَنْصُورٌ وَسُلَيْمَانُ عَنْ أَبِى وَائِلٍ عَنْ أَبِى مَيْسَرَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَىُّ الذَّنْبِ أَعْظَمُ قَالَ أَنْ تَجْعَلَ لِلَّهِ نِدًّا وَهُوَ خَلَقَكَ قُلْتُ ثُمَّ أَىٌّ قَالَ أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ مِنْ أَجْلِ أَنْ يَطْعَمَ مَعَكَ قُلْتُ ثُمَّ أَىٌّ قَالَ أَنْ تُزَانِىَ حَلِيلَةَ جَارِكَ

أطرافه 4477، 4761، 6001، 6861، 7520، - 7532 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص: ۳۶)

6811م -قَالَ يَحْيَى وَحَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنِى وَاصِلٌ عَنْ أَبِى وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مِثْلَهُ قَالَ عَمْرٌو فَذَكَرْتُهُ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ وَكَانَ حَدَّثَنَا عَنْ سُفْيَانَ عَنِ الأَعْمَشِ وَمَنْصُورٍ وَوَاصِلٍ عَنْ أَبِى وَائِلٍ عَنْ أَبِى مَيْسَرَةَ قَالَ دَعْهُ دَعْهُ

ترجمہ: عمرو کہتے ہیں میں نے عبدالرحمٰن سے اس کا ذکر کیا اور وہ ہمیں اس حدیث کی تحدیث سفیان اعمش اور منصور اور واصل کے حوالے کے ساتھ ابووائل عن ابومیسرہ سے کرتے تھے، تو کہنے لگے اسے (یعنی اپنی سند کو) چھوڑ دو چھوڑ دو۔

عبداللہ سے مراد ابن مسعودؓ ہیں۔(عمرو بن علی) یہ فلاس ہیں یحیٰ سے قطان، سفیان سے ثوری، منصور سے معتمر، سلیمان سے اعمش اور ابووائل سے مراد شقیق ہیں ابومیسرہ کا نام عمرو بن شرحبیل تھا، دوسری سند میں واصل سے مراد ابن حبان ہیں جو احدب کے لقب سے معروف تھے، سفیان تا اوپر تک سب رواۃ کوفی ہیں۔(قال عمرو) یہ ابن علی مذکور ہیں۔(لعبد الرحمن) یعنی ابن مہدی۔

(و کان حدثنا) بخاری نے عمرو سے یہی ذکر کیا کہ انہوں نے روایتِ یحیٰ کو روایتِ عبدالرحمٰن پر مقدم کیا اور اسے فاء کے ساتھ معقب کیا، ہیثم بن خلف کہتے ہیں جیسا کہ اسماعیلی نے ان کے حوالے سے (عمرو بن علی حدثنا عبد الرحمن بن مهدی) نقل کیا، تو ان کی روایت ذکر کی اور سند سے واصل کو حذف کیا پھر کہا: (وقال عبدالرحمن مرة عن سفيان عن منصور والأعمش وواصل) کہتے ہیں میں نے عبدالرحمٰن سے کہا: (حدثنا يحى بن سعيد) تو اس کا مفصلاً ذکر کیا، اس پر عبدالرحمٰن نے کہا اسے چھوڑو، حاصل یہ کہ ثوری نے یہ حدیث تین شیوخ سے بیان کی ہے جنہوں نے ابووائل سے انہیں اسکی تحدیث کی

، جہاں تک اعمش اور منصور ہیں تو ان دونوں نے ابو وائل اور ابن مسعودؓ کے درمیان ابو میسرہ کا واسطہ ذکر کیا اور جو واصل ہیں انہوں نے اس کے بغیر نقل کیا، تو قطان نے اس تفصیل کے ساتھ اسے سفیان سے ضبط کیا، جہاں تک عبد الرحمٰن کا تعلق ہے تو انہوں نے اولاً بغیر اس تفصیل کے اس کا ذکر کیا تو روایتِ واصل کو منصور اور اعمش کی روایت پر محمول کیا تو تینوں کو جمع کیا اور سند میں ابو میسرہ کو بھی داخل کیا، جب عمرو بن علی نے انہیں بتلایا کہ یحیٰ نے اس مذکورہ تفصیل کے ساتھ اس کی تحدیث کی تھی تو اس میں وہ متردد ہوئے اور اس کی تحدیث کے ضمن میں سفیان عن منصور و اعمش پر اقتصار کیا اور واصل کا حوالہ دینا ترک کیا، ہیثم بن خلف نے اپنی روایت میں: (دعه) کے بعد یہ عبارت ذکر کی: (فلم یذ کر فیه واصلا بعد ذلك) (یعنی اسکے بعد اسکی سند میں واصل کا واسطہ ذکر نہیں کرتے تھے) تو اس سے معلوم ہوا کہ (دعه) کا معنی ہے کہ اس سند کو ترک کر دو جس میں ابو میسرہ کا ذکر موجود نہیں ہے، کرمانی کہتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ ابو وائل اگر چہ ابن مسعودؓ سے کثیر الروایت ہیں لیکن یہ حدیث ان سے اخذ نہ کر سکے، کہتے ہیں اس سے مراد ان پر طعن کرنا نہیں لیکن اس سے ابو میسرہ کے واسطہ کے اسقاط والی سند کی ترجیح ظاہر ہوئی کیونکہ یہ اکثر کے موافق ہے، یہی کہا مگر میں نے جو اوپر وضاحت کی اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا ترک انہوں نے اس بارے تردد کی وجہ سے کیا تھا کیونکہ اگر ابو میسرہ کے واسطہ کا ذکر واصل کی اصل روایت میں ہے تو ان کے بغیر اسکی تحدیث اس امر کو مستلزم ہے کہ ان پر بالتدلیس طعن کیا یا بقلت الضبط کیا اور اگر یہ فی الاصل ان کی روایت میں نہیں تو یہ ایسی زیادت فی السند ہے جو انہوں نے سماع نہیں کی تو ان سے حدیث ہذا کی روایت پر اکتفا کیا جن کے ہاں تردد نہ تھا اور دیگر سے ساکت رہے عبد الرحمٰن کبھی اسے سفیان کے حوالے سے اکیلے واصل سے ابو میسرہ کے ذکر کے ساتھ تحدیث کرتے تھے ان کی یہ روایت ترمذی اور نسائی نے تخریج کی لیکن ترمذی نے اسے لفظِ واصل کے ساتھ نقل کر کے اس سندِ مذکور کے ساتھ سفیان عن اعمش و منصور کے طریق کو معطوف کیا اور کہا (بمثله) تو یہ اول الامر کا معاملہ تھا

خطیب نے یہ سند مدرج الاسناد کی انواع میں سے ایک نوع کی مثال کے بطور ذکر کی اور لکھا اس میں محمد بن کثیر نے سفیان سے روایتِ اولی پر عبد الرحمٰن کی موافقت کی ہے تو یہ حدیث تینوں سے بغیر تفصیل کے ہوئی، بقول ابن حجر بخاری نے الادب میں اسے محمد بن کثیر سے نقل کیا لیکن سند میں صرف منصور پر اقتصار کیا، ابو داؤد نے اسے محمد بن کثیر سے تخریج کرتے ہوئے منصور کے ساتھ اعمش کو بھی ضم کیا اسے خطیب نے طبرانی عن ابو مسلم لیثی عن معاذ بن مثنی و یوسف القاضی اور ابو عباس برتی کے طریق سے، تینوں محمد بن کثیر عن سفیان کے حوالے سے ان کے تینوں شیوخ کے ذکر کے ساتھ اسکی تخریج کی، اسی طرح ہی ابو نعیم نے مستخرج میں بحوالہ طبرانی اسے نقل کیا، خطیب نے اس میں منصور اور اعمش پر ابو میسرہ کے ذکر کے ضمن میں اختلاف کا ذکر کیا، واصل پر غیر روایتِ سفیان میں ان کے اسقاط بارے اختلاف نہیں کیا گیا، بقول ابن حجر ترمذی اور نسائی نے اسے شعبہ عن واصل سے ابو میسرہ کے حذف کے ساتھ نقل کیا لیکن ترمذی نے کہا منصور کی روایت اصح ہے یعنی ابو میسرہ کے اثبات کے ساتھ! دار قطنی نے اس میں اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے لکھا اسے حسن بن عبید اللہ نے ابو وائل عن عبد اللہ سے قولِ واصل کی مانند نقل کیا، حافظ ابو بکر نیشا پوری سے منقول ہے کہ کہا اشبہ ہے کہ ثوری نے جب ابن مہدی اور محمد بن کثیر کو اس کی تحدیث کی تو تینوں مشائخ کا ذکر کیا اور جب ان کے غیر کو تحدیث کی تو مذکورہ بالا تفصیل ملحوظ رکھی تو یہ ادراج سفیان سے ہے نہ کہ عبد الرحمٰن سے، اس بارے کچھ کلام تفسیر سورۃ الفرقان میں گزری۔

(أي الذنب أعظم) یہی اکثر کی روایت ہے، عاصم عن ابو وائل عن عبد اللہ کی روایت میں ہے:(أعظم الذنوب عند الله) اسے حارث نے تخریج کیا، مسدد کی کتاب الادب میں گزری روایت میں تھا: (أي الذنب عند الله أكبر) **ابو عبیدہ** بن معن عن اعمش کی روایت میں ہے:(أي الذنوب أكبر عند الله) **احمد** وغیرہ کی روایتِ اعمش میں ہے: (أي الذنب أكبر) حسن بن عبید اللہ کی ابو وائل سے روایت میں ہے: (أكبر الكبائر) ابن بطال مہلب سے ناقل ہیں کہ جائز ہے کہ کچھ ذنوب شرک کے بعد اس حدیث میں مذکور دو ذنوب سے اعظم ہوں کیونکہ امت کے درمیان اس امر میں اختلاف نہیں کہ گناہ کے لحاظ سے لواطت زنا سے اکبر ہے تو گویا نبی اکرم کا اعظم کے لفظ سے یہاں قصد (ما تَكثُرُ مواقعته) ہے (یعنی جس کا ارتکاب کثرت سے ہے) اور فی الوقت اس کے بیان کی طرف احتیاج ظاہر ہوتا ہے جیسا کہ وفدِ عبد القیس کے حق میں واقع ہوا جب مشروبات بارے ان کیلئے منہیات کے بیان میں ان پر اقتصار کیا جو ان کے علاقے میں مشہور تھے، بقول ابن حجر ان کا قول کئی وجوہ سے محلِ نظر ہے ایک جو دعوائے اجماع کیا اور شائد وہ قادر نہیں کہ اپنے دعوی کے مطابق کسی ایک امام سے بھی کوئی صریح وصحیح نقل پیش کریں بلکہ جماعت سے منقول اس کا عکس ہے تو جمہور کے نزدیک راجح قول کے مطابق اس (یعنی لواطت) میں زنا پر قیاس سے ثابت ہے اور مقیس علیہ مقیس سے اعظم یا اس کے مساوی ہوتا ہے اور فاعل ومفعول کے قتل یا رجم بارہ میں وارد حدیث ضعیف ہے، ثانیاً اس میں کوئی مفسدت ایسی نہیں جس کا مثل زنا میں موجود نہیں یا اسکا اشد اور اگر نہ ہو مگر وہی جس کے ساتھ حدیثِ مذکور میں مقید ہوا تو اس میں بھی مفسدت نہایت شدید ہے، اس کا مثل کسی اور گناہ میں متاتی نہیں، علی التنزل اس سے زائد نہیں

تیسری بات یہ کہ اس میں اعظمیت پر بغیر کسی ضرورت کے نصِ صریح کیلئے مصادمت ہے، چوتھی بات یہ کہ قصہِ اشربہ سے اس کے لئے جو مثال ذکر کی اس میں فقط یہی امر ہے کہ ان کیلئے نبی اکرم نے بعض مناہی پر اقتصار کیا تھا اس میں تصریحاً یا اشارۃً کسی حصر کا وجود نہیں بظاہر یہ تینوں عظم میں ترتیب پر ہیں، اگر جائز ہوتا کہ آپ کے عدم ذکر کردہ میں کوئی شیٔ ایسی نہیں جو متصف بالعظم ہو تو جواب سوال کے مطابق نہ ہوتا، ہاں جائز ہے کہ غیر مذکور میں مذکور کے مساوی کوئی شیٔ ہو تو تقدیر یہ ہو کہ جو مثلاً قتلِ موصوف کے بعد رتبہِ ثانیہ میں ہو اور جو فحش میں اس کا مثل یا نحو ہو! لیکن مستلزم ہے کہ مرتبہِ ثانیہ میں غیر مذکور ایسی شیٔ ہو جو مرتبہِ ثالثہ میں مذکور سے اعظم ہو اور اس میں کوئی محذور نہیں، اور جو کتاب الادب میں والدین کی نافرمانی کو اکبر الکبائر میں شمار کیا گیا تو وہاں وہ واو کے ساتھ مذکور تھی تو جائز ہے کہ وہ رتبہِ رابعہ ہو اور وہ اپنے مادون کی نسبت سے اکبر ہے۔

(حليلة) بروزن عظیمہ یعنی اسکے لئے اس کی وطی حلال ہے، بعض نے یہ معنی کیا کہ جو (تحل معه في فراش واحد)(یعنی ایک ہی بستر میں اسکے ساتھ سونے کی وجہ سے یہ نام پڑا)۔(أجل أن يطعم معك) لام کی زبر کے ساتھ ای (من أجل) تو علی نزع الخافض منصوب ہوا، اکل کا ذکر اس لئے کہ یہی اس زمانہ کے عربوں کے حال میں اغلب تھا، حدیث کی بقیہ شرح کتاب التوحید میں ہوگی۔

21 - باب رَجْمِ الْمُحْصَنِ (شادی شدہ زانی کی حد رجم ہے)

وَقَالَ الْحَسَنُ مَنْ زَنَى بِأُخْتِهِ حَدُّهُ حَدُّ الزَّانِي (حسن نے کہا جس نے اپنی بہن سے زنا کیا اسکی وہی حد ہے جو عام زانی کی ہے)

محصن صاد کی زبر کے ساتھ ہے احصان سے عفت، تزویج، اسلام اور حریت کے معانی میں مستعمل ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک مکلف کو عملِ فاحشہ سے مانع ہے! بقول ابن قطاع (رجل محصن) صاد کی زیر کے ساتھ قیاسی طور پر اور زبر کے ساتھ غیر قیاسی طور پر ہے، بقول ابن حجر اسکی بھی قیاس پر تخریج ممکن ہے اور وہ یہ کہ یہاں مراد وہ شخص جس کی منکوحہ بیوی ہے جس کے ساتھ اس کا دخول ہو چکا ہے تو گویا وہ جس نے اس کا اس کے ساتھ بیاہ کیا یا اس سے تزویج پر آمادہ کیا، اگرچہ اس کا اپنا نفس ہو۔

(حصنه) یعنی اسے عفت کے حصن (یعنی قلعه) میں کر دیا، یا (معنی یہ کہ) اسے عملِ فاحشہ سے روک دیا، راغب کہتے ہیں متزوجہ کو محصنہ کہا جائے گا یعنی: (زوجُها أحصَنَها) (یعنی اس کے شوہر نے اسے محصَن کر دیا) کہا جاتا ہے: (امرأةٌ محصن) صادِ مکسور کے ساتھ جب اس کا حصن اس کے نفس سے تصور کیا جائے اور زبر کے ساتھ جب اس کا حصن اس کے غیر سے متصور ہو، ابن بطال کے ہاں یہاں باب سے قبل (کتاب الرجم) ہے مگر یہ قابلِ اعتماد نسخوں میں نہیں، ابن منذر لکھتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ نکاحِ فاسد یا نکاحِ شبہ کے ساتھ احصان واقع نہ ہوگا، ابوثور نے ان کی مخالفت کی اور کہا یہ بھی محصن ہے، اس امر سے احتجاج کیا کہ نکاحِ فاسد پر بھی نکاحِ صحیح کے احکام لاگو ہیں مثلاً مہر کا تعین، عدت کا وجوب، اولاد کا لحوق اور ربیبہ کا محرم ہونا، اس کا جواب (اِدْرَؤُوا الحدود) کے عموم کے ساتھ دیا گیا، کہتے ہیں اس امر پر بھی اجماع ہے کہ مجرد عقدِ نکاح کے ساتھ احصان واقع نہ ہوگا، اس بارے اختلاف ہے کہ دخول کر لیا مگر دعوی کیا کہ نہیں کیا، کہتے ہیں حتی کہ ثبوت قائم ہو یا اس کی طرف سے اقرار ہو یا اس سے اس کے لئے اولاد کا علم ہو! بعض مالکیہ سے منقول ہے اگر میاں بیوی میں سے ایک نے زنا کیا اور وطی بارے دونوں نے اختلاف کیا تو زانی کو سچا نہ مانا جائے گا، اگرچہ دونوں پر ابھی ایک رات ہی گزری ہو لیکن زنا سے قبل وہ محصن ہوگا چاہے کتنی ہی مدت اس کے ساتھ اقامت رکھی ہو، اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر آزاد مرد نے لونڈی سے شادی کی تو کیا اس سے وہ محصن ہوا؟ اکثر نے کہا ہاں ہوا عطاء، حسن، قتادہ، ثوری، کوفیوں، احمد اور اسحاق کے نزدیک نہیں ہوگا، اگر کتابیہ سے شادی کی تو ابراہیم، طاؤس اور شعبی کے نزدیک وہ اسے محصن نہ کرے گی، حسن سے منقول ہے کہ جب تک اس کے حالتِ اسلام میں اس سے وطی نہ کی احصان نہ ہوگا، دونوں اقوال ابن ابوشیبہ نے نقل کئے، جابر بن زید اور ابن مسیّب سے منقول ہے کہ محصن کر دے گی یہی عطاء اور سعید بن جبیر کا قول ہے،

ابن بطال نے کہا صحابہؓ اور ائمہِ امصار کا اجماع ہے کہ اگر محصن نے عامداً عالماً مختاراً (یعنی جانتے بوجھتے اپنے اختیار و قصد کے ساتھ) زنا کیا تو اس پر رجم ہے! خوارج اور بعض معتزلہ نے اس کا انکار کیا اور اس امر سے علت پکڑی کہ رجم کا قرآن میں ذکر موجود نہیں، ابن عربی نے یہی موقف اہلِ مغرب (یعنی عالمِ عرب کے مغرب میں واقع ممالک مثلاً تیونس، الجزائر اور اندلس وغیرہ) کے بعض علماء کا بھی ذکر کیا جن سے ان کی ملاقات ہوئی اور بقایا خوارج میں سے تھے (جاوید غامدی اور اس کے فرقہ کا بھی یہی موقف ہے، یہ پاکستان میں اہلِ قرآن کے نام سے پہچانے جاتے ہیں، گویا یہ بھی خوارج اور معتزلہ کا جدید ایڈیشن ہیں) جمہور کی حجت یہ ہے کہ نبی اکرم نے رجم کیا اسی طرح خلفاءؓ نے بھی آپ کے بعد، اس طرف حضرت علیؓ نے باب کی پہلی حدیث میں اپنے اس قول کے ساتھ اشارہ کیا: (ورجمتها بسنة رسول الله) صحیح مسلم میں حضرت عبادہؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا: (خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا: الثيب بالثيب الرجم) آگے باب (رجم الحبلى من الزنا) میں حضرت عمرؓ کی حدیث ذکر ہوگی کہ اثنائے خطبہ کہا اللہ نے محمد ﷺ

کو حق کے ساتھ مبعوث کیا اور آپ پر قرآن نازل کیا اور قرآن میں آیتِ رجم بھی تھی، اس پر وہیں مفصل کلام ہوگی ۔

(وقال الحسن الخ) یہ بصری ہیں اکثر کے ہاں یہی ہے اکیلے کشمیہنی کے نسخہ میں اس کی بجائے (وقال منصور) ہے، اسے مزیف قرار دیا ہے ۔ (من زنی بأخته الخ) کشمیھنی کے ہاں (الزنا) ہے، اسے ابن ابوشیبہ نے حفص بن غیاث سے موصول کیا کہتے ہیں میں نے عمر سے پوچھا حسن ایسے شخص کی بابت کیا کہا کرتے تھے جس نے جانتے بوجھتے محرم سے شادی کی؟ کہا اس پر حد ہے، ابن ابوشیبہ نے جابر بن زید جو ابوشعثاء مشہور تابعی ہیں، سے اس شخص کے بارہ میں جس نے محرم سے زنا کیا، نقل کیا کہ اس کی گردن ماردی جائے، حدیثِ علی میں وجہِ دلالت یہ ہے کہ انہوں نے کہا: (رجمتها بسنة رسول الله) تو انہوں نے یہ تفرقہ نہیں کیا کہ محرم کے ساتھ زنا کیا یا غیر محرم کے ساتھ، بخاری نے اس حدیث کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے جو محرم سے زنا کو قتل کر دینے کی بابت وارد ہے، اسے صالح بن راشد نے روایت کیا کہتے ہیں حجاج کے پاس ایک شخص لایا گیا جس نے زبردستی اپنی بہن سے زنا کیا تھا، وہ کہنے لگا یہاں جو صحابہؓ رسول ہیں ان سے اس بابت استفسار کرو تو عبداللہ بن مطرف نے کہا میں نے نبی اکرم سے سنا فرمایا: (من تَخَطَّى الْحُرُمَتَيْنِ فخطُّوا وسطه بالسيف) (یعنی جس نے دو حرمتوں کی پامالی کی اسے درمیان سے تلوار کے ساتھ کاٹ دو) تو ابن عباسؓ کو خط لکھا انہوں نے بھی اس کے مثل جواب دیا، اسے ابن ابوحاتم نے العلل میں ذکر کیا اور اپنے والد سے نقل کیا کہ یہ مطرف بن عبداللہ کے قول سے مروی ہے، کہتے ہیں میں نہیں جانتا کیا وہ یہی ہیں یا نہیں؟ اشارہ کیا کہ ممکن ہے راوی نے عبداللہ بن مطرف ذکر کرنے اور (سمعت رسول الله) کہنے میں غلطی کی ہو، یہ دراصل مطرف بن عبداللہ ہیں جو صحابی نہ تھے! بقول ابن عبدالبر محدثین کہتے ہیں کہ راوی نے اس میں غلطی کی ہے، مطرف کا اثر جس کی طرف ابوحاتم نے اشارہ کیا ابن ابوشیبہ نے بکر بن عبداللہ مزنی سے نقل کیا ہے، کہتے ہیں حجاج کے پاس ایک شخص لایا گیا جس نے اپنی بیٹی سے زنا کر لیا تھا اس کے پاس مطرف بن عبداللہ بن شخیر اور ابوبردہ بیٹھے تھے، ان میں سے ایک نے کہا اس کی گردن ماردیں تو اس کی گردن قطع کر دی گئی، بقول ابن حجر صالح بن راشد سے اس کے راوی ضعیف ہیں یعنی رِفدہ، ان کا قول: (فكتبوا إلى ابن عباس) بھی اس کے ضعف کو واضح کرتا ہے کیونکہ ان کا انتقال تو حجاج کے زمانہِ امارت سے پانچ برس سے زائد قبل ہو چکا تھا لیکن ابن عباسؓ تک اس کا ایک اور طریق بھی ہے جسے طحاوی نے نقل کیا اور اس کے راوی کو ضعیف قرار دیا، اس باب میں اشہر حدیث حضرت براءؓ کی ہے کہتے ہیں میں اپنے ماموں سے ملا جن کے ساتھ علم تھا، کہنے لگے مجھے نبی اکرم نے یہ مہم دے کر بھیجا ہے کہ جس شخص کو پاؤں کہ اپنے والد کی بیوی سے شادی کی ہے اس کی گردن قطع کر دوں ، اسے احمد اور اصحابِ سنن نے تخریج کیا اور اس کی سند میں کثیر اختلاف ہے، اس کے لئے معاویہ بن مرہ عن ابیہ کے حوالے سے ایک شاہد بھی ہے جسے ابن ماجہ اور دار قطنی نے تخریج کیا، اس کے ظاہر کے مطابق احمد نے فتوی دیا، جمہور نے اسے اس شخص پر محمول کیا جو اس کی تحریم سے واقف ہونے کے باوجود اسے حلال گردانتا ہے، اس کے ترکہ کے اخذ و تقسیم کے قرینہِ امر کے ساتھ ۔

- 6812 حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا سَلَمَةُ بْنُ كُهَيْلٍ قَالَ سَمِعْتُ الشَّعْبِيَّ يُحَدِّثُ عَنْ عَلِيٍّ حِينَ رَجَمَ الْمَرْأَةَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَقَالَ قَدْ رَجَمْتُهَا بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ

ترجمہ: شعبی کہتے ہیں حضرت علی نے بروز جمعہ ایک زانی عورت کو سنگسار کیا اور کہا میں نے اسے سنتِ نبوی پہ عمل کرتے ہوئے

رجم کیا ہے۔

(حدثنا سلمة) علی بن جعد عن شعبہ کی اسماعیلی کے ہاں روایت میں (عن سلمة و مجالد) ہے، دارقطنی نے ذکر کیا کہ قعنب بن محرز نے اسے وہب بن جریر عن شعبہ عن سلمہ عن مجالد نقل کیا ہے، یہ غلط ہے، درست: (سلمة ومجالد) ہے۔ (سمعت الشعبي عن علي) یعنی حضرت علیؓ سے اس کی تحدیث کی، بعض نے جیسے حازمی اس اسناد میں یہ طعن کیا ہے کہ شعبی کا حضرت علیؓ سے سماع نہیں، اسماعیلی لکھتے ہیں اسے عصام بن یوسف نے شعبہ سے نقل کیا اور کہا: (عن سلمة عن الشعبي عن عبدالرحمن بن أبي ليلى عن علي) دارقطنی نے بھی حسین بن محمد بن شعبہ سے یہی نقل کیا، قعنب کی مذکورہ روایت میں: (عن الشعبي عن أبيه عن علي) ہے! دارقطنی نے جزم کیا کہ دونوں اسناد میں یہ زیادت وہم ہے اور شعبی نے حضرت علیؓ سے اس حدیث کا سماع کیا ہے البتہ کوئی اور حدیث ان سے سماع نہیں کی۔

(حين رجم المرأة يوم الجمعة) علی بن جعد کی روایت میں ہے کہ حضرت علیؓ کے پاس ایک زانیہ عورت لائی گئی تو جمعرات کو اسے مارا اور جمعہ کے روز اسے رجم کیا، نسائی کے ہاں بہز بن اسد عن شعبہ اور دارقطنی کے ہاں ابوحصین عن شعبہ سے بھی یہی ہے، کہتے ہیں حضرت علیؓ کے پاس شراحہ کو لایا گیا جس نے زنا کیا تھا تو اسے لوٹا دیا حتی کہ بچہ جنے پھر کہا اس کی قریب ترین رشتہ دار خاتون کو بلاؤ بچہ اس کے حوالے کیا پھر اسے رجم کر دیا، حصین عن شعبی کے طریق سے ہے کہ حضرت علیؓ کے پاس سعید بن قیس کی ایک لونڈی کو لایا گیا جس نے زنا کیا تھا، ایک طریق میں ہے حاملہ تھی تو اسے سو (کوڑے) مارے پھر رجم کر دیا، ابن عبدالبر نے ذکر کیا کہ سنید بن داؤد کی تفسیر میں ایک دیگر طریق کے ساتھ شعبی سے ہے کہ شراحہ کو لایا گیا تو اس سے حضرت علیؓ نے کہا شائد اس شخص نے تجھے مجبور کیا تھا؟ اس نے کہا نہیں، وہ بولے شائد تم سوئی ہوئی تھی اس حال میں اس نے زنا کر لیا؟ بولی نہیں، کہا شائد تمہارا شوہر ہمارے دشمنوں میں سے ہے؟ اس نے کہا نہیں، تو اسے محبوس کرنے کا حکم دیا جب وضعِ حمل کیا تو جمعرات کو نکالا اور اسے سو ضربیں لگائیں پھر دوبارہ قید کر دیا جمعہ کے روز گڑھا کھود کر اس میں اسے رجم کر دیا، عبدالرزاق کی ایک اور طریق کے ساتھ شعبی سے روایت میں ہے کہ وضعِ حمل کے بعد حضرت علیؓ نے بازار میں اس کے لئے گڑھا کھودا پھر کہا اولی یہی ہوتا ہے کہ امام کسی کے اعتراف پر رجم کرے اگر گواہ بھی ہوں تو یہ اور بہتر ہے پھر اسے رجم کر دیا۔

(بسنة رسول الله) علی بن جعد نے یہ زیادت بھی کی: (وجلد تها بكتاب الله) اسماعیل بن سالم نے شعبی سے نقل کیا کہ حضرت علیؓ سے کہا گیا آپ نے دو حدوں کو جمع کر دیا؟ تو آگے یہی ذکر کیا، عبدالرزاق کی روایت کے آخر میں ہے: (أجلدها بالقرآن و أرجمها بالسنة) شعبی کہتے ہیں ابی بن کعبؓ نے بھی اس قسم کی بات کہی تھی، بقول حازمی احمد، اسحاق، داؤد اور ابن منذر کی رائے میں محصن زانی کو اولاً کوڑے مارے جائیں پھر رجم کیا جائے جبکہ جمہور کہتے ہیں۔ احمد سے ایک روایت بھی یہی ہے۔ کہ دونوں سزاؤں کے مابین جمع نہ کیا جائے، انہوں نے ذکر کیا کہ حدیثِ عبادہ منسوخ ہے یعنی وہ جسے مسلم نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (الشيب بالشيب جلد مائة والرجم والبكر جلد مائة و النفي) اس کی ناسخ وہ جو قصہِ ماعزؓ میں ثابت ہے کہ نبی اکرم نے انہیں رجم کیا تھا، کوڑے لگائے جانے کا کہیں ذکر نہیں! شافعی کہتے ہیں تو سنت نے دلالت کی کہ جلد (یعنی ضربیں

لگانا) کنوارے پر ثابت اور شادی شدہ سے ساقط ہے، اس امر پر دلیل کہ ماعز کا واقعہ حدیثِ عبادۃؓ کے بعد کا ہے کہ حدیثِ عبادۃؓ ناسخ ہے اس کے لئے جو اولاً مشروع تھا کہ زانی کی گھر میں محبوس رکھا جائے تو اس نے بالجلد حبس کو منسوخ کیا اور شادی شدہ کے لئے رجم کا اضافہ کیا گیا اور حدیثِ عبادۃؓ میں صریح ہے پھر شادی شدگان کے لئے جلد کو منسوخ کیا گیا اور یہ قصہ ماعز میں رجم پر اقتصار سے ماخوذ ہے، اسی طرح غامدیہ، جہنیہ اور یہودی جوڑے کے واقعات میں بھی رجم کے ساتھ جلد مذکور نہیں، ابن منذر لکھتے ہیں بعض نے شافعی کا معارضہ کرتے ہوئے کہا جلد قرآن اور رجم سنتِ نبی میں ثابت ہے اور حدیثِ عبادۃؓ میں دونوں کے مابین جمع ثابت ہے، حضرت علیؓ نے اس پر عمل کیا اور حضرت ابیؓ نے اس پر موافقت کی، ماعزؓ اور جن کا ان کے ساتھ ذکر ہوا، کے واقعات میں مرجوم سے جلد کے سقوط کی تصریح نہیں کیونکہ محتمل ہے کہ اس کا ذکر ترک ہوا ہو اس کے وضوح کے مدنظر اور اس لئے کہ یہی اصل ہے تو احتمال کے ساتھ اس کا رد نہ کیا جائے گا جو مصرحاً ثابت و واقع ہے

شافعی نے اس کی نظیر کے ساتھ احتجاج کیا جب ان کی طرف سے عمرہ واجب قرار دئے جانے کا معارضہ کیا گیا اس امر کے ساتھ کہ نبی اکرم نے ایک سائل کو اس کے والد کی طرف سے حج بدل کا حکم تو دیا مگر عمرہ کا ذکر نہیں کیا تو شافعیہ نے اس کا جواب دیا تھا کہ اس سے سکوت اس کے سقوط پر دال نہیں، کہتے ہیں یہاں بھی یہی جواب دینا مناسب ہے، ابن حجر کہتے ہیں طحاوی نے شافعیہ کو یہی الزامی جواب دیا تھا انہیں چاہئے تھا کہ وہ منفصل ہوتے لیکن اس کے بعض طرق میں ہے:(حُجَّ عن أبيك و اعتمِرْ) جیسا کہ کتاب الحج میں اس کا بیان گزرا تو ترکِ ذکرِ عمرہ میں تقصیر اس کے بعض رواۃ کی طرف سے ہے! جہاں تک ماعزؓ کا قصہ تو مختلف اسانید کے متنوع طرق کے ساتھ وارد ہے مگر کسی بھی طریق میں مذکور نہیں کہ انہیں کوڑے بھی لگائے گئے ہوں اسی طرح غامدیہ اور جہنیہ وغیرہما کے واقعات میں بھی، ماعزؓ کے قصہ میں آپ کا فرمان تھا:(اذهبوا فارجموه) اسی طرح دیگر کی بابت کہا تھا لیکن جلد مذکور نہیں تو اس کا ترکِ ذکر اس کے عدم وقوع پر دال ہے اور اس کا عدم وقوع اس کے عدم وجوب پر دال ہے، مستغرب مذاہب میں سے جو ابن منذر اور ابن حزم نے ابی بن کعب سے نقل کیا، ابن حزم نے ابوذر کا نام بھی لیا اور ابن عبدالبر نے مسروق سے بھی یہی نقل کیا کہ جلد اور رجم کے درمیان جمع کرنا شیخ وشیخہ (زانی) کے ساتھ خاص ہے اور جوان اگر محصن نہیں تو اس کے لئے فقط جلد اور اگر محصن ہے تو فقط رجم ہے، ان کی حجت یہ ہے:(الشيخ و الشيخة إذا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا البتة) جیسا کہ اس کا بیان باب (رجم الحبلى من الزنا) میں حضرت عمرؓ کی حدیث کی شرح کے اثناء آئے گا، عیاض لکھتے ہیں اہل الحدیث کے ایک گروہ نے شذوذ کی راہ اختیار کی اور کہا دونوں سزاؤں کو شادی شدہ شیخ (یعنی بوڑھے) کے لئے جمع کیا جائے گا، جوان کے لئے نہیں، اس کی کوئی اصل نہیں! نووی کہتے ہیں یہ باطل مذہب ہے، یہی کہا اور اس کی اصل کی نفی کی، بطلان کے ساتھ اس کا وصف کرنے سے اگر مراد اس کا طریق ہے تو یہ جید نہیں کیونکہ یہ ثابت ہے جیسا کہ باب (البكران يجلدان) میں اس کی تبیین کروں گا اور اگر مراد اس کی دلیل ہے تو بھی یہ محلِ نظر ہے کیونکہ آیت بلفظِ (الشيخ) وارد ہوئی تھی تو یہ حضرات شیخ کی اس کے ساتھ تخصیص سمجھے کہ جوان فی الجملہ اس سے اعذر ہے تو یہ مناسب معنی ہے اور اس میں ادلہ کے مابین جمع ہے تو اسے بطلان کے ساتھ کیونکر موصوف کیا جا سکتا ہے؟ اس سے تلاوت کے نسخ اور حکم کے بقاء پر استدلال کیا گیا ہے، اس میں بعض معتزلہ نے مخالفت کی اور یہ علت ذکر کی کہ تلاوت مع حکمہا علم مع العالمیت کی مانند ہے لہذا دونوں جدا

نہیں ہو سکتے، اس کا بالمنع جواب دیا گیا کیونکہ عالمیت بالذات قیامِ علم کے منافی نہیں، ہمیں تسلیم لیکن تلاوت حکم کی امارت وعلامت ہے تو اس کا وجود اس کے ثبوت پر دال ہے، اس کے مجرد سے وجودِ دوام پر کوئی دلالت نہیں تو طرفِ دوام میں انتفائے اَمارت سے اس کے مدلول علیہ کا انتفاء لازم نہیں آتا تو یہاں تلاوت منسوخ ہوگئی مگر مدلول منتفی نہ ہوا، اسی طرح (کئی دفعہ) اس کا عکس بھی واقع ہوا۔

اس حدیث کو نسائی نے بھی (الرجم) میں تخریج کیا۔

- 6813حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ حَدَّثَنَا خَالِدٌ عَنِ الشَّيْبَانِيِّ سَأَلْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أَبِي أَوْفَى هَلْ رَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ قَبْلَ سُورَةِ النُّورِ أَمْ بَعْدُ قَالَ لاَ أَدْرِي

طرفہ - 6840

ترجمہ: شیبانی کہتے ہیں میں نے عبداللہ بن ابواوفی سے پوچھا کیا نبی پاک نے رجم کیا؟ کہا ہاں! میں نے کہا سورہ النور سے قبل یا بعد؟ کہا مجھے نہیں معلوم۔

شیخ بخاری ابن شاہین واسطی ہیں، خالد سے ابن عبداللہ طحان اور شیبانی سے مراد ابواسحاق سلیمان ہیں جو اپنی کنیت کے ساتھ مشہور تھے۔ (أم بعد) نسخۂ کشمیہنی میں ہے: (أم بعدها) اس سوال کا مقصد و فائدہ یہ تھا کہ اگر رجم اس سورت سے قبل واقع ہوا ہے تو بالتنصیص اس کے نسخ کا ادعاء ممکن ہے کیونکہ اس میں مذکور ہوا ہے کہ اس کی حد کوڑے مارنا ہے اور اگر اس کے نزول کے بعد اس کا وقوع ہوا تو اس سے محصن کے حق میں جلد کے نسخ پر اس کے ساتھ استدلال کرنا ممکن ہے، بس یہ امر اس کے خلاف جاتا ہے کہ (اگر اسے تسلیم کریں تو) یہ قرآن کے حدیث وسنت کے ساتھ نسخ کی امثلہ میں سے ہے اور اس بارے اختلاف ہے، اس کا جواب دیا گیا کہ قرآن کا اس سنت کے ساتھ نسخ ممنوع ہے جو آحاد کے واسطوں سے مروی ہو لیکن سنتِ مشہورہ کے ساتھ منع نہیں پھر یہ بھی کہ یہ نسخ نہیں بلکہ غیر محصن کے ساتھ تخصیص کا معاملہ ہے (یعنی سنت نے قرآن کے عام کو خاص کر دیا)۔

(لا أدري) اس کا بیان چند ابواب کے بعد آئے گا، اس امر پر دلیل قائم ہے کہ رجم کا یہ واقعہ سورۃ النور کے نزول کے بعد ہوا تھا کیونکہ اس کا نزول واقعہِ افک میں ہوا تھا، اس امر میں اختلاف ہے کہ یہ سن چار ہجری میں تھا یا پانچ یا چھ میں؟ جیسا کہ اس بیان گزرا جب کہ رجم کا یہ واقعہ بالیقین اس کے بعد کا ہے کیونکہ اس موقع پر حضرت ابو ہریرہؓ بھی موجود ہے جو سن سات میں اسلام لائے اور ابن عباسؓ اپنی والدہ کے ہمراہ سن نو میں مدینہ آئے تھے۔

اس حدیث کو مسلم نے بھی (الحدود) میں تخریج کیا۔

- 6814حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الأَنْصَارِيِّ أَنَّ رَجُلاً مِنْ أَسْلَمَ أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَحَدَّثَهُ أَنَّهُ قَدْ زَنَى فَشَهِدَ عَلَى نَفْسِهِ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ فَأَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَرُجِمَ وَكَانَ قَدْ أُحْصِنَ

أطرافہ 5270، 5272، 6816، 6820، 6826، - 7168 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸، ص: ۵۳۷)

عبداللہ سے ابن مبارک اور یونس سے مراد ابن یزید ہیں۔ (من أسلم) یعنی بنی اسلم جو ایک مشہور قبیلہ تھا، اس شخص کا نام ماعزؓ بن مالک تھا، سات ابواب کے بعد ابن عباسؓ کی روایت میں نام مذکور ہے۔

22- باب لاَ يُرْجَمُ الْمَجْنُونُ وَالْمَجْنُونَةُ (حالتِ دیوانگی میں زنا کرنے والوں کا عدم رجم)

وَقَالَ عَلِيٌّ لِعُمَرَ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الْقَلَمَ رُفِعَ عَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيقَ وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يُدْرِكَ وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ (حضرت علی نے حضرت عمر سے کہا کیا آپ کو علم نہیں کہ مجنون مرفوع القلم ہے حتی کہ اسے افاقہ ہو اور بچہ بھی حتی کہ بالغ ہو اور سویا ہوا بھی حتی کہ وہ بیدار ہو)

یعنی اگر حالتِ جنون میں زنا کا مرتکب ہوا ہو، یہ بالاجماع ہے، اس امر میں اختلاف ہے کہ زنا تو حالتِ صحت میں کیا پھر اسے جنون لاحق ہوا تو کیا اب اس سے افاقہ ہونے تک رجم کو موخر کیا جائے؟ جمہور کہتے ہیں نہیں کیونکہ رجم سے مقصود جان کا تلف ہے تو تاخیر کا کوئی فائدہ نہیں بخلاف اس زانی کے جس پر حدِ جلد عائد ہے تو چونکہ مقصد ایلام (یعنی درد کا احساس دلانا) ہے لہذا اس کے افاقہ تک اسے موخر کیا جائے گا (کیونکہ عالمِ جنون میں اسے کچھ پتہ نہ چلے گا کہ اس کے ساتھ کیا ہو رہا ہے)۔

(وقال علی لعمر الخ) اسے موصولاً نقل کرنے والوں کا ذکر باب (الطلاق فی الإغلاق) میں ہو چکا، اس اثر کے شروع میں ایک قصہ ہے جو اس ترجمہ کے مناسب ہے چنانچہ ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس ایک زنا سے حاملہ دیوانی عورت کو لایا گیا تو انہوں نے اسے رجم کرنے کا قصد کیا اس پر حضرت علیؓ نے کہا کیا آپ کو علم نہیں کہ تین قسم کے افراد مرفوع القلم ہیں، آگے یہی ذکر کیا، یہ علی بن جعد کی موقوف روایت کے الفاظ ہیں جسے فوائد الجعدیات میں نقل کیا، ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث کے الفاظ ہیں کہ حضرت علی کا گزر بنی فلاں کی ایک دیوانی سے ہوا جس نے زنا کا ارتکاب کیا تھا اور حضرت عمرؓ کے حکم سے اسے رجم کرنے کیلئے لے جایا جا رہا تھا حضرت علیؓ نے اسے واپس کر دیا اور آ کر حضرت عمرؓ سے کہا آپ کو یاد نہیں کہ نبی کریم نے فرمایا تھا: (رُفِعَ القَلَمُ عن ثلاثةٍ عن المجنون المغلوب على عقلهِ وعن الصبيِّ حتى يَحْتَلِم وعن النائم حتى يستيقظ) (یعنی تین قسم کے افراد سے قلم مرفوع ہے: ایسا دیوانہ جس کی عقل بالکل ماری گئی ہے، لڑکا حتی کہ وہ بالغ ہو اور سویا ہوا حتی کہ وہ بیدار ہو) وہ کہنے لگے آپؐ نے سچ کہا اور اسے جانے دیا، یہ جریر بن حازم کی اعمش عن ابوظبیان عن ابن ابوداؤد سے روایت ہے اور اس کی سند متصل ہے لیکن نسائی نے اسکی یہ علت بیان کی ہے کہ جریر بن حازم نے مصر میں کئی ایسی احادیث بیان کی تھیں جن میں غلطی کی، جریر بن عبدالحمید کی اعمش سے ان کی سند کے ساتھ روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس ایک دیوانی کو لایا گیا جس نے زنا کیا تھا، اس بابت لوگوں سے مشورہ کیا اور اسکے رجم کا حکم دے دیا، حضرت علیؓ کا اس سے گزر ہوا تو کہا اسے واپس لے چلو پھر ان کے پاس آ کر کہا کیا آپ کے علم میں نہیں کہ یہ مرفوع القلم ہے؟ اس کے آخر میں ہے کہ کہا کیوں نہیں؟ کہا پھر اسے رجم کرنے کیوں بھیجا؟ تو اسے چھوڑ دیا اور (تعجبا واستحسانا) اللہ اکبر کہا، وکیع عن اعمش سے بھی اس کا نحو ہے، اسے ابوداؤد نے دو طریق سے موقوفاً نقل کیا، نسائی نے اسے ہی راجح کہا، اسے عطاء بن سائب نے ابوظبیان عن علی سے ابن عباسؓ کے ذکر کے بغیر روایت کیا اس میں ہے: (فخلی عن سبیلها) تو عمرؓ نے کہا علیؓ کو بلاؤ وہ آئے اور کہا اے امیر المومنین بے شک نبی اکرم نے فرمایا تھا: (رفع القلم الخ) تو یہی ذکر کیا مگر ان الفاظ کے ساتھ: (المعتوہ

حتی یبرأ وھذہ معتوھة بنی فلان لعل الذی أتاھا وھی فی بلائھا) (معتوہ جس پہ دورے پڑتے ہیں اور وہ بے ہوش ہو جاتا ہے تو یہ بھی مرفوع القلم ہے حتی کہ اس سے بری ہو، اور اس خاتون کے ساتھ بھی یہی معاملہ ہے تو شائد اسی حالتِ بے ہوشی میں کسی نے اس سے زنا کر لیا ہو) ابو داؤد کی ابوالضحیٰ عن علی کے طریق سے مرفوعاً اس کا نحو ہے لیکن کہا: (وسن الخرف)،

حماد بن ابو سلیمان عن ابراہیم نخعی عن اسود عن عائشہ سے مرفوعاً نقل کیا: (رفع القلم عن ثلاثة) تو یہی ذکر کیا اس کے الفاظ ہیں: (وعن المبتلیٰ حتی یبرأ) یہ سب طرق ایک دوسرے کی تقویت کرتے ہیں! نسائی نے اس کی تخریج میں اطناب کیا پھر کہا اس سے کچھ بھی صحیح نہیں اور مرفوع ہی اولیٰ بالصواب ہے، بقول ابن حجر مرفوع کیلئے حدیثِ ابو ادریس خولانی سے شاہد بھی ہے کہتے ہیں مجھے متعدد صحابہ کرامؓ جن میں شداد بن اوس اور ثوبان بھی تھے، نے بتلایا کہ نبی اکرم نے فرمایا: (رفع القلم فی الحد عن الصغیر حتی یکبر وعن النائم حتی یستیقظ وعن المجنون حتی یفیق وعن المعتوہ الھالك) (یعنی حد ساقط ہے لڑکے سے حتی کہ بالغ ہو اور سوئے ہوئے سے حتی کہ بیدار ہو اور مجنون سے حتی کہ افاقہ ہو اور ہالک معتوہ سے) اسے طبرانی نے نقل کیا، فقہاء نے ان احادیث کے مقتضا کا اخذ کیا لیکن ابن حبان نے ذکر کیا ہے کہ رفعِ قلم سے مراد ان سے برائی کی عدم کتابت ہے البتہ خیر کے افعال لکھے جاتے ہیں! ہمارے استاذ نے شرحِ ترمذی میں لکھا یہ بات بچے میں ظاہر ہے لیکن مجنون اور سوئے ہوئے میں نہیں کیونکہ یہ دونوں اس شخص کے حیز میں ہیں جن سے ان کے شعور کے (وقتی) زوال کی وجہ سے صحتِ عبادت کا وجود نہیں، ابن عربی نے نقل کیا کہ بعض فقہاء سے بچے کے اسلام کے بارہ میں سوال کیا گیا تو کہا یہ صحیح نہیں اور اس حدیث سے استدلال کیا، ان کا معارضہ کیا گیا کہ جو اس سے مرفوع ہے وہ قلم المواخذہ ہے قلمِ ثواب نہیں کیونکہ آنجناب سے جب ایک خاتون نے بچے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے پوچھا تھا: (ألھذا حج؟) تو آپ نے اثبات میں جواب دیا تھا پھر بچوں کی بابت آپ کا ارشاد ہے: (مُرُوھُمْ بالصلاة) تو جب قلمِ ثواب ان کے حق میں جاری ہے تو کلمۂ اسلام تو انواعِ ثواب میں سب سے جلیل القدر ہے تو یہ بات کیونکر کہنا درست ہو کہ اس کا اسلام تو قبول نہیں البتہ نماز وحج ہے! آپ کے قول: (حتی یحتلم) سے استدلال کیا گیا ہے کہ اس سے قبل وہ قابلِ مواخذہ نہیں، جو قبل از بلوغت اس کے مواخذہ کے قائل ہیں ان کا احتجاج رِدت (یعنی مرتد ہونے) سے ہے اسی طرح جو مالکیہ میں سے بعض نے کہا کہ مراہق (یعنی جو قریب البلوغ ہو) پر حدیں لاگو کی جائیں اور اس کی طلاق بھی معتبر ہے کیونکہ دوسرے طریق سے آپ کے یہ الفاظ مذکور ہوئے: (حتی یکبر) اور ایک میں ہے: (حتی یشب) ابن عربی نے اس کا تعقب کیا کہ (حتی یحتلم) کے لفظ کے ساتھ روایت ہی علامتِ محققہ ہے تو اسی کا اعتبار متعین ہے اور دوسرے طرق کے الفاظ کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔

- 6815 حَدَّثَنَا یَحْیَی بْنُ بُکَیْرٍ حَدَّثَنَا اللَّیْثُ عَنْ عُقَیْلٍ عَنِ ابْنِ شِھَابٍ عَنْ أَبِی سَلَمَةَ وَسَعِیدِ بْنِ الْمُسَیَّبِ عَنْ أَبِی ھُرَیْرَةَ قَالَ أَتَی رَجُلٌ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَھُوَ فِی الْمَسْجِدِ فَنَادَاهُ فَقَالَ یَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّی زَنَیْتُ فَأَعْرَضَ عَنْهُ حَتَّی رَدَّدَ عَلَیْهِ أَرْبَعَ مَرَّاتٍ فَلَمَّا شَھِدَ عَلَی نَفْسِهِ أَرْبَعَ شَھَادَاتٍ دَعَاهُ النَّبِیُّ ﷺ فَقَالَ أَبِكَ جُنُونٌ قَالَ لَا قَالَ فَھَلْ أَحْصَنْتَ قَالَ نَعَمْ فَقَالَ النَّبِیُّ ﷺ اذْھَبُوا بِهِ فَارْجُمُوهُ

.أطرافه 5271، 6825، - 7167 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸،ص:۵۳۷)

- 6816قَالَ ابْنُ شِهَابٍ فَأَخْبَرَنِي مَنْ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ فَكُنْتُ فِيمَنْ رَجَمَهُ فَرَجَمْنَاهُ بِالْمُصَلَّى فَلَمَّا أَذْلَقَتْهُ الْحِجَارَةُ هَرَبَ فَأَدْرَكْنَاهُ بِالْحَرَّةِ فَرَجَمْنَاهُ

أطرافه 5270، 5272، 6814، 6820، 6826، - 7168 (ایضاً)

(عن عقيل) یہ ابن خالد ہیں۔(عن أبي سلمة الخ) یہ یحی کی لیث سے روایت ہے! مسلم کے ہاں شعیب عن لیث عن ابیہ کی روایت اس کے موافق ہے، چھ ابواب بعد سعید بن عفیر عن لیث عن عبدالرحمٰن بن خالد عن ابن شہاب کی روایت ذکر ہوگی، مسلم نے اسے نہیں جمع کیا اور عقیل کی موصولاً اور عبدالرحمٰن کی معلقاً تخریج کی، لیث عن عقیل کی روایت کے بعد لکھتے ہیں لیث نے اسے عبدالرحمٰن بن خالد سے بھی نقل کیا ہے بقول ابن حجر معمر، یونس اور ابن جریج نے بھی اسے ابن شہاب عن ابوسلمہ وحدہ عن جابر سے روایت کیا، مسلم نے یہ سب طریق جمع کئے اور ان کا سیاقِ عقیل پر احالہ کر دیا، آگے دو ابواب کے بعد معمر کی روایت آئے گی یونس اور ابن جریج کے حوالے سے بھی اس کا ایک حصہ معلقاً نقل کیا، قبل ازیں روایتِ یونس موصولاً بھی نقل کر چکے ہیں جہاں تک ابن جریج کی روایت تو اسے مسلم نے اسحاق بن راہویہ عن عبدالرزاق عن معمر وابن جریج معاً نقل کیا، مستخرج ابونعیم میں یہ عالی سند کے ساتھ واقع ہوئی طبرانی عن فربری عن عبدالرزاق عن ابن جریج وحدہ سے۔

(أتى رجل) ابن مسافر کی روایت میں: (من الناس) بھی مزاد ہے، شعیب بن لیث کی روایت میں: (من المسلمين) ہے یونس اور معمر کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (أن رجلا من أسلم) مسلم کی جابر بن سمرۃؓ سے روایت میں ہے: (رأيت ماعز بن مالك الأسلمي حين جيء به رسول اللهﷺ) اس میں اس کی صفت کے بطور یہ بھی مذکور ہے: (رجل قصير أعضل ليس عليه رداء) (یعنی ایک پستہ قامت اعضل شخص جسکا بالائی دھڑ ننگا تھا) ایک طریق میں ہے: (ذو عضلات) بقول ابوعبیدہ عضلہ (ما اجتمع من اللحم في أعلى باطن الساق) (یعنی موٹی پنڈلیوں والا) اصمعی کے مطابق: (كل عصبة مع لحم فهي عضلة) ابن قطاع کہتے ہیں: (العضلة لحم الساق والذراع وكل لحم مستديرة في البدن) اور اعضل کا مطلب ہے: (الشديد الخلق) (یعنی کھردرے ہاتھ پاؤں والا) اسی سے ہے: (أعضلَ الأمرُ إذا اشتدَّ) (یعنی جب معاملہ دشوار و سخت ہو) لیکن دوسری روایت دال ہے کہ یہاں اس سے مراد: (كثير العضلات) ہے۔

(فاعرض عنه) ابن مسافر نے زیادت کی: (فتنحى لِشق وجه رسول الله الذي أعرض قبله) شعیب کی روایت میں ہے: (فتنحى تلقاء وجهه) تلقاء ظرفیت کی بناء پر منصوب ہے اس کا اصل مصدر ہے جو ظرف کے قائمقام کیا گیا ای (مکان تلقاء) مصادر میں تفعال یعنی تائے مکسور کے ساتھ صرف یہی ایک لفظ ہے باقی سب تاء کی زبر کے ساتھ ہیں مگر اس وزن پر اسماء کثیر ہیں۔

(حتى ردد) کشمیہنی کے نسخہ میں ہے: (حتى رد) شعیب بن لیث کی روایت میں ہے کئی دفعہ اسکا تکرار کیا، مسلم کی حدیثِ بریدہؓ میں ہے: (قال ويحك ارجع فاستغفر الله وتُبْ إليه) (یعنی لوٹ جاؤ اور اللہ سے توبہ استغفار کرو) تو وہ

کچھ دور جا کر پھر پلٹ آیا اور عرض کی مجھے پاک کر دیں، ایک روایت میں ہے اگلی صبح واپس آیا، مالک کے ہاں سعید بن مسیب کی مرسل روایت اور نسائی کے ہاں یحی بن سعید انصاری عن سعید کی روایت میں ہے کہ اسلم کے ایک شخص نے ابو بکر صدیقؓ سے کہا ایک شخص نے زنا کیا ہے، وہ بولے توبہ و استغفار کرو اور اللہ کی پردہ پوشی قائم رکھو پھر اس نے حضرت عمرؓ کو بتلایا پھر رسول اللہ کے پاس آیا تو آپ نے تین مرتبہ اس سے اعراض فرمایا جب پھر آیا تو اس کے خاندان والوں کو طلب کیا۔

(أربع شهادات) ابوذر کے نسخہ میں: (أربع مرات) ہے، بریدہ کی سابق الذکر روایت میں ہے جب چوتھی مرتبہ پیش ہوا تو آپ نے فرمایا: (فبم أطَهِّرُكَ ؟) (یعنی کیا چاہتے ہو کہ کیسے تطہیر کروں؟) جابر بن سمرہ کی ابوعوانہ عن سماک کے طریق سے روایت میں ہے: (فشهد على نفسه أربع شهادات) اسے مسلم نے نقل کیا، اسے انہوں نے شعبہ عن سماک سے بھی نقل کیا جس میں ہے: (فرده مرتين) ایک اور میں ہے: (مرتين أو ثلاثا) بقول شعبہ سماک کہتے ہیں میں نے اس کا ذکر سعید بن جبیر سے کیا تو کہنے لگے آپ نے چار مرتبہ واپس کیا تھا، مسلم کی ابوسعید سے روایت میں ہے: (فاعترف بالزنا ثلاث مرات) تطبیق یہ ہے کہ جن روایات میں دو مرتبہ کا ذکر ہے وہ اس امر پر محمول ہیں کہ پہلے دن دو مرتبہ اعتراف جرم کیا اور اگلے دن بھی دو مرتبہ کیا، اس کا یہ قولِ بریدہؓ مشعر ہے: (فلما كان من الغد) تو راوی نے دونوں میں سے ایک پر اقتصار کیا یا ان کی مراد یہ تھی کہ دو دن میں دو دو مرتبہ اعتراف کیا تو یہ دو کا دو میں ضرب ہے، ابو داؤد کے ہاں اسرائیل عن سماک عن سعید بن جبیر عن ابن عباسؓ سے روایت میں ہے: (جاء ماعز بن مالك إلى النبى ﷺ فاعترف بالزنا مرتين فطرده ثم جاء فاعترف بالزنا مرتين) (گویا دو دن میں چار مرتبہ اعتراف کیا) جہاں تک تین کی روایت ہے تو مراد ان مرات پر اقتصار ہے جن میں اسے واپس لوٹا دیا تھا، چوتھی مرتبہ جب اعتراف کیا تو اسے واپس نہیں لوٹایا بلکہ استثبات کیا اور اس کی ذہنی حالت بارے سوال کیا لیکن ابو داؤد کے ہاں عبدالرحمٰن بن صامت کے طریق سے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں اس امر کی دلالت ہے کہ آپ کی طرف سے استثبات چوتھے اعتراف کے بعد ہوا، اس کے الفاظ ہیں اسلمی آیا، اپنے خلاف گواہی دی کہ ایک عورت سے حرامکاری کی ہے چار مرتبہ یہ کہا ہر دفعہ نبی اکرم اعراض فرماتے رہے پانچویں بار جب پیش ہوا تو فرمایا کیا تمہیں علم ہے زنا کیا ہوتا ہے؟ تو خامسہ سے مراد وہ حالت وصفت جس میں اس سے سوال و استثبات ہوا کیونکہ صفتِ اعراض چار مرتبہ واقع ہوئی اور اس پر متوجہ ہونے اور استثبات کی صفت اسکے بعد ہوئی۔

(فقال أبك جنون الخ) کتاب الطلاق میں گزری روایتِ شعیب میں تھا: (وهل بك جنون ؟) حدیثِ بریدہؓ میں ہے: (فسأل أبه جنون؟ فأخبرنا بأنه ليس بمجنون) ایک روایت میں ہے کہ اس کی قوم وقبیلہ سے اس کی ذہنی حالت کا پتہ کروایا، انہوں نے بتلایا کہ ہم نے تو اسے درست عقل والا ہی پایا ہے، ابوسعیدؓ کی حدیث میں ہے ان کی قوم سے پوچھا تو انہوں نے کہا ہمیں اس میں کسی بأس کا علم نہیں البتہ ایک جرم کا ارتکاب کر بیٹھا ہے اور اب اس کا خیال ہے کہ اللہ کی حد کی اقامت سے ہی اس سے باہر آ سکتا ہے، ابوسعید کے مرسل میں ہے کہ اس کے گھر والوں سے پتہ کروایا کہ آیا اسے جنون تو لاحق نہیں؟ انہوں نے کہا: (يا رسول الله إنه لصحيح) گویا اس سے بھی یہ سوال کیا پھر مزید احتیاط کے طور سے اس کے قبیلہ سے بھی معلوم کروایا، اس سوال کا مقصد یہ تھا کہ اگر مجنون ہے تو اس پر حد ساقط ہے الا یہ کہ اسکے دعوی کے برخلاف ظاہر ہو لیکن جب کہا کہ دیوانہ نہیں تو اس کے اہلِ قبیلہ

سے بھی معلوم کروایا کہ کہیں ایسا شخص نہ ہو جس کی بات معتد بہ نہیں، ابو داؤد کے ہاں نعیم بن ہزال سے روایت میں ہے کہتے ہیں ماعزؓ بن مالک حالتِ یتیمی میں میرے والد کے زیرِ کفالت تھا تو محلہ کی ایک لونڈی سے زنا کا مرتکب ہو بیٹھا تو میرے والدین نے اسے کہا نبی اکرم کو جا کر بتلا دو کہ کیا کر بیٹھے ہو شائد وہ تمہارے لئے استغفار کریں اور امید ہے کوئی راستہ ملے گا، عیاض کہتے ہیں آپ نے یہ سوال اس لئے کیا تھا کہ بار بار ایسے امر کا افشاء واظہار کر رہا تھا عاقل جسے چھپاتا ہے کیونکہ اس کے بار بار اعتراف سے اس کی ہلاکت یقینی تھی تو بار بار واپس کیا کہ شائد اپنی بات سے رجوع کرے یا اس لئے استفسار فرمایا کہ آپ اکیلے نے اس کا اعتراف جرم سنا تھا (تو چاہا کہ اور لوگ بھی سن کر گواہ بن جائیں) یا تاکہ چار مرتبہ اقرار کر لے جیسا کہ بعض نے اسے شرط قرار دیا ہے، جہاں تک اسکے بعد اس کے قبیلہ سے یہی معلوم کرانا تو یہ استثبات میں از رہِ مبالغہ تھا، بعض شراح نے ان کی اس بات کا تعاقب کیا کہ آپ اکیلے نے چونکہ اس کا اقرار سنا لہذا چاہا اور لوگ بھی سن لیں، انہوں نے اس بات کو ساقط کلام قرار دیا کیونکہ اسی حدیث میں مذکور ہے کہ وہ مسجدِ نبوی میں بر سرِ مجلس پیش ہوا اور اقرار کیا تھا، بقول ابن حجر ایک اور وجہ سے بھی عیاض کی اس بات کا رد کیا جا سکتا ہے وہ یہ کہ آنجناب کا تنہا کسی کا اقرار سننا حدود کے نفاذ کا حکم لگانے میں کافی ہے کیونکہ بالاتفاق آپ: (لا ینطق عن الهوىٰ) کی صفت کے حامل ہیں (یعنی بغیر وحی کے آپ بولتے نہیں)۔

(فهل أحصنت) یعنی کیا شادی شدہ ہو؟ یہاں قطعیت کے ساتھ یہی معنی ہے کیونکہ شادی شدہ اور غیر شادی شدہ کی حد میں فرق ہے۔ (قال نعم) حدیثِ بریدہؓ میں اس سے قبل ہے: (أ شربت خمرا؟) (یعنی کیا شراب پی ہے؟) انہوں نے نفی کی، اس میں ہے ایک شخص نے اٹھ کر اس کے منہ کو سونگھا اور شراب کی بو نہ پائی (اس سے بھی عیاض کی بات کا رد ہوا) آمدہ ابن عباسؓ کی روایت میں ذکر ہوگا کہ شائد تم نے بوس و کنار اور دیکھنے پر اکتفاء کیا ہو گا؟ یعنی تم نے اس پر زنا کا اطلاق کر لیا مگر ان سب میں حد نہیں، انہوں نے کہا نہیں، نعیم کی حدیث میں ہے کہ کہا: (هل ضاجعتها؟ قال نعم قال فهل باشرتها؟ قال نعم قال هل جامعتها؟ قال نعم) (یعنی کیا اسکے ساتھ لیٹے؟ کہا جی ہاں، فرمایا اس سے لپٹے؟ کہا جی ہاں، فرمایا کیا اس سے جماع کیا؟ کہا جی ہاں) ابن عباسؓ کی آمدہ روایت میں ہے: (فقال أنكتها) یہ کنایہ سے ہے یعنی اس لفظ کو صریحاً ذکر کیا کسی اور لفظ کے ساتھ اس سے کنایہ نہیں کیا، یہ بھی محتمل ہے کہ ذکرِ جماع کے بعد اسے ذکر کیا کیونکہ کبھی جماع کو مجرد اجتماع پر محمول کر لیا جاتا ہے، حدیثِ ابو ہریرہؓ میں ہے: (أنكتها؟ قال نعم قال حتى دخل ذلك منك في ذلك منها؟ قال نعم، قال كما يغيب المرود في المكحلة والرشاء في البئر؟ قال نعم) (یعنی جیسے سلائی سرمہ دانی میں اور ڈول کنویں میں جاتا ہے؟ کہا جی ہاں) پھر پوچھا جانتے ہو زنا ہوتا کیا ہے؟ کہا جی ہاں آدمی وہ کام جو اپنی بیوی سے حلال طریقہ سے کرتا ہے کسی اور سے حرام طریقہ سے کرے، پھر پوچھا اب کیا چاہتے ہو؟ کہا مجھے پاک کر دیں تو اس کے رجم کا حکم دیا، نسائی کی روایت میں اس سے قبل یہاں ہے: (هل أدخلته و أخرجته؟ قال نعم)۔

(قال ابن شهاب) اسی سند کے ساتھ موصول ہے۔ (فأخبرني من سمع جابرا الخ) یونس اور معمر نے اپنی روایتوں میں تصریح کی کہ وہ ابو سلمہ بن عبد الرحمٰن تھے تو گویا ابو سلمہ کے پاس یہ حدیث ابو ہریرہؓ سے بھی ہے جیسا کہ سعید بن مسیب کے ہاں اور حضرت جابرؓ سے بھی۔ (فكنت فيمن الخ) معمر کی روایت میں ہے: (فأمر به فرجم بالمصلى) ابو سعید کی حدیث میں

ہے ہم نے نہ انہیں باندھا اور نہ گڑھا کھودا، اس میں ہے ہم نے ہڈیوں، ڈھیلوں اور ٹھیکریوں کے ساتھ مارا۔

(فلما أذلقته) أی أقلقته، اہلِ لغت کہتے ہیں ذلق قلق ہے جوہری نے بھی یہی ذکر کیا، النہایہ میں کہتے ہیں: (أذلقته بلغت منه الجهد حتى قلق) (یعنی اسے سخت تکلیف ملی) کہا جاتا ہے: (أذلقه الشيء أجهده) بقول نووی: (أذلقته الحجارة) کا معنی ہے: (أصابته بحدها) (یعنی پتھروں کی تیز دھارا سے لگی) اسی سے ہے: (انذلق) صار له حد يقطع (یعنی جسم کٹنے لگا)۔ (هرب) ابن مسافر کی روایت میں ہے: (جمز) یعنی جلدی سے چھلانگ لگائی، یہ تیز بھاگنا نہیں بلکہ چھلانگ لگانے کے انداز میں حدیثِ ابوسعید میں ہے: (فاشتدّو أسنَدَ لنا خلفه) (یعنی پیٹھ پھیر کر بھاگا)۔

(فأدركناه بالحرة الخ) معمر کی روایت میں ہے: (حتى مات) حدیثِ ابوسعید میں ہے: (حتى أتى عرض الحرة) یعنی اس کی جانب، آگے ہے: (فرميناه بجلاميد الحرة حتى سكت) (یعنی حرہ کے پتھروں سے اسے مارا حتی کہ ٹھنڈا ہوگیا) ترمذی کے ہاں محمد بن عمرو عن ابوسلمہ عن ابو ہریرہؓ سے ماعزؓ کے قصہ میں ہے: (فلما وجد مَسَّ الحجارة فرَّ يَشْتَدُّ حتى مرَّ برجل معه لَحْيُ جمل فضربه وضربه الناس حتى مات) (یعنی پتھر محسوس کر کے تیزی سے بھاگا تو آگے سے ایک شخص ملا جسکے پاس اونٹ کا جبڑا تھا اس نے اسکے ساتھ مارا اور لوگوں نے بھی حتی کہ فوت ہوگیا) ابو داؤد اور نسائی کے ہاں یزید بن نعیم بن ہزال عن ابیہ سے روایت میں ہے: (فوجد مس الحجارة فخرج يشتد) تو عبداللہ بن انیس سامنے سے آرہے تھے دیگر لوگ پیچھے رہ گئے تھے جنہوں نے اونٹ کی کی پنڈلی کی ہڈی سے مارا جس سے مرگئے اس کا ظاہر ابو ہریرہؓ کی روایت کے ظاہر کے مخالف ہے جس میں ہے کہ اس شخص کے ساتھ لوگوں نے بھی مارا لیکن تطبیق یہ ہوسکتی ہے کہ (فقتله) سے مراد ان کے قتل کا سبب بنے! طبرانی کی روایت میں ہے ان کی پنڈلی میں مارا جس سے وہ گر پڑے پھر (پیچھے بھاگتے ہوئے لوگ بھی آگئے) لوگوں نے انہیں رجم کر کے مار دیا، وظیف بروزنِ عظیم اونٹ کے کھر کو کہتے ہیں، بعض نے کہا بازو اور ٹانگ وغیرہ کی ہڈی، نسائی کی حدیثِ ابو ہریرہؓ میں ہے: (فانتهى إلى أصل شجرة فتوَسَّدَ يمينه حتى قتل) (یعنی ایک درخت کے پاس پہنچ کر اس سے ٹیک لگالی) نسائی کی ابو مالک عن رجل من الصحابہؓ کے طریق سے روایت میں ہے: (فذهبوا به إلى حائط يبلغ صدره فذهب يَثِبُ فرماه رجلٌ فأصاب أصلَ أُذُنِهِ فصرع فقتله) (یعنی ایک دیوار جو اسکے سینے تک تھی کے پاس پہنچ کر کودنے کا ارادہ کیا تو ایک شخص نے اسکے کان کے پاس ضرب لگائی جس سے موت واقع ہوگئی)

اس حدیث کے فوائد میں سے حضرت ماعزؓ بن مالک کی عظیم منقبت کا ظہور ہے کہ کسی طرح ارتکابِ جرم کے بعد قلق و بے چین رہے اور بار بار اقامتِ حد کا مطالبہ کیا تاکہ ان کی تطہیر ہو حالانکہ توبہ بھی کر لی تھی مگر چاہا کہ یقینی طور سے بری الذمہ ہو جائیں، کسی طور اپنے اقرار سے رجوع نہ کیا حالانکہ بشری طبع مقتضی ہے کہ انسان اس اقرار پر قائم نہیں رہتا جس سے اس کی ہلاکت یقینی ہو (اور حضرت ابوبکرؓ نے انہیں وارننگ بھی دی تھی کہ اب اگر آ کر اقرار کیا تو رسولِ اکرم تمہیں رجم کر دیں گے) اس اقرار پر کسی نے مجبور نہ کیا تھا اور سلامتی کا راستہ بھی واضح اور ظاہر تھا کہ توبہ کرتے رہتے، یہ نہ کہا جائے کہ شائد وہ اس امر سے واقف نہ تھے کہ حاکم کے سامنے حد کا معاملہ پیش ہونے کے بعد مذنب کے رجوع کر لینے سے حد مرتفع ہو جاتی ہے کیونکہ ہم کہتے ہیں ان کے لئے ایک راستہ یہ تھا کہ استفتاء

کے انداز میں یہ مسئلہ آپ کے گوش گزار کرتے تو اگر اس مسئلہ سے متعلق احکام میں سے کسی کا علم نہیں بھی تھا تو ہو جاتا اور آنجناب کے جواب پر اپنے اقدام کی بناء کرتے اور اقرار سے پرہیز کرتے، ان کے قصہ سے ماخوذ ہوگا کہ اسکے مثل قضیہ میں ملوث کیلئے مستحب ہے کہ وہ اللہ کی طرف تائب ہو اور اپنے آپ کی پردہ پوشی کرے اور کسی سے اس کا ذکر نہ کرے جیسا کہ حضرات ابوبکرؓ وعمرؓ نے بھی انہیں یہی مشورہ دیا تھا اور جسے اس کا علم ہو وہ بھی اسے نشر نہ کرے اور حاکم تک بات نہ پہنچائے جیسا کہ اس واقعہ میں آپ نے فرمایا تھا: (لو سترته بثوبك كان خيرا لك) (یعنی اگر اسکی پردہ پوشی کر لیتے تو یہ تمہارے لئے بہتر تھا) اسی پر امام شافعی نے جزم کیا اور کہا کسی گناہ کا ارتکاب کرنے والے کیلئے میں پسند کرتا ہوں کہ اگر اللہ نے اس کا بھرم رکھا اور پردہ پوشی کی ہے تو وہ بھی اپنے آپ کی پردہ پوشی رکھے اور توبہ کرے، انہوں نے اس ضمن میں حضرات ابوبکرؓ وعمرؓ کے حضرت ماعزؓ کو اسی مشورہ سے احتجاج کیا، ابن عربی لکھتے ہیں یہ سب اس شخص کی بابت جو مجاہر نہیں (یعنی جس کا معاملہ مشہور نہیں ہوا اور وہ عادی مجرم نہیں) لیکن جو فاحشہ کے ساتھ متظاہر اور مجاہر ہو تو مجھے پسند یہ ہے کہ اسے عیاں کیا جائے تا کہ خود اسکے اور دیگر کیلئے زجر ہو

استحبابِ ستر میں اشکال سمجھا گیا ہے جبکہ ماعز اور غامدیہ کی تعریف وثناء کی گئی، ہمارے شیخ نے شرحِ ترمذی میں اس کا حل یہ پیش کیا کہ غامدیہ کا حمل ظاہر ہو چکا تھا حالانکہ وہ غیر شادی شدہ تھی تو اب استتار متعذر تھا اسی لئے بعض نے ترجیحِ استتار کو اس امر کے ساتھ مقید کیا ہے کہ استتار کے منافی کوئی کام ظاہر نہ ہو چکا ہو، اگر ایسا ہو تب حاکم کی طرف اسکے معاملہ کو لے جانا ہی بہتر ہے تا کہ وہ حد کی اقامت کرے، ظاہر یہ ہے کہ ستر مستحب ہے اور رفع (یعنی حاکم کے پاس اسکا معاملہ اٹھانا) تطہیر میں مبالغہ کے قصد سے زیادہ اچھا ہے، اس سے یہ بھی عیاں ہوا کہ مسلمان کی جان کو تلف وضیاع سے بچانے کیلئے ہر ممکن حد تک احتیاط کی جائے جیسے نبی اکرم نے بار بار اسے لوٹایا پھر جب وہ مصر رہا تو نہایت تدقیق سے صورتحال سے متعلق استفسار کیا تا کہ کسی قسم کا شک وشبہ نہ رہے، اس سے حاکم کے سامنے اقرارِ جرم کی مشروعیت بھی ثابت ہوئی اور مسجد کے اندر اور لوگوں کی موجودی میں (اور صراحت کے ساتھ ان الفاظ کا استعمال کر کے جن کے تلفظ سے عموماً احتراز کیا جاتا ہے) یہ بھی ثابت ہوا کہ دیوانے کی طرف سے کسی امر کا اقرار لغو ہے اور مقر کو اشارۃً رجوع کرنے کا کہا جا سکتا ہے اور اگر ایسا کر لے تو یہ قبول ہے، ابن عربی کے بقول مالک سے ایک قول یہ بھی منقول ہے کہ اسکا رجوع کرنا موثر نہیں مگر حدیثِ نبوی ہی اتباع کی زیادہ حقدار ہے! عیوب کی پردہ پوشی کرنے کا استحباب بھی ظاہر ہوا، ابوداؤد کی یزید بن نعیم بن ہزال عن ابیہ سے روایت میں ہے کہ نبی کریم نے ہزال سے فرمایا تھا: (لو سترته بثوبك لكان خيراً لك) بقول باجی مطلب یہ کہ تمہارے اس اظہارِ معاملہ کے امر سے بہتر تھا

اسکی صورت یہ تھی کہ وہ انہیں توبہ وکتمان کا حکم دیتے جیسے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ نے دیا تھا، ثوب کو مبالغۃً ذکر کیا یعنی اگر اسکے ستر کی کوئی صورت نہ پاتے مگر یہ کہ اپنی چادر کے ساتھ ڈھانپ لیتے تو یہ تمہارے اظہار بارے مشورہ سے بہتر وافضل تھا، اس سے اقرار بالزنا کی تکریر کے اشتراط پر بھی استدلال کیا گیا، اس میں مذکور (فلما شهد على نفسه أربع مرات) کے ظاہر کے پیش نظر کہ اس میں اشعار ہے کہ یہ عدد ہی ان پر اقامتِ حد کی تاخیر میں علت ہے وگرنہ پہلی مرتبہ ہی میں رجم کا حکم صادر فرما دیتے اور اس لئے کہ حدیثِ ابن عباسؓ میں ہے: (قال لماعز قد شهدت على نفسك أربع شهادات اذهبوا به فارجموه) (یعنی جب

ماعز نے چار مرتبہ اقرار کرلیا تو اسے رجم کرنے کا حکم دے دیا) اس کے موید کا ذکر گزرا، اقیاس بھی خاص طور پر زنا کے معاملہ میں شہودِ زنا کے تعدد کا مؤید ہے یہی کوفیوں کا قول اور حنابلہ کے نزدیک راجح ہے، ابن ابولیلی نے مجالسِ اقرار کے تعدد کو بھی مشروط کیا، حنفیہ سے ایک روایت بھی یہی ہے انہوں صورتِ واقعہ سے تمسک کیا لیکن اس ضمن میں روایات باہم مختلف ہیں تو اکثر طرق میں یہی منقول ہے کہ دو مرتبہ اقرار کیا تھا پھر اگلے دن آکر دو مرتبہ مزید اقرار کیا جیسا کہ مسلم کے حوالے سے اس کا بیان گزرا، جمہور نے یہ تاویل کی ہے کہ ایسا صرف ماعزؓ کے اس واقعہ میں ہوا اور یہ واقعہِ حال ہے تو ممکن ہے یہ زیادت استثبات کیلئے ہو (یعنی یہ کوئی قاعدہ یا ضابطہ نہیں) اس جواب کی تائید حدیثِ ابوہریرہؓ کا سابق الذکر سیاق کرتا ہے اور جو مسلم کے ہاں غامدیہؓ کے قصہ میں وارد ہوا جب انہوں نے آکر عرض کی تھی کہ میری تطہیر کردیں تو فرمایا تھا: (ویحك ارجعي فاستغفري) انہوں نے کہا میرا خیال ہے آپ مجھے بھی واپس لوٹانا چاہتے ہیں جیسے ماعز کو لوٹایا تھا میں تو زنا سے حاملہ ہوں تو ان کی نسبت اقامتِ حد میں تاخیر نہیں کی مگر اس وجہ سے کہ وہ حاملہ تھیں تو جب وضعِ حمل ہو گیا تو ان کے رجم کا حکم دیا اب دوبارہ اس بابت اس سے استفسار نہ کیا تھا اور نہ تکریرِ اقرار اور تعددِ مجالس کا اعتبار و مطالبہ کیا، اسی طرح عسیف کے قصہ میں ہوا جب فرمایا: (واغد یا أنیس إلی امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها) اسی میں ہے وہ حکم کے مطابق اگلے دن گئے اس نے اعتراف کرلیا لہذا اسے رجم کردیا لیکن تعددِ اعتراف و مجالس مذکور نہیں، یہ آگے مع الشرح ذکر ہوگا

قیاسِ مذکور کا یہ جواب دیا کہ قتل میں فقط دو مرد گواہ ہی مطلوب و مقبول ہیں بخلاف دیگر مالی مقدمات کے کہ ان میں ایک مرد گواہ اور دو عورتیں بطورِ گواہ مقبول ہوتے ہیں تو قیاس یہ تھا کہ قتل کے معاملہ میں بھی دو مرتبہ اقرار مشروط ہوتا جبکہ بالاتفاق اس میں ایک دفعہ کا اعتراف ہی کافی ہے، اگر کہو قصہِ عسیف وغیرہ میں عدم ذکر کے ساتھ استدلال محلِ نظر ہے کیونکہ عدمِ ذکر عدمِ وقوع کو مستلزم نہیں تو جب تعدد کا مشروط ہونا ثابت ہے تو اس کے ذکر سے سکوت بارے احتمال ہے کہ مامور بہ کے یہ علم میں ہو، جہاں تک غامدیہ کا قول کہ (ترید أن تردنی کما رددت ماعزا) تو اس کے ساتھ تمسک ممکن ہے لیکن طیبی نے اس کا جواب یہ دیا کہ اس کے قول کہ میں زنا سے حاملہ ہوں، میں اشارہ تھا کہ اس کا حال ماعزؓ کے حال سے متغایر ہے کیونکہ دونوں میں اگرچہ قدرِ مشترک ارتکابِ زنا ہے لیکن علت غیر جامع ہے کیونکہ ماعزؓ کیلئے تو اپنے اقرار سے رجوع ممکن تھا مگر غامدیہؓ کیلئے نہیں تو گویا اس نے کہا میرے لئے انکار اس لئے ممکن نہیں کیونکہ میرا حمل ظاہر ہے اور ماعزؓ کے ساتھ یہ معاملہ نہ تھا، اس کا تعاقب کیا گیا کہ یہ تو ممکن تھا کہ کسی مجبوری یا غلطی یا شبہ سے اس کا اقرار کیا ہو؟

یہ بھی ثابت ہوا کہ حاکم کیلئے شرط نہیں کہ اقرار کرنے والے کے رجم کا آغاز کرے اگرچہ یہ مستحب ہے کیونکہ اگر حاکم نے آغاز کیا جبکہ وہ ہر ممکن تثبت و احتیاط کا مامور ہے تو یہ تساہل فی الحکم اور تثبت فی الحکم پر ترغیب سے زجر کا ادعیٰ ہے اسی لئے جب رجم بینہ کے ساتھ ثابت ہو تو گواہ آغاز کریں گے، اس سے حاکم کیلئے کسی کو اقامتِ حد تفویض کرنا بھی ثابت ہوا، یہ بھی کہ مرجوم کیلئے گڑھا کھودنا مشترط نہیں کیونکہ حدیثِ باب میں یہ مذکور نہیں بلکہ مسلم کی حدیثِ ابوسعید میں اس کے عدم کی تصریح ہے جب کہا: (فما حفرنا له ولا أوثقناه) لیکن ان کی حضرت بریدہؓ سے روایت میں واقع ہے: (فحفر له حفیرة) تطبیق یہ ممکن ہے کہ منفی وہ گڑھا جس سے اس کے لئے وثوب ممکن نہ ہو اور مثبت اس کا عکس ہے یا شروع میں گڑھا نہ کھودا پھر جب وہ بھاگا تو اسے جب پالیا تو اب گڑھا کھودا جس میں اسے رجم کیا، شافعیہ کے نزدیک مرد کیلئے گڑھا نہ کھودا جائے گا، ایک قول کے مطابق حاکم کو اختیار ہے اور یہی ارجح ہے کہ قصہِ ماعز

ؓ میں یہ ثابت ہے تو مثبت نفی کرنے والے پر مقدم ہے، ان کے ہاں عورت کیلئے گڑھا کھودنا اوجہ ہے، تیسری روایت یہ ہے جو کہ اصح ہے کہ اگر عورت کا زنا بینہ کے ساتھ ثابت ہوا تب تو مستحب ہے لیکن اقرار کے ساتھ نہیں، ائمہ ثلاثہ سے مشہور قول عدم حفر کا ہے، ابو یوسف اور ابوثور کہتے ہیں مرد وعورت دونوں کیلئے گڑھا کھودا جائے، اس سے حد کے موجب صاحبِ اعتراف کو ایسے امر کی تلقین اور مشورہ کا جواز بھی ملا جو دافعِ حد ہو اور یہ بھی کہ حد واجب نہیں مگر صریح اقرار کے ساتھ، اسی لئے شاہد بالزنا کیلئے شرط لگائی گئی ہے کہ وہ صاف صاف کہے کہ میں نے دیکھا ہے اور یہ کہ اس کا ذَکر اسکی شرمگاہ میں داخل ہوا یا اس قسم کی بات (کیونکہ دو انسانی جانوں کا معاملہ ہے) یہ کہہ دینا کافی نہیں کہ میں اس کے زنا کرنے کے موقع پر حاضر تھا، صحابہؓ کی ایک جماعت سے مقر بالحد کو یہ تلقین ثابت ہے جیسا کہ مالک نے عمرو بن ابوشیبہ عن ابو درداء اور حضرت علیؓ سے قصہ ِشراحہ (جس کا ذکر گزرا) میں نقل کیا، بعض نے تلقین کو اس شخص کے ساتھ خاص کیا جس کی بابت گمان ہو کہ وہ حکمِ زنا سے بے خبر ہے، یہ ابوثور کا قول ہے! مالکیہ کے ہاں انتہاکِ حرمات میں مشہور شخص اس سے مستثنیٰ ہے دیگر کو کر لی جائے مگر یہ شرط نہیں

اس سے زنا کے معترف کو تحقیقِ حال تک اور حاملہ کو وضع حمل تک قید میں رکھنا بھی ثابت ہوا، بعض نے کہا ان دنوں مدینہ میں کوئی جیل نہ تھی تو ہر مجرم کو اس کے ولی کی حفاظت میں دے دیا جاتا تھا (اس سے کسی کی ضمانت پر عارضی رہائی کا جواز اخذ کیا جا سکتا ہے) بقول ابن عربی انہیں قید میں رکھنے کا حکم اس لئے نہ دیا اور نہ کسی کے سپرد کیا کیونکہ اگر وہ رجوع کر لیتے تو یہ مقبول تھا تو اس میں کوئی فائدہ نہ تھا، آپ کے قول: (هل أحصنت) سے اس حال کی بابت استفسار کرنے کا وجوب ماخوذ ہے جس کے مختلف ہونے سے احکام بھی مختلف ہو جاتے ہیں، یہ بھی ثابت ہوا کہ نشہ میں دھت کا اقرار موثر نہیں، یہ روایت کے لفظ: (استنكهوه) سے ماخوذ ہے جنہوں نے اس کا اعتبار کیا انہوں نے کہا کہ اس کی عقل معصیت کے سبب زائل ہوئی مگر قصہ ِماعزؓ میں اس کی کوئی دلالت نہیں کیونکہ احتمال ہے کہ یہ تحریمِ خمر سے قبل پیش آیا ہو یا ان کا سکر غیرِ معصیت سے واقع ہوا ہو، یہ بھی ظاہر ہوا کہ زنا کے معترف کو چھوڑا جائے پھر اگر رجوع کی تصریح کرے تو ٹھیک وگرنہ حد نافذ کی جائے (یعنی عجلت میں کوئی فیصلہ نہ دیا جائے) یہ شافعی اور احمد کا قول ہے، حضرت ماعزؓ کے واقعہ سے اس کی دلالت ظاہر ہے، نعیم بن ہزال کی حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا: (هلا تركتموه لعله يتوب فيتوب الله عليه) (یعنی کیوں نہ اسے چھوڑ دیا کہ شاید توبہ کر لیتا اور اللہ اسکی توبہ قبول کر لیتا) اسے ابوداؤد نے نقل کیا اور حاکم نے تصحیح وتحسین کی (یعنی اسے صحیح وحسن قرار دیا) ترمذی کے ہاں بھی حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے اسکا نحو ہے، اسے بھی حاکم نے صحیح کہا ہے، ابوداؤد کی حدیثِ بریدہؓ میں ہے کہ ہم اصحابِ رسولؐ باہم باتیں کرتے تھے کہ اگر حضرت ماعزؓ اور غامدیہؓ رجوع کر لیتے تو نبی اکرم پھر ان سے تعرض نہ فرماتے، مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر بھاگے تب بھی اسے چھوڑا نہ جائے گا، بعض نے کہا مشترط یہ ہے کہ علی الفور پکڑ کی جائے اگر ایسا نہ ہو تو چھوڑ دیا جائے، ابن عیینہ سے منقول ہے کہ اگر علی الفور ہاتھ لگ جائے تو پوری حد نافذ کی جائے اگر کئی ایام بعد ہاتھ آیا تو چھوڑ دیا جائے، اشہب کہتے ہیں اگر کوئی قابلِ قبول عذر پیش کرے تو چھوڑ دیا جائے وگرنہ نہیں، قعنبی نے اسے مالک سے بھی نقل کیا، لخمی نے ان سے دو قول نقل کئے اس شخص کی بابت جس نے شبہ کا سہارا لے کر اپنی براءت ظاہر کی (یعنی کہ غلط فہمی سے یہ ہو گیا) بعض نے اسے مقید کیا حاکم کے ہاں اسکے اقرار کے مابعد کی صورتحال کے ساتھ، اس امر سے احتجاج کیا کہ جنہوں نے ماعزؓ کے بھاگنے کے باوجود پھر پکڑ کر

رجم کر دیا تھا ان سے دیت طلب نہ کی گئی تو اگر چھوڑ دینا مشروع ہوتا تو ان کے ذمہ دیت واجب ہوتی،

جواب یہ ہے کہ انہوں نے رجوع کی تصریح نہ کی تھی اور کوئی اس بات کا قائل نہیں کہ مجرد بھاگنے سے حد ساقط ہو جاتی ہے، حدیثِ بریدہؓ میں فقط یہ تعبیر ہے: (لعله يتوب) اس سے محصن زانی کے ضمن میں رجم کے اکتفاء پر استدلال کیا گیا اور جلد (یعنی کوڑے مارنا) مشروع نہیں، اس بارے بحث گزر چکی اور یہ کہ مصلی (یعنی جنازہ وعید گاہ) اگر وقف نہ ہو تو وہ مسجد کے حکم میں نہ ہوگی، آگے دو ابواب کے بعد اس کے بارہ میں بحث آ رہی ہے اور یہ بھی کہ مرجوم بالحد کی نمازِ جنازہ مشروع نہیں (یعنی جو کسی حد کے نفاذ کی صورت میں مر گیا) اس بارے جلد بحث آ رہی ہے اور یہ کہ جس سے شراب کی بو پائی گئی اس پر اجرائے حد لازم ہے، بقول قرطبی یہ مالک اور شافعی کا قول ہے بقول مازری اس سے بعض نے استدلال کیا کہ نشہ میں دھت کی طلاق واقع نہ ہوگی، عیاض نے اس کا تعقب کرتے ہوئے کہا اس سے حد کے درء (یعنی فی الوقت اس پر اسکا اجراء نہ کرنے) سے لازم نہیں کہ اس کی دی ہوئی طلاق بھی واقع نہ ہوگی اس امر کے مدِنظر کہ اسے شاید اپنی بات کی خبر نہیں، کہتے ہیں غیر طافح (یعنی جو پوری طرح مدہوش نہیں) بارے اختلاف نہیں کہ اسکی طلاق لازم ہے بقول ان کے ہمارا مذہب یہ ہے کہ وہ تمام احکام صحیح کا ملتزم ہے کیونکہ اسے خود اس نے اپنے آپ پر داخل کیا ہے اور یہی مذہبِ شافعی کی حقیقت ہے، مجبور کیا گیا اور غیر شراب سمجھ کر غلطی سے پینے والا اس سے مستثنیٰ ہے، بعض متاخرینِ مالکیہ نے ان کی موافقت کی، نووی لکھتے ہیں ہمارے ہاں سکران (یعنی نشہ میں دھت) کے اقرار کی صحت اور اس کے اقوال کا نافذ و موثر ہونا ہے جو اس کے حق میں جائیں یا اس کے خلاف جائیں، کہتے ہیں ہمارے نزدیک نبی اکرم کا اس سے شراب پیئے ہوئے ہونے کے بارہ میں سوال اس امر پر محمول ہے کہ اگر وہ (اعتراف کے وقت) نشہ میں ہے تو (فوری طور پر) اس پر حد قائم نہ کریں، اسی طرح مطلقاً کہا جو تناقض کو مستلزم ہے مگر معاملہ یوں نہیں، آپ کے پیشِ نظر یہ تھا کہ کہیں شبہ میں اس پر حد قائم نہ ہو جائے جیسا کہ عیاض کی کلام سے گزرا، بقول ابن حجر اس سے متعلق کتاب الطلاق میں بحث گزری

اس بابت مذاہب ظریفہ میں سے لیث کا یہ قول ہے کہ اس کے افعال قابلِ عمل (یعنی موثر) ہیں مگر اقوال نہیں کیونکہ وہ اپنے افعال کے ساتھ تو ملتذ ہوگا اور اپنی پیاس بجھائے گا جبکہ اپنے اکثر اقوال کو سمجھ نہیں پائے گا اور قرآن میں ارشاد ہے: (لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَأَنْتُمْ سُكٰرٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَاتَقُوْلُوْنَ)[النساء : ۴۳]۔

- 23 باب لِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ (زانی بچہ کی ولدیت سے محروم ہے)

- 6817حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتِ اخْتَصَمَ سَعْدٌ وَابْنُ زَمْعَةَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ هُوَ لَكَ يَا عَبْدُ بْنَ زَمْعَةَ الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَاحْتَجِبِي مِنْهُ يَا سَوْدَةُ زَادَ لَنَا قُتَيْبَةُ عَنِ اللَّيْثِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ

أطرافه 2053، 2218، 2421، 2533، 2745، 4303، 6749، 6765، 7182 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

اواخر کتاب الفرائض میں یہ مع الشرح گزری، البیوع میں قتیبہ کے طریق سے اسے بتمامہ موصولاً نقل کیا تھا۔

- 6818حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زِيَادٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ (سابقہ)

اس میں دونوں جملے مذکور ہیں، اسے کتاب القدر میں ایک دیگر طریق کے ساتھ پہلے جملے پر اقتصار کرتے ہوئے نقل کیا تھا، ترجمہ ہٰذا سے یہ اشارہ دینا مقصود ہے کہ ان کے نزدیک ان حضرات کا قول راجح ہے جو حدیث میں مذکور (الحجر) سے مراد وہ پتھر لیتے ہیں جن کے ساتھ زانی کو رجم کیا جاتا ہے، اس بارے بحث گزری اور اس سے مراد وہ رجم جو مشروع ہے اپنی شروط کے ساتھ نہ کہ ہر زانی پر رجم۔

- 24 باب الرَّجْمِ فِي الْبَلاَطِ (سرِ عام رجم)

مستملی کے نسخہ میں (بالبلاط) ہے، اس سے بعض نے سمجھا کہ مراد وہ آلہ جس کے ساتھ رجم کیا جائے یعنی ہر چیز کے ساتھ اسے رجم کرنا جائز ہے حتی کہ بلاط کے ساتھ بھی، یہ ان پتھروں اور اینٹوں وغیرہ کو کہتے ہیں جن سے گھروں میں فرش بنائے جاتے ہیں مگر اس میں بعد ہے اولی یہی ہے کہ باء ظرفیہ ہے، اس پر غیرِ مستملی کی روایتِ جامع بخاری دال ہے! بلاط سے یہاں مراد مسجد نبوی کے دروازے کے پاس ایک معروف جگہ جہاں پتھر بچھا کر فرش سا بنایا گیا تھا، اس کی تائید متن کے ان الفاظ سے ہوتی ہے: (فرجمنا عند البلاط) بعض نے کہا بلاط سے مراد ٹھوس زمین چاہے پتھر بچھے ہوئے ہوں یا نہیں، بعض نے اسے ترجیح دی مگر راجح اس کے برخلاف ہے، ابو عبید بکری لکھتے ہیں بلاط مسجد اور بازار کے مابین ایک جگہ تھی، مؤطا میں مالک اپنے چچا ابوسہیل بن مالک بن ابو عامر عن ابیہ سے روایت کرتے ہیں کہ ہمیں حضرت عمرؓ کی (نماز میں) قراءت کی آواز آتی اور ہم بلاط کے پاس ابوجہم کے گھر کے پاس ہوتے، ابن بطال نے اس ترجمہ کو باعثِ اشکال قرار دیا اور لکھا اس میں بلاط وغیرِ بلاط کا کیا فرق؟ ابن منیر نے جواب دیا کہ بخاری کی مراد اس امر پر تنبیہ کرنا ہے کہ رجم کسی مخصوص جگہ کے ساتھ خاص نہیں کیونکہ کبھی آپ نے مصلّی لے جا کر اور کبھی بلاط میں لے جا کر رجم کا حکم دیا، کہتے ہیں اس امر پر تنبیہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ مرجوم کیلئے گڑھا کھودنا شرط نہیں کیونکہ بلاط (جیسی جگہ) میں تو گڑھا کھودنا ممکن نہیں ہوتا، ابن قیم نے اسی پر جزم کیا اور لکھا بشیر بن مہاجر عن ابو بریدہ عن ابیہ کی روایت کا رد کرنا مقصود ہے جس میں ہے کہ ماعزؓ بن مالک کے لئے گڑھا کھودنے کا حکم دیا جس میں انہیں رجم کیا گیا، اسے مسلم نے نقل کیا اور لکھا یہ وہم ہے جو غامدیہ کے قصہ سے ماعزؓ کے قصہ میں در آیا بقول ابن حجر یہ بھی محتمل ہے کہ اسی امر پر تنبیہ مراد ہو کہ مسجد کے پڑوس کی جگہ کو احترام وتقدس میں مسجد والا حکم حاصل نہیں کیونکہ مذکورہ بلاط مسجدِ نبی کے پڑوس میں تھا جیسا کہ ذکر گزرا اس کے باوجود وہاں لے جا کر رجم کرنے کا حکم دیا، احمد اور حاکم کی ابن عباسؓ سے روایت میں ہے: (أمر رسول الله ﷺ برجم اليهود يين عند باب المسجد)۔

- 6819حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَؓ قَالَ أُتِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِيَهُودِيٍّ وَيَهُودِيَّةٍ قَدْ أَحْدَثَا جَمِيعًا فَقَالَ لَهُمْ مَا تَجِدُونَ فِي كِتَابِكُمْ قَالُوا إِنَّ أَحْبَارَنَا أَحْدَثُوا تَحْمِيمَ الْوَجْهِ وَالتَّجْبِيَةَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلاَمٍ ادْعُهُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ بِالتَّوْرَاةِ .فَأُتِيَ بِهَا فَوَضَعَ أَحَدُهُمْ يَدَهُ عَلَى آيَةِ الرَّجْمِ وَجَعَلَ

يَقرَأُ مَا قَبلَهَا وَمَا بَعدَهَا فَقَالَ لَهُ ابنُ سَلاَمٍ ارفَع يَدَكَ فَإِذَا آيَةُ الرَّجمِ تَحتَ يَدِهِ فَأَمَرَ بِهِمَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَرُجِمَا .قَالَ ابنُ عُمَرَ فَرُجِمَا عِندَ البَلاَطِ فَرَأَيتُ اليَهُودِيَّ أَجنَأَ عَلَيهَا

.أطرافه 1329، 3635، 4556، 6841، 7332، - 7543 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص:۳۵۶)

ابوذر کے ہاں شیخ بخاری کے نام کے ساتھ (ابن كرامة) بھی مزاد ہے۔ (عن سليمان) یہ ابن بلال ہیں، یہ حدیث غریب ہے، اسماعیلی پر اس کا مخرج دشوار ہوا تو اسے ایک ضعیف راوی عبداللہ بن جعفر مدینی سے تخریج کیا، اگر سلیمان بن بلال کے حوالے سے انہیں یہ روایت ملی ہوتی تو کبھی ان سے عدول نہ کرتے اسی طرح ابونعیم پر بھی کہ اس کا استخراج نہ کر پائے بلکہ اپنی سند کے ساتھ بخاری ہی سے اسے وارد کیا، خالد بن مخلد بھی شیوخ بخاری سے ہیں ان سے کثیر روایات بلا واسطہ اور کثیر ہی بالواسطہ لی ہیں، الرقاق میں ان سے اپنے انہی شیخ کے حوالے سے ایک حدیث تخریج کی تھی العلم، الھبہ اور المناقب وغیرہ میں بھی ان سے متعدد روایات منقول ہیں آگے التعبیر اور الاعتصام میں ان سے بغیر واسطہ کے کئی احادیث ذکر ہوں گی۔ (تحميم الوجه) یعنی چہرے پر گرم پانی جس میں راکھ بھی ہو، ڈالنا (یعنی منہ کالا کرنا) حمیم کوئلہ کو بھی کہتے ہیں، جبکہ تجبیہ (جبهت الرجل إذا قابلته بما بكره من الإغلاظ في القول أو الفعل) (یعنی کسی کو سخت ست کہنا اور درشتی سے پیش آنا) یہ معنی ثابت نے الدلائل میں ذکر کیا ان سے قبل حربی نے بھی، ان کے غیر نے کہا یہ تذکرہ کے وزن پر ہے اس کا معنی ہے: (الإركاب منكوسا) (یعنی سر جھکائے کسی کو سواری پر بٹھلانا) عیاض کہتے ہیں حدیث میں تجبیہ مذکور کی تفسیر یہ کی گئی ہے کہ انہیں مارا پیٹا جائے اور ان کے منہ کالے کئے جائیں اور کسی جانور پر چہروں کو مخالف سمت کر کے بٹھایا جائے، زہری نے بھی یہی اس کی تفسیر کی، ابن حجر کہتے ہیں بعض نے غلط طور پر اسے بجائے باء کے نون کے ساتھ پڑھا پھر اس کی تشریح یہ کی کہ زانی جوڑے کو اونٹ یا گدھے پر دونوں کے چہروں کو مخالف سمت میں کر کے بٹھا دیا جائے! معتمد وہی جو ابوعبیدہ نے کہا، حربی کہتے ہیں تجبیہ کھڑے ہونے کی حالت میں ہاتھ گھٹنوں پر رکھنا یعنی رکوع کرنے والے کی سی ہیئت ہو جائے اسی طرح وہ شخص جسے ساجد کی طرح منہ کے بل اوندھا کر کے بٹھلایا جائے، فارابی کہتے ہیں جبا فتحِ جیم اور باء کی تشدید کے ساتھ حالتِ عریانی میں راکع کی مانند کھڑے ہونا، جیم کے بعد نون کے ساتھ تو اسی روایت کے اس جملہ میں وارد ہوا: (فرأيت اليهودي أجنأ عليها) اسے بجائے جیم کے حاء کے ساتھ بھی ضبط کیا گیا ہے ای (أَكَبَّ عليها)، کہا جاتا ہے: (أكبت المرأة على ولدها حنواً و حنت) دونوں ہم معنی ہیں (یعنی بیٹے پر ازرہِ پیار وشفقت جھکی) یہ جیم اور نون کے ساتھ بھی مضبوط ہے، اصیلی کے ہاں ہمزہ کے ساتھ اور ابوذر کے نسخہ میں بلا ہمزہ ہے، اس کا بھی وہی معنی جو حاء کے ساتھ ہے ابن قطاع کہتے ہیں: (جنا على الشيء يعنى حنا ظهره عليه) (یعنی اس پہ اپنی کمر جھکا دی) بقول اصمعی: (أجنأ الترس جعله مجنا أي محدودباً) (یعنی ڈھال کو اپنے اوپر کر لیا) عیاض لکھتے ہیں اس ضمن میں صحیح وہ جو ابوعبیدہ نے کہا یعنی جیم اور ہمزہ کے ساتھ، اس بارے کچھ مزید تفصیل اسی حدیث کی باب (أحكام الذمة) میں اثنائے شرح آئے گی۔

25 - باب الرَّجْمِ بِالْمُصَلَّى (جنازہ وعیدگاہ میں رجم)

یعنی اسی جگہ جہاں جنازہ کی نماز اور عیدین ادا کی جاتی تھیں، یہ بقیع الغرقد (مدینہ کا قبرستان جسے عام لوگ جنۃ البقیع کہتے ہیں) کی جانب واقع تھا، عیاض کی طرح بعض یہ سمجھے کہ اس مصلی کے اندر رجم کیا گیا چنانچہ لکھا اس سے مستفاد ہوا کہ اس کے لئے حکمِ مسجد نہیں کہ اگر ایسا ہوتا تو اس کے اندر رجم کرنے سے اجتناب کیا جاتا کیونکہ مرجوم کا بول و براز نکلنے کا اندیشہ ہوتا ہے، یہ دارمی کے نقل کردہ اس قول کے برخلاف کہ مصلی کے لئے حکمِ مسجد ہے چاہے اسے وقف نہ بھی کیا گیا ہو، اس کا تعاقب کیا گیا کہ مراد رجم کا اس کے قریب ہونا ہے نہ کہ اس کے اندر جیسا کہ البلاط میں گزرا، ابن عباس کی روایت میں ہے کہ نبی کریم نے یہودی جوڑے کو بابِ مسجد کے پاس رجم کیا، موسی بن عقبہؒ کی روایت کے الفاظ ہیں: (أنهما رُجِمَا قريبا من موضع الجنائز قرب المسجد) اور ام عطیہؓ کی ایک روایت میں ثابت ہے کہ آنجناب نے خواتین کو حکم دیا کہ وہ عیدین میں حالتِ حیض میں بھی مصلی آئیں اور یہ ظاہر فی المراد ہے! نووی کہتے ہیں ہمارے اصحاب (یعنی شوافع) میں سے دارمی نے ذکر کیا کہ عیدین وغیرہ کی نماز ادا کرنے کی جگہ اگر مسجد نہیں تو اس کے مسجد ہونے کی بابت دو اقوال ہیں اور دونوں میں سے اصح یہ ہے کہ نہیں، بخاری وغیرہ نے کہا اس شخص کے مصلی میں رجم کرنے میں دلیل ہے کہ اگر جنازہ اور عیدوں کی نمازوں کی ادائیگی کی جگہ مسجد بنا کر وقف نہیں کی گئی تو اس کے لئے مسجد کا حکم ثابت نہیں کہ اگر ایسا ہوتا تو ان کی نسبت بھی وہی اجتناب ہوتا جو مساجد کی نسبت مدنظر رکھا جاتا ہے! بقول ابن حجر یہ بعینہ عیاض کی کلام ہے بخاری کا اس میں سوائے اس ترجمہ کے کوئی حصہ نہیں۔

6820 - حَدَّثَنِي مَحْمُودٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ جَابِرٍ أَنَّ رَجُلاً مِنْ أَسْلَمَ جَاءَ النَّبِيَّ ﷺ فَاعْتَرَفَ بِالزِّنَا فَأَعْرَضَ عَنْهُ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى شَهِدَ عَلَى نَفْسِهِ أَرْبَعَ مَرَّاتٍ قَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ أَبِكَ جُنُونٌ قَالَ لاَ .قَالَ آحْصَنْتَ قَالَ نَعَمْ . فَأَمَرَ بِهِ فَرُجِمَ بِالْمُصَلَّى فَلَمَّا أَذْلَقَتْهُ الْحِجَارَةُ فَرَّ فَأُدْرِكَ فَرُجِمَ حَتَّى مَاتَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ خَيْرًا وَصَلَّى عَلَيْهِ لَمْ يَقُلْ يُونُسُ وَابْنُ جُرَيْجٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ فَصَلَّى عَلَيْهِ

أطرافه 5270، 5272، 6814، 6816، 6826، 7168 - (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

نسخۂ نسفی میں شیخ بخاری کی نسبت کے بطور (ابن غیلان) بھی مذکور ہے، یہ مروزی ہیں بخاری نے ان سے اکثار کیا ہے۔ (أخبر معمر) مسند ابن راہویہ کی عبدالرزاق سے اسی روایت میں: (أنبأنا معمر وابن جريج) ہے، مسلم نے بھی اسحاق بن راہویہ سے یہی نقل کیا۔ (فاعترف بالزنا) اسحاق کی روایت میں ہے: (فأعرض عنه) دو مرتبہ اس کا اعادہ کیا۔ (فرجم الخ) عبدالرحمن بن خالد کی روایت میں یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (كنت فيمن رجمه فرجمناه بالمصلى) ۔ (فقال له النبي الخ) مسلم کی ابوسعید سے روایت میں ہے: (فما استغفرَ له ولا سَبَّهُ) (یعنی نہ تو اس کیلئے استغفار کی اور نہ اسے برا بھلا کہا) انہی کی حدیثِ بریدہؓ میں ہے لوگ ان کی بابت دو گروہوں میں بٹ گئے کچھ نے کہا وہ ہلاک ہوا اس کا گناہ اسے لے بیٹھا اور بعض نے کہا ماعزؓ کی توبہ سے افضل کسی کی توبہ نہ ہوگی، تین دن بعد نبی اکرم نے ان سے فرمایا: (استغفروا لماعز بن مالك) (یعنی ماعز کے لئے

دعائے مغفرت کرو، گویا تین دن اس بابت وحی کے منتظر رہے تھے) حدیثِ بریدہؓ میں یہ بھی ہے کہ اس نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر کسی امت پر تقسیم کی جائے تو ان کے لئے وسیع ہو، نسائی کی ابو ہریرہؓ سے روایت میں ہے اسے خبیث نہ کہو اللہ کے ہاں وہ کستوری کی خوشبو سے بھی اطیب ہے، ترمذی کی ابوالفیل سے روایت میں ہے: (لا تشتمه) احمد کی حدیثِ ابوذر میں ہے اسے بخش دیا گیا اور جنت میں داخل کر دیا گیا۔

(وصلی علیه) محمود بن غیلان کی عبدالرزاق سے روایت میں یہی ہے، محمد بن یحیی نے ذہلی اور رواۃ کی ایک جماعت نے عبدالرزاق سے مخالفت کی اور آخر میں (ولم یصل علیه) ذکر کیا، منذری حاشیہ سنن میں لکھتے ہیں اسے عبدالرزاق سے آٹھ حضرات نے روایت کیا اور (وصلی علیه) ذکر نہیں کیا بقول ابن حجر احمد نے اپنی مسند میں عبدالرزاق سے، مسلم نے ابن راہویہ سے ، ابو داؤد نے محمد بن متوکل عسقلانی سے، ابن حبان نے بھی ان کے طریق سے، ابو داؤد نے (والحسن بن علی الخلال) بھی مزاد کیا، ترمذی نے انہی حسن بن علی سے، نسائی اور ابن جارود نے محمد بن یحیی ذہلی سے، نسائی نے محمد بن رافع اور نوح بن حبیب بھی مزاد کیا، اسماعیلی اور دارقطنی نے احمد بن منصور مادی سے، اسماعیلی نے محمد بن عبدالملک بن زنجویہ کا اضافہ بھی کیا اور ابوعوانہ نے اسے دبری اور محمد بن سہل صغانی سے تخریج کیا تو یہ دس سے زائد حضرات ہیں جنہوں نے محمود کی مخالفت کی ہے ان میں سے بعض تو اس زیادت سے ساکت رہے، جب کہ بعض نے نفی کی تصریح کی ہے۔

(ولم یقل یونس الخ) یونس کی روایت بخاری نے باب (رجم المحصن) میں موصول کی، ابن جریج کی روایت مسلم نے معمر کی روایت کے ساتھ مقرون کر کے موصول کی، اس کا متن نقل نہیں کیا، اسے شیخِ مسلم اسحاق (بن راہویہ) نے اپنی مسند میں ذکر کیا ہے اور ابونعیم نے بھی ان کے طریق سے تو اس میں (وصلی علیه) ذکر نہیں کیا۔

(سئل أبو عبدالله الخ) یہ کلام اکیلے مستملی عن فربری کے نسخہ میں ہے ان پر اس جزم کی وجہ سے اعتراض کیا گیا ہے کہ معمر نے یہ زیادت روایت کی ہے حالانکہ اس کے ساتھ منفرد محمود بن غیلان عن عبدالرزاق ہیں، حفاظ کی ایک کثیر تعداد نے ان کی مخالفت کی اور تصریح کی کہ آپ نے ان کی نماز جنازہ نہ پڑھی تھی لیکن میرے لئے ظاہر ہوا ہے کہ بخاری کے نزدیک شواہد کی بنا پر محمود کی روایت قوی ہے، چنانچہ عبدالرزاق نے۔ یہ سنن ابو قرۃ میں بھی موجود ہے۔ ایک اور حوالے کے ساتھ ابو امامہ بن سہل بن حنیف سے قصہ ماعزؓ میں روایت نقل کی اس میں ہے کہ آپ سے کہا گیا کیا آپ ان کی نمازہ جنازہ پڑھیں گے؟ آپ نے کہا نہیں، لیکن اگلے دن صحابہؓ سے فرمایا: (صَلُّوْا علیٰ صاحبکم فصلی علیه رسول الله ﷺ والناس) (یعنی اپنے ساتھی کی نماز جنازہ پڑھو اور خود بھی پڑھی) تو یہ حدیث اس اختلاف کا حل پیش کرتی ہے تو نفی کی روایت اس امر پر محمول کی جائے گی کہ رجم کے دن ان کی نماز جنازہ نہ پڑھی اور روایتِ اثبات اس امر پر کہ اگلے روز پڑھی، تطبیق کا طریق ابو داؤد کی حضرت بریدہؓ سے روایت بھی ہے جس میں ہے کہ آنجناب نے ماعزؓ کی نماز جنازہ ادا کرنے کا حکم نہیں دیا اور نہ اس سے منع کیا، اس کی مزید تائید مسلم کی جہنیہ کے قصہ پر مشتمل حضرت عمران بن حصینؓ کی حدیث سے ہوتی ہے جو بھی ارتکابِ زنا (اور اعتراف کرنے پر) رجم کی گئی اس میں ہے کہ آپ نے اس کی نماز جنازہ پڑھی حضرت عمرؓ نے کہا آپ اس کی نماز پڑھ رہے ہیں حالانکہ اس نے زنا کیا تھا؟ فرمایا اس نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر ستر پر

اسے تقسیم کیا جائے تو کافی ہو! منذری نے حدیث میں مذکور صلاۃ کو دعا کے معنی پر محمول کرنے والوں کا قول نقل کیا پھر لکھا جھینیہ کے قصہ میں اس احتمال کی توہین (یعنی رد وضعف) ہے، کہتے ہیں نووی نے بھی یہی جواب دیا اور لکھا یہ فاسد ہے کیونکہ تاویل تبھی کی جاتی ہے جب کوئی مجبوری ہو اور یہاں کوئی مجبوری نہیں

ابن عربی کہتے ہیں ثابت نہیں کہ نبی اکرم نے ماعزؓ کی نماز جنازہ ادا کی ہو، کہتے ہیں مانعین نے غامدیہ کی نماز جنازہ پڑھنے کی بابت یہ جواب دیا ہے کہ یہ حکم حد جانتی تھی جبکہ ماعزؓ مستفہماً آئے تھے، کہتے ہیں یہ جواب کمزور ہے بعض نے کہا اس لئے کہ اسے اللہ کیلئے غضباً قتل کیا گیا اور نماز ایک رحمت ہے تو دونوں باہم متنافی ہیں، کہتے ہیں یہ بھی فاسد ہے کیونکہ غضب تو منتہی ہو چکا تھا اور محلِ رحمت باقی تھا، جوابِ مرضی (پسندیدہ) یہ ہے کہ امام جہاں محدود کی نماز جنازہ کا ترک کرے تو یہ دیگر کیلئے بطورِ عبرت وردع ہوتا ہے بقول ابن حجر اس کا تتمہ یہ کہا جاتا ہے کہ جہاں آپ نے نماز جنازہ پڑھی وہاں قرینہ تھا جس کی موجودی میں ردع کی ضرورت نہ تھی، لہٰذا یہ معاملہ اختلافِ اشخاص کے ساتھ مختلف ہو جاتا ہے، اہل علم کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے چنانچہ امام مالک نے کہا امام رجم کا حکم دے اور خود اس میں شریک نہ ہو اور اس کی نعش اسکے ورثاء کے حوالے کر دے جو اس کی تجہیز وتکفین کریں اور نماز جنازہ ادا کریں اور امام اہلِ معاصی کی عبرت وردع کیلئے اس کی جنازہ کی نماز میں شریک نہ ہوتا کہ لوگ اس قسم کے افعال کی جرات نہ کریں اور باور کریں کہ اگر ایسا کیا تو امام ان کی جنازہ کی نماز نہ پڑھے گا، بعض مالکیہ سے منقول ہے کہ امام کیلئے جائز ہے کہ نماز جنازہ پڑھ لے، جمہور کا بھی یہی موقف ہے، مالک سے معروف یہ ہے کہ انہوں نے امام اور اہلِ فضل کیلئے مکروہ جانا کہ مرجوم کی نماز جنازہ میں شرکت کریں، احمد کا بھی یہی قول ہے، شافعی سے عدم کراہت منقول ہے یہی جمہور کا مسلک ہے زہری سے منقول ہے کہ مرجوم اور خودکشی کرنے والے کی نماز جنازہ نہ پڑھی جائے، قتادہ سے منقول ہے کہ ولد زنا کی نماز جنازہ نہ پڑھی جائے، عیاض نے اس کا اطلاق کیا اور لکھا علماء کے مابین اہلِ فسق ومعاصی اور حدود میں مقتولین کی نماز جنازہ پڑھنے بارے کوئی اختلاف نہیں اگرچہ بعض نے اہلِ فضل کیلئے ایسا کرنا مکروہ قرار دیا مگر جو ابوحنیفہ نے محاربین (یعنی باغیوں) کی بابت کہا اور جو حسن نے نفاسِ زنا میں مرنے والی کی بابت کہا اور جو زہری وقتادہ کی رائے ہے، کہتے ہیں قصہ غامدیہؓ بارے حدیثِ باب جمہور کی حجت ہے۔

26 - باب مَنْ أَصَابَ ذَنْبًا دُونَ الْحَدِّ فَأَخْبَرَ الإِمَامَ فَلاَ عُقُوبَةَ عَلَيْهِ بَعْدَ التَّوْبَةِ إِذَا جَاءَ مُسْتَفْتِيًا

(حد سے کم کسی گناہ کا مرتکب اگر حاکم سے سزا پوچھنے آئے تو وہ اسکے خلاف کاروائی نہ شروع کرادے)

قَالَ عَطَاءٌ لَمْ يُعَاقِبْهُ النَّبِيُّ ﷺ .وَقَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ وَلَمْ يُعَاقِبِ الَّذِى جَامَعَ فِي رَمَضَانَ وَلَمْ يُعَاقِبْ عُمَرُ صَاحِبَ الظَّبْيِ وَفِيهِ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ (عطاء کہتے ہیں نبی پاک نے اسے کوئی سزا نہ دی بقول ابن جریج رمضان میں جماع کرنے والے کو بھی آنجناب نے سزا نہ دی تھی حضرت عمر نے [حالتِ احرام میں] ہرن کا شکار کرنے والے کو سزا نہ دی، اس مسئلہ میں ابو عثمان عن ابن مسعود کے حوالے سے نبی پاک سے روایت ہے)

(مستفتیا) اکثر کے ہاں یہی ہے، حدیثِ باب میں مذکور: (فاستفتی رسول الخ) سے بھی اس کی تائید ملتی ہے،

کشمیہنی کے نسخہ میں: (مستعينا) ہے، (دون الحد) کی تقیید مقتضی ہے کہ جس نے کسی ایسے گناہ کا ارتکاب کیا جو موجبِ حد ہو تو اس پر عقوبت ہے چاہے توبہ بھی کر لے، اوائل الحدود میں اس بارے اختلاف کا ذکر گزرا، جہاں تک تقییدِ اخیر تو اس کے لئے کوئی مفہوم نہیں بلکہ ظاہر یہ ہے کہ اس کا ذکر اس کی توبہ پر دلالت کیلئے ہوا۔ (قال عطاء الخ) یعنی جس نے خبر دی تھی کہ وہ معصیت میں واقع ہوا ہے حتی کہ آپ کے ہمراہ نماز بھی ادا کی تو نماز کے بعد آپ نے اسے آگاہ کیا کہ اس کی نماز نے اس کا گناہ مٹا ڈالا ہے۔ (وقال ابن جريج الخ) اس کی مفصل شرح کتاب الصیام میں گزری، اس کے کسی طریق میں مذکور نہیں کہ آپ نے اسے کوئی عقوبت دی تھی۔ (ولم يعاقب عمر الخ) اس کے ساتھ اس روایت کی طرف اشارہ کیا جسے مالک نے منقطعاً نقل کیا، سعید بن منصور نے اسے بسند صحیح قبیصہ بن جابر سے نقل کیا کہ ہم حج کیلئے نکلے تو میرے سامنے ایک ہرن نمودار ہوا جسے میں نے پتھر مارا تو وہ مر گیا، مکہ آئے تو ہم نے حضرت عمرؓ سے اس بارے پوچھا انہوں نے عبدالرحمٰن بن عوفؓ سے مشورہ کیا اور انہوں نے بکری (فدیہ میں قربان کرنے) کا فیصلہ دیا، میں نے کہا امیر المومنین کو خود اس مسئلہ کا علم نہ تھا حتی کہ کسی اور سے پوچھا، اس پر مجھ پر درہ بلند کیا اور کہا حرم میں شکار کو مارتے ہو اور فیصلہ کی توہین کرتے ہو، اللہ تعالیٰ نے کہا ہے: (يحكم به ذوا عدل منكم) [المائدة : ۹۵] (یعنی اگر کوئی محرم ہو کر حرم میں شکار مارے تو دو عدل والے اس کا فیصلہ کریں کہ اب فدیہ میں اس کے ذمہ کس جانور کی قربانی ہے) اور یہ ابن عوفؓ ہیں اور میں عمرؓ! یہ ترجمہ میں اس منفی (یعنی جس امر کی نفی کی گئی ہے یعنی عدم عقوبت) کے معارض نہیں کیونکہ حضرت عمرؓ نے ان پر درہ بلند کیا جب طعن فی الحکم کیا وگرنہ اگر مجرد اس فعل مذکور کی وجہ سے کوئی عقوبت واجب ہوتی تو اسے موخر نہ کرتے۔

(وفيه عن أبي عثمان الخ) یعنی ترجمہ میں ذکر کردہ حکم کے معنی میں ابو عثمان عن ابن مسعودؓ کے طریق سے ایک حدیث بھی ہے، کشمیہنی نے (مثله) بھی مزاد کیا مگر اس زیادت کی ضرورت نہ تھی کیونکہ اسکا ظاہر یہ ہو جائے گا کہ نبی اکرم نے صاحبِ ظبی سے معاقبہ نہ کیا، بعض نسخوں میں (عن أبي مسعود) ہے یہ غلطی ہے، درست ابن مسعود ہے، اسے بخاری نے کتاب الصلاۃ کے اوائل کے باب (الصلاة كفارة) کے تحت سلیمان تیمی عن ابی عثمان سے موصول کیا اس کے شروع میں ہے کہ ایک شخص نے کسی عورت سے بوس و کنار کیا تو نبی اکرم کے پاس آیا اور اس سے آگاہ کیا تو یہ آیت نازل ہوئی: (أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ) [هود: ۱۱۴] اس کی شرح تفسیر سورہ ہود میں گزری ہے، اس شخص کے نام کی بابت اصح یہ ہے کہ وہ ابوالیسر کعب بن عمرو انصاریؓ تھے، اس قسم کا واقعہ کئی اور لوگوں کے ساتھ بھی پیش آیا۔

- 6821 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ -رضى الله عنه -أَنَّ رَجُلاً وَقَعَ بِامْرَأَتِهِ فِي رَمَضَانَ ، فَاسْتَفْتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ هَلْ تَجِدُ رَقَبَةً قَالَ لاَ قَالَ هَلْ تَسْتَطِيعُ صِيَامَ شَهْرَيْنِ قَالَ لاَ قَالَ فَأَطْعِمْ سِتِّينَ مِسْكِينًا

أطرافه 1936، 1937، 2600، 5368، 6087، 6164، 6709، 6710، 6711 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۱۲۷)

- 6822 وَقَالَ اللَّيْثُ عَنْ عَمْرِو بْنِ الْحَارِثِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَبَّادِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ أَتَى رَجُلٌ النَّبِيَّ ﷺ فِي الْمَسْجِدِ قَالَ احْتَرَقْتُ .قَالَ مِمَّ ذَاكَ قَالَ وَقَعْتُ بِامْرَأَتِي فِي رَمَضَانَ .قَالَ لَهُ تَصَدَّقْ

قَالَ مَا عِنْدِى شَىْءٌ فَجَلَسَ وَأَتَاهُ إِنْسَانٌ يَسُوقُ حِمَارًا وَمَعَهُ طَعَامٌ قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ مَا أَدْرِى مَا هُوَ -إِلَى النَّبِىِّ ﷺ فَقَالَ أَيْنَ الْمُحْتَرِقُ فَقَالَ هَا أَنَا ذَا قَالَ خُذْ هَذَا فَتَصَدَّقْ بِهِ قَالَ عَلَى أَحْوَجَ مِنِّى مَا لأَهْلِى طَعَامٌ قَالَ فَكُلُوهُ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحَدِيثُ الأَوَّلُ أَبْيَنُ قَوْلُهُ أَطْعِمْ أَهْلَكَ

.طرفه - 1935 (سابقہ)

(عن حميدى الخ) عبدالرحمٰن سے مراد ابن عوفؓ ہیں کتاب الصیام یہ مفصل طور سے مشروحا گزری۔ (وقال الليث الخ) اسے بخاری نے تاریخِ صغیر میں عبداللہ بن صالح عنہ سے موصول کیا، طبرانی کی اوسط اور اسماعیلی کی مستخرج میں بھی یہ موصول ہے۔ (عن عمر الخ) لیث کی اس میں ایک اور سند بھی جسے مسلم نے قتیبہ اور محمد بن رمح کلاہما عن لیث سے نقل کیا جو یحی انصاری عن محمد بن جعفر بن زبیر سے اس کے راوی ہیں، الصیام میں ایک اور سند کے ساتھ بھی یحی بن سعید سے موصولا گزری ہے، اسے مسلم نے عبداللہ بن وہب عن عمرو بن حارث سے نقل کیا۔(عن عبد الرحمن بن قاسم) یعنی ابن محمد بن ابوبکر صدیقؓ، محمد بن جعفر حضرت زبیر بن عوامؓ کے پوتے ہیں عباد ان کے عمزاد تھے ابن وہب عن عمرو بن حارث کی روایت میں ہے: (أن محمد بن جعفر بن الزبير حدثه أن عباد بن عبد الله حدثه)۔ (عن عائشه) ابن وہب کی روایت میں: (أنه سمع عائشة) ہے۔(فى المسجد) ابن وہب نے: (فى رمضان) کا بھی ذکر کیا۔(احترقت) ان کی روایت میں یہ مکرر ہے۔ (مم ذلك) ابن وہب کی روایت میں ہے: (فسأله عن شأنه)۔ (ما عندى شىء) ابن وہب کے ہاں ہے یا رسول اللہ میرے پاس کچھ بھی نہیں اور میں اس پر قادر بھی نہیں۔(فقال عبد الرحمن) یعنی ابن قاسم -(ما أدرى ما هو) یہ عبدالرحمٰن کا مقول ہے، کشمیہنی کے ہاں(قال) ہے یعنی فاء کے بغیر، لیث کی روایت میں یہ مذکور نہیں، اسماعیلی کی روایت میں ہے:(عرقان فيهما طعام) اس میں ہے ابو صالح نے لیث سے (عرق) نقل کیا، عبدالوہاب ثقفی اور یزید بن ہارون نے بھی یحی سے یہی نقل کیا بقول اسماعیلی عرقان محفوظ نہیں۔

(أين المحترق) ابن وہب نے:(آنفا) بھی ذکر کیا۔(على أحوج منى) یہ استفہام ہے جس کی اداۃ(یعنی حرف استفہام) محذوف ہے، ابن وہب کی روایت میں ہے:(أ غيرنا) ای (على غيرنا) - (ما لأهلى طعام) روایتِ ابن وہب میں ہے:(إنا لجياعٌ ما لَنا شىء) - (فكلوا) ابن وہب کے ہاں: (فكلوه) ہے، اسکی مفصل شرح کتاب الصیام میں گزری۔

- 27 باب إِذَا أَقَرَّ بِالْحَدِّ وَلَمْ يُبَيِّنْ هَلْ لِلإِمَامِ أَنْ يَسْتُرَ عَلَيْهِ

(کیا حاکم کو اپنے سامنے حد کا اقرار کرنے والے کی پردہ پوشی کا حق ہے؟)

سابقہ باب میں اسی معنی پر مشتمل حدیثِ ابوامامہؓ کا ذکر ہوا۔

- 6823حَدَّثَنِى عَبْدُ الْقُدُّوسِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنِى عَمْرُو بْنُ عَاصِمٍ الْكِلاَبِىُّ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ

بْنُ يَحْيَى حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَجَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَصَبْتُ حَدًّا فَأَقِمْهُ عَلَيَّ قَالَ وَلَمْ يَسْأَلْهُ عَنْهُ قَالَ وَحَضَرَتِ الصَّلَاةُ فَصَلَّى مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فَلَمَّا قَضَى النَّبِيُّ ﷺ الصَّلَاةَ قَامَ إِلَيْهِ الرَّجُلُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَصَبْتُ حَدًّا فَأَقِمْ فِيَّ كِتَابَ اللَّهِ قَالَ أَلَيْسَ قَدْ صَلَّيْتَ مَعَنَا قَالَ نَعَمْ قَالَ فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ غَفَرَ لَكَ ذَنْبَكَ أَوْ قَالَ حَدَّكَ

ترجمہ: حضرت انس کہتے ہیں میں نبی پاک کے پاس تھا کہ ایک شخص آیا اور کہا مجھ سے موجبِ حد گناہ سرزد ہوا ہے آپ اسے مجھ پر نافذ کریں، کہتے ہیں اس اثناء نماز کا وقت ہوا تو اس نے بھی لوگوں کے ہمراہ نبی پاک کی اقتداء میں نماز ادا کی فارغ ہوئے تو پھر وہی بات کہی تو آپ نے فرمایا کیا تم نے ہمارے ساتھ نماز ادا نہیں کی؟ عرض کیا جی! فرمایا اللہ نے تیرا گناہ معاف کر دیا ہے۔

شیخِ بخاری کے دادا کا نام عبدالکبیر بن شعیب بن حبحاب ہے، یہ بصری صدوق ہیں ان کی صحیح بخاری میں یہی ایک حدیث ہے، عمرو بھی شیوخِ بخاری میں سے ہیں الادب وغیرہ میں ان سے بلا واسطہ تخریج کیا ہے حافظ ابوبکر برزنجی نے اس حدیث کی صحت میں طعن کیا حالانکہ یہ متفق علیہ ہے اور کہا یہ منکر ہے اس میں عمرو بن عاصم نے وہم کیا ہے پھر اس میں ہمام بن یحیی ہیں، یحیی بن سعید ان پر راضی نہ تھے اور کہا کرتے تھے ابان عطار ان سے امثل ہیں، بقول ابن حجر وجہِ وہم بیان نہیں کی، جہاں تک اس کے منکر ہونے کا ان کا اطلاق تو یہ ان کے طریقہ پر ہے کہ وہ ہر ایسی روایت کو منکر قرار دیتے ہیں جس کے ساتھ کوئی راوی منفرد ہو جب کوئی اس کا متابع نہ ہو لیکن اس کا جواب دیا سکتا ہے کہ اگرچہ ہمام اور نہ عمرو کیلئے اس میں کوئی متابع ہے مگر ابوامامہ کی مشار الیہ حدیث اس کی شاہد ہے، اسی طرف توجہ مبذول کرتے ہوئے مسلم نے اس کے عقب میں اسے نقل کیا۔

(فجاء رجل الخ) ان کے نام سے واقف نہ ہو سکا لیکن بعض حضرات نے اسے اور ابن مسعودؓ کی روایت میں مذکور قصہ کو ایک قرار دیا ہے مگر یہ جید نہیں کیونکہ دونوں قصوں میں فرق ہے، تعدد کی طرف ہی بخاری ان دونوں تراجم میں مائل ہوئے ہیں تو اول کو اس گناہ کے اقرار پر محمول کیا جو موجبِ حد نہیں کیونکہ صراحت سے کہا: (غير أني لم أجامعها) جبکہ دوسرے قصہ کو موجبِ حد پر محمول کیا ہے اس لئے کہ یہی اس شخص کا ظاہرِ قول ہے جہاں تک وہ حضرات جنہوں نے دونوں کو ایک قرار دیا انہوں نے تاویل کی کہ شائد ایسے فعل کو جو حد کا موجب نہ تھا، حد سمجھ لیا یا اپنے اس فعل (یعنی بوس و کنار) کا استعظام کرتے ہوئے خیال کیا کہ اس میں حد ہوگی، حدیثِ انسؓ کیلئے اوزاعی عن شداد ابی عمار عن واثلہؓ سے شاہد بھی ہے۔

(ولم يسأله عنه) یعنی اس فعل بارے کوئی استفسار نہ کیا، مسلم کی ابوامامہ سے روایت میں ہے: (فسكت عنه ثم عاد) - (وحضرت الصلاة) روایتِ ابوامامہ میں ہے: (وأقيمت)- (أليس الخ) حدیثِ ابوامامہ میں ہے: (أليس حيث خرجت من بيتك توضأت فأحسنت الوضوء؟ قال بلى قال ثم شهدت معنا الصلاة ؟ قال نعم) (یعنی کیا تم گھر سے وضوء کر کے نہیں چلے پھر ہمارے ساتھ نماز ادا کی ہے؟ کہا جی ہاں)- (ذنبك أوقال حدك) مسلم کی حسن بن علی حلوانی عن عمرو بن عاصم سے روایت میں ہے: (قد غفر لك) ابوامامہ کی روایت میں شک کے ساتھ ہے اس کے الفاظ ہیں: (فإن

الله قد غفر لك ذنبك أو قال حدك) ، اس حکم بارے علماء کے کئی نقطہ ہائے نظر ہیں تو ترجمہ بخاری کا ظاہر اسے ابہاماً کسی حد کے معترف پر محمول کرنا ہے بغیر اسکی تفسیر کئے تو اس صورت میں حاکم پر لازم نہیں کہ اقامتِ حد کرے اگر وہ توبہ کر لے! خطابی نے اسے اس امر پر محمول کیا کہ ممکن ہے کہ نبی اکرم وحی کے ذریعہ مطلع کر دئے گئے ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے اس کا گناہ معاف کر دیا ہے کیونکہ یہ واقعہِ عین ہے وگرنہ آپ بالضرور اس کی تفصیل کی بابت استفسار کرتے اور (اگر موجبِ حد جرم کا ارتکاب کیا ہوتا تو) حد لاگو کرتے اس حدیث بارے یہ بھی کہا کہ (اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ) حدود کی بابت کشف کی کوشش نہ کی جائے بلکہ جس حد تک ممکن ہو انہیں ٹالا جائے، اس شخص نے چونکہ اپنے معاملہ کا افصاح نہ کیا تھا کہ کیوں اس پر حد لازم ہوگئی ہے تو شائد صغیرہ گناہ کا ارتکاب کیا ہو اور اسے کبیرہ خیال کر لیا ہو جو موجبِ حد ہو تو نبی اکرم نے اس کا کشف نہ کیا کیونکہ ایجابِ حد احتمال کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا یا پھر پردہ پوشی کو ترجیح دی اور خیال فرمایا کہ اس پر اقامتِ حد کے تعرض میں ندم ورجوع ہے

علماء نے موجبِ حد جرم کے مقر کو تلقین بالرجوع کرنا مستحب قرار دیا ہے یا بالتعریض اور یا اس سے اوضح کے ساتھ تا کہ حد اس سے ٹل جائے، نووی اور ایک جماعت نے جزم کیا کہ جس فعل کا وہ مرتکب ہوا وہ صغیر تھا (یعنی موجبِ حد نہ تھا) کیونکہ بقیہ حدیث میں مذکور ہے کہ نماز اس کا کفارہ ہوگئی تو ان کا یہ جزم اس بناء پر ہے کہ نمازیں جن گناہوں کا کفارہ ہو جاتی ہیں وہ صغائر ہیں نہ کہ کبائر اور یہی اکثر واغلب ہے، نمازیں کبھی بعض کبائر کا کفارہ بھی بن سکتی ہیں مثلاً اس شخص کیلئے جو کثرت سے نفلی نمازیں ادا کرتا ہے اس طور کہ وہ صغیرہ گناہوں کی کثیر تعداد کو مکفر کر دیں یا کلیۃً انہیں مٹا ڈالیں اور مثلاً اس کے ذمہ ایک ہی کبیرہ گناہ باقی رہا ہو تو فرض نماز اس کا کفارہ بن سکتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ محسنِ اعمال کا اجر ضائع نہیں کرتا، بقول ابن حجر ابو بکر برزنجی کی محمد بن عبد الملک واسطی عن عمرو بن عاصم سے حدیثِ باب والی سند کے ساتھ روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ اس نے کہا: (يا رسول الله أني زنيت فأقِمْ علَيَّ الحدَّ) تو بعض علماء نے اسے اس امر پر محمول کیا کہ جو زنا نہ تھا اس نے اسے زنا خیال کیا اسی لئے (بقول نبوی) نماز اس کے فعل کا کفارہ بن گئی تھی، اس سے تمسک کر سکتے ہیں وہ حضرات جو قائل ہیں کہ توبہ تائب ہو کر آنے والے سے حد ساقط ہو جاتی ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ راوی نے اسے زنا کے لفظ کے ساتھ تعبیر کیا ہو کیونکہ اس نے کہا تھا: (أصبت حدا) تو اپنے حسبِ ظن اسے بالمعنی روایت کر دیا، اصل وہ جو صحیح میں ہے اسی پر عمرو بن عاصم سے اس سند کے ساتھ حفاظ متفق ہیں، یہ احتمال بھی ہے کہ یہ اس مذکور شخص کے ساتھ مختص ہو کیونکہ نبی اکرم نے خبر دی کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی اس نماز کو اس کی حد کا کفارہ بنا دیا ہے تو ایسی بات صرف بطریقِ وحی ہی جانی جا سکتی ہے تو کسی اور کیلئے یہ حکم مستمر نہیں اور اب وحی کا سلسلہ تو منقطع ہے (لہذا یہ اسی کے ساتھ خاص ہے)

اس کے ظاہر کے ساتھ تمسک کیا صاحب الہدی نے چنانچہ ابو امامہ کی مذکورہ حدیث کے بارہ میں لکھا لوگوں کے اس میں تین مذاہب ہیں ایک یہ کہ حد واجب نہیں ہوتی مگر اس کی تعیین اور معترف کی طرف سے اقرار (اور اس پہ قائم رہنے) کے ساتھ، دوم کہ یہ اسی شخص کے ساتھ خاص ہے، سوم کہ حد توبہ کے ساتھ ساقط ہو جاتی ہے! بقول ان کے یہ اصح المسالک ہے (یعنی وہ حد جس میں کسی کی طرف سے اس کے خلاف دعوی قائم نہ ہوا اور نہ کسی طرف سے اس کا معاملہ قاضی کے ہاں اٹھایا گیا ہو) اس کی تقویت اس امر سے کی کہ وہ نیکی جو اس کے اس رضا کارانہ اعتراف سے اسے حاصل ہوئی جو فقط اللہ کی خشیت کے بموجب تھا اس برائی کے مقاومِ تھی جو اس سے سرزد ہوئی

کیونکہ حدود کی حکمت ردع عن عود ہے اور اس کی صنیع اس کے عدم ارتداع پر دال تھی تو اس کے مدِ نظر اس سے رفع حد مناسب تھی (جب ایک طریق میں ثابت ہے کہ اس نے کہا: غير أني لم أجامعها تو بات واضح ہے کہ موجبِ حد فعل کا ارتکاب نہیں کیا تھا)۔

28 - باب هَلْ يَقُولُ الإِمَامُ لِلْمُقِرِّ لَعَلَّكَ لَمَسْتَ أَوْ غَمَزْتَ

(حاکم موجبِ حد جرم کے مقِر سے اچھی طرح چھان بین کرے)

یعنی مقر بالزنا سے، یہ ترجمہ حد کے مقر کو حاکم کی تلقین بالرجوع کے جواز کے اثبات میں باندھا گیا ہے، بعض نے اسے اس شخص کے ساتھ خاص کیا جس کی بابت گمان کیا جائے کہ اس نے غلطی کی ہے یا ناواقفی کا شکار ہوا۔

6824 - حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْجُعْفِيُّ حَدَّثَنَا وَهْبُ بْنُ جَرِيرٍ حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ سَمِعْتُ يَعْلَى بْنَ حَكِيمٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ؓ قَالَ لَمَّا أَتَى مَاعِزُ بْنُ مَالِكٍ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَهُ لَعَلَّكَ قَبَّلْتَ أَوْ غَمَزْتَ أَوْ نَظَرْتَ قَالَ لاَ يَا رَسُولَ اللَّهِ .قَالَ أَنِكْتَهَا لاَ يَكْنِي قَالَ فَعِنْدَ ذَلِكَ أَمَرَ بِرَجْمِهِ

ترجمہ: ابن عباس کہتے ہیں جب حضرت ماعز نبی پاک کے پاس آئے [اور اقرار زنا کیا] تو آپ نے پوچھا شائد تم نے بوسہ دیا یا اشارہ کیا یا آنکھ ماری ہو؟ اس نے کہا نہیں اے اللہ کے رسول، فرمایا اچھا تو تم نے ہمبستری کی، اب کنایہ سے کام نہ لیا کہتے ہیں اب کہ اسے رجم کا حکم دے دیا۔

(سمعت يعلى) ابو داؤد کے ہاں موسی بن اسماعیل عن جریر بن حازم سے روایت میں: (حدثني يعلى) ہے اور ان کے والد کا نام ذکر نہیں کیا جس سے بعض سمجھے کہ یہ یعلی ابن مسلم ہیں مگر ایسا نہیں کیونکہ اسنادِ باب میں ان کے ابن حکم ہونے کی تصریح ہے۔ (عن ابن عباس) موسی نے اپنی روایت میں ان کا حوالہ ذکر نہیں کیا بلکہ اسے مرسل کیا، ابو داؤد نے اس طرف اشارہ کیا گویا بخاری نے اس علت کا اعتبار نہیں کیا کیونکہ وہب بن جریر نے اسے موصولاً ذکر کیا ہے اور دوسروں کی نسبت اپنے والد کی حدیث سے وہ زیادہ باخبر ہیں اور پھر حفظ واتقان میں وہ موسی سے کمتر نہیں اور اس لئے کہ اصلِ حدیث ابن عباسؓ سے معروف ہے چنانچہ اسے احمد اور ابو داؤد نے خالد حذاء عن عکرمہ عن ابن عباسؓ سے تخریج کیا ہے اور مسلم نے اس کی ایک اور طریق کے ساتھ سعید بن جبیر عن ابن عباسؓ سے تخریج کی۔

(لما أتى ماعز الخ) حذاء کی روایت میں ہے: (ماعزؓ بن مالك أتى النبي) کہ نبی اکرم کے پاس آئے اور کہا کہ اس نے زنا کیا ہے تو آپ نے ان سے اعراض کیا تو اس نے کئی دفعہ اعادہ کیا تو آپ نے ان کی قوم سے پوچھا کیا وہ دیوانہ ہے؟ انہوں نے کہا نہیں ایسی کوئی بات نہیں، اسکی سند بخاری کی شرط پر ہے، طبرانی نے اوسط میں ذکر کیا کہ یزید بن زریع اس کے ساتھ حذاء سے متفرد ہیں۔

(لعلك قبلت) مفعول کو معلوم ہونے کی وجہ سے حذف کیا، محلِ تقبیل کی بھی تعیین نہیں کی، غمز آنکھ، ہاتھ یا اشارہ سے کچھ کہنے کو کہتے ہیں، یا (غمزت بيدك) سے مراد جَس (یعنی لمس) یا کسی کے عضو پر اسے رکھنا ہے، اسی طرف قولہ (لمست)

اشارت کناں ہے بجائے (غمزت) کے، اسماعیلی کے ہاں یزید بن ہارون عن جریر بن حازم کی روایت میں ہے: (لعلك قبلت أو لمست) ۔ (أو نظرت) یعنی ہوسکتا ہے تم نے ان مذکورہ تینوں افعال میں سے کوئی فعل کیا ہو اور اس پر زنا کا اطلاق کرلیا ہو؟ تو اس میں صحیح میں مخرج حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک حدیث کی طرف اشارہ ہے جس میں ہے: (العین تزنی وزناها النظر) (یعنی آنکھ بھی زنا کرتی ہے اور اسکا زنا نظر بازی ہے) دونوں یا ایک کے ہاں اس کے بعض طرق میں (اس ضمن میں) زبان ہاتھ، پاؤں اور کان کا بھی ذکر ہے، ابوداؤد نے منہ کا بھی اضافہ کیا، شیخین کے ہاں اس کے بعد ہے: (والفرج یصدق ذلك أو یکذبه) ترمذی وغیرہ میں ابوموسی اشعریؓ سے مرفوع روایت میں ہے: (كُلُّ عَيْنٍ زَانية)۔

(وأنكتها لا يكنى) یعنی اسی مذکورہ لفظ کے ساتھ تلفظ کیا کسی اور لفظ کے ساتھ اس سے کنایہ نہیں کیا، روایتِ خالد میں ہے: (أو فعلت بها) گویا یہ کنایہ ان سے یا ان کے شیخ سے صادر ہوا کیونکہ روایتِ باب میں تصریح ہے کہ آپ نے کنایہ استعمال نہیں کیا، ابو ہریرہؓ کی مشار الیہ روایت میں جسے ابوداؤد نے باب (لا یرجم المجنون) میں نقل کیا، کئی زیادات ہیں۔ (أمر برجمه) حذاء نے مزید یہ ذکر کیا: (فانطلق به فرجم ولم یصل علیه)۔

- 29 باب سُؤَالِ الإِمَامِ الْمُقِرَّ هَلْ أَحْصَنْتَ (حاکم زنا کے مقر سے پوچھے کیا شادی شدہ ہو؟)

احصان سے یہاں مراد تزوج اور مباشرت ہے۔

- 6825 حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ قَالَ حَدَّثَنِي اللَّيْثُ حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ خَالِدٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ وَأَبِي سَلَمَةَ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَجُلٌ مِنَ النَّاسِ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ فَنَادَاهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي زَنَيْتُ يُرِيدُ نَفْسَهُ فَأَعْرَضَ عَنْهُ النَّبِيُّ ﷺ فَتَنَحَّى لِشِقِّ وَجْهِهِ الَّذِي أَعْرَضَ قِبَلَهُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي زَنَيْتُ فَأَعْرَضَ عَنْهُ فَجَاءَ لِشِقِّ وَجْهِ النَّبِيِّ ﷺ الَّذِي أَعْرَضَ عَنْهُ فَلَمَّا شَهِدَ عَلَى نَفْسِهِ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ دَعَاهُ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ أَبِكَ جُنُونٌ. قَالَ لاَ يَا رَسُولَ اللَّهِ. فَقَالَ أَحْصَنْتَ قَالَ نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ اذْهَبُوا فَارْجُمُوهُ.

أطرافه 5271، 6815، - 7167 (اسی جلد کا سابقہ نمبر).

- 6826 قَالَ ابْنُ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي مَنْ سَمِعَ جَابِرًا قَالَ فَكُنْتُ فِيمَنْ رَجَمَهُ فَرَجَمْنَاهُ بِالْمُصَلَّى فَلَمَّا أَذْلَقَتْهُ الْحِجَارَةُ جَمَزَ حَتَّى أَدْرَكْنَاهُ بِالْحَرَّةِ فَرَجَمْنَاهُ.

أطرافه 5270، 5272، 6814، 6816، 6820، - 7168 (سابقہ)

(من الناس) یعنی اکابر اور مشہور لوگوں میں سے نہ تھا۔ (یرید نفسه) یعنی اپنے یا کسی اور کیلئے استفتاء کی غرض سے نہیں

آئے بلکہ اپنے آپ کیلئے اعترافِ زنا کرتے آئے تا کہ شرعاً اس پر جو ہے اسے نافذ کیا جائے ، اس حدیث کے فوائد باب (لا يرجم المجنون) میں بیان ہو چکے ہیں ، ابن تین لکھتے ہیں معترف بالزنا سے یہ سوال کرنے کا محلِ مشروعیت تب جب یہ معلوم نہ ہو کہ آیا اس نے تزوجِ صحیح کیا تھا اور دخول بھی ہوا تھا لیکن جب یہ سب معلوم ہو تو اس بارے استفسار نہیں کیا جائے گا پھر مالکیہ سے اس شخص کی بابت تفصیل نقل کی ہے جس کے شادی شدہ ہونے کا تو علم ہو مگر اس سے اقرار بالدخول مسموع نہ ہو، تو کہا گیا ہے جس نے ایک رات اپنی منکوحہ کے ساتھ گزاری ہو (وہ اگر دخول کا انکار کرے بھی) تو اس کا انکار قبول نہ ہوگا، بعض نے اس سے زائد مدت کا کہا، کیا ایسے شخص کو شادی شدہ کی حد ماری جائے یا کنوارے کی؟ کنوارے کی حد مارنا ارجح ہے اسی طرح اگر شوہر نے اعتراف بالجماع کیا پھر اس نے کہہ دیا میں نے اس لئے اعتراف کیا تھا تا کہ (لأملك الرجعة) (یعنی رجوع کرنے کے اختیار کا مالک رہوں) یا خاتون نے اعتراف کیا پھر (مکر گئی اور) کہا میں نے ایسا اس لئے کہا تھا تا کہ پورا حقِ مہر وصول کر سکوں تو دونوں میں سے ہر ایک کو کنوارے کی حد ماری جائے گی ، دوسروں کے ہاں اس صورت میں اصلاً ہی حد رفع ہو جائے گی ، طحاوی نے اپنے اصحاب سے نقل کیا کہ جس نے کسی کو یا زانی کہہ کر مخاطب کیا اور اس نے تصدیق کی تو قائل کو کوڑوں کی حد ماری جائے گی ، مصدق کو نہیں ، بقول زفر بلکہ (مقول لہ جس نے تصدیق کی) کو حد ماری جائے گی بقول ابن حجر جمہور کا بھی یہی قول ہے ، طحاوی نے زفر کے قول کو راجح قرار دیا اور حدیثِ باب سے استدلال کیا اور یہ کہ نبی اکرم نے ماعزؓ سے کہا تھا کیا مجھے جو بات پہنچی ، صحیح ہے کہ تم نے زنا کیا ہے؟ انہوں نے اثبات میں جواب دیا تو حد نافذ کی ، کہتے ہیں اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر کسی نے کسی سے کہا میرے تمہارے ذمہ ہزار درہم ہیں تو اس نے کہا تم نے ٹھیک کہا تو اب اس کے ذمہ اس رقم کی ادائیگی لازم ہے ۔

30 - باب الاِعْتِرَافِ بِالزِّنَا (زنا کا اعتراف)

اعتراف کے ساتھ تعبیر کیا کیونکہ باب کی دونوں حدیثوں میں یہ واقع ہے! قصہ ماعزؓ کی شرح میں اس نقطہ پر بحث بھی گزری ہے کہ آیا اقرار بالزنا میں تکریر کی شرط ہے یا نہیں؟ ایک دفعہ کے اعتراف پر اکتفاء کرنے والوں نے حدیث میں مذکور اعتراف سے احتجاج کیا ، یہ قصہ ماعزؓ میں واقع تکرار اعتراف کے معارض نہیں کیونکہ یہ واقعہ حال ہے جیسا کہ گزرا ۔

6827و - 6828حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ حَفِظْنَاهُ مِنْ فِي الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ وَزَيْدَ بْنَ خَالِدٍ قَالاَ كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ أَنْشُدُكَ اللَّهَ إِلاَّ قَضَيْتَ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ فَقَامَ خَصْمُهُ وَكَانَ أَفْقَهَ مِنْهُ فَقَالَ اقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ وَأْذَنْ لِي قَالَ قُلْ قَالَ إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفًا عَلَى هَذَا فَزَنَى بِامْرَأَتِهِ فَافْتَدَيْتُ مِنْهُ بِمِائَةِ شَاةٍ وَخَادِمٍ ثُمَّ سَأَلْتُ رِجَالاً مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ فَأَخْبَرُونِي أَنَّ عَلَى ابْنِي جَلْدَ مِائَةٍ وَتَغْرِيبَ عَامٍ وَعَلَى امْرَأَتِهِ الرَّجْمَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا

بِكِتَابِ اللّٰهِ جَلَّ ذِكْرُهُ الْمِائَةُ شَاةٍ وَالْخَادِمُ رَدٌّ وَعَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ وَاغْدُ يَا أُنَيْسُ عَلَى امْرَأَةِ هَذَا فَإِنِ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمْهَا فَغَدَا عَلَيْهَا فَاعْتَرَفَتْ فَرَجَمَهَا قُلْتُ لِسُفْيَانَ لَمْ يَقُلْ فَأَخْبَرُونِي أَنَّ عَلَى ابْنِي الرَّجْمَ فَقَالَ أَشُكُّ فِيهَا مِنَ الزُّهْرِيِّ فَرُبَّمَا قُلْتُهَا وَرُبَّمَا سَكَتُّ

.حديث 6827أطرافه 2315، 2695، 2724، 6633، 6833، 6835، 6842، 6859، 7193، 7258، 7260، - 7278 حديث 6828أطرافه 2314، 2649، 2696، 2725، 6634، 6831، 6836، 6843، 6860، 7194، 7259، - 7279 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص:۱۶۱)

شیخ بخاری ابن مدینی سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں ۔ (حفظناه الخ) حمیدی کی سفیان سے روایت میں : (حدثنا الزهری) ہے،عبدالجبار بن علاء عن سفیان کی اسماعیلی کے ہاں روایت میں ہے: (سمعت الزهری)۔ (أخبرنی عبيد الله)حمیدی نے(ابن عبد الله بن عتبة) بھی مزادکیا۔(سمع أبا هريرة وزيد الخ) حمیدی کی روایت میں ہے: (عن زيد بن خالد الجهنی وأبی هريرة وشبل) نسائی کے ہاں احمد اور قتیبہ ، ابن ماجہ کے ہاں ہشام بن عمار ، ابوبکر بن ابوشیبہ اور محمد بن صباح اور اسماعیلی کے ہاں عمرو بن علی ،عبدالجبار بن علاء، ولید بن شجاع ، ابوخیثمہ ، یعقوب دورقی اور ابراہیم بن سعید جوہری اور دوسروں نے بھی سفیان سے یہی ذکر کیا، اسے ترمذی نے نصر بن علی اور کئی ایک کے حوالے کے ساتھ سفیان سے نقل کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر کئے: (سمعت من أبی هريرة و زيد بن خالد و شبل لأنهم كانوا عند النبی ﷺ) ترمذی کہتے ہیں یہ سفیان کا وہم ہے، اس سند کے ساتھ زہری سے دراصل یہ حدیث مروی ہے: (إذا زنت الأمة الخ) تو اس میں شبل مذکور ہیں جبکہ حدیثِ باب کی سند میں شبل موجود نہیں تو سفیان نے وہم کرتے ہوئے دونوں سندوں کو ایک کر دیا، بقول ابن حجر اس حدیث کے ان کے صحیحین میں مخرج اس طریق میں شبل کا ذکر ساقط ہے کئی اور طرق کے ساتھ بھی زہری سے اسکی تخریج کی ان میں مالک، لیث اور صالح بن کیسان ہیں بخاری کے ہاں ابن ابوذئب اور شعیب بن حمزہ اور مسلم کے ہاں یونس بن یزید اور معمر بھی زہری سے اسکے راوی ہیں سب نے شبل کا ذکر نہیں کیا، بقول ترمذی شبل کو تو شرفِ صحبت ہی حاصل نہیں ہے، صحیح وہ جو زبیدی، یونس اور ابن اخی الزہری نے زہری سے (عن عبيد الله عن شبل بن خالد عن عبد الله بن مالك الأوسی عن النبی ﷺفی الأمة إذا زنت الخ) نقل کیا بقول ابن حجر زبیدی کی روایت نسائی نے تخریج کی ہے اسے انہوں نے یونس عن زہری کے طریق سے بھی نقل کیا اس طریق کے ساتھ صحاح ستہ میں سے صرف سنن نسائی میں ہے اس میں:(كنت عند النبی) مذکور نہیں۔

(كنا عند النبی) روایتِ شعیب میں ہے: (بينما نحن عند النبی) ابن ابوذئب کی روایت میں یہ بھی ہے: (وهو جالس فی المسجد)۔ (فقام رجل) آمدہ ابن ابوذئب کی روایت میں اور الاحکام میں مذکور صالح بن کیسان اور الشروط میں گزری لیث کی روایت میں ہے: (أن رجلا من الأعراب جاء إلى النبی ﷺ وهو جالس) الاحکام کی روایتِ شعیب میں ہے: (إذ قام رجل من الأعراب) مالک کی آمدہ روایت میں ہے:(أن رجلين اختصما)۔ (أنشدك الله) لیث

کی روایت میں ہے:(فقال یا رسول اللہ أنشدك اللہ) ای أسألك باللہ (یعنی اللہ کا واسطہ دے کر آپ سے پوچھتا ہوں) انشدک میں(أذ کرك) کا معنی مضمن ہے تو باء کو حذف کیا ای(أذ کرك رافعا نشيدی أي صوتي) (یعنی اپنی آوازِ بلند سے آپ سے پوچھتا ہوں) یہ اسکی اصل ہے پھر ہر مطلوبِ موکد میں یہ مستعمل ہوا اگر چہ وہاں کوئی رفعِ صوت نہ بھی ہو، اس تقریر سے اس اشکال کا ایراد مندفع ہوا کہ کیونکر نبی اکرم کے سامنے آواز کو بلند کیا حالانکہ اس سے قرآن میں نہی مذکور ہے، اس اشکال کا یہ جواب بھی ہوسکتا ہے کہ وہ اعرابی تھا اور اسے اس نہی کا علم نہ تھا (یعنی اگر انشدک اسکے اصلی اور وصفی معنی پر معمول کیا جائے) یا نہی کا تعلق اس وقت جب نبی اکرم محوِ تکلم ہوں ظاہرِ آیت کو مدنظر رکھتے ہوئے (کیونکہ قرآن کے الفاظ ہیں: لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي، یعنی نبی کی آواز سے اپنی آوازیں بلند نہ کرو، گویا جب آپ خطبہ یا وعظ دے رہے ہوں یا کوئی عام کلام میں مشغول ہوں) ابوعلی فارسی نے ذکر کیا کہ بعض نے اسے ہمزہ کی پیش اور شین کی زیر کے ساتھ روایت کیا ہے، اسے غلط قرار دیا۔

(إلا قضيت بيننا بكتاب اللہ) لیث کی روایت میں ہے:(إلا قضيت لي بكتاب الخ) کہا اس میں استثناء کے بعد بتاویل مصدر فعل کا استعمال ہے اگر چہ اس میں کوئی حرفِ مصدری موجود نہیں ہے معنوی احتیاج کی ضرورت کے مدنظر، یہ ان مواضع میں سے ہے جن میں فعل اسم کی جگہ میں واقع ہوتا ہے اور اسکے ساتھ وہ نفی مراد لی جاتی ہے جس میں مفعول محصور ہوتا ہے اور یہاں معنی یہ ہے: (لا أسألك إلا القضاء بكتاب اللہ)(یعنی میرا بس یہی آپ سے مطالبہ ہے کہ کتاب اللہ کے مطابق ہمارا فیصلہ کر دیں) یہ بھی محتمل ہے کہ(إلا) جوابِ قسم ہو کیونکہ اس میں معنائے حصر ہے، اس کی تقدیر ہے: (أسألك باللہ لا تفعل شيئا إلا القضاء) (یعنی کہ ہر کام چھوڑ کر پہلے ہمارا فیصلہ فرما دیں) تو تاکید دراصل اس کے غیر کے ساتھ عدم تشاغل کی وجہ سے واقع ہوئی نہ کہ اس لئے کہ قولہ (بكتاب اللہ) کا مفہوم میں کوئی دخل ہے، اس سے بعض کا ایراد کردہ یہ اشکال مندفع ہو جاتا ہے کہ نبی اکرم تو ہمیشہ کتاب اللہ کی روشنی میں ہی فیصلے کیا کرتے تھے پھر اس سوال اور اس کی تاکید کا کیا فائدہ؟ پھر اس معترض نے جواب دیا کہ یہ شخص جفاۃِ اعراب (یعنی اعراب میں سے جو عموما ذرا درشت مزاج ہوتے ہیں) سے تھا اور کتاب اللہ سے مراد اس مسئلہ سے متعلق اس کا حکم جو اس نے اپنے بندوں پر لکھا، بعض نے کہا مراد قرآن ہے اور یہی متبادر ہے، بقول ابن دقیق العید اول اولیٰ ہے کیونکہ رجم اور تغریب (یعنی جلا وطن کرنے) کا تو قرآن میں ذکر ہی نہیں مگر اللہ کے اتباعِ رسول کے امر کے واسطہ سے، بعض نے کہا ان کی یہ بات محلِ نظر ہے کیونکہ محتمل ہے کہ مراد وہ ہو جس کی یہ آیت متضمن ہے: (أَوْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيْلًا) [النساء: ۱۱] تو نبی اکرم نے تبیین فرمائی کہ سبیلِ مذکور یہ ہے کہ کنوارے کو ضربیں لگائی جائیں اور جلا وطن کیا جائے اور شادی شدہ کو رجم کر دیا جائے! بقول ابن حجر یہ بھی بواسطہِ تبیین ہے اور یہ بھی محتمل ہے کہ کتاب اللہ سے مراد وہ آیت جس کی تلاوت منسوخ کر دی گئی جو یہ تھی:(الشيخ والشيخة إذا زَنَيَا فَارْجُمُوْهُمَا) اس کا بیان آگے آ رہا ہے، بیضاوی نے یہی توجیہ کی ہے اس پر تغریب باقی ہے، بعض نے کہا کتاب اللہ سے مراد جو اس میں بالباطل اکلِ مال سے نہی مذکور ہے کیونکہ فریقِ ثانی نے اس سے ریوڑ اور ایک لونڈی ناحق وصول کی ہوئی تھی اسی لئے فرمایا تمہارا ریوڑ اور تمہاری لونڈی تمہیں واپس ملے گی، مترجح یہ ہے کہ کتاب اللہ سے مراد جو اس قصہ کی سب جزئیات سے متعلق احکام ہیں جو آنجناب کے جواب میں مذکور ہوئے۔

(فقام خصمه الخ) مالک کی روایت میں ہے:(فقال الآخر وهو أفقههما) شرح ترمذی میں ہمارے استاذ صاحب لکھتے ہیں محتمل ہے کہ راویٔ حدیث اس مقدمہ سے قبل سے ہی دونوں کو جانتے ہوں تو دوسرے شخص کا یہ وصف (اپنے حسبِ معلومات) کیا یا تو مطلقاً یا صرف اس قصہ میں یا استئذان اور لب ولہجہ کے حسنِ ادب سے اس کا اخذ کیا اور ممکن ہے اول شخص نے ایسا نہ کیا ہو اور وارد ہے کہ حسنِ سوال نصفِ علم ہے، اسے ابن سنی نے کتاب ریاضۃ المتعلمین میں ضعیف سند کے ساتھ حدیثِ مرفوع کے بطور ذکر کیا ہے۔ (فقال اقض بيننا الخ) مالک کی روایت میں (نبی اکرم کا جواب مذکور) ہے: (فقال أجل) لیث کی روایت میں ہے:(فقال نعم فاقض) ابن ابو وہب اور شعیب کی روایتوں میں ہے: (فقال صدق اقض له يا رسول الله بكتاب الله)۔ (و ائذن لی) ابن ابوشیبہ نے سفیان سے : (حتى أقول) مزاد کیا، مالک کی روایت میں ہے:(أن أتكلم)۔ (قل) محمد بن یوسف کی روایت میں ہے: (فقال النبی ﷺ قل) روایتِ مالک میں ہے: (قال تكلم)۔ (قال) ظاہرِ سیاق یہ ہے کہ قائل دوسرا شخص ہے، کرمانی نے جزم کیا کہ اول مراد ہے، اس میں ان کا استناد کتاب الصلح کی آدم عن ابن ابی ذئب کی روایت کے الفاظ:(فقال الأعرابی إن ابنی) سے ہے، اولِ حدیث میں قولہ:(جاء أعرابی) کے بعد اس میں ہے: (فقال خصمه) تو یہ زیادت شاذ ہے اور محفوظ وہی جو اس باب کی روایتِ سفیان کے سب طرق میں ہے، یہی الشروط کی عاصم بن علی عن ابن ابو ذئب کی روایت میں ہے جو جماعت کے موافق ہے اسکے الفاظ ہیں:(فقال صدق اقض له يا رسول الله بكتاب الله إن ابنی الخ) تو اس میں اختلاف ابن ابو ذئب پر ہے، مستخرج ابونعیم میں ابوبکر حنفی نے بھی آدم کی موافقت کی ہے جبکہ عاصم کی موافقت اسماعیلی کے ہاں یزید بن ہارون نے کی۔ (إن ابنی هذا) اس سے ظاہر ہوا کہ اس کا بیٹا بھی اس سمے موجود تھا، اکثر روایات اس اسمِ اشارہ سے خالی ہیں۔

(كان عسيفا على هذا) یہ اس متکلم کے خصم (یعنی دوسرا فریق جسکا اس کے ساتھ جھگڑا تھا) کیلئے جو اس عورت کا شوہر تھا دوسرا اسم اشارہ ہے، شعیب نے:(والعسيف الأجير) مزاد کیا، یہ تفسیر حدیث میں ادراج ہے گویا یہ قولِ زہری سے ہے کیونکہ ان کی عادت تھی کہ اکثر احادیث کی تحدیث کرتے ہوئے ان کے اثناء تفسیری کلمات کہہ دیتے تھے جیسا کہ اپنی اس کتاب کے مقدمہ میں مدرج پر بحث کرتے ہوئے یہ کی ہے، مالک نے اسکا فصل کیا، ان کی روایت میں ہے: (قال مالك و العسيف الأجير) باقی رواۃ نے اسکا حذف کیا، اس کی جمع عسفاء ہے جیسے اجیر/ اجراء، خادم، غلام اور سائل پر بھی اس کا اطلاق ہے! بعض نے کہا ہر کم رتبہ پر اس کا اطلاق ہے، عبدالملک بن حبیب نے نابالغ لڑکے کے ساتھ اسے مفسر کیا، اگر یہ ثابت ہے تو صاحبِ قصہ پر اس کا اطلاق ابتدائے استیجار کے اس کے حال کے اعتبار سے تھا (یعنی جب اس شخص کے ہاں وہ ملازم ہوا تب ابھی نابالغ تھا) نسائی کی روایت میں اس کے اجیر ہونے کی تعیین ہے، عمرو بن شعیب عن زہری سے اس کے الفاظ ہیں:(كان ابنی أجير امرأته) اجیر کو اس لئے عسیف کہا جاتا ہے کہ مستاجر کام کرا کرا سے تھکا دیتا ہے، عسف جور (یعنی ظلم) کو کہتے ہیں یا یہ بمعنی فاعل ہے کیونکہ یہ (يعسف الأرض بالتردد فيها) (یعنی زمین کو چل پھر کر زم کر دینا) کہا جاتا ہے:(عسف الليل عسفاً، إذا أكثر السيرَ فيه) (یعنی جب رات کے وقت بہت چلے) کفایت پر بھی عسف کا اطلاق ہے کہ اجیر مستاجر سے اس امر میں کافی ہوتا ہے جس میں وہ اسے لگاتا ہے۔

(على هذا) علی (عند) کے معنی کو متضمن ہے، اس کی دلیل عمرو بن شعیب کی روایت ہے، محمد بن یوسف کی روایت

میں ہے: (عسیفا فی أهل هذا) گویا اس لڑکے کو بیوی کے کام کاج کرنے کیلئے ملازم رکھا گیا تھا اسی وجہ سے اسکے ساتھ زنا میں ملوث ہوا۔ (فافتدیت) حمیدی عن سفیان کی روایت میں یہ زیادت ہے: (فزنی بامرأته فأخبرونی أن علی ابنی الرجم فافتدیت) علی بن مدینی نے اس کے آخر میں یہاں ذکر کیا کہ سفیان کو اس زیادت بابت شک اور تردد تھا تو کبھی اس حدیث کی تحدیث کرتے ہوئے اس کا ترک کر دیتے اور کبھی ذکر کرتے، ان سے اکثر رواۃ نے جیسے احمد، محمد بن یوسف اور ابن ابوشیبہ نے اسے ذکر نہیں کیا البتہ مالک، لیث، ابن ابوذئب، شعیب اور عمرو بن شعیب کی روایتوں میں یہ ثابت ہے، آدم کی روایت میں ہے: (فقالوا لی علی ابنك الرجم) حمیدی کی روایت میں ہے: (فأخبرت) ابوبکر حنفی کی روایت میں ہے: (فقال لی) یہی ابوعوانہ کی ابن وہب عن یونس عن زہری سے روایت میں ہے، اگر یہ ثابت ہے تو (فافتدیت منه) میں ضمیر کا مرجع فریقِ ثانی ہے گویا انہوں نے خیال کیا کہ یہ اس کا حق ہے کہ مال لے کر مجرم کو معاف کر دیا اور ظاہر ہے یہ باطل ظن تھا، عمرو بن شعیب کی روایت میں ہے: (فسألت من لایعلم فأخبرونی أن علی ابنی الرجم فافتدیت منه)۔

(بمائة شاة وخادم) خادم سے یہاں مراد وہ لونڈی جو خدمت کیلئے اسے دی، اس کی دلیل مالک کی روایت کے یہ الفاظ ہیں: (وجارية لی) ابن ابوذئب اور شعیب کی روایتوں میں ہے: (بمائة من الغنم وولیدة) ولیدہ کی تشریح اواخر الفرائض میں گزری۔ (ثم سألت رجالا الخ) میں ان کے اسماء سے واقف نہ ہو سکا اور نہ ان کی تعداد سے اسی طرح نہ ہی ان دو شخصوں، بیٹے اور بیوی کے ناموں سے! مالک، صالح بن کیسان اور شعیب کی روایتوں میں ہے: (ثم إنی سألت أهل العلم فأخبرونی) اس کا مثل ابن ابوذئب کی روایت میں ہے لیکن کہا: (فزعموا) معمر کی روایت میں ہے: (ثم أخبرنی أهل العلم) عمرو بن شعیب کی روایت میں ہے: (ثم سألت من یعلم)۔

(جلد مائة) اکثر کے ہاں یہ بطور ترکیبِ اضافی ہے بعض نے جلد کو منون مرفوع اور (مائة) کو بطورِ تمیز منصوب پڑھا مگر یہ روایۃً ثابت نہیں۔ (وعلی امرأة الخ) مالک اور اکثر کی روایت میں ہے: (وإنما الرجم علی امرأته) عمرو بن شعیب کی روایت میں ہے: (فأخبرونی أن لیس علی ابنی الرجم)۔ (والذی نفسی الخ) مالک کی روایت میں ہے: (أما والذی)۔ (بکتاب الله) عمرو بن شعیب کی روایت میں ہے: (بالحق) اور یہ سابق الذکر احتمالات میں سے اول کیلئے مرجح ہے۔ (والخادم ردٌّ) کشمیہنی کے نسخہ میں: (علیك) ہے، روایتِ مالک میں بھی یہی ہے اور اسکے الفاظ ہیں: (أما غنمك وجاریتك فردٌّ علیك) یعنی مردود، یہ لفظِ مصدر کے اسم مفعول پر اطلاق سے ہے جیسے: (ثوب نسجٌ) ای منسوج، صالح کی روایت میں ہے: (أما الولیدة والغنم فردها) عمرو بن شعیب کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (أما ما أعطیته فرَدٌّ علیك) اگر (أعطیته) میں ضمیر اسکے خصم کیلئے ہے تو سابق الذکر روایت کیلئے یہ مؤید ہے وگرنہ نہیں۔

(وتغریب عام) نووی کہتے ہیں یہ اس امر پر محمول ہے کہ نبی اکرم کے علم میں تھا کہ اس کا بیٹا کنوارا ہے اور اس نے زنا کا اعتراف بھی کر لیا ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ اس نے اعتراف ابھی نہ کیا ہو اور تقدیرِ کلام ہے کہ اگر اس نے اعتراف کر لیا تو۔۔۔اول الیق ہے کیونکہ یہ مقامِ حکم میں ہے اگر یہ مقامِ افتاء میں ہوتا تو اس میں اشکال نہ ہوتا کیونکہ تب تقدیرِ کلام یہ ہوگی: (إن کان زنی وهو

بکر) اس کے اعتراف کا قرینہ اس موقع پہ اس کا حاضر ہونا ہے اور جو اس پر الزام آیا اس پر اس کا سکوت ہے، جہاں تک اسکا کنوارا ہونا تو اسکا صریحاً ذکر عمرو کی روایت میں موجود ہے جس کے الفاظ ہیں: (وابنی لم یحصن)۔

(وعلی ابنك جلد مائة وتغریب الخ) اکثر نے ان سے موافقت کی، عمرو بن شعیب کی روایت میں ہے: (وأما ابنك فنجلده مائة ونُغَرّبُهُ سَنَةً) مالک اور صالح بن کیسان کے ہاں ہے:(وجلد ابنه مائة وغربه عاما) یہ ظاہر ہے کہ اس وقت جو صادر ہوا وہ فیصلہ تھا نہ کہ فتویٰ بخلاف سفیان اور ان کے موافقین کی روایت کے۔ (واغدُ یا أُنَیسُ) انیس مصغر ہے۔ (علی امرأة هذا) محمد بن یوسف نے زیادت کی: (فاسألها) ابن سکن کتاب الصحابہؓ میں لکھتے ہیں میں نہیں جانتا یہ کون ہیں (یعنی انیس) نہ ان سے کوئی روایت دیکھی ہے اور نہ ہی سوائے اس حدیث کے کہیں ان کا ذکر پایا ہے، ابن عبدالبر کہتے ہیں یہ ابن ضحاک اسلمی ہیں، بعض نے ابن مرثد اور بعض نے ابن ابو مرثد کہا، آخری قول کو اس وجہ سے مزیف کیا کہ انیس بن ابو مرثد مشہور صحابی ہیں اور وہ غنوی ہیں نہ کہ اسلمی پھر وہ الف اور نون کی زبر کے ساتھ ہے نہ کہ مصغرا، بعض کا یہ زعم غلط ہے کہ یہ انس بن مالکؓ تھے جنہیں تصغیر کر کے پکارا، جیسا کہ مسلم کی ایک اور روایت میں بھی مصغراً پکارا تھا کیونکہ وہ تو انصاری ہیں نہ کہ اسلمی، شعیب اور ابن ابو ذئب کی روایت میں ہے: (وأمر أنیسا الأسلمی أن یأتی امرأة الآخر) معمر کی روایت میں ہے:(ثم قال لرجل من أسلم یقال له أنیس قم یا أنیس فَسَلْ امرأةَ هذا) یہ دال ہے کہ غدو سے مراد جانا جیسا کہ رواح کا بھی اسی پر اطلاق ہے، حقیقتِ غدوّ مراد نہیں جو کہ اول نہار تک تاخیر کرنا ہے جیسا کہ رواح کے ساتھ بھی (عموما) نصف نہار جانا مراد نہیں لیا جاتا، عیاض نے نقل کیا کہ بعض نے اسکے ساتھ اقامتِ حد میں جوازِ تاخیر پر استدلال کیا ہے جب وقت تنگ ہو، اسے ضعیف قرار دیا کیونکہ حدیث میں مذکور نہیں کہ (نبی اکرم کے ساتھ یہ مکالمہ) دن کے آخری حصہ میں تھا۔ (فاعترفت فرجمها) اکثر کی روایت میں یہی ہے لیث کے ہاں یہ الفاظ ہیں:(فاعترفت فأمر بها رسول الله فرجمت) ابن ابو ذئب نے اختصار کرتے ہوئے کہا: (فغدا علیها فرجمها) اس کا نحو صالح بن کیسان کی روایت میں بھی ہے، عمرو بن شعیب کی روایت میں ہے: (وأما امرأة هذا فترجم) روایتِ لیث اتم ہے کیونکہ مشعر ہے کہ انیسؓ نے اس کے جواب سے نبی پاک کو آگاہ کیا تب آپ نے اس کے رجم کا حکم دیا، یہ بھی محتمل ہے کہ مراد آپ کے امرِ اول سے ہو جو اس خاتون کے اعتراف پر معلق تھا تب یہ اکثر کی روایات کے ساتھ متحد ہو جائے گی اور یہی اولیٰ ہے

اس حدیث کے منجملہ فوائد و مسائل میں سے نصاً یا استنباطاً کتاب اللہ کی طرف رجوع کا اثبات، تاکیداً قسم علی الامر کا جواز، بغیرِ استحلاف حلف، نبی کریم کا حسنِ خلق اور آپ کا حلم ایسے لوگوں کے ساتھ جو (اعرابی ہونے کی وجہ سے) اولیٰ انداز سے مخاطبت سے واقف نہ تھے اور اس میں حکام کیلئے نمونہ ہے کہ وہ ان کے پاس مقدمات لیکر آنے والوں کی باتوں اور ان کے انداز سے تنگ نہ پڑیں، بیضاوی لکھتے ہیں وہ دونوں حکم بکتاب اللہ کے مطالبہ پر متوارد ہوئے حالانکہ جانتے تھے کہ آپ ایسا ہی کرتے ہیں تو ان کی غرض یہ تھی کہ حقِ محض کے مطابق فیصلہ دیں مصالحت اور اخذ بالارفق کا مظاہرہ نہ کریں یعنی چونکہ اسکی بھی شرع میں اجازت ہے تو چاہا کہ دوٹوک فیصلہ دیں، حاکم کا اختیار ہے کہ فریقین کی رضا مندی سے مصالحت یا اخذ بالرفق کا مظاہرہ کرے! یہ بھی ظاہر ہوا کہ حاکم کو اختیار ہے کہ جس سے چاہے مقدمہ کی سماعت کی ابتدا کرائے، اگر فریقین اکٹھے آئے ہوں اور ممکن ہو کہ دونوں میں سے ہر ایک مدعی ہو (یعنی ویسے تو مدعی

کا حق ہے کہ پہلے اپنا موقف پیش کرے) مدعی اور مستفتی کا حاکم و عالم سے بات کرنے کی اجازت طلب کرنے کا استحباب بھی ظاہر ہوا، یہ متاکد ہوگا اگر اس کے خیال میں اسے کوئی عذر لاحق ہے (یعنی مشغول ہے) یہ بھی کہ جس نے اعترافِ جرم کرلیا حاکم پر واجب ہے کہ اس پر حد کا اجراء کرے اگر چہ اس جرم میں اس کے شریک نے اعتراف نہ کیا ہو (یہ ایک نہایت اہم اسلامی قانون ظاہر ہوا کہ جو اعتراف کرے مثلاً کوئی کہے مجھ سے زنا ہو گیا ہے تو اسی پر اجرائے حد ہوگا اس سے قطعاً دریافت نہ کیا جائے گا کہ کس سے کیا؟) اور جس نے کسی کو نشانہ تہمت بنایا اس پر اسی صورت حدِ قذف کا نفاذ ہوگا جب مقذوف اس کا مطالبہ کرے، ابن ابولیلی کا اس میں اختلاف ہے ان کے مطابق مقذوف کا مطالبہ نہ بھی ہو تو اجرائے حد واجب ہے بقول ابن حجر اسکے ساتھ مذکورہ استدلال محلِ نظر ہے کیونکہ محلِ اختلاف تب ہے اگر مقذوف وہاں موجود ہو لیکن اگر غائب ہو جیسے یہاں تو بظاہر یہ تاخیر معاملہ کی تحقیق وتفتیش کی وجہ سے ہوئی تو اگر حقِ مقذوف میں یہ ثابت ہو جیسا کہ یہاں تو قاذف پر کوئی حد نہیں

نووی نے کسی اور کی تبع میں لکھا نبی اکرم کے حضرت انیس کو بھیجنے کا سبب یہ تھا کہ اسے اس پر عائد کئے گئے اس الزام سے آگاہ کریں تاکہ اگر وہ اس الزام کی صحت سے انکار کرے تو قاذف پر حد لاگو کرنے کا مطالبہ کرے، لکھتے ہیں ہمارے اصحاب وغیرہم میں سے علماء نے یہی اسکی توجیہہ کی ہے اور یہ ضروری ہے کیونکہ اس کا ظاہر یہ ہے کہ انہیں حدِ زنا کی اقامت کی طلب میں بھیجا تھا اور وہ غیر مراد ہے کیونکہ حدِ زنا کی تجسس وتنقیب کے ذریعہ طلب نہیں کی جاتی بلکہ اس کے برعکس اس کے معترف کو تلقین بالرجوع کرنا مستحب ہے جیسا کہ قصہ حضرت ماعزؓ میں گزرا گویا آپ کے قول: (فإن اعترفت) کیلئے مقابل کلام بھی تھی وہ یہ اگر وہ انکار کرے تو اسے بتلاؤ کہ اسے حدِ قذف کے مطالبہ کا حق حاصل ہے تو اسے وجودِ احتمال کے مدنظر حذف کر دیا تو اگر وہ انکار کرتی اور یہ مذکورہ مطالبہ کرتی تو اسے قبول کیا جاتا، ابوداؤد اور نسائی نے سعید بن مسیّب عن ابن عباسؓ سے روایت نقل کی کہ ایک شخص نے اعتراف کیا کہ اس نے ایک عورت سے زنا کیا ہے تو نبی اکرم نے اسے سو ضربیں ماریں (کیونکہ وہ کنوارا تھا) پھر عورت سے پوچھا تو اس نے انکار کیا تو مرد کو اسی ضربیں حدِ قذف بھی ماری، ابوداود اس پر ساکت ہوئے حاکم نے اسے صحیح قرار دیا البتہ نسائی نے اسے مستنکر کہا، یہ بھی ثابت ہوا کہ وہ خواتین جو عموماً باہر نکلنے کی عادی نہیں انہیں عدالت میں آنے کا نہ کہا جائے بلکہ تفتیشِ حال کیلئے کسی کو ان کے پاس بھیج دیا جائے، نسائی نے اس پر اسی عنوان سے ترجمہ قائم کیا

یہ بھی ثابت ہوا کہ سائل تمام جزئیات کو ذکر کرے تاکہ حاکم یا مستفتی اچھی طرح سمجھ پائے اور خصوصیت کے ساتھ اس مسئلہ سے متعلق جو حکم ہے اسے بیان کرے کیونکہ اس قضیہ میں سائل نے بات کا آغاز یوں کیا کہ اس کا بیٹا اس شخص کے پاس ملازم تھا حالانکہ آیا تو وہ حدِ زنا بارے استفسار کرنے تھا، اس میں سرّ یہ تھا کہ تاکہ اپنے بیٹے کا عذر بھی بیان کر دے کہ وہ زنا کاری کا عادی اور اس میں مشہور نہیں اور اس نے عورت سے مثلاً زبردستی نہیں کی اور نہ اسے مجبور کیا بلکہ ایسا صرف طولِ ملازمت کی وجہ سے ہوگیا جو مزید تانیس و ادلال کی مقتضی تھی، اس سے حتی الامکان اجنبی مرد و خاتون کو باہمی اختلاط سے بچانے پر ترغیب مستفاد ہے کیونکہ عشرت (یعنی باہمی میل جول اور اکٹھے رہنا) کبھی فساد کا باعث ہو سکتا ہے اور شیطان کو موقع فراہم کرتا ہے کہ خرابی کی کوشش کرے، اس سے فاضل کی موجودگی کے باوجود مفضول سے مسئلہ پوچھنے کا جواز بھی ملا (کیونکہ آنحضرت مدینہ میں موجود تھے مگر ان حضرات نے مقامی اہل علم سے اولاً رجوع

کیا) اس سے ان حضرات کا رد ہوا جو صحابیؓ کی موجودی میں تابعی کے فتوی دینے کے منع ہونے کے قائل ہیں، اس سے گمان سے ناشئ امر کے ساتھ اکتفاء فی الحکم کا جواز بھی ملا باوجود قدرت علی الیقین کے لیکن جب مستفتی پر وہ مختلف ہو (یعنی اختلافِ اقوال کا ظہور ہو) تو وہ ایسی شخصیت کی طرف رجوع کرے جو مفیدِ قطعیت ہوا گرچہ اس مبارک زمانہ میں ایسے لوگ تھے جو ایسے ظن کے ساتھ فتوی دیں جو کسی اصل سے ناشئ نہ ہو، یہ بھی محتمل ہے کہ اس کا صدور منافقین کی طرف سے ہوا ہو یا ان حضرات کی جانب سے جنہوں نے تازہ قبول اسلام کیا ہو، یہ بھی ظاہر ہوا ہو کہ صحابہ کرامؓ عہدِ نبوی اور پھر مدینہ میں فتویٰ دے لیا کرتے تھے، محمد بن سعد نے طبقات میں اس کے لئے ایک باب باندھا ہے اور کئی اسانید کے ساتھ جن میں واقدی بھی ہیں نقل کیا کہ انہی حضرات میں ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، ابن عوفؓ، ابی بن کعبؓ، معاذ بن جبلؓ اور زید بن ثابتؓ بھی تھے

یہ بھی ثابت ہوا کہ مبنی علی الظن امر مفید قطعیت (حکم) کے ساتھ منقضی ہو جاتا ہے، یہ بھی کہ حد کسی فدیہ کے عوض ٹل نہیں سکتی یہ زنا، چوری، بغاوت اور شراب نوشی میں مجمع علیہ امر ہے قذف میں اختلاف ہے! صحیح یہی کہ یہ بھی باقیوں کی مانند ہے، فدیہ بدن میں اس طرح جاری ہے جیسے نفس واطراف میں قصاص، یہ بھی کہ غیر شرعی صلح مردود ہے اور اگر اس سلسلہ میں کوئی مال پکڑا گیا تو اسے واپس کرنا ہوگا، ابن دقیق العید کہتے ہیں اس کے ساتھ بعض فقہاء کا بعض عقودِ فاسدہ کے بارہ میں بیان کردہ اس عذر کا ضعف متبین ہے کہ فریقین نے باہمی رضامندی سے ایسا کیا تھا اور دونوں نے ایک دوسرے کو اذنِ تصرف دیا تھا، حق یہ ہے کہ تصرف میں اذن عقودِ صحیحہ کے ساتھ مقید ہے، اقامتِ حدود میں جوازِ استنابت بھی ظاہر ہوا، اس سے وجوبِ اعذار اور اس میں اکتفاء بواحد پر بھی استدلال ہوا، عیاض نے اس احتمال کے ساتھ جواب دیا کہ یہ نبی اکرم کی نظر میں ان دو آدمیوں کی گواہی سے ثابت ہوا، یہی کہا اور ان تینوں میں سے فقط والدِ عسیف کی شہادت قبول کی جائے گی عسیف اور خاتون کی نہیں، قاضی کے بعض اتباع نے غفلت کا مظاہرہ کیا اور کہا یہ محمول کرنا ضروری ہے وگرنہ اقرار بالزنا میں ایک کی گواہی پر اکتفاء لازم آئے گا اور کوئی اس کا قائل نہیں، اس سے یہ کہہ کر انفصال بھی ممکن ہے کہ انیسؓ کو حاکم (یعنی قاضی) بنا کر بھیجا گیا تھا لہذا فیصلہ کے لوازم وشروط پوری تھیں پھر انہوں نے اسکے رجم کی اذن مانگی تھی جو دے دی گئی تو اس صورتِ مذکورہ میں اس خاتون اور اسکے وکیل کے خلاف بغیر سابق دعوی کے کیونکر اقامتِ شہادت متصور کی جائے جبکہ وہ اسی شہر میں موجود تھی اور چھپی ہوئی بھی نہ تھی الا یہ کہ کہا جائے کہ یہ شہادتِ حسبۃ تھی، اسکا جواب یہ ہوگا کہ اس واقعہ میں اس ضمن کا مشترط صیغۂ شہادت منعقد نہ ہوا تھا،، اس سے محض ملزم کے اقرار کی بنا پر جوازِ فیصلہ پر بھی استدلال ہوا بغیر کسی مزید گواہی کے لیکن یہ واقعۂ عین ہے تو محتمل ہے حضرت انیسؓ نے خاتون کے رجم سے قبل گواہی دلوائی ہو

عیاض کہتے ہیں بعض حضرات نے حدود وغیرہ میں حاکم کے اپنے پاس خصم کے اقرار کی بنا پر کوئی فیصلہ صادر کر دینے کے جواز پر احتجاج کیا، یہ شافعی کا دو میں سے ایک قول ہے یہی ابوثور کی رائے ہے، جمہور نے اس کا انکار کیا، غیرِ حدود میں اختلاف اقوی ہے، کہتے ہیں یہ قصہ انیسؓ قابلِ احتمال ہے جیسا کہ گزرا اور آپ کا قول: (فارجمها) یعنی (بعد إعلامي) (یعنی مجھے اسکے اعتراف کی خبر دینے کے بعد) یا معاملہ انہیں تفویض کر دیا، اگر وہ ایسے حضرات کی موجودی میں اعتراف کرے جن کے ساتھ تحکیم (یعنی فیصلہ دینا) ثابت ہو، قولہ: (فأمر بها رسول الله فرجمت) دال ہے کہ یہ نبی اکرم تھے جنہوں نے انیسؓ کے اسکے اعتراف کی آپ کو اطلاع

دینے کے بعد اس کا حکم دیا، یہی کہا مگر ظاہر یہ ہے کہ جب اس نے اعتراف کیا تو حضرت انیسؓ نے مبالغہ فی الاستثبات کے طور پر آپ کو اس کی اطلاع دی حالانکہ آپ اس کے رجم کو اس کے اعتراف پر معلق کر چکے تھے، اس سے استدلال ہوا کہ حاکم کا رجم کے وقت موجود ہونا شرط نہیں مگر یہ محلِ نظر ہے کہ احتمال ہے حضرت انیسؓ کی حیثیت اس وقت حاکم کی ہو اور وہ وہاں موجود تھے بلکہ انہی کے ہاتھوں رجم کا عمل مکمل ہوا کیونکہ مذکور ہے: (فرجمها)، اس سے (کنوارے زانی کیلئے) جلد وتغریب کا جمع بھی ثابت ہوا اس بارے باب(البکران یجلدان وینفیان) میں بحث آئے گی، ایک مرتبہ کے اعتراف پر اکتفاء بھی ثابت ہوا کیونکہ منقول نہیں کہ اس عورت کی طرف سے تکریرِ اعتراف ہوا اور بغیر جلد کے رجم بھی کہ یہ بھی اسکے قصہ میں مذکور نہیں، یہ بھی محلِ نظر ہے کیونکہ فعل کیلئے عموم نہیں تو ترک اولیٰ ہے، اس سے آزاد کے استئجار (یعنی ملازم رکھنا) کا جواز بھی ملا اور ضرورت کے وقت والد کا اپنے نابالغ بیٹے کو کسی کی خدمت میں لگوا دینا بھی

اس سے والد کے اپنے مجور(یعنی جو اسکی اولاد میں سے اسکے ساتھ اقامت پذیر ہے) کی بابت صحتِ دعویٰ بھی ثابت ہوا اگر وہ بالغ ہو کیونکہ وہ لڑکا وہیں موجود تھا اور صرف اس کے والد نے ہی کلام کی، اس کا تعاقب کیا گیا کہ محتمل ہے کہ وہ اس کا وکیل ہو یا تداعی کا وقوع نہیں ہوا مگر اس مال کے سبب جو بطور فدیہ دیا گیا، (اس مقدمہ میں) والدِ عسیف دوسرے کی بیوی کے خلاف مدعی تھا اس وجہ سے جو اس کے شوہر نے اس سے مال لیا یا تو اپنے لئے یا اپنی بیوی کے لئے کیونکہ اہلِ علم جن سے انہوں نے رجوع کیا، فیصلہ دیا تھا کہ یہ فاسد صلح ہے تا کہ وہ اسے واپس لے لے چاہے اس کے مال سے یا اپنے بیٹے کے مال سے تو نبی اکرم نے اسے اس کی طرف واپس کرنے کا حکم دیا، اس قصہ میں جو حد کا نفاذ ہوا تو یہ عسیف پھر اس خاتون کے اعتراف کی بنا پر تھا، یہ بھی ظاہر ہوا کہ زانی جوڑے کا اگر حال وحیثیت ایک دوسرے سے مختلف ہو تو ہر ایک پر وہ حد لاگو ہوگی جو اس کے لئے مختص ہے لہذا عسیف کو کوڑے لگائے گئے اور عورت کو رجم کیا گیا اسی طرح کا معاملہ ہی ہو گا اگر (مثلا) ایک آزاد اور دوسرا غلام ہو، اسی طرح (اگر مثلا) بالغ نے بچی یا عاقل نے دیوانی کے ساتھ زنا کیا تو بالغ اور عاقل پر تو حد کا اجراء ہوگا ان پر نہیں، اسی طرح اس کا عکس، یہ بھی ثابت ہوا کہ جس نے اپنے بیٹے پر کوئی الزام دھرا اسے حدِ قذف نہ ماری جائے گی کیونکہ اس نے کہا میرے بیٹے نے زنا کیا ہے اور اس پر حدِ قذف ثابت نہیں(مگر یہ تہمت تو ثابت تھی اسکے بیٹے نے اس کی تردید تو نہ کی؟)۔

- 6829حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ عُمَرُ لَقَدْ خَشِيتُ أَنْ يَطُولَ بِالنَّاسِ زَمَانٌ حَتَّى يَقُولَ قَائِلٌ لاَ نَجِدُ الرَّجْمَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَيَضِلُّوا بِتَرْكِ فَرِيضَةٍ أَنْزَلَهَا اللَّهُ أَلاَ وَإِنَّ الرَّجْمَ حَقٌّ عَلَى مَنْ زَنَى وَقَدْ أَحْصَنَ إِذَا قَامَتِ الْبَيِّنَةُ أَوْ كَانَ الْحَمْلُ أَوْ الاِعْتِرَافُ -قَالَ سُفْيَانُ كَذَا حَفِظْتُ -أَلاَ وَقَدْ رَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَرَجَمْنَا بَعْدَهُ

أطرافه 2462، 3445، 3928، 4021، 6830، - 7323.

ترجمہ: ابن عباس کہتے ہیں حضرت عمر نے کہا مجھے خدشہ ہے کہ ایک عرصہ بعد کچھ لوگ کہیں گے ہم قرآن میں رجم کا ذکر نہیں پاتے تو وہ اللہ کے نازل کردہ ایک فریضہ کا ترک کر کے گمراہ ہو جائیں گے! سنو رجم شادی شدہ زانی پر حق ہے جب ثبوت مل

جائیں یا حمل ہو یا پھر اسکا اقرار، رسول اللہ نے بھی رجم کیا اور آپ کے بعد ہم نے بھی۔

(عن الزهري) حمیدی نے اس میں سفیان سے تصریح بتحدیث کی ہے، کہتے ہیں ہم زہری کے پاس آئے تو کہنے لگے چاہو تو تمہیں بیس حدیثیں تحدیث کروں یا پھر تمہیں حدیثِ سقیفہ سناؤں؟ تو لوگوں نے کہا ہمیں حدیثِ سقیفہ سنائیں تو بطولہ بیان کی مجھے اس کا کچھ حصہ تو یاد رہا پھر بقیہ بعد ازاں معمر نے تحدیث کیا۔ (قال قال عمر) نسائی کی محمد بن منصور عن سفیان سے روایت میں: (سمعت عمر) ہے۔ (قال سفیان) اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔ (كذا حفظت) یہ (أو الاعتراف) اور (وقد رجم) کے درمیان جملہ معترضہ ہے، اسماعیلی نے جعفر فریابی عن علی انہی شیخِ بخاری کے حوالے سے اس کی تخریج کی اس میں (أوالاعتراف) کے بعد ہے: (وقد قرأناها : الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة قد رَجَمَ رسولُ الله ورَجَمْنَا بعده) تو روایتِ بخاری سے: (وقرأ) تا (البتة) ساقط ہوا، شائد بخاری نے ہی اسے عمداً حذف کیا ہو! نسائی نے اسے محمد بن منصور عن سفیان سے روایتِ جعفر کی مانند نقل کیا پھر کہا: (لا أعلم أحدا ذكر في هذا الحديث : الشيخ والشيخة غير سفيان) (یعنی میں سوائے سفیان کے کسی کو نہیں جانتا کہ اس روایت میں: الشیخ الخ ذکر کیا ہو) اور لگتا ہے کہ یہ ان کا وہم ہے! بقول ابن حجر ائمہ نے اس حدیث کو مالک، یونس، معمر، صالح بن کیسان اور عقیل وغیر ہم حفاظ کے حوالوں کے ساتھ زہری سے روایت کیا اور اسے ذکر نہیں کیا، اس حدیث میں یہ زیادت موطا کی یحی بن سعید عن سعید بن مسیّب کی روایت میں بھی ہے، کہتے ہیں (ایک مرتبہ) حضرت عمرؓ نے حج سے واپسی پر مدینہ میں لوگوں سے خطاب کرتے ہوئے کہا اے لوگو تمہارے لئے سنن قائم کر دی گئیں اور فرائض مقرر کر دئے گئے اور تمہیں ایک واضح طریقہ پر چھوڑا گیا ہے، پھر کہا محتاط رہنا کہیں آیتِ رجم کے باعث ہلاک نہ کر دئے جاؤ کہ کوئی کہنے والا کہے ہم قرآن میں دو حدیں (یعنی جلد کے ساتھ رجم بھی) نہیں پاتے! تحقیق نبی اکرم نے بھی رجم کیا اور ہم بھی بخدا اگر لوگ یہ نہ کہنا شروع کر دیتے کہ عمرؓ نے قرآن میں اضافہ کر دیا تو میں اپنے ہاتھ سے یہ آیت اس میں لکھ دیتا: (الشيخ والشيخة الخ) (یعنی جیسا کہ قبل ازیں ذکر ہوا یہ بطورِ آیت قرآن کا حصہ تھی پھر اس کا حکم باقی رہا اور تلاوت منسوخ ہو گئی) مالک کہتے ہیں شیخ اور شیخہ سے مراد شادی شدہ مرد اور عورت ہیں، الحلیہ میں داود بن ابو ہند کے ترجمہ میں سعید بن مسیّب عن عمرؓ سے یہ الفاظ منقول ہیں: (لَكَتَبْتُهَا في آخر القرآن) اس حدیث کی ابو معشر کی آمدہ باب میں مشار الیہ روایت میں ہے: (فقال متصلا بقوله قد رجم رسول الله ورجمنا بعده ولولا أن يقولوا كتب عمر ما ليس في كتاب الله لكتبته قد قرأناها : الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله واللهُ عزيزٌ حكيم)

اس جملہ کو نسائی نے۔ اور حاکم نے حکمِ صحت لگایا، ابی بن کعبؓ سے روایت کیا کہتے ہیں: (ولقد كان فيها۔ أي سورة الأحزاب۔ آية الرجم : الشيخ الخ) تو اسی کا مثل ذکر کیا (یعنی سورہ احزاب میں یہ آیت تھی) اسی طرح زید بن ثابتؓ سے روایت کیا کہ میں نے رسول اللہ سے سنا پڑھ رہے تھے: (الشيخ والشيخة الخ) (البتة) تک ذکر کیا اسی طرح ابو اسامہ بن سہلؓ سے روایت کیا کہ ہمیں رسول اکرم نے آیتِ رجم پڑھائی تھی تو (البتة) تک ذکر کیا، یہ جملہ بھی مزاد کیا: (بما قضَيَا من اللذة) نسائی نے مروان بن حکم سے یہ بھی روایت کیا کہ نے زید بن ثابتؓ سے کہا کیا آپؐ اسے مصحف میں لکھ نہیں دیتے؟ کہا نہیں، کیا آپ

دیکھتے نہیں کہ جوان شادی شدگان کو بھی رجم کیا جاتا ہے (یعنی اگرچہ آیت میں شیخ اور شیخہ کا ذکر تھا) ہم نے باہم اس کا ذکر کیا تھا تو حضرت عمرؓ نے کہا میں تمہاری طرف سے اس کام کا ذمہ لیتا ہوں تو نبی اکرم سے عرض کی کہ مجھے آیتِ رجم لکھوا دیں تو فرمایا میں نہیں کر سکتا، ابن ضریس کی فضائلِ قرآن میں یعلی بن حکیم عن زید بن اسلم سے منقول ہے کہ حضرت عمرؓ نے لوگوں سے خطاب کرتے ہوئے کہا رجم میں شک نہ کرنا کہ یہ برحق ہے، میں نے ارادہ بنایا تھا کہ اسے مصحف میں لکھوں تو ابی بن کعبؓ سے اس بارے پوچھا تو کہنے لگے کیا میں ایک دفعہ نبی پاک سے یہ آیت نہیں پڑھ رہا تھا تو آپ۔ یعنی حضرت عمر۔ نے میرے سینے میں مارا اور کہا لوگ تو گدھوں کی مانند خرمستیاں کریں گے اور تم آیتِ رجم پوچھ رہے ہو، اس کے رجال ثقات ہیں اس میں اس کی رفعِ تلاوت کے سبب کے بیان کی طرف اشارہ ہے یعنی اختلاف، حاکم نے کثیر بن صلت سے نقل کیا کہتے ہیں زید بن ثابت اور سعید بن عاص مصحف میں کتابت کر رہے تھے تو اس آیت سے گزرے تو زیدؓ نے کہا میں نے نبی پاک سے سنا کہتے تھے: (الشیخ والشیخة فارجموهما البتة) تو عمرؓ نے کہا جب اس کا نزول ہوا تو میں نبی اکرم کے پاس آیا اور پوچھا کیا اسے لکھ لوں؟ تو گویا آپ نے ناپسند فرمایا تو عمرؓ نے کہا کیا ایسا نہیں ہے کہ اگر شیخ (یعنی بڑی عمر کا) زنا کرے جبکہ وہ شادی شدہ نہ ہو تو اسے کوڑے مارے جاتے ہیں اور جوان اگر زنا کا ارتکاب کرے اور وہ شادی شدہ ہو تو اسے رجم کیا جاتا ہے تو اس حدیث سے اس کی تلاوت کے نسخ کا سبب مستفاد ہوا اور وہ ہے اس کے عموم سے غیرِ ظاہر پر عمل ہونا۔

31 - باب رَجْمِ الْحُبْلَى مِنَ الزِّنَا إِذَا أَحْصَنَتْ (شادی شدہ زنا سے حاملہ کا رجم)

غیرِ ابوذر کے ہاں (من الزنا) ہے۔ (إذا أحصنت) ای تزوجت، اسماعیلی کہتے ہیں مراد یہ کہ شادی شدہ ہونے کی حیثیت سے بوجہِ زنا حاملہ ہو پھر وضعِ حمل کرے کیونکہ جب تک حمل سے ہے اسے رجم نہ کیا جائے گا، ابن بطال لکھتے ہیں ترجمہ کا معنی و مفہوم یہ ہے کہ کیا حاملہ پر بھی رجم ہے یا نہیں؟ اس امر پر اجماع مستقر ہوا ہے کہ حاملہ کو وضعِ حمل تک رجم نہ کیا جائے! بقول نووی اسی طرح اگر کوڑے لگائے جانے کی مستحق ہے تو یہ کام بھی وضعِ حمل کے بعد ہوگا اسی طرح جس حاملہ پر قصاص واجب ہوا تو یہ بھی وضعِ حمل کے بعد ہوگا اور حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ حاملہ کو رجم کرنا چاہا تھا تو حضرت معاذؓ نے کہا آپ ایسا نہیں کر سکتے حتی کہ وہ وضع کرے، اسے ابن ابوشیبہ نے نقل کیا اور اس کے رواۃ ثقات ہیں، مابعد الوضع اختلاف ہے کہ کب اجرائے حد ہو؟ مالک کے نزدیک وضع کے فوری بعد، اس بات کا انتظار نہ کیا جائے کہ اس کے بیٹے/بیٹی کا کوئی کفیل بنے! کوفیوں نے کہا جب تک کفالت کرنے والے کا بندوبست نہ ہو جائے اسے رجم نہ کیا جائے گا، یہی شافعی کا قول اور مالک سے ایک روایت بھی یہی ہے شافعی نے مزید کہا بچے کے اتنی ہوش سنبھالنے تک کہ وہ خود ماں سے دودھ پئے، رجم نہ کیا جائے، مسلم نے حضرت عمران بن حصین سے روایت نقل کی کہ ایک جہنی عورت نبی اکرم کے پاس آئی جو زنا کی وجہ سے حاملہ تھی تو اس نے اعتراف کیا کہ اس نے زنا کیا ہے، آپ نے فرمایا وضعِ حمل تک انتظار کرو پھر وضع کے بعد آئی تو اس کے رجم کا حکم دیا، ان کی حدیثِ بریدہؓ میں ہے کہ قبیلہِ غامد کی ایک عورت نے آکر کہا یا رسول اللہ مجھے پاک کر دیں اور بتلایا کہ وہ زنا کے سبب حاملہ ہے، فرمایا حتی کہ وضعِ حمل کر لو جب کر لیا (اور آئی) تو فرمایا ہم اسے رجم نہیں کر سکتے جبکہ اس کا چھوٹا سا بچہ ہے کوئی اس کا مرضعہ نہیں، تو ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ اس کی رضاعت میرے ذمہ تب آپ نے اسے رجم کیا، ان کی ایک روایت میں ہے کہ اسی

نے اسے دودھ پلایا پھر دودھ چھڑانے (کی مدت گزرنے) کے بعد مسلمانوں میں سے ایک آدمی کے حوالے کیا تب آپ نے اسے رجم کیا، بریدہؓ کی دونوں روایتوں کے مابین تطبیق یہ ہے کہ دوسری روایت میں زیادت ہے تو پہلی کو اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ قولہ (إلى إرضاعه) سے مراد تربیت ہے جبکہ عمرانؓ اور بریدہ کی حدیثوں کے مابین تطبیق یہ ہوگی کہ جهنیہ کے بچے کیلئے (شروع ہی سے) کوئی مرضعہ تھی بخلاف غامدیہ کے بچے کے۔

6830 - حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ كُنْتُ أُقْرِءُ رِجَالاً مِنَ الْمُهَاجِرِينَ مِنْهُمْ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ فَبَيْنَمَا أَنَا فِي مَنْزِلِهِ بِمِنًى وَهُوَ عِنْدَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فِي آخِرِ حَجَّةٍ حَجَّهَا إِذْ رَجَعَ إِلَيَّ عَبْدُ الرَّحْمَنِ فَقَالَ لَوْ رَأَيْتَ رَجُلاً أَتَى أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ الْيَوْمَ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ هَلْ لَكَ فِي فُلاَنٍ يَقُولُ لَوْ قَدْ مَاتَ عُمَرُ لَقَدْ بَايَعْتُ فُلاَنًا فَوَاللَّهِ مَا كَانَتْ بَيْعَةُ أَبِي بَكْرٍ إِلاَّ فَلْتَةً فَتَمَّتْ فَغَضِبَ عُمَرُ ثُمَّ قَالَ إِنِّي إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَقَائِمٌ الْعَشِيَّةَ فِي النَّاسِ فَمُحَذِّرُهُمْ هَؤُلاَءِ الَّذِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَغْصِبُوهُمْ أُمُورَهُمْ قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ فَقُلْتُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لاَ تَفْعَلْ فَإِنَّ الْمَوْسِمَ يَجْمَعُ رَعَاعَ النَّاسِ وَغَوْغَاءَهُمْ فَإِنَّهُمْ هُمُ الَّذِينَ يَغْلِبُونَ عَلَى قُرْبِكَ حِينَ تَقُومُ فِي النَّاسِ وَأَنَا أَخْشَى أَنْ تَقُومَ فَتَقُولَ مَقَالَةً يُطَيِّرُهَا عَنْكَ كُلُّ مُطَيِّرٍ وَأَنْ لاَ يَعُوهَا وَأَنْ لاَ يَضَعُوهَا عَلَى مَوَاضِعِهَا فَأَمْهِلْ حَتَّى تَقْدَمَ الْمَدِينَةَ فَإِنَّهَا دَارُ الْهِجْرَةِ وَالسُّنَّةِ فَتَخْلُصَ بِأَهْلِ الْفِقْهِ وَأَشْرَافِ النَّاسِ فَتَقُولَ مَا قُلْتَ مُتَمَكِّنًا فَيَعِي أَهْلُ الْعِلْمِ مَقَالَتَكَ وَيَضَعُونَهَا عَلَى مَوَاضِعِهَا فَقَالَ عُمَرُ أَمَا وَاللَّهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ لأَقُومَنَّ بِذَلِكَ أَوَّلَ مَقَامٍ أَقُومُهُ بِالْمَدِينَةِ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فَقَدِمْنَا الْمَدِينَةَ فِي عَقِبِ ذِي الْحَجَّةِ فَلَمَّا كَانَ يَوْمُ الْجُمُعَةِ عَجَّلْنَا الرَّوَاحَ حِينَ زَاغَتِ الشَّمْسُ حَتَّى أَجِدَ سَعِيدَ بْنَ زَيْدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ نُفَيْلٍ جَالِسًا إِلَى رُكْنِ الْمِنْبَرِ فَجَلَسْتُ حَوْلَهُ تَمَسُّ رُكْبَتِي رُكْبَتَهُ فَلَمْ أَنْشَبْ أَنْ خَرَجَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَلَمَّا رَأَيْتُهُ مُقْبِلاً قُلْتُ لِسَعِيدِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ نُفَيْلٍ لَيَقُولَنَّ الْعَشِيَّةَ مَقَالَةً لَمْ يَقُلْهَا مُنْذُ اسْتُخْلِفَ فَأَنْكَرَ عَلَيَّ وَقَالَ مَا عَسَيْتَ أَنْ يَقُولَ مَا لَمْ يَقُلْ قَبْلَهُ فَجَلَسَ عُمَرُ عَلَى الْمِنْبَرِ فَلَمَّا سَكَتَ الْمُؤَذِّنُونَ قَامَ فَأَثْنَى عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ قَالَ أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي قَائِلٌ لَكُمْ مَقَالَةً قَدْ قُدِّرَ لِي أَنْ أَقُولَهَا لاَ أَدْرِي لَعَلَّهَا بَيْنَ يَدَيْ أَجَلِي فَمَنْ عَقَلَهَا وَوَعَاهَا فَلْيُحَدِّثْ بِهَا حَيْثُ انْتَهَتْ بِهِ رَاحِلَتُهُ وَمَنْ خَشِيَ أَنْ لاَ يَعْقِلَهَا فَلاَ أُحِلُّ لأَحَدٍ أَنْ يَكْذِبَ عَلَيَّ، إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا

ﷺ بالحق وأنزل عليه الكتاب فكان مما أنزل الله آية الرجم فقرأناها وعقلناها ووعيناها رجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل والله ما نجد آية الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله والرجم في كتاب الله حق على من زنى إذا أحصن من الرجال والنساء إذا قامت البينة أو كان الحبل أو الاعتراف ثم إنا كنا نقرأ فيما نقرأ من كتاب الله أن لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم أن ترغبوا عن آبائكم أو إن كفرا بكم أن ترغبوا عن آبائكم ألا ثم إن رسول الله ﷺ قال لا تطروني كما أطري عيسى ابن مريم وقولوا عبد الله ورسوله

.ثم إنه بلغني أن قائلا منكم يقول والله لو مات عمر بايعت فلانا فلا يغترن امرؤ أن يقول ، إنما كانت بيعة أبي بكر فلتة وتمت ألا وإنها قد كانت كذلك ولكن الله وقى شرها وليس منكم من تقطع الأعناق إليه مثل أبي بكر من بايع رجلا عن غير مشورة من المسلمين فلا يبايع هو ولا الذي بايعه تغرة أن يقتلا ، وإنه قد كان من خبرنا حين توفى الله نبيه ﷺ إلا أن الأنصار خالفونا واجتمعوا بأسرهم في سقيفة بني ساعدة وخالف عنا علي والزبير ومن معهما واجتمع المهاجرون إلى أبي بكر فقلت لأبي بكر يا أبا بكر انطلق بنا إلى إخواننا هؤلاء من الأنصار فانطلقنا نريدهم فلما دنونا منهم لقينا منهم رجلان صالحان فذكرا ما تمالى عليه القوم فقالا أين تريدون يا معشر المهاجرين فقلنا نريد إخواننا هؤلاء من الأنصار فقالا لا عليكم أن لا تقربوهم اقضوا أمركم فقلت والله لنأتينهم فانطلقنا حتى أتيناهم في سقيفة بني ساعدة فإذا رجل مزمل بين ظهرانيهم فقلت من هذا؟ فقالوا هذا سعد بن عبادة .فقلت ما له قالوا يوعك فلما جلسنا قليلا تشهد خطيبهم فأثنى على الله بما هو أهله ثم قال أما بعد فنحن أنصار الله وكتيبة الإسلام وأنتم معشر المهاجرين رهط وقد دفت دافة من قومكم فإذا هم يريدون أن يختزلونا من أصلنا وأن يحضنونا من الأمر فلما سكت أردت أن أتكلم وكنت زورت مقالة أعجبتني أريد أن أقدمها بين يدي أبي بكر وكنت أداري منه بعض الحد فلما أردت أن أتكلم قال أبو بكر على رسلك فكرهت أن أغضبه فتكلم أبو بكر فكان هو أحلم مني وأوقر والله ما ترك من كلمة أعجبتني

فِي تَزْوِيرِي إِلاَّ قَالَ فِي بَدِيهَتِهِ مِثْلَهَا أَوْ أَفْضَلَ مِنْهَا حَتَّى سَكَتَ فَقَالَ مَا ذَكَرْتُمْ فِيكُمْ مِنْ خَيْرٍ فَأَنْتُمْ لَهُ أَهْلٌ وَلَنْ يُعْرَفَ هَذَا الأَمْرُ إِلاَّ لِهَذَا الْحَيِّ مِنْ قُرَيْشٍ هُمْ أَوْسَطُ الْعَرَبِ نَسَبًا وَدَارًا وَقَدْ رَضِيتُ لَكُمْ أَحَدَ هَذَيْنِ الرَّجُلَيْنِ فَبَايِعُوا أَيَّهُمَا شِئْتُمْ فَأَخَذَ بِيَدِي وَبِيَدِ أَبِي عُبَيْدَةَ بْنِ الْجَرَّاحِ وَهُوَ جَالِسٌ بَيْنَنَا فَلَمْ أَكْرَهْ مِمَّا قَالَ غَيْرَهَا كَانَ وَاللَّهِ أَنْ أُقَدَّمَ فَتُضْرَبَ عُنُقِي لاَ يُقَرِّبُنِي ذَلِكَ مِنْ إِثْمٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَتَأَمَّرَ عَلَى قَوْمٍ فِيهِمْ أَبُو بَكْرٍ اللَّهُمَّ إِلاَّ أَنْ تُسَوِّلَ إِلَيَّ نَفْسِي عِنْدَ الْمَوْتِ شَيْئًا لاَ أَجِدُهُ الآنَ فَقَالَ قَائِلٌ مِنَ الأَنْصَارِ أَنَا جُذَيْلُهَا الْمُحَكَّكُ وَعُذَيْقُهَا الْمُرَجَّبُ مِنَّا أَمِيرٌ وَمِنْكُمْ أَمِيرٌ يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ فَكَثُرَ اللَّغَطُ وَارْتَفَعَتِ الأَصْوَاتُ حَتَّى فَرِقْتُ مِنَ الاِخْتِلاَفِ فَقُلْتُ ابْسُطْ يَدَكَ يَا أَبَا بَكْرٍ فَبَسَطَ يَدَهُ فَبَايَعْتُهُ وَبَايَعَهُ الْمُهَاجِرُونَ ثُمَّ بَايَعَتْهُ الأَنْصَارُ وَ نَزَوْنَا عَلَى سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ فَقَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ قَتَلْتُمْ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ فَقُلْتُ قَتَلَ اللَّهُ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ ، قَالَ عُمَرُ وَإِنَّا وَاللَّهِ مَا وَجَدْنَا فِيمَا حَضَرْنَا مِنْ أَمْرٍ أَقْوَى مِنْ مُبَايَعَةِ أَبِي بَكْرٍ خَشِينَا إِنْ فَارَقْنَا الْقَوْمَ وَلَمْ تَكُنْ بَيْعَةٌ أَنْ يُبَايِعُوا رَجُلاً مِنْهُمْ بَعْدَنَا فَإِمَّا بَايَعْنَاهُمْ عَلَى مَا لاَ نَرْضَى وَإِمَّا نُخَالِفُهُمْ فَيَكُونُ فَسَادٌ فَمَنْ بَايَعَ رَجُلاً عَلَى غَيْرِ مَشُورَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَلاَ يُتَابَعُ هُوَ وَلاَ الَّذِي بَايَعَهُ تَغِرَّةً أَنْ يُقْتَلاَ .

أطرافه 2462، 3445، 3928، 4021، 6829، - 7323

ترجمہ: ابن عباس کہتے ہیں میں کچھ مہاجرین جن میں عبدالرحمٰن بن عوف بھی شامل ہیں، کی قراءت درست کراتا تھا تو ایک مرتبہ میں منیٰ میں ان کی جائے قیام میں تھا اور یہ حضرت عمر کے ساتھ کئے آخری حج کی بات ہے تو ابن عوف نے بتلایا آج ایک شخص امیر المؤمنین عمر کے پاس آیا اور کہا کہ میں نے فلاں کو سنا کہتا تھا حضرت عمر کے فوت ہونے کے بعد میں تو فلاں کی بیعت کر لوں گا کہ واللہ ابوبکر کی بیعت تو اچانک ہوگئی تھی تو یہ سن کر حضرت عمر غصہ میں آئے اور کہا ان شاء اللہ میں آج رات لوگوں کو خطاب کروں گا اور اس جیسے آدمیوں سے انہیں خبردار کروں گا جو چاہتے ہیں کہ ان کے امور کا غصب کریں، عبدالرحمٰن کہتے ہیں میں نے کہا اے امیر المؤمنین آپ ایسا نہ کیجئے کیونکہ موسم حج میں قسماقسم کے لوگ جمع ہوتے ہیں جن میں عامی اور بازاری بھی ہیں اور انہی کی آپ کے گرد اکثریت ہوگی جب آپ تقریر کریں گے اور مجھے ڈر ہے کہ کہ آپ کی باتیں وہ صحیح مفہوم میں سمجھ نہ پائیں گے لیکن وہ ہر جگہ مشہور ہو جائیں گی تو آپ رکئے حتی کہ مدینہ واپسی ہو جائے کہ وہ دار الہجرت والسنّت ہے تو آپ صرف اہل فقہ اور اشراف الناس میں کھڑے ہوں اور جو بھی باتیں کہیں گے وہ انہیں صحیح طور پہ اخذ کریں گے تو عمر کہنے لگے اگر یہ بات ہے تو میں بخدا مدینہ پہنچتے ہی اولین فرصت میں یہ تقریر کروں گا، ابن عباس کہتے ہیں تو جب ذی الحجہ کے فوراً بعد ہماری مدینہ واپسی ہوئی تو اگلے جمعہ والے دن سورج ڈھلتے ہی میں نے مسجد جانے میں جلدی کی تو سعید بن زید بن عمرو بن نفیل کو پایا کہ منبر کے ایک پائے کے پاس جمے بیٹھے ہیں تو میں ان کے پاس گھٹنے سے گھٹنہ ملائے بیٹھ گیا کچھ ہی دیر بعد

جب حضرت عمر کو آتے دیکھا تو میں نے سعید سے کہا آج حضرت عمر وہ باتیں کریں گے جو جب سے خلیفہ بنے ہیں نہیں کیں تو وہ ناگواری سے بولے تمہیں اسکا کیا علم؟ تو عمر منبر پر بیٹھے، جب مؤذنین فارغ ہوئے تو کھڑے ہوئے اور اللہ کی حمد وثناء کے بعد کہا امابعد! میں آج کچھ خاص باتیں کہنے والا ہوں جو مقدر تھا کہ کہوں کہ نہیں جانتا شائد یہ اسلئے ہو کہ میری اجل قریب ہے تو جو انہیں سمجھے وہ جہاں بھی اسکی سواری اسے لے جائے وہاں بیان کرے اور جسے خدشہ ہو کہ انہیں سمجھ نہیں پایا تو میں کسی کو اجازت نہیں دیتا کہ وہ مجھ پہ جھوٹ باندھے، بے شک اللہ نے محمد ﷺ کو حق کے ساتھ بھیجا اور آپ پر کتاب نازل کی تو اس میں آیتِ رجم بھی تھی ہم نے اسے پڑھا، سمجھے اور اپنے پلے باندھ لیا نبی پاک نے بھی رجم کیا اور آپ کے بعد ہم نے بھی، مجھے ڈر ہے کہ ایک لمبا عرصہ گزرنے کے بعد کچھ لوگ کہیں گے کہ ہم تو اللہ کی کتاب میں رجم نہیں پاتے [جیسے جاوید غامدی نے کہا] تو وہ اس فریضہ کو ترک کر کے گمراہ ہو جائیں جسے اللہ نے نازل کیا، اللہ کی کتاب میں اس بندے کو رجم کرنا حق ہے جس نے زنا کیا اور وہ شادی شدہ ہے اور اقرار، حمل یا گواہیوں کی بنیاد پہ زنا ثابت ہوا، پھر ہم نے کتاب اللہ میں یہ بھی پڑھا کہ اپنے آباء سے اعراض نہ کرنا کہ یہ کفر ہوگا اور نبی پاک نے یہ بھی فرمایا تھا کہ خبردار میری تعریف میں مبالغہ مت کرنا جیسے نصاریٰ نے حضرت عیسیٰ کی تعریف میں کئے بلکہ کہو عیسیٰ اللہ کے بندے اور اسکے رسول ہیں،

پھر مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ کسی نے کہا عمر کے فوت ہونے کے بعد میں تو فلاں سے بیعتِ خلافت کرلوں گا، کوئی اس بات سے دھوکہ میں نہ آئے کہ ابوبکر کی بیعت تو اچانک ہوگئی تھی (ہمیں سوچنے کا موقع نہ ملا) سنو وہ ایسی ہی تھی لیکن اللہ نے اسے شر سے محفوظ رکھا اور تم میں اب ابوبکر جیسے آدمی کہاں کہ وہ ہم سب سے بہترین تھے، جس نے بغیر مسلمانوں سے مشاورت کے کسی کی بیعت کی تو دونوں کی بابت اندیشہ ہے کہ قتل کر دئے جائیں، دراصل ہوا یہ تھا کہ نبی پاک نے جب وفات پائی تو انصار نے سقیفہ بنی ساعدہ میں اپنا اجتماع منعقد کیا، علی زبیر اور کچھ ان کے ساتھی بھی ہم سے الگ رائے رکھتے تھے، مہاجرین ابوبکر کی طرف اکٹھے ہوئے تو میں نے ان سے کہا چلیں اپنے بھائیوں انصار کے ہاں چلتے ہیں راستے میں ان کے دو نیک آدمی ملے تو پوچھا کہاں کے ارادے ہیں؟ ہم نے کہا اپنے انصار بھائیوں کے پاس جاتے ہیں، وہاں پہنچے تو ایک شخص کو ان کے درمیان چادر اوڑھے پایا، پوچھا یہ کون ہیں؟ کہا گیا سعد بن عبادہ ہیں، پوچھا انہیں کیا ہوا؟ کہا بخار ہے! تھوڑی دیر بعد ان کا خطیب اٹھا اور اللہ کی حمد کے بعد گویا ہوا کہ ہم اللہ کے انصار اور اسلام کے قوتِ بازو ہیں اور آپ اے مہاجرین کی جماعت ہمارے پاس پناہ لینے آئے تھے اب چاہتے ہو کہ ہمیں ہماری اصل سے اکھیڑ دو! جب وہ خاموش ہوئے تو میں نے اٹھنا چاہا تاکہ کچھ بولوں اور میں نے چند ایسی باتیں سوچ لی تھیں جو مجھے بہت مناسب مقام لگیں تھیں اور چاہتا تھا کہ ابوبکر سے قبل انہیں بیان کر دوں دراصل مجھے ان کی حدت سے ڈر لگتا تھا لیکن جب بولنا چاہا تو ابوبکر نے کہا ذرا ٹھہرو تو میں نے انہیں ناراض نہ کرنا چاہا تو ابوبکر نے کلام کی اور بخدا وہ مجھ سے زیادہ حلم اور وقار والے نکلے جو باتیں میں نے تیار کی ہوئی تھیں انہوں نے ان جیسی یا ان سے بھی بہتر فی البدیہہ کہہ دالیں تو اثنائے کلام کہا جو آپ لوگوں نے اپنی فضیلت بیان کی بخدا آپ اسکا اہل ہو لیکن بات یہ ہے کہ عرب حکومت صرف قریش کی ہی مانیں گے کہ وہی نسب و دار کے لحاظ سے عربوں کا سب سے بہترین قبیلہ ہیں اور میں ان دو حضرات کو خلافت کیلئے مناسب خیال کرتا ہوں آپ ان میں سے کسی ایک کی بیعت کرلیں، یہ کہتے ہوئے میرا اور ابوعبیدہ بن جراح کا ہاتھ پکڑ لیا، مجھے ان کی سب باتوں میں سے بس یہی ایک بات اچھی نہ لگی، مجھے یہ زیادہ پسند تھا کہ میری گردن کاٹ دی جائے بنسبت اس کے کہ ایسے لوگوں کا امیر بنوں جن میں ابوبکر ہوں، ان میں سے ایک بولے چلو ایک امیر تمہارا اور ایک ہمارا، اس پہ بہت شور وشرابہ ہوا اور کثرت سے آوازیں بلند ہوئیں حتی کہ مجھے خوف ہوا کہ معاملہ اور نہ بگڑ جائے تو ابوبکر سے کہا اپنا ہاتھ بڑھائیں تو انہوں نے یہی

کیا تو میں نے ان کی بیعت کی اور مہاجرین نے اور پھر انصار نے بھی اور اتنا رش ہوا کہ سعد بن عبادہ تقریبا دب سے گئے تو کسی نے کہا تم نے سعد کو مار دیا، میں بولا انہیں اللہ نے مار دیا (یہ عربوں کا ایک محاورہ تھا جس کی تفصیل شرح میں آئے گی) کہتے ہیں ہمیں اس وقت جناب ابوبکر کی بیعت سے بڑھ کر کوئی امر نہیں سوجھا، ہمیں ڈر تھا کہ اگر یہاں سے بغیر کوئی فیصلہ کئے اٹھ گئے تو ہو سکتا ہے وہ کسی کی بیعت کر لیں تو یا تو ہمیں بھی اس کی بیعت کرنا پڑے گی یا پھر مخالفت ہوگی اور یوں فساد برپا ہو جائے گا تو جس نے اہلِ اسلام کی مشاورت کے بغیر کسی کو خلیفہ بنایا تو نہ اس کی پیروی کی جائے اور اس کی جسکی اس نے بیعت کی ہے بلکہ ایسا کر کے وہ اپنے قتل کا ساماں کریں گے۔

(عن صالح) یہ ابن کیسان ہیں یعقوب بن سفیان کی تاریخ میں بھی انہی شیخِ بخاری سے یہی واقع ہے، اسماعیلی نے بھی انہی کے طریق سے اس کی تخریج کی۔ (عن عبید الله) مالک عن زہری کی روایت میں ہے: (أن عبید الله بن عبدالله بن عتبة أخبره) اسے احمد نے اور غرائب میں دارقطنی نے تخریج کیا، ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا۔ (عن ابن عباس) مالک کی روایت میں ہے: (أن عبد الله بن عباس أخبره الخ) ان افراد میں سے کسی کا نام معلوم نہیں ہو سکا، مالک نے یہ زیادت بھی کی: (فی خلافة عمر فلم أرَ رجلا یجد من الأقشعریرة ما یَجِدُ عبد الرحمن عند القراء ة) (یعنی عبدالرحمٰن بن عوف کی طرح کسی شخص کو نہیں دیکھا کہ قراءتِ قرآن کے وقت ایسی کپکپاہٹ اس پہ طاری ہوتی ہو جیسی ان پر ہو جاتی تھی) ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہ (کنت أقرئ رجالا) کا معنی ہے میں ان سے قرآن سیکھا کرتا تھا کیونکہ وفاتِ نبوی کے وقت ابن عباسؓ نے مہاجرین وانصار سے صرف مفصل سورتیں حفظ کی ہوئی تھیں، وہ ان کی بات پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں ان کی یہ بات ظاہر سے بلکہ نص سے خروج ہے کیونکہ (أقرئ) کا معنی ہے: (أعَلِّمُ) (یعنی تعلیم دینا) بقول ابن حجر ان کے اس تعقب کی تائید ابن اسحاق کی عبداللہ بن ابوبکر عن زہری سے روایت میں مذکور سے ہوتی ہے جس کے الفاظ ہیں: (کنت أختلف إلی عبد الرحمن بن عوف و نحن بمنی مع عمر بن الخطاب أعَلِّمُ عبدَ الرحمن بن عوف القرآن) (یعنی میں ابن عوف کے پاس جایا کرتا تھا انہیں تعلیمِ قرآن دینے) اسے ابن ابوشیبہ نے نقل کیا، ابن عباس نہایت ذہین اور سریع الحفظ تھے (ان سے عمر میں بڑے) کثیر صحابہ کرامؓ جہاد میں مشغولیت کے باعث مکمل حفظِ قرآن نہ کر سکے تھے تو ایسے صحابہ وفات نبوی کے بعد مدینہ میں اقامت کے دوران ہونہار ابنائے صحابہؓ سے اپنے حفظ کو مکمل و پختہ کیا کرتے تھے۔ (وهو عند عمر) ابن اسحاق کی روایت میں ہے میں ان کی جائے اقامت گیا تو انہیں موجود نہ پایا تو ان کا انتظار کرنے لگا حتی کہ وہ آ گئے۔ (فی آخر حجةٍ حجها) یعنی حضرت عمرؓ کا آخری حج، یہ ۲۳ھ کی بات ہے۔ (أتی أمیر المؤمنین الخ) ان کا نام معلوم نہ ہو سکا۔ (فی فلان) ان کا نام بھی علم نہ ہو سکا، ابن اسحاق کی روایت میں ہے کہ ایک سے زیادہ افراد نے یہ بات کہی ان کے الفاظ ہیں: (إن رجلین من الأنصار ذکرا بیعة أبی بکر)۔

(لقد بایعت فلانا) فلان سے مراد حضرت طلحہ بن عبید اللہؓ ہیں، اسے بزار نے ابومعشر عن زید بن اسلم عن ابیہ وعن عمیر مولی غفرة سے نقل کیا، کہتے ہیں حضرت ابوبکرؓ کے پاس کچھ مال آیا تو فئ کی تقسیم بابت ایک طویل قصہ ذکر کیا پھر کہا حتی کہ حضرت عمرؓ کے آخری حج کے برس بعض لوگوں نے کہا امیر المومنین کی وفات کے بعد ہم فلاں کو ان کا قائمقام بنا دیں گے، اس سے ان کی مراد حضرت طلحہ بن عبید اللہؓ سے تھی، ابن بطال نے مہلب سے نقل کیا کہ ان کا اشارہ انصار کے ایک شخص کی طرف تھا مگر اس ضمن میں اپنا مستند ذکر نہیں کیا۔

(إلا فلتة) فجأة کے ہم وزن ومعنی، سحنون عن اشہب سے وارد ہے کہ وہ اسے فاء کی پیش کے ساتھ پڑھتے تھے اور(انفلت الشيء من الشيء) کے ساتھ اسے مفسر کرتے (یعنی ایک شیٔ کا دوسری سے الگ ہونا) اور کہتے تھے (فاء پر) زبر پڑھنا غلط ہے کہ یہ لفظ اظہارِ ندامت کرتے ہوئے بولا جاتا ہے جبکہ حضرت ابوبکرؓ کی بیعت کسی کیلئے باعثِ ندامت نہ تھی، ان کا روایات میں فتحِ فاء کے ثبوت کے ساتھ تعاقب کیا گیا اور کسی شیٔ کے اچانک وقوع سے لازم نہیں کہ ہر ایک اس پر نادم ہو بلکہ یہ کسی کو لاحق ہو سکتی ہے کسی کو نہیں، حضرت ابوبکرؓ کی بیعت پر ان حضرات کی نسبت سے اس کا اطلاق کیا جو حالِ اول (یعنی پہلی دفعہ کی بیعت) میں اس میں شریک نہ تھے، ابن اسحاق کی روایت میں (فلتة) کے بعد یہ الفاظ ہیں: (فما يمنع امرأ إن هلك هذا أن يقوم إلى من يريد فيضرب على يده فتكون أى البيعة كما كانت أى فى قصة أبى بكر) آگے معنائے فلتہ کے ضمن میں مزید تفصیل آ رہی ہے۔

(فغضب عمر الخ) سبھی کے ہاں یہی ہے البتہ مالک کے ہاں: (يغتصبوهم) ہے، ابن تین نے لکھا کہ یہ عین اور اول کی پیش کے ساتھ بھی مروی ہے (أغضب) سے ای (صار لا ناصر له) (یعنی جس کا کوئی مددگار نہ ہو) معضوب ضعیف کو کہتے ہیں، یہ (عضبت الشاة) سے ہے جب اسکا ایک سینگ یا سینگ کا اندرونی نرم حصہ ٹوٹ جائے، مطلب یہ کہ وہ امر(خلافت) پر غالب آ جائیں گے تو وہ ان کے ضعف کی وجہ سے کمزور ہو جائے گی، اول اولیٰ ہے مراد یہ کہ وہ بغیر عہد ومشاورت یہ اقدام اٹھائیں گے، حضرت علیؓ کے بعد معاملات اسی نہج پر ہو گئے جس کا حضرت عمرؓ کو اندیشہ تھا۔

(رعاع الناس الخ) رعاع (الجهلة الرذلاء) (یعنی عامی لوگ) بعض نے کہا خاص کر جوان جو اس طرح کے ہوں، غوغاء کا اصل (صغار الجراد) ہیں (یعنی چھوٹے ٹڈی دل) جب وہ پہلی اڑان بھرتے ہیں، عامی اور شر کی طرف اسراع کرنے والے بازاری لوگوں پر اسکا اطلاق ہوتا ہے۔ (يغلبون على قربك) قاف کی پیش کے ساتھ ای:(المكان الذى يقرب منك) کشمیہنی اور ابوزید مروزی کے نسخوں میں کسرِ قاف اور نون کے ساتھ ہے، یہ خطا ہے، ابن وہب عن مالک کی روایت میں ہے: (على مجلسك إذا قمت إلى الناس)۔ (يطيرها) یاء کی پیش کے ساتھ (أطار الشيء) سے جب اس کا اطلاق کرے، سرخسی کے نسخہ میں یاء کی زبر کے ساتھ ہے ای (يحملونها على غير وجهها) (یعنی غلط تاویلیں کرنا) اس کا مثل ابن وہب کی روایت میں ہے، کہا یعنی اسکی مراد سے وہ واقف نہ ہوں۔

(لأقومن) روایتِ مالک میں ہے اگر میں صحیح وسالم مدینہ پہنچ گیا تو لوگوں سے اس بارے بات کروں گا۔(فى عقب ذى الحجة) عین کی پیش اور قافِ ساکن اور عین کی زبر اور کسرِ قاف کے ساتھ اور یہی اولیٰ ہے، اول لما بعد التکملہ کہا جاتا ہے اور ثانی اس کیلئے جو قریب الاختتام ہو۔ (جاء عقب الشهر) دونوں طرح سے کہا جاتا ہے لیکن امرِ واقع ثانی ہے کیونکہ حضرت عمرؓ کی مدینہ آمد بدھ کے روز ذوالحج ختم ہونے سے قبل ہو گئی تھی۔ (عجلت الرواح) کشمیہنی کے نسخہ میں: (بالرواح) ہے! بزار کے ہاں سفیان نے یہ زیادت بھی ذکر کی:(وجاء ت الجمعة وذكرت ماحدثني عبد الرحمن بن عوف فهجرت إلى المسجد) ابن حبان اور دارقطنی کے ہاں جویریہ عن مالک کی روایت میں ہے: (لما أخبرني)۔

(حين زاغت الشمس) مالک کی روایت میں ہے: (حين كانت صَكَّة عمى) عمی عین کی پیش میم کی زبر اور

یاء کی شد کے ساتھ ہے، بعض نے تشدید میم کے ساتھ کہا حبلی کے وزن پر، احمد نے اسحاق بن عیسی سے یہ اضافہ بھی ذکر کیا کہ میں نے مالک سے پوچھا: (صکة عمی) کیا مطلب؟ کہا اندھا جو گرمی سردی کا خیال کئے بغیر جب چاہے گھر سے نکل آئے، بقول ابن حجر یہ تفسیر بالمعنی ہے، ابو ہلال عسکری کہتے ہیں اس سے مراد (اشتداد الهاجرة) ہے(یعنی صحر دوپہر) اس کی اصل یہ ہے کہ یہ عمالقہ کے ایک شخص کا نام تھا جسے عمی کہا جاتا تھا، عین دوپہر کے وقت ایک قوم سے اس نے قتال کیا اور انہیں زک پہنچائی تو بعدازاں اس وقت ہر آنے والے پر اس کا اطلاق ہونے لگا، بعض نے کہا یہ عدوان کا ایک شخص تھا جو تپتی دوپہر میں حاجیوں کو پانی پلایا کرتا تھا تو ضرب المثل بن گیا، بعض نے اس کا یہ معنی ذکر کیا کہ آدمی اس وقت میں اندھے کی مثل ہوتا ہے اور سورج کی طرف آنکھ بھر کر دیکھ نہیں سکتا، بعض نے کہا اسکی اصل یہ ہے کہ ہرن شدتِ گرمی کی وجہ سے ایسا بوکھلا جاتا ہے کہ جو اسکے سامنے آئے اسے ٹکر مارتا ہے، دارقطنی کی سعید بن داود عن مالک سے روایت میں ہے: (صكة عمي ساعة من النهار تسميها العرب)(یعنی دن کی ایک ساعت جسے عرب صکة عمی کا نام دیتے تھے) یہ نصف نہار یا اس کے قریب قریب ہے۔

(فجلست حوله) اسماعیلی کی روایت میں: (حذوه) ہے یہی مالک کے ہاں، اسحاق غزوی عن مالک کے ہاں: (حذاء ه) ہے، روایتِ معمر میں ہے میں ان کے پہلو میں بیٹھ گیا میرا گھٹنہ ان کے گھٹنے سے چھو رہا تھا۔(لم یقلها الخ) مالک کی روایت میں ہے: (لم يقلها أحدٌ قطُّ قبله)۔ (ما عسيت) اسماعیلی کے ہاں: (ما عسى) ہے! سفیان کی روایت میں ہے ناراض ہو کر یہ کہا، بعض نے کہا ابن عباسؓ کی مراد یہ تھی کہ ابن عوفؓ کی خبر پر اعتماد کرتے ہوئے سعید کو متنبہ کریں تاکہ وہ خوب توجہ سے ان کا خطاب سنیں چونکہ انہیں اس پسِ منظر کا علم نہ تھا تو ابن عباسؓ کی اس بات پر انکار کیا۔

(بين يدي أجلي) یعنی میری موت کا قرب ہو، یہ ان متعدد امور میں سے ایک ہے جو حضرت عمرؓ کی زبان پر جاری ہوئے اور ایسا ہی ہوا، ابو معشر کی مشارالیہ روایت میں یہ کہنے کا سبب بھی ماخوذ ہو سکتا ہے، اس میں ہے کہ اس خطاب میں یہ بھی کہا کہ میں نے ایک خواب دیکھا ہے اور (پہلے گزرا کہ حضرت اسماء بنت عمیس نے انہیں اس خواب کی تعبیر یہی بتلائی تھی کہ آپؓ پر کوئی عجمی حملہ آور ہوگا اور اتنے ہی زخم لگائے گا جتنی بار آپ نے دیکھا ہے کہ مرغ آپ کو چونچ مار رہا ہے) یہ میری موت کا قرب ہی لگتا ہے، میں نے دیکھا ہے کہ ایک مرغ نے مجھے ٹھونگا مارا ہے، موطا کے مرسل سعید بن مسیب میں ہے حضرت عمرؓ جب حج سے واپس ہوئے تو دعا کی اے اللہ مجھے اپنے پاس بلا لے۔

(غير مضيع ولا مفرط) آخرِ قصہ میں ہے کہ ابھی ذوالحجہ ختم بھی نہ ہوا تھا کہ انہیں شہید کر دیا گیا۔(بعث محمدا بالحق) طیبی لکھتے ہیں حضرت عمرؓ نے شروع میں تمہیدی انداز میں یہ بات کہی تاکہ سامعین خوب متوجہ اور ہمہ تن گوش ہو جائیں۔ (فكان مما) نسخہِ کشمیہنی میں (فيما) ہے۔(آية الرجم) سابقہ باب میں اس بارے بحث گزری، بقول طیبی(آية الرجم) پیش کے ساتھ، کان کا اسم اور اس کی خبر (من) تبعیضیہ ہے قولہ (مما أنزل الله) میں، تو اس میں اسم پر خبر کی تقدیم ہے اور یہ کثیر ہے۔

(فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله) یعنی اس آیت میں جس کی تلاوت منسوخ کر دی گئی اور حکم باقی رہا، حضرت عمرؓ کا یہ اندیشہ صحیح ثابت ہوا تو خوارج کے ایک گروہ بلکہ اکثر خوارج اور بعض معتزلہ نے اس کا انکار کیا، یہ بھی محتمل ہے کہ ان کی اس بات کا

مستند تو قیف ہو، عبد الرزاق اور طبری نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت عمرؓ سے نقل کیا کہ کچھ لوگ ہوں گے جو رجم کا انکار کریں گے، نسائی کے ہاں سعید بن ابراہیم عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ کے طریق سے اس حدیثِ عمرؓ میں یہ الفاظ مذکور ہیں کہ کچھ لوگ کہیں گے رجم کیا ہے؟ ہم قرآن میں صرف جلد کو پاتے ہیں! سنو نبی اکرم نے رجم کیا ہے ۔۔۔ الخ اس میں اشارہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے دور میں ایسے کچھ لوگ ہوں گے جنہوں نے یہ کہا ہوگا، موطا میں یحیی بن سعید عن سعید بن مسیب عن عمرؓ سے یہ الفاظ مروی ہیں: (إیاکم أن تهلكوا عن آية الرجم أن يقول قائل لا أجدُ حَدَّيْنِ فی کتاب اللہ فقد رجم الخ)۔

(والرجم فی کتاب اللہ حق) یعنی اس آیت میں: (أَوْ يَجْعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيْلا)[النساء: ۱۵] تو نبی اکرم نے اس کی تبیین فرمائی کہ مراد شادی شدہ کا رجم اور کنوارے کو کوڑے مارنا ہے جیسا کہ عسیف کے سابق الذکر قصہ میں گزرا۔ (إذا قامت البينة) یعنی اپنی شرط کے ساتھ۔ (إذا أحصن) یعنی عاقل و بالغ اور کسی حرہ کا شوہر ہو اور شادی صحیح طریقہ سے انجام پائی ہو اور جماع کر چکا ہو۔ (أو كان الحبل) معمر کی روایت میں: (الحمل) ہے یعنی اگر کوئی خاتون جو کسی کی منکوحہ یا مملوکہ نہیں اور وہ حاملہ پائی گئی ہو اور کوئی شبہ یا اکراہ کا عمل دخل بھی نہ ہو۔ (أو الاعتراف) یعنی اقرار بالزنا اور اس پر قائم رہنا، سفیان کی روایت میں ہے: (أو كان حملا أو اعترافا) یہ علی نزع الخافض منصوب ہے ای (و كان الزنا عن حمل أو عن اعتراف)۔ (لا ترغبوا عن آبائکم) یعنی ان کے غیر کی طرف اپنی نسبت نہ کرو۔(أو إن كفرا بكم) اسی طرح شک کے ساتھ ہے، روایتِ معمر میں بھی شک کے ساتھ ہے لیکن کہا: (لا ترغبوا عن آبائکم فإنه كفر بكم أو إن كفراً بكم أن ترغبوا عن آبائکم) جویریہ عن مالک کی روایت میں ہے: (فإن كفراً بكم أن ترغبوا عن آبائكم)۔

(ألا ثم إن رسول الخ) روایتِ مالک میں ہے:(ألا و إن) ثم کی بجائے واو، الا مخففاً ہے، افتتاحِ کلام کا حرف جو ماقبل سے غیر ہے۔ (لا تطرونی) یہ اس قدرِ (کلام) میں سے ہے جو سفیان نے زہری سے سماعت کی، اسے حمیدی نے اپنی مسند میں ابن عیینہ سمعت الزہری کے الفاظ سے مفرداً نقل کیا احادیث الانبیاء کے ترجمہ حضرت عیسی میں بھی حمیدی کی اسی سند کے ساتھ یہ مفرواً مذکور گزری، اطراء کی شرح بھی وہیں گزری۔

(کما أطرى عيسى) سفیان کی روایت میں ہے :(کما أطرت النصارى عيسى)۔ (وقولوا عبد الله) مالک کی روایت میں ہے: (فإنما أنا عبد الله فقولوا) ابن جوزی لکھتے ہیں کسی شئ کی نہی سے اس کا وقوع لازم نہیں کیونکہ ہم کسی ایسے سے واقف نہیں جو ہمارے نبی پاک کے بارہ میں اسی قسم کا دعویٰ کا حامل ہو جو عیسائی حضرت عیسیٰؑ کی بابت کرتے ہیں بظاہر سببِ نہی وہ جو معاذ بن جبل کی حدیث میں واقع ہوا جب انہوں نے آنجناب سے اجازت طلب کی تھی کہ آپ کو سجدہ کیا کریں تو آپ نے انہیں منع فرمایا تو گویا اندیشہ محسوس فرمایا کہ کوئی اور اس سے بڑھ کر اپنی تئیں تقدس و احترام کا مظاہرہ کر سکتا ہے تو تاکیدِ امر کے بطور نہی میں مبادرت کی، ابن تین کہتے ہیں آپ کے قول: (لا تطرونی) کا معنی ہے: (لا تمدحونی کمدح النصاری) (یعنی میری ایسی تعریفیں نہ کرنا جیسی عیسائیوں نے کیں) حتی کہ ان کے بعض نے حضرت عیسیٰؑ کے بارہ میں اس درجہ غلو کیا کہ انہیں اللہ کے ساتھ الوہیت میں شریک کر دیا، بعض نے تو انہیں ہی اللہ قرار دیا اور بعض نے اللہ کا بیٹا کہا، پھر نہی کے بعد یہ فرمایا: (أنا عبد اللہ) حضرت

عمرؓ کے یہاں اس قصہ کے ایراد میں نکتہ یہ ہے کہ انہیں بھی لوگوں سے غلو کا اندیشہ تھا یعنی ایسے لوگوں کی نسبت جن کے پاس قوتِ فہم نہیں، ڈرے کہ کسی کو مستحقِ خلافت خیال کر کے اس کے کیلئے کھڑا ہو جائے جبکہ فی الحقیقت وہ اس کا حقدار نہ ہوتو اس کے بارہ میں اطراء کا مظاہرہ کرے اور اس طرح نہی میں داخل ہو جائے! یہ بھی محتمل ہے کہ اس کے ذکر کی مناسبت یہ ہو کہ ان سے جو حضرت ابوبکرؓ کی مدح وتوصیف ہوئی یہ منہی عنہ اطراء سے نہیں اسی لئے کہا: (ولیس فیکم مثل أبی بکر) قصہِ رجم اور حقیقی نسب نامہ بدلنے کے ذکر کی مناسبت وہ قصہ ہے جس کے باعث انہوں نے یہ تقریر کی اور یہ کسی کا کہنا کہ اگر حضرت عمرؓ فوت ہو گئے تو وہ فلاں کی بیعت کرے گا تو انہوں نے قصہِ رجم سے اس قول سے زجر کی طرف اشارہ کیا کہ میں وہی احکامِ شرعیہ مانوں گا جو قرآن میں مذکور ہوئے ہیں اور قرآن میں کسی خلیفہ کی موت کی صورت میں نئے کے انتخاب کیلئے اشتراطِ تشاور کی تصریح نہیں بلکہ یہ سنت سے ماخوذ ہے، جہاں تک اپنے آپ کو غلط منسوب کرنے سے زجر تو گویا اشارہ کیا کہ خلیفہ رعایا کیلئے بمنزلہ والد ہے تو ان کیلئے جائز نہیں کہ اسکے غیر کی طرف راغب ہوں بلکہ ان پر اسکی اطاعت کرنا مشروط لازم ہے جیسے والد کی اطاعت واجب ہے، یہ ہے جو میرے لئے اس کی مناسبت ظاہر ہوئی ہے! واللہ اعلم۔

(ألا وإنها) یعنی بیعتِ ابوبکرؓ۔ (قد کانت کذلك) یعنی فلتۃً (اچانک واقع ہوئی) تھی، اسحاق بن عیسی عن مالک کی روایت میں اس کی تصریح ہے اسے ثعلب نے ابن اعرابی سے نقل کیا، سیف نے فتوح میں سالم بن عبداللہؓ بن عمرؓ سے اپنی سند کے ساتھ اس کا نحو نقل کیا، کہتے ہیں فلتہ اس رات کو کہتے ہیں جس کی بابت شک ہو کہ یہ رجب کی (آخری) ہے یا شعبان کی (پہلی) یا محرم کی ہے یا صفر کی کیونکہ عرب حرمت والے مہینوں میں ہتھیار نہیں اٹھایا کرتے تھے تو جس کا کوئی بدلہ ہوتا وہ انتظار کرتا، جب ایسی رات آتی (کہ پتہ نہیں چل رہا کہ چاند نکلا ہے یا نہیں) تو موقع سے فائدہ اٹھاتا اس سے قبل کہ چاند کے متعلق کوئی بات محقق ہوتو اچانک اپنے مطلوبہ شخص پر وار کرتا اور وہ (یہ خیال کر کے کہ ابھی حرمت کا مہینہ باقی ہے) امن و بے خوفی سے ہوتا، حضرت عمرؓ نے حیاتِ نبوی کو ماہِ حرام کے ساتھ تشبیہ دی اور فلتہ وہ جو اہلِ ارتداد سے وقوع پذیر ہوا اور اللہ نے اس کے شر سے حضرت ابوبکرؓ کی بیعت کے ساتھ بچا لیا کیونکہ انہوں نے نہایت جوانمردی اور دانش مندی کا مظاہرہ کرتے ہوئے اس فتنہِ ارتداد کی سرکوبی کیلئے فوری اقدامات کئے، یہی کہا مگر اولی یہ کہا جانا ہے کہ دونوں کے مابین جامع (یعنی قدرِ مشترک) انتہازِ فرصت ہے (یعنی موقع سے فائدہ اٹھانا) لیکن اخذِ ثار (یعنی بدلہ لینے) سے تو کثیر شر ناشئ ہوتا تھا تو اللہ نے مسلمانوں کو اس کے شر سے محفوظ رکھا تو حضرت ابوبکرؓ کی بیعت سے شر نہیں پیدا ہوا بلکہ سب لوگوں نے ان کی اطاعت کی اور بھی جو اس (اچانک) بیعت کے وقت حاضر تھے اور وہ بھی جو وہاں موجود نہ تھے، ان کے قول (وقی الله شرها) میں اس قسم کے امور میں وقوع سے تحذیر کی طرف ایماء ہے جہاں وقوعِ شر اور اختلاف کا امکان ہو۔

(ولکن الله وقی شرها) یعنی جو عام طور سے عجلت کے کاموں میں شر ہوتا ہے اس قسم کا شر اس میں نہ ہوا کیونکہ عموماً جو اچانک کئے جانے والے کسی فعل کی حکمت پر مطلع نہیں ہوتا وہ اس پر راضی نہیں ہوتا اور حضرت عمرؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے بیعتِ خلافت کے ضمن میں سرعت سے کام لینے کا سبب ذکر کر دیا کہ انہیں ڈر تھا کہ انصار کہیں کوئی یکطرفہ فیصلہ نہ کر لیں اور حضرت سعد بن عبادہ کو خلیفہ بنا لیں (اور یہ امر یقینی تھا کہ عرب قبائل ان کی خلافت کو تسلیم نہ کریں گے لہذا اسلام کی عمارت جو نبی اکرم نے تیئیس سالہ شبانہ روز محنت سے کھڑی کی تھی، کے انہدام کا خطرہ تھا) ابو عبید کہتے ہیں انتشار ہونے کے ڈر سے اور اس اندیشہ کی وجہ سے کہ کوئی ایسا شخص خلافت کا

امیدوار نہ ہو جائے جو اسکا حقدار نہیں تو نتیجۃً شر پیدا ہو، حضرت ابوبکرؓ سے بیعت کرنے میں عجلت کی، داودی کہتے ہیں آپؐ کے قول: (کانت فلتة) کا معنی ہے کہ تمام جہات جن کا مشورہ میں شریک ہونا ضروری تھا، کے ساتھ مشاورت کے بغیر اس کا وقوع ہوا، کرابیسی صاحبِ شافعی نے اس کا انکار کیا اور کہا بلکہ مراد یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ اور جوان کے ہمراہ تھے تفلتاً (یعنی اتفاقاً) انصارؓ کے ہاں (سقیفہ بنی ساعدہ) میں جا پہنچے اور وہاں ابوبکرؓ سے بیعتِ خلافت کر لی گئی اور وہاں کچھ ایسے حضرات بھی تھے جنہیں اس بیعت کے لوازم کا علم نہ تھا لہذا کہا ایک امیر ہم میں سے اور ایک تم میں سے، تو فلتہ سے مراد جو انصار سے مخالفت ہوئی اور جوان کا حضرت سعد بن عبادہؓ کی بیعت کرنے کا پروگرام تھا، ابن حبان لکھتے ہیں (کانت فلتة) کا معنی ہے کہ جسکی ابتدا کثیر لوگوں کے بغیر ہوئی ہو اور ہر ایسی شئ کی بابت توقع یہ ہوتی ہے کہ اس کے نتیجہ میں شر پیدا ہوگا کیونکہ اس طرح کے امور میں کئی لوگوں کی طرف سے مخالفت ہوتی ہے مگر صدیق اکبرؓ کی بیعت کی نسبت اللہ تعالی نے مسلمانوں کو اس متوقع شر سے بچا لیا، یہ نہیں کہ بیعتِ ابوبکرؓ میں کوئی شر تھا۔

(ولیس فیکم من تقطع الخ) بقولِ خطابی مراد یہ کہ تم میں سے کوئی سابقین میں سے ایسا صاحبِ فضل مسلمان نہیں جو حضرت ابوبکرؓ کے رتبہ تک پہنچ سکے تو کوئی یہ طمع نہ کرے کہ اسکے لئے وہ واقع ہوگا جو حضرت ابوبکرؓ کیلئے ہوا یعنی اولاً تھوڑے لوگوں کے سامنے بیعت پھر سب کا ان پر اکٹھ اور عدم اختلاف! چونکہ حضرت ابوبکرؓ کا استحقاق سب کو معلوم تھا تو ان کے معاملہ میں مزید غور وخوض اور مزید مشاورت کی ضرورت محسوس نہ کی، کوئی اور ان کا مثل نہیں ہوسکتا اھ ملخصاً، اس میں اس قسم کے امور میں عجلت و اسراع سے تحذیر کا اشارہ ہے کیونکہ اب کوئی ابوبکرؓ ایسا موجود نہیں کہ جس میں ان جیسی صفاتِ محمودہ ہوں جو امر اللہ میں جوانمردی سے کھڑا ہونے والا، اہلِ اسلام کیلئے نہایت نرم خو، حسنِ خلق سے متصف، سیاسیات کا ماہر اور ورعِ تام سے آراستہ ہو، ان صفات کے حامل کو اگر بغیر وسیع مشاورت کے بھی خلیفہ بنا دیا جائے تو سب متفق ہو جاتے ہیں وگرنہ اس اختلاف کا اندیشہ ہوتا ہے جس کی کوکھ سے شر پیدا ہو، اپنے قول (تقطع الأعناق) کے ساتھ اسے تعبیر کیا کیونکہ کسی سبقت لے جانے والی کی طرف گردن پھیلا پھیلا کر دیکھا جاتا ہے تو جب سبقت لے جانے میں مقصود حاصل نہ ہو تو (محاورۃً) کہا جاتا ہے: (انقطعت عنقه) یا اس لئے کہ دو مقابلہ کرنے والوں کو گردنیں پھیلا پھیلا کر دیکھا جاتا ہے حتی کہ سابق نظروں سے غائب ہو جاتا ہے تو امتناعِ نظر سے انقطاعِ عنق کے ساتھ تعبیر کیا، ابن تین کہتے ہیں یہ ایسے جیسے تیز رفتار گھوڑے کی بابت کہا جاتا ہے: (تَقَطَّعَتُ أعناقُ الخیل دُوْنَ لحاقه) (یعنی ایسا کہ دوسرے گھوڑوں کی گردنیں کٹ جائیں مگر اسے پا نہ سکیں) ابو معشر کی مذکورہ روایت میں ہے: (ومَنُ أین لنا مثل أبی بکر تَمُتَدُّ أعناقنا إلیه)(یعنی ہمارے لئے اب ابوبکر جیسا کون ہے کہ سبھی اس پہ راضی ہو جائیں)۔

(تغرة أن یقتلا) ای حذراً من القتل (یعنی قتل سے تحذیرا) یہ اغر سے مصدر ہے: (تغریراً تغرةً) معنی یہ کہ جس نے ایسا کیا اس نے خود کو اور جس کی بیعت کی اسے قتل ہونے کے لئے پیش کر دیا (یعنی ان کا قتل کیا جانا غیر متوقع نہیں)۔ (وإنه کان من خبرنا) اکثر کے ہاں یہی ہے خَبَر سے، مستملی کے نسخہ میں (من خیرنا) ہے، ضمیر (یعنی إنه کی) کا مرجع حضرت ابوبکرؓ ہیں، اس پر (إن الأنصار) ہمزہ کی زیر کے ساتھ پڑھا جائے گا اس طور کہ ایک نئے جملہ کی ابتدا ہے، اکثر کی روایت پر ہمزہ کی زبر کے ساتھ یہ کان کی خبر ہے۔ (خالفونا) یعنی ہمارے ساتھ منزلِ رسول میں جمع نہیں ہوئے۔ (وخالف عنا عليٌّ الخ) مالک اور معمر کی

روایتوں میں ہے: (وإن عليا والزبير و مَنْ كان معهما تَخَلَّفُوْا فى بيت فاطمة بنت رسول الله) روایتِ سفیان میں بھی یہی ہے لیکن اس میں بجائے زبیرؓ کے عباسؓ مذکور ہے۔

(يا أبا بكر انطلق إلى الخ) جویریہ عن مالک کی روایت میں ہے: (فبينما نحن فى منزل رسول الله ﷺ إذا برجل ينادى من وراء الجدار أُخْرُجْ إلىَّ يا ابن الخطاب) (یعنی ہم رسول اللہ کے گھر میں تھے کہ دیوار کے پرے سے کسی نے آواز دی اے ابن خطاب باہر آؤ) میں نے کہا چلے جاؤ میں مشغول ہوں، وہ پھر بولا ایک اہم معاملہ درپیش ہے باہر آؤ، انصار سب جمع ہیں تو اس سے پہلے کہ وہ کوئی ایسا فیصلہ کرلیں جس تمہارے درمیان جنگ ہو جائے ان کے پاس پہنچ جاؤ تو میں نے ابوبکرؓ سے کہا چلو چلیں۔ (نريدهم) جویریہ کی روایت میں ہے کہ ہمیں ابوعبیدہ بن جراح ملے اور ابوبکر کا ہاتھ پکڑ کر ہم دونوں کے درمیان چلنے لگے۔ (رجلان صالحان) معمر عن زہری کی روایت میں جو غزوہ بدر کے باب میں گزری، تھا کہ دونوں بدری صحابیؓ تھے، ابن اسحاق کی روایت کے الفاظ ہیں: (رجلا صِدْقٍ عويم بن ساعده ومعن بن عدى) تو یہ ان کا یہ ادراج ہے، مالک نے وضاحت کی کہ یہ عروہ کا قول ہے اسکے الفاظ ہیں ابن شہاب کہتے ہیں مجھے عروہ نے بتلایا کہ یہ معن بن عدی اور عویم بن ساعدہ تھے، سفیان کی روایت میں ہے: (قال الزهرى هما... الخ) عروہ کا حوالہ نہیں دیا پھر میں نے ایک طریق میں صالح بن کیسان کی روایتِ باب میں زیادت دیکھی جسے اسماعیلی نے ان کے حوالے سے اسے نقل کیا اور اس میں ہے ابن شہاب کہتے ہیں مجھے عروہ نے دونوں حضرات کے نام بتلائے اور مزید یہ بھی کہ جو عویمؓ ہیں تو ان کی بابت ہمیں پتہ چلا کہ کہا گیا یا رسول اللہ وہ کون لوگ ہیں جن کا ذکر اللہ تعالیٰ نے ان الفاظ سے کیا ہے: (رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوْا)[التوبۃ: ۱۰۸] تو فرمایا: (نعم المرء منهم عويم بن ساعدة) اور جو معنؓ ہیں تو ان کی بابت ہمیں پتہ چلا کہ جب نبی اکرم کا انتقال ہوا تو لوگ رونے لگے اور کہنے لگے کاش ہم آپ سے قبل مر جاتے تا کہ آپ کے بعد آنے والے فتنوں سے بچ جاتے تو معن نے کہا تھا: (والله ما أُحِبُّ أن لو مِتُّ قبله حتى أُصَدِّقه مَيِّتاً كما صَدَّقْتُهُ حَيًّا) (یعنی میری تو یہ خواہش نہ تھی کہ مجھے آپ سے قبل موت آئے تا کہ جیسے میں نے آپ کی زندگی میں آپ کی تصدیق کی [یعنی آپ کے احکامات پہ چلا] اسی طرح آپ کی وفات کے بعد بھی کروں) تو جنگ یمامہ میں شہادت پائی۔

(ما تمالأ) مالک کی روایت میں ہے: (الذى صنع القوم) یعنی اس امر پر ان کا متفق ہونا کہ سعد بن عبادہؓ کو خلیفہ بنالیں۔ (لا عليكم أن لا تقربوهم) ان کے بعد والا (لا) زائدہ ہے۔ (اقضوا أمركم) سفیان کی روایت میں ہے: (أمهلوا حتى تقضوا أمركم) اس سے ماخوذ ہوا کہ تمام انصارؓ حضرت سعدؓ کی بیعت پر مجتمع نہ ہوئے تھے۔ (يوعك) یعنی کپکپی والا بخار، اسی لئے چادر اوڑھی ہوئی تھی، سفیان کی روایت میں: (وعك) ہے فعل ماضی کا صیغہ، بعض شراح کا زعم ہے کہ حضرت سعدؓ کی یہ کیفیت (من هول ذلك المقام) ہوئی (یعنی اس مقام کی ہولناکی کے زیر اثر) مگر یہ محل نظر ہے کیونکہ وہ بہادر آدمی تھے اور ان کے گرد جو لوگ تھے وہ ان کے اعوان وانصار تھے جو انہیں امیر بنانے پر متفق تھے جبکہ حضرت عمرؓ (کی روایت) کا سیاق مقتضی ہے کہ جب وہ آئے تو انہیں موعوک پایا (یعنی پہلے سے بخار تھا) اگر یہ کیفیت حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی کلام کے بعد ہوئی ہوتی تو یہ قابلِ فہم ہوتی کیونکہ کبھی غصہ وغضب کی وجہ سے اس قسم کی کیفیت ہو جاتی ہے مگر قبل ازیں تو نہیں ہوتی، اسماعیلی کی روایت میں ہے: (قالوا سعدٌ

وجعٌ يوعك) گویا وہ پہلے سے موعوک تھے تو جب سقیفہ بنی ساعدہ میں ان کا اجتماع ہوا جو انہی کی طرف منسوب تھا کیونکہ وہ بنی ساعدہ کے بڑے تھے تو اپنے گھر سے اس حالت میں نکلے تو ابو بکرؓ وعمرؓ نے انہیں اسی حالت میں پایا۔

(تشهد خطيبهم) ان کے نام سے واقف نہ ہو سکا، حضرت ثابت بن قیس بن شماس کو خطیبِ انصار کہا جاتا تھا تو ممکن ہے وہی ہوں۔ (وكتيبة الإسلام) عظيمة کے وزن پر، اس کی جمع کتائب ہے یعنی لشکرِ جرار، مبالغہ کے طریق سے ان پر اطلاق کیا گویا ان سے کہا: (أنتم مجتمع الاسلام) (یعنی تم اسلام کا مرکزِ اجتماع ہو)۔ (وأنتم معشر) نسخۂ کشمیہنی میں (معاشر) ہے۔ (رهط) ای قلیل، پہلے ذکر ہوا کہ دس یا اس سے کم افراد پر بولا جاتا ہے، ابن وہب اور معمر نے اپنی روایت میں (منا) بھی ذکر کیا اس سے اشکال رفع ہو جاتا ہے کہ حقیقتِ رہط مراد نہیں بلکہ مطلب یہ تھا کہ آپ لوگ ہماری نسبت قلیل ہو کیونکہ نبوی مواطن (یعنی غزوات و سرایا) جن کی تفاصیل نوٹ کی گئی ہیں میں انصار کی تعداد ہمیشہ مہاجرین سے زیادہ رہی ہے، یہ اس امر پر کہ مہاجرین سے مراد وہ جنہوں نے فتحِ مکہ سے قبل اسلام قبول کر لیا، یہی معتمد ہے وگرنہ اگر غیرِ انصار سبھی لوگ مراد ہوں تب تو وہ ان سے کئی گنا زیادہ ہیں۔

(وقد دفت دافة الخ) ای عددٌ قلیلٌ، (یعنی قلیل تعداد) اس کا، اصل دف سے ہے: (وهو السير البطيء في جماعة) (یعنی قافلہ کی شکل میں سست رفتاری سے چلنا)۔ (يختزلونا) ای (يقتطعونا عن الأمر وينفردوا به دوننا) (یعنی ہمیں چھوڑ کر الگ سے کوئی فیصلہ کر لیں) ابو زید کے بقول: (خزلته عن حاجته) عوقته عنها (یعنی رکاوٹ ڈالی) یہاں بالاصل مراد وہ امر جس کا وہ استحقاق رکھتے تھے۔ (وأن يحضنوننا) مستملی کے نسخہ میں ہے: (أي يخرجونا) یہ ابو عبید نے کہا، یہ ایسے جو کہا جاتا ہے: (حضنه واحتضنه عن الأمر) یعنی اسے ایک طرف کر دیا، کنارے پر کر دیا اور اس کے ساتھ مستبد ہوا، ابو علی بن سکن کے نسخہ میں ہے: (يختصونا)، اس کا مثل کشمیہنی کے نسخہ میں ہے لیکن اس کا ثلاثی یعنی (يخصونا) یہ بمعنی اقتطاع واستئصال ہے، بزار کی سفیان سے روایت میں ہے: (ويختصون بالأمر أو يستأثرون بالأمر دوننا) (یعنی ہمیں چھوڑ کر امرِ خلافت کے ساتھ مختص ہو جائیں) ابو بکر حنفی عن مالک کی دار قطنی کے ہاں روایت میں ہے: (ويخطفون) سب روایات متفق ہیں کہ قولہ: (فإذا هم الخ) مذکورہ خطیبِ انصار کی بقیہ کلام ہے لیکن ابن ماجہ کے ہاں قولہ: (وقد دفت الخ) کے بعد ہے: (قال عمر فإذا هم يريدون الخ) یہاں (قال عمر) کی زیادت خطا ہے، درست یہی کہ یہ سب خطیبِ انصار کی کلام ہے اس پر حضرت عمرؓ کا یہ قول دال ہے: (فلما سكت) اسی پر خطابی نے اس کی شرح کی چنانچہ کہا قولہ: (رهط) یعنی آپ لوگوں کی تعداد انصار کی نسبت قلیل ہے اور قولہ: (دفت دافة من قومكم) مراد یہ کہ تم مکہ سے ہمارے پاس اجانب اور مہمان بن کر آئے تھے پھر اب چاہتے ہو کہ ہم پر چھا جاؤ

(فلما سكت) یعنی انصار کا خطیب، ان کی سابق کا ماحصل یہ ہے کہ مہاجرین کا ایک گروہ چاہتا تھا کہ انصار کو اس امر سے باز رکھے جس کے وہ اپنے تئیں حقدار ہیں، ان کا اشارہ حضرات ابو بکرؓ وعمرؓ اور ان کے ہمرائیوں کی طرف تھا۔ (وقد زورت) ای هيأت وحسنت (یعنی اپنے ذہن میں عمدہ الفاظ سوچے ہوئے تھے) مالک کی روایت میں ہے: (رويت) واوِ ثقیلہ کے ساتھ، رویہ عکسِ بدیہہ (وہی سابقہ معنی) سے، بعد کا قولِ عمرؓ اس کا مؤید ہے: (فما ترك كلمة) مالک کی روایت میں ہے: (ما ترك من كلمة أعجبتني في رويتي إلا قالها في بديهته) (یعنی جو الفاظ میں نے سوچ کر رکھے تھے انہیں حضرت ابو بکر نے اپنی فی

البدیہہ خطاب میں کہہ دیا) حدیثِ عائشہ میں ہے: (و کان عمر یقول واللہ ما أردت لذلک إلا أني قد هيأت كلاما قد أعجبني خشیت أن لا يَبْلُغَهُ أبوبكر) (یعنی میں اس لئے چاہتا تھا کہ میں تقریر کروں کیونکہ اپنے تئیں ایسے جچے تلے الفاظ سوچ رکھے تھے کہ میرا نہیں خیال تھا کہ وہ ابوبکر کے ذہن میں آئیں گے)۔

(علی رسلك) کسرِ راء اور سین کی جزم کے ساتھ، زبر بھی جائز ہے ای: (علی مَهلك) الاعتکاف میں اس کا بیان گزرا، مناقبِ ابوبکرؓ میں گزری حدیثِ عائشہؓ میں تھا: (فأسكته أبوبكر)۔ (أن أغضبه) کشمیہنی کے نسخہ میں: (أعصیه) ہے۔ (فكان هو أحلم مني و أوقر) حدیثِ عائشہؓ میں ہے: (فتكلم أبلغ الناس)۔ (ما ذکرتم فیكم من خير الخ) ابن اسحاق کی زہری سے روایت میں ہے: (إنا والله يا معشر الأنصار ما ننكر فضلكم ولا بلائكم في الإسلام ولاحقكم الواجب علينا) (یعنی اے معشرِ انصار ہمیں تمہاری استقامت اور اسلام کیلئے خدمات اور ہم پہ تمہارے حقِ واجب کا انکار نہیں)۔

(ولن يعرف) بطور صیغۂ مجہول، مالک کی روایت میں ہے: (ولن تعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش) سفیان کی روایت میں بھی یہی ہے ابن اسحاق کی روایت میں ہے تم جانتے ہو کہ قریش کا یہ قبیلہ عرب میں ایک منزلت و رتبہ کا حامل ہے، عرب نہیں مجتمع ہو سکتے مگر ان میں سے کسی شخص پر لہذا اللہ سے ڈرو اور اسلام کو نقصان پہنچانے والے اولین مت بنو۔ (هم أوسط العرب) کشمیہنی کے ہاں ضمیر مفرد ہے، اول اوجہ ہے مناقبِ ابوبکرؓ میں وضاحت کی تھی کہ احمد نے حمید بن عبد الرحمٰن عن ابوبکر صدیقؓ سے روایت میں نقل کیا کہ انہوں نے اس دن اثنائے تقریر یہ بھی کہا تھا کہ فرمانِ نبوی ہے: (الأئمة من قريش) وہیں اس بارے تشریح گزری، اس کے حکم کے بارہ میں کتاب الاحکام میں بحث ہوگی۔

(وقد رضيت لكم أحد الخ) دار قطنی کی عمرو بن مرزوق عن مالک سے روایت میں یہاں یہ بھی مذکور ہے کہ میرا اور ابوعبیدہ بن جراحؓ کا ہاتھ پکڑ کر یہ بات کہی۔ (فقال قائل الأنصار) نسخۂ کشمیہنی میں: (من الأنصار) ہے یہی روایتِ مالک میں، بزار کے ہاں سفیان کی روایت میں ان کا نام بھی مذکور ہے اس میں ہے: (فقال حباب بن المنذر) لیکن یہ اس طریق میں مدرج ہے، مالک نے زہری سے اپنی روایت میں اسکی تبیین کی کہ سعید بن مسیّب نے نام ذکر کیا، حدیثِ عائشہؓ میں موصولا گزرا: (فقال أبوبكر نحن الأمراء وأنتم الوزراء فقال الحباب بن المنذر لا والله لا نفعل، منا أمير ومنكم أمير) سفیان نے اپنی روایت میں یہاں یہ زیادت کی: (وإلا أعددنا الحرب بينا وبينكم خدعةً، فقلت إنه لا يصلح سيفان في غِمْدٍ واحد) معمر کے ہاں واقع ہوا کہ اس کے راوی قتادہؓ ہیں چنانچہ کہا: (قال قتادة قال عمر لايصلح سيفان في غمد واحد لكن منا الأمراء ومنكم الوزراء) ابن سعد کے ہاں بسند صحیح قاسم بن محمد کی مرسل روایت میں ہے کہ انصار سعد بن عبادہ کے ہاں جمع ہوئے تو ان کے پاس ابوبکرؓ، عمرؓ اور ابوعبیدہؓ آئے تو حباب بن منذر جو بدری تھے کھڑے ہوئے اور کہا ایسا کرتے ہیں کہ ایک امیر تم بنا لو اور ایک ہم! یہ بھی کہا بخدا ہم اس امر (یعنی خلافت) پر تم سے حسد نہیں کرتے لیکن ہم ڈرتے ہیں کہ کبھی ایسے لوگ اس پر متمکن ہو جائیں جن کے باپ بھائیوں کو ہم نے قتل کیا ہے (یعنی مشرکین مکہ کی اولاد) اس پر حضرت عمرؓ نے کہا اگر یہ بات ہے تو ہو سکے تو مر جاؤ خطابی کہتے ہیں: (منا الأمير الخ) کے قائل کیلئے حامل یہ امر تھا کہ عرب کسی قوم کی سیادت کا اسے ہی اہل گردانتے تھے جو انہی میں

سے ہو گویا انہیں امارت فی الاسلام بارے حکمِ نبوی کا (اس وقت تک) پتہ نہ چل سکا تھا کہ اس کا اختصاص قریش کیلئے ہے جب اس کا علم ہوا تو اپنی بات سے رک گئے اور خود انہوں نے اور ان کی قوم نے حضرت ابو بکرؓ کی بیعت کر لی۔

(حتى فرقت) فرق سے جو کہ خوف ہے، مالک کی روایت میں ہے: (حتى خفت) جویریہ کی روایت میں ہے: (حتى أشفقنا الاختلاف) (یعنی ہمیں اختلاف پیدا ہو جانے کا اندیشہ ہوا) ابن اسحاق کی مذکورہ روایت میں جیسا کہ ذہلی نے صحیح سند کے ساتھ زہریات میں ان سے تخریج کی، کہتے ہیں مجھے عبد اللہ بن ابو بکر نے زہری عن عبید اللہ عن ابن عباس عن عمرؓ سے بیان کیا کہتے ہیں میں نے کہا اے گروہِ انصار (إِنَّ أَوْلَى الناسِ بِنَبِيِّ الله ثاني اثنين إِذْ هُمَا في الغار ثم أخذتُ بيده) احمد اور نسائی کی عاصم عن زر بن حبیش عن ابن مسعودؓ سے روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے کہا اے گروہِ انصار کیا تم جانتے نہیں کہ نبی اکرم نے اپنے مصلائے امامت پر ابو بکر کو کھڑا کیا تھا تو تم میں سے کس کو اچھا لگے گا کہ ابو بکر سے آگے بڑھے؟ اس پر کہنے لگے: (نعوذ بالله أن نتقدم أبا بكر) (یعنی اللہ کی پناہ کہ ہم ابو بکر سے آگے بڑھیں) اس کی سند حسن ہے، سالم بن عبید اللہ عن عمرؓ سے اس کے لئے شاہد بھی ہے اسے بھی نسائی نے نقل کیا، رافع بن عمرو طائی کے طریق سے بھی ایک روایت اس کی شاہد ہے اسے اسماعیلی نے مسندِ عمر سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (فأيكم يجترئ أن يتقدم أبا بكر فقالوا لا أيُّنا) (یعنی تم میں سے کون ابو بکر سے آگے بڑھنا چاہے گا؟ انہوں نے کہا کوئی بھی نہیں) اس کی اصل احمد کے ہاں ہے اور اس کی سند جید ہے، ترمذی نے۔ انہوں نے اور ابن حبان نے اسے حسن قرار دیا، ابو سعید کی حدیث سے نقل کیا کہ ابو بکرؓ نے کہا: (أَ لَسْتُ أَحَقَّ الناس بهذا الأمر؟ ألست أَوَّلَ مَنْ أَسلَمَ ؟ ألست صاحب كذا)۔

(فبايعته وبايعه الخ) اس میں داودی کے قول کا رد ہے جو ابن تین نے نقل کیا کہ اس دن (سقیفہ بنی ساعدہ میں) ابو بکرؓ کے ہمراہ مہاجرین میں صرف حضرات عمرؓ و ابو عبیدہؓ ہی تھے گویا انہیں یہ غلط فہمی ان تینوں کے اکٹھے اسطرف جانے کے ذکر سے لگی لیکن (وبايعه المهاجرون) سے ظاہر ہے کہ کئی دیگر مہاجرین بھی موجود تھے گویا جب انہیں ان حضرات کے اس طرف جانے کا پتہ چلا تو وہ بھی چلے آئے۔

(ثم بايعه الأنصار) ابن اسحاق کی روایت میں ہے پھر میں نے ان کا ہاتھ پکڑ لیا تو ایک انصاریؓ نے میرے بیعت کرنے سے پیشتر ہی ان کے ہاتھ پر بیعت کر لی پھر میں نے کی پھر لوگوں کا تانتا بندھ گیا، یہ شخصِ مذکور والدِ نعمانؓ حضرت بشیرؓ تھے۔ (فقلت قتل الله سعدا الخ) اس کا بیان مناقبِ ابو بکرؓ کی حدیثِ عائشہؓ میں گزرا، الاحکام میں ایک اور طریق کے ساتھ زہری سے روایت میں ذکر ہو گا کہتے ہیں مجھے حضرت انسؓ نے بتلایا کہ انہوں نے وفاتِ نبوی کی اگلی صبح حضرت عمرؓ کی تقریر سنی تھی اور ابو بکرؓ چپ بیٹھے تھے تو بیعتِ عامہ کا حال بیان کیا، وہیں اس کی تشریح کی جائے گی۔ (فيما حضرنا من أمر) من امر موضعِ مفعول میں ہے یعنی اس حالت (یعنی ان ایام) میں کئی امور و معاملات پیش آئے اور ابو بکرؓ سے بڑھ کر کسی کو قوی موقف و رائے والا نہ پایا، ان امور سے مراد اشتغال بالمشاورت اور ایسے کی تلاش جو اسکا اہل ہو، بعض شراح نے ان امور میں نبی اکرم کی تجہیز و تکفین کا بھی ذکر کیا، یہ محتمل تو ہے لیکن سیاقِ قصہ میں اس کا اشعار موجود نہیں بلکہ حضرت عمرؓ کی تعلیلِ استخلاف سے متعلقہ امور میں اس کے حصر کا اشارہ کرتی ہے۔

(علی ما نرضی) روایتِ مالک میں: (علی ما لا نرضی) ہے اور یہی درست ہے بقیہ کلام اس کی مرشد ہے۔ (فإما بایعناهم) کشمیہنی کے نسخۂ بخاری میں: (تابعناهم) ہے۔ (فمن بایع) مالک کی روایت میں ہے: (فمن تابع)۔(فلا یتابع هو الخ) معمر کی ایک اور طریق کے ساتھ حضرت عمرؓ سے روایت میں ہے: (مَنْ دُعِيَ إلى إمارةٍ مِنْ غير مشورة فلا يَحِلُّ له أنْ يَقْبَلَ) ، اس حدیث سے مستفاد منجملہ فوائد و مسائل کے یہ بھی ہے کہ علم کو اس کے اہل سے اخذ کرنا چاہئے چاہے ماخوذ عنہ آخذ سے عمر میں چھوٹا ہو اور چاہے وہ رتبہ وجاہ میں اس سے کمتر ہو، یہ تنبیہ بھی ملی کہ علم کو اسکے غیر اہل کے پاس ودیعت نہ کرنا چاہئے اور اسی کو اسکا بیان کرنا چاہئے جو عاقل وفہیم ہو، ہر ایک کو اس کی فہم وذکاء کے برابر ہی بتلانا چاہئے، اس سے حاکم کو ایسے شخص کے بارہ میں آگاہی دینے کا جواز ملا جس سے کسی ایسے امر کے وقوع کا اندیشہ ہے جس میں جماعت کی شیرازہ بندی متاثر ہوتی ہو، یہ مذموم چغلی شمار نہ ہوگی لیکن اس کا محل تب اگر نیت یہ ہو کہ اسے مبہم رکھے تا کہ اس کی صیانت بھی ہو اور اس طرح دونوں مصلحتوں کا جمع ہو، شائد اس قصہ میں یہی واقع ہوا، حضرت عمرؓ نے صرف تحذیر پر اکتفاء کیا اور اس بات کے قائل کی معاقبت نہ کی اور نہ اس کی جس کی بابت یہ بات کہی، مہلب نے اپنے اس خیال پر بناء کرتے ہوئے کہ مراد ایک انصاری شخص کی مبایعت تھی، کہا اس میں حضرت ابوبکرؓ کی اس بات کی مخالفت تھی کہ عرب اس امر کا اہل صرف قریش کو ہی گردانتے ہیں بقول ابن حجر سیاقِ قصہ سے ظاہر یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا انکار ورد اس شخص کا تھا جو اہلِ اسلام کی مشاورت سے بالاتر ہو کر کسی کی بیعت کرنا چاہے، اس امر سے تعرض نہیں کیا کہ وہ قرشی ہو یا کوئی اور، اس حدیث سے یہ بھی واضح ہوا کہ عظیم کے حق میں کئی ایسے مباح امور محتمل ہوتے ہیں جو اس کے غیر کے حق میں نہیں کیونکہ حضرت عمرؓ نے کہا تھا: (ولیس فیکم من تمد إلیه الأعناق مثل أبی بکر) یعنی بغیر تشاور کے ان کی بیعت کی طرف مبادرت سے یہ لازم نہیں کہ ایسا کرنا ہر کس و ناکس کیلئے مباح ہو کیونکہ ان جیسی صفات ومناقب کا حامل کوئی شخص نہیں

بقولِ مہلب اس سے ثابت ہوا کہ خلافت کے حقدار صرف قریشی ہیں، اس کی ادلہ کثیر ہیں مثلاً یہ کہ آنجناب نے آخری وصیتیں کرتے ہوئے یہ بھی فرمایا تھا کہ جو مسلمانوں کے امور کا والی بنے اسے میں انصار کے ساتھ بہتر رویہ رکھنے کی وصیت کرتا ہوں، اس میں واضح دلیل ہے کہ خلافت میں ان (یعنی انصار) کا کوئی استحقاق نہیں، یہی کہا مگر یہ محلِ نظر ہے، اس کا بیان و بحث کتاب الاحکام کے باب (الأمراء من قریش) میں ہوگی، یہ بھی ثابت ہوا کہ اگر کوئی عورت حاملہ پائی جائے اور نہ کوئی اس کا شوہر ہے اور نہ وہ کسی کی مملوکہ ہے تو اس پر حد واجب ہے الا یہ کہ زبردستی ثابت ہو! ابن عربی کہتے ہیں کسی ایسی خاتون پر اقامتِ حد جس کی گود میں اس کا بچہ ہے اور کوئی جائز سبب بھی موجود نہیں تو یہ بات قطعی ہے کہ یہ حرام کاری کا نتیجہ ہے، اسے قیاس الدلالت کا نام دیا گیا ہے جیسے جہاں دھواں اٹھتا ہے یہ اس امر کی دلالت ہے کہ وہاں آگ ہے، اس کیلئے یہ امر معکر ہے کہ احتمال ہے کہ یہ وطی من شبہۃ ہو (یعنی کسی غلط فہمی میں جماع ہو گیا) بقول ابن قاسم اگر اس نے دعوی کیا کہ اس سے زبردستی کی گئی ہے اور وہ غریبہ تھی (یعنی علاقہ کیلئے اجنبی) تب اس پر کوئی حد نہیں، شافعی اور کوفی کہتے ہیں حد اسی صورت ہوگی جب کوئی ثبوت یا اقرار ہو، مالک کی حجت حضرت عمرؓ کا اس خطبہ میں قول ہے جس کا کسی نے بھی رد وانکار نہ کیا تھا اسی طرح اگر زبردستی ہونے یا خطا کا کوئی قرینہ ہو، مازری المرأة الخلیة (یعنی بے شوہر خاتون) کی تصدیق بارے لکھتے ہیں اگر اس کا حمل ظاہر ہوا تو اس نے زبردستی کا دعوی کیا تو اس میں اختلاف ہے کہ کیا یہ شبہۃ ہے (یعنی کسی غلط

فہمی میں) یا حدیثِ عمرؓ کی روشنی میں اس پر اجرائے حد واجب ہے؟ ابن عبد البر کہتے ہیں حضرت عمرؓ سے منقول متعدد اس ضمن کے فیصلوں میں وارد ہے کہ انہوں نے زبردستی کے دعوی کی بنیاد پر حد کا نفاذ ترک کر دیا پھر شعبہ عن عبد الملک بن میسرہ عن نزال بن سبرہ سے نقل کیا کہ ہم حضرت عمرؓ کے ہمراہ منیٰ میں تھے کہ ایک لحیم وشحیم حاملہ خاتون روتی ہوئی آئی، وجہ پوچھی تو بتلایا میں ثقیلہ الرأس ہوں (یعنی بوجھل سر والی یعنی جب سوتی ہوں تو ایسی گہری نیند طاری ہوتی ہے کہ کچھ پتہ نہیں چلتا) رات کو نماز ادا کر کے سو گئی اٹھی تو ایک شخص مجھ پر سوار تھا مجھے کچھ علم نہیں کہ وہ کون تھا، کہتے ہیں حضرت عمرؓ نے اس پر حد نافذ نہ کی بعض نے یہ توجیہہ کی کہ جس کی دعوائے اکراہ میں سچائی محسوس ہو تو اس کا دعوی قبول کیا جائے لیکن جو شہر میں بدنام ہے اس حوالے سے جس کا دین وصدق معروف نہیں اور نہ زبردستی کا کوئی قرینہ موجود ہو تب نہیں، بالخصوص اگر کردار کی اچھی نہیں، ثانی پر ان کا قول: (أو کان الحبل) دال ہے

باجی نے اس سے استنباط کیا کہ جس سے غیرِ فرج میں وطی کی جائے اور اس کا پانی (کسی طرح) اس (کے رحم) میں داخل ہو گیا تو عورت نے دعوی کیا کہ بچہ اس کا ہے تو یہ قبول نہ کیا جائے گا اور اگر وہ اس کا اعتراف نہ کرے تو بچے کا اس کے ساتھ لحوق نہ ہوگا کیونکہ اگر لحوق ہوا تب تو اس حاملہ کو رجم کرنا واجب ہوا کیونکہ اس قسم کی صورتحال ممکن ہے، ان کے غیر نے اس کے برعکس یہ کہا کہ یہ مقتضی ہے کہ مجرد حمل کی وجہ سے حد واجب نہ ہوگی کیونکہ اس قسم کا شبہ محتمل ہے (شبہ سے مراد صورتحال کا غیر واضح ہونا گویا شریعت کی رو سے شبہ کا فائدہ دیا جانا چاہئے) یہی جمہور کا قول ہے، طحاوی نے جواب دیا کہ قولِ عمرؓ: (الرجم حقٌّ علیٰ من زنیٰ) سے مستفاد یہ ہے کہ اگر حمل زنا سے ہے تو اس میں رجم واجب ہے، ان کی بات درست ہے لیکن اس کا زنا سے ہونے کا ثبوت ضروری ہے، امکانِ احتمال کے باوصف مجرد حمل ہونے پر رجم واجب نہ ہوگا کیونکہ حضرت عمرؓ کے پاس جب ایک حاملہ خاتون لائی گئی لوگوں نے بتلایا کہ اس نے زنا کیا ہے اور وہ روتی جاتی تھی انہوں نے رونے کا سبب پوچھا تو کہا کوئی شخص سوتے میں اس پر سوار ہو گیا تھا تو انہوں نے اس وجہ سے حد کا نفاذ نہ کیا، بقول ابن حجر ان کی بات کا تکلف مخفی نہیں کہ حضرت عمر نے حمل کا اعتراف کے ساتھ تقابل کیا اور کسی شئ کا قسیم اس کا قسم (یعنی حصہ) نہیں ہوتا، مجرد حمل کے باعث عدمِ اجرائے حد کے قائلین کے پیش نظر یہ احتمال ہے کہ یہ پایہ ثبوت کو پہنچے، زنا کے باعث نہیں اور شبہ کی وجہ سے حد روک دی جاتی ہے

اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ جسے حاکم کے کسی ایسے اقدام کی بابت علم ہو جو وہ اٹھانا چاہتا ہے تو جائز ہے کہ وہ اوروں کو اسکی بابت اجمالاً بتلا دے تاکہ وہ حاضر ذہن کے ساتھ اس کا اخذ کریں جیسے ابن عباسؓ نے سعید بن زید کو آگاہ کیا انہوں نے اس لئے اسے ماننے میں تامل کیا کیونکہ ان کے ذہن میں تھا کہ امورِ شریعت تو اب مستقر ہو چکے ہیں تو اب جو بھی کسی قسم کا اِحداث ہو وہ انہی پر مفرع ہوگا، ابن عباسؓ نے مزید تفصیل اس لئے نہ بتلائی کیونکہ جانتے تھے ابھی کچھ دیر میں وہ خود حضرت عمرؓ سے اسے سن لیں گے، اس سے حاکم کی کسی بات پر اعتراض کا جواز بھی ملا جب معترض کو کسی پیچیدہ صورتحال پیدا ہونے کا اندیشہ ہو اور اسکے خیال میں اسکی رائے حاکم کے ارادہ سے راجح ہے (عبد الرحمٰن بن عوفؓ نے تو مذکورہ بات مشورہ کے بطور کہی تھی) اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ اہلِ مدینہ علم وفہم کے ساتھ مخصص ہیں کیونکہ ابن عوفؓ اور حضرت عمرؓ کا اس پر اتفاق ہوا، مہلب نے یہ بات کہی جیسا کہ ابن بطال نے ان سے نقل کیا اور اس کی تائید کی، یہ اس دور کے اہل مدینہ کے بارہ میں تو صحیح ہے اور انہی کے ساتھ ملتحق ہوں گے وہ حضرات جو ان صفات میں ان کے

برابر ہوں لیکن اس سے لازم نہیں کہ ہر دور میں اس کا استمرار ہو اور نہ سب افراد ہیں، مہلب نے اشارہ کیا کہ حضرت عمرؓ کی حدیث: (لا ترغبوا عن آبائکم) اور حدیث الرجم ذکر کرنے کی مناسبت اس جہت سے ہے کہ یہ باور کرایا کہ کسی کیلئے قطعیت کے ساتھ ان امور میں کوئی رائے دینا درست نہیں جن میں قرآن یا سنت کی کوئی نص موجود نہ ہو تو کوئی اپنی رائے کو نہ ٹھونسے کہ اپنے حسبِ منشا کہے یا کرے جیسے اس شخص نے کہا تھا کہ امیر المومنینؓ کی وفات کے بعد میں تو فلاں سے بیعت کرلوں گا کیونکہ حکومت کیلئے اہل فرد کی شرط بارے کوئی نص موجود نہیں کیونکہ فارق موجود ہے، اس کے لئے واجب یہ تھا کہ کتاب وسنت کے بعد اہلِ علم سے رجوع کرے اور ان کی ہدایت کی روشنی میں کوئی بات کہے یا کرے تو حضرت عمرؓ نے اپنی اس تقریر میں بطور تمہید وتقدیم قصہ رجم اور آباء کی حقیقی نسبت سے اعراض کی نہی کا ذکر کیا اور یہ دونوں قرآن میں منصوص نہیں اگر چہ اللہ کے نازل احکام میں سے ہیں جن کا حکم تو باقی رکھا گیا اور تلاوت منسوخ کر دی گئی لیکن یہ اس پر مطلع اہلِ علم کے ساتھ خاص ہے وگرنہ اصل یہ ہے کہ ہر جس کی تلاوت منسوخ کی گئی اس کا حکم بھی منسوخ ہوا،

ان کے قول: (أخشى إن طال بالناس زمان) میں اشارہ ہے کہ مرورِ ایام کے ساتھ علم کم ہوتا جائے گا تو ایسے جہال ہوں گے جو بغیر علم ودلیل کے تاویلات کیا کریں گے، جہاں تک دوسری حدیث: (لا تطرونی الخ) تو اس میں ان امور کی ان کی تعلیم کا اشارہ ہے جن سے ناواقفیت کا خطرہ واندیشہ ہے! کہتے ہیں اس سے صحابہ کرامؓ اور قرنِ اول والوں کے قرآن کے ساتھ اہتمام کا بھی ثبوت ملا اور وہ مصحف میں کسی زیادت سے مانع تھے تو اس سے نقص کا منع ہونا بطریقِ اولی ثابت ہوا کیونکہ اضافہ کرنا تو اس لئے منع ہے تاکہ قرآن میں ایسے امر کا اضافہ وزیادت نہ ہو جو اس میں شامل نہیں تو اس میں شامل کسی شئ کا اِطراح وترک تو اشد ہوا، کہتے ہیں یہ مشعر ہے کہ بعض سلف مثلاً ابی بن کعبؓ اور ابن مسعودؓ سے جو ان کے ذاتی مصحف میں مصحفِ امام کی نسبت کچھ زیادت منقول ہے وہ بطورِ تفسیر لکھی تھی، کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ ایسا اول الامر میں ہو پھر اس پر اجماع مستقر ہوا جو مصحف الامام میں تھا اور دیگر روایات اس طور نقل نہ کی جاتی رہیں کہ یہ مصحف کا حصہ ہیں، اس میں دلیل ہے کہ جسے کسی قوم سے فتنہ کا اندیشہ ہو اور یہ کہ وہ امرِ حق کے امتثال کی ہدایت کو نظر انداز کریں گے تو مناسب ہے کہ وہ ان کے پاس جائے اور ان سے مناظرہ کرے اور ان پر حجت قائم کرے! نسائی نے سالم بن عبید اللہ سے نقل کیا کہتے ہیں مہاجرین باہم مشورہ کرنے جمع ہوئے تو رائے بنی کہ اپنے انصاری بھائیوں کے پاس چلتے ہیں (ان کے ہاں گئے) تو انہوں نے کہا ایک امیر ہم میں سے اور ایک تم میں سے اس پر حضرت عمرؓ بولے ایک نیام میں دو تلواریں نہیں سماسکتیں پھر ابوبکر کا ہاتھ پکڑ کر کہا ان کے علاوہ تیسرا کون تھا جب (قرآن کے الفاظ میں) اپنے ساتھی سے کہہ رہے تھے (یعنی نبی اکرم): (لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللّٰهَ مَعَنَا)[التوبة: ۴۰] جب دونوں (یعنی نبی اکرم اور حضرت ابوبکر) غار میں تھے تو کون پھر آپ کے ساتھ تھا؟ تو انہوں نے اور لوگوں نے حضرت ابوبکرؓ کی احسن طور سے بیعت کی، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ بڑے آدمی کی قدر میں اس سے اضافہ ہو گا اگر وہ تواضع کا مظاہرہ کرے اور ادباً اپنے سے کمتر کو اپنے سے افضل قرار دے اور اپنے نفس کا تزکیہ کرنے سے اجتناب کرے، اس پر دال یہ امر ہے کہ جب حضرت عمرؓ نے ان سے کہا اپنا ہاتھ بڑھایئے تو وہ ممتنع نہ ہوئے، یہ بھی ظاہر ہوا کہ اہلِ اسلام کا ایک وقت میں ایک ہی امیر ہونا چاہئے، ایسے شخص کے خلاف بد دعا کرنے کا جواز بھی ملا جس کی بقاء میں فتنہ کا خدشہ ہو، اس کے ساتھ یہ استدلال بھی ہوا ہے کہ اگر کسی نے حاکم کے سامنے کسی پر کوئی الزام لگایا تو اس کے لئے اس پر حدِ قذف کا اجراء واجب نہیں تا آنکہ مقذوف اس کا مطالبہ نہ

کرے کیونکہ حاکم کو اسے معاف کر دینے اور اس کی پردہ پوشی کا حق حاصل ہے، یہ بھی ثابت ہوا کہ حاکم کو چاہئے کہ ایسے لوگوں کی تحذیر کرے اور انہیں وعظ کرے جن سے ایقاعِ فتنہ کا خوف ہو قبل اسکے کہ انہیں کوئی سزا دے

بعض شیعہ نے حضرت ابوبکرؓ کے قول: (قد رضيت لكم أحد هذين الرجلين) سے تمسک کرتے ہوئے کہا کہ خود وہ اپنی امامت کے وجوب اور اپنے استحقاقِ خلافت کے معتقد نہ تھے! اس کا جواب کئی طرح سے ہے ایک یہ کہ یہ ان کی تواضع تھی، دوم ان کے ہاں فاضل کی موجودگی میں مفضول کی امارت وسیادت جائز تھی اگرچہ پہلا حق اس کا ہے لیکن اسے اختیار ہے کہ کسی کیلئے دستبردار ہو جائے! سوم وہ جانتے تھے کہ دونوں میں سے کوئی بھی ان سے تقدم پر راضی نہ ہوگا تو یہ اشارہ دینا ان کی مراد تھا کہ اگر وہ اس معاملہ میں نہ پڑنا چاہیں تو یہ دونوں حضرات امرِ خلافت کے مستحق ہیں اسی لئے اپنی وفات کا قرب محسوس کر کے انہوں نے حضرت عمرؓ کو اپنا جانشین بنایا کیونکہ ابوعبیدہؓ اس وقت شام کے جہاد میں مشغول تھے، قولِ عمرؓ: (لأن أقدم فتضرب عنقي الخ) اس احتمالِ مذکور کی صحت پر دال ہے، یہ بھی ثابت ہوا کہ ذی رائے حضرات کو چاہئے کہ وہ مصالح عامہ بارے حاکم کو اپنے مشوروں سے نوازتے رہیں اگرچہ اس نے بطورِ خاص ان سے مشورہ طلب نہ بھی کیا ہو اور اگر محسوس ہو کہ حاکم کا کوئی اقدام درست نہیں تو جہتِ صواب سے اسے آگاہ کریں، قولِ ابوبکر: (أحد هذين الرجلين) سے استدلال کیا گیا ہے کہ شرطِ امام یہ ہے کہ ایک ہو، اس بارے مسلم کی حدیث میں صریح نص بھی ہے، فرمایا: (إذا بايعوا الخليفتين فاقتلوا الآخر منهما) (یعنی دو خلفاء کی بیعت ہوگئی ہو تو جو بعد میں ہوا اسے قتل کر دو) اگرچہ بعض نے اس کی خلع واعراض کے ساتھ تاویل کی ہے یعنی یہ اس کے قتل کے مترادف ہے (یعنی اسے نظر انداز کر دیا جائے اور اس کا سماجی بائیکاٹ کیا جائے) خطابی نے یہی تاویل حضرت عمرؓ کے حضرت سعدؓ بارے اس قول کی کی تھی: (اقتلوہ) یعنی اسے اس کی طرح کر دو جو قتل کر دیا گیا (یعنی نظر انداز کر دو)۔

32 - باب الْبِكْرَانِ يُجْلَدَانِ وَيُنْفَيَانِ (کنوارے زانی کو کوڑے مارے جائیں اور جلاوطن کیا جائے)

﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ﴾. قَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ رَأْفَةٌ فِي إِقَامَةِ الْحُدُودِ (زانی مرد ہو یا عورت، ہر ایک کو سو کوڑے مارو اور تمہیں اللہ کے دین کا نفاذ کرتے ہوئے ترس نہ پکڑ لے اگر تم اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان والے ہو اور ان کی سزا کے وقت اہلِ ایمان کی ایک جماعت بھی موجود رہے، زانی صرف زانیہ یا مشرکہ سے ہی شادی کرے گا اور زانیہ سے بھی زانی یا مشرک ہی شادی کرے گا اور یہ ایمان والوں پہ حرام کیا گیا ہے۔ ابن عیینہ کا قول ہے کہ آیت میں ترس سے مراد حدود قائم کرنے میں ترس کھانا)

ترجمہ کے یہ الفاظ ایک حدیث کے ہیں جسے ابن ابوشیبہ نے شعبی عن مسروق عن ابی بن کعبؓ سے نقل کیا اس زیادت کے ساتھ: (والثيبان يجلدان ويرجما ن) (یعنی شادی شدگان زانی رجم بھی کئے جائیں گے اور اس سے قبل انہیں۔سو ضربیں۔ مارا بھی

جائے گا) ابن منذر نے یہ زیادت ان الفاظ کے ساتھ نقل کی: (والثيبان يرجمان واللذان بلغا سنا يجلدان ثم يرجمان) عبدالرزاق نے ثوری عن اعمش عن مسروق سے یہ الفاظ نقل کئے: (البكران يجلدان وينفيان والثيبان يرجمان ولا يجلدان والشيخان يجلدان ثم يرجمان) (یعنی کنوارے کو [سو] ضربیں ماری جائیں اور جلاوطن کیا جائے اور شادی شدہ کو رجم کیا جائے جبکہ پختہ عمر والے شادی شدہ زانی کو مارا بھی جائے اور پھر رجم بھی) اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں، اس زیادت کی طرف باب (رجم المحصن) میں اشارہ گزرا، محمد بن نصیر نے کتاب الاجماع میں سوائے کوفیوں کے باقی سب کا زانی کو جلاوطن کرنے پر اتفاق نقل کیا، ان میں سے ابن ابی لیلی اور ابو یوسف کی بھی یہی رائے ہے، طحاوی نے دعوی کیا کہ یہ منسوخ ہے اس کا ذکر باب (لا تغريب على الأمة ولا نفي) میں کروں گا، جلاوطن کرنے کے قائلین کے مابین اختلاف ہے چنانچہ شافعی، ثوری، داؤد اور طبری اس ضمن میں تعمیم کے قائل ہیں شافعی سے ایک قول یہ بھی منقول ہے کہ رقیق (یعنی غلام ولونڈی) کو جلاوطن نہ کیا جائے گا، اوزاعی نے جلاوطنی کو ذکوریت کے ساتھ خاص کیا، مالک نے بھی یہی موقف اختیار کیا اور اسے حریت کے ساتھ مقید کیا، اسحاق نے بھی یہی کہا، احمد سے دو اقوال منقول ہیں حدیث کو مشروط کرنے والوں نے اس امر سے احتجاج کیا کہ غلام ولونڈی کو جلاوطن کرنے میں ان کے مالک کا اس مدت کیلئے نقصانِ منفعت ہے اور شریعت کا تصرف مقتضی ہے کہ صرف مجرم ہی کو عقوبت ملے اسی لئے غلام سے حج اور جہاد کی فرضیت ساقط ہے، ابن منذر کہتے ہیں نبی اکرم نے قصہ عسیف میں قسم کھا کر کہا تھا کہ میں کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ دوں گا اور فیصلہ دیتے ہوئے فرمایا تھا: (إن عليه جلد مائة وتغريب عام) اور آپ کی حیثیت مبینِ قرآن کی ہے اور حضرت عمرؓ نے یہی بات برسرِ منبر کہی اور خلفائے راشدین کا یہی تعامل رہا، کسی نے بھی اس کا انکار نہیں کیا لہذا اس کی حیثیت اجماع کی سی ہے

اس مسافت میں اختلافِ اقوال ہے جہاں تک اسے جلاوطن کیا جائے! بعض نے کہا یہ امام کی صوابدید پر منحصر ہے، بعض نے کہا وہ مسافت جو قصرِ نماز میں شرط ہے، بعض نے تین ایام، بعض نے دو دن اور بعض نے ایک رات و دن کا سفر کہا، بعض نے کہا (من عمل إلى عمل) (یعنی ایک کام سے دوسرے کام کی طرف) بعض نے کہا ایک میل بعض نے کہا ایسی مسافت جس پر جلاوطن کے لفظ کا اطلاق ہو سکے، مالکیہ نے جلاوطن کر کے اسے محبوس رکھنے کی بھی قید لگائی اس بارے باب (لا تغريب على الأمة ولا نفي) میں بحث ہو گی، اصلاً سقوطِ نفی کیلئے طحاوی نے عجیب استدلال کرتے ہوئے اس امر سے احتجاج کیا کہ نفیِ امہ آپ کے قول: (بيعوها) کے مدنظر ساقط ہے آگے اس کی تقریر آئے گی، کہتے ہیں اگر یہ لونڈی سے ساقط ہے تو حرہ سے بھی ساقط ہے کیونکہ یہ اس کے معنی میں ہے اور یہ حدیث: (لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم) کے ساتھ متاکد ہے، بقول ان کے اگر یہ امر منتفی ہے کہ خواتین پر نفی ہو تو مردوں سے بھی یہ منتفی ہے، یہی کہا، یہ اس امر پر مبنی ہے کہ عموم جب ساقط ہو تو اس کے ساتھ استدلال خاص ہو جاتا ہے مگر یہ نہایت کمزور مذہب ہے۔

(الزانية والزاني الخ) ابو ذر کے ہاں یہی ہے، کریمہ کے نسخہ میں (المؤمنين) تک مذکور ہوا، اس آیت کے ذکر سے یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ جلد کتاب اللہ میں ثابت ہے اور قابلِ اعتداد و ذکر علماء کی جانب سے اس امر پر اجماع منعقد ہے کہ یہ کنوارے غیر محصن کے ساتھ مختص ہے، محصن کی تشریح باب (رجم المحصن) میں گزری، کیفیتِ جلد میں اختلاف ہے چنانچہ مالک سے اس کا

کمر کے ساتھ اختصاص منقول ہے کیونکہ حدیثِ لعان میں آپ کا یہ فرمان مذکور ہے: (البینة وإلا جلدٌ فی ظَهرِك) (یعنی یا تو گواہ وثبوت پیش کرو وگرنہ تمہاری پشت میں ضربیں ماری جائیں گی) ان کے غیر نے کہا بلکہ مختلف اعضاء پر اسے متفرق کیا جائے البتہ چہرے اور سر کو بچایا جائے ، زنا، شراب اور تفریری سزاؤں میں مجرد (یعنی قمیص اتار کر) کھڑے کر کے کوڑے مارے جائیں البتہ عورت کو بٹھلا کر، اور حدِ قذف لباس میں ہی جاری کی جائے! احمد، اسحاق اور ابوثور کہتے ہیں حد میں کسی کی قمیص نہ اتاری جائے، آیت میں جلا وطنی کا ذکر نہیں تو اس سے حنفیہ نے تمسک کیا اور کہا خبرِ واحد کے ساتھ قرآن میں اضافہ نہ کیا جائیگا، اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ حدیث (خبرِ واحد نہیں بلکہ) اپنے کثرتِ طرق اور اسکے عامل صحابہ کرامؓ کی وجہ سے مشہور ہے اور خود انہوں نے اس سے کمتر روایات پر قرآن (کے احکام پر) زیادت کی ہے جیسے قہقہہ کی وجہ سے وضوء ٹوٹ جانے کا فتویٰ اور نبیذ کے ساتھ جوازِ وضوء کی رائے اور اسکے علاوہ کثیر مسائل جو قرآن میں مذکور نہیں، مسلم نے عبادہ بن صامت سے مرفوعاً نقل کیا: (خُذُوْا عنی قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم) طبرانی نے ابن عباسؓ سے نقل کیا کہ انہیں (یعنی زنا کی مرتکب خواتین کو) مرنے تک گھروں میں محبوس کر لیا جاتا تھا جب یہ آیت نازل ہوئی: (وَالّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآئِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَیْهِنَّ اَرْبَعَةً مِّنْكُمْ فَاِنْ شَهِدُوْا فَاَمْسِكُوْهُنَّ فِی الْبُیُوْتِ حَتّٰی یَتَوَفّٰهُنَّ الْمَوْتُ اَوْیَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِیْلًا) (یعنی جو عورتیں بے حیائی کا ارتکاب کریں ان پر چار گواہ بناؤ پھر انہیں گھروں میں روکے رکھو حتی کہ اللہ انہیں فوت کر لے یا ان کیلئے کوئی نیا حکم جاری کرے) یعنی اس پر عمل ہوتا رہا حتی کہ یہ آیت نازل ہوئی: (اَلزَّانِیَةُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ)[النور: ۲]۔

(قال ابن عیینة الرأفة الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے بعض نسخوں میں (فی) ساقط ہوا، بعض کے ہاں (بجائے ابن عیینہ کے) ابن علیہ ہے اسی پر ابن بطال نے شرح کی مگر اول معتمد ہے، مغلطائی نے اپنی شرح میں ذکر کیا کہ انہوں نے اسے سفیان بن عیینہ کی تفسیر میں دیکھا ہے بقول ابن حجر اس کا نظیر ابن ابوشیبہ کے ہاں مجاہد سے صحیح سند کے ان تک منقول ہے (فی إقامة الحد) کے بعد (یقام ولا یعطل) مزاد کیا، تعطیلِ حد سے مراد اس کا اصلاً ہی ترک یا عدد و معنی کے لحاظ سے اس میں نقص ہے! قولہ تعالیٰ: (وَلْیَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ الخ) کی نسبت سے ابن منذر نے احمد سے نقل کیا کہ کم از کم ایک شخص کا موقع پر حاضر ہونا بھی مجزیٔ ہے اسحاق سے دو، زہری سے تین اور مالک و شافعی سے چار کی موجودی کا اجزاء منقول ہے، ربیعہ سے (ما زاد علیها) منقول ہے حسن سے منقول ہے کہ دس افراد ہونے چاہئیں، ابن ابوشیبہ نے کئی اسانید کے ساتھ مجاہد سے نقل کیا کہ کم از کم ایک آدمی کا ہونا ضروری ہے، محمد بن کعب سے آیت: (إِنْ نَعْفُ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ) [التوبة: ٦٦] کی تفسیر میں منقول ہے کہ یہ ایک شخص کے بارہ میں ہے (یعنی طائفہ کے لفظ کا ایک شخص پر اطلاق کیا) عطاء اور زہری سے تین کا ہونا منقول ہے، خبر الواحد کے شروع میں اس آیت کی بابت وارد کا ذکر ہوگا: (وَ إِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوْا)[الحجرات: ۳۰]۔

- 6831حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَأْمُرُ فِيمَنْ زَنَى

وَلَمْ يُحْصَنْ جَلْدَ مِائَةٍ وَتَغْرِيبَ عَامٍ

ترجمہ: غیر شادی شدہ زانی کو نبی پاک سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی کی سزا دیتے تھے۔

أطرافه 2314، 2649، 2696، 2725، 6634، 6828، 6836، 6843، 6860، 7194، 7259، 7279 -

6832 - قَالَ ابْنُ شِهَابٍ وَأَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ غَرَّبَ ثُمَّ لَمْ تَزَلْ تِلْكَ السُّنَّةَ

ترجمہ: عروہ کہتے ہیں کہ حضرت عمر نے جلاوطن بھی کیا پھر یہی طریقہ قائم ہوگیا۔

عبدالعزیز سے مراد ابن ابوسلمہ ماجشون ہیں۔ (عن زید بن خالد) عبدالعزیز نے سند میں ذکرِ ابو ہریرہؓ کا اور متن سے پورے قصہ عسیف کا اختصار کیا، ممکن ہے یہ اختصار ابن شہاب کی طرف سے ہو جب عبدالعزیز کو اسکی تحدیث کی۔ (جلد مائة) یہ منصوب علی نزع الخافض ہے، نسائی کی عبدالرحمٰن بن مہدی عن عبدالعزیز سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (سمعت رسول الله ﷺ یأمر فیمن زنی ولم یحصن بجلد مائة وتغریب عام)۔ (أن عمرالخ) یہ منقطع ہے کیونکہ عروہ کا حضرت عمرؓ سے سماع نہیں لیکن یہ حضرت عمرؓ سے ایک اور طریق کے ساتھ بھی یہ ثابت ہے، اسے ترمذی اور نسائی نے۔ ابن خزیمہ اور حاکم نے صحیح قرار دیا، عبیداللہ بن عمر عن نافع عن ابن عمرؓ سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے (کوڑے) مارے اور جلاوطن بھی کیا اور ابوبکرؓ اور عمرؓ نے بھی، اسے انہوں نے عبداللہ بن ادریس عنہ سے تخریج کیا ہے، ترمذی نے ذکر کیا کہ عبیداللہ کے اکثر اصحاب نے اسے ابوبکرؓ و عمرؓ پر موقوف نقل کیا۔ (ثم لم تزل الخ) عبدالرزاق نے مالک سے اپنی روایت میں یہ زیادت بھی نقل کی: (حتی غَرَّبَ مروان ثم ترك الناس ذلك یعنی أهل المدینة) (یعنی مروان کے دور تک تو جلاوطن بھی کیا جاتا رہا پھر اہلِ مدینہ نے اسکا ترک کردیا)۔

6833 - حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَضَى فِيمَنْ زَنَى وَلَمْ يُحْصَنْ بِنَفْيِ عَامٍ بِإِقَامَةِ الْحَدِّ عَلَيْهِ (سابقہ مفہوم)

أطرافه 2315، 2695، 2724، 6633، 6827، 6835، 6842، 6859، 7193، 7258، 7260، 7278 -

(عن سعید الخ) تو عقیل نے عبدالعزیز کی شیخ زہری میں مخالفت کی تو اگر یہ متن قصہ عسیف کا اختصار ہے تو تمام اصحابِ زہری نے عبدالعزیز کی موافقت کی ہے، سب کے ہاں ان کے شیخ عبیداللہ بن عتبہ ہیں نہ کہ سعید اور اگر یہ کوئی دیگر حدیث ہے تب راجح عقیل کا قول ہے کیونکہ وہ زہری کی احادیث کے عبدالعزیز سے احفظ ہیں لیکن عقیل نے زہری سے دوسری حدیث عبدالعزیز سے موافقت کرتے ہوئے بھی نقل کی ہے، دونوں کو نسائی نے حجین بن مثنی عن لیث عن عقیل عن ابن شہاب سے نقل کیا تو دونوں حدیثیں آگے پیچھے ذکر کیں، زید بن خالد کی حدیث عبیداللہ عنہ کی روایت سے اور حدیثِ ابو ہریرہؓ سعید بن مسیّب عنہ کی روایت سے اور زہری ایسے صاحبِ حدیث ہیں کہ ان سے کسی بھی حدیث کا متعدد شیوخ سے مختلف الفاظ کے ساتھ ہونا مستنکر نہیں۔

(بنفی عام الخ) نسائی کی روایت میں ہے: (أن ینفی عاما مع إقامة الحد علیه) اسماعیلی نے بھی حجاج بن محمد

عن لیث سے یہی نقل کیا اور معلوم ہوا کہ یحیٰی کی روایت میں باء (مع) کے معنی میں ہے اور اقامتِ حد سے مراد جس کا ذکر عبدالعزیز کی روایت میں ہوا یعنی (جلد المائۃ) اس پر جلد کے لفظ کا اطلاق نصِ قرآنی کی وجہ سے ہے، اس روایت کے ساتھ تمسک کیا ان حضرات نے جن کا زعم ہے کہ نفی (یعنی دیس نکالا) تعزیراً ہے اور یہ حد کا حصہ نہیں، جواباً کہا گیا کہ احادیث ایک دوسری کی تفسیر کرتی ہیں اور قصہِ عسیف میں لفظِ نبوی سے: (إن علیه جلد مائة وتغریب عام) تصریح واقع ہے، یہ اس امر میں ظاہر ہے کہ یہ سب حد ہے اور اس کے راوی پر ان الفاظ کے ذکر میں اختلاف نہیں کیا گیا تو یہ حکایتِ صحابی سے ارجح ہے پھر اس کے الفاظ میں اختلاف بھی ہے، اس بات کی تائید کہ دونوں احادیثِ باب دراصل ایک ہیں حالانکہ زہری پر اسکے تابعی اور راوی صحابی میں اختلاف بھی کیا گیا ہے، اس امر سے ملتی ہے کہ حضرت عمرؓ سے منقول وہ زیادت جو عبدالعزیز کی حدیثِ زید بن خالد میں ہے وہ عقیل کی حدیثِ ابو ہریرہؓ میں بھی واقع ہوئی چنانچہ اسماعیلی کی مشار الیہ حجاج بن محمد عن لیث کی روایت کے آخر میں ہے: (قال ابن شهاب وکان عمر ینفی من المدینة إلی البصرة وإلی خیبر) (یعنی بقول ابن شہاب حضرت عمر مدینہ سے بصرہ یا خیبر کی طرف جلا وطن کیا کرتے تھے) اس میں جلا وطنی کے ضمن میں بعدِ مسافت اور اسکے قرب کا اشارہ ہے کہ جو حاکم مناسب خیال کرے گویا یہ متقید نہیں (کہ ہمیشہ ایک جیسی مسافت ہو) میرے لئے اس اختلافِ مذکور سے یہ متحرر ہوا ہے کہ باب کی دونوں حدیثیں قصہِ عسیف کا اختصار ہیں اور اصلِ حدیث (یعنی عسیف کے قصہ سمیت) عبید اللہ بن عتبہ کے پاس حضرت ابو ہریرہ اور زید بن خالد دونوں سے ہے تو کبھی دونوں کے حوالوں سے بتمامہ اس کی تحدیث کرتے اور کبھی صرف زید سے بالاختصار ذکر کرتے جبکہ سعید بن مسیّب کے پاس یہ اکیلے ابو ہریرہؓ سے بالاختصار تھی، اس حدیث سے غیر محصن زانی کیلئے جلد اور دیس نکالا کے مابین جمع کا جواز ملا، بہر حال اس میں اختلافِ آراء ہے اگر اس سب کو حد کہیں ،بعض نے اس امر سے احتجاج کیا کہ حدیثِ عبادہؓ جس میں نص (مذکور) ہے یہ سورۃ النور کی آیت سے منسوخ ہے کیونکہ اس میں صرف جلد کا ذکر ہے، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ یہ (یعنی منسوخ قرار دینا) تاریخ کے ثبوت کا محتاج ہے اور یہ کہ اس کا عکس اقرب ہے (عکس سے مراد حدیث کو آیت کا ناسخ قرار دینا) کیونکہ آیت الجلد ہر زانی کے حق میں مطلق ہے تو اس سے حدیثِ عبادہؓ میں شادی شدگان کو مستثنیٰ کیا گیا اور آیت النور میں نفی کا عدم ذکر اس کی عدم مشروعیت کو لازم نہیں جیسا کہ اس میں رجم کا عدم ذکر اس کی عدم مشروعیت کو لازم نہیں، اس امر کی قوی ادلہ میں سے ہے کہ قصہِ عسیف آیت النور کے بعد ہے، یہ کہ اس کا نزول واقعہِ افک میں ہوا تھا جو قصہِ عسیف سے پیشتر تھا کیونکہ ابو ہریرہؓ اس موقع پر حاضر تھے جبکہ ان کی مدینہ آمد واقعہِ افک کے ایک مدت بعد ہوئی تھی۔

- 33 باب نَفْيِ أَهْلِ الْمَعَاصِي وَالْمُخَنَّثِينَ (خسروں اور اہلِ معاصی کا دیس نکالا)

اس ترجمہ کے ساتھ ان حضرات کا رد کیا جو غیر محارب (یعنی جو آمادہ جنگ نہیں) کو جلا وطن کرنے کے منکر ہیں تو بیان کیا کہ یہ نبی اکرم اور بعد والوں کے فعل سے ثابت ہے کہ غیر محارب کے حق میں تو جب ایسے شخص کی نسبت اس کا وقوع ثابت ہے جو کبائر کا مرتکب نہیں تو کبائر کے مرتکب کیلئے تو بطریق اولی یہ ثابت ہوا۔

- 6834 حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ

قَالَ لَعَنَ النَّبِيُّ ﷺ الْمُخَنَّثِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالْمُتَرَجِّلَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَقَالَ أَخْرِجُوهُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ وَأَخْرَجَ فُلَانًا وَأَخْرَجَ عُمَرُ فُلَانًا

.طرفاه 5885، - 5886 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸،ص:۵۴۵)

ہشام سے دستوائی اور یحی سے مراد ابن ابو کثیر ہیں ہشام پر اس کی سند میں موجود اختلاف کا کتاب اللباس کے باب(إخراج المتشبهين بالنساء من البيوت) میں ذکر گزرا باقی شرح سمیت۔ (وأخرج عمر فلانا)غیرِ ابوذر سے عمر کا لفظ ساقط ہوا، ابوداؤد نے یہ حدیث مسلم بن ابراہیم انہی شیخِ بخاری کے حوالے سے تخریج کی اور(من بيوتكم) کے بعد یہ عبارت ذکر کی: (وأخرجوا فلانا فلانا يعني المخنثين) اللباس میں معاذ بن فضالہ عن ہشام سے ابوذر کی یہاں کی روایت کی مانند گزرا اسی طرح احمد کے ہاں یزید بن ہارون وغیرہ عن ہشام سے بھی وہاں ان افراد کے اسماء ذکر کئے تھے جنہیں نبی اکرم نے مدینہ سے جلا وطن کیا تھا البتہ حضرت عمرؓ کے جلاوطن کردہ شخص کا نام ذکر نہ کیا تھا پھر میں نے ابوالحسن مداینی کی کتاب المغربین میں ولید بن سعید کے طریق سے روایت دیکھی کہتے ہیں حضرت عمرؓ نے کچھ لوگوں کو سنا جو کہہ رہے تھے ابوذویب مدینہ کا سب سے حسین شخص ہے تو اسے بلایا اور دیکھ کر کہا بخدا تم ایسے ہی ہو تو اسے مدینہ سے نکل جانے کا حکم دیا، اس نے عرض کی اگر آپ مجھے نکالنا ہی چاہتے ہیں تو بصرہ بھیج دیں جہاں آپ نے نصر بن حجاج کو بھیجا ہے، پھر نصر کا مشہور واقعہ ذکر کیا، جعدہ سلمی کا قصہ بھی نقل کیا کہ وہ عورتوں کے ساتھ بقیع کی طرف نکل جاتا اور ان سے باتیں کرتا حتی کہ بعض جہاد پر گئے افراد نے حضرت عمر کو اس امر کی شکایت کی تو انہوں نے اسے جلا وطن کر دیا، مسلمہ بن محارب عن اسماعیل بن مسلم سے نقل کیا کہ امیہ بن یزید اسدی اور مولی مزینہ مدینہ میں غذائی اجناس کا سٹاک روک لیتے تھے (تا کہ مہنگائی ہو) تو دونوں کو حضرت عمر نے مدینہ سے نکال دیا، کئی اور واقعات بھی ذکر کئے، بعض میں نکالے جانے والوں کے نام ذکر کئے اور بعض میں مبہماً ذکر کیا تو اس حدیث میں ان میں سے کوئی مراد ہو سکتا ہے

ابن بطال لکھتے ہیں بخاری نے ترجمہِ زانی کے عقب میں اس ترجمہ کے ایراد سے اشارہ دیا ہے کہ اگر نفی ایسے شخص کے حق میں مشروع ہے جس نے ایسی معصیت کا ارتکاب نہیں کیا جو باعثِ حد ہو تو موجبِ حد گناہ کے مرتکب کے حق میں اس کی مشروعیت تو اولیٰ ہے تو سنتِ ثابتہ قیاس کے ساتھ متاکد ہے تا کہ ان حضرات کا رد کریں جنہوں نے سنت کا قیاس کے ساتھ معارضہ کیا تو جب دو قیاس باہم متعارض ہوئے تو سنت بلا معارض باقی رہی، اس سے یہ استدلال بھی کیا گیا ہے کہ مخنثین سے یہاں مراد جو عورتوں کی چال ڈھال کی مشابہت کریں نہ کہ وہ جو مفعول بنیں کیونکہ ایسوں کی حد رجم ہے اور جس پر رجم واجب ہوا سے جلا وطن کیونکر کیا جائے؟ اس کا یہ کہہ کر تعاقب ہوا کہ اس کی حد بارے اختلاف ہے، اکثر کی رائے میں اس کا حکم زانی کے حکم کی مثل ہے تو اگر یہ (یعنی قومِ لوط جیسا فعل) ثابت ہو جائے تو اس پر جلد و نفی ہے کیونکہ اس میں احصان متصور نہیں اور اگر فقط عورتوں سے مشابہت اختیار کی ہے تب فقط نفی ہے! بعض نے کہا ترجمہ میں فاعل اور مفعول کو رجم کرنے کے قول کے ضعف کی طرف اشارہ مقصود ہے کیونکہ اس حدیثِ صحیح میں صرف نفی مذکور ہوئی ہے مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ ان اشخاص میں سے جنہیں نبی اکرم نے جلا وطن کیا، کسی کے بارہ میں ثابت نہیں کہ وہ مفعول تھا، ابوداؤد نے ابو ہاشم عن ابوہریرہؓ سے روایت کیا کہ نبی اکرم کے پاس ایک مخنث لایا گیا جس نے اپنے ہاتھوں اور پاؤں پر مہندی لگائی

ہوئی تھی، فرمایا اسے کیا ہوا؟ کہا گیا عورتوں سے مشابہت کرتا ہے تو اسے نقیع کی طرف جلاوطن کرنے کا حکم دیا۔

- 34 باب مَنْ أَمَرَ غَيْرَ الإِمَامِ بِإِقَامَةِ الْحَدِّ غَائِبًا عَنْهُ (حاکم کا کسی کو کسی دیگر جگہ اجرائے حد کا حکم دینا)

کرمانی لکھتے ہیں ترجمہ کی ترکیب میں قلق ہے اولی یہ تھا کہ (غیر) کی بجائے ضمیر ہوتی ہے اور یوں کہتے: (من أمره الإمام الخ) بقول ابن بطال آگے یعنی ابواب الحدود کے آخر میں ایک ترجمہ اس عنوان سے آئے گا: (هل يأمر الإمام رجلا فيضرب الحد غائبا عنه) اور دونوں تراجم کا مفہوم ایک ہے، یہی کہا لیکن میرے لئے ظاہر یہ ہوا ہے کہ دونوں کے مابین اس جہت سے تغایر ہے کہ پہلے میں ان کا قول(غائباً عنه) مامور سے حال ہے یعنی جو اقامتِ حد کا فریضہ انجام دے گا جبکہ دوسرے میں وہ محدود سے حال ہے۔

6835و - 6836حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَزَيْدِ بْنِ خَالِدٍ أَنَّ رَجُلاً مِنَ الأَعْرَابِ جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ جَالِسٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اقْضِ بِكِتَابِ اللَّهِ فَقَامَ خَصْمُهُ فَقَالَ صَدَقَ اقْضِ لَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ بِكِتَابِ اللَّهِ إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفًا عَلَى هَذَا فَزَنَى بِامْرَأَتِهِ فَأَخْبَرُونِي أَنَّ عَلَى ابْنِي الرَّجْمَ فَافْتَدَيْتُ بِمِائَةٍ مِنَ الْغَنَمِ وَوَلِيدَةٍ ثُمَّ سَأَلْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ فَزَعَمُوا أَنَّ مَا عَلَى ابْنِي جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ فَقَالَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ أَمَّا الْغَنَمُ وَالْوَلِيدَةُ فَرَدٌّ عَلَيْكَ وَعَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ وَأَمَّا أَنْتَ يَا أُنَيْسُ فَاغْدُ عَلَى امْرَأَةِ هَذَا فَارْجُمْهَا فَغَدَا أُنَيْسٌ فَرَجَمَهَا (اس کا سابقہ نمبر دیکھیں)

حديث 6835أطرافه 2315، 2695، 2724، 6633، 6827، 6833، 6842، 6859، 7193، 7258، 7260، - 7278 حديث 6836 أطرافه 2314، 2649، 2696، 2725، 6634، 6828، 6831، 6843، 6860، 7194، 7259، - 7279

(فقام خصمه فقال صدق) کرمانی کہتے ہیں اس کا قائل اعرابی ہے نہ کہ اس کا خصم کیونکہ کتاب الصلح کی روایت میں یہ الفاظ ذکر ہوئے: (جاء أعرابى فقال يا رسول الله اقض بيننا بكتاب الله فقام خصمه وقال اقض بيننا بكتاب الله فقال الأعرابى إن ابنى كان عسيفا) بقول ابن حجر بلکہ جس نے: (اقض بيننا بكتاب الله) کہا وہ والدِ عسیف ہے کہ باب(الاعتراف بالزنا) میں گزری روایت میں تھا: (فقام خصمه و كان أفقه منه فقال اقض بيننا بكتاب الله وأذن لى الخ) یہ ابن عیینہ کی روایت ہے اور جمہور نے ان کی موافقت کی ہے، الایمان والنذ ور میں مالک اور الشروط میں لیث کی روایت اس کے مثل گزری، آگے خبر الواحد میں صالح بن کیسان اور شعیب بن ابوحمزہ کی روایتیں بھی اس کے مثل آ رہی ہیں، مسلم نے بھی لیث، صالح اور معمر سے اسی طرح نقل کیا اور لیث کا سیاق ذکر کیا اس کے باوجود اس میں ابن ابوذئب پر اختلاف موجود ہے چنانچہ انہوں نے

زہری سے یہاں اور کتاب الصلح میں روایت کی، الصلح میں ابن ابوذئب سے اس کے راوی آدم بن ابوایاس اور یہاں عاصم بن علی ہیں، اسماعیلی نے یزید بن ہارون عن ابن ابوذئب سے اس کی تخریج کی جنہوں نے عاصم بن علی کی موافقت کی اور یہی معتمد ہے روایتِ آدم میں ان کا قول: (فقال الأعرابی) زیادت ہے الا یہ کہ ہر دو حضرات ہی اس وصف کے ساتھ متصف ہوں اور یہ بعید نہیں۔

- 35 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلاَ مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾

(اللہ تعالیٰ کا فرمان: اور جو تم میں سے استطاعت نہیں رکھتا کہ آزاد [یعنی جو لونڈیاں نہیں] مومن خواتین سے شادی کرے تو وہ تمہاری مومن لونڈیوں میں سے کسی سے کر لے اور اللہ تمہارے ایمان سے خوب واقف ہے تم سب ایک دوسرے میں سے ہو، تو عورتوں سے ان کے گھر والوں کی اجازت سے شادی کرو اور عرف کے مطابق انہیں ان کے حق مہر دو اس طور کہ ان سے با قاعدہ شادی کی جائے نہ کہ انہیں رکھیل اور داشتہ بنایا جائے پس اگر وہ [یعنی لونڈیاں] کھلی بے حیائی [یعنی زنا] کی مرتکب ہوں تو ان کیلئے آزاد مسلمان زانیہ عورت کی سزا کا نصف ہے، یہ اس کیلئے جو تم میں سے بدکاری کا خدشہ رکھتا ہے اور اگر تم صبر کرو تو یہ تمہارے لئے بہتر ہے اور اللہ غفور رحیم ہے)

واحدی کہتے ہیں قرآن میں (المحصنات) صاد کی زبر اور زیر دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے ماسوائے آیت: (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) کے جو جزماً زبر کے ساتھ ہے۔ (فَإِذَا أُحْصِنَّ) (میں احصن کے ہمز) کو پیش اور زبر دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے، پیش کے ساتھ اس کا معنی تزویج اور زبر کے ساتھ اس کا معنی اسلام لانا ہے، ان کے غیر نے کہا لونڈی کے احصان بارے اختلاف کیا گیا ہے تو اکثر کے نزدیک اس کا احصان تزویج ہے، بعض نے کہا اس کا احصان عتق ہے، ابن عباسؓ اور ایک گروہ سے منقول ہے کہ اس کا احصان تزویج ہے ابوعبید اور اسماعیل قاضی نے بھی اس کی تائید کی اور اس کے لئے اس امر سے احتجاج کیا کہ آیت میں قبل ازیں اللہ تعالیٰ کا یہ قول ذکر ہوا: (مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ) تو بعید ہے کہ اسکے بعد کہے: (فإذا أسلمن) کہتے ہیں اگر مراد تزویج ہے تو اس کا مفہوم یہ ہوا کہ تزویج سے قبل اگر زنا کیا تو اس پر حد واجب نہ ہوگی، ابن عباسؓ نے اس سے یہی اخذ کیا اور کہا لونڈی پر کوئی حد نہیں اگر شادی سے قبل اس نے زنا کا ارتکاب کیا، تابعین کی ایک جماعت کا بھی یہی موقف ہے اور یہی ابوعبید قاسم بن سلام نے کہا، شافعیہ سے ایک روایت بھی یہی ہے، طبرانی کی تخریج کردہ اس حدیثِ ابن عباسؓ سے احتجاج کیا: (لیس علی الأمۃِ حدٌّ حتی تحصن) اس کی سند حسن ہے لیکن اس کے رفع و وقف بارے اختلاف ہے، ارجح اس کا وقف ہے ابن خزیمہ وغیرہ کا

اسی پر جزم ہے، ابن شاہین نے الناسخ والمنسوخ میں دعوی کیا کہ یہ حدیثِ باب کے ساتھ منسوخ ہے، ان کا تعاقب کیا گیا کہ نسخ تاریخ کامحتاج ہوتا ہے جو یہاں معلوم نہیں اور یہ حدیثِ علی اس کے معارض ہے: (أقیموا الحدود علی أرِقَّائکم مَنُ أحُصَنَ منهم ومن لم یُحُصِنُ) (یعنی اپنے شادی شدہ اور غیر شادی شدہ غلاموں اور لونڈیوں پہ حدود کی اقامت کرو) اس کے بھی رفع و وقف میں اختلاف ہے اور راجح اس کا موقوف ہونا ہے لیکن مسلم میں اس کا سیاق اس کے مرفوع ہونے پر دال ہے لہذا اسکے ساتھ تمسک اقوی ہے اگر حدیث میں مذکور احصان کو تزویج پر اور آیت میں مذکور احصان کو اسلام پر محمول کیا جائے تو تطبیق حاصل ہوئی اور سنت نے تبیین کی کہ احصان اس امر کا فائدہ دیتا ہے کہ اس کے حق میں حکمِ جلد ہے نہ کہ رجم تو احصان کے بعد ارتکابِ زنا کا اس کے لئے حکم قرآن سے اور قبل از احصان ارتکابِ زنا کی صورت میں اس کا حکم سنت سے ماخوذ ہے، اس میں حکمت یہ ہے کہ رجم تو نصف نہیں ہوسکتا لہذا اس کے حق میں حکمِ جلد مستمر رہا، بیہقی لکھتے ہیں محتمل ہے کہ جلد پر نص اس کے اکمل حالین پر ہوتا کہ اس کے ساتھ اس سے سقوطِ رجم پر استدلال کیا جائے نہ کہ اس کے غیر شادی شدہ ہونے کی صورت میں اس سے اسقاطِ جلد کے ارادہ پر اور سنت نے تبیین کی کہ اس پر جلد ہے اگرچہ وہ محصن نہ ہو۔

(غیر مسافحات الخ) اخلاء خلیل کی جمع ہے، یہ تفسیر اکیلے مستملی کے نسخہ میں ہے اسے ابن ابو حاتم نے علی بن ابوطلحہ عن ابن عباسؓ سے اسکا مثل نقل کیا، مسافحات مسافحہ کی جمع ہے، سفاح سے ماخوذ ہے جو زنا کے اسماء سے ہے، اَخدان خِدن کی جمع ہے جو خدین ہے، اس سے مراد صاحب (ساتھی) ہے! بقول راغب اس کا اکثر استعمال اس شخص کے بارہ میں ہوتا ہے جو ازرہِ شہوت کسی کو ساتھی بنائے جہاں تک مدح میں شاعر کا یہ قول: (خدین المعالی) تو یہ استعارہ ہے، بقول ابن حجر اس میں نکتہ یہ ہے کہ ممدوح کو اس انداز میں پیش کیا کہ وہ بڑے بڑے کارنامے انجام دینے کا خواہاں ہے جیسے دوسرے لوگ خوبصورت چہرے کو پسند کرتے ہیں تو اسے معالی امور (یعنی کارنامے) کیلئے خدین بنایا، دیگر نے کہا خدین خلیل فی السر کو کہتے ہیں (یعنی رازدان دوست یا خلوت کا ساتھی)۔

36- باب إِذَا زَنَتِ الأَمَةُ (زنا کی مرتکب لونڈی کی حد)

یعنی اس کا کیا حکم ہے؟ یہ ترجمہ اصیلی سے ساقط ہے اسی پر ابن بطال نے شرح کی اور اس کے تحت نقل کردہ حدیث سابقہ باب کے تحت ذکر کی لیکن اسماعیلی نے تصریح کی ہے کہ ماقبل کے باب میں کوئی حدیث نہیں، اس کے نظیر کی بابت جواب گزر چکا کہ یا تو مسودہ میں خالی جگہ چھوڑی تھی تو ان کے بعد کاتبوں نے اسے پر کر دیا یا پھر آیت اور حدیثِ مرفوع سے اسکی تاویل پر اکتفاء کیا، یہی اقرب ہے کیونکہ اس کا مثل صحیح میں کثیر ہے۔

6837و - 6838حَدَّثَنَا عَبُدُ اللَّهِ بُنُ يُوسُفَ أَخُبَرَنَا مَالِكٌ عَنِ ابُنِ شِهَابٍ عَنُ عُبَيُدِ اللَّهِ بُنِ عَبُدِ اللَّهِ عَنُ أَبِى هُرَيُرَةَ وَزَيُدِ بُنِ خَالِدٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ سُئِلَ عَنِ الأَمَةِ إِذَا زَنَتُ وَلَمُ تُحُصَنُ قَالَ إِذَا زَنَتُ فَاجُلِدُوهَا ثُمَّ إِنُ زَنَتُ فَاجُلِدُوهَا ثُمَّ إِنُ زَنَتُ فَاجُلِدُوهَا ثُمَّ بِيعُوهَا وَلَوُ بِضَفِيرٍ قَالَ ابُنُ شِهَابٍ لاَ أَدُرِى بَعُدَ الثَّالِثَةِ أَوِ الرَّابِعَةِ .

حدیث 6837أطرافه 2152، 2153، 2233، 2234، 2555، - 6839 حدیث 6838 أطرافه 2154، 2232

- 2556 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳،ص: ۷۴۰)

(عن أبى هريرة الخ) قصۂ عسیف کی شرح میں اس امر پر تنبیہ گزری کہ زبیدی اور یونس نے اس حدیث کی اپنی اپنی روایت میں زہری سے (شبل بن خليل أو ابن حامد) کا اضافہ کیا ہے، اس کا مفصل بیان گزرا۔ (سئل عن الأمة) حمید بن عبدالرحمن کی ابو ہریرہؓ سے روایت میں ہے کہ ایک شخص نبی اکرم کے پاس آیا اور بتلایا کہ اس کی لونڈی نے زنا کیا ہے جو ظاہر ہوا، فرمایا: (اجلدها) اس شخص کے نام سے واقف نہ ہوسکا۔ (إذا زنت ولم تحصن) اس احصان سے مراد بارے قول گزرا، بقول ابن بطال ان حضرات نے جو تزویج سے قبل لونڈی پر جلد کے قائل نہیں، زعم کیا ہے کہ اس حدیث میں (ولم تحصن) کا لفظ مالک کے سوا کسی نے ذکر نہیں کیا، ان کا دعوی صحیح نہیں چنانچہ زہری سے اسے یحی بن سعید انصاری سے مالک کی مثل نقل کیا ہے اسی طرح رواۃ کے ایک گروہ نے ابن عیینہ عنہ سے، ابن حجر لکھتے ہیں یحی کی روایت نسائی اور ابن عیینہ کی روایت بخاری نے کتاب البیوع میں نقل کی ہے اس میں (ولم تحصن) موجود نہیں، نسائی نے حارث بن مسکین عن ابن عیینہ سے اپنی روایت میں یہ الفاظ مزاد کئے: (سئل عن الأمة تزنى قبل أن تحصن) یہی ابن ماجہ کی ابوبکر بن ابوشیبہ اور محمد بن صباح کلاھما عن ابن عیینہ سے روایت میں ہے، اسے زہری سے صالح بن کیسان نے بھی مالک کی مثل نقل کیا ان کی روایت البیوع کے باب (بيع المدبر) میں گزری، دونوں کو مسلم اور نسائی نے بھی تخریج کیا ہے، سعید مقبری عن ابیہ عن ابو ہریرہؓ کی روایت میں وہاں اس لفظ کے بغیر ہے، یہ آگے بھی آرہی ہے! بالفرض اگر مالک اس کے ساتھ متفرد بھی ہیں تو وہ حفاظ میں سے ہیں اور ان کی زیادت مقبول ہے، اس کے مفہوم بارے جواب کا ذکر گزرا۔

(قال إن زنت الخ) کہا گیا ہے کہ جواب میں زنا کے لفظ کا احصان کی تقیید کے بغیر اعادہ کیا اس امر پر تنبیہ کیلئے کہ اس سے کوئی اثر نہیں پڑتا اور یہ کہ لونڈی پر موجبِ حد مطلق زنا ہے، (اجلدوھا) کا معنی ہے جو حد اس کے مناسبِ حال ہے اور جس کی آیت میں تبیین کی گئی ہے یعنی حرہ پر لاگو ہونے والی سزا کا نصف، ابو ہریرہؓ کی ایک اور روایت میں واقع ہے: (فليجلدها الحد)، اجلدوھا میں خطاب لونڈیوں کے مالکان کیلئے ہے تو اس سے استدلال کیا گیا کہ کوئی اپنے غلام یا لونڈی پر خود ہی حد کا اجراء کرسکتا ہے! جہاں تک لونڈی کا معاملہ تو یہ بالنص ثابت ہے جبکہ غلام کا الحاق کے ساتھ، سلف کے ہاں ارقاء پر اجرائے حد کون کرے گا، بارے اختلاف تھا ایک گروہ کی رائے میں امام یا جسے وہ اس پر مامور کرے، ہی مجاز ہے یہ حنفیہ کا قول ہے، اوزاعی اور ثوری سے منقول ہے کہ آقا صرف حدِ زنا ہی لگا سکتا ہے، طحاوی نے مسلم بن یسار کے طریق سے اپنی وارد کردہ روایت سے احتجاج کیا، کہتے ہیں ابوعبداللہؓ جو صحابہ میں سے تھے، کہا کرتے تھے زکات، حدود، فئ اور جمعہ کی اقامت سلطان کی ذمہ داری ہے! بقول طحاوی ہم کسی صحابی کو اس کا مخالف نہیں پاتے، ابن حزم نے ان کا تعاقب کیا اور لکھا بلکہ بارہ صحابہ نے اس کی مخالفت کی ہے، دیگر نے کہا آقا نافذ کرے گا چاہے حاکم نے اسے اس کی اذن نہ بھی دی ہو، یہ شافعی کا قول ہے! عبدالرزاق نے بسند صحیح ابن عمرؓ سے اس لونڈی کے بارہ میں جس نے زنا کیا اور وہ شوہر والی نہیں، نقل کیا کہ اس کا آقا اسے حد لگائے گا اور اگر شوہر والی ہے تب اس کا معاملہ سلطان پر ہے، مالک نے بھی یہی کہا الا یہ کہ اس کا شوہر بھی اس کے آقا کا غلام ہو تب اس کا معاملہ آقا پر ہے، مالک نے حدِ سرقہ کا اس سے استثناء کیا، شافعیہ سے ایک روایت بھی یہی ہے ایک روایت میں ان سے منقول ہے کہ حدِ شراب مستثنیٰ ہے، مالکیہ کیلئے اس امر سے احتجاج کیا گیا ہے کہ قطع میں (چونکہ)

مُثلہ ہے لہذا آقا پر اس ضمن میں اعتماد نہیں کیا جا سکتا کہ اندیشہ ہے کہ وہ کسی طور آزاد ہونے والا تھا تو وہ اس پہ چوری کا الزام لگا کر ہاتھ کاٹ دے تا کہ آزاد نہ ہو سکے لہذا سدِ ذریعہ کے طور پر اسے اس کی اجازت نہیں

بعض مالکیہ نے اس تعلیل سے اس کا اختصاص اخذ کیا اس امر کے ساتھ کہ (مثلا) چوری کا مستند آقا کا علم یا (غلام کا) اقرار ہے بخلاف اس چوری کے جو ثبوت کے ساتھ ثابت ہے کیونکہ اس صورت میں مذکورہ علت کا فقدان ہے لہذا آقا کیلئے اجرائے حد جائز ہے، جمہور کی حجت حضرت علیؓ کی مشارالیہ حدیث ہے جسے مسلم اور ثلاثہ نے نقل کیا، شافعیہ کے مابین آقا کی اس کے لئے اہلیت بارے اختلاف ہے جنہوں نے اسے مشترط نہیں کیا ان کا تمسک اس بات سے ہے کہ اس کا سبیل سبیلِ استصلاح ہے لہذا اہلیت کیلئے وہ مفتقر نہیں، بقول ابن حزم آقا اقامتِ حدود کرے الا یہ کہ وہ کافر ہو، اس امر سے احتجاج کیا کہ وہ ذلت وصغار کے ساتھ ہی (اسلامی ملک میں) رہتے ہیں اور اقامتِ حد کا انہیں اختیار دینا اس کے منافی ہے، ابن عربی لکھتے ہیں مالک کے قول کہ اگر لونڈی شوہر والی ہے تو امام اسے حد نہ لگائے اس وجہ سے کہ شوہر کا اسے نسبِ باطل اور ماءِ فاسد سے محفوظ رکھنے میں فرج کے ساتھ تعلق ہے، بارے کہتے ہیں لیکن حدیثِ نبوی اولی ہے کہ اس کی اتباع کی جائے یعنی حضرت علیؓ کی حدیثِ مذکور جو تعمیم پر دال ہے شوہر والی ہو یا نہ ہو، اسکے بعض طرق میں یہ عبارت ہے: (من أحصَنَ منهم وَ مَنْ لَمْ يُحْصِنْ)۔

(ثم بيعوها ولو بضفير) ضفیر فعیل بمعنی مفعول ہے یونس، زہری کے بھتیجے، زبیدی اور یحی بن سعید نے زہری سے نسائی کے ہاں: (والضيفر الحبل) کی زیادت بھی ذکر کی یہی قتیبہ نے مالک سے اور نسائی اور ابن ماجہ کے ہاں عمار بن ابوفروہ نے زہری سے نقل کیا لیکن اسناد میں مخالفت کی اور کہا: (إن محمد بن مسلم حدثه أن عروة وعمرة حدثاه أن عائشة حدثته أن رسول الله ﷺ قال إذا زنت الأمة فاجلدوها) آخر میں کہا: (ولو بضفير والضفير الحبل) یہ تفسیر زہری کی طرف سے حدیث میں مدرج ہے جیسا کہ مسلم کے ہاں قعنبی عن مالک اور ابوداؤد سے روایت میں اس کی تبیین کی ہے، دارقطنی نے بھی موطآت میں جو ماسوائے ابن مہدی کے تمام رواۃِ موطا کی طرف منسوب ہے اسے ذکر کیا اس کا ظاہرِ سیاق بھی اس کے مدرج ہونے کو مشعر ہے۔

(قال ابن شهاب) یہ اسی اسناد کے ساتھ متصل ہے۔ (لا أدري بعد الخ) روایتِ مالک میں اس ضمن میں اختلاف نہیں کیا گیا، اسی طرح صالح بن کیسان اور ابن عیینہ کی روایتوں میں اور یہی نسائی کی یونس اور زبیدی کی زہری سے روایتوں میں ہے، اسی طرح مسلم کے ہاں روایتِ معمر میں بھی، نسائی کے ہاں اسے یحی بن سعید کی روایت میں بھی مدرج کیا، اسکے الفاظ ہیں: (ثم إن زنت فاجلدوها ثم بيعوها ولو بضفير بعد الثالثة أو الرابعة) ابن شہاب کا حوالہ یہاں ذکر نہیں کیا، قتیبہ عن مالک سے بھی یہی ہے، نسائی کے ہاں محمد بن ابوفروہ عن زہری کی حدیثِ عائشہؓ میں بھی یہ بطورِ ادراج ہے اور درست تفصیل ہے، جہاں تک ثالثہ اور رابعہ کا شک تو ترمذی کی ابوصالح عن ابوہریرہؓ سے روایت میں یہ الفاظ واقع ہوئے: (فليجلدها ثلاثا فإن عادتْ فَلْيَبْتَعْهَا) اس کا نحو ابوقرہ کے ہاں عکرمہ سے مرسل روایت میں ہے جہاں یہ الفاظ ذکر کئے: (وإذا زنت الرابعة فبِيعُوها) سعید مقبری سے آمدہ باب کی مذکور روایت میں ہے: (ثم إن زنت الثالثة فليبعها)، محصلِ اختلاف یہ ہے کہ چوتھی بار میں فروخت کرنے سے قبل اسے حد لگائے یا بلا جلد فروخت کر دے؟ راجح اول ہے اور جو رواۃ اس کے ذکر سے ساکت رہے وہ للعلم بہ ساکت رہے کہ معلوم ہے جلد کا

ترک نہ ہوگا اور فروخت کرنا اس کے قائمقام نہیں ہوسکتا، تطبیق یہ ممکن ہے کہ بیع تیسری مرتبہ کی جلد کے بعد ہوگی، یہ محقق ہے تو یہ شک کا ملغی ہے اور کثیر شرعی امور میں تیقن پر اعتماد موجود ہے۔

(ولو بضفير) ای (حبل مضفور) مقبری کی روایت میں ہے: (ولو بحبل من شعر) اصلِ ضفر نسج الشعر (یعنی بالوں کو سنوارنا اور ان کی مینڈھیاں بنانا) اور ان کا ایک دوسرے میں داخل کرنا ہے، اسی سے (ضفائر الرأس) کی ترکیب ہے (یعنی سر کی مینڈھیاں) کہا گیا ہے کہ مضفور تبھی کہلائے گی جب تین سے (بٹی ہوئی) ہو، بعض نے کہا اس کی شرط یہ ہے کہ عریض ہو مگر یہ محل نظر ہے، حدیث سے ثابت ہوا کہ زنا ایک عیب ہے اور اس وجہ سے غلام ولونڈی کی قیمت کم ہو جاتی ہے، نووی نے کسی اور کی تبع میں اسی پر جزم کیا، ابن دقیق العید نے اس میں توقف کیا کیونکہ ممکن ہے کہ مقصود امر بالبیع ہو چاہے قیمت کم ہی ملے تو یہ امرِ واقع سے متعلق ہوگا نہ کہ کسی امرِ شرعی کا اِخبار کیونکہ حدیث میں تصریح نہیں کہ حقیقۃً اس کی قیمت کم ہو جائے گی، یہ بھی ثابت ہوا کہ جس نے زنا کیا نتیجۃً اس پر حد قائم کی گئی اس نے پھر اس کا ارتکاب کیا تو پھر اس پر حد کی اقامت ہوگی بخلاف ایسے کے جس نے (ایک ہی وقت میں) کئی دفعہ زنا کیا تو اس صورت میں ایک ہی بار کی اقامتِ حد پر اکتفا کرنا ہوگا، یہی راجح ہے! اس میں فساق کے میل جول سے زجر بھی ہے چاہے کتنا ہی ضروری ہو اگر وہ اقامتِ حد یا تعزیر کے باوجود باز نہ آتے ہوں، ندب کے مقتضی امر کا وجوب کو مقتضی امر پر عطف کا جواز بھی ثابت ہوا کیونکہ امر بالجلد واجب جبکہ امر بالبیع جمہور کے نزدیک مندوب ہے، ابوثور اور اہلِ ظاہر کا اس میں اختلاف ہے بعض شافعیہ نے دعوی کیا کہ وجوب سے صرفِ امر کا سبب یہ ہے کہ یہ منسوخ ہے، اسے ابن رفعہ نے المطلب میں نقل کیا مگر یہ محتاجِ ثبوت ہے، ابن بطال کہتے ہیں فقہاء نے فروخت کرنے کے امر کو اس کی مساعدت کے حض پر محمول کیا ہے جس سے زنا متکرر رہتا کہ آقا کی بابت یہ گمان نہ ہو کہ وہ اس کی صنیع پر راضی ہے اور اس لئے کہ اس میں تہاون کرنے سے اولادِ زنا کی تکثیر کا وسیلہ ہے، کہتے ہیں بعض کا اسے وجوب پر محمول کرنا جبکہ سلف میں کوئی اس کا قائل نہ تھا قابلِ قبول نہیں اور اضاعتِ مال سے نہی ثابت ہے تو کیونکر قیمتی لونڈی کو نہایت معمولی قیمت پر بیچنا واجب ہوسکتا ہے؟ تو اس سے دلالت ملی کہ مراد ایسوں کی معاشرت سے زجر ہے جن سے زنا کا تکرار ہو

تعاقب کیا گیا کہ اس میں ثمین کے حقیر قیمت کے ساتھ بیع پر کوئی دلالت نہیں اگرچہ بعض نے اس کے ساتھ المطلق المتصرف (یعنی جسے مطلقاً بغیر کسی قید کے اپنے مال پہ کلی حقِ تصرف ہے) کی اپنے مال کو بغیر قیمت کے بیچنے کے جواز پر استدلال کیا، اگرچہ وہ چیز ایسی ہو کہ اس جیسی کے ساتھ تغابن کیا جاتا ہے البتہ آپ کے قول: (ولو بحبل من شعر) سے اس کا ظاہر مراد نہیں، دراصل یہ مبالغۃً کہا ہے جیسا کہ درج ذیل حدیث میں آپ کا یہ فرمان بھی: (مَنْ بنیٰ لِلّٰہِ مسجدا ولو کمفحص قطاۃٍ) یہ اس کے اجوبہ میں سے ایک جواب ہے اسلئے کہ اتنی سی جگہ حقیقۃً مسجد نہیں بن سکتی، اگر اس طرح کی صورتحال مجور (یعنی جسے سرکاری طور سے اپنے مال میں حقِ تصرف سے روکا گیا ہو) شخص کے مملوکہ مال میں سے کسی سے پیش آئی تو اس کا ولی اسے نہ بیچے گا مگر قیمت کے ساتھ، محتمل ہے کہ طرد کیا جائے کیونکہ زنا کے عیب کی وجہ سے قیمت کم ہو جاتی ہے اور کوئی بھی مناسب قیمت پر نہ لے گا تو اس کی بیع بالنقصان ثمن المثل کے ساتھ بیع ہے، عیاض اور ان کے اتباع نے اس طرف توجہ دلائی، ابن عربی کہتے ہیں مرادِ حدیث اس کی فروخت میں اسراع اور اس کا امضاء ہے اور یہ انتظار نہ ہو کہ اچھی قیمت ملے تو بیچوں، رسی کی قیمت کے ساتھ حقیقۃً بیع مراد نہیں، یہ بھی ثابت ہوا کہ فروخت کنندہ پر

واجب ہے کہ وہ خریدار کو سامان کے عیب سے آگاہ کرے کیونکہ عیب معلوم ہونے کی صورت میں اس کی قیمت کم ہوگی، اسے ابن دقیق العید نے ذکر کیا، تعاقب کیا گیا کہ عیب کا اگر علم نہ ہوتا تو قیمت کم نہ ہوتی لہذا یہ اعلام پر متوقف نہیں

زانی غلام ولونڈی کی فروخت کا حکم باعثِ اشکال ہے کیونکہ ہر مومن کو حکم ہے کہ اپنے مومن بھائی کیلئے وہی پسند کرے جو اپنے آپ کیلئے کرتا ہے اور اس بیع کا مطلب ہوا کہ جسے وہ اپنی ملکیت میں رکھنا پسند نہیں کرتا اسے دوسرے مومن کی ملکیت میں دے رہا ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا کہ جس سبب اس نے اسے بیچا ہے وہ خریدار کے ہاں محقق نہیں کہ ممکن ہے وہ رقیق (یعنی غلام ولونڈی) اپنی عادتِ بد کو ترک کر چکا ہو اگر اس کے علم میں ہو کہ اگر پھر ایسا کیا تو جلاوطن کر دیا جائے گا اور وطنِ مالوف سے نکالا جانا شاق امر ہے پھر ممکن ہے کہ مشتری کے ہاں بنفسہ یا بغیرہ اعفاف واقع ہو، ابن عربی کے بقول تبدیلیِ مکان کی صورت میں تبدیلیِ حال کی امید ہوتی ہے اور یہ امر معلوم ہے کہ طاعت ومعصیت میں مجاورت اور صحبت کی بھی تاثیر ہوتی ہے! نووی لکھتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ زانی کو اگر حد لگائی گئی اس نے پھر زنا کیا تو ایک اور حد لازم ہے اگر پھر کرے تو بھی لازم ہوگی اور ہر بار ہوگی، اگر کئی مرتبہ کیا مگر حد نہ لگ سکی پھر (پکڑا گیا تو) ایک حد ہی لازم ہوگی، بقول ابن حجر ان کا قول کہ اگر زنا کیا۔۔۔ ابتدائے کلام ہے جسے تکمیلِ فائدہ کیلئے کہا وگرنہ حدیث میں کوئی ایسی چیز نہیں جو اثباتاً یا نفیاً اس پر دال ہو بخلاف شقِ اول کے کہ وہ ظاہر ہے، اس میں اشارہ ہے کہ تعزیری سزائیں اگر زجر ومنع کے ضمن میں مقصد کو پورا نہ کریں تو وہ نہ دے، اس لئے کہ اقامتِ حد جو کہ واجب ہے مگر جب بار بار اس کا ارتکاب ہوا اور حد کا نفاذ اسے باز رکھنے میں مفید ثابت نہ ہوا تو مالک پر اس کی شرطِ اقامت ترک کر دی گئی اسی لئے حکم دیا کہ اب اسے بیچ دو، یہ نہیں کہا کہ جب بھی زنا کرے اسے حد مارو! یہ بات ابن دقیق نے کہی، لکھتے ہیں امام الحرمین اس سے کچھ متعرض ہوئے ہیں جنہوں نے کہا جب معزِر (یعنی تعزیری سزا دینے والا) جانے کہ تادیب حاصل نہ ہوگی مگر ضربِ مبرح (یعنی شدید) کے ساتھ تو اس کا ترک کر دے کیونکہ ضربِ مبرح سے اس کی جان ضائع ہو سکتی ہے جبکہ اسے اس کا حق نہیں اور غیر مبرح مفید نہیں (لہذا ترک کر دے) رافعی کہتے ہیں یہ اس امر پر مبنی ہے کہ حاکم پر مستحقِ تعزیر کو تعزیری سزا دینا واجب نہیں ہاں غیر مبرح ضرب کے ساتھ تعزیر ہو سکتی ہے چاہے وہ منزجر نہ ہی ہو، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ آقا سلطان سے اجازت لئے بغیر بھی اپنے غلام ولونڈی پر حد لگا سکتا ہے، اس بارے تین ابواب کے بعد بحث آئے گی۔

37 - لَا يُثَرَّبُ عَلَى الْأَمَةِ إِذَا زَنَتْ وَلَا تُنْفَى (زانیہ لونڈی کی حد میں جلاوطنی شامل نہیں)

تثریب تعنیف کے ہم وزن ومعنی ہے، عبید اللہ عمری عن سعید مقبری کی نسائی کے ہاں روایت میں (ولا یعنفھا) کے ساتھ وارد ہے، جہاں تک نفی تو اس کا استنباط علماء نے (فلیبعھا) سے کیا کیونکہ نفی سے مقصود اس علاقہ سے ابعاد ہے جہاں معصیت واقع ہوئی اور یہ مقصود بیع کے ساتھ بھی حاصل ہے بقول ابن بطال وجہِ دلالت آپ کا قول: (فلیجلدھا) ہے نیز کہا: (فلیبعھا) تو یہ سقوطِ نفی پر دال ہے کیونکہ جلاوطن کردہ کو (بذریعہ بیع) کسی کے سپرد کرنا تو ایک مدت کے بعد ہی ہوگا تو یہ آبق (یعنی بھاگے ہوئے) سے مشابہ ہے بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ ممکن ہے کہ مشتری اسے اپنے قبضہ میں جلاوطنی کی مدت ختم ہونے تک مسلوب المنفعت شکل

میں کرے یا ایسے شخص کے ہاتھ اس کی فروخت ہو جو اسی علاقہ کا رہائشی ہے، ابن عربی کہتے ہیں لونڈی مستثنیٰ ہے آقا کے حق کے تقدم کی وجہ سے تو اسے اللہ کے حق پر مقدم کیا جائے گا، حد اس سے اس لئے ساقط نہیں ہوئی کیونکہ وہ اصل ہے اور نفی فرع ، بقول ابن حجر اس کلام کا تتمہ یہ ہے کہ اس میں بھی ترکِ رجم کے ساتھ آقا کے حق کی رعایت کی گئی کیونکہ یہ اصلاً ہی فواتِ منفعت ہے بخلاف جلد کے اور غلام کو جلا وطن کرنا مستمر رہا کیونکہ آقا کیلئے اس کے ساتھ استمتاع میں کوئی حق نہیں، نفیِ رقیق کا استثناء کرنے والوں نے اس امر کے ساتھ استدلال کیا ہے کہ اسکا تو کوئی وطن ہی نہیں ہوتا اور اس کی نفی میں حقِ آقا کا قطع ہے کیونکہ نفیِ زانی کے عمومِ امر کا بغیر محرم خاتون کے سفر سے نہی کا عموم معارض ہوا اور یہ رقیق میں سے صرف لونڈیوں کے ساتھ مخصوص ہے نہ کہ غلاموں کے ساتھ، اسی کے ساتھ احتجاج کیا ان حضرات نے جنہوں نے کہا خواتین کو جلا وطن کرنا مطلقاً ہی مشروع نہیں، جیسا کہ باب (البکران یجلدان وینفیان) میں گزرا، نفیِ رقیق کے قائلین کے مابین اس کی مدت بارے اختلاف ہے تو صحیح یہ ہے کہ نصف برس ہے! شافعیہ سے ایک ضعیف روایت ایک برس کی ہے، ان سے تیسری روایت یہ ہے کہ رقیق پر جلا وطنی عائد نہیں، یہی ائمہ ثلاثہ اور اکثر کا قول ہے۔

(فتبین زناھا) یعنی ظاہر ہو جائے بعض نے مراعاتِ لفظ کے مدنظر یہ شرط عائد کی کہ بالثبوت ظاہر ہو! بعض نے کہا اس ضمن میں آقا کو معلوم ہونا ہی کافی ہے۔ (فلیجدھا) یعنی جو اس پر واجب حد ہے جو اس صریح آیت سے معلوم ہوئی: (فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ) [النساء: ۲۵] نسائی کی اعمش عن ابوصالح عن ابو ہریرہؓ سے روایت میں ہے: (فلیجلدھا بکتاب اللہ)۔ (ولا یثرب) یعنی اس پر بالجلد اور بالتعزیر عقوبت جمع نہ کرے (یعنی جو اسکی سزا اللہ نے مقرر کر رکھی ہے اس کے ساتھ کوئی اور سزا نہ دے) بعض نے کہا مراد یہ کہ فقط ڈانٹ ڈپٹ کرنے پر اکتفاء نہ کرے عبدالرزاق کے ہاں سعید عن ابی ہریرہؓ کی روایت میں ہے: (ولا یعیرھا ولا یفندھا) بقول ابن بطال اس سے اخذ کیا جائے گا کہ جس پر حد لاگو کی گئی اسے اب ملامت اور ڈانٹ ڈپٹ کرنے کا نشانہ نہ بنایا جائے، یہ کام اس وقت مناسب ہے جب ابھی اس کا معاملہ سلطان کے سامنے پیش نہیں ہوا تو جب معاملہ اس کے سامنے لے جایا گیا اور اس پر حد لاگو کر دی گئی تو یہ اب کافی ہے بقول ابن حجر پہلے گزرا کہ نبی اکرم نے اس شخص کو مطعون کرنے سے روکا جس پر شراب نوشی کی حد نافذ کی گئی تھی، آپ نے فرمایا تم اپنے بھائی کے خلاف شیطان کے مددگار نہ بنو۔

(تابعه اسماعیل الخ) متن میں متابعت مراد ہے نہ کہ سند میں کیونکہ سند سے (عن أبیه) ان کی روایت میں ناقص ہوا ہے ، اسے نسائی نے بشر بن مفضل عن اسماعیل سے موصول کیا اس کے الفاظ لیث کے نقل کردہ الفاظ کی مثل ہیں البتہ کہا: (فإن عادت فزنت فلیبعھا) باقی ایک جیسا ہے، لیث کی (عن أبیه) کی زیادت پر محمد بن اسحاق نے موافقت کی ہے ان کی روایت مسلم ، ابوداؤد اور نسائی نے تخریج کی اور اس کے حذف پر انہی تینوں کے ہاں عبیداللہ عمری ، مسلم اور نسائی کے ہاں ایوب بن موسی اور نسائی کے ہاں محمد بن عجلان اور عبدالرحمٰن بن اسحاق نے موافقت کی ہے! عبدالرحمٰن کی سعید سے روایت میں: (سمعت أبا ھریرۃ) واقع ہے اسماعیل کے اس میں ایک اور بھی شیخ ہیں اسے محمد بن عبدالرحمٰن بن ابولیلی نے ان کے حوالے سے زہری عن حمید عن ابو ہریرہ نقل کیا، اسے نسائی نے تخریج کیا اور لکھا یہ خطا ہے، درست اول ہے حمید کی ایک اور سیاق کے ساتھ اس روایت میں ہے کہ نبی اکرم کے پاس ایک شخص آیا اور کہا میری لونڈی نے زنا کیا اور اسکا زنا متبین ہو چکا ہے، فرمایا اسے پچاس کوڑے لگا دو۔

- 6839حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ سَمِعَهُ يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا زَنَتِ الأَمَةُ فَتَبَيَّنَ زِنَاهَا فَلْيَجْلِدْهَا وَلاَ يُثَرِّبْ ثُمَّ إِنْ زَنَتْ فَلْيَجْلِدْهَا وَلاَ يُثَرِّبْ ثُمَّ إِنْ زَنَتِ الثَّالِثَةَ فَلْيَبِعْهَا وَلَوْ بِحَبْلٍ مِنْ شَعَرٍ تَابَعَهُ إِسْمَاعِيلُ بْنُ أُمَيَّةَ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

أطرافه 2152، 2153، 2233، 2234، 2555، - 6837 (سابقه).

یعنی یہود ونصاریٰ اور وہ سب جن سے جزیہ لیا جاتا ہے (تھا)۔ (وإحصانهم الخ) یعنی ان حضرات کے برخلاف جو کہتے ہیں احصان کی شروط میں سے اسلام ہے۔ (ورفعوا إلى الخ) یعنی برابر ہے کہ مسلمانوں کے حاکم کے پاس فیصلہ کرانے آئیں یا کوئی ؍اور ان کے خلاف اس کی عدالت میں دعویٰ دائر کرے برخلاف ان کے جنہوں نے اسے پہلی شق کے ساتھ مقید کیا جیسے حنفیہ، آگے مبسوطاً اس کا ذکر ہوگا۔

- 6840حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا الشَّيْبَانِيُّ سَأَلْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أَبِي أَوْفَى عَنِ الرَّجْمِ فَقَالَ رَجَمَ النَّبِيُّ ﷺ .فَقُلْتُ أَقَبْلَ النُّورِ أَمْ بَعْدَهُ قَالَ لاَ أَدْرِي تَابَعَهُ عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ وَخَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَالْمُحَارِبِيُّ وَعَبِيدَةُ بْنُ حُمَيْدٍ عَنِ الشَّيْبَانِيِّ وَقَالَ بَعْضُهُمُ الْمَائِدَةُ .وَالأَوَّلُ أَصَحُّ طرفه - 6813

راوی کہتے ہیں میں نے عبداللہ بن ابواوفی سے رجم بارے سوال کیا تو کہا نبی پاک نے رجم کیا ہے میں نے کہا سورہ النور کے نزول سے قبل یا بعد؟ کہا مجھے نہیں علم، بعض نے سورہ المائدہ کہا لیکن اول اصح ہے۔

عبدالواحد سے مراد ابن زیاد اور شیبانی، ابواسحاق سلیمان ہیں۔ (عن الرجم) یعنی اس شخص کے رجم بارے جس کا حالتِ احصان میں زنا ثابت ہوگیا۔ (رجم النبي الخ) اطلاق کیا تو کرمانی نے کہا ترجمہ کے ساتھ مطابقت اطلاق کی جہت سے ہے، بقول ابن حجر میرے لئے ظاہر یہ ہوا کہ بخاری نے حسبِ عادت اس حدیث کے بعض طرق کی طرف اشارہ کیا ہے اور یہ وہ جسے احمد، اسماعیلی اور طبرانی نے ہشیم عن شیبانی سے نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (قلت هل رجم النبي ﷺ ؟فقال نعم رجم يهوديا و يهودية) احمد کا سیاق مختصر ہے۔ (لا أدري) اس سے ظاہر ہوا کہ کبھی کسی صحابیِ جلیل پر بھی بعض امورِ واضحہ مخفی رہ سکتے ہیں اور کسی فاضل کا کسی سوال کے جواب میں لاعلمی کا اظہار کرنا عیب نہیں بلکہ یہ اسکی تحری وتثبت پر دال ہونے کے باوصف قابلِ تعریف ہے۔ (تابعه علي بن مسهر) اسے ابن ابوشیبہ نے شیبانی سے موصول کیا اس میں ہے: (قلت بعد سورة النور)۔ (وخالد) یہ طحان ہیں، یہ باب (رجم المحصن) میں گزری ہے۔ (والمحاربي) یعنی عبدالرحمٰن بن محمد کوفی۔ (وعبيدة) ان کے والد کا نام حمید ہے، ان کی یہ روایتِ متابعت اسماعیلی نے ابوثور اور احمد بن منیع (قالا حدثنا عبيدة بن حميد وجرير هو ابن عبد الله عن الشيباني) سے موصول کی اسکے الفاظ ہیں: (قبل النور أو بعدها)۔ (وقال بعضهم) ای بعض المسلمین، اور یہ عبیدہ ہیں، احمد بن منیع کی مسند میں اور انہی کے طریق سے اسماعیلی کے ہاں اس کے الفاظ ہیں: (فقلت بعد سورة المائدة أو قبلها؟) ہشیم کی مشارالیہ

روایت میں بھی یہی واقع ہوا۔ (والأول أصح) یعنی جن میں سورہ النور کا ذکر ہے بقول ابن حجر شائد المائدہ میں وہ آیت ہے جو یہود کے زنا کرنے والوں کی بابت سوال کرنے کے سبب نازل ہوئی تھی۔

- 6841حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ ؓ أَنَّهُ قَالَ إِنَّ الْيَهُودَ جَاءُ وا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَذَكَرُوا لَهُ أَنَّ رَجُلاً مِنْهُمْ وَامْرَأَةً زَنَيَا فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا تَجِدُونَ فِي التَّوْرَاةِ فِي شَأْنِ الرَّجْمِ فَقَالُوا نَفْضَحُهُمْ وَيُجْلَدُونَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ كَذَبْتُمْ إِنَّ فِيهَا الرَّجْمَ فَأَتَوْا بِالتَّوْرَاةِ فَنَشَرُوهَا فَوَضَعَ أَحَدُهُمْ يَدَهُ عَلَى آيَةِ الرَّجْمِ فَقَرَأَ مَا قَبْلَهَا وَمَا بَعْدَهَا فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ ارْفَعْ يَدَكَ فَرَفَعَ يَدَهُ فَإِذَا فِيهَا آيَةُ الرَّجْمِ قَالُوا صَدَقَ يَا مُحَمَّدُ فِيهَا آيَةُ الرَّجْمِ فَأَمَرَ بِهِمَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَرُجِمَا فَرَأَيْتُ الرَّجُلَ يَحْنِي عَلَى الْمَرْأَةِ يَقِيهَا الْحِجَارَةَ

أطرافه 1329، 3635، 4556، 6819، 7332، - 7543 (اسی کتاب میں اسکا سابقہ نمبر)

(عن نافع) اکیلے محمد بن حسن کے موطا میں: (حدثنا نافع) ہے، دارقطنی نے یہ بات الموطآت میں لکھی۔ (أن اليهود جاء وا الخ) سہیلی نے ابن عربی (ایک نسخہ میں ابن عربی کی بجائے ابن العمری ہے) سے نقل کیا کہ اس عورت کا نام بسرہ تھا، مرد کا نام ذکر نہیں کیا، ابوداود نے زہری کے حوالے سے اس کا سبب ذکر کیا کہتے ہیں مزینہ کے ایک شخص سے سنا جو علم کے متلاشیوں میں سے تھا اور سعید بن مسیب کے پاس تھا ابو ہریرہؓ سے بیان کیا کہ ایک یہودی نے ایک عورت سے زنا کیا تو بعض یہودیوں نے کہا اس نبی کے پاس چلتے ہیں کیونکہ انہیں تخفیف کے ساتھ مبعوث کیا گیا ہے تو اگر ہمیں رجم کے سوا کا فتوی دینگے تو ہم قبول کرلیں گے اور اللہ کے ہاں یہ عذر پیش کریں گے کہ تیرے انبیاء میں سے ایک نبی کے فتوی پر عمل کیا تھا، کہتے ہیں وہ آئے آپ اس وقت صحابہؓ کے ہمراہ مسجد میں تشریف فرما تھے، کہنے لگے اے ابوالقاسم آپ کیا رائے دیتے ہیں اگر ان کے کسی مرد و عورت نے زنا کیا ہو؟ ابن عربی نے طبری اور ثعلبی کے حوالے سے مفسرین سے نقل کیا کہ قریظہ اور نضیر کے کچھ لوگ نبی اکرم کے پاس آئے ان میں کعب بن اشرف، کعب بن اسد، سعید بن عمرو، مالک بن صیف، کنانہ بن ابوالحقیق، شاس بن قیس اور یوسف بن عازوراء تھے، یہ واقعہ گوشگزار کیا، مرد و عورت اہلِ خیبر کے اشراف میں سے تھے اور خاتون کا نام بسرہ تھا اور خیبر ابھی فتح نہ ہوا تھا، حضرت جبریل نازل ہوئے اور آپ سے کہا اپنے اور ان کے درمیان ابن صوریا کو کرلیں تو مطولاً یہ قصہ ذکر کیا، طبری کے زہری کے مذکورہ طریق سے الفاظ ہیں کہ احبارِ یہود بیت المدراس میں جمع ہوئے ان کے ایک شادی شدہ آدمی نے شادی شدہ عورت سے زنا کرلیا تھا، یہی قصہ ذکر کیا اس میں ہے: (فقال اخرجوا إلى عبدالله بن صوريا الأعور) (یعنی عبداللہ بن صوریا کانے کے پاس جاؤ)

بقول ابن اسحاق کہا جاتا ہے وہ اپنے ہمراہ ابو یاسر بن اخطب اور وہب بن یہودا کو بھی لائے تو نبی اکرم ابن صوریا کے ساتھ علیحدگی میں ہوئے، تو یہی حدیث ذکر کی، مسلم کے ہاں حدیثِ براءؓ میں ہے نبی اکرم کا ایک یہودی سے گزر ہوا جسے کالا کیا ہوا تھا اور مارا جارہا تھا آپ نے انہیں بلایا اور پوچھا کیا تم اپنی کتاب میں زانی کی حد یہی پاتے ہو؟ انہوں نے کہا جی ہاں، یہ اول کے اس طور مخالف ہے

کہ اس میں تھا یہودیوں نے خود آپ سے اقامتِ حد سے قبل رجوع کیا تھا جبکہ اس میں ہے کہ انہوں نے آپ سے رجوع کرنے سے قبل حد لاگو کر دی، تطبیق تعدد قرار دے کر ممکن ہے کہ یہ کوئی اور واقعہ ہوگا، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اولاً منہ کالا کرنے اور زدوکوب کرنے میں مبادرت کی پھر ان کیلئے ظاہر ہوا کہ پیغمبرِ اسلام سے مراجعت کریں تو اتفاق یہ ہوا کہ آپ اسی طرف سے گزر رہے تھے پھر ان سے کہا کہ انہیں لے کر مسجد آ جائیں۔ اللہ اعلم، اس کی تائید طبرانی کی ابن عباسؓ کی حدیث سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ (پوچھا) اے محمد آپ پر زنا کے بارہ میں کیا حکم نازل ہوا ہے؟ یہ امر متجہ ہے کہ اولاً زدوکوب کیا پھر فیصلہ کیا کہ حکم بارے پوچھ لیں تو عورت کو ساتھ لئے آئے اور مسئلہ دریافت کیا، عبید اللہ عمری کی نافع عن ابن عمر سے روایت میں ہے: (أن النبي ﷺ أتي بيهودي ويهودية زنيا) اس کا نحو عبد اللہ بن دینار کی ابن عمرؓ سے گزری روایت میں ہے جس میں تھا: (أحدَثا) (یعنی بجائے: زنیا کے) بزار کی عبد اللہ بن حارث سے روایت میں ہے: (أن اليهود أتوا بيهوديين زنيا وقد أحصنا)۔

(ما تجدون في التوراة الخ) باجی کہتے ہیں محتمل ہے کہ آپ نے وحی کے ذریعہ جان لیا ہو کہ شریعتِ محمدی میں زنا کے ضمن میں وہی حکمِ رجم ہے جو قبل ازیں مشروع ہوا اور کسی قسم کی تبدیلی لاحق نہیں ہوئی یا ممکن ہے عبد اللہ بن سلام وغیرہ ان حضرات نے نے یہ بات بتلائی ہو جو ان کے مسلمان ہو گئے اور یہ احتمال بھی ہے کہ ان سے سوال اسی مقصد کیلئے کیا ہو تا کہ جان سکیں کہ ان کے دین میں اس کا کیا حکم ہے پھر ان کی کہی بات کی صحت کیلئے اللہ تعالی سے مراجعت کریں۔

(ويجلدون) فضیحت (کی کیفیت) کا بیان التوحید میں آمدہ ایوب عن نافع کی روایت میں ہے جہاں یہ الفاظ ہیں: (نسخم وجوههما ونخزيهما) (یعنی دونوں کا منہ کالا کرتے اور انہیں رسوا کرتے ہیں) ابن عمر کی روایت میں ہے: (قالوا نُسَوِّدُ وجوههما ونحملهما ونخالف بين وجوههما ويطاف بهما) (یعنی منہ کالے کر کے اور دونوں کی پشت ایک دوسرے کی جانب کر کے سواری پہ بٹھلا کر گھماتے ہیں) عبد اللہ بن دینار کی روایت میں ہے: (إن أحبارنا أحدثوا تحميم الوجه والتجبية) (یعنی ہمارے احبار نے منہ کالے کرنے اور تجبیہ کا احداث کیا) حدیثِ ابو ہریرہؓ میں ہے: (يُحَمَّمُ ويُجَبَّهُ ويُجْلَد) تجبیہ یہ ہے کہ زانیوں کو گدھے پر سوار کرایا جائے اور دونوں کی گدیاں ایک دوسرے کے بالمقابل کر کے گشت کرایا جائے، (باب الرجم بالبلاط) میں ابراہیم حربی سے جزم کے ساتھ منقول گزرا کہ تجبیہ کی یہ تفسیر زہری کی کلام سے ہے گویا حدیث میں ادراج کیا کیونکہ اصلِ حدیث ان کی روایت سے ہے، منذری کہتے ہیں عین ممکن ہے کہ اس کا اصل ہمزہ ہو اور یہ (التجبئة) ہو جو ردع و زجر ہے، کہا جاتا ہے: (جَبَّئْتُه تجبيئا أي رَدَعْتُهُ) (یعنی سرزنش کی) اور تجبیہ یہ ہے کہ اس کا سر جھکایا جائے، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ مارے شرم کے وہ خود سر جھکا لیتے ہوں تو اس فعل کو تجبیہ کا نام دیا گیا، یہ احتمال بھی ہے کہ یہ جبہ سے ہو جو (الاستقبال بالمكروه) ہے (یعنی برا پیش آنا) اس کا اصل (إصابة الجبهة) سے ہے، تم کہو گے: (جبهته) إذا أصبت جبهته (یعنی پیشانی آلودہ کرنا) اور (رأسته) إذا أصبت رأسه (یعنی سر کے ساتھ کوئی کاروائی کرنا) بقول باجی ظاہر امر یہ ہے کہ انہوں نے اپنے جواب میں تورات کے (زنا بارے) حکم کی تحریف کا قصد کیا اور نبی اکرم سے جھوٹ بولا یا تو اس امید میں کہ آپ (ان کے کہے کے مطابق) غیر ما انزل اللہ حکم کے ساتھ فیصلہ کر دیں گے یا ان کا قصد یہ تھا کہ آپ سے فیصلہ کرانے سے کچھ تخفیف ہو جائے (جیسا کہ ایک روایت کے حوالے سے یہ

گزرا) اوراس طرح ان کا خیال تھا کہ اپنے اوپر عائد واجب حکم سے خلاصی پاسکیں گے یا پھر آپ کی آزمائش کرنا چاہی کیونکہ طے شدہ امر ہے کہ کوئی نبی باطل پر مقرنہیں ہوسکتا۔ (وقال عبد الله الخ) ایوب اور عبید اللہ بن عمر کی روایتوں میں ہے: (قال فأتوا بالتوراة قال فاتلوها إن كنتم صادقين)۔

(فأتوا) فعلِ ماضی کے صیغہ کے ساتھ، ایوب کی روایت میں ہے: (فجاؤوا) عبداللہ بن عمر نے زیادت کی : (بها فَقَرَؤُوها) زید بن اسلم کی روایت میں ہے جب تورات کو لائے تو آپ نے اپنے نیچے سے تکیہ کھینچ کر اس پر اسے رکھا پھر فرمایا: (آمنت بك و بمن أنزلك) (یعنی میرا تجھ پہ اور جس نے تجھے نازل کیا، پر ایمان ہے) مسلم کی حدیثِ براءؓ میں ہے ان کے ایک عالم کو بلایا اور کہا میں تجھے اللہ اور جس نے اسے نازل کیا اس کا واسطہ دے کر کہتا ہوں ۔۔۔ الخ ابوداؤد کی حدیثِ جابرؓ میں ہے کہ ان سے فرمایا میرے پاس اپنے دوسب سے بڑے عالموں میں سے ایک کو لاؤ تو ابن صوریا کو لایا گیا، طبری نے ابن عباسؓ کی روایت سے اضافہ کیا کہ میرے پاس علمائے بنی اسرائیل میں سے دو افراد کو لاؤ تو وہ لے کر آئے ، ایک جوان اور ایک اتنا بوڑھا تھا کہ بڑھاپے کی وجہ سے اس کی پلکیں اس کی آنکھوں پر گر چکی تھیں، ابن ابو حاتم کی مجاہد کے طریق سے روایت میں ہے کہ یہودیوں نے نبی اکرم سے زانیوں بارے حکم دریافت کیا آپ نے انہیں رجم کا فتوی دیا جس کا انہوں نے انکار کیا تو انہیں کہا کہ اپنے احبار لائیں جب وہ لائے تو انہیں اللہ کا واسطہ دے کر پوچھا تو انہوں نے کتمان کیا مگر ان کے اصاغر میں سے ایک اعور شخص نے کہا اے نبی اللہ انہوں نے آپ سے تورات کے حکم بارے جھوٹ بولا ہے۔

(فوضع أحدهم الخ) اسکا نحو عبداللہ بن دینار کی روایت میں ہے، عبید اللہ بن عمرؓ کی روایت میں ہے کہ جو نوجوان اسے پڑھ رہا تھا اس نے آیتِ رجم پر اپنا ہاتھ رکھ لیا اور اس سے آگے اور پیچھے کی عبارت پڑھنے لگا، ایوب کی روایت میں ہے: (فقالو لرجل ممن يرضون: يا أعور اقرأ فقرأ حتى انتهى إلى موضع منها فوضع يده عليه)(یعنی اپنی پسند کے ایک آدمی سے کہا اے کانے پڑھو تو اس نے پڑھنا شروع کیا تو ایک جگہ پہنچ کر اپنا ہاتھ عبارت پر رکھ لیا) اس شخص کا نام عبداللہ بن صوریا تھا جیسا کہ گزرا، تفسیرِ نقاش میں ہے کہ انہوں نے اسلام قبول کر لیا تھا لیکن مکی نے اپنی تفسیر میں لکھا کہ اسلام لانے کے بعد مرتد ہو گیا تھا، قرطبی نے بھی یہی ذکر کیا پھر میں نے طبری کے ہاں حدیثِ ماضی کی سابق الذکر سند کے ساتھ دیکھا کہ نبی اکرم نے جب اسے اللہ کا واسطہ دیا تو عرض کی یا رسول اللہ بے شک یہ سب جانتے ہیں کہ آپ نبیِ مرسل ہیں مگر آپ سے حسد کرتے ہیں، آخرِ حدیث میں ہے پھر ابن صوریا اس کے بعد کافر ہو گیا اور اس کے بارہ میں یہ آیت نازل ہوئی: (يَا أَيُّهَا الرَّسُوْلُ لَايَحْزُنْكَ الَّذِيْنَ يُسَارِعُوْنَ فِي الْكُفْرِ)[المائدة: ٤١]۔

(فإذا فيها آية الرجم) ابن دینار کی روایت میں ہے: (فإذا آية الرجم تحت يده) حدیثِ براءؓ میں ہے: (فحَدُّهُ الرجم) کہ اس کی حد تو رجم ہے مگر جب ہمارے اشراف میں اس کی کثرت ہوئی تو اعلی خاندانوں کے مرتکبِ زنا کو چھوڑنے لگے اور عامی اگر اس جرم میں پکڑا جاتا تو اس پر حدِ رجم لاگو کر دیتے پھر ہم نے باہم کہا آؤ کسی ایسی سزا پر اتفاق کر لیں جس کا نفاذ شریف و وضیع سب پر کریں تو رجم کی جگہ تحمیم وجلد (یعنی منہ کالا کرنا اور زدوکوب کرنا) کر لیا، ابو ہریرہؓ کی روایت میں تورات کی آیتِ رجم کا

بیان بھی واقع ہوا جو یہ ہے: (المحصن والمحصنة إذا زنَيَا فقامَتْ عليهما البينةُ رُجمَا) (یعنی اگر شادی شدگان زنا کریں اور ثبوت قائم ہو جائیں تو انہیں رجم کیا جائے) مزید یہ بھی کہ اگر عورت حاملہ ہو تو وضعِ حمل تک انتظار کیا جائے ، ابو داؤد کی حضرت جابرؓ سے روایت میں ہے (دونوں عالم) بولے ہم تورات میں پاتے ہیں کہ اگر چار گواہ گواہی دیں کہ انہوں نے اس کا ذکر اس کی شرمگاہ میں دیکھا ہے جیسے سرمہ دانی میں سلائی تو وہ رجم کر دئے جائیں، بزار نے اس طریق سے یہ اضافہ بھی ذکر کیا کہ اگر مرد کو عورت کے ساتھ پائیں گھر میں یا اسکے کپڑے (یعنی بستر) میں یا اس کے پیٹ پر، تو یہ ریبہ (یعنی شبہ کا زنا یعنی جس میں شک کا فائدہ دیا جائے گا) ہے جس میں (رجم کی بجائے) عقوبت ہے ،آپ نے پوچھا پھر انہیں رجم کرنے سے کس امر نے روکا؟ کہنے لگے چونکہ ہماری شان وشوکت کا زمانہ لد گیا ہے لہذا ہم نے قتل کرنا برا جانا، ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے کہ پوچھا: (فما أوَّلُ ما ارْتَخَصْتُمْ أمرَ الله) (یعنی اس انحراف کا کب آغاز ہوا؟) کہا بادشاہ کے ایک قریبی نے زنا کیا تو اس نے اس سے رجم کو دور کیا پھر ایک اعلیٰ خاندان کے ایک شخص نے زنا کیا تو اسکے کے رجم کا ارادہ بنایا تو اسکی قوم اس کے مابین حائل ہوئی اور (بادشاہ سے) کہا پہلے اپنے ساتھی کو رجم کرو تو اس (مذکورہ) سزا پر ایکا کر لیا، طبرانی کی ابن عباسؓ سے روایت میں ہے کہ (کہنے لگے) ہم نوجوان تھے ہماری عورتیں خوبصورت تھیں تو زنا کی کثرت ہوئی اور حد قائم کرنا دشوار ہوا تو ہم نے کوڑے لگانا شروع ہوئے۔

(فأمر بهما رسول الخ) ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے تو نبی اکرم نے کہا میں توراۃ میں جو حکم درج ہے اس کے ساتھ فیصلہ کروں گا، حدیثِ براءؓ میں ہے کہ کہا اے اللہ میں پہلا شخص ہوں جو تیرا حکم جسے انہوں نے مار دیا، زندہ کروں گا، حضرت جابرؓ کی حدیث میں یہ زیادت بھی ہے کہ نبی اکرم نے گواہ طلب کئے تو چار گواہ آئے اور گواہی دی کہ انہوں نے اس کا ذکر اس کی شرمگاہ میں دیکھا ہے جیسے سرمہ سلائی سرمہ دانی میں، تو انہیں رجم کرنے کا حکم دیا۔

(فرأيت الرجل يحنى) ابوذر کی سرخسی سے روایت میں حاء اور نون کے ساتھ ہی ہے جبکہ مستملی اور کشمیہنی کے ہاں جیم ،نونِ مفتوحہ اور ہمزہ ہے بقولِ ابن دقیق العید روایۃً یہی راجح ہے ایوب کی روایت میں: (يجانیء) ہے، ابن عبدالبر کے بقول یحی بن یحی کی روایت میں سرخسی کی مثل ہے اور درست (يحنى) ہے، اس لفظ کے ضبط کے بارہ میں موجود اختلاف کا محصل دس اوجہ ہیں: دو جو مذکور گزرے، اور تیسرا ضبط پہلے حرف کی پیش ،جیم ،کسرِ نون اور ہمزہ کے ساتھ ہے، چوتھا بھی اس کی مانند البتہ نون کی بجائے باء ہے! پانچواں ثانی کی طرح مگر (آخر میں) یاء کی بجائے واو ہے، چھٹا اول کی مثل مگر جیم کے ساتھ ہے، ساتواں اول کی پیش حاء کی زبر اور نون کی تشدید کے ساتھ ہے، آٹھواں (يجانى) ہے، نواں بھی اسکی مثل لیکن حاء کے ساتھ ہے، دسواں بھی اس کا مثل لیکن نون کی بجائے فاء کے ساتھ اور جیم کے ساتھ ہے! ذہلی کی زہریات میں اس حدیث میں ضیاء کے خط کے ساتھ معمر عن زہری کے طریق سے (يجافى) دیکھا ہے۔

(يقيها) یہ (يحنى) کی تفسیر کے طور سے ہے، عبید اللہ بن عمر کی روایت میں ہے میں نے دیکھا کہ کوشش کر رہا ہے کہ اس پر پڑنے والے پتھروں کو خود پر لے، ابن ماجہ کی اسی طریق کے ساتھ روایت میں ہے: (يسترها) طبرانی کی ابن عباسؓ سے روایت میں ہے جب پتھروں کی شدت کو محسوس کیا تو اپنی ساتھی پر کھڑا ہوا اسے پتھروں سے بچانے کو اس پر جھکا حتی کہ اکٹھے مر گئے،

اس حدیث کے منجملہ فوائد میں سے ذمی کافر پر حد کا وجوب، یہی جمہور کا قول ہے (اس شخص کو ذمی قرار دینا محلِ نظر ہے کیونکہ یہودی رضا کارانہ طور پر اپنا یہ مقدمہ نبی اکرم کے پاس لائے تھے، ذمی کی تعریف ان پر صادق نہیں آتی) شافعیہ کا اس میں اختلاف ہے، ابن عبدالبر نے غفلت سے اس امر پر اتفاق نقل کر دیا کہ موجبِ رجم احصان کیلئے اسلام شرط ہے، ان کا رد کیا گیا ہے کہ احمد اور شافعیہ یہ شرط عائد نہیں کرتے، ان دونوں کے مذہب کی تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ جن یہودیوں کو رجم کیا گیا ان کی بابت تصریح مذکور ہے کہ وہ محصن تھے جیسا کہ گزرا، مالکیہ، اکثر حنفیہ اور امام مالک کے شیخ ربیعہ کے نزدیک احصان کی شرط اسلام ہے! حدیثِ باب کا جواب یہ دیا کہ آپ نے تو انہیں بحکم التوراۃ رجم کیا تھا نہ کہ بحکم الاسلام، یہ دراصل ان کے مقدمہ کا ان کی کتاب میں مذکور حکم کے مطابق فیصلہ تھا کیونکہ تورات میں محصن اور غیر محصن دونوں کیلئے رجم کا حکم ہے، یہ بھی کہا کہ یہ واقعہ ہجرت کے فوری بعد کا ہے اور آپ کو تب حکم تھا کہ تورات کے احکام وتعلیمات پر عمل کریں حتی کہ نئے احکام نازل ہوں تو اس ہدایت کے تحت انہیں رجم کیا گیا پھر یہ اس آیت کے ساتھ منسوخ کر دیا گیا: (وَالّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَۃَ مِنْ نِّسَآئِکُمْ فَاسْتَشْھِدُوْا عَلَیْھِنَّ اَرْبَعَۃً مِّنْکُمْ فَاِنْ شَھِدُوْا فَاَمْسِکُوْھُنَّ فِی الْبُیُوْتِ حَتّٰی یَتَوَفّٰھُنَّ الْمَوْتُ)(اَوْیَجْعَلَ اللّٰہُ لَھُنَّ سَبِیْلاً) تک [النساء: ۱۵] پھر اسے بھی محصن اور غیر محصن کے تفرقہ بارے حکم کے ساتھ منسوخ کر دیا گیا جیسا کہ گزرا

غیر محصن کو رجم کرنے کا دعوی محلِ نظر ہے اس وجہ سے جو طبری وغیرہ کی روایت میں گزرا، مالک کہتے ہیں انہیں اس لئے رجم کیا تھا کیونکہ یہودی تب ذمی نہ تھے وہ آپ سے فیصلہ کرانے آئے تھے، طحاوی نے ان کا تعاقب کرتے ہوئے کہا کہ اگر یہ واجب نہ ہوتا تو آپ نہ کرتے، اگر ان پر جو ذمی نہ تھے حدِ رجم نافذ کی ہے تو ذمیوں پر تو اس کا نفاذ اولیٰ ہے! مازری کہتے ہیں مالک کے جواب پر یہ کہہ کر اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ آپ نے عورت کو رجم کیا تھا حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ عورتوں کو قتل نہ کیا جائے الا یہ کہ جواب یہ دیا جائے کہ یہ واقعہ عورتوں کے قتل سے نہی سے قبل کا ہے، قرطبی نے طبری کی نقل کردہ روایت کے ساتھ جیسا کہ گزرا، تائید کی ہے کہ دونوں حربی تھے مگر اس میں حجت نہیں کیونکہ یہ منقطع ہے بقول قرطبی اس پر یہ امر معکر ہے کہ ان کا سائل ہو کر آنا ان کے لئے موجبِ عہد تھا جیسا کہ بالفرض اگر بغرضِ تجارت داخل ہوتے یا ایلچی بن کر یا اس کا نحو کہ وہ امان میں ہیں حتی کہ اپنے مامن کو لوٹ جائیں! بقول ابن حجر اس سے منفصل نہیں مگر یہ کہ کہیں کہ اس بابت سائل صاحبِ واقعہ نہ تھا، نووی لکھتے ہیں ان کے حربی ہونے کا دعوی باطل ہے بلکہ وہ ذمی تھے، یہی کہا، بعض مالکیہ نے تسلیم کیا ہے کہ وہ ذمی تھے، اس امر سے احتجاج کیا کہ ذمی اگر مسلمان حاکم کے پاس اپنا مقدمہ لائیں تو اسے اختیار ہے کہ اللہ کے احکام کے تحت اس کا فیصلہ کرے یا پھر جیسا کہ آیت کا ظاہر ہے ان سے اعراض کر لے (یعنی ان کے مقدمہ کی سماعت نہ کرے) تو اس واقعہ میں نبی اکرم نے یہ اختیار کیا کہ اللہ کے حکم کے مطابق ان کے اس مقدمہ کا فیصلہ کریں گے! تعاقب کیا گیا کہ یہ مذہبِ مالک پر مستقیم نہیں کیونکہ ان کے ہاں شرطِ احصان اسلام ہے اور یہ دونوں کافر تھے، ابن عربی اس سے یہ کہہ کر منفصل ہوئے کہ ظاہراً تو وہ آپ سے فیصلہ کرانے آئے تھے مگر فی الباطن یہ آزمائش کرنے آئے تھے کہ آیا آپ نبی حق ہیں یا حق میں مسامحت کرتے ہیں اور یہ اشکال کو رفع نہیں کرتا اور نہ ایراد (یعنی اعتراض) سے خلاصی دلاتا ہے

پھر ابن عربی نے کہا اس حدیث سے ثابت ہوا کہ اسلام احصان میں شرط نہیں یہ جواب کہ آپ نے انہیں یہود پر اقامتِ

حجت کرنے کیلئے رجم کیا اس میں جو حکمِ تورات (کے نفاذ) میں آپ کو فیصل مانا، یہ محلِ نظر ہے کیونکہ آپ کیونکر اس حکم کے ساتھ جو آپ کی شرع میں نہیں ان پر حجت قائم کرتے؟ حالانکہ آپ کو حکم تھا: (وَأن احكم بينهم بما أنزل الله) [المائدة: ۴۹] کہتے ہیں اس کا جواب دیا گیا کہ سیاقِ قصہ اسی کو مقتضی ہے جو ہم نے کہا اسی لئے آپ نے ان سے گواہ طلب کئے تھے تاکہ ان پر انہیں میں سے (گواہوں کو لے کر) اقامتِ حجت کریں حتی کہ کہا: (والحق أحقُّ أن يُتَّبَعَ) (یعنی حق زیادہ حقدار ہے کہ اسکی اتباع کی جائے) اگر وہ میرے پاس آتے تو میں بھی رجم کا فیصلہ کرتا اور احصان میں اسلام کا اعتبار نہ کرتا، بقول ابن عبد البر حدِ زانی حقوق اللہ میں سے ایک حق ہے اور حاکم کے ذمہ ان کی اقامت ہے اور یہودیوں کیلئے حاکم تھا اور اس نے ان میں رسول اللہ کو فیصل مانا تھا، بعض کا یہ دعوی کہ اس جوڑے نے آپ کو فیصل ٹھہرایا تھا، مردود ہے، اعتراض کیا گیا کہ تحکیم غیرِ حاکم کیلئے نہیں ہوتی! جہاں تک نبی کریم کا معاملہ تو کہ آپ کا فیصلہ بطریق الولایہ تھا نہ کہ بطریقِ تحکیم! حنفیہ نے یہودیوں کے رجم کرنے کے اس واقعہ کا یہ جواب دیا کہ اس کا وقوع حکمِ تورات سے ہوا تھا، خطابی نے اسکا رد کیا کیونکہ قرآن میں ہے: (وَ أنِ احكم بينهم بما أنزل الله) یہ لوگ دراصل آپ سے یہ پوچھنے آئے تھے کہ آپ کے ہاں اس کا حکم کیا ہے جیسا کہ روایتِ مذکورہ اس پر دال ہے تو آپ نے وہی بات بتلائی جس کا تورات سے انہوں نے کتمان کیا تھا اور جائز نہیں کہ آپ کے پاس حکمِ اسلام اس کے مخالف ہو کیونکہ منسوخ حکم کے مطابق فیصلہ کرنا جائز نہیں تو اس سے دلالت ملی کہ آپ نے دراصل ناسخ حکم کے ساتھ فیصلہ دیا

جہاں تک حدیثِ ابو ہریرہؓ میں آپ کا قولِ مذکور: (فإني أحكم بما في التوراة) تو اس کی سند میں ایک مبہم راوی ہے اس کے باوجود اگر یہ ثابت ہو تو اس کا مطلب ان پر حجت کی اقامت تھی اور یہ آپ کی شریعت کے موافق ہے، بقول ابن حجر اسکی تائید یہ امر کرتا ہے کہ رجم جلد کا ناسخ ہو کر نازل ہوا جیسا کہ اس کی تقریر گزری، کسی نے نہیں کہا کہ رجم مشروع تھا پھر منسوخ کر دیا گیا پھر جلد رجم کے ساتھ منسوخ ہوا اور جب حکمِ رجم باقی تھا جب سے وہ مشروع ہوا تو آپ نے انہیں رجم کرنے کا یہ فیصلہ مجرد تورات کے حکم کے تحت نہیں کیا بلکہ اپنی شرع کے مطابق بھی اور اسی پر تورات کا حکم مستمر تھا اور منجملہ تحریفات میں وہ اسے بدل نہ پائے تھے، پہلے جو گزرا کہ یہ واقعہ ہجرت کے فوری بعد کا ہے کیونکہ اس کے بعض طرق میں ہے: (لما قدم النبي ﷺ المدينة أتاه اليهود) تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ فوریت کو مستلزم نہیں کیونکہ اس کے بعض صحیح طرق میں ہے کہ آپ اس وقت مسجد میں صحابہؓ کے ساتھ تشریف فرما تھے اور مسجد کی تعمیر ہجرت کے ایک مدت بعد ہوئی تھی لہذا فوریت باطل ہوئی نیز عبداللہ بن حارث بن جزء کی حدیث میں ہے کہ وہ بھی اس واقعہ کے وقت موجود تھے اور ان کی اپنے والد کے ہمراہ مسلمان ہو کر آمد فتحِ مکہ کے بعد تھی، ابن عباسؓ کی حدیث گزری جس میں اشعار ہے کہ وہ بھی اسکے مشاہد تھے (میرے خیال میں یہ نتیجہ نکالنا کہ یہ واقعہ فتحِ مکہ کے بعد کا ہے درست نہیں سابق الذکر کئی روایات سے اس کی تردید ہوتی ہے مثلا ایک روایت کے حوالے سے ذکر گزرا کہ نبی اکرم کے پاس یہ مقدمہ لے کر آنے والوں میں کعب بن اشرف بھی تھا اور کنانہ بن ابوالحقیق بھی اور یہ دونوں فتحِ مکہ سے قبل قتل ہوئے اور یہ بھی ذکر ہوا کہ خیبر فتح ہونے سے قبل کا واقعہ ہے تو شائد ابن حجر سے بھول ہوئی ہے)

اس سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ عورت کو بٹھلا کر حد ماری جائے گی، یہ طحاوی نے استدلال کیا، پہلے گزرا کہ مرجومہ کیلئے گڑھا کھودنے کی مشروعیت بارے اختلاف ہے تو جو اس کا قائل ہے تو فی الغالب امر یہ ہے کہ عورت کو اس میں بیٹھنا ہی پڑے گا، بیٹھنے یا

کھڑے ہونے کی حالت میں اجرائے حد کا یہ اختلاف جلد میں ہے تو صورتِ جلد کے ساتھ صورتِ رجم پر استدلال کرنا محلِ نظر ہے، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ ذمیوں کی ایک دوسرے کے خلاف گواہی مقبول ہے (مگر پہلے یہ تو ثابت ہو کہ یہودی اس وقت ذمی تھے) ابن عربی نے زعم کیا ہے کہ حدیثِ جابرؓ میں مذکور: (فدعا الشھود) سے مراد (شھود الإسلام علی اعترافھما) ہیں (یعنی ان کے اعتراف پر گواہ) اور قولہ: (فرجمھما بشھادۃ الشھود) کا مطلب ہے ان کے اعتراف پر حاصل ثبوت کی وجہ سے حالانکہ اس تاویل کا رد خود اسی روایت میں ہے ان الفاظ کے ساتھ: (أنھم رأوا ذکرہ فی فرجھا کالمیل فی المکحلۃ) یہ اس امر میں صریح ہے کہ یہ گواہی مشاہدہ کی تھی نہ کہ اعتراف کی، قرطبی کہتے ہیں جمہور کے نزدیک کافر کی مسلمان کے خلاف گواہی قبول نہیں اور نہ کافر کے خلاف، نہ حد میں اور نہ کسی اور معاملہ میں اور اس ضمن میں تب ان کی گواہی قبول کی ہے جب کوئی مسلمان گواہ موجود نہ ہو، احمد نے حالتِ سفر مستثنیٰ کی بشرطے کہ کوئی مسلمان گواہ میسر نہیں، قرطبی نے جمہور کی طرف سے اس واقعہ کا جواب یہ دیا کہ آپ نے تو ان پر معلوم ہو جانے کے بعد تورات کا حکم نافذ کیا یا یہ اس واقعہ کے ساتھ خاص ہے، یہی کہا، ثانی مردود ہے!

نووی لکھتے ہیں بظاہر ان کے اعتراف کی بنا پر انہیں رجم کیا اگر حدیثِ جابرؓ ثابت ہے تو شائد گواہ مسلمان تھے وگرنہ تو ان کی گواہی معتبر نہ تھی اور متعین ہو گا کہ ان کے اقرار پر ایسا کیا، بقول ابن حجر یہ ثابت نہیں کہ وہ مسلمان تھے اور محتمل ہے کہ ان گواہوں نے یہ بات تب کہی ہو جب دیگر یہود نے ان سے واقعہ کی بابت پوچھا اور نبی اکرم نے ان کی کلام سن لی اور مذکورہ فیصلہ کا مستند اللہ تعالیٰ کا آپ کو مطلع کرنا تھا لہذا فیصلہ کی بنیاد وحی ہے اور ان پر انہی کی حجت لازم کی جیسے قرآن میں ہے: (وَشَھِدَ شَاھِدٌ مِّنْ أَھْلِھَا)[یوسف: ۲۶] اور ان کے گواہوں نے ان کے احبار کے پاس ان کے خلاف گواہی دی تھی، جب نبی اکرم کے پاس معاملہ اٹھایا تو آپ نے واقعہ کی حقیقتِ حال معلوم کی تو اس کے عینی شاہدین نے اپنے مشاہدہ کے مطابق اس کی تفاصیل ذکر کیں جبکہ نبی اکرم کے دئے فیصلہ کا مستند (ان کی گواہی نہیں بلکہ) اللہ تعالیٰ کی طرف سے اطلاع تھی، اس سے بعض مالکیہ نے استدلال کیا ہے کہ مجلود کو اگر وہ مرد ہو تو کھڑا کر کے اور عورت ہو تو بٹھلا کر مارا جائے کیونکہ ابن عمر نے کہا: (رأیت الرجل یقیھا الحجارۃ) تو اس سے دلالت ملی کہ وہ کھڑا تھا اور عورت بیٹھی ہوئی تھی، تعاقب کیا گیا کہ یہ واقعہِ عین ہے لہذا اس میں اس امر کی دلالت نہیں کہ آدمی کا کھڑا ہونا کوئی امرِ مشروع کے طور سے تھا، اس سے محصن زانی کے رجم پر بھی استدلال ہوا، اس بارے مفصل بحث گزری ہے اور رجم پر اقتصار پر بھی اور جلد کو اس کے ساتھ شامل نہ کرنے پر، اس بارے ایک مستقل باب میں اختلاف کا ذکر گزرا ہے! بعض نے اس سے یہی احتجاج کیا لیکن اگر اس کے عکس کیلئے احتجاج کیا جاتا تو اقرب ہوتا کیونکہ مسلم کی حدیثِ براءؓ میں ہے کہ زانی کو اولا کوڑے لگائے گئے پھر رجم کیا گیا جیسا کہ اس کا ذکر گزرا لیکن انفصال ممکن ہے کہ اسے جوزدوکوب کیا گیا وہ کسی فیصل کے فیصلہ کے نتیجہ میں نہ تھا

اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ کفار کے انکحہ (نکاح کی جمع) صحیح ہیں کیونکہ ثبوتِ احصان صحتِ نکاح کے ثبوت کی فرع ہے، یہ بھی کہ کفار بھی فروعِ شرع کے مخاطَب ہیں مگر اس قصہ سے اس کے اخذ میں بعد ہے، یہ بھی واضح ہوا کہ یہود تورات کی طرف وہ کچھ منسوب کرتے تھے جو اس میں نہ تھا اگرچہ کچھ امور ایسے بھی تھے جن کی تحریف کا اقدام نہ کیا تھا چنانچہ نبی اکرم نے جب پوچھا کہ تورات میں تم اس بارے کیا حکم پاتے ہو؟ تو جواباً وہ کچھ ذکر کیا جو انہوں نے اختیار کر لیا تھا اور ایہام یہ دیا کہ ان کا فعل تورات کے مطابق ہے تو

عبداللہ بن سلام نے انہیں جھوٹا ثابت کیا، اس سے بعض نے یہ استدلال بھی کیا ہے کہ انہوں نے (تحریفات کے ضمن میں) اس کے الفاظ میں سے کچھ ساقط نہ کیا تھا جیسا کہ اس کی تقریر کتاب التوحید میں آئے گی، اس کے ساتھ اس کے لئے استدلال غیر واضح ہے کہ اسی واقعہ کے ساتھ اس کا خصوص محتمل ہے لہذا تعمیم پر دال نہیں اسی طرح جنہوں نے اس امر پر استدلال کیا کہ جو تورات وہاں حاضر کی گئی وہ صحیح و سالم اور تحریفات سے مبرا تھی کیونکہ اس بات میں بھی یہی احتمالِ مذکور متوقع ہے، آپ کا قول: (آمنت بك و بمَنْ أنزلك) اس کا رد نہیں کرتا کیونکہ آپکی مراد اصل تورات سے تھی، اس سے حاکم کا قابلِ اعتماد ایک ترجمان پر اکتفاء کا جواز بھی ملا اس بارے کتاب الاحکام میں مبسوط بحث ہوگی اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ سابقہ لوگوں کیلئے جو مشروع تھا وہ ہمارے لئے بھی ہے اگر وہ قرآن یا صحیح حدیث کی دلیل کے ساتھ ثابت ہو جب تک ہمارے نبی یا ان کے نبی یا شریعت کے ساتھ اس کا نسخ ثابت نہ ہو، اس پر اس قصہ میں جو واقع ہوا، اسے اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ نبی اکرم کو بتلا دیا گیا تھا کہ تورات سے یہ حکم اصلاً منسوخ نہیں ہوا۔

- 38 باب إِذَا رَمَى امْرَأَتَهُ أَوِ امْرَأَةَ غَيْرِهِ بِالزِّنَا عِنْدَ الْحَاكِمِ وَالنَّاسِ هَلْ عَلَى الْحَاكِمِ أَنْ يَبْعَثَ إِلَيْهَا فَيَسْأَلَهَا عَمَّا رُمِيَتْ بِهِ

(اگر اپنی یا کسی کی بیوی پر عدالت میں سرِ عام زنا کی تہمت لگائی تو کیا عدالت کسی کو بھیج کر اس خاتون کا موقف معلوم کرنے کی پابند ہے؟)

6842و - 6843حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَزَيْدِ بْنِ خَالِدٍ أَنَّهُمَا أَخْبَرَاهُ أَنَّ رَجُلَيْنِ اخْتَصَمَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ أَحَدُهُمَا اقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ .وَقَالَ الآخَرُ وَهُوَ أَفْقَهُهُمَا أَجَلْ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَاقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ وَأْذَنْ لِي أَنْ أَتَكَلَّمَ قَالَ تَكَلَّمْ قَالَ إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفًا عَلَى هَذَا قَالَ مَالِكٌ وَالْعَسِيفُ الأَجِيرُ فَزَنَى بِامْرَأَتِهِ ، فَأَخْبَرُونِي أَنَّ عَلَى ابْنِي الرَّجْمَ فَافْتَدَيْتُ مِنْهُ بِمِائَةِ شَاةٍ وَبِجَارِيَةٍ لِي ثُمَّ إِنِّي سَأَلْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ فَأَخْبَرُونِي أَنَّ مَا عَلَى ابْنِي جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ وَإِنَّمَا الرَّجْمُ عَلَى امْرَأَتِهِ .فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَمَا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ أَمَّا غَنَمُكَ وَجَارِيَتُكَ فَرَدٌّ عَلَيْكَ وَجَلَدَ ابْنَهُ مِائَةً وَغَرَّبَهُ عَامًا وَأَمَرَ أُنَيْسًا الأَسْلَمِيَّ أَنْ يَأْتِيَ امْرَأَةَ الآخَرِ فَإِنِ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمْهَا فَاعْتَرَفَتْ فَرَجَمَهَا (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

حديث 6842أطرافه 2315، 2695، 2724، 6633، 6827، 6833، 6835، 6859، 7193، 7258، 7260، - 7278 حديث 6843 أطرافه 2314، 2649، 2696، 2725، 6634، 6828، 6831، 6836، 6860،

7194، 7259، - 7279

قصہ عسیف پر مشتمل روایت لائے جو مشروحا گزر چکی ہے! حکمِ مذکور ظاہر ہے اس میں جس نے دوسرے کی بیوی پر الزام لگایا ،لیکن وہ جس نے اپنی بیوی پر تہمت دھری تو اس کا اخذ اس امر سے کہ اس خاتون کا شوہر وہیں موجود تھا جس نے اس الزام کا انکار نہ کیا، اپنے قول: (هل علي الإمام) کے ساتھ اس بارے اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے! جمہور کا اس ضمن میں موقف یہ ہے کہ یہ حاکم کی رائے پر منحصر ہے بقول نووی ہمارے ہاں اصح اس کا وجوب ہے اور اس میں حجت حضرت انیسؓ کا خاتون کی طرف روانہ کیا جانا ہے، تعاقب کیا گیا کہ یہ ایسا فعل ہے جو ایک واقعہِ حال میں پیش آیا اس میں وجوب پر دلالت نہیں ملتی کہ احتمال ہے کہ انہیں بھیجنے کا سبب وہ جو اس کے شوہر اور رملازم کے والد کے مابین جھگڑا پھر حد پر مصالحت اور واقعہ کا مشہور ہونا ہو حتی کہ والدِ عسیف نے تصریح سے واقعہ بیان کیا اور خاتون کے شوہر نے اس کا انکار نہ کیا تو اس کی طرف روانہ کرنا مختص ہے اس کے ساتھ جو اس جیسی صورتحال میں ہو یعنی قوی تہمت کا وجود، اس کے اعتراف پر (رجم کو) اسلئے معلق کیا کیونکہ اس جیسے واقعہ میں حدِ زنا اقرار ہی سے ثابت ہوتی ہے کیونکہ گواہوں کا ملنا دشوار ہے

حضرت انیسؓ کے اس کی طرف بھیجنے کی حکمت بھی ذکر ہوئی تھی مؤطا میں ہے کہ ایک شخص حضرت عمرؓ کے پاس آیا اور بتلایا کہ اس نے اپنی بیوی کے پاس ایک شخص کو پایا ہے تو حضرت عمرؓ نے ابو واقدؓ کو اس خاتون کے پاس بھیجا جنہوں اس کے شوہر کے الزام کی بابت اس کا موقف پوچھا اور اسے بتلایا کہ فقط اس کے کہنے سے اس کا مواخذہ نہ ہوگا، اس نے اعتراف کیا جس پر حضرت عمرؓ نے اسکے رجم کا حکم دیا، ابن بطال کہتے ہیں علماء کا اجماع ہے کہ جس نے اپنی یا کسی کی بیوی پر الزام دھرا مگر کوئی ثبوت پیش نہ کر سکا اس پر حد (قذف) ہے، اسکے متفرعات میں سے یہ بھی کہ اگر کسی نے کسی معین خاتون کے ساتھ زنا کا اعتراف کیا مگر خاتون انکاری ہوئی تو کیا مرد پر حدِ زنا اور حدِ قذف واجب ہوگی یا صرف حدِ قذف؟ اول مالک اور ثانی ابوحنیفہ کا قول ہے، شافعی نے اور ابوحنیفہ کے صاحبین نے کہا دونوں میں سے جس نے اقرار کیا اس پر صرف حدِ زنا ہے اس میں حجت یہ کہ اگر اس نے نفس الامر میں سچ بولا ہے تو اس پر اسے تہمت کا نشانہ بنانے کی وجہ سے حد نہیں اور اگر جھوٹا ہے تو وہ زانی ہی نہیں، اس پر حدِ زنا اس لئے ضروری ہوگی کہ ہر وہ جس نے اپنے اور کسی کی نسبت اقرار کیا اسے اپنے خلاف اقرار کرنا لازم ہوا جبکہ دوسری کی نسبت اقرار میں وہ مدعی ہے تو اپنے خلاف اقرار پر اسکا مواخذہ ہوگا کسی کی نسبت اقرار پر نہیں۔

39 - باب مَنْ أَدَّبَ أَهْلَهُ أَوْ غَيْرَهُ دُونَ السُّلْطَانِ

(حاکم سے رجوع کئے بغیر اپنے یا غیر کے خلاف تادیبی کاروائی)

وَقَالَ أَبُو سَعِيدٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ إِذَا صَلَّى فَأَرَادَ أَحَدٌ أَنْ يَمُرَّ بَيْنَ يَدَيْهِ فَلْيَدْفَعْهُ فَإِنْ أَبَى فَلْيُقَاتِلْهُ وَفَعَلَهُ أَبُو سَعِيدٍ (ابوسعید نے نبی پاک سے بیان کیا کہ اگر کوئی کسی نمازی کے سامنے سے گزرے تو وہ اسے روکے اگر نہ مانے تو لڑائی کرے)

یعنی اس ضمن مین اسکی اجازت کے بغیر، یہ ترجمہ اس اختلاف کے بیان کیلئے باندھا ہے کہ غلام ولونڈیوں میں سے اگر کوئی موجبِ حد گناہ کا ارتکاب کرے تو کیا اس کا آقا اجرائے حد کیلئے حاکم سے اجازت لینے کا محتاج ہے یا اسے حق حاصل ہے کہ بغیر مشورہ اسے قائم کردے؟ اس کا بیان باب (إذا زنت الأمة) میں گزرا۔ (وقال أبو سعيد الخ) یہ ایک حدیث کا مختصر ہے جو باب(یرد

المصلي من سرَّبين يديه) میں موصولاً گزری اسے وہاں ابوصالح عن ابوسعید کے طریق سے نقل کیا تھا، اس سے غرض یہ ہے کہ نمازی کیلئے اذن وارد ہے کہ وہ آگے سے گزرنے والے کو بالدفع ادب سکھلائے اس کے لئے اسے حاکم سے اجازت لینے کی ضرورت نہیں، ابو سعید کے اس فعل کا مروان نے برا نہ منایا تھا بلکہ ان سے اس کا سبب دریافت کیا تھا جب ذکر کیا تو اس پر انہیں مقر کیا (یعنی تائید کی)۔

- 6844حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ جَاءَ أَبُو بَكْرٍ وَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَاضِعٌ رَأْسَهُ عَلَى فَخِذِي فَقَالَ حَبَسْتِ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَالنَّاسَ وَلَيْسُوا عَلَى مَاءٍ فَعَاتَبَنِي وَجَعَلَ يَطْعُنُ بِيَدِهِ فِي خَاصِرَتِي وَلاَ يَمْنَعُنِي مِنَ التَّحَرُّكِ إِلاَّ مَكَانُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَنْزَلَ اللَّهُ آيَةَ التَّيَمُّمِ

أطرافه 334، 336، 3672، 3773، 4583، 4607، 4608، 5164، 5250، 5882، - 6845.

(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵ ،ص: ۳۹۹)

- 6845حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي عَمْرٌو أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ الْقَاسِمِ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ أَقْبَلَ أَبُو بَكْرٍ فَلَكَزَنِي لَكْزَةً شَدِيدَةً وَقَالَ حَبَسْتِ النَّاسَ فِي قِلاَدَةٍ فَبِي الْمَوْتُ لِمَكَانِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَقَدْ أَوْجَعَنِي نَحْوَهُ

أطرافه 334، 336، 3672، 3773، 4583، 4607، 4608، 5164، 5250، 5882، - 6844.

(سابقہ ہے) آیتِ تیمّم کے نزولِ شان کے بیان میں دوطرق سے حضرت عائشہؓ کی حدیث نقل کی، تفسیر سورۃ المائدۃ میں مالک اور اس کے بعد عمرو بن حارث کا طریق ذکر ہوا تھا۔ (لكز و كز واحد) یعنی ہم معنی ہیں یہ صرف مستملی کے نسخہ میں ہے، یہ ابوعبیدہ کی کلام سے ہے جنہوں نے کہا وکز سینے میں پوری کف کے ساتھ مارنا اور (لھز) بھی اس کا مثل ہے اور یہی لکز ہے، بقول ابن بطال ان دو حدیثوں میں آدمی کے اپنے اہل اور غیرِ اہل کو سلطان کی (شہر میں) موجودی میں جوازِ تادیب کا بیان ہے اگر چہ اس کی طرف سے اذن اسے حاصل نہ ہو بشرطیکہ امورِ حق میں سے کسی امر میں ہو، تادیبِ اہل کے مفہوم میں ہی تادیبِ رقیق ہے، اس کی طرف باب (لا تثریب علی الأمة) میں اشارہ گزرا۔

- 40 باب مَنْ رَأَى مَعَ امْرَأَتِهِ رَجُلاً فَقَتَلَهُ (اپنی بیوی کے ساتھ کسی کو نازیبا حالت میں پا کر قتل کر دینا)

مطلقاً ذکر کیا حکم کی تبیین نہیں کی اس بابت اختلاف ہے تو جمہور کے نزدیک اس پر قصاص عائد ہوگا احمد اور اسحاق کہتے ہیں اگر اپنے الزام کے حق میں ثبوت پیش کر دے تب اس کا خون ہدر ہے، شافعی کا کہنا ہے اس کا اپنی بیوی کے پاس موجود غیر مرد کو قتل کرنا ۔اگر وہ شادی شدہ تھا۔ جب اس نے جانا کہ عورت سے اتنا قریب ہو گیا تھا جو موجبِ غسل تھا، یہ اس کا اور اللہ کا معاملہ ہے لیکن ظاہر الحکم میں اس سے قصاص ساقط نہ ہوگا، عبدالرزاق نے ہانئ بن حزام تک صحیح سند کے ساتھ نقل کیا کہ ایک شخص نے کسی کو اپنی بیوی کے ساتھ پایا تو دونوں کو قتل کر دیا، حضرت عمرؓ نے اس بارے دو خطوط لکھے ایک علانیہ (یعنی جسے سب کو سنایا گیا) اور ایک خفیہ، علانیہ میں لکھا اس سے قصاص لیا جائے (اس میں حکمت یہ تھی تا کہ ہر کوئی ذاتی دشمنی نکال کر جیسے پاکستان کے بعض علاقوں میں ہوتا ہے، ایسا

اقدام کرے اور پھر الزام لگا دے) اور خفیہ میں لکھا کہ معاملہ دیت پر نمٹا دیا جائے! ابن منذر کہتے ہیں اس ضمن میں حضرت عمرؓ کے حوالے سے مختلف روایات ہیں اور اکثر کی اسانید منقطع ہیں، حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ ان سے ایک آدمی کی بابت پوچھا گیا جس نے اس شخص کو قتل کر دیا جسے اپنی بیوی کے ہمراہ پایا تو کہا یا تو وہ چار گواہ لائے وگرنہ اسے قصاص بھگتنا ہوگا، شافعی کہتے ہیں ہم اس کا اخذ کرتے ہیں اور اس میں حضرت علیؓ کا کوئی مخالف نہیں پاتے۔

6846 - حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ عَنْ وَرَّادٍ كَاتِبِ الْمُغِيرَةِ عَنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ قَالَ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ لَوْ رَأَيْتُ رَجُلاً مَعَ امْرَأَتِي لَضَرَبْتُهُ بِالسَّيْفِ غَيْرَ مُصْفَحٍ . فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ أَتَعْجَبُونَ مِنْ غَيْرَةِ سَعْدٍ لأَنَا أَغْيَرُ مِنْهُ وَاللَّهُ أَغْيَرُ مِنِّي

طرفه - 7416.

ترجمہ: حضرت مغیرہ کہتے ہیں کہ حضرت سعد بن عبادہ نے (ایک مرتبہ) کہا اگر میں کسی آدمی کو اپنی بیوی کے پاس پاؤں تو تلوار سے ایسی ضرب لگاؤں کہ بچ نہ پائے، نبی پاک کو یہ بات پہنچی تو فرمایا کیا تم سعد کی غیرت سے تعجب کناں ہو! بخدا میں ان سے اور اللہ مجھ سے زیادہ غیرت والا ہے (لیکن بات قاعدہ قانون کی ہے جو چار گواہوں کا کہا)۔

شیخ بخاری ابن اسماعیل، عبد الملک سے ابن عمیر اور وراد سے مراد حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کے کاتب ہیں۔ (لضربته بالسیف) اس روایت میں یہی جزم کے ساتھ ہے مسلم کی ابو ہریرہؓ سے روایت میں ہے کہ انہوں نے کہا: (یا رسول اللہ أ رأیت إن وجدت مع امرأتی رجلا أُمهِل حتی آتی بأربعة شهداء ؟) انہی کی ایک اور طریق سے روایت میں ہے: (فقال سعد کلا والذی بعثك بالحق إن كنت لأعالجه بالسيف قبل ذلك) ابو داؤد کی اسی طریق کے ساتھ روایت میں ہے کہ انہوں نے آپ سے پوچھا کہ اگر کوئی اپنی بیوی کے ساتھ کسی کو پائے تو کیا اسے قتل کر سکتا ہے؟ فرمایا نہیں، کہنے لگے کیوں نہیں (والذی أکرمك بالحق)، طبرانی نے عبادہ بن صامت سے روایت نقل کی کہ جب آیتِ رجم نازل ہوئی تو نبی پاک نے فرمایا: (إن الله قد جعل لهن سبيلا) اس میں ہے کہ کچھ لوگوں نے سعد بن عبادہ سے کہا اے ابو ثابت حدود نازل ہو چکی ہیں اب (بتلاؤ کہ) اگر آپ اپنی بیوی کے ساتھ کسی کو پائیں تو کیا کریں گے؟ کہا میں تو تلوار کے ساتھ دونوں کو ٹھنڈا کر دوں گا، کیا (سمجھتے ہو کہ) میں جاؤں اور چار گواہ تلاش کروں؟ تب تک تو وہ نامراد کام کر کے جا چکا ہوگا اور میں اگر کہوں گا میں نے فلاں کو دیکھا تھا تو لوگ (حدِ قذف میں) مجھے کوڑے ماریں گے اور میری گواہی کبھی قبول نہ کی جائے گی تو اس بات کا ذکر آنجناب سے کیا تو آپ نے فرمایا: (کفی بالسیف شاهدا) (یعنی تلوار ہی بطورِ گواہ کافی ہے) پھر فرمایا: (لولا أنی أخاف أن يتتابع فيها السكران والغيران) (یعنی اگر یہ ڈر نہ ہو کہ نشے میں اور غیرت کے نام سے یہ ہونا شروع ہو جائے [تو اس کی اجازت دوں]) حدیثِ باب کتاب النکاح کے اواخر کے باب (الغیرة) میں مشروحا گزر چکی ہے (والله أغیر منی) پر کتاب التوحید میں بحث ہوگی، حدیث سے ثابت ہوا کہ احکامِ شرعیہ (کسی کی ذاتی) رائے کے ساتھ معارض نہ کئے جائیں۔

- 41 باب مَا جَاءَ فِي التَّعْرِيضِ (اشارۃً الزام دھرنا)

راغب کہتے ہیں تعریض سے مراد ایسی کلام جس کے دو مفاہیم ہوں ایک ظاہری اور ایک باطنی تو قائل کی مراد باطنی مفہوم ہو مگر ارادہ ظاہری کا کرے (یعنی تاثر ظاہری معنی کا دے) اس ضمن کے کچھ بحث کتاب اللعان کے باب (اتعریض بنفی الولد) میں گزر چکی ہے وہیں اس کے نام بارے قول کا ذکر ہوا اور حکمِ تعریض میں بیانِ اختلاف کا اور یہ کہ شافعی نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ تعریض کے اسلوب کے ساتھ قذف کرنے والا کا حکمِ تصریح کے ساتھ قاذف کی مثل نہیں تو بخاری نے ان کے موقف کی تائید کی ہے کہ دونوں جگہ اسی حدیث کو وارد کیا، وہاں مشار الیہ روایتِ معمر کے آخر میں ہے: (ولم يرخص لى فى الانتفاء منه) اور زہری کا قول کہ لعان کی کاروائی تب ہوگی جب کہے میں نے زنا ہوتے دیکھا ہے، ابن بطال کہتے ہیں شافعی کا احتجاج یہ ہے کہ عدت گزر رہی خاتون کو نکاح کا پیغام دینے کے ضمن میں تعریض کا استعمال جائز ہے حالانکہ اس بارے تصریح کو (دورانِ عدت) حرام قرار دیا گیا ہے تو یہ دونوں کے افتراق حکم پر دال ہے، کہتے ہیں قاضی اسماعیل نے یہ جواب دیا کہ اشارۃً پیغامِ نکاح دینا جائز ہے کیونکہ نکاح نہیں ہوتا مگر دو کے درمیان تو جب صراحت سے یہ بات کی تو اسکا جواب بالقبول یا بالوعد ہوگا لہذا اس سے منع کر دیا گیا لیکن اگر تعریض کا انداز اختیار کیا اور بات سمجھا دی کہ خاتون کا وہ خواہشمند ہے تو جواب کا وہ محتاج نہیں،

تعریض بالقذف ایک سے واقع ہوتا ہے اور جواب کا محتاج نہیں ہوتا تو وہ قاذف ہے بغیر اسکے کہ کسی سے اسے مخفی کرے تو یہ مقامِ صریح میں ہے، تو یہ تفرقہ کیا، اس کے لئے معکر یہ ہے کہ حد شبہ کے ساتھ مدفوع ہے جبکہ تعریض دونوں امر کو محتمل ہے بلکہ عدم قذف ہی اس میں ظاہر ہے وگرنہ تو یہ تعریض نہ کہلاتا، تعریض میں عدم حد کے قائلین کسی تادیبی سزا کا کہتے ہیں کیونکہ تعریض میں مسلمان کی ایذا رسانی ہے، اس امر پر اجماع ہے کہ ایسے شخص کو ضرور تادیب کی جائے جو غیر محرم عورت کے ساتھ کسی گھر میں تھا اور دروازہ بھی بند تھا، ابراہیم نخعی سے منقول ہے کہ تعریض میں عقوبت ہے، عبدالرزاق نے ابن جریج سے نقل کیا کہ میں نے عطاء سے کہا تعریض میں کیا ہے؟ کہا اس میں حد نہیں، عطاء اور عمرو بن نکال کے بقول اس میں نکال (یعنی کوئی تعزیری سزا) ہے، ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہتے ہیں بخاری کی عبارت غیر معتدل ہے بقول ان کے اگر یوں کہتے : (ما جاء في ذكر ما يقع في النفوس عند ما يرى ما يكره) تو صائب ہوتا، بقول ابن حجر اگر داودی چپ رہتے تو صائب یہ ہوتا، بقول ابن تین مالکیہ نے حدیثِ باب سے یہ کہہ کر انفصال کیا ہے کہ اعرابی دراصل قاذف نہیں بلکہ مستفتی (یعنی مسئلہ پوچھنے والا) بن کر آیا تھا، اس کا حاصل یہ ہے کہ تعریض میں قذف اس پر ثابت ہوگا جسکے ارادہ و نیت میں قذف ہو، یہ اس امر کیلئے مقوی ہے کہ تعریض میں حد نہیں کیونکہ اس کی نیت و ارادہ پر مطلع ہونا دشوار ہے۔

- 6847 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ جَاءَهُ أَعْرَابِيٌّ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ امْرَأَتِي وَلَدَتْ غُلاَمًا أَسْوَدَ فَقَالَ هَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ قَالَ نَعَمْ قَالَ مَا أَلْوَانُهَا .قَالَ حُمْرٌ قَالَ فِيهَا مِنْ أَوْرَقَ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَأَنَّى كَانَ ذَلِكَ قَالَ أُرَاهُ عِرْقٌ نَزَعَهُ قَالَ فَلَعَلَّ ابْنَكَ هَذَا نَزَعَهُ عِرْقٌ

طرفاه 5305، - 7314 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸، ص: ۶۰۷)

- 42 باب كَمِ التَّعْزِيرُ وَالأَدَبُ (تعزیری سزائیں کس حد تک ہوں)

تعزیر مصدر ہے اور عزر جو کہ رد و منع ہے، سے ماخوذ ہے، کسی کا دفاع کرنے پر اس کا اطلاق ہے جیسے دشمنوں سے اسکی مدافعت اور انہیں اس کے اضرار سے منع کرنا اسی سے یہ آیت ہے: (وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ)[المائدۃ: ۱۲] اور جیسے قبیح کے ارتکاب سے اسے روکنا، اسی سے ہے: (عَزَّرَهُ القاضی) یعنی اسکی تادیب کی تاکہ قبیح کی طرف عائد نہ ہو! یہ حسبِ ضرورت کبھی قول اور کبھی فعل کے ساتھ ہوتی ہے، ترجمہ میں ادب سے مراد تادیب ہے، تعزیر پر اسے معطوف کیا کیونکہ تعزیر معصیت کے سبب اور تادیب اس سے اعم ہے اسی سے تادیب الولد اور تادیب المعلم ہے، کمیت کو اس میں موجود اختلاف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے بلفظِ استفہام وارد کیا، آگے اس کا ذکر آئے گا۔

- 6848 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ بُكَيْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَقُولُ لَا يُجْلَدُ فَوْقَ عَشْرِ جَلَدَاتٍ إِلَّا فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ

طرفاه 6849، - 6850

ترجمہ: ابوبردہ انصاریؓ کہتے ہیں کہ میں نے نبی پاک سے سنا فرمایا کرتے تھے (تعزیر میں) دس دروں سے زیادہ نہ مارے جائیں سوائے اللہ کی بیان کردہ حدوں میں سے کسی حد میں۔

(عن بكير بن عبد الله) یعنی ابن الاشج۔ (عن سليمان الخ) آمدہ عمرو بن حارث کی روایت میں ہے کہ بکیر نے انہیں تحدیث کیا کہ میں سلیمان بن یسار کے پاس بیٹھا ہوا تھا کہ عبدالرحمٰن بن جابر آئے تو سلیمان کو بیان کیا پھر سلیمان ہم پر متوجہ ہوئے اور کہا: (حدثني عبد الرحمن)۔

(عن عبد الرحمن بن جابر الخ) اصیلی کی ابو احمد جرجانی سے نسخہِ بخاری میں ہے: (عن عبد الرحمن عن جابر) پھر (عن جابر) پر پرخط کھینچ دیا تو یہ (عن عبد الرحمن عن أبي بردة) ہو گیا اور یہی درست ہے، اس سے بھی درست جمہور کی (عن) کے بدلے (ابن) کے ساتھ روایت ہے۔ (عن أبي بردة) علی بن اسماعیل بن حماد عن عمرو بن علی اسکے شیخ بخاری سے عبدالرحمٰن بن جابر تک ان کی سند کے ساتھ یہ الفاظ ہیں: (قال حدثني رجل من الأنصار) ابوحفص یعنی عمرو بن علی مذکور کہتے ہیں یہ ابوبردہ بن نیار تھے، اسے ابونعیم نے تخریج کیا، عمرو بن حارث کی روایت میں ہے: (حدثني عبد الرحمن بن جابر أن أباه حدثه أنه سمع أبا بردة الأنصاري) دوسرے طریق میں فضیل بن سلیمان عن مسلم بن ابومریم سے: (حدثني عبد الرحمن بن جابر عمن سمع النبيؐ) منقول ہے، حفص بن میسرہ نے ان کا نام ذکر کیا اور وہ فضیل بن سلیمان سے اوثق ہیں تو اس میں کہا: (عن مسلم بن أبي مريم عن عبد الرحمن بن جابر عن أبيه) اسے اسماعیلی نے نقل کیا، بقول ابن حجر اسے یحیی بن ایوب نے بھی مسلم بن ابومریم سے فضیل کی روایت کی مثل نقل کیا، اسے ابونعیم نے مستخرج میں نقل کیا، اسماعیلی کہتے ہیں اسے ابن راہویہ نے بھی عبدالرزاق عن ابن جریج عن مسلم بن ابومریم عن عبدالرحمٰن بن جابر عن رجل من الانصار سے نقل کیا، بقول ابن حجر

اس سے احد التفسیرین کی تعیین نہیں ہوتی کیونکہ جابر اور ابو بردہ دونوں انصاری ہیں ، اسماعیلی کے بقول لیث نے یزید سے نقل کرتے ہوئے عبدالرحمن اور ابو بردہ کے مابین کوئی واسطہ ذکر نہیں کیا اور سعید بن ایوب نے یزید سے ان کی موافقت کی ہے پھر ان کی روایت کا سیاق بھی اسی طرح نقل کیا

حاصلِ اختلاف یہ ہے کہ کیا یہ مبہم صحابی سے ہے یا مسمیٰ سے؟ راجح ثانی ہے پھر راجح یہ ہے کہ وہ ابو بردہ بن نیارؓ ہیں، اور کیا عبدالرحمن اور ابو بردہؓ کے مابین کوئی واسطہ یعنی حضرت جابر ہیں یا نہیں؟ یہاں بھی راجح ثانی ہے، دارقطنی نے العلل میں اس اختلاف کا ذکر کیا پھر لکھا بات وہ جو لیث اور ان کے اتباع نے کہی جبکہ کتاب التتبع میں اس کی مخالفت کی اور لکھا بات وہ جو عمرو بن حارث نے کہی اور اسامہ بن زید کی متابعت بھی انہیں حاصل ہے، بقول ابن حجر صحتِ حدیث میں شیخین سے یہ اختلاف قادح نہیں کیونکہ معاملہ جیسے بھی ہے ثقہ پر دائر ہے اور یہ بھی محتمل ہے کہ عبدالرحمن کیلئے اس میں واقع ہوا جو بکیر بن اشج کیلئے عبدالرحمن بن جابر کی سلیمان کیلئے تحدیث میں واقع ہوا بکیر کی موجودی میں پھر سلیمان کی بکیر کو عبدالرحمن سے اسکی تحدیث میں یا عبدالرحمن نے بھی ابو بردہؓ سے سماع کیا جب انہوں نے ان کے والد کو اس کی تحدیث کی اور ان کے والد نے اس میں ان کی تثبیت کی تو کبھی اپنے والد کے واسطہ کو ذکر کرتے ہوئے اور کبھی اس کے بغیر تحدیث کرتے تھے، اصیلی نے دعوی کیا کہ حدیث مضطرب ہے لہذا اس وجہ سے یہ قابلِ احتجاج نہیں، تعاقب کیا گیا کہ عبدالرحمن ثقہ ہیں اور انہوں نے اپنے سماع کی تصریح کی ہے اور صحابی کا مبہم ہونا ضار نہیں پھر شیخین کا اس کی صحت پر اتفاق ہے اور دونوں صحتِ احادیث میں عمدہ (یعنی معیار) ہیں، بقول ابن حجر مجھے قوی سند کے ساتھ اس کا شاہد بھی ملا ہے لیکن وہ مرسل ہے، اسے حارث بن ابو اسامہ نے عبداللہ بن ابوبکر بن حارث بن ہشام سے مرفوعاً ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (لايحل أن يجلد فوق عشرة أسواط إلا في حَدّ) ابن ماجہ کے ہاں ابو ہریرہؓ کی روایت سے ایک اور شاہد بھی ہے، آگے اس کا تذکرہ ہوگا۔

(لا يجلد) بصیغۂ نفی، بعض نے جزم (یعنی دال کی) کے ساتھ پڑھا، اس کی تائید آمدہ روایت کے لفظ (لا تجلدوا) سے ملتی ہے۔ (فوق عشرة الخ) یحی بن ایوب اور حفص بن میسرہ کی روایت میں ہے: (فوق عشر جلدات) علی بن اسماعیل بن حماد کی مشار الیہ روایت میں ہے: (لا عقوبة فوق عشر ضربات)۔

(إلا في حد الخ) اس کا ظاہر یہ ہے کہ حد سے مراد وہ جس میں شارع کی طرف سے جلد یا ضرب کے ضمن میں معین تعداد وارد ہو یا کوئی عقوبتِ مخصوصہ، اس ضمن میں متفق علیہ اصل زنا، چوری، منشیات کا استعمال، حکومت سے لڑائی اور دنگے فساد پر آمادہ ہونا، قذف بالزنا (یعنی زنا کا الزام) قتل، قصاص فی النفس والاطراف (اطراف سے مراد اعضائے بدن) اور ارتداد میں قتل، ہے! آخری دو کو حد کہنا مختلف فیہ امر ہے، کثیر ایسی اشیاء میں بھی اختلاف ہے جن کا مرتکب عقوبت کا مستحق ہے کہ آیا اس کی عقوبت کو حد کا نام دیا جائے یا نہیں؟ اور یہ ادھار لے کر مکر جانا، لواطت، جانوروں سے بدفعلی، عورت پر کوئی سانڈ چھوڑ دینا جانوروں سے بدفعلی، حالتِ اختیار میں خونِ مردار اور خنزیر کا گوشت کھانا اسی طرح جادو کرنا اور کرانا، شراب نوشی کا الزام لگانا، مارے سستی کے ترکِ نماز، رمضان میں روزے چھوڑنا اور اشارۃً زنا کی تہمت لگانا جیسے امور و معاملات ہیں

بعض کی رائے میں حدیثِ باب میں حد سے مراد حقوق اللہ ہیں، ابن دقیق العید کہتے ہیں مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ بعض

معاصرین نے یہ معنی مقرر کیا ہے کہ حد کی سابق الذکر امور کے ساتھ تخصیص فقہاء کی طرف سے اصطلاحی امر ہے اور یہ ابتدائے امر میں عرفِ شرع پر ہر بڑی چھوٹی معصیت پر حد کا اطلاق تھا، انہوں نے اس کا تعقب کرتے ہوئے لکھا کہ یہ خروج عن الظاہر اور کسی نقلی دلیل کا محتاج ہے اور اصل اس کا عدم ہے، کہتے ہیں اس کا رد یہ امر کرتا ہے کہ اگر ہم سب حقوق اللہ میں جائز قرار دیں کہ دس سے زائد ضربیں ماری جاسکتی ہیں تو کوئی شئ ہمارے لئے باقی نہ رہے جس کے ساتھ منع مختص ہو کیونکہ ما سوا حرمات جن مین زیادت جائز نہیں وہ جو محرم نہیں اور اصلِ تعزیر یہ ہے کہ وہ ان میں مشروع ہے جو محرم نہیں تو خصوصِ زیادت کا کوئی فائدہ ومطلب نہ ہوگا، بقول ابن حجر معاصر سے میرے خیال میں ان کا اشارہ ابن تیمیہ کی طرف ہے، ان کے شاگرد ابن قیم نے بھی مذکورہ مقالہ (یعنی کلام) نقل کی پھر لکھا درست جواب یہ ہے کہ یہاں حدود سے مراد وہ حقوق ہیں جو اللہ کے اوامر ونواہی ہیں اور اس آیت میں یہی مراد ہیں: (وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُوْدَ اللهِ فَأُولٰئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ)[البقرة: ۲۲۹] ایک اور میں ہے: (فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهٗ)[الطلاق: ۱] اور کہا: (تِلْكَ حُدُوْدُ اللهِ فَلَا تَقْرَبُوْهَا)[البقرة: ۱۸۷] اور کہا: (وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيْهَا) [النساء: ۱۴]

کہتے ہیں ان تادیبات میں جو معصیت سے متعلق نہیں دس سے تجاوز نہ کیا جائے مثلاً باپ کا اپنی صغیر اولاد کو تادیباً مارنا، بقول ابن حجر مراتبِ معاصی کے درمیان تفرقہ بھی محتمل ہے تو جن میں تقدیر وارد ہے اس سے تجاوز نہ کیا جائے اور یہ فی الاصل مستثنیٰ ہیں اور جن میں کوئی تقدیر وارد نہیں تو اگر یہ کبائر ہیں تو دس سے زیادت جائز ہے اور ان پر حد کا اطلاق ہوا ہے جیسا کہ سابق الذکر آیات میں ہے اور یہ مستثنیٰ سے ملتحق ہیں اور اگر صغیرہ ہیں تو منعِ زیادت کا مقصود ہیں تو یہ شیخ تقی الدین علی معاصرِ مذکور (یعنی ابن تیمیہ) کے اعتراض کا دافع ہے، اگر یہی ان کی مراد تھی، ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث بالتعزیر ان الفاظ کے ساتھ نقل کی: (لا تعزروا فوق عشرة أسواط) سلف نے اس حدیث کے مدلول میں باہم اختلاف کیا ہے چنانچہ اس کے ظاہر سے لیث، احمد۔ ان سے مشہور روایت کے مطابق، اسحاق اور بعض شوافع نے اخذ کیا جبکہ مالک شافعی اور ابو حنیفہ کے صاحبین کہتے ہیں دس سے زیادت جائز ہے پھر ذیلی اختلاف کیا تو شافعی نے کہا ادنی ترین حد (یعنی باعتبارِ تعداد) تک نہ پہنچے! کیا اس ضمن میں حرّ کی حد کا اعتبار ہے یا غلام کی؟ اس بابت دو قول ہیں ایک رائے یہ ہے کہ ہر تعزیر اپنی حد کی جنس سے مستنبط کی جائے گی اور اس سے تجاوز نہ ہوگا، یہ اوزاعی کے اس قول کا مقتضا ہے: (لایبلغ به الحد) کوئی مزید تفصیل بیان نہیں کی

باقیوں نے کہا یہ حاکم کی صوابدید ہے جو بھی اس کی رائے بنے، ابو ثور نے بھی یہی اختیار کیا، حضرت عمرؓ کے بارہ میں منقول ہے کہ حضرت ابو موسیٰؓ کو خط میں لکھا تعزیرات میں بیس سے زائد نہ مارو، حضرت عثمانؓ سے تیس منقول ہے حضرت عمرؓ کی بابت سے یہ بھی منقول ہے کہ تعزیر میں سو تک بھی کوڑے مارے، یہی ابن مسعودؓ سے منقول ہے مالک، ابو ثور اور عطاء سے منقول ہے کہ اسی کو تعزیر لگائی جائے جس سے متکرر ہو (یعنی بار بار کرے) جس سے ایک مرتبہ کوئی ایسی معصیت سرزد ہوئی جس میں حد نہیں اس پر کوئی تعزیر نہیں، ابو حنیفہ سے منقول ہے کہ چالیس تک نہ پہنچے ابن ابو لیلی اور ابو یوسف کہتے ہیں کوڑے مارنے میں پچانوے سے متجاوز نہ ہو، مالک اور ابو یوسف سے ایک روایت اسی تک نہ پہنچنے کی بھی ہے، حدیث کے کئی جوابات دیئے بعض کا ذکر گزرا ایک یہ کہ یہ جلد (یعنی کوڑے مارنے) پہ مقصور ہے جہاں تک مثلاً لاٹھی یا ہاتھ کے ساتھ مارنا تو اس میں زیادت جائز ہے مگر (تعداد کے لحاظ سے) ادنی ترین حد سے متجاوز نہ ہو!

یہ شافعیہ کے اصطخری کی رائے ہے گویا وہ اس روایت سے واقف نہ ہو سکے جو ضرب کے لفظ کے ساتھ وارد ہے، ایک جواب یہ ہے کہ یہ منسوخ ہے، اجماع صحابہؓ اس پر دال ہے، اس کا یہ کہہ کر رد کیا گیا کہ بعض تابعین اس کے قائل ہیں اور یہی فقہائے امصار میں سے ایک لیث بن سعد کا قول ہے، ان جوابات میں سے یہ کہ حدیث اپنے سے اقوی کی معارض ہے اور وہ اس امر پر اجماع کہ تعزیر مخالفِ حدود ہے جبکہ حدیثِ باب اس کی دس یا اس سے کم کے ساتھ تحدید کو مقتضی ہے تو یہ مثلِ حد ہو جائے گا اور اس امر پر اجماع کے ساتھ کہ تعزیر کا معاملہ رائے پر منحصر ہے جو کبھی راجع الی تشدید اور کبھی راجع الی تخفیف ہو سکتی ہے نہ کہ من حیث التعداد! اس لئے کہ تعزیر کی مشروعیت ردع و منع کیلئے ہوئی ہے تو بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں جنہیں باز رکھنے کیلئے کلام ہی کافی ہوتی ہے جبکہ ایسے بھی ہیں جو شدید مار کھا کر بھی راہِ راست پر نہیں آتے تو اس لئے ہر ایک کی تعزیر اسکے حسبِ حال ہو گی

تعاقب کیا گیا کہ حد میں کوئی کمی یا بیشی نہیں ہو سکتی لہذا دونوں میں فرق ہے اور تخفیف و تشدید مسلم لیکن مذکورہ تعداد کی مراعات کے ساتھ اور یہ کہ افراد میں ردع کی مراعات نہیں، اسکی دلیل یہ کہ کئی لوگ ایسے ہیں جنہیں حد بھی باز نہیں رکھ سکتی اس کے باوجود ان کیلئے حد و تعزیر کو باہم جمع نہ کیا جائے گا، اگر ہر فرد کو الگ سے دیکھا جائے تو حد میں بھی زیادت کی بات کی جائے یا حد و تعزیر کے مابین جمع کی، قرطبی نے نقل کیا کہ جمہور حدیثِ باب کے مدلول کے قائل ہیں، نووی نے اس کے برعکس لکھا اور یہی معتمد ہے کیونکہ کسی صحابیؓ سے اسکا قائل ہونا معروف نہیں، داودی نے اعتذار کیا اور کہا مالک کو یہ حدیث نہیں پہنچی تو وہ جرم کے بقدر عقوبت دینے کی رائے رکھتے تھے تو یہ مقتضی ہے کہ اگر اس حدیث سے واقف ہوتے تو اس سے عدول نہ کرتے لہذا ہر اس پر واجب ہے جسے یہ حدیث پہنچی کہ اس کا اخذ کرے۔

اس حدیث کو مسلم، ابو داؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی (الحدود) میں تخریج کیا۔

- 6849حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا فُضَيْلُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ جَابِرٍ عَمَّنْ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَا عُقُوبَةَ فَوْقَ عَشْرِ ضَرَبَاتٍ إِلَّا فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ

طرفاه 6848، 6850 (سابقہ).

- 6850حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي عَمْرٌو أَنَّ بُكَيْرًا حَدَّثَهُ قَالَ بَيْنَمَا أَنَا جَالِسٌ عِنْدَ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ إِذْ جَاءَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ جَابِرٍ فَحَدَّثَ سُلَيْمَانَ بْنَ يَسَارٍ ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْنَا سُلَيْمَانُ بْنُ يَسَارٍ فَقَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ جَابِرٍ أَنَّ أَبَاهُ حَدَّثَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا بُرْدَةَ الْأَنْصَارِيَّ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لَا تَجْلِدُوا فَوْقَ عَشْرَةِ أَسْوَاطٍ إِلَّا فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ (ایضاً)

طرفاه 6848، - 6849.

- 6851حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ حَدَّثَنَا أَبُو سَلَمَةَ

أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْوِصَالِ فَقَالَ لَهُ رِجَالٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَإِنَّكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ تُوَاصِلُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَيُّكُمْ مِثْلِي إِنِّي أَبِيتُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِ فَلَمَّا أَبَوْا أَنْ يَنْتَهُوا عَنِ الْوِصَالِ وَاصَلَ بِهِمْ يَوْمًا ثُمَّ يَوْمًا ثُمَّ رَأَوُا الْهِلَالَ فَقَالَ لَوْ تَأَخَّرَ لَزِدْتُكُمْ كَالْمُنَكِّلِ بِهِمْ حِينَ أَبَوْا تَابَعَهُ شُعَيْبٌ وَيَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ وَيُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ خَالِدٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

أطرافه 1965، 1966، 7242، 7299 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

وصالِ صوم سے نہی بارے حدیث۔ (كالمنكل بهم) ابن بطال مہلب سے ناقل ہیں کہ اس سے ثابت ہوا کہ تعزیرات کا معاملہ حاکم کی صوابدید پر ہے کیونکہ آپ نے فرمایا: (لو امتد الشهر لزدت) تو اس سے دلالت ملی کہ حاکم کو اختیار ہے کہ تعزیر میں اپنے حسبِ رائے اضافہ کر سکے! بقول ابن حجر بات وہی جو انہوں نے کہی لیکن یہ حدیثِ مذکور کے معارض نہیں کیونکہ یہ تو جلد یا ضرب کی تعداد کے بارہ میں ہے تو یہ محسوس شیٔ سے متعلق ہے جبکہ یہ متروک شیٔ سے متعلق ہے اور وہ ہے مفطرات سے امساک اور اس میں الم تجویع اور تعطیش (یعنی بھوکا اور پیاسا رکھنے) کی طرف راجع ہے اور اشخاص میں دونوں کی تاثیر باہم نہایت متفاوت ہے اور بظاہر جن حضرات صحابہؓ کے ساتھ آپ نے مواصلت کی انہیں فی الجملہ اس پر قدرت حاصل تھی تو اشارہ کیا کہ اگر یہ عمل جاری رہتا تو یہی ان کے زجر میں موثر ہے، اس سے مستفاد یہ ہوا کہ تعزیر سے مراد جس کے ساتھ ردع حاصل ہو اور یہ دس عدد تک میں ممکن ہے کہ صفتِ جلد اور ضرب میں تشدید و تخفیف کے لحاظ سے حال مختلف ہے! ہاں اس سے تجویع یا اس کے نحو معنوی امور کے ساتھ تعزیر کا جواز مستفاد ہے۔

(تابعه شعيب الخ) یعنی ان حضرات نے ان کی (عن أبي سلمة) کہنے میں موافقت کی جبکہ عبدالرحمٰن بن خالد نے ان کی مخالفت کی اور کہا: (عن سعيد بن المسيب)، شعیب کی روایت مصنف نے کتاب الصیام میں اور یحیی بن سعید جو انصاری ہیں، کی روایت ذہلی نے زہریات میں اور یونس جو ابن یزید ہیں، کی روایت مسلم نے ابن وہب عنہ کے طریق سے موصول کی، عبدالرحمٰن کی روایت کا ذکر کتاب الاحکام میں آئے گا، اسماعیلی نے ذکر کیا کہ ابوصالح نے بھی اسے لیث عن عبدالرحمٰن مذکور سے روایت کیا اور سعید اور ابوسلمہ کو اکٹھے ذکر کیا، کہتے ہیں اسی طرح عبدالرحمٰن بن نمر نے بھی زہری سے بھی، حدیث کی شرح کتاب الصیام میں گزر چکی ہے۔

- 6852 حَدَّثَنِي عَيَّاشُ بْنُ الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّهُمْ كَانُوا يُضْرَبُونَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِذَا اشْتَرَوْا طَعَامًا جِزَافًا أَنْ يَبِيعُوهُ فِي مَكَانِهِمْ حَتَّى يُؤْوُوهُ إِلَى رِحَالِهِمْ

أطرافه 2123، 2131، 2137، 2166، - 2167 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص:۳۲۶).

عبد الاعلی بصری اور سالم سے مراد ابن عبداللہ بن عمر ہیں۔ (أن يبيعوه في مكانهم) ابو احمد جرجانی عن فربری کی روایتِ صحیح بخاری میں (سالم بن عبدا لله) ہے تو (عن) تصحیف ہو کر (ابن) بن گیا، مسلم کی ابوبکر بن ابوشیبہ عن عبدالاعلی سے اسی سند کے ساتھ روایت میں: (عن سالم عن ابن عمر) ہے، البیوع میں یہ یونس عن زہری (أخبرني سالم بن عبد الله بن

عمر قال) کے طریق سے گزری آگے اس کا نحو ذکر کیا، حدیث کی مفصل شرح کتاب البیوع میں گزری، اس سے امرِ شرعی کی مخالفت کرنے والے کی تادیب کا جواز مستفاد ہے اسی طرح بازاروں میں محتسب مقرر کرنے کی مشروعیت بھی، ضربِ مذکور اس شخص پر محمول ہے جس نے جاننے کے باوجود حکم کی مخالفت کی۔

- 6853حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ مَا انْتَقَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِنَفْسِهِ فِي شَيْءٍ يُؤْتَى إِلَيْهِ حَتَّى تُنْتَهَكَ مِنْ حُرُمَاتِ اللَّهِ فَيَنْتَقِمَ لِلَّهِ

أطرافه 3560، 6126، 6786 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

عبدان کا نام عبداللہ بن عثمان ہے، ان کے شیخ ابن مبارک اور یونس سے مراد ابن یزید ہیں۔ (ما انتقم) یہ ایک حدیث کا حصہ ہے جس کے شروع میں ہے: (ما خُيِّرَ رسول الله بين أمرين إلا اختَارَ أيسَرَهُمَا) اسے مسلم نے بتمامہ یونس کی روایت سے نقل کیا، یہ باب (صفة النبی) میں مالک عن زہری کے طریق سے مفصلا مشروحا گزری، الحدود کے اوائل میں بھی نقل ہوئی ہے۔

- 43 باب مَنْ أَظْهَرَ الْفَاحِشَةَ وَاللَّطْخَ وَالتُّهْمَةَ بِغَيْرِ بَيِّنَةٍ
(کسی کی مشکوک سرگرمیاں لیکن اسکے خلاف ثبوت مہیا نہیں)

یعنی اس کا کیا حکم ہے؟ اظہارِ فاحشہ سے مراد اس کا عادی اور اس پر کوئی ثبوت یا اقرار بھی اگرچہ نہ ہو، لطخ (الرمی بالشر) ہے (یعنی کسی برے کام کی تہمت لگانا) کہا جاتا ہے: (لطخ فلان بکذا أی رمیٰ بشرٍ) اور (لطخۃ بکذا) مشدد و مخفف دونوں طرح، ای (لوَّثَه به) (یعنی اس کے ساتھ اسے ملوث کیا) اور تہمت یہ کہ کسی کو بغیر تحقق کئے متہم کرنا۔

- 6854حَدَّثَنَا عَلِيٌّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ الزُّهْرِيُّ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ شَهِدْتُ الْمُتَلَاعِنَيْنِ وَأَنَا ابْنُ خَمْسَ عَشْرَةَ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا فَقَالَ زَوْجُهَا كَذَبْتُ عَلَيْهَا إِنْ أَمْسَكْتُهَا . قَالَ فَحَفِظْتُ ذَاكَ مِنَ الزُّهْرِيِّ إِنْ جَاءَتْ بِهِ كَذَا وَكَذَا فَهُوَ وَإِنْ جَاءَتْ بِهِ كَذَا وَكَذَا كَأَنَّهُ وَحَرَةٌ فَهُوَ وَسَمِعْتُ الزُّهْرِيَّ يَقُولُ جَاءَتْ بِهِ لِلَّذِي يُكْرَهُ

أطرافه 423، 4745، 4746، 5259، 5308، 5309، 7165، 7166، 7304 (ترجمہ کیلئے جلد ۷ ص: ۳۹۲)

لعان کرنے والوں کے قصہ پر مشتمل حدیث جسے مختصرا نقل کیا، اس کے آخر میں سفیان کی زہری سے سماع کی تصریح ہے، کتاب اللعان میں اس کی مفصل شرح گزری۔ (جاءت به كذا الخ) اللعان میں یہ وضاحت سے ذکر ہوا تھا۔

- 6855حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ ذَكَرَ ابْنُ عَبَّاسٍ الْمُتَلَاعِنَيْنِ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ شَدَّادٍ هِيَ الَّتِي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوْ

كُنتُ رَاجِمًا امْرَأَةً عَنْ غَيْرِ بَيِّنَةٍ قَالَ لاَ تِلْكَ امْرَأَةٌ أَعْلَنَتْ

أطرافه 5310، 5316، 6856، - 7238.

ترجمہ: راوی کہتے ہیں ابن عباس نے لعان کرنے والے جوڑے کا ذکر کیا تو عبداللہ بن شداد نے پوچھا کیا اسی عورت بارے نبی پاک نے کہا تھا اگر میں بغیر ثبوت کے کسی کو رجم کرتا تو اسے کرتا؟ کہا نہیں وہ ایک اور خاتون تھی جس کی برائی مشہور ہو چکی تھی۔

- 6856 حَدَّثَنَا عَبْدُاللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ذُكِرَ التَّلاَعُنُ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ عَاصِمُ بْنُ عَدِيٍّ فِي ذَلِكَ قَوْلاً ثُمَّ انْصَرَفَ وَأَتَاهُ رَجُلٌ مِنْ قَوْمِهِ يَشْكُو أَنَّهُ وَجَدَ مَعَ أَهْلِهِ فَقَالَ عَاصِمٌ مَا ابْتُلِيتُ بِهَذَا إِلاَّ لِقَوْلِي فَذَهَبَ بِهِ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَأَخْبَرَهُ بِالَّذِي وَجَدَ عَلَيْهِ امْرَأَتَهُ وَكَانَ ذَلِكَ الرَّجُلُ مُصْفَرًّا قَلِيلَ اللَّحْمِ سَبِطَ الشَّعَرِ وَكَانَ الَّذِي ادَّعَى عَلَيْهِ أَنَّهُ وَجَدَهُ عِنْدَ أَهْلِهِ آدَمَ خَدْلاً كَثِيرَ اللَّحْمِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ اللَّهُمَّ بَيِّنْ فَوَضَعَتْ شَبِيهًا بِالرَّجُلِ الَّذِي ذَكَرَ زَوْجُهَا أَنَّهُ وَجَدَهُ عِنْدَهَا فَلاَعَنَ النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَهُمَا فَقَالَ رَجُلٌ لاِبْنِ عَبَّاسٍ فِي الْمَجْلِسِ هِيَ الَّتِي قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَوْ رَجَمْتُ أَحَدًا بِغَيْرِ بَيِّنَةٍ رَجَمْتُ هَذِهِ فَقَالَ لاَ تِلْكَ امْرَأَةٌ كَانَتْ تُظْهِرُ فِي الإِسْلاَمِ السُّوءَ

أطرافه 5310، 5316، 6855، - 7238 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷،ص:۳۹۲)

ابن عباس کی لعان بارے حدیث، اسے دو طرق سے نقل کیا اولاً مختصر پھر مطول، دونوں قاسم بن محمد عنہ سے ہیں، بعض کے ہاں سند سے یہ ساقط ہیں مگر یہ غلط ہے۔ (فقال رجل لابن عباس الخ) یہ عبداللہ بن شداد بن ہاد تھے جیسا کہ سابق الذکر روایت میں اس کی صراحت ہے۔ (كانت تظهر فی الإسلام السوء) ابن ماجہ کے ہاں عروہ کی ابن عباسؓ سے صحیح سند کے ساتھ روایت میں ہے: (لو كنت راجما أحدا بغير بينة لرجمت فلانة فقد ظهر فيها الريبة فی منطقها وهيئتها ومن يدخل عليها) (یعنی اگر میں کسی کو بغیر ثبوت کے رجم کرتا تو فلانہ کو کرتا، اس کی بول چال اور طور و اطوار سے صاف بے حیائی چھلکتی ہے اور جس قسم کے لوگ اسکے ہاں جاتے ہیں) اس عورت کے نام سے واقف نہ ہو سکا شائد عمداً اسے مبہم رکھا ہے تا کہ اس کی پردہ پوشی ہو! مہلب کہتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ بغیر بینہ یا اقرار کے کسی پر حد واجب نہ ہو گی چاہے کوئی فاحشہ کے ساتھ متہم ہی ہو، نووی کہتے ہیں (تظهر السوء) کا معنی ہے اسکی نسبت شائع و مشہور ہوا لیکن کوئی ثبوت اسکے خلاف نہ تھا اور نہ اس نے اعتراف کیا تھا تو اس سے دلالت ملی کہ صرف شہرت ہو جانے سے حد واجب نہ ہو گی، حاکم نے ابن عباس عن عمر کے طریق سے نقل کیا کہ انہوں نے ایک شخص سے جس نے اپنی لونڈی کو آگ پر بٹھلایا اس پر بدکاری کا الزام لگاتے ہوئے حتی کہ اس کی شرمگاہ جل گئی، کہا کیا تم نے اسے بدکاری کرتے ہوئے دیکھا؟ اس نے کہا نہیں، کہا کیا اس نے اعتراف کیا تھا؟ کہا نہیں، تو اسے مارا اور کہا اگر نبی پاک سے یہ بات نہ سنی ہوتی کہ آقا سے اسکے مملوک کا قصاص نہ لیا جائے تو میں تمہارے ساتھ بھی قصاصاً یہی سلوک کرتا، حاکم نے اسے صحیح الاسناد قرار دیا، ذہبی نے اس کا

تعقب کرتے ہوئے کہا کہ اس کی سند میں عمرو بن عیسی شیخ لیث ہیں اور ایک منکر الحدیث ہے، یہی کہا گویا ایہام دیا کہ ان کے غیر کیلئے کلام ہے حالانکہ ایسا نہیں چنانچہ انہوں نے میزان میں ان کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا: (لایعرف) (یعنی غیر معروف ہیں) اس سے زیادہ کچھ نہیں لکھا، اس سے ان کی مرویات میں قدح لازم نہیں بلکہ اس ضمن میں توقف کیا جائے گا۔

44 - باب رَمْيِ الْمُحْصَنَاتِ (پاک دامن خواتین کو نشانہ تہمت بنانا)

﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلاَتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (اللہ تعالی کا فرمان: اور جو پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں پھر چار گواہ پیش نہ کرسکیں تو انہیں اسی ضربیں لگاؤ اور کبھی ان کی گواہی قبول نہ کرو اور یہ فاسق لوگ ہیں مگر وہ جنہوں نے اس کے بعد توبہ کر لی اور اپنی اصلاح کر لی تو اللہ بخشنے والا مہربان ہے [دوسری آیت میں فرمایا] بے شک جو لوگ پاک دامن بھولی بھالی مومن عورتوں پر تہمت لگاتے ہیں ان پہ دنیا و آخرت میں لعنت ہے اور ان کیلئے دردناک عذاب ہے)

محصنات سے یہاں مراد حرائر عفیفات ہیں (یعنی آزاد۔ یعنی جو لونڈیاں نہیں۔ پاک دامن خواتین) شادی شدگان کے ساتھ یہ مختص نہیں بلکہ بالاجماع کنواری کا بھی اس ضمن میں یہی حکم ہے۔ (والذین یرمون الخ) ابوذر اور نسفی نے (فاجلدوھم) تک، دیگر نے (غفور رحیم) تک آیات ذکر کیں۔ (لعنوا) غیر ابوذر نے (عظیم) تک ذکر کیا جبکہ نسفی نے (إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الآية) پر اقتصار کیا، پہلی آیت حدِ قذف کے بیان پر مشتمل ہے جبکہ دوسری اس بات کو متضمن ہے کہ ایسا کرنا کبیرہ گناہ ہے اس امر پر بنا کرتے ہوئے کہ ہر وہ جس میں لعن یا عذاب کی وعید وارد ہو یا اس میں کوئی حد مشروع ہو وہ کبیرہ ہوتا ہے، یہی معتمد ہے اسی کے ساتھ حدیثِ باب کی دونوں مذکورہ آیتوں کے ساتھ مطابقت ہے، اس امر پر اجماع منعقد ہے کہ پاک دامن مرد کو اتہام والزام کا نشانہ بنانے کا بھی وہی حکم ہے جو پاک دامن خواتین پر اتہام بازی کا، ارقاء (یعنی غلام ولونڈیوں) پر قذف کے حکم بارے اختلاف ہے اگلے باب میں اس کا ذکر آ رہا ہے۔ (والذین یرمون الخ) یہ صرف ابوذر کے ہاں ہے انہوں نے تنبیہ کی کہ اس میں وہم واقع ہوا ہے کیونکہ قرآنِ متلو میں تو یوں ہے: (وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ)[النور:٦] ان کی بات درست ہے البتہ اس کے یہاں ایراد میں تکرار ہے کیونکہ یہ لعان سے متعلق ہے۔

6857 - حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ عَنْ ثَوْرِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي الْغَيْثِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُوبِقَاتِ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا هُنَّ قَالَ الشِّرْكُ بِاللَّهِ وَالسِّحْرُ وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَكْلُ الرِّبَا وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ وَالتَّوَلِّي يَوْمَ الزَّحْفِ وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ الْغَافِلاَتِ

طرفاه 2766، - 5764 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۲۶۸)

سلیمان سے ابن بلال اور ابو الغیث سے مراد سالم ہیں۔(اجتنبوا السبع الموبقات)ای مہلکات، بقول مہلب وجہِ تسمیہ اپنے مرتکب کیلئے باعثِ ہلاکت ہونا، بقول ابن حجر موبقہ سے یہاں مراد کبیرہ ہے جیسا ایک اور طریق کے ساتھ بزار کی ابو ہریرہ ؓ سے حدیث میں ثابت ہے، ابن منذر نے اسے عمر بن ابوسلمہ بن عبد الرحمٰن عن ابیہ عن ابو ہریرہ مرفوعاً تخریج کیا اور یہ الفاظ نقل کئے: (الكبائر الشرك بالله وقتل النفس) ابو الغیث کی روایت کے مثل ذکر کیا البتہ(السحر) کے بدلے: (الانتقال إلى الأعرابية بعد الهجر ة) ذکر کیا، نسائی اور طبرانی نے۔ ابن حبان اور حاکم نے حکمِ صحت لگایا۔ صہیب مولی العتوارئین عن ابی ہریرہ و ابی سعید سے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے فرمایا: (ما من عبد يصلي الخمس ويجتنب الكبائر السبع إلا فُتِحَتْ له أبوابُ الجنة) لیکن انہیں مفسر نہیں کیا، ان کی تفسیر میں معتمد وہ جو سالم کی روایت میں مذکور ہیں، عمرو بن حزم کی کتاب بھی اس کے موافق ہے جسے نسائی، اپنی صحیح میں ابن حبان نے اور طبرانی نے سلیمان بن داود عن زہری عن ابوبکر بن محمد عمرو بن حزم عن ابیہ عن جدہ سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے فرائض (یعنی میراث کے احکام و مسائل) دیات اور سنن بارے احکام ایک خط میں لکھ کر عمرو بن حزم کے ہاتھ یمن بھیجے، مطول حدیث نقل کی اس میں یہ عبارت بھی ہے:(وكان في الكتاب: وإنَّ أكبرَ الكبائر الشرك) تو کلیۃً حدیثِ سالم کی مثل ذکر کیا، طبرانی کی سہل بن ابوخیثمہ عن علیؓ سے مرفوع حدیث میں ہے: (احتنب الكبائر السبع) تو یہی ذکر کیا البتہ جادو کی بجائے (التعرُّبُ بعد الهجرة) ذکر کیا، طبرانی کی اوسط میں ابوسعید سے اس کا مثل نقل کیا اور رکھا:(الرجوع إلى الأعراب بعد الهجرة) اسماعیل قاضی کی مطلب بن عبد اللہ بن حنطب عن عبد اللہ بن عمرو کے طریق سے روایت میں ہے کہ نبی پاک منبر پر کھڑے ہوئے پھر فرمایا: (أبشِرُوا مَنْ صلَّى الخمس واجتنبَ الكبائر السبع نُودِيَ من أبواب الجنة)(یعنی نمازِ پنجگانہ ادا کرنے اور سات کبیرہ گناہوں سے اجتناب کرنے والے کو بشارت دیدو کہ اسے ابوابِ جنت سے پکارا جائے گا) ان سے کہا کیا آپ نے نبی اکرم سے ان سات کا ذکر بھی سنا؟ کہا ہاں تو حدیثِ علیؓ کی مثل نقل کیا،

عبد الرزاق نے معمر عن حسن سے نقل کیا کہ (الكبائر الإشراك بالله) تو پورے طور سے مثل الاصول ذکر کیا البتہ کہا: (اليمين الفاجرة) بجائے (السحر) کے، ابن عمرو کی روایت میں جسے بخاری نے الادب المفرد، طبری نے التفسیر، عبد الرزاق نے، خرائطی نے مساوی الاخلاق میں اور اسماعیل قاضی نے احکام القرآن میں مرفوعاً اور موقوفاً نقل کیا کہ (الكبائر تسع) تو سات یہی مذکورہ ذکر کئے اور مزید دو یہ: (الإلحاد في الحرم وعقوق الوالدين)، ابو داؤد اور طبرانی نے عبید بن عمیر بن قتادہ لیثی عن ابیہ سے مرفوعاً نقل کیا: (إن أولياء الله المصلون ومن يجتنب الكبائر قالوا ما الكبائر؟ قال هن تسع أعظمُهُنَّ الإشراك بالله) (یعنی اولیاء اللہ نماز ادا کرنے والے اور کبائر سے بچنے والے ہیں کہا گیا کبائر کیا ہیں؟ فرمایا یہ نو عدد گناہ ہیں سب سے اعظم اللہ کے ساتھ شرک کرنا) تو ابن عمرؓ کی حدیث کے مثل نقل کیا البتہ الحاد فی الحرم سے ان الفاظ کے ساتھ تعبیر کیا: (استحلال البيت الحرام) (یعنی بیت اللہ کی حرمت کو پامال کرنا) اسماعیل قاضی نے سعید بن مسیب تک بسند صحیح نقل کیا کہ یہ دس عدد ہیں تو سات یہی اور مزید یہ ذکر کئے: (وعقوق الوالدين واليمين الغموس وشرب الخمر) ابن ابوحاتم کی مالک بن حریث عن علی سے روایت میں نو کبائر منقول ہیں (مال اليتيم) ذکر نہیں کیا، عقوق اور (التعرب بعد الهجرة وفراق الجماعة ونكث

الصفقة) مزاد کئے (یعنی ہجرت کے بعد پھر پلٹ جانا، جماعت کو چھوڑنا اور بیعت توڑنا) طبرانی کی ابو امامہ سے روایت میں ہے کہ صحابہ کرامؓ نے کبائر کا تذکرہ کیا تو یہ ذکر کئے: (الشرك وأكل مال اليتيم والفرار من الزحف والسحر والعقوق وقول الزور والغلول والزنا) (یعنی شرک، یتیم کا مال کھانا، جنگ سے فرار، جادو ٹونہ کرنا/کرانا، والدین کی نافرمانی، قولِ زور، خیانت [یعنی کرپشن] اور زنا) تو نبی اکرم نے فرمایا تم ان لوگوں کو کہاں رکھو گے جو اللہ کے عہد کو تھوڑی پونجی کے عوض بیچ ڈالتے ہیں، بقول ابن حجر کتاب الادب میں یمین غموس، شہادۃ الزور اور عقوق الوالدین بھی ان میں شمار ہوئے تھے، عبد الرزاق اور طبرانی کے ہاں ابن مسعودؓ سے روایت میں ہے: (أكبر الكبائر الإشراك بالله والأمن من مكر الله والقنُوطُ من رحمة الله واليأسُ مِنْ رَوْحِ الله) یہ موقوف ہے (یعنی سب سے بڑے گناہ اللہ کے ساتھ شرک کرنا، اللہ کے عذاب کی پرواہ نہ کرنا اور اللہ کی رحمت سے مایوسی) اسماعیلی نے صحیح سند کے ساتھ ابن سیرین عن ابن عمرو سے اس حدیث الاصل کی مانند روایت کیا البتہ (السحر) کی بجائے (البهتان والقذف) کہا اس بارے ان سے پوچھا گیا تو کہا بہتان جامع ہے

موطا میں نعمان بن مرہ سے مرسلاً مروی ہے: (الزنا والسرقة وشرب الخمر فواحش) اسکے لئے بخاری کی الادب المفرد میں نیز طبرانی اور بیہقی کی عمران بن حصینؓ سے حسن سند کے ساتھ روایت شاہد ہے، النمیمہ میں ابن عباس کی روایت گزری جسے بعض نے (الغيبة) کے لفظ کے ساتھ نقل کیا، اس میں: (ترك التنزُّهِ من البول) (یعنی پیشاب کے چھینٹوں سے نہ بچنا) بھی مذکور ہے، اسماعیل قاضی کی مرسلِ حسن میں زنا و سرقہ کا بھی ذکر ہے، انہی کی ابو اسحاق سبیعی سے روایت میں: (شتم أبي بكر و عمر) بھی ہے (یعنی ابو بکر و عمر کو گالی دینا) یہ ابن ابو حاتم کے ہاں مغیرہ بن مقسم کے قول سے ہے، طبری نے ان سے صحیح سند کے ساتھ: (الإضرار في الوصية من الكبائر) ذکر کیا (یعنی ظالمانہ وصیت کر جانا) انہی سے مرفوعا: (الجمع بين الصلاتين بغير عذر) بھی منقول ہے (یعنی بغیر عذر دو نمازوں کو جمع کر کے پڑھنا) اس کے لئے ابن ابو حاتم کی حضرت عمرؓ کے قول سے نقل کردہ روایت شاہد ہے، اسماعیل کے ہاں ابن عمرؓ کے قول سے ڈاکہ زنی کا ذکر ہے، بزار کی حدیثِ بریدہؓ میں: (منع فضل الماء ومنع طروق الفحل) ہے (یعنی زائد پانی نہ دینا اور جفتی کیلئے سانڈ دینے سے انکار کرنا) حاکم کی حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت میں ہے: (الصلوات كفارات إلا من ثلاث: الإشراك بالله ونكث الصفق وترك السنة) (یعنی نمازیں کفارہ ہیں مگر تین چیزوں کا نہیں: اللہ سے شرک کرنا، بیعت توڑنا اور ترکِ سنت) پھر نکثِ صفقہ کی تشریح میں: (خروج على الأمام) (یعنی حاکم کے خلاف بغاوت کرنا) اور ترکِ سنت کی تفسیر میں (خروج عن الجماعة) ذکر کیا (یعنی [اہلِ اسلام کی] جماعت سے نکل جانا [یعنی الگ تھلگ رہنا، مساجد میں نہ جانا وغیرہ]) اسے حاکم نے تخریج کیا، ابن مردویہ کی ابن عمرؓ سے روایت میں ہے: (أكبر الكبائر سوء الظن بالله) (یعنی بڑا گناہ اللہ کے ساتھ سوئے ظنی ہے) اس ضمن کی ایک ضعیف روایت میں: (نسيان القرآن) بھی ہے، اسے ابو داؤد اور ترمذی نے حضرت انسؓ سے مرفوعا روایت کیا اسکے الفاظ ہیں کہ میں نے گناہوں پر نظر ڈالی تو اس بات سے اعظم کوئی گناہ نہیں دیکھا کہ کسی کو قرآن کی کوئی سورت دی گئی (یعنی حفظ کرائی گئی) تو وہ اسے بھول بیٹھا اور یہ حدیث: (من أتى حائضا أو كاهنا فقد كفر) (یعنی جس نے حائضہ سے جماع کیا یا جو کاہن کے پاس آیا اس نے کفر کیا) اسے ترمذی نے تخریج کیا،

بقول ابن حجر یہ وہ سب صحیح وضعیف اور مرفوع وموقوف روایات ہیں جن سے میں واقف ہوا اور جن میں ان میں مذکور گناہوں بارے تصریح وارد ہے کہ یہ کبائر ہیں یا اکبرالکبائر میں سے ہیں، انہیں نہایت تلاش سے جمع کیا ہے ان کے بعض میں ورودِ خاص ہے اور بعض غیر کے عموم میں داخل ہیں جیسے لعنِ والدین کا سبب بننا (یعنی کسی کے والدین پر طعن وتشنیع کیا تو اس نے بھی بدلے میں اس کے والدین کیلئے یہی کیا تو گویا یہ اپنے والدین کیلئے اسکا سبب بنا) اور یہ عقوق میں داخل ہے اور قتلِ ولد جو قتلِ نفس میں داخل ہے اور پڑوسی کی بیوی کے ساتھ زنا کرنا اور یہ زنا (کے عموم) میں داخل ہے اسی طرح نہبہ (یعنی لوٹ مار) اور غلول (یعنی خیانت) اسمِ خیانت انہیں شامل ہے اور یہ سب سرقہ میں داخل ہاں اسی طرح تعلیمِ سحر جو (السحر) میں داخل ہے اور شہادۃ الزور جو کہ قولِ زور میں داخل ہے اور یمین الغموس جو (اليمين الفاجرة) میں شامل ہے اور قنوط من رحمة الله یأس من روح الله کی مانند ہے، اس سب سے معتمد جو مرفوعا صحیح طریق کے ساتھ بغیر تداخل کے وارد ہوا اور یہ حدیثِ باب میں مذکور سات: ہجرت سے انتقال، زنا، سرقہ، عقوق، یمینِ غموس، الحاد فی الحرم، شرب الخمر، شہادتِ زور، نمیمہ، پیشاب کی چھینٹوں سے نہ بچنا، غلول، نکثِ صفقہ اور فراقِ جماعت، تو یہ بیس خصال ہیں جن کے مراتب باہم متفاوت ہیں، اس ضمن میں جن کے ذکر پر اجماع ہے وہ مختلف فیہ سے اقویٰ ہیں مگر وہ جن کی تقویت قرآن سے ملے یا اجماع سے تو یہ مافوق کے ساتھ ملتحق ہیں اور مرفوع سے اور موقوف سے جو مجتمع ہیں وہ ان کے مقارب ہیں، اس پر (اس حدیث میں) سات پر اقتصار کرنے کی حکمت بارے جواب کی ضرورت ہے جو یہ ہوسکتا ہے کہ یہاں تعداد کا مفہوم حجت نہیں مگر یہ ضعیف جواب ہے یا یہ کہ آپ کو اولاً انہی مذکورات کا علم دیا گیا پھر زوائد کا تو اخذ بالزائد واجب ہے یا اس اقتصار کا سبب موقع ومحل کی مناسبت سے تھا، سائل کی نسبت سے یا اس کے پس منظر میں کوئی واقعہ تھا یا اس کا نحو، طبری اور اسماعیل قاضی نے ابن عباسؓ سے نقل کیا کہ ان سے پوچھا گیا کیا کبائر سات ہیں؟ کہنے لگے وہ تو کئی سات سے زائد ہیں

ان سے ایک روایت میں ہے کہ ستر کے قریب ہیں ایک روایت میں سات سو تک مذکور ہے، ان کی یہ کلام مبالغہ پر محمول کی جائے گی ان کی نسبت جنہوں نے سات پر اقتصار کیا گویا انہوں نے حدیثِ باب پر اعتماد کیا، یہ سب متقرر ہونے کے بعد ان حضرات کی رائے کا فساد اور عدم صواب ثابت ہوا جو کبیرہ کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ جس میں حد واجب ہو کیونکہ ان اکثر مذکورات میں حد واجب نہیں، رافعی شرحِ کبیر میں لکھتے ہیں کبیرہ جو موجبِ حد ہو، بعض نے کہا جس میں کتاب یا سنت کی نص کے ساتھ اس کے مرتکب کیلئے وعید مذکور ہو، اصحاب کیلئے یہی موجودِ اکثر ہے اور وہ اول کی ترجیح کی طرف مائل ہیں لیکن ثانی زیادہ مطابق ہے جب کبائر کی تفصیل بیان کی جائے، الروضہ میں اسے ہی مقرّ کیا، یہ اس امر کا مشعر ہے کہ شافعیہ میں سے کسی سے دونوں تعریفوں کے درمیان جمع مذکور نہیں، مگر ایسا نہیں، چنانچہ ماوردی نے الحاوی میں لکھا: (هي ما يوجب الحد أو تَوَجَّهَ إليها الوعيد) (یعنی جو موجبِ حد ہے یا اس کے کرنے پر وعید مذکور ہے) أو برائے تنویع ہے نہ کہ برائے شک، کوئی عالم کیونکر اس کی تعریف میں کہہ سکتا ہے کہ یہ وہ جس میں حد وارد ہو حالانکہ صحیحین میں عقوق، یمینِ غموس اور شہادتِ زور وغیرہ کی تصریح ہے (اور ان میں کوئی حد وارد نہیں) اصل جیسا کہ رافعی نے ذکر کیا بغوی کا التہذیب میں یہ قول کہ جس نے کسی کبیرہ جیسے زنا، لواطت، شراب نوشی، غصب، چوری اور قتلِ ناحق کا ارتکاب کیا اس کی شہادت مردود ہوگی چاہے ایک مرتبہ ہی کیا، تو معاصی میں ہر وہ جو موجبِ حد ہے کبیرہ ہے، بعض نے کہا جس کے فاعل کیلئے کتاب یا

سنت کی نص کی رو سے کوئی وعید لاحق ہو

کلامِ اول حصر کی مقتضی نہیں، ثانی ہی معتمد ہے بقول ابن عبد السلام میں کبیرہ گناہوں کے ضابطہ سے واقف نہ ہو سکا یعنی جو اعتراض سے سالم ہو! کہتے ہیں اولی اس کا ضبط اس امر کے ساتھ جو اس کے مرتکب کے تہاون کا مشعر ہو، منصوص علیہ کبائر میں سے سب سے چھوٹے کبیرہ کی نسبت بھی، کہتے ہیں بعض نے اس کا ضابطہ یہ ذکر کیا کہ ہر گناہ جس کے ساتھ وعید یا لعنت مقرون ہو، بقول ابن حجر یہ قول دیگر سب سے اشمل ہے (یعنی جامع و مانع) اس گناہ کے ساتھ جس میں حد ہو اس کا اخلال اس کا راد نہیں کیونکہ ہر جس میں حد ثابت وہ اس کے فعل پر ورودِ وعید سے خالی نہیں، اس میں واجباتِ فوریہ کا ترک بھی داخل ہے، ان میں سے بعض مطلقاً اور کچھ تنگیِ وقت کے پیش نظر متراخی، ابن صلاح لکھتے ہیں ان کی علامات ہیں ان میں سے ایجابِ حد، اور مثلاً کتاب وسنت میں عذاب بالنار ونحوہا کی وعید اور مثلاً ان کے مرتکب کو فسق کے ساتھ متصف کرنا، انہی علامات میں سے لعن بھی ہے، ابن حجر کے بقول یہ ما قبل سے اوسع ہے، اسماعیل قاضی نے ایک ایسی سند کے ساتھ جس میں ابن لہیعہ ہیں حضرت ابو سعیدؓ سے مرفوعاً روایت کیا: (الکبائر کل ذنب أُدْخَلَ صاحبَهُ النار) (یعنی کبیرہ ہر وہ گناہ جو اپنے مرتکب کو جہنم میں داخل کر دے) اور صحیح سند کے ساتھ حسن بصری سے نقل کیا کہ ہر گناہ جسے اللہ تعالیٰ نے آگ کی طرف منسوب کیا وہ کبیرہ ہے، احسن تعاریف میں سے قرطبی کا المفہم میں قول کہ ہر گناہ جس پر کتاب یا سنت یا اجماع کی نص سے کبیرہ یا عظیمہ کے لفظ کا اطلاق ہوا یا اس میں شدتِ عقاب کی خبر دی گئی یا اس پر حد معلق کی گئی یا شدید نکیر وارد ہوئی وہ کبیرہ ہے، اس پر مناسب ہے کہ ہر اس کا تتبع کیا جائے جس میں قرآن یا صحیح یا حسن احادیث میں وعید یا لعن یا فسق وارد ہے اور انہیں ان کبائر کی طرف ضم کیا جائے جن پر قرآن اور احادیث صحاح وحسان میں تنصیص وارد ہے تو جتنا بھی اسکا مجموع بنے ان کی تعداد ظاہر ہو سکتی ہے

میں نے یہ کام شروع کیا ہوا ہے اللہ تعالیٰ کے کرم ومنت سے اعانت کا طلبگار ہوں، حلیمی المنہاج میں لکھتے ہیں کوئی گناہ نہیں مگر اس میں صغیرہ بھی ہے اور کبیرہ بھی، کبھی صغیرہ کسی قرینہ کے باعث کبیرہ بن جاتا ہے اور کبھی کبیرہ فاحشہ بن جاتا ہے البتہ کفر باللہ افحش الکبائر ہے، اس کی نوع سے صغیرہ کفر کا وجود نہیں بقول ابن حجر اس کے باوجود وہ فاحش اور افحش کی طرف منقسم ہے پھر حلیمی نے اپنی کہی بات کے مصداق کے بطور مثالیں ذکر کیں تو ثانی جیسے قتلِ نفس بغیر حق کہ یہ کبیرہ ہے تو اگر اصلاً یا فرعاً یا رشتہ دار کو یا محرم کو یا حرم میں یا حرمت والے ماہ میں قتل کیا تو اس کا یہ فعل فاحشہ بن جائے گا، اسی طرح زنا کبیرہ گناہ ہے لیکن پڑوسی کی بیوی کے ساتھ یا رشتہ دار خاتون یا محرم یا ماہِ رمضان میں یا حرم میں زنا کیا تو یہ فاحشہ بنا، اسی طرح شراب پینا کبیرہ گناہ ہے لیکن اگر رمضان کے مہینہ میں دن دیہاڑے یا حرم میں یا علی الاعلان پی تو یہ فاحشہ ہوا، اول مثلاً اجنبیہ کے ساتھ لپٹنا صغیرہ گناہ ہے لیکن والد کی بیوی، بہو یا رشتہ دار کے ساتھ ایسا کیا تو یہ کبیرہ گناہ کے حکم میں ہوا اسی طرح نصاب سے کم مال کی چوری صغیرہ گناہ ہے لیکن اگر مالک کے پاس بس یہی کچھ تھا اور اس کے عدم نے اسے نہایت مفلس وکمزور بنا دیا تو یہ کبیرہ بنا، تو اس قسم کی مثالوں میں طوالتِ بیان کی ان میں سے کثیر قابلِ تعقب ہے لیکن بہر حال یہ اچھا منہج ہے جس کے معتبر ہونے میں حرج نہیں اس کا مدار مفسدت کی شدت اور خفت پر ہے

تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں قتلِ نفس کی تعظیم بارے آمدہ کتاب میں بات ہوگی جبکہ سحر پر کتاب الطب کے آخر میں بحث

گزری ہے اسی طرح یتیم کا مال کھانے بارے کتاب الوصایا میں ذکر گزرا، سودخوری کا کتاب البیوع میں اور میدانِ جنگ سے فرار کا کتاب الجہاد میں ذکر گزرا، یہاں قذفِ محصنات کا ذکر ہوا ہے قاضی ابوسعید ہروی نے ادب القضاء میں لکھا ہے کہ غصبِ مال کے کبیرہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ حدِ نصاب تک پہنچتا ہو یہی چوری وغیرہ میں مطرد ہے، ایک جماعت نے اس ضمن میں اطلاق سے کام لیا، یہ مالِ یتیم کے اکل اور سب انواعِ جنایات میں مطرد ہے۔

- 45 باب قَذْفِ الْعَبِيدِ (غلاموں پر تہمت)

عبید کے ساتھ تعبیر لفظِ حدیث کی اتباع میں کیا اس بارے غلام ولونڈی دونوں کا حکم ایک جیسا ہے، لفظِ ترجمہ سے مراد مفعول کیلئے اضافت ہے اسکی دلیل جو حدیثِ باب میں متضمن ہے، اضافت للفاعل مراد ہونا بھی محتمل ہے اس میں حکم یہ ہے کہ غلام اگر جھوٹی تہمت لگائے تو اس پر آزاد کی سزا کا نصف ہے مرد ہو یا عورت، یہ جمہور کا قول ہے عمر بن عبد العزیز، زہری، ایک چھوٹا سا گروہ، اوزاعی اور اہلِ ظاہر سے منقول ہے کہ اس کی حد اسی ضربیں ہیں، ان کے ابن حزم نے جمہور کی موافقت کی۔

- 6858حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ فُضَيْلِ بْنِ غَزْوَانَ عَنِ ابْنِ أَبِي نُعْمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْقَاسِمِ ﷺ يَقُولُ مَنْ قَذَفَ مَمْلُوكَهُ وَهُوَ بَرِیءٌ مِمَّا قَالَ جُلِدَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ كَمَا قَالَ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں میں نے ابوالقاسم ﷺ سے سنا فرماتے تھے جس نے اپنے غلام پہ تہمت لگائی اور وہ اس سے بری ہے تو اسے (یعنی آقا) کو قیامت کے دن درے لگائے جائیں گے الا یہ کہ وہ ویسا ہی ہو جیسا کہ اس نے کہا تھا۔

ابن ابونعیم سے ابن عبد الرحمٰن اور یحیٰ سے قطان مراد ہیں۔(من قذف مملوکه) اسماعیلی کی روایت میں ہے: (من قذف عبده بشیء)۔ (وهو بری ء الخ) یہ جملہ حالیہ ہے۔(جلد یوم الخ)نسائی کی روایت میں ہے: (أقام علیه الحد یوم القیامة) ابن عمرؓ کی حدیث سے یہ الفاظ نقل کئے: (من قذف مملوکه کان لله فی ظهره حَدٌّ یوم القیامة إن شاء أخذه وإن شاء عفا عنه)(یعنی جس نے اپنے مملوک پر تہمت لگائی تو روزِ قیامت اللہ اسکی پشت میں حد لگائے گا یا چاہے تو معاف کردے) مہلب کہتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ اگر آزاد نے غلام پر تہمت لگائی تو اس پر حد واجب نہیں، یہ حدیث اس پر دال ہے کیونکہ اگر آقا پر دنیا میں اپنے غلام پر جھوٹی تہمت کی پاداش میں حد واجب ہوتی تو اس کا ذکر کرتے جیسے آخرت کی نسبت سے کیا، آخرت کے ساتھ اسے اسلئے خاص کیا تاکہ احرار کی مملوکوں سے تمیز ہو، آخرت میں ان کی ملک زائل ہو جائے گی اور وہ برابر ہوں گے اور ہر ایک سے اس کی زیادتی کا بدلہ لیا جائے گا الا یہ کہ مظلوم معاف کردے، وہاں مفاضلت کا معیار تقویٰ ہی ہوگا، بقول ابن حجر اسے بالاجماع قرار دینا محلِ نظر ہے کیونکہ عبد الرزاق نے معمر عن ایوب عن نافع سے نقل کیا کہ ابن عمرؓ سے ایسے شخص کی بابت سوال ہوا جو کسی کی ام ولد (یعنی صاحبِ اولاد لونڈی) پر تہمت لگائے تو کہا: (يُضْرَبُ الحدَّ صاغرا)(یعنی اسے ذلیل کرکے۔یعنی سرِ عام۔حد لگائی جائے) اس کی سند صحیح ہے، حسن اور اہل ظاہر بھی اسی کے قائل ہیں، ابن منذر کہتے ہیں ام ولد پر قذف کے مرتکب کے بارہ میں اختلاف ہے

تو مالک اور ایک جماعت نے کہا اس میں حد واجب ہے، یہی آقا کی موت کے بعد شافعی کے قول کا قیاس ہے اسی طرح ہر جس نے کہا کہ وہ آقا کے مرنے پر آزاد ہو جائے گی، حسن بصری سے منقول ہے کہ وہ ام ولد کے قاذف پر کوئی حد نہ سمجھتے تھے! مالک اور شافعی نے کہا جس نے کسی آزاد پر اسے غلام سمجھتے ہوئے تہمت لگائی اس پر حد واجب ہوئی۔

اس حدیث کو مسلم نے (الأيمان و النذور) ابوداؤد نے (الأدب) ترمذی نے (البر) اورنسائی نے (الرجم) میں تخریج کیا۔

46 - باب هَلْ يَأْمُرُ الإِمَامُ رَجُلاً فَيَضْرِبُ الْحَدَّ غَائِبًا عَنْهُ (حاکم کا کسی کو حد کے نفاذ کیلئے کسی جگہ بھیجنا)

وَقَدْ فَعَلَهُ عُمَرُ (حضرت عمر نے یہ کیا)

اس ترجمہ پر کلام گزری اور اس بابت بحث بھی کہ کیا یہ مکروہ ہے یا نہیں؟۔ (وقد فعله عمر) یہ تعلیق صرف کشمیہنی کے نسخہ میں ہے یہ حضرت عمرؓ سے متعدد آثار میں ثابت ہے، ان میں جو سعید بن منصور نے بسندِ صحیح نقل کیا کہ انہوں نے اپنے عامل کو خط میں لکھا اگر وہ پھر کرے تو اسے حد مارو، اس کا ایک طویل قصہ کے اثناء ذکر ہوا۔

6859 و - 6860 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَزَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ قَالاَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ أَنْشُدُكَ اللَّهَ إِلاَّ قَضَيْتَ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ فَقَامَ خَصْمُهُ وَكَانَ أَفْقَهَ مِنْهُ فَقَالَ صَدَقَ اقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ وَأْذَنْ لِي يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ قُلْ فَقَالَ إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفًا فِي أَهْلِ هَذَا فَزَنَى بِامْرَأَتِهِ فَافْتَدَيْتُ مِنْهُ بِمِائَةِ شَاةٍ وَخَادِمٍ وَإِنِّي سَأَلْتُ رِجَالاً مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ فَأَخْبَرُونِي أَنَّ عَلَى ابْنِي جَلْدَ مِائَةٍ وَتَغْرِيبَ عَامٍ وَأَنَّ عَلَى امْرَأَةِ هَذَا الرَّجْمَ فَقَالَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ الْمِائَةُ وَالْخَادِمُ رَدٌّ عَلَيْكَ وَعَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ وَيَا أُنَيْسُ اغْدُ عَلَى امْرَأَةِ هَذَا فَسَلْهَا فَإِنِ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمْهَا فَاعْتَرَفَتْ فَرَجَمَهَا . (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

حديث 6859 أطرافه 2315، 2695، 2724، 6633، 6827، 6833، 6835، 7193 6842، 7258، 7260، - 7278 حديث 6860 أطرافه 2314، 2649، 2696، 2725، 6634، 6828، 6831، 6836، 6843، 7194، 7259، - 7279

شیخ بخاری محمد فریابی ہیں جیسا کہ ابونعیم نے مستخرج میں جزم کیا۔ (عن عبيد الله الخ) اسماعیلی کی عباس بن ولید نرسی عن ابن عیینہ کے طریق سے روایت میں ہے کہ زہری نے کہا میں سمجھتا ہوں کہ کافی علم حاصل کر چکا ہوں مگر جب عبید اللہ سے ملا تو گویا (كأنما كنت أفَجّرُ به بحرا) (یعنی انہیں سمندر کی مانند رواں پایا) آگے یہی حدیث ذکر کی، اس میں ایماء ہے کہ حدیثِ ہذا تاماً انہی سے اخذ کی ہے، عبید اللہ اہلِ مدینہ کے فقہائے سبعہ میں سے ہیں۔

خاتمه

کتاب الحدود (103) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے (79) موصول اور بقیہ متابعات اور معلقات ہیں، مکررات کی تعداد۔ اب تک کے صفحات میں (62) ہے، سوائے آٹھ احادیث کے باقی سب متفق علیہ ہیں، اس میں بیس آثارِ صحابہ ومن بعدہم بھی ہیں، ان میں سے بعض مرفوع احادیث کے ضمن میں ہیں مثلا ابن عباسؓ کا یہ قول: (ینزع نور الإیمان من الزانی) اورجیسے حضرت عمرؓ کے مخنثین کے اخراج کا ذکر اور جیسے حباب بن منذر کی کلام (سقیفہ بنی ساعدہ کے اجتماع کے ذکر کے ضمن میں)۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

87 - كتاب الديات (دیت کے مسائل)

1 - باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾

(مومن کے قتلِ عمد کی سزا)

دیات یائے مخفف کے ساتھ دیۃ کی جمع جیسے عدۃ/عدات، اس کی اصل وَدْيَۃٌ ہے، تم کہو گے: (وَدَى القتيلَ، يَدِيُه) جب مقتول کے ولی کو اس کی دیت ادا کرے یعنی اسکے نفس کے بالمقابل جو مال دیا، تسمیۃ بالمصدر دیت کہا گیا اور اس کی فاء محذوف اور ہاء عوض ہے، فعلِ امر (دِ) ہے، بخاری نے اس ترجمہ کے تحت قصاص سے متعلق احادیث نقل کیں کیونکہ ہر جس میں قصاص واجب ہے اس میں مال کے بدلے معاف کر دینا جائز ہے تو دیت اشمل ہوگی، دیگر محدثین نے اس کتاب کا عنوان (كتاب القصاص) رکھا اور اس کے تحت دیات داخل کیں اس امر پر بنا کرتے ہوئے کہ فی العمد قصاص ہی اصل ہے۔

(وقول الله ومن يقتل الخ) سب کے ہاں یہی ہے لیکن ابوذر اور نسفی کے ہاں پہلی واو ساقط ہے، اس آیت میں مومن کو عمداً قتل کرنے والے کیلئے شدید وعید ہے، تفسیر سورۃ الفرقان میں ابن عباسؓ وغیرہ سے اس بارے اثر گزرا اور اس اختلاف کا بیان کہ آیا قاتل کو حقِ توبہ حاصل ہے، اسماعیل قاضی نے احکام القرآن میں حسن سند کے ساتھ نقل کیا کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو انصارؓ و مہاجرینؓ نے کہا: (وجبت) حتی کہ یہ آیت نازل ہوئی: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَادُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ)[النساء: ۱۱۶] بقول ابن حجر اسی پر تحویل کرتے ہوئے اہلِ سنت نے موقف اختیار کیا کہ قاتل اللہ کی مشیت کے تحت ہے، اس کی تائید متفق علیہ حدیثِ عبادہؓ سے ہوتی ہے جس میں قتل وزنا وغیرہما کے ذکر کے بعد ہے: (ومن أصاب من ذلك شيئا فأمرُهُ إلى الله إن شاء عاقَبَهُ و إن شاء عَفَا عنه) مزید اس شخص کے قصہ سے ہوتی ہے جس نے ننانوے قتل کئے پھر ایک اور کر دیا جس کا ذکر احادیث الانبیاء کے باب بنی اسرائیل میں گزرا۔

6861 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ شُرَحْبِيلَ قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ قَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّ الذَّنْبِ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ قَالَ أَنْ تَدْعُوَ لِلَّهِ نِدًّا وَهُوَ خَلَقَكَ قَالَ ثُمَّ أَيٌّ قَالَ ثُمَّ أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ أَنْ يَطْعَمَ مَعَكَ قَالَ ثُمَّ أَيٌّ قَالَ ثُمَّ أَنْ تُزَانِيَ بِحَلِيلَةِ جَارِكَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ تَصْدِيقَهَا ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ﴾ الآيَةَ

أطرافه 4477، 4761، 6001، 6811، 7520، - 7532 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص: ۳۶)

اس کی باب (إثم الزناة) میں مفصل شرح گزری، قولہ (أن تقتل ولدك) کی بابت کرمانی کہتے ہیں اس کا کوئی مفہوم

نہیں کیونکہ قتل (کسی کا بھی ہو) مطلقاً ہی اعظم ہے بقول ابن حجر یہ بات ممتنع نہیں کہ کوئی گناہ کسی اور سے اعظم ہو اور اس کی بعض جزئیات بعض سے اعظم ہوں پھر کرمانی نے لکھا اس کے اعظم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں قتل کے ساتھ اس اعتقاد کا (فقدان اور ضعف بھی جمع ہوا کہ اللہ رزاق ہے۔

- 6862حَدَّثَنَا عَلِيٌّ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ سَعِيدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ سَعِيدِ بْنِ الْعَاصِ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَنْ يَزَالَ الْمُؤْمِنُ فِي فُسْحَةٍ مِنْ دِينِهِ مَا لَمْ يُصِبْ دَمًا حَرَامًا

.طرفه - 6863

ترجمہ: ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ رسول اکرم نے فرمایا مومن اپنے دین کی طرف سے ہمیشہ کشادگی میں رہتا ہے جب تک کہ خون ناحق نہیں کرتا۔

سب کے ہاں شیخ بخاری غیر منسوب مذکور ہیں، جیانی نے بھی اپنی تقیید میں نسبت ذکر نہیں کی اور نہ کلاباذی نے توجہ دی، مقدمہ میں میں نے ذکر کیا تھا کہ یہ علی بن جعد ہیں کیونکہ علی بن مدینی نے اسحاق بن سعید کا زمانہ نہیں پایا۔ (لا) کشمیہنی کے نسخہ میں (لن) ہے۔ (من دینہ) اکثر کے ہاں دال کی زیر کے ساتھ ہی ہے کشمیہنی کے نسخہ میں (من ذنبہ) ہے، اول کا مفہوم یہ ہے کہ اس کا دین اس پر تنگ کر دیا جائے تو اس میں مومن کے قتلِ عمد پر اِشعار بالوعید ہے اور یہ وہ وعید جس کے ساتھ کافر کو متوعد کیا گیا جب کہ ثانی کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اپنے گناہ کے سبب تنگی میں پڑ جاتا ہے تو اس میں اس سے اس ضیقِ مذکور میں استمرار کے مدنظر استبعادِ عفو کا اشارہ ہے! بقول ابن عربی دین میں فسحہ سے مراد اعمالِ صالحہ کی وسعت مگر جب قتل پیش کیا گیا تو وہ تنگیِ داماں کا شکار ہوئے کہ اس کے وِزر پر پورا نہ اتر سکے (یعنی قتل اتنا بڑا گناہ ہے کہ سب صالح اعمال پر حاوی ہو جائے) فسحۃ فی الذنب توبہ کے ساتھ قبولِ غفران ہے لیکن اگر قتل سرزد ہو تو قبولیت مرتفع ہو جاتی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ انہوں نے ابن عمرؓ کی رائے پر کہ قاتل کی توبہ قبول نہیں، اسے مفسر کیا۔

(مالم یصب دما حراما) اسماعیل قاضی کی اسی طریق کے ساتھ روایت میں ہے: (ما لم یتندّ بدمٍ حرام) یتند کا معنی اِصابۃ ہے (یعنی پہنچنا/مستفید ہونا) یہ شدتِ مخالطت سے کنایہ ہے چاہے قلیل ہی ہو! طبرانی نے معجم کبیر میں ثقہ رواۃ کی سند کے ساتھ ابن مسعودؓ سے ابن عمرؓ کی حدیث کے مثل ان پر موقوفاً نقل کیا، البتہ اس میں انقطاع ہے، آخر میں یہ الفاظ مزاد کئے: (فإذا أصاب دما حراما نزع منه الحياء) پھر اسے احمد بن یعقوب مسعودی کوفی سے اسحاق بن سعید جو سابق سند کے راوی ہیں، کے حوالے سے ابن عمرؓ تک اسی سند کے ساتھ وارد کیا۔

(إن من ورطات الخ) واو اور راء کی زبر کے ساتھ، ابن مالک نے نقل کیا کہ روایت میں راء کے سکون کے ساتھ مقید ہے مگر درست تحریک ہے، یہ ورطۃ کی جمع ہے جو ہلاکت ہے، کہا جاتا ہے: (وقع فلان فی ورطة) یعنی ایسی شئ میں واقع ہوا جس سے خلاصی نہیں پا سکتا، حدیث میں اس جملہ کے ساتھ اسے مفسر کیا گیا ہے: (التی لا مخرج الخ)۔ (سفك الدم) یعنی خون بہانا، مراد قتل ہے جیسے بھی کیا جائے (یعنی لازما نہیں کہ خون بہا کر قتل کیا جائے) لیکن چونکہ اصل یہی ہے (اور عام واکثر قتل ایسے ہی تھے

) تو اس کے ساتھ تعبیر کیا۔ (بغير حله) ابونعیم کی روایت میں : (بغير حقه) ہے، یہ آیت کے لفظ کے موافق ہے، کیا ابن عمرؓ پر یہ موقوف کسی مرفوع سے منتزع ہے؟ تو گویا وہ اس بات کہ قاتل فسحه میں نہیں ہوتا، سے سمجھے کہ اس نے اپنے آپ کو تباہ و برباد کر یا، اسماعیلی کا دعوی ہے کہ یہ دوسری روایت غلط ہے، اس کی وجہ بیان نہیں کی، میرا خیال ہے احمد بن یعقوب کے اس ساتھ منفرد ہونے کی جہت سے یہ بات کہی، اسے اسحاق بن سعید سے ابونضر ہاشم بن قاسم اور محمد بن کناسہ وغیرہما نے لفظِ اول کے ساتھ روایت کیا ہے! ابن عمرؓ سے ثابت ہے کہ ناحق قتلِ عمد کرنے والے سے کہا تھا: (تَزَوَّدْ من الماء البارد فإنك لا تدخل الجنة) (اب ٹھنڈا پانی اپنے ساتھ لے لینا [بطورِ زجر یہ بات کہی، یعنی قیامت کے دن تمہیں یہ نہ ملے گا] کیونکہ تم جنت میں داخل نہ ہوگے) ترمذی نے عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کیا: (زوال الدنيا كُلِّهَا أهون على الله مِنْ قَتْلِ رجلٍ مسلم) (یعنی اللہ پر پوری دنیا کا زوال آسان ہے بنسبت ایک مسلمان کو قتل کرنے سے) ترمذی نے اسے حسن قرار دیا بقول ابن حجر نسائی نے اسے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (لَقَتْلُ المؤمن أعظم عند الله من زوال الدنيا) ابن عربی لکھتے ہیں جانور کو ناحق قتل کرنے سے نہی ثابت اور اس پر وعید مذکور ہے تو یہ تو ایک آدمی کا قتل ہے پھر مسلمان کا؟ پھر ایک نیک اور متقی کا؟

یہ حدیث مصنف کے افراد میں سے ہے۔

- 6863حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ يَعْقُوبَ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ سَمِعْتُ أَبِي يُحَدِّثُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ إِنَّ مِنْ وَرَطَاتِ الْأُمُورِ الَّتِي لَا مَخْرَجَ لِمَنْ أَوْقَعَ نَفْسَهُ فِيهَا سَفْكَ الدَّمِ الْحَرَامِ بِغَيْرِ حِلِّهِ

.طرفه - 6862 (سابقه)

یہ سند ثلاثیات کے ساتھ ملتحق ہے جو صحیح بخاری کی رواۃ کی تعداد کے لحاظ سے اعلی ترین اسنادیں ہیں یہ بھی انہی کے حکم میں ہے کیونکہ اعمش تابعی ہیں اگر چہ اس حدیث کو ایک اور تابعی سے روایت کیا ہے، اس تابعی نے آنجناب کا زمانہ پایا ہے اگر چہ صحبت ورؤیت سے بہرہ ور نہ ہو سکے۔

- 6864حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَوَّلُ مَا يُقْضَى بَيْنَ النَّاسِ فِي الدِّمَاءِ

طرفه - 6533 (یعنی روزِ قیامت سب سے پہلے قتل کے معاملات کا فیصلہ ہوگا)

(عن أبي وائل عن عبدالله) اواخر الرقاق کے باب (القصاص يوم القيامة) میں حفص بن غیاث عن اعمش حدثنی شقیق سے جو یہی ابو وائل ہیں، گزرا: (قال سمعت عبدالله) یہ ابن مسعود ہیں۔ (أول ما يقضى الخ) مسلم نے ایک اور طریق کے ساتھ اعمش سے (يوم القيامة) بھی نقل کیا، اس کی سابق الذکر باب میں شرح کی ہے اور اس کے اور حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث کے مابین تطبیق بھی ذکر کی تھی: (أول ما يُحَاسَبُ به العبد الصلاة) یہاں یہ تنبیہ کرتا ہوں کہ نسائی نے دونوں کو ایک حدیث میں تخریج کیا ہے اسے انہوں نے ابو وائل عن ابن مسعودؓ سے مرفوعا ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (أول ما يحاسب به

العبد الصلاة وأول ما يُقضىٰ بين الناس في الدماء) ، (ما) اس حدیث میں موصولہ ہے اور یہ موصولِ حرفی ہے اور جار محذوف کے ساتھ متعلق ہے ای (أول القضاء يوم القيامة القضاء في الدماء) یعنی دماء سے متعلق امور و معاملات، اس سے اس کی عظمت ظاہر ہوئی کیونکہ ابتداء اہم سے کی جاتی ہے، اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ (قیامت کے روز) قضاء صرف انسانوں (اور جنوں) کے ساتھ مختص ہے بہائم کا اس میں کوئی مدخل نہیں، مگر یہ غلط ہے کیونکہ اس سے فقط لوگوں کے درمیان قضاء کی اولیت ثابت ہوتی ہے اس کے بعد مثلا بہائم کے مابین قضاء ہونے کی نفی اس میں موجود نہیں۔

- 6865 حَدَّثَنَا عَبْدَانُ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ حَدَّثَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ حَدَّثَنَا عَطَاءُ بْنُ يَزِيدَ أَنَّ عُبَيْدَ اللَّهِ بْنَ عَدِيٍّ حَدَّثَهُ أَنَّ الْمِقْدَادَ بْنَ عَمْرٍو الْكِنْدِيَّ حَلِيفَ بَنِي زُهْرَةَ حَدَّثَهُ وَكَانَ شَهِدَ بَدْرًا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ لَقِيتُ كَافِرًا فَاقْتَتَلْنَا فَضَرَبَ يَدِي بِالسَّيْفِ فَقَطَعَهَا ثُمَّ لَاذَ بِشَجَرَةٍ وَقَالَ أَسْلَمْتُ لِلَّهِ آقْتُلُهُ بَعْدَ أَنْ قَالَهَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا تَقْتُلْهُ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَإِنَّهُ طَرَحَ إِحْدَى يَدَيَّ ثُمَّ قَالَ بَعْدَ مَا قَطَعَهَا آقْتُلُهُ قَالَ لَا تَقْتُلْهُ فَإِنْ قَتَلْتَهُ فَإِنَّهُ بِمَنْزِلَتِكَ قَبْلَ أَنْ تَقْتُلَهُ وَأَنْتَ بِمَنْزِلَتِهِ قَبْلَ أَنْ يَقُولَ كَلِمَتَهُ الَّتِي قَالَ

.طرفه - 4019 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ٦،ص:٦٤)

شیخ بخاری کا نام عبداللہ بن عثمان ہے جو ابن مبارک سے راوی ہیں، یونس سے ابن یزید، عطاء بن یزید سے لیثی اور عبید اللہ سے مراد ابن عدی یعنی ابن الجبار نوفلی ہیں یہ عہدِ نبوی کے مدرک ہیں، اس کا بیان مناقبِ عثمان میں گزرا، مقداد بن عمرو مقداد بن اسود کے ساتھ معروف تھے۔

(إن لقيت) اکثر کے ہاں یہی صیغۂ شرط کے ساتھ ہے ابوذر کے نسخہ میں ہے: (إني لقيت كافرا فاقتتلنا فضرب يدي فقطعها) اس کا ظاہرِ سیاق یہ ہے کہ یہ واقع ہوا جب کہ نفس الامر اس کے برخلاف ہے، مقداد نے دراصل اس کے حکم کے بابت استفسار کیا کہ اگر ایسا ہو! غزوہ بدر کے باب میں یہ ان الفاظ کے ساتھ گزری: (أ رأيت إن لقيت رجلا من الكفار) یہ اکثر کی روایت کی مؤید ہے۔ (بشجرة) یہ بطورِ مثال کہا۔ (فإنه بمنزلتك) کرمانی کہتے ہیں قتل ایک کے دوسرے کی منزلت و مرتبہ میں ہونے کا سبب نہیں لیکن نحاۃ کے نزدیک مؤول بالاخبار ہے ای: (هو سبب إخباري لك بذلك) جب کہ بیانیین (یعنی علمائے بلاغت) کے نزدیک مراد اس کا لازم ہے جیسے کہا جائے: (يباح دمك إن عصيت) (یعنی اگر نافرمانی کی تو تمہارا خون مباح ہوگا)۔

(وأنت بمنزلته قبل الخ) بقولِ خطابی اس کا معنی یہ ہے کہ کافر اپنے اسلام سے قبل بحکم الدین مباح الدم ہے اسلام قبول کر کے مسلمان کی مانند مصان الدم (یعنی محفوظ خون یعنی جان والا) ہو جائے گا اگر اس کے بعد کوئی مسلمان اسے قتل کر ڈالے تو اس کا خون بحق القصاص مباح ہوا جیسے قبل ازیں اس کا بحق الدین تھا، مراد کفر میں اس کا الحاق نہیں جیسے خوارج کا عقیدہ ہے کہ کبیرہ گناہ کا ارتکاب کرنے کی صورت میں مسلمان کافر ہو جاتا ہے اس کا حاصل اختلافِ ماخذ کے ساتھ اتحادِ منزلتین ہے تو اول یہ کہ وہ تمہاری مثل ہے صیانتِ دم میں، دوم یہ کہ تم اب اس کی مثل ہو ہدر میں (یعنی جس کے خون کی کوئی دیت یا قصاص نہ ہو) ابن تین نے داؤدی سے

نقل کیا کہ اس کا معنی ہے تم قاتل بن چکے ہو جیسا کہ وہ تھا، کہتے ہیں یہ معاریضِ کلام میں سے ہے کیونکہ ظاہرِ لفظ کے ساتھ اِغلاظ مراد ہے نہ کہ اس کا باطن! مراد یہ کہ دونوں قاتل ہیں، یہ مراد نہیں کہ وہ اسے قتل کرنے کے باعث کافر ہو گیا، ابن بطال نے مہلب سے اس کا یہ معنی نقل کیا کہ تم اس کے قتلِ عمد کے ارادہ کی وجہ سے آثم ہو جاؤ گے جیسا کہ وہ تمہارے قتل کے ارادہ کے باعث آثم تھا تو تم دونوں عصیان کی ایک جیسی حالت میں ہو، بعض نے کہا معنی یہ ہے کہ تم اس کے ہاں حلال الدم ہوا اپنے قبولِ اسلام سے قبل اور تم اس کی مثل تھے کفر میں جیسے وہ تمہارے ہاں قبل ازیں حلال الدم تھا، بعض نے کہا معنی یہ کہ وہ شہادتِ توحید کے ساتھ مغفور لہ ہے جیسے تم بدر میں حاضر ہونے کی وجہ سے مغفور ہو، ابن بطال نے ابن قصار سے یہ ہی نقل کیا کہ تم اس کی منزلت میں ہو یعنی اباحتِ دم میں اور اس سے در اصل مراد اس کے قتل سے ان کا زجر و ردع ہے، یہ نہیں کہ کافر اگر کہے میں مسلمان ہوا تو اس کا قتل حرام ہو جائے گا، تعاقب کیا گیا کہ کافر مباح الدم ہے اور مسلمان جس نے اسے قتل کیا اگر اس کا تعمد نہ کیا ہو اور یہ بھی نہ جانتا ہو کہ وہ مسلمان ہے، غلط فہمی میں اگر سے قتل کر دیا تو اباحتِ دم میں وہ اس کی منزلت میں نہ ہو گا، قاضی عیاض کہتے ہیں اس کا معنی یہ ہے کہ وہ مخالفتِ حق اور ارتکابِ اثم میں اس جیسا ہو جائے گا اگرچہ نوعیت کا فرق ہے کہ دونوں میں سے ایک کفر اور دوسری معصیت ہے

بعض نے کہا مراد یہ کہ اگر تم نے اس کے قتل کو حلال جانتے ہوئے اسے قتل کیا تو تم کفر میں اس کی مثل ہو جاؤ گے، بعض نے کہا مثلیت سے مراد یہ کہ وہ اب شہادتِ توحید کے باعث مغفور لہ ہے اور تم شہودِ بدر کے باعث مغفور ہو، ابن تین نے داؤدی سے یہ بھی نقل کیا کہ اس کی تفسیر آخرِ باب کی ابن عباسؓ کی حدیث کرتی ہے کہ اس کا معنی یہ ہے کہ ممکن ہے کہ وہ اندر سے مومن ہو جو اپنے ایمان کو چھپائے ہوئے تھا کیونکہ قومِ کفار کے ساتھ رہائش پذیر تھا جو اس پر غالب تھے تو اگر تم نے اسے قتل کر دیا تو تم شک میں ہو گے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاں یہ قتلِ عمد ہے یا قتلِ خطا؟ جیسا کہ وہ بھی مشکوک الایمان تھا کہ ممکن ہے اس نے اپنا ایمان چھپایا ہوا ہو، پھر کہا پھر کیسے اس نے ایک مومن کا ہاتھ کاٹ دیا جب کہ اندر سے وہ صاحبِ ایمان تھا؟ جواب یہ ہے کہ ایسا اس نے دفاع کرتے ہوئے کیا کیونکہ مقابل اس کی جان کے درپے تھا تو اس کے لئے یہ جائز ٹھہرا جیسے مومن کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے قتل کے درپے سے اپنے آپ کا دفاع کرے اگرچہ اس کے نتیجہ میں وہ دوسرا شخص قتل ہو جائے، اب اس کا خون بدر ہو گا تو اسی لئے نبی اکرم نے مقدادؓ کے ہاتھ کا قصاص نہ لیا کیونکہ اس نے متاولا اسے کاٹا تھا، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ اس کلام پر کئی مواخذات ہیں، ایک دو قصوں کے درمیان بتکلف جمع کر دیا حالانکہ دونوں کا باہمی فرق ہے حدیثِ ابن عباسؓ پر تو قصہِ اسامہ منطبق ہوتا ہے جو آمدہ باب میں مذکور ہے جب ایک شخص کو قتل کرنے کے ارادہ سے حملہ کیا تو وہ بول اٹھا میں مسلمان ہوں مگر اس کے باوجود اسے قتل کر دیا یہ خیال کرتے ہوئے کہ قتل ہونے سے بچنے کے لئے اس نے بہانہ کیا ہے جب کہ وہ در اصل مسلمان ہی تھا، مقداد کے لئے بھی اس کا نحو واقع ہوا جیسا کہ آگے اس کی تبیین کروں گا

قطعِ ید کی بات تو انہوں نے بطورِ مثال کہی تھی، جواب اس کے قتل سے نہی کو متضمن تھا کیونکہ اس نے اسلام ظاہر کیا لہٰذا اس کا خون محفوظ ہے اور اسلام سے قبل جو کچھ اس واقع ہوا وہ اتفاقاً ہوا، ان مواخذات میں سے یہ بھی کہ استشکال کا ذکر کردہ ان کا حل محلِ نظر ہے کیونکہ اس کے لئے ممکن تھا کہ بالقول دفاع کر لیتا کہ مثلاً مسلمان کو اپنے اوپر حملہ آور دیکھ کر کہتا بھئی میں مسلمان ہوں یہ نہیں کہ ایسا کر لینے کی قدرت اور موقع کے باوجود اس کا ہاتھ کاٹنے میں مبادرت کرتا، اسکے ساتھ صرف (أَسْلَمْتُ لِلّٰہ) کہنے والے کی صحتِ اسلام پر بھی

استدلال کیا گیا ہے مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ یہ کہنا اس سے رک جانے میں کافی ہے علاوہ ازیں اسکے بعض طرق میں وارد ہے کہ اس نے (لا إله إلا الله) کہا تھا، یہ مسلم کے ہاں معمر عن زہری کی روایت ہے، اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ متوقع طور پر پیش آمدہ مسائل جو ابھی وقوع پذیر نہیں ہوئے، کے بارہ میں سوال کیا جا سکتا ہے اس ترجیح پر بناء کرتے ہوتے جس کا ذکر گزرا، بعض سلف سے جو اس کی کراہت منقول ہے وہ نادر الوقوع پر محمول ہے لیکن جس کا وقوع عادۃً ممکن ہو تو اس بارے سوال کرنا مشروع ہے تاکہ علم میں ہو۔

- 6866 وَقَالَ حَبِيبُ بْنُ أَبِي عَمْرَةَ عَنْ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِلْمِقْدَادِ إِذَا كَانَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ يُخْفِي إِيمَانَهُ مَعَ قَوْمٍ كُفَّارٍ فَأَظْهَرَ إِيمَانَهُ فَقَتَلْتَهُ فَكَذَلِكَ كُنْتَ أَنْتَ تُخْفِي إِيمَانَكَ بِمَكَّةَ مِنْ قَبْلُ

ترجمہ: ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی پاک نے مقدادؓ سے فرمایا جب کافروں کے ساتھ مومن آدمی اپنا ایمان چھپائے ہوئے ہو اور پھر اس نے اپنے ایمان کو ظاہر کر دیا اور تم نے اسے قتل کر دیا تو (یہ درست نہیں یہ تو بہت بڑا گناہ ہے اور اے مقداد!) مکہ میں پہلے تم بھی تو اسی طرح اپنا ایمان چھپائے ہوئے تھے۔

شیخِ بخاری کوفی قصاب ہیں جن کے والد کا نام معلوم نہ ہو سکا، اس تعلیق کو بزار نے اور الافراد میں دارقطنی نے اور الکبیر میں طبرانی نے ابوبکر بن علی بن عطاء والد محمد بن ابوبکر مقدمی کے حوالے کے ساتھ حبیب سے موصول کیا اس کے شروع میں ہے کہ نبی اکرم نے ایک سریہ بھیجا جس میں مقداد بھی شامل تھے جب مطلوبہ جگہ پہنچے تو وہاں کے لوگ ادھر ادھر ہو گئے مگر ایک ایسا شخص وہیں رہا جس کے پاس مالِ کثیر تھا اس نے کہا: (لا إله إلا الله) مگر مقدادؓ نے لپک کر اسے قتل کر ڈالا، اس میں ہے کہ اس کا ذکر نبی اکرم سے کیا تو ان سے فرمایا اے مقداد تم نے ایسے شخص کو قتل کر ڈالا جس نے لا الہ الا اللہ کہا؟ تم لا الہ الا اللہ کا کیا کرو گے؟ تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی: (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا) تو نبی اکرم نے ان سے کہا وہ ایسا شخص تھا جو اپنے ایمان کو چھپائے ہوئے تھا، بقول دارقطنی حبیب اس کے ساتھ متفرد ہیں ان سے راوی ابوبکر بھی متفرد ہیں بقول ابن حجر ابوبکر کی سفیان ثوری نے متابعت کی ہے البتہ مرسلا نقل کیا، اسے ابن ابوشیبہ نے وکیع عنہ سے تخریج کیا، اسے طبری نے ابواسحاق فزاری عن ثوری سے اسی طرح تخریج کیا ہے، وکیع کے اپنے سند کے ساتھ سعید بن جبیر سے یہ الفاظ ہیں: (خرج المقداد بن الأسود في سرية) تو بالاختصار (فنزلت) تک حدیث نقل کی، معلق خبر ذکر نہیں کی، اس قصہ کی طرف تفسیر سورۃ النساء میں بھی اشارہ گزرا ہے اور وہاں اس آیت کے شانِ نزول کی بابت اختلاف اور تطبیق بھی ذکر کی تھی۔

- 2 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَمَنْ أَحْيَاهَا ﴾ (انسانیت کا احیاء)

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ مَنْ حَرَّمَ قَتْلَهَا إِلَّا بِحَقٍّ حَيِيَ النَّاسُ مِنْهُ جَمِيعًا (ابن عباس کا قول ہے کہ [اس کا معنی ہے] جس نے [اپنے پہ] خونِ ناحق کو محرم کیا مگر حق کے ساتھ تو گویا سب لوگ اس سے زندہ و مامون رہے)

(قال ابن عباس من حرم الخ) اسے ابن ابوحاتم نے موصول کیا، اس کا بیان تفسیر سورۃ المائدہ میں گزرا، مغلطائی نے

اسے وکیع عن سفیان عن خصیف عن مجاہد عن ابن عباسؓ سے نقل کیا، اعتراض کیا گیا کہ خصیف ضعیف ہیں، یہ ساقط اعتراض ہے کیونکہ غیرِ خصیف کے طریق سے بھی یہ مروی ہے، آیت سے اس کا ابتدائی حصہ مراد ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کا قول: (اَنَّهٗ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِي الْاَرْضِ فَكَاَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيْعًا وَمَنْ اَحْيَاهَا فَكَاَنَّمَآ اَحْيَا النَّاسَ جَمِيْعًا) [المائدة :٢ ٣]

اسی پر پہلی حدیثِ باب منطبق ہے یعنی اس کا جملہ: (إلا كان على ابن آدم الأول كِفلٌ منها)، دیگر سبھی احادیثِ باب تعظیمِ قتل پر مشتمل ہیں، یہ بارہ احادیث ہیں بقول ابن بطال ان میں امرِ قتل کی تغلیظ اور اس سے زجر میں مبالغہ ہے! کہتے ہیں سلف نے قولہ: (قتل الناس جميعا و أحيا الخ) سے مراد میں اختلاف کیا ہے تو ایک گروہ نے کہا اس کا مفہوم تغلیظ وزر اور قتلِ مومن کی تعظیم ہے، اسے طبری نے حسن، مجاہد اور قتادہ سے نقل کیا، حسن کے الفاظ ہیں اگر تنہا شخص سے مقاتلہ کیا تو بھی آگ میں جائے گا جیسا کہ اگر تمام انسانیت کو قتل کیا، بعض نے کہا اس کا معنی ہے کہ تمام لوگ اس کے خصماء (خصم کی جمع یعنی جھگڑے کے فریق) ہیں، بعض نے یہ معنی کیا کہ مومن کے قتل کا قصاص اس کے ذمہ واجب ہے اسی کا مثل جو واجب ہوتا اگر وہ سب انسانوں کو قتل کر ڈالتا کیونکہ اس صورت میں بھی اسے تو ایک ہی دفعہ قتل ہونا تھا، اسے طبری نے زید بن اسلم سے نقل کیا، طبری نے اختیار کیا کہ تعظیمِ عقوبت اور شدتِ وعید مراد ہے اس طور کہ ایک کا اور سب کا قتل اللہ کے غضب کو آواز دینے اور اس کے عذاب کا سزاوار ہونے میں ایک برابر ہے اور اس کے مقابلہ میں جس نے کوئی قتل نہ کیا تو تمام لوگ اس سے زندہ رہے کہ سبھی اس سے سلامتی میں ہوئے

ابن تین نے نقل کیا کہ اس کا معنی ہے جس کے لئے قصاص واجب ہوا تو اس نے معاف کر دیا تو اسے اتنا اجر ملے گا جیسے اگر تمام انسانیت کا احیاء کیا ہو، بعض نے کہا مراد یہ ہے کہ تمام لوگوں پر اس کا شکر ادا کرنا واجب ہے گویا اس نے سب پر احسان کیا ہو، ابن بطال لکھتے یں اسے اس لئے اختیار کیا کیونکہ کوئی ایسا نفس موجود نہیں جس کا قتل عاجل ضرر کے لحاظ سے تمام نفوس کے قتل کے قائمقام ہو اور نہ کوئی ایسا جس کا احیاء عاجل نفع میں جمیع نفوس کے احیاء کے قائمقام ہو! بقول ابن حجر بعض متاخرین نے شقِ اول کو حضرت آدم کے پہلے بیٹے (یعنی قابیل) کے ساتھ خاص کیا ہے کیونکہ اسی نے قتل کی سنت ایجاد کی اور حرمتِ دماء کا ہتک کیا اور لوگوں کو یہ راہ سجھائی، یہ ضعیف ہے کیونکہ شروعِ آیت میں قولہ (مِنْ أجل ذلك) کے ساتھ اشارہ حضرت آدم کے دو بیٹوں کے قصہ کی طرف ہے تو اس سے دلالت ملی کہ بعد ازاں مذکوران کے غیر کے ساتھ متعلق ہے تو ظاہرِ عموم پر محمول کرنا اولی ہے۔

- 6867حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُرَّةَ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لاَ تُقْتَلُ نَفْسٌ إِلاَّ كَانَ عَلَى ابْنِ آدَمَ الأَوَّلِ كِفْلٌ مِنْهَا

.طرفاه 3335، - 7321 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۵،ص:۲۴)

سفیان سے مراد ثوری ہیں ابن عیینہ ہونا بھی محتمل ہے الاعتصام میں یہ حمیدی عن ابن عیینہ عن اعمش کے حوالے سے آرہی ہے ،عبداللہ بن مرہ خارجی کوفی ہیں سند میں تین تابعی ہیں اور تینوں کوفی ہیں۔(لا تقتل نفس) حفص نے (ظلما) بھی مزاد کیا الاعتصام کی روایت میں ہے: (ليس من نفس تقتل ظلما)۔(على ابن آدم الأول) اکثر کے نزدیک یہ قابیل ہے قاضی جمال الدین بن واصل نے اپنی تاریخ میں عکس کیا اور لکھا مقتول کا نام قابیل تھا اور یہ (نام) اسکے قبولِ قربان سے مشتق ہے، بعض نے کہا اس

کا نام قابن تھا بعض نے قبن کہا، اس طرف بدء الخلق کے باب (خلق آدم) میں اشارہ گزرا ہے، طبری نے ابن عباسؓ سے نقل کیا کہ ان کا قصہ یہ تھا کہ اس زمانہ میں کوئی مسکین نہ تھا جس پر صدقہ کر دیا جاتا تو آدمی صدقہ کی چیز رکھ دیتا تو اگر آگ نازل ہو کر اسے کھا لیتی تو وہ قبول سمجھا جاتا وگرنہ نہیں، حسن سے منقول ہے کہ وہ حضرت آدم کی صلب سے نہ تھے بلکہ بنی اسرائیل سے ان کا تعلق تھا، اسے طبری نے نقل کیا، ابن ابو نجیح عن مجاہد سے نقل کیا کہ وہ حضرت آدم کے صلبی بیٹے تھے اور یہی مشہور ہے، اس کی تائید حدیثِ باب سے ہوتی ہے کیونکہ اس میں حضرت آدم کا اول بیٹا ہونے کے ساتھ متصف کیا گیا ہے، یہ بھی کہا گیا کہ وہ اور اس کا جڑواں جنت میں پیدا ہوئے تھے اور یہی تھے جو وہاں پیدا ہوئے اسی لئے اپنے بھائی ہابیل پر فخر کرتے ہوئے کہا تھا کہ ہم اولادِ جنت اور تم اولادِ زمین میں سے ہو، یہ بات ابن اسحاق نے المبتدا میں ذکر کی، حسن سے منقول ہے کہتے ہیں میرے لئے ذکر کیا گیا کہ ہابیل کی عمر قتل کے وقت بیس سال اور اس کے قاتل کی پچیس برس تھی، ہابیل کا معنی (هبة الله) (یعنی اللہ دتہ) ہے، ان کے قتل کے بعد حضرت آدم نہایت غمگین تھے تو حضرت شیث پیدا ہوئے جس کا معنی اللہ کا عطیہ ہے انہی سے اولادِ آدم پھیلی

ثعلبی کہتے ہیں مفسرین نے ذکر کیا ہے کہ حضرت حواؑ نے حضرت آدمؑ کیلئے چالیس نفوس کو بیس باریوں میں جنا (یعنی ہر دفعہ جوڑا جوڑا) سب سے پہلا جوڑا قابیل اور اس کی بہن اقلیما تھا جبکہ آخری عبد المغیث اور اس کی بہن امۃ المغیث تھے پھر ان کی وفات سے قبل ان کی آل و اولاد کی تعداد چالیس ہزار ہو گئی تھی، طوفان نوح میں سبھی ہلاک ہو گئے ماسوائے ذریتِ نوح کے اور وہ حضرت شیث کی نسل سے تھے، اللہ تعالی نے فرمایا: (وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ)[الصافات: ۷۷] کشتی میں ان کے ہمراہ اسی نفوس تھے انہی کی طرف اس آیت میں اشارہ کیا: (وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ)[هود: ۴۰] اس کے باوجود صرف حضرت نوحؑ کی نسل ہی باقی رہی، آگے انہی سے نسل چلی اور جو تمام زمین میں پھیل گئے، اس بابت کچھ تفصیل احادیث الانبیاء کے ترجمہِ نوحؑ میں گزری۔

(كفل منها) الاعتصام میں زیادت کی: (و ربما قال سفيان من دمها) آخر میں یہ عبارت بھی: (لأنه أول من سَنَّ القتل) یہ حفص بن غیاث کی خلقِ آدم میں گزری روایت کے سیاق کی مثل ہے، کفل کا فِ مکسور اور فائے ساکن کے ساتھ بمعنی نصیب ہے اس کا اکثر اطلاق اجر اور ضعف علی الاثم (یعنی دوہرے گناہ) پر ہوتا ہے اسی سے اللہ کا فرمان ہے: (كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ)[الحديد: ۲۸] درج ذیل آیت میں اثم پر اسکا اطلاق ہوا: (وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُونُ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا)[النساء: ۸۵] قولہ: (لأنه أول من سن القتل) سے ظاہر ہوا کہ جس نے کسی چیز کی ابتدا و ایجاد کی تو وہ اس کے حق یا اس کے برخلاف لکھی جاتی رہے گی، یہ اس امر میں اصل ہے کہ غیرِ حلال پر معونت حرام ہے، مسلم نے حضرت جریرؓ کی حدیث سے نقل کیا: (مَنْ سَنَّ في الإسلام سنة حسنة كان له أجرها و أجر من عمل بها إلى يوم القيامة و من سَنَّ سُنَّةً سيئة كان عليه وِزْرُها ووزرُ من عمل بها إلى يوم القيامة) (یعنی جس نے اسلام میں کوئی اچھا طریقہ ایجاد و رائج کیا تو اس کیلئے اس کا اجر ہے اور ان سب کے اجر کے برابر بھی جو اسکے روزِ قیامت تک عامل ہوئے، یہی بات وزر بارے بھی کہی) یہ اس شخص پر محمول ہے جس نے (کوئی برا طور طریقہ ایجاد کر کے) اس گناہ سے توبہ نہ کی، سدی سے منقول ہے کہ قابیل نے پتھر کے ساتھ اپنے بھائی کا سر کچل ڈالا تھا، ابن جریج کہتے ہیں ابلیس نے متمثل ہو کر ایک پتھر سے ایک پرندہ کا سر کچلا تو اس طرح اسے قتل کرنے کا طریقہ سمجھایا، کہتے ہیں جبلِ ثور پر یہ واقعہ

پیش آیا تھا، بعض نے کہا حرا کی گھاٹی پر، بعض نے ہندوستان کہا، ایک قول کے مطابق بصرہ کی جامع مسجد والی جگہ پر، اس کے دفن کا قصہ و حال بھی اللہ تعالی نے قرآن میں ذکر کیا۔

- 6868حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ وَاقِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَخْبَرَنِي عَنْ أَبِيهِ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ

أطرافه 1742، 4403، 6043، 6166، 6785، - 7077.

ترجمہ: فرمایا میرے بعد کافر نہ بن جانا کہ ایک دوسرے کی گردنیں مارتے پھرو۔

(واقد الخ) ابوذر نے اپنے نسخہ میں ذکر کیا کہ یہاں یہی ہے مگر درست واقد بن محمد ہے بقول ابن حجر ان کی بات صحیح ہے لیکن یہ بھی قابلِ توجیہہ ہے کہ اپنے جدِ اعلی عبد اللہ بن عمر کی نسبت سے مذکور ہوئے ہوں دادا کا نام زید بن عبد اللہ ہے، ابو الولید شیخ بخاری نے یہی نسبت ذکر کی ابو داود کے ہاں بھی انہی سے روایت میں اس طرح ہے، بخاری کی کتاب الادب میں خالد بن حارث عن شعبہ سے روایت میں حقیقی نسبت کے ساتھ مذکور ہوئے، الفتن میں حجاج بن منہال عن شعبہ سے بھی یہی ہے اور یہی مسلم اور نسائی کی غندر عن شعبہ سے روایت میں، پھر میں نے فوائدِ ابو عمرو بن سماک میں عفان عن شعبہ کے طریق میں ابو الولید کی مثل پایا تو شائد نسبت کا یہ تفاوت شعبہ کی طرف سے ہو لیکن احمد نے اسے عفان وغیرہ کے حوالے سے شعبہ سے حقیقی نسبت کے ساتھ ذکر کیا تو بالجملہ قولہ: (عن أبيه) عبد اللہ کی طرف نہیں بلکہ جزم کے ساتھ محمد بن زید کی طرف منصرف ہے تو جس نے رجالِ بخاری میں عبد اللہ کا بطور والدِ واقد ترجمہ کیا اس نے خطا کی، ہاں ایک تابعی راوی واقد بن عبد اللہ بن عمر نامی معروف ہیں وہ ان سے اقدم ہیں اور یہاں مذکور واقد کے چچا تھے ان کے ایک بیٹے بھی تھے جن کا نام عبد اللہ تھا، مسلم نے ان سے تخریج کی۔

(لا ترجعوا بعدی الخ) اس کی تشریح بارے جملہ آٹھ اقوال ہیں: ایک خوارج کا قول کہ یہ اپنے ظاہر پر ہے، دوم کہ وہ تین امور یعنی حرمتِ دماء، حرمتِ مسلمین اور حقوقِ دین کو حلال سمجھنے کے اعتبار سے کفار ہوئے، چار کہ یہ فعلِ کفار ہے اگر تم نے ایک دوسرے کو مارا، پانچ اس کا معنی ہے: (لابس السلاح) (یعنی مسلح) کہا جاتا ہے: (كَفَرَ دِرْعَهُ) جب اس کے اوپر قمیص پہن لی یا چادر اوڑھ لی، چھ اللہ کی نعمت کا کفران مراد ہے، سات مراد اس فعل سے زجر ہے، ظاہری معنی مراد نہیں، آٹھ کہ تمہارا بعض بعض کی تکفیر نہ کرے کہ ایک فریق دوسرے کو (یا کافر) کہے! بقول ابن حجر پھر نواں اور دسواں قول بھی پایا جنہیں کتاب الفتن میں ذکر کیا ہے، وہیں اس حدیث کی مفصل شرح ہو گی۔

- 6869حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُدْرِكٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا زُرْعَةَ بْنَ عَمْرِو بْنِ جَرِيرٍ عَنْ جَرِيرٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ اسْتَنْصِتِ النَّاسَ لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ رَوَاهُ أَبُو بَكْرَةَ وَابْنُ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .

أطرافه 121، 4405، - 7080 (سابقہ)

حضرت جریرؓ جو کہ ابن عبداللہ بجلی ہیں کی حدیث، یہ اتم سیاق کے ساتھ کتاب الحج میں گزری اس کی بھی شرح مفصل کتاب الفتن میں ہوگی۔

(رواہ أبوبکرۃ وابن عباس) یعنی قولہ:(لا ترجعوا بعدی کفارا) ابوبکرہ کی حدیث بخاری نے الحج میں موصول کی وہیں اس کی شرح ہوئی، الفتن میں بھی آئے گی اسی طرح حدیثِ ابن عباس بھی۔

- 6870حَدَّثَنِی مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ فِرَاسٍ عَنِ الشَّعْبِیِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو عَنِ النَّبِیِّ ﷺ قَالَ الْکَبَائِرُ الإِشْرَاكُ بِاللَّهِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَیْنِ أَوْ قَالَ الْیَمِینُ الْغَمُوسُ شَكَّ شُعْبَةُ وَقَالَ مُعَاذٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ الْکَبَائِرُ الإِشْرَاكُ بِاللَّهِ وَالْیَمِینُ الْغَمُوسُ وَعُقُوقُ الْوَالِدَیْنِ أَوْ قَالَ وَقَتْلُ النَّفْسِ

.طرفاہ 6675، 6920 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۱۰،ص: ۷۵۵)

یہ کتاب الادب میں مشروحا گزری۔ (وعقوق الوالدین) الایمان والنذور میں نضر بن شمیل عن شعبہ سے واو کے ساتھ بغیر شک کے گزرا، ان تین کے ساتھ (وقتل النفس) بھی ذکر کیا وہی اس باب میں مراد ہے۔ (وقال معاذ الخ) یہ ابن معاذ عبدی ہیں، یہ بخاری کی تعالیق میں سے ہے، کرمانی نے تجویز کیا کہ یہ محمد بن بشار کا مقول ہونا بھی ممکن ہے تب یہ موصول باور ہوگی، اسے اسماعیلی نے عبید اللہ بن معاذ عن ابیہ سے ان الفاظ کے ساتھ موصول کیا: (الکبائر الإشراك بالله وعقوق الوالدین أوقال قتل النفس والیمین الغموس) یہ تعلیقِ بخاری کے مطابق ہے البتہ اس میں (الیمین الغموس) متاخر ہے، اس سے دراصل غرض قتلِ نفس کا اثبات ہے، شعبہ پر اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ کبھی وہ اسے ذکر کرتے اور کبھی نہ کرتے اور کبھی شک کے ساتھ ذکر کرتے تھے۔

- 6871حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا عُبَیْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِی بَکْرٍ سَمِعَ أَنَسًا عَنِ النَّبِیِّ ﷺ قَالَ الْکَبَائِرُ .وَحَدَّثَنَا عَمْرٌو حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ ابْنِ أَبِی بَکْرٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ قَالَ أَکْبَرُ الْکَبَائِرِ الإِشْرَاكُ بِاللَّهِ وَقَتْلُ النَّفْسِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَیْنِ وَقَوْلُ الزُّورِ .أَوْ قَالَ وَشَهَادَةُ الزُّورِ

.طرفاہ 2653، - 5977 (سابقہ)

کبائر بارے حدیثِ انس، اس کی بھی کتاب الادب میں شرح گزری۔

- 6872حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ زُرَارَةَ حَدَّثَنَا هُشَیْمٌ حَدَّثَنَا حُصَیْنٌ حَدَّثَنَا أَبُو ظَبْیَانَ قَالَ سَمِعْتُ أُسَامَةَ بْنَ زَیْدِ بْنِ حَارِثَةَ ؓ یُحَدِّثُ قَالَ بَعَثَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى الْحُرَقَةِ مِنْ جُهَیْنَةَ قَالَ فَصَبَّحْنَا الْقَوْمَ فَهَزَمْنَاهُمْ قَالَ وَلَحِقْتُ أَنَا وَرَجُلٌ مِنَ الأَنْصَارِ رَجُلاً مِنْهُمْ قَالَ فَلَمَّا غَشِینَاهُ قَالَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ قَالَ فَکَفَّ عَنْهُ الأَنْصَارِیُّ فَطَعَنْتُهُ بِرُمْحِی حَتَّى قَتَلْتُهُ قَالَ فَلَمَّا قَدِمْنَا بَلَغَ ذَلِكَ النَّبِیَّ ﷺ قَالَ فَقَالَ لِی یَا أُسَامَةُ أَقَتَلْتَهُ بَعْدَ مَا قَالَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ قَالَ قُلْتُ

يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّمَا كَانَ مُتَعَوِّذًا .قَالَ أَقَتَلْتَهُ بَعْدَ أَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ قَالَ فَمَا زَالَ يُكَرِّرُهَا عَلَيَّ حَتَّى تَمَنَّيْتُ أَنِّي لَمْ أَكُنْ أَسْلَمْتُ قَبْلَ ذَلِكَ الْيَوْمِ .

طرفه - 4269 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۶ ،ص: ۲۹۱)

یہ المغازی میں عمرو بن محمد عن ہشیم سے گزری دونوں شیوخ بخاری میں سے ہیں۔ (حدثنا حصين) ابوذر اور اصیلی کے ہاں(أنبأنا حصين) ہے، یہ ابن عبدالرحمن واسطی ہیں جو تابعی صغیر ہیں، ابوظبیان کا نام بھی حصین تھا، ابن جندب، یہ کبار تابعین میں سے ہیں۔ (إلى الحرقة) جہینہ کی ایک شاخ جن کے نسب کا تذکرہ غزوہ فتح کے باب میں گزرا بقول ابن کلبی ان کا یہ نام ایک معرکہ کے سبب پڑا جوان کے اور بنی مرہ بن عوف بن سعد بن ذبیان کے درمیان ہوا تھا تو انہیں تیروں کے ساتھ جلا دیا تھا اور کثرت سے قتل کئے، اس سریہ کا نام سریہ غالب بن عبید اللہ لیثی تھا جو سن سات کے رمضان میں ہوا جیسا کہ ابن سعد نے اپنے شیخ سے نقل کیا، ابن اسحاق نے بھی سیرت میں (حدثني شيخ من أسلم عن رجال من قومه) سے نقل کیا کہتے ہیں نبی پاک نے غالب بن عبداللہ کلبی ثم لیثی کو بنی مرہ کے علاقہ کی طرف روانہ کیا وہاں بنی حرقہ سے ان کے حلیف مرداس بن نہیک بھی تھے جسے حضرت اسامہؓ نے قتل کر دیا، یہ قولِ اسامہ: (بعثنا إلى الحرقات من جهينة) کے سبب کی تبیین کرتا ہے بظاہر اس شخص کا قصہ جس نے قتل کیا پھر خود فوت ہوا تو جب دفن کیا گیا تو زمین نے اسے اگل دیا غیر قصہِ اسامہ ہے کیونکہ اسامہ تو اس کے بعد لمبا عرصہ جئے! بخاری نے المغازی میں (بعث النبي ﷺ أسامة إلى الحرقات من جهينة) کے عنوان سے ترجمہ باندھا تھا تو داودی نے اس کی شرح میں اس کے ظاہر کو مدنظر رکھا تو کہا: (تأمير من لم يبلغ) (یعنی نابالغ کو امیر بنانا) دو وجہ سے یہ متعقب ہے ایک یہ کہ اس میں تصریح نہیں کہ حضرت اسامہؓ امیرِ سریہ تھے کیونکہ محتمل ہے ترجمہ ان کے نام اسلئے معنون کیا کہ یہ واقعہ انہیں پیش آیا تھا نہ کہ اس لئے کہ وہ امیر تھے، دوم اگر یہ سریہ سن سات یا سن آٹھ میں تھا تو اسامہ تب تک بالغ ہو چکے تھے کیونکہ سیرت نگاروں نے ذکر کیا ہے کہ وفاتِ نبوی کے وقت ان کی عمر اٹھارہ برس تھی۔ (فصبحنا القوم) یعنی علی الصباح اچانک حملہ کیا اسی سے قرآن میں ہے: (وَلَقَدْ صَبَّحَهُمْ بُكْرَةً عَذَابٌ مُسْتَقِرٌّ)[القمر: ۳۸]۔

(ورجل من الأنصار) اس انصاری شخص کا نام معلوم نہ ہو سکا۔(رجلا منهم) ابن عبدالبر کہتے ہیں اس کا نام مرداس بن عمرو فدکی تھا، مرداس بن نہیک فزاری بھی کہا گیا ہے یہ ابن کلبی کا قول ہے، اسامہؓ نے انہیں قتل کیا، پورا قصہ ذکر کیا ابن مندہ نے ابو سعید خدری سے بیان کیا کہ نبی اکرم نے ایک سریہ بنی ضمرہ کی طرف روانہ کیا اس میں اسامہ بھی تھے، تو آگے ایک شخص کو ان کے قتل کرنے کا یہی قصہ ذکر کیا، ابن ابو عاصم نے الدیات میں یعقوب بن حمید حدثنا یحیی بن حمید عن ہشام بن حسان عن حسن سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے ایک گھڑ سوار دستہ فدک کی طرف بھیجا جنہوں نے جا کر حملہ کیا مرداس فدکی رات کو نکلا اور اپنے ساتھیوں سے کہا میں محمد اور ان کے ساتھیوں کے پاس جا رہا ہوں، ایک شخص کی اس پر نظر پڑ گئی تو اس پر حملہ کیا وہ بولا میں صاحبِ ایمان ہوں مگر اس نے قتل کر دیا تو نبی اکرم نے فرمایا کیوں نہ تم نے اس کا دل پھاڑ کر دیکھ لیا ہوتا (کہ دل سے کلمہ پڑھ رہا ہے یا صرف زبان سے) کہتے ہیں حضرت انسؓ نے کہا مرداس کو جس نے قتل کیا تھا وہ فوت ہو گیا، اسے دفن کر دیا تو صبح وہ قبر کے اوپر پڑا تھا اسے دوبارہ دفن کیا اگلی صبح پھر یہی ہوا کئی

مرتبہ یہی معاملہ ہوا نبی اکرم سے ذکر ہوا تو فرمایا اسے پہاڑوں کے درمیان پھینک دیا جائے پھر فرمایا زمین نے تو اس سے بھی بدتر کو قبول کیا ہے مگر اللہ تعالیٰ تمہیں عبرت کا موقع دے رہا ہے، بقول ابن حجر اگر یہ ثابت ہے تو یہ کوئی اور مرداس ہے، اسامہ کے قتیل کا نام مرداس نہ تھا، اسی طرح کا واقعہ طبری نے محلم بن جثامہ کے عامر بن اضبط کو قتل کرنے کا ذکر کیا ہے اور یہ کہ جب محلم فوت ہوا اور دفن کیا گیا تو زمین نے اسے باہر نکال دیا۔

(غشيناه) اعمش عن ابوظبیان کی روایت میں مسلم کے ہاں(فأدركت رجلا فطعنته برمحي حتى قتلته) ہے مسلم کی حدیثِ جندبؓ میں ہے جب اس پر تلوار اٹھائی تو اس نے کلمہ پڑھا مگر اسے قتل کر دیا، تطبیق یہ دی جائے گی کہ اولاً تلوار بلند کی مگر اس سے متمکن نہ ہوئے تو نیزہ سے ضرب لگائی۔ (بلغ ذلك النبي) اعمش کی روایت میں ہے میرے دل میں خلش سی تھی میں نے اس کا ذکر نبی اکرم سے کیا، یہ منافات نہیں کیونکہ یہ اس امر پر محمول ہے کہ نبی اکرم کو اس واقعہ کی خبر اسامہ سے ہوئی تو اول کی تقدیر یہ ہے: (بلغ ذلك النبي مني) ۔ (بعد ما قال) نسخۂ کشمیہنی میں (بعد أن) ہے بقول ابن تین ان کلماتِ ملامت میں تعلیم اور ابلاغ وموعظت ہے تا کہ کوئی متلفظ بالتوحید کے قتل کا اقدام نہ کرے! قرطبی لکھتے ہیں اسے بار بار کہنے اور قبولِ عذر سے اعراض میں اس طرح کے اقدام سے شدید زجر ہے۔

(إنما كان متعوذا) اعمش کی روایت میں ہے:(قاطعا خوفا من السلاح) (یعنی ہتھیار کے خوف سے کہا) ابن ابو عاصم کی ایک اور طریق کے ساتھ اسامہؓ سے روایت میں ہے کہ اپنا خون بچانے کیلئے یہ کہا۔(والله إنما كان متعوذا) اسی طرح اعتذار کا تکرار کیا اور نبی اکرم کی جانب سے انکار کا تکرار ہوا، اعمش کی روایت میں ہے کیوں نہ دل پھاڑ لیا کہ خوف کی وجہ سے کہا ہے یا نہیں؟ بقول نووی اعمش کی روایت میں (أ قالها) کا فاعل دل ہے، مطلب یہ کہ تم تو صرف ظاہری عمل کے مکلّف ہو اور جو زبان کہے جہاں تک یہ بات کہ دل میں کیا ہے تو اس کی معرفت کی کوئی سبیل نہیں تو ظاہرِ لسان پر ان کے ترکِ فعل کا انکار فرمایا اور کہا دل کیوں نہ پھاڑ کر دیکھ لیا کہ دل سے اور اعتقاد سے کلمہ پڑھا تھا یا فقط زبان سے؟ یعنی تو چونکہ اس کی معرفت کی کوئی راہ نہیں تو زبان کے کہے پر اکتفاء کرنا چاہئے تھا، قرطبی کے بقول اس میں ان حضرات کیلئے حجت ہے جو کلامِ نفسی کا اثبات کرتے ہیں اس میں احکام کے۔ان کے ظاہری نہ کہ باطنی۔ اسباب پر ترتُّب کی دلیل ہے۔

(حتى تمنيت أني لم أكن الخ) یعنی اس دن میں نے قبولِ اسلام کیا ہوتا کیونکہ اسلام سابقہ گناہوں کی تلافی کر ڈالتا ہے تو خواہش ظاہر کی کہ آج مسلمان ہوئے ہوتے تا کہ اس شنیع فعل کے گناہ سے بچ جاتے! یہ مراد نہیں کہ اس سے پہلے مسلمان نہ ہوئے ہونے کی تمنا کی، قرطبی کہتے ہیں اس میں اِشعار ہے کہ انہوں نے اس فعل کے مقابلہ میں اپنے سابق اعمالِ صالحہ کو چھوٹا جانا جب آنحضرت سے یہ انکارِ شدید سنا، یہ علی سبیل المبالغہ کہا، اسکی تبیین یہ امر کرتا ہے کہ اعمش کی روایت کے بعض طرق میں ہے:(حتى تمنيت أني أسلمت يومئذ) مسلم کی جندب بن عبد اللہ سے اسی قصہ پر مشتمل روایت میں کئی زیادات ہیں اس میں ہے مسلمانوں کی ایک جمعیت کو مشرکین کی ایک قوم کی طرف روانہ کیا ایک مشرک شخص نے نہایت جوش وخروش کا مظاہرہ کیا تو ایک مسلمان چپکے سے اسکے پیچھے ہولیا ہم نے باہم کہا یہ اسامہ بن زیدؓ ہیں جب اس پر تلوار بلند کی تو اس نے جھٹ سے کلمہ پڑھ لیا مگر اسے قتل کر دیا،

اس میں ہے کہ نبی اکرم نے ان سے کہا: (فكيف تصنع بلا إله إلا الله إذا أتتك يوم القيامة)(یعنی قیامت کے دن لا الہ الا اللہ کو کیا جواب دو گے جب وہ تمہارے پاس آئے گا) انہوں نے کہا ہے یا رسول اللہ میرے لئے استغفار کریں، آپ یہی کہتے رہے:(كيف تصنع بلا إله إلا الله) خطابی کہتے ہیں شائد اسامہؓ نے آیت: (فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا) [غافر: ۸۵] کے ظاہری معنی کو پیش نظر رکھا اور اسی لئے نبی اکرم نے ان کا عذر قبول کیا اور ان پر کوئی دیت وغیرہ لازم نہیں کی بقول ابن حجر گویا انہوں نے (آیت میں مذکور) نفیِ نفع کو اسکے عموم پر محمول کیا، دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی حالانکہ وہ مراد نہ تھا، دونوں مقام کے مابین فرق یہ ہے کہ اس قسم کی حالت میں وہ اسے نفعِ مقید دے گا کہ اس سے ہاتھ روک لیا جائے حتی کہ اس کے معاملہ کی پرکھ ہو کہ خالص دل سے کہا ہے یا قتل ہونے کے ڈر سے؟ یہ بخلاف اس شخص کے کہ موت اس پر حاوی ہوئی اور اس کی جان حلق تک پہنچ گئی اور پردہ اٹھ گیا تو اس حالت میں اگر توحید کا اقرار کیا تو یہ اسے حکمِ آخرت کی نسبت سے کچھ نفع نہ پہنچائے گا، آیت میں یہی مراد ہے

جہاں تک انہیں کسی دیت یا کفارہ کی ادائیگی کا پابند نہ کرتا تو داودی نے اس میں توقف کیا اور کہا شائد اس سے سکوت سامع کو یہ بات معلوم ہونے کی وجہ سے ہو یا پھر یہ واقعہ دیت اور کفارہ کی آیت کے نزول سے قبل کا ہے، بقول قرطبی سکوت سے اس کا عدم وقوع لازم نہیں لیکن اس میں بعد ہے کیونکہ عموماً اس قسم کے احوال میں اگر دیت و کفارہ کا وقوع ہوا ہو تو سکوت نہیں کیا جاتا، کہتے ہیں محتمل ہے کہ ان پر کوئی شئ واجب نہ ہوئی ہو کیونکہ اصلِ قتل کی تو انہیں اذن تھی لہذا مہم جوئی کے دوران جو اتلاف نفس یا مال کا ہو اس کا ذمہ شرکاء پر نہیں عائد کیا جا سکتا جیسے ختنہ کرنے والے اور ڈاکٹر کا معاملہ ہے یا اسلئے کہ مقتول کا تعلق دشمنوں سے تھا اور اہلِ اسلام میں اس کا کوئی ایسا وارث نہ تھا جو اسکی دیت وصول کرنے کا استحقاق رکھتا، کہتے ہیں یہ بعض آراء پر متمشی ہے یا اس لئے کہ اسامہؓ نے اس کا اقرار کیا مگر اس پر کوئی بینہ قائم نہ ہوئی لہذا دیت لازم نہ ہوئی مگر یہ محلِ نظر ہے، ابن بطال کہتے ہیں یہ قصہ حضرت اسامہؓ کے بعد ازاں حلف اٹھانے کا سبب تھا کہ کبھی کسی اسلام کا اظہار کرنے والے کو قتل نہ کریں گے تبھی جنگِ جمل میں شریک ہوئے نہ جنگِ صفین میں، جیسا کہ کتاب الفتن میں اس کا بیان ہوگا، بقول ابن حجر اعمش کی مذکورہ روایت میں واقع ہے کہ حضرت سعد بن ابو وقاص کہا کرتے تھے میں کسی سے لڑائی نہ کروں گا حتی کہ اسامہ اس سے کرے، اسے نووی نے اس ردِ فرع پر استدلال کیا رافعی نے جس کا ذکر کیا اس شخص کے بارہ میں جس نے کسی کافر کو دیکھا کہ مسلمان ہوا ہے نتیجۃً نہایت عزت افزائی کی گئی تو اس نے کہا کاش میں بھی کافر ہوتا پھر اسلام قبول کرتا اور میری بھی یہ عزت افزائی ہوتی تو رافعی نے کہا تھا وہ اس قول کی وجہ سے کافر ہو گیا، نووی نے اس کا رد کیا اور کہا کہ وہ کافر نہ ہوگا کیونکہ وہ حال میں بھی اور مستقبل میں بھی پکے اسلام والا ہے حالِ ماضی میں اسے ایمان کے ساتھ مقید کرتے ہوئے یہ تمنائے مذکور کی تا کہ اس کے لئے اکرامِ تام ہو، اسی قصہ اسامہؓ کے ساتھ استدلال کیا پھر کہا اور فرق بھی ممکن ہے۔

- 6873حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ حَدَّثَنَا يَزِيدُ عَنْ أَبِي الْخَيْرِ عَنِ الصُّنَابِحِيِّ عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ إِنِّي مِنَ النُّقَبَاءِ الَّذِينَ بَايَعُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَايَعْنَاهُ عَلَى أَنْ لاَ نُشْرِكَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلاَ نَسْرِقَ وَلاَ نَزْنِيَ وَلاَ نَقْتُلَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ وَلاَ نَنْتَهِبَ وَلاَ نَعْصِيَ بِالْجَنَّةِ إِنْ فَعَلْنَا ذَلِكَ فَإِنْ غَشِينَا مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا كَانَ قَضَاءُ ذَلِكَ إِلَى

اللَّهِ .(اسی جلد کا سابقہ نمبر)

أطرافه 18، 3892، 3893، 3999، 4894، 6784، 6801، 7055، 7199، 7213، - 7468

(حدثني يزيد) یہ ابن ابو حبیب مصری ہیں، ابو الخیر سے مرثد بن عبداللہ اور صنابحی سے مراد عبدالرحمٰن بن عسیلہ ہیں۔ (الذين بايعوا الخ) یعنی شب عقبہ (ہجرت سے کچھ مدت قبل، وہیں ہجرت کے معاملہ پر بات چیت ہوئی تھی)۔ (على أن لا نشرك بالله) اس کا ظاہر یہ ہے کہ اس کیفیت پر بیعت شب عقبہ کو ہوئی تھی مگر ایسا نہیں جیسا کہ کتاب الایمان میں اس کی وضاحت گزری ہے، شبِ عقبہ کی بیعت تو (على المنشط و المكره في العسر و اليسر) تھی الخ یہاں مذکور بیعت کو بیعتِ نساء کہا جاتا ہے تو یہ اس کے ایک عرصہ بعد تھی کیونکہ سورہ النساء کی آیت جس میں اس بیعت کا ذکر ہے فتح مکہ سے کچھ مدت قبل عمرۂ حدیبیہ کے بعد نازل ہوئی تھی اور مردوں سے بھی اس طرز کی بیعت فتح کے سال ہوئی تھی، اس کا ایضاح اور اس کے سبب کا ذکر کتاب الایمان میں کر چکا ہوں، حدیث کی شرح بھی وہیں ہوئی۔

- 6874حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلاَحَ فَلَيْسَ مِنَّا رَوَاهُ أَبُو مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .

طرفه - 7070

ترجمہ: عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا جس نے ہم پر ہتھیار اٹھایا وہ ہم میں سے نہیں، اسے ابو موسیٰ نے بھی نبی پاک سے روایت کیا ہے۔

(جويرية) جاریہ کی تصغیر، ابن اسماء، نافع سے سماع ثابت ہے امام مالک کے واسطہ سے بھی ان سے احادیث روایت کی ہیں۔ (من حمل علينا الخ) یعنی لڑائی کے لئے، کیونکہ اس وجہ سے خوف و ہراس کی فضا پیدا ہوگی، امراء وغیرہم کی حفاظت کے لئے محافظوں کا اسلحہ اٹھانا اس میں داخل نہیں کیونکہ وہ حمل تو ان کے لئے ہے نہ کہ ان پر۔ (فليس منا) یعنی ہمارے طریقہ پر نہیں، اس لفظ کا اطلاق اس احتمال کے باوجود کہ ملت پر ہونے کی نفی مراد ہو زجر و تخویف میں مبالغہ کے لئے ہے، اس بارے بسط کے ساتھ کتاب الفتن میں بحث ہوگی۔

(رواه أبو موسى الخ) کتاب الفتن میں یہ مع الشرح آئے گی اس کے ساتھ ابو ہریرہؓ کی حدیث بالمعنی بھی، یہ مسلم کے ہاں حضرت سلمہ سے ان الفاظ کے ساتھ مذکور ہے: (من حمل علينا السيف)۔

- 6875حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْمُبَارَكِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ وَيُونُسُ عَنِ الْحَسَنِ عَنِ الأَحْنَفِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ ذَهَبْتُ لأَنْصُرَ هَذَا الرَّجُلَ فَلَقِيَنِي أَبُو بَكْرَةَ فَقَالَ أَيْنَ تُرِيدُ قُلْتُ أَنْصُرُ هَذَا الرَّجُلَ قَالَ ارْجِعْ فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ إِذَا الْتَقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا الْقَاتِلُ فَمَا بَالُ الْمَقْتُولِ قَالَ إِنَّهُ كَانَ حَرِيصًا عَلَى قَتْلِ صَاحِبِهِ .

طرفاه 31، - 7083

ترجمہ: احنف کا بیان کہ میں اس شخص (یعنی حضرت علیؓ) کی مدد کیلئے نکلا تو ابو بکرہ سے ملاقات ہوئی، پوچھا کیا ارادہ ہے؟ کہا اس شخص کی مدد کیلئے نکلا ہوں، کہا لوٹ جاؤ کہ میں نے نبی پاک سے سنا فرمایا جب دو مسلمان تلوار لئے آمنے سامنے آئیں تو قاتل اور مقتول دونوں آگ میں ہیں، میں نے عرض کی یا رسول اللہ قاتل کا معاملہ تو ٹھیک ہے لیکن مقتول کا کیا دوش؟ فرمایا وہ بھی تو اسے قتل کے ارادہ سے آیا تھا۔

ایوب سے مراد سختیانی ہیں، یونس ابن عبید اور حسن بصری ہیں۔ (عن الأحنف) یعنی ابن قیس۔ (ھذا الرجل) حضرت علی کی طرف اشارہ ہے، احنف معرکہ جمل میں ان کے ہمراہ شریک نہ تھے۔ (فی النار) یعنی اگر اللہ تعالیٰ نے ان پر اس کا انفاذ کیا کیونکہ دونوں نے ایسا فعل کیا جس کی وجہ سے وہ عذاب کے مستحق بنے ہیں، قولہ: (إنہ کان حریصا علی قتل صاحبہ) اس کے ساتھ باقلانی اور ان کے اتباع نے احتجاج کیا کہ جس نے کسی معصیت پر عزم کیا تو وہ آثم ہوا چاہے اس پر عمل کرنے کی نوبت نہ آئی ہو، مخالفین نے جواب دیا کہ یہ فعل میں تو مشروع ہے اختلاف فقط مجرد ارادہ کرنے والے کی بابت ہے کہ جس نے عزمِ مصمم کیا مگر پھر کچھ نہ کیا تو کیا وہ آثم ہوگا؟ اس کی شرحِ مفصل کتاب الرقاق میں حدیث (من ھم بحسنۃ ومن ھم بسیئۃ) کی شرح کی اثناء گزری، خطابی لکھتے ہیں یہ وعید اس شخص کے لئے ہے جس نے کسی دنیوی عداوت یا مثلاً اقتدار کی طلب میں قتال کیا لیکن جس نے اہلِ بغی سے لڑائی کی یا حملہ آور سے دفاع کیا وہ اس وعید میں داخل نہیں کیونکہ شرعاً اسے اس قتال کی اذن ہے، اس حدیث کی شرح بھی کتاب الفتن میں ہوگی۔

- 3 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾

(اللہ تعالیٰ کا فرمان: اے اہلِ ایمان تم پر مقتولوں کے معاملہ میں قصاص فرض کیا گیا ہے، آزاد کے بدلہ آزاد اور غلام کے بدلہ غلام اور عورت کے بدلہ عورت تو جس کیلئے اس کے بھائی کی طرف سے معاف کر دیا گیا [اور دیت پہ رضا مندی ہوگئی] تو معروف کی اتباع کرنا چاہئے اور معاملہ بحسن وخوبی نمٹانا چاہئے، یہ تمہارے رب کی طرف سے تخفیف اور مہربانی ہے تو جس نے بعد ازاں تجاوز کیا تو اس کیلئے دردناک عذاب ہے)

صرف کریمہ کے نسخہ میں پوری آیت مذکور ہے، ابوذر کے ہاں (القتلی) تک اور اصیلی، نسفی اور ابن عساکر کے ہاں (الحر بالحر - إلی قولہ- عذاب ألیم) ہے۔

- 4 باب سُؤَالِ الْقَاتِلِ حَتَّى يُقِرَّ وَالْإِقْرَارِ فِي الْحُدُودِ (قتل اور دیگر حدود میں اعتراف کرانا)

اکثر کے ہاں یہی ہے اور ترجمہ کے بعد یہودی اور جاریہ بارے حدیثِ انسؓ ہے، نسفی، کریمہ اور ابونعیم کی مستخرج میں (باب

)کے حذف کے ساتھ ہے(یعنی سابقہ کے ساتھ ملحق ہے)(عذاب أليم) کے بعد کہا: (وإذا لم يزل يسأل القاتل حتى أقر، والا قرار في الحدود) اکثر کی صنیع اشبہ (یعنی زیادہ موزوں) ہے اسماعیلی نے تصریح کی ہے کہ ترجمہِ اولی بلا حدیث ہے بقول ابن حجر مذکور آیت قصاص میں اشتراطِ تکافؤ بارے اصل ہے، یہی جمہور کا قول ہے، کوفیوں نے ان کی مخالفت کی اور کہا آزاد غلام کو اور مسلمان ذمی کو قتل کرنے پر قصاصاً قتل کیا جائے گا اس آیت کے ساتھ تمسک کیا: (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ الخ) اسماعیل قاضی احکام القرآن میں لکھتے ہیں دونوں آیتوں کے مابین تطبیق اولی ہے (جو یہ ہوسکتی ہے کہ) نفس کو مکافئہ پر محمول کیا جائے اس کی تائید ان کا اس امر پر اتفاق ہے کہ آزاد نے اگر غلام پر تہمت لگائی تو اس پر حدِ قذف واجب نہ ہوگی، کہتے ہیں اسی آیت سے یہ حکم ماخوذ ہے کیونکہ اس کے آخر میں ہے: (فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ)[المائدة: ۴۵] اور کافر کو تو متصدق نہیں کہا جاسکتا اور نہ یہ اس سے مکفر ہے اسی طرح غلام اپنے زخمی کئے جانے ہر واجب دیت کا تصدق نہیں کرسکتا کیونکہ اس پر اس کے آقا کا حق ہے، ابوثور کہتے ہیں جب اس امر پر اتفاق ہے کہ عبید اور احرار کے مابین علاوہ جانی اتلاف کے کوئی قصاص نہیں تو نفس تو اس کے ساتھ اولی ہے بقول ابن عبدالبر اس امر پر اجماع ہے کہ غلام (قاتل) کو آزاد کے قصاص میں قتل کیا جائے گا اور مرد کی خاتون قاتل کو بھی البتہ بعض صحابہ مثلا حضرت علیؓ اور بعض تابعین مثلا حسن بصری سے وارد ہے کہ مرد اگر خاتون کو قتل کرے اور مقتولہ کے ورثاء اس کا قتل چاہیں (یعنی قصاص میں) تو ان پر نصف دیت واجب ہوگی وگرنہ ان کے لئے کامل دیت ہے، کہتے ہیں یہ حضرت علیؓ سے ثابت نہیں لیکن یہ عثمان بتی کا قول ہے جو فقہائے بصرہ میں سے ہیں، مرد و عورت کے درمیان مساوات پر ان کا اس امر پر اتفاق دال ہے کہ اگر ٹنڈے کو یا کانے کو صحیح نے عمداً قتل کر دیا تو اس پر قصاص واجب ہے، ان کی معذوری کی وجہ سے دیت واجب نہ ہوگی۔ (سؤال القائل الخ)یعنی جس پر قتل کا الزام آیا مگر کوئی ثبوت قائم نہیں۔

- 6876حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ يَهُودِيًّا رَضَّ رَأْسَ جَارِيَةٍ بَيْنَ حَجَرَيْنِ فَقِيلَ لَهَا مَنْ فَعَلَ بِكِ هَذَا أَفُلَانٌ أَوْ فُلَانٌ حَتَّى سُمِّيَ الْيَهُودِيُّ فَأُتِيَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ فَلَمْ يَزَلْ بِهِ حَتَّى أَقَرَّ بِهِ فَرُضَّ رَأْسُهُ بِالْحِجَارَةِ

.أطرافه 2413، 2746، 5295، 6877، 6879، 6884، - 6885 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳،ص:٦٠٤)

ہمام سے مراد ابن یحی ہیں ۔(أن يهوديا) اس کا نام معلوم نہ ہوسکا۔(رض رأس جارية) رض اور رضخ ہم معنی ہیں، یہ جاریہ محتمل ہے کہ لونڈی ہو یا آزاد ہو لیکن نابالغہ، آمدہ باب کی ہشام بن زید عن انسؓ سے روایت میں ہے: (خرجت جارية عليها أوضاح بالمدينة فرمى يهوديٌّ بحجر) اسی طریق کے ساتھ کتاب الطلاق میں یہ الفاظ گزرے: (عدا يهودى على جارية فأخذ أوضاحا كانت عليها ورضخ رأسها) اس میں تھا کہ اس کے گھر والے نبی اکرم کے پاس لے آئے اور وہ آخری رمق میں تھی، اس سے اس کے حرہ ہونے کی تعیین نہیں ہوتی کیونکہ احتمال ہے کہ اس کے اہل سے مراد اس کے موالی ہوں چاہے وہ رقیقہ (یعنی حالتِ غلامی میں) ہو یا عتیقہ (یعنی آزاد شدہ) اس کے نام سے واقف نہ ہوسکا لیکن اس کے بعض طرق میں ہے کہ انصار سے تھی، قولہ (رض رأسها بين حجرين) اور قولہ (رما ها بحجر) اور قولہ (رضخ رأسها) کے درمیان کوئی تنافی نہیں کیونکہ تطبیق یہ دی جائے

گی کہ پتھر سے مارا تو وہ ایک اور پتھر پر گری، (على أوضاح) کا معنی ہے: (بسبب أوضاح) یہ وضح کی جمع ہے! بقول ابوعبید چاندی کے زیورات کو کہتے ہیں، عیاض نے نقل کیا کہ (قیمتی) پتھروں سے بنے زیورات تھے، شائد ان کی مراد (حجارة الفضة) سے تھی، یہ مضروب (یعنی ڈھالی گئی) چاندی یا منقوش چاندی سے احتراز کرتے ہوئے کہا۔

(أ فلان أو فلان) الاشخاص میں ایک اور طریق کے ساتھ ہمام سے: (أفلان أفلان) تھا، آمدہ روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے اس سے کہا: (فلان قتلك) مسلم اور ابوداؤد کی ابوقلابہ عن انسؓ سے روایت میں مزید وضاحت ہے اس میں یہ الفاظ ہیں کہ نبی اکرم اس پر داخل ہوئے اور کہا تجھے کس نے قتل کیا۔ (حتى سمى اليهودى) الاشخاص اور الوصایا کی روایتوں میں ہے اس نے سر سے اشارہ کیا (یعنی ہاں کا) اگلی روایت میں اس ایماء کا بیان ہے کہ کبھی نفی میں سر ہلاتی اور کبھی اثبات میں (یعنی آپ مختلف نام ذکر کرتے رہے اور وہ نفی میں سر ہلاتی رہی حتی کہ اس کے قاتل یہودی کا نام لیا تو اثبات میں سر ہلایا) اس میں ہے دو نام ذکر کیے تو سر کو اٹھایا (یعنی نفی کے انداز میں) پھر تیسرا نام لیا تو سر کو جھکا لیا (یعنی ہاں کا اشارہ دیا) دو ابواب کے بعد مزید ایضاح ہے کہ اول اور ثانی نام لینے پر اس نے سر کے ساتھ نفی کا اشارہ کیا پھر ایک اور کا نام لیا تو بھی یہی کیا پھر ایک تیسرا نام لیا تو سر کے اشارہ سے ہاں کہی۔

(فلم يزل به حتى أقر) الوصایا میں ہے اسے لایا گیا مگر اس نے اعتراف نہ کیا: (فلم يزل حتى اعترف) ابو مسعود کہتے ہیں میں کسی کو نہیں جانتا کہ اس حدیث میں (فاعترف) کا لفظ ذکر کیا ہو اور نہ (أقر) کا ماسوائے ہمام بن یحیی کے، مہلب کہتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ حکام کو چاہئے کہ ملزموں کو نہایت مہارت سے گھیریں اور نہایت تلطف کے ساتھ ان سے اقرار کروائیں، یہ بخلاف اس امر کے کہ وہ تائب ہو کر خود آئیں تب وہ اپنے جرم کی تصریح نہ کرنے والوں سے اعراض کرے کیونکہ اقرار کی صورت میں اقامتِ حد واجب ہو جائے گی، سیاقِ قصہ مقتضی ہے کہ یہودی کے خلاف کوئی ثبوت مہیا نہ تھا اس کے اقرار سے اس کا مواخذہ کیا (یعنی صرف مضروب کا کسی کا نام لینا سزا دلانے کے لئے کافی نہ ہوگا) یہ بھی ثابت ہوا کہ مجرد شکایت درج کرانے اور اشارہ سے مطالبہِ دم واجب ہو جائے گا کہتے ہیں اس میں نابالغ سے جوازِ وصیت بھی ثابت ہوا اور قرض و دم جیسے امور کا مطالبہ بھی، بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ اس لڑکی کا نابالغ ہونا متعین نہیں، مازری کہتے ہیں اس میں ان حضرات کا رد ہے جو کہتے ہیں قصاص صرف تلوار کے ذریعہ ہوگا اور یہ کہ مرد قاتل کو عورت کے بدلے قتل نہ کیا جائے گا بقول ابن حجر ان دونوں موضوعات پر دو علیحدہ ابواب میں بحث ہوگی، کہتے ہیں بعض نے اس سے تدمیہ پر استدلال کیا ہے کیونکہ اگر اس کا اعتبار نہ ہوتا تو لڑکی سے یہ سوالات کرنے کا کیا فائدہ تھا؟ کہتے ہیں اس کا مجرداً اعتبار صحیح نہیں کیونکہ یہ خلافِ اجماع ہے تو اب یہی باقی ہے کہ قسامت میں یہ مفید ہے! نووی لکھتے ہیں مالک کی رائے ہے کہ مجرد مجروح کے قول سے متہم کو قتل کیا جا سکتا ہے، انہوں نے حدیثِ ہذا سے استدلال کیا مگر اس میں اس کی دلالت نہیں بلکہ یہ باطل قول ہے کیونکہ یہودی نے اعتراف کیا تھا جیسا کہ اس کے بعض طرق میں اس کی تصریح ہے، بعض مالکیہ نے اسکی منازعت کی اور کہا امام مالک نے یہ بات نہیں کہی اور نہ ان کے اہلِ مذہب میں سے کسی نے، انہوں نے تو یہ کہا تھا کہ محتضر (یعنی قریب المرگ) کا مرتے ہوئے یہ کہنا کہ فلاں میرا قاتل ہے موجبِ قسامت ہے تو اس متہم کے رشتہ داروں میں سے دو یا زائد افراد قسم اٹھائیں گے کہ ہمارا بندہ قاتل نہیں، بعض مالکیہ نے جمہور کی موافقت کی، تدمیہ کے قائلین نے اس امر سے احتجاج کیا کہ جو اس حالت میں پہنچ چکا ہے جو اس کے اخلاص و توبہ کا وقت ہے

اور وہ دیکھ رہا ہے کہ دنیا سے اب رخصت ہونے کو ہے تو وہ عموما غلط الزام نہ دھرے گا، کہتے ہیں یہ شافعیہ کے اس قول سے اقوی ہے کہ ولی قسم دے گا اگر اس نے اپنے مقتول رشتہ دار کے پاس ایک شخص کو پایا جس کے ہاتھ میں خنجر ہے کیونکہ ممکن ہے قاتل کوئی اور شخص ہو۔
(فرض رأسه بالحجارة) الاشخاص میں تھا دو پتھروں کے مابین اس کا سر کچل دیا، آگے روایتِ حبان میں آئے گا کہ ہمام نے دونوں جملے ذکر کئے تھے آمدہ روایتِ ہشام میں ہے: (فقتله بين حجرين) الطلاق میں الاشخاص والی روایت جیسے الفاظ تھے، مسلم کی ابو قلابہ سے روایت میں ہے: (فأمربه فرجم حتى مات) لیکن ابوداؤد کی اسی طریق کے ساتھ روایت میں ہے: (فقتل بين حجرين) عیاض لکھتے ہیں تینوں عبارتوں کا مفہوم یکساں ہے، جامع یہ ہے کہ ایک اور پتھر پر اسکا سر رکھ کر پتھر یا پتھروں سے مارا گیا، بقول ابن تین بعض حنفیہ نے جواب دیا کہ اس حدیث میں مماثلت فی القصاص پر کوئی دلالت نہیں کیونکہ وہ لڑکی ابھی زندہ تھی اور زندہ کا قصاص تو نہیں لیا جاتا، تعاقب میں کہا گیا کہ آپ نے اس کے قتل کا حکم لڑکی کے مرنے کے بعد دیا کیونکہ روایت میں ہے: (أفلان قتلك) تو دلالت ملی وہ اس وقت مر گئی کیونکہ آخری رمق میں تھی، اس کے مرنے کے بعد اس یہودی سے قصاص لیا، مالکیہ کے ابن مرابط نے دعوی کیا ہے کہ یہ حکم ابتدائے اسلام میں تھا یعنی مرتے ہوئے کے بیان کا قبول (یعنی بیانِ نزعی) اعتراف کا جو ذکر وارد ہوا ہے یہ روایتِ قتادہ میں ہے کسی اور نے یہ بات نقل نہیں کی، اسے ان کے خلاف شمار کیا گیا ہے اھ بقول ابن حجر اس دعوی کا فساد مخفی نہیں کیونکہ قتادہ حافظ ہیں اور حافظ کی زیادت مقبول ہوتی ہے کیونکہ کسی نے اس کی نفی نہیں کی لہذا کوئی تعارض نہیں اور نسخ احتمال سے ثابت نہیں ہوتا، اس کے ساتھ ذمی سے وجوبِ قصاص پر استدلال کیا گیا، تعقب ہوا کہ اس میں اس کے ذمی ہونے کی تصریح نہیں تو محتمل ہے وہ معاہد ہو یا مستامن (یعنی طالبِ پناہ)۔

5 - باب إِذَا قَتَلَ بِحَجَرٍ أَوْ بِعَصًا (اگر پتھر یا لاٹھی کے ساتھ قتل کیا)

اسی طرح اطلاق کیا اس میں موجود اختلاف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے بتِ حکم نہیں کیا لیکن ان کا یہ حدیث وارد کرنا قولِ جمہور کی (بخاری کے نزدیک) ترجیح کا اشارہ دیتا ہے، اس کے تحت سابقہ باب والی حدیثِ انسؓ لائے، یہ جمہور کیلئے حجت ہے اس موقف میں کہ قاتل کو اسی طرح قتل کیا جائے گا جیسے اس نے کیا اللہ تعالی کے اس فرمان سے تمسک کیا: (وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ)[النحل: ۱۲۶] اور اس آیت کے ساتھ: (فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُم) [البقرة: ۱۹۴] کوفیوں نے مخالف رائے اختیار کی اور اس حدیث سے احتجاج کیا: (لا قودَ إلا بالسيف) (یعنی قصاص نہیں مگر تلوار کے ساتھ) یہ ضعیف ہے اسے بزار اور ابن عدی نے ابوبکرہ سے نقل کیا بزار نے اس کے ضعف اسناد کے ساتھ ساتھ اس میں موجود اختلاف کی طرف اشارہ دیا، ابن عدی کہتے ہیں اس کے سب طرق ضعیف ہیں بفرض ثبوت یہ خود ان کے اس قاعدہ کے برخلاف ہے کہ سنت قرآن کی ناسخ نہیں ہوسکتی اور نہ اس کی مخصص، اسی طرح انہوں نے مثلہ سے نہی بارے حدیث کے ساتھ احتجاج کیا، یہ حدیث صحیح ہے لیکن جمہور کے نزدیک یہ قصاص میں مماثلت کے ماسوا پر محمول ہے تا کہ دونوں دلیلوں کے مابین تطبیق ہو! بقول ابن منذر اکثر کا کہنا ہے کہ اگر کسی ایسی شیٔ کے ساتھ قتل کیا جو عموما اس غرض سے استعمال کی جاتی ہے تو یہ قتلِ عمد ہے، ابن ابولیلی کہتے ہیں اگر پتھر یا لاٹھی کو بار بار استعمال کر کے قتل کیا تب تو قتل عمد ہے وگرنہ نہیں، عطاء اور طاوس کا قول ہے عمد کی شرط یہ ہے کہ ہتھیار کے ساتھ قتل کیا ہو! حسن

بصری، شعبی، نخعی، حکم، ابوحنیفہ اور ان کے اتباع کا موقف ہے کہ قتلِ عمد ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ حدیدہ (یعنی لوہے کا ہتھیار از قسم تلوار اور خنجر وغیرہ) سے ہو، اس شخص کی بابت اختلاف ہے جس نے لاٹھی سے قتل کیا تھا تو قصاص میں اس پر لاٹھی ماری گئی مگر وہ نہ مرا تو کیا اسے پھر مارا جائے؟ بعض نے نفیِ تکرار کی، بعض نے کہا اگر اس طرح نہیں مرا تو پھر تلوار سے مار دیا جائے، اسی طرح وہ جس نے تجویع (یعنی بھوکا پیاسا رکھ کر) سے قتل کیا، ابن عربی لکھتے ہیں مماثلت سے وہ صورتیں مستثنیٰ ہیں جن میں معصیت ہے مثلاً شراب پلا کر، لواطت سے یا جلا کر، تیسری صورت میں شافعیہ کے اختلاف ہے اول دو بالاتفاق ہیں لیکن بعض نے کہا ایسے طریقہ سے مارا جائے جو اس کے (اختیار کردہ) طریقہ کا قائمقام ہو اور مانعین کی ادلہ میں سے اس خاتون بارے حدیث جس نے اپنی سوتن کو خیمہ کی چوب کے ساتھ قتل کر دیا تھا تو نبی اکرم نے اس میں دیت ادا کروائی تھی، اس بارے باب (جنين المرأة) میں بحث آئے گی۔

- 6877حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ هِشَامِ بْنِ زَيْدِ بْنِ أَنَسٍ عَنْ جَدِّهِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ خَرَجَتْ جَارِيَةٌ عَلَيْهَا أَوْضَاحٌ بِالْمَدِينَةِ قَالَ فَرَمَاهَا يَهُودِيٌّ بِحَجَرٍ -قَالَ -فَجِيءَ بِهَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَبِهَا رَمَقٌ فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فُلاَنٌ قَتَلَكِ فَرَفَعَتْ رَأْسَهَا فَأَعَادَ عَلَيْهَا قَالَ فُلاَنٌ قَتَلَكِ فَرَفَعَتْ رَأْسَهَا فَقَالَ لَهَا فِي الثَّالِثَةِ فُلاَنٌ قَتَلَكِ فَخَفَضَتْ رَأْسَهَا فَدَعَا بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَتَلَهُ بَيْنَ الْحَجَرَيْنِ

.أطرافه 2413، 2746، 5295، 6876، 6879، 6884، - 6885 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

شیخ بخاری کے بارہ میں کلاباذی نے جزم کیا کہ یہ ابن عبداللہ بن نمیر ہیں جبکہ ابن سکن نے انہیں ابن سلام قرار دیا۔

- 6 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنْفَ بِالأَنْفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾

(اللہ کا فرمان: جان کے بدلے جان، آنکھ کے بدلہ آنکھ، ناک کے بدلہ ناک، کان کے بدلے کان اور دانت کے بدلے دانت اور زخموں میں بھی قصاص ہے تو جس نے تصدق (یعنی اللہ کی خاطر معاف) کر دیا تو یہ اس کیلئے کفارہ ہے اور جس نے اللہ کے نازل کردہ احکام کے مطابق فیصلے نہ کیے تو وہ ظالم ہیں)

اس آیت کے ذکر سے مقصد اس کی لفظِ حدیث کے ساتھ مطابقت ظاہر کرنا ہے شاید یہ بیان کرنا چاہا کہ یہ اگرچہ اہلِ کتاب کے بارہ میں نازل ہوئی تھی۔ مگر جس حکم پر یہ دال ہے وہ اسلامی شریعت میں مستمر و جاری ہے تو یہ قتلِ عمد کے قصاص میں اصل ہے۔

- 6878حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُرَّةَ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لاَ يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ

اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ النَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالثَّيِّبُ الزَّانِي وَالْمَارِقُ مِنَ الدِّينِ التَّارِكُ الْجَمَاعَةَ

ترجمہ: عبداللہ (بن مسعود) سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا مسلمان آدمی کا خون جو اللہ کی وحدانیت اور میری رسالت کی گواہی دیتا ہوان تین اسباب میں سے کسی ایک سبب کے بغیر حلال نہیں: جان کے بدلے جان، شادی شدہ زانی اور دین اسلام سے نکل جانے والا جو کہ جماعت کو چھوڑ دیتا ہے۔

عبداللہ سے مراد ابن مسعودؓ ہیں۔(لا یحل) مسلم اور نسائی کے ہاں ثوری عن اعمش سے روایت کے شروع میں زیادت ہے وہ یہ عبارت: (قام فینا رسول الله ﷺفقال والذی لا إله غیره لا یحل) بظاہر (لایحل) مستثنیٰ کئے گئے افراد کے قتل کی اباحت کا اثبات ہے اسی طرح ان کے غیر کے قتل کی تحریم کی نسبت سے اگر چہ ان میں سے جس کے قتل کو مباح کیا گیا، کا قتل واجب فی الحکم ہے۔(دم امرئ مسلم)ثوری کی روایت میں: (دم رجل) ہے مراد اس کے خون کی اِراقت (یعنی بہانا) یہ اس کے قتل سے کنایہ ہے چاہے (ایسے طریقہ سے قتل کیا ہو کہ) خون نہ بھی بہے۔ (یشهد أن لا إله إلا الله) یہ دوسری صفت ہے جو یہ بیان کرنے کیلئے ذکر کی گئی کہ مسلم سے مراد وہ جو شہادتین کا اقرار کرتا ہو، یا یہ موصوف کیلئے حالِ مقید ہے اس امر کے اِشعار کیلئے کہ مذکورہ شہادت حقنِ دم (یعنی خون محفوظ رکھنے) میں عمدہ ہے، اسے ہی طیبی نے ترجیح دی اور حدیثِ اسامہؓ (کیف تصنع بلا إله الخ) کے ساتھ استشہاد کیا۔ (بإحدی ثلاث) یعنی (خصال ثلاث) ثوری کی روایت میں ہے: (إلا ثلاثة نفر)۔

(النفس بالنفس) یعنی جس نے ناحق قتلِ عمد کیا تو شرعی طریقہ سے اسے قصاصاً قتل کیا جائے، حدیثِ عثمانؓ مذکور میں ہے: (من قتل عمدا فعلیه القود) (یعنی جس نے عمداً قتل کیا تو اس پر قصاص ہے) بزار کی حدیثِ جابرؓ میں ہے: (ومن قتل نفسا ظلما)۔ (االثیب الزانی) یعنی اسے بذریعہِ رجم قتل کرنا حلال ہے، نسائی کی حدیثِ عثمانؓ میں یہ الفاظ ہیں: (رجل زنی بعد إحصانه فعلیه الرجم) بقول نووی زانی میں یاء کا اثبات وحذف دونوں جائز ہیں اور اثبات اشہر ہے۔

(والمفارق لدینه الخ) ابوذر عن کشمیہنی کے نسخہ میں یہی ہے باقیوں کے ہاں: (والمفارق من الدین) ہے لیکن نسفی، سرخسی اور مستملی کے ہاں: (والمارق لدینه) ہے بقول طیبی مارق سے مراد اس کا تارک ہے، مروق سے جو کہ خروج ہے، مسلم کی روایت میں ہے: (والتارك لدینه المفارق للجماعة) ان کی روایتِ ثوری میں (المفارق للجماعة) ہے، یہ زیادت بھی کی کہ اعمش کہتے ہیں میں نے نخعی کو یہ حدیث سنائی تو مجھے اسود بن یزید عن عائشہؓ سے اس کا مثل بیان کیا بقول ابن حجر اس طریق سے مزی اطراف میں غافل رہے اسے مسندِ عائشہؓ میں ذکر کر دیا اور عبداللہ بن مرہ عن مسروق عن ابن مسعودؓ کے ترجمہ میں اس پر توجہ دلانے سے غفلت کی، اسے مسلم نے بھی اس کے بعد شیبان بن عبدالرحمٰن عن اعمش سے تخریج کیا البتہ سیاق ذکر نہیں کیا لیکن کہا: (بالإسنادین جمیعا) (یعنی دونوں اسناد کے ساتھ اکٹھے) یہ جملہ ذکر نہیں کیا: (والذی لا إله غیره) اسے ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں شیبان کے طریق سے انہی الفاظ کے ساتھ مفرداً نقل کیا، جماعت سے مراد مسلمانوں کی جماعت ہے یعنی جو ان سے علیحدہ رہا یا ارتداد کے ساتھ انہیں چھوڑ دیا تو یہ صفت تارک یا مفارق کیلئے ہے نہ کہ صفتِ مستقلہ وگرنہ تو چار خصال ہو جائیں گی، یہ آپ کے قبل ازیں مذکور اس قول

کی مثل ہے:(مسلم يشهد أن لا إله إلا الله) کہ یہ آپ کے قول (مسلم) کی مفسر صفت ہے اس میں قید نہیں کیونکہ مسلمان تو ہوتا ہی وہی ہے جو یہ کہے ، اس کی تائید حدیثِ عثمانؓ میں واقع یہ الفاظ کرتے ہیں:(أو يكفر بعد إسلامه) اسے نسائی نے بسند صحیح نقل کیا ایک اور صحیح طریق میں ان کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (ارتد بعد إسلامه) ان کی عمرو بن غالب عن عائشہؓ سے روایت میں ہے:(أو كفر بعد ما أسلم) نسائی کی ابن عباسؓ سے روایت میں ہے (بقول محشی ایک نسخہ میں نسائی کی بجائے طبرانی ہے):(مرتد بعد إيمان)

ابن دقیق العید کہتے ہیں بالا جماع ارتداد مرد مسلم کے خون کی اباحت کا سبب ہے البتہ عورت کے بارہ میں اختلاف ہے، اس حدیث سے جمہور کے اس موقف کے لئے حجت اخذ کی گئی ہے کہ عورت کیلئے بھی وہی حکم ہے جو مرد کیلئے کیونکہ زنا کے معاملہ میں دونوں کا حکم ایک جیسا ہے، تعاقب کیا گیا کہ یہ دلالتِ اقتران ہے اور یہ ضعیف ہے، بیضاوی کہتے ہیں (التارك لدينه) مارق کیلئے صفتِ موکدہ ہے ای(الذى ترك جماعة المسلمين وخرج من جملتهم) کہتے ہیں حدیث میں ان حضرات کیلئے دلیل ہے جنہوں نے زعم کیا کہ اسلام میں داخل ہونے والے کسی فرد کو ماسوائے ان مذکورین کے قتل نہیں کیا جا سکتا مثلا تارکِ نماز جو اسلام سے الگ نہیں ہوا، طیبی نے ان کی تبع کی، بقول ابن دقیق العید آپ کے قول:(المفارق للجماعة) سے اخذ کیا جا سکتا ہے کہ مراد اہلِ اجماع کا مخالف ہے تو یہ ان حضرات کے لئے دلیل ہو سکتی ہے جو قائل ہیں کہ اجماع کا مخالف کافر ہے، یہ بعض الناس کی طرف منسوب ہے اور یہ معمولی بات نہیں کہ اجتماعی مسائل میں کبھی صاحبِ شرع سے کبھی نقل بالتواتر ہوتا ہے جیسے مثلا نماز کا وجوب اور کبھی تواتر ان کا مصاحب نہیں ہوتا تو اول کا منکر و جاحد تواتر کی مخالفت کے باعث کافر قرار دیا جائے گا، ہمارے شیخ نے شرح ترمذی میں لکھا منکرِ اجماع کو کافر قرار دینے میں صحیح روش یہ ہے کہ اسے ان دینی واجبات کے انکار کے ساتھ مقید کیا جائے جو معلوم بالضرورت ہیں جیسے نمازِ پنجگانہ ،بعض نے اسے یوں تعبیر کیا کہ جو ان امور کا منکر ہو جن کے وجوب کا علم تواتر کے ساتھ ہے اسی سے حدوثِ عالم کا قول، عیاض وغیرہ نے قدامتِ عالم کے قائل کی تکفیر پر اجماع نقل کیا، بقول ابن دقیق العید یہاں معقولات میں مہارت رکھنے کا مدعی ایک شخص جو فلسفہ کی طرف مائل ہے (فتح کی عبارت ہے:وقع هنا من يدعى الحذق فى المعقولات الخ تو وقع کا تتمہ موجود نہیں جو سیاق وسباق کی رو سے: فى الوهم ہو سکتا ہے یعنی وہم کا شکار ہوا) تو اس نے گمان کیا کہ حدوثِ عالم میں مخالف کا فر قرار نہ دیا جائے کیونکہ یہ اجماع کی مخالفت کی قبیل سے ہے، اس نے ہمارے قول کہ منکرِ اجماع علی الاطلاق کافر نہیں حتی کہ صاحبِ شرع سے اس ضمن میں کوئی متواتر نقل ثابت ہو، سے تمسک کیا، کہتے ہیں یہ ساقط تمسک ہے یا تو یہ بصیرت سے اندھا پن ہے یا تعام (یعنی عمدا آنکھیں بند کر لینا) ہے کیونکہ عالم کا حادث ہونا ان مسائل و امور کی قبیل سے ہے جن میں اجماع اور تواتر بالنقل مجتمع ہوا،

نووی لکھتے ہیں قولہ (التارك لدينه) ہر اس شخص میں عام ہے جس نے کسی نوع کا بھی ارتداد اختیار کیا تو اگر یہ اسلام کی طرف واپس نہ ہو تو اس کا قتل واجب ہے اور قولہ (المفارق للجماعة) ہر اس کو متناول ہے جو کسی بدعت کے ساتھ یا اجماع کی نفی کر کے جماعت سے خارج ہوا جیسے رافضی اور خوارج وغیرہم، یہی کہا، اس بارے میں بحث آرہی ہے، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں آپ کا قول:(المفارق للجماعة) بظاہر (التارك لدينه) کی صفت ہے کیونکہ جب مرتد ہوا تو وہ مسلمانوں کی جماعت کا مفارق ہوا البتہ اس کے ساتھ ملتحق ہے ہر وہ جو مسلمانوں کی جماعت سے خارج ہوا مگر مرتد نہ ہوا جیسے مثلا کوئی اپنے اوپر واجب حد کی اقامت سے ممتنع

ہواوراس وجہ سے لڑائی پر اتر آئے جیسے اہلِ بغاوت، ڈاکو اور خوارج وغیرہم میں سے محاربین، کہتے ہیں تو ان سب کو (المفارق) کا لفظ بطریقِ العموم متناول ہے اور اگر ایسا نہ ہوتو حصر صحیح نہ ہوتا کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ اس شخص کی نفی ہو جسے (ودمه حلال) سے ذکر کیا گیا تو حصر صحیح نہ ٹھہرے جب کہ کلامِ شارع اس سے منزہ ہے تو دلالت ملی کہ مفارقت للجماعت کا وصف ان سب کو عام ہے، کہتے ہیں اس کی تحقیق یہ ہے کہ ہر جو جماعت سے مفارق ہوا دین کا تارک ہوا البتہ مرتد کلی طور تارک اور غیر مرتد مفارق جزوی تارک ہے اور اس میں مناقشہ ہے کیونکہ تیسری خصلت کی اصل ارتداد ہے تو اس کا وجود ضروری ہے اور بغیر ارتداد کے مفارق مرتد نہ کہلائے گا تو خلف فی الحصر لازم آتا ہے، اس کے جواب کی تحقیق یہ ہے کہ واجب القتل کے بارہ میں حصر عینی ہے اور جن کا ذکر کیا ان میں سے کسی ایک کا قتل تب مباح ہوگا جب محاربت و مقاتلت کی حالت میں وہ ملوث ہوا، اس کی دلیل یہ کہ اگر وہ قیدی بنالیا جائے تو بالاتفاق باندھ کر اس کا قتل جائز نہ ہوگا غیر محاربین میں اور راجح طور پر محاربین میں بھی لیکن تارکِ نماز کا قتل اس کا رد کرتا ہے کیونکہ وہ ان امورِ ثلاثہ میں سے نہیں

ابن دقیق العید اس سے متعرض ہوئے اور لکھا حدیثِ ہذا سے استدلال کیا گیا ہے کہ تارکِ نماز واجب القتل نہیں کیونکہ وہ ان تین مذکورہ اصناف میں سے نہیں، اسی سے میرے والد کے شیخ الحافظ ابوالحسن بن مقدسی نے اپنے مشہور اشعار میں استدلال کیا ہے، آگے ان کے کئی اشعار نقل کئے اور لکھا یہ مالکیہ میں سے ہیں مگر اپنے مذہب کے مخالف موقف کو اختیار کیا، شافعیہ کے امام الحرمین نے بھی اس میں اشکال سمجھا ہے بقول ابن حجر تارکِ نماز کے واجب القتل ہونے کا معاملہ اختلافی ہے تو احمد، اسحاق، بعض مالکیہ اور شوافع میں سے ابن خزیمہ، ابوالطیب بن سلمہ، ابوعبید بن جویریہ، منصور فقیہ اور ابوجعفر ترمذی نے یہ رائے دی ہے کہ وہ اس وجہ سے کافر ہو جائے گا چاہے اسکے وجوب کا انکار نہ بھی کرے، جمہور کی رائے میں اسے حداً قتل کیا جائے حنفیہ اور مزنی نے ان کی موافقت کی اور یہ موقف اختیار کیا کہ نہ اسے کافر کہا جائے اور نہ قتل کیا جائے، اسکے عدم کفر پر اقوی ترین جس کے ساتھ استدلال کیا جائے حضرت عبادہؓ کی مرفوع حدیث ہے جس میں نماز پنجگانہ کی فرضیت کا ذکر کر کے فرمایا: (ومن لم يأت بهن فليس له عند الله عهدٌ إنْ شاء عَذَّبَهُ وإن شاء أدخله الجنة)(یعنی جس نے ان کی پابندی نہ کی اسکا اللہ پہ کوئی عہد نہیں وہ چاہے تو اسے عذاب دے یا چاہے تو اسے جنت میں داخل کرے) اسے مالک اور اصحابِ سنن نے تخریج کیا ابن حبان اور ابن سکن وغیرہ نے اسے صحیح قرار دیا، احمد وغیرہ نے ان احادیث کے ظواہر سے تمسک کیا جو تارکِ نماز کی تکفیر کے ساتھ وارد ہیں، مخالفین نے انہیں ان تارکینِ نماز پر محمول کیا جو ایسا کرنا حلال سمجھتے ہیں تا کہ احادیث کے مابین جمع و تطبیق ہو

بقول ابن دقیق العید بعض معاصرین نے اس اشکال کا حل پیش کرنا چاہا تو اس حدیث سے استدلال کیا: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة) اس سے وجہِ دلالت یہ ہے کہ آپ نے اس کی عصمت کو اس سب پر منحصر کیا اور جو متعدد اشیاء پر مرتب ہو وہ حاصل نہیں ہوتا مگر ان سب کے حصول سے اور انتفائے بعض سے وہ منتفی ہو جاتا ہے! کہتے ہیں اگر انہوں نے اس کے منطوق جو کہ (أقاتل الناس الخ) ہے، سے استدلال کا قصد کیا ہے تو یہ اس غایت تک امر بالقتال کو مقتضی ہے وہ (مقاتلة علی شیء) اور (قتل علیه) کے درمیان فرق سے غافل رہے کیونکہ مقاتلہ مفاعلہ ہے جو دونوں جانب سے حصول کو مقتضی ہے تو مقاتلہ علی الصلاۃ کی اباحت سے تارکِ نماز کا قتل لازم نہیں آتا جب اس سے مقاتلہ نہ کیا

جائے اور اس امر میں تو کوئی نزاع نہیں کہ اگر کچھ لوگ نمازوں کو ترک کر کے مقابلہ پر اتر آئیں تو ان سے قتال واجب ہے، محلِ بحث تو یہ امر ہے کہ کوئی بغیر آمادۂ قتال ہوئے ترکِ نماز کرے کہ آیا یہ واجب القتل ہے یا نہیں؟ اور مقاتلہ علی شئ اور قتل علی شئ کا فرق ظاہر ہے اور اگر ان کا اخذ آخرِ حدیث سے ہے یعنی ان امور کی بجا آوری کی صورت میں عصمت کا ترتب تو اس کا مفہوم دال ہے کہ یہ اس کے بعض کی بجا آوری پر مترتب نہیں تو معاملہ آسان ہوا کیونکہ یہ دلالتِ مفہوم ہے اور اس مسئلہ میں ان کا مخالف قائل بالمفہوم نہیں مگر جو اس کا قائل ہے تو اسے چاہئے کہ ان کی حجت کو اس امر کے ساتھ رد کرے کہ حدیثِ باب میں دلالتِ منطوق اسکے معارض ہے اور یہ دلالتِ مفہوم سے ارجح ہے تو اس پر یہ مقدم ہے، اس سے بعض شافعیہ نے تارکِ نماز کے قتل کیلئے استدلال کیا اس جہت سے کہ وہ تارکِ دین ہوا جو عمل کا نام ہے، تارکِ زکات کے قتل کا فتوی اس لئے نہیں دیا کیونکہ زکاۃ تو اس سے جبراً بھی وصول کی جاسکتی ہے اسی طرح روزہ کا تارک بھی قتل کا حقدار نہیں کیونکہ اسے کھانے پینے سے روک دیا جانا ممکن ہے تو اصل ضرورت تو یہ ہے کہ وہ روزہ رکھنے کی نیت کرے اور اس کے وجوب کا اعتقاد رکھے!

اس کے ساتھ یہ استدلال بھی ہوا کہ آزاد غلام کے بدلے قتل نہ کیا جائے گا کیونکہ غلام اگر زنا کرے تو اسے رجم نہیں کیا جاتا چاہے شادی شدہ ہو، اسے ابن تین نے نقل کیا اور کہا کسی کو حق حاصل نہیں کہ وہ مفرق کرے اسے جسے اللہ نے جمع کیا مگر کتاب یا سنت کی کسی دلیل کے ساتھ، کہتے ہیں یہ تیسری خصلت کے برخلاف ہے کیونکہ اس امر پر اجماع منعقد ہے کہ ارتداد میں آزاد وغلام کا حکم ایک جیسا ہے گویا انہوں نے قرار دیا ہے کہ اصل دلالتِ اقتران کے ساتھ عمل ہے جب تک کوئی اسکے مخالف دلیل نہ ہو، ہمارے شیخ نے شرحِ ترمذی میں لکھا بعض نے ان مذکورہ تین اصناف سے قتلِ صائل (یعنی حملہ آور) کو مستثنی کیا ہے کیونکہ دفاع میں اسے قتل کرنا جائز ہے، اس سے ان کا اشارہ نووی کے قول کی طرف ہے جو ان تین کے عموم سے صائل ونحوہ کو خاص کرتے ہیں تو حقِ دفاع میں اس کا قتل جائز ہے، اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ وہ مفارق للجماعت میں داخل ہے یا مراد یہ ہے کہ اس کے قتل کا تعمد حلال نہیں بایں معنی کہ اس کا قتل صرف مدافعت کرتے ہوئے ہی حلال ہے بخلاف ان تینوں مذکور کے، طیبی نے اسے بنظر استحسان دیکھا اور کہا یہ بیضاوی کے قول سے اولیٰ ہے کیونکہ انہوں نے (النَّفْسَ بِالنَّفْسِ) [المائدۃ: ۴۵] کی تفسیر میں لکھا نفس کا قصاصاً قتل کرنا حلال ہے جسے اس نے عدواناً قتل کیا تو یہ خروجِ صائل کو مقتضی ہے اور اگرچہ دفاع کرنے والا اس کے قتل کا قصد نہ کرے

بقول ابن حجر دوسرا جواب ہی معتمد ہے، جہاں تک اول تو اس کا جواب ہو چکا، ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہ یہ حدیث آیتِ محاربہ: (مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ) [المائدۃ: ۳۲] کے ساتھ منسوخ ہے، کہتے ہیں تو مجرد فساد فی الارض کی وجہ سے قتل کرنا مباح کیا، کہتے ہیں ان تین اصناف کے علاوہ بھی قتل میں کئی اشیاء وارد ہیں مثلاً قولہ تعالیٰ: (فقاتلوا التی تبغی) اور یہ حدیث: (من وجد تموہ یعمل عمل قوم لوط فاقتلوہ) اور یہ حدیث: (من أتی بھیمۃ فاقتلوہ) اور یہ حدیث: (من خرج وأمرُ النا س جمع یرید تفرقھم فاقتلوہ) اور حضرت عمرؓ کا قول: (تغرۃ أن یقتلا) اور ائمہ کی ایک جماعت کا قول کہ قدریہ توبہ کرلیں تو ٹھیک وگرنہ انہیں قتل کر دیا جائے اسی طرح ائمہ کی ایک جماعت کا یہ قول کہ بدعتی کو اتنا زدوکوب کیا جائے کہ یا تو باز آجائے یا پھر اس کی موت واقع ہو جائے اسی طرح یہ قول کہ تارکِ نماز کو قتل کر دیا جائے، کہتے ہیں یہ سب ان تین پر زائد ہیں بقول ابن حجر دیگر اہلِ علم نے مزید کہا جو کسی کا ناحق مال ہتھیانا چاہے یا اس کی عزت کا دشمن ہو وہ بھی قتل کر دیا جائے اس طرح

فرض زکات سے مانع، مرتد مگر جماعت سے غیر مفارق اور جس نے اجماع کی مخالفت کی اور شقاق واختلاف ظاہر کیا، ایک رائے کے مطابق زندیق بھی (إذا تاب) (لفظی ترجمہ جب توبہ کر لے، شائد یہاں: إلا کتابت سے رہ گیا ہو) اور جادوگر، ان سب کا جواب یہ ہے کہ اکثر کے نزدیک محاربہ میں اگر ان میں سے کوئی قتل کرے تو قتل کر دیا جائے گا اور یہ کہ باغی کے بارہ میں حکمِ آیت یہ ہے کہ اس سے لڑائی کی جائے نہ کہ اس کے قتل کا قصد کیا جائے اور لواطت کے بارہ میں اور جانور سے بدفعلی کی بابت حدیث صحیح نہیں، بفرضِ صحت یہ دونوں فعلِ زنا میں داخل ہیں، خارج عن المسلمین کی بابت حدیث کی تاویل گزر چکی ہے کہ اس کے قتل سے مراد اس کا حبس اور بغاوت سے روکنا ہے، حضرت عمرؓ کا اثر بھی اسی قبیل سے ہے قدریہ اور اہلِ بدعت کے بارہ میں مذکورہ اقوال ان کی تکفیر کے قول پر مفرع ہیں نیز تارکِ نماز کا قتل ان حضرات کے نزدیک جو اسے کافر قرار نہیں دیتے، اختلافی امر ہے جیسا کہ اسکا ایضاح گزرا، اور جس نے مال و عزت لوٹنا چاہا وہ صائل کے حکم میں ہے، مانعِ زکاۃ بارے توجیہہ گزر چکی، مخالفِ اجماع مفارقِ جماعت میں داخل ہے اور زندیق کا قتل اس کے حکمِ کفر کے استصحاب کے مدنظر ہے اسی طرح جادوگر کا معاملہ

ابن عربی نے اپنے بعض اشیاخ سے نقل کیا کہ (شرعی) اسبابِ قتل دس ہیں بقول ابن عربی یہ دس کسی صورت ان تین سے خارج نہیں ہیں مثلاً جس نے جادو کیا یا اللہ کے کسی نبی کے بارہ میں نازیبا الفاظ کہے وہ (التارك لدینه) میں داخل ہے، قولہ (النفس بالنفس) سے قتلِ عمد میں تساویِ نفوس (یعنی مساوات) پر استدلال کیا گیا ہے تو ہر مقتول کیلئے اس کے قاتل سے قصاص لیا جائے گا چاہے آزاد ہو یا غلام، حنفیہ نے اس سے تمسک کیا اور دعوی کیا کہ ترجمہ میں سورہ المائدۃ کی مذکور آیت سورہ البقرۃ کی آیت: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى اَلْحُرُّبِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ)[البقرة: ۱۷۸] کی ناسخ ہے، بعض نے قاتل کے اپنے غلام اور اسکے غیر کے غلام مابین تفرقہ کیا تو کسی کے غلام کو اگر قتل کر دیا تو اس سے قصاص لیا جائے گا اپنے کو اگر کیا تو نہیں! جمہور کہتے ہیں سورۃ البقرہ کی آیت سورۃ المائدہ کی آیت کی تفسیر کرتی ہے تو غلام آزاد کو قتل کرنے کی پاداش میں ازرہِ قصاص قتل کیا جائے گا آزاد اس کے قصاص میں نہیں اس کے نقص کے مدِ نظر، شافعی کہتے ہیں غلام اور آزاد کے مابین قصاص نہیں الا یہ کہ آزاد اس کا مطالبہ کرے، جمہور کیلئے اس امر سے احتجاج کیا گیا ہے کہ غلام تو سلعۃ (یعنی خرید وفروخت کا سامان) ہے تو اس میں نہیں واجب مگر قیمت (یعنی دیت) اگر خطأً قتل کر دیا گیا، اس کا مزید بیان ایک باب کے بعد آئے گا، اس کے عموم کے ساتھ مستأمن یا معاہد (یعنی ذمی) کافر کے قتل کے قصاص میں مسلمان کے قتل کے جواز پر استدلال کیا گیا، سابقہ باب میں حدیثِ علی (لا یقتل مؤمن بکافر) کی شرح گزری، حدیث سے آدمی کے اس وصف کا جواز ثابت ہوا جس کے ساتھ وہ متصف تھا اگرچہ اب اس سے منتقل ہو چکا ہو کیونکہ مسلمین سے مرتد کا استثناء کیا گیا اور یہ سابق کے اعتبار سے ہے۔

اس حدیث کو مسلم اور ابوداؤد نے (الحدود) ترمذی نے (الدیات) اور نسائی نے (المحاربۃ) میں تخریج کیا۔

7 - باب مَنْ أَقَادَ بِالْحَجَرِ (پتھر کے ساتھ قصاص)

6879 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ هِشَامِ بْنِ زَيْدٍ

عَنْ أَنَسٍ أَنَّ يَهُودِيًّا قَتَلَ جَارِيَةً عَلَى أَوْضَاحٍ لَهَا فَقَتَلَهَا بِحَجَرٍ فَجِيءَ بِهَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَبِهَا رَمَقٌ فَقَالَ أَقَتَلَكِ فُلَانٌ فَأَشَارَتْ بِرَأْسِهَا أَنْ لَا ثُمَّ قَالَ الثَّانِيَةَ فَأَشَارَتْ بِرَأْسِهَا أَنْ لَا ثُمَّ سَأَلَهَا الثَّالِثَةَ فَأَشَارَتْ بِرَأْسِهَا أَنْ نَعَمْ فَقَتَلَهُ النَّبِيُّ ﷺ بِحَجَرَيْنِ

أطرافه 2413، 2746، 5295، 6876، 6877، 6884، - 6885 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

یہودی کے لڑکی کو قتل کرنے کے قصہ پر مشتمل حدیثِ انسؓ۔

- 8 باب مَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ (مقتول کے وارث کو ہر دو۔قصاص یا دیت۔کا اختیار ہے)

حدیث کے الفاظ کے ساتھ ترجمہ قائم کیا، اس کا ظاہر ان حضرات کیلئے حجت ہے جو قائل ہیں کہ دیت وصول کرنا یا قصاص لینا مقتول کے ورثاء پر منحصر اور ان کا اختیار ہے اس میں قاتل کی رضا مشترط نہیں، یہی قدرِ حدیث مقصودِ ترجمہ ہے اسی لئے حدیثِ ابو ہریرہؓ کے بعد ابن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے جس قولہ تعالیٰ: (فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ)[البقرة: ۱۷۸] کی تفسیر ہے یعنی اسکے خون کا مطالبہ ترک کر کے دیت قبول کر لی۔ (فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ) یعنی دیت کے مطالبہ میں، ابن عباسؓ نے آیت میں مذکور عفو کو قتلِ عمد میں قبولِ دیت کے ساتھ مفسر کیا اور یہ مقتول کے اولیاء کی طرف راجع ہے جن کے اختیار میں قصاص کا مطالبہ ہے، یہ بھی کہ قاتل کے ذمہ دیت کی ادائیگی بغیر اس کی رضا کے، لازم ہے کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کے عموم کے مدنظر احیائے نفس کا مامور ہے: (ولا تقتلوا أنفسكم) تو اگر مقتول کے ورثاء دیت لینے پر راضی ہو جائیں تو قاتل کو حق حاصل نہیں کہ اس سے ممتنع ہو (کہ مجھے دیت نہیں دینا بلکہ مجھے قصاص میں قتل کر دیا جائے) ابن بطال کہتے ہیں آیت (ذلك تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ)[البقرة: ۱۷۸] اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ بنی اسرائیل میں اخذِ دیت نہ تھا بلکہ ان کے ہاں حتمی طور پر قصاص ہی تھا یہ فقط تو اللہ تعالیٰ نے اس امت پر تخفیف کرتے ہوئے دیت لینا مشروع کیا اگر مقتول کے ورثاء اس پر راضی ہوں۔

- 6880 حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا شَيْبَانُ عَنْ يَحْيَى عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ خُزَاعَةَ قَتَلُوا رَجُلًا وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَجَاءٍ حَدَّثَنَا حَرْبٌ عَنْ يَحْيَى حَدَّثَنَا أَبُو سَلَمَةَ حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ أَنَّهُ عَامَ فَتْحِ مَكَّةَ قَتَلَتْ خُزَاعَةُ رَجُلًا مِنْ بَنِي لَيْثٍ بِقَتِيلٍ لَهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ حَبَسَ عَنْ مَكَّةَ الْفِيلَ وَسَلَّطَ عَلَيْهِمْ رَسُولَهُ وَالْمُؤْمِنِينَ أَلَا وَإِنَّهَا لَمْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي وَلَا تَحِلُّ لِأَحَدٍ بَعْدِي أَلَا وَإِنَّمَا أُحِلَّتْ لِي سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ أَلَا وَإِنَّهَا سَاعَتِي هَذِهِ حَرَامٌ لَا يُخْتَلَى شَوْكُهَا وَلَا يُعْضَدُ شَجَرُهَا وَلَا يَلْتَقِطُ سَاقِطَتَهَا إِلَّا مُنْشِدٌ وَمَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ إِمَّا يُودَى وَإِمَّا يُقَادُ فَقَامَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ يُقَالُ لَهُ أَبُو شَاهٍ فَقَالَ اكْتُبْ لِي يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اكْتُبُوا لِأَبِي شَاهٍ

ثُمَّ قَامَ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِلَّا الْإِذْخِرَ فَإِنَّمَا نَجْعَلُهُ فِي بُيُوتِنَا وَقُبُورِنَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَّا الْإِذْخِرَ وَتَابَعَهُ عُبَيْدُ اللَّهِ عَنْ شَيْبَانَ فِي الْفِيلِ قَالَ بَعْضُهُمْ عَنْ أَبِي نُعَيْمٍ الْقَتْلَ وَقَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ إِمَّا أَنْ يُقَادَ أَهْلُ الْقَتِيلِ

.طرفاه 112، - 2434 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص: ۶۲۳)

(عن أبی هريرة) صحیحین وغیرہما میں یحی بن ابوکثیر سے اس کے اکثر رواۃ کے ہاں یہی ہے نسائی کے ہاں یہ مرسلاً ہے اسے انہوں نے یحی بن حمید عن اوزاعی سے روایت کیا اور یہ شاذ ہے۔(وقال عبدالله الخ) تو حرب بن شداد عن یحی بن ابوکثیر کے طریق کی طرف متحول ہوئے، یہاں حرب کا سیاق نقل کیا شیبان جو کہ ابن عبدالرحمٰن ہیں، کا سیاق کتاب العلم میں گزرا ہے، عبداللہ کے اس طریق کو بیہقی نے ہشام بن علی سیرافی عنہ کے حوالے سے موصول کیا ہے، کتاب اللقطہ میں یہ ولید بن مسلم عن اوزاعی عن یحی عن ابو سلمہ سے پوری سند میں تصریحِ تحدیث کے ساتھ منقول گزری ہے۔ (أنه عام فتح الخ) انہ میں ہاء ضمیرِ شان ہے۔ (قتلت خزاعة الخ) ابن ابوذئب کی سعید مقبری عن ابوشریح سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا: (إن الله حرم مكة) تو یہی حدیث ذکر کی اور اس میں ہے: (ثم إنكم معشر خزاعة قتلتم هذا الرجل من هذيل وانی عاقله)(یعنی اے خزاعہ قبیلہ والوتم نے ہذیل کا ایک بندہ قتل کر دیا ہے اور میں اسکی دیت دے رہا ہوں) اس کا نحو ابن اسحاق عن مقبری کی روایت میں بھی ہے جیسا کہ میں نے اس کا ذکر کتاب الحج کے ابواب جزاء الصید کے باب (لا يعضد شجر الحرم) میں کیا تھا، خزاعہ کا نسب نامہ مناقب قریش کے شروع میں گزرا، بنی لیث ایک مشہور قبیلہ ہے جو لیث بن بکر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر کی طرف منسوب ہیں، جہاں تک ہذیل کا تعلق ہے تو یہ ایک بڑا اور مشہور قبیلہ تھا جو ہذیل کی طرف منسوب ہے اور وہ بنی مدرکہ بن الیاس بن مضر ہیں، ہذیل اور بکر سکانِ مکہ میں سے تھے اس کے ظواہر میں بیرونِ حرم رہائش پزیر تھے، خزاعہ نے مکہ پر غلبہ حاصل کیا اور اس کے حکمران بنے پھر وہاں سے انہیں نکال دیا گیا تو اس کے مضافات میں آباد ہو گئے ان کے اور بنی بکر کے درمیان جاہلیت میں علانیہ عداوت تھی، خزاعہ عہدِ نبوی تک بنی ہاشم بن عبد مناف کے حلیف تھے جبکہ بنی بکر قریش کے حلیف تھے جیسا کہ کتاب المغازی کے فتح مکہ کے ابواب میں گزرا، کتاب العلم میں ذکر کیا تھا کہ اس خزاعی قاتل کا نام خراش بن امیہ اور ان کے مقتول کا نام احمر تھا جبکہ بنی لیث کے جس شخص کو قتل کیا اسکا اور اس کے قاتل کا نام معلوم نہ ہو سکا

پھر میں نے سیرت ابن اسحاق میں پڑھا کہ خزاعی مقتول کا نام منبہ تھا ابن اسحاق لکھتے ہیں مجھے سعید بن ابوسندر اسلمی نے اپنی قوم کے ایک شخص کے حوالے سے بتلایا کہ ہمارے ساتھ احمر نام کا ایک شخص تھا جو بہت بہادر تھا سوتے میں خراٹے بہت لیتا کوئی خطرہ درپیش ہوتا تو اسے پکارتے اور یہ شیر کی مانند اٹھتا، جاہلیت میں ہذیل کے کچھ لوگوں نے حملہ کیا تو ابن اثوع نے ان سے کہا جلدی نہ کرو پہلے میں حالات کا جائزہ لیتا ہوں اگر ان میں احمر ہوا تب کوئی سبیل نہیں تو اس نے چپکے سے کان لگا کر سن گن لی تو احمر کے خراٹوں کی آواز آئی تو چپکے سے اسکے پاس گیا اور اس کے سینے میں تلوار اتار دی اور قتل کر دیا پھر قبیلہ پر غارت گری کی، فتح مکہ کے اگلے روز ابن اثوع ہذلی مکہ میں داخل ہوا اور وہ ابھی شرک پر ہی قائم تھا، خزاعہ کی اس پر نظر پڑی تو اسے پہچان لیا تو خراش بن امیہ آگے آیا اور کہا اس

آدمی سے پیچھے ہٹ جاؤ تو اس کے پیٹ میں تلوار اتار دی اور موقع پر ہی اسے قتل کر دیا تو نبی اکرم نے ان سے فرمایا اے معشرِ خزاعہ قتل سے اپنے ہاتھ اٹھالو، تم نے ایک بندہ قتل کر دیا ہے میں اس کی دیت دوں گا، بقول ابن اسحاق مجھے عبد الرحمٰن بن حرملہ اسلمی نے سعید بن مسیب سے بیان کیا کہ جب نبی اکرم کو خراش کی کاروائی کی اطلاع ملی تو عیب جوئی کے انداز میں کہا خراش تو قتال (یعنی بڑا لڑاکا) ہے پھر ابو شریح خزاعی کی حدیث ذکر کی جیسا کہ گزری، تو یہ ہذلی کا قصہ ہے! جہاں تک بنی لیث کے مقتول کا قصہ تو بظاہر یہ ایک دیگر قصہ ہے، ابن ہشام نے لکھا کہ اس مقتول کا نام جندب بن ادلع تھا، کہتے ہیں مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ فتح کے دن پہلا مقتول جس کی نبی اکرم نے دیت چکائی وہ جندب تھا جسے بنی کعب نے قتل کر دیا تھا تو اسکی دیت میں سو اونٹنیاں دیں لیکن واقدی لکھتے ہیں اس کا نام جندب بن ادلع تھا جسے جندب بن اعجب اسلمی نے دیکھ لیا تو اس کے خلاف لوگوں کو پکارنے لگا تو خراش آیا اور اسے قتل کر دیا تو ظاہر ہوا کہ ایک ہی قصہ ہے تو شائد یہ ہذلی تھا جو بنی لیث کا حلیف تھا یا اس کا برعکس، فوائدِ ابو علی بن خزیمہ کے تیسرے جزء میں پڑھا کہ خزاعی قاتل کا نام ہلال بن امیہ تھا، اگر یہ ثابت ہے تو ہلال کا لقب خراش تھا۔

(فقام رسول الخ) کتاب العلم کی روایتِ سفیان میں تھا کہ نبی اکرم کو اس کی خبر دی گئی تو آپ اپنی سواری پر سوار ہوئے اور تقریر کی۔ (عن مكة الفيل) ابرہہ حبشی کے قصہ کی طرف اشارہ کیا جسے ابن اسحاق نے تفصیل سے ذکر کیا، اس کا حاصل یہ ہے کہ ابرہہ نے جب یمن پر تسلط حاصل کیا اور یہ عیسائی تھا تو وہاں ایک کنیسہ بنایا اور لوگوں پر لازم کیا کہ اسکا آکر حج کریں، کسی عربی نے محافظوں سے آنکھ بچا کر اس کے اندر پاخانہ کر دیا اور بھاگ آیا، اس پر ابرہہ غضبناک ہوا اور خانہ کعبہ کو گرانے کا عزم کیا اور ایک لشکر جرار اور ہاتھی لے کر مکہ پر حملہ آور ہوا، مکہ سے قریب ہوا تو عبد المطلب اسکے پاس آئے اس نے ان کا بڑا احترام کیا، وہ جمیل الصورت تھے انہوں نے درخواست کی کہ ان کے اونٹ واپس کر دیں جو اسکے لشکریوں نے لوٹ لئے تھے، وہ متعجب ہوا اور کہا میرا تو خیال تھا کہ تم اس مسئلہ میں گفتگو کرنے آئے ہو جس کی وجہ سے میں آیا ہوں؟ وہ کہنے لگے اس کعبہ کا ایک رب ہے وہ خود ہی اسکی حفاظت کرے گا تو اس نے ان کے اونٹ واپس کر دئے اور خود لشکر لے کر آگے بڑھا، ہاتھی کو آگے کیا ہوا تھا وہ ایک جگہ بیٹھ گیا اور کوشش کے باوجود کھڑا نہ ہوا، اللہ تعالیٰ نے پرندے بھیجے ہر ایک کے پاس تین پتھر تھے دو اس کے پاؤں میں اور ایک اسکی چونچ میں، انہیں لشکر پر گرا دیا کوئی بھی ایسا نہ تھا جسے پتھر نہ لگا ہو، ابن مردویہ نے حسن سند کے ساتھ عکرمہ عن ابن عباسؓ سے نقل کیا کہ اصحاب الفیل آئے اور صفاح میں اترے جو مکہ سے یمن کے راستہ میں تھا وہاں عبد المطلب ان کے پاس آئے اور کہا یہ اللہ کا گھر ہے اور اس پر کسی کو مسلط نہیں کرتا، وہ بولے ہم تو اسے گرا کر ہی واپس ہوں گے تو اپنے ہاتھی کو آگے بڑھاتے اور وہ پیچھے ہٹتا اللہ نے ابابیل پرندوں کو سیاہ پتھروں کے ساتھ بھیجا جنہوں نے عین ان کے اوپر وہ پتھر گرا دئے، سب کو وہ پتھر لگے اور خارش شروع ہوگئی اور جب خارش کرتے تو جہاں ہاتھ لگاتے گوشت اتر جاتا،

ابن اسحاق کہتے ہیں مجھے یعقوب بن عتبہ نے بیان کیا کہ مجھے بتلایا گیا کہ خصاء اور جدری (یعنی خصی ہونا اور چیچک) کا ارضِ عرب میں ظہور اسی دن سے ہوا، طبری نے بسند صحیح ابن عکرمہ سے نقل کیا کہ وہ سبز رنگ کے پرندے تھے جو سمندر سے نکل کر آئے، ان کے سر درندوں کے سروں جیسے تھے، ابن ابو حاتم نے عبید بن عمیر سے قوی سند کے ساتھ نقل کیا کہ اللہ نے سمندر سے ان پر پرندے بھیجے جو خطاطیف کی امثال تھے تو سابق کے نحو ذکر کیا۔

(لم تحل لأحد الخ) اسکا مفصل بیان ابواب جزاء الصید کے باب(تحريم القتال بمكة) میں گزرا۔ (إلا لمنشد) کشمیہنی کے نسخہ میں: (ولا يلتقط إلا منشدٌ) ہے فعلِ معلوم کے ساتھ، یہ واضح ہے۔ (بخير النظرين) العلم میں یہ الفاظ تھے: (ومن قتل فهو بخير النظرين) یہ مختصر ہے اور اسے اس کے ظاہر پر محمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ مقتول کیلئے تو اختیار نہیں، یہ تو اسکے ولی کو ہے خطابی نے اس کے نحو کی طرف اشارہ کیا، ترمذی کی اوزاعی کے طریق سے روایت میں ہے: (فإما أن يعفو و إما أن يقتل) مراد (العفو على الدية) (یعنی دیت لینے پر راضی ہو جانا) ہے تا کہ دونوں روایتوں کے مابین تطبیق ہو، اسکی تائید انہی کی ابوشریح سے روایت سے ہے جس میں ہے کہ آج کے بعد جن کا کوئی بندہ قتل ہوا (فأهله بين خيرتين إما أن يقتلوا أو يأخذوا الدية) ابوداؤد اور ابن ماجہ کی۔ ترمذی نے اسے معلقاً نقل کیا، ایک اور طریق کے ساتھ ابوشریح سے روایت میں ہے: (فإنه يختار إحدى ثلاثٍ إما أن يقتص وإما أن يعفو وإما أن يأخذ الدية فإن أراد الرابعة فخذوا على يديه) (یعنی وہ تین میں سے ایک کو اختیار کرے: یا قصاص لے یا معاف کر دے[بظاہر دیت معاف کرنا مراد ہے] اور یا دیت لے لے، اگر چوتھی کوئی راہ اختیار کرنا چاہے تو اسکے ہاتھ روک لو) یعنی اگر قصاص یا دیت سے زیادہ کچھ کرنا چاہے تو اسے روکو، اگلی حدیث کی شرح کے اثناء اس بابت اختلاف کا ذکر ہوگا کہ اس اختیار کا استحقاق کسے ہے؟ کیا قاتل کو یا مقتول کے وارث کو؟ حدیث سے ثابت ہوا کہ ولی الدم (یعنی مقتول کے خون کے وارث اور مدعی) کو قصاص و دیت کے مابین اختیار ہے، اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر مقتول کے وارثوں نے دیت اختیار کی تو آیا قاتل پابند ہے کہ اسے قبول کرے؟ تو اکثر نے اثبات کیا، مالک سے منقول ہے کہ قاتل کی رضامندی سے ہی اس کا وجوب ہوگا، حدیث کے جملہ: (ومن قتل له) سے استدلال کیا گیا ہے کہ یہ حق مقتول کے وارثوں سے متعلق ہے تو اگر ان کا بعض غائب ہو یا وہ ابھی بچہ ہے تو باقیوں کیلئے حقِ قصاص نہیں حتی کہ بچہ بالغ ہو جائے یا غائب واپس آ جائے۔

(إما أن يودى) یعنی قاتل یا اس کے ورثاء مقتول کے ورثاء کو دیت دیں۔ (أن يقاد) یعنی اس کے قصاص میں قتل کیا جائے، العلم میں(إما أن يعقل) تھا یہی معنی ہے، عقل دیت کو کہتے ہیں، اللقطہ کی روایتِ اوزاعی میں تھا: (إما أن يفدى) فاء کے ساتھ بجائے واو کے، ایک نسخہ میں ہے: (وإما أن يعطى) أي الدية، ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہ ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں:(إما أن يودى أو يفادى) تعاقب کیا گیا کہ یہ غیر صحیح ہے کیونکہ اگر یہ فاء کے ساتھ ہے تو اس کا کوئی فائدہ نہیں کہ دیت کا ذکر گزر چکا اور اگر قاف کے ساتھ ہے اور محتمل ہے کہ مقتول کے دو ولی ہوں تو تثنیہ کے ساتھ مذکور ہو، ای(يقادا بقتلهما) اور اصل عدم تعدد ہے، کہتے ہیں صحیح الروایت(إما أن يودى أويقاد) ہے، حدیث سے ثابت ہوا کہ حرم میں بھی قصاص کا ایقاع ہے کیونکہ نبی اکرم نے مکہ میں یہ تقریر کی تھی اور اسے غیر حرم کے ساتھ مقید نہیں کیا، اس کے عموم کے ساتھ تمسک کیا ہے ان حضرات نے جو(قصاص میں) ذمی کے بدلے مسلمان کے قتل کے قائل ہیں، اس بارے بحث گزری۔

(يقال له أبو شاه) اس کا ضبط کتاب العلم میں حدیث کی شرح کے اثناء گزرا، سلفی نے ذکر کیا ہے کہ بعض نے اسے آخر میں تاء کے ساتھ پڑھا ہے، اسے غلط قرار دیا، لکھتے ہیں یہ فارس کے فرسان میں سے ایک فارس تھا جسے کسری نے یمن بھیجا تھا۔(رجل من قريش) کتاب الحج میں ذکر گزرا کہ یہ حضرت عباسؓ تھے۔(و تابعه عبيد الله) یعنی ابن موسی۔ (وقال بعضهم عن

أبی نعیم القتل) یہ محمد بن یحی ذہلی ہیں، ابونعیم نے اس حدیث کی اپنی روایت میں بلفظ (القتل) جزم کیا، بخاری نے اسے شک کے ساتھ ہی نقل کیا ہے جیسا کہ کتاب العلم میں گزرا۔

(وقال عبید اللہ إما أن یقاد الخ) یعنی ان کیلئے ان کا بدلہ لیا جائے، یہ وہی سابق الذکر ابن موسی ہیں ان کی اس کی روایت شیبان بن عبدالرحمٰن سے مذکورہ سند کے ساتھ ہے اسے مسلم نے جیسا کہ میں نے بیان کیا موصول کیا، اس کے الفاظ ہیں: (إما أن یعطی الدیة وإما أن یقاد أهل القتیل) یہ آپ کے قول: (إما أن یقاد) کا بیان ہے۔

- 6881 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرٍو عَنْ مُجَاهِدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ كَانَتْ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ قِصَاصٌ وَلَمْ تَكُنْ فِيهِمُ الدِّيَةُ فَقَالَ اللَّهُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ﴾ إِلَى هَذِهِ الآيَةِ ﴿ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ ﴾ .قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فَالْعَفْوُ أَنْ يَقْبَلَ الدِّيَةَ فِي الْعَمْدِ قَالَ ﴿ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ أَنْ يَطْلُبَ بِمَعْرُوفٍ وَيُؤَدِّيَ بِإِحْسَانٍ .

طرفه - 4498 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص: ۵۴)

عمرو سے مراد ابن دینار ہیں۔ (عن مجاهد) تفسیر البقرة میں حمیدی سے روایت میں صیغۂ سماع تھا۔ (عن ابن عباس) روایتِ حمیدی میں (سمعت) ہے یہی ابن عیینہ نے عمرو سے کہا اور وہ عمرو میں اثبت الناس ہیں نسائی کے ہاں اسے ورقاء بن عمرو نے عمرو سے روایت کرتے ہوئے ابن عباسؓ کا واسطہ ذکر نہیں کیا۔ (کانت فی بنی إسرائیل الخ) یہاں یہی ہے حمیدی عن سفیان کے ہاں: (کان فی الخ) یہ اوجہ ہے گویا یہاں قصاص کے معنی کے اعتبار سے مونث کیا یعنی مماثلت اور مساوات۔

(إلی هذه الآیة الخ) ابوذر اور اکثر کے ہاں یہاں یہی ہے نسفی اور قابسی کے نسخوں میں ہے: (إلی قوله فمن عفی له من أخیه شیء) مسندِ ابن ابوعمر میں اور ان کے طریق سے ابونعیم نے مستخرج میں (إلی قوله فی هذه الآیة) ذکر کیا اسی کے ساتھ مراد ظاہر ہے وگرنہ اول موہم ہے کہ قولہ (فمن عفی له) اگلی آیت کے شروع میں ہے حالانکہ ایسا نہیں، اسے اسماعیلی نے ابو کریب وغیرہ عن سفیان سے (القتلی) کے بعد یہ عبارت ذکر کی: (فقرأ إلی: والأنثی بالأنثی فَمَنْ عُفِيَ لَهُ) حمیدی کی سابق الذکر روایت میں یہاں جو محذوف کیا، مذکور ہے اور آخر میں (ذٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ) کی تفسیر مزاد کی اسی طرح (فَمَنِ اعْتَدٰى) کی تفسیر بھی کہ (أی قتل بعد قبول الدیة) اس آیت میں مذکور عذاب کی تفسیر میں اختلاف کیا گیا ہے تو کہا گیا یہ آخرت سے متعلق ہے، جہاں تک دنیا میں تو یہ اس کے لئے جس نے ابتدائے قتل کی، یہ جمہور کا قول ہے عکرمہ، قتادہ اور سدی سے منقول ہے کہ قتل ہی متحتم ہے اور ولی اخذِ دیت سے متمکن نہیں (یعنی جس نے دیت لینے کے بعد قتل کر دیا اب اس کی دیت نہ لی جائے) اس میں حضرت جابرؓ سے ایک مرفوع حدیث بھی ہے کہ (لا أعفو عمن قتل بعد أخذ الدیة) (یعنی جس نے دیت لینے کے باوجود قتل کر دیا میں اسے معاف نہ کروں گا [یعنی بالضرور اس سے قصاص لوں گا]) اسے ابوداؤد نے تخریج کیا اور اس کی سند میں انقطاع ہے، ابوعبید کہتے ہیں ابن عباسؓ کی رائے ہے کہ یہ آیت سورۃ المائدہ کی آیت (أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ) [۵۴] سے منسوخ نہیں بلکہ دونوں محکم ہیں گویا ان کے

نزدیک سورہ المائدہ کی آیت البقرہ کی آیت کیلئے مفسر ہے اورنفس سے مراد (نفس الأحرار) ہے (یعنی آزاد انسانوں [یعنی جو غلام یا لونڈی نہیں] کا نفس) مرد بھی اور عورت بھی، نہ کہ ارقاء (یعنی غلام ولونڈی) کہ ان کے انفس احرار کے سوا باہم متساوی ہیں

اسماعیل کہتے ہیں (النفس بالنفس) سے مراد حدود میں ایک کا دوسرے کیلئے مکافئ ہونا ہے کیونکہ اگر حر نے کسی غلام پر جھوٹی تہمت لگائی تو بالاتفاق اس پہ حدِ قذف کا اجراء نہ کیا جائے گا، اور قصاصاً قتل جملہ حدود میں سے ہے، کہتے ہیں اس کی تبیین آیت کے اس جملہ نے کی: (وَالْجُرُوْحُ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهٖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهٗ) تو یہاں (من) غلام ولونڈی اور کافر کو نکال دیتا ہے کیونکہ غلام کو اختیار نہیں ہے کہ اپنے خون اور زخموں کا تصدق کردے (یعنی معاف کردے) اور اس لئے کہ کافر متصدق نہیں کہلاتا اور نہ یہ اس سے مکفر ہے

بقول ابن حجر ابن عباسؓ کی کلام کا محصل دال ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول: (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَا) یعنی بنی اسرائیل کیلئے تورات میں لکھا کہ (أن النفس بالنفس) مطلقاً ہے تو اس امت سے دیت مشروع کرکے قتل کے بدلے تخفیف کردی ان اولیائے مقتول کیلئے جو (قتل کرنا) معاف کردیں اور اس کی (الحر فی الحر) کے ساتھ تخصیص کرکے (تخفیف کردی) تب المائدة کی آیت میں ان حضرات کیلئے کوئی حجت نہیں جو اس سے حر کے غلام اور مسلم کے کافر کے بدلے قصاصاً قتل کے قول میں تمسک کریں کیونکہ سابقہ شریعتوں کے انہی احکام سے ہم تمسک کریں گے جن کے ہماری شریعت میں مخالف احکام نازل نہیں ہوئے اور کہا گیا ہے شریعتِ عیسوی میں قصاص نہ تھا اس میں فقط دیت تھی، اگر یہ ثابت ہے تو ہماری شریعت اس لحاظ سے ممتاز ہے کہ یہ دونوں امور کی جامع ہے تو یہ وسطی شریعت ہے اس میں نہ افراط ہے اور نہ تفریط، اس کے ساتھ استدلال کیا گیا کہ قصاص اور دیت لینے میں مخیّر ولی (یعنی وارث) ہے یہی جمہور کا قول ہے خطابی نے اس کی اس امر کے ساتھ تقریر کی ہے کہ آیت میں مذکور عفو بیان کا محتاج ہے کیونکہ ظاہرِ قصاص یہ ہے کہ دونوں میں سے کسی کیلئے دوسرے پر دوش نہیں لیکن معنی یہ ہے کہ جس سے قصاص معاف کردیا گیا اور دیت قبول کرلینے پر رضامندی ہو گئی تو مستحقِ دیت پر اتباع بالمعروف ہے یعنی اس کے ذمہ مطالبہ اور قاتل کے ذمہ اداء ہے یعنی اچھے طریقہ سے ادائیگیِ دیت! مالک، ثوری اور ابوحنیفہ کا موقف ہے کہ قصاص یا دیت کا اختیار قاتل کو ہے، طحاوی لکھتے ہیں ان کیلئے حجت حضرت انسؓ کی ان کی پھوپھی حضرت ربیعؓ کے واقعہ بارے حدیث ہے جس میں ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا تھا: (کتاب الله القصاص) تو آپ نے صرف قصاص کا فیصلہ دیا اختیار کی بات نہیں کی، اگر ولی کیلئے اختیار ہوتا تو آپ ضرور انہیں اس کی بابت بتلاتے کہ حاکم کیلئے جائز نہیں کہ وہ تحکم کرے اس کے لئے جس کیلئے دو میں سے ایک شئ ثابت ہوئی ان میں سے کسی ایک کے ساتھ بغیر اسے بتلائے کہ اس کے لئے ان دو میں سے ایک کا حق ہے تو جب آپ نے قصاص کے ساتھ فیصلہ دیا تو واجب ہے کہ اسی پر آپ کا قول: (فهو بخير النظرين) کو محمول کیا جائے یعنی ولی المقتول مخیّر ہے بشرطے کہ وہ مجرم کو ادائیگیِ دیت پر راضی کرے،

تعاقب کیا گیا کہ آپ نے (کتاب الله القصاص) تب کہا تھا جب مجنی علیہ (یعنی مضروب) کے اولیاء قصاص کے طالب ہوئے تھے تو آپ نے باور کرایا کہ اللہ کی کتاب میں یہ حکم موجود ہے کہ مجنی علیہ جب قصاص کا طالب ہو تو اسے مانا جائے گا، اس میں ان کے حسبِ دعویٰ تاخیرِ بیان والی کوئی بات نہیں، طحاوی نے اس امر سے بھی احتجاج کیا ہے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ اگر ولی نے قاتل سے کہا میں راضی ہوں کہ اگر تم اتنا مال دیدو تو میں قصاص کا مطالبہ نہ کروں گا تو قاتل کو اس پر مجبور نہ کیا جائے گا اور نہ زبردستی اس

سے یہ مال وصول کیا جائے گا اگر چہ اس پر واجب ہے کہ اپنی جان بچائے! مہلب وغیرہ لکھتے ہیں آپ کے قول (فهو بخير النظرين) سے مستفاد ہے کہ اگر ولی کو کوئی مال دے کر معاف کر دینے کو کہا جائے تو (اسے اختیار ہے کہ) چاہے تو اسے قبول کرے اور چاہے تو قصاص کا دعوی کرے اور ولی پر اس ضمن میں ہے کہ اولی کی اتباع کرے، اس میں قاتل کو ادائیگی دیت پر مجبور کرنے کی کوئی دلالت نہیں، آیت سے استدلال کیا گیا ہے کہ قتلِ عمد میں واجب قصاص ہے جبکہ دیت اس کا بدل ہے، بعض نے کہا واجب اختیار ہے ، علماء سے یہ دو اقوال منقول ہیں، مذہبِ شافعی میں بھی یہی دو اقوال ہیں، اصح اول ہے، آیت کے شانِ نزول بارے اختلاف کیا گیا، بعض نے کہا یہ عربوں کے دو قبیلوں کے بارہ میں نازل ہوئی ان میں سے ایک کو دوسرے پر شرف و امتیاز حاصل تھا تو وہ ان کی عورتوں سے بلا مہر شادی کرتے اور اگر ان کا کوئی غلام قتل ہو جاتا تو اس کے بدلے آزاد قتل کرتے اور اگر عورت قتل ہو جاتی تو اسکے بدلے میں مرد کو قتل کرتے تھے، اسے طبری نے شعبی سے نقل کیا، ابو داؤد نے علی بن صالح بن حی عن سماک بن حرب عن عکرمہ عن ابن عباسؓ سے نقل کیا کہتے ہیں (مدینہ کے دو یہودی قبائل) قریظہ اور نضیر کی یہ بات ہے، نضیر قریظہ سے اشرف تھا تو اگر کوئی قریظی کسی نضیری کو قتل کرتا تو (قصاصا) اسے بھی قتل کر دیا جاتا اور اگر کوئی نضیری کسی قرظی کو قتل کرتا تو سو وسق کھجور اس کی دیت دی جاتی، نبی اکرم کی بعثت کے بعد ایک نضیری نے قریظہ کے ایک شخص کو قتل کر ڈالا تو انہوں نے کہا قاتل کو ہمارے حوالے کرو تا کہ ہم اسے قتل کر دیں تو انہوں نے کہا اسکا فیصلہ ہم پیغمبرِ اسلام سے کراتے ہیں تو یہ آیت نازل ہوئی: (وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ) اور قسط (یعنی انصاف) جان کے بدلے جان ہے، پھر آیت کا یہ حصہ نازل ہوا: (أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ)[المائدة: ۵۰]

اس سے جمہور نے قتلِ عمد میں اخذِ دیت کے جواز پر استدلال کیا ہے اگر چہ غیلۃً ہو، یعنی دھوکہ سے کسی جگہ بلا کر قتل کر دینا، مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے مالک نے اسے محارب کے ساتھ ملحق کیا ہے تو اس میں معاملہ سلطان کی صوابدید پر ہے وارثوں کو اسے معاف کر دینے کا حق حاصل نہیں اور یہ اس اصل پر مبنی ہے کہ محارب کی حد قتل ہے اگر حاکم کی یہی رائے بنے، اور آیت میں (أو) برائے تخییر ہے نہ کہ برائے تنویع، اس سے یہ بھی عیاں ہوا کہ جس نے متاولاً (یعنی غلط فہمی میں) قتل کر دیا تو اسکا حکم قتلِ خطا کرنے والے کے حکم جیسا ہے وجوبِ دیت میں کیونکہ نبی اکرم نے فرمایا تھا: (فإني عاقله) اس سے بعض مالکیہ نے قتلِ عمد کر کے حرم میں پناہ گزین ہو جانے والے کے قتل پر استدلال کیا ہے برخلاف بعض کے اس قول کے کہ حرم میں کسی کو قتل نہ کیا جائے! پہلے اسے کسی طریقہ سے باہر نکالا جائے، وجہِ دلالت یہ ہے کہ نبی اکرم نے یہ بات خزاعہ کے مقتول کی بابت کہی تھی جسے حرم کی حدود میں قتل کیا گیا تھا اور یہ بھی کہ قتلِ عمد کے مرتکب بارے قصاص مشروع ہے، حرم کی حرمت بارے مذکور اس کے معارض نہیں کہ اس سے مراد (بتحريم ما حرم الله) اسکی تعظیم ہے (یعنی جو اللہ نے اسکی حرمت بیان و مقرر کی) اور مجرم پر حدود کی اقامت حرمات اللہ کی جملہ تعظیم میں سے ہے، اس بابت کچھ بحث کتاب الحج کی مشار الیہ جگہ گزری ہے۔

- 9 باب مَنْ طَلَبَ دَمَ امْرِءٍ بِغَيْرِ حَقٍّ (کسی کے قتلِ ناحق کا درپے ہونا)

یعنی اسکے حکم کا بیان۔

6882 - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي حُسَيْنٍ حَدَّثَنَا نَافِعُ بْنُ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ أَبْغَضُ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ ثَلَاثَةٌ مُلْحِدٌ فِي الْحَرَمِ وَمُبْتَغٍ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ وَمُطَّلِبُ دَمِ امْرِئٍ بِغَيْرِ حَقٍّ لِيُهَرِيقَ دَمَهُ

ترجمہ: ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے زیادہ برے تین اشخاص ہیں: حرمِ مکہ میں ظلم کرنے والا، جو مسلمان ہوکر بھی جاہلیت کی رسموں پر چلنا چاہے اور وہ شخص جو ناحق کسی کے درپے قتل ہو۔

(عن عبد الله بن أبي حسين) یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن ہیں جو یہاں اپنے دادا کی نسبت سے مذکور ہیں طبرانی کے ہاں شعیب بن ابوحمزہ کے نسخہ میں اسی سند میں ان کے والد کا نام مذکور ہے اسی طرح مستخرج ابونعیم میں بھی۔ (نافع بن جبير) یعنی ابن مطعم بن عدی۔ (أبغض) یہ بغض سے افعل (تفضیل) ہے (ابن حجر نے یہاں قال کا لفظ ذکر کیا مگر قائل ذکر نہیں کیا) اور یہ شاذ ہے، اس کا مثل عدم سے (أعدم) ہے جب وہ مفتقر ہو، کہتے ہیں اصل میں (أفعل من كذا) فعل ثلاثی میں مفاضلت کیلئے کہا جائے گا، مہلب وغیرہ کہتے ہیں مراد یہ ہے کہ یہ تینوں (أبغض أهل المعاصى) ہیں یہ آپ کے قول (أكبر الكبائر) کی مثل ہے وگرنہ اللہ کو شرک سب معاصی سے ابغض ہے۔

(ملحد فى الحرم) اصلِ ملحد مائل عن الحق ہے (یعنی حق سے منحرف) الحاد (عدول عن القصد) ہے (یعنی اعتدال سے روگردانی) اس میں اشکال یہ ہے کہ صغیرہ کا مرتکب بھی مائل عن الحق ہے! جواب یہ ہے کہ عرف میں یہ صیغہ خارج عن الدین کیلئے مستعمل ہے تو جب کسی معصیت کا مرتکب اس کے ساتھ موصوف کیا گیا تو یہ اسکے عظم کی طرف اشارہ ہے، بعض نے کہا جملہ اسمیہ کے ساتھ اسکا ایراد ثبوتِ صفت کا مشعر ہے پھر تنکیر برائے تعظیم ہے تو اس میں عظمِ ذنب کی طرف اشارہ ہے، کچھ قبل کبائر کے ذکر میں بیت حرام کے مستحل کا بھی ذکر گزرا، ثوری نے اپنی تفسیر میں سدی عن مرہ عن ابن مسعودؓ سے نقل کیا کوئی شخص ایسا نہیں جو کسی برائی کا ارادہ کرے تو اسے اس کے خلاف لکھا جائے مگر وہ شخص جس نے (مثلا) عدن میں ارادہ بنایا کہ بیت الحرام میں کسی کو قتل کرے گا تو اسے اللہ عذابِ الیم چکھائے گا، اس کی سند صحیح ہے شعبہ نے ذکر کیا کہ سدی نے انہیں اسکی مرفوعاً تحدیث کی تھی، شعبہ ان سے موقوفاً نقل کرتے تھے، اسے احمد نے یزید بن ہارون عن شعبہ سے نقل کیا اسے طبری نے اسباط بن نصر عن سدی سے موقوفاً نقل کیا، سیاقِ حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ حرم میں صغیرہ گناہ کا ارتکاب دیگر مقامات میں کبیرہ کے ارتکاب سے اشد ہے، یہ باعثِ اشکال ہے تو متعین ہوگا کہ الحاد سے مرا دکبیرہ کا ارتکاب ہے اسے آیت کے سیاق سے ماخوذ کیا جاسکتا ہے تو (وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ)[الحج: ۲۵] میں جملہ اسمیہ کا استعمال الحاد کے ثبوت اور اسکے دوام کا فائدہ دیتا ہے اور تنوین برائے تعظیم ہے یعنی جس کا الحاد عظیم ہوا۔

(ومبتغ فى الإسلام الخ) یعنی کسی شخص کے ذمہ اس کا کوئی حق ہو مگر وہ (جاہلیت کی روش وعرف کے مطابق) اس کے غیر سے اس کا طلب کرے جس کا اس جرم میں کوئی حصہ وشرکت نہ ہو مثلا اس کے والد، بیٹے یا کسی قریبی سے، بعض نے کہا مراد جو سیرۃ الجاہلیت (یعنی جاہلیت کے طور واطوار) کی بقاء چاہتا ہے یا اس کی اشاعت یا اس کی تنفیذ، سنۃ الجاہلیۃ اسمِ جنس ہے، اس کا اطلاق ہران عادات، واطور پر ہوتا ہے جن پر اہلِ جاہلیت عمل پیرا تھے مثلا پڑوسی کے بدلے پڑوسی کا اور حلیف کے بدلے حلیف کا اخذ اور اس جیسے

امور، اس کے ساتھ ان کے معتقدات بھی ملتحق ہیں اسلام جن کے ترک کے ساتھ وارد ہوا مثلاً نحوست پکڑنا اور کہانت وغیرہ، طبرانی اور دارقطنی نے حضرت ابوشریح سے مرفوعاً روایت نقل کی کہ (إن اغنی الناس علی الله من قتل غیر قاتله أوطلب بدم الجاهلية فی الإسلام) (یعنی اللہ اس شخص سے نہایت بے پرواہ ہے جس نے اپنے غیرِ قاتل کو قتل کیا [یعنی قاتل نہیں ملا تو اس کے کسی قریبی کو مار دیا جیسے بقول ہمارے ایک پروفیسر ساتھی کے جو کسی ایجنسی میں رہتے ہیں کہ ہمارے ہاں رواج ہے: تم نے ہمارے بھائی کو قتل کیا ہم تمہارے بھائی کو قتل کرے گا، کہتے ہیں ان کے ہاں اسکی حکمت یہ ہے کہ اگر قاتل کو مار دیا تو کہانی ختم، ہم تو چاہتے ہیں وہ ساری عمر تڑپتا رہے] یا جس نے اسلام میں جاہلیت کے کسی خون کا تقاضہ کیا) تو ممکن ہے اس حدیث میں مذکور سنۃ الجاہلیۃ کو اس کے ساتھ مفسر کیا جائے۔

(ومطلب) تشدید کے ساتھ، طلب سے مفتعل، تاء کو طاء میں بدل کر اس میں ادغام کر دیا، مراد (من يبالغ فی الطلب) (یعنی نہایت شد ومد سے ایسا مطالبہ کرنے والا) کرمانی کہتے ہیں معنی ہے: (المتكلف للطلب) مراد وہ طلب جس پر مطلوب مترتب ہو جائے نہ کہ مجرد طلب! یا طلب کا ذکر کیا تا کہ بطریقِ اولی زجر فی الفعل لازم ہو، (بغير حق) سے احتراز ہے اس سے جس کے لئے اس کا مثل واقع ہوا لیکن حق کے ساتھ جیسے مثلاً طلبِ قصاص ۔ (ليهريق) ہاء کی زبر کے ساتھ، اس کا اسکان بھی جائز ہے، اس کے ساتھ تمسک کیا ہے ان حضرات نے جو قائل ہیں کہ عزمِ مصمم قابلِ مواخذہ ہے، اس بارے کتاب الرقاق میں حدیث (من هم بحسنة) کی اثنائے شرح بحث گزری، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں مجھے اس حدیث کا سبب بھی معلوم ہوا ہے چنانچہ عمر بن شبہ کی کتابِ مکہ میں عمرو بن دینار عن زہری عن عطاء بن یزید کے حوالے سے پڑھا، کہتے ہیں ایک شخص فتحِ مکہ کے دوران مزدلفہ میں قتل ہو گیا تو اس کا قصہ ذکر کیا اور اس میں ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا میں نہیں جانتا کہ ان تین سے زیادہ کوئی اللہ کا نافرمان ہوگا: ایک جس نے حرم میں قتل کیا، دوم جس نے غیرِ قاتل کو (یعنی اپنے کسی مقتول کے بدلہ) قتل کیا، سوم جاہلیت کی دشمنی کی بنا پر قتل کیا، مسعر عن عمرو بن مرہ عن زہری سے یہ الفاظ نقل کئے: (إن أجرأ الناس علی الله) تو اس کا نحو ذکر کیا اس میں ہے: (وطلب بذحول الجاهلية)۔

یہ حدیث بخاری کے افراد میں سے ہے۔

- 10 باب الْعَفْوِ فِي الْخَطَإِ بَعْدَ الْمَوْتِ (قتلِ خطا میں وارث کا معاف کر دینا)

یعنی ولی کا، کیونکہ مقتول کا درگزر کرنا تو محال ہے، محتمل ہے کہ وہ بھی (اس میں) داخل ہو، (بما بعد الموت) کے ساتھ مقید کیا اس لئے کہ اس کا اثر نہیں ظاہر ہوگا مگر اسی میں کہ اگر مقتول نے مرنے سے قبل معاف کر دیا تو اس معافی کا اثر ظاہر نہ ہوگا کیونکہ اگر وہ بعد ازاں زندہ رہا تو متبین ہوگا کہ اس کے لئے کوئی شئی نہیں ہے جسے معاف کرے بقول ابن بطال اس امر پر اجماع ہے کہ ولی کا معاف کرنا مقتول کی موت واقع ہونے کے بعد ہوگا اس سے قبل یہ مقتول کا حق ہے، اہلِ ظاہر کا اس میں خلاف ہے انہوں نے مقتول کی عفو کا ابطال کیا ہے، جمہور کی حجت یہ ہے کہ ولی جب اپنے استحقاق (یعنی قصاص و دیت) کا مطالبہ کرنے میں مقتول کا قائمقام ہے تو جب اسے حقِ عفو دیا گیا ہے تو اصیل کو تو بطریقِ اولی یہ حق حاصل ہے، ابوبکر بن ابوشیبہ نے قتادہ سے مرسلاً نقل کیا کہ عروہ بن مسعود نے

جب اپنی قوم (یعنی اہل طائف) کو اسلام قبول کرنے کی دعوت دی تو ایک ناگہانی تیر آکر لگا جس سے وہ قتل ہو گئے تھے مگر مرنے سے قبل اپنے قتل کو معاف کر دیا جسے نبی اکرم نے برقرار رکھا تھا۔

- 6883حَدَّثَنَا فَرْوَةُ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ هُزِمَ الْمُشْرِكُونَ يَوْمَ أُحُدٍ وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا أَبُو مَرْوَانَ يَحْيَى بْنُ أَبِي زَكَرِيَّاءَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ صَرَخَ إِبْلِيسُ يَوْمَ أُحُدٍ فِي النَّاسِ يَا عِبَادَ اللَّهِ أُخْرَاكُمْ فَرَجَعَتْ أُولَاهُمْ عَلَى أُخْرَاهُمْ حَتَّى قَتَلُوا الْيَمَانَ فَقَالَ حُذَيْفَةُ أَبِي أَبِي فَقَتَلُوهُ فَقَالَ حُذَيْفَةُ غَفَرَ اللَّهُ لَكُمْ قَالَ وَقَدْ كَانَ انْهَزَمَ مِنْهُمْ قَوْمٌ حَتَّى لَحِقُوا بِالطَّائِفِ .

أطرافه 3290، 3824، 4065، 6668، - 6890 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص: ۷۵۶)

(عن أبيه عن عائشة هزم المشركون يوم أحد) حدیث کا یہ حصہ ابوذر کے نسخہ سے ساقط ہے وہ یہاں ایک اور سند کی طرف متحول ہو گئے تو اس کا ظاہر یہ بنا کہ دونوں روایتیں سواء ہیں مگر ایسا نہیں، دوسری سند میں یحی بن ابوزکریا سے مراد یحی بن یحی غسانی ہیں متن انہی کے الفاظ پر مشتمل ہے، علی بن مسہر کا سیاق کتاب الأیمان والنذور کے باب (من حنث نا سیا) میں گزرا ہے، غزوہ احد میں شرح حدیث کے اثناء اس کی تبیین کی تھی۔ (فقال حذيفة الخ) اس سے ان حضرات نے استدلال کیا ہے جو کہتے ہیں ان کی دیت علی من حضر (یعنی جو وقوعہ میں موجود تھے) پر واجب ہوگئی کیونکہ (غفر الله لكم) کا مفہوم ہے کہ میں نے تمہیں معاف کر دیا اور ظاہر ہے یہ معاف کرنا کسی ایسی شئ سے متعلق ہی ہوسکتا تھا جس کا مطالبہ کرنے کا انہیں استحقاق تھا، ابواسحاق فزاری نے سنن میں اوزاعی عن زہری سے نقل کیا، کہتے ہیں مسلمانوں نے احد کے روز غلطی سے حضرت حذیفہؓ کے والد کو قتل کر ڈالا تو حذیفہؓ نے کہا (يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين) تو نبی اکرم کو جب اس کا علم ہوا تو آپ کے ہاں ان کی منزلت میں اضافہ ہوا اور اپنے پاس سے ان کی دیت ادا کر دی، یہ زیادت ان حضرات کا رد کرتی ہے جو حدیث کے جملہ: (فلم يزل في حذيفة منها بقية خير) معنی یہ کرتے ہیں کہ ساری عمر والد کا دکھ محسوس کرتے رہے، اس کا ایضاح باب (من حنث ناسيا) میں کر چکا ہوں، اس سے محبّ طبری پر تعقب بھی ماخوذ ہے جو کہتے ہیں کہ بخاری نے حضرت حذیفہؓ کے قول: (غفر الله لكم) کو عفو عن ضمان (یعنی دیت معاف کر دینے) پر محمول کیا ہے مگر یہ صریح نہیں، تو اس کا جواب یہی ہے کہ بخاری نے حسب عادت اس غیر صریح روایت کے ساتھ اس ضمن کی صریح روایت کی طرف اشارہ کیا ہے جسے اپنی شرط پر نہ ہونے کی وجہ سے نقل نہیں کیا اور اس سے بخاری کے موقف کی تائید ملتی ہے۔

- 11باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾

(اللہ تعالی کا فرمان: اور کسی مومن کیلئے جائز نہیں کہ کسی مومن کو قتل کرے الا یہ کہ غلطی سے ایسا ہو گیا اور جس نے غلطی سے ایسا کیا تو اسکے ذمہ ایک مومن گردن کا آزاد کرانا اور مقتول کے گھر والوں کو دیت ادا کرنا ہے الا یہ کہ وہ معاف کر دیں، اگر مقتول کسی دشمن قوم کا تھا اور وہ مومن تھا تو ایک مومن گردن کا آزاد کرانا ہے اور اگر وہ ایسی قوم سے تھا کہ ان کے اور تمہارے مابین معاہدہ تھا تو اس صورت میں اس کے گھر والوں کو دیت بھی ادا کی جائے گی اور ایک مومن گردن کو آزاد بھی کرنا ہوگا، جو یہ نہ پائے وہ پیدر پے دو ماہ کے روزے رکھے، یہ اس کی توبہ ہے اور اللہ علیم وحکیم ہے)

اکثر ناقلینِ صحیح بخاری نے اس ترجمہ کے تحت کوئی حدیث ذکر نہیں کی۔ (وما كان لمؤمن الخ) ابن اسحاق نے سیرت میں عبدالرحمٰن بن حارث بن عبداللہ بن عیاش بن ربیعہ مخزومی سے اس کا شانِ نزول نقل کیا چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ قاسم بن محمد نے ان سے کہا یہ آیت تمہارے دادا عیاش بن ابو ربیعہ اور بنی عامر بن لوئی کے حارث بن یزید بارے نازل ہوئی جو حالتِ کفر میں مکہ میں مسلمانوں کو ایذا دیا کرتا تھا مسلمانوں نے جب ہجرت کی تو حارث بھی مسلمان ہو گئے اور ہجرت کر کے عازمِ مدینہ ہوئے ابھی حرہ (یعنی مدینہ کے نواحی میدانی علاقہ) تک پہنچے تھے کہ انہیں عیاش ملے انہوں نے سمجھا کہ ابھی شرک پر قائم ہیں تو تلوار کا وار کر کے انہیں قتل کر دیا تو یہ آیات نازل ہوئی، یہ قصہ ابو یعلی نے بھی حماد بن سلمہ عن ابن اسحاق کے طریق سے عبدالرحمٰن بن حارث عن عبدالرحمٰن بن قاسم عن ابیہ سے نقل کیا تو انہوں نے بھی اسے مرسلا نقل کیا اور سند میں عبدالرحمٰن بن قاسم کا واسطہ مزاد کیا، ابن ابو حاتم نے التفسیر میں سعید بن جبیر سے نقل کیا کہ عیاش بن ابو ربیعہ نے قسم کھائی تھی کہ انہیں موقع ملا تو حارث بن یزید کو ضرور قتل کریں گے تو آگے اس کا نحوذ کر کیا، مجاہد کے طریق سے بھی یہی نقل کیا البتہ حارث کا نام ذکر نہیں کیا، اس کے سیاق میں دلالت ہے کہ اسلام لانے کے بعد ان کی آنحضرت سے ملاقات ہوگئی تھی بارگاہِ نبوی سے نکلے تو عیاش کے ہاتھوں قتل ہو گئے، بعض نے اس کے نزول میں کئی دیگر اسباب بھی ذکر کئے مگر وہ ثابت نہیں ہیں۔

(إلا خطأ) جمہور کے نزدیک اگر نفی سے اس کا معنی ہی مراد ہے تو یہ استثناء منقطع ہے کہ اگر اسے متصل مانا جائے تو مفہوم ہوگا: (فله قتله) (یعنی اس کیلئے اسکا قتل ہے) اسے متصل قرار دینے والوں نے یہ کہہ کر انفصال کیا کہ نفی سے مراد تحریم ہے اور (إلا خطأ) کا معنی ہے کہ اسے کافر جان کر قتل کر دیا پھر ظاہر ہوا کہ وہ تو مسلمان تھا، بعض نے کہا بطورِ مفعول منصوب ہے یعنی اصلاً کسی بھی وجہ سے قتل نہ کرے ہاں غلطی سے اگر ہو جائے تو اور بات ہے! یا یہ حال ہے ای (إلا في حال الخطأ) یا یہ محذوف مصدر کی صفت ہے ای (إلا قتلاً خطأ) بعض نے کہا (إلا) یہاں واؤ کے معنی میں ہے، ایک جماعت نے اسے جائز قرار دیا، فراء نے اسے ایک شرط کے ساتھ مقید کیا جو یہاں مفقود ہے اسی لئے انہوں نے اسے یہاں جائز نہیں کیا، اس آیت سے استدلال کیا گیا ہے کہ مسلمان سے قصاص لینا اس کے مسلمان کو قتل کرنے کے ساتھ مختص ہے اگر کافر کو قتل کیا تب کوئی شئ واجب نہیں چاہے وہ حربی ہو یا غیر حربی کیونکہ آیات نے قتلِ عمد بارے احکام ذکر کئے پھر قتلِ خطاَ کے تو حربی کے بارہ میں کہا: (فَإِن تَوَلَّوۡا فَخُذُوهُمۡ وَاقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ) [النساء: ۸۹] پھر ان کفار کی بابت کہا جن کے ساتھ معاہدہ ہو: (فَمَا جَعَلَ اللهُ لَكُمۡ عَلَيۡهِمۡ سَبِيلاً) [النساء: ۱۴۱] (یعنی اللہ نے تمہارے لئے ان کے خلاف کوئی راستہ نہیں بنایا) معاودینِ محاربت (یعنی بار بار اسلامی حکومت کے خلاف جنگ کرنے والے کے) بارہ میں کہا: (فَخُذُوهُمۡ وَاقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ ثَقِفۡتُمُوهُمۡ) [النساء: ۹۱] اور قتلِ خطا کے

بارہ میں ارشاد ہوا: (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلَّا خَطَأً)[النساء : ۹۲] تو اس کا مفہوم یہ ہوا کہ اسے حق ہے کہ کافر کو عمداً قتل کر دے، تو ذمی سابقاً مذکور سے اس سے خارج ہے اور مومن کے قتلِ خطا میں دیت اور کفارہ مقرر کیا، کافر کے قتل میں اس کا ذکر نہیں کیا تو اس سے بعض نے تمسک کیا جو قائل ہیں کہ کافر کے قتل میں چاہے وہ ذمی ہو، کوئی شئ واجب نہیں، اسے اس قولہ تعالیٰ سے مؤید کیا: (وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً)[النساء : ۱۴۱] آگے شیخ بخاری اسحاق کی نسبت کے بارہ میں ابوعلی جیانی کی رائے ذکر کی کہ میں نے انہیں منسوب نہیں پایا، امکان ہے کہ ابن منصور ہوں، بقول ابن حجر بعید نہیں کہ ابن راہویہ ہوں کہ وہ حبان بن ہلال سے کثیر الروایت ہیں (مگر یہاں کوئی حدیث تو ذکر نہیں کی شائد بعض نسخوں میں حدیث مذکور ہو)۔

- 12باب إِذَا أَقَرَّ بِالْقَتْلِ مَرَّةً قُتِلَ بِهِ (قاتل کے ایک دفعہ کے اعتراف کے بعد اسے قتل کر دیا جائے گا)

نسفی نے اسے باب کا لفظ استعمال کئے بغیر سابقہ پر معطوف نقل کیا(خطأ الآیۃ) کے بعد ذکر کیا: (وإذا أقر الخ) سب نے یہاں یہودی کے لڑکی کو قتل کرنے کے ذکر پر مشتمل حضرت انسؓ کی حدیث ذکر کی آیت کے ساتھ اس کی مناسبت تلاش کرنے کی ضرورت ہے جو اصلاً ہی ظاہر نہیں تو درست جماعت کی صنیع ہے بقول ابن منذر اللہ نے مومن کے کسی مومن کو غلطی سے قتل کرنے میں دیت کا حکم دیا ہے، اس پر اہلِ علم کا اجماع ہے پھر ان کے مابین قولہ: (وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ)[النساء:۹۲] بارے اختلاف ہے تو کہا گیا اس سے مراد کافر ہے اور معاہدہ موجود ہونے کی وجہ سے دیت کی ادائیگی لازم ہے، یہ ابن عباسؓ، شعبی، نخعی اور زہری کا قول ہے بعض نے کہا مومن مراد ہے، یہ نخعی اور ابوشعثاء سے وارد ہے طبری کہتے ہیں اول اولیٰ ہے کیونکہ اللہ نے مقتول کی بابت میثاق کا اطلاق کیا ہے(وھو مؤمن) نہیں کہا جسے سابقہ کے بارہ میں کہا تھا اسے اس بات سے بھی ترجیح ملتی ہے کہ جہاں مومن کا ذکر کیا وہاں دیت اور کفارہ کا اکٹھے ذکر کیا اور جہاں کافر کا ذکر کیا وہاں صرف کفارہ کا ذکر ہوا اور یہاں دیت اور کفارہ دونوں کا ذکر موجود ہے۔

- 6884حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا حَبَّانُ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ يَهُودِيًّا رَضَّ رَأْسَ جَارِيَةٍ بَيْنَ حَجَرَيْنِ فَقِيلَ لَهَا مَنْ فَعَلَ بِكِ هَذَا أَفُلاَنٌ أَفُلاَنٌ حَتَّى سُمِّيَ الْيَهُودِيُّ فَأَوْمَأَتْ بِرَأْسِهَا فَجِيءَ بِالْيَهُودِيِّ فَاعْتَرَفَ فَأَمَرَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ فَرُضَّ رَأْسُهُ بِالْحِجَارَةِ .وَقَدْ قَالَ هَمَّامٌ بِحَجَرَيْنِ .

أطرافه 2413، 2746، 5295، 6876، 6877، 6879، - 6885 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

(فاعترف) اسماعیلی کی ہدبہ عن ہمام سے روایت میں ہے: (فأتی به النبی ﷺفلم یزل به حتی أقر) اس حدیثِ انسؓ میں جمہور کیلئے حجت ہے جو قائل ہیں کہ اعترافِ قتل میں تکرُّر شرط نہیں، یہ درج ذیل کے اطلاق سے ماخوذ ہے: (فأخذ الیھودی فاعترف) تو اس میں کسی تعداد کا ذکر نہیں کیا اور اصل اس کا عدم ہے، کوفی دو دفعہ کے تکرار کی شرط عائد کرتے ہیں انہوں نے اسے زنا کے چار مرتبہ کے اعتراف پر قیاس کیا دونوں امور میں گواہوں کی تعداد کو مدنظر رکھتے ہوئے (کیونکہ زنا میں سزا کے اثبات کیلئے چار اور قتل کے مقدمہ میں دو گواہوں کی ضرورت ہے)۔

- 13باب قَتْلِ الرَّجُلِ بِالْمَرْأَةِ (عورت کے قصاص میں قاتل مرد کاقتل)

- 6885حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَتَلَ يَهُودِيًّا بِجَارِيَةٍ قَتَلَهَا عَلَى أَوْضَاحٍ لَهَا

ترجمہ: انس بن مالک راوی ہیں کہ نبی اللہ نے ایک لڑکی کو زیورات چھینتے ہوئے قتل کر دینے کی پاداش میں ایک یہودی کو قصاصاً قتل کیا۔

سابقہ باب والی حدیث لائے ہیں وجہِ دلالت واضح ہے، اس کے مانعین کا رد کیا ہے آگے اسکی تبیین آتی ہے۔

- 14باب الْقِصَاصِ بَيْنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ فِي الْجِرَاحَاتِ
(عورتوں مردوں کے ایک دوسرے کو زخمی کرنے کا قصاص)

وَقَالَ أَهْلُ الْعِلْمِ يُقْتَلُ الرَّجُلُ بِالْمَرْأَةِ .وَيُذْكَرُ عَنْ عُمَرَ تُقَادُ الْمَرْأَةُ مِنَ الرَّجُلِ فِي كُلِّ عَمْدٍ يَبْلُغُ نَفْسَهُ فَمَا دُونَهَا مِنَ الْجِرَاحِ وَبِهِ قَالَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ وَإِبْرَاهِيمُ وَأَبُو الزِّنَادِ عَنْ أَصْحَابِهِ .وَجَرَحَتْ أُخْتُ الرُّبَيِّعِ إِنْسَانًا فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ الْقِصَاصُ (اہلِ علم کہتے ہیں مرد عورت کوقتل کرنے کے بدلہ میں قتل کیا جائے گا، حضرت عمر سے نقل کیا جاتا ہے عورت سے مرد کو عمداً قتل کرنے اور دوسرے زخموں کا قصاص لیا جائے گا، یہی عمر بن عبدالعزیز، ابراہیم اور ابوزناد نے اپنے اصحاب سے نقل کیا، حضرت ربیع کی بہن نے ایک انسان کو زخمی کیا تو نبی اکرم نے قصاص کا فیصلہ دیا)

ابن منذر لکھتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ مرد کو عورت اور عورت کو مرد کے قتل کے قصاص میں قتل کرنا ہوگا البتہ حضرات علیؓ حسن اور عطاء سے ایک روایت اس کے برخلاف ہے حنفیہ نے ماسوائے قتل بارے اختلاف کیا ہے، بعض نے اس امر سے احتجاج کیا کہ صحیح ہاتھ مفلوج ہاتھ کے بدلے قطع نہ کیا جائے گا بخلاف نفس کے کہ بالاتفاق کسی صحیح نے کسی مریض کو قتل کر دیا (یا کسی معذور کو) تو قصاص میں اسے قتل کرنا ہوگا، ابن قصار نے جواب دیا کہ مفلوج ہاتھ حکمِ میتہ میں ہے اور زندہ یا مردار کا قصاص نہیں لیا جاتا، ابن منذر کہتے ہیں جب قصاص فی النفس پر اجماع ہے اور اس کے ماسوا میں اختلاف ہے تو مختلف کا متفق علیہ کی طرف ردضروری ہے۔

(وقال أهل العلم الخ) جمہور مراد ہیں یا حضرت علی سے منقول کے ضعف کی طرف اشارہ کا اطلاق کیا یا اس طرف کہ یہ ندرتِ مخالف سے ہے۔ (ويذكر عن عمر الخ) اسے سعید بن منصور نے نخعی کے طریق سے موصول کیا، کہتے ہیں عروہ بارقی شریح کے پاس حضرت عمرؓ کی طرف سے جو احکام لے کر آئے ان میں یہ بھی تھا کہ زخموں کے قصاص میں مرد وعورت کی کوئی تفریق نہیں، اس کی سند صحیح ہے اگر نخعی نے اس کا شریح سے سماع کیا ہے، اسے ابن ابوشیبہ نے ایک اور طریق کے ساتھ ابراہیم (نخعی) عن شریح سے نقل کیا کہ (أتاني عروة) تو آگے یہی ذکر کیا۔ (وبه قال عمر الخ) اسے ابن ابوشیبہ نے ثوری عن جعفر بن برقان عن عمر بن عبد العزیز اور عن مغیرہ عن نخعی سے نقل کیا جنہوں نے کہا قتلِ عمد کے قصاص کے ضمن میں مرد وعورت کی تفریق نہیں، اثرم نے اسی طریق کے ساتھ عمر بن عبدالعزیز سے یہ الفاظ نقل کئے: (القصاص فيما بين المرأة والرجل حتى فى النفس) (یعنی مرد وعورت کے

درمیان بھی قصاص ہے حتی کہ جانی اتلاف میں بھی) بیہقی نے عبدالرحمن بن ابوزناد عن ابیہ سے نقل کیا کہتے ہیں تمام فقہاء جنہیں میں نے پایا ان مذکورین کے سوا تو اپنے سات مشائخ کے اسماء لکھے جو سب کے سب اہلِ فقہ وفضل ودین ہیں، کہتے ہیں اگر ان کا کسی مسئلہ میں اختلاف ہوتا تو ہم اکثر وافضل کی رائے کا اخذ کرتے، یہ سب کہتے تھے کہ عورت کا مرد سے قصاص لیا جائے گا، آنکھ کے بدلے آنکھ اور کان کے بدلے کان اور دیگر تمام زخموں کا بھی یہی معاملہ ہوگا اور جس نے عورت کو قتل کیا وہ بدلے میں قتل کیا جائے گا۔

(وجرحت أخت الخ) نسفی نے پورا جملہ لکھا: (كتاب الله القصاص) معتمد جو جماعت کے ہاں ہے، یہ علی الاغراء منصوب ہے، ابوذر کہتے ہیں یہاں یہی واقع ہوا اور درست (الربيع بنت النضرعمة أنس) ہے (یعنی اخت ربیع نہیں بلکہ خود ربیع اس جھگڑے میں ملوث تھیں) کرمانی کہتے ہیں بعض نے لکھا ہے کہ درست (وجرحت الربيع) ہے اخت کے لفظ کے حذف کے ساتھ کہ یہی تفسیر سورۃ البقرۃ میں گزری روایت کے موافق ہے جہاں یہ عبارت تھی: (عن أنس أن الربيع بنت النضر عمته كسرت ثنية جارية فقال رسول الله ﷺ كتاب الله القصاص) کہتے ہیں الا یہ کہ کہا جائے کہ یہ کوئی اور خاتون ہے (یعنی کوئی اور واقعہ) لیکن یہ کسی سے منقول نہیں، بقول ابن حجر ایک جماعت نے اسے کوئی اور واقعہ قرار دیا ہے یہاں مذکور ایک حدیث کا حصہ ہے جسے مسلم نے حماد بن سلمہ عن ثابت عن انسؓ سے نقل کیا: (أن أخت الربيع أم حارثة جرحت إنسانا فاختصموا إلى النبي ﷺ فقال القصاص القصاص) اس میں ہے کہ ام ربیع نے کہا یا رسول اللہ کیا فلانہ سے قصاص لیا جائے گا؟ بخدا ایسا نہیں ہوگا، فرمایا: (سبحان الله يا أم الربيع القصاص كتاب الله) کہتے ہیں وہ مسلسل کوشاں رہیں حتی کہ متاثرہ فریق نے دیت لینا قبول کرلی تو آنجناب نے فرمایا: (إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبره) تفسیر سورۃ البقرہ کے حوالے سے مشار الیہ حدیث ایک طویل حدیث کا مختصر ہے جسے بخاری نے کتاب الصلح میں بتمامہ حمید عن انسؓ سے تخریج کیا اس میں تھا: (فقال أنس بن الربيع أتكسر ثنية الربيع؟ يا رسول الله! لاوالذى بعثك بالحق لاتكسر ثنيتها قال يا أنس كتاب الله القصاص) آگے ہے کہ متاثرہ فریق معاف کرنے پر رضا مند ہو گئے تو آپ نے فرمایا: (إن عباد الله الخ) یہ چار ابواب کے بعد مختصرا آئے گی، بقول نووی علماء کہتے ہیں معروف بخاری کی روایت ہے اور محتمل ہے کہ یہ دو الگ الگ قصے ہوں

بقول ابن حجر ابن حزم نے جزم کے ساتھ انہیں دو قصے قرار دیا ہے جو ایک ہی عورت کو پیش آئے ایک میں اس نے ایک انسان (انسان کا لفظ مرد وعورت دونوں پر بولا جاتا ہے اب یہ مذکور نہیں کہ مرد یا عورت) کو زخمی کر دیا تھا جس پر اسے تاوان کا پابند کیا گیا اور دوسرے واقعہ میں اس نے ایک لڑکی کے دانت توڑ دئے جس پر قصاص کا فیصلہ دیا گیا، پہلے واقعہ میں ان کی والدہ نے قسم کھا کر مذکورہ بات کہی اور دوسرے میں ان کے بھائی نے، بیہقی نے دونوں روایتیں ذکر کر کے لکھا بظاہر یہ دو واقعے ہیں تو اگر یہ تطبیق قبول ہے تو ٹھیک بصورتِ دیگر ثابت حمید سے احفظ ہیں، بقول ابن حجر دونوں واقعوں کی جزئیات میں کئی باہم مغایرات ہیں مثلا جانیہ (یعنی قصوروار) ربیع تھیں یا ان کی بہن؟ اور کیا قصور ثنیہ توڑ دینا تھا یا زخمی کرنا؟ اور کیا حالف (قسم اٹھانے والا) ام ربیع تھیں یا ان کے بھائی انس بن نضر؟ بیہقی کے ہاں الجنایات کے شروع میں جو ایک اور طریق کے ساتھ حمید عن انسؓ سے منقول ہے کہتے ہیں ربیع بنت معوذ نے ایک لڑکی کو تھپڑ مار کر سامنے کا دانت توڑ دیا تو اس میں ربیع کے والد کے نام میں غلطی کی گئی ہے، محفوظ یہ ہے کہ یہ بنت نضر ہیں حضرت انسؓ کی

پھوپھی، جیسا کہ صحیح بخاری میں اس کی تصریح واقع ہے، اس حدیث سے ثابت ہوا کہ جس کیلئے قصاص واجب ہو، جان کا یا اس سے کمتر کوئی اور، اس نے مال لے کر معاف کر دیا تو یہ جائز ہے۔

- 6886حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ أَبِي عَائِشَةَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ لَدَدْنَا النَّبِيَّ ﷺ فِي مَرَضِهِ فَقَالَ لَا تَلُدُّونِي فَقُلْنَا كَرَاهِيَةُ الْمَرِيضِ لِلدَّوَاءِ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ لَا يَبْقَى أَحَدٌ مِنْكُمْ إِلَّا لُدَّ غَيْرَ الْعَبَّاسِ فَإِنَّهُ لَمْ يَشْهَدْكُمْ

أطرافه 4458، 5712، - 6897 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۶، ص: ۴۸۵)

یحی سے قطان اور سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (لددنا الخ) یہ الوفاۃ النبویۃ میں مشروحاً گزری، یہاں غرضِ ترجمہ اسکے جملہ: (لایبقی أحد منکم إلا لد) سے ہے کہ اس میں عورتوں سے ان کے مردوں پر کئے جنایات کے باعث قصاص لینے کی مشروعیت کی طرف اشارہ ہے کیونکہ آنجناب کے منہ مبارک میں دوا ڈالنے والے کئی خواتین اور کئی مرد تھے، اس کے بعض طرق میں ہے کہ نبی اکرم کے حکم سے جن مرد وخواتین کے منہ میں دوا ڈالی گئی ان میں ام المومنین حضرت میمونہ بھی تھیں جو اس وقت روزے سے تھیں جیسا کہ دو طرق کے ساتھ الوفاۃ میں گزرا۔ (غیر العباس الخ) اس کا بیان بھی الوفاۃ میں گزرا، حدیث سے ظاہر ہوا کہ صاحبِ حق اپنے غرماء میں سے جسے چاہے مستثنی کر دے اور باقیوں سے قصاص لے مگر یہ آپ کے قول (لم یشھدکم) کے مدِ نظر محلِ نظر ہے (یعنی ان کے استثناء کا باعث یہ تھا کہ وہ نبی اکرم کے منہ میں زبردستی دوا ڈالنے میں شامل نہ تھے) اس سے ایک پر زیادتی کے جرم میں جماعت سے قصاص لینا بھی ثابت ہوا، خطابی کہتے ہیں اس میں ان حضرات کیلئے حجت ہے جو تھپڑ ونحوہا میں بھی قصاص لینے کے قائل ہیں اس کے عدم قائلین نے یہ علت ذکر کی ہے کہ تھپڑ کا ضبط (کہ کتنی زور سے مارا تھا اب کتنی زور سے بدلہ ہو؟) ناممکن ہے، لدود میں قصاص لینا محتمل ہے یہ احتمال بھی ہے کہ یہ سزا آپ نے اپنی حکم عدولی کی وجہ سے دی ہو تو اپنے کئے قصور کی جنس سے ہی سزا دیے گئے، یہ بھی ثابت ہوا کہ کسی قصور میں شریک تمام افراد سے قصاص لیا جائیگا اگر ان کے افعال باہم متمیز نہ ہوں بخلاف کسی مالی زیادتی کے کیونکہ اس میں تبعُّض (یعنی صرف ذمہ دار کی تعیین) ممکن ہے، اگر مثلا ایک جماعت ربع دینار کی چوری میں شریک تھی تو بالاتفاق ان کے ہاتھ قطع نہ کئے جائیں گے، اس کی مزید وضاحت چھ ابواب بعد آئے گی۔

- 15باب مَنْ أَخَذَ حَقَّهُ أَوِ اقْتَصَّ دُونَ السُّلْطَانِ (بغیر حاکم سے رجوع کئے خود ہی بدلہ یا اپنا حق لے لینا)

(أو اقتص) یعنی اگر کسی پر اس کے لئے قصاص واجب ہوا جان کے معاملہ میں یا کسی عضو کے بارہ میں تو کیا اس ضمن میں مشترط یہ ہے کہ مقدمہ حاکم کے پاس اٹھایا جائے یا خود ہی بغیر انتظامیہ سے رجوع کئے اپنا حق لے لینا جائز ہے؟ بقول ابن بطال ائمہِ فتوی اس امر پر متفق ہیں کہ کسی کیلئے جائز نہیں کہ وہ حاکم کے توسط کے بغیر ہی اپنا حق وصول کرے یا اپنا بدلہ لے، کہتے ہیں اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ اپنے غلام پر حد قائم کی جا سکتی ہے یا نہیں؟ جیسا کہ اس کی تفصیل گزری، کہتے ہیں جہاں تک اخذِ حق کا معاملہ

ہے تو ان کے نزدیک خاص طور پر مالی حق خود ہی وصول کر لینا جائز ہے اگر وہ اس کا انکار کرتا ہو اور کوئی ثبوت بھی مہیا نہ ہو، جیسے آگے اس کی بحث آرہی ہے پھر حدیثِ باب کا جواب یہ دیا کہ یہ لوگوں کی عورات (یعنی اندرونِ خانہ امور) پر تانک جھانک کرنے سے تغلیظ وزجر پر خارج ہے، بقول ابن حجر گویا جس نے اس ضمن میں اتفاق نقل کیا اسکا استناد اسماعیل قاضی کی نسخۂ ابوالزناد میں ان فقہاء سے نقل کردہ پر ہے جن تک ان کی رسائی ہوئی، ان میں سے ایک قول یہ ہے کہ کسی کیلئے مناسب نہیں کہ بغیر سلطان کے توسط کے کسی حد کی اقامت کرے البتہ آدمی کیلئے جائز ہے کہ اپنے غلام پر حدِ زنا قائم کرے، یہ دراصل ابوزناد کے زمانہ میں اہلِ مدینہ کا اتفاق تھا، جہاں تک حدیث کا ان کا جواب تو اگر ان کی مراد یہ ہے کہ ظاہرِ حدیث پر عمل نہ کیا جائے تو یہ محلِ نزاع ہے۔

- 6887حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ أَنَّ الْأَعْرَجَ حَدَّثَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ إِنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ نَحْنُ الآخِرُونَ السَّابِقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ .

أطرافه 238، 876، 896، 2956، 3486، 6624، 7036، - 7495

ترجمہ: فرمایا ہم اگرچہ آخری امت ہیں لیکن قیامت کے دن سابق ہوں گے۔

- 6888 وَبِإِسْنَادِهِ لَوِ اطَّلَعَ فِي بَيْتِكَ أَحَدٌ وَلَمْ تَأْذَنْ لَهُ خَذَفْتَهُ بِحَصَاةٍ فَفَقَأْتَ عَيْنَهُ مَا كَانَ عَلَيْكَ مِنْ جُنَاحٍ

طرفه 6902

ترجمہ: ابوہریرہؓ کہتے ہیں میں نے رسول اکرم سے سنا فرماتے تھے اگر تیری اجازت کے بغیر تیرے گھر میں کسی نے جھانکا اور تو نے کنکری مار کر اس کی آنکھ پھوڑ دی تو تجھے کوئی دوش نہیں۔

(یوم القیامة) یہ ابوذر کے ہاں ہے دیگر سے ساقط ہوا۔ (باسنادہ لواطلع الخ) یہ اس ترجمہ میں مراد ہے اول حصہ اس لئے ذکر کیا کہ شعیب عن ابوزناد کے نسخہ میں وہ پہلی حدیث ہے اسی لئے یہاں اسے بتمامہ نقل نہیں کیا بلکہ اس کے اول پر اقتصار کیا اس کی طرف اشارہ دینے کے لئے، یہ کتاب الجمعہ میں بتمامہ گزری، یہ صنیع بخاری کے ہاں مطرد نہیں البتہ مسلم کے ہاں نسخۂ ہمام کے ضمن میں یہ صنیع مطرد ہے کہ وہ سند ذکر کرتے ہیں پھر کہتے ہیں کئی احادیث ذکر کیں جن میں یہ بھی ہے پھر کوئی خاص روایت ذکر کرتے ہیں، کتاب الرقاق میں اس طرف اشارہ کیا تھا، کرمانی نے تجویز کیا کہ ہوسکتا ہے راوی نے ایک ہی نسق میں یہ دونوں حدیثیں سماع کی ہوں تو دونوں کو اکٹھا ذکر کیا بقول ابن حجر یہ بات تکملہ کی محتاج ہے وہ یہ کہ بخاری نے اول کا اختصار کیا کیونکہ یہاں اس کی ضرورت نہ تھی۔

(ولم تأذن له) یہ کہہ کر اذن سے اطلاع سے احتراز کیا۔ (حذفته بحصاة) یہاں بغیر فاء کے ہے طبرانی نے اسے احمد بن عبدالوہاب بن نجدہ عن ابویمان شیخ بخاری سے (فحذفته) ذکر کیا، یہ اولی اور اول جائز ہے سات ابواب بعد سفیان بن عیینہ عن ابو الزناد سے یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (لو أن امرأ اطلع علیك بغیر إذن فخذفته) ابوذر اور قابسی کے ہاں یہ حاء، دیگر کے ہاں خاء کے ساتھ ہے اور یہ اوجہ ہے کیونکہ کنکری اور گٹھلی ونحوہما کا پھینکنا یا تو انگوٹھے اور سبابہ کے درمیان سے یا پھر دونوں ہاتھوں کی سبابہ انگلیوں (یعنی انگشتِ شہادت) کے درمیان ہوتا ہے، نووی نے جزم کیا کہ مسلم میں یہ خاء کے ساتھ ہے آگے سفیان کی مشار الیہ روایت میں حاء کے ساتھ ہے، قرطبی کہتے ہیں حاء کے ساتھ خطا ہے کیونکہ نفسِ حدیث میں ہے کہ کنکری ماری لہذا یہ جزماً خاء کے ساتھ ہے

بقول ابن حجر مجاز أحاء کے ساتھ استعمال کرنے میں کوئی مانع نہیں۔ (ففقأت عينه) بقول ابن قطاع (فقأ عينه) کا معنی ہے: (أطفأ ضوء ه) (بینائی زائل کر دی)۔

- 6889حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ حُمَيْدٍ أَنَّ رَجُلاً اطَّلَعَ فِي بَيْتِ النَّبِيِّ ﷺ فَسَدَّدَ إِلَيْهِ مِشْقَصًا فَقُلْتُ مَنْ حَدَّثَكَ قَالَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ .

طرفاه 6242، - 6900 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۱۰،ص: ۴۶)

یحی، قطان اور حمید، طویل ہیں۔ (أن رجلا) یہ بظاہر مرسل ہے کیونکہ حمید واقعہ کے مدرک نہیں لیکن حدیث کے آخر میں بیان کیا کہ یہ موصول ہے سات ابواب کے بعد ایک اور طریق کے ساتھ یہ حضرت انسؓ سے نقل ہوگی وہاں اس شخص کے نام بارے قول ذکر ہوگا۔ (فسدد)صوب کے ہم وزن و معنی، تصویب ہدف کی طرف تیر سیدھا کرنا، تسدید بھی یہی ہے، اسی سے یہ مشہور شعر ہے: (أُعَلِمُهُ الرِّمايةَ كل يوم فلما اشتدَّ ساعدُهُ رَماني)اس (یعنی اشتد) میں اعجام (یعنی شین) بھی منقول ہے (لہذا متن میں بجائے: اشتد کے استدّ لکھنا مناسب تھا) اسے اس امر سے بھی ترجیح ملتی ہے کہ اسے تعلیم کی طرف مسند کیا ہے اور معلم کی طاقت وقدرت میں یہی ہے (یعنی ہاتھ سیدھا کرنا) نہ کہ شدت یعنی قوت کہ معلم کو اس کی تحصیل پر کوئی قدرت حاصل نہیں، ابوذرعن سرخسی اور کریمہ عن کشمیہنی کے نسخوں میں شین کے ساتھ ہے مگر اول اولی ہے کہ احمد نے محمد بن ابوعدی عن حمید سے اسے (فأهوى إليه) کے الفاظ سے نقل کیا ہے یعنی (أمال إليه) (یعنی اپنے معلم کی شِست باندھی)۔

(مشقصا) اس کا ضبط وتفسیر کتاب الاستئذان میں عبید اللہ بن ابوبکر بن انس عن انسؓ کی روایت پر کلام کے دوران گزری وہاں اس کا سیاق اتم تھا، حمید کی روایت بھی بالاختصار گزری، اسے احمد نے یحی قطان سے نقل کرتے ہوئے آخر میں (حتى أخر رأسه) بھی مزاد کیا یعنی اس جگہ سے نکالا جہاں سے اس نے تانک جھانک کی تھی، (أخر) کا فاعل وہ شخص ہے، محتمل ہے اسکا فاعل مشقص ہو اور فعل کی مجازاً اس کی طرف اسناد کی گئی، یہ احتمال بھی ہے کہ نبی اکرم کی طرف اس کی ضمیر راجع ہو کہ آپ ہی اس کا سبب تھے مگر اول اظہر ہے! احمد نے بھی اسے سہل بن یوسف عن حمید سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (فأخرج الرجل رأسه) انہی کی ابن ابوعدی سے روایت میں ہے: (فتاخر الرجل)۔

(فقلت من حدثك) قائل یحی قطان ہیں، حمید سے یہ کہا، ان کا جواب میں انس بن مالک کہنا مقتضی ہے کہ ان سے بغیر واسطہ کے اس کا سماع کیا ہے یہ ان متون میں سے ہے جنہیں حمید نے حضرت انسؓ سے سنا، کہا گیا ہے کہ براہ راست صرف پانچ احادیث ان سے اخذ کی تھیں باقی ان کے اصحاب جیسے ثابت اور قتادہ کے واسطوں سے سنیں تو وہ تدلیس کرتے ہوئے حضرت انسؓ سے واسطہ ذکر کیے بغیر انہیں تحدیث کیا کرتے تھے لیکن حق یہ ہے کہ (پانچ نہیں بلکہ) اس سے کئی گنا زیادہ احادیث ان سے سماع کی ہیں بخاری نے بکثرت (حميد عن أنسؓ) سے احادیث تخریج کی ہیں بخلاف مسلم کے کہ انہوں نے اس علت کے پیش نظر ان سے کم روایتیں نقل کی لیکن بخاری ان سے صرف وہی احادیث لیتے ہیں جن میں تصریحِ تحدیث کریں یا جو تصریح کے قائم مقام ہو چاہے باللزوم ہی کیوں نہ ہو جیسے شعبہ عنہ کی روایات! چنانچہ معروف ہے کہ شعبہ اپنے مشائخ سے وہی روایات اخذ کرتے تھے جن کی بابت

معلوم ہو کہ انہیں اپنے شیوخ سے بلا واسطہ سنا ہے، اس شرح کے مقدمہ میں حمید کے ترجمہ میں اس کا ایضاح کر چکا ہوں۔

- 16باب إِذَا مَاتَ فِي الزِّحَامِ أَوْ قُتِلَ (جب ازدحام میں مرجائے یا مارا جائے)

اکثر کے ہاں (بہ) ساقط ہے، بخاری نے موردِ استفہام میں یہ ترجمہ وارد کیا ہے اور جزم بالحکم نہیں کیا جیسے اگلے ترجمہ میں کیا ہے کیونکہ اس ضمن میں اختلاف موجود ہے۔

- 6890حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ أَخْبَرَنَا أَبُو أُسَامَةَ قَالَ هِشَامٌ أَخْبَرَنَا عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ لَمَّا كَانَ يَوْمَ أُحُدٍ هُزِمَ الْمُشْرِكُونَ فَصَاحَ إِبْلِيسُ أَيْ عِبَادَ اللَّهِ أُخْرَاكُمْ. فَرَجَعَتْ أُولاَهُمْ فَاجْتَلَدَتْ هِيَ وَأُخْرَاهُمْ فَنَظَرَ حُذَيْفَةُ فَإِذَا هُوَ بِأَبِيهِ الْيَمَانِ فَقَالَ أَيْ عِبَادَ اللَّهِ أَبِي أَبِي قَالَتْ فَوَاللَّهِ مَا احْتَجَزُوا حَتَّى قَتَلُوهُ قَالَ حُذَيْفَةُ غَفَرَ اللَّهُ لَكُمْ .قَالَ عُرْوَةُ فَمَا زَالَتْ فِي حُذَيْفَةَ مِنْهُ بَقِيَّةٌ حَتَّى لَحِقَ بِاللَّهِ.

أطرافه 3290، 3824، 4065، 6668، - 6883 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

حضرت حذیفہؓ کے والد حضرت یمانؓ کے مسلمانوں کے ہاتھ غلطی سے قتل ہونے کا قصہ جس پر کچھ قبل کلام گزری، ابن بطال لکھتے ہیں حضرات علیؓ اور عمرؓ نے باہم اختلاف کیا کہ (اس صورت حال میں) کیا بیت المال کے ذمہ دیت کی ادائیگی ہوگی یا نہیں؟ اسحاق بھی اسی کے قائل ہیں یعنی وجوب کے، اس کی توجیہہ یہ ہے کہ وہ مسلمان تھے جو مسلمانوں کے ہاتھوں قتل ہوئے لہذا مسلمانوں کے بیت المال سے دیت ادا کرنا ہوگی، بقول ابن حجر شائدان کی حجت وہ جو اس کے بعض طرق میں وارد ہے اسے ابوعباس سراج نے اپنی تاریخ میں عکرمہ سے نقل کیا کہ والدِ حذیفہؓ احد کے روز قتل ہوئے بعض مسلمانوں نے انہیں مشرکین میں سے سمجھتے ہوئے قتل کر ڈالا تو نبی اکرم نے اس کی دیت ادا فرمائی، مرسل ہونے کے باوجود اس کے رواۃ ثقات ہیں، باب (العفو عن الخطأ) میں اس کا ایک شاہد مرسل بھی مذکور گزرا، مسدد نے اپنی مسند میں یزید بن مذکور سے نقل کیا ہے کہ جمعہ کے دن ایک شخص رش کے نیچے آ کر مارا گیا تو حضرت علی نے بیت المال سے اس کی دیت ادا کی، اس مسئلہ میں کئی اور مذاہب بھی ہیں مثلاً حسن بصری کا قول کہ سب حاضرین کے ذمہ اس کی دیت واجب ہوگی، یہ سابقہ سے اخص ہے، اس کی توجیہہ یہ ہے کہ ان کے فعل سے اس کی موت واقع ہوئی تھی لہذا کسی اور کے ذمہ کچھ عائد نہیں ہو سکتا انہی میں سے امام شافعی کا اور ان کے اتباع کا قول کہ اس کے ولی سے کہا جائے گا جس کے خلاف چاہو دعوی کر دو اور قسم اٹھاؤ اگر قسم اٹھائی تو دیت کے حقدار بنو گے وگرنہ مدعیٰ علیہ نفی پر قسم کھائے گا تو مطالبہ ساقط ہو جائے گا، اس کی توجیہہ یہ ہے کہ خون واجب نہیں ہوتا مگر مطالبہ سے، انہی میں سے امام مالک کا مذہب جو کہتے ہیں کہ اس کا خون ہدر (یعنی ضائع) ہے اس کی توجیہہ یہ ہے کہ وہ جب کسی معین قاتل کو جانتا ہی نہیں تو مستحیل ہے کہ کوئی اس الزام میں پکڑا جائے، ان مذاہب میں سے راجح کی طرف باب (العفو عن الخطأ) میں اشارہ گزرا۔ (قال عروۃ) اسی کے ساتھ متصل ہے۔ (فما زالت فی حذیفۃ منہ) منہ کی ضمیر کا مرجع ان کا یہ عفو ہے (من) سببیہ ہے، اس کی تشریح گزری ہے۔

- 17باب إِذَا قَتَلَ نَفْسَهُ خَطَأً فَلاَ دِيَةَ لَهُ (اگر غلطی سے اپنے آپکو مارڈالا تو اس کی دیت نہیں)

اسماعیلی لکھتے ہیں میں اس ترجمہ پر یہ اضافہ کرتا ہوں کہ اگر عمداً بھی اپنے آپ کو مارلیا تو اس کے لئے کوئی دیت نہ ہوگی یعنی ان کے قول (خطأ) کا کوئی مفہوم نہیں، بظاہر بخاری نے خطا کی قید اس لئے ذکر کی کہ یہ محلِ اختلاف ہے بقول ابن بطال اوزاعی، احمد اور اسحاق کے نزدیک اس صورت میں اس کی دیت اس کی عاقلہ (یعنی ددھیالی اقارب) کے ذمہ ہے اگر زندہ رہا تو یہ اس کے لئے ان کے ذمہ ہے اور اگر مرگیا تو اس کے ورثاء کے لئے ہے، جمہور کہتے ہیں اس میں کوئی شئ واجب نہ ہوگی، حضرت عامرؓ کا یہ واقعہ ان کے لئے حجت ہے کیونکہ منقول نہیں کہ نبی اکرم نے اس واقعہ میں کوئی شئ واجب کی ہو اگر کی ہوتی تو اس کا ذکر کرتے کیونکہ وقتِ حاجت سے تاخیرِ بیان جائز نہیں، اس امر پر اجماع ہے کہ اگر عمداً یا غلطی سے اپنا کوئی عضو قطع کرلیا تو اس میں کچھ واجب نہیں۔

- 6891حَدَّثَنَا الْمَكِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ أَبِي عُبَيْدٍ عَنْ سَلَمَةَ قَالَ خَرَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ إِلَى خَيْبَرَ فَقَالَ رَجُلٌ مِنْهُمْ أَسْمِعْنَا يَا عَامِرُ مِنْ هُنَيْهَاتِكَ .فَحَدَا بِهِمْ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنِ السَّائِقُ قَالُوا عَامِرٌ .فَقَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلاَّ أَمْتَعْتَنَا بِهِ فَأُصِيبَ صَبِيحَةَ لَيْلَتِهِ فَقَالَ الْقَوْمُ حَبِطَ عَمَلُهُ قَتَلَ نَفْسَهُ فَلَمَّا رَجَعْتُ وَهُمْ يَتَحَدَّثُونَ أَنَّ عَامِرًا حَبِطَ عَمَلُهُ فَجِئْتُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقُلْتُ يَا نَبِيَّ اللَّهِ فَدَاكَ أَبِي وَأُمِّي زَعَمُوا أَنَّ عَامِرًا حَبِطَ عَمَلُهُ .فَقَالَ كَذَبَ مَنْ قَالَهَا إِنَّ لَهُ لأَجْرَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّهُ لَجَاهِدٌ مُجَاهِدٌ وَأَيُّ قَتْلٍ يَزِيدُهُ عَلَيْهِ

.أطرافه 2477، 4196، 5497، 6148، - 6331 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۶۶۹ اور جلد ۶ ص: ۲۳۲)

سلمہ سے مراد ابن اکوع ہیں۔ (من هنياتك) ہاء کی پیش اور یائے مشدد کے ساتھ، مستملی کے نسخہ میں یاء کے حذف کے ساتھ ہے، کتاب المغازی میں اس کا ضبط وتشریح گزری، عامر بن اکوع سلمہ کے بھائی تھے بعض نے کہا ان کے چچا تھے بقول ابن بطال اس طریق میں حضرت عامرؓ کے قتل کی کیفیت مذکور نہیں اس کا بیان کتاب الادب میں گزرا ہے بقول ابن حجر بعض شارحین نے اسماعیلی سے نقل کیا کہ انہوں نے کہا مکی شیخِ بخاری کی روایت میں مذکور نہیں کہ ان کی تلوار ان کی طرف لوٹ آئی اور زخم لگ گیا جس سے موت واقع ہوگئی اور ترجمہ کا عنوان (قتل نفسه) ہے، وہ سمجھے کہ اسماعیلی اس بات کے ساتھ بخاری کا تعقب کرتے ہیں مگر ان کا یہ ظن درست نہیں انہوں نے تو یہ حدیث (فارتَدَّ علیه نَفسِه) کے الفاظ سے نقل کی پھر تنبیہ کی کہ یہ الفاظ یہاں کی روایتِ بخاری میں نہیں ہیں تو اشارہ کیا کہ اس نکتہ کے مدنظر مکی بن ابراہیم کی روایت سے عدول کیا ہے تو یہ اس کے وضوح کے مدنظر اولی ہے! جواب دیا جائے گا کہ بخاری یہ اسلوب بکثرت استعمال کرتے ہیں کہ حکم کے ساتھ ترجمہ قائم کرتے ہیں اور انہوں نے اس پر صریحاً دال روایت کسی اور جگہ نقل کی ہوتی ہے تو اس کا اعادہ کرنا پسند نہیں کرتے تو اسے کسی اور طریق کے حوالے سے وارد کرتے ہیں جس میں اصلاً ہی کوئی دلالت نہیں ہوتی یا ہوتی تو ہے مگر مخفی، یہ سب بغیر فائدہ تکرار سے بچنے کی خاطر کرتے ہیں اور تا کہ ناظر کو طرق کے تتبع اور استکثار کا خوگر بنائیں تا کہ اس میں استنباط کی اہلیت پیدا ہو اور مثلا دو میں سے ایک احتمال پر جزم کی صلاحیت حاصل ہو، استقراء سے بخاری کی یہ صنیع بڑی

معروف ہے اس پر کوئی اعتراض نہیں بنتا، کئی دفعہ اس طرف توجہ مبذول کرائی ہے گاہے بگاہے یاد دہانی کراتا رہتا ہوں

الدعوات میں یہ ایک دیگر طریق کے ساتھ یزید بن ابوعبید مکی سے گزری ہے جس میں یہ الفاظ تھے: (فلما تصاف القوم أصیب عامر بقائمة سیفه فمات) کرمانی نے یہ اعتراض کیا کہ ترجمہ میں ان کے قول: (فلا دیة له) کی یہاں کوئی توجیہ نہیں بنتی اس کا مناسب محل سابق الذکر ترجمہ تھا کہ جب رش میں فوت ہو تو مزاحمین پر اس کی کوئی دیت نہیں کہ ظاہر ہے کہ قاتلِ نفس کے لئے کوئی دیت نہیں، کہتے ہیں شائد یہ ناقلینِ بخاری کا تصرف ہے کہ اصلی نسخہ سے نقل کرتے ہوئے تقدیم و تاخیر کر دی پھر لکھا ظاہریہ کا کہنا ہے کہ خودکشی کرنے والے کی دیت اس کی عاقلہ پر ہے تو شائد بخاری نے اس رائے کا رد کرنا چاہا ہے! بقول ابن حجر ہاں بخاری اس قول کا رد کرنا چاہ رہے ہیں لیکن ظاہریہ سے قبل اس کے قائل کا، اور وہ اوزاعی ہیں کیونکہ میرا نہیں خیال کہ صحیح بخاری کی تصنیف کے زمانہ میں ظاہری مذہب مشتہر ہو چکا تھا انہوں نے اسے ۲۲۰ھ میں جمع و تالیف کیا تھا جبکہ ظاہریہ کے رأس داؤد بن علی اصفہانی اس وقت طالبعلمی کے مرحلہ میں تھے ان کی عمر تب بیس برس سے کم تھی، جہاں تک کرمانی کا قول کہ (فلا دیة له) سابقہ ترجمہ کے مناسب اور لائق ہے تو یہ بات صحیح تو ہے مگر اس ترجمہ کیلئے وہ الیق ہے کیونکہ ازدحام میں مارے جانے والے کی بابت اختلاف قوی اور شدید ہے اسی لئے اس ترجمہ میں نفیِ دیت پر جزم نہیں کیا بخلاف قاتلِ نفس کے ترجمہ کے کہ اس میں اختلاف ضعیف ہے تو اس میں جزم بالنفی کیا، اور یہ بخاری کے تصرف کے محاسن میں سے ہے تو ظاہر ہوا بخاری کے ناقلین نے ان کے تصرف کی خلاف ورزی نہیں کی۔ (وأی قتل یزیده علیه) مستملی اور نسفی کے ہاں (وأی قتیل) ہے ابن بطال نے اور عیاض اس کی تصویب کی، دوسری روایت خطائے محض نہیں بلکہ ایک اور معنی کی طرف اسے لوٹانا ممکن ہے۔

- 18 باب إِذَا عَضَّ رَجُلاً فَوَقَعَتْ ثَنَايَاهُ (کسی کو کاٹتے ہوئے دانت ٹوٹ گئے تو اسکی کوئی دیت نہیں)

یعنی کیا اس میں اسے کوئی شئ لازم ہے یا نہیں؟

- 6892حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ قَالَ سَمِعْتُ زُرَارَةَ بْنَ أَوْفَى عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ أَنَّ رَجُلاً عَضَّ يَدَ رَجُلٍ فَنَزَعَ يَدَهُ مِنْ فَمِهِ فَوَقَعَتْ ثَنِيَّتَاهُ فَاخْتَصَمُوا إِلَى النَّبِىِّ ﷺ فَقَالَ يَعَضُّ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ كَمَا يَعَضُّ الْفَحْلُ لاَ دِيَةَ لَكَ

ترجمہ: عمران بن حصین راوی ہیں کہ ایک شخص نے کسی کے بازو میں دانت گاڑے تو اس نے اسے اس کے منہ سے جب کھینچا تو اسکے آگے کے دو دانت ٹوٹ گئے، نبی پاک کے پاس یہ معاملہ آیا تو آپ نے فرمایا تمہارا کوئی اپنے بھائی کو اس طرح کاٹتا ہے جیسے اونٹ! تمہارے لئے کوئی دیت نہیں۔

زرارہ سے مراد عامری ہیں اسماعیلی کے ہاں صیغۂ سماع ہے۔ (أن رجلا عض الخ) مسلم کی محمد بن جعفر عن شعبہ سے روایت میں عمران سے اسی سند کے ساتھ مذکور ہے کہ یعلی بن امیہ کی ایک شخص لڑائی ہوئی تو ان میں سے ایک نے دوسرے کو کاٹا، قتادۃ عن عطاء بن ابورباح عن ابویعلی یعنی صفوان عن یعلی بن امیہ سے اس کا مثل منقول ہے اسی طرح ہی نسائی نے ابن مبارک عن شعبہ سے

اسی سند کے ساتھ عمران کی حدیث کا مثل ذکر کیا، بقول ابن حجر شعبہ کی اس میں یعلی تک ایک اور سند بھی ہے، اسے نسائی نے ابن ابو عدی وعبید بن عقیل کلاہما عن شعبہ عن حکم عن مجاہد عن یعلی سے تخریج کیا، عبید کی روایت میں ہے کہ بنی تمیم کے ایک شخص نے کسی سے جھگڑا کیا تو اس کے ہاتھ میں کاٹا، اس روایت سے دو مبہم اشخاص میں سے ایک کی تعیین مستفاد ہوئی کہ وہ یعلی بن امیہ تھے، یعلیؓ نے خود بھی یہ قصہ روایت کیا ہے جو بابِ ہذا کی دوسری روایت ہے تو اس کے بعض طرق میں مبین ہے کہ ان دو میں سے ایک دوسرے کا ملازم تھا، الجہاد میں اس کے الفاظ تھے کہ میں نبی کریم کے ہمراہ جہاد میں نکلا......تو یہی حدیث ذکر کی اس میں تھا میں نے اپنے ساتھ ایک ملازم لیا جس کا کسی سے جھگڑا ہوا تو ایک نے دوسرے کو کاٹا تو اس سے معلوم ہوا کہ دونوں میں سے ایک یعلی اور دوسرا ان کا ملازم تھا اور یعلی نے اپنے آپ کو مبہم رکھا لیکن عمران بن حصین نے ان کی تعیین کر دی، ان کے ملازم کے نام سے واقف نہ ہو سکا، جہاں تک یہ سوال کہ دانت کس نے گاڑے تھے تو اس کا بیان المغازی کی غزوہ تبوک کی محمد بن بکر عن ابن جریج کے طریق سے حدیثِ یعلی میں ہے! عطاء کہتے ہیں مجھے صفوان بن یعلی نے بتلایا تھا کہ کس نے کسے کاٹا تھا مگر میں بھول گیا تو گمان کیا گیا کہ وہ ابہام پر مستمر رہے ہیں لیکن مسلم اور نسائی کی بدیل بن میسرہ عن عطاء سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (أن أجيرا ليعلى عَضَّ رجلٌ ذراعه) اسے نسائی نے بھی اسحاق بن ابراہیم عن سفیان سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (فقاتل أجيري رجلا فعضَّهُ الآخر)

اس کی تائید نسائی کی سفیان بن عبداللہ عن عمہ سلمہ بن امیہ اور یعلی بن امیہ سے روایت کرتی ہے کہتے ہیں ہم نبی اکرم کے ساتھ غزوہ تبوک میں نکلے ہمارے ساتھ ایک صاحب تھے جن کی کسی مسلمان سے لڑائی ہوئی تو اس شخص نے اس کا بازو کاٹ لیا، اس کی تائید عبید بن عقیل کی مشار الیہ روایتِ نسائی بھی کرتی ہے جس کے الفاظ ہیں: (أن رجلا من بني تميم عض) تو یعلی تمیمی ہیں ان کے ملازم کی بابت کہیں تصریح نہیں کہ وہ تمیمی تھے، نسائی نے محمد بن مسلم زہری عن صفوان بن یعلی عن ابیہ سے بھی روایتِ سلمہ کے نحو روایت نقل کی، اس کے الفاظ ہیں: (فقاتل رجلا فعض الرجل ذراعه فأوجعه) اس سے معلوم پڑا کہ کاٹنے والے یعلی بن امیہ تھے، شائد اسی لئے اپنے آپ کو مبہم رکھا، قرطبی نے انکار کیا ہے کہ کاٹنے والے یعلی ہوں لکھتے ہیں اس روایت سے ظاہر ہے کہ حضرت یعلیؓ کا اس ملازم سے جھگڑا ہوا مگر دوسری روایت میں ہے: (أن أجير ليعلى عض يد رجل) اور یہی اولی والیق ہے کیونکہ یہ فعل یعلیؓ کی جلالت وفضل کے شایانِ شان نہیں بقول ابن حجر اس کے کسی طریق میں مذکور نہیں کہ ملازم نے کاٹا تھا، دراصل ان پر التباس ہوا ہے مسلم کے ہاں جیسا کہ میں تبیین کی ہے اس کے بعض طرق میں ہے: (أن أجيرا ليعلى عض رجل ذراعه) تو جائز ہے کہ کاٹنے والا غیر یعلی ہو، جہاں تک حضرت یعلیؓ کی جلالتِ قدر کے پیشِ نظر اس فعل کے ان سے صدور کا استبعاد تو صحیح حدیث میں اس کے ثبوتِ تصریح کی وجہ سے اس کا کوئی جواز نہیں، تو محتمل ہے اس کا صدور ان کے اوائل اسلام میں ہوا ہو لہذا کوئی استبعاد نہیں، نووی کہتے ہیں جہاں تک ان کا قول - یعنی پہلی روایت میں - کہ یعلیؓ معضوض (یعنی جنہیں کاٹا گیا) تھے جب کہ دوسری اور تیسری روایت میں ہے کہ معضوض یعلی کے ملازم تھے نہ کہ وہ خود! تو حفاظ کا اس ضمن میں کہنا ہے کہ صحیح ومعروف یہ ہے کہ معضوض یعلی کا ملازم تھا نہ کہ یعلیؓ! کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ یہ دو واقعے ہوں جو حضرت یعلیؓ اور ان کے ملازم کو پیش آئے ایک یا دو وقت میں، ہمارے شیخ نے شرحِ ترمذی میں ان کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ مسلم وغیرِ مسلم کی روایت میں، نہ کتبِ ستہ میں اور نہ دیگر کتب میں، کہیں منقول

نہیں کہ یعلی معضوض تھے نہ صریحاً اور نہ اشارۃً، کہتے ہیں تو متعین یہی ہے کہ یعلی عاض (یعنی کاٹنے والے) تھے بقول ابن حجر عیاض وغیرہ نے عاض میں کہ آیا یہ یعلیؓ تھے یا کوئی اور؟ تردد کیا ہے جیسا کہ قرطبی کی کلام کے حوالے سے گزرا۔

(فنزع يده من فيه) الجہاد میں گزری نسخۂ کشمیہنی کی حدیثِ یعلیؓ میں (من فمه) تھا، مسلم کی ہشام عن عروہ سے روایت میں ہے: (عض ذراع رجل فجذبه) الاجارہ میں گزری حدیثِ یعلیؓ میں تھا: (فعض إصبع صاحبه فانتزع إصبعه) ذراع اور اصبع کے درمیان تطبیق مشکل ہے، تعدد پر محمول کرنا بھی بعید ہے کیونکہ مخرج ایک ہے کہ اس کا مدار عطاء عن صفوان بن یعلی عن ابیہ پر ہے تو اسماعیل بن علیہ عن ابن جریج عنہ کی روایت میں (إصبعه) ہے، یہ بخاری میں ہے مسلم نے اس طریق کا سیاق نقل نہیں کیا، ان کی بدیل بن میسرہ عن عطاء سے روایت میں، اسی طرح زہری عن صفوان کی نسائی کے ہاں روایت میں: (ذراعه) ہے، ابن راہویہ کی ابن عیینہ عن ابن جریج سے روایت ان کے موافق ہے تو ذراع ہی مترجح ہے! نسائی کی سلمہ بن امیہ سے حدیث میں بھی اس کا مثل ہے، ابن علیہ کا ابن جریج سے اصبع کے لفظ کے ساتھ انفراد ذراع پر متعاضد ان روایات کا مقاوم نہیں ہوسکتا۔

(فوقعت ثنيتاه) اکثر کے ہاں یہی تثنیہ کے صیغہ کے ساتھ ہے، کشمیہنی کے نسخہ میں: (ثناياه) ہے صیغۂ جمع کے ساتھ، ہشام کی مذکورہ روایت میں ہے: (فسقطت ثنيته) یہی ان کی ابن سیرین عن عمرانؓ سے روایت میں اور یہی سلمہ بن امیہ کی روایت میں ہے! تثنیہ کی روایت راجح ہے کیونکہ جمع کے صیغہ کی روایت کو اس پر محمول کرنا ممکن ہے ان حضرات کی رائے میں جو دو میں جمع کا استعمال جائز سمجھتے ہیں اسی طرح روایتِ افراد کو اسم جنس قرار دے کر اس کی طرف رد بھی ممکن ہے لیکن محمد بن بکر کی روایت میں ہے: (فانتزع إحدى ثنيتيه) (یعنی سامنے کا ایک دانت اکھڑ گیا) تو یہ وحدت میں اصرح ہے اس ضمن میں بعض کا تعددِ واقعہ قرار دینا بعید ہے کیونکہ مخرج واحد ہے، اسماعیلی کی روایت میں ہے: (فندرت ثنيته)۔

(فاختصموا الخ) اس جگہ یہی واقع ہے، مراد یعلیؓ، ان کا ملازم اور جو حضرات ان کے ہمراہ تھے، ہشام کی روایت میں ہے: (فرفع إلى النبيﷺ) (کہ معاملہ نبی کریم کی طرف اٹھایا گیا) ابن سیرین کی روایت میں ہے: (فاستعدى عليه) حدیثِ یعلیؓ میں ہے: (فانطلق) یہ ابن علیہ کی روایت ہے، سفیان کی روایت میں ہے: (فأتى) محمد بن بکر عن ابن جریج کی المغازی میں گزری روایت میں تھا: (فأتيا)۔ (فقال يعض) یائے مفتوح اور ضادِ مشدد کے ساتھ، مسلم کی روایت میں ہے: (يعمد أحد كم إلى أخيه فيعضه) عض کا اصل عضض ہے اول (ضاد) کی زیر کے ساتھ جبکہ مضارع میں زبر ہے (بروزنِ علم یعلم) ادغام ہوا۔ (كما يعض الفحل) حدیثِ سلمہ میں ہے: (كعضاض الفحل) ای (الذكر من الإبل) (یعنی نر اونٹ) دیگر نر دواب پر بھی اسکا اطلاق ہے، الجہاد کی روایت میں نیز روایتِ ہشام میں: (ويقضمها) ہے اس کا قاف ساکن اور ضاد مفتوح ہے یہی افصح ہے، قضم سے، یہ (أكل بأطراف الأسنان) ہے (یعنی دانتوں کے باہر کے کناروں کے ساتھ کھانا) اور (خضم) دانتوں کے انتہائی کناروں سے داڑھوں کے قرب سے کھانا، پیسنے اور توڑنے پر بھی اس کا اطلاق ہے جو صرف ٹھوس شئ کی نسبت سے ہوتا ہے، یہ مصنف (الراعی فی اللغة) نے لکھا۔

(لا دية له) کشمیہنی کے نسخہ میں (لادية لك) ہے، ہشام کی روایت میں ہے: (فأبطله وقال أردت أن تأكل

لحمه) (یعنی تم نے اسکا گوشت کھالینا چاہا، تو کوئی دیت نہ کی) سلمہ کی حدیث میں ہے پھرتم دیت کا مطالبہ لے کر آ گئے ہو، اس کی کوئی دیت نہیں تو دیت کا ابطال کر دیا، ابن سیرین کی روایت میں ہے کہ فرمایا تم مجھ سے کیا چاہتے ہو؟ تم چاہتے ہو کہ اسے حکم دوں کہ وہ اپنا ہاتھ تمہارے ہاتھ میں دے تا کہ تم اسے سانڈ کی طرح چباؤ! مسلم کے ہاں بھی یہی ہے اور ابونعیم کے ہاں مستخرج میں مسلم کے طریق سے ہے اگر چاہوں تو ہم اسے حکم دیں کہ وہ تمہارا ہاتھ چبائے پھرتم بھی اسے کھینچ لینا (یعنی جیسے اس شخص نے کھینچا تھا) یعلیؓ کی روایت میں ہے: (فأهدرها) (یعنی کوئی دیت نہ لے کر دی) اس باب میں ہے: (فأبطلها) یہی اسماعیلی کی روایت ہے۔

اس حدیث کو مسلم اور ابن ماجہ نے (الدیات) اور نسائی نے (القصاص) میں تخریج کیا۔

- 6893حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَعْلَى عَنْ أَبِيهِ قَالَ خَرَجْتُ فِي غَزْوَةٍ فَعَضَّ رَجُلٌ فَانْتَزَعَ ثَنِيَّتَهُ فَأَبْطَلَهَا النَّبِيُّ ﷺ .

أطرافه 1848، 2265، 2973، - 4417 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۲،ص: ۴۵۵)

یہاں ان کی ابن جریج سے یہ عالی سند ہے الاجارۃ، الجہاد اور المغازی میں ابن جریج سے نازل اسانید کے ساتھ یہی روایت گزری ہے وہاں کا سیاق اتم تھا۔ (عن عطاء) یعنی ابن ابو رباح۔ (عن صفوان) الاجارہ کی ابن علیہ سے روایت میں: (أخبرني عطاء) تھا، المغازی کی محمد بن ابو بکر سے روایت میں تھا: (سمعت عطاء أخبرني صفوان الخ) یہی مسلم کی ابو اسامہ عن ابن جریج کے طریق سے روایت میں ہے۔ (عن أبيه) ابن علیہ کی روایت میں: (عن يعلى بن أمية) اور مستخرج ابونعیم کی حجاج بن محمد کی روایت میں: (أخبرني صفوان بن يعلى بن أمية أنه سمع يعلى) ہے، اسے مسلم نے شعبہ (عن قتادة عن عطاء عن ابن يعلى عن أبيه) سے تخریج کیا اسی طرح ہی ہمام عن عطاء سے، یہ بخاری کی کتاب الحج میں مختصراً اور سائل عن العمرۃ کی حدیث کے ساتھ مضموماً ہے، ہشام دستوائی عن قتادہ سے بھی مروی ہے اور اس میں روایتِ شعبہ کی دو جہت سے مخالفت ہے ایک یہ انہوں نے قتادہ اور عطاء کے مابین بدیل بن میسرہ کا واسطہ داخل کیا اور دوم انہوں نے مرسلاً نقل کیا، صفوان سے اس کے الفاظ ہیں: (أن أجيرا ليعلى بن أمية عض رجلٌ ذراعَهُ) دارقطنی نے مسلم پر اس طریق سے اس کی تخریج کی وجہ سے اعتراض کیا، اسی طرح ابن سیرین عن عمران سے اس کی تخریج پر کیونکہ ان کا ان سے سماع نہیں تو نووی نے جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ متابعات میں کچھ چیزیں نظر انداز کر دی جاتی ہیں جو اصول میں نہیں کی جاتیں، ان کی بات صحیح ہے، مُنیہ جن کی طرف یعلیؓ یہاں منسوب ہیں ان کی والدہ تھیں بعض نے دادی کہا، اول معتمد ہے ان کے والد امیہ بن ابو عبید بن ہمام بن حارث تمیمی حنظلی تھے فتح مکہ کے دن اسلام قبول کیا اور مابعد کے غزوات مثلاً حنین، طائف اور تبوک میں حاضر ہوئے! منیہ بنت جابر عتبہ بن غزوان کی پھوپھی تھیں، بعض نے کہا ان کی بہن تھیں، عیاض نے ذکر کیا کہ بعض رواۃِ مسلم نے تصحیف کر کے منبہ کہا، ابن وضاح نے غرابت سے کام لیا اور کہا منبہ نونِ ساکن کے ساتھ ان کی والدہ کا نام اور نون کی زبر کے ساتھ ان کے والد کا نام ہے، کسی نے اس پر ان کی موافقت نہیں کی۔

(خرجت في غزوة) کشمیہنی کے نسخہ میں (غزاۃ) ہے، سفیان کی روایت میں غزوہ تبوک مذکور ہے اس کا مثل ابن علیہ کی روایت میں ہے جس کے الفاظ ہیں: (جيش العسرة) کئی ایک شراح نے اسی پر جزم کیا، ہمارے ملاقاتی بعض علماء نے تعاقب

کرتے ہوئے کہا کہ کتاب الحج کے باب (من أحرم جاھلا وعليه قميص) میں حضرت یعلیؓ کی روایت میں گزرا کہ: (کنت مع النبی ﷺ فأتاه رجل عليه جبة بها أثر صفرة) اس میں آپ کا یہ فرمان مذکور ہے: (اصنع فی عمرتك ما تصنع فی حجك) آگے ہے: (وعض رجل يد رجل فانتزع ثنيته فأبطل النبیؐ الخ) تو یہ مقتضی ہے کہ یہ ایسے سفر میں تھا جس میں عمرہ کا احرام باندھا ہوا تھا، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ یہ حدیث میں صریح نہیں بلکہ یہ اس امر پر محمول ہے کہ راوی نے یہ دونوں حدیثیں اکٹھی سماع کیں تو اکٹھے ہی ایک کو دوسری پر معطوف کر کے ان کی تحدیث کر دی واو کے ساتھ جو ترتیب کی متقاضی نہیں، فنِ حدیث کے عالم سے ایسی بات عجیب ہے کہ صریح روایت کو امرِ محتمل کے ساتھ رد کرے! اس کا سبب طرقِ حدیث کے تتبع سے سستی اور تن آسانی ہے یہی ایک وسیلہ ہے جس سے عموماً مشکلیں حل اور مراد حاصل ہوتی ہے۔

(فعض رجل فانتزع ثنيته) یہاں نہایت اختصار ہے، اسماعیلی نے قطان عن ابن جریج سے اسکی تبیین کی اس کے الفاظ ہیں: (قاتل رجل آخر فعض يده فانتزع يده)۔ (فانتدرت ثنيته) سابقہ باب میں اس کے طرق کے اختلاف الفاظ کا ذکر کر چکا ہوں، اس قصہ کے ظاہر سے جمہور نے اخذ کرتے ہوئے قرار دیا کہ معضوض کے ذمہ کوئی قصاص یا دیت لازم نہیں (یعنی اگر وہ اپنا آپ چھڑانے کیلئے کوئی کاروائی کرے جس کے نتیجہ میں کاٹنے والے کا کوئی نقصان ہو جائے جیسے یہاں کاٹنے والے سے زور کے ساتھ اپنا بازو چھڑایا تو اس کا دانت نکل گیا) کیونکہ وہ (یعنی کاٹنے والا) صائل (یعنی حملہ آور) کے حکم میں ہے، اس امر پر واقع اجماع سے بھی احتجاج کیا کہ جس نے کسی پر ہتھیار تانا تا کہ اسے قتل کر دے تو اس نے اپنا دفاع کرتے ہوئے اسے قتل کر دیا تو اس پر کوئی شیٔ واجب نہیں، اسی طرح اس کے دانت کا بھی جو اسے اپنے آپ سے دور ہٹاتے ہوئے ٹوٹا کوئی تاوان نہیں، کہتے ہیں اگر معضوض کو کسی اور جگہ زخم لگا تب بھی کچھ لازم نہیں، ہدر ہونے کی شرط یہ ہے کہ معضوض تکلیف پائے اور یہ کہ اس کے پاس (مثلاً) اپنا ہاتھ چھڑانے کا کوئی اور طریقہ نہ تھا بجز اسکے کہ اس کے جبڑوں پر ضرب لگائے یا اس کی داڑھی نوچے تا کہ وہ اسے چھوڑ دے! ہاں اگر تخلیص کا آسان راستہ موجود تھا مگر اس نے اثقل اختیار کیا (تا کہ کاٹنے والے کو زیادہ نقصان ہو) تب ہدر نہ ہوگا،

شافعیہ کے ہاں ایک قول یہ ہے کہ ہر صورت میں ہدر ہے، اس کی توجیہہ یہ کی گئی کہ اگر اس کے بغیر دور ہٹا تا تو تاوان لازم تھا، مالک سے اس ضمن میں دو روایتیں ہیں اشہر یہ کہ ضمان (یعنی ہرجانہ و تاوان) لازم ہے، اس حدیث کا جواب اس احتمال سے دیا کہ سببِ اِنذار شدتِ عض ہو نہ کہ نزع (یعنی بازو کو کھینچنا) تو کاٹنے والے کے دانت کا گرنا اس کے اپنے فعل کے باعث تھا (کہ زور سے کاٹا) نہ کہ معضوض کے فعل کے باعث کہ اگر اسکے فعل سے ہوتا تو اس کے لئے اپنا ہاتھ کھینچنا بغیر اس کا دانت توڑے ممکن تھا، امکانِ اخف کے ہوتے ہوئے اثقل کا استعمال جائز نہیں، بعض مالکیہ نے کہا کاٹنے والے نے خود قصدِ عضو کیا اور جو اس عضو کے اتلاف میں مستحق ہوا (یعنی سبب بنا) وہ اس کے ساتھ کئے گئے فعل کا غیر ہے تو واجب ہے کہ ہر ایک دوسرے پر کی گئی زیادتی کا ضامن ہو (یعنی تاوان بھرے) جیسے مثلاً (لڑائی میں) کوئی کسی کی آنکھ پھوڑ دے اور دوسرا اس کا ہاتھ توڑ دے، اس کا تعاقب کیا گیا کہ یہ نص کے مقابلہ میں قیاس ہے لہذا فاسد ہے، بعض نے کہا شائد ان کا دانت پہلے ہی سے ہلا ہوا تھا تو چھڑوانے کے نتیجہ میں گر پڑا مگر اس حدیث کا سیاق اس احتمال کا رد کرتا ہے، بعض نے قرار دیا کہ یہ واقعہِ عین ہے جس کیلئے عموم نہیں، تعقب کیا گیا کہ بخاری نے الاجارہ میں اسی حدیث

یعلیؓ کے عقب میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کے طریق سے ایک روایت نقل کی کہ ان کے ہاں بھی اسی قسم کا واقعہ پیش کیا گیا جیسا نبی اکرم کے پاس کیا گیا تھا تو وہی فیصلہ دیا جو آنجناب نے دیا تھا اور جو تقیید گزری وہ حدیث میں موجود نہیں اس کا اخذ قواعدِ کلیہ سے کیا گیا ہے اسی طرح کسی دوسرے عضو کا اس کے ساتھ الحاق بھی سوائے منہ کے کہ نص ایک صورتِ مخصوصہ میں وارد ہوئی ہے، اس پر ابن دقیق نے توجہ دلائی، یحی بن عمر کہتے ہیں اگر مالک کو یہ حدیث ملی ہوتی تو اس کے مخالف رائے نہ دیتے، ابن بطال نے بھی یہی کہا کہ یہ حدیث مالک کیلئے واقع نہ ہوئی وگرنہ مخالفت نہ کرتے! داودی لکھتے ہیں مالک کیلئے اس لئے اس کی روایت ممکن نہ ہوسکی کہ یہ اہلِ عراق کی روایت سے ہے ، ابوعبدالملک نے کہا گویا یہ حدیث ان کے نزدیک درجۂ صحت میں نہ تھی کیونکہ مشرق کی طرف سے آئی، بقول ابن حجر یہ حدیثِ عمرانؓ میں تو مسلم ہے لیکن یعلیؓ بن امیہ کی حدیث کا طریق اہل حجاز نے روایت کیا ہے جن سے اہلِ عراق نے اخذ کیا، بعض مالکیہ نے فسادِ زمان کے ساتھ اعتذار کیا، قرطبی نے ان کے بعض اصحاب سے اسقاطِ ضمان کا قول نقل کیا ہے، کہتے ہیں شافعی نے بھی ضمان کی رائے اختیار کی اور یہی مشہور مذہبِ مالک ہے، تعاقب کیا گیا کہ شافعی سے معروف عدم ضمان کا قول ہے گویا قرطبی پر معاملہ منعکس ہوا

آخر میں بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں نووی نے ابن سیرین عن عمرانؓ کی روایت میں واقع پر کلام نہیں کی کہ اس کا مقتضا کاٹنے میں اجرائے قصاص ہے، اس بارے تھپڑ مارنے کے قصاص کے ساتھ دو ابواب کے بعد بحث ہوگی، کہا جاسکتا ہے کہ یہاں عض کی اذن دانت اکھاڑنے میں قصاص کی طرف توصل کیلئے دی گئی لیکن اس میں جوابِ سدید یہ ہے کہ آپ نے یہ بات استفہامِ انکاری کے طور پر کہی تھی (یعنی طنزیہ انداز میں) نہ کہ تقریرِ شرع کے بطور، میرے لئے یہی ظاہر ہے، اس قصہ کے فوائد میں سے غصہ کرنے سے تحذیر، حسبِ استطاعت غصہ پی لینا کیونکہ اس سے غصہ کرنے والے کو نقصان ہوسکتا ہے، آزاد مرد کو خدمت کیلئے ملازم رکھنا اور جہادی مہمات وغیرہ میں لڑنے کیلئے نہیں بلکہ ذاتی کام کاج کیلئے ہمراہ لے جانا بھی ثابت ہوا جیسا کہ الجہاد میں اس کی بحث گزری ہے، یہ بھی ظاہر ہوا کہ کوئی خود سے قصاص نہ لے گا بلکہ حاکم کے پاس اپنا مقدمہ لے جائے، یہ بھی کہ کسی مجرم کیلئے اس جرم سے سابقہ ساقط ہوجائے گا جب دوسرا جرم پہلے پر مترتب ہو، اس سے آدمی کے کسی فعل کی جانور کے فعل کے ساتھ تشبیہ دینے کا جواز بھی ملا، اس سے تنفیر کی غرض سے، کرمانی نے نقل کیا کہ انہوں نے کسی جگہ تصحیفا (يقتضم الفجل) دیکھا ہے اسے انہوں نے معروف سبزی پر محمول کیا (یعنی مولی) یہ قبیح تصحیف ہے اس سے صائل سے اپنا دفاع کرنے کا جواز بھی ملا اور یہ کہ اگر اس سے خلاصی ممکن نہ ہو مگر اس کے نفس یا اسکے کسی عضو پر جنایت کر کے تو اگر ایسا ہوا تو یہ ہدر ہوگا، علماء کے ہاں اس بابت معروف اختلاف اور معروف تفصیل ہے، اس سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ جس کسی کیلئے کوئی ایسا فعل اگر سرزد ہوا جسے اپنی طرف منسوب کرنے سے عار محسوس کرتا ہے تو اسے بیان کرتے ہوئے اپنے آپ سے کنایہ کرسکتا ہے کہ مثلاً کہے کسی کے ساتھ یہ واقعہ پیش آیا جیسے حضرت یعلیؓ نے کیا اور جیسے ایک روایت میں حضرت عائشہؓ نے کہا تھا: (قبل رسول الله امرأة من نسائه) (یعنی رسول اللہ نے اپنی ایک زوجہ کو بوسہ دیا) تو عروہ نے کہا یہ آپ ہی تو تھیں تو مسکرا دیں (عروہ ان کے بھانجے تھے)۔

- 19باب السِّنِّ بِالسِّنِّ (دانت کے بدلے دانت)

ابن بطال کہتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ جان بوجھ کر دانت توڑنے میں قصاصاً اس کا بھی دانت توڑا جائے گا، دیگر جسم کی ہڈیوں کے بارہ میں اختلاف ہے تو مالک نے کہا ان میں قصاص ہے مگر جو مجوف (یعنی کھوکھلی) ہو یا ماْ مومہ (یعنی گدی جیسی ہڈی جسے اگر توڑیں تو جان جانے کا خطرہ ہو) اسی طرح منقلہ (یعنی کوئی بھی ہڈی جو توڑ دی گئی ہو) اور ہاشمہ (یعنی سر کی ہڈی) تو ان میں دیت ہے، آیت سے احتجاج کیا اس سے وجہِ دلالت یہ ہے کہ ہم سے قبل جو مشروع تھا وہ ہمارے لئے بھی ہے جب ہمارے نبی اکرمؐ کی زبانِ مبارک پر اس کا بغیر انکار کے ذکر جاری ہو، (السن بالسن) ہڈیوں میں اجرائے قصاص پر دال ہے کیونکہ دانت ہڈی ہے مگر ایسی ہڈیاں جن کی بابت عدم قصاص پر اجماع ہے یا تو جان تلف ہو جانے کے خوف سے یا اس میں عدم مماثلت پر عدم اقتدار کے مدنظر! شافعی، لیث اور حنفیہ کے نزدیک ماسوائے دانت کے کسی ہڈی میں قصاص نہیں کیونکہ ہڈیوں کے اوپر ماس ہوتا ہے اور کھال اور پٹھے بھی لہذا ان کی نسبت مماثلت ناممکن ہے اگر ممکن ہوتی تو ہم قصاص کا حکم لگاتے لیکن ہڈی تک اس سے اوپر کی جلد وغیرہ کو متاثر کئے بغیر نہیں پہنچا جا سکتا، طحاوی کہتے ہیں اس بات پر اتفاق ہے کہ سر کی ہڈی میں قصاص نہیں تو اس کے ساتھ سب ہڈیاں ملتحق ہیں، تعاقب کیا گیا کہ یہ نص کی موجودی میں قیاس ہے کیونکہ حدیثِ باب میں ہے کہ انہوں نے دانت توڑ دیا اور آپ نے قصاص کا حکم دیا حالانکہ کسر (یعنی توڑنے) میں مماثلت ممکن نہیں۔

- 6894حَدَّثَنَا الْأَنْصَارِيُّ حَدَّثَنَا حُمَيْدٌ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ ابْنَةَ النَّضْرِ لَطَمَتْ جَارِيَةً فَكَسَرَتْ ثَنِيَّتَهَا فَأَتَوُا النَّبِيَّ ﷺ فَأَمَرَ بِالْقِصَاصِ

.أطرافه 2703، 2806، 4499، 4500، - 4611 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص: ۱۶۸)

شیخ بخاری محمد بن عبد اللہ ہیں، بخاری نے تفسیر سورۃ البقرہ کی اسی روایت میں ان کا نام ذکر کیا تھا۔ (عن حمید عن أنس) التفسیر کی روایت میں تھا: (حدثنا حمید أن أنسا حدثه)۔ (أن ابنة النضر) التفسیر میں اسی سند کے ساتھ حضرت انس سے روایت میں تھا: (أن الرُّبَیّع عمته) تفسیر المائدہ میں فزاری کی حمید عن انسؓ سے روایت میں یہ عبارت گزری: (کسرت الربیع عمة أنس) ابو داؤد کی معتمر عن حمید عن انسؓ سے روایت میں ہے: (کسرت الربیع أخت أنس بن النضر)۔ (لطمت جاریة الخ) فزاری کی روایت میں ہے: (جاریة من الأنصار) معتمر کی روایت میں جاریہ کی بجائے (امرأة) ہے اس سے وضاحت ہوتی ہے کہ جاریہ سے یہاں مراد نوجوان خاتون ہے نہ کہ لونڈی۔ (فأتو النبی الخ) الصلح میں اور اس کا مثل ابن ماجہ اور نسائی کی ایک اور طریق کے ساتھ حضرت انسؓ سے روایت میں ہے انہوں نے ان سے مجاناً (یعنی بغیر دیت لئے یعنی فی سبیل اللہ) معاف کر دینے کی درخواست کی مگر انکار کر دیا، پھر تاوان دینے کی پیش کش کی، یہ بھی قبول نہ کیا، الصلح میں یہ الفاظ مزاد کئے: (فأبوا إلا القصاص) فزاری کے ہاں یہ عبارت ہے: (فطلب القوم القصاص فأتوا النبی)۔

(فأمر بالقصاص) الصلح میں مزاد کیا: (فقال أنس بن النضر) تو وہ ساری بات ذکر کی جو کچھ قبل باب (القصاص بین الرجال والنساء) میں بیان کر چکا ہوں، اس میں تھا: (فرضی القوم وعفوا) فزاری کی روایت میں واقع ہے: (فرضی

القوم فقبلوا الأرش) معتمر کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (فرضوا بأرش فأخذوه) اسماعیلی کے ہاں مروان بن معاویہ عن حمید عن انسؓ سے یہ الفاظ منقول ہیں: (فرضی أهل المرأة بأرش أخذوه فعفوا) تو اس سے معلوم ہوا کہ جس روایت میں فقط (فعفوا) ہے اس سے مراد قصاص معاف کر دیا اور دیت لینے پر راضی ہو گئے! معتمر نے یہ زیادت بھی نقل کی کہ نبی اکرم خوش ہوئے اور فرمایا: (إن من عباد الله من لو أقسم علی الله لأبرَّهٗ) خالد طحان کی حمید عن انسؓ سے اسی حدیث میں ابن ابو عاصم کے ہاں یہ عبارت ہے: (کم من رجل لو أقسم علی الله لأبره) آپ کے تعجب کی وجہ یہ تھی کہ حضرت انس بن نضر نے فعلِ غیر کی نفی پر قسم کھائی تھی حالانکہ وہ لوگ مصر تھے کہ بدلہ سے کم پر راضی نہ ہوں گے تو اس قسم کی صورتحال میں قرینِ قیاس تو یہ تھا کہ وہ اپنی قسم میں حانث ہو جاتے تو اللہ نے ان لوگوں کے دل میں معاف کر دینا ملہم کیا اور یوں ان کی قسم پوری کرا دی، (إن من عباد الله) سے اشارہ ہے کہ یہ اللہ کی جانب سے حضرت انس کیلئے بطورِ اکرام ہے تا کہ ان کی قسم پوری ہو اور وہ اللہ کے ان بندوں میں سے ہیں جن کی دعائیں وہ قبول کرتا ہے اور ان کے حسبِ خواہش معاملات طے پا جاتے ہیں

قولہ (کتاب الله القصاص) کے ضبط میں اختلاف ہے تو مشہور یہ ہے کہ دونوں لفظ مبتدا و خبر کے بطور مرفوع ہیں، بعض نے کہا دونوں منصوب ہیں اس طور کہ ان میں سے ہیں جن میں مصدر موضعِ فعل میں وضع کیا گیا ہوتا ہے ای (کتب الله القصاص) یا منصوب علی الاغراء ہیں اور قصاص اس سے بدل کی بنا پر منصوب ہے، معنی میں بھی اختلافِ اقوال ہے تو کہا گیا مراد یہ کہ اللہ کی کتاب کا حکم قصاص ہے تو یہ حذفِ مضاف مقدر ماننے پر ہے، بعض نے کہا کتاب سے مراد حکم ہے ای (حکم الله القصاص) بعض نے کہا آپ کا اشارہ اس آیت کی طرف تھا: (والجُرُوحَ قِصَاصٌ) [المائدۃ: ۴۵] اسی طرح (فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ) [النحل: ۱۲۶] بعض نے کہا (السنَّ بِالسِّنِّ) کی طرف اشارہ کیا کہ اس کے شروع میں ہے: (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا) [المائدۃ: ۴۵] اس امر پر بناء کرتے ہوئے کہ سابقہ شریعتوں کے احکام ہمارے لئے بھی مشروع ہیں جب تک ہماری شریعت میں ان کا نسخ وارد نہ ہو، حضرت انس بن نضر کا حضرت ربیع کا قصاصاً دانت توڑ دئے جانے سے انکار باعثِ اشکال ہے حالانکہ نبی اکرم سے قصاص کا حکم سن لیا تھا اور کہا کیا ربیع کا دانت توڑا جائے گا؟ پھر قسم کھا کر کہا کہ وہ نہ توڑا جائے گا، جواب دیا گیا کہ اس سے ان کی غرض و مراد نبی اکرم پر تاکید تھی کہ آپ ان کیلئے متاثرہ فریق سے سفارش فرما دیں کہ بدلہ لینا معاف کر دیں، بعض نے کہا ان کا قسم اٹھانا یہ جان لینے سے قبل تھا کہ قصاص حتمی ہے، گمان کیا کہ ان کیلئے قصاص، دیت اور معاف کر دینے کے مابین تخییر ہے! بعض نے کہا ان کی مراد انکارِ محض اور رد نہ تھا بلکہ اللہ تعالی کے فضل و کرم کی توقع اور امید میں یہ کہا تھا تا کہ وہ خصوم کو معاف کرنے اور دیت قبول کرنے پر راغب کرے، طیبی نے اسی پر جزم کیا اور لکھا انہوں نے فیصلہ کو رد کرتے ہوئے نہ کہا تھا بلکہ اس کے وقوع کی نفی کی تھی اللہ تعالی کے اس لطف و کرم کے مدنظر جو ان کے امور و معاملات میں حاصل رہا تھا انہیں اس کے فضل پر وثوق تھا کہ ان کی اس قسم کو پورا کرے گا اور ان کے اس گمان کو ناکام نہ بنائے گا کہ وہ لوگ قصاص کے مطالبہ سے دستبرداری پہ راضی ہو جائیں گے اور پھر یہی معاملہ ہوا، اس سے اپنے حسبِ ظن قسم اٹھانے کا جواز ملا، بدلہ لینے سے معاف اور اس سلسلہ میں سفارش کرنے کا استحباب بھی ظاہر ہوا، یہ بھی ثابت ہوا کہ قصاص یا دیت کا اختیار حقدار کو ہے، عورتوں کے باہمی لڑائی جھگڑے کے دوران لگنے والے زخموں میں اور دانتوں میں قصاص کا اثبات بھی ہوا،

دیت پر صلح، دانت توڑنے میں جریانِ قصاص بھی ظاہر ہوا اس کا محل تب جب تماثل ممکن ہو بایں طور کہ مکسور ملحوظ ہو تو مثلا ریتی وغیرہ کے ساتھ مجرم کا وہ دانت اگر سامنے ہے (یعنی وہاں ریتی پہنچ سکتی ہے) تو پھر قصاص لیا جائے گا، بعض نے حدیث میں مذکور کسر کو قلع (یعنی اکھیڑنے) پر محمول کیا ہے، یہ اس سیاق سے بعید ہے۔

20 - باب دِیَةِ الأَصَابِعِ (انگلیوں کی دیت)

یعنی کیا سب انگلیاں اس ضمن میں برابر ہیں یا باہم متفاوت؟

6895 - حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ هَذِهِ وَهَذِهِ سَوَاءٌ يَعْنِي الْخِنْصَرَ وَالإِبْهَامَ

ترجمہ: ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا یہ اور یہ یعنی چھنگلی اور انگوٹھا، برابر ہیں۔

(یعنی الخنصر والإبهام) نسائی کی یزید بن زریع عن شعبہ سے روایت میں: (الإ بهام والخنصر) ہے (یعنی) کا لفظ محذوف ہے، ان سے ایک روایت میں: (عشر عشر) مزاد کیا، علی بن جعد کی شعبہ عن اسماعیلی سے روایت میں (بظاہر یہ بجائے عن الاسماعیلی کے عند الاسماعیلی) ہے: (وأشار إلى الخنصرو الإبهام) اسماعیلی کی عاصم بن علی عن شعبہ کے طریق سے روایت میں ہے: (دیتهما سواء) ابو داود کی عبد الصمد بن عبد الوارث عن شعبہ سے روایت میں ہے: (الأصابع والأسنان سواء والثنية والضرس سواء) (یعنی انگلیاں اور دانت برابر ہیں اسی طرح سامنے کے دانت اور داڑھیں برابر ہیں) ابو داؤد اور ترمذی کی یزید نحوی عن عکرمہ سے روایت میں: (الأسنان والأصابع سواء) ہے، ایک طریق میں یہ الفاظ ہیں: (أصابع اليدين والرجلين سواء) ابن ابو عاصم کی یحیی قطان عن شعبہ عن قتادہ عن سعید بن مسیّب سے روایت میں ہے کہتے ہیں انہیں مروان نے ابن عباسؓ سے انگلیوں کی بابت پوچھنے بھیجا تو انہوں نے کہا نبی اکرم نے ہاتھ میں پچاس (اونٹ) کا حکم دیا اور ہر انگلی کیلئے دس کا، مالک کے ہاں عمرو بن حزم کی کتاب میں بھی ہے: (فی الأصابع عشر عشر) آگے اس کی سند ذکر کروں گا، ابن ماجہ کی عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے مرفوع روایت میں ہے: (الأصابع سواء کلھن فیه عشر عشر من الإبل) اسے ابو داؤد نے دو حدیثوں میں مفرق کر کے نقل کیا، اسکی سند جید ہے۔

اس حدیث کو اربعہ نے بھی (الدیات) میں تخریج کیا۔

6895م - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ نَحْوَهُ (سابقہ کی مانند)

(سمعت النبی الخ) بخاری اس سند میں ایک درجہ نازل ہوئے ہیں اس میں تصریح بالسماع کے وقوع کی وجہ سے، جہاں تک ان کا قول: (نحوہ) ہے تو ابن ماجہ اور اسماعیلی نے اسے ابن ابو عدی کی مذکورہ روایت میں (الأصابع سواء) کے لفظ سے تخریج کیا، ترمذی کہتے ہیں اہلِ علم کے ہاں اسی پر عمل ہے یہی ثوری، شافعی احمد اور اسحاق کا قول ہے! بقول ابن حجر تمام فقہائے امصار

کا یہی فتویٰ ہے، اس میں قدیم سے اختلاف ہے چنانچہ ابن ابوشیبہ نے سعید بن میبّب عن عمرؓ سے یہ الفاظ نقل کئے: (فی الإبهام خمسة عشر وفی السبابة والوسطی عشر عشر وفی البنصر تسع وفی الخنصر ست) (یعنی انگوٹھے میں پندرہ اونٹ، انگشتِ شہادت اور درمیانی میں دس دس، چھنگلی میں چھ اور اسکے ساتھ والی کی دیت نو اونٹ ہیں) اس کا مثل مجاہد سے بھی منقول ہے، جامع ثوری میں حضرت عمرؓ سے اس کا نحو ہے یہ زیادت بھی کی کہ سعید بن میبّب کہتے ہیں حتی کہ حضرت عمرؓ نے عمرو بن حزم کی کتاب میں پایا کہ ہر انگلی میں دس ہیں تو اسکی طرف رجوع کر لیا، بقول ابن حجر عمرو بن حزم کی کتاب کو مالک نے موطا میں عبداللہ بن ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابیہ سے نقل کیا کہ اس کتاب (یعنی خط) میں جو نبی اکرم نے دیات بارے عمرو بن حزم کو لکھا کہ دس انگلیوں میں سو اونٹ ہیں اس میں یہ بھی تھا کہ ہاتھ میں پچاس اور پاؤں میں پچاس اور دونوں کی ہر انگلی کی دیت دس ہے، اسے ابوداؤد نے مراسیل میں موصول اور نسائی نے اسے ایک اور طریق کے ساتھ ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابیہ عن جدہ سے مطولا نقل کیا، ابن حبان نے اس پر صحت کا حکم لگایا، ابوداؤد اور نسائی نے اسے معلول قرار دیا، عبدالرزاق نے معمر عن ہشام بن عروہ عن ابیہ سے نقل کیا کہ انگوٹھے اور اسکے ساتھ والی انگلی میں ہاتھ کی دیت کا نصف ہے اور باقی ہر ایک میں دس ہیں، ابن ابوشیبہ نے مجاہد سے حضرت عمرؓ کے اثر کا نحو نقل کیا البتہ کہا بنصر میں آٹھ اور چھنگلی میں سات ہیں، شعبی سے منقول ہے کہ میں شریح کے پاس تھا کہ ایک شخص آیا اور ان سے (ہاتھ کی دیت کی بابت) پوچھا تو انہوں نے کہا ہر انگلی میں دس ہیں، اس نے کہا سبحان اللہ یہ اور یہ برابر ہیں یعنی انگوٹھا اور چھنگلی، وہ بولے: (ویحك) سنت کے مقابلہ میں قیاس منع ہے، اتباع کرو اور بدعت نہ کرو، اسے ابن منذر نے نقل کیا اور اس کی سند صحیح ہے

مالک نے موطا میں نقل کیا کہ مروان نے ابوغطفان مزنی کو ابن عباسؓ کے پاس بھیجا کہ (ان سے پوچھیں) داڑھ کی دیت کیا ہے تو انہوں نے کہا پانچ اونٹ، انہوں نے دوبارہ بھیجا اور کہا کیا آپ سامنے والے دانتوں کو داڑھوں کی مثل قرار دیتے ہیں؟ تو انہوں نے کہا یہ صرف انگلیوں میں معتبر ہے کہ ان کی دیت ایک جیسی ہے، تو یہ مقتضی ہے کہ ابن عباسؓ اور مروان کے ہاں انگلیوں کے بارے اختلاف نہیں تھا وگرنہ یہ قیاسِ مذکور (یعنی ابن عباس کا) محلِ نظر ہوتا، خطابی کہتے ہیں یہ ہر جنایت میں اصل ہے اس کی کمیت مضبوط نہیں تو اگر معنوی لحاظ سے اس کا ضبط فائق ہے تو من حیث الاسم اس کا اعتبار ہے اور ان کی دیت متساوی ہے اگرچہ ان کا حال، منفعت اور مبلغِ فعل ایک دوسرے سے مختلف ہو تو انگوٹھے میں جو زور ہے وہ چھنگلی میں نہیں اس کے باوجود دونوں کی دیت ایک جیسی ہے، اس کا مثل ہی جنین میں ہے چاہے مذکر ہو یا مونث! یہی قول مواضح (یعنی سر کے زخم) بارے ہے ان کی دیت ایک جیسی ہے اگرچہ مساحت میں فرق ہے اسی طرح دانتوں کا معاملہ ہے کہ بعض دیگر کی نسبت نفع کے لحاظ سے اقوی ہیں مگر فقط نظراً للاسم (یعنی ظاہری اسم کے پیشِ نظر کہ سب کو دانت کہتے ہیں) سب کی دیت برابر ہے! مالک نے جو موطا میں ربیعہ سے نقل کیا کہ میں نے سعید بن میبّب سے سوال کیا کہ عورت کی (ایک) انگلی کی دیت کیا ہے؟ کہا دس، میں نے کہا دو انگلیوں کی دیت کیا ہے؟ کہا بیس، میں نے کہا تین کی؟ کہا تیس، میں نے کہا چار کی؟ کہا بیس، میں نے کہا جب اس کا زخم بڑا اور مصیبت شدید ہوئی تو اسکی دیت کم ہو گئی، تو کہا اے بھتیجے یہ سنت ہے یہ اسلئے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف ہے لیکن ثلث دیت کی مقدار تک دونوں کے مابین تساوی ہے تو اس سے جو زائد ہوئی تو نصف کے حکم کی طرف رجوع ہوگا۔

21 - باب إِذَا أَصَابَ قَوْمٌ مِنْ رَجُلٍ هَلْ يُعَاقِبُ أَوْ يَقْتَصُّ مِنْهُمْ كُلِّهِمْ

(اگر کئی افراد ایک کے قتل میں شریک ہوئے تو کیا سب سے قصاص لیا جائے)

وَقَالَ مُطَرِّفٌ عَنِ الشَّعْبِيِّ فِي رَجُلَيْنِ شَهِدَا عَلَى رَجُلٍ أَنَّهُ سَرَقَ فَقَطَعَهُ عَلِيٌّ ثُمَّ جَاءَ ا بِآخَرَ وَقَالاَ أَخْطَأْنَا فَأَبْطَلَ شَهَادَتَهُمَا وَأُخِذَا بِدِيَةِ الأَوَّلِ وَقَالَ لَوْ عَلِمْتُ أَنَّكُمَا تَعَمَّدْتُمَا لَقَطَعْتُكُمَا (مطرف نے شعبی سے نقل کیا کہ دو آدمیوں نے گواہی دی کہ فلاں نے چوری کی ہے تو حضرت علی نے اسکا ہاتھ قطع کر دیا پھر وہ ایک اور کو لے آئے اور کہا پہلے ہم سے غلطی ہوئی [ہمارا چور تو یہ ہے] تو انہوں نے ان کی گواہی نا منظور کر دی اور ان سے پہلے شخص کی دیت وصول کی اور کہا اگر مجھے یہ علم ہو جائے کہ تم نے جان بوجھ کر اسکے ساتھ ایسا کیا تھا تو [قصاصاً] تم دونوں کے ہاتھ کاٹ دوں)

ایک نسخہ میں جمع کا صیغہ ہے (یعاقبون) ایک اور میں حذف نون کے ساتھ ہے، یہ ایک ضعیف لغت ہے، قولہ: (أو یقتص منھم کلھم) یعنی اگر کئی لوگ کسی کو قتل یا زخمی کریں تو کیا سب پر قصاص واجب ہو گا یا کسی ایک کو متعین کیا جائے گا تا کہ اس سے قصاص لیا جائے جبکہ باقیوں سے دیت وصول کی جائے؟ تو معاقبہ سے یہاں مراد مکافئہ ہے گویا بخاری نے ابن سیرین کے قول کی طرف اشارہ کیا ہے اس شخص کے بارہ میں جسے دو اشخاص قتل کریں تو کہا ان میں سے ایک کو قتل کیا جائے گا اور دوسرے سے دیت لی جائے گی، اگر دو سے زیادہ تھے تو بقیہ دیت ان پر تقسیم کی جائے گی جیسے مثلاً دس نے مل کر کسی ایک کو قتل کیا تو ایک کو (قصاص میں) قتل کیا جائے گا اور باقی نو سے مساوی طور سے دیت وصول کی جائے گی، شعبی سے منقول ہے کہ ولی دونوں یا اگر زائد تھے تو ان میں سے جسے چاہے قتل کرے اور باقیوں کو معاف کر دے، بعض سلف سے منقول ہے کہ اس قسم کی صورتحال میں قصاص ساقط ہو جائے گا اور دیت ہی لینا متعین ہے، یہ ربیعہ اور اہلِ ظاہر سے منقول ہے، ابن بطال کہتے ہیں حضرات معاویہؓ، ابن زبیرؓ اور زہری سے ابن سیرین کے قول کی مثل مروی ہے، جمہور کی حجت یہ ہے کہ نفس متبعض نہیں (یعنی اس کی تجزی نہیں ہو سکتی) تو اس کا زہوق (یعنی اتلاف) بعض کے فعل سے کہ دو میں سے بعض شامل نہ تھے، نہ ہو گا تو ان میں سے ہر ایک قاتل ہے اسی طرح مثلاً اگر کئی افراد نے کوئی بھاری پتھر اٹھا کر کسی کو دے مارا اور قتل کر دیا تو سبھی نے پتھر اٹھایا ہے بخلاف اس مثال کے کہ کئی افراد روٹی کھانے میں شریک ہوں تو روٹی میں حساً اور معناً تبعض ممکن ہے۔

(وقال مطرف الخ) اسے شافعی نے سفیان بن عیینہ عن مطرف بن طریق عن شعبی سے موصول کیا اس میں ہے کہ دو آدمی حضرت علیؓ کے پاس آئے اور ایک آدمی کے خلاف گواہی دی کہ اس نے چوری کی ہے تو انہوں نے اس کا ہاتھ قطع کر دیا پھر وہ ایک اور کو لے کر آئے اور کہا ہم سے پہلے کی بابت غلطی ہوئی، چور تو یہ ہے تو اب کے ان کی گواہی قبول نہ کی اور پہلے کی دیت ان پر عائد کی اور کہا اگر معلوم ہو جائے کہ ایسا تم دونوں نے عمداً کیا تھا تو (قصاصا) تم دونوں کا ہاتھ قطع کر دیتا، بقول ابن حجر ان دونوں آدمیوں اور جس پر تہمت لگائی تھی کے ناموں سے واقف نہ ہو سکا، اس اثر کے جملہ: (لم یجز شھادتھما علی الآخر) سے بخاری کے ذکر کردہ الفاظ: (فأبطل شھادتھما) کی مراد متعین ہوئی تو اس میں تعقب ہے ان حضرات کا جنہوں نے ابطال کو ان دونوں کی دونوں بار کی گواہی کے ابطال پہ محمول کیا ہے، اول کو اسلئے کہ غلطی کا اقرار کر لیا اور دوسری کو اس لئے کہ اب وہ متہم ہو گئے تھے، وجہ تعقب یہ ہے کہ لفظ اگرچہ محتمل ہے لیکن دوسری روایت نے دونوں میں سے ایک احتمال کی تعیین کر دی۔

- 6896 وَقَالَ لِي ابْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ ؓ أَنَّ غُلَامًا قُتِلَ غِيلَةً فَقَالَ عُمَرُ لَوِ اشْتَرَكَ فِيهَا أَهْلُ صَنْعَاءَ لَقَتَلْتُهُمْ وَقَالَ مُغِيرَةُ بْنُ حَكِيمٍ عَنْ أَبِيهِ إِنَّ أَرْبَعَةً قَتَلُوا صَبِيًّا فَقَالَ عُمَرُ مِثْلَهُ وَأَقَادَ أَبُو بَكْرٍ وَابْنُ الزُّبَيْرِ وَعَلِيٌّ وَسُوَيْدُ بْنُ مُقَرِّنٍ مِنْ لَطْمَةٍ وَأَقَادَ عُمَرُ مِنْ ضَرْبَةٍ بِالدِّرَّةِ وَأَقَادَ عَلِيٌّ مِنْ ثَلَاثَةِ أَسْوَاطٍ .وَاقْتَصَّ شُرَيْحٌ مِنْ سَوْطٍ وَخُمُوشٍ

ترجمہ: ابن عمرؓ راوی ہیں کہ ایک لڑکا خفیہ طور پہ قتل کر دیا گیا تو حضرت عمر نے کہا اگر تمام اہلِ صنعاء اس کے قتل میں شریک ہوتے تو سب کو قتل کر ڈالتا، مغیرہ اپنے والد حکیم سے ناقل ہیں کہ چار افراد نے ایک بچے کو قتل کر دیا تو تب حضرت عمر نے یہ بات کہی، حضرات ابو بکر، ابن زبیر اور علی نے تھپڑ کا بدلہ دلوایا، حضرت عمر نے درہ مارنے کا بدلہ دلوایا، حضرت علی نے تین کوڑے مارنے کا قصاص دلوایا، شریح نے ایک کوڑا مارنے اور خراش لگانے کا قصاص دلوایا۔

شیخ بخاری محمد ہیں جن کا لقب بندار تھا، یحی سے مراد قطان اور عبید اللہ، ابن عمر عمری ہیں۔ (أن غلاما قتل غيلة) یعنی سراً۔ (لو اشترك فيها) کشمیہنی کے ہاں (فيه) ہے، یہ اوجہ ہے جبکہ تانیث بارادۂ نفس ہے، یہ اثر حضرت عمر تک اصح اسناد کے ساتھ موصول ہے، اسے ابن ابو شیبہ نے عبد اللہ بن نمیر عن قطان سے ایک اور طریق کے ساتھ نافع سے تخریج کیا اس میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے سات اہلِ صنعاء کو ایک آدمی کے قتل کے قصاص میں قتل کیا الخ اسے موطا میں ایک اور سند کے ساتھ نقل کیا جو یحی بن سعید عن سعید بن مسیب سے ہے کہتے ہیں حضرت عمرؓ نے پانچ یا چھ آدمیوں کو ایک شخص کے قتل کے قصاص میں قتل کیا اور یہ مذکورہ بات کہی، نافع کی روایت اوصل واوضح ہے۔

(وقال مغيرة الخ) یہ اس اثر کا اختصار ہے جسے ابن وہب نے اور ان کے طریق سے قاسم بن اصبغ، طحاوی اور بیہقی نے موصول کیا، ابن وہب کہتے ہیں مجھے جریر بن حازم نے مغیرہ بن حکیم صنعانی عن ابیہ سے بیان کیا کہ صنعاء کی ایک عورت کا شوہر غائب ہو گیا جس کا دوسری بیوی سے اصیل نامی ایک لڑکا بھی گھر میں زیرِ پرورش تھا تو عورت نے کسی کو دوست بنا لیا اس نے اس سے کہا یہ نہ ہو کہ یہ لڑکا کسی دن ہمارا بھانڈا پھوڑ دے! تم اسے قتل کر دو مگر آدمی نے انکار کیا وہ اس سے دور دور رہی حتی کہ وہ مان گیا تو اس لڑکے کو اس شخص نے اس عورت، اس کے خادم اور ایک اور شخص سے مل کر قتل کر دیا اور اسکے ٹکڑے کر کے چمڑے کے ایک تھیلے میں رکھ کر ایک ویران کنویں میں بستی کے کنارے پھینک دئے، اس کے دوست کو پکڑ کو تفتیش کی گئی تو اس نے اعتراف کر لیا پھر باقیوں نے بھی کر لیا، یعلیٰؓ جو ان ایام میں وہاں کے امیر تھے، نے حضرت عمر کو بذریعہ خط اس واقعہ سے آگاہ کیا، انھوں نے جواباً لکھا کہ سب کو قصاص میں قتل کر دو! بخدا اگر سب اہلِ صنعاء بھی اسکے قتل میں شریک ہوتے تو میں سب کو قتل کر دیتا، اسے ابو الشیخ نے کتاب الترہیب میں ایک اور طریق کے ساتھ جریر بن حازم سے نقل کیا ہے اس اثر ابن عمرؓ میں ابن عبد البر کا تعقب ہے جو کہتے ہیں (قتل غيلة) صرف مالک نے نقل کیا ہے، اس واقعہ کا نحو دارقطنی کے ہاں اور ابو الحسن بن زنجویہ کی فوائد میں ابو المہاجر عبد اللہ بن عمیر جو بنی قیس بن ثعلبہ سے تھے، تک جید سند کے ساتھ نقل کیا، کہتے ہیں ایک آدمی ہر سال کئی ایام لوگوں کے ساتھ مسابقت (یعنی کھیلوں کے مقابلوں یا گھڑ دوڑ وغیرہ کے

سلسلہ) میں گھر سے غائب رہتا ایک دفعہ آیا تو اپنی ولیدہ کے ساتھ سات آدمیوں کو پایا جو شراب پی رہے تھے، انہوں نے اسے پکڑا اور قتل کر دیا تو ان کے اعتراف اور امیرِ یمن کے حضرت عمر کو خط لکھنے کا واقعہ ذکر کیا جنہوں نے جواب میں لکھا ان سب کی گردنیں اتار دو اور ساتھ ہی اس خاتون کو بھی قتل کرو، اگر سب اہلِ صنعاء الخ یہ پہلے واقعہ سے الگ ایک قصہ ہے، اس کی سند جید ہے دونوں قصوں کے کسی کردار کا نام معلوم نہیں البتہ (پہلے واقعہ کے مقتول) لڑکے کا نام ابن وہب کی روایت میں مذکور ہے، حکیم والدِ مغیرہ صنعانی کے حال اور ان کے والد کے نام سے میں آگاہ نہیں ہوں، ابن حبان نے ثقات تابعین میں ان کا ذکر کیا ہے۔

(وأقاد أبو بكر الخ) حضرت ابوبکرؓ کا اثر ابن ابوشیبہ نے یحی بن حصین (سمعت طارق بن شهاب) کے حوالے سے موصول کیا کہتے ہیں حضرت ابوبکرؓ نے ایک دن کسی شخص کو تھپڑ دے مارا تو کہا گیا: (ما رأينا كاليوم قط هنعة ولطمة) (یعنی آج تو کمال دیکھا :ایسی عاجزی اور تھپڑ؟) ابوبکر کہنے لگے یہ مجھ سے سواری مانگنے آیا تھا میں نے عطا کی، دیکھا تو پھر لوگوں کے پیچھے ہے تو میں نے تین مرتبہ قسم کھائی کہ اسے سوار نہ کراؤں گا پھر اس سے کہا اپنا بدلہ لے لو مگر اس نے کہا میں نے معاف کیا، ابن زبیر کا اثر ابن ابوشیبہ اور مسدد نے ابن عیینہ عن عمرو بن دینار سے نقل کیا، حضرت علیؓ کا پہلا اثر ابن ابوشیبہ نے ناجیہ ابوالحسن عن ابیہ سے موصول کیا ، کہتے ہیں حضرت علیؓ کے پاس ایک آدمی کا قضیہ پیش ہوا جس نے کسی کو تھپڑ مارا تھا تو مضروب سے کہا اپنا بدلہ لے لو، سوید بن مقرن کا اثر ابن ابوشیبہ نے شعبی عنہ کے حوالے سے نقل کیا جبکہ حضرت عمرؓ کا اثر مالک نے موطا میں عاصم عن عبید اللہ بن عامر بن ربیعہ سے نقل کیا، کہتے ہیں میں مکہ کے راستہ میں حضرت عمرؓ کے ہمراہ تھا تو ایک درخت تلے پیشاب کیا ایک آدمی نے انہیں آواز دی تو درہ سے اسے ضرب لگائی، وہ بولا آپ نے مجھ پر جلدی کی تو اسے مخفقہ (یعنی مارنے کی کوئی چیز ،بعض نے کہا لکڑی کا کوڑا) دیا اور کہا مجھ سے اپنا بدلہ لے لو، مگر اس نے انکار کیا، کہا ضرور لو گے مگر وہ انکار پر مصر رہا اور کہا میں نے معاف کیا

حضرت علیؓ کا دوسرا اثر ابن ابوشیبہ نے اور سعید بن منصور نے فضیل بن عمرو عن عبداللہ بن معقل سے موصول کیا کہتے ہیں حضرت علیؓ کے پاس تھا کہ ایک شخص آیا اور چپکے سے کچھ کہا تو انہوں نے (اپنے خادم) قنبر کو آواز دی کہ اے قنبر باہر آؤ اور اسے کوڑے مارو تو مضروب آیا اور کہا اس نے مجھے تین کوڑے زیادہ مارے ہیں تو اس (یعنی قنبر) نے کہا اس نے درست کہا، اس پر اسے حکم دیا کہ کوڑا پکڑو اور اسے تین ضربیں مارو پھر کہا اے قنبر جب مارو تو حدود سے تجاوز نہ کرو (یعنی شرعی حدوں میں جتنی تعداد مقرر ہے اس سے زائد نہ مارو) شریح کا اثر ابن سعد اور سعید بن منصور نے ابراہیم نخعی سے نقل کیا کہتے ہیں ایک شخص شریح کے پاس آیا اور کہا اپنے دربان سے بدلہ دلوائیے، اس سے پوچھا تو کہا لوگوں نے آپ کے پاس آنے کیلئے رش کر دیا تھا تو میں نے اسے ایک کوڑا مارا، تو اس سے بدلہ دلوایا، ابن سیرین سے نقل کیا کہ شریح کے پاس ایک غلام کا مقدمہ پیش ہوا جس نے ایک آزاد کو زخمی کر دیا تھا تو کہا وہ چاہے (یعنی مطالبہ کرے) تو اس سے قصاص کا حق رکھتا ہے، ابن ابوشیبہ نے ابواسحاق عن شریح سے نقل کیا کہ انہوں نے تھپڑ کا بدلہ دلوایا، ایک اور طریق کے ساتھ ابواسحاق سے نقل کیا کہ شریح نے تھپڑ اور خموش (یعنی خراش ڈالنے) کا بدلہ دلوایا، خموش ایسا زخم جس کی کوئی معلوم دیت نہیں، ابن بطال لکھتے ہیں حضرات عثمانؓ اور خالد بن ولید سے حضرت ابوبکرؓ کے قول کی نحو منقول ہے یہی شعبی اور اہل الحدیث کے ایک گروہ کی رائے ہے، لیث اور ابن قاسم کہتے ہیں کوڑے وغیرہ کی مار کا قصاص ہے البتہ آنکھ میں تھپڑ مارنے کا نہیں کہ اس میں کوئی اور سزا ہے تا کہ آنکھ کو نقصان پہنچے

کا خدشہ نہ ہو، مالک سے مشہور یہ ہے اور یہی اکثر کا قول ہے کہ تھپڑ میں بدلہ نہیں الا یہ کہ اس سے زخمی ہو جائے تب اس کا فیصلہ قاضی کرے گا اس کا سبب یہ ہے کہ مماثلت متعذر ہے کیونکہ مضبوط آدمی اور کمزور کے تھپڑ میں فرق ہو گا تو اس میں کوئی تعزیری سزا ہے جو تھپڑ مارنے والے کے حسب حال ہو، بقول ابن قیم بعض متاخرین نے مبالغہ کیا اور تھپڑ اور اس قسم کی ضرب میں عدم قصاص پر اجماع نقل کیا اور یہ کہ اس میں تعزیر ہے، انہیں اس بابت ذہول لگا ہے خلفائے راشدینؓ سے اس ضمن میں اجرائے قصاص منقول ہے تو اسے اجماع قرار دینا اولیٰ ہے اور یہی کتاب وسنت کا مقتضا ہے۔

6897 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ سُفْيَانَ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ أَبِي عَائِشَةَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَتْ عَائِشَةُ لَدَدْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي مَرَضِهِ ، وَجَعَلَ يُشِيرُ إِلَيْنَا لَا تَلُدُّونِي قَالَ فَقُلْنَا كَرَاهِيَةُ الْمَرِيضِ بِالدَّوَاءِ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ أَلَمْ أَنْهَكُمْ أَنْ تَلُدُّونِي قَالَ قُلْنَا كَرَاهِيَةٌ لِلدَّوَاءِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا يَبْقَى مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا لُدَّ وَأَنَا أَنْظُرُ إِلَّا الْعَبَّاسَ فَإِنَّهُ لَمْ يَشْهَدْكُمْ .

أطرافه 4458، 5712، - 6886 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

اس پر باب (القصاص بين الرجال والنساء) میں کلام گزری اور یہ کہ یہ قصاص میں ظاہر نہیں لیکن آخر میں مذکور: (إلا العباس فإنه لم يشهد كم) سے ان حضرات نے تمسک کیا جنہوں نے کہا کہ آپ نے یہ حکم قصاصاً دیا تھا نہ کہ تادیباً، ابن بطال کہتے ہیں یہ ان حضرات کے لئے حجت ہے جو قائل ہیں کہ تھپڑ اور کوڑے میں قصاص ہے یعنی اس کے جماعت سے واحد کے لئے قصاص لینے کے ترجمہ میں ذکر کرنے کی مناسبت ظاہر نہیں، ابن منیر نے جواب دیا کہ یہ امور حقیرہ میں اجرائے قصاص سے مستفاد ہے، ان میں قصاص سے تادیب کی طرف عدول نہ کیا جائے گا تو جیسے کسی جنایت میں شریک افراد پر اجرائے قصاص لائق ہے چاہے ان کی تعداد قلیل ہو یا کثیر تو ان میں سے ہر ایک کا حصہ عظیم اور معدود من کبائر ہے تو اس میں اجرائے قصاص کیوں نہ ہو؟

22 - باب الْقَسَامَةِ (قتل کا الزام لگنے پر قسمیں اٹھوانا)

وَقَالَ الْأَشْعَثُ بْنُ قَيْسٍ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ شَاهِدَاكَ أَوْ يَمِينُهُ وَقَالَ ابْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ لَمْ يُقِدْ بِهَا مُعَاوِيَةُ وَكَتَبَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ إِلَى عَدِيِّ بْنِ أَرْطَاةَ -وَكَانَ أَمَّرَهُ عَلَى الْبَصْرَةِ -فِي قَتِيلٍ وُجِدَ عِنْدَ بَيْتٍ مِنْ بُيُوتِ السَّمَّانِينَ إِنْ وَجَدَ أَصْحَابُهُ بَيِّنَةً وَإِلَّا فَلَا تَظْلِمِ النَّاسَ فَإِنَّ هَذَا لَا يُقْضَى فِيهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ (اشعث بن قیس کہتے ہیں نبی پاک نے (ایک مدعی سے) فرمایا دو گواہ لاؤ یا پھر اس [یعنی مدعی علیہ] سے قسم لی جائے گی، ابن ابوملیکہ کہتے ہیں حضرت معاویہ نے قسامت کے ذریعہ قصاص نہیں دلوایا، عمر بن عبدالعزیز نے عدی بن ارطاۃ کو ایک مقتول کی بابت جو گھی فروشوں کے ایک گھر کے پاس پایا گیا تھا، لکھا۔ یہ ان کی طرف سے امیر بصرہ تھے۔ اگر مقتول کے وارثوں کے پاس کوئی ثبوت ہے تو ٹھیک وگرنہ خواہ مخواہ کسی پہ زیادتی نہ کرنا کہ ایسے معاملات کا فیصلہ قیامت تک نہیں ہو سکتا)

أقسم کا مصدر ہے قسامۃً اور قسماً، مراد وہ قسمیں جو مقتول کے اولیاء پر تقسیم کی جائیں گی جب وہ خون کا دعوی کریں یا ان

مدعی علیہم پر عائد کی جائیں گی جن پر خون کا الزام لگا، قسم علی الدم کو قسامت کے لفظ کے ساتھ خاص کیا گیا، امام الحرمین کہتے ہیں اہلِ لغت کے نزدیک قسامت ان افراد کا اسم ہے جو قسمیں اٹھائیں گے جب کہ فقہاء کے نزدیک یہ قسموں کا اسم ہے، محکم میں لکھا ہے کہ قسامت وہ جماعت جو کسی شیٔ کی قسم کھائیں گے یا اس کی گواہی دیں گے، یمینِ قسامت ان کی طرف منسوب ہے پھر خود قسموں پر اس کا اطلاق ہوا۔ (و قال الأشعث الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو کتاب الشہادات میں موصولا تاماً گزری پھر کتاب الأیمان والنذور میں بھی مع الشرح، مصنف نے یہاں اس کے ذکر کے ساتھ حدیثِ باب میں سعید بن عبید کی روایت کی ترجیح کا اشارہ دیا ہے کہ یمینِ قسامت میں ابتدا مدعی علیہم سے کی جائے گی، آگے اس بارے بحث آتی ہے۔

(وقال ابن أبی ملیکۃ لم یقد) یاء کی پیش کے ساتھ، أقاد سے جب قصاص لے، اسے حماد بن سلمہ نے اپنی مصنف میں اور ابن منذر کے طریق سے موصول کیا، حماد ابن ابوملیکہ سے ناقل ہیں کہ مجھ سے عمر بن عبدالعزیز نے قسامت بارے سوال کیا تو میں نے بتلایا یا کہ ابن زبیرؓ نے اس کے ذریعہ قصاص دلوایا جب کہ حضرت معاویہؓ نے ایسا نہ کیا تھا، اس کی سند صحیح ہے ابن بطال کو اس کے ثبوت بارے توقف تھا تو لکھا حضرت معاویہؓ سے صحت کے ساتھ ثابت ہے کہ انہوں نے اس کے ذریعہ قصاص دلوایا تھا، یہ بات ان کے حوالے سے ابوالزناد نے اہل عراق کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے ذکر کی تھی، بقول ابن حجر یہ عبدالرحمن بن ابوالزناد عن ابیہ کے صحیفہ میں موجود ہے ان کے طریق سے اسے بیہقی نے نقل کیا، کہتے ہیں مجھے خارجہ بن زید بن ثابت نے بتلایا کہ انصار کے ایک شخص نے بنی عجلان کے ایک شخص کو قتل کر دیا تھا ان پر کوئی بینہ اور ثبوت موجود نہ تھا تو لوگوں کی رائے بنی کہ مقتول کے وارثوں سے قسم اٹھوا لیں پھر (اگر قسمیں اٹھالیں) قاتل کو ان کے حوالے کر دیں تا کہ قصاص میں اسے قتل کر لیں تو میں حضرت معاویہؓ کی طرف روانہ ہوا اور انہیں اس صورتِ حال سے آگاہ کیا تو انہوں نے سعید بن عاص کو لکھا اگر اس نے جو ذکر کیا سچ ہے تو وہ کرو جو انہوں نے ذکر کیا (یعنی جو لوگوں کی رائے بنی ہے) تو میں نے خط سعیدؓ کے حوالے کیا تو ہم سے پچاس قسمیں اٹھوائیں پھر اسے ہمارے حوالہ کر دیا، بقول ابن حجر تطبیق یہ ممکن ہے کہ معاویہؓ نے جب یہ ان کے لئے واقع ہوا تو اس کے ساتھ قصاص نہ لیا اور جب ان کے غیر کے لئے یہ واقع ہوا تو اس بارے معاملہ انہی کے حوالے کر دیا تو ان کی طرف منسوب ہو گیا کہ اس کے ساتھ قصاص لیا کیونکہ انہوں نے اس کی اذن دی تھی

مالک نے خارجہ کے مذکورہ قول کے ساتھ تمسک کیا تو مطلقاً کہا کہ اس کے ساتھ قصاص کا اجراء بالا جماع ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ معاویہؓ اس کے ساتھ قصاص کے اجراء کی رائے رکھتے ہوں پھر رجوع کر لیا یا اس کا عکس، کرابیسی نے ادب القضاء میں صحیح سند کے ساتھ زہری عن سعید بن مسیب سے ایک اور قصہ نقل کیا جس میں حضرت معاویہ کے حوالے سے ہے کہ قسامت کا فیصلہ دیا تھا لیکن اس میں قتل کی تصریح نہیں کی، ایک قصہ مروان کا بھی منقول ہے اور انہوں نے قتل کا فیصلہ دیا تھا اسی طرح کا فیصلہ ان کے بیٹے عبدالملک سے بھی منقول ہے۔

(وکتب عمر الخ) اسے سعید بن منصور نے ہشیم عن حمید طویل سے موصول کیا، کہتے ہیں عدی بن ارطاۃ نے عمر بن عبدالعزیز کو ایک مقتول کے بارہ میں خط لکھا جو بصرہ کے بازار میں پایا گیا تو انہوں نے جواب میں لکھا کئی معاملات ایسے ہیں جو قیامت تک تصفیہ طلب رہیں گے یہ بھی انہی میں سے ہے، ابن منذر نے ایک اور طریق کے ساتھ حمید سے نقل کیا کہ قشیر اور عائش کے درمیان

ایک شخص مقتول پایا گیا تو اس بارے عدی نے عمر کو خط لکھا، آگے اسی کا نحو نقل کیا، یہ صحیح اثر ہے، عدی فزاری اہلِ دمشق میں سے تھے۔

(وكان أمره الخ) یہ ۹۹ھ کا واقعہ ہے، خلیفہ نے ذکر کیا کہ عدی ۱۰۲ھ میں قتل کر دئے گئے تھے، سمانین میم مشدد کے ساتھ یعنی گھی فروش، عمر بن عبدالعزیز پر قصاص بالقسامت کے ضمن میں اختلاف کیا گیا ہے جیسا کہ امیر معاویہؓ پر بھی تو ابن بطال نے ذکر کیا کہ مصنف حماد بن سلمہ میں ابن ابوملیکہ سے منقول ہے کہ عمر بن عبدالعزیز نے مدینہ کی اپنی امارت کے دوران قسامت کے ساتھ قصاص لیا تھا بقول ابن حجر تطبیق یہی دی جائے گی کہ اس زمانہ میں وہ اس کے قائل تھے پھر جب خلیفہ بنے تو اس سے رجوع کر لیا شائد اس کا سبب جو باب کے آخر میں ابو قلابہ کے واقعہ سے مذکور ہوگا کہ اس کے ساتھ عدم قصاص پر احتجاج کیا گویا انہوں نے ان کی اس پر موافقت کی، ابن منذر نے زہری سے نقل کیا ہے کہتے ہیں مجھے عمر بن عبدالعزیز نے کہا میں چاہتا ہوں کہ قسامت (کی بنیاد پر فیصلے کرنا) چھوڑ دوں، ایک آدمی اس علاقہ کا آتا ہے ایک اس علاقہ کا تو علی مالا یرون قسمیں اٹھا لیتے ہیں (یعنی ایسے امور پر جوان کے مشاہدہ میں نہیں آئے ہوتے) تو میں نے کہا اگر آپ اس کا ترک کر دیں تو ہو سکتا ہے کسی دن آپ کے دروازے کے پاس کوئی مقتول پایا جائے اور اس کا خون رائیگاں جائے اور لوگوں کے لئے قسامت ہی میں حیات ہے

عمر سے قبل قسامت کا انکار سالم بن عبداللہ بن عمر نے بھی کیا تھا چنانچہ ابن منذر نے ان سے نقل کیا کہ کہا کرتے تھے کیسے لوگ ہیں جو ایسے امر پر قسمیں اٹھا لیتے ہیں جو انہوں نے دیکھا نہیں اور نہ موقع پر حاضر تھے اگر مجھے اختیار ہوتا تو ضرور انہیں سزا دیتا اور انہیں نمونہ عبرت بنا دیتا اور کبھی ان کی گواہی قبول نہ کرتا، یہ اہلِ مدینہ کے بارہ میں منقول قود بالقسامت پر اجماع کے لئے خادش ہے کیونکہ سالم مدینہ کے اجل فقہاء میں سے ہیں، ابن منذر نے ابن عباسؓ سے بھی قسامت کی بنیاد پر عدم قصاص کا قول نقل کیا، ابن ابو شیبہ نے ابراہیم نخعی سے نقل کیا کہتے ہیں قصاص بالقسامت ظلم ہے، حکم بن عتیبہ سے نقل کیا کہ وہ قسامت کا کچھ اعتبار نہ کرتے تھے، قسامت بارے محصلِ اختلاف یہ ہے کہ کیا یہ قابلِ عمل ہے یا نہیں؟ اول پر کیا یہ قصاص کا موجب بنے گا یا دیت کا؟ اور کیا مدعی فریق سے ابتدا ہوگی یا مدعی علیہم سے؟ اس کی شرط میں بھی اختلافِ آراء ہے۔

- 6898حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُبَيْدٍ عَنْ بُشَيْرِ بْنِ يَسَارٍ زَعَمَ أَنَّ رَجُلاً مِنَ الأَنْصَارِ يُقَالُ لَهُ سَهْلُ بْنُ أَبِي حَثْمَةَ أَخْبَرَهُ أَنَّ نَفَرًا مِنْ قَوْمِهِ انْطَلَقُوا إِلَى خَيْبَرَ فَتَفَرَّقُوا فِيهَا ، وَوَجَدُوا أَحَدَهُمْ قَتِيلاً وَقَالُوا لِلَّذِي وُجِدَ فِيهِمْ قَتَلْتُمْ صَاحِبَنَا قَالُوا مَا قَتَلْنَا وَلاَ عَلِمْنَا قَاتِلاً فَانْطَلَقُوا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ انْطَلَقْنَا إِلَى خَيْبَرَ فَوَجَدْنَا أَحَدَنَا قَتِيلاً فَقَالَ الْكُبْرَ الْكُبْرَ فَقَالَ لَهُمْ تَأْتُونَ بِالْبَيِّنَةِ عَلَى مَنْ قَتَلَهُ قَالُوا مَا لَنَا بَيِّنَةٌ قَالَ فَيَحْلِفُونَ قَالُوا لاَ نَرْضَى بِأَيْمَانِ الْيَهُودِ فَكَرِهَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يُبْطِلَ دَمَهُ فَوَدَاهُ مِائَةً مِنْ إِبِلِ الصَّدَقَةِ .

أطرافه 2702، 3173، 6143، - 7192 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۹، ص: ۸۱۹)

سند میں سعید بن عبید طائی کوفی ہیں اور ابو ہذیل کنیت تھی ثوری وغیرہ کئی اکابر نے ان سے روایت کیا، یہاں کے راوی ابونعیم

ان سے آخری راوی ہیں احمد، ابن معین اور آخرون نے انہیں ثقہ قرار دیا، آجری ابو داؤد سے ناقل ہیں کہ شعبہ ان سے ملاقات کی تمنا کیا کرتے تھے ان کے طبقہ میں سعید بن عبید ہنائی بصری ہیں جو بھی صدوق تھے، ترمذی اور نسائی نے ان سے احادیث تخریج کیں۔ (عن بشیر) مصغرا، ابن یسار، ان کے دادا کا نام نہ جان سکا مسلم کی ابن نمیر عن سعید بن عبید سے روایت میں ہے: (حدثنا بشیر بن سیار الأنصاری) بقول ابن حجر یہ انصار کے قبیلہ بنی حارثہ کے موالی میں سے تھے، ابن اسحاق کہتے ہیں فقیہہ اور شیخ کبیر ہیں عام صحابہ کرام کا زمانہ پایا، ابن معین اور نسائی نے ثقہ قرار دیا ابن اسحاق نے اپنی روایت میں ابوکیسان کی کنیت سے ذکر کیا۔ (یقال له سهل الخ) ابن نمیر کی روایت میں جزم کے ساتھ (عن سهل بن أبی حشمة الأنصار ی أنه أخبره) ہے یہی مستخرج ابو نعیم میں ایک اور حوالے کے ساتھ انہی شیخ بخاری ابو نعیم سے روایت میں، ابو حثمہ کا نام عامر بن ساعدہ بن عامر تھا، کہا جاتا ہے ان کے والد کا نام عبداللہ تھا تو اپنے دادا کی طرف نسبت سے مشہور ہوئے جو اوس کی شاخ بنی حارثہ میں سے تھے۔

(أن نفرا من قومه) یحی بن سعید انصاری نے بشیر سے اپنی روایت میں ان میں سے دو نام ذکر کئے چنانچہ الجزیہ میں بشر بن مفضل عن یحی سے اسی سند کے ساتھ روایت میں گزرا کہ عبداللہ بن سہل اور محیصہ بن مسعود بن زید خیبر گئے، الادب میں بھی یہ دونوں نام مذکور تھے! مسلم کے ہاں لیث عن یحی عن بشیر عن سہل سے روایت میں بھی عبداللہ بن سہل بن زید اور محیصہ بن مسعود بن زید کے نام مذکور ہیں، اس کا نحوان کی ہشیم عن یحی سے روایت میں ہے بشیر بن سیار سے اس کے الفاظ ہیں کہ انصار کے بنی حارثہ کا عبداللہ بن سہل نامی ایک شخص اور اس کا عمزاد محیصہ چلے، لیث کی روایت میں صیغۂ حسبان کے ساتھ سہل کے ساتھ بطور راویِ حدیث رافع بن خدیج کا نام بھی ہے البتہ ہشیم کی روایت میں نہیں، رافع کا ذکر غیر مسمی ابو داؤد کے ہاں بھی ابو لیلی بن عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن سہل عن سہل سے روایت میں ہے اس کے الفاظ ہیں: (أنه أخبره هو و رجل من كبراء قومه) ابن ابو عاصم کے ہاں اسماعیل بن عیاش عن یحی عن بشیر سے (عن سهل و رافع و سوید بن النعمان) سے ہے کہ قسامت ان کے ہاں یعنی بنی حارثہ میں ہوئی تھی تو بشیر نے ان سے نقل کیا کہ عبداللہ بن سہل الخ یہی حدیث ذکر کی، محیصہ ضمِ میم، حائے مفتوح اور یائے مشدد مکسور کے ساتھ ہے ان کے بھائی حویصہ کا بھی یہی ضبط ہے دونوں ناموں میں تخفیف بھی محکی ہے، ایک جماعت نے اسے ترجیح دی۔

(فتفرقوا فيها) یحی بن سعید کی روایت میں ہے: (انطلقا إلى خيبر فتفرقا) روایتِ باب اس امر پر محمول ہے کہ ان کے ہمراہ ان کا تابع (یعنی ملازم) بھی تھا، محمد بن اسحاق کی بشیر بن سیار عن ابن ابو عاصم سے روایت میں ہے کہ عبداللہ بن سہل اپنے کئی ساتھیوں کے ساتھ خیبر گئے تا کہ کھجوروں کا لین دین کریں، مسلم کے ہاں یحی بن سعید کی روایت میں سلیمان بن بلال نے: (في زمن رسول الله ﷺ وهي يومئذ صلح وأهلها يهود) کی عبارت بھی مزاد کی، اس کا بیان المغازی میں گزرا ہے مراد یہ کہ اس کا وقوع اس کی فتح کے بعد ہوا کیونکہ جب خیبر کی فتح ہوئی تب نبی اکرم نے یہود کو اس شرط پر وہیں رہنے کی اجازت دی کہ وہ نصف پیداوار مسلمانوں کو دیں گے۔

(فوجدوا أحدهم قتيلا) بشر بن مفضل کی راویت میں ہے محیصہ عبداللہ بن سہل تک پہنچے اور وہ اپنے خون میں لت پت فوت ہو رہے تھے تو انہیں دفن کر دیا، سلیمان بن بلال کی روایت میں ہے کہ عبداللہ بن سہل کو ایک راستہ میں مقتول پایا تو انہیں دفن کر

دیا، ابولیلی کی روایت میں ہے محیصہ کو عبد اللہ کے قتل ہونے کی اطلاع ملی جنہیں قتل کر کے ایک گڑھے میں پھینک دیا گیا تھا۔ (ولا علمنا الخ) ابولیلی کی روایت میں ہے کہ محیصہ نے یہودیوں سے کہا واللہ تم نے انہیں قتل کیا ہے انہوں نے کہا واللہ ہم نے انہیں قتل نہیں کیا۔(فانطلقوا إلی الخ) حماد بن زید کی روایت میں ہے عبدالرحمٰن بن سہل، حویصہ اور محیصہ ابنا مسعود نبی اکرم کے پاس آئے اور اپنے ساتھی کے بارہ میں بات کی ابولیلی کی روایت میں مزید ہے کہ حویصہ محیصہ سے بڑے تھے۔

(فقال الکبر الخ) کاف کی پیش اور بائے ساکن کے ساتھ، دونوں علی الاغراء منصوب ہیں، یحی بن سعید کی روایت میں ہے عبدالرحمٰن نے بات شروع کرنا چاہی وہ دیگر سے کم عمر تھے، حماد بن زید نے یحی سے مسلم کے ہاں روایت میں (فی أمر أخیہ) بھی مزاد کیا، بشیر کی روایت میں ہے: (وھو أحدث القوم) لیث کی روایت میں ہے: (فذھب عبد الرحمن یتکلم فقال کَبِّرِ الکبر) اول امر اور دوسرا اول کی مانند ہے اس کا مثل حماد بن زید کی روایت میں ہے اور مزید یہ بھی: (أو قال یبدأ الأکبر) بشر کی روایت میں ہے:(کَبِّرْ کَبِّرْ) تکرار امر کے ساتھ یہی ابولیلی کی روایت میں ہے(یرید السن) کی زیادت کی، لیث کی روایت میں ہے:(فسکت وتکلم صاحباہ) (یعنی وہ خاموش ہوگئے اور ان کے دونوں ساتھیوں نے بات کی) بشر کی روایت میں ہے: (وتکلما)۔

(قالوا ما لنا بینة) یہی سعید بن عبید کی روایت میں ہے، یحی انصاری اور ابوقلابہ کی آمدہ روایت میں بینہ کا ذکر واقع نہیں یحی نے یہ الفاظ نقل کئے: (أتحلفون و تستحقون قاتلکم أو صاحبکم) یہ بشر عنہ کی روایت ہے حماد نے ان سے یہ الفاظ نقل کئے: (أتستحقون قاتلکم أو صاحبکم بأیمان خمسین منکم) مسلم کی ایک روایت میں ہے: (یُقْسِمُ خمسون منکم علی رجل منھم فیدفع برمتہ) (یعنی تم میں سے اگر پچاس آدمی قسمیں کھالیں کہ فلاں ہمارا مجرم ہے تو اسے کلی طور سے تمہارے حوالے کر دیا جائے گا) سلیمان کی روایت میں ہے: (تحلفون خمسین عندی تستحقون) ابوداود کے ہاں ابن عیینہ عن یحی کی روایت میں ہے : (تبرئکم یھود بخمسین یمینا یحلفون) تو مدعیٰ علیہم سے ابتدا کی بات کی لیکن ابوداؤد نے جزم سے کہا یہ وہم ہے، شافعی کہہ چکے ہیں ابن عیینہ اس بابت ثابت نہ تھے کہ آیا نبی کریم نے ایمان میں انصار کو مقدم کیا یا یہود کو، تو ان سے کہا گیا حدیث میں ہے کہ انصار کو مقدم رکھا تو کہنے لگے ایسا ہی ہے کئی دفعہ بغیر شک کے اسی طرح تحدیث کی تھی، ابولیلی کی روایت میں ہے کہ آپ نے حویصہ، محیصہ اور عبدالرحمٰن سے کہا: (أتحلفون وتستحقون دم صاحبکم؟ فقالوا لا) ابوقلابہ کی روایت میں ہے کہ آپ نے یہود کو بلوایا اور ان سے پوچھا کیا تم نے اسے قتل کیا ہے؟ کہنے لگے نہیں، تو فرمایا: (أترضون نفل خمسین من الیھود ما قتلوہ) نفل کی شرح آگے آتی ہے، یحی نے زیادت کی اور کہا: (کیف نحلف ولم نشھد ولم نَرَ) (یعنی ہم کیسے قسمیں کھائیں کہ نہ ہم نے دیکھا اور نہ موقع پر موجود تھے) حماد عنہ کی روایت میں ہے: (أمرٌ لَمْ نَرَہٗ) سلیمان کی روایت میں ہے: (ما شھد نا ولا حضرنا)۔

(فقالوا لا نرضی الخ) ابولیلی کی روایت میں ہے: (فقالوا لیسوا بمسلمین) یحی بن سعید کی روایت میں ہے: (فتبرئکم یھود بخمسین یمینا) یعنی خود قسمیں اٹھا کر اپنی براءت ظاہر کر دیں اور تمہیں قسمیں اٹھانے سے بچالیں تو اس طرح خصومت ختم ہو جائے گی اور ان پر کوئی شئ واجب نہ ہوگی مگر انہوں نے کہا: (کیف نأخذ بأیمان قوم کفار) (یعنی کفار قوم کی قسموں کا ہم کیونکر اعتبار کریں) لیث کی روایت میں بجائے (نأخذ) کے (نقبل) ہے، ابوقلابہ کی روایت میں ہے کہ کہا ان کا کیا

اعتبار؟ وہ تو ہم سب کو قتل کر کے جھوٹی قسمیں اٹھالیں! سعید بن عبید کی روایت میں اولاً طلبِ بینہ مذکور نہیں، طریقِ تطبیق یہ ہے کہ کہا جائے ان کے ایک نے وہ کچھ یاد رکھا جو دوسرے نے نہیں رکھا تو اس امر پر محمول ہوگا کہ اولاً بینہ طلب کی جو نہ ملی تو انہیں قسمیں اٹھانے کی پیش کش کی مگر اس سے وہ ممتنع رہے پھر مدعی علیہم کی تحلیف کی پیشکش کی لیکن یہ بھی نہ تسلیم کیا، جہاں تک بعض کا یہ قول کہ طلبِ بینہ کا ذکر وہم ہے کیونکہ آپ کے علم میں تھا کہ خیبر میں ان دنوں کوئی مسلمان رہائش پذیر نہیں، تو نفیِ علم کا دعوی مردود ہے کیونکہ اگرچہ یہ بات مسلم کہ یہودیوں کے ہمراہ ان دنوں وہاں مسلمان رہائش پذیر نہ تھے لیکن نفسِ قصہ میں ہے کہ مسلمانوں کی ایک جماعت کھجوروں کا لین دین کرنے خیبر گئی، تو ممکن ہے کوئی مسلمانوں کا اور گردہ بھی اسی مقصد کیلئے وہاں موجود ہو اگرچہ نفس الامر میں اس طرح نہیں، ہمیں ایک اور طریق میں اس قصہ میں طلبِ بینہ کا شاہد ملا ہے چنانچہ نسائی نے عبداللہ بن احسن عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے نقل کیا کہ ابن محیصہ اصغر خیبر کے دروازوں کے پاس مقتول پائے گئے تو نبی اکرم نے فرمایا قاتل کے خلاف دو گواہ پیش کر دو میں اسے تمہارے حوالے کر دیتا ہوں، انہوں نے عرض کی یا رسول اللہ میں کہاں سے دو گواہ لاؤں وہ تو ان کے دروازوں پر مقتول پائے گئے ہیں تو فرمایا: (فتحلف خمسين قسامة) (یعنی پھر بطورِ قسامت پچاس قسمیں اٹھاؤ) کہنے لگے جس بات کو میں جانتا نہیں اس پر کیسے قسمیں اٹھاؤں؟ فرمایا پھر ان کے پچاس آدمیوں میں سے قسمیں اٹھوالو، کہا یہ کیونکر ہو؟ وہ تو یہودی ہیں، اس کی سند حسن صحیح ہے یہ اس حمل پر نص ہے جو میں نے پہلے ذکر کیا لہذا اسی کی طرف مصیر متعین ہے

ابو داؤد نے عبایہ بن رفاعہ عن جدہ رافع بن خدیج سے بھی اس قصہ کو نقل کیا اس میں ہے کہ ایک انصاری خیبر میں مقتول پایا گیا تو اس کے ورثاء نبی اکرم کے پاس آئے تو فرمایا دو گواہ جو اس قتل بارے گواہی دیں، کہنے لگے وہاں تو مسلمان موجود ہی نہیں وہ تو یہود ہیں اور اس سے بھی بڑے اقدام پر جرات کر سکتے ہیں۔

(فوداه مائة) کشمیہنی کے ہاں (مائة) ہے ابو لیلی کی روایت میں ہے: (فوداه من عنده) یحی کی روایت میں ہے: (فعقله النبي ﷺ من عنده) یعنی دیت ادا کر دی، حماد بن زید کی روایت میں: (من قبله) ہے، لیث کی روایت میں ہے یہ معاملہ دیکھ کر آپ نے ان کی دیت ادا کر دی۔ (من إبل الصدقة) بعض نے دعوی کیا ہے کہ یہ سعید بن عبید کی غلطی ہے کیونکہ یحی کے ہاں (من عنده) کی تصریح ہے، بعض نے دونوں روایتوں کے مابین تطبیق دی کہ احتمال ہے آپ نے ان اونٹوں کو اپنے ذاتی مال کے ساتھ صدقہ اونٹوں میں سے خریدا ہو یا (من عنده) سے مراد بیت المال ہو جو اہلِ اسلام کی مصالح کیلئے مرصد تھا، اس پر صدقہ اس اعتبار سے بولا کہ مجازاً اس سے انتفاع اٹھایا گیا اس طور کہ تنازع کا خاتمہ ہوا اور اصلاح ذات البین ہو، بعض نے اسے اس کے ظاہر پر محمول کیا چنانچہ عیاض نے بعض علماء سے مصالحِ عامہ میں زکاۃ صرف کرنے کا جواز نقل کیا ہے، اس حدیث وغیرہ سے استدلال کیا بقول ابن حجر اس بارے کچھ بحث کتاب الزکاۃ میں ابولاس کی حدیث پر کلام کے اثناء گزری جس میں ان کا بیان مذکور تھا کہ نبی اکرم نے حج کرنے کیلئے ہمیں صدقہ کے اونٹوں میں سے کچھ دیئے، اس پر عندیت سے مراد ان کا آپ کے تحت الامر ہونا اور آپ کے حکم سے نافذ العمل ہونا اور یہود وغیرہم پر ان کی دیت کے عائد کرنے سے احتراز کرنے کیلئے، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں نبی اکرم کا فعل آپ کے کرم کے مقتضا کے موافق اور آپ کی حسنِ سیاست کا غماز تھا نیز اس میں جلبِ مصلحت اور علی سبیل التألف درءِ مفسدت تھی اور بالخصوص جب

استیفائے حق ایک امرِ متعذر تھا، بعض نے قرار دیا کہ (من عندہ) کی روایت (من إبل الصدقة) کی روایت سے اصح ہے جبکہ بعض نے اسے غلط قرار دیا مگر اولی یہی ہے کہ ہر ممکن حد تک راوی کی تغلیط سے پرہیز کیا جائے تو کوئی اوجہ کو یہ محتمل ہے تو بعض ان کا ذکر کیا جن کا بیان گزر چکا اور مزید یہ کہ صدقہ کے اونٹوں سے اس شرط پر لئے ہوں گے تاکہ بعد میں مالِ فئ آئے تو انہیں واپس کر دیں یا پھر مقتول کے ورثہ صدقات کے مستحق تھے تو انہیں (بطور صدقہ) عطا کیا یا مؤلفۃ القلوب کے حصہ سے ان کی تالیفِ قلبی کرتے ہوئے یہ اونٹ دئے

ابولیلی نے اپنی روایت میں یہ اضافہ کیا: (قال سهل فد ر كضتني ناقة) حماد بن زید عن یحی کی روایت میں ہے: (أدر كته ناقة من تلك الإبل فدخلت مربدا لهم فر كضتني برجلها) شیبان بن بلال کی روایت میں ہے: (لقد ر كضتني ناقة من تلك الفرائض بالمربد) ابن محمد اسحاق کی روایت میں ہے بخدا میں اس جوان اونٹنی کو نہیں بھول سکتا جس نے مجھے مارا جبکہ میں اسے ٹہلا رہا تھا، اس حدیث سے کئی مسائل وفوائد ثابت ہوتے ہیں مثلا قسامت کی مشروعیت، قاضی عیاض لکھتے ہیں یہ حدیث اصولِ شرع میں سے ایک اصل اور قواعدِ احکام میں سے ایک قاعدہ اور مصالحِ عامہ کے ارکان میں سے ایک رکن ہے اسی کا تمام ائمہ اور سلف صحابہؓ و تابعین، علمائے امت اور حجازی، شامی اور کوفی فقہائے امصار نے اخذ کیا اگرچہ صورتِ اخذ میں ان کا باہم اختلاف ہے، ایک گروہ سے اس کے ساتھ اخذ بارے توقف بھی مروی ہے جو قسامت کے قائل نہیں اور نہ حکمِ شرعی کے بطور اس کا اثبات کرتے ہیں، یہ حکم بن عتیبہ، ابوقلابہ، سالم بن عبداللہ، سلیمان بن یسر، قتادہ، مسلم بن خالد اور ابراہیم بن علیہ کا موقف تھا، بخاری بھی اسی طرف میلان رکھتے ہیں عمر بن عبدالعزیز سے بھی باختلافِ روایات یہی منقول ہے! بقول ابن حجر یہ اس کلام کے منافی نہیں جس کے ساتھ باب کے شروع میں آغاز کیا کہ تمام ائمہ اسکے آخذ ہیں، بعض ان سے منقول گزرا جو اس کی عدم مشروعیت کے قائل ہیں اور کوئی ایسے بھی ہیں جن کا قاضی نے ذکر نہیں کیا، لکھتے ہیں قتلِ خطا میں مشروعیتِ قسامت بارے مالک کا قول مختلف ہوا ہے جبکہ قتلِ عمد میں اسکے قائلین نے یہ اختلاف کیا ہے کہ آیا اسکے ساتھ قصاص واجب ہوگا یا دیت؟ تو اکثر حجازیوں کا مذہب یہ ہے کہ اگر اس کی شروط مکمل ہوں تو قصاص واجب ہوگا، یہی زہری، ربیعہ، ابوزناد، مالک، لیث، اوزاعی اور شافعی کا دو میں سے ایک قول ہے احمد، اسحاق، ابوثور اور داؤد بھی یہی رائے رکھتے ہیں بعض صحابہ مثلا ابن زبیرؓ سے بھی یہی منقول ہے عمر بن عبدالعزیز سے اس بابت اختلافِ روایات ہے ، ابوزناد کہتے ہیں ہم نے قسامت کی بنیاد پر (قصاصا) لوگ قتل کئے اور ابھی بے شمار صحابہ حیات تھے، میرا خیال ہے ہزار تو ہوں گے مگر دو صحابی بھی اس ضمن میں باہم مختلف نہ ہوئے

بقول ابن حجر ابوزناد نے یہ خارجہ بن زید سے نقل کیا جیسا کہ سعید بن منصور نے اور بیہقی نے عبدالرحمن بن زناد عن ابیہ سے نقل کیا اور ثابت نہیں کہ ابوزناد نے بیس صحابہ کو دیکھا ہو چہ جائے کہ ہزار صحابہ کرامؓ! پھر قاضی نے لکھا ان کی حجت حدیثِ باب ہے یعنی یحی بن سعید کی روایت سے جس کی طرف میں نے اشارہ کیا، کہتے ہیں اس کا صحیح طرق سے وارد ہونا مدفوع نہیں، اس سے مدعی فریق کا حق ثابت ہوا کہ وہ اپنی براءت کا ثبوت دیں، اگر وہ اس کا انکار کریں تو مدعی علیہ فریق کی طرف اس کا لوٹانا ثابت ہوا، ان کا احتجاج اس حدیثِ ابوہریرہؓ سے ہے: (البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه إلا القسامة) (یعنی ثبوت لانا مدعی کے ذمہ ہے اور قسم کا اٹھانا مدعیٰ علیہ کے ذمے مگر قسامت میں) اور مالک کے اس قول سے بھی کہ امت کا قدیم وحدیث میں اس امر پر اجماع ہے

کہ قسامت میں مدعی سے ابتدا کی جائے گی اور یہ کہ اگر گواہی یا شبہ کی بنیاد پر مدعی کا پلڑا بھاری ہو تو یمین اس کے لئے ہوتی ہے اور یہاں شبہ قوی ہے اور کہا یہ اس کے مقابلہ میں سنت ہے جبکہ لوگوں کی حیات محفوظ رکھنے اور زیادتی کرنے والوں کے ردع میں اصل بذاتہ قائم ہے اور مالی دعووں کے یہ مخالف ہے تو یہ اس تفصیل کے مطابق ہے جو وارد ہوئی اور ہر اصل ہی متبع و مستعمل ہے اور کوئی سنت کسی اور سنت کیلئے مطروح نہ کی جائے، سعید بن عبید کی روایت کا محدثین کے قول کے ساتھ جواب دیا کہ یہ وہم ہے اس روایت سے جس کے سیاق سے مدعی کا تبرءٔ ساقط کر دیا کیونکہ اس میں ردِ یمین مذکور نہیں جبکہ یحیی بن سعید کی روایت ثقہ حافظ کی طرف سے زیادت پر مشتمل ہے لہذا اس کا قبول کرنا واجب ہے، بقول ابن حجر اسکی مزید بحث آگے آئے گی

قرطبی لکھتے ہیں دعاوی میں اصل یہ ہے کہ قسم مدعیٰ علیہ کے ذمہ ہوتی ہے اور حکمِ قسامت بنفسہ اصل ہے کہ عموما اس میں قتل پر ثبوت پیش کرنا متعذر رہوتا ہے کیونکہ قاتل عموما اکیلی جگہ اور گھات لگا کر قتل کرتا ہے اس کے ساتھ متفق علیہ صحیح روایت متأید ہے اور ما سوائے قسامت جو ہے وہ اصل پر باقی ہے پھر یہ اصل سے کلی طور پر خروج نہیں بلکہ اس لئے کہ مدعی علیہ کا قول ہی مقبول ہے کہ اس کی جانب قوی ہے اصل کی اس کے لئے براءت کی گواہی کے ساتھ اس دعوی سے جو اس کے خلاف کیا گیا اور یہ قسامت میں جانبِ مدعی میں موجود ہے اس کے ملوث ہونے کے شبہ کی تقویت کے سبب جو اس کے دعوی کو قوی کر رہی ہے، عیاض کہتے ہیں دیت کے قائلین قسم میں مدعی علیہم کی تقدیم کی رائے رکھتے ہیں مگر شافعی اور احمد کہ انہوں نے جمہور کا قول اختیار کیا کہ مدعی فریق کی قسموں سے ابتدا کرنا ہوگی اور اگر وہ انکار کریں تب مدعی علیہم پر لوٹائی جائیں گی، اہلِ کوفہ اور کثیر اہلِ بصرہ نے اسکے برعکس کہا اسی طرح بعض اہلِ مدینہ اور اوزاعی نے بھی جو کہتے ہیں کہ اس علاقہ و بستی کے پچاس افراد سے اس بات پر گواہی لی جائے گی (اگر دیں) کہ نہ ہم نے قتل کیا اور نہ ہمیں کچھ علم ہے، اگر قسمیں اٹھالیں تو بری ہیں اور اگر مطلوبہ تعداد (یعنی پچاس افراد) نہ مل سکیں یا وہ پیچھے ہٹ جائیں تو مدعی حضرات کسی ایک کے بارہ میں قسمیں اٹھا کر (اگر وہ ایسا کرنا چاہیں) اس سے قصاص کے حقدار ہو جائیں گے، اگر ان کی قسامت بھی تعداد کے لحاظ سے کم ہوئی تو دیت کے حقدار ہوں گے، فقہائے بصرہ کے عثمان بتی کہتے ہیں پھر مدعی علیہم سے قسموں کی ابتدا کی جائے گی اگر اٹھالیں تب ان پر کچھ واجب نہیں، کوفی کہتے ہیں اگر وہ قسمیں اٹھالیں (یعنی مدعی حضرات) تو ان پر دیت واجب ہوگی حضرت عمرؓ سے یہ منقول ہے، کہتے ہیں سب متفق ہیں کہ یہ (یعنی دیت) مجرد مقتول کے ورثاء کے دعوی سے واجب نہ ہوگی حتی کہ اس کے ساتھ شبہ مقترن ہو جس کے ساتھ فیصلہ کرنا ظن پر غالب ہو، تصویرِ شبہ (یعنی اس کی تعریف وتحدید) بارے اختلاف ہے

سات اوجہ بیان کی گئی ہیں جنہیں ذکر کیا ان کا ملخص حسبِ ذیل ہے، اول کہ دمِ مرگ مضروب کہے کہ فلاں میرا قاتل ہے یا اس سے مشابہ کلام (یعنی بیانِ نزعی) اگر اس پر کوئی اثر یا زخم نہ ہو تو یہ مالک اور لیث کے نزدیک قسامت کا موجب ہوگا کسی اور نے یہ بات نہیں کہی، بعض مالکیہ نے کسی نشان یا زخم کی موجودی کی شرط لگائی ہے، مالک کیلئے بنی اسرائیل کے گائے کے قصہ سے حجت لی گئی ہے، کہتے ہیں اس سے وجہِ دلالت یہ ہے کہ آدمی زندہ ہوا اور اس نے اپنے قاتل کی خبر دی، خفائے دلالت کے ساتھ تعاقب کیا گیا، ابن حزم نے مد و شد سے اس کا رد کیا، اس امر سے احتجاج کیا کہ عام طور سے قاتل لوگوں کی غفلت کا وقت منتخب کرتا ہے لہذا کوئی ثبوت پیش کرنا دشوار ہے تو اگر مضروب کے قول کو معتبر نہ مانا جائے تو یہ اس کے خون کے اہدار کا باعث بنے گا کیونکہ ایسی حالت میں انسان عموما

سچ بیانی ہی سے کام لیتا ہے اور بر وتقوی کو زادِ راہ پکڑتا ہے اس قول کا اعتبار صرف عالمِ نزع میں صادر ہونے کی صورت میں ہوگا، دوم یہ کہ ایسا گواہ ہو جس کی گواہی کے ساتھ نصاب کامل نہ ہو مثلاً ایک گواہ ہو یا ہوں تو متعدد مگر غیر عادل، مذکورین نے یہ بات کہی اور شافعی اوران کے اتباع نے اس کی موافقت کی، سوم کہ دو عادل گواہ اسے زدوکوب کرنے کی گواہی دیں پھراس کے بعد کئی ایام وہ زندہ رہا پھر بغیر افاقہ ہوئے انہی زخموں سے انتقال کر جائے تو مذکورین کے مطابق اس میں قسامت واجب ہوگی جبکہ شافعی کی رائے ہے کہ اس شہادت کی بنیاد پر قصاص واجب ہوا، چہارم یہ کہ ایک مقتول پایا گیا اوراس کے پاس یا اس کے قریب ہی ایک شخص پایا گیا جس کے ہاتھ میں آلہِ قتل تھا جس پر مثلاً خون بھی لگا تھا اور اس کے سوا کوئی اور وہاں موجود نہ تھا تو مالک اور شافعی کے نزدیک اس صورت میں قسامت واجب ہوگی، اسی کے ساتھ ملتحق ہے کہ مقتول کے پاس سے ایک جماعت جاتی نظر آئی

پنجم یہ کہ دو گروہوں کی لڑائی ہوئی اور اس دوران ایک شخص قتل ہو گیا تو جمہور کے نزدیک اس میں قسامت ہے، مالک سے ایک روایت ہے کہ قسامت اس گروہ سے مختص ہوگی جس سے اس مقتول کا تعلق نہ تھا الا یہ کہ اس کا تعلق ان میں سے کسی گروہ سے نہ ہو تب دونوں گروہوں پر قسامت عائد ہوگی، ششم کہ کوئی ازدحام میں مارا جائے، اس بارے اختلاف کا ذکر ایک علیحدہ باب میں گزرا ہے، ہفتم یہ کہ کسی محلّہ یا قبیلہ میں کوئی مقتول پایا جائے تو ثوری، اوزاعی، ابوحنیفہ اوران کے اتباع کے نزدیک یہ موجبِ قسامت ہے ان کے ہاں ماسوائے اس صورت کے قسامت واجب نہیں، سوائے حنفیہ کے اسکی ان کے ہاں شرط یہ ہے کہ مقتول میں اثر ظاہر ہو، داود کہتے ہیں کسی شہر یا بڑی بستی والوں پر قسامت کا اجراء صرف قتلِ عمد ہی میں ہوگا جبکہ (ثابت ہو کہ) وہ مقتول کے دشمن تھے! جمہور کی رائے میں اس صورت میں قسامت نہیں بلکہ یہ ہدر ہے کیونکہ عین ممکن ہے کسی نے کہیں قتل کر کے اسکی لاش یہاں پھینکوادی ہوتا کہ الزام ان پر آئے، یہی شافعی نے کہا احمد سے ایک روایت بھی یہی ہے الا یہ کہ اس قصہ کے مثل میں جو حدیثِ باب میں مذکور ہے تب وجودِ عداوت کے مدنظر قسامت کا اجراء ہوگا

حنفیہ اوران کے موافقین نے ماسوائے اس صورت کے کہ انہیں (کسی پہ) اشتباہ نہیں جو موجبِ قسامت ہو، جمہور کی حجت اس واقعہ پر قیاس ہے جامع یہ کہ دعوی کے ساتھ کوئی شیٔ مقترن ہو جو مدعی کے صدق پر دال ہو تو وہ اس کے ساتھ قسم اٹھا کر قصاص کا حقدار ہو جائے گا، ابن قدامہ کہتے ہیں حنفیہ کا موقف ہے کہ اگر کسی جگہ کوئی مقتول پایا گیا اوراس کا ولی اس جگہ کے پچاس افراد پر دعوی کرے تو وہ پچاس قسمیں اٹھائیں کہ نہ ہم نے قتل کیا ہے اور نہ اسکے قاتل کو جانتے ہیں اگر پچاس افراد نہ ہوں تو موجودین ہی قسم کا تکرار کریں گے (یعنی پچاس قسموں کو اپنے اوپر تقسیم کرلیں گے) اور بقیہ اہل علاقہ پر دیت واجب ہوگی، مدعی علیہم میں سے جو قسم نہ اٹھائے اسے محبوس کیا جائے گا حتی کہ قسم کھائے یا اقرار کرے، حضرت عمرؓ کے اثر سے استدلال کیا کہ انہوں نے پچاس افراد سے پچاس قسمیں اٹھوائیں تھیں اور پھر دیت ان پر عائد کی تھی، تعاقب کیا گیا کہ انہوں نے اقرار خطا کا اور انکار قتلِ عمد کا کیا ہوا اور یہ کہ حنفیہ تو خبرِ واحد کے عامل نہیں ہیں جب وہ اصول کی مخالف ہو اگرچہ مرفوعاً ہو تو کیسے انہوں نے اصول کی مخالف موقوف خبرِ واحد کے ساتھ احتجاج کیا؟ اور غیر مدعی علیہ پر قسم واجب کی، اس کے ساتھ قسامت کے نتیجہ میں قصاص کے وجود پر بھی استدلال کیا گیا کیونکہ آپ نے فرمایا تھا: (فتستحقون قاتلکم) دوسری روایت میں (دم صاحبکم) ہے، ابن دقیق العید لکھتے ہیں اس روایت کے ساتھ استدلال جس

میں (فیدفع برمته) ہے (دم صاحبکم) سے استدلال کی نسبت اقوی ہے، کیونکہ آپ کا قول (یدفع برمته) قاتل کو ورثاء کے حوالے کردینے میں استعمال کیا جاتا تھا تا کہ اسے قتل کر دیں اگر واجب دیت ہوتی تو اس ترکیب کا استعمال بعید تھا جو قاتل کو ان کے حوالے کرنے بارے استعمال میں اظہر ہے اور (دم صاحبکم) کے ساتھ استدلال (قاتلکم) یا (صاحبکم) سے استدلال سے اظہر ہے کیونکہ اس لفظ میں تقدیرِ اضمار ضروری ہے تو محتمل ہے کہ یہ (دیة صاحبکم) ہو، یہی ظاہر احتمال ہے لیکن تصریح بالدیت کے بعد لفظ کی با ضمارِ تاویل کی ضرورت ہے بجائے (دم صاحبکم) کے اور اضمار خلافِ اصل ہے اگر اضمار کی ضرورت ہو تو اسے اراقتِ دم (یعنی خون بہانے) کے مقتضی پر محمول کرنا اقرب ہوگا

جن حضرات نے کہا محتمل ہے کہ قولہ (دم صاحبکم) سے مراد قتیل ہو نہ کہ قاتل تو (دم صاحبکم أو قاتلکم) کی عبارت اس کا رد کرتی ہے! تعاقب کیا گیا کہ یہ ایک ہی قصہ ہے اور اس کے رواۃ کے الفاظ باہم مختلف ہوئے ہیں جیسا کہ اس کا بیان گزرا لہذا ان میں سے کسی ایک لفظ کے ساتھ استدلال مستقیم نہیں کہ محقق نہیں کہ فی الحقیقت یہی لفظ نبی اکرم نے استعمال کیا ہو! قصاص کے قائلین کا استدلال مسلم اور نسائی کی زہری عن سلیمان بن یسار وابوسلمہ بن عبدالرحمٰن عن اناس من اصحاب رسول اللہ کی روایت سے بھی ہے، اس میں ہے کہ قسامت جاہلیت کے زمانہ میں بھی روبہ عمل تھی نبی اکرم نے اسے جاری رکھا اور انصار کے کچھ لوگوں کیلئے اس کے ساتھ فیصلہ دیا جن کا اپنے مقتول کے خون کا خیبر کے یہودیوں پر دعوی تھا، یہ اس امر پر متوقف ہے کہ ثابت ہو کہ عرب جاہلیت میں قسامت کی بنیاد پر قتل کیا کرتے تھے، ابوداود کے ہاں عبدالرحمٰن بن بُجید سے روایت میں ہے کہتے ہیں کہ سہل یعنی ابن ابوحثمہ کو حدیث میں وہم ہوا کہ نبی اکرم نے یہود کو لکھا کہ تمہارے درمیان ایک مقتول پایا گیا ہے لہذا اس کی دیت دو، تو انہوں نے جواب میں لکھا ہم حلف اٹھاتے ہیں کہ نہ ہم نے قتل کیا ہے اور نہ قاتل کو جانتے ہیں، کہتے ہیں تو آپ نے اپنے پاس سے دیت چکا دی، اسے شافعی نے یہ کہہ کر رد کیا کہ یہ مرسل ہے اور اسکے معارض ہے وہ روایت جسے ابن مندہ نے الصحابہ میں مکحول (حدثنی عمرو بن أبی خزاعة) سے نقل کیا کہ عہد نبوی میں ان کے ہاں مقتول پایا گیا تو آپ نے خزاعہ پر قسامت واجب کی کہ اللہ کے نام کی قسمیں اٹھائیں کہ نہ ہم نے قتل کیا اور نہ قاتل کو جانتے ہیں تو ان کے ہر فرد نے اپنی ذات کی طرف سے قسم اٹھائی اور دیت عائد کی گئی، عمرو کے صحابی ہونے میں اختلاف ہے، ابن ابوشیبہ نے ابراہیم نخعی تک جید سند کے ساتھ نقل کیا کہتے ہیں جاہلیت میں قسامت یہ تھی کہ اگر کسی علاقہ میں کوئی مقتول پایا جائے تو اہلِ علاقہ میں سے سے پچاس افراد پچاس قسمیں اٹھائیں کہ نہ ہم نے قتل کیا ہے اور نہ قاتل کو جانتے ہیں اگر اس سے عاجز رہے تو ان (یعنی مدعی) پر یہ لوٹائی جائیں گی (یعنی مدعی فریق اگر چاہے گا تو ان کے خلاف پچاس قسمیں اٹھائے گا) تب پھر ان سے قصاص لینا ہوگا

ان حضرات کا جو قائل ہیں اس میں صرف دیت واجب ہے، تمسک ثوری کی اپنی جامع میں، ابن ابوشیبہ اور سعید بن منصور کی شعبی تک صحیح سند کے ساتھ روایت سے ہے کہتے ہیں عربوں کے دو قبیلوں کے درمیان مقتول پایا گیا تو حضرت عمرؓ نے کہا دونوں کی مسافت ماپو جسے اس جگہ سے قریب پاؤ ان سے پچاس قسمیں اٹھواؤ اور انہیں دیت کا پابند کرو، شافعی نے اسے سفیان بن عیینہ عن منصور عن شعبی سے نقل کیا کہ حضرت عمرؓ نے ایک قتیل کے بارہ میں لکھا جو خیران اور وادعہ کے درمیان پایا گیا کہ دونوں بستیوں کا فاصلہ ماپا

جائے جس سے وہ جگہ قریب ہوا تو ان کے پچاس افراد کو نکالو حتی کہ ان سے مکہ آ کر ملیں (یعنی حج کے موسم میں) تو انہیں حطیم میں داخل کیا اور ان سے قسمیں اٹھوائیں پھر ان کے ذمہ دیت عائد کی اور کہا تمہاری قسموں نے تمہاری جانیں بچالی ہیں کسی مسلمان کا خون رائیگاں نہیں جاسکتا، شافعی کہتے ہیں شعبی نے اس کا اخذ حارث اعور سے کیا ہے اور وہ غیر مقبول ہیں، اس کے لئے احمد کے ہاں حضرت ابو سعیدؓ کی حدیث سے مرفوع شاہد بھی ہے کہ دو قبیلوں کے مابین ایک مقتول پایا گیا تو نبی اکرم نے حکم دیا کہ اس جگہ سے دونوں کے علاقوں کا فاصلہ ماپا جائے تو جو اقرب تھا اسکے ذمہ دیت عائد کر دی، لیکن اسکی سند ضعیف ہے، عبدالرزاق اپنی مصنف میں لکھتے ہیں میں نے عبید اللہ بن عمر عمری سے کہا کیا آپ جانتے ہیں کہ نبی اکرم نے قسامت کی بنیاد پر قصاص لیا؟ کہنے لگے نہیں، پوچھا ابو بکرؓ نے؟ کہا نہیں، کہا تو عمرؓ نے؟ کہا نہیں میں نے کہا پھر آپ حضرات اس پر جرات کرتے ہیں، اس پر وہ خاموش ہو گئے! بیہقی نے قاسم بن عبد الرحمٰن سے نقل کیا کہ حضرت عمرؓ نے کہا قسامت موجبِ قصاص ہے اور خون کو ساقط نہیں کرتی

حنفیہ نے اس سے غیر معین کے خلاف دعوائے قتل کی سماعت پر استدلال کیا ہے کیونکہ انصارؓ نے (معین کئے بغیر) یہود کے خلاف نبی اکرم کے ہاں مقدمہ پیش کیا کہ انہوں نے ان کے ساتھی کو قتل کیا ہے اور نبی اکرم نے ان کے دعوی کی سماعت فرمائی، اس کا یہ کہہ کر رد کیا گیا کہ اولاً انصار نے آپ کے سامنے جو ذکر کیا وہ صورتِ دعوی نہ تھی دو فریقوں کے درمیان کیونکہ اس کی شروط میں سے ہے کہ مدعی علیہ حاضر ہو الا یہ کہ اس کی حاضری متعذر ہو، ہمیں یہ تسلیم لیکن نبی اکرم نے ان کیلئے بیان کر دیا تھا کہ دعوی کسی ایک کے خلاف ہوتا ہے کیونکہ آپ نے فرمایا: (تقسمون على رجل منهم فيد فع إليكم برمته) آپ کے قول (على رجل منهم) کے ساتھ استدلال کیا گیا کہ قسامت صرف ایک آدمی کے خلاف ہوتی ہے، یہ احمد کا اور مالک کا مشہور قول ہے، جمہور نے کہا مشترط ہے کہ معین پر ہو، چاہے ایک ہو یا اکثر، اس امر میں اختلاف ہے کہ قتل کرنا ایک کے ساتھ مختص ہے یا سب کو قتل کیا جائیگا؟ اس بابت بحث گزر چکی

اشہب کہتے ہیں انہیں حق ہے کہ جماعت پر حلف لیں اور قتل کیلئے کسی ایک کو اختیار کریں جبکہ باقیوں کو ایک سال قید کیا جائے اور انہیں سو سو (کوڑے) مارے جائیں بقول ابن حجر یہ ایسا قول ہے جو ان میں حلفِ قاتل کے ساتھ جزم کے ساتھ ہی ہوگا اور اسکا طریق مشاہدہ اور باوثوق ذریعہ کا اِخبار اور اس پر دال قرینہ ہے، یہ بھی ظاہر ہوا کہ جس کے ذمہ قسم عائد کی گئی مگر اس نے اس سے پہلو تہی کی تو اسکے خلاف فیصلہ نہ دیا جائے گا حتی کہ دوسرے پر قسم لوٹائی جائے، جمہور کے ہاں یہی مشہور ہے، احمد اور حنفیہ کے نزدیک بغیر کسی اور پر قسم لوٹائے اسی کے بر خلاف فیصلہ سنا دیا جائے گا، یہ بھی ثابت ہوا کہ قسامت میں پچاس قسمیں ہیں قسم اٹھانے والوں کی تعداد بارے اختلاف ہے تو شافعی نے کہا حق واجب نہ ہوگا جب تک ورثاء پچاس قسمیں نہ اٹھائیں چاہے وہ قلیل ہوں یا کثیر، اگر پچاس افراد ہیں تو ہر کوئی ایک قسم اٹھائے گا اور اگر کم ہیں یا بعض نے پہلو تہی کی تو باقی لوگ قسموں کی تعداد پوری کریں گے، اگر ایک ہی فرد ہے تب وہی پچاس قسمیں اٹھائیگا اور مستحق ہوگا حتی کہ اگر وہ ایسا تھا کہ وارث بالفرض اور بالتعصیب اور بالنسب اور بالولاء ہو تو قسم اٹھا کر وہ حقدار بن جائے گا، بقول مالک اگر ولی الدم ایک ہے تو عصبہ میں سے ایک اور اس کے ساتھ ملایا جائے گا، کسی اور سے استعانت حاصل نہ کی جائے، اگر ورثاء کی تعداد کثیر ہے تو ان میں سے پچاس لوگ قسمیں اٹھائیں گے، لیث کہتے ہیں میں نے کسی کو نہیں سنا جو کہتا ہو کہ یہ (یعنی قسامت) تین افراد سے بھی کرائی جائے گی زہری سعید بن مسیب سے ناقل ہیں کہ اولین شخص جنہوں نے قسامت کو پچاس

لوگوں سے کم میں کیا معاویہؓ ہیں بقول زہری عبدالملک نے بھی یہی کیا تھا پھر عمر بن عبدالعزیز (جب خلیفہ بنے تو انہوں) نے اسے پہلے کی طرح کر دیا

اس سے کسی امرِ مہم میں سن رسیدہ کی تقدیم پر استدلال کیا گیا اگر اس میں اہلیت ہے اسی پر حدیثِ باب میں تقدیمِ اکبر کے فرمانِ نبوی کو محمول کیا جائے گا یا تو اس وجہ سے کہ ولی الدم (جو یہاں مقتول کے بھائی تھے) اس کے (یعنی مقدمہ پیش کرنے کے) اہل نہ تھے تو حاکم نے دعوی میں ان کے کسی قریبی کو ان کا قائمقام کر دیا یا کوئی اور وجہ ہوگی، اس میں مقتول کے ورثاء کے لئے تانیس و تسلیہ بھی ہے، یہ نہیں کہ آپ نے غائبین کے برخلاف فیصلہ دیا ہو کیونکہ غائب فریق کے خلاف صورتِ دعوی پیش نہیں ہوئی تھی انہوں نے صرف امرِ واقع کی اطلاع دی تھی تو آپ نے دونوں تقدیروں پر انہیں فیصلہ سے آگاہ فرمایا اسی لئے یہ باتیں ہو جانے کے بعد یہودیوں کو خط لکھا، اس سے اخذ کیا جائے گا کہ مجرد دعوی دائر کرنا مدعی علیہ کے احضار کا موجب نہیں کیونکہ (بلاوجہ) اس کے احضار میں اسے اس کے مشاغل سے روکنا اور اس کے مال کی تضییع ہے بغیر کسی اس کے لئے موجبِ ثابت کے! ہاں اگر دعوی کی تقویت و تائید میں کوئی ظاہری شبہ موجود ہو تو آیا فریق کا طلب کرنا سائغ ہوگا یا نہیں؟ یہ محلِ نظر ہے راجح یہ ہے کہ قرب و بعد اور ضرب کی شدت اور اس کی خفت کے لحاظ سے معاملہ مختلف ہوتا ہے، اس سے اکتفاء بالمکاتبت اور امکانِ مشابہت کے باوجود خبرِ واحد پر اکتفاء کا بھی ثبوت ملا، یہ بھی کہ حاکم کی ہدایت سے قبل قسم کا کوئی اثر نہیں کیونکہ (نبی اکرم کو معاملہ کی خبر دینے سے قبل) جب یہود سے بات کی تو انہوں نے قسم کھا کر کہا تھا کہ بخدا ہم نے قتل نہیں کیا اور ان کے قول (لا نرضى بأيمان اليهود) میں یہود کے صدق کا استبعاد ہے کیونکہ ان کے کذب بیانی کے خوگر ہونے اور جھوٹی قسموں پر ان کی جرات سے واقف تھے، اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ قسامت کے دعوی کے اجراء کے لئے ضروری ہے کہ فریقین کے مابین عداوت ولوث ہو

اس دعوی کے سماع کے قابل ہونے میں اختلاف ہے اگرچہ موجبِ قسامت نہ ہو تو احمد سے اس ضمن میں دو روایتیں ہیں، شافعی نے حدیث (اليمين على المدعى عليه) کے عموم کے مدنظر قابلِ سماع ہونے کی رائے دی، آپ کے اس قول کے بعد: (لو يعطى الناس بدعواهم لادَّعىٰ قومٌ دِماءَ رجالٍ و أموالَهُمْ) (یعنی اگر لوگوں کے دعووں کے مطابق فیصلے کرنا شروع کر دیں تو کئی لوگ اپنے [جھوٹے] دعووں سے کئی ایک کی جان و مال کے مدعی بن جائیں) اور اس لئے کہ یہ حقِ آدمی میں دعوی ہے تو سنا جائے گا اور استحلاف بھی ہوگا کبھی اقرار کر سکتا ہے تب مدعی کا حق ثابت ہوا پھر اس سے اس کا رجوع قبول نہ کیا جائے گا، اگر اس نے پہلوتہی کی تو اسے مدعی پر لوٹا دیا جائے گا اور عمد میں وہ قصاص لینے اور خطاً میں دیت لینے کا حقدار بنے گا، حنفیہ سے منقول ہے کہ قسم کو لوٹایا نہ جائے گا احمد سے ایک روایت بھی یہی ہے، اس سے استدلال کیا گیا کہ مدعی اور مدعی علیہم نے اگر قسمیں اٹھانے سے پہلوتہی کی تو بیت المال سے دیت کی ادائیگی واجب ہو جائے گی، اس میں جو (تکلف) ہے اس کا بیان گزرا، اس امر پر بھی اس کے ساتھ استدلال ہوا ہے کہ قسامت میں قسم اٹھانے کیلئے مرد ہونا یا بالغ ہونا لازم نہیں کیونکہ مطلقا کہا: (خمسين منكم) یہی ربیعہ، ثوری، لیث، اوزاعی اور احمد کا قول ہے مالک کہتے ہیں قسامت میں عورتوں کا کوئی مدخل نہیں کیونکہ اس میں مطلوب قتل ہے اور عورتوں سے یہ سنا نہ جائے گا، شافعی لکھتے ہیں قسامت میں صرف بالغ وارث ہی قسم اٹھائیں گے کیونکہ یہ حکمی دعوی میں قسم ہے تو یہ دیگر قسموں کی مثل ہی ہے اس میں مرد

وعورت کی تفریق نہیں، قسامت کے ضمن میں یہ اختلاف بھی ہے کہ کیا یہ معقولۃ المعنی ہے تو اس پر قیاس کیا جائے یا نہیں؟ بالتحقیق یہ معقولۃ المعنی ہے لیکن مخفی تو اسکے باوصف اس پر قیاس نہ کیا جائے گا کیونکہ احکام میں اس کی کوئی نظیر نہیں، اگر کہیں اس میں مبدأ مدعی کی قسم ہے تو یہ سننِ قیاس سے خارج ہے اور شرطِ قیاس یہ ہے کہ اس کے ساتھ سننِ قیاس سے عدول نہ ہو جیسے حضرت خزیمہ کی گواہی

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ابن منیر نے حاشیہ میں بخاری کے اس باب میں تحلیفِ مدعی پر دال طریق کے عدم ایراد میں نکتہ یہ بیان کیا ہے کہ یہ ان امور میں سے ہے جن میں قسامت نے بقیہ حقوق کی مخالفت کی ہے چنانچہ لکھتے ہیں بخاری کا مذہب قسامت کی تضعیف ہے اسی لئے باب ہذا کا آغاز ان احادیث سے کیا جو اس امر پر دال ہیں کہ قسم مدعی علیہ کے ذمہ ہے، سعید بن عبید کا طریق وارد کیا جو قواعد پر جاری ہے اور مدعی کو ثبوت پیش کرنے کا پابند کرنا قسامت کی خصوصیت سے نہیں پھر وہ حدیثِ قسامت نقل کی جو اس کے قواعد سے خروج پر دال ہے، بطریق العرض کتاب الموادعۃ والجزیۃ میں یہاں ذکر کرنے سے فرار چاہتے ہوئے تو اس کے ساتھ اعتقادِ بخاری پر استدلال غلط ہو جائے، کہتے ہیں صحتِ قصد کے ساتھ یہ اخفاء کتمانِ علم کی قبیل سے نہیں بقول ابن حجر میرے لئے ظاہر یہ ہوا کہ بخاری قسامت کی بطور قسامت کے تضعیف نہیں کر رہے بلکہ شافعی کی موافقت کر رہے ہیں اس امر میں کہ اس میں قصاص نہیں، اس بات میں ان کی مخالفت کی ہے کہ اس میں مدعی قسم اٹھائے گا بلکہ ان کی رائے ہے کہ انصار اور یہود خیبر کے قصہ میں روایات اس بابت باہم مختلف ہیں تو وہ مختلف کو اس متفق علیہ کی طرف لوٹا رہے ہیں کہ قسم مدعی علیہ پر عائد ہے اسی لئے سعید بن عبید کی روایت باب (القسامۃ) میں اور یحیی بن سعید کے طریق کو ایک اور باب میں تخریج کیا ہے، اس سب میں قسامت کی تضعیف والی کوئی بات نہیں، بعض نے دعوی کیا کہ قولہ (تحلفون و تستحقون) استفہام انکاری اور جمع بین امرین کا استعظام ہے، اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ انہوں نے تو طلبِ یمین کے ساتھ ابتداہی نہیں کی حتی کہ ان پر انکار کرنا صحیح ہو بلکہ یہ استفہام تقریر وتشریع ہے۔

- 6899حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا أَبُو بِشْرٍ إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْأَسَدِيُّ حَدَّثَنَا الْحَجَّاجُ بْنُ أَبِي عُثْمَانَ حَدَّثَنِي أَبُو رَجَاءٍ مِنْ آلِ أَبِي قِلَابَةَ حَدَّثَنِي أَبُو قِلَابَةَ أَنَّ عُمَرَ بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ أَبْرَزَ سَرِيرَهُ يَوْمًا لِلنَّاسِ ثُمَّ أَذِنَ لَهُمْ فَدَخَلُوا فَقَالَ مَا تَقُولُونَ فِي الْقَسَامَةِ قَالَ نَقُولُ الْقَسَامَةُ الْقَوَدُ بِهَا حَقٌّ وَقَدْ أَقَادَتْ بِهَا الْخُلَفَاءُ قَالَ لِي مَا تَقُولُ يَا أَبَا قِلَابَةَ وَنَصَبَنِي لِلنَّاسِ فَقُلْتُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عِنْدَكَ رُءُوسُ الْأَجْنَادِ وَأَشْرَافُ الْعَرَبِ أَرَأَيْتَ لَوْ أَنَّ خَمْسِينَ مِنْهُمْ شَهِدُوا عَلَى رَجُلٍ مُحْصَنٍ بِدِمَشْقَ أَنَّهُ قَدْ زَنَى لَمْ يَرَوْهُ أَكُنْتَ تَرْجُمُهُ قَالَ لَا قُلْتُ أَرَأَيْتَ لَوْ أَنَّ خَمْسِينَ مِنْهُمْ شَهِدُوا عَلَى رَجُلٍ بِحِمْصَ أَنَّهُ سَرَقَ أَكُنْتَ تَقْطَعُهُ وَلَمْ يَرَوْهُ قَالَ لَا قُلْتُ فَوَاللَّهِ مَا قَتَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَطُّ إِلَّا فِي إِحْدَى ثَلَاثِ خِصَالٍ: رَجُلٌ قَتَلَ بِجَرِيرَةِ نَفْسِهِ فَقُتِلَ أَوْ رَجُلٌ زَنَى بَعْدَ إِحْصَانٍ أَوْ رَجُلٌ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَارْتَدَّ عَنِ الْإِسْلَامِ، فَقَالَ الْقَوْمُ أَوَلَيْسَ قَدْ حَدَّثَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ

ﷺ قَطَعَ فِي السَّرَقِ وَسَمَرَ الأَعْيُنَ ثُمَّ نَبَذَهُمْ فِي الشَّمْسِ فَقُلْتُ أَنَا أُحَدِّثُكُمْ حَدِيثَ أَنَسٍ حَدَّثَنِي أَنَسٌ أَنَّ نَفَرًا مِنْ عُكْلٍ ثَمَانِيَةً قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَبَايَعُوهُ عَلَى الإِسْلاَمِ فَاسْتَوْخَمُوا الأَرْضَ فَسَقِمَتْ أَجْسَامُهُمْ فَشَكَوْا ذَلِكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ أَفَلاَ تَخْرُجُونَ مَعَ رَاعِينَا فِي إِبِلِهِ فَتُصِيبُونَ مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا قَالُوا بَلَى فَخَرَجُوا فَشَرِبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا فَصَحُّوا فَقَتَلُوا رَاعِيَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَطْرَدُوا النَّعَمَ فَبَلَغَ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَأَرْسَلَ فِي آثَارِهِمْ فَأُدْرِكُوا فَجِيءَ بِهِمْ فَأَمَرَ بِهِمْ فَقُطِّعَتْ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ وَسَمَرَ أَعْيُنَهُمْ ثُمَّ نَبَذَهُمْ فِي الشَّمْسِ حَتَّى مَاتُوا قُلْتُ وَأَيُّ شَيْءٍ أَشَدُّ مِمَّا صَنَعَ هَؤُلاَءِ ارْتَدُّوا عَنِ الإِسْلاَمِ وَقَتَلُوا وَسَرَقُوا فَقَالَ عَنْبَسَةُ بْنُ سَعِيدٍ وَاللَّهِ إِنْ سَمِعْتُ كَالْيَوْمِ قَطُّ فَقُلْتُ أَتَرُدُّ عَلَيَّ حَدِيثِي يَا عَنْبَسَةُ؟ قَالَ لاَ وَلَكِنْ جِئْتَ بِالْحَدِيثِ عَلَى وَجْهِهِ وَاللَّهِ لاَ يَزَالُ هَذَا الْجُنْدُ بِخَيْرٍ مَا عَاشَ هَذَا الشَّيْخُ بَيْنَ أَظْهُرِهِمْ قُلْتُ وَقَدْ كَانَ فِي هَذَا سُنَّةٌ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ دَخَلَ عَلَيْهِ نَفَرٌ مِنَ الأَنْصَارِ فَتَحَدَّثُوا عِنْدَهُ فَخَرَجَ رَجُلٌ مِنْهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ فَقُتِلَ فَخَرَجُوا بَعْدَهُ فَإِذَا هُمْ بِصَاحِبِهِمْ يَتَشَحَّطُ فِي الدَّمِ فَرَجَعُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ صَاحِبُنَا كَانَ تَحَدَّثَ مَعَنَا فَخَرَجَ بَيْنَ أَيْدِينَا فَإِذَا نَحْنُ بِهِ يَتَشَحَّطُ فِي الدَّمِ .فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ بِمَنْ تَظُنُّونَ أَوْ تَرَوْنَ قَتَلَهُ قَالُوا نَرَى أَنَّ الْيَهُودَ قَتَلَتْهُ فَأَرْسَلَ إِلَى الْيَهُودِ فَدَعَاهُمْ

فَقَالَ آنْتُمْ قَتَلْتُمْ هَذَا ؟ قَالُوا لاَ قَالَ أَتَرْضَوْنَ نَفَلَ خَمْسِينَ مِنَ الْيَهُودِ مَا قَتَلُوهُ فَقَالُوا مَا يُبَالُونَ أَنْ يَقْتُلُونَا أَجْمَعِينَ ثُمَّ يَنْتَفِلُونَ قَالَ أَفَتَسْتَحِقُّونَ الدِّيَةَ بِأَيْمَانِ خَمْسِينَ مِنْكُمْ . قَالُوا مَا كُنَّا لِنَحْلِفَ فَوَدَاهُ مِنْ عِنْدِهِ قُلْتُ وَقَدْ كَانَتْ هُذَيْلٌ خَلَعُوا خَلِيعًا لَهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَطَرَقَ أَهْلَ بَيْتٍ مِنَ الْيَمَنِ بِالْبَطْحَاءِ فَانْتَبَهَ لَهُ رَجُلٌ مِنْهُمْ فَحَذَفَهُ بِالسَّيْفِ فَقَتَلَهُ فَجَاءَ تْ هُذَيْلٌ فَأَخَذُوا الْيَمَانِيَ فَرَفَعُوهُ إِلَى عُمَرَ بِالْمَوْسِمِ وَقَالُوا قَتَلَ صَاحِبَنَا فَقَالَ إِنَّهُمْ قَدْ خَلَعُوهُ فَقَالَ يُقْسِمُ خَمْسُونَ مِنْ هُذَيْلٍ مَا خَلَعُوهُ قَالَ فَأَقْسَمَ مِنْهُمْ تِسْعَةٌ وَأَرْبَعُونَ رَجُلاً وَقَدِمَ رَجُلٌ مِنْهُمْ مِنَ الشَّأْمِ فَسَأَلُوهُ أَنْ يُقْسِمَ فَافْتَدَى يَمِينَهُ مِنْهُمْ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ فَأَدْخَلُوا مَكَانَهُ رَجُلاً آخَرَ فَدَفَعَهُ إِلَى أَخِي الْمَقْتُولِ فَقُرِنَتْ يَدُهُ بِيَدِهِ قَالُوا فَانْطَلَقَا وَالْخَمْسُونَ الَّذِينَ أَقْسَمُوا حَتَّى إِذَا كَانُوا بِنَخْلَةَ أَخَذَتْهُمُ السَّمَاءُ فَدَخَلُوا فِي غَارٍ فِي

الْجَبَلِ فَانْهَجَمَ الْغَارُ عَلَى الْخَمْسِينَ الَّذِينَ أَقْسَمُوا فَمَاتُوا جَمِيعًا وَأُفْلِتَ الْقَرِينَانِ وَاتَّبَعَهُمَا حَجَرٌ فَكَسَرَ رِجْلَ أَخِي الْمَقْتُولِ فَعَاشَ حَوْلاً ثُمَّ مَاتَ قُلْتُ وَقَدْ كَانَ عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ مَرْوَانَ أَقَادَ رَجُلاً بِالْقَسَامَةِ ثُمَّ نَدِمَ بَعْدَ مَا صَنَعَ فَأَمَرَ بِالْخَمْسِينَ الَّذِينَ أَقْسَمُوا فَمُحُوا مِنَ الدِّيوَانِ وَسَيَّرَهُمْ إِلَى الشَّأْمِ

أطرافه 233، 1501، 3018، 4192، 4193، 4610، 5685، 5686، 5727، 6802، 6803، 6804، - 6805 (اس حدیث کے متفرق حصوں کا ترجمہ جلد۲،ص:۴۲۳ ،اور جلد۶ص:۲۲۶ میں اوراسی کے سابقہ نمبر پر گزرا)

(أبو بشر إسماعيل الخ) جو ابن علیہ کی کنیت مشہور تھے ان کے دادا کا نام مقسم ہے مشہور ثقہ ہیں بنی اسد بن خزیمہ کی طرف منسوب ہیں کیونکہ اصل میں موالی میں سے تھے، حجاج بن ابوعثمان صواف کے لقب سے معروف تھے، ابن عثمان کا نام میسرہ تھا بعض نے سالم کہا، حجاج کی کنیت ابوصلت تھی بعض نے کوئی اور کہی، یہ بھی بصری ہیں بنی کندہ کے مولی تھے، ابو جابر کا نام سلیمان اور وہ ابوقلابہ عبداللہ بن زید جرمی کے موالی تھے یہاں (من آل أبي قلابة) واقع ہوا اور اس میں تجوز ہے اور یہ دراصل ولاء کے اعتبار سے ان میں سے تھے نہ کہ اصالۃً، احمد نے اسے تخریج کرتے ہوئے (حدثنا إسماعيل بن إبراهيم حدثنا حجاج عن أبي رجاء مولى أبي قلابة) ذکر کیا یہی مسلم کے ہاں ابوبکر بن ابوشیبہ اور محمد بن صباح سے ہے، اسماعیلی نے بھی ابوبکر اور عثمان ابنا ابوشیبہ کلھم عن اسماعیل سے یہی نقل کیا۔

(أبرز سريرته) یہ شام میں ان کے زمانۂ خلافت کی بات ہے، سریر سے مراد جو خلفاء کی عادتِ جاریہ تھی کہ اس پر تخت نشین ہوتے تھے (اور خاص حواریوں کے جھرمٹ میں) تو وہ اسے گھر کے صحن میں نکال لائے، باہر شارع کی طرف اخراج مراد نہیں، اسی لئے کہا: (أذن للناس) مسلم کے ہاں عبداللہ بن عون عن ابورجاء عن ابوقلابہ کے طریق سے ہے کہ میں عمر بن عبدالعزیز کے پیچھے بیٹھا تھا۔ (ما تقولون في القسامة) احمد بن حرب نے اسماعیل بن علیہ سے مستخرج ابونعیم میں نقل کیا کہ اس پر لوگوں نے چپ سادھ لی، اس کے الفاظ ہیں: (فأضب الناس) ای (أسكتوا مطرقين) (یعنی چپ ہو کر سر جھکا لئے) اضب کا اصل ہے: (أضمَرَ ما في قلبه) دل کی بات چھپائے رکھنا، کہا جاتا ہے: (أضب على الشيء) ای لزمہ (یعنی اس پہ جما رہا) اسم ضب ہے جیسے مشہور حیوان بھی ہے (یعنی گوہ) یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ وہ چونکہ انکارِ قسامت بارے عمر بن عبدالعزیز کی رائے سے واقف تھے تو جب اس بابت ان سے سوال کیا تو ان کی مخالفت کا اظہار کرتے ہوئے چپ رہے پھر بعض نے اپنی رائے کا اظہار کیا جیسا کہ اس روایت میں واقع ہوا۔

(وقد أقادت بها الخلفاء) اس سے ان کا اشارہ حضرت معاویہؓ اور حضرت ابن زبیرؓ کی طرف ہے عبدالملک بن مروان کی نسبت بھی منقول ہے مگر وہ بعدازاں نادم ہوئے تھے جیسا کہ اس روایت میں ابوقلابہ نے ذکر کیا۔ (ونصبني للناس) یعنی ان سے مناظرہ کے لئے مجھے ظاہر کیا یا چونکہ ان کے تخت کے پیچھے تھے تو سامنے آنے کا حکم دیا، ابوعوانہ کی روایت میں ہے: (وأبو قلابة خلف السرير قاعدا فالنفت إليه فقال ماتقول يا أبا قلابة؟)۔

(عندك رؤوس الأجناد) جند کی جمع، اصل میں اس کا معنی انصار واعوان ہیں پھر مقاتلت میں اس لفظ کا استعمال مشتہر ہوا ،حضرت عمرؓ نے حضرت ابوعبیدہ اور حضرت معاذ کی وفات کے بعد شام کو چار امراء میں تقسیم کر دیا تھا ہر امیر کے ساتھ ایک جند (لشکر) تھا تو فلسطین ، دمشق، حمص اور قنسرین میں سے ہر ایک جند کہلاتا تھا اس جند (یعنی لشکر) کے نام پر جو وہاں اترا ہوا تھا ،بعض کے مطابق چوتھا جند اردن کا علاقہ تھا قنسرین کو اس کے بعد الگ کیا گیا، اس بابت کچھ تفصیل کتاب الطب کی حدیثِ طاعون کی شرح کے اثناء گزری جس میں یہ عبارت تھی: (لما خرج عمر إلى الشام فلقيه أمراء الأجناد) ابن ماجہ کی ۔ابن خزیمہ نے حکمِ صحت لگایا۔ابو صالح اشعری عن ابو عبداللہ اشعری کے طریق سے غسل الاعقاب میں ہے کہ ابو صالح کہتے ہیں میں نے ابوعبداللہ سے پوچھا کس نے آپ کو اس کی تحدیث کی ؟ کہا: (أمراء الأجناد خالدبن الوليد و يزيد بن أبى سفيان و شرحبيل بن حسنة و عمرو بن العاص)۔

(وأشراف العرب) احمد بن حرب کی روایت میں ہے:(وأشراف الناس)۔(أرأيت لو أن الخ) حماد کی روایت میں ہے: (شهد عندك أربعة من أهل حمص على رجل من أهل دمشق) ، (أكنت تقطعه) کے بعد یہ عبارت مزاد کی: (قال لا قال يا أمير المؤمنين هذا أعظم من ذلك) - (فوالله ما قتل رسول الله الخ)حماد کی روایت میں ہے: (لا والله لا أعلم رسول اللهﷺ قتل أحداً من أهل الصلاة) یہ الدیات کے شروع میں گزری، ابن مسعودؓ کی حدیث کی موافق ہے جس میں تھا: (لا يحلُّ دمُ امرئٍ مسلم)۔ (في إحدى) احمد بن حرب کی روایت میں ہے: (إلا بإحدى) - (فقال القوم أو ليس الخ) مسلم کی ابن عون کے طریق سے روایت میں ہے: (فقال عتبة قد حدثنا أنس بكذا) حماد کی مذکورہ روایت میں ہے: (قال عنبسة بن سعيد فأين حديث أنس بن مالك في العكليين)روایتِ ہذا میں بھی یہی ہے الطہارۃ وغیرہ میں (العرنيين) کا لفظ تھا وہاں واضح کر دیا تھا کہ کچھ لوگ عکل اور کچھ عرینہ کے تھے کثیر طرق میں اسی طرح ثابت ہے، عنبسہ مذکور اموی ہیں عمرو بن سعید المعروف باشدق کے بھائی تھے ان کے دادا کا نام عاص بن سعید بن عاص بن امیہ تھا، عنبسہ اس خاندان کے خیار لوگوں میں سے تھے عبدالملک بن مروان ان کے بھائی عمرو بن سعید کو قتل کرنے کے بعد ان کا اکرام کیا کرتا تھا،صاحبِ روایت ہیں حجاج بن یوسف کے ساتھ ان کے کئی واقعات ہیں،ابن معین وغیرہ نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے۔

(أنا أحدثكم الخ) احمد بن حرب کی روایت میں ہے: (فإياى حديث أنس)۔(من ألبانها الخ) احمد بن حرب کی روایت میں:(من رسلها) ہے یہ راء کی زیر اور سین کے ساتھ دودھ اور دونوں کی زبر کے ساتھ ابل وغنم کو کہتے ہیں ،بعض نے ابل کے ساتھ خاص کیا جب پانی پینے کے لئے انہیں روانہ کیا جائے تو رسل کہلاتے ہیں ۔ (إنْ سمعت كاليوم قط) ان ما نافیہ کے معنی میں ہے (سمعت) کا مفعول محذوف ہے جس کی تقدیر یہ ہے: (ما سمعت قبل اليوم مثل ما سمعت منك اليوم) حماد کی روایت میں ہے: (فقال عنبسة يا قوم ما رأيت كاليوم قَطُّ) ابن عون کی روایت میں ہے ابوقلابہ کہتے ہیں میں جب بات کر کے فارغ ہوا تو عنبسہ نے کہا: (سبحان الله! أترُدُّ علَيَّ حديثي الخ) ابن عون کی روایت میں ہے:(فقلت أ تَتَّهِمُنِيْ يا عنبسة) (یعنی اے عنبسہ کیا مجھ پہ شک کرتے ہو؟) یہی حماد کی روایت میں ہے گویا ابوقلابہ عنبسہ کی کلام سے سمجھے کہ وہ ان کی بیان کردہ حدیث کا انکار کرتے ہیں۔

(لا ولكن جئت الخ) ابن عون کی روایت میں ہے: (قال لاهكذا حدثنا أنس) یہ دال ہے کہ عتبہ نے حدیثِ عکلیین حضرت انسؓ سے سماع کی ہوئی تھی، اس میں اشعار ہے کہ وہ حضرت انسؓ کی تحدیث پر ان کیلئے ضابط نہ تھے تو گمان کرتے تھے کہ اس میں معصیت کی پاداش میں قتل کرنے کے جواز پر دلالت نہیں ہے اگر کفر واقع نہ ہوا ہو، تو ابو قلابہ کے حفظ وضبط کا اعتراف کیا اور ان کی تعریف کی۔ (هذا الجند بخير الخ) جند سے مراد اہلِ شام ہیں ابن عون کی روایت میں ہے: (يا أهل الشام لا تزالون بخير ما دام فيكم هذا أو مثل هذا) حماد کی روایت میں ہے: (والله لا يزال هذا الجند بخير ما أبقاك الله بين أظهرهم)۔ (دخل عليه نضر الخ) ابو قلابہ نے اس قصہ کو اسی طرح مرسلا ذکر کیا، ظنِ غالب یہ ہے کہ یہ عبداللہ بن سہلؓ اور محیصہؓ کا قصہ ہے اگر ایسا ہے تو شائد عبداللہ بن سہل اور ان کے رفقاء نے خیبر جانے سے قبل نبی اکرم کے پاس یہ باتیں کیں پھر روانہ ہوئے تو وہاں عبداللہ بن سہل قتل ہو گئے جیسا کہ گزرا اور یہاں ان کے قول: (فخرج رجل منهم بين أيديهم فقتل) سے یہی مراد ہے۔ (فخرج رسول الخ) شائد جب وہ آئے نبی اکرم گھر میں یا مسجد میں تھے بات کی تو باہر آ کر ان سے یہ مکالمہ کیا۔

(قالوا نرى أن اليهود الخ) اکثر کے ہاں فعل ماضی مفرد مذکر کا صیغہ ہی ہے مستملی کے نسخہ میں: (قتلته) ہے یہ مسند الی الجمع لفظِ یہود سے مستفاد ہے کیونکہ مراد (قتلوه) ہے، اس حدیث کی شرح کے اثناء اس کے اختلافِ الفاظ کا ذکر کر چکا ہوں۔ (كانت هذيل) یعنی مشہور قبیلہ! یہ ہذیل بن مدرکہ بن الیاس بن مضر کی طرف منسوب ہیں، یہ ابو قلابہ کے قول سے ہے، یہ ابو قلابہ تک اسی سندِ مذکور سے موصول ہے۔ (خلعوا خليعا) کشمیہنی کے نسخہ میں (حليفا) ہے، خلیع فعیل بمعنی مفعول ہے، کہا جاتا ہے: (تخالع القوم) جب حلف توڑ دیں، اگر ایسا کریں تو جنایت کے ساتھ مطالب نہ ہوں گے تو گویا انہوں نے اس قسم کا خلع کر دیا جو اس (یعنی حلف) کے ساتھ ملائی تھی، اسی سے امیر کو جب معزول کر دیا جائے تو اسے خلیع اور مخلوع کہتے ہیں، ابو موسی نے المعین میں کہا: (خلعه قومه) یعنی حکم لگایا کہ وہ مفسد ہے تو اس سے تبرؤ اختیار کیا، جاہلیت میں یہ حلیف کے ساتھ ہی مختص نہ تھا بلکہ کئی دفعہ کسی کا قبیلہ سے خلع (یعنی اخراج) کر دیتے اگرچہ وہ خالص قبیلہ سے ہوتا جب اس سے کوئی ایسی لغزش سرزد ہوتی جو اس کی مقتضی ہوتی، اسلام نے اسے حکم الجاہلیت کہہ کر باطل کر دیا اسی لئے حدیث میں اسے (فى الجاهلية) کے ساتھ مقید کیا گیا ہے، اس خلیعِ مذکور یا اس قصہ میں مذکور کسی شخص کے نام سے واقف نہ ہو سکا۔

(فطرق أهل بيت) مجہول کے صیغہ کے ساتھ یعنی رات کو چوری کی نیت سے خفیہ ان پر دھاوا بولا گیا، اسکا حاصل یہ ہے کہ قاتل نے دعوی کیا کہ مقتول چور تھا اور اس کی قوم نے اس کا اخراج کر دیا تھا، انہوں نے اس کا انکار کیا اور جھوٹی قسمیں کھائیں تو اللہ نے اس حنثِ قسامت (یعنی قسامت میں کھائی جھوٹی قسم) کے سبب انہیں ہلاک کر دیا اور اکیلے مظلوم نے نجات پائی۔ (بنخلة) نخیل کا واحد، یہ مکہ سے ایک رات کی مسافت پر تھا۔ (وأفلت) اول کی پیش اور فائے ساکن کے ساتھ، قرینین سے مراد مقتول کا بھائی اور وہ شخص جس کے ساتھ پچاس کا عدد مکمل ہوا۔ (واتبعهما حجر) غار سے نکل آنے کے بعد ان پر ایک پتھر آن گرا۔

(وقد كان عبد الملك الخ) یہ ابو قلابہ کا مقول ہے اسی سند سے متصل اور موصول ہے کہ ابو قلابہ ان کے مدرک ہیں۔ (أقاد رجلا) اس کا نام معلوم نہیں۔ (ما صنع) گویا کرہ کے معنی کو متضمن ہے، احمد بن حرب کی روایت میں ہے: (على الذى

صنع)۔ (فأمر بالخمسين) جنہوں نے حلف اٹھایا تھا احمد کی روایت میں: (الذين أقسموا) بھی ہے۔(إلى الشام) یعنی جلا وطن کر دیا، احمد بن حرب کی روایت میں: (من الشام) ہے، یہ اولیٰ ہے کیونکہ عبد الملک کی اقامت شام میں تھی البتہ محتمل ہے کہ یہ واقعہ تب پیش آیا ہو جب وہ مصعب بن زبیر سے لڑنے عراق آیا ہوا تھا اور یہ لوگ اہلِ عراق میں سے ہوں جنہیں شام کی طرف جلا وطن کر دیا، مہلب کہتے ہیں جیسا کہ ابن بطال نے نقل کیا ابو قلابہ نے جو قصہ عرینین کے ساتھ اعتراض کیا وہ ترکِ قسامت کیلئے ان کی مراد میں مقید نہیں قیامِ بینہ کے جواز اور ان دلائل کے مدنظر جو عرینین کے حق میں تحقیق جنایت پر دافع نہیں تو ان کے اس واقعہ کا قسامت سے کوئی تعلق نہیں کیونکہ یہ تب بروئے کار لائی جاتی ہے جب کوئی بے نشان قتل ہو، نہ کوئی ثبوت ہو اور نہ دلیل! عرنیین کا معاملہ تو ظاہر و مکشوف تھا کیونکہ قطعِ سبیل کیا اور مسلمانوں پر خروج کیا تو ان کا معاملہ اس کے معاملہ سے دیگر ہے جو ایسے قتل کا مدعی ہو جہاں کوئی ثبوت نہ ہو، کہتے ہیں یہاں جو ان پر غار کے انہدام کا ذکر کیا اس کے معارض ہے جو سنت سے گزرا بقول ان کے ابو قلابہ کی رائے حجت نہیں اور اس کے ساتھ سنن کا رد نہ کیا جائے گا اسی طرح عبد الملک کے دیوان سے ان قسم اٹھانے والوں کے اسماء محو کر دینا

بقول ابن حجر میرے لئے ظاہر یہ ہوا ہے کہ ابو قلابہ کے عرنیین کے واقعہ کے ذکر سے مقصد وہ نہیں جو مہلب سمجھے ہیں کہ ان کے اس واقعہ میں قسامت ممکن تھی مگر نبی اکرم نے ایسا نہ کیا، انہوں نے تو اس کے ساتھ اس استدلال کا ارادہ کیا جو دعوی کیا کہ نبی اکرم نے کسی کو ماسوائے ان تین اسباب کے قتل نہیں کیا تو قصہ عرنیین کے ساتھ ان کا معارضہ کیا گیا اور معترض نے ایک چوتھے سبب کا اثبات کرنا چاہا تو ابو قلابہ نے اس کا رد کیا جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ قتل کے مستوجب اس لئے ہوئے کہ راعی کو قتل کیا اور دین سے ارتداد کیا اور یہ بین ہے جس میں کوئی خفاء نہیں، یہود کے ہاں پائے جانے والے مقتول کے قصہ کے ساتھ قسامت کے ذریعہ ترکِ قصاص پر استدلال کیا کیونکہ اس میں اس قسم کا کوئی ذکر نہیں بلکہ اصلِ قصہ میں جو عمدۃ الباب ہے، تصریح بالقصاص ہی نہیں جیسا کہ اس کی تبیین کروں گا پھر میں نے حاشیہ ابن منیر میں اپنے اس جواب وتوجیہہ کا نحو دیکھا اور اس کا حاصل مہلب کا یہ توہم ہے، ابو قلابہ نے حدیثِ قسامت کا حدیثِ عرنیین کے ساتھ معارضہ کیا تو اس پر انکار کیا اور وہم کا شکار بنے، ابو قلابہ نے تو قسامت پر اس حدیث کے ساتھ اعتراض کیا تھا جو تین اشیاء میں حصرِ قتل پر دال ہے تو ان کے معارض نے خیال کیا کہ قصہ عرنیین میں ان کے قتل کے جواز میں حجت ہے جو اس حدیث میں مذکور نہیں، حجاج بھی اس کے ساتھ تمسک کیا کرتا تھا ان لوگوں کے قتل کے جواز میں جن پر ان تینوں میں سے کوئی شئ ثابت نہ ہو سکے گویا عنبسہ نے اس سے اس کا تلقف واخذ کیا کہ وہ ان کا دوست تھا، پھر وہ (یعنی عرنیین) اسلام سے مرتد بھی ہوئے! یہ جواب ظاہر ہے

تو ابو قلابہ نے عرنیین کے قصہ کا ذکر ترکِ قسامت پر استدلال کرنے کیلئے نہیں کیا تھا بلکہ ان حضرات کے رد کیلئے جو اس سے قسامت کے ساتھ قصاص کیلئے تمسک کریں اور جو قصہ غار ہے تو اس کے ساتھ اشارہ کیا کہ عام طور پر قسامت میں بغیر علم کے (یعنی جھوٹی) قسمیں اٹھانے والے ہلاک ہو جاتے تھے جیسے ابن عباسؓ نے زمانہ جاہلیت کے ایک قتیل کا قصہ بیان کیا تھا جو قبل ازیں کتاب المبعث میں گزرا، جس کے سبب قسامت واقع ہوئی تھی اس میں ذکر ہوا کہ سال گزرنے سے پہلے پہلے اڑتالیس افراد ہلاکت کا شکار بن گئے، ابن عباسؓ سے اس ضمن میں ایک اور روایت بھی ہے جسے طبرانی نے ابو بکر بن ابو جہم عن عبید اللہ بن عبد اللہؓ عنہ کے طریق سے نقل

کیا کہتے ہیں کہ جاہلیت میں قسامت لوگوں کے لئے (خفیہ طور سے قتل کرنے میں) رکاوٹ تھی تو جو اس میں جھوٹی قسم اٹھاتا وہ جلد اللہ کی طرف سے عذاب دیکھ لیتا اور حرام پر اس جرات کے سبب اس کا شکار ربتا لہذا وہ س ضمن کی قسموں سے حتی الامکان بچنے کی کوشش کیا کرتے اور ڈرتے تھے تو اللہ نے جب حضرت محمد کو مبعوث کیا تو اہلِ اسلام ان سے زیادہ ڈرنے لگے پھر ان ہذلیین کے قصہ کے سیاق میں حضرت عمرؓ کی صنیع کی تصریح مذکور نہیں کہ آیا قسامت کی بنیاد پر قصاص لیا یا دیت کا فیصلہ دیا تھا تو مہلب کا سابق الذکر قول (من السنة) سے اگر ان کا اشارہ حضرت عمرؓ کی صنیع کی طرف ہے تب تو واضح نہیں، جہاں تک ان کا یہ کہنا کہ ابوقلابہ کی رائے ہو یا عبدالملک کا دیوان سے نام مٹا دینا تو اس کے ساتھ سنن کا رد نہیں کیا جا سکتا تو یہ مقبول ہے لیکن وہ کون سی سنت ہے جو اسکے ساتھ وارد ہوئی ہے؟ ہاں میرے لئے قصاص بالقسامت کے رد کیلئے ابوقلابہ کی وجہِ استدلال ظاہر نہیں اس حدیث سے کہ قتل مشروع نہیں مگر تین قسم کی اشیاء میں، حالانکہ یہ انہی تین میں شامل ہے یعنی کسی کا ناحق قتل! نزاع صرف اس امر کے اثبات کے طریق بارے ہے۔

23 - باب مَنِ اطَّلَعَ فِي بَيْتِ قَوْمٍ فَفَقَئُوا عَيْنَهُ فَلاَ دِيَةَ لَهُ

(کسی کے گھر تانک جھانک کرنے پر اگر آنکھ پھوڑ دی تو کوئی دیت نہیں)

نفیِ دیت کے ساتھ جزم کیا، نقل کردہ روایت میں اسکی تصریح نہیں لیکن حسبِ عادت اسکے بعض طرق میں مذکور کی طرف اشارہ کیا ہے۔

6900 - حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرِ بْنِ أَنَسٍ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ رَجُلاً اطَّلَعَ فِي بَعْضِ حُجَرِ النَّبِيِّ ﷺ فَقَامَ إِلَيْهِ بِمِشْقَصٍ أَوْ بِمَشَاقِصَ وَجَعَلَ يَخْتِلُهُ لِيَطْعُنَهُ .

طرفاه 6242، - 6889 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

(اطلع) اس کے نام سے صریحاً میں واقف نہیں البتہ ابن بشکوال نے ابوالحسن بن غیث سے نقل کیا ہے کہ وہ مروان کے والد حکم بن ابو عاص تھے لیکن اپنی اس بات کا مستند ذکر نہیں کیا فاکہی نے کتابِ مکہ میں ابوسفیان عن زہری وعطاء خراسانی سے نقل کیا کہ صحابہ کرامؓ (ایک مرتبہ) نبی اکرم کے پاس آئے تو آپ حکم بن ابو عاص پر لعنت کر رہے تھے اور فرما رہے تھے میں اپنی فلاں زوجہ کے ساتھ تھا کہ مجھ پر تانک جھانک کی، یہ یہاں کے مقصود میں صریح نہیں، سنن ابوداود میں ہذیل بن شرحبیل سے منقول ہے کہ سعدؓ نبی اکرم کے دروازے پر کھڑے ہوئے اور اندر آنے کی اجازت طلب کرنے لگے، فرمایا نظر پڑنے کی وجہ سے ہی تو استیذان مشروع کیا گیا ہے ابوداود کی اس روایت میں ان سعد کی نسبت ذکر نہیں کی گئی، طبرانی کی روایت میں ہے کہ یہ سعد بن عبادہ تھے۔(بمشقص أو الخ) یہ راوی کا شک ہے اس کا بیان گزرا کہ عرض کی جانب سے نوک مراد ہے، آمدہ روایت کا لفظ: (مدری) اسکے مخالف ہوسکتا ہے تو اسے تعددِ قصہ پر محمول کرنا ہوگا، یہ بھی محتمل ہے کہ مدری کی نوک محدد (یعنی اس پہ لوہا چڑھا) ہو تو نصل سے مشابہ ہو، مدری کا ضبط کتاب اللباس کے باب (الامتشاط) میں گزرا۔(یحتله) ختل سے، یہ کسی کو غفلت میں جالینا ہے۔

(لیطعنه) عین کی پیش کے ساتھ اس مشہور پر بناء کرتے ہوئے کہ بالفعل طعن (یعنی فعلاً کسی کو زخم لگانا) عین کی پیش کے

ساتھ اور بالقول طعن (یعنی زبان کے ساتھ زخم لگانا یعنی طعن سازی) اسکی زبر کے ساتھ ہے! بعض نے دونوں میں ایک جیسا ضبط کیا، مسلم کے ہاں ابوربیع زہرانی نے حماد سے یہ زیادت بھی کی: (فذهب أو لحقه فأخطأ) ابونعیم کی عاصم بن علی عن حماد سے روایت میں ہے: (فما أدری أذهب أو کیف صنع)۔

- 6901حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا لَيْثٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّ سَهْلَ بْنَ سَعْدٍ السَّاعِدِيَّ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَجُلاً اطَّلَعَ فِي جُحْرٍ فِي بَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَمَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِدْرًى يَحُكُّ بِهِ رَأْسَهُ فَلَمَّا رَآهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَوْ أَعْلَمُ أَنْ تَنْتَظِرَنِي لَطَعَنْتُ بِهِ فِي عَيْنَيْكَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّمَا جُعِلَ الإِذْنُ مِنْ قِبَلِ الْبَصَرِ .

طرفاه 5924، - 6241 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۹، ص:۵۹۱)

لیث سے مراد ابن سعد ہیں۔ (فی جحر من باب) کشمیہنی کے نسخہ میں دونوں جگہ (من) ہے۔ (أنك) نسخۂ کشمیہنی میں: (أن) خفیفہ ہے۔ (فی عينيك) مستملی اور سرخسی کے ہاں یہی ہے دیگر کے ہاں: (فی عينك) ہے اس سے تعددِ قصہ کو تقویت ملی کیونکہ حدیثِ انسؓ میں جزم کے ساتھ ہے کہ اس نے جھانکا اور آپ نے اس کے طعن کا ارادہ بنایا، حدیثِ مسہل میں ہے: (علق طعنه علی نظره)۔ (البصر) کشمیہنی کے ہاں (النظر)، الاستئذان میں زہری سے ایک اور لفظ تھا۔

- 6902حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ ﷺ لَوْ أَنَّ امْرَأً اطَّلَعَ عَلَيْكَ بِغَيْرِ إِذْنٍ فَخَذَفْتَهُ بِعَصَاةٍ فَفَقَأْتَ عَيْنَهُ لَمْ يَكُنْ عَلَيْكَ جُنَاحٌ .

طرفه - 6888 (اسی میں سابقہ نمبر)

شیخ بخاری ابن مدینی سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں۔ (لو أن امرأ) اس کا ضبط چھ ابواب قبل گزرا۔ (لم يكن عليك جناح) مسلم کی اسی طریق سے روایت میں ہے:(ما كان عليك من جناح) جناح سے یہاں مراد حرج ہے، اسے ابن ابو عاصم نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن عیینہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (ما كان عليك من حرج) ابن عجلان عن ابیہ عن زہری عن ابو ہریرہؓ سے یہ الفاظ ہیں:(ما كان عليك من ذلك من شیء) مسلم کی ایک اور طریق کے ساتھ ابو ہریرہؓ سے یہ الفاظ ہیں :(من اطلع فی بيت قوم بغير إذنهم فقد حَلَّ لهم أن يفقؤوا عينه)(یعنی جس نے کسی کے گھر میں تانک جھانک کی اسے حق ہے کہ اسکی آنکھ پھوڑ دے) اسے انہوں نے ابوصالح عنہ سے نقل کیا اس پر وجوبِ دیت مرتب ہے کیونکہ رفعِ اثم سے اس کا رفع لازم نہیں کیونکہ وجوبِ دیت خطابِ وضع سے ہے! وجہِ دلالت یہ ہے کہ اثباتِ حل ثبوتِ قصاص و دیت کو مانع ہے حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک اور طریق کے ساتھ اس سے اصرح ہے اسے احمد، ابن ابو عاصم اور نسائی نے۔ ابن حبان اور بیہقی نے صحت کا حکم لگایا۔ بشیر بن نہیک عنہ سے یہ الفاظ نقل کئے: (من اطلع فی بيت قوم بغير إذنهم ففقؤوا عينه فلا دية ولا قصاص) (یعنی اس پہ نہ قصاص ہوگا اور نہ دیت) اسی طریق سے ایک روایت میں (فهو هدر) بھی ہے، ان احادیث کے منجملہ فوائد میں سے سر کے بالوں کا ابقاء و

حفاظت اور کوئی آلہ استعمال کر کے اس سے جوؤں وغیرہ کا ازالہ کرنا اور میل کچیل اور خشکی دور کرنا ثابت ہوا، اس میں اجازت طلب کرنے کی مشروعیت بھی ثابت ہوئی اور دروازے کی درزوں سے جھانکنے کا منع بھی، امتشاط (یعنی کنگھی کرنے) کی مشروعیت بھی ثابت ہے، اس ضمن میں کثیر فوائد باب (الاستئذان) میں گزرے اور یہ کہ استئذ ان غیر محارم کے ساتھ ہی مختص نہیں بلکہ ہر اسکے پاس جانے کیلئے جس سے انکشاف (یعنی اس بات کا خدشہ کہ حالتِ عریانی یا نیم عریانی میں نظر پڑنے) کا خدشہ ہو چاہے ماں ہو یا بہن! اس سے تجسس کرنے والے کو رمی (یعنی کوئی پتھر مارنے) کے جواز پر استدلال ہوا، اگر کسی خفیف شئ سے وہ باز نہیں آیا تو ثقیل شئ کا استعمال بھی جائز ہے اس دوران اس کی جان چلی جائے یا کوئی عضو متاثر ہو تو وہ ہدر ہے

مالکیہ کے نزدیک قصاص ہے اور یہ کہ آنکھ وغیرہ کا قصد (یعنی نشانہ بنانے کیلئے) جائز نہیں اس بات سے استدلال کیا کہ معصیت کا دفع و دفاع معصیت سے نہیں کرنا چاہئے، جمہور نے جواب دیا کہ بشرطِ ثبوتِ اذن کوئی ماذون فیہ امر معصیت نہ ہوگا اگر چہ کوئی ایسا فعل ہو جو اگر اس سبب سے متجرد ہو تو معصیت شمار کیا جائے، حملہ آور سک جوازِ دفع پر اتفاق ہے اگر چہ اس میں اس کی جان ہی چلی جائے اور وہ اس سببِ مذکور کے بغیر معصیت ہے تو یہ اسی کے ساتھ ملحق ہے کیونکہ اس میں نص ثابت ہے، حدیث کا یہ جواب دیا کہ یہ علی سبیل التغلیظ والا رہاب وارد ہے، ان کے ابن نافع نے اس میں جمہور کی موافقت کی ان کے یحی بن عمر کہتے ہیں شائد مالک کو یہ حدیث نہیں پہنچی، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں یہ نہیں ہوسکتا کہ نبی پاک جس فعل کا ارادہ کریں وہ غیر جائز ہو یا غیر جائز کی طرف مؤدی ہو، رفعِ اثم پر محمول کرنا رفعِ حرج کے ساتھ وجودِ نص کے باوصف تام نہیں اور نص کی موجودی میں قیاس نہیں ہوسکتا، بعض مالکیہ نے اجماع کے ساتھ بھی علت پکڑی اس بات پر کہ جس نے کسی کی عورۃ کی طرف قصدِ نظر کیا تو اسکی آنکھ کا پھوڑ دینا مباح نہیں اور نہ اس سے دیت ساقط ہوگی جس نے آنکھ پھوڑ دی تو اسی طرح ہی اپنے گھر کے اندر دیکھا جا رہا شخص اور اس کی طرف متجسسانہ نظر بازی کرنے والے شخص کا معاملہ ہے، قرطبی نے اس دعوائے اجماع کی منازعت کی اور لکھا حدیث ہر دیکھنے والے کو متناول ہے، کہتے ہیں اگر گھر میں مع المظنہ (یعنی جو بغیر کوئی ہدف مقرر کیئے ادھر ادھر نظریں دوڑا رہا ہے) مطلع کو یہ متناول ہے تو محقق (یعنی جو کسی خاص شئ پہ نظریں لگائے ہو) کو اس کا تناول اولیٰ ہے بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ گھر کی اندرونی اشیاء کی طرف تطلع کسی معین شئ کی طرف نظر میں منحصر نہیں مثلاً آدمی کی عورۃ بلکہ یہ استکشافِ حریم (یعنی احوالِ زوجیت) کو شامل ہے اور ان ہیں جنہیں صاحبِ خانہ مخفی رکھنا چاہتا ہے اور نہیں چاہتا کہ کسی کی نظر پڑے اسی لئے تجسس سے نہی ثابت ہے اور اس پر وعید وارد ہے حسمِ مادہ کیلئے اگر بالفرض یہ مدعیٰ اجماع ثابت بھی ہے تو بھی اس حکمِ خاص کے رد کو مستلزم نہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ عاقل پر یہ بات بہت گراں ہوگی کہ کوئی اس کی بیوی یا بیٹی کا چہرہ دیکھے اور اس کا نحو، اسی طرح کون پسند کرے گا کہ اپنے اہل کے ساتھ لاڈ و پیار کی حالت میں کوئی اس پر مطلع ہو یہ تو کسی اجنبی کے اسکا ذکر دیکھ لینے سے بھی اشد ہے قرطبی نے جو لازم کہا وہ اس شخص کے حق میں صحیح ہے جو نظر مسلسل جمائے رکھے تو منظور الیہ کو حق ہے کہ اس کا تدارک کرے! شافعیہ کے ہاں ایک رائے ہے کہ اس صورت میں یہ مشروع نہیں،

کیا رمی سے قبل انذار (یعنی وارننگ) مشترط ہے؟ اس میں دو آراء ہیں بعض نے کہا حملہ آور کے دفاع کی طرح یہ مشترط ہے مگر اصح یہ ہے کہ نہیں کیونکہ حدیث میں مذکور ہوا: (یختله بذلك) (یعنی چپکے سے اسکی طرف آ رہے تھے) دروازے کی درز سے

تانک جھانک کرنے والے کے حکم میں ہی کسی سوراخ سے دیکھنے والا اور اسی طرح جو کسی جگہ (مثلا چھت پہ) کھڑے ہو کر کسی کی ماں بہن کو تاڑے یا کسی کے گھر میں نظریں دوڑائے، بعض نے کہا منع مختص ہے اسکے ساتھ جو منظور الیہ کی مِلک میں ہے، کیا استماع (یعنی کان لگانا) بھی نظر کے ساتھ ملحق ہے؟ اس میں دو آراء ہیں اصح اس کی نفی ہے کیونکہ عورۃ پر نظر ڈالنا اس کے ذکر کے استماع سے اشد ہے، قیاس کی شرط مساوات یا مقیس کی اولیت ہے اور یہاں بالعکس ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ ایسے شخص کو ایسی کنکری کے ساتھ مارا جائے گا جسے دو انگلیوں میں لے کر پھینکا جانا ممکن ہو اور اتنی دور سے جہاں تک انگلیوں سے وہ پہنچ پائے، اس بارے کتاب الحج میں بیان گزرا ہے اور یہ اس حدیث میں آپ کے استعمال کردہ لفظ: (فخذفته) کے پیشِ نظر

تو اگر کوئی ایسے شخص کو سیدھا پتھر دے مارے یا مثلا تیر سے نشانہ بنا دے جس سے وہ قتل ہو جائے تو اس سے قصاص لیا جائے گا ، ایک رائے ہے کہ مطلقا ہی دیت نہیں اگر باز نہ آئے مگر اسکے ساتھ تو جائز ہے، اس سے مستثنیٰ ہے وہ جس کی بیوی، محرم یا کوئی سامان اس گھر میں ہے تو اسکا اس پر نظر ڈالنا بظاہر اس کے اپنے امر میں ہے لہذا ایسے کو نشانہ بنانا ٹھیک نہیں بلکہ شبہ کا فائدہ دیا جائے گا، بعض نے عدم تفرقہ کیا بعض نے کہا اس صورت جائز ہوگا اگر گھر میں صرف اسی کا حریم ہے لیکن اگر اس میں دیگر بھی ہیں تب (مارنے سے قبل) انذار کیا جائے اگر باز آ گیا تو ٹھیک وگرنہ جائز ہے، اگر گھر میں صرف ایک آدمی ہے جو اسکا مالک ہے یا اس کا ساکن تو انذار سے قبل رمی جائز نہیں الا یہ کہ وہ مکشوف العورۃ ہو، بعض نے کہا مطلقا جائز ہے کیونکہ کچھ احوال ایسے ہوتے ہیں کہ ان پر نظر ڈالنا مکرہ ہے جیسا کہ گزرا، اگر صاحبِ خانہ کی تقصیر ہے کہ مثلا بیرونی دروازہ کھلا چھوڑ دیا اور ناظر وہاں سے گزر رہا تھا تو بلا ارادہ نظر ڈال لی تب (اسے مارنا) جائز نہیں لیکن اگر عمدا نظر ڈالی تو اس میں دو قول ہیں اصح عدم جواز ہے، اسی کے ساتھ ملحق ہے جو اپنے گھر کی چھت پر چڑھا اور وہاں سے ادھر ادھر نظریں ڈالیں تو اس میں اختلافِ آراء ہے، اس کے نظائر میں اصحابِ فروع نے توسع کیا ہے بقول ابن دقیق العید ان کے بعض تصرفات اس بارے وارد حدیث کے اطلاق سے ماخوذ ہیں جبکہ بعض فہمِ مقصود کے مقتضا سے، جبکہ بعض اس پر قیاس کر کے۔

24 - باب الْعَاقِلَةِ (ادائیگیِ دیت کے ذمہ داران)

کسرِ قاف کے ساتھ عاقل کی جمع، اور یہ دیت کی ادائیگی کرنے والا، دیت کو عقل کا تسمیہ بالمصدر ہے کیونکہ دیت کے اونٹ مقتول کے وارث/ وارثوں کے گھر کے صحن میں باندھے جاتے تھے پھر کثرتِ استعمال سے دیت پر ہی عقل کے لفظ کا اطلاق ہوا چاہے وہ اونٹ نہ بھی ہوں (عاقلة الرجل) والد کی طرف سے رشتہ دار جو اسکا عصبہ ہیں (انہی کے ذمہ دیت کی ادائیگی تھی) جو دیت کے اونٹوں کو مقتول کے وارث کے دروازے پر لا باندھتے تھے، عاقلہ کو دیت کا ذمہ دار بنانا سنت سے ثابت ہے اہلِ علم کا اس پر اجماع ہے اور یہ اس آیت کے ظاہر کا مخالف ہے: (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ)[فاطر: ۱۸] لیکن اس کے عموم سے یہ خاص کیا گیا کیونکہ اس میں مصلحت ہے کیونکہ اگر اکیلے قاتل کو ادائیگیِ دیت کا ذمہ دار بنایا جائے تو ممکن ہے اس کا سارا مال اس میں صرف ہو جائے کیونکہ پیدر پے یہ جرائم ہونا اس سے بے خدشہ نہیں اور اگر اس پر کچھ بار نہ ڈالا جائے تو (یہ بھی درست نہیں کہ اس میں) مقتول کے خون کا ہدر ہے بقول ابن حجر محتمل ہے کہ اس میں سرّ یہ ہو کہ اگر اکیلا وہی ادائیگیِ دیت کا ذمہ دار کیا جائے تو وہ مفتقر ہو جائے اور معاملہ افتقار کے بعد اہدار پر منتج ہو تو

اس کی عاقلہ (یعنی ددھیالی رشتہ داروں) پر (بھی) یہ ذمہ داری ڈالی گئی کیونکہ ایک کے فقر کا احتمال جماعت کے فقر کے احتمال سے زیادہ ہے اوراس لئے بھی کہتا کہ آئیندہ کیلئے ان کی ذمہ داری بنے کہ اسے اس طرح کے جرائم کے ارتکاب سے بچائے رکھیں، آدمی کا عاقلہ اس کا عشیرہ (یعنی خاندان) ہے تو اسکے قریبی اقارب سے ابتدا کی جائے گی، یہ صرف بالغ، احرار اور صاحبِ استطاعت مردوں کے ذمہ ہے۔

- 6903حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ الْفَضْلِ أَخْبَرَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ حَدَّثَنَا مُطَرِّفٌ قَالَ سَمِعْتُ الشَّعْبِيَّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جُحَيْفَةَ قَالَ سَأَلْتُ عَلِيًّا هَلْ عِنْدَكُمْ شَيْءٌ مَا لَيْسَ فِي الْقُرْآنِ وَقَالَ مَرَّةً مَا لَيْسَ عِنْدَ النَّاسِ فَقَالَ وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ مَا عِنْدَنَا إِلَّا مَا فِي الْقُرْآنِ إِلَّا فَهْمًا يُعْطَى رَجُلٌ فِي كِتَابِهِ وَمَا فِي الصَّحِيفَةِ قُلْتُ وَمَا فِي الصَّحِيفَةِ قَالَ الْعَقْلُ وَفِكَاكُ الْأَسِيرِ وَأَنْ لَا يُقْتَلَ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ .

أطرافه 111، 1870، 3047، 3172، 3179، 6755، 6915، 7300 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

(قال مطرف) یہی ابوذر کے ہاں ہے باقیوں کے ہاں (حدثنا مطرف) ہے اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ چھ ابواب کے بعد بعینہ اسی سند کے ساتھ (حدثنا مطرف) آئے گا، یہی حمیدی کی ابن عیینہ سے روایت میں ہے، مطرف ابن طریف ہیں معروف کوفی ثقہ ہیں نسائی کی محمد بن منصور عن ابن عیینہ سے روایت میں والد کی نسبت مذکور ہے۔ (هل عند کم شیء الخ) یعنی جو آپ لوگوں نے نبی اکرم سے لکھی چاہے حفظ کی ہو یا نہیں، ہر مکتوب اور محفوظ کی تعمیم مراد نہیں کیونکہ حضرت علیؓ کی روایت سے نبی اکرم سے کثیر مرویات ثابت ہیں وہ جو اس صحیفہ میں مذکور نہیں، مراد جو وہ لفظِ قرآن کے فحویٰ سے سمجھے اور اس کے باطن معانی پر اس کے ساتھ استدلال کرتے ہوں، حضرت علیؓ کے قول کی مراد یہ تھی کہ جو کچھ ان کے پاس زائد علی القرآن ہے وہ جو آپ سے لکھے اس صحیفہ میں ہے نیز جو قرآن سے ان کا استنباط ہے گویا وہ اس ضمن میں جو ان کیلئے واقع ہوا اسے لکھ لیتے تھے تا کہ بھول نہ جائیں، قولہ: (إلا فهما یعطی الخ) حمیدی کی مذکورہ روایت میں یہ الفاظ ہیں: (إلا أن یعطی الله عبداً فهماً فی کتابه) یہی نسائی کی روایت میں ہے، کتاب الجہاد میں ایک اور طریق کے ساتھ مطرف سے یہ الفاظ گزرے: (إلا فهما يُعْطِيه الله رجلا فی القرآن)۔

- 25 باب جَنِينِ الْمَرْأَةِ (پیٹ کے بچے کی دیت)

جنین عظیم کے بروزن، عورت کا حمل جب تک اس کے بطن میں ہے، اس کے استتار (یعنی چھپے ہونے) کی وجہ سے یہ نام پڑا اگر زندہ حالت میں نکلے تو ولد وگرنہ سقط کہلاتا ہے، اس پر بھی جنین کا اطلاق ہے، باجی شرح رجالِ موطا میں لکھتے ہیں جنین جس کا عورت القاء کرے اس میں سے جسے وہ جانتی ہے کہ بچہ ہے چاہے مذکر ہو یا مونث جب تک وہ آوازِ بلند چیختا نہیں، یہی کہا۔

- 6904حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ وَحَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ امْرَأَتَيْنِ مِنْ هُذَيْلٍ رَمَتْ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى فَطَرَحَتْ جَنِينَهَا فَقَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِيهَا بِغُرَّةٍ عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ

أطرافه 5758، 5759، 5760، 6740، 6909، - 6910 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۹،ص: ۳۹۷)

اسماعیل سے مراد ابن ابواویس ہیں۔ (عن ابن شھاب الخ) عبداللہ بن یوسف نے مالک سے یہی ذکر کیا، لیث سے جیسا کہ اگلے باب میں ہے، یہ ذکر کیا: (عن ابن شھاب عن سعید بن المسیب) دونوں قول درست ہیں البتہ مالک زہری عن سعید سے مرسلا اور ابوسلمہ سے موصولا یہ حدیث ذکر کرتے تھے، الطب میں قتیبہ عن مالک سے دونوں طرح گزری، یہ لیث کے ہاں ابوسلمہ سے بھی ہے لیکن واسطہ کے ساتھ جیسا کہ الطب میں سعید بن عفیر عن لیث عن عبدالرحمٰن بن خالد عن ابن شہاب گزری، اسے یونس بن یزید نے بھی زہری کے حوالے سے ان دونوں سے اکٹھے نقل کیا، یہ بھی آمدہ باب میں آتی ہے، معمر نے زہری عن ابوسلمہ وحدہ سے نقل کیا، اسے مسلم نے تخریج کیا، اسے ابوداؤد اور ترمذی نے محمد بن عمرو عن ابوسلمہ سے تخریج کیا اس میں دو حدیثیں ذکر کی ہیں پہلی حدیث: (أن امرأتین من ھذیل الخ) یونس کی روایت میں ہے کہ ہذیل کی دو عورتوں کی لڑائی ہوئی۔

(فرمت الخ) حمل کی روایت جس کا ذکر آئے گا، میں ہے کہ ان میں سے ایک لحیانیہ تھی، لحیان ہذیل کی ایک شاخ تھی یہ دونوں ایک دوسری کی سوتنیں تھیں اور حمل بن نابغہ ہذیلی کی گھر والیاں تھیں، ابوداود کی ابن جریج عن عمرو بن دینار عن طاوس عن ابن عباس عن عمر سے روایت میں ہے کہ انہوں نے (اس بابت) نبی اکرم کے فیصلہ کے بارہ میں استفسار کیا تو حمل بن مالک بن نابغہ کھڑے ہوئے اور بتلایا کہ میری دو گھر والیوں میں سے ایک نے دوسری کو مارا، اسی طرح موصولا روایت کیا، اسے شافعی نے ابن عیینہ عن عمرؓ سے نقل کیا اور سند میں ابن عباسؓ کا حوالہ ذکر نہیں کیا اس کے الفاظ ہیں کہ حضرت عمرؓ نے کہا: (أذکر اللہ امرأ سَمِعَ من النبی ﷺ فی الجنین شیئا) یہی عبدالرزاق نے معمر عن ابن طاوس عن ابیہ سے نقل کیا، طبرانی نے ابوالملیح بن اسامہ بن عمیر ہذلی عن ابیہ سے نقل کیا کہتے ہیں ہمارے ہاں ایک شخص تھے جنہیں حمل بن مالک کہتے تھے ان کی دو بیویاں تھیں ایک ہذلیہ اور دوسری عامریہ تو ہذلیہ نے عامریہ کے پیٹ میں مارا، اسے حارث نے ابوالملیح سے مرسلا نقل کیا ہے بغیر (عن أبیہ) کے واسطہ کے، اس میں ہے کہ حمل بن نابغہ کی دو بیویاں تھیں ایک کا نام ملیکہ اور دوسری کا ام عفیف تھا، طبرانی نے عون بن عویم سے نقل کیا کہتے ہیں میری بہن ملیکہ اور ام عفیف بنت مسروح نام کی ایک خاتون حمل بن نابغہ کے گھر والیاں تھیں تو ام عفیف نے ملیکہ کو مارا، عکرمہ عن ابن عباسؓ کی روایت میں اس قصہ کے آخر میں ہے ابن عباسؓ نے کہا ان میں سے ایک مُلیکہ اور دوسری ام عفیف تھی، اسے ابوداود نے نقل کیا، یہ ہے میرے مطالعہ کا ماحصل

خطیب نے مبہمات میں اس آخری پر جزم کیا ہے بعض شراحِ عمدہ نے مزید لکھا کہ ام مکلّف اور ام ملیکہ بھی کہا گیا، جہاں تک قولہ: (رمت) ہے تو یونس اور عبدالرحمٰن بن خالد کی روایتوں میں ہے کہ ایک نے دوسری کے پتھر کھینچ مارا، عبدالرحمٰن نے زیادت کی کہ جو اس کے پیٹ میں جالگا اور وہ حاملہ تھی، یہی ابوالملیح کی حارث کے ہاں روایت میں ہے لیکن کہا: (فخذفت) اور (فأصاب قبلھا) ابوداود کی حمل بن مالک سے مذکورہ روایت میں ہے: (فضربت إحداھما الأخری بمسطح) مسلم کے ہاں عبید بن نضیلہ عن مغیرہ بن شعبہ سے روایت میں ہے کہ عورت نے اپنی سوتن کو خیمہ کی چوب کے ساتھ مارا جو حاملہ تھی تو اسے قتل کر دیا، ابوالملیح بن اسامہ عن ابیہ سے روایت میں ہے: (بعمود فسطاط أو خباء) حدیثِ عویم میں ہے: (ضربتھا بمسطح بیتھا وھی

حامل) یہی ابوداود کے ہاں حمل بن مالک سے روایت میں ہے۔ (فطرحت جنینها) عبدالرحمان کی روایت میں ہے تو اسکے بطن میں بچہ مار ڈالا، یونس کی روایت میں ہے اسے بھی اور اسکے پیٹ میں بچہ کو بھی مار ڈالا، حمل بن مالک کی روایت کے الفاظ ہیں: (فقتلتها وجنينها) اسکا نحو عویم کی روایت میں اور یہی ابوالملیح عن ابیہ کی روایت میں ہے۔

(بغرة عبد أو أمة) ابن خالد اور یونس کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم کے پاس معاملہ لے کر گئے تو فیصلہ دیا کہ اسکے بطن میں جو تھا اس کی دیت (غرة عبد أو أمة) ہے، اسکا نحو یونس کی روایت میں ہے لیکن کہا: (أوْ وليدة) معمر کی ابوسلمہ کے طریق سے روایت میں ہے کہ ایک قائل نے کہا: (كيف يعقل) مسلم اور ابوداود کی یونس سے روایت میں ہے: (و ورثها ولدها ومن معهم فقال حمل بن النابغة) ابن خلد کی الطب میں گزری روایت میں تھا کہ عورت کے ولی نے کہا: (كيف أغرم يا رسول الله من لا شرب ولا أكل ولانطق ولا استهل فمثل ذلك يُطَلُّ) اس پر نبی اکرم نے کہا یہ کہان کے اخوان میں سے ہے، مالک کے ہاں مرسلِ سعید بن میسّب میں ہے: (قضى في الجنين يقتل في بطن أمه بغرة عبد أو وليدة) لیث عن سعید کی ترمذی کے ہاں روایت میں بھی یہی ہے لیکن یہ الفاظ ذکر کئے: (إن هذا ليقول بقول شاعر بل فيه غرة) اس میں ہے کہ پھر وہ عورت جس کے ذمہ دیت ڈالی تھی وفات پاگئی تو نبی اکرم نے فیصلہ دیا کہ اسکی میراث اسکے بیٹوں اور اسکے خاوند کیلئے ہے اور دیت اس (یعنی قاتلہ) کے عصبہ رشتہ داروں کے ذمہ ہے، عکرمہ عن ابن عباسؓ سے روایت میں ہے: (فقال عمها إنها قد سقطت غلاما قد نبت شعره فقال أبو القاتلة إنه كاذب إنه والله ما استهل ولا شرب و لاأكل فمثله يطل) تو نبی اکرم نے کہا: (أ سَجْعٌ كسجع الجاهلية و كهانتها) عبید بن نضیلہ کی مغیرہؓ سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے مقتولہ کی دیت قاتلہ کے عصبہ پر عائد کی تو قاتلہ کے عصبہ میں سے کسی نے کہا۔۔۔الخ اس کے آخر میں ہے: (أسجع كسجع الأعراب)

طبرانی کی حدیثِ عویم میں ہے کہ اس کے بھائی علاء بن مسروح نے یہ کلام کہی تھی، اس کا نحو ابویعلی کی حدیثِ جابر میں ہے لیکن یہ الفاظ ذکر کئے: (فقالت عاقلة القاتلة) بیہقی کی اسامہ بن عمیرہ سے روایت میں ہے کہ اس کے والد نے کہا اس کے بیٹے اس کی دیت دیں تو نبی اکرم کے پاس تصفیہ کیلئے گئے، آپ نے فرمایا دیت عصبہ کے ذمہ ہے اور جنین میں غرہ ہے تو کہا: (ما وضع فحل ولا صاح فاستهل فأبطله فمثله يطل) اور اس کے ساتھ اختلافِ (روایات) کی تطبیق ممکن ہے تو اسکے والد، بھائی اور شوہر میں سے ہر ایک نے یہ بات کہی کیونکہ یہ سب قاتلہ کے عصبہ تھے بخلاف مقتولہ کے کہ اسامہ بن عمیر کی حدیث میں ہے کہ مقتولہ عامری اور قاتلہ ہذلی تھی، اسامہ کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا: (دَعْنِيْ مِنْ أراجيز الأعراب) ایک جگہ ہے: (أسجاعة بك) آخر میں ہے: (أسجع كسجع الجاهلية) تو کہا گیا یا رسول اللہ یہ شاعر ہے، ایک روایت میں ہے: (لسنا من أساجيع الجاهلية في شيء) اس میں ہے کہ کہنے لگا اس کے بیٹے قبیلہ کے سرداران ہیں وہ زیادہ حقدار ہیں کہ اپنی والدہ کی دیت چکائیں تو فرمایا بلکہ تم زیادہ حقدار ہو بنسبت اس کی اولاد کے کہ اپنی بہن کی دیت چکاؤ تو کہا میرے پاس تو کچھ نہیں، حمل نے کہا اور یہ ان دنوں ہذیل کے صدقات کے عامل تھے اور اس خاتون کے شوہر بھی اور اس جنین کے والد بھی: (اقبض من صدقات هذيل) اسے بیہقی نے نقل کیا، ابن ابوعاصم کی روایت میں ہے کہ نہ اسکے پاس غلام ہیں اور نہ لونڈی، کہا دس اونٹ؟ کہا اس کے پاس

تو کچھ نہیں الا یہ کہ بنی لحیان کی زکات میں سے اس سے تعاون کریں تو ایسا ہی کیا، حمل نے اس پر کوشش کی حتی کہ تعداد پوری کی، حارث بن ابواسامہ کے ہاں اسی حدیث میں ہے کہ فیصلہ دیا کہ دیت قاتلہ کی عاقلہ کے ذمہ ہے اور جنین کی دیت ایک صحیح وتندرست غلام یا لونڈی مع دس اونٹ یا سو بکریوں کے، محمد بن عمرو عن ابوسلمہ عن ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے: (قضی رسول الله ﷺ فی الجنین بغرة عبد أو أمة أو فرس أو بغل) یہی عبدالرزاق کے ہاں ابن طاوس عن ابیہ عن عمرؓ سے مرسل روایت میں، بیہقی نے اشارہ دیا کہ مرفوعا ذکرِ فرس وہم ہے اور یہ اسکے بعض رواۃ کا ادراج ہے جو غرۃ کی تفسیر میں کہا اور ذکر کیا کہ حماد بن زید کی عمرو بن دینار عن طاوس سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (فقضی أن فی الجنین غرةً قال طاؤس الفرس غرة)

بقول ابن حجر یہی اسماعیلی نے حماد بن زید عن ہشام بن عروہ عن ابیہ سے نقل کرتے ہوئے کہا: (الفرس غرة) گویا ان کی رائے میں آدمی کی نسبت غرۃ کے لفظ کے اطلاق کا گھوڑا زیادہ حقدار ہے (تو اسکے ساتھ مفسر کر دیا) ابن منذر اور خطابی نے طاوس، مجاہد اور عروہ بن زبیر سے: (الغرة عبد أو أمة أو فرس) ذکر کیا، داؤد اور ان کے اتباع ظاہر یہ نے توسع اختیار کیا اور کہا ہر وہ مجزیٔ ہوگا جس پر غرۃ کے لفظ کا اطلاق ہوتا ہے، غرۃ اصل میں گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کو کہتے ہیں آدمی کیلئے بھی الوضوء میں گزری حدیث میں استعمال ہوا، اسکے الفاظ تھے: (إن امتی یدعون یوم القیامة غراً) اس کا اطلاق نفیس شیٔ پر ہوتا ہے آدمی ہو یا اس کا غیر مذکر ہو یا مونث! بعض نے کہا آدمی پر غرۃ کا اطلاق اسلئے کہ وہ اشرف المخلوقات ہے کیونکہ غرۃ کا محل چہرہ ہے اور چہرہ اشرف الاعضاء ہے، (غرة عبد الخ) کی بابت اسماعیلی لکھتے ہیں عامہ نے اسے اضافت اور دیگر نے تنوین کے ساتھ پڑھا ہے، قاضی عیاض نے اس بابت اختلاف نقل کیا اور لکھا تنوین اوجہ ہے اسلئے کہ یہ غرہ کا بیان ہے کہ یہ کیا ہے، دوسرے کی توجیہہ یہ ہے کہ شیٔ کبھی خود اپنی طرف مضاف ہوتی ہے لیکن یہ نادر الوقوع ہے، باجی کے بقول محتمل ہے کہ (أو) راوی کی طرف سے شک ہو اس مخصوص واقعہ میں، اس کا برائے تنویع ہونا بھی محتمل ہے اور یہ اظہر ہے، بعض نے کہا مرفوع لفظ (بغرة) ہے جہاں تک اس میں مذکور: (عبد أو أمة) تو یہ راوی کا اس کی مراد بارے شک ہے، کہتے ہیں مالک کا قول ہے کہ حمران (یعنی سفید و سرخ فام) سودان (سیاہ فاموں) سے اس ضمن میں اولیٰ ہیں

ابوعمرو بن علاء سے منقول ہے کہ غرۃ سفید غلام یا لونڈی ہے، کہتے ہیں جنین کی دیت میں سیاہ غلام ولونڈی مجزیٔ نہ ہونگے کہ اگر غرۃ کے لفظ کے استعمال میں کوئی معنائے زائد نہ ہوتا تو اسے ذکر ہی نہ کرتے اور صرف (عبد أو أمة) کہتے، کہا گیا ہے کہ وہ یہ بات کہنے میں منفرد ہیں اور باقی سب فقہاء اجزاء کے قائل ہیں اگر کوئی سیاہ رنگ کی لونڈی یا غلام آزاد کر دیا، انہوں نے (معنائے زائد والی بات کا) جواب دیا کہ معنائے زائد یہی ہے کہ وہ نفیس ہو اسی لئے اسے عبد یا امۃ کے ساتھ مفسر کیا کیونکہ آدمی اشرف المخلوقات ہے اس پر جو محمد بن عمرو عن ابوسلمہ عن ابو ہریرہؓ کی اس روایت میں فرس کا ذکر ہے وہ وہم (ثابت ہوتا) ہے، اس میں فرس کے ساتھ ساتھ (أو بغل) بھی ہے، اگر محفوظ ہے تو ممکن ہے اس وجہ سے کہ فرس ہی اصل فی الغرۃ ہے جیسا کہ گزرا، جمہور کے قول کے مطابق غلام و لونڈی سے اقل مجزیٔ وہ جو عیوب (یعنی کسی قسم کی معذوری) سے سالم ہوں ایسی معذوری جو اگر ہو تو بیع میں رد وفسخ کرنا ثابت و جائز ہوتا ہے کیونکہ معیب خیار سے نہیں، شافعی نے اس سے استنباط کیا کہ قابلِ انتفاع ہو تو انہوں نے شرط لگائی کہ سات برس سے کم کا ہو کیونکہ جو بالغ نہیں وہ عموماً مستقل بالذات نہیں ہوتا، بعض نے غلام کے لفظ سے اخذ کیا کہ پندرہ سال سے زائد عمر کا نہ ہو اور لونڈی بیس

سے زیادہ کی نہ ہو، بعض نے عمر کی حد بیس اور ستائیس کے مابین رکھی، راجح جیسا کہ ابن دقیق نے کہا کہ ساٹھ برس یا زائد کا بھی ہو تو مجزیٔ ہے ہاں اتنا بوڑھا نہ ہو کہ چلنے پھرنے سے عاجز ہو، اس سے قتل بالمثقل (یعنی کسی ایسی چیز سے قتل کرنا جو عموماً قتل کرنے کیلئے استعمال نہیں کی جاتی مثلاً بھاری پتھر یا لاٹھی وغیرہ) میں عدم وجوبِ قصاص پر بھی استدلال کیا گیا ہے کیونکہ اس واقعہ میں آپ نے قصاص کا حکم نہ دیا بلکہ دیت کا دیا، قائلین نے اس کا جواب یہ دیا چوب خیمہ کبر وصغر کے اعتبار سے مختلف ہے اس طور کہ بعض تو عموماً مہلک ثابت ہوتی ہے اور بعض عموماً نہیں بقول ابن حجر یہ جواب محلِ نظر ہے بظاہر آپ نے اس لئے قصاص واجب نہیں کیا، کہ اس نے اس کے قتل کا قصد نہ کیا تھا (یعنی قتلِ عمد نہ تھا) اور قصاص کی شرط عمد ہے، یہ دراصل شبہِ عمد تھا تو اس میں قتل بالمثقل کیلئے اور نہ اسکے عکس کے لئے حجت نہیں۔

- 6905 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ عَنْ عُمَرَ أَنَّهُ اسْتَشَارَهُمْ فِي إِمْلاَصِ الْمَرْأَةِ فَقَالَ الْمُغِيرَةُ قَضَى النَّبِيُّ ﷺ بِالْغُرَّةِ عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ .

أطرافه 6907، 6908م ، - 7317

ترجمہ: حضرت مغیرہ کہتے ہیں حضرت عمر نے ایک خاتون کا حمل گرا دینے کی بابت مشورہ کیا تو مغیرہ نے کہا نبی پاک نے اس میں ایک غلام یا کنیز دینے کا فیصلہ دیا تھا۔

- 6906 فَقَالَ ائْتِ مَنْ يَشْهَدُ مَعَكَ فَشَهِدَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ أَنَّهُ شَهِدَ النَّبِيَّ ﷺ قَضَى بِهِ .طرفاه 6908، - 7318

ترجمہ: یہ سن کر کہا اس پر کوئی گواہ لاؤ! تو محمد بن مسلمہ نے گواہی دی کہ میں بھی اس موقع پہ حاضر تھا۔

وہیب سے مراد ابن خالد ہیں ابو داؤد کی انہی شیخ بخاری سے روایت میں نسبت مذکور ہے، ہشام سے مراد ابن عروہ ہیں اسماعیلی کی روایت میں تصریح ہے۔ (عن أبيه عن المغيرة) اسماعیلی کی ابن جریج سے روایت میں ہشام اور مابعد کے سلسلہ میں تحدیث کے صیغے ہیں، ابو داود وہیب کی روایت کے عقب میں لکھتے ہیں اسے حماد بن زید اور حماد بن سلمہ نے (هشام عن أبيه أن عمر) کے الفاظ سے نقل کیا گویا حضرت مغیرہؓ کا واسطہ ذکر نہیں کیا، بقول ابن حجر یہ عبید اللہ بن موسی کی روایت ہے جو حدیثِ باب سے بعد والی ہے، اسماعیلی نے اسے حماد بن زید، ابن مبارک اور عبیدہ کلہم عن ہشام نحوہ سے روایت کیا، وکیع نے سب کی مخالفت کی اور کہا: (عن هشام عن أبيه عن المسور بن مخرمة أن عمر استشار الناس في إملاص المرأة فقال المغيرة ......الخ) اسے مسلم نے نقل کیا۔ (عن عمر) اسماعیلی کی سفیان بن عیینہ عن ہشام سے روایت میں: (عن أبيه عن المغيرة أن عمر) ہے۔

(في إملاص المرأة) بخاری کی الاعتصام میں ابو معاویہ عن ہشام عن ابیہ عن مغیرہ سے روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے املاصِ مراۃ بارے لوگوں سے پوچھا: (أيُّكم سمع من النبي ﷺ شيئا) اس میں املاص کی تشریح بھی ان الفاظ سے مذکور ہے: (وهي التي تضرب بطنها فتلقي جنينها) یہ اہلِ لغت کے اس قول سے اخص ہے کہ املاص: (أن تزلقه المرأة قبل الولادة) یعنی وقتِ ولادت سے قبل عورت اسے نکال دے، سنن میں ابو داود نے ابو عبید سے یہی نقل کیا، ان کی الغریب میں بھی یہی

ہے خلیل لکھتے ہیں: (أملَصتِ المرأۃُ والناقة إذا رَمَتْ ولدَها) (یعنی عورت یا ناقہ جب اپنے [حمل کے] بچے کو پھینک دے یعنی ضائع ہو جائے) بقول ابن قطاع (أملصت الحامل ألقتْ ولدها) (یعنی وضعِ حمل) بعض روایات میں (ملاص) ہے گویا اسم فعل الولد ہے تو مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کا قائمقام کر دیا یا، یہ اس (نوع کی) ولادت کا اسم ہے جیسے (خداج) کا لفظ ہے، اسماعیلی کے ہاں ابن جریج عن ہشام کی مشار الیہ روایت میں ہے: (قال هشام الملاص للجنين) یہ بھی حذف پر مستخرج ہے، صاحب البارع کہتے ہیں: (الإملاص الإسقاط) جب کسی شیٔ کو قبضہ میں لو تو تمہارے ہاتھ سے وہ گر پڑے تو کہو گے: (أملص من يدی إملاصا و ملص ملصاً) عبیداللہ بن موسی کی آمدہ روایت میں (السقط) کا لفظ ہے۔

(فقال المغيرة) عبیداللہ کی روایت میں یہی ہے ابن عیینہ کی روایت میں ہے تو مغیرہ کھڑے ہوئے اور کہا: (بلی أنا یا أمير المؤمنين) اس میں تجرید کا اسلوب ہے سیاق مقتضی تھا کہ (فقلت) کہتے ہیں ابو معاویہ کی مذکورہ روایت میں ہے: (فقلت أنا)۔ (بالغرة) عفان عن وہیب کی روایت میں یہی لام کے ساتھ ہے یہ تنوین کی روایت کا موید ہے، دیگر سب روایات میں (بِغُرَّةٍ) ہے ابو معاویہ کے الفاظ ہیں: (سمعت النبی ﷺ يقول فيها بغرة عبد أو أمة)۔

(فشهد محمد الخ) روایتِ وہیب میں اسی طرح بالاختصار ہے، ابن عیینہ کی روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے کہا: (من يشهد معك؟ فقام محمد فشهد بذلك) وکیع کی روایت میں ہے کہ کہا کوئی گواہ لاؤ تو محمد بن مسلمہ آئے اور گواہی دی، ابو معاویہ کی روایت میں ہے: (فقال لا تبرح حتى تجىء بالمخرج مما قلت) کہتے ہیں میں نکلا تو محمد بن مسلمہ ملے انہیں اپنے ہمراہ لایا اور انہوں نے گواہی دی کہ نبی اکرم کو سنا یہی فیصلہ دیا۔

اسے ابوداؤد نے بھی (الدیات) میں نقل کیا۔

- 6907 حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ أَنْ عُمَرَ نَشَدَ النَّاسَ مَنْ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ قَضَى فِي السِّقْطِ وَقَالَ الْمُغِيرَةُ أَنَا سَمِعْتُهُ قَضَى فِيهِ بِغُرَّةٍ عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ .

أطرافه 6905، 6908م، 7317 (سابقہ)

- 6908 قَالَ ائْتِ مَنْ يَشْهَدُ مَعَكَ عَلَى هَذَا فَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ أَنَا أَشْهَدُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ بِمِثْلِ هَذَا .

طرفاه 6906، 7318 (ایضاً)

یہ روایت ثلاثیات کے حکم میں ہے کیونکہ ہشام تابعی ہیں جیسا کہ اس کی تقریر عبیداللہ بن موسی کی اعمش سے الدیات کے شروع کی روایت میں گزری۔ (عن أبيه أن عمر) یہ صورۃً مرسل ہے لیکن سابقہ اور لاحقہ روایتوں سے متبین ہے کہ عروہ نے حضرت مغیرہؓ سے اس کا اخذ وحمل کیا اگرچہ اس روایت میں اس کی تصریح نہیں، بخاری کے وکیع کی روایت سے عدول میں (عن عروة عن المغيرة) ذکر کرنے والوں کی روایت کی ترجیح کی طرف اشارہ ہے اور یہ اکثر ہیں۔ (فقال المغيرة) ابوذر کے ہاں یہی اور یہی اوجہ ہے! دیگر نے واو کے ساتھ ذکر کیا۔ (ائت بمن يشهد) اکثر کے ہاں یہی فعلِ امر کے ساتھ ہے، بعض کے ہاں (بمن)

سے باء محذوف ہے ابو ذر کی غیر کشمیہنی سے روایت میں الف ممدود پھر نون پھر تاء کے ساتھ ہے یعنی مخاطب کے استفہام کا صیغہ ارادہِ استثبات پر ای(أنت تشهد) پھر دوبارہ استفہام کیا: (من يشهد معك) ۔

6908م -حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَابِقٍ حَدَّثَنَا زَائِدَةُ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ سَمِعَ الْمُغِيرَةَ بْنَ شُعْبَةَ يُحَدِّثُ عَنْ عُمَرَ أَنَّهُ اسْتَشَارَهُمْ فِي إِمْلَاصِ الْمَرْأَةِ بِمِثْلِهِ .

أطرافه 6905، 6907، - 7317 (ایضاً)

شیخِ بخاری محمد بن یحی بن عبداللہ ذہلی ہیں جو یہاں داد کی طرف منسوب ہیں ابونعیم نے مستخرج میں اسے ابن خزیمہ عن محمد بن یحی عن محمد بن سابق سے تخریج کیا اسماعیلی کی کلام مشعر ہے کہ بخاری نے اسے خود محمد بن سابق سے بلاواسطہ نقل کیا ہے۔ (مثله) یعنی وہیب کی روایت کے مثل، ابن دقیق العید لکھتے ہیں حدیث اصل میں جنین کی دیت کے اثبات میں ہے اور یہ کہ اس میں واجب غرہ ہے، یا غلام یا لونڈی اور یہ تب جب جنایت کے نتیجہ میں مردہ بچہ جنے، فقہاء نے غرہ کی عمر کے ضمن میں تقیید کے ساتھ تصرف کیا لیکن مقتضائے حدیث سے یہ ثابت نہیں، حضرت عمرؓ کی اس بارے لوگوں سے مشاورت امام کے رعایا سے کسی حکم بارے سوال میں اصل ہے اگر وہ نہیں جانتا یا اسے کوئی شک لاحق ہے یا استثبات کا ارادہ کیا ہے، یہ بھی ظاہر ہوا کہ کبھی اکابر پر واقعات مخفی رہ سکتے ہیں اور ان سے رتبہ میں سوا لوگ اسے جانتے ہوتے ہیں، اس میں ردِ مقلد (وتقلید) بھی ہے جب اس کے خلاف کسی حدیث کے ساتھ استدلال کیا جائے جس کی وہ مخالفت کرتا ہے تو وہ جواب دے کہ اگر یہ حدیث صحیح ہے تو فلاں (یعنی ہمارے امام) اس سے واقف ہوتے تو اگر حضرت عمرؓ جیسے صحابی سے بعض احادیث مخفی رہ جانا جائز ہے تو بعد والوں سے تو اجوز ہوا، حضرت عمرؓ کے قول کہ تم گواہ لاؤ، سے ان حضرات نے تمسک کیا جو روایت میں تعداد کا اعتبار کرتے ہیں (یعنی خبرِ واحد کا اخذ نہیں کرتے) اور شرط لگاتے ہیں کہ کم از کم دو سے کم کی روایت قبول نہ کی جائے جیسا کہ اکثر گواہیوں میں مشروع ہے، یہ رائے ضعیف ہے جیسا کہ ابن دقیق العید نے لکھا کئی مواطن میں خبرِ واحد کا قبول کرنا ثابت ہے کسی جزوی صورت میں تعدد کی طلب ہر واقع میں اس کے معتبر ہونے پر دال نہیں کہ ممکن ہے اس صورت کے ساتھ کوئی خاص مانع ہو یا کوئی ایسا سبب ہو جو تثبت اور زیادتِ استظہار کو مقتضی ہے بالخصوص جب قرینہ قائم ہے اسی سے قریب حضرت عمر کا ابوموسی اشعریؓ کے ساتھ قصہ جو الاستئذان میں گزرا، بقول ابن حجر وہیں اس کی تفصیلی بحث گزری ہے آگے کتاب الاحکام کے باب (إجازة خبر الواحد) میں یہ قصہ منقول ہوگا ان کے واقعہ میں حضرت عمرؓ نے تصریح کی تھی کہ ان کا ارادہ استثبات کا تھا

قولہ (في إملاص المرأة) مردہ وجودِ انفصال میں اصرح ہے بنسبت حدیثِ ابو ہریرہؓ میں مذکور اس قول کے: (قضى في الجنين) ، فقہاء نے وجودِ غرۃ میں بسببِ جنایت جنین کے مردہ حالت میں الگ ہونے کی شرط لگائی ہے، اگر زندہ حالت میں الگ ہوا پھر مر گیا تو اس میں قصاص یا پھر کامل دیت واجب ہوگی، اگر والدہ مر گئی اور جنین الگ نہ ہوا تو شافعیہ کے نزدیک کوئی شئ واجب نہیں کیونکہ جنین کا وجود یقینی نہیں، اس پر کیا معتبر نفسِ انفصال (یعنی الگ ہونا) ہے یا حصولِ جنین کا تحقق؟ دو وجہیں ہیں اصح ثانی ہے اس کا اثر اس صورت ظاہر ہوگا اگر دو حصوں میں کاٹ دیا یا اس کا پیٹ چاک کر دیا تو جنین کا مشاہدہ کر لیا لیکن اگر مثلاً ضرب کے

بعد جنین کا سر نکلا پھر والدہ مرگئی اور وہ منفصل نہ ہوا (فتح میں اس جملہ کا تکملہ مذکور نہیں، آگے ہے) ابن دقیق العید کہتے ہیں اس کے قائلین کو روایت کی تاویل کرنے کی ضرورت ہے اور اسے اس امر پر محمول کرنے کی کہ منفصل ہوا اگر چہ عبارت میں اس پر دال کوئی شئ نہیں! بقول ابن حجر ابو داؤد کی حدیثِ ابن عباسؓ میں ہے: (فأسقطت غلاما قد نبت شعره میتا) (یعنی ایک مردہ لڑکے کا اسقاط کیا جس کے بال اگ چکے تھے) تو یہ انفصال میں صریح ہے، اس کا مجموع زہری کی حدیث میں واقع ہوا چنانچہ عبدالرحمٰن بن خالد بن مسافر کی الطب میں گزری روایت میں تھا: (فأصاب بطنها وهي حامل فقتل ولدها في بطنها) مالک کی اس باب کی روایت میں ہے: (فطرحت جنينها) اس سے استدلال ہوا کہ حکمِ مذکور ولدِ حرہ کے ساتھ خاص ہے کیونکہ اسی بارے قصہ ہذا واقع ہوا، قولہ (في إملاص) المرأة) میں اگر چہ عموم ہے لیکن راوی نے ذکر کیا کہ وہ اس مخصوص واقعہ کا شاہد ہے، فقہاء نے اس میں تصرف کیا ہے چنانچہ شوافع نے کہا لونڈی کے جنین (کی دیت) میں اس کی والدہ کی قیمت کا عشر واجب ہوگا جیسے آزاد عورت کے جنین میں اس کی دیت کا عشر واجب ہے اور اس امر پر کہ حکمِ مذکور خاص ہے ان کے ساتھ جن کے اسلام کا حکم لگایا جائے

اس جنین کے لئے تعرض نہیں کیا جس کے تہود یا تنصر کا حکم لگایا گیا ہو، بعض فقہاء نے تبعاً محکوم باسلام جنین پر اسے قیاس کیا مگر حدیث میں یہ مذکور نہیں، اس سے ثابت ہوا کہ قتلِ مذکور عمد کے حکم میں نہ تھا، اس سے مسجع کلام کرنے کی ذم پر بھی استدلال کیا گیا محلِ کراہت (جیسا کہ مفصلاً کئی مقامات پر گزرا) تب اگر بتکلف ہو اسی طرح اگر منسجم (یعنی بغیر تکلف وقصد کے مرتب کلام) تو ہو مگر حق کے ابطال یا باطل کے احقاق میں لیکن اگر منسجم کلام حق میں یا مباح میں ہو تب کراہت نہیں (جیسے تقاریر اور دعاؤں کی عبارات ہوتی ہیں) بلکہ بعض دفعہ اس ضمن کی بعض کلام تو مستحب کے درجہ میں ہوگی مثلا اس میں مخالف للطاعت کا اذعان ہو جیسے قاضی فاضل (ایک مشہور ادیب) کے بعض خطوط ورسائل کی عبارات ہیں یا معصیت سے اقلاع ہو جیسے ابن جوزی کے بعض مواعظ کی عبارت (یہ اپنے زمانہ کے بغداد کے خطیبِ اعظم تھے) اسی پر محمول کیا جائے گا جو نبی اکرم سے اور کئی دیگر سلف صالح سے منقولات ہیں! میرے لئے ظاہر یہ ہوا ہے کہ نبی اکرم سے اس قسم کی عبارات سجع کے قصد وارادہ سے صادر نہیں ہوئیں بلکہ آپ کے عظمِ بلاغت کے بنظر اتفاقاً، بعد والوں سے دونوں احتمال ہیں اس میں ان کے مراتب نہایت متفاوت ہیں۔

26 - باب جَنِينِ الْمَرْأَةِ وَأَنَّ الْعَقْلَ عَلَى الْوَالِدِ وَعَصَبَةِ الْوَالِدِ لاَ عَلَى الْوَلَدِ

(قاتل عورت کی دیت اسکے والد اور ددھیالی اقارب کے ذمہ ہے نہ کہ اسکی اولاد کے ذمہ)

اس کے تحت دو طرق سے حضرت ابو ہریرہ کی حدیث نقل کی جو سابقہ باب میں مذکور گزری، اسماعیلی لکھتے ہیں اسی طرح ترجمہ کا عنوان لکھا کہ دیت ولد اور والد کے عصبہ کے ذمہ ہے جب کہ نقل کردہ روایت میں والد پر ایجابِ دیت والی کوئی بات نہیں تو اگر مراد ان کی والدہ ہے جو جانیہ ہے تو اس کے خلاف حکم ہو سکتا ہے تو جب یہ فوت ہو جائے یا زندہ رہے تو دیت اس کے عصبہ پر عائد ہے اور معتمد وہی جو ابن بطال نے کہا کہ ان کی مراد یہ ہے کہ مقتول خاتون کی دیت قاتلہ کے والد اور اس کے عصبہ کے ذمہ ہے! بقول ابن حجر اس کا والد اور والد کا عصبہ خاتون کا عصبہ ہیں تو یہ باب کی اول حدیث کے لفظ کے مطابق ہے جس میں ہے کہ دیت اسکے عصبہ کے ذمہ ہے، دوسری

حدیث کے الفاظ نے بھی اسکی تبیین کی جس میں ہے کہ فیصلہ دیا کہ خاتون کی دیت اس (یعنی قاتلہ) کی عاقلہ کے ذمہ ہے، بلفظ الوالد اس کے بعض طرق میں وارد کی طرف اشارہ دینے کے لئے ذکر کیا، قولہ: (لاعلی الولد) کی بابت ابن بطال لکھتے ہیں مراد یہ کہ خاتون کی اولاد جب اس کے عصبہ میں شمار نہیں تو ان پر دیت کی ادائیگی عائد نہیں کیونکہ اس کا ذمہ عصبہ پر ہے نہ کہ ذوی الارحام پر اسی لئے والدہ کی طرف سے بھائی دیت چکانے کے سزاوار نہیں، کہتے ہیں حدیث کا مقتضایہ ہے کہ جو اس کا وارث بنتا وہ اس کی دیت کی ادائیگی کا ذمہ دار نہیں جب اس کے عصبہ میں سے نہیں، اس پر علماء کا اتفاق ہے جیسا کہ ابن منذر نے لکھا، بقول ابن حجر قبل ازیں لکھ چکا ہوں کہ اسامہ بن عمیر کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (فقال أبو ھا إنما یعقلھا بنوھا فقال النبی ﷺ الدیة علی العصبة)۔

- 6909حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَضَى فِي جَنِينِ امْرَأَةٍ مِنْ بَنِي لِحْيَانَ بِغُرَّةٍ عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ ثُمَّ إِنَّ الْمَرْأَةَ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا بِالْغُرَّةِ تُوُفِّيَتْ فَقَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنَّ مِيرَاثَهَا لِبَنِيهَا وَزَوْجِهَا وَأَنَّ الْعَقْلَ عَلَى عَصَبَتِهَا

.أطرافه 5758، 5759، 5760، 6740، 6904، - 6910 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

- 6910حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ حَدَّثَنَا يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ وَأَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ اقْتَتَلَتِ امْرَأَتَانِ مِنْ هُذَيْلٍ فَرَمَتْ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى بِحَجَرٍ قَتَلَتْهَا وَمَا فِي بَطْنِهَا فَاخْتَصَمُوا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَضَى أَنَّ دِيَةَ جَنِينِهَا غُرَّةٌ عَبْدٌ أَوْ وَلِيدَةٌ وَقَضَى دِيَةَ الْمَرْأَةِ عَلَى عَاقِلَتِهَا .

أطرافه 5758، 5759، 5760، 6740، 6904، 6909 (سابقہ)

- 27 باب مَنِ اسْتَعَانَ عَبْدًا أَوْ صَبِيًّا (کسی کے غلام یا بچے سے اپنا کام کرانا)

وَيُذْكَرُ أَنَّ أُمَّ سُلَيْمٍ بَعَثَتْ إِلَى مُعَلِّمِ الْكُتَّابِ ابْعَثْ إِلَيَّ غِلْمَانًا يَنْفُشُونَ صُوفًا ، وَلاَ تَبْعَثْ إِلَيَّ حُرًّا (بیان کیا جاتا ہے کہ ام سلیمؓ نے مدرسہ کے معلم کو کہلا بھیجا کہ میری طرف اون صاف کرنے کیلئے کچھ غلام لڑکے بھیج دو، آزاد مت بھیجنا)

اکثر کے ہاں نون کے ساتھ ہے، نسفی اور اسماعیلی نے (استعار) ذکر کیا، کرمانی کہتے ہیں باب ہذا کی کتاب الحدود کے ساتھ مناسبت یہ ہے اگر وہ ہلاک ہو گیا تو غلام کی قیمت ادا کرنا یا آزاد (اگر تھا تو اس) کی دیت چکانا واجب ہوگا۔ (و یذکر أن أم سلمة الخ) نسفی کے ہاں (معلم کتاب) ہے۔ (إلی حرا) جمہور کے ہاں یہی ہے ابن بطال نے (إلا) ذکر کیا اور اسی کے مطابق شرح لکھی، یہ جماعت کی روایت کے معنی کا عکس ہوگا، اس اثر کو ثوری نے اپنی جامع میں اور عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں عنہ عن محمد بن منکدر عن ام سلمہ نقل کیا گویا یہ ابن منکدر اور ام سلمہ کے درمیان منقطع ہے اسی لئے اس کے ساتھ جزم نہیں کیا۔

- 6911 حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ زُرَارَةَ أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ أَنَسٍ

قَالَ لَمَّا قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمَدِينَةَ أَخَذَ أَبُو طَلْحَةَ بِيَدِي فَانْطَلَقَ بِي إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَنَسًا غُلَامٌ كَيِّسٌ فَلْيَخْدُمْكَ قَالَ فَخَدَمْتُهُ فِي الْحَضَرِ وَالسَّفَرِ فَوَاللَّهِ مَا قَالَ لِي لِشَيْءٍ صَنَعْتُهُ لِمَ صَنَعْتَ هَذَا هَكَذَا وَلَا لِشَيْءٍ لَمْ أَصْنَعْهُ لِمَ لَمْ تَصْنَعْ هَذَا هَكَذَا

طرفاه 2768، - 6038 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۲۷۰)

ابوطلحہ نبی اکرم سے ملتمس ہوئے کہ حضرت انس کو بطورِ خادم قبول کر لیں اور آپ نے قبول کیا، ابوطلحہ انس کی والدہ ام سلیم کے شوہر تھے انہی کی رائے سے یہ کیا تھا، کتاب الوصایا کے شروع میں اس کی تبیین کی تھی، ابن بطال کہتے ہیں ام سلمہؓ نے حر کی شرط اس لئے لگائی کیونکہ جمہور علماء کا کہنا ہے کہ جس نے نابالغ آزاد لڑکے کو یا غلام کو اس کے مالک کی اذن کے بغیر اپنے کسی کام پر لگایا پھر اس کام کے دوران ان کی جان ضائع ہوگئی تو وہ غلام کی قیمت دینے کا ضامن ہے البتہ آزاد کی دیت ہوگی جو اس کے عاقلہ کے ذمہ ہوگی، بقول ابن حجر تفرقہ کی یہ تعلیل محلِ نظر ہے، ابن تین نے ابن بطال کی یہ کلام نقل کی پھر داؤدی سے نقل کیا کہ ام سلمہ کا فعل اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ ان کی حیثیت ان کی والدہ کی سی ہے (یعنی ام المومنین) لہذا اس پر حر و عبد کے مابین کوئی فرق نہیں، ان کے غیر سے منقول ہے کہ انہوں نے اس لئے یہ شرط لگائی کہ وہ حر نہ ہو کیونکہ وہ ہمارے لئے ماں ہیں پس ہمارا مال ان کے مال کی طرح اور ہمارے عبید ان کے عبید کی طرح ہیں، جہاں تک ہماری اولاد تو ان سے اپنی خدمت لینا انہیں ناگوار لگا بقول کرمانی شائد آزاد بھیجنے سے منع کرنے سے غرض اکرامِ حر اور ایصالِ عوض تھا کیونکہ بالفرض اگر اس دوران اس کی جان کا اتلاف ہو جائے تو وہ اس کی ضامن نہ بنتیں بخلاف عبید کے کہ اس صورت میں ان کے ذمہ ضمان ہوتی، اس میں احرار اور پڑوسیوں کی اولاد کے جوازِ استخدام پر دلیل ہے ایسے کاموں میں جن میں زیادہ مشقت نہ ہو اور جن میں جانی اتلاف کا اندیشہ بھی نہ ہو جیسے حدیثِ باب میں ہے، اواخر الوصایا میں اس طرف اشارہ گزرا۔

(عن عبدالعزیز) یہ ابن صہیب ہیں، کتاب الوصایا کی اسی حدیث میں منسوباً مذکور ہیں، ام سلمہؓ کے اثر کی قصہِ انسؓ کے لئے مناسبت یہ ہے کہ دونوں میں ولی کی اجازت سے استخدامِ صغیر ہے، یہ اس بابت موجود عرف پر منحصر ہے، ام سلمہؓ نے اس کے ساتھ عبید کو اس لئے خاص کیا کیونکہ (اس زمانہ کے) عرف میں چھوٹے چھوٹے کام کاج میں غلاموں کو استعمال کر لینے پر ان کے آقاؤں کی رضا حاصل تھی بخلاف احرار کے تو ان میں تصرف کر لینا عادتِ جاریہ نہ تھا جیسے غلاموں میں تصرف ہو سکتا ہے! جہاں تک قصہِ انسؓ تو وہ اپنی والدہ کی کفالت میں تھے تو ان کی مصلحت ورائے بنی کہ وہ نبی اکرم کے خادم بنیں اس لئے کہ اس میں عاجل و آجل نفع کی تحصیل تھی تو دراصل وہی انہیں اپنے شوہر کے ہمراہ آپ کی خدمت میں لے کر آئی تھیں تو کبھی ان کی اور کبھی ان کے شوہر کی طرف اِحضار کی نسبت کی گئی، یہ ہجرت کے فوری بعد کا واقعہ ہے جیسا کہ کتاب الادب کے باب (حسن الخلق) میں واضحاً گزرا، حضرت ابوطلحہ کا حضرت انسؓ کو خدمتِ نبوی میں پیش کرنے کا ایک قصہ اور بھی ہے یہ تب جب نبی اکرم نے خیبر کی طرف نکلنے کا ارادہ بنایا تھا، وہیں اسکی تفصیل گزری، المغازی میں گزرا کہ آپ نے حضرت ابوطلحہؓ سے فرمایا کہ کوئی لڑکا تلاش کرو جو میرے ہمراہ جائے تو انہوں نے حضرت انس کو پیش کیا، کرمانی کہتے ہیں حدیث کی ترجمہ کے لئے مناسبت یہ ہے کہ خدمت اعانت کو مستلزم ہے آخرِ حدیث میں قولہ: (فما قال

لی لشیء الخ) اثبات ونفی میں اسی صیغہ افراد کے ساتھ ہے، یہ اثبات میں تو واضح ہے جہاں تک نفی کا تعلق ہے تو بقول ابن تین ان کی مراد یہ ہے کہ شقِ اول میں ان کے کسی فعل پر انہیں کبھی ملامت نہ کی اور یہ آپ کا تجوز اور حلم تھا، شقِ ثانی میں بھی ان سے کسی چیز کے ترک پر ملامت نہ کی اس خدشہ کے مدنظر کہ اگر کرتے تو غلطی کا ارتکاب کرتے! اسی طرف اپنے قول (هذا هكذا) کے ساتھ اشارہ کیا کیونکہ آپ جس طرح ان کے ناقص فعل پر ان سے درگزر کیا کرتے تھے اسی طرح ان کے عدم فعل پر بھی درگزر کرتے تھے ان سے وقوعِ خطا کے اندیشہ سے اھ، بقول ابن حجر اس توجیہ کا تکلف مخفی نہیں اسے اسماعیلی نے ابن جریج کے حوالے سے اسماعیل بن ابراہیم المعروف با بن علیہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (ولا لشيء لم أفعله لِمَ لَمْ تفعله) یہ اکابر کی اصاغر سے روایت میں سے ہے کہ ابن علیہ ابن جریج سے روایت میں مشہور ہیں تو یہاں ابن جریج ان کے شاگرد سے راوی ہیں۔

- 28 باب الْمَعْدِنُ جُبَارٌ وَالْبِئْرُ جُبَارٌ (کان یا کنویں میں دب کر کوئی مرجائے تو اسکی دیت نہیں)

حدیث کے بعض الفاظ پر مشتمل ترجمہ قائم کیا اس کے بعد اس کا بعض مفرد کیا، الزکاۃ میں اس کے باقی الفاظ پر ترجمہ قائم کیا تھا، کتاب الشرب میں ابوصالح عن ابو ہریرہؓ سے یہ بتمامہ گزری ہے اس میں معدن کے ذکر سے ابتداتھی پھر بئر کا ذکر تھا۔

- 6912 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وَأَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ الْعَجْمَاءُ جُرْحُهَا جُبَارٌ وَالْبِئْرُ جُبَارٌ وَالْمَعْدِنُ جُبَارٌ وَفِي الرِّكَازِ الْخُمُسُ

.أطرافه 1499، 2355، - 6913 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۲، ص: ۴۲۰)

(حدثنا ابن شهاب) یہ ان روایات میں سے ہے جو لیث نے بلاواسطہ زہری سے سماع کیں وہ ان سے واسطہ کے ساتھ کثیر الروایت ہیں اور بلاواسطہ بھی۔ (وأبي سلمة) لیث نے دونوں کا جمع کیا اکثر نے ان کی موافقت کی ہے بعض نے ابوسلمہؓ پر اقتصار کیا، الزکاۃ میں یہ مالک عن زہری سے گزری جنہوں نے (عن سعيد بن المسيب وعن أبي سلمة بن عبدالرحمن) ذکر کیا، اس کی بابت گمان ہوسکتا ہے کہ سعید سے مرسلا اور ابوسلمہ سے موصولا ہے اسے مسلم اور نسائی نے یونس بن یزید عن زہری عن سعید بن میتب و عبداللہ بن عبداللہ عن ابو ہریرہؓ سے تخریج کیا، بقول دارقطنی ابن شہاب سے محفوظ سعید و ابوسلمہ سے اس کا ہونا ہے، یونس کا قول (بھی) مرفوع نہیں، بقول ابن حجر اوزاعی زہری سے (عن عبد الله) کہنے میں ان کے متابع ہیں لیکن انہوں نے بجائے ابوہریرہؓ کے (عن ابن عباس) کہا یہ ان سے راوی یوسف بن خالد کا وہم ہے جیسا کہ ابن عدی نے اس پر توجہ دلائی، سفیان بن حسین نے زہری عن سعید وحدہ عن ابی ہریرہؓ سے اس کا کچھ حصہ نقل کیا ہے، بعض ضعفاء نے عبدالرزاق عن معمر عن زہری عن انسؓ سے اسکا بعض نقل کیا، اسے ابن عدی نے ذکر کیا، یہ بھی غلط ہے، مسلم نے بتمامہ یہ حدیث اسود بن علاء عن ابوسلمہ سے تخریج کی، اسے ابو ہریرہؓ سے ان مذکورین کے علاوہ بھی ایک جماعت نے نقل کیا ہے ان میں محمد بن زیاد ہیں، اگلے باب میں ان کی روایت آئے گی اور ہمام بن منبہ ہیں ان کی روایت احمد، ابوداؤد اور نسائی نے تخریج کی۔

(العجماء) اعجم کی تانیث جو بہیمہ ہے (یعنی چوپایہ) سوائے انسان کے سب حیوانات پر بھی اس کا اطلاق ہے، بعض نے کہا: (لمن لا یفصح) (یعنی جو صاف طرح سے نہیں بولتا) یہاں مراد اول ہے۔ (جبار) یعنی ہدر جس میں کوئی دیت وتاوان نہیں ہوتا، ابن وہب نے زہری سے یہی مسند کیا، مالک سے (ما لادیة فیه) منقول ہے، اسے ترمذی نے نقل کیا، اس کی اصل یہ ہے کہ عرب سیلاب کو جبار کہتے تھے یعنی (لا شیء فیه) ترمذی کہتے ہیں بعض اہلِ علم نے اس کی تفسیر میں لکھا: (العجماء الدابة المنفلتة من صاحبها) (یعنی عجماء ایسی سواری جو اپنے سوار کے کنٹرول سے باہر ہوئی) تو اس دوران جسے وہ اپنے زد میں لے اور جو نقصان پہنچائے تو مالک پر کوئی تاوان نہیں ابوداؤد اس کی تصریح کے بعد لکھتے ہیں عجماء (وہ جانور) جو منفلتة ہو اور اس کے ساتھ کوئی نہ ہو، کبھی یہ دن کو ہوگا اور رات کو نہیں! ابن ماجہ کے ہاں عبادہ بن صامت کی حدیث کے آخر میں ہے: (والعجماء البهيمة من الأنعام وغيرها الجبار هو الهدر الذى لا يغرم) یہ تفسیر یونہی مدرجا واقع ہوئی گویا یہ موسی بن عقبہ کی روایت سے ہے، ابن عربی نے ذکر کیا کہ ج ب ر کی بناء للرفع اور اہدار بابِ سلب سے ہے اور وہ کثیراً اسم فعل اور فاعل (کے بطور) آتا ہے سلبِ معنی کے لئے جیسا کہ اثباتِ معنی کے لئے بھی آتا ہے! ہمارے شیخ نے شرحِ ترمذی میں تعقب کرتے ہوئے لکھا یہ للرفع علی بابہ ہے اس لئے کہ آدمی کے اتلافات قابلِ ضمان ہیں اور متلف ادائیگیِ ضمان پر مقصور ہے اور یہ اتلاف کبھی اس امر سے مرتفع ہوسکتا ہے کہ کوئی ایک اس کے ساتھ مواخذ ہو، عجماء سے متعلق باقی تفصیل اگلے باب میں آئے گی۔

(والبئر جبار) مسلم کی اسود بن علاء سے روایت میں ہے: (والبئر جرحها جبار) بئر کی یاء ساکن مہموز ہے اس کی تسہیل بھی جائز ہے، یہ مونث ہے کبھی قلیب اور طوی کے معنی میں مذکراً بھی مستعمل ہوتی ہے، جمع ابور اور آبار ہے، ابو عبید کہتے ہیں یہاں بئر سے مراد کوئی عادی قدیمی کنواں جس کے مالک کا حال معلوم نہیں، شروع سے چلا آرہا ہے تو اگر اس میں کوئی انسان یا جانور گر جائے (اور مر جائے) تو کسی کے ذمہ اس کی دیت وتاوان نہیں اسی طرح اگر کسی نے اپنی ملکیتی یا غیر آباد زمین میں کنواں کھودا بعد اس میں کوئی انسان وغیرہ گر کر تلف ہو گیا تو کوئی دیت وتاوان نہیں کیونکہ اس کی جانب سے اس کا کوئی تسبب نہیں اسی طرح اگر کسی کو اجرت پر لایا کہ اس کے لئے کنواں کھودے تو کھدائی کے دوران وہ اس پر گر پڑا تو کوئی تاوان نہیں لیکن جس نے مسلمانوں کے راستہ میں بغیر اجازت کسی کی زمین میں کنواں کھودوایا تو کوئی انسان تلف ہو گیا تو اس کی دیت کھودنے والے کی عاقلہ پر اور اس کے مال سے کفارہ ہوگا، اگر کوئی غیرِ آدمی تلف ہوا تو حافر کے مال سے اسکی ضمان واجب ہے، بئر کے ساتھ اس تفصیلِ مذکور پر ہر گڑھا ملحق ہے، (بجرحها) جیم کی زبر کے ساتھ، کوئی اور حرکت درست نہیں جیسا کہ النہایہ میں زہری سے منقول ہے، وہ جس میں گرنے سے کوئی زخم لگ جائے، صرف زخم ہی مخصوص نہیں بلکہ سبھی اتلافات اسکے ساتھ ملحق ہیں، عیاض اور ایک جماعت کا کہنا ہے کہ جرح کے ساتھ اسلئے تعبیر کیا کہ یہی اغلب واکثر ہے یا بطورِ مثال اس کا ذکر کر کے اس کے ماسوا پر توجہ دلائی، تمام قسم کے نقصانات میں ایک جیسا ہی حکم ہے چاہے جانی ہوں یا مالی، اکثر کی روایت بعض آراء پر اسے متناول ہے لیکن راجح وہ جو اس تقدیر کا محتاج ہو جس میں عموم نہیں، ابن بطال کہتے ہیں حنفیہ نے اس میں مخالفت کی تو حافرِ بئر کے ذمہ تاوان عائد کیا جانور پر سوار پر اسے قیاس کرتے ہوئے لیکن نص کی موجودی میں کوئی قیاس نہیں، ابن عربی کہتے ہیں مشہور روایات تلفظ بالبئر پر متفق ہیں ایک شاذ روایت میں (النار جبار) ہے، ان کے نزدیک اس کا معنی یہ ہے کہ کسی نے جائز طور پر آگ جلائی جو پھیل گئی اور کسی چیز کو تلف کر دیا تو اس کے ذمہ کوئی ضمان نہیں، کہتے ہیں بعض نے کہا کچھ

رواۃ نے اس کی تصحیف کر دی کیونکہ اہلِ یمن نار کو الف کی بجائے یاء کے ساتھ لکھتے ہیں تو بعض نے اسے بئر خیال کر لیا اور اسی طرح روایت کر لیا، بقول ابن حجر ابن عبد البر وغیرہ نے یہ تاویل نقل کی ہے
یحی بن معین سے انہوں نے جزم کیا کہ معمر نے یہ تصحیف کی تھی جب ہمام عن ابو ہریرہؓ سے اسے روایت کیا بقول ابن عبد البر ابن معین نے اپنی اس بات کی کوئی دلیل ذکر نہیں کی لیکن اس طرح ثقات کی روایات کو رد نہیں کیا جا سکتا، اس کی تائید ابن معین کے اس قول سے ہوتی ہے کہ اصحابِ ابو ہریرہؓ کے حفاظ کا بجائے نار کے ذکرِ بئر پر اتفاق ہے! مسلم نے ذکر کیا کہ محدث کی حدیث میں (موجود) منکر کی علامت یہ ہے کہ وہ کثرتِ حدیث واصحاب کے ساتھ متصف مشہور راوی سے وہ کچھ بیان کرے جو ان مشائخ کے ہاں نہیں، اور یہ اسی قبیل سے ہے، اس کے لئے یہ امر بھی مؤید ہے کہ احمد کی حدیثِ جابرؓ میں ہے: (والجُبُّ جبار) جُبّ کنویں کو کہتے ہیں، حفاظ کا سفیان بن حسین کی تغلیط پر اتفاق ہے جنہوں نے زہری سے اس حدیث میں: (الرِجل جبار) نقل کیا ہے، زہری مکثرِ حدیث و اصحاب ہیں تو سفیان اس لفظ کے نقل میں ان سے منفرد ہیں لہذا یہ منکر ہے (کیونکہ باوجود ان کے کثیر تلامذہ کے کسی اور نے یہ لفظ نقل نہیں کیا) شافعی کہتے ہیں یہ صحیح نہیں، دار قطنی لکھتے ہیں اسے ابو ہریرہؓ سے سعید بن مسیب، ابو سلمہ، عبید اللہ بن عبد اللہ، اعرج، ابو صالح، محمد بن زیاد اور محمد بن سیرین نے روایت کیا اور یہ لفظ ذکر نہیں کیا، اسی طرح ہی دیگر سب اصحابِ زہری نے روایت کیا، یہی معروف ہے ہاں وہ حکم جو ابن عربی نے نقل کیا، صحیح ہے اور ممکن ہے کہ من حیث المعنی عجماء کے ساتھ الحاق سے اسے تلقی کیا جا سکے، ہر جماد اسی کے ساتھ ملتحق ہے تو اگر مثلاً کوئی شخص گر پڑا اور اس کا سر ایک دیوار سے جا ٹکرایا جس سے اس کی موت واقع ہوگئی تو دیوار کے مالک پر کچھ عائد نہ ہوگا۔

(المعدن جبار) مسلم کی اسود بن علاء سے راویت میں ہے: (و المعدن جرحها جبار) معدن بارے وہی حکم جو بئر کی نسبت ذکر ہوا البتہ بئر مونث جب کہ معدن مذکر ہے گویا اسے مواخات کے لئے یا ارضِ معدن کو پیش نظر رکھتے ہوئے مونث ذکر کیا تو اگر اپنی ملکیتی زمین میں یا موات (یعنی غیر آباد زمین جو کسی کی مِلک میں نہیں) میں کان کھودی جس میں کوئی شخص گر کر مر گیا تو اس کا خون ہدر ہے اسی طرح اگر کان کی کھدائی کے لئے کوئی مزدور اجرت پر لیا اور وہ اس کے نیچے دب کر مر گیا تو اسکا خون بھی ہدر ہے اسی طرح اگر کسی کو مزدوری پر رکھا جو کنویں پر کام کرے تو وہ اس پر گر گیا جس سے اس کی موت واقع ہوگئی تو بھی وہ ہدر ہے کنویں اور کان کے ساتھ اس ضمن میں ہر کام پر رکھا ہوا مزدور ملتحق ہے مثلاً کھجوریں اتارنے کے لئے کسی کو اجرت پر مقرر کیا اور وہ درخت پر چڑھتے ہوئے مر گیا۔ (وفی الرکاز الخ) اس کی شرحِ مفصل کتاب الزکاۃ میں گزری۔

29 - باب الْعَجْمَاءُ جُبَارٌ (چوپایوں کے نقصان کرنے پر بھی کوئی تاوان و دیت نہیں)

وَقَالَ ابْنُ سِيرِينَ كَانُوا لَا يُضَمِّنُونَ مِنَ النَّفْحَةِ وَيُضَمِّنُونَ مِنْ رَدِّ الْعِنَانِ . وَقَالَ حَمَّادٌ لَا تُضْمَنُ النَّفْحَةُ إِلَّا أَنْ يَنْخُسَ إِنْسَانٌ الدَّابَّةَ وَقَالَ شُرَيْحٌ لَا تُضْمَنُ مَا عَاقَبَتْ أَنْ يَضْرِبَهَا فَتَضْرِبَ بِرِجْلِهَا وَقَالَ الْحَكَمُ وَحَمَّادٌ إِذَا سَاقَ الْمُكَارِي حِمَارًا عَلَيْهِ امْرَأَةٌ فَتَخِرُّ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَقَالَ الشَّعْبِيُّ إِذَا سَاقَ دَابَّةً فَأَتْعَبَهَا فَهُوَ ضَامِنٌ لِمَا أَصَابَتْ ، وَإِنْ كَانَ خَلْفَهَا مُتَرَسِّلًا لَمْ يَضْمَنْ (ابن سیرین کہتے ہیں سلف جانور کے لات مار دینے کا تاوان نہ دلواتے تھے لیکن چابک لگاتے ہوئے کوئی زد میں آ کر زخمی ہو جاتا تو اسکا تاوان دلواتے تھے، حماد کا قول ہے دولتی

مارنے پہ کوئی تاوان نہیں لیکن اگر کسی نے جانور کو اکسایا تھا تب اس شخص پہ تاوان لاگو ہوگا ، شریح نے کہا اگر اس نے جانور کو مارا اور اس نے جواباً دولتی جھاڑ دی تو اس میں کوئی تاوان نہیں، حکم اور حماد نے کہا اگر کوئی مزدور کسی گدھے کو ہانک رہا تھا جس پہ عورت سوار تھی اور وہ گر پڑی تو اس کے ذمہ کوئی تاوان نہیں، شعبی نے کہا اگر سواری کو اتنا بھگایا کہ اسے تھکا دیا تو اگر اس کی وجہ سے کوئی زد میں آ گیا تو اسکے ذمہ تاوان ہے لیکن اگر آرام سے ہانک رہا تھا [اور کوئی زد میں آ گیا] تب کوئی شئی نہیں)

اس کے لئے علیحدہ سے ترجمہ قائم کیا کیونکہ اس میں بئر و معدن سے زائد تفاریع ہیں، اس طرف اشارہ گزرا۔ (وقال ابن سیرین الخ) نفحہ سے مراد ضربۃ بالرجل (یعنی دولتی مارنا) کہا جاتا ہے: (نفحت الدابۃ) اور (نفح بالمال) رمیٰ بہ (یعنی پھینک دیا) اسی طرح: (نفح عن فلان ونافحَ) ای (دفع و دافع) (یعنی ٹکر ماری)۔ (من رد العنان) یعنی جانور پر اگر کوئی سوار ہے اس نے چابک چلا کر اسے چلایا تو اس کے پاؤں تلے کوئی آ گیا تو اسے ہرجانہ دینا پڑے گا ہاں اگر اس کے سوار کا کوئی عمل دخل نہ ہو اور اس کے پاؤں سے کسی کا نقصان ہو گیا تب اس پر ضمان نہیں، اس اثر کو سعید بن منصور نے ہشیم حدثنا ابن عون عن محمد بن سیرین سے موصول کیا، یہ سند صحیح ہے اسے ابن ابوشیبہ نے ایک اور طریق سے بھی ابن سیرین سے اس کا نحو نقل کیا۔ (إنسان الدابۃ) یہ اس امر سے اعم ہے کہ وہ اس کا مالک ہو یا اجنبی، اس اثر کا بعض حصہ ابن ابوشیبہ نے شعبہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے حکم سے اپنے جانور پر سوار کسی آدمی کی بابت پوچھا جس کے پاؤں نے کسی کو زک پہنچائی تو کہا وہ تاوان دے گا، حماد کے بقول نہیں دے گا۔ (وقال شریح) ابن حارث، مشہور قاضی۔ (أن یضربھا الخ) اسے ابن ابوشیبہ نے ابن سیرین عن شریح سے نقل کیا کہتے ہیں سائق (یعنی ہانکنے والا، معاصر عربی میں یہ ڈرائیور کیلئے مستعمل ہے) اور سوار ضامن بنیں گے لیکن اگر جانور نے پچھلی جانب سے کسی کو نقصان دیا تب کوئی ضمان نہیں، کہتے ہیں میں نے پوچھا: (ما عاقبت ؟) کہا اپنے پاؤں سے کسی کو مارے، اسے سعید بن منصور نے بھی اسی طریق سے نقل کیا اور یہ زیادت کی: (أو رأسھا إلا أن یضربھا رجل فتعاقبہ فلا ضمان)۔

(وقال الحکم) یعنی ابن عتیبہ، فقہائے کوفہ میں سے ہیں، حماد سے مراد ابن ابی سلیمان ہیں جو بھی یکے از فقہائے کوفہ تھے۔ (المکاری) راء کی زیر کے ساتھ، زبر بھی جائز ہے۔ (وقال الشعبی الخ) اسے سعید بن منصور اور ابن ابوشیبہ نے اسماعیل بن سالم عن شعبی سے موصول کیا، ابن بطال لکھتے ہیں حنفیہ نے سواری کے ہاتھوں سے کسی کو نقصان پہنچنے اور پاؤں سے کسی کو نقصان پہنچنے کے مابین فرق کیا ہے چنانچہ کہتے ہیں اگر اس کے پاؤں اور دُم کے ساتھ مرا چاہے کسی سبب ہو (یعنی سوار اوپر موجود ہو اور اس نے دوڑائی تو پاؤں یا دم کی زد میں کوئی آ گیا) لیکن اگر اس کے ہاتھوں یا منہ کی زد میں کوئی آیا تو تاوان ہے تو بخاری نے ان ائمہ کوفہ سے منقولات کے ساتھ ان کا رد کیا ہے، طحاوی نے ان کے لئے یہ احتجاج کیا کہ پاؤں اور دُم سے تحفظ ممکن نہیں بخلاف ہاتھ اور منہ کے! سفیان بن حسین کی روایت کے الفاظ (الرِّجل جبار) کے ساتھ بھی احتجاج کیا حالانکہ حفاظ نے سفیان کی (یہ لفظ نقل کرنے پر) تغلیط کی ہے اگر صحیح ہے تو ہاتھ بھی جبار ہونا چاہئے پاؤں پر قیاس کرتے ہوئے، دونوں میں ہر ایک مقید ہے اس امر کے ساتھ کہ اس کے مالک کیلئے اس میں کوئی عمل و دخل نہیں ہے، محتمل ہے کہ کہا جائے کہ حدیث (الرجل جبار) حدیث (العجماء جبار) کا اختصار ہے کیونکہ یہ (یعنی رِجل) عجماء کے اعضاء میں سے ایک عضو ہے، وہ چونکہ مفہوم کے ساتھ تخصیصِ عموم کے قائل نہیں لہذا ان کے لئے اس

میں کوئی حجت نہیں ، حدیثِ باب میں زیادت (والرجل جبار) واقع ہے، اسے دارقطنی نے آدم عن شعبہ سے نقل کیا اور کہا اس زیادت کے ساتھ آدم شعبہ سے متفرد ہیں اور یہ وہم ہے، حنفیہ کے ہاں اس کے برخلاف ہے تو ان کے اکثر نے کہا سوار اور ہانکنے/چلانے والا پاؤں اور دم (کی زد میں کسی کے آ جانے کی صورت) میں ضامن نہیں الا یہ کہ اس نے راستہ کے بیچوں بیچ سواری روک لی ہو، جہاں تک سائق ہے تو کہا گیا وہ ضامن ہے اس نقصان کا جو اس کے ہاتھ یا پاؤں سے ہوا کیونکہ نفحہ (یعنی آگے سے ٹکر وغیرہ مارنا) تو اس کی نظر کے سامنے تھا اور اس سے بچانا ممکن تھا، ان کے ہاں راجح یہ ہے کہ نفحہ میں ضمان نہیں چاہے اسے دیکھتا ہو کیونکہ اس کے پاؤں میں کوئی ایسی چیز نہیں جو اس کے لئے مانع ہو تو اس سے تحرز ممکن نہ تھا بخلاف منہ کے کہ اس نے لگام ڈال رکھی تھی جو اسکے لئے مانع تھی، حنابلہ نے بھی یہی کہا۔

- 6913حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الْعَجْمَاءُ عَقْلُهَا جُبَارٌ وَالْبِئْرُ جُبَارٌ وَالْمَعْدِنُ جُبَارٌ وَفِي الرِّكَازِ الْخُمُسُ

أطرافه 1499، 2355، - 6912 (سابقہ)

شیخ بخاری ابن ابراہیم ہیں، محمد بن زیاد سے مراد جمحی ہیں سند کے سب راوی بصری ہیں۔ (عن أبي هريرة) اسماعیلی کی علی بن جعد عن شعبہ عن محمد بن زیاد سے روایت میں: (سمعت أبا هريرة) ذکر کیا۔ (العجماء عقلها جبار)حامد بلخی کی ابوزید عن شعبہ سے روایت میں ہے: (جرح العجماء جبار) اسے اسماعیلی نے تخریج کیا، مسلم کی اسود بن علاء سے روایت میں ہے: (العجماء جرحها جبار) یہی کثیر بن عبداللہ مزنی کی ابن ماجہ کے ہاں روایت میں ہے، ہمارے شیخ شرحِ ترمذی میں لکھتے ہیں ذکر جرح قید نہیں بلکہ اس سے مراد یہ کہ کسی بھی طرح سے کوئی نقصان ہو جائے زخم لگے یا کچھ اور، عقل سے مراد دیت ہے اس اطلاق سے ان حضرات نے استدلال کیا جو کہتے ہیں چوپائے سے پہنچے نقصان میں دیت نہیں چاہے اکیلا ہو یا کوئی اسکے ہمراہ ہو سوار ہو یا اس کا سائق یا اسکا قائد، یہ ظاہریہ کا قول ہے انہوں نے استثناء کیا اس فعل کا جو اس کی طرف منسوب ہو بایں طور کہ اس نے اس پر اکسایا ہو یعنی جانور کے ذریعے عمداً نقصان پہنچایا مثلاً لگام اس طرح سے کھینچی کہ وہ کنٹرول سے باہر ہوا اور اسکی زد میں کوئی آ گیا لیکن جس میں اس کا کوئی عمل و دخل نہیں اس میں اس پر کوئی تاوان و دیت نہیں، شافعیہ کا موقف ہے کہ اگر جانور کے ہمراہ کوئی انسان تھا تب اس پر تاوان ہے اگر اس سے کسی قسم کا نقصان ہو گیا چاہے وہ سائق ہو یا قائد یا سوار پھر چاہے وہ مالک ہو یا مزدور یا اجرت یا کرایہ پر لینے والا یا غاصب اور چاہے جانور کے ہاتھوں سے نقصان پہنچایا پاؤں سے یا دم سے یا سر سے، رات کو پہنچایا یا دن کو! اس میں حجت یہ ہے کہ اتلاف کے ضمن میں عمد وغیرِ عمد کا کوئی فرق نہیں تو جو جانور پر مقرر ہے یہ اس کے ہاتھ میں بمنزلہ آلہ کے ہے تو اس کا ہر فعل اسی کی طرف منسوب ہوگا چاہے اس نے اس پر اکسایا ہو یا نہیں اور چاہے اس کے علم میں ہو یا نہیں

مالک سے بھی اسی طرح منقول ہے الا یہ کہ اس کے فعل کے بغیر (یعنی خود ہی) جانور نے نقصان پہنچایا ہو، اسے ابن عبد البر نے جمہور سے نقل کیا، احمد اور بزار کی حدیثِ جابرؓ میں یہ الفاظ ہیں: (السائمة جبار) اس میں اشعار ہے کہ عجماء سے مراد جو چارہ چرتا ہے نہ کہ ہر جانور لیکن سائمہ سے یہاں مراد وہ جس کے ہمراہ کوئی نہ تھا کیونکہ سائمہ کا غالب استعمال اسی صورت ہے اس سے وہ

جانور جنہیں گھریلو چارہ نہیں دیا جاتا (یعنی جنگلی) مراد نہیں جو الزکاۃ میں تھا کہ یہ یہاں مقصود نہیں، اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ کاشت وغیرہ کیلئے رکھے گئے جانوروں کے اتلاف میں فرق نہیں رات ہو یا دن، یہ حنفیہ اور ظاہریہ کا قول ہے، جمہور کہتے ہیں اگر دن کے وقت کوئی ایسا اتلاف ہوا تب تاوان نہیں جہاں تک رات کا معاملہ ہے تو مالک کو چاہئے تھا کہ ان کی حفاظت کرتا اگر یہ اتلاف اس کی کوتاہی سے ہوا تب نقصان کی تلافی اسکے ذمہ ہے، اس تخصیص کی دلیل جو شافعی، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے اوزاعی عن زہری عن حرام بن مخیصہ انصاری عن براء بن عازب سے روایت کیا، اسے نسائی اور ابن ماجہ نے عبداللہ بن عیسی عن زہری الخ اور نسائی نے محمد بن میسرہ اور اسماعیل بن امیہ عن زہری الخ سے بھی تخریج کیا، براء کہتے ہیں ان کی ایک ضاریہ (یعنی لڑنے بھڑنے والی) اونٹنی تھی جو ایک باغ میں داخل ہوئی اور اس میں خرابی کی تو نبی اکرم نے فیصلہ دیا کہ دن کے اوقات میں باغ کی نگہ بانی وحفاظت مالکوں کے ذمہ ہے اور رات کے وقت مویشیوں کی حفاظت ان کے مالکوں کی ذمہ داری ہے تو اگر رات کو ان مویشیوں سے کوئی نقصان ہوا تو اسکا تاوان ان کے مالکوں پر عائد ہے، ابن ماجہ نے لیث عن زہری عن ابن محیصہ سے نقل کیا کہ حضرت براءؓ کی ایک اونٹنی تھی تو یہی بیان کیا البتہ حرام کا نام ذکر نہیں کیا

ابوداؤد نے معمر عن زہری سے اسے روایت کرتے ہوئے ایک مزید واسطہ کا اضافہ کیا چنانچہ کہا: (عن حرام بن محيصة عن أبيه) اسی طرح ہی مالک اور شافعی نے ان سے عن زہری (عن حرام بن سعيد بن محيصة عن أبيه) نقل کیا، مزنی کی المختصر میں اسے شافعی نے عنہ عن سفیان عن زہری سے نقل کیا تو حرام کے ساتھ سعید بن مسیب کا حوالہ مزاد کیا جو کہتے ہیں: (إن ناقةً للبراء) اس میں ایک اختلاف اور بھی ہے اسے بیہقی نے ابن جریج عن زہری کے حوالے سے (عن أبي أمامة بن سهل) نقل کیا تو اس لحاظ سے زہری پر اس میں کئی طرح کا اختلاف ہے ان میں سے مسند حرام عن براءؓ کا طریق ہے، حرام کے بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا ابن محیصہ ہیں یا ابن سعد بن محیصہ؟ بقول ابن حزم اس کے باوصف یہ مجہول ہیں سوائے زہری کے کسی کی ان سے روایت نہیں اور انہوں نے بھی انہیں ثقہ قرار نہیں دیا

بقول ابن حجر ابن سعد اور ابن حبان نے انہیں ثقہ شمار کیا لیکن کہا ہے کہ حضرت براءؓ سے ان کا سماع نہیں، اس پر محتمل ہے کہ جنہوں نے (عن البراء) ذکر کیا ان کی مراد (عن قصة ناقة البراء) ہو، اس سے سب روایات باہم مجتمع ہو جائیں گی، ممتنع نہیں کہ زہری کے اس میں تین مشائخ ہوں، ابن عبدالبر کے بقول یہ حدیث اگرچہ مرسل ہے لیکن مشہور ہے ثقات نے اس کی تحدیث کی اور فقہائے حجاز نے اسے تلقی بقبول کیا ہے! جہاں تک طحاوی کا اشارہ کہ یہ حدیثِ باب کے ساتھ منسوخ ہے تو اس کا یہ کہہ کر تعاقب کیا ہے کہ نسخ احتمال کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا جبکہ تاریخ مجہول ہو، اس سے اقوی امام شافعی کا یہ قول کہ ہم نے حدیثِ براءؓ کا اخذ اس کے ثبوت اور اس کے رجال کے معروف ہونے کی وجہ سے کیا، حدیث (العجماء جبار) اسکے مخالف نہیں کیونکہ وہ عام مراد بہ الخاص کی قبیل سے ہے تو جب کہا (العجماء جبار) اور عجماء کے خراب کر دینے کی شکل میں فی حالٍ دون حالٍ (یعنی تمام احوال میں نہیں) کوئی تاوان عائد کرنے کا فیصلہ دیا تو اس سے دلالت ملی کہ عجماء سے جو زخم وغیرہ پہنچے وہ ایک حال میں جبار اور ایک حال میں غیر جبار ہیں، پھر حنفیہ کا رد کیا کہ وہ سوار پر تاوان عائد کرنے کے ضمن میں حدیث (الرجل جبار) سے تمسک کرتے ہوئے اس کے راوی کے ضعف کے باوجود جیسا کہ گزرا اس کے عموم کے ساتھ اخذ میں مستمر نہیں رہے، ان کے بعض نے شوافع کا ان کے اس قول کا تعقب یہ کہہ کر کیا کہ

اگر کچھ لوگوں کا معمول ہو کہ وہ رات کے وقت اپنے مویشی کھلے چھوڑتے ہیں اور دن کے وقت باندھتے رکھتے ہیں تو اصح قول کے مطابق حکم منعکس ہو جائے گا، انہوں نے جواب دیا کہ اس ضمن میں اتباعِ معنی کیا ہے، اس کی نظیر بیوی کیلئے واجب تقسیم (یعنی وقت دینا) کی ہے اگر اس کا شوہر رات کو کسبِ معاش کرتا اور دن کو گھر میں رہتا ہے تو اس کے حق میں حکم منعکس ہو جائے گا حالانکہ تقسیمِ اوقات کے ضمن میں عماد رات ہے ہاں اگر بعض بلاد میں عرف و عادت کا اضطراب ہے بایں طور کہ بعض لوگ رات اور بعض دن کو مال مویشی چھوڑتے ہیں تو بظاہر حدیث کے مدلول کے موافق فیصلہ ہوگا۔

30 - باب إِثْمِ مَنْ قَتَلَ ذِمِّيًّا بِغَيْرِ جُرْمٍ (ناحق ذمی کو قتل کرنے والے کا اثم)

(بغير جرم) جیم کی پیش اور رائے ساکن کے ساتھ، کتاب الجزیہ میں اس قید کی حکمت ذکر کی تھی کہ اگرچہ روایت میں یہ مذکور نہیں لیکن شرع کے قاعدہ سے یہ معروف ہے، اسماعیلی کی ابو معاویہ عن حسن بن عمرو سے روایت میں نصاً بھی یہ وارد ہے (حق) کے لفظ کے ساتھ، بیہقی کی صفوان بن سلیم سے تیس ابنائے صحابہؓ کے حوالے سے ان کے آباء عن رسول اللہ سے یہ الفاظ نقل کئے: (من قتل معاهدا له ذمة الله ورسوله) ابوداود اور نسائی کی ابوبکرہ سے روایت میں ہے: (من قتل معاهدا فی غیر کنهه) ذمی ذمہ کی طرف منسوب ہے جو عہد کو کہتے ہیں (یعنی اہلِ معاہدہ) اسی سے یہ حدیث ہے: (ذمة المسلمين واحدة)۔

6914 - حَدَّثَنَا قَيْسُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ حَدَّثَنَا مُجَاهِدٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا مُعَاهَدًا لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ وَإِنَّ رِيحَهَا يُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا

طرفه - 3166 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴، ص:۶۵۹)

عبدالواحد سے ابن زیاد اور حسن سے ابن عمرو فُقیمی مراد ہیں کتاب الجزیہ میں ان کا تذکرہ گزرا ہے۔ (مجاهد عن عبد الله بن عمرو) سب طرق میں یہاں عنعنہ ہے، مروان بن معاویہ کی حسن بن عمرو عن مجاہد سے روایت میں ان کے اور ابن عمرو کے درمیان جنادہ بن ابوامیہ کا واسطہ موجود ہے، اسے نسائی اور ابن ابو عاصم نے ان کے طریق سے تخریج کیا، ابوبکر برزنجی نے اپنی کتاب میں بیانِ مرسل میں لکھا کہ مجاہد کا ابن عمرو سے سماع ثابت نہیں ہے۔ (من قتل نفسا معاهدا) ترجمہ میں ذمی کا لفظ ذکر کیا جبکہ حدیث میں معاہد ہے، الجزیہ میں (من قتل معاهدا) کے الفاظ سے ترجمہ باندھا تھا جیسے ظاہرِ روایت ہے، مراد جس کیلئے مسلمانوں کے ساتھ معاہدہ ہو، برابر ہے یہ عقدِ جزیہ کے ساتھ ہو یا سلطان کی طرف سے صلح کا نفاذ ہوا ہو یا کسی مسلمان کی طرف سے دی گئی امان ہو، گویا ترجمہ ہذا کے ساتھ مروان بن معاویہ کی مذکورہ روایت کی طرف اشارہ کیا جس کے الفاظ ہیں: (من قتل نفسا معاهدا له ذمة الله وذمة رسوله) الجزیہ میں جنادہ کے اسقاط پر عبدالواحد کے متابعین کا ذکر کیا تھا اور نقل کیا تھا کہ دارقطنی نے مروان کی روایت کو راجح قرار دیا ہے کیونکہ اس میں زیادت ہے اور بیان کیا تھا کہ مجاہد مدلس نہیں اور ابن عمرو سے ان کا سماع ثابت ہے لہذا عبد الواحد کی روایت راجح ہے کیونکہ اس کے متابع موجود ہیں، (لم يرح) کی الجزیہ میں تشریح گزری اور اس نفی سے مراد۔ اگرچہ یہ عام

ہے۔ کسی خاص زمانہ کے ساتھ تخصیص ہے کیونکہ نقلی اور عقلی ادلہ متعاضد ہیں کہ جو حالتِ اسلام میں مرا چاہے اہلِ کبائر میں سے تھا تو وہ حکم کے لحاظ سے مسلمان اور جہنم میں غیر مخلد ہے اور آخر کار جنت کا حقدار بنے گا اگرچہ اس سے قبل معذب ہو۔ (لیوجد) کشمیہنی کے ہاں لام کے حذف کے ساتھ ہے۔

(أربعين عاما) سب کے ہاں یہی واقع ہے، عمرو بن عبد الغفار نے حسن بن عمرو سے اسماعیلی کے ہاں روایت میں ستر سال ذکر کئے اس کا مثل ترمذی کی محمد بن عجلان عن ابیہ عن ابو ہریرہؓ سے روایت جس کے الفاظ ہیں: (وإن ريحها ليوجد من مسيرة سبعين خريفا) صفوان بن سلیم کی مشار الیہ روایت بھی اس کا مثل ہے، اس کا نحو احمد کی ہلال بن یساف عن رجل عن النبی ﷺ سے روایت جس میں ہے: (سيكون قوم لهم عهد فمن قتل منهم رجلا لم يرح رائحة الجنة وإن ريحها لَيُوجَدُ مِن مَسِيرة سبعين عاما) طبرانی کی اوسط میں محمد بن سیرین عن ابو ہریرہؓ سے روایت کے الفاظ ہیں: (من مسيرة مائة عام) طبرانی کی ابو بکرہ سے روایت میں ہے: (خمسمائة عام) موطا کی ایک اور حدیث میں ہے: (ريحها يوجد من مسيرة خمسمائة عام) اسے طبرانی نے معجم صغیر میں ابو ہریرہؓ سے نقل کیا صاحب الفردوس کی ذکر کردہ حدیثِ جابرؓ میں ہے کہ جنت کی خوشبو ہزار سال کی مسافت سے پائی جاتی ہے، یہ شدید اختلافِ الفاظ ہے

ابن بطال نے اس پر کلام کرتے ہوئے لکھا چالیس اشد ہے تو جو اسے پہنچا اس کا عمل و یقین اور ندامت زیادہ ہوئی تو گویا اس نے جنت کی خوشبو پالی جو طاعت پر اسے آمادہ کرے گی، کہتے ہیں ستر کا عدد آخرِ معترک (یعنی ہوش قائم رہنے کی آخری حد) ہے اس کے پاس ندامت آن گھیرتی ہے اور موت کے اچانک چھاپ لینے کا خدشہ ہوتا ہے تو اللہ کی توفیق کے ساتھ طاعت مزداد ہوتی ہے تو اس مدتِ مذکورہ سے وہ خوشبو پالے گا، پانچ سو کے عدد بارے انہوں نے پر تکلف کلام کی جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ ہر دو انبیاء کے مابین کی مدتِ فترۃ ہے تو جو اس کے آخر میں آیا اور نبیوں پر ایمان لایا وہ اپنے غیر سے افضل ہے تو وہ جنت کی خوشبو پائے گا، کرمانی لکھتے ہیں محتمل ہے کہ عدد بطور خاص مقصود نہ ہو بلکہ مقصود مبالغہ فی التکثیر ہے اسی لئے چالیس اور ستر خاص کئے کیونکہ چالیس عدد کی تمام انواع پر مشتمل ہے کہ اس میں آحاد ہیں اس کے آحاد دس اور (مائة) عشرات اور (ألف) مئات ہیں اور سات عددِ کامل کے اوپر ایک عدد ہے اور وہ چھ ہیں کہ اس کے اجزاء اس کے بقدر ہیں اور یہ نصف، ثلث اور سدس ہیں بغیر کمی و بیشی کے! جہاں تک پانچ سو برس کا تعلق ہے تو یہ آسمان اور زمین کی درمیانی مدت ہے، بقول ابن حجر میرے لئے تطبیق کے ضمن میں ظاہر یہ ہے کہ کہا جائے چالیس وہ اقلِ زمن ہے جہاں سے میدانِ حشر میں جنت کی خوشبو محسوس ہوگی، ستر اس سے اوپر ہے یا اس کا ذکر برائے مبالغہ ہوا اور پانچ سو برس پھر ہزار اس سے اکثر ہیں، یہ اشخاص و اعمال کے اختلاف کے لحاظ سے مختلف ہے تو جس نے اس کی خوشبو بُعدی مسافت سے پالی وہ قریبی مسافت والے سے افضل ہے اسی طرف ہمارے شیخ نے شرحِ ترمذی میں اشارہ کیا اور لکھا ان روایات کے مابین تطبیق یہ ہے کہ یہ منازل و درجات کے تفاوت میں اختلافِ اشخاص کے اعتبار سے مختلف ہے پھر میں نے اس کا نحو ابن عربی کی کلام میں دیکھا جو لکھتے ہیں جنت کی خوشبو طبیعت اور عادت کے مدرَک نہیں اس کا ادراک اللہ کے پیدا کردہ (خاص) ادراک کے ساتھ ہوگا تو کبھی ان حضرات کو جنہیں اللہ چاہے گا اس کا ادراک ستر سال اور کبھی پانچ سو سال کی مسافت پہ ہوگا، ابن بطال نے نقل کیا کہ مہلب نے اس حدیث کے ساتھ اس

امر پر احتجاج کیا ہے کہ مسلمان اگر ذمی یا معاہد کو قتل کرے تو اس کے قصاص میں اسے قتل نہ کیا جائے گا کیونکہ اس کے معاملہ میں صرف اخروی وعید پر اقتصار کیا ہے کوئی دنیوی سزا وغیرہ ذکر نہیں کی، اس بارے آمدہ باب میں بحث آرہی ہے۔

- 31 باب لا يُقْتَلُ الْمُسْلِمُ بِالْكَافِرِ (کافر کے بدلے مسلمان قتل نہ کیا جائے گا)

سابقہ ترجمہ کے بعد یہ ترجمہ قائم کیا یہ اشارہ دینے کے لئے کہ قتلِ ذمی پر شدید وعید کا ورود مسلمان سے قصاص لئے جانے کو مستلزم نہیں جب اس کا قتلِ عمد کرے اور یہ اشارہ دینے کے لئے کہ اگر مسلمان کافر کے بدلے قتل نہیں کیا جاتا تو اس کا معنی یہ نہیں کہ وہ ہر کافر کو قتل کر دے بلکہ بغیر استحقاق ذمی یا معاہد کا قتل اس پر حرام ہے۔

- 6915حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا مُطَرِّفٌ أَنَّ عَامِرًا حَدَّثَهُمْ عَنْ أَبِي جُحَيْفَةَ قَالَ قُلْتُ لِعَلِيٍّ وَحَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ الْفَضْلِ أَخْبَرَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ حَدَّثَنَا مُطَرِّفٌ سَمِعْتُ الشَّعْبِيَّ يُحَدِّثُ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جُحَيْفَةَ قَالَ سَأَلْتُ عَلِيًّا هَلْ عِنْدَكُمْ شَيْءٌ مِمَّا لَيْسَ فِي الْقُرْآنِ وَقَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ مَرَّةً مَا لَيْسَ عِنْدَ النَّاسِ فَقَالَ وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ مَا عِنْدَنَا إِلَّا مَا فِي الْقُرْآنِ إِلَّا فَهْمًا يُعْطَى رَجُلٌ فِي كِتَابِهِ وَمَا فِي الصَّحِيفَةِ قُلْتُ وَمَا فِي الصَّحِيفَةِ قَالَ الْعَقْلُ وَفِكَاكُ الْأَسِيرِ وَأَنْ لَا يُقْتَلَ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ

.أطرافه 111، 1870، 3047، 3172، 3179، 6755، 6903، - 7300 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

بعض نسخوں میں صرف صدقہ کی سند مذکور ہے، احمد کا طریق الجزیہ میں بھی گزرا۔(سألت علیا) کتاب العلم میں اس سوال کا سبب بھی مذکور گزرا، یہ سیاق العلم کے سیاق سے اخصر ہے جہاں ایک اور طریق کے ساتھ مطرف سے منقول گزرا، احمد نے سفیان بن عیینہ سے اسی سند کے ساتھ یہ الفاظ نقل کئے: (هل عند كم شيء عن رسول الله ﷺ غير القرآن ؟) انہوں نے بغیر تردد کے جواب دیا اور کہا: (لا والذی فَلَقَ الحَبَّةَ وبرأَ النسمة إلا فَهْمٌ يُؤتيه الله رجلا عن القرآن وما في هذه الصحيفة) وہیں حدیث کی مفصل شرح اور حضرت علیؓ سے اس کے ناقلین کے اختلافِ الفاظ کا حال گزرا، جہاں تک کافر کے قتل کے قصاص میں مسلمان کو قتل نہ کرنے کا مسئلہ تو جمہور نے یہی اختیار کیا البتہ مالک کے قاطع طریق اور جو اسکے مفہوم میں ہے، کی بابت قول سے کہ اگر غیلۃً قتل کرے تو قصاص میں اسے بھی قتل کر دیا جائے اگرچہ مقتول ذمی ہو، سے کافر کے بدلہ قتلِ مسلم کی ممانعت کی اس صورت کا استثناء لازم آتا ہے، یہ حقیقت میں مستثنیٰ نہیں کیونکہ اس میں ایک اور سبب بھی ہے یعنی فساد فی الارض! حنفیہ نے مخالفت کی اور کہا مسلمان ذمی کے قصاص میں قتل کیا جائے گا اگر ناحق اسے قتل کیا البتہ مستامن (یعنی جو پناہ کا طالب بن کر آیا) کے بدلے قتل نہ کیا جائے گا، شعبی اور نخعی سے منقول ہے کہ یہودی اور عیسائی کے بدلے قتل کیا جائے گا مجوسی کے بدلے میں نہیں، ابو داود کی حسن عن قیس بن عباد عن علیؓ سے روایت میں واقع ان الفاظ سے احتجاج کیا: (لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذوعهد في عهده) اسے انہوں نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے بھی نقل کیا

اسے ابن ماجہ نے ابن عباس اور بیہقی نے حضرت عائشہؓ اور معقل بن یسارؓ سے بھی تخریج کیا اس کے سب طرق ضعیف ہیں ما سوائے پہلے اور دوسرے طریق کے کہ دونوں کی سند حسن ہے، بتقدیرِ قبول انہوں نے کہا اس سے وجہ استدلال یہ ہے کہ اس کی تقدیرِ کلام ہے: (ولا یقتل ذوعهد فی عهده بکافر) بقول ان کے یہ عطفِ عام علی خاص کی قبیل سے ہے تو اس کی تخصیص کو مقتضی ہے کیونکہ کافر جس کے بدلہ میں ذی عہد کو قتل کیا جائے گا وہ حربی ہے نہ کہ اس کا مساوی اور اعلی، تو معاہد کے بدلے میں قتل کیا جانے والا باقی نہ رہا مگر حربی تو واجب ہے کہ کافر جس کے بدلہ میں مسلمان کو قتل نہ کیا جائے وہ حربی ہوتا کہ معطوف اور معطوف علیہ کے مابین تسویہ ہو، طحاوی کہتے ہیں اگر اس میں ذمی کے عوض قتلِ مسلم کی نفی پر دلالت ہوتی تو یہ الفاظ ہونے مناسب تھے: (ولا ذی عهد فی عهده) وگرنہ یہ لحن ہوتا جو نبی اکرم کی شان سے بعید ہے تو جب ایسے نہیں تو ہم نے جانا کہ ذوالعہد ہی معنی بالقصاص ہے تو تقدیرِ کلام ہوگی: (لایقتل مؤمن ولا ذو عهد فی عهد ہ بکافر) کہتے ہیں اس کا مثل قرآن کی یہ آیت ہے: (وَ الّٰٓـئِیْ یَئِسْنَ مِنَ الْمَحِیْضِ مِنْ نِّسَآئِکُمْ اِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلٰثَةُ اَشْهُرٍ وَّ الّٰٓـئِیْ لَمْ یَحِضْنَ)[الطلاق: ۴] اس میں تقدیرِ کلام یہ ہے: (واللائی یئسن من المحیض واللائی لم یحضن) تعاقب کیا گیا کہ اصل عدمِ تقدیر ہے اور کلام اس کے بغیر مستقیم ہے اگر ہم جملہ کو مستانفہ باور کریں، اس کی تائید حدیثِ صحیح کے جملہ اولی پر اقتصار سے ہوتی ہے، اگر تسلیم کیا جائے کہ یہ برائے عطف ہے تو مشارکت اصلِ نفی میں ہے نہ کہ ہر جہت سے، یہ قائل کے اس قول کی مانند ہے: (مررت بزیدٍ منطلقا وعمروٍ) تو یہ اس امر کا موجب نہیں کہ عمرو سے بھی (منطلقا) گزرا بلکہ مشارکت اصلِ مرور میں ہے

طحاوی نے یہ بھی کہا کہ جملہ مستانفہ پر اسے محمول کرنا صحیح نہیں کیونکہ سیاقِ حدیث متعلق بالدماء سے متعلق بارے ہے جس کا بعض بعض کے ساتھ ساقط ہے کیونکہ اس کے بعض طرق میں ہے: (المسلمون تتکافأ دماؤهم) تعقب کیا گیا کہ یہ حصر مردود ہے، حدیثِ ہذا میں اس کے علاوہ بھی کثیر احکام ہیں، شافعی نے اس کے لئے ایک مناسبت بیان کی چنانچہ لکھا عین ممکن ہے جب آپ نے صحابہ کرام کو اعلام کیا کہ ان کے اور کفار کے مابین قصاص نہیں تو یہ اس امر کا اعلام ہو کہ اہلِ ذمہ وعہد کے خون ان پر محرم ہیں مگر حق کے ساتھ تو کہا: (لا یقتل مسلم بکافر الخ) یعنی قصاصاً مسلم کافر کے بدلہ میں قتل نہ کیا جائے گا اور نہ وہ ذی عہد قتل کیا جائے جس کے معاہدہ کی مدت ابھی باقی ہے، بقول ابن سمعانی ان کا حدیث کو مستامن پر محمول کرنا درست نہیں کیونکہ عمومِ لفظ کا اعتبار ہوتا ہے حتی کہ تخصیص پر کوئی دلیل قائم ہو! معنوی لحاظ سے وہ حکم جو شرع میں اسلام اور کفر پر مبنی ہوتا ہے وہ دراصل شرفِ اسلام یا نقصِ کفر کیلئے ہے یا دونوں مقاصد کیلئے کہ بے شک اسلام ینبوعِ کرامت اور کفر ینبوعِ ذلت ہے پھر یہ بھی کہ ذمی کے خون کی اباحت شبہ قائمہ ہے اس وجودِ کفر کیلئے جو مبیح للدم ہے، ذمہ تو ایک عارضی عہد ہے جو بقائے علت کے ساتھ مانعِ قتل ہے تو وفائے عہد سے ہے کہ مسلم ذمی کو قتل نہ کرے لیکن اگر اتفاق سے ہو جائے تو قول بالقصاص متجہ نہ ہوگا کیونکہ اسکے قتل کیلئے مبیح شبہ موجود ہے اور جہاں شبہ ہو وہاں قصاص متجہ نہیں ہوتا، بقول ابن حجر ابوعبید نے بسندِ صحیح زفر کی بابت نقل کیا کہ انہوں نے اپنے اصحاب کے قول سے رجوع کر لیا تھا چنانچہ عبدالواحد بن زیاد سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے زفر سے کہا آپ لوگ (یعنی احناف) کہتے ہو شبہات کے باعث حدود مندرئ ہو جاتی ہیں (یعنی قابلِ نفاذ نہیں رہتیں) لیکن دوسری طرف آپ اعظم الشبہات پر آئے اور فتوی دیا کہ مسلمان کو کافر کے بدلے میں قتل کر دیا جائے، یہ

سن کر کہنے لگے گواہ ہو جاؤ کہ میں نے اس قول سے رجوع کر لیا

ابن عربی نے ذکر کیا ہے کہ بعض حنفیہ نے شاشی سے کافر کے بدلے میں قتلِ مسلم کے ترک کی دلیل پوچھی تو انہوں نے عموم سے استدلال کر کے چاہا کہ کہیں میں اسے حربی کے ساتھ خاص کرتا ہوں لیکن شاشی نے اس سے عدول کیا اور کہا میری وجہِ دلیل سنت اور تعلیل ہے اسلئے کہ حکم میں ذکرِ صفت تعلیل کا مقتضی ہوتا ہے تو (لا یقتل المسلم بالکافر) کا معنی مسلمان کی بوجہِ اسلام تفضیل (کا بیان) ہے تو انہیں چپ کرا دیا، حنفیہ نے دار قطنی کی عمار بن مطر عن ابراہیم بن ابو یحی عن ربیعہ عن ابن بیلمانی عن ابن عمرؓ سے نقل کردہ روایت سے بھی احتجاج کیا جس میں ہے کہ نبی اکرم نے ایک کافر کے قصاص میں ایک مسلم کو قتل کیا اور فرمایا: (أنا أوْلَى مَنْ وَفَى بِذِمَّتِهِ) (یعنی عہد پورا کرنے میں مجھ پہ سب سے بڑھ کر ذمہ داری ہے) بقول دار قطنی ابراہیم ضعیف ہیں کسی اور نے اسے موصولاً روایت نہیں کیا، ابن بیلمانی سے مشہور اس کا ارسال ہے بیہقی کہتے ہیں اس کے راوی عمار بن مطر نے ابراہیم پر اس کی سند میں غلطی کی ہے دراصل وہ اسے محمد بن منکدر عن عبدالرحمٰن بن بیلمانی سے روایت کرتے ہیں، یہی اس باب میں اصل ہے اس کا حال یہ ہے کہ منقطع ہے اور اسکا راوی غیر ثقہ ہے! شافعی اور ابو عبید دونوں نے اسی طرح ابراہیم بن محمد بن ابو یحی سے اس کی تخریج کی ہے بقول ابن حجر ابراہیم اسکے ساتھ منفرد نہیں، جیسے ان کی کلام سے وہم ہوتا ہے چنانچہ ابو داود نے مراسیل میں اور طحاوی نے سلیمان بن بلال عن ربیعہ عن ابن بیلمانی سے روایت کیا اور ابن بیلمانی کو ایک جماعت نے ضعیف جبکہ ایک جماعت نے ثقہ قرار دیا ہے تو جب وہ منفرد ہو کر موصولا کوئی روایت نقل کریں تو وہ قابلِ احتجاج نہ ہوگی تو یہاں تو انہوں نے ارسال کیا ہے پھر مخالفت کی ہے، یہ بات دار قطنی نے کہی

ابو عبید نے ابراہیم سے اس کی تحدیث کرنے کے بعد کہا ابراہیم نے کہا ہے کہ میں نے ربیعہ کو ابن منکدر عن ابن بیلمانی سے اسکی تحدیث کی ہے اس پر اس حدیث کا مرجع ابراہیم ہیں اور وہ نہایت ضعیف ہیں، ابو عبید کہتے ہیں اس قسم کی سند کے ساتھ مسلمانوں کا خون نہیں بہایا جاسکتا بقول ابن حجر ظاہر ہوا کہ عمار بن مطر نے اس کی سند میں خبط کیا ہے، شافعی نے الام میں اس پر کلام کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ابن بیلمانی کی حدیث میں کہ یہ اس مستامن کے قصہ میں ہے جسے عمر بن امیہ نے قتل کیا تھا، کہتے ہیں اس پر اگر یہ ثابت ہے تو منسوخ ہے کیونکہ حدیث (لا یقتل مسلم بکافر) کو نبی اکرم نے خطبہ حجۃ الوداع میں بیان کیا تھا جیسا کہ عمرو بن شعیب کی روایت میں ہے اور عمرو کا واقعہ اس سے ایک مدت قبل تھا بقول ابن حجر اس تاویل کی حجت متجہ ہے جو شافعی کے حوالے سے گزری تو فتح کے روز کا خطبہ اس قتیل کے سبب تھا جسے خزاعہ نے قتل کر دیا تھا اور اسکے لئے عہد تھا تو نبی اکرم نے خطبہ دیا جس میں تھا اگر میں کسی مومن کو کافر کے بدلے قتل کرتا تو اسے کرتا اور فرمایا کوئی مومن کسی کافر کے بدلے قتل نہ کیا جائے اور نہ ذی عہد کو اس کے عہد میں (یعنی جب تک معاہدہ قائم ہے) تو اول کے حکم کی طرف اشارہ کیا یعنی خزاعی سے معاہد مقتول کے ترکِ قصاص کا اور حکمِ ثانی کے ساتھ اس کے اس اقدامِ مذکور سے نہی بارے اشارہ کیا، ان کی حجج میں سے ذمی کے مال کی چوری کے عوض مسلمان کا ہاتھ قطع کرنا بھی ہے! کہتے ہیں نفس کی حرمت تو اس سے کہیں زیادہ ہے، ابن بطال نے جواباً لکھا یہ قیاس تو خوب تھا اگر نص کا وجود نہ ہوتا، ان کے غیر نے جواب دیا کہ قطع حق اللہ ہے اسی لئے اگر بعینہا اسی چوری کا اعادہ کیا تو حد ساقط نہ ہوگی چاہے وہ معاف ہی کر دے اور قتل اس کے برخلاف ہے اور یہ بھی کہ قصاص مساوات کا مشعر ہے جبکہ کافر اور مسلم کی کوئی باہمی مساوات نہیں اور قطع میں مساوات مشترط نہیں۔

- 32 باب إِذَا لَطَمَ الْمُسْلِمُ يَهُودِيًّا عِنْدَ الْغَضَبِ (غصہ میں غیر مسلم کو تھپڑ مار دینا)

رَوَاهُ أَبُو هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ (اسے ابو ہریرہ نے نبی پاک سے روایت کیا)

یعنی اس پر قصاص واجب نہ ہوگا جیسا کہ نہ ہوتا اگر اہلِ ذمہ میں سے ہے گویا اس کے ساتھ اشارہ کیا کہ مخالفین کی رائے میں لطمہ میں بھی قصاص ہے تو جب نبی اکرم نے ذمی کیلئے مسلمان سے قصاص نہیں دیا تو یہ دال ہے کہ قصاص جاری نہیں لیکن سب کوئی لطمہ میں قصاص کی رائے نہیں رکھتے تو یہ اعتراض انہی پر وارد ہوگا جو یہ رائے رکھتے ہیں: (رواه أبو هريرة الخ) یہ مع الشرح احادیث الانبیاء کے قصہ موسی میں گزرا اسکے بعض طرق میں جیسا کہ وہاں بیان کیا تھا، ہے: (فقال اليهودی إن لی ذمةً وعهداً)۔

- 6916حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لاَ تُخَيِّرُوا بَيْنَ الأَنْبِيَاءِ

أطرافه 2412، 3398، 4638، 6917، - 7427.

ترجمہ: فرمایا انبیاء کا ایک دوسرے سے موازنہ نہ کرو۔

- 6917حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيَى الْمَازِنِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ مِنَ الْيَهُودِ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ قَدْ لُطِمَ وَجْهُهُ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّ رَجُلاً مِنْ أَصْحَابِكَ مِنَ الأَنْصَارِ لَطَمَ فِي وَجْهِي قَالَ ادْعُوهُ .فَدَعَوْهُ قَالَ لِمَ لَطَمْتَ وَجْهَهُ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي مَرَرْتُ بِالْيَهُودِ فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ وَالَّذِي اصْطَفَى مُوسَى عَلَى الْبَشَرِ قَالَ قُلْتُ وَعَلَى مُحَمَّدٍ ﷺ قَالَ فَأَخَذَتْنِي غَضْبَةٌ فَلَطَمْتُهُ قَالَ لاَ تُخَيِّرُونِي مِنْ بَيْنِ الأَنْبِيَاءِ فَإِنَّ النَّاسَ يَصْعَقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يُفِيقُ فَإِذَا أَنَا بِمُوسَى آخِذٌ بِقَائِمَةٍ مِنْ قَوَائِمِ الْعَرْشِ فَلاَ أَدْرِي أَفَاقَ قَبْلِي أَمْ جُزِيَ بِصَعْقَةِ الطُّورِ

أطرافه 2412، 3398، 4638، 6916، - 7427 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص:۶۰۲)

پہلی سند میں بعض المتن پر اقتصار کیا اور ثانی سند کے ساتھ تاماً نقل کیا سفیان جو کہ ثوری ہیں کبھی تاماً اور کبھی مختصراً اس کی تحدیث کرتے تھے، اسماعیلی نے اسے عبدالرحمن بن مہدی عن سفیان سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا: (لا تخيروا بين الأنبياء) اور یہ زیادت بھی کی: (فإن الله بعثهم كما بعثنی) بقول اسماعیلی اس سے زائد نہ کہا، یحی قطان نے سفیان سے اسے تاماً نقل کیا ہے بقول ابن حجر ان کی روایت میں یہ جملہ نہیں: (فإن الله بعثهم كما بعثنی)۔ (جاء رجل الخ) اس واقعہ کے کرداروں کے اسماء قصہ موسی میں ذکر کئے تھے۔ (فقال أ لطمت الخ) نسخہ کشمیہنی میں ہے: (لم لطمت؟)۔ (أم جوزی) کشمیہنی کے نسخہ میں (جزی) ہے، اول اولی ہے، حدیث سے ذمی کے مسلمان کے خلاف دعوی کرنے اور حاکم کی طرف اسے اٹھانے کا جواز وثبوت ملا اور اس کے اس کی سماعت کرنے اور غیر عارف کے اس سے اپنے لئے مخفی حکم جاننے کا بھی اور مسلمان کے حق میں اسی پر اکتفاء کا، اس سے ثابت ہوا کہ اگر کسی ذمی سے کوئی ناروا بات کا صدور ہو تو معروف بالعلم مسلمان کو حق حاصل ہے کہ اسے کوئی تعزیری سزا دے، بقیہ فوائد قصہ موسی میں مذکور ہوئے۔

خاتمه

کتاب الدیات (54) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے، معلقات اور جوان کے معنی میں متابعات ہیں، کی تعداد سات ہے، مکررات کی تعداد۔اب تک کے صفحات میں (40) ہے،سوائے چھ کے باقی متفق علیہ ہیں، اس میں (28) آثارِ صحابہؓ وتابعین بھی مذکور ہیں بعض موصول اور اکثر معلق ہیں۔

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

88 - کتاب استتابة المرتدين (مرتدین کوتوبہ کا موقع دینا)

فربری کے ہاں یہی ہے مستملی کے نسخہ میں کتاب کا لفظ ساقط ہے جبکہ نسفی کے ہاں عنوان: (كتاب المرتدين) ہے، اس کے بعد بسملہ پھر کہا: (باب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم وإثم من أشرك الخ) جرجانی کے نسخۂ بخاری میں معاندین کی بجائے (المعاهدين) ہے اول اصوب ہے۔

1 بابُ إِثْمِ مَنُ أَشُرَكَ بِاللَّهِ وَعُقُوبَتِهِ فِي الدُّنُيَا وَالآخِرَةِ (مشرک کی دنیا وآخرت میں سزا)

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿ إِنَّ الشِّرُكَ لَظُلُمٌ عَظِيمٌ ﴾ ﴿ لَئِنُ أَشُرَكُتَ لَيَحُبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الُخَاسِرِينَ ﴾ (اللہ کا فرمان: بے شک شرک کرنا ظلم عظیم ہے اور فرمایا: اگر شرک کیا تم سب عمل اکارت اور سخت گھاٹے میں ہوگا)

ابن بطال کہتے ہیں پہلی آیت اس امر پر دال ہے کہ کوئی اثم ایسا نہیں جو شرک سے اعظم ہو، اصلِ ظلم (وضع الشيء في غير موضعه) (یعنی شی کو اس کیلئے غیر موزوں جگہ میں رکھنا) ہے تو مشرک ایسا کرنے والوں کا اصل ہے کیونکہ اس نے اس ذات کیلئے جو اسے عدم سے وجود میں لائی، غیر کو اس کے مساوی ٹھہرایا تو نعمت کو اس کے غیر منعم کی طرف منسوب کیا، دوسری آیت میں خطاب نبی پاک سے اور مراد آپ کا غیر ہے، احباطِ مذکور شرک پر موت کے ساتھ مقید ہے کیونکہ اللہ تعالی نے کہا: (فبعث وهو كافر) تو ایسوں کے اعمال حبط ہوئے۔

- 6918 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ﴾ شَقَّ ذَلِكَ عَلَى أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ وَقَالُوا أَيُّنَا لَمْ يَلْبِسْ إِيمَانَهُ بِظُلْمٍ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّهُ لَيْسَ بِذَاكَ أَلاَ تَسْمَعُونَ إِلَى قَوْلِ لُقْمَانَ ﴿ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾

اطرافه 32، 3360، 3428، 3429، 4629، 4776، - 6937 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۶۰)

اس کی شرح کتاب الایمان میں گزری، وہاں حفص بن غیاث عن اعمش کے طریق سے اسی سند ومتن کے ساتھ احادیث الانبیاء کے قصہ حضرت ابراہیمؑ میں منقول روایت کی طرف اشارہ کیا تھا جس کے آخر میں ہے: (ليس كما يقولون، لم يلبسوا إيمانهم بظلم ، شِرْكٍ) اس تفسیر مذکور کو اس کے بعض رواۃ نے مرسلا نقل کیا ہے چنانچہ ابن مردویہ نے عیسی بن یونس عن اعمش سے مختصراً نبی اکرم سے اس آیت کے بارہ میں نقل کیا: (قال بشرك) ابواحمد زبیری عن ثوری عن اعمش سے بھی بالکل اس کا مثل منقول ہے، طبری نے منصور عن ابراہیم سے اسکی تفسیر میں نقل کیا: (لم يخلطوه بشرك) اسی طرح ابراہیم پر موقوفا نقل کیا، ایک اور طریق کے ساتھ علقمہ سے بھی اسکا مثل نقل کیا، حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ یہ آیت پڑھی تو گھبراہٹ طاری ہوئی تو ابی بن کعبؓ سے

سوال کیا تو انہوں نے کہا اس سے شرک مراد ہے، زید بن صوحان سے منقول ہے کہ انہوں نے حضرت سلیمانؑ سے کہا ایک آیت مجھ پر نہایت حاوی ہے تو اس کا ذکر کیا تو انہوں نے کہا یہ شرک ہے تو زید یہ سن کر بہت خوش ہوئے، کئی طرق کے ساتھ صحابہؓ اور تابعین کی ایک جماعت سے بھی اسکا مثل نقل کیا پھر عکرمہ سے ایک قول اور نقل کیا کہ یہ ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جنہوں نے ہجرت نہ کی، ایک اور طریق کے ساتھ حضرت علیؓ سے نقل کیا کہ یہ حضرت ابراہیمؑ کے ساتھ خاص ہے اس امت کیلئے نہیں، دونوں کی سند ضعیف ہے! طبری نے پہلے قول کی تصویب کی اور لکھا یہ سب اہلِ ایمان کیلئے عام ہے

طیبی ان حضرات کا رد کرتے ہوئے جن کا زعم ہے کہ لبس کا لفظ یہاں ظلم کی شرک کے ساتھ تفسیر کا اباء کرتا ہے اس امر سے اعتلال کرتے ہوئے کہ لبس تو خلط ہے اور یہ یہاں صحیح نہیں کیونکر کفر اور ایمان باہم جمع نہیں ہو سکتے؟ اس کا جواب دیا کہ (الذين آمنوا) سے مراد خالص مومن اور اسکے غیر سے اعم ہے، اس امر سے احتجاج کیا کہ اسمِ اشارہ جو موصول مع الصلہ کی خبر واقع ہو، مقتضی ہوتا ہے کہ اسکا مابعد اس سے ماقبل کیلئے ثابت ہو کیونکہ وہ بھی مذکور صفت کا مکتسب ہوتا ہے اور بلا شبہ ثانیاً مذکور امن وہی ہے جو اولاً مذکور ہے تو واجب ہے کہ ظلم عینِ شرک ہو کیونکہ قبل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان گزرا ہے: (وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ- إلى قوله- أَحَقُّ بِالْأَمْنِ) [الأنعام: ۸۱- ۸۲) کہتے ہیں جہاں تک لبس کا معنی خلط کرنا تو ایمان کا ظلم کے ساتھ لبس یہ ہے کہ اللہ کے وجود کی بھی تصدیق کرتا ہو اور اسکے ساتھ اس کے غیر کی عبادت کا خلط کرے، اسکی تائید یہ آیت کرتی ہے: (وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ) [يوسف: ۱۰۶] اس سے اسے ابواب المرتدین میں ذکر کرنے کی مناسبت ظاہر ہوئی اسی طرح اس آیت کی جسے شروع میں نقل کیا، جہاں تک دوسری آیت ہے تو علماء کا کہنا ہے کہ یہ قضیہ شرطیہ ہے اور یہ وقوع کو مستلزم نہیں، بعض نے کہا خطاب تو آنجناب سے مگر مراد امت ہے۔

- 6919حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ الْمُفَضَّلِ حَدَّثَنَا الْجُرَيْرِيُّ وَحَدَّثَنِي قَيْسُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا سَعِيدٌ الْجُرَيْرِيُّ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي بَكْرَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَكْبَرُ الْكَبَائِرِ الإِشْرَاكُ بِاللَّهِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ وَشَهَادَةُ الزُّورِ وَشَهَادَةُ الزُّورِ ثَلاَثًا أَوْ قَوْلُ الزُّورِ فَمَا زَالَ يُكَرِّرُهَا حَتَّى قُلْنَا لَيْتَهُ سَكَتَ

أطرافه 2654، 5976، 6273، - 6274 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۱۱۰)

کتاب الادب کے باب (عقوق الوالدين) اور اس سے قبل کتاب الشہادات میں اس کی شرح گزری۔

- 6920حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا شَيْبَانُ عَنْ فِرَاسٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الْكَبَائِرُ قَالَ الإِشْرَاكُ بِاللَّهِ قَالَ ثُمَّ مَاذَا قَالَ ثُمَّ عُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ قَالَ ثُمَّ مَاذَا قَالَ الْيَمِينُ الْغَمُوسُ قُلْتُ وَمَا الْيَمِينُ الْغَمُوسُ قَالَ الَّذِي يَقْتَطِعُ مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ هُوَ فِيهَا كَاذِبٌ

.طرفاه 6675، - 6870 (سابقہ اس میں مزید یہ ہے کہ یمینِ غموس وہ کسی کا ناحق مال کھانے کیلئے اٹھائی جائے)

کتاب الأیمان والنذور کے باب (اليمين الغموس) میں یہ مشروحاً گزری۔ (جاء أعرابي) اس کا نام معلوم نہ ہو سکا۔ (قلت وما اليمين الخ) حدیث کی شرح کے اثناء قلت کے فاعل کی تبیین کر چکا ہوں، سند کے شروع میں محمد بن حسین ابراہیم ہیں جو ابن اشکاب کے ساتھ معروف ہیں، یہ علی جو اقرانِ بخاری میں سے ہیں، کے بھائی ہیں انہوں نے ان سے کچھ قبل سماع کیا اور ان کے بعد فوت ہوئے ان کے شیخ عبید اللہ بخاری کے کبار اور مشہور مشائخ میں سے ہیں کثیر روایات ان سے بلا واسطہ نقل کیں کئی دفعہ بالواسطہ بھی کرتے ہیں جیسے یہ حدیث۔

- 6921حَدَّثَنَا خَلاَّدُ بْنُ يَحْيَى حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ وَالأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ قَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنُؤَاخَذُ بِمَا عَمِلْنَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ قَالَ مَنْ أَحْسَنَ فِي الإِسْلاَمِ لَمْ يُؤَاخَذْ بِمَا عَمِلَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَمَنْ أَسَاءَ فِي الإِسْلاَمِ أُخِذَ بِالأَوَّلِ وَالآخِرِ

ترجمہ: ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ سے عرض کی کہ کیا ہم سے ان فعلوں کا بھی مؤاخذہ ہوگا جو دور جاہلیت میں ہم نے کیے ہیں؟ تو نبی پاک نے فرمایا جس نے (حالت) اسلام میں اچھے کام کئے اس سے دور جاہلیت کے گناہوں کا مؤاخذہ کیا جائے گا اور جس نے (حالت) اسلام میں نیک عمل نہ کئے تو اس سے اگلے پچھلے سب گناہوں کا مؤاخذہ ہوگا۔

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (قال رجل) اس کے نام سے واقف نہیں۔ (ومن أساء الخ) خطابی کہتے ہیں اس کا ظاہر امت کے اجماع کے برخلاف ہے کہ اسلام سابقہ گناہوں اور تقصیرات کی تلافی کر دیتا ہے، قرآن میں ہے: (قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ) [الأنفال: ۳۸] کہتے ہیں وجہِ حدیث یہ ہے کہ کافر اگر اسلام قبول کرے تو سابقہ گناہوں کی پاداش میں اس کا مواخذہ نہ ہوگا تو اگر اسلام میں نہایت برے کردار کا مظاہرہ کرے اور اشد معاصی کا راکب بنے جبکہ اسلام بھی قائم رکھے تو اسلام میں کئے اس کے گناہوں کا مواخذہ ہوگا اور کفر میں جو کچھ وہ کرتا رہا اس پہ اسکی سرزنش کی جائے گی مثلاً اس سے کہا جائے گا کیا تم نے یہ یہ افعال نہ کئے تھے تمہیں تمہارے اسلام نے ان کی معاودت (یعنی وہی کرنے سے) سے باز نہ رکھا؟ اھ ملخصاً، اس کا حاصل یہ ہے کہ اول میں (مذکور) مواخذہ کو انہوں نے تبکیت کے ساتھ اور آخر میں مذکور کو عقوبت کے ساتھ موول کیا، اولیٰ ان کے غیر کا قول ہے کہ اساءت سے مراد کفر ہے کیونکہ وہ اساءت میں غایت اور اشد المعاصی ہے تو اگر وہ مرتد ہو جائے اور کفر پر مرے تو وہ اسکی مانند ہے جو اسلام لایا ہی نہیں تو سب گزرے گناہوں پر اس کا معاقبہ ہوگا اسی طرف بخاری حدیث: (أكبر الكبائر الشرك) کے بعد یہ حدیث وارد کر کے اشارہ کرتے ہیں اور دونوں کو ابواب المرتدین میں نقل کیا ہے، ابن بطال نے مہلب سے نقل کیا کہ حدیثِ باب کا معنی یہ ہے کہ جس نے اسلام میں احسان کا مظاہرہ کیا کہ اس کی محافظت پر جما رہا اور اس کی شروط کو پورا کیا تو جاہلیت میں جو کچھ اس سے سرزد ہوا، اس پر اس کا مواخذہ نہ ہوگا لیکن جس نے اساءت کی یعنی اسکے عقد میں ترکِ توحید کے ساتھ تو سب ماضی کا اس سے حساب ہوگا

بقول ابن بطال میں نے یہ معنی علماء کی ایک جماعت پر پیش کیا تو سب نے کہا اس کا اس کے سوا کوئی اور معنی ہو ہی نہیں سکتا اور یہاں اساءت سے مراد بجز کفر کے کچھ نہیں کیونکہ اس امر پر اجماع ہے کہ مسلمان کا جاہلیت کے افعال پر مواخذہ نہ ہوگا بقول ابن حجر

محبّ طبری نے بھی اس پر جزم کیا ہے، ابن تین نے داودی سے (من أحسن) کا معنی اسلام پر مرا، نقل کیا اور (من أساء) کا معنی یہ کہ غیرِ اسلام پر اس کی موت ہوئی، ابوعبدالملک بونی سے منقول ہے کہ (أحسن فی الإسلام) کا معنی ہے صحیح اسلام لایا جس میں نفاق اور شک کی آمیزش نہ تھی اور اساءت فی اسلام سے مراد ریا کاری وسُمعت ہے، قرطبی نے اسی پر جزم کیا بعض نے کہا احسان سے مراد اخلاص جب اسلام میں داخل ہوا اور موت تک اس پر جما رہا اور اساءت اس کا عکس ہے کہ اگر وہ مخلص نہیں تو پھر منافق ہے لہذا حالتِ کفر کے اس کے افعال کا بھی مواخذہ ہوگا تو اس کا یہ تازہ نفاق اس کے کفرِ ماضی کی طرف مضاف ہوا تو سب پر اس کا معاقبہ ہوگا، بقول ابن حجر اس کا حاصل یہ ہے کہ خطابی نے (فی الإسلام) کو ماہیتِ اسلام سے خارج ایک صفت پر جبکہ ان کے غیر نے نفسِ اسلام میں ایک صفت پر محمول کیا اور یہی اوجہ ہے

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ابن مسعودؓ کی یہ حدیث کتاب الایمان میں معلقا گزری ہے مالک کے حوالے سے ابوسعید کی حدیث کے مقابل ہے کہ اس کا ظاہر یہ ہے کہ جس نے اسلام لانے کے بعد معاصی کا ارتکاب کیا تو اس کے نامہِ اعمال میں قبل از اسلام کے معاصی بھی لکھے جائیں گے اور اس کا ظاہر تھا کہ جس نے اسلام قبول کرنے کے بعد نیک اعمال کئے تو اس کے قبل از اسلام کے اچھے اعمال بھی اس کے لئے لکھے جائیں گے (یعنی ان پر ثواب ملے گا) ثانی کی توجیہہ میں اس کی اثنائے شرح قول گزرا، محتمل ہے کہ یہاں بعض وہ منطبق ہو جو وہاں ذکر ہوا تھا جیسے کسی قائل کا یہ قول کہ کفر میں کئے اس کے اعمالِ خیر کی کتابت سے مراد یہ کہ وہ اسلام میں اس کے عملِ خیر کا سبب بنے پھر میں نے عبدالعزیز بن جعفر جو حنابلہ کے رؤوس میں سے ہیں، کی (کتاب السنة) میں خطابی اور ابن بطال کے نقل کردہ دعوائے اجماع کا رد دیکھا، انہوں نے میمونی عن احمد سے نقل کیا کہ مجھے یہ بات پہنچی کہ ابوحنیفہ کہا کرتے تھے جو مسلمان ہو گیا اس سے جاہلیت کے اعمال کا مواخذہ نہ ہوگا پھر ان کا ابن مسعودؓ کی حدیث کے ساتھ رد کیا جس میں ہے کہ وہ ذنوب جو وہ اپنے کفر میں کیا کرتا تھا اگر اسلام میں بھی ان پر جاری ومصر رہا تب وہ قابلِ مواخذہ ہوں گے کیونکہ ان پر جاری رہنے کا مطلب ہوا کہ وہ ان سے تائب نہ ہوا لہذا ان معاصی کا گناہ اس سے ساقط نہیں ہوسکتا، شافعیہ کے حلیمی کا بھی یہی موقف ہے! بعض حنابلہ نے قولہ (قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ) کی یہ تاویل کی کہ (ما سلف)سے مراد جواب انہوں نے ترک کر دئے! کہتے ہیں اس مسئلہ میں اختلاف اس بات پر مبنی ہے کہ توبہ گناہ پر اظہارِ ندامت اور اس کے ترک کا نام ہے جس میں یہ عزم بھی ہو کہ اب کبھی اس کی طرف عائد نہ ہوگا اور کافر جب کفر سے توبہ کرتا اور فاحشہ کی طرف عدمِ عود کا عزم نہیں کرتا تو گویا وہ اس سے تائب نہ ہوا لہذا اسلام سے قبل کے گناہوں کا مواخذہ ہوگا، جمہور کی طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ مسلم کے ساتھ خاص ہے، جو کافر ہے وہ تو اپنے اسلام قبول کرنے کے دن ایسا ہوگا جیسے آج اپنی ماں کے بطن سے نکلا ہو، روایات اس پر دال ہیں جیسے حضرت اسامہؓ کی حدیث جب نبی اکرم نے لا الہ الا اللہ کہنے والے ایک شخص کو قتل کر دینے پر ان کی نکیر فرمائی حتی کہ آخر میں ان کا قول یہ مذکور ہے کہ میری تمنا ہوئی کہ کاش آج سے قبل میں مسلمان نہ ہوا ہوتا۔

یہ حدیث کتاب الایمان میں بھی گزری ہے۔

- 2 باب حُكْمِ الْمُرْتَدِّ وَالْمُرْتَدَّةِ (مرتد مرد اور عورت کا حکم)

وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ وَالزُّهْرِيُّ وَإِبْرَاهِيمُ تُقْتَلُ الْمُرْتَدَّةُ وَاسْتِتَابَتِهِمْ .وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿ كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ ﴾ .وَقَالَ ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تُطِيعُوا فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ﴾ .وَقَالَ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا ﴾ . وَقَالَ ﴿ مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾ وَقَالَ ﴿ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ لَا جَرَمَ ﴾ يَقُولُ حَقًّا ﴿ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿ ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ ...مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ ﴿ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾

(ابن عمر، زہری اور ابراہیم کا قول ہے کہ مرتد عورت قتل کی جائے گی ، اس باب میں ان سے توبہ کا کہا جانے کا بیان بھی ہے، اللہ تعالی کا فرمان ہے: اللہ اس قوم کو کیسے ہدایت دے جنہوں نے ایمان لانے اور گواہی دینے کہ رسول حق ہیں، کے بعد کفر کیا اور ان کے پاس واضح دلائل بھی آئے اور اللہ ظالموں کو ہدایت نہیں دیتا، ان لوگوں کی جزا یہ ہے کہ ان پہ اللہ، فرشتوں اور سب لوگوں کی لعنت ہے وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے نہ ان سے عذاب میں تخفیف کی جائے گی اور نہ وہ مہلت دئے جائیں گے مگر وہ جنہوں نے اسکے بعد توبہ کی اور اصلاح کر لی تو اللہ بہت بخشنے والا مہربان ہے، بے شک وہ لوگ جنہوں نے ایمان لانے کے بعد کفر کیا پھر کفر میں اور بڑھ گئے ان کی توبہ ہرگز قبول نہ کی جائے گی اور یہ گمراہ لوگ ہیں، اور فرمایا: اے ایمان والو! اگر تم نے اہلِ کتاب کے ایک فریق کی باتیں مانیں تو وہ تمہیں ایمان سے پھیر کر کافر بنا دیں گے اور فرمایا: بے شک وہ لوگ جو ایمان لائے پھر کفر کیا پھر ایمان لے آئے اور پھر کفر کی راہ اختیار کی اللہ انہیں بخشنے والا نہیں اور نہ انہیں سیدھی راہ کی ہدایت دینے والا ، اور فرمایا: جو تم میں سے اپنے دین سے پھر جائے تو عنقریب اللہ ایک قوم لائے گا جن سے وہ محبت کرے اور وہ اس سے کریں، وہ مومنوں کیلئے نرم خو اور کفار کیلئے تند خو ہونگے ، اور فرمایا: اور لیکن جس نے کفر کو دل سے قبول کیا تو ان پر اللہ کا غضب اور بڑا عذاب ہے یہ اس وجہ سے کہ انہوں نے آخرت پر دنیا کی زندگی کو ترجیح دی اور بے شک اللہ کافروں کو ہدایت نہیں دیتا ، ان لوگوں کے دلوں ، سماعتوں اور آنکھوں پر اللہ نے مہر لگادی ہے اور یہ غافل لوگ ہیں ، یقیناً یہ آخرت میں خسارے والے ہیں ، اس فرمان تک : پھر تیرا رب اس کے بعد بخشنے والا مہربان ہے اور وہ ہمیشہ تم سے لڑتے رہیں گے حتی کہ تمہیں تمہارے دین سے پھیر لیں اگر یہ کر سکیں اور جو تم میں سے اپنے دین سے پھر گیا پھر حالتِ کفر میں اسکی موت ہوئی تو یہ وہ ہیں جن کے دنیا و آخرت کے اعمال ضائع ہوئے

اور یہ اہلِ نار ہیں اس میں ہمیشہ رہیں گے)

(واستتابتهم) ابوذر کے ہاں یہی ہے قابسی کے نسخہ میں (واستتابتهما) ہے، باقیوں کے ہاں یہ محذوف ہے لیکن انہوں نے ابوذر کے مثل ابن عمرؓ وغیرہ کے آثار ذکر کرنے کے بعد اسے لکھا، اول کی توجیہہ یہ ہے کہ جنس کے ارادہ سے جمع کی ضمیر استعمال کی، ابن منذر کہتے ہیں جمہور کے نزدیک مرتد واجب القتل ہے حضرت علیؓ کا قول ہے کہ غلام بنالیا جائے، عمر بن عبدالعزیز نے کہا کسی دوسری جگہ لے جاکر فروخت کر دیا جائے، ثوری کے بقول قید کیا جائے اور قتل نہ کیا جائے، اسے انہوں نے ابن عباسؓ سے مسند کیا کہتے ہیں یہی عطاء کا قول ہے ابوحنیفہ کے مطابق آزاد عورت کو قید میں ڈالا جائے اور لونڈی کے آقا کو حکم دیا جائے کہ اسے مجبور کرے۔

(وقال ابن عمر الخ) ابراہیم سے مراد نخعی ہیں، ابن عمرؓ کا قول مغلطائی نے ابن ابوشیبہ کی تخریج کی طرف منسوب کیا، زہری اور نخعی کے اقوال عبدالرزاق نے معمر عن زہری سے اس عورت کی بابت نقل کئے جو اسلام لانے کے بعد کفر اختیار کرے، کہتے ہیں توبہ کا کہا جائے اگر کر لے تو ٹھیک وگرنہ قتل کر دی جائے! معمر عن سعید بن ابوعروبہ عن ابومعشر عن ابراہیم سے اس کا مثل منقول ہے اسے ابن ابوشیبہ نے ایک اور طریق کے ساتھ حماد بن ابوسلیمان عن ابراہیم سے نقل کیا، اسے سعید بن منصور نے ہشیم عن عبیدہ بن مغیث عن ابراہیم سے نقل کیا کہتے ہیں اگر کوئی شخص یا خاتون مرتد ہو جائیں تو ان سے توبہ کا کہا جائے اگر کر لیں تو ٹھیک انکار کریں تو قتل کر دیا جائے، ابن ابوشیبہ نے حفص عن عبیدہ عن ابراہیم سے (لایقتل) نقل کیا، اول اقوی ہے کیونکہ عبیدہ ضعیف ہیں ابراہیم سے اس کا نقل مختلف فیہ ہے ان سب کے قول کا مقابل ابن عباسؓ کی یہ حدیث ہے: (لا تقتل النساء إذا هن ارْتَدَدْنَ) (یعنی عورتیں اگر مرتد ہو جائیں تو انہیں قتل نہ کیا جائے گا) اسے ابوحنیفہ نے عاصم عن ابورزین عن ابن عباسؓ سے نقل کیا اسے ابن ابوشیبہ اور دارقطنی نے تخریج کیا، حفاظ کی ایک جماعت نے متن میں ان کی مخالفت کی ہے، دارقطنی نے ابن منکدر عن جابرؓ سے نقل کیا کہ ایک عورت مرتد ہو گئی تھی تو نبی اکرم نے اس کے قتل کا حکم دیا، یہ الاحکام میں ابن الطلاع کے اس لکھے کے لئے معکر ہے کہ نبی اکرم سے کہیں منقول نہیں کہ آپ نے کسی مرتدہ کا قتل کیا ہو۔

(وقال الله تعالیٰ: كَيْفَ يَهْدِي اللهُ الخ) نسائی نے۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، ابن عباسؓ سے روایت نقل کی کہ انصار کا ایک شخص مسلمان ہو گیا پھر نادم ہوا اور اپنی قوم سے مراسلت کی (بظاہر نادم ہوا، سے قبل ایک لفظ: ارتدَّ شائد کتابت سے رہ گیا ہے تبھی معنی صحیح ٹھہرتا ہے) انہوں نے نبی اکرم سے عرض کی کہ اب اس کے لئے توبہ کی کوئی گنجائش ہے؟ تو یہ آیت نازل ہوئی: (كَيْفَ يَهْدِي اللهُ قَوْماً۔ إلى قوله۔ إِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا) تو وہ (دوبارہ) مسلمان ہو گیا۔

(وقال يا أيها الذين آمنو ا إِنْ تُطِيْعُوْا فَرِيْقاً الخ) عکرمہ کہتے ہیں اس کا نزول شاس بن قیس یہودی کی بابت ہوا جس نے ایک دن انصارؓ (کے درمیان بیٹھ کر) انہیں ان کی وہ لڑائیاں یاد کرائیں جو اوس وخزرج کے درمیان ہوئی تھیں اس پر وہ بھڑ گئے اور لڑنے مرنے پر آمادہ ہو گئے تو نبی اکرم ان کے پاس تشریف لائے اور انہیں پند ونصیحت کی تو انہیں پتہ چلا کہ یہ شیطان کا بہکاوا اور حملہ تھا تو ایک دوسرے سے معانقہ کر کے سمع و طاعت کا پیکر بن کر واپس ہوئے تو یہ آیت نازل ہوئی، اسے اسحاق نے اپنی تفسیر میں مطولاً نقل کیا، اسے طبرانی نے ابن عباسؓ سے موصولاً نقل کیا اس میں اہلِ کتاب سے دوستی قائم کرنے سے تحذیر ہے جب وہ ایمان نہیں

لاتے تو اندیشہ ہے کہ وہ اپنے سے دوستی کا دم بھرنے والوں کو ان کے دین سے بہکا دیں۔

(وقال إن الذين آمنو الخ) ابوذر کے ہاں یہی ہے، کریمہ نے پوری آیت ذکر کی اس سے ان حضرات نے استدلال کیا جو کہتے ہیں زندیق کی توبہ قبول نہ ہوگی، آگے اس کی بحث آئے گی۔ (مَنْ يَرْتَدَّ الخ) کریمہ کے نسخہ میں (الكافرين) تک ہے ابوذر کے نسخہ میں (يرتدِدُ) ہے، یہ ابن عامر اور نافع کی قراءت ہے دیگر قراء اور صحیح کے رواۃ کے ہاں دالِ مشدد کے ساتھ ہے بعض نے کہا ادغام لغتِ تمیم اور اظہار لغتِ حجاز ہے اسی لئے کہا گیا ہے کہ حضرت عثمانؓ کے مصحف میں دو دالوں کے ساتھ تھا، بعض نے کہا بلکہ ہر قاری کی قراءت اپنے شہر کے مصحف کے موافق تھی، اس پر یہ مدینہ اور شام کے مصاحف میں دو دال اور بقیہ میں ایک دال کے ساتھ تھا۔

(ولكن من شرح الخ) ابوذر کے ہاں یہی ہے، کریمہ کے نسخہ میں تمام آیات نقل کیں، یہ حالتِ اکراہ و جبر میں واقع کے عدم مواخذہ کے لئے حجت ہے آگے اس کی تقریر آرہی ہے۔ (لا جرم يقول حقا) یعنی یہ لا جرم کا معنی ہے، یہ ابوعبیدہ کی کلام ہے نسفی کے نسخہ سے یہ محذوف ہے تو اس میں (صدرا) کے بعد (لَغَفُوْرٌ رَّحِيْم) تک دو آیات ذکر کی ہیں، آیت میں اختیاری طور پر مرتد ہونے والے کے لئے شدید وعید ہے۔ (ولا يزالون الخ) کریمہ کے نسخہ میں تمام آیات ذکر کیں، ان میں سے مقصود آیت کا یہ جملہ ہے: (إِنِ اسْتَطَاعُوْا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَيَمُتْ فَهُوَ كَافِرٌ) کہ یہ آیت سابقہ (مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَسَوْفَ يَأْتِي اللّٰهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ الخ) کے اطلاق کو مقید کرتا ہے، ابن بطال کے بقول مرتد سے توبہ کا کہنے کی بابت اختلاف ہے تو بعض نے کہا اسے توبہ کا کہا جائے اگر مان جائے تو ٹھیک وگرنہ قتل کر دیا جائے، یہ جمہور کا قول ہے بعض نے کہا فوراً اس کا قتل واجب ہے، یہ حسن اور طاؤس سے منقول ہے اہل ظاہر کی بھی یہی رائے ہے! بقول ابن حجر اسے ابن منذر نے معاذ اور عبید بن عمیر سے بھی نقل کیا ہے اسی پر بخاری کا تصرف دال ہے کیونکہ انہوں نے ان آیات سے استظہار کیا جن میں استتابت (یعنی توبہ کا موقع دینے) کا ذکر موجود نہیں اور جن میں ہے کہ توبہ غیر نافع ہے اور حدیث (من بدل دينه فاقتلوه) کے عموم سے بھی اور اس کے بعد مذکور قصہ معاذ سے بھی، اس کے علاوہ کچھ ذکر نہیں کیا، طحاوی کہتے ہیں ان لوگوں کی رائے ہے کہ مرتد کا حکم اس حربی کے حکم جیسا ہے جسے دعوت پہنچ چکی ہے تو اس سے (نئے سرے سے) دعوت دینے سے قبل مقاتلہ کیا جائے گا، کہتے ہیں استتابت فقط ان کے لئے مشروع ہے جو بغیر بصیرت (یعنی سوچے سمجھے بغیر کسی کے بہکاوے میں آکر) اسلام سے نکل گئے لیکن جو علی وجہ البصیرت اس سے نکلا اس کے لئے نہیں پھر ابو یوسف سے ان کی موافقت نقل کی لیکن انہوں نے کہا اگر جلد ہی توبہ کرتا ہوا آ گیا تو ٹھیک ہے اب اس کا معاملہ اللہ کے سپرد کیا جائے،

ابن عباس اور عطاء سے نقل کیا اگر اصلاً وہ مسلمان تھا (یعنی مسلم گھرانے میں پیدا ہوا) تب تو توبہ کی مہلت نہ دی جائے بصورت دیگر دی جائے، ابن قصار نے جمہور کے لئے اجماع یعنی سکوتی اجماع کے ساتھ احتجاج کیا کیونکہ حضرت عمرؓ نے مرتد کی بابت لکھا تھا کیوں نہ تم لوگوں نے اسے تین دن تک محبوس رکھا اور روزانہ اسے پراٹھے کھانے کو دئے کہ شائد توبہ کر لیتا تو اللہ بھی اس کی توبہ قبول کر لیتا؟ کہتے ہیں ان کی اس بات کا کسی صحابی نے انکار نہ کیا گویا وہ آپ کے قول: (من بدل دينه فاقتلوه) سے سمجھے کہ قتل اس صورت ہے کہ رجوع نہ کرے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (فَإِنْ تَابُوْا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوْا سَبِيْلَهُمْ) قائلینِ استتابت کا اس امر میں باہمی اختلاف ہے کہ ایک ہی مرتبہ کی استتابت پر اکتفاء کرنا ہوگا یا تین مرتبہ ضروری ہے؟ اور کیا تین

ایک مجلس میں ہوں یا ایک دن (کے مختلف اوقات) میں یا تین ایام میں؟ حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ ایک مہینہ تک توبہ کی مہلت دی جائے، نخعی سے ہے کہ مسلسل یہ موقع ملتا رہے، یہی مطلقا کہا مگر تحقیق یہ ہے کہ یہ اس شخص کے بارہ میں جس سے بار بار ارتداد کا صدور ہو، اس کا مزید یہاں حدیث اول کی شرح کے اثناء ذکر زنادقہ میں ہوگا۔

- 6922 حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ مُحَمَّدُ بْنُ الْفَضْلِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ عِكْرِمَةَ قَالَ أُتِيَ عَلِيٌّ بِزَنَادِقَةٍ فَأَحْرَقَهُمْ فَبَلَغَ ذَلِكَ ابْنَ عَبَّاسٍ فَقَالَ لَوْ كُنْتُ أَنَا لَمْ أُحْرِقْهُمْ لِنَهْيِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلَقَتَلْتُهُمْ لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ .

طرفه - 3017 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص:۵۰۲)

ایوب سے مراد سختیانی اور عکرمہ، مولی ابن عباسؓ ہیں۔ (أتی علی الخ) کتاب الجهاد کے باب (لا یعذب بعذاب الله) میں ابن عیینہ عن ایوب کے حوالے سے اسی سند کے ساتھ گزرا کہ حضرت علیؓ نے کچھ لوگوں کو آگ میں جلایا، وہاں ذکر کیا تھا کہ حمیدی نے سفیان سے اسے (حرق المرتدین) کے الفاظ سے نقل کیا ہے ایک اور طریق کے ساتھ ابن ابوشیبہ کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (کان أناس یعبدون الأصنام فی السر) (یعنی کچھ لوگ خفیہ طور پہ بتوں کی پوجا پہ قائم تھے) طبرانی کی اوسط میں سوید بن غفلہ سے روایت میں ہے کہ حضرت علیؓ کو پتہ چلا کہ کچھ لوگ مرتد ہو گئے ہیں تو انہیں بلوایا، انہیں کھانا کھلایا پھر دعوتِ اسلام دی، انہوں نے نہ مانا تو ایک گڑھا کھودا پھر انہیں لایا گیا تو ان کی گردنیں کاٹیں اور انہیں اس گڑھے میں پھینک دیا پھر ایندھن ڈالا اور آگ لگا دی پھر کہا اللہ اور اس کے رسول نے سچ کہا، ابومظفر اسفرایني نے الملل والنحل میں دعوی کیا ہے کہ یہ جنہیں حضرت علی نے جلایا تھا یہ رافضیوں کا ایک گروہ تھا جنہوں نے حضرت علی کی بابت الوہیت کا دعوی کیا اور یہ سبائی تھے، ان کا بڑا عبداللہ بن سبأ یہودی تھا جس نے اسلام کا لبادہ اوڑھ کر اس نظریہ کا پرچار کیا تھا

ممکن ہے اس کی اصل وہ اثر ہو جسے ابوطاہر مخلص کی حدیث کے تیسرے جزء میں عبداللہ بن شریک عامری عن ابیہ سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت علیؓ سے کہا گیا یہاں مسجد کے دروازے پر کچھ لوگ اس نظریہ کی تبلیغ کرتے پھرتے ہیں کہ آپ ان کے رب ہیں تو انہیں بلوایا اور کہا تمہارے لئے ویل تم کیا کہتے پھرتے ہو؟ کہنے لگے آپ ہمارے خالق اور ہمارے رازق ہیں، کہا تمہارے لئے ویل میں تمہارے جیسا بندہ ہوں جیسے تم کھاتے پیتے ہو ویسے ہی میں بھی کھاتا اور پیتا ہوں اگر اللہ کی اطاعت کروں گا تو وہ مجھے ثواب دے گا اور اگر میں نے اس کی نافرمانی کی تو ڈر ہے کہ مجھے عذاب دے تم اللہ سے ڈرو اور رجوع کر لو مگر انہوں نے انکار کیا اگلے روز یہ لوگ پھر آئے تو قنبر نے آ کر بتلایا بخدا پھر وہی باتیں کر رہے ہیں تو انہیں بلوایا انہوں نے وہی باتیں کہیں، جب تیسرا دن ہوا تو ان سے کہا اگر آج بھی اسی قسم کی باتیں کہیں تو تمہیں نہایت برے طریقہ سے قتل کروں گا مگر انہوں نے صاف انکار کر دیا کہ ہم تو اپنی بات پر قائم رہیں گے تو مسجد اور محل کے درمیان ان کے لئے گہری خندق کھدوائی پھر اس میں ایندھن ڈال کر آگ جلائی اور ان سے کہا میں تمہیں اس میں پھینکنے والا ہوں یا تم رجوع کر لو! مگر انہوں نے انکار کیا تو اس میں پھینکوا دیا جب جلنے لگے تو یہ شعر پڑھا: (إنی إذا رأیت أمرا منکرا أوقدتُ ناری و دَعَوْتُ قنبرا) اس کی سند حسن ہے، ابن ابوشیبہ نے جو قتادہ کے طریق سے نقل کیا کہ حضرت علیؓ کے

پاس زط کے کچھ لوگ لائے گئے (سید سلیمان ندوی کا موقف ہے کہ زط جٹ کی تعریب ہے اور یہ لوگ ہندی تھے) جو بت پرست تھے تو اس کی سند منقطع ہے اگر ثابت ہے تو اسے ایک دیگر واقعہ پر محمول کیا جائے گا، ابن ابوشیبہ نے ہی ایوب بن نعمان سے نقل کیا کہتے ہیں میں مسجد کے صحن میں حضرت علیؓ کے پاس تھا کہ ایک شخص آیا اور بتلایا کہ یہاں ایک گھر والوں کے ہاں بت ہے جس کی وہ پوجا کرتے ہیں تو وہ فوراً اس گھر کی طرف گئے تو آدمی کی شبیہہ ایک مجسمہ ملا تو انہیں گھر سمیت جلا کر راکھ کر دیا۔

(بزنادقۃ) زندیق کی جمع، ابوحاتم سجستانی وغیرہ کہتے ہیں زندیق فارسی معرب ہے، اس کی اصل (زندہ کرد ای) ہے، یہ دوامِ دہر کے قائل ہیں کیونکہ زندہ کا معنی حیات اور (کرد) عمل ہے، امور میں دقیق النظر پر اس کا اطلاق ہے! ثعلب کہتے ہیں کلام ِعرب میں زندیق کا لفظ نہیں، وہ شدید التحیل (یعنی ماہر حیلہ ساز) کو زندقی کہتے ہیں اگر وہ معنی مراد لینا چاہیں جو (زندیق لفظ بول کر) تمام لوگ لیتے ہیں تو ملحد اور دہری یعنی قائل بدوام الدھر، کا لفظ استعمال کرتے ہیں، اگر دال کی پیش کے ساتھ کہیں تو کبرِ سن مراد ہوتا ہے، جوہری کہتے ہیں زندیق ثنویت (اسے مانویت بھی کہا جاتا ہے، ان کے ہاں کائنات میں دو الٰہ ہیں ایک خیر کیلئے جسے یزدان کہتے ہیں اور ایک شر کا جسے اہرمن کہتے ہیں) سے ہے، یہی کہا بعض شراح نے اس کی یہ تشریح کی کہ جو مدعی ہے کہ اللہ کے ساتھ دیگر الٰہ آلہہ بھی ہیں، تعقب کیا گیا کہ اس سے لازم آتا ہے کہ اس کا اطلاق پھر ہر مشرک پر ہو! ملل بارے کتب کے مصنفین کی تحقیق یہ ہے کہ زنادقہ کی اصل دیصان پھر مانی پھر مزدک کے اتباع ہیں، ان کے عقیدہ کا حاصل یہ ہے کہ نور اور ظلمت قدیمی ہیں اور دونوں باہم ممتزج ہیں تو سارا عالم ان دونوں سے حادث ہے تو اہلِ شر ظلمت اور اہلِ خیر نور سے ہیں اور نور کی ظلمت سے تخلی کی خاطر سعی و کوشش واجب ہے تو ہر نفس کا ازہاق لازم ہے، اسی طرف متنبّی نے اپنے مشہور قصیدہ میں اشارہ کرتے ہوئے کہا: (وكم لظلام الليل عندك من يدٍ تخبر أن المانوية تكذب)، کسریٰ کے دادا بہرام نے حیلہ سے مانی کو اپنے پاس بلوایا اور ظاہر یہ کیا کہ اس کا مسلک قبول کر لیا ہے پھر اسے اور اس کے اصحاب کو قتل کر دیا کچھ لوگ جو بچ گئے اور انہوں نے مزدک کی پیروی اختیار کر لی، اسلام کے طلوع کے وقت زندیق کا لفظ یہ اعتقاد کرنے والے پر بولا جاتا تھا ان میں سے ایک جماعت نے قتل کے ڈر سے اسلام ظاہر کیا اسی لئے ہر اس پر اس لفظ کا اطلاق ہونے لگا جو اندر سے کافر اور اوپر سے مسلمان ہو حتی کہ مالک نے کہا زندیقیت وہ جس پر منافق تھے، فقہائے شافعیہ اور ان کے غیر نے بھی زندیق کا اطلاق ان پر کیا جو اسلام ظاہر کریں مگر دل میں کفر مخفی ہو

تو اگر ان کی مراد حکم میں اشتراک ہے تب تو ٹھیک وگرنہ ان کی اصل وہی جو ذکر کی، نووی لغات الروضہ میں لکھتے ہیں زندیق وہ جو کسی دین کا پیروکار نہیں، محمد بن معن التعقیب علی المھذب میں لکھتے ہیں زنادقہ ثنویہ میں سے ہیں جو بقائے دہر اور تناسخ (یعنی مرنے کے بعد انسان کی روح اسی دنیا میں کسی اور قالب و شکل میں واپس آجاتی ہے، ہندو اسی عقیدہ پر ہیں) کے قائل ہیں، کہتے ہیں انہی میں سے باطنیہ ہیں جن کا زعم ہے کہ اللہ نے ایک شئ تخلیق کی پھر اس سے ایک اور شئ تخلیق کی تو سارے عالم کو مدبر کیا، وہ ان دونوں کو عقل و نفس کا نام دیتے ہیں کبھی عقل اول ہوتی ہے اور کبھی نفس، یہ ثنویہ کے نور و ظلم بارے قول سے ہے صرف نام تبدیل کر دئے ہیں، کہتے ہیں ان کے نبوت، تحریفِ آیات اور فرائض عبادات کے ضمن میں کئی قسم کے اعتقادات ہیں، کہا گیا کہ فقہاء کے زندیق کے لفظ سے وہ معنی مراد لینے جو منافق کا ہے، کا سبب امام شافعی کا المختصر میں یہ قول ہے کہ جس (نوع کے) کفر کی طرف کوئی مرتد ہو جس سے

زندقہ وغیرہ کا اظہار یا اسرار ہو پھر وہ توبہ کر لے تو قتل اس سے ساقط ہو جائے گا، اس سے زندیق اور منافق کا ایک ہونا لازم نہیں آتا بلکہ ہر زندیق منافق ہے، اس کا عکس (لازم) نہیں، کتاب وسنت میں جن پر منافق کے لفظ کا اطلاق ہوا وہ اسلام ظاہر کرتے اور بباطن بت پرست تھے یا یہودی ہوتے تھے، جہاں تک ثنویت ہے تو محفوظ نہیں کہ ان میں سے کسی نے عہدِ نبوی میں اسلام ظاہر کیا ہو

حضرت علی کا جن لوگوں کے ساتھ واقعہ پیش آیا ان کے بارہ میں ناقلین کا باہم اختلاف ہے، آگے اسکی تبیین کروں گا، صدرِ اسلام میں (اس طرح کے اعتقادات کے ساتھ) جعد بن درہم مشہور ہوا جسے خالد قسری (امیرِ عراق) نے عید قربان کے روز قتل کیا پھر منصور کے دور میں ان کی تعداد کثیر ہوئی، اس نے بے دریغ ان کا قتل کیا پھر اس کے بیٹے مہدی نے بھی جس نے کثیر تعداد میں ان کا تتبع کیا اور قتل کیا پھر مامون کے عہد میں بابک خرمی کا ظہور ہوا جو پہاڑی علاقوں پر غالب ہوا بے شمار مسلمانوں کا قتل کیا آخر اسے پکڑ کر پھانسی دیدی اس کے اتباع خرمیہ کہلاتے تھے، تواریخ میں ان کے واقعات مشہور ہیں۔ (فبلغ ذلك ابن عباس) انہیں یہ بات پہنچانے والے کے نام سے واقف نہ ہو سکا، ابن عباسؓ ان دنوں حضرت علیؓ کی طرف سے بصرہ کے امیر تھے۔

(نهى رسول الخ) محتمل ہے کہ یہ ابن عباسؓ نے نبی اکرم سے خود سنا ہو یا پھر کسی صحابی کے واسطہ سے، کتاب الجہاد کے باب (لايعذب بعذاب الله) میں حضرت ابو ہریرہؓ کے حوالے سے حدیث گزری جس میں تھا کہ ہمیں نبی اکرم نے ایک طرف بھیجا اور ہدایت کی اگر فلاں فلاں کو پاؤ تو انہیں جلا دینا، اس میں یہ جملہ بھی تھا: (إن النار لا يعذب بها إلا الله) وہاں ان دونوں کے نام اور متعلقہ شرحِ حدیث لکھی تھی، ابو داود کے ہاں ایک اور قصہ میں ابن مسعودؓ سے مروی ہے: (إنه لاينبغي أن يعذب بالنار إلا رَبُّ النار)۔ (لقول رسول الخ) ابو داؤد کی اسماعیل بن علیہ سے روایت میں دونوں جگہ یہ ہے: (فإن رسول الله قال)۔

(من بدل دينه فاقتلوه) ابن علیہ کی روایت میں مزید ہے کہ حضرت علیؓ کو ابن عباسؓ کا یہ قول پہنچا تو کہا: (ويح أم ابن عباس) یہ ابو داؤد کی روایت میں دارقطنی کے ہاں (أم) کے حذف کے ساتھ ہے، یہ محتمل ہے کہ یہ ان کے اس اعتراض پر عدم رضا کا اظہار ہو اور رائے اختیار کی ہو کہ نہی برائے تنزیہ تھی جیسے اس بابت اختلاف کا حال گزرا، آمدہ حدیث میں اس بارے حضرت معاذؓ کا مذہب ذکر ہوگا کہ امام اگر اس کے ساتھ تغلیظ مناسب سمجھے تو ایسا کر سکتا ہے، یہ (ويح) کی اس تفسیر پر مبنی باور کر کے کہ یہ کلمۂ رحمت ہے تو ان کیلئے متوجع ہوئے کہ نہی کو اس کے ظاہر پر محمول کیا ہے تو مطلقا تحریم کا اعتقاد رکھا تو ان کے فعل کا انکار کیا یا محتمل ہے کہ ان کے قول پر اظہار رضامندی کرتے ہوئے یہ کہا ہو اور یہ کہ انہوں نے نبی اکرم کا وہ فرمان یاد رکھا جسے وہ بھول گئے تھے، یہ ویح کی ایک تفسیر پر بناء کرتے ہوئے کہ اسے مدح وتعجب کے معنی میں کہا جاتا ہے جیسا کہ نہایہ میں نقل کیا گویا اسے خلیل کے قول سے اخذ کیا ہے کہ یہ رافت واستملاح (یعنی اظہارِ شفقت) کے موضع میں ہے جیسے تمہارا کسی بچے کی بابت کہنا: (ويحه ما أحْسَنَهُ) اسے ازہری نے نقل کیا، قولہ (من) (یعنی من بدل الخ میں) عام ہے اس سے استثناء کرنا ہوگا انہیں جو باطن میں دین بدل لیں لیکن ظاہر میں یہ ثابت نہ ہو تو ان پر ظاہر کے احکام ہی لاگو ہوں گے، اسی طرح ان کا جو ظاہر میں دین بدلیں مگر جبر و اکراہ کے تحت جیسے آگے باب (الإكراه) میں اسکی تفصیل آئیگی، اس سے مرتد کی مانند مرتدہ کے قتل پر بھی استدلال کیا گیا (کیونکہ من مذکر و مونث دونوں کیلئے مستعمل ہے) حنفیہ نے اسے ذکور کے ساتھ خاص کیا اور عورتوں کے قتل سے نہی کی حدیث سے تمسک کیا،

جمہور نے اس نہی کو کافرہِ اصلیہ پر محمول کیا ہے جب وہ (مسلمانوں کے خلاف) میں عملاً قتل وقتال میں شریک نہ ہو کیونکہ اس حدیث کے بعض طرق میں ہے کہ ایک مقتول عورت دیکھ فرمایا یہ تو لڑ نہ رہی تھی پھر قتلِ نساء سے منع کیا، اس امر سے بھی احتجاج کیا کہ من شرطیہ مونث کو شامل نہیں ہوتا، تعاقب کیا گیا کہ ابن عباسؓ راویِ حدیث کا فتوی تھا کہ مرتد عورت کو بھی قتل کیا تھا اور صحابہؓ اس وقت کثیر تعداد میں تھے لیکن کسی نے اس فعل کا انکار نہ کیا، یہ سب ابن منذر نے نقل کیا، دارقطنی نے حضرت ابوبکرؓ کا یہ اثر ایک حسن سند کے ساتھ نقل کیا، اس کا مثل قتلِ مرتدہ میں مرفوعا بھی نقل کیا مگر اسکی سند ضعیف ہے، من حیث النظر بھی استدلال کیا کہ کافرہِ اصلیہ کو باندی بنایا جا سکتا ہے تو وہ مجاہدین کیلئے غنیمت ہوگی لیکن مرتدہ کو ان کے نزدیک باندی نہیں بنایا جا سکتا تو اس میں کوئی غنم نہیں لہذا اسکا قتل ترک نہ کیا جائے گا، حدیثِ معاذؓ میں واقع ہے کہ نبی پاک نے انہیں یمن روانہ کرتے ہوئے فرمایا تھا کوئی شخص اگر اسلام سے مرتد ہو تو اسے (پھر سے) دعوتِ اسلام دو اگر مان لے تو ٹھیک وگرنہ اس کی گردن اڑا دو، اس کی سند حسن ہے یہ اس موضعِ نزاع میں نص ہے تو اس کی طرف مصیر واجب ہے، اسکی تائید تمام حدود میں مردوں اور عورتوں کا اشتراک کرتا ہے زنا، چوری، شربِ خمر اور قذف، زنا کی صورتوں میں سے رجم محصن ہے حتی کہ موت واقع ہو جائے تو یہ قتلِ نساء کی اس نہی سے مستثنیٰ ہے اسی طرح مرتدہ کا قتل بھی مستثنیٰ ہے

اس سے بعض شوافع نے ایک دینِ کفر سے دوسرے دینِ کفر کی طرف منتقل ہونے والے کو قتل کرنے پر استدلال کیا چاہے وہ اہلِ جزیہ میں سے ہوں یا نہیں! بعض حنفیہ نے جواب میں کہا کہ حدیث میں جو عموم ہے وہ مبدل میں ہے نہ کہ تبدیل میں، تبدیل جو ہے وہ مطلق ہے اس میں کوئی عموم نہیں، بتقدیرِ تسلیم بالاتفاق کافر میں یہ متروک الظاہر ہے اگر وہ مسلمان ہو جائے تو یہ بھی تو عمومِ حدیث میں داخل ہے مگر یہ مراد نہیں، اس امر سے بھی احتجاج کیا کہ کفر ملتِ واحدہ ہے اگر (مثلا) کوئی یہودی عیسائی بن جائے تو دینِ کفر سے وہ خارج تو نہ ہوا اسی طرح اگر کوئی بت پرست یہودیت قبول کر لے، تو واضح ہوا کہ مراد وہ جو دینِ اسلام کو کسی اور دین کے ساتھ بدل لے کیونکہ حقیقت میں دین اسلام ہی ہے، اللہ تعالی کا فرمان ہے: (إِنَّ الدِّينَ عِندَاللهِ الْإِسْلَامُ) اس کے سوا جو کچھ ہے وہ مدعی کے زعم پر ہے جہاں تک یہ آیت: (وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ)[آل عمران: ۸۵] تو اس سے بعض شافعیہ نے احتجاج کیا اور کہا اس سے ماخوذ ہوگا کہ وہ اس پر مقر نہ کیا جائے گا، جواب دیا گیا کہ یہ اس امر میں ظاہر ہے کہ جو اسلام سے مرتد ہوا وہ اس پر مقر نہ کیا جائے گا، ہمیں یہ تسلیم لیکن (لا يقبل منه) سے لازم نہیں آتا کہ وہ جزیہ کے ساتھ مقر نہ ہوگا بلکہ اس عدم قبول اور خسران کا تعلق آخرت سے ہے، ہمیں تسلیم کہ عدم قبول سے مستفاد دنیا میں عدم تقریر ہے لیکن مستفاد یہ ہے کہ وہ اس پر مقر نہیں تو اگر اس دین کی طرف پلٹ آئے جس پر وہ تھا اور اس پر جزیہ عائد تھا تو اگر مسلمان نہ ہو تو اسے قتل کر دیا جائے اس امکانِ امساک کے باوصف کہ ہم نہ اس سے قبول کریں اور نہ اسے قتل کریں، اس کی تائید اسلام کے ساتھ اس کی تخصیص سے ہوتی ہے جو اس کے بعض طرق میں مذکور ہے چنانچہ اسے طبرانی نے ایک اور طریق کے ساتھ عکرمہ عن ابن عباسؓ سے مرفوعاً ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا: (من خالف دينه دين الإسلام فاضربوا عنقه) (یعنی جس نے دین اسلام چھوڑ کر کوئی اور دین اختیار کیا اسے قتل کر دو)

اس سے زندیق کے بغیر استتابت قتل کر دینے پر استدلال کیا گیا ہے، اس کا تعقب کیا گیا کہ اسکے بعض طرق میں ہے جیسا کہ حضرت علی کے حوالے سے گزرا کہ انہوں نے ان لوگوں کو توبہ کی مہلت دی تھی اور اس کا مطالبہ کیا تھا، شافعی نے منصوص کیا ہے کہ مرتد

کی طرح زندیق کو بھی توبہ کا موقع دیا جائے گا، احمد اور ابوحنیفہ سے اس ضمن میں دو روایتیں منقول ہیں ایک عدم استتابت کی اور دوسری یہ کہ اگر اس سے ارتداد کا تکرر ہو تب اسکی توبہ مقبول نہیں، یہی لیث اور اسحاق کا مسلک ہے ابواسحاق مروزی جو شافعیہ کے ائمہ میں سے ہیں، سے بھی یہی منقول ہے، بعض نے کہا یہ ان سے ثابت نہیں بلکہ دراصل یہ اسحاق بن راہویہ کا قول تھا جو تحریف ہو کر ان کی طرف منسوب کر دیا گیا، اول مالکیہ کے ہاں مشہور ہے، مالک سے منقول ہے کہ اگر تائب ہو کر آئے تو قبول وگرنہ نہیں، ابو یوسف نے بھی یہی کہا، استاذین ابواسحاق اسفرائنی اور ابومنصور بغدادی نے بھی یہی اختیار کیا، دیگر شوافع سے کئی اوجہ منقول ہیں جو ان مذکورہ مذاہب کی مانند ہیں، ایک پانچواں مذہب یہ ہے کہ مبلغ اور اسکے غیر کے مابین تفرقہ ہے تو مبلغ اور پرچار کرنے والے کی توبہ قبول نہیں، دیگر کی ہے، ابن صلاح نے فتوی دیا تھا کہ زندیق اگر توبہ کرے تو یہ قبول ہے البتہ اسے کوئی تعزیری سزا بھی دی جائے اگر پھر زندقہ کیا تو فوری طور پر قتل کر دیا جائے اور کوئی مہلت نہ دی جائے، مانعین نے اس آیت سے تمسک کیا: (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوْا وَأَصْلَحُوْا) [البقرة: ۱۶۵] اور کہا زندیق کی صلاح پر مطلع نہیں ہوا جا سکتا کیونکہ خرابی اور فساد تو اسکے اندر مخفی ہے تو اگر اس پر مطلع ہوا جائے اور وہ اس سے براءت ظاہر کرے تو یہ کام تو اس نے قبل ازیں بھی کیا ہے اور اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے ساتھ: (اِنَّ الَّذِيۡنَ اٰمَنُوۡا ثُمَّ كَفَرُوۡا ثُمَّ اٰمَنُوۡا ثُمَّ كَفَرُوۡا ثُمَّ ازۡدَادُوۡا كُفۡرًا لَّمۡ يَكُنِ اللّٰهُ لِيَـغۡفِرَ لَهُمۡ وَلَا لِيَـهۡدِيَهُمۡ سَبِيۡلًا)[النساء: ۱۳۷] جواب دیا گیا کہ مراد وہ جن کی موت اسی حالتِ کفر میں ہوئی جیسا کہ ابن عباسؓ نے تفسیر کی، اسے ابن ابو حاتم وغیرہ نے ان سے نقل کیا، مالک کیلئے استدلال کیا گیا کہ زندیق کی توبہ معروف نہیں، کہتے ہیں نبی اکرم کے منافقین کو قتل نہ کرنے کی وجہ تالُّف کی پالیسی تھی اور یہ کہ انہیں قتل کرتے تو ان کے نفاق کا علم تو صرف آپ ہی کو تھا تو ممکن تھا کسی کو غلط فہمی ہو جاتی اور وہ گمان کرتا کہ ایسا آپ نے کسی اور وجہ سے کیا ہے

ان کے استتابت کے قائلین کی حجت اللہ کا یہ فرمان ہے: (اِتَّخَذُوْۤا اَيۡمَانَهُمۡ جُنَّةً)[المنافقون: ۲] تو اس سے دلالت ملی کہ ایمان کا اظہار قتل سے محفوظ رکھنے کا باعث ہے، سب کا اس امر پر اجماع ہے کہ دنیوی احکام ظاہر پر جاری و نافذ ہیں اور سرائر کا متولی اللہ تعالیٰ ہے، آپ نے حضرت اسامہؓ سے فرمایا تھا: (هلا شققت عن قلبه) اور ایک شخص (یہ حضرت خالد تھے) سے کہا تھا جو کسی کو قتل کرنے کی بابت آپ سے بات کر رہا تھا (أليس يصلى) (یعنی کیا وہ نمازی نہیں؟) انہوں نے کہا جی ہاں تو فرمایا: (أولئك الذين نُهِيتُ عن قتلهم) (یعنی مجھے ایسوں کے قتل سے منع کیا گیا ہے) غنیمت کی تقسیم پر اعتراض کرنے والے کو قتل کر دینے کی آنجناب سے اجازت مانگی گئی اور آپ کے یہ جواب دینے پر کہ وہ نماز پڑھتا ہے، کہا تھا کتنے ہی نمازی ایسے ہیں جو اپنی زبانوں سے وہ کچھ کہتے ہیں جو ان کے دل میں نہیں ہوتا تو آپ نے فرمایا مجھے یہ حکم نہیں ملا ہے کہ میں لوگوں کے دلوں میں نقب لگاؤں اور پتہ چلاؤں کہ صدقِ دل سے کون مسلمان ہے اور اس کے کذب سے کون؟ اسے مسلم نے تخریج کیا، اس بارے کثیر احادیث ہیں۔

- 6923حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ قُرَّةَ بْنِ خَالِدٍ حَدَّثَنِي حُمَيْدُ بْنُ هِلَالٍ حَدَّثَنَا أَبُو بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ أَقْبَلْتُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَمَعِي رَجُلَانِ مِنَ الْأَشْعَرِيِّينَ أَحَدُهُمَا عَنْ يَمِينِي وَالْآخَرُ عَنْ يَسَارِي وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَسْتَاكُ فَكِلَاهُمَا سَأَلَ .فَقَالَ يَا أَبَا مُوسَى أَوْ يَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ قَيْسٍ قَالَ قُلْتُ وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ مَا أَطْلَعَانِي عَلَى مَا فِي أَنْفُسِهِمَا وَمَا

شَعَرْتُ أَنَّهُمَا يَطْلُبَانِ الْعَمَلَ فَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى سِوَاكِهِ تَحْتَ شَفَتِهِ قَلَصَتْ فَقَالَ لَنْ أَوْ لاَ نَسْتَعْمِلُ عَلَى عَمَلِنَا مَنْ أَرَادَهُ وَلَكِنِ اذْهَبْ أَنْتَ يَا أَبَا مُوسَى أَوْ يَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ قَيْسٍ إِلَى الْيَمَنِ ثُمَّ أَتْبَعَهُ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ فَلَمَّا قَدِمَ عَلَيْهِ أَلْقَى لَهُ وِسَادَةً قَالَ انْزِلْ وَإِذَا رَجُلٌ عِنْدَهُ مُوثَقٌ قَالَ مَا هَذَا قَالَ كَانَ يَهُودِيًّا فَأَسْلَمَ ثُمَّ تَهَوَّدَ قَالَ اجْلِسْ قَالَ لاَ أَجْلِسُ حَتَّى يُقْتَلَ قَضَاءُ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ فَأَمَرَ بِهِ فَقُتِلَ ثُمَّ تَذَاكَرْنَا قِيَامَ اللَّيْلِ فَقَالَ أَحَدُهُمَا أَمَّا أَنَا فَأَقُومُ وَأَنَامُ وَأَرْجُو فِي نَوْمَتِي مَا أَرْجُو فِي قَوْمَتِي (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۶ ص: ۳۷۲)

أطرافه 2261، 3038، 4341، 4343، 4344، 6124، 7149، 7156، 7157، - 7172.

یہ حدیث چار احکام پر مشتمل ہے اول: مسواک کرنا، کتاب الطہارہ میں اس کی تفصیل گزری، دوم: طلبِ امارت کی مذمت اور اس کے حریص سے اسے روکے رکھنا، اس کا بسط کتاب الاحکام میں آئے گا، سوم: حضرت ابوموسی اور حضرت معاذ کو یمن کی طرف روانہ کرنا، اس کا بیان کتاب المغازی میں گزرا، چہارم: اس یہودی کا قصہ جو اسلام لایا پھر مرتد ہو گیا تھا

سند میں یحیی سے مراد قطان ہیں، سب راوی بصری ہیں۔(عن أبی موسی) احمد کی قطان سے اسی سند کے ساتھ روایت میں ہے: (قال أبو موسی الأشعری)۔ (و معی رجلان من الأشعر یین) ان کے نام سے واقف نہ ہو سکا، طبرانی کی اوسط میں عبدالملک بن عمیر عن ابی بردہ سے اسی حدیث میں مذکور ہے کہ ان میں سے ایک حضرت ابوموسیؓ کے عمزاد تھے، مسلم کی یزید بن عبداللہ بن ابو بردہ عن ابو بردہ سے روایت میں ہے: (رجلان من بنی عمی)۔ (فکلاهما سأل) اس میں اسی طرح حذفِ مسئول کے ساتھ ہے، احمد نے اپنی روایت میں تبیین کی اور نقل کیا: (سأل العمل) (یعنی کوئی سرکاری ذمہ داری اور عہدہ مانگا) اس کا بیان الاحکام میں یزید بن عبداللہ سے ہوگا جس کے الفاظ ہیں: (فقال أحدهما أمرّنا یا رسول الله فقال الآخر مثله) (یعنی ایک نے کہا ہمیں یا رسول اللہ کسی جگہ کا امیر بنا دیں، دوسرے نے بھی یہی فرمائش کی) مسلم کی اسی طریق کے ساتھ روایت میں ہے:(أمرنا علی بعض ما وَلَّاك الله) احمد اور نسائی کی ایک اور طریق کے ساتھ ابو بردہ سے روایت کے الفاظ ہیں: (فتشهد أحدهما فقال جئناك لتستعین بنا علی عملك فقال الآخر مثله) (یعنی ایک نے باقاعدہ تمہید باندھ اور خطبہ مسنونہ پڑھ کر یہ مذکورہ بات کہی) انہی کی سعید بن ابو بردہ عن ابیہ سے روایت میں ہے کہ میرے پاس کچھ اشعری آئے اور کہا ہمارے ساتھ نبی اکرم کے پاس چلو ہمیں کوئی کام ہے تو میں چلا گیا تو انہوں نے جا کر آپ سے کہا: (أ تستعین بنا فی عملك) تطبیق یہ ہوگی کہ ان کے ہمراہ ان کے اتباع میں سے کچھ افراد بھی تھے (یعنی نوکر چاکر) تو اس لحاظ سے جمع کی ضمیر استعمال کی۔

(فقال یا أبا موسی الخ) یہ راوی کا شک ہے، اس روایت میں قول کا ذکر موجود نہیں، اسے ابو داؤد نے احمد بن حنبل اور مسدد کلاہما عن یحیی قطان سے ذکر کیا اس میں ہے کہ آپ نے کہا: (ما تقول یا أبا موسی) اس کا مثل مسلم کی محمد بن حاتم عن یحیی سے روایت میں ہے۔(قلت والذی الخ) اس کے ساتھ ابو عمیس کی روایت کو مفسر کیا جائے گا جس میں یہ الفاظ ہیں: (فاعتذرت إلی رسول الله ﷺ مما قالوا) کہ میں نے ان کی اس بات سے معذرت کی اور کہا میں نہیں جانتا تھا کہ انہیں کیا کام

در پیش ہے تو آپ نے میری بات کی تصدیق کی اور میری معذرت قبول کی۔ (لن أو لا) راوی کا شک ہے، مسلم کی روایتِ یزید میں ہے: (إنا واللہ)۔(لا نستعمل علی الخ) ابوعمیس کی روایت میں ہے: (من سألنا) لامِ مفتوح کے ساتھ، یزید کی روایت میں ہے: (أحدا سأله ولا أحدا حرص علیه) ایک اور میں ہے: (فقال إن أخونكم عندنا من يطلبه فلم يستعن بهما في شيء حتى مات) (یعنی تم میں سے بدترین خائن ہمارے نزدیک وہ ہے جو عہدے کی طلب کرتا ہے تو اپنی وفات تک انہیں کوئی سرکاری ذمہ داری نہ سونپی) اسے احمد نے اسماعیل بن ابو خالد عن اخیہ عن ابی بردہ سے تخریج کیا، ابوداؤد نے ابو بردہ اور ان کے درمیان ایک اور واسطہ داخل کیا۔

(معاذ بن جبل) یعنی ان کے بعد انہیں بھی یمن بھیجا، اس کا ظاہر یہ ہے کہ ان کے روانہ ہو جانے کے بعد انہیں ان کے ساتھ ملا دیا، بعض نسخوں میں (واتبعه) ہے یعنی ہمزہ وصلی اور تائے مشدد کے ساتھ اور (معاذ) رفع کے ساتھ ہے لیکن المغازی میں یہ الفاظ گزرے ہیں: (بعث النبی ﷺ أبا موسى و معاذا إلى اليمن فقال يسرا ولا تعسرا) اسے اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ ابوموسیٰؓ کے سبقِ ولایت کے بعد حضرت معاذ کو بھی ان کے ساتھ منضم کیا لیکن ان کی روانگی سے قبل، تو روانہ ہوتے وقت دونوں کو یہ وصیت فرمائی، یہ بھی ممکن ہے کہ مراد یہ ہے کہ (دونوں الگ الگ یعنی آگے پیچھے ہی بھیجے ہوں تو) دونوں کو جاتے وقت یہ وصیت فرمائی ہو۔

(فلما قدم علیه) المغازی میں گزرا کہ دونوں کا علیحدہ علیحدہ دائرۂ عمل تھا اور دونوں جب ایک دوسرے کے قریبی علاقہ میں ہوتے تو باہمی ملاقات کرتے، (ألقى له وسادة) کا معنی ہے ان کے لئے بچھایا تا کہ اس پر بیٹھیں، باجی اور اصیلی نے جیسا کہ عیاض نے ان سے نقل کیا، ابن عباسؓ کے (ایک حدیث میں) قول: (فاضطجعت فی عرض الوسادة) کا معنی (الفراش) کیا تھا (یعنی وسادہ سے یہاں مراد تکیہ نہیں بلکہ بستر ہے) نووی نے اس کا رد کیا اور اسے ضعیف و باطل قرار دیا اور یہ کہ وسادہ سے مراد تکیہ ہی ہے، ان کی بات درست ہے کہتے ہیں عربوں کی عادت تھی کہ جس کا نہایت اکرام کرنا چاہتے اس کے نیچے تکیہ رکھتے تا کہ اس پر وہ بیٹھے، عبداللہ بن عمروؓ کی ایک حدیث میں ہے کہ نبی کریم ان کے گھر تشریف لائے تو: (فألقى له وسادة) یہ الصیام میں گزری، ابن عمرؓ کی ایک روایت میں ہے کہ وہ عبداللہ بن مطیع کو ملنے گئے تو ان کیلئے تکیہ رکھا تو انہوں نے کہا میں بیٹھنے کیلئے نہیں آیا، اسے مسلم نے تخریج کیا، میں نے لغت کی کسی کتاب میں نہیں دیکھا کہ وسادۃ کو فراش کہتے ہوں۔ (فإذا رجل الخ) یہ امر اور جواب کے مابین جملہ حالیہ ہے، اس شخص کے نام سے واقف نہ ہو سکا۔ (کان یهودیا فأسلم ثم تهود) مسلم اور ابوداؤد کی روایت میں ہے: (ثم راجع دینه دین السوء) احمد کی ایوب عن حمید بن ہلال عن ابو ہریرہؓ سے روایت میں ہے کہ معاذ بن جبلؓ ابوموسیٰؓ کے پاس آئے تو ان کے ہاں ایک شخص (بندھا پڑا) تھا، پوچھا: (ما هذا؟) تو اسکا مثل ذکر کیا اور یہ زیادت بھی کہ ہم دو ماہ سے اسے اسلام پر لانا چاہ رہے ہیں، طبرانی نے ایک اور طریق کے ساتھ معاذؓ اور ابوموسیٰؓ سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے انہیں حکم دیا کہ لوگوں کو تعلیم دیں تو (ایک دفعہ) معاذ ابوموسیٰؓ کے ہاں آئے تو دیکھا کہ ایک شخص زنجیروں میں جکڑا پڑا ہے تو کہنے لگے اے بھائی کیا آپ لوگوں کو تعذیب دینے بھیجے گئے ہیں؟ ہمیں تو حکم تھا کہ لوگوں کو ان کے دین کی تعلیم دیں تو بتلایا کہ یہ مسلمان ہوا تھا پھر مرتد ہو گیا تو کہا: (والذي بعث محمدا بالحق لا أبرح حتى

أحرقه بالنار)۔ (قضاء الله الخ) مبتدا محذوف کی خبر کے بطور مرفوع ہے، نصب بھی جائز ہے۔

(ثلاث مرات) یعنی یہ بات تین دفعہ کہی، ابوداؤد نے اپنی روایت میں تبیین کی ہے کہ ابوموسیٰؓ بار بار بیٹھ جانے کو کہتے رہے اور معاذؓ کہتے نہیں بیٹھوں گا، اس پر قولہ (ثلاث مرات) راوی کی کلام سے ہے نہ کہ کلامِ معاذؓ کا تتمہ، ایوب کی روایت میں: (قضاء الله ورسوله) کے بعد ہے: (إن من رجع عن دينه أو قال بدل دينه فاقتلوه)۔

(فأمر به فقتل) ایوب کی روایت میں ہے کہ کہا بخدا نہ بیٹھوں گا حتی کہ اس کی گردن اڑا دوں تو اسکی گردن اڑا دی، طبرانی کی مشارالیہ روایت میں ہے کہ ایندھن لایا گیا اور آگ جلائی پھر اسے اس میں دھکیل دیا، تطبیق یہ ممکن ہے کہ پہلے گردن ماری پھر لاش کو آگ میں ڈال دیا، اس سے ماخوذ ہوگا کہ ابوموسی اور معاذؓ تعذیب بالنار اور میت کے آگ میں جلانے کو جائز سمجھتے تھے تاکہ عبرت ہو اور اسکی اہانت میں مبالغہ ہو! ابوداود نے طلحہ بن یحی اور یزید بن عبداللہ کلاہما ابو بردہ عن ابوموسی سے نقل کیا کہ معاذ میرے پاس آئے تو یہی قصہ ذکر کیا اس میں ہے کہ حضرت معاذؓ نے کہا میں اپنی سواری سے نیچے نہ اتروں گا حتی کہ اسے قتل کیا جائے تو اسے قتل کر دیا گیا، ان میں سے ایک نے بتلایا کہ قبل ازیں توبہ کی مہلت دی جا چکی ہے، انہی کی ابواسحاق شیبانی عن ابو بردہ سے روایت میں ہے کہ ابوموسیٰؓ کے پاس ایک شخص لایا گیا جو اسلام سے مرتد ہو گیا تھا تو تقریبا بیس دن اسے توبہ و رجوع کی مہلت دی مگر اس نے انکار کیا پھر حضرت معاذؓ آئے تو ان کے سامنے پھر اسے دعوتِ اسلام دی مگر اس نے انکار کیا جس پر اسے قتل کر دیا، ابوداود کہتے ہیں اسے عبدالملک بن عمیر نے ابو بردہ سے نقل کیا البتہ استتابت کا ذکر نہیں کیا اسی طرح ابن فضیل نے بھی شیبانی سے، مسعودی قاسم یعنی ابن عبدالرحمٰن سے اس قصہ میں نقل کرتے ہیں کہ حضرت معاذ سواری سے نہ اترے حتی کہ اسکی گردن نہ ماری گی اور اسے توبہ کا نہ کہا، یہ اس روایت کے معارض ہے جس میں ہے کہ حضرت معاذ نے توبہ کی پیشکش کی تھی جو اس سے اقوی ہے اور اس کے ذکر سے ساکت روایات اس کے معارض نہیں، بالفرض اگر مسعودی کی روایت کو ترجیح دی جائے تو اس میں ان کیلئے حجت نہیں جو کہتے ہیں کہ مرتد کو بلا استتابت قتل کیا جائے کیونکہ تاویل یہ ہوگی کہ حضرت معاذ نے قبل ازیں حضرت ابوموسیٰؓ کی (بیس دن تک) استتابت پر اکتفاء کیا، پہلے ذکر گزرا ہے کہ معاذ نے مرتد اور مرتدہ کی استتابت کا امر روایت کیا ہے۔

(ثم تذاكرا الخ) سعید بن ابو بردہ کی روایت میں ہے: (فقال كيف تقرأ القرآن؟) یعنی قیامِ شب میں۔ (فقال أحدهما) یہ معاذ تھے، سعید کی روایت میں واقع ہے: (فقال أبو موسى أقرؤه قائما وقاعدا وعلى راحلتي وأتفوقه تفوقا) آخری لفظ کا معنی ہے کہ میں تمام احوال میں اس کی قراءت کا باقاعدگی سے کرتا ہوں، ایک دیگر طریق میں ہے کہ ابوموسیٰؓ نے پوچھا: (كيف تقرأأنت يا معاذ؟) تو انہوں نے کہا میں اول شب میں سو جاتا ہوں پھر اٹھ کر جو اللہ نے مقدر کیا قراءت کرتا ہوں۔ (وأرجو الخ) سعید کی روایت میں دونوں جگہ: (وأحتسب) ہے جیسا کہ اسکا بیان المغازی میں گزرا، اس کا حاصل یہ ہے کہ وہ نفس کو نیند کے ساتھ آرام پہنچانے میں بھی ثواب کی امید رکھتے ہیں کیونکہ (سوتے وقت) نیت یہ کرتے ہیں کہ تازہ دم ہوں تاکہ پھر نشاط کے ساتھ قیام کر سکیں، حدیث کے منجملہ فوائد کے یہ بھی کہ ایک ہی شہر و علاقہ پر دو امیر مقرر کئے جا سکتے ہیں اور اسے دونوں کے مابین تقسیم کیا جا سکتا ہے، سوالِ امارت اور اسکی حرص رکھنے کی کراہت بھی ثابت ہوئی اور یہ کہ حریص کو اس سے دور رکھا جائے، اخوان، علماء اور امراء کا

ایک دوسرے کی ملاقات وزیارت کو جانا، اکرامِ ضیف، انکارِ منکر کی طرف مبادرت، جس پر واجب ہو اس پر اقامتِ حد بھی ثابت ہوئے اور یہ کہ مباحات پر بھی ثواب ملے گا اگر نیت یہ کی کہ یہ واجب یا مندوب مقاصد کے وسائل بنیں یا ان میں سے کسی شئ کی وہ تکمیل ہوں۔

- 3 باب قَتْلِ مَنْ أَبَى قَبُولَ الْفَرَائِضِ وَمَا نُسِبُوا إِلَى الرِّدَّةِ
(فرائض کی ادائیگی کے منکر اور مرتد کو قتل کر دینا)

یعنی ان کے قتل کا جواز جو واجب احکام کے التزام اور ان پر عمل پیرا ہونے سے ممتنع ہوں! مہلب کہتے ہیں قبولِ فرائض سے ممتنع کو دیکھا جائے تو اگر وہ مثلاً زکاۃ کی فرضیت کا اقرار کرتا ہے تو اس سے زبردستی وصول کی جائے اسے قتل نہ کیا جائے اور اگر امتناع کے ساتھ ساتھ لڑائی پر آمادہ وتیار ہے تو اس وقت تک اس سے لڑائی کی جائے حتی کہ رجوع کر لے، مالک موطا میں لکھتے ہیں ہمارے ان افراد کے بارہ میں جو اللہ تعالیٰ کے فرائض میں سے کسی فریضہ سے مانع ہوں امر یہ ہے کہ ان سے جہاد کیا جائے اگر اس کے بغیر کوئی چارہ نہ ہو، بقول ابن بطال ان کی مراد یہ تھی کہ اگر ان کے وجوب کا اقرار کرتے ہوں تو اس میں اختلاف نہیں۔

(وما نسبوا إلى الردة) یعنی ان پر مرتدین کے اسم کا اطلاق ہوا، کرمانی لکھتے ہیں (ما) نافیہ ہے، یہی کہا مگر میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ بہ مصدر یہ ہے ای (ونسبتهم إلى الردة) اس کے ساتھ بعض طرقِ حدیث میں وارد کی طرف اشارہ کرتے ہیں، آگے اس کی وضاحت کروں گا عیاض وغیرہ نے کہا اہلِ ردت کی تین اصناف تھیں ایک جو بتوں کی پوجا کی طرف لوٹ گئے، دوم جو مسیلمہ اور اسود عنسی کے پیروکار بنے دونوں نے نبی اکرم کی وفات سے قبل نبوت کا دعوی کیا تھا تو اہلِ یمامہ اور دیگر علاقوں کی ایک جماعت نے اسے سچا مان لیا تھا جبکہ اہلِ صنعاء اور ان کے غیر کی ایک جماعت اسود کے حلقہ میں شامل ہو گئے تھے، اسود کو آنجناب کی وفات سے کچھ مدت قبل قتل کر دیا گیا اس کے بعض پیروکار باقی رہے جن سے دورِ ابوبکرؓ میں نبی اکرم کے عمال نے قتال کیا، مسیلمہ کی طرف حضرت ابوبکرؓ نے حضرت خالد بن ولید کی قیادت میں ایک لشکر روانہ کیا جنہوں نے اسے شکست دے کر قتل کر ڈالا، تیسری صنف وہ تھی جو اسلام پر جاری رہے لیکن زکاۃ دینے سے انکار کر دیا تاویل یہ کی کہ یہ نبی کریم کے عہد کے ساتھ ہی خاص تھی انہی سے قتال بارے حضرت عمرؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے مناظرہ کیا جس کا ذکر حدیثِ باب میں ہوا

ابو محمد بن حزم الملل والنحل میں لکھتے ہیں عرب وفات نبوی کے بعد چار اقسام میں تقسیم ہو گئے تھے جمہور تو اسی حالت پر باقی رہے جس پر وہ نبی اکرم کی حیات میں تھے دوسرا گروہ بھی اسلام پر قائم رہا اور کہا ہم ماسوائے زکات کے بقیہ شرائع پر قائم ہیں، یہ کثیر تھے البتہ پہلی قسم کی نسبت قلیل تھے، تیسری قسم نے علی الاعلان کفر وارتداد اختیار کیا، یہ طلیحہ اور سجاح کے پیروکار تھے اور یہ پہلی دو اقسام کی نسبت کم تھے تو ہر قبیلہ میں مخلص مسلمان موجود تھے جنہوں نے مرتد ہو جانے والوں سے قتال ومخالفت شروع کر دی، چوتھی قسم وہ گروہ جو متوقف رہا اور ان مذکورہ تین میں سے کسی کے ساتھ نہ ہوا، یہ لوگ منتظر رہے کہ کنہیں غلبہ ملتا ہے تو حضرت ابوبکرؓ نے ان سب کی طرف لشکر روانہ کئے، فیروز (دیلمی) اور ان کے ساتھی اسود کے علاقوں پر غالب آچکے تھے اور اسے قتل کر ڈالا تھا، مسیلمہ کو بھی یمامہ میں قتل کر دیا گیا اور طلحہ اسلام کی طرف لوٹ آیا اسی طرح سجاح بھی اور مرتدین کے اکثر افراد بھی، ایک سال بھی نہ گزرا تھا کہ پھر سے سارا عرب

اسلام کے زیرنگیں ہوگیا اور سبھی نے اسلام کی طرف رجوع کرلیا۔

- 6924حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ لَمَّا تُوُفِّيَ النَّبِيُّ ﷺ وَاسْتُخْلِفَ أَبُو بَكْرٍ وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ الْعَرَبِ قَالَ عُمَرُ يَا أَبَا بَكْرٍ كَيْفَ تُقَاتِلُ النَّاسَ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَمَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ وَحِسَابُهُ عَلَى اللَّهِ

.أطرافه 1399، 1457، - 7284 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص: ۳۰۱)

- 6925 قَالَ أَبُو بَكْرٍ وَاللَّهِ لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ وَاللَّهِ لَوْ مَنَعُونِي عَنَاقًا كَانُوا يُؤَدُّونَهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنْعِهَا قَالَ عُمَرُ فَوَاللَّهِ مَا هُوَ إِلَّا أَنْ رَأَيْتُ أَنْ قَدْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ لِلْقِتَالِ فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ

أطرافه 1400، 1456، 7285 (سابقہ)

(أن أباهريرة قال) مسلم میں (عن أبی هريرة) ہے، اکثر نے زہری سے اس سند کے ساتھ اسے ابو ہریرہ عن عمروعن ابوبکر کی روایت سے ہی نقل کیا ہے، یونس بن یزید زہری عن سعید بن میتب سے ناقل ہیں کہ ابو ہریرہ نے انہیں خبر دی کہ رسول اللہ نے فرمایا: (أمرت أن أقاتل الناس الخ) تو اسے مسندِ ابو ہریرہؓ سے نقل کیا، ابوبکرؓ وعمرؓ کا ذکر نہیں کیا، اسے مسلم نے تخریج کیا، یہ اس امر پر محمول ہے کہ ابو ہریرہؓ نے اصلِ حدیث نبی پاک سے سنی اور حضرات ابوبکرؓ وعمرؓ کے مناظرہ کے وقت وہاں حاضر تھے تو اس قصہ کو بھی نقل کر دیا، اسکی تائید یہ امر کرتا ہے کہ یہ حدیث ابو ہریرہ عن النبیؐ سے کئی طرق کے ساتھ بغیر واسطہ کے مروی ہے چنانچہ مسلم نے اسے علاء بن عبدالرحمٰن بن یعقوب عن ابیہ، اور ابوصالح ذکوان کلاہما عن ابی ہریرہؓ سے تخریج کیا، ابن خزیمہ نے اسے ابوالعنبس سعید بن کثیر بن عبید، ابن مندہ نے کتاب الایمان میں عبدالرحمٰن بن ابوعمرہ سے، یہ سب ابو ہریرہ عن النبی ﷺ سے اس کے راوی ہیں، نبی اکرم سے اس کے رواۃ میں ابن عمر بھی ہیں، ان کی روایت بخاری کی کتاب الایمان میں گزری اسی طرح حضرت جابرؓ اور طارق اشجعیؓ مسلم کے ہاں، ابوداؤد اور ترمذی نے اسے حضرت انسؓ سے تخریج کیا اس کی اصل بخاری میں ہے جیسا کہ کتاب الصلاۃ میں گزری، طبرانی نے اسے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت انسؓ سے نقل کیا، ابن خزیمہ کے ہاں انہی سے ایک تیسرے طریق کے ساتھ ہے لیکن اس میں ہے: (عن أنس عن أبی بكر) اسے بزار نے نعمان بن بشیرؓ سے تخریج کیا طبرانی نے سہل بن سعد، ابن عباسؓ اور جریر بجلی، اوسط میں حضرت سمرہؓ سے اسے تخریج کیا، ان کی روایات کے زیادتِ الفاظ کا ذکر آگے آئے گا۔

(وكفر من كفر) ابن خزیمہ کی حدیثِ انسؓ میں ہے: (لما توفی رسول اللهؐ ارتد عامة العرب)۔ (يا أبا بكر كيف الخ) حدیثِ انسؓ میں ہے: (أ تريد أن تقاتل العرب)۔ (أمرت أن أقاتل الخ) اکثر نے یہی نقل کیا مسلم کی روایتِ طارق میں ہے: (مَنْ وَحَّدَ الله وكَفَرَ بما يُعْبَد من دونه حرم دمه وماله) (یعنی جس نے اللہ کی وحدانیت کا اقرار

کیا اور اسکے ماسوا جن کی پوجا کی جاتی ہے ان کا کفر کیا تو اس کی جان و مال کی حرمت قائم ہے) اسے طبرانی نے ان سے جمہور کی مانند نقل کیا، ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے: (حتی یشھدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ویقیموا الصلاۃ ویؤتوا الزکاۃ) اس کا نحو ابو عنبس کی حدیث میں بھی ہے، ابو داؤد کی حضرت انسؓ سے روایت میں ہے: (حتی یشھدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله ویؤمنوا بی وبما جئت به)(یعنی کلمہِ شہادت پڑھنے کے بعد مجھ پہ اور جو میں لایا ہوں اس پہ ایمان لایا) خطابی لکھتے ہیں روافض کا زعم ہے کہ حدیثِ باب متناقض ہے کیونکہ اسکے شروع میں ہے کہ یہ لوگ کافر ہو گئے تھے جبکہ اس کے آخر میں ہے کہ اسلام پر ثابت تھے البتہ زکاۃ کی ادائیگی سے انکار کیا تو اگر مسلمان تھے تو پھر کیونکر ان سے قتال حلال جانا اور ان کے بال بچوں کو قیدی بنایا؟ اور اگر کفار تھے تو کیونکر حضرت عمرؓ کے خلاف نماز اور زکاۃ کے مابین تفرقہ کے ساتھ احتجاج کیا کیونکہ ان کے جواب میں اشارہ ہے کہ نماز کے وہ مقرِ تھے، کہتے ہیں اسکا جواب یہ ہے کہ ارتداد کی طرف جو لوگ منسوب کیے گئے ان کی دو اصناف ہیں ایک جو بت پرستی کی طرف لوٹ گئے اور دوسری صنف وہ جو زکاۃ کی ادائیگی سے مانع ہوئے اور اللہ کے فرمان: (خُذۡ مِنۡ اَمۡوَالِهِمۡ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيۡهِمۡ بِهَا وَصَلِّ عَلَيۡهِمۡ اِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمۡ)[التوبۃ: ۱۰۳] کی تاویل کی اور دعوی کیا کہ دفعِ زکاۃ صرف نبی اکرم کے ساتھ خاص تھا کیونکہ آپ کا غیر تو تطہیر اور تصلیہ علیہم نہیں کر سکتا تو اس کی صلاۃ (یعنی دعا) ان کیلئے کیونکر سکن ہو سکتی ہے؟

حضرت عمرؓ کی (تقاتل الناس) کہنے سے مراد یہی دوسری صنف والے لوگ تھے کیونکر اول صنف کے جوازِ قتل (وقتال) میں انہیں کوئی تردد نہ تھا جیسا کہ دیگر بت پرستوں، آگ پرستوں اور یہود و نصاریٰ کے قتال میں بھی نہ تھا، کہتے ہیں گویا انہیں اس ذکر کردہ حدیث کا یہی حصہ یاد رہا، دیگر صحابہ کو صلاۃ و زکاۃ کا اکھٹا ذکر یاد تھا، اسے عبدالرحمٰن بن یعقوب نے ایسے لفظ کے ساتھ روایت کیا ہے جو سب شریعت کو عام ہے ان کے الفاظ ہیں: (و یؤمنوا بی وبما جئت به) تو اسکا مقتضا یہ ہے کہ جس نے آنجناب کی ذکر کردہ کسی شئ کا انکار کیا اور اسے رجوع کی دعوت دی گئی مگر انکار کیا اور لڑائی پر آمادہ ہوا تو اسکا قتال وقتل واجب ہے اگر وہ مصر رہے! کہتے ہیں دراصل یہ شبہ اس کے اختصار کی وجہ سے ہوا ہے گویا اس کے راوی نے حدیث کو پورے سیاق سے نقل کرنے کا قصد نہ کیا تھا بلکہ ابو بکرؓ وعمرؓ کے مناظرہ کا سیاق نقل کرنا چاہا اور سامعین کی اصلِ حدیث کی معرفت پر اعتماد کیا، بقول ابن حجر یہ جواب محلِ نظر ہے کیونکہ اگر حضرت عمرؓ کے پاس حدیث میں یہ الفاظ ہوتے: (حتی یقیموا الصلاۃ ویؤتوا الزکاۃ) تو ان سے قتال میں غایتِ قتال ان سب کا ترک ہونے میں تسویہ کے مدنظر وہ اشکال محسوس نہ کرتے یعنی شہادتین کا تلفظ، اقامتِ نماز اور ادائیگیِ زکاۃ،، عیاض کہتے ہیں ابن عمرؓ کی حدیث نماز نہ پڑھنے والے اور زکاۃ ادا نہ کرنے سے قتال میں نص ہے جیسے کوئی شہادتین کا اقرار نہ کرے، حضرت عمرؓ کا ابو بکرؓ پر احتجاج اور ان کا جواب دال ہے کہ ان دونوں نے حدیث میں صلاۃ و زکاۃ کا سماع نہیں کیا کہ اگر حضرت عمرؓ نے ان کا سماع کیا ہوتا تو ابو بکرؓ پر یہ اعتراض نہ کرتے اور اگر حضرت ابو بکرؓ نے یہ سنا ہوتا تو جواب میں (إلا بحقه) کے عموم سے احتجاج کی ضرورت نہ ہوتی، بقول ابن حجر اگر (بحقه) میں ضمیر اسلام کیلئے ہے تو جس کی بابت بھی ثابت ہو کہ یہ حقِ اسلام میں سے ہے تو اسے وہ متناول ہے اسی لئے مانعینِ زکاۃ سے قتال پر صحابہ کرام متفق ہوئے تھے۔

(لأقاتلن من فرق الخ) فرق کی راء کی تشدید وتخفیف دونوں جائز ہیں، مراد جس نے نماز (کی فرضیت) کا اقرار تو کیا مگر زکاۃ کا انکار کیا یا تو جاحداً (یعنی زکات کی فرضیت کا منکر ہوتے ہوئے) یا اعتراف تو کرتا ہے مگر ادائیگی سے مانع ہے، حدیث کے شروع میں کفر کے لفظ کا اطلاق یا تو اسلیئے تا کہ دونوں مذکورہ اصناف کو شامل ہو تو یہ جاحد کے حق میں حقیقۃً اور دوسروں کے حق میں تغلیباً مجازاً ہے، حضرت ابو بکرؓ نے اس لئے ان سے قتال کیا اور انہیں عدم واقفیت کے شک کا فائدہ نہ دیا کیونکہ وہ لڑائی کیلئے کھڑے ہو گئے تھے تو اولاً ان کی طرف سفراء بھیجے جنہوں نے ان سے مذاکرات کئے جب مصر رہے تو قتال کیا، مازری کہتے ہیں ظاہرِ سیاق یہ ہے کہ حضرت عمرؓ جاحدین نماز سے قتال پر موافق تھے تو حضرت صدیقؓ نے اسی کے مثل کا زکاۃ میں ان پر لازم کیا کیونکہ کتاب وسنت میں ہمیشہ اکٹھے ان کا ذکر ہوا ہے۔

(فإن الزكاة حق المال) اس تفرقہ جس کا ذکر کیا، کے منع کی دلیل کی طرف اشارہ کیا کہ حقِ نفس نماز ہے جبکہ حقِ مال زکاۃ ہے تو جس نے نماز ادا کی اس نے اپنے نفس کو بچالیا اور جس نے زکاۃ ادا کی اس نے اپنے مال کو بچالیا تو اگر کوئی نماز کا تارک بنے تو اس پر اس سے قتال کرنا ہوگا اسی طرح اگر کوئی مانعِ زکاۃ بنے تو یہ زبردستی اسکے مال سے وصول کی جائے گی اور اگر وہ اس وجہ سے آمادہِ پیکار ہو تو اس سے قتال کرنا ہوگا، اس سے واضح ہوتا ہے کہ اگر انہوں نے حدیث میں (ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة) کا سماع کیا ہوتا تو اس استنباط کے محتاج نہ ہوتے لیکن یہ بھی محتمل ہے کہ سنا ہو لیکن اس نظری دلیل سے استظہار مناسب جانا ہو۔

(والله لو منعوني عناقا الخ) اس کا ضبط کتاب الزکاۃ کے باب (أخذ العناق) اور باب (الصدقة) میں گزرا، مسلم کے ہاں قتیبہ عن لیث کی روایت میں (عقالا) ہے، اسے بخاری نے کتاب الاعتصام میں قتیبہ سے (لو منعوني بكذا) کے ساتھ نقل کیا، اس نقطہ کی بابت اختلاف ہے تو بعض نے اسے وہم قرار دیا اسی طرف بخاری نے اشارہ کیا جب الاعتصام میں اس کے ایراد کے بعد لکھا: (قال لي ابن بكير) یعنی وہاں کی روایت کے ان کے شیخ (وعبد الله يعني ابن صالح عن الليث عناقا وهو أصح) ایک روایت میں جسے ابو عبیدہ نے ذکر کیا یہ الفاظ ہیں: (لو منعوني جديا أذوط) (یعنی اگر اذوط بکری کا بچہ بھی دینے سے مانع ہوئے) یہ مؤید ہے کہ روایت میں (عناقا) ہے، اذوط کا معنی ہے چھوٹے جبڑے اور تھوتھنی والا، عیاض لکھتے ہیں اسکے ساتھ ان حضرات نے احتجاج کیا ہے جو زکاۃِ غنم میں اخذِ عناق کو جائز قرار دیتے ہیں جب سارا ریوڑ سخال ہو (یعنی سبھی بچے ہیں) یہ یکے از اقوال ہے، بعض نے کہا عناق کا ذکر در اصل مبالغہ فی التقلیل کیلئے کیا، یہ نہیں کہ عناق بذاتہا مقصود ہے! بقول ابن حجر عناق مادہ بکری کے بچے کو کہتے ہیں بقول نووی مراد یہ کہ وہ چھوٹی تھیں کہ ان کی والدائیں سال کے دوران مرگئیں تو ان کی والدات کے سال کے بدلے میں انہیں زکات میں ادا کیا جائے گا اگرچہ صحیح قول کے مطابق والدات میں سے کچھ بھی باقی نہ رہا ہو، اس کا تصور یوں کہ بالفرض اکثر بڑی عمر کی بکریاں مرگئیں اور اب چھوٹی ہی باقی ہیں تو باقی بڑی اور چھوٹی بکریوں پر سال گزرا، بعض مالکیہ نے کہا عناق اور جزعہ ان کم تعداد کے اونٹوں میں مجزئ ہیں جن کی زکاۃ بکریوں کی صورت میں دی جاتی ہے اور خود بکریوں میں بھی جب سبھی جزعہ ہوں، اس کی تائید الاضحیہ کی حدیثِ ابو بردہ سے ملتی ہے جس میں تھا: (فإن عندي عناقا جذعة) اس بارے کتاب الزکاۃ میں بحث گزری

بعض حضرات نے کہا یہ روایت بھی محفوظ ہے اور اس کا معنی متجہ ہے، نووی اپنے طریقہ پر چلے تو کہا یہ اس امر پر محمول ہے کہ

دو مرتبہ یہ کہا ایک دفعہ عناق کہا اور ایک مرتبہ عقال، بقول ابن حجر یہ بعید بات ہے کیونکہ مخرج وقصہ متحد ہے، بعض نے کہا عقال سال کی زکاۃ پر بولا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے: (أخذ منه عقال هذا العام) اسے مازری نے کسائی سے نقل کیا اور اس شعر سے استشہاد کیا : (سعی عقالا فلم یترك لنا سندا فكیف لو قد سعی عمرو عقالین) شعر میں مذکور یہ عمرو، ابن عتبہ بن ابوسفیان ہیں ان کے چچا معاویہ نے انہیں زکاۃ کا عامل بنا کر بھیجا تھا تو اس بارے یہ شعر کہا، عیاض نے ابن وہب سے نقل کیا کہ یہ اونٹوں سے زکات کا مقررہ حصہ ہے، اس کا نحو نضر بن شمیل سے بھی، ابوسعید ضریر سے منقول ہے کہ عقال وہ جو زکاۃ میں بکریاں اور ثمار لئے جائیں (لأنه عقل عن مالكها) (یعنی مالک سے الگ کئے گئے) بقول مبرد عقال وہ جو عاملِ زکاۃ کسی شئ کی زکاۃ اس کی جنس سے وصول کرے اگر اسکے عوض میں کوئی اور شئ لی تو کہا جائے گا: (أخذ نقدا) (یعنی تب عقال کا لفظ استعمال نہیں ہوگا) اس پر اس میں کوئی اشکال باقی نہیں رہتا، اکثر عقال کو اسکے حقیقی معنی پر محمول کرتے ہیں اور یہ کہ اس سے مراد وہ رسی ہے جس کے ساتھ اونٹ کو باندھا جاتا ہے، اسے عیاض نے واقدی عن مالک بن ابوذئب سے نقل کیا کہتے ہیں: (العقال عقال الناقة) ابوعبید کہتے ہیں عقال اس کا اسم ہے جس سے اونٹ کو باندھا جائے، نبی اکرم نے محمد بن مسلمہ کو زکاۃ کی وصولی کیلئے بھیجا تو وہ ہر اونٹ کے باندھنے کو رسی بھی ساتھ لیتے تھے، نووی کہتے ہیں کثیر محققین نے یہی اختیار کیا ہے

ابن تیمی التحریر میں لکھتے ہیں جس نے عقال کو فریضۃ العام کے ساتھ مفسر کیا (یعنی سالانہ زکات) یہ تکلف ہے، یہ ان حضرات کی تاویل کا نحو ہے جو حدیث (لعن السارق) میں بیضہ وحبل کو (بيضة الحديد) (یعنی خود) اور (حبل السفينة)(یعنی جہاز لنگر انداز کرنے کے رسے) پر محمول کرتے ہیں، اس کا بیان باب (حد السرقة) میں گزرا، آگے لکھتے ہیں اس سیاق میں جو بھی احقر ہوگا ابلغ ہوگا، کہتے ہیں صحیح یہ ہے کہ عقال سے مراد (رسی) جس کے ساتھ اونٹ کو باندھا جائے! کہتے ہیں اس امر کی دلیل کہ اس سے مراد مبالغہ ہے دوسری روایت میں مذکور (عناقا) ہے، ایک اور میں (جديا) تو اس پر عقال سے مراد اس کی قیمت کے بقدر (یعنی حقیقی عقال مراد نہیں) بقول ثوری یہی بات صحیح ہے اس کا غیر مناسب نہیں، عیاض لکھتے ہیں اس سے بعض نے تجارتی سامان میں اخذِ زکاۃ کے جواز پر استدلال کیا ہے مگر اس میں بعد ہے، راجح یہ ہے کہ عقال زکاۃ میں اسلئے نہیں لی جاتی کہ وہ بعینہ واجب ہے بلکہ تبعاً للفريضة (یعنی زکات کے ساتھ نتھی کر کے یعنی زکات کے اونٹوں کو باندھنے کیلئے) کہ اس کے ساتھ اسے باندھنا ہوتا ہے یا یہ بات مبالغۃً کہی یہ فرض کرنے پر کہ اگر وہ رسول اللہ کو زکاۃ میں یہ بھی دیتے تھے (تو میں بھی وصول کروں گا) نووی کہتے ہیں عقال کی مقدار کی قیمت نقد مال کی زکاۃ میں صحیح ہوسکتی ہے اسی طرح معدنیات، رکاز، اور فطرانہ میں بھی اور اس میں بھی کہ کوئی خاص عمر کا جانور واجب تھا تو عامل نے (کسی وجہ سے) اس سے کم عمر کا وصول کر لیا (تو ساتھ میں رسی دینے کی شرط لگا لی تو اب یہ رسی زکاۃ کا حصہ تصور ہوگی) اسی طرح جب ریوڑ لاغر تھا تو ایک کو اس نے روکا اور سکی قیمت عقال (کی قیمت جتنی) تھی کہتے ہیں میں نے کثیر اہل فقہ کو دیکھا کہ وہ اسے مبالغہ پر ہی محمول کرتے ہیں اور یہ ان کی غلطی ہے! خطابی لکھتے ہیں بعض نے اسے عقال (یعنی رسیوں) کی زکاۃ پر محمول کیا ہے اگر وہ سامانِ تجارت میں سے ہوں (یعنی ان حضرات کی رائے میں جو سامان تجارت پر زکاۃ ادا کرنا ضروری سمجھتے ہیں) جبکہ بعض نے خود رسی پر محمول کیا اور یہ وہ جو اخذِ قیم (قیمت کی جمع) جائز سمجھتے ہیں، شافعی سے ایک قول یہ منقول ہے کہ عرض ونقد کے درمیان اسے اختیار ہے،

کہتے ہیں سب سے اظہر ان حضرات کا قول جو کہتے ہیں کہ جانوروں کی زکاۃ لیتے وقت رسیاں ساتھ لینا ضروری ہے جیسے حضرت عائشہؓ سے منقول ہے کہ متصدق کی عادت تھی کہ وہ دو اونٹوں کو ایک رسی سے باندھ دیتا تا کہ کوئی اونٹ بھاگ نہ جائے، یہ زہری سے بھی منقول ہے، بعض نے ابوبکرؓ کے قول: (لو منعوني شيئا كانوا يؤدونه إلى رسول الله) کی بابت کہا کہ یہ مبالغہ پر محمول کرنے سے غنی ہے، اسکا حاصل یہ ہے کہ وہ اگر عقال دینے سے مانع ہوں جسے وہ نبی اکرم کو دیا کرتے تھے چاہے کوئی معمولی ہی چیز ہو تو گویا انہوں نے ایک واجب شئ دینے سے انکار کیا کہ منعِ واجب اور قلیل وکثیر کے مابین اس کے انکار میں کوئی فرق نہیں، کہتے ہیں یہ ہر طرح کی تقدیرِ کلام اور تاویلات سے مستغنی کرتا ہے جنہیں فہم قبول نہیں کرتی اور حضرت صدیقؓ سے یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اس کے مثل کا قصد کرتے ہوں، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ اسے مبالغہ پر محمول کرنے والوں کیلئے محرک یہ امر تھا کہ اس مقام میں جس شئ کو بطورِ مثال بیان کیا جائے اس کی نسبت ضروری ہے کہ اسی جنس سے ہو جو حکمِ مذکور میں داخل ہو تبھی اسے مبالغہ پر محمول کیا۔

(فو الله ما هو إلا الخ) یعنی ان کیلئے بھی ان کا صحتِ احتجاج ظاہر ہوا یہ نہیں کہ محض ان کی تقلید میں ان کی بات مان لی، اس حدیث کے منجملہ (کثیر فوائد کتاب الایمان میں مذکور گزرے ہیں ان کے علاوہ) فوائد میں سے نوازل (یعنی پیش آمدہ مسائل) میں اجتہاد کرنے کا جواز اور اصول کی طرف انہیں لوٹانا، اس پر مناظرہ کرنا (اگر اس کی نوبت آئے) اور راجح کی طرف رجوع، مناظرہ کا ادب بھی ظاہر ہوا کہ تصریح کے ساتھ کسی کو خطا کار نہ کہا جائے بلکہ تلطف کا اسلوب اختیار کیا جائے بس حجت قائم ہوتا کہ فریقِ مخالف کیلئے اس کی قوتِ دلیل ظاہر ہو اگر اس کے ظہور کے بعد بھی عناد اور ضد سے کام لے تب اس کے حسبِ حال تغلیظ واصلاح سے کام لیا جا سکتا ہے، تاکیداً کسی شئ پر حلف اٹھانا بھی ثابت ہوا، لا الہ الا اللہ کہنے والے کے قتل کی ممانعت بھی ثابت ہوئی اگر اس سے زائد نہ کہے بقول ابن حجر بات تو درست ہے لیکن کیا فقط اتنا کہنے سے کوئی مسلمان ہو جائے گا؟ راجح یہی ہے کہ نہیں بلکہ اس کے قتل سے رک جانا اسلئے واجب ہو گا تا کہ پتہ چلایا جائے کہ واقعی مسلمان ہے تو اگر رسالت کا بھی مقر ہو اور اسلام کے احکام کا التزام کرے تو اس کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اسی طرف (إلا بحق الإسلام) سے اشارہ دیا، بغوی کہتے ہیں کافر اگر وثنی یا ثنوی ہو تو وہ وحدانیت کا مقر نہ ہو گا تو جب یہ (لا إله إلا الله) کہے تو اس کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا پھر تمام احکامِ اسلام قبول کرنے پر اسے مجبور کیا جائے گا اور یہ کہ اسلام کے مخالف ہر دین سے اعلانِ براءت کرے لیکن ایسا شخص جو وحدانیت کا تو مقر ومعترف ہے لیکن نبوت (اور ختمِ نبوت) کا منکر ہے تو اسکے مسلمان ہونے کا حکم نہ لگایا جائے گا حتی کہ (کلمہ کا دوسرا جزو) (محمد رسول الله) بھی کہے، اگر اس کا اعتقاد ہے کہ آنجناب کی رسالت صرف عربوں کیلئے خاص تھی تو ضروری ہے کہ تمام کائنات کیلئے آپ کا نبی ہونا مان لے اسی طرح اگر کسی شرعی واجب کے انکار یا کسی حرام کو مباح ماننے کی وجہ سے کفر کیا تو ضرورت اس امر کی ہو گی کہ اپنے اس اعتقاد سے رجوع کرے، ان کے قول (يجبر) (یعنی مجبور کیا جائے) کا مقتضا یہ ہے کہ اگر اس کا التزام نہیں کرتا تو اس پر مرتد کے احکام لاگو ہوں گے، یہی قفال کی تصریح ہے اس حدیثِ باب کے ساتھ استدلال کیا اور دعوی کیا کہ کہیں اور اس قسم کی عبارت وارد نہیں کہ مجھے حکم دیا گیا کہ لوگوں سے قتال کروں حتی کہ وہ لا الہ الا اللہ اور محمد رسول اللہ کہیں، یہی کہا مگر یہ ان کی بہت بڑی غفلت ہے، صحیحین کی کتاب الایمان میں ابن عمرؓ کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: (حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله)، یہ بھی محتمل ہے کہ

زیرِ نظر روایات میں مذکور (لا إله إلا الله)کوتلفظ بالشہادتین پر محمول کیا جائے کیونکہ اس کی حیثیت اب اسمِ علم کی سی ہے (یعنی یہ کہہ کر مراد پورکلمہ ہوتا ہے) اس کی تائید دیگر طرق میں صریحاً پورے کلمہ کے ورد سے ہوتی ہے

اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ مرتد سے زکاۃ ساقط ہونہ ہوگی، تعاقب کیا گیا کہ مرتد تو کافر ہےاور کافر سے زکاۃ کا مطالبہ نہ کیا جائے گا اس سے تو ایمان لانے کا مطالبہ ہوتا ہے، ذکر کردہ فعلِ صدیق کی کوئی حجت نہیں ،اس میں تو مانعینِ زکاۃ سے قتال کا ذکر ہے جنہوں نے اصلِ اسلام سے تمسک کیا اور زکاۃ سے اس مذکورہ شبہ کی وجہ سے مانع ہوئے تو اقامتِ حجت سے قبل ان پر کفر کا حکم نہ لگایا جائے گا، ان پر غلبہ پانے کے بعد صحابہ کرام کا آپس میں اختلاف ہوا تھا کہ آیا ان کے اموال کو غنیمت باور کیا جائے اور کفار کی مانند ان کے بال بچوں کو غلام اور لونڈی بنالیا جائے یا باغیوں کا حکم لگا کر یہ کام نہ کیا جائے ؟ تو اول یہی حضرت ابوبکر کی رائے بنی اور اس پر عمل کیا جس پہ حضرت عمرؓ نے ان سے مناظرہ کیا ،اس کی تفصیل آگے کتاب الاحکام میں آئے گی، حضرت عمرؓ کی رائے میں یہ باغی تھے اپنے دورِ خلافت میں یہی رائے بروئے کار لائے اور دیگر صحابہؓ نے ان کی موافقت کی اور اس پر اجماع مستقر ہوا کہ اگر کوئی شخص دینی فرائض میں شبہ (یعنی غلطی فہمی) کی بنا پر کسی فرض کا انکار کرے تو اس سے رجوع کا مطالبہ کیا جائے گا تو اگر لڑائی پر آمادہ ہو تو اس سے قتال ہوگا اور اس پر حجت قائم کی جائے گی، اگر رجوع کر لے تو ٹھیک بصورت دیگر اس کے ساتھ کفار کا سا معاملہ کیا جائے گا، کہا جاتا ہے کہ مالکیہ میں سے اصبغ قولِ اول (یعنی حضرت صدیق اکبرؓ کی رائے) پر قائم رہے تو اسے ندرۃ المخالف شمار کیا گیا

عیاض کہتے ہیں اس قصہ سے مستفاد ہے کہ اگر حاکم کسی ایسے امر میں جس میں نص موجود نہیں، اپنے ذاتی اجتہاد سے کوئی رائے اختیار کرے تو اس کی بات ماننا واجب ہے اگرچہ بعض صاحبِ اجتہاد حضرات کی رائے اس کے برعکس ہو تو اگر اس کی رائے کا مخالفِ مجتہد خلیفہ بن جائے تو اس کے اپنے اجتہاد کے موافق عمل کرنا واجب ہوگا (یعنی اب وہ سابقہ خلیفہ کی پالیسی وحکم ختم کردے جیسے حضرت عمرؓ نے کیا) کیونکہ حضرت عمرؓ نے مانعینِ زکاۃ بارے حضرت ابوبکرؓ کی رائے کی اطاعت کی حالانکہ ان کی رائے اور اعتقاد ان کے برخلاف تھا پھر اپنے دور میں اپنے اجتہاد و رائے پر عمل پیرا ہوئے اور ان کے اہلِ عصر صحابہ وغیرہم نے بھی ان کی موافقت کی ، اجماعِ سکوتی کو قابلِ احتجاج ماننے کی یہ ایک مثال ہے تو اس ضمن میں موانع الانکار کا انتفاء مشترط ہے اور یہ اسی قبیل سے ہے، خطابی کہتے ہیں حدیث سے ثابت ہوا کہ جس نے اسلام ظاہر کیا اس پر اس کے ظاہری احکام لاگو ہوں گے اگرچہ فی الحقیقت دل میں کفر چھپائے بیٹھا ہو،محلِ اختلاف تب اگر یہ ان افراد میں سے ہو جن کے فاسد معتقدات پر مطلع ہوا جا چکا ہے تو اس نے رجوع کا اظہار کیا تو کیا یہ قبول کیا جائے یا نہیں؟ لیکن جس کے باطن کا حال مخفی ہی رہا اس پر اسلام کے ظاہری احکام ہی لاگو ہوں گے۔

- 4 باب إِذَا عَرَّضَ الذِّمِّيُّ وَغَيْرُهُ بِسَبِّ النَّبِيِّ ﷺ وَلَمْ يُصَرِّحْ نَحْوَ قَوْلِهِ السَّامُ عَلَيْكَ

(اگر کسی ذمی وغیرہ نے اشارۃً نبی پاک کی گستاخی کی؟)

(بسب النبی) یعنی آپ کی تنقیصِ شان۔ (ولم یصرح) یہ تاکید ہے کیونکہ تعریض خلاف تصریح ہے اس کا بیان اس آیت کی تفسیر میں گزرا: (وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ) [النساء : ۲۳۵]۔ (نحو قوله

السام الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں (السام عليك) ہے، باب کی حدیثِ عائشہ اور ابن عمر میں بھی مفرد ضمیر کے ساتھ ہے، حدیثِ انس میں بھی (عليك) کی بابت اختلاف نہیں کیا گیا، تینوں کی شرح کتاب الاستیذان میں گزر چکی ہے، اعتراض کیا گیا ہے کہ اس لفظ میں تو تعریض بالسب موجود نہیں، جواب یہ ہے کہ انہوں نے یہاں تعریض کے لفظ کا مخالف تصریح پر اطلاق کیا ہے اصطلاحی تعریض مدنظر نہیں رکھی جو یہ ہے کہ لفظ کو اس کے حقیقی معنی میں استعمال کیا جائے مگر اسکے ساتھ ایک اور معنائے مقصود کی طرف تلویح (یعنی اشارہ) ہو، ابن منیر کہتے ہیں حدیثِ باب بطریقِ اولی ترجمہ کے مطابق ہے کیونکہ جرح سب سے اشد ہے تو گویا بخاری نے اس مسئلہ میں کوفیوں کا مذہب اختیار کیا ہے اھ ملخصاً، بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ انہوں نے بتِ حکم نہیں کیا اس کے قسم کے لفظ کے قائل کا ترکِ قتل مصلحتِ تالیف کے مدنظر لازم نہیں کہ جہاں یہ مصلحت نہ ہو وہاں بھی اس کا ترکِ قتل واجب ہوگا، ابن منذر نے اس امر پر اتفاق نقل کیا ہے کہ صریحاً شتمِ نبی (یعنی توہینِ نبی اکرم) کا مرتکب واجب القتل ہے، یکے از ائمہِ شافعیہ ابوبکر فارسی نے کتاب الاجماع میں نقل کیا کہ جس نے نبی اکرم کی شان میں ایسے گستاخانہ الفاظ کہے جو قذف صریح کے زمرہ میں آتے ہیں علماء کا اتفاق ہے کہ یہ کافر ہوا اگر توبہ بھی کر لے تب بھی اس سے قتل ساقط نہ ہوگا کیونکہ آنجناب کے خلاف قذف کی حد قتل ہے اور حد توبہ سے ساقط نہیں ہوتی، قفال نے ان کی مخالفت کی اور کہا یہ بوجہِ شتم کافر ہوا لیکن اب بوجہِ اسلام اس کا قتل ساقط ہوگا

صیدلانی لکھتے ہیں قتل زائل ہوگا البتہ (عام) حدِ قذف کا اجراء واجب ہے، امام (شائد یعنی امام الحرمین) نے اسے ضعیف قرار دیا، اگر تعریضاً گستاخی کی تو خطابی کہتے ہیں اگر ایسا کرنے والا مسلمان ہے تو میں اسے واجب القتل ہونے میں کوئی اختلاف نہیں پاتا بقول ابن بطال علماء کے ہاں گستاخِ رسول کی بابت اختلافِ اقوال ہے تو جو اہلِ ذمہ جیسے یہود، ہیں تو ان کی بابت ابن قاسم نے مالک سے نقل کیا کہ قتل کر دئے جائیں الا یہ کہ اسلام قبول کر لیں، جہاں تک مسلمان کا تعلق ہے تو بغیر توبہ کی مہلت دئے یا اس کا مطالبہ کئے اسے فوراً قتل کر دیا جائے (حالیہ ایام میں ایک گورنر نے گستاخ رسول کے معاملہ میں لب کشائی کی اور ایک دن ٹی وی میں کہا ہمیں کوئی حق نہیں کہ ایسوں کو کوئی سزا دیں، اگر اللہ کو یہ ناپسند ہے تو وہ خود اسے سزا دے! ٹی وی پر اس کا یہ بیان نشر ہونے کے ایک دن بعد اس کے اپنے محافظ نے اس کے جسم میں چالیس گولیاں اتار دیں یوں اس کے اپنے کہے کے مطابق اللہ نے خود اسے سزا دیدی)

ابن منذر نے لیث، شافعی، احمد اور اسحاق سے یہودی وغیرہ کے حق میں اسے نقل کیا، ولید بن مسلم سے اوزاعی اور مالک سے مسلم میں نقل کیا کہ یہ ارتداد ہے اور قابلِ استتابت ہے، کوفیوں سے منقول ہے کہ اگر ذمی ہے تو تعزیر لاگو کی جائے اور اگر مسلمان ہے تو یہ ارتداد کے مترادف ہے، عیاض نے اس امر میں اختلاف نقل کیا کہ آیا اس شخص کو چھوڑا جا سکتا ہے جس سے غیر صریح انداز میں گستاخی سرزد ہوئی؟ یا (صریح انداز میں مگر) مصلحتِ تالیف کے مدنظر؟ بعض مالکیہ سے نقل کیا کہ اس قصہ میں ان یہودیوں کو اسلئے قتل نہ کیا تھا کیونکہ ان کے خلاف حجت قائم نہ ہوئی تھی اور نہ انہوں نے اقرار کیا تھا تو اپنے علم کے مطابق ان کے قتل کا فیصلہ نہ کیا، بعض نے کہا انہوں نے جب اس کا اظہار نہ کیا اور اپنی زبانوں کا تلویہ کرتے ہوئے یہ کہا تو ان کو قتل کرنا ترک کیا، بعض نے کہا اس لئے کہ اسے سب وشتم پر محمول نہ کیا بلکہ اپنی موت کی بددعا کرنے پر اور موت تو ایسی شئ ہے جس سے چارہ نہیں (یعنی کسی کو موت کی بددعا دینا اس کی گستاخی تصور نہ ہوگا) اسی لئے ان کے اس سلام کے جواب میں (وعليكم) کہا یعنی اگر موت ہم پر نازل ہونے والی ہے تو تم بھی کیونکر

اس سے بچ سکتے ہو؟ تو اس بد دعا کی کوئی اہمیت نہیں، اس طرف قاضی عیاض نے اشارہ دیا، کتاب الاستیذان میں اس کا ذکر گزرا اسی طرح جس نے (السأم) یعنی ہمزہ کے ساتھ کہا تو یہ بھی (سآمة) کے معنی میں ہے یعنی آپ اپنے دین سے اکتا جائیں تو یہ بھی گستاخی اور شتم میں صریح نہیں، یہاں ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ وجوبِ قتل کے قائلین کی رائے کا اخذ کرتے ہوئے اگر کسی ذمی یا معاہد سے اس کا وقوع ہو تو مصلحتِ تالیف کا ترک کرنے سے کیا اس کا ذمہ وعہد اب منتقض ہوا؟ یہ محلِ تامل ہے

طحاوی نے اپنے اصحاب کیلئے حدیثِ باب سے احتجاج کیا اور اس امر سے تائید کی کہ یہ کلام اگر کسی مسلم سے صادر ہوتی تو یہ ارتداد تھا، جہاں تک یہود سے اس کا صدور ہونا تو وہ جس کفر پر ہیں وہ اس سے اشد ہے اسی لئے انہیں قتل نہ کرایا، تعاقب کیا گیا کہ ان کے خون عہد ہی کے سبب محفوظ تھے اور عہد میں نہیں تھا کہ وہ نبی اکرم کی نسبت سب وشتم کریں تو جس نے ایسا کیا اس نے عہد کی حدود سے تجاوز کیا لہذا وہ اب منتقض ہوا تو وہ اب کافر بلا عہد و ذمہ ہے لہذا اس کا خون ہدر ہے الا یہ کہ مسلمان ہو جائے، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ اگر ان کا ہر اعتقاد نا قابلِ مواخذہ ہو تو بالفرض اگر وہ کسی مسلمان کو قتل کر دیں تو آیا قصاصاً انہیں قتل نہ کیا جائے؟ کیونکہ ان کا اعتقاد ہے کہ مسلمانوں کے خون مباح ہیں مگر اس کے باوجود اگر ان کا کوئی کسی مسلمان کو قتل کر دے تو اسے قتل کیا جائے گا، اگر کہا جائے مسلمان کے قتل کے بدلے میں قتل کیا جائے گا اور چاہے وہ مسلمان بھی ہو جائے تو بھی لیکن دوسری طرف اگر وہ توہینِ رسالت کرے پھر مسلمان بھی ہو جائے تو قتل نہ کیا جائے گا، تو ہم کہیں گے دونوں کے مابین فرق یہ ہے کہ قتلِ مسلم حقِ آدمی سے متعلق ہے لہذا یہ ہدر نہیں اور جو سب وشتم ہے تو اس کے سبب وجوبِ قتل حقِ دین کی طرف راجع ہے تو اسلام اس کا ہدم کر دے گا اور ظاہر یہ ہے کہ ان یہودیوں کا ترکِ قتل مصلحتِ تالیف کے پیش نظر تھا یا اس لئے کہ انہوں نے اس (یعنی توہین) کا اجہار نہ کیا تھا یا یہ دونوں سبب مدنظر تھے، یہی اولیٰ ہے۔

- 6926حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَبُو الْحَسَنِ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ هِشَامِ بْنِ زَيْدِ بْنِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ مَرَّ يَهُودِيٌّ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ السَّامُ عَلَيْكَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَعَلَيْكَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَتَدْرُونَ مَا يَقُولُ قَالَ السَّامُ عَلَيْكَ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلاَ نَقْتُلُهُ قَالَ لاَ ، إِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ أَهْلُ الْكِتَابِ فَقُولُوا وَعَلَيْكُمْ

.طرفه - 6258 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۱۰، ص: ۷۰)

- 6927حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ عَنِ ابْنِ عُيَيْنَةَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتِ اسْتَأْذَنَ رَهْطٌ مِنَ الْيَهُودِ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالُوا السَّامُ عَلَيْكَ .فَقُلْتُ بَلْ عَلَيْكُمُ السَّامُ وَاللَّعْنَةُ فَقَالَ يَا عَائِشَةُ إِنَّ اللَّهَ رَفِيقٌ يُحِبُّ الرِّفْقَ فِي الأَمْرِ كُلِّهِ .قُلْتُ أَوَلَمْ تَسْمَعْ مَا قَالُوا قَالَ قُلْتُ وَعَلَيْكُمْ

.أطرافه 2935، 6024، 6030، 6256، 6395، - 6401 (سابقہ)

- 6928حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ سُفْيَانَ وَمَالِكِ بْنِ أَنَسٍ قَالاَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ الْيَهُودَ إِذَا سَلَّمُوا عَلَى أَحَدِكُمْ إِنَّمَا يَقُولُونَ سَامٌ عَلَيْكَ .فَقُلْ عَلَيْكَ

.طرفه - 6257 (ایضاً)

-5 باب (بلاعنوان)

اکثر کے ہاں یہ بلا ترجمہ ہے، ابن بطال نے اسے حذف کیا تو ابن مسعود کی یہ حدیث سابقہ باب میں شامل کی، اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ کفار کی ایک اہلِ حرب قوم بارے وارد ہے جبکہ نبی اکرم ان کی طرف سے ملنے والی ایذاء پر صبر کے مامور تھے تو اسی لئے اللہ تعالیٰ کے امر کا امتثال کیا، بقول ابن حجر یہ اکثر کی صنیع کی ترجیح کو مقتضی ہے جنہوں نے اسے علیحدہ ترجمہ میں نقل کیا اور بظاہر اس کے ایراد سے اس قول کی ترجیح کا اشارہ دیا ہے کہ ان کا ترکِ قتل مصلحتِ تالیف کے تحت تھا کیونکہ جب آپ نے زخمی کرنے والے کا مواخذہ نہیں کیا کہ (مثلا) اس کے خلاف بد دعا فرما دیں تا کہ وہ ہلاک ہو جائے بلکہ اس کی ایذاء رسانی پر صبر کیا بلکہ مستزاد یہ کہ اس کے حق میں دعا کی تو ایذاء بالفعل پر تو آپ کا صبر کرنا اولیٰ ہے اس سے بطریقِ اولیٰ تعریض (کے ساتھ گستاخی) پر ترکِ قتل ماخوذ ہوگا۔

- 6929حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ قَالَ حَدَّثَنِي شَقِيقٌ قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ يَحْكِي نَبِيًّا مِنَ الأَنْبِيَاءِ ضَرَبَهُ قَوْمُهُ فَأَدْمَوْهُ فَهُوَ يَمْسَحُ الدَّمَ عَنْ وَجْهِهِ وَيَقُولُ رَبِّ اغْفِرْ لِقَوْمِي فَإِنَّهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ

ترجمہ: ابن مسعود کہتے ہیں گویا میں نبی پاک کو دیکھ رہا ہوں انبیاء میں سے کسی نبی کے بارہ میں بیان فرما رہے تھے کہ ان کی قوم نے انہیں مارا حتی کہ انہیں لہولہان کر دیا تو وہ اپنے منہ سے خون پونچھتے جاتے اور فرماتے اے میرے رب میری قوم کو ہدایت عطا فرما کہ وہ لاعلم ہیں۔

اس کی شرح کتاب المغازی کے باب (غزوة أحد) میں گزری ہے، سند میں حفص مذکور سے مراد ابن غیاث جبکہ شقیق، ابن سلمہ ہیں، سب راوی کوفی ہیں۔ (قال عبد الله) یعنی ابن مسعودؓ، مسلم کی وکیع عن اعمش عن ایوب عن ابو وائل کے طریق سے (عن عبد الله) ہے۔(یحکی نبیا الخ) احادیث الانبیاء کے باب (ذکر بنی إسرائیل) میں اسی سند کے ساتھ یہ روایت گزری ہے وہاں ایک مرسل طریق کے حوالے سے جس میں ایک غیر مسمّیٰ راوی ہے، ذکر کیا تھا کہ نبی اکرم نے ان نبی کا نام بھی ذکر کیا جو حضرت نوحؑ تھے پھر مجھے اعمش کی روایت سے ان کی اسی حدیثِ باب والی سند کے ساتھ ضم کر کے سند کے حوالے سے روایت ملی جسے ابن عساکر نے تاریخِ دمشق کے ترجمہِ حضرت نوحؑ میں یعقوب بن عبداللہ اشعری عن اعمش عن مجاہد عن عبید بن عمیر سے نقل کیا، اس میں ہے کہ حضرت نوحؑ کو ان کی قوم اتنا زدوکوب کیا کرتی تھی حتی کہ ان پر غشی طاری ہو جاتی مگر ہوش میں آتے تو یہی دعا فرماتے اے اللہ میری قوم کو ہدایت دے کہ وہ لاعلم ہیں پھر انہوں نے اعمش عن شقیق عن عبداللہ سے اس حدیثِ باب کا نحو نقل کیا، وہاں قرطبی کا قول

بھی گزرا تھا کہ نبی اکرم ہی حاکی اور خود ہی محکی عنہ ہیں (یعنی اپنے آپ کے بارہ میں صیغۂ غائب استعمال کر کے یہ کہا) وہاں اس کا رد کیا تھا۔ (فھو یمسح الخ) مسلم کی عبداللہ بن نمیر عن اعمش سے اسی روایت میں (عن جبینہ) ہے۔
اسے نسائی نے بھی (الیوم و اللیلۃ) میں نقل کیا۔

6 - باب قَتْلِ الْخَوَارِجِ وَالْمُلْحِدِينَ بَعْدَ إِقَامَةِ الْحُجَّةِ عَلَيْهِمْ
(اتمامِ حجت کے بعد خوارج اور ملحدوں کو قتل کرنا)

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ ﴾ .وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَرَاهُمْ شِرَارَ خَلْقِ اللَّهِ وَقَالَ إِنَّهُمُ انْطَلَقُوا إِلَى آيَاتٍ نَزَلَتْ فِي الْكُفَّارِ فَجَعَلُوهَا عَلَى الْمُؤْمِنِينَ (اللہ تعالی کا فرمان: اور نہیں ہے اللہ کہ کسی کو ہدایت دینے کے بعد گمراہ کرے جب تک ان کیلئے ان افعال کی تبیین نہ کر دے جن سے بچنا ہے، ابن عمر خوارج وغیرہم کو اللہ کی بدترین خلق سمجھتے تھے اور کہتے اللہ کی کفار کے بارہ میں نازل کردہ آیات انہوں نے اہلِ ایمان پر چسپاں کر دیں)

خوارج خارجۃ کی جمع ہے، یہ مبتدع لوگ تھے، دین سے خروج اور خیار المسلمین (یعنی صحابہ کرام) کے خلاف خروج کی وجہ سے یہ نام پڑا، ان کی اصل بدعت جیسا کہ رافعی نے شرح کبیر میں نقل کیا، یہ تھی کہ حضرت علیؓ کے خلاف خروج کیا کیونکہ وہ سمجھتے تھے کہ وہ قاتلینِ عثمانؓ کو جانتے اور ان پر قدرت رکھتے ہیں مگر اس وجہ سے ان سے قصاص نہیں لیتے کہ وہ بھی شہادتِ عثمانؓ پر راضی تھے یا ان کے قاتلوں کے موافق تھے، یہی کہا مگر یہ بات مورخین نے جو بالاتفاق کہا، کے برخلاف ہے، انہوں بلانزاع یہ بات لکھی ہے کہ خوارج کا حضرت عثمانؓ کے خون کا بدلہ لینے کا کوئی پروگرام نہ تھا بلکہ وہ تو ان کی بعض پالیسیوں کے نقاد اور ان سے اعلانِ براءت کرتے تھے

اس کی حقیقت یہ تھی کہ اہلِ عراق نے حضرت عثمانؓ کے بعض اقارب کی روش پر اعتراض و انکار کیا تو اس وجہ سے حضرت عثمانؓ کو بھی طعن کا نشانہ بنایا، انہیں قراء بھی کہا جاتا تھا کیونکہ تلاوت وعبادت میں نہایت ریاضت کرتے تھے البتہ وہ قرآنی آیات کی وہ تاویلات کیا کرتے تھے جو خلافِ مراد تھی اور اپنی آراء کو حرفِ آخر سمجھتے تھے! زہد وخشوع میں نہایت متشدد تھے جب حضرت عثمانؓ کو شہید کیا گیا تو انہوں نے حضرت علیؓ کے ساتھ ہو کر (حضرت عائشہؓ اور حضرت معاویہؓ کے لشکروں سے) قتال کیا وہ حضرت عثمانؓ اور ان کے اتباع (یعنی عمال) کے کفر کا اعتقاد رکھتے تھے حضرت علی کی امامت کے معتقد وقائل اور اہلِ جمل جنہوں نے حضرات طلحہؓ وزبیرؓ کی قیادت میں ان سے جنگ کی، کو کفر قرار دیتے تھے، یہ دونوں حضرت علیؓ سے بیعت کرنے کے بعد مکہ کی طرف نکلے اور حضرت عائشہؓ سے ملاقات کی جو حج کرنے گئی ہوئی تھیں تو باہمی مشاورت سے طے کیا کہ حضرت علیؓ سے قاتلینِ عثمانؓ (کو حوالے کرنے) کا مطالبہ کیا جائے اور بصرہ چلے گئے اور لوگوں کو دعوت دینے لگے حضرت علیؓ کو پتہ چلا تو وہ ان کی طرف نکلے آخر کار جمل کی مشہور جنگ ہوئی جس میں حضرت علیؓ کامیاب ہوئے، حضرت طلحہؓ تو دورانِ جنگ قتل ہو گئے جبکہ حضرت زبیرؓ جنگ چھوڑ کر چلے گئے تھے انہیں راستہ میں شہید کر دیا گیا تو بالاتفاق یہ وہ جماعت تھی (یعنی حضرت طلحہ وزبیر اور عائشہ کی) جو حضرت عثمانؓ کے خون کے بدلہ کا مطالبہ کرتی تھی پھر شام میں حضرت معاویہؓ نے یہی کام کیا وہ تب امیرِ شام تھے حضرت علیؓ نے انہیں خط لکھا تھا کہ اہلِ شام سے ان کی بیعت لیں، انہوں نے عذر بیان کیا کہ حضرت عثمان مظلوم شہید کئے گئے

ہیں سب سے پہلے ان کے قاتلوں سے قصاص لیا جائے اور سب سے زیادہ اس مطالبہ کا انہیں حق ہے (کیونکہ وہ حضرت عثمانؓ کے رشتہ دار اوران کی طرف سے امیرِ شام تھے) اور حضرت علیؓ سے مطالبہ کیا کہ اس کام پر ان کی مدد کریں پھر وہ ان کی بیعت کر لیں گے جبکہ حضرت علیؓ کہتے تھے اولاً لوگوں کی طرح میری بیعت کے دائرہ میں داخل ہو جاؤ پھر میرے پاس یہ مقدمہ دائر کرو میں انصاف وحق کے ساتھ فیصلہ دوں گا

معاملہ نے جب طول کھینچا تو حضرت علیؓ اہلِ عراق کے لشکر کے ساتھ اہلِ شام سے جنگ کرنے نکلے ادھر سے حضرت معاویہ بھی شامی لشکر کے ساتھ سامنے آئے صفین میں دونوں کی مڈھ بھیڑ ہوئی اور کئی ماہ جنگ جاری رہی آخر قریب تھا کہ اہلِ شام کو شکست ہو جاتی تو انہوں نے نیزوں پر قرآنی نسخے بلند کئے اور پکارا آؤ کتاب اللہ سے فیصلہ کرالیں ، یہ دراصل حضرت عمرو بن عاص کا مشورہ تھا جو حضرت معاویہؓ کے لشکر میں تھے تو حضرت علیؓ کے لشکر کے کثیر افراد بالخصوص ان قراء نے تدیُّناً لڑائی موقوف کر دی اور اس آیت سے احتجاج کیا: (اَلَمْ تَرَاِلَى الَّذِيْنَ اُوْتُوْا نَصِيْبًا مِّنَ الْكِتٰبِ يُدْعَوْنَ اِلٰى كِتٰبِ اللّٰهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ)[آل عمران: ۲۳] تو انہوں نے اہلِ شام سے اس ضمن میں مراسلت کی تو انہوں نے کہا ایک ثالث اپنے میں سے بھیجو اور ایک ثالث ہمارا ہو اور ان دونوں کے ساتھ وہ لوگ حاضر ہوں جو لڑائی میں شریک نہ تھے تو جس فریق کے ساتھ حق دیکھیں سب اس کی اطاعت کریں تو حضرت علی اور ان کے ساتھیوں نے یہ تجویز مان لی مگر اس گروہ نے اس کا انکار کیا تو یہ جو خوارج بنے، حضرت علیؓ نے اپنے اور حضرت معاویہؓ کے مابین اہلِ عراق و شام کے درمیان سرکاری دستاویز لکھی جس کی عبارت حسبِ ذیل ہے: (هذا ما قضى عليه أمير المؤمنين عليٌّ معاوية) تو اہلِ شام اس سے ممتنع ہوئے اور کہا صرف نام اور والد کا نام لکھیں (یعنی اپنے آپ کو امیر المومنین نہ لکھیں) حضرت علیؓ نے یہ بات مان لی ، ان خوارج نے اس پر بھی اعتراض کیا (کہ کیوں یہ بات مانی) پھر یہ فیصلہ کر کے دونوں لشکر الگ ہو گئے کہ دونوں ثالث اور ان کے ساتھ جو حضرات ہوں وہ ایک مدت بعد ایک متعینہ جگہ جسے شام وعراق کے درمیان پسند کیا ، میں بیٹھیں اور دونوں لشکر اپنے علاقوں کو واپس ہو جائیں تا آنکہ یہ ثالث کوئی فیصلہ صادر کریں تو معاویہؓ شام اور علیؓ کوفہ پلٹ آئے

خوارج جن کی تعداد آٹھ ہزار، بعض نے کہا دس ہزار سے زائد تھی اور بعض نے چھ ہزار بھی کہا، ان سے الگ ہو گئے اور حروراء نامی جگہ کو اپنا مرکز بنالیا اسی لئے انہیں حروریہ کہا جانے لگا، ان کا سردار عبداللہ بن کَوَّاء یشکری اور شبث تمیمی تھے، حضرت علیؓ نے ان کی طرف ابن عباسؓ کو بھیجا جنہوں نے ان سے مناظرہ کیا جس کے نتیجہ میں ان کے کثیر افراد نے رجوع کر لیا، حضرت علیؓ خود آئے جس پر انہوں نے اطاعت کا دم بھرا اور ان کے ہمراہ کوفہ چلے آئے یہ دونوں سردار بھی ساتھ تھے پھر یہ افواہ پھیلائی کہ حضرت علیؓ نے تحکیم کی تجویز ماننے پر توبہ کی ہے اسلئے وہ ان کے ہمراہ آئے تھے، حضرت علیؓ کو پتہ چلا تو تقریر کی اور اس کا انکار کیا دورانِ تقریر یہ جامع مسجد کوفہ کے چاروں طرف سے نعرے مارنے لگے کہ (لا حُكْمَ إلا لِلّٰه)(لفظی ترجمہ: نہیں ہے حکم مگر اللہ کیلئے) اس پر حضرت علیؓ نے کہا : (كلمةُ حقٍّ يُرَادُ بِهَا باطِلٌ) (یعنی ظاہراً یہ ان کی بات حق ہے لیکن وہ اس کے ساتھ باطل مراد لے رہے ہیں) اور ان سے کہا تمہارے لئے ہمارے ذمہ تین حقوق ہیں ا۔ ہم تمہیں مساجد آنے سے منع نہ کریں گے، ۲۔ مالِ غنیمت سے تمہارا حصہ برقرار رہے گا، ۳۔ ہم تم سے لڑائی کا آغاز نہ کریں گے جب تک کوئی فساد برپا نہ کرو، کچھ عرصہ بعد یہ کوفہ سے نکل کر مدائن چلے گئے ، حضرت علیؓ نے خطوط

لکھے کہ واپس آجاؤ مگر یہ مصر رہے کہ تب تک نہ آئیں گے جب تک حضرت علیؓ اقرار کریں کہ وہ تحکیم کی تجویز ماننے کے نتیجہ میں کافر ہو گئے تھے اور اب توبہ کر کے نئے سرے سے مسلمان ہوتے ہیں، انہوں نے پھر ایک ایلچی بھیجا، یہ اتنے اکھڑے کہ ایلچی کو قتل کرنا چاہا پھر اعلان کیا کہ جو ان جیسے معتقدات نہیں رکھتا وہ کافر ہے اور اس کا مال، جان اور اہل ان کیلئے مباح ہے اب انہوں نے عملی کاروائیاں شروع کر دیں اور جو مسلمان ان کے علاقہ سے گزرتا اسے قتل کر ڈالتے، صحابیِ رسول حضرت خباب بن ارتؓ کے بیٹے حضرت عبد اللہ جو اس طرف کسی جگہ کے حضرت علیؓ کی طرف سے عامل تھے، گزرے جن کے ہمراہ ان کی حاملہ باندی تھی تو انہیں قتل کر دیا اور ان کی باندی کا پیٹ چاک کر دیا جس سے زچہ و بچہ دونوں ختم ہوئے اس پر حضرت علیؓ اس لشکر کے ساتھ ان کی طرف نکلے جسے اہلِ شام سے لڑائی کیلئے تیار کیا تھا، نہروان میں جنگ ہوئی ان کے سب آدمی قتل ہو گئے صرف دس نے بھاگ کر جان بچائی حضرت علیؓ کے لشکر کے صرف دس افراد شہید ہوئے تو یہ ان کے ابتدائی احوال کا ملخص ہے

پھر ان کی آراء رکھنے والے افراد ان کی تنظیم سے مل گئے مگر حضرت علیؓ کے بقیہ دور میں یہ زیرِ زمین رہے انہی میں سے عبد الرحمٰن بن ملجم تھا جس نے نمازِ فجر کے دوران حضرت علیؓ پر حملہ کر کے انہیں شہید کیا پھر جب حضرت معاویہؓ اور حضرت حسنؓ کی صلح ہو گئی تو ان کے ایک گروہ نے خروج کیا جن سے شام کے لشکر نے نجیلہ کے مقام پر لڑائی کی اور انہیں تہ تیغ کیا پھر عراق پر زیاد اور ان کے بیٹے عبید اللہ کا پورا زمانۂ امارت جو حضرت معاویہؓ اور ان کے بیٹے یزید کا دورِ خلافت ہے، یہ بے شان و شوکت رہے، زیاد اور ان کے بیٹے کے ہاتھ ان کے کئی لوگ لگے جنہیں قتل کیا اور بعض کو قید میں رکھا، یزید کی موت کے بعد جب انار کی پھیلی اور ابن زبیرؓ نے اپنی خلافت کا اعلان کیا جسے سوائے بعض اہلِ شام کے سب عالمِ اسلام نے مان لیا تو عراق میں نافع بن ازرق کی قیادت میں خوارج ظاہر ہوئے اسی طرح یمامہ میں نجدہ بن عامر کی سربراہی میں، نجدہ نے ان کے معتقدات میں یہ اضافہ کیا کہ جو مسلمانوں سے جنگ کیلئے نہ نکلے وہ بھی کافر ہے چاہے انہی کے معتقدات کا حامل ہو، اس مرتبہ ان کی وجہ سے بڑی مصیبت پڑی اور ان کے فاسد خیالات و نظریات کا دائرہ وسیع ہوا، انہوں نے شادی شدہ کا رجم ختم کر ڈالا اور چور کا ہاتھ بغل سے کاٹنے لگے، حائضہ عورت پر ایام حیض کے دوران بھی نماز ادا کرنا ضروری قرار دیا اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے (عملی) تارک کو کافر کہا اگر اس میں استطاعت تھی اور اگر اس کی استطاعت نہ تھی تو اسے کبیرہ گناہ قرار دیا اور ان کے نزدیک کبیرہ کے مرتکب کا حکم کافر والا ہی تھا، اہلِ ذمہ سے کلیۃً تعرض نہ کیا اور نہ ان سے کوئی ٹیکس لیا البتہ جو بھی اپنے آپ کو مسلمان کہتا اسے قتل کرتے اور قیدی بناتے اور اس کے اموال لوٹنا حلال گردانتے، ان میں سے بعض تو بغیر خوارج کی طرف دعوت دیئے یہ شنیع افعال کرتے جبکہ بعض اولا مسلمانوں کو خارجی نظریات کی دعوت دیتے اور نہ ماننے پر یہ کاروائی کرتے، ان کا فتنہ روز بروز بڑھتا ہی رہا حتی کہ مہلب بن ابو صفرہ کو ان کے قلع و قمع پر مقرر کیا گیا جس نے متواتر ان سے جنگیں کر کے ان کا زور و تعداد کم کی اس کے بعد اموی دور اور ابتدائی عباسی دور میں ان کے بقایا جات موجود رہے، ان کا ایک گروہ المغرب (یعنی الجزائر و مراکش وغیرہ ممالک) میں جا بسا

ان کے احوال و اخبار میں ابو مخنف لوط بن یحی نے ایک کتاب تصنیف کی ہے جسے طبری نے اپنی تاریخ میں ملخص کیا اسی طرح ہیثم بن عدی کی بھی کتاب ہے انہی مصنفین میں بخاری کے خارجِ بخاری شیوخ میں سے ایک محمد بن قدامہ جوہری کی بھی ایک ضخیم

تصنیف ہے، ان کے احوال واخبار ابو العباس مبرد نے بھی اپنی کتاب الکامل میں جمع کئے لیکن بغیر اسانید کے اور سابق الذکر حضرات کے برخلاف ابن عربی لکھتے ہیں خوارج کے دو گروہ تھے ایک کا دعوی تھا کہ حضرات عثمان، علی، اصحابِ جمل، صفین اور سب جو تحکیم پر راضی ہوئے کفار ہیں جبکہ دوسرے کا ادعاء تھا کہ ہر جو کبیرہ کا مرتکب ہے کافر اور ہمیشہ کے لئے دوزخ کا باسی ہے، دیگر نے کہا بلکہ اول گروہ دوسرے سے مفرع ہے کیونکہ ان حضرات صحابہؓ وغیرہم کی تکفیر کا باعث ان کے زعم کے مطابق کبائر کا ارتکاب تھا

ابن حزم کہتے ہیں نجدہ بن عامر خارجی کا عقیدہ تھا کہ صغیرہ کا مرتکب معذّب ہوگا لیکن بغیر جہنم کے اور جو صغائر کے ارتکاب کا مُدمن (یعنی عادی اور مصر) ہوا وہ کبائر کے مرتکب کی مانند ہے اور یہ بھی مخلد فی النار ہے، لکھتے ہیں ان میں سے بعض تو اتنے غالی ہوئے کہ پانچوں نمازوں کا انکار کر دیا ور کہا واجب بس ایک صبح کی نماز اور ایک نماز شام کے وقت ہے، بعض نے پوتی، بھتیجی اور بھانجی کے ساتھ نکاح جائز قرار دیا، بعض نے سورہ یوسف کو قرآن کا حصہ ماننے سے انکار کیا اور یہ کہ جس نے (لا إله إلا الله) پڑھ لیا وہ اللہ کے ہاں مومن ہے چاہے دل میں کفر کا اعتقاد رکھے، ابو منصور بغدادی المقالات میں رقم طراز ہیں کہ خوارج کے بیس فرقے ہیں اہل حق کے قول واعتقاد کے اقرب ان میں سے اباضیہ ہیں، ان کے بقایا جات ابھی تک (یعنی ابن حجر کے عصر میں) بلادِ مغرب میں موجود ہیں، خوارج کے احوال بارے کئی جید روایات بھی وارد ہیں چنانچہ عبدالرزاق نے معمر سے اور اسے طبری نے بھی یونس کلاہما عن زہری سے نقل کیا کہ جب حضرت عمرو بن عاص کے مشورہ سے اہلِ شام نے قرآن کے نسخے نیزوں پر اٹھائے اس وقت حالت یہ تھی کہ حضرت علی کا لشکر فتح کے قریب تھا اسی سے گھبرا کر اہلِ شام نے یہ چال چلی حتی کہ معاملہ تحکیم پر منتج ہوا اور سب اپنے اپنے علاقوں کو لوٹ گئے، اگلے برس ثالث دومۃ الجندل میں جمع ہوئے اور بغیر کسی فیصلے کے الگ ہو گئے، واپسی پر حروریہ نے حضرت علیؓ کی مخالفت شروع کر دی اور کہا:

(لا حكم إلا لله)

ابن ابو شیبہ نے ابو رزین سے نقل کیا کہ جب فریقین تحکیم پر راضی ہوئے اور حضرت علیؓ کوفہ واپس ہوئے تو خوارج ان سے علیحدہ ہو کر حروراء چلے گئے حضرت علیؓ نے ان کے پاس ابن عباسؓ کو بھیجا جنہوں نے ان سے مناظرہ کیا اس کے نتیجہ میں (جیسا کہ پہلے ذکر ہوا) یہ واپس چلے آئے تو ایک شخص حضرت علیؓ کے پاس آیا اور کہا یہ باتیں کرتے ہیں کہ آپ نے تحکیم ماننے کی وجہ سے اپنے آپ کے کافر ہو جانے کا اقرار کر لیا ہے تو انہوں نے تقریر کی اور اس کا انکار کیا تو یہ مسجد کے جوانب سے نعرے مارنے لگے کہ (لا حكم إلا لله)، ایک اور طریق سے نقل کیا کہ جو خوارج نہروان میں مجتمع ہوئے ان کے سردار عبداللہ بن وہب راسبی، زید بن حصن طائی اور مرقوص بن زہیر سعدی تھے سب نے عبداللہ بن وہب کو امیر مقرر کرنے پر اتفاق کیا، بقول ابن حجر سابق الذکر معلومات کی اسانید کتاب الفتن میں ذکر کروں گا، غزالی الوسیط میں اپنے غیر کی تبع میں لکھتے ہیں خوارج کے حکم بارے دو آراء ہیں ایک یہ کہ ان کا حکم مرتدین کے حکم کی مانند ہے! دوم یہ کہ باغیوں کی طرح ہے، رافعی نے اول کو ترجیح دی، ان کا یہ کہنا مطرد نہیں (یعنی سب جگہ لاگو نہیں ہوتا)، ان کی دو قسمیں ہیں ایک جنہوں نے حکام کی روش وسلوک اور سنت پر ان کے ترکِ عمل سے ناراض ہو کر خروج کیا، یہ اہلِ حق ہیں انہی میں حسین بن علی اور حرہ میں اہلِ مدینہ اور وہ قراء جو حجاج کے خلاف نکلے، دوسری قسم ان خروج کرنے والوں کی جو فقط اقتدار کی طلب میں نکلے، یہ باغی تھے، ان کے حکم کا بیان ان شاء اللہ کتاب الفتن میں ہوگا۔

(وكان ابن عمر يراهم الخ) اسے طبری نے تہذیب الآثاری کی مسندِ علیؓ میں بکیر بن عبداللہ بن اشج سے نقل کیا، کہا کہ انہوں نے نافع سے پوچھا ابن عمرؓ کی حروریہ کے بارہ میں کیا رائے تھی؟ تو جواب میں یہ کہا، بقول ابن حجر اس کی سند صحیح ہے مسلم میں حضرت ابو ذرؓ کی خوارج کے وصف بارے مرفوع حدیث میں مذکور ہے: (هم شرار الخلق و الخليقة) (یعنی یہ بدترین مخلوق ہیں) احمد کے ہاں جید سند کے ساتھ حضرت انسؓ سے اس کا مثل مرفوعاً منقول ہے، بزار نے شعبی عن مسروق عن عائشہؓ سے نقل کیا کہتی ہیں نبی اکرم نے خوارج کا ذکر کیا اور فرمایا: (هم شرار أمتي يقتلهم خيار أمتي) (یعنی یہ میری امت کے بدترین ہیں اور انہیں میری امت کے بہترین افراد قتل کریں گے) اس کی سند حسن ہے، طبرانی کے ہاں اسی طریق سے مرفوعا ہے: (هم شر الخلق و الخليقة يقتلهم خير الخلق والخليقة) احمد کی ابوسعید سے روایت میں ہے: (هم شرُّ البرية) مسلم کی عبیداللہ بن ابورافع عن علیؓ سے روایت میں ہے: (من أبغض خلق الله إليه) عبداللہ بن خباب کی اپنے والد سے روایت میں طبرانی کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (شر قتلى أظَلَّتهُمُ السماء وأقلتهم الأرض) ابوامامہ سے بھی اس کا نحو مروی ہے، احمد اور ابن ابوشیبہ کی ابو برزہؓ سے ذکرِ خوارج میں مرفوع حدیث میں ہے کہ تین دفعہ فرمایا وہ خلق وخلیقت کے لحاظ سے بدترین ہیں، ابن ابوشیبہ کی عمیر بن ابواسحاق عن ابو ہریرہؓ سے روایت میں ہے: (هم شر الخلق) اس سب سے ان کے کفر کے قائلین کی رائے کو تقویت ملتی ہے۔

- 6930 حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ حَدَّثَنَا خَيْثَمَةُ حَدَّثَنَا سُوَيْدُ بْنُ غَفَلَةَ قَالَ عَلِيٌّ إِذَا حَدَّثْتُكُمْ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَدِيثًا فَوَاللَّهِ لأَنْ أَخِرَّ مِنَ السَّمَاءِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَكْذِبَ عَلَيْهِ وَإِذَا حَدَّثْتُكُمْ فِيمَا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ فَإِنَّ الْحَرْبَ خَدْعَةٌ وَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ سَيَخْرُجُ قَوْمٌ فِي آخِرِ الزَّمَانِ حُدَّاثُ الأَسْنَانِ سُفَهَاءُ الأَحْلاَمِ يَقُولُونَ مِنْ خَيْرِ قَوْلِ الْبَرِيَّةِ لاَ يُجَاوِزُ إِيمَانُهُمْ حَنَاجِرَهُمْ يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ فَأَيْنَمَا لَقِيتُمُوهُمْ فَاقْتُلُوهُمْ فَإِنَّ فِي قَتْلِهِمْ أَجْرًا لِمَنْ قَتَلَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

.طرفاه 3611، - 5057 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۳۴۰)

(حدثنا خيثمة) یہ ابن عبدالرحمٰن بن ابوسبرہ جعفی ہیں ان کے والد اور دادا شرفِ صحبت سے متمتع ہیں، سہل بن بحر کی عمر بن حفص سے اسی سند کے ساتھ روایت میں (حدثني) ہے، اسے ابونعیم نے تخریج کیا اس میں تصریح بالتحدیث صرف حفص نے ہی کی، اسے مسلم نے وکیع، عیسی بن یونس، ثوری، جریر اور ابو معاویہ سے نقل کیا، علامات النبوۃ اور فضائل القرآن میں ثوری کا طریق گزرا، ابو داؤد اور نسائی نے بھی ثوری سے اسے تخریج کیا، ابوعوانہ کی یعلی بن عبید اور طبری کی یحیی بن عیسی رملی اور علی بن ہشام، یہ سب اعمش سے عنعنہ کے ساتھ اس کے راوی ہیں بقول اسماعیلی عیسی بن یونس نے اس میں ایک راوی کا اضافہ کیا چنانچہ اعمش سے (حدثني عمرو بن مرة عن خيثمة) ذکر کیا بقول ابن حجر مسلم کی عیسی سے روایت میں عمرو بن مرہ مذکور نہیں، یہ مزید اتصالِ اسناد سے ہے کیونکہ حدیثِ اعمش میں ابو معاویہ میزان ہیں، سوید بن غفلہ کبار مخضرم (یعنی جنہوں نے عہد نبوی بھی پایا) تابعین میں سے ہیں بعض نے

انہیں صحابی قرار دیا، اس کا بیان فضائل القرآن کے آخر میں گزرا۔

(قال علي) یہ (ایک اور) قال کے حذف پر ہے اور تحریر میں یہ کثیر ہے، نطق میں اولی یہی ہے کہ ذکر ہو، اواخر فضائل میں ثوری عن اعمش کے طریق سے اسی سند کے ساتھ (قال قال علي) تھا اور نسائی کی اسی طریق کے ساتھ حضرت علیؓ سے روایت میں بھی، دارقطنی لکھتے ہیں سوید بن غفلہ کی حضرت علیؓ سے مرفوع روایت صحیح طور پر صرف یہی ایک ثابت ہے بقول ابن حجر صحاح ستہ اور مسند احمد میں ان سے یہی ایک روایت ہے، مستدرک میں شعبی کے طریق سے ان کی حضرت علیؓ کے بنت ابو جہل کو پیغامِ نکاح دینے کے بارہ میں روایت ہے اسے انہوں نے احمد عن یحی بن ابوزائدہ عن زکریا عن شعبی سے نقل کیا، اس کی سند جید ہے لیکن مرسل ہے اس میں (عن علي ؓ) نہیں کہا۔

(إذا حدثتكم) یحی بن عیسی کی روایت میں یہ بات کہنے کا سبب بھی مذکور ہے، سوید کی روایت کے شروع میں ہے کہ حضرت علیؓ کا نہر اور ندی سے گزر ہوتا تو کہتے: (صدق الله و رسوله) ہم نے کہا اے امیر المؤمنین آپ ہمیشہ یہ کہتے ہیں تو کہا: (إذا حدثتكم الخ) علی دراصل حالتِ جنگ میں یہ کہا کرتے تھے جب ان کے لئے کوئی ایسا امر واقع ہوتا جو موہم ہوتا کہ ان کے پاس اس میں کوئی اثر موجود ہے تو اس صورت حال میں ڈرے کہ ذی ثدیہ کے قصہ کو اسی قبیل سے خیال کریں تو وضاحت کی کہ ان کے پاس اس کی بابت نصِ صریح موجود ہے اور انہیں باور کرایا کہ جب وہ نبی اکرم سے کوئی شئ بیان کریں گے تو کنایہ، تعریض اور توریہ کا اسلوب اختیار نہ کریں گے لیکن جب آپ کے حوالے سے کوئی بات نہ کریں تب ایسا کر سکتے ہیں تاکہ مخالفین جنگجوؤں سے چال کھیلیں، اسی لئے (الحرب خدعة) کو معرضِ استدلال میں پیش کیا۔

(من السماء) ابو معاویہ اور ثوری نے (إلى الأرض) بھی مزاد کیا، اسے احمد نے ان سے تخریج کیا، بخاری کی علامات کی روایت میں یہ ساقط ہے، مسلم نے دونوں کا سیاق نقل نہیں کیا۔ یحی بن عیسی کی راویت میں یہ الفاظ ہیں: (أَخِرُّ مِنَ السماء فَتَخْطَفُنِي الطيرُ أَوْ تَهْوِيْ بِيْ الرِّيْحُ في مكان سَحِيْق) (یہ سورۃ الحج کی ایک آیت سے مقتبس ہے)۔ (فيما بينها وبينكم) یحی کے ہاں: (عن نفسي) ہے، اعمش کی زید بن وہب عن علیؓ سے روایت میں ہے کہ اصحابِ نہر (یعنی خوارج) کے پاس حضرت علیؓ نے ہمیں تقریر کی اور کہا جو تم مجھ سے سنو کہ نبی اکرم سے تحدیث کرتا ہوں تو اسے آگے بیان کرو: (وما سمعتموني أحدث في غير ذلك الخ)۔

(فإن الحرب خدعة) یحی کی روایت میں ہے: (فإنما الحرب خدعة) کتاب الجہاد میں یہ مقولہ بطور مرفوع حدیث کے گزرا، وہیں خدعہ کا ضبط و معنی بیان ہوا تھا۔ (سيخرج قوم في آخر الزمان) اس روایت میں یہی واقع ہے، نسائی کی ابو برزہ ؓ سے روایت میں ہے: (يخرج في آخر الزمان قوم) یہ آمدہ باب کی حدیثِ ابوسعید میں مذکور کے مخالف ہوسکتا ہے کہ اس کا مقتضا ہے کہ وہ دورِ علیؓ میں ظاہر ہو گئے! اسی طرح ان کی بابت وارد تمام احادیث کے (جب کہ اس میں ان کے ظہور کا وقت آخر الزمان قرار دیا) ابن تین نے جواب دیا کہ صحابہ کرامؓ کے زمانہ کا آخر مراد ہے مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ صحابہ کا آخری زمانہ تو پہلی صدی کے آخر میں تھا جب کہ ان کا خروج اس سے ساٹھ برس بیشتر ہوا، تطبیق یہ ہوسکتی ہے کہ زمانۂ نبوت کا آخر مراد ہے کہ کیونکہ سنن اور صحیح ابن حبان وغیرہ میں

مخرج حضرت سفینہؓ سے روایت میں ہے کہ میرے بعد خلافت تیس برس رہے گی پھر وہ بادشاہت قائم ہو جائے گی اور نہروان کے مقام پر حضرت علیؓ کی ان سے جنگ نبی اکرم کے وفات کے اٹھائیس برس بعد ہوئی گویا تیس سال سے دو برس قبل!

(أحداث)حَدَث کی جمع ،کم عمر کو کہتے ہیں، اکثر نسخوں میں یہی ہے، مستملی اور سرخسی کے نسخوں میں یہاں: (حُدَّاث) ہے، المطالع میں ہے کہ یہ حدیث السن یا حدث کی جمع ہے اور اس کا معنی ہے: (شباب) (یعنی نوجوان) بقول ابن تین حداث حدیث کی جمع ہے جیسے کرام کریم اور کبار کبیر کی، حدیث ہر شیٔ کے جدید پر بولا جاتا ہے اس اعتبار سے صغیر السن پر اس کا اطلاق ہے، التفسیر میں (حداث) گزرا لیکن وہاں وہ غیر قیاسی جمع ہے اور مراد (سُمَّار یتحدثون) ہیں (یعنی رات کو باہم باتیں کرنے والے) صاحبِ نہایہ نے یہ لکھا، علامات النبوۃ میں (حدثاء) بروزن سفہاء تھا، یہ حدیث کی جمع ہے (جیسے سفہاء سفیہ کی) اسنان سن کی جمع ہے، مراد عمر ہے۔

(سفهاء الأحلام)حِلم کی جمع اور مراد عقل ہے، مطلب یہ کہ ان کی عقول ردی ہوں گی، نووی کہتے ہیں اس سے مستفاد ہوا کہ تثبت اور قوتِ بصیرت کمالِ سن، کثرتِ تجارب اور قوتِ عقل سے ہوتی ہے بقول ابن حجر اس سے یہ اخذ کرنے کی وجہ مجھے معلوم نہیں ہوسکی کہ یہ تو معلوم بالعادت ہے نہ کہ بطورِ خاص ان لوگوں کا اس صفت سے متصف ہونا۔

(يقولون من خير قول البرية) علامات النبوۃ میں بعض کا یہ قول ذکر ہوا تھا کہ یہ عبارت مقلوب ہے اور مراد ہے: (من قول خير البرية) جو کہ قرآن ہے، بقول ابن حجر محتمل ہے کہ یہ اپنے ظاہر پر ہو اور مراد ایسا قول جو بظاہر حسن ہو مگر بباطن اس کے برخلاف جیسے حضرت علیؓ کی ایک بات کے جواب میں ان کا یہ قول تھا: (لا حكم إلا لله) ، آگے اس کا بیان آئے گا، طبری کی طارق بن زیاد سے روایت میں ہے کہ ہم حضرت علیؓ کے ہمراہ نکلے تو یہی حدیث ذکر کی اور اس میں ہے: (يخرج قوم يتكلمون كلمة الحق لا تجاوز حلوقهم) ابو داؤد اور طبرانی کی انس عن ابوسعید سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (يُحْسِنُون القول و يُسِيئُون الفعل) (یعنی باتیں جن کی عمدہ لیکن افعال برے ہیں) اس کا نحو احمد کی ابن عمرو سے روایت میں ہے، مسلم کی حدیثِ علیؓ میں ہے کہ (بظاہر) حق بات کہیں گے جو اس سے آگے نہ بڑھے گی اور اپنے حلق کی طرف اشارہ کیا۔

(لا يجاوز إيمانهم الخ) نسخہِ کشمیہنی میں: (لا يجوز) ہے، حناجر حنجرۃ کی جمع بروزن قسورۃ، حلقوم و یلعوم کو کہتے ہیں یعنی منہ کی اندرونی جانب جہاں سانس کی نالی ہے، مسلم کی زید بن وہب عن علیؓ سے روایت میں ہے: (لا تجاوز صلاتهم تراقيهم) تو گویا نماز پر ایمان کے لفظ کا اطلاق کیا، انہی کی حضرت ابوذرؓ سے روایت میں ہے: (لا يجاوز إيمانهم حلاقيهم) مطلب یہ کہ زبان سے ایمان کے مدعی ہوں گے مگر دل اس سے خالی ہوں گے، عبیداللہ بن رافع کی حضرت علیؓ سے مسلم کے ہاں روایت میں ہے کہ اپنی زبانوں سے حق کہیں گے مگر یہ حلق سے متجاوز نہ ہوگا، یہ مجاوزت اس مجاوزت کا غیر ہے جو آگے حدیثِ ابوسعید میں مذکور ہے۔

(يمرقون من الدين) ابو اسحاق کی نسائی اور طبری کے ہاں سوید بن غفلہ سے روایت میں ہے: (يمرقون من الإسلام) یہی باب ہذا کی ابن عمرؓ سے روایت میں ہے اسی طرح زید بن وہب کی مشار الیہ روایت میں اور طبری کی حدیثِ ابوبکرہ میں نسائی کی طارق بن زیاد عنؓ سے روایت میں ہے: (يمرقون من الحق) اس میں ان حضرات کا تعقب ہے جو یہاں دین کو طاقت کے ساتھ مفسر کرتے ہیں جیسا کہ علامات النبوۃ میں اس طرف اشارہ گزرا۔

(كما يمرق السهم من الرمية) یعنی اپنے ہدف کے جسم سے جس طرح آر پار ہو جاتا ہے، راہ بھولے جنگلی جانور پر بھی اس کا اطلاق ہے جب تیر انداز اس پر تیر چلائے، آمدہ باب میں آئے گا: (فأينما لقيتموهم الخ) ابن وہب کی روایت میں ہے: (لو يعلم الجيش الذين يصيبونهم ما قُضِيَ لهم على لسان نبيهم لَنَكَلُوا عن العمل) (یعنی اگر ان خوارج سے لڑائی کرنے والا لشکر وہ فضیلت جان لے جو لسانِ نبوت نے بیان کی تو وہ عمل سے سست پڑ جائیں [کہ ہمیں تو اب یہی کافی ہے]) مسلم کی عبیدہ بن عمرو عن علیؓ سے روایت کے الفاظ ہیں: (لو لا أن تبطروا لحدثتكم الخ) کہ اگر تم اترانے نہ لگ جاؤ تو تمہیں بیان کروں اللہ نے حضرت محمد کی زبان سے ان قتل کرنے والوں کے لئے کیا وعدہ کیا ہے، عبیدہ کہتے ہیں میں نے حضرت علیؓ سے کہا کیا آپ نے اسے سنا؟ کہا ہاں ربِ کعبہ کی قسم! تین مرتبہ (کہا) انہی کی زید بن وہب سے قتلِ خوارج کے قصہ کی روایت میں ہے کہ حضرت علیؓ نے جب ان کا قتل کیا تو کہا سچ کہا اللہ نے اور اس کے رسول نے پہنچا دیا تو عبیدہ کھڑے ہوئے اور کہا یا امیر المومنین اللہ جس کے سوا کوئی الہ نہیں (کو گواہ بنا کر کہئے) کیا آپ نے اسے رسول اللہ سے سنا؟ کہا ہاں قسم ہے اس اللہ کی جس کے سوا کوئی الہ نہیں، انہوں نے تین مرتبہ قسم دے کر یہ پوچھا، نووی کہتے ہیں قسم اس لئے دی تا کہ سامعین کے سامنے تاکیدِ امر کریں اور تا کہ نبی اکرم کے معجزہ کا ظہور ہو اور یہ کہ علی اور ان کے ساتھی حق پر ہیں، بقول ابن حجر اور تا کہ قسم دینے والے کا دل مطمئن ہو اور اس توہم کا ازالہ ہو جو حضرت علیؓ نے کہا تھا کہ جنگ خدعہ ہے تو ڈرے کہ کہیں یہ بات بھی اس قبیل کی نہ ہو اور انہوں نے آنجناب سے کوئی منصوص شئی سنی نہ ہو

اسی طرف حضرت عائشہؓ کا عبداللہ بن شداد سے یہ کہنا اشارت کناں ہے جیسا کہ ان کی مشار الیہ روایت میں ہے کہ پوچھا علیؓ نے اس موقع پر کیا کہا تھا؟ کہنے لگے میں نے یہ کہتے انہیں سنا کہ اللہ اور اس کے رسول نے سچ کہا، اس پر کہنے لگیں اللہ علیؓ پر رحم کرے وہ جب بھی کوئی تعجب انگیز شئی دیکھتے تو کہتے اللہ اور اس کے رسول نے بجا کہا تھا تو اہلِ عراق نے جھوٹ باندھ کر ان کی بات پر اضافے کرنا شروع کئے تو اس لئے عبیدہ نے چاہا کہ علی الاعلان ان سے اس قولِ نبوی کا استثبات کریں اور یہ کہ اس میں منصوص و مرفوع نقل موجود ہے، احمد نے اس کا نحو حضرت علیؓ سے نقل کیا جس کے آخر میں ہے: (قتالهم حق على كل مسلم) (کہ ان سے قتال ہر مسلمان پر واجب ہے) عبیداللہ بن ابو رافع کی روایت میں حضرت علیؓ کے یہ بات کہنے کا سبب بھی مذکور ہے جیسا کہ اسے مسلم نے بشر بن سعید عنہ سے نقل کیا، کہتے ہیں جب حروریہ نے خروج کیا تو یہ حضرت علیؓ کے ہمراہ تھے، وہ کہنے لگے: (لا حكم إلا لله تعالیٰ) تو علیؓ نے کہا یہ کلمہ تو حق کا ہے مگر ان کی مراد اس سے باطل ہے، نبی اکرم نے کچھ لوگوں کے اوصاف بتلائے تھے۔ اور میں یہ ان لوگوں میں دیکھ رہا ہوں۔ کہ وہ اپنی زبانوں کے ساتھ حق کہیں گے مگر وہ ان کے اس سے۔ اور حلق کی طرف اشارہ کیا۔ متجاوز نہ ہوگا اور فرمایا یہ اللہ کی مبغوض ترین خلق میں سے ہوں گے۔

- 6931 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ قَالَ سَمِعْتُ يَحْيَى بْنَ سَعِيدٍ قَالَ أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ وَعَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ أَنَّهُمَا أَتَيَا أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ فَسَأَلَاهُ عَنِ الْحَرُورِيَّةِ أَسَمِعْتَ النَّبِيَّ ﷺ .قَالَ لَا أَدْرِي مَا الْحَرُورِيَّةُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ يَخْرُجُ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ -وَلَمْ يَقُلْ مِنْهَا -قَوْمٌ تَحْقِرُونَ صَلَاتَكُمْ مَعَ صَلَاتِهِمْ يَقْرَءُونَ

الْقُرْآنَ لَا يُجَاوِزُ حُلُوقَهُمْ أَوْ حَنَاجِرَهُمْ يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ مُرُوقَ السَّهْمِ مِنَ الرَّمِيَّةِ فَيَنْظُرُ الرَّامِي إِلَى سَهْمِهِ إِلَى نَصْلِهِ إِلَى رِصَافِهِ فَيَتَمَارَى فِي الْفُوقَةِ هَلْ عَلِقَ بِهَا مِنَ الدَّمِ شَيْءٌ

أطرافه 3344، 3610، 4351، 4667، 5058، 6163، 6933، 7432، 7562 (سابقہ)

عبدالوہاب سے ابن عبدالمجید ثقفی، یحی بن سعید سے انصاری، محمد بن ابراہیم سے تیمی اور ابوسلمہ سے مراد ابن عبد الرحمٰن بن عوف ہیں، سند میں تین تابعی ہیں، بظاہر یہ سیاق عطاء بن یسار کا ہے ابوسلمہ کا سیاق صرف انہی کے حوالے سے فضائل القرآن میں گزرا، سے زہری نے ابوسلمہ سے جیسا کہ اگلے باب میں ہے، ایک اور سیاق کے ساتھ نقل کیا، زہری نے الادب میں گزری ابوسلمہ سے اپنی روایت میں ضحاک مشرقی کو ان کے ساتھ مقرون کیا تھا لیکن یہاں ابوسلمہ سے اسے مفرد کیا تو اس کا سیاق ضحاک کے سیاق سے متمیز ہوا۔

(أ سمعت النبیؐ) سب کے ہاں مسموع کے حذف کے ساتھ ہے، مسلم نے انہی شیخ بخاری سے اپنی روایت میں اس کی تبیین کی اس میں ہے: (یذکرھا) (یعنی کیا نبی پاک سے اس فرقہ کا ذکر سنا) محمد بن عمرو کی ابوسلمہ سے روایت میں ہے کہ میں نے ابوسعیدؓ سے سنا کیا آپ نے نبی اکرم کو سنا کہ حروریہ کا ذکر فرماتے ہوں؟ اسے ابن ماجہ اور طبری نے تخریج کیا، طبری نے اسود بن علاء عن ابوسلمہ سے نقل کیا کہتے ہیں ہم ابوسعیدؓ کے پاس آئے تو انہوں نے کہا...... اس کا مثل ذکر کیا، ابواسحاق مولی بنی ہاشم کے طریق سے ہے کہ انہوں نے ابوسعید سے حروریہ بارے پوچھا۔

(لا أدری الخ) یہ آمدہ باب کی حدیثِ اول کے مغایر ہے جس میں ہے: (وأشھد أن علیا قتلھم وأنا معه) تو اول کا مقتضا ہے کہ وہ نہیں جانتے کہ کیا حروریہ بارے جو حدیث ذکر کی وہ وارد ہے؟ جب کہ ثانی کا مقتضا ہے کہ وہ انہی کی بابت ہے، تطبیق یہ ممکن ہے کہ نفی سے یہاں مراد کہ ان کی بابت حروریہ کے لفظ پر مشتمل کوئی نص ان کے حافظہ میں نہیں البتہ ان کا قصہ سنا ہے جس سے دلالت ملتی ہے کہ یہی حروریہ اس کا مصداق ہیں۔ (ولم یقل منھا) ابوسعیدؓ کی اس روایت کے صحیح طرق اس بارے مختلف نہیں ہیں چنانچہ مسلم کے ہاں ابونضرہ عن ابوسعیدؓ سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے اپنی امت میں ایک قوم کا ذکر کیا، انہی کی ایک اور طریق میں ہے: (تمرق مارقة عند فرقة مارقة من المسلمین) ضحاک مشرقی عن ابوسعیدؓ کے ہاں اس کا نحو ہے طبری نے جو ایک دیگر طریق کے ساتھ ابوسعیدؓ سے (من أمتی) مذکور ہے تو اس کی سند ضعیف ہے لیکن مسلم میں ابوذرؓ کی حدیث میں یہ الفاظ ہیں: (سیکون بعدی من أمتی قوم) انہی کی زید بن وہب عن علیؓ سے یہ عبارت منقول ہے: (یخرج قوم من أمتی) اس کے اور حدیثِ ابوسعیدؓ کے مابین تطبیق یہ ہوگی کہ حدیثِ ابوسعیدؓ میں اُمت سے مراد امتِ اجابت اور دیگر کی روایت میں اس سے مراد امتِ دعوت ہے! نووی کہتے ہیں اس میں صحابہ کرامؓ کے تفقہ اور الفاظ کی تحریر میں احتیاط پسندی پر دلالت ہے، اس میں حضرت ابوسعیدؓ کی طرف سے خوارج کی تکفیر کا بھی اشارہ ملا اور یہ کہ اس امت سے ان کا کوئی تعلق نہیں۔

(صلاتکم مع صلاتھم) زہری عن ابوسلمہ کی روایت میں جیسا کہ آمدہ باب میں ہے یہ زیادت بھی ہے: (وصیامکم مع صیامھم) عاصم بن شمیخ کی ابوسعیدؓ سے روایت میں ہے: (تحقرون أعمالکم مع أعمالھم) عاصم نے نجدہ

حروری کے ساتھیوں کے وصف میں کہا تھا: (يصومون النهار و يقومون الليل ويأخذون الصدقات على السنة)(یعنی وہ دن کو روزہ رکھتے ، راتوں کو قیام کرتے اور سنت کے مطابق صدقات وصول کرتے ہیں) اسے طبری نے نقل کیا اس کا مثل انہی کی یحی بن ابو کثیر عن ابوسلمہ سے روایت میں ہے ان کے ہاں محمد بن عمرو عن ابوسلمہ سے روایت میں ہے اس قدر تعبد گزار ہوں گے کہ تمہارا کوئی بھی اپنے صوم وصلاۃ کو ان کے صوم وصلاۃ کے سامنے ہیچ گردانے گا، اس کا مثل انس عن ابوسعیدؓ کی روایت میں بھی ہے، سلمہ بن کہیل کی زید بن وہب عن علیؓ سے روایت میں ہے کہ تمہاری قراءت اور تمہاری نماز ان کی قراءت ونماز کے سامنے کچھ بھی نہ ہوگی، اسے مسلم اور طبری نے تخریج کیا، اسود بن علاء عن ابوسعیدؓ کی روایت میں: (وأعمالكم مع أعمالهم) بھی ہے، ان کی سلیمان تیمی عن انسؓ سے روایت میں ہے کہتے ہیں میرے لئے نبی اکرم کے حوالے سے ذکر کیا گیا کہ تم میں ایسے لوگ ہوں گے جو متواتر ایسے اعمال کریں گے کہ لوگ متعجب ہوں گے اور وہ خود پسندی میں مبتلا ہو جائیں گے، حفص جو حضرت انس کے بھتیجے ہیں اپنے چچا سے یہ الفاظ روایت کرتے ہیں: (يتعمقون فى الدين) طبرانی کی ابن عباسؓ کے خوارج سے مناظرہ بارے روایت میں ان کا قول مذکور ہے کہ میں ایسے لوگوں پر داخل ہوا کہ ان سے بڑھ کر عبادت میں کوشش کرنے والے نہ دیکھے ایسے گویا ثفن الابل ہوں (ثفن اونٹ کا وہ حصہ جو بیٹھتے ہوئے زمین پر لگے اور سخت ہو گیا ہو [یعنی طویل وکثیر قیام وسجود سے جسموں پہ نشان پڑ گئے]) اور ان کے چہروں پر سجدوں کے نشان تھے، ابن ابوشیبہ نے نقل کیا کہ ابن عباسؓ کے پاس خوارج اور عبادت میں ان کی محنت کا تذکرہ کیا گیا تو کہا راہبوں سے بڑھ کر محنت کرنے والے تو نہ تھے۔

(من الرمية) فعیلۃ بمعنی مفعولہ ہے اگر بغیر ہاء کے فعیل بمعنی مفعول ہو تو اس میں مذکر ومونث برابر ہوتے ہیں، ان کی وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کا اشارہ دینے کیلئے، بعض نے کہا تذکیر وتانیث کے برابر ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس کے ساتھ موصوف مذکور ہو، بعض نے کہا اس کی شرط یہ ہے کہ وقوعِ وصف سے قبل مونث سے ہاء ساقط ہو مثلا اس بکری کی بابت جسے ابھی ذبح کرنا ہو، کہو گے: (خُذْ ذبيحتك) لیکن ذبح کر چکو تو (ذبيح) کہو گے۔

(الرامى إلى سهمه) اس کا ایضاح اگلے باب میں آتا ہے، (إلى نصله) (سهمه) سے بدل ہے یعنی پہلے اجمالی نظر ڈالے پھر تفصیلی، ابوضمرہ عن یحی بن سعید کی طبری کے ہاں روایت میں ہے: (ينظر إلى سهمه فلا يرى شيئا ثم ينظر إلى نصله ثم إلى رِصافه) (رصافہ وہ پٹھا جو چھڑ میں تیر کے پھل کے داخل ہونے کی جگہ سے اوپر لگایا جاتا ہے) اگلے باب میں اس سے ابسط سیاق ذکر ہوگا۔ (فيتمارى) یعنی شک کرے گا کہ آیا اس میں خون کا کوئی نشان ہے، فُوق تیر میں تانت رکھنے کی جگہ کو کہتے ہیں بقول ابن انباری مذکر ومونث دونوں طرح پڑھا جاتا ہے کبھی (فوقة) بھی کہا جاتا ہے۔

- 6932حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانُ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ قَالَ حَدَّثَنِي عُمَرُ أَنَّ أَبَاهُ حَدَّثَهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ وَذَكَرَ الْحَرُورِيَّةَ فَقَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ يَمْرُقُونَ مِنَ الإِسْلَامِ مُرُوقَ السَّهْمِ مِنَ الرَّمِيَّةِ

ترجمہ: ابن عمر کے پاس حروریوں کا ذکر ہوا تو کہا نبی اکرم نے ان کی بابت فرمایا تھا کہ اسلام سے ایسے نکل جائیں گے جیسے تیر

ہدف سے۔

(حدثنا عمر) غیرِ ابوذر کے ہاں (حدثنی) ہے، سب کے ہاں یہ غیر منسوب ہیں لیکن ابوعلی جیانی نے اصیلی سے نقل کیا کہ ابوزید نے بغداد میں (جب اسکی تحدیث کی تو) ہم پر (عمر بن محمد) پڑھا، اسماعیلی نے احمد بن عیسی عن ابن وہب سے اپنی روایت میں: (أخبرني عمر بن محمد بن زيد العمري) ذکر کیا بقول ابن حجر یہ زید، ابن عبداللہ بن عمر ہیں، کتاب التفسیر میں اسی سند کے ساتھ تفسیر سورہ لقمان میں یحی بن سلیمان عن ابن وہب کے حوالے سے: (حدثني عمر بن محمد بن زيد بن عبدالله بن عمر) ہے، طبری کی یونس بن عبدالاعلی عن ابن وہب سے روایت میں اسی مذکورہ نسب نامہ کے ساتھ حضرت عمر بن خطاب نسب تک مذکور ہے۔ (وذكر الحرورية) یہ جملہ حالیہ ہے مراد یہ کہ ذکرِ حروریہ کے وقت یہ حدیث بیان کی، بخاری کی حدیثِ ابوسعید ؓ کے عقب میں اس کے ایراد میں اشارہ ہے کہ ابوسعید کا مذکورہ توقف اس امر پر محمول ہے۔ جیسا کہ پہلے اشارہ کیا۔ کہ مرفوع حدیث میں ان کا نام ذکر نہیں ہوا بالخصوص یہ نام! یہ نہیں کہ حدیث ان کے بارہ میں وارد نہیں۔

7 - باب مَنْ تَرَکَ قِتالَ الْخَوارِجِ لِلتَّأَلُّفِ وَأَنْ لاَ يَنْفِرَ النَّاسُ عَنْهُ
(ازرہِ تالیف اور تاکہ لوگ نہ بدک جائیں خوارج سے قتال کا ترک)

اس کے تحت ذکر کردہ حدیثِ ابوسعیدؓ میں اس شخص کے ترکِ قتل کے امر کا سبب مذکور نہیں لیکن یہ اسکے بعض طرق میں وارد ہے چنانچہ احمد اور طبری نے بلال بن بقطر عن ابوبکرہؓ سے نقل کیا کہ نبی اکرم کے پاس کچھ مال آیا آپ اسے تقسیم کرنے بیٹھے تو ایک شخص آیا، یہی حدیث ذکر کی اس میں ہے کہ صحابہؓ نے کہا کیا اس کی گردن نہ اتار دیں؟ فرمایا میں نہیں چاہتا کہ مشرک یہ کہتے سنے جائیں کہ میں اپنے ساتھیوں کو قتل کرتا ہوں، مسلم کی حضرت جابرؓ سے روایت میں حدیثِ ابوسعیدؓ کا نحو ہے اس میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے کہا یا رسول اللہ مجھے اس منافق کے قتل کی اجازت دیجئے، فرمایا معاذ اللہ کہ لوگ باتیں کریں کہ میں اپنے ہمراہیوں کو قتل کرتا ہوں بے شک یہ اور اسکے ساتھی قرآن پڑھیں گے مگر وہ ان کے حلقوم سے تجاوز نہ کرے گا، لیکن حضرت جابرؓ نے جو قصہ بیان کیا اس کی بابت تصریح کی ہے کہ یہ نبی پاک کے جعرانہ سے واپسی کے وقت پیش آیا تھا اور یہ (غزوہ حنین کے بعد) ۸ھ کا واقعہ ہے نبی اکرم حضرت بلالؓ کے کپڑے میں موجود کچھ چاندی تقسیم فرما رہے تھے ہر آنے والے کو اس سے کچھ دے رہے تھے! جبکہ ابوسعیدؓ کی روایت میں جو قصہ ہے اسکے بارہ میں ابونعیم کی ان سے روایت میں صراحت ہے کہ یہ حضرت علیؓ کو یمن بھیجے جانے کے بعد واقع ہوا اور یہ ۹ھ کی بات ہے اور مقسوم شئ سونا تھا جسے آپ نے چار افراد میں تقسیم فرمایا تھا تو یہ دو مختلف واقعات ہیں دونوں میں ایک (الگ الگ) شخص نے اعتراض کیا، ابوسعیدؓ کی حدیث میں ہے کہ یہ ذوالخویصرہ تمیمی تھا، حدیثِ جابرؓ میں اس معترض کا نام مذکور نہیں تو بعض نے دونوں قصوں کو ایک خیال کر کے وہم کا شکار بنتے ہوئے اسے بھی ذوالخویصرہ کے نام سے ذکر کیا

مجھے حدیثِ جابر کیلئے ابن عمرو عن النبی کی روایت سے شاہد ملا ہے کہتے ہیں حنین کے دن آپ کچھ تقسیم فرما رہے تھے تو ایک شخص آیا اور کہا اے محمد انصاف کریں، وہاں بھی اس کا نام مذکور نہیں، محمد بن اسحاق نے حسن سند کے ساتھ عبداللہ بن عمرؓ سے اس کا نام

ذکر کیا ہے، اسے احمد اور طبری نے بھی ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (أتی ذو الخویصرۃ التمیمی رسول اللہ ﷺ وھو یقسم الغنائم بحنین فقال ----- الخ) تو ممکن ہے دونوں واقعات میں اعتراض کرنے والا شخص یہی ذوالخویصرہ ہو، اسماعیلی لکھتے ہیں ترجمہ خوارج سے قتال کے ترک میں ہے اور حدیث میں منفرد کے ترکِ قتل کا معاملہ مذکور ہے، سبھی اگر اپنی رائے ظاہر کریں اور آمادہ پیکار ہو جائیں تو ان سے قتال واجب ہو جائے گا، نبی اکرم نے اس شخص کو اسلئے قتل نہ کرایا تھا کیونکہ اس کی بات سے اس کے ماوراء مقاصد و مفاسد پر استدلال ظاہر نہ تھا تو اگر امرِ اسلام کے استحکام اور دلوں میں اس کے رسوخ سے قبل ایسوں کے قتل کا سلسلہ شروع ہو جاتا جو بظاہر صلاح کار ہیں تو یہ لوگوں کو اسلام سے دور کرنے کا سبب بنتا ہاں آپ کی وفات کے بعد اگر کوئی اپنی فاسد رائے ظاہر کرے اور جماعت کو چھوڑے اور حکام کی مخالفت کرے تو قتال کی قدرت اگر ہے تو ان سے قتال ترک نہ کیا جائے گا، بقول ابن حجر ترجمہ میں کچھ ایسا نہیں جو اس کا مخالف ہو البتہ انہوں نے اشارہ دیا ہے کہ اسی قسم کی صورتحال ہو جیسی یہ مذکور تھی تو مثلاً کوئی فرقہ خوارج کے اعتقادات کا حامل ہو (جیسے پاکستان میں جماعۃ المسلمین کے نام سے ایسے لوگ موجود ہیں) مگر لڑائی پر یہ لوگ آمادہ نہ ہوں تو امام کیلئے جائز ہے کہ ان سے اعراض کرے اگر وہ اس میں مصلحت دیکھے یعنی اسے اندیشہ ہو کہ اگر ان لوگوں سے تعرض کیا تو وہ لوگ بھی سامنے آسکتے ہیں جو اسی قسم کے خیالات اپنے دلوں میں چھپائے ہوئے ہیں تو اس سے انارکی پھیل سکتی ہے

(حضرت علیؓ نے بھی جیسا کہ گزرا، ان سے یہی کہا تھا کہ ہم تمہیں اپنی مساجد میں آنے سے نہ روکیں گے اور جب تک تم پہل نہ کرو گے ہم لڑائی نہ کریں گے) اور لڑائیوں کا ایک سلسلہ شروع ہو سکتا ہے اور خوارج اپنی بہادری اور موت کی پرواہ نہ کرنے کی خصال سے مشہور تھے! ابن بطال نے مہلب سے نقل کیا کہ تالیفِ قلبی ابتدائے اسلام میں تھی جب کئی حضرات کی دفعِ مضرت و فساد کی غرض سے اس کی شدید ضرورت تھی لیکن اب جبکہ اللہ نے اسلام کو سربلند کر دیا ہے تو یہ تعامل واجب نہیں الا یہ کہ اس کی ضرورت ہو تو یہ معاملہ امام کی صوابدید پر منحصر ہے، بقول ابن حجر بخاری کے ترجمہ کا قتال بارے ہونا جبکہ حدیث قتل میں ہے اس وجہ سے کہ ترکِ قتال ترکِ قتل سے ماخوذ ہے، اس کا عکس نہیں ہوتا۔

- 6933حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ بَيْنَا النَّبِيُّ ﷺ يَقْسِمُ جَاءَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ ذِي الْخُوَيْصِرَةِ التَّمِيمِيُّ فَقَالَ اعْدِلْ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ وَيْلَكَ مَنْ يَعْدِلُ إِذَا لَمْ أَعْدِلْ قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ دَعْنِي أَضْرِبْ عُنُقَهُ قَالَ دَعْهُ فَإِنَّ لَهُ أَصْحَابًا يَحْقِرُ أَحَدُكُمْ صَلاَتَهُ مَعَ صَلاَتِهِ وَصِيَامَهُ مَعَ صِيَامِهِ يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ يُنْظَرُ فِي قُذَذِهِ فَلاَ يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ يُنْظَرُ فِي نَصْلِهِ فَلاَ يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ ثُمَّ يُنْظَرُ فِي رِصَافِهِ فَلاَ يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ ثُمَّ يُنْظَرُ فِي نَضِيِّهِ فَلاَ يُوجَدُ فِيهِ شَيْءٌ قَدْ سَبَقَ الْفَرْثَ وَالدَّمَ آيَتُهُمْ رَجُلٌ إِحْدَى يَدَيْهِ أَوْ قَالَ ثَدْيَيْهِ مِثْلُ ثَدْيِ الْمَرْأَةِ أَوْ قَالَ مِثْلُ الْبَضْعَةِ تَدَرْدَرُ يَخْرُجُونَ عَلَى حِينِ فُرْقَةٍ مِنَ النَّاسِ قَالَ أَبُو سَعِيدٍ أَشْهَدُ سَمِعْتُ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ وَأَشْهَدُ أَنَّ عَلِيًّا قَتَلَهُمْ وَأَنَا مَعَهُ جِيءَ بِالرَّجُلِ عَلَى النَّعْتِ

الَّذِي نَعَتَهُ النَّبِيُّ ﷺ .قَالَ فَنَزَلَتُ فِيهِ ﴿ وَمِنُهُم مَنُ يَلُمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ﴾

.أطرافه 3344، 3610، 4351، 4667، 5058، 6163، 6931، 7432، 7562 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص:۳۸)

شیخ بخاری عبداللہ جعفی مسندی ہیں، بعض کا یہ زعم و ہم ہے کہ یہ ابوبکر بن ابوشیبہ ہیں اگر چہ ان کا نام بھی عبداللہ بن محمد ہے لیکن ان کی ہشام جو ابن یوسف صنعانی ہیں، سے کوئی روایت نہیں۔ (عن أبي سلمة) علامات النبوۃ میں گزری شعیب عن زہری کی روایت میں: (أخبرني أبو سلمة بن عبد الرحمن) تھا، الادب میں اوزاعی عن زہری کے طریق سے: (عن أبي سلمة) گزرا، ضحاک سے مراد ابن شرحبیل المشرقی ہیں، یہ ہمدان کی ایک شاخ مشرق کی طرف نسبت ہے، ان کا بیانِ حال (سورة الإخلاص) میں گزرا کہ بزار نے نقل کیا کہ یہ ضحاک بن مزاحم ہیں مگر یہ غلط ہے، کہتے ہیں پھر مجھے طبری کے ہاں ولید بن مرثد عن اوزاعی سے اسی روایت میں: (ابن مزاحم) کی نسبت مذکور ملی، اس میں یہ عبارت ہے: (حدثني أبو سلمة بن عبد الرحمن والضحاك بن مزاحم عن أبي سعيد) طبری نے اس پر تبصرہ کیا کہ یہ درست نہیں یہ دراصل ضحاک مشرقی ہیں بقول ابن حجر اسے احمد نے محمد بن مصعب، ابو عوانہ نے بشر بن بکیر کلاہما عن اوزاعی سے نقل کرتے ہوئے: (عن أبي سلمة والضحاك المشرقي) ذکر کیا، بشر ہمدانی کی روایت میں ہے: (كلاهما عن أبي سعيد) یہ سیاق جو یہاں مذکور ہوا، ابوسلمہ کا ہے مسلم نے ضحاک کا سیاق حبیب بن ابو ثابت عنہ کے واسطہ سے علیحدہ نقل کیا اس میں کچھ زیادت بھی ہے جس کا ذکر آگے کروں گا، افلح بن عبداللہ بن مغیرہ نے زہری سے شاذ طور پر یہ حدیث عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ عن ابوسعیدؓ کے واسطہ سے نقل کی، اسے ابو یعلی نے تخریج کیا۔

(بينما النبي ﷺيقسم) مفعول کے حذف کے ساتھ، اوزاعی کی روایت میں ہے: (يقسم ذات يوم قسما) روایتِ شعیب میں ہے: (بينما نحن عند النبي ﷺوهو يقسم قسما) افلح نے اپنی روایت میں: (يوم حنين) بھی مزاد کیا، الادب میں عبدالرحمٰن بن ابونعیم عن ابوسعیدؓ سے منقول ہے کہ مقسوم کچھ سونا تھا جسے حضرت علیؓ نے یمن سے بھیجا تھا تو نبی اکرم نے اسے چار اشخاص میں تقسیم فرما دیا وہاں ان کے اسماء بھی ذکر کئے تھے۔ (جاء عبد الله الخ) عبدالرزاق کی معمر سے روایت میں: (جاء ه ابن ذي الخويصرة التميمي) ہے، اسماعیلی نے بھی عبدالرزاق، محمد بن ثور، ابن سفیان حمیری اور عبداللہ بن معاذ، یہ چاروں معمر سے، یہی نقل کیا اسے ثعلبی پھر واحدی نے اسباب النزول میں محمد بن یحی ذہلی عن عبدالرزاق سے نقل کرتے ہوئے: (ابن ذي الخويصرة التميمي وهو حرقوص بن زهير أصل الخوارج) ذکر کیا، مجھے علم نہیں کہ (وهو حرقوص الخ) کس کا مقولہ ہے، الصحابہ میں ابن اثیر نے اسے معتمد سمجھا اور ذی الخویصرہ کے حالات نقل کرتے ہوئے یہ روایت نقل کی آخر میں لکھا اس روایت میں ذی الخویصرہ کا نام حرقوص نقل کیا گیا ہے، حالانکہ وارد ہے کہ حرقوص تو ذی الثدیہ کا نام تھا آگے ذکر ہوگا، بقول ابن حجر حرقوص بن زہیر کا ابو جعفر طبری نے بھی صحابہ میں ذکر کیا ہے، لکھتے ہیں فتوحاتِ عراق میں ان کا بھی کردار تھا انہی نے سوقِ اہواز فتح کیا پھر حضرت علیؓ کے ہمراہ ہوئے اور جنگوں میں شرکت کی پھر خوارج کے ساتھ شامل ہوئے اور ان کے ساتھ قتل ہوئے! بعض نے گمان کیا ہے کہ یہ وہ ذی الثدیہ ہے جس کا ذکر آگے آرہا ہے مگر یہ درست نہیں، اکثر احادیث میں اس قائل کا ذکر مبہم ہی ہے، عبدالرحمٰن بن ابونعم کی مشار الیہ روایت میں اس کا وصف یہ مذکور ہے: (مشرف الوجنتين غائر العينين ناشر الجبهة كث اللحية

محلوق الرأس مشمر الإزار) (یعنی ابھرے رخساروں، چندھی آنکھوں، پھیلی ہوئی پیشانی، بھاری داڑھی، منڈوائے سر اور اونچا باندھے ازار والا) اس کی شرح المغازی کے باب (بعث علی) میں گزری، احمد اور طبری کی ابو بکرہ سے روایت میں ہے: (فأتاه رجل أسود طويل مشمر محلوق الرأس بين عينيه أثر السجود) (یعنی ایک سیاہ طویل القامت، ازار پنڈلیوں تک کئے اور سر منڈوایا ہوا، اسکی آنکھوں کے درمیان سجدوں کے نشان) احمد، طبری اور حاکم کی ابو الوضی عن ابو برزہؓ سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم کے پاس کچھ دینار آئے آپ انہیں تقسیم کرنے میں لگے تو (رجل أسود مطموم الشعر [یعنی ٹنڈ کی ہوئی] بين عينيه أثر السجود) (یعنی آنکھوں کے درمیان سجدوں کے نشاں ظاہر) بزار اور طبری کی ابن عمروؓ سے روایت میں ہے: (رجل من أهل البادية حديثُ عهدٍ بأمر الله) (یعنی نو مسلم دیہاتی)۔

(فقال اعدل یا رسول الله) ابن ابونعم کی روایت میں ہے: (فقال اتق الله یا محمد) (اس کی مسلمانی کی حالت اور معیار کا اندازہ اسی سے ہوتا ہے کہ بجائے یا رسول اللہ کے: یا محمد کہا) ابن عمروؓ کی حدیث میں ہے: (اعدل یا محمد) بزار اور حاکم کے ہاں ان کی روایت میں ہے کہ کہا اے محمد اگر اللہ نے آپ کو عدل کا حکم دیا ہوا ہے تو میں نہیں دیکھ رہا کہ آپ عدل کر رہے ہیں، مقسم کی مشار الیہ روایت میں ہے کہ کہنے لگا میں نے دیکھا جو آپ نے کیا، فرمایا کیا دیکھا، کہا میں نے آپ کو انصاف سے کام لیتے نہیں دیکھا، ابو بکرہؓ کی حدیث میں ہے کہ کہا اے محمد واللہ آپ انصاف نہیں کر رہے، ایک طریق میں ہے: (ما أراك عدلت في القسمة) اس کا نحو ابو برزہؓ کی روایت میں ہے۔(و یحك) کشمیہنی کے ہاں (ویلك) ہے، یہی شعیب و اوزاعی کی روایت میں تھا، اس پر کتاب الادب میں کلام گزری۔

(ومن يعدل إذا الخ) ابن ابونعم کی روایت میں ہے: (ومن يطع الله إذا لم أطعه) مسلم کی ان کے طریق سے روایت میں ہے: (أو لست أحق أهل الأرض أن أطيع الله) عبداللہ بن عمروؓ کی حدیث میں ہے: (عند مَنْ يُلْتَمَسُ العدلُ بعدی) (یعنی میرے بعد کس کے پاس عدل تلاش کیا جائے گا) مقسم کی ان سے روایت میں ہے کہ آپ غصہ میں آئے اور فرمایا اگر انصاف میرے ہاں مفقود ہے تو پھر کس کے پاس ہو سکتا ہے؟ ابو بکرہؓ کی روایت میں ہے کہ ناراض ہوئے حتی کہ آپ کے رخسار مبارک سرخ ہوئے، ابو برزہؓ کی روایت میں ہے شدید غصہ میں آئے اور فرمایا بخدا میرے بعد مجھ سے اعدل کوئی شخص نہ پاؤ گے۔

(قال عمر الخ) شعیب اور یونس کی روایتوں میں (فقال) ہے، اوزاعی کے ہاں (فلأضرب) ہے مقسم عن ابن عمروؓ کی روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے کہا کیا میں اس کی طرف اٹھ کر اس کی گردن نہ اڑا دوں؟ المغازی میں ابن ابونعم عن ابی سعیدؓ سے اسی روایت میں تھا کہ ایک شخص نے۔ میرا خیال ہے وہ خالد بن ولید تھے، اسے قتل کرنے کی اجازت مانگی، مسلم کی روایت میں جزم کے ساتھ ہے: (فقال خالد بن الوليد) المغازی میں دونوں کے مابین تطبیق کا ذکر کیا تھا کہ دونوں حضرات نے یہ اجازت طلب کی تھی، حضرت خالدؓ کا اس ضمن میں تذکرہ اشکال کا باعث ہے کیونکہ حضرت علیؓ کا یمن بھیجا جانا حضرت خالدؓ کے یمن بھیجنے کے بعد تھا اور یہ مذکورہ سونا حضرت علیؓ نے بھیجا تھا جیسا کہ ابن ابونعم کی ابو سعیدؓ سے روایت کے شروع میں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ علیؓ جب یمن پہنچے تو خالدؓ مدینہ واپس آ گئے تھے لہذا اس تقسیم کے وقت وہ مدینہ میں موجود تھے، جہاں تک عبداللہ بن عمروؓ کی روایت تو اس کا تعلق جعرانہ کے

موقع کی تقسیم سے ہے جہاں حنین کی غنائم تقسیم کی تھیں وہاں معترض کے قتل کی اذن کے طالب بالیقین صرف حضرت عمرؓ تھے، ظاہر یہ ہوا ہے کہ دونوں جگہ کا معترض ایک ہی شخص ہے۔

(قال دعه) شعیب کی روایت میں ہے: (فقال له دعه) اوزاعی نے یہ الفاظ نقل کئے: (فقال لا) افلح نے اپنی روایت میں یہ زیادت کی: (فقال ما أنا بالذی أقتل أصحابی)۔ (فإن له أصحابا) اس کا ظاہر یہ ہے کہ اس کے قتل کے ترک سبب یہ تھا کہ اس صفت کے حامل اس کے اصحاب تھے مگر یہ اس کے قتل کے ترک کا مقتضی نہیں ہوسکتا جب کہ اس نے کیسے انداز میں آنحضرت سے گستاخانہ مواجہت کی! تو محتمل ہے کہ یہ مصلحتِ تالیف کے مدنظر ہو جو بخاری کی فہم ہے کیونکہ آپ نے اظہارِ اسلام کے ساتھ ساتھ ان کے مبالغہ فی العبادت کے وصف کا ذکر کیا تو اگر اس کے قتل کی اجازت دیدیتے تو یہ لوگوں کے دخولِ اسلام سے تنفیر کے مترادف ہوتا، اس کی تائید افلح کی روایت کرتی ہے اور اس کے کئی شواہد بھی ہیں ان کی روایت میں ہے کئی لوگ نمودار ہوں گے جو اس جیسی بات کہیں گے۔

(یحقر أحدکم الخ) اس روایت میں یہی افراد کے ساتھ ہے، شعیب وغیرہ کے ہاں (مع صلاتهم) اور (مع صیامهم) ہے شعیب اور یونس کی روایتوں میں یہ عبارت بھی مزاد کی: (یقرؤون القرآن ولا یجاوز تراقیهم) یہ ترقوۃ کی جمع ہے جو وہ ہڈی ہے جو سینے کے گڑھے اور گردن کے درمیان ہوتی ہے، مراد یہ کہ ان کی قراءت اور دیگر عبادات کو اللہ اوپر نہ اٹھائے گا اور نہ شرفِ قبولیت سے نوازے گا، بعض نے یہ معنی کیا کہ عمل بالقرآن نہ کریں گے لہذا اس قراءت کا انہیں کوئی ثواب نہ ملے گا، نووی کہتے ہیں کہ ان کیلئے اس ضمن میں یہی حظ ہے کہ ان کی زبانوں پر سے یہ گزرا، ان کے حلوق تک بھی نہ پہنچا چہ جائے کہ ان کے دلوں تک پہنچتا کیونکہ مطلوب اس کا تعقل وتدبر ہے دل میں اس کے وقوع کے ساتھ، بقول ابن حجر یہ آپ کے انہی کی بابت اس فرمان: (لا یجاوز إیمانهم حناجرهم) کی مثل ہے یعنی صرف نطق بالشہادتین ہے دلوں میں اس کی معرفت واثر نہیں، مسلم کی ایک روایت میں ہے: (یقرؤون القرآن رطبا) بعض نے کہا کہ رطب سے مراد مہارت اور حسنِ صوت سے قرآن کی تلاوت کرنا یعنی اسکے احسن احوال پر پیش کریں گے! بعض نے کہا مراد یہ کہ اس کی تلاوت پر مواظبت کرتے ہوں گے تو ان کی زبانیں ہر دم اس کے ساتھ تر رہیں گی ،بعض نے کہا یہ حسنِ صوت سے کنایہ ہے اسے قرطبی نے نقل کیا، اول کی ترجیح مسدد کے ہاں ابوداک عن ابوسعیدؓ کی روایت میں موجود اس عبارت سے ہوتی ہے:(یقرؤون القرآن کأحسن ما یقرؤہ الناس) جبکہ آخر کی تائید مسلم کی ابوبکرہ عن ابیہ سے روایت کے ان الفاظ سے ملتی ہے : (قوم أشداء أحِدَّاء ذلقة ألسنتهم بالقرآن) اسے طبری نے نقل کیا اور عبدالرحمن بن ابونعم عن ابوسعیدؓ کی روایت میں یہ عبارت مزاد کی: (یقتلون أهل الإسلام ویدعون أهل الأوثان یمرقون) (کہ اہلِ اسلام کو قتل کریں گے جبکہ اہلِ اوثان سے کچھ تعرض نہ کریں گے) راجح تیسرا قول ہے۔

(یمرقون من الخ) دوسری حدیث میں اسکی تفسیر آئے گی اوزاعی کی روایت میں: (مروق السهم) ہے۔(من الرمیة) کتاب التوحید کے آخر میں مذکور معبد بن سیرین عن ابوسعیدؓ سے روایت میں ہے: (لا یعودون فیه حتی یعود السهم إلی فوقه) رمیہ رمی سے فعیلہ ہے مراد مثلا (الغزالة المرمیة) ہے (یعنی جس جانور مثلا ہرن پہ تیر چلایا گیا ہے) مقسم کی ابن عمرو

ؓ سے روایت میں ہے: (فإنه سيكون لهذا شيعة يتعمقون فى الدين يمرقون منه)(یعنی اسے ایک گروہ ملے گا جو دین میں شدت پسند ہوں گے اور یہ خروج کریں گے) یعنی بغتۃً اسلام سے اس طرح نکل جائیں گے جیسے تیر نکلتا ہے جب کوئی مضبوط آدمی کمان سے اسے چھوڑے تو ہدف کے اندر سے اتنی تیزی اور قوت سے پار ہو کہ تیر کے ساتھ ہدف میں سے کوئی شئ نہ لگے اور اگر رامی تلاش کرے تو اسے مل جائے، وہ ہدف کو دیکھے تو اسے نہ پائے پھر تیر پر نظر ڈالے کہ آیا وہ ہدف کو لگا بھی تھا یا نہیں؟ تو اسے بالکل صاف پائے کوئی خون وغیرہ نہیں لگا تھا تو خیال کرے ہدف کو نہیں لگا تھا، اسی طرف اپنے قول: (سبق الفرث والدم) کے ساتھ اشارہ کیا یعنی ان سے متجاوز ہوا اور ان میں سے کچھ اسے نہ لگا بلکہ وہ تیزی سے آر پار ہوا اور یہ دونوں چیزیں اس کے گزر جانے کے بعد جسم سے نکلیں (یعنی یہ خارجی اتنی سرعت سے اسلام سے نکل جائیں گے کہ گویا اس میں رہے ہی نہیں، کچھ دین کے اثرات ان میں نظر نہ آئیں گے اور لگے گا کہ اسلام سے ان کا دور کا واسطہ بھی نہ تھا ان کی قساوت اور اہلِ اسلام پر سختی دیکھ کر اس تمثیلِ نبوی کی بلاغت کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے) قذذ کی تشریح علامات النبوۃ میں گزری، ابو المتوکل ناجی کی ابوسعیدؓ سے روایت میں ہے جسے طبری نے نقل کیا: (مثلهم كمثل رجل رمى رمية فتوخى السهم حيث وقع فأخذه فنظر إلى فوقه فلم يَرَ بہٖ دسما ولا دماً لم يتعلق به شىء من الدسم والدم كذلك هؤلاء لم يتعلقوا بشىء من الإسلام) (یعنی کسی جانور کو تیر مارا پھر تیر لگنے کی جگہ کو کھنگالا تو تیر کی نوک دیکھی اس پہ کسی جگہ چربی یا خون نہیں لگا ہوا تو اسی طرح ان پر بھی اسلام کا کوئی اثر ونشان نہ ہوگا)

مسلم کی ابونضرہ عن ابوسعیدؓ سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے ایک تیر انداز کی مثال دی جس نے تیر چلایا۔۔۔ الخ طبری کی عاصم بن شمخ سے روایت میں (من الرمية) کے بعد ہے: (يذهب السهم فينظر فى النصل فلا يرى شيئا من الفرث والدم) اس میں یہ بھی کہا کہ اسلام کو پس پشت ڈال دیں گے، آپ نے یہ کہتے ہوئے اپنے ہاتھ مبارک پشت کی طرف کیے، ابو اسحاق مولی بنی ہاشم عن ابوسعید کی روایت کے آخر میں ہے: (لا يتعلقون من الدين بشىء كما لايتعلق بذلك السهم) اسے طبری نے نقل کیا احمد، ابو داؤد اور طبری کی انس عن ابوسعیدؓ سے روایت میں ہے اسلام کی طرف ان کی واپسی نہ ہوگی حتی کہ تیر کمان کی طرف پلٹ آئے! طبری کی ابن عباسؓ سے روایت۔ اس کا اول حصہ ابن ماجہ میں بھی ہے۔ کا سیاق یہاں کی نسبت اوضح ہے، بلال بن یقطر عن ابوبکرہؓ کی روایت میں ہے: (يأتيهم الشيطان من قبل دينهم) (یعنی شیطان انہیں ان کے دین کی جہت سے بہکائے گا) حمیدی اور ابن ابوعمر کی اپنی اپنی مسند میں ابوبکر مولی الانصار کی حضرت علیؓ سے روایت میں ہے کہ کچھ لوگ دین سے اس طرح نکل جائیں گے جیسے تیر کمان سے، ابومریم کی حضرت علیؓ سے روایت میں طبری کے ہاں (علامتهم) ہے۔

(إحدى يديه أو قال ثديه) اکثر کے ہاں تثنیہ کا لفظ ہے اور شک کے ساتھ ہے، مستملی کے نسخہ میں یہاں (يديه) ہے تو ان کے ہاں شک بس یہی ہے کہ یہ مفرد ہے یا تثنیہ! اوزاعی کی روایت میں بغیر شک کے: (إحدى يديه) ہے اور یہی معتمدہ ہے شعیب اور یونس کی روایتوں میں ہے: (إحدى عضديه) ۔ (تدردر) تاء کی زبر اور دو مفتوح دالوں کے ساتھ جن کے مابین ساکن راء ہے، یہ ایک تاء کے حذف پر مبنی ہے، اصل میں (تتدردر) ہے اس کا معنی ہے: (تتحرك وتذهب وتجىء)(یعنی آنا جانا) اسکی اصل بطنِ وادی میں پانی کے بہاؤ اور (چٹانوں وغیرہ سے) ٹکرانے کی آواز کی حکایت ہے، مسلم کی عبیدہ بن عمرو عن

علیؓ سے روایت میں ہے: (فیھم رجل مجدع الید أو مودن الید أو مثدون الید) تینوں الفاظ ہم معنی ہیں یعنی ناقص ہاتھ والا، ان کی زید بن وہب عن علیؓ سے روایت میں ہے: (و غایۃ ذلك أن فیھم رجلاً له عضد لیس له ذراع علی رأس عضدہ مثل حلمة الثدی علیه شعرات بیض) (یعنی ان کی جماعت کی پہچان یہ ہوگی کہ ان میں ایک ایسا آدمی ہوگا جس کا ہاتھ کندھے سے کٹا ہوا اور وہ آگے سے پستان کی مانند ہوگا اور اس پہ چند سفید بال ہوں گے) طبری کی ایک اور طریق کے ساتھ روایت کے الفاظ ہیں: (فیھم رجل مجدع الید کأنھا ثدی حبشیة) (یعنی ٹنڈا، اسکا ہاتھ آگے سے ایسا گویا حبشی عورت کا پستان ہو) افلح بن عبداللہ کی روایت میں ہے: (فیھا شعرات کأنھا سخلة سبع) ابوبکر مولی الانصار کی روایت میں ہے: (کثدی المرأۃ لھا حلمة کحلمة المرأۃ حولھا سبع ھلبات) (یعنی عورت کے پستان کی مثل جسکا اسی کی مانند منہ سا بنا ہوگا جس کے گرد سات موٹے بال ہوں گے) مسلم کی عبیداللہ بن ابورافع عن علیؓ سے روایت میں ہے: (منھم أسود إحدی یدیه طبی شاۃ أو حلمة ثدیة) طبی طائے مضموم اور یائے ساکن کے ساتھ، ثدی کو کہتے ہیں طبری کی طارق بن زیاد عن علیؓ سے روایت میں ہے: (فی یدہ شعرات سود) مگر اول قوی ہے (یعنی جس میں ہے کہ سفید بال ہوں گے) خوارج کی ایک اور علامت بھی مذکور ہے چنانچہ معبد بن سیرین عن ابوسعیدؓ کی روایت میں ہے کہ عرض کی گئی ان کی سیما (یعنی علامت) کیا ہے؟ فرمایا: (سیماھم التحلیق) (یعنی سبھی سر منڈواتے ہوں گے ہمارے بچپن میں عام اہلحدیث علماء وطلباء۔ پتہ نہیں کیوں۔ ٹنڈ کرانے کے نہایت ملتزم ہوتے تھے اور اساتذہ بھی طالبعلموں پر اس سلسلہ میں سختی کرتے تھے کہ ٹنڈ کراؤ) عاصم بن شمخ کی ابوسعیدؓ سے روایت میں ہے کہ ایک شخص کھڑا ہوا اور عرض کی کیا ان لوگوں کی کوئی علامت ہے؟ فرمایا: (یحلقون رؤوسھم فیھم ذو ثدیة) (یعنی سر منڈوانے والے، ان میں ایک پستان والا ہوگا [جس کی تفصیل اوپر بیان ہوئی]) ان کی ابوسعید سے روایت میں ہے: (ھم من جلدتنا ویتکلمون بألسنتنا قیل یا رسول اللہ ما سِیمَاھم؟ قال التحلیق) (یعنی ہمی میں سے اور ہماری زبان ہی بولتے ہوں گے، کہا گیا یا رسول اللہ ان کی عام نشانی کیا ہوگی؟ فرمایا سر منڈوانا) یہ طبری کا نقل کردہ سیاق ہے ابوداؤد نے اس کا بعض حصہ نقل کیا۔

(یخرجون علی خیر فرقة الخ) اکثر کے ہاں یہاں یہی ہے، علامات اور الادب میں (علی حین فرقة) تھا، فرقہ فاء کی پیش کے ساتھ ہے، احمد وغیرہ کی عبدالرزاق سے روایت میں: (حین فترۃ من الناس) ہے کشمیہنی کے نسخہ میں سب جگہ (علی خیر) ہے، (فرقة) فائے مکسور کے ساتھ، مگر اول معتمد ہے یہی مسلم وغیرہ کے ہاں ہے اگرچہ دوسرا بھی صحیح ہے (یعنی معنی کے لحاظ سے) اول کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ مسلم کی ابونضرہ عن ابوسعیدؓ سے روایت میں ہے: (تمرق مارقة عند فُرقَةٍ من المسلمین یقتلھم أوْلَی الطائفتین بالحق) (یعنی مسلمانوں کے انتشار کے وقت ایک فرقہ ظاہر ہوگا تو اہلِ اسلام کے دو گروہوں میں سے جو گروہ حق کے زیادہ قریب ہوگا [گویا دونوں گروہ حق پہ تھے لیکن ایک گروہ کا موقف نسبۃً زیادہ وزنی تھا] وہ انہیں قتل کرے گا) ایک طریق میں یہ الفاظ ہیں: (یکون فی أمتی فرقتان فیخرج من بینھما طائفة مارقة یَلِیْ قَتْلَھُمْ أولاھم بالحق) (سابقہ مفہوم، ان الفاظ سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ یہی لوگ فئۃ باغیہ ہیں جن کی بابت حدیثِ قتلِ عمار میں ذکر ہوا) ایک طریق کے الفاظ ہیں: (یخرجون فی فرقة من الناس یقتلھم أدنی الطائفتین إلی الحق) (ایضاً) اس میں ابوسعیدؓ کا یہ قول بھی مذکور ہوا: (وأنتم

قتلتموهم یا أهل العراق) (کہ اے اہل عراق تم نے انہیں قتل کیا ہے یعنی تمہی اس نبوی پیشین گوئی کا مصداق ہو) ابو داود کے ہاں انس عن ابو سعیدؓ سے روایت میں ہے: (من قاتلهم كان أولى بالله منهم) (یعنی جو ان سے لڑے گا وہ اللہ کے زیادہ قریب ہوگا)۔

(قال أبو سعيد) اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔ (أشهد سمعت الخ) یہاں اختصار کے ساتھ ہے شعیب و یونس کے ہاں ہے کہ میں گواہ ہوں کہ میں نے یہ حدیث نبی اکرم سے سنی ہے، افلح کی روایت کے الفاظ ہیں: (حضرت هذا من رسول الله)۔ (و أشهد أن عليا قتلهم) شعیب کی روایت میں ہے: (أن علي بن أبي طالب قاتلهم) اوزاعی اور یونس کے ہاں بھی (قاتلهم) ہے، افلح کی روایت میں ہے: (وحضرت مع علي يوم قتلهم بالنهروان) (یعنی میں بھی نہروان کی لڑائی میں جو حضرت علی نے خوارج سے کی، موجود تھا) ان کے قتل کی حضرت علیؓ کی طرف نسبت اس لئے کہ انہی کے زیرِ قیادت یہ ہوا تھا، اس کے الفاظ: (فأينما لقيتموهم فاقتلوهم) کے شواہد میں ذکر کر چکا ہوں جیسے نصر بن عاصم عن ابو بکرہؓ کی مرفوع حدیث میں ہے: (فإذا لقيتموهم فأنيموهم أي فاقتلوهم) اسے طبری نے تخریج کیا، احادیث الانبیاء وغیرہ میں نبی اکرم کا ارشاد گزرا کہ اگر میں نے انہیں پایا (یعنی میرے زمانہ میں ظاہر ہو گئے) تو ضرور انہیں قتل کروں گا، طبری نے مسروق سے نقل کیا کہ مجھ سے حضرت عائشہؓ نے پوچھا کس نے مخرج (یعنی کٹے بازو والے) کو قتل کیا؟ میں نے کہا علیؓ نے؟ کہا کہاں؟ میں نے کہا ایک دریا کے کنارے جس کے زیریں حصہ کو نہروان کہا جاتا ہے، بولیں اس کا میرے پاس ثبوت لاؤ، کہتے ہیں میں نے پچاس افراد پیش کئے جنہوں نے گواہی دی کہ حضرت علیؓ نے انہیں نہروان کے مقام پر قتل کیا تھا، اسے ابو یعلی اور طبری نے نقل کیا، طبرانی نے اوسط میں عامر بن سعد (ابن ابو وقاص) سے نقل کیا کہ حضرت عمارؓ نے حضرت سعدؓ سے کہا کیا آپ نے رسول اللہ سے یہ نہیں سنا تھا کہ میری امت میں سے کچھ لوگ دین سے اس طرح نکل جائیں گے جیسے تیر کمان سے نکلتا ہے، انہیں علیؓ بن ابو طالب قتل کرے گا؟ وہ کہنے لگے: (إي والله) (یعنی ہاں بخدا)

جہاں تک ان کے قتل و قتال کی صفت تو مسلم کے ہاں زید بن وہب جہنی سے مروی ہے کہ وہ اس لشکر میں موجود تھے جو حضرت علیؓ لے کر خوارج کی طرف نکلے تھے تو حضرت علیؓ نے نبی اکرم کی ان کی صفت بارے حدیث ذکر کر کے کہا مجھے امید ہے کہ یہی لوگ اس حدیث کا مصداق ہیں کیونکہ انہوں نے ناحق خون بہائے اور لوگوں کی چراگاہوں پہ دھاوا بولا ہے، کہتے ہیں جنگ کے روز خوارج کی زمامِ قیادت عبد اللہ بن وہب راسبی کے ہاتھ میں تھی تو ان سے کہا نیزے ڈال دو اور تلواریں نیاموں سے نکال کر سونت لو! مجھے ڈر ہے کہ وہ تم سے مناشدت کریں گے جیسے حروراء کے دن کی تھی (یعنی اللہ کا واسطہ دے کر باز آنے اور بات سننے کو کہیں گے) کہتے ہیں لوگوں (یعنی حضرت علی کے لشکر) نے نیزوں سے انہیں چھید دیا، کہتے ہیں سب ایک دوسرے پر قتل ہو گئے ہمارے صرف دو آدمی شہید ہوئے (گویا اس عظیم ہزیمت کا سبب۔ اور ظاہر ہے یہ سب منجانب اللہ ہوا، یہ بنا کہ نیزے پھینک کر تلواریں سونت لیں اور ادھر حضرت علیؓ کے لشکریوں نے نیزوں سے زوردار حملہ کیا اب نیزے چونکہ تلواروں کی نسبت طویل ہوتے ہیں لہذا خوارج بڑی آسانی سے گاجر مولی کی طرح کٹ گئے) یعقوب بن ابو سفیان نے عمران بن جریر عن ابو مجلز سے نقل کیا کہ خوارج کی تعداد چار ہزار تھی تو سب کو مسلمانوں نے قتل کر دیا اور ان کے صرف نو افراد شہید ہوئے، چاہو تو ابو برزہؓ سے پوچھ لو وہ بھی اس موقع پر حاضر تھے، ابن راہویہ نے اپنی مسند میں

حبیب بن ابو ثابت سے نقل کیا کہتے ہیں میں ابو وائل کے پاس آیا اور کہا مجھے ان لوگوں کی بابت بتلایئے جنہیں حضرت علیؓ نے قتل کیا تھا کہ کیوں انہوں نے ان سے علیحدگی اختیار کی اور کس وجہ سے انہوں نے ان کا قتال حلال جانا؟ کہنے لگے صفین میں ہم جب تھے تو اہلِ شام کے لشکر کے بہت سے افراد قتل ہو گئے تو انہوں نے مصاحف اٹھا لئے، مسئلہِ تحکیم کا ذکر کیا تو خوارج نے اپنا مشہور موقف اختیار کیا اور الگ ہو کر حروراء چلے گئے حضرت علیؓ نے ان کی طرف بھیجا جس پر واپس آگئے پھر کہنے لگے ہم ان کے ساتھ ہوتے ہیں تو اگر انہوں نے (یعنی حضرت علیؓ) نے (مجلس تحکیم کا) فیصلہ مان لیا تو ہم ان سے لڑائی کریں گے اور اگر نہ مانا تو ہم ان کی معیت میں (اہلِ شام سے) لڑیں گے پھر ان میں سے ایک فرقہ ایسا ہوا جو عام مسلمانوں کو قتل کرنے لگا تو حضرت علیؓ نے ان کے بارہ میں کہے نبی اکرم کے الفاظ بیان کئے

احمد، طبرانی اور حاکم کے ہاں عبد اللہ بن شداد سے روایت میں ہے کہ وہ حضرت عائشہؓ کے پاس گئے اور انہی دنوں وہ عراق سے مدینہ پہنچے تھے اور یہ خوارج کو حضرت علیؓ کے قتل کرنے کے چند روز بعد کی بات ہے تو ان سے کہنے لگیں مجھے ان لوگوں کی بابت بتلاؤ جنہیں علیؓ نے قتل کیا ہے تو انہوں نے (پوری تفصیل ذکر کرتے ہوئے) بیان کیا کہ حضرت علیؓ نے جب حضرت معاویہؓ سے مراسلت کی اور ثالثوں کے فیصلہ پر دونوں فریق راضی ہوئے (کہ جو وہ فیصلہ دیں گے مان لیں گے) تو قراء میں سے آٹھ ہزار افراد نے خروج کیا اور کوفہ کے قریب حروراء نامی بستی میں جمع ہو گئے حضرت علیؓ پر اظہارِ ناراضی کیا اور کہا آپ نے اس قمیص (یعنی خلافت) سے دستبرداری کی جو اللہ نے آپ کو پہنائی تھی اور اس اسم سے (یعنی امیر المومنین) جو اللہ نے دیا تھا پھر آپ نے اللہ کے دین میں بندوں کو ثالث مان لیا جبکہ (لا حكم إلا لِلّٰهِ) حضرت علیؓ کو یہ باتیں پہنچیں تو لوگوں کو جمع کیا اور ایک بڑی ضخامت کا قرآنی نسخہ منگوایا اور اسے ہاتھ سے ضرب لگا کر گویا ہوئے اے نسخہِ قرآنی لوگوں سے باتیں کر، لوگوں نے تعجب کیا اور کہا کیا یہ انسان ہے جو بات کرے؟ یہ تو روشنائی اور اوراق ہیں باتیں تو ہم اس سے استفادہ کرتے ہوئے کرتے ہیں تو وہ بولے میرے اور ان لوگوں کے درمیان کتاب اللہ ہے، اللہ تعالیٰ بیوی شوہر کی بابت کہتا ہے: (فَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا) (یعنی میاں بیوی کے مابین اگر جھگڑا بڑھ جانے کا خدشہ ہو تو دونوں طرف سے ایک ایک ثالث مقرر کر کے صلح کی کوشش کرو) کہنے لگے یہ مجھ پر اس لئے ناراض ہیں کہ میں نے معاویہؓ سے مکاتبت کی (یعنی صلح بارے مذاکرات کئے) جبکہ نبی اکرم نے بھی سہیل بن عمرو سے (صلح حدیبیہ کے موقع پر) مکاتبت کی تھی اور تمہارے لئے رسول اللہ میں اسوہ حسنہ ہے، پھر ان کی طرف ابن عباسؓ کو بھیجا جنہوں نے ان سے مناظرہ کیا جس کے نتیجہ میں چار ہزار افراد واپس آگئے ان میں عبد اللہ بن کواء بھی تھا، علیؓ نے دوسروں کو بھی پیغام بھیجا کہ وہ بھی آجائیں مگر انہوں نے انکار کیا تو انہیں پیغام بھیجا چلو ٹھیک ہے جہاں چاہو رہو اور ہمارے اور تمہارے مابین یہ ہے کہ ناحق خون ریزی نہ کرنا اور نہ راستوں کو بند کرنا اور نہ کسی پر ظلم کرنا اور ایسا کیا تو پھر تم سے جنگ ہوگی، ابن شداد نے بتلایا کہ واللہ انہیں تب تک قتل نہ کیا جب تک انہوں نے قطع سبیل نہ کیا اور ناحق خون ریزی نہ کی

نسائی نے خصائص میں ابن عباسؓ کے ان کے ساتھ مناظرہ کا تفصیلی حال ذکر کیا ہے، اوسطِ طبرانی میں ابو السائغہ عن جندب بن عبد اللہ بجلی سے روایت میں ہے کہ جب خوارج الگ ہو کر چلے گئے تو حضرت علیؓ ان کی طلب میں نکلے جب ہم ان کے عسکر کے

قریب پہنچے تو تلاوتِ قرآن کی ایسی فضا بنی ہوئی تھی جیسے شہد کی مکھیوں کی بھنبھناہٹ ہوتی ہے ان میں اصحاب البرانس (یعنی لمبی ٹوپیوں والے) بھی تھے جو اپنے زہد وعبادت کے ساتھ معروف تھے، کہتے ہیں مجھے یہ سماں دیکھ کر بڑا اضطراب لاحق ہوا میں گھوڑے سے اتر آیا اور نیزے کی انی زمین میں گاڑ کر کھڑا ہوا اور یوں دست بدعا ہوا: اے اللہ اگر ان لوگوں سے قتال میں تیری طاعت ہے تو مجھے اسکی اذن عنائت فرمایا، اسی حالت میں تھا کہ حضرت علیؓ سامنے سے گزرے اور کہا اے جندبؓ اس شک سے اللہ کی پناہ مانگو، تو میں ان کے پاس آیا تو برذون (ٹٹو اور ترکی گھوڑے پر اسکا اطلاق ہے) پر ایک شخص آیا اور کہا اگر ان لوگوں میں آپ کیلئے کوئی حاجت ہے (تو جلدی کیجئے) وہ دریا عبور کر چکے ہیں، وہ بولے نہیں عبور کیا پھر ایک اور نے آ کر یہی کہا پھر ایک اور آیا، وہ گویا ہوئے اور انہوں نے دریا عبور نہیں کیا اور نہ کریں گے اور اس کے پیچھے ہی قتل ہو جائیں گے اور یہ اللہ اور اس کے رسول کا عہد ہے، میں نے اللہ اکبر کہا پھر ہم سوار ہوئے میں ان کے ساتھ ساتھ چلا تو مجھے کہنے لگے میں ان کی طرف ایک شخص بھیجتا ہوں جو قرآن پڑھے اور انہیں کتاب وسنت کی طرف بلائے اور ابھی وہ ہماری طرف منہ بھی نہ کرے گا تو اس پر تیر چلائیں گے (اور پیشین گوئی کرتے ہوئے کہا) ہم میں سے دس بھی قتل نہ ہوں گے اور ان میں سے دس بھی بچ نہ پائیں گے، کہتے ہیں ہم ان تک پہنچے تو حضرت علیؓ نے ایک شخص ان کی طرف بھیجا تو ایک آدمی نے اس پر تیر چلایا اس نے ہماری طرف رخ کیا اور بیٹھ گیا (یعنی تیر سے زخمی ہو کر) یہ دیکھ کر حضرت علیؓ نے کہا ان پر حملہ کر دو! تو (واقعی یہی ہوا) ان میں سے دس بھی نہ بچے اور ہمارے دس بھی قتل نہ ہوئے

یعقوب بن سفیان نے بسند صحیح حمید بن ہلال سے نقل کیا کہتے ہیں ہمیں عبدالقیس کے ایک شخص نے بیان کیا کہ میں خوارج کے کچھ لوگوں کے ہاتھ لگ گیا وہ مجھے قیدی بنا کر چلے، راستے میں دریا کے اس پار ایک بستی کے سامنے پہنچے تو ادھر سے ایک شخص خوفزدہ حالت میں نکلا یہ اس سے کہنے لگے مت ڈرو پھر دریا عبور کر کے اس تک پہنچے اور کہا تم صحابیِ رسول خبابؓ کے بیٹے ہو؟ کہا ہاں، کہنے لگے ہمیں اپنے والد سے سنی کوئی حدیث سناؤ، انہوں نے بیان کیا کہ لوگوں میں فتنہ برپا ہو گا اور اس فتنہ کے عالم میں کوشش کرنا کہ مقتول بنو (مگر قاتل نہ بنو) یہ سن کر اس شخص کو ذبح کر ڈالا پھر ان کی باندی جو حاملہ تھی کو لائے اور اسکا پیٹ پھاڑ ڈالا، ابن ابوشیبہ کی ابومجلز لاحق بن حمید سے روایت میں ہے کہ علیؓ نے اپنے ساتھیوں سے کہا ہم ان سے لڑائی میں پہل نہ کریں گے حتی کہ کوئی خرابی کریں، کہتے ہیں خوارج سے عبداللہ بن خباب کا گزر ہوا، ان سمیت ان کی لونڈی کے قتل کا ایک قصہ ذکر کیا، اس میں ہے کہ خوارج کا گزر ان کے باغ سے ہوا تو ایک خارجی نے ایک کھجور اٹھا کر منہ میں ڈال لی دیگر خارجی اس سے کہنے لگے یہ تو ذمی (یعنی مسلمانوں کو وہ ذمی سمجھتے تھے) کی کھجور تھی تم نے کیونکر اپنے لئے اسے حلال گردانا؟ یہ سن کر عبداللہ ان سے کہنے لگے میری حرمت (کم از کم) اس کھجور سے تو زیادہ ہے، تو انہیں پکڑ کر ذبح کر دیا، حضرت علیؓ کو پتہ چلا تو انہیں پیغام بھیجا کہ عبداللہ کا قاتل ہمارے حوالے کرو، ان کا جواب آیا ہم سب ہی اس کے قاتل ہیں تب ان سے لڑنے کی اذن جاری کر دی، طبری کے ہاں ابومریم سے منقول ہے کہتے ہیں مجھے میرے بھائی ابوعبداللہ نے بتلایا کہ حضرت علیؓ ان کی طرف چلے جب نہروان کے کنارے ان کیے بالمقابل ہوئے تو مسلسل سفیر بھیج کر انہیں مناشدت کرتے رہے حتی کہ ایک موقع پر ان کے بھیجے سفیر کو قتل کر ڈالا، یہ دیکھ کر ان کی طرف بڑھے اور لڑائی میں سب کو تہ تیغ کر ڈالا۔

(جئی بالرجل علی النعت الخ) شعیب کی روایت میں ہے: (علی نعت النبیﷺ الذی نعته) افلح کی

روایت میں ہے اسے تلاش کیا تو شروع میں نہ ملا پھر ایک دیوار کے نیچے مل گیا اور وہی صفت تھی جو نبی پاک نے بیان کی تھی، زید بن وہب کی روایت میں ہے کہ (لڑائی کے بعد) علیؓ کہنے لگے ان میں مخرج کو تلاش کرو، ڈھونڈھا مگر نہ ملا اس پر حضرت علیؓ خود کھڑے ہوئے اور ایک دوسری کے اوپر پڑی چند لاشوں کے پاس آئے تو کہا انہیں ایک دوسرے سے ہٹاؤ، جب ہٹایا تو سب سے نیچے نبی اکرم کی بیان کردہ صفت کا حامل شخص پڑا تھا، اس پر اللہ اکبر کہا اور یہ بھی: (صدق الله ورسوله) عبیداللہ بن ابورافع کی روایت میں ہے کہ ان کے قتل سے فارغ ہو کر حضرت علیؓ نے کہا اسے ڈھونڈھو، مگر وہ نہ ملا، کہنے لگے پھر جاؤ بخدا نہ میں نے کبھی جھوٹ بولا ہے اور نہ میری کوئی بات جھوٹ نکلی ہے، دو یا تین مرتبہ یہ کہا پھر ایک گڑھے میں وہ مل گیا اسے لا کر ان کے سامنے ڈال دیا، اسے مسلم نے نقل کیا، طبری کی زید بن وہب سے روایت میں ہے کہ علیؓ نے کہا ذی ثدیہ کو تلاش کرو، کیا مگر وہ نہ ملا تو کہنے لگے: (ما کذبت ولا کذبت) پھر جا کر تلاش کرواب کے وہ ایک نشیبی جگہ میں مل گیا، لاشوں کے نیچے دبا پڑا تھا، یہ ایک ایسا شخص تھا جس کے ہاتھ پر بلی کے بالوں جیسے بال تھے حضرت علیؓ اور لوگوں نے نعرہ تکبیر کیا سب بہت خوش ہوئے، عاصم بن کلیب سے نقل کیا کہ مجھے والد نے بیان کیا کہ ہم حضرت علیؓ کے پاس بیٹھے تھے کہ ایک شخص جس پر سفر کے آثار تھے، کھڑا ہوا اور کہا میں عمرہ کرنے گیا تھا تو حضرت عائشہؓ کے پاس بھی گیا، وہ پوچھنے لگیں یہ کیا لوگ ہیں جنہوں نے تمہارے ہاں خروج کیا ہے؟ میں نے بتلایا کہ ہمارے قریب ہی ایک جگہ وہ جمع ہو گئے تھے جسے حروراء کہا جاتا ہے، کہنے لگیں اگر ابن ابو طالب چاہیں تو ان کے بارہ میں تمہیں کچھ بتلا سکتے ہیں،

یہ سن کر حضرت علیؓ نے اللہ کی حمد و توصیف کی پھر کہا ایک دفعہ میں نبی اکرم کے پاس گیا آپ کے پاس اس وقت صرف حضرت عائشہ بیٹھی تھیں تو آپ نے فرمایا تمہارا کیا عالم ہوگا جب مشرق کی طرف سے ایک قوم خروج کرے گی اور ان میں ایک شخص ایسا ہوگا جس کا ایک ہاتھ گویا حبشن کا پستان ہے (پھر حاضرین سے کہا) میں تمہیں اللہ کا واسطہ دیتا ہوں بتلاؤ کیا میں نے تمہیں نہ بتلایا تھا کہ ایسا شخص ضرور ان میں ہے؟ لوگوں نے کہا جی ہاں! کہا تم آئے اور کہا یہ نہیں ملا تو میں نے قسم کھائی کہ یہ یہ ان میں موجود ہے پھر تم اسے گھسیٹتے ہوئے میرے پاس لائے تھے اور وہ اسی صفت کا حامل تھا؟ لوگوں نے کہا ہاں واللہ یہی ہوا تھا، کہتے ہیں اس پر حضرت علی نے تکبیر بلند کی، ابو الوضی عن علی سے روایت میں ہے کہ انہوں نے ہدایت کی کہ مخرج (یعنی لنجے) کو تلاش کرو تو یہی حدیث ذکر کی، اس میں ہے کہ مٹی میں لت پت لاشوں کے نیچے سے اسے نکالا، کہتے ہیں گویا میں اسے (ابھی بھی) دیکھ رہا ہوں، ایک حبشی ہے جس پہ چمڑے کی ڈھال پڑی تھی اس کا ایک ہاتھ عورت کے پستان کی طرح تھا جس پر اس طرح کے بال تھے جیسے کینگرو کی دم پر ہوتے ہیں، ابو مریم کے طریق سے ہے کہتے ہیں یہ شخص فقیر سا ہمارے ساتھ مسجد میں ہوتا تھا ایک دفعہ میں نے اسے ٹوپی دی تھی اور دیکھا کہ حضرت علیؓ کے ساتھ طعام میں حاضر ہوتا ہے، اسے نافع ذوالثد یہ کہتے تھے، اس کے ہاتھ میں عورت کے پستان کی مثل اور اسکے سرے میں پستان کے منہ کی مثل تھا جس میں بلی (کی مونچھوں جیسے سخت) بال تھے، دونوں روایتیں ابوداؤد نے تخریج کیں، طبری نے اسے ابو مریم سے مطولاً نقل کیا اس میں ہے کہ قبل ازیں علی ہمیں بیان کیا کرتے تھے کہ ایک قوم خروج کرے گی اور ان کی علامت یہ ہے کہ ان میں ایک مخرج الید (یعنی ٹنڈے ہاتھ والا) شخص ہوگا، یہ بات میں نے کئی مرتبہ ان سے سنی تھی اور اس مخرج کو دیکھتا تھا کہ حضرت علیؓ کے کثرت سے یہ کہنے کے سبب ان کے ساتھ کھانے میں شریک ہونے سے پرہیز کرتا تھا (کیونکہ وہ بھی لنجا تھا)

اس میں ہے کہ اپنے ساتھیوں کو حکم دیا کہ مخرج کو تلاش کریں انہوں نے کیا مگر نہ ملا حتی کہ ایک شخص نے آ کر بتلایا کہ مل گیا ہے ،اس نے کہا ہمیں یہ ایک کھالے میں دو مقتولوں کے نیچے دبا ملا تو حضرت علیؓ نے کہا: (ما كذبت ولا كذبت) افلح کی روایت میں ہے کہ علیؓ نے کہا تم میں سے کون اسے پہچانتا ہے، ایک شخص بولا ہم اسے پہچانتے ہیں یہ حرقوص ہے اور اس کی والدہ یہیں ہے، کہتے ہیں حضرت علیؓ نے اس کی والدہ کو پوچھوایا تو اس نے بتلایا کہ میں جاہلیت میں بکریاں چراتی تھی تو مجھ پر ایک سایہ سا چھایا جس سے میں حاملہ ہوگئی اور اسے جنا، عاصم بن شمخ کی ابوسعید سے روایت میں ہے کہ مجھے دس صحابہ رسول نے بیان کیا کہ حضرت علیؓ نے کہا نبی اکرم کی بیان کردہ صفت کا حامل شخص تلاش کرو تو اسے ڈھونڈھ کر لایا گیا تو اللہ کی حمد وثنا کی جب اس علامت کے مطابق پایا، ابوبکر مولی الانصار کی حضرت علیؓ سے روایت میں ہے کہ اہلِ نہر کے قتل کے بعد لوگ آزردہ سے تھے (کہ شائد ہم سے زیادتی ہوئی ہے) تو حضرت علیؓ کہنے لگے میرا خیال ہے کہ وہ شخص (جس کی صفت نبی اکرم نے بیان فرما کر کہا تھا یہ خارجیوں کے ساتھ ہوگا) انہی میں سے ہے تو جب اسے مقتولوں کے نیچے سے پایا تو علی نے کہا اللہ اور اس کے رسول نے سچ کہا، تو لوگوں کی آزردگی جاتی رہی اور وہ خوش ہو گئے۔

(فنزلت فيه) سرخسی کے نسخہ میں (فيهم) ہے -(وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ الخ) لمز عیب ہے، بعض نے کہا لمز لوگوں پر ان کے سامنے نکتہ چینی کرنا جبکہ ہمز ان کی غیر موجودی میں عیب جوئی کرنا، یعنی تقسیمِ صدقات پر معترض ہیں، لمز کی مذکورہ تفسیر کی تائید حدیث میں موجود اس معترض کے نبی اکرم کے سامنے آ کر یہ کہنے سے ہوتی ہے: (هذه قِسمة ما أريد بها وجه الله) یہ زیادت صرف معمر کی روایت ہی میں ملی ہے اسے عبدالرزاق نے معمر سے نقل کیا البتہ ان کے ہاں یہ قولہ (حين فرقة الخ) سے قبل واقع ہے، ابوسعید کی کلام اس کے بعد ذکر کی اس کے لئے ابن مسعودؓ کی حدیث سے شاہد بھی ہے کہتے ہیں نبی اکرم نے جب حنین کی غنائم تقسیم کیں تو میں نے ایک شخص کو سنا کہہ رہا تھا: (إن هذه القسمة ما أريد بها وجه الله) کہتے ہیں تو یہ آیت نازل ہوئی: (وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ الخ) اسے ابن مردویہ نے نقل کیا، غزوہ حنین کے باب میں یہ اس زیادت کے بغیر گزری ہے، عتبہ بن عبداللہ بن عمرؓ سے روایت اس زیادت کی موید ہے اس میں ہے کہ صحابہ کرامؓ کے مابین تقسیم کرنے لگے ایک شخص بیٹھا ہوا تھا لیکن اسے کچھ نہ دیا تو وہ بولا اے محمد میں آپ کو عدل کرتا نہیں دیکھ رہا، ابوالوضی عن ابوبرزہؓ کی روایت بھی اس کے نحو ہے تو اس سے پتہ چلا کہ اس کے یہ سخت کلام کہنے اور اعتراض کرنے کا باعث یہ امر بنا کہ غنائم سے اسے کوئی حصہ نہ دیا تھا اور اگر دیا جاتا تو یہ بات نہ کہتا، طبرانی نے حدیثِ ابوسعیدؓ کا نحو نقل کیا اور آخر میں یہ زیادت کی: (فغفل عن الرجل فذهب فسأل النبي ﷺ عنه فطلب فلم يدرك)(یعنی یہ شخص کچھ دیر بعد وہاں سے چلا گیا آپ نے اس بارے پوچھا تو اسے ڈھونڈھا گیا لیکن وہ نہ ملا) اس کی سند جید ہے

آخرِ بحث بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں حضرت ابوسعید خدریؓ سے خوارج سے متعلقہ ایک دیگر روایت بھی مروی ہے جس میں زیرِ نظر روایت کی کچھ مخالفت پائی جاتی ہے چنانچہ احمد نے جید سند کے ساتھ ان سے روایت نقل کی کہتے ہیں حضرت ابوبکرؓ نبی کریم کے پاس آئے تو بتلایا یا رسول اللہ میں فلاں وادی سے گزر رہا تھا کہ وہاں ایک خوش منظر شخص نہایت خشوع وخضوع سے نماز پڑھنے میں مصروف تھا، فرمایا اسے جا کر قتل کر دو! کہتے ہیں وہ گئے مگر اسے نماز میں مصروف دیکھ کر دل نہ چاہا کہ قتل کریں تو لوٹ آئے تو نبی اکرم نے حضرت عمرؓ کو اس وادی کی طرف بھیجا اور ہدایت کی کہ اسے قتل کر آؤ، وہ گئے مگر نماز پڑھتے اسے دیکھ کر ابوبکرؓ کی طرح قتل نہ کیا اور واپس

آ گئے پھر آپ نے حضرت علیؓ سے فرمایا جاؤ اسے قتل کر آؤ، وہ گئے مگر اسے نہ پایا پھر آپ نے فرمایا یہ اور اس کے ساتھی قرآن کی تلاوت کے خوگر ہوں گے مگر وہ ان کے حلقوم سے متجاوز نہ ہوگا اور وہ دین سے اس طرح نکل جائیں گے جیسے تیر کمان سے، کبھی ان کی واپسی نہ ہوگی، انہیں قتل کر ڈالنا کہ یہ بدترین لوگ ہیں، اس کے لئے ابو یعلی کے ہاں حدیثِ جابرؓ سے شاہد بھی ہے جس کے راوی ثقہ ہیں، تطبیق یہ ممکن ہے کہ یہ شخص (یعنی جس نے حنین میں اعتراض کیا) وہی اس واقعہ میں مذکور شخص ہے اور اس کا یہ واقعہ حنین سے بعد کا ہے اور نبی اکرم نے اب کے اس کے قتل کی اس لئے اجازت دی کہ منع کی علت یعنی تالُّف اب زائل تھی گویا اسلام پھیل جانے کے بعد اس سے مستغنی ہوئے جیسے آپ نے منافقین کے جنازے پڑھنے سے روک دیا حالانکہ قبل ازیں ان پر اسلام کے احکام جاری ہوتے تھے گویا ابوبکرؓ وعمرؓ نے نمازیوں کے قتل سے نہیِ اول سے تمسک کیا اور اس موقع کے امرِ نبوی کو اس قید پر محمول کیا کہ حالتِ نماز میں نہ ہو اسی لئے عدمِ قتل کو وجودِ نماز کے ساتھ معلل کیا یا جانبِ نہی کو غالب کیا

ابن حجر کہتے ہیں پھر میں نے مغازی اموی میں شعبی سے مرسلاً اسی قسم کے قصہ کے نقل میں پڑھا کہ (ثم دعا رجالا فأعطاهم) کہ کئی لوگوں کو بلا کر انہیں غنیمت میں سے دیا تو ایک شخص کھڑا ہوا اور بولا آپ تقسیم تو کر رہے ہیں مگر عدل مفقود ہے! اس پر آپ نے فرمایا: (إذاً لا يَعْدِلُ أحدٌ بعدي) (یعنی تب میرے بعد کوئی عدل نہ کرے گا) پھر ابوبکر کو بلا کر کہا جاؤ اسے قتل کر دو، وہ گئے مگر اسے نہ پایا جس پر آپ نے فرمایا اگر اسے قتل کر ڈالنے میں کامیاب ہو جاتے تو مجھے امید تھی کہ یہی ان (یعنی خوارج) کا اول اور یہی ان کا آخر ہوتا (یعنی انکا ٹنٹا یہیں ختم ہو جاتا) تو یہ اس تطبیق کا موید ہے جو میں نے ذکر کی، (ثم) جو برائے تراخی ہے، کی اس پر دلالت ہے

اس حدیث کے منجملہ فوائد میں سے حضرت علیؓ کی عظیم منقبت ثابت ہوئی اور یہ کہ وہ امامِ حق تھے (یعنی ان کی خلافت برحق تھی) اور جمل وصفین وغیرہ جنگوں میں وہ صائب تھے اور یہ کہ کتاب الدیات میں جو گزرا: (ما عندنا إلا القرآن والصحيفة) تو اس میں موجود حصر سے مراد مقید بالکتابت ہے، یہ نہیں کہ ان کے حافظہ وعلم میں نبی اکرم کی طرف سے بتلائی گئی کوئی دیگر شیَ نہ تھی، اس حدیث کے سارے طرق کے مطالعہ سے کئی نبوی پیشین گوئیاں بھی سامنے آئیں اور ان کا کثیر حصہ حضرت علیؓ نے بھی آنجناب سے محفوظ کر رکھا تھا مثلاً یہی خوارج کی صفات کا ذکر اور ایک موقع پر آپ نے ان سے فرمایا تھا کہ تمہیں (أشقى القوم) (یعنی ایک بدبخت ترین) قتل کرے گا، یہ بھی محتمل ہے کہ الدیات والی نفی ان کے اس کے ساتھ اختصاص کے ساتھ مقید ہو، تو یہ حدیثِ باب کا راد نہیں اور اس میں ایک جماعت ان کی مشارک ہے اگر چہ ان کے پاس زیادہ معلومات تھیں کیونکہ وہ صاحبِ قصہ تھے تو دوسروں کی نسبت انہیں اس کے تحقق کا زیادہ اہتمام تھا، اس سے حاکم کے خلاف خروج کا اعتقاد رکھنے والے کے قتل سے رکنا بھی ظاہر ہوا جب تک وہ آمادہ پیکار نہ ہو یا اس کے لئے تیاری نہ کر رہا ہو کیونکہ آپ کا قول تھا: (فإذا خرجوا فاقتلوهم) (یعنی جب یہ خروج کریں تو انہیں قتل کر دینا) طبری نے اس شخص کے حق میں جس کا عقیدہ درست ہے، اس پر اجماع نقل کیا، عمر بن عبد العزیز سے مسند کیا کہ انہوں نے خوارج کی بابت ہدایت جاری کی تھی کہ انہیں قتل کرنے سے باز رہا جائے جب تک وہ ناحق خون ریزی نہ کریں یا اموال لوٹیں، اگر یہ کریں تو ان سے لڑو چاہے وہ میری اولاد ہوں، ابن جریج سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے عطاء سے نقل کیا خوارج سے قتال کب حلال ہوگا؟ کہا جب راستے قطع کریں اور امن کیلئے خطرہ ثابت ہوں، طبری نے حسن سے نقل کیا کہ ان سے ایک شخص کے بارہ میں سوال ہوا جو خارجی اعتقادات رکھتا

ہے مگر خروج نہیں کیا، کہنے لگے: (العمل أملك بالناس من الرأی) (یعنی رائے سے زیادہ عمل دیکھا جانا چاہئے)

طبری کے بقول یہ امر اس کے لئے مؤید ہے کہ نبی اکرم نے خوارج کے وصف میں فرمایا کہ ان کی زبانوں پر حق کا قول جاری ہوگا تو اگرچہ کہنے کی حد تک یہ حق بات ہی ہوگی مگر یہ ان کے حلوق سے متجاوز نہ ہوگی، اسی سے اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے: (اِلَيۡهِ يَصۡعَدُ الۡكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالۡعَمَلُ الصَّالِحُ يَرۡفَعُهٗ)[فاطر: ۱۰] تو خبر دی کہ اگر قولِ حق وطیب کے موافق عملِ صالح ہو تو یہ اس کے رفع کا باعث بنے گا، کہتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ خوارج کا قتال وقتل جائز نہ ہوگا مگر ان پر اقامتِ حجت کے بعد اور یہ انہیں حق کی طرف رجوع کی دعوت دے کر، اسی طرف بخاری نے ترجمہ میں مذکورہ آیت شامل کر کے اشارہ کیا اور اسکے ساتھ تکفیرِ خوارج کے قائلین کیلئے استدلال کیا ہے، یہی بخاری کی صنیع کا مقتضا ہے کہ انہیں ملحدین کے ساتھ مقرون کیا اور متاولین کا ان سے الگ ترجمہ قائم کیا، اسی کی شرحِ ترمذی میں قاضی ابو بکر بن عربی نے تصریح کی ہے جب کہا صحیح یہ ہے کہ وہ کفار ہیں کیونکہ آپ نے فرمایا: (یمرقون من الإسلام) اور فرمایا: (لأقتلنهم قتلَ عادٍ) ایک طریق میں (ثمود) ہے اور یہ دونوں قومیں بوجہ کفر ہی ہلاک کی گئی تھیں، اسی طرح آپ کا یہ قول: (هم شرُّ الخلق) اور کفار ہی اس قسم کے وصف کے ساتھ متصف کئے جاتے ہیں، اسی طرح آپ کا قول: (إنهم أبغض الخلق إلى الله) پھر جو ان کا وطیرہ تھا کہ اپنے عقائد کے ہر مخالف پر کفر اور تخلید فی النار کا حکم لگاتے تھے جبکہ وہی اس کے احق ہیں، متاخرین ائمہ میں سے تقی الدین سبکی کا بھی یہی میلان ہے چنانچہ اپنے فتاویٰ میں لکھتے ہیں خوارج اور غالی روافض (یعنی شیعہ) کو کافر قرار دینے والوں کی حجت یہ ہے کہ یہ لوگ صحابہ کرام کو کافر کہتے ہیں اور یہ نبی اکرم کی صحابہ کرامؓ کو جنت کی گواہی دینے کی تکذیب کو متضمن ہے، کہتے ہیں میرے نزدیک یہ احتجاج صحیح ہے، کہتے ہیں ان کی عدم تکفیر کے قائلین کا احتجاج یہ ہے کہ ان کی تکفیر کا حکم لگانا ان کے شہادتِ مذکورہ کے علم قطعی کے تقدم کو مستدعی ہے اور یہ محلِ نظر ہے کیونکہ ہمیں ان حضرات کے جنہیں انہوں نے کافر قرار دیا ہے، ان کی موت تک تزکیہ کا قطعی علم ہے اور یہ ہمارے ان کے کفر کا اعتقاد رکھنے کیلئے کافی ہے

اس کی تائید یہ حدیث کرتی ہے کہ جس نے اپنے بھائی کو کافر کہا تو اس (کفر) کے ساتھ ان میں سے ایک راجع ہوا، مسلم کی روایت کے الفاظ ہیں: (من رمی مسلما بالكفر أو قال عدو الله إلا حاد عليه) (یعنی جس نے کسی مسلم کو کافر کہا یا اسے او اللہ کے دشمن کہہ کر مخاطب کیا وہ خود اسکا اہل بنا) کہتے ہیں ان لوگوں کی بابت ثابت ہو چکا ہے کہ یہ ان لوگوں کی ایک جماعت پر کفر کا فتوی لگاتے ہیں جن کے صاحبِ ایمان ہونے کی بابت ہمیں علمِ قطعی حاصل ہے لہذا شارعؑ کی حدیث کے مقتضا کے مطابق ان کے کفر کا حکم لگانا ضروری ہے اور یہ اسی قول کا نحو ہے جو کسی بت ونحوہ۔ اس شخص کی نسبت سے جس کی جانب سے اسکے انکار کی تصریح موجود نہیں، کو سجدہ کرنے والے کی نسبت کہا بعد اس کے کہ انہوں نے کفر کو جحود کے ساتھ مفسر کیا، اگر وہ اس کے فاعل کی تکفیر پر قائم اجماع سے احتجاج کریں تو ہم کہیں گے ان لوگوں کے حق میں وارد یہ احادیث ان کے کفر کو مقتضی ہیں اگرچہ وہ قطعیت سے ان کے کفر کا اعتقاد نہ رکھیں، اسلام پر اجمالی اعتقاد اور واجبات کی ادائیگی ان کی تکفیر کے حکم سے انہیں نجات نہیں دلا سکتے جیسے بت پرست کیلئے یہ نجات دہندہ نہیں ہیں، بقول ابن حجر اس بحث کے بعض جزئیات بارے طبری نے بھی تہذیب میں کلام کی چنانچہ احادیثِ باب نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں اس میں ان حضرات کا رد ہے جو کہتے ہیں کہ اہلِ قبلہ میں سے کوئی اسلام سے خارج نہیں اسلام کا حکم اپنے پہ لگنے کے استحقاق کے

بعد مگر اسی صورت میں کہ خروج کا قصد کرے! تو یہ آپ کے اس فرمان کے پیش نظر باطل ہے: (یقولون الحق ویقرؤون القرآن ویمرقون من الإسلام ولا یتعلقون منه بشیء) اور یہ بات معلوم ہے کہ ان کا اہلِ اسلام کی جان و مال کو حلال گردانا قرآن کی بعض آیات کی تاویل میں انھیں لگی غلطی کی وجہ سے ہے پھر انھوں نے صحیح سند کے ساتھ ابن عباسؓ سے نقل کیا جبکہ ان کے پاس خوارج کا ذکر ہوا اور جو وہ قرآن پاک کے معانی اور تاویلات بیان کرتے تھے تو کہنے لگے: (یؤمنون بمحکمه و یهلکون عند متشابهه) (یعنی وہ قرآن کے محکم پر ایمان والے تھے لیکن اسکے متشابہات کے پاس ہلاک ہوگئے) اس قولِ مذکور کا موید ان کے قتل کا (نبوی) امر ہے پھر اس کے ساتھ ساتھ جو ابن مسعودؓ کی حدیث میں گزرا کہ مسلمان کا قتل ان تین صورتوں میں کسی ایک کی موجودی سے ہی حلال ہوتا ہے، اس میں (التارك لدینه) بھی ذکر کیا تھا اور (المفارق للجماعة) (یعنی جماعت کو چھوڑ جانے والا) بھی

قرطبی المفہم میں رقم طراز ہیں کہ ان کی تکفیر کے قول کی مؤید حدیثِ ابو سعیدؓ میں مذکور تمثیل بھی ہے یعنی جو آمدہ باب میں آئی ہے کہ اس کا ظاہرِ مقصود یہ ہے کہ وہ اسلام سے خارج ہیں اور اس سے ان کا کوئی بھی واسطہ نہیں ہے جیسے کمان سے نکل چکے تیر کا اب اس سے کوئی تعلق و ناطہ نہیں رہتا بالخصوص وہ تیر جسے کسی قوت والے تیر انداز نے چلایا اور وہ اپنے ہدف کے جسم کے اس طرح سے آر پار ہوا کہ اس میں کوئی خون و آلودگی نہ لگی ہو اسی طرف آپ کا یہ قول اشارت کناں ہے: (سبق الفرث والدم)، مصنف الشفاء (یعنی قاضی عیاض) اس ضمن میں لکھتے ہیں ایسے ہی ہم ہر اس شخص کے کفر کا حکمِ قطعی لگائیں گے جس نے کوئی ایسا قول (یا فعل) کہا جو امت کی گمراہی کا سبب بنا یا جس نے تکفیرِ صحابہ کی، مصنف الروضہ نے ن سے یہ نقل کیا اور خود بھی اس کی تائید کی، اہلِ سنت کے اکثر اہلِ اصول کی رائے ہے کہ خوارج فساق ہیں اور یہ کہ اور انہیں ظاہراً مسلمان ہی کہا جائے کیونکہ کلمہ شہادت پڑھا اور ارکانِ اسلام پر مواظبت کی ہے، فساق اس لئے کہ تاویلِ فاسد کا سہارا لیتے ہوئے مسلمانوں کی تکفیر کی اور اسی وجہ سے اپنے مخالفین کے جان و مال کو مباح سمجھا اور ان پر کفر و شرک کے فتوے لگائے! خطابی کہتے ہیں علمائے مسلمین کا اجماع ہے کہ خوارج باوجود اپنی گمراہی کے مسلمانوں کے گمراہ فرقوں میں سے ایک فرقہ ہیں انہوں نے ان سے مناکحت اور ان کے ذبیحوں کو جائز قرار دیا اور یہ کہ وہ جب تک اصلِ اسلام کے متمسک ہیں کافر قرار نہ دئے جائیں گے

عیاض لکھتے ہیں متکلمین کے ہاں یہ مسئلہ تقریباً سب دیگر سے زیادہ شدید اشکال والا ہے حتی کہ فقیہہ عبدالحق نے ابو المعالی سے جب اس کی بابت استفسار کیا تو انہوں نے یہ کہہ کر (جواب دینے سے) معذرت کی کہ کافر کو ملتِ اسلام میں داخل کرنا اور مسلمانوں کا اس سے اخراج ایک بہت بڑی بات ہے، کہتے ہیں ان سے قبل قاضی ابو بکر باقلانی نے بھی اس میں توقف کیا اور کہا تھا کہ ان لوگوں (یعنی خوارج) نے تصریح بالکفر نہیں کیا البتہ مؤدی الی الکفر (یعنی کفر تک پہنچانے والے یا اسکا باعث بننے والے) اقوال کہے ہیں، غزالی (التفرقة بین الإیمان و الزندقة) میں لکھتے ہیں تکفیر سے ہر ممکن حد تک احتراز کرنا چاہئے کہ نمازیوں اور توحید کا اقرار کرنے والوں کے خون کو مباح گردانا خطا ہے اور ہزار کافر کو زندہ چھوڑ دینے کی غلطی کرنا ایک مسلمان کا خون بہا دینے کی غلطی سے زیادہ ہلکا ہے ان کے عدمِ تکفیر کے قائلین نے باب کی تیسری حدیث میں ان کے مروق من الدین کے وصف کے بعد آپ کے اس قول سے احتجاج کیا: (کمروق السهم فینظر الرامی إلی سهمه) حتی کہ کہا: (فیتماری فی الفوقة هل علق بها شیء) بقول ابن بطال جمہور

علماء نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ خوارج دائرہ اسلام سے خارج نہیں آپ کے قول: (یتماری فی الفوق) کے مدنظر کیونکہ تماری شک سے ہے اور جب شک واقع ہوا تو ان کے خروج عن الاسلام پر قطع نہ کیا جائے گا کیونکہ جس کے لئے یقین کے ساتھ عقدِ اسلام ثابت ہوا اسے کسی یقینی وجہ سے ہی ملت سے خارج کرنا ہوگا، کہتے ہیں حضرت علیؓ سے اہلِ نہر کی بابت پوچھا گیا تھا کہ کیا یہ کافر ہوئے؟ تو جواب میں کہا تھا: (من الکفر فرّوا) (یعنی کفر سے تو وہ بھاگے)

بقول ابن حجر یہ اگر حضرت علیؓ سے ثابت ہے تو اسے اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ وہ ان کے معتقدات پر مطلع نہ تھے جو ان کے مکفرین کی نظر میں ان کے کفر کا موجب ہوں اور آپ کے قول: (یتماری الخ) کے ساتھ احتجاج محلِ نظر ہے کیونکہ حدیثِ مذکور کے بعض طرق میں ہے جیسا کہ اس طرف اشارہ گزرا: (لم یعقل منه شیء) اور اس کے بعض میں ہے: (سبق الفرث والدم) ان دو عبارتوں کے مابین تطبیق یہ ہے کہ تردد اس بات میں ہے کہ کیا فوق میں کوئی شئ لگی یا نہیں پھر متحقق ہوگیا کہ تیر کے ساتھ کوئی شئ لگی ہوئی نہیں (اس سے ان کے شروعِ احوال میں اہلِ اسلام کی حالت کی طرف اشارہ بھی مراد ہوسکتا ہے کہ وہ ان کی بابت متردد ہوں گے کہ آیا اسلام میں داخل سمجھیں یا نہیں؟ پھر تحقق ہوگا کہ اسلام سے ان کا کوئی واسطہ نہیں) یہ بھی ممکن ہے کہ اس بارے اختلاف کو اختلافِ اشخاص پر محمول کیا جائے اور آپ کے قول (یتماری) میں اشارہ ہو کہ ان کے بعض افراد میں اسلام کے ساتھ کوئی تعلق و ربط ہونا ممکن ہے! قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں ان کی تکفیر کا قول اظہر فی الحدیث ہے، کہتے ہیں اسی بنا پر ان سے قتال کیا جاتا، انہیں نے قتل کیا جاتا اور ان کے اموال کو غنیمت بنایا جاتا ہے یہی ان کے اموال کی بابت اہل الحدیث کے ایک گروہ کی رائے ہے، ان کی عدمِ تکفیر کے قول پر اگر چلا جائے تو ان کے ساتھ اہلِ بغی کا سا معاملہ کیا جائے گا جب وہ وحدت کی چادر پھاڑ دیں اور جنگ پر اتر آئیں لیکن اگر ان کے کسی فرد نے اپنی کوئی بدعت مخفی رکھی تو کیا ظاہر ہونے پر استتابت کے بعد اسے قتل کر دیا جائے یا قتل نہ کیا جائے بلکہ اس کی بدعت کے رد کی کوشش کی جائے؟ تو ان کی تکفیر بارے موجود مذکور اختلاف کے مدِ نظر یہ امر بھی مختلف فیہ ہے، کہتے ہیں باب تکفیر بڑا پرخطر باب ہے ہم اس سے سلامتی کے برابر کسی شئ کو نہیں سمجھتے، کہتے ہیں حدیثِ ہذا میں اَعلامِ نبوت میں سے ایک علم ہے یعنی خوارج کے بارہ میں آپ کی پیشین گوئی

خوارج نے جب اپنے مخالفین پر کفر کا حکم لگایا اور ان کے خون کو مباح سمجھا جب کہ اہل ذمہ کی حرمت کا پورا پورا خیال رکھا اور کہا ہم ان سے کئے ہوئے معاہدہ کی مکمل پاسداری کریں گے اور مشرکین سے بھی ترکِ قتال کیا اور پوری توجہ وانہماک مسلمانوں سے لڑنے پر صرف کردی تو یہ سب جاہل اور کم عقل لوگوں کی علامتیں ہیں جن کے سینے نورِ علم کے ساتھ منشرح نہیں اور نہ وہ علم کی حبلِ وثیق کے ساتھ متمسک ہیں، یہی (ان کے کافر ہونے میں) کافی ہے کہ ان کے سردار نے نبی اکرم کے فعل پر اعتراض کیا اور اسے عدم عدل کہا ،ابن ہبیرہ کہتے ہیں حدیث سے ثابت ہوا کہ خوارج سے قتال اہلِ شرک کے قتال سے اولی ہے اور اس میں حکمت یہ ہے کہ ان سے قتال میں اسلام کے راس المال (یعنی اصل سرمایہ) کی حفاظت ہے جب کہ اہل شرک سے قتال میں طلبِ ربح ہے (یعنی راس المال سے زائد نفع) تو حفظِ راس المال اولی ہے! اس سے ان سب آیات کے ظواہر کے اخذ سے زجر بھی ثابت ہوا جو محتملِ تاویل ہوں اور ان کے ظاہر کے مطابق قول اجماعِ سلف کی مخالفت کا باعث ہو، اس سے غلو فی الدین اور تنطع فی العبادت سے تحذیر بھی ملی جو نفس کو ان امور پر

لگا سکتی ہے جن کی شرع نے اذن نہیں دی حالانکہ شارعؑ نے شریعت کا وصف یہ بیان کیا ہے کہ وہ سہل وسمح ہے اور اسلام نے کفار کے ساتھ شدت اور اہلِ ایمان کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرنے کی ہدایت کی ہے (جبکہ خوارج کا طرزِ عمل اس کے برعکس رہا) اس سے امامِ عادل (ملحوظ رہے کہ ابن حجر نے امامِ عادل کی ترکیب استعمال کی ہے) کی طاعت کے دائرہ سے نکل جانے والوں سے قتال کا جواز بھی ملا اور ان سے بھی جو کسی فاسد اعتقاد ونظریہ کی بناء پر آمادہ پیکار ہوں اور جنہوں نے راستے بند کئے، انہیں پرخطر بنا دیا اور زمین میں فساد و فتنہ پھیلانے کا سبب بنے لیکن جو امامِ جائر (یعنی ظالم و غاصب حکمران) کی طاعت سے باہر نکلا جو اس کے مال، جان یا عزت کو غصب کرنا چاہتا ہے تو وہ معذور ہے، اس سے قتال حلال نہیں کہ اسے اپنے نفس اور مال وعزت کے دفاع کا حسبِ طاقت حق حاصل ہے، اس کی تفصیلی بحث کتاب الفتن میں آئے گی

طبری نے بسندِ صحیح عبداللہ بن حارث عن رجل من بنی نضر عن علیؓ سے نقل کیا کہ ان کے پاس خوارج کا تذکرہ ہوا تو کہنے لگے اگر وہ امامِ عادل کی مخالفت کریں تو ان سے لڑو لیکن اگر امامِ جائر کی کریں تب نہ لڑو کہ ان کی ایک رائے ہے، بقول ابن حجر اسی پر محمول کیا جائے گا جو حسین بن علیؓ کے لئے واقع ہوا پھر حرہ میں اہلِ مدینہ کے لئے پھر عبداللہ بن زبیرؓ کے لئے پھر ان قراء کے لئے جو واقع ہوا جو عبدالرحمٰن بن محمد بن اشعث کی قیادت میں حجاج بن یوسف کے خلاف نکلے تھے، اس میں سر کے بالوں کے استئصال (یعنی استرے سے ٹنڈ کروانے) کی مذمت بھی ثابت ہوئی مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ ممکن ہے آنجناب نے امرِ واقع کے لحاظ سے ان کی صفت بیان کرتے ہوئے یہ ذکر کیا ہو نہ کہ معرضِ ذم میں (چونکہ یہ احتمالی مسئلہ ہے اور پھر خوارج کے ساتھ تشبّہ ہے لہذا راقم کی نظر میں ۔ بڑوں کی۔ ٹنڈ کرنے اور کرانے سے اجتناب اولی ہے) ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں ان احادیث پر اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا: (بيان أن سبب خروج الخوارج كان بسبب الأثرة فى القسمة مع كونها كانت صوابا فخفى عنهم ذلك) (یعنی اس امر کا بیان کہ خوارج کا خروج تقسیم میں ان کے تحفظات کے سبب تھا حالانکہ وہ درست تقسیم تھی لیکن ان سے یہ امر مخفی رہا) اس سے ان مطابق الذکر شروط کے ساتھ خوارج سے قتال اور اثنائے جنگ انہیں قتل کرنے کی اباحت بھی ثابت ہوئی اور انہیں قتل کرنے والوں کیلئے ثبوتِ اجر بھی، یہ بھی ظاہر ہوا کہ مسلمانوں میں سے ایسے بھی ہوں گے جو بغیر اسلام سے خروج کا قصد کئے اس کے دائرہ سے خارج ہوں گے اور بغیر اس کے کہ کسی اور دین کا ارادہ کریں، یہ بھی کہ خوارج امتِ محمدیہ کے تمام بدعتی فرقوں میں سے بدترین فرقہ ہیں اور ان کا شر یہود و نصاری کے شر سے بھی زیادہ ہے بقول ابن حجر یہ آخری بات ان کی مطلقاً تکفیر کے قول پر مبنی ہے، اس سے حضرت عمرؓ کی عظیم منقبت بھی عیاں ہوئی ان کی دین میں شدت کے پس منظر میں، یہ بھی ظاہر ہوا کہ کسی کی تعدیل (یعنی عادل قرار دینے) میں ظاہرِ حال کو ملحوظ رکھنا کافی نہیں چاہے عبادت، تقشّف اور ورع وتقوی میں اس کا حال مشہود لہ ہو جب تک اس کا باطن حال آزمانہ لیا جائے۔

- 6934 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا الشَّيْبَانِيُّ حَدَّثَنَا يُسَيْرُ بْنُ عَمْرٍو قَالَ قُلْتُ لِسَهْلِ بْنِ حُنَيْفٍ هَلْ سَمِعْتَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ فِي الْخَوَارِجِ شَيْئًا قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ وَأَهْوَى بِيَدِهِ قِبَلَ الْعِرَاقِ يَخْرُجُ مِنْهُ قَوْمٌ يَقْرَءُونَ الْقُرْآنَ لَا يُجَاوِزُ تَرَاقِيَهُمْ يَمْرُقُونَ مِنَ الْإِسْلَامِ مُرُوقَ السَّهْمِ مِنَ الرَّمِيَّةِ

ترجمہ: راوی کہتے ہیں میں نے حضرت سہل بن حنیف سے پوچھا کیا آپ نے خوارج بارے نبی پاک سے کچھ سنا؟ کہنے لگے میں نے آپ سے سنا اور ہاتھ سے عراق کی جانب اشارہ کرکے فرمایا وہاں سے ایک قوم خروج کرے گی جو قرآن پڑھتے ہوں گے جو ان کے حلقوم سے آگے نہ بڑھے گا وہ اسلام سے اسطرح نکل جائیں گے جیسے تیر ہدف سے آر پار ہو جاتا ہے۔

عبد الواحد سے ابن زیاد اور شیبانی سے مراد ابو اسحاق ہیں، یُسیر بن عمرو کو اسیر بن عمرو بھی کہا جاتا تھا، مسلم کی روایت میں حدیثِ باب کی مانند ہی واقع ہے بخاری میں ان کی یہی ایک حدیث ہے، یہ بنی محارث بن ثعلبہ سے تھے کوفہ رہائش اختیار کی، کہا گیا ہے کہ شرفِ صحبت سے متمتع ہیں، ابونعیم نے اپنی تاریخ میں یہ حدیث نقل کی: (حدثنا قيس بن عمرو بن يسير أخبرني أبي عن يسير بن عمرو قال توفي النبي ﷺ و أنا ابن عشر سنين) (یعنی وفاتِ نبوی کے وقت میں دس برس کا تھا) انہیں اسیر بن جابر بھی کہا جاتا ہے، مسلم کی ابونضرہ عن اسیر بن جابر سے اویس قرنی کی فضیلت بارے حدیث میں یہی نسبت مذکور ہے بعض نے کہا کہ جابر ان کے دادا کا نام ہے۔

(قبل العراق) مسلم کی علی بن مسہر عن شیبانی سے روایت میں: (نحو المشرق) ہے۔ (يمرقون) ابن بطال کہتے ہیں اہلِ لغت کے نزدیک مروق خروج ہے، کہا جاتا ہے: (مرق السهم من الغرض) جب تیر ہدف کے جسم سے آر پار ہو جائے تو وہ (يمرق منه مرقاً و مروقاً و انمرق منه) اور (أمرقه الرامي) اسی سے (ممرق) ہے کیونکہ اس سے نکلا جاتا ہے اور (مرق البرق) (یعنی بجلی چمکی) کیونکہ تیزی سے گزرتی ہے۔

(مروق السهم الخ) ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں محمد بن فضیل عن شیبانی سے روایت میں ذکر کیا: (قال أسير قلت ما لهم من علامة؟ قال سمعت من النبي ﷺ لا أزيدك عليه) اس میں ہے کہ سہل بن حنیف نے تصریح کی کہ ان دونوں ابواب کی احادیث میں مذکور قوم سے مراد حروریہ ہیں تو یہ اس ما تقدم کیلئے مقوی ہے کہ ابوسعید نے اسم ونسبت میں توقف کیا تھا نہ کہ اس امر میں کہ وہی مراد ہیں، طبری کہتے ہیں خوارج بارے حضرت علیؓ سے اس حدیث کو تاماً اور مختصراً عبید اللہ بن ابو رافع، سوید بن غفلہ، عبیدہ بن عمرو، زید بن وہب، کلیب جری، طارق بن زیاد اور ابو مریم نے روایت کیا ہے! بقول ابن حجر ابو وضی، ابو کثیر، ابوموسی اور ابووائل نے بھی مسند ابن راہویہ اور طبرانی میں، اسی طرح بزار کے ہاں ابوجحیفہ نے اور اوسط طبرانی میں ابوجعفر فراء مولیٰ علیؓ نے اور کثیر بن نمیر اور عاصم بن ضمرہ نے بھی، طبری لکھتے ہیں نبی اکرم سے اس کے راویوں میں ابن مسعودؓ، ابوذرؓ، ابن عباسؓ، عبد اللہ بن عمروؓ، ابن عمرؓ، ابوسعید خدریؓ، انس بن مالک، حذیفہؓ، ابوبکرہؓ، حضرت عائشہؓ، جابرؓ، ابو برزہؓ، ابو امامہؓ، عبد اللہ بن ابو اوفیؓ، سہل بن حنیفؓ اور سلمان فارسیؓ ہیں بقول ابن حجر اور رافعؓ بن عمرو، سعدؓ بن ابو وقاص، عمارؓ بن یاسرؓ، جندبؓ بن عبد اللہ بجلی، عبد الرحمٰنؓ بن عریس، عقبہؓ بن عامر، طلقؓ بن علی اور ابو ہریرہؓ بھی، ان کی روایت اوسط میں طبرانی نے جید سند کے ساتھ مشہور شاعر فرزدق سے تخریج کی، کہتے ہیں میں نے ابو ہریرہؓ اور ابوسعیدؓ سے کہا میرا تعلق اہلِ مشرق سے ہے اور (میں نے سنا ہے کہ) ایک قوم ہم میں نکلے گی جو لا الہ الا اللہ کہنے والوں کو قتل کرے گی اور باقیوں سے کچھ تعرض نہ کرے گی؟ تو دونوں نے کہا ہم نے نبی اکرم سے سنا فرماتے تھے جو انہیں قتل کرے گا اس کے لئے اجرِ شہید ہے اور جو ان کے ہاتھوں قتل ہو گا اس کے لئے بھی اجرِ شہید ہے، تو یہ پچیس صحابہ کرامؓ ہیں جنہوں نے اسے روایت کیا ہے، پوری کو یا اس کے بعض حصہ کو اور اکثر کے طرق بھی متعدد ہیں مثلاً حضرت علیؓ، ابوسعیدؓ، ابن عمروؓ، ابوبکرہؓ، ابو برزہؓ اور ابوذرؓ تو اس

لحاظ سے نبی اکرم سے اسکی صحت یقینی ہے۔

اس حدیث کو مسلم نے (الزکاۃ) اور نسائی نے (فضائل القرآن) میں تخریج کیا۔

8 - باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ لاَ تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَقْتَتِلَ فِئَتَانِ دَعْوَتُهُمَا وَاحِدَةٌ
(ایک نبوی پیشین گوئی)

6935 - حَدَّثَنَا عَلِيٌّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لاَ تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَقْتَتِلَ فِئَتَانِ دَعْوَاهُمَا وَاحِدَةٌ

(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص: ۳۳۶)

أطرافه 85، 1036، 1412، 3608، 3609، 4635، 4636، 6037، 6506، 7061، 7115، 7121 -

لفظِ حدیث پر ہی ترجمہ قائم کیا، اس کی مفصل شرح کتاب الفتن میں ہوگی، وہاں کے متن میں یہ زیادت بھی ہے: (يكون بينهما مقتلة عظيمة) تو ان دو گروہوں سے مراد حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے لشکر ہیں اور راجح یہ ہے کہ دعوت سے مراد اسلام ہے، بعض نے کہا مراد دونوں کا یہ اعتقاد کہ وہ حق پر ہیں یہاں اسے اس کے بعض طرق میں مذکور عبارت کی وجہ سے وارد کیا چنانچہ طبری کی ابونضرہ عن ابوسعیدؓ سے حدیثِ باب کے نحو روایت کے آخر میں یہ زیادت ہے: (فبينماهم كذلك إذ مرقت مارقة يقتلهما أولى الطائفتين بالحق) تو اس سے ماقبل کے ساتھ اس باب کی مناسبت ظاہر ہوئی۔

9 - باب مَا جَاءَ فِي الْمُتَأَوِّلِينَ (تاویلی مولوی)

کتاب الادب کے باب (من أكفر أخاه بغير تأويل) اور اگلے باب میں اس کا بیانِ مراد موجود ہے! حاصلِ کلام یہ ہے کہ جس نے کسی مسلم کی تکفیر کی تو دیکھا جائے گا تو اگر یہ بغیر تاویل ہے تو وہ مستحقِ ذم ہوا بلکہ کئی دفعہ وہ خود ہی (اس فتوائے تکفیر کی وجہ سے) کافر ہوگا اور اگر یہ کہنا بالتاویل ہے تو پھر دیکھا جائے گا تو اگر یہ غیر سائغ ہے تو بھی ذم کا مستحق ہے مگر یہ اسے کفر تک نہ پہنچائے گا بلکہ اس کی خطا اس پر واضح کی جائے گی اور اس کے حسبِ حال اسے زجر و توبیخ کی جائے گی، جمہور کے نزدیک یہ اول کے ساتھ ملحق نہیں اور اگر یہ تکفیر سائغ تاویل کے ساتھ ہے تب وہ مستحقِ ذم نہیں بلکہ اس پر حجت قائم کی جائے گی حتی کہ صواب کی طرف پلٹ آئے، علماء کہتے ہیں ہر معذور بتاویلہ متاول آثم نہیں اگر لسان عرب میں اس کی تاویل سائغ ہے اور علم کی رو سے قابلِ توجیہ ہے۔

6936 - قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ الْمِسْوَرَ بْنَ مَخْرَمَةَ وَعَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَبْدٍ الْقَارِيَّ أَخْبَرَاهُ أَنَّهُمَا سَمِعَا عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ يَقُولُ سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ حَكِيمٍ يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ فِي حَيَاةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ

فَاسْتَمَعْتُ لِقِرَاءَ تِهِ فَإِذَا هُوَ يَقْرَؤُهَا عَلَى حُرُوفٍ كَثِيرَةٍ لَمْ يُقْرِئْنِيهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كَذَلِكَ فَكِدْتُ أُسَاوِرُهُ فِي الصَّلَاةِ فَانْتَظَرْتُهُ حَتَّى سَلَّمَ ثُمَّ لَبَّبْتُهُ بِرِدَائِهِ أَوْ بِرِدَائِي فَقُلْتُ مَنْ أَقْرَأَكَ هَذِهِ السُّورَةَ قَالَ أَقْرَأَنِيهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قُلْتُ لَهُ كَذَبْتَ فَوَاللَّهِ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَقْرَأَنِي هَذِهِ السُّورَةَ الَّتِي سَمِعْتُكَ تَقْرَؤُهَا فَانْطَلَقْتُ أَقُودُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرَأُ بِسُورَةِ الْفُرْقَانِ عَلَى حُرُوفٍ لَمْ تُقْرِئْنِيهَا وَأَنْتَ أَقْرَأْتَنِي سُورَةَ الْفُرْقَانِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَرْسِلْهُ يَا عُمَرُ اقْرَأْ يَا هِشَامُ فَقَرَأَ عَلَيْهِ الْقِرَاءَةَ الَّتِي سَمِعْتُهُ يَقْرَؤُهَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هَكَذَا أُنْزِلَتْ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اقْرَأْ يَا عُمَرُ فَقَرَأْتُ فَقَالَ هَكَذَا أُنْزِلَتْ ثُمَّ قَالَ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ.

أطرافه 2419، 4992، 5041، - 7550 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۲، ص: ۶۰۷)

فضائل القرآن میں اس کی شرح گزری، ترجمہ ہذا کے ساتھ اس کی مناسبت اس جہت سے ہے کہ نبی اکرم نے ہشامؓ کی تکذیب کرنے، ان کے گریبان سے پکڑنے اور انہیں زدوکوب کرنے کا ارادہ کرنے پر حضرت عمرؓ کا مواخذہ نہ کیا بلکہ ہشام کی بات کی تصدیق کی اور حضرت عمرؓ کے ان کی بات کے انکار پر انہیں معذور جانا اور دونوں قراءت کے فقط جواز کے بیانِ حجت پر ہی اکتفا فرمایا، اس معلق کو اسماعیلی نے عبداللہ بن صالح کاتبِ لیث عنہ کے طریق سے موصول کیا ہے، یونس سے مراد ابن یزید ہیں فضائل القرآن وغیرہ میں یہ لیث سے ہی موصولاً منقول گزری ہے لیکن وہاں ان کے شیخ عقیل تھے۔ (كدت أساوره) یہ (أواثب) کے ہم وزن و معنی ہے بعض نے کہا بلکہ یہ ان کے قول سار یسور سے ہے اذا ارتفع ذکرہ کبھی یہ بطش کے معنی میں ہوتا ہے کیونکہ سورۃ کا اطلاق بطش پر ہو جاتا ہے کیونکہ یہ اسی سے ناشئ ہے۔

- 6937 حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا وَكِيعٌ ح حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رضى الله عنه قَالَ لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ﴾ شَقَّ ذَلِكَ عَلَى أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ وَقَالُوا أَيُّنَا لَمْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَيْسَ كَمَا تَظُنُّونَ إِنَّمَا هُوَ كَمَا قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ ﴿ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾

أطرافه 32، 3360، 3428، 3429، 4629، 4776، 6918 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

اسی کتاب کی پہلی حدیث میں اسکی شرح گزری وہاں کی سند کے سب راوی کوفی تھے، اس ترجمہ میں اس کے ایراد کی مناسبت اس جہت سے ہے کہ آپ نے آیت میں مذکور ظلم کو اس کے عموم پر محمول کرنے کی وجہ سے کہ ہر معصیت کو متناول ہو صحابہ کرامؓ کا مواخذہ نہ

فرمایا بلکہ انہیں معذور جانا کیونکہ یہی ظاہر فی التاویل تھا پھر ان کیلئے مراد کی تبیین کی جس سے اشکال رفع ہوا۔

- 6938حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي مَحْمُودُ بْنُ الرَّبِيعِ قَالَ سَمِعْتُ عِتْبَانَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ غَدَا عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ رَجُلٌ أَيْنَ مَالِكُ بْنُ الدُّخْشُنِ فَقَالَ رَجُلٌ مِنَّا ذَلِكَ مُنَافِقٌ لاَ يُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَلاَ تَقُولُوهُ يَقُولُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ يَبْتَغِي بِذَلِكَ وَجْهَ اللَّه .قَالَ بَلَى قَالَ فَإِنَّهُ لاَ يُوَافَى عَبْدٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِهِ إِلاَّ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ النَّارَ (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸،ص: ۷۴۱)

.أطرافه 424، 425، 667، 686، 838، 840، 1186، 4009، 4010، 5401، - 6423

یہ کتاب الصلاۃ کے ابواب المساجد میں مشروحا گزری ہے، اس کی مناسبت اس جہت سے ہے کہ مالک بن دخشم کی بابت تبصرہ کرنے والوں کا مواخذہ نہ فرمایا بلکہ ان کیلئے وضاحت کی کہ احکام اسلام کا اجراء ظاہر پر ہوتا ہے (باطن میں جو ہے اسے اللہ کے سپرد کیا جاتا ہے)۔ (ألا تقولونه يقول الخ) مستملی اور سرخسی کے نسخوں میں: (لا تقولوه) ہے صیغہ نہی کے ساتھ، بقول ابن تین روایۃ (ألا تقوله) ہے مگر درست (تقولونه) ہے بمعنی (تظنونه) ابن حجر کے بقول میں نے جو دیکھا ہے وہ (لا تقولوه) ہے ،شروع میں الف کے بغیر اور یہ موجہ ہے، قول کی ظن کے ساتھ تفسیر محلِ نظر ہے بظاہر یہ رؤیت یا سماع کے معنی میں ہے، ابن تین نے تجویز کیا ہے کہ یہ مفرد کیلئے خطاب ہوسکتا ہے اور اس کا اصل (ألا تقوله) ہے تو لام کے ضمہ کا اشباع کیا حتی وہ واو ہوا، اس کے لئے ایک شعری شاہد بھی پیش کیا۔

- 6939حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ حُصَيْنٍ عَنْ فُلاَنٍ قَالَ تَنَازَعَ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَحِبَّانُ بْنُ عَطِيَّةَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ لِحِبَّانَ لَقَدْ عَلِمْتُ الَّذِي جَرَّأَ صَاحِبَكَ عَلَى الدِّمَاءِ يَعْنِي عَلِيًّا قَالَ مَا هُوَ لاَ أَبَا لَكَ قَالَ شَيْءٌ سَمِعْتُهُ يَقُولُهُ قَالَ مَا هُوَ قَالَ بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَالزُّبَيْرَ وَأَبَا مَرْثَدٍ وَكُلُّنَا فَارِسٌ قَالَ انْطَلِقُوا حَتَّى تَأْتُوا رَوْضَةَ حَاجٍ -قَالَ أَبُو سَلَمَةَ هَكَذَا قَالَ أَبُو عَوَانَةَ حَاجٍ -فَإِنَّ فِيهَا امْرَأَةً مَعَهَا صَحِيفَةٌ مِنْ حَاطِبِ بْنِ أَبِي بَلْتَعَةَ إِلَى الْمُشْرِكِينَ فَأْتُونِي بِهَا فَانْطَلَقْنَا عَلَى أَفْرَاسِنَا حَتَّى أَدْرَكْنَاهَا حَيْثُ قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ تَسِيرُ عَلَى بَعِيرٍ لَهَا وَكَانَ كَتَبَ إِلَى أَهْلِ مَكَّةَ بِمَسِيرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِلَيْهِمْ فَقُلْنَا أَيْنَ الْكِتَابُ الَّذِي مَعَكِ قَالَتْ مَا مَعِي كِتَابٌ فَأَنَخْنَا بِهَا بَعِيرَهَا فَابْتَغَيْنَا فِي رَحْلِهَا فَمَا وَجَدْنَا شَيْئًا فَقَالَ صَاحِبِي مَا نَرَى مَعَهَا كِتَابًا قَالَ فَقُلْتُ لَقَدْ عَلِمْنَا مَا كَذَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ حَلَفَ عَلِيٌّ وَالَّذِي يُحْلَفُ بِهِ لَتُخْرِجِنَّ الْكِتَابَ أَوْ لأُجَرِّدَنَّكِ فَأَهْوَتْ إِلَى حُجْزَتِهَا وَهْيَ مُحْتَجِزَةٌ بِكِسَاءٍ فَأَخْرَجَتِ الصَّحِيفَةَ فَأَتَوْا بِهَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ

فَقَالَ عُمَرُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَدْ خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالْمُؤْمِنِينَ دَعْنِي فَأَضْرِبَ عُنُقَهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَا حَاطِبُ مَا حَمَلَكَ عَلَى مَا صَنَعْتَ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَالِي أَنْ لَا أَكُونَ مُؤْمِنًا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَكِنِّي أَرَدْتُ أَنْ يَكُونَ لِي عِنْدَ الْقَوْمِ يَدٌ يُدْفَعُ بِهَا عَنْ أَهْلِي وَمَالِي وَلَيْسَ مِنْ أَصْحَابِكَ أَحَدٌ إِلَّا لَهُ هُنَالِكَ مِنْ قَوْمِهِ مَنْ يَدْفَعُ اللَّهُ بِهِ عَنْ أَهْلِهِ وَمَالِهِ قَالَ صَدَقَ لَا تَقُولُوا لَهُ إِلَّا خَيْرًا .قَالَ فَعَادَ عُمَرُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَدْ خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالْمُؤْمِنِينَ دَعْنِي فَلأَضْرِبَ عُنُقَهُ .قَالَ أَوَلَيْسَ مِنْ أَهْلِ بَدْرٍ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ اللَّهَ اطَّلَعَ عَلَيْهِمْ فَقَالَ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ فَقَدْ أَوْجَبْتُ لَكُمُ الْجَنَّةَ فَاغْرَوْرَقَتْ عَيْنَاهُ فَقَالَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ

أطرافه 3007، 3081، 3983، 4274، 4890، - 6259 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص: ۴۹۲)

کتاب الجہاد کے باب (الجاسوس) میں اس کے متعلقہ مباحث ذکر ہوئے اسی طرح باب (النظر فی شعور أهل الذمة) میں بھی، وہیں حجزۃ اور عقیصہ کے مابین جمع اور ان کا ضبط گزرا، کتاب المغازی کے باب(فضل من شهد بدرا) میں(لعل الله اطلع على أهل البدر) کی تشریح گزری جو اس سے بھی ابسط تفسیر الممتحنہ میں مذکور ہوئی وہیں نبی اکرم کے حضرت حاطب کا اعتذار قبول کر لینے کے بعد حضرت عمر کے ان پر اعتراض کا جواب ذکر ہو، اسی طرح غزوہ الفتح کے باب میں(بعثنی أنا والزبير والمقداد) اور یہاں کے قول: (بعثنی أنا وأبا مرثد) کے مابین تطبیق ذکر ہوئی اور وہیں اس خاتون کا نام وقصہ اور اس خط کے مندرجات پر بحث ہوئی تھی، اب یہاں بقیہ شرح ذکر کرتا ہوں۔

(عن حصين) یہ ابن عبد الرحمٰن واسطی ہیں۔(عن فلان) الجہاد کی ہشیم سے روایت میں اور الاستئذان کی عبد اللہ بن ادریس کی روایتوں میں ان کا نام سعد بن عبیدہ مذکور ہے، یہی خالد بن عبد اللہ اور محمد بن فضیل کی مسلم کے ہاں روایتوں میں ہے، اسے احمد نے بھی عفان عن ابوعوانہ سے نقل کرتے ہوئے نام ذکر کیا اس کا نحو اسماعیلی کی عثمان بن ابو شیبہ عن عفان سے روایت میں ہے کہتے ہیں: (حدثنا أبوعوانة عن حصين بن عبد الرحمن حدثنى سعد بن عبيدة هو السلمي الكوفي يكنى أبا حمزة وكان زوج بنت أبى عبد الرحمن ا لسلمي شيخه في هذا الحديث)(یعنی سعد بن عبیدہ اس حدیث کے اپنے شیخ ابوعبد الرحمٰن کے داماد تھے) صغانی کے نسخہ میں یہاں(عن فلان) کے بعد یہ عبارت واقع ہے: (هو أبو حمزة سعد بن عبيدة السلمي ختن أبى عبد الرحمن السلمي) شائد اس کا قائل بخاری کے بعد کا کوئی شخص ہے، سعد تابعی ہیں کئی صحابہؓ سے ان کی روایت ہے ان میں حضرات براءؓ اور ابن عمرؓ بھی ہیں۔

(تنازع أبو عبد الرحمن) یہ سلمی ہیں عفان کی روایت میں اس کی صراحت ہے۔(وحبان بن عطية) حاء کی زیر اور بائے مشدد کے ساتھ، جیانی اور ان کی تبع میں صاحب المشارق والمطالع نے بیان کیا کہ نسخہ ابوذر کے بعض ناقلین نے اسے حاء کی زبر کے ساتھ ضبط کیا ہے اور یہ وہم ہے بقول ابن حجر مزی نے بیان کیا کہ ابن ماکولا نے اسے زیر کے ساتھ ذکر کیا اور ابن الفرضی نے زبر کے ساتھ، کہتے ہیں ابوعلی جیانی نے بھی ان کی تبع کی، یہی کہا، مگر جیانی نے تو تقیید المہمل میں جزم کے ساتھ زبر پڑھنے والوں کا وہم

قرار دیا ہے اور زیر کے ساتھ پڑھنا درست قرار دیا اور ان کا ذکر حبان بن موسی کے ساتھ کیا جو بالاتفاق حاء کی زیر کے ساتھ ہے، حبان بن عطیہ بھی سلمی اور ابوعبدالرحمٰن کے حلقۂ احباب میں تھے مگر عثمانؓ وعلیؓ کی بابت دونوں مختلف الرائے تھے، اواخر الجہاد میں ہشیم عن حصین کے طریق سے اس حدیث میں گزرا کہ ابوعبدالرحمٰن عثمانی تھے یعنی حضرت عثمانؓ کو حضرت علی سے افضل گردانتے تھے جبکہ حبان علوی تھے یعنی حضرت علیؓ کو ان سے افضل قرار دیتے تھے۔

(لقد علمت ما الذی) کشمیہنی کے ہاں اکثر طرق میں یہی ہے، حموی اور مستملی کے ہاں یہاں (من الذی) ہے! پہلی روایت پر تجرئ کا فاعل قول ہے جسے یہاں یوں تعبیر کیا گیا: (شيء یقوله) جبکہ ثانی پر فاعل قائل ہیں۔ (صاحبك) عفان نے (یعنی علیا) کی زیادت کی۔ (علی الدماء) یعنی مسلمانوں کے خون بہانے پر کیونکہ مشرکین کے خون بہانا تو بالاتفاق مندوب ہے۔ (لا أبا لك) ہمزہ کی زبر کے ساتھ، عرب اس جملہ کو کسی چیز پر برانگیختہ کرنے کیلئے بولتے تھے، اسکی اصل (یعنی پس منظر) یہ ہے کہ انسان جب کسی شدت ومصیبت میں ہو تو اس کا والد اسکی مدد کو آتا ہے تو جب کہا جائے: تیرا باب نہ ہو تو گویا اسے باور کرایا کہ اب تجھے خود ہی اس شدت سے خلاصی کیلئے ہمت وسعی کرنا پڑے گی پھر ہر اس جگہ اس کا استعمال شائع ہوا جو مخاطب کے کسی قول وفعل میں سے محلِ استبعاد ہے۔ (قال بعثنی) گویا ثانی (قال) محدثین کی عادت واسلوب کے مطابق خطأ ساقط ہوا اصل میں ہے: (قال أي أبو عبد الرحمن قال أی علی)۔

(والزبیر و أبا مرثد) غزوۃ الفتح میں عبداللہ بن ابونافع عن علیؓ کے طریق سے روایت میں ابومرثد کی بجائے مقداد مذکور ہے، تطبیق یہ دی گئی کہ تینوں حضرت علیؓ کے ہمراہ تھے، طبری کی تہذیب الآثار میں أشی ثقیف عن ابوعبدالرحمٰن سلمی کے حوالے سے یہ عبارت ہے : (ومعی الزبیر بن العوام ورجل من الأنصار) اور مقداد اور ابومرثد انصاری نہیں الا یہ کہ معنائے اعم کے لحاظ سے ہو، واحدی کی الاسباب میں ہے کہ حضرات عمر، عمار اور طلحہ بھی ان کے ہمراہ تھے مگر اس کا کوئی مستند ذکر نہیں کیا گویا یہ کلبی کی تفسیر سے ہے، میں نے یہ سیرِ واقدی میں نہیں دیکھا اس میں حضرت عمرؓ کا ذکر ایک اور طریق میں بھی دیکھا ہے چنانچہ ابن مردویہ نے اپنی تفسیر میں حکم بن عبدالملک عن قتادہ عن انسؓ سے اسی عورت کے قصہ میں نقل کیا کہ حضرت جبریلؑ نے نبی کریم کو خبر دیدی تو اس کی تلاش میں حضرات عمرؓ اور علیؓ کو بھیجا۔

(قال أبو سلمة) یعنی موسی بن اسماعیل، اس کے شیخِ بخاری۔ (هكذا قال أبو عوانة حاج) اس میں اشارہ ہے کہ موسی کو علم تھا کہ درست (خاخ) ہے لیکن ان کے شیخ نے حاج کہا، اسے ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں محمد بن اسماعیل صائغ عن عفان سے تخریج کرتے ہوئے (حاج) ذکر کیا پھر عفان کا قول ذکر کیا کہ لوگ اسے (خاخ) کہتے ہیں! نووی لکھتے ہیں علماء کے بقول یہ ابوعوانہ کی غلطی ہے گویا ان پر ایک اور جگہ کا نام مشتبہ ہوا جسے (ذات حاج) کہتے ہیں جو مدینہ اور شام کے مابین ہے جہاں سے حجاج گزرتے ہیں جبکہ روضۂ خاخ مکہ اور مدینہ کے مابین مدینہ سے قریب ایک جگہ ہے، بقول ابن حجر واقدی نے ذکر کیا ہے کہ یہ ذوالحلیفہ کے قریب مدینہ سے ایک برید کے فاصلہ پر ہے، سمویہ نے اپنی فوائد میں عبدالرحمٰن بن حاطب سے نقل کیا کہ حاطب اہلِ یمن میں سے تھے تو (مکہ آکر) زبیر کے حلیف بنے، یہی قصہ ذکر کیا اور اس میں ہے کہ یہ جگہ مدینہ سے بارہ میل کے فاصلہ پر تھی، سہیلی کا زعم ہے کہ ہشیم بھی اسے حاج کہتے تھے اور یہ وہم ہے، آخرِ باب میں یہ ذکر ہوگا، اواخر الجہاد میں ہشیم کے حوالے سے: (حتی تأتوا روضة كذا) گزرا

تو شائد بخاری یا ان کے شیخ نے کنایہ کیا یہ اشارہ دینے کیلئے کہ ہشیم اس میں تصحیف کر دیتے تھے تو اس پر ابوعوانہ ہی اس کی تصحیف میں متفرد نہیں لیکن حصین سے اکثر رواۃ نے درست لفظ ہی نقل کیا ہے۔

(فإن فيها امرأة الخ) عبیداللہ کی روایت میں ہے: (فإن بها ظعينة معها كتاب) ظعینہ بروزنِ عظیمۃ فعیلہ بمعنی فاعلہ ہے ظعن سے جو کہ رحیل (یعنی سفر) ہے، بعض نے کہا اس لئے ظعینہ کہا گیا کیونکہ ظعین پر سوار ہوتی ہے جو کہ (تظعن براكبها) (یعنی اپنے سوار سمیت سفر کرتی ہے) خطابی کہتے ہیں اس لئے ظعینہ کہا گیا کہ اپنے شوہر کے ساتھ ظعن (یعنی سفر) کرتی ہے اور ظعینہ اسی صورت کہا جائیگا جب ہودج میں ہوگی، یہ بھی کہا گیا کہ یہ اسمِ ہودج ہے عورت پر اس کا اطلاق اس میں سوار ہونے کی وجہ سے ہوا پھر توسع کرتے ہوئے عورت پر اس کا اطلاق ہوا چاہے ہودج میں نہ بھی ہو، غزوہ الفتح کے باب میں اس کے نام کی بابت اختلاف کا ذکر ہوا، واقدی لکھتے ہیں یہ مزینہ سے تھی اور عَرج کی رہنے والی تھی جو مکہ اور مدینہ کے درمیان ایک بستی ہے، ثعلبی اور ان کے اتباع نے ذکر کیا ہے کہ یہ ابوصیفی بن عمرو بن ہاشم بن عبدمناف کی مولاۃ تھی، بعض نے عمرو کی بجائے عمران کہا، بعض نے بنی اسد بن عبدالعزی اور بعض نے موالی العباس سے قرار دیا، ابن مردویہ کی مشار الیہ حدیثِ انس میں ہے کہ قریش کی مولاۃ تھی، تفسیر مقاتل بن حیان میں ہے کہ حاطب نے اس کام کے عوض اسے دس دینار دئے اور کپڑوں کا جوڑا بھی، واحدی لکھتے ہیں یہ مدینہ آئی تو نبی اکرم نے پوچھا مسلمان ہو کر آئی ہو؟ کہا نہیں لیکن میں محتاج ہوں، فرمایا قریش کے نوجوانوں نے تمہیں کیونکر نظر انداز کر دیا، یہ مغنیہ تھی، کہنے لگی جنگ بدر کے بعد کسی نے مجھ سے گانے بجانے کا نہیں کہا تو نبی اکرم نے اسے کپڑے اور کچھ سامان دیا پھر حاطب آئے اور خط لکھ کر اہلِ مکہ کے نام اسے دیا جس میں تھا کہ نبی اکرم جنگ کا ارادہ رکھتے ہیں تم اپنی تیاری کرلو

عبدالرحمٰن بن حاطب کی حدیث میں ہے کہ حاطب نے کفارِ قریش کے نام خط لکھا جس میں ان کی خیر خواہی کا اظہار کیا، ابو یعلی اور طبری کی حارث بن علی کے طریق سے روایت میں ہے کہ جب نبی پاک نے مکہ پر حملہ کا پرگرام بنایا تو اپنے چند صحابہ کو اس کی خبر دی مگر عام لوگوں میں یہ بات پھیلائی کہ آپ غیرِ مکہ کسی جگہ حملہ کا ارادہ رکھتے ہیں، حاطب نے بھی یہ بات سنی تو اہلِ مکہ میں خط لکھ دیا، واقدی نے ذکر کیا کہ ان کے خط میں تھا کہ نبی اکرم نے لوگوں میں جہاد کیلئے جانے کا اعلان کرایا ہے اور میرا نہیں خیال کہ تمہارے سوا کسی سے لڑنے کا ارادہ ہے تو میں نے چاہا کہ اپنے اس خط کے ذریعہ تمہیں خبر دار کر دوں۔ (فابتغينا في رحلها) گویا اسکے ظاہری سب سامان کی تلاشی لی، محمد بن فضیل کی روایت میں ہے: (فأنخنا بعيرها فابتغينا) (یعنی اسکے اونٹ کو بٹھلا لیا اور تلاشی لی) حارث کی روایت میں ہے اس کا سامان رکھا اور تلاشی لی مگر نہیں پایا۔

(لقد علمنا) نسخۂ کشمیہنی میں (لقد علمتما) ہے روایتِ عفان میں بھی یہی ہے۔ (والذي يحلف به) یعنی واللہ کہا، حضرت انس اور عبدالرحمٰن بن حاطب کی روایتوں میں یہی ہے۔ (أو لأجردنك) یعنی تمہارے کپڑے اتروائوں گا (تا کہ اندر کہیں خط چھپایا ہوا ہے تو برآمد ہو) ابن فضیل کی روایت میں: (لأقتلنك) ہے اسماعیلی نے ذکر کیا کہ خالد بن عبداللہ کی روایت میں بھی اس کے مثل ہے، انہی کی ابن فضیل سے روایت میں: (لأجزرنك) ہے یعنی (أصيرك مثل الجزور) (یعنی میں تمہیں ذبح کئے گئے اونٹ کی مانند کر دوں گا) پھر اسماعیلی نے کہا بخاری نے اس حدیث پر اس عنوان سے بھی ترجمہ باندھا ہے یعنی کتاب الجہاد میں: (

النظر فی شعور أهل الذمة) اور یہ روایت یعنی جس میں(لأقتلنك) ہے اس کی مخالف ہے، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ (لأجردنك) کے لفظ پر مشتمل روایت اشہر ہے اور (لأجزرنك) کی روایت گویا اس کی مفسر ہے اور (لأقتلنك) کی روایت(لأجردنك) سے گویا بالمعنی ہے لہذا یہ وہاں کے ترجمہ کے منافی نہیں کیونکہ کسی کو قتل کر کے عموما اسکے کپڑے سلب کر لئے جاتے تھے تو یہ تجرد کو مستلزم ہے جو ترجمہ کا عنوان بنایا، روایتِ مشہورہ کی تائید عبید اللہ بن ابو رافع کی روایت میں موجود یہ الفاظ کرتے ہیں: (لتخرجن الكتاب أولتلقين الثياب) بقول ابن تین کسرِ قاف، فتحِ یاء اور تشدیدِ نون کے ساتھ ہی واقع ہوا، کہتے ہیں اور یاء زائدہ ہے کرمانی کہتے ہیں یہ یاء کی زیر اور زبر کے ساتھ ہے روایت میں اثباتِ یاء کے ساتھ ہی وارد ہے اور تصریفی قواعد اس کے حذف کو مقتضی ہیں لیکن چونکہ روایت صحیح ہے تو اسے اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ (لتخرجن)کیلئے مشاکلت کے طریق پر یہ واقع ہے، یہ کسرہ کی توجیہہ ہے جہاں تک فتحہ تو یہ مونث غائب کے خطاب پر محمول ہے مخاطبت سے غیبت کی طرف التفات کے اسلوب پر، کہتے ہیں جائز ہے کہ قاف پر بطور صیغہِ مجہول زبر پڑھی جائے تب (الثياب) مرفوع ہوگا

بقول ابن حجر میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ درست روایت نون کے ساتھ بلفظِ جمع ہے یعنی (لنلقين) یہ نہایت ظاہر ہے اس میں بالکل بھی اشکال نہیں اور نہ یہ تکلفِ تخریج کی محتاج ہے، حدیثِ انسؓ میں ہے: (فقالت ليس معي كتاب فقال كذبت فقال قد حَدَّثَنا رسول الله ﷺ أن معك كتابا والله لتعطيني الكتاب الذى معك أولا أترك عليك ثوبا إلا التمسنا فيه فقالت أو لستم بناس من المسلمين۔۔) پھر جب یقین ہوا کہ واقعی وہ اس کے سب کپڑوں کی تلاشی لیں گے تو اپنے بال کھولے، اس میں یہ بھی ہے کہ تلوار سونت کر اس کی طرف بڑھے اور کہا بخدا تمہیں موت کا ذائقہ چکھائیں گے یا تم خط ہمارے حوالے کر دو گی تو اس نے انکار کیا، ان کے مابین تطبیق یہ ہوگی کہ اسے قتل کر ڈالنے کی دھمکی دی لیکن جب وہ انکار پر مصر رہی اور صحابہؓ کے پاس اس کے قتل کی اذن نہ تھی تو اس کے کپڑوں کی تلاشی لینے کی وارننگ دی جب اسے تحقق ہوا تو ڈری کہ کہیں واقعی اسے قتل نہ کر دیں، حدیثِ انس میں مزید ہے کہ کہا اس شرط پر خط تمہارے حوالے کرتی ہوں کہ مجھے رسول اللہ کے پاس واپس لے چلو! اعشی ثقیف عن عبدالرحمٰن کی طبری کے ہاں روایت میں ہے کہ حضرت علی مسلسل اس کے سر پر سوار رہے حتی کہ ان سے خوف کھایا، اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا یہ مسلمان تھی یا اپنی قوم کے دین پر؟ تو اکثر کے ہاں ثانی ہے، اس کا شمار ان خواتین وحضرات میں کیا گیا ہے جن کا خون فتح مکہ کے روز نبی اکرم نے ہدر قرار دیا تھا کیونکہ یہ آپ کے اور صحابہؓ کے بارہ میں ہجویہ اشعار گایا کرتی تھی حدیثِ انسؓ کے شروع میں ہے: (أمر النبی ﷺ يوم الفتح بقتل أربعة)(یعنی فتح مکہ کے روز نبی پاک نے چار افراد کے قتل کا حکم دیا) تو اسکا بھی ان چار میں ذکر کیا پھر کہا: (وأما أمر سارة فذكر قصتها مع حاطب)(یعنی سارہ وہی جس کا حاطب کے ساتھ قصہ ہوا تھا)۔

(فأتوا بها) یعنی وہ صحیفہ، عبید اللہ کی روایت میں ہے: (فأتينا به) یعنی خط، اس کا نحو ابن عباس عن عمرؓ کی روایت میں ہے اس میں مزید ہے کہ اسے کھول کر پڑھا گیا تو اس میں یہ تحریر تھی: حاطبؓ کی طرف سے اہلِ مکہ مشرکین کے چند لوگوں کے نام، واقدی نے اپنی روایت میں یہ نام ذکر کئے: سہیل بن عمرو عامری، عکرمہ بن ابوجہل مخزومی اور صفوان بن امیہ جمحی ۔(فقال رسول الله ﷺ يا حاطب الخ) عبدالرحمٰن کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے حاطب کو بلوایا اور فرمایا تم نے یہ خط لکھا ہے؟ انہوں نے اثبات

میں جواب دیا، فرمایا کیوں؟ گویا جب خط لے کر آئے تو حاطب وہاں حاضر نہ تھے، ابن عباس عن عمرؓ کی روایت میں اسکی تبیین ہے اس میں ہے: (فأرسل إلى حاطب) اسے طبری نے بسند صحیح نقل کیا۔ (مالي أن لا أكون الخ) مستملی کے ہاں (ما بی) ہے اور یہ اوضح ہے عبد الرحمٰن کی روایت میں ہے: (أما والله ارتبت منذ أسلمت في الله) (بظاہر ارتبت سے قبل۔ ما شائد کتابت سے رہ گیا ہے یعنی جب سے مسلمان ہوا ہوں اللہ کے بارہ میں مجھے کوئی شک لاحق نہیں ہوا) ابن عباسؓ کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (قال والله إني لَناصحٌ لِله ولرسوله)۔

(عند القوم يد) یعنی احسان! جس کی وجہ سے میرے اہل و مال کا دفاع ہو سکے (یعنی ان کا خیال تھا کہ اگر جنگ ہوئی تو وہ مکہ کے اندر موجود مدینہ کے مسلمانوں کے رشتہ داروں سے تعرض کریں گے تو چاہا کہ اس طرح کچھ بچاؤ کی سبیل کر سکیں) اعثی کی روایت میں مزید ہے: (واللهُ ورسولُهُ أحَبُّ إلَيَّ مِنْ أهلي ومالي) تفسیر الممتحنہ میں ان کا قول: (كنت ملصقا) گزرا اور اس کی تفسیر بھی، عبد الرحمٰن کی روایت میں ہے: (ولكني كنت امرأ غريبا فيكم و كان لي بنون وإخوة بمكة فكتبت لَعَلِّي أدْفَعُ عنهم) (یعنی میں مکہ کا اصل رہائشی نہ تھا اور میرے بیٹے اور بھائی ابھی مکہ میں ہیں تو چاہا کہ اس تھوڑی سی ہمدردی کے صلہ میں ان کی جانیں محفوظ رہ سکیں)۔

(من يدفع الله به عن أهله وماله) حدیثِ انسؓ میں ہے: (وليس منكم رجل إلا له بمكة من يحفظه في عياله غيري) (یعنی دیگر صحابہ میں کوئی ایسا نہیں ما سوائے میرے جن کے مکہ میں رشتہ دار نہ ہوں اور وہ ان کے عیال کا خیال نہ رکھیں)۔ (قال صدق الخ) محتمل ہے ان کا صدق آپ نے وحی سے جانا ہو یا ان کی اس ذکر کردہ تعلیل سے۔ (فعاد عمر) یعنی حاطبؓ کی بابت وہی بات کہی جو پہلے کہی تھی، اس میں تصریح ہے کہ دو مرتبہ یہ بات کہی، پہلی مرتبہ تو یہ کہنے میں وہ معذور ہیں کیونکہ ابھی حاطبؓ نے اپنا عذر بیان نہیں کیا تھا لیکن دوسری مرتبہ میں جب کہ انہوں نے عذر ذکر کر دیا اور نبی اکرم نے ان کی تصدیق کی اور منع کیا کہ ان کے بارہ میں بھلی بات ہی کہی جائے، پھر وہی بات کہنا اشکال کا باعث ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا کہ حضرت عمرؓ نے گمان کیا کہ نبی اکرم کا (صدق) کہنا ان کے بیانِ عذر کی تصدیق ہے مگر جو جرم و تقصیر ان سے سرزد ہوئی اس کی واجب سزا قتل کے لئے یہ دافع نہیں، اس کا ایضاح بھی الممتحنہ کی تفسیر میں مذکور ہوا۔

(فلأضرب عنقه) بقول کرمانی یہ لامِ مکسور اور باء کی زبر کے ساتھ ہے، یہ مصدرِ محذوف کی تاویل میں ہے اور یہ مبتدا محذوف کی خبر ہے ای: (اتركني لأضرب عنقه فتركك لي من أجل الضرب) جائز ہے کہ باء ساکن اور فاء زائدہ ہو جو اخفش کی رائے ہے اور لام برائے امر ہو! ایک لغت پر اس پر زبر بھی جائز ہے، متکلم کا لام کے ساتھ اپنے آپ کو حکم دینا فصیح ہے اگرچہ قلیل الاستعمال ہے، عبید اللہ بن ابو رافع کی روایت میں ہے: (دعني أضرب عنق هذا المنافق) ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے عمرؓ کہتے ہیں میں نے تلوار سونتی اور کہا یا رسول اللہ: (أمكِنِّي منه فإنه قد كَفَرَ) ابو بکر باقلانی نے اس روایت کا انکار کیا اور کہا یہ معروف نہیں، انہوں نے یہ بات جاحظ کا رد کرتے ہوئے کہی کیونکہ جاحظ نے اس کے ساتھ عاصی کی تکفیر پر احتجاج کیا تھا مگر قاضی باقلانی کا یہ انکار درست نہیں کیونکہ یہ صحیح سند کے ساتھ وارد ہے! برقانی نے اپنی مستخرج میں ذکر کیا کہ مسلم نے اس کی تخریج کی ہے مگر

حمیدی نے اس کا رد کیا، دراصل مسلم نے اس کی سند تخریج کی ہے مگر سیاق نقل نہیں کیا تو جب ثابت ہے تو شائد کفر کا یہ اطلاق کر کے انہوں نے کفرِ نعمت مراد لیا تھا جیسے نفاق کا اطلاق کیا اور مراد نفاقِ معصیت ہے مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ انہوں نے ان کی گردن اڑا دینے کی اذن طلب کی تو یہ مشعر ہے کہ انہیں نفاقِ کفر کے ساتھ منافق خیال کیا تبھی کفر کا بھی اطلاق کیا لیکن اس کے باوجود اس سے لازم نہیں آتا کہ حضرت عمرؓ معصیت کے مرتکب کی تکفیر کی رائے رکھتے ہوں چاہے کتنی بڑی ہو جیسے مبتدعہ (یعنی معتزلہ وغیرہ) کا قول ہے لیکن حاطبؓ کے حق میں ان کا ظنِ غالب یہی تھا کہ کافر ہو گئے ہیں تو جب نبی اکرم نے ان کے لئے حاطب کا عذر بیان کیا تو (اپنی رائے سے) رجوع کر لیا۔

(أوليس من أهل بدر) حارث کی روایت میں ہے: (أوليس قد شهد بدرا) یہ تقریری استفہام ہے، عبید اللہ کی روایت میں جزم کے ساتھ اہلِ بدر سے ان کا ہونا مذکور ہے، حارث نے مزید ذکر کیا کہ حضرت عمرؓ نے کہا: (بلىٰ ولكنه نكث وظاهَرَ أعدائك عليك) (یعنی کیوں نہیں لیکن اب اس نے اس آپ کے خلاف آپ کے دشمنوں کی مدد کی ہے)۔

(وما يدريك لعل الله الخ) باب (فضل من شهد بدرا) میں ان حضرات کا ذکر گزرا جنہوں نے یہ بات جزم کے ساتھ روایت کی ہے، اس بارے وہیں بحث گزری اور (اعملوا ما شئتم) کا معنی بھی، اس امر کی مؤیدات میں سے کہ مراد یہ ہے کہ ان کے گناہ مغفورۃ واقع ہوں گے اگرچہ مثلاً کسی فرض کا ترک کر دیں اور ان کا کچھ مواخذہ نہ ہوگا، جو سہل بن حنظلہ کی روایت میں واقع ہوا اس شخص کے قصہ میں جنہوں نے حنین کی رات چوکیداری کے فرائض انجام دیئے تو نبی اکرم نے ان سے پوچھا تھا: (هل نزلتَ) (یعنی کیا سواری سے اترے تھے؟) اس نے کہا نہیں مگر قضائے حاجت کیلئے تو فرمایا: (لا عليك أن لا تعمل بعدها) (اب تمہیں کوئی ڈر نہیں اگر عمل نہ بھی کرو) یہ ابوعبدالرحمٰن سلمی کی فہم کے موافق ہے، حضرت علیؓ کا اس شخص کی بابت جو حروریہ کو قتل کرے، یہ قول بھی اس کا مؤید ہے: (لو أخبرتكم بما قضى الله تعالىٰ على لسان نبيه لمن قتلهم لنكلتم عن العمل) اس کا بیان گزر چکا تو اس میں اشعار ہے کہ بعض اعمالِ صالحہ ایسے ہوتے ہیں جو اگر کسی نے انجام دئے تو اتنا زیادہ ثواب عطا ہوگا کہ کثیر فرائض کے ترک کے نتیجہ میں حاصل آثام کے وہ مقاوم ہوگا، ابن بطال نے ابوعبدالرحمٰن سلمی کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا ان کی بات ظن پر مبنی ہے کہ حضرت علیؓ جیسا شخص جن کا علم، فضل اور دین میں اتنا رتبہ ومنزلت ہے واجب القتل کو ہی قتل کر سکتا ہے، ابن جوزی نے اور المفہم میں قرطبی نے سلمی کے اس قول کو موجہ قرار دیا جیسا کہ گزرا، کرمانی کہتے ہیں محتمل ہے کہ ان کی مراد یہ ہو کہ حضرت علیؓ نے اس حدیث سے اپنا بالیقین اہلِ جنت میں سے ہونا مستفاد کیا اور جانا ہے کہ اگر بالفرض (ان جنگوں کے سلسلہ میں) ان سے کوئی اجتہادی غلطی بھی ہوگئی تو قطعاً ان کا مواخذہ نہ ہوگا، یہی کہا مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ مجتہد سے اگر خطا بھی سرزد ہو تو بھی وہ معفوعنہ ہے اگر اس نے حسبِ استطاعت کوشش کی ہے بلکہ اس کے لئے اس پر اجر ہے اور اگر اس کی اجتہادی رائے درست ہے تو اسکے لئے دو اجر ہیں اور حق بات یہ ہے کہ حضرت علیؓ اپنی جنگوں میں مصیب (یعنی درستگی پہ) تھے لہذا وہ (ایک نہیں بلکہ) دو اجر کے حقدار ہیں تو ظاہر ہوا کہ سلمی کی یہ فہم ان کے ظن پر مبنی ہے جیسا کہ ابن بطال نے لکھا، اگر سلمی کہ فہم درست ہوتی تو حضرت علی غیرِ دماء مثلاً اموال (کے غصب واخذ) پر متجرئ ہوتے، امرِ واقع یہ ہے کہ وہ تقوی وورع کے اعلی مقام پر فائز تھے وہی اس قول کے قائل ہیں: (يا صفراء ويا بيضاء غُرِّي غيري) (یعنی اے سونا وچاندی کسی اور جا کر چوگا دو) ان سے غیرِ مال میں کبھی بھی

بجز تحری کے کچھ منقول نہیں کہ تجری۔حاء کے ساتھ۔جیم کے ساتھ۔

(فقد أوجبت لكم الجنة) عبید اللہ کی روایت میں ہے: (فقد غفرت لكم) یہی حدیثِ عمرؓ میں ہے، اس کا مثل ابو اسود عن عروہ کی مغازی کی روایت میں بھی اور یہی ابو عائد کے ہاں مذکور ہے۔(فاغرور قت)یعنی آنسوؤں سے بھر آئیں حتی کہ گویا وہ غرق ہو جائیں تو یہ غرق سے (افعوعلت) ہے، حارث عن علیؓ کی روایت میں ہے: (ففَاضَتْ عَيْنَا عمر) تطبیق یہ ہے کہ بھر آئیں پھر بہہ پڑیں۔

(وهشيم يقول خاخ) اکثر کے ہاں یہ دونوں جگہ خاء کے ساتھ ہے، کہا گیا بلکہ یہ ابو عوانہ کے قول کی مانند ہے سہیلی نے اسی پر جزم کیا، اسکا موید یہ امر ہے کہ بخاری نے ان کے طریق سے الجہاد میں جب اسے نقل کیا تو یہ الفاظ ذکر کئے: (روضة كذا) جیسا کہ گزرا تو اگر خاء کے ساتھ ہوتا تو اس طرح کنایہ نہ کرتے، قطب حلبی کی سیرت میں (روضته خاخ) ہے، ہشیم اس سے اخیرہ کو جیم کے ساتھ روایت کرتے تھے اور یہی بخاری نے ابو عوانہ نے ذکر کیا ہے اھ، یہ اس امر کا موہم ہے کہ اس کے اور مشہور روایت کے درمیان فرق صرف آخری خاء میں ہے حالانکہ ایسا نہیں بلکہ پہلی خاء کا بھی یہی معاملہ ہے چنانچہ ابو عوانہ کے ہاں جزم کے ساتھ یہ خاء ہے جہاں تک ہشیم تو ان کی روایت محتمل ہے (یعنی شروع میں حاء اور خاء دونوں محتمل ہیں) اس حدیث کے ماسبق کے علاوہ بھی کئی فوائد ہیں مثلاً یہ کہ مومن اگرچہ اپنی نیکی و صلاح میں اس مقام تک پہنچ جائے کہ اس کے لئے قطعیت کے ساتھ جنت کا حکم لگا دیا جائے مگر وقوع فی الذنب سے وہ معصوم نہیں کیونکہ حضرت حاطبؓ ان خوش نصیب حضرات میں سے تھے جن کے لئے اللہ نے جنت واجب کر دی مگر اس کے باوجود ان سے یہ تقصیر سرزد ہوئی اور اس میں ان حضرات کا تعقب ہے جو (اعملوا ما شئتم) کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ گناہوں میں وقوع و تلوث سے وہ اب محفوظ ہیں، اس میں ان کا رد ہے جو ارتکابِ گناہ پر مسلمان کی تکفیر کے قائل ہیں اور جو اس کے مخلد فی النار ہونے پر جزم کرتے ہیں اور ان کا بھی جو کہتے ہیں اس کا معذب ہونا لابُدی ہے، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ جس سے کوئی خطا واقع ہوا سے اس کا انکار نہیں کرنا چاہئے بلکہ اعتراف کرے اور اعتذار کرے تا کہ یہ نہ ہو کہ دو گناہ ان کے لئے جمع ہو جائیں

اس سے استخلاصِ حق میں جوازِ تشدد بھی ثابت ہوا اور اس فعل کی تہدید جو مہدد کرتا نہیں تا کہ تخویف ہو اس کے لئے جس سے استخراجِ حق ہو، اس سے تسترِ جاسوس کا ہتک بھی ظاہر ہوا، اس سے بعض مالکیہ نے جاسوس کے واجب القتل ہونے پر استدلال کیا ہے کیونکہ حضرت عمرؓ نے آپ سے اسکی اذن مانگی اور آپ نے فقط اس وجہ سے اس کی اجازت نہ دی کہ حاطبؓ بدری صحابی ہیں (گویا بدری نہ ہوتے تو اذن دیدیتے) بعض نے یہ قید لگائی کہ اگر بار بار ایسا کرے، مالک سے معروف قول یہ ہے کہ حاکم اس میں اجتہاد کرے، طحاوی نے اس امر پر اجماع نقل کیا کہ مسلمان جاسوس کا خون مباح نہیں شافعیہ اور اکثر کے نزدیک کوئی (دیگر) تعزیری سزا دی جائے اور اگر وہ اہلِ ہیئات (یعنی ممتاز افراد) میں سے ہے تو معاف کر دیا جائے اوزاعی اور ابو حنیفہ نے بھی یہی کہا کہ اسے کوئی تکلیف دہ سزا دی جائے اور لمبا عرصہ قید میں رکھا جائے، اس سے ذی ہیئت کی لغزش سے عفو و درگزر کرنا بھی ثابت ہوا، طبری نے جواباً کہا کہ آپ نے اس لئے ان سے درگزر کیا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو ان کے صدقِ اعتذار پر مطلع کر دیا تھا تو ان کے غیر کا معاملہ ان جیسا نہیں ہوسکتا، قرطبی لکھتے ہیں یہ ظن خطا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے احکام کا اجراء بندوں کے ظاہر افعال پر ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو ان منافقین

کے بارہ میں خبر دی تھی جو عہدِ نبوی میں تھے، مگر انہیں قتل کرنا مباح نہ کیا تھا اس لئے کہ وہ اسلام کا اظہار کرتے تھے اور یہی حکم ہے ہر اس کا جو اسلام کو ظاہر کرے تو ایسوں پر احکامِ اسلام ہی لاگو ہوں گے! یہ بھی ظاہر ہوا کہ اسلامی مملکت کے اکابرین و اعیان حاکم کو اپنے تئیں مفید مشورے دے سکتے ہیں، عاصی سے جوازِ عفو بھی ثابت ہوا یہ بھی کہ عاصی کی کوئی حرمت نہیں جبکہ اس امر پہ اجماع ہے کہ اجنبی عورت کی طرف دیکھنا حرام ہے خواہ مومن ہو یا کافر تو اگر اس عورت کے عصیان کے باعث اس کی حرمت ساقط نہ ہو چکی ہوتی تو حضرت علیؓ اسے تجرید کی دھمکی نہ دیتے، یہ بات ابن بطال نے لکھی

یہ بھی ثابت ہوا کہ ممکن الوقوع تمام گناہوں کا غفران جائز و ممکن ہے جن کے لئے اللہ چاہے برخلاف اس کے منکر اہلِ بدعت کے، اس ضمن میں حضرت عائشہؓ پر تہمت لگانے میں شریک ہونے کی پاداش میں حضرت مسطح پر اقامتِ حد باعثِ اشکال ہے جیسا کہ اس کا ذکر گزرا، جب کہ وہ بھی اہلِ بدر میں سے ہیں تو اس کبیرہ گناہ کے ارتکاب پر ان سے وہ مسامحت نہیں کی گئی جو حضرت حاطب سے کی گئی اور اس کی وجہ و تعلیل یہ بیان فرمائی کہ یہ بدری ہیں، جواب وہ جو باب (فضل من شهد بدرا) میں گزرا کہ بدری صحابی سے محلِ عفو وہ امور ہیں جو موجبِ حد نہیں، اس سے ابھی واقع نہ ہوئے گناہوں کے غفران کا جواز بھی ثابت ہوا، اس پر دال متعدد احادیث میں وارد اس کی دعا ہے، میں نے ایک رسالہ تالیف کیا ہے جس میں وہ احادیث جمع کی ہیں جو ان اعمال کے بیان میں وارد ہیں جن کے عامل کے ساتھ اگلے پچھلے گناہوں کی مغفرت کا وعدہ کیا گیا ہے، اس کا نام یہ رکھا: (الخصال المُكَفِّرَة للذنوب المقدمة وللمؤخرة) اس میں جید اسانید کے ساتھ کئی احادیث ذکر کی ہیں، حضرت عمرؓ کا تأدُّب بھی عیاں ہوا، یہ بھی کہ حاکم کی موجودی میں اقامتِ حدود یا کوئی تادیبی کارروائی اس کی اجازت سے ہی مشروط ہے، حضرت عمرؓ اور سب اہلِ بدرؓ کی منقبت بھی واضح ہوئی، سرور کے وقت رونا (یعنی خوشی کے آنسو) بھی ظاہر ہوا، یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت عمرؓ کے یہ آنسو حضرت حاطبؓ کے حق میں نبی اکرم کا قول سن کرا نہیں لاحق خشوع و ندامت کے ہوں۔

خاتمہ

کتاب استتابۃ المرتدین (21) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے ایک معلق ہے، مکررات کی تعداد۔ اب تک کے صفحات میں (17) ہے، سبھی متفق علیہ ہیں، اس میں سات آثارِ صحابہؓ وغیرہم بھی ہیں، کچھ ان میں سے موصول ہیں۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

89 - کتاب الإکراہ (جبر و اِکراہ کے مسائل)

1 - باب وَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾

(اللہ کا فرمان: مگر وہ جسے مجبور کیا گیا اور اسکا دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہے لیکن جنہوں نے کھلے دل سے کفر قبول کیا تو ان پر اللہ کا غضب ہے اور ان کیلئے دردناک عذاب ہے)

وَقَالَ ﴿ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً ﴾ وَهِيَ تَقِيَّةٌ وَقَالَ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿عَفُوًّا غَفُورًا ﴾ وَقَالَ ﴿ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا ﴾ فَعَذَرَ اللَّهُ الْمُسْتَضْعَفِينَ الَّذِينَ لَا يَمْتَنِعُونَ مِنْ تَرْكِ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ وَالْمُكْرَهُ لَا يَكُونُ إِلَّا مُسْتَضْعَفًا غَيْرَ مُمْتَنِعٍ مِنْ فِعْلِ مَا أُمِرَ بِهِ وَقَالَ الْحَسَنُ التَّقِيَّةُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فِيمَنْ يُكْرِهُهُ اللُّصُوصُ فَيُطَلِّقُ لَيْسَ بِشَيْءٍ وَبِهِ قَالَ ابْنُ عُمَرَ وَابْنُ الزُّبَيْرِ وَالشَّعْبِيُّ وَالْحَسَنُ وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ الأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ

(اور فرمایا: الا یہ کہ تم ان کی سختیوں سے بچنے کیلئے کچھ حیلہ کرلو، اور یہ تقیہ ہے، اور فرمایا بے شک جنہیں فرشتوں نے اس حالت میں فوت کیا کہ وہ اپنی جانوں پہ ظلم کرنے والے ہیں وہ پوچھیں گے تم کس کام میں تھے؟ کہیں گے ہم تو زمین میں کمزور سمجھے جاتے تھے، عفوا غفورا تک، اور فرمایا: اور مردوں، عورتوں اور بچوں میں سے کمزور باور کئے جانے والے جو دعا گو رہے کہ اے ہمارے رب ہمیں اس شہر سے نکال جس کے باسی ظالم ہیں اور ہمارے لئے اپنی جناب سے دوست اور مددگار مہیا فرما، تو اللہ نے ایسے کمزور سمجھے جانے والوں کو اللہ کے احکام نہ بجالانے پہ معذور شمار کیا ہے اور مجبور کیا گیا بھی اسی زمرہ میں آئے گا کہ وہ اس کام سے بچنے کی طاقت اپنے میں نہیں پاتا جسکا اسے حکم دیا گیا ہے، حسن کا قول ہے کہ تقیہ قیامت تک جاری ہے، ابن عباس اس شخص کے بارہ میں جسے مثلاً چوروں نے مجبور کیا کہ اپنی بیوی کو طلاق دے، کہتے ہیں کہ اگر اس مجبوری میں اس نے طلاق دیدی تو وہ شمار نہ ہوگی، یہی ابن عمر، ابن زبیر، شعبی اور حسن کی رائے تھی، نبی پاک کا فرمان ہے اعمال کا دارومدار نیت پر ہے)

اکراہ کسی کو ایسے امر پر مجبور کرنا جو وہ کرنا نہیں چاہتا، اکراہ کی چار شروط ہیں اول کہ فاعل (یعنی مجبور کرنے والا) جو دھمکی دے رہا ہے اسے عملی جامہ پہنانے پر قادر اور مامور دفاع سے عاجز ہو اگرچہ فرار کے ساتھ، دوم اس کے گمان پر غالب ہو کہ اگر اس کی بات نہ مانی تو اپنی دھمکی پر ضرور عمل کرے گا، سوم اس کی دھمکی فوری نوعیت کی ہو، تو مثلاً اگر کہا اگر تم نے یہ کام نہ کیا تو کل تمہاری گردن اڑادوں گا تو یہ اکراہ شمار نہ ہوگا ہاں اگر نہایت قریب مستقبل کا کہا یا اس کی بابت عرف و معمول یہی ہے کہ بات کا پکا ہے تب یہ اکراہ ہی ہے، چہارم مامور کے وطیرہ و روش سے یہ نہ لگے کہ اپنے اختیار سے کر رہا ہے جیسے مثلاً زنا پر مجبور کیا گیا اور اس کے لئے ممکن تھا کہ آلہ تناسل داخل نہ کرے اور کہے انزال ہو گیا ہے تو یہ نہ ہو کہ بعد ازاں اس کی مرضی بھی شامل ہو جائے یا مثلاً کسی کو مجبور کیا گیا کہ تین طلاقیں

دوتو اس نے ایک دی یا اس کا عکس، جمہور کے نزدیک علی القول والفعل اکراہ کے درمیان کوئی فرق نہیں، فعل سے مستثنی ہے جو ابدی محرم ہے مثلا ناحق کسی کو قتل کرنا، مکرہ کی بابت اختلاف ہے کہ آیا وہ مکلّف ہے اس فعل کے ترک کا جس پر وہ مجبور کیا گیا ہے یا نہیں؟ تو الشیخ ابواسحاق شیرازی نے کہا اس بات پر اجماع منعقد ہے کہ کسی کے قتل پر مجبور کیا گیا شخص مامور ہے کہ اس سے اجتناب کرے اور اپنے آپ کا دفاع کرے اور وہ آثم ہوگا اگر قتل کیا اور یہ دال ہے کہ وہ حالتِ اکراہ کا مکلّف ہے! یہی غزالی وغیرہ کی کلام میں واقع ہوا، ان کی کلام کا مقتضا ہے کہ اختلاف اس حالت کے ساتھ خاص ہے کہ جب داعیہِ اکراہ داعیہِ شرع کے موافق ہو جیسے کسی کافر کو قتل کرنے اور اسلام کے قبول پر مجبور کرنا لیکن اگر داعیہِ اکراہ داعیہِ شرع کے مخالف ہے جیسے کسی کے قتل پر اکراہ تو اس میں جوازِ تکلیف کی بابت کوئی اختلاف نہیں

اختلاف دراصل تکلیفِ ملجأ میں ہے اور یہ جب کوئی اس سے مفر نہ پائے جیسے مثلا کسی ثابت العقل شخص کو کسی بلند جگہ سے گرا دیا گیا تو وہ کسی شخص پر آن گرا جس سے اس کی موت واقع ہوگئی تو اب اس کے لئے گرنے سے کوئی مفر نہ تھا اور نہ اس کے عدم میں اسے اختیار تھا وہ تو محض ایک آلہ تھا، اس کے غیر مکلّف ہونے میں کوئی نزاع نہیں مگر جو آمدی نے تکلیف مالا یطاق پر تفریق کی تفصیل ذکر کی، غافل مثلا سویا ہوا شخص اور نسیان کا شکار شخص کے مکلّف ہونے میں اختلافِ آراء ہے، یہ ملجأ سے ابعد ہیں کیونکہ ان کے لئے تو اصلاً ہی شعور نہیں، فقہاء نے اس معنی میں ان کے مکلّف ہونے کی بات کی ہے کہ اس کے ذمہ میں ثبوتِ فعل ہے (یعنی یہ عارضی حالت دور ہوگی تب اس کے ذمہ میں فعلِ واجب ہے) یا احکام کی اسباب کے ساتھ ربطے کی جہت سے! قفال کہتے ہیں سجودِ سہو اور مخطیٔ (یعنی غلطی سے کوئی منہی عنہ فعل کا مرتکب) پر وجوبِ کفارہ اس لئے مشروع ہے کیونکہ فی نفسہ یہ فعل منہی عنہ نہ تھا، یہ نہیں کہ غافل حالتِ غفلت میں اس سے منہی تھا کہ اس سے تحفظ اس کے لئے ممکن نہ تھا، دھمکی کی نوعیت بارے اختلاف ہے تو قتل، اتلافِ عضو، ضربِ شدید اور حبسِ طویل پر اتفاق ہے (یعنی یہ چیزیں بالاتفاق دھمکانے کے ذیل میں آتی ہیں) ہلکی مار پیٹ اور ایک یا دو دن کے حبس کے بارہ میں اختلاف ہے (کہ یہ تہدید کے زمرہ میں آتی ہیں یا نہیں)۔

(فقول الله تعالىٰ: إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ الخ) یہ اس شخص کے لئے شدید وعید ہے جو اپنے اختیار سے مرتد ہوا لیکن جو اس پر مجبور کیا گیا وہ آیت کی رو سے معذور ہے کیونکہ اثبات سے استثناء نفی ہے تو یہ مقتضی ہے کہ کفر پر مجبور کیا گیا شخص وعید کے تحت نہ آئے گا، مشہور یہ ہے کہ آیتِ ہذا کا نزول عمار بن یاسر کے بارے میں ہوا جیسا کہ ابوعبیدہ بن محمد بن عمار بن یاسر کے طریق سے مروی ہے کہتے ہیں مشرکین نے حضرت عمار کو پکڑ کر شدید تشدد کیا حتی کہ وہ ان کے حسبِ منشا بات کہنے کے قریب ہوگئے تو اس کا شکوہ انہوں نے نبی کریم سے کیا تو آپ نے فرمایا دل کی تب کیا حالت تھی؟ کہا وہ تو ایمان کے ساتھ مطمئن تھا، فرمایا: (فإن عادوا فعُدْ) (یعنی اگر وہ دوبارہ یہ تشدد کریں تو تم بھی پھر وہی بات اوپرے دل سے کہہ کر اپنی جان بچاؤ) یہ مرسل ہے اور اسکے رجال ثقات ہیں، اسے طبری اور ان سے قبل عبدالرزاق نے اور ان سے عبد بن حمید نے نقل کیا، اسے بیہقی نے بھی اسی طریق سے نقل کیا اور سند میں یہ زیادت کی: (عن أبي عبيدة بن محمد بن عمار عن أبيه) اور یہ بھی مرسل ہے، طبری نے عطیہ عوفی عن ابن عباسؓ سے بھی اسکا نحو مطولا نقل کیا مگر اس کی سند میں ضعف ہے، اس میں مذکور ہے کہ مشرکین نے عمارؓ، ان کے والدؓ اور والدہؓ، صہیبؓ، بلالؓ، خبابؓ اور سالمؓ مولی ابوحذیفہؓ پر

تشدد کیا، یاسر اور ان کی بیوی (حضرت سمیہ، اسلام کی پہلی شہیدہ) کا تو اسی دوران انتقال ہو گیا دوسروں نے یہ تکلیف دہ مرحلہ نہایت صبر سے جھیلا، ابن منذر کی مجاہد عن ابن عباسؓ سے روایت میں ہے کہ ہجرت کے وقت مشرکوں نے خبابؓ، بلالؓ اور عمارؓ کو پکڑ لیا تو عمارؓ نے (بظاہر) ان کی بات مان لی مگر دوسرے دو نے انکار کیا جس پر ان پر تشدد کیا، فاکہی نے مرسلِ زید بن اسلم سے نقل کیا کہ حضرت عمارؓ کا یہ واقعہ انصارؓ کی بیعتِ عقبہ کے وقت ہوا، انہوں نے عمار کو پکڑا اور ان سے نبی اکرم کا پتہ پوچھنے لگے تو انہوں نے کہا میں نے تو ان کا کفر کر دیا ہے اور اس کا بھی جوان پر نازل ہوا، اس پر بڑے خوش ہوئے اور انہیں چھوڑ دیا، وہ نبی اکرم کے پاس آئے اور اسکا ذکر کیا، اس کی سند بھی ضعیف ہے، عبد نے ابن سیرین سے نقل کیا کہ نبی کریم کا عمار بن یاسر سے گزر ہوا جو رو رہے تھے آپ ان کے آنسو پونچھنا شروع ہوئے اور فرمایا تمہیں مشرکوں نے پکڑ لیا: (فغطوك في الماء) (یعنی تمہارا پانی میں غوطہ لگوایا) حتی کہ تم نے یہ یہ کہا، (کوئی فکر نہیں) اگر دوبارہ ایسا کریں تو یہی کہنا، اس کے رجال ثقات ہیں اگرچہ یہ مرسل ہے

یہ مراسیل ایک دوسری کی تقویت کرتے ہیں، ابن ابی حاتم نے مسلم اعور۔ اور یہ ضعیف ہیں۔ عن مجاہد عن ابن عباسؓ سے نقل کیا کہتے ہیں مشرکین نے حضرت عمارؓ پر سخت تشدد کیا (حتی قال لهم كلاما تقيةً فاشتدَّ عليه) (یعنی بطورِ تقیہ [یعنی جان بچانے کی خاطر] ایک بات کہی جو بعد ازاں ان پہ شاق گزری) طبری نے علی بن ابوطلحہ عن ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ: (إلا مَنْ أُكرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَان) کی تفسیر میں نقل کیا کہتے ہیں اللہ تعالی نے باور کرایا ہے کہ جو ایمان لانے کے بعد کافر ہوا اس پر اللہ کا غضب ہوا لیکن جس نے مجبوراً زبان سے (کلمہِ کفر) کہہ دیا اور دل اس کا مخالف ہے تا کہ دشمن سے خلاصی ملے تو اس پر کوئی حرج نہیں بے شک اللہ ان باتوں پر بندوں کا مواخذہ کرتا ہے جو دل سے کہی جائیں اور وہ اس پر مضبوطی سے قائم ہوں بقول ابن حجر اس پر قولہ (فعليهم غضب) مقدم ہے گویا کہا: (فعليهم غضب من الله إلا مَنْ أُكرِهَ) کیونکہ کفر قول و فعل دونوں کے ساتھ ہے بغیر اعتقاد کے اور کبھی اعتقاد کے ساتھ تو اول مکرہ ہے اور یہی مستثنیٰ ہے۔

(وهي تقية) اس کا ابو عبیدہ کی کلام سے اخذ کیا جو لکھتے ہیں: (تقاة و تقية واحد) اس کا ذکر تفسیر آل عمران میں گزرا، آیت کا معنی ہے کہ مومن کافر کو دوست نہ بنائے نہ باطن میں اور نہ ظاہر میں مگر تقیہ فی الظاہر جائز ہے تو اگر اس کی ایذا رسانی کا ڈر ہے تو بظاہر دوستی رکھ سکتا ہے مگر باطناً اس سے عداوت رکھے! کہا گیا ہے کہ مخاطبت سے عدول میں حکمت یہ ہے کہ کفار کی موالات جب اہلِ ایمان کیلئے مستقبح ہے تو اللہ نے ان سے تخاطب کے ساتھ مواجہت نہیں کی بقول ابن حجر میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ اس میں حکمت یہ ہے کہ جب آیت: (لَاتَتَّخِذُوا الْيَهُوْدَوَالنَّصٰرٰٓى اَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَآءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَّتَوَلَّهُمْ مِّنْكُمْ فَاِنَّهٗ مِنْهُمْ)[المائدة: ۵۱] میں خطاب متقدم ہوا تو گویا اسکے عموم کا اخذ کیا حتی کہ ان حضرات کی بابت برا جانا جن کیلئے اس ضمن میں کوئی مجبوری یا عذر تھا تو یہ آیت اس بارہ میں رخصت لے کر نازل ہوئی اور یہ ان آیات کی مانند ہے جو کفر بعد الایمان سے زجر میں صریح ہیں پھر مجبور کو یہ رخصت دی اور اس کا استثناء کر دیا۔

(وقال إِنَّ الَّذِيْنَ تَوَفَّاهُمُ الخ) ابوذر کے نسخہ میں یہ بھی ہے: (وقال: وَالْمُسْتَضْعَفِيْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالوِلْدَانِ الَّذِيْنَ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا أَخْرِجنَا مِنْ هٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا۔ إلى۔ مِنْ لَدُنْكَ نَصِيراً)[النساء: ۷۵] اور

یہی صواب ہے، کریمہ، اصیلی اور قابسی کے ہاں (إن الذين توفاهم) تا (فی الأرض) تک مذکور ہے، اسکے بعد : (وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَّدُنْكَ نَصِيْراً) تک، اور اس میں تغیر ہے، نسفی کے نسخہ میں ہے : (إِنَّ الَّذِيْنَ تَوَفَّاهُم۔ فِيْمَ كُنْتُمْ)[النساء : ۹۷۔۹۹) الآيات پھر کہا : (وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ۔ نَصِيْراً)[النساء: ۷۵] اور یہ صواب ہے اگرچہ اول آیات اس آخری آیت کے بعد واقع ہیں لیکن اس میں کچھ تغیر نہیں، بعد میں واقع آیات کو اس لئے پہلے ذکر کیا تا کہ مجاہد سے منقول اس قول کی طرف اشارہ کریں کہ ان کا نزول اہلِ مکہ کے بعض لوگوں کی بابت ہوا جو اسلام لے آئے تو آپ نے انہیں مدینہ سے خط لکھا کہ ہم تمہیں اپنے میں سے تبھی سمجھیں گے جب تم ہجرت کر کے ادھر آ جاؤ گے تو وہ نکل پڑے ابھی راستہ میں تھے کہ ان کے خاندان والے آ گئے اور انہیں تشدد وتعذیب کا نشانہ بنایا حتی کہ مجبوراً کفر کیا، ابن بطال نے صرف آخری بات پر اقتصار کیا اور اسے مفسرین کے حوالے سے نقل کیا انہوں نے یہ آیات اس طرح سے ذکر کیں : (إِنَّ الَّذِيْنَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِيْ أَنْفُسِهِمْ) إلى (أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ) پھر کہا : (إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِيْنَ) اور (الظالم أهلها) اس میں ترتیبِ تلاوت کی کچھ تغیر نہیں البتہ بخاری کے ذکر کردہ میں کچھ تصرف ہے، ابن تین نے قصہ حضرت عمارؓ پر کلام کرنے کے بعد لکھا : (وَلٰكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً)[النحل: ۱۰۶] ای من فتح صدره لقوله (یعنی دل سے یہ بات کہی) اور قوله : (الَّذِيْنَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ) قوله (وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَّدُنْكَ نَصِيْراً) تک، تو تلاوت کی ترتیب یہ نہیں کیونکہ قولہ (اجعل لنا من لدنك نصيرا) اس سے قبل ہے

لکھتے ہیں بعض نسخوں میں (غَفُوْراً رَّحِيْماً)[النساء : ۱۵۵] تک اور بعض میں ہے : (فَأُولٰئِكَ عَسَى اللّٰهُ أَنْ يَّعْفُوَ عَنْهُمْ)[النساء : ۹۹] وقال : (إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِيْنَ مِنَ الرِّجَالِ)[النساء : ۹۸] قوله (مِنْ لَّدُنْكَ نَصِيْراً) تک اور یہ نسقِ تنزیل پر ہے، یہی کہا مگر غلطی کی ہے کیونکہ وہ آیت جس کے آخر میں (نصيرا) ہے اس کے شروع میں ہے : (وَ المستضعفين) واو کے ساتھ نہ کہ (إلا) کے ساتھ اور جو بعض نسخوں کے حوالے سے : (غفورا رحيما) تک ذکر کیا وہ محتمل ہے کیونکہ آیت : (إِنَّ الَّذِيْنَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ الخ) کا آخر (وَسَاءَتْ نَصِيْراً) ہے، اس کے بعد والی آیت کا آخر ہے : (سبيلا) اور اس کے بعد والی کا آخر ہے : (غفورا رحيما) اور اس کے بعد والی آیت کا آخر ہے : (غفورا رحيما) تو گویا انہوں نے چار آیات کا سیاق مراد لیا۔

(والمكره لا يكون إلا الخ) امره کا فاعل جو اسے شر پہنچانے کی قدرت رکھتا ہے یعنی چونکہ وہ امتناع من الترک پر قادر نہیں جیسا کہ مکرہ بھی امتناع من الفعل پر قادر نہیں ہے تو یہ بھی مکرَہ کے حکم میں ہے۔ (وقال الحسن) یعنی بصری، اسے عبد بن حمید اور ابن ابوشیبہ نے عوف اعرابی کے طریق سے موصول کیا، یہ الفاظ نقل کئے : (التقية جائزة للمؤمن إلى يوم القيامة إلا أنه كان لا يجعل فى القتل تقية) عبد کے ہاں یہ الفاظ ہیں : (إلا فى قتل النفس التى حرم الله) یعنی اگر کسی کو قتل کرنے پر مجبور کیا جائے تو وہ مکرہ شمار نہیں ہوگا کیونکہ اس نے اپنے نفس کو نفسِ غیر پر ترجیح دی (یعنی اگر قتل کر دیا تو گویا اپنی بچانے کی خاطر کسی کا خون کر دیا، چاہیے یہ تھا کہ اپنی جان کی پرواہ نہ کرتا مگر کسی کے خون سے اپنے ہاتھ نہ رنگتا) بقول ابن حجر تقیہ کا معنی ہے کسی کے سامنے اپنے دل کے اعتقاد وغیرہ کے اظہار سے بچنا، اس کا اصل (وَقية) ہے بروزنِ حمزہ، بیہقی نے ابن جریج عن عطاء عن ابن عباسؓ سے

نقل کیا کہ تقیہ زبان کے ساتھ ہے جب کہ دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہوتا ہے اور وہ قتل کے لئے اپنے ہاتھ دراز نہیں کرتا۔

(وقال ابن عباس الخ) ابن عباس کا قول ابن ابوشیبہ نے عکرمہ کے حوالے سے موصول کیا ان سے ایسے شخص کے بارہ میں سوال ہوا جسے ڈاکو/ چور اپنی بیوی کو طلاق دینے پر مجبور کریں تو ابن عباسؓ نے اسے (لیس بشیء) قرار دیا تھا یعنی طلاق واقع نہ ہو گی، عبدالرزاق نے بسند صحیح عکرمہ عن ابن عباسؓ سے نقل کیا کہ وہ مکرہ کی طلاق کو کوئی شئ نہ گردانتے تھے، ابن عمرؓ اور ابن زبیرؓ کے اقوال حمیدی نے اپنی جامع اور بیہقی نے ان کے طریق سے موصول کئے! کہتے ہیں ہمیں سفیان نے تحدیث کیا کہ میں نے عمرو بن دینار کو سنا کہتے تھے مجھے اعرج نے بتلایا کہ میں نے عبدالرحمٰن بن زید بن خطاب کی ام ولد (یعنی ایک بچے والی لونڈی سے) سے شادی کر لی تو مجھے ان کے بیٹے نے بلا کر دو غلاموں کے حوالے کیا جنہوں نے مجھے باندھ کر کوڑوں سے پیٹا اور کہا یا طلاق دو وگرنہ میں یہ یہ کر دوں گا تو میں نے طلاق دیدی پھر میں نے ابن عمرؓ اور ابن زبیرؓ سے اس بارے پوچھا تو انہوں نے اسے کوئی شئ نہ گردانا، اسے عبدالرزاق نے ایک اور طریق کے ساتھ ثابت الاعرج سے اس کا نحو نقل کیا، شعبی کا قول عبدالرزاق نے صحیح سند سے نقل کیا کہتے ہیں چوروں کے مجبور کرنے سے طلاق واقع نہ ہو گی البتہ سلطان کے مجبور کرنے سے ہو جائے گی ابن عیینہ سے اس کی یہ توجیہہ منقول ہے کہ چور کی بات نہ مانی تو وہ اسے قتل کر سکتا ہے جب کہ سلطان ایسا نہ کرے گا (یعنی سلطان کو وہ انکار کر سکتا تھا تو گویا اس کے کہنے پر جب طلاق دی تو اس کی اپنی مرضی بھی شامل ہو گئی) حسن کا سعید بن منصور نے ابوعوانہ عن قتادۃؓ عنہ سے موصول کیا، حسن تک یہ سند صحیح ہے

ابن بطال ابن منذر کی تبع میں کہتے ہیں اس امر پر اجماع ہے کہ جسے کفر کرنے پر اتنا مجبور کیا گیا حتی کہ جان کا خوف لاحق ہوا تو کفر کر لیا مگر اس کا دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہے تو اس پر حکمِ کفر عائد نہ ہو گا اور نہ اس کی بیوی کی علیحدگی ہو گی البتہ محمد بن حسن نے کہا اگر کفر کا اظہار کیا تو مرتد ہوا اور اس کی بیوی الگ ہوئی اگرچہ فی الباطن مسلم ہو، کہتے ہیں اس قول کے رد کی بھی ضرورت نہیں کیونکہ نصوص اس کے مخالف ہیں، بعض حضرات نے کہا محلِ رخصت قول میں ہے نہ کہ فعل میں کہ مثلا بت کو سجدہ کرے یا کسی مسلم کو قتل کرے یا خنزیر کھائے یا زنا کرے، یہی اعرابی اور سحنون کا موقف ہے، اسماعیلی نے بسند صحیح حسن سے نقل کیا کہ نفسِ محرمہ کے قتل میں وہ تقیہ مباح نہ کرتے تھے، ایک گروہ کی رائے ہے کہ اکراہ قول وفعل میں ایک برابر ہے، حدِ اکراہ میں اختلاف ہے چنانچہ عبد بن حمید نے صحیح سند کے ساتھ حضرت عمرؓ سے نقل کیا: (لیس الرجل بأمین علی نفسه إذا سُجِنَ أو أُوثِقَ أو عُذِّبَ) (یعنی آدمی اگر قید میں ہو یا زنجیروں میں جکڑا ہو یا اسے تشدد کا نشانہ بنایا جا رہا ہو تو وہ اپنے نفس پر امین نہ ہو گا [یعنی اس عالم میں جو وہ کہے گا یہ اسکی مجبوری ہو گی]) شریح کے طریق سے بھی اصل کا نحو منقول ہے اور یہ زیادت بھی: (أربع کلھن کُرۃٌ: السجن والغرب والوعید و القید) (یعنی چار چیزیں مجبور کرنے والی ہیں: قید، جلاوطنی، دھمکی اور تشدد) ابن مسعودؓ سے منقول ہے کہ (ما کلامٌ یَدْرأُ عَنِّی سوطین إلا کُنتُ مُتَکَلِّماً به) (یعنی جو کلام مجھ سے دو کوڑوں کی مار دور کر دے میں تو اسے کہہ دوں گا) یہی جمہور کا قول ہے، کوفیوں کے ہاں اس ضمن میں تفصیل ہے، مکرہ کی طلاق بارے اختلاف ہے تو جمہور کے نزدیک وہ واقع نہیں، ابن بطال نے اس پر اجماعِ صحابہ نقل کیا، کوفیوں سے منقول ہے کہ واقع ہو جائے گی، اس کا مثل زہری، قتادہ اور ابوقلابہ سے بھی منقول ہے اس ضمن میں ایک تیسرا قول شعبی کا ہے جو مذکور گزرا۔

(وقال النبی ﷺ الأعمال بالنیة) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جسے بخاری نے کتاب الإیمان میں موصول کیا وہاں کے

الفاظ ہیں: (الأعمال بالنية) یعنی (إنما) کے بغیر، اس کی مفصل شرح صحیح بخاری کی اولین حدیث میں گزری ہے، اکراہ سے متعلق مزید بحث ترک الحیل کے شروع میں آرہی ہے گویا بخاری نے یہاں اس کے ایراد کے ساتھ قول وفعل کے درمیان اکراہ میں تفرقہ کرنے والوں کا رد کیا اس لئے کہ عمل فعل ہے اور جب یہ معتبر نہیں مگر نیت کے ساتھ تو مکرہ کی نیت تو شامل نہیں ہوتی بلکہ اس کی نیت تو اس فعل کا عدم ہے جس پر اسے مجبور کیا گیا، بعض مالکیہ نے احتجاج کیا کہ تفصیل مشبہ ہے اس کے جو قرآن میں نازل ہوا کیونکہ جو مجبور کئے گئے تو فقط وہ کلام پر ہے ان کے اور ان کے رب کے مابین تو جب وہ اس کے اعتقاد رکھنے والے نہ تھے تو اسے کالعدم قرار دیا اور بدن اور مال میں یہ موثر نہیں بخلاف فعل کے کہ یہ بدن و مال میں مئوثر ہوتا ہے، یہ مفہوم ہے اس کا جسے ابن بطال نے اسماعیل قاضی سے نقل کیا، ابن منیر نے اس کا تعقب کیا اور لکھا کہ وہ نطق بالکفر، مشرکین سے مخالطت، ان کی معاونت اور اس کے منافی افعال کے ترک پر مجبور کئے گئے تھے اور تروک صحیح (رائے) کے مطابق افعال ہیں اور اس میں سے کسی شئی کے ساتھ مواخذہ نہیں کئے گئے، اکثر نے قتلِ نفس کا استثناء کیا ہے لہذا قاتل سے قصاص ساقط نہ ہوگا اگرچہ اسے اس پر مجبور کیا گیا ہو کیونکہ اس نے نفسِ مقتول پر اپنے نفس کو ترجیح دی اور کسی کے لئے جائز نہیں کہ اپنے جان کو بچانے کے لئے کسی کے قتل کا سہارا لے۔

- 6940حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ خَالِدِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي هِلاَلٍ عَنْ هِلاَلِ بْنِ أُسَامَةَ أَنَّ أَبَا سَلَمَةَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَخْبَرَهُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَدْعُو فِي الصَّلاَةِ اللَّهُمَّ أَنْجِ عَيَّاشَ بْنَ أَبِي رَبِيعَةَ وَسَلَمَةَ بْنَ هِشَامٍ وَالْوَلِيدَ بْنَ الْوَلِيدِ اللَّهُمَّ أَنْجِ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اللَّهُمَّ اشْدُدْ وَطْأَتَكَ عَلَى مُضَرَ وَابْعَثْ عَلَيْهِمْ سِنِينَ كَسِنِي يُوسُفَ

.أطرافه 797، 804، 1006، 2932، 3386، 4560، 4598، 6200، 6393 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴، ص:۴۳۶)

(فی الصلاة) تفسیر سورۃ النساء میں ایک اور طریق کے ساتھ ابوسلمہ سے اس کے مثل حدیث میں ذکر کیا کہ یہ نمازِ عشاء تھی، کتاب الصلاۃ میں شعیب عن زہری عن ابوبکر بن عبدالرحمٰن وابوسلمہ سے روایت میں ذکر کیا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کہتے ہیں نبی اکرم جب (رکوع سے) سر اٹھاتے تو (سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد) کہتے، اور کئی افراد کے نام لے کر ان کے حق میں دعا فرماتے تو حدیثِ باب کے مثل ذکر کیا اور یہ زیادت بھی: (وأهل المشرق يومئذ من مضر مخالفون له) الادب میں سفیان بن عیینہ عن زہری عن سعید بن مسیّب عن ابو ہریرہؓ سے روایت میں ہے کہ جب آپ نے رکوع سے سر اٹھایا تو فرمایا، تو یہی ذکر کیا، سورۃ النساء میں مستضعفین کا بیان گزرا اسی طرح تفسیر آل عمران میں یہاں مذکوران تینوں صحابہ کا تعارف گزرا، کتاب الوتر میں قنوتِ نازلہ کی مشروعیت اور اس کے محل کا بیان گزرا۔ (والمستضعفين) عام بعد الخاص کے ذکر کی قبیل سے ہے، حدیث کا اکراہ کے ساتھ تعلق یہ ہے کہ یہ حضرات مشرکین کے ساتھ اقامت پر مجبور کئے گئے تھے کیونکہ مستضعف مکرہ ہوتا ہے جیسا کہ گزرا، اس سے مستفاد ہوا کہ اگر اکراہ علی الکفر کفر ہوتا تو آپ ان کے لئے دعا نہ فرماتے اور نہ انہیں اہلِ ایمان قرار دیتے۔

- 1 باب مَنِ اخْتَارَ الضَّرْبَ وَالْقَتْلَ وَالْهَوَانَ عَلَى الْكُفْرِ
(کفریہ الفاظ کہنے کی بجائے مار کھانا اور قتل ہونا گوارا کر لینا)

سابقہ باب میں اس کے طرف اشارہ گزرا اور یہ کہ حضرت بلالؓ ان لوگوں میں سے تھے جنہوں نے تلفظ بالکفر پر مار سہہ لی، انہی میں اس باب میں مذکور حضرت خبابؓ ہیں اور جن کا ان کے ساتھ ذکر ہوا اور یہی مار سہتے ہوئے حضرت عمارؓ کے والدین جان سے گزر گئے (مگر تلفظ بالکفر نہ کیا) تو یہ روایات بخاری کی شرط پہ نہ تھیں تو انہوں نے اس پر دال پر اکتفاء کیا۔

- 6941حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَوْشَبٍ الطَّائِفِيُّ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ أَبِي قِلاَبَةَ عَنْ أَنَسٍ ؓ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثَلاَثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلاَوَةَ الإِيمَانِ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءَ لاَ يُحِبُّهُ إِلاَّ لِلَّهِ وَأَنْ يَكْرَهَ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُقْذَفَ فِي النَّارِ

.أطرافه 16، 21، - 6041 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۹ ص: ۷۱۸)

کتاب الایمان میں اس کی مفصل شرح گزری، اس سے ترجمہ کے اخذ کی وجہ یہ ہے کہ آپ نے کراہتِ کفر اور دخولِ نار کی کراہیت کے مابین تسویہ کیا اور مومن کے نزدیک قتل، ضرب اور ہوان دخولِ نار سے اسہل ہے تو یہ کفر سے اسہل ہوا گر وہ اخذ بالشدت (یعنی عزیمت کی راہ) کو اختیار کرے، اسے ابن بطال نے ذکر کیا اور یہ بھی لکھا کہ اس میں اصحابِ مالک کے لئے حجت ہے، ابن تین نے ان کا تعاقب کیا اور کہا علماء کفر کے مقابلہ میں قتل کو اختیار کرنے پر متفق ہیں دراصل یہ ان حضرات پر حجت ہے جو کہتے ہیں کہ تلفظ بالکفر صبر علی القتل سے اولی ہے، مہلب سے منقول ہے کہ بعض حضرات نے اس سے منع کیا اور اللہ تعالیٰ کے اس قول سے احتجاج کیا: (وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) [النساء : ۲۹] مگر اس میں حجت نہیں بنتی کیونکہ یہ فرمان اس قول کے بعد ذکر ہوا: (وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ عُدْوَاناً وَظُلْماً) [النساء : ۳۰] تو اس کے ساتھ اسے مقید کیا اور اللہ کی اطاعت میں اپنے آپ کو ہلاک کرنے والا ظالم اور متعدی شمار نہ ہوگا، جہاد میں تقحم مہالک (یعنی خطرناک کاموں میں کود پڑنے) کے جواز پر اجماع ہے اور یہ ابن تین کے اتفاق مذکور نقل کرنے کے لئے قادح ہے اور ایسے حضرات بھی ہیں جو جان کو معرضِ قتل میں ڈالنے کے مقابلہ میں تلفظ بالکفر کی اولویت کے قائل ہیں اور اگر اس کا قائل تعمیم کرے تب یہ کوئی شئ نہیں اور اگر اسے مقید کیا اس امرِ عارض کے ساتھ جو مفضول کو ترجیح دے جیسے اگر ایک طرف کفر کا تلفظ ہے اور دوسری طرف ظاہراً کوئی نفعِ متعدی تب یہ متجہ ہے۔

- 6942حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا عَبَّادٌ عَنْ إِسْمَاعِيلَ سَمِعْتُ قَيْسًا سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ زَيْدٍ يَقُولُ لَقَدْ رَأَيْتُنِي وَإِنَّ عُمَرَ مُوثِقِي عَلَى الإِسْلاَمِ وَلَوِ انْقَضَّ أُحُدٌ مِمَّا فَعَلْتُمْ بِعُثْمَانَ كَانَ مَحْقُوقًا أَنْ يَنْقَضَّ

.طرفاه 3862، - 3867 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۵ ص: ۵۸۲)

عباد سے مراد ابن عوام ہیں جیسا کہ ابومسعود نے جزم کیا، اسماعیل سے ابن ابوخالد، قیس سے ابن ابوحازم اور سعید بن زید سے مراد ابن عمرو بن نفیل ہیں جو حضرت عمر کے چچا کے بیٹے کے بیٹے تھے، یہ حدیث السیرۃ النبویہ کے باب (إسلام سعید بن زید) میں گزری ہے ترجمہ سے اسکی مناسبت ظاہر ہے کیونکہ سعیدؓ اوران کی زوجہ جو حضرت عمرؓ کی بہن تھیں، نے کفر کے مقابلہ میں ہوان (یعنی زدوکوب ہونے اور ذلت برداشت کرنے) کو اختیار کیا، کرمانی کہتے ہیں مناسبت اس امر سے ماخوذ ہے کہ حضرت عثمانؓ نے قاتلوں کے حسبِ منشا بات کہنے پر شہید ہونا اختیار کیا تو یہ ان کا بمقابلہ کفر قتل کو اختیار کرنا بطریق اولی ہوا، حضرت سعید کی زوجہ کا نام فاطمہؓ بنت خطاب تھا اور یہ حضرت خدیجہؓ کے بعد مسلمان ہونے والی اولین عورت ہیں جیسا کہ کہا گیا، بعض نے کہا ان سے قبل ام الفضل زوجہِ عباس مسلمان ہوچکی تھیں۔

- 6943حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا قَيْسٌ عَنْ خَبَّابِ بْنِ الْأَرَتِّ قَالَ شَكَوْنَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ مُتَوَسِّدٌ بُرْدَةً لَهُ فِي ظِلِّ الْكَعْبَةِ فَقُلْنَا أَلَا تَسْتَنْصِرُ لَنَا أَلَا تَدْعُو لَنَا فَقَالَ قَدْ كَانَ مَنْ قَبْلَكُمْ يُؤْخَذُ الرَّجُلُ فَيُحْفَرُ لَهُ فِي الْأَرْضِ فَيُجْعَلُ فِيهَا فَيُجَاءُ بِالْمِنْشَارِ فَيُوضَعُ عَلَى رَأْسِهِ فَيُجْعَلُ نِصْفَيْنِ وَيُمَشَّطُ بِأَمْشَاطِ الْحَدِيدِ مَا دُونَ لَحْمِهِ وَعَظْمِهِ فَمَا يَصُدُّهُ ذَلِكَ عَنْ دِينِهِ وَاللَّهِ لَيَتِمَّنَّ هَذَا الْأَمْرُ حَتَّى يَسِيرَ الرَّاكِبُ مِنْ صَنْعَاءَ إِلَى حَضْرَمَوْتَ لَا يَخَافُ إِلَّا اللَّهَ وَالذِّئْبَ عَلَى غَنَمِهِ وَلَكِنَّكُمْ تَسْتَعْجِلُونَ

.طرفاہ 3612، - 3852 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص:۳۴۱)

یحی سے قطان، اسماعیل سے ابن ابوخالد اور قیس سے مراد ابن ابوحازم ہیں، حدیث کی شرح السیرۃ کے باب (ما لقی النبی ﷺ من المشرکین بمکۃ) میں گزری ترجمہِ ہذا میں اس کا دخول اس جہت سے ہے کہ حضرت خبابؓ کا نبی اکرم سے کفار کے خلاف دعا کرنے کی درخواست کرنا اس امر پر دال ہے کہ انہوں نے ظلم وعدوان کے ساتھ ان پر زیادتی واعتداء کیا تھا، ابن بطال لکھتے ہیں نبی اکرم نے ان کے اوران کے ساتھیوں کی درخواست اس لئے قبول نہ کی جب کہ اللہ کا فرمان ہے: (أُدْعُوْنِيْ أَسْتَجِبْ لَكُمْ) [غافر:۶۰] اورقولہ: (فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوْا) [الأنعام : ۴۳] کیونکہ آپ جانتے تھے کہ ان صحابہ پر جو گزر رہی ہے وہ سابق تقدیر ہے تا کہ وہ اس پر ماجور ہوں اور یہی اللہ تعالیٰ کی انبیاء کے اَتباع کے بارہ میں عادتِ جاریہ تھی تو اللہ کی ذات میں ملنے والی اس تنگی پر انہوں نے صبر وتسلیم کا نمونہ پیش کیا پھر انجام کار نصرت اور جزیلِ اجر کے ساتھ انہیں نوازا، کہتے ہیں جہاں تک غیرِ انبیاء کا تعلق ہے تو ان کے لئے یہی واجب ہے کہ ہر مصیبت کے وقت دعا کریں کیونکہ وہ تو ان امور پر مطلع نہ تھے جن پر آنجناب تھے اھ ملخصا،

حدیث میں یہ تصریح نہیں کہ آپ نے ان کے لئے دعا نہ کی بلکہ محتمل ہے کہ کی ہو، آپ نے فقط (قد کان من قبلکم یؤخذ الخ) ان کی تسلی کے لئے کہا اور صبر کرنے کا مشورہ دیا حتی کہ مدتِ مقدورہ منتہی ہو، اسی طرف آخرِ حدیث میں یہ کہہ کر اشارہ فرمایا: (ولکنکم تستعجلون) منشار ایک نسخہ میں نون کی بجائے یاء بغیرِ ہمز کے ساتھ ہے، یہ بھی اس میں ایک لغت ہے۔(

من دون لحمه) اکثر کے ہاں (ما) ہے، (هذا الأمر) سے مراد اسلام ہے، صنعاء سے مراد کا بیان حدیث کی شرح کے اثناء گزرا، بقول ابن بطال علماء کا اجماع ہے کہ جسے کفر پر مجبور کیا گیا اور اس نے اس کی بجائے قتل ہو جانا گوارا کر لیا وہ اللہ کے ہاں رخصت قبول کرنے والے سے بڑے اجر والا ہے، جہاں تک غیر کفر کی بات تو (مثلا جسے خنزیر کھانے یا شراب پینے پر مجبور کیا گیا تو قتل ہو جانے سے) ایسا کر لینا اولی ہے، بعض مالکیہ کے نزدیک بلکہ ایسا نہ کرنے والا آثم ہوگا کیونکہ وہ مردار کھانے پر مضطر کی مانند ہو چکا ہے جب اسے جان چلی جانے کا خطرہ ہوا مگر نہ کھایا (یعنی جان بچانا اولی ہے)۔

- 2 باب فِي بَيْعِ الْمُكْرَهِ وَنَحْوِهِ فِي الْحَقِّ وَغَيْرِهِ

(زبردستی کی بیع اور اپنا حق چھوڑنے پر مجبور کرنے کے بارہ میں)

خطابی لکھتے ہیں ابوعبداللہ یعنی امام بخاری نے اس حدیثِ ابو ہریرہؓ سے بیع المکرہ کے جواز پر استدلال کیا ہے جب کہ یہ حدیث بیع مضطر کے ساتھ اشبہ ہے کیونکہ بیع پر مکرہ ہی کسی شیٔ کی بیع کا حامل ہے اس کی رضا ہو یا نہ ہو، اور یہودی اگر اپنی اراضی فروخت نہ کرتے تو یہ ان پر لازم نہ تھا لیکن انہوں نے اپنے اموال بچانے کی حرص کی تو ان کی فروخت کو اختیار کیا تو اس ضمن میں ان کی حالت اس شخص کی سی تھی جو بیع پر مضطر ہوا جیسے کوئی قرض میں جکڑا ہو تو وہ اپنی ملکیت کی بیع پر مضطر ہو تو یہ جائز ہوگا لیکن اگر اسے اس پر مجبور کیا گیا تو یہ جائز نہیں، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ بخاری نے ترجمہ میں مکرہ پر اقتصار نہیں کیا صرف یہ کہا: (بيع المكره و نحوه في الحق) تو اس میں مضطر بھی داخل ہے گویا ان حضرات کے رد کا اشارہ دیا جو مضطر کی بیع کی صحت کے قائل ہیں، خطابی کا آخر میں کہنا کہ اگر اس پر مجبور کیا گیا تو یہ جائز نہیں، مردود ہے کیونکہ یہ حق کے ساتھ اکراہ ہے کرمانی نے بھی ان کا اس میں تعقب کیا، خطابی کی کلام کی توجیہ یہ ہے کہ انہوں نے ان کی کلام مضطر بارے فرض کی اور خصوصیت کے ساتھ قصہِ یہود مراد نہیں لیا، بقول ابن منیر ترجمہ میں فی الحق وغیرہ ذکر کیا مگر شقِ اول کے سوائے کچھ ذکر نہیں کیا، اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی حق سے مراد قرض اور (غيره) سے مراد اس کا ماسواہے ان اشیاء میں سے جن کی بیع لازم ہوتی ہے کیونکہ یہود اپنے اموال کی بیع پر مجبور کئے گئے اور یہ ان پر عائد قرض کی وجہ سے نہ تھا کرمانی نے یہ جواب دیا کہ حق سے یہاں مراد جلاوطنی اور (وغيره) سے مراد جنایات (یعنی قصور و جرائم) ہیں تو (الحق) سے مالیات اور (غيره) جلاوطنی کی طرف اشارہ ہے! بقول ابن حجر محتمل ہے کہ (وغيره) سے مراد قرض ہو تو یہ خاص بعد العام کی قبیل سے ہوگا اور جب صورتِ مذکور میں بیع صحیح ہے اور یہ غیر مالی سبب ہے تو قرض جو کہ مالی سبب ہے، میں اولی ہے۔

- 6944حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ؓ قَالَ بَيْنَمَا نَحْنُ فِي الْمَسْجِدِ إِذْ خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ انْطَلِقُوا إِلَى يَهُودَ فَخَرَجْنَا مَعَهُ حَتَّى جِئْنَا بَيْتَ الْمِدْرَاسِ فَقَامَ النَّبِيُّ ﷺ فَنَادَاهُمْ يَا مَعْشَرَ يَهُودَ أَسْلِمُوا تَسْلَمُوا فَقَالُوا قَدْ بَلَّغْتَ يَا أَبَا الْقَاسِمِ فَقَالَ ذَلِكَ أُرِيدُ ثُمَّ قَالَهَا الثَّانِيَةَ فَقَالُوا قَدْ

بَلَّغتَ يَا أَبَا القَاسِمِ ثُمَّ قَالَ الثَّالِثَةَ فَقَالَ اعْلَمُوا أَنَّ الأَرْضَ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنِّى أُرِيدُ أَنْ أُجلِيَكُمْ فَمَنْ وَجَدَ مِنكُمْ بِمَالِهِ شَيْئًا فَلْيَبِعْهُ وَإِلَّا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا الأَرْضُ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ

.طرفاه 3167، 7348 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص: ۶۶۰)

یہ کتاب الجزیہ کے باب (إخراج اليهود من جزيرة العرب) میں گزری، وہاں بیان کیا تھا کہ ان مذکورہ یہودیوں کا نام ونسب منقول نہیں کیا گیا، مسلم نے بنی نضیر کو جلا وطن کرنے کے بارہ میں ابن عمرؓ کی روایت تخریج کی ہے پھر اس کے بعد یہ حدیثِ ابو ہریرہؓ نقل کی جس سے ایہام ہوا کہ اس میں مذکور یہود سے مراد بھی بنی نضیر ہیں مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ حضرت ابو ہریرہ کی آمد فتحِ خیبر کے بعد ہوئی تھی اور بنی نضیر اور بنی قینقاع کی جلا وطنی اس سے قبل ہو چکی تھی، بعض نے انہیں بنی قریظہ قرار دیا، بنی نضیر کا قصہ المغازی میں قصہ بدر سے قبل مذکور ہوا ہے اور ابن اسحاق کا قول بھی گزرا کہ ان کی جلا وطنی بئر معونہ کے واقعہ کے بعد ہوئی تھی، یہ دونوں واقعات حضرت ابو ہریرہ کی آمد سے قبل کے ہیں اور ان کے اخراج کا سیاق اس قصہ کے سیاق کے مخالف ہے، وہ داخلِ مدینہ آباد نہ تھے اور نہ نبی اکرم ان کے پاس ان دو آدمیوں کے دیت میں استعانت کے لئے آئے تھے جنہیں عمرو بن امیہ نے ان کے حلفاء میں سے قتل کر دیا تھا تو آپ کے ساتھ غدر کا ارادہ کیا جس پر آپ فوری طور پر مدینہ پلٹ آئے اور انہیں پیغام بھیجا جس میں دو انہیں اختیار دئے کہ یا تو اسلام قبول کرلیں یا مدینہ سے نکل جائیں تو انہوں نے انکار کر دیا جس پر ان کا محاصرہ کرلیا آخر جلا وطنی پر راضی ہو گئے! انہی کے بارہ میں سورہ الحشر کی ابتدائی آیات نازل ہوئیں تو محتمل ہے کہ اس حدیثِ ابو ہریرہؓ میں جن کا ذکر ہوا یہ انہی کے باقی ماندہ افراد ہوں یا ممکن ہے یہ بنی قریظہ سے ہوں جو داخلِ مدینہ رہائش پذیر تھے تو ذمی بن کر وہیں رہے حتی کہ فتحِ خیبر کے بعد انہیں جلا وطن کر دیا، یہ احتمال بھی ہے کہ ان کا تعلق اہلِ خیبر سے ہو کیونکہ جب خیبر فتح ہوا تو آپ نے اس کے اہل کو وہیں رہنے دیا کہ کھیتی باڑی کریں اور پیداوار کا کچھ حصہ مسلمانوں کو دیں تو یہ صورت حال حضرت عمرؓ کے دور تک رہی تا آنکہ انہوں نے خیبر سے انہیں جلا وطن کر دیا جیسا کہ اس کا بیان المغازی میں گزرا تو محتمل ہے کہ یہ انہی کا ایک گروہ ہو جو مدینہ میں آباد تھے تو آنجناب نے انہیں نکال دیا اور وفات کے وقت وصیت کی کہ مشرکین کو جزیرۃ العرب سے نکال دیا جائے جو حضرت عمرؓ کے دور میں پوری ہوئی۔

(بيت المدراس) درس سے مفعال، اس سے مراد یہود کا بڑا (كبير اليهود) بیت اس کی طرف منسوب ہوا کیونکہ وہ اس میں مسند نشین تھا اور کتب پڑھتا / پڑھاتا تھا، بعض طرق میں ہے: (حتى إذا أتى المدينة المدراس) تو المطالع میں اسے اس گھر کے ساتھ مفسر کیا جس میں تورات کی تعلیم دی جاتی تھی، کرمانی نے توجیہہ کی کہ بیت کی اس کی طرف اضافت اضافتِ عام الی خاص سے ہے جیسے (شجر الأراك) ہے، النہایہ میں ہے کہ مفعال مکان میں غریب ہے معروف یہ ہے کہ یہ آدمی کے لئے مبالغہ کے صیغ میں سے ہے بقول ابن حجر درست یہ ہے کہ یہ حذفِ موصوف پر ہے اور مراد رجل ہے، الجزیہ کی روایت تھا: (حتى جئنا بيت المُدارِس) راء کی الف سے تاخیر کے ساتھ، مفاعل کا صیغہ یعنی جو کتاب کی اوروں کو تعلیم و تدریس کرتا ہے، حدیثِ رجم میں تھا: (فوضع مُدارسها الذى يدرسها يده على آية الرجم) وہاں بیان کیا تھا کہ یہ ابن صوریا تھا تو محتمل ہے یہاں بھی وہی مراد ہو۔

(فناداهم) نسخہِ کشمیہنی میں ہے (فنادىٰ)۔ (ذلك أريد) یعنی میں تم سے اعتراف کرانا چاہتا تھا کہ تمہیں اسلام کی

دعوت پہنچا دی ہے۔ (اعلموا أن الأرض) کشمیہنی کے ہاں دونوں جگہ: (إنما الأرض) ہے۔ (لله ورسوله) کی بابت داودی لکھتے ہیں (لله) افتتاحِ کلام ہے اور (لرسوله) حقیقت ہے کیونکہ یہ ان اراضی میں سے تھی جن پر اہلِ اسلام نے خیل ورکاب نہیں دوڑائے تھے، یہی کہا مگر ظاہر وہ جو ان کے غیر نے کہا کہ مراد یہ کہ اس بارے فیصلہ وحکم وہی نافذ العمل ہوگا جو اللہ اور اس کے رسول نے کیا کیونکہ آپ اس کی طرف سے مبلغ اور اس کے اوامر کی تنفیذ کے ذمہ دار اور نگران تھے۔

(فمن وجد منكم بماله) یہاں یہی عبارت ہے، (بماله) کی باء کسی محذوف شئ سے متعلق ہے، یا (وجد) کے ضمن میں (نحل) کا معنی ہے تو باء کے ساتھ اسے متعدی کیا، یا یہ وجدان سے ہے اور باء سببیہ ہے یعنی جسے اپنے مال سے محبت ہے (اور وہ ہمارے ہاتھوں میں اسے نہیں دیکھنا چاہتا تو وہ اسے بیچ کر قیمت کھری کر لے) بقول کرمانی یہاں باء برائے مقابلہ ہے، انہوں نے وجد کو وجدان سے قرار دیا۔

- 3 باب لَا يَجُوزُ نِكَاحُ الْمُكْرَهِ (زبردستی کی شادی جائز نہیں)

﴿ وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهْهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾
(اللہ کا فرمان: اپنی لونڈیوں کو بدکاری پر مجبور مت کرو بالخصوص اگر وہ پاک دامن رہنا چاہیں، اس غرض سے کہ کچھ دنیا کی متاع مل جائے اور جس نے انہیں اس پر مجبور کیا تو اللہ اس پہ معاف کرنے والا مہربان ہے)

(ولا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمُ الخ) ابوذر اور اسماعیلی کے ہاں یہی ہے، قابسی نے (إكراههن) بھی مزاد کیا، نسفی اور جرجانی کے نسخوں میں (الآية) ہے بجائے (الخ) کے، کریمہ کے نسخہ میں پوری آیت مذکور ہے، فتیات فتاۃ کی جمع اور اس سے مراد لونڈی ہے اور خادم بھی اگرچہ وہ آزاد ہی ہو، (إن أردن تحصُّناً) کی تقیید کی حکمت یہ ہے کہ اکراہ وجبر متاتی نہیں ہوتا مگر ارادۂ تحصن کے ساتھ کیونکہ مطیعہ مکرَہہ اور مجبور قرار نہ پائے گی تو تقدیرِ کلام ہے: (فتياتكم اللاتي جَرَتْ عادتُهُنَّ بالبغاء) (یعنی تمہارے وہ لونڈیاں جو زنا کی عادی [یا پیشہ ور] ہیں) بعض مفسرین پر یہ مخفی رہا تو انہوں نے (إنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً) کو قبل ازیں اللہ کے قول: (وَ أَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ)[النور: ۳۲] سے متعلق کر دیا، اس آیت پر بقیہ کلام دو ابواب کے بعد ہوگی، بعض نے آیت کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت میں اشکال سمجھا اور جائز قرار دیا کہ بخاری کا اشارہ اس طرف ہو کہ مطلوبِ ترجمہ بطریقِ اولی مستفاد ہے کیونکہ جب اس نے اکراہ سے منع کیا ان امور میں جو حلال نہیں تو حلال امور میں اکراہ سے نہی اولیٰ ہوئی، ابن بطال لکھتے ہیں جمہور کے نزدیک زبردستی کا نکاح باطل ہے، کوفیوں کے ہاں جائز ہے کہتے ہیں اگر مثلاً کوئی دس ہزار کے عوض کسی عورت سے شادی پر مجبور کیا گیا جبکہ اس جیسی کا مہر ایک ہزار ہوتا ہے تو یہ نکاح صحیح ہے اور اسے ایک ہزار ہی دینا ہوگا، بقیہ باطل ہے! ابن بطال کے بقول جب زائد بالا کراہ کو باطل قرار دیا ہے تو جبر واکراہ کے تحت منعقد ہوا اصلِ نکاح بھی باطل ٹھہرا، اگر نکاح پر وہ راضی تھا صرف مہر کی مقدار پر مجبور کیا گیا تب بالاتفاق نکاح ہو جائے گا اور دخول کی صورت میں مقرر کیا گیا مہر ادا کرنا لازم ہوگا، اگر کسی کو نکاح اور جماع پر مجبور کیا گیا تو حد نافذ نہیں کی جائے گی اور نہ اسے کوئی شئ ادا کرنا لازم ہوگا اور اگر اپنے اختیار سے وطی کی البتہ عقدِ نکاح پر راضی نہ تھا تب (حد) لگایا جائے گا۔

- 6945حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ قَزَعَةَ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَمُجَمِّعٍ ابْنَيْ يَزِيدَ بْنِ جَارِيَةَ الأَنْصَارِيِّ عَنْ خَنْسَاءَ بِنْتِ خِدَامٍ الأَنْصَارِيَّةِ أَنَّ أَبَاهَا زَوَّجَهَا وَهِيَ ثَيِّبٌ فَكَرِهَتْ ذَلِكَ فَأَتَتِ النَّبِيَّ ﷺ فَرَدَّ نِكَاحَهَا

.أطرافه 5138، 5139، - 6969 (ترجمہ کیلئے جلد۸ص:۲۶۶)

اس کی شرح کتاب النکاح میں گزری۔

- 6946حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنْ أَبِي عَمْرٍو هُوَ ذَكْوَانُ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ يُسْتَأْمَرُ النِّسَاءُ فِي أَبْضَاعِهِنَّ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَإِنَّ الْبِكْرَ تُسْتَأْمَرُ فَتَسْتَحِي فَتَسْكُتُ قَالَ سُكَاتُهَا إِذْنُهَا

.طرفاه 5137، - 6971 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۸،ص: ۲۶۲)

بظاہر شیخ بخاری فریابی اوران کے شیخ ثوری ہیں، محتمل ہے کہ کندی اور ان کے شیخ ابن عیینہ ہوں کیونکہ دونوں سفیان ، ابن جریج سے روایت میں معروف ہیں لیکن یہ روایت ابونعیم کے جزم کے مطابق فریابی سے ہی ہے، فریابی جب مطلقا سفیان کہیں تو ان کی مرادثوری ہوتی ہے اور اگر ابن عیینہ سے روایت نقل کریں تو ان کی نسبت بھی ذکر کرتے تھے، ذکوان حضرت عائشہؓ کے آزاد کردہ غلام تھے۔ (قلت یا رسول الخ) حجاج بن محمد اور ابو عاصم کی ابن جریر سے روایت میں ہے: (سمعت ابن أبی ملیکة یقول قال ذکوان سمعت عائشة سألت رسول الله عن الجاریة ینکحها أهلها هل تستأمر أم لا؟ فقال نعم تستأمر) (یعنی نبی پاک سے پوچھا کیا لڑکی کے گھر والے شادی کے سلسلہ میں اس سے رائے لینے کے پابند ہیں؟ فرمایاہاں) اس میں سابقہ حدیث کے مضمون کی تقویت اور ابطالِ عقد سے سلامت رہنے کی طرف رہنمائی ہے۔(سکاتها) یہ سکوت میں ایک لغت ہے اسماعیلی کے ہاں ذہلی واحمد عن یوسف عن فریابی سے روایت میں: (سکوتها) ہے، حجاج او رابو عاصم کی روایتوں میں ہے: (ذلك إذنها إذا سکتت) النکاح میں لیث عن ابن ابوملیکہ کی روایت میں: (صمتها) تھا وہیں اس کی شرح ہوئی اور ولی کے بڑی عمر کی کنواری کا زبردستی نکاح کرنے کی صحت بارے اختلاف کا ذکر ہوا اور یہ کہ کم عمر لڑکی کی زبردستی شادی کی صحت بارے کوئی اختلاف نہیں۔

- 4 باب إِذَا أُكْرِهَ حَتَّى وَهَبَ عَبْدًا أَوْ بَاعَهُ لَمْ يَجُزْ (زبردستی غلام فروخت یا ہبہ کرانا جائز نہیں)

وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ فَإِنْ نَذَرَ الْمُشْتَرِي فِيهِ نَذْرًا فَهُوَ جَائِزٌ بِزَعْمِهِ وَكَذَلِكَ إِنْ دَبَّرَهُ (بعض حضرات کی رائے ہے کہ اگر مشتری مکرہ سے کوئی چیز خریدے اور اس میں کوئی نذر مان لے یا مثلاً غلام مکرہ سے خرید کر اسے مدبر بنالے تو یہ ان کے حسب زعم جائز ہے)

(وبه قال بعض الناس--- فهو جائز) یعنی ہو جائے گی اور اکراہ کے ساتھ صادر بیع بھی صحیح ہے اور اسی طرح ہبہ بھی۔(بزعمه) یعنی ان کے نزدیک، زعم کا بکثرت قول پر اطلاق ہوتا ہے۔ (وکذلك إن دبره) یعنی یہ بھی واقع ہو جائے گا، ابن بطال نے محمد بن سحنون سے نقل کیا کہتے ہیں کوفیوں نے جمہور کی موافقت کی ہے اس بات پر کہ زبردستی کی بیع باطل ہے اور یہ مقتضی ہے کہ

بیع مع الاکراہ ملکیت کی ناقل نہیں، اگر ان کے ہاں یہ مسلم ہے تو ان کا یہ قول: (إن نذر المشتري الخ) باطل ہوا اور اگر وہ کہیں یہ ملکیت کا ناقل ہے تو اسے عتق و ہبہ ہی کے ساتھ کیوں خاص کیا ہے؟ کرمانی کہتے ہیں مشائخ نے ذکر کیا ہے کہ بخاری کی ان ابواب میں (بعض الناس) سے مراد حنفیہ ہیں، یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ان کا موقف باہم متناقض ہے تو اگر زبردستی کی بیع مشتری کی طرف (ملکیت کی) ناقل ہے تو (اس کا مطلب ہوا) اس سے تمام تصرفات صحیح ہیں تو یہ نذر اور تدبیر کے ساتھ ہی مختص نہیں اور اگر کہیں یہ ناقل نہیں تب نذر و تدبیر بھی صحیح نہ ہوں گے! اسکا حاصل یہ ہے کہ انہوں نے نذر اور تدبیر کی بدون الملکیت صحت کا فتوی دیا ہے اور یہ اس میں تحکم اور بغیر مخصص کے تخصیص ہے، مہلب کہتے ہیں علماء کا اجماع ہے کہ زبردستی اور بالجبر کسی سے بیع اور ہبہ کرانا صحیح نہیں، ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ مشتری کا بیع فاسد میں تصرف کرنا نافذ العمل ہے۔

- 6947حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ عَنْ جَابِرٍ أَنَّ رَجُلاً مِنَ الأَنْصَارِ دَبَّرَ مَمْلُوكًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ غَيْرُهُ فَبَلَغَ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ مَنْ يَشْتَرِيهِ مِنِّي فَاشْتَرَاهُ نُعَيْمُ بْنُ النَّحَّامِ بِثَمَانِمِائَةِ دِرْهَمٍ .قَالَ فَسَمِعْتُ جَابِرًا يَقُولُ عَبْدًا قِبْطِيًّا مَاتَ عَامَ أَوَّلَ

أطرافه 2141، 2230، 2321، 2403، 2415، 2534، 6716، - 7186 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۳۴۳)

کتاب العتق میں یہ مشروحا گزری ہے۔ ابن بطال لکھتے ہیں اس قولِ مذکور پر اسکے ساتھ رد کی توجیہ یہ ہے کہ جس نے اپنے غلام کو مدبر کیا اور اس کے پاس اس کے سوا کوئی مال بھی نہیں تو اس کا یہ فعل حماقت ہے تبھی نبی اکرم نے اسے رد (فسخ) کر دیا اور اگر غلام کیلئے اس کی ملکیت صحیح ہے تو جس نے اسے فاسد شراء کے ساتھ خریدا ہے اور اس کے لئے اسکی ملکیت صحیح نہیں ہے تو اگر اسے مدبر بنائے یا اسے آزاد کرے تو اولی ہے کہ اس کا یہ فعل اس وجہ سے رد کر دیا جائے کہ اسکی تو ملکیت ہی صحیح نہیں۔

- 5 باب مِنَ الإِكْرَاهِ (جبر و اکراہ کی مذمت)

كَرْهٌ وَكُرْهٌ وَاحِدٌ (کرہ اور کُرہ ہم معنی ہیں)

یعنی اکراہ کی کراہت میں منجملہ وارد آثار کے حدیث میں مذکور آیت کا مضمون بھی ہے، تفسیر سورۃ النساء میں اس کی شرح گزری وہاں اسے محمد بن مقاتل عن اسباط بن محمد اور یہاں قیس عن اسباط کے حوالے سے تخریج کیا ہے، یہ حسین نیشا پوری ہیں بخاری میں ان کا ذکر صرف اس جگہ ہے، یہی کلاباذی نے جزم سے کہا، صفۃ النبی میں یہ سند مذکور ہوئی : (حدثنا الحسن بن منصور أبو علي حدثنا حجاج بن محمد) تو یہی حدیث ذکر کی، خطیب نے ذکر کیا کہ محمد بن مخلد نے انہی ابوعلی سے اسے روایت کرتے ہوئے حسین ذکر کیا ہے تو محتمل ہے کہ یہ وہی ہوں، مزی نے حسین بن منصور نیشا پوری کے ساتھ تین دیگر راوی ذکر کئے اور سبھی حسین بن منصور ہیں اور سبھی ایک طبقہ کے ہیں، ترجمہ میں ان کا قول : (کَرْھا و کُرْھا واحد) اکثر کا یہی قول ہے، بعض نے کہا پیش کے ساتھ وہ جو کوئی خود اپنے آپ کو کسی کام پر مجبور کرے جبکہ زبر کے ساتھ اگر کوئی اور شخص اسے مجبور کرے، غیرِ ابوذر کے ہاں یہ (کرہ

و کُرہ) یعنی رفع کے ساتھ ہے، نسفی سے یہ اصلاً ساقط ہے، ابن بطال مہلب سے ناقل ہیں کہ اس سے مستفاد ہے کہ ہر جس نے اپنی کسی خاتون کو اس طمع میں روکے رکھا کہ مرجائے تو وہ اس کے ترکہ کا وارث بن جائے تو اس نصِ قرآنی کی رو سے یہ اس کے لئے حلال نہیں ، یہی کہا، نص سے لازم نہیں آتا کہ اسکے لئے حلال نہیں کہ اس خاتون سے ظاہری حکم کے مطابق اس کی میراث ہی صحیح نہ ہوگی۔

- 6948حَدَّثَنَا حُسَيْنُ بْنُ مَنْصُورٍ حَدَّثَنَا أَسْبَاطُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا الشَّيْبَانِيُّ سُلَيْمَانُ بْنُ فَيْرُوزَ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ الشَّيْبَانِيُّ وَحَدَّثَنِي عَطَاءٌ أَبُو الْحَسَنِ السُّوَائِيُّ وَلاَ أَظُنُّهُ إِلاَّ ذَكَرَهُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا ﴾ الآيَةَ قَالَ كَانُوا إِذَا مَاتَ الرَّجُلُ كَانَ أَوْلِيَاؤُهُ أَحَقَّ بِامْرَأَتِهِ إِنْ شَاءَ بَعْضُهُمْ تَزَوَّجَهَا وَإِنْ شَاءُوا زَوَّجَهَا وَإِنْ شَاءُوا لَمْ يُزَوِّجْهَا فَهُمْ أَحَقُّ بِهَا مِنْ أَهْلِهَا فَنَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ بِذَلِكَ

طرفه - 4579 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷،ص: ۱۴۷)

- 6 باب إِذَا اسْتُكْرِهَتِ الْمَرْأَةُ عَلَى الزِّنَا فَلاَ حَدَّ عَلَيْهَا (زنا بالجبر میں عورت پر حد نہیں)

فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ وَمَنْ يُكْرِهْهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (سابقہ باب میں اسکا ترجمہ گزرا)

ایک شاذ قراءت میں ہے: (من بعد إكراههن لهُنَّ غفور رحيم) اور یہ ابن مسعودؓ، جابرؓ اور سعید بن میسب کی قراءت ہے، ابن عباسؓ کی طرف بھی یہ منسوب ہے اور ان سے محفوظ یہ ہے کہ اس کی تفسیر میں یہ (یعنی لهن) کہا تھا، ان کے غیر کی ایک جماعت سے بھی یہ منقول ہے، بعض مُعرِبین نے تجویز کیا کہ تقدیر (لهم) ہے یعنی (لمن وقع منه الإكراه لكن إذا تاب) اسے ضعیف قرار دیا گیا ہے کیونکہ اصل عدم تقدیر ہے، جواباً کہا گیا کہ ربط کے لئے تقدیر ضروری ہے، ان (فتیات) کیلئے تعلیقِ مغفرت باعثِ اشکال ہے کیونکہ مجبور کی گئی، گناہگار نہیں! جواب دیا گیا کہ محتمل ہے اکراہ مذکور شرعاً معتبر اکراہ سے کمتر ہو تو کبھی اس حد سے وہ قاصر رہ سکتی ہے جس کے ساتھ وہ معذور قرار پائے تو پھر آثمہ ہوگی لہذا تعلیقِ مغفرت مناسب ہے، بیضاوی کہتے ہیں اکراہ مواخذہ کے منافی نہیں بقول ابن حجر یا یوں کہنا چاہئے کہ ذکرِ مغفرت و رحمت تقدمِ اثم کو مستلزم نہیں تو یہ اس آیت کی مانند ہے: (فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ)[البقرة: ۱۷۳] طیبی لکھتے ہیں اس سے انہیں مجبور کرنے والوں کیلئے شدید وعید مستفاد ہے اور ذکرِ مغفرت و رحمت میں تعریض ہے اور اس کی تقدیر ہے اسے مجبور کرنے والو باز آجاؤ، وہ اگر مجبور خواتین ہیں پھر بھی ان کا مواخذہ ہوسکتا ہے اگر اللہ کی رحمت اور مغفرت نہ ہو تو تمہارا کیا حال ہوگا؟ ترجمہ کیلئے اس کی مناسبت یہ ہے کہ آیت میں اس امر پر دلالت ہے کہ زنا کے ارتکاب پر مجبور کیلئے کوئی اثم نہیں تو لازم ہے کہ یہ موجبِ حد بھی نہ ہو! صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ عبداللہ بن ابی کی مسیلمہ نامی ایک لونڈی تھی اور ایک اور جسے امیمہ کہا جاتا تھا، انہیں وہ زنا پر مجبور کیا کرتا تھا تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی: (ولا تكرهوا فتياتكم الخ)۔

- 6949 وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي نَافِعٌ أَنَّ صَفِيَّةَ ابْنَةَ أَبِي عُبَيْدٍ أَخْبَرَتْهُ أَنَّ عَبْدًا مِنْ رَقِيقِ

الإِمَارَةِ وَقَعَ عَلَى وَلِيدَةٍ مِنَ الْخُمُسِ فَاسْتَكْرَهَهَا حَتَّى اقْتَضَّهَا فَجَلَدَهُ عُمَرُ الْحَدَّ وَنَفَاهُ وَلَمْ يَجْلِدِ الْوَلِيدَةَ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ اسْتَكْرَهَهَا قَالَ الزُّهْرِيُّ فِي الأَمَةِ الْبِكْرِ يَفْتَرِعُهَا الْحُرُّ يُقِيمُ ذَلِكَ الْحَكَمُ مِنَ الأَمَةِ الْعَذْرَاءِ بِقَدْرِ قِيمَتِهَا وَيُجْلَدُ وَلَيْسَ فِي الأَمَةِ الثَّيِّبِ فِي قَضَاءِ الأَئِمَّةِ غُرْمٌ وَلَكِنْ عَلَيْهِ الْحَدُّ

ترجمہ: صفیہ (ابن عمر کی زوجہ) نے خبر دی کہ سرکاری غلاموں میں سے ایک غلام نے بیت المال کی ایک لونڈی سے زبردستی کی تو حضرت عمر نے اسے حد ماری اور جلا وطن کر دیا، اس لونڈی کو کوئی سزا نہ دی کیونکہ اسے تو اس نے مجبور کیا تھا، زہری نے ایسی کنواری لونڈی کی بابت کہا جس کے ساتھ کسی آزاد مرد نے [زبردستی] زنا کر لیا کہ حاکم زانی کو حد بھی لگائے اور اس سے اتنے پیسے وصول کرے جو یہ داغ لگنے سے اسکی قیمت سے کم ہو گئے ہیں، غیر کنواری لونڈی کے معاملہ میں ائمہ نے یہ حکم نہیں دیا اس میں فقط حد ہے

(وقال الليث) یعنی ابن سعد۔ (حدثني نافع) یعنی مولی ابن عمرؓ (أن صفية الخ) یعنی ثقفیہ جو ابن عمر کی زوجہ تھیں۔ (من رقيق الإمارة) یعنی خلیفہ کے مال (یعنی بیت المال) سے، یہ حضرت عمر تھے۔ (من الخمس) یعنی غنائم کا خمس جس میں تصرف کرنا حاکمِ عام کے ساتھ متعلق ہے۔ (حتى اقتضها) قاف اور ضاد کے ساتھ یعنی پردۂ بکارت پھاڑا، یہ دال ہے کہ لونڈی کنواری تھی۔ (فجلده عمر الحد) یعنی پچاس کوڑے مارے اور نصف برس کی جلا وطنی دی کیونکہ اس کی حد آزاد کی حد کا نصف ہے، اس سے مستفاد ہوا کہ حضرت عمرؓ کی رائے میں غلام کو بھی آزاد کی مانند جلا وطن کیا جائے گا، اس بارے کتاب الحدود میں بحث گزری۔

(لم يجلد الوليدة الخ) اس جوڑے کے نام معلوم نہ ہو سکے، اس اثر کو ابو قاسم بغوی نے علاء بن موسی عن لیث سے نقل کیا ہے، بقول ابن حجر مجھے یہ اثر لیث سے ایک نہایت عالی سند کے ساتھ ملا اور وہ بھی مسلسل سماع کی تصریح کے ساتھ صرف آٹھ واسطوں سے، حالانکہ لیث اور میرے زمانہ کے مابین چھ سو برس سے زائد حائل ہیں (تو اس طرح ابن حجر اور نبی اکرم کے مابین دس واسطے بنے کیونکہ لیث کی نافع عن ابن عمرؓ سے بھی روایت موجود ہے) اپنے اس طریق کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں میں نے اسے محمد بن حسن بن عبد الرحیم الدقاق پر پڑھا انہوں نے احمد بن نعمۃ سے اسکا سماع کیا جو کہتے ہیں ہمیں ابو المنجا بن عمر نے (أنبأنا أبو الوقت أنبأنا محمد بن عبد العزيز أنبأنا عبد الرحمن بن أبي شريح أنبأنا البغوي) سے اسے ذکر کیا، ابن ابو شیبہ کی اس میں وائل بن حجر سے مرفوع روایت بھی ہے کہتے ہیں ایک عورت سے زبردستی کی گئی تو نبی اکرم نے اس عورت سے حد کو ساقط کیا، اس کی سند ضعیف ہے۔ (يقيم ذلك) یعنی یہ فعل۔ (الحكم) یعنی قاضی۔ (بقدر ثمنها) یعنی اس پر عائد کرے گا جس نے اس سے زبردستی کی اور (ساتھ میں) کوڑے بھی مارے گا، مراد یہ کہ حاکم مفترع سے افتراع کی دیت یعنی تاوان بھی وصول کرے جو اس کی قیمت میں کمی آئی یعنی اس حساب سے کنواری لونڈی اور ثیب لونڈی کے مابین فرق ہوتا ہے۔ (في قضاء الأئمة غرم) یعنی تاوان لیکن اس پر حد ہے۔

- 6950 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ حَدَّثَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هَاجَرَ إِبْرَاهِيمُ بِسَارَةَ دَخَلَ بِهَا قَرْيَةً فِيهَا مَلِكٌ مِنَ الْمُلُوكِ أَوْ جَبَّارٌ مِنَ الْجَبَابِرَةِ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ أَنْ أَرْسِلْ إِلَيَّ بِهَا فَأَرْسَلَ بِهَا فَقَامَ إِلَيْهَا فَقَامَتْ تَوَضَّأُ وَتُصَلِّي

فَقَالَتِ اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتُ آمَنْتُ بِكَ وَبِرَسُولِكَ فَلاَ تُسَلِّطْ عَلَيَّ الْكَافِرَ فَغُطَّ حَتَّى رَكَضَ بِرِجْلِهِ

.أطرافه 2217، 2635، 3357، 3358، - 5084 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳،ص: ۴۳۱)

یہ احادیث الانبیاء میں مفصلا مشروحا گزری۔ (الظالم) وہاں (الکافر) کا لفظ تھا۔ (غط) غُمَّ کے ہم وزن و معنی، بعض نے خنق کہا (یعنی گلا گھونٹنا)، ابن تین ناقل ہیں کہ یہ عین کے ساتھ مروی ہے اور عطعطة سے ماخوذ ہے جو حکایتِ صوت ہے، اس ظالم کے نام بارے اختلاف کا ذکر گزرا، قریہ سے مراد حران شہر تھا، بعض نے اردن اور بعض نے مصر کہا۔ (إن کنت) یہ برائے شک نہیں، تقدیر یہ کہ اگر میں تیرے نزدیک مقبولۃ الایمان ہوں، ابن منیر کہتے ہیں اس ترجمہ میں اصلاً ہی یہ حدیث نقل نہ کرنا چاہئے تھی اور نہ اس کے ساتھ اسکی کوئی مناسبت ہے مگر حضرت سارہ سے ان کے خلوت میں کر دیئے جانے کی وجہ سے سقوطِ ملامت (کی جہت سے) کیونکہ وہ اس پر مجبور کی گئیں تھیں ،کرمانی ابن بطال کی تبع میں لکھتے ہیں اس باب میں اسے لانے کی وجہ حالانکہ حضرت سارہ ہر برائی سے معصومہ تھیں، یہ ہے کہ زبردستی کی اس خلوت کے سبب ان پر کوئی ملامت نہیں تو اسی طرح ان کا غیر بھی، تو اگر زبردستی کسی سے زنا کیا جائے تو اس پر کوئی حد نہیں

بعنوانِ تکمیل لکھتے ہیں اس شخص کا حکم ذکر نہیں کیا جو کسی سے زنا کرنے پر مجبور کیا جائے، جمہور کے نزدیک اس پر حد نہیں، مالک اور ایک جماعت کا موقف ہے کہ اس پر حد ہے کیونکہ انتشار لذت کے ساتھ ہی ہوتا ہے اور برابر ہے کہ سلطان نے اس شخص کو مجبور کیا ہو (کہ اس سے زنا کرے) یا کسی اور نے، ابوحنیفہ سے منقول ہے اگر اسے غیرِ سلطان نے مجبور کیا تو حد لاگو کی جائے گی، ان کے صاحبین نے اس میں ان کی مخالفت کی ہے، مالکیہ نے احتجاج کیا کہ انتشار حاصل نہیں ہوتا مگر طمانیت اور سکونِ نفس کے ساتھ اور اس شخص کی حالت اس کے برخلاف ہے کیونکہ وہ خائف ہے، اس کا جواب بالمنع دیا گیا اور یہ کہ وطی بغیر انتشار بھی متصور ہے۔

- 7 باب يَمِينِ الرَّجُلِ لِصَاحِبِهِ إِنَّهُ أَخُوهُ إِذَا خَافَ عَلَيْهِ الْقَتْلَ أَوْ نَحْوَهُ

(کسی کے قتل یا ضرر کے خدشہ سے قسم کھانا کہ یہ میرا بھائی ہے)

وَكَذَلِكَ كُلُّ مُكْرَهٍ يَخَافُ فَإِنَّهُ يَذُبُّ عَنْهُ الْمَظَالِمَ وَيُقَاتِلُ دُونَهُ وَلاَ يَخْذُلُهُ فَإِنْ قَاتَلَ دُونَ الْمَظْلُومِ فَلاَ قَوَدَ عَلَيْهِ وَلاَ قِصَاصَ وَإِنْ قِيلَ لَهُ لَتَشْرَبَنَّ الْخَمْرَ أَوْ لَتَأْكُلَنَّ الْمَيْتَةَ أَوْ لَتَبِيعَنَّ عَبْدَكَ أَوْ تُقِرُّ بِدَيْنٍ أَوْ تَهَبُ هِبَةً وَتَحُلُّ عُقْدَةً أَوْ لَنَقْتُلَنَّ أَبَاكَ أَوْ أَخَاكَ فِي الإِسْلاَمِ وَسِعَهُ ذَلِكَ لِقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ لَوْ قِيلَ لَهُ لَتَشْرَبَنَّ الْخَمْرَ أَوْ لَتَأْكُلَنَّ الْمَيْتَةَ أَوْ لَنَقْتُلَنَّ ابْنَكَ أَوْ أَبَاكَ أَوْ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ لَمْ يَسَعْهُ لأَنَّ هَذَا لَيْسَ بِمُضْطَرٍّ ثُمَّ نَاقَضَ فَقَالَ إِنْ قِيلَ لَهُ لَنَقْتُلَنَّ أَبَاكَ أَوِ ابْنَكَ أَوْ لَتَبِيعَنَّ هَذَا الْعَبْدَ أَوْ تُقِرُّ بِدَيْنٍ أَوْ تَهَبُ يَلْزَمُهُ فِي الْقِيَاسِ وَلَكِنَّا نَسْتَحْسِنُ وَنَقُولُ الْبَيْعُ وَالْهِبَةُ وَكُلُّ عُقْدَةٍ فِي ذَلِكَ بَاطِلٌ فَرَّقُوا بَيْنَ كُلِّ ذِي رَحِمٍ مُحَرَّمٍ وَغَيْرِهِ بِغَيْرِ كِتَابٍ وَلاَ سُنَّةٍ وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لاِمْرَأَتِهِ هَذِهِ أُخْتِي وَذَلِكَ فِي اللَّهِ وَقَالَ النَّخَعِيُّ إِذَا كَانَ الْمُسْتَحْلِفُ ظَالِمًا فَنِيَّةُ الْحَالِفِ وَإِنْ كَانَ مَظْلُومًا فَنِيَّةُ الْمُسْتَحْلِفِ

(اسی طرح ہر مجبور کیا گیا خائف شخص تو ہر مسلمان کے ذمہ ہے کہ اسکی مدد کو آئے ، اگر لڑنا بھی پڑے تو لڑے لیکن اسے ذلیل نہ ہونے دے ، اگر کسی مظلوم کی حمایت میں لڑتے ہوئے اس کے ہاتھ سے وہ ظالم قتل ہوگیا تو کوئی قصاص و دیت نہیں، اگر کسی سے کہا تم ضرور شراب پیو گے یا حرام کھاؤ گے یا اپنا غلام بیچو گے یا قرض کا اقرار کرو گے یا فلاں چیز ہمیں ہبہ کردو گے یا کوئی سودا ختم کرو گے ورنہ ہم تمہارے کسی دینی باپ یا بھائی کو مار ڈالیں گے تو اس کیلئے یہ سب کام کرنا درست ہیں کیونکہ فرمانِ نبوی ہے ایک مسلم دوسرے مسلم کا بھائی ہے، بعض الناس [عموما امام بخاری اس ترکیب سے حنفیہ اوران کے امام کی طرف اشارہ کرتے ہیں] نے کہا اگر اس سے کہا جائے کہ شراب پیو یا حرام کھاؤ ورنہ ہم تیرے [سگے] بیٹے یا باپ یا محرم کسی رشتہ دار کو قتل کر دیں گے تو اس کیلئے روا نہیں کہ ان کا حکم مانے اور نہ وہ مضطر کہلائے گا لیکن دوسری طرف اس کے متضاد بات کہی کہ اگر اس سے کہا گیا کہ ہم تیرے باپ یا بیٹے کو قتل کر دیں گے ورنہ یہ غلام بیچو یا قرض کا اقرار کرو یا ہبہ لکھ دو تو از روئے قیاس یہ اسے لازم ہے لیکن ہم اس ضمن میں استحسان پر عمل کرتے اور کہتے ہیں کہ ایسی حالت میں بیع اور ہبہ اور ہر ایک عقد، اقرار وغیرہ باطل ہے تو یوں انہوں نے محرم اور دیگر کے مابین تفریق کی جس پہ قرآن وسنت سے کوئی دلیل نہیں، حضرت ابراہیم نے [مجبوری کے عالم میں] اپنی بیوی کو اپنی بہن کہہ دیا تھا اور یہ اللہ کی راہ میں، نخعی کا قول ہے کہ اگر قسم اٹھوانے والا ظالم ہے تو قسم اٹھانے والے کی نیت پہ اس قسم کا اجراء ہوگا اور اگر وہ مظلوم ہے تب قسم اٹھوانے والے کی نیت کا اعتبار ہے) .

(إذا خاف عليه القتل أو نحوه) جوابِ شرط آگے آتا ہے۔(ولا يخذ له)ابن بطال کہتے ہیں مالک اور جمہور نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ جسے کوئی قسم اٹھانے پر مجبور کیا گیا کہ اگر نہ اٹھائی تو تمہارے بھائی کو قتل کر دیں گے تو وہ حانث نہ ہوگا،کوفی کہتے ہیں ہوگا کیونکہ اسے توریہ کر لینا چاہئے تھا تو جب یہ نہ کیا تو اب وہ قاصدِ یمین (یعنی نیت کر کے قسم اسے اٹھانے والا) شمار ہوگا لہذا اگر قسم پوری نہ کی تو حانث ہو گا، جمہور نے جواب دیا کہ جب وہ مجبور ہے تو گویا اس کی نیت اس کی قسم کی مخالف ہے اور نبی کریم کا فرمان ہے: (الأعمال بالنيات)۔ (فلا قود عليه ولا قصاص) داودی کہتے ہیں مراد یہ کہ نہ اس کے ذمہ قود ہے اور نہ دیت اور نہ قصاص، کہتے ہیں دیت کو اَرش کہتے ہیں، بقول ابن حجر اولی یہ کہا جانا ہے کہ ان کا قول (ولا قصاص) تاکید ہے، یا قود کا اطلاق دیت پر کیا ہے، ابن بطال کہتے ہیں اس شخص کی بابت اختلاف ہے جس نے ایک آدمی کی طرف سے لڑائی کی جس کے قتل ہونے کا اندیشہ تھا اور اس دوران اس سے قتل ہو گیا تو آیا اس پر قصاص یا دیت ہے؟ تو ایک گروہ نے کہا اس حدیث کی وجہ سے اس پر کوئی شئ عائد نہیں کہ اس میں ہے: (ولا يسلمه) اور اگلی حدیث میں ہے: (انصر أخاك) یہی حضرت عمرؓ نے کہا تھا، دوسرا گروہ یہ رائے رکھتا ہے کہ اس پر قصاص لاگو ہے، یہ کوفیوں کا قول ہے اور یہ ابن القاسم اور مالکیہ کے ایک گروہ کے قول سے مشابہ ہے، حدیث کی یہ تاویل کی کہ اس میں ندب الی النصر ہے، قتل کرنے کی اذن نہیں دی، اور متجہ ابن بطال کا قول ہے کہ مظلوم کی مدد پر قادر اس سے ہر ممکن وسیلہ سے ظلم دور کرے گا اور اس دفاع میں ظالم کے قتل کا اسکا قصد نہیں تھا لیکن اگر وہ باز نہیں آتا اور اس کشمکش میں وہ قتل ہو گیا تو اس کا خون ہدر ہے اور تب اس امر میں کوئی فرق نہیں کہ وہ اپنے آپکا دفاع کرے یا کسی اور مظلوم مسلمان کا (تو اپنے دفاع میں اگر اس سے قتل ہو گیا تو یہ ہدر ہے لہذا کسی کے دفاع میں اگر خون کر دیا تو وہ بھی ہدر ہوگا)۔

(أو تحل عقدة) کرمانی کہتے ہیں حلِ عقدہ سے مراد اس کا فسخ ہے، اخ کو اسلام کے ساتھ مقید کیا تا کہ رشتہ دار سے اعم ہو۔(وسعه ذلك)یعنی یہ سب کرنا اس کے لئے جائز ہوگا تا کہ اپنے والد اور بھائی کو بچا سکے، ابن بطال کی کلام کا ملخص یہ ہے کہ بخاری کی مراد یہ ہے کہ جسے اسلام میں اسکے والد یا بھائی کے قتل کی دھمکی دی گئی کہ اگر ان افعال میں سے (مثلا) فلاں فعل نہ کیا تو اپنے

باپ کو بچانے کیلئے وہ یہ سارے کام کرسکتا ہے اس طرح اپنے مسلمان بھائی کوظلم سے بچانے کیلئے بھی یہ کرسکتا ہے، اس کی دلیل جو اگلے باب میں موصولا ومعلقا ذکر کی، ابن تین نے داودی کیلئے واقع ایک وہم پر توجہ دلائی ہے، لکھتے ہیں داودی کلامِ بخاری کے ایراد میں وہم کا شکار بنے ہیں چنانچہ (لنقتلن)کو بجائے نون کے تاء کر دیا اور (وسعه ذلك) کو (لم يسعه ذلك)نقل کر دیا پھر ان کا تعاقب کیا اور لکھا کہ ان کی مراد ہے کہ (لا يسعه في قتل أبيه أو أخيه)(یعنی اپنے باپ یا بھائی کو قتل ہونے دینا اس کیلئے روا نہ ہوگا) تو یہ درست ہے لیکن جہاں تک قرض، ہبہ یا بیع کا اقرار تو یہ لازم نہیں، شرب واکل میں اختلاف ہے ابن تین کہتے ہیں (لتقتلن) تائے مخاطبت کے ساتھ پڑھا گیا ہے لیکن یہ دراصل نون کے ساتھ ہے۔

(وقال بعض الناس لو قيل له لتشربن الخ) بقول ابن بطال اس کا معنی ہے کہ اگر کوئی ظالم کسی آدمی کو قتل کرنا چاہے تو مثلا اس کے بیٹے سے کہے اگر تم نے شراب نہ پی یا مردار نہ کھایا تو میں تمہارے باپ کو قتل کر دوں گا یا بیٹے یا کسی اور رشتہ دار کو تو جمہور کے نزدیک اگر اس نے ایسا کر لیا تو آثم نہ ہوگا، ابوحنیفہ کہتے ہیں آثم ہوگا کیونکہ وہ مضطر نہیں، اس لئے کہ اکراہ و جبر انسان کے اپنے نفس کی بابت ہوتا ہے غیر میں نہیں اور اسکے لئے روا نہیں کہ اللہ کی عصیان کا ارتکاب کرے حتی کہ اپنے غیر کا دفاع کرے بلکہ اللہ ظالم سے پوچھے گا اور ابن کا مواخذہ نہ کرے گا کیونکہ وہ دفاع پر قادر نہ تھا مگر اس چیز کے ارتکاب پر اسکا مواخذہ کرے گا کہ جس کا ارتکاب اسکے لئے حلال نہ تھا، کہتے ہیں قیاس میں اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کہے اگر تم نے اپنا غلام نہ بیچا یا قرض کا اقرار نہ کیا یا یہ شئ ہبہ نہ کی تو یہ سب منعقد ہو جائے گا جیسا کہ اسکے لئے جائز نہیں کہ اپنے غیر سے دفاع میں معصیت کا ارتکاب کرے پھر اس معنی و مفہوم کے مناقض ہوئے اور کہا لیکن ہم مستحسن سمجھتے اور کہتے ہیں (جبر سے منعقد کرائی جانے والی) بیع اور سب دیگر عقود باطل ہیں تو اپنے قول بالاستحسان جسے ذکر کیا، کے قیاس کی مخالفت کی اسی لئے بخاری نے آگے لکھا: (فرقوا بين كل ذي رحم محرم وغيره بغير كتاب وسنة) یعنی حنفیوں کا ذی رحم بارے مذہب اجنبی بارے ان کے مذہب کے برخلاف ہے

تو اگر کسی سے کہا جائے یا تم اس اجنبی شخص کو قتل کر دو یا (مثلا) یہ چیز بیچ دو تو اس نے ایسا کر لیا تا کہ اسے قتل ہونے سے بچائے تو اسے اب بیع لازم ہے لیکن اگر یہی بات کسی رشتہ دار کی بابت اس سے کہی گئی تو اس کا یہ عقد اسے لازم نہ ہوگا، حاصل یہ کہ ابو حنیفہ کا اصل قیاسا ان سب میں لزوم ہے لیکن استحسانا مستثنی کیا جائے گا وہ جس کیلئے اس سے رشتہ داری ہے، جبکہ بخاری کی رائے میں اس ضمن میں اجنبی اور رشتہ دار کا فرق نہیں کیونکہ حدیث ہے: (المسلم أخو المسلم) کیونکہ مراد اسلامی اخوت ہے نہ کہ اخوتِ نسب، اسی لئے حضرت ابراہیمؑ کے حضرت سارہ کی نسبت قول: (هذه أختي) سے استشہاد کیا وہاں بھی اسلامی اخوت مراد تھی وگرنہ ملتِ ابراہیمی میں بہن سے شادی کرنا حرام تھا اور یہ اخوت برادر مسلم کی حمایت اور اسکا دفاع کرنے کی متقاضی ہے تو اسے حلِ عقود لازم نہیں اور اس سے دفاع کرتے ہوئے اس اکل و شرب پر کوئی گناہ نہ ہوگا، یہ ایسے ہی جیسے خود اسے دھمکی دی گئی کہ تم یہ کرو وگرنہ ہم تمہیں قتل کر ڈالیں گے تو (جان بچانے کیلئے) ایسا کر لینا جائز ہے کوئی حکم اس پر نہ لگایا جائے گا اور نہ اسے کوئی گناہ ہوگا

کرمانی لکھتے ہیں محتمل ہے کہ وہ اس بحثِ مذکور کی تقریر (یعنی تائید) کرتے ہوں کہ کہا جائے گا وہ مضطر نہیں کیونکہ کئی امور میں اسے اختیار دیا گیا ہے اور تخییر اکراہ کے منافی ہے تو جیسے پہلی صورت میں اکراہ نہیں یعنی بیع، ہبہ اور عتق میں تو جب از روئے استحسان بطلانِ

بیع کا کہا تو گویا تناقض کیا کہ اس سے قول بالاکراہ لازم آتا ہے اور وہ عدم اکراہ کہہ چکے ہیں، بقول ابن حجر کوئی قائل اصلاً ہی عدم اکراہ کہہ سکتا ہے، انہوں نے دراصل ان سب میں بطریقِ قیاس اس کا اثبات کیا ہے لیکن امرِ محرم میں ایک معنائے قائم کی وجہ سے استحسان کیا، اول تقریر میں ان کا قول: (في أمور متعددة) درست نہیں کیونکہ بظاہر یہ (أو) برائے تنویع ہے نہ کہ برائے تخییر اور یہ (جبر واکراہ) کی مثالوں کے بطور ذکر کیں، یہ نہیں کہ یہ سب ایک ہی مثال ہے پھر کرمانی نے لکھا بخاری کا قول کہ ان (یعنی حنفیہ) کا محرم اور غیر محرم کے مابین تفرقہ ایسی شئ ہے جس پر کتاب وسنت دال نہیں یعنی کتاب وسنت میں کوئی ایسی شئ نہیں جو باب الاکراہ میں ان دونوں کے مابین تفرقہ پر دال ہو، یہ بھی استحسانی کلام ہے، کہتے ہیں اس طرح کے مباحث اس کتاب (یعنی صحیح بخاری) کی وضع کے مناسب نہیں کہ وہ اس کے فن وموضوع سے خارج ہیں، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ بڑی عجیب بات کہہ دی کیونکہ جیسا کہ قبل ازیں ذکر کیا کہ بخاری کی غرض اپنی کتاب میں احادیث کو صرف نقل کرنا ہی نہیں بلکہ ان کی ظاہر وضع یہ ہے کہ انہوں نے اسے احکام وغیرہ کی جامع کتاب بنایا ہے کبھی وہ توقفاً جزم عن الحکم سے رک جاتے ہیں، اس میں کثیر تفاسیر وارد کی اور کثیر علل کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور طرق کی ایک دوسرے پر ترجیح بھی کرتے ہیں لہذا اس میں اس طرح کے مباحث کا آنا مستغرب نہیں! جہاں تک ان کا اشارہ کہ یہ طریقہ بحث بخاری کا فن نہیں تھا تو: (فتلك شكاةٌ ظاهرٌ عنك عارُها) (یعنی یہ ایسی بات ہے کہ تم سے اسکی عار دور ہے) بخاری کے لئے اس میں ان ائمہ سے اسوہ ہے جو ان سے قبل اسی طریق پر چلے ہیں مثلاً امام شافعی، ابوثور، حمیدی، احمد اور اسحاق! تو یہی ان سب کا طریقہ بحث ہے اور یہ محصلِ مقصود ہے اگرچہ متاخرین کے ہاں رائج اصطلاحیں استعمال نہ کیں (کیونکہ یہ ابھی ان کے زمانہ میں موجود اور رائج ہی نہ تھیں)۔

(لامرأته) نسخہ کشمیہنی میں (لسارة) ہے۔ (وذلك في الله) یہ حضرت ابراہیمؑ اور حضرت سارہؓ کے قصہ کا حصہ ہے جو ایک ظالم بادشاہ کے ساتھ پیش آیا، اسے احادیث الانبیاء میں موصول کیا ہے، وہاں (و ذلك في الله) مذکور نہیں بلکہ وہاں گزرا کہ دو باتیں ان کی حیات میں ہوئیں دونوں اللہ کی ذات کے بارہ میں تھیں، ایک ان کا قول: (إني سقيم) اور دوم ان کا قول: (بل فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذَا) اس کا مفہوم یہ ہوا کہ تیسرا ان کا یہ قول: (هذه أختي) اللہ کی ذات میں نہ تھا تو اس پر یہاں مذکور (وذلك في الله) بخاری کی کلام سے ہے، اس کے اور حدیثِ مذکور کے مفہوم کے مابین کوئی مخالفت نہیں کیونکہ مراد یہ ہے کہ سابقہ دونوں محض امرِ الٰہی کی جہت سے تھے بخلاف اس تیسرے کے کہ اس میں ان کے ذاتی نفع وحظ کا بھی شائبہ ہے مگر فی اللہ ہونا منفی نہیں یعنی اس کے ساتھ ان اس ظالم کے چنگل سے سلامتی حاصل کرنے کے توصل کی وجہ سے۔

(وقال النحعي الخ) اسے محمد بن حسن نے کتاب الآثار میں ابوحنیفہ عن حماد عنہ سے ان الفاظ کے ساتھ موصول کیا: (إذا استحلف الرجل وهو مظلوم فاليمين على ما نوىٰ و على ما وَرّىٰ و إذا كان ظالما فاليمين علىٰ نِيَّةِ مَنْ استحلفه) اسے ابن ابوشیبہ نے حماد بن سلمہ عن حماد بن ابوسلیمان عن نخعی سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (إذا كان الحالف مظلوما فله أن يوَرّي و إن كان ظالما فليس له أن يوري) بقول ابن بطال نخعی کا قول دال ہے کہ ان کے نزدیک ہمیشہ مظلوم کی نیت کا اعتبار ہوگا، یہی رائے مالک اور جمہور کی ہے ابوحنیفہ کے نزدیک ہر صورت میں حالف کی نیت کا اعتبار ہے بقول ابن حجر اس ضمن میں شافعی کا مذہب یہ ہے کہ اگر قسم حاکم کے سامنے اٹھائی جارہی ہے تو نیت وہ جو حاکم کی ہے اور یہ صاحبِ حق کی نیت کی طرف

راجع ہے اور اگر قسم کا تعلق کسی مقدمہ سے نہیں تب حالف کی نیت پر ہے، بقول ابن بطال بالفرض اگر مستحلف مظلوم ہے اس طور کہ کسی پر اس کا کوئی حق ہے اور وہ اس کا انکار کرتا ہے مگر اس کے پاس اپنے دعوی یا حق میں کوئی ثبوت نہیں لہذا اس نے قسم اٹھوائی تو اس کی نیت وہ جو اس کی ہے نہ کہ قسم اٹھانے والے کی تو اس ضمن میں اسے توریہ کرنا کچھ نفع نہ دے گا۔

- 6951حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّ سَالِمًا أَخْبَرَهُ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لاَ يَظْلِمُهُ وَلاَ يُسْلِمُهُ وَمَنْ كَانَ فِي حَاجَةِ أَخِيهِ كَانَ اللَّهُ فِي حَاجَتِهِ

.طرفه - 2442 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۶۳۵)

یہ اسی طریق کے ساتھ اتم سیاق سے کتاب المظالم میں مشروحا گزری۔

- 6952حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ أَخْبَرَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرِ بْنِ أَنَسٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ انْصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا فَقَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْصُرُهُ إِذَا كَانَ مَظْلُومًا أَفَرَأَيْتَ إِذَا كَانَ ظَالِمًا كَيْفَ أَنْصُرُهُ قَالَ تَحْجُزُهُ أَوْ تَمْنَعُهُ مِنَ الظُّلْمِ فَإِنَّ ذَلِكَ نَصْرُهُ

.طرفاه 2443، - 2444 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۶۳۶)

شیخ بخاری محمد بن عبدالرحیم سے مراد بزاز ہیں جن کا لقب صاعقہ تھا وہ اکثر شیوخ میں بخاری کے ہم طبقہ ہیں، سعید بن سلیمان بھی بخاری کے شیوخ میں سے ہیں کئی جگہ ان سے بلاواسطہ بھی روایت نقل کی ہے مثلا باب (من اختار الضرب) میں، بخاری نے حدیث باب کتاب المظالم میں عثمان بن ابوشیبہ عن ہشیم سے تخریج کی تھی تو یہاں وہ دو درجہ نازل ہوئے ہیں کیونکہ یہاں کا سیاق اتم اور اسناد بھی متغایر ہے۔

(فقال رجل) ان کا نام معلوم نہ ہو سکا، عثمان کی روایت میں ہے: (قالوا)۔(انصره مظلوما) مد کے ساتھ بطورِ استفہام، اور یہ استفہام تقریری ہے، ترکِ مد بھی جائز ہے۔ (أفرأیت) أخبرنی کے معنی میں، کرمانی لکھتے ہیں اس صیغہ میں دو مجاز ہیں اول رویت بول کر اِخبار مراد ہونا اور خبر سے امر مراد ہونا۔ (تحجزه) اکثر کے ہاں حاء، جیم اور زاء ہے بعض نے زاء کی جگہ راء ذکر کی، دونوں بمعنی المنع ہیں، عثمان کی روایت میں تھا: (تأخذ فوق یده) یہ منع کرنے سے کنایہ ہے وہیں اس روایت کے اختلاف الفاظ کا بیان ہوا تھا مثلا حضرت عائشہؓ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (إن کان مظلوما فخُذ له بحقه و إن کان ظالما فخذ له من نفسه) اسے ابن ابو عاصم نے کتاب ادب الحکماء میں نقل کیا۔

خاتمه

کتاب الاکراہ (15) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے ان میں سے تین معلق ہیں، سب مکرر ہیں، اس میں نو آثارِ صحابہؓ وغیرہم بھی مذکور ہیں۔

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

90 - کتاب الحیل (حیلے اختیار کرنے کے مسائل)

حیل حیلۃ کی جمع ہے، جس کے ساتھ خفی طریقہ سے مقصود تک پہنچا جائے! علماء کے نزدیک اس کے باعث کے مختلف ہونے کے مدنظر اس کی کئی اقسام ہیں تو اگر مباح طریق کو اختیار کرتے ہوئے ابطالِ حق یا اثباتِ باطل کے لئے حیلہ سازی کی جائے تو یہ حرام ہے لیکن اگر اثباتِ حق اور دفعِ باطل کے لئے کوئی حیلہ کیا تو یہ واجب یا مستحب ہے اور اگر مباح طریق کے ساتھ کسی ناخوشگوار سے بچنے کے لئے حیلہ کیا تو یہ مستحب یا مباح ہے یا ترکِ مندوب کے لئے اگر کیا تو یہ مکروہ ہے، ائمہ کے مابین اول قسم کی بابت اختلاف ہے کہ آیا یہ مطلقاً صحیح اور ظاہراً و باطناً نافذ العمل ہے؟ یا مطلقاً اسے باطل قرار دیا جائے گا یا وہ اثم سے سالم ہوگا، اسے مطلقاً جائز اور مطلقاً باطل قرار دینے والوں کے ہاں کثیر ادلہ ہیں تو اول سے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: (وَخُذۡ بِیَدِكَ ضِغۡثاً فَاضۡرِبۡ بِہٖ وَلَا تَحۡنَثۡ) [ص: ۴۴] نبی اکرم نے بھی ایک بوڑھے کے لئے اس پر عمل کیا تھا جو زنا کا مرتکب ہوا تھا، اس کا ذکر سنن کی ابوامامہ بن سہل کی روایت میں ہے، اسی سے اللہ کا یہ فرمان ہے: (وَمَنۡ یَتَّقِ اللّٰہَ یَجۡعَلۡ لَہٗ مَخۡرَجاً) [الطلاق : ۲] حیل میں تنگیوں سے مخرج ہیں، اسی سے استثناء کی مشروعیت ہے کیونکہ اس میں حنث (یعنی قسم کا ٹوٹ جانا) سے تخلیص ہے اسی طرح تمام شروط تو ان میں وقوع فی الحرج سے سلامتی ہے، اسی سے قصہ حضرت بلالؓ بارے حضرات ابوہریرہ اور ابوسعید کی روایت جس میں ہے: (بعِ الجمعَ بالدراھم ثم ابۡتَعۡ بالدراھم جنیبا) (یعنی اولا اس ڈھیر کو بیچو پھر اسکی قیمت سے عمدہ کھجور خریدلو)

ثانی قسم سے اصحابِ سبت کا واقعہ ہے اور یہ حدیث: (حُرِّمَتۡ علیھم الشحوم فجمدوھا فباعوھا و أکلوا ثمنھا) (یعنی ان کیلئے چربی حرام کی گئی تو اسے جما لیا پھر اسے بیچ کر اسکی قیمت کھالی) اس طرح نجش سے نہی بارے حدیث اور محلِّل اور محلَّل لہ پر لعنت والی حدیث، اس ضمن میں اختلافِ علماء کی اصل اس امر میں ان کا اختلاف ہے کہ کیا صیغ عقود میں ان کے الفاظ کا اعتبار ہوگا یا ان کے معنی کا؟ تو اول کے قائلین نے حیل کو جائز قرار دیا پھر ذیلی اختلاف یہ کیا کہ بعض نے تمام صورتوں میں یا ان کے بعض میں انہیں ظاہراً اور باطناً نافذ العمل کیا، بعض نے کہا یہ ظاہراً نافذ ہیں باطناً نہیں، ثانی کے قائلین نے حیل کا ابطال کیا اور ان میں جائز قرار نہیں دیا مگر وہ جس میں لفظ اس معنی کا موافق ہو جس پر قرائنِ حالیہ دال ہیں، حنفیہ سے حیل کا قول مشہور ہوا کیونکہ ابو یوسف نے حیلہ سازیوں پر ایک کتاب تصنیف کی لیکن ان سے اور ان کے کثیر ائمہ سے اعمال حیل کی قصدِ حق کے ساتھ تقیید معروف ہے (یعنی نیک نیتی سے حیلے اختیار کئے جائیں) صاحب المحیط کہتے ہیں حیل میں اصل یہ آیت ہے: (فَخُذۡ بِیَدِكَ ضِغۡثاً) اس کا ضابطہ یہ ہے کہ اگر یہ حرام سے فرار اور گناہ سے تباعُد کی غرض سے ہے تو حسن ہے اور اگر کسی مسلمان کا حق مارنے کے لئے ہے تو جائز نہیں بلکہ یہ اثم وعدوان ہے۔

1 - باب فِي تَرۡكِ الۡحِيَلِ وَأَنَّ لِكُلِّ امۡرِءٍ مَا نَوَى فِي الۡأَيۡمَانِ وَغَيۡرِهَا

(ترکِ حیل بارے اور یہ کہ ایمانیات میں اعمال کا مدار نیت پر ہے)

ابن منیر لکھتے ہیں بخاری نے ترجمہ میں ترک کو داخل کیا تا کہ پہلے ترجمہ سے اجازتِ حیل کا توہم نہ ہو، کہتے ہیں یہ بخلاف اس کے جو باب (بيعة الصغير) میں ذکر کیا کہ اس میں وارد کیا کہ اس سے بیعت نہیں کی بلکہ اس کے لئے دعا کی اور سر پر ہاتھ پھیرا تو اس پر (ترك بيعة الصغير) کے عنوان سے ترجمہ قائم نہیں کیا اس لئے کہ اس کی بیعت اگر واقع ہو جاتی تو اس میں کوئی انکار نہ تھا بخلاف حیل کے کہ ان کے عمومِ جواز کے قول میں واجب حقوق کا ابطال اور غیر واجب حقوق کا اثبات ہے تو اسی لئے ان کی بابت متحری ہوئے! بقول ابن حجر اولاً یہ اشارہ دینے کے لئے اطلاق کیا کہ بعض حیل ایسے ہیں جو مشروع ہیں لہذا ان کا مطلقاً ترک نہیں۔

(وغيرها) نسخۂ کشمیہنی میں (وغيره) ہے، ضمیر کو اس صیغۂ جمع سے مستفاد یمین کے ارادہ سے مذکر کیا، (الأيمان وغيرها) بخاری کے تفقُّہ سے ہے حدیث سے نہیں، بقول ابن منیر بخاری نے استنباط میں توسع کیا جب کہ نظار کے ہاں مشہور اس حدیث کا عبادات پر حمل ہے مگر بخاری نے عبادات کے ساتھ ساتھ معاملات پر بھی اسے محمول کیا اور سدِ ذرائع اور اعتبارِ مقاصد کے قول میں مالک کی پیروی کی تو اگر لفظ فاسد مگر قصد صحیح ہے تو لفظ ملغیٰ ہوگا اور تصحیحاً وابطالاً قصد پر عمل ہوگا، کہتے ہیں سدِ ذرائع اور ابطالِ تحیل پر اس حدیث سے استدلال اقوی ادلہ میں سے ہے، وجہِ تعمیم یہ ہے کہ محذوفِ مقدر (الاعتبار) ہے تو عبادات میں اعتبار ان کا مجزیٔ ہونا اور ان کے مراتب کا بیان ہے جب کہ معاملات اور قسموں میں قصد کی طرف رد کرنا ہے، باب (ما جاء أن الأعمال بالنية) میں گزرا کہ کتاب الایمان کے کہ تمام احکام اس حدیث میں داخل ہیں وہاں اس کے ضابطہ بارے ابن منیر کی کلام کی نقل کی تھی۔

- 6953حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَقَّاصٍ قَالَ سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ ؓ يَخْطُبُ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ وَإِنَّمَا لِامْرِئٍ مَا نَوَى فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَنْ هَاجَرَ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوِ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ

.أطرافه 1، 54، 2529، 3898، 5070، - 6689 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۶۴۳)

محمد بن ابراہیم سے مراد تیمی ہیں، بدء الوحی کی روایت میں علقمہ کی انہیں تصریحِ تحدیث مذکور ہوئی تھی۔ (يا أيها الناس) اس میں اِشعار ہے کہ اثنائے خطاب آنجناب نے یہ بات کہی تھی، بدء الوحی میں یہ بھی گزرا کہ حضرت عمرؓ نے بھی برسرِ منبر یہ حدیث بیان کی۔ (بالنية) وہاں جمع کا لفظ تھا، الایمان میں (الأعمال بالنية) تھا۔ (لامرئ ما نوى) بدء الوحی میں (لكل امرئ) تھا، اسے ہی ترجمہ میں معلقاً ذکر کیا ہے اور بحث گزری ہے کہ اس کا مفہوم یہ بنتا ہے کہ جس نے کسی شئ کی نیت نہ کی وہ اس کے لئے حاصل نہ ہوگی، اس پر اعتراض یہ بنتا تھا کہ جس نے کسی کی طرف سے حج کرنے کی نیت کی (یعنی حجِ بدل) اور اس نے خود ابھی حج نہیں کیا ہے تو یہ اس سے صحیح نہ ہوگا جبکہ شافعی، احمد، اوزاعی اور اسحاق کے نزدیک حجِ بدل کے ساتھ ساتھ اس سے بھی فریضہ حج ادا ہوا، دیگر کہتے ہیں اس کے غیر کی طرف سے تو صحیح ہوا لیکن خود اس کی طرف سے نہیں کیونکہ اس نے اس کی نیت نہیں کی (لیکن اگر اپنی طرف سے بھی نیت کرے تو آیا ان کے نزدیک اس کی طرف سے بھی ادا ہوگا؟) اول کے لئے ابن عباسؓ کی قصہِ شبرمہ مارے حدیث سے احتجاج کیا

گیا چنانچہ ابو داؤد کی روایت کے الفاظ ہیں: (حُجَّ عن نفسك ثم حجَّ عن شبرمة) (یعنی پہلے اپنا حج کرو پھر اس کے بعد شبرمہ کی طرف سے [اگلے کسی برس] حج [بدل] کرنا) ابن ماجہ کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (فاجعَلْ هذه عن نفسك ثم حُجَّ عن شبرمة) اس کی سند صحیح ہے، جواب دیا کہ حج بقیہ عبادات سے خارج (یعنی جدا) ہے اس لئے اس کا فاسد بھی ماضی ہے (یعنی چل جاتا ہے) دیگر میں ایسا نہیں، ابو جعفر طبری نے بھی اس پر موافقت کی لیکن اسے حکم سے ناواقف پر محمول کیا اور یہ کہ اگر اثنائے حال (حکم کا) علم ہو جائے تو اس پر واجب ہے کہ اپنی طرف سے (بھی) نیت کرلے تب یہ منقلب ہو جائے گا وگرنہ یہ اس کی طرف سے صحیح (یعنی ادا) نہ ہوگا، عمومِ حدیث سے مستثنیٰ ہے جو حاصل ہو فضلِ الٰہی کی جہت سے قصد کے ساتھ بغیر عمل کے جیسے بیمار کے لئے اجر واقع ہو جاتا ہے (یعنی ان نیکیوں کا جو وہ حالتِ صحت میں کرتا رہا ہے) مرض پر اس کے صبر کی وجہ سے جیسا کہ روایات میں یہ ثابت ہے، برخلاف ان کے جنہوں نے کہا دراصل اجر صبر کی وجہ سے ہے اور وعدِ صادق کے ساتھ حصولِ اجر اس کے لئے جس نے عبادت کا قصد کیا مگر اس کے ارادہ کے بغیر کوئی رکاوٹ پیدا ہوگئی یا جیسے کوئی اوراد و وظائف کا عامل ہے تو مثلاً مرض وغیرہ کے باعث انہیں پڑھنے سے رہا تو اس کے لئے ان کے عامل کا سا اجر لکھا جائے گا۔

(ومما يستثنى على خلف) جس نے فرض نماز کی نیت باندھی پھر اس کے لئے ظاہر ہوا جو اس کے بطلان کو مقتضی ہے (یعنی مثلاً ابھی اس کا وقت نہیں ہوا تھا وغیرہ) تو کیا یہ رکعات نفل بن جائیں گی، یہ جب کوئی عذر ہو، لیکن جس نے مثلاً ظہر کی زوال سے قبل ہی تکبیر کہہ لی تو اگر تعمداً یہ کیا ہے تو یہ فرض تو ہیں ہی نہیں نفل بھی نہ بنیں گے، اس امر میں اختلاف ہے کہ کیا مسبوق جسے مثلاً ایک رکعت ملی، کو جماعت کا ثواب ملے گا؟ اور کیا اس شخص کو ثواب ملے گا جس نے دن کے دوران نفلی روزے کی نیت کر لی (یعنی اتفاقاً صبح سے کچھ نہ کھایا تھا تو اچانک روزے کی نیت کر کے سارا دن اکل و شرب سے پرہیز کیا) (پھر اگر روزہ بن گیا تو یہ) سارے دن کا یا اسی وقت سے لے کر جب نیت کی اور کیا جمعہ مکمل ہو جائے گا جب دوسری رکعت کے شروع میں مثلاً اس کا وقت نکل گیا؟ تو کیا ثوابِ جمعہ کا ملے گا یا ظہر کا اور کیا یہ خود بخود ہی (ظہر میں) بدل جائے گا یا تجدیدِ نیت کی ضرورت ہوگی؟ اور مسبوق اگر مثلاً اعتدالِ ثانی (یعنی آخری تشہد کو) کو پالے تو وہ جمعہ کی نیت کرے یا ظہر کی؟ اور جس نے غیر اشہرِ حج میں حج کا احرام باندھ لیا تو کیا یہ (خود بخود ہی) عمرہ میں بدل جائے گا یا نہیں؟ یہ حدیث ابطالِ حیل اور اعمالِ حیل کے قائلین، دونوں کے لئے وجہِ استدلال ہے کیونکہ دونوں فریق کا مرجع عامل کی نیت ہے، ان ابواب میں اس کے بیان کی طرف اشارات آئیں گے، ضابطہ وہی جس کی طرف اشارہ گزرا کہ اگر اس (یعنی تحیل) میں مثلاً مظلوم کی خلاصی ہے تو یہ مطلوب ہے اور اگر اس میں حق کا فوات ہے تب یہ مذموم ہے

شافعی نے تفویتِ حق میں تحیل کی کراہت پر منصوص کیا، ان کے بعض اصحاب نے اسے تنزیہی کراہت قرار دیا ہے جب کہ ان کے کثیر محققین جیسے غزالی اسے تحریمی قرار دیتے ہیں اور یہ کہ اگر قصداً تحیل سازی کی تو آثم ہوگا اس پر آنجناب کا فرمان (وإنما لكل امرئ ما نوى) دال ہے تو جس نے بیع ربا کے عقد کا قصد کیا وہ رباء میں واقع ہوا اور اسے اثم سے صورتِ بیع بچا نہ لے گی اور جس نے نکاحِ تحلیل (یعنی یہ نیت کر کے کہ وہ کسی معین وقت اسے طلاق دیدے گا) کے عقد کی نیت کی وہ محلل ہے اور لعنت کی اس پر وارد وعید میں داخل ہوا اور صورۃً اس کا نکاح ہونا اور اس سے خلاصی نہ دے گا اور ہر شئ جس کے ساتھ اللہ کے حلال کردہ کی تحریم یا اس

کے حرام کردہ کی تحلیل کا قصد کیا جائے تو وہ گناہ ہے اور کوئی فرق نہیں فعلِ محرم پر تحیل کے ضمن میں حصولِ اثم میں خواہ اپنے لئے وہ کیا جائے یا کسی اور کے لئے جب اسے اس کا ذریعہ بنایا گیا، اس سے استدلال کیا گیا کہ کافر اور مجنون سے صدورِ عبادت کا اعتبار نہیں کیونکہ وہ اہلِ عبادت میں سے نہیں اور شبہِ عمد (قتل) میں سقوطِ قصاص پر بھی کیونکہ اس کا قتل کرنے کا مقصد نہ تھا اسی طرح مخطیٔ، ناسی اور طلاق وعتاق ونحوہما پر مجبور کئے گئے کے عدم مواخذہ پر بھی جیسا کہ یہ بحث گزری، اس سے ان قائلین مثلاً مالکیہ کے لئے استدلال کیا گیا جو کہتے ہیں قسم مخلوف لہ (یعنی جس کیلئے اور جس کے مطالبہ پر وہ اٹھائی جا رہی ہے) کی نیت پر شمار ہوگی اور حالف کو توریہ فائدہ نہ دے گا، ان کے غیر نے اس کے بالعکس کہا، کتاب الأیمان میں اس کا بیان گزرا ہے ان کا استدلال مسلم کی حضرت ابوہریرہؓ سے نقل کردہ مرفوع روایت سے ہے جس میں ہے: (الیمین علی نیة المستحلف) (یعنی قسم اسے اٹھوانے والے کی نیت کے مطابق ہوگی) ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: (یمینك علی ما یُصَدِّقُكَ به صاحبُك)

شافعیہ نے اسے اس امر پر محمول کیا کہ مستحلِف اگر حاکم ہو، اس سے مالک کے لئے ان کے سدِ ذرائع اور مقاصد کے بالقرائن اعتبار کے قول پر استدلال کیا گیا جیسا کہ اس طرف اشارہ گزرا، ضابطہ یہ بنا کہ متکلم کے مقاصد کے اعتبار سے الفاظ تین اقسام پر مشتمل ہیں: ایک کہ مطابقت ظاہر ہو یا تو یقیناً یا پھر ظنِ غالب سے! دوم ظاہر ہو کہ متکلم نے اس کا معنی مراد نہیں لیا یا تو یقیناً یا ظناً، سوم کہ اپنے معنی میں ظاہر ہو مگر اس معنی کا غیر مراد ہونے کا تردد اور اسکا عدم علی حدِ سواء ہو تو جب متکلم کا قصد ظاہر ہو اسکی کلام کے معنی کیلئے یا اسکی کلام کا مخالف قصد ظاہر نہ ہو تو ضروری ہے کہ اسکی کلام کو ظاہر پر محمول کیا جائے اور جب اسکا ارادہ اسکے برخلاف ظاہر ہو تو کیا حکم ظاہر پر مستمر رہے گا اور اسکے برخلاف کا کوئی اعتبار نہ ہوگا یا اسکا ظاہر ارادہ نافذ العمل ہوگا؟ تو اول کیلئے یہ استدلال کیا گیا کہ بیع اگر فاسد ہو بایں طور کہ کہا جائے یہ اس میں صیغۂ ربا کا ذریعہ ہے اور متعاقدین کی اس میں نیت فاسد ہے تو افسادِ بیع کا اس کے ساتھ ہونا جسکی تحریم متحقق ہو، اولی ہے کہ یہ اس ظن کی بنا پر فاسد ہو جیسے مثلاً کوئی شخص اس مقصد سے تلوار خریدنا چاہے کہ ناحق کسی مسلمان کو اس کے ساتھ قتل کرے گا تو اب سودا صحیح ہے اگرچہ اسکی نیت جزماً فاسد ہے تو تحریمِ قتل بطلانِ بیع کو مستلزم نہیں تو اگر عقد اسکے ساتھ فاسد قرار نہیں پاتا تو توھم وظن کے ساتھ اسکا فاسد نہ ہونا بطریقِ اولی ہے

ثانی کیلئے اس امر سے استدلال کیا گیا کہ نیت موثر فی الفعل ہے تو وہ اس کے ساتھ کبھی حرام اور کبھی حلال ہوتا ہے جیسے عقد بھی اس کے ساتھ کبھی صحیح اور کبھی فاسد ہوتا ہے جیسے مثلاً ذبح کرنا، تو حیوان اگر کھانے کے لئے ذبح کیا جائے تو حلال ہے لیکن اگر اسے غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا جائے تو حرام ہے جب کہ صورتِ ذبح یکساں ہے اور اسی طرح کسی کا اپنے وکیل کے لئے لونڈی خریدنا حرام جب کہ اس کا اپنے لئے خریدنا حلال ہے حالانکہ صورتِ عقد ایک جیسی ہے، اسی طرح قرض فی الذمۃ کی صورت (یعنی کسی کا قرض اپنے ذمہ لے لینا) اور ایک معین مدت تک بیع النقد بمثلہ تو دونوں کی صورت ایک جیسی ہے اول قربتِ صحیحہ جب کہ ثانی معصیتِ باطلہ ہے لہذا فی الجملہ ظاہراً صحتِ عقد سے اس شخص سے رفعِ حرج لازم نہیں آتا جو فی الباطن باطل حیلہ استعمال کرتا ہے، نسفی حنفی نے الکافی میں محمد بن حسن سے نقل کیا کہتے ہیں اہلِ ایمان کی یہ عادت نہیں کہ وہ ابطالِ حق کی طرف موصل حیل کے ساتھ اللہ تعالی کے احکام سے فرار اختیار کریں۔

- 2 باب فِی الصَّلاَةِ (یعنی نماز میں دخولِ حیلہ)

- 6954حَدَّثَنِی إِسْحَاقُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ هَمَّامٍ عَنْ أَبِی هُرَیْرَةَ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ قَالَ لاَ یَقْبَلُ اللَّهُ صَلاَةَ أَحَدِکُمْ إِذَا أَحْدَثَ حَتَّی یَتَوَضَّأَ . طرفه - 135

ترجمہ: ابو ہریرہ راوی کہ نبی پاک نے فرمایا اللہ ایسے کی نماز قبول نہیں کرتا جس کا وضوٹوٹ گیا حتی کہ وہ وضو کرے۔

یہ کتاب الطہارہ میں مشروحا گزری، ابن بطال لکھتے ہیں اس میں ان حضرات کا رد ہے جو قائل ہیں کہ آخری قعدہ میں وضوء ٹوٹ جانے سے نماز ہو جاتی ہے کیونکہ اس نے نماز کے متضاد ایک فعل کیا، تعقب کیا گیا کہ اثنائے نماز حدث اس کے لئے مفسد ہے جیسے حج کے اثناء اگر جماع کر لیا تو وہ اسے فاسد کر دے گا، یہی معاملہ اس کے آخر کا ہے! ابن حزم بخاری کے کئی مواضع بارے اپنے اجوبہ میں لکھتے ہیں اس حدیث کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت یہ ہے کہ ہر شخص یا تو یقینی طہارت پر ہوتا ہے یا یقینی حدث پر اور دونوں صورتِ حال میں کسی کے لئے روا نہیں کہ حقیقت میں حیلہ داخل کرے تو حقیقت کسی شیٔ کا صدقا اثبات یا صدقا اس کی نفی ہے تو جو ثابت حقیقت ہے تو حیلہ کے ساتھ اس کی نفی کرنے والا مبطل ہے اسی طرح نفی کو حیلہ کے ساتھ ثابت کرنے والا بھی مبطل ہے، ابن منیر لکھتے ہیں بخاری نے اس ترجمہ کے ساتھ ان حضرات کا رد کیا ہے جو کہتے ہیں آخری تشہد میں جان بوجھ کر وضوء توڑنے والے کی نماز ہو گئی اور اس کا حدث اس کے سلام پھیرنے کی مثل ہے کہ یہ حدث کے ساتھ تصحیحِ نماز کے لئے حیل میں سے ہے، اس کی تقریر یہ ہے کہ بخاری نے اس امر پر بنا کی ہے کہ نماز سے تحلّل اس کا رکن ہے تو یہ حدث کے ساتھ صحیح نہیں (یعنی وہ رکن بھی حالتِ وضوء میں ادا ہونا چاہئے) اور اس کی صحت کا قائل یہ رائے رکھتا ہے کہ نماز سے تحلل اس کی ضد ہے لہذا وہ حدث کے ساتھ صحیح ہے، کہتے ہیں یہ متقرر ہو جانے کے بعد ضروری ہے کہ سلام کو نماز کا رکن اور داخل فی الصلاۃ ثابت کیا جائے نہ کہ اس کی ضد

اس کی رکنیت کے قائلین نے اس کے تحریمِ تکبیر کے مقابلہ میں ذکر سے استدلال کیا ہے جو نبی اکرم نے فرمایا: (تحریمها التکبیر و تحلیلها التسلیم) تو جب ان میں سے ایک نماز کا رکن ہے تو دوسرا طرف بھی لازم ہے کہ اس کا رکن ہو، اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ سلام عبادات کی جنس سے ہے کیونکہ یہ اللہ کا ذکر اور اس کے بندوں کیلئے دعا ہے تو حدثِ فاحش ذکرِ حسن کے قائمقام نہیں ہو سکتا، حنفیہ نے یہ انفصال کیا کہ سلام واجب ہے رکن نہیں تو اگر تشہد کے بعد سلام پھیرنے سے قبل حدث لاحق ہوا تو نمازی وضو کرے اور سلام پھیرے اور اگر عمداً حدث کیا تو عمد قاطع ہے اور جب قطع موجود ہوا تو نماز ختم ہو گئی کیونکہ سلام رکن نہیں، ابن بطال لکھتے ہیں اس میں ابو حنیفہ کے قول کہ نماز میں محدث ہونے والا وضوء کرے اور بناء کر لے (یعنی وہیں سے نماز شروع کر دے جہاں سے ٹوٹی تھی) کا رد ہے، ابن ابولیلی بھی ان کے موافق ہیں جبکہ مالک اور شافعی کا موقف ہے کہ نئے سرے سے نماز پڑھے، اس حدیث سے انہوں نے احتجاج کیا، اس کے بعض طرق میں ہے: (لا صلاۃ إلا بطهور) تو نمازی کا حالِ انصراف اس امر سے خالی نہیں کہ وہ مصلی ہے یا غیر مصلی، اگر کہیں وہ مصلی ہے (یعنی وہ جو محدث ہو گیا) تو یہ آپ کے قول: (لا صلاۃ إلا بطهور) سے مردود ہے! جہتِ نظر سے بھی ہر وہ حدث جو نماز شروع کرنے سے مانع ہے وہ اس پر بناء کرنے سے بھی مانع ہو گا بدلیل یہ کہ اگر مثلاً منی خارج ہو گئی تو بالاتفاق نئے سرے سے نماز ادا کرے گا، بقول ابن حجر شافعی سے ایک قول ابو حنیفہ کی موافقت میں بھی ہے! کرمانی کہتے ہیں ترجمہ

سے اسکی وجہِ اخذ یہ ہے کہ انہوں (یعنی حنفیہ) نے حدث کے ساتھ صحتِ نماز کا حکم لگایا جب کہا وہ وضوء کرکے بناء کرلے اور ادھر وضوء میں عدم نیت کے باوجود اسکی صحت کا حکم لگایا یہ کہہ کر کہ وضوء عبادت نہیں، ابن تین نے داودی سے نقل کیا جس کا حاصل یہ ہے کہ ترجمہ کے ساتھ حدیث کی مناسبت یہ کہ ان کی مراد یہ ہے کہ جس نے حدث کے باوجود نماز پڑھی (یعنی جاری رکھی) اور وضوء نہ کیا اور وہ جانتا ہے کہ وہ اپنی نماز کے ساتھ لوگوں کو دھوکہ دے رہا ہے تو یہ مبطل ہے جیسے مہاجرِ ام قیس نے اپنی ہجرت کے ساتھ دھوکہ دہی کی کوشش کی حالانکہ اسے علم تھا کہ اللہ اس کے ضمیر پر مطلع ہے

بقول ابن حجر مہاجر ام قیس کا قصہ تو حدیث (الأعمال بالنيات) میں ذکر کیا جاتا ہے جو سابقہ باب میں نقل ہوئی نہ کہ اس میں، بعض متاخرین کا دعوی ہے کہ بخاری کی مراد ان حضرات کا رد ہے جو قائل ہیں کہ اگر جنازہ حاضر ہے اور کسی کو نمازِ جنازہ فوت ہو جانے کا ڈر ہے تو وہ (پانی کی آس پاس موجودی کے باوجود) تیمّم کرسکتا ہے اسی طرح جن کا زعم ہے کہ اگر تہجد کیلئے اٹھا اور پانی اس سے دور ہے اور اسے ڈر ہوا کہ اگر دور سے وضوء کرنے گیا تو تہجد فوت ہوسکتی ہے تو وہ بھی تیمّم کرنے کا مجاز ہے (بقول ابن حجر) اس کا تکلف مخفی نہیں (یعنی یہ مراد لینے کا)۔

- 3 باب فِي الزَّكَاةِ وَأَنْ لا يُفَرَّقَ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ وَلا يُجْمَعَ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ

(زکات کے اسقاط کی غرض سے حیلے اختیار کرنا)

(وأن لایفرق الخ) یہ باب کی اول حدیث کے الفاظ ہیں۔

- 6955حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيُّ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا ثُمَامَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَنَسٍ أَنَّ أَنَسًا حَدَّثَهُ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ كَتَبَ لَهُ فَرِيضَةَ الصَّدَقَةِ الَّتِي فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَلَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ وَلَا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ

أطرافه 1448، 1450، 1451، 1453، 1454، 1455، 2487، 3106، 5878 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴،ص:۵۸۴)

یہ ایک طویل حدیث کا طرف ہے جو کتاب الزکاۃ میں تاماً اور مفرقاً اسی سند کے ساتھ منقول گزری اور وہیں اس کی شرح ہوئی۔

- 6956حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِي سُهَيْلٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ طَلْحَةَ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ أَنَّ أَعْرَابِيًّا جَاءَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ثَائِرَ الرَّأْسِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخْبِرْنِي مَاذَا فَرَضَ اللَّهُ عَلَيَّ مِنَ الصَّلَاةِ فَقَالَ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسَ إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ شَيْئًا فَقَالَ أَخْبِرْنِي بِمَا فَرَضَ اللَّهُ عَلَيَّ مِنَ الصِّيَامِ قَالَ شَهْرَ رَمَضَانَ إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ شَيْئًا قَالَ أَخْبِرْنِي بِمَا فَرَضَ اللَّهُ عَلَيَّ مِنَ الزَّكَاةِ قَالَ فَأَخْبَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ شَرَائِعَ الْإِسْلَامِ قَالَ وَالَّذِي أَكْرَمَكَ لَا أَتَطَوَّعُ شَيْئًا وَلَا أَنْقُصُ مِمَّا فَرَضَ اللَّهُ عَلَيَّ شَيْئًا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَفْلَحَ إِنْ صَدَقَ أَوْ

دَخَلَ الْجَنَّةَ إِنْ صَدَقَ وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ فِي عِشْرِينَ وَمِائَةِ بَعِيرٍ حِقَّتَانِ فَإِنْ أَهْلَكَهَا مُتَعَمِّدًا أَوْ وَهَبَهَا أَوِ احْتَالَ فِيهَا فِرَارًا مِنَ الزَّكَاةِ فَلاَ شَيْءَ عَلَيْهِ

أطرافه 46، 1891، - 2678 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۵۱ اس میں مزید یہ ہے بعض الناس نے کہا ایک سو بیس اونٹوں کی زکات دو حِقے ہیں تو اگر عمداً انہیں ہلاک کیا یا ہبہ کیا یا کوئی اور حیلہ تا کہ زکات سے بچ جائے تو اسکے ذمہ کچھ نہیں)

کتاب الایمان میں یہ مشروحا گزری۔ (وقال بعض الناس الخ) بقول ابن بطال علماء کا اجماع ہے کہ ہر کوئی سال مکمل ہونے سے قبل بیع، ہبہ اور ذبح کے ساتھ اپنے مال میں تصرف کرنے کا مجاز ہے بشرطے کہ زکات کی ادائیگی سے فرار کی اس کی نیت نہ ہو، اس امر پہ بھی اجماع ہے کہ اگر سال مکمل ہوا تو اب تحیل حلال نہیں بایں طور کہ مجتمع کو متفرق یا متفرق کو مجتمع کر دے (تا کہ زکاۃ سے بچ سکے) پھر انہوں نے باہم اختلاف کیا تو مالک نے کہا جس نے اپنے مال میں سے اس قصد سے تفویت کیا کہ زکاۃ سے فرار ہو حولانِ حول سے ایک ماہ اس کا نحو قبل تو سال مکمل ہونے پر اسے ادائیگی زکات لازم ہے کیونکہ آپ نے اس میں فرمایا: (خشیه الصدقة) ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ اگر حولانِ حول سے ایک دن قبل (بھی) زکات سے فرار کی نیت سے تفویت کی تو اس نیت کا اسے مطلقا نقصان نہیں کیونکہ زکات اسے تبھی لازم ہو گی جب پورا سال گزرے گا، بقول ابن بطال مہلب نے کہا بخاری کا قصد یہ ہے کہ ہر حیلہ جسے کوئی اسقاطِ زکات کیلئے استعمال کرے تو اس کا گناہ اس کے سر ہے کیونکہ نبی اکرم نے زکات کے ڈر سے جب ریوڑ کو جمع کرنے یا اسے مفرق کرنے سے منع کیا ہے تو اس سے یہی مفہوم نکلتا ہے، اس طرح حدیثِ طلحہؓ میں آپ کے قول: (أفلح إن صدق) سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ جس نے قصد کیا کہ اللہ کے فرائض میں سے کسی حیلہ سازی کے ذریعہ کوئی نقص کرے تو وہ مفلح نہ ہوگا، کہتے ہیں فقہاء نے صاحبِ مال کے اپنے مال میں سال گزرنے کے قریب جو تصرف کے مجاز ہونے کی بات کی ہے پھر اس کا ارادہ اسکے ساتھ زکاۃ سے فرار کا ہے تو جس نے اس نیت سے ایسا تصرف کیا تو اثم اس سے غیر ساقط ہے، وہ ایسے ہی جس نے رمضان کے روزوں سے فرار کی نیت سے ایک یا دو دن پہلے سفر اختیار کیا حالانکہ اس سفر کی اسے ضرورت نہ تھی تو یہی وعید اس کے لئے بھی ہے! بعض حنفیہ کا کہنا ہے بخاری نے یہ جو (بعض الناس کے حوالے) سے ذکر کیا یہ ابو یوسف کی طرف منسوب ہے جبکہ محمد کہتے ہیں ایسا کرنا مکروہ ہے کیونکہ اس میں اس کے سبب فقراء کے حق کے اِبطال کا قصد ہے یعنی نصاب کے وجود کے بعد، ابو یوسف کا احتجاج اس امر سے ہے کہ یہ وجوب سے امتناع ہے نہ کہ اسکا اسقاط، یہ بھی استدلال کیا کہ اگر مثلا اس کے پاس دو سو درہم ہوں تو سال مکمل ہونے سے ایک روز قبل اس نے ایک درہم تصدق کر دیا تو یہ مکروہ نہیں

(بظاہر کوئی اگر یہ کرے تو اس کی نیت فاسد ہی ہوگی تا کہ زکات ادا نہ کرنی پڑے وگرنہ اگر صدقہ کرنا ہی چاہتا تھا تو زکات سمجھ کر بھی دے سکتا تھا) اگرچہ اس کی نیت ہو کہ کل جب سال مکمل ہو تو اس کے پاس نصاب مکمل نہ ہو تا کہ اسے زکات لازم نہ ہو! تعاقب کیا گیا کہ ابو یوسف کی اصل میں سے ہے کہ حرمت مجامعِ فرض ہے جیسے بے وضوء کا یا ننگے کا طواف کرنا تو اس حالت میں قصد مکروہ کیونکر نہ ہو گا؟ ان کا قول (امتناع من الوجوب) قابلِ اعتراض ہے کہ وجوب تو سال کے شروع سے متقرر ہے اسی لئے سال مکمل ہونے سے پیشتر بھی زکات ادا کرنا جائز ہے، اس بات پر اتفاق ہے کہ شفعہ کے وجوب کے بعد اس کے اسقاط کیلئے حیلہ اختیار کرنا مکروہ ہے

اختلاف صرف قبل از وجوب ہے تو اسکا قیاس یہ ہے کہ ایسا کرنا زکات میں بھی مکروہ ہے، عین ممکن ہے کہ ابو یوسف نے اپنی اس رائے سے رجوع کر لیا ہو کیونکہ وہ اپنی کتاب الخراج میں حدیث (لا یفرق بین مجتمع) ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھنے والے کیلئے حلال نہیں کہ زکات دینے سے رکے اور نہ اپنی مِلک سے نکال کر کسی اور کی ملک میں دے تا کہ اس طرح نصاب ٹوٹ جائے اور زکات اس سے ساقط ہو جائے کہ ہر دو کیلئے اسی قدر مال ہو جس پر زکات عائد نہیں ہوتی تو کسی کو کسی صورت زکات کے ابطال کا حیلہ نہیں کرنا چاہیئے

ابو حفص کبیر جو کتاب الحیل کے محمد بن حسن سے راوی ہیں نقل کرتے ہیں کہ محمد نے کہا کسی مسلمان کا حرام سے تخلص اور حلال تک توصل کیلئے حیلہ سازی کرنا باعثِ حرج نہیں لیکن ابطالِ حق، احقاقِ باطل اور حق میں کسی شبہ کے ادخال کے لئے حیلہ اختیار کرنا مکروہ ہے اور ان کے نزدیک مکروہ حرام کے اقرب ہوتا ہے، شافعی نے محمد کے ساتھ اپنے ایک مناظرہ کا حال لکھا ہے ایسی بیوی کے بارہ میں جسے اپنا شوہر ناپسند ہو مگر وہ اسے چھوڑنے سے ممتنع ہے تو اس نے اس شوہر کے (یعنی اپنے سوتیلے) بیٹے کے ساتھ جنسی تعلق قائم کیا کیونکہ احناف کے نزدیک اس صورت میں وہ اپنے شوہر پر حرام ہو جائے گی ان کے اس قول پر بناء کرتے ہوئے کہ حرمت مصاہرتِ زنا کے ساتھ ثابت ہو جاتی ہے، کہتے ہیں میں نے محمد سے کہا زنا حلال کو حرام نہیں کر سکتا کیونکہ وہ اسکی ضد ہے اور کوئی شیٔ اپنی ضد پر قیاس نہیں کی جا سکتی تو کہنے لگے: (یجمعهما الجماع) (یعنی دونوں کے درمیان جامع جماع ہے) تو میں نے کہا دونوں کے مابین فرق یہ ہے کہ اول (یعنی شوہر) کے ساتھ وہ محمود اور محصَن ہے اور جبکہ دوسرے کے ساتھ وہ مذموم بنی اور اس پر رجم واجب ہوا (حنفیہ کے قول پر عمل کریں تو) لازم آئے گا کہ اگر تین طلاقیں شدہ عورت زنا کر لے تو اپنے سابقہ شوہر کیلئے حلال ہو جائے اور جس کے حبالہ عقد میں چار بیویاں ہوں تو اس نے کسی پانچویں کے ساتھ زنا اگر کر لیا تو چار میں سے ایک اس کے لئے اب حرام ہو جائے، آخر مناظرہ تک!

بخاری کا ترجمہ میں قول: (فإن أهلكها) اشکال کا باعث ہے کیونکہ اہلاک حِیل میں سے نہیں بلکہ یہ تو تضیع مال ہے، حیلہ تو دفعِ ضرر یا جلبِ منفعت کیلئے ہوتا ہے اور ہر دو اس میں موجود نہیں، میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے تصور کیا کہ (حیلہ سازی کرنے کے ضمن میں) مثلاً وہ دونوں جِقوں (یعنی چوتھے سال میں داخل اونٹ نر ہو یا مادہ) کو ذبح کر لے اور ان کے گوشت سے انتفاع اٹھائے، تو اس طرح زکات میں دو حقے دینے ساقط ہو جائیں گے اور وہ ان سے کمتر کی طرف منتقل ہو جائے گی۔

- 6957 حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَكُونُ كَنْزُ أَحَدِكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ شُجَاعًا أَقْرَعَ يَفِرُّ مِنْهُ صَاحِبُهُ فَيَطْلُبُهُ وَيَقُولُ أَنَا كَنْزُكَ قَالَ وَاللَّهِ لَنْ يَزَالَ يَطْلُبُهُ حَتَّى يَبْسُطَ يَدَهُ فَيُلْقِمَهَا فَاهُ

أطرافه 1403، 4565، - 4659

- 6958 وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا مَا رَبُّ النَّعَمِ لَمْ يُعْطِ حَقَّهَا تُسَلَّطُ عَلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تَخْبِطُ وَجْهَهُ بِأَخْفَافِهَا قَالَ بَعْضُ النَّاسِ فِي رَجُلٍ لَهُ إِبِلٌ فَخَافَ أَنْ تَجِبَ عَلَيْهِ الصَّدَقَةُ فَبَاعَهَا بِإِبِلٍ مِثْلِهَا أَوْ بِغَنَمٍ أَوْ بِبَقَرٍ أَوْ بِدَرَاهِمَ فِرَارًا مِنَ الصَّدَقَةِ بِيَوْمٍ احْتِيَالًا فَلَا بَأْسَ عَلَيْهِ

وَهُوَ يَقُولُ إِنْ زَكَّى إِبِلَهُ قَبْلَ أَنْ يَحُولَ الْحَوْلُ بِيَوْمٍ أَوْ بِسَنَةٍ جَازَتْ عَنْهُ

.أطرافه 1402، 2378، - 3073

ترجمہ: فرمایا اگر ریوڑ کے مالک نے ان کی زکات ادا نہ کی تو قیامت کے دن یہ اس پہ مسلط کی جائیں گی اور اپنے کھروں سے اسکا منہ نوچیں گی، بعض الناس نے اس شخص کی بابت کہا جس کے پاس اونٹ ہیں تو وہ ڈرا کہ زکات واجب نہ ہو جائے تو انہیں ان کی مثل اونٹوں یا بکریوں یا گائیوں یا دراہم کے بدلے بیچ دیا زکات سے فرار کی غرض سے زکات عائد ہونے سے صرف ایک دن قبل تو اس پر کوئی حرج نہیں اور دوسری طرف انکا موقف ہے کہ کہ اگر سال گزرنے سے ایک دن یا ایک سال قبل زکات ادا کر دی تو یہ اس کی طرف سے ہوگئی۔

شیخِ بخاری ابن راہویہ ہیں جیسا کہ متسخرج میں ابونعیم نے جزم کیا۔ (يكون كنز الخ) کنز سے مراد محفوظ رکھا ہوا وہ مال جس کی وہ زکاۃ ادا نہیں کرتا جیسا کہ کتاب الزکاۃ میں اس کی تقریر گزری، وہاں یہ ابو صالح عن ابو ہریرہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ وارد تھی: (من أعطاه الله ما لا فلم يُؤَدِّ زكاته مثل له يوم القيامة شجاعا أقرع) تو اسکا نحوذ کر لیا، اسی سے اس باب میں اس کے ذکر کی مناسبت ظاہر ہوئی۔ (أنا كنزك) یہ زیادت صرف اسی طریق میں ہے۔ (لن يزال) کشمیہنی کے ہاں (لا) ہے۔ (حتى يبسط يده) یعنی صاحبِ مال۔ (فيلقمها فاه) محتمل ہے کہ یلقمھا کا فاعل صاحبِ خزانہ ہو یا پھر شجاع، ابو صالح کی روایت میں تھا: (فيأخذ بلهزمتيه) (یعنی وہ صاحبِ کنز کو اپنے جبڑوں میں پکڑ لے گا)۔ (وقال رسول الخ) اسی کے ساتھ موصول ہے، یہ ہمام عن ابو ہریرہؓ کے نسخہ سے ہے، احمد سے اسے عبدالرزاق سے تخریج کیا اور اسے سابقہ پر مقدم ذکر کیا۔

(إذا ما رَبُّ النعم) ما زائدہ اور رب بمعنی مالک ہے، غنم نون وعین کی زبر کے ساتھ اونٹوں، بکریوں اور گائے پر بولا جاتا ہے، بعض نے کہا صرف اونٹ اور بکریاں، یہ محکم میں منقول ہے، بعض نے صرف اونٹ کہا، اول کی تائید یہ آیت کرتی ہے: (وَ مِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَ فَرْشاً)[الأنعام: ۱۴۲] پھر آگے اسے اونٹ، بکریوں اور گائے کے ساتھ مفسر کیا، ثالث کی تائید یہاں اَخفاف پر اقتصار سے ملتی ہے کیونکہ یہ اونٹوں کے ساتھ خاص ہے (حقها) سے مراد ان کی زکات ہے حدیثِ ابو ذرؓ میں اس کی تصریح ہے جو کتاب الزکاۃ میں گزری ہے۔

(وقال بعض الناس الخ) نسخۂ کشمیہنی میں(جازت عنه) کی جگہ (أجزأت عنه)ہے، یہ حنفیہ کی طرف اشارہ ہے جن کے مذہب کی تقریر سابق الذکر میں گزری اور مسئلہِ تعجیل کے ساتھ منع متاکد ہے، بعض نے کہا انہیں اس الزامی جواب دینے کی توجیہ (ان کے قول میں موجود) تناقض ہے وہ یہ کہ جس نے پیشگی زکات کی ادائیگی جائز قرار دی اس نے ہر جہت سے دخولِ حول کو ملحوظ نہ رکھا تو اگر حولانِ حول پر تقدیم مجزیٔ ہے تو سال مکمل ہونے سے قبل مال میں تصرف کر لینا بھی زکات کا مسقط نہیں بننا چاہیے، ابن بطال نے ان کی طرف سے جواب دیا کہ ابو حنیفہؒ نے اس میں تناقض اختیار نہیں کیا کیونکہ ان کے نزدیک سال مکمل ہونے پر ہی زکات واجب ہوتی ہے وہ تو پیشگی زکات دینے والے کو اس شخص کی مانند قرار دیتے ہیں جس نے ادائیگیٔ قرض کی مدت آنے سے قبل ہی قرض چکا دیا اھ تناقض ابو یوسفؒ کو لازم آتا ہے کیونکہ وہ قائل ہیں کہ حرمت مجامعِ فرض ہے جیسے ننگے کا طواف کرنا اور اگر وجوب متقرر نہ ہو تو سال مکمل ہونے سے قبل تعجیلِ زکات بھی جائز نہ ہو

علماءؒ نے اس شخص کی بابت باہم اختلاف کیا جس نے سال کے دوران اونٹ کو اسکے مثل (اونٹ) کے بدلے بیچ دیا تو جمہورؒ کے نزدیک بناء پہلے اونٹ کے سال پر ہوگی کیونکہ جنس و نصاب متحد ہے، شافعیؒ سے اس بارے دو اقوال ماخوذ ہیں، غیرِ جنس کے عوض اسے بیچنے کی صورت میں اختلاف ہے تو اب کے جمہورؒ نے کہا نئے جانور کا سال اب شروع ہوگا کیونکہ نصاب مختلف ہوا ہے لیکن اگر زکات سے فرار کے قصد سے یہ کیا تھا تو وہ آثم ہوا اگرچہ ہم نئے سرے سے سال کے آغاز کا کہیں، احمدؒ سے منقول ہے اگرچہ چھ ماہ اس کی ملکیت میں رہا پھر نقدی کے عوض بیچ دیا تو ان دراہم کی یوم فروخت سے چھ ماہ کی زکات ادا کرے گا، ہمارے شیخ ابن ملقنؒ نے ابن تینؒ سے نقل کیا کہ بخاری نے (مانع الزکاۃ) کی ترکیب اس لئے استعمال کی تا کہ باور کرائیں کہ زکات سے فرار حلال نہیں اور ایسا کرنے والا آخرت میں اس کا مطالب ہوگا، بقول ہمارے شیخ کے مگر ہم نے تو بخاریؒ میں اسے نہیں دیکھا بقول ابن حجر لیکن بالمعنی یہ موجود ہے جب کہا: (إذا ما رب النعم لم یعط حقھا) تو یہی تو مانعِ زکات ہے۔

- 6959حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا لَيْثٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ اسْتَفْتَى سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ الأَنْصَارِيُّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي نَذْرٍ كَانَ عَلَى أُمِّهِ تُوُفِّيَتْ قَبْلَ أَنْ تَقْضِيَهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اقْضِهِ عَنْهَا وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ إِذَا بَلَغَتِ الإِبِلُ عِشْرِينَ فَفِيهَا أَرْبَعُ شِيَاهٍ فَإِنْ وَهَبَهَا قَبْلَ الْحَوْلِ أَوْ بَاعَهَا فِرَارًا وَاحْتِيَالاً لإِسْقَاطِ الزَّكَاةِ فَلاَ شَىْءَ عَلَيْهِ وَكَذَلِكَ إِنْ أَتْلَفَهَا فَمَاتَ فَلاَ شَىْءَ فِي مَالِهِ

.طرفاه 2761، - 6698

ترجمہ: ابن عباس کہتے ہیں کہ حضرت سعد بن عبادہ نے نبی پاک سے اپنی والدہ کی مانی ایک نذر کے بارہ میں پوچھا جسے وہ پورا کرنے سے قبل ہی فوت ہوگئیں تو فرمایا اسے تم پورا کر دو، بعض الناس نے کہا اگر اونٹوں کی تعداد بیس تک پہنچی تو ان کی زکات چار بکریاں ہیں تو اگر سال ہونے سے قبل انہیں ہبہ کر دیا یا بیچ دیا زکات سے فرار کی نیت سے حیلہ سازی کرتے ہوئے تو اس پر کوئی شئ نہیں اسی طرح اگر ان کا اتلاف کر دیا اور مر گیا تو اسکے مال سے کوئی شئ واجب نہیں۔

اس کی شرح کتاب الأیمان والنذور میں گزری، مہلب کہتے ہیں اس میں اس امر کی حجت ہے کہ زکات حیلہ اور موت کے ساتھ ساقط نہیں ہوتی کیونکہ نذر موت کی صورت میں ساقط نہیں ہوتی اور زکات کا معاملہ تو اس سے بھی اوکد اور لازم ہے لہذا (صاحبِ مال کی) موت کی صورت میں اسکا عدمِ سقوط اولی ہے کیونکہ جب آپ نے ولی کو ان کی والدہ کی نذر پوری کرنے کا حکم دیا ہے تو زکات جو اللہ کی فرض کردہ ہے لزوم میں اشد ہے۔

(وقال بعض الناس الخ) صورتِ اتلاف میں منازعت کا ذکر گزرا، بعض حنفیہؒ نے جواب دیا ہے کہ مال میں اس وقت تک زکات کا وجوب ہے جب تک مال واجب فی الذمہ ہے یا جو اس کے ساتھ حقوق کا تعلق ہوا اور یہ شخص جو انتقال کر چکا ہے اس کے ذمہ میں کوئی شئ باقی نہیں رہتی جس کی ادائیگی اس کے ورثاء کے ذمہ ہو اور کلام در اصل حیلہ کی حلت بارے ہے نہ کہ لزومِ زکات میں جب صاحبِ مال فرار اختیار کرے، بقول ابن حجرؒ حرفِ مسئلہ تب اگر اس کی بیع کے ساتھ زکات سے فرار کا یا اس کے ہبہ سے زکات کے

اسقاط کا قصد کیا ہو اور جس نے قصد کیا کہ بعد ازاں اسے واپس لے لے گا جیسا کہ گزرا تو وہ اس قصد کے ساتھ آثم ہے لیکن کیا یہ قصد اس کے ذمہ میں ابقائے زکات میں موثر ہے یا گناہ کے ساتھ اسے قابلِ عمل سمجھا جائے؟ یہ نقطہِ اختلاف ہے کرمانی کہتے ہیں بخاری نے اس باب میں تین فروع ذکر کی ہیں جن کا جامع ایک حکم ہے اور وہ یہ کہ جب نصاب سے صاحبِ نصاب کی سال مکمل ہونے سے قبل ملکیت زائل ہو جائے تو زکات ساقط ہو جاتی ہے چاہے یہ زکات سے فرار کی نیت سے کیا ہو یا نہیں پھر ہر حدیث کے آخر میں اس کی تفریع سے ان کا ارادہ وغرض یہ تشنیع ہے کہ ایسا کرنے کے مجیزین نے تین صحیح احادیث کی مخالفت کی ہے، اسقاطِ زکات کے حیل میں سے یہ بھی کہ وہ سال ہونے سے قبل سامانِ تجارت کے ساتھ ذخیرہ کرنے کی نیت کرے تو جب دوسرا سال داخل ہو تو پھر سے تجارت کی نیت کر لے (تاکہ زکات دینے سے بچ سکے) حتی کہ جب سال (گزرنے کے) قریب ہو تو تجارت کا ابطال کر دے اور ذخیرہ کرنے کی نیت کر لے، تو یہ بالجزم آثم ہے اور قوی یہ ہے کہ اس طرح کرنے سے اس سے زکات ساقط نہ ہو گی۔

- 4 باب الْحِيلَةِ فِي النِّكَاحِ (شادی میں حیلہ)

- 6960حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنِ الشِّغَارِ قُلْتُ لِنَافِعٍ مَا الشِّغَارُ قَالَ يَنْكِحُ ابْنَةَ الرَّجُلِ وَيُنْكِحُهُ ابْنَتَهُ بِغَيْرِ صَدَاقٍ وَيَنْكِحُ أُخْتَ الرَّجُلِ وَيُنْكِحُهُ أُخْتَهُ بِغَيْرِ صَدَاقٍ وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ إِنِ احْتَالَ حَتَّى تَزَوَّجَ عَلَى الشِّغَارِ فَهُوَ جَائِزٌ وَالشَّرْطُ بَاطِلٌ وَقَالَ فِي الْمُتْعَةِ النِّكَاحُ فَاسِدٌ وَالشَّرْطُ بَاطِلٌ وَقَالَ بَعْضُهُمُ الْمُتْعَةُ وَالشِّغَارُ جَائِزٌ وَالشَّرْطُ بَاطِلٌ

.طرفه - 5112 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸، ص: ۲۲۰ ، اس میں مزید یہ ہے کہ بعض الناس نے کہا اگر حیلے سے نکاح شغار کر لیا تو یہ جائز اور شرط باطل ہے، متعہ میں کہا تھا کہ نکاح فاسد اور شرط باطل ہے، ان کے بعض نے کہا شغار اور متعہ جائز جبکہ شرط باطل ہے)

اس کے تحت ابن عمرؓ کی شغار سے نہی والی حدیث نقل کی جس میں نافعؒ سے اسکی تفسیر بھی مذکور ہے کتاب النکاح میں یہ مرفوعا گزری اور یہ تقریر بھی کہ اس کی تفسیرِ مذکور مرفوعا ہے! ابن منیرؒ لکھتے ہیں بخاریؒ کا شغار کو باب الحیل میں داخل کرنا حالانکہ قائل بالجواز مبطلِ شغار اور مہر مثلی کا موجب باعثِ اشکال ہے، یہ کہا جانا ممکن ہے کہ انہوں نے اس کا اخذ اس منقول سے کیا ہے کہ عرب عورت کی طرف سے تلفظ بالنکاح کو ناپسند کرتے تھے تو وجودِ مساوات کے مدنظر تلفظ بالشغار کی طرف راجع ہوئے جو انفت کی دافع ہے تو شرع نے رسمِ جاہلیت مٹا ڈالی تو شغار کو حرام قرار دیا اور اس میں تشدد سے کام لیا اور ایسا تشدد مہر کے ذکر سے خالی نکاح میں نہ کیا تو اگر ہم شغار کے لفظ سے منعقد نکاح کو صحیح کہیں اور مہر مثلی کو واجب قرار دیں تو گویا اس حیلہ سے ہم نے غرضِ جاہلیت کو باقی رکھا اور یہ محلِ نظر ہے کیونکہ عرب سے جس نقل کا دعوی کیا اسکی کوئی اصل نہیں بلکہ دیگر اقوام کی نسبت عربوں کے ہاں شغار قلیل الوجود ہے اور ان کے ذکر کردہ کا قضیہ یہ ہے کہ ان کے سب انکحہ شغار ہوتے تھے کیونکہ سبھی میں اس انفت کا وجود تھا، میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ شغار میں حیلہ کا تصور اس مالدار شخص میں ہے جو کسی فقیر کی بیٹی سے شادی کا ارادہ کرے تو وہ نہ مانے یا حق مہر کے ضمن میں زیادتی کرے تو اسے یہ کہہ کر

دھوکہ دے کہ میری اس سے شادی کر دو میں تمہاری اپنی بیٹی سے شادی کرادوں گا تو غریب شخص کو یہ سن کر رغبت ہو اور وہ اسے اپنے لئے فائدہ مند سمجھے تو جب اس (شرط) پر عقد واقع ہو جائے اور اس سے کہا جائے کہ عقد تو صحیح ہے لیکن اب آپ دونوں کو مہر مثلی دینا پڑے گا تو اب وہ نادم ہو کیونکہ اسکے عقد میں تو مالدار کی بیٹی آئی جس کا مہر مثلی دینا اس کے بس میں نہیں جبکہ مالدار کو اپنا گوہرِ مقصود حاصل ہوا کیونکہ اسکے لئے مہر مثلی دینا آسان ہے تو جب اصلاً ہی شغار کا ابطال کیا تو یہ حیلہ بھی باطل ہوا۔

(وقال بعض الناس الخ) بقول ابن حجرؒ یہ حنفیہؒ کے اس قاعدہ پر مبنی ہے کہ جو اپنی اصل کے ساتھ مشروع نہیں وہ باطل ہے اور جو باصلہ تو مشروع مگر بوصفہ نہیں وہ فاسد ہے تو نکاح باصلہ مشروع اور بضع (یعنی جسم کا حصہ، مراد فرج) مہر بنایا گیا جس کا وصف ذکر کیا تو یہ فاسد جبکہ نکاح صحیح ہے بخلاف متعہ کے کہ جب اسکا منسوخ ہونا ثابت ہے تو اصلاً ہی یہ غیر مشروع ہوا۔

(وقال بعضهم المتعة الخ) یعنی دونوں میں عائد کی گئی شرط باطل ہے گویا زفرؒ سے اس منقول کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ انہوں نے نکاحِ موقت (یعنی ایک وقتِ معین کیلئے جو کیا گیا) کو جائز قرار دیا اور وقت (کی شرط) کو ملغیٰ قرار دیا کیونکہ یہ فاسد شرط ہے اور نکاح باطل شروط کے ساتھ باطل نہیں ہوتا، ان پر فرقِ مذکور کے ساتھ رد کیا ہے بقول ابن بطال کسی عالم کے نزدیک (صرف) بضع مہر نہیں ہو سکتا انہوں نے دراصل کہا کہ نکاح ہو جائے گا مہر مثلی کے ساتھ جب اس کی شروط مجتمع ہوں اور مہر نکاح میں رکن نہیں تو یہ ایسے ہی کہ اگر بغیر مہر کے نکاح کر دیں پھر (بعد ازاں) اس کا ذکر (اور تعین) کریں تو ذکرِ بضع عدم ذکر کی مانند ہوا، یہ ہے اس کلام کا محصل جو ائمہ حنفیہؒ کے ابوزیدؒ وغیرہ نے ذکر کی، ابن سمعانیؒ نے ان کا تعقب کیا اور کہا شغار نہیں ہے مگر وہ نکاح جس کی بابت ہم نے اختلاف کیا اور اس سے نہی ثابت ہے اور نہی منہی عنہ کے فساد کو مقتضی ہے کیونکہ شرعی عقد شریعت کے مطابق ہی جائز ہوگا اور جو منہی ہے وہ مشروع نہ ہوگا، معنوی جہت سے یہ شوہر کے لئے بضع میں تمامِ ایجاب سے مانع ہے اور نکاح ایجابِ کامل ہی سے منعقد ہوتا ہے، ہمارے اسے مانع کہنے کی توجیہہ یہ ہے کہ جس امر نے اسے شوہر کیلئے نکاحاً واجب کیا ہے اسی نے اسے عورت کیلئے صداقاً واجب کیا ہے اور جب کمالِ ایجاب ہی حاصل نہیں تو وہ عین وہی جو شوہر کیلئے واجب کیا اسے عورت کیلئے مہر بنایا تو یہ ایسے جیسے کوئی کسی شیٔ کا کسی کے ساتھ سودا کرے پھر اسی شیٔ کا کسی اور کے ساتھ بھی کر لے تو ابھی تو پہلا سودا ہی مکمل نہیں ہوا

کہتے ہیں یہ اس امر کے معارَض نہیں کہ اگر (مثلا) کسی نے اپنی لونڈی کی کسی سے شادی کر دی تو شوہر تمتع بالفرج کا مالک ہوا اور آقا رقبۃ الفرج کا بدلیل اگر وہ لونڈی بعد ازاں بشبہۃِ وطی کی گئی تو مہر آقا کیلئے ہوگا اور فرق یہ ہے کہ جو شیٔ آقا نے شوہر کیلئے کر دی اسے اپنے آپ کیلئے باقی نہ رکھا کیونکہ اس نے لونڈی سے تمتع کی مِلک شوہر کے نام کر دی دیگر سب کچھ اسکے لئے باقی ہے اور مسئلہ شغار میں مِلکِ تمتع جسے شوہر کیلئے کیا تھا بعینہ وہی دوسری عورت کا مہر بنایا گیا اور رقبۃ البضع ملک الیمین کے تحت داخل نہیں ہوتا جب تک وہ بطورِ مہر کے ہونا صحیح نہ ہو۔

- 6961حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ عَنِ الْحَسَنِ وَعَبْدِ اللَّهِ ابْنَىْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِمَا أَنَّ عَلِيًّا ؓ قِيلَ لَهُ إِنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ لاَ يَرَى بِمُتْعَةِ النِّسَاءِ بَأْسًا فَقَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْهَا يَوْمَ خَيْبَرَ وَعَنْ لُحُومِ الْحُمُرِ الإِنْسِيَّةِ وَقَالَ

بَعْضُ النَّاسِ إِنِ احْتَالَ حَتَّى تَمَتَّعَ ، فَالنِّكَاحُ فَاسِدٌ وَقَالَ بَعْضُهُمُ النِّكَاحُ جَائِزٌ وَالشَّرْطُ بَاطِلٌ

أطرافه 4216، 5115، - 5523 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۶،ص:۲۵۰، اس میں مزید یہ ہے کہ بعض الناس نے کہا اگر کسی حیلہ سے متمتع ہوا تو نکاح فاسد ہے، ان کے بعض نے کہا نکاح جائز اور شرط باطل ہے)

یحی ، قطان عبید اللہ بن عمر، عمری ، محمد بن علی وہ جو ابن حنفیہ کے ساتھ مشہور تھے جبکہ علی سے مراد حضرت علی بن ابو طالب ہیں۔(قیل له الخ) اس قائل کے نام سے واقف نہ ہو سکا، عمرو بن علی فلاس نے یحی قطان سے اپنی روایت میں یہ زیادت بھی ذکر کی: (فقال له إنك تائه) تیہ سے اسم فاعل جو حیرت ہے اس کے ساتھ انہیں یہ اشارہ دینے کیلئے متصف کیا کہ منسوخ پر ان کا عمل وتمسک ہے جبکہ ناسخ سے وہ غافل ہیں، اس بارہ میں ابن عباسؓ کے مذہب کا کتاب النکاح میں مفصل ذکر گزرا۔

(وقال بعض الناس إن احتال الخ) یعنی اگر نکاحِ متعہ کا عقد منعقد کر لیا اور فساد بطلان کو مستلزم نہیں کیونکہ الغائے شرط کے ساتھ اس کی اصلاح کا امکان ہے تو وہ اس ضمن میں تحیل سے کام لے سکتا ہے جیسے ربا الفضل کے ضمن میں کہا کہ اگر اس سودے سے زیادت حذف کر دی جائے تو بیع صحیح ہو گی۔ (وقال بعضهم الخ) پہلے گزرا کہ یہ زفر کا قول ہے، بعض نے کہا بجز نکاحِ موقت کے جائز نہیں کیا اور شرط ملغی ہے! جوابا کہا گیا کہ متعہ کا نسخ ثابت ہے اور نکاحِ موقت متعہ کے معنی ہی میں ہے اور ان کے نزدیک عقود میں معانی کا اعتبار ہے۔

- 5 باب مَا يُكْرَهُ مِنَ الِاحْتِيَالِ فِي الْبُيُوعِ (تجارتی معاملات میں حیلہ سازی)

وَلاَ يُمْنَعُ فَضْلُ الْمَاءِ لِيُمْنَعَ بِهِ فَضْلُ الْكَلإِ (اس نیت سے زائد پانی سے منع نہ کرے کہ یوں غیر ملکیتی گھاس بچ جائے)

- 6962حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لاَ يُمْنَعُ فَضْلُ الْمَاءِ لِيُمْنَعَ بِهِ فَضْلُ الْكَلإِ .

طرفاه 2353، - 2354 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳،ص:۵۵۴)

شیخ بخاری ابن ابو اویس ہیں کتاب الشرب میں اس کی مفصل شرح گزری، مہلب کہتے ہیں مراد وہ شخص جس کا کہیں کنواں ہے جس کے ارد گرد مباح گھاس ہے (یعنی جس پہ کسی کا حقِ ملکیت نہیں یعنی جو خود رو ہے) تو اس نے اسے اپنے لئے خاص کرنے کا ارادہ کیا تو (حیلہ کے طور پر) دیگر لوگوں کے اونٹوں کو اپنے کنویں کے بچے کھچے پانی پر آنے سے منع کیا اور اصل میں اس کی نیت یہ ہے کہ وہ گرا پڑا پانی پینے نہ آئیں اور اس طرح آس پاس کی (قدرتی) گھاس صرف اسکے اونٹوں کے لئے خاص رہے اور وہ براہ راست اسے سے روک نہیں سکتا تھا کیونکہ اس کی مِلک نہ تھی تو ازرہِ حیلہ پانی سے منع کیا کہ اس بہانے گھاس بھی محفوظ رہے کیونکہ اونٹ پانی سے تو مستغنی نہیں ہو سکتے بلکہ گھاس چر کر ان کی پیاس اور بھڑک اٹھتی ہے اور اگر کوئی اور پانی وہاں قریب ہی موجود نہ ہو تو ان کا مالک انہیں یہاں لانے میں راغب نہ ہو گا، کہتے ہیں اس میں ایک اور معنی بھی ہے وہ یہ کہ کبھی وہ یکے از معانی الحدیث خاص کر سکتا ہے اور بقیہ سے

ساکت رہ سکتا ہے کیونکہ ظاہر الحدیث نہی کا اس امر سے اختصاص ہے کہ اگر اسکے ساتھ گھاس سے روکنا مراد ہو لیکن اگر یہ مراد نہیں تو گھاس سے منع کی نہی نہیں اور حدیث کا معنی ہے کہ کسی طور بھی وہ فضل الماء (یعنی زائد پانی) سے منع نہ کرے اس لئے کہ اگر کسی خارجی سبب سے منع نہیں کر سکتا تو بسبب نفسہ عدمِ منع اولی ہے اسے فضل کا تسمیہ دینے میں اشارہ ہے کہ اگر کنویں کا پانی اس کے مالک کی ضرورت سے زائد نہیں تو اس سے منع کرنا اس کے لئے جائز ہے

ابن منیر کہتے ہیں ترجمہ سے مطابقت کی توجیہہ یہ ہے کہ وہ کنویں جو بوادی (یعنی صحاری اور جنگل وغیرہ) میں ہوتے ہیں انہیں کھودنے والوں (یعنی مالکوں) کو حق ہے کہ پانی اگر (ان کی حاجت سے) زائد نہیں تو اسے اپنے لئے خاص رکھیں بخلاف مباح گھاس کے کہ اس پر کسی کا اختصاص نہیں تو اگر کنویں کا مالک تحیلاً ادعاء کرے کہ اسکے کنویں میں اس کی حاجت سے زائد پانی نہیں ہے (اور یہ اصل میں غلط ادعاء ہو اور نیت یہ ہو کہ) تا کہ اس کے آس پاس کا گھاس اسی کیلئے متوفر رہے کیونکہ جانوروں والے تب مجبور ہوں گے کہ اپنے جانوروں کیلئے کوئی اور کنواں یا پانی تلاش کریں کیونکہ جانور پیاسے پیٹ گھاس نہیں چر سکتے تو (غلط بیانی اور اس غلط نیت سے ایسا کرنا) نہی میں داخل ہے! پھر کہا اس کے دعویٰ کے کذبِ محض ہونے سے لازم نہیں آتا کہ اسکی کلام میں منعِ مباح پر تحیل نہ ہو تو اسکی حجت ظاہر ہے اس میں جس میں اسکے لئے مقال ہے اور وہ پانی ہے اس شئ (کے حصول واختصاص) پر تحیل کرتے ہوئے جس میں اس کا حقِ ملکیت نہیں اور نہ حجت ہے یعنی گھاس، بقول ابن حجر یہ جواب اصلِ تحیل سے ہے نہ کہ بیع میں خصوصِ تحیل سے اسی لئے کرمانی نے لکھا یہ ترجمہ ان تراجم کی قبیل سے ہے جنہیں لکھ کر خالی جگہ چھوڑ دی اور ان کے تحت کوئی حدیث ذکر نہیں کی، ان کی مراد یہ کہ ترجمہ کا عنوان تحیل فی البیوع رکھا اور اس پر عطف ڈالتے ہوئے فضل الماء سے منع کرنے کا ذکر کیا اور حدیث وہ نقل کی جو معطوف کلام سے متعلق ہے نہ کہ اول سے، لیکن یہ قدر ترک الحیل میں فضل الماء سے منع کے ایراد کی حکمت بارے سوال کی دافع نہیں، پھر کرمانی نے لکھا ممکن ہے یہ منع کرنا اس امر سے اعم ہو کہ وہ عدم بیع کے طریق سے ہو یا اس کے بغیر ہو! ظاہر یہ ہوتا ہے کہ دونوں کے مابین مناسبت وہ جس کی طرف ابن منیر نے اشارہ دیا لیکن اس کا تتمہ یہ ہے کہ کنویں کا مالک دعویٰ کرتا ہے کہ کنویں میں اس کی حاجت سے زائد پانی موجود نہیں تا کہ جو آس پاس کی گھاس کا محتاج ہے وہ اپنے جانوروں کو پلانے کیلئے اس سے پانی خریدنے کا محتاج بنے تو ظاہر ہوا اس نے اپنا پانی بیچنے کیلئے یہ حیلہ سازی کی تھی، جہاں تک ابن بطال تو انہوں نے اس ترجمہ کے تحت نہی عن النجش والی حدیث ذکر کی ہے تو اگر ایسے ہے تو اعتراض باطل ہوا لیکن تمام نسخوں میں ترجمہِ نجش (الگ سے) دونوں حدیثوں کے مابین موجود ہے۔

- 6 باب مَا يُكْرَهُ مِنَ التَّنَاجُشِ (قیمت بڑھانے کی غرض سے جعلی خریدار بننا)

- 6963حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنِ النَّجْشِ

.طرفه - 2142 (نبی پاک نے جعلی خریداری سے منع فرمایا)

(من التناجش) حدیثِ باب کے بعض طرق کی طرف اشارہ کیا اور وہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے اور اس میں ہے:

(لا تناجشوا) اس کی شرح کتاب البیوع میں مفصلا گزری، ترجمہ میں مذکور کراہت تحریمی ہے۔

- 7 باب مَا يُنهَى مِنَ الْخِدَاعِ فِي الْبُيُوعِ (تجارت میں دھوکہ دہی سے نہی)

وَقَالَ أَيُّوبُ ﴿ يُخَادِعُونَ اللَّهَ﴾ كَمَا يُخَادِعُونَ آدَمِيًّا لَوْ أَتَوُا الأَمْرَ عِيَانًا كَانَ أَهْوَنَ عَلَيَّ (ایوب اس جزو آیت کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ یوں اللہ کو دھوکہ دینے کی کوشش کرتے ہیں جیسے کسی آدمی کو دیتے ہیں، اگر صاف صاف [نفع وغیرہ کی] بات کریں تو میرے نزدیک معاملہ آسان ہے)

کشمیہنی کے نسخہ میں (عن الخداع) ہے، اسے خدع بھی کہتے ہیں، خاء کی زبر اور زیر کے ساتھ، کہا جاتا ہے: (رجل خادع) اور مبالغہ میں (خَدُوع وخَدَّاع)۔ (وقال أيوب) یہ سختیانی ہیں، ان کا یہ اثر وکیع نے اپنی مصنف میں سفیان بن عیینہ عن ایوب سے موصول کیا، بقول کرمانی (عیانا) کا معنی ہے کہ اگر لوگ قیمت سے زائد کا اخذ بلا تدلیس (یعنی جھوٹی قسمیں کھائے بغیر، یعنی صاف کہہ دیں کہ ہم اتنا منافع لے رہے ہیں) علی الاعلان کریں تو یہ اسہل ہو کیونکہ تب اس نے دین کو اس دھوکہ دہی کا ذریعہ وآلہ نہ بنایا، بقول ابن حجر اسی لئے مکر و خدیعت کی راہ کا سالک حتی کہ اس سے معاصی سرزد ہوں لوگوں کو ایسے شخص کی نسبت زیادہ مبغوض ہوتا ہے جو اسکے ساتھ تظاہر کرتا ہے (یعنی اندر باہر سے ایک جیسا ہے)

- 6964حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَجُلاً ذَكَرَ لِلنَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ يُخْدَعُ فِي الْبُيُوعِ فَقَالَ إِذَا بَايَعْتَ فَقُلْ لاَ خِلاَبَةَ

ترجمہ: ابن عمر کہتے ہیں نبی پاک سے ایک شخص نے ذکر کیا کہ تجارتی معاملات میں اسے دھوکہ دیا جاتا ہے تو فرمایا جب کوئی معاملہ طے کرو تو کہا کرو بھئی دھوکہ نہیں۔

(لا خلابة) خاء کی زیر اور تخفیفِ لام کے ساتھ، کتاب البیوع میں یہ مفصلا مشروح گزری! مہلب کہتے ہیں مطلب یہ کہ مجھ سے تم لوگ دھوکہ دہی نہ کرنا کہ یہ حلال نہیں، بقول ابن حجر بظاہر یہ بطور شرط کے وارد ہے یعنی اگر اس سودے میں (بعد ازاں) کوئی دھوکہ دہی ظاہر ہوئی تو یہ غیر صحیح ہو گا گویا کہا میں اس شرط پر یہ سودا کرتا ہوں کہ کوئی ہیرا پھیری نہ کی جائے، بقول مہلب محرم خداع میں سامان کی تعریف اور اس کی مدح میں اطناب سے کام لینا داخل نہیں، یہ متجاوز عنہ ہے اس سے بیع منتقض نہیں ہوتی، ابن قیم الاعلام میں لکھتے ہیں بعض متاخرین نے ایسے حیلے ایجاد کئے ہیں کہ ائمہ میں سے کسی سے وہ منقول نہیں، جو شافعی کی سیرت وفضل سے واقف ہے جانتا ہے کہ وہ ایسے حیلوں کی طرف رہنمائی نہیں کر سکتے جو دھوکہ دہی پر مبنی ہیں، اگر چہ سودے اپنے ظاہر پر طے ہوتے تھے اور عاقد کے قصد کو مدِ نظر نہ رکھا جاتا تھا اگر وہ اسکی کلام کا مخالف ہوتا تو وہ اس امر سے پاک ہیں کہ لوگوں کیلئے مکر وخدیعت کو مباح کریں کیونکہ عقد کے اس کے ظاہر پر اجراء کہ اس ضمن میں قصد ونیت کا اعتبار نہ کیا جائے اور ایسے مکر پر مبنی عقد کہ معلوم ہو کہ اس کا باطن اس کے برخلاف ہے، کو جائز قرار دینے کو حلال قرار دینے کے مابین فرق ظاہر ہے، جس نے اس ثانی کو حلال قرار دینا امام شافعی کی طرف منسوب کیا وہ اللہ کے ہاں جوابدہ ہو گا کیونکہ جس بیع کو انہوں نے جائز قرار دیا ہے اسکی مثال قاضی کی عدالت ہے جو ظاہری گواہوں کی بنیاد پر فیصلہ دیتا ہے چاہے فی

الباطن وہ گواہ جھوٹے ہی ہوں، یہی معاملہ مسئلہ العینہ (یعنی کسی چیز کو ادھار اسکی اصل قیمت سے زیادہ پر بیچنا) کا ہے، انہوں نے دراصل یہ امر جائز قرار دیا تھا کہ کوئی اپنا سودا بیچے اس ظاہر پر جریان کرتے ہوئے کہ مسلمانوں کے سودے مکر و خدیعت سے سالم ہوتے ہیں، انہوں نے یہ قطعاً جائز نہیں کہا کہ دونوں فریق (مثلاً) ہزار کے بدلے ہزار اور دو سو کے تبادل پر باہم راضی ہو جائیں پھر کوئی سامان لا رکھیں جو اس سود کے معاملہ کو حلال کر دے اور بالخصوص اگر ایک اسے فروخت کرنا اور دوسرا اسے بیچنا ہی نہیں چاہتا

اور یہ مزید اس امر سے متاکد ہو کہ وہ سامان ان میں سے جو فروخت کنندہ بنا ہے اس کی ملکیت ہی نہیں مثلاً کسی کا سامان اسکے پاس موجود تھا تو اس نے سودا طے کر لیا اور دعویٰ کیا کہ یہ اسکی ملک ہے اور مشتری جو بنا ہے اس نے بھی مان لیا تو دونوں اکثر پر رضامندی کر دیں پھر فروخت کنندہ اقل کے ساتھ اسے واپس کرے اور اکثر کی ادائیگی فی الظاہر مشتری کے ذمہ میں مترتب ہو، اگر اس کا مجوز یہ بات جانتا ہو تو اس کے انکار کی طرف مبادرت کرے کیونکہ لازم مذہب کوئی مذہب نہیں، کبھی عالم کسی شئ کا ذکر کرتا ہے اور اس کا لازم اس کے ذہن میں حاضر نہیں ہوتا تو جب اسے جانتا ہے تو انکار کرتا ہے، ابن قیم نے اس ضمن میں طویل کلام کی ہے جس کا ملخص پیش کر دیا، تحقیق یہ ہے کہ اثم فی العقد سے ظاہر الحکم میں اس کا بطلان لازم نہیں آتا، شافعیہ سودوں کو ان کے ظاہر پر طے کرنا جائز قرار دیتے ہیں اس کے باوجود قائل ہیں کہ جس نے مکر و خدیعت کے ساتھ حیلے اختیار کئے وہ فی الباطن آثم ہوا، اس سے یہ اشکال رفع ہو جاتا ہے۔ یہ حدیث کتاب البیوع میں گزری ہے۔

- 8 باب مَا يُنْهَى مِنَ الاِحْتِيَالِ لِلْوَلِيِّ فِي الْيَتِيمَةِ الْمَرْغُوبَةِ وَأَنْ لاَ يُكَمِّلَ صَدَاقَهَا

(یتیم لڑکی کے ولی کا اس سے شادی کیلئے حیلہ سازی کرنا اور یہ کہ اسکا مہر ناقص رکھے، جائز نہیں)

- 6965 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ حَدَّثَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ كَانَ عُرْوَةُ يُحَدِّثُ أَنَّهُ سَأَلَ عَائِشَةَ ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لاَ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ . قَالَتْ هِيَ الْيَتِيمَةُ فِي حَجْرِ وَلِيِّهَا فَيَرْغَبُ فِي مَالِهَا وَجَمَالِهَا فَيُرِيدُ أَنْ يَتَزَوَّجَهَا بِأَدْنَى مِنْ سُنَّةِ نِسَائِهَا فَنُهُوا عَنْ نِكَاحِهِنَّ إِلاَّ أَنْ يُقْسِطُوا لَهُنَّ فِي إِكْمَالِ الصَّدَاقِ ثُمَّ اسْتَفْتَى النَّاسُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَعْدُ فَأَنْزَلَ اللَّهُ ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ ﴾ فَذَكَرَ الْحَدِيثَ

أطرافه 2494، 2763، 4573، 4574، 4600، 5064، 5092، 5098، 5128، 5131، 5140 -

(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۶۸۲)

آیت (وإن خفتم أن لا تقسطوا الخ) کی تفسیر میں حدیث عائشہؓ جو اسی سند کے ساتھ النکاح میں بتمامہ گزری ہے، ابن بطال کے بقول اس میں ہے کہ ولی کے لئے جائز نہیں کہ وہ (اپنے زیر کفالت) یتیم بچی کا اس کے (مناسب) مہر سے کم کے ساتھ شادی کرائے اور نہ کہ بطور مہر اسے اتنا سامان دے جو اس جیسوں کے مہر کی قیمت کے برابر نہ ہو، آیت مذکورہ کے شانِ نزول بارے اختلاف اقوال ہے جن کا ذکر تفسیر سورۃ النساء میں اسکی شرح کے اثناء ہوا۔ (فی الیتامی) میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (فی نکاح الیتامی)۔ (ما طاب لکم من النساء) یعنی ان کے ماسوا میں سے! قاضی ابوبکر بن طیب لکھتے ہیں آیت کا معنی یہ ہے کہ اگر تمہیں

ڈرہو کہ تم ان یتیم بچیوں کے بارہ میں عدل سے کام نہ لے سکو گے جن کیلئے ولی نہیں ہیں (یعنی حقیقی) جو تم سے ان کے حقوق کا مطالبہ کریں اور تم خود ان کے حقوق کے قیام سے بوجہ عجز اچھی طرح عہدہ برآ نہیں ہو سکتے (یعنی ان سے تمہاری شادی ہونے کی صورت میں) تو ایسی عورتوں سے شادی کرو جو اپنے امور کی تدبیر پر قادر ہیں یا جن کے اولیاء موجود ہیں جو تمہیں ان پر زیادتی سے روک سکتے ہیں۔

- 9 باب إِذَا غَصَبَ جَارِيَةً فَزَعَمَ أَنَّهَا مَاتَتْ (لونڈی اغواء کی اور مشہور کیا کہ وہ مرگئی ہے)

فَقُضِيَ بِقِيمَةِ الْجَارِيَةِ الْمَيِّتَةِ ثُمَّ وَجَدَهَا صَاحِبُهَا فَهِيَ لَهُ وَيَرُدُّ الْقِيمَةَ وَلَا تَكُونُ الْقِيمَةُ ثَمَنًا وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ الْجَارِيَةُ لِلْغَاصِبِ لِأَخْذِهِ الْقِيمَةَ وَفِي هَذَا احْتِيَالٌ لِمَنِ اشْتَهَى جَارِيَةَ رَجُلٍ لَا يَبِيعُهَا فَغَصَبَهَا وَاعْتَلَّ بِأَنَّهَا مَاتَتْ حَتَّى يَأْخُذَ رَبُّهَا قِيمَتَهَا فَيَطِيبُ لِلْغَاصِبِ جَارِيَةَ غَيْرِهِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَمْوَالُكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ وَلِكُلِّ غَادِرٍ لِوَاءٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (کسی لونڈی کو اغوا کیا اور کہہ دیا کہ وہ تو مرگئی ہے تو اسکی قیمت چکادی پھر اس کے مالک کو حقیقتِ حال کا علم ہو گیا تو وہ اسی کی ہے اور قیمت واپس کر دی جائے گی، یہ نہ ہوگا کہ وہ قیمت اب اس لونڈی کا مول ہوئی [کہ اب اسکی حیثیت سودے کی سی ہوئی] بعض الناس نے کہا لونڈی اب غاصب کی ہوئی کیونکہ آقا نے قیمت وصول کر لی ہے اور اس میں حیلہ سازی ہے کہ کوئی بھی ایسی لونڈی کو جسے وہ چاہتا ہے لیکن مالک اسے بیچنے پہ آمادہ نہیں تو وہ اسے اغوا کرلے اور مشہور کردے کہ وہ مرگئی ہے اور مالک کو اسکی قیمت دیدے تو یوں غاصب نے اس لونڈی پر قبضہ جمالیا، نبی پاک کا فرمان ہے کہ تمہارے اموال ایک دوسرے کیلئے حرام ہیں اور ہر دھوکہ باز کیلئے قیامت کے دن ایک جھنڈا کھڑا کیا جائے گا [تا کہ سب کو پتہ چلے کہ یہ دغا باز تھا]).

(فقضى) کو معلوم و مجہول دونوں طرح پڑھنا جائز ہے۔ (ثم وجدها صاحبها) یعنی اسے اطلاع ملی کہ وہ مری نہیں۔ (فهي له) یعنی اسکے لئے جس سے اغوا کی۔ (وترد القيمة) یعنی غاصب کو قیمت لوٹا دے۔ (ولا تكون القيمة ثمنا) کیونکہ ان کے مابین (معروف طریقہ سے) بیع نہیں ہوئی تھی اس نے تو یہ قیمت اس بنیاد پر لی تھی کہ اس نے کہا تھا وہ مرچکی ہے تو جب جھوٹ ظاہر ہوا تو اصل کی طرف رجوع واجب ہے۔ (واعتل) یعنی احتجاج کیا یعنی اسی طرح کا معاملہ ہے اگر یہی صورتحال کسی ماکول وغیرہ میں ہوا اور اس شئ کے خراب ہو جانے کا غاصب نے ادعاء کیا ہو، اسی طرح اگر حیوانِ ماکول کو غصب کر کے ذبح کرلیا ہو۔ (فتطيب للغاصب جارية غيره) یعنی اسی طرح غیر کا مال (وسامان) بھی۔ (قال النبي ﷺ الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جسے مطولاً اواخرالحج میں حضرت ابوبکرہؓ سے نقل کیا، وہاں لکھا تھا کہ کتاب الفتن میں اس کی شرح ہوگی، کرمانی لکھتے ہیں آپ کے فرمان: (أموالكم عليكم) کا ظاہر جمع بمقابلہ جمع ہے تو یہ توزیع کا فائدہ دیتا ہے تو لازم ہے کہ ہر شخص کا مال ہر شخص پر حرام ہو تو اس سے لازم آتا ہے کہ خود اس پر بھی حرام ہو مگر ایسا نہیں، یہ ان کے قول: (قتل بنو فلان أنفسهم) کی مثال ہے (لفظی ترجمہ ہے: بنی فلاں نے اپنے آپ کو قتل کر لیا جیسے سورۃ النساء میں بنی اسرائیل کی توبہ کے ضمن میں مذکور ہوا: أَنِ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ) تو مراد یہ ہے کہ ایک دوسرے کو قتل کیا (آیتِ مذکورہ کا بھی یہی معنی ہے) تو اس میں مجاز ہے ظاہر سے صارف قرینہ کی موجودگی کے وجہ سے۔

- 6966 حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَؓ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ لِكُلِّ غَادِرٍ لِوَاءٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُعْرَفُ بِهِ

.أطرافه 3188، 6177، 6178، - 7111 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۶۷۹)

سند میں سفیان سے مراد ثوری ہیں، اس کی شرح الجہاد میں گزری ، اس کے ساتھ احتجاج ظاہر ہے کیونکہ غاصب نے از روئے خیانت دعوی کیا کہ وہ مر چکی ہے اور یوں اپنے مسلمان بھائی کے حق میں غدر کیا، بقول ابن بطال ابوحنیفہ کے یہ موقف اختیار کرنے پر جمہور نے مخالفت کی ہے ابوحنیفہ نے اس امر سے احتجاج کیا کہ شئ اور اس کا بدل کسی ایک شخص کی مِلک میں اکھٹے نہیں ہو سکتے جبکہ جمہور کی حجت یہ ہے کہ کسی مسلمان کا مال کسی کیلئے حلال نہیں مگر اس کی رضا مندی سے اور اس لئے کہ قیمت تو غاصب کے اس دعوی کی بناء پر واجب ہوئی کہ لونڈی مر چکی ہے تو جب ظاہر ہوا کہ مری نہیں تو وہ مغصوب منہ کی ملک ہی میں باقی رہی کیونکہ ان دونوں کے مابین عقدِ صحیح تو جاری نہیں ہوا تو واجب ہے کہ وہ اپنے مالک کی طرف لوٹائی جائے ، کہتے ہیں انہوں نے قیمت اور ثمن کے درمیان یہ فرق کیا ہے کہ ثمن شئ قائم (یعنی جو موجود رہے) کے عوض اور قیمت شئ مستہلک (یعنی خرچ اور ختم ہونے والی شئ) کے عوض ہوتی ہے اسی طرح بیع فاسد میں، غصب اور بیع فاسد کے درمیان فرق یہ ہے کہ بائع اپنے سامان کے عوض اور ثمن پر راضی ہوا اور مشتری کو اس میں تصرف کا اذن دیا تو اس بیع کی اصلاح سے ممکن ہے کہ اگر سامان ضائع ہو چکا ہے تو اس کی قیمت لے لے جبکہ غاصب کو مالک نے اذنِ تصرف نہیں دی لہذا اس کے لئے اس کا تمسک حلال نہیں الا یہ کہ مغصوب منہ اس سے قیمت لینے پر راضی ہو جائے

بقول ابن حجر حنفیہ کے ہاں اولاً مذکور صورت کا محل یہ ہے کہ مستحق غاصب کے خلاف دعوی دائر کرے اور وہ جواب دے کہ وہ مر چکی ہے تو وہ اس کی تصدیق کرے گا یا تکذیب کرے گا تو غاصب اپنے دعوی کے حق میں ثبوت پیش کرے یا (اگر ثبوت نہیں ہے تو) مغصوب منہ اس سے قسم اٹھوائے گا تو وہ اس سے اگر احتراز کرے تو تب مستحق غاصب سے قیمت لے گا کیونکہ اس نے دعوی کے ضمن میں بالمبادلہ یہ قیمت وصول کر لی لیکن اگر اس نے صرف غاصب کے قول پر قیمت پکڑ لی اسکے حلف پر کہ وہ مر چکی ہے تو اب مدعی کو اختیار ہے کہ اگر غاصب کا کذب ظاہر ہو تو چاہے تو اس تاوان پر جاری رہے اور چاہے تو اپنی لونڈی کی واپسی کا مطالبہ کرے اور قیمت واپس کر دے، اس امر سے انہوں نے استدلال کیا کہ مالک مغصوب کے بدلے ایک رقبہ و بدن (یعنی قیمت) کا مالک بنا تو مبدل سے اس کی مِلک زائل ہوگئی کیونکہ وہ قابلِ نقل تھی تو محض تعدی کیلئے یہ حکم واقع نہیں ہوا بلکہ ضمانِ مشروط کیلئے اور اگر لونڈی کے مالک سے حیلہ کے ساتھ وہ ہتھیالی گئی اس وجہ سے اگرچہ غاصب گناہ کا مرتکب بنا مگر یہ صحتِ عقد کے منافی نہیں ہے، ابن منیر کی کلام کا ملخص یہ ہے کہ بعض حنفیہ نے امام مالک کو الزامی جواب دیا کہ وہ بھگوڑے غلام کے بارہ میں کہتے ہیں کہ اگر مالک نے اس شخص سے قیمت پکڑ لی جس نے اسے پایا اور غصب کر لیا تو اب وہی اس کا مالک ہوا اگر غاصب نے باور کر لیا کہ وہ بھاگا ہوا ہی ہے یا اسکی موت کا ایہام دیا پھر اس کا برخلاف ظاہر ہو گیا تو مالک کو حق حاصل ہے کہ اسے اپنے قبضہ میں کر لے اور حدیث تمویہ (یعنی فریب دینا) وغیرہ کو متناول ہے اور مقتضی ہے کہ غلام مالک کی طرف لوٹے اور قیمت اگر ثمن ہے تو اس کی واپسی مطلقانہ ہوگی اور اگر وہ ثمن نہیں تب مطلقا ہوگی ، جواب دیا گیا کہ آپ کے قول: (أموالكم عليكم حرام) کا معنی ہے جب باہمی رضا موجود نہ ہو اور وجودِ تمویہہ کے ساتھ رضا بالعوض حاصل نہ ہوگی بخلاف اس کے کہ معاملہ میں تمویہہ کا کوئی پہلو نہیں تب یہ رضا بالعوض پر دال ہے اور اس صورت میں قیمت ثمن باور ہوگی۔

- 10 باب (بلاعنوان)

اکثر کے ہاں یہ بلا ترجمہ ہے ابن بطال، نسفی اور اسماعیلی کے ہاں یہ محذوف ہے ابن بطال نے یہ حدیثِ ام سلمہؓ سابقہ باب میں نقل کی ہے، اس کا اسکے ساتھ تعلق ظاہر ہے اس کی اس بات پر دلالت کی وجہ سے کہ حاکم قاضی کا کوئی حکم وفیصلہ اللہ اور اس کے رسول کے حرام کردہ کو حلال نہیں کر سکتا اور اسکے اخذ سے نہی کے مدنظر اگر وہ جانتا ہے کہ یہ نفس الامر میں اس کا حق نہیں، اول پر یہ سابقہ باب کیلئے بمنزلہِ فصل ہے اسے الگ سے اسلئے لائے تا کہ حکمِ مذکور اور اس کے غیر کو شامل ہو، کتاب الاحکام میں اسکی مفصل شرح آئے گی۔

- 6967 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ زَيْنَبَ ابْنَةِ أُمِّ سَلَمَةَ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ وَأَقْضِيَ لَهُ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا فَلاَ يَأْخُذْ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ

أطرافه 2458، 2680، 7169، 7181، - 7185 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص: ٦٤٨)

سفیان سے مراد ثوری اور ہشام، ابن عروہ ہیں، ابو داؤد کی انہی شیخِ بخاری سے اس روایت میں (حدثنا سفيان حدثنا هشام) ہے۔(عن عروة) ابو داود کے ہاں (عن أبيه) ہے، ام سلمہ زینب کی والدہ تھیں ابن بطال کی شرح میں ایہام ہوا کہ یہ مسندِ زینب سے ہے کیونکہ ان کی عادت ہے کہ حدیث کے صحابی راوی پر اقتصار کر لیتے ہیں۔ (إنما أنا بشر) یعنی جیسے کوئی بھی بشر ہے عدم علم غیب کی نسبت سے (لعل) یہاں بمعنی (عسیٰ) ہے۔ (ألحن) المظالم میں یہ (أبلغ) کے لفظ سے گزری، وہ بھی اسکا ہم معنی ہے، یہ لحن بمعنی فطن ہے اسکا ہم وزن و معنی یعنی اگر وہ فطین ہے تو اپنی حجت و دلیل میں فریقِ ثانی کی نسبت ابلغ ہو گا (یعنی زورِ کلام کی وجہ سے مقدمہ جیت سکتا ہے)۔(مما أسمع) کشمیہنی کے نسخہ میں (ما) ہے جو کہ موصولہ ہے۔ (من أخيه) یعنی (من حق أخيه) الاحکام کی روایت میں یہ لفظ بھی واقع ہے: (فلا يأخذ) کشمیہنی کے ہاں: (فلا يأخذه) ہے۔(فإنما أقطع الخ) یعنی اگر یہ جاننے کے باوجود کہ یہ اس کا حق نہیں اس کا اخذ کیا تو وہ جہنم کا سزاوار ہے۔

- 11 باب فِي النِّكَاحِ (نکاح میں دخولِ حیلہ)

کچھ قبل باب(الحيلة فى النكاح) گزرا جس میں شغار اور متعہ کا ذکر کیا تھا، یہاں شادی بیاہ میں جھوٹے گواہوں کا تذکرہ مقصود ہے، اسکے تحت ابو ہریرہؓ کی حدیث اور استئذانِ مخطوبہ دو طرق سے لائے ہیں، اس کی شرح کتاب النکاح میں گزر چکی پھر اس کے بعد بکر وثیب دونوں کے ذکر پر مشتمل حدیثِ خنساء نقل کی، یہ دونوں کچھ قبل کے باب (لا يجوز نكاح المكره) میں گزری ہیں۔

- 6968 حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لاَ تُنْكَحُ الْبِكْرُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ وَلاَ الثَّيِّبُ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ

فَقِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ إِذْنُهَا قَالَ إِذَا سَكَتَتْ وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ إِنْ لَمْ تُسْتَأْذَنِ الْبِكْرُ وَلَمْ تَزَوَّجْ فَاحْتَالَ رَجُلٌ فَأَقَامَ شَاهِدَىْ زُورٍ أَنَّهُ تَزَوَّجَهَا بِرِضَاهَا فَأَثْبَتَ الْقَاضِي نِكَاحَهَا وَالزَّوْجُ يَعْلَمُ أَنَّ الشَّهَادَةَ بَاطِلَةٌ فَلاَ بَأْسَ أَنْ يَطَأَهَا وَهُوَ تَزْوِيجٌ صَحِيحٌ

طرفاه 5136، - 6970 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸،ص: ۲۶۲)،اس میں مزید یہ ہے کہ بعض الناس نے کہا اگر کسی نے دو جھوٹے گواہ کھڑے کر دئے کہ فلانہ سے اسکی رضا مندی سے میری شادی ہو چکی ہے تو قاضی نے اس کے حق میں فیصلہ دے دیا اور شادی کا دعوے دار جانتا ہے کہ گواہی باطل تھی لیکن کوئی حرج نہیں اب وہ شادی صحیح ہے وہ اس سے وطی کر سکتا ہے)

ہشام سے مراد دستوائی ہیں۔ (إذا لم تستأذن) کشمیہنی کے ہاں اذا کی بجائے (إن) ہے۔ (شاهدين زورا) أي شهدا زوراً ، يا زوراً أقام سے متعلق ہے۔(نكاحها) نسخہ کشمیہنی میں (نكاحه) ہے، یعنی ان جھوٹے گواہوں کی بنیاد پر۔ (فلا بأس الخ) یعنی آثم نہ ہوگا حالانکہ جانتا ہے کہ اسکے دونوں گواہ جھوٹے تھے۔

- 6969 حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ أَنَّ امْرَأَةً مِنْ وَلَدِ جَعْفَرٍ تَخَوَّفَتْ أَنْ يُزَوِّجَهَا وَلِيُّهَا وَهْىَ كَارِهَةٌ فَأَرْسَلَتْ إِلَى شَيْخَيْنِ مِنَ الأَنْصَارِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَمُجَمِّعٍ ابْنَىْ جَارِيَةَ قَالاَ فَلاَ تَخْشَيْنَ فَإِنَّ خَنْسَاءَ بِنْتَ خِذَامٍ أَنْكَحَهَا أَبُوهَا وَهْىَ كَارِهَةٌ فَرَدَّ النَّبِيُّ ﷺ-ذَلِكَ .قَالَ سُفْيَانُ وَأَمَّا عَبْدُ الرَّحْمَنِ فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ عَنْ أَبِيهِ إِنَّ خَنْسَاءَ

.أطرافه 5138، 5139، - 6945 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸،ص: ۲۶٦)

شیخ بخاری علی، ابن مدینی، سفیان سے ابن عیینہ اور یحی سے مراد انصاری ہیں۔ (عن القاسم) محمد بن فضیل عن یحی کی روایت میں (حدثنا القاسم) ہے، اسے اسماعیلی نے تخریج کیا قاسم، ابن محمد بن ابوبکر صدیقؓ ہیں۔ (من ولد جعفر) ابن ابوعمر کی سفیان سے روایت میں ہے: (أن امرأة من آل جعفر) اسے اسماعیلی نے نقل کیا، میں اس کے نام سے واقف نہ ہو سکا اور نہ یہ کہ جعفر سے کون مراد ہیں، ظنِ غالب یہ ہے کہ جعفرؓ بن ابو طالب مراد ہیں، کرمانی نے جسارت کرتے ہوئے لکھا جعفر صادق مراد ہیں اور قاسم بن محمد جعفر صادق کے نانا تھے، ان پر یہ امر مخفی رہا کہ جب یہ واقعہ ہوا تو جعفر صادق ابھی کم سن تھے کیونکہ ان کی پیدائش ۸۰ھ میں ہوئی جبکہ عبدالرحمٰن بن یزید بن جاریہ ۹۳ھ میں وفات پا چکے تھے اور حدیث کی تفسیر میں واقع ہے کہ انہوں نے اس خاتون کو حنساءؓ بنت خدام کی حدیث سے آگاہ کیا تو یہ کیونکر ممکن ہے کہ جعفر صادق کی بیٹی ہوں اور وہ ابھی تیرہ برس یا اس سے بھی کم عمر کے ہیں۔ (فأرسلت الخ) ابن ابوعمر کی روایت میں ہے: (تخبرهما أنه ليس لأحدٍ من أمري شيء)(یعنی انہیں بتلاؤ کہ میرے معاملہ میں کسی کو کچھ اختیار حاصل نہیں)۔ (ابنى جارية) اس روایت میں انہیں دادا کی طرف منسوب ذکر کیا النکاح میں تھا: (عن عبد الرحمن ومجمع ابني يزيد بن جارية) بعض کے ہاں جاریہ کی بجائے (حارثه) واقع ہوا، یہ تصحیف ہے۔

(فلا تخشين) سب کے ہاں یہی ہے یعنی خاتون اور جو اس کے ہمراہ ہیں، سے خطاب (یعنی جمع مونث حاضر کا صیغہ)

ابن تین نے اسے واحد مونث حاضر کا صیغہ سمجھا تو لکھا درست (فلا تخشين) کسرِ یاء اور تشدید نون کے ساتھ ہے، لکھتے ہیں اگر یہ بلا تاکید ہوتا تو نون محذوف ہوتا، بقول ابن حجر ابن ابوعمر کی روایت میں ہے: (فأرسلا إليها أن لا تخافي) تو دلالت ملی کہ انہوں نے اس سے مخاطبت کی جسے اس خاتون نے ان کے پاس بھیجا تھا، دونوں حالتوں میں کچھ خواتین کو بھیجا تھا۔ (فإن خنساء الخ) النکاح میں ان کے نسب وحال کا بیان گزرا۔

(قال سفيان فأما عبد الرحمن) یعنی ابن قاسم بن محمد۔ (يقول عن أبيه الخ) یعنی مرسلا ذکر کیا، اس میں عبد الرحمٰن بن یزید اور ان کے بھائی کا ذکر نہیں کیا، بقول ابن حجر اسے ابن ابوعمر نے اپنی مسند میں اور ان کے طریق سے اسماعیلی نے نقل کیا اور کہا: (عن سفيان عن يحى بن سعيد و عبد الرحمن بن القاسم أن خنساء الخ) تو یہی ذکر کیا اور سند میں قصر و اختصار کیا، النکاح میں یہ مالک عن یحی کے حوالے سے موصولا گزری ہے! وہاں اسے مرسلا نقل کرنے والوں کا ذکر کیا تھا اور اسکی مفصل شرح بھی، اور ان کا ذکر جنہوں نے کہا کہ یہ کنواری تھیں، وجہِ صواب بھی مذکور کی۔

- 6970حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا شَيْبَانُ عَنْ يَحْيَى عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لاَ تُنْكَحُ الأَيِّمُ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ وَلاَ تُنْكَحُ الْبِكْرُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ قَالُوا كَيْفَ إِذْنُهَا قَالَ أَنْ تَسْكُتَ وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ إِنِ احْتَالَ إِنْسَانٌ بِشَاهِدَىْ زُورٍ عَلَى تَزْوِيجِ امْرَأَةٍ ثَيِّبٍ بِأَمْرِهَا فَأَثْبَتَ الْقَاضِي نِكَاحَهَا إِيَّاهُ وَالزَّوْجُ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَتَزَوَّجْهَا قَطُّ فَإِنَّهُ يَسَعُهُ هَذَا النِّكَاحُ وَلاَ بَأْسَ بِالْمُقَامِ لَهُ مَعَهَا

طرفاه 5136، - 6968 (سابقہ سے پیوستہ مفہوم)

(وقال بعض الناس الخ) مہلب لکھتے ہیں علماء کا اتفاق ہے کہ بیوہ سے اسکی شادی کیلئے اجازت لینا واجب ہے، اس میں اصل اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے: (فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا)[البقرة : ۲۳۲] تو دلالت ملی کہ نکاح دونوں کی رضا پر متوقف ہے اور نبی اکرم نے ثیب سے اجازت حاصل کرنے کا حکم دیا ہے اور اس خاتون کا نکاح رد کر دیا جو زبردستی کیا گیا تھا تو حنفیہ کا یہ قول اس سب سے خارج ہے اھ ملخصا۔

- 6971حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنْ ذَكْوَانَ عَنْ عَائِشَةَ ؓ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْبِكْرُ تُسْتَأْذَنُ قُلْتُ إِنَّ الْبِكْرَ تَسْتَحْيِي قَالَ إِذْنُهَا صُمَاتُهَا . وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ إِنْ هَوِىَ رَجُلٌ جَارِيَةً يَتِيمَةً أَوْ بِكْرًا فَأَبَتْ فَاحْتَالَ فَجَاءَ بِشَاهِدَىْ زُورٍ عَلَى أَنَّهُ تَزَوَّجَهَا فَأَدْرَكَتْ فَرَضِيَتِ الْيَتِيمَةُ فَقَبِلَ الْقَاضِي شَهَادَةَ الزُّورِ وَالزَّوْجُ يَعْلَمُ بِبُطْلاَنِ ذَلِكَ حَلَّ لَهُ الْوَطْءُ

طرفاه 5137، - 6946 (اسی کا سابقہ نمبر، اس میں مزید یہ ہے کہ بعض الناس نے کہا اگر کسی حیلہ سازی کی اور جھوٹی گواہیوں کی بنیاد پہ قاضی سے اپنے حق میں فیصلہ لے لیا کہ فلانہ یتیمہ بالغ ہے اور اس سے میری شادی ہو چکی ہے تو اس کیلئے اس

سے جماع کرنا درست ہے)

(البکر تستأذن) الاکراہ میں سفیان عن ابن جریج سے اسی اسناد کے ساتھ یہ الفاظ گزرے: (قلت یا رسول اللہ البکر تستأمر ؟ قال نعم)۔

(جاریۃ یتیمۃ أو بکرا) کشمیہنی کے ہاں (ثیبا) ہے، ابن بطال کے ہاں بھی یہی واقع ہے، اول کی تائید بقیہ عبارت کے یہ الفاظ کرتے ہیں: (فأدرکت الیتیمۃ) تو اس کا ظاہر یہ ہے کہ وہ نابالغہ تھی (جب نکاح ہوا) محتمل ہے کہ قولہ (جاء بشاھدین) سے مراد یہ ہو کہ اس بات پر گواہ لایا کہ وہ بالغہ ہے اور اس کے ساتھ نکاح پر راضی ہے۔ (بشھادۃ الزور) کشمیہنی کے ہاں شروع کی باء کے حذف سے ہے۔(حل لہ الوطء) یعنی یہ جاننے کے باوجود کہ مذکورہ شہادت جھوٹی تھی، ابن بطال کہتے ہیں علماء میں سے کسی کے نزدیک ایسا نکاح حلال نہیں اور قاضی کا ظاہری گواہیوں کی بنیاد پر صادر شدہ یہ فیصلہ اس شخص کیلئے اللہ کے حرام کردہ کو حلال نہیں کر سکتا، اس امر پر اتفاق ہے کہ جھوٹی گواہی کی بنیاد پر کسی کا مال کھانا حلال نہیں ہو سکتا اور مال حرام کھانے اور فرجِ حرام کی وطی میں فرق نہیں، مہلب کہتے ہیں ابوحنیفہ نے اس اور سابقہ مسئلہ کو مسئلہِ اتفاقیہ پر قیاس کیا ہے وہ یہ کہ اگر قاضی نے کسی دو گواہوں کو عادل سمجھتے ہوئے ان کی گواہی کی بنیاد پر فیصلہ دے دیا کہ فلاں نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہے جبکہ دونوں گواہ جھوٹے تھے تو اب اس کا نکاح آگے کسی سے ہونا حلال ہے جو اس گواہی کے باطن سے واقف نہیں، کہتے ہیں اگر جانتا بھی ہو تو بھی، اسکا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ جو ناواقفیت میں کوئی اقدام کرتا ہے اس پر اس شخص کو قیاس نہیں کیا جا سکتا جو اس کا بطلان جانتے ہوئے بھی کوئی کام کرتا ہے، ائمہ کے درمیان اس بابت کوئی اختلاف نہیں کہ اگر کسی نے اپنی بیٹی کے خلاف دو جھوٹے گواہ کھڑے کر دئے کہ وہ اس کی لونڈی ہے اور قاضی نے بھی گواہی کی بنیاد پر یہی فیصلہ دے دیا تو اس سے وطی کرنا حلال نہ ہوگا اسی طرح اگر کسی اور خاتون کی بابت بھی یہی معاملہ کیا تو بھی!

ابوحنیفہ کی طرف جو یہ قیاس منسوب کیا ہے وہ مستقیم نہیں، ان کی حجت دراصل یہ ہے کہ استئذان صحتِ نکاح میں شرط نہیں اگر چہ واجب ہے اور اگر معاملہ یوں ہے تو قاضی نے (گویا) اس کے لئے نیا نکاح منعقد کیا ہے لہذا یہ صحیح ہے(یعنی قاضی کا یہ فیصلہ کرنا گویا اس کی طرف سے انعقادِ نکاح کے برابر ہے) یہ اکیلے ابوحنیفہ کا قول ہے انہوں نے حضرت علی کے اثر سے جو اس کا نحو ہے، احتجاج کیا، کہتے ہیں(شاھِدَاكِ زَوَّجَاكِ) (یعنی ان دونوں گواہوں نے تمہاری شادی کرادی ہے) ان کے صاحبین بھی اس میں ان کے مخالف ہیں، بقول ابن عربی ابوحنیفہ نے دو امور پر اعتماد کیا ایک لعان کرنے والوں سے آپکا یہ فرمان:(أحد کما کاذب) تو ان کے مابین تفریق کر دی اس قولِ محقق پر کہ یہ باطل ہے تو یہی معاملہ شہادتِ زور پر بناء کرنے کا ہے! دوم یہ کہ فرج اپنے میں انشائے حلت کو قبول کرتا ہے: (یقبل إنشاء الحل فیہ) جیسے کوئی مال لے کر اپنی بیٹی کی شادی ایسے شخص سے کر دے جو مدعی ہو کہ اسکا کوئی ولی نہیں اور مال دراصل اس میں مالک سے قبول کے ساتھ انشائے حلت کرتا ہے وہ کہتے ہیں اس کا حاصلِ جواب یہ ہے کہ مجتہد اس حکم کو جس میں کوئی اثر وارد نہیں ہوتا، اس کی نظیر پر محمول کرتا ہے نہ کہ اس کی ضد پر تو شہادتِ زور کو لعان پر محمول کرنا صحیح نہیں اور فرج میں انشائے حلت اس وجہ کے ساتھ ہوتا ہے جس کا ظاہر و باطن برابر ہو لیکن ایسے امر کے ساتھ جو اسکے باطن کو ظاہر کر دے(یعنی ظاہر کچھ تھا

اور بباطن مختلف ہے) تب نہیں، اھ ملخصا

ابن تین لکھتے ہیں ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اگر طلاق پر دو جھوٹے گواہ گواہی دے دیں اور قاضی نے یہی فیصلہ دے دیا تو خاتون اس کی رو سے مطلقہ ہو جائے گی اور اب اسکے لئے جائز ہے کہ آگے کسی سے حتی کہ ان گواہوں میں سے بھی کسی ایک سے شادی کر لے اور انہوں نے ان دو کی بابت کہا جو کسی بھی محرم کے خلاف جھوٹی گواہی دیں کہ وہ اسکی بیوی ہے کہ یہ فیصلہ فی الباطن نافذ العمل نہ ہو گا اور اس کے لئے حلال نہیں کہ اس سے وطی کر لے جبکہ وہ جانتا ہے اسی طرح اگر مالیات میں اس طرح کا فیصلہ صادر ہو، کہتے ہیں دونوں جگہوں میں فرق یہ کیا ہے کہ ہر وہ شیٔ جس میں ابتداء حاکم کے لئے ولایت کا ہونا (یعنی ولی بننا) جائز ہے تو اس بارہ میں اسکا حکم ظاہراً اور باطناً نافذ العمل ہو گا اور جو معاملہ ایسا نہیں تو اس میں اس کا فیصلہ فی الظاہر تو نافذ ہو گا مگر فی الباطن نہیں تو جب حاکم کو عقدِ نکاح میں ولایت کا اختیار حاصل ہے تو اس کا فیصلہ ظاہر و باطن دونوں لحاظ سے نافذ ہو گا اور دوسری طرف محارم کی تزویج میں اسے ولایت کا اختیار حاصل نہیں اور نہ نقلِ اموال میں تو اس کا فیصلہ ظاہراً تو نافذ ہو گا باطناً نہیں، کہتے ہیں جمہور کی حجت نبی اکرم کی یہی حدیثِ باب ہے اور یہ اموال و اَبضاع (بضع کی جمع، مراد ابدان) میں عام ہے تو اگر حاکم کا حکم و فیصلہ (ابوحنیفہ کے خیال میں) امور کا ان کی حقیقت و ماہیت سے احالہ کر سکتا ہے تو نبی اکرم کا فیصلہ یہ کرنے کا زیادہ اولیٰ تھا (مگر آپ صاف فرما رہے ہیں کہ میرا فیصلہ حلال کو حرام اور حرام کو حلال نہیں کرتا)

بقول ابن حجر شافعی نے بھی اسی کے ساتھ احتجاج کیا ہے جیسا کہ الاحکام میں اسکی شرح کے اثناء اس کا ذکر ہو گا، ابوحنیفہ کے لئے یہ احتجاج بھی کیا گیا کہ لعان میں جدائی قاضی کے فیصلہ کی وجہ سے روبعمل ہوتی ہے چاہے ملاعن فی الباطن جھوٹا بھی ہو اور اس امر کے ساتھ بھی کہ اگر بائع اور مشتری کا باہم اختلاف ہو جائے تو دونوں قسم اٹھائیں گے اور سامان ایک دوسرے کو واپس کر دیں گے (حالانکہ ان میں سے ایک سچا اور دوسرا جھوٹا ہے) اور سامان کے فروخت کنندہ کا (جس نے اب سامان واپس لے لیا ہے) اس سے انتفاع اس کے بعد حرام نہ ہو گا اگرچہ نفس الامر میں وہ جھوٹا ہو! جواب دیا گیا کہ حضرت علی کا مذکورہ اثر ثابت نہیں پھر وہ موقوف ہے اور جب صحابہ کسی مسئلہ میں باہم مختلف ہوں تو ان میں سے کسی کا قول بغیر مرجح کے حجت نہ ہو گا اور یہ کہ لعان میں جدائی ثابت بالنص ہے اور جس نے ملاعنت کی بنیاد پر فیصلہ دیا ہے وہ نہیں جانتا کہ ملاعن نے جھوٹا حلف اٹھایا ہے اور جہاں تک بائع اور خریدار کا معاملہ تو یہ حکم اس میں تعارض کے سبب اس طرح ہوا،

آخر میں بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں بخاری نے اس باب میں اشتراطِ استیذ ان پر مبنی تین فروع ذکر کی ہیں جن کی قدرِ مشترک شہادتِ زور کے ساتھ صحتِ نکاح ہے، اس بارے حنفیہ کی حجت ذکر ہو چکی، ان کے موقف کے بیان میں تین مختلف عبارتیں ذکر کیں جو تفنن فی العبارت ہے مگر سب کا مطلب ایک ہے، پھر یہ بھی محتمل ہے کہ یہ تفنن ناقلینِ صحیح بخاری کا ہو، کرمانی کہتے ہیں اول عبارت کا ذکر کنواری، دوم کا ثیب اور سوم کا نابالغ کے ضمن میں کیا جس کا معاملہ اس کی بلوغت کے بعد ہی تمام پذیر ہو گا، پہلے دو میں رضا بالشہادت ثابت ہے جب یہ قبل از عقد ہو جب کہ سوم میں یہ ثابت بالاعتراف ہے یا یہ عقد کے بعد واقع ہوا تو ان تینوں فروع کا حاصل ایک ہے وہ یہ کہ قاضی کا کوئی بھی صادر کردہ فیصلہ ظاہراً اور باطناً نافذ العمل ہوتا ہے اور وہ حلال بھی کر سکتا ہے اور حرام بھی، بخاری نے ان تین عبارات کا ایراد رد میں تشنیع کی غرض سے کیا ہے کیونکہ ابوحنیفہ کے موقف میں شوہر کو ایک گناہِ عظیم پر اقدام کرنے کی اجازت ہے حالانکہ وہ اس کی تحریم و بطلان جانتا ہے۔

- 12 باب مَا يُكْرَهُ مِنِ احْتِيَالِ الْمَرْأَةِ مَعَ الزَّوْجِ وَالضَّرَائِرِ
(بیوی کے شوہر اور سوکنوں کے ساتھ حیلہ سازیاں کرنے کی ممانعت)

وَمَا نَزَلَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فِي ذَلِكَ (اور اس ضمن میں نبی اکرم پہ جو نازل ہوا)

ابن تین لکھتے ہیں معنائے ترجمہ ظاہر ہے البتہ یہ بیان نہیں کیا کہ اس موقع پر کون سی آیات نازل ہوئی تھیں اور یہ قولہ تعالیٰ تھا: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكَ) [التحريم : ١] الآيات ، بقول ابن حجر کتاب التفسیر میں اس سے مراد بارے اختلاف کا ذکر گزرا ہے، صحیح میں ہے کہ یہ شہد تھا اور یہی حضرت زینب بنت جحش کے قصہ میں واقع ہوا، بعض نے اسے حضرت ماریہ کا قصہ قرار دیا اور صحیح یہ ہے کہ دونوں امور بارے ان کا نزول ہوا، پھر میں نے طبرانی میں اور تفسیر ابن مردویہ میں ابو عامر خزاز عن ابن ابو ملیکہ عن ابن عباسؓ سے روایت دیکھی جس میں نقل کیا کہ نبی اکرم حضرت سودہؓ کے ہاں شہد نوش فرمایا کرتے تھے تو حدیث باب کا نحو ذکر کیا اور اس کے آخر میں ہے: (فأنزلت : يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكَ) اس کے رواۃ موثق ہیں البتہ حضرت سودہؓ کہنے میں ابو عامر کو وہم لگا ہے۔

- 6972حَدَّثَنَا عُبَيْدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُحِبُّ الْحَلْوَاءَ وَيُحِبُّ الْعَسَلَ وَكَانَ إِذَا صَلَّى الْعَصْرَ أَجَازَ عَلَى نِسَائِهِ فَيَدْنُو مِنْهُنَّ فَدَخَلَ عَلَى حَفْصَةَ فَاحْتَبَسَ عِنْدَهَا أَكْثَرَ مِمَّا كَانَ يَحْتَبِسُ فَسَأَلْتُ عَنْ ذَلِكَ فَقِيلَ لِي أَهْدَتِ امْرَأَةٌ مِنْ قَوْمِهَا عُكَّةَ عَسَلٍ فَسَقَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مِنْهُ شَرْبَةً فَقُلْتُ أَمَا وَاللَّهِ لَنَحْتَالَنَّ لَهُ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِسَوْدَةَ قُلْتُ إِذَا دَخَلَ عَلَيْكِ فَإِنَّهُ سَيَدْنُو مِنْكِ فَقُولِي لَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَكَلْتَ مَغَافِيرَ فَإِنَّهُ سَيَقُولُ لَا فَقُولِي لَهُ مَا هَذِهِ الرِّيحُ وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَشْتَدُّ عَلَيْهِ أَنْ تُوجَدَ مِنْهُ الرِّيحُ فَإِنَّهُ سَيَقُولُ سَقَتْنِي حَفْصَةُ شَرْبَةَ عَسَلٍ فَقُولِي لَهُ جَرَسَتْ نَحْلُهُ الْعُرْفُطَ وَسَأَقُولُ ذَلِكِ وَقُولِيهِ أَنْتِ يَا صَفِيَّةُ فَلَمَّا دَخَلَ عَلَى سَوْدَةَ قُلْتُ تَقُولُ سَوْدَةُ وَالَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَقَدْ كِدْتُ أَنْ أُبَادِرَهُ بِالَّذِي قُلْتِ لِي وَإِنَّهُ لَعَلَى الْبَابِ فَرَقًا مِنْكِ فَلَمَّا دَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَكَلْتَ مَغَافِيرَ قَالَ لَا . قُلْتُ فَمَا هَذِهِ الرِّيحُ قَالَ سَقَتْنِي حَفْصَةُ شَرْبَةَ عَسَلٍ قُلْتُ جَرَسَتْ نَحْلُهُ الْعُرْفُطَ . فَلَمَّا دَخَلَ عَلَيَّ قُلْتُ لَهُ مِثْلَ ذَلِكَ وَدَخَلَ عَلَى صَفِيَّةَ فَقَالَتْ لَهُ مِثْلَ ذَلِكَ فَلَمَّا دَخَلَ عَلَى حَفْصَةَ قَالَتْ لَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَا أَسْقِيكَ مِنْهُ قَالَ لَا حَاجَةَ لِي بِهِ قَالَتْ تَقُولُ سَوْدَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ لَقَدْ حَرَمْنَاهُ قَالَتْ قُلْتُ لَهَا اسْكُتِي

.أطرافه 4912، 5216، 5267، 5268، 5431، 5599، 5614، 5682، 6691 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸، ص: ۵۱۷)

یہ کتاب الطلاق میں مشروحا گزری اور اس کے ساتھ عبید بن عمر کے طریق سے حضرت عائشہؓ کی حدیث بھی نقل کی تھی جس میں تھا کہ آپ کو زینب بنت جحش نے شہد پلایا تھا، حضرت حفصہ کا قصہ اس وجہ سے باعثِ اشکال سمجھا گیا ہے کہ آیت میں ہے جو اس امر پر دال ہے کہ ان کا نزول فقط حضرات عائشہؓ وحفصہؓ کے حق میں ہوا ہے کیونکہ کئی مواضع مثلا: (إن تتوبا) اور (وإن تظاهرا) میں تثنیہ کے صیغوں کا تکرار ہوا اور یہاں اس بابت تین (امہات المومنین) کا ذکر ہے، کرمانی نے یہ تطبیق دی کہ حضرت حفصہ کا قصہ پہلے کا ہے اور اس میں سببِ نزول اور تثنیہ کے صیغے نہیں بخلاف قصہ زینب کے تو اس میں ہے: (تواطأت أنا و حفصة) (یعنی میں اور حفصہ نے ایکا کیا) اور اس میں تصریح ہے کہ آیت اسی بارہ میں نازل ہوئی، ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہ اس حدیث میں مذکور کہ آپ کو حضرت حفصہؓ نے شہد پلایا تھا، غلط ہے کیونکہ حضرت حفصہ تو اس قصہ میں حضرت عائشہؓ کے ساتھ متظاہر ہوئی تھیں اور شہد آپ نے حضرت صفیہؓ کے ہاں پیا تھا، بعض نے حضرت زینب کہا، یہی کہا، ان کا جزم سے کہنا کہ جس روایت میں حفصہؓ ہے وہ غلط ہے مردود ہے، یہ غلط نہیں بلکہ یہ ایک دیگر قصہ ہے! صحیح حدیث کو اس طرح رد نہیں کیا کرتے ان کے رد میں یہی کافی ہے کہ انہوں نے حضرت زینب کا قصہ حضرت صفیہ کے لئے کر دیا اور اشارہ کیا کہ حضرت زینب کی طرف اس کی نسبت ضعیف ہے، امرِ واقع یہ ہے کہ یہ صحیح ہے اور دونوں کی صحت متفق علیہ ہے

داؤدی سے اس کی شرح میں کئی عجائب سرزد ہوئے ہیں جن میں سے کثیر کا ذکر گزرا مثلا اسی حدیث کے الفاظ: (جرست نحلة العرفط) کی تشریح میں لکھتے ہیں جرست کا معنی ہے کہ شہد کا ذائقہ بگڑ جائے کسی ایسی شیٔ کی وجہ سے جسے شہد کی مکھیاں کھائیں اور عرفط ایک جگہ کا نام ہے، تو جرس اور عرفط کی یہ تشریح سب شراح کے مخالف ہے، اس کا بیان شرحِ حدیث کے ساتھ گزر چکا ہے۔ (أجاز) سب کے ہاں یہی ہے، کہا جاتا ہے: (أجزت الوادی) جب اسے قطع کیا، مسلم اور اسماعیلی کے ہاں یہاں (جاز) واقع ہے ابن تین نے نقل کیا: (جاز علی نسائه) ای مرَّ و سلك (یعنی ان سے گزرے) تو مراد ایک ام المومنینؓ اور ان سے اگلی ام المومنینؓ کے مابین مسافت کا قطع کرنا، کتاب الطلاق میں گزری علی بن مسہر کی روایت میں تھا: (إذا صلی العصر دخل) ابن منیر کہتے ہیں ان کے لئے (أکلت مغافیر) کہنا سائغ ہوا کیونکہ اسے بطورِ استفہام کہا (یعنی اگر بطور جملہ خبر یہ کہتیں تو یہ جھوٹ ہوتا) اس کی دلیل جواب میں آپ کا (لا) کہنا ہے تو مراد تعریض تھی نہ کہ صریح کذب تو یہی وہ وجہِ احتیال ہے جس کے بارہ میں حضرت عائشہؓ نے کہا: (لنحتالن له) اگر یہ کذبِ محض ہوتا تو اسے حیلہ کا نام نہ دیا ہوتا کہ تب اس کے صاحب کے لئے کوئی شبہ نہ تھا۔

- 13باب مَا يُكْرَهُ مِنَ الاِحْتِيَالِ فِي الْفِرَارِ مِنَ الطَّاعُونِ (طاعون سے فرار میں حیلہ سازی کی کراہت)

- 6973حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرِ بْنِ رَبِيعَةَ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ خَرَجَ إِلَى الشَّأْمِ فَلَمَّا جَاءَ بِسَرْغَ بَلَغَهُ أَنَّ الْوَبَاءَ وَقَعَ بِالشَّأْمِ فَأَخْبَرَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِذَا سَمِعْتُمْ بِأَرْضٍ فَلاَ تَقْدَمُوا عَلَيْهِ وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلاَ تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ فَرَجَعَ عُمَرُ مِنْ سَرْغَ وَعَنِ ابْنِ شِهَابٍ

عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عُمَرَ إِنَّمَا انْصَرَفَ مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ

طرفاه 5729، - 5730 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۹ص: ۳۵۳)

- 6974حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ حَدَّثَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ حَدَّثَنَا عَامِرُ بْنُ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ أَنَّهُ سَمِعَ أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ يُحَدِّثُ سَعْدًا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ ذَكَرَ الْوَجَعَ فَقَالَ رِجْزٌ أَوْ عَذَابٌ عُذِّبَ بِهِ بَعْضُ الأُمَمِ ثُمَّ بَقِيَ مِنْهُ بَقِيَّةٌ فَيَذْهَبُ الْمَرَّةَ وَيَأْتِي الأُخْرَى فَمَنْ سَمِعَ بِهِ بِأَرْضٍ فَلاَ يَقْدَمَنَّ عَلَيْهِ وَمَنْ كَانَ بِأَرْضٍ وَقَعَ بِهَا فَلاَ يَخْرُجْ فِرَارًا مِنْهُ

.طرفاه 3473، - 5728 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۵ص: ۲۱۶)

دونوں کی شرح کتاب الطب میں گزر چکی۔ (يحدث سعدا) یعنی ابن ابو وقاص۔ (فيذهب المرة الخ) بقول مہلب طاعون سے فرار میں تخیُّل اس طرح سے متصور ہوسکتا ہے کہ مثلاتجارت یا کسی سے ملنے کے لئے کہہ کر نکلے جب کہ اصل نیت اس سے فرار کی ہے، ابن باقلانی نے اس قصہ عمرؓ سے استدلال کیا کہ صحابہ کرام خبرِ واحد کو قیاس پر مقدم رکھتے تھے کیونکہ اکیلے عبدالرحمٰن بن عوف کی اس حدیث پر اعتماد کرتے ہوئے رجوع پر متفق ہوئے حالانکہ مشقتیں برداشت کرتے ہوئے مدینہ سے آئے تھے۔

- 14 باب فِي الْهِبَةِ وَالشُّفْعَةِ (ہبہ اور شفعہ میں حیلہ سازیاں)

وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ إِنْ وَهَبَ هِبَةً أَلْفَ دِرْهَمٍ أَوْ أَكْثَرَ حَتَّى مَكَثَ عِنْدَهُ سِنِينَ وَاحْتَالَ فِي ذَلِكَ ثُمَّ رَجَعَ الْوَاهِبُ فِيهَا ، فَلاَ زَكَاةَ عَلَى وَاحِدٍ مِنْهُمَا فَخَالَفَ الرَّسُولَ ﷺ فِي الْهِبَةِ وَأَسْقَطَ الزَّكَاةَ (بعض الناس نے کہا اگر کسی نے ہزار یا اس سے زیادہ درہم ہبہ کئے تو وہ اس [یعنی موہوب لہ] کے پاس کئی سال رہے پھر واہب نے اس میں حیلہ سازی کر کے واپس لے لیا اور ہبہ میں رجوع کر لیا تو اس پر زکات لاگو نہ ہوگی تو یوں ہبہ بارے [کہ اسے واپس نہ لیا جائے] حدیثِ نبوی کی مخالفت کی اور زکات کے اسقاط کا حیلہ کیا)

یعنی اکٹھے دونوں میں یا الگ الگ میں حیلہ سازی کی کیا کیفیت ہوسکتی ہے؟(وقال بعض الناس إن وهب الخ) یعنی موہوب لہ کو زبانی کلامی کہہ دیا کہ یہ تمہارے لئے ہبہ ہے وگرنہ تو ہبہ قبضہ میں لینے سے ہی مکمل ہوتا ہے اور جب قبضہ میں لے لے تو اب اسے اس میں تصرف کا حق ہے اور تصرف کے بعد واہب کے لئے ہبہ واپس لینا ممکن نہیں لہذا اگر تحیل کی غرض سے ہبہ کر رہا ہے تو دونوں میں یہ اتفاق ہونا ضروری ہے کہ وہ اس میں تصرف نہ کرے گا۔ (ثم رجع الواهب الخ) ابن بطال کہتے ہیں اگر موہوب لہ ہبہ کو اپنے قبضہ میں کر لے تو وہ اب مالک ہے اگر اس پر سال گزر جائے تو سب کے نزدیک اس پر اس کی زکات واجب ہو جائے گی، جہاں تک ہبہ کی واپسی کا تعلق تو جمہور کے نزدیک یہ صرف اپنی اولاد کو ہبہ کردہ شئ کی ہی ہوسکتی ہے اگر والد سال گزرنے کے بعد اسے واپس لیتا ہے تو بیٹے کے ذمہ اس کی زکات کی ادائیگی ہے! بقول ابن حجر اگر سال سے قبل واپس لے لیا تو رجوع صحیح ہے اب نئے سرے سے سال کا حساب ہوگا اور اگر یہ کام زکات کے اسقاط کی غرض سے کیا تو وہ ساقط تو ہوگئی مگر یہ آثم ہوا، ان حضرات کی رائے میں جو طلقا ہی حیلہ سازی کو باطل قرار دیتے ہیں یہ رجوع درست نہیں کیونکہ ہبہ کی واپسی سے نہی ثابت ہے پھر بالخصوص جب اسقاطِ زکات کی

نیت اس کے ساتھ مقرون ہو۔ (مخالف الرسول)یعنی حدیثِ رسول کے ظاہر کی مخالفت کی جو ہبہ دے کر اسے واپس لینے سے نہی میں ہے، بقول ابن تین ان کی مراد یہ ہے کہ ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ والدین اولاد کو کوئی ہبہ دے کر واپس نہیں لے سکتے ،دیگر کے لئے یہ کرنا جائز ہے جب کہ حدیث میں والد کے لئے ایسا کرنا جائز قرار دیا گیا ہے اور دیگر کے لئے نہیں، بقول ابن حجر اگر یہ بات ہے تو بخاری نے ابن عباسؓ کی حدیث دراصل اس کے بعض طرق میں مذکور کی طرف اشارہ دینے کے لئے نقل کی ہے جسے ابو داؤد نے ابن عباسؓ سے تخریج کیا، اس کا ذکر کتاب الہبہ میں گزرا ہے، جمہور جن میں شافعی بھی شامل ہیں، کا مذہب ہے کہ زکات منتہب (یعنی جس نے چھینا چھپٹی سے مال جمع کیا) پر واجب ہے اس مدت کی جس میں شئ اس کے پاس رہی۔

- 6975حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَيُّوبَ السَّخْتِيَانِيِّ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍؓ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ الْعَائِدُ فِي هِبَتِهِ كَالْكَلْبِ يَعُودُ فِي قَيْئِهِ لَيْسَ لَنَا مَثَلُ السَّوْءِ

أطرافه 2589، 2621، - 2622 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴،ص:۴۶)

سفیان سے مراد ثوری ہیں، یہ کتاب الہبہ میں مشروحا گزری۔

- 6976حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ إِنَّمَا جَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ الشُّفْعَةَ فِي كُلِّ مَا لَمْ يُقْسَمْ فَإِذَا وَقَعَتِ الْحُدُودُ وَصُرِّفَتِ الطُّرُقُ فَلاَ شُفْعَةَ وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ الشُّفْعَةُ لِلْجِوَارِ ثُمَّ عَمَدَ إِلَى مَا شَدَّدَهُ فَأَبْطَلَهُ وَقَالَ إِنِ اشْتَرَى دَارًا فَخَافَ أَنْ يَأْخُذَ الْجَارُ بِالشُّفْعَةِ فَاشْتَرَى سَهْمًا مِنْ مِائَةِ سَهْمٍ ثُمَّ اشْتَرَى الْبَاقِيَ وَكَانَ لِلْجَارِ الشُّفْعَةُ فِي السَّهْمِ الأَوَّلِ وَلاَ شُفْعَةَ لَهُ فِي بَاقِي الدَّارِ وَلَهُ أَنْ يَحْتَالَ فِي ذَلِكَ

.أطرافه 2213، 2214، 2257، 2495، - 2496 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳،ص:۴۰۷ اس میں مزید یہ ہے کہ بعض الناس نے کہا اگر کسی نے حیلہ کیا اور شفعہ سے بچنے کیلئے وہ کسی گھر کے [مثلاً] سو حصے کرلے اور ان میں سے اولاً ایک حصہ خریدے اب پڑوسی کو اسی ایک میں شفعہ کا حق ہے [لیکن وہ ایک حصہ میں اپنا حقِ شفعہ نہیں جتلائے گا کہ اسے لے کر کیا کرنا ہے] تو پھر وہ باقی بھی خرید لے اور اب پڑوسی کا حقِ شفعہ ختم ہے [کیونکہ اب یہ خریدار اس کا پڑوسی بن گیا ہے] اور اس کیلئے ایسا کرنا جائز ہے)

اس کی شرح کتاب الشفعہ میں ہوئی، اس کا ظاہر یہ ہے کہ پڑوسی کو حقِ شفعہ حاصل نہیں کیونکہ آپ نے ہر مقسوم میں شفعہ ہونے کی نفی کی ہے جیسا کہ اس کی تقریر گزری۔ (وقال بعض الناس الشفعة للجوار) کسرِ جیم کے ساتھ مجاورت سے یعنی شفعہ پڑوسی کے لئے بھی مشروع ہے جیسا کہ وہ شریک (یعنی پارٹنر) کے لئے ہے۔ (فأبطله) یعنی جب کہا کہ اس صورت میں پڑوسی کو حقِ شفعہ حاصل نہیں ہے اور کہا اگر گھر خرید الیعنی پورا گھر خریدنے کا ارادہ بنایا تو اندیشہ ہوا کہ گھر کا پڑوسی کہیں حقِ شفعہ کا مقدمہ نہ دائر کردے تو (حیلہ سازی کرتے ہوئے) سو میں سے ایک سہم (یعنی حصہ) خرید لیا پھر باقی بھی خرید لئے تو اب اگر پڑوسی شفعہ کرنا چاہتا ہے تو وہ

صرف پہلے ایک سہم میں کرنے کا مجاز ہوگا باقی گھر میں اسے یہ حق حاصل نہیں، ابن بطال لکھتے ہیں اس مسئلہ کی اصل یہ ہے کہ کہ ایک شخص نے کوئی گھر خرید نا چاہا مگر اسے خدشہ لاحق ہوا کہ پڑوسی حقِ شفعہ کا مقدمہ کر کے گھر اس سے ہتھیا لے گا تو اس نے ابوحنیفہ سے اس بارے پوچھا کہ شفعہ کے اسقاط کا کوئی حیلہ بتلائیں تو اسے یہ راہ سجھائی کہ تم اس گھر کے سوحصوں میں ایک سہمِ شائع (یعنی عام و مشہور) خریدلو اور یوں تم اس کے شریک ہو جاؤ گے پھر (بعدازاں) اس سے باقی خریدلو تو اب شفعہ میں تم پڑوسی کی نسبت زیادہ حقدار بنو گے کیونکہ شریک فی المشاع (یعنی کاروبار یا جائیداد میں شریک) پڑوسی سے زیادہ حقدار ہے، اسے ایک سہم خریدنے کا مشورہ اس لئے دیا کہ پڑوسی کو ایک سہم میں شفعہ کرنے میں رغبت نہ ہوگی کہ اس معمولی سی شیٔ کیلئے کیا حقِ شفعہ جتلائے! کہتے ہیں اس میں خلافِ سنت والی کوئی بات نہیں، بخاری نے دراصل انہیں تناقض کا الزام دیا ہے کیونکہ شفعة الجار میں احناف نے حدیث (الجار أحق بصقبه) سے احتجاج کیا (یعنی پڑوسی بوجہ اپنی قربت کے زیادہ حقدار ہے) پھر اس کے اسقاط میں اس امر کے ساتھ تحیل کیا جو مقتضی ہے کہ کبھی غیرِ جار جار کی نسبت شفعہ کا زیادہ حقدار ہوسکتا ہے! حنفیہ کے ہاں معروف یہ ہے کہ حیلۂ مذکورہ ابو یوسف کی طرف منسوب ہے جہاں تک محمد بن حسن ہیں تو انہوں نے اسے شدید مکروہ قرار دیا کیونکہ شفعہ مشروع کیا گیا ہے تا کہ شفیع سے دفعِ ضرر ہو تو اسکے اسقاط کیلئے تحیل کرنا گویا اضرار بالغیر کا قصد کرنا ہے اور یہ مکروہ ہے بالخصوص اگر خریدار اور صاحبِ شفعہ کے مابین کوئی عداوت ہو اور وہ اسکے قرب سے متضرر ہوتا ہو، پھر اس کا محل اس شخص میں ہے جو وجوبِ شفعہ سے قبل حیلہ اختیار کرے جہاں تک اسکے بعد جیسے کوئی شفیع سے کہے یہ مال لے لو اور مجھ سے شفعہ کا مطالبہ نہ کرنا، وہ اس پر راضی ہوا اور مال لے لیا اب سب کے ہاں اس کا حقِ شفعہ ختم ہوا۔

- 6977حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَيْسَرَةَ سَمِعْتُ عَمْرَو بْنَ الشَّرِيدِ قَالَ جَاءَ الْمِسْوَرُ بْنُ مَخْرَمَةَ فَوَضَعَ يَدَهُ عَلَى مَنْكِبِي فَانْطَلَقْتُ مَعَهُ إِلَى سَعْدٍ فَقَالَ أَبُو رَافِعٍ لِلْمِسْوَرِ أَلاَ تَأْمُرُ هَذَا أَنْ يَشْتَرِيَ مِنِّي بَيْتِي الَّذِي فِي دَارِي فَقَالَ لاَ أَزِيدُهُ عَلَى أَرْبَعِمِائَةٍ إِمَّا مُقَطَّعَةٍ وَإِمَّا مُنَجَّمَةٍ قَالَ أُعْطِيتُ خَمْسَمِائَةٍ نَقْدًا فَمَنَعْتُهُ وَلَوْلاَ أَنِّي سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ الْجَارُ أَحَقُّ بِصَقَبِهِ مَا بِعْتُكَهُ أَوْ قَالَ مَا أَعْطَيْتُكَهُ قُلْتُ لِسُفْيَانَ إِنَّ مَعْمَرًا لَمْ يَقُلْ هَكَذَا قَالَ لَكِنَّهُ قَالَ لِي هَكَذَا وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَبِيعَ الشُّفْعَةَ فَلَهُ أَنْ يَحْتَالَ حَتَّى يُبْطِلَ الشُّفْعَةَ فَيَهَبُ الْبَائِعُ لِلْمُشْتَرِي الدَّارَ وَيَحُدُّهَا وَيَدْفَعُهَا إِلَيْهِ وَيُعَوِّضُهُ الْمُشْتَرِي أَلْفَ دِرْهَمٍ فَلاَ يَكُونُ لِلشَّفِيعِ فِيهَا شُفْعَةٌ

. أطرافه 2258، 6978، 6980، - 6981 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۴۴۷، اس میں مزید یہ ہے کہ بعض الناس نے کہا اگر کوئی کسی کے حقِ شفعہ سے بچنا چاہتا ہے تو وہ حیلہ کرتے ہوئے مشتری کے نام ہبہ کی دستاویز لکھ دے اور وہ اسے ہزار درہم دیدے [یعنی طے شدہ قیمت] تو یوں پڑوسی کا حقِ شفعہ جاتا رہے گا)

سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں۔ (عن إبراهيم) حمیدی عن سفیان کے ہاں: (حدثنا إبراهيم) ہے۔ (جاء المسور الخ) حمیدی کی روایت میں ہے مسورؓ نے میرا ہاتھ پکڑا اور کہا ہمارے ساتھ حضرت سعدؓ کی طرف چلو تو میں ان کے ہمراہ نکلا اور ان کا

ہاتھ میرے کندھے پر تھا، حضرت سعد مسور کے ماموں تھے، کتاب الشفعہ میں ابن جریج عن ابراہیم بن میسرہ کے طریق سے اس کا سیاق زیرِ نظر کے مخالف تھا، انہوں نے یہ الفاظ نقل کئے: (عن عمرو بن الشرید قال وقعت علی سعد بن أبی وقاص فجاء المسور بن مخرمة فوضع یده علی إحدی منکبی) اس کی تطبیق یہ ہوگی کہ مسورؓ نے ان کے کندھے پر اپنا ہاتھ حضرت سعدؓ کے گھر پہنچنے کے بعد رکھا جیسا کہ روایتِ حمیدی کا ظاہر ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ پہلے بھی رکھا ہو پھر عمرو ان سے قبل اندر داخل ہوئے پھر مسور داخل ہوئے اور دوبارہ ان کے کندھے پر ہاتھ رکھ لیا۔

(فقال أبو رافع) ابن جریج کے ہاں: (مولی رسول الله) بھی مزاد ہے۔ (ألا تأمر هذا) یعنی سعد بن ابووقاص ،مراد یہ کہ ان سے کہیں یا انہیں مشورہ دیں۔ (بیتی الذی) سوائے کشمیہنی کے سب کے ہاں مفرد ہے ان کے نسخہ میں تثنیہ کا صیغہ ہے (بیتی الذین) ابن جریج کی روایت تثنیہ کی جازم ہے انہوں نے یہ الفاظ نقل کئے: (فقال سعد والله ما ابتاعهما)۔ (إما مقطعة وإما منجمة) یہ راوی کا شک ہے، نجم وقتِ معین کو کہتے ہیں۔ (قال أعطیت) قائل ابو رافع ہیں۔ (أو قال ما أعطیتکه) سفیان کی طرف سے یہ شک ہے آخرِ باب کی سفیان ثوری کی روایت میں جزم کے ساتھ دوسرا لفظ ہے۔ (قلت لسفیان) قائل ابن مدینی ہیں۔ (إن معمرا لم یقل هکذا) ابن مبارک کی معمر عن ابراہیم بن میسرہ عن عمرو بن شرید عن ابیہ سے روایت کی طرف اشارہ کررہے ہیں جنہوں نے قصہ کے سوا باقی حدیث نقل کی، اسے نسائی نے تخریج کیا ہے، اس پر مراد ایک صحابی کے بدلے دوسرے صحابی کا ذکر ہے اور یہی (مراد ہونا) معتمد ہے، کرمانی لکھتے ہیں مراد یہ کہ معمر نے یہ بات کہ پڑوسی احق ہے، نہیں کہی بلکہ (الشفعة) کا لفظ بھی کہا ہے اور معمر نے یہ الفاظ نقل کئے ہیں: (الجار أحق بصقبه) عین ابو رافع کی روایت کی طرح! کرمانی نے جو کہا وہ بالکل بے اصل ہے مجھے علم نہیں ان کا اس میں ماخذ کیا ہے۔

(قال لکنه) یعنی ابراہیم نے۔ (قاله لی هکذا) کشمیہنی کے نسخہ میں قال سے (ہ) محذوف ہے کتاب الشفعہ میں ترمذی عن بخاری کے حوالے سے گزرا کہ دونوں طرق صحیح ہیں انہوں نے دونوں کی صحت پر اس لئے صاد کیا کیونکہ ثوری وغیرہ نے اس اسناد پر ابن عیینہ کی متابعت کی ہے اور اس لئے کہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن طائفی اور عمرو بن شعیب نے عمرو بن شرید عن ابیہ سے اسے روایت کیا ہے ،پہلے ذکر کیا کہ ابن جریج نے ابراہیم سے اسے روایتِ باب کی طرح نقل کیا، ابن جریج نے عمرو بن شعیب عن عمرو بن شرید عن ابیہ سے بھی اسے روایت کیا، یہ نسائی نے تخریج کی ہے اور شاید ابن جریج نے عمرو سے اس کا اخذ ابراہیم کے واسطہ سے کیا ہو کیونکہ عمرو سے وہ عنعنہ کے ساتھ اس کے راوی ہیں، کرمانی ان سب طرق سے ناواقف رہے تو سابق الذکر بات کہہ دی، مہلب کہتے ہیں ابو رافع کی حدیث کے ذکر کی مناسبت یہ ہے کہ ہر وہ شئ جسے نبی اکرم نے کسی کے لئے حق بنا دیا ہے تو کسی کیلئے روا نہیں کہ کسی حیلہ وغیرہ کو استعمال کر کے اسے ساقط کر دے۔

(وقال بعض الناس إذا أراد الخ) اصیلی کے ہاں یہی ہے، ابوذر کی غیر کشمیہنی سے اور دیگر کے نسخوں میں (یبیع) کی جگہ (یمنع) ہے، عیاض نے اول کو راجح کہا اور لکھا کاتب نے یہ تغییر کر دی تھی بقول کرمانی جائز ہے کہ مراد لازم المنع ہو اور وہ ازالۂ ملکیت ہے۔ (فلا یکون للشفیع فیها شفعة) یعنی مشترط ہے کہ عوضِ مذکور مشروط نہ ہو تو اگر شفیع نے اسے بقیمتہ لیا ہو تو اس

صورت میں شفعہ کا حق اس لئے ساقط ہو جائے گا کیونکہ ہبہ معاوضہ محضہ نہیں تو یہ ارث سے مشابہ ہوا، بقول ابن تین بخاری کی مراد یہ بیان کرنا ہے کہ نبی اکرم نے پڑوسی کیلئے جو حق رکھا ہے کسی کیلئے اس کا ابطال حلال نہیں۔

- 6978حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَيْسَرَةَ عَنْ عَمْرِو بْنِ الشَّرِيدِ عَنْ أَبِي رَافِعٍ أَنَّ سَعْدًا سَاوَمَهُ بَيْتًا بِأَرْبَعِمِائَةِ مِثْقَالٍ فَقَالَ لَوْلاَ أَنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ الْجَارُ أَحَقُّ بِصَقَبِهِ لَمَا أَعْطَيْتُكَ وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ إِنِ اشْتَرَى نَصِيبَ دَارٍ فَأَرَادَ أَنْ يُبْطِلَ الشُّفْعَةَ وَهَبَ لاِبْنِهِ الصَّغِيرِ وَلاَ يَكُونُ عَلَيْهِ يَمِينٌ

أطرافه 2258، 6977، 6980، 6981.

ترجمہ: ابورافع سے روایت ہے حضرت سعد نے ان کے گھر کی قیمت چار سو مثقال لگائی تو کہنے لگے اگر نبی پاک نے یہ نہ فرمایا ہوتا کہ پڑوسی سودے کا زیادہ حقدار ہے تو میں آپ کو نہ بیچتا، بعض الناس نے کہا اگر کسی نے کسی گھر خریدنا چاہا تو شفعہ باطل کرنے کیلئے (خرید کر) اسے اپنے نابالغ بیٹے کے نام ہبہ کر دے اور اس پہ قسم عائد نہ ہوگی (کیونکہ ابھی نابالغ ہے)۔

اس سند میں سفیان سے مراد ثوری ہیں اسے کتاب الحیل کے آخر میں اس سے اتم سیاق کے ساتھ بھی لائیں گے اور وہاں ابراہیم کی انہیں تصریح تحدیث ہوگی۔ (وقال بعض الناس--- ولا يكون عليه يمين) یعنی کیونکہ ہبہ اگر بڑے کیلئے ہے تو اس پر قسم واجب ہو گی تو چھوٹے کو ہبہ کر کے شفعہ کے ابطال کیلئے تحیل کیا، ابن بطال لکھتے ہیں یہ اس لئے کہا کیونکہ جس نے اپنے بیٹے کو کوئی شیٔ ہبہ دی اس نے وہ فعل کیا جو اس کیلئے مباح ہے اور کم سن بیٹے کو دیا گیا ہبہ والد اپنے بیٹے کی طرف سے قبول کرتا (اور اپنے قبضہ میں رکھتا ہے جب تک وہ بالغ نہ ہو جائے تو اس طرح اس نے گویا اپنے آپ کو ہبہ دیا) قسم کا ذکر کر کے اشارہ دیا کہ اگر مثلاً وہ کسی اجنبی (یعنی غیر رشتہ دار) کو ہبہ دے تو شفیع کو حق ہے کہ اس سے قسم اٹھوائے کہ آیا واقعۃً یہ ہبہ ہے اور اپنی شروط کے ساتھ یہ جاری ہوا ہے؟ جبکہ کم سن سے ایسی قسم نہیں اٹھوائی جاتی لیکن مالکیہ کے نزدیک یہ قسم اس کے والد سے اٹھوائی جاسکتی ہے جو اسکی طرف سے قبول کرے گا بخلاف اس امر کے کہ کسی غیر رشتہ دار کو ہبہ کیا، مالک سے منقول ہے کہ موہوب میں مطلقاً ہی شفعہ داخل نہیں ہوتا، المدونہ میں یہی لکھا ہے۔

- 15 باب احْتِيَالِ الْعَامِلِ لِيُهْدَى لَهُ (سرکاری ملازمین کا تحفے لینے کی غرض سے حیلہ سازیاں)

- 6979حَدَّثَنَا عُبَيْدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي حُمَيْدٍ السَّاعِدِيِّ قَالَ اسْتَعْمَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رَجُلاً عَلَى صَدَقَاتِ بَنِي سُلَيْمٍ يُدْعَى ابْنَ اللُّتْبِيَّةِ فَلَمَّا جَاءَ حَاسَبَهُ قَالَ هَذَا مَالُكُمْ وَهَذَا هَدِيَّةٌ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَهَلاَّ جَلَسْتَ فِي بَيْتِ أَبِيكَ وَأُمِّكَ حَتَّى تَأْتِيَكَ هَدِيَّتُكَ إِنْ كُنْتَ صَادِقًا ثُمَّ خَطَبَنَا فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي أَسْتَعْمِلُ الرَّجُلَ مِنْكُمْ عَلَى الْعَمَلِ مِمَّا وَلاَّنِي اللَّهُ فَيَأْتِي فَيَقُولُ هَذَا مَالُكُمْ وَهَذَا هَدِيَّةٌ أُهْدِيَتْ لِي أَفَلاَ جَلَسَ فِي بَيْتِ أَبِيهِ وَأُمِّهِ حَتَّى تَأْتِيَهُ هَدِيَّتُهُ وَاللَّهِ لاَ

يَأْخُذُ أَحَدٌ مِنْكُمْ شَيْئًا بِغَيْرِ حَقِّهِ إِلَّا لَقِيَ اللَّهَ يَحْمِلُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَلَأَعْرِفَنَّ أَحَدًا مِنْكُمْ لَقِيَ اللَّهَ يَحْمِلُ بَعِيرًا لَهُ رُغَاءٌ أَوْ بَقَرَةً لَهَا خُوَارٌ أَوْ شَاةً تَيْعَرُ ثُمَّ رَفَعَ يَدَهُ حَتَّى رُئِيَ بَيَاضُ إِبْطِهِ يَقُولُ اللَّهُمَّ هَلْ بَلَّغْتُ بَصُرَ عَيْنِي وَسَمِعَ أُذُنِي

أطرافه 925، 1500، 2597، 6636، 7174، - 7197 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص:۴۲۲ اور جلد۴ص:۵۱)

ابن لتبیہ کے قصہ بارے حدیثِ ابوسعید جس کی کچھ شرح الھبہ میں گزری، ان کے نام اور اسکے ضبط بارے کتاب الزکاۃ میں ذکر گزرا، اسکی پوری شرح کتاب الاحکام میں آئے گی، ترجمہ کے ساتھ مطابقت اس جہت سے ہے کہ ان کا ہدیہ کا تملک ان کے عامل ہونے کی علت سے تھا تو انہیں خیال ہوا کہ وہ ان ہدایا کے ساتھ مستبد ہیں نہ کہ وہ اصحاب الحقوق جن پر انہیں عامل بنایا گیا تھا تو نبی اکرم نے تبیین فرمائی کہ جس کام پر انہیں مقرر کیا تھا وہی ان کی طرف اس اِہداء کا سبب بنا ہے اور (اس کی دلیل یہ کہ) اگر وہ اپنے گھر میں پڑے رہتے (اور عاملِ صدقات نہ بنائے جائے) تو کوئی انہیں ہدیہ نہ بھیجتا، تو مجرد اس وجہ سے اسے حلال نہ جانیں کہ وہ انہیں ہدیہ کے طریق سے ملا ہے ایسا کرنا حلال تب ہوتا اگر فقط ان کی ذات کیلئے یہ اہداء ہوتا، مہلب کہتے ہیں عامل کا تحیل تاکہ اسے ہدایا دئے جائیں اس طرح واقع ہوگا کہ وہ بعض حضرات سے رعایت ومسامحت سے کام لے اسی لئے آپ نے انہیں فرمایا گھر میں کیوں نہ بیٹھے رہے پھر دیکھتے کوئی ہدیہ دیتا ہے یا نہیں؟ تو اشارہ کیا کہ اگر اس رعایت کا لالچ نہ ہوتا تو انہیں ہدیہ نہ دیتے! کہتے ہیں تو اسی لئے نبی اکرم نے ان ہدایا کو بیت المال میں رکھنا واجب کیا، بقول ابن حجر یہ آخری بات صریحاً کسی جگہ مذکور نہیں دیکھی! بقول ابن بطال حدیث دال ہے کہ عامل کیلئے ہدیہ یا تو اس کے معروف (یعنی حسنِ سلوک) کیلئے ازرہِ تشکر یا اس کی طرف تحبّب کیلئے یا اس طمع میں کہ رعایت سے کام لے تو نبی اکرم نے اشارہ کیا کہ ان ہدایا پہ ان کا استحقاق عامۃ المسلمین کی مانند ہی ہے انہیں کوئی اختصاص وامتیاز حاصل نہیں اور ان کیلئے ان کی ملکیت واستئثار جائز نہیں بقول ابن حجر بظاہر تیسری صورت اگر واقع ہو تو بالجزم کسی عامل کیلئے یہ جائز نہ ہوں گے، جہاں تک پہلی دوصورتیں تو اس میں احتمال ہے، اس کی مزید تفاصیل کتاب الاحکام میں بیان ہوں گی۔

- 6980حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَيْسَرَةَ عَنْ عَمْرِو بْنِ الشَّرِيدِ عَنْ أَبِي رَافِعٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ الْجَارُ أَحَقُّ بِصَقَبِهِ وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ إِنِ اشْتَرَى دَارًا بِعِشْرِينَ أَلْفَ دِرْهَمٍ فَلَا بَأْسَ أَنْ يَحْتَالَ حَتَّى يَشْتَرِيَ الدَّارَ بِعِشْرِينَ أَلْفَ دِرْهَمٍ وَيَنْقُدَهُ تِسْعَةَ آلَافِ دِرْهَمٍ وَتِسْعَمِائَةَ دِرْهَمٍ وَتِسْعَةً وَتِسْعِينَ وَيَنْقُدَهُ دِينَارًا بِمَا بَقِيَ مِنَ الْعِشْرِينَ الْأَلْفَ فَإِنْ طَلَبَ الشَّفِيعُ أَخَذَهَا بِعِشْرِينَ أَلْفَ دِرْهَمٍ وَإِلَّا فَلَا سَبِيلَ لَهُ عَلَى الدَّارِ فَإِنِ اسْتُحِقَّتِ الدَّارُ رَجَعَ الْمُشْتَرِي عَلَى الْبَائِعِ بِمَا دَفَعَ إِلَيْهِ وَهُوَ تِسْعَةُ آلَافِ دِرْهَمٍ وَتِسْعُمِائَةٍ وَتِسْعَةٌ وَتِسْعُونَ دِرْهَمًا وَدِينَارٌ لِأَنَّ الْبَيْعَ حِينَ اسْتُحِقَّ انْتَقَضَ الصَّرْفُ فِي الدِّينَارِ فَإِنْ وَجَدَ بِهَذِهِ الدَّارِ عَيْبًا وَلَمْ تُسْتَحَقَّ فَإِنَّهُ يَرُدُّهَا عَلَيْهِ بِعِشْرِينَ أَلْفَ دِرْهَمٍ قَالَ

فَأَجَازَ هَذَا الْخِدَاعَ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَا دَاءَ وَلَا خِبْثَةَ وَلَا غَائِلَةَ

أطرافه 2258، 6977، 6978، - 6981

ترجمہ: سابقہ مفہوم، مزید یہ ہے کہ بعض الناس نے کہا اگر کوئی گھر بیس ہزار درہم میں خریدا تو کوئی حرج نہیں کہ حیلہ کرے اس طور کہ نقد (مثلا) نو ہزار، نوسوننا وے درہم اور بیس ہزار میں سے بقیہ کے عوض ایک دینار دے تو اگر کسی نے شفعہ کا دعوی کیا تو اسے بیس ہزار دینا ہوں گے وگرنہ وہ گھر خرید نہ سکے گا اور اگر اس نے یہ قیمت دیدی تو وہ مالک کو وہی قیمت ادا کرے گا جو اس کے ساتھ ہوئی تھی یعنی نو ہزار نوسوننا وے درہم اور ایک دینار کیونکہ سودا جب ہوا تو صرف دینار میں منتقض ہوا تو اگر اس نے گھر میں کوئی عیب پایا اور سودا فسخ کیا تو اسے بیس ہزار لوٹانے ہونگے تو یوں مسلمانوں کے درمیان دھوکہ دہی جائز قرار دی جبکہ نبی پاک نے اس سے منع فرمایا ہے۔

یہ اور اگلی روایت اکثر کے ہاں اسی باب کے تحت منقول ہیں، میرا خیال ہے یہاں کچھ تقدیم و تاخیر ہوگئی ہے کیونکہ یہ دونوں احادیث ہبہ اور شفعہ سے متعلق ہیں تو جب ترجمہ کو مشترک بنایا تو اس کے سب مسائل جمع کر دیئے اسی لئے کرمانی نے لکھا کہ یہ ناقلین کے تصرف کا نتیجہ ہے، ابن بطال کے ہاں یہاں بلاعنوان (باب) ہے جس کے تحت یہ دونوں احادیث ذکر کیں پھر اس کے بعد (احتیا ل العامل) کا ترجمہ ذکر کیا، اس پر کوئی اشکال نہیں کیونکہ تب یہ باب کی بمنزلہ فصل ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ فی الاصل ابن لتبیہ کے قصہ کے بعد بلاعنوان باب ہو تو فقط ترجمہ ساقط ہوگیا یا اصل مسودہ میں اس کے لئے خالی جگہ چھوڑ دی۔

(وقال بعض الناس إن اشترى الخ) یعنی خریدنے کا ارادہ کیا۔ (أن يحتال) یعنی شفعہ کے اسقاط کے لئے۔ (وينقده) یعنی بائع کو نقد دے۔ (فإن طالبه الشفيع الخ) یعنی اگر وہ اس ثمن کے ساتھ راضی ہو جس پر سودا ہوا۔ (وإلا فلا سبيل الخ) یعنی سقوطِ شفعہ کے لئے کیونکہ وہ اس بدلِ ثمن سے ممتنع ہوا جس پر سودا طے ہوا۔ (فإن استحقت الدار) مجہول کے صیغہ کے ساتھ، یعنی غیر بائع کے لئے اس کا استحقاق ظاہر ہوا۔ (رجع المشترى على البائع الخ) کیونکہ یہی مقدار ہے جو اس سے وصول کی ہے، وہ مبلغ واپس نہ کرے گا جس پر سودا طے ہوا۔ (حين استحق) یعنی غیر کے لئے۔ (انتقض الصرف) یعنی جو بائع اور خریدار کے مابین مذکورہ گھر کے سلسلہ میں واقع ہوا۔ (بالدينار) کشمیہنی کے ہاں: (فى الدينار) ہے اور یہ اوجہ ہے۔ (فإنه يردها عليه بعشرين ألفا) یعنی یہ واضح تناقض ہے اسی لئے اس کے بعد یہ کہا: (فأجاز هذا الخداع الخ) ان کے ہاں فرق یہ ہے کہ اول میں بیع گھر کی خریداری پر مبنی تھی جو فسخ ہوا اور مجلس میں عدم تقابض کو لازم ہوا (یعنی پورے پیسے ابھی نہ چکائے تھے) لہذا اسے انہی پیسوں کے اخذ کا حق ہے جو ادا کئے تھے جو دراہم ہیں اور دینار ہے بخلاف کسی عیب کی وجہ سے رد کرنے کے کیونکہ اس میں بیع صحیح ہے اور یہ سودا مشتری کو حاصل اختیار کی وجہ سے فسخ ہوا ہے، جہاں تک بیع صرف ہے تو وہ صحیح الوقوع تھی تو اس کے فسخ سے اس کا بطلان لازم نہیں، بقول ابن بطال مثال میں سونے اور چاندی کی یہ مقدار خاص کی کیونکہ چاندی کی سونے کے عوض بیع متفاضل اور یداً بید بالا جماع جائز ہے تو قائل نے اپنے اصول کی اسی پر بناء کی اور دس دراہم اور ایک دینار کو گیارہ دراہم کے بدلے میں دینا جائز قرار دیا، دس درہموں کو بمقابلہ دس دراہم اور دینار کو بمقابلہ ایک درہم بنایا اور جس نے اس مذکورہ صورت میں دینار کو بمقابلہ دس ہزار (دراہم) کے بنایا اس غرض سے تا کہ صاحبِ شفعہ اس رقم کو بڑا سمجھے جس پر صیغہ (یعنی سودے کے الفاظ) منعقد ہوا ہے تو نتیجۂ حقِ شفعہ کے دعوی

کا خیال ترک کر دے اور اس طرح اس کا حقِ شفعہ ساقط ہو جائے گا اور اس (یعنی مشتری) نے جو بالنقد دیا اس کی طرف التفات نہ کیا جائے گا کیونکہ نقد (دیتے) وقت مشتری بائع کیلئے متجاوز ہوا، مالک نے اس میں اختلاف کیا اور کہا اس ضمن میں مراعیٰ وہ نقد ہوگا جو بائع کے ہاتھ بالفعل لگا تو اسی رقم کے بدلے صاحبِ شفعہ اس کا اخذ کرے گا بدلیل اس امر پر اجماع کے کہ استحقاقِ (غیر) اور کسی عیب کی صورت میں وہی رقم واپس ہوگی جو اس نے ادا کی تھی، اسی طرف بخاری نے اشارہ کیا اور اسقاطِ شفعہ کے احتیال کے ضمن میں اسے تناقض قرر دیا جب کہا: (فإن استحقت الدار) تو یہ دال ہے کہ وہ اس امر میں جمہور کے موافق ہیں کہ استحقاق کی صورت میں مشتری وہی واپس کرے گا جو اس نے ادا کیا تھا، یہی معاملہ رد بالعیب کی شکل میں ہوگا

کرمانی لکھتے ہیں ان کے ایک دینار کو بمقابلہ دس ہزار اور ایک درہم کے کرنے میں نکتہ جب کہ اسے فقط دس ہزار کے بمقابلہ نہیں کیا، یہ ہے کہ حقیقت میں قیمت دس ہزار ہے جس کا قرینہ اس کا یہ مقدار نقداً دینا ہے تو اگر دس (ہزار) اور ایک دینار کو حقیقی قیمت کے بمقابلہ کرتا تو سود لازم آتا بخلاف اس امر کے کہ ایک درہم کی کمی کر لی کیونکہ دینار اس ایک درہم اور نو سو ننانوے کے مقابلہ میں (گویا) بغیر تفاضل نو سو ننانوے (دراہم) کے مساوی ہوا ہے! مہلب کہتے ہیں اس مسئلہ کے لئے اس حدیث کی مناسبت یہ ہے کہ حدیث نے جب دلالت کی کہ پڑوسی دیگر سے اس مبیع (یعنی جس شئ کا سودا ہو رہا ہے) کا زیادہ حق دار ہے اس کے حقِ (شفعہ) کی مراعات کے پیشِ نظر تو لازم ہے کہ قیمت میں رعایت کے سلسلہ میں بھی وہی زیادہ حقدار ہوتا اور اسے قیمت سے زائد ادائیگی کا نہ کہا جاتا، راویِ حدیث صحابی اس حکمت کو سمجھے لہذا اپنے گھر کی فروخت کے ضمن میں اپنے پڑوسی کو مقدم رکھا اور ان سے وہ قیمت وصول کرنے پر راضی ہوئے جو اوروں کی پیش کردہ قیمت سے خاصی کم تھی کیونکہ شرع نے پڑوسی سے مراعات کا حکم دیا ہے۔

(فأجاز هذا الخداع) یعنی اس غبنِ شدید میں شریک کے ایقاع کی غرض سے اس حیلہ سازی کو، اگر وہ حقِ شفعہ استعمال کرنے کی کوشش کرے (تو نقصان اٹھائے) یا اس کے حق کے ابطال کے لئے اگر وہ قیمت کے اس شدید فرق کے مدنظر اپنا حقِ شفعہ ترک کر دے، بخاری نے یہ مسئلہ استحقاق اس لئے وارد کیا ہے تا کہ اس کے ساتھ اس امر پر استدلال کریں کہ اس نے جان بوجھ کر شفعہ کے ابطال کے لئے یہ حیلہ اختیار کیا تھا اور اس کے بعد رد بالعیب کا مسئلہ لائے تا کہ تبیین کریں کہ یہ تحکم تھا اور اس کا مقتضا تھا کہ وہ اتنے ہی پیسے واپس کرے گا جتنے وصول کئے تھے (لہذا حق شفعہ کا مقدمہ ہونے کی صورت میں بھی اسے اتنے ہی پیسے صاحبِ شفعہ سے وصول کرنے کا حق ہے جتنے بالفعل اس نے مشتری سے لئے تھے)۔

(ولا خبثة) ابن تین لکھتے ہیں ہم نے اسے خاء کی زیر اور بائے ساکن کے ساتھ ضبط کیا ہے، بعض نے اول کی پیش کے ساتھ بھی ایک لغت قرار دیا، بقول ابوعبید اس سے مراد بیع کا غیر طیب ہونا (مثلا) اس طرح کہ وہ ایسی قوم سے ہو جن کا فرد قیدی بنانا حلال نہیں کسی سابق معاہدہ کی وجہ سے، بقول ابن تین اور یہ عهدة الرقیق میں (یعنی سودے کی رسید/ دستاویز لکھنا) بقول ابن حجر اس کے ساتھ اس لئے خاص کیا کیونکہ حدیث میں یہی موضوعِ کلام ہے، کہتے ہیں غائلہ یہ ہے کہ کوئی مخفی معاملہ کرے مثلا تدلیس یا اس کا نحو، بقول ابن حجر یہ ایک حدیث کا حصہ ہے جو مکملا عدّاء بن خالدؓ کی روایت سے کتاب البیوع میں گزری، کہتے ہیں انہوں نے نبی اکرم سے ایک غلام یا لونڈی خریدی اور اس سودے کی دستاویز تیار کی جس میں لکھا یہ عداء نے نبی اکرم سے خریدا ہے، اس میں کوئی داء، غائلہ یا

خبثہ نہیں، یہ ایک مسلم کا دوسرے مسلم سے سودا ہے، عداء تک اس کی سند حسن ہے، اس کے متعدد طرق ہیں، وہاں قولِ قتادہ سے غائلہ کی سرقہ و اباق (یعنی چوری اور غلام کا بھاگ جانا) ونحو ہما کے ساتھ تفسیر ذکر کی تھی، ابن بطال لکھتے ہیں اس حدیث سے مستفاد ہے کہ حرفِ مذکور اور دیگر کے ساتھ مسلمانوں کے سودوں میں کسی قسم کا احتیال جائز نہیں ہے، انہوں نے اس حدیث کی توجیہہ یہ کی کہ اس کے الفاظ اگرچہ خبر یہ ہیں مگر ان کا معنی نہی کا ہے، اس کے عموم سے ماخوذ ہے کہ کسی سودے میں بھی احتیال جائز نہیں تو اس میں دینار کو اس کے اکثر کے ساتھ صرف (یعنی بدلوانا) کرنا بھی داخل ہے۔

- 6981 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ سُفْيَانَ قَالَ حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ مَيْسَرَةَ عَنْ عَمْرِو بْنِ الشَّرِيدِ أَنَّ أَبَا رَافِعٍ سَاوَمَ سَعْدَ بْنَ مَالِكٍ بَيْتًا بِأَرْبَعِمِائَةِ مِثْقَالٍ وَقَالَ لَوْلَا أَنِّي سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ الْجَارُ أَحَقُّ بِصَقَبِهِ مَا أَعْطَيْتُكَ

أطرافه 2258، 6977، 6978، - 6980 (سابقہ).

یحی سے مراد قطان اور سفیان، ثوری ہیں۔ (سعد بن مالك) یہ ابن ابو وقاص ہیں، احمد کی عبدالرحمٰن بن مہدی عن ثوری سے روایت میں شک کے ساتھ ہے کہ ابو رافع نے اپنے گھر کا سودا سعدؓ سے کیا تھا یا انہوں نے ابو رافعؓ سے کیا، اس شک کا کوئی اثر نہیں۔

(قال وقال لولا الخ) پہلے قال کے فاعل عمرو بن شرید اور دوسرے کے ابو رافع ہیں، عبدالرحمٰن بن مہدی کے ہاں صراحت سے ہے: (فقال أبو رافع لولا أنني الخ)۔

خاتمہ

کتاب الحیل میں (31) مرفوع احادیث ہیں ان میں سے ایک معلق ہے، سب مکررات ہیں، اس میں ایوب کا ایک اثر بھی مذکور ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

91 - کتاب التعبیر (خوابوں کی تعبیریں)

1 - باب أَوَّلُ مَا بُدِءَ بِهِ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ مِنَ الْوَحْيِ الرُّؤْيَا الصَّالِحَة

(نبی اکرم کی نبوت کی ابتدا اچھے خوابوں سے ہوئی تھی)

باب منون ہے۔ (أول مابدئ الخ) نسفی اور قابسی کے ہاں یہی ہے اور ابوذر کے ہاں بھی اس کا مثل ہے البتہ غیر مستملی سے ان کے ہاں باب کا لفظ ساقط ہے، دیگر کے ہاں یہ ہے: (باب التعبیر و أول ما بدئ الخ) اسماعیلی کے مسودہ میں صرف (کتاب التعبیر) ہے، بسملہ سب کے ہاں شروع میں موجود ہے! تعبیر کا لفظ خوابوں کی تفسیر کے ساتھ خاص ہے، یہ ان کے ظاہر سے ان کے باطن تک عبور کرنا (یعنی ظاہر سے گزر کر باطن کی کھوج لگانا) بعض نے یہ معنی کیا کہ کسی چیز میں نظر کرنا اور اس کے بعض کو بعض کے ساتھ ٹٹولنا حتی کہ اس کی فہم عیاں ہو، اسے ازہری نے نقل کیا، اول پر راغب نے جزم کیا اور لکھا اس کی اصل عَبر سے ہے جو ایک حال سے دوسرے حال کی طرف تجاوز ہے، پانی کو تیرنے یا کسی کشتی وغیرہ کے ذریعہ تجاوز کرنے کے ساتھ عبور کا لفظ خاص کیا، (عَبَرَ القومُ) یعنی مر گئے گویا وہ دنیا کا پل عبور کر کے آخرت کے عالم میں داخل ہو گئے، کہتے ہیں اعتبار وعبرت وہ حالت ہے جس کے ساتھ کی معرفت کے ساتھ اس تک پہنچا جاتا ہے جو مشاہدہ میں نہیں آیا، کہا جاتا ہے: (عبرت الرئ) بائے مخفف کے ساتھ، جب اس کی تفسیر (یعنی تعبیر) کرے، مبالغۃً اسے بائے مشدد کے ساتھ بھی کہتے ہیں، جہاں تک رویا کا تعلق ہے تو یہ جو کوئی نیند کے عالم میں دیکھتا ہے، یہ فعلیٰ کے وزن پر ہے کبھی ہمزہ کی تسہیل کر دی جاتی ہے

بقول واحدی اصل میں یہ مصدر ہے (یسریٰ) کی طرح تو جب اسے اس کے لئے اسم بنایا گیا جو سویا ہوا شخص تخیل کرتا ہے تو اسماء کے مجریٰ پر اس کا اجراء کیا گیا، راغب لکھتے ہیں رؤیۃ ہاء (یعنی تائے مربوطہ) کے ساتھ آدمی کا حاسۃ البصر کے ساتھ ادراک کرنا، تخیل کے ساتھ مدرک پر بھی اس کا اطلاق ہے جیسے: (أری أن زیدا مسافر) اس طرح تفکرِ نظری پر بھی جیسے: (إِنِّيْ أَرٰى مَا لَا تَرَوْنَ) [الأنفال: ۴۸] اور رائے پر بھی جو دو نقیض چیزوں میں سے ایک کا ظنِ غالب کی بنیاد پر اعتقاد ہے، المفہم میں قرطبی رقمطراز ہیں کہ بعض علماء کا قول ہے کہ کبھی رویۃ رویا کے معنی میں مستعمل ہے جیسے اللہ تعالیٰ یہ فرمان: (وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْ يَا الَّتِيْٓ اَرَيْنٰكَ اِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ) [بنی اسرائیل: ۶۰] تو ان کا دعوی کہ اس سے مراد وہ کچھ ہے جو نبی اکرم نے شبِ اسراء عجائبات دیکھے تھے اور اسراء کلی طور پر عالمِ بیداری میں تھا، بقول ابن حجر بعض نے اس کے برعکس کہا تو زعم کیا کہ یہ ان حضرات کی حجت ہے جو قائل ہیں کہ اسراء نیند کے عالم میں ہوا تھا مگر اول معتمد ہے! تفسیر سورۃ اسراء میں ابن عباس کا قول گزرا کہ یہ (رؤیا عین) ہے اور محتمل ہے کہ اسے رویا کہنے میں حکمت یہ ہو کہ غیبی امور رؤیا الشھادۃ کے برخلاف ہوتے ہیں تو اس اعتبار سے یہ خوابوں کے مشاہدات سے مشابہ ہوئے، ابن عربی کہتے ہیں رؤیا وہ ادراکات ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ کسی فرشتہ یا پھر شیطان کے واسطہ سے کسی کے دل میں ڈالتا ہے یا تو ان کے اسماء یعنی حقیقت کے ساتھ اور یا ان کی کنیٰ یعنی عبارت کے ساتھ اور یا یہ تخطیط ہیں، ان کی نظیر بیداری کی حالت کے وہ

خواطر ہیں جو کبھی ایک قصہ و کہانی کے نسق (یعنی طرز) پر کسی کے ذہن میں آتے ہیں اور کبھی ان کا ورود غیر محصل طور سے استرسالاً ہوتا ہے، یہ استاذ ابو اسحاق کی بحث کا حاصل ہے، کہتے ہیں قاضی ابو بکر بن طیب نے انہیں اعتقادات قرار دیا، اس امر سے احتجاج کیا کہ دیکھنے والا کبھی خود کو مثلا کوئی جانور یا پرندہ دیکھتا ہے اور یہ تو ادراک نہیں تو واجب کہ یہ اعتقاد ہو کیونکہ اعتقاد کبھی خلافِ معتقد بھی ہو سکتا ہے، بقول ابن عربی اول اولی ہے اور جو اس قبیل سے ہو جو ابو بکر بن طیب نے ذکر کیا وہ مثل کی قبیل سے ہوتا ہے تو ادراک اس کے ساتھ متعلق ہے نہ کہ اصلِ ذات کے ساتھ، اھ ملخصا

مازری لکھتے ہیں حقیقتِ رؤیا بارے لوگوں نے کثیر کلام کی ہے، غیر اسلامیوں نے تو اس ضمن میں کثیر منکر اقاویل کہے کیونکہ انہوں نے ان حقائق پر وقوف کی کوشش کی جو عقل کے ساتھ مدرَک نہیں اور نہ ان پر کوئی برہان قائم ہے، وہ سمع کی تصدیق نہیں کرتے لہذا ان کے اقوال بڑے مضطرب ہوئے تو جو طب سے شغف رکھتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ یہ دراصل آلودگیوں کا نتیجہ ہے تو (مثلا) جس پر بلغم غالب آئی وہ خیال کرتا ہے کہ اس نے خواب میں دیکھا کہ پانی میں تیر رہا ہے یا اس قسم کا خواب کیونکہ پانی کو بلغم کی طبیعت سے مناسبت ہے اور جس پر صفراء کا غلبہ ہوا وہ فضاء میں نیران وصعود (یعنی آگ اور اوپر کو چڑھنا) دیکھتا ہے اور اس طرح کے خواب! یہ اگرچہ عقلا جائز ہیں اور یہ بھی جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے ساتھ اجرائے عادت کر دے لیکن اس پر کوئی دلیل قائم نہیں اور نہ اس کے ساتھ عادت مطرد ہے اور موضعِ امکان و تجویز میں قطعیت سے کوئی بات کہنا غلط روش ہے، فلسفہ کا میلان رکھنے والے کہتے ہیں کہ زمین میں جو کچھ جاری وساری ہے، کی صور عالمِ علوی میں نقوش کی شکل میں موجود ہیں تو جو صور ان نقوش کے محاذی (یعنی بالمقابل) ہو جاتے ہیں وہ ان میں منتقش ہو جاتے ہیں، کہتے ہیں یہ افسادِ رائے میں پہلوں سے بھی اشد ہیں کیونکہ بغیر دلیل و برہان کے تحکم ہے اور انتقاش اجسام کی صفات سے ہے جبکہ عالمِ علوی میں جاری جو ہے ان کا اکثر اَعراض ہیں اور اعراض میں کچھ بھی منتقش نہیں، کہتے ہیں صحیح وہی جو اہل سنت کا موقف ہے کہ اللہ تعالیٰ سوئے ہوئے کے دل میں اعتقادات پیدا کر دیتا ہے جیسا کہ بیدار شخص کے دل میں بھی تو جب انہیں پیدا کرے تو گویا انہیں کئی دیگر امور کی علامت بناتا ہے جنہیں ثانی الحال میں پیدا کرے گا تو ان میں جو معتقد کے خلاف پر واقع ہوتے ہیں تو وہ ایسے ہی جو بیدار کے لئے واقع ہوتے ہیں

اس کی نظیر یہ ہے کہ اللہ نے بادل کو بارش کی علامت کے بطور پیدا کیا اور کبھی ایسا نہیں بھی ہوتا، یہ اعتقادات کبھی فرشتہ کی موجودی کے ساتھ واقع ہوتے ہیں تو بعد ازاں خوش کن امر واقع ہوتا ہے (یعنی اچھی تعبیر سامنے آتی ہے) اور کبھی شیطان کی موجودی میں تو اس کے نتیجہ میں ضار کا وقوع ہوتا ہے

قرطبی لکھتے ہیں غیر شرعیین کی تخلیط کا سبب ان کا انبیاء کے لائے ہوئے طریقِ مستقیم سے اِعراض ہے اس کا بیان یہ ہے کہ خواب یا نفس کے ادراکات میں سے ہیں اور ہم سے نفس کی حقیقت پردۂ غیب میں ہے تو جب معاملہ یوں ہے تو اولی یہ ہے کہ ہم اس کے ادراکات کے علم بارے کچھ نہیں جانتے بلکہ کثیر ہمارے لئے منکشف ہونے والے سمعی و بصری انکشافات کے ضمن میں ہم اجمالی امور ہی جانتے ہیں نہ کہ تفصیلی، قرطبی نے المفہم میں بعض اہل علم سے نقل کیا کہ اللہ کی طرف سے ایک فرشتہ مقرر ہے جو مرئیات (یعنی مختلف مناظر) کو سوئے انسان کے محلِ مدرک پر پیش کرتا ہے تو اس کے لئے کوئی صورتِ محسوسہ تمثل کرتا ہے تو کبھی یہ امثلہ عالمِ وجود میں

واقع امور کے موافق ہوتی ہیں اور کبھی معانی معقولہ کے لئے امثلہ کے طور سے، دونوں حالتوں میں یہ مبشر بھی ہوتی ہیں اور منذر بھی، ابن حجر کے بقول انہوں نے فرشتہ کی جو بات کی ہے اس کے لئے کسی شرعی توقیف کی ضرورت ہے وگرنہ اللہ تعالیٰ تو بغیر کسی فرشتہ کے ان مثالات کی تخلیق پر قادر ہے، کہتے ہیں کہا گیا ہے کہ رؤیا تخیل میں منضبط امثلہ کا ادراک ہے جنہیں اللہ نے ما کان (جو امور گزرے) اور ما یکون (اور جو امور و واقعات وقوع پذیر ہوں گے) پر اعلام (یعنی نشان اور علامت) بنایا ہے! قاضی عیاض لکھتے ہیں گہری نیند میں مستغرق کی بابت اختلاف ہے تو بعض نے کہا اس کا خواب صحیح نہیں اور نہ اس کے لئے کوئی ضربِ مثل کیونکہ یہ استغراقِ نیند کے باعث اپنے دل کے اجزاء کا مدرک نہیں بن سکتا کیونکہ نیند زندہ کو تمیز اور ظن و تخیل کی صفات سے نکال دیتی ہے جیسا کہ اسے صفتِ علم سے بھی نکال دیتی ہے، دیگر نے کہا بلکہ اس کے لئے بھی ممکن و صحیح ہے کہ ظان و متخیل ہو البتہ علم کی نسبت نفی ہے کیونکہ نیند وہ آفت ہے جو صحیح اعتقادات کے حصول میں رکاوٹ ہے، ہاں اگر اس کے بعض اجزائے دل میں نیند طاری نہیں ہوئی تب ممکن ہے اسی کے ساتھ ضرب مثل ہوتا اور اسی کے ساتھ اس کا تخیل پرواز کرتا ہے، اس حالت میں وہ مکلف نہیں ہوتا کیونکہ اس کا خواب وجودِ علم کی حقیقت پر نہیں اور نہ صحتِ تمیز پر، صرف اس میں کچھ بقیہ باقی ہے جس کے ساتھ ضربِ مثل مدرک ہے

قرطبی نے اس امر کے ساتھ اس کی تائید کی کہ نبی اکرم کے بارہ میں منقول ہے کہ آپ کی آنکھ تو سوتی تھی مگر دل جاگتا رہتا تھا اسی لئے قائل نے مدرک کے لفظ کے ساتھ (نائم) سے احتراز کیا اور اسی لئے (منضبطة من التخيل) کہا کیونکہ دیکھنے والا نیند میں نہیں دیکھتا مگر اس نوع سے جس کا بیداری میں اپنی حس کے ساتھ ادراک کرتا ہے البتہ کبھی تخیلات نیند کی حالت میں ایسی ترکیب اختیار کرتے ہیں کہ جس کے ساتھ وہ صورت حاصل ہوتی ہے جو کبھی دیکھی بھالی نہ ہو تو یہ کسی امرِ نادر کی علامت ہوتی ہے جیسے مثلاً کوئی کسی انسان کا سر گھوڑے کے جسم پر دیکھے جس کے دو پر ہوں، اپنے قول (أعلاما) کے ساتھ صحیح، منتظم اور اپنی شروط پر واقع خوابوں کے طرف اشارہ کیا، جہاں تک وہ حدیث جسے حاکم اور عقیلی نے محمد بن عجلان عن سالم عن ابن عمر سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے حضرت علی سے کہا اے ابوالحسن آدمی خواب دیکھتا ہے تو (کیا بات ہے) کئی سچے اور کئی جھوٹے ثابت ہوتے ہیں؟ وہ بولے ہاں میں نے نبی کریم سے سنا فرمایا انسان جب نیند میں مستغرق ہو جاتا ہے تو اس کی روح عرش کی جانب پرواز کر جاتی ہے تو عرش (تک پہنچنے) سے قبل جو بیدار نہیں ہوتا اس کا خواب سچا اور دیگر کے جھوٹے ہوتے ہیں، ذہبی اپنی تلخیص میں لکھتے ہیں یہ منکر حدیث ہے، مولف نے اسے صحیح قرار نہیں دیا اور شائد ابن عجلان سے اس کے راوی کی طرف سے یہ آفت ہے، بقول ابن حجر وہ ازہر بن عبداللہ ازدی خراسانی ہیں عقیلی نے اسے ان کے ترجمہ میں نقل کیا اور لکھا یہ غیر محفوظ ہے پھر اسے ایک اور طریق کے ساتھ اسرائیل عن ابو اسحاق عن حارث عن علی سے اس کا بعض حصہ نقل کیا اور اس کے وقف و رفع بارے اختلاف ذکر کیا، ابن قیم نے بغیر کسی کی طرف منسوب کئے ایک مرفوع حدیث نقل کی جس میں ہے: (إن رؤيا المؤمن كلام يكلم به العبد ربه في المنام) (یعنی مومن کا خواب کلام ہے جو وہ نیند میں اپنے رب سے کرتا ہے)

یہ ترمذی کی نوادر الاصول میں عبادہ بن صامت سے مروی ہے اسے انہوں نے ۷۸ ویں اصل میں ذکر کیا اور یہ ان کی اپنے شیخ عمر بن ابو عمر سے روایت ہے اور یہ کمزور اور اس کی سند میں جنید ہیں، ابن میمون حمزہ بن زبیر عن عبادہ سے ناقل ہیں کہ حکیم نے کہا: (شائد حکیم ترمذی مراد ہوں) کہ بعض نے اہلِ تفسیر نے آیت: (وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْيًا اَوْ مِنْ وَّرَآئِ

حِجَاب) [الشورىٰ : ٥٠] کی بابت کہا یعنی خواب میں، اور انبیاء کا خواب وحی ہوتا ہے بخلاف ان کے غیر کے تو وحی میں کسی خلل کا وجود نہیں کہ یہ محروس ہے بخلاف غیر انبیاء کے خوابوں کے کہ ان میں شیطان حاضر ہو سکتا ہے، حکیم مزید کہتے ہیں اللہ نے خوابوں پر ایک فرشتہ مقرر کر رکھا ہے جو لوح محفوظ سے بنی آدم کے احوال پر مطلع ہو کر انہیں نقل کرتا ہے اور ان امور کو خواب بنا کر دکھلاتا ہے تو سوتے میں یہ اشیاء علی طریق الحکمت اس کے لئے ممثّل کی جاتی ہیں تاکہ اسکے لئے بشارت، نذارت یا معاتبت ہو اور چونکہ شیطان اور بنی آدم کے مابین سخت عداوت ہے تو کبھی وہ اس پر مسلط ہو جاتا اور ہر طرح سے اسکے خلاف مکر وفریب کرتا اور ہر ممکن طریقہ سے اس کے امور کو خراب کرنے کی کوشش کرتا ہے تو اسکے خواب کو درہم برہم کر ڈالتا ہے یا تو اسکی اس میں تغلیط کے ساتھ اور یا اسے ان سے غافل کر کے پھر سب خواب دو قسموں میں منحصر ہیں اول: صادقہ اور یہ انبیاء اور ان کے صالح اتباع کے خواب ہیں اور کبھی دیگر لوگوں کو بھی شاذ و نادر ایسے خواب نظر آجاتے ہیں اور بیداری میں عین وہی واقع ہوتا ہے جو نیند میں نظر آیا، دوم: اضغاث ہیں جو کسی شیٔ کے منذر نہیں ان کی کئی انواع ہیں اول: شیطان کا تلاعب تاکہ دیکھنے والا حزین ہو مثلاً دیکھے کہ اس کا سر کٹا ہوا ہے یا اپنے آپ کو ایک گڑھے میں گرتا دیکھے اور کوئی اسے بچانے والا نہیں اور اس قسم کے خواب! ثانی: دیکھے کہ کوئی فرشتہ اسے مثلاً حرام کام کرنے کا کہہ رہا ہے اور عقلاً اس طرح کے محال افعال، ثالث: جس قسم کی باتیں اور تمنائیں بیداری کی حالت میں وہ کرتا ہے ان کو خواب میں پورا ہوتا دیکھے اسی طرح اس شیٔ کی رؤیت جو بیداری میں اس کا معمول ہے یا جو اس کے مزاج پر غالب ہے اور اکثر یہ مستقبل سے واقع ہوتے ہیں، کثیر حال اور قلیل ماضی سے بھی۔

- 6982حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ وَحَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ قَالَ الزُّهْرِيُّ فَأَخْبَرَنِي عُرْوَةُ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتْ أَوَّلُ مَا بُدِءَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنَ الْوَحْيِ الرُّؤْيَا الصَّادِقَةُ فِي النَّوْمِ فَكَانَ لَا يَرَى رُؤْيَا إِلَّا جَاءَ تْ مِثْلَ فَلَقِ الصُّبْحِ فَكَانَ يَأْتِي حِرَاءً فَيَتَحَنَّثُ فِيهِ وَهُوَ التَّعَبُّدُ اللَّيَالِيَ ذَوَاتِ الْعَدَدِ وَيَتَزَوَّدُ لِذَلِكَ ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى خَدِيجَةَ فَتُزَوِّدُهُ لِمِثْلِهَا حَتَّى فَجِئَهُ الْحَقُّ وَهُوَ فِي غَارِ حِرَاءٍ فَجَاءَ هُ الْمَلَكُ فِيهِ فَقَالَ اقْرَأْ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ فَقُلْتُ مَا أَنَا بِقَارِءٍ فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي فَقَالَ اقْرَأْ فَقُلْتُ مَا أَنَا بِقَارِءٍ فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي الثَّانِيَةَ حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي فَقَالَ اقْرَأْ فَقُلْتُ مَا أَنَا بِقَارِءٍ فَغَطَّنِي الثَّالِثَةَ حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي فَقَالَ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ حَتَّى بَلَغَ ﴿ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ فَرَجَعَ بِهَا تَرْجُفُ بَوَادِرُهُ حَتَّى دَخَلَ عَلَى خَدِيجَةَ فَقَالَ زَمِّلُونِي زَمِّلُونِي فَزَمَّلُوهُ حَتَّى ذَهَبَ عَنْهُ الرَّوْعُ فَقَالَ يَا خَدِيجَةُ مَا لِي وَأَخْبَرَهَا الْخَبَرَ وَقَالَ قَدْ خَشِيتُ عَلَى نَفْسِي فَقَالَتْ لَهُ كَلَّا أَبْشِرْ فَوَاللَّهِ لَا يُخْزِيكَ اللَّهُ أَبَدًا إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحِمَ وَتَصْدُقُ الْحَدِيثَ وَتَحْمِلُ الْكَلَّ وَتَقْرِي الضَّيْفَ وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الْحَقِّ ثُمَّ انْطَلَقَتْ بِهِ خَدِيجَةُ حَتَّى أَتَتْ بِهِ

وَرَقَةَ بْنَ نَوْفَلِ بْنِ أَسَدِ بْنِ عَبْدِ الْعُزَّى بْنِ قُصَيٍّ وَهُوَ ابْنُ عَمِّ خَدِيجَةَ أَخُو أَبِيهَا وَكَانَ امْرَأً تَنَصَّرَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَكَانَ يَكْتُبُ الْكِتَابَ الْعَرَبِيَّ فَيَكْتُبُ بِالْعَرَبِيَّةِ مِنَ الْإِنْجِيلِ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكْتُبَ وَكَانَ شَيْخًا كَبِيرًا قَدْ عَمِيَ فَقَالَتْ لَهُ خَدِيجَةُ أَيِ ابْنَ عَمِّ اسْمَعْ مِنِ ابْنِ أَخِيكَ فَقَالَ وَرَقَةُ ابْنَ أَخِي مَاذَا تَرَى فَأَخْبَرَهُ النَّبِيُّ ﷺ مَا رَأَى فَقَالَ وَرَقَةُ هَذَا النَّامُوسُ الَّذِي أُنْزِلَ عَلَى مُوسَى يَا لَيْتَنِي فِيهَا جَذَعًا أَكُونُ حَيًّا حِينَ يُخْرِجُكَ قَوْمُكَ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَوَمُخْرِجِيَّ هُمْ فَقَالَ وَرَقَةُ نَعَمْ لَمْ يَأْتِ رَجُلٌ قَطُّ بِمَا جِئْتَ بِهِ إِلَّا عُودِيَ وَإِنْ يُدْرِكْنِي يَوْمُكَ أَنْصُرْكَ نَصْرًا مُؤَزَّرًا ثُمَّ لَمْ يَنْشَبْ وَرَقَةُ أَنْ تُوُفِّيَ وَفَتَرَ الْوَحْيُ فَتْرَةً حَتَّى حَزِنَ النَّبِيُّ ﷺ فِيمَا بَلَغَنَا حُزْنًا غَدَا مِنْهُ مِرَارًا كَيْ يَتَرَدَّى مِنْ رُءُوسِ شَوَاهِقِ الْجِبَالِ فَكُلَّمَا أَوْفَى بِذِرْوَةِ جَبَلٍ لِكَيْ يُلْقِيَ مِنْهُ نَفْسَهُ تَبَدَّى لَهُ جِبْرِيلُ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ حَقًّا فَيَسْكُنُ لِذَلِكَ جَأْشُهُ وَتَقِرُّ نَفْسُهُ فَيَرْجِعُ فَإِذَا طَالَتْ عَلَيْهِ فَتْرَةُ الْوَحْيِ غَدَا لِمِثْلِ ذَلِكَ فَإِذَا أَوْفَى بِذِرْوَةِ جَبَلٍ تَبَدَّى لَهُ جِبْرِيلُ فَقَالَ لَهُ مِثْلَ ذَلِكَ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ ﴿فَالِقُ الْإِصْبَاحِ﴾ ضَوْءُ الشَّمْسِ بِالنَّهَارِ وَضَوْءُ الْقَمَرِ بِاللَّيْلِ

.أطرافه 3، 3392، 4953، 4955، 4956، - 4957 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵ ص:۹۹)

یہ بخاری کے آغاز میں مع شرح گزری، کچھ شرحی باتیں جو وہاں رہ گئی تھیں انہیں تفسیر (اقرأ باسم ربك) میں لکھا اور اب یہاں وہ باتیں تحریر کرتا ہوں جو ان دونوں مقامات پہ مذکور نہیں ہوئیں، اس روایت کا مدار زہری عن عروہ عن عائشہ پر ہے، تینوں مواضع میں یحی بن بکیر سے ہی اس کی تخریج کی ہے جو لیث عن عقیل عن زہری سے راوی ہیں، آغازِ کتاب میں ان کا سیاق نقل کیا تھا، التفسیر میں انہیں یونس بن یزید کے ساتھ مقرون کیا اور ان کا سیاق ذکر کیا اب یہاں انہیں معمر کے ساتھ مقرون کر رہے ہیں اور انہی کا سیاق نقل کیا۔

(أنبأنا معمر قال قال الزهري فأخبرني عروة) مسلم میں محمد بن رافع عن عبد الرزاق سے اسکا مثل ہے البتہ (فأخبرني) کی جگہ (وأخبرني) ہے یہ فاء کسی محذوف شئ کیلئے معقب ہے اسی طرح واو بھی جو اس پر معطوف ہے، اس کی تبیین بیہقی نے الدلائل میں کی جہاں اسے ایک اور طریق کے ساتھ زہری عن محمد بن نعمان بن بشیر سے مرسلا نقل کیا تو بالاختصار ابتدائے وحی کا قصہ ذکر کیا اور (من علق) تک نزولِ آیات کا بھی، محمد بن نعمان کہتے ہیں: (فرجع رسول الله بذلك) زہری نے کہا: (فسمعت عروة بن الزبير يقول قالت عائشة) تو مطولا یہ حدیث ذکر کی۔

(الصالحة) روایتِ عقیل میں (الصادقة) ہے، انبیاء کے حق میں امورِ آخرت کی نسبت سے دونوں کا ایک ہی معنی ہے، جہاں تک امورِ دنیا کی نسبت سے تو فی الاصل (الصالحة) اخص ہے تو نبی کے سب خواب سچے ہیں اور کبھی صالحہ ہوتے ہیں اور یہ اکثر ہیں اور دنیا کی نسبت سے کئی خواب غیر صالح (یعنی ناسازگار) بھی ہو سکتے ہیں جیسے احد کے روز آنجناب کو جو خواب آیا تھا (کہ آپ نے

دیکھا ایک گائے ذبح ہوئی ہے اور اس کی تعبیر بیان فرمائی کہ میرے خاندان کا کوئی فرد شہید ہوگا اور اس کا مصداق حضرت حمزہؓ بنے) جہاں تک غیرِ انبیاء کے خواب تو دونوں کے مابین عموم وخصوص ہے اگر ہم صادقہ کی یہ تعریف کریں کہ جو تعبیر کے محتاج نہ ہوں (یعنی بالکل واضح ہیں) اور اگر اس کی یہ تفسیر کریں کہ یہ وہ جو غیرِ اضغاث ہیں تب صالحہ، مطلقا اخص ہیں، امام نصر بن یعقوب دینوری تعبیرِ قادری میں لکھتے ہیں رؤیائے صادقہ وہ جو بعینہ واقع ہوتے ہیں یا جن کی تعبیر خواب میں ہی بیان کر دی جاتی ہے یا جن میں ایسی خبر ہو جو جھوٹ نہیں جبکہ صالحہ جو خوشکن ہوں۔

(إلا جاء ت مثل فلق الصبح) ابن ابوجمرہ کہتے ہیں فلق الصبح کے ساتھ اس لئے تشبیہہ دی کیونکہ یہ خواب شمسِ نبوت کے انوار کے مبادی تھے تو یہ نور متسع ہوتا رہا حتی کہ سورج روشن و چمکدار ہو گیا (جیسے صبحدم سورج کی کرنیں مدھم ہوتی ہیں پھر آخر سورج بلند ہو جاتا اور اس کی روشنی نہایت چمکدار اور پھیل جاتی ہے) تو جس کا باطن نوری ہو تصدیق میں وہ بکری ہوگا (یعنی جلدی کرنے والا، بغیر کسی تذبذب کے) جیسے حضرت ابوبکر صدیق تھے اور جس کا باطن تاریک ہو تکذیب میں وہ خفاش (یعنی چمگاڈر) کی طرح ہوگا جیسے ابوجہل اور باقی لوگ ان دونوں حالتوں کے درمیان ہیں ہر کوئی بقدر اس نور کے ہوتا ہے جو اسے عطا ہوا۔

(یأتی حراء) بقول ابن ابوجمرہ اس میں خلوت اختیار کرنے کی حکمت یہ تھی کہ یہاں سے کعبہ دکھائی دیتا تھا (اور اب بھی نظر آتا ہے بلکہ جیسا کہ ایک سابقہ مقام میں نقل کیا اگر بابِ عبدالعزیز کی جہت سے کعبہ کی چھت پر بیٹھیں تو وہاں سے غارحراء بھی بغور دیکھنے سے نظر آتا ہے، راقم نے خود دیکھا) تو اس میں خلوت والے کیلئے تین عبادتیں جمع ہوئیں: خلوت، تعبد اور بیت اللہ کی طرف نظر، بقول ابن حجر گویا یہ ان کے ہاں باقی سننِ اعتکاف پر امورِ شرع میں سے تھا، پہلے ذکر گزرا کہ آپ ماہِ رمضان میں یہ خلوت اختیار کرتے تھے اور قریش بھی یہ کرتے تھے جیسے وہ عاشوراء کا روزہ رکھتے تھے، یہاں مزید یہ لکھا جاتا ہے کہ اہلِ مکہ نے غارحراء کے سلسلہ میں آپ سے کوئی منازعت نہ کی تھی کہ اسے وہ دیگر غاروں سے افضل گردانتے تھے کیونکہ آنجناب کے دادا عبدالمطلب وہ اولین فرد تھے جو یہاں خلوت میں اعتکاف بیٹھے اور قریش کے ہاں وہ اپنی جلالت اور کبرسنی کی وجہ سے نہایت مکرم تھے تو اس میں (من کان یتألّہٗ) (یعنی دینِ ابراہیمی کی طلب اور پیروی کرنے والوں) نے ان کی پیروی کی تو آپ نے بھی اپنے دادا کی جگہ جا کر خلوت اختیار کرنا شروع کی، آپ کے چچاؤں نے بھی کوئی اعتراض نہ کیا کیونکہ آپ کو وہ از حد تکریم کا حقدار سمجھتے تھے، حراء کا ضبط ذکر ہوا اور اسکے قلت حروف کے باوجود متعدد طرح سے اسے بولا جاتا ہے اس میں افصح حاء کی زیر اور مد ہے، اس کی نظیر قباء کا لفظ بھی ہے البتہ خطابی نے جزم کے ساتھ حاء پر زبر پڑھنا لحن قرار دیا ہے اسی طرح پیش بھی اور قصر اور کسرِ راء بھی، تیمی نے ترکِ حرف کو بھی لحن قرار دیا، کرمانی لکھتے ہیں اگر راء پر زیر پڑھنے سے مراد امالہ کرنا ہے تب یہ سائغ ہے، حاء پر تینوں حرکات، مد اور قصر کے ساتھ پھر راء کی زیر اور منصرف وغیر منصرف دونوں طرح سے پڑھنا منقول ہے۔

(اللیالی ذوات العدد) کرمانی لکھتے ہیں یہ ترکیب کثرت کو محتمل ہے کیونکہ کثیر عدد کا محتاج ہے اور یہی مناسبِ مقام ہے ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ مناسبِ مقام کہنا تو مسلم لیکن جو پہلی بات کہی وہ نہیں کیونکہ کثیر بارے ان کی عادت یہ تھی کہ وزن کیا جائے اور قلیل بارے کہ انہیں شمار کیا جائے، الشیخ محمد بن ابوجمرہ نے جزم کیا ہے کہ اس سے مراد کثرت ہے کیونکہ عدد دو قسموں پر ہے، اگر مطلقا

کہا جائے تو اس سے مجموع القلت والکثرت مراد ہوتا ہے تو گویا کہا: (لیالی کثیرة) یعنی عدد کی دونوں قسموں کا مجموع
کرمانی لکھتے ہیں آنجناب کے تعبد بارے اختلاف کیا گیا ہے کہ کس طرح کی یہ عبادت تھی؟ کیا آپ کسی سابقہ شریعت کے مطابق متعبد تھے یا نہیں؟ ثانی جمہور کا قول ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر آپ کسی سابقہ شریعت کے مطابق متعبد اگر ہوتے تو یہ بات نقل کی گئی ہوتی اور اسلئے کہ اگر ایسا ہوتا تو اس میں آپ سے تنفیر ہوتی پھر کس شئ کے ساتھ آپ متعبد تھے؟ بعض نے کہا آپ کی طرف القاء کئے جانے والے انوارِ معرفت کے ساتھ، بعض نے کہا جو کچھ خواب میں آپ کو دکھلایا جاتا اسکے ساتھ، بعض نے تفکر کے ساتھ کہا اور بعض نے کہا اپنی قوم کی خرافات سے اجتنابِ رؤیت کے ساتھ، آمدی اور ایک جماعت نے اول کو راجح کہا پھر آٹھ اقوال پر اسکی تعیین میں اختلاف کیا: حضرات آدم، نوح، ابراہیم، موسی، عیسی یا کوئی سی بھی شریعت یا ہر شریعت (جو آپکے علم میں تھی) یا پھر وقف۔

(فتزوده بمثلها) بدء الوحی میں گزرا کہ ضمیر لیالی کیلئے ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ مرأة، فعلة، خلوت یا عبادت کیلئے ہو! ہمارے شیخ بلقینی نے ضمیر کا برائے سنة (یعنی سال) ہونا راجح قرار دیا تو ابن اسحاق کی روایت سے ذکر کیا کہ آپ ہر سال کا ایک مہینہ غار حراء میں متخلی ہوتے تھے آپ سے جن مساکین کا گزر ہوتا انہیں کھانا کھلاتے، کہتے ہیں اس کا ظاہر یہ ہے کہ (لمثلها) سے مراد اگلا برس تھا نہ کہ اسی برس کی کوئی اور مدت، میں نے التفسیر میں اسے قوی قرار دیا تھا پھر بعدازاں ظاہر ہوا کہ خلوت کی مدت ایک ماہ تھی، آپ چند دنوں کا زاد ہمراہ لے کر جاتے تھے تو جب یہ ختم ہو جاتا تو گھر والوں کی طرف واپس ہوتے اور اسی مقدار میں اور زاد ساتھ لے لیتے کیونکہ اہلِ مکہ ان دنوں کوئی زیادہ خوشحال نہ تھے اور ان کا غالب زاد دودھ اور گوشت تھا اور اس سے کئی ماہ تک کی خوراک ذخیرہ نہیں کی جا سکتی تھی تا کہ خراب نہ ہو جائے پھر یہ بھی مذکور ہوا ہے کہ آپ وہاں سے گزرنے والے مساکین کو بھی کھلا دیتے تھے۔

(حتی فجئه الحق) یہاں حتی انتہائے غایت کے اپنے باب پر ہے یعنی آپکا وہاں جانا فرشتہ کی آمد تک جاری رہا پھر آپ نے یہ سلسلہ ترک کر دیا۔ (فجیء) فاء کی زبر اور کسرِ جیم پھر ہمزہ کے ساتھ ہے یعنی اچانک وحی آ گئی، نووی نے یہ معنی کیا ہے، کہتے ہیں کیونکہ آپ وحی کی توقع نہ کرتے تھے، اس نفی کا اطلاق بقول ابن حجر محلِ نظر ہے کیونکہ بالفعل وحی آنے سے قبل کئی مرتبہ خواب میں آپ کو فرشتہ کی آمد کا یہ منظر دکھلایا جا چکا تھا، یہ بات ہمارے شیخ بلقینی نے ابن اسحاق عن عبید بن عمیر کے حوالے سے ذکر کی جو کہتے ہیں یہ غطّ اور قراءت کا حکم وغیرہ خواب میں بھی آپ کو دکھلایا گیا تھا تو یہ بیداری کے عالم میں اس کے ہونے کو مستلزم قرار دینا بھی محلِ نظر ہے تو اولی یہی ہے کہ ان دونوں میں سے کسی امر پر بھی جزم نہ کیا جائے، (الحق) کی بابت طیبی کہتے ہیں: (أي أمر الحق) اور یہ وحی ہے یا رسول الحق یعنی حضرت جبریل مراد ہیں، استاذ محترم نے (الأمر البین الظاهر) کا معنی کیا یا مراد ہے: (الملك بالحق) یعنی اس امر کے ساتھ جس کے ساتھ آپ کی بعثت ہوئی۔

(فجاء الملك) بدء الوحی میں اس فاء پر بحث گزری ہے کہ یہ تفسیری ہے، بلقینی کہتے ہیں محتمل ہے کہ تعقیب کیلئے ہو اور (مجیء الحق) کا معنی ہے دل میں واقع امر کی بابت انکشافِ حال تو اس کے عقب میں فرشتہ کی آمد ہوئی، بقول ان کے محتمل ہے کہ فاء سببیہ ہو یعنی حتی کہ فرشتہ کی آمد کا فیصلہ مقضی ہوا تو پھر فرشتہ آیا بقول ابن حجر یہ ماقبل قول سے اقرب ہے، (فیه) سے ان حضرات کے توھم کا رفع ہے جو گمان کرتے ہیں کہ فرشتہ غار میں داخل نہ ہوا تھا بلکہ نبی اکرم غار کے اندر تھے اور فرشتہ دروازے کے پاس سے آپ

سے ہمکلام ہوا تھا، التفسیر میں اپنے استاذ بلقینی کی تبع میں یہ زیادت میں نے بیہقی کی دلائل کی طرف منسوب کی تھی پھر میں نے اسے یہاں پایا تو اس مقام کی طرف منسوب کرنا اولی ہے تو اسے وہیں سے ملحق کر دیا ہے، استاذ محترم کہتے ہیں فرشتہ مذکور حضرت جبرئیل تھے جیسا کہ اسکا شاہد ورقہ بن نوفل کی کلام میں واقع ہوا اور جیسے حضرت جابر کی حدیث میں گزرا ہے، قطب حلبی کی شرح میں سہیلی کے حوالے سے لکھا ہے کہ یہ حضرت جبریل تھے تو ہمارے شیخ نے اس سے تعجب کیا اور کہا یہ بات تو متفق علیہ ہے اکیلے سہیلی کی طرف اس کی نسبت کرنا حسن نہیں، کہتے ہیں (الملك) میں الف لام تعریفِ ماہیت کیلئے ہے نہ کہ عہد کیلئے، الا یہ کہ مراد ہو جو آنحضرت کیلئے معہود تھا کہ آپ کے بچپن میں بھی یہی فرشتہ آپ سے ہمکلام ہوا تھا یا لفظ حضرت عائشہ کیلئے ہے اور ان کی نسبت سے یہ الف لام برائے عہد ہے، اسماعیلی نے لکھا یہ بات دراصل بعد ازاں یہ جان لینے کے بعد کہی تھی کہ آنے والا فرشتہ تھا غار میں آپ کو اس آنے والے کا فرشتہ ہونا معلوم نہ تھا اور اصل میں تھا: (فجاءہ جاءٍ) تو جب آپ کو اس آنے والے کی حقیقتِ جنس سے آگاہ کیا گیا تب آپ نے اس کیلئے (الملك) کا لفظ استعمال کیا ان کی اس بات کا محرک یہ ہے کہ آپ کو ان کی بابت سابق معرفت نہ تھی

ایک روایت میں تصریح کے ساتھ مذکور ہے کہ یہ حضرت جبریل تھے چنانچہ ابو داود طیالسی نے اپنی مسند میں ابو عمران جونی عن رجل عن عائشہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم اور حضرت خدیجہ معتکف ہوئے اور اتفاق سے یہ رمضان کا مہینہ تھا تو ایک دن آپ نکلے تو (السلام علیکم) سنا، فرمایا مجھے خیال آیا کہ یہ کوئی جن ہے جس کی آواز سنائی دی ہے اس نے پھر کہا: (أبشروا فإن السلام خیر) پھر ایک اور روز آپ نے حضرت جبریل کو سورج کے پاس دیکھا ان کا ایک پر مشرق اور دوسرا مغرب کے ساتھ تھا، فرمایا مجھے ہیبت محسوس ہوئی، اس میں ہے: (جاءہ فکَلَّمَہُ حتی أنِسَ بہ)(یعنی آپ سے آکر باتیں کیں حتی کہ آپ ان سے مانوس ہو گئے) اس کا ظاہر یہ ہے کہ یہ سب امور آپ کے غار میں ٹھہرنے کے دوران انجام پائے لیکن عبید بن عمیر کے مرسل میں ہے: (فأجلسنی علی دُرْنُوكٍ فیہ الیاقوت واللؤلؤ) (یعنی مجھے یاقت وموتی لگے ایک درنوک پر بٹھلایا) درنوک ایک قسم کا بچھونا ہے جس کے روئیں ہوں، زہری کے مرسل میں ہے: (فأجلسنی علی مجلس کریم معجب)(یعنی ایک خوشنما دری پہ بٹھایا) ہمارے شیخ نے افادہ دیا کہ حراء میں جب حضرت جبریل کی آمد ہوئی تو مشہور قول کے مطابق آپکی عمر مبارک چالیس برس تھی پھر کئی اور اقوال نقل کئے جن میں ہے کہ (چالیس سال سے اوپر) چالیس دن، دس دن، دو ماہ، دو سال، تین سال اور پانچ سال، کہتے ہیں یہ سوموار کا روز تھا دن کے وقت پہلی وحی آئی، کہتے ہیں مہینہ بارے اختلاف ہے بعض نے رمضان کا مہینہ اور اس کی سترہ تاریخ کہا، بعض نے اسکی ساتویں اور بعض نے اسکی چوبیسویں تاریخ کہی بقول ابن حجر راجح یہی ہے کہ ماہِ رمضان تھا کیونکہ گزرا کہ آپ اسی ماہ میں غار حراء کی خلوت اختیار کرتے تھے اس پر پہلی وحی کے وقت عمر مبارک چالیس سال اور چھ ماہ (اور تقریباً ۱۸ یا ۲۰ دن) بنتی ہے یہ ان اقوال میں مذکور نہیں جو استاذ محترم نے اوپر نقل کئے پھر انہوں نے کہا آگے اس کی تائید میں بعض حضرات کا یہ قول آئے گا کہ نیند کے عالم میں آنے والی وحی کا سلسلہ چھ ماہ جاری رہا تھا، کہتے ہیں بعض نے رجب کی سترہ تاریخ کہی، بعض نے یکم ربیع الاول اور بعض نے اس کی آٹھویں تاریخ کہی طیالسی کی مشار الیہ روایت میں ہے کہ پہلی وحی اس وقت آئی جب گھر والوں کے پاس واپس آنے کا ارادہ کر رہے تھے تو اچانک جبرئیل و میکائیل آئے جبرئیل تو زمین پر اتر آئے جبکہ حضرت میکائیل آسمان اور زمین کے درمیان رہے، تو اس سے مستفاد ہے کہ یہ ماہِ رمضان

کے اخیر میں ہو، اس قول کو بھی سابقہ اقوال میں شامل کیا جائے گا اور شائد یہی ارجح ہے۔

(فقال اقرأ) بقول استاذ محترم اس کا ظاہر یہ ہے کہ اس کلمہ سے قبل حضرت جبرئیل کی طرف سے کچھ متقدم نہیں ہوا، سلام بھی نہیں، تو محتمل ہے کہ سلام تو کہا ہو مگر اس کا ذکر حذف ہوا کیونکہ یہ معتاد ہے، ملائکہ کا حضرت ابراہیم کو سلام کرنا (قرآن میں) مذکور ہے جب ان کے ہاں داخل ہوئے، عدم تسلیم بھی محتمل ہے کیونکہ تب مقصود اس امر کی تفخیم وتہویل تھی اور ابتدائے سلام کی مشروعیت بشر سے متعلق ہو سکتی ہے نہ کہ فرشتوں سے اگر چہ بعض اوقات اس کا ان سے وقوع ہوا، بقول ابن حجر فرشتوں نے جب حضرت ابراہیم کو سلام کیا تھا تب وہ انسانی صورت میں تھے لہذا ان کی مثال یہاں وارد نہیں اسی طرح اہل جنت کو ان کا سلام کہنا بھی یہاں وارد نہیں کیونکہ اکثر امورِ آخرت امورِ دنیا کے مغایر ہیں، طیالسی کی روایت کے حوالے سے ذکر گزرا کہ حضرت جبریل نے اولا سلام کیا تھا یہ کہیں منقول نہیں کہ آپ کو قراءت کا حکم دیتے وقت بھی سلام کہا تھا۔

(فقال له النبي الخ) یہ اول سے یہاں تک کے سیاقِ حدیث کے مناسب ہے جو بطریقِ ارسال ہے اس کا مثل التفسیر میں تھا، بدء الوحی کی روایت میں اختلاف تھا کہ الفاظِ حدیث یہ ہیں: (قال ما أنا بقارئ) یا یہ: (قلت ما أنا بقارئ) مسلم کی روایتِ یونس میں دونوں قسم کے الفاظ کے مابین جمع ہے اس میں ہے: (قال قلت ما أنا بقارئ) بلقینی کہتے ہیں اس کا ظاہر یہ ہے کہ حضرت عائشہ نے اس کا سماع نبی اکرم سے کیا لہذا یہ مرسلاتِ صحابہ سے نہیں ہے۔ (فأخذني فغطني) اس کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے کہ افعل (کا صیغہ یعنی فعل امر) برائے تنبیہ بھی وارد ہے مگر (نحاۃ نے) اسکا ذکر نہیں کیا بقول ابن حجر ہمارے استاذ بلقینی نے پھر کہا اور محتمل ہے کہ اپنے باب پر ہو طلبِ قراءت کے لئے اس معنی پر کہ امکان حاصل ہے۔

(فقال اقرأ) بلقینیؒ کہتے ہیں اس قصہ نے دلالت کی کہ حضرت جبرئیل کی اس سے مراد تھی کہ نبی اکرم عین وہی کچھ کہیں جو وہ کہہ رہے ہیں اور یہ ان کا قول: (اقرأ) یہ نہیں کہا: (قل اقرأ الخ) تا کہ یہ گمان نہ کہ لفظِ (قل) بھی اس وحی کا حصہ تھا بقول ابن حجر محتمل ہے کہ اس میں سر (الابتلاء في أول الأمر) ہو تا کہ اس پر مترتب ہو جو غط وغیرہ کا وقوع ہوا، اگر شروع ہی میں وہ آپ سے کہتے: (قل: اقرأ باسم ربك الخ) تو آپ جلدی سے یہ کہہ لیتے پھر اس صورت میں وہ کچھ واقع نہ ہوتا جو ہوا پھر شیخ نے کہا محتمل ہے کہ حضرت جبرئیل نے (اقرأ) کہہ کر اس مکتوب في النمط (نمط چادر اور ٹوکرے کی مانند برتن کو کہتے ہیں، مراد یہ کہ نازل ہونے والی یہ اولین آیات کسی شیئ میں مکتوب تھیں) کی طرف اشارہ کیا ہو جس کا ذکر ابن اسحاق کی روایت میں ہوا تبھی آپ نے جوابا کہا تھا: (ما أنا بقارئ) یعنی میں امّی ہوں اچھی طرح قراءتِ کتب نہیں کر سکتا: (لا أُحسِنُ قراءة الكتب) کہتے ہیں اول اظہر ہے کہ انہوں نے (اقرأ) کے امر کے ساتھ تلفظ بہا کا ارادہ کیا، بقول ابن حجر اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ روایتِ عبید بن عمیر میں اسکا ذکر سابق الذکر خواب کے حوالے سے ہے بخلاف حدیثِ عائشہ کے کہ (اس کے مطابق) یہ بیداری میں تھا پھر استاذ نے اس نمط میں مکتوب بارے کلام کی کہ (اقرأ) سے مراد وہ آیات جنہیں اس موقع پر پڑھایا یعنی سورۃ العلق کی پہلی پانچ آیات، مگر یہ بھی محتمل ہے کہ پورا قرآن مراد ہو اس پر سارا قرآن ایک اعتبار سے یکبارگی نازل ہوا اور ایک دیگر اعتبار سے منجما (یعنی بالاقساط) نازل ہوا، کہتے ہیں ان کے قرآن کو جملۃً واحدۃً لانے میں اشارہ تھا کہ اس کا آخر باعتبار الجملہ مکمل ہوگا پھر باعتبار التفصیل۔

(حتی بلغ منی الجهد) بدء الوحی میں گزرا کہ یہ دال کے نصب اور اس کے رفع ، دونوں کے ساتھ مروی ہے دونوں اعراب کی توجیہہ بھی گزری، تورپشتی لکھتے ہیں میرا خیال ہے کہ زبر کے ساتھ روایت کرنے والوں کو وہم لگا ہے کیونکہ تب معنی یہ بنتا ہے کہ اتنا بھینچا حتی کہ فرشتہ کی تمام قوت لگ گئی اور مزید کی تاب نہ رہی اور یہ کہنا غیر سدید ہے کیونکہ بشری ساخت قوتِ ملکیہ کے استیفاء کی طاقت نہیں رکھتی بالخصوص ابتدائے نبوت میں اور حدیث نے تصریح کی ہے کہ آپ مرعوب ہو گئے تھے! بقول ابن حجر کیا مانع ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اس وقت اتنا قوی کر دیا ہو اور یہ آپ کے جملہ معجزات میں شامل ہو، طیبی نے اس کا جواب دیا کہ اس وقت حضرت جبریل اپنی صورتِ ملکیہ میں نہ تھے تو ان کا یہ استفراغِ جہد اس (قالب و) صورت کے بحسب تھا جس میں وہ آئے تھے، کہتے ہیں اور جب روایت صحیحاً ثابت ہے (یعنی جھد کی زبر کے ساتھ) تو استبعاد مضمحل ہے، بقول ابن حجر یہاں ترجیح متعین ہے کیونکہ قصہ ایک ہے اور رفع کی روایت میں کوئی اشکال نہیں اور اکثر سے یہی ثابت ہے لہذا اسی کو ترجیح حاصل ہے اگرچہ دوسری قابلِ توجیہہ ہے، ہمارے شیخ بلقینی نے اس امر کو ترجیح دی ہے کہ (بلغ) کا فاعل غط ہے اور تقدیر ہے: (بلغ منی الغط جده أي غايته) تب رفع ونصب ایک ہی معنی کی طرف راجع ہیں اور یہی اولی ہے، کہتے ہیں اس پہلی وحی کے تلقی کے وقت جو آپ کی حالت ہوئی یہ مقدمہ تھا اس کرب کا جو نزولِ قرآن کے وقت بعد ازاں آپ کے لئے واقع ہوتا رہا جیسا کہ ابن عباس کی روایت میں ہے: (کان یعالج من التنزیل شدة) اسی طرح کی بات حضرات عائشہ، عمر اور یعلی بن امیہ وغیرہم کی روایات میں ہیں اور یہ ایسی حالت ہے جو حالِ دنیا سے الگ ہے لیکن موت کے بغیر تو یہ برزخی مقام ہے جو آپ کے لئے وحی کا سامنا کرتے ہوئے متحصل ہوتا تھا، عام عالمِ برزخ میں چونکہ مرنے والے کے لئے (مابعد الدنیا کے) کثیر احوال منکشف ہو جاتے ہیں تو اللہ نے اپنے نبی کو برزخ فی الحیات عطا کی جس میں ان کی طرف ایسی وحی القاء کی جاتی تھی جو کثیر اسرار پر مشتمل ہوتی تھی اور یہ مقامِ نبوی سے مستمد ہے، یہ حدیث اس کے لئے شاہد ہے: (رؤیا المؤمن جزء من ستة و أربعین جزء ا من النبوة) آگے اس کا کچھ تذکرہ آئے گا، سہیلی کہتے ہیں تین مرتبہ کے اس بھینچے جانے کی تاویل اس پر جو ابن اسحاق کی روایت میں ہے کہ ایسا نیند کی حالت میں ہوا تھا، یہ ہے کہ آپ پر تین تنگیاں آئیں گی جن کے بعد آسانیاں ہو جائیں گی اور ایسا ہی ہوا تو پہلی شدت اور تنگی تب آئی جب آپ کو اور آپ کے اتباع کو شعب میں محصور کر دیا گیا، دوسری اس وقت جب اس سے نکلے اور اہل مکہ نے انہیں قتل کر دینے کی دھمکی دی حتی کہ حبشہ ہجرت کرنا پڑی اور تیسری جب آپ کی بابت وہ کچھ کرنا چاہا جس کی طرف قرآن نے اس آیت میں اشارہ دیا: (وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لِيُثْبِتُوْكَ أَوْ الخ)[الأنفال: ۳۵] تو ان تینوں شدائد میں آپ کو عافیت دی گئی، ہمارے شیخ بلقینی کی کلام کا محصل یہ ہے کہ یہ مناسبت حسن ہے اور یہ نیند کے لئے متعین نہیں بلکہ عالمِ بیداری میں بطریق الاشارہ ہو سکتا ہے، کہتے ہیں یہ مناسبت ہونا بھی ممکن ہے کہ جس امر کو وہ لے کر آئے بہت ثقیل ہے قول، عمل اور نیت کی حیثیت سے یا توحید، احکام اور ماضی اور مستقبل کی بابت اِخبار بالغیب کی جہت سے اور ان تین دفعہ کے چھوڑنے کے ساتھ تیسیر، تسہیل اور تخفیف کی طرف اشارہ کیا دنیا، برزخ اور آخرت میں، آپ کیلئے اور آپ کی امت کیلئے۔

(فرجع بها) ضمیر ان نازل ہونے والی آیات کی طرف راجع ہے۔ (ترجف بوادره) بدء الوحی کی روایت میں: (فؤاده) تھا، استاذ کہتے ہیں قلب (کے لفظ) سے فواد کی طرف عدول میں حکمت یہ ہے کہ فواد جیسا کہ بعض اہلِ لغت نے کہا وعاء

القلب (یعنی دل کا پردہ) ہے تو جب دعاء کے لئے رجفان کا وقوع ہوا تو جو اس کے اندر ہے اس کے لئے بھی ہوا، تو اس کے ذکر میں جو تعظیمِ امر ہے وہ قلب کے لفظ میں نہیں (جسے اردو میں محاورہ ہے: روح تک کانپ گئی) بوادر سے مراد وہ گوشت جو کندھے اور گردن کے درمیان ہوتا ہے، معمول ہے کہ فزع کے وقت یہ حصہ کانپنے لگتا ہے اسی کو جوہری نے مدنظر رکھا جب کہا کہ یہ لحمہِ مذکور جمع کے لفظ کے ساتھ مسمّی ہے، ابن بری نے ان کا تعقب کیا اور کہا یہ بادرۃ کی جمع ہے اور یہ جو کندھے اور گردن کے مابین ہے یعنی یہ کسی ایک عضو کے ساتھ مختص نہیں، یہ جید ہے تو رجفان کی قلب کی طرف اسناد اس لئے کہ یہ اس کا محل ہے اور بوادر کی طرف اس لئے کہ یہ اس کا مظہر ہیں، جہاں تک داؤدی کا قول کہ بوادر اور فواد سے مراد ایک ہے تو اگر ان کی مراد یہ ہے کہ ان کا مفاد ایک ہے جیسا کہ ہم نے تقریر کی تو ٹھیک وگرنہ یہ مردود ہے۔

(خشیت علی) کشمیہنی کے نسخہ میں ہے: (علی نفسی)۔ (کلا أبشر) نووی اپنے غیر کی تبع میں لکھتے ہیں کلا کلمہِ نفی وابعاد ہے اور کبھی یہ (حقا) کے معنی میں اور کبھی معنائے استفتاح میں آتا ہے، بقول قزاز یہاں یہ بمعنی الرد ہے اس کے لئے جو آپ اپنی جان کی نسبت سے متشوش ہوئے یعنی آپ پر کوئی خشیت نہیں، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ ابومیسرہ کی روایت میں ہے: (فقالت معاذ اللہ)، لطائف میں سے ہے کہ نبی اکرم کے حضرت خدیجہ کو یہ قصہ سنانے کے بعد انہوں نے تسلی کے جو کلمات کہے ان کا پہلا لفظ (کلا) ہے اور ترتیبِ تلاوت کے لحاظ سے پہلی وحی کے ان پانچ آیات کے نزول کے بعد آگے کی آیات کا پہلا لفظ بھی (کلا) ہے اور یہ ابھی تک نازل نہ ہوئی تھیں اور مفسرین کے ہاں مشہور قول یہ ہے کہ ان کا نزول قصہِ ابوجہل میں ہوا، بعض کی رائے ہے کہ یہ قبل ازیں انسانِ مذکور سے متعلق ہیں کیونکہ اگر معرفہ کا معرفہ کے بطور ہی اعادہ کیا جائے تو وہ عین وہی ہوگا جو اول ہے تو یہاں بھی (الإنسان) معرفہ کے بطور ہی معاد ہے تو تقدیرِ کلام ہے: (کلا لا یعلم الإنسان أنَّ اللهَ هو خَلَقَهُ و عَلَّمَهُ أن الإنسان لَيَطْغىٰ)

جہاں تک ان کا قول (أبشر) ہے تو حدیثِ عائشہ میں مبشر بہ کی تعیین نہیں کی، دلائلِ بیہقی میں ابومیسرہ کے طریق سے مرسلا ہے کہ آپ نے جب خواب میں دکھلایا جانے والا منظر حضرت خدیجہ سے بیان کیا تو کہنے لگیں: (أبشر فإن الله لن یصنع بك إلا خیرا) پھر آپ نے انہیں شقِ بطن اور اس کے اعادہ کی بابت بتلایا تو بولیں: (أبشر إنَّ هذا والله خیر) پھر جب حضرت جبرائیل حقیقت و بیداری میں نمودار ہوئے تو آپ نے انہیں بتلایا کہ خواب میں جو مجھے نظر آیا کرتے تھے وہ اب مستعلن ہو کر سامنے آئے اور وہ حضرت جبرائیل ہیں جنہوں نے مجھے بتلایا کہ میرے رب نے انہیں میری طرف بھیجا ہے اور آیات بھی پڑھ کر سنائیں تو وہ پھر کہنے لگیں: (أَبْشِرْ فو الله لایفعل الله بك إلا خیرا فاقبل الذی جاء ك من الله فإنه حقٌّ وأَبْشِرْ فإنك رسول الله حقا) (یعنی پریشان نہ ہوں کہ اللہ آپ کے ساتھ خیر کا معاملہ ہی کرے گا، اسے قبول کریں جو اللہ کی جانب سے آپ کے پاس آیا ہے کیونکہ یہ حق ہے اور اطمینان پکڑ یئے کہ آپ اللہ کے رسولِ برحق ہیں) ابن حجر لکھتے ہیں یہ اس بابت اصرح روایت ہے کہ حضرت خدیجہ نبی اکرم پر ایمان لانے والی اولین بشر ہیں۔

(لایخزیك) کشمیہنی میں (لایحزنك) ہے۔ (أخو أبیها) یہاں یہی واقع ہے (أخو) عم کی صفت ہے تو اسکا حق تھا کہ مجرور ہوتا، ابن عساکر کے نسخہ میں یہی ہے: (أخی أبیها) رفع کی روایت کی توجیہہ یہ ہے کہ یہ مبتدا محذوف کی خبر ہے۔

(فی الجاھلیة) یعنی بعثتِ محمدیہ سے قبل کا زمانہ، کبھی جاہلیت کے اطلاق سے محکی عنہ کے قبولِ اسلام سے قبل کا زمانہ بھی مراد لیا جاتا ہے۔ (أو مخرجی ھم) اس کا ضبط وتمام کتاب التفسیر میں گزرا، بقول سہیلی اس سے ماخوذ ہوا کہ انسان کے نفس پر وطن کے فراق کا مرحلہ بڑا دشوار وسخت ہوتا ہے تو آنجناب نے ورقہ کی زبانی جب سنا کہ اب یہ لوگ آپ کے درپے آزار ہوں گے اور آپ کی تکذیب کریں گے تو اس پر اتنا مضطرب نہ ہوئے جتنا یہ سن کر ہوئے کہ وہ آپ کو وطن سے نکال دیں گے تو اس پر آپ کا دل حب وطن کے جذبات پر دھڑکا اور پریشان خاطر ہوئے تو (استنکاری انداز سے) کہا: (أومخرجی ھم ؟) کہتے ہیں اسکی تائید ہمزہِ استفہام کے بعد ادخالِ واو سے ہوتی ہے حالانکہ اخراج کا اس بارے سوال کے ساتھ اختصاص تھا تو اس میں اشعار ہے کہ یہ استفہام علی سبیل الانکار والتفجع تھا، اس کے لئے یہ امر بھی موکد ہے کہ (یہ کوئی عام وطن یا علاقہ نہیں بلکہ) یہ اللہ کا حرم، اس کے بیت کا پڑوس اور حضرت اسماعیلؑ کے سے آپ کے آباء واجداد کا مقام ومستقر ہے اور یہ بھی محتمل ہے کہ آپ کی یہ پریشانی اس وجہ سے ہو کہ اگر نکال دئے گئے تو آپ کی قوم کی ایمان لانے ،شرک وجاہلیت کے ضرر و ادناس سے تخلص اور عذابِ آخرت سے نجات پانے کی کی امیدیں دم توڑ جائیں گی ،دونوں وجہ سے پریشان ہونا بھی محتمل ہے۔ (بما جئت به) کشمیہنی اور دیگر کے ہاں (بمثل ما جئت به) ہے۔ (نصرا مؤزرا) اکثر کے ہاں ہمز کے ساتھ ہے، تازیر بمعنی تقویت سے اسکا اصل أزر جو قوت ہے، سے ہے بقول قزاز درست (موزرا) ہے بغیر ہمز کے (وازرته موازرة) سے، جب معاونت کرے، اسی سے وزراء الملک ماخوذ ہے (یعنی بادشاہ کے معاونین) اور حذفِ الف بھی جائز ہے تو کہو گے: (موزراً) اس پر جوہری کا یہ قول رد کرتا ہے کہ: (آزرت فلانا أی عاونته) جبکہ عام لوگ (وازرته) کہتے ہیں۔

(وفتر الوحی) آغازِ شرح میں فترۃ الوحی بارے بحث گزری، زیرِ نظر سیاق میں: (فترة حتی حزن النبی ﷺ فیما بلغنا) اور اسکا مابعد عقیل و یونس کی روایتوں پر معمر کی زیادت ہے! بخاری کا صنیع موہم ہے کہ یہ عقیل کی روایت میں داخل ہے حمیدی بھی اپنی جمع میں اسی پر چلے تو حدیث کو ان کے قول: (وفتر الوحی) تک نقل کیا پھر کہا اکیلے عقیل کی زہری سے روایت یہاں تک ختم ہوئی بخاری نے ان کی معمر عن زہری کی روایت کے ساتھ مقرون روایت میں مزید یہ بھی نقل کیا۔۔۔ پھر یہ عبارت آخر تک ذکر کی، میرے نزدیک یہ زیادت صرف معمر کی روایت کے ساتھ خاص ہے، عقیل کا طریق ابونعیم نے اپنی مستخرج میں ابوزرعہ رازی عن یحیی بن بکیر یعنی انہی شیخ بخاری کے حوالے سے کتاب کے شروع میں اس کے بغیر تخریج کیا ہے یہاں اسے روایتِ معمر کے ساتھ مقرون کر کے نقل کیا اور تبیین کی کہ سیاقِ ہذا معمر کا ہے اسے احمد، مسلم اور اسماعیلی وغیرہم نے اور ابونعیم نے بھی لیث کے تلامذہ کی ایک جماعت سے بحوالہ لیث اس زیادت کے بغیر نقل کیا پھر (بلغنا) کے یہاں قائل زہری ہیں اور مفہوم یہ ہے کہ اس قصہ سے متعلق جتنی تفاصیل ہمیں ملی ہیں ان میں یہ بھی ہے اور یہ زہری کی بلاغات (یعنی جن آثار و روایات کو انہوں نے: بَلَغَنِیْ کے صیغہ سے بیان کیا یعنی مجھے یہ بات پہنچی ہے) میں سے ہے موصول نہیں، کرمانی کہتے ہیں یہی ظاہر ہے اور محتمل ہے کہ انہیں یہ زیادت بھی اسی اسنادِ مذکور کے ساتھ پہنچی ہو، ابن مردویہ کی تفسیر میں محمد بن کثیر عن معمر کی روایت (فیما بلغنا) کے اسقاط کے ساتھ ہے اس کے الفاظ ہیں: (فترة حزن النبی ﷺ منها حزنا غدا منه۔۔۔ الخ) تو یہ روایتِ زہری پر اور عروہ عن عائشہ سے روایت پر ادراج ہے، اول ہی معتمد ہے، (فإذا طالت علیه فترة الوحی) سے تمسک کر سکتے ہیں وہ حضرات جو شعبی کے اس مرسل کو صحیح گردانتے ہیں جس میں وہ کہتے ہیں کہ فترۃ

الوحی کا یہ عرصہ ساڑھے دو سال پر محیط تھا جیسا کہ یہ بدء الوحی کے شروع میں منقول گزرا لیکن اس کے معارض ہے وہ روایت جسے ابن سعد نے ابن عباس کی روایت سے اسی زہری جیسے صیغہِ بلاغ کے ساتھ نقل کیا اس میں ہے: (مکث أیاما بعد مجیء الوحی لایری جبریل فحزن حزنا شدیدا یغدو إلی ثبیر مرة و إلی حراء أخریٰ یرید أن یلقی نفسه) (یعنی اس وحی کے بعد پھر کئی ایام گزرے کہ حضرت جبریل آپ کو نظر نہ آئے تو آپ نے اتنا غم کیا کہ کبھی کوہِ ثبیر کا رخ کرتے اور کبھی حرا کا تاکہ وہاں سے اپنے آپ کو گرا دیں) آگے ہے تو انہی بعض پہاڑیوں کی طرف آپ اس نیت سے جا رہے تھے کہ ایک آواز سنی تو گھبراہٹ میں ٹھہر گئے پھر سر اٹھایا تو حضرت جبریل ارض و سماء کے درمیان ایک کرسی پر آلتی پالتی مارے بیٹھے ہوئے ہیں اور کہہ رہے ہیں اے محمد آپ اللہ کے برحق رسول ہیں اور میں جبرئیل ہوں تو آپ واپس ہو لئے اس حال میں کہ اللہ نے آپ کی آنکھ کو ٹھنڈا کر دیا اور آپ کا اضطراب ساکن ہو چکا ہے اس کے بعد وحی کی آمد کا سلسلہ پیدر پے شروع ہوا تو اس روایت سے بعض ان پہاڑیوں کے اسماء مستفاد ہوئے جو روایتِ زہری میں مبہم ہیں اور مدتِ فترہ کی تقلیل بھی ظاہر ہوئی، تفسیر سورۃ والضحی اس مدت بارے کچھ تفصیلات گزری ہیں۔

(جأشه) جیم اور ہمزہِ ساکن کے ساتھ، کبھی اس کی تسہیل کر دی جاتی ہے بقول خلیل جأش نفس ہے اس پر (وتقر نفسه) تاکیدِ لفظی ہے۔ (عدا) عَدْو سے جو بسرعت چلنے کو کہتے ہیں، بعض نے اسے (غدا) ذکر کیا جس کا اصل معنی غدوہ یعنی صبح کے وقت جانا ہے۔ (بذورۃ جبل) ابن تین کہتے ہیں ہم نے اسے ذال کی پیش اور زیر کے ساتھ روایت کیا ہے کتبِ لغت میں یہ صرف زیر کے ساتھ مذکور ہے! بقول ابن حجر بلکہ ذال کی تثلیث (یعنی اس پر تینوں حرکات کا اجراء) منقول ہے۔

(تبدی له) نسخہِ کشمیہنی میں (بدا له) ہے۔ (فقال له مثل ذلك) محمد بن کثیر کی روایت میں مزید یہ ہے: (حتی کثر الوحی وتتابع) (یعنی بکثرت اور پیدر پے وحی آنا شروع ہوئی) اسماعیلی لکھتے ہیں محدثین پر زبانِ طعن دراز کرنے والے بعض موہین (یعنی غلط تاویلوں کے رسیا جن میں ملتان کے ایک صاحب مولانا سعید احمد ملتانی بھی شامل ہیں جو اب انتقال کر گئے ہیں، اپنی کتاب قرآن مقدس اور بخاری محدث میں بزعم خود کئی ایسی مثالیں تحریر کیں جو ان کی رائے میں غلط ہیں، ان میں زہری کا یہ بیان بھی شامل ہے کہ نبی اکرم نے فترۃ الوحی کا اتنا غم کیا کہ کئی بار خودکشی کا ارادہ کیا، اب مہذب اور علمی انداز میں یہ یا کوئی بھی بات کی جائے تو کسی کی دل آزاری نہ ہو مگر نہ جانے کیوں ہمارے نام نہاد محققین اور مناظرین نہایت گندی زبان استعمال کرنے لگے ہیں اور دشنام طرازی پر اتر آئے ہیں، انہوں نے بھی زہری جیسے جلیل القدر محدث اور راویِ احادیث کو پھکڑ باز، زبان دراز، بدطینت، ملعون اور نہ جانے کن کن الفاظ سے یاد کیا ہے) نے کہا نبی کے لیے کیونکہ جائز ہو سکتا ہے کہ وہ اپنی نبوت کی بابت شک کرے اور ورقہ سے رجوع کرے اور اہلیہ سے کہے کہ مجھے اپنی جان کے بارہ میں تشویش ہے پھر خودکشی کی نیت سے پہاڑ کی چوٹی سے کودنے کا ارادہ کرے جیسا کہ معمر کی روایت میں مذکور ہوا، کہتے ہیں تو اگر مشاہدہ کے باوجود اس طرح کا شک وارتیاب جائز ہے تو ہم جیسوں کے لئے کیوں نہیں؟ جنہوں نے مشاہدہ بھی نہیں کیا، اس کا انکار کیوں ہو؟ لکھتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ کی عادتِ جاریہ ہے کہ جب وہ کسی امرِ جلیل کو مخلوق تک پہنچانے کا ارادہ کرتا ہے تو اس کی تمہید و تقدیم کے طور پر ترشیح و تاسیس کرتا ہے تو نبی اکرم نے جو سچے خواب دیکھے اور خلوت اور اس میں تعبد کو آپ کی طرف محبوب کیا گیا تو پھر ایک دن جب اچانک فرشتہ کی آمد ہوئی اور یہ ایسا امر ہے جو عادت و مالوف کے برخلاف

ہے تو آپ کی بشری طبع اس سے بدکی اور آپ نے اس سے خوف محسوس کیا اور اس حالت بارے تامل کرنے میں متمکن نہ ہو پائے مگر پھر جب یہ سلسلہ آگے بڑھا اور تدریجی انداز سے پیدرپے وحی کا نزول ہونا شروع ہوا تو آپ کو قرار واستمرار حاصل ہوا اسی ہیبت وہول کے زیر اثر آپ اہل خانہ کی طرف واپس آئے جن کی آپ کے لئے تانیس مالوف تھی اور انہیں اس عجیب واقعہ سے آگاہ کیا تو انہوں نے آپ کے اخلاق کریمہ اور طریقۂ حسنہ کی معرفت کے پیش نظر ایسے تسلی آمیز کلمات کہے جن سے آپ کی خشیت وہیبت ختم ہوئی پھر صورت حال کی تحقیق کے لئے وہ آپ کو ورقہ کے پاس لے کر گئیں جن کے صدق ومعرفت اور سابقہ کتب کے مطالعہ سے وہ واقف تھیں

ان کی باتیں سن کر آپ کو حق کا ایقان ہوا ہوا اور آپ اس کے معترف ہوئے پھر یہ فترۃ الوحی تاسیسِ نبوت کے مقدمات میں سے تھی تاکہ آپ کو اس میں تدرج وتمرن ہو، آپ پر اس کا انقطاع اس لئے دشوار ہوا (اور یہ ایک طبعی امر تھا کہ ایک معرفت وتجلی حاصل ہو پھر یکدم وہ سلسلہ منقطع ہو جائے تو لازمی امر ہے اس سے تشویش ہونا ہی تھی اور یہ سوچ کر مایوسی بھی کیونکہ بتوں سے چونکہ آپ بیزار تھے تو روشنی کی جو ایک کرن نظر آئی تھی وہ ایک تجلی دکھلا کر نہ جانے کہاں گم ہوگئی) کیونکہ ابھی تک اللہ کی طرف سے آپ کو یہ نہیں آگاہ کیا گیا تھا کہ آپ اللہ کے رسول اور اس کے بندوں کی طرف مبعوث ہیں تو آپ ڈرے کہ کہیں یہ ایسا امر نہ ہو جس کا آغاز تو ہوا مگر ابھی اس کی حقیقت نہیں جا سکے اور نہ آپ کو اس سے متعلق کچھ پوچھنے کا موقع ملا ہے تو اسی لئے یہ غم لاحق ہوا پھر جب اعبائے نبوت (یعنی نبوت کے ثقیل امور) سہار لینے پر بالتدریج متمکن ہوئے اور جو آپ پر وارد و نازل ہوتا ہے اس کے ثقل پہ صبر پر تو اللہ نے حقیقتِ حال سے باخبر کر دیا، کہتے ہیں اس کی مثال ایسے جیسے کوئی کسی کو الحمد اللہ کہتا سنے تو جان نہ پائے کہ قرآن کی آیت پڑھ رہا ہے یا ویسے ہی اللہ کا شکر ادا کر رہا ہے حتی کہ اگلے الفاظ کی قراءت کرے (مثلا الحمد اللہ سے شروع ہونے والی کوئی بھی آیت) یا جیسے کوئی کسی کو (خَلَتِ الدِّيَارُ) کہتا سنے تو جان نہ پائے کہ وہ شعر پڑھ رہا ہے تا آنکہ اگلے الفاظ پڑھے: (مَحَلُّهَا وَ مُقَامُهَا) اھ ملخصا

پھر انہوں نے گھر والوں کو یہ واقعہ ذکر کرنے کی حکمت کے بارہ میں لکھا کہ اس طرح آپ کے خاص حلقہ احباب میں اس کا شہرہ ہوگیا اور سبھی نے اس پر کان لگائے اور توجہ دی اور اس سے انہیں اندازہ ہوا کہ آپ ان سے جدا کوئی امتیازی شخصیت ہیں، کہتے ہیں جہاں تک آپ کا اپنے آپ کو پہاڑ سے گرا دینے کا ارادہ بنانا تو یہ اعبائے نبوت سہار لینے سے ابتداء آپ کے ضعف کے باعث تھا اور اس متوقع اندیشہ کے تحت تھا کہ تمام خلق سے ٹکرانا پڑے گا جیسے انسان حاصل غم سے نجات پانے کی راہ کی طلب میں عجلت کرتا ہے چاہے جان دے کر بھی اس سے چھٹکارا ملے پھر جب تفکر کرتا ہے تو صبر دامن گیر ہو جاتا ہے اور اچھے انجام کو مدنظر رکھتا ہے اور اس کا نفس قرار پکڑتا ہے، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ جہاں تک یہ آخری بات تو نفسِ حدیث میں مذکور ہے کہ یہ (آپ کے خیال میں) ورقہ کی دی خوشخبری (کہ آپ نبی مرسل ہیں) کے فوات پر لاحق غم کی وجہ سے تھا ہاں پھر بعدازاں جو حضرت جبرائیل کے ظاہر ہو جانے (اور یہ اطلاع دینے کہ آپ رسولِ برحق ہیں) کے بعد جو ایسا ارادہ بنایا تو اس کی یہ وجہ محتمل ہے جو انہوں نے بیان کی ہے، میری رائے میں اس کا بھی وہی خیال محرک تھا جو پہلے ارادہ کے لئے تھا جہاں تک وہ معنی جو اسماعیلی نے ذکر کیا تو اس کا اس سے قبل حضرت جبریل کی آمد کے وقت وقوع ہو چکا تھا ، اس کا اخذ طبری کی نعمان بن راشد عن زہری کی روایت سے بھی ممکن ہے جنہوں نے حدیثِ باب کا نحو نقل کیا اور اس میں یہ الفاظ ہیں:

(فقال لي يا محمد أنت رسول الله حقا قال فلقد هممت أن أطرح نفسي من فوق جبل)۔

(وقال ابن عباس فالق الإصباح الخ) یہ صرف ابوذر کی مستملی اور کشمیہنی ،نسخۂ نسفی اور ابوزید مروزی کی فربری سے جامع صحیح کی روایت میں ہے اسے طبری نے علی بن ابوطلحہ عن ابن عباس سے آیت (فَالِقُ الْإِصْبَاحِ) [الإنعام : ۹۶] کی تفسیر میں نقل کیا، بعض نے بخاری پر تعقب کرتے ہوئے کہا ابن عباس کی یہ تفسیر تو لفظ (الإصباح) سے متعلق ہے جب کہ یہاں مراد (فالق) کا لفظ ہے کیونکہ بخاری نے اسے حدیثِ عائشہ میں واردان الفاظ کے وجہ سے ذکر کیا ہے: (إلاجاء ت مثل فلق الصبح) تو بخاری کے اس ایراد کے لئے ایک توجیہہ موجود ہے (میرے خیال میں ابن عباس نے الاصباح نہیں بلکہ فالق کی تفسیر کی ہے وگرنہ: و ضوء القمر بالليل کیوں کہتے ؟) التفسیر کے آخر میں (قُلْ أَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ) کی تفسیر میں مجاہد کا قول: (إن الفلق الصبح) گزرا اور یہاں طبری نے ان سے (فالق الإصباح) کی بابت نقل کیا کہ یہ (إضاء ة الصبح) ہے اس پر (فلق الصبح) سے مراد اس کی اضاءت ہے اور فالق اس کا اسم فاعل ہے! طبری نے ضحاک سے نقل کیا کہ (الإصباح فالق النور، نور النهار) بعض اہلِ لغت کا قول ہے کہ فلق (شق الشيء) ہے (یعنی شیٔ کو پھاڑنا) راغب نے اسے (إبانة بعضه مِنْ بعض)(یعنی بعض کی بعض سے ابانت) کے ساتھ مقید کیا اسی سے ہے: (فلق موسى البحر فانفلق) (یعنی حضرت موسی نے بحکم خداوندی عصا مار کر سمندر کو پھاڑ دیا آیت میں ہے: فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيْمِ یعنی سمندر پھٹ گیا تو ہر حصہ ایک بڑے پہاڑ کی مانند ہوگیا) فراء نے نقل کیا کہ (فطر ، خلق اور فلق) تینوں ہم معنی ہیں، قولہ تعالیٰ: (فَالِقُ الْحَبِّ وَ النَّوىٰ) [الأنعام : ۹۵] کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ اس فلق سے مراد دانۂ گندم (وغیرہ) اور گٹھلی کا پھاڑنا ہے، اس سے راغب کی تقیید کا رد ہوتا ہے اور اصباح أصبح کا مصدر ہے جب صبح میں اسکا دخول ہوا تو صبح کے ساتھ تسمیہ ہوا، امرؤالقیس کا شعر ہے: (ألا أیها الليل الطويل ألا انْجَلِیْ بِصُبْحٍ و ما الإصْبَاحُ منك بِأَمْثَلِ)۔

- 2 باب رُؤْيَا الصَّالِحِينَ (صالحین کے خواب)

وَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُ وسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا ﴾ (اور اللہ تعالی کا فرمان: اللہ نے اپنے نبی کا خواب سچ کر دکھلایا یقیناً تم ان شاء اللہ مسجدِ حرام میں داخل ہوگے اپنے سر مونڈھے ہوئے اور کتروائے ہوئے ، بے خوف ہوکر، تو وہ جانتا ہے جو تم نہیں جانتے اس نے اس کے فوری بعد ایک فتح سے تمہیں نواز دیا)

اس میں اضافت فاعل کے لئے ہے کیونکہ حدیث میں ہے: (يراها الرجل الصالح) جمع گویا اس لئے کیا تاکہ اشارہ دیں کہ (حدیث میں) رجل سے مراد جنس ہے۔(وقوله تعالىٰ لقد صدق الخ) کریمہ کے نسخہ میں پوری آیت مذکور ہے فریابی، عبد بن حمید اور طبری نے ابن ابونجیح عن مجاہد سے اس آیت کی تفسیر میں نقل کیا کہ نبی اکرم کو حدیبیہ کے مقام میں خواب آیا کہ آپ مکہ میں داخل ہوئے ہیں آپ اور صحابہ کرام اس حال میں کہ سر منڈوائے ہوئے ہیں، کہتے ہیں پھر جب ادھر ہی جانور ذبح کرنا پڑے تو صحابہ نے کہا آپ کے خواب کا کیا ہوا؟ تو یہ آیت نازل ہوئی، (فَجَعَلَ مِنْ دُوْنِ ذٰلِكَ فَتْحاً قَرِيْباً) [الفتح : ۲۷] کی بابت کہتے

ہیں کہ واپس ہو گئے پھر جلد ہی خیبر کی فتح عطا ہوئی تو گویا اس فتح سے مراد خیبر کی فتح تھی، کہتے ہیں پھر اگلے برس اس خواب کی تعبیر سامنے آئی جب عمرہ ادا فرمایا، ابن مردویہ نے اپنی تفسیر میں ضعیف سند کے ساتھ ابن عباس سے اس آیت میں نقل کیا کہ نبی اکرم کے اس خواب کی تعبیر عمرة القضاء تھا، (إن شاء الله) سے مراد کی بابت اختلاف کیا گیا ہے تو کہا گیا یہ اشارہ تھا کہ کوئی شئ اللہ کی مشیت کے بغیر نہیں ہو سکتی، بعض نے کہا یہ کلمات خواب کے عالم میں نبی اکرم نے سنے تو ان کی حکایت کرتے ہوئے آیت کا حصہ بنا دئے گئے، بعض نے اسے علی سبیل التعلیم قرار دیا کہ جب بھی کوئی مستقبل میں کوئی کام کرنے کا اعلان کرے تو ان شاء اللہ کہے جیسے سورہ کہف میں حکم ہوا: (وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَىْءٍ اِنِّىْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللّٰهُ)[۲۳-۲۴] بعض کے مطابق یہ عمومِ مخاطبین سے علی سبیل الاستثناء ہے کیونکہ ان میں سے کچھ (تعبیر سامنے آنے سے قبل) فوت ہو گئے یا شہید ہو گئے تھے۔

- 6983حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِى طَلْحَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ الرُّؤْيَا الْحَسَنَةُ مِنَ الرَّجُلِ الصَّالِحِ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النُّبُوَّةِ

.طرفه - 6994

انس بن مالک کہتے ہیں کہ نبی اکرم نے فرمایا نیک آدمی کے اچھے خواب نبوت کے چھیالیس حصوں میں سے ایک حصہ ہیں۔

(عن أنس الخ) ایک باب کے بعد ایک اور طریق میں انس کی حضرت عبادہ بن صامت کے حوالے سے یہی حدیث مذکور ہے وہیں اس کا بیان ہوگا۔ (الرؤيا الحسنة الخ) یہ دیگر روایتوں کے اطلاق کی تقیید ہے مثلا ایک میں یہ الفاظ ہیں: (رؤيا المؤمن جزء) وہاں رویا کو حسنہ اور دیکھنے والے کو صالحیت کے ساتھ مقید نہیں کیا، حدیثِ ابو سعید میں ہے: (الرؤيا الصالحة) تو یہ یہاں مذکور (حسنۃ سے مراد) کی تفسیر ہے! مہلب کہتے ہیں مراد (غالب رؤيا الصالحين) ہیں (یعنی صالحین کے اکثر خواب) وگرنہ کئی دفعہ نیک لوگ بھی بے تکی خوابیں (اضغاث) دیکھ لیتے ہیں لیکن ایسا شاذ و نادر ہے کیونکہ شیطان کا ان پر تمکن قلیل ہے بخلاف دوسرے لوگوں کے کہ ان میں سچے خواب نادر الوقوع ہیں کیونکہ عموما شیطان کے تسلط کا ان پر غلبہ ہوتا ہے،

کہتے ہیں اس پر لوگوں کی تین اقسام ہیں: انبیاء کرام، ان کے سب خواب سچے ہیں کبھی انہیں ایسے خواب دکھلائے جاتے ہیں جو محتاجِ تعبیر ہوتے ہیں (مگر اضغاث خواب ان سے دور رکھے گئے ہیں) دوم صالحین، ان کے اکثر خواب سچے ہوتے ہیں کبھی انہیں ایسے خواب بھی نظر آجاتے ہیں جو تعبیر کے محتاج نہیں ہوتے، سوم دیگر لوگ اور ان کے خواب سچے جھوٹے ہر طرح کے ہوتے ہیں، ان کی آگے ذیلی تین قسمیں ہیں، اول: مستور تو ان کا غالب حال ان کے حق میں استواء ہے، دوم: فساق، ان کے اکثر خواب اضغاث ہیں کم ہی انہیں سچے خواب نظر آتے ہیں، سوم: کفار، ان کے ہاں سچے خواب نہایت نادر ہیں اسی طرف آنجناب کا یہ فرمان اشارت کناں ہے: (وأصدقهم رؤيا أصدقهم حديثا) (یعنی زیادہ سچا خواب اسکا ہے جو بات میں زیادہ سچا ہے) اسے مسلم نے حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا، آگے باب (القيد فى المنام) میں اس کا ذکر آئے گا، بعض کفار سے بھی سچے خوابوں کا صدور ہوا جیسے حضرت یوسف کی قید کے دو ہمرائیوں کو خواب آئے جن کا تذکرہ قرآن نے کیا ہے، ابن عربی کہتے ہیں مومنِ صالح کا خواب ہی اجزائے نبوت

کی طرف منسوب کیا جائے گا، صالح خوابوں سے مراد ان کا مستقیم ومنتظم ہونا (یعنی جو بے تکا نہیں بلکہ قابلِ تعبیر) ہے، کہتے ہیں میری نظر میں فاسق کا خواب اجزائے نبوت میں شمار نہ ہوگا، بعض نے انہیں (أقصی الأجزاء) میں شمار کیا (یعنی ان اجزائے نبوت سے دور کے تعلق والے) البتہ کفار کے خواب تو بالکل نہیں، قرطبی کہتے ہیں صادق اور صالح مسلمان ہی کا حال حالِ انبیاء سے مناسبت رکھتا ہے تو اسے ایک اس نوع کے ساتھ مکرم کیا گیا جس کے ساتھ انبیاء کو کیا گیا ہے یعنی غیب پر اطلاع، جہاں تک کافر، فاسق اور رلے ملے لوگ ہیں تو ان کی بابت یہ نہیں اگرچہ کبھی ان کے خواب بھی سچے ثابت ہوں تو ان کی مثال ایسے جیسے جھوٹا بھی کبھی سچ بول لیتا ہے اور ہر غیب کے بابت باتیں کرنے والے کی خبر اجزائے نبوت میں سے نہ ہوگی جیسے کاہن اور منجم۔

(من الرجل) رجل کا لفظ ذکرِ غالب کے طور سے ہے ظاہری مفہوم مراد نہیں نیک خاتون کا بھی یہی معاملہ ہوگا یہ بات ابن عبدالبر نے کہی۔ (جزء من ستة وأربعين الخ) اکثر احادیث میں یہی واقع ہے مسلم کی حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں (جزء من خمسة وأربعين) ہے اسے انہوں نے ایوب عن ابن سیرین عنہ سے نقل کیا، بخاری کی عوف عن ابن سیرین سے روایت میں کالجادۃ (یعنی جیسے اکثر رواۃ نے نقل کیا) (ستة) کا لفظ آئے گا، مسلم کی ابن عمر سے روایت میں: (جزء من سبعين جزء ا) بھی وارد ہے یہی ابن ابوشیبہ نے ابن مسعود سے موقوفا نقل کیا اسے طبرانی نے ایک اور طریق کے ساتھ مرفوعا نقل کیا ہے انہی کی ان سے ایک دیگر طریق میں (جزء من ستة وسبعين) ہے، اس کی سند ضعیف ہے، اسے ابن ابوشیبہ نے بھی حصین عن ابو صالح عن ابو ہریرہ سے موقوفا نقل کیا احمد نے اسے مرفوعا نقل کیا ہے ابن ماجہ کے ہاں ابن عمر کی حدیث کا مثل مرفوعا ہے اور اسکی سند کمزور ہے، احمد اور بزار کے ہاں ابن عباس سے جید سند کے ساتھ اس کا مثل ہے، ابن عبد العزیز بن مختار عن ثابت عن انس سے مرفوعا یہ الفاظ نقل کئے: (جزء من ستة وعشرين) اس طریق کے ساتھ محفوظ کالجادہ ہے، آگے بخاری میں یہ مذکور ہوگی اسکا مثل مسلم میں شعبہ عن ثابت کی روایت سے ہے احمد، ابو یعلی اور تہذیب الآثار میں طبری نے اعرج عن سلیمان بن عریب عن ابو ہریرہ سے کالجادۃ نقل کیا، سلیمان کہتے ہیں میں نے ابن عباس سے اسکا ذکر کیا تو کہا: (جزء من خمسين) میں نے کہا میں نے حضرت ابو ہریرہ سے اسکا سماع کیا ہے تو کہنے لگے میں نے (والد محترم) حضرت عباس کو سنا کہتے تھے میں نے نبی اکرم سے سنا فرماتے تھے: (الرؤيا الصالحة من المؤمن جزء من خمسين جزء ا من النبوة) ترمذی اور طبری کی ابو رزین عقیلی سے روایت میں: (جزء من أربعين) ہے اسے ترمذی نے ایک اور طریق کے ساتھ کالجادۃ نقل کیا، اسے طبری نے ایک اور وجہ کے ساتھ ابن عباس سے (أربعين) نقل کیا، طبری کی حدیثِ عبادہ میں ہے: (جزء من أربعة وأربعين) عبادہ سے محفوظ کالجادہ ہے جیسا کہ ایک باب کے بعد ذکر ہوگا، طبری اور احمد نے عبداللہ بن عمرو بن عاص سے: (جزء من تسعة وأربعين) نقل کیا

قرطبی نے المفہم میں اسے (سبعة) کے لفظ کے ساتھ نقل کیا تو اس طرح ان روایات کے حوالے سے ہمیں دس اعداد ملتے ہیں اقل ترین عدد (۲۶) اور زیادہ سے زیادہ (۷۶) کا عدد ہے بقیہ یہ ہیں: ۴۰، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۹، ۵۰ اور ۷۰ مطلقا اصح ترین اول اور اس کے بعد (۷۰) ہے! شرحِ نووی اور عبادہ کی روایت میں (۲۴) ہے ابن عمر کی روایت میں (۲۶) ہے، میں نہیں جانتا کہ یہ دونوں روایتیں کن نے تخریج کی ہیں البتہ بعض نے ابن عمر کی یہ روایت طبری کی طرف منسوب کی، ابن ابو جمرہ کی کلام میں ہے کہ یہ مختلف الفاظ کے ساتھ وارد

ہوئی ہے تو بعض سابق الذکر بھی ذکر کئے پھر کہا ایک طریق میں (۷۲) ایک میں (۴۲) ایک میں (۲۷) اور ایک میں (۲۵) ہے تو اس لحاظ سے یہ پندرہ اعداد بنے

خواب کا جزوِ نبوت ہونا باعثِ اشکال ہے جبکہ نبوت کا سلسلہ نبی اکرم کی وفات کے ساتھ منقطع ہو چکا، بعض نے جواب میں کہا کہ اگر یہ خواب نبی اکرم کا ہو تو حقیقۃً وہ اجزائے نبوت میں سے ایک جزو ہوگا اور اگر اسکا وقوع آپ کے غیر سے ہوا ہے تو تب علی سبیل المجاز اسے اجزائے نبوت میں سے ایک جزو قرار دیا گیا، خطابی کہتے ہیں بعض کے مطابق اس کا مفہوم یہ ہے کہ خواب نبوت کی موافقت میں آتے ہیں یہ نہیں مراد کہ وہ نبوت کا کوئی باقی جزو ہیں، بعض نے کہا یعنی وہ علمِ نبوت کا ایک جزو ہیں کیونکہ نبوت اگرچہ منقطع ہو چکی مگر اس کا علم باقی ہے، اس کا تعقب قولِ مالک کے ساتھ کیا گیا جسے ابن عبدالبر نے نقل کیا کہ ان سے پوچھا گیا کیا ہر کوئی خواب کی تعبیر کر دیا کرے؟ کہنے لگے کیا نبوت کے ساتھ کھیلا جائے گا پھر کہنے لگے خواب جزوِ نبوت ہیں کوئی ان سے نہ کھیلے، جواب یہ ہے کہ ان کی مراد یہ نہ تھی کہ خواب نبوتِ باقیہ ہیں بلکہ یہ کہ وہ غیب کی کچھ خبروں پر اطلاع کی جہت سے نبوت سے مشابہ ہیں تو کسی کیلئے روا نہیں کہ بغیر علم کے ان کے بارہ میں اظہارِ خیال کرے بقول ابن بطال خواب کا جزوِ نبوت ہونا ہی عظیم بات ہے خواہ اس کا وہ ہزارواں حصہ ہو، یہ کہا جانا بھی ممکن ہے کہ نبوت کا لفظ اِنباء سے ماخوذ ہے جو لغۃً اِعلام ہے (یعنی خبر دینا) تو اس پر معنی یہ ہوگا کہ خواب اللہ کی جانب سے ایک سچی خبر ہے، اس میں جھوٹ شامل نہیں جیسے نبوت کا معنی ہے کہ وہ اللہ کی جانب سے سچی خبر ہے جس پر جھوٹ باندھنا جائز ہے تو صدقِ خبر میں خواب نبوت سے مشابہ ہیں، مازری کہتے ہیں محتمل ہے کہ اس حدیث میں نبوت سے مراد فقط اِخبار بالغیب ہو نہ کہ کچھ اور بھی، اگرچہ اس میں تبشیر بھی ہوتا ہے اور انذار بھی تو خبر بالغیب یکے از ثمراتِ نبوت ہیں اور وہ لذاتہٖ غیر مقصود ہے کیونکہ ایسے بھی نبی ہو سکتے ہیں (اور ہوئے ہوں گے) کہ وہ شریعت کی تقریر اور احکام کی تبیین کریں چاہے پوری عمر میں ایک بھی غیب کی خبر نہ دی ہو اور یہ ان کی نبوت کیلئے قادح اور مقصودِ نبوت کیلئے مبطل نہیں، کسی نبی کی طرف سے غیب کی خبر ہمیشہ سچ اور حق ہی ہوتی ہے جہاں تک عددِ مذکور کا خصوص ہے تو یہ ان امور میں سے ہے جن کی اطلاع اللہ نے آنجناب کو دی کیونکہ آپ ہی حقائقِ نبوت جانتے تھے، کہتے ہیں سلف کی ایک جماعت نے بھی یہی جواب دیا لیکن انہوں نے اسکی کشف وتحقیق نہیں کی تھی

ابن عربی لکھتے ہیں اجزائے نبوت کی حقیقت صرف نبی یا فرشتہ ہی جانتا ہے دراصل آنجناب کا مقصود اس امر کی تبیین تھی کہ خواب فی الجملہ اجزائے نبوت میں سے ہیں کیونکہ ان میں ایک لحاظ سے اخبار بالغیب ہوتا ہے جہاں تک تفصیل نسبت ہے تو اسکی معرفت کے ساتھ درجۂ نبوت ہی مختص ہے! مازری کہتے ہیں عالم پر لازم نہیں کہ وہ ہر شئ کو جملۃً وتفصیلاً جانتا ہو اللہ تعالی نے ہر عالم کی ایک حد مقرر کر رکھی ہے جہاں تک پہنچ کر وہ ٹھہر جاتا ہے تو کئی امور ایسے بھی ہیں جن کی تفاصیل وجزئیات معلوم ہیں اور کئی وہ ہیں جو جملۃً معلوم ہیں (یعنی اجمالاً) مگر تفصیلاً نہیں اور یہ اسی قبیل سے ہے، بعض نے روایتِ مشہورہ میں مذکور نسبت وعدد بارے کلام کی اور اس کی مناسبت بیان کی ہے چنانچہ ابن بطال نے ابوسعید سفاقسی سے نقل کیا کہ بعض اہلِ علم نے ذکر کیا کہ اللہ نے نبی اکرم کی طرف عالمِ خواب میں چھ ماہ وحی کی تھی (یعنی خوابوں کی شکل میں) پھر بعد ازاں عالمِ بیداری میں باقی مدتِ حیات وحی کی اور اس مدت کی خوابوں کی مدت کی نسبت چھیالیس جزو بنتی ہیں کیونکہ نبوت ملنے کے بعد آپ صحیح قول کے مطابق تیئس برس جئے (اس میں چھ ماہ خوابوں کے ذریعہ وحی آئی تو یہ تیئس برس کا چھیالیسواں

جزو بنا) بقول ابن بطال یہ تاویل دو وجہ سے فاسد ہے ایک تو یہ کہ بعد از بعثت نبی اکرم کی مدتِ حیات بارے اختلاف ہے دوم پھر حدیث السبعین بغیر معنی کے رہ جائے گی بقول ابن حجر اسی طرح بقیہ اعدادِ مذکورہ بھی ہیں، ان کا کیا کریں گے؟

ان سے قبل خطابی نے اس مناسبت کا انکار کیا اور لکھا بعض اہل علم اس عدد کی بابت ایسی بات کرتے ہیں جس کا تحقق حتمی نہیں، کہتے ہیں یہ اگر چہ ایسی توجیہ ہے حساب و عدد کی تقسیم اس کی محتمل ہوسکتی ہے تو سب سے قبل ان سے یہ کہا جائے گا کہ اپنے اس دعوی کے ثبوت میں کوئی خبر و اثر پیش کرے تو یہ بات ظن پر مبنی ہے اور ظن یقین کا بدل نہیں ہوتا اور یہ مدت اجزائے نبوت سے محسوب ہے جیسا کہ ان کی رائے ہے تو اس کے ساتھ وہ سب اوقات ملحق کرے جن میں آپ کی طرف مدت العمر خواب میں وحی کی جاتی رہی (یعنی خوابوں کے ذریعہ نزولِ وحی صرف چھ ماہ تک ہی محیط نہ تھا بلکہ بعد ازاں بھی کئی مواقع پر ایسا ہوا جیسے آپ پر کئے گئے جادو کے سلسلہ میں) جیسا کہ جلیل القدر احادیث میں یہ مذکور ہے لہذا یہ تقسیم جس کے وہ مدعی ہوئے باطل ہے، ہمیں اگر کسی بابت علم نہیں دیا گیا تو ہم پر لازم نہیں کہ قیاسات کے ساتھ رائے ظنی کریں جیسے رکعات کی تعداد، ایامِ صیام، اور رمیِ جمار وغیرہ کا معاملہ ہے! ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں کہ قطعیت کے ساتھ ان کی مذکورہ تعداد میں حصر کی حکمت بیان کرسکیں اس سے ہمارے اعتقادات کو کوئی خطرہ لاحق نہیں ہے، اسکی مثال ایسے جیسے ایک حدیث میں آپ نے فرمایا ہے: (الهدى الصالح والسمت الصالح جزء من خمسة وعشرين جزء ا من النبوة) تو اس عدد کی اور حصرِ نبوت کی تفصیل جاننا متعذر ہے ہاں یہی ظاہر المعنی ہے کہ یہ دو خصال جملہِ ہدیِ انبیاء اور ان کی سمت میں سے ہیں تو اسی کی مانند یہ حدیثِ باب ہے اور مراد خوابوں کے معاملہ کی تحقیق ہے اور یہ کہ وہ اس امر کی نوع میں سے ہیں جن پر انبیاء کرام تھے اور یہ اسی علم کے اجزاء میں سے ایک جزو ہے جو ان کے پاس آتا تھا اور ان اخبار میں سے جو بذریعہِ وحی انہیں ارسال کئے جاتے تھے، ائمہ کی ایک جماعت نے بھی یہ مناسبت ذکر کی اور خطابی کے اعتراض کا جواب بھی دیا ہے

جہاں تک اس امر کی دلیل کہ سچے خوابوں کا یہ سلسلہ چھ ماہ تک جاری رہا تھا تو معاملہ یہ ہے کہ وحی کا آغاز اس وقت ہوا جب آپ کی عمر مبارک کے چالیسویں برس کی ابتدا تھی جیسا کہ ابن اسحاق وغیرہ نے اس پر جزم کیا ہے، یہ ربیع الاول میں ہوا اور حضرت جبریل کی غار حراء میں پہلی آمد رمضان میں تھی اور دونوں کے مابین چھ ماہ ہیں، یہ جواب محل نظر ہے کیونکہ بفرضِ تسلیم ہے اس میں تصریحِ رؤیا نہیں اور راوی نے لکھا ہے کہ ثابت نہیں کہ نبی اکرم کے ان خوابوں کے سلسلہ کی مدت چھ ماہ ہو تو جہاں تک بقیہ عمر کے خوابوں بارے الزامی جواب کا تعلق ہے تو ان قائلین کے ہاں آپ کے وہ خواب مراد ہیں جو پے در پے آئے تھے، دیگر بیداری کی وحی کی جانب میں ہی مغمور (یعنی پسِ پردہ) ہیں لہذا ان کی مدت کا اعتبار نہیں کیا گیا اور یہ نزولِ وحی میں ان کے معتمد امر کی نظیر ہے علماء کا نزولِ وحی کے ضمن میں اسکی مکی اور مدنی تقسیم پر اتفاق ہے، مکی جو قبل از ہجرت نازل ہوئی اور مدنی جو بعد از ہجرت نازل ہوئی اگر ایسی جگہ وحی آئی جو مکہ یا مدینہ سے خارج ہے مثلاً طائف میں اگر آئی ہو یا مقامِ نخلہ میں اور ہجرت کے بعد مثلاً اثنائے غزوات آئی ہو تو وہ بھی مکی و مدنی تقسیم کے ضمن میں ہی شمار کی گئی ہے، بقول ابن حجر یہ مقبول اعتذار ہے، اختلافِ اعداد کی بابت یہ جواب ممکن ہے کہ اس کا وقوع اس وقت کے لحاظ سے ہوا جب نبی اکرم نے اس امر کو بیان کیا مثلاً جب پہلی وحی کی آمد کے بعد تیرہ برس گزرے تو بیان کیا خواب چھبیسواں جزوِ نبوت ہیں، اگر یہ روایت ثابت ہے تو! اور یہ آپ کی ہجرت کا وقت تھا اور پھر جب بیس برس مکمل ہوئے تو چالیس کے عدد کے ساتھ اس کا ذکر

کیا اور جب بائیس برس گزر گئے تو چوالیس پھر اس کے بعد ۴۵ اور ۴۶ اپنی آخری حیات میں ذکر کئے، البتہ چالیس کے عدد کے بعد ان کے ماسوا اعداد کا ذکر تو یہ ضعیف ہے، پچاس کے عدد والی روایت کی توجیہہ یہ ممکن ہے کہ یہ جبرِ کسر ہے اور جس روایت میں ستر کا ذکر ہے اسے مبالغہ و کثرت پر محمول کیا جا سکتا ہے دیگر اعداد والی روایات ثابت نہیں!

بقول ابن حجر یہ توجیہہ کسی اور کے ہاں نہیں دیکھی بعض شروح میں ستر کے عدد کی ایک مناسبت یہ دیکھی جو سراسر تکلف ہے کہ احمد وغیرہ کی ایک حدیث میں آپکا فرمانِ درج ذیل مذکور ہے: (أنا بشارة عيسى ودعوة إبراهيم ورأت أمي نورا) (یعنی میں بشارتِ عیسیٰ، دعائے ابراہیم ہوں اور میری والدہ نے ایک نور دیکھا تھا [خواب میں یعنی جب آپ ان کے بطن مبارک میں تھے]) تو یہ تین اشیاء ہیں اور اگر اس عدد کو آپ کی مدتِ نبوت یعنی تیئس برس کے ساتھ ضرب دیا جائے اور پھر اصلِ رؤیا کی طرف مضاف کیا جائے تو یہ ستر واں جزو بنتا ہے، بقول ابن حجر اصلِ مناسبت میں ایک اشکال اور یہ باقی رہے گا کہ حدیثِ ہذا کا متبادر مفہوم مومنِ صالح کے خواب کی تعظیم کا اثبات و بیان ہے اور یہ مناسبت مذکورہ حدیث کے اس صورت پر قصر کرنے کو مقتضی ہے جو نبی اکرم کیلئے وقوع پذیر ہوئی گویا کہا گیا وہ مدت جس میں اللہ نے بذریعہ خواب آپ کی طرف وحی بھیجی، یہ اس ظاہراً وعیاناً وحی آنے کی مدت کا چھیالیسواں حصہ بنتا ہے اس سے لازم نہیں آتا کہ ہر مومنِ صالح کا خواب بھی اسی صفت کا حامل ہو، ارادہِ تعمیم کی تائید وہ حدیث کرتی ہے جسے خطابی نے ہدی وسمت بارے ذکر کیا تو یہ اصلاً ہی ہمارے نبی کی نبوت سے متعلق نہیں، ابن ابو جمرہ نے تاویلِ مذکور کا رد وانکار کیا اور کہا اس میں کوئی بڑا فائدہ نہیں ہے اور فصاحت و بلاغت والی آنجناب کی کلامِ بلاغت نظام کو اس معنی پر محمول کرنا مناسب نہیں اور شائد ان قائلین کی مراد نبوت اور خوابوں کے مابین فقط ایک نوع کی مناسبت ظاہر کرنا تھا مگر یہ اختلافِ اعداد اس کے لئے معکر ہے

آخرِ بحث بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ہدیِ صالح والی حدیث جس کا خطابی نے ذکر کیا اسے ترمذی اور طبرانی نے عبداللہ بن سرخس سے نقل کیا ہے لیکن اس میں چوبیسواں جزو ذکر ہوا ہے اسے قرطبی نے المفہم میں ۲۶ کے عدد کے ساتھ ذکر کیا اھ، غیرِ خطابی نے عددِ مذکور میں اختلافِ روایات کی مناسبت ذکر کی ہے، کئی ائمہ نے ان کے درمیان تطبیق بھی دی طبری نے سب سے پہلے یہ کوشش کی اور لکھا ستر کے عدد والی روایت ہر مسلمان کے ہر سچے خواب بارے عام ہے جبکہ چالیس والی روایت صرف مومنِ صادق و صالح کے ساتھ خاص ہے اور جو درمیان کے اعداد ہیں تو یہ احوالِ مومنین کے لحاظ سے ہیں، ابن بطال نے کہا جہاں تک قلت و کثرتِ اعداد کا یہ مذکورہ اختلاف ہے تو سب سے صحیح جو وارد ہے وہ چھیالیس اور ستر کا عدد ہے درمیان والے سب اعداد احادیثِ شیوخ سے ہیں، ہم نے خواب کو دو قسموں میں منقسم پایا ہے ایک جلی وظاہر جیسے کوئی خواب دیکھے کہ اسے ایک مقدار میں کھجوریں دی گئیں تو بیداری میں وہی مقدار کھجوروں کی مل گئی تو اس قسم کے خوابوں کی تعبیر و تفسیر میں کوئی اشکال و رمز نہیں، دوسری قسم کے خواب وہ جو رمزیہ اور بعیدۃ المرام (یعنی دور کی تعبیر والے یعنی پیچیدہ اور گنجلک) ہیں تو یہ کسی ماہر تعبیر ساز کے بتلانے پر ہی سمجھ آتے ہیں تو ممکن ہے یہ ستر واں اور سابق الذکر چھیالیسواں حصہ ہوں کیونکہ عدد جتنا کم ہوگا وہ صدق کے اتنا ہی قریب اور تعبیر میں وقوعِ خطا سے سالم ہوں گے، کہتے ہیں یہ تاویل علماء کی ایک جماعت پر پیش کی جنہوں نے بنظرِ تحسین دیکھا بعض نے اضافہ کیا کہ نبوت کی ان دونوں وصفوں پر شارعؑ نے حضرت جبریلؑ سے تلقی کی ہے چنانچہ آپ نے بتلایا کہ کبھی وحی اس طرح آتی ہے کہ فرشتہ آپ سے ہمکلام ہوتا ہے جس کی کلام آپ بغیر کسی کلفت کے

یاد رکھ لیتے ہیں اور کبھی وہ القائے جمل وجوامع کرتا ہے جن کا اخذ وحمل آپ پر گراں ہوتا ہے حتی کہ کپکپی طاری ہوتی اور پسینہ بہہ پڑتا ہے پھر اللہ تعالیٰ اس کلام کی توضیحِ مراد کرتا ہے، مازری نے اسکا ملخص یوں کیا کہ کہا گیا ہے کہ خواب دلالت ہیں اور بعض دلالات واضح اور جلی جبکہ بعض خفی ہوتی ہیں تو تعداد میں اقل جلی اور دیگر خفی ہیں، ابن ابو جمرہ کی اس بارے کلام کا حاصل یہ ہے کہ نبوت امورِ واضحہ کے ساتھ آئی بعض میں اجمال ہوسکتا ہے باوصف اس امر کے کہ کسی اور جگہ وہ مبین ہوں اسی طرح خوابوں کا معاملہ ہے کچھ تو صریح ہوتے ہیں ان کی تعبیر کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی اور کچھ کو اس کی ضرورت ہوتی ہے تو ایسے خواب جنہیں عارف حق سے باور کرتا ہے تو انہی پر نبوت کے اجزاء میں کوئی جزو عارج ہوتا ہے اور یہ جزو کبھی کثیر اور کبھی قلیل ہوتا ہے اسکی فہم کے لحاظ سے تو سب سے اعلی وہ جس کے اور درجۂ نبوت کے مابین ان مذکورہ اعداد میں سب سے اقل عدد ہے اور ادنیٰ ترین جو اکثر من العدد ہے، دیگر درمیان کے اعداد والے ہیں

عیاض لکھتے ہیں محتمل ہے کہ یہ تجزیہ (یعنی اجزائے نبوت میں سے کوئی جزو قرار دینا) طرقِ وحی میں ہو کہ کچھ وحی ایسی تھی جو اللہ تعالی سے بلا واسطہ سنی اور کچھ وہ جو فرشتہ کے واسطہ سے ملی پھر کچھ ایسی جو الہامات کی شکل دل میں القاء کی گئی پھر ایسی وحی بھی آئی جسے فرشتہ کسی بشری شکل میں متمثل ہو کر لایا، کبھی یہ شخص معروف ہوتا تھا (جیسے حضرت دحیہ کلبی کی شکل میں) اور کبھی غیر معروف (جیسے حضرت عمر سے مروی ایمان واحسان بارے ایک اجنبی شخص کے آپ سے سوال کرنے کی بابت حدیث ہے) اور کبھی وہ اپنی ذاتی صورت میں وحی لے کر آتا تھا اور پھر ایسی وحی تھی جو خواب میں دی جاتی اور ایسی جو صلصلۃ الجرس (یعنی زنجیر بجنے جیسی آواز) میں آتی اور جو روح القدس آپ کے روع (یعنی قلب ودماغ) میں ڈال دیتے اور کئی اقسام جن سے ہم واقف ہوئے یا نہ ہوئے تو وحی کے یہ سب حالات و اطوار اگر شمار کریں تو اس عددِ مذکور تک پہنچ جاتے ہیں، المفہم میں قرطبی رقمطراز ہیں کہ اس تاویل وتوجیہہ کا تکلف وتساہل مخفی نہیں کیونکہ یہ اعداد تو اجزائے نبوت ہیں اور انہوں نے جو ذکر کیا وہ غیرِ نبوت کیلئے احوال ہیں کیونکہ آپ فرشتہ کو پہچانتے تھے یا نہ پہچانتے تھے یا وہ اپنی صورت پر آتا تھا یا کسی بشر کی صورت پر، پھر اس تکلف کے باوجود ان کے ذکر کردہ کا عدد بیس تک بھی نہیں پہنچتا چہ جائے کہ ستر! ابن حجر لکھتے ہیں قاضی نے جو بات کہی ہے ان سے قبل حلیمی نے بھی یہی توجیہہ ذکر کی تو میں نے ان کی مختصر میں جو الشیخ علاء الدین قونوی نے تالیف کی، یہ عبارت پڑھی کہ انبیاء کو معجزات دیئے جاتے رہے جن سے ان کے نبی ہونے کی تائید ہوئی اور ان کے ساتھ وہ دیگر سے متمیز ہوئے جیسے اس علم کے ساتھ بھی ہوئے جو انہیں عطا کیا گیا تو ان کیلئے یہ خصوصیت دو وجہ پر ہے ایک جو چیز تعلیم میں ہے وہ نبوت اور جو چیز تائید میں ہے وہ حجتِ نبوت ہے، لکھتے ہیں اس جگہ حلیمی کا قصد اس امر کا بیان ہے کہ رؤیائے صالحہ نبوت کے چھیالیس اجزاء میں سے ایک جزو ہے تو انبیاء کیلئے خصائصِ علمیہ کی کئی وجوہ ذکر کیں بعض میں تکلف کیا حتی کہ اس عدد مذکور کی انتہاء تک انہیں پہنچایا

تو نمبر ایک یہ کہ خواب ان وجوہ میں سے کوئی ایک ہوتے ہیں جن کا اعلی ترین حصہ بغیر واسطہ اللہ سے ہمکلام ہوتا ہے، نمبر۲: الہام بلا کلام، بلکہ وہ اپنے دل میں کسی شئ کا علم پائے گا بغیر اس ذریعہ کے تقدم کے جو حس یا استدلال کے ساتھ اس تک پہنچا سکتا ہو، نمبر۳: فرشتہ کے ذریعہ وحی جسے وہ دیکھتا اور اس سے ہمکلام ہوتا ہے، نمبر۴: فرشتہ کا نبی کے روع میں ڈالنا، یہ ایسی وحی ہے جو دل کے ساتھ مختص ہے نہ کہ سمع کے ساتھ، کہتے ہیں کبھی فرشتہ بعض اہلِ صلاح کے روع میں نفث کرتا ہے لیکن (مثلا) دشمن پر کامیابی ملنے کی طمع دلانے کی طرز پر اور کسی شئ میں ترغیب دلانے اور کسی شئ سے ترہیب دلانے کیلئے تو اس کے ساتھ اس سے شیطان کا وسوسہ زائل ہو جاتا

ہے اور وہ اس فرشتہ کے حضور کے ساتھ ہے نہ کہ علمِ احکام اور وعدہ وعید کی نفی کے نحو کے ساتھ کہ یہ خصائصِ نبوت میں سے ہے، نمبر۵: اس کی عقل کا اِکمال تو اس میں کوئی عارضہ لاحق نہیں ہوتا، نمبر۶: آپ کی قوتِ حفظ کہ ایک ہی دفعہ طویل سورت سن کر اسے یاد کر لیتے تھے اور ایک حرف بھی نہ بھولتے تھے، نمبر۷: اجتہادی غلطی سے آپ کا معصوم ہونا، نمبر۸: آپ کی ذکائے فہم حتی کہ یہ کئی ضروبِ استنباط کیلئے متسع تھی، نمبر۹: ذکائے بصر (یعنی نظر کی تیزی) حتی کہ زمین کے دوسرے کونے کی چیز بھی آپ کو نظر آتی تھی، نمبر۱۰: ذکائے سماعت حتی کہ زمین کے کنارے کی آواز بھی سن لیتے تھے، نمبر۱۱: ذکائے شم (یعنی سونگھنے کی حس کی تیزی) جیسے حضرت یعقوب کیلئے حضرت یوسف کی قمیص کا معاملہ ہوا، نمبر۱۲: آپ کے جسم کا قوی ہونا حتی کہ ایک ہی رات میں تیس راتوں کی مسافت طے کر لی، نمبر۱۳: آسمانوں کی طرف عروج، نمبر۱۴: صلصلة الجرس کی مانند، آپ کیلئے وحی کی آمد،

نمبر۱۵: بکری کا آپ سے ہمکلام ہونا، نمبر۱۶: نباتات کا آپ کے حکم سے بول پڑنا، نمبر۱۷: کھجور کے تنے کا آپ سے بات کرنا، نمبر۱۸: پتھر کا انطاق، نمبر۱۹: بھیڑیئے کی آواز سے اسکا مدعا سمجھ لیا کہ اسے خوراک کی کمی ہے، نمبر۲۰: اونٹ کے بلبلانے سے آپ کا سمجھ جانا، نمبر۲۱: آواز کو سننا مگر متکلم نظر نہ آنا، نمبر۲۲: جنوں کے مشاہدہ پر آپ کا متمکن ہونا، نمبر۲۳: اشیائے مغیبہ کا آپ کیلئے ممثل کر دیا جانا جیسے شبِ اسراء کی صبح بیت المقدس کی گئی، نمبر۲۴: کسی حادث امر کو دیکھ عاقبت کی بابت جان جانا جیسے حدیبیہ میں جب آپ کی اونٹنی بیٹھی تو فرمایا اسے اسی ذات نے روک لیا ہے جس نے ہاتھی روکے تھے، نمبر۲۵: نام سن کر کسی امر پر آپ کا استدلال کرنا جیسے حدیبیہ میں سہیل بن عمرو کو آتے دیکھا تو فرمایا: (قد سهل لكم الأمر)، نمر۲۶: کسی علوی شئ کو دیکھ کر زمین میں واقع ہونے والے کسی امر پر استدلال کرنا جیسے فرمایا تھا: (إن هذه السحابة لَتَسْتَهِلُّ بنصر بني كعب) (یعنی یہ بدلی بنی کعب کی نصرت کی نوید ہے) نمبر۲۷: اپنے پیچھے بھی دیکھ لینے کی صلاحیت کا ہونا، نمبر۲۸: کسی ایسے امر پر مطلع ہونا جو کسی مرنے والے کیلئے اس کی موت سے پیشتر ہوا ہو جیسے حضرت حنظلہ کے بارہ میں فرمایا تھا: (رأيت الملائكة تغسله) (یعنی میں نے دیکھا کہ فرشتے انہیں غسل دے رہے ہیں) کیونکہ وہ حالتِ جنابت میں شہید ہو گئے تھے، نمبر۲۹: ایسے امر کا آپ کے لئے ظہور جس سے مستقبل کی فتوحات پر استدلال کیا جیسے خندق کی کھدائی کے دوران ہوا، نمبر۳۰ دنیا میں جنت و دوزخ کا مشاہدہ کرنا، نمبر۳۱: فراست، نمبر۳۲ درخت کا آپ کے حکم سے اپنی جڑوں اور ٹہنیوں سمیت ایک جگہ سے دوسری جگہ جانا پھر واپس آنا، نمبر۳۳: ہرن کا قصہ اور اس کا اپنے بچے کی بابت شکایت کرنا، نمبر۳۴: خوابوں کی بالکل صحیح تعبیر کرنا، نمبر۳۵: کھجوریں ابھی درختوں پر لگی تھیں کہ آپ نے اندازہ لگایا کہ یہ اتنے من ہوں گی تو ایسا ہی ہوا، نمبر۳۶: احکام کی ہدایت

نمبر۳۷: دین و دنیا کی سیاست کی طرف آپ کی رہنمائی، نمبر۳۸: عالم کی ہیئت و ترکیب کی طرف آپ کی رہنمائی، نمبر۳۹: کئی طبی نسخوں سے آپ کا آگاہ فرمانا، نمبر۴۰: وجوہِ تقرب کی طرف آپ کی رہنمائی، نمبر۴۱: نافع صنعتوں کی طرف آپ کا رہنمائی کرنا، نمبر۴۲: ہونے والے حوادث و واقعات پر آپ کا مطلع ہونا، نمبر۴۳: سابقہ ایسے واقعات پر آپ کا مطلع ہونا جو کہیں مذکور و منقول نہیں، نمبر۴۴: لوگوں کے اسرار سے واقف ہونا، نمبر۴۵: طرقِ استدلال کی تعلیم اور نمبر۴۶ حسنِ معاشرت کے طریق پر آپ کا مطلع ہونا کہتے ہیں وہ خصائصِ نبوت جن کا مرجع علم ہے چھیالیس عدد تک پہنچتے ہیں خواب ان میں سے کسی ایک وجہ کے مقارب ہو سکتے

ہیں جس کی بابت خبر دی کہ وہ نبوت کا چھیالیسواں حصہ ہیں اگرچہ غیرِ انبیاء کو کثیر خواب آتے ہیں مگر ان میں غلطی کا امکان ہوتا ہے البتہ انبیاء کرام کے خوابوں کی بابت غلطی کا کوئی امکان نہیں ، غزالی الاحیاء کی کتاب الفقر والزہد میں حدیث کہ فقراء مالداروں سے پانچ سو سال قبل جنت میں داخل ہوں گے اور ایک روایت میں ہے کہ ان سے چالیس سال قبل جائیں گے ، کی بابت لکھتے ہیں یہ فقراء کے درجات کے تفاوت پر دال ہے تو فقیرِ حریص فقیرِ زاہد کی نسبت پچیس جزو پر ہوگا اور یہی چالیس کے عدد کی پانچ سو کے عدد سے نسبت ہے ! یہ خیال نہ کیا جائے کہ جزو بندی کی مذکورہ بات لسانِ نبوت سے ایسے ہی نکل گئی بلکہ آپ تو ہمیشہ حقیقتِ حق کے ساتھ ہی نطق کرتے تھے تو آپ کا قول : (الرؤیا الصالحة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعین جزء ا من النبوة) تقدیرِ تحقیق ہے لیکن آپ کے غیر کے بس میں نہیں کہ اس نسبت کی علت کو پا سکے مگر تخمین کے ساتھ ، کیونکہ نبوت عبارت ہے اس امر سے جس کے ساتھ آپ مختص ہوئے اور یہی دیگر سے وجہِ مفارقت ہے اور یہ کئی انواع خواص کے ساتھ مختص ہے ان میں سے یہ کہ آپ اللہ ، اس کی صفات ، اس کے فرشتوں اور دارِ آخرت سے متعلق امور کے حقائق کی ایسی معرفت رکھتے تھے جو کوئی دوسرا نہیں رکھتا تھا بلکہ آپ کے پاس کثرتِ معلومات اور زیادتِ یقین و تحقیق کا وہ عالم تھا جو کسی اور میں نہیں اور آپ کیلئے ایسی صفت تھی جس کے ساتھ آپ کیلئے خرقِ عادات افعال تمام پذیر ہوتے تھے اس صفت کی مانند جس کے ساتھ اوروں کیلئے اختیاری حرکات ہوتی ہیں پھر فرشتوں کو دیکھنے کی صفت کے حامل تھے اور اسکے ساتھ ملکوت کا مشاہدہ کرتے تھے اور عام انسانوں سے آپ کا اتنا فرق تھا جیسے بینا کا نابینا سے پھر آپ کیلئے ایسی صفت تھی جس کے ساتھ واقع ہونے والے امور پر مطلع تھے اور اسکے ساتھ لوحِ محفوظ کے آپ مطالع تھے ، یہ اس صفت کے مانند جو ذہین و کند ذہن کے درمیان وجہِ امتیاز ہے تو یہ نبی کیلئے ثابت صفات کمالات ہیں ان میں سے ہر ایک کا کئی اقسام میں تقسیم ہونا ممکن ہے اس طور کہ ان کی چالیس یا پچاس یا اس سے بھی اکثر اقسام بنا لیں ، اسی طرح ہمارے لئے ممکن ہے کہ انہیں چھیالیس اجزاء میں منقسم کر لیں تو اس طرح سچا خواب اس مجموع کا ایک جزو واقع ہوگا لیکن یہ محض ظن و تخمین کی طرف راجع ہے نہ یہ کہ نبی اکرم نے حقیقۃً یہ (یعنی کوئی خاص جزو) مراد لیا ہو اھ ملخصاً ،

میرا خیال ہے ان کا اشارہ حلیمی کی کلام کی طرف ہے کہ وہ تکلف کے باوجود اس یقین پر نہ تھے کہ جو انہوں نے ذکر کیا وہی مراد ہے ، ابن جوزی لکھتے ہیں جب نبوت کئی ایسے امور کی اطلاع کو متضمن ہے جن کی حقیقت بعد میں ظاہر ہونی تھی تو مومن کے خواب کی اس کے ساتھ تشبیہ واقع ہوئی ، کہا گیا ہے کہ انبیاء میں سے بعض ایسے بھی تھے جن کی نبوت فقط وحی بذریعہِ خواب تھی ، اکثر انبیاء کی نبوت کی ابتدا خوابوں میں وحی کے ساتھ ہوئی پھر بیداری کی وحی کی طرف وہ مرتقی ہوئے تو یہ سچے خواب کی نبوت کے ساتھ وجہِ مناسبت کا بیان ہے ! جہاں تک عددِ مذکور کی خصوصیت تو ایک جماعتِ علماء نے اس بارے کلام کی ہے تو پہلی مناسبت یہ بیان کی کہ ہمارے نبی کی وحی فی المنام کی مدت چھ ماہ تھی ، اس بابت ذکر گزرا ، پھر لکھتے ہیں احادیث عددِ مذکور بارے باہم مختلف ہیں ، کہتے ہیں اس پر اہلِ ایمان کے خوابوں کا حال باہم متفاوت ہے ، اعلیٰ ترین چھیالیسواں اور ادنی ترین نبوت کا ۷۰واں جزو ہے پھر وہ مناسبت ذکر کی جس کا بیان طبری نے کیا ہے ، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں محتمل ہے اس حدیث سے مراد یہ ہو کہ سچا خواب خصالِ نبوت میں سے ایک خصلت ہے جیسے ایک حدیث میں فرمایا : (التؤدة والاقتصاد وحسن السمت جزء من ستة وعشرین جزء ا من النبوة) (یعنی عدم عجلت ، میانہ روی اور حسنِ ہیئت نبوت کے چھبیس اجزاء میں سے ایک جزو ہے) یعنی نبوت کئی مجموع خصال کی حامل اور ان کے ساتھ متصف

ہے اور یہ صفاتِ ثلاثہ ان میں سے ایک جزو ہیں، اس کے مقتضا پر چھبیس میں سے ہر جزوِ نبوت تین اشیاء پر مشتمل ہوگا اگر تین کو چھبیس کے ساتھ ضرب دیں تو یہ اٹھتر اجزاء بنے تو یہ کہنا صحیح ہوگا کہ خصالِ نبوت کی تعداد آحاد کی حیثیت سے اٹھتر ہے، کہتے ہیں یہ بھی صحیح ہے کہ ہر دو کو ان میں سے ایک جزو قرار دیا جائے اور اس اعتبار سے کل تعداد انتالیس ہوگی پھر یہ بھی درست ہے کہ ان میں سے ہر چار کو ایک جزو کہیں تب تعداد ساڑھے انیس بنی تو روایات کا یہ اختلاف عدد اعتبارِ اجزاء کے اختلاف سے ہے اس سے اضطراب لازم نہیں

کہتے ہیں یہ توجیہہ میرے لئے واقع تاویلات وتوجیہات میں سب سے اقرب واشبہ ہے حالانکہ اس کے ساتھ بھی دل منشرح اور نفس مطمئن نہیں بقول ابن حجر تمامِ کلام یہ ہے کہ اٹھتر کے عدد کے مدنظر ستر کے عدد والی روایت کو الغائے کسر قرار دیں، اور انتالیس کے عدد کے مدنظر چالیس کے عدد والی روایت کو جبرِ کسر کہیں ان کے ذکر کردہ تیسرے عدد (یعنی ساڑھے انیس) کی ضرورت نہیں کہ اس میں نصف بھی ہے، ان کے ماسوا جو اعداد ہیں تو اشارہ کیا کہ ان کا اعتبار خصالِ مقدرہ کے بحسب ہے! پھر لکھا میرے لئے ایک اور توجیہہ بھی ظاہر ہوتی ہے وہ یہ کہ نبوت کا معنی ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی خلق میں سے جسے چاہے اپنے احکام و وحی میں سے جس پر چاہے مطلع کرے یا مکالمہ کے ساتھ یا فرشتہ کے واسطہ کے ساتھ یا دل میں بغیر واسطہ القاء کے ذریعے لیکن اس معنائے نبوت کے ساتھ اللہ تعالیٰ نہیں خاص کرتا مگر اسے جسے معارف، علوم، فضائل اور آداب کی نوع سے صفاتِ کمال کے ساتھ مختص کیا ہے اسکے ساتھ ساتھ نقائص سے تنزہ کے ساتھ بھی تو ان سب خصال پر نبوت کے لفظ کا اطلاق کیا جیسے یہ حدیث ہے: (التؤدة والاقتصاد الخ) یعنی یہ خصلتیں انبیاء کی خصال میں سے ہیں اور انبیاء اس کے باوصف باہم متفاضل ہیں جیسے قرآن نے کہا: (وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّنَ عَلَىٰ بَعْضٍ) [الإسراء: ۵۵] اس کے باوجود صدق ان کا اعظم اوصاف ہے بیداری میں بھی اور سوتے میں بھی تو جو صدق میں ان کا متاسی ہوا اس کے خواب بھی سچے ہوئے پھر جب وہ اپنے مقاماتِ نبوت میں باہم متفاوت ہیں تو ان کے صالح اتباع کا بھی یہی معاملہ ہے تو اس اعتبار سے انبیاء کے اقل خصال چھبیس جزو ہیں اور ان کے اکثر (یعنی جو تمام خصالِ نبوت سے متصف ہیں گویا مقامِ نبوت کی ذروہ پر فائز ہیں) کے اجزاء کی تعداد ستر تک پہنچی ہے (اور ممکن ہے ستر کا عدد یہاں کثرتِ کاثرہ کے مفہوم میں ہو یعنی لاتعداد) اور ان دونوں انتہاؤں کے درمیان مختلف مراتب ہیں تو اسی حساب سے یہ روایات عدد کے ذکر میں باہم مختلف ہوئیں، اس پر غیرِ انبیاء میں جو صلاح وصدق میں کسی ایک رتبہ پر ہو جو انبیاء میں سے کسی نبی کے حال سے مناسبت رکھتا ہو تو اس کا خواب اس نبی کی نبوت کے اجزاء میں سے ایک جزو ہوگا اور جب ان (یعنی انبیاء) کے کمالات ایک دوسرے سے متفاوت ہیں تو اہلِ صدق کے خوابوں کے اجزاء بھی ایک دوسرے سے متفاوت ہیں اس تفصیل پر جو ہم نے بیان کی، کہتے ہیں ان شاء اللہ اس توجیہہ سے اضطراب رفع ہو جائے گا (میرے خیال میں یہ توجیہہ تکلف سے خالی اور احسن التوجیہات ہے)

ابن ابوجمرہ نے ایک اور توجیہہ بھی ذکر کی جس کا ملخص یہ ہے کہ نبوت کیلئے خصوصا وعموما دنیوی اور اخروی فوائد میں سے کئی وجوہ ہیں ان میں سے کچھ معلوم اور کچھ نامعلوم ہیں اور نبوت اور خواب میں یہی نسبت ہے کہ دونوں برحق ہوتے ہیں تو مقامِ نبوت مقامِ خواب کی نسبت ان اعداد کے بحسب انبیاء کے درجات کی طرف راجع ہے تو ان کے اعلیٰ اور یہ وہ جن کی نبوت کے ساتھ رسالت بھی منضم ہے، سے ان کی نسبت وہ اکثر عدد جو وارد ہوا اور غیر مرسل انبیاء کی نسبت سے وہ اقل عدد جو وارد ہوا، اسی طرح ان اعداد کا معاملہ

ہے جو درمیان کے مذکور ہوئے اسی لئے حدیث میں نبوت کا لفظ مطلقا ذکر ہوا ہے کسی خاص نبی کے ساتھ مقید نہیں کیا، میں نے بعض شروح میں پڑھا کہ معنائے حدیث یہ ہے کہ خوابوں کی انبیاء کو جو حاصل ہوا، سے ایک گونہ مشابہت ہے جس کے ساتھ وہ غیر نبی سے متمیز ہوئے اور یہ مشابہت چھیالیس میں سے ایک جزو کے لحاظ سے ہے، بہر حال یہ متعدد مناسبات ہیں جو علماء نے اس حدیث کے ضمن میں بیان کیں، میں نے ان سب کو ایک جگہ جمع کسی اور کتاب میں نہیں دیکھا تو اللہ کی طرف سے اس الہام وتعلیم پر اس کی حمد کرتا ہوں، کسی روایت میں نہیں پڑھا کہ الہام بھی اجزائے نبوت کا ایک جزو ہے حالانکہ وہ بھی وحی کی انواع میں سے ہے البتہ ابن ابو جمرہ نے اس سے کچھ تعرض کیا ہے جس کا ذکر باب (من رأى النبى) میں کروں گا۔

اس حدیث کو نسائی اور ابن ماجہ نے بھی (التعبیر) میں نقل کیا۔

- 3 باب الرُّؤْيَا مِنَ اللَّهِ (خواب اللہ کی طرف سے اشارے ہیں)

ترجمہ رؤیا کو مطلقا ذکر کیا حالانکہ حدیث میں انہیں (الصادقة) کے ساتھ مقیداً ذکر کیا ہے تو یہ ان خوابوں کی نسبت سے جن میں شیطان کا تدخل ہے تو ایسوں کی اللہ کی طرف نسبت مجازی ہے حالانکہ خلق وتقدیر کے لحاظ سے سبھی اللہ کی طرف سے ہیں، رؤیا کی اللہ کی طرف اضافت اضافتِ تشریف ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ اس کے بعض طرق میں وارد کی طرف اشارہ کرتے ہوں، آگے اسکا بیان آئے گا، آپ کے قول: (الرؤيا من الله والحلم من الشيطان) کا ظاہر یہ ہے کہ جو اللہ کی طرف مضاف ہیں انہیں حلم نہ کہا جائے اور جو شیطان کی طرف مضاف ہیں انہیں رؤیا نہ کہا جائے، یہ شرعی تصرف ہے وگرنہ (لغوی لحاظ سے) سبھی کو رؤیا کہتے ہیں، ایک حدیث میں ہے: (الرؤيا ثلاث) تو ہر ایک پر رؤیا کے لفظ کا اطلاق کیا اس کا بیان باب (القيد فى المنام) میں ہوگا۔

- 6984 حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى هُوَ ابْنُ سَعِيدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا سَلَمَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا قَتَادَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الرُّؤْيَا مِنَ اللَّهِ وَالْحُلْمُ مِنَ الشَّيْطَانِ

أطرافه 3292، 5747، 6986، 6995، 6996، 7005، - 7044.

ترجمہ: فرمایا خواب اللہ کی طرف سے اور افکارِ پریشاں شیطان کی جانب سے ہوتے ہیں۔

زہیر سے مراد ابن معاویہ ابوخیثمہ جعفی ہیں یحی، انصاری اور ابوسلمہ، ابن عبدالرحمن ہیں۔ (الرؤيا الصادقة) کشمیہنی کے نسخہ میں (الصالحة) ہے اکثر روایات میں یہی لفظ ہے احمد بن یحی حلوانی کی انہی احمد بن یونس سے روایت میں وصف مذکور ہی نہیں اسے ابونعیم نے مستخرج میں (الرؤيا من الله) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے اسی طرح الطب میں سلیمان بن بلال اور اسماعیلی کے ہاں ثوری، بشر بن مفضل اور یحی قطان کلھم عن یحی بن سعید سے روایت میں، مسلم کی زہری عن ابوسلمہ سے روایت جس کا آگے تذکرہ ہوگا، بھی اسکے مثل ہے، عبدربہ بن سعید عن ابوسلمہ کی روایت میں جو باب (إذا رأى ما يكره) میں نقل ہوگی، یہ عبارت ہے: (الرؤيا الحسنة من الله) مسلم کی اسی طریق کے ساتھ روایت میں (الصالحة) ہے اس میں یہ زیادت بھی ہے کہ اگر پسندیدہ خواب دیکھو تو دوستوں کو ہی سناؤ۔

(فليبشر) یاء کی زبر، بائے ساکن اور شین کی پیش کے ساتھ، بشریٰ سے، بعض نے بجائے باء کے نون کے ساتھ کہا یعنی

اسے نشر و بیان کرے، عیاض نے اس کے تصحیف ہونے کا دعوی کیا مسلم کے بعض نسخوں میں ہے: (فلیستتر) (یعنی اسے چھپائے) ترمذی کی ابورزین سے روایت میں ہے: (ولا یقصها إلا علی وادّ أو ذی رأی)(یعنی کسی دوست یا سیانے سے ہی خواب بیان کرے) ایک اور میں ہے: (ولا یحدث بها إلا لبیبا أو حبیبا) ایک اور کے الفاظ ہیں:(ولا یقص الرؤیا إلا علی عالم أوناصح) (یعنی عالم و ناصح کو سنائے) ابن عربی لکھتے ہیں عالم تو اسکی کوئی اچھی تعبیر بیان کرے گا جیسے تیسے ممکن ہو، جہاں تک ناصح ہے تو وہ کوئی بہتر مشورہ دے گا اور نافع کی طرف رہنمائی کرے گا، لبیب یعنی تعبیروں کا ماہر جو ہے وہ یا تو اس کا مفاد و تعبیر کہہ دے گا یا چپ رہے گا اور جہاں تک دوست کا معاملہ ہے وہ سن کر اگر جانتا ہو تو ذکر کرے گا وگرنہ چپ رہے گا، بقول ابن حجر اولی یہ ہے کہ دونوں روایتوں کے مابین جمع کیا جائے تو لبیب کے ساتھ عالم سے اور حبیب کے ساتھ ناصح سے تعبیر کیا ہے، مسلم کی حدیثِ ابوسعید میں ہے: (فلیحمد الله علیها ولیحدث بها) (یعنی اچھا خواب دیکھے تو اس پر اللہ کی حمد کرے اور بیان کرے)۔

(والحلم من الشیطان) مختصرا کہا، حلم کا ضبط و معنی باب(الحلم من الشیطان) میں بیان ہوگا، اسے ابونعیم نے مستخرج میں مشار الیہ طریق سے نقل کیا اور یہ زیادت بھی کی:(فإذا رأی أحدکم شیئا یکرهه فلینفث عن شماله ثلاث مرات ویتعوذ بالله من شرها وأذاها فإنها لا تضره) الطب میں بھی سلیمان بن بلال عن یحیی کی روایت میں یہی گزرا آگے باب (الحلم من الشیطان) میں زہری عن ابوسلمہ کی روایت میں یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (فإذا حلم أحدکم الحلم فلیبصق عن یساره ولیستعذ بالله منه فلن یضره) مسلم کی اسی طریق کے ساتھ روایت میں ہے: (عن یساره حین یهب من نومه ثلاث مرات)(یعنی نیند سے اٹھنے کے بعد بائیں طرف تعوذ پڑھ کر تین مرتبہ پھونک مارے) آگے باب (من رأی النبی) میں عبیداللہ بن ابوجعفر عن ابوسلمہ سے یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (فمن رأی شیئا یکرهه فلینفث عن شماله ثلاثا ولیتعوذ من الشیطان فإنها لا تضره) عبدربہ بن سعید کی ابوسلمہ سے باب (إذا رأی ما یکره) میں منقول روایت میں ہے: (وإذا رأی ما یکره فلیتعوذ بالله من شرها ومن شر الشیطان ولیتفل ثلاثا ولایحدث بها أحدا فإنها لا تضره) (یعنی اگر برا خواب دیکھے تو اسکے اور شیطان کے شر سے اللہ کی پناہ مانگے اور اپنے جسم کے بائیں طرف پھونک مارے اور کسی کو نہ سنائے تو یہ اسے کوئی ضرر نہ دے گا) تو یہ الفاظ کے لحاظ سے ابوسلمہ کی اتم روایت ہے

مہلب کہتے ہیں شارع نے اضغاث سے خالی خواب کو صالح اور صادق کہا اور اس کی اللہ کی طرف اضافت کی جبکہ اضغاث کو حلم کا نام دیا اور شیطان کی طرف ان کی اضافت کی کیونکہ یہ اس کی شاکلہ (یعنی ہیئت وطرز) پر مخلوق ہیں تو لوگوں کو اس کی کید سے آگاہ فرمایا اور اس کے دفع کرنے کا طریقہ بتلایا کہ پریشان خاطر ہو کر اور گھبراہٹ کا شکار ہو کر اس کے مقصد کو پورا نہ ہونے دیں، ابوعبد المالک کہتے ہیں ان کی اضافت شیطان کی طرف اس لئے کی گئی کیونکہ یہ اس کے حسبِ خواہش و مراد ہوتے ہیں، ابن باقلانی کے بقول اللہ تعالیٰ اچھے خوابوں کو فرشتہ کی موجودی اور دیگر کو شیطان کی موجودی میں تخلیق کرتا ہے تو اسی لئے اس کی طرف ان کی اضافت کی گئی ہے بعض نے کہا اس اضافت کی وجہ یہ ہے کہ وہ انہیں مخیل کرتا ہے اور نفس الامر میں ان کی کوئی حقیقت نہیں۔

- 6985حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ حَدَّثَنِي ابْنُ الْهَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ

خَبَّابٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِذَا رَأَى أَحَدُكُمْ رُؤْيَا يُحِبُّهَا فَإِنَّمَا هِيَ مِنَ اللَّهِ فَلْيَحْمَدِ اللَّهَ عَلَيْهَا وَلْيُحَدِّثْ بِهَا وَإِذَا رَأَى غَيْرَ ذَلِكَ مِمَّا يَكْرَهُ فَإِنَّمَا هِيَ مِنَ الشَّيْطَانِ فَلْيَسْتَعِذْ مِنْ شَرِّهَا وَلَا يَذْكُرْهَا لِأَحَدٍ فَإِنَّهَا لَا تَضُرُّهُ

ترجمہ: ابوسعید خدریؓ نے نبی پاک سے سنا آپ نے فرمایا جب تم میں سے کوئی ایسا خواب دیکھے جو اس کو اچھا معلوم ہوتو وہ اللہ کی طرف سے ہے، اس پر اس کو اللہ کا شکر ادا کرنا چاہیے اور اسے بیان بھی کرے اور جو اس کے سوا ایسا خواب دیکھے جو برا معلوم ہوتو وہ شیطان کی طرف سے ہے، اس کے شر سے اللہ کی پناہ مانگے اور کسی سے اس کا ذکر نہ کرے کیونکہ پھر وہ اس کو نقصان نہ دے گا

ابن ہاد کا نام ونسب یہ ہے: یزید بن عبد اللہ بن اسامہ بن عبد اللہ بن شداد بن ہاد لیثی۔ (فإنما هي الخ) مذکورہ روایت میں ہے: (فإنها من الله فليحمدالله عليها وليتحدث بها) کشمیہنی کے نسخہ میں ہے: (فليحدث) اس کا مثل مذکور روایت میں ہے: (فليستعذ) ایک نسخہ میں (باالله) بھی ہے۔ (ولا يذكرها لأحد الخ) کشمیہنی کے ہاں باب (إذا رأى ما يكره) کی روایت میں ہے: (فإنها لن تضره) تو رؤیائے صالحہ کے آداب بارے تین اشیاء حاصل ہوئیں: اس پر اللہ کی حمد کرے، خوشی اور امید خیر کرے اور اپنے دوستوں سے ہی یہ بیان کرے جبکہ رؤیائے مکروہ کے ضمن میں چار آداب حاصل ہیں: ان کے شر سے اللہ کی پناہ مانگے، شیطان کے شر سے بھی، نیند سے جب اٹھے بائیں طرف تین مرتبہ پھونکے اور اصلاً ہی کسی سے اسکا ذکر نہ کرے

بخاری کے باب (القيد في المنام) میں حضرت ابو ہریرہ سے پانچواں ادب بھی مذکور ہے جو کہ نماز ہے تو اس میں ہے جو کوئی برا خواب دیکھے تو کسی سے اس کا ذکر نہ کرے اور کھڑا ہو اور نماز پڑھے لیکن بخاری نے اس کے موصول ہونے کی تصریح نہیں کی آگے اسکے باب میں اس کا بیان ہوگا، ابن عربی اس سے غافل رہے جب لکھا ترمذی نے صحیحین میں وارد پر نماز کے حکم کی زیادت نقل کی ہے مسلم کے ہاں ایک اور ادب بھی رؤیائے مکروہہ کے سلسلہ میں مذکور ہے جو یہ کہ پہلو بدل لے انہوں نے حضرت جابر سے مرفوعا روایت نقل کی جس میں یہ ذکر موجود ہے اس سے قبل قتیبہ اور محمد بن رمح عن لیث بن سعد وحدثنا محمد بن المثنی حدثنا عبد الوہاب وحدثنا بکر بن ابی شیبہ حدثنا عبد اللہ بن نمیر کلہم عن یحی بن سعید سے اسی سند کے ساتھ روایت نقل کی یعنی ابوسلمہ عن ابی قتادہ سے (مثل حديث سليمان بن عن يحى بن سعيد) اور ذکر کیا کہ ابن رمح نے اس حدیث میں یہ الفاظ مزاد کئے ہیں: (وليتحول عن جنبه الذى كان عليه) بعض حفاظ نے ذکر کیا کہ یہ زیادت دراصل لیث عن ابو الزبیر کی حدیث میں ہے جیسا کہ اس پر قتیبہ اور ابن رمح متفق ہوئے ہیں، جہاں تک یحی کا حدیثِ ابو قتادہ کا طریق تو اس میں یہ مذکور نہیں ہے اسی لئے قتیبہ نے اسے ذکر نہیں کیا

تو فی الجملہ یہ چھ آداب ہیں، چار یہ مذکور اور بقیہ دو: نماز پڑھنا اور پہلو کو بدل لینا، بعض شروح میں ساتواں بھی دیکھا جو آیۃ الکرسی کا پڑھ لینا ہے مگر اسکا کوئی مستند ذکر نہیں کیا تو اگر اس کا اخذ اس حدیثِ ابو ہریرہ کے عموم سے کیا ہے جس میں آیۃ الکرسی پڑھنے کے نتیجہ میں فرمایا کہ شیطان تمہارے قریب نہ آئیگا تب تو متجہ ہے تو چاہئے کہ اس مذکورہ نماز میں اس کی قراءت کر لے، آداب عابر کا بیان آگے آ رہا ہے

علماء نے ان آداب کی حکمتیں بیان کی ہیں تو جو اسکے شر سے اللہ کی پناہ مانگنا ہے تو یہ واضح ہے یہ ہر مکروہ امر کے وقت مشروع ہے، جہاں تک شیطان سے استعاذہ کا تعلق تو حدیث کے بعض طرق میں ہے کہ ایسے خواب اس کی طرف سے ہوتے ہیں اور وہ انہیں

انسان کی تحزین وتہویل کے قصد سے مخیل کرتا ہے جیسا کہ گزرا اور جو پھونک مارنے کا حکم دیا تو عیاض نے کہا اس کا حکم شیطان کے طرد کیلئے دیا جو رؤیائے مکروہہ کے وقت حاضر رہتا ہے اور یہ اس کے لئے تحقیراً اور استقذ اراً ہے! سینہ کا بایاں حصہ اس لئے اس کے ساتھ خاص کیا کہ یہ اقذار ونحوہا کا محل ہے بقول ابن حجر تین مرتبہ ایسا کرنے کا حکم برائے تاکید ہے، ابوبکر ابن عربی کہتے ہیں اس میں اشارہ ہے کہ وہ مقامِ رقیہ (یعنی جہاں دم کر کے پھونک مارنی چاہئے) میں ہے تا کہ دل میں متقرر ہو کہ وہ دور ہو چکا ہے، بعض روایات میں اسے بصاق (جو تھوک کو کہتے ہیں) کے ساتھ تعبیر کیا گیا کہ یہ اس کے استقذ ار کی طرف اشارہ ہے، تین الفاظ کے ساتھ اس کا ورود ہوا ہے: (تفث، تفل اور بصق) نووی نے عیاض کی تبع میں دم میں تفث (بقول محشی نسخہ ق میں تینوں جگہ یہ لفظ نون کے ساتھ ہے بجائے تاء کے) بارہ میں بحث کرتے ہوئے لکھا تفث اور تفل بارے اختلاف رائے ہے بعض نے انہیں ہم معنی قرار دیا اور یہ کہ دونوں تھوک کے ساتھ ہوتے ہیں بقول ابوعبید تفل میں شرط ہے کہ تھوک خفیف سی ہو، تفث میں یہ مشروط نہیں بعض نے اسکے برعکس کہا، حضرت عائشہ سے دم میں تفث بارے پوچھا گیا تو کہا جیسے زبیب کھانے والا تھوکتا ہے اس میں لعاب نہیں ہوتا، کہتے ہیں اگر بلا قصد اس کے ساتھ بلہ (یعنی تھوک کے ذرات) نکل آئیں تو اسکا اعتبار نہیں، فاتحۃ الکتاب کے ساتھ دم بارے حدیثِ ابوسعید میں تھا: (فجعل یجمع بزاقه) (یعنی اپنی تھوک جمع کی) عیاض کہتے ہیں تفل کا فائدہ اس رطوبت وہوا کے ساتھ تبرک کا حصول ہے جس کے ساتھ ذکرِ حسن (یعنی ادعیہ ماثورہ پر مشتمل دم) بھی مقارن ہے جیسے ذکر و اسماء (یعنی اسمائے حسنٰی) لکھے جائیں تو اس غسالہ (یعنی روشنائی وغیرہ) کے ساتھ تبرک حاصل کیا جاتا ہے جس کے ساتھ انہیں لکھا گیا

نووی یہ بھی لکھا کہ اکثر روایاتِ رؤیا میں (فلینفث) کا لفظ ہے جو خفیف ولطیف سا نفخ (یعنی پھونک مارنا) ہے جس میں لعاب شامل نہ ہو تو اسی پر تفل اور بصق کے وارد الفاظ کو محمول کرنا ہوگا اور ان کا استعمال مجازاً ہوا ہے بقول ابن حجر لیکن دونوں جگہوں میں مطلوب مختلف ہے چنانچہ دم میں مطلوب رطوبتِ ذکر کے ساتھ تبرک ہے جیسا کہ گزرا تو ان تینوں الفاظ کا جامع تفل ہے جو ایسا نفخ ہے جس میں ہلکا سا لعاب بھی ہو، تو نفخ کو مدنظر رکھتے ہوئے اسے تفث کہا اور اس ہلکے سے لعاب کو مدنظر رکھا تو بصاق کہا، بقول نووی آپ کا قول: (فإنها لا تضره) کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ نے اس ذکر کو اس خواب پر مترتب ہونے والے مکروہ سے سلامتی کا سبب بنا دیا جیسے صدقہ کو (وقاية للمال) قرار دیا ہے، اور جہاں تک نوافل کی ادائیگی کا تعلق ہے تو اس وجہ سے کہ اس میں اللہ کی طرف توجہ اور لجوء ہے اور اس لئے کہ اس کی نیت باندھ لینے سے اَسواء سے حفاظت ہے اس کے ساتھ رغبت کا کمال ہے ادر بالخصوص حالتِ سجدہ میں نہایت تقربِ الٰہی کی کیفیت پیدا ہوتی ہے! جہاں تک پہلو بدلنے کے حکم کی حکمت تو یہ تفاؤلاً ہے کہ جسم کی جس حالت میں مکروہ خواب آیا ہے اسے بدل لیا جائے (جیسے دعائے استسقاء میں چادر کو پھیر لینے کا حکم ہے، وہ بھی تفاؤلا ہے)

مناسب یہ ہے کہ ان سب روایات کے درمیان تطبیق دی جائے اور سب کے متضمن پر عمل کیا جائے اگر اس کے بعض پر اقتصار کر لیا تو یہ اللہ کی اذن کے ساتھ اس سے دفعِ ضرر میں مجزیٔ ہوگا جیسے احادیث کی تصریح ہے بقول ابن حجر میں نے تو کسی حدیث میں ایک پر اقتصار کر لینے کا ذکر نہیں پایا ہاں البتہ مہلب نے اشارہ کیا ہے کہ فقط استعاذہ بھی اسکے شر کے دفع کیلئے کافی ہے گویا اس کا اخذ اس آیت سے کیا: (فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا

وَعَلٰی رَبِّهِمْ یَتَوَكَّلُوْنَ)[النحل: ۹۸۔۹۹] تو استعاذہ کے ساتھ ساتھ صحتِ توجہ کی بھی ضرورت ہے صرف زبان سے استعاذہ کے کلمات کہہ دینا کافی نہ ہوگا، المفہم میں قرطبی لکھتے ہیں نماز ان سب کی جامع ہے کیونکہ جب اسکے لئے کھڑا ہوا گویا پہلو بھی بدلا گیا پھر اس سے قبل وضوء کیا تو کلی میں نفث بھی عمل میں آ گیا پھر قراءت سے قبل تعوذ بھی ہوا پھر اللہ کی طرف اقرب الاحوال (یعنی سجدہ) میں دعا بھی کی تو اس کی بدولت اللہ تعالیٰ اپنے منّ وکرم سے اس سے خواب کے شر کو دور فرما دیں گے

خوابوں کے شر سے صفتِ تعوذ بارے ایک صحیح اثر وارد ہے اسے سعید بن منصور، ابن ابوشیبہ اور عبدالرزاق نے صحیح اسانید کے ساتھ ابراہیم نخعی سے نقل کیا کہتے ہیں جب تمہارا کوئی برا خواب دیکھے تو بیدار ہونے پر یہ کہے: (أَعُوْذُ بِمَا عَاذَتْ بِهٖ ملائكةُ اللهِ و رُسُلُهُ مِنْ شَرِّ رُؤْيَایَ هٰذِهٖ أَنْ يُصِيْبَنِیْ فِيْهَا مَا أَكْرَهُ فِیْ دِيْنِیْ وَدُنْيَایَ) نیند میں ڈر جانے سے استعاذہ بارے مالک نے نقل کیا کہتے ہیں مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ حضرت خالد بن ولید نے عرض کی یارسول اللہ میں نیند میں ڈر جاتا ہوں، فرمایا یہ پڑھ لیا کرو: (أَعُوْذُ بِكَلِمَاتِ اللهِ التَّامَّةِ مِنْ شَرِّ غَضَبِهٖ وَعَذَابِهٖ وَشَرِّ عِبَادِهٖ وَمِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِيْنِ وَأَنْ يَحْضُرُوْنِ) اور اسے نسائی نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے روایت کیا، کہتے ہیں خالد بن ولید نیند میں ڈر جایا کرتے تھے تو یہی ذکر کیا، شروع میں یہ زیادت کی جب تم لیٹو تو کہو: (بسم الله۔۔۔) آگے یہی کلمات ذکر کئے، اس کی اصل ابوداود اور ترمذی کے ہاں ہے انہوں نے حسن کہا اور حاکم نے بھی اسے تخریج کیا اور حکمِ صحت لگایا، داودی نے آپ کے قول: (إذا رأى ما يكره) کے عموم سے استثناء کیا اسے جو رؤیائے صادقہ میں ایسا ہو کیونکہ سچے خوابوں میں بھی انذار (یعنی وارننگ) واقع ہوتی ہے جیسے ان میں بشارت بھی ہوتی ہے اور انذار میں دیکھنے والے کیلئے ایک نوع مکروہ موجود ہے لہذا اس صورت میں استعاذہ اور دیگر مذکورہ اقدامات کرنا مشروع نہیں، ان کا استناد نبی اکرم کے چند اس قسم کے خوابوں سے ہے مثلاً آپ نے خواب میں گائے ذبح ہوتے دیکھی تھی اور اس قسم کے کئی اور خواب

یہ کہا جانا بھی ممکن ہے کہ سچے خوابوں میں ترکِ استعاذہ سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ وہ پہلو بھی تبدیل نہ کرے اور نوافل پڑھنے کی بھی ضرورت نہیں تو کبھی یہ مکروہ انذار کے دفع کا سبب بن سکتا ہے مقصودِ انذار کے حصول کے ساتھ، یہ بھی کہ منذور امر کبھی معتائے مبشر کی طرف بھی راجع ہو سکتا ہے کیونکہ جسے کسی امرِ واقع کے ساتھ انذار کیا گیا اگرچہ وہ اس کے لئے حسن نہ ہو ایسے شخص کی نسبت اس کا حال اچھا ہے جس پر اچانک کسی مصیبت کا نزول ہوا تو اسے اس شخص کی نسبت زیادہ پریشانی ہوگی جسے پہلے سے بتلا دیا گیا تھا اور یہ اسکے ساتھ ایک طرح کی آسانی اور ایک نوع کا رفق ہے، حکیم ترمذی کہتے ہیں رؤیائے صادقہ کی اصل حق ہے اور یہ حق کی بابت خبر دیتے ہیں اور یہ خوشخبری، انذار اور معاتبت ہیں تاکہ مندوب الیہ امور کی ادائیگی پر یہ مددگار ہوں، کہتے ہیں پہلے دو سے متعلقہ غالب امور خوابوں کے ذریعہ بتلائے جاتے ہیں البتہ اس امت میں یہ اب قلیل الوقوع ہیں اس کی وجہ وہ عظمتِ وحی ہے جس کے ساتھ ہمارے نبی سرفراز کئے گئے، اسکے ساتھ ساتھ امت میں صدیقین، محدثین اور اہلِ یقین کی کثرت ہے تو اس کثرتِ الہام و ملہمین نے خوابوں کی اس کثرت سے مستغنی کر دیا جو پہلوں کے ہاں تھی، قاضی عیاض کہتے ہیں محتمل ہے کہ آپ کا قول: (الرؤيا الحسنة والصالحة) ان کے ظاہرِ حسن وصدق کی طرف راجع ہو جیسے آپ کا قول: (الرؤيا المكروهة) میں بھی یہی احتمال ہے کہ ظاہری سوء اور سوئے تاویل مراد ہو، جہاں تک اس قسم کے خوابوں کے کتمان کا حکم حالانکہ کئی ان میں سچے ہو سکتے ہیں تو اسکی حکمت مخفی ہے! یہ بھی محتمل ہے کہ اس

اندیشہ سے یہ حکم دیا ہو کہ دیکھنے والا اسکی ناپسندیدہ تعبیر کے ساتھ اشتغال میں تعجیل نہ کرے کیونکہ ممکن ہے کہ (تقدیر کے مطابق) اس کا وقوع دیر سے ہونا ہو تو اگر اسکی تعبیر اسے نہ بتلائی جائے تو وہ فوری طور پر تشویش اور پریشانی نہ بنے گا اور اس طمع میں ہوگا کہ ہوسکتا ہے اس کی تعبیر اچھی ہو یا اسے امید ہو کہ اضغاث میں سے ہوگا تو اسے ایک گونہ اطمینان رہے گا، آپ کے قول (ولا یذ کرھا) سے استدلال کیا گیا ہے کہ خواب کی جو تعبیر کی جائے اسی کے مطابق اس کا وقوع وظہور ہو جاتا ہے، اس بارے باب (إذا رأی ما یکرہ) میں تفصیل سے بحث ہوگی، اس سے یہ استدلال بھی کیا گیا کہ وہم کی نفوس میں تاثیر ہوتی ہے کیونکہ تفل اور جو اس کے ساتھ مذکور ہوئے اس وہم کے دافع ہیں جو اس خواب کی وجہ سے دل میں پیدا ہوا تو اگر ایسی بات نہ ہوتی تو آپ ان وافع کی طرف رہنمائی نہ فرماتے، یہی حکمت عام لوگوں کو اسے بیان کرنے سے نہی میں اور صرف حلقۂ احباب میں بیان کرنے کے حکم میں ہے۔

(فإذا رأی غیر ذلك مما یکرہ الخ) اس حصر کا ظاہر یہ ہے کہ رؤیائے صالحہ ناظر کی نسبت سے کسی مکروہ شئ پر مشتمل نہیں ہوتے اس کی تائید بشارت والے خوابوں کو حلم کے بالمقابل ذکر کرنے اور حلم کی شیطان کی طرف اضافت سے ہوتی ہے، اس پر اہلِ تعبیر اور انکے اتباع کا قول کہ رؤیائے صادقہ کبھی بشارت اور کبھی نذارت ہوتے ہیں، محلِ نظر ہے اس لئے کہ اکثر انذار ناظر کے برے خوابوں میں ہوتا ہے، تطبیق یہ ممکن ہے کہ انذار وقوعِ مکروہ کو مستلزم نہیں جیسا کہ اس کی تقریر گزری اور مکروہ سے مراد جو ظاہرِ رؤیا اور ان کی تعبیر سے اعم ہے! قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں ظاہرِ حدیث یہ ہے کہ خوابوں کی اسی نوع یعنی جس میں تہویل، تحزین یا تخویف ہو، سے استعاذہ کا حکم ہے کیونکہ یہ شیطان کے تخیلات میں سے ہیں تو جب صدقِ توجہ سے ناظر ان سے استعاذہ کرے گا اور جو تفل وغیرہ کا حکم نبوی ملا اس پر عمل کرے گا تو اللہ تعالیٰ اس کیفیت کو اور جس مکروہ سے اسے خوف لاحق ہوا اسے اس سے دور کر دے گا اور اسے کوئی نقصان نہ ہوگا، بعض نے کہا حدیث اپنے عموم پر ہے ان خوابوں کی نسبت جنہیں ناظر برا گردانتا ہے اس امر کے تناول سے جس میں شیطان کا تسبُّب ہے اور ان میں جن میں اس کا تسبب نہیں، اور امورِ مذکورہ کو بجالانا وقوعِ مکروہ سے مانع ہے جیسے حدیث میں وارد ہوا کہ دعا دافعِ بلاء اور صدقہ بری موت کا دافع ہے اور یہ سب اللہ کی قضاء وقدر سے ہے لیکن اسباب عادات ہیں نہ کہ موجودات اور ایسے خواب جنہیں وہ کبھی دیکھتا ہے اور اچھا سمجھتا ہے لیکن بیداری میں وہ مجسمِ حقیقت بن کر سامنے نہیں آتے اور نہ اس پر انہیں دال پاتا ہے تو یہ ایک اور قسم میں داخل ہیں، یہ وہ جو نیند طاری ہونے سے پہلے ذہن میں خیالات گردش کرتے رہے تو یہی خیالات خوابوں کی شکل نظر آ گئے تو یہ خوابوں کی ایسی قسم ہے جن میں نہ ضرر ہے اور نہ نفع۔

اس حدیث کو نسائی اور ترمذی نے بھی (الرؤیا) اور (الیوم و اللیلة) میں نقل کیا۔

- 4 باب الرُّؤْیَا الصَّالِحَةُ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِینَ جُزْءًا مِنَ النُّبُوَّةِ

(اچھا خواب نبوت کا چھیالیسواں حصہ ہے)

ترجمہ کے یہ الفاظ اس کے تحت نقل کردہ آخری حدیث کے الفاظ ہیں گویا ان کے ہاں (رؤیا المؤمن) کے الفاظ سے دوسری روایت جو ہے وہ اسی مقید پر محمول ہے، نسفی سے یہ ترجمہ ساقط ہے انہوں نے یہ روایات سابقہ کے ساتھ شامل کی ہیں۔

- 6986حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ وَأَثْنَى عَلَيْهِ خَيْرًا لَقِيتُهُ بِالْيَمَامَةِ عَنْ أَبِيهِ حَدَّثَنَا أَبُو سَلَمَةَ عَنْ أَبِي قَتَادَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ مِنَ اللَّهِ وَالْحُلْمُ مِنَ الشَّيْطَانِ فَإِذَا حَلَمَ فَلْيَتَعَوَّذْ مِنْهُ وَلْيَبْصُقْ عَنْ شِمَالِهِ فَإِنَّهَا لَا تَضُرُّهُ وَعَنْ أَبِيهِ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي قَتَادَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِثْلَهُ

.أطرافه 3292، 5747، 6984، 6995، 6996، 7005، 7044 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص: ۷۷۵)

(وأثنى عليه خيرا الخ) اکثر نے یہی ذکر کیا قابسی کے نسخہ میں (خیرا) کے بعد ہے: (قال لقيته باليمامة) أثنى کے فاعل مسدد ہیں اور یہ جملہ حالیہ ہے گویا کہا ان سے حدیثِ ہذا کی تحدیث کرتے ہوئے ان کی تعریف کی، اسحق بن ابواسرائیل نے بھی ان کے بارہ میں کلمۂ خیر کہا تھا اور یہ اسماعیلی کی ان کے طریق سے نقلِ روایت میں اس کے الفاظ ہیں: (حدثنا عبد الله بن يحيى بن أبي كثير وكان من خيار الناس وأهل الورع والدين)۔ (وعن أبيه) یہ سابقہ سند پر معطوف ہے اسحاق کی مشار الیہ روایت میں ابوسلمہ کا طریق نقل کرنے کے بعد یہ الفاظ ہیں: (وحدثنا عبد الله بن يحيى بن أبي كثير عن أبيه عن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه مثل حديث أبي سلمة) صفۃ ابلیس میں اوزاعی عن یحی بن ابوکثیر عن ابوسلمہ وحدہ عن ابوقتادہ کے حوالے سے روایت گزری ہے اسے ابونعیم نے مستخرج میں ابوخلیفہ عن مسدد سے بخاری کی مسدد سے روایت کی طرح نقل کیا ، اور ابراہیم حربی عن مسدد سے بھی اسی اسناد کے ساتھ، مگر بجائے ابوقتادہ کے ابوہریرہ ذکر کیا تو شائد ابوسلمہ کے پاس یہ ان دونوں سے تھی اور مسدد کے پاس دونوں اسنادوں سے تھی، اسے ابن عدی نے اسحاق بن ابواسرائیل سے ابوسلمہ تک اسی سند کے ساتھ نقل کیا تو کبھی ابوقتادہ کا حوالہ دیتے اور کبھی ابوہریرہ کا ذکر کرتے اسی طرح عبید اللہ بن یحی بن ابوکثیر عن ابیہ عن ابی سلمہ عن ابی ہریرہ سے یہ حدیث نقل کی: (رؤيا الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزء ا من النبوة) اسے مسلم نے نقل کیا۔

(الرؤيا الصالحة من الله الخ) سابقہ باب میں اس کی مفصل شرح ہوئی، اسماعیلی نے اعتراض کیا ہے کہ اس حدیث کا بابِ ہذا سے کوئی تعلق نہیں بنتا، زرکشی نے اس کا اخذ کیا اور لکھا یہاں اس کے ادخال کی کوئی وجہ نہیں بنتی بلکہ یہ سابقہ باب سے ملحق ہے، ابن حجر بتصرہ کرتے ہیں نسفی کے نسخہ میں ایسا ہی ہے اکثر کی اس صنیع کی بابت جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس ترجمہ میں اسکی وجہ دخول یہ اشارہ کرنا ہے کہ رویائے صالح اس لئے نبوت کے اجزاء میں سے ایک جزو ہیں کیونکہ یہ اللہ تعالی کی طرف سے (الہام) ہیں بخلاف ان خوابوں کے جو شیطان کی طرف سے (القاء) ہوتے ہیں تو وہ اجزائے نبوت میں سے نہیں، سابقہ باب میں ذکر کیا تھا کہ محمد بن ابراہیم تیمی کی ابوسلمہ عن ابو قتادہ سے اسی روایت میں یہ زیادت بھی ہے : (ورؤيا المؤمن جزء من ستة و أربعين جزء ا من النبوة)۔

- 6987حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ رُؤْيَا الْمُؤْمِنِ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النُّبُوَّةِ (اسی کے شروع میں اس کا ترجمہ گزرا)

(عن أنس) احمد کی محمد بن جعفر غندر سے اسی مذکور سند کے ساتھ روایت میں ہے: (سمعت أنس بن مالك

یحدث عن عبادة) قتادہ کی دیگر رواۃ نے مخالفت کی اور سند میں حضرت عبادہ کا حوالہ ذکر نہیں کیا (فتح الباری کی عبارت ہے: فلم یذکروا عبادة فی السند وھو ، وھو میں ابہام ہے کہ کیا مراد ہے؟ شاید یہ ہو کہ عبادہ کی موجودی ضروری ہے یا ممکن ہے ھو کے بعد کوئی لفظ رہ گیا ہو)۔

(ورواہ ثابت عن أنس عن النبی) یعنی بلاواسطہ، ثابت کی روایت پانچ ابواب کے بعد موصول ہوگی عبدالعزیز بن مختار عنہ کے طریق سے اور شروع میں یہ الفاظ ہیں: (من رآنی فی المنام فقد رأنی) آگے ہے: (ورؤیا المؤمن الخ) اسے مسلم نے شعبہ عن ثابت سے اسی طرح موصول کیا، بزاز نے بھی اسے تخریج کیا اور لکھا ہمارے علم میں نہیں کہ ثابت سے اسے سوائے شعبہ کے کسی اور نے بھی روایت کیا ہو، عبدالعزیز کا طریق ان کی بات کا رد کرتا ہے اطرافِ مزی میں ہے کہ بخاری نے اسے کتاب التعبیر میں معلقاً نقل کیا ہے اور کہا: (رواہ شعبة عن ثابت) مگر مجھے بخاری میں یہ عبارت نظر نہیں آئی، جہاں تک حمید کی روایت تو اسے احمد نے محمد بن ابوعدی عنہ سے نقل کیا ہے اس کے متن کے الفاظ روایتِ قتادہ کی مثل ہیں اور جو اسحاق کی روایت ہے جو کہ ابن عبداللہ بن ابوطلحہ ہیں تو یہ کچھ قبل مذکور گزری ہے، شعیب جو ابن حبحاب ہیں، کی روایت ابوعبداللہ بن مندہ کی کتاب الروح میں موصول ہے عبدالوارث بن سعید کے طریق سے اسی طرح ابوجعفر محمد بن عمرو رزاز کی فوائد میں بھی سعید بن زید کلاہما عن شعیب سے، اس کا سیاق حمید کے نقل کردہ سیاق کی مثل ہے، دارقطنی نے اشارہ دیا کہ دونوں طرق صحیح ہیں۔

- 6988حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ قَزَعَةَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ رُؤْيَا الْمُؤْمِنِ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النُّبُوَّةِ رَوَاهُ ثَابِتٌ وَحُمَيْدٌ وَإِسْحَاقُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَشُعَيْبٌ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

طرفه - 7017 (سابقہ)

اس کا سیاق قتادہ کے سیاق کے مثل ہے اسے مسلم نے اسی طریق کے ساتھ تخریج کیا اور شروع میں (أن) جو برائے تاکید ہے، کا اضافہ کیا اسے انہوں نے ابوصالح عن ابوہریرہ سے نقل کیا باب کی آخری حدیثِ ابوسعید کے الفاظ کے ساتھ، اسی طرح ابوسلمہ اور ہمام کلاہما عن ابوہریرہ سے یہ الفاظ ذکر کئے: (رؤیا الرجل الصالح) بجائے (المؤمن) کے لفظ کے۔

- 6989حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ حَمْزَةَ حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي حَازِمٍ وَالدَّرَاوَرْدِيُّ عَنْ يَزِيدَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ خَبَّابٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النُّبُوَّةِ (ایضاً)

ابن ابوحازم اور دراوردی کے طریق سے ابوسعید کی روایت، دونوں کا نام عبدالعزیز تھا ابوحازم کا نام سلمہ بن دینار اور دراوردی کے والد کا نام محمد بن عبید تھا ان کے شیخ یزید ابن الہاد کے ساتھ معروف تھے پوری سند مدنی راویوں پر مشتمل ہے۔ (من النبوۃ) بقول بعض شراح کے تمام طرق میں یہی ہے کسی طریق میں الرسالۃ کا لفظ مذکور نہیں، کہتے ہیں گویا اس میں سر یہ ہے کہ رسالت مکلفین کے لئے تبلیغِ احکام کے ساتھ زائد علی نبوتِ مجردہ ہے کہ نبوت بعض مغیبات پر اطلاع ہے اور بعض انبیاء نے سابقہ شریعت کی ہی

تقریری تھی کوئی نیا حکم مخالف انہیں دیا نہ گیا تھا تو اس سے اس قول کی ترجیح ماخوذ ہوئی کہ جس نے آنجناب کو خواب میں دیکھا اور آپ نے اسے کوئی ایسا حکم دیا جو شرع کے کسی ظاہراً مستقر حکم کے مخالف ہوتو اس پر عمل پیرا ہونا اسکے حق میں مشروع نہ ہوگا اور نہ کسی اور کے لئے اس پر اس کی تبلیغ واجب ہوگی، اس مسئلہ پر مبسوط بحث حدیث: (من رآنی فی المنام فقد رآنی) کی شرح میں ہوگی۔

- 5 باب الْمُبَشِّرَاتِ (بشارت والے خواب)

یہ مبشرۃ کی جمع ہے جو بشریٰ ہے آیت: (لَهُمُ الْبُشْرىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) کی تفسیر میں وارد ہے کہ یہ اچھے خواب ہیں ، اسے ترمذی اور ابن ماجہ۔ حاکم نے صحت کا حکم لگایا، نے ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن عن عبادہ بن صامت سے روایت کیا اس کے رجال ثقات ہیں البتہ ابوسلمہ کا عبادہ سے سماع ثابت نہیں، ترمذی نے اسے ایک اور طریق کے ساتھ بھی ابوسلمہ سے تخریج کیا اس میں ان کا یہ قول مذکور ہوا: (نبئت عن عبادۃ) (یعنی مجھے حضرت عبادہ سے یہ حدیث بیان کی گئی) انہوں نے اور احمد، اسحاق اور ابویعلی نے عطاء بن یسار عن رجل من أھل مصر عن عبادہ سے بھی نقل کیا، ابن ابوحاتم نے اپنے والد سے ناقل ہیں کہ یہ شخص غیر معروف ہے اسے ابن مردویہ نے ابن مسعود سے نقل کیا، کہتے ہیں میں نے نبی کریم سے سوال کیا.....تو اس کا مثل نقل کیا، اس باب میں بزار کے ہاں حضرت جابر، طبری کے ہاں حضرت ابوہریرہ اور ابویعلی کے ہاں حضرت عبداللہ بن عمرو سے روایات ہیں۔

- 6990حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ حَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ لَمْ يَبْقَ مِنَ النُّبُوَّةِ إِلَّا الْمُبَشِّرَاتُ قَالُوا وَمَا الْمُبَشِّرَاتُ قَالَ الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ

ترجمہ: ابوہریرہؓ کہتے ہیں میں نے رسول اللہ سے سنا آپ نے فرمایا نبوت میں سے فقط بشارتیں باقی رہ گئی ہیں، صحابہ نے عرض کیا یہ کیا ہیں؟ فرمایا اچھے خواب۔

(لم یبق من النبوۃ الخ) ماضی پہ دال لفظ استعمال کیا اس کے وقوع کے لئے برائے تحقیق لیکن مراد مستقبل ہے (أی لایبقی) بعض نے کہا یہ اپنے ظاہر پر ہے کیونکہ آپ نے اپنے زمانہ میں یہ بات کہی اور (النبوۃ) میں لام برائے عہد ہے اور مراد محمدی نبوت ہے، مراد یہ کہ میرے ساتھ مختص اس نبوت کے بعد (کہ میرے بعد نبوت کا دروازہ ہمیشہ کے لئے بند ہوگیا) اب مبشرات ہی باقی ہیں پھر انہیں رؤیا کے ساتھ مفسر کیا، احمد کی حضرت عائشہ سے ایک روایت میں صراحت ہے اس کے الفاظ ہیں: (لم یبق بعدی) ابن عباس سے ایک روایت میں ہے کہ آپ نے یہ بات اپنی مرض الموت میں کہی تھی اسے مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے ابراہیم بن عبداللہ بن معبد عن ابیہ عن ابن عباس سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے پردہ ہٹایا اور یہ مرض الموت کے دوران کا واقعہ ہے (شدتِ درد سے) سر مبارک پر پٹی باندھی ہوئی تھی اور لوگ صفیں باندھے ہوئے تھے اور مصلائے امامت پہ حضرت ابوبکر تھے تو فرمایا اے لوگو: (إنه لم یبق من مبشرات النبوۃ إلا الرؤیا الصالحة یراھا المسلم أو تُرىٰ له) (یعنی خود دیکھے یا اس کیلئے اسے دیکھا جائے) نسائی کی زفر بن صعصعہ عن ابوہریرہ سے مرفوع روایت میں ہے: (لیس یبقی بعدی من النبوۃ إلا الرؤیا الصالحة) یہ اول تاویل کا مؤید

ہے، ظاہرِ استثناء۔ حالانکہ گزرا ہے کہ اچھے خواب اجزائے نبوت کا ایک جزو ہیں۔ یہ ہے کہ رؤیا نبوت ہیں مگر ایسا نہیں کیونکہ پہلے گزرا کہ مرادامرِ رؤیا کی نبوت کے ساتھ تشبیہہ ہے یا یہ کہ کسی شیٔ کا جزو ہونا اس کے وصف کے اس کیلئے ثبوت کو مستلزم نہیں ہوتا جیسے کوئی بلند آواز سے (أشهد أن لا إله إلا الله) کہے تو اسے مؤذن نہ کہا جائے گا اور نہ کہ اس نے اذان دی ہے اگر چہ یہ اذان کا جزو ہے

اسی طرح اگر کسی نے حالتِ قیام میں قرآن میں سے کچھ کی قراءت کی تو اسے مصلی (یعنی نماز میں مصروف) نہ کہیں گے حالانکہ قراءت نماز کا اہم جزو ہے اس کی تائید ام کرز کعبیہ کی حدیث کرتی ہے کہتی ہیں میں نے نبی پاک سے سنا فرماتے تھے نبوت اب چلی گئی اور مبشرات باقی ہیں اسے احمد اور ابن ماجہ نے تخریج کیا ابن خزیمہ اور ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، احمد کی حضرت عائشہ سے ایک مرفوع روایت میں ہے: (لم يبق من المبشرات إلا الرؤيا) انہی کی اور طبرانی کی حضرت حذیفہ بن اسید سے مرفوع روایت میں ہے: (ذهبت النبوة و بقيت المبشرات)، ابویعلی کے ہاں حضرت انس سے مرفوعا روایت میں ہے کہ رسالت و نبوت اب منقطع ہوئی اب میرے بعد نہ کوئی نبی ہے اور نہ کوئی رسول لیکن مبشرات باقی ہیں، لوگوں نے عرض کی مبشرات کیا ہیں؟ فرمایا: (رؤيا المسلمين جزء من أجزاء النبوة) (یعنی نبوت کے اجزاء میں سے ایک جزو) مہلب کی اس ضمن میں کلام کا حاصل یہ ہے کہ تعبیر بالمبشرات اغلب پر خارج ہے کیونکہ ایسے خواب بھی ہوتے ہیں جو (بجائے مبشر کے) منذر ہوں اور یہ بھی سچے ہیں، اللہ تعالیٰ بندہ مومن کے ساتھ ازرہ رفق و لطف انہیں اسے دکھلاتا ہے تا کہ ان کے وقوع وتحقق سے قبل وہ اس کا سامنا کرنے کو مستعد ہو جائے (یعنی ذہنی طور پر تیار ہو جائے) بقول ابن تین معنائے حدیث یہ ہے کہ میری وفات کے ساتھ وحی تو منقطع ہو جائے گی اس کے ذریعہ سے جو کچھ معلوم ہوتا تھا وہ اب نہ ہوگا البتہ تھوڑا بہت خوابوں کے ذریعہ آگاہ کیا جاتا رہے گا، ان کی اس بات پر الہام وارد ہے کیونکہ اس میں بھی ہونے والے واقعات کی بابت اِخبار ہوتا ہے اور الہام انبیاء کے لئے وحی کی نسبت سے وہی حیثیت رکھتے تھے جو دیگر کے لئے خوابوں کی ہے اور کبھی غیرِ انبیاء کے لئے وقوع پذیر ہوتے ہیں جیسے حضرت عمر کے مناقب میں گزرا کہ تم سے پہلے لوگوں میں محدّثین ہوتے تھے اور محدث کی تفسیر ملہم کے ساتھ کی گئی ہے کثیر اولیائے کرام نے غیبی امور کی بابت خبریں (یعنی پیشین گوئیاں) دی ہیں تو ان کے کہنے کے مطابق ہی وہ واقعات ہوئے

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ حصر فی المنام اس لئے کہ یہ آحاد المومنین (یعنی عام اہلِ ایمان) کو شامل ہو بخلاف الہام کے کہ وہ بعض کے ساتھ مختص ہیں (صحابہ میں شائد صرف حضرت عمر تھے) پھر مختص ہونے کے ساتھ ساتھ یہ نادر الوقوع بھی ہیں تو منام کا ذکر اس کے شمول اور کثرتِ وقوع کے مدنظر ہے اسی طرف (حضرت عمر کی اس منقبت کے ذکر پر مشتمل حدیث میں) آپ کا قول: (فإن يكن) اشارت کناں ہے، آپ کے زمانہ میں ندرتِ الہام اور مابعد اسکی کثرت میں سر یہ کہ حالتِ بیداری میں آپ پر کثرت سے وحی کا نزول اور آپ سے اظہارِ معجزات کی مطلوبیت ہے تو اس کے مدنظر مناسب ہی تھا کہ آپ کے ہوتے ہوئے کسی اور کے لئے اس کا وقوع نہ ہو لیکن آپ کی وفات سے وحی منقطع ہوئی تو ان حضرات پر الہامات ہونا شروع ہوئے جنہیں اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ مختص کیا، اگر آپ کے عہد میں ایسا ہوتا تو معاملہ ملتبس ہو جاتا، جو حضرات الہامات کے وقوع کا ان کی کثرت واشتہار کے باوجود انکار کرتے ہیں تو یہ ان کی مکابرت ہے۔

یہ حدیث مصنف کے افراد میں سے ہے۔

6 - باب رُؤْيَا يُوسُفَ (حضرت یوسفؑ کا خواب)

وَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ .وَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ ﴾ .فَاطِرٌ وَالْبَدِيعُ وَالْمُبْتَدِعُ وَالْبَارِءُ وَالْخَالِقُ وَاحِدٌ ، مِنَ الْبَدْءِ بَادِئَةٍ

(اللہ تعالی نے سورہ یوسف میں فرمایا: جب یوسف نے اپنے والد کو بتلایا کہ میں نے [خواب میں] دیکھا کہ گیارہ ستارے اور چاند سورج مجھے سجدہ کر رہے ہیں، وہ بولے اے میرے بیٹے یہ خواب اپنے بھائیوں کو مت سنانا کہ وہ [تمہیں حسد میں نقصان پہنچانے کی] کوئی تدبیر کریں گے، بے شک شیطان انسان کا کھلا دشمن ہے اور اسی طرح تیرا رب تمہیں چنے گا اور تمہیں خوابوں کی تعبیر کا علم عطا کرے گا اور اپنی نعمت کا تجھ پہ اور آلِ یعقوب پہ اتمام کرے گا جیسے قبل ازیں تیرے آباء میں سے دو پر اتمام کیا ابراہیم اور اسحاق پر، بے شک تیرا رب علیم اور حکیم ہے، اور فرمایا: [حضرت یوسف نے کہا] اے میرے ابا جان یہ ہے میرے اس خواب کی تعبیر اسے میرے رب نے پورا کر دیا ہے اور مجھ پہ اسکا بڑا احسان ہے کہ مجھے قید سے نکالا اور آپ لوگوں کو جنگل سے یہاں لے آیا بعد اسکے کہ میرے اور بھائیوں کے درمیان شیطان نے فساد ڈال دیا تھا، بے شک میرا رب جو چاہے عمدہ تدبیر کرتا ہے بے شک وہی [حقیقی] علیم وحکیم ہے، اے رب تو نے مجھے بادشاہی عنائت کی اور مجھے تعبیرِ رؤیا کا علم دیا، اے ارض وسماء کے خالق تو ہی دنیا و آخرت میں میرا کارساز ہے، تو مجھے حالتِ اسلام میں فوت کرنا اور صالحین کے ساتھ مجھے ملا دینا)

نسفی کے ہاں: (يوسف بن يعقوب بن اسحاق بن إبراهيم خليل الرحمن) مذکور ہے، قولہ: (إذ قال يوسف لأبيه) ......(ساجدين) تک پھر (عليم حكيم) تک، ابوذر اور نسفی کے ہاں بھی یہی ہے، کریمہ کے نسخہ میں ساری آیات ہیں (یعنی جن میں حضرت یوسف کے خواب کا ذکر ہے پھر سورہ یوسف کے آخر کی آیت جن میں اس خواب کی تعبیر واقع ہونے کا ذکر ہے)۔

(وقوله : يا أبت هذا تأويل الخ) تو اس رویا سے مراد جس کا ذکر ابتدائی آیات میں ہوا کہ گیارہ ستاروں اور چاند و سورج کو دیکھا کہ انہیں سجدہ کر رہے ہیں، تو جب ان کے والدین اور تمام بھائی مصر میں ان کے پاس پہنچے اور جونہی ان کے دربار میں داخل ہوئے جو اب بادشاہ کے مرتبہ میں تھے تو ان کے لئے سجدہ میں ہو گئے اور یہ ان کی شرع میں مباح تھا تو آیت میں مذکور (ساجدين) کی یہی تاویل ثابت ہوئی، بعض نے کہا تعبیر سجود میں بھی واقع ہوئی اور انہوں نے حقیقۃً سجدہ نہ کیا تھا بلکہ یہ خضوع سے کنایہ ہے، مگر اول معتمد ہے اسے ابن جریر نے بسند صحیح قتادہ سے (وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا) کی تفسیر میں نقل کیا، کہتے ہیں یہ تم سے پہلے لوگوں کا تحیہ تھا (یعنی ایک دوسرے سے ملتے وقت کے خیر مقدمی اور سلام کے کلمات) تو اللہ نے امتِ محمدیہ کا تحیہ سلام کو بنا دیا جو اہلِ

جنت کا تحیہ ہے، ایک طریق کے الفاظ ہیں ان دنوں لوگوں کا ایک دوسرے کو تحیہ یہی تھا کہ ایک دوسرے کو سجدہ کرتے تھے (اگر یہ تحیہ تھا تو اس میں حضرت یوسف کی منقبت کیا ہوئی اور مدتوں پہلے انہیں دکھلائے گئے خواب کا کیا امتیاز ہوا؟) ابن اسحاق، ثوری اور ابن جریج وغیرہم کے طرق سے بھی اس کا نحو منقول ہے بقول طبری ان کی مراد یہ ہے کہ سجدہ کرنا ان کے ہاں بطور عبادت ہی نہ تھا بلکہ اکرام وتوقیر کے طور پر بھی ہوتا تھا، اس بارے اختلافِ اقوال ہے کہ کتنے عرصہ بعد حضرت یوسف کے خواب کی یہ تعبیر ظاہر ہوئی تھی چنانچہ طبری، حاکم اور شعب میں بیہقی نے صحیح سند کے ساتھ حضرت سلمان فارسی سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت یوسف کے خواب کی یہ تعبیر چالیس برس بعد ظاہر ہوئی تھی، بیہقی نے اس کے لئے عبداللہ بن شداد سے شاہد بھی ذکر کیا اور یہ عبارت بھی مزاد کی: (وإليها ينتهي أمد الرؤيا) (یعنی یہ خوابوں کی تعبیر ظاہر ہونے کی انتہائی مدت ہے) طبری نے حسن بصری سے نقل کیا کہ حضرت یعقوب سے ان کی جدائی اسی برس کو محیط تھی ایک طریق میں تراسی سال مذکور ہیں قتادہ سے پینتیس برس نقل کیا، ثعلبی نے ابن مسعود سے نوے برس نقل کئے کلبی سے بائیس سال منقول ہیں، کہتے ہیں ستتر برس بھی کہا گیا ہے ابن اسحاق نے اٹھارہ برس کا ایک قول بھی ذکر کیا، اول اقوی ہے۔

(وقال أبو عبدالله) یعنی امام بخاری، یہ اور مابعد کی عبارت آخر الباب نسفی کے نسخہ سے ساقط ہے۔ (والبارئ الخ) ابو ذر اور اکثر کے ہاں یہ دال کے ساتھ ہے ہمز دونوں میں ثابت ہے، بعض شراح نے دعوی کیا کہ درست راء کے ساتھ ہے اور دال کی روایت وہم ہے مگر ایسا نہیں کہ یہ بھی اسمائے حسنی کے بعض طرق میں وارد ہے جیسا کہ کتاب الدعوات میں گزرا، ان میں (المبدئ) بھی ہے، بادئ ثلاثی کا اسم فاعل ہے یہ دونوں مشہور لغت ہیں سورۃ العنکبوت کی ایک آیت سے دونوں الفاظ کے لئے استشہاد کیا جا سکتا ہے اور وہ ہے: (أَوَ لَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ) پھر کہا: (فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ) [العنکبوت: ۱۹ - ۲۰] بخاری نے یہ استطرادا ذکر کیا ہے، فاطر کے لفظ کی تفسیر کرنا چاہی بعض شراح نے دعوی کیا کہ بخاری کا یہ دعوائے وحدت محققین کے ہاں مسلم نہیں، یہی کہا مگر بخاری کی مراد یہ نہیں کہ ان کے معانی کے حقائق متوحد ہیں بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ یہ سب ایک ہی معنی کی طرف راجع ہیں جو ہے ایک شئ عدم سے وجود میں لانا، فراء کا قول ذکر چکا ہوں کہ فطر، خلق اور فلق ہم معنی الفاظ ہیں۔

(من البدء وبادئه) اصل میں دونوں جگہ ہمز کے ساتھ ہی مضبوط پایا ہے اور نسخہ ابو ذر میں واو عاطفہ کے ساتھ ہے تو اگر یہ محفوظ ہے تو بادی میں دال کی روایت مترجح ثابت ہو رہی ہے، غیر ابو ذر کے ہاں: (من البدو بادية) ہے یعنی ہمز کی بجائے واو کے ساتھ اور بادیہ میں بغیر ہمز کے اور تائے مربوطہ کے ساتھ، یہ اولی ہے کیونکہ (وجاء كم من البدو) کی تفسیر کرنا چاہ رہے ہیں تو بادية کے ساتھ اسے مفسر کیا، کرمانی نے اسے ذکر کیا اور لکھا محتمل ہے کہ ان کا مقصود یہ بیان کرنا ہو کہ فاطر کا معنی ہے (البادئ) بدء سے یعنی ابتداء ای (ابتداء الخلق) تو فاطر کا معنی ہوا: (البادئ)۔

- 7 باب رُؤْيَا إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ (حضرت ابراہیمؑ کا خواب)

وَقَوْلُهُ تَعَالَى ﴿ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴾. قَالَ مُجَاهِدٌ

(أَسۡلَمَا) سَلَّمَا مَا أُمِرَا بِهِ (وَتَلَّهُ) وَضَعَ وَجۡهَهُ بِالۡأَرۡضِ (اللہ تعالی کا فرمان: پس جب وہ [یعنی حضرت اسماعیل] چلنے دوڑنے کی عمر کو پہنچے تو [ابراہیم نے] کہا اے بیٹے میں نے خواب میں دیکھا ہے کہ تجھے ذبح کر رہا ہوں [اور انبیاء کی خواب وحی ہوتی ہے] تو تمہاری کیا رائے ہے؟ وہ بولے ابا جان آپ وہی کیجئے جو آپ کو حکم دیا گیا ہے آپ ان شاء اللہ مجھے صابرین میں سے پائیں گے، پس جب دونوں تیار ہو گئے اور اسے پیشانی کے بل لٹا دیا تو ہم نے ندا دی کہ اے ابراہیم تو نے خواب سچ کر دکھلایا اور ہم یونہی ہی نیکو کاروں کو بدلہ دیتے ہیں، بقول مجاہد أسلما کا معنی ہے حکم کو تسلیم کیا اور تَلَّهُ یعنی اسکا چہرہ زمین پہ لگا دیا)

غیر ابوذر سے باب کا لفظ ساقط ہے۔ (وقوله عز و جل فلما بلغ الخ) ابوذر کے ہاں یہی ہے نسفی سے یہ ساقط ہے کریمہ کے نسخہ میں ساری آیات مذکور ہیں، کہا گیا ہے کہ حضرت ابراہیم نے نذر مانی تھی کہ اگر اللہ نے حضرت سارہ سے انہیں فرزند عطا کیا تو اسے قربانا ذبح کر دیں گے تو خواب دیکھا جس میں انہیں کہا گیا اپنی نذر کو پورا کرو، اسے ابن ابو حاتم نے سدی سے نقل کیا کہتے ہیں تو حضرت ابراہیم نے حضرت اسحاق سے کہا چلو قربانی دیں اور رسی اور چھری لی پھر انہیں لے کر چلے پہاڑوں کے درمیان جب پہنچے تو وہ بولے: (یا أبت أین قربانك ؟) (یعنی اے ابا جان آپ کی قربانی کہاں ہے) انہوں نے کہا یہ تم ہو اے میرے بچے: (إِنِّیۡ أَرٰی فِی الۡمَنَامِ أَنِّیۡ أَذۡبَحُكَ)[الصافات: ۱۰۲] تو انہوں نے کہا مجھے زور سے باندھئے تاکہ حرکت نہ کر سکوں اور اپنے کپڑوں کا دھیان رکھئے تاکہ ان پر خون کے چھینٹے نہ پڑیں تاکہ اما جان کی ان پر نظر نہ پڑے تاکہ انہیں غم نہ ہو اور میرے حلق پر چھری تیزی سے چلانا تاکہ یہ مجھ پر آسان ہو تو حضرت ابراہیم نے یہی کہا اور وہ روتے بھی جا رہے تھے ادھر اللہ نے ان کی گردن میں پیتل کی سی صلاحیت پیدا فرما دی تھی اس پر انہوں نے انہیں گدی کے بل گرایا تو اسی طرف اس آیت میں اشارہ کیا: (فَلَمَّا أَسۡلَمَا وَ تَلَّهُ لِلۡجَبِیۡنِ وَ نَادَیۡنَاهُ أَنۡ یَا إِبۡرَاهِیۡمُ قَدۡ صَدَّقۡتَ الرُّؤۡیَا) تو مڑ کر کیا دیکھتے ہیں کہ مینڈھا ذبح ہوا پڑا ہے تو اپنے بیٹے کو کھول دیا، سدی نے یہی ذکر کیا، شائد انہوں نے اس کا اخذ بعض اہل کتاب سے کیا ہو، ابن ابو حاتم نے صحیح سند کے ساتھ زہری عن قاسم سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت ابوہریرہ اور کعب (احبار) ایک جگہ اکٹھے ہوئے تو حضرت ابوہریرہ نے حدیث بیان کی کہ ہر نبی کی ایک دعائے مستجاب ہوئی ہے، کعب کہنے لگے کیا آپ کو حضرت ابراہیم کا قصہ نہ سناؤں؟ جب ان کی رائے بنی کہ اپنے بیٹے اسحاق کو ذبح کر دیں تو شیطان نے کہا اگر اس وقت انہیں فتنہ میں ڈال نہ سکا تو کبھی ایسا نہ کر سکوں گا تو حضرت سارہ سے جا کر کہنے لگا ابراہیم تمہارے بیٹے کو کہاں لے کر گیا ہے؟

وہ بولیں کسی کام کیلئے، بولا ہرگز نہیں وہ تو اسے ذبح کرنا چاہتے ہیں ان کا زعم ہے کہ ان کے رب نے اس کا حکم دیا ہے، وہ کہنے لگیں مجھے ڈر ہے کہ کہیں اللہ کا یہ حکم ماننے میں تساہل نہ کریں (ان سے مایوس ہو کر) پھر وہ حضرت اسحاق کے پاس آیا انہوں نے بھی اسی قسم کے ردعمل کا اظہار کیا پھر حضرت ابراہیم کی مواجہت کی انہوں نے مطلق التفات نہ کیا اس پر وہ اس امر سے مایوس ہوا اور جان لیا کہ یہ حضرات اس کی باتوں میں نہ آئیں گے، اس کا نحو سعید عن قتادہ سے بھی نقل کیا اور مزید یہ بھی کہ قربان گاہ کے راستہ میں رکاوٹ بن کر کھڑا ہو گیا تو حضرت جبریل نے حکم دیا کہ ہر جمرہ کے پاس اسے سات کنکریاں ماریں گویا قتادہ نے اس کا اول بعض اہل کتاب سے اخذ کیا اور اس کا آخر اس روایت سے جو ابن عباس سے مروی ہے، اسے احمد نے ابو طفیل عنہ سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت ابراہیم نے جب مناسک کو دیکھا تو مسعیٰ کے پاس ابلیس آڑے آیا تو ابراہیم اس سے آگے بڑھ گئے پھر عقبہ کے پاس پہنچے تو وہ ادھر بھی

سامنے آیا تب اسے سات کنکریاں ماریں حتی کہ وہ بھاگ کھڑا ہوا، حضرت اسماعیل پر سفید قمیص تھی وہیں انھیں پیشانی کے بل لٹایا، وہ بولے ابا جان کفن کے لئے کوئی اور کپڑا تو ہے نہیں لہذا میری قمیص کو اتار لیں تا کہ اسے میرا کفن بنالیں تو پیچھے سے ندا آئی اے ابراہیم تو نے اپنا خواب سچ کر دکھلایا، مڑے تو سفید، سینگوں اور بڑی بڑی آنکھوں والا مینڈھا کھڑا تھا تو اسے ذبح کر دیا،

ابن اسحاق نے المبتدأ میں ابن عباس سے اسکا نحو نقل کیا اور مزید یہ کہ بخدا آغازِ اسلام میں اس مینڈھے کا سر میزاب کعبہ میں لٹکا ہوا تھا، اسے احمد نے بھی عثمان بن ابوطلحہ سے نقل کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے جب کعبہ کے اندر داخل ہونا چاہا تو مجھے حکم دیا کہ اس کے سینگوں پر کپڑا ڈال دوں، یہ آثار قوی ادلہ ہیں کہ ذبیح حضرت اسحاق نہیں بلکہ اسماعیل تھے، ابن ابو حاتم وغیرہ نے حضرات عباس، ابن مسعود سے اور حضرت علی اور ابن عباس سے ایک روایت اسی طرح احنف عن ابن میسرہ، زید بن اسلم و مسروق سے اور سعید بن جبیر سے ایک روایت، اسی طرح عطاء، شعبی اور کعب احبار سے نقل کیا کہ ذبیح حضرت اسحاق تھے، ابن عباس سے اشہر روایت اور حضرت علی سے (دو میں سے) ایک روایت اور حضرات ابو ہریرہ، معاویہ، ابن عمر، ابو الطفیل، سعید بن مسیّب، سعید بن جبیر اور شعبی، دونوں سے (دو میں سے) ایک روایت، اور مجاہد، حسن، محمد بن کعب، ابوجعفر باقر، ابو صالح، ربیع بن انس، ابو عمرو بن علاء، عمر بن عبد العزیز اور ابن اسحاق سے منقول ہے کہ ذبیح حضرت اسماعیل تھے، اس کی تائید حدیث: (أنا ابن الذبيحتين) سے بھی ہوتی ہے جسے الخلعیات میں حضرت معاویہ سے نقل کیا ہے، اسے عبد اللہ بن احمد نے اپنے والد سے اور ابن ابو حاتم نے بھی اپنے والد سے نقل کیا، ابن قیم نے الهدی میں اسکی تقویت کیلئے استدلال میں خاصی تفصیل سے بحث کی، میں نے تقی الدین سبکی کی تحریر میں پڑھا کہ انہوں نے قرآن سے اس کی دلیل مستنبط کی ہے اور یہ سورہ الصافات کی یہ آیات ہیں: (وَقَالَ إِنِّیْ ذَاهِبٌ إِلىٰ رَبِّیْ سَيَهْدِيْنِ)(إِنِّیْ أَرىٰ فِی الْمَنَامِ أَنِّیْ أَذْبَحُكَ) تک [۹۹۔ ۱۰۲] اور سورہ ہود کی یہ آیات: (وَهٰذَا بَعْلِیْ شَيْخاً)[۷۲] تک (وَامْرَأَتُهٗ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ)

کہتے ہیں اس سے وجہِ اخذ یہ ہے کہ دونوں جگہ کی آیات کا سیاق دال ہے کہ دونوں دو وقت میں ہونے والے دو الگ الگ واقعات ہیں، اول حضرت ابراہیم کی طرف سے طلب و دعا سے جب انہوں نے ابتدائے امر میں اپنے وطن سے ہجرت کی تو اللہ تعالیٰ سے بیٹے کی دعا کی، اس کا ذکر یوں ہوا: (فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلٰمٍ حَلِيْمٍ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْیَ قَالَ يٰبُنَیَّ إِنِّیْ أَرىٰ فِی الْمَنَامِ أَنِّیْ أَذْبَحُكَ) اور دوسرا واقعہ اسکے طویل عرصہ بعد کا ہے جب وہ بوڑھے ہو چکے تھے اور ان جیسی عمر والوں سے مستبعد سمجھا جاتا تھا کہ اب کوئی اولاد ہو اور فرشتے ان کے پاس اس وقت آئے تھے جب وہ قومِ لوط کی ہلاکت پر مامور کئے گئے تب انہوں نے حضرت ابراہیم کو حضرت اسحاق کی ولادت کی خوش خبری دی تو متبین ہوا کہ پہلے واقعہ میں مذکور حضرت اسماعیل ہیں، اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ تورات میں ہے کہ حضرت اسماعیل پہلوٹے تھے اور وہ حضرت اسحاق سے قبل پیدا ہوئے تھے، بقول ابن حجر یہ استدلال جید ہے میں اسے بنظر استحسان دیکھتا تھا اور اسے معرضِ حجت میں پیش کرتا تھا پھر سورہ ابراہیم کی اس آیت کی طرف توجہ گئی: (اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ وَهَبَ لِیْ عَلَى الْكِبَرِ إِسْمٰعِيْلَ وَإِسْحٰقَ) [إبراهيم: ۳۹] تو یہ ان کے قول کہ حضرت اسماعیل کی پیدائش عہدِ شباب میں ہوئی، کیلئے معکر ہے اس لئے کہ والدہِ اسماعیل حضرت ہاجر بادشاہ کی طرف سے حضرت سارہ کو ہبہ کی گئیں اور انہوں نے انہیں حضرت ابراہیم کو تب ہبہ کیا

جب وہ خود اولاد سے مایوس ہوگئی تھیں تو ان سے اسماعیل پیدا ہوئے تو انہیں اس پر غیرت نے آن لیا جیسا کہ اس کا ذکر گزرا

احادیث الانبیاء کے ترجمہِ ابراہیم میں گزرا کہ اس کے بعد ان کے بطن سے حضرت اسحاق پیدا ہوئے اور ان کی غیرت جاری رہی یہاں تک کہ حضرت ہاجرہ اور ان کے بیٹے حضرت اسماعیل کے مکہ چھوڑ آنے کا واقعہ ہوا، ابن اسحاق نے المبتدا میں اس کا مفصل ذکر کیا ہے، اسے طبری نے اپنی تاریخ میں ان کے طریق سے نقل کیا، طبری نے سدی سے نقل کیا کہ حضرت ابراہیم اپنے وطن سے شام کی طرف چلے تو سارہ سے ملاقات ہوئی جوان کے بادشاہ کی بیٹی تھی، یہ ان پر ایمان لے آئیں تو ان سے شادی کر لی جب مصر آئے تو اسکے بادشاہ نے انہیں ہاجر عطا کی جسے انہیں ہبہ کر دیا، حضرت سارہ کو اولاد نہ ہوتی تھی حضرت ابراہیم نے دعا کی کہ انہیں صالح اولاد عطا ہو تو ان کی کبر سنی تک اس دعا کی استجابت موخر ہوئی جب سارہ کو معلوم ہوا کہ حضرت ابراہیم نے ہاجر سے ہمبستری کی ہے تو ان کے اولاد نہ ہونے کا دکھ سوا ہوا پھر قومِ لوط کی ہلاکت کیلئے مامور فرشتوں کی ان کے پاس آمد اور انہیں حضرت اسحاق کی ولادت کی خوشخبری کا ذکر کیا تو تبھی کہا: (اَلۡحَمۡدُ لِلّٰهِ الَّذِیۡ وَهَبَ لِیۡ عَلَی الۡکِبَرِ إِسۡمَاعِیۡلَ وَإِسۡحَاقَ) دونوں کے درمیان تین سال کا فرق تھا بعض نے چودہ برس کہا، پہلے جو گزرا کہ ذبیح کا یہ واقعہ مکہ میں پیش آیا تھا اس بات کی قوی دلیل ہے کہ اسماعیل ہی ذبیح ہیں کیونکہ حضرت سارہ و اسحاق تو مکہ میں ہی نہ تھے۔

(وقال مجاهد أسلما الخ) فریابی اسکی تفسیر میں کہتے ہیں ہمیں ورقاء نے ابن ابونجیح عن مجاہد سے (فلما أسلما) کی تفسیر میں بیان کیا کہ (سلما ما أمرا به) اس طرح اگلی آیت کی تفسیر بھی، یہ بھی کہا کہ ذبح کرتے وقت میرے چہرے کی طرف نہ دیکھنا تا کہ کہیں رحم نہ آجائے اسی لئے انہیں پیشانی کے بل لٹایا تھا، ابن ابوحاتم نے سدی سے بھی (أی سلما الأمر) نقل کیا، ابو صالح سے ناقل ہیں کہ (اتفقا علی أمر واحد) قتادہ سے نقل کیا: (سلم إبراهيم لأمر الله وسلم إسحاق لأمر إبراهيم) (یعنی حضرات ابراہیم واسحاق نے اپنے رب کے فرمان کے سامنے سرِ تسلیم خم کیا) ایک طریق میں ہے ایک نے (أسلم نفسه لِلّٰهِ) اور ایک نے (أسلم ابنه لله) (یعنی ایک نے اپنا آپ اور دوسرے نے اپنا بیٹا اللہ کو سونپ دیا)، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں اس میں اور سابقہ ترجمہ میں کوئی مسند حدیث نقل نہیں کی بلکہ قرآنی آیات کے ذکر پر اکتفاء کیا گئی اور تراجم بھی ان کی نظیر ہیں، کرمانی نے کہا دونوں تراجم میں خالی جگہ چھوڑی تھی تا کہ کوئی مناسب حدیث ملحق کر سکیں، یہ بات محتمل ہے۔

- 8 باب التَّوَاطُؤُ عَلَى الرُّؤْيَا (ایک جیسے خواب)

- 6991حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ أُنَاسًا أُرُوا لَيْلَةَ الْقَدْرِ فِي السَّبْعِ الأَوَاخِرِ وَأَنَّ أُنَاسًا أُرُوا أَنَّهَا فِي الْعَشْرِ الأَوَاخِرِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ الْتَمِسُوهَا فِي السَّبْعِ الأَوَاخِرِ

.طرفاه 1158، - 2015 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص: ۷۲)

(فقال النبي الخ) اس طریق میں یہی مذکور ہوا، اواخر الصیام میں مالک عن نافع سے اس کا مثل گزرا لیکن اس کے یہ الفاظ

تھے: (أریٰ رؤیاکم تواطأت فی السبع الأواخر فمن کان متحرّیھا۔۔۔ الخ) درمیان کا جملہ ذکر نہیں کیا، اسماعیلی نے اعتراض کرتے ہوئے لکھا جو عبارت ذکر کی ہے وہ تو اطؤ کے برخلاف ہے، حدیثِ تواطؤ یہ ہے کہ: (أری رؤیاکم قد تواطأت علی العشر الأواخر) بقول ابن حجر بخاری نے بلفظ التواطؤ حدیث کے ایراد کا التزام نہیں کیا بلکہ تواطو سے توافق مراد لیا ہے، یہ اس امر سے اعم ہے کہ حدیث میں یہی لفظ ہو یا اس کا معنی ہو کیونکہ افرادِ سبع بھی افراد العشر میں داخل ہیں، بعض حضرات نے اسے عشر میں اور بعض نے (اس عشر کے) سبع میں دیکھا تو آخری سات (دنوں) میں اسے تلاش کرنے کا حکم دیا کیونکہ یہ دونوں طرح کے دیکھنے والوں کے مابین مشترک تھا اور پھر یہ ان پر اسہل تھا (یہ بھی محتمل ہے کہ اس امر کا تعلق صرف اسی برس سے ہو) تو بخاری نے حسبِ عادت اخفیٰ کو اجلیٰ پر ترجیح دی ہے وہ حدیث جس کی طرف کتاب اشارہ کیا وہ قیام اللیل میں ایوب عن نافع عن ابن عمر سے گزری ہے اس میں ہے: (رأیت کأن بیدی قطعه استبرق۔۔۔ الخ) اس میں ہے: (وکانوا لایزالون یقصون علی النبی ﷺ الرؤیا) پھر اس میں ہے: (أری رؤیاکم قد تواطأت فی العشر الأواخر) حدیث سے مستفاد ہے کہ اگر کئی لوگ ایک جیسا خواب دیکھیں تو یہ اسکے سچا وصحیح ہونے پر دال ہوگا جیسے عام خبر بھی اگر کئی افراد بیان ونقل کریں تو وہ درست سمجھی جاتی ہے۔

9 - باب رُؤْيَا أَهْلِ السُّجُونِ وَالْفَسَادِ وَالشِّرْكِ (قیدیوں اور اہلِ فساد وشرک کے خواب)

لِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ قَالَ لاَ يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلاَّ نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَشْكُرُونَ يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ ﴾ وَقَالَ الْفُضَيْلُ لِبَعْضِ الأَتْبَاعِ يَا عَبْدَ اللَّهِ ﴿ أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ أَمَرَ أَنْ لاَ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَّا الآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلاَتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلاَمٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الأَحْلاَمِ بِعَالِمِينَ وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعِ سُنْبُلاَتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلاَّ قَلِيلاً مِمَّا تَأْكُلُونَ ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلاَّ قَلِيلاً مِمَّا تُحْصِنُونَ ثُمَّ يَأْتِي

مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ ‎ وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُونِي بِهِ فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ ﴾ .(وَادَّكَرَ) افْتَعَلَ مِنْ ذَكَرَ ، (أُمَّةٍ) قَرْنٍ وَتُقْرَأُ أَمَهٍ نِسْيَانٍ .وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ (يَعْصِرُونَ) الْأَعْنَابَ وَالدُّهْنَ (تُحْصِنُونَ) تَحْرُسُونَ

(اللہ تعالی نے فرمایا: اور قید میں اس [یعنی حضرت یوسف] کے ہمراہ دو نوجوان بھی داخل ہوئے ایک نے کہا میں نے [خواب میں] اپنے آپکو دیکھا کہ انگور کا رس نچوڑ رہا ہوں اور دوسرے نے کہا میں نے دیکھا کہ اپنے سر پہ روٹیاں اٹھائے ہوئے ہوں جس سے پرندے کھا رہے ہیں آپ ہمیں ان کی تعبیر بتلائیے کہ ہمیں آپ بہت نیک دِکھتے ہیں، کہا تمہارا کھانا نہ آئے گا مگر میں اس سے قبل ہی تمہیں ان کی تعبیر بتلا دوں گا، یہ اس سے جو میرے رب نے مجھے سکھلایا ہے بے شک میں نے اس قوم کی ملت ترک کی ہے جو اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان نہیں رکھتے اور وہ کافر ہیں اور میں نے اپنے آباء حضرات ابراہیم، اسحاق اور یعقوب کی ملت کی اتباع کی ہے، ہمارے لئے روا نہیں کہ ہم اللہ کے ساتھ کسی کو شریک بنائیں، یہ اللہ کے ہم پہ اور لوگوں پہ فضل سے ہے لیکن اکثر لوگ شکر گزار نہیں ہیں، اے میرے قید کے دونوں ساتھیو! کیا متفرق بہت سے رب بہتر ہیں یا ایک اللہ جو واحد اور قہار ہے؟ تم اس کے سوا نہیں عبادت کرتے مگر چند ناموں کی جنہیں خود تم نے اور تمہارے آباء نے ایجاد کیا ہے، اللہ نے اس کی کوئی دلیل نہیں اتاری، نہیں ہے حکم مگر اللہ ہی کا، اس نے حکم دیا ہے کہ تم نہ عبادت کرو مگر اسی کی، یہی دینِ قیم ہے ولیکن اکثر لوگ لاعلم ہیں، اے قید کے میرے دونوں ساتھیو! [اب اپنے خوابوں کی تعبیر سنو] تم میں سے ایک اپنے آقا کو شراب پلائے گا [یعنی قید سے چھوٹ کر اپنے سابقہ عہدے پر بحال ہوگا] اور دوسرا سولی دیا جائے گا اور پرندے اس کے سر میں سے کھائیں گے، جس معاملہ کا تم نے مجھ سے پوچھا اس میں یہی تقدیر کا فیصلہ ہے، اور اس شخص سے جس کی بابت گمان کیا کہ چھوٹ جائے گا، کہا اپنے آقا کے پاس میرا ذکر کرنا لیکن شیطان نے اسے بھلا دیا اور وہ [یعنی حضرت یوسف] کئی سال قید میں پڑا رہا، بادشاہ کو خواب آیا کہ میں نے سات موٹی گائیں دیکھی ہیں جنہیں سات دبلی گائیں کھا رہی ہیں اور سات بالیاں سبز اور اتنی ہی خشک! تو [درباریوں سے] کہا مجھے اس خواب کی تعبیر بتلاؤ اگر تم تعبیرِ رؤیا کا علم رکھتے ہو، وہ بولے یہ ایسے ہی افکارِ پریشان ہیں اور ہم ان کا علم نہیں رکھتے، اب اس چھوٹ جانے والے کو ایک مدت بعد یاد آیا تو کہا میں آپ کو اس خواب کی تعبیر بتلاؤں گا مجھے [قید خانے میں] بھیجو تو وہاں آ کر کہا اے سچے یوسف ہمیں سات گائیوں کی بابت بتلاؤ جنہیں سات دبلی گائیں کھا رہی ہیں اسی طرح سات بالیاں سبز اور سات خشک تا کہ میں واپس جاؤں اور انہیں علم ہو، کہا تم سات برس خوب پیداوار حاصل کرو گے تو جو پیداوار حاصل کرو اسے بالیوں ہی میں رہنے دینا مگر وہ جو تمہاری کھانے کی ضرورت ہو پھر اس کے بعد سات سخت قحط کے سال آئیں گے جو غلہ کی اس سب مقدار کو ختم کر ڈالیں گے جو تم نے بچائی ہوئی تھی مگر قلیل جو تم کاشت کر سکو [یعنی بیج] پھر اس کے بعد ایسا سال آئے گا کہ کھل کر بارشیں ہونگی اور لوگ خوب شیرہ نچوڑیں گے، یہ سن کر بادشاہ نے کہا اسے میرے پاس لاؤ، تو جب ایلچی اس کے پاس آیا تو اس نے کہا اپنے مالک کے پاس لوٹ جاؤ، ادَّکَرَ ذَکَرَ سے افتعال ہے، أمة یعنی قرن، بعض نے اسے میم کی زبر کے ساتھ پڑھا، ابن عباس کہتے ہیں [یعصرون] یعنی انگوروں کا رس نچوڑیں گے اور تیل نکالیں گے . [تحصنون] یعنی حفاظت کرو گے)

پہلے اشارہ گزرا کہ رؤیائے صحیحہ اگرچہ اکثر اوقات اہلِ صلاح کے ساتھ ہی مختص ہیں لیکن کبھی اوروں کیلئے واقع ہو جاتی ہیں، ابوذر کے نسخہ میں (الشرب) کی جگہ (الشُّرَّاب) ہے شارب کی جمع، یا یہ شین وراء کی زیر کے ساتھ مخففا ہے یعنی(أهل الشرب)

مرادمحرم (یعنی شراب) کے شارب، (أهل الفساد) پراسکا عطف خاص بعدالعام کی قبیل سے ہے جیسے مسجون اس امر سے اعم ہے کہ وہ مفسد ہو یا مصلح، ماہرینِ تعبیر کہتے ہیں اگر کافر یا فاسق رؤیائے صالحہ دیکھے تو یہ مثلا اس کے ایمان کی ہدایت پانے یا توبہ کرنے کی بشارت ہو سکتی ہے یا پھر یہ اسکے کفر یا فسق پر ابقاء کا انذار ہوگا، کبھی اس کا تعلق اس کے علاوہ کسی اس کے تعلقدار اہلِ فضل سے ہوگا، کبھی ایسا خواب دیکھے گا جو اس کے طرزِ عمل پر اس کی رضا پر دال ہو اور یہ جملہ ابتلاء وغرور اور مکر سے ہوتا ہے اللہ ہمیں اس سے بچائے۔

(وقوله تعالى و دخل معه السجن الخ) کریمہ کے نسخہ میں یہ متعلقہ تمام آیات مذکور ہیں جو تیرہ عدد ہیں، سہیلی کہتے ہیں ان میں سے ایک کا نام شَرہم اور دوسرے کا شُر ہم تھا بقول ان کے طبری نے لکھا ہے کہ جس نے شراب نچوڑنے والا خواب دیکھا اس کا نام نبوء تھا دوسرے کا نام بھی ذکر کیا مگر مجھے اب یاد نہیں آ رہا، بقول ابن حجر انہوں نے مخلث لکھا ہے اور اسے ابن اسحاق کی المبتدا کی طرف منسوب کیا، ثعلبی نے بھی اس پر جزم کیا ابوعبید بکری کتاب المسالک میں لکھتے ہیں کہ خباز (یعنی روٹیاں بنانے والے) کا نام راشان اور ساقی کا نام مرطس تھا، بیان کیا جاتا ہے کہ ان پر الزام لگا کر بادشاہ کو طعام وشراب میں زہر دینا چاہتے تھے تو بادشاہ نے قید کر دیا پھر تحقیقات ہوئیں تو خباز اس سازش کا ملزم پایا گیا اور ساقی پر الزام ثابت نہ ہو سکا، یہ بھی کہا جاتا ہے کہ انہیں کوئی خواب نہ آیا تھا دراصل وہ حضرت یوسف کا امتحان لینا چاہتے تھے، یہ طبری نے ابن مسعود سے نقل کیا، اس کی سند میں ضعف ہے، حاکم نے بسند صحیح ابن مسعود سے اسکا نحو اس زیادت کے ساتھ نقل کیا کہ جب حضرت یوسف نے تعبیر کی تو کہنے لگے ہم تو ایسے ہی مذاق کر رہے تھے، وہ بولے: (قضي الأمر) (یعنی فیصلہ ہو چکا)۔

(و ادكر افتعل الخ) یہ ابوعبیدہ کی کلام سے ہے، تاءِ ذال میں مدغم کر دی گئی پھر دالِ مشدد میں تحویل کر دی گئی۔ (بعد أمة قرن) یہ بھی ابوعبیدہ کا قول ہے جو تفسیر آل عمران میں کہا، تفسیر سورہ یوسف میں (بعدَ حِينِ) کی بابت بھی یہی کہتے ہیں، طبری نے جید سند کے ساتھ ابن عباس سے بھی یہی نقل کیا، سماک عن عکرمہ سے نقل کیا: (بعد حقبة من الدهر) ابن ابوحاتم نے ابن جبیر سے (بعد سنين) نقل کیا (یعنی کئی سال بعد)۔ (ويقرأ أمه) الف کی زبر کے ساتھ، اسکے بعد میم اور ہائے منونہ ہے یعنی نسیان یعنی بھول گیا تھا اب اس موقع پر یاد آیا، یہ قراءت شواذ میں ابن عباس، عکرمہ اور ضحاک کی طرف منسوب کی گئی ہے، کہا جاتا ہے: (رجل مأموه) ای ذاهب العقل (یعنی فاتر العقل) بقول ابوعبیدہ تم کہو گے: (أمِهتُ آمَهُ أمْهاً) (یہ سمع يسمع کے وزن پر ہے) سکونِ میم کے ساتھ، ایک شاعر کہتا ہے: (أمهتُ و كنت لا أنسيٰ حديثا) (یعنی حافظہ تباہ ہو چکا اور ایک وقت تھا کہ میں کوئی بات نہ بھولتا تھا) طبری کہتے ہیں ایک جماعت سے یہی قراءت یعنی (بعد أمة) منقول ہے پھر بسند صحیح ابن عباس سے نقل کیا کہ وہ یہی پڑھتے تھے اور اسکا معنی ہے: (بعد نسيان) اسکا مثل عکرمہ اور ضحاک سے نقل کیا، مجاہد سے بھی اسکا نحو نقل کیا البتہ انہوں نے (بجائے زبر کے) میم کی جزم کے ساتھ پڑھا۔

(وقال ابن عباس يعصرون الخ) اسے ابن ابوحاتم نے علی بن ابوطلحہ عن ابن عباس سے آیت: (يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ) [يوسف: ۴۹] کی تفسیر میں نقل کیا اس میں ابوعبیدہ کے قول کہ یہ (عصرة وهي النجاة) سے ہے، کا رد ہے تو ان کے ہاں (يعصرون) کا معنی ہے: (ينجون) (یعنی اس قحط سالی سے نجات پا جائیں گے) ابن عباس کے قول کی تائید آیت کے شروع کا جملہ: (إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْراً) کرتا ہے، اس سے مراد میں اختلاف کیا گیا تو اکثر نے کہا اسکا اطلاق (یعنی أعصر خمرا، حالانکہ وہ خمر نہیں بلکہ انگور نچوڑ نا تھا خمر تو بعد میں بنتی تھی) مآل کار کو ملحوظ رکھتے ہوئے کیا، یہ اس شعر کی طرح ہے: (الحمد لله العلي

المنان   صار الثريد في رؤوس القضبان) (یعنی اللہ کا شکر ہے کہ قضبان یعنی گندم کے خوشوں میں ثرید ہوا) تو گندم کو ثرید کہا، یہ بھی مآل کے اعتبار سے، طبری نے ضحاک سے نقل کیا کہ اہلِ عمان انگور کو خمر کہتے ہیں بقول اصمعی میں نے معتمر بن سلیمان سے سنا کہا میں ایک بدوی سے ملا جس کے پاس انگوروں کی ٹوکری تھی، پوچھا تمہارے پاس کیا ہے؟ کہا خمر ہے، ابن مسعود کی قراءت میں: (إني أراني أعْصِرُ عِنَباً) ہے، اسے ابن ابوحاتم نے حسن سند کے ساتھ نقل کیا گویا وہ تفسیر مراد لے رہے تھے، ابن ابوحاتم نے عکرمہ سے نقل کیا کہ ساقی نے حضرت یوسف سے کہا میں نے خواب میں دیکھا کہ بیج بویا ہے پھر وہ اگا اور اس سے تین گچھے نمودار ہوئے میں نے انہیں نچوڑا پھر بادشاہ کو پلا دئے! فرمایا تم تین (؟) قید میں رہو گے پھر اپنے ساقی کے عہدے پر بحال ہو جاؤ گے۔

(تحصنون تحرسون) حراسة سے، ابوعبیدہ نے المجاز میں إحراز سے (تحرزون) کہا، ابن ابوحاتم نے علی بن ابوطلحہ عن ابن عباس سے (تخزنون) نقل کیا، خزن سے (یعنی ذخیرہ کرنا)۔

- 6992 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ عَنْ مَالِكٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَنَّ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ وَأَبَا عُبَيْدٍ أَخْبَرَاهُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوْ لَبِثْتُ فِي السِّجْنِ مَا لَبِثَ يُوسُفُ ثُمَّ أَتَانِي الدَّاعِي لَأَجَبْتُهُ

.أطرافه 3372، 3375، 3387، 4537، - 4694 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص:۸۱)

جویریہ، ابن اسماعیل ضبعی ہیں امام مالک کے اقران میں سے ہیں۔ (لو لبثت في السجن الخ) اسی طرح بالاختصار ذکر کیا، احادیث الانبیاء کے ترجمہِ یوسف میں اسی طریق کے ساتھ بھی گزرا اس کے شروع میں یہ زیادت تھی: (نحن أحقُّ بالشك من إبراهيم) مسلم نے بھی اسی طریق سے نقل کیا لیکن کہا: (مثل حديث يونس بن يزيد عن الزهري عن سعيد و أبي سلمة عن أبي هريرة بطوله) اور ابواویس عن زہری سے مثل مالک، دارقطنی نے اسے غرائب مالک میں جویریہ کے طریق سے مطولا تخریج کیا، سب نے اسے عبداللہ بن محمد بن اسماء عن عمہ جویریہ بن اسماء سے نقل کیا ہے! مذکور ہے کہ احمد بن سعید بن ابومریم نے بھی اسے ان سے روایت کیا اور بجائے ابوعبید کے ابوسلمہ کہا اور یہ وہم ہے کیونکہ مالک سے محفوظ ابوعبید ہے نہ کہ ابوسلمہ، اسی طرح سعید بن داود عن مالک سے نقل کیا کہتے ہیں ابن شہاب نے انہیں تحدیث کیا کہ سعید اور ابوعبید نے انہیں یہ حدیث بیان کی، اس کے بعض طرق میں اس سے ابسط سیاق ہے چنانچہ عبدالرزاق نے ابن عیینہ عن عمرو بن دینار عن عکرمہ سے اسے مرفوعا نقل کیا کہ آنجناب نے فرمایا مجھے حضرت یوسف کے کرم وصبر پر تعجب ہے کہ ان سے بقرات عجاف وسمان بارے پوچھا، اگر میں ان کی جگہ ہوتا تو بتلانے کی یہ شرط لگاتا کہ پہلے مجھے قید سے نکالو اور اس بات پر بھی متعجب ہوں کہ ان کے پاس ایلچی آیا تو کہا: (اِرْجِعْ إِلىٰ رَبِّكَ الخ) اگر میں ان کی جگہ ہوتا اور اتنا عرصہ قید میں رہا ہوتا تو جلدی سے اسکے ساتھ نکل پڑتا، یہ مرسل ہے اسے طبری نے ابراہیم بن یزید خُوزی عن عمرو بن دینار سے بحوالہ ابن عباس موصول کیا ہے، یہ زیادت بھی کی: (ولولا الكلمة التي قالها لَمَا لَبِثَ في السجن ما لبث) (یعنی اگر ایک کلمہ ان کے منہ سے نہ نکلتا تو اتنا عرصہ وہ قید میں نہ رہتے [مراد یہ کلمہ: أُذْكُرْنِيْ عِنْدَ رَبِّكَ])۔

10 - باب مَنْ رَأَى النَّبِيَّ ﷺ فِي الْمَنَامِ (خواب میں نبی پاک کی زیارت)

اس کے تحت پانچ احادیث نقل کی ہیں۔

6993 - حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ عَنْ يُونُسَ عَنِ الزُّهْرِيِّ حَدَّثَنِي أَبُو سَلَمَةَ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ مَنْ رَآنِي فِي الْمَنَامِ فَسَيَرَانِي فِي الْيَقَظَةِ وَلاَ يَتَمَثَّلُ الشَّيْطَانُ بِي قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ قَالَ ابْنُ سِيرِينَ إِذَا رَآهُ فِي صُورَتِهِ

أطرافه 110، 3539، 6188، 6197 -.

ترجمہ: فرمایا جس نے مجھے خواب میں دیکھا وہ مجھے بیداری میں بھی دیکھے گا اور شیطان میرا تمثل نہیں کرسکتا، بخاری کہتے ہیں ابن سیرین کا قول ہے کہ (مراد یہ کہ) آپ کو آپ کی شکل میں دیکھے۔

عبد اللہ سے ابن مبارک اور یونس سے مراد ابن یزید ہیں۔ (أن أبا هريرة)۔ (فسيراني في الخ) مسلم نے اس طریق سے یہ زیادت بھی کی: (أو فكأنما رآني في اليقظة) یعنی شک کے ساتھ، اسماعیلی کے ہاں اس مذکورہ طریق میں ہے: (فقد رآني في اليقظة) اسکا مثل ابن مسعود کی ابن ماجہ کے ہاں روایت میں ہے: (فكأنما رآني في اليقظة) تو یہ تین الفاظ ہیں جو مروی ہوئے: (فسيراني في اليقظة) اور (فكأنما رآني في اليقظة) اور (فقد رآني في اليقظة) اکثر احادیثِ باب تیسرے جملہ کی مانند ہیں مگر آپ کا قول: (في اليقظة)۔

(قال أبو عبد الله قال ابن سيرين الخ) یہ تعلیق نسفی اور ابوذر کے نسخوں سے ساقط ہے، ہم نے اسے اسماعیل بن اسحاق قاضی عن سلیمان بن حرب جو کہ شیوخِ بخاری میں سے ہیں، کے حوالے سے حماد بن زید عن ایوب سے موصول کیا ہے کہتے ہیں محمد یعنی ابن سیرین کو جب کوئی شخص اپنا خواب سناتا کہ میں نے نبی اکرم کو دیکھا ہے تو وہ کہتے جنہیں دیکھا ہے ان کا وصف بیان کرو! تو اگر وہ ایسی صفت وشکل بیان کرتا جو (نبی اکرم کے رخِ انور کی بابت) ان کی معلومات کے مطابق نہ ہوتیں تو کہتے تم نے آنجناب کو نہیں دیکھا (بلکہ کسی اور شخص کو دیکھا ہے) اس کی سند صحیح ہے، مجھے اس کا مؤید بھی ملا ہے چنانچہ حاکم نے عاصم بن کلیب سے نقل کیا کہتے ہیں مجھے والد صاحب نے بتلایا کہ میں نے ابن عباس سے کہا مجھے خواب میں نبی اکرم نظر آئے ہیں، کہنے لگے آپکا وصف بیان کرو، کہتے ہیں میں نے کہا آپ حضرت حسن بن علی جیسے لگتے تھے کہا ہاں تم نے آپ ہی کو دیکھا ہے، اسکی سند جید ہے، اس کے معارض ہے وہ روایت جیسے ابن ابو عاصم نے ابو ہریرہ سے تخریج کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے فرمایا: (من رآني في المنام فقد رآني فإني أریٰ في كل صورة) (یعنی جس نے مجھے خواب میں دیکھا اس نے مجھی کو دیکھا کیونکہ میں ہر صورت میں نظر آتا ہوں، میرے خیال میں مراد یہ ہے کہ اگر خواب میں القاء کر دیا جائے کہ تم نبی اکرم کو دیکھ رہے ہو تو وہ نبی اکرم ہی ہوں گے لیکن اگر خواب میں یہ القاء نہ کیا جائے تب اگر آپ کی منقول صورت وشکل مبارک کے مطابق دیکھا ہے تب تو آنجناب کو دیکھا وگرنہ کسی اور کو، ایک اللہ والے نے بتلایا کہ ہر ایک کو نبی پاک اسکے حسبِ اعمال نظر آتے ہیں، اس ضمن میں ایک ذاتی تجربہ بھی ہے جسے لکھنے کی بجائے بالمشافہہ بیان کرنا بہتر ہوگا) اسکی سند میں صالح مولی التوأمۃ ہے، یہ ضعیف ہے کیونکہ حافظہ متغیر ہو گیا تھا اور یہ روایت اس تغیر کے بعد کی ہے، دونوں کے

مابین ابوبکر بن عربی کے اس قول کے ساتھ تطبیق بھی ممکن ہے کہ آپ کی صفتِ معلومہ کے ساتھ آپ کو (خواب میں) دیکھنا ادراک علی الحقیقت جبکہ کسی اور صفت کے ساتھ آپ کی رؤیت ادراک للمثال ہے، درست یہ ہے کہ انبیاء کے جسدِ خاکی کوزمین نہیں کھاتی اور ذات کریمہ کا ادراک حقیقت اور ادراکِ صفات ادراک المثل ہوگا

کہتے ہیں بعض قدریہ نے شذوذ اختیار کیا جب کہا خوابوں کی اصلاً ہی کوئی حقیقت نہیں اسی طرح بعض صالحین نے بھی شاذ رائے دی جب کہا کہ (خواب) انہی سر کی آنکھوں سے حقیقۃً دیکھے جاتے ہیں، بعض متکلمین کہتے ہیں یہ دل کی دو آنکھوں کے ساتھ مدرک ہوتے ہیں، کہتے ہیں آپ کے قول: (فسيرانی) کا معنی ہے کہ وہ اس خواب کی تعبیر دیکھے گا کیونکہ یہ حق اور اسکی طرف القاء کیا گیا غیب ہے، بعض نے کہا اس کا معنی یہ ہے کہ وہ روزِ قیامت میری دید سے متمتع ہوگا، اس تخصیص کا کوئی فائدہ نہیں جہاں تک آپ کا قول: (فكأنما رآنی) ہے تو یہ تشبیہہ ہے اس کا معنی ہے کہ اگر اس نے بیداری کی حالت میں مجھے دیکھا ہوتا تو یہ شکل وصورت خواب میں اسے نظر آنے والی شکل وصورت کے مطابق ہوتی تو اول تو حق وحقیقت اور ثانی حق وتمثیل! کہتے ہیں یہ جب کوئی آپ کو آپ کی معروف ومعلوم صورت پر دیکھے لیکن اگر آپ کی شکل وصفت کے برخلاف دیکھے تو یہ امثال ہوگا، اگر مثلاً وہ آپ کو اپنی طرف متوجہ دیکھے تو یہ اس کے لئے خیر ہے اگر اسکا عکس دیکھے تو پہلے کے برعکس ہے

بقول نووی عیاض کہتے ہیں محتمل ہے کہ آپ کے قول: (فقد رآنی أو فقد رأى الحق) سے مراد یہ ہو کہ جس نے آپ کو آپ کی حیات والی شکل میں دیکھا تو اسکا خواب حق وسچ ہے اور جس نے کسی اور شکل میں دیکھا اس کا خواب تاویل ہے (یعنی اس کی تعبیر کرنے کی ضرورت ہے یعنی یہ اسے نبی پاک کے دیدار سے مشرف نہیں کیا گیا بلکہ اس خواب کے ذریعہ اسے ایک پیغام دیا گیا ہے) اس کا تعاقب کیا اور کہا یہ بات ضعیف ہے، صحیح یہ ہے کہ وہ حقیقۃً آپ ہی کو دیکھے گا چاہے آپ کی صفتِ معروفہ پر دیکھے یا اسکے غیر پر اھ، بقول ابن حجر مجھے عیاض کی کلام سے بھی اسکے منافی کوئی شئ نہیں ملی ان کا ظاہرِ قول یہی ہے کہ وہ دونوں حالتوں میں حقیقۃً آپ ہی کو دیکھے گا البتہ پہلی حالت (یعنی جب آپ اپنی حقیقی صورت میں اسے نظر آئے) میں اسکا خواب کسی تعبیر کا محتاج نہ ہوگا اور دوسری صورت میں وہ ایسا خواب ہے جس کی کوئی تعبیر ہے، قرطبی کہتے ہیں معنائے حدیث میں اختلاف ہوا تو بعض نے کہا یہ اپنے ظاہری معنی پر ہے تو جس نے خواب میں آپ کو دیکھا اس نے آپ کی حقیقت کو دیکھا ان لوگوں کی مانند جنہوں نے آپ کو اپنی بیداری میں دیکھا تھا، کہتے ہیں یہ ایسا قول ہے کہ جس کا فساد ابتدائی عقل کے ساتھ ہی مدرک ہے اس سے لازم آتا ہے کہ کوئی آپ کو نہ دیکھے مگر اسی شکل و صورت میں جو آپ کی تھی اور یہ کہ ایک وقت میں دو جگہ دو خواب دیکھنے والوں کو آپ دکھائی نہ دیں (یعنی ایک وقت میں ایک کو ہی نظر آئیں) اور یہ کہ آپ ابھی زندہ ہیں اور قبر سے نکل کر باہر آتے اور لوگوں سے اور لوگ آپ سے مخاطب ہوتے ہیں، اس سے یہ بھی لازم آئے گا کہ قبر مبارک آپ کے وجود سے خالی ہو گویا خالی روضہ کی زیارت کی جاتی اور غائب پر سلام کہا جاتا ہے کیونکہ آپ تو ہر وقت دنیا بھر میں کسی نہ کسی کو خواب میں حقیقت بن کر نظر آرہے ہیں لہذا یہ سب جاہلانہ باتیں ہیں کوئی ادنی سی عقل والا بندہ بھی اس کا اعتقاد نہیں رکھ سکتا

ایک گروہ کہتا ہے اسکا معنی یہ ہے کہ جس نے آپ کو دیکھا اس نے اسی صورت وشکل میں دیکھا جو آپ کی تھی، اس سے لازم

آتا ہے کہ جو کسی اور شکل وصورت میں آپ کو دیکھے اس کا خواب اضغاث میں سے ہو اور یہ امر معلوم ہے کہ آپ خواب میں ایسی حالت میں نظر آسکتے ہیں جو دنیا میں آپ کے حسبِ حال احوال میں سے نہ تھی مثلاً کوئی دیکھے کہ آپ نے اپنے جسد اطہر کے ساتھ پورے گھر کو بھر دیا ہے تو اسکی تعبیر یہ ہوگی کہ یہ گھر خیر سے بھرا جائے گا اور اگر شیطان کیلئے آپ کی تمثیل کسی اس شئ کے ساتھ تمکن ہو جس پر آپ تھے یا جو آپ کی طرف منسوب تھی تو یہ آپ کے قول: (فإن الشیطان لا یتمثل بی) کے معارض ہوگا تو اولیٰ یہی ہے کہ خواب میں بھی آپ اس سے منزہ ہیں اور یہی آپ کی حرمت وعصمت کے الیق ہے جیسے آپ اپنی حالتِ بیداری میں اس سے منزہ ومحفوظ تھے، کہتے ہیں اس حدیث کی صحیح تاویل یہ ہے کہ آپ کا مقصود یہ ہے کہ کسی بھی حالت میں آپ کی رؤیت باطل نہیں ہے اور نہ اضغاث بلکہ یہ فی نفسہ حق خواب ہیں اگرچہ آپ اس شکل میں نظر نہ آئیں جو آپ کی حقیقی شکل تھی تو اس صورت کا تصور شیطان سے نہیں بلکہ یہ اللہ کی جانب سے ہے (یعنی اگر عالم خواب میں دل میں القاء ہو کہ میں نبی اکرم کا دیدار کر رہا ہوں تو وہ نبی اکرم کا ہی دیدار کر رہا ہوگا اگرچہ دکھائی دی جانے والی صورت وہ نہ ہو جو آپ کی دنیا میں تھی اور شیطان کو یہ طاقت نہیں دی گئی کہ وہ خواب میں کوئی صورت اختیار کر کے آجائے اور کہے میں نبی اکرم ہوں) یہی ابوبکر بن طیب وغیرہ کا قول ہے، اسکی تائید آپ کا قول: (فقد رأی الحق) بھی کرتا ہے یعنی (رأی الحق قصد إعلام الرائی بہ) (یعنی اسے یہ دکھلانا برحق یعنی ایک مقصد کے تحت ہے) تو اگر یہ اپنے ظاہر پر ہے تو ٹھیک وگرنہ اس کی تعبیر کی کوشش کی جائے گی اور اس کا اہمالِ امر نہ ہوگا کیونکہ یا تو یہ کسی خیر کی بشارت یا کسی شر سے نذارت ہوگا یا تو ناظر کی اخافت کیلئے یا تاکہ وہ اس سے باز آئے اور یا تاکہ اسے اس کی دنیا یا دین سے متعلق کسی حکم وفیصلہ سے آگاہ کیا جائے

ابن بطال لکھتے ہیں آپ کا فرمان: (فسیرانی فی الیقظۃ) سے بیداری میں اس خواب کی تصدیق وصحت اور اسکے برحق ہونا مراد ہے، یہ نہیں مراد کہ وہ آخرت میں آپ کو دیکھے گا کیونکہ آخرت میں تو ساری امت ہی آپ کو دیکھے گی، ابن تین کہتے ہیں اس سے مراد وہ جو آپ کی زندگی میں آپ پر ایمان لایا اور ابھی تک آپ کو دیکھ نہ پایا تھا تو ایسوں میں سے اگر کوئی آپ کو خواب میں دیکھے تو یہ اس کے لئے خوشخبری وآگاہی ہے کہ وہ عنقریب اپنی بیداری میں بھی آپ کو دیکھے گا، یہ بات قزار نے کہی، مازری لکھتے ہیں اگر (فکأنما رآنی فی الیقظۃ) کے الفاظ محفوظ ہیں تو ان کا معنی ظاہر ہے اور اگر محفوظ یہ الفاظ ہیں: (فسیرانی فی الیقظۃ) تو محتمل ہے کہ آپ کی مراد آپ کے اہلِ زمانہ کے لوگ ہوں جو آپ کی طرف ہجرت کر کے آئیں گے تو ان میں سے کسی کا آپ کو خواب میں دیکھنا اس امر کی علامت تھی کہ وہ جلد آپ سے آن ملے گا، اللہ نے یہ بات آپ کو بذریعہ وحی بتلا دی، قاضی کے بقول بعض نے کہا اس کا معنی یہ ہے کہ عنقریب بیداری میں اس خواب کی تعبیر وصحت اس پر عیاں ہوگی، بعض نے کہا رؤیا فی الیقظۃ کا معنی ہے کہ آخرت میں آپ کو وہ دیکھے گا، اس کا تعقب ہوا کہ آخرت میں تو تمام امت ہی آپ کو دیکھے گی لہذا اس صاحبِ خواب کیلئے کیا مزیت ہوئی؟ عیاض نے اسکا جواب اس احتمال کے ساتھ دیا کہ آپ کی صفتِ معروفہ کے مطابق کسی کا آپ کو خواب میں دیکھنا آخرت میں اس کی تکریم کا موجب ہوگا اور اسے آپ کا قرب نصیب ہوگا اور علو درجہ کیلئے آپ کی شفاعت سے بہرہ ور ہوگا اور اس طرح کی خصوصیات! کہتے ہیں بعید نہیں کہ اللہ تعالیٰ بعض گناہگاروں کو سزا کے طور پر آنجناب کی رؤیت سے روزِ قیامت محروم رکھے گا

ابن ابوجمرہ نے اسے ایک محمل پر محمول کیا چنانچہ ابن عباس یا ان کے غیر سے نقل کیا کہ انہیں خواب میں نبی اکرم کی زیارت

ہوئی تو بیدار ہونے پر حدیثِ ہذا کے بارہ میں سوچتے رہے تو بعض امہات المومنین کے پاس گئے شائد اپنی خالہ حضرت میمونہ کے پاس تو انہوں نے نبی اکرم کا آئینہ نکالا اس میں دیکھا تو بجائے اپنی تصویر کے نبی اکرم کی صورت نظر آئی، صالحین کی ایک جماعت سے منقول ہے کہ انہوں نے خواب میں نبی اکرم کو دیکھا پھر بیداری میں آپ بعدازاں آپ کو دیکھا تو کچھ ایسے امور کی بابت آپ سے استفسار کیا جو ان کیلئے مشکل کا باعث بنے ہوئے تھے، آپ نے ان کے طریقِ تخریج کی طرف رہنمائی کی تو معاملہ ایسے ہی ہوا، بقول ابن حجر یہ نہایت باعثِ اشکال ہے اگر اسے ظاہر پر محمول کریں تو یہ لوگ پھر صحابہ ہوئے اور اسکا مطلب یہ بھی ہوا کہ قیامت تک امکانِ صحبت باقی ہے، اس کے لئے معکر یہ امر ہے کہ ایک جمِ غفیر کو خواب میں آپ کی زیارت عطا ہوئی لیکن کسی ایک نے ذکر نہیں کیا کہ پھر بعد میں بیداری کی حالت میں بھی آپ کی زیارت ہوئی، قرطبی نے شدومد سے اس توجیہہ کا ردوانکار کیا کہ جس نے خواب میں آپ کو دیکھا اس نے آپ کو حقیقۃً دیکھا اور پھر بیداری میں بھی آپ کو دیکھے گا، ابن ابو جمرہ اسکے لئے متفطن ہوئے تو صالحین کی اس جماعت کی بابت اس ذکر کردہ کو اولیاء کی کرامات قرار دیا، اگر یہی ہے تو ہر ناظر میں اس کے عموم سے عدول کرنا ہوگا، پھر لکھا کہ یہ اہلِ توفیق کی بابت عام ہے جہاں تک ان کے غیر ہیں تو معاملہ محتمل ہے، خرقِ عادت کبھی بطریق الإملاء والإغواء زندیق کے لئے بھی ہو جاتی ہے جیسے نیکوکار کیلئے اس کا وقوع بطریق الکرامت والإکرام ہے، دونوں کے مابین تفرقہ کتاب وسنت کی اتباع سے ہے اھ،

حاصلِ جوابات چھ عدد ہیں: اول کہ یہ تشبیہہ وتمثیل کے اسلوب پر ہے، اس پر دوسری روایت کی یہ عبارت دال ہے: (فکأنما رآنی فی الیقظة) دوم اس کا معنی ہے کہ وہ بیداری میں اس کی تاویل دیکھے گا، بطریق الحقیقت یا بطریقِ تعبیر، سوم یہ آپ کے اہلِ عصر کے ساتھ خاص ہے جو آپ کو دیکھنے سے قبل آپ پر ایمان لائے، چہارم کہ وہ اگر آپ کے آئینہ میں دیکھے تو آپ کی تصویر دیکھ لے گا، یہ بعید ترین محمل ہے، پنجم وہ قیامت کے روز ان لوگوں کی نسبت جنہیں کبھی خواب میں آپ کی زیارت نہیں ہوئی کسی مزید خصوصیت کے ساتھ آپ کو دیکھے گا، ششم وہ دنیا میں آپ کو (کسی طور) دیکھے گا اور آپ سے ہمکلام بھی ہوگا، اس میں اشکال ہے جس کا ذکر گزرا، قرطبی لکھتے ہیں یہ بات طے ہے کہ خواب میں جو نظر آتا ہے وہ مرئیات کی امثلہ ہوتی ہیں نہ کہ ان کے انفس ماسوائے اسکے کہ یہ امثلہ کبھی مطابق واقع ہوتی ہیں اور کبھی ان کا معنی واقع ہوتا ہے تو اول کی مثال آنجناب کا خواب میں حضرت عائشہ کو دیکھنا، اس روایت میں آپ کا یہ قول مذکور ہوا: (فإذا ھی أنت) تو بتلایا کہ آپ نے بیداری میں وہی کچھ دیکھا جو عالمِ خواب میں اپنی آنکھ کے ساتھ دیکھا تھا، ثانی کی نوع سے آپ کا خواب میں ذبح ہوتی ہوئی گائے کو دیکھنا اور اس ثانی سے مقصود ان امور کے معانی پر تنبیہہ تھی،

آپ کے دیدار کے فوائد میں سے ناظر کے شوق کی تسکین ہے کیونکہ اسے آپ کے ساتھ سچی محبت ہے تاکہ اسی میدانِ عمل میں جاری وساری رہے (اور اسکے شوقِ صالحیت مہمیز لگے) اسی طرف آپ کے قول: (فسیرانی فی الیقظة) سے اشارہ ہے، یعنی جس نے میری حرمت کی تعظیم اور میرے مشاہدہ کا مشتاق ہوتے ہوئے خواب میں میری زیارت کی تو وہ اپنے محبوب کی رؤیت کا واصل ہوا اور اپنے ہر مطلوب کے ساتھ ظفرمند ہوا، کہتے ہیں جائز ہے کہ آپ کی صورت دیکھنے سے مراد ومقصود معنائے صورت ہو (یعنی اس کی تعبیر یہ نکلتی ہو) کہ دین وشریعت مراد ہے تو ہر ناظر کے زیادت ونقصان اور اساءت واحسان کے لحاظ سے تعبیر کی جائے گی بقول ابن حجر یہ ساتواں جواب بنا اور جو اس سے قبل ذکر ہوا وہ میرے لئے ظاہر نہیں اگر ظاہر ہو تو وہ آٹھواں ہوا۔

(ولایتمثل الشیطان بی) آمدہ حدیثِ انس میں ہے: (فإن الشیطان لا یتمثل بی) کتاب العلم کی حدیثِ ابو ہریرہ میں اسکا مثل گزرا لیکن کہا: (لا یتمثل فی صورتی) مسلم اور ابن ماجہ کی حضرت جابر سے روایت میں ہے: (إنه لا ینبغی للشیطان أن یتمثل بی) ترمذی اور ابن ماجہ کی ابن مسعود سے روایت کے الفاظ ہیں: (إن الشیطان لا یستطیع أن یتمثل بی) آمدہ حدیثِ ابوقتادہ میں ہے: (و إن الشیطان لا یتراء یٰ) یعنی وہ میری شکل وصورت میں نظر نہیں آسکتا، غیرِ ابو ذر کے ہاں: (یتزایا) ہے، آخرِ باب کی روایتِ ابوسعید میں ہے: (فإن الشیطان لا یتکوننی)

(لایتمثل لی) کا معنی ہے وہ میرا تشبہ اختیار نہیں کر سکتا، (فی صورتی) یعنی میری صورت کی مثل میں نہیں ہوسکتا جہاں تک (لایتراء ی) ہے تو بعض شراح نے زاء والی روایت کو راجح کہا ای : (لایظهر فی زِیّی) (یعنی وہ میری شکل وصورت میں ظاہر نہیں ہوسکتا) دوسری روایت بھی اسی کے قریب المعنی ہے۔(لایتکوننی) أی لایتکون کونی (یعنی وہ میرے وجود میں متکون نہیں ہوسکتا) تو مضاف حذف کر کے مضاف الیہ کو فعل کے ساتھ ملا دیا، معنی یہ ہوا: (لا یتکون فی صورتی) تو سبھی مروی الفاظ ایک ہی معنی کی طرف راجع ہیں، (لا یستطیع) سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ اگر چہ اللہ تعالیٰ نے اسے ہر روپ دھار لینے کا اختیار اور طاقت دی ہے مگر میری شکل وصورت میں آسکنے کی اسے تاب نہیں دی، ایک جماعتِ علماء نے یہی کہا چنانچہ اسی حدیث کی تشریح میں کہتے ہیں اس کا محل تب جب ناظر آپ کو آپ کی حقیقی صورت میں دیکھے، ان میں سے بعض نے اس ضمن میں تضییقِ غرض کی اور کہا لازم ہے کہ آپ کو اس شکل میں دیکھیں جس میں آپ نے وفات پائی حتی کہ آپ کے سفید بال جن کی تعداد بیس تک نہ پہنچی تھی، بھی گنے ! صواب آپ کے تمام حالات میں اس کی تعمیم ہے بشرطیکہ دکھائی دینے والی صورت آپ کی حقیقی ہو چاہے عالمِ شباب کی ہو یا جب آپ عالمِ رجولیت میں یا کہولت یا آخرِ عمر میں تھے، اس کے مخالف اگر آپ نظر آئیں تو اسکی کوئی تعبیر ہوگی جو اس ناظر سے متعلق ہو گی ، مازری لکھتے ہیں محققین نے اس حدیث کی تاویل بارے اختلاف کیا ہے چنانچہ قاضی ابوبکر بن طیب نے یہ رائے اختیار کی کہ آپ کے قول: (من رآنی فی المنام فقد رآنی) سے مراد یہ ہے کہ اس کا خواب حقیقت ہے اضغاث یا تشبیہاتِ شیطان میں سے نہیں، کہتے ہیں اسکی تقویت اسکے بعض طرق کی یہ عبارت کرتی ہے: (فقد رأی الحق) کہتے ہیں آپ کے قول: (فإن الشیطان لا یتمثل بی) میں اشارہ ہے کہ آپ کا خواب میں نظر آنا اضغاث نہیں

پھر مازری نے لکھا دوسرے علماء کہتے ہیں بلکہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول ہے اور مراد یہ ہے کہ جس نے خواب میں آپ کو دیکھا تو اس نے آپ کو پالیا اور کوئی اس میں مانع نہیں اور نہ ہی عقلی لحاظ سے یہ مستحیل ہے حتی کہ کلام کو اسکے ظاہر سے صرف کرنے کی ضرورت ہو، جہاں تک یہ بات کہ کبھی آپ اپنی غیرِ صفت میں نظر آتے ہیں یا دو مختلف جگہوں میں ایک ہی وقت تو یہ آپ کی صفت بارے غلطی اور راسکا وہ تخیل ہے جو حقیقت میں نہ تھا، کئی دفعہ بعض خیالات کو مرئیات (یعنی خواب) سمجھ لیا جاتا ہے کیونکہ امرِ متخیل عام عادت میں مرئی کے ساتھ مرتبط ہوتا ہے تو آپ کی ذات ہی مرئیہ ہوتی ہے اور آپ کی صفات متخیلہ غیر مرئیہ ہیں، ادراک میں تحدیقِ بصر اور قربِ مسافت مشترط نہیں اور رمرئی ظاہر اعلی الارض یا مدفون نہیں ہوتا صرف اس کا موجود ہونا شرط ہے اور آنجناب کے جسدِ اطہر کے فناء پر کوئی دلیل قائم نہیں بلکہ صحیح حدیث میں وارد ہے کہ جو آپ کے جسد کے بقاء پر دال ہے اور اختلافِ صفات کا ثمرہ اختلاف دلالت کی

صورت میں ظاہر ہوگا جیسے بعض علمائے تعبیر نے کہا کہ اگر کسی نے آپ کو خواب میں بڑھاپے کی عمر کا دیکھا تو (اس کی تعبیر یہ ہے) کہ یہ امن کا سال اور جس نے آپ کو جوانی کی حالت میں دیکھا تو یہ عامِ حرب ہے، اسی سے آپ کے اقوال سے متعلق ماخوذ کیا جائے گا کہ اگر مثلاً کسی نے خواب میں دیکھا کہ آپ کسی کے قتلِ ناحق کا حکم دے رہے ہیں تو یہ صفتِ متخیلہ پر محمول ہوگا نہ کہ مرئیہ پر، عیاض کہتے ہیں معنائے حدیث یہ بھی محتمل ہے کہ اس نے آپ کو اس صفت پر دیکھا جو آپ کی تھی نہ کہ اس صفت پر جو آپ کے حال کی معاکسؒ تھی تو اگر غیرِ صفت پر آپ نظر آئیں تو وہ (رؤیا تاویل) ہوگی (یعنی جس کی تعبیر کرنے کی ضرورت ہے) نہ کہ رؤیائے حقیقت! کیونکہ کئی خواب ایسے ہوتے ہیں جو علی وجہہ ہیں اور کئی محتاجِ تعبیر ہوتے ہیں

نووی لکھتے ہیں قاضی نے جو یہ بات لکھی یہ ضعیف ہے صحیح یہی ہے کہ وہ حقیقۃً آپ کو ہی دیکھے گا چاہے آپ کی معروف صفت پر دیکھا ہو یا اس کے غیر پر، جیسے مازری نے لکھا، ابن حجر لکھتے ہیں یہ جسے شیخ نے رد کیا یہ محمد بن سیرین سے بھی منقول ہے جو فنِ تعبیرِ رؤیا کے امام تھے، قاضی کی بات توسطِ حسن ہے اس کے اور مازری کے قول کے مابین تطبیق بھی ممکن ہے وہ یہ کہ دونوں حالتوں میں خواب تو مبنی برحقیقت ہوگا لیکن اگر آپ کو آپ کی حقیقی شکل وصورت میں دیکھا تو یہ تعبیر کا محتاج نہیں (بس اللہ نے اسے آنجناب کے دیدار سے سرفراز کیا ہے) لیکن اگر آپ کی غیر صورت میں دیکھا تو یہ ناظر میں موجود کسی نقص کی علامت ہے اور ایسا خواب تعبیر کا محتاج ہوتا ہے، یہی رائے علمائے تعبیر نے دی ہے جنہوں نے کہا اگر جاہل کہے مجھے خواب میں نبی اکرم نظر آئے ہیں تو اس سے آپ کی صفت بارے پوچھا جائے اگر تو مروی صفت کے مطابق جواب دے (تو ٹھیک) وگرنہ اسکی بات تسلیم نہ کی جائے، اشارہ کیا کہ اگر آپ کو ایسی ہیئت پر دیکھے جو آپ کی (معروف و مروی) ہیئت کے مخالف ہے جبکہ صورت وہی ہو تو ابوسعد احمد بن محمد بن نصر کہتے ہیں جس نے کسی نبی کو اس کے حال و ہیئت میں دیکھا تو یہ ناظر کی صالحیت اور اسکے جاہ وظفر کے کمال کی دلیل ہے اور جس نے مثلاً نبی کو عابساً دیکھا تو یہ ناظر کے سوئے حال کی علامت ہے

ابن ابو جمرہ نے بھی نووی کی رائے اختیار کی ہے اس اختلاف کو نقل کر کے لکھتے ہیں بعض کا کہنا ہے کہ شیطان اصلاً ہی آپ کی صورت میں متصور نہیں ہوسکتا تو جس نے آپ کو کسی صورتِ حسنہ میں دیکھا تو یہ ناظر کے دین کی اچھائی ہے اور اگر آپ کے کسی عضو میں کوئی شین ونقص دیکھا تو یہ ناظر کے ہاں اس کے دین کی جہت سے خلل کی علامت ہے، کہتے ہیں یہی حق بات ہے تجربہ نے بھی اس کا اثبات کیا ہے اسی کے ساتھ اس طرح کے خوابوں میں فائدہ کبریٰ کی تحصیل ہے حتی کہ ناظر کیلئے ظاہر ہو کہ کیا اس کے ہاں کوئی خلل ہے یا نہیں کیونکہ آپ صقیل آئینہ کی مانند نورانی ہیں، ناظر میں جو حسن یا غیرِ حسن ہو وہ اس آئینہ میں اس کا عکس دیکھ لیتا ہے جبکہ یہ فی حد ذاتہا احسن حال پر ہے اس میں کسی نقص وشین کا شائبہ تک نہیں اسی طرح کی بات خواب میں آنجناب کی کلام کے بارہ میں کی جائے گی کہ اسے کتاب وسنت پر پیش کیا جائے گا تو جو اس کے موافق ہو وہ حق اور جو اسکے مخالف ہو تو یہ ناظر کی سمع کا خلل ہے تو ذاتِ کریمہ کی رؤیا حق ہے، خلل دراصل ناظر کے بصر وسمع میں ہوتا ہے، کہتے ہیں یہ اس حدیث کی تاویل وتوجیہہ کے ضمن میں میری سنی بہترین توجیہہ ہے پھر عیاض نے بعض علماء سے نقل کیا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو ان کے تمام خوابوں کے عموم کے ساتھ خاص کیا ہے اور شیطان کو روک دیا کہ وہ آپ کی صورت میں متصور ہو تا کہ یہ نہ ہو کہ آپ کی زبان پر خواب میں جھوٹ پھیلائے، جب اللہ نے انبیاء کے لئے خرقِ عادت کیا ہے بیداری میں ان کی صحتِ حال پر دلالت کے لئے اور بیداری کی حالت میں شیطان کے لئے آپ کی صورت دھار لینا مستحیل ہے اور

ایسی صفت پر جو آپ کے حال کے معتاد ہو کہ اگر ایسا ہوتا تو حق و باطل کے درمیان التباس ہوتا اور جہتِ نبوت سے ہر صادر قول و فعل موثق نہ ٹھہرتا تو اس لئے اللہ نے شیطان کی دسترس اور اس کے تصور، القاء اور کید سے سے محفوظ کیا، اسی طرح ہی عام لوگوں کی خوابوں میں رؤیتِ انبیاء کے ضمن میں شیطان سے حفاظت دی ہے تا کہ یہ علمِ صحیح کی طرف طریق ہو جس میں کوئی ریب نہیں، علماء کے درمیان خواب میں اللہ تعالیٰ کی رؤیت کے جواز بارے کوئی اختلاف نہیں

بقول ابن حجر اس سب مذکور کی نسبت میرے لئے وجہِ تطبیق یہ ظاہر ہوئی ہے کہ جس نے آپ کو آپ کے ساتھ خاص ایک یا ایک سے زائد صفات میں دیکھا اس نے آپ ہی کو دیکھا اگرچہ تمام صفات مخالف ہوں اسی پر دیکھنے والوں کے خواب باہم متفاوت ہوتے ہیں تو جس نے آپ کو آپ کی کامل ہیئت پر دیکھا تو اس کا خواب حق ہے جو کسی تعبیر کا محتاج نہیں اسی پر آپ کا قول: (فقد رأى الحق) متنزل ہے اور ایسے خواب جن میں کوئی نقصِ صفات نظر آئے تو ایسے خواب محتاجِ تعبیر ہوتے ہیں اور ہر حالت میں آپ کو خواب میں دیکھنے پر یہ اطلاق صحیح ہے کہ اس نے حقیقۃً آپ کو دیکھا ہے

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں اہل تعبیر نے خواب میں مطلقا اللہ تعالیٰ کو دیکھنا ممکن قرار دیا ہے اس بابت وہ اختلاف نہیں جو نبی اکرم کے دیکھنے کی بابت ہے، بعض نے اس بابت قابلِ تاویل امور کے ساتھ جواب دیا ہے اس کی سب وجوہ میں، تو کبھی معبر بسلطان کبھی بالوالد کبھی بالسید اور کبھی بالرئیس کرتے ہیں، جس بھی فن کا وہ ہو تو جب اللہ تعالیٰ کی حقیقتِ ذات پر وقوف ممتنع ہے اور وہ تمام جن کے ساتھ تعبیر کی جاتی ہے ان کے لئے صدق و کذب جائز ہے تو خواب میں اس کا دکھائی دینا ہمیشہ تعبیر کا محتاج ہوگا بخلاف نبی اکرم کے کہ آپ اگر متفق علیہا (یعنی اپنی اصلی شکل مبارک پر جس کا وصف روایات میں ہے) صفت پر نظر آئیں تو اس حالت میں وہ صرف اور صرف حق ہوگا کسی تعبیر کا محتاج نہیں (یعنی اللہ نے ناظر کو آپ کی رؤیت سے مشرف کیا ہے) غزالی لکھتے ہیں آپ کے قول (رآنی) کا مطلب یہ نہیں کہ اس نے میرا جسم و بدن دیکھا بلکہ مراد یہ کہ اس نے ایسی مثال (شبیہ) دیکھی کہ جو ایسا آلہ ہوگئی جس کے ساتھ وہ معنی متأدی ہے جو میرے نفس میں اس کی طرف ہے، اسی طرح آپ کا قول (فیرانی فی الیقظة) سے یہ مراد نہیں کہ وہ میرا جسم و بدن دیکھے گا، کہتے ہیں آلہ کبھی حقیقت اور کبھی خیالی ہوتا ہے اور نفس مثالِ متخیل کا غیر ہے تو جس شکل کو اس نے دیکھا وہ روحِ مصطفیٰ نہیں اور نہ آپ کا وجود بلکہ وہ علی التحقیق اس کے لئے ایک مثال ہے، کہتے ہیں اس کا مثل وہ جو خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھے تو اس کی ذات شکل و صورت سے منزہ ہے لیکن اس کی تعریفات بندے تک نور یا غیرِ نور سے مثالِ محسوس کے واسطہ سے پہنچتی ہیں اور یہ مثال اس کے واسطہ فی التعریف ہونے میں حق ہے تو ناظر کہہ سکتا ہے کہ اس نے خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھا ہے یہ مراد نہ ہوگی کہ اس نے اللہ کی ذات کو دیکھا جیسے اس کے غیر کے حق میں بھی یہی ہے

ابو قاسم قشیری کی اس بارے کلام کا حاصل یہ ہے کہ اللہ کو اس کی غیرِ صفت پر دیکھنا اس امر کو مستلزم نہیں کہ وہ نہ ہو تو اس نے اگر اللہ تعالیٰ کو کسی ایسے وصف پر دیکھا جو اس کی شان سے کمتر ہے اور وہ اعتقاد رکھتا ہے کہ وہ اس سے منزہ ہے تو یہ اس کی رؤیت میں قادح نہیں بلکہ اس قسم کی خوابوں کے لئے کسی نوع کی تعبیر ہے جیسا کہ واسطی نے کہا ہے کہ جس نے اللہ تعالیٰ کو خواب میں کسی بوڑھے شخص کی صورت میں دیکھا تو یہ ناظر کے وقار وغیرہ کی طرف اشارہ ہے، طیبی کہتے ہیں حدیث کا معنی یہ ہے کہ جس نے خواب میں میری زیارت

کی چاہے کسی بھی شکل وصفت پر تو یہ اس کے لئے خوش کن ہے اور یقین رکھے کہ اس نے رویائے حق کا ہی مشاہدہ کیا ہے جو اللہ کی طرف سے ہے اور یہ اس کے لئے مبشر ہے نہ کہ باطل جو حلم اور شیطان کی طرف منسوب ہوتا ہے کیونکہ شیطان میرا تمثل نہیں کرسکتا، اسی طرح آپ کا قول: (فقد رأى الحق) یعنی یہ رؤیت حق ہے نہ کہ باطل اسی طرح آپ قول: (فقد رآنى) کیونکہ شرط اور جزا اگر متحد ہوں تو یہ غایت فی الکمال پر دال ہوتے ہیں یعنی ایسا خواب دیکھا کہ جس کے بعد کوئی شئ نہیں، ابن ابو جمرہ کی کلام کا ملخص یہ ہے کہ آپ کے قول: (فإن الشيطان لا يتمثل بى) سے اخذ کیا جائے گا کہ اربابِ قلوب میں سے جس کے خاطر (یعنی تخیل) میں آنحضرت کی صورت متنقش و متمثل ہوئی اور اس کے عالمِ سرّ میں متصور ہوا کہ آپ اس سے ہمکلام ہوئے ہیں تو یہ برحق ہوگا بلکہ یہ ان کے غیر کے مرأی سے اصدق ہے کیونکہ اللہ کا ان پر خاص کرم ہے کہ انہیں تنویر قلوب سے نوازا ہے

بقول ابن حجر یہ مقام جس کی طرف انہوں نے اشارہ کیا، الہام ہے اور یہ انبیاء کی طرف آنے والی وحی کی جملہ اصناف سے ہے لیکن احادیث میں کسی جگہ اس کا وصف بطور جزوِ نبوت کے نہیں پڑھا جیسے سچے خوابوں کی بابت فرمایا ہے، دونوں کے مابین تفرقہ کے ضمن میں کہا گیا ہے کہ خواب قواعدِ مقررہ کی طرف راجع ہیں اور ان کی تعبیرات ہیں اور ان کا وقوع ہر ایک کے لئے ممکن ہے بخلاف الہام کے کہ یہ صرف خواص کے لئے واقع ہوتے ہیں اور کسی ایسے قاعدہ کی طرف راجع نہیں جو یہ تمیز کر سکیں کہ کہیں یہ لمۃ الشیطان (یعنی اسکا اثر) تو نہیں، اس کا تعاقب کیا گیا کہ اس کے اہلِ معرفت نے ذکر کیا ہے کہ وہ خاطر جو حق کی طرف سے ہوتا ہے وہ مستقر ہوتا ہے اور مضطرب نہیں ہوتا جب کہ شیطان کی طرف سے جو ہو وہ مضطرب وغیرِ مستقر ہوگا، یہ اگر ثابت ہو تو واضح فرق ہے، اس کے باوصف ائمہ نے تصریح کی ہے کہ الہامات کے ذریعہ کوئی شرعی احکام ثابت نہ ہوں گے، ابوالمظفر بن سمعانی نے القواطع میں ائمہ حنفیہ میں سے ابوزید دبوسی سے یہ نقل کر کے کہ الہام وہ جو دل کو تحریک دے کسی ایسے علم کی طرف جو بغیر استدلال کے اس پر عمل کی طرف داعی ہو، لکھتے ہیں جمہور کی رائے یہ ہے کہ اس کے ساتھ عمل جائز نہ ہوگا الا یہ کہ باب المباح میں سب ادلہ کا فقدان ہو، بعض مبتدعہ نے اسے حجت قرار دیا اور اس آیت سے احتجاج کیا: (فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا) [الشمس: ۸] اور اس آیت سے بھی: (وَ أَوْحىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ) [النحل: ٦٨] یعنی اسے الہام کیا کہ اپنے مصالح کو پہچانے تو انسان کے لئے اس سے اس کی مثل کا اخذ بطریق اولی ہوا، اس ضمن میں کئی اور ظواہر بھی ذکر کئے مثلا یہ حدیث: (اِتَّقُوا فراسة المؤمن) (یعنی مومن کی فرست سے بچو) اور حضرت وابصہ سے آپ کا کہنا: (ماحَاكَ في صدرك فَدَعْهُ و إِنْ أَفْتَوْكَ) (یعنی جو تمہارے دل میں کھٹکے اسے چھوڑ واگر چہ لوگ اسے کرنے کا فتوی دیں) تو ان کے دل کی شہادت کو فتوی پر مقدم بنایا، اسی طرح آپ کا فرمان کہ سابقہ امم میں محدَث ہوتے تھے تو اس سے ثابت ہوا کہ الہام برحق ہے اور یہ مخفی وحی ہے، عاصی اس سے اس لئے محروم کیا گیا کیونکہ وحیِ شیطان اس پر غالب ہے، کہتے ہیں اہل سنت کی حجت وہ آیات ہیں جو اعتبارِ حجت پر دال ہیں جو تفکر فی الآیات، عبرت پکڑنے، ادلہ کو مدنظر رکھنے اور امانی، ہواجس (یعنی دل میں اٹڈنے والے الٹے سیدھے خیالات) اور ظنون کی ذم میں ہیں اور یہ کثیر و مشہور ہیں اور اس لئے کہ خاطر کبھی اللہ کی جانب سے اور کبھی شیطان کی طرف سے ہوتی ہے اور کبھی نفس کی طرف سے اور ہر وہ شئ جس کا برحق نہ ہونا محتمل ہو (یعنی مشکوک ہو) وہ حق ہونے کے ساتھ موصوف نہیں کی جاسکتی، کہتے ہیں آیت: (فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهاَ وَتَقْوَاهَا) کا جواب یہ ہے کہ اس کا معنی ہے کہ اسے طریقِ علم کی پہچان کرائی جو کہ حجج ہیں جہاں تک شہد

کی مکھی کی طرف وحی کا معاملہ تو اس کی نظیر انسان کی طرف جو صناعات اور صلاحِ معاش کے امور بارے ذہنوں میں خیالات کا القاء ہوا (اور جیسے سائنسدانوں کے اذہان میں نئی نئی اشیاء بنانے کی ترکیبیں اور خیالات القاء کئے جاتے ہیں) اور جو فراستِ مومن ہے تو اس کا انکار نہیں لیکن ہم دل کی گواہی کو حجت نہیں مان سکتے کیونکہ یہ کیونکر متحقق ہو کہ یہ خیال اللہ کی طرف سے ہے یا اس کے غیر کی طرف سے !

ابن سمعانی کہتے ہیں الہام کا انکار کرنا مردود ہے! جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شخص کے اکرام کے لئے جو چاہے اس کے ساتھ کرے لیکن اس ضمن میں حق و باطل کے مابین تمیز یہ ہے کہ ہر جو شریعتِ محمدیہ پر مستقیم ہو اور کتاب وسنت میں کوئی ایسی چیز نہ ہو جو اس کا رد کرے وہ مقبول ہے وگرنہ وہ مردود ہے اور یہ دراصل نفسانی خیالات اور وسوسہ شیطانی ہیں پھر کہا ہمیں اس بات سے انکار نہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی بندے کا اپنی طرف سے زیادتِ نور کے ساتھ اکرام کرتا ہے جس سے اس میں قوتِ نظر کا اضافہ اور اس کی رائے قوی ہو جاتی ہے ہم تو اس امر کا انکار کرتے ہیں کہ وہ اپنے دل کے حوالے سے کوئی ایسا قول پیش کرے جس کی اصل ہی معروف نہ ہو تو ہم اسے شرعی حجت نہ مانیں گے وہ بس نور ہے اللہ جسے چاہے اس کے ساتھ مختص کر دے تو اگر یہ شرع کے موافق ہے تو اصل حجت شرع ہوئی، اسی سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر کسی کو خواب میں نبی اکرم کسی شئ کا حکم دیں تو آیا اسے اس کا ماننا لازم ہے یا یہ کہ اسے شرع ظاہر پر پر کھے؟ تو یہ ثانی ہی معتمد ہے جیسا کہ اس بارے بحث گزری، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں طبرانی کی معجم اوسط کی ابوسعید سے حدیث میں باب کی اول حدیث کی مثل وارد ہوا لیکن اس میں یہ زیادت بھی ہے: (ولا بالكعبة) کہتے ہیں یہ لفظ صرف اسی روایت ہی میں محفوظ ہے۔

- 6994حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُخْتَارٍ حَدَّثَنَا ثَابِتٌ الْبُنَانِيُّ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ رَآنِي فِي الْمَنَامِ فَقَدْ رَآنِي فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لاَ يَتَخَيَّلُ بِي وَرُؤْيَا الْمُؤْمِنِ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النُّبُوَّةِ

.طرفه - 6983 (اسی میں اسکا سابقہ نمبر)

(من رآني الخ) یہی عبارت کتاب العلم اور کتاب الادب میں گزری حدیثِ ابو ہریرہ میں تھے! بقول طیبی اس حدیث میں شرط اور جزاء متحد ہوئے ہیں تو یہ تناہی فی المبالغہ پر دال ہے یعنی جس نے مجھے خواب میں دیکھا اس نے بغیر کسی شک وشبہ کے میری حقیقت کو اس کے کمال میں دیکھا بلکہ یہ رؤیائے کاملہ ہے۔

- 6995حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ عَنْ أَبِي قَتَادَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ مِنَ اللَّهِ وَالْحُلْمُ مِنَ الشَّيْطَانِ فَمَنْ رَأَى شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَنْفِثْ عَنْ شِمَالِهِ ثَلاَثًا وَلْيَتَعَوَّذْ مِنَ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهَا لاَ تَضُرُّهُ وَإِنَّ الشَّيْطَانَ لاَ يَتَزَايَا بِي

.أطرافه 3292، 5747، 6984، 6986، 6996، 7005، - 7044 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

اس کی کچھ شرح باب (الحلم من الشيطان) میں ہوگی۔

- 6996حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ خَلِيٍّ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنِي الزُّبَيْدِيُّ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَبُو سَلَمَةَ قَالَ أَبُو قَتَادَةَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ رَآنِي فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ تَابَعَهُ يُونُسُ وَابْنُ أَخِي الزُّهْرِيِّ

أطرافه 3292، 5747، 6984، 6986، 6995، 7005، - 7044

ترجمہ: فرمایا جس نے مجھے دیکھا اس نے حق دیکھا۔

(فقد رأى الحق) اى (المنام الحق أي الصدق) طیبی کہتے ہیں حق یہاں مصدرِ موکد ہے یعنی (رأى رؤية الحق) آگے کے الفاظ (فإن الشيطان الخ) تتمیمِ معنی اور حکم کی تعلیل کے بطور ارشاد فرمائے۔ (تابعه يونس) یعنی ابن یزید۔ (و ابن أخي الزهري) یہ محمد بن عبداللہ بن مسلم ہیں، مراد یہ ہے کہ ان دونوں نے بھی زہری سے اسے زبیدی کی مانند ہی روایت کیا ہے پہلی حدیث میں ذکر کیا تھا کہ مسلم نے ان کے طرق موصول کئے، یونس کا سیاق نقل کیا اور ابن اخی زہری کی روایت کا اس پر احالہ کر دیا اسے ابویعلی نے اپنی مسند میں اس کے شیخِ مسلم ابوخیثمہ سے تخریج کیا اور یہ الفاظ ذکر کئے: (من رآني في المنام فقد رأى الحق) بقول اسماعیلی شعیب بن ابوحمزہ نے بھی زہری سے روایت کرتے ہوئے ان کی متابعت کی ہے بقول ابن حجر اسے ذہلی نے الزہریات میں موصول نقل کیا۔

- 6997حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ حَدَّثَنِي ابْنُ الْهَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ خَبَّابٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ مَنْ رَآنِي فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لاَ يَتَكَوَّنُنِي

ترجمہ: ابوسعید خدریؓ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا جس نے مجھے (خواب میں) دیکھا تو بلاشبہ اس نے مجھ ہی کو ہی دیکھا کیونکہ شیطان میرا روپ نہیں دھار سکتا۔

ابن ہاد سے مراد یزید بن عبداللہ بن اسامہ ہیں، اسماعیلی کہتے ہیں اسے یحی بن ایوب نے بھی ابن ہاد سے روایت کیا، کہتے ہیں میرے خیال میں بخاری نے جب بھی یحی بن ایوب کی کوئی روایت نقل کی ہے بطور متابعت ہی نقل کی ہے ماسوائے ایک حدیث کے جسے کتاب النذور میں ابن جریج عن یحی بن ایوب عن یزید بن ابوحبیب عن ابوالخیر عن عقبہ بن عامر سے ان کی بہن کے قصہ میں ذکر کیا، بقول ابن حجر اس حدیث کی بخاری نے ابو عاصم عن ابن جریج سے اسی سند کے حوالے سے تخریج کی ہے بخاری کے بعض نسخوں سے یہ ساقط ہے لیکن اسے کتاب الحج میں بھی ابو عاصم سے نقل کیا، اسماعیلی کا یہ کہنا درست نہیں کہ اس حدیث کو یحی بن ایوب کے لئے استقلالا نقل کیا ہے (یعنی یہ بھی متابعۃً ہے) کہ اسے انہوں نے ہشام بن یوسف عن ابن جریج عن سعید بن ابوایوب سے نقل کیا گویا ابن جریج کے اس میں دو شیوخ ہیں اور دونوں نے انہیں یزید بن ابوحبیب سے اس کی تحدیث کی ہے تو بخاری نے اشارہ دیا ہے کہ یہ اختلاف صحتِ حدیث کے لئے قادح نہیں ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ انہوں نے یحی بن ایوب کے لئے اسے استقلالا نہیں بلکہ سعید بن ابوایوب کی متابعت کے لئے تخریج کیا ہے۔

یہ حدیث بھی مصنف کے افراد میں سے ہے۔

- 11 باب رُؤْيَا اللَّيْلِ (رات کا خواب)

رَوَاهُ سَمُرَةُ

یعنی کیا رات کے وقت کسی کے خواب دیکھنے اور دن کے خواب میں کوئی فرق وتفاوت ہے یا دونوں متساوی ہیں؟ گویا حدیثِ ابوسعید: (أصدق الرؤيا بالأسحار) مدِ نظر ہے جسے احمد نے مرفوعا نقل کیا اور ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، نصر بن یعقوب دینوری نے ذکر کیا ہے کہ رات کے نصف اول کے خواب کی تعبیر تاخیر سے سامنے آتی ہے جبکہ دوسرے نصف کی نسبۃً جلدی پھر جوں جوں رات کے اوقات کے اواخر میں خواب نظر آئے گا اس کی تعبیر جلد سامنے آئے گی حتی کہ اس ضمن میں اسرع وقت سحر کے خواب ہیں اور بالخصوص طلوعِ فجر کے وقت جو خواب نظر آئیں، جعفر صادق سے منقول ہے کہ سب سے جلدی تعبیر والے خواب قیلولہ کے ہوتے ہیں۔ (رواه سمرة) ان کی ایک طویل حدیث کی طرف اشارہ ہے جو کتاب التعبیر کے آخر میں نقل ہوگی جس میں ہے: (إنه أتاني الليلة آتيان الخ) وہیں اس پر بات ہوگی۔

- 6998حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْمِقْدَامِ الْعِجْلِيُّ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الطُّفَاوِيُّ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ أُعْطِيتُ مَفَاتِيحَ الْكَلِمِ وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ وَبَيْنَمَا أَنَا نَائِمٌ الْبَارِحَةَ إِذْ أُتِيتُ بِمَفَاتِيحِ خَزَائِنِ الْأَرْضِ حَتَّى وُضِعَتْ فِي يَدِي .قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ فَذَهَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَنْتُمْ تَنْتَقِلُونَهَا.

أطرافه 2977، 7013، - 7273 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴،ص: ۴۷۰)

محمد سے مراد ابن سیرین ہیں ابونعیم کے ہاں اسلم بن سہیل کی انہی شیخ بخاری سے روایت میں اسکی تصریح ہے، سند کے سب راوی بصری ہیں۔(أعطيت مفاتيح الكلم ونصرت الخ) اس روایت میں یہی الفاظ ہیں اسے اسماعیلی نے حسن بن سفیان اور عبداللہ بن لیس کلاہما عن احمد بن مقدام یعنی انہی شیخ بخاری سے روایت میں: (أعطيت جوامع الكلم) کے الفاظ سے نقل کیا، ابو القاسم بغوی عن احمد بن مقدام سے روایت میں اسی روایت والے الفاظ نقل کئے، اسلم بن سہیل کی روایت میں: (فواتح الكلم) ہے آگے چند ابواب کے بعد سعید بن مسیّب عن ابوہریرہ سے: (بعثت بجوامع الكلم) کے الفاظ ذکر ہوں گے اسماعیلی بغوی کا قول ذکر کرتے ہیں کہ مجھے علم نہیں کہ ایوب سے سوائے محمد بن عبدالرحمٰن کے کسی نے اس کی تحدیث کی ہو۔(إذ أتيت بمفاتيح الخ) کتاب الاعتصام میں اس کی مفصل شرح ہوگی۔

- 6999حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ أُرَانِي اللَّيْلَةَ عِنْدَ الْكَعْبَةِ فَرَأَيْتُ رَجُلاً آدَمَ كَأَحْسَنِ مَا أَنْتَ رَاءٍ مِنْ أُدْمِ الرِّجَالِ لَهُ لِمَّةٌ كَأَحْسَنِ مَا أَنْتَ رَاءٍ مِنَ اللِّمَمِ قَدْ رَجَّلَهَا تَقْطُرُ مَاءً مُتَّكِئًا عَلَى رَجُلَيْنِ أَوْ عَلَى عَوَاتِقِ رَجُلَيْنِ يَطُوفُ بِالْبَيْتِ فَسَأَلْتُ مَنْ هَذَا فَقِيلَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ثُمَّ إِذَا أَنَا

بِرَجُلٍ جَعْدٍ قَطَطٍ أَعْوَرِ الْعَيْنِ الْيُمْنَى كَأَنَّهَا عِنَبَةٌ طَافِيَةٌ فَسَأَلْتُ مَنْ هَذَا فَقِيلَ الْمَسِيحُ الدَّجَّالُ

أطرافه 3440، 3441، 5902، 7026، - 7128 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص:۱۷۱).

(أراني اليلة الخ) باب (الطواف بالكعبة) میں ایک اور طریق کے ساتھ ابن عمر سے یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (بينا أنا نائم رأيتني أطوف بالكعبة) وہیں اس کی تشریح کی جائے گی۔

- 7000حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ كَانَ يُحَدِّثُ أَنَّ رَجُلاً أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ إِنِّي أُرِيتُ اللَّيْلَةَ فِي الْمَنَامِ وَسَاقَ الْحَدِيثَ وَتَابَعَهُ سُلَيْمَانُ بْنُ كَثِيرٍ وَابْنُ أَخِي الزُّهْرِيِّ وَسُفْيَانُ بْنُ حُسَيْنٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَقَالَ الزُّبَيْدِيُّ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ أَوْ أَبَا هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَقَالَ شُعَيْبٌ وَإِسْحَاقُ بْنُ يَحْيَى عَنِ الزُّهْرِيِّ كَانَ أَبُو هُرَيْرَةَ يُحَدِّثُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَكَانَ مَعْمَرٌ لاَ يُسْنِدُهُ حَتَّى كَانَ بَعْدُ

طرفه - 7046 (اس میں حدیث کی اسناد بارے تفصیل بیان کی ہے).

شیخ بخاری ابن عبداللہ بن بکیر ہیں۔ (فقال إني الخ) اسی قدرِ حدیث پر اقتصار کیا، آگے پینتیس ابواب کے بعد یحیٰ سے اسی سند کے ساتھ یہ تاما آئے گی وہیں مشروح ہوگی۔ (وتابعه سليمان الخ) سلیمان کی روایت مسلم نے محمد بن کثیر عن اخیہ سے موصول کی، مسند دارمی میں یہ ایک عالی سند کے ساتھ بھی واقع ہے جبکہ ابن اخی زہری کی روایت الزہریات میں موصول ہے اور سفیان کی روایتِ متابعت احمد بن یزید بن ہارون نے ان سے موصول کی۔ (فقال الزبيدي الخ) اسے مسلم نے بھی موصولا نقل کیا ہے۔ (وقال شعيب الخ) اسے ابن راہویہ نے اپنی مسند میں عبدالرزاق عن معمر عن زہری سے یونس کی روایت کی مانند نقل کیا لیکن کہا: (عن ابن عباس كان أبوهريرة يحدث) بقول عبدالرزاق معمر اثنائے تحدیث (كان ابن عباس) کہتے تھے یعنی سند میں عبیداللہ بن عبداللہ کا ذکر نہیں کرتے تھے حتی کہ ان کے پاس زمعہ زہری کی کتاب لے کر آئے جس میں (عن الزهري عن عبيدالله عن ابن عباس) مذکور تھا تو اس کے بعد شک نہ کیا، اسے مسلم نے محمد بن رافع سے نقل کیا، اسماعیلی لکھتے ہیں اس میں زہری سے ایک اور اختلاف بھی ہے تو اسے صالح بن کیسان عنہ سے نقل کرتے ہوئے یہ کہا: (عن سليمان بن يسار عن ابن عباس) مگر محفوظ ان کا قول ہے جنہوں نے عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ عن ابن عباس ذکر کیا۔

- 12 باب الرُّؤْيَا بِالنَّهَارِ (دن کا خواب)

وَقَالَ ابْنُ عَوْنٍ عَنِ ابْنِ سِيرِينَ رُؤْيَا النَّهَارِ مِثْلُ رُؤْيَا اللَّيْلِ (بقول ابن عون ابن سیرین کہتے تھے کہ دن کا خواب بھی رات کے خواب کی مانند ہے)

غیرِ ابوذر کے ہاں (باب الرؤيا بالنهار) ہے۔ (وقال ابن عون) یہ عبداللہ ہیں۔ (رؤيا النهار الخ) سرخسی

کے نسخۂ بخاری میں: (مثل رؤيا الليل) ہے اس اثر کو علی بن ابو طالب قیروانی نے اپنی کتاب التعبیر میں مسعدہ بن یسع عن ابن عون سے نقل کیا، مغلطائی نے یہ ذکر کیا، بقول قیروانی دونوں عبارتوں میں حکم کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں اسی طرح خواب دیکھنے والا مرد ہو یا عورت، مہلب نے بھی اس کا نحو کہا، بعض سے تفاوت کی بات منقول گزری ہے اور مراتبِ صدق میں بھی دونوں متفاوت ہیں۔

- 7001حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ أَنَّهُ سَمِعَ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَدْخُلُ عَلَى أُمِّ حَرَامٍ بِنْتِ مِلْحَانَ وَكَانَتْ تَحْتَ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ فَدَخَلَ عَلَيْهَا يَوْمًا فَأَطْعَمَتْهُ وَجَعَلَتْ تَفْلِي رَأْسَهُ فَنَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ اسْتَيْقَظَ وَهُوَ يَضْحَكُ

.أطرافه 2788، 2799، 2877، 2894، - 6282 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص: ۳۰۳)

- 7002 قَالَتْ فَقُلْتُ مَا يُضْحِكُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ نَاسٌ مِنْ أُمَّتِي عُرِضُوا عَلَيَّ ، غُزَاةً فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَرْكَبُونَ ثَبَجَ هَذَا الْبَحْرِ مُلُوكًا عَلَى الْأَسِرَّةِ أَوْ مِثْلَ الْمُلُوكِ عَلَى الْأَسِرَّةِ شَكَّ إِسْحَاقُ .قَالَتْ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ فَدَعَا لَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ وَضَعَ رَأْسَهُ ثُمَّ اسْتَيْقَظَ وَهُوَ يَضْحَكُ فَقُلْتُ مَا يُضْحِكُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ نَاسٌ مِنْ أُمَّتِي عُرِضُوا عَلَيَّ غُزَاةً فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَا قَالَ فِي الْأُولَى قَالَتْ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ادْعُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ قَالَ أَنْتِ مِنَ الْأَوَّلِينَ فَرَكِبَتِ الْبَحْرَ فِي زَمَانِ مُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ فَصُرِعَتْ عَنْ دَابَّتِهَا حِينَ خَرَجَتْ مِنَ الْبَحْرِ فَهَلَكَتْ

.أطرافه 2789، 2800، 2878، 2895، 2924، - 6283 (سابقہ)

یہ کتاب الاستیذان کے باب (من رأى قوما فقال عندهم) کے تحت مشروح گزری ہے، ابن تین نے ذکر کیا کہ بعض علماء نے رائے دی ہے کہ اس حدیث سے حضرت معاویہ کی خلافت کی صحت کے ثبوت پر دلیل ہے کیونکہ اس میں ہے: (فركب البحر زمن معاوية) مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ یہ ان کے زمانۂ خلافت نہیں بلکہ حضرت عثمان کے عہد میں شام کی ان کے زمانۂ امارت کا واقعہ ہے پھر یہ بھی کہ حدیثِ ہذا میں خلافتِ معاویہ کے اثبات یا اس کی نفی سے تعرض نہیں بلکہ اس میں تو فقط ایک امرِ کائن کی خبر ہے تو ایسے ہی ہوا جیسے خبر دی تھی، اگر اسکا وقوع حضرت معاویہ کے خلیفہ بننے کے زمانہ میں ہوتا تب بھی یہ اس حدیث کے معارض نہ ہوتی جس میں آپ کا فرمان مذکور ہے کہ خلافت میرے بعد تیس برس رہے گی کیونکہ اس سے مراد خلافتِ نبوت ہے (علی منہاج النبوت) جہاں تک حضرت معاویہ اور مابعد ادوار کے حکام ہیں تو ان کے اکثر طریقۂ ملوک پر تھے اگرچہ کہلائے خلفائے ہی۔

- 13 باب رُؤْيَا النِّسَاءِ (عورتوں کو خواب آنا)

اس بارے قیروانی وغیرہ کی کلام گزری ہے، انہوں نے یہ بھی ذکر کیا کہ اگر خاتون کوئی ایسا خواب دیکھے جس کی وہ اہل نہیں تو یہ اسکے شوہر کے لئے ہوتا ہے، یہی حکم غلام کے خواب کا ہے یعنی تب وہ اسکے آقا کیلئے ہوگا جیسے بچے کا خواب اس کے والدین کیلئے ہوتا ہے، ابن بطال نے اس امر پر اتفاق نقل کیا ہے کہ مومن صالحہ خاتون بھی آنجناب کے اس فرمان میں شامل ہے: (رؤیا المومن الصالح جزء من أجزاء النبوۃ)۔

- 7003حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ حَدَّثَنِي اللَّيْثُ حَدَّثَنِي عُقَيْلٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي خَارِجَةُ بْنُ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ أَنَّ أُمَّ الْعَلاَءِ امْرَأَةً مِنَ الأَنْصَارِ بَايَعَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَخْبَرَتْهُ أَنَّهُمُ اقْتَسَمُوا الْمُهَاجِرِينَ قُرْعَةً قَالَتْ فَطَارَ لَنَا عُثْمَانُ بْنُ مَظْعُونٍ وَأَنْزَلْنَاهُ فِي أَبْيَاتِنَا فَوَجِعَ وَجَعَهُ الَّذِي تُوُفِّيَ فِيهِ فَلَمَّا تُوُفِّيَ غُسِّلَ وَكُفِّنَ فِي أَثْوَابِهِ دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْكَ أَبَا السَّائِبِ فَشَهَادَتِي عَلَيْكَ لَقَدْ أَكْرَمَكَ اللَّهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَمَا يُدْرِيكِ أَنَّ اللَّهَ أَكْرَمَهُ فَقُلْتُ بِأَبِي أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَمَنْ يُكْرِمُهُ اللَّهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَمَّا هُوَ فَوَاللَّهِ لَقَدْ جَاءَهُ الْيَقِينُ وَاللَّهِ إِنِّي لأَرْجُو لَهُ الْخَيْرَ وَوَاللَّهِ مَا أَدْرِي وَأَنَا رَسُولُ اللَّهِ مَاذَا يُفْعَلُ بِي فَقَالَتْ وَاللَّهِ لاَ أُزَكِّي بَعْدَهُ أَحَدًا أَبَدًا

أطرافه 1243، 2687، 3929، 7004، - 7018 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۲، ص: ۱۴۸ اور جلد ۴ ص: ۱۵۳).

- 7004حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ بِهَذَا وَقَالَ مَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِهِ قَالَتْ وَأَحْزَنَنِي فَنِمْتُ فَرَأَيْتُ لِعُثْمَانَ عَيْنًا تَجْرِي فَأَخْبَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ ذَلِكَ عَمَلُهُ

أطرافه 1243، 2687، 3929، 7003، - 7018(سابقہ).

اوائل کتاب الجنائز میں اس کی شرح گزری الشہادات اور الہجرۃ میں بھی منقول ہے، جاری چشمہ بارے خواب کی بابت تیرہ ابواب کے بعد بات ہوگی۔ (فوجع) مرض کے ہم وزن ومعنی، مجہول پڑھنا بھی صحیح ہے۔

- 14 باب الْحُلُمُ مِنَ الشَّيْطَانِ (پریشان کن خواب شیطان کی طرف سے ہے)

فَإِذَا حَلَمَ فَلْيَبْصُقْ عَنْ يَسَارِهِ وَلْيَسْتَعِذْ بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ (جب کوئی پریشان کن خواب آئے تو اپنے بائیں جانب پھونک مارے اور اعوذ باللہ پڑھے)

بعض الفاظِ حدیث پر ترجمہ قائم کیا کچھ قبل ہی اس کی شرح گزری، حلم حاء کی پیش اور لام ساکن کے ساتھ ہے کبھی اس پر بھی پیش پڑھ دی جاتی ہے، نووی نے صرف سکون نقل کیا، کہا جاتا ہے: (حلَم یحلُم) جہاں تک حِلم ہے تو اسے لام کی پیش کے ساتھ بھی

پڑھا جاتا ہے، حُلم بالضم اور حِلم بالکسر، دونوں کی جمع احلام ہے۔

- 7005حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ أَنَّ أَبَا قَتَادَةَ الأَنْصَارِيَّ وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ وَفُرْسَانِهِ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ الرُّؤْيَا مِنَ اللَّهِ وَالْحُلْمُ مِنَ الشَّيْطَانِ فَإِذَا حَلَمَ أَحَدُكُمُ الْحُلْمَ يَكْرَهُهُ فَلْيَبْصُقْ عَنْ يَسَارِهِ وَلْيَسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنْهُ فَلَنْ يَضُرَّهُ

.أطرافه 3292، 5747، 6984، 6986، 6995، 6996، - 7044 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

آگے باب(القيد في المنام) میں حدیثِ ابو ہریرہ کی اثنائے شرح اس کے مضمون بارے کچھ بات ہوگی، شیطان کی طرف حلم کی اضافت اس معنی میں ہے کہ یہ اس کی صفت کذب وتہویل وغیرہ کے مناسبِ حال ہے بخلاف رؤیائے صادقہ کے جن کی اللہ کی طرف اضافت اضافتِ تشریف ہے اگر چہ سبھی اللہ کی خلق و تقدیر سے ہیں جیسے سبھی اللہ کے بندے ہیں اگر چہ وہ عصاۃ ہی ہوں جیسے کہا: (قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ)[الزمر: ۵۳] اور یہ آیت: (إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ)[الحجر: ۴۲]۔

- 15 باب اللَّبَنِ (خواب میں دودھ)

مہلب کہتے ہیں دودھ فطرت، سنت، قرآن اور علم پر دال ہوتا ہے! بقول ابن حجر بعض مرفوع احادیث میں اس کی فطرت کے ساتھ تعبیر مذکور ہے مثلا بزار کی حضرت ابو ہریرہ سے مرفوع حدیث جس کے الفاظ ہیں:(اللبن في المنام فطرة) طبرانی کی حدیثِ ابوبکرہ میں ہے: (من رأى أنه شرب لبنا فهو الفطرة) الاشربہ کے شروع کی حدیثِ ابو ہریرہ میں گزرا کہ(شب معراج میں) جب نبی اکرم نے (پیش کئے گئے تین پیالوں میں سے) دودھ کا پیالہ پکڑا تو حضرت جبریل نے کہا تھا: (الحمد لله الذي هداك للفطرة) دینوری لکھتے ہیں اس میں لبنِ مذکور اونٹ کا ہے اور اس کے پینے والے کیلئے مالِ حلال اور علم وحکمت ہوگا، کہتے ہیں گائے کا دودھ بھی شادابی، رزقِ حلال اور فطرت کی نشانی ہے جبکہ بکری کا دودھ مال، سرور اور صحتِ جسم ہے، جنگلی جانوروں اور درندوں کا دودھ دین میں شک ہے اور درندوں کا دودھ غیر محمود ہے البتہ شیرنی کا دودھ مال ہے اور ساتھ میں کسی ذی امر (یعنی سرکاری منصب والے) کے ساتھ عداوت بھی۔

- 7006حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي حَمْزَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ أُتِيتُ بِقَدَحِ لَبَنٍ فَشَرِبْتُ مِنْهُ حَتَّى إِنِّي لأَرَى الرِّيَّ يَخْرُجُ مِنْ أَظْفَارِي ثُمَّ أَعْطَيْتُ فَضْلِي يَعْنِي عُمَرَ قَالُوا فَمَا أَوَّلْتَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الْعِلْمَ

.أطرافه 82، 3681، 7007، 7027، - 7032 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۴۱۳)

سب کے ہاں یہی ہے، مزی کی اطراف میں واقع ہے کہ بخاری نے یہ حدیث کتاب التعبیر میں ابوجعفر محمد بن صلت سے اور فضل عمر میں عبدان سے تخریج کی ہے جبکہ بخاری میں جو موجود ہے وہ ان کی بات کا عکس ہے، عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں اور یونس، ابن یزید اور ابن عمر سے اسکے راوی حمزہ ان کے بیٹے ہیں، آمدہ باب میں ایک اور طریق کے ساتھ زہری عن حمزہ سے ابن عمر سے سماع کی تصریح ہے بقول ابن عربی بخاری نے یہ حدیث کسی دیگر طریق سے نقل نہیں کی ان کے طریقہ پر چاہئے تو یہ تھا اگر موجود ہوتی تو کسی دیگر سند کے ساتھ اس کی یہاں تخریج کرتے (کیونکہ عموماً وہ ایک حدیث کا اسی سند و متن کے ساتھ تکرار نہیں کرتے) ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں بلکہ ان کے پاس اسکا ایک دیگر طریق موجود ہے اور (فضلِ عمر) میں اسے سالم یعنی حمزہ کے بھائی کے حوالے سے ابن عمر سے نقل کیا، ان کا کہنا کہ بخاری کا طریقہ یہ ہے کہ دو یا زائد اسانید سے حدیث تخریج کرتے ہیں اگر ایسا ممکن ہو تو مقامِ منع میں ہے۔

(فی أظافیری) نسخۂ کشمیہنی میں: (من أظافیری) ہے صالح بن کیسان کی روایت میں (من أطرافی) ہے، یہ خواب محتمل ہے کہ بصری ہو اور یہی ظاہر ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ علمی ہو، اول کی تائید حاکم اور طبری کی ابوبکر بن سالم بن عبداللہ بن عمر عن ابیہ عن جدہ کی اسی حدیث کی روایت کرتی ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: (فشربت حتی رأیته یجری فی عروقی بین الجلد واللحم) البتہ یہ الفاظ بھی دونوں کو محتمل ہیں۔ (یعنی عمر) اصلِ مسودہ میں یہی ہے گویا اسکے بعض رواۃ کو شک لاحق ہوا، صالح کی روایت میں جزم کے ساتھ ہے: (فأعطیت فضلی عمر بن الخطاب) ابوبکر بن سالم کی روایت میں ہے: (ففضلت فضلة فأعطیتها عمر) (یعنی کچھ بچ گیا جسے عمر کو دے دیا)۔

(قالو فما أولته) روایتِ صالح میں ہے کہ حاضرین نے کہا، ابن عیینہ کی زہری سے سعید بن منصور کے ہاں روایت میں ہے: (ثم ناول فضله عمر قال ما أولته؟) اس کا ظاہر یہ ہے کہ حضرت عمر ہی سائل تھے، ابوبکر بن سالم کی روایت میں ہے کہ آپ نے صحابہ سے کہا کہ اسکی تعبیر لگاؤ تو انہوں نے عرض کی یا رسول اللہ یہ علم ہے جسے اللہ نے آپ کو عطا کیا تو اس سے آپ کو بھر دیا پھر کچھ بچ گیا تو آپ نے حضرت عمر کو عطا کیا، فرمایا تم نے درست تعبیر کی، تطبیق یہ دی جائے گی کہ اولاً یہی ہوا پھر اس خیال سے کہ ابھی مزید کچھ تعبیر باقی ہو صحابہ نے آپ سے پوچھا: (ما أولته؟) اس حدیث کی کچھ شرح کتاب العلم اور کچھ مناقبِ عمر میں گزری ہے بقول ابن عربی دودھ ایک ایسا رزق ہے جسے اللہ تعالی نے نہایت طیب بنایا ہے اور خون و گوبر کی اخباث کے درمیان سے اسے پاکیزہ اور شفاف کیا اسی طرح علم ہے جسے اللہ ظلمتِ جہل سے ظاہر کرتا ہے تو خواب میں دودھ کی اس کے ساتھ مثل بیان کی گئی ہے! بعض عارفین کہتے ہیں جس ذات نے دودھ کو فرث ودم سے مصفیٰ و خالص کیا وہ اس بات پر بھی قادر ہے کہ شک و جہل سے معرفت کی تخلیق کرے اور غفلت و زلت سے عمل کی حفاظت کرے، بقول ابن حجر ان کی بات درست ہے لیکن قاعدۂ عامہ یہ ہے کہ علم تعلم کے ذریعہ ہے جو بات انہوں نے ذکر کی وہ کبھی کسی کیلئے کرامت کے باب سے خرقِ عادت کے طور سے واقع ہوتی ہے

ابن ابوجمرہ کہتے ہیں نبی اکرم نے دودھ کو علم کے ساتھ مؤول کیا اس اعتبار سے جو اول الامر (یعنی آغازِ نبوت) میں آپ کیلئے بیان کیا گیا، جب آپ کو شراب کا پیالہ اور دودھ بھرا پیالہ پیش کیا گیا تھا تو آپ نے دودھ کا پیالہ پکڑا تو حضرت جبرئیل گویا ہوئے: (أخذت الفطرة) کہتے ہیں حدیث میں اس امر کی مشروعیت ثابت ہوئی کہ کوئی بڑا اپنے کمتر افراد کو خواب سنا سکتا ہے اسی طرح عالم

اپنے تلامذہ پر مسائل پیش کر کے انہیں ان کے حلول پیش کرنے کا کہہ کر آزما سکتا ہے اور ادب سے ہے کہ اس موقع پر طالب اس کا علم اپنے معلم کی طرف رد کرے (یعنی خود سے کچھ کہنے کی بجائے استاذ کی بات کو لوٹا دے جیسے صحابہ کرام اکثر ایسے مواقع پر اللہ ورسولہ اعلم کہا کرتے تھے) کہتے ہیں بظاہر آپ کا مقصد صحابہ سے اس خواب کی تعبیر کرانا نہ تھا بلکہ مراد یہ تھا کہ وہ آپ سے اسکی تعبیر پوچھیں تو وہ آپ کی مراد پا گئے اور آپ سے اسکی تعبیر پوچھی تو تمام حالات میں اسی طرح کے تادب کا مظاہرہ کرنا چاہئے! کہتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے بارہ میں جتنا علم آنحضور کو تھا کوئی اس درجہ تک نہیں پہنچ سکتا کیونکہ آپ نے اس خواب میں ملاحظہ فرمایا کہ اتنا دودھ نوش کیا ہے کہ آپ کی پور پور سے سیرابی ظاہر ہوئی، جہاں تک بچا ہوا دودھ حضرت عمر کو دینا تو اس میں اللہ کی طرف سے ان کیلئے حاصل علم کی طرف اشارہ ہے کہ وہ ایسے تھے کہ اللہ کی ذات کے بارہ میں کسی ملامت گر کی ملامت کو خاطر میں نہ لایا کرتے تھے، کہتے ہیں یہ بھی ظاہر ہوا کہ خوابوں میں کئی ایسے ہیں جو ماضی، کئی ایسے جو حال اور کئی مستقبل پر دال ہوتے ہیں اور یہ خواب ماضی کے ساتھ متعلق تھا تو یہ خواب ایسے امر کی تمثیل تھا جو واقع ہو چکا کہ یہ علم آپ کے لئے حاصل ہو چکا تھا اسی طرح حضرت عمر کو بھی اسکا ایک حصہ ملا اور اس میں اس نسبت کا بیان ہے جو آپ کے لئے حاصل علم اور حضرت عمر کو حاصل علم کے مابین ہے۔

- 16باب إِذَا جَرَى اللَّبَنُ فِي أَطْرَافِهِ أَوْ أَظَافِيرِهِ (خواب میں سیر ہو کر دودھ پینا)

- 7007حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ حَدَّثَنِي حَمْزَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَؓ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ أُتِيتُ بِقَدَحِ لَبَنٍ فَشَرِبْتُ مِنْهُ حَتَّى إِنِّي لَأَرَى الرِّيَّ يَخْرُجُ مِنْ أَطْرَافِي فَأَعْطَيْتُ فَضْلِي عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ فَقَالَ مَنْ حَوْلَهُ فَمَا أَوَّلْتَ ذَلِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الْعِلْمَ

أطرافه 82، 3681، 7006، 7027، - 7032 (سابقہ).

- 17 باب الْقَمِيصِ فِي الْمَنَامِ (خواب میں قمیص)

کشمیہنی کے ہاں جمع کا لفظ یعنی (قمص) ہے، حدیث میں دونوں الفاظ موجود ہیں۔

- 7008حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو أُمَامَةَ بْنُ سَهْلٍ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَمَا أَنَا نَائِمٌ رَأَيْتُ النَّاسَ يُعْرَضُونَ عَلَيَّ وَعَلَيْهِمْ قُمُصٌ مِنْهَا مَا يَبْلُغُ الثُّدِيَّ وَمِنْهَا مَا يَبْلُغُ دُونَ ذَلِكَ وَمَرَّ عَلَيَّ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ وَعَلَيْهِ قَمِيصٌ يَجُرُّهُ قَالُوا مَا أَوَّلْتَ يَا

رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الدِّينَ

.أطرافه 23، 3691، - 7009 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص:۴۲۳)

یعقوب بن ابراہیم سے مراد ابن سعد بن ابراہیم ہیں، یہ کتاب الایمان میں ایک اور عالی طریق کے ساتھ ابراہیم سے گزری، صالح سے مراد ابن کیسان ہیں۔ (رأيت الناس) یہ رؤیتِ بصری ہے۔ (يعرضون) یہ حال ہے، جائز ہے کہ رؤیتِ علمی ہو اور یعرضون مفعولِ ثانی ہو اور (الناس) مفعولیت کی بنا پر منصوب ہے، اس میں رفع بھی جائز ہے، کتاب الایمان میں: (يعرضون علي) گزرا، آگے روایتِ عقیل میں: (عرضوا) ہے۔(منها ما يبلغ الثدى) ثُدْیٌ کی جمع، یعنی نہایت چھوٹی قمیص کہ گلے سے محض سینے تک ہی ہے۔ (و منها ما يبلغ دون ذلك) یہ محتمل ہے کہ مراد اس کا مادون نچلی جانب سے ہو اور یہی ظاہر ہے تو گویا یہ سابق الذکر سے اطول تھی، یہ احتمال بھی ہے کہ جہتِ علو سے مادون مراد ہو، تب یہ اس سے چھوٹی ہوگی، اول کی تائید حکیم ترمذی کی ایک اور طریق کے ساتھ ابن مبارک عن یونس عن زہری سے اسی روایت میں مذکور یہ الفاظ کرتے ہیں: (فمنهم من كان قميصه إلى سرته و منهم من كان قميصه إلى ركبته و منهم من كان قميصه إلى أنصاف ساقيه) (یعنی کسی کی قمیص ناف تک، کسی کی گھٹنے اور کسی کی نصف پنڈلیوں تک تھی)۔ (و مر على عمر الخ) عقیل کی روایت میں ہے: (عُرِضَ عليَّ عمر)۔ (يجره) عقیل کے ہاں: (يجتره) ہے۔(فما أولته) نسخۂ کشمیہنی میں ضمیر کے بغیر ہے، کتاب الایمان میں: (فما أولت ذلك) گزرا، ترمذی حکیم کی مذکورہ روایت میں ہے کہ یہ بات ابوبکر نے کہی تھی۔ (قال الدين) نصب کے ساتھ، تقدیر ہے: (أولت الدين) رفع بھی جائز ہے، حکیم کی سابق الذکر روایت میں ہے: (قال على الإيمان)۔

- 18باب جَرِّ الْقَمِيصِ فِي الْمَنَامِ (خواب میں لمبی قمیص پہنے دیکھنا)

- 7009حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ حَدَّثَنِي اللَّيْثُ حَدَّثَنِي عُقَيْلٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي أَبُو أُمَامَةَ بْنُ سَهْلٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ رَأَيْتُ النَّاسَ عُرِضُوا عَلَيَّ وَعَلَيْهِمْ قُمُصٌ فَمِنْهَا مَا يَبْلُغُ الثُّدَى وَمِنْهَا مَا يَبْلُغُ دُونَ ذَلِكَ وَعُرِضَ عَلَيَّ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ وَعَلَيْهِ قَمِيصٌ يَجْتَرُّهُ قَالُوا فَمَا أَوَّلْتَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الدِّينَ

.أطرافه 23، 3691، - 7008 (سابقہ)

اس کے تحت سابقہ باب کی حدیث ہی نقل کی ہے مناقبِ عمر میں اس حدیث کے راوی صحابی کی بابت موجود اختلاف کا ذکر گزرا ہے، علماء کہتے ہیں قمیص کی دین کے ساتھ تعبیر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ قمیص دنیا میں ساترِ عورۃ ہے اور دین یہی کام آخرت میں انجام دے گا اور ہر مکروہ سے اس کے لئے حجاب بنے گا، اس میں اصل اللہ کا یہ فرمان ہے: (وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ) [الأعراف: ۲۶] عرب فضل و عفاف سے قمیص کو کنایۃً استعمال کرتے تھے اسی سے آنجناب کا حضرت عثمان سے یہ فرمان ہے: (إن الله

سَيُلْبِسُكَ قميصا فلا تخلعه) (یعنی اللہ تجھے ایک قمیص پہنائے گا اسے خود سے نہیں اتارنا) اسے احمد، ترمذی اور ابن ماجہ نے نقل کیا اور ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، اہلِ تعبیر متفق ہیں کہ قمیص دین کے ساتھ معبر ہے اور اس کا طول پہننے والے کی وفات کے بعد اس کے آثار پر دال ہے، اس حدیث سے ثابت ہوا کہ اہلِ دین دین کے معاملہ میں قلت دکثرت اور قوت وضعف کے ساتھ باہم متفاضل ہیں، اس کی بحث کتاب الایمان میں گزری ہے، یہ ان امثلہ میں سے ہے کہ جو شرعاً بیداری کی حالت میں مذموم مگر خواب میں محمود ہیں یعنی زمین پر قمیص کو گھسیٹنا (یعنی اتنی لمبی قمیص پہننا کہ زمین پر گھسیٹتی ہو) اور اس کی تطویل میں وعید ثابت ہے، اس نوع کی ایک مثال باب (القید) میں بھی آئے گی، اس کا عکس جو خواب میں مذموم ہے مگر عام حالت میں محمود ہے، حدیث سے خوابوں کی تعبیر کرنے کی مشروعیت اور کسی ماہرِ تعبیر سے اس بارے رجوع کا ثبوت ملا اگر خود خواب دیکھنے والا یہ صلاحیت رکھتا ہے تو وہی تعبیر کرلے کسی فاضل شخص کے فضل کا سامعین کے سامنے اظہار کا ثبوت بھی ملا مگر یہ تبھی جب عجب وخود پسندی پیدا ہونے کا امکان نہ ہو، حضرت عمر کی فضیلت بھی آشکارا ہوئی، اس کے ظاہر سے پیدا شدہ ایک اشکال کا حل گزر چکا ہے اور یہ ایضاح کہ یہ اس امر کو مستلزم نہیں کہ وہ حضرت ابوبکر سے افضل ہوں، اس کا ملخص یہ تھا کہ افضل سے مراد جو ثواب کے لحاظ سے اکثر ہو اور اعمال ثواب کی علامات ہیں تو جس کا عمل اکثر ہے اس کا دین بھی اقوی ہوا اور جس کا دین اقوی ہے تو اس کا ثواب اکثر ہوا اور جس کا ثواب اکثر ہوا وہ افضل ہوا لہٰذا عمر ابوبکر سے افضل ہوئے؟

اس اشکال کے جواب کا ملخص یہ ہے کہ اس حدیث میں تصریح بالمطلوب نہیں تو محتمل ہے کہ ان لوگوں میں جو نبی اکرم نے اس خواب میں دیکھے ابوبکر نہ ہوں یا تو اس لئے کہ قبل ازیں پیش کئے جا چکے تھے یا انہیں اصلاً ہی معروض نہ کیا گیا یا یہ کہ انہیں معروض کیا گیا اور ان کی قمیص حضرت عمر کی قمیص سے اطول تھی اور یہ احتمال بھی ہے کہ ان کے ذکر سے سکوت کا سر ان کی افضلیت بارے موجود علم کے ساتھ اکتفاء ہو، یہ بھی محتمل ہے کہ آپ نے ان کا بھی ذکر کیا ہو مگر راوی کو یاد نہ رہا، اس تنزل پر کہ اصل ان تمام احتمالات کا عدم ہے یہ حضرت ابوبکر کی افضلیت پر دال احادیث کے معارض ہے جو تواترِ معنوی کے ساتھ ثابت ہیں تو یہی معتمد ہیں، ان احتمالات کا اقوی احتمال یہ ہے کہ ابوبکر ان معروضین میں شامل نہ تھے اور مرادِ حدیث اس بات کی اطلاع وآگاہی ہے کہ حضرت عمر ایسے شخص ہیں جن کے لئے دین میں فضلِ بالغ حاصل ہے اس میں اس کے انہی میں انحصار کی کوئی تصریح نہیں، ابن عربی لکھتے ہیں نبی اکرم نے دین کے ساتھ اس کی اس لئے تعبیر کی کہ دین جہالت کی پردہ پوشی کرتا ہے جیسے لباس عورة البدن کی، کہتے ہیں جہاں تک غیر عمر ہیں تو جن کی قمیص سینے تک پہنچی تو یہ وہ جس کا دل کفر سے مستور کیا گیا ہے اگرچہ معاصی کا وہ متعاطی ہے اور جس کی قمیص اس سے نیچے تک مگر اس کا نچلا حصہ عیاں تھا تو یہ ایسے افراد جن کے اقدام معصیت کا رخ کرنے سے مستور نہیں کئے گئے اور جس کے پاؤں بھی مستور تھے یہ وہ کہ تقوی کے ساتھ وہ تمام وجوہ سے محجوب ہوئے اور جو (جیسے حضرت عمر) اس سے بڑھ کر قمیص کو زمین پر گھسٹ رہے تھے تو یہ ان کی صالحیت اور خالص عمل ہے

ابن ابوجمرہ کی اس سلسلہ میں کلام کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث میں لوگوں سے مراد اہلِ ایمان ہیں اس کی دلیل قمیص کی دین کے ساتھ تعبیر ہے، کہتے ہیں بظاہر یہاں خصوصیت کے ساتھ امتِ محمدیہ بلکہ اس کے بعض افراد مراد ہیں اور دین سے مراد اس کے مقتضا پر عمل ہے جیسے اوامر کے امتثال اور مناہی سے اجتناب پر حرص اور اس ضمن میں حضرت عمر مقامِ عالی پر فائز تھے! کہتے ہیں اس حدیث سے یہ بھی ماخوذ ہوا کہ خواب میں قمیص کا جو حسن وقبح نظر آئے تو اسکی تعبیر اس کے پہننے والے کا دین ہوگا اور اس میں نکتہ یہ ہے کہ اگر اس

کا پہننے والا جب اسے اتارنا اختیار کرے یا اسے پہنے رکھنا تو جب اللہ تعالیٰ نے اہلِ ایمان کو ایمان کا لباس پہنایا ہے تو اس میں کمال اس کا پورا اور کھلی کھلی ہونا ہے اور جس کا لباس اس وصف کا حامل نہیں تو یہ اس کے نقصِ ایمان کی نشانی ہے اور کبھی اس کا سبب نقصِ عمل بھی ہو سکتا ہے، بعض نے کہا دنیا میں قمیص سترِ عورت ہے اور ضرورت سے زائد لمبی ہونا مذموم ہے جب کہ آخرت میں یہ زینتِ محضہ ہے تو مناسب ہے کہ اس کی تعبیر زیادت ونقص اور حسن وقبح کے لحاظ سے اس کے حسبِ ہیئت ہو تو جس قدر بھی زائد وطویل ہو یہ اس کے لابس کے فضل کا غماز ہے اور ہر ایک کے لائقِ حال تعبیر کرنا مناسب ہوگا مثلاً دین، علم، جمال، حلم کا امتیاز اور نمایاں حیثیت کا ہونا اور اس کے معاکس کے لئے معاکس۔

- 19 باب الْخُضَرِ فِي الْمَنَامِ وَالرَّوْضَةِ الْخَضْرَاءِ (خواب میں سبزہ اور سرسبز باغ دیکھنا)

خضر اخضر کی جمع ہے، نسفی کے نسخوں میں (الخضرة) ہے ابو احمد جرجانی اور بعض شروح میں بھی، قیروانی لکھتے ہیں ایسا روضہ جس کی نبت معلوم نہ ہو، یہ اپنی نضارت اور حسنِ بہجت کے مدِ نظر اسلام کے ساتھ معبر ہوگا، اسی طرح ہر مکانِ فاضل (یعنی اچھی جگہ) کے ساتھ بھی اس کی تعبیر ہوگی، کبھی مصحف، کتبِ علم اور عالم کے ساتھ بھی ہو سکتی ہے۔

- 7010حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْجُعْفِيُّ حَدَّثَنَا حَرَمِيُّ بْنُ عُمَارَةَ حَدَّثَنَا قُرَّةُ بْنُ خَالِدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ قَالَ قَالَ قَيْسُ بْنُ عُبَادٍ كُنْتُ فِي حَلْقَةٍ فِيهَا سَعْدُ بْنُ مَالِكٍ وَابْنُ عُمَرَ فَمَرَّ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ فَقَالُوا هَذَا رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَقُلْتُ لَهُ إِنَّهُمْ قَالُوا كَذَا وَكَذَا قَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَهُمْ أَنْ يَقُولُوا مَا لَيْسَ لَهُمْ بِهِ عِلْمٌ إِنَّمَا رَأَيْتُ كَأَنَّمَا عَمُودٌ وُضِعَ فِي رَوْضَةٍ خَضْرَاءَ فَنُصِبَ فِيهَا وَفِي رَأْسِهَا عُرْوَةٌ وَفِي أَسْفَلِهَا مِنْصَفٌ وَالْمِنْصَفُ الْوَصِيفُ فَقِيلَ ارْقَهْ فَرَقِيتُ حَتَّى أَخَذْتُ بِالْعُرْوَةِ فَقَصَصْتُهَا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَمُوتُ عَبْدُ اللَّهِ وَهُوَ آخِذٌ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى

.طرفاه 3813، - 7014 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۵۲۴)

(حرمی) یہ اسم ہے اگرچہ بلفظ النسب ہے، ان کا تذکرہ گزرا۔ (قال قیس الخ) ایک قال کے حذف کے ساتھ، ابن عون کی روایت میں جو دو ابوب کے بعد آ رہی ہے: (حدثنی قیس) ہے، عباد عین کی پیش کے ساتھ ہے ان کا ذکر عبد اللہ بن سلام کے مناقب میں گزرا، جہاں بھی یہی حدیث منقول گزری ہے، ان کی ایک اور روایت میں تفسیر سورۃ الحج میں بھی گزری اور ایک غزوہ بدر میں، بخاری میں ان کی یہی دو روایتیں ہیں، بصری، تابعیِ کبیر اور ثقہ ہیں حضرت عمر کے عہد میں مدینہ آئے بعض نے وہم سے انہیں صحابہ میں شمار کر لیا۔ (سعد بن مالك) یعنی ابن ابو وقاص۔ (فمر عبد الله) مشہور اسرائیلی صحابی، سلام کا لام بالاتفاق بغیر شد کے ہے: ان کے نسب کا بیان کتاب مناقب الصحابہ میں گزرا المناقب کی ابن عون سے روایت میں تھا کہ میں مسجد نبوی میں صحابہ کے حلقہ میں بیٹھا

تھا کہ (فدخل رجل علی وجهه أثر الخشوع) مسلم نے اسی طریق کے ساتھ مزید یہ بھی ذکر کیا کہ میں مدینہ میں کئی لوگوں کے ہمراہ تھا جن میں کچھ صحابہ بھی تھے۔(ھذا رجل من أھل الخ) مسلم کی روایت میں ہے: (فقال بعض القوم) یہ بھی کہ تین مرتبہ کہا، انہی کی خرشہ بن حرفزاری کی روایت میں مزید تفصیل ہے کہ اس حلقہ میں ہمارے ساتھ (شیخ حسن الهیئة وهو عبدالله بن سلام) تھے انہوں نے بڑی اچھی باتیں کی جب اٹھ گئے تو لوگوں نے کہا جسے کوئی جنتی دیکھنے کی خواہش ہو وہ انہیں دیکھ لے، نسائی کی اسی طریق کے ساتھ روایت میں ہے ایک شیخ لاٹھی کا سہارا لائے آئے تو اس کا نحو ذکر کیا، تطبیق یہ دی جائے گی کہ یہ دو الگ الگ قصے ہیں جو دو حضرات سے متعلق ہیں گویا اس حلقہ میں بیٹھے تھے جس میں خرشہ تھے وہاں سے اٹھے تو ایک اور حلقہ سے ان کا گزر ہوا جس میں ابن عمر اور سعد تھے تو اس کی بات قیس نے بیان کی ہے اور خرشہ اور قیس دونوں ان کے پیچھے گئے گھر کے پاس انہیں جالیا پھر اندر گئے اور یہ سوال و جواب ہوئے یعنی چاہے ایک وقت میں ہوں یا الگ الگ وقت میں، اسی لئے جواب میں کچھ کمی وبیشی ہے، آگے تبیین کروں گا۔

(فقلت إنهم قالوا الخ) ابن عون کی مسلم کے ہاں روایت میں مبین ہے کہ قائل ایک شخص تھا اس میں مزید یہ تفصیل ہے کہ میں ان کے ہمراہ ان کے گھر گیا بیٹھ کر باتیں کرنے لگے جب کچھ انسیت کا ماحول ہو گیا تو یہ بات کہی، اس میں ہے: (لما دخلت قبل قال رجل الخ) گویا قائل تو ایک شخص تھا مگر باقیوں کا سکوت ان کی رضا تھا، بعض روایات میں اس قول کو جماعت کی طرف منسوب کیا، خرشہ کی روایت میں ہے میں نے کہا واللہ میں ان کا پیچھا کر کے ان کا گھر معلوم کروں گا تو وہ چلے حتی کہ مدینہ سے (گویا) نکلنے ہی لگے (یعنی شہر کے کنارے ان کا گھر تھا) پھر ان کا گھر آیا تو اندر داخل ہو گئے پھر میں نے اجازت مانگی جو دیدی، پوچھا بھتیجے کیا کام ہے؟ میں نے کہا میں نے لوگوں سے یہ سنا ہے......الخ، نسائی کی روایت سے یہ تفصیل ساقط ہے اس میں فقط یہ ہے کہ نماز مکمل کی تو میں نے کہا ان لوگوں کا زعم ہے کہ......الخ۔

(ما كان ينبغي لهم الخ) المناقب میں اس جملہ کی مراد کا ذکر گزرا، خرشہ کی روایت میں ہے کہ کہا: (الله أعلم بأهل الجنة و سأحدثك مما قالوا ذلك)(یعنی اہلِ جنت کی بابت اللہ ہی جانتا ہے البتہ میں ان کی بات کا پسِ منظر تمہیں بتلاتا ہوں) تو یہ خواب ذکر کیا، یہ اس احتمال کا مقوی ہے کہ ان کے جزم سے انہیں جنتی قرار دینے کا انکار کیا اصلِ اِخبار کا نہیں کہ وہ اہلِ جنت میں سے ہیں، یہی ایک مراقبِ خائف اور متواضع شخص کی شان ہوتی ہے، نسائی نے یہ الفاظ بھی نقل کئے: (الجنة لِلّٰه يُدْخِلُها من يشاء)(یعنی جنت اللہ کی ہے وہ جسے چاہے اس میں داخل کرے) ابن ماجہ نے اس طریق میں یہ زیادت بھی ذکر کی: (الحمد لله)۔

(كأنما عمود الخ) ابن عون کی روایت میں تبیین ہے کہ یہ عمود روضہ کے وسط میں تھی، اس روایت میں روضہ کا وصف مذکور نہیں ہوا المناقب کی ابن عون سے روایت میں تھا: (رأيت كأني في روضة) اس کی وسعت وشادابی کا ذکر بھی کیا، کرمانی کہتے ہیں محتمل ہے کہ روضہ سے مراد دین کے سب متعلقات اور عمود سے مراد ارکانِ خمسہ ہیں جب کہ عروہ وثقی سے مراد ایمان ہو۔

(فنصبت فيها) مستملی اور کشمیہنی کے ہاں: (قبضت) ہے۔(وفي رأسها) ابن عون کی روایت میں ہے: (وفي أعلى العمود عروة) المناقب کی ان سے روایت میں تھا: (ووسطها عمود من حديد أسفله في الأرض و

أعلاه في السماء في أعلاه عروة) اس سے معلوم پڑا کہ (وفي رأسها) میں ضمیر عمود کے لئے ہے جو کہ مذکر ہے گویا دعامت کے اعتبار سے مونث ضمیر استعمال کی، منصف کا ضبط المناقب میں گزرا۔ (والمنصف الوصيف) یہ اس حدیث میں ادراج ہے اور یہ ابن سیرین کی تفسیر ہے بدلیل روایتِ مسلم کے الفاظ : (فجاء نی منصف) بقول ابن عون : (والمنصف الخادم)۔ (فرقيت) افصح یہ ہے کہ قاف مکسور ہے۔ (فاستمسكت بالعروة) خرشہ کی روایت میں یہ بھی ہے کہ خواب میں کوئی آیا اور مجھ سے کہا کھڑے ہو جاؤ تو میرا ہاتھ پکڑ کر لے چلا۔ (فإذا أنا بجواد عن شمالي) یعنی ایک راستہ بائیں طرف کو نکلنا تھا میں نے اس کی طرف چلنا شروع کیا تو وہ شخص بولا اس طرف نہیں کیونکہ یہ اصحاب الشمال کے راستے ہیں، نسائی کی ان کے طریق سے روایت میں ہے کہ کہا آپ اس راستہ کے اہل میں سے نہیں، مسلم کی روایت میں ہے پھر ایک راستہ میری دائیں طرف تھا تو اس نے کہا ادھر چلئے ایک پہاڑ آیا تو کہا چڑھیے، کہتے ہیں جب بھی چڑھنے کی کوشش کی جو کئی بار کی تو گر جاتا تھا، نسائی اور ابن ماجہ کی روایتوں میں ہے: (جبلا زلقا) (یعنی چکنا پہاڑ) پھر اس نے میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے چڑھایا حتی کہ چوٹی تک جا پہنچا اور اس کے کہنے پر عروہ کو تھام لیا۔

(فقال رسول الله الخ) ابن عون کی روایت میں مزید ہے کہ فرمایا یہ روضہِ اسلام ہے اور یہ عمود عمودِ اسلام ہے اور عروہ(العروة الوثقى) ہے تو اپنی وفات تک اسے تھامے رہو گے، نسائی اور ابن ماجہ کی روایتِ خرشہ میں مزید ہے کہ فرمایا تم نے اچھا خواب دیکھا ہے، یہ راستہ محشر کا تھا مسلم کی روایت میں ہے بائیں طرف کے راستے اہل شمال اور داہنے راستے اہل یمین کے ہیں، نسائی کی روایت کے الفاظ ہیں: (طرق أهل النار و طرق أهل الجنة) دونوں میں ہے: (وأما الجبل فهو منزل الشهداء) مسلم نے یہ زیادت بھی کی: (ولن تناله و أما العمود) ، آخر تک (یعنی جبل منزلِ شہداء ہے تم اس تک نہ پہنچو گے) نسائی اور ابن ماجہ نے اس کے آخر میں یہ الفاظ بھی مزاد کئے: (فأنا أرجو أن أكون من أهلها) (یعنی مجھے امید ہے کہ میں اس کے اہل میں سے ہوں گا) حضرت عبداللہ بن سلام طبعی طور سے فوت ہوئے تھے تو اس طرح یہ نبوی پیشین گوئی پوری ہوئی تھی، ان کا انتقال خلافت معاویہ کے اوائل میں مدینہ میں ہوا، ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ ان صحابہ نے اس لئے ابن سلام کا جنتی ہونا کہا تھا کیونکہ وہ بدری صحابی تھے، بقول ابن حجر مگر اس روایت سے مترشح ہے کہ انہوں نے اس بات کا اخذ اس خواب سے کیا تھا کیونکہ اس میں شمال کے راستہ کی نسبت سے اس کہنے والے نے کہا تھا: (إنك لست من أهلها) اور انہوں نے (ما كان ينبغي لهم الخ) والی بات ازرہِ تواضع کہی تھی جیسا کہ گزرا اور اس امر کو مکروہ گردانتے ہوئے کہ انگلیوں سے ان کی طرف اشارے کرتے ہوئے یہ بات کہی جائے کہ مبادا وہ عجب کا شکار ہو جائیں پھر وہ تو اصلاً ہی اہلِ بدر میں سے نہیں ہیں۔

- 20 باب كَشْفِ الْمَرْأَةِ فِي الْمَنَامِ - 21 باب ثِيَابِ الْحَرِيرِ فِي الْمَنَامِ

(خواب میں عورت کی تصویر سے پردہ اٹھانا اور ریشمی کپڑے دیکھنا)

دونوں کے تحت حضرت عائشہ کے ساتھ آنجناب کی شادی سے قبل ان کے بارہ میں آپ کے دیکھے خواب کی بابت حدیثِ عائشہ نقل کی ہے، اول میں اسے ابو اسامہ عن ہشام اور ثانی میں ابو معاویہ عن ہشام سے تخریج کیا جو ابن عروہ بن زبیر ہیں ابو اسامہ کی

روایت میں مزید یہ بھی ذکر کیا: (فیقول هذه امرأتك) اوراس زیادت کے ساتھ کلام منتظم ہے جب کہ ابو معاویہ کے ہاں یہ جملہ مزاد ہے: (قبل أن أتزوجك) یہ السیرۃ میں وہیب بن خالد عن ہشام کے طریق سے بھی گزری ہے جس میں ابو اسامہ کے سیاق کا نحو تھا اسی طرح النکاح میں حماد بن زید عن ہشام سے جس کے الفاظ تھے: (فقال لی هذه امرأتك فكشفت عن وجهك) اس اختلافِ الفاظ کی تطبیق یہ ہوگی کہ کشف کی نسبت آپ کی طرف اس لئے کہ آپ ہی اس کے آمر تھے اور جن روایات میں اس کی نسبت فرشتہ کی طرف ہے تو یہ اس لئے کہ وہ مباشرِ کشف تھا، مسلم اور اسماعیلی کی اسی طریق سے روایتوں میں: (ثلاث لیال) بھی مذکور ہے تو شائد بخاری نے اس کا حذف اس لئے کیا کہ اکثر طرق میں دو مرتبہ مذکور ہے، مسلم نے عبداللہ بن ادریس اور ابوعوانہ نے مالک، یونس بن بکیر اور عبدالعزیز بن مختار کلہم عن ہشام سے جزم کے ساتھ دو مرتبہ ذکر کیا، حماد بن سلمہ عن ہشام سے شک کے ساتھ: (مرتین أو ثلاثا) نقل کیا تو محتمل ہے کہ یہ شک ہشام کی طرف سے ہو تو بخاری نے امرِ محقق پر اقتصار کیا جو (مرتین) ہے ان کی ابو معاویہ کی مفسر روایت کے ساتھ ان کی نظر میں یہ متاکد ہے اور ثلاث کا لفظ حذف کیا کیونکہ اصلِ حدیث ثابت ہے۔

- 7011 حَدَّثَنَا عُبَيْدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أُرِيتُكِ فِي الْمَنَامِ مَرَّتَيْنِ إِذَا رَجُلٌ يَحْمِلُكِ فِي سَرَقَةِ حَرِيرٍ فَيَقُولُ هَذِهِ امْرَأَتُكَ فَأَكْشِفُهَا فَإِذَا هِيَ أَنْتِ فَأَقُولُ إِنْ يَكُنْ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ يُمْضِهِ

.أطرافه 3895، 5078، 5125، - 7012 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص: ۶۴۰)

قولہ (فإذا هي أنت) کی بابت قرطبی لکھتے ہیں مراد یہ ہے کہ آپ نے حضرت عائشہ کو بیداری کی حالت میں بھی میں دیکھا ہوا تھا اور بعینہ اسی صورت میں انہیں خواب میں دیکھا، حماد بن سلمہ نے اپنی روایت میں اس کی تبیین کی، ان کے الفاظ ہیں: (أتيت بجارية في سرقة من حرير بعد وفاة خديجة فَكَشَفْتُها فإذا هي أنت) یہ اس احتمال کا دافع ہے جو ابن بطال اوران کے اتباع نے ذکر کیا جب مجوز کیا کہ یہ خواب نزولِ وحی سے قبل کا ہوسکتا ہے، سرقہ کی تفسیر اور اس کا ضبط گزرا اور یہ کہ فرشتہ مذکور حضرت جبرائیلؑ تھے، اس کے کثیر مباحث کتاب النکاح میں گزرے۔

- 7012 حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ أَخْبَرَنَا هِشَامٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أُرِيتُكِ قَبْلَ أَنْ أَتَزَوَّجَكِ مَرَّتَيْنِ رَأَيْتُ الْمَلَكَ يَحْمِلُكِ فِي سَرَقَةٍ مِنْ حَرِيرٍ فَقُلْتُ لَهُ اكْشِفْ فَكَشَفَ فَإِذَا هِيَ أَنْتِ فَقُلْتُ إِنْ يَكُنْ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ يُمْضِهِ ثُمَّ أُرِيتُكِ يَحْمِلُكِ فِي سَرَقَةٍ مِنْ حَرِيرٍ فَقُلْتُ اكْشِفْ فَكَشَفَ فَإِذَا هِيَ أَنْتِ فَقُلْتُ إِنْ يَكُ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ يُمْضِهِ

.أطرافه 3895، 5078، 5125، - 7011 (سابقہ)

سرخسی نے ابوذر کی ان سے روایتِ صحیح بخاری میں جزم کیا ہے کہ محمد سے مراد ابو کریب محمد بن علاء ہیں، کلاباذی کی کلام کا اقتضاء ہے کہ یہ ابن سلام ہیں ابن بطال لکھتے ہیں عورت کو خواب میں دیکھا کئی وجوہ سے مختلف ہوتا ہے اس میں سے یہ کہ حقیقۃً ناظر اس

سے جسے دیکھا یا اس کی شبیہ سے شادی کرے گا پھر یہ حصولِ دنیا یا کسی دنیوی مرتبہ کے حصول یا وسعتِ رزق پر دال ہوتا ہے اہلِ تعبیر کے ہاں یہ اسکی اصل ہے، کبھی عورت کو کئی مقترن اشیاء کے ساتھ خواب میں دیکھنا ناظر کے لئے حاصل ہونے والی کسی فتنہ کی خبر ہوتی ہے جہاں تک ریشمی کپڑے تو خواب میں عورتوں کا اسے پہنا ہوا ہونا شادی پر دال ہوتا ہے اس طرح صبر پر، مالداری کے حصول پر اور بدن میں زیادت پر (یعنی صحت) کہتے ہیں ملبوسات کی تعبیر لابس کے جسم سے متعلق ہوتی ہے کیونکہ اسی پر یہ مشتمل ہوتے ہیں کیونکہ عرف میں لباس لوگوں کے اقدار واحوال پر دال ہوتا ہے۔

- 22 باب الْمَفَاتِيحِ فِي الْيَدِ (اپنے ہاتھ میں کنجیاں دیکھنا)

ماہرینِ تعبیرِ رؤیا کہتے ہیں کنجی دیکھنا مال اور عزت و جاہ کی نشانی ہوتی ہے تو جس نے دیکھا کہ اس نے چابی کے ساتھ دروازہ کھولا ہے تو وہ کسی صاحبِ طاقت کے تعاون سے اپنی حاجت پانے میں کامیاب ہوگا اور اگر دیکھے کہ اس کے ہاتھ میں چابیوں کا گچھا ہے تو اسے سلطانِ عظیم حاصل ہونے والی ہے۔

- 7013حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ حَدَّثَنِي عُقَيْلٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ بُعِثْتُ بِجَوَامِعِ الْكَلِمِ وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ وَبَيْنَا أَنَا نَائِمٌ أُتِيتُ بِمَفَاتِيحِ خَزَائِنِ الأَرْضِ فَوُضِعَتْ فِي يَدِي قَالَ مُحَمَّدٌ وَبَلَغَنِي أَنَّ جَوَامِعَ الْكَلِمِ أَنَّ اللَّهَ يَجْمَعُ الأُمُورَ الْكَثِيرَةَ الَّتِي كَانَتْ تُكْتَبُ فِي الْكُتُبِ قَبْلَهُ فِي الأَمْرِ الْوَاحِدِ وَالأَمْرَيْنِ أَوْ نَحْوَ ذَلِكَ

أطرافه 2977، 6998، - 7273 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴ ص: ۴۷۰)

یہ اس کے باب (رؤیا اللیل) میں ایک دیگر طریق سے گزر چکی ہے۔ (قال أبو عبد الله الخ) ابوذر کے ہاں یہی ہے کریمہ کے نسخہ میں (قال محمد) ہے تو بعض شراح نے لکھا کوئی منافات نہیں کیونکہ بخاری کا نام محمد اور کنیت ابوعبداللہ تھی مگر میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ درست وہی جو نسخہ کریمہ میں ہے اور یہ زہری کی کلام سے ثابت ہے ان کا نام محمد بن مسلم تھا، بخاری نے فقط نقل کی ہے اور بعید ہے کہ وہ اسے اپنی طرف منسوب کریں تو بعض نے جب (وقال محمد) دیکھا تو انہیں بخاری خیال کیا تو تعظیما (أبو عبد الله) یعنی کنیت لکھ دی اور اس طرح ان سے غلطی کا وقوع ہوگیا، زہری کی کنیت ابوبکر تھی، یہ حدیث آگے کتاب الاعتصام میں بھی آئے گی وہیں جوامع الکلم کے بارہ میں بحث آئے گی۔

- 23 باب التَّعْلِيقِ بِالْعُرْوَةِ وَالْحَلْقَةِ (خواب میں کنڈے یا حلقہ سے لٹکنا)

- 7014حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا أَزْهَرُ عَنِ ابْنِ عَوْنٍ ح وَحَدَّثَنِي خَلِيفَةُ حَدَّثَنَا

مُعَاذٌ حَدَّثَنَا ابْنُ عَوْنٍ عَنْ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا قَيْسُ بْنُ عُبَادٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَلَامٍ قَالَ رَأَيْتُ كَأَنِّي فِي رَوْضَةٍ وَسَطَ الرَّوْضَةِ عَمُودٌ فِي أَعْلَى الْعَمُودِ عُرْوَةٌ فَقِيلَ لِي ارْقَهْ قُلْتُ لَا أَسْتَطِيعُ فَأَتَانِي وَصِيفٌ فَرَفَعَ ثِيَابِي فَرَقِيتُ فَاسْتَمْسَكْتُ بِالْعُرْوَةِ فَانْتَبَهْتُ وَأَنَا مُسْتَمْسِكٌ بِهَا فَقَصَصْتُهَا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ تِلْكَ الرَّوْضَةُ رَوْضَةُ الْإِسْلَامِ وَذَلِكَ الْعَمُودُ عَمُودُ الْإِسْلَامِ وَتِلْكَ الْعُرْوَةُ عُرْوَةُ الْوُثْقَى لَا تَزَالُ مُسْتَمْسِكًا بِالْإِسْلَامِ حَتَّى تَمُوتَ

.طرفاه 3813، - 7010 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

یہ چار ابواب قبل اتم سیاق کے ساتھ مشروحا گزری ہے اہل تعبیر کہتے ہیں حلقہ اور عروہ مجہولہ اپنے پکڑنے والے کے لئے قوتِ دین اور اخلاص پر دال ہوتا ہے۔

24 - باب عَمُودِ الْفُسْطَاطِ تَحْتَ وِسَادَتِهِ (اپنے تکیہ تلے خیمہ کی چوب دیکھنا)

عمود کی جمع اعمدہ اور عُمُد ہے عین ومیم کی زبر کے ساتھ بھی، (عمود الصبح) ابتدائے ضوء ہے، فسطاط کی فاء مضموم ہے کبھی اسے مکسور بھی پڑھ لیا جاتا ہے آخری طاء کبھی سین میں بھی بدل لی جاتی ہے اور کبھی دونوں جگہ طاء تاء میں مبدل کی جاتی ہے، ایک طاء اور ایک تاء کے ساتھ بھی موجود ہے کبھی پہلی تاء کو سین میں مدغم کر دیا جاتا ہے تو اس طرح (مختلف طریقوں سے) اس کی بارہ لغات ہیں، نووی نے چھ کے ذکر پر اختصار کیا بقول جوالیقی فارسی معرب ہے۔

(تحت وسادته) نسفی کے ہاں (عند) ہے سب کے ہاں یہ بلا حدیث ہے اور سوائے نسفی کے سب کے ہاں اسکے بعد باب (الاستبرق الخ) ہے، نسفی اور اسماعیلی کے ہاں باب کا لفظ ساقط ہے جس کے تحت ابن عمر کی حدیث (رأیت فی المنام کأن فی یدی سرقة من حریر) نقل کی، ابن بطال نے دونوں تراجم کو ایک باب میں جمع کیا ہے ان کے ہاں عبارت یوں ہے: (باب عمود الفسطاط تحت وسادته ودخول الجنة فی المنام، فیه حدیث ابن عمر الخ) شائد ان کا مستند جرجانی کے نسخہ میں یہ عبارت واقع ہوئی: (باب الاستبرق ودخول الجنة فی المنام و عمود الفسطاط تحت وسادته) تو دونوں تراجم کو ایک باب میں کیا البتہ عبارت کی تقدیم وتاخیر کر دی پھر مہلب سے نقل کیا کہ سرقہ ہودج ہے اور اس کی عمود ابن عمر کے ہاتھ میں ہونا ان کے اسلام پر دلیل ہے، اس کی طنب (یعنی چوبیں) دین اور علم وشریعت ہیں جن کے ساتھ جنت میں جہاں چاہے متمکن ہوگا، کبھی یہاں ریشم کو دین وعلم کے شرف کے ساتھ معبر کیا جاتا ہے کیونکہ ریشم دنیا کا سب سے فاخرانہ لباس ہے اسی طرح دین کا علم بھی اشرف العلوم ہے، جہاں تک خواب میں دیکھنا کہ جنت میں داخل ہو رہا ہے تو اس کی تعبیر یہی ہے کہ بیداری کی حالت میں بھی (یعنی حقیقت میں) اس میں داخل ہوگا کیونکہ منجملہ وجوہ رؤیا کے یہ بھی ہے کہ بیداری (یعنی حقیقت) میں بھی ایسا ہوگا جیسا کہ نصاً دیکھے، دخولِ جنت کو دخول فی اسلام جو کہ جنت میں دخول کا سبب ہے، کے ساتھ بھی معبر کیا جاتا ہے، اور طیران السرقۃ ایسی قوت سے

کنایہ ہے جس سے جنت میں جہاں چاہے آنے جانے پر متمکن ہوگا ، بقول ابن بطال میں نے مہلب سے (عمود الفسطاط تحت وسادته) کے عنوان سے قائم اس ترجمہ کی بابت استفسار کیا جب کہ حدیث میں نہ عمودِ فسطاط کا ذکر ہے اور نہ وسادہ کا تو کہنے لگے مجھے یوں لگتا ہے کہ اس حدیث کے کسی طریق میں بخاری نے یہاں مذکور سے اتم سیاق دیکھا ہے اور اس میں ہے کہ یہ سرقۃ زمین میں خباء کی مانند ایک عمود پر مضروب تھا اور ابن عمر نے اسے عمود سے علیحدہ کر کے اپنے تکیہ کے نیچے لیا اور خود انہوں نے سرقۃ کو تھام لیا جو ایک ریشی ہودج کی مانند تھا تو جنت کے جس مقام کی طرف چاہتے ہیں اسکے ذریعہ اڑ کر چلے جاتے ہیں ، اس زیادت والے طریق کی سند ان کے حسبِ منشانہ تھی تو اپنی کتاب میں اسے نقل نہ کیا اور یہ اسلوب اس کتاب میں کثیر الاستعال ہے کہ کسی طریق کو مدِنظر رکھتے ہوئے ترجمہ قائم کر دیتے ہیں سند کمزور ہونے کی وجہ سے اسے نقل نہیں کرتے ، موت نے انہیں کتاب کی تہذیب کی مہلت نہ دی اھ ، مہلب کی یہ کلام شراح کی ایک جماعت نے بلاتبصرہ نقل کی ہے حالانکہ اس پر کئی مآخذ ہیں جن کا اصل اس حدیثِ ابن عمر کا اس باب میں ادخال ہے اور یہ اس سے نہیں بلکہ اس کے لئے ایک مستقل باب ہے ، سب سے قابلِ اعتراض بات ان کا سرقۃ کو کلہ کے ساتھ مفسر کرنا ہے جو کسی اور کے ہاں نہیں دیکھا

ابو عبیدہ لکھتے ہیں سرقۃ وریشم قطعہ کو کہتے ہیں گویا یہ فارسی ہے ، بقول فارابی یہ (شقة مين حرير) ہے ، نہایہ میں ہے : (قطعة من جيد الحرير) (یعنی عمدہ ریشم کا ایک ٹکڑا) بعض نے بیضاء کا اضافہ کیا ، تفسیر بالکلہ یا بالہودج کے رد میں یہی کافی ہے کہ اس روایت میں یہ الفاظ موجود ہیں : (رأيت كأن بيدي قطعة استبرق) ان کی یہ خیال آرائی کہ ابن عمر کی اس حدیث کے کسی طریق میں یہ مذکورہ زیادت ہوگی ، بے اصل بات ہے اور اس پر مرتب کردہ دیگر باتیں بھی ، ابن منیر نے ان کی تقلید کی اور انہی جیسی تشریح کرتے ہوئے مزید لکھ دیا کہ غیرِ بخاری نے یہ حدیثِ ابن عمر عمودِ فسطاط کی زیادت کے ساتھ ذکر کی اور ابن عمر کا اسے اپنے تکیہ تلے رکھ لینا لیکن یہ زیادت والا طریق ان کی شرط کے موافق نہ تھا تو ترجمہ میں اس کا ادراج کر دیا ، ان کی بات کا فساد ظاہر ہے معتمد یہی ہے کہ بخاری نے اس ترجمہ کے ساتھ ایک طریق سے وارد اس حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے کہ نبی اکرم نے خواب میں عمود الکتاب دیکھی جسے اپنے تکیہ کے نیچے سے کھینچا ، اس کا اشہر طریق جو یعقوب بن سفیان اور طبرانی نے ۔حاکم نے حکمِ صحت لگانا ، عبداللہ بن عمرو بن عاص سے نقل کی ، کہتے ہیں میں نے نبی اکرم سے سنا فرماتے تھے میں سویا ہوا تھا کہ عمود الکتاب کو دیکھا جو میرے سر کے نیچے سے اٹھا میں نے نظر اس کے پیچھے لگائی تو وہ شام کی طرف رواں دواں تھا ، آگے فرمایا : (ألا وإن الإيمان حين تقع الفتن بالشام) (یعنی ایمان شام میں ہوگا جہاں فتنے واقع ہوں گے) ایک طرق میں یہ الفاظ ہیں : (فإذا وقعت الفتن الأمن بالشام) (یعنی وقوعِ فتن کے وقت امن شام میں ہوگا)

عبد الرزاق نے جس طریق سے اسے تخریج کیا اس کے رواۃ صحیح کے رواۃ ہیں البتہ ابو قلابہ اور ابن عمرو کے درمیان انقطاع ہے ، اس کے الفاظ ہیں : (أخذوا عمود الكتاب فعمدوا به إلى الشام) احمد ، یعقوب بن سفیان اور طبرانی نے ابو درداء سے بھی مرفوعاً نقل کیا کہ عالم خواب میں عمود الکتاب کو دیکھا کہ میرے سر کے نیچے سے بلند ہوئی مجھے خیال ہوا کہ یہ کہیں لے جائی جا رہی ہے تو نظر پیچھے لگائی تو شام کی طرف رواں دواں تھی ، اس کی سند صحیح ہے ، یعقوب اور طبرانی نے ابو امامہ سے بھی اس کا نحو نقل کیا ، (فأتبعته

بصری) کے بعد ذکر کیا: (فإذا هو نور ساطع حتى ظننت أنه قد هوى به فعمد به إلى الشام) اس میں ہے میں نے اس کی تعبیر یہ کی کہ فتنوں کے وقوع کے وقت امن شام میں ہوگا، اس کی سند ضعیف ہے طبرانی نے بسند حسن عبداللہ بن حوالہ سے بھی نقل کیا کہ نبی اکرم نے فرمایا میں نے شب اسراء میں ایک سفید عمود دیکھا گویا وہ جھنڈا ہو جسے فرشتوں نے اٹھایا ہوا ہے، میں نے پوچھا کیا چیز اٹھائے ہوئے ہو؟ کہنے لگے عمود الکتاب! ہمیں حکم ملا ہے کہ اسے شام چھوڑ آئیں، فرمایا میں سویا ہوا تھا کہ خواب میں دیکھا کہ عمود الکتاب میرے تکیہ کے نیچے سے چپکے سے کھسک گئی مجھے خیال ہوا اللہ اہلِ زمین سے متخلی ہوا ہے، میں نے نظر اس کے پیچھے لگائی تو وہ بلند ہوتے ہوئے برتن کی مثل تھی حتی کہ شام میں اسے رکھ دیا گیا، اس باب میں احمد اور طبرانی کے ہاں ضعیف سند کے ساتھ ابن عمرو سے اور یعقوب اور طبرانی کے ہاں حضرت عمر سے اور فوائد المخلص میں ابن عمر سے روایات منقول ہیں اور یہ سب طرق ایک دوسرے کی تقویت کرتے ہیں، ابن عساکر نے انہیں تاریخ دمشق کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے، شرطِ بخاری کے قریب ترین طریق ابو درداء کی حدیث کا ہے البتہ اس میں یحیی بن حمزہ پر ان کے شیخ کی نسبت سے اختلاف ہے کہ آیا یہ ثور بن یزید ہیں یا زید بن واقد؟ اور یہ غیر قادح ہے کیونکہ دونوں ان کی شرط پر ثقہ ہیں تو شائد ترجمہ لکھ کر حدیث کیلئے جگہ خالی چھوڑی ہوئی تھی تا کہ کوئی مناسب طریق نقل کریں مگر اس کی مہلت نہ مل سکی، ترجمہ میں (عمود الفسطاط) جبکہ روایت میں (عمود الکتاب) ہے، کا لفظ یہ باور کرانے کیلئے لکھا کہ جو خواب میں عمود الفسطاط دیکھے اس کی تعبیر اس مذکورہ روایت کے خواب کی مانند ہوگی، یہی ماہرینِ تعبیرات کا قول ہے جو کہتے ہیں جس نے خواب میں ستون دیکھا اس کی تعبیر دین کے ساتھ یا ایسے شخص کے ساتھ کی جائے گی جو دین کے سلسلہ میں معتمد ہو، عمود کی دین اور سلطان کے ساتھ تعبیر کی ہے، جہاں تک فسطاط کا معاملہ ہے تو ان کے بقول جس نے دیکھا کہ اس پر خیمہ تانا گیا ہے تو وہ اسی کے بقدر اختیارات حاصل کرے گا یا کسی بادشاہ سے اسکا جھگڑا ہوگا جس میں وہ ظفر مند ہوگا۔

25 - باب الإِسْتَبْرَقِ وَدُخُولِ الْجَنَّةِ فِي الْمَنَامِ (خواب میں ریشم پہننا اور جنت میں داخل ہونا)

7015 - حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ رَأَيْتُ فِي الْمَنَامِ كَأَنَّ فِي يَدِي سَرَقَةً مِنْ حَرِيرٍ لاَ أَهْوِي بِهَا إِلَى مَكَانٍ فِي الْجَنَّةِ إِلاَّ طَارَتْ بِي إِلَيْهِ فَقَصَصْتُهَا عَلَى حَفْصَةَ

أطرافه 440، 1121، 1156، 3738، 3740، 7028، - 7030 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۴۷۵)

7016 - فَقَصَّتْهَا حَفْصَةُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ إِنَّ أَخَاكِ رَجُلٌ صَالِحٌ أَوْ قَالَ إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ رَجُلٌ صَالِحٌ .

أطرافه 1122، 1157، 3739، 3741، 7029، - 7031 (سابقہ)

یہاں (سرقة) کے لفظ سے ذکر کیا، (قطعة من استبرق) کے الفاظ کے ساتھ بھی ذکر کیا جیسے ترمذی کے ہاں اسماعیل

بن ابراہیم المعروف بابن علیہ عن ایوب کے طریق سے ہے جنہوں نے وہیب کی روایت کی مانند اسے مختصراً ذکر کیا البتہ یہ الفاظ نقل کئے: (كلاهما في يدي قطعة استبرق) تو گویا بخاری نے ترجمہ میں ان کی روایت کو ملحوظ رکھا ہے اسے انہوں نے کتاب التہجد کے باب(من تعار من الليل) میں بھی نقل کیا تھا اور وہاں کا سیاق جو حماد بن زید عن ایوب کے حوالے سے تھا زیرِ نظر سیاق سے اتم تھا ، نسائی نے اسے حارث بن عمیر عن ایوب سے نقل کرتے ہوئے دونوں الفاظ جمع کر دئے اور کہا: (سرقة من استبرق)۔

(طارت بي إليه) بخاری کے ہاں دوسرے طریق میں اس کے بعد یہ زیادت بھی واقع ہے: (ورأيت كأن اثنين أتياني أرادا أن يذهبا بي إلى النار) اس میں تھا کہ حضرت حفصہ نے دونوں میں سے ایک خواب کا نبی اکرم سے ذکر کیا اور وہیب اور ان کے اتباع کی روایت کا ظاہر یہ ہے کہ حماد کی روایت میں جس خواب کا مبہماً ذکر ہے وہ سرقہ من حریر والا خواب ہے اور مسلم کی روایتِ حماد میں یہ صریحاً واقع ہے لیکن اس کے معارض ہے جو باب (فضل قيام الليل) میں گزرا اور کتاب التعبیر کے باب (الأخذ باليمين) میں سالم بن عبد اللہ بن عمر عن ابیہ کے طریق سے ان کے رؤیتِ نار بارے خواب کا ذکر آئے گا اور اس میں یہ بھی ہے کہ حضرت حفصہ نے ان کا رؤیتِ نار والا خواب نبی اکرم سے بیان کیا تھا جیسا کہ حماد کی روایت میں صریحا ہے کہ انہوں نے سرقہ والا خواب نبی اکرم کو سنایا، سالم کی روایت میں سرقہ والے خواب سے تعرض ہی نہیں کیا تو محتمل ہے کہ (إحدى رؤياي) سے مراد یہ ہو کہ اولاً سرقہ والا خواب ذکر کیا پھر بعد ازاں دوسرا خواب بھی سنایا تو اس اعتبار سے (إحدى)کا ظاہری مفہوم مراد نہیں، بقول ابن حجر کسی شارح کو نہیں دیکھا کہ اس اشکال اور اس کے جواب سے تعرض کیا ہو۔

(أو إن عبد الله الخ) یہ راوی کا شک ہے، حماد کی مذکورہ روایت میں ہے:(إن عبد الله رجل صالح) یہی صخر بن عن نافع کے ہاں ہے، کشمیہنی نے فربری سے اپنے نسخہ میں دونوں جگہوں میں: (لو كان يصلي من الليل) مزاد کیا، کسی اور کے ہاں یہ زیادت نہیں البتہ سالم کی روایت میں یہ موجود ہے جیسے قیام اللیل میں بھی ان کی یہ روایت گزری، آگے بھی آ رہی ہے، اس کے ثبوت کی تائید سب کے ہاں روایتِ حماد کے یہ الفاظ کرتے ہیں: (فلم يزل بعد ذلك يُكثِرُ الصلاة فقال نافع) یہ قیام اللیل میں گزری، مسلم کی عبید اللہ بن عمر عن نافع عن ابن عمر سے روایت میں ہے: (فقال نعم الفتى أو قال نعم الرجل ابن عمر لو كان يصلي من الليل) اس میں ہے کہ ابن عمر کہتے ہیں پہلے میں(رات کو) جب سوتا تو پھر صبح کی نماز کیلئے ہی اٹھتا تھا، نافع کہتے ہیں اسکے بعد ابن عمر نے تہجد پڑھنا شروع کر دی، مسلم نے اس کی اسناد واصل ذکر کی اور متن کا سالم کی روایت پر احالہ کر دیا اور یہ اچھی روش نہیں کیونکہ دونوں کے مابین تغایر ہے اسے اس کے لفظ کے ساتھ ابو عوانہ نے جبکہ جوزقی نے اسکے ساتھ تخریج کیا، آگے(باب الأمن وذهاب الروع) میں بھی صخر بن جویریہ عن نافع کے طریق سے آئے گی اسی طرح اس کے بعد باب(الأخذ باليمين) میں سالم کی روایت میں ہے کہ زہری کہتے ہیں: (وكان عبدالله بعد ذلك يكثر الصلاة من الليل) شائد زہری نے نافع یا سالم سے یہ سنا ہے، مسندِ ابوبکر بن ہارون رویانی میں عبد اللہ بن نافع عن ابیہ سے یہ زیادت بھی ہے کہ وہ بہت سوتے تھے، اس میں یہ بھی ہے کہ فرشتہ نے ان سے کہا گھبراؤ مت اور کہا نماز نہ چھوڑنا، تم اچھے آدمی ہو اگر قلتِ نماز نہ ہو (یعنی صرف فرائض وسنت ادا کرتے ہو تہجد نہیں پڑھتے تو یہی ان میں کمی تھی جس کی طرف نبی اکرم نے توجہ دلائی اور انہوں نے اس کا ازالہ کر لیا)۔

26 - باب الْقَيْدِ فِي الْمَنَامِ (پابہ بجولاں دیکھنا)

حدیث کے اطلاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ کسی بھی صورت میں بیڑیوں کو خواب میں دیکھنا دین میں ثابت قدمی کے ساتھ معبر کیا جائے گا لیکن اہلِ تعبیر نے اسے خاص کیا ہے کہ کوئی دیگر قرینہ موجود نہ ہو مثلاً یہ کہ خواب دیکھنے والا مسافر یا مریض ہو تب اس کی تعبیر یہ ہوگی کہ اس کا یہ سفر یا مرض طول پکڑے گی، اسی طرح اگر قید میں کوئی صفت زائدہ دیکھے جیسے کوئی اپنے پاؤں میں چاندی کی بیڑی دیکھے تو اسکی تعبیر یہ ہوگی کہ اس کی شادی ہونے والی ہے اور اگر سونے کی بیڑی دیکھے تو وہ مال کے سبب ہے جس کی وہ طلب میں ہے اور اگر پیتل کی ہے تو یہ کسی امرِ مکروہ یا مال کے ضیاع کی علامت ہے اور اگر سیسہ کی بنی بیڑی پہنے دیکھی تو یہ کسی کمزوری کی علامت ہے اور اگر رسی کی ہے تو کسی دینی معاملہ کی دلیل ہے اگر لکڑی کی ہے تو ایسے امر کی وجہ سے جس میں نفاق ہے اور اگر لکڑیوں کے گٹھے کی ہے تو تہمت کے ساتھ اس کی تعبیر ہے اور اگر کپڑے کی پٹی یا دھاگے کی ہے تو ایسے امر کی دلیل ہے جسے جلد زوال ہوگا۔

7017 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَبَّاحٍ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ سَمِعْتُ عَوْفًا حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِيرِينَ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا اقْتَرَبَ الزَّمَانُ لَمْ تَكَدْ تَكْذِبُ رُؤْيَا الْمُؤْمِنِ وَرُؤْيَا الْمُؤْمِنِ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النُّبُوَّةِ قَالَ مُحَمَّدٌ وَأَنَا أَقُولُ هَذِهِ قَالَ وَكَانَ يُقَالُ الرُّؤْيَا ثَلاَثٌ حَدِيثُ النَّفْسِ وَتَخْوِيفُ الشَّيْطَانِ وَبُشْرَى مِنَ اللَّهِ فَمَنْ رَأَى شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلاَ يَقُصُّهُ عَلَى أَحَدٍ وَلْيَقُمْ فَلْيُصَلِّ قَالَ وَكَانَ يُكْرَهُ الْغُلُّ فِي النَّوْمِ وَكَانَ يُعْجِبُهُمُ الْقَيْدُ وَيُقَالُ الْقَيْدُ ثَبَاتٌ فِي الدِّينِ .وَ رَوَى قَتَادَةُ وَيُونُسُ وَهِشَامٌ وَأَبُو هِلاَلٍ عَنِ ابْنِ سِيرِينَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَأَدْرَجَهُ بَعْضُهُمْ كُلَّهُ فِي الْحَدِيثِ وَحَدِيثُ عَوْفٍ أَبْيَنُ وَقَالَ يُونُسُ لاَ أَحْسِبُهُ إِلاَّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْقَيْدِ .قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ لاَ تَكُونُ الأَغْلاَلُ إِلاَّ فِي الأَعْنَاقِ .

طرفہ - 6988 (اسی میں سابقہ نمبر)

شیخِ بخاری عطاء بصری ہیں، الصلاۃ کے باب (السمر بعد العشاء) میں (حدثنا عبد الله بن الصباح) گزرا ہے، بعض ناقلین نے وہاں یہاں کی مانند (یعنی الف لام کے بغیر) ذکر کیا، ابونعیم نے زیرِ نظر روایت محمد بن یحیی بن مندہ (حدثنا عبد الله بن الصباح) سے تخریج کی ہے، بخاری کے تین شیوخ ابن الصباح ہیں: عبد اللہ ہذا، محمد اور حسن ان میں سے کسی کا دوسرے سے کوئی رشتہ نہیں ہے، معتمر سے مراد ابن سلیمان تیمی جبکہ عوف، اعرابی ہیں۔

(إذا اقترب الزمان الخ) اکثر کے ہاں یہی عبارت ہے ابو ذر کی غیر کشمیہنی سے روایت میں (تکذب) رؤیا المومن پر مقدم ہے، اسی طرح محمد بن یحیی کی روایت میں اور یہی اسماعیلی کے ہاں عیسی بن یونس عن عوف کی روایت میں، خطابی المعالم میں آپ کے فرمان: (إذا اقترب الخ) کی بابت لکھتے ہیں اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ اس کا معنی ہے: (تقارب زمان اللیل و زمان

النهار) (یعنی دن اور رات کے اوقات ایک جیسے ہوں گے) جیسے موسم بہار میں ان کا دورانیہ برابر ہوتا ہے اور یہ غالبا الطبائع الاربع کے اعتدال کا وقت ہے تو حدیث میں یہی مراد ہے اور ماہرینِ تعبیر رؤیا کہتے ہیں اس موسم میں نظر آنے والے خواب سچے ترین ہیں جب رات و دن کا وقت ایک جیسا ہو اور پھلوں کے پکنے کا وقت ہو، اسے انہوں نے غریب الحدیث میں ابو داؤد سجستانی (یعنی صاحبِ سنن) سے نقل کیا پھر لکھا معبرین کا خیال دزعم ہے کہ وقوعِ تعبیر کیلئے اصدق الازمان پھول کھلنے اور پھلوں کے پکنے کا زمانہ ہے اور یہ وہ موسم ہے جب رات و دن برابر ہوتے ہیں، دوسرا قول یہ ہے کہ اقترابِ زمان کا مطلب اس کی مدت کی انتہاء ہے جب قیامت کا وقوع قریب ہوگا، بقول ابن حجر اول مذکور معنی کو تقیید بالمومن بعید ٹھہراتی ہے کیونکہ وہ وقت جب طبائع معتدل ہوں اس کے ساتھ مختص نہیں ہے، ابن بطال نے جزم کیا ہے کہ اول قول ہی صواب ہے اس کا مستند جو ترمذی نے معمر عن ایوب کے طریق سے اسی روایت میں یہ الفاظ نقل کئے: (في آخر الزمان لا تكذب رؤيا المومن وأصدقهم رؤيا أصدقهم حديثا) (یعنی آخری زمانے میں مومن کا خواب کم ہی جھوٹا ہوگا) کہتے ہیں اس کے مدنظر معنی یہ ہوا کہ قیامت کا جب قرب ہوگا اکثر علم مقبوض ہو جائے گا اور معالمِ دیانت ہرج وفتنہ گری کے باعث مٹ جائیں گے تو لوگ زمانۂ فترۃ کی مانند کسی مذکر ومجدد کے محتاج ہوں گے جو انہیں دین کی بھولی بسری باتیں یاد دلائیں گے جیسے سابقہ امم میں انبیاء اس غرض کیلئے مبعوث کئے جاتے تھے تو چونکہ ہمارے نبی خاتم الانبیاء ہیں اور زمانِ مذکور زمانۂ فترہ سے مشابہ ہے تو آپ کے بعد نبوت ممنوع ہونے کی وجہ سے وہ سچے خوابوں کے ساتھ معوض کئے گئے جو نبوت کے اجزاء میں سے ایک جزو اور تبشیر و انذار کے حامل ہیں، اس کی تائید ابن ماجہ کی اوزاعی عن محمد بن سیرین کے طریق سے روایت کرتی ہے جس میں (إذا قرب الزمان) کے الفاظ ہیں، بزار نے یونس بن عبید عن ابن سیرین کے طریق سے یہ الفاظ نقل کئے: (إذا تقارب الزمان) کتاب الفتن میں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابوہریرہ کی حدیث میں یہ الفاظ ذکر ہوں گے: (يتقارب الزمان ويرفع العلم) اس سے قطعاً قربِ قیامت مراد ہے

داوودی کہتے ہیں تقاربِ زمان سے مراد ایام ولیالی کی ساعات کا نقص ہے، نقص سے ان کی مراد سرعت سے ان کا گزرنا اور یہ قربِ قیامت کے وقت ہوگا جیسے مسلم وغیرہ کی ایک حدیث میں یہ ثابت ہے اسکے الفاظ ہیں: (يتقارب الزمان حتى تكون السنة كالشهر والشهر كالجمعة والجمعة كاليوم واليوم كالساعة والساعة كاحتراق السعفة) (یعنی آخری زمانے میں اوقات بہت مختصر ہوں گے [یعنی ایسا لگے گا] حتی کہ سال مہینہ کی طرح، مہینہ ایک ہفتے اور ہفتہ ایک ساعت اور ساعت یوں گزرے گی جیسے پھنسی کا جلنا) بعض نے کہا زمانِ مذکور سے مراد بسطِ عدل، کثرتِ امن اور بسطِ خیر ورزق کے وقت حضرت مہدی کا زمانہ ہے تو یہ وہ زمانہ ہوگا جس میں لذتیں بھری ہوں گی لہذا اس کا گزرنا تیزی سے لگے گا، جہاں تک قولہ (لم يكد) ہے تو اس میں خوابوں پر غلبۂ صدق کا اشارہ ہے اگرچہ بعض کا غیر صادق ہونا بھی ممکن ہوگا، راجح یہ ہے کہ مراد اصلاً ان سے نفیِ کذب ہے کیونکہ (كاد) پر داخل حرفِ نفی اس کے قربِ حصول کی نفی کرتا ہے اور کسی شئ کے حصول کے قرب کی نفی خود اسکی نفی پر دال ہوتی ہے، یہ بات طیبی نے ذکر کی، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں اس حدیث میں مذکور آخر الزمان سے مراد۔ واللہ اعلم۔ حضرت عیسی کے ساتھ موجود گروہ کا زمانہ ہے دجال کو ان کے قتل کرنے کے بعد چنانچہ مسلم نے عبد اللہ بن عمر سے روایت میں نقل کیا کہ اللہ تعالیٰ عیسی بن مریم کو بھیجے گا جو لوگوں کے ساتھ

سات برس رہیں گے اور ماحول یہ ہوگا کہ کسی دو کے مابین عداوت نہ ہوگی پھر شام کی طرف سے اللہ ایک ٹھنڈی ہوا بھیجے گا تو روئے زمین پر کوئی ایسا شخص نہ ہوگا جس کے دل میں ذرہ بھر بھی خیر یا ایمان ہو مگر اسے موت آن لے گی، کہتے ہیں اس زمانہ کے لوگ صدرِ اول کے بعد اس امت کے سب سے بہترین اور سب سے سچے لوگ ہوں گے تو یہ انہی کے خواب ہیں جو جھوٹ نہ ہوں گے اسی لئے اسکے عقب میں کہا: (وأصدقهم رؤيا أصدقهم حديثا) یہ اس لئے کہ جو کثیر الصدق ہوتا ہے اسکا دل متنور ہوتا ہے اور اس کی قوتِ ادراک بہت قوی ہوتی ہے تو اس میں معانی علی وجہ الصحت منتقش ہوتے ہیں اسی طرح جس شخص پہ حالتِ بیداری میں صدق کا غلبہ ہوتا ہے تو یہی کیفیت اسکی سوتے میں بھی ہوتی ہے تو خواب بھی اسے سچے آتے ہیں اور ایک کاذب ومخلط کا معاملہ اس کے برخلاف ہوتا ہے تو چونکہ اسکا دل فاسد ومظلم ہوتا ہے تو اسے خواب بھی تخلیط واضغاث کے نظر آتے ہیں، کبھی نادراً ایسا ہوتا ہے کہ سچا انسان بھی غیر صحیح خواب دیکھتا ہے جبکہ کاذب کو کبھی سچے خواب آجاتے ہیں لیکن اکثر واغلب وہی جو گزرا، یہ اس گزری بات کا موید ہے کہ خواب اجزائے نبوت میں سے تب ہوں گے اگر کسی صادق وصالح مسلمان کو آئے ہوں اسی لئے حدیث (رؤيا المسلم جزء الخ) میں اس کی مسلم کے ساتھ تقیید مذکور ہے تو اس سے کافر خارج ہوا، کبھی یہ صالح کے ساتھ مقیداً وارد ہوا اور کبھی صالحہ، حسنہ اور صادقہ (خوابوں) کے ساتھ، جیسا کہ اسکا بیان گزرا تو مطلق کو مقید پر محمول کرنا ہوگا ایسے ہی شخص کا حال حالِ نبی کے مناسب ہے تو اسے ہی اس شئ کے ساتھ مکرم کیا جاتا ہے جس کے ساتھ نبی اکرم کو مکرم کیا گیا یعنی غیبی امور پر مطلع کیا جانا، جہاں تک کافر، منافق، کاذب اور مخلط ہے تو بعض اوقات اگرچہ ان کے خواب سچ ثابت ہوں مگر وحی یا نبوت سے ان کا کوئی تعلق نہ ہوگا کیونکہ ہر وہ جو کسی شئ میں صادق ہوا، اس کی یہ خبر نبوت نہیں ہوتی کہ کبھی کاہن بھی کلمۂ حق کہہ دیتا ہے اور کبھی نجومی کے منہ سے بھی سچی بات نکل جاتی ہے مگر ایسا شاذ ونادر ہی ہوتا ہے

ابن ابو جمرہ کہتے ہیں آخر الزمان میں مومن کے خوابوں کے غیر کاذب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اکثر خواب اس طرح کے آیا کریں گے جن کی تعبیر کرنے کی ضرورت نہ ہوگی لہذا ان میں جھوٹ وغلطی کا امکان نہ ہوگا بخلاف اس سے قبل کے خوابوں کے کہ کبھی ان کی تعبیر مخفی رہ جاتی ہے تو عابر کوئی تعبیر کرتا مگر اس کے کہے کے مطابق اسکا وقوع نہ ہوتا تو اس لحاظ سے اس میں دخولِ کذب صادق آئے، کہتے ہیں آخرِ زمان کے ساتھ اسکے اختصاص کی حکمت یہ ہے کہ اس زمانہ میں مومن غریب (یعنی اجنبی اجنبی سا) ہوگا جیسے اس حدیث میں ہے: (بدأ الإسلام غريبا و سيعود غريبا) اسے مسلم نے نقل کیا تو اس زمانہ میں مومن کے انیس ومعاون کم ہوں گے تو اس خلا کو رؤیائے صادقہ کے ساتھ پر کیا گیا، کہتے ہیں اس سے اجزائے نبوت کے عدد بارے اختلافِ احادیث کا سبب ماخوذ ہوا جو رؤیائے مومن کی نسبت سے بیان ہوئے تو کہا جاتا ہے کہ جوں جوں قربِ امر (یعنی روزِ قیامت) ہوا اور خواب اصدق ہوں تو یہ وارد اقل عدد پر محمول ہوں گے اسی طرح اس کا عکس! بقول ابن حجر اس مناسبت کو سابقہ ذکر کردہ مناسبات کے ساتھ ضم کیا جانا مناسب ہے تو اس فرمانِ نبوی: (إذا اقترب الزمان الخ) کے مفہوم ومعنی بارے کہے گئے اقوال کا حاصل۔ اگر اس سے مراد آخر الزمان ہے۔ تین اقوال ہیں ایک یہ کہ جب علماء کے اٹھ جانے سے امورِ دیانت کا غالب حصہ اٹھ جائے گا تو چونکہ اب نبوت کا سلسلہ ختم ہے تو سچے خواب اسکا بدل وعوض ہوئے تاکہ علم دارس (یعنی مٹ چکے) کی تجدید ہو، دوم یہ کہ اہلِ ایمان کی تعداد جب قلیل ہوگی اور اس کے مقابلہ میں کفر اور جہل وفسق کا غلبہ ہوگا تو اہلِ ایمان کی تانیس ومعاونت اور ان کا اکرام وتسلیہ سچے خوابوں کے ساتھ کیا گیا، ان دونوں اقوال پر یہ کسی

معین زمان کے ساتھ مختص نہیں بلکہ جب دنیا قریب الاختتام ہوگی اور امر دین پر اضمحلال طاری ہونا شروع ہوگا تو مومنوں کونہایت سچے خواب نظر آیا کریں گے، سوم یہ حضرت عیسیٰ کے زمانہ کے ساتھ خاص ہے، اول قول اولیٰ ہے۔

(ورؤيا المؤمن الخ) یہ سابقہ جملہ حدیث پر معطوف ہے یعنی(إذا اقترب الزمان) یہ بھی مرفوع ہے اس کی شرح گزری۔ (وما كان من النبوة فإنه لايكذب) یہ قدر حدیث مذکور کے کسی طریق میں نہیں گزری یہاں اسکا ظاہر ایراد یہ ہے کہ یہ مرفوع ہے اور اگر ایسا ہی ہے تو یہی اولیٰ ہے کہ حدیث میں مذکور نبوت کی مراد اس کے ساتھ مفسر ہو اور وہ صفت صدق ہے، پھر میرے لئے ظاہر ہوا کہ اس کے بعد کی یہ عبارت: (قال محمد و أنا أقول هذه الخ) تو ھذہ اسی جملہ مذکورہ کی طرف اشارہ ہے اور یہی (هذه) کے بعد (قال) کے اعادہ میں سر ہے پھر میں نے ابن مواق کی بغیۃ النقاد میں پڑھا کہ عبدالحق سے اسکے مدرج ہونے کی نشاندہی کرنے میں غفلت ہوئی، بلاشبہ یہ ادراج ہے تو اس پر یہ ابن سیرین کا قول ہے مرفوع جملہ نہیں۔

(وأنا أقول هذه) یہی ابوذر کیلئے ہے اسی طرح سب طرق میں، اسماعیلی اور ابونعیم نے بھی اپنی اپنی متخرج میں اسی طرح ذکر کیا، ابن بطال کی شرح میں یہ الفاظ ہیں: (وأنا أقول هذه الأمة و كان يقال الخ) بقول ابن حجر یہ عبارت بخاری کے کسی نسخہ میں موجود نہیں اور نہ عبدالحق نے اپنی جمع میں اور نہ حمیدی نے اور نہ اصحاب کتب و مسانید میں حدیث عوف کے مخرجین نے اسے ذکر کیا، عیاض نے ان کی تقلید کی اور اپنی شرح میں ان کی اتباع کی اور اسی طرح ہی ذکر کیا اور لکھا ابن سیرین ڈرے کہ کوئی آپ کے قول: (وأصدقهم رؤيا أصدقهم حديثا) کی یہ تاویل کرے کہ جب زمان متقارب ہوگا تو سوائے صالحین کے کسی کا خواب سچا نہ ہوا کرے گا لہذا کہا میں کہتا ہوں کہ اس سے مراد یہ ساری امت ہے یعنی اس امت کے سب افراد خواہ نیک ہوں یا فاجر، کے خواب سچے ہیں اور یہ اس لئے تاکہ ان کیلئے یہ زاجر ہوں اور علماء کی موت کے سبب اعلام دین کے مٹ جانے کے باعث ان پر حجت قائم ہو، اس کے آثار کے طموس اور ظہور منکر کے پیش نظر اور یہ اس زیادت کے ثبوت پر مرتب ہے یعنی (الأمة) کا لفظ مگر میں نے اصول میں کہیں اسے نہیں پایا، ابوعوانہ اسفرائنی نے ہشام عن ابن سیرین سے اسے مرفوعا موصولا تخریج کرنے کے بعد لکھا یہ ابن سیرین سے صحیحا مرفوعا ثابت نہیں، بقول ابن حجر اسی طرف بخاری نے اسکے آخر میں یہ کہہ کر اشارہ کیا ہے: (وحديث عوف أبين أي حديث فصل المرفوع من الموقوف)۔

(قال و كان يقال الرؤيا ثلاث الخ) قال کے قائل محمد بن سیرین ہیں، اس روایت میں اس مقولہ کے قائل کو مبہم رکھا جو حضرت ابوہریرہ ہیں، بعض رواۃ نے اسے مرفوعا اور بعض نے موقوفا نقل کیا احمد نے ہوذہ بن خلیفہ عن عوف سے اپنی سند کے ساتھ اس کی مرفوعا تخریج کی ترمذی اور نسائی نے سعید بن ابوعروبہ عن قتادہ عن ابن سیرین عن ابوہریرہ سے نقل کیا کہتے ہیں کہ نبی اکرم نے فرمایا: (الرؤيا ثلاث : فرؤيا حق و رؤيا يحدث بها الرجل نفسه ورؤيا تحزين من الشيطان) اسے مسلم، ابوداؤد اور ترمذی نے عبدالوہاب ثقفی عن ایوب عن ابن سیرین سے بھی مرفوعا ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا: (فالرؤيا الصالحة بشرى من الله) باقی اس کا نحو ہے۔

(حديث النفس الخ) ابن ماجہ کے ہاں عوف بن مالک کی حسن سند کے ساتھ مرفوع روایت میں ہے: (الرؤيا ثلاث منها أهاويل من الشيطان ليحزن ابن آدم ومنها ما يهم به الرجل في يقظته فيراه في منامه ومنها

جزء من ستة وأربعين جزء ا من النبوة) (یعنی خواب تین طرح کے ہوتے ہیں: ایک شیطان کی جانب سے پریشان کن تا کہ ابن آدم کو غمزدہ کرے، دوم جو اہم خیالات انسان کے ذہن میں دن کو گردش کرتے رہتے ہیں تو رات کو نیند میں انہی کو بصورتِ خواب محسوس کرتا ہے، سوم جو نبوت کا چھیالیسواں حصہ ہیں) بقول ابن حجر یہاں (ثلاث) کے ساتھ حصر مرادنہیں کیونکہ باب کی حدیثِ ابو ہریرہ سے ایک چوتھی نوع بھی ثابت ہے یعنی حدیث النفس، ابوقتادہ اور ابوسعید کی سابق الذکر احادیث میں وصفِ رؤیا کے ذکر کے سوا کچھ نہیں کہ یہ یا تو مکروہ یا محبوب یا حسن یا پھر برے ہوتے ہیں، ایک پانچویں نوع ابھی باقی ہے اور وہ ہے: (تلاعُبُ الشیطان) مسلم کی حضرت جابر سے روایت میں یہ ثابت ہے، کہتے ہیں ایک اعرابی آیا اور کہا یا رسول اللہ میں نے خواب میں دیکھا کہ سر قطع کر دیا گیا ہے اور میں اس کے پیچھے پیچھے بھاگ رہا ہوں، فرمایا یہ سوتے میں شیطان کا تلاعُب ہے ایسے خوابوں کو بیان نہ کیا کرو، چھٹی نوع ایسی چیزیں خواب میں نظر آنا جو عموماً حالتِ بیداری میں موجود و ملاحظ ہوتی ہیں مثلاً کھانا کھاتے (یا کھیلتے ہوئے) دیکھنا، اس کے اور حدیث النفس کے مابین عموم وخصوص ہے ساتویں قسم ایسے خواب جو اضعاث ہیں۔

(فمن رأى شيئايكرهه الخ) ہوذہ کی روایت میں مزید ہے کہ اگر کوئی خوشکن خواب آئے تو اسے جسے چاہو سناؤ، ایوب عن ابن سیرین کی روایت میں ہے کہ نماز پڑھنے لگ جاؤ اور کسی کو مت سناؤ، سعید بن ابوعروبہ عن ابن سیرین کی ترمذی کے ہاں روایت میں ہے کہ وہ (یعنی ابن سیرین) کہا کرتے تھے کسی عالم یا ناصح کو ہی خواب سنانا چاہئے، اس کا معنی ومفہوم ابو داؤد، ترمذی اور ابن ماجہ کی ابورزین سے روایت میں مرفوعاً بھی وارد ہے اس کے الفاظ ہیں: (ولا يقصها إلا على واد أو ذى رأى) اس زیادت کی باب (الرؤيا من الله تعالىٰ) میں تشریح گزری۔

(قال وكان يكره الغل الخ) اس عبارت میں (يعجبهم) ضمیرِ جمع کے ساتھ اور بقیہ مفرد کے صیغوں کے ساتھ ہی ہے بقول طیبی جمع کی ضمیر کا مرجع اہلِ تعبیر ہیں اسی طرح (وكان يقال) بھی، مہلب کہتے ہیں غل کے ساتھ مکروہ سے تعبیر کیا جاتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں خبر دی ہے کہ یہ اہلِ نار کی صفات میں سے ہے جیسے کہا: (إِذِ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ) کبھی یہ کفر پر دال ہوتا ہے، موذی بیوی کے ساتھ بھی اس کی تعبیر ہے بقول ابن عربی قید اس لئے معبرین کے ہاں محمود ہے کیونکہ نبی اکرم نے اس کا ذکر (خوابوں) کی محمود قسم میں کیا ہے تو فرمایا: (قيد الإيمان الفتك) لیکن جہاں تک غل کا معاملہ ہے تو شرعی مفہوم کے لحاظ سے یہ مکروہ ہے جیسے یہ آیت: (خُذُوهُ فَغُلُّوهُ) اور (إِذِ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ) اور (لَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ) اور (غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ) قید کو ثبات فی الدین اس لئے قرار دیا کیونکہ مقید (یعنی بیڑیوں میں جکڑا ہوا) چل نہیں سکتا ہوتا تو اس کے ساتھ ایمان کی مثل مضروب ہے یعنی باطل کی طرف چلنے سے وہ روکے ہے، نووی لکھتے ہیں علماء کا کہنا ہے کہ قید اسلئے پسند کی ہے کیونکہ اس کا محل قدم ہے اور یہ معاصی، شر اور باطل سے رکنا ہے، غل کو ناپسند کیا چونکہ یہ گردن میں ہوتا ہے جو اہلِ دوزخ کی صفت ہے، اہلِ تعبیر کا قول ہے کہ قید ثبات فی الامر ہے (یعنی کسی معاملہ میں ثابت قدمی) کسی بھی معاملہ میں جس کے بحسب یہ خواب دیکھا ہے، کہتے ہیں اگر اسکے ساتھ ساتھ طوق بھی دیکھا تب یہ زیادتِ مکروہ پر دال ہوگا ہاں اگر یہ طوق ہاتھوں میں پہنا دیکھا تب یہ اچھا خواب ہے اسکی تعبیر یہ ہے کہ شر سے رکا رہے گا، کبھی یہ بحسب الحال بخل پر دال ہوتا ہے، یہ بھی کہا اگر دیکھا کہ اس کے دونوں ہاتھ جکڑے ہوئے

ہیں تو وہ بخیل ہے اگر دیکھے کہ قید وغل دونوں ہیں تو وہ سجن میں یا کسی شدت میں پڑے گا

ابن حجر کہتے ہیں کبھی بعض خوابوں میں غل دیکھنا بھی محمود ہوتا ہے جیسے حضرت ابوبکر صدیق کیلئے واقع ہوا چنانچہ ابوبکر بن ابو شیبہ نے بسند صحیح مسروق سے نقل کیا کہ حضرت صہیب کا حضرت ابوبکر سے گزر ہوا تو ان سے کچھ اعراض کیا اس کا سبب پوچھا تو کہا میں نے آپ کا ہاتھ اس ابوالحشر کے دروازے پر جکڑا ہوا دیکھا ہے جو ایک انصاری شخص تھے تو ابوبکر نے کہا: (جمع لی دینی إلی یوم الحشر) (یعنی میرے لئے میرا دین حشر کے دن تک جمع کر دیا گیا) کرمانی کہتے ہیں ان کے قول بارے اختلاف ہے کہ آیا یہ مرفوع ہے یا نہیں؟ تو بعض نے کہا(و کان یقال) سے لے کر (فی الدین) تک مرفوع ہے جبکہ بعض کے نزدیک یہ سب ابن سیرین کی کلام ہے اور (کان یکرہ) کے فاعل ابو ہریرہ ہیں ، بقول ابن حجر اس کا اخذ انہوں نے طیبی کی کلام سے کیا ہے جنہوں نے کہا محتمل ہے کہ یہ ابن سیرین سے راوی کا مقول ہو تو(کان) کی ضمیر ابن سرین کی طرف راجع ہو یا یہ ابن سیرین کا مقول ہے تب (کان) کی ضمیر حضرت ابو ہریرہ یا پھر نبی اکرم کی طرف راجع ہے، اسے مسلم نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن سیرین سے نقل کیا اور اس کے آخر میں کہا مجھے نہیں علم یہ حدیث کا حصہ ہے یا ابن سیرین کی کلام ہے۔

(ورواہ قتادۃ الخ) یعنی اصلِ حدیث ، جہاں تک (و کان یقال الخ) ہے تو بعض نے اس سب کو مرفوعا روایت کیا جبکہ بعض نے اس کے بعض پر اقتصار کیا، آگے اسکی وضاحت کروں گا۔ (و أدرجہ بعضھم الخ) یعنی سب کو مرفوعا نقل کیا، اس سے مراد قتادہ عن ہشام کی روایت ہے جیسا کہ آگے تبیین آتی ہے۔

(وحدیث عوف أبین) یعنی جنہوں نے مرفوع کا موقوف حصہ سے فصل کیا ہے بالخصوص ابن سیرین کی کلام کی تصریح جب یہ الفاظ نقل کئے: (وأنا أقول ھذہ) تو یہ اختصاص پر دال ہے بخلاف (و کان یقال) کے الفاظ کے ساتھ کہ ان میں احتمال ہے بخلاف اول الحدیث کے کہ وہ مصرح بالرفع ہے، عوف سے بعض رواۃ نے اقتصار کیا معتمر بن سلیمان کی ان سے ذکر کردہ کے بعض پر جیسا کہ میں نے ہوذہ اور عیسی بن یونس کی روایتوں کے حوالے سے اس کی تبیین کی ہے، قرطبی کہتے ہیں ظاہرِ سیاق یہ ہے کہ تمام عبارت آنجناب کے قول سے ہے البتہ ایوب جنہوں نے اس حدیث کو محمد بن سیرین عن ابو ہریرہ سے روایت کیا اپنی نسبت کہہ رہے ہیں کہ انہیں شک ہے کہ کیا یہ قولِ نبوی سے ہے یا حضرت ابو ہریرہ کے قول سے؟ تو اس کے ظاہر پہ نہ رہا جائے بقول ابن حجر یہ حصر مردو ہے گویا انہوں نے خاص مسلم کی روایت کی نسبت سے یہ کلام کی ہے، مسلم نے عوف کا یہ طریق تخریج نہیں کیا لیکن اسے قتادہ عن ابن سیرین سے تخریج کیا ہے تو ایوب کے یہ شک کرنے سے لازم نہیں آتا کہ ان رواۃ کی روایت پر معول نہ ہو جنہوں نے یہ شک نہیں کیا مثلا قتادہ لیکن چونکہ مفصل روایت میں زیادتِ کلام ہے لہذا اسے ترجیح ملی ہے۔

(لا أحسبہ إلا عن النبی) گویا اس کے مرفوع ہونے میں انہیں شک تھا۔ (لا تکون الأغلال إلا فی الأعناق) گویا ان حضرات کے رد کی طرف اشارہ کرتے ہیں جنہوں نے کہا کبھی طوق غیرِ عنق میں بھی ہوتا ہے مثلا ہاتھ میں یا پاؤں میں، غل غین کی پیش اور لامِ مشدد کے ساتھ، اغلال کی واحد ہے، کہتے ہیں بعض نے غل کا اس پر اطلاق کیا جس کے ساتھ ہاتھ باندھا جائے یہ ذکر کرنے والوں میں ابوعلی قالی اور صاحب المحکم وغیرہ ہیں جنہوں نے لکھا کہ غل طوق ہے جو گردن یا ہاتھ میں ڈالا جاتا ہے اسکی جمع اغلال

ہے،اس کی تائید یہ آیت بھی کرتی ہے: (غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ) [المائدة : ٦٤] ، کرمانی نے بھی اس کے ساتھ استشہاد کیا مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ ہاتھ گردن کے ساتھ باندھا جاتا ہے یہ اہلِ تعبیر کے نزدیک شر سے رکنے سے عبارت ہے، اس کی تائید حضرت صہیب کے جناب صدیق اکبر کے بارہ میں خواب سے ملتی ہے جیسا کہ اس کا ذکر گزرا، جہاں تک قتادہ کی معلق روایت تو اسے مسلم اور نسائی نے معاذ بن ہشام بن ابوعبداللہ دستوائی عن ابیہ عن قتادہ سے نقل کیا، نسائی کے ذکر کردہ الفاظ یہ ہیں: (عن النبی ﷺ أنه كان يقول الرؤيا الصالحة بشارة من الله و التحزين من الشيطان) آگے فرمایا کئی خواب حدیثِ نفس کی قبیل سے ہوتے ہیں جب تمہارا کوئی برا خواب دیکھے تو کھڑا ہو جائے اور نماز پڑھنا شروع کر دے نیز فرمایا: (وأَكْرَهُ الغل فی النوم و يُعْجِبُنِي القيد فإن القيد ثَبَاتٌ فی الدِّين) (یعنی خواب میں ہتھکڑی دیکھنا مجھے ناپسند ہے لیکن زنجیر کو اچھا خیال کرتا ہوں کہ وہ دین میں ثابت قدمی ہے)، مسلم نے معمر عن ایوب کی روایت جس میں ہے: (قال أبو هريرة فيعجبنی القيد و أكره الغل، القيد ثبات فی الدين) کے عقب میں اپنی سند کے ساتھ اسے نقل کیا پھر لکھتے ہیں تو ہشام نے قتادہ سے حدیث میں ادراج کر دیا ہے، ان کا قول: (وأكره الغل الخ) اور (الرؤيا جزء) والی حدیث ذکر نہیں کی اسی طرح ہی ایوب نے ابن سیرین سے اسے ذکر کیا جو کہتے ہیں: (قال أبو هريرة أُحِبُّ القيد فی النوم و أكره الغل القيد فی النوم ثبات فی الدين) اسے ابن حبان نے اپنی صحیح میں سفیان بن عیینہ کے حوالے سے نقل کیا اسے مسلم، ابو داؤد اور ترمذی نے عبدالوہاب ثقفی عن ایوب سے تخریج کیا تو حدیث: (إذا تقارب الزمان) ذکر کی پھر ذکر کیا: (ورؤيا المسلم جزء من) پھر: (الرؤيا ثلاث) پھر اس کے بعد: (قال وأحب القيد و أكره الغل، القيد ثبات فی الدين) تو میں نہیں جانتا یہ حصہ حدیث کا ہے یا ابن سیرین کا قول؟ یہ مسلم کے الفاظ ہیں

ابو داود اور ترمذی نے ان کا یہ قول یعنی (ولا أدری الخ) ذکر نہیں کیا اسے ترمذی، احمد اور حاکم نے معمر عن ایوب سے نقل کیا تو حدیثِ اول ذکر کی اور حدیثِ ثانی کا نحو پھر ان کے بعد یہ الفاظ ذکر کئے: (قال أبو هريرة يعجبنی القيد الخ) کہتے ہیں : (قال النبی ﷺ رؤيا المومن جزء الخ) ترمذی اور نسائی نے سعید بن ابوعروبہ عن قتادہ کے طریق سے حدیث: (الرؤيا ثلاثة) مرفوعا نقل کی پھر اسکے بعد الفاظ ذکر کئے: (و كان يقول يعجبنی القيد) اس کے بعد ذکر کیا: (و كان يقول من رآنی فإنی أنا هو) اور اس کے بعد: (و كان يقول لا تقص الرؤيا إلا على عالم أو ناصح) یہ اس امر میں ظاہر ہے کہ یہ سب مرفوع احادیث ہیں

جہاں تک یونس جو ابن عبید ہیں، کی روایت تو اسے بزار نے اپنی مسند میں ابو خلف جو عبداللہ بن عیسی فزاز بصری ہیں، کے حوالے سے یونس بن عبید عن محمد بن سیرین سے تخریج کیا، اس کے الفاظ ہیں: (إذا تقارب الزمان لم تَكَدْ رؤيا المؤمن تكذب و أحب القيد وأكره الغل) کہتے ہیں میرے علم کے مطابق انہوں نے یہ نبی اکرم سے مرفوعا ہی بیان کیا، بقول بزار محمد سے یہ کئی طرق کے ساتھ مروی ہے ہم نے یونس کا طریق اسلئے ذکر کیا ہے کہ یونس کی ابن سیرین سے روایات عزیز (یہ فنِ حدیث کی ایک اصطلاح ہے) ہیں ، بقول ابن حجر ابن ماجہ نے ابوبکر ہذلی عن ابن سیرین سے حدیث القید موصولا نقل کی ہے لیکن ہذلی ضعیف ہیں، جہاں تک ہشام کی روایت تو احمد نے (حدثنا يزيد بن هارون أنبأنا هشام هو ابن حسان عن محمد بن سيرين

عن أبي هريرة عن النبي) سے اسے تخریج کیا تو چاروں کو مرفوعا نقل کیا اسی طرح ہی دارمی نے مخلد بن حسین عن ہشام سے تخریج کیا، اسے خطیب نے المدرج میں علی بن عاصم عن خالد و ہشام عن ابن سیرین سے مرفوعا تخریج کیا، خطیب کہتے ہیں سارا متن مرفوع ہے ماسوائے قید وغل کے ذکر کے کہ یہ ابو ہریرہ کا قول ہے جسے حدیث میں مدرج کیا، ہشام سے قصۃ القید نقل کیا اور کہا اصح یہ ہے کہ یہ ابن سیرین کا قول ہے اسے مسلم نے حماد بن زید عن ہشام بن حسان و ایوب جمیعا عن محمد بن سیرین عن ابو ہریرہ سے نقل کیا: (إذا تقارب الزمان الخ) یہی حدیث ذکر کی اور نبی اکرم کا حوالہ ذکر نہیں کیا اسی طرح ہی ابو بکر بن ابو شیبہ نے ابو اسامہ عن ہشام سے موقوفا نقل کیا اور آخر میں یہ زیادت بھی کی: (قال أبوهريرة اللبن في المنام الفطرة)

جہاں تک ابو ہلال کی جن کا نام محمد بن سلیم راسبی تھا ابن سیرین سے روایت تو ابھی تک اس پر موصولا واقف نہ ہو سکا احمد نے الزہد میں عثمان عن حماد بن زید عن ایوب سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے خواب میں ابن سیرین کو بیڑیوں میں بندھا دیکھا، یہ اس امر کا مشعر ہے کہ ابن سیرین قید کی تعبیر میں حدیث میں مذکور پر اعتماد کرتے تھے تو خود انہیں بھی یہی عطا ہوا، ان کی بابت اس خواب کی تعبیر بھی یہی ہے قرطبی کہتے ہیں اگر چہ اس حدیث کے رفع و وقف میں اختلاف کیا گیا ہے مگر اس کا معنی صحیح ہے کیونکہ کسی کے پاؤں میں زنجیریں ہونے کا مطلب اسی جگہ اس کی تثبیت ہے تو جو خواب میں جس حالت میں زنجیروں میں جکڑا نظر آئے تو یہ اس حالت پر اسکے ثابت قدم ہونے کی دلیل ہوگی جہاں تک طوق کی کراہت کا تعلق ہے تو چونکہ اسکی جگہ گردن ہے اور یہ نکالاً، عقوبۃً، قہراً اور اذلالاً ہوتا ہے کبھی وہ منہ کے بل مسحوب کر دیا جاتا اور گدی کے بل گر جاتا ہے تو ایسی حالت عرفاً بھی ناپسندیدہ ہے اور شرعاً بھی تو گردن میں طوق دیکھنا ناظر کے لئے برے حال کے وقوع کی دلیل ہوگی جو اس کے ساتھ لازم رہے گی اس سے منفک نہ ہوگی، کبھی اس کا تعلق اس کے دین کے ساتھ ہوتا ہے مثلاً واجبات میں کوتاہی کرنا یا معاصی کا ارتکاب کرنا یا حقوقِ لازمہ جنہیں قدرت کے باوجود ادا نہیں کیا اور کبھی اس کا تعلق اس کی دنیا کے ساتھ ہوگا اور کوئی سختی اس پر طاری ہونے والی ہوگی جو اس کے ساتھ لازم رہے گی۔

- 27 باب الْعَيْنِ الْجَارِيَةِ فِي الْمَنَامِ (خواب میں بہتا چشمہ دیکھنا)

مہلب کہتے ہیں خواب میں جاری چشمہ دیکھنے کی کئی وجوہ ہیں تو اگر اس کا پانی شفاف وصافی ہے تو یہ سب عملِ صالح کی دلیل ہوگی وگرنہ نہیں، دیگر نے کہا چشمہ جاری کوئی عملِ جاری ہے مثلاً صدقہ جاریہ یا کسی زندہ یا مردہ کے ساتھ کوئی نیکی کی ہو جس کا اجر جاری ہے! کئی اور نے کہا چشمہ نعمت، برکت، خیر اور آرزو کی تکمیل کی نشانی ہے اگر اس کا صاحب مستور تھا، اگر وہ غیر عفیف تھا تو کوئی ایسی مصیبت اسے پہنچے گی جس پر اس کے اہلِ دار روئیں گے۔

- 7018 حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ خَارِجَةَ بْنِ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ عَنْ أُمِّ الْعَلَاءِ وَهِيَ امْرَأَةٌ مِنْ نِسَائِهِمْ بَايَعَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَتْ طَارَ لَنَا عُثْمَانُ بْنُ مَظْعُونٍ فِي السُّكْنَى حِينَ اقْتَرَعَتِ الْأَنْصَارُ عَلَى سُكْنَى الْمُهَاجِرِينَ فَاشْتَكَى فَمَرَّضْنَاهُ حَتَّى تُوُفِّيَ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ فِي أَثْوَابِهِ فَدَخَلَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ رَحْمَةُ اللَّهِ

عَلَيْكَ أَبَا السَّائِبِ فَشَهَادَتِي عَلَيْكَ لَقَدْ أَكْرَمَكَ اللَّهُ قَالَ وَمَا يُدْرِيكِ قُلْتُ لَا أَدْرِي وَاللَّهِ قَالَ أَمَّا هُوَ فَقَدْ جَاءَهُ الْيَقِينُ إِنِّي لَأَرْجُو لَهُ الْخَيْرَ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهِ مَا أَدْرِي وَأَنَا رَسُولُ اللَّهِ مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ قَالَتْ أُمُّ الْعَلَاءِ فَوَاللَّهِ لَا أُزَكِّي أَحَدًا بَعْدَهُ قَالَتْ وَرَأَيْتُ لِعُثْمَانَ فِي النَّوْمِ عَيْنًا تَجْرِي فَجِئْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ ذَاكِ عَمَلُهُ يَجْرِي لَهُ

أطرافه 1243، 2687، 3929، 7003، 7004 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔(عن أم العلاء) کتاب الہجرۃ میں گزرا ہے کہ یہ اپنے سے اس کی راوی خارجہ کی والدہ ہیں اور یہ حدیث ابونضر کے حوالے سے بھی خارجہ عن امہ سے وارد ہے، وہیں ان کا نسب ذکر کیا تھا اور یہ کہ یہی ان کا نام ہے، اس سے ماخوذ ہوا کہ (وکانت امرأة من نسائهم) کے قائل زہری ہیں، اس کتاب کے باب (رؤیا النساء) میں عقیل عن زہری عن خارجہ سے یہ الفاظ گزرے: (أن أم العلاء امرأة من الأنصار الخ) احمد اور ابن سعد نے ایسی سند کے ساتھ جس میں علی بن زید بن جدعان ہیں اور ان میں ضعف ہے، ابن عباس سے نقل کیا کہ جب عثمان بن مظعون کا انتقال ہوا تو ان کی زوجہ نے کہا آپ کو جنت مبارک ہو تو اسی قصہ کا نحو نقل کیا تو اس میں (امرأة) کا لفظ محلِ نظر ہے تو شائد یہ ضمیر کے بغیر تھا اور مراد یہی ام علاء ہیں اور یہ بھی محتمل ہے کہ زید بن ثابت سے قبل یہ ان کی منکوحہ رہی ہوں جیسا کہ یہ احتمال بھی ہے کہ دونوں نے یہ بات کہی ہو (یعنی ان کی زوجہ نے بھی اور ام العلاء نے بھی) ابن سعد کے ہاں حسن سند کے ساتھ زید بن اسلم سے مرسلا منقول ہے کہ نبی اکرم نے ایک بڑھیا کو سنا جو حضرت عثمان کے جنازہ کے پیچھے چلتی ہوئی کہہ رہی تھی اے ابوالسائب تمہیں جنت مبارک ہو! تو اس کا نحو ذکر کیا اس میں ہے کہ آپ نے فرمایا تمہیں یہی کہنا کافی ہے کہ وہ اللہ اور اس کے رسول کے محبّ تھے۔ (طار لنا) اس کا بیان باب (القرعة فی المشکلات) میں گزرا، ابن سعد کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ معمر سے روایت میں ہے: (فتشاحت الأنصار فیهم أن ینزلوهم منازلهم حتی اقترعوا علیهم فطار لنا عثمان بن مظعون یعنی وقع فی سهمنا) تو یہ تفسیر میرے خیال میں زہری یا ان سے نیچے کسی راوی کی کلام ہے۔

(حین اقترعت) کشمیہنی کے نسخہ میں (أقرعت) ہے، عقیل کی مذکورہ روایت میں ہے: (اقتسموا المهاجرین قرعة)۔(فاشتکی فمرضناه الخ) کلام میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے کہ ہمارے ہاں ایک مدت رہے پھر بیمار پڑھے، ان کی وفات ابن سعد وغیرہ کے بیان کے مطابق سن تین کے شعبان میں ہوئی تھی، باقی شرح حدیث اوائل کتاب الجنائز میں گزری۔

(ذاك عمله یجری له) کہا گیا محتمل ہے کہ حضرت عثمان کا کوئی ایسا عمل ہو جس کا ثواب باقی و جاری ہو جیسے مثلا صدقہ جاریہ، مغلطائی نے اس کا انکار کیا اور لکھا حضرت عثمان بن مظعون کے لئے ان تینوں امور میں سے کچھ نہ تھا جن کا ذکر مسلم کی ابو ہریرہ سے مرفوع حدیث میں ہے کہ: (إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث الخ) بقول ابن حجر یہ مردود نفی ہے ان کا ایک صالح بیٹا سائب نامی تھا جو بدر اور مابعد کے غزوات میں شریک ہوا اور حضرت ابوبکر کی خلافت میں ان کا انتقال ہوا تو ان تین میں سے

ایک تو یہ ہے اور حضرت عثمان بن مظعون مالدار صحابہ میں سے تھے تو بعید نہیں کہ ایسے صدقاتِ جاریہ کئے ہوں جن کا ثواب جاری رہا، ابن سعد نے ابو بردہ بن ابوموسی سے مرسلانقل کیا کہ عثمان بن مظعون کی اہلیہ امہات المومنین کے پاس آئیں ان کی حالت دیکھ کر وہ کہنے لگیں کیوں ایسی حالت بنا رکھی ہے حالانکہ قریش کا کوئی شخص تمہارے شوہر سے زیادہ مالدار نہیں؟ کہنے لگیں رات بھر وہ تہجد ہی پڑھتے رہتے ہیں، یہ بھی محتمل ہے کہ ان کے لئے اس عملِ جاری سے مراد جہاد کے لئے ان کی مرابطت ہو تو یہ بھی ایسا عمل ہے جس کا اجر جاری رہتا ہے جیسا کہ ترمذی کی۔ ابن حبان اور حاکم نے حکمِ صحت لگایا، حضرت فضالہ بن عبید سے مرفوع حدیث میں ثابت ہے کہ: (کل میت یختم علی عملہ إلا المرابط فی سبیل اللہ فإنہ یُنَمّیٰ لہ عملُہٗ إلی یوم القیامۃ و یَأمَنُ من فتنۃ القبر) (یعنی ہر مرنے والے کا عمل ختم ہوا لیکن اللہ کی راہ میں مورچہ بند کا تو اسکا عمل قیامت تک پرورش کیا جاتا ہے اور وہ قبر کے فتنہ سے محفوظ ہوگا) مسلم، نسائی اور بزار کے ہاں حضرت سلیمان سے اس کے لئے مرفوع شاہد بھی ہے جس کے الفاظ ہیں: (رباط یوم ولیلۃ فی سبیل اللہ خیرٌ من صیا م شھر وقیامہ و إن مات جری عملہ الذی کان یعمل وأمِنَ الفتان) (یعنی اللہ کی راہ ایک دن ورات کیلئے مورچہ بند رہنا ایک ماہ کے قیام وصیام سے بہتر ہے اور اگر اسی دوران موت واقع ہوجائے تو اسکا یہ عمل جاری متصور ہوتا ہے اور وہ فتنہ سے امن میں ہوگا) کئی دیگر شواہد بھی ہیں لہذا ان کا حال اسی پر محمول ہے اور اصلاہی یہ اشکال زائل ہے۔

- 28 باب نَزْعِ الْمَاءِ مِنَ الْبِئْرِ حَتَّى يَرْوَى النَّاسُ (کنویں سے پانی نکال کر لوگوں کو سیراب کرنا)

رَوَاهُ أَبُو هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

یروی واوِ مفتوح کے ساتھ ہے ری سے۔ (رواہ أبو ہریرۃ الخ) اسے مصنف نے اگلے باب میں موصول کیا ہے۔

- 7019 حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ كَثِيرٍ حَدَّثَنَا شُعَيْبُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا صَخْرُ بْنُ جُوَيْرِيَةَ حَدَّثَنَا نَافِعٌ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ ؓ حَدَّثَهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَا أَنَا عَلَى بِئْرٍ أَنْزِعُ مِنْهَا إِذْ جَاءَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ فَأَخَذَ أَبُو بَكْرٍ الدَّلْوَ فَنَزَعَ ذَنُوبًا أَوْ ذَنُوبَيْنِ وَفِي نَزْعِهِ ضَعْفٌ فَغَفَرَ اللَّهُ لَهُ ثُمَّ أَخَذَهَا ابْنُ الْخَطَّابِ مِنْ يَدِ أَبِي بَكْرٍ فَاسْتَحَالَتْ فِي يَدِهِ غَرْبًا فَلَمْ أَرَ عَبْقَرِيًّا مِنَ النَّاسِ يَفْرِي فَرِيَهُ حَتَّى ضَرَبَ النَّاسُ بِعَطَنٍ

أطرافہ 3633، 3676، 3682، - 7020 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵ ص: ۳۵۵)

شیخ بخاری دورقی ہیں، شعیب بن حرب مدائنی ہیں ابو صالح کنیت تھی اصلاً بغداد کے تھے پھر مدائن میں رہائش اختیار کر لی اور اس کی طرف نسبت سے معروف ہوئے آخر عمر میں مکہ چلے گئے اور وہیں انتقال ہوا نہایت متقی اور صدوق تھے، یحی بن معین، نسائی، دار قطنی اور دوسروں نے ثقہ قرار دیا ہے بخاری میں ان سے یہی ایک حدیث ہے کتاب الضعفاء میں شعیب بن حرب کا ذکر کر کے لکھا: (منکر الحدیث مجھول) میرا خیال ہے۔ اللہ اعلم۔ یہ کوئی اور راوی ہیں جن کا اپنا اور والد کا نام ان کے اور ان کے والد کے نام کے موافق ہوا۔ (بینا أنا علی بئر الخ) آمدہ باب کی حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (رأیتنی علی قلیب و علیھا دلو

فنزعت منها ما شاء الله) روایتِ ہمام میں ہے: (رأيت أني على حوض أسقِي الناس) تطبیق یہ ہے کہ قلیب وہ کنواں جس کی مٹی قبل الطی مقلوب ہو اور حوض سے مراد جو کنویں کے ایک جانب گڑھا بنا دیا جاتا تھا تاکہ وہاں اونٹ وغیرہ آسانی سے پانی پی سکیں لہذا کوئی منافات نہیں۔

(إذا جاء نی أبو بكر و عمر) ابو یونس عن ابو ہریرہ کی روایت میں ہے: (فجاء نی أبو بكر فأخذ أبو بكر الدلو) یعنی نبی کریم سے وہ ڈول پکڑ لیا جس کے ساتھ پانی بھر رہے تھے آمدہ روایتِ ہمام میں ہے: (فأخذ أبو بكر منى الدلو لِيُرِيحَنِى) (یعنی پھر ابو بکر نے مجھ سے ڈول لیا تاکہ مجھے آرام پہنچائے) ابو یونس کے ہاں (لِيُرَوِّحَنِىٰ) ہے اگلے باب کی سالم عن ابیہ سے روایت کے شروع میں ہے میں نے دیکھا کہ لوگ جمع ہیں، قصہ نزع ذکر نہیں کیا، ابو بکر بن سالم عن ابیہ کی روایت میں ہے: (أُرِيتُ في النوم أنزع على قليب بدلوِ بكرة) تو آگے اسی کا نحو ذکر کیا، اسے ابو عوانہ نے نقل کیا۔

(أو ذنوبين) یہاں یہی ہے اکثر رواۃ کے ہاں اسی کا مثل ہے، ہمام کی مذکورہ روایت میں بغیر شک کے: (ذنوبين) ہے، ابو یونس کے ہاں بھی اس کا مثل ہے، ذنوب بھرے ہوئے ڈول کو کہتے ہیں۔ (وفي نزعه ضعف) اس کی شرح اور اس کی تاویل میں اختلاف کا بیان علامات النبوۃ کے اواخر کے باب (مناقب عمر) میں گزرا۔(ثم أخذها ابن الخطاب الخ) یہاں یہی ہے اس کا مثل جناب ابو بکر کے نبی اکرم سے ڈول کے پکڑنے میں ذکر نہیں کیا تو اس میں اشارہ ہے کہ ابو بکر کے بعد حضرت عمر نے خلافت سنبھالی بخلاف ابو بکر کے تو ان کی خلافت نبی اکرم کے کسی عہدِ صریح کے سبب نہ تھی البتہ متعدد اشارات ایسے منقول ہیں جو اس امر کو تقریبا صریح ہی ظاہر کرتے ہیں۔

(فاستحالت في يده غربا) یعنی ڈول غرب میں بدل گیا، اہلِ لغت کہتے ہیں غرب وہ بڑا ڈول جو گائے کی کھال کا بنا ہوا، یہ غین کی زبر اور رائے ساکن کے ساتھ ہے، اگر راء پر سکون پڑھی جائے تو یہ وہ پانی جو کنویں اور حوض کے درمیان بہتا ہو، ابن تین نے ابو عبد الملک بونی سے نقل کیا کہ (الغرب كل شيء رفيع) (یعنی ہر رفیع المرتبت چیز کو غرب کہتے ہیں) داؤد سے منقول ہے کہ مراد یہ ہے کہ ڈول کی اندرونی جانب بدل گئی اور کثرتِ استسقاء کے باعث وہ سرخ ہو گیا بقول ابن تین اہلِ علم نے اس تاویل کا انکار کیا ہے۔

(فلم أرعبقريا) اس کا ضبط و بیان مناقبِ عمر میں گزرا اسی طرح قولہ: (يفرى فريه) کا بھی، نسائی کے ہاں ابن جریج عن موسی بن عقبہ عن سالم عن ابیہ سے روایت میں ہے حجاج کہتے ہیں میں نے ابن جریج سے کہا: (ما العبقرى ؟ قال الأجير) عبقری کی اجیر کے ساتھ تفسیر غریب ہے، بقول ابو عمرو شیبانی (عبقرى القوم سيدهم وقويهم و كبيرهم) (یعنی عبقری قوم کا سردار، قوی اور بڑا) فارابی کہتے ہیں: (العبقرى من الرجال الذى ليس فوقه شيء) (یعنی عبقری مردوں میں سے وہ جس سے کوئی فائق نہ ہو) ازہری نے ذکر کیا کہ عبقری بادیہ میں ایک موضع کا نام ہے، بعض نے کہا جہاں منقش قالین بنے جاتے تھے تو ہر جید اور فائق شئ میں مستعمل ہوا، ابو عبید نے نقل کیا کہ یہ ارضِ جن میں سے ہے اور ہر نفیس شئ کی طرف منسوب کے لئے ضرب المثل ہوا، بقول فراء عبقری سید اور ہر فاخر حیوان و جوہر اور اس پر بچھی ہوئی بساط اور ہر عظیم فی نفسہ پر اس کا اطلاق کیا، عقیل کی مشار الیہ روایت میں ہے: (ينزع نزع ابن الخطاب) (یعنی جو ابن خطاب کی مانند ڈول کھینچے) ابو یونس کے نقل کردہ الفاظ ہیں: (فلم أر نزع رجل

قط أقوى منه)۔

(حتی ضرب الناس بعطن) عطن جو کنویں کے گرد اونٹوں کے پانی پینے کی جگہ ہموار وتیار کی جاتی ہے، کہا جاتا ہے: (ضربت الإ بل بعطن)یعنی (برکت) (یعنی ادھر بیٹھ گئے) ابل کی نسبت عطن ایسے ہی جیسے لوگوں کے لئے وطن ہے لیکن اس کا غالب استعمال حوض کے گرد ان کے بیٹھنے کی جگہ پر ہوا، ابوبکر بن سالم کی روایت میں ابوبکر بن ابوشیبہ کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (حتی روى الناس و ضربوا بعطن) ہمام کی روایت میں ہے۔ (فلم ینزل ینزع حتی تولى الناس والحوض يتفجر) (یعنی مسلسل کھینچتے رہے حتی کہ لوگ سیراب ہو کر لوٹ گئے اور حوض موجیں مار رہا ہے) ابویونس نے مزید کہا: (ملآن ينفجر) عیاض کہتے ہیں ظاہر حدیث سے حضرت عمر کی خلافت مراد ہے بعض نے کہا بلکہ دونوں حضرات کی خلافت کا اشارہ اور کیفیت کا بیان ہے تو حضرت ابوبکر نے مسلمانوں کا شیرازہ جمع کیا، اولاً مرتدین سے جنگیں کر کے پھر ہر سو فتوحات کا آغاز کیا (اور انہیں وقت ہی اتنا ملا اور شائد وفی نزعه ضعف" سے اسی قصرِ مدت کی طرف اشارہ ہے) پھر فوت ہوتے وقت انہوں نے حضرت عمر کو اپنا ولی عہد بنا دیا تو ان کے دور میں کثرت سے فتوحات ہوئیں اور امرِ اسلام کا اتساع ہوا اور اسکے قدم جم گئے! دیگر اہلِ علم نے کہا حضرت عمر کے ہاتھ عظیم دلو کا مطلب ان کے زمانہ کی کثرتِ فتوحات کا اشارہ ہے اور (استحالت) سے مراد کہ چھوٹا تھا پھر بدل کر بڑا ہو گیا (یعنی اسلامی حکومت کے رقبہ میں اضافہ ہوا) نووی کہتے ہیں یہ خواب ان آثارِ صالحہ کی مثال تھا جن کا دونوں خلفاء کیلئے ظہور ہوا اور لوگوں کے ان کے ساتھ انتفاع کی اور یہ سب نبی اکرم سے ماخوذ تھا کیونکہ اول صاحبِ امر وہی تھے جنہوں نے کما حقہ اس کا اکمل نہج پر قیام کیا اور قواعدِ دین مقرر کئے پھر جناب صدیقِ اکبر آپ کے جانشین بنے تو اہلِ رِدّت سے جنگیں لڑیں اور ان کا قلع قمع کیا پھر حضرت عمر سریر آرائے خلافت کے مسند نشین ہوئے تو ان کے عہد میں اتساع ہوا تو اہلِ اسلام کے امر کو ایک کنویں سے تشبیہ دی گئی جس میں پانی ہے جو ان کی حیات وصلاح ہے اس سے پانی نکال نکال کر انہیں سیراب کرنے سے مراد ان کے مصالح کا قیام ہے،

(لیریحنی) میں نبی اکرم کی وفات کے بعد خلافت صدیقی کا اشارہ ہے کیونکہ موت میں دنیا کی کدورت ومشقت سے راحت ہوتی ہے، جہاں تک آپ کا قول: (وفي نزعه ضعف) تو اس میں ان کی تنقیص شان کا کوئی پہلو نہیں یہ صرف ان کے حال کی خبر ہے کہ ان کا دور نہایت مختصر ہوگا، حضرت عمر کا عہد چونکہ طویل تھا لہذا لوگوں کا ان سے انتفاع بھی کثیر ہوا اور کثرتِ فتوحات، تمصیرِ امصار (یعنی نئے شہر بسانا) اور تدوینِ دواوین (یعنی کاروبارِ حکومت کی تنظیم اور وزارتوں کی تشکیل) کے ساتھ دائرۂ اسلام متسع ہوا، جہاں تک آپ کا قول: (والله يغفر له) تو اس میں ان کی بابت کوئی نقص نہیں اور نہ ان سے واقع ہوئے کسی گناہ کی طرف اشارہ ہے بلکہ یہ ایسا کلمہ ہے جن کے ساتھ عرب تدعیمِ کلام کرتے تھے، حدیث میں دونوں حضرات کی خلافت کا اعلام، ان کی صحتِ ولایت اور ان کے ساتھ کثرتِ انتفاع کا اشارہ ہے تو معاملہ ایسے ہی ہوا تھا، ابن عربی کہتے ہیں دلو سے مراد قصرِ حظ پر دال تقدیر نہیں بلکہ تمکن من البئر ہے، (بدلو بكرة) اشارہ ہے کہ اولا اسلام کا دائرہ نہایت مختصر ہوگا پھر دورِ عمری میں وسیع ہوا

ابوذر ہروی نے کتاب الرؤیا میں ابن مسعود کے حوالے سے اسی حدیث کا نحو نقل کیا اور اسکے آخر میں ہے کہ حضرت ابوبکر سے فرمایا اس کی تعبیر کرو انہوں نے عرض کی میں آپ کے بعد ولی الامر ہوں گا اور میرے بعد حضرت عمر ہوں گے! فرمایا فرشتہ نے بھی یہی

اس کی تعبیر کی ہے اس کی سند میں ایوب بن جابر ہیں جو ضعیف ہیں اور یہ زیادت منکر ہے، یہ حدیث ایک دیگر طریق سے بھی وارد ہے جس میں بھی کچھ زیادت ہے چنانچہ احمد اور ابوداؤد نے اشعث بن عبدالرحمٰن جرمی عن ابیہ عن سمرہ بن جندب سے نقل کیا کہ ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ میں نے (خواب میں) دیکھا کہ آسمان سے ایک ڈول نیچے آیا ہے، ابوبکر آئے تو ڈول سنبھالا اور شربِ ضعیف پلایا (یعنی اتنی مضبوطی سے پانی نہ نکالتے تھے، اسکی توجیہہ و مراد کا ذکر گزرا) پھر حضرت عمر آئے تو اتنا پانی کھینچا کہ سیراب کر دیا پھر عثمان آئے اور اتنا پانی نکالا کہ سیراب کر دیا پھر علی آئے تو ڈول سنبھالا تو وہ کھل گیا (یعنی جس رسی سے بندھی تھی وہ کھل گئی) اور اس میں سے کچھ پانی نے انہیں بھگو دیا، اس سے تبیین ہوتی ہے کہ نزع ضعیف وقوی سے مراد فتوحات وغنائم کی قلت وکثرت ہے، (دلی) دال کی پیش اور لامِ مشدد کے ساتھ ہے، (بعراقیھا) عینِ مکسور اور قاف کی زبر کے ساتھ، عراقان وہ دولکڑیاں جنہیں ڈول کے آمنے سامنے کے کناروں پر لگایا جاتا ہے تاکہ ڈول بندھا رہے، (تضلع أي ملأ أضلاعه) سیر ہونے سے کنایہ ہے، (انتشطت) یعنی جدا ہو گیا اور اس میں موجود جو ہے وہ سب یا اس کا کچھ حصہ بہہ گیا، ابن عربی کہتے ہیں حدیث سمرہ حدیثِ ابن عمر کی معارض ہے اور دونوں خبر ہیں، بقول ابن حجر ثانی معتمد ہے تو حدیثِ ابن عمر مصرح ہے کہ نبی اکرم کو یہ خواب آیا جبکہ حدیث سمرہ میں ہے کہ ایک دیگر شخص نے یہ خواب دیکھا (بلکہ یہ تعارض کی بجائے توافق ہے، آنجناب کا خواب صرف صدیق و فاروق پر مقتصر تھا اس شخص کو اللہ نے دو مزید خلفاء کی بابت بھی دکھلا دیا)

احمد نے ابوالطفیل سے ابن عمر کی حدیث کیلئے شاہد نقل کیا اور اس میں یہ زیادت بھی ہے نبی اکرم کہتے ہیں: (فوردت عليَّ غنمٌ سُوْدٌ و غنم عفر) (یعنی مجھ پہ سیاہ اور خاکستری رنگ کا ریوڑ وارد ہوا) اس میں ہے فرمایا میں نے سود کو عربوں اور عفر کو عجم کے ساتھ موول کیا، حضرت عمر سے متعلقہ حصہ میں یہ زیادت بھی ذکر کی: (فملأ الحوض وأروَى الواردة) (یعنی حوض بھر دیا اور ہر وارد [انسان وحیوان] کو سیراب کیا) دونوں کے مابین کچھ مغایرت بھی ہے، ابن عمر کی حدیث میں ہے کہ کنویں سے پانی نکالا جبکہ حدیثِ سمرہ میں ہے کہ آسمان سے پانی کا ڈول آیا تو (دراصل) یہ دو الگ الگ خواب ہیں دونوں ایک دوسرے کی تقویت کرتے ہیں، گویا حدیثِ سمرہ کا قصہ پہلے کا ہے تو (اسکے مطابق) آسمان سے پانی آیا جو زمین میں ساکن ہوا جیسا کہ حدیثِ سمرہ کا اقتضاء ہے پھر زمین سے بذریعہ ڈول نکالا گیا جیسا کہ ابن عمر کی حدیث مقتضی ہے، حدیثِ سمرہ میں آسمان سے خلفا پر نزولِ نصرت کا اشارہ ہے اور ابن عمر کی حدیث میں ان کے زمین کے خزائن پر استیلاء کا اشارہ ہے اور یہ دونوں امور ان کے ہاتھوں ہونے والی فتوحات سے ظاہر ہیں ، حدیثِ سمرہ میں زیادت ہے جو حضرت علی کے دور میں حاصل فتن اور اختلافات کی غماز ہے کہ کس طرح لوگ ان پر مجتمع ہو گئے تھے پھر اولا اہلِ جمل نے خروج کر دیا پھر اہل شام کے ساتھ معاویہ بھی ممتنع ہوئے اور صفین کا معرکہ برپا ہوا اور جلد ہی وہ مصر پر غالب آ گئے (اور اسے حضرت علی کے دائرۂ حکومت سے نکال لیا) اسی طرح خوارج نے حضرت علی کے خلاف خروج کیا تو اپنے مختصر دورِ خلافت میں وہ چین وآرام سے نہ رہ سکے! تو یہ مذکورہ خواب ان چاروں خلفاء کے احوال کی عکاسی کرتا ہے۔

- 29 باب نَزْعِ الذَّنُوبِ وَالذَّنُوبَيْنِ مِنَ الْبِئْرِ بِضَعْفٍ (کنویں سے ضعف کے ساتھ ایک یا دو ڈول کھینچنا)

- 7020حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا مُوسَى عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ رُؤْيَا النَّبِيِّ ﷺ فِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ قَالَ رَأَيْتُ النَّاسَ اجْتَمَعُوا فَقَامَ أَبُو بَكْرٍ فَنَزَعَ ذَنُوبًا أَوْ ذَنُوبَيْنِ وَفِي نَزْعِهِ ضَعْفٌ وَاللَّهُ يَغْفِرُ لَهُ ثُمَّ قَامَ ابْنُ الْخَطَّابِ فَاسْتَحَالَتْ غَرْبًا فَمَا رَأَيْتُ مِنَ النَّاسِ يَفْرِي فَرْيَهُ حَتَّى ضَرَبَ النَّاسُ بِعَطَنٍ .

أطرافه 3633، 3676، 3682، - 7019 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

- 7021حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ حَدَّثَنِي اللَّيْثُ قَالَ حَدَّثَنِي عُقَيْلٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي سَعِيدٌ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ رَأَيْتُنِي عَلَى قَلِيبٍ وَعَلَيْهَا دَلْوٌ فَنَزَعْتُ مِنْهَا مَا شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ أَخَذَهَا ابْنُ أَبِي قُحَافَةَ فَنَزَعَ مِنْهَا ذَنُوبًا أَوْ ذَنُوبَيْنِ وَفِي نَزْعِهِ ضَعْفٌ وَاللَّهُ يَغْفِرُ لَهُ ثُمَّ اسْتَحَالَتْ غَرْبًا فَأَخَذَهَا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَلَمْ أَرَ عَبْقَرِيًّا مِنَ النَّاسِ يَنْزِعُ نَزْعَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ حَتَّى ضَرَبَ النَّاسُ بِعَطَنٍ .

أطرافه 3664، 7022، - 7475 (سابقہ)

اول سند میں زہیر سے مراد ابن معاویہ ہیں۔ (عن رؤيا النبي الخ) گویا تابعی نے نبی اکرم کے اس خواب کی بابت سوال کیا جس کے جواب میں یہ حدیث ذکر کی۔ (في أبي بكر و عمر) یعنی ان کی مدتِ خلافت سے متعلق۔ (قال رأيت) قائل نبی کریم ہیں اور ان سے اس کے ناقل ابن عمر۔ (فقام أبوبكر) اس میں اختصار ہے، دوسری روایت کی سند میں سعید سے مراد ابن مسیب ہیں، اس سے ظاہر ہوا کہ جو خواب میں کنویں سے اپنے آپ کو (یا کسی کو) پانی نکالتا دیکھے تو وہ نکالنے والا کسی ولایتِ جلیلہ کا والی بنے گا اور جتنے ڈول وہ نکالے اور جتنی دیر تو یہ اسکے اس ولایت میں بقاء کی دلیل ہوگی، کبھی کنویں کو بیوی اور اس سے پانی کے استخراج کو اس سے ہونے والی اولاد کے ساتھ معبر کیا جاتا ہے، اہلِ تعبیر کے ہاں یہی تعبیر معتمد علیہ ہے سابقہ تعبیر کی طرف وہ معرج نہیں ہوئے حالانکہ اسے بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہے لیکن یہ اس شخص کے حال کے پیشِ نظر ہوگا جو پانی نکال رہا ہے۔

- 30 باب الاِسْتِرَاحَةِ فِي الْمَنَامِ (خواب میں آرام کرنا)

اہلِ تعبیر کہتے ہیں اگر آرام کرنے والا گدی کے بل (یعنی چت) لیٹا ہوا ہے تو یہ اس کے امر کا مقوی ہے اور دنیا اس کے ہاتھ میں ہے کیونکہ زمین سب سے قوی شئ ہے جس پر ٹیک لگائی جا سکے بخلاف اس پر منہ کے بل لیٹنے کے کیونکہ اس صورت میں وہ نہیں جانتا کہ اس کے پیچھے کیا ہے۔

- 7022حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ هَمَّامٍ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ ؓ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ رَأَيْتُ أَنِّي عَلَى حَوْضٍ أَسْقِي النَّاسَ فَأَتَانِي

أَبُو بَكْرٍ فَأَخَذَ الدَّلْوَ مِنْ يَدِي لِيُرِيحَنِي فَنَزَعَ ذَنُوبَيْنِ وَفِي نَزْعِهِ ضَعْفٌ وَاللَّهُ يَغْفِرُ لَهُ فَأَتَى ابْنُ الْخَطَّابِ فَأَخَذَ مِنْهُ فَلَمْ يَزَلْ يَنْزِعُ حَتَّى تَوَلَّى النَّاسُ وَالْحَوْضُ يَتَفَجَّرُ .

أطرافه 3664، 7021، - 7475 (سابقہ باب والی)

(علي حوض الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے مستملی اور کشمیھنی کے ہاں (حوضی) ہے، اول اولیٰ ہے گویا آپ نے کنویں سے پانی نکال نکال کر حوض بھر دیا جہاں سے لوگ خود کو اور اپنے جانوروں کو سیراب کرنے لگے، اگر مستملی کی روایت محفوظ ہے تو محتمل ہے کہ دنیا کا اپنا حوض (یعنی اسلامی حکومت جس کے آپ سربراہ تھے) مراد ہے نہ کہ حوضِ کوثر۔

- 31 باب الْقَصْرِ فِي الْمَنَامِ (خواب میں محل دیکھنا)

بقول اہلِ تعبیر خواب میں محل دیکھنا دین کی علامت ہے، اگر دیکھنے والا اہلِ دین سے ہو، دیگر کیلئے اس کی تعبیر حبس اور تنگی ہے، کبھی محل میں داخل ہونے کی تعبیر شادی ہونے سے کی جاتی ہے۔

- 7023حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ حَدَّثَنِي اللَّيْثُ حَدَّثَنِي عُقَيْلٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ بَيْنَا نَحْنُ جُلُوسٌ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ رَأَيْتُنِي فِي الْجَنَّةِ فَإِذَا امْرَأَةٌ تَتَوَضَّأُ إِلَى جَانِبِ قَصْرٍ قُلْتُ لِمَنْ هَذَا الْقَصْرُ قَالُوا لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَذَكَرْتُ غَيْرَتَهُ فَوَلَّيْتُ مُدْبِرًا قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ فَبَكَى عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ ثُمَّ قَالَ أَعَلَيْكَ بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ أَغَارُ

أطرافه 3242، 3680، 5227، - 7025 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴،ص: ۷۳۰)

(فإذا امرأة تتوضأ) مناقبِ عمر میں ابن قتیبہ اور خطابی کے حوالے سے گزرا کہ (تتوضأ) تصحیف ہے اور اصل میں یہ (شوهاء) ہے، ابن قتیبہ نے علت یہ ذکر کی کہ جنت تو دار التکلیف نہیں (یعنی وہاں کسی طرح کے فرائض و واجبات نہیں) بقول ابن حجر اس پر بعض نے ان پر اعتراض کیا کہ جنت میں شوہاء (یعنی بدشکل) بھی نہیں، یہ اعتراض ان پر وارد نہیں ہوتا کیونکہ ان کا ادعاء ہے کہ شوہاء سے مراد حسناء (یعنی حسین) ہے جیسا کہ واضحاً اس کا بیان گزرا، کہتے ہیں اس وضوء سے مراد لغوی وضوء بھی ہوسکتا ہے اس میں کوئی مانع نہیں، قرطبی لکھتے ہیں ازدیادِ حسن و نور کیلئے وہ وضوء کر رہی تھی نہ کہ وسخ و قذر کے ازالہ کیلئے کہ جنت اس سے منزہ ہے، کرمانی لکھتے ہیں یہ وضاءۃ سے ہے جو نظافت و حسن ہے اور محتمل ہے کہ وضوء سے ہو، جنت کا دار تکلیف نہ ہونا اسکے لئے مانع نہیں کیونکہ جائز ہے کہ یہ وضوء کرنا علی وجہ التکلیف نہ ہو، بقول ابن حجر حقیقی وضوء نہ ہونا بھی مراد محتمل ہے کیونکہ یہ تو خواب ہے تو یہ اس مذکورہ عورت کی حالت کی مثال ہوسکتی ہے، المناقب میں گزرا کہ یہ ام سلیم تھیں اور وہ تو تب زندہ تھیں نبی اکرم نے انہیں حضرت عمر کے محل کے قریب دیکھا تھا تو اسکی تعبیر یہ ہے کہ وہ جنتی ہیں کیونکہ ماہرینِ تعبیر کہتے ہیں جو خواب میں خود کو جنت میں داخل ہوتا دیکھے وہ جنتی ہے اور یہاں تو اصدق القائلین نے یہ خواب دیکھا ہے

جہاں تک وضوء کرنے کا معاملہ تو یہ حساً ومعناً ان کی نظافت اور جسماً وحکماً ان کی طہارت کے ساتھ معبر ہے اوران کا حضرت عمر کے محل کے پاس ہونا اس امر کی دلیل تھی کہ وہ عہدِ عمری پائیں گی اور یہی ہوا تھا، یہ بدء الخلق کی صفۃ الجنۃ میں مذکور حدیث کہ انبیاء کے خواب حق ہیں اور اس سے حضرت عمر کی غیرت پر استدلال کے معارض نہیں اس لئے کہ خواب کے اپنے ظاہر پہ ہونے سے لازم نہیں کہ اس کا کچھ حصہ تعبیر کا محتاج نہ ہو تو انبیاء کے خواب حق ہیں کا معنی یہ ہے کہ وہ اضغاث نہیں، اب آگے وہ حقیقت پر بھی ہو سکتے ہیں اور بطورِ مثال بھی۔ (أعليك بأبى الخ) پہلے ذکر ہوا کہ یہ مقلوب ہے کیونکہ قیاس یہ ہے کہ وہ کہتے: (أعليها أغار منك) کرمانی لکھتے ہیں (عليك) أغار سے متعلق نہیں بلکہ تقدیر کلام ہے: (مستعليا عليك أغار عليها) کہتے ہیں قیاسِ مذکور کا دعوی ممنوع ہے کیونکہ یہاں ارتکابِ قلب کی طرف کوئی محوج نہیں کہ اس کے بغیر بھی معنی واضح ہے اور محتمل ہے کہ (على) بول کر (من) مراد ہو جیسے کہا گیا ہے کہ حروف جر ایک دوسرے کی نیابت کر لیتے ہیں، حدیث سے ثابت ہوا کہ کسی کی کوئی صفت بیان کرنا جائز ہے جیسے یہاں حضرت عمر کی غیرت کا ذکر کیا۔ (رجل من قريش) دوسری روایت سے معروف ہوا کہ یہ حضرت عمر ہیں، کرمانی کہتے ہیں نبی اکرم نے قرائن سے یا وحی سے معلوم کیا کہ یہ حضرت عمر ہیں۔

- 7024حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ دَخَلْتُ الْجَنَّةَ فَإِذَا أَنَا بِقَصْرٍ مِنْ ذَهَبٍ فَقُلْتُ لِمَنْ هَذَا فَقَالُوا لِرَجُلٍ مِنْ قُرَيْشٍ فَمَا مَنَعَنِى أَنْ أَدْخُلَهُ يَا ابْنَ الْخَطَّابِ إِلَّا مَا أَعْلَمُ مِنْ غَيْرَتِكَ قَالَ وَعَلَيْكَ أَغَارُ يَا رَسُولَ اللَّهِ

طرفاه 3679، - 5226 (سابقہ)

معتمر سے ابن سلیمان تیمی بصری اور عبید اللہ سے مراد عمری مدنی ہیں، المناقب میں یہ اس سے اتم سیاق کے ساتھ گزری ہے۔

- 32باب الْوُضُوءِ فِي الْمَنَامِ (خواب میں وضوء کرتے دیکھنا)

بقول ماہرینِ تعبیر خواب میں وضوء دیکھنا سلطان یا عمل کی طرف وسیلہ ہے (یعنی بادشاہ یا سرکاری عمال سے کام پورا ہوگا) اگر خواب میں اس کا اکمال کر لیا تو بیداری میں اس کی مراد کا حصول ہوگا اور اگر مثلاً پانی کم پڑنے کی وجہ سے متعذر رہا یا ایسا وضوء کیا جو نماز والا نہیں تب اسکی یہ تعبیر نہ ہوگی، یہ خوفزدہ کیلئے امان ہے اور حصولِ ثواب اور تکفیرِ خطایا پر دال ہے۔

- 7025حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ بَيْنَمَا نَحْنُ جُلُوسٌ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ رَأَيْتُنِي فِي الْجَنَّةِ فَإِذَا امْرَأَةٌ تَتَوَضَّأُ إِلَى جَانِبِ قَصْرٍ فَقُلْتُ لِمَنْ هَذَا الْقَصْرُ فَقَالُوا لِعُمَرَ. فَذَكَرْتُ غَيْرَتَهُ فَوَلَّيْتُ مُدْبِرًا فَبَكَى عُمَرُ وَقَالَ عَلَيْكَ بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ أَغَارُ

أطرافه 3242، 3680، 5227، - 7023 (ایضاً)

سابقہ باب کی حدیثِ ابو ہریرہ نقل کی ہے۔

33 - باب الطَّوَافِ بِالْكَعْبَةِ فِي الْمَنَامِ (خواب میں طوافِ کعبہ)

اہلِ تعبیر کا کہنا ہے کہ طواف کرنا حج کی دلالت ہوتا ہے اسی طرح شادی پر، حاکم سے کوئی مراد پوری ہونے پر، والدین کے ساتھ حسنِ سلوک پر، عالم کی خدمت پر اور حکومتی امور میں دخل اندازی پر بھی دال ہوتا ہے، اگر ناظر غلام ہو تو یہ آقا کیلئے اس کی خیر خواہی کی دلیل ہوگا۔

7026 - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ رَأَيْتُنِي أَطُوفُ بِالْكَعْبَةِ فَإِذَا رَجُلٌ آدَمُ سَبْطُ الشَّعَرِ بَيْنَ رَجُلَيْنِ يَنْطِفُ رَأْسُهُ مَاءً فَقُلْتُ مَنْ هَذَا قَالُوا ابْنُ مَرْيَمَ فَذَهَبْتُ أَلْتَفِتُ فَإِذَا رَجُلٌ أَحْمَرُ جَسِيمٌ جَعْدُ الرَّأْسِ أَعْوَرُ الْعَيْنِ الْيُمْنَى كَأَنَّ عَيْنَهُ عِنَبَةٌ طَافِيَةٌ قُلْتُ مَنْ هَذَا قَالُوا هَذَا الدَّجَّالُ أَقْرَبُ النَّاسِ بِهِ شَبَهًا ابْنُ قَطَنٍ وَابْنُ قَطَنٍ رَجُلٌ مِنْ بَنِي الْمُصْطَلِقِ مِنْ خُزَاعَةَ .

أطرافه 3440، 3441، 5902، 6999، - 7128 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

احادیث الانبیاء کے ذکرِ حضرت عیسیٰ میں مفصلا مشروح گزری، دجال سے متعلقہ بحث کتاب الفتن میں آئے گی۔

34 - باب إِذَا أَعْطَى فَضْلَهُ غَيْرَهُ فِي النَّوْمِ (اپنا بچا ہوا کسی کو دینا)

7027 - حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي حَمْزَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ أُتِيتُ بِقَدَحِ لَبَنٍ فَشَرِبْتُ مِنْهُ حَتَّى إِنِّي لَأَرَى الرِّيَّ يَجْرِي ثُمَّ أَعْطَيْتُ فَضْلَهُ عُمَرَ قَالُوا فَمَا أَوَّلْتَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الْعِلْمَ .

أطرافه 82، 3681، 7006، 7007، - 7032 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

یہ اسی کے باب (اللبن) میں مشروحا گزری ہے۔ (الری) یعنی (ما یتروی به وهو اللبن) (یعنی جس کے ساتھ سیراب ہوا جاتا ہے اور یہ دودھ ہے) یا یہ علی سبیل الاستعارہ اطلاق ہے، کرمانی نے یہ بات کہی، کہتے ہیں اس کی طرف خروج کی اسناد قرینہ ہے، بعض نے کہا ری دودھ کے اسماء میں سے ہے۔

35 - باب الْأَمْنِ وَذَهَابِ الرَّوْعِ فِي الْمَنَامِ (خواب میں خوف طاری ہو کر دور ہونا)

روع رائے مفتوح اور واوِ ساکن کے ساتھ خوف کے معنی میں ہے، راء کی پیش کے ساتھ بمعنی نفس ہے، بقول اہل تعبیر جس نے خواب میں کسی مخیف شئ کو دیکھا وہ اس سے امن میں ہوگا اور جس نے دیکھا کہ کسی شئ سے امن میں ہوا ہے تو اس سے خوف لاحق ہوگا۔

7028 - حَدَّثَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا عَفَّانُ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا صَخْرُ بْنُ جُوَيْرِيَةَ حَدَّثَنَا نَافِعٌ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ قَالَ إِنَّ رِجَالاً مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ كَانُوا يَرَوْنَ الرُّؤْيَا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَيَقُصُّونَهَا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَيَقُولُ فِيهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا شَاءَ اللَّهُ وَأَنَا غُلاَمٌ حَدِيثُ السِّنِّ وَبَيْتِي الْمَسْجِدُ قَبْلَ أَنْ أَنْكِحَ فَقُلْتُ فِي نَفْسِي لَوْ كَانَ فِيكَ خَيْرٌ لَرَأَيْتَ مِثْلَ مَا يَرَى هَؤُلاَءِ فَلَمَّا اضْطَجَعْتُ لَيْلَةً قُلْتُ اللَّهُمَّ إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ فِيَّ خَيْرًا فَأَرِنِي رُؤْيَا فَبَيْنَمَا أَنَا كَذَلِكَ إِذْ جَاءَنِي مَلَكَانِ فِي يَدِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِقْمَعَةٌ مِنْ حَدِيدٍ يُقْبِلاَ بِي إِلَى جَهَنَّمَ وَأَنَا بَيْنَهُمَا أَدْعُو اللَّهَ اللَّهُمَّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ جَهَنَّمَ ثُمَّ أُرَانِي لَقِيَنِي مَلَكٌ فِي يَدِهِ مِقْمَعَةٌ مِنْ حَدِيدٍ فَقَالَ لَنْ تُرَاعَ نِعْمَ الرَّجُلُ أَنْتَ لَوْ تُكْثِرُ الصَّلاَةَ . فَانْطَلَقُوا بِي حَتَّى وَقَفُوا بِي عَلَى شَفِيرِ جَهَنَّمَ فَإِذَا هِيَ مَطْوِيَّةٌ كَطَيِّ الْبِئْرِ لَهُ قُرُونٌ كَقَرْنِ الْبِئْرِ بَيْنَ كُلِّ قَرْنَيْنِ مَلَكٌ بِيَدِهِ مِقْمَعَةٌ مِنْ حَدِيدٍ وَأَرَى فِيهَا رِجَالاً مُعَلَّقِينَ بِالسَّلاَسِلِ رُءُوسُهُمْ أَسْفَلَهُمْ عَرَفْتُ فِيهَا رِجَالاً مِنْ قُرَيْشٍ فَانْصَرَفُوا بِي عَنْ ذَاتِ الْيَمِينِ .

أطرافه 440، 1121، 1156، 3738، 3740، 7015، - 7030 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

7029 - فَقَصَصْتُهَا عَلَى حَفْصَةَ فَقَصَّتْهَا حَفْصَةُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ رَجُلٌ صَالِحٌ فَقَالَ نَافِعٌ لَمْ يَزَلْ بَعْدَ ذَلِكَ يُكْثِرُ الصَّلاَةَ .

أطرافه 1122، 1157، 3739، 3741، 7016، - 7031 (سابقہ)

یہ کچھ قبل مشروحا گزری ہے۔(إن رجالا) ان کے اسماء معلوم نہ کر سکا۔ (فیقول فیہا) یعنی اس کی تعبیر کرتے تھے۔(ملکان)ان کے نام معلوم نہ ہو سکے، ابن بطال لکھتے ہیں اس سے کسی شئ کے ساتھ جزم ماخوذ ہے اگر چہ اس کی اصل استدلال ہو کیونکہ ابن عمر نے استدلال کیا کہ وہ دونوں فرشتے تھے کیونکہ وہ انہیں جہنم کے کنارے کی طرف لے گئے اور لا کھڑا کیا اور انہیں وعظ ونصیحت کی جب کہ شیطان نہ وعظ کرتا ہے اور نہ ذکر خیر، بقول ابن حجر محتمل ہے کہ انہی نے ابن عمر کو آگاہ کیا ہو کہ ہم فرشتے ہیں یا پھر نبی اکرم نے یہ بات بتلائی ہو تو آگے تحدیث کے وقت آپ کی بات پر اعتماد کرتے ہوئے صراحت سے انہیں فرشتے کہہ دیا۔

(مقمعة) مقامع کا واحد، لوہے کے کوڑے جن کے سر مڑے ہوئے ہوں (قرآن میں ہے: وَلَهُمْ مَقَامِعُ مِنْ حَدِيدٍ) بقول جوہری مقمعہ محجن کی مثل ہوتا ہے، داؤدی نے غرابت کا مظاہرہ کیا جب کہا مقمعہ اور مقرعہ ہم معنی ہیں۔ (لم ترع) کشمیہنی کے نسخہ میں: (لن تراع) ہے، اول پر یہ مراد نہیں کہ ان کے لئے گھبراہٹ کا حصول نہیں ہوا بلکہ ان کی یہ گھبراہٹ دائمی نہ ہوئی تو گویا فازع ہوئے ہی نہیں، ثانی پر مراد یہ کہ اب کے بعد تمہیں گھبراہٹ لاحق نہ ہوگی، ابن بطال کہتے ہیں یہ بات ان پر طاری گھبراہٹ دیکھ کر کہی

اورانہیں اس بات پر وثوق ہوا کہ فرشتے ہمیشہ حق بات ہی کہتے ہیں، ابن ابوشیبہ کے ہاں جریر بن حازم کی نافع سے روایت میں ہے کہ وہ کپکپاہٹ کا شکار تھے، کہ ایک (یعنی تیسرا) فرشتہ ان سے ملا اور کہا: (لم تراع) کثیر رواۃ کے ہاں یہ (لن تراع) ہے، ابن مالک نے اس کی یہ توجیہہ کی ہے کہ وقف کے لئے عین ساکن کی گئی پھر اسے سکون کے ساتھ مشبہ کیا گیا تو قبل ازیں کا الف حذف کر دیا پھر وصل کا مجری الوقف پر اجراء کیا گیا، یہ بھی جائز ہے کہ (لن) کے ساتھ یہ مجزوم ہو، یہ بھی ایک لغتِ قلیلہ ہے! کسائی نے اسے نقل کیا ہے اس حدیث کے کچھ مباحث کتاب التہجد میں گزرے ہیں۔

(کطي البئرله قرون) کشمیہنی کے ہاں (لها) ہے، قرون سے مراد کنویں کے کنارے جو پتھر سے بنائے جاتے تھے اور ان پر وہ خشبہ رکھی جاتی جس کے ساتھ ڈول لٹکاتے، عموماً ہر کنویں کے دو قرن ہوتے تھے۔ (وأري فيها الخ) آمدہ سالم کی روایت میں ہے: (فإذا فيها ناس عَرَفْتُ بعضَهُمْ) بقول ابن حجر کسی طریق میں ان میں سے کسی کا نام مذکور نہیں، ابن بطال کہتے ہیں اس حدیث سے ظاہر ہوا کہ بعض خواب (اتنے واضح ہوتے ہیں کہ) تعبیر کے محتاج نہیں ہوتے، اس امر پر بھی استدلال کیا کہ اگر کسی کا خواب عالمِ خواب میں ہی معبر کیا جائے تو یہی بیداری میں اس کی تعبیر ہوگی کیونکہ آنحضرت نے فرشتہ کی کہی تعبیر پر کوئی اضافہ نہ کیا تھا، بقول ابن حجر ان کا اشارہ حدیث کے آخر میں آپ کے قول: (إن عبدالله رجل صالح) اور اس میں مذکور فرشتہ کے اس قول کی طرف اشارہ ہے: (نعم الرجل أنت لو كنت تكثر الصلاة) آمدہ باب کی روایت میں ہے کہ فرشتہ نے ان سے کہا: (لم ترع إنك رجل صالح) اور اس کے آخر میں ہے کہ نبی کریم نے فرمایا تھا عبداللہ اچھا آدمی ہے اگر کثرت سے نمازِ شب ادا کرے، کہتے ہیں اس سے ترکِ سنن پر وقوعِ وعید و عذاب کا جواز بھی ملا بقول ابن حجر یہ ان کے ترک پر مواظبت اور ان سے اعراض کے ساتھ مشروط ہے کیونکہ وعید اور تعذیب صرف محرم امر کے ارتکاب پر ہے اور یہ ترک بقید الاعراض ہے، کہتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اصلِ تعبیر انبیاء کی طرف سے ہے اسی لئے ابن عمر نے خواہش کی کہ کوئی خواب دیکھیں تا کہ شارع اس کی تعبیر کریں تا کہ ان کے ہاں یہ اصلا ہو، کہتے ہیں اشعری نے تصریح کی ہے کہ اصلِ تعبیر انبیاء کی طرف سے توقیفی ہے اور انہی کی زبانوں پر ہے، ابن بطال ان کی تائید کرتے ہوئے لکھتے ہیں اس ضمن میں انبیاء سے وارد اگرچہ اصل ہے البتہ سب خوابوں کے لئے وہ عام نہیں، اس فن کے ماہر کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنی حسنِ نظر کے ساتھ استدلال کرے تو جس پر نص کوئی وارد نہیں اسے وہ حکمِ تمثیل کی طرف رد کرے اور اس کے لئے نسبتِ صحیحہ کے حکم کے ساتھ کوئی حکم لگائے تو اسی اصل کے ساتھ اسے ملحق کرے جیسے فقیہہ فقہ کی فروع میں کرتا ہے، اس سے مسجد میں رات کو سونے کا جواز بھی ملا اسی طرح کسی کے ذریعہ خواب کی تعبیر معلوم کرانے کا بھی، یہ ابن عمر کا تادب اور نبی اکرم کے لئے ان کی مہابت ہے کہ خود بیان نہ کیا، قیامِ شب کی فضیلت بھی ظاہر ہوئی، کئی دیگر مسائل بھی جو بسط سے کتاب التہجد میں ذکر کئے۔

- 36 باب الأَخذِ عَلَى اليَمِينِ فِي النَّوْمِ (خواب میں دائیں جانب کو ہونا)

- 7030حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ

عَنْ سَالِمٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ كُنْتُ غُلَامًا شَابًّا عَزَبًا فِي عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ وَكُنْتُ أَبِيتُ فِي الْمَسْجِدِ وَكَانَ مَنْ رَأَى مَنَامًا قَصَّهُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقُلْتُ اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ لِي عِنْدَكَ خَيْرٌ فَأَرِنِي مَنَامًا يُعَبِّرُهُ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَنِمْتُ فَرَأَيْتُ مَلَكَيْنِ أَتَيَانِي فَانْطَلَقَا بِي فَلَقِيَهُمَا مَلَكٌ آخَرُ فَقَالَ لِي لَنْ تُرَاعَ إِنَّكَ رَجُلٌ صَالِحٌ فَانْطَلَقَا بِي إِلَى النَّارِ فَإِذَا هِيَ مَطْوِيَّةٌ كَطَيِّ الْبِئْرِ وَإِذَا فِيهَا نَاسٌ قَدْ عَرَفْتُ بَعْضَهُمْ فَأَخَذَا بِي ذَاتَ الْيَمِينِ فَلَمَّا أَصْبَحْتُ ذَكَرْتُ ذَلِكَ لِحَفْصَةَ .

أطرافه 440، 1121، 1156، 3738، 3740، 7015، - 7028 (سابقہ)

- 7031 فَزَعَمَتْ حَفْصَةُ أَنَّهَا قَصَّتْهَا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ رَجُلٌ صَالِحٌ لَوْ كَانَ يُكْثِرُ الصَّلَاةَ مِنَ اللَّيْلِ قَالَ الزُّهْرِيُّ وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ بَعْدَ ذَلِكَ يُكْثِرُ الصَّلَاةَ مِنَ اللَّيْلِ .

أطرافه 1122، 1157، 3739، 3741، 7016، - 7029 (ایضاً)

ایک نسخہ میں (بالیمین) ہے، اس سے خواب میں یہ دیکھنے کی کہ وہ دائیں راستہ میں لے جایا گیا ہے (یا چلا ہے) کی تعبیر یہ معلوم پڑی کہ وہ اصحاب الیمین میں سے ہے،(عزب) جس کی ابھی شادی نہ ہوئی ہو، اسے قلت فی الاستعمال میں اعزب بھی کہا جاتا ہے۔

- 37 باب الْقَدَحِ فِي النَّوْمِ (خواب میں پیالہ ملنا)

ماہرینِ تعبیر کہتے ہیں خواب میں پیالہ زوجہ یا زوجہ کی جہت سے مال ہے، شیشے کا پیالہ مخفی امور کے ظہور پر دال ہوتا ہے جب کہ سونے اور چاندی کا پیالہ تعریف (کئے جانے) پر۔

- 7032 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ حَمْزَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ أُتِيتُ بِقَدَحِ لَبَنٍ فَشَرِبْتُ مِنْهُ ثُمَّ أَعْطَيْتُ فَضْلِي عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ قَالُوا فَمَا أَوَّلْتَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ الْعِلْمَ .

أطرافه 82، 3681، 7006، 7007، - 7027 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

باب (اللبن) میں یہ مشروحا گزری ہے۔

- 38 باب إِذَا طَارَ الشَّيْءُ فِي الْمَنَامِ (خواب میں جب کوئی شیٔ اڑ جائے)

یعنی ایسی شیٔ دیکھنا جس کی صفت سے ہو کہ اڑتی ہے، اہلِ تعبیر کہتے ہیں جس نے دیکھا کہ وہ اڑ رہا ہے تو اگر وہ آسمان کی

جہت کی طرف ہو بغیر تعریج تو اسے ضرر پہنچے گا، اگر وہ آسمان میں غائب ہو گیا اور واپس نہیں آیا تو یہ اس کی موت کی خبر ہے اور اگر لوٹ آیا تو مرض سے افاقہ ہو گا، اگر عرضاً اڑان بھری تو سفر درپیش ہو گا اور اپنی اڑان کے بقدر رفعت پائے گا، اگر پروں کے ساتھ اڑا تو یہ مال و دولت یا سلطان ہے جو اس کے زیرِ سایہ سفر کرے گا اور اگر بغیر پر کے ہے تو یہ اس کی ہلاکت پہ دال ہے اس امر میں جس میں وہ داخل ہوا ، کہتے ہیں اڑان شرار کے لئے بری دلیل ہے۔

- 7033حَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ عُبَيْدَةَ بْنِ نَشِيطٍ قَالَ قَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ سَأَلْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ عَنْ رُؤْيَا رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الَّتِي ذَكَرَ

أطرافه 3620، 4373، 4378، - 7461 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۳۴۹)

- 7034فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ ذُكِرَ لِي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ رَأَيْتُ أَنَّهُ وُضِعَ فِي يَدَيَّ سِوَارَانِ مِنْ ذَهَبٍ فَفُظِعْتُهُمَا وَكَرِهْتُهُمَا فَأُذِنَ لِي فَنَفَخْتُهُمَا فَطَارَا فَأَوَّلْتُهُمَا كَذَّابَيْنِ يَخْرُجَانِ فَقَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ أَحَدُهُمَا الْعَنْسِيُّ الَّذِي قَتَلَهُ فَيْرُوزٌ بِالْيَمَنِ وَالآخَرُ مُسَيْلِمَةُ .

أطرافه 3621، 4374، 4375، 4379، 7037 (سابقہ)

یعقوب بن ابراہیم سے مراد ابن سعد زہری اور صالح ، ابن کیسان ہیں۔ (عن ابن عبيدة) ابن نشیط ، کشمیہنی کے نسخہ میں ابوعبیدہ لکھا مگر یہ درست نہیں ، یہ حدیث اسی سند کے ساتھ المغازی میں اسود عنسی کے قصہ میں گزری ہے وہاں سب کے ہاں (ابن عبيدة) ہے ، ایک اور جگہ یہ زیادت بھی کی کہ ان کا نام عبداللہ تھا بقول ابن حجر یہ ربذی ہیں جو موسی بن عبیدہ ربذی جو محدث مشہور بالضعف تھے ، کے بھائی تھے ، عبداللہ کی سوائے اس کے بخاری میں کوئی اور روایت منقول نہیں ، یعقوب بن ابراہیم بن سعد پر اس کی سند میں اختلاف کیا گیا ہے چنانچہ نسائی نے اسے ابوداؤد حرانی عنہ عن صالح نقل کیا اور کہا: (قال عبيد الله بن عبدالله بن عتبة) سند میں عبداللہ بن عبیدہ بن نشیط کا اسقاط کیا، اسماعیلی نے بھی ایک اور طریق کے ساتھ ابو داؤد حرانی سے یہی نقل کیا اور عبید اللہ بن سعد ابراہیم عن عمہ یعقوب سے بھی ، اسماعیلی لکھتے ہیں ان دو ثقہ راویوں نے اسی طرح نقل کیا ہے بقول ابن حجر لیکن سعید بھی ثقہ ہیں اور عباس بن محمد دوری نے یعقوب بن ابراہیم سے ان کی متابعت بھی کی ہے اسے ابونعیم نے مستخرج میں ان کے طریق سے تخریج کیا، حدیث کی شرح المغازی میں گزری ہے کچھ بحث آگے چند ابواب کے بعد آ رہی ہے، اس روایت میں ابن عباس کا قول (ذكر لي) بر بنائے مجہول ہے ، نافع بن جبیر عن ابن عباس کی وہاں مذکور روایت سے مبین تھا کہ یہ مبہم مذکور حضرت ابو ہریرہ ہیں، مہلب کہتے ہیں یہ خواب علیٰ وجہہٖ نہیں یہ دراصل ضرب المثل ہے نبی اکرم نے ان دو کنگنوں کو دو کذابوں کے ساتھ اس لئے معبر کیا کیونکہ کذب (وضع الشيء في غير موضعه) ہے (یعنی چیز کا بے جا استعمال) تو جب آپ نے اپنی کلائیوں میں سونے کے کنگن دیکھے اور آپ انہیں پہنتے نہ تھے کیونکہ یہ تو عورتوں کا زیور ہیں تو جانا کہ کوئی ایسا شخص ظاہر ہو گا جو اس امر کا دعوی کرے گا جو اس کے لئے نہیں پھر ان کا سونے

کا ہونا حالانکہ مردوں کیلئے اسلامی شرع میں ان کا پہننا حرام ہے، دلیل علی کذب ہے پھر ذھب (سونا) ذہاب سے مشتق ہے تو معلوم ہوا کہ ایسی شیٔ ہے جو ذاہب ہے، آپ سے اس کا تاکد آپ کو ان پر پھونک مارنے کے حکم سے ہوا جس پر وہ اُڑ گئے تو آپ جان گئے کہ یہ ثابت الامر نہ ہوں گے اور آپ کی کلام جو وارد با الوحی ہے انہیں زائل کر دے گی اور نفخ دال علی الکلام ہے اھ ملخصا، آخرِ حدیث میں ان کا قول: (فقال عبيد الله) یہ ابن عبداللہ بن عتبہ راویِ حدیث ہیں اسی سند کے ساتھ یہ متصل ہے، یہ تفسیر موہم ہے کہ یہ ان کی طرف سے ہے

آگے حضرت ابو ہریرہ سے ایک حوالے کے ساتھ ذکر ہوگا کہ یہ کلام نبوی ہے تو محتمل ہے عبداللہ نے ابن عباس سے اس کا سماع نہ کیا ہو، اسود عنسی کا تذکرہ اور اس کی مہم جوئی کا حال وہیں ذکر کیا تھا جبکہ مسیلمہ کذاب کے احوال اور اس کے قتل کا قصہ غزوہ احد کے باب میں گزرا، المغازی کے اواخر میں بھی اس کا کچھ تذکرہ ہوا، کرمانی لکھتے ہیں اسود کو ذوالحمار بھی کہا جاتا تھا کیونکہ اس کے پاس ایک گدھا تھا جسے اس نے سدھایا ہوا تھا کہ جب اسے کہتا سجدہ کرو، تو وہ سر کو جھکا لیتا (گویا یہ اس نے اپنا معجزۂ نبوت بنایا ہوا تھا) بقول ابن حجر اس پر یہ حاء کے ساتھ ہے مگر مشہور خاء کے ساتھ ہے یہ ایک چادر تھی جو ہمہ وقت اوڑھے رکھتا تھا بقول ابن عربی نبی اکرم کو اسود اور مسیلمہ کے دعووں کے (اپنی زندگی ہی میں) بطلان کی توقع تھی تو اسی پر اس خواب کو معبر کیا ان کے دفعِ حال کے لئے کیونکہ خواب کی اگر تعبیر کر دی جائے تو پھر ایسا ہو جاتا ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ یہ وحی سے ہو، اول اقوی ہے، کذا قال (یعنی یہی کہا، یہ جملہ تب کہا جاتا ہے جب ناقل اس بات سے متفق نہ ہو)۔

- 39 باب إِذَا رَأَى بَقَرًا تُنْحَرُ (گائے ذبح ہوتے دیکھنا)

ترجمہ بقیدِ نحر باندھا جب کہ منقول حدیث میں جو ابو موسی سے ذکر کی ہے یہ لفظ موجود نہیں، گویا اس کے بعض طرق کو ملحوظ رکھا ہے، آگے اس کی تبیین کروں گا۔

- 7035حَدَّثَنِى مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلاَءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدٍ عَنْ جَدِّهِ أَبِى بُرْدَةَ عَنْ أَبِى مُوسَى أُرَاهُ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ قَالَ رَأَيْتُ فِى الْمَنَامِ أَنِّى أُهَاجِرُ مِنْ مَكَّةَ إِلَى أَرْضٍ بِهَا نَخْلٌ فَذَهَبَ وَهَلِى إِلَى أَنَّهَا الْيَمَامَةُ أَوْ هَجَرٌ فَإِذَا هِىَ الْمَدِينَةُ يَثْرِبُ وَرَأَيْتُ فِيهَا بَقَرًا وَاللَّهُ خَيْرٌ فَإِذَا هُمُ الْمُؤْمِنُونَ يَوْمَ أُحُدٍ وَإِذَا الْخَيْرُ مَا جَاءَ اللَّهُ مِنَ الْخَيْرِ وَثَوَابِ الصِّدْقِ الَّذِى أَتَانَا اللَّهُ بِهِ بَعْدَ يَوْمِ بَدْرٍ .

أطرافه 3622، 3987، 4081، - 7041 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۳۴۹)

اسے اسی سند کے ساتھ بتمامہ علامات النبوۃ میں نقل کیا ہے اس کا ایک حصہ اسی سند کے ساتھ المغازی میں بھی مخرج ہے اسی طرح ایک حصہ الھجرۃ میں معلقا ذکر کیا (وقال أبو موسى) کے الفاظ سے، کچھ حصہ چار ابواب کے بعد بھی ذکر ہوگا کچھ شرح غزوہ احد کے باب میں گزری۔ (أراه) ہمزہ کے ضمہ کے ساتھ بمعنی (أظن) وہاں بیان کیا تھا کہ اس کے قائل امام بخاری ہیں اور مسلم وغیرہ

نے اسے انہی شیخ بخاری سے اسی سندِ مذکور کے ساتھ بالجزم بغیر یہ صیغۂ ظن ذکر کئے تخریج کیا ہے۔

(فذهب وهلى) ابن تین کہتے ہیں ہم نے اسے ہائے مفتوح کے ساتھ روایت کیا ہے جب کہ اہلِ لغت نے اسے ساکن نقل کیا ہے، تم کہو گے: (وَهَلْتُ أَهِلُ وَهْلا إذا ذهب وهمُك إليه) (یعنی جب کسی طرف گمان جائے) جب کہ تمہاری مراد وہ نہ ہو، جیسے (وهمت) ہے اور تحریک کے ساتھ: (وَهَل يَهل وهَلا) إذا فزع (یعنی گھبراہٹ طاری ہونا) کہتے ہیں شائد روایت اس کے مثل واقع ہوا جو انہوں نے (بَحر) کی بابت کہا ہے اسی طرح (نَهَر اور نَهْر اور شَعَر اور شَعْر) یہی ابن فارسی، فارابی، جوہری، قالی اور ابن قطاع جیسے اہلِ لغت کا جزم ہے البتہ یہ نہیں کہا: جبکہ تمہاری مراد یہ نہ ہو، سو برس والی حدیث میں یہ الفاظ مذکور ہیں: (فوهل الناس في مقالة رسول الله ﷺ وهلا) تحریک کے ساتھ (یعنی ہاء کی) بقول نووی اس کا معنی ہے (غَلَطُوا) (یعنی معنی و مراد پانے میں غلطی کی) کہا جاتا ہے: (وَهَلَ يَهِلُ وَهْلا مثل ضرب ضربا أي غلط و ذهب) یعنی خلافِ صواب سمجھا، جہاں تک (وَهِلَ، أوْهَلَ وَ هَلا) بالتحریک ہے جیسے (حَذَرَ أحْذَرَ حَذرا) تو اس کا معنی ہے: (فزع) نووی نے اسے تحریک کے ساتھ ضبط کیا اور کہا وہل بالتحریک کا معنی ہے: وہم واعتقاد، صاحب النہایہ نے جزم کیا کہ یہ ساکن اللام ہے۔

(أو الهجر) ابوذر اور اصیلی کے ہاں یہی الف لام کے ساتھ ہے کریمہ کے نسخہ میں (أو هجر) ہے، یہ ایک شہر ہے جس کا ذکر باب الہجرۃ الی المدینۃ میں گزرا۔

(ورأيت فيها بقرا الخ) اس بارے تشریح گزری احمد، نسائی اور دارمی کی حضرت جابر سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے خواب بیان فرمایا اور کہا: (رأيت كأني في درع حصينة ورأيت بقرا تنحر) (یعنی میں نے اپنے آپ کو زرہ بکتر میں ملبوس دیکھا اور دیکھا کہ گائے ذبح ہو رہی ہے) تو زرہ کی میں نے تعبیر یہ لگائی کہ یہ مدینہ ہے اور بقر بقْر (یعنی قتل) ہے! یہ (بَقَر يَبْقُرُ) کا مصدر ہے، بعض نے اسے نون اور فاء کی زبر کے ساتھ ضبط کیا (یعنی نفر) اس حدیث کا ایک سبب ہے جس کا بیان احمد، نسائی اور طبرانی کی۔ حاکم نے صحیح قرار دیا، ابوزناد عن عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ عن ابن عباس سے قصہِ احد کی بابت نقل کیا جب نبی اکرم نے صحابہ کرام کو مشورہ دیا تھا کہ مدینہ کے اندر ہی رہ کر دفاع کریں مگر اکثریت نے طلبِ شہادت کے جذبہ و جوش میں کہا ہم تو باہر نکل کر ہی لڑیں گے، تو پھر ندامت ہوئی مگر آپ نے فرمایا کسی نبی کے لئے روا نہیں کہ جنگی لباس اگر پہن لے تو پھر جنگ کئے بنا اسے اتارے، اس میں اثنائے گفتگو آپ نے یہ خواب سنایا تھا وہاں سہیلی کا یہ قول ذکر کیا تھا کہ بقر کی تعبیر مسلح آدمیوں سے ہے جو لڑائی میں باہم گتھم گتھا ہوں، دراصل انہوں نے ابن اسحاق کی روایت مدنظر رکھی جس کے آغاز میں ہے: (إني رايت والله خيرا رأيت بقرا) لیکن اس حدیث جس میں بقر کو نحر کے ساتھ مقید ذکر کیا گیا ہے، میں اس کی تعبیر بھی مذکور ہے کہ اس سے مراد شہادت پانے والے اہلِ اسلام ہیں چاہے یہ روایت سکونِ قاف کے ساتھ یا پھر نون اور فاء کے ساتھ ہو، بقرۃ متناطحہ (یعنی لڑتی ہوئی گائے) کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں بنتا

اہلِ تعبیر نے خواب میں گائے نظر آنے کی متعدد تعبیریں ذکر کی ہیں مثلاً اگر ایک گائے دیکھی تو یہ زوجہ کے ساتھ معبر ہے اسی طرح کوئی سی بھی خاتون، خادم اور ارض کے ساتھ بھی، جب کہ ثور (بیل) ثائر کے ساتھ معبر ہوتا ہے کیونکہ وہ (يثير الأرض فيتحرك عاليها و سافلها) (یعنی بیل سے زمین میں ہل چلانے کا کام لیا جاتا ہے جس سے زمین کی اوپر اور نیچے والی سطح میں تحریک پیدا ہوتی

ہے) اسی طرح غضبناک آدمی ہر چیز تہہ و بالا کر دیتا ہے، یہ بھی اگر دیکھے کہ گائے کسی شہر تک جا پہنچی ہے تو اگر وہ سمندری شہر ہے تو اسے سفن (یعنی بحری جہاز) کے ساتھ اور اگر بری ہے تو اسے لشکر یا اہلِ دیہہ یا خشکی کے ساتھ معبر کیا جائے گا جو اس شہر میں واقع ہوگی۔

(بعد یوم بدر) اس سے مراد جو خیبر و مکہ وغیرہ کی فتوحات ہوئیں، ایک روایت میں (بعد) پیش کے ساتھ ہے ای (بعد أحد) اور (یوم) نصب کے ساتھ ہے تو اس سے بدرِ ثانی کی فتح جس میں اہل ایمان کے دلوں کی تثبیت ہوئی، بقول کرمانی محتمل ہے کہ خیر سے مراد غنائم ہوں اور ثواب و خیر یوم بدر میں حاصل ہوئے، ابن حجر کہتے ہیں اس سیاق میں اس امر کا اشعار ہے کہ حدیث میں آپ کا قول: (واللہ خیر) خواب کا حصہ ہے، میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ ان ظاہری الفاظ کا تحرر مراد نہیں اور ابن اسحاق کی روایت ہی محررہ ہے اور یہ کہ گائے دیکھنا الگ اور خیر دیکھنا الگ بات ہے تو گائے دیکھنے کی تعبیر آپ نے شہدائے احد سے کی جب کہ رؤیت خیر کی تعبیر اس ثواب کے ساتھ کی جو اہل اسلام کو بدر تا فتحِ مکہ وغیرہ تک جہادی مہمات اور صدق فی القتال کا عطا ہوا، اس پر بُعدیت مذکورہ بدر اور احد کے مابین کے ساتھ ہی مختص نہیں، ابن بطال نے اس طرف توجہ دلائی ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ اس بدر سے مراد بدر الموعد ہو نہ کہ احد سے قبل کا مشہور غزوہ بدر، اس میں قتال واقع نہ ہوا تھا، دراصل مشرکین نے احد سے واپس ہوتے ہوئے دھمکی دی تھی کہ: (موعد کم العام المقبل ببدر) (یعنی آمدہ برس بدر میں آ جانا) تو اگلا سال آنے پر نبی اکرم اور بدری صحابہ میدانِ بدر پہنچ گئے مگر مشرک نہ آئے، اسے بدر الموعد کے نام سے ذکر کیا گیا ہے، صدق سے اشارہ کیا کہ مسلمان وعدہ پر پورا اترے تو اللہ نے اس پر انہیں مابعد قریظہ و خیبر ونحوہما کی فتوحات کی صورت میں بدلہ دیا۔

40 - باب النَّفْخِ فِي الْمَنَامِ (خواب میں پھونک مارنا)

اہلِ تعبیر کہتے ہیں نفخ کلام کے ساتھ معبر ہے، بقول ابن بطال اس کی تعبیر بغیر تکلفِ شدید کسی منفوخ شئ کا ازالہ کرنا نافخ پر نفخ کی سہولت کے مدنظر اور یہ دال علی الکلام بھی ہے اللہ نے آپ کی کلام کے ساتھ ان کذابین کے قتل کا حکم صادر فرمایا اور انہیں ہلاک کر دیا۔

7036 - حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَنْظَلِيُّ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ قَالَ هَذَا مَا حَدَّثَنَا بِهِ أَبُو هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ نَحْنُ الآخِرُونَ السَّابِقُونَ

أطرافه 238، 876، 896، 2956، 3486، 6624، 6887، - 7495.

(اس جملہ حدیث کا متعدد مقامات پہ ذکر و ترجمہ ہوا)

7037 - وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ إِذْ أُوتِيتُ خَزَائِنَ الأَرْضِ فَوُضِعَ فِي يَدَيَّ سِوَارَانِ مِنْ ذَهَبٍ فَكَبُرَا عَلَيَّ وَأَهَمَّانِي فَأُوحِيَ إِلَيَّ أَنِ انْفُخْهُمَا فَنَفَخْتُهُمَا فَطَارَا فَأَوَّلْتُهُمَا الْكَذَّابَيْنِ اللَّذَيْنِ أَنَا بَيْنَهُمَا صَاحِبَ صَنْعَاءَ وَصَاحِبَ الْيَمَامَةِ .

أطرافه 3621، 4374، 4375، 4379، - 7034 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

شیخ بخاری ابن راہویہ ہیں۔ (ھذا ما حدثنا الخ) اس صنیع بارے کتاب الایمان والنذور کے شروع میں بات ہو چکی

ہے کہ ہمام عن ابو ہریرہ کی احادیث کا ابن راہویہ کے پاس اس سند کے ساتھ ایک نسخہ موجود تھا اور اس کی پہلی حدیث یہ تھی: (نحن الآخرون السابقون الخ) تو اسحاق جب بھی اس نسخہ کی کسی حدیث کی تحدیث کا ارادہ کرتے تو پہلی حدیث کے طرف کے ساتھ آغاز کرتے اور پھر (وقال رسول الخ) کہہ کر اس پر عطف ڈالتے، بخاری کے لئے اس نسخہ کی تمام روایات کی نسبت یہ صنیع مطرد نہیں البتہ مسلم نے ہر جگہ اس کا التزام کیا ہے، یہ حدیث المغازی کے آخر میں اسحاق بن نصر عن عبد الرزاق کے حوالے سے اسی اسناد کے ساتھ باب (وفدبنی حنیفة) میں گزر چکی ہے لیکن انہوں نے ہمام سے (أنه سمع أبا هريرة) کے ساتھ روایت کیا اور (نحن الآخرون الخ) کے ساتھ آغاز بھی نہیں کیا، بعض نے بتکلف اس طرفِ حدیث کو اس حدیث کا آغاز ثابت کرنے کی کوشش کی۔

(إذ أتيت خزائن الخ) ابو ذر سے منقول معتمد نسخہ میں یہی عبارت دیکھی ہے، دیگر کے ہاں (أوتيت) ہے بعض کے ہاں اول لفظ ہے مگر (خزائن) سے قبل باء مذکور ہے، یہ احمد اور اسحاق بن نصر کی عبد الرزاق سے روایت ہے، خطابی کہتے ہیں خزائن الارض سے مراد جو اس امت کے لئے قیصر وکسری وغیرہ کے غنائم مفتوح کئے گئے، سونے چاندی وغیرہ کی معدنیات ہونا بھی محتمل ہے بلکہ اس سے اعم پر محمول ہے۔

(فوضع) صیغہِ معلوم ہے، ابن نصر کی روایت میں بطور صیغہِ مجہول ہے۔ (في يدي) ابن نصر کے ہاں (في كفي) ہے۔ (سوارين) ابن نصر کی روایت میں: (سواران) ہے اس میں بھی اشکال نہیں، ابن تین نے یہاں (وُضع) اور (سوارين) پر شرح کی اور اس کی تخریج وتوجیہہ میں تکلف سے کام لیا، اسے ابن ابوشیبہ اور ابن ماجہ نے ابوسلمہ عن ابو ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (ورأيت في يدي سوارين من ذهب) سعید بن منصور نے سعید مقبری عن ابو ہریرہ سے ان کا مثل نقل کیا اور (في المنام) مزاد کیا، سوار کی سین مکسور ہے اس پر پیش بھی درست ہے اس میں ایک تیسری لغت بھی ہے: (أسوار)۔

(فكبر علي) ابن نصر کے ہاں (فكبرا) ہے باء کی پیش کے ساتھ، بمعنی العظم، قرطبی لکھتے ہیں آپ پر یہ گراں ہوئے اس لئے کہ سونا عورتوں کا زیور ہے اور مردوں پر یہ حرام ہے۔ (فأوحي إلي) اکثر کے ہاں بر بنائے مجہول ہے، کشمیہنی کے نسخہ میں اسحاق بن نصر کی روایت میں ہے: (فأوحى الله إلي) تو محتمل ہے کہ یہ وحی الہام کی شکل میں ہو یا فرشتہ کی زبان پر جاری وحی، قرطبی نے یہ کہا۔

(فنفختهما) ابن نصر نے یہ زیادت کی: (فذهبا) ابن عباس کی سابق الذکر روایت میں تھا: (فطارا) یہی مقبری کی روایت میں ہے انہوں نے یہ زیادت بھی ذکر کی: (فوقع واحدهما با ليمامة والآخر باليمن) (یعنی ان میں سے ایک یمامہ اور دوسرا یمن میں جا واقع ہوا) اس میں ان دونوں کذابوں کی حقارتِ امر کا اشارہ ہے کیونکہ جو پھونک سے اڑ جائے وہ غایتِ حقارت میں ہو گا، ابن عربی نے اس کا رد کرتے ہوئے لکھا بلکہ ان کا معاملہ نہایت شدید وسنگین ہوا اور مسلمانوں پر ایسی ابتلا قبل ازیں نہ آئی تھی، ابن حجر بھی اس پر صاد کرتے ہیں مگر لکھتے ہیں یہ حقارت معنوی تھی نہ کہ حسی، ان کنگنوں کے اڑنے میں ان کے معاملہ کے اضمحلال کا اشارہ تھا۔

(فأولتهما الكذابين) قاضی عیاض لکھتے ہیں دونوں ہاتھوں میں اکھٹے کنگن دیکھنا دو جہت سے ان کا ہونا مراد تھا نبی اکرم درمیان میں تھے تو ان دونوں کذابوں کے ساتھ ان کنگنوں کو آپ کا معبر کرنا اس جہت سے تھا کہ یہ کنگن فی غیر موضعهما موضوع تھے کیونکہ مردوں کے لئے سونا پہننا حرام ہے تو کذاب کا بھی یہی معاملہ ہوتا ہے کہ وہ خبر کو اس کے غیر موضع میں رکھتا ہے ان کے (من ذهب)

سے ہونے میں ان کے ذہاب کی طرف اشارہ تھا (یعنی لفظ ذھب سے ذہاب کا تفاؤل اخذ کیا) ابن عربی لکھتے ہیں کنگن پہننا کفار بادشاہوں کی عادت تھی جیسے قرآن میں ہے: (فَلَوْلَا أُلْقِيَ عَلَيْهِ أَسْوِرَةٌ مِنْ ذَهَبٍ) [الزخرف: ۵۳] اور ید (ہاتھ) کے کئی معانی ہیں ان میں قوت، سلطان اور قہر ہیں تو محتمل ہے سوار کے ساتھ ضرب المثل اَسوار سے کنایہ ہو جو فارس کے بڑے بادشاہوں میں سے تھے، کہتے ہیں کثیر اوقات بعض حروف کے حذف کے ساتھ مثل مضروب کی جاتی ہے، بقول ابن حجر اس کے بعض طرق میں جیسا کہ بیان کیا شروع میں الف کے ساتھ ہے، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں اس خواب کے لئے اس تعبیر کی مناسبت یہ ہے کہ اہلِ صنعاء اور اہلِ یمامہ مسلمان ہو گئے تھے گویا اسلام کے دست و بازو تھے تو جب ان دونوں کذابوں کا ظہور ہوا تو انہوں نے چکنی چپڑی باتیں کر کے اور اپنے باطل دعاوی کے ساتھ ان دونوں شہروں کے اکثر لوگوں کو اسلام سے پھیر لیا تو (یدان) بمنزلہ (بلدین)(یعنی دوشہر) اور (سواران) بمنزلہ (کذابین) (دو کذاب) تھے اور ان کا (ذھب) سے ہونا ان کذابوں کی زخرف گوئی کی طرف اشارہ تھا (یعنی ملمع سازی) اور زخرف ذھب کے اسماء میں سے ہے، (الذین أنا بینهما)اس امر میں ظاہر ہے کہ جب آپ نے یہ خواب سنایا دونوں موجود تھے لیکن ابن عباس کی روایت میں ہے: (یخرجان بعدی) تطبیق یہ ممکن ہے کہ ان کے معاملے کی شدت اور ان کی شوکت، محاربت اور نبوت کے ادعاء کا وجود آنجناب کی وفات کے بعد ہوا، نووی نے اسے علماء سے نقل کیا مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ اسود کی نسبت یہ سب مذکورہ اقدامات آپ کی حیات کے آخری ایام میں صنعائے یمن میں ظاہر ہو چکے تھے اور آپ کی وفات سے قبل ہی وہ قتل کر دیا گیا تھا جیسا کہ اس کی تفصیل اواخر المغازی میں گزری جہاں تک مسیلمہ ہے تو اس نے بھی آنجناب کی حیات ہی میں دعوائے نبوت کر دیا البتہ اس کی شوکت کا عظم اور محاربت عہدِ ابوبکر میں ہوئی تھی تو یا تو اسے تغلیب پر محمول کیا جائے گا یا پھر آپ کے قول (بعد) سے مراد (بعد نبوتی) ہے، ابن عربی کے بقول محتمل ہے کہ آپ نے خواب میں دیکھے ان کنگنوں کی یہ تعبیر بذریعہ وحی کی ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ ان کے دفعِ حال کے لئے تفاؤل کیا ہو تو مذکورہ خواب کو اس پر مخرج کیا کیونکہ خواب کی اگر تعبیر کر دی جائے تو وہ واقع ہو جاتا ہے، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ابن ابوشیبہ نے حسن سے مرسل مرفوع روایت میں نقل کیا: (رأیت کأن فی یدی سوارین من ذھب فکرهتهما فذهبا کسری و قیصر) اگر حسن نے اس کا اخذ کسی ثبت سے کیا ہے تو اس کا ظاہر مسیلمہ اور اسود کے ساتھ اس خواب کو معبر کرنے کے معارض ہے تو محتمل ہے یہ تعدد ہو اور تعبیر ان کی اپنی طرف سے اپنے حسبِ گمان ہو جسے حدیث میں مدرج کر دیا تو معتمد وہی جو مرفوعا منقول ہوا کہ مسیلمہ اور اسود مراد تھے۔

- 41 باب إِذَا رَأَى أَنَّهُ أَخْرَجَ الشَّيْءَ مِنْ كُورَةٍ فَأَسْكَنَهُ مَوْضِعًا آخَرَ
(خواب میں ایک شیٔ کو ایک جگہ سے نکال کر کسی اور جگہ کر دیا)

کوة کے ضبط میں اختلاف ہے ابوذر کے ہاں یہ ضمِ کاف اور واؤ کی شد اور زبر کے ساتھ ہے (یعنی کوّة) جب کہ باقیوں نے (کورة) اور یہی معتمد ہے، کورہ ناحیہ ہے، العین میں خلیل لکھتے ہیں کور رحل ہے (یعنی قیام گاہ) ابن بطال نے اسی کے ذکر پر اقتصار کیا، دیگر نے کہا: (الرحل بأداته) (یعنی سامان سے آراستہ قیام گاہ) تو اگر اس کا اول مفتوح ہو تو یہ بغیر سامان (یعنی گدی وغیرہ)

کے کجاوہ ہے، کورضمِ کاف کے ساتھ موضع الزنابیر (یعنی بھڑوں کی جگہ) کو بھی کہتے ہیں اسی طرح (كور الحداد) (یعنی لوہار کی بھٹی) جو مٹی سے بنی ہوتی ہے، زق جو ہے وہ کیر (یعنی بھٹی) ہے بقول ابن درید میرا خیال ہے یہ خالص عربی لفظ ہے۔

- 7038حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنِي أَخِي عَبْدُ الْحَمِيدِ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بِلَالٍ عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ رَأَيْتُ كَأَنَّ امْرَأَةً سَوْدَاءَ ثَائِرَةَ الرَّأْسِ خَرَجَتْ مِنَ الْمَدِينَةِ حَتَّى قَامَتْ بِمَهْيَعَةَ وَهِيَ الْجُحْفَةُ فَأَوَّلْتُ أَنَّ وَبَاءَ الْمَدِينَةِ نُقِلَ إِلَيْهَا .

طرفاه 7039، - 7040

ترجمہ: عبداللہ بن عمرؓ کہتے ہیں نبی اکرم نے فرمایا میں نے دیکھا گویا ایک بکھرے ہوئے بالوں والی کالی عورت مدینہ سے نکل کر جحفہ میں جا ٹھہری ہے، میں نے اس کی یہ تعبیر کی کہ مدینہ کی وبا وہاں منتقل کی گئی ہے۔

شیخ بخاری ابن ابواویس کے ساتھ معروف ہیں (اکثر روایات میں اسمعیل بن ابی اویس ہی مذکور ہوتا ہے) ابراہیم بن منذر کی روایت میں (عن أبي بكر بن أبي أويس) ۔ہے وہ یہی عبدالحمید ہیں، آگے کہا: (حدثنا سليمان) وہ بھی یہی ابن بلال ہیں، یہ روایت آگے آ رہی ہے۔ (رأيت) فضیل سے (رؤيا النبي) کی روایت میں (في المدينة)بھی ہے، اسماعیلی کی ابن جریج و یعقوب بن عبدالرحمٰن کلاہما عن موسی بن عقبہ سے روایت، میں بھی اس کے مثل ہے اس میں کہا: (في وباء المدينة) ۔

(ثائرة الرأس) احمد وابونعیم کی ابوزناد عن موسی سے روایت میں: (ثائرة الشعر) ہے، سر کے بال مراد ہیں اس میں مزید (تَفِلة) بھی ہے یعنی بدبودار۔ (خرجت) اکثر روایات میں یہی ہے، ابوزناد کے ہاں (أُخرِجَتْ) ہے آگے ہے: (من المدينة فأسكنت با لجحفة) یہ ترجمہ کے موافق ہے، ظاہرِ ترجمہ یہ ہے کہ اخراج کے فاعل نبی اکرم ہیں اسی لئے آپ کی طرف منسوب کیا کیونکہ آپ نے اس کی دعا فرمائی تھی، کتاب الحج کے آخر میں فضل المدینہ کے باب میں حضرت عائشہ کی روایت سے دعائے نبوی کے یہ الفاظ مذکور گزرے ہیں: (اللهم حَبِّبْ إلينا المدينة) آگے کہا:(وانقل حماها إلى الجحفة) ۔(بمَهْيَعة) بعض نے (عظيمة) کے وزن پر کہا، میرا خیال ہے (وهي الجحفة) ادراج ہے اور موسی کا قول ہے کیونکہ اکثر روایات اس زیادت سے خالی ہیں صرف سلیمان اور ابن جریج کی روایتوں میں یہ ثابت ہے، ابن ماجہ کے ہاں ابن جریج عن موسی کی روایت میں ہے: (حتى قامت المهيعة) بقول ابن تین جوہری کی کلام کا ظاہر یہ ہے کہ مھیعۃ منصرف ہے تبھی الف لام داخل کیا پھر لکھا الا یہ کہ تعظیما اسے داخل کیا ہو، اس میں بعد ہے۔

(فأولت أنه و باء الخ) ابن جریج نے یہ الفاظ نقل کئے: (فأولتهما وباء المدينة ينقل إلى الجحفة) مہلب کہتے ہیں یہ خواب معبر خوابوں کی قسم سے ہے یہ ان میں سے ہے جن کے ساتھ مثل مضروب کی جاتی ہے وجہِ تمثیل یہ ہے کہ اسم السوداء سے سوء اور داء مشتق کیا تو اس خروج سے اس مجموع اسم کے یہ مذکورہ تعبیر کی، اس کے سر کے بالوں کے ثوران کی یہ تاویل کی کہ مثیرِ شر و سوء مدینہ سے خارج ہوگا، بعض نے کہا کیونکہ ثورانِ شعر اقشعر ارِ جسد (یعنی جسم کے کانپنے) سے ہے اور معنائے اقشعر ار استیحاش (یعنی اجنبیت محسوس کرنا) ہے تو مدینہ سے وہ شئ نکل گئی نفوس جس سے متوحش تھے یعنی بخار، بقول ابن حجر گویا استیحاش سے ان کی مراد

یہ کہ اس کی رؤیت موحش ہے وگرنہ لغت میں اقشعر ار (تجمُّع الشعر و تقبُّضه) ہے (یعنی رونگٹے کھڑے ہونا) ہر شئ جو اپنی ہیئت سے متغیر ہوا سکے لئے (اقشعر) بولا جاتا ہے جیسے: (اقشعرت الأرض بالجدب، اقشعرت النبات من العطش) (یعنی بوجہ خشک سالی زمین متغیر ہوگئی) قیروانی جو ایک ماہر تعبیرِ رؤیا تھے کہتے ہیں ہر ایسی شئ جس پر سیاہی غالب ہو وہ مکروہ ہوتی ہے، دیگر نے کہا ثوران الرأس (یعنی سر کا پراگندہ حالت میں دیکھنا) بخار کے ساتھ معبر ہے کیونکہ بخار مثیرِ بدن ہے، اقشعر ار اور ارتفاعِ راس کے ساتھ خصوصا سوداء سے کہ یہ استیحاش میں اکثر ہے۔

اس حدیث کو ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے بھی میں نقل کیا۔

- 42 باب الْمَرْأَةِ السَّوْدَاءِ (خواب میں کالی عورت دیکھنا)

- 7039حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِى بَكْرٍ الْمُقَدَّمِىُّ حَدَّثَنَا فُضَيْلُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنِى سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ فِى رُؤْيَا النَّبِىِّ ﷺ فِى الْمَدِينَةِ رَأَيْتُ امْرَأَةً سَوْدَاءَ ثَائِرَةَ الرَّأْسِ خَرَجَتْ مِنَ الْمَدِينَةِ حَتَّى نَزَلَتْ بِمَهْيَعَةَ فَتَأَوَّلْتُهَا أَنَّ وَبَاءَ الْمَدِينَةِ نُقِلَ إِلَى مَهْيَعَةَ وَهْىَ الْجُحْفَةُ .

طرفاه 7038، - 7040 (سابقہ)

(رأیت) یہاں نطاً (قال) محذوف ہے، اسماعیلی کی حسن ابن سفیان عن ابوبکر مقدمی سے روایت میں ہے: (قال رسول الله رأيت ......الخ)۔

- 43 باب الْمَرْأَةِ الثَّائِرَةِ الرَّأْسِ (خواب میں بکھرے بالوں والی عورت دیکھنا)

- 7040حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ حَدَّثَنِى أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِى أُوَيْسٍ حَدَّثَنِى سُلَيْمَانُ عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ النَّبِىَّ ﷺ قَالَ رَأَيْتُ امْرَأَةً سَوْدَاءَ ثَائِرَةَ الرَّأْسِ خَرَجَتْ مِنَ الْمَدِينَةِ حَتَّى قَامَتْ بِمَهْيَعَةَ فَأَوَّلْتُ أَنَّ وَبَاءَ الْمَدِينَةِ نُقِلَ إِلَى مَهْيَعَةَ وَهْىَ الْجُحْفَةُ .

طرفاه 7038، - 7039 (سابقہ)

- 44 باب إِذَا هَزَّ سَيْفًا فِى الْمَنَامِ (خواب میں تلوار لہرانا)

- 7041حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلاَءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِى بُرْدَةَ عَنْ

جَدِّهِ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى أُرَاهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ رَأَيْتُ فِي رُؤْيَا أَنِّي هَزَزْتُ سَيْفًا فَانْقَطَعَ صَدْرُهُ فَإِذَا هُوَ مَا أُصِيبَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ أُحُدٍ ثُمَّ هَزَزْتُهُ أُخْرَى فَعَادَ أَحْسَنَ مَا كَانَ فَإِذَا هُوَ مَا جَاءَ اللَّهُ بِهِ مِنَ الْفَتْحِ وَاجْتِمَاعِ الْمُؤْمِنِينَ .

أطرافه 3622، 3987، 4081، - 7035 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو بکمالہ علامات النبوۃ میں گزری، یہ قدر مذکور غزوہ احد کے باب میں بھی منقول گزری ہے وہیں اس کی کچھ شرح ہوئی تھی، مہلب (ثم هززته أخرى فعاد أحسن الخ) کی بابت کہتے ہیں یہ خواب ضرب المثل سے ہے، نبی اکرم چونکہ صحابہ کرام کی جنگی قیادت فرمایا کرتے تھے تو ان کی نسبت سیف سے تعبیر کیا اور آپ کا اسے لہرانا انہیں جنگ کرنے کا حکم دینا ہے اور اس میں قطع کو ان کے شہداء کے ساتھ تعبیر کیا پھر دوسری بار کا تلوار کو لہرانا جس کے نتیجہ میں وہ پھر اسی حالت میں واپس آ گئی تو یہ صحابہ کرام کے پھر سے اجتماع اور حصولِ فتح سے تعبیر تھی، ماہرینِ تعبیرِ رؤیا نے خواب میں تلوار دیکھنے کی بابت کئی قسم کے اقوال ذکر کئے ہیں تو اگر نیام سے نکال کر سونتی تو اس میں دندانے پڑ گئے تو اس کی تعبیر یہ ہے کہ اس کی بیوی سلامت رہے گی البتہ اس کا بیٹا مصاب ہوگا، اگر نیام ٹوٹ گئی اور تلوار سلامت رہی تو اسکی تعبیر سابقہ کے برعکس ہے، اگر دونوں سلامت رہیں یا دونوں ضائع ہو جائیں تو بھی یہی ہے، تلوار کا قبضہ والد اور ددھیالی اقارب سے متعلق ہوتا ہے جبکہ اس کی دھار والدہ اور ذوی الارحام (اس کی تعریف کتاب المیراث میں گزری) سے، اگر تلوار سونتی اور کسی شخص کے قتل کا ارادہ کیا تو یہ اس کی زبان ہے جو اپنے مخالفین کے بارہ میں چلائے گا، کئی دفعہ تلوار کو ظالم حکمران کے ساتھ معبر کیا جاتا ہے اھ ملخصا، بعض نے کہا جس نے دیکھا کہ اس نے تلوار کو نیام میں کیا ہے تو اسکی شادی ہوگی اگر اسکے ساتھ کسی کو ضرب لگائی تو اس کے بارے میں زبان چلائے گا، اگر دیکھا کہ کسی سے لڑ رہا ہے اور اسکی تلوار اس کی تلوار سے لمبی ہے تو وہ اس پر غالب آئے گا، جس نے خواب میں عظیم تلوار دیکھی تو یہ فتنہ کی علامت ہے، جس نے تلوار لٹکائی وہ کسی امر کا ذمہ دار بنا، اگر دیکھے کہ تلوار کی حمائل کھینچتا ہے تو اس سے عاجز رہے گا۔

- 45 باب مَنْ كَذَبَ فِي حُلُمِهِ (جھوٹے خواب سنانا)

یعنی (فهو مذموم) یا تقدیرِ کلام ہے: (باب إثم من الخ) ترجمہ میں اپنے قول: (كذب في حلمه) کے ساتھ حالانکہ حدیث میں (تحلم) کا لفظ ہے، اس کے بعض طرق کی طرف اشارہ کیا یہ جسے ترمذی نے حضرت علی سے مرفوعا نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (مَنْ كَذَبَ في حُلمه كُلِّفَ يوم القيامة عَقْدَ شعيرةٍ) (یعنی جس نے جھوٹا خواب سنایا اسے قیامت کے دن پابند کیا جائے گا کہ جو کے دانے کو گانٹھ دے) اس کی سند حسن ہے، حاکم نے اس پر حکمِ صحت لگایا لیکن یہ عبد الاعلی بن عامر کی روایت سے ہے اور انہیں ابوزرعہ نے ضعیف قرار دیا ہے۔

- 7042 حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ تَحَلَّمَ بِحُلُمٍ لَمْ يَرَهُ كُلِّفَ أَنْ يَعْقِدَ بَيْنَ شَعِيرَتَيْنِ وَلَنْ يَفْعَلَ وَمَنِ اسْتَمَعَ إِلَى حَدِيثِ قَوْمٍ وَهُمْ لَهُ كَارِهُونَ أَوْ يَفِرُّونَ مِنْهُ صُبَّ فِي أُذُنِهِ الآنُكُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

وَمَنْ صَوَّرَ صُورَةً عُذِّبَ وَكُلِّفَ أَنْ يَنْفُخَ فِيهَا وَلَيْسَ بِنَافِخٍ قَالَ سُفْيَانُ وَصَلَهُ لَنَا أَيُّوبُ .

طرفاه 2225، - 5963 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۴۲۰ اس میں مزید یہ کہ جس نے کسی کی باتیں سنیں اور اسے یہ ناپسند تھا تو قیامت کے دن اسکے کانوں میں سیسہ ڈالا جائے گا)

7042م -وَقَالَ قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَوْلَهُ مَنْ كَذَبَ فِي رُؤْيَاهُ وَقَالَ شُعْبَةُ عَنْ أَبِي هَاشِمٍ الرُّمَّانِيِّ سَمِعْتُ عِكْرِمَةَ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ قَوْلَهُ مَنْ صَوَّرَ وَمَنْ تَحَلَّمَ وَمَنِ اسْتَمَعَ حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ حَدَّثَنَا خَالِدٌ عَنْ خَالِدٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ مَنِ اسْتَمَعَ وَمَنْ تَحَلَّمَ وَمَنْ صَوَّرَ نَحْوَهُ .تَابَعَهُ هِشَامٌ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَوْلَهُ (سابقہ)

ابن عباس کی روایت جس کے مرفوع اور موقوف کئی طرق تخریج کئے ہیں، شیخ بخاری ابن مدینی ابن عیینہ سے راوی ہیں۔(عن أيوب) حمیدی عن سفیان کی روایت میں: (حدثنا أيوب) ہے، یہاں بھی آخر کا یہ قول اسی پر دال ہے: (قال سفيان وصله لنا أيوب)۔ (عن ابن عباس) بخاری نے اس میں عکرمہ پر اختلاف کا ذکر کیا ہے کہ کیا یہ ابن عباس سے مرفوعا ہے یا موقوفا یا یہ ابو ہریرہ سے موقوفا ہے۔(من تحلم) اى تكلف الحلم(یعنی خواب گھڑا)۔ (كلف الخ) عباد بن عباد کی ایوب سے احمد کے ہاں روایت میں ہے: (حتى يعقد بين شعيرتين وليس عاقدا) انہی کی ہمام عن قتادہ سے روایت میں ہے: (من تحلم كاذبا دفع إليه شعيرة وعذب حتى يعقد بين طرفيها وليس بعاقد) یہ اس امر کی ادلہ میں سے ہے کہ عکرمہ کے ہاں یہ حدیث ابن عباس اور ابو ہریرہ دونوں سے ہے کیونکہ دونوں سے ان کی روایت کے الفاظ باہم متغایر ہیں۔

(أو يفرون الخ) عباد کی روایت میں بلا شک کے: (وهم يفرون منه) ہے۔(الآنك يوم القيامة)عباد کی روایت میں ہے: (صب فى أذنه يوم القيامة عذاب) روایتِ ہمام میں ہے: (ومن استمع إلى حديث قوم ولا يعجبهم أن يستمع حديثهم أذيب فى أذنه الآنك) (یعنی جس نے لوگوں کی باتیں سنیں جبکہ انہیں یہ پسند نہ تھا تو اس کے کانوں میں پگھلا ہوا سیسہ ڈالا جائے گا) یہ حدیث تین احکام پر مشتمل ہے: جھوٹا خواب سنانا، ان لوگوں کی باتوں پر کان لگانا جونہیں چاہتے کہ وہ ان کی باتیں سنے اور تصویر بنانا، اس آخری کی مفصل بحث کتاب اللباس کے آخر میں گزری ہے

جہاں تک جھوٹے خواب کا معاملہ تو طبری لکھتے ہیں اس میں وعید اس لئے شدید ہوئی حالانکہ بیداری میں جھوٹ کئی دفعہ مفسدت کے لحاظ سے اشد ہوسکتا ہے۔ کہ مثلا جھوٹی گواہی دے کر کسی کو پھانسی لگا سکتا ہے یا حد جاری کرا سکتا ہے یا مال غصب کرا سکتا ہے اسلئے کہ خواب گھڑ کر سنانا اللہ پر جھوٹ باندھنا ہے اور یہ مخلوق کی نسبت جھوٹ گھڑنے سے اشد ہے کیونکہ قرآن نے کہا: (وَيَقُولُ الْأَشْهَادُ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ)، خواب کے معاملہ میں جھوٹ بولنا اللہ پر افتراء وکذب اسلئے ہے کہ حدیث ہے: (الرؤيا جزء من النبوة) اور جو اجزائے نبوت سے ہے وہ اللہ کی جانب سے ہے اھ ملخصا، مہلب قولہ: (**كلف أن يعقد الخ**) کی بابت کہتے ہیں اس میں اشعریہ کیلئے ان کے (تكليف ما لا يطاق) کو مجوز قرار دینے کے حق میں حجت ہے اس کا مثل اس آیت

میں ہے: (يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَّ يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُوْدِ فَلَا يَسْتَطِيْعُوْنَ)[القلم: ۴۲] مانعین نے اس آیت کے ساتھ جواب دیا: (لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا)[البقرة : ۲۸۶] اور اسے انہوں نے امورِ دنیا پر محمول کیا ہے جبکہ ان کی پیش کردہ آیت اور اس حدیث کو امورِ آخرت پر، بقول ابن حجر یہ بڑا مشہور مسئلہ ہے ہم یہاں اطالت سے کام نہ لیں گے (اس بابت تفصیلی بحث گزر چکی ہے) حق یہ ہے کہ تکلیفِ مذکور آپ کے قول (كلف أن يعقد) میں اصطلاحی تکلیف نہیں ہے، یہ تو علی سبیل التعجیز والتوبیخ امر ہے کیونکہ دنیا میں وہ سجدوں پر قادر تھے مگر نہ کیے تو اب آخرت میں انہیں کوئی قدرت نہیں تو تعجیزا، توبیخا اور تعذیبا اس کا حکم ملا، لوگوں کی باتیں سننے اور ان پر کان لگانے کے بارہ میں کتاب الاستئذان میں حدیث (لايتناجى اثنان دون ثالث) کی شرح کے اثناء بحث گزری، حدیثِ باب میں اسے اس امر کے ساتھ مقید کیا گیا ہے کہ وہ ایسا کرنا ناپسند کرتے ہوں تو دیگر کا اس سے اخراج ہوا تو جنہیں علم ہی نہیں کہ کوئی ایسا کر رہا ہے تو وہ بھی باز رہے تا کہ حسمِ مادہ ہو، اس کی سزا جوذکر کی وہ جزاء من جنس العمل کی قبیل سے ہے، آنک پگھلائے سیسہ کو کہتے ہیں بعض نے مطلق سیسہ کہا، بقول داودی یہ قصدیر ہے (یعنی رانگا، ایک معدنی چیز جس سے ٹانکہ لگانے اور قلعی کرنے کا کام لیا جاتا ہے)

ابن ابوجمرہ کہتے ہیں اسے حلم کہا رؤیا نہیں کیونکہ اس نے دعوی کیا کہ اس نے دیکھا ہے جبکہ کچھ نہیں دیکھا تو گویا جھوٹا ہے اور کذب شیطان کی طرف سے ہوتا ہے، آپ کا فرمان ہے: (الحلم من الشيطان) تو جو شیطان سے ہے وہ غیر حق ہے، کہتے ہیں جو کے دو دانوں کے درمیان گانٹھ دینے کا مفہوم یہ ہے کہ ایک کو دوسرے پر بٹے اور یہ عادۃً محال ہے، کہتے ہیں جھوٹا خواب سنانے والے کیلئے اس وعیدِ مذکور کی مناسبت اسی طرح مصور کیلئے، یہ ہے کہ رؤیا اللہ کی خَلق میں سے ایک خلق ہے اور یہ (یعنی خواب) ایک معنوی صورت ہے تو وہ اپنے جھوٹ کے ذریعہ ایک صورت بناتا ہے جو حقیقی نہیں ہوتی کیونکہ حقیقی صورت وہ جس میں روح ہو تو صاحبِ صورتِ لطیفہ ایک امر لطیف کا مکلّف کیا گیا یعنی جو کے دانوں کو باہم جوڑے جبکہ صاحبِ صورتِ کثیفہ ایک امرِ شدید کے ساتھ مکلف کیا گیا کہ جو اپنے زعم میں ایک مخلوق بنائی ہے نفخِ روح کے ساتھ اس کا اتمام کرے، تو دونوں کیلئے وعید اس امر کے ساتھ واقع ہوئی کہ وہ ایسا کرنے تک عذاب دیا جاتا رہے گا جبکہ وہ کبھی بھی یہ کر نہ پائے گا تو یہ دائمی تعذیب سے کنایہ ہے، کہتے ہیں اس وعیدِ شدید میں حکمت یہ ہے کہ اول جنسِ نبوت پر کذب ہے اور ثانی خالقِ کائنات کی قدرت میں منازِع ہے (یعنی ہمسری کرنے کا مدعی) کہتے ہیں جو شخص اپنے گھر کا دروازہ بند کر کے محوِ گفتگو ہے گویا وہ چاہتا ہے کہ کوئی ان کی باتیں نہ سنے تو جو کان لگائے گا گویا وہ دروازے کی درز سے تانک جھانک کرنے والے کی مانند ہوا اور اس کے بارہ میں یہ وعید وارد ہے کہ اگر گھر والوں نے اس کی آنکھ پھوڑ دی تو یہ ہدر ہو گا، کہتے ہیں اس سے وہ مستثنی ہے جس کے کانوں میں اس شخص کی گفتگو پڑ گئی جو بآوازِ بلند کسی سے باتیں کر رہا ہے اور وہاں کوئی ایسا شخص بھی موجود ہے کہ وہ نہیں چاہتے کہ ان کی باتیں سنے مگر وہ اس وعید میں داخل نہ ہو گا کیونکہ قرینہِ حال یعنی جہرًا باتیں کرنا، مقتضی ہے کہ لوگوں کے کانوں میں ان باتوں کا پہنچنا انہیں ناپسند نہیں لہذا ان کا مستمع اس وعید میں داخل نہ ہو گا تو ان کا سننا سائغ ہے! کہتے ہیں حدیث سے ظاہر ہوا کہ جو وصفِ عبودیت سے نکلا وہ اپنے خروج کے بقدر عقوبت کا مستحق ہوا اس امر کی تنبیہ بھی ہے کہ اس حکم سے ناواقف شخص عدم واقفیت کی بناء پر معذور باور نہ ہو گا اسی طرح وہ بھی جس نے کوئی باطل تاویل کی کیونکہ حدیث میں اس کی تحریم کے عالم اور اس کے جاہل

میں کوئی تفرقہ نہیں کیا، یہی کہا، بقول ابن حجر لطائف میں سے ہے جوان کے غیر نے کہا کہ (شعیر) (یعنی جو کے دانہ) کے اس کے ساتھ اختصاص کی حکمت خواب میں جو اس پر دال کا شعور ہے جو اشتقاق کی جہت سے دونوں کے مابین مناسبت ہے۔

(وقال قتيبة الخ) ہمارے لئے قتیبہ عن ابوعوانہ کے نسخہ میں نسائی کی ان سے روایت واقع ہوئی ہے جو علی بن محمد فارسی عن محمد بن عبد اللہ بن زکریا بن حیوہ عن نسائی کے طریق سے ہے اس کے الفاظ ہیں: (عن أبي هريرة قال من كذب في رؤياه كُلِّفَ أن يعقد بين طرفي شعيرة) آگے استماع اور تصور کا بھی ذکر کیا، اسے ابونعیم نے مستخرج میں خلف بن ہشام عن ابوعوانہ سے اسی سند کے ساتھ موقوفا موصول کیا ہے احمد اور نسائی نے ہمام عن قتادہ کے طریق سے یہ حدیث بتمامہ مرفوعا تخریج کی لیکن نسائی نے اس کے حصہ: (من صور) پر اقتصار کیا ہے۔

(عن أبي هاشم الرماني) ان کا نام یحی بن دینار تھا، مستملی اور سرخسی کے نسخوں میں (أبو هشام) ہے، یہ غلطی ہے۔

(من صور الخ) اصل میں یہی ہے، تینوں احادیث کے اطراف پر اقتصار کیا، مستخرجِ اسماعیلی میں یہ عبید اللہ بن معاذ عنبری عن ابیہ عن شعبہ عن ابی ہاشم سے اسی سند کے ساتھ موصول ہے، ابو ہریرہ کے قول: (من تحلم) پر اقتصار کیا، اسی طرح محمد بن جعفر غندر عن شعبہ کے طریق سے بھی اسی طرح ذکر کیا، اس کے الفاظ ہیں: (من تحلم كاذبا كلف أن يعقد شعيرة)۔

(حدثنا إسحاق الخ) یہ ابن شاہین اور ان کے شیخ خالد، ابن عبد اللہ طحان ہیں ان کے شیخ خالد، حذاء ہیں۔ (من استمع الخ) اختصار کیا، اسے اسماعیلی نے وہب بن بقیہ عن خالد بن عبد اللہ کے طریق سے موصول کیا تو اسی سند کے ساتھ ابن عباس عن النبیؐ سے مرفوعا نقل کیا پھر اسماعیلی نے اسے وہیب بن خالد اور عبد الوہاب ثقفی کے طریق سے، دونوں خالد حذاء سے، اسی سند کے ساتھ مرفوعا بھی تخریج کیا۔ (تابعه هشام) یعنی ابن حسان۔ (عن ابن عباس قوله) یعنی موقوفا۔

- 7043 حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ مَوْلَى ابْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مِنْ أَفْرَى الْفِرَى أَنْ يُرِيَ عَيْنَيْهِ مَا لَمْ تَرَ

ترجمہ: ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا سب سے بڑا جھوٹ یہ ہے کہ انسان اپنی آنکھوں کو وہ چیز (یعنی خواب) دکھائے جو انھوں نے دیکھی نہ ہو (یعنی جھوٹا خواب بیان کرے)۔

شیخ بخاری طوسی ہیں بغداد کے نزیل ہوئے، بخاری سے تین برس قبل انتقال ہوا عبد الصمد سے ابن عبد الوارث بن سعید مراد ہیں، بخاری بالسن ان کے مدرک ہیں مگر ان کی آمد سے وہ قبل انتقال کر گئے، اسماعیلی نے اسے عبد الوارث بن عبد الصمد بن عبد الوارث عن ابیہ کے حوالے سے تخریج کیا ہے، عبد الرحمن بن عبد اللہ بن دینار مختلف فیہ ہیں ابن مدینی نے صدوق قرار دیا۔ یحی بن معین کہتے ہیں میرے نزدیک ان کی حدیث میں ضعف ہے دار قطنی لکھتے ہیں ان کی بابت بخاری نے لوگوں کی مخالفت کی ہے بہر حال وہ متروک نہیں، بقول ابن حجر اس ضمن میں بخاری کا عمدہ ان کے استاذ ابن مدینی کا قول ہے جہاں تک ابن معین کی جرح تو انہوں نے اسے مفسر نہیں کیا شائد کوئی معین حدیث پیشِ نظر تھی اس کے باوجود بخاری نے ان سے کوئی شئ نقل نہیں کی مگر ان کیلئے اس میں متابع یا شاہد ہے تو اس

روایت کیلئے احمد کے ہاں ایک متابع روایت موجود ہے جسے انہوں نے حیوہ عن ابوعثمان ولید بن ابو ولید مدنی عن عبداللہ بن دینار سے نقل کیا جو اس سے اتم ہے، اس کے الفاظ ہیں: (أفرى الفرىٰ من ادعى إلى غير أبيه و أفرى الفرى من أرىٰ عينه ما لم يَرَ) (یعنی بڑے جھوٹوں میں سے ہے جس نے اپنا نسب غلط بتلایا اور جس نے اپنی آنکھ کو وہ کچھ دکھلایا جو نہیں دیکھا) ایک تیسری چیز بھی ذکر کی، اس کی سند صحیح ہے جہاں تک اس کیلئے شاہد تو وہ مناقبِ قریش میں واثلہ بن اسقع سے ان الفاظ کے ساتھ گزرا ہے: (إن من أعظم الفرى أن يدعي الرجل إلى غير أبيه أو يُرِيَ عينَهُ سالم يَرَ) اس میں بھی ایک تیسری شئ کا ذکر ہے مگر وہ احمد کی حدیثِ معمر میں مذکور تیسری چیز سے جدا ہے، اس کا بیان وہاں گزرا تھا۔

(إن من أفرى الفرى) افری اسمِ تفضیل ہے یعنی اعظم الکذبات، فریٰ فریۃ کی جمع ہے، ابن بطال کہتے ہیں فریہ ایسا بڑا جھوٹ جسے سن کر لوگ ششدر رہ جائیں، طیبی کہتے ہیں: (فارى الرجل عيينه) یعنی ان کا ایسا وصف کیا جو ان میں نہیں، کہتے ہیں کذبات کی کذب کی نسبت برائے مبالغہ ہے جیسے عربوں کا قول ہے: (ليلٌ أليَلُ) (یعنی نہایت تاریک رات)۔ (سالم تر) اس میں یہی حذف فاعل اور رافراو عین کے ساتھ ہے، بعض نسخ میں (سالم يريا) ہے صیغۂ تثنیہ کے ساتھ، رؤیا کی آنکھوں کی طرف نسبت حالانکہ انہوں نے کچھ نہیں دیکھا، کا معنی یہ کہ ان کی رؤیت کی بابت خبر دی اور وہ کاذب ہے۔ یہ بھی بخاری کے افراد میں سے ہے۔

- 46 باب إِذَا رَأَى مَا يَكْرَهُ فَلاَ يُخبِرُ بِهَا وَلاَ يَذْكُرُهَا (برا خواب بیان نہ کرے)

ترجمہ میں دو حدیثوں کے الفاظ جمع کئے البتہ ترجمہ میں: (فلا يخبر) جبکہ حدیث میں (فلايحدث) ہے، دونوں متقارب ہیں۔

- 7044حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ الرَّبِيعِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ رَبِّهِ بْنِ سَعِيدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا سَلَمَةَ يَقُولُ لَقَدْ كُنْتُ أَرَى الرُّؤْيَا فَتُمْرِضُنِي حَتَّى سَمِعْتُ أَبَا قَتَادَةَ يَقُولُ وَأَنَا كُنْتُ لأَرَى الرُّؤْيَا تُمْرِضُنِي حَتَّى سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ الرُّؤْيَا الْحَسَنَةُ مِنَ اللَّهِ فَإِذَا رَأَى أَحَدُكُمْ مَا يُحِبُّ فَلاَ يُحَدِّثْ بِهِ إِلاَّ مَنْ يُحِبُّ وَإِذَا رَأَى مَا يَكْرَهُ فَلْيَتَعَوَّذْ بِاللَّهِ مِنْ شَرِّهَا وَمِنْ شَرِّ الشَّيْطَانِ وَلْيَتْفِلْ ثَلاَثًا وَلاَ يُحَدِّثْ بِهَا أَحَدًا فَإِنَّهَا لَنْ تَضُرَّهُ .

أطرافه 3292، 5747، 6984، 6986، 6995، 6996، 7005 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

عبدربہ بن سعید، انصاری ہیں، یہ (مشہور محدث) یحی کے بھائی ہیں، ابوسلمہ، ابن عبدالرحمن بن عوف ہیں۔(تمرضني) مسلم کی سفیان عن زہری عن ابوسلمہ سے روایت میں ہے: (كنت أرى الرؤيا أعرى منها غير أني لا أزمل) نووی کہتے ہیں یعنی ایسا (ہولناک) خواب دیکھتا ہوں کہ بخار میں اپنے آپ کو خیال کرتا ہوں البتہ کپڑا نہیں اوڑھتا، (عُرِي) جب اسے عراء (یعنی بخار کی کپکپی) آن لے، اس کا مثل عبدالرزاق کے ہاں معمر عن زہری عن ابوسلمہ سے روایت میں ہے لیکن بجائے (أعرى منها) کے کہا: (ألقى منها شدة) (یعنی شدت طاری ہوتی ہے)، سفیان عن زہری کی روایت میں ہے: (غير أني لا أعادُ) (یعنی یہ

ایسا بخار ہے جس میں عیادت نہیں کی جاتی) مسلم کی ہی یحی انصاری عن ابوسلمہ سے روایت میں ہے میں ایسا خواب دیکھتا جو مجھے پہاڑ سے زیادہ ثقیل لگتا۔ (إلا من یحب) پہلے گزرا کہ اس میں حکمت یہ ہے کہ اگر فی الاصل اچھے خواب کو کسی غیرِ دوست سے بیان کر دیا اور اس نے وہ تعبیر کر دی جو اچھی نہیں یا تو بغض کی وجہ سے یا از رہِ حسد تو کبھی اس صفتِ مذکورہ پر اس کا وقوع ہو سکتا ہے یا قبل از وقت ہی اس پر غم وحزن کے بادل چھا جائیں گے تو اس وجہ سے یہ حکم دیا۔

- 7045حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ حَمْزَةَ حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي حَازِمٍ وَالدَّرَاوَرْدِيُّ عَنْ يَزِيدَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ خَبَّابٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ إِذَا رَأَى أَحَدُكُمْ الرُّؤْيَا يُحِبُّهَا فَإِنَّهَا مِنَ اللَّهِ فَلْيَحْمَدِ اللَّهَ عَلَيْهَا وَلْيُحَدِّثْ بِهَا وَإِذَا رَأَى غَيْرَ ذَلِكَ مِمَّا يَكْرَهُ فَإِنَّمَا هِيَ مِنَ الشَّيْطَانِ فَلْيَسْتَعِذْ مِنْ شَرِّهَا وَلَا يَذْكُرْهَا لِأَحَدٍ فَإِنَّهَا لَنْ تَضُرَّهُ

ترجمہ: ابوسعید کہتے ہیں کہ نبی اکرم سے سنا فرمایا جب تمہارا کوئی ایسا خواب دیکھے جو اسے اچھا لگے تو الحمد للہ پڑھے اور اسے بیان کر دے لیکن جب اس سے دیگر خواب دیکھے تو اس کے شر سے اللہ کی پناہ مانگے اور کسی سے اسکا ذکر نہ کرے تو یہ اسے کوئی نقصان نہیں پہنچائے گا۔

(ابن أبی حازم والدراوردی) باب (الرؤیا من الله) میں گزرا، کہ ان دونوں کا نام عبدالعزیز تھا۔ (حدثنا یزید بن عبد الله) مستملی کے نسخہ میں آگے: (ابن أسامة بن الهاد اللیثی) بھی ہے۔

- 47 باب مَنْ لَمْ يَرَ الرُّؤْيَا لِأَوَّلِ عَابِرٍ إِذَا لَمْ يُصِبْ

(ایک رائے کہ خواب اولین کی گئی تعبیر پر نہیں ہوں گے اگر اس نے درست تعبیر نہیں کی)

گویا حضرت انس سے مروی ایک روایت کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہتے ہیں نبی اکرم نے فرمایا: (والرؤیا لأول عابر) مگر یہ ضعیف ہے اس میں یزید رقاشی ہیں لیکن اس کے لئے ایک شاہد ہے جسے ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے حسن سند کے ساتھ۔ حاکم نے صحت کا حکم لگا دیا، ابورزین عقیلی سے مرفوعا نقل کیا، ابوداؤد نے یہ الفاظ نقل کئے: (الرؤیا علی رِجلِ طائر ما لَمْ تُعبَّر فإذا عُبِّرَتْ وَقَعَتْ) (یعنی خواب [گویا] پرندے کے پاؤں سے بندھے ہیں جب تک ان کی تعبیر نہیں کی جاتی اگر ان کی [درست یا نادرست] تعبیر کر دی جائے تو اسی طرح وہ واقع ہو جائیں گے) ترمذی کی روایت میں: (سقطت) ہے! عبدالرزاق کے ہاں مرسلِ ابوقلابہ میں ہے: (الرؤیا تقع علی ما یعبر، مثل ذلك مثل رجل رَفَعَ رِجلَهٗ فهو ینتظر متی یضعها) (یعنی خواب حسبِ تعبیر واقع ہوتے ہیں اس کی مثال ایک آدمی کی سی ہے جس نے قدم رکھنے کو اپنا پاؤں اٹھایا ہوا ہے تو اب انتظار ہے کہ کب وہ رکھے) حاکم نے اسے حضرت انس کے ذکر کے ساتھ موصولا تخریج کیا، سعید بن منصور کے ہاں بسند صحیح عطاء سے منقول ہے: (کان یقال الرؤیا علی ما أُوِّلَتْ) (یعنی کہا جاتا تھا کہ خواب بیان کی گئی تعبیر کے مطابق واقع ہوتے ہیں) دارمی کے ہاں بسندِ حسن سلیمان بن یسار عن عائشہ سے ہے کہ مدینہ کی ایک خاتون کا شوہر تاجر تھا جو بسلسلہ تجارت مختلف جگہوں میں آتا جاتا تھا یہ خاتون ایک دن

نبی اکرم کے پاس آئی اور کہا میرا شوہر گھر سے غائب ہے جبکہ میں حاملہ ہوں تو خواب میں دیکھا کہ گھر کا ستون گر پڑا ہے اور میں نے کانا لڑکا جنا ہے، آپ نے فرمایا خیر ہے تمہارا شوہر ان شاء اللہ صحیح وسلامت لوٹ آئے گا اور تم صحیح بچہ جنو گی، اس نے تین مرتبہ یہ خواب ذکر کیا پھر ایک دن آئی نبی اکرم گھر میں موجود نہ تھے میں نے پوچھا کیا کام تھا؟ تو تو مجھے یہی خواب بیان کیا، میں نے کہا اگر تم نے وہی خواب سنایا ہے جو دیکھا تو تمہارا شوہر فوت ہو گا اور تم ایک فاجر لڑکا جنو گی، وہ بیٹھ کر رونے لگی اتنے میں نبی پاک آگئے، پوچھا: (مَهْ یا عائشة) (یعنی رکو اے عائشہ) جب کسی مسلمان کا خواب سنو تو اچھی تعبیر کرو کیونکہ خواب اسی طرح وقوع پذیر ہو جاتے ہیں جیسی ان کی تعبیر کی جائے

سعید بن منصور کے ہاں عطاء بن ابورباح سے مرسل روایت میں ہے کہ ایک خاتون نبی اکرم کے پاس آئی اور اپنا خواب بیان کیا کہ میں نے دیکھا ہے کہ میرے گھر کا شہتیر ٹوٹ گیا ہے، اس کا شوہر غائب تھا (یعنی سفر میں تھا) فرمایا: (رَدَّ الله علیك زوجك) (یعنی اللہ تعالیٰ تیرے شوہر کو واپس لائے گا، راقم کہتا ہے یہ بھی محتمل ہے کہ یہ جملہ دعائیہ ہو اور حضور کی دعا کی برکت سے اس کا شوہر بخیرت واپس آیا وگرنہ خواب کی تعبیر وہی تھی جو حضرت عائشہ نے بیان کی) لیکن اس میں بجائے حضرت عائشہ کے (أبوبکر أو عمر) مذکور ہے جنہوں نے دوسری تعبیر کی تھی اور اس میں آخری قولِ مرفوع بھی مذکور نہیں تو بخاری نے اسے اس امر کے ساتھ مخصص کیا ہے کہ معبر نے درست تعبیر لگائی ہے، اس کا اخذ حدیثِ باب میں حضرت ابوبکر کیلئے کہے گئے اس مقولِ نبوی سے کیا: (أصبت بعضا و أخطأت بعضا) تو اس سے ماخوذ ہوا کہ اگر تعبیر کرنے میں کوئی غلطی کی تو جس نے اسکی نشاندہی کی وہی صحیح تعبیر باور ہو گی اور تعبیرِ اول کا کوئی اعتبار نہ ہو گا، ابوعبید وغیرہ کہتے ہیں آپ کے قول: (الرؤیا لأول عابر) کا مطلب یہ ہے کہ اگر عابرِ اول عالم ہو اور اس نے درست تعبیر کی ہو وگرنہ اس کے بعد جس نے اسکی صحیح تعبیر کی تو اس کے لئے یہ خواب ہو گا کیونکہ مدار فقط صحیح تعبیر پر ہی ہے تاکہ اللہ تعالیٰ کے اس ضرب المثل کے مراد تک توصل ہو! تو اگر کسی نے درست تعبیر کر دی (یعنی کسی عالم اور فنِ تعبیر کے ماہر کو خواب سنایا اور اس نے کوئی تعبیر کر دی) تو اب کسی اور سے اس کی تعبیر پوچھنا مناسب نہیں لیکن اگر درست تعبیر نہیں کی (اس کی پہچان کا طریقہ یہ ہو گا کہ کسی ایسے شخص کو خواب سنا کر تعبیر پوچھ بیٹھا تھا جو فنِ تعبیر کا ماہر نہ تھا، پہلے گزرا کہ ہر کس و ناکس کو خواب نہیں سنانا چاہئے) تب کسی اور سے پوچھ لے اور اسے پہلی تعبیر بھی سنا دے اور اسے چاہیے کہ پہلے کی غلطی کی نشاندہی اور درستگی کرے، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ ابورزین عقلی کی حدیث اس تاویل کی مساعدت نہیں کرتی جس کے یہ الفاظ ذکر ہوئے: (إن الرؤیا إذا عُبِّرَتْ وَقَعَتْ) الا یہ کہ (عبرت) کی عالمِ مصیب کے ساتھ تخصیص کی جائے تب اس کے لئے رؤیائے مکروہہ کی بابت یہ قولِ نبوی معکر ہو گا: (ولا یحدث بها أحدا) کیونکہ اس نہی کی حکمت کے ضمن میں گزرا کہ ہوسکتا ہے وہ اس کے ظاہر کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس کی کوئی بری تعبیر کر دے جبکہ یہ احتمال بھی ہو کہ خواب فی الباطن محمود ہو تو اس بیان کردہ بری تعبیر کے مطابق اس کا وقوع ہو جائے گا، اس کا جواب یہ ممکن ہے کہ یہ ناظر سے متعلق ہے تو اسے چاہئے کہ اگر کسی کو خواب سنایا اور اس نے بری تعبیر کی ہے تو جلد از جلد کسی ماہر سے رجوع کرے تو اس شکل میں اول کا وقوع متحتم نہ ہو گا بلکہ درست تعبیر کرنے والے کی بات واقع ہو گی لیکن اگر اس سے کوتاہی ہوئی اور اس نے کسی دوسرے سے رابطہ نہ کیا تب اسی اول تعبیر کے مطابق اس کا وقوع ہو جائے گا

ادب معبر میں جوعبدالرزاق نے نقل کیا کہ حضرت عمر نے ابوموسی کو خط میں لکھا کہ اگر کوئی خواب دیکھے اور کسی کو سنائے تو اسے چاہئے کہ کہے: (خيرٌ لنا وشرٌ لأعدائنا) (یعنی یہ ہمارے لئے خیر اور ہمارے دشمنوں کیلئے برا ہو/ ہوگا) اسکے رجال ثقات ہیں البتہ اس کی سند میں انقطاع ہے! طبرانی نے اور الدلائل میں بیہقی نے ابن زِمل جہنی ۔ روایت میں تو ان کا نام مذکور نہیں مگر الاستیعاب میں ابوعمر نے عبداللہ ذکر کیا ہے۔ سے نقل کیا کہ نبی اکرم نماز صبح کے بعد صحابہ کرام سے پوچھا کرتے تھے کیا کسی نے کوئی خواب دیکھا؟ کہتے ہیں ایک مرتبہ میں نے کہا جی یا رسول اللہ! میں نے دیکھا ہے تو فرمایا:(خيراً تَلَقَّاهُ وشرًّا تَتَوَقَّاه خيرٌ لنا وشرٌ على أعدائنا والحمد لله رب العالمين ، أقْصُصْ رؤياك) (یعنی پہلے یہ کلمات پڑھے پھر اسے فرمایا کہ اب اپنا خواب بیان کرو، ان کا ترجمہ ہے: تمہیں خیر ملے اور شر سے بچو، ہمارے لئے خیر اور ہمارے دشمنوں کیلئے شر ہو) اس کی سند نہایت ضعیف ہے، ائمہ تعبیر نے ناظر کے ادب میں سے یہ بھی ذکر کیا کہ وہ صادق اللہجہ ہو، باوضوء ہو کر سویا ہو، دائیں پہلو پر اور سوتے وقت والشمس، والليل، والتین، سورۃ الاخلاص اور معوذتین پڑھے اور یہ دعا بھی کرے: (اللهم إني أعُوذُ بك مِنْ سَيِّءِ الأُحْلام وأَسْتَجِيرُ بِكَ مِنْ تَلاعُبِ الشيطان في اليَقْظَةِ والمَنَام اللهم إني أسألُكَ رُؤْيا صالحةً صادقةً نافعةً حافظةً غيرَ مَنْسِيَّةٍ اللهم أرِنِيْ في منامي ما أُحِبُّ)(یعنی اے اللہ میں برے خوابوں سے تیری پناہ کا طالب ہوں اور بیداری اور سوتے میں شیطان کے تلاعُب سے تیری پناہ چاہتا ہوں اے اللہ تجھ سے اچھے، نافع، سچے اور نہ بھلائے گئے خوابوں کا سوالی ہوں اے اللہ مجھے نیند میں وہ کچھ دکھلا جو میں پسند کروں) ان کے ادب میں سے یہ بھی ہے کہ کسی عورت، دشمن یا جاہل کو بیان نہ کرے، تعبیر کرنے والے کے ادب میں سے ہے کہ (عین) طلوع آفتاب اور غروب کے وقت تعبیر نہ کرے اور نہ زوال کے وقت اور نہ رات کو۔

7046 - حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ كَانَ يُحَدِّثُ أَنَّ رَجُلاً أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ إِنِّي رَأَيْتُ اللَّيْلَةَ فِي الْمَنَامِ ظُلَّةً تَنْطِفُ السَّمْنَ وَالْعَسَلَ فَأَرَى النَّاسَ يَتَكَفَّفُونَ مِنْهَا فَالْمُسْتَكْثِرُ وَالْمُسْتَقِلُّ وَإِذَا سَبَبٌ وَاصِلٌ مِنَ الأَرْضِ إِلَى السَّمَاءِ فَأَرَاكَ أَخَذْتَ بِهِ فَعَلَوْتَ ثُمَّ أَخَذَ بِهِ رَجُلٌ آخَرُ فَعَلاَ بِهِ ثُمَّ أَخَذَ بِهِ رَجُلٌ آخَرُ فَعَلاَ بِهِ ثُمَّ أَخَذَ بِهِ رَجُلٌ آخَرُ فَانْقَطَعَ ثُمَّ وُصِلَ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ بِأَبِي أَنْتَ وَاللَّهِ لَتَدَعَنِّي فَأَعْبُرَهَا فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ اعْبُرْ قَالَ أَمَّا الظُّلَّةُ فَالإِسْلاَمُ وَأَمَّا الَّذِي يَنْطِفُ مِنَ الْعَسَلِ وَالسَّمْنِ فَالْقُرْآنُ حَلاَوَتُهُ تَنْطُفُ فَالْمُسْتَكْثِرُ مِنَ الْقُرْآنِ وَالْمُسْتَقِلُّ وَأَمَّا السَّبَبُ الْوَاصِلُ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الأَرْضِ فَالْحَقُّ الَّذِي أَنْتَ عَلَيْهِ تَأْخُذُ بِهِ فَيُعْلِيكَ اللَّهُ ثُمَّ يَأْخُذُ بِهِ رَجُلٌ مِنْ بَعْدِكَ فَيَعْلُو بِهِ ثُمَّ يَأْخُذُ رَجُلٌ آخَرُ فَيَعْلُو بِهِ ثُمَّ يَأْخُذُهُ رَجُلٌ آخَرُ فَيَنْقَطِعُ بِهِ ثُمَّ يُوَصَّلُ لَهُ فَيَعْلُو بِهِ فَأَخْبِرْنِي يَا رَسُولَ اللَّهِ بِأَبِي أَنْتَ أَصَبْتُ أَمْ أَخْطَأْتُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَصَبْتَ بَعْضًا وَأَخْطَأْتَ بَعْضًا .

قَالَ فَوَاللَّهِ لَتُحَدِّثَنِّي بِالَّذِي أَخْطَأْتُ .قَالَ لَا تُقْسِمْ .

طرفه - 7000

ترجمہ: ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ ایک شخص رسول اللہ کی خدمت میں حاضر ہو کر کہنے لگا کہ یا رسول اللہ! میں نے رات کو خواب میں دیکھا کہ ایک چھتری (بادل) ہے اور اس میں سے گھی اور شہد ٹپک رہا ہے اور لوگ اس کو اکٹھا کر رہے ہیں کوئی کم کوئی زیادہ اور میں نے ایک رسی آسمان سے زمین تک ملی ہوئی دیکھی اور آپ کو میں نے دیکھا کہ آپ اس کو پکڑ کر چڑھ گئے پھر آپ کے بعد ایک اور شخص نے اس کو پکڑا اور وہ بھی اس پر چڑھ گئے پھر ایک اور شخص اس کو پکڑ کر چڑھے پھر ان کے بعد ایک اور شخص نے اس کو پکڑا تو وہ رسی ٹوٹ گئی اور پھر جڑ گئی، ابوبکر صدیقؓ نے عرض کی کہ یا رسول اللہ! مجھے اجازت دیجیے کہ میں اس خواب کی تعبیر بیان کروں، نبی پاک نے فرمایا ٹھیک ہے بیان کرو، انھوں نے کہا وہ چھتری تو اسلام ہے اور اس میں سے وہ گھی اور شہد جو ٹپکتا ہے وہ قرآن مجید اور اس کی تلاوت ہے اور اس کے اٹھانے والے قرآن کے حاصل کرنے والے ہیں کم یا زیادہ اور وہ رسی جو آسمان سے زمین تک ملی ہوئی ہے وہ حق ہے جو اللہ تعالیٰ نے آپ پر نازل کیا ہے اسی کو پکڑ کر اللہ تعالیٰ آپ کو اوپر چڑھائے گا اور پھر آپ کے بعد ایک اور شخص اس کو پکڑ کر اوپر چڑھے گا اور پھر ایک اور شخص اوپر چڑھے گا اور پھر ایک اور شخص جو اس کو پکڑے گا تو وہ رسی ٹوٹ جائے گی لیکن پھر جوڑی جائے گی تو وہ بھی چڑھ جائے گا، یا رسول اللہ! میرے ماں باپ آپ پر فدا ہوں بتائیے کیا میں ٹھیک تعبیر بیان کی یا غلطی کی؟ آپ نے فرمایا کچھ ٹھیک بیان کی اور کچھ غلط، انھوں نے عرض کی یا رسول اللہ! آپ کو قسم جو کچھ میں نے غلط بیان کیا ہے وہ مجھے بتا دیجیے، نبی اکرم نے فرمایا قسم نہ کھاؤ۔

یونس سے مراد ابن یزید ایلی ہیں میرے لئے یہ لیث عنہ کی روایت سے صرف بخاری ہی میں واقع ہوئی ہے اصحاب المستخرجات جیسے اسماعیلی، ابونعیم، ابوعوانہ اور برقانی پر اس کا استخراج مشکل ہوا تو انہوں نے ابن وہب کی روایت سے تخریج کیا، اسماعیلی نے اسے ابن مبارک اور سعید بن یحیی سے بھی نقل کیا، تینوں یونس سے اسکے رواۃ ہیں۔(عن عبيد الله الخ) ابن وہب کی روایت میں ہے: (أن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة أخبره)۔ (أن ابن عباس الخ) اکثر اصحابِ زہری کیلئے یہی ہے، زبیدی نے تردد کیا کہ یہ ابن عباس سے ہے یا ابو ہریرہ سے؟ سفیان بن عیینہ اور معمر پر اس ضمن میں اختلاف کیا گیا ہے چنانچہ مسلم نے محمد بن رافع عن عبدالرزاق عن زہری عن عبید اللہ سے (عن ابن عباس أو أبي هريرة) ذکر کیا، بقول عبدالرزاق معمر کبھی ابو ہریرہ اور کبھی ابن عباس کا نام لیتے تھے، اسحاق دیری کی روایت مصنف عبدالرزاق میں اسی طرح ثابت ہے، اسے ابوداؤد اور ابن ماجہ نے محمد بن یحیی ذہلی عن عبدالرزاق سے نقل کرتے ہوئے (عن ابن عباس قال كان أبو هريرة يحدث) ذکر کیا، بزار نے بھی سلمہ بن شبیب عن عبدالرزاق سے یہی نقل کیا اور کہا ہم سوائے عبدالرزاق عن معمر کے کسی کو نہیں جانتے . س نے عبید اللہ عن ابن عباس عن ابی ھریرۃ کہا ہو، اسے کئی ایک نے روایت کیا ہے مگر ابو ہریرہ کا واسطہ ذکر نہیں کیا، اسے ذہلی نے العلل میں اسحاق بن ابراہیم بن راہویہ عن عبدالرزاق سے تخریج کیا اور ابن عباس پر اقتصار کیا، حضرت ابو ہریرہ کا حوالہ ذکر نہیں کیا، احمد اپنی مسند میں لکھتے ہیں اسحاق نے عبدالرزاق سے نقل کیا ہے کہ معمر اس بارہ میں متردد تھے حتی کہ ان کے پاس زمعہ کی کتاب پہنچی جس میں زہری کے حوالے سے اسی طرح تھا جو ہم نے ذکر کیا تو بعد ازاں وہ شک نہ کیا کرتے تھے، اسے مسلم نے زبیدی سے نقل کیا کہتے ہیں مجھے زہری نے عبید اللہ سے بیان کیا کہ ابن عباس یا ابو ہریرہ الخ مسلم نے اسے ابن ابوعمر عن سفیان بن عیینہ سے بھی روایتِ یونس کے مثل نقل کیا، حمیدی نے ذکر کیا ہے کہ ابن عیینہ

اس میں ابن عباس کا حوالہ ذکر نہ کرتے تھے مگر آخری عمر میں ایسا کرنے لگے، اسے ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں حمیدی کے طریق سے ذکر کیا، سابق الذکر باب (الرؤیا باللیل) میں زہری پر اس اختلاف کا حال مفصل گزرا ہے بقول ذہلی محفوظ زبیدی کی روایت ہے اور بخاری کی صنیع یونس اوران کے متابعین کی روایتوں کی ترجیح کو مقتضی ہے، الایمان والنذور میں جزم کے ساتھ یہ الفاظ ذکر کئے: (وقال ابن عباس قال النبی ﷺلأبی بکر لا تقسم)۔

(أن رجلا) ان کے نام سے واقف نہ ہوسکا، مسلم کی سلیمان بن کثیرعن زہری سے اسی روایت کے شروع میں کچھ زیادت ہے جو یہ ہے کہ نبی اکرم اپنے صحابہ سے یہ بھی فرمایا کرتے تھے جس نے کوئی خواب دیکھا ہو وہ بیان کرے میں اس کی تعبیر کروں گا تو ایک شخص الخ، مسلم کی ابن عیینہ سے روایت میں اس وقت کا بھی بیان ہے جس میں یہ واقعہ ہوا اس کے الفاظ ہیں: (جاء رجل إلی النبی ﷺ منصرفه من أحد) (یعنی احد سے واپسی پر) اس پر یہ مراسیلِ صحابہ میں سے ہے کیونکہ ابن عباس ہوں یا ابوہریرہ دونوں اس وقت مدینہ میں موجود نہ تھے کیونکہ ابن عباس تب صغیر السن اور اپنے والدین کے ہمراہ مکہ میں تھے اور صحیح قول کے ساتھ ہجرت سے تین برس قبل ان کی پیدائش ہوئی جبکہ معرکہ احد سن تین ہجری کے ماہ شوال میں ہوا تھا اور حضرت ابوہریرہ کی مدینہ آمد سن سات کے اوائل میں تھی۔

(إنی رأیت) اکثر نے یہی ذکر کیا ابن وہب کی روایت میں: (إنی أری) ہے! گویا قوتِ تحقق کی بناء پر دمِ بیان ان کی نظروں کے سامنے ممثل تھا اور وہ اس وقت بھی دیکھ رہے ہوں۔ (ظلة)یعنی سایہ دار بادل، بقول خطابی ہر چھت وغیرہ جو سایہ فگن ہو ظلہ کہلاتی ہے، سلیمان بن یسار نے دارمی اور ابوعوانہ کے ہاں اپنی روایت میں اسی طرح ابن عیینہ نے ابن ماجہ کے ہاں(بین السماء والأرض) بھی مزاد کیا۔ (تنطف السمن الخ) طاء کی زیر کے ساتھ اس پر پیش بھی جائز ہے، بمعنی(تقطر) اس کی طاء پر بھی زیر اور پیش دونوں جائز ہیں، کہا جاتا ہے: (نطف الماء) جب بہہ پڑے، بقول ابن فارس: (لیلة نَطُوف) جب صبح تک بارش ہوتی رہے۔ (یتکففون)یعنی چلو بھر رہے ہیں ابن وہب کی روایت میں:(بأیدیهم) ہے، خلیل کہتے ہیں (تکفف) پکڑنے کیلئے کف پھیلانا، ترمذی کی طریقِ معمر سے روایت میں: (یستقون) ہے ای(یأخذون فی الأسقیة) (یعنی برتنوں میں لے رہے ہیں) قرطبی کہتے ہیں محتمل ہے کہ (یتکففون)کا معنی ہو: (یأ خذون کفایتهم)(یعنی بقدرِ ضرورت لے رہے ہیں) یہی اسکے قول: (فالمستکثر والمستقل) کے ایلق ہے بقول ابن حجر مجھے یہ معنی کرنے کے ان کے وجہِ جواز کا نہیں پتہ کہ کس کے ساتھ حجت لی، ان کیلئے کوئی دلیل نہیں ہے۔

(فالمستکثر الخ) ابن کثیر کی روایت میں دونوں بغیر الف و لام کے ساتھ ہیں، احمد کی سفیان بن حسین سے روایت میں ہے: (فمن بین مستکثر ومستقل وبین ذلك) ۔(واصل الخ) روایتِ ابن وہب میں ہے: (وأری سببا واصلا من السماء إلی الأرض) ابن کثیر کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (ورأیت لها سببا وأصلا) ابن حسین کی مشار الیہ روایت میں ہے: (وکان سببا دلی من السماء)۔(فعلوت) ابن کثیر نے (فأعلاك الله) نقل کیا۔(ثم أخذ به) اکثر کے ہاں یہی ہے بعض نے (ثم أخذه) ذکر کیا، ابن وہب نے (من بعد) بھی مزاد کیا، ابن عیینہ اور ابن حصن کے

ہاں دونوں جگہ (من بعدك) ہے۔

(فعلا به) سلیمان نے (فأعلاه الله) بھی اضافہ کیا، ابن حسین کی روایت میں دونوں جگہ یہی ہے۔ (فانقطع) ابن وہب نے یہاں (به) بھی مزاد کیا، حسین کی روایت میں ہے: (ثم جاء رجل من بعدكم فأخذ به فقطع به)۔ (ثم وصل) ابن وہب کی روایت میں ہے: (فوصل له) سلیمان کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (فقطع به ثم وصل له فاتصل) ابن حسین نے (ثم وصل له) نقل کیا۔ (بأبی) معمر کی روایت میں (وأمی) بھی ہے۔ (لتدعنی) تشدیدِ نون کے ساتھ، سلیمان کی روایت میں: (ائذَنْ لی) ہے۔ (فأعبرها) ابن وہب کے ہاں: (فلأ عبرنها) ہے، روایتِ معمر میں بھی اس کا نحو ہے اسی طرح اس کا مثل زبیدی کی روایت میں بھی۔ (اعبرها) ابن ماجہ کی سفیان ابن ماجہ سے روایت میں: (عَبِّرْهَا) ہے، شد کے ساتھ، سفیان بن حسین کی روایت میں ہے: (فأذن له) سلیمان نے یہ زیادت بھی کہ حضرت ابوبکر نبی اکرم کے بعد نہایت ماہر تعبیر ساز تھے۔ (فلإسلام) ابن وہب، معمر اور زبیدی کی روایتوں میں ہے: (فظلة الإسلام) سفیان کی روایت لیث کی روایت کی مانند ہے اسی طرح ابن کثیر کی روایت بھی، اس کی ترجیح ظاہر ہے۔

(حلاوته) ابن وہب کی روایت میں: (ولینه) بھی ہے، یہی سفیان و معمر کی روایتوں میں بھی، سلیمان نے اپنی روایت میں اس کی تبیین کی اور کہا: (وأما العسل والسمن فالقرآن فی حلاوة العسل ولین السمن)۔ (فالمستكثر الخ) ابن وہب نے اس سے قبل یہ اضافہ بھی کیا: (وأما ما یتكفف الناس من ذلك) سفیان کی روایت میں ہے: (فالآخذ من القرآن كثیرا وقلیلا) ابن کثیر کی روایت میں ہے: (فهم حَمَلَةُ القرآن) ۔ (وأما السبب الخ) سفیان بن حسین کی روایت میں ہے: (وأما السبب فما أنت علیه تَعْلُوْ فَیُعْلِیْكَ الله)۔ (به رجل) سفیان بن حسین اور ابن وہب نے: (من بعدك) بھی مزاد کیا، سفیان بن حسین نے (علی منهاجك) بھی نقل کیا۔ (ثم یأخذ به) ابن حسین کی روایت میں ہے: (ثم یكون من بعد كما رجل یأخذ مأخذ كما)۔ (ثم یأخذ به رجل) ابن وہب نے: (آخر) بھی ذکر کیا۔ (فیعلوبه) سفیان بن حسین نے: (فیعلیه الله) مزاد کیا۔ (أصبت الخ) سفیان کی روایت میں ہے: (هل أصبت یا رسول الله أو أخطأت؟)۔ (قال فوالله) ابن وہب نے (یا رسول الله) بھی نقل کیا۔ (بالذی أخطأت) ابن وہب کے ہاں: (ما الذی) ہے، ابن ماجہ کی ابن عیینہ سے روایت میں ہے: (فقال أبوبكر أقسمت علیك یا رسول الله لتخبرنی بالذی أخطأت) باقی ذکر نہیں کیا۔ (قال لا تقسم)ابن ماجہ کی روایت میں ہے: (فقال النبی ﷺ لا تقسم یا أبا بكر) اس کا مثل معمر کیلئے بھی لیکن (یا أبا بكر) کے بغیر، ابن کثیر کی روایت میں ہے آپ نے یہ بتلانے سے انکار کیا، داؤدی کہتے ہیں (لا تقسم) کا یہاں معنی ہے کہ تکرارِ قسم نہ کرو کہ میں تمہیں نہ بتلاؤں گا، مہلب کہتے ہیں حضرت ابوبکر کی تعبیر کی توجیہہ یہ تھی کہ ظلہ اہلِ جنت پر اللہ کی نعمتوں میں سے ایک نعمت ہے اور بنی اسرائیل پر بھی اس کا انعام ہوا تھا اسی طرح اسلام بھی اذی سے بچاتا ہے اور مومن دنیا و آخرت اس سے محظوظ ہوگا، جہاں تک شہد ہے تو اللہ نے اسے لوگوں کے لئے شفاء بنایا ہے جیسے قرآن میں کہا: (وَشِفَاءٌ لِمَا فِی الصُّدُوْرِ)[یونس : ۵۷] اور کہا: (إِنَّهُ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِیْنَ)[الإسراء : ۸۲] اور یہ ساعتوں میں اس کی

ایک حلاوت ہے جیسے ذائقہ میں شہد کی ہوتی ہے اسی طرح حدیث میں ہے: (إن فی السمن شفاء) (یعنی گھی میں شفا ہے) عیاض لکھتے ہیں کبھی ظلہ کی تعبیر اسی کے ساتھ ہو سکتی ہے وہ جو شہد اور گھی ٹپکائے جنہیں قرآن کے ساتھ معبر کیا کیونکہ یہ اسلام اور شریعت سے ہے اور لغت میں سبب کا لفظ رسی، عہد اور میثاق کے معنی میں ہے اور آنجناب کے بعد یکے بعد دیگرے اس رسی کو تھامنے والے تینوں خلفاء تھے اور یہ حضرت عثمان تھے جن کے ساتھ یہ ٹوٹ گئی مگر پھر (امیر معاویہ کے عہد میں) جڑ گئی اھ

مہلب کہتے ہیں حضرت ابو بکر کی موضعِ خطا ان کے قول (ثم وصل له) میں ہے کیونکہ حدیث میں فقط یہ تھا کہ رسی پھر جڑ گئی (له) نہ تھا، ابن حجر رد کرتے ہیں کہ اگرچہ (له) روایتِ لیث سے اصیلی اور کریمہ کے نسخوں میں ساقط ہے مگر یہ ابوذر کی اپنے تینوں مشائخ سے نقلِ صحیح بخاری میں ثابت ہے اسی طرح نسفی کے ہاں بھی اور یہ ابن وہب وغیرہ کی مسلم وغیرہ کے ہاں یونس سے روایتوں میں بھی موجود ہے اسی طرح ترمذی کی روایتِ معمر میں بھی اور نسائی اور ابن ماجہ کے ہاں سفیان بن عیینہ کی روایت میں بھی اور احمد کی سفیان بن حسین اور دارمی وابوعوانہ کی سلیمان بن کثیر کی روایتوں میں بھی، یہ سب زہری سے اس کے ناقل ہیں، سلیمان نے اپنی روایت میں لہ کے بعد (فاتصل) بھی مزید کیا، مہلب نے اپنے توہم پر بناء کرتے ہوئے مزید یہ کہا کہ حضرت ابو بکر کو چاہئے تھا کہ (تعبیر بیان کرتے وقت) وہیں رک جاتے جہاں خواب ختم ہوا تھا اور موصول لہ کا ذکر نہ کرتے کیونکہ مفہوم یہ ہے کہ حضرت عثمان کے رسی تھامے ہوئے ہونے کے دوران یہ ٹوٹ گئی پھر ان کے غیر کے لئے یہ جڑی یعنی (رسی ٹوٹنے سے مراد ان کی شہادت اور) خلافت (حضرت علی کی طرف) منتقل ہوگئی اھ، بقول ابن حجر اب چونکہ (له) اس روایت میں ثابت ہے تو مفہوم یہ بنتا ہے کہ قریب تھا کہ حضرت عثمان اپنے دونوں پیش رووں سے جاملنے سے رہ جاتے اپنے بعض ان اقدامات کے سبب جن کا صحابہ کرام نے انکار کیا (یعنی بعض سیاسی پالیسیاں) تو اسے انقطاعِ حبل کے ساتھ تعبیر کیا، پھر جب شہادت سے سرفراز ہوئے تو یہ ان سے اتصال کے مترادف تھا تو اسے خواب میں رسی کے جڑ جانے سے تعبیر کیا تو وہ بھی ان کے ساتھ جاملتحق ہوئے لہذا مہلب کا یہ توہم درست نہیں

قاضی عیاض سے تعجب ہے الاکمال میں لکھا کہ کہا گیا ہے کہ حضرت ابو بکر کی خطاء فی التعبیر ان کے قول (فیوصل له) میں تھی جب کہ رؤیا میں یوصل تو ہے مگر (له) نہیں حالانکہ جس کتاب یعنی مسلم کی انہوں نے شرح لکھی ہے اسی کی روایت میں (له) ثابت ہے، پھر کہا بعض کا قول ہے کہ یہاں خطاء بمعنی ترک ہے یعنی خواب کا کچھ حصہ تم نے چھوڑ دیا ہے اس کی تعبیر نہیں کی، اسماعیلی کہتے ہیں کہا گیا ہے کہ آپ کے قول: (وأخطأت بعضا) کا سبب یہ ہے کہ اس شخص نے جب نبی اکرم کو خواب سنایا تو نبی اکرم ہی زیادہ حقدار تھے کہ اس کی تعبیر فرماتے تو حضرت ابو بکر کا آپ سے انہیں تعبیر کرنے کا موقع دینے کا مطالبہ کرنا خطا تھا تو آپ کا یہ قولِ مذکور اسی پر محمول ہے، بقول ابن حجر یہ بات ابن قتیبہ نے کہی ہے اور ایک جماعت نے اس پر ان کی موافقت کی ہے، نووی نے اپنے غیر کی تبع میں ان کا تعقب کیا اور اسے فاسد قرار دیا کیونکہ آنجناب کی اجازت سے انہوں نے تعبیر کی تھی، ابن حجر کہتے ہیں قتیبہ کی مراد یہ تھی کہ ابتداء آپ نے انہیں اذن نہ دی تھی بلکہ انہوں نے مبادرت کرتے ہوئے آپ سے اذن مانگی تو مرادِ نبوی یہ تھی کہ تم نے یہ اذن مانگنے کی مبادرت کرنے میں خطا کا ارتکاب کیا ہے یہ نہیں کہ اصلِ تعبیر میں کوئی خطا کی لیکن اس پر خطا کا اطلاق کرنا محلِ نظر ہے کیونکہ یہ ان کے قول: (هل أصبت) کے جواب سے متبادر الی السمع کے خلاف ہے کہ بظاہر ان کی مراد تعبیر میں اصابت اور خطا تھی ملتمسِ تعبیر ہونے میں نہیں

، اسی لئے ابن تین اور کئی متاخرین کا کہنا ہے کہ ظاہرِ حدیث سے اشبہ یہ ہے کہ خطائے مذکور تعبیرِ رویا میں ہے یعنی تم نے تعبیر میں کچھ غلطی کی ہے، بقول ابن حجر بخاری کا یہ ترجمہ بھی اس کا مؤید ہے جب کہا: (من لم یر الرؤیا لأول عابر إذا لم یصب)

ابن تین نے ابومحمد بن ابوزید اور ابومحمد اصیلی اور داؤدی سے اسماعیلی کی کلام کے نحو نقل کیا انہوں نے کہا انہوں نے سوالِ تعبیر میں خطا کی تھی اور نبی اکرم کے سامنے تعبیر کی جسارت کرنے میں، ابن ہبیرہ کہتے ہیں ان کی خطا یہ تھی کہ نبی اکرم کے سامنے اس خواب کا معبر بننے کی قسم کھالی اگر تعبیر میں کوئی غلطی ہوتی تو آپ ضرور درستگی فرما دیتے (اور موضعِ خطا کی اصلاح فرماتے) جہاں تک ان کا قول: (لا تقسم) تو اس کا معنی ہے کہ جب تم خود اس خطا کی بابت سوچو گے تو جان لو گے، کہتے ہیں بظاہر ابوبکر کی مراد یہ بنی کہ خود وہ تعبیر کریں اور نبی اکرم اسے سنیں تاکہ انہیں آپ کی تائید یا مخالفت دیکھ کر اپنی اس فن کی مہارت کا پتہ چلے، ابن تین کے بقول غلطی یہ کی تھی کہ خواب میں مذکور دو اشیاء تھیں: شہد اور گھی مگر حضرت ابوبکر نے ان دو کو ایک شئ کے ساتھ مفسر کیا، چاہئے یہ تھا کہ (صرف قرآن کی بجائے) قرآن اور سنت دونوں کے ساتھ انہیں مفسر کرتے، یہ طحاوی سے نقل کیا بقول ابن حجر خطیب نے یہی بات کئی ماہرینِ فنِ تعبیر سے نقل کی ہے، ابن عربی نے اس پر جزم کیا اور لکھا کہتے ہیں حضرت ابوبکر اس مقام پر وہم کا شکار ہو گئے کہ گھی اور شہد کو ایک معنی میں شمار کر لیا حالانکہ ان سے مراد دو چیزیں تھیں: قرآن اور سنت، کہتے ہیں محتمل ہے کہ گھی اور شہد سے علم وعمل کی طرف اشارہ ہو اور فہم وحفظ کا ہونا بھی محتمل ہے، ابن جوزی نے طحاوی کی طرف منسوب مذکورہ قول ورائے کی تائید کی اس روایت کے ساتھ جسے احمد نے ابن عمرو سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے خواب دیکھا کہ میری ایک انگلی میں گھی اور دوسری میں شہد لگا ہوا ہے اور میں چاٹ رہا ہوں، صبح اسے نبی اکرم کو سنایا تو فرمایا تم دو کتابیں پڑھو گے (یا پڑھتے ہو) تورات اور فرقان، تو واقعی وہ دونوں پڑھتے تھے بقول ابن حجر تو آپ نے شہد کو ایک شئ اور گھی کو ایک دیگر شئ کے ساتھ مفسر کیا، نووی کہتے ہیں کہا گیا ہے کہ نبی اکرم نے حضرت ابوبکر کی قسم کو اس لئے پورا نہ کیا کیونکہ ابرارِ قسم (یعنی کسی دی ہوئی قسم پورا کرنا) اس امر کے ساتھ مخصوص ہے کہ جب ایسا کرنے میں کوئی خرابی نہ ہوتی ہو اور نہ کوئی ظاہری مشقت، اگر ایسا ہو تو کوئی اِبرار نہیں اور شائد یہاں خرابی یہ تھی کہ آنجناب حضرت عثمان کے ہاتھ میں رسی ٹوٹنے کا سبب جانتے تھے یعنی ان کی شہادت اور وہ جنگیں اور فتنے جو اس کے نتیجہ میں واقع ہوئے تو آپ نے ان باتوں کے شیوع وعام ہو جانے کے ڈر سے ذکر کرنا مناسب نہ جانا

یہ بھی محتمل ہے کہ اس کا سبب یہ ہو کہ سب ذکر کر دیتے تو اس سے لازم ہوتا کہ لوگوں کے سامنے ان کی اس جلد بازی کی وجہ سے کچھ سبکی ہوتی اور یہ احتمال بھی ہے کہ ان کی خطا ان مذکور حضرات کی تعیین کا ترک ہو، تو اگر آپ ان کی قسم کا ابرار کرتے تو لازم ہوتا کہ آپ ان کی تعیین فرمائیں مگر آپ کو اس کا حکم نہ تھا کہ اگر تعیین کر دیتے تو یہ ان حضرات کی خلافت پر نص ہوتی اور اللہ کی مشیتِ سابقہ یہ تھی کہ خلافت کا معاملہ اس نہج پر ہو (جو ظاہر ہوا) تو آپ نے کسی مفسدت کے پیدا ہو جانے کے اندیشہ سے یہ ترکِ تعیین کیا، بعض نے کہا یہ علمِ غیب ہے تو جائز تھا کہ خود ہی اس کے ساتھ مختص ہوں اور اپنے غیر سے اسے مخفی رکھیں، بعض نے کہا آپ کے (أخطأت و أصبت) کہنے سے مراد یہ تھی کہ تعبیرِ رویا کا مرجع ظن ہے چونکہ ظن غلط بھی ہو سکتا ہے اور درست بھی (یعنی حضرت ابوبکر کی غلطی کی نشاندہی نہیں کی بلکہ ایک امرِ واقع کا بیان کیا) بعض نے کہا چونکہ حضرت ابوبکر نے ارادۂ استبداد کیا (کہ اکیلے ہی اس خواب کی تعبیر کریں گے) اور صبر نہ کیا حتی کہ نبی اکرم کی جانب سے افادہ ملتا تو ان کا خود پہل کرنا اور اس استفادۂ نبوی سے محروم کرنا خطا تھا تو یہ اس

پر ان کی تادیب کی قبیل سے تھا، ابن حجر لکھتے ہیں یہ سب جو میں نے اس لفظِ مذکور کی بابت نقل کیا ہے یہ علماء کے اقوال وآراء اور اس جملہِ نبوی کی تاویلات ہیں اور بذاتِ خود میں جناب صدیق کے حق میں اس کے اطلاق سے راضی نہیں ہوں، بعض نے یہ بھی کہا کہ خطا خلعِ عثمان میں تھی کیونکہ صاحبِ خواب نے تو دیکھا تھا کہ وہ رسی پکڑے ہوئے تھے کہ وہ ٹوٹ گئی اور یہ ان کے اپنی مرضی سے انخلاع پر دال تھا جب کہ ابوبکر نے تعبیر یہ کی کہ ایک شخص اسے تھامے گا تو اس کے ہاتھ میں یہ ٹوٹ جائے گی اور پھر جڑ جائے گی جب کہ حضرت عثمان تو مظلومانہ طور پر قتل کر دئے گئے تھے اور اپنے آپ کو معزل نہ کیا تھا تو درست یہ ہے کہ رسی کا پھر سے جڑنا ان کے غیر کی ولایت پر محمول کیا جائے، بعض نے کہا محتمل ہے کہ ابرارِ قسم کا ترک نفوس میں طرح طرح کے اوہام در آنے کے خدشہ سے ہو جو اس شخص کی بابت پیدا ہوں گے جس کے ہاتھ میں رسی ٹوٹی اگرچہ پھر سے جڑ بھی گئی

(فقطع) کی تفسیر میں اختلاف کیا گیا ہے! بعض نے اس کا معنی (قتل) کیا، ابوبکر بن عربی نے اس کا انکار کیا اور کہا قطع کا معنی قتل نہیں کہ اگر ایسا ہوتا تو پھر حضرت عمر بھی ان کے مشارک ہوتے (کیونکہ وہ بھی شہید ہوئے) لیکن قتلِ عمر بسبب العلونہ تھا بلکہ ایک عداوتِ مخصوصہ کے سبب سے جب کہ حضرت عثمان کو قطع سے تعبیر کیا گیا، کہتے ہیں قولہ (ثم وصل) سے مراد حضرت علی کی خلافت سے وہ پھر رواں دواں ہوئی تو اب کے یہ رسی موصول ذکر کی اس میں علو نہ دیکھا، یہی کہا اس بارے بحث گزری ہے، زرکشی کی تنقیح میں مذکور ہے کہ یہ جن کے لئے رسی منقطع ہوئی پھر جڑ گئی وہ حضرت عمر ہیں کیونکہ جب وہ قتل ہوئے تو یہ معاملہ اہلِ شوریٰ کے ساتھ اور حضرت عثمان کے ساتھ پھر موصول ہوا، یہی کہا، اور یہ امر پر مبنی ہے کہ نبی اکرم کے بعد فقط دو آدمیوں کا ذکر ہے اور یہ بعض رواۃ کی طرف سے اختصار ہے وگرنہ جمہور رواۃ نے تین اشخاص کا ذکر کیا ہے اسی پر سابق الذکر شراح نے شرح کی ہے، ابن عربی لکھتے ہیں آپ کے قول (أخطأت بعضا) کی بابت تعیینِ خطا میں اختلاف کیا گیا ہے تو کہا گیا وجہِ خطا بغیر اجازت لئے تعبیر کرنے کا ان کا اقدام اور نبی اکرم نے ان کے مقام ومرتبہ کی بناء پر برداشت کیا، بعض نے کہا ان کی خطا آپ کو قسم دینا تھا بعض نے کہا کیونکہ شہد اور گھی کو ایک شیٔ کے ساتھ مفسر کیا جبکہ وہ دو اشیاء تھیں، اس کی تائید آپ کے قول کہ کچھ غلط اور کچھ درست ہے، کے ساتھ کی گئی، اگر یہ خطا تقدیم فی الیسار یا فی الیمین ہوتی تو آپ یہ نہ کہتے کیونکہ یہ خواب کا حصہ نہ تھا ابن جوزی کہتے ہیں آپ کا قول: (أصبت و أخطأت) صدیق اکبر کی تعبیر سے متعلق ہے بقول ابن عربی بلکہ یہ لازم نہیں کیونکہ صحیح یہ ہے کہ آپ کی اس سے مراد ان کی بعض بیان کردہ تعبیر کی اصابت اور بعض کا خطا ہونا ہو

پھر ابن عربی نے لکھا والد صاحب نے بتلایا بعض کا قول ہے وجہِ خطا یہ ہے کہ صائب تعبیر یہ تھی کہ رسول یہ ظلہ ہیں اور شہد اور گھی سے مراد قرآن وسنت ہیں، بعض نے کہا وجہِ خطا یہ تھی کہ انہوں نے سبب (یعنی رسی) کو حق قرار دیا حالانکہ حضرت عثمان سے حق کبھی منقطع نہ ہوا تھا، حق یہ ہے کہ ولایت (یعنی حکومت واقتدار) بالنبوت تھا پھر بالخلافت ہوا اور حضرات ابوبکر وعمر کے ساتھ اتصال رہا پھر حضرت عثمان کے ساتھ اس کا انقطاع ہوا ان شکوک وظنون کی وجہ سے جو ان کے ساتھ کئے گئے پھر ان کی براءت ثابت ہوئی تو اللہ نے انہیں عالی کیا اور وہ اپنے پیش رووں سے جا ملے، کہتے ہیں میں نے بعض اہلِ معرفت شیوخ سے اس تعیینِ وجہ کی بابت پوچھا جس میں حضرت ابوبکر نے غلطی کی تھی تو اس کا جواب تھا اس کا پتہ کیسے ہو سکتا ہے؟ اگر حضرت ابوبکر کا نبی اکرم کی موجودی میں تعبیر کرنے کا

اقدام غلطی ہے تو حضرت ابو بکر کی خطا کی تعیین کرنے کی کوشش کرنا اس سے بھی بڑی غلطی ہے تو دین و دانائی کا تقاضہ ہے کہ اس باب میں توقف کیا جائے، کرمانی لکھتے ہیں علماء وشراح نے اس خطا کی تبیین کرنے کی کوشش اس لئے کی حالانکہ نبی اکرم نے اس کی نشاندہی نہیں فرمائی کہ اگر آپ کے عہد میں اس وجہ سے کسی خرابی کا اندیشہ تھا تو اب وہ ڈر اور اندیشہ مفقود ہے پھر یہ بھی کہ سبھی نے احتمالا اس کی تعیین کی ہے قطعیت سے کچھ کہنا ممکن نہ تھا

حدیث کے منجملہ فوائد میں سے یہ بھی کہ خواب پہلی تعبیر کرنے والے کی تعبیر کے موافق نہیں ہو جاتا جیسا کہ اس کی تقریر گزری لیکن ایک ماہر تعبیرِ رویا ابراہیم بن عبداللہ کرمانی کہتے ہیں خواب کی حقیقت کو کسی عابر وغیرہ کی کسی قسم کی تعبیر بدل نہیں سکتی اور مخلوق کے بس میں کیونکر ہو سکتا ہے کہ لوحِ محفوظ کی کسی بات کو تبدیل کریں البتہ اس فن میں غیر متدرب (یعنی غیر مشاق) کے لئے روا نہیں کہ وہ ان سابقین حضرات جن کی امانت و دین میں کوئی شک نہیں، کے اقوال سے مستفید نہ ہو! بقول ابن حجر یہ اس امر کے تسلیم کرنے پر مبنی ہے کہ خواب لوحِ محفوظ کے لکھے کو تعبیر کرنے والے کی تعبیر کے بحسب منسوخ کر سکتے ہیں اور کیا مانع ہے کہ وہ اول معبر کی کہی تعبیر کے مطابق اس کا نسخ کریں، یہ بھی ظاہر ہوا کہ اگر کسی کی ڈالی قسم کو پورا کرنے کی صورت میں کوئی مفسدت مترتب ہوتی ہو تو ایسا کرنا مستحب نہیں اور یہ کہ جس نے صرف (أقسم) کہا (یعنی میں قسم کھاتا ہوں، لفظِ اللہ استعمال نہ کیا) تو (قسم پوری نہ ہونے کی صورت میں) اس پر کفارہ عائد نہ ہوگا کیونکہ حضرت ابو بکر نے فقط (أقسمت) ہی کہا تھا، یہ بات عیاض نے کہی، نووی نے رد کرتے ہوئے لکھا کہ صحیح مسلم کے سب نسخوں میں یہ عبارت ہے: (فو الله یا رسول الله لتحد ثنی) اور یہ صریح قسم ہے بقول ابن حجر اس نقطہ پر کتاب الایمان و النذور میں بحث گزر چکی ہے، ابن تین کہتے ہیں اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ ابرارِ قسم کا امر اس چیز کے ساتھ خاص ہے جس پر اطلاع جائز ہے اسی لئے آنجناب نے ان کی قسم پوری نہ کی کیونکہ ایسے امر کی بابت استفسار کیا تھا جس پر ہر ایک کے لئے مطلع ہونا جائز نہ تھا

بقول ابن حجر محتمل ہے کہ آپ نے اس لئے ان کی بات نہ مانی کہ برسرِ مجلس یہ پوچھا تھا اور ممکن ہے کسی وقت تنہائی میں انہیں حقیقتِ حال سے آگاہ کر دیا ہو، اس سے علمِ رؤیا ور خوابوں کی تعبیر کے علم (کے حصول) پر ترغیب ماخوذ ہوئی اور اس بارے اغفالِ سوال کا ترک بھی اور اس کی فضیلت بھی عیاں ہوئی اس وجہ سے جو اس میں غیبی امور اور اسرارِ کائنات کی اطلاع ہوتی ہے بقول ابن ہبیرہ جناب ابو بکر کے اولاً و آخراً سوال اور نبی اکرم کے جواب میں حضرت ابو بکر کی نبی اکرم کے ساتھ بے تکلفی اور اِدلال (یعنی اپنا مقام ملحوظ رکھتے ہوئے کچھ لاڈ و ناز سے کام لینا) پر دلالت ہے! یہ بھی ثابت ہوا کہ تعبیر ایسے شخص سے کرانی چاہئے جو عالم، ناصح، امین اور دوست ہو! یہ بھی ظاہر ہوا کہ ماہرِ فن بھی کبھی غلطی کر سکتا ہے اور عالم کو چاہئے کہ اگر اس کے نزدیک کئی باتوں کا بتلانا مناسب نہیں تو نہ بتلائے، مہلب کہتے ہیں اس کا محل تب جب اس میں عموم ہو لیکن اگر یہ کسی ایک کے ساتھ مخصوص ہو تو اسے بتلا دینے میں کوئی حرج نہیں تاکہ ذہنی طور پر تیار رہے اور آمادۂ صبر ہو، عالم کے اپنے علم کا اظہار کرنا بھی جائز ثابت ہوا جب اس کی نیت خالص ہو اور عجب سے امن ہو، اپنے سے بڑے عالم کی موجودی میں بات کرنا (یعنی کسی علمی مسئلہ پر) بھی جائز ثابت ہوا جب صریحاً یا اشارۃً اس کی وہ اذن دے، اسی سے افتاء و حکم کے ضمن میں بھی جواز ماخوذ ہے، شاگرد کے لئے اپنے استاذ کو قسم دینے کا بھی جواز ملا اور اس امر پر کہ اسے کوئی علمی فائدہ دے۔

اس حدیث کو مسلم نے (التعبیر) نسائی اور ابن ماجہ نے (الرؤیا) اور ابوداؤد نے (الأیمان و النذور) میں نقل کیا۔

- 48 باب تَعْبِيرِ الرُّؤْيَا بَعْدَ صَلاَةِ الصُّبْحِ (نمازِ فجر کے بعد خوابوں کی تعبیر کرنا)

اس میں عبدالرزاق کی معمرعن سعید عبدالرحمٰن عن بعض العلماء سے اس نقل روایت کے رد کی طرف اشارہ ہے جس میں کہا اپنا خواب عورت کو نہ سناؤ اور نہ سورج طلوع سے ہونے سے پہلے بیان کرو، اسی طرح ان علمائے تعبیر کا بھی رد ہے جو قائل ہیں کہ مستحب یہ ہے کہ خوابوں کی تعبیر طلوعِ آفتاب سے لے کر چوتھی ساعت تک اور عصر تا قبل از مغرب کی جائے کیونکہ حدیثِ باب طلوع سے قبل خواب کی استحبابِ تعبیر پر دال ہے اور یہ ان کے اوقاتِ مکروہہ میں کراہتِ تعبیر کے مخالف نہیں ہے! مہلب کہتے ہیں نمازِ صبح کے وقت تعبیر کرنا دیگر اوقات سے اولی ہے کیونکہ اس وقت ناظر کے ذہن میں دیکھی گئی تمام جزئیات محفوظ ہوتی ہیں اور پھر اس سے عابر کا ذہن حاضر اور تفکرات سے خالی ہوتا ہے پھر تا کہ اگر خیر ہے تو سے جلد از جلد یہ خوشی کی خبر ملے اور اگر کوئی متوقع شر ہے تو تیاری پکڑ لے، کئی دفعہ خواب میں کسی معصیت سے تحذیر ہوتی ہے اور اگر جلد از جلد اسے تعبیر کا پتہ چل جائے تو وہ اس میں وقوع سے رک سکتا ہے اور کئی دفعہ خواب کسی امر سے انذار ہوتے ہیں تو اس کا پتہ بھی جلدی چلنا مناسب ہے تا کہ وہ اس کے لئے محتاط ہو تو یہ شروعِ نہار میں تعبیرِ رؤیا کے متعدد فوائد ہیں اھ۔

- 7047 حَدَّثَنِي مُؤَمَّلُ بْنُ هِشَامٍ أَبُو هِشَامٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا عَوْفٌ حَدَّثَنَا أَبُو رَجَاءٍ حَدَّثَنَا سَمُرَةُ بْنُ جُنْدَبٍ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِمَّا يُكْثِرُ أَنْ يَقُولَ لأَصْحَابِهِ هَلْ رَأَى أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنْ رُؤْيَا قَالَ فَيَقُصُّ عَلَيْهِ مَنْ شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَقُصَّ وَإِنَّهُ قَالَ ذَاتَ غَدَاةٍ إِنَّهُ أَتَانِي اللَّيْلَةَ آتِيَانِ وَإِنَّهُمَا ابْتَعَثَانِي وَإِنَّهُمَا قَالاَ لِي انْطَلِقْ وَإِنِّي انْطَلَقْتُ مَعَهُمَا وَإِنَّا أَتَيْنَا عَلَى رَجُلٍ مُضْطَجِعٍ وَإِذَا آخَرُ قَائِمٌ عَلَيْهِ بِصَخْرَةٍ وَإِذَا هُوَ يَهْوِي بِالصَّخْرَةِ لِرَأْسِهِ فَيَثْلَغُ رَأْسَهُ فَيَتَهَدْهَدُ الْحَجَرُ هَا هُنَا فَيَتْبَعُ الْحَجَرَ فَيَأْخُذُهُ فَلاَ يَرْجِعُ إِلَيْهِ حَتَّى يَصِحَّ رَأْسُهُ كَمَا كَانَ ثُمَّ يَعُودُ عَلَيْهِ فَيَفْعَلُ بِهِ مِثْلَ مَا فَعَلَ الْمَرَّةَ الأُولَى قَالَ قُلْتُ لَهُمَا سُبْحَانَ اللَّهِ مَا هَذَانِ قَالَ قَالاَ لِي انْطَلِقْ قَالَ فَانْطَلَقْنَا فَأَتَيْنَا عَلَى رَجُلٍ مُسْتَلْقٍ لِقَفَاهُ وَإِذَا آخَرُ قَائِمٌ عَلَيْهِ بِكَلُّوبٍ مِنْ حَدِيدٍ وَإِذَا هُوَ يَأْتِي أَحَدَ شِقَّيْ وَجْهِهِ فَيُشَرْشِرُ شِدْقَهُ إِلَى قَفَاهُ وَمَنْخِرَهُ إِلَى قَفَاهُ وَعَيْنَهُ إِلَى قَفَاهُ قَالَ وَرُبَّمَا قَالَ أَبُو رَجَاءٍ فَيَشُقُّ قَالَ ثُمَّ يَتَحَوَّلُ إِلَى الْجَانِبِ الآخَرِ فَيَفْعَلُ بِهِ مِثْلَ مَا فَعَلَ بِالْجَانِبِ الأَوَّلِ فَمَا يَفْرُغُ مِنْ ذَلِكَ الْجَانِبِ حَتَّى يَصِحَّ ذَلِكَ الْجَانِبُ كَمَا كَانَ ثُمَّ يَعُودُ عَلَيْهِ فَيَفْعَلُ مِثْلَ مَا فَعَلَ الْمَرَّةَ الأُولَى قَالَ قُلْتُ سُبْحَانَ اللَّهِ مَا هَذَانِ قَالَ قَالاَ لِي انْطَلِقْ فَانْطَلَقْنَا فَأَتَيْنَا عَلَى مِثْلِ التَّنُّورِ قَالَ فَأَحْسِبُ أَنَّهُ

كَانَ يَقُولُ فَإِذَا فِيهِ لَغَطٌ وَأَصْوَاتٌ قَالَ فَاطَّلَعْنَا فِيهِ فَإِذَا فِيهِ رِجَالٌ وَنِسَاءٌ عُرَاةٌ وَإِذَا هُمْ يَأْتِيهِمْ لَهَبٌ مِنْ أَسْفَلَ مِنْهُمْ فَإِذَا أَتَاهُمْ ذَلِكَ اللَّهَبُ ضَوْضَوْا قَالَ قُلْتُ لَهُمَا مَا هَؤُلَاءِ قَالَ قَالَا لِي انْطَلِقِ انْطَلِقْ قَالَ فَانْطَلَقْنَا فَأَتَيْنَا عَلَى نَهَرٍ حَسِبْتُ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ أَحْمَرَ مِثْلِ الدَّمِ وَإِذَا فِي النَّهَرِ رَجُلٌ سَابِحٌ يَسْبَحُ وَإِذَا عَلَى شَطِّ النَّهَرِ رَجُلٌ قَدْ جَمَعَ عِنْدَهُ حِجَارَةً كَثِيرَةً وَإِذَا ذَلِكَ السَّابِحُ يَسْبَحُ مَا يَسْبَحُ ثُمَّ يَأْتِي ذَلِكَ الَّذِي قَدْ جَمَعَ عِنْدَهُ الْحِجَارَةَ فَيَفْغَرُ لَهُ فَاهُ فَيُلْقِمُهُ حَجَرًا فَيَنْطَلِقُ يَسْبَحُ ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَيْهِ كُلَّمَا رَجَعَ إِلَيْهِ فَغَرَ لَهُ فَاهُ فَأَلْقَمَهُ حَجَرًا قَالَ قُلْتُ لَهُمَا مَا هَذَانِ قَالَ قَالَا لِي انْطَلِقِ انْطَلِقْ

قَالَ فَانْطَلَقْنَا فَأَتَيْنَا عَلَى رَجُلٍ كَرِيهِ الْمَرْآةِ كَأَكْرَهِ مَا أَنْتَ رَاءٍ رَجُلًا مَرْآةً وَإِذَا عِنْدَهُ نَارٌ يَحُشُّهَا وَيَسْعَى حَوْلَهَا قَالَ قُلْتُ لَهُمَا مَا هَذَا قَالَ قَالَا لِي انْطَلِقِ انْطَلِقْ فَانْطَلَقْنَا فَأَتَيْنَا عَلَى رَوْضَةٍ مُعْتَمَّةٍ فِيهَا مِنْ كُلِّ نَوْرِ الرَّبِيعِ وَإِذَا بَيْنَ ظَهْرَيِ الرَّوْضَةِ رَجُلٌ طَوِيلٌ لَا أَكَادُ أَرَى رَأْسَهُ طُولًا فِي السَّمَاءِ وَإِذَا حَوْلَ الرَّجُلِ مِنْ أَكْثَرِ وِلْدَانٍ رَأَيْتُهُمْ قَطُّ قَالَ قُلْتُ لَهُمَا مَا هَذَا مَا هَؤُلَاءِ قَالَ قَالَا لِي انْطَلِقِ انْطَلِقْ قَالَ فَانْطَلَقْنَا فَانْتَهَيْنَا إِلَى رَوْضَةٍ عَظِيمَةٍ لَمْ أَرَ رَوْضَةً قَطُّ أَعْظَمَ مِنْهَا وَلَا أَحْسَنَ قَالَ قَالَا لِي ارْقَ فِيهَا قَالَ فَارْتَقَيْنَا فِيهَا فَانْتَهَيْنَا إِلَى مَدِينَةٍ مَبْنِيَّةٍ بِلَبِنِ ذَهَبٍ وَلَبِنِ فِضَّةٍ فَأَتَيْنَا بَابَ الْمَدِينَةِ فَاسْتَفْتَحْنَا فَفُتِحَ لَنَا فَدَخَلْنَاهَا فَتَلَقَّانَا فِيهَا رِجَالٌ شَطْرٌ مِنْ خَلْقِهِمْ كَأَحْسَنِ مَا أَنْتَ رَاءٍ وَشَطْرٌ كَأَقْبَحِ مَا أَنْتَ رَاءٍ قَالَ قَالَا لَهُمُ اذْهَبُوا فَقَعُوا فِي ذَلِكَ النَّهَرِ قَالَ وَإِذَا نَهَرٌ مُعْتَرِضٌ يَجْرِي كَأَنَّ مَاءَهُ الْمَحْضُ فِي الْبَيَاضِ فَذَهَبُوا فَوَقَعُوا فِيهِ ثُمَّ رَجَعُوا إِلَيْنَا قَدْ ذَهَبَ ذَلِكَ السُّوءُ عَنْهُمْ فَصَارُوا فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ قَالَ قَالَا لِي هَذِهِ جَنَّةُ عَدْنٍ وَهَذَاكَ مَنْزِلُكَ قَالَ فَسَمَا بَصَرِي صُعُدًا فَإِذَا قَصْرٌ مِثْلُ الرَّبَابَةِ الْبَيْضَاءِ قَالَ قَالَا هَذَاكَ مَنْزِلُكَ قَالَ قُلْتُ لَهُمَا بَارَكَ اللَّهُ فِيكُمَا ذَرَانِي فَأَدْخُلَهُ قَالَا أَمَّا الْآنَ فَلَا وَأَنْتَ دَاخِلَهُ قَالَ قُلْتُ لَهُمَا فَإِنِّي قَدْ رَأَيْتُ مُنْذُ اللَّيْلَةِ عَجَبًا فَمَا هَذَا الَّذِي رَأَيْتُ قَالَ قَالَا لِي أَمَا إِنَّا سَنُخْبِرُكَ

أَمَّا الرَّجُلُ الْأَوَّلُ الَّذِي أَتَيْتَ عَلَيْهِ يُثْلَغُ رَأْسُهُ بِالْحَجَرِ فَإِنَّهُ الرَّجُلُ يَأْخُذُ الْقُرْآنَ فَيَرْفُضُهُ وَيَنَامُ عَنِ الصَّلَاةِ الْمَكْتُوبَةِ وَأَمَّا الرَّجُلُ الَّذِي أَتَيْتَ عَلَيْهِ يُشَرْشَرُ شِدْقُهُ إِلَى قَفَاهُ وَمَنْخِرُهُ إِلَى قَفَاهُ وَعَيْنُهُ إِلَى قَفَاهُ فَإِنَّهُ الرَّجُلُ يَغْدُو مِنْ بَيْتِهِ فَيَكْذِبُ الْكَذْبَةَ تَبْلُغُ

الآفاقَ وَأَمَّا الرِّجَالُ وَالنِّسَاءُ الْعُرَاةُ الَّذِينَ فِي مِثْلِ بِنَاءِ التَّنُّورِ فَإِنَّهُمُ الزُّنَاةُ وَالزَّوَانِي وَأَمَّا الرَّجُلُ الَّذِي أَتَيْتَ عَلَيْهِ يَسْبَحُ فِي النَّهَرِ وَيُلْقَمُ الْحَجَرَ فَإِنَّهُ آكِلُ الرِّبَا وَأَمَّا الرَّجُلُ الْكَرِيهُ الْمَرْآةِ الَّذِي عِنْدَ النَّارِ يَحُشُّهَا وَيَسْعَى حَوْلَهَا فَإِنَّهُ مَالِكٌ خَازِنُ جَهَنَّمَ وَأَمَّا الرَّجُلُ الطَّوِيلُ الَّذِي فِي الرَّوْضَةِ فَإِنَّهُ إِبْرَاهِيمُ عليه السلام وَأَمَّا الْوِلْدَانُ الَّذِينَ حَوْلَهُ فَكُلُّ مَوْلُودٍ مَاتَ عَلَى الْفِطْرَةِ قَالَ فَقَالَ بَعْضُ الْمُسْلِمِينَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَأَوْلَادُ الْمُشْرِكِينَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَوْلَادُ الْمُشْرِكِينَ وَأَمَّا الْقَوْمُ الَّذِينَ كَانُوا شَطْرٌ مِنْهُمْ حَسَنًا وَشَطْرٌ مِنْهُمْ قَبِيحًا فَإِنَّهُمْ قَوْمٌ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا تَجَاوَزَ اللَّهُ عَنْهُمْ

أطرافه 845، 1143، 1386، 2085، 2791، 3236، 3354، 4674، 6096 (ترجمہ کیلئے جلد ۲ ص: ۳۸۳ اس میں مزید یہ ہے کہ تو کسی نے کہا یا رسول اللہ اور مشرکین کی اولاد کا کیا ہوگا؟ فرمایا وہ بھی وہیں تھے، اور جن کا آدھا دھڑ بہت حسین اور آدھا قبیح دیکھا یہ وہ جن کیلئے نیکیوں کے ساتھ ساتھ برائیاں بھی ہوں گی، اللہ ان سے درگزر فرمائے گا)۔

(ابن هشام أبو هاشم) ابوذر نے اپنے بعض مشائخ سے یہی نقل کیا اور لکھا درست ابو ہشام ہے، غیر ابوذر کے ہاں بھی یہی ہے یہ ان حضرات میں سے ہیں جن کی کنیت ان کے والد کے نام کے موافق ہے، یہ اپنے شیخ اسماعیل کے داماد تھے، بخاری نے غیرِ اسماعیل سے ان کی کوئی روایت تخریج نہیں کی، یہاں یہ تاما ہے احادیث الانبیاء اور التفسیر وغیرہ میں اسی سند کے ساتھ اس کے مختلف اطراف نقل کئے ہیں، کتاب الجنائز میں موسی بن اسماعیل عن جریر بن حازم عن ابو رجاء سے بھی اسے تاماً نقل کیا تھا، الصلاۃ، التہجد، البیوع، بدء الخلق، الجہاد، احادیث الانبیاء اور کتاب الادب میں اسی سندِ مذکور کے ساتھ کئی اطراف نقل کئے مسلم نے اسکے شروع سے ایک قطعہ جریر بن حازم سے نقل کیا ہے احمد نے یزید بن ہارون عن جریر سے اسے تاماً نقل کیا ہے اسی طرح محمد بن جعفر غندر عنہ عن عوف کے طریق سے بھی تاما۔

(إسماعيل بن إبراهيم) یہ جنہیں ابن علیہ کہا جاتا تھا، ان کے شیخ عوف اعرابی جبکہ ابو عطاء، عطاردی ہیں ان کا نام عمران تھا، سند کے تمام راوی بصری ہیں۔ (كان رسول الله يعني مما الخ) ابوذر کی کشمیہنی سے یہی روایت ہے ان کی دیگر مشائخ سے روایت میں (يعني) ساقط ہے، باقیوں کے ہاں بھی یہی ہے نسفی اور اسی طرح غندر کی روایت میں (مما يقول لأصحابه) ہے، بدء الوحی میں ابن مالک کے حوالے سے گزرا تھا کہ یہ (مما يكثر) کے معنی میں ہے، طیبی کے بقول قولہ (مما يكثر) كان کی خبر ہے اور (ما) موصولہ اور (يكثر) اس کا صلہ ہے اور ضمیر (يقول) کے فاعل کی طرف راجع ہے اور (أن يقول) (يكثر) کا فاعل ہے اور (هل رأى أحد منكم) مقول ہے یعنی نبی اکرم (كائنا من النفر الذين كثر منهم هذا القول) تو (ما) کو تفخیماً اور تعظیماً (من) کے موضع میں کیا، اس کا لب لباب یہ ہے کہ نبی اکرم تعبیرِ رؤیا کے ماہر تھے اور صحابہ میں سے بعض اس میں آپ کے مشارک تھے کیونکہ اس طرح کی بات کا اکثار اسی سے ہوتا ہے جسے اپنی اصابتِ رائے پر وثوق ہو، یہ جیسے تمہارا یہ قول: (كان زيد من العلماء بالنحو) اور اسی سے حضرت یوسف کے قید کے دو ساتھیوں نے آپ سے کہا تھا: (نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا

نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِيْنِ)[یوسف: ۳۶] یعنی تعبیرِ رؤیا کے مجیدین میں سے (یعنی محسنین کا یہاں معنی مجیدین، یعنی تعبیرِ رؤیا میں جودت ومہارت کا مظاہرہ کرنے والے) یہ من حیث البیان (یعنی علمِ بلاغت کی رو سے) جہاں تک من حیث النحو ہے تو محتمل ہے کہ قولہ (هل رأى أحد منكم) مبتدا ہو اور اس کی خبر اس پر متقدم ہے اس تاویل پر کہ (مما يكثر رسول الله أن يقوله)پھر انہوں نے وجہِ سابق کی ترجیح کا اشارہ دیا جبکہ متبادر الی الذہن ثانی ہے، اسی پر اکثر شارحین نے اتفاق کیا۔ (فيقص) یائے مضموم کے ساتھ۔ (ما شاء الله) یزید کی روایت میں ہے۔ (فيقص عليه من شاء الله) یہ بطور صیغہِ معلوم ہے نسفی کے نسخہ میں یہی ہے، روایتِ اولی میں (ما) مقصوص کے لئے اور دوسری میں (من) قاص کیلئے ہے، جریر بن حازم کی روایت میں ہے کہ ایک دن حسب معمول یہی پوچھا کہ کیا کسی نے کوئی خواب دیکھا؟ ہم نے نفی کی تو فرمایا لیکن میں نے آج رات ایک خوب دیکھا ہے، طیبی کہتے ہیں استدراک (یعنی لکن کا استعمال) یہ ہے کہ آپ کو پسند تھا کہ صحابہ کرام کے خوابوں کی تعبیر کیا کریں تو جب انہوں نے کہا ہم نے آج رات کوئی خواب نہیں دیکھا تو کہا تم نے تو کچھ نہ دیکھا لیکن میں نے دیکھا ہے، ابوخَلدہ۔ خالد بن دینار۔ کی ابورجاء عن سمرہ سے روایت میں ہے کہ ایک روز نبی اکرم مسجد میں داخل ہوئے تو کہا کسی نے خواب دیکھا ہو تو بیان کرے، تو کسی نے بیان نہ کیا تو فرمایا میں نے ایک خواب دیکھا تو مجھ سے سنو، اسے ابوعوانہ نے نقل کیا۔

(وإنه قال لنا ذات غداة) لفظ (ذات) زائد ہے اور یہ (إضافة الشيء إلى اسمه)سے ہے (یعنی شئ کی خود اپنے اسم کی طرف اضافت) جریر بن حازم کی ان سے روایت میں ہے: (كان إذا صلى صلاة أقبل علينا بوجهه)(یعنی نماز سے فراغت کے بعد اپنا چہرہ مبارک ہماری طرف کرتے) یزید بن ہارون کی ان سے روایت میں ہے: (إذا صلى صلاة الغداة) مسلم کے ہاں وہب بن جریر عن ابیہ کی روایت میں ہے: (إذا صلى الصبح) اسی سے ترجمہ کے ساتھ مناسبت ظاہر ہوتی ہے، ابن ابوحاتم نے زید بن علی بن حسین بن علی عن ابیہ عن جدہ عن علی (یعنی ابن ابوطالب) سے نقل کیا کہ ایک دن نبی اکرم نے نماز صبح پڑھائی اور پھر بیٹھ رہے تو اسی حدیثِ سمرہ کا نحو نقل کیا مگر زید سے اس کے راوی ضعیف ہیں، ابوداؤد اور نسائی نے اعرج عن ابوہریرہ سے نقل کیا کہ نبی اکرم جب نماز صبح سے پھرتے تو فرماتے کیا کسی نے آج کی رات کوئی خواب دیکھا؟ طبرانی نے جید سند کے ساتھ ابو امامہ سے روایت کیا کہ نبی اکرم نماز صبح کے بعد نکلے اور ہم سے فرمایا آج کی رات میں نے ایک سچا خواب دیکھا ہے اسے اچھی طرح ذہن نشین کرلو، تو ایک حدیث ذکر کی جس میں کئی اشیاء ذکر کیں اور ان میں سے بعض حدیثِ ہذا میں مذکور سے مشابہ ہیں لیکن اپنے ظاہرِ سیاق سے وہ کوئی دیگر حدیث معلوم پڑتی ہے کہ اسکے شروع میں ہے ایک شخص میرے پاس آیا میرا ہاتھ پکڑا اور پیچھے آنے کو کہا حتی کہ ایک بلند ودشوار گزار پہاڑ تک پہنچے مجھے کہنے لگا اوپر چڑھئے، میں نے کہا اس کی استطاعت نہیں پاتا تو کہا میں اسے آپ کیلئے سہل بنا دوں گا تو ایسا لگا کہ اپنا پاؤں سیڑھی پر رکھ رہا ہوں حتی کہ چوٹی تک جا پہنچا پھر ہم چلے: (فإذا نحن برجال ونساء مشققة أشدُقُهُمْ) میں نے پوچھا یہ کون ہیں؟ کہا: (الذين يقولون ما لا يعملون)(یعنی جو اپنے جھوٹے کارنامے بیان کرتے ہیں)۔

(آتيان) ہوذہ عن عوف کی ابن ابوشیبہ کے ہاں روایت میں ہے: (اثنان أو آتيان) شک کے ساتھ، روایتِ جریر میں ہے: (رأيت رجلين أتياني) حدیث علی میں ہے: (رأيت ملكين) آخرِ حدیث میں آئے گا کہ یہ حضرات جبرئیل اور میکائیل

تھے۔(استبعثانی) اکثر نے یہی ذکر کیا، کشمیہنی نے: (انبعثانی) نقل کیا، اس کا معنی ہے: (أرسلانی) صحاح میں یہی کہا ہے کہ (بَعَثَهُ وابتَعَثَهُ، أرسَلَهُ) کہا جاتا ہے: (استبعثه) جب اٹھایا اور لے گیا، بقول ابن ہبیرہ (ابتعثانی) کا معنی ہے مجھے بیدار کیا، محتمل ہے کہ خواب ہی اس طرح کا نظر آیا کہ (خواب میں) بیدار کیا ہے تو گویا یہ سب واقعات نیند وخواب کے ہیں۔(انطلقت معهما) ابن حازم کی روایت میں: (إلى الأرض المقدسة) بھی ہے احمد کے ہاں (إلى أرض فضاء أو أرض مستوية) ہے (یعنی ایک میدان کی طرف) حدیثِ علی میں ہے: (فانطلقا بی إلى السماء) (یعنی آسمان کی طرف لے گئے)۔ (مضطجع) جریر کی روایت میں ہے: (مُستَلقٍ على قفاه)۔ (بصخرة) روایتِ جریر میں ہے: (بفهر أو صخرة) حدیثِ علی میں ہے: (فمررت علىٰ ملك وأمامه آدمی و بيد الملك صخرة يضرب بها هامة الآدمی) (یعنی فرشتہ اس آدمی کے کاسۂ سر پہ پتھر مارتا ہے)۔ (يهوى) یاء کی زبر اور واوِ مکسور کے ساتھ، ابن تین نے اسے رباعی کے بطور یعنی یائے مضموم کے ساتھ ضبط کیا، کہا جاتا ہے: (أهوى) من بعد (یعنی دور سے) اور (هوى) من قرب ہے (یعنی قریب سے)۔

(فيثلغ) یاء کی زبر اور ثاء کی جزم کے ساتھ، بعد کا لام مفتوح ہے ای (يشدخه) جریر کی روایت میں: (فيشدخ) ہے، شدخ مجوف شیٔ (یعنی جس کا جوف ہو) کا کسر ہوتا ہے۔ (فيتدهده الحجر) دونوں دال کی زبر کے ساتھ، نسخۂ کشمیہنی میں: (فيتدأدأ) ہے، نسفی کے نسخہ میں اور یہی روایتِ جریر میں ہے: (فيتدهدأ) تینوں ہم معنی ہیں، مراد بلندی سے نیچے کی طرف دھکا دینا، (تَدَهْدَهَ) إذا انحط (یعنی گر جائے) ہمزہ کثیر اوقات ہاء سے مبدل ہو جاتا ہے، (تدأدأ) یعنی (تدحرج) ہے، مفہوم ایک ہے۔ (فيأ خذه) جریر کی روایت میں ہے: (فإذا ذهب ليأخذه)۔ (فلا يرجع إليه) یعنی اس کی طرف جس نے اس کا سر شدخ کیا۔ (حتى يصح) جریر نے: (يلتئم) کہا، احمد کی روایت میں ہے: (عاد رأسه كما كان) حدیثِ علی میں ہے اس کا دماغ ایک طرف نکل پڑتا اور پتھر ایک جانب واقع ہوتا۔ (ثم يعود) روایتِ جریر میں ہے: (فيعود إليه)۔ (مثل ما فعل الخ) ابوذر، نسفی اور ان کے غیر کے ہاں یہی ہے، ابوعوانہ کی نضر بن شمیل عن عوف سے روایت میں بھی: (المرة الأولى) ہے روایتِ جریر میں ہے: (فيصنع مثل ذلك) ابن عربی کے بقول اس کے سر میں یہ عقوبت نماز سے اسکے سوئے رہنے کی وجہ سے تھی اور سر ہی نیند کا محل ہے۔

(انطلق الخ) سب جگہوں میں تکرار کے ساتھ ہی ہے بعض نسخوں میں بعض جگہ تکرار ساقط ہے، جریر کی روایت میں: (سبحان الله) بھی نہیں اور (انطلق) کا لفظ بھی ایک مرتبہ ہے۔

(بكلوب) الجنائز میں کلوب کا ضبط اور اس بارے اختلاف کا ذکر گزرا، حضرت علی کی روایت میں ہے ایک فرشتہ سے گزر ہوا جس کے آگے ایک آدمی تھا: (وبيد الملك كلوب من حديد) جو اسکے دائیں شدق میں ڈال کر اسے پھاڑ دیتا۔ (ومنخره) واحد کے لفظ کے ساتھ اور یہی مناسب ہے، روایتِ جریر میں: (ومنخريه) ہے۔ (وربما قال أبو رجاء الخ) یعنی (فيشرشر) کے بدلے، یہ زیادت غندر کی روایت میں نہیں۔ (ثم يتحول إلى الجانب الآخر الخ) جریر کی روایت میں اس کا اختصار کیا، اسکے الفاظ ہیں: (ثم يخرجه فيدخله فی شقه الآخر ويلتئم هذا الشق فهو يفعل ذلك به) بقول ابن عربی یہ کاذب کے محلِ معصیت میں انزالِ عقوبت ہے، آخرت میں سزاؤں کا یہی انداز ہوگا بخلاف دنیا کے، جریر کی روایت میں اس شخص کا ذکر شدخِ

سر والے شخص کے ذکر پر مقدم ہے، کرمانی لکھتے ہیں واو ترتیب کیلئے نہیں ہوتی اختلاف اس امر میں ہے کہ ایک روایت میں ہے کہ وہ چت لیٹا ہوا تھا جبکہ دوسری میں ہے: (مضطجعاً) (یعنی لیٹا ہوا، کس انداز میں؟ یہ واضح نہیں) مذکور ہے اسی طرح ایک کی بابت ایک روایت میں: (جالسا) ہے اور دوسری میں: (قائما) ہے تو یہ دونوں کے اختلافِ حال پر محمول ہے۔

(فأتينا على مثل التنور) محمد بن جعفر کی روایت میں ہے: (مثل بناء التنور) جریر نے یہ زیادت بھی کی کہ ان کا منہ تنگ جبکہ نچلا حصہ کھلا تھا اور اسکے نیچے آگ جلائی جا رہی تھی۔ (يوقد تحته ناراً) نصب کے ساتھ، احمد کی روایت میں (تَتَوَقَّدُ تحته نارٌ) ہے رفع کے ساتھ، ابوذر کی روایت بھی یہی ہے حمیدی نے جمع میں اسی پر اقتصار کیا اور یہ واضح ہے، ابن مالک بخاری کے کئی مواضع پر اپنی کلام میں لکھتے ہیں: (يوقد تحته نارا) منصوب علی التمییز ہے اور (یوقد) کو عائد علی النقب ضمیر کی طرف مسند کیا جیسے کہو: (مررت بامرأة يَتَضَوَّعُ مِنْ أُرْدَانِهَا طيباً) اور تقدیر ہے: (يتضوع طيبٌ من أردانها) (یعنی اس کے کپڑوں سے خوشبو پھوٹتی ہے) تو گویا کہا: (توقد نارٌ تحته) لہذا نار کا بطورِ تمییز نصب صحیح ہے، کہتے ہیں جائز ہے کہ توقد کا فاعل موصول (بتحته) ہو جو وضوحِ معنی کے مدنظر حذف کر دیا گیا اور اس کا صلہ اس پر دلالت کیلئے باقی رہا اور تقدیر ہے: (يتوقد الذي تحته ناراً) یہ بھی تمییز پر ہے، انہوں نے اس کے مثل میں حذفِ موصول کے کئی شواہد ذکر کئے۔

(فإذا فيه لفظ الخ) جریر کی روایت میں ہے: (ثقب قد بني بناء التنور وفيه رجال ونساء)۔ (ضوضوا) اکثر کے ہاں یہ بغیر ہمز ہے، ہمز بھی منقول ہے ای (رفعوا أصواتهم مختلطة) (یعنی ملی جلی آوازیں بلند ہوتی تھیں) بعض نے ہمزہ کو مسہل کیا، نہایہ میں ہے کہ ضوضاۃ لوگوں کی آوازیں اور شور، اسی طرح (ضوضیٰ) بھی بقول حمیدی مصدر بغیرِ ہمز ہے، جریر کی روایت میں ہے: (فإذا اقتربت ارتفعوا حتى كادوا أن يخرجوا فإذا خمدت رجعوا) (یعنی آگ قریب ہوتی ہے تو یہ لوگ اوپر کو ہوتے ہیں [گویا بلتے ہیں، أعاذنا الله] اور آگ نیچے ہوتی ہے تو یہ بھی اس برتن کے تلے سے لگ جاتے ہیں) احمد کی روایت میں بجائے (اقتربت) کے (فإذا أوقدت) ہے۔ (أحمر مثل الدم) جریر کے ہاں: (على نهر من دم) ہے انہوں نے (حسبت) نقل نہیں کیا۔

(ثم يأتي ذلك) یاتی کا فاعل سائح ہے یہ مفعولیت پر موضعِ نصب میں ہے۔ (كلما رجع إليه) مستملی کے نسخہ میں: (كما رجع إليه فغفر له فاه) ہے، جریر کی روایت میں ہے: (فأقبل الرجل الذي في النهر فإذا أراد أن يخرج رمى الرجل بحجر في فيه وردَّه حيث كان) دونوں روایتوں کے مابین تطبیق یہ ہے کہ جب وہ نکلنا چاہتا تو اپنا منہ کھولتا اور دوسرا اس میں پتھر ٹھونستا مارنے کے انداز میں۔ (كريه المرأ ة) میم کی زبر اور سکونِ راء کے ساتھ، آخر میں ہائے تانیث! بقول ابن تین اس کا اصل (المرأية) ہے یاء متحرک اور ماقبل مفتوح ہے جس پر یاء الف میں بدل گئی، اس کا وزن مفعلہ ہے۔ (عنده نار) اسماعیلی کی قطان عن عوف کی روایت میں: (عند نار) ہے۔ (يحثها) ثلاثی سے، المطالع میں یاء کی پیش کے ساتھ ہے رباعی سے ہونا منقول ہے، جریر کی روایت میں ہے: (يَحُشُشُها)۔ (ويسعى حولها) جریر کی روایت میں: (ويوقدها) ہے یہ (يحشيها) کی تفسیر ہے، جوہری کہتے ہیں: (حششت النار أحُشُّها حشنا أو قدتُها) تہذیب میں کہا: (حششتُ النار بالحطب) یعنی متفرق ایندھن کو آگ میں اکٹھا کیا بقول ابن عربی: (حشَّ النارَ حركها)۔ (معتمة) میم کی پیش، عین کے

سکون، تائے مکسور اور تخفیفِ میم کے ساتھ ،بعض نے تاء پر زبر اور میم کو مشدد پڑھا، کہا جاتا ہے: (أُعتَمَ البیتُ ، إذا اکتھل) (پرانا ہو گیا) اور (نخلة عتیمة أی طویلة) داودی کہتے ہیں: (اعتمت الروضة أی غطّاھا الخصب)(یعنی باغ سرسبز و شاداب ہوا) یہ سب تشدیدِ میم کی روایت پر، ابن تین کہتے ہیں تخفیف کیلئے کوئی وجہ ظاہر نہیں مگر بقول ابن حجر یہ عتمة سے ہے جو شدتِ ظلام ہے تو نہایت سرسبز ہونے کا وصف کیا جیسے یہ آیت ہے: (مُدھَامَّتَان) [الرحمن: ۶۴] ابن بطال نے (روضة مغنمة) نقل کیا کسرِ غین اور تشدیدِ نون کے ساتھ، پھر ابن درید سے (وادِ أغنَّ و مغن) نقل کیا جب اس میں کثیر درخت ہوں، بقول خلیل (روضة غَنَّاءُ أی کثیرة العشب) جریر بن حازم کی روایت میں ہے: (روضة خضراء وإذا فیھا شجرة عظیمة)۔

(من کل لون الربیع) اکثر کے ہاں یہی ہے، کشمیہنی کے نسخہ میں (نَور) اور (لون) کی بجائے (براء) ہے، یہی ابو عوانہ کی نضر بن شمیل سے روایت میں ہے، نور بمعنی زھر (یعنی پھول) ہے۔ (ظھری) یحی بن سعید کی روایت میں: (ظھرانی) ہے مراد اس کا وسط۔ (طویل) نضر نے (قائم) بھی مزاد کیا۔ (طولا) منصوب علی التمیز ہے۔ (وإذا حول الرجل الخ) طیبی کہتے ہیں اصلِ کلام یوں ہے: (وإذا حول الرجل ولدان ما رأیت ولدانا قطُّ أکثر منھم) اس کی نظیر بعد ازاں آپ کا یہ قول ہے: (لم أر روضة قط أعظم منھا) جب یہ ترکیب معنائے نفی کو متضمن ہے تو (من) اور(قط) کی زیادت جائز ہے جو ماضی منفی کے ساتھ مختص ہیں، ابن مالک لکھتے ہیں اس روایت میں مثبت میں(قط) کا جوازِ استعمال ثابت ہوا اور یہ جائز ہے اکثر (نحاۃ) اس سے غافل رہے تو اسے ماضی منفی کے ساتھ خاص کیا بقول ابن حجر طیبی نے جو توجیہہ ذکر کی وہ نہایت عمدہ ہے، کرمانی نے یہ توجیہہ کی کہ جائز ہے کہ اس نفی کے ساتھ اکتفاء کیا ہو جو اس ترکیب سے لازم ہے کیونکہ معنی ہے: (ما رأیتھم أکثر من ذلك) یا نفی مقدر ہے، اس کی نظیر صلاۃ الکسوف میں یہ قولِ مذکور ہے: (فصلی بأطول قیام رأیتہ قط)۔

(ما ھؤلاء) بعض طرق میں (ما ھذا) ہے، طیبی نے اسی پر شرح کی ہے۔ (فانتھینا إلی روضة الخ) احمد، نسائی، ابو عوانہ اور اسماعیلی کی روایتوں میں (روضة) کی بجائے (دوحة) ہے جو بڑے درخت کو کہتے ہیں اس میں یہ الفاظ ہیں: (فصعدا بی فی الشجرة) یہ رقی وصعود کے مناسب ہے۔(بلبن ذھب الخ) لبن لبنة کی جمع ہے اس کا اصل جو مٹی سے بنی ہو، جریر کی روایت میں ہے: (فأدخلونی دارا لم أرَ قطُّ أحسنَ منھا فیھا رجالٌ شیوخٌ وشبابٌ ونساءٌ وفتیَانٌ ثم أخرجانی منھا فأدخلانی دارا ھی أحسنُ منھا)(یعنی مجھے ایک دار میں داخل کیا اتنا حسین کہ کبھی نہ دیکھا تھا اس میں ہر عمر کے لوگ موجود تھے پھر وہاں سے ایک اور گھر میں لے گئے جو پہلے سے بھی حسین تھا)۔

(شطر من خلقھم) خاء کی زبر اور سکونِ لام کے ساتھ اس کے بعد قاف ہے یعنی (ھیئتھم) شطر مبتدا اور (کأحسن) خبر ہے، کاف زائدہ ہے اور جملہ (رجال) کی صفت ہے، اس اطلاق سے یہ مراد محتمل ہے کہ ان کا آدھا حصہ خوبصورت اور آدھا قبیح ہو اور یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ آدھے آدمی خوبصورت اور آدھے بدصورت تھے مگر اول ہی مراد ہے ان کی صفت میں آپ کا یہ قول اس کا مؤید ہے: (ھؤلاء قوم خَلَطُوْا) یعنی ہر انسان کا ان میں سے نصف عمل حسن اور صالح اور نصف غیر صالح تھے (جیسے قرآن میں ہے: خَلَطُوْ ا عَمَلاً صَالِحاً وَ آخَرَ سَیِّئاً)۔

(فقعوا في ذلك النهر) وقوع سے فعلِ امر! مراد یہ کہ اس خاص پانی کی نہر میں ڈبکی لگاؤ تا کہ پورا جسم ایک جیسا خوبصورت ہو جائے۔ (نهر معترض) یعنی چوڑائی کی جانب اس کا پانی چلتا تھا۔ (المحض) فتحِ میم اور سکونِ حاء کے ساتھ، یہ اس خالص دودھ پر بولا جاتا ہے جس میں پانی کی ملاوٹ نہ ہو چاہے وہ میٹھا ہو یا ترش (یعنی دہی) جہتِ تشبیہ کا بیان (من البياض) کہہ کر کیا، نسفی اور اسماعیلی کے ہاں (في البياض) ہے، طیبی کہتے ہیں گویا اس صفت کے ساتھ دودھ کو مسمیٰ کیا (یعنی اصلِ وضع کے لحاظ سے) پھر ہر صاف شیٔ پر اطلاق کیا، کہتے ہیں یہ بھی احتمال ہے کہ اس مذکورہ پانی سے مراد اللہ تعالیٰ کا ان سے عفو کا معاملہ کرنا یا ان کی توبہ کی قبولیت ہو (یعنی مجازی معنی میں مستعمل ہو) جیسے اس حدیث میں ہے: (اغسل خطاياى بالماء و الثلج و البرد)۔ (هذه جنة عدن) اشارہ اس شہر کی طرف ہے۔ (فسما) یعنی اوپر کی طرف نظر کی۔ (صعدا) ابن تین نے اسے فتحِ عین کے ساتھ ضبط کیا اور اس کے پیش کو مستبعد جانا، (مثل الربابة) یعنی سفید بادل، ہر بدلیوں کی ٹکڑیوں پر اسکا اطلاق ہے جو جدا جدا پھرتی ہوں چاہے سفید نہ بھی ہوں، بقول خطابی ربابہ ایسا بادل جس کا بعض بعض پر سوار ہو (یعنی تہہ در تہہ بادل) جریر کی روایت میں ہے: (فرفعت رأسي فإذا هو في السحاب)۔

(ذراني الخ) جریر کی روایت میں ہے: (دعاني أدخُلُ منزلي قالا إنه بقي لك عمرٌ لم تستكمله ولو استكملته أتيت منزلك)(یعنی مجھے اپنے گھر میں جانے دو، کہنے لگے آپ کی عمر ابھی باقی ہے جب آپ وہ پوری کر لیں گے تب اپنے گھر جا سکیں گے)۔ (فإني قد رأيت الخ) روایتِ جریر کے الفاظ ہیں: (فقلت طوفتما بي الليلة فأخبراني عما رأيت قالا نعم) - (فيرفضه) فاء کی زیر کے ساتھ اس کا ضمہ بھی منقول ہے بقول ابن ہبیرہ حفظِ قرآن کے بعد اس کا رفض عظیم جرم ہے کیونکہ ایسا کرنا اس امر کا موہم ہے کہ وہ سمجھتا ہے کہ قرآن میں کچھ ایسا ہے جو اس کے رفض کا موجب ہے تو جب اشرف الاشیاء کا رفض کیا یعنی قرآن تو اسکے اشرف الاعضاء یعنی سر کو اس عقوبت کا محل بنایا۔(عن الصلاة المكتوبة) یہ جریر کی روایت سے اوضح ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: (علمه الله القرآن فنام عنه بالليل ولم يعمل فيه بالنهار) (یعنی اللہ نے قرآن سکھلایا تھا لیکن دن کو اس پر عمل نہ کیا اور رات کو سوتا رہا) کہ اس کا ظاہر یہ ہے کہ اسے یہ تعذیب اس لئے دی گئی کہ رات کو قراءتِ قرآن نہ کی (یعنی نماز تہجد نہ پڑھی) بخلاف روایتِ عوف کے کہ اس میں یہ سزا اس کے فرض نمازوں کے ترک پر مذکور ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ ان دو امر کے مجموع پر ہو: ترکِ قراءت اور ترکِ عمل۔

(فيكذب الكذبة الخ) جریر کی روایت میں ہے: (فكَذُوبٌ يحدث بالكذبة تُحْمَلُ عنه حتى تَبْلُغ الآفاق فيصنع به إلى يوم القيامة) (یعنی قیامت تک اس کے ساتھ یہی کچھ ہوتا رہے گا، اس سے معلوم ہوا کہ یہ سزائیں اور یہ جزائیں جو نبی اکرم کے اس رات مشاہدہ میں آئیں عالم برزخ سے متعلق ہیں) اواخر الجنائز کی موسی بن اسماعیل سے روایت میں تھا: (والرجل الذي رأيته يشق شدقه فكذاب) ابن مالک کہتے ہیں ضروری ہے کہ اس موصوف کو جو یہاں معین کیلئے ہے کالعام قرار دیا جائے تا کہ اس کی خبر میں دخولِ فاء کا جواز ہو یعنی مراد وہ اور اس کے امثال! کرمانی نے بھی یہی نقل کیا اس ضمن میں ابن مالک کا لفظ اس امر کا شاہد ہے کہ کبھی حکم جزوِ علت کے ساتھ مستحق ہو جاتا ہے یہ اسلئے کہ مبتدا کی خبر پر فاء کا دخول جائز نہیں الا یہ کہ وہ عموم میں اور لفظ اس چیز کے استعمال میں جس کے ساتھ معنی تام ہوتا ہو، میں (من) شرطیہ کے مشابہ ہو جیسے یہ جملہ: (الذي يأتيني فمُكَرَّمٌ) اگر

یہاں مقصود (الذی) کے ساتھ کوئی معین شخص ہوتا تو (من) کے ساتھ اس کی مشابہت زائل ہو جاتی اور خبر پر دخولِ فاء ممتنع ہو جیسے ان مبتدآت کی اخبار پر اس کا دخول منع ہے جن کے ساتھ تعیین مقصود ہوتا ہے جیسے: (زید فمکرم) کہنا جائز نہیں (یعنی فاء کے ساتھ) اسی طرح اس مثال: (الذی یأتینی الخ) میں بھی اگر کوئی معین مقصود ہے تو اس کا دخول جائز نہ ہو گا لیکن جیسے قصدِ یقین کے وقت اس (الذی یأتینی) کا شبیہہ بنا کر جس کے ساتھ عموم کا قصد ہے، فاء کا دخول جائز ہو گا، شبیہہ کے شبیہہ پر حمل کے مدنظر اور اس کی نظیر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: (وَمَآ اَصَابَکُمْ یَوْمَ الْتَقَی الْجَمْعٰنِ فَبِاِذْنِ اللّٰہِ)[آل عمران : ۱۶۶] کیونکہ یہاں (ما) کا مدلول (عام نہیں یعنی جو بھی تمہیں پہنچے بلکہ) معین ہے اور (أصابکم) کا مدلول ماضی ہے (یعنی گزر چکا ہے کیونکہ اس آیت کا نزول یوم احد کے بعد ہوا) مگر اس میں لفظی تشبیہہ پیش نظر رکھی گئی اس آیت کی اس قولہ تعالیٰ کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے: (وَمَا أَصَابَکُمْ مِنْ مُصِیبَۃٍ فَبِمَا کَسَبَتْ أَیْدِیکُمْ) [الشوریٰ: ۳۰] تو فاء کی مصاحبت میں (ما) کا ایک ہی مجریٰ پر اجراء کیا گیا

بقول طیبی یہ متین کلام ہے لیکن ان دو فرشتوں کے جواب میں جو اس متعدد و مبہم واقعات پر مشتمل خواب کی تفصیل ذکر کرتے ہوئے دیا، کلمہ تفصیل کا یا اس کی تقدیر کا ذکر ضروری تھا تو فاء دراصل (أما) کا جواب ہے پھر کہا: (فأولاد الناس) میں فاء کا خبر پر دخول اس لئے جائز ہوا کیونکہ جملہ قولہ: (أما الرجل) میں (أما) کے مدخول پر معطوف ہے، کبھی بعض محذوفات میں فاء حذف کر دی جاتی ہے اس امر کے مدنظر کہ (أما) کا مقتضیٰ حذف کر دیا گیا ہے تو دونوں طرح جائز ہے۔ (تحمل) اکثر کے ہاں مخفف ہے جبکہ بعض نے مشدد پڑھا، یہ شخص اس لئے اس تعذیب کا مقدار ٹھہرا کیونکہ اس کے جھوٹ سے بڑے مفاسد پیدا ہوئے اور وہ اس ضمن میں مختار تھا کسی نے اسے جھوٹ پر مجبور نہ کیا تھا بقول ابن ہبیرہ جب کاذب کا ناک اور اسکی آنکھ دروغ گوئی میں اس کی زبان کی مساعدت کرتے ہیں اس کے باطل کی ترویج کے ساتھ تو اس عقوبت میں ان کے درمیان مشارکت ہوئی۔

(فی مثل بناء التنور) جریر کی روایت میں ہے: (والذی رأیتہ فی النقب)۔ (فھم الزناۃ) ان کا ے ننگے پن کی ان کیلئے مناسبت ان کے اس فضیحت کا حقدار ہونے سے ہے کیونکہ خلوت میں استتار لوگوں کی عادت ہے تو اس ہتک کے ساتھ وہ معاقب کئے گئے، نیچے سے عذاب کے ان تک آنے میں حکمت یہ تھی کہ ان کے نچلے اعضاء چونکہ اس جرم کا باعث بنے تھے۔

(فإنہ آکل الربا) ابن ہبیرہ کہتے ہیں سود خور سرخ نہر میں تیراکی اور منہ میں پتھر ڈالے جانے کے ساتھ اس لئے معاقب کیا گیا کیونکہ اصل سود کا سونے میں جریان ہوتا ہے جو سرخ رنگ کا ہوتا ہے! جہاں تک فرشتہ کا اس کے منہ میں پتھر ٹھونسنا تو اس میں اشارہ ہے کہ جس طرح پتھر اس کی بھوک کا مداوا نہیں کر سکتے اسی طرح سود خور تو سمجھتا ہے کہ اس کا مال بڑھ رہا ہے جبکہ اللہ کے ہاں اس کا محق ہو رہا ہے (یعنی مٹ رہا ہے)۔ (الذی عند النار) نسخہ کشمیہنی میں (عندہ النار) ہے۔ (خازن جھنم) داروغہ جہنم اس لئے قبیح الصورت بنایا گیا (بلکہ یوں کہنا چاہئے خوفناک شکل والا) کہ اس میں اہلِ دوزخ کے عذاب میں زیادت ہے۔ (وأما الرجل الطویل الخ) روایتِ جریر میں ہے: (والشیخ فی أصل الشجرۃ إبراھیم) حضرت ابراہیم اس لئے مختص ہوئے کیونکہ وہ مسلمین کے باپ ہیں، اللہ کا فرمان ہے: (مِلَّۃَ أَبِیکُمْ إِبْرَاھِیم)[الحج: ۷۸] اور کہا: (اِنَّ اَوْلَی النَّاسِ بِاِبْرٰھِیْمَ لَلَّذِیْنَ اتَّبَعُوْہُ)[آل عمران: ۶۸]۔

(مات علی الفطرۃ) نضر بن شمیل کی روایت میں ہے: (ولد علی الفطرۃ) یہ دوسری روایت میں آپ کے قول: (

وأولاد المشركين) کے ساتھ اشبہ ہے، روایتِ جریر میں: (فأولاد الناس) مذکور سوائے اس کے کسی اور طریق میں نہیں دیکھا، ابو امامہ کی حدیث جس کی طرف اس حدیث کی شرح کے شروع میں اشارہ کیا، میں ہے پھر ہم چلے حتی کہ دیکھا کہ دونہروں کے مابین کچھ لڑکے اور لڑکیاں کھیل کود میں لگے ہیں، میں نے کہا یہ کون ہیں؟ کہا: (ذرية المؤمنين)۔ (فقال بعض المسلمين) نام سے واقف نہ ہو سکا۔ (و أولاد المشركين الخ) اس بابت اواخر الجنائز میں بحث گزری ہے، اس کا ظاہر یہ ہے کہ آنجناب نے انہیں حکمِ آخرت میں مسلمانوں کی اولاد کے ساتھ ملحق کیا، یہ آپ کے قول: (هم من آبائهم) کے معارض نہیں کیونکہ وہاں حکمِ دنیا کا بیان مذکور ہے۔

(وأما القوم الذين كانوا شطراً الخ) دونوں جگہوں میں (شطراً) منصوب ہے جبکہ غیرِ ابوذر کے ہاں دونوں جگہ یہ رفع اور (حسنا) اور (قبيحا) نصب کے ساتھ ہے، دونوں قابلِ توجیہ ہیں! نسفی اور اسماعیلی کے ہاں سب میں رفع ہے اسی پر حمیدی نے جمع میں اقتصار کیا، اس روایت میں (كان) تامہ اور جملہ حالیہ ہے، جریر بن حازم نے اپنی روایت میں یہ زیادت بھی کی: (والدار الأولى التي دخلتَ دارُ عامةِ المؤمنين وهذه الدار دارُ الشهداءِ وأنا جبريل وهذا ميكائيل)(یعنی پہلا گھر جس میں آپ داخل ہوئے وہ عام اہلِ ایمان کا ہے اور دار الشہداء اور میں جبریل اور یہ میکائیل ہیں) حدیثِ ابوامامہ میں ہے پھر ہم چلے کئی مردوں اور عورتوں سے گزرے جو منظر کے لحاظ سے قبیح ترین اور نہایت بدبودار تھے گویا بیوت الخلاء ہوں، میں نے کہا یہ کون ہیں؟ کہا زانی مرد اور عورتیں پھر کچھ پھولے ہوئے اور بدبودار مردوں سے گزر ہوا، پوچھا یہ کون ہیں؟ جواب ملا کفار کے مردے، پھر چلے تو درختوں کے سائے میں کئی لوگ سوئے ہوئے تھے، پوچھا یہ کون؟ کہا مسلمانوں کے مردے ہیں، پھر چلے تو نہایت حسین چہروں والے اور پاکیزہ خوشبو والے مردوں سے گزرے، دریافت کرنے پر جواب ملا کہ یہ صدیقین، شہداء اور صالحین ہیں

اس حدیث سے ثابت ہوا کہ حضور کریم کو بیداری اور سوتے میں کئی مرتبہ اور کئی طرح کے اسراء سے نوازا گیا، یہ بھی ظاہر ہوا کہ بعض نافرمان ایسے ہیں جنہیں عالمِ برزخ میں بھی عذاب دیا جا رہا ہے، اس میں تلخیصِ علم کی ایک نوع بھی ہے جو کہ کئی قضایا کا جملۃً جمع پھر بالترتیب ان کی تفسیر تا کہ ذہن میں ان کی بابت ایک اجتماعی تصور ہو، فرض نمازوں سے سو جانے سے تحذیر بھی عیاں ہوئی اسی طرح حفظِ قرآن کے بعد اس کے رفض سے بھی، زنا، سود خوری اور تعمدِ کذب سے بھی، یہ بھی ظاہر ہوا کہ اگر کسی کیلئے دنیا کی عمر ابھی باقی ہے تو جنت کے محل میں مقیم نہیں ہو سکتا حتی کہ نبی اور شہید بھی، طلبِ علم کی ترغیب وتحریض بھی ملی، شہداء کی فضیلت بھی آشکارا ہوئی اور یہ کہ جنت میں ان کی منازل ارفع المنازل ہیں، اس سے یہ لازم نہیں کہ ان کی منازل و مراتب حضرت ابراہیم کے درجہ سے بھی ارفع ہیں کیونکہ احتمال ہے کہ اس روضہ میں ان کا قیام ان لڑکوں کی کفالت کی بناء پر ہو (اور یہ ان کی حقیقی منزل نہ ہو، کیونکہ حقیقی منزل میں دخول تو حشر کے بعد ہوگا) اسکی نظیر جو حدیثِ اسرار میں گزرا کہ حضرت آدم کو آسمانِ دنیا میں آنجناب نے دیکھا تو یہ اس لئے کہ تا کہ وہ اپنی اولاد کے اہلِ خیر او راہلِ شر میں سے ارواح کو ملاحظہ کریں حالانکہ ان کی منزلت تو علیین میں ہے، قیامت کے روز ہر کوئی اپنی (حقیقی) منزلت میں براجمان ہو جائے گا، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ جس کی حسنات اور سیآت مستوی ہیں اللہ ان سے تجاوز فرمائے گا (یہاں ابن حجر نے دعا کی کہ اے اللہ! اے ارحم الراحمین تو اپنی رحمت کے ساتھ ہم سے درگزر فرما) اس سے خوابوں کی اہمیت، ان کی تعبیر کی فضیلت اور نمازِ صبح کے بعد اس کے استحباب کا بھی ثبوت ملا کیونکہ یہ ایسا وقت ہے جب دل یکسو ہوتا ہے، امام کا نماز کا سلام پھیرنے کے

بعد مقتدیوں کی طرف رخ کرنے کا بھی ثبوت ملا جب (ایسی نماز ہو کہ) اس کے بعد راتبہ نہ ہو (یعنی سنت وغیرہ) اور اسکا ارادہ انہیں وعظ کرنے کا یا کسی مسئلہ کی بابت افتاء کا یا کسی معاملہ میں فیصلہ کرنے کا ہو، یہ بھی ظاہر ہوا کہ مقتدیوں کی طرف رخ کرنے کیلئے استقبالِ قبلہ کا ترک مکروہ نہیں بلکہ خطیب کی مثل کیلئے مشروع ہے، کرمانی کہتے ہیں اس میں مذکور عقوبات کی ان مذکورہ جرائم کے ساتھ مناسبت ظاہر ہے ماسوائے زنا کے کہ اس میں کچھ خفاء ہے، اس کا بیان یہ ہے کہ ننگا پن فضیحت ہے جیسے زنا اور زانی اس جرم کے ارتکاب کے لئے خلوت کے طلبگار ہوتے ہیں تو تنور کی اس سے مناسبت ہے پھر وہ زنا کے دوران (کسی کے آجانے کے خوف سے) ڈرا سہا ہوتا ہے گویا انگاروں پر بیٹھا ہو، مزید لکھا ان مذکورہ عصاۃ کے ذکر پر اقتصار کی حکمت یہ ہے کہ عقوبت یا قول سے متعلق ہوتی ہے یا فعل سے، اول ایسی بات کا کہنا جو کہنی نہیں چاہئے اور ثانی یا بدنی ہے یا مالی تو ان میں سے ہر ایک کیلئے ایک مثال ذکر کی تا کہ ان کے ماسوا پر اس کے ساتھ تنبیہ ہو جیسے اہلِ ثواب کے مذکورین کے ساتھ دیگر پر تنبیہہ کی اور یہ کہ چار درجات ہیں: نبی کے درجات، امت کے درجات جس میں سے سب سے اعلی شہداء کا درجہ ہے پھر بالغ مکلفین کا درجہ اور پھر نابالغوں کا۔

خاتمہ

کتاب التعبیر (99) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے، مکررات کی تعداد۔ اب تک کے صفحات میں (75) ہے سوائے چار کے باقی سب متفق علیہ ہیں، اس میں دس آثارِ صحابہ وغیرہم بھی شامل ہیں۔

یہاں اللہ کے فضل اور اس کی توفیق سے گیارھویں جلد مکمل ہوئی۔

(اس جلد کی پہلی پروف ریڈنگ میں میرے محلہ دار حافظ منیب اللہ ربانی فاضل دار العلوم کراچی نے میری معاونت کی، اللہ انہیں اس کا اجرِ جزیل عطا فرمائے)

کمپوزنگ: مشتاق حسین

توفیق الباری

شرح

صحیح بخاری

کتاب المغازی

• فتح الباری • فیض الباری • شرح تراجم

شاہ ولی اللہ کے تمام مباحث کا مکمل ترجمہ

مترجم

پروفیسر ڈاکٹر عبدالکبیر محسن

حسب حکم

شیخ الحدیث مولانا عبدالحلیم رحمہ اللہ

مکتبہ اسلامیہ

توفیق الباری

شرح

صحیح بخاری

توفیق الباری

شرح

صحیح بخاری

❁ فتح الباری ❁ فیض الباری ❁ شرحِ تراجم

شاہ ولی اللہ کے تمام مباحث کا مکمل ترجمہ

سند و متن سے متعلقہ تمام معلومات، طرق حدیث کا ذکر
دیگر کتب حدیث سے احادیثِ صحیح بخاری کا حوالہ اور تفصیل فقہی مسالک

مترجم
پروفیسر ڈاکٹر عبدالکبیر محسن

حسبِ حکم
شیخ الحدیث مولانا عبدالحلیم رحمہ اللہ

مکتبہ اسلامیہ

فہرس

مضمون .... صفحہ نمبر

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

92۔ کتاب الفتن (فتنوں کے بارہ میں نبوی پیشین گوئیاں)

کریمہ اور اصیلی کے نسخوں میں بسملہ متاخر ہے، فتن فتنۃ کی جمع ہے راغب کہتے ہیں اصلِ فتن سونے کو آگ میں ڈالنا تا کہ کھوٹا الگ ہو جائے اور یوں کھوٹے کھرے کی پہچان ہو، انسان کے آگ میں ادخال میں مستعمل ہے اور عذاب پر بھی اس کا اطلاق ہے جیسے کہا: (ذُوقُوا فِتۡنَتَكُمۡ) [الذاریات : ۱۴] اور اس پر جو عذاب کے وقت حاصل ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ یہ قول: (أَلَا فِي الۡفِتۡنَةِ سَقَطُوا)[التوبة: ۴۹] اور آزمائش پر جیسے کہا: (وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا) [طه: ۴۰] اور شدت و رخاء کے لحاظ سے انسان جس کی طرف مدفوع ہے، شدت میں اس کا معنی اظہر اور استعمال اکثر ہے قرآن میں ہے: (وَنَبۡلُوكُمۡ بِالشَّرِّ وَ الۡخَيۡرِ فِتۡنَةً) اسی سے یہ آیت ہے: (وَ إِنۡ كَادُوا لَيَفۡتِنُونَكَ) [الإسراء : ۷۳] یعنی آپ کو بلیت وشدت میں کر دیں آپ کے عملِ تبلیغ سے آپ کو پھیر کر (یعنی راہ تبلیغ میں رکاوٹیں کھڑی کر دیں) یہ بھی کہا کہ فتنہ اللہ سے ۔ اسی طرح عبد سے ۔ بلیت، مصیبت، قتل، عذاب اور معصیت وغیرہا جیسے صادر افعال میں ہوتا ہے تو اگر یہ منجانب اللہ ہو تو یہ علی وجہ الحکمت ہے اور اگر اللہ کے امر کے بغیر کسی انسان کی جانب سے ہو تو یہ مذموم ہے! اللہ نے انسان کے ایقاع فتنہ کی مذمت کرتے ہوئے فرمایا: (وَالۡفِتۡنَةُ أَشَدُّ مِنَ الۡقَتۡلِ) [البقرة: ۲۱۷] اور کہا: (إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الۡمُؤۡمِنِينَ وَالۡمُؤۡمِنٰتِ) [البروج :۱۰] اور (مَا أَنۡتُمۡ عَلَيۡهِ بِفَاتِنِينَ) [الصافات : ۱۶۲] اور اس کا قول: (بِأَيِّكُمُ الۡمَفۡتُونُ) [القلم : ۶] اور جیسے یہ آیت: (وَاحۡذَرۡهُمۡ أَنۡ يَفۡتِنُوكَ) [المائدة: ۴۹]،

دیگر اہل علم نے کہا اصلِ فتنہ اختبار (یعنی آزمائش) ہے پھر مصیبت و آزمائش کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی مکروہات (یعنی نا پسندیدہ عواقب) میں مستعمل ہوا پھر مکروہ (یعنی چاہے وہ آزمائش نہ بھی ہو) یا جو اس کی طرف راجع ہو، پر اطلاق ہوا جیسے کفر، اثم، تحریق، اور فضیحت و فجور وغیرہ ۔

- 1 باب مَا جَاءَ فِي قَوۡلِ اللّٰهِ تَعَالَى ﴿ وَاتَّقُوا فِتۡنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنۡكُمۡ خَاصَّةً ﴾ وَمَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُحَذِّرُ مِنَ الۡفِتَنِ

(اللہ کا فرمان: اس فتنہ سے ڈرو جو صرف ظالموں کو ہی نہ پہنچے گا، نبی پاک کی فتنوں سے تحذیر)

اس میں احمد اور بزار کی مطرف بن عبداللہ بن شخیر کے طریق سے تخریج کردہ ایک روایت وارد ہے کہتے ہیں ہم نے حضرت زبیر سے ۔ یعنی قصہِ جمل کے ضمن میں ۔ کہا اے ابو عبداللہ آپ حضرات کو کیا چیز (یہاں) لائی ؟ خلیفہ مقتول یعنی حضرت عثمان تو مدینہ میں مظلومانہ قتل ہوئے اور آپ لوگ یہاں بصرہ میں ان کے قصاص کا مطالبہ لے کر آگئے ہو؟ تو کہنے لگے ہم نے عہدِ نبوی میں یہ آیت پڑھی: (وَ اتَّقُوا فِتۡنَةً لَّا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنۡكُمۡ خَاصَّةً) [الأنفال: ۲۵] (اس فتنہ سے ڈرو جو صرف تمہارے ظالموں

کو نہ پہنچے گا) تو ہمارا خیال نہ تھا کہ ہمی اس کا مصداق بنیں گے حتی کہ اس امر کا ہم سے وقوع ہوا جو ہوا، طبری نے حسن بصری سے نقل کیا کہ حضرت زبیر کہا کرتے تھے ہم اس آیت (یعنی سابق الذکر) کے ساتھ خوفزدہ کئے گئے اور ہم نبی اکرم کے ساتھ تھے اور ہمارا گمان نہ تھا کہ ہم اس کے ساتھ مخصص ہوں گے، نسائی نے بھی اس طریق سے اسے نقل کیا، طبری وغیرہ کے ہاں حضرت زبیر سے اس کے کئی دیگر طرق بھی ہیں، طبری نے سدی سے نقل کیا کہ یہ خاص طور پر اہلِ بدر کے بارہ میں نازل ہوئی اور یوم جمل ان پر چسپاں ہوئی، ابن ابو شیبہ کے ہاں بھی اسکا نحو ہے، طبری نے علی بن ابوطلحہ عن ابن عباس سے نقل کیا کہ اللہ نے اہل ایمان کو حکم دیا ہے کہ وہ اپنے درمیان منکر امر کو مستقر نہ ہونے دیں وگرنہ ان پر اجتماعی عذاب نازل ہوگا، اس اثر کیلئے عدی بن عمیرہ کی حدیث سے شاہد بھی ہے کہتے ہیں میں نے نبی پاک سے سنا فرماتے تھے بے شک اللہ تعالی خواص کے اعمال کے سبب عوام کو عذاب نہیں دیتا حتی کہ وہ برائی کو اپنے درمیان دیکھیں اور وہ قادر بھی ہوں کہ اس کا انکار ورد کریں (مگر نہ کریں) تو جب ایسا ہونے لگے تب اللہ عوام وخواص سب کو اپنے عذاب کی لپیٹ میں لے لیتا ہے، اسے احمد نے حسن سند کے ساتھ تخریج کیا، یہ ابوداؤد کے ہاں عدی کے بھائی عرس بن عمیرہ کے حوالے سے ہے! حضرات حذیفہ وجریر وغیرہما کی روایت سے، احمد وغیرہ کے ہاں اس کے شواہد بھی ہیں۔

(وما كان النبى يحذر الخ) ذالِ مشدد کے ساتھ۔ (من الفتن) حدیثِ باب میں متضمن وعید کی طرف اشارہ ہے جو تبدیل واحداث پر دی، اکثر فتنے اسی سے پیدا ہوتے ہیں۔

- 7048حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ السَّرِيِّ حَدَّثَنَا نَافِعُ بْنُ عُمَرَ عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ قَالَ قَالَتْ أَسْمَاءُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَنَا عَلَى حَوْضِي أَنْتَظِرُ مَنْ يَرِدُ عَلَيَّ ، فَيُؤْخَذُ بِنَاسٍ مِنْ دُونِي فَأَقُولُ أُمَّتِي .فَيَقُولُ لَا تَدْرِي مَشَوْا عَلَى الْقَهْقَرَى قَالَ ابْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ اللَّهُمَّ إِنَّا نَعُوذُ بِكَ أَنْ نَرْجِعَ عَلَى أَعْقَابِنَا أَوْ نُفْتَنَ

.طرفه - 6593 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ١٠، ص:٦٣٦)

- 7049حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ مُغِيرَةَ عَنْ أَبِي وَائِلٍ قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَنَا فَرَطُكُمْ عَلَى الْحَوْضِ لَيُرْفَعَنَّ إِلَيَّ رِجَالٌ مِنْكُمْ حَتَّى إِذَا أَهْوَيْتُ لِأُنَاوِلَهُمُ اخْتُلِجُوا دُونِي فَأَقُولُ أَيْ رَبِّ أَصْحَابِي يَقُولُ لَا تَدْرِي مَا أَحْدَثُوا بَعْدَكَ .

طرفاه 6575، - 6576 (سابقہ)

- 7050حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي حَازِمٍ قَالَ سَمِعْتُ سَهْلَ بْنَ سَعْدٍ يَقُولُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ أَنَا فَرَطُكُمْ عَلَى الْحَوْضِ مَنْ وَرَدَهُ شَرِبَ مِنْهُ وَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ لَمْ يَظْمَأْ بَعْدَهُ أَبَدًا لَيَرِدُ عَلَيَّ أَقْوَامٌ أَعْرِفُهُمْ وَيَعْرِفُونِي ثُمَّ يُحَالُ بَيْنِي

وَبَيْنَهُمْ .

طرفه 6583 (ایضاً)

- 7051 قَالَ أَبُو حَازِمٍ فَسَمِعَنِي النُّعْمَانُ بْنُ أَبِي عَيَّاشٍ وَأَنَا أُحَدِّثُهُمْ هَذَا فَقَالَ هَكَذَا سَمِعْتَ سَهْلاً فَقُلْتُ نَعَمْ قَالَ وَأَنَا أَشْهَدُ عَلَى أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ لَسَمِعْتُهُ يَزِيدُ فِيهِ قَالَ إِنَّهُمْ مِنِّي فَيُقَالُ إِنَّكَ لاَ تَدْرِي مَا بَدَّلُوا بَعْدَكَ فَأَقُولُ سُحْقًا سُحْقًا لِمَنْ بَدَّلَ بَعْدِي

طرفه 6584 (ایضاً،اس میں مزید یہ کہ آپ کو نہیں علم انہوں نے آپ کے بعد کیا تبدیلی کی)۔

اس کے ساتھ ابوسعید کی حدیث کا حوالہ بھی ہے ان سب میں (إنك لا تدری ما أحد ثوا بعدك) ہے یہ الفاظ ابن مسعود کے ہیں بقیہ نے اسے بالمعنی ذکر کیا، کتاب الرقاق کے آخر میں ذکرِ حوض میں یہ گزری ہیں اس کی شرح کتاب الرقاق سے قبل باب الحشر میں بھی گزری، حدیثِ اسماء کی سند میں بشر بن السرِ ی، یہ بصری ساکن مکہ ہیں صاحبِ مواعظ تھے (یعنی وعظ کہنے والے) افوہ کا لقب ملا، سب کے ہاں ثقہ ہیں البتہ انہوں نے آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رؤیت کے موضوع پر کچھ ایسی کلام کی کہ حمیدی معترض ہوئے جس پر اعتذار اور رجوع کیا تو بعض نے (اس وجہ) سے ان پر کلام (یعنی جرح) کی ہے حتی کہ یحی بن معین نے کہا میں نے انہیں مکہ میں دیکھا ان لوگوں کے خلاف بددعا کرتے تھے جو جہمیہ کی رائے کی طرف انہیں منسوب کرتے ہیں، ابن عدی کے بقول ان کے کئی افراد وغرائب ہیں (یعنی غریب روایات اور جن میں وہ منفرد ہیں) بقول ابن حجر بخاری میں سوائے اس جگہ کے کہیں مذکور نہیں اور یہ متابعت ہے۔

(لم يظمأ) کہا گیا ہے یہ اسکے دخولِ جنت سے کنایہ ہے کیونکہ یہ جنتیوں کی صفت ہے، حدیثِ ابوسعید کے الفاظ: (إنك لا تدری ما بدلوا) کشمیہنی کے نسخہ میں (ما أحد ثوا) ہے، ان مذکورین کے حال کو محمول کرنے کا حاصل یہ ہے کہ اگر مراد وہ جو (وفاتِ نبوی کے بعد) اسلام سے مرتد ہو گئے تھے تب نبی اکرم کی ان سے تبری اور ان کیلئے ابعاد میں کوئی اشکال نہیں اور اگر مرتدین مراد نہیں بلکہ وہ جنہوں نے کسی معصیتِ کبیرہ کا احداث کیا اعمالِ بدن میں سے یا اعتقادِ قلب میں سے کسی بدعت کو رائج وایجاد کیا (تب آنجناب کے اس اعلان براءت میں اشکال ہے) تو بعض نے جواب دیا کہ محتمل ہے کہ اس سے مراد آپ کا ان سے اعراض ہو اور اللہ کے ان کے بارہ میں حکم کی اتباع کرتے ہوئے عدم شفاعت ان کیلئے مراد ہو یہاں تک کہ اپنے جرائم کی سزا بھگت لیں، ان کے آپ کی امت کے اہلِ کبائر کیلئے عموم شفاعت میں دخول سے کوئی شئ مانع نہیں تو یہ بھی اس وقت آگ سے نکل آئیں گے جب (گناہگار) موحدین کو وہاں سے نکالا جائے گا (یعنی اس صورت میں کہ ان کا عقیدہ درست تھا مگر معصیت کے مرتکب ٹھہرے تھے)۔

- 2 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ سَتَرَوْنَ بَعْدِي أُمُورًا تُنْكِرُونَهَا (قولِ نبوی: تم میرے بعد منکر امور دیکھو گے)

وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ زَيْدٍ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ اصْبِرُوا حَتَّى تَلْقَوْنِي عَلَى الْحَوْضِ (نبی پاک نے فرمایا صبر کرنا حتی کہ مجھ سے حوض پر آن ملو)

اس کے تحت چھ احادیث لائے ہیں، ترجمہ کے الفاظ باب کی دوسری حدیث کا بعض المتن ہے۔ (و قال عبد الله الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو کتاب المغازی کے باب (غزوة حنين) میں گزری ہے اس میں تھا کہ انصار سے مخاطب ہو کر آپ نے

یہ کہا تھا، وہیں اس کی شرح ہوئی۔

- 7052حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ وَهْبٍ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ قَالَ قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ بَعْدِى أَثَرَةً وَأُمُورًا تُنْكِرُونَهَا . قَالُوا فَمَا تَأْمُرُنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ أَدُّوا إِلَيْهِمْ حَقَّهُمْ وَسَلُوا اللَّهَ حَقَّكُمْ .

طرفه - 3603 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص:۳۳۴)

(زيد بن وهب) اعمش کے اس میں ایک اور شیخ بھی ہیں اسے طبرانی نے اوسط میں یحی بن عیسی رملی عن اعمش عن ابو حازم عن ابو ہریرہ سے زید بن وہب کی روایت کی مثل تخریج کیا، عبد اللہ سے مراد ابن مسعود ہیں، علامات النبوۃ میں گزری ثوری عن اعمش کی روایت میں اسکی تصریح ہے۔ (أثرة) اس کا ضبط وشرح وہیں گزری، حاصلِ کلام دنیوی حظ کے ساتھ اس کا اختصاص ہے۔ (و أمورا تنكرونها) یعنی دینی امور میں سے، بعض روایات میں واو ساقط ہے تو یہ (أثرة) سے بدل ہے! ذکرِ بنی اسرائیل میں گزری منصور کی روایت کے شروع میں یہ زیادت بھی تھی: (كان بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما مات نبيٌّ قام بعده نبيٌّ وإنه لا نبي بعدى وستكون خلفاء فيكثرون) اس میں حدیثِ ابن مسعود میں مذکور کا مفہوم ومعنی ہے۔ (حقهم) یعنی جس کا مطالبہ کرنا اور اسکا قبض ان کیلئے واجب ہے چاہے ان کے ساتھ یہ مختص ہو یا عام ہو، ثوری کی روایت میں یہ الفاظ تھے: (تؤدون الحق الذى عليكم) یعنی زکات کے بطور جو عائد مال ہو اور جہاد میں نکلنا تعیین اور اس کے نحو کے وقت۔ (و سَلُوا الله حقكم) نووی کی روایت میں ہے: (وتسألون الله الذى لكم) یعنی کہ انہیں انصاف کرنے کی توفیق دے یا تمہیں (تمہارے فائت حق سے) بہتر بدل عطا کرے، اس کا ظاہر مخاطَبین میں عموم ہے، ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہ یہ انصار کے ساتھ خاص ہے گویا انہوں نے اس کا اخذ سابق الذکر عبد اللہ بن زید کی حدیث سے کیا، انصار کی اس کے ساتھ مخاطبت سے لازم نہیں آتا کہ یہ انہی کے ساتھ مختص ہو یہ ان کے ساتھ مہاجرین کی نسبت سے اور خود بعض مہاجرین کے ساتھ بعض دیگر مہاجرین کی نسبت سے مختص ہے تو مستأثر (یعنی فوائد سمیٹنے والے) وہ جو والیِ امر ہوں (یعنی حکام) باقی سب مستاثر علیہم ہیں اور جب یہ امر (یعنی امرِ خلافت یعنی بعد از وفاتِ نبوی) قریش کے ساتھ مختص تھا اور انصار کا اس میں کوئی حظ وحصہ نہ تھا تو ان سے مخاطب ہو کر یہ بات کہی، اور سبھی بنسبت والیانِ حکومت کے اس کے ساتھ مخاطَب ہیں، دال علی تعمیم بھی وارد ہے چنانچہ طبرانی کے ہاں حضرت یزید بن سلمہ جعفی کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے عرض کی یا رسول اللہ اگر ایسے امراء مسلط ہوں جو ہم سے تو کل حقوق وصول کریں مگر ہمارے حقوق ہمیں نہ دیں تو (کیا اس صورت حال میں) ہم ان سے قتال کریں؟ فرمایا : (لا ما صَلَّوْا) (یعنی نہیں جب تک نماز ادا کریں) اسی معنی میں حضرت عوف بن مالک سے بھی مرفوع حدیث نقل کی اس میں ہے کہ ہم نے کہا یا رسول اللہ: (أفلا ننابذهم عند ذلك؟) (یعنی کیا ہم اس پہ ان سے جھگڑا نہ کریں) فرمایا نہیں، جب تک وہ اقامتِ نماز کرتے رہیں ان کی ایک روایت میں (بالسيف) کا لفظ بھی ہے اور مزید یہ بھی کہ جب اپنے والیوں سے کچھ مکروہ امور دیکھو تو اسے مکروہ جانو مگر طاعت سے ہاتھ نہ کھینچو، اسماعیلی کی مسندِ عمر

سے ابومسلم خولانی عن ابوعبیدہ بن جراح عن عمر سے مرفوع روایت میں ہے کہ آنجناب نے فرمایا میرے پاس جبریل آئے اور کہا آپ کے بعد آپ کی امت مفتتن ہوگی (یعنی فتنوں میں پڑے گی) میں نے کہا کس جہت سے؟ کہا اپنے امراء اور قراء کی جہت سے، امراء لوگوں کے حقوق ادا نہ کریں گے وہ جب اس کا مطالبہ کریں گے تو بڑا فتنہ ہوگا اور قراء ان امراء کی اتباع کریں گے تو آزمائش میں پڑ جائیں گے میں نے کہا ان سے سلامتی کی کوئی راہ؟ کہا: (بالكف والصبر إن أعطوا الذى لهم أخذوه و إن منعوه تركوه) (یعنی صبر کریں اور رکے رہیں اگر ان کے حقوق مل جائیں تو لے لیں اور اگر محروم رکھا جائے تو ترک کریں)۔

- 7053حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ عَنْ عَبْدِ الْوَارِثِ عَنِ الْجَعْدِ عَنْ أَبِى رَجَاءٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ كَرِهَ مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا فَلْيَصْبِرْ فَإِنَّهُ مَنْ خَرَجَ مِنَ السُّلْطَانِ شِبْرًا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً .

طرفاه 7054، - 7143

ترجمہ: ابن عباسؓ رسول اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ جو شخص اپنے امیر (یعنی حاکم یا بادشاہ) میں کوئی برائی دیکھے تو اس پر صبر کرے کیونکہ جو شخص امیر (کی اطاعت) سے ایک بالشت باہر ہوگا تو جاہلیت کی موت مرے گا۔

- 7054حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنِ الْجَعْدِ أَبِى عُثْمَانَ حَدَّثَنِى أَبُو رَجَاءٍ الْعُطَارِدِيُّ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ عَلَيْهِ فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَمَاتَ إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً .

طرفاه 7053، - 7143 (سابقه)

ابن عباس کی دو طرق کے ساتھ حدیث، دوسری میں تحدیث وسماع کی تصریح ہے ان دونوں جگہوں میں جہاں اول میں عنعنہ ہے، عبدالوارث سے مراد ابن سعید اور جعد سے وہ ابوعثمان جو دوسری کی سند میں مذکور ہیں، ابورجاء، عطاردی ہیں ان کا نام عمران تھا۔ (فليصبر) دوسری میں (عليه) بھی ہے۔ (من السلطان) یعنی طاعتِ سلطان سے، مسلم کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (فإنه ليس أحد من الناس يخرج من السلطان)۔ (شبرا) یہ سلطان کی معصیت اور اس کے ساتھ محاربت کا کنایہ ہے، بقول ابن ابو جمرہ مفارقت سے مراد اس عقدِ بیعت کو توڑنے میں سعی کرنا جو اس سلطان کیلئے ہو چکی (یعنی آمادہِ بغاوت ہونا) اگرچہ ادنی شیٔ کے ساتھ تو اسے شبر کے ساتھ تعبیر کیا کیونکہ اس کام کی شروعات سے معاملہ ناحق خون ریزیوں تک پہنچ سکتا ہے۔

(مات ميتة الخ) دوسری روایت کے الفاظ ہیں: (فمات إلا مات ميتة جاهلية) مسلم کی روایت میں ہے (فميتته ميتة جاهلية) انہی کی ابن عمر سے مرفوع روایت میں ہے: (من خلع يدا من طاعةٍ لقى الله ولا حجة له ومن مات وليس فى عنقه بيعة مات ميتةً جاهلية) (یعنی جس نے طاعت سے اپنا ہاتھ کھینچا اللہ سے اس حال میں ملے گا کہ اس کیلئے کوئی حجت نہ ہوگی اور جو اس حالت میں فوت ہوا کہ اسکی گردن میں کسی کی طاعت کا طوق نہیں وہ جاہلیت کی موت مرا) کرمانی کہتے ہیں یہاں

استثناء استفہامِ انکاری کے معنی میں ہے ای (ما فارق الجماعة أحد إلا جرىٰ له كذا) یا (ما) محذوف ہے جو مقدرہ ہے یا (إلا) زائدہ ہے یا کوفیوں کی رائے پر وہ عاطفہ ہے! میتة جاھلیه سے مراد اہلِ جاہلیت کی مانند ضلال پر حالتِ موت کہ اس کا کوئی امامِ مطاع نہیں کیونکہ دورِ جاہلیت میں ان کے ہاں یہ معروف ہی نہ تھا، یہ نہیں مراد کہ کافر ہو کر مرا بلکہ عاصی کی حیثیت سے مرا، یہ بھی محتمل ہے کہ تشبیہ اپنے ظاہر پر ہو اور اسکا معنی ہو کہ جاہلی شخص کی موت کی مثل مرا اگرچہ وہ جاہلی نہ تھا یا یہ موردِ زجر و تنفیر میں وارد ہے اور اسکا ظاہر غیر مراد ہے، اس امر کہ مراد جاہلیت سے تشبیہ ہے، کی تائید ایک اور حدیث میں مذکور آپ کے اس قول سے ہوتی ہے: (من فارق الجماعة شبرا فكأنما خلع ربقة الإسلام من عنقه)(جو ایک بالشت بھی جماعت سے الگ رہا گویا اس نے اسلام کا طوق اپنی گردن سے اتار پھینکا) اسے ترمذی، ابن خزیمہ اور ابن حبان نے ۔اور صحیح قرار دیا، حارث بن حارث اشعری سے ایک طویل حدیث کے اثناء نقل کیا، بزار نے اور اوسط میں طبرانی نے اسے ابن عباس سے تخریج کیا اور اسکی سند میں خلید بن دعلج ہے جن میں مقال ہے اور (من رأسه) ذکر کیا بجائے (من عنقه) کے،

بقول ابن بطال حدیث میں حکومت کے خلاف ترکِ بغاوت کی حجت ہے چاہے حکمران ظالم ہو، فقہاء کا سلطانِ متغلب (جسے دورِ حاضر کی اصطلاح میں ڈکٹیٹر کہتے ہیں، یعنی جو بزور اقتدار کا مالک بن بیٹھا) کی طاعت کے وجوب پر اجماع ہے اور یہ کہ اس کے ساتھ مل کر جہاد کیا جائے (اس آخری جملہ کا مطلب یہ ہوا کہ سلطان متغلب تو ہے مگر شریعت پر کاربند ہے اور اس کے از قسمِ جہاد کسی رکن کی تعطیل نہیں کی پھر سابقہ احادیث میں فرمانِ نبوی : لا ما أقاموا الصلاة سے مسئلہ واضح ہو جاتا ہے کہ کن حکام کو تغلب کی شکل میں برداشت کرنا ہے اور کن کے خلاف اٹھ کھڑے ہونا ہے) اور یہ کہ اس کی طاعت اسکے خلاف بغاوت کرنے سے بہتر ہے کیونکہ اس میں حقنِ دماء اور تسکینِ دہماء ہے (یعنی جانوں کے ضیاع اور افراتفری سے بچت، دہماء ہانڈی کو کہتے ہیں، یعنی اسکا جوش ختم ہو) ان کی دلیل یہ اور اس طرح کی احادیث ہیں، اس سے استثنائی صورت بس یہی ہے کہ ایسا سلطان ہو جس سے کفرِ صریح صادر ہو تو ایسوں کی طاعت جائز نہیں بلکہ حسبِ استطاعت اس سے مجاہدت واجب ہے جیسا کہ آمدہ حدیث میں ہے۔

علامہ انور (من فارق الجماعة شبرا الخ) کے تحت لکھتے ہیں اسی سے اصولیوں نے حجیتِ اجماع پر احتجاج کیا اور یہ محلِ نظر ہے یہ احادیث دراصل اطاعتِ امیر کے ضمن میں وارد ہوئی ہیں تو جماعت اس میں وہ جو امیر کے ساتھ ہے جیسے بخاری کی ص: ۱۰۴۹ مطبوعہ ہند میں مذکور روایت میں ہے: (تلزم جماعة المسلمين وإمامهم) لہذا اسکے ساتھ اجماع کی حجیت پر تمسک غیر محل میں ہے تو اصولیوں کو چاہئے کہ وہ تصرف فی التقریر کریں۔

- 7055حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِى ابْنُ وَهْبٍ عَنْ عَمْرٍو عَنْ بُكَيْرٍ عَنْ بُسْرِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ جُنَادَةَ بْنِ أَبِى أُمَيَّةَ قَالَ دَخَلْنَا عَلَى عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ وَهْوَ مَرِيضٌ قُلْنَا أَصْلَحَكَ اللَّهُ حَدِّثْ بِحَدِيثٍ يَنْفَعُكَ اللَّهُ بِهِ سَمِعْتَهُ مِنَ النَّبِىِّ ﷺ قَالَ دَعَانَا النَّبِىُّ ﷺ فَبَايَعْنَاهُ

أطرافه 18، 3892، 3893، 3999، 4894، 6784، 6801، 6873، 7199، 7213، - 7468

(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص: ٦٣٦)

- 7056 فَقَالَ فِيمَا أَخَذَ عَلَيْنَا أَنْ بَايَعَنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا وَأَثَرَةٍ عَلَيْنَا وَأَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللَّهِ فِيهِ بُرْهَانٌ .

طرفه - 7200

ترجمہ: راوی کہتے ہیں ہم حضرت عبادہ کی عیادت کو گئے تو دعائے شفادے کر عرض کی ہمیں کوئی حدیثِ نبوی سنایئے تو کہنے لگے ہمیں نبی پاک نے بلایا تو ہم نے آپ کی بیعت کی، مزید کہا آپ نے بیعت میں ہم سے یہ اقرار لیا کہ اپنی خوشی ورنج اور تنگی اور فراخی میں آپ کا حکم سنیں گے اور حکم بجالائیں گے اگر چہ ہم پر بلا استحقاق دوسروں کو فضلیت و ترجیح دی جائے (تب بھی ہم صبر کریں گے) اور یہ کہ سلطنت کے بارے میں ہم حاکموں سے جھگڑا نہ کریں الا یہ کہ تم ظاہر باہر کفر (نافرمانی) کو دیکھو جس میں اللہ کی طرف سے تمہارے پاس دلیل ہو۔

شیخ بخاری ابن ابو اویس ہیں۔ (عن عمرو) یہ ابن حارث ہیں مسلم نے (حدثنا عمرو بن الحارث) ذکر کیا، بکیر سے مراد ابن عبداللہ اشج ہیں ان سے مسلم نے صیغۂ تحدیث ذکر کیا ہے۔ (عن بسر) باء مضموم ہے بعض نسخوں میں (بشر) مذکور ہے، یہ تصحیف ہے اسماعیلی کی عثمان بن صالح کے طریق سے (حدثنا ابن وھب) اور سب رواۃ سے تحدیث واخبار کے صیغے مذکور ہیں۔ (صلحك الله) محتمل ہے کہ ان کے لئے دعاء بالصلاح سے مراد یہ ہو کہ اس بیماری سے نجات پائیں یا اس سے اعم مراد ہو، عرب کسی طلب کے اظہار کے وقت اس جملہ کے معتاد تھے۔

(دعانا النبی الخ) شبِ عقبہ کی طرف اشارہ ہے جیسا کہ کتاب الایمان میں اس کا ایضاح گزرا۔ (علی السمع الخ) یعنی حضور کی سمع و طاعت۔ (فی منشطنا ومکرھنا) یعنی اپنی حالتِ نشاط میں اور اس حالت میں بھی کہ ہم مامور بہ عمل کی ادائیگی سے عاجز ہوں، ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ مراد وہ اشیاء جو انہیں ناپسند ہوں اور ناگوار لگیں (یعنی ہر حال میں آنجناب کے تمام فرامین ماننا ہیں) بقول ابن تین ظاہر یہ ہے کہ مراد کسل کے وقت اور جب نکلنے میں مشقت ہوتا کہ یہ ان کے قول (منشطنا) کے مطابق ہو، بقول ابن حجر اسکی تائید اسماعیل بن عبید بن رفاعہ عن عبادہ سے احمد کے ہاں روایت سے ہوتی ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: (فی النشاط والکسل)۔

(وعسرنا الخ) اسماعیل بن عبید کی روایت میں ہے: یہ زیادت بھی کی: (وعلی الأمر بالمعروف والنھی عن المنکر)۔ (و أثرۃ علینا) الف وثاء کی زبر کے ساتھ، مراد یہ کہ اپنے والیوں کیلئے ان کی طاعت اس شرط پر موقوف نہ ہو کہ ان کے حقوق انہیں دیں بلکہ ان کے ذمہ اطاعت ہے اگر چہ کوئی سلطان ایسا ہو جو ان کے حقوق ادا نہ کرتا ہو۔ (و أن لاننا زع الأمر أھلہ) یعنی اقتدار وامارت، احمد نے عمیر بن ہانیٔ عن جنادہ کے طریق سے زیادت کی کہ اگر تمہارا خیال ہو کہ اس میں تمہارے لئے بھی حق ہے تو اس کیلئے اب سعی و کوشش نہ کرنا بلکہ سمع و طاعت کرتے رہنا حتی کہ بغیر طاعت سے خروج کئے تمہیں تمہارا حق مل جائے، حبان ابو نضر کی جنادہ سے روایت میں ہے جسے احمد اور ابن حبان نے نقل کیا: (و إن أکلوا مالك وضربوا ظھرك) (یعنی اگر چہ وہ تمہارا مال غصب کریں اور تمہیں نشانۂ تعذیب بنائیں) ولید بن عبادہ عن ابیہ سے روایت میں یہ الفاظ بھی نقل کئے: (و أن نقوم بالحق حیثما کُنّا لانخافُ فی اللہ لَوْمَۃَ لائم) (اور یہ کہ ہم قائم بالحق ہوں جہاں بھی ہوں اللہ کی بابت کسی ملامت گر کی کوئی پرواہ نہ

کریں) یہ کتاب الاحکام میں آئے گی۔

(إلا أن تروا كفرا بواحا) خطابی کہتے ہیں بواحا کا معنی ہے ایسا کفر جو ظاہر و باہر ہو، یہ ان کے قول: (باح بالشيء يَبُوح به بَوْحا وبُوَاحا) سے ہے جب کسی شیٔ کو ظاہر اور مشتہر کرے (یعنی علانیہ کفر کی بات یا فعل) ثابت نے الدلائل میں (بواحا) کا انکار کیا اور کہا صرف (بوحا) جائز ہے یا پھر (بؤاحا) باء کی پیش پھر ہمزہ ممدودہ کے ساتھ، بقول خطابی جس نے اسے راء کے ساتھ روایت کیا وہ اس معنی کے قریب ہے، اصلِ براح (الأرض القفراء) ہے جس میں نہ کوئی انیس ہو اور نہ عمارت! بعض نے کہا براح بیان ہے، کہا جاتا ہے (برح الخفاء) إذا ظهر، نووی کہتے ہیں مسلم کے اکثر نسخوں میں واو اور بعض میں راء کے ساتھ ہے بقول ابن حجر طبرانی کے ہاں احمد بن صالح عن ابن وہب کے طریق سے اس حدیث میں (كفرا صُراحا) ہے ابونضر حبان کی مذکورہ روایت میں ہے: (إلا أن يكون معصية لله بواحا) احمد کے ہاں عمیر بن ہانئ عن جنادہ کے طریق سے یہ عبارت ہے: (ما لم يأمروك بإثم بواحا) اسماعیل بن عبید کی احمد، طبرانی اور حاکم کے ہاں اپنے والد عن عبادہ سے روایت میں ہے: (سَيَلِيْ أموركم مِنْ بعدي رجالٌ يعرِفونكم ما تنكرون وينكرون عليكم ما تعرفون فلا طاعة لمن عصى الله) (یعنی میرے بعد ایسے حکام ہوں گے جو ایسے اقدامات کریں گے جن کا تم انکار کرتے ہوگے اور ان امور کا وہ انکار کریں گے جو تم جانتے پہچانتے ہوگے تو جس نے اللہ کی معصیت کی اس کی کوئی طاعت نہیں) ابوبکر بن ابوشیبہ کی ازہر بن عبداللہ عن عبادہ سے مرفوع روایت میں ہے: (سيكون عليكم أمراء يأمرونكم بما لا تعرفون ويفعلون ما تنكرون فليس لأولئك عليكم طاعة)(سابقہ)۔

(عند كم من الله فيه برهان) یعنی نصِ آیت یا ایسی صحیح حدیث کی شکل میں جو تاویل کی محتمل نہ ہو، اس کا مقتضا یہ ہے کہ ان امراء کے خلاف تب تک خروج جائز نہ ہوگا جب تک ان کا فعل محتملِ تاویل ہو! نووی لکھتے ہیں یہاں کفر سے مراد معصیت ہے اور حدیث کا معنی یہ ہے کہ اپنے والیوں سے ان کے امرِ حکومت میں منازعت نہ کرو اور نہ ان پر اعتراض کرو الا یہ کہ وہ ایسے افعال کا ارتکاب کریں جو تمہیں قواعدِ اسلام کی رو سے یقینی طور پر منکر لگتے ہوں تو جب ایسا دیکھو تو ان پر انکار کرو اور کلمۂ حق کہو جیسے بھی بن پڑے ، دیگر نے کہا اثم سے یہاں مراد معصیت اور کفر ہے تو حاکم پر اعتراض نہ کیا جائے مگر جب وہ کفرِ ظاہر میں واقع ہو! بظاہر اس روایت کو جس میں کفر کا لفظ ہے اس امر پر محمول کرنا ہوگا کہ جب اقتدار میں منازعت ہو تو قادح فی الولایت منازعت نہ کرے (یعنی اقتدار کیلئے جھگڑا نہ کرے صرف ان کے غلط اقدامات کی مخالفت کرے) الا یہ کہ جب وہ کفر کا ارتکاب کریں اور روایتِ معصیت کو اس امر پر محمول کریں گے جب مخالفت اقتدار کی خاطر نہ ہو تو اگر وہ قادح فی الولایت نہیں تو معصیت کے ارتکاب کی صورت میں ان سے منازعت ہو سکتی ہے اس طرح کہ نرمی کے ساتھ اس پر انکار کرے اور بغیر عنف کے اس کے لئے تثبیت حق کی کوئی راہ اختیار کرے، اسکا موقع ومحل تب اگر قدرت ہو، ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہ ظالم امراء کے بارہ میں علماء کی رائے یہ ہے کہ اگر انہیں بغیر خون خرابے کے اقتدار سے نکال باہر کرنے کی قدرت اور وسائل مہیا ہوں تب تو ایسا کرنا واجب ہے وگرنہ صبر کرنا واجب ہے، بعض سے منقول ہے کہ کسی فاسق کو اقتدار دینا ابتداءً ہی جائز نہیں، اگر کوئی حکمران شروع میں عادل تھا پھر اس کی سرشت تبدیل ہوئی اور اس نے ظلم و جور کا بازار گرم کر دیا تو اس کے خلاف خروج بارے اختلاف ہے، صحیح یہ کہ منع ہے الا یہ کہ کفر کرے تب اس کے خلاف باغی بننا واجب ہوگا۔

اسے مسلم نے بھی (المغازی) میں نقل کیا ہے۔

- 7057 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَرْعَرَةَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ أُسَيْدِ بْنِ حُضَيْرٍ أَنَّ رَجُلاً أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اسْتَعْمَلْتَ فُلاَنًا وَلَمْ تَسْتَعْمِلْنِى قَالَ إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ بَعْدِى أَثَرَةً فَاصْبِرُوا حَتَّى تَلْقَوْنِى .

طرفه - 3792 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص: ۵۰۷)

یہ بتمامہ مع الشرح مناقبِ انصار میں گزری ہے، ان کے طلبِ ولایت کے جواب: (سترون بعدی أثرة) میں اس تاثر کی نفی ہے کہ آپ نے جسے والی بنایا اسے ان پر ترجیح دی ہے تو تبیین کی کہ یہ آپ کے عہد کے بعد ہوگا، آپ کے عہد میں نہیں اور اس شخص کو ولایت کے ساتھ خاص اس کی ذات کیلئے نہیں کیا بلکہ مسلمانوں کی عمومِ مصلحت کے پیشِ نظر اور دنیوی حظ کی خاطر، استئثار (یعنی ترجیحی سلوک) کا آپ کے بعد وقوع ہوگا اور فرمایا جب اس کا وقوع ہو صبر سے کام لینا۔

- 3 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ هَلاَكُ أُمَّتِى عَلَى يَدَىْ أُغَيْلِمَةٍ سُفَهَاءَ

(قولِ نبوی: میری امت کی بربادی نوجوان بے وقوف [بادشاہوں] کے ہاتھوں ہوگی)

ابوذر سے منقول بعض نسخوں میں (من قریش) بھی ہے اکثر کے ہاں یہ واقع نہیں ترجمہ کے یہ الفاظ ماسوا (سفھاء) کے باب کی حدیثِ ابو ہریرہ میں موجود ہیں ابن بطال نے ذکر کیا کہ علی بن معبد نے اسے کتاب الطاعة والمعصیة میں سماک عن ابو ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا ہے: (علی رؤوس غِلْمَةٍ سُفَهَاءَ مِنْ قریش) بقول ابن حجر یہ احمد اور نسائی کے ہاں سماک عن ابو ظالم عن ابو ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: (إن فساد أمتی علی یَدَیْ غِلمة سفهاء من قریش) یہ سیاق احمد کا عبد الرحمٰن بن مہدی عن سفیان عن سماک عن عبد اللہ بن ظالم کے حوالے سے ہے ابوعوانہ نے سماک سے نسائی کے ہاں ان کی متابعت کی، اسے احمد نے زید بن حباب عن سفیان سے بھی تخریج کیا ہے لیکن بجائے (عبدالله) کے (مالك) کہا اس میں ہے کہ میں نے ابو ہریرہ کو سنا مروان سے کہہ رہے تھے مجھے میرے محبوب ابوالقاسمؐ نے فرمایا: (فساد أمتی علی یدی غلمة سفهاء من قریش) اسی طرح ہی انہوں نے شعبہ عن سماک کے طریق سے بھی نقل کیا، کرمانی اس سے واقف نہ ہو سکے تو لکھا وارد کردہ حدیث میں (سفهاء) کا لفظ موجود نہیں تو شائد ترجمہ میں اسلئے ذکر کیا تا کہ بعد ازاں اس کا استدراک کر سکیں مگر نہ ہو سکا یا اشارہ دیا ہے کہ فی الجملہ یہ ثابت ہے البتہ ان کی شرط پر نہیں بقول ابن حجر ثانی ہی معتمد ہے اور بخاری نے اس قسم کا اکثار کیا ہے۔

(أغیلمة) یہ غلمة جمعِ غلام کی تصغیر ہے، جمع مصغر کا واحد غلیم ہے تشدید کے ساتھ، لڑکے پر ولادت تا بلوغت اس کا اطلاق ہے، اس کی تصغیر غلیم اور اس کی جمع غلمان، غلمة اور اغیلمة ہے! اغلمہ نہیں کہا حالانکہ قیاس اس کو مقتضی ہے گویا اس سے غلمة کے ساتھ مستغنی ہوئے، داودی نے غرابت کا مظاہرہ کیا جیسا کہ ابن تین نے ان سے نقل کیا کہ اغیلمہ کو ہمزہ کی زبر اور غینِ مکسور کے ساتھ ضبط کیا، کبھی کسی مضبوط و طاقتور شخص کو بھی غلام کہہ لیا جاتا ہے قوت میں غلام کے ساتھ اسے تشبیہہ دیتے ہوئے بقول ابن اثیر یہاں اغیلمہ

سے مرادنوعمر ہیں اور یہ ان کے صغرسنی کی وجہ سے! بقول ابن حجر کبھی صبی اور غلیم کا لفظ (الضعیف العقل والتدبیر والدین) (یعنی عقل، امورِ مملکت چلانے اور دینی لحاظ سے ضعیف) پر بھی بولا جاتا ہے چاہے بالغ ہی ہو اور یہاں یہی مراد ہے چنانچہ خلفائے بنی امیہ میں کوئی ایسا نہ تھا جو قبل از بلوغت خلیفہ بنایا گیا ہو اسی طرح ان کے عمال بھی الا یہ کہ اغیلمہ سے مراد بعض خلفاء کی اولاد ہو جن کے سبب فساد مچا تو اسے ان کی طرف منسوب کیا گیا، اولی یہ ہے کہ اسے اس سے اعم پر محمول کیا جائے۔

- 7058حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ يَحْيَى بْنِ سَعِيدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ قَالَ أَخْبَرَنِي جَدِّي قَالَ كُنْتُ جَالِسًا مَعَ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي مَسْجِدِ النَّبِيِّ ﷺ بِالْمَدِينَةِ وَمَعَنَا مَرْوَانُ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ سَمِعْتُ الصَّادِقَ الْمَصْدُوقَ يَقُولُ هَلَكَةُ أُمَّتِي عَلَى يَدَيْ غِلْمَةٍ مِنْ قُرَيْشٍ فَقَالَ مَرْوَانُ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ غِلْمَةً فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ لَوْ شِئْتُ أَنْ أَقُولَ بَنِي فُلَانٍ وَبَنِي فُلَانٍ لَفَعَلْتُ فَكُنْتُ أَخْرُجُ مَعَ جَدِّي إِلَى بَنِي مَرْوَانَ حِينَ مَلَكُوا بِالشَّأْمِ فَإِذَا رَآهُمْ غِلْمَانًا أَحْدَاثًا قَالَ لَنَا عَسَى هَؤُلَاءِ أَنْ يَكُونُوا مِنْهُمْ قُلْنَا أَنْتَ أَعْلَمُ .

طرفاه 3604، - 3605 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۳۳۴)

(حدثنا عمرو الخ) علامات النبوۃ میں احمد بن محمد مکی سے (حدثنا عمرو بن يحيى الأموى) تھا۔ (أخبرنى جدى) یہ سعید بن عمرو بن سعید بن عاص بن امیہ ہیں، عبد الصمد بن عبد الوارث کی عمرو بن یحی سے روایت میں یحی اپنے جدِ اعلی کی طرف منسوباً مذکور ہیں تو ان کی سند میں ہے: (حدثنا عمرو بن يحيى بن العاص سمعت جدى سعيد بن العاص) تو سعید بھی اپنے پردادا کے دادا کی طرف منسوب مذکور ہوئے، ان کے والد عمرو بن سعید اشدق کے لقب سے معروف تھے عبد الملک بن مروان کے ہاتھوں سن ۷۰ھ کے بعد قتل ہوئے جب دمشق میں اس کے خلاف خروج کیا۔ (كنت جالسا الخ) یہ عہدِ امیر معاویہ کا واقعہ ہے۔ (ومعنا مروان) ابن حکم بن ابو العاص بن امیہ، جو حضرت معاویہ کے بعد والیِ خلافت بنے امیر معاویہ انہیں اور سعید بن عاص والدِ عمرو کو باری باری عاملِ مدینہ مقرر کیا کرتے تھے۔ (الصادق المصدوق) کتاب القدر میں گزرا کہ نبی اکرم مراد ہیں عبد الصمد کی روایت میں (قال رسول الخ) اور انہی کے ایک طریق میں (سمعت رسول الله الخ) ہے۔ (هلكة أمتى) مکی کی روایت میں: (هلاك أمتى) ہے یہ ترجمہ کے الفاظ کے مطابق ہے عبد الصمد کی روایت میں ہے: (هلاك هذه الأمة) امت سے یہاں اس زمانہ کے اور قریبی عہود کے لوگ ہیں نہ کہ قیامت تک کی کل امت۔

(على يدى الخ) اکثر کے ہاں اسی صیغۂ تثنیہ کے ساتھ ہے سرخسی اور کشمیہنی کے ہاں (أيدى) ہے بقول ابن بطال ہلاکت سے مراد ابو ہریرہ کی ایک اور حدیث میں مبین ہے اسے علی بن معبد اور ابن ابو شیبہ نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا تخریج کیا اس میں ہے: (أعوذ بالله من إمارة الصبيان قالوا وما إمارة الصبيان؟ قال إن أطعتموهم هلكتم- أى فى بينكم- وإن عصيتموهم أهلكوكم أى فى دنياكم) (یعنی میں نوخیزوں کی امارت سے پناہ مانگتا ہوں کہا گیا اس سے کیا مراد ہے؟ کہا اگر اطاعت کرو تو برباد ہو جاؤ اور اگر ان کی مخالفت کرو تو وہ تمہاری دنیا خراب کر دیں) جانی اتلاف یا

مالی نقصان کے ساتھ یا دونوں کے ساتھ، ابن ابوشیبہ کی روایت میں ہے ابو ہریرہ بازاروں میں کہتے پھرتے تھے کہ یا اللہ مجھے سن ساٹھ اور امارتِ صبیان کا زمانہ نہ ملے! اس میں اشارہ ہے کہ اول الاغیلمۃ سن ساٹھ میں ہوگا اور ایسا ہی ہوا اسی سال یزید بن معاویہ خلیفہ بنا اور ۶۴ھ تک اس کا عہد رہا پھر اس کی موت کے بعد اس کا بیٹا معاویہ متمکن آرائے سریرِ خلافت ہوا اور کچھ ماہ بعد انتقال کر گیا یہ روایت ابو زرعہ عن ابو ہریرہ کی روایت کی تخصیص کرتی ہے جو علامات النبوۃ میں ان الفاظ کے ساتھ گزری: (يهلك الناس هذا الحيُّ من قريش) اور مراد بعض قریش تھے ان کے اَحداث (یعنی نوخیز) نہ کہ سب، مراد یہ کہ اپنی طلبِ اقتدار اور اسکی خاطر قتال و جدال کے باعث لوگوں کی ہلاکت کا ساماں کریں گے تو لوگوں کے احوال خراب ہوں گے اور توالی فتن (یعنی پیدر پے فتنوں کے ظہور) کے ساتھ شدید ابتری ہوگی تو یہی معاملات اور واقعات پیش آئے تھے، جہاں تک آپ کا قول: (لو أن الناس اعتزلوهم) تو یہ محذوف الجواب ہے جس کی تقدیر ہے: (لكان أو لىٰ بهم) اعتزال سے مراد کہ نہ ان کے امور میں مداخلت کریں اور نہ ان سے مقاتلت کریں بلکہ ان کے پیدا کیے فتنوں سے اپنے دین کے ساتھ فرار اختیار کریں، یہ بھی محتمل ہے کہ (لو) برائے تمنی ہو تب تقدیرِ جواب کی ضرورت نہیں، اس حدیث سے اس جگہ کو چھوڑ جانے کا استحباب ثابت ہوا جہاں اظہارِ معصیت ہوتا ہو کیونکہ یہ وقوعِ فتن کا باعث ہے جس سے عام ہلاکت و بربادی ہوگی، ابن وہب مالک سے ناقل ہیں کہ اس علاقہ کو خیر باد کہہ دیا جائے جہاں علی الاعلان منکرات کا ارتکاب ہوتا ہو! سلف کی ایک جماعت نے یہی کیا۔

(فقال مروان لعنة الله الخ) عبد الصمد کی روایت میں ہے: (لعنة الله عليهم من أغيلمة) یہ روایت مکی کی روایت میں مذکور ان کے قول: (فقال مروان غلمة) کی تفسیر مراد کرتی ہے کہ اسی لفظ پر اقتصار کیا تو روایتِ باب سے دلالت ملی کہ یہ مختصر ہے۔(فقال أبو هريرة لو شئت الخ) اسماعیلی کی روایت میں (من بني فلان وبني فلان لفعلت) گویا حضرت ابو ہریرہ ان کے اسماء بھی جانتے تھے، اس کی تحدیث نہیں کی اس طرف کتاب العلم میں اشارہ گزرا وہاں ان کے الفاظ تھے: (لو حدثت به لقطعتم هذا البلعوم) (یعنی اگر پوری تفاصیل بیان کروں تو تم میری شہ رگ کاٹ دو)۔

(فكنت أخرج مع جدي) اس کے قائل عمرو بن یحیی بن سعید بن عمرو ہیں اور جد سے مراد سعید بن عمرو ہیں یہ اپنے والد کے ہمراہ تھے جب انہوں نے شام میں خروج کیا پھر جب وہ قتل ہوئے تو عمرو کوفہ آ گئے اور وہیں وفات تک رہے۔ (حين ملكوا الشام) شام کا اس لئے خاص بالذکر کیا کہ یہی حضرت معاویہ کے دور سے ان کا پایہ تخت تھا۔

(فإذا رآهم غلمانا أحداثا) یہ سابق الذکر احتمال کیلئے مقوی ہے کہ مراد ان خلفاء کی اولاد ہے اور جہاں تک یہ تردد کہ حدیث ابو ہریرہ کا کون مصداق ہے تو یہ اس جہت سے کہ ابو ہریرہ نے ان کے اسماء کا اِفصاح نہیں کیا بظاہر یہ مذکورین ان کے جملہ میں سے ہیں اور ان کا اولین یزید ہے جیسا کہ ابو ہریرہ کی سن ساٹھ اور امارتِ صبیان سے اللہ سے بچنے کے ذکر والی سابق الذکر روایت دال ہے، یزید نے اکثر شہروں کے شیوخ عمال برطرف کر کے اپنے اقارب کے نوخیز لوگوں کو گورنر بنا دیا تھا،

قولہ (أنت أعلم) اس کی قائل ان کی اولاد و اتباع تھے جنہوں نے یہ بات ان سے سنی، یہ مشعر ہے کہ یہ قول ان سے بنی مروان کی خلافت کے اواخر میں صادر ہوا جب عمرو کیلئے ان سے اسکا سماع ممکن ہوا، ابن عساکر نے ذکر کیا ہے کہ سعید بن عمرو زندہ رہے

حتی کہ ولید بن یزید بن عبدالملک کے پاس جانے والے وفد میں شامل تھے جو ۱۳۰ھ سے کچھ قبل گیا تھا، اسماعیلی کی روایت میں ہے کہ عمرو بن یحیی کی اس کی تحدیث اور راپنے دادا سے اسکے سماع کے درمیان ستر سال کا عرصہ حائل ہے بقول ابن بطال اس حدیث میں سلطان کے خلاف اٹھ کھڑے ہونے کے عدم کی حجت ہے چاہے وہ ظالم ہی کیوں نہ ہو کیونکہ آنجناب نے حضرت ابو ہریرہ کو ان کے اور ان کے آباء کے اسماء بتلائے اور ان کے خلاف خروج کا حکم نہ دیا حالانکہ یہ بھی بتلا دیا تھا کہ یہ امت کی ہلاکت کا باعث بنیں گے کیونکہ خروج سے معاملات اور زیادہ بگڑتے اور تباہی زیادہ پھیلتی تو اخف المفسد تین اور ایسر الامرین کو اختیار کیا، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں مروان کی ان اغلمہ پر لعنت کرنا تعجب انگیز امر ہے حالانکہ بظاہر یہ اسی کی اولاد میں سے تھے تو گویا اللہ تعالیٰ نے اسکی زبان پر یہ جملہ جاری کرا دیا تا کہ ان کے خلاف حجت میں اشد ہو (مروان نے جب یہ کہا اسے کب علم تھا کہ یہ اغلمہ اس کی آل و اولاد ہیں) کہ شائد وہ نصیحت حاصل کریں، کئی احادیث والدِ مروان حکم اور (ما وَلَدَ) (اور جو وہ جنے، یعنی اسکی اولاد) پر لعنت بارے وارد ہیں انہیں طبرانی وغیرہ نے نقل کیا ہے اکثر کی اسانید میں مقال ہے بعض جید الاسناد بھی ہیں اور شائد غلمۃ مذکورین کی اسکے ساتھ تخصیص مراد ہے۔

- 4 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ وَيْلٌ لِلْعَرَبِ مِنْ شَرٍّ قَدِ اقْتَرَبَ

(قولِ نبوی: عربوں کی خرابی کرنے والا ایک شر قریب ہے)

عربوں کو اس لئے خاص کیا کیونکہ وہ اسلام میں داخل ہونے والی اولین قوم ہیں اور اس انذار کیلئے کہ اگر فتن واقع ہوئے تو انہی کی طرف ہلاکت اسرع ہوگی۔

- 7059 حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ أَنَّهُ سَمِعَ الزُّهْرِيَّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ زَيْنَبَ بِنْتِ أُمِّ سَلَمَةَ عَنْ أُمِّ حَبِيبَةَ عَنْ زَيْنَبَ ابْنَةِ جَحْشٍ أَنَّهَا قَالَتِ اسْتَيْقَظَ النَّبِيُّ ﷺ مِنَ النَّوْمِ مُحْمَرًّا وَجْهُهُ يَقُولُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَيْلٌ لِلْعَرَبِ مِنْ شَرٍّ قَدِ اقْتَرَبَ فُتِحَ الْيَوْمَ مِنْ رَدْمِ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مِثْلُ هَذِهِ وَعَقَدَ سُفْيَانُ تِسْعِينَ أَوْ مِائَةً قِيلَ أَنَهْلِكُ وَفِينَا الصَّالِحُونَ قَالَ نَعَمْ إِذَا كَثُرَ الْخَبَثُ .

أطرافه 3346، 3598 - 7135 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص:۴۳)

شیخ بخاری ابو غسان نہدی ہیں اس حدیث کو گویا اس لئے تخریج کے لئے اختیار کیا کہ اس میں ابن عیینہ کے زہری سے سماع کی تصریح ہے، عروہ سے مراد ابن زبیر ہیں۔ (عن أم حبيبة) شعیب کی روایت میں ہے: (أن أم حبيبة بنت أبي سفيان حدثتها) بعض اصحابِ سفیان نے یہی کہا ان میں یہ، مالک اور مسلم کے ہاں عمرو بن محمد ناقد اسی طرح سعید بن منصور اپنی سنن میں، قتیبہ اور ہارون بن عبداللہ اور اسماعیلی اور قعنبی ابونعیم کے ہاں، مسدد نے بھی اپنی مسند میں یہی ذکر کیا بقول ابن حجر احادیث الانبیاء میں عقیل اور علامات میں شعیب کے حوالے سے بھی یہی گزرا آگے کتاب الفتن کے اواخر میں بھی یہ محمد بن ابوعتیق کے حوالے سے آئے گی یہ سب زہری سے حبیبہ کے واسطہ کے بغیر اسے نقل کرتے ہیں، اصحابِ ابن عیینہ کی ایک جماعت نے زینب بنت ام سلمہ کے بعد (

حبيبة بنت أم حبية عن أمها أمِّ حبيبة) نقل کیا اسی طرح ہی مسلم نے ابوبکر بن ابوشیبہ، سعید بن عمرو، شعبی ، زہیر بن حرب اور محمد بن یحی بن ابوعمر، چاروں سفیان عن زہری سے، نقل کیا مسلم لکھتے ہیں انہوں نے اس میں حبیبہ کا اضافہ کیا ہے ترمذی نے بھی سعید بن عبدالرحمٰن مخزومی وغیر واحد کلھم عن سفیان سے اسی طرح نقل کیا بقول ترمذی سفیان نے اس حدیث کی روایت میں جودت سے کام لیا حمیدی، علی بن مدینی اور متعدد حفاظ نے ابن عیینہ سے اسی طرح ہی نقل کیا ہے حمیدی سفیان سے ناقل ہیں کہ میں نے زہری سے اس حدیث میں چار خواتین کا ذکر یاد رکھا ہے: زینب بنت ام سلمہ عن حبیبہ، اور یہ دونوں نبی اکرم کی ربیبہ (یعنی لے پالک) تھیں، عن ام حبیبہ عن زینب بنت جحش ، اور یہ دونوں نبی کریم کی ازواج مطہرات میں شامل تھیں، اسے ابونعیم نے مستخرج میں حمیدی کے طریق سے نقل کرتے ہوئے: (عن حبيبة بنت أم حبيبة عن أمها أم حبيبة) کہا آخر میں حمیدی نے سفیان کا یہ قول نقل کیا کہ اس حدیث میں نے زہری سے چار خواتین کا ذکر محفوظ رکھا ہے چاروں نے نبی اکرم کو دیکھا ہے دو تو آپ کی زوجہ مطہرہ تھیں اور دو آپ کی ربیبہ، حبیبہ کے والد عبیداللہ بن جحش تھے جو ارضِ حبشہ میں انتقال کر گئے تھے

اسے ابونعیم نے ابراہیم بن بشار رمادی اور نصر بن علی جہضمی ، نسائی نے عبیداللہ بن سعید، ابن ماجہ نے ابوبکر بن ابوشیبہ اور اسماعیلی نے اسود بن عامر سے تخریج کیا یہ سب ابن عیینہ سے سند میں حبیبہ کی زیادت کے ساتھ ناقل ہیں، اسماعیلی نے ہارون بن عبداللہ سے نقل کیا کہتے ہیں مجھے اسود بن عامر نے کہا یہ ابن عیینہ سے کیونکر محفوظ ہے؟ انہوں نے اسے حبیبہ کے نقص کے ساتھ ذکر کیا تو کہا: (لكنه حدثنا عن الزهري عن عروة عن أربع نسوة كلهن قد أدركن النبي ﷺ بعضهن من بعض) (یعنی چار صحابیات سے ہمیں یہ حدیث بیان کی) دارقطنی کہتے ہیں میرا خیال ہے سفیان کبھی ان کا حوالہ ذکر کرتے اور کبھی اسے ساقط کر کے نقل کرتے تھے بقول ابن حجر اسے شریح بن یونس نے سفیان سے حبیبہ اور زینب بن جحش کے اسقاط کے ساتھ نقل کیا، اسے ابن حبان نے تخریج کیا ہے اس کا مثل ابوعوانہ کے ہاں لیث عن زہری اور سلیمان بن کثیر عن زہری کی روایتیں ہیں سلیمان نے تصریح بالاخبار کی، متن کی شرح کتاب الفتن کے آخر میں کروں گا، حبیبہ بنت عبیداللہ بن جحش کو موسی بن عقبہ نے حبشہ کی طرف ہجرت کرنے والی خواتینِ اسلام میں ذکر کیا ہے وہاں جا کر عبیداللہ عیسائی ہو گئے تھے اور وہیں ان کا انتقال ہوا، ام حبیبہ اسلام پر ثابت رہیں نبی اکرم نے ان سے شادی کر لی اور نجاشی نے (آپ کے ساتھ وہیں ان کا نکاح پڑھوایا اور) آپ کی طرف روانہ کر دیا ابن سعد نے ذکر کیا ہے کہ حبیبہ کی پیدائش ارضِ حبشہ میں ہوئی تھی اس پر عہد نبوی میں کم سن تھیں، زینب بنت جحش ان کی پھوپھی ہیں تو حبیبہ نے اپنی والدہ عن عمتہا سے روایت کیا، حضرت زینب کی وفات حضرت ام حبیبہ سے قبل ہوئی، بعض شراح نے دعوی کیا ہے کہ مسلم کی ذکرِ حبیبہ کے ساتھ روایت بخاری کے طریق کے منقطع ہونے کی مشعر ہے بقول ابن حجر یہ ایسے شخص کی کلام ہے جو طریقِ شعیب پر مطلع نہ ہوا جس کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے،

حافظ عبدالغنی بن سعید ازدی نے ان احادیث جو چار صحابہ صحابیات کے حوالوں سے مروی ہیں، کے ذکر میں ایک جزو (رسالہ) لکھا ہے اس میں کل چار احادیث جمع کی ہیں ان کے بعد حافظ عبدالقادر رہاوی نے پھر حافظ یوسف بن خلیل نے بھی اس موضوع پر رسائل لکھے ان کی تعداد میں اضافہ کیا اور ایک ایسی روایت بھی لائے جس کی سند میں پانچ صحابہ ہیں تو یہ کل نو احادیث ہیں ان میں سے اصح ترین یہی حدیثِ باب ہے پھر عمالہ بارے حدیثِ عمر، یہ کتاب الاحکام میں آئے گی۔

- 7060حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَحَدَّثَنِي مَحْمُودٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ قَالَ أَشْرَفَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى أُطُمٍ مِنْ آطَامِ الْمَدِينَةِ فَقَالَ هَلْ تَرَوْنَ مَا أَرَى قَالُوا لاَ قَالَ فَإِنِّي لأَرَى الْفِتَنَ تَقَعُ خِلاَلَ بُيُوتِكُمْ كَوَقْعِ الْقَطْرِ .

أطرافه 1878، 2467، - 3597 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۳۸)

(عن الزهری) مسندِ حمیدی میں سفیان بن عیینہ سے (حدثنا الزهری) ہے اسے ابونعیم نے مسلم پر اپنی متخرج میں ان کے طریق سے تخریج کیا۔ (عن عروة) حمیدی اور ابن ابوعمر کی مسانید میں (أخبرنی عروة أنه سمع أسامة) ہے، محمود سے مراد ابن غیلان ہیں۔ (أشرف النبی الخ) اسماعیلی کے ہاں معمر سے روایت میں (أوفی) ہے یہ بمعنی (أشرف) ہے۔ (علی أطم) یہ قلعہ ہے آخرالحج میں اس کا بیان گزرا۔ (من آطام المدینة) علامات النبوۃ میں ابونعیم سے اسی سند کے ساتھ یہ الفاظ گزرے تھے: (علی أطم من الآطام) تو اس کا اقتضاء ہے کہ یہاں کا سیاق معمر کا ہے۔ (هل ترون الخ) یہ زیادت بھی معمر کی ہے ابن عیینہ کے کسی طریق میں اس کا ذکر موجود نہیں۔ (فإنی لأری الفتن تقع الخ) ابوبکر بن ابوشیبہ کی سفیان سے روایت میں ہے: (إنی لأری مواقع الفتن) مواقع سے مراد مواضع السقوط ہیں (یعنی جہاں ان فتنوں کا وقوع ہوگا) طیبی کہتے ہیں یہ (یعنی خلال) مفعولِ ثانی ہے اور محتمل ہے کہ حال ہو اور یہی اقرب ہے، رؤیت بمعنی نظر ہے یعنی میرے لئے کشف کر دیا گیا ہے تو میں نے اسے عیاناً دیکھا ہے۔

(کوقع القطر) مستملی اور کشمیہنی میں (المطر) ہے علامات النبوۃ کی روایت میں: (کمواقع القطر) تھا اس روایت پر آخرالحج میں کلام گزری، مدینہ اس کے ساتھ اس لئے مختص ہوا کیونکہ یہیں شہادتِ عثمان کا واقعہ پیش آیا پھر اس کے بعد شہروں میں فتنے پھیل گئے جنگِ جمل ہوئی پھر صفین کا معرکہ گرم ہوا جو اسی قتلِ عثمان کے باعث تھیں پھر نہروان کی جنگ ہوئی جو صفین کی جنگ کے آخر میں تحکیم پر راضی ہو کر جنگ بند کرنے کا شاخسانہ تھی اس دور میں جو جنگ بھی ہوئی وہ اپنے بعد کئی فتنوں کا باعث بنی یا وہ کسی فتنہ کے باعث ہوئی، شہادتِ عثمان کا بڑا سبب ان کے مقرر کردہ عمال و امراء بنے جن پر معترضوں نے اعتراض کئے جو آخر میں خود انہی پر طعن و اعتراض پہ منتج ہوئے کیونکہ یہ انہی کے مقرر کردہ تھے اس کا اولین ظہور عراق سے ہوا جو مشرق کی جہت میں ہے (یعنی مدینہ سے) تو حدیثِ باب اور آمدہ حدیث جس میں ہے کہ فتنہ مشرق کی طرف سے ہے، کے مابین کوئی منافات نہیں، بارش کے ساتھ تشبیہ تعمیم کے ارادہ کے پیش نظر بڑی اچھی ہے کیونکہ جب وہ کسی معین جگہ ہوتی ہے تو عام ہوتی ہے اگرچہ اس کی بعض جہات میں ہو (یعنی یہ نہیں کہ ایک ہی جگہ/محلہ میں آدھے گھروں پر ہو رہی ہے اور باقی آدھوں پر نہیں) ابن بطال لکھتے ہیں نبی اکرم نے حدیثِ زینب میں قیامِ قیامت کے قرب سے ڈرایا تاکہ وہ اس کے اچانک آنے سے پہلے ہی توبہ تائب ہو جائیں اور ثابت ہے کہ یاجوج ماجوج کا خروج قیامت کے قرب میں ہوگا تو جب ان کے ردم (یعنی سد جو ذوالقرنین نے بنایا تھا) میں سے آپ کے عہد میں ہی یہ مقدار کھول لی گئی ہے تو اب آنے والے زمانوں میں وہ روزن مسلسل کھلا ہوتا جائے گا (یہ لازم نہیں وگرنہ تو اب تک پورا سد کھل جانا چاہئے تھا، بظاہر اللہ کی مشیت سے آگے کا سلسلہ فی الحال منقطع ہوا ہوگا) ابوہریرہ کی ایک مرفوع حدیث میں ہے: (ویلٌ لِلْعرب مِنْ شَرٍّ قد اقترب، مُوتُوا إن استطعتم) (یعنی ایسا شر عربوں

سے قریب الوقوع ہے جس میں بڑی بربادی ہے اگر مرسکو تو مرجاؤ یعنی اس فتنہ سے قبل ہی اللہ کرے موت آجائے، یہ نہیں مراد کہ خودکشی کر لو) کہتے ہیں یہ فتن اوران میں دخول سے غایت درجہ کی تحذیر ہے کہ آپ موت کی طلب کو (آجانے کہنا بہتر ہے) ان کا حصہ بننے سے بہتر قرار دے رہے ہیں! حدیثِ اسامہ میں گھروں کے درمیان وقوعِ فتن کی خبردی تا کہ لوگ اس کے لئے تیار رہیں اوراس کا حصہ نہ بنیں اوراس کے شر سے اللہ سے نجات کی دعا کریں اوراگر پڑ جائیں تو ہمت وصبر سے کام لینے کی توفیق بھی۔

- 5 باب ظُهُورِ الْفِتَنِ (فتنوں کا ظہور)

- 7061حَدَّثَنَا عَيَّاشُ بْنُ الْوَلِيدِ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الأَعْلَى حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ يَتَقَارَبُ الزَّمَانُ وَيَنْقُصُ الْعَمَلُ وَيُلْقَى الشُّحُّ وَتَظْهَرُ الْفِتَنُ وَيَكْثُرُ الْهَرْجُ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّمَ هُوَ قَالَ الْقَتْلُ الْقَتْلُ .

أطرافه 85، 1036، 1412، 3608، 3609، 4635، 4636، 6037، 6506، 6935، 7115، 7121

- 7062وَقَالَ شُعَيْبٌ وَيُونُسُ وَاللَّيْثُ وَابْنُ أَخِى الزُّهْرِيِّ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

ترجمہ: فرمایا زمانہ متقارب، عمل ناقص، بخل عام، فتنے ظاہراور ہرج کثیر ہوگا، لوگوں نے کہا ہرج کیا ہے، فرمایا قتل قتل۔

عبدالاعلی سے ابن عبدالاعلی سامی بصری اور سعید سے مراد ابن مسیّب ہیں ابوبکر بن ابوشیبہ نے عبدالاعلی سے اپنی روایت میں نسبت ذکر کی ہے اسے ابن ماجہ نے تخریج کیا، اسی طرح اسماعیلی کی عبدالاعلی عبدالواحد اور عبدالمجید بن ابورواد کلھم عن معمر کی روایتوں میں ،اسے مسلم نے بھی ابوبکر سے تخریج کیا مگر سیاق ذکر نہیں کیا۔ (وينقص العلم) اکثر کے ہاں یہی ہے مستملی اور سرخسی کے نسخوں میں (العمل) ہے، اس کا مثل شعیب عن زہری عن حمید بن عبدالرحمٰن عن ابوہریرہ سے مسلم کے ہاں روایت میں ہے، انہی کی یونس عن زہری سے اسی طریق میں ہے: (ويقبض العلم) اس کا مثل اعرج عن ابوہریرہ کی روایت میں بھی ہے جو کتاب الفتن کے اواخر میں آئے گی، یہ (وينقص العمل) روایت کرنے والوں کی تائید کرتی ہے ان کے لئے آمدہ حدیث بھی مؤید ہے جس کے الفاظ ہیں: (ينزل الجهل و يرفع العلم)۔

(أيما هو) ہمزہ کی زبر، یائے مشدد اور میم مخفف کے ساتھ، اس کا اصل ہے: (أى شىء هو) اکثر کے ہاں میم کے بعد الف کے بغیر ہے، بعض نے اسے یائے مخفف کے ساتھ ضبط کیا جیسے (أيش) کہتے ہیں (أى شئى) کی جگہ میں، اسماعیلی کی روایت میں ہے: (وما هو؟) ابوبکر بن ابوشیبہ کی روایت میں ہے: (قالوا يا رسول الله وما الهرج ؟) اکثر اصحابِ زہری کی یہی روایت ہے، عنبسہ بن خالد عن یونس کی ابوداؤد کے ہاں روایت میں ہے: (قيل يا رسو ل الله أيش هو؟ قال القتل القتل) طبرانی کی ابن مسعود سے روایت میں ہے: (القتل والكذب)۔

(قال القتل القتل) یہ اس امر میں صریح ہے کہ ھرج کی تفسیر مرفوع ہے اس روایت کے غیر میں اس کا موقوفاً ورود اس

کے معارض نہیں اور نہ اس کا بزبانِ حبشہ ہونا، کتاب العلم میں سالم بن عبداللہ بن عمر سے روایت میں: (سمعت أبا هريرة) کے الفاظ کے ساتھ حدیثِ باب کا نحو نقل کیا ما سوائے قولہ: (يتقارب الزمان) اور قولہ: (و يلقى الشح) کے! اس میں (ويظهر الجهل) کی زیادت بھی ہے آخر میں ہے کہا گیا یا رسول اللہ: (وما الهرج ؟ فقال هكذا بيد ه فحرفها كأنه يريد القتل) تو تطبیق یہ دی جائے گی کہ نطق واشارہ کے مابین جمع کیا تو بعض رواۃ نے وہ کچھ یاد رکھا جو بعض نے نہیں، دیگر امور میں بھی یہی واقع ہے

ایام الہرج کی تفسیر احمد اور طبرانی کی بسند حسن حضرت خالد بن ولید سے روایت میں مذکور ہے اس میں ہے کہ ایک شخص نے ان سے کہا اے ابوسلیمان اللہ سے ڈرئے کہ فتنے ظاہر ہو چکے ہیں وہ بولے جب تک ابن خطاب زندہ ہیں ایسا نہیں ہوسکتا، یہ تو ان کے بعد ہوں گے اس زمانہ میں انسان سوچے گا کیا کوئی ایسی جگہ ہے جہاں فتنے نہ ہوں مگر نہ پائے گا تو یہ وہ ایام ہیں جن کا ذکر نبی اکرم نے قیامت کے قرب بارے بیان کرتے ہوئے (أيام الهرج) کے الفاظ استعمال کئے۔

(وقال يونس) یعنی ابن یزید (شعيب) یعنی ابن ابو جمرہ، تو ان سب نے زہری عن حمید یعنی ابن عبدالرحمٰن بن عوف عن ابو ہریرہ سے اسے روایت کرتے ہوئے معمر کی ان کے قول: (عن الزهری عن سعید) میں مخالفت کی ہے، بخاری کی صنیع مقتضی ہے کہ دونوں طرق صحیح ہیں تو معمر کا طریق یہاں اور شعیب کا طریق کتاب الادب میں موصول کیا، گویا اسے غیر قادح خیال کیا کیونکہ زہری صاحب الحدیث ہیں تو کئی دفعہ ایک حدیث ان کے پاس دو شیوخ سے بھی ہوتی ہے البتہ یہ کہنا ہر اس شخص کے بارہ میں مطرد نہ ہوگا جس کے شیخ بارے اس طرح کا اختلاف ہو ہاں مگر جو کثرتِ حدیث و شیوخ میں زہری جیسے ہوں، اگر یہ بات نہ ہوتی تو یونس اور ان کے ہمنواؤں کی روایت ارجح قرار دی جاتی، تو اس لئے معمر کی روایت بھی صحت سے مدفوع نہیں، یونس کی روایت مسلم نے ابن وہب عنہ سے موصول کی ہے اس میں ہے: (ويقبض العلم) انہوں نے (و تظهر الفتن) کو (ويلقىٰ الشح) پر مقدم کیا اسی طرح ہرج کی بابت یہ الفاظ ذکر کئے: (قالوا وما الهرج ؟ قال القتل) ایک ہی دفعہ ذکر کیا

اس کا مثل انہی کی سہیل بن ابو صالح عن ابیہ عن ابو ہریرہ سے یہ مرفوع روایت ہے: (لا تقوم الساعة حتى يكثر الهرج) تو اسی پر اقتصار کیا اسے ابو داؤد نے عنبسہ بن خالد عن یونس بن یزید سے (وينقص العلم) کے ساتھ نقل کیا، شعیب کی روایت بخاری نے کتاب الادب میں ابو یمان عنہ سے موصول کی ہے انہوں نے (يتقارب الزمان وينقص العمل) نقل کیا کشمیہنی کے نسخہ میں (العلم) ہے اور باقی معمر کے سیاق کی مثل ہے یونس اور شعیب کی زہری سے روایتوں میں ہے: (حدثني حميد بن عبد الرحمن)، جہاں تک لیث کی روایت تو اسے طبرانی نے اوسط میں عبداللہ بن صالح عنہ ابن وہب کی روایت کے مثل موصول کیا اور ابن اخی زہری کی روایت کو بھی طبرانی نے اوسط میں موصول کیا ہے، صدقہ بن خالد عن عبدالرحمٰن بن یزید بن جابر عن ابن اخی زہری سے، ان کا نام محمد بن عبداللہ بن مسلم تھا، اپنی روایت میں (سمعت أباهريرة) کا لفظ ذکر کیا، ان کا سیاق بھی ابن وہب کے سیاق کی مثل ہے البتہ کہا: (قلنا وما الهرج يا رسول الله ؟) اسے مسلم نے عبدالرحمٰن بن یعقوب، ہمام بن منبہ اور ابو یونس مولی ابو ہریرہ عن ابو ہریرہ کے حوالے سے (بمثل حديث حميد بن عبد الرحمن) نقل کیا البتہ (ويلقى الشح) ذکر نہیں کیا،

بقول ابن حجر احمد نے ہمام کا سیاق ذکر کیا ہے اس کے شروع میں ہے: (يقبض العلم ويقترب الزمن) ابو ہریرہ سے

ایک اور طریق کے ساتھ مذکورہ امور میں زیادت بھی منقول ہے چنانچہ طبرانی نے اوسط میں سعید بن جبیر عنہ سے مرفوعا یہ الفاظ نقل کئے:
(لاتقوم الساعة حتى يظهر الفحش والبخل ويخون الأمين ويؤتمن الخائن وتهلك الوعول وتظهر التحوت) (قیامت تب تک قائم نہ ہوگی حتی کہ بے حیائی اور بخل عام ہو، امین خیانت کرے اور خائن کو امین سمجھا جائے، وعول ہلاک ہوں اور تحوت ظاہر ہوں) اس میں ہے صحابہ نے عرض کی تحوت اور وعول کیا ہے؟ فرمایا وعول (وجوه الناس و أشرافهم)(معزز گھرانے) اور تحوت(الذين كانوا تحت أقدام الناس ليس يعلم بهم)(یعنی ایسے خاندان اور لوگ جو لوگوں کے قدموں تلے یعنی پسماندہ تھے جو کسی شمار قطار میں نہ تھے) انہی کی علقمہ کے طریق سے ہے کہ میں نے حضرت ابو ہریرہ سے سنا کہتے تھے قیامت کی نشانیوں میں سے ہے۔۔۔تو اسکا نحوذ کر کیا مزید یہ بھی کہ ہمیں عبد اللہ بن مسعود نے خبر دی کہ کیا آپ نے میرے محبوب سے سنا ہے؟ کہا ہاں کہ ہم نے کہا تھا یہ تحوت کیا ہیں؟ فرمایا: (فسول الرجال وأهل البيوت الغامضة) (یعنی بے کار لوگ اور بے نسل قسم کے خاندان) عرض کی وعول کیا ہے؟ فرمایا:(أهل البيوت الصالحة) (یعنی نیک گھرانے) ابن بطال لکھتے ہیں اس حدیث میں محتاجِ تفسیر کوئی بات نہیں ماسوائے آپ کے قول: (يتقارب الزمان) کے اور اس کا مطلب۔ واللہ اعلم۔ قلتِ دین کے ضمن میں اس زمانہ کے لوگوں کا باہمی تقارب (یعنی سبھی کم دین دار ہوں گے) حتی کہ فسق وفساق کے غلبہ وظہور کی وجہ سے کوئی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے والا نہ ہوگا، حدیث میں وارد ہے کہ لوگ ہمیشہ خیر کے ساتھ رہیں گے جب تک: (تفاضلوا) (یعنی باہم متفاوت ہوں، نیک بھی موجود ہوں اور بد بھی) جب سبھی ایک جیسے (فاجر و فاسق) ہو جائیں گے تو ہلاک ہو جائیں گے یعنی جب تک دنیا میں اہلِ فضل و صلاح اور مصائب کے وقت رجوع الی اللہ کرنے والے موجود ہوں گے جن کی آراء کے ساتھ استشفاء اور جن کی دعاء کے ساتھ تبرک کا حصول کیا جائے اور ان کی تقویم واثرات اخذ کئے جائیں تو اجتماعی ہلاکت نہ ہوگی

طحاوی کہتے ہیں اس کا مطلب بطورِ خاص طلبِ علم کا ترک اور رضا بالجہل بھی ہوسکتا ہے اس لئے کہ لوگ علم میں متساوی نہیں ہوتے کیونکہ علم کے مراتب باہم متفاوت ہیں، اللہ تعالی کا فرمان ہے: (وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ) [یوسف: ۷۶] ایک جیسے تبھی ہوں گے جب سب جاہل ہوں گویا جہالت کا غلبہ اور اس کی کثرت مراد ہے اس طور کہ علماء کے فقدان سے علم مفقود ہو کر رہ جائے گا، بقول ابن بطال اس حدیث میں جس قدر بھی اشراط مذکور ہیں سبھی ہم نے عیاناً (یعنی ظاہر باہر) دیکھ لی ہیں علم کم ہو چکا اور جہل ظاہر ہو چکا ہے اور دلوں میں بخل ڈالا جا چکا ہے فتنے عام اور قتل و غارت گری کثیر ہے!

بقول ابن حجر ظاہرِ امر یہ ہے کہ جو امور انہوں نے ذکر کئے وہ ہیں تو بہت کثیر مگر ان کا مقابل بھی کثیر ہے جبکہ مرادِ حدیث ان قبیح امور کا استحکام اس طور کہ ان کا مقابل نادراً ہی پایا جائے، اسی طرف قبض العلم کے ذکر کے ساتھ اشارہ دیا کہ اسکے بعد نری جہالت ہی باقی رہ جائے گی اس سے اہلِ علم کی ایک جماعت کا وجود مانع نہ ہوگا کیونکہ وہ ان لوگوں کے مقابلہ میں بہت مغمور (یعنی نہ ہونے کے برابر) ہوں گے، اس کی تائید ابن ماجہ کی قوی سند کے ساتھ حضرت حذیفہ کی روایت کرتی ہے، کہتے ہیں اسلام اس طرح مٹ جائے گا جیسے کپڑے کی وشی (یعنی کڑھائی) مٹ جاتی ہے حتی کہ آخر کار نماز روزہ زکات قربانی وغیرہ کسی فریضہ دین کی بابت درایت نہ ہوگی، ایک رات قرآن پاک کے نسخے حروف والفاظ سے خالی ہو جائیں گے حتی کہ ایک آیت بھی باقی نہ رہے گی، اسکا مزید بیان کتاب الفتن

کے اواخر میں ہوگا، طبرانی کے ہاں ابن مسعود سے روایت میں ہے قرآن تمہارے درمیان سے اچک لیا جائے گا ایک رات ایسی آئے گی کہ لوگوں کے سینوں سے قرآن اٹھ جائے گا تو زمین میں اسکا کچھ باقی نہ رہے گا اس کی سند صحیح ہے لیکن یہ موقوف ہے اس کے ظاہراً معارض حدیث کا ذکر کتاب الاحکام میں آئے گا وہیں دونوں کی تطبیق ذکر کی جائے گی، یہی قول باقی صفات بارے بھی ہے! امرِ واقع یہ ہے کہ ان مذکورامور وصفات کے مبادی عہدِ صحابہ ہی سے شروع ہوگئے تھے پھر مرورِ زمانہ کے ساتھ بعض اماکن میں کثیر اور بعض میں قلیل رہے قربِ قیامت یہ امور مستحکم ہو جائیں گے (اور بدی میں سبھی کی حالت ایک جیسی ہو جائے گی)

ابن بطال نے جب مذکورہ بات کہی اس زمانہ کو ساڑھے تین سو برس بیت گئے اور تمام علاقوں میں ان صفات کا اب ازدیاد ہے مگر بعض میں کم اور بعض میں زیادہ جب بھی کوئی طبقہ اٹھ جاتا ہے تو اس کی جگہ لینے والے طبقہ میں سابقہ کی نسبت بہت نقص ہوتا ہے اسی طرف آمدہ باب کی حدیث میں ان الفاظ کے ساتھ اشارہ کیا: (لا يأتي زمان إلا والذي بعده شرٌ منه) (کہ کوئی زمانہ ایسا نہیں ہوگا مگر اسکے بعد آنے والا زمانہ اس سے بھی برا ہوگا، ہم اہل پاکستان اچھی طرح اس امر کا مشاہدہ کر رہے ہیں، مشرف کا دور ہمیں یوں لگتا تھا کہ اس سے برا دور نہ کبھی پہلے تھا اور نہ بعد میں آئے گا، بڑے چاؤ اور امیدوں سے جمہوری دور کا استقبال کیا مگر انہوں نے حالات کو پہلے سے بھی خراب کر دیا، ڈرون حملے پہلے سے زیادہ، لوڈ شیڈنگ اور زیادہ مہنگائی ہوشربا اقتصادی خرابی اور زیادہ، خون خرابہ اور زیادہ غرض کوئی شعبہ ایسا نہیں جس میں سابقہ کی نسبت بہتری ہو قومی ادارے پی آئی اے، ریلوے اور بجلی بنانے کی کمپنیاں تباہ اور برباد اور یوں آنجناب کا فرمان اپنی سچائی کا ثبوت دے رہا ہے)

پھر ابن بطال نے خطابی سے ایک دوسری حدیث جسے ترمذی نے حضرت انس اور احمد نے حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (لا تقوم الساعة حتى يتقارب الزمان فتكون السنة كالشهر و الشهر كالجمعة و الجمعة كاليوم ويكون اليوم كالساعة و تكون الساعة كاحتراق السعفة) (قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ تقارُبِ زمان ہوگا تو سال مہینہ، مہینہ، ہفتہ، ہفتہ ایک دن کی طرح ہو جائے گا اور دن اتنی مدت کا کہ جیسے پھنسی کو پھوڑیں یا جلا دیں) کے حوالے سے نقل کیا کہ یہ استلذاذ العیش سے ہے مراد واللہ اعلم یہ ہے کہ مہدی کے خروج اور زمین میں امن کے وقوع اور عدل کا غلبہ ہو جانے کے بعد زندگی بڑی خوشنما لگے گی اور دورانیہ قصیر ہو جائے گا تو لوگ عیش ولذت کے خوگر ہو جانے کی بنا پر یوں محسوس کریں گے کہ وقت بڑی جلدی گزر جاتا ہے اور عموماً یہی ہوتا ہے کہ راحت کے ایام قصیر اور مصائب کے دن بڑے لگتے ہیں (بقول اقبال: جھینے وصل کے گھڑیوں کی صورت گزرتے جاتے ہیں اور گھڑیاں جدائی کی گزرتی ہیں مہینوں میں) کرمانی نے ان کا تعقب کرتے ہوئے کہا کہ یہ بات اپنی نظائر (یعنی دیگر امور جن کا اس کے ساتھ ہی ذکر ہوا) سے مناسبت نہیں رکھتی یعنی ظہورِ فتن اور کثرتِ ہرج وغیرہما، بقول ابن حجر خطابی کو اس کی تاویل کی اس لئے ضرورت محسوس ہوئی کہ ان کے زمانہ میں یہ نقصِ مذکور واقع نہ ہوا تھا وگرنہ حدیث جس امر کو متضمن ہے وہ ہمارے اس زمانہ میں بھی موجود ہے، جس سرعت سے ہمارا زمانہ گزر رہا ہے وہ سرعت سابقہ زمانہ میں نہ تھی اگر چہ ہمارے ہاں کوئی عیشِ مستلذ موجود نہیں حق یہ ہے کہ مراد ہر چیز سے برکت کا اٹھا لیا جانا ہے حتی کہ زمانہ سے بھی اور یہ قربِ قیامت کی علامات میں سے ہے

بعض نے کہا تقارب الزمان سے مراد رات و دن کا استواء ہے (یعنی برابر ہونا) بقول ابن حجر یہ بات آنجناب کے فرمان: (

وإذا اقترب الزمان لم تكدُ رؤيا المومن تكذب) کی تشریح میں بھی کہی ہے جیسا کہ اس کا بیان گزرا، ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ معنائے حدیثِ باب یہ ہے کہ قربِ قیامت ساعات النھار (یعنی دن کی گھڑیاں) قصیر ہو جائیں گی اور دن رات کا دورانیہ متقارب (یعنی تقریباً ایک جیسا) ہو جائے گا اھ، نہار کے ساتھ اس کی تخصیص کا کوئی معنی نہیں بلکہ مراد زمانہ سے برکت کا اٹھایا جانا ہے اس کی رات و دن سے، نووی عیاض وغیرہ کی تبع میں لکھتے ہیں اس کے قصر سے مراد اس میں عدم برکت ہے اس کے ایک دن کے ساتھ انتفاع مثلاً اس طرح کا ہوگا جو ایک گھنٹہ کے ساتھ ہوتا ہے (یعنی جتنا کام کسی دور میں ایک گھنٹہ میں ہوتا تھا وہ اب پورے دن میں ہوا کرے گا اور اسی طرح جتنا کام ایک ماہ میں ہوتا تھا وہ سال بھر میں ہوگا) کہتے ہیں یہ اظہر، فائدہ کے لحاظ سے اکثر اور بقیہ احادیث کے لئے اوفق ہے، (یتقارب الخ) کی تفسیر میں یہ بھی کہا گیا کہ اس سے مراد عمروں کا کم ہونا ہے تو ہر سابقہ طبقہ کی عمروں کی نسبت بعد والوں کی عمریں کم ہوں گی، ایک قول شر اور فساد و جہل میں لوگوں کے تقاربِ احوال کا ہے (کہ سبھی ایک جیسے بد ہوں گے) طحاوی نے یہی تاویل اختیار کی، اس امر سے احتجاج کیا کہ لوگ علم وفہم میں متساوی نہیں ہوتے ہیں بقول ابن حجر ان کی مختار تاویل اس کے ساتھ مذکور دیگر امور سے لگا نہیں کھاتی الا یہ کہ کہیں واؤ یہاں مرتّب نہیں تو اولاً ظہورِ فتن ہوگا جس سے ہرج ناشئ ہوگا پھر جب امام مہدی نکلیں گے تو امن کا حصول ہوگا

ابن ابو جمرہ لکھتے ہیں محتمل ہے کہ تقاربِ زمان سے مراد اس کا قصر ہے اس حدیث کے مدِ نظر جس میں ہے: (لا تقوم الساعة حتی تکون السنة .کالشھر) اس پر محتمل ہے کہ قصر حسی ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ معنوی ہو جہاں تک حسی تو وہ ابھی تک ظاہر نہیں ہوا اور شائد یہ ان امور میں سے ہے جن کا ظہور عین قربِ قیامت میں ہوگا اور جو معنوی ہے تو وہ ایک مدت سے ظاہر ہے اہل علمِ دینی جس کی معرفت کے حامل ہیں اسی طرح وہ بھی جو اہلِ سببِ دنیوی میں سے فطانت کے ساتھ متصف ہیں وہ اپنے آپ کو پاتے ہیں کہ اب وہ اتنا کام نہیں کر پا رہے جتنا وہ ایک زمانہ میں کیا کرتے تھے اس کا شکوہ تو ہر کوئی کرتا ہے مگر اس کا سبب وہ نہیں جانتے اور شائد یہ ضعفِ ایمان کے وقوع کے سبب ہے شرع کے کئی جہات سے مخالف امور کے ظہور کے مدِ نظر، ان سب سے اشد اقوات (قُوت کی جمع یعنی غذائیں) کا معاملہ ہے تو ان میں حرامِ محض بھی ہیں اور شبہ کی چیزیں بھی حتی کہ کثیر لوگ کسی شئ میں توقف نہیں کرتے اور جو ملتا ہے جیسے ملتا ہے اسے ہڑپ کرنے کی فکر میں ہوتے ہیں، امرِ واقع یہ ہے کہ زمانہ، رزق اور پیداوار کی برکت قوتِ ایمان، اتباعِ امر اور اجتناب نہی کے طریق سے ہوتی ہے، اس کی شاہد یہ آیتِ قرآنی ہے: (وَلَوْاَنَّ اَهْلَ الْقُرٰٓى اٰمَنُوْا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكٰتٍ مِّنَ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ) (الأعراف : ۹۶) اھ ملخصا

بیضاوی لکھتے ہیں محتمل ہے کہ تقاربِ زمان سے مراد ممالک کا انقضاء اور قرون کا بسرعت زوال پذیر ہونا تو ان کا عہد قریب قریب اور ایام متدانی ہوا کریں گے (یعنی متقارب، آگے اسکی تشریح آئے گی) جہاں تک ابن بطال کا یہ قول کہ باقی حدیث واضح ہے کسی تفسیر کی محتاج نہیں تو بات ایسی نہیں، (ینقص العلم) سے مراد بارے بھی اختلاف آراء ہے بعض نے کہا علماء کی موت مراد ہے کہ اس طرح علم کم ہوتا جائے گا تو کسی شہر کا بڑا عالم جب فوت ہوا تو اس کی جگہ لینے والا کوئی نہ ہوگا تو اس طرح وہاں علم کم ہو جائے گا، جہاں تک نقصِ عمل ہے تو محتمل ہے کہ یہ فرد فرد کی نسبت سے ہو کہ اہلِ عمل پر جب مصائب اترتے ہیں وہ انہیں ان کے اوراد و عبادات

سے غافل کر دیتے ہیں، یہ بھی محتمل ہے کہ مراد امانات وصناعات میں ظہورِ خیانت ہو! بقول ابن ابو جمرہ عملِ حسی کا نقص ضرورةً نقص دین کا نتیجہ ہے جہاں تک معنوی ہے تو یہ سوئے مطعم اور قلتِ مساعد کے سبب عمل میں جو خلل پیدا ہو جاتا ہے، نفس راحت کی طرف مائل ہوتا اور اس کی جنس کی طرف مشتاق ہوتا ہے شیاطینِ انس کی کثرت کے باوصف جو شیاطین الجن سے زیادہ نقصان دہ ہیں، جہاں تک قبضِ علم ہے تو اس بارے تفصیلی بحث کتاب الاعتصام میں آئے گی

جہاں تک آپ قول (ویلقی الشح) تو اس سے مراد لوگوں کے دلوں میں اس کا اِلقاء ان کے اختلافِ احوال پر حتی کہ عالم اپنے علم میں بخل کرے گا اور تعلیم وفتوی کا ترک کر دے گا صانع اپنی صناعت کے باب میں بخل کرے گا کہ دوسروں کو اس کی تعلیم نہ دے گا اور مالدار اپنے مال کی بابت بخل سے کام لے گا اور خرچ نہ کرے گا حتی کہ غریب ہلاک ہو جائے گا، اصل وجودِ شح مراد نہیں کہ وہ تو ہمیشہ سے ہی موجود ہے! روایات میں محفوظ (یلقی) بطورِ رباعی ہے، حمیدی لکھتے ہیں رواۃ نے اس حرف کا ضبط نہیں کیا اور محتمل ہے کہ یہ فتحِ لام اور تشدید قاف کے ساتھ ہو یعنی (یلقی ویتعلم و یتواصی به) (یعنی خود بھی ہونا اور اوروں کو اسکی ہدایت بھی کرنا) جیسے قرآن میں ہے: (وَلَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ) [القصص : ۸۰] کہتے ہیں مخفف سکونِ لام کے ساتھ روایت مفسدِ معنی ہے کیونکہ القاء بمعنی ترک ہے اور اگر یہ متروک ہو تو موجود نہ ہو گا اور یہ تو مدح ہوگئی جب کہ حدیث اس کی مذمت کے معرض میں ہے بقول ابن حجر القاء سے مراد یہاں یہ نہیں کہ لوگ اس کا القاء (یعنی ترک) کر دیں گے بلکہ مراد یہ کہ ان کے دلوں میں یہ ڈال دیا جائے گا یعنی (إيقاع فی قلوبھم) اسی سے ہے: (إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ) [النحل : ۲۹] حمیدی کے بقول اگر اسے فاء مع التخفیف کے ساتھ پڑھا جائے تو مستقیم نہیں کیونکہ یہ تو ہمیشہ موجود رہا ہے بقول ابن حجر اگر روایت فاء کے ساتھ ثابت ہوتی تو یہ مستقیم تھا معنی یہ کہ یہ ہرا یک کے پاس بکثرت موجود ہو گا جیسا کہ اس طرف اشارہ ہوا، قرطبی تذکرہ میں لکھتے ہیں جائز ہے کہ (یلقی) تخفیفِ لام اور فاء کے ساتھ ہو یعنی کثرتِ مال کے سبب یہ متروک ہو جائے گا حتی کہ صاحبِ مال کسی ایسے کو ڈھونڈے گا جو اس کا صدقہ قبول کرے مگر نہ پائے گا، (یوجد) کے معنی میں اسے مراد لینا جائز نہیں کیونکہ موجود تو ہمیشہ ہی رہا ہے، تو اسی طرح جزم کیا، سابق الذکر سے ان کا بھی رد ہوتا ہے

جہاں تک آپ قول: (وتظهر الفتن) تو اس سے مراد اس کی کثرت، انتشار اور ان کا عدم خفاء ہے، بقول ابن ابو جمرہ محتمل ہے کہ القائے شح اشخاص میں عام ہو اور اس میں محذور وہ جس کی وجہ سے کوئی خرابی مترتب ہوتی ہے، شرعاً شحیح وہ ہے جو اپنے اوپر واجب (زکات وفطرانہ) ادا نہ کرے! ایسا کرنا مال کا محق اور برکت ختم کر دینے کا باعث ہے اس کی تائید آنجناب کا یہ فرمان کرتا ہے: (ما نقص مالٌ مِنْ صدقة) اہلِ معرفت اس سے سمجھے ہیں کہ وہ مال جس سے شرعی حق نکالا جاتا ہے اسے کوئی آفت وعاہت لاحق نہ ہو گی بلکہ اس میں بڑھوتی ہو گی، اسی سے زکات کا تسمیہ ہے کیونکہ مال اس کے ساتھ نموّ پاتا ہے اور برکت کا حصول ہوتا ہے، کہتے ہیں جہاں تک فتنوں کے ظہور کا معاملہ تو مراد اس سے جوامرِ دین میں موثر ہوں اور کثرتِ قتل سے مراد ایسی قتل وغارت گری جو وجہ الحق پر نہ ہو مثلاً اقامتِ حدود اور قصاص میں ۔

- 7063 حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ شَقِيقٍ قَالَ كُنْتُ مَعَ عَبْدِ اللَّهِ وَأَبِي مُوسَى فَقَالَا قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ لَأَيَّامًا يَنْزِلُ فِيهَا الْجَهْلُ وَيُرْفَعُ فِيهَا

الْعِلْمُ وَيَكْثُرُ فِيهَا الْهَرَجُ وَالْهَرَجُ الْقَتْلُ ۔

طرفاه 7064، - 7065

ترجمہ: راوی کہتے ہیں میں حضرات عبداللہ اور ابوموسی کے ساتھ تھا کہ کہنے لگے نبی پاک نے فرمایا قیامت سے کچھ قبل ایسے دن ہونگے کہ جہل کا راج ہوگا اور علم اٹھالیا جائے گا اور ہر طرف قتل وغارت ہوگی۔

(حدثنا عبيد الله الخ) ابوذر کے ہاں ان کے شیوخ سے منقول معتمد نسخہ میں یہی ہے دیگر میں یہ ساقط ہے قابسی کی ابو زید مروزی سے نسخہ میں یہ ثابت ہے جب کہ باقیوں کے ہاں مسدد ساقط ہے اور یہ صواب ہے بقول ابن حجر اصحابِ اطراف نے اسی پر جزم کیا، شقیق سے مراد، ابووائل ہیں۔

(مع عبد الله) یعنی ،ابن مسعود، ابوموسی سے مراد اشعری ہیں۔ (فقالا) اگلی دونوں روایتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ تلفظ جنہوں نے کیا وہ ابوموسی تھے کیونکہ ان کی روایت میں ہے: (فقال أبو موسى) آگے یہی ذکر کیا، واصل عن ابووائل عن عبداللہ کے طریق سے تیسری روایت میں مذکور (وأ حسبه رفعه قال : بين يدي الخ) اس کے معارض نہیں کیونکہ احتمال ہے کہ ابووائل نے عبداللہ سے بھی اس کا سماع کیا ہو کیونکہ اعمش کی روایت میں (قالا) کا صیغہ استعمال ہوا ہے اعمش سے اکثر رواۃ نے اتفاق کیا ہے کہ یہ عبداللہ اور ابوموسی دونوں سے ہے ابومعاویہ نے اعمش سے نقل کرتے ہوئے صرف (عن أبي موسى) ذکر کیا عبداللہ کا ذکر نہیں کیا اسے مسلم نے تخریج کیا ابن ابوخیثمہ نے جماعت کے قول کی ترجیح کا اشارہ کیا ہے، جہاں تک عاصم کی معلق روایت جس کے ساتھ باب کا اختتام کیا تو اگر حفظ واتقان میں وہ اعمش اور واصل سے کمتر نہ ہوتے تو ان کی روایت ہی معتمد قرار پاتی کیونکہ انہوں نے دونوں صحابیوں کے متن کا مختلف سیاق ذکر کیا ہے لیکن محتمل ہے کہ عبداللہ کے پاس اول متن کے ساتھ ساتھ دوسرا متن بھی ہو۔

(ينزل فيها الجهل الخ) اس کا معنی ہے کہ علم موتِ علماء کے ساتھ مرتفع ہوگا تو جب بھی کوئی عالم فوت ہوگا تو اس کے حامل کے فقدان کی نسبت سے یہ علم ناقص ہو جائے گا اسی سے جہل ناشئ ہے اس وجہ سے جو یہ متوفی عالم دیگر علماء سے اپنے بعض العلم کے ساتھ منفرد تھا۔ (ويكثر فيها الهرج الخ) ان دونوں روایتوں میں یہی ہے تیسری جو کہ جریر عن عبدالحمید کی اعمش سے روایت ہے میں: (والهرج بلسان الحبشة القتل) کی زیادت ہے واصل کی روایت میں یہ تفسیر ابوموسی کی طرف منسوب ہے، عربی زبان میں اصلِ ہرج اختلاط ہے، کہا جاتا ہے: (هرج الناس ، اختلطوا وما اختلفوا) اور (هَرَجَ القوم في الكلام ، إذا كثروا و خلطوا) (یعنی بکثرت اور بے ربط باتیں کرنا) تو جس نے ہرج کی تفسیر بالقتل کی نسبت حبشہ کی زبان کی طرف کرنے کو بعض رواۃ کا وہم قرار دیا اس بنیاد پر کہ یہ عربی زبان کا لفظ ہے اس نے غلطی کی ، وجہِ خطا یہ ہے کہ (اگرچہ لفظ عربی میں مستعمل ہے مگر) عربی میں یہ قتل کے معنی میں استعمال نہیں ہوتا مگر مجاز کے طریق پر کیونکہ اختلاف مع الاختلاط کثیر اوقات قتل کا باعث بنتا ہے اور اکثر کسی شئ کو اسی نام سے ذکر کر دیتے ہیں جو اس کا مآل ہوتا ہے تو حبشہ کی زبان میں قتل کے معنی میں اس کا استعمال بطریق الحقیقت ہے، ابو موسی اشعری جیسے شخص پر ایک لغوی لفظ کی تفسیر میں کیونکر وہم کا حکم لگایا جا سکتا ہے بلکہ ان کی بات درست ہے! عربوں کا ہرج کو قتل کے معنی میں استعمال کرنا اس کے حبشہ کی زبان کا ہونے کے لئے مانع نہیں اگرچہ اختلاط واختلاف میں اس کا استعمال وارد ہے جیسے معقل

بن یسار کی روایت میں ہے: (العبادة في الهرج كهجرة إليّ) (ہرج یعنی فتنہ و غارت گری کے زمانہ میں عبادت میری طرف ہجرت کی مثل ہے) اسے مسلم نے تخریج کیا (صحابہ کرام کے ہرج کا معنی پوچھنے سے بھی ظاہر ہے کہ وہ اس کے کلی مفہوم سے ناواقف تھے) صاحبِ محکم نے ہرج کے کل نو معانی ذکر کئے ہیں: قتل کی شدت و کثرت، اختلاط، آخر زمان میں فتنہ ، کثرتِ نکاح، کثرتِ کذب، کثرتِ نوم اور جو غیر منضبط (یعنی بے وقت کے) سونے میں پریشان کن خواب و خیالات طاری ہوتے ہیں اور کسی شئ کا عدم اتقان! بقول جوہری اصلِ ہرج کثرت فی الشئ ہے یعنی اس طرح کہ تمیز نہ ہو۔

- 7064حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ حَدَّثَنَا شَقِيقٌ قَالَ جَلَسَ عَبْدُ اللَّهِ وَأَبُو مُوسَى فَتَحَدَّثَا فَقَالَ أَبُو مُوسَى قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ أَيَّامًا يُرْفَعُ فِيهَا الْعِلْمُ وَيَنْزِلُ فِيهَا الْجَهْلُ وَيَكْثُرُ فِيهَا الْهَرْجُ وَالْهَرْجُ الْقَتْلُ .

طرفاه 7063، - 7065 (سابقہ)

- 7065حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ قَالَ إِنِّي لَجَالِسٌ مَعَ عَبْدِ اللَّهِ وَأَبِي مُوسَى فَقَالَ أَبُو مُوسَى سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ مِثْلَهُ وَالْهَرْجُ بِلِسَانِ الْحَبَشَةِ الْقَتْلُ

.طرفاه 7063، - 7064 (ایضاً)

- 7066حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ وَاصِلٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ وَأَحْسِبُهُ رَفَعَهُ قَالَ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ أَيَّامُ الْهَرْجِ يَزُولُ الْعِلْمُ وَيَظْهَرُ فِيهَا الْجَهْلُ قَالَ أَبُو مُوسَى وَالْهَرْجُ الْقَتْلُ بِلِسَانِ الْحَبَشَةِ .

طرفه - 7062 (ایضاً)

- 7067وَقَالَ أَبُو عَوَانَةَ عَنْ عَاصِمٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنِ الأَشْعَرِيِّ أَنَّهُ قَالَ لِعَبْدِ اللَّهِ تَعْلَمُ الأَيَّامَ الَّتِي ذَكَرَ النَّبِيُّ ﷺ أَيَّامَ الْهَرْجِ نَحْوَهُ .قَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ مِنْ شِرَارِ النَّاسِ مَنْ تُدْرِكُهُمُ السَّاعَةُ وَهُمْ أَحْيَاءٌ

ترجمہ: عبداللہ بن مسعودؓ کہتے ہیں کہ میں نے نبی پاک سے سنا، فرماتے تھے بدترین خلقت وہ لوگ ہیں جو اس وقت زندہ ہوں گے کہ جب قیامت آ جائے گی۔

واصل کی روایت میں: (وأحسبه رفعه) قواریری کی غندر سے روایت میں اس کے بعد: (إلى النبی ؐ) بھی ہے اسے اسماعیلی نے نقل کیا، احمد نے بھی غندر سے یہی نقل کیا، اکثر کے ہاں شیخ بخاری محمد غیر منسوب ہیں ابوذر نے (محمد بن بشار) ذکر کیا ۔ (وقال أبو عوانة الخ) عاصم سے مراد ابن ابوالنجود ہیں جو مشہور قاری تھے (اس زمانہ میں قاری کا اطلاق قراءت کے عالم پر ہوتا تھا، ان عاصم کی طرف بھی سبع قراءات میں سے ایک قراءت منسوب ہے) بقول ابن حجر میں نے ابوعوانہ عن عاصم کے لئے (اس روایت کے بالمعنی) ایک اور سند بھی پائی ہے اسے ابن ابوخیثمہ نے عفان و ابوالولید جمیعا عن ابوعونہ عن عاصم عن شقیق عن عروہ بن قیس عن خالد بن ولید

سے نقل کیا اس میں ایک قصہ ذکر کیا پھر کہا: (فأولئك الأيام التي ذكر النبي ﷺ بين يدي الساعة أيام الهرج) اس میں ذکر کیا کہ فتنہ اتنا مدہش ہوگا کہ آدمی کوئی جائے اماں تلاش کرے گا مگر نہ پائے گا، ابن مسعود کی حدیثِ اخیر پر زائدہ نے ان کی موافقت کی ہے چنانچہ طبرانی ان کے طریق کے ساتھ عاصم عن شقیق عن عبداللہ سے نقل کیا کہ میں نے نبی اکرم سے سنا فرماتے تھے: (إن من شرار الناس مَنُ تُدرِكُهُمُ الساعة و هم أحياء)(یعنی بدترین لوگ وہ ہونگے جو قیامِ قیامت کے وقت زندہ ہوں گے)۔

(أنه قال لعبد الله) یعنی ابن مسعود (نحوه) حدیثِ مذکور: (بين يدي الساعة أيام الهرج) کا نحو مراد ہے، اسے طبرانی نے زائدہ عن عاصم سے ابن مسعود کی مرفوع حدیث پر اقتصار کرتے ہوئے نقل کیا قصہ ذکر نہیں کیا، احمد اور ابن ماجہ کے ہاں حسن بصری عن اسید بن متشمس عن ابوموسی سے مرفوع حصہ میں یہ زیادت بھی منقول ہے: (قال رجل يا رسول الله إنا نقتل في العام الواحد من المشركين كذا و كذا؟ فقال ليس بقتلكم المشركون و لكن بقتل بعضكم بعضا) (ایک شخص نے کہا یارسول اللہ ہم ایک سال میں اہلِ شرک میں سے اتنے اتنے قتل کرتے ہیں؟ فرمایا اس سے مراد تمہارا مشرکین کو قتل کرنا نہیں بلکہ مسلمانوں کا ایک دوسرے کو قتل کرنا)۔

(وقال ابن مسعود) اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔ (من شرار الخ) ابن بطال کہتے ہیں اگرچہ اس کے الفاظ میں عموم ہے مگر خصوص مراد ہے اس کا معنی یہ ہے کہ قیامت جب قائم ہوگی تو اکثر واغلب لوگ شرار ہوں گے اس کی دلیل یہ فرمان نبوی ہے: (لاتزال طائفة من أمتي على الحق حتى تقوم الساعة) (یعنی میری امت کا ایک گروہ ہمیشہ حق پر رہے گا حتی کہ قیامت قائم ہوجائے) تو اس حدیث نے دلالت دی کہ قیامِ قیامت کے وقت کچھ فضلاء (و صالحین) بھی موجود ہوں گے! ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں کہ جو بات انہوں نے کہی وہ متعین نہیں، اس مذکورہ عموم کی تائید ابن مسعود ہی سے ایک روایت کے یہ الفاظ کرتے ہیں: (لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس) اسے مسلم نے تخریج کیا، انہی کی حدیثِ ابو ہریرہ میں مرفوعا مذکور ہے: (إن الله يبعث ريحا من اليمن ألينَ من الحرير فلا تَدَعُ أحدا في قلبه مثقال ذَرَّةٍ من إيمان إلا قبضته) (بے شک یمن کی جانب سے اللہ ریشم سے نرم ایک ہوا چلائے گا تو وہ کسی کو نہ چھوڑے گی حتی کہ جس کے دل میں ذرہ بھر بھی ایمان ہو مگر اسے فوت کر دے گی) دجال، حضرت عیسیٰ اور یاجوج ماجوج بارے حضرت نواس بن سمعان کی ایک طویل حدیث کے آخر میں ہے: (إذ بعث الله ريحا طيبة فتقبض روح كل مؤمن و مسلم و يبقى شرار الناس يتهارجون تهارج الحمر فعليهم تقوم الساعة) (سابقہ مفہوم، فرمایا پھر اس کے بعد شرار لوگ ہی رہ جائیں گے جو گدھوں کی مانند ایک دوسرے سے اڑا لگائیں گے تو انہی پہ قیامت قائم ہوگی) آپ کے قول (يتهارجون) کی مراد بارے اختلافِ آراء ہے بعض نے (يتساورون)(یعنی ایک دوسرے پہ حملہ آور ہونا) اور بعض نے (يتناورون) کا معنی کیا ہے، ظاہر یہ ہے کہ یہ یہاں (يتقاتلون) کے معنی میں ہے یا اس سے بھی اعم کے لئے (یہ معنی کرنا بھی محتمل ہے کہ گدھوں کی طرح خرمستیاں کرتے ہوں گے) تقاتل پر اسے محمول کرنا حدیثِ باب سے متاید ہے، مسلم ہی کی ایک روایت میں ہے: (لا تقوم الساعة على أحد يقول الله الله) (یعنی کسی اللہ اللہ کہنے والے پہ قیامت قائم نہ ہوگی) احمد کے ہاں یہ ان الفاظ کے ساتھ ہے: (على أحد يقول لا إله إلا الله) اس کے اور حدیث: (لا تزال طائفة الخ)

کے درمیان تطبیق یہ ہوگی کہ ثانی میں غایت اس مذکورہ پاکیزہ ہوا کا چلنا ہے (جو شائد عین قربِ قیامت کے وقت چلے گی) اس سے ہر مومن ومسلم واصل بحق ہوگا اور باقی صرف شرار رہ جائیں گے تو انہی پر اچانک قیامت وارد ہوگی، کچھ آگے اس کا بیان آتا ہے۔

- 6 باب لا يَأْتِي زَمَانٌ إِلَّا الَّذِي بَعْدَهُ شَرٌّ مِنْهُ (ہر اگلا زمانہ پچھلے سے بدتر ہوگا)

حدیثِ اول کے الفاظ کو عنوانِ ترجمہ بنایا۔ شاہ ولی اللہ اس کے تحت لکھتے ہیں یہ اطلاق حجاج کے دور کے بعد عمر بن عبدالعزیز کے دور کی مثل کے ساتھ اشکال کا باعث سمجھا گیا ہے تو اسے اکثر واغلب پر محمول قرار دینے کے ساتھ جواب دیا گیا یا یہ اگلے زمانہ کی من حیث المجموع پچھلے زمانہ پر تفصیل ہے، حجاج کے زمانہ میں کئی صحابہ کرام موجود تھے جو عمر کا زمانہ آتے آتے ختم ہوگئے تھے۔

- 7068حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الزُّبَيْرِ بْنِ عَدِيٍّ قَالَ أَتَيْنَا أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ فَشَكَوْنَا إِلَيْهِ مَا نَلْقَى مِنَ الْحَجَّاجِ فَقَالَ اصْبِرُوا فَإِنَّهُ لَا يَأْتِي عَلَيْكُمْ زَمَانٌ إِلَّا الَّذِي بَعْدَهُ شَرٌّ مِنْهُ حَتَّى تَلْقَوْا رَبَّكُمْ سَمِعْتُهُ مِنْ نَبِيِّكُمْ ﷺ

ترجمہ: راوی کہتے ہیں ہم حضرت انس بن مالک کے پاس آئے اور ان سے حجاج کی سختیوں کی شکایت کی تو کہا کہ صبر کرو کیونکہ اس کے بعد جو دور تم پر آئے گا، وہ تو اس سے بھی بدتر ہوگا، اسی طرح ہمیشہ ہوتا رہے گا یہاں تک کہ تم اپنے پروردگار سے جاملو اور میں نے یہ تمہارے نبی سے سنا ہے۔

سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (الزبير بن عدی) یہ کوفی ہمدانی ہیں رے کے قاضی رہے، ابو عدی کنیت تھی صغار تابعین میں سے ہیں بخاری میں ان کا ذکر بس اسی جگہ ہے کبھی ان کے طبقہ کے قریب کے ایک راوی زبیر بن عربی کے ساتھ ان کا التباس ہو جاتا ہے، عربی بلفظِ نسب اسم ہے، یہ بصری اور ابو سلمہ کنیت کے حامل تھے بخاری میں ان سے ایک روایت ہے جو کتاب الحج میں ابن عمر کے حوالے سے گزری ہے وہاں ترمذی کے حوالے سے اسی نکتہ بارے کچھ کلام ذکر کی تھی۔

(فشكونا إليه ما يلقون) اس میں التفات ہے کشمیہنی کے نسخہ میں (فشکوا) ہے یہ علی الجادۃ ہے (یعنی یہاں مستعمل اسلوب کے مطابق ہے) ابن ابو مریم کی انہی شیخ بخاری جو کہ فریابی ہیں، کے طریق سے ابو نعیم کے ہاں روایت میں (نشکو) ہے اسماعیلی کے ہاں عبدالرحمن بن مہدی عن سفیان سے روایت میں ہے: (شكونا إلى أنس ما نلقى من الحجاج) (یعنی ہم نے حضرت انس سے حجاج کے ظلم وستم کی شکایت کی) یہ ابن یوسف ثقفی ہے جو مشہور امیر تھا، شکوہ سے مراد جو وہ لوگوں پر ظلم و تعدی کا مظاہرہ کرتا تھا، زبیر نے الموفقیات میں مجالد عن شعبی کے حوالے سے ذکر کیا کہ حضرت عمر اور ان کے بعد کے امراء جب کسی عاصی (یعنی ایسے جرائم کے مرتکب جو موجبِ حد نہیں) کو پکڑتے تو اس کا عمامہ اتار کر لوگوں کے سامنے اسے کھڑا کر دیتے تھے زیاد جب امیر (عراق) بنا وہ اس میں کوڑوں کے ساتھ مارنے بھی لگا پھر مصعب بن زبیر نے (جب وہ عراق کے امیر بنے) ایسے لوگوں کی داڑھی منڈوانا بھی شروع کر دی (گویا اس زمانہ میں داڑھی منڈوانا باعثِ ہتک وعقوبت تھا، کیا دور بدلا ہے کہ اب یہ باعثِ زینت و تہذیب سمجھا جاتا ہے) پھر بشر بن مروان آیا اور اس نے قصوروار کی ہتھیلی میں میخ ٹھونکی، آخر حجاج کا دور شروع ہوا تو اس نے اس سب کو

کھیل تماشہ قرار دیا اور عام قصور واروں کو تلوار کے ساتھ قتل کرنا شروع کر دیا۔

(اصبروا) ابن مہدی کی روایت میں (علیه) بھی ہے۔ (لا یأتی علیکم زمان) ابن مہدی کی روایت میں ہے: (لا یأتیکم عام) یہی لفظ طبرانی کی جید سند کے ساتھ ابن مسعود کی اس حدیث کے نحو روایت میں ہے مگر وہ ان سے موقوف مروی ہے، کہتے ہیں: (لیس عام إلا والذی بعده شرٌّ منه) انہی کی ان سے بسند صحیح روایت میں ہے : (أمس خیر من الیوم والیوم خیر من غد و کذلك حتی تقوم الساعة) ۔ (إلا والذی) غیرِ ابوذر کے ہاں واو ساقط ہے ابن مہدی کے ہاں بھی ثابت ہے ۔(أشر منه) ابوذر اور نسفی کے ہاں یہی ہے باقیوں نے حذفِ الف کے ساتھ ذکر کیا، اول پر ابن تین نے شرح کی اور کہا اسی طرح بروزنِ افعل واقع ہوا ہے صحاح میں ہے: (فلان شرٌّ مِنْ فلان) اشر نہیں کہا جاتا مگر لغتِ ردیئہ میں، محمد بن قاسم اسدی کی ثوری، مالک بن مغول، مسعر اور ابو سنان شیبانی یہ سب زبیر بن عدی سے، کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (لا یأتی علی الناس زمان إلا شر من الزمان الذی کان قبله سمعت ذلك من رسول الله ﷺ) اسے اسماعیلی نے نقل کیا ابن مندہ نے بھی اسی طرح مالک بن مغول کے طریق سے ان سے نقل کیا، اس میں مزید ہے: (إلا وهو شر من الذی قبله) اسے طبرانی نے معجم صغیر میں مسلم بن ابراہیم عن شعبہ عن زبیر بن عدی سے نقل کیا اور لکھا اس کے ساتھ مسلم شعبہ سے متفرد ہیں۔

(حتی تلقوا ربکم) یعنی حتی کہ تم مر جاؤ، صحیح مسلم کی ایک اور حدیث میں ہے: (واعلموا أنکم لَنْ تَرَوْا رَبَّکُمْ حتی تموتوا) (تو اس سے ظاہر ہوا کہ تلقوا ربکم سے مراد موت ہے)۔

(سمعته من نبیکم) ابونعیم کی روایت میں ہے: (سمعت ذلك) ابن بطال لکھتے ہیں یہ حدیث اَعلامِ نبوت میں سے ہے کیونکہ آپ نے فسادِ احوال کی خبر دی ہے اور یہ علمِ غیب ہے جو رائے کے ساتھ معلوم نہیں ہو سکتا وحی ہی اس کا ذریعہ ہے، اس اطلاق میں اشکال سمجھا گیا ہے کیونکہ کچھ زمانے شر میں سابقہ ادوار سے کمتر ہوئے ہیں جیسے حجاج کے زمانہ کے بعد حضرت عمر بن عبد العزیز کا دور جس میں خیر عام ہوئی بلکہ اگر کہا جائے کہ ان کے دور میں شر مضمحل ہو گیا تھا تو بے جا نہ ہوگا، حسن بصری نے اس قولِ نبوی کو اکثر و اغلب پر محمول کیا ہے ان سے دورِ حجاج کے بعد حضرت ابن عبد العزیز کے دور کے بارہ میں پوچھا گیا تو کہا لوگوں کیلئے تنفیس (یعنی سانس لینے کو ایک وقفہ) بھی ضروری تھا

بعض نے یہ توجیہہ کی کہ مراد مجموع زمانہ کی مجموع زمانہ پر تفضیل ہے تو اس جہت سے اگر دیکھیں تو حجاج کے دور میں کثیر صحابہ کرام زندہ تھے جو عمر بن عبد العزیز کے دور میں منقرض ہو گئے اور بلا شبہ جس دور میں صحابہ موجود تھے وہ مابعد کے زمان سے بہتر تھا کیونکہ نبی اکرم کا فرمان ہے: (خیر القرون قرنی) جو صحیحین میں ہے ایک روایت میں فرمایا: (أصحابی أمنة لأمتی فإذا ذهب أصحابی أتی أمتی ما یوعدون) (یعنی میرے اصحاب میری امت کیلئے امن کا نشان ہیں جب وہ دنیا سے اٹھ جائیں گے تو امت ان حالات کا شکار ہو جائے گی جو انہیں بتلائے گئے ہیں) اسے مسلم نے تخریج کیا (ویسے بھی عمر بن عبد العزیز کا دور صرف سوا دو برس کو محیط تھا تو ان کے بعد پھر ظلم و تعدی کا بازار گرم ہو گیا اور چہار سو فتنے پھیل گئے پھر ایسے معاملات استثنائی حیثیت کے حامل ہوتے ہیں اس فرمانِ نبوی کو مجموعی تناظر میں دیکھنے کی ضرورت ہے) بقول ابن حجر پھر میں نے عبد اللہ بن مسعود سے تصریح بالمراد پائی اور یہی

اولی بالاتباع ہے چنانچہ یعقوب بن شیبہ نے حارث بن حصیرہ عن زید بن وہب سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے عبداللہ بن مسعود کو کہتے سنا تم پر کوئی دن نہ آئے گا مگر وہ گزشتہ روز سے بدتر ہوگا اور یہی قیامت تک ہوتا رہے گا، میری مراد رخاء من العیش (یعنی آرام دہ زندگی) نہیں اور نہ مال و دولت کی فراوانی لیکن ہر آنے والا دن گزشتہ کی نسبت علم کے لحاظ سے اقل ہوگا تو جب علماء اٹھ جائیں گے تو سبھی لوگ ایک جیسے ہوں گے جو نہ امر بالمعروف کریں گے اور نہ نہی عن المنکر تو یہ ان کی ہلاکت کا وقت ہوگا، ابو اسحاق عن ابو احوص عن ابن مسعود سے ان کے قول (شرٌ منه) تک نقل کیا، راوی کہتے ہیں ان کے یہ بیان کرنے کے بعد ایک سال ایسا آیا کہ نہایت ساز گار بارشیں ہوئیں تو کہنے لگے میری مراد یہ نہ تھی میری مراد تو علماء کا اٹھ جانا ہے

شعبی عن مسروق کے حوالے کے ساتھ ان سے منقول ہے کہ تم پر کوئی زمانہ نہ آئے گا مگر وہ سابقہ سے بدتر ہوگا اور میری مراد یہ نہیں کہ کوئی حاکم کسی حاکم سے یا کوئی برس کسی برس سے بہتر ہوگا لیکن تمہارے علماء و فقہاء اٹھ جائیں گے اور تمہیں ان کا خلف الرشید نہ ملے گا اور ایسے لوگ نمودار ہو جائیں گے جو اپنی آراء سے تمہیں فتوے دیا کریں گے (یعنی ان کے پاس علم تو ہوگا نہیں مگر چونکہ دینی شخصیات ہیں لوگ مسائل پوچھنے کیلئے رجوع کریں گے جس پر اپنی رائے کی بنیاد پر فتوے دیا کریں گے) ایک طریق میں ہے یہ بارشوں کی کثرت یا قلت کے ساتھ نہیں بلکہ علماء کا اٹھ جانا مراد ہے پھر ایسے لوگ ہوں گے جو مسائل میں اپنی آراء سے فتوی دیں گے اور (یثلمون الإسلام ويهد مونه) (یعنی اسلام کی غلط تعبیر کر کے اس کا تشخص مجروح کریں گے) دارمی نے اول سیاق شعبی کے طریق سے نقل کیا اور یہ الفاظ ذکر کئے: (لست أعنى عاما أخصب من عام) باقی اس کا مثل ہے اور (وفقهاؤ كم) سے قبل (وخيار كم) بھی مزاد کیا

دجال کے بعد حضرت عیسی کا زمانہ ہونا بھی اسکے مدنظر اشکال کا باعث سمجھا گیا ہے کرمانی نے اسکا یہ جواب دیا کہ یہ بات حضرت عیسی کے دور کے بعد کے زمانوں بارے کی ہے یا مراد اس زمان کی جنس ہے جس میں امراء ہوں گے وگرنہ دین سے معلوم بالضرورۃ ہے کہ نبی معصوم کے دور میں کوئی شر نہیں ہوتا، بقول ابن حجر یہ بھی محتمل ہے کہ ان ازمنہ سے مراد وہ جو دجال و مابعد جیسی بڑی نشانیوں کے وجود سے قبل ہوں اور شر میں متفاضل ازمنہ سے مراد حجاج کے عہد سے لے کر زمانہِ دجال تک ہو، جہاں تک حضرت عیسیؑ کا دور ہے تو اس کے لئے حکم مستانف ہے (یعنی ایک نیا حکم کیونکہ اب ان کا سابقہ تشخص نہ ہوگا) یہ بھی محتمل ہے کہ ازمنہ مذکورہ سے مراد صحابہ کرام کے ازمنہ ہوں اس بناء پر کہ وہی اس فرمان کے مخاطب تھے تو یہ انہی کے ساتھ مختص ہے مابعد ادوار حدیثِ مذکور میں مقصود نہیں لیکن صحابی کی فہم تعمیم ہی ہے تو اسی لئے حجاج کے ظلم کی شکایت کرنے والوں کو مذکورہ جواب دیا اور انہیں صبر کا حکم دیا اور یہ سب تابعین تھے ،ابن حبان نے اپنی صحیح میں مہدی کے بارہ میں وارد احادیث جن میں مذکور ہے کہ وہ زمین کو عدل کے ساتھ بھر دیں گے بعد اس کے کہ وہ ظلم سے بھری ہوئی ہوگی، کے ساتھ استدلال کیا ہے کہ حضرت انس کی یہ حدیث اپنے عموم پر نہیں ہے۔

اسے ترمذی نے بھی (الفتن) میں نقل کیا ہے۔

- 7069 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ ح وَحَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي أَخِي عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَتِيقٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ هِنْدٍ بِنْتِ الْحَارِثِ الْفِرَاسِيَّةِ أَنَّ

أُمَّ سَلَمَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتِ اسْتَيْقَظَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ لَيْلَةً فَزِعًا يَقُولُ سُبْحَانَ اللّٰهِ مَاذَا أَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ الْخَزَائِنِ وَمَاذَا أُنْزِلَ مِنَ الْفِتَنِ مَنْ يُوقِظُ صَوَاحِبَ الْحُجُرَاتِ يُرِيدُ أَزْوَاجَهُ لِكَيْ يُصَلِّينَ رُبَّ كَاسِيَةٍ فِي الدُّنْيَا عَارِيَةٍ فِي الْآخِرَةِ .

أطرافه 115، 1126، 3599، 5844، - 6218 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص: ۳۵)

(وحدثنا اسماعیل) یہ ابن ابواویس ہیں جو اپنے بھائی ابوبکر بن عبدالحمید سے راوی ہیں، محمد بن ابوعتیق ، محمد بن عبداللہ بن ابوعتیق محمد بن عبداللہ بن ابوبکر ہیں جو یہاں اپنے دادا کی طرف منسوب ہیں، اس اسنادِ نازل کو سابقہ سند جو اس سے دو درجہ اعلی ہے، پر معطوف کیا، اول کو کتاب الادب میں بتمامہ مجرد ابھی نقل کیا ہے یہاں کا سیاق دوسری سند کا ہے دونوں سندوں میں زہری موجود ہیں۔(الفراسیة) فاء کی زیر کے ساتھ، بنی فراس کی طرف منسوب جو کنانہ کی ایک شاخ تھی اور وہ قریش کے اخوۃ ہیں، ہند معبد بن مقداد کی زوجہ تھیں کہا گیا ہے کہ دونوں صحابی تھے، اس بابت کچھ ذکر کتاب العلم میں گزرا۔

(لیلة فزعا) لیلۃ کی نصب کے ساتھ، فزعا حال ہے العلم میں گزری ابن عیینہ عن معمر کی روایت میں (ذات لیلة) تھا وہاں (ذات) کے لفظ پر کلام کی تھی، روایتِ باب موید ہے کہ یہ زائدہ ہے قیام اللیل میں گزری ہشام بن یوسف عن معمر کی روایت حدیثِ باب کی مثل ہے لیکن اس میں(فزعا)محذوف ہے شعیب کی روایت میں دونوں (یعنی ذات اور فزعا)محذوف ہیں۔(یقول سبحان الخ) ابن عیینہ کی روایت میں ہے: (فقال سبحان الله) ابن مبارک عن معمر کی کتاب اللباس میں مذکور روایت میں تھا:(استیقظ من اللیل وهو یقول لا إله إلا الله)۔

(ما ذا أنزل الله الخ) غیر کشمیہنی کے ہاں(وما ذا أنزل) ہے ہمزہ کی پیش کے ساتھ، سفیان کی روایت میں ہے:(ما ذا أنزل من الخزائن وماذا أنزل من الفتن) ابن مبارک کی روایت میں اس کا مثل ہے لیکن تقدیم وتاخیر کے ساتھ، اور انہوں نے (من الفتنة) ذکر کیا یعنی مفرد کا صیغہ، خزائن وغیرہ سے مراد کا بیان کتاب العلم میں گزرا ہے،(ما) استفہامیہ ہے اس میں معنائے تعجب بھی ہے۔(مَنْ یُوقِظُ صواحب الحجرات) اکثر کے ہاں یہی ہے سفیان نے(أیقظوا) ذکر کیا صیغہ امر، کرمانی نے(إیقظوا) تجویز کیا ہے اور یہ کہ (صواحب)منادیٰ ہو، (أیقظوا)کی روایت دال ہے کہ (من یوقظ الخ)سے غرض ان کے ایقاظ پر تحریض ہے۔

(لکی یصلین) شعیب کی روایت میں (حتی یصلین) ہے دیگر سب روایات اس زیادت کے ذکر سے خالی ہیں۔(رب کاسیة الخ) سفیان نے (فرب) کہا، ابن مبارک کے ہاں(یا رُبَّ کاسیةٍ) ہے اس سے ابن مالک کی اس رائے کی تائید ملتی ہے کہ (رب) کا اکثر ورود برائے تکثیر ہے جبکہ اکثر نحویوں نے برائے تقلیل قرار دیا اور معنی جس کے ساتھ معنی صادر ہو، صحیح یہی ہے کہ اس کا فی الغالب معنی تکثیر ہے یہی سیبویہ کی کلام کا مقتضا ہے جنہوں نے (باب کم) میں لکھا جانو کہ (کم کا) خبر میں عمل نہیں مگر اس میں (رب) عامل ہے کیونکہ دونوں کا معنی ایک ہے البتہ (کم) اسم اور (رب) غیرِ اسم ہے اور اس امر میں اختلاف نہیں کہ کم خبریہ کا معنی تکثیر ہے اور ان (یعنی سیبویہ) کی کتاب میں کچھ ایسا مذکور نہیں جو اسکے معارض ہو تو صحیح وہی جو میں نے ان کے مذہب کے بطور ذکر کیا اور حدیثِ باب اس کے لئے شاہد ہے تو ان کی مراد یہ نہیں یہ قلیل ہے بلکہ عورتوں میں اس کے ساتھ متصف کثیر ہیں اسی لئے

کم کو(رب) کی جگہ استعمال کرنا حسن ہے! اسی حدیث میں اسکا وقوع بھی ہوا ہے جیسا کہ بیان کیا، تکثیر کے معنی میں حضرت حسان کا یہ شعر ہے: (رُبَّ حِلُم أضاعَهُ عدم المال وجهل غَطّی علیه النعیم)(یعنی کئی حِلم ایسے کہ غربت نے انہیں ضائع کر دیا اور کئی جہل ایسے کہ مال ونعمت نے ان پہ پردہ ڈال دیا) اور عدی کا یہ شعر: (رب مأمول و راج أملا قد ثناه الدهر عن ذاك الأمل) (یعنی کتنے ہی امیدیں اور تمنائیں کرنے والے کہ آخر زمانہ انہیں ختم کر ڈالتا ہے یعنی وہ دم توڑ دیتی ہیں) کہتے ہیں یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ جو جملہ (رُبَّ) کے ساتھ شروع ہو لازم نہیں کہ وہ ماضی المعنی ہو بلکہ مضی وحضور اور استقبال سب کا جواز ہے ، ماضی کے شواہد کثیر ہیں جہاں تک ابن مبارک کی روایت میں (رب) کی حرفِ ندا کے ساتھ تصدیر تو کہا گیا اس میں منادی محذوف ہے اور تقدیر یہ ہے: (یا رب معین)

(عارية فی الآخرة) بقول عیاض اکثر نے (رب) کے ساتھ مجرور کے وصف کے بطور اسے جر کے ساتھ پڑھا، ان کے غیر نے کہا اضمارِ مبتدا پر اولی رفع ہے اور جملہ موضعِ صفت میں ہے ای (هی عارية) اور فعل جس کے ساتھ (رب) متعلق ہے محذوف ہے! سہیلی کہتے ہیں احسن بطورِ صفت جر ہے کیونکہ (رب) حرف جر ہے جو کلام کے شروع میں ہونا لازم ہے اور یہ سیبویہ کی رائے ہے کسائی کے نزدیک یہ اسم مبتدا ہے اور مرفوع اس کی خبر ہے یہی ہمارے بعض شیوخ کی رائے تھی

(کاسية وعارية) سے مراد میں کئی اوجہ پر اختلاف ہے ایک: (کاسية فی الدنيا بثياب لوجود الغنى عارية فی الآخرة من الثواب) (یعنی بوجہ مالداری ملبوسات پہنے ہوئے لیکن آخرت میں ثواب سے عاری) کیونکہ دنیا میں عدم عمل تھا، دوم: (کاسية بالثياب) تو ہیں مگر یہ باریک ہیں جو ستر عورۃ نہیں کرتے تو آخرت میں (بالعری) اس کی سزا بھگتنا پڑے گی، سوم: (کاسية من نعم الله) (یعنی اللہ کی نعمتوں میں ملبوس) مگر اس کے شکر سے عاری ہیں جس کا آخرت میں ثمرہ ثواب کی صورت میں پہنچتا ہے، چہارم: جسم تو کپڑوں سے ڈھکا ہوا ہے لیکن اپنے پیچھے سے اپنی چادر کھینچی ہوئی تھی جس کی وجہ سے اس کا سینہ ظاہر ہو جاتا تھا اور نتیجۃً یہ عاریہ بن جاتی تھی تو آخرت میں عقوبت کی سزاوار بنے گی، پنجم کسی نیک آدمی کے ساتھ شادی کی خلعت پہنی ہے مگر آخرت میں عمل سے عاریہ ہوگی تو دنیا میں نیک شوہر والی ہونا اسے نفع نہ دے گا جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (فَلَا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ)[المؤمنون : ۱۰۱] (یعنی روزِ قیامت کسی کا کسی کوئی رشتہ کام نہ آئے گا) آخری توجیہ طیبی نے ذکر کی اور مناسبتِ مقام کے مدنظر اسے راجح قرار دیا، یہ الفاظ اگرچہ ازواج مطہرات کی بابت وارد ہوئے لیکن (العبرة بعموم اللفظ)(یعنی اعتبار لفظ کے عموم کا ہوتا ہے) ان سے قبل داودی نے بھی یہی بات کہی، کہتے ہیں دنیا میں شرف کی کاسیہ ہے کیونکہ معزز خاندان سے ہے مگر روزِ قیامت عاریہ ہو گی، کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ مراد (عارية فی النار) ہو (یعنی آگ میں ننگی) ابن بطال کہتے ہیں اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ فتنۂ مال فتوح فی الخزائن (یعنی خزانے پالینے) کا نتیجہ ہے کیونکہ اس میں تنافس ہوتا ہے جس کی وجہ سے لڑائی جھگڑے ہوتے ہیں پھر کئی بخل کرتے ہیں تو یہ مانعِ حق ہے یا پھر صاحبِ مال متکبر ہو جاتا ہے تو اسراف سے کام لیتا ہے تو آنجناب نے اپنی ازواج کی اس سب سے تحذیر چاہی اسی طرح دیگر کو بھی جنہیں آپ کی یہ بات پہنچے، اپنے قول: (من یوقظ) سے اپنے بعض خدام کو مخاطب کیا جیسے خندق کے دن کہا تھا: (من يأتينی بخبر القوم) اور مراد آپکے اصحاب تھے البتہ وہاں اس صحابی کا ہمیں معلوم ہو گیا جنہوں نے یہ کام کیا جیسا

کہ گزرا (یعنی حضرت زبیر) اور یہاں مذکور نہیں کہ کن صحابی نے یہ کام کیا، حدیثِ ہذا سے مصائب وفتن کے نزول کے وقت دعاء اور تضرع کا ندب ثابت ہوا بالخصوص رات کو اس امید میں کہ اجابت وقبولیت کی گھڑی مل جائے تا کہ فتن کا کشف ہو یا کم از کم دعا کرنے والا اور جن کیلئے دعا کی ان کی سلامتی عطا ہو۔

- 7 باب قَوْلِ النَّبِیِّ ﷺ مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلاَحَ فَلَيْسَ مِنَّا

(ہمارے خلاف ہتھیار اٹھانے والا ہم سے نہیں)

(من حمل علینا الخ) مسلم کی سلمہ بن اکوع سے روایت میں ہے: (من سَلَّ علینا السیف) حدیث کا مفہوم و مراد مسلمانوں سے ناحق لڑنے کی غرض سے ہتھیار اٹھانا ہے اس لئے کہ اس میں ان کی تخویف اور انہیں مرعوب کرنا ہے گویا حملِ سلاح کے ساتھ قتال یا قتل سے کنایہ کیا بقول ابن دقیق العید محتمل ہے کہ حمل سے مراد جو وضع (یعنی رکھ دینا، مراد استعمال نہ کرنا یعنی حالتِ امن ہونا) کے مضاد ہو ہو اور یہ اس کے ساتھ قتال سے کنایہ ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ ارادہِ قتال پہ اس کا حمل مراد ہو، اس کا قرینہ (علینا) کا لفظ ہے اس کے ساتھ ضرب مراد ہونا بھی محتمل ہے بہر حال اس میں مسلمانوں سے قتال کی تحریم کی دلالت اور اس بارے تشدید ہے، بقول ابن حجر اس کے ایک طریق میں: (مَنْ شَهَّرَ علینا السلاح) کی عبارت بھی ہے اسے بزار نے ابوبکرہ، حضرت سمرہ اور عمرو بن عوف سے نقل کیا تینوں کی اسناد میں لین ہے لیکن مجموعی لحاظ سے متقوی ثابت ہوتی ہیں، احمد کی ابو ہریرہ سے روایت کے الفاظ ہیں: (من رمانا بالنبل فلیس منا) یہ طبرانی کے ہاں اوسط میں بجائے (النبل) کے (اللیل) کے لفظ کے ساتھ ہے بزار کے ہاں حدیثِ بریدہ بھی اسکے مثل ہے۔

(فلیس منا) یعنی ہمارے طریقہ پر نہیں یا ہمارے طریقہ کا وہ متبع نہیں کیونکہ اہلِ اسلام کے ایک دوسرے پر حقوق میں سے ہے کہ اس کی مدد کرے اور (ضرورت پڑنے پر) اس کی طرف سے لڑے نہ کہ بارادہ قتال وقتل ہتھیار اٹھا کر اسے مرعوب کرے، اس کی نظیر یہ فرمانِ نبوی ہے: (مَنْ غَشَّنَا فلیس منا ولیس منا من ضَرَبَ الخدود وشَقَّ الجیوب) یہ (تاویل) اس شخص کے حق میں جو اس کا مستحِل نہیں لیکن جو اسے حلال سمجھتا ہو تو وہ محرم کو بشرطِ حلال باور کرنے کی وجہ سے کافر قرار پائے گا مجرد حملِ سلاح سے نہیں، کثیر سلف کے ہاں اولی لفظِ حدیث کو اطلاق پہ محمول کرنا ہے اس کی تاویل سے متعرض ہوئے بغیر تا کہ یہ ابلغ فی الزجر ہو، سفیان بن عیینہ اسے اس کے ظاہر سے پھیرنے والوں کا انکار ورد کیا کرتے اور کہتے تھے اس کا معنی ہے کہ یہ ہمارے طریقہ پر نہیں ان کی رائے تھی کہ اس کی تاویل سے امساک اولیٰ ہے اس وجہ سے جو ہم نے ذکر کی، یہ وعید مذکور ان اہلِ حق اشخاص کو متناول نہیں جو باغیوں سے قتال کریں تو ان پر ہتھیار اٹھائیں اور ان کے خلاف بھی جو ظلماً لڑائی میں پہل کریں۔

- 7070 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ ؓ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلاَحَ فَلَيْسَ مِنَّا .

ترجمہ: نبی پاک نے فرمایا جس نے ہم پہ ہتھیار اٹھایا وہ ہم میں سے نہیں۔

اسے مسلم نے (الإیمان) اورنسائی نے (المحاربة) میں نقل کیا ہے۔

- 7071حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدٍ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلَاحَ فَلَيْسَ مِنَّا (سابقه)

اسے مسلم نے (الإیمان) ترمذی اورابن ماجہ نے (الحدود) میں نقل کیا ہے۔

- 7072حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ هَمَّامٍ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا يُشِيرُ أَحَدُكُمْ عَلَى أَخِيهِ بِالسِّلَاحِ فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي لَعَلَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ فِي يَدِهِ فَيَقَعُ فِي حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ رسول اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ کوئی مسلمان اپنے بھائی پر ہتھیار سے اشارہ نہ کرے (اور کھیل کے طور پر بھی نہیں) کیونکہ وہ نہیں جانتا ہے کہ شاید شیطان اس کے ہاتھ سے اسے چلوا دے اور وہ دوزخ کے گڑھے میں جا پڑے۔

ان اصول میں جن سے میں واقف ہوا، یہی ہے بقول جیانی یہاں یہ واقع ہوا، العتق میں (حدثنا محمد۔ غیر منسوب ۔ عن عبد الرزاق) تھا حاکم نے جزم کیا ہے کہ یہ محمد بن یحی ذہلی ہیں، اور محتمل ہے کہ یہاں کے شیخ بخاری محمد، ابن رافع ہوں کیونکہ مسلم نے یہ حدیث محمد بن رافع عن عبدالرزاق سے تخریج کی ہے، ابونعیم نے اسے مستخرج میں مسند اسحاق بن راہویہ سے نقل کیا پھر کہا بخاری نے اسے اسحاق سے تخریج کیا ہے، یہ بات ان کے سوا کسی اور کے ہاں نہیں پڑھی! ان کے وہم پر دال یہ امر ہے کہ اسحاق عن عبدالرزاق کی روایت میں (حدثنا معمر) ہے جبکہ یہاں بخاری کی روایت میں (عن معمر) ہے۔

(لا یشیر الخ) یہاں اسی طرح اثباتِ یاء کے ساتھ ہے یہ نفی بمعنی نہی ہے بعض کے ہاں بغیر یاء کے ہے جو لفظِ نہی ہے، دونوں طرح جائز ہے۔ (ینزغ فی یدہ) خلیل العین میں کہتے ہیں: (نزغ الشیطان بین القوم نزغا) یعنی بعض کو بعض کے خلاف آمادۂ فساد کیا، اسی سے ہے: (مِنۢ بَعۡدِ أَن نَّزَغَ ٱلشَّيۡطَٰنُ بَيۡنِي وَبَيۡنَ إِخۡوَتِيٓ)[یوسف:۱۰۰] کشمیہنی کے نسخہ میں عین کے ساتھ ہے بمعنی (قلع) (یعنی باہمی محبت اکھاڑ ڈالی) اور (نزع بالسهم) ای رمیٰ بہ (یعنی تیر مارا) مراد یہ کہ انہیں انگیخت کرتا ہے ایک دوسرے پر ہتھیار اٹھائیں اور یوں شیطان اپنی ضربت محقق کرتا ہے، ابن تین کے بقول (ینزعه) کا معنی ہے: (یقلعه من یدہ) (یعنی اپنے ہاتھ سے اکھاڑنا) حتی کہ دوسرے کو لگ جاتی ہے یا اسکے ہاتھ کو پکا کرتا ہے تو اسے زد میں لے لیتا ہے (یعنی ہتھیار ہاتھ میں پکڑا ہو تو چلانے اور استعمال کرنے کو شدت سے دل چاہتا ہے، تو اس فرمان نبوی سے معلوم ہوا کہ یہ خواہش شیطان کے اسکے دل میں تصرف کا نتیجہ ہے) نووی لکھتے ہیں ہم نے اسے ۔اور عیاض نے مسلم کے تمام نسخوں کے حوالے سے یہی نقل کیا۔ عین کے ساتھ ضبط کیا ہے اور اس کا معنی ہے: (یرمی به فی یدہ) (یعنی اس کے ہاتھ میں مارتا ہے) اور جس نے اسے غین کے ساتھ روایت کیا تو یہ اغراء سے ہے ای (یزین له تحقیق الضربة) (یعنی مار دھاڑ مزین کر کے اس پہ لگا دینا) ۔

(فیقع فی حفرة الخ) یہ اسکے وقوع فی المعصیت سے کنایہ ہے جو اس کے جہنم میں دخول کا باعث بنے گی، ابن بطال کہتے ہیں مراد یہ کہ اس وعید کو اس پر نافذ کرا دیا، اس حدیث سے محذور امر کا باعث بننے والے افعال سے نہی ثابت ہوئی چاہے وہ محذور

محقق نہ بھی ہو پائے، برابر ہے کہ ہنسی مذاق میں یہ ہو یا سنجیدگی سے! ابن ابوشیبہ وغیرہ کے ہاں حضرت ابو ہریرہ سے ضمرہ بن ربیعہ عن محمد بن عمرو عن ابوسلمہ کے طریق کے ساتھ مرفوع حدیث میں ہے: (الملائكة تَلْعَنُ أحدَكم إذا أشار إلى الآخر بحديدة وإن كان أخاه لأبيه و أمه) (یعنی فرشتے لعنت کرتے ہیں جب تمہارا کوئی اپنے بھائی کی طرف ہتھیار سے اشارہ کرتا ہے اگرچہ اسکا سگا بھائی ہی ہو) اسے ترمذی کے ایک اور طریق کے ساتھ عن ابو ہریرہ سے ایوب عن ابن سیرین موقوفا نقل کیا، ترمذی نے اس کی اصل خالد حذاء عن ابن سیرین سے موقوفا نقل کی اور یہ الفاظ ذکر کئے: (مَنْ أشارَ إليٰ أخيه بحديدة لعنته الملائكة) اسے حسن صحیح غریب قرار دیا، ابو حاتم نے بھی اس طریق سے اس پر حکمِ صحت لگایا جبکہ ضمرہ کے طریق کو منکر کہا، ترمذی نے بسند صحیح حضرت جابر سے نقل کیا کہ نبی پاک نے منع کیا (أن يتعاطى السيف مسلولا) (یعنی کوئی تلوار سونتے رکھنے کا فاعل ہو)

ایک دفعہ دیکھا کہ چند حضرات ننگی تلواریں لئے ہیں تو فرمایا کیا میں نے اس سے منع نہ کیا تھا؟ جب تمہارا کوئی کسی کو تلوار دے تو نیام میں ڈال کر دے، احمد اور طبرانی کے ہاں جید سند کے ساتھ ابوبکرہ سے اس کا نحو ہے اور مزید یہ بھی: (لعن الله من فعل هذه) یعنی اللہ لعنت کرے اس پر جو یہ کرے جب تمہارا کوئی تلوار سونتے کہ کسی کو پکڑائے تو پہلے اسے نیام میں ڈالے پھر دے، ابن عربی کہتے ہیں کسی ہتھیار کو لہرانے والا لعنت کا مستحق تبھی ہو گا جب ازرہِ تہدید کسی پر لہرائے چاہے ہنسی مذاق میں اور چاہے سنجیدگی میں! ہنسی مذاق اس لئے قابل مواخذہ ہے کہ اس طرح اگلے شخص کو دہشت میں ڈالا یہ بات مخفی نہیں کہ مذاق کرنے والے کا اثم جاد (یعنی سنجیدگی سے ایسا کرنے والے) سے اخف ہے، ننگی تلوار کسی کو پکڑانے سے اس لئے منع کیا کہ سوئے اتفاق سے ہوسکتا ہے کہ پکڑاتے وقت (مثلا) گر پڑے اور کوئی زد میں آجائے۔

اسے مسلم نے (الأدب) میں نقل کیا۔

- 7073حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ قُلْتُ لِعَمْرٍو يَا أَبَا مُحَمَّدٍ سَمِعْتَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ مَرَّ رَجُلٌ بِسِهَامٍ فِي الْمَسْجِدِ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَمْسِكْ بِنِصَالِهَا قَالَ نَعَمْ .

طرفاه 451، - 7074

ترجمہ: حضرت جابر کہتے ہیں ایک شخص تیر لے کر مسجد سے گزرا تو نبی پاک نے اسے فرمایا اس کی نوک سے پکڑو۔

عمرو سے مراد ابن دینار ہیں روایتِ مسلم میں اسکی تصریح ہے، سفیان کی بات (أسمعت جابرا) کے جواب میں (نعم) انہی نے کہا، اس بارے کتاب الصلاۃ کے ابواب المساجد کے اوائل میں بحث گزری ہے۔

- 7074حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ عَنْ جَابِرٍ أَنَّ رَجُلاً مَرَّ فِي الْمَسْجِدِ بِأَسْهُمٍ قَدْ أَبْدَى نُصُولَهَا فَأُمِرَ أَنْ يَأْخُذَ بِنُصُولِهَا لاَ يَخْدِشُ مُسْلِمًا .

طرفاه 451، - 7073 (سابقہ)

(بأسهم) یہ جمع قلت ہے جو اس امر پر دال ہے کہ سابقہ طریق میں مذکور (بسهام) سے مراد یہ کہ چند تیر تھے مسلم کی روایت

میں ہے کہ یہ شخص ان تیروں کو تصدق کرنے کیلئے لایا تھا۔ (قد بدا) غیر کشمیہنی کے ہاں(أبدی) ہے، نصول نصل کی جمع ہے نِصال بھی بطورِ جمع متداول ہے جیسے پہلی روایت میں گزر، تیر کی نوک (اور نیزے کے پھل اورانی) کو کہتے ہیں۔ (أن یأخذ الخ) یہ دوسری روایت میں مذکور:(أمسك بنصالها) کیلئے مفسر ہے۔(لا یخدش مسلما) یہ امساک کے امر کی تعلیل ہے خدش خراش کو کہتے ہیں۔

- 7075حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدٍ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِذَا مَرَّ أَحَدُكُمْ فِي مَسْجِدِنَا أَوْ فِي سُوقِنَا وَمَعَهُ نَبْلٌ فَلْيُمْسِكْ عَلَى نِصَالِهَا أَوْ قَالَ فَلْيَقْبِضْ بِكَفِّهِ أَنْ يُصِيبَ أَحَدًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ مِنْهَا شَيْءٌ .

طرفه - 452

ترجمہ: ابوموسیٰؓ راوی ہیں کہ نبی اکرم نے فرمایا جب تم میں سے کوئی مسجد یا بازار سے گزرے اور اسکے پاس تیر ہوں تو ان کی نوک سے پکڑے کہ مبادا کسی کو اسکی نوک سے زخم لگ جائے۔

یہ (من حمل علینا السلاح) والی روایت کی اسناد کے ساتھ ہے(أحد کم) اس میں ہے کہ یہ حکم تمام مکلفین کے حق میں ہے بخلاف حدیثِ جابر کے کہ وہ واقعہِ حال ہے جو تعمیم کو مستلزم نہیں۔(فلیقبض بکفه) یعنی نصال پر، مراد اس کا خصوص نہیں بلکہ اس امر کی تحریص دلائی کہ کسی کو اس سے کسی بھی طور زخم نہ لگے جیسا کہ مذکور تعلیل:(أن یصیب الخ) اس پر دال ہے(تو نوک کے امساک کا بطور خاص کہا کہ اسی سے زیادہ خطرہ ہے)۔ (أن یصیب الخ) مسلم کی روایت میں(لئلا یصیب بها) ہے (أن یصیب) نصب کے ساتھ ہے(کراهیة أن) یہ کوفیوں کے مذہب کیلئے مؤید ہے جو اس کے مثل میں تقدیرِ محذوف کے قائل ہیں،مسلم نے آخرِ حدیث میں یہ اضافہ بھی کیا: (سددنا بعضنا إلى وجوه بعض) یعنی(قومناها إلى وجوههم) (یعنی لوگوں کے چہروں کی طرف تانا) یہ کنایہ ہے اس امرِ واقع سے جو جمل وصفین وغیرہ باہم جنگوں میں مسلمانوں کے ایک دوسرے سے قتال کے ضمن میں ہوا،ان دونوں حدیثوں میں مسلم کے قتال اور قتل کی تحریم اور اس بارے تغلیظ امر واقع ہے اسی طرح وہ اسباب اختیار کرنے کی تحریم بھی جو کسی طور ان کی ایذاء رسانی کا باعث بنیں اس میں سد ذرائع کے قول کے لئے بھی حجت ہے۔

- 8 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ لاَ تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ

(قولِ نبوی: میرے بعد کافر نہ ہو جانا کہ ایک دوسرے کو قتل کرتے پھرو)

باب کی تیسری حدیث میں مذکور عبارت کو عنوان ترجمہ بنا دیا۔

- 7076حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنِي أَبِي حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ حَدَّثَنَا شَقِيقٌ قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ .

طرفاه 48، - 6044 (ترجمہ: فرمایا مسلمان کو گالی دینا فسق اور اس سے لڑائی کرنا کفر ہے)

شقیق سے مراد ابو وائل ہیں سند کے جملہ راوی کوفی ہیں، یہ متن ابو وائل سے ایک اور طریق کے ساتھ کتاب الایمان میں

گزر چکا ہے وہاں اس کے رفع و وقف بارے اختلاف کا بیان ہوا تھا، قتالِ مومن پر کفر کے اطلاق کی توجیہہ بھی ذکر ہوئی تھی کہ اس ضمن میں اقوی قول یہ ہے کہ تحذیر میں مبالغہ کی غرض سے یہ کیا تاکہ سامع اس اقدام سے باز رہے یا یہ علی سبیل التشبیہہ ہے کیونکہ یہ فعلِ کفار ہے جیسے اس کی نظیر آمدہ حدیث میں ذکر کی، اس حدیث کے لئے ایک سبب ہے جس کا ذکر بغوی اور طبرانی کی ابو خالد والبی عن عمرو بن نعمان بن مقرن مزنی کی روایت میں ہوا کہتے ہیں نبی اکرم انصار کی ایک مجلس میں پہنچے انصار کا ایک شخص بدزبانی اور لوگوں سے گالم گلوچ کرنے میں مصروف تھا تو آپ نے فرمایا: (سباب المسلم فسوق و قتاله كفر) بغوی نے اپنی روایت میں یہ اضافہ بھی کیا تو یہ سن کر یہ صاحب بولے بخدا آج کے بعد کسی کو گالی نہ دوں گا۔

7077 - حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ أَخْبَرَنِي وَاقِدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لاَ تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ

أطرافه 1742، 4403، 6043، 6166، 6785، - 6868 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص:۶۴۴)

(واقد بن محمد) یعنی ابن زید بن عبداللہ بن عمر۔ (لا ترجعون) ابوذر کے ہاں یہاں بصیغۂ جر جبکہ باقیوں کے ہاں (لا ترجعوا) ہے اور یہی معروف ہے۔ (كفارا) کتاب الدیات کے شروع میں اس کی مراد کا بیان گزرا اس ضمن میں کل آٹھ اقوال ہیں پھر مجھے نواں قول یہ ملا کہ مراد سترِ حق ہے کیونکہ لغۃً کفر ستر ہے (یعنی چھپانا) کیونکہ مسلمان کا دوسرے مسلمان پہ حق ہے کہ اس کی مدد واعانت کرے تو اگر اس سے قتال کیا تو گویا اس کے حقِ ثابت کا تغطیہ کیا، دسواں قول یہ ملا کہ فعلِ مذکور کفر کا باعث بنتا ہے کیونکہ جو کبیرہ گناہوں کے ارتکاب کا عادی بنا تو ان کی نحوست اسے ان سے اشد کی طرف کھینچ سکتی ہے تو ڈر ہے کہ کہیں اس کا خاتمہ غیرِ اسلام پر نہ ہو جائے، بعض نے اسے لبسِ سلاح سے کیا، کہا جاتا ہے: (كَفَرَ فَوْقَ درعه) جب زرہ کے اوپر کوئی کپڑا پہنے (گویا زرہ کو اس کے ساتھ چھپالیا) داودی کہتے ہیں اس کا معنی ہے مومنوں کے ساتھ وہ سلوک نہ کرو جو تم کفار کے ساتھ کرتے ہو اور نہ ان کے ساتھ وہ کرو جو حلال نہ ہو اور تم اسے حرام بھی خیال کرتے ہو بقول ابن حجر یہ مندرجہ بالا معانی میں داخل ہے بعض شراح نے ان اکثر تاویلات کو یہ کہہ کر باعثِ اشکال قرار دیا کہ راویِ حدیث حضرت ابوبکرہ کی فہم اس کے برخلاف ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی یہ فہم معروف ہوئی ان کے قتال سے توقف اور اس حدیث کے ساتھ احتجاج کی وجہ سے تو محتمل ہے ان کا یہ توقف ظاہرِ لفظ سے پیدا ہونے والے احتمال کے مدنظر علی طریق الاحتیاط ہو اور لازم نہیں کہ وہ ایسا کرنے والے کے حقیقۃً کافر ہونے کا اعتقاد رکھتے ہوں، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ وہ ان کے پیچھے نمازیں ادا کرنے سے ممتنع نہیں ہوئے اور نہ ان کے اوامر کے امتثال سے اور نہ کوئی اور ایسی بات ان سے صادر ہوئی جس سے دلالت ملے کہ وہ حقیقت ان کے کافر ہونے کا اعتقاد رکھتے ہوں۔

(يضرب بعضكم الخ) یضرب کی جزم کے ساتھ اس طور کہ وہ جوابِ نہی ہے، بطورِ استیناف مرفوع پڑھنا بھی جائز ہے یا اسے حال باور کیا جائے تو اول پر کفرِ حقیقی پہ اسے محمول کرنا قوی ثابت ہوتا ہے اور مثلاً تاویل بالمستحل کرنے کی ضرورت ہوگی، ثانی پر یہ ماقبل سے متعلق نہیں، یہ بھی محتمل ہے کہ متعلق ہوا اور اس کا جواب جو گزرا۔

7078 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا قُرَّةُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا ابْنُ سِيرِينَ عَنْ عَبْدِ

الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ وَعَنْ رَجُلٍ آخَرَ هُوَ أَفْضَلُ فِي نَفْسِي مِنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ خَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ أَلَا تَدْرُونَ أَيُّ يَوْمٍ هَذَا قَالُوا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ فَقَالَ أَلَيْسَ بِيَوْمِ النَّحْرِ قُلْنَا بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ أَيُّ بَلَدٍ هَذَا أَلَيْسَتْ بِالْبَلْدَةِ قُلْنَا بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ وَأَبْشَارَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ قُلْنَا نَعَمْ قَالَ اللَّهُمَّ اشْهَدْ فَلْيُبَلِّغْ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ فَإِنَّهُ رُبَّ مُبَلِّغٍ يُبَلِّغُهُ مَنْ هُوَ أَوْعَى لَهُ فَكَانَ كَذَلِكَ قَالَ لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ فَلَمَّا كَانَ يَوْمُ حُرِّقَ ابْنُ الْحَضْرَمِيِّ حِينَ حَرَّقَهُ جَارِيَةُ بْنُ قُدَامَةَ قَالَ أَشْرِفُوا عَلَى أَبِي بَكْرَةَ فَقَالُوا هَذَا أَبُو بَكْرَةَ يَرَاكَ قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ فَحَدَّثَتْنِي أُمِّي عَنْ أَبِي بَكْرَةَ أَنَّهُ قَالَ لَوْ دَخَلُوا عَلَيَّ مَا بَهَشْتُ بِقَصَبَةٍ .

أطرافه 67، 105، 1741، 3197، 4406، 4662، 5550، 7447 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۶ ص:۴۳۱)

یحی سے مراد قطان ہیں، پوری سند بصری ہے۔ (وعن رجل آخر) یہ حمید بن عبدالرحمٰن حمیدی ہیں جیسا کہ کتاب الحج کے باب (الخطبة أيام منى) میں تصریح ہوئی تھی وہیں اس خطبہ نبوی کی تشریح گزری۔ (أبشاركم) بشرة کی جمع جو انسان کی جلد کی سطح کو کہتے ہیں بشر جو انسان ہے کو ثنی یا جمع نہیں کیا جاتا، بعض نے اس آیت کے پیش نظر اسے جائز قرار دیا: (أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا)[المؤمنون :۴۷] ، (فإنه) ضمیر شان ہے (من هو) نسخہ کشمیہنی میں (لمن هو) ہے۔ (أوعى له) الحج کی روایت میں (منه) بھی مزاد تھا۔ (فكان كذلك) یہ ابن سیرین کی کلام ہے جو مرفوع عبارت کے درمیان متخلل ہوئی، کتاب العلم کے باب (ليبلغ العلم الشاهد الغائب) میں اس کا واضح بیان گزرا ہے۔ (قال لا ترجعوا) یہ ابن سیرین عن عبدالرحمٰن ابن ابو بکرہ عن ابوبکر کی روایت سے سندِ مذکور کے ساتھ ہے بزار نے بطولہ اس کی تخریج کے بعد لکھا ہم نے نہیں جانتے کہ سوائے قرہ کے ابن سیرین سے اس لفظ کے ساتھ کسی اور نے بھی اسے روایت کیا ہے؟

(فلما كان يوم الخ) اسماعیلی کے ہاں محمد بن ابوبکر مقدمی کی قطان سے روایت میں (قا ل فلما كان الخ) ہے، قال کے فاعل عبدالرحمٰن بن ابوبکرہ ہیں۔ (حرق) بطور صیغہ مجہول ہے، دمیاطی کی تحریر میں ہے کہ صواب (أحرق) ہے بعض شراح نے ان کی تبع کی، دوسرا لفظ بھی خطا نہیں بلکہ اہلِ لغت نے دونوں کے ساتھ جزم کیا ہے انہوں نے تشدید کے ساتھ برائے تکثیر قرار دیا ہے یہاں تقدیر ہے: (يوم حرق ابن الحضرمي و من معه) ابن حضرمی کا نام جیسا کہ عسکری نے ذکر کیا، عبداللہ بن عمرو بن حضرمی تھا ان کا والد بدر کے دن مشرکین میں سے اول شخص تھا جو قتل ہوا، اس پر عبداللہ کے لئے رؤیت ہے بعض نے صحابہ میں ان کا شمار کیا استیعاب میں واقدی کے حوالے سے ہے کہ عہدِ نبوی میں پیدا ہوئے اور حضرت عمر سے ان کی روایت میں موجود ہے مدائنی کے ہاں یہ عبداللہ بن عامر حضرمی ہیں جو عمرو مذکور کے بیٹے تھے، مشہور صحابی علاء بن حضرمی ان کے چچا تھے حضرمی کا نام عبداللہ بن عماد ہے جو

جاہلیت میں بنی امیہ کے حلیف تھے ابن حضرمی مذکور کی والدہ ارنب بنت کریز بن ربیعہ ہے جو عبداللہ بن عامر بن کریز کی پھوپھی تھیں، عبداللہ ہذا حضرت عثمان کے عہد میں بصرہ کے گورنر تھے۔

(حين حرقه جارية ابن قدامة) یعنی ابن مالک بن زہیر بن حصین تمیم سعدی، اس کا سبب عسکری نے الصحابہ میں ذکر کیا کہ جاریہ کا لقب ہی محرق پڑ گیا کیونکہ اس نے بصرہ میں ابن حضرمی کو جلا کر مار ڈالا تھا، حضرت معاویہ نے انہیں اہل بصرہ کی طرف بھیجا تھا تا کہ انہیں حضرت علی کے خلاف لڑنے کے لئے آمادہ کریں تو حضرت علی نے ان کے خلاف جاریہ بن قدامہ کو بھیجا جنہوں نے آ کر ان کا محاصرہ کر لیا ابن حضرمی ایک گھر میں متحصن ہو گئے جسے ابن قدامہ نے آگ لگا دی، طبری نے ۳۸ھ کے واقعات کے ضمن میں ابو حسن مدائنی کے حوالے سے یہ لکھا ہے، عمر بن شبہ نے بھی اخبارِ بصرہ میں اسے ذکر کیا کہ عبداللہ بن عباس بصرہ سے نکل گئے جو حضرت علی کی طرف سے وہاں کے عامل تھے اور زیاد ابن سمیہ کو بصرہ پر اپنا قائمقام بنا دیا تو حضرت معاویہ نے عبداللہ بن عمرو حضرمی کو بھیجا تا کہ بصرہ کو ان کی قلمرو میں شامل کر لیں وہ آ کر بنی تمیم میں اترے عثمانیہ (یعنی وہ جمعیت اور لوگ جو قاتلینِ عثمان سے قصاص کے خواہاں تھے) ان کے ساتھ شامل ہو گئے زیاد نے مدد کے لئے حضرت علی کو خط لکھا جنہوں نے اعین بن ضبیعہ مجاشعی کو روانہ کیا مگر انہیں دھوکے سے قتل کر دیا گیا ان کے بعد حضرت علی نے جاریہ کو روانہ کیا جنہوں نے آ کر اس گھر کا محاصرہ کر لیا جس میں ابن حضرمی فروکش تھے پھر گھر میں موجود تمام افراد۔ جو ستر یا چالیس تھے۔ سمیت گھر کو جلا کر خاکستر کر دیا اور اس بارے اشعار بھی نقل کئے، یہی معتمد ہے ابن بطال نے جو مہلب سے نقل کیا کہ ابن حضرمی وہ شخص تھے جو دائرۂ طاعت سے نکل گئے تھے جس پر جاریہ کو بھیجا گیا جنہوں نے کھجور کے تنے پر انہیں سولی دیدی پھر اس تنے کو سپردِ آگ کر دیا تو میں نہیں جانتا اس بارے ان کا مستند کیا ہے گویا ظن پر یہ بات کہی ہے طبری نے جو ذکر کیا اہلِ علم بالاخبار (یعنی مورخین) نے یہی ذکر کیا ہے، احنف جاریہ کو ازرہِ احترام چچا کہتے تھے طبری نے یہ بات لکھی، بقول ابن حبان ان کا انتقال یزید بن معاویہ کی خلافت میں ہوا، یہ بھی کہا گیا کہ یہ (جاریہ نہیں بلکہ) جویریہ بن قدامہ ہیں جنہوں نے حضرت عمر کا قصہ شہادت روایت کیا ہے۔

(أشرفوا الخ) یعنی کسی بلند جگہ سے ان پر جھانکا، بزار نے یحی بن حکیم عن قطان سے نقل کیا کہ وہ اس وقت اپنے باغ میں تھے۔ (فقالوا هذا الخ) مہلب کہتے ہیں جاریہ نے ابن حضرمی کو قتل کر کے بعض کو حکم دیا کہ وہ ابو بکرہ پر جھانکیں تا کہ معلوم ہو کہ وہ بھی کہیں باغیوں کے ساتھ تو نہ تھے اور خیثمہ اسے کہہ چکا تھا کہ یہ ابو بکرہ تمہیں دیکھ رہے ہیں اور جو تم نے ابن حضرمی کے ساتھ کیا ہے تو ممکن ہے ہتھیار کے ساتھ یا صرف زبانی کلامی تمہارے اس فعل کا انکار کریں، ابو بکرہ نے جب یہ بات سنی اور وہ تب اپنے بالا خانہ میں تھے کہا اگر وہ (زبردستی) میرے گھر میں گھس آتے تو میں ان پر لاٹھی بھی نہ اٹھاتا کیونکہ میں مسلمانوں کے ساتھ لڑائی کرنا روا نہیں سمجھتا تو ہتھیاروں کے ساتھ کیونکر لڑ سکتا ہوں بقول ابن حجر مورخین جیسے مدائنی کی تحریرات کا مقتضا یہ ہے کہ حضرت علی کے حکم سے ابن عباس اہلِ بصرہ کو حضرت معاویہ سے پھر جنگ کرنے کی دعوت دینے اور اس پر آمادہ کرنے آئے، یہ تحکیم کے واقعہ کے بعد کی بات ہے پھر اس اثناء خوارج کا مسئلہ اٹھ کھڑا ہوا جس پر ابن عباس حضرت علی (جو کوفہ میں تھے) کی طرف چلے گئے اور جنگ نہروان میں شریک ہوئے تو ان کی غیر موجودی میں عبدالقیس کے بعض افراد نے حضرت معاویہ کو خط لکھا کہ یہاں بصرہ میں عثمانیوں کی ایک جماعت موجود ہے اور ان کی خواہش ہے کہ کسی آدمی کو ان کا امیر بنا کر بھیجا جائے تا کہ قاتلینِ عثمان کے ساتھ لڑ سکیں جس پر انہوں نے ابن حضرمی کو روانہ کیا تو ان

کے ساتھ جو گزری اس کا ذکر ہوا تو بظاہر جاریہ نے ان پر غلبہ پا کر اور ابن حضرمی اور ان کے ساتھیوں کو جلا کر حضرت علی کے حکم سے لوگوں کو آمادۂ پیکار کرنا چاہا تو حضرت ابو بکرہ کی رائے مسلمانوں کی ان باہمی جنگوں سے کنارہ کشی کی تھی اور یہی صحابہ کی ایک جماعت کا طرزِ عمل رہا تو اس نے کچھ لوگوں کو مامور کیا کہ ابو بکرہ کو بھی لڑنے کے لئے نکالیں تو اس پر یہ مذکورہ جواب دیا۔ (قال عبدالرحمن) ای ابن ابو بکرہ، اسی کے ساتھ متصل ہے۔

(فحدثتني أمي) یہ ہالہ بنت غلیظ عجلیہ ہیں، خلیفہ بن خیاط نے اپنی تاریخ میں ان کا نام ذکر کیا ابو احمد حاکم اور ایک جماعت نے بھی ان کی تبع کی، ابن سعد نے ہولہ ذکر کیا بخاری نے اپنی تاریخ میں اور ابن سعد (طبقات میں) لکھتے ہیں کہ بصرہ شہر کی تعمیر کے بعد عبدالرحمٰن وہاں کے اولین مولود تھے ابن زید نے اسے ۲۴ھ میں قرار دیا اور یہ حضرت عمر کی خلافت کا اوائل تھا۔

(ما بهشت) ہائے مکسور کے ساتھ کشمیہنی کے ہاں اس کی زبر کے ساتھ ہے دونوں لغت ہیں یعنی ان سے کوئی مقابلہ نہ کرتا، کہا جاتا ہے: (بهش بعض القوم إلى بعض، إذا تراموا للقتال) (یعنی جب باہم لڑائی کے لئے تیر اندازی کریں) تو گویا کہا اگر وہ آ جاتے تو میں اپنا ہاتھ چھڑی کی طرف نہ بڑھاتا اور نہ اپنے دفاع کے لئے اسے تھامتا (یعنی تلوار پکڑنا تو در کنار لاٹھی کو بھی ہاتھ نہ لگاتا) ابن تین نے یہ معنی کیا: (ما قمت إليهم بقصبة) کہا جاتا ہے: (بهش له إذا ارتاح له وخف إليه) بعض نے اس کا معنی (ما رميت) کیا اور بعض نے (ما تحركت) صاحب نہایہ کہتے ہیں مراد یہ کہ میں مسرعاً ان کی طرف نہ لپکتا کہ انہیں اپنے آپ سے دور کروں حتی کہ لاٹھی کے ساتھ بھی، اس شخص کو جو کسی چیز کو دیکھے اور وہ اسے خوش کن لگے اور وہ اس کی اشتہاء کرے یا اسے لینے کو سرعت سے لپکے، کہا جاتا ہے: (بهش إلى كذا) خیر اور شر دونوں میں مستعمل ہے اور: (بهش القوم بعضهم إلى بعض) جب باہم لڑنے میں مبادرت کریں، ابو بکرہ کی یہ بات ابن مسعود کے فتنہ بارے قول کے موافق ہے جسے احمد نے اپنی روایت میں نقل کیا کہ میں نے عرض کی یا رسول اللہ اگر میں اس زمانہ کو پالوں تو آپ مجھے کیا حکم دیتے ہیں؟ فرمایا اپنا ہاتھ اور اپنی زبان کو روکے رکھنا اور گھر میں چپکا بیٹھے رہنا، میں نے کہا اگر کوئی فتنہ باز شخص گھر میں گھس آئے تو؟ فرمایا اپنے کمرہ خاص میں چلے جانا کہا اگر وہاں بھی آ جائے؟ فرمایا اپنی نماز گاہ میں داخل ہو جانا اور ہاتھ بند رکھنا اور کہتے رہنا میرا رب اللہ ہے حتی کہ اسی پر مر جاؤ (یعنی قتل ہو جاؤ یہ اس امر سے بہتر ہے کہ فتنہ و باہمی جنگ و جدل میں شرکت کرو) طبرانی کی حضرت جندب سے روایت میں ہے کہ اپنے گھروں میں بیٹھے رہنا اور غیر نمایاں ہو جاؤ، کہا آپ کیا فرماتے ہیں اگر ہمارے کسی کے گھر میں گھس آئیں؟ فرمایا اس کا ہاتھ پکڑ لو اور مقتول ہونا قاتل بننے سے بہتر ہے! احمد اور ابو یعلی کی خرشہ بن حر سے روایت میں ہے جسے فتنہ کا زمانہ آن لے وہ اپنی تلوار پتھر پر مار کر توڑ ڈالے اور وہیں لیٹا رہے حتی کہ مطلع صاف ہو جائے، مسلم کی حدیثِ ابو بکرہ میں ہے ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ کیا فرماتے ہیں اگر مجھے مجبور کیا جائے کہ دونوں میں سے ایک لشکر میں چلوں تو مجھے تیر آن لگے یا کوئی تلوار سے مارے؟ فرمایا وہ اپنا گناہ بھی اور تمہارا گناہ بھی لے کر پلٹے گا، اس موضوع پر کثیر احادیث ہیں۔

- 7079حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِشْكَابَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَا تَرْتَدُّوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ .

طرفه - 1739 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۶،ص: ۴۳۱)

(محمد بن فضيل عن أبيه) یہ ابن غزوان ہیں۔ (لا ترتدوا) الحج میں ایک اور طریق کے ساتھ فضیل سے (لا ترجعوا) مذکور ہوا وہاں کا سیاق اتم تھا۔

- 7080 حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُدْرِكٍ سَمِعْتُ أَبَا زُرْعَةَ بْنَ عَمْرِو بْنِ جَرِيرٍ عَنْ جَدِّهِ جَرِيرٍ قَالَ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ اسْتَنْصِتِ النَّاسَ ثُمَّ قَالَ لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ .

أطرافه 121، 4405، - 6869 (سابقہ حوالہ)

(لا ترجعوا) اکثر کے ہاں یہی ہے کشمیہنی کے نسخہ میں (لا ترجعن) ہے اس کا اصل (لا ترجعون) تھا العلم میں اور اواخر المغازی اور الدیات میں (لا ترجعوا) کے لفظ ساتھ تھی ابوزرعہ بن عمرو بن جریر کی بخاری میں اپنے دادا سے یہی ایک روایت ہے ان سے ا سکے راوی علی نخعی کوفی اور متفقہ طور پر ثقہ ہیں بخاری میں ان کے حوالے سے یہی ایک حدیث ہے جسے کئی مواضع میں نقل کیا ہے۔

- 9 باب تَكُونُ فِتْنَةٌ الْقَاعِدُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْقَائِمِ (ایک فتنہ آئے گا جس میں بیٹھا کھڑے سے بہتر ہوگا)

مستملی کے نسخہ میں (فتنة) ہے۔

- 7081 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ إِبْرَاهِيمُ وَحَدَّثَنِي صَالِحُ بْنُ كَيْسَانَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سَتَكُونُ فِتَنٌ الْقَاعِدُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْقَائِمِ وَالْقَائِمُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْمَاشِي وَالْمَاشِي فِيهَا خَيْرٌ مِنَ السَّاعِي مَنْ تَشَرَّفَ لَهَا تَسْتَشْرِفْهُ فَمَنْ وَجَدَ فِيهَا مَلْجَأً أَوْ مَعَاذًا فَلْيَعُذْ بِهِ .

طرفاه 3601، - 7082 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص:۳۳۳)

- 7082 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سَتَكُونُ فِتَنٌ الْقَاعِدُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْقَائِمِ وَالْقَائِمُ خَيْرٌ مِنَ الْمَاشِي وَالْمَاشِي فِيهَا خَيْرٌ مِنَ السَّاعِي مَنْ تَشَرَّفَ لَهَا تَسْتَشْرِفْهُ فَمَنْ وَجَدَ مَلْجَأً أَوْ مَعَاذًا فَلْيَعُذْ بِهِ .

طرفاه 3601، - 7081 (سابقہ)

(القاعد فيها الخ) اسماعیلی نے حسن بن اسماعیل کلبی عن ابراہیم بن سعد سے اپنی سند کے ساتھ شروع میں یہ الفاظ نقل کئے:(النائم فيها خير من اليقظان واليقظان فيها خير من القاعد) ،حسن بن اسماعیل مذکور کو نسائی نے ثقہ کہا ہے اور یہ ا

کے شیوخ میں سے ہیں پھر میں نے یہ زیادت مسلم کے ہاں ابوداؤد طیالسی عن ابراہیم بن سعد کی روایت میں بھی پائی انہوں نے اولا اسے یعقوب بن ابراہیم بن سعد عن ابیہ کے طریق سے محمد بن عبید اللہ اسکے شیخِ بخاری کی مانند نقل کیا تو گویا ابراہیم کبھی اسے تاما اور کبھی ناقصا تحدیث کیا کرتے تھے، احمد اور ابویعلی کی خرشہ سے روایت میں اس زیادت کا مثل ہے، احمد اور ابوداؤد کے ہاں ابن مسعود کی روایت سے اس زیادت کا شاہد بھی ہے یہ الفاظ ذکر کئے: (النائم فیها خیر من المضطجع) مذکورہ روایت میں (یقظان) سے یہی مراد ہے کیونکہ اسے (قاعد) کے بالمقابل ذکر کیا۔ (والماشی الخ) ابن مسعود کی حدیث میں ہے: (والماشی فیها خیر من الراکب والراکب فیها خیر من المجری قتلاها کلها فی النار)(یعنی ان فتنوں میں پیدل چلنے والا سوار سے اور سوار دوڑانے والے سے بہتر ہوگا اور ان میں شرکاء کے دونوں طرف کے مقتول آگ میں جائیں گے)۔

(خیر من الساعی) مسلم کی حدیثِ ابوبکرہ میں ہے: (من الساعی إلیها) یہ زیادت بھی کی: (ألا فإذا نزلت فمَنْ کانت له إبلٌ فَلْیَلْحَقْ بإبله) (یعنی جب یہ فتنے نازل ہوں تو جس کیلئے اونٹ ہیں وہ ان سے جا ملے، یعنی اپنی زمینوں وغیرہ میں محدود ہو جائے) بعض شراح نے آپ کے قول: (والقاعد الخ) کے بارہ میں لکھا کہ قاعد سے مراد فتنوں کے وقوع کے زمانہ میں ان سے بیٹھ رہا اور قائم یعنی جوان کیلئے چلا کہ بسا اوقات وہ اپنے چلنے کی سبب کسی مکروہ معاملہ میں پڑ سکتا ہے، ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ بظاہر مراد ایسا شخص ہے جو ان سب مذکورہ احوال میں ان فتنوں کا حصہ بنے یعنی اس ضمن میں بعض بعض سے اشد (یعنی زیادہ سرگرم) ہے (تو شرکت کے اس تفاوت کو اس انداز سے تعبیر کیا) تو سب سے اعلیٰ وہ جو ساعی ہے یعنی اِثارتِ فتن (یعنی انہیں بھڑ کانے) کا سبب ہے پھر جو اس کے اسباب کے ساتھ قائم ہے اس سے ماشی کے لفظ کے ساتھ تعبیر کیا پھر جو نظارہ (یعنی صرف مشاہدہ اور نظارہ کرنے والے) کے ساتھ ہوگا اگرچہ عملی قتال میں شریک نہ ہوا اور یہ قاعد ہے پھر جو ان سے مجتنب رہا اور جو نہ ان کا مباشر ہوا اور نہ نظارہ کیا، یہ مضطجع اور یقظان ہے پھر جو ان سے بالکل الگ تھلگ رہا لیکن راضی ہے اسے نائم کے ساتھ تعبیر کیا، اس خیریت میں افضلیت سے مراد جو اس تفصیلِ مذکور پر اپنے سے فائق سے شر میں اقل ہے۔

(تشرف لها) یعنی ان کیلئے متطلع ہوا اس طرح کہ ان سے متعدی و متعرض ہوا اور ان سے اعراض نہ کیا اسے شرف سے اور إشراف سے بھی ضبط کیا گیا ہے۔

(تستشرفه) یعنی (تهلكه) اسے ہلاک کر ڈالیں گے یعنی جو ان کیلئے منتصب ہوا یہ اسکے ہوں گے اور جس نے ان سے اعراض کیا یہ اس سے کریں گے، اسکا حاصل یہ ہوا کہ جو ان کی طرف اپنے وجود کے ساتھ متوجہ ہوا وہ اپنے شر کے ساتھ اسکا مقابل ہوں گے، یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ جس نے اپنے نفس کے ساتھ ان میں حصہ لیا یہ اس کی ہلاکت کا باعث بنیں گے، اس کا نحو قائل کا مثلا یہ قول ہے: (من غالَبَنا غلَبْنَاه) (یعنی جس نے ہمارا مقابلہ کرنا چاہا ہم اس پر غالب آ جائیں گے)۔

(وجد فیها) کشمیہنی کے ہاں (منها) ہے۔ (معاذا) فتحِ میم کے ساتھ بمعنی ملجا، بقول ابن تین ہم نے اسے ضمِ میم کے ساتھ بھی ضبط کیا ہے (یعنی عاذ سے اسم مفعول)۔ (فلیعذ به) یعنی اس میں معتزل (یعنی الگ تھلگ) رہے تا کہ فتنہ کے شر سے سالم رہے، سعد بن ابراہیم کی روایت میں (فلیستعذ) ہے، اس کی تفسیر مسلم کی حدیثِ ابوبکرہ میں ان الفاظ کے ساتھ واقع ہوئی: (

فإذا نزلت فمن كان له إبل فليلحق بإبله) اسی طرح غنم اورارض (یعنی ریوڑ اور زمین) کا بھی ذکر کیا، ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ اگر کسی کے پاس یہ سب نہ ہو؟ فرمایا وہ اپنی تلوار کی دھار پر پتھر مار مار کر اسے کند کر ڈالے پھر اگر کر سکے تو نجات پا جائے! اس میں فتنہ سے تحذیر اور اس میں دخول سے اجتناب کی ترغیب ہے اور یہ کہ اس کا شر اس کے ساتھ تعلق کے بحسب ہوگا، فتنہ سے مراد جوطلبِ اقتدار کی باہمی آویزش ہوگی اس طور کہ محق کا مبطل سے پتہ نہ چل سکے، طبری لکھتے ہیں سلف نے (اس حدیث کی بابت) باہم اختلاف کیا تو بعض نے اسے عموم پر محمول کیا اور یہ وہ حضرات جو مسلمانوں کی ان ابتدائی باہمی جنگوں سے بالکل الگ رہے جیسے حضرات سعد، ابن عمر، محمد بن مسلمہ، ابوبکرہ اور دوسرے! ان کا ان مذکور ظواہر وغیرہا سے تمسک تھا پھر ان حضرات کے درمیان ذیلی اختلاف ہوا تو ایک گروہ کی رائے تھی کہ گھروں کے اندر ہی رہا جائے بعض نے کہا بلکہ بہتر ہے اصلاً ہی فتنے کے شہر سے کہیں اور چلے جانا چاہئے پھر مزید یہ اختلاف کیا کہ بعض نے کہا اگر کسی پر حملہ ہو جائے تو وہ اپنا ہاتھ روکے رکھے اگرچہ قتل کر دیا جائے جبکہ بعض کا موقف تھا کہ بلکہ اپنی جان، مال اور اہل کا دفاع کرے اور اس دوران اس کے ہاتھوں کوئی قتل ہو گیا یا وہ خود تو وہ معذور ہے! دیگر نے کہا اگر کوئی گروہ امام کی بغاوت کر دے اور اپنے اوپر واجبات کی ادائیگی سے ممتنع رہے اور جنگ کریں تو ہر قدرت رکھنے والے پر واجب ہے کہ خطا کار کا ہاتھ روکے اور مصیب (یعنی جو حق پہ ہے اس) کا ساتھ دے اور یہ جمہور کا قول ہے، دوسروں نے یہ تفصیل کی کہ اگر مسلمانوں کے دو گروہوں کے درمیان لڑائی چھڑ جائے اور کوئی سلطان نہ ہو تو تب قتال ممنوع ہے، اس باب کی احادیث اور دیگر بھی اس پر دال ہیں اور یہ اوزاعی کا قول ہے طبری کہتے ہیں درست یہ کہا جانا ہے کہ فتنہ کی اصل ابتلاء ہے اور منکر امر کا انکار ہر قدرت رکھنے والے پر واجب ہے تو جس نے محق کی اعانت کی اس نے درست کیا اور جس نے خطا کار کی اعانت کی اس نے خطا کی، اور اگر معاملہ باعثِ اشکال ہو (یعنی پتہ نہ چلے کہ کون محق اور کون مبطل ہے) تو یہ ہے وہ صورتحال جس میں قتال سے نہی وارد ہے دوسروں نے اس رائے کا اظہار کیا کہ یہ احادیث بعض مخصوص لوگوں کے حق میں وارد ہیں اور نہی انہی کے ساتھ خاص ہے جو اس کے مخاطب تھے، ایک قول یہ ہے کہ یہ احادیثِ نہی آخری زمانہ کے ساتھ خاص ہیں جب یہ امر متحقق ہوگا کہ باہم لڑائی جھگڑے طلبِ اقتدار میں ہیں، مشار الیہ حدیثِ ابن مسعود میں ہے کہ میں نے کہا یا رسول اللہ یہ کب ہوگا؟ فرمایا: (أيام الهرج) میں کہا کب؟ فرمایا: (حين لا يأمن الرجل جليسه) (یعنی جب کوئی اپنے جلیس سے بھی امن میں نہ ہوگا)۔

علامہ انور نے باب (قول النبیؐ تکون فتنة) (من تشرف لها الخ) کا اردو میں یہ ترجمہ لکھا ہے جس نے ادھر سے جھانکا ادھر سے وہ فتنہ اسے جھانک ہی لے گا۔

- 10 باب إِذَا الْتَقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا (جب دو مسلح مسلمان باہم مقابلہ پہ اتر آئیں)

- 7083 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ رَجُلٍ لَمْ يُسَمِّهِ عَنِ الْحَسَنِ قَالَ خَرَجْتُ بِسِلَاحِي لَيَالِيَ الْفِتْنَةِ فَاسْتَقْبَلَنِي أَبُو بَكْرَةَ فَقَالَ أَيْنَ تُرِيدُ قُلْتُ أُرِيدُ نُصْرَةَ ابْنِ عَمِّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا تَوَاجَهَ الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَكِلَاهُمَا

مِنْ أَهْلِ النَّارِ قِيلَ فَهَذَا الْقَاتِلُ فَمَا بَالُ الْمَقْتُولِ قَالَ إِنَّهُ أَرَادَ قَتْلَ صَاحِبِهِ قَالَ حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ فَذَكَرْتُ هَذَا الْحَدِيثَ لأَيُّوبَ وَيُونُسَ بْنِ عُبَيْدٍ وَأَنَا أُرِيدُ أَنْ يُحَدِّثَانِي بِهِ فَقَالاَ إِنَّمَا رَوَى هَذَا الْحَدِيثَ الْحَسَنُ عَنِ الأَحْنَفِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ .حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ بِهَذَا .

طرفاه 31، 6875

(ترجمہ کیلئے جلد ۱۱ص: ۲۷۸)

7083م -وَقَالَ مُؤَمَّلٌ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ وَيُونُسُ وَهِشَامٌ وَمُعَلَّى بْنُ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنِ الأَحْنَفِ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَرَوَاهُ مَعْمَرٌ عَنْ أَيُّوبَ وَرَوَاهُ بَكَّارُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ .

7083م -وَقَالَ غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ رِبْعِيِّ بْنِ حِرَاشٍ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَلَمْ يَرْفَعْهُ سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ

شیخ بخاری جہمی ہیں حماد سے مراد ابن زید ہیں اثنائے حدیث ان کی نسبت مذکور ہیں۔ (عن رجل لم يُسَمِّه) یہ شیخ معتزلہ عمرو بن عبید تھے اور یہ سیّ الضبط (یعنی سوئے حافظہ کا شکار) تھے مزی نے اسی طرح تہذیب میں جزم کیا کہ اس مبہم سے وہی مراد ہیں ان کے غیر مثلاً مغلطائی نے تجویز کیا کہ یہ ہشام بن حسان بھی ہو سکتے ہیں مگر اس میں بعد ہے، حسن سے مراد بصری ہیں۔ (قال خرجت الخ) اس روایت میں یہی واقع ہوا اور حسن اور ابوبکرہ کے مابین احنف بن قیس ساقط ہیں جیسا کہ آگے اس کا بیان ہوگا فتنہ سے مراد وہ جنگ ہے جو حضرت علی اور ان کے ساتھیوں کی حضرت عائشہ اور ان کے لشکر سے ہوئی (یعنی جنگ جمل) عمر بن شبہ کی خالد بن خداش عن حماد بن زید عن ایوب و یونس عن حسن عن احنف سے روایت میں ہے کہ میں نے تلوار سنبھالی تا کہ حضرت علی کے پاس ان کی نصرت کو جاؤں۔ (فاستقبلني الخ) مسلم کی روایت میں ہے: (فلقيني أبو بكرة)۔ (أين تريد) روایتِ مسلم میں (يا أحنف) بھی ہے۔ (نصرة الخ) اس میں ہے: (أريد نصر ابن عم رسول الله يعني عليا قال فقال لي يا أحنف ارجع)۔ (قال رسول الخ) اس میں ہے: (فإني سمعت رسول الله)۔ (من أهل النار) نسخہ کشمیہنی میں ہے: (في النار) مسلم کی روایت میں ہے: (فالقاتل والمقتول في النار)۔

(قيل فهذا القاتل) قائل ابوبکرہ تھے مسلم کے ہاں یہ مبین ہے البتہ شک کیا، یہ الفاظ ذکر کئے: (فقلت أو قيل) عبدالرزاق کی ایوب سے روایت میں ہے: (قالوا يا رسول الله هذا القاتل الخ) هذا القاتل مبتدا اور اس کی خبر محذوف ہے ای (هذا القتل يستحق النار)۔ (فما بال المقتول) ای فما ذنبه (یعنی اس کا کیا گناہ؟)۔ (إنه أراد قتل صاحبه) الایمان میں یہ الفاظ تھے: (إنه كان حريصا على قتل صاحبه)۔ (قال حماد الخ) اسی کے ساتھ متصل ہے۔ (فقالا إنما روى الخ) یعنی عمرو بن عبید نے حسن اور ابوبکر کے مابین احنف کا ذکر حذف کرنے میں خطا کی ہے لیکن قتادہ نے ان کی موافقت

کی ہے اسے نسائی نے ان کے حوالے کے ساتھ حسن سے دوطرق سے نقل کیا۔ (عن الحسن عن أبی بکرة) البتہ اس میں صرف حدیث پر اقتصار ہے قصہ ذکر نہیں کیا تو گویا حسن ابو بکرہ سے اسے مرسل کرتے تھے لیکن جب ساتھ میں قصہ بھی ذکر کرتے تو مسند انقل کرتے (یعنی احنف کے واسطہ کا ذکر کرکے) اسے سلیمان تیمی نے حسن عن ابوموسی سے روایت کیا اسے بھی نسائی نے تخریج کیا ہے! بعض شراح نے بزار کے قول کہ یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ ابو بکرہ ہی سے معروف ہے، کا تعقب کیا ہے، یہ ظاہر ہے لیکن شائد بزار کا خیال تھا کہ تیمی کی روایت شاذ ہے کیونکہ حسن سے محفوظ احنف عن ابو بکرہ کی روایت ہے۔

علامہ انور (إنما روی هذا الحسن عن الأحنف) بارے رقمطراز ہیں مراد یہ کہ حسن بصری کی حضرت علی سے لقاء نہیں تو حدیث میں جو (عن الحسن) کے حوالے سے مذکور ہے کہ میں ہتھیار بند ہو کر نصرتِ علی کی غرض سے نکلا یہ صحیح نہیں کیونکہ حسن بصری نے حضرت علی کا زمانہ نہیں پایا کہ اس کی مدد کو نکلتے لیکن یہ مقولہ احنف کا ہے کہ وہ اس غرض کیلئے نکلے تھے۔

(حدثنا سلیمان الخ) یہ سلیمان بن حرب ہیں بظاہر ان کا قول (بھذا) اس روایت کی طرف اشارہ کناں ہے جسے حماد بن زید نے ایوب اور یونس بن عبید سے روایت کیا، اسے مسلم اور نسائی دونوں نے احمد بن عبدة الضبی عن حماد بن زید عن ایوب و یونس بن عبید والمعلی بن زیاد سے نقل کیا، یہ تینوں حسن بصری عن احنف سے اس کے راوی ہیں تو صرف مرفوع حدیث نقل کی، ابو داؤد نے اسے ابو کامل جحدری (حدثنا حماد) سے تخریج کیا تو نہایت اختصار کے ساتھ یہ قصہ ذکر کیا۔

(وقال مؤمل) بروزن محمد، ابن اسماعیل ابوعبدالرحمٰن بصری نزیلِ مکہ بخاری نے ان کا زمانہ پایا مگر ملاقات نہ کر سکے کیونکہ یہ ۲۰۶ھ میں انتقال کر گئے اور یہ بخاری کے طلبِ حدیث میں نکلنے سے قبل ہے لہٰذا ان سے تعلیقا ہی نقل کرتے ہیں بقول ابو حاتم رازی یہ صدوق کثیر الخطا تھے، اس طریق کو اسماعیل نے ابوموسی محمد بن مثنی (حدثنا مؤمل بن اسماعیل حدثنا أحمد بن زید عن أیوب ویو نس بن عبید و هشام عن الحسن عن الأحنف عن أبی بکرة) سے نقل کیا، تو حدیث بلا قصہ نقل کی اسے انہوں نے یزید بن سنان حدثنا مؤمل (حدثنا حماد بن زید حدثنا أیو ب و یونس و المعلی قالوا حدثنا الحسن) کے طریق سے بھی موصول کیا ہے، احمد نے اسے مومل عن حماد کے حوالہ سے ان چاروں سے تخریج کیا ہے تو گویا بخاری اس طریق کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

(ورواہ معمر عن أیوب) بقول ابن حجر اسے مسلم، ابو داؤد، نسائی اور اسماعیلی نے عبدالرزاق عنہ کے طریق سے تخریج کیا مسلم اور ابو داؤد نے سیاق ذکر نہیں کیا نسائی اور اسماعیلی نے سیاق ذکر کیا ہے وہ (عن أیوب عن الحسن عن الأحنف بن قیس عن أبی بکرة قال سمعت رسول الله) کے الفاظ سے اسے ذکر کرتے ہیں، قصہ مذکور نہیں، اس سند کا ایک لطیفہ یہ ہے کہ تمام رواۃ بصری ہیں اس میں تین تابعین ہیں دارقطنی سند میں اختلاف کا ذکر کر کے لکھتے ہیں: (والصحیح حدیث أیوب من حدیث حماد بن زید و معمر عنه)

(ورواہ بکار الخ) عبدالعزیز عبداللہ بن ابو بکرہ کے بیٹے ہیں ابن ماجہ کے ہاں یہ نسبت مذکور ہے ان کی اور ان کی بیٹے بکار کی بخاری میں یہی ایک حدیث ہے بعض نے انہیں دادا کی طرف منسوب ذکر کیا اور عبدالعزیز بن ابو بکرہ کہا، اس طریق کو طبرانی نے خالد

بن خداش قال (حدثنا بكار بن عبدالعزيز) کے ساتھ موصول کیا ہے اس کے الفاظ ہیں میں نے نبی اکرم سے سنا کہ (إن فتنه كائنة القاتل و المقتول فی النار، إن المقتول قد أراد قتل القاتل) ۔

(وقال غندر الخ) منصور سے مراد ابن معتمر ہیں۔ (عن ربعی) یہ بلفظ النسب اسم ہے ان کے والد کا نام حراش تھا مشہور تابعی ہیں اسے امام احمد نے (حدثنا محمد بن جعفر) کے ساتھ مرفوعا موصول کیا ، یہ غندر ہیں یہ الفاظ نقل کئے : (إذا التقى المسلمان حمل أحدهما علي صاحبه السلاح فهما علي جرف جهنم فإذا قتله وقعا فيها جميعا) (یعنی دو مسلمان آمنے سامنے ایک دوسرے پہ ہتھیار سیدھا کریں تو وہ جہنم کے کنارے پہ ہیں اگر ایک قتل ہوگیا تو دونوں اس میں واقع ہوگئے) طیالسی نے بھی اپنی مسند میں شعبہ سے اور ان کے طریق سے ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں اسی طرح تخریج کیا۔

(ولم يرفعه سفيان) یعنی ثوری۔ (عن منصور) یعنی سندِ مذکور کے ساتھ اسے نسائی نے یعلی بن عبید عن ثوری سے ابوبکرہ تک اسی مذکورہ سند کے ساتھ ان الفاظ سے نقل کیا : (إذا حمل الرجلان المسلمان السلاح أحدهما علي الآخر فهما علي جُرُفِ جهنم فإذا قتل أحدهما الآخر فهما في النار)

اس حدیث پر کتاب الایمان میں بحث گزری، علماء کہتے ہیں ان کے فی النار ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ اس کے مستحق ہیں البتہ اب ان کا معاملہ اللہ پر ہے چاہے تو انہیں یہ سزا دے پھر دیگر موحدین کی طرح انہیں بھی جہنم سے نکال لے اور چاہے تو ان سے درگزر کر دے اور اصلاہی انہیں یہ سزا نہ دے! بعض نے کہا یہ اس کے مستحل پر محمول ہے اس میں خوارج اور بعض معتزلہ کے لئے حجت نہیں جو کہتے ہیں اہلِ معاصی جہنم میں مخلدین ہیں کیونکہ آپ کے قول : (فهما في النار) سے ان کا بقاء لازم آتا ہے، اس کے ساتھ احتجاج کیا ہے ان حضرات نے جو فتنہ میں قتال کو روا نہیں سمجھتے یہ وہ سب صحابہ کرام جو حضرت علی و دیگر صحابہ کی باہمی لڑائیوں سے الگ رہے جیسا کہ ذکر ہوا جمہور صحابہ و تابعین کی رائے یہ تھی کہ نصرتِ حق اور باغیوں سے قتال واجب ہے ان حضرات نے اس بارے وارد احادیث کو ان پر محمول کیا جو قتال سے عاجز رہیں یا جس کی نظر صاحبِ حق کی معرفت سے قاصر رہے، اہل سنت متفق ہیں کہ صحابہ کرام کی ان باہمی جنگوں کی وجہ سے کسی صحابہ پر طعن و تشنیع اور اعتراض کرنے سے رکنا واجب ہے (مولانا موودودی مرحوم نے جب خلافت و ملوکیت لکھ کر اپنے تیئں حضرات علی و معاویہ کے جھگڑے کا ثالث بننے اور امیر معاویہ کو خطا کار قرار دینے کی جسارت کی تو وہ اہلِ سنت کے اس اجماع کے منافی روش تھی اسی لئے انہیں ہر مسلک کے علماء کی سخت تنقید کا نشانہ بننا پڑا) اگر چہ ان میں سے صاحبِ حق ہونے کا پتہ چل بھی ہو جائے کیونکہ انہوں نے ان جنگوں میں اجتہادِ ذاتی کی بناء پر شرکت کی تھی اور اللہ تعالیٰ نے اجتہادی غلطی کو معاف کر رکھا ہے بلکہ ثابت ہے کہ ایسے شخص کو ایک اجر ملتا ہے جب کہ صائب اجتہاد والے کو دو اجر عطا ہوتے ہیں جیسا کہ اس کا بیان کتاب الاحکام میں آئے گا، ان حضرات نے حدیثِ ہذا میں مذکور وعید کو اس شخص پر محمول کیا جو بغیر تاویلِ سائغ (یعنی مناسب جواز کے) کے قتال کرتا ہے بلکہ مجرد طلبِ اقتدار کے لئے، ابوبکرہ کا احنف کو منع کرنا اس کا رد نہیں کرتا کیونکہ اسے ابوبکرہ کا ذاتی اجتہاد قرار دیا جائے گا جو ان کی احتیاط پسندی کا غماز ہے اپنے آپ کے لئے اور اپنے مسلم بھائیوں کے لئے اور اسی وجہ سے وہ ممتنع اور مانع رہے! آمدہ باب میں اس بارے مزید بیان آئے گا

طبری لکھتے ہیں اگر مسلمانوں کے درمیان واقع ہونے والے ہر اختلاف سے بھاگنا اور اس سے الگ رہنا کہ گھروں میں

بیٹھے رہیں اور تلواریں توڑ ڈالیں ، واجب ہوتا تو کوئی حد قائم نہ کی جاتی اور نہ کسی باطل کا اِبطال ہوتا اور اہلِ فسق کو اخذِ اموال، سفکِ دماء اور عزتوں پر ہاتھ ڈالنے جیسے محرمات کے ارتکاب کا راستہ مل جائے تا کہ اس طرح ہر اقدام کو فتنہ قرار دے کر اپنے ہاتھ اس سے روک لئے جائیں کہ ہمیں اس میں قتال سے منع کیا گیا ہے اور یہ سفہاء کا ہاتھ پکڑنے کے امر کے مخالف ہے اھ، بزار نے حدیث: (القاتل و المقتول فی النار) میں ایسی زیادت نقل کی ہے جس سے تبیینِ مراد ہوتی ہے وہ یہ الفاظ: (إذا اقتتلتم علی الدنیا فالقاتل الخ) (یعنی جب دنیا کیلئے قتال کیا تو قاتل اور مقتول دونوں جہنمی ہیں) اس کی تائید مسلم کی نقل کردہ اس روایت سے ہوتی ہے: (لا تذهب الدنیا حتی یأ تی علی الناس زمان لایدری القاتل فیم قتل ولا المقتول فیم قتل) (یعنی دنیا ختم نہ ہوگی حتی کہ ایسا زمانہ آئے گا کہ نہ قاتل کو علم ہوگا کہ کس لئے قتل کر رہا ہے اور نہ مقتول کو کہ کیوں قتل کیا جا رہا ہے) کہا گیا یہ کیسے ہوگا؟ فرمایا: (الهرج ، القاتل و المقتول فی النار) قرطبی کہتے ہیں تو اس حدیث نے تبیین کی کہ قاتل ومقتول دونوں جہنمی ہیں بقول ابن حجر اسی لئے جمل وصفین میں قتال سے توقف کرنے والوں کی تعداد ان میں شرکاء کی نسبت کم تھی اور ہر ایک ان شاء اللہ متاول و ماجور ہے (یعنی لڑنے والے بھی اور وہ بھی جو غیر جانبدار ہے) بخلاف ان کے جو ان کے بعد آئے اور جنہوں نے دنیا اور اقتدار کے حصول کی خاطر جنگیں لڑیں جیسا کہ ابو برزہ اسلمی سے منقول ہوگا، اس ماقبل کی تائید مسلم کی ابو ہریرہ سے یہ مرفوع روایت کرتی ہے: (من قاتل تحت رأیة عمیة یغضب لعصبة أو یدعو إلی عصبة أو ینصر عصبة فقتل فقتلته جاهلیة) (یعنی جس نے نسلی تعصب اور گمراہی کے جھنڈے تلے قتال کیا اور قتل ہوا تو اسکا یہ قتل جاہلیت کی طرز پہ ہے) آپ کے قول: (إنه کان حریصا علی قتل صاحبه) سے استدلال کیا ہے ان حضرات نے جو مواخذہ بالعزم کے قائل ہیں (یعنی کسی معصیت کا عزم کر لینا بھی قابلِ مواخذہ ہے) اگرچہ فعل واقع نہ ہو، اس کے عدم قائلین نے یہ جواب دیا کہ اس میں فعل موجود ہے اور وہ ہے ہتھیار بند ہو کر مقابلہ میں اترنا اور قتال کا وقوع، قاتل ومقتول کے فی النار ہونے سے لازم نہیں کہ دونوں ایک ہی مرتبہ میں ہوں تو قاتل کی تعذیب بوجہ قتال وقتل جب کہ مقتول کی تعذیب بوجہ فقط قتال ہے تو یہ تعذیب مجرد عزم پر واقع نہیں ہوئی، اس مسئلہ بارے کتاب الرقاق میں بحث گزری ہے، اللہ کے فرمان: (لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ) [البقرة : ۲۸۶] شر میں بابِ افتعال کا استعمال مشعر ہے کہ اس میں شرط یہ ہے کہ ارتکاب کر لیا ہو بخلاف خیر کے کہ اس پر مجرد نیت کرنے ہی سے ثواب (شروع) ہو جاتا ہے، اس کی تائید یہ حدیث کرتی ہے: (إن الله تجاوز لأمتی ما حدثت به أنفسها سالم یتکلموا بها أو یعملوا) (یعنی اللہ نے میری امت کے دلوں کے خیالات سے تجاوز کر دیا ہے جب تک ان کے ساتھ تکلم نہ کریں یا عمل نہ کریں) حاصل یہ ہے کہ تین مراتب ہیں: مجرد ارادہ، اس پر ثواب تو ملتا ہے (یعنی اگر خیر کے کسی فعل کی نیت کی، چاہے اسے بعد میں کر نہ سکا، ظاہر ہے اس ضمن میں سچی نیت کی ضرورت ہے اور اللہ علیم بذات الصدور ہے) البتہ اس پر مواخذہ نہیں ہوتا (اگر کسی برے فعل کا ارادہ کیا، ابھی کیا نہیں) دوم ارادہ یا عزم کے ساتھ اقترانِ فعل، اس کے قابلِ مواخذہ ہونے میں کوئی نزاع نہیں، سوم عزم، (یعنی پکا اور مضبوط ارادہ) یہ ارادہ سے اقوی ہے اس کا قابلِ مواخذہ ہونا باعثِ نزاع واختلاف ہے

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں حضرت احنف کے جنگ جمل سے علیحدہ رہنے بارے ایک اور سبب بھی منقول ہے چنانچہ طبری نے صحیح سند کے ساتھ حصین بن عبدالرحمن عن عمرو بن جاوان سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ان سے کہا احنف کے علیحدہ رہنے کا کیا معاملہ تھا؟ کہا

میں نے احنف سے سنا کہتے تھے ہم حج کے لئے نکلے تو لوگ مسجد کے وسط میں جمع تھے۔ یعنی مسجد نبوی۔ ان میں علی، زبیر، طلحہ اور سعد بھی تھے کہ حضرت عثمان آگئے تو آگے ان کی لوگوں کے لئے اپنے فضائل کے ذکر میں مناشدت کا ذکر کیا (یعنی اللہ کا حوالہ دے کر کہا میرے یہ یہ فضائل نہیں؟ ایک حدیث میں یہ قصہ مروی ہوا ہے) احنف کہتے ہیں میں طلحہ و زبیر سے ملا اور کہا میرا خیال ہے انہیں یعنی حضرت عثمان کو۔ ضرور قتل کر دیا جائے گا آپ مجھے کس (کی بیعت) کا حکم دیتے ہیں؟ دونوں نے کہا علی کا، ہم مکہ آئے (یعنی ادائیگی حج کے لئے) اور وہیں ہمیں حضرت عثمان کی شہادت کی خبر ملی میں حضرت عائشہ (جو حج کرنے آئی ہوئی تھیں) سے ملا اور پوچھا آپ کس کی بیعت کا مجھے حکم دیتی ہیں؟ کہا حضرت علی کی! کہتے ہیں ہم مدینہ واپس آئے تو میں نے حضرت علی سے بیعت کر لی اور میں بصرہ لوٹ گیا ہم اسی حالت میں تھے کہ کسی نے آکر کہا یہ عائشہ اور طلحہ و زبیر جانب خریبہ میں آئے پڑے اور آپ کی مدد کے خواہاں ہیں (احنف اپنے قبیلہ کے سردار تھے) تو میں حضرت عائشہ اور پھر حضرات طلحہ و زبیر کے پاس آیا اور انہیں یاد دلایا کہ مجھے کیا کہا تھا تو ایک قصہ ذکر کیا اس میں ہے کہ آخر کہا واللہ میں نہ آپ لوگوں سے قتال کروں گا (یعنی حضرت علی کے ساتھ ہوکر) کہ آپ کے درمیان ام المومنین اور آنجناب کے حواری (یعنی طلحہ و زبیر) ہیں اور نہ ہی اس شخص کے خلاف لڑوں گا جس کی آپ حضرات نے مجھے بیعت کرنے کا حکم دیا تھا تو جنگ جمل میں شریک نہ ہوئے

تطبیق یہ ممکن ہے کہ اولا علیحدہ رہنے کا ارادہ کیا پھر ان کی رائے بنی کہ حضرت علی کا ساتھ دیں تو اس سے ابوبکرہ نے انہیں روک لیا یا پھر حضرت علی کے خلاف لڑنے کا رادہ کیا تھا اس اثناء حضرت عائشہ کی ان سے مراسلت ہوئی جس پر علیحدہ رہنا انہیں راجح لگا، طحاوی نے قتادہ کے طریق سے بھی نقل کیا کہتے ہیں حضرت علی زاویہ پر اترے تو احنف نے انہیں پیغام بھیجا اگر آپ چاہیں تو میں آپ کے پاس آجاؤں اور اگر چاہیں تو چار ہزار تلواریں (یعنی چار ہزار لڑنے والے) آپ سے روکے رکھوں؟ تو انہیں جواب میں لکھا جس کے روکنے پر تم قادر ہوا سے روکے رکھو۔

- 11باب كَيْفَ الْأَمْرُ إِذَا لَمْ تَكُنْ جَمَاعَةٌ (حالتِ انتشار میں بہترین روش)

کان تامہ ہے، مطلب یہ کہ حالِ اختلاف میں مسلمان کو کیا کرنا چاہئے قبل اسکے کہ کسی خلیفہ پر ان کا اجماع واقع ہو۔

- 7084حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا ابْنُ جَابِرٍ حَدَّثَنِي بُسْرُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ الْحَضْرَمِيُّ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا إِدْرِيسَ الْخَوْلَانِيَّ أَنَّهُ سَمِعَ حُذَيْفَةَ بْنَ الْيَمَانِ يَقُولُ كَانَ النَّاسُ يَسْأَلُونَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْخَيْرِ وَكُنْتُ أَسْأَلُهُ عَنِ الشَّرِّ مَخَافَةَ أَنْ يُدْرِكَنِي فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا كُنَّا فِي جَاهِلِيَّةٍ وَشَرٍّ فَجَاءَ نَا اللَّهُ بِهَذَا الْخَيْرِ فَهَلْ بَعْدَ هَذَا الْخَيْرِ مِنْ شَرٍّ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ وَهَلْ بَعْدَ ذَلِكَ الشَّرِّ مِنْ خَيْرٍ قَالَ نَعَمْ وَفِيهِ دَخَنٌ . قُلْتُ وَمَا دَخَنُهُ قَالَ قَوْمٌ يَهْدُونَ بِغَيْرِ هَدْيِي تَعْرِفُ مِنْهُمْ وَتُنْكِرُ قُلْتُ فَهَلْ بَعْدَ ذَلِكَ الْخَيْرِ مِنْ شَرٍّ قَالَ نَعَمْ دُعَاةٌ عَلَى أَبْوَابِ جَهَنَّمَ مَنْ أَجَابَهُمْ إِلَيْهَا قَذَفُوهُ فِيهَا قُلْتُ يَا

رَسُولَ اللّٰهِ صِفهُمُ لَنَا قَالَ هُمُ مِنُ جِلُدَتِنَا وَيَتَكَلَّمُونَ بِأَلُسِنَتِنَا قُلُتُ فَمَا تَأُمُرُنِى إِنُ أَدرَكَنِى ذَلِكَ قَالَ تَلُزَمُ جَمَاعَةَ الُمُسُلِمِينَ وَإِمَامَهُمُ قُلُتُ فَإِنُ لَمُ يَكُنُ لَهُمُ جَمَاعَةٌ وَلَا إِمَامٌ قَالَ فَاعُتَزِلُ تِلُكَ الُفِرَقَ كُلَّهَا وَلَوُ أَنُ تَعَضَّ بِأَصُلِ شَجَرَةٍ حَتَّى يُدُرِكَكَ الُمَوُتُ وَأَنُتَ عَلَى ذَلِكَ .

طرفاه 3606، 3607 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۵،ص:۳۳۵)

(ابن جابر) یہ عبدالرحمٰن بن یزید بن جابر ہیں جیسا کہ مسلم نے انہی شیخ بخاری سے اپنی روایت میں تصریح کی، بسر تابعی صغیر ہیں ماسوائے شیخ بخاری اور صحابی کے سب راوی شامی ہیں۔

(مخافة الخ) ابن ابوشیبہ کی نصر بن عاصم عن حذیفہ سے روایت میں ہے: (وعرفت أن الخير لن يسبقني)(یعنی میں نے جان لیا کہ خیر مجھ سے سابق نہ ہوگی)۔ (في جاهلية الخ) طلوعِ اسلام سے قبل کے احوال کی طرف اشارہ ہے جب کفر ہر سو تھا اور آپس کی قتل و غارت گری، لوٹ مار اور فواحش کا ارتکاب عام تھا۔ (بهذا الخير) یعنی ایمان، امن، صلاحِ حال اور اجتناب فواحش! مسلم نے ابوالاسود عن حذیفہ سے روایت میں: (ونحن فيه) کا اضافہ بھی کیا۔ (فهل بعد هذا الخ) نصر بن عاصم کی روایت میں: (فتنة) ہے (یعنی شر کی جگہ) ابن ابوشیبہ کی سبیع بن خالد عن حذیفہ سے روایت میں ہے: (فما العصمة منه؟ قال السيف قال فهل بعد السيف من تقية؟ قال نعم هدنة)(یعنی اس سے بچت کی کوئی راہ؟ فرمایا تلوار، کہا تو کیا تلوار کے بعد کوئی بچت ہے؟ فرمایا ہاں صلح) شر سے مراد جو حضرت عثمان کی شہادت کے بعد فتنے برپا ہوئے اور جو اس امر پر آخرت کی عقوبات مترتب ہوئیں۔ (وفيه دخن)حقد (یعنی کینہ) بعض نے (دغل) (یعنی فسادی اور چغلخور) ادر بعض نے (فساد في القلب) کہا، تینوں متقارب ہیں، اشارہ کرتے ہیں کہ وہ خیر جو شر کے بعد آتی ہے خالص خیر نہیں ہوتی بلکہ کدورتیں باقی رہ جاتی ہیں، بعض نے کہا دخن سے مراد دخان (دھواں) ہے اس سے کدر الحال کی طرف اشارہ ہے (یعنی صورتحال واضح نہ ہوگی، دورِ حاضر کی اصطلاح میں ہر معاملہ میں کنفیوزن ہوگی) ایک قول ہے کہ دخن ہر امرِ مکروہ (یعنی ناپسندیدہ معاملہ) کو کہتے ہیں بقول عبید اس حدیث کی مراد کی ایک دوسری حدیث کے ساتھ تفسیر کی جائے گی جس کے الفاظ ہیں: (لا ترجع قلوب قوم على ما كانت عليه) (یعنی باہمی اختلافات اور لڑائی جھگڑوں کے بعد اگر صلح واقع ہو بھی جائے تو اب دلوں کی وہ پرانی حالت واپس نہیں آتی) اس کا اصل یہ ہے کہ چوپاؤں کے رنگ میں کدورت ہوتی ہے (یعنی اصل جلد کے رنگ سے ہٹ کر بعض حصوں کا قدرے کم صاف یا نمایاں رنگ) تو مفہوم یہ کہ صفائے قلوب حاصل نہیں ہوتا۔

(بغير هديي) اکثر کے ہاں یائے اضافت کے ساتھ ہے نسخۂ کشمیہنی میں ایک یاء مع تنوین ہے، ابواسود کی روایت میں ہے: (يكون بعدي أئمة يهتدون بهداي ولا يستنون بسنتي) (یعنی میرے بعد ایسے امراء ہوں گے جو راہِ ہدایت پہ چلنے کے مدعی ہوں گے لیکن میری سنت کی پیروی نہ کرتے ہوں گے)۔ (تعرف منهم الخ) یعنی ان کے اعمال سے، مسلم کی حدیثِ ام سلمہ میں ہے: (فمن أنكر برئ ومن كره سَلِمَ) (یعنی جس نے انکار کیا وہ بری ہوا اور جس نے برا جانا وہ سالم رہا)۔ (على أبواب

جهنم) ان کے مآلِ حال کے اعتبار سے یہ اطلاق کیا جیسے کسی محرم امر کے آمر کی بابت کہا جائے کہ وہ جہنم کے کنارے پہ کھڑا ہے۔

(هم من جلدتنا) یعنی ہماری قوم اور ہمارے ہی اہلِ زبان وملت ! اس میں اشارہ ہے کہ وہ عرب ہوں گے، داودی نے کہا یعنی بنی آدم سے ہوں گے بقول قابسی یعنی وہ بظاہر ہماری ملت پر ہی ہوں گے مگر فی الباطن مخالف ہوں گے (جلدة الشئ ظاهره) ہرشی ء کی سطح اور ظاہر جلدۃ کہلاتی ہے، یہ اصل میں غشاء البدن ہے (یعنی بدن کا پردہ) بعض نے لکھا عرب مراد ہونے کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ سمرۃ (یعنی گندمی رنگ ہونا) ان (کے رنگوں) پر غالب ہے اور رنگ جلد میں ہی ظاہر ہوتا ہے، ابوالاسود کی روایت میں ہے:(فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين فى جثمان إنس)(یعنی انسانوں کے بھیس میں شیاطین) جثمان جسد کو کہتے ہیں، شخص پر بھی اس کا اطلاق ہے! عیاض لکھتے ہیں اول شر سے مراد وہ فتنے جو شہادتِ عثمان کے بعد واقع ہوئے اور خیر سے مراد جو عمر بن عبدالعزیز کی خلافت کے دور میں احوال ہوئے اور (تعرف و تنكر) سے مراد امراء تو ان میں ایسے بھی جو سنت وعدل کے متمسک ہوں گے اور ایسے بھی جو بدعت کے داعی اور عمل بالجور کے مرتکب ہوں گے، بقول ابن حجر ظاہر یہ ہے کہ اول شر سے مراد فتن، اولی میں سے جن کی طرف اشارہ کیا اور خیر سے مراد جو حضرت علی اور حضرت معاویہ پر لوگوں کا اجتماع ہو گیا (یعنی اس طرح افراتفری کی کیفیت اور صورتحال ختم ہوئی) اور دخن سے مراد جو ان کے زمانہ کے بعض امراء کا رویہ وکردار تھا جیسے عراق میں زیاد (جس نے کافی ظلم کئے) اور جو خوارج نے مخالفت اور لڑائیاں کیں

(دعاة على أبواب جهنم) سے مراد جو خوارج وغیرہم اقتدار کی طلب میں کھڑے ہوئے، اس طرف اپنے قول: (الزم جماعة الخ) کے ساتھ اشارہ کیا یعنی اگر چہ وہ ظالم ہی ہو، اس کی توضیح ابو اسود کی روایت کرتی ہے جس میں ہے اگر چہ وہ تمہاری پشت کو مارے اور تمہارا مال غصب کر لے، حجاج جیسوں کے زمانۂ امارت میں یہی کچھ ہوا۔

(وإمامهم) ابوالاسود کی روایت میں یہ زیادت بھی ہے: (تسمع و تطيع وإن ضُرِبَ ظَهْرُكَ وأُخِذَ مَالُكَ) طبرانی کی سبیع بن خالد کی روایت میں بھی یہی ہے اس میں مزید یہ بھی ہے کہ اگر کوئی خلیفہ نہ ہو تب کہیں بھاگ جاؤ۔

(ولو أن تعض) یعنی اگر چہ علیحدہ رہنا عض کے ساتھ ہی ہو تب بھی اس سے عدول نہ کرو، (تعض) سب کے ہاں منصوب ہے اشیری نے رفع کے ساتھ ضبط کیا، اسکا یہ کہہ کر تعاقب کیا گیا کہ اسکا جواز اس بات پر متوقف ہے کہ اس سے ماقبل کا (ان) ثقیلہ سے مخففہ ہو اور یہاں یہ جائز نہیں کیونکہ یہ (لو) کے بعد نہیں ہوتا صاحب المغنی نے یہ لکھا، ابن ماجہ کے ہاں عبدالرحمٰن بن قرط عن حذیفہ سے روایت میں ہے: (فَلَأَنْ تموت و أنت عاضّ على جذل خيرٌ لك مِنْ أنْ تتبع أحداً منهم)(یعنی تم اس حال میں مر جاؤ کہ خشک لکڑی چبا رہے ہو اس سے بہتر ہے کہ ان میں سے کسی کی اتباع کرو) جذل وہ لکڑی جو نصب کی جاتی ہے تا کہ اونٹ اس سے اپنے خارش کریں۔

(وأنت على الخ) مسلمانوں کی جماعت کے لزوم اور ان کے سلاطین کی اطاعت سے کنایہ ہے اگر چہ وہ نافرمان ہی ہوں بیضاوی کہتے ہیں مفہوم یہ ہے کہ اگر زمین میں کوئی خلیفہ نہ ہو تو تم پر لازم ہے کہ الگ تھلگ رہو اور زمانے کی شدت برداشت کرنے پر صبر کرو، (عض أصل الشجرة) مشقت جھیلنے سے کنایہ ہے جیسے ان کا قول: (فلان يعض الحجارة من شدة الألم) (یعنی

شدت درد سے پتھر چبارہا ہے) یا مراد لزوم ہے (یعنی ان کی طاعت کو لازم پکڑ واور اس پر جمے رہو جیسے کسی شئ پر دانت جماتے ہیں)
جیسے ایک اور حدیث میں آپ نے فرمایا: (عَضُّوا علیها بالنواجذ)(یعنی اپنی داڑھیں اس پہ مضبوطی سے جمالو) اول کی تائید
دوسری روایت کے یہ الفاظ کرتے ہیں: (فإن مُتَّ و أنت عاض علی جذل خیرٌ لك مِنُ أنُ تَتَّبع أحدا منهم) بقول
ابن بطال اس میں جماعتِ فقہاء کیلئے حجت ہے جو جماعتِ مسلمین کے لزوم اور ائمہ جور کے خلاف ترکِ خروج کے وجوب کے قائل
ہیں کیونکہ آپ نے آخری طائفہ کے وصف میں کہا: (دعاة علی أبواب جهنم) اوران کے بارہ میں (تعرف و تنکر) نہیں کیا
جیسے پہلوں کی بابت کہا تھا اور یہ تبھی ہوسکتا ہے جب وہ غیر حق پر ہوں مگر اسکے باوجود لزومِ جماعت کا حکم دیا بقول طبری اس امر اور
جماعت کے بارہ میں اختلاف کیا گیا ہے! بعض نے کہا یہ برائے وجوب اور جماعت سے مراد سوادِ اعظم ہے، محمد بن سیرین عن ابو
مسعود سے نقل کیا کہ انہوں نے حضرت عثمان کی شہادت کے بعد کسی سوال کے جواب میں کہا:(علیك بالجماعة فإن الله لم یكن
لیجمع أمة محمد علی ضلالة)(یعنی مسلمانوں کی جمعیت کو لازم پکڑو کہ اللہ امتِ محمدیہ کو اجتماعی طور پہ گمراہی پر اکٹھا نہیں کرسکتا)
بعض حضرات نے کہا جماعت سے مراد صحابہ ہیں نہ کہ انکے بعد والے، بعض کا قول ہے کہ اس سے مراد اہلِ علم ہیں کیونکہ اللہ نے انہیں
مخلوق پر حجت بنایا ہے اور دین کے معاملہ میں لوگ ان کیلئے تبع ہیں، طبری نے کہا درست یہ ہے کہ مرادِ حدیث اس جماعت کا لزوم جو کسی
ایسے شخص کی طاعت میں ہو جس کی تامیر پہ وہ مجتمع ہیں تو جس نے اس کی بیعت توڑی وہ جماعت سے خارج ہوا، کہتے ہیں حدیث سے
واضح ہوا کہ جب لوگوں کیلئے کوئی امام نہ ہو اور وہ کئی جماعتوں میں متفرق ہوں تو اس عالمِ افتراق وانتشار میں وہ کسی کی اتباع نہ کرے
اور سب سے علیحدہ رہے تا کہ شر میں وقوع کا خدشہ نہ رہے، اس پر متنزل ہو گا وہ جو دیگر احادیث میں وارد ہے کہ ہر شئ جو طریقِ خیر کی
طرف رہنمائی کرے وہ خیر کہلائے گی اسی طرح بالعکس بھی، اس سے ان لوگوں کی مذمت بھی ماخوذ ہوئی جو کسی خلافِ کتاب وسنت فعل کو
دین کی اصل اور اسے اس کے لئے فرع بنائیں جسے مبتدع کیا ہے، اس سے باطل اور ہر ہدیِ نبوی کے مخالف امر کے رد کا وجوب بھی
ثابت ہوا اگر چہ وہ جو بات کہے وہ رفیع ہو یا چاہے وضیع۔

- 12باب مَنُ كَرِهَ أَنُ يُكَثِّرَ سَوَادَ الُفِتَنِ وَالظُّلُمِ (فتنہ بروں اور مفسدوں کی جمعیت بڑھانا منع ہے)

سواد سے مراد اشخاص ہیں، ابن مسعود سے مرفوعا مروی ہے: (مَنُ كَثَّرَ سَوادَ قومٍ فهو منهم ومَنُ رَضِيَ عملَ
قومٍ كان شريكَ مَنُ عمل به)(یعنی جس نے کسی قوم کی جمعیت اپنی ان میں شرکت سے بڑھائی وہ انہی میں سے ہوا اور جو کسی
قوم کے اطوار پہ راضی ہوا وہ ان کے عمل میں شریک سمجھا جائے گا) اسے ابو یعلی نے نقل کیا اس میں ابن مسعود کا ایک قصہ مذکور ہے،
ابن مبارک کی الزہد میں ابوذر سے اسکا غیر مرفوع شاہد بھی ہے۔

- 7085حَدَّثَنَا عَبُدُ اللَّهِ بُنُ يَزِيدَ حَدَّثَنَا حَيُوَةُ وَغَيُرُهُ قَالاَ حَدَّثَنَا أَبُو الأَسُوَدِ وَقَالَ اللَّيُثُ
عَنُ أَبِي الأَسُوَدِ قَالَ قُطِعَ عَلَى أَهُلِ الُمَدِينَةِ بَعُثٌ فَاكُتُتِبُتُ فِيهِ فَلَقِيتُ عِكُرِمَةَ فَأَخُبَرُتُهُ
فَنَهَانِي أَشَدَّ النَّهُيِ ثُمَّ قَالَ أَخُبَرَنِي ابُنُ عَبَّاسٍ أَنَّ أُنَاسًا مِنَ الُمُسُلِمِينَ كَانُوا مَعَ

الْمُشْرِكِينَ يُكَثِّرُونَ سَوَادَ الْمُشْرِكِينَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَيَأْتِي السَّهْمُ فَيُرْمَى فَيُصِيبُ أَحَدَهُمْ فَيَقْتُلُهُ أَوْ يَضْرِبُهُ فَيَقْتُلُهُ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ ﴾

طرفه - 4596 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷،ص:۱۶۷)

(وغیرہ) گویا ابن لہیعہ مراد ہیں انہوں نے بھی اُسے ابوالاسود محمد بن عبدالرحمٰن سے نقل کیا ہے ان سے لیث نے بھی روایت کیا لیکن بخاری نے تفسیر سورۃ النساء میں انہی اپنے شیخ سے اسی سند کے ساتھ اسے ذکر کیا تھا اور آخر میں لکھا: (رواہ اللیث عن ابی الأسود) طبرانی کی اوسط میں ابوصالح عبداللہ بن صالح کاتبِ لیث (حدثنی اللیث عن أبی الأسود عن عکرمة) سے اسے تخریج کیا اور صرف مرفوع حصہ ذکر کیا طبرانی لکھتے ہیں ابوالاسود سے اسے صرف لیث اور ابن لہیعہ ہی نے روایت کیا ہے! بقول ابن حجر انہیں اس حصر میں وہم لگا کیونکہ حیوہ کی یہ روایت بھی ہے اسماعیلی نے اسے ایک اور طریق کے ساتھ مقبری عن حیوہ وحدہ سے تخریج کیا ہے، تفسیر سورۃ النساء میں شرحِ حدیث کے ساتھ ساتھ ابن لہیعہ کی روایت موصول کرنے والوں کا ذکر بھی کیا تھا۔

(فیأتی السهم الخ) کہا گیا یہ مقلوب ہے! تقدیر ہے: (فیرمی بالسهم فیأتی) بقول ابن حجر محتمل ہے کہ دوسری فاء زائدہ ہو، ابوذر کے ہاں تفسیر النساء کی روایت میں تھا: (فیأتی السهم یرمی به)۔ (أو یضر به) (فیأتی) پر معطوف ہے نہ کہ (فیصیب) پر یعنی یا تو تیر کے ساتھ اور یا تلوار کے ساتھ قتل کر دیا جاتا ہے، اس سے اختیار ہونے کے باوجود اہلِ معصیت کے درمیان رہنے والے کا تخطئہ ہے البتہ جو اس غرض سے رہتا ہے کہ مثلاً انہیں وعظ وتبلیغ کرے یا کمزور مسلمانوں کی کچھ داد رسی کر سکے تو وہ قابلِ مواخذہ نہیں البتہ ان سے چلے آنے پر قادر معذور شمار نہ ہوگا جیسے ان مسلمانوں کے ساتھ ہوا جنہیں اہلِ شرک نے ہجرت سے روک دیا پھر غزوات میں وہ مشرکین کے لشکر میں شامل ہو کر نکلتے تھے لڑنے کی نیت سے نہیں بلکہ تاکہ مشرکوں کی تعداد کا اہلِ اسلام کی نظروں میں ایہامِ کثرت ہو تو اس پر ان کا مواخذہ ہوا تو عکرمہ کی رائے یہ تھی کہ جو ایسے لشکر میں نکلتا ہے جو مسلمانوں سے لڑنے جا رہا ہے اگرچہ وہ عملی لڑائی میں حصہ نہ لے اور نہ اسکی یہ نیت ہو وہ گناہگار ہوگا، یہ اپنے عکسی مفہوم میں اس حدیث کے ساتھ متأید ہے: (هم القوم لا يَشْقىٰ بهم جَلِيْسُهم) جیسا کہ کتاب الرقاق میں اس کا ذکر گزرا۔

- 13 باب إِذَا بَقِيَ فِي حُثَالَةٍ مِنَ النَّاسِ (بروں میں اچھے لوگ)

(بقی) یعنی مسلمان، حثالہ کی تشریح الرقاق میں گزری، یہ ترجمہ ایک حدیث کے الفاظ ہیں جسے طبری نے۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، علاء بن عبدالرحمٰن بن یعقوب عن ابیہ عن ابوہریرہ سے نقل کیا کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا اے عبداللہ بن عمرو تمہاری کیا حالت ہو جب تم (حثاله من الناس) میں باقی رہو جن کی امانت و دیانت اور وعدوں کی پاسداری کی حالت خراب ہو چکی ہو اور باہمی اختلاف کا شکار ہوں اور اس طرح ہو چکے ہوں اور اپنی انگلیاں ایک دوسری میں ڈالیں، انہوں نے عرض تو آپ مجھے کیا حکم دیتے ہیں؟ فرمایا: (علیك بخاصتك و دَعْ عنك عَوَامَهم) (یعنی خواص کے ساتھ رہو اور عوام کو چھوڑ دو)

ابن بطال کہتے ہیں بخاری نے اس حدیث کی طرف اشارہ کیا مگر تخریج نہیں کیا کیونکہ علاء ان کی شرط پر نہیں تو اس کا معنی و مفہوم حدیثِ حذیفہ میں داخل کر دیا، بقول ابن حجر یہ اس کے ساتھ قلتِ امانت، وعدہ کی عدم پاسداری اور شدتِ اختلاف میں مجتمع ہے اور ہر ایک میں وہ زیادت ہے جو دوسری میں نہیں، ابن عمر سے حدیثِ ابو ہریرہ کی مثل وارد ہے، اسے حنبل بن اسحاق نے کتاب الفتن میں عاصم بن محمد عن اخیہ واقد سے نقل کیا، کتاب الصلاۃ کے ابواب المساجد میں واقد جو محمد بن زید بن عبداللہ بن عمر ہیں کے طریق سے ابن عمر کی روایت کے یہ الفاظ گزرے کہ نبی اکرم نے فرمایا اے عبداللہ بن عمر: (و کیف بك إذا بقیت حثالة من الناس) یہاں تک ختم ہوا جو بخاری میں مذکور ہے (یعنی ترجمہِ ہذا) اس کا حنبل کے ہاں بعینہ حدیثِ ابو ہریرہ کی مثل ہے مزید یہ بھی کہ کہا یا رسول اللہ پھر آپ مجھے کیا حکم دیتے ہیں؟ فرمایا: (تأخذ بما تعرف و تَدَع ما تنکر وتقبل علی خاصتك و تدع عوامهم) ابو یعلی نے اسے اسی طریق کے ساتھ تخریج کیا طبرانی نے خود ابن عمرو سے کئی طرق کے ساتھ اسکی تخریج کی ہے بعض صحیح الاسناد ہیں اور اس میں یہ بھی ہے کہ صحابہ کرام نے عرض کی کہ پھر ہمیں یا رسول اللہ کیا کرنا چاہیے؟ فرمایا:(تأخذون ما تعرفون) تو تمام جگہوں میں صیغہِ جمع کے ساتھ اسکا مثل نقل کیا اسے طبرانی اور ابن عدی نے عبدالحمید بن جعفر بن حکم عن ابیہ عن علیاء سے مرفوعا ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا:(لا تقوم الساعة إلا علی حثالة من الناس) طبرانی کی سہل بن سعد سے روایت میں ہے کہتے ہیں نبی اکرم تشریف لائے ہم عمرو بن العاص اور ان کے بیٹے کی مجلس میں بیٹھے تھے تو فرمایا تو اسی کا مثل نقل کیا اور یہ زیادت بھی: (وإیاکم والتلون فی دین الله) (یعنی اللہ کے دین میں تلون مزاجی سے احتراز کرو)۔

- 7086حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ زَيْدِ بْنِ وَهْبٍ حَدَّثَنَا حُذَيْفَةُ قَالَ حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَدِيثَيْنِ رَأَيْتُ أَحَدَهُمَا وَأَنَا أَنْتَظِرُ الْآخَرَ حَدَّثَنَا أَنَّ الْأَمَانَةَ نَزَلَتْ فِي جَذْرِ قُلُوبِ الرِّجَالِ ثُمَّ عَلِمُوا مِنَ الْقُرْآنِ ثُمَّ عَلِمُوا مِنَ السُّنَّةِ وَحَدَّثَنَا عَنْ رَفْعِهَا قَالَ يَنَامُ الرَّجُلُ النَّوْمَةَ فَتُقْبَضُ الْأَمَانَةُ مِنْ قَلْبِهِ فَيَظَلُّ أَثَرُهَا مِثْلَ أَثَرِ الْوَكْتِ ثُمَّ يَنَامُ النَّوْمَةَ فَتُقْبَضُ فَيَبْقَى فِيهَا أَثَرُهَا مِثْلَ أَثَرِ الْمَجْلِ كَجَمْرٍ دَحْرَجْتَهُ عَلَى رِجْلِكَ فَنَفِطَ فَتَرَاهُ مُنْتَبِرًا وَلَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ وَيُصْبِحُ النَّاسُ يَتَبَايَعُونَ فَلَا يَكَادُ أَحَدٌ يُؤَدِّي الْأَمَانَةَ فَيُقَالُ إِنَّ فِي بَنِي فُلَانٍ رَجُلًا أَمِينًا وَيُقَالُ لِلرَّجُلِ مَا أَعْقَلَهُ وَمَا أَظْرَفَهُ وَمَا أَجْلَدَهُ وَمَا فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةِ خَرْدَلٍ مِنْ إِيمَانٍ وَلَقَدْ أَتَى عَلَيَّ زَمَانٌ وَلَا أُبَالِي أَيُّكُمْ بَايَعْتُ لَئِنْ كَانَ مُسْلِمًا رَدَّهُ عَلَيَّ الْإِسْلَامُ وَإِنْ كَانَ نَصْرَانِيًّا رَدَّهُ عَلَيَّ سَاعِيهِ وَأَمَّا الْيَوْمَ فَمَا كُنْتُ أُبَايِعُ إِلَّا فُلَانًا وَفُلَانًا .

طرفاہ 6497، - 7276 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۱۰، ص: ۴۵۱)

اسی سند کے ساتھ یہ کتاب الرقاق کے باب (رفع الأمانة) میں گزری اور (جذر) بمعنی اصل ہے اس کی جیم پر زبر اور زیر پڑھی جاتی ہے۔ (ثم علموا الخ) اس روایت میں (ثم) کے اعادہ کے ساتھ ہے اس میں اشارہ ہے کہ وہ سنن کے تعلم سے قبل تعلمِ قرآن کیا

کرتے تھے اور مراد نبی اکرم سے جو واجبات اور مندوبات کی تلقی کرتے تھے۔ (وحدثنا عن رفعها) یہ وہ دوسری حدیث ہے جس کی بابت حضرت حذیفہ نے ذکر کیا کہ وہ اس کے منتظر ہیں اور یہ ہے اصلاً ہی امانت کا اٹھالیا جانا حتی موصوف بالامانت لوگ شاذ و نادر ہی رہ جائیں گے، اس کے لئے معکر نہیں جو آخرِ حدیث میں مذکور ہوا جس سے منسوب الامانت لوگوں کی قلت پر دلالت ہے کہ یہ پہلوں کے حال کی نسبت سے ہے لیکن جن کی طرف اپنے اس قول سے اشارہ کیا: (ما كنت أبايع إلا فلانا الخ) یہ ان کے آخری عمر کے اہلِ عصر ہیں اور ان میں امانت عصرِ اول کی بنسبت اقل تھی اور جس شئ کے وہ منتظر تھے وہ سب سے امانت کا فقدان مگر شاذ و نادر۔

(فيظل) اصلِ ظل جو دن کے وقت کام کیا جائے پھر ہر وقت پر اس کا اطلاق ہوا یہاں یہ اپنے اصلی معنی پر ہے کیونکہ یہ نیند کے بعد کی حالت کا ذکر ہے جو اکثر صبح کے وقت واقع ہوتی ہے معنی یہ کہ امانت چلی جائے گی حتی کہ اس میں سے وہی اثر باقی رہ جائے گا جس کا حدیث میں ذکر ہوا۔ (الوكت) اسکی تفسیر کتاب الرقاق میں گزری کہ یہ کسی بھی رنگ میں موجود سواد (سیاہی) ہے اسی طرح مَجَل بھی جو ہاتھ میں کام کے نشان کو کہتے ہیں۔

(فنفظ) کہا جاتا ہے: (انتبر الجرح و انتفط) جب زخم پھول جائے اور اس میں پانی بھر جائے، حاصلِ حدیث یہ ہے کہ آپ نے رفعِ امانت بارے انذار کیا اور یہ کہ موصوف بالامانت شخص بھی امانت کھو دے گا اور امین ہونے کے بعد خائن بن جائے گا ،اس کا وقوع اس کے لئے جو اہلِ خیانت (یعنی کرپٹ عناصر) سے میل جول رکھے گا کیونکہ ساتھی اپنے ہم نشین سے سیکھتا ہے۔ (ولقد أتى على زمان) اشارہ کر رہے ہیں کہ امانت مسلسل کم ہوتی جا رہی ہے، حضرت حذیفہ کی وفات حضرت عثمان کی شہادت کے تھوڑی مدت بعد ۳۶ھ کے شروع میں ہوئی تو اس زمانہ کا کچھ حصہ پایا جس میں تغیر واقع ہوا جس کی طرف اشارہ کیا، ابن تین کہتے ہیں امانت داری کا حال مخفی ہوتا ہے اور صرف اللہ تعالیٰ ہی مکلّف کی بابت جانتا ہے کہ کتنا امانت دار ہے ابن عباس سے مروی ہے کہ یہ فرائض ہیں جن کی بابت اوامر و نواہی آئے! بعض نے کہا یہ طاعت ہے بعض نے تمام تکالیف (یعنی جن کے اہلِ ایمان پابند ہیں) قرار دیا، بعض نے کہا یہ وہ عہد جو اللہ نے اپنے بندوں سے لیا تھا، یہ اختلاف دراصل اس آیت کی تفسیر میں واقع ہوا ہے: (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ) صاحب التحریر کہتے ہیں حدیثِ ہذا میں جس امانت کا ذکر ہے یہ وہی جو اس آیت میں مذکور ہے اور یہ عینِ ایمان ہے تو جب یہ دل میں متمکن ہوتی ہے تو انسان اوامر کی ادائیگی کا قیام کرتا اور نواہی سے اجتناب کرتا ہے بقول ابن عربی حدیثِ حذیفہ میں امانت سے مراد ایمان ہے اور اسکے رفع کی بابت جو مذکور ہوا اسکی تحقیق یہ ہے کہ اعمالِ سیئہ ایمان کو کمزور بناتے رہتے ہیں حتی کہ جب یہ کمزوری انتہا کو پہنچتی ہے تو صرف اثرِ ایمان ہی باقی رہ جاتا ہے یعنی زبان کے ساتھ اسکا تلفظ (اور یہی دورِ حاضر کے اکثر مسلمانوں کی حالت ہے والعیاذ باللہ) اور ظاہرِ قلب میں کمزور سا اعتقاد تو اسے ظاہرِ بدن میں موجود کسی نشان کے ساتھ تشبیہ دی اور ایمان کی کمزوری سے نیند کے ساتھ کنایہ کیا اور دل سے زہوقِ ایمان (یعنی ایمان نکل جانے) کیلئے آدمی سے زہوق الحجر کی مثال بیان کی حتی کہ وہ واقع بالارض ہو جائے۔

(ولا أبالي أيكم بايعت) الرقاق میں گزرا کہ ان کی اس سے مراد سامانِ تجارت وغیرہ کی مبایعت تھی نہ کہ خلافت و امارت کی مبایعت، ابوعبید وغیرہ نے اس مذکور مبایعت کو بیعتِ خلافت پر محمول کرنے والوں کا شدید رد کیا ہے اور یہ بالکل واضح ہے ان لوگوں کی تحریر میں واقع ہوا ہے کہ حضرت حذیفہ حضرت عمر کے بعد امرِ خلافت میں کسی پر راضی نہ تھے، یہ مبالغہ ہے وگرنہ حضرت عثمان

نے انہیں مدائن کا گورنر بنایا ہوا تھا اور ان کی شہادت تک یہ اسی عہدہ پر فائز تھے (اگر ان سے راضی نہ ہوتے تو یہ عہدہ قبول نہ کرتے) پھر انہوں نے حضرت علی کی بیعت کی اور لوگوں کو بھی ان کی بیعت کی ترغیب دی اور ان کی مدد کو سرگرمِ عمل ہوئے ان کے دور کے آغاز ہی میں ان کا انتقال ہو گیا تھا جیسا کہ باب (إذا التقى المسلمان بسيفيهما) میں گزرا،

مراد یہ ہے کہ سابقہ زمانوں میں وہ لوگوں میں وجودِ امانت کے پیش نظر ہر ایک سے خرید و فروخت کے معاملات کر لیتے تھے اس کی امانت کے بارہ میں تحقیق کئے بغیر لیکن جب لوگوں میں تغیر شروع ہوا اور خیانت عام ہوئی تو اب انہی سے یہ معاملات طے کرتے تھے جن کے حال سے وہ واقف تھے پھر اس مقدر اعتراض کہ کوئی کہے کہ خیانت تو ہمیشہ سے موجود رہی ہے کیونکہ جس وقت کا آپ ذکر کر رہے ہیں اس میں اہلِ کفر موجود تھے اور وہ اہلِ خیانت ہیں تو اسکا جواب دیتے ہوئے کہا کہ اگر چہ معاملہ یہی تھا مگر انہیں مومن پر لذاتہ وثوق تھا اسی طرح کافر کی بابت بھی، (لوجود ساعيه) یعنی وہ حاکم جو اس کا نگران و مراقب تھا اور یہ حکمران ہر چھوٹے بڑے عمل میں مسلمانوں کو ہی عامل مقرر کرتے تھے تو وہ اسکے انصاف اور کافر سے ان کے حق کی تخلیص پر اگر وہ خیانت کرے، پر وثوق تھے (یعنی اس دور کے عمال کی وجہ سے کافر بھی خیانت کے مرتکب نہ ہوتے تھے) بخلاف اس دور حاضر کے جس کی طرف اشارہ کیا کہ اب وہ صرف ان خواص سے ہی معاملات کرتے ہیں جن کی بابت انہیں وثوق ہے، ابن عربی کے بقول حضرت حذیفہ نے جب یہ بات کہی تب وہ احوال بدل چکے تھے جن کے وہ عہدِ نبوی اور ابو بکر و عمر کے ادوار میں خوگر تھے تو اسی طرف مبایعت کے ساتھ اشارہ کیا جبکہ ایمان سے امانت اور اسکے احکام کی مخالفت سے خیانت کے ساتھ کنایہ کیا۔

- 14باب التَّعَرُّبِ فِي الْفِتْنَةِ (زمانۂ فتن میں جنگل میں جا بسنا)

تعرب یعنی اعراب کے ساتھ رہائش اختیار کر لینا وہ یہ کہ مہاجر اس شہر سے جس کی طرف ہجرت کی تھی، بدو (یعنی جنگل و دیہات) کی طرف منتقل ہو جائے تو یوں اپنی ہجرت کے بعد اعرابی بننے کی طرف لوٹ گیا، ایسا کرنا تب محرم تھا الا یہ کہ شارع نے کسی کو اس کی اجازت دی ہو، اسے فتنہ کے ساتھ مقید کر کے اشارہ دیا اس اذنِ شرعی کی طرف جو وقوعِ فتن کی صورت میں ہے جیسا کہ باب کی دوسری حدیث میں مذکور ہے، بعض نے کہا زمانۂ فتنہ میں بھی ایسا کرنا منع ہو گا اگر اس پر اہلِ حق کا خذلان مترتب ہوتا ہو لیکن سلف کا اس ضمن میں نقطہ نظر مختلف تھا تو بعض نے سلامتی اور اعتزالِ فتن کو ترجیح دی جیسے حضرات سعد، محمد بن مسلمہ، ابن عمیر اور ایک گروہِ صحابہ! ان کے بالمقابل دیگر نے قتال میں عملی شرکت کی، اکثر نے یہی کیا تھا، کریمہ کے نسخہ میں بجائے راء کے زاء ہے (التعزب) دونوں کے مابین عموم و خصوص من وجہ ہے! صاحب المطالع کہتے ہیں میں نے اپنے خط کے ساتھ بخاری میں زاء کے ساتھ پایا ہے اور مجھے ڈر ہے کہ یہ وہم نہ ہو اگر صحیح ہے تو اس کا معنی ہے بُعد اور اعتزال۔

- 7087حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا حَاتِمٌ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الأَكْوَعِ أَنَّهُ دَخَلَ عَلَى الْحَجَّاجِ فَقَالَ يَا ابْنَ الأَكْوَعِ ارْتَدَدْتَ عَلَى عَقِبَيْكَ تَعَرَّبْتَ قَالَ لاَ وَلَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَذِنَ لِي فِي الْبَدْوِ وَعَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ قَالَ لَمَّا قُتِلَ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ

خَرَجَ سَلَمَةُ بْنُ الْأَكْوَعِ إِلَى الرَّبَذَةِ وَتَزَوَّجَ هُنَاكَ امْرَأَةً وَوَلَدَتْ لَهُ أَوْلَادًا فَلَمْ يَزَلْ بِهَا حَتَّى قَبْلَ أَنْ يَمُوتَ بِلَيَالٍ فَنَزَلَ الْمَدِينَةَ

ترجمہ: سلمہ بن اکوع سے روایت ہے کہ وہ حجاج بن یوسف کے پاس گئے، حجاج نے ان سے کہا کہ اے اکوع کے بیٹے! کیا تم پچھلے پیروں پھر گئے جو (مدینہ کو چھوڑ کر) جنگل میں جا بسے ہو؟ انھوں نے کہا نہیں بلکہ رسول اللہ نے مجھے جنگل میں رہنے کی اجازت دی تھی، یزید بن ابوعبید کہتے ہیں حضرت عثمان کی شہادت کے بعد حضرت سلمہ ربذہ چلے گئے تھے اور وہاں شادی بھی کر لی جس سے ان کی اولاد ہوئی، ساری عمر وہیں رہے اپنی وفات سے چند دن قبل مدینہ واپس آ گئے تھے۔

(حاتم) یہ ابن اسماعیل کوفی نزیلِ مدینہ ہیں ابونعیم کے ہاں قعنبی عن حاتم کی روایت میں (أنبأنا يزيد بن أبي عبيد) ہے۔ (على الحجاج) یعنی ابن یوسف ثقفی یہ تب جب ابن زبیر کے قتل کے بعد حجاج حجاز کا حاکم بنا اور اس میں مکہ اور مدینہ بھی شامل تھے یہ ۷۴ھ کا واقعہ ہے۔

(ارتددت الخ) گویا اس نے اس سلسلہ میں وارد ایک حدیث کی طرف اشارہ کیا جس کا ذکر کتاب الحدود میں کبائر کی بحث میں گزرا ہے تو منجملہ کبائر کے یہ بھی مذکور تھا: (من رجع بعد هجرته أعرابيا) نسائی نے ابن مسعود سے مرفوعا روایت کیا: (لعن الله آكل الربا وموكله) آگے اس میں فرمایا: (والمرتد بعد هجرته أعرابيا) نہایہ میں ابن اثیر لکھتے ہیں اہلِ اسلام بغیر کسی عذر کے ہجرت کے بعد اپنے علاقہ میں لوٹ جانے والے کو مرتد کی مانند سمجھتے تھے، دیگر نے کہا یہ ادر اصل حجاج کی جفاء (یعنی درشت مزاجی) کا ایک مظاہرہ تھا کہ ایک جلیل القدر صحابی کو اس قبیح خطاب کے ساتھ مخاطب کیا قبل اس کے کہ ان کا عذر معلوم کرے، کہا جاتا ہے وہ دراصل انہیں قتل کرنا چاہتا تھا تو یہ بات کہی تا کہ لوگوں پر ظاہر کرے کہ وہ شرعی طور پر قتل کے مستحق ہو گئے تھے (مگر حضرت سلمہ نے اذنِ نبوی کا ذکر کر کے اس کے ارادہ کو خاک میں ملا دیا) طبرانی نے حضرت جابر بن سمرہ سے مرفوعا روایت نقل کی: (لعن الله من بَدَا بعد هجرته إلا في الفتنة فإن البَدْوَ خيرٌ مِن المقام في الفتنة) (یعنی اللہ کی اس شخص پہ لعنت جو ہجرت کے بعد جنگل [یعنی اپنے علاقہ] میں پلٹ گیا مگر فتنہ واقع ہونے کی صورت میں تو زمانہِ فتنہ میں بدوی زندگی اختیار کر لینا فتنہ میں رہنے سے بہتر ہے)۔

(ولكن) تشدید وتخفیف دونوں طرح (أذن في البدو) حماد بن مسعدہ عن یزید بن ابوعبیدہ کی حضرت سلمہ سے روایت میں ہے کہ انہوں نے آنجناب سے بداوت اختیار کرنے بارے اجازت مانگی تو آپ نے اجازت دے دی، اسے اسماعیلی نے تخریج کیا ایک طریق کے الفاظ ہیں: (استأذنت النبي الخ) حضرت سلمہ کا اس ضمن میں غیرِ حجاج کے ساتھ بھی ایک واقعہ پیش آیا چنانچہ احمد نے سعید بن ایاس بن سلمہ سے نقل کیا کہ ان کے والد نے انہیں بیان کیا کہ حضرت سلمہ مدینہ آئے تو برید بن حصیب ان سے ملے تو کہا: (ارتددت عن هجرتك) تو کہا: (معاذ الله) مجھے نبی اکرم کی طرف سے اجازت حاصل ہے میں نے سنا آپ فرماتے تھے: (ابدوا يا أسلم) (اے اسلم قبیلہ والو دیہات ہی میں رہو) یعنی اسلم نامی مشہور قبیلہ جس سے حضرت سلمہ اور بریدہ مذکور کا تعلق تھا انہوں نے عرض کی یا رسول اللہ ہمیں ڈر ہے کہ یہ ہماری ہجرت کیلئے قادح نہ ہو! فرمایا تم اب مہاجرین ہو جہاں بھی رہو، عمرو بن عبد الرحمٰن بن جرہد کی روایت سے اس کے لئے شاہد بھی ہے کہتے ہیں میں نے ایک شخص سے سنا جو حضرت جابر سے کہہ رہا تھا صحابہ کرام میں سے کون کون باقی ہیں؟ کہا انس بن مالک اور سلمہ بن اکوع تو وہ بولا جہاں تک سلمہ کا تعلق ہے وہ اپنی ہجرت سے پھر گئے وہ کہنے لگے ایسا

مت کہو کہ میں نے نبی کریم کو سنا آپ اسلم (قبیلہ والوں) سے کہہ رہے تھے: (ابدوا) انہوں نے عرض کی ہم ڈرتے ہیں کہ کہیں مرتد عن الہجرت نہ بنیں؟ فرمایا تم مہاجر ہو جہاں بھی رہو، دونوں کی سند حسن ہے۔

(وعن یزید الخ) اسی کے ساتھ متصل ہے۔ (الربذۃ) راء اور باء کی زبر کے ساتھ، یہ مکہ اور مدینہ کے درمیان دیہات میں ایک موضع تھا، اس روایت سے حضرت سلمہ کے وہاں رہنے کی مدت مستفاد ہوئی جو چالیس سال بنتی ہے کیونکہ حضرت عثمان (کی شہادت کے بعد وہاں کا رخ کیا تھا اور ان) کی شہادت ۳۵ھ کے ماہِ ذی الحجہ میں تھی اور حضرت سلمہ کا انتقال صحیح قول کے مطابق ۷۴ھ میں ہوا۔ (فلم یزل بھا) نسخہ کشمیہنی میں (ھناک) ہے۔ (حتی قبل أن یموت الخ) یہاں یہی ہے یعنی (حتی) کے بعد (کان) کے حذف کے ساتھ، یہ مقدرہ ہے اور یہ صحیح استعمال ہے۔ (نزل المدینۃ) مستملی اور سرخسی کے نسخوں میں (فنزل) ہے، یہ مشعر ہے کہ ان کا انتقال ربذہ میں نہیں ہوا جیسا کہ یحیی بن عبدالوہاب بن مندہ نے آخری فوت ہونے والے صحابہ کرام کے بارہ میں لکھی اپنی کتاب میں جزم کیا ہے، بلکہ مدینہ میں فوت ہوئے جیسا کہ یزید کی یہ روایت مقتضی ہے ابوعبداللہ بن مندہ نے بھی معرفۃ الصحابہ میں اسی پر جزم کیا، اس سے ان حضرات کا بھی رد ہوا جو حضرت سلمہ کی وفات کا سال سن ۶۴ھ کو قرار دیتے ہیں جو یزید بن معاویہ کی خلافت کا آخری سال تھا کیونکہ تب تو حجاج شاہی دربار کا حصہ نہ تھا، ہیثم بن عدی کا بھی رد ہوا جنہوں نے ادعاء کیا کہ حضرت سلمہ کی وفات حضرت معاویہ کے دورِ خلافت کے آخر میں ہوئی تھی، یہ سابق الذکر سے بھی بڑی غلطی ہے اگر ان کی مراد معاویہ بن ابوسفیان ہیں لیکن اگر معاویہ بن یزید بن معاویہ مراد ہیں تب یہ سابقہ قول ہی ہوا (یزید کا بیٹا معاویہ چھ ماہ کیلئے خلیفہ بنا تھا پھر دست برداری اختیار کر لی)

کرمانی بھی اسکے ظاہر پر چلے اور لکھا سن ساٹھ میں ان کا انتقال ہوا اور یہ وہی سال ہے جس میں معاویہ بن ابوسفیان فوت ہوئے تو اسی طرح جزم کیا حالانکہ صواب اس کے برخلاف ہے، ذہبی نے ان حضرات پر اعتراض جڑا ہے جو قائل ہیں کہ اسی سال کی عمر پائی اور ۷۴ھ میں ان کا انتقال ہوا کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ حدیبیہ میں ان کی عمر صرف بارہ برس ہو اور یہ باطل ہے کیونکہ ثابت ہے کہ اس دن قتال و بیعت کرنے والوں میں یہ شامل تھے (بلکہ اس سے قبل خیبر میں بھی) بقول ابن حجر یہ اعتراض تو ٹھیک ہے لیکن چاہئے کہ ان کے سالِ وفات کی طرف یہ منصرف ہو نہ کہ مبلغ عمر کی طرف تو اس سے ۶۴ھ کو ان کی وفات کا سال قرار دینے والوں کا قول ارجح ثابت نہیں ہوتا (یعنی کہنا یہ چاہئے کہ ان کی عمر اسی برس نہیں بلکہ زائد تھی) کیونکہ حدیثِ جابر دال ہے کہ یہ اس سے متاخر ہوئے ہیں کیونکہ کہا صحابہ میں اب انس اور سلمہ ہی زندہ ہیں اور یہ ۷۴ھ کے لائق ہے کیونکہ جابر بن عبداللہ کی وفات صحیح قول کے مطابق ۷۷ھ میں ہوئی بعض نے ۷۸ھ کہا۔

اسے مسلم نے (المغازی) ورنسائی نے (البیعۃ) میں نقل کیا ہے۔

- 7088 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي صَعْصَعَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ خَيْرَ مَالِ الْمُسْلِمِ غَنَمٌ يَتْبَعُ بِهَا شَعَفَ الْجِبَالِ وَمَوَاقِعَ الْقَطْرِ يَفِرُّ بِدِينِهِ مِنَ الْفِتَنِ .

أطرافه 19، 3300، 3600، - 6495 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴، ص:۶۷۷)

اس کی کچھ شرح کتاب الرقاق کے باب (العزلۃ) میں گزری ہے، حضرت سلمہ کی اس صنیع کو اسی پر محمول کرنے کا اشارہ

دیا کیونکہ جب حضرت عثمان شہید ہوئے اور فتنوں کا وقوع ہوا وہ (اسی حدیث پر عمل کرتے ہوئے) ان فتنوں سے الگ تھلگ ہو گئے اور ربذہ میں رہائش اختیار کر لی اور ان جنگوں میں سے کسی میں شرکت نہیں، حق بات یہ ہے کہ ان مذکورہ صحابہ کرام میں سے ہر ایک کی صنیع سدید ہے تو جس نے ان لڑائیوں میں شرکت کی اس کے لئے دلیل متضح ہوئی کیونکہ فئہ باغیہ سے لڑنے کا حکم ثابت ہے اور انہیں اس پر قدرت بھی حاصل تھی اور جو صحابہ کرام بیٹھے اور الگ تھلگ رہے ان کی نظر میں یہ بات واضح نہ ہوئی تھی کہ دونوں گروہوں میں سے کون سا گروہ فئہ باغیہ کہلانے کا حقدار ہے اور بعض کے پاس قدرت علی القتال بھی نہ تھی خزیمہ بن ثابت کیلئے یہی واقع ہوا کہ وہ حضرت علی کے ساتھی بنے مگر اس کے باوجود قتال نہ کرتے تھے البتہ جب عمار قتل ہوئے تب قتال کرنا شروع کیا اور یہ حدیث بیان کی: (يقتل عمارا الفئة الباغية) اسے احمد وغیرہ نے نقل کیا (کیونکہ آنجناب نے حضرت عمار سے ایک دفعہ فرمایا تھا تمہیں فئہ باغیہ قتل کرے گا اور وہ حضرت معاویہ کے لشکر کے ہاتھوں قتل ہوئے گویا اس سے ان کیلئے واضح ہو گیا کہ حضرت معاویہ کا گروہ فئہ باغیۃ ہے، ہمارے ایک مصری استاذ نے بتلایا کہ حضرت عمار کے قتل کے بعد حضرت عبد اللہ بن عمرو کے ذہن میں بھی خلش پیدا ہوئی جس کا ذکر اپنے والد حضرت عمرو سے کیا جو حضرت معاویہ کے ساتھی تھے انہوں نے اس کا ذکر حضرت معاویہ سے کیا وہ کہنے لگے عمار کے قتل کے حقیقی ذمہ دار وہ ہیں جو انہیں یہاں میدانِ قتال میں لے کر آئے، کہتے ہیں حضرت علی کو امیر معاویہ کے اس جواب کا پتہ چلا تو ہنسے اور کہا اس کا مطلب ہوا حمزہ کے قاتل نبی اکرم ہیں کہ جو انہیں میدانِ احد میں لے کر گئے، پہلے ذکر کیا تھا کہ میری نظر میں معتدل ترین موقف یہ ہے اور یہ آنجناب کے خوارج کی بابت کہے ان الفاظ سے ماخوذ ہے۔ یہ میرا ذاتی استنباط ہے تادم تحریر نہ کسی سے سنا اور نہ کہیں پڑھا۔ کہ میری امت میں دو گروہ پیدا ہو جائیں گے اور دونوں حق پر ہونے کا دعوی کریں گے، آگے فرمایا: أولى الفريقين بالحق، یعنی حق کے زیادہ قریب وہ گروہ ہو گا جو ان خوارج سے لڑے گا اور یہ کام حضرت علی نے کیا تھا، اب آپ نے اولی یعنی اسم تفضیل کا صیغہ استعمال کیا ہے جیسے کہا جائے سبھی حسین ہیں وهذا أحسن مگر یہ زیادہ حسین ہے تو اسی طرح اس بلیغ نبوی جملہ کا مطلب ہوا کہ موقف دونوں کا بجا مگر زیادہ مناسب حضرت علی کا تھا، امیر معاویہ اور ان کے ساتھ کہتے تھے پہلے قاتلینِ عثمان سے قصاص لیں پھر خلافت کا معاملہ طے کریں گے اور یہ بات بے وزن نہیں، بالمقابل حضرت علی کا موقف تھا کہ پہلے مجھے خلیفہ تسلیم کرو اور بیعت کرو پھر میری عدالت میں مقدمہ پیش کرو، ظاہر ہے یہ بات زیادہ وزنی ہے تبھی آقائے کائنات نے بذریعہ وحی یہ مذکورہ الفاظ استعمال فرمائے! بہر حال اہل سنت کا عمومی موقف یہی ہے کہ تمام صحابہ کرام مخلص تھے اور انہوں نے نیک نیتی سے یہ سارے کام کئے لہذا اگر کسی کا کوئی فعل بجا نہیں بھی تو یہ چونکہ ان کا اجتہاد تھا اور مجتہد اگر غلطی بھی کرے تو اجر کا مستحق ہوتا ہے، رہی یہ بات پھر فئہ باغیہ کون ہوا؟ تو پچھلے دنوں انٹرنیٹ پہ اسی موضوع پر انگلینڈ میں ہوا ایک مناظرہ دیکھا جس میں سید عرفان مشہدی نامی مناظر نے بہت عمدہ بات کہی اور مدِ مقابل کو چپ کرا دیا کہ فئہ باغیہ نہ حضرت علی اور نہ امیرِ معاویہ کا گروہ ہے بلکہ یہ ایک تیسری پارٹی ہے جس کے افراد دونوں طرف پائے جاتے تھے اور ان کا مقصد اہلِ اسلام کے درمیان غلط فہمیاں جاری رکھنا اور انہیں ہوا دینا تھا اور یہی عبد اللہ بن سبا کے پیروکار اور خوارج جیسے لوگ تھے جو ان کی باتوں میں آ گئے)۔

(يوشك) کسر شین کے ساتھ، زبر کے ساتھ پڑھنا بھی صحیح ہے بقول جوہری یہ لغتِ ردیئہ ہے (یعنی زبر سے پڑھنا)۔ (أن يكون خير مال الخ) خیر میں رفع ونصب دونوں جائز ہیں تو اگر (غنم) کو مرفوع پڑھیں تو یہ زبر کے ساتھ وگرنہ رفع کے ساتھ

ہے، اسکا بیان کتاب الایمان میں گزرا ہے، روایت میں اشہر غنم کے رفع کے ساتھ ہے بعض نے اس کے باوجود (خیر) کا رفع جائز قرار دیا اس طور کہ (یکون)میں ضمیرِ شان مقدر مانی جائے اور (غنم) و (خیر) مبتدا اور خبر ہوں ، اس کا تکلف مخفی نہیں۔ (شغف الجبال) شعفۃ کی جمع ہے جیسے أکم/ أکمۃ، پہاڑوں کی چوٹیاں اور وہاں موجود چراگاہیں اور پانی، خصوصا (عرب کے) دیگر علاقوں کی نسبت بلادِ حجاز میں یہ کثیر ہیں، موطا کے بعض رواۃ کے ہاں یہ اول کی پیش اور دوسرے کی زبر کے ساتھ ہے اور بجائے فاء کے باء کے ساتھ، شعبۃ کی جمع، یہ دو پہاڑوں کے درمیان کی کشادگی کو کہتے ہیں (یعنی درہ) سب کے ہاں شروع میں شین ہے غیرِ مالک کے ہاں اول کی مانند ہے لیکن سین کے ساتھ، اس کا بیان اواخر علامات النبوۃ میں گزرا، مسلم کی حدیثِ ابو ہریرہ میں اس کا نحو ہے وہاں یہ الفاظ مذکور ہیں: (و رجل فی رأس شعبۃ من ھذہ الشعاب)۔

(یفر بدینہ من الفتن) کرمانی لکھتے ہیں یہ جملہ حالیہ ہے اور ذوالحال (یتبع) میں ضمیرِ مستتر ہے، اگر ہم مضاف الیہ سے حال ہونا جائز قرار دیں اس کی شرط موجود ہے اور وہ ہے (شدۃ الملابسۃ) گویا یہ اس سے جزو ہے، خیر کا مال کے ساتھ اتحاد واضح ہے اور جائز ہے کہ یہ استئنافیہ ہو اور یہ واضح ہے اھ، حدیث دین پر خائف کے لئے عزلت کی فضیلت پر دال ہے، سلف کے ہاں اصلِ عزلت بارے اختلافِ آراء ہے تو جمہور نے کہا اختلاط اولی ہے کیونکہ اس میں شعائرِ اسلام کے قیام، سوادِ مسلمین کی تکثیر اور اعانت، إغاثت اور عیادت وغیرہ انواعِ خیر کے ان تک ایصال کے مدِ نظر دینی فوائد کا اکتساب ہے! بعض حضرات نے کہا عزلت اولی ہے تا کہ سلامتی متحقق ہو مگر یہ اس امر سے مشروط ہے کہ (ما یتعین) کی معرفت ہو، اس بحث کا ایک حصہ الرقاق کے باب (العزلۃ) میں گزر اہے بقول نووی مختار روش اختلاط کی ترجیح ہے ان حضرات کے لئے جن کا غالب ظن ہو کہ وہ (اگر عزلت اختیار نہ کی تو) فتنہ میں پڑ سکتے ہیں اگر معاملہ میں اشکال ہو تو عزلت اولی ہے، دیگر نے کہا یہ اختلافِ اشخاص کے ساتھ مختلف ہے تو جن پر احد الامرین متحتم ہو اور پھر جن پر کوئی ایک پہلو مترجح ہو تو ان کے بارہ میں یہ کلام نہیں لیکن اگر دونوں پہلو متساوی ہیں تو یہ معاملہ اختلافِ احوال کے ساتھ مختلف ہو گا اور اگر یہ دونوں باہم متعارض ہوں تو اختلافِ اوقات کے ساتھ یہ مختلف ہو گا تو وہ حضرات جن پر مخالطت اختیار کرنا متحتم ہو تو جن کے پاس ازالہِ منکر کی قدرت ہو تو ان پر ایسا کرنا واجب ہے یا تو عیناً یا پھر کفایۃً بحسب الحال والا مکان، اور ایسے حضرات جن کے ظنِ غالب کے مطابق وہ اگر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا قیام کریں گے تو جان و دین سالم رہیں گے اور ان میں سے جو اس ضمن میں مستوی ہیں، ایسے حضرات جو اپنی سلامتی بارے مامون تو ہیں لیکن ان کی نسبت امرِ متحقق یہ ہے کہ ان کی بات کا کوئی اثر نہ ہو گا اور یہ اس طور کہ فتنہِ عامہ برپا نہ ہوا ہو لیکن اگر ہے تو عزلت اختیار کرنا (یعنی ان سابق الذکر کے لئے) مترجح ہے کیونکہ گمانِ غالب ہے کہ اگر ایسا نہ کیا تو محذور میں واقع ہو جائیں گے، یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالی کی طرف سے اہلِ فتنہ پر عذاب آنا ہو تو اگر یہ ہوا تو سبھی اہلِ علاقہ کو یہ گھیرلے گا چاہے کوئی ان میں شامل نہ بھی تھا جیسا کہ قرآن میں کہا: (وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً) [الأنفال : ۹۶] اس تفصیلِ مذکور کی تائید حدیثِ ابو سعید بھی کرتی ہے جس میں ہے: (خیر الناس رجل جاھَدَ بنفسہ و مالِہ و رجلٌ فی شِعْبٍ من الشعاب یَعْبُدُ ربہ و یَدَعُ الناس من شرہ) (یعنی بہترین آدمی وہ جو اپنی جان و مال کے ساتھ جہاد کرے اور وہ جو کسی گھاٹی میں اپنے رب کی عبادت پہ لگا رہے اور لوگوں اپنے شر سے بچائے رکھے)

الرقاق کے باب (العزلة) میں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث گزری جس کی طرف ابھی اشارہ کیا مسلم کے ہاں اس کے شروع میں ہے: (خير معاشر الناس رجل مُمسِكٌ بعَنان فرسه في سبيل الله) آگے فرمایا: (ورجل في غنيمة) (یعنی اپنے حال و مال میں مست) گویا یہ اس امر میں وارد ہے کہ کون سا کسب اطیب ہے؟ تو اگر اس کے عموم کو پیش نظر رکھا جائے تو یہ عزلت کی فضیلت پر دال ہے ان حضرات کے لئے جن کے لئے جہاد فی سبیل اللہ میسر نہیں (یعنی اس کے وسائل نہیں) الا یہ کہ یہ زمانۂ وقوعِ فتن کی قید کی ساتھ ہو۔

- 15باب التَّعَوُّذِ مِنَ الْفِتَنِ (فتنوں سے اللہ کی پناہ کا طالب ہونا)

ابن بطال لکھتے ہیں اس کے تحت اس کی مشروعیت میں ان لوگوں کا رد ہے جو قائل ہیں کہ اللہ سے فتنہ (یعنی آزمائش) مانگو کہ اس میں (حصاد المنافقين) ہے (یعنی منافقین فصل کی مانند کاٹے جاتے ہیں) ان کا زعم ہے کہ یہ ایک حدیث میں وارد ہے لیکن اس کا مرفوع ہونا صحیح نہیں بلکہ صحیح اس کا برخلاف ہے بقول ابن حجر اسے ابو نعیم نے حضرت علی سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (لا تكرهوا الفتنة في آخر الزمان فإنها تُبيرُ المنافقين) (یعنی آخر الزمان کے فتنوں سے مت ڈرو کہ یہ منافقین کا صفایا کر ڈالیں گے) اسکی سند میں ضعیف و مجہول ہیں، کتاب الدعوات میں متعدد تراجم گزرے جن میں کئی اشیاء سے تعوذ کی مشروعیت مذکور ہوئی ان میں غنی، فقر، ارذل العمر، فتنۂ دنیا اور فتنۂ نار وغیرہ سے تعوذ و استعاذہ! علماء کہتے ہیں آپ کی مراد امت کیلئے اس کی مشروعیت تھی۔

- 7089حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ فَضَالَةَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ ؓ قَالَ سَأَلُوا النَّبِيَّ ﷺ حَتَّى أَحْفَوْهُ بِالْمَسْأَلَةِ فَصَعِدَ النَّبِيُّ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ الْمِنْبَرَ فَقَالَ لاَ تَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ إِلاَّ بَيَّنْتُ لَكُمْ فَجَعَلْتُ أَنْظُرُ يَمِينًا وَشِمَالاً فَإِذَا كُلُّ رَجُلٍ رَأْسُهُ فِي ثَوْبِهِ يَبْكِي فَأَنْشَأَ رَجُلٌ كَانَ إِذَا لاَحَى يُدْعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ فَقَالَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ مَنْ أَبِي فَقَالَ أَبُوكَ حُذَافَةُ ثُمَّ أَنْشَأَ عُمَرُ فَقَالَ رَضِينَا بِاللَّهِ رَبًّا وَبِالإِسْلاَمِ دِينًا وَبِمُحَمَّدٍ رَسُولاً نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ سُوءِ الْفِتَنِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَا رَأَيْتُ فِي الْخَيْرِ وَالشَّرِّ كَالْيَوْمِ قَطُّ إِنَّهُ صُوِّرَتْ لِي الْجَنَّةُ وَالنَّارُ حَتَّى رَأَيْتُهُمَا دُونَ الْحَائِطِ قَالَ قَتَادَةُ يُذْكَرُ هَذَا الْحَدِيثُ عِنْدَ هَذِهِ الآيَةِ ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ ﴾

.أطرافه 93، 540، 749، 4621، 6362، 6468، 6486، 7090، 7091، 7294، - 7295تحفة 1362 - 67/9 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص:۱۸۹)

- 7090 وَقَالَ عَبَّاسٌ النَّرْسِيُّ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ أَنَّ أَنَسًا حَدَّثَهُمْ أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ بِهَذَا وَقَالَ كُلُّ رَجُلٍ لاَفًّا رَأْسَهُ فِي ثَوْبِهِ يَبْكِي وَقَالَ عَائِذًا بِاللَّهِ مِنْ سُوءِ الْفِتَنِ أَوْ قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ سُوءِ الْفِتَنِ .(سابقہ)

أطرافه 93، 540، 749، 4621، 6362، 6468، 6486، 7089، 7091، 7294، - 7295

- 7091 وَقَالَ لِي خَلِيفَةُ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ وَمُعْتَمِرٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْ قَتَادَةَ أَنَّ أَنَسًا حَدَّثَهُمْ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ بِهَذَا وَقَالَ عَائِذًا بِاللَّهِ مِنْ شَرِّ الْفِتَنِ

.أطرافه 93، 540، 749، 4621، 6362، 6468، 6486، 7089، 7090، 7294، - 7295

ترجمہ: یعنی نبی اکرم فتنوں کے شر سے اللہ کی پناہ مانگتے تھے۔

ہشام سے مراد دستوائی ہیں۔ (عن أنس) سلیمان تیمی عن قتادہ کی روایت میں ہے: (أن أنسا حدثهم)۔ (أحفوه) اسماعیلی کی اسی طریق سے روایت میں ہے: (ألحفوه أو أحْفَوُهُ بالمسألة)۔(كل رجل رأسه الخ) کشمیہنی کے ہاں (لاف رأسه في ثوبه) ہے تفسیر المائدہ میں ایک اور طریق سے (لهم حنين) بھی تھا یعنی رونے کی وجہ سے ہچکی لے رہے تھے۔ (فأنشا الرجل) یعنی بولنا شروع کیا، اسماعیلی کی روایت میں (فقام) ہے، ایک طریق میں ہے: (فأتى رجل)۔(أبوك حذافة) اسماعیلی کے ہاں معتمر کی (سمعت أبي عن قتادة) سے روایت میں ہے کہ اس سائل کا نام خارجہ تھا بقول ابن حجر معروف یہ ہے کہ سوال کرنے والے ان کے بھائی عبد اللہ تھے تفسیر المائدہ میں بعض کا یہ قول گزرا کہ وہ قیس بن حذافہ تھے، احمد کی محمد بن عمرو عن ابوسلمہ عن ابو ہریرہ سے مرفوع روایت میں ہے کہ آپ نے لوگوں سے کہا تم کسی شئ بارے مجھ سے سوال نہ کرو گے مگر میں تمہیں اس کی خبر دوں گا تو عبد اللہ بن حذافہ نے کہا: (من أبي يا رسول الله؟) اس میں ہے حذافہ بن قیس کہتے ہیں وہ والدہ کے پاس آئے تو انہوں نے کہا تم نے ایسا کیوں کیا؟ ہم جاہلیت میں تھے تو کہا: (إني كنت لأحِبُّ أن أعلم من هو أبي مَنْ كان من الناس) (یعنی میں اپنے حقیقی والد کو جاننا چاہتا تھا وہ جو کوئی بھی ہو)۔

(ثم أنشا عمر) اس میں یہی واقع ہو تفسیر المائدہ میں ایک اور طریق سے اتم سیاق گزرا اسماعیلی کے ہاں معتمر کے مذکورہ طریق میں یہ زیادت بھی ہے: (فأرَمَّ وخَشُوُا أن يكونوا بين يدى أمر عظيم) (یعنی حضرت عمر ایسے ہو گئے جیسے بوسیدہ ہڈی ہو اور صحابہ کو خوف ہوا کہ کہیں کوئی امرِ عظیم نہ برپا ہو جائے) انس کہتے ہیں نبی اکرم بار بار کہتے جاتے کہ مجھ سے پوچھو، احمد کی ابو عامر عقدی عن ہشام سے روایت میں (أبوك حذافة) کے بعد ہے کہ ایک آدمی نے پوچھا یا رسول اللہ میں جنتی ہوں یا جہنمی؟ فرمایا جہنمی! کتاب الاعتصام میں زہری عن انس سے اسکا نحو آئے گا۔

(من سوء الفتن) نسخہ کشمیہنی میں (شر الفتن) ہے۔ (صورت) کشمیہنی میں (لی) بھی ہے۔ (دون الحائط) یعنی آپ کے اور دیوار کے درمیان، زہری عن انس کی روایت میں مزید یہ ہے: (فلم أر كاليوم في الخير والشر) اسکا بیان الاعتصام میں آئے گا۔ (قال قتادة يذكر هذا الخ) یہاں (يذكر) بصیغہ مجہول ہے کشمیہنی کے نسخہ میں ہے: (فكان قتادة يذكر الخ) یہ معلوم کا صیغہ اور یہی اوجہ ہے، اسماعیلی کی روایت میں بھی یہی واقع ہے۔(وقال عباس) یہ ابن ولید ہیں، علامات النبوۃ میں اور اواخر المغازی کے باب (بعث معاذ و أبي موسى إلى اليمن) میں ان کی احادیث گزری ہیں تو ان تین مواضع کے علاوہ کسی جگہ اس صورت کے ساتھ اگر کہیں مذکور ہے تو وہ عیاش بن ولید رقام ہیں، ان کے شیخ یزید، ابن زریع جبکہ سعید، ابن ابو عروبہ ہیں اسے ابو نعیم نے مستخرج میں محمد بن عبد اللہ بن رُستہ قال (حدثنا العباس بن الوليد) کے حوالے سے تخریج کیا ہے یہ اس کے سین کے ساتھ ہونے کی تائید کرتا ہے کیونکہ جو شین کے ساتھ ہو اس میں الف ولام نہیں ہو گا۔ (بهذا) یعنی یہی سابق الذکر

حدیث، پھر بیان کیا کہ اس میں (لافاً) کی زیادت ہے تو دلالت ملی کہ شروع میں زیادت کشمیہنی کا وہم ہے۔
(وقال عائذا) تبیین کی ہے کہ روایتِ سعید میں شک ہے کہ (سوء) ہے یا (سوأى) ، عائذ نصب کے ساتھ واقع ہے اور یہ بطورِ حال ہے ای (أقول ذلك عائذا) یا علی المصدر ہے ای (عیاذا) ایک روایت میں رفع کے ساتھ ہے:(أى أنا عائذ)۔ (وقال لى خليفة) یہ ابن خیاط عصفری ہیں اکثر امام بخاری ان سے اسی صیغہ کے ساتھ ہی تخریج کرتے ہیں حدثنا اور اخبرنا نہیں کہتے گویا مذاکرۃً اخذ کیا، سعید سے ابن ابوعروبہ اور معتمر سے مراد ابن سلیمان تیمی ہیں۔(عن أبيه) یعنی ابومعتمر ، یہ طریق اس کے آخر میں مذکور (من شر الفتن) کی وجہ سے ذکر کیا، اسکی بقیہ شرح الاعتصام میں آئے گی۔

- 16باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ الْفِتْنَةُ مِنْ قِبَلِ الْمَشْرِقِ (قولِ نبوی: مشرق کی جانب سے فتنہ اٹھے گا)

اس کے تحت تین احادیث لائے پہلی کو دو طرق سے تخریج کیا کتاب الفتن کے اوائل میں اس حدیث کے اور آپ کے حدیثِ اسامہ میں فرمانِ مذکور:(إنی لأرى الفتن خلال بيوتكم) کے مابین وجہِ تطبیق ذکر ہو چکی اور آپکا یہ خطاب اہلِ مدینہ کیلئے تھا۔
شاہ ولی اللہ رقمطراز ہیں یہ عہدِ نبوی میں اہلِ نجد کے ارتداد اور بعد ازاں دورِ علیؓ اور مابعد کے فتنوں کی طرف اشارہ تھا جو اہلِ عراق نے برپا کئے۔

- 7092حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ يُوسُفَ عَنْ مَعْمَرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَامَ إِلَى جَنْبِ الْمِنْبَرِ فَقَالَ الْفِتْنَةُ هَا هُنَا الْفِتْنَةُ هَا هُنَا مِنْ حَيْثُ يَطْلُعُ قَرْنُ الشَّيْطَانِ أَوْ قَالَ قَرْنُ الشَّمْسِ .

أطرافه 3104، 3279، 3511، 5296، - 7093 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۵۸۳)

(أنه قام إلى الخ) مناقبِ قریش میں گزری شعیب عن زہری کی روایت میں تھا: (سمعت رسول الله ﷺ يقول وهو على المنبر) مسلم کی انس بن یزید عن زہری سے روایت میں ہے:(إن رسول الله ﷺ قال وهو مستقبل المشرق)(یعنی جہتِ مشرق کی طرف رخ کئے یہ فرمایا)۔ (الفتنة ههنا الخ) اس میں یہی دو مرتبہ واقع ہے، یونس کی روایت میں ہے: (ها إن الفتنة ههنا أعادها ثلاث مرات) (یعنی تین مرتبہ یہ بات دہرائی)۔
(أو قال قرن الشمس) یہاں یہی شک کے ساتھ ہے عبدالرزاق کی معمر سے روایت میں ہے:(ههنا أرض الفتن وأشار إلى المشرق حيث يطلع قرن الشيطان)(یعنی وہاں فتنوں کی سرزمین ہے اور مشرق کی طرف اشارہ کیا جہاں شیطان کا سینگ طلوع ہوتا ہے) شعیب کی روایت میں ہے:(ألا إن الفتنة ههنا يشير إلى المشرق حيث يطلع قرن الشيطان) یونس کی روایت میں معمر کی روایت کے مثل ہے لیکن کہا:(يعنى المشرق) مسلم کی عکرمہ بن عمار عن سالم سے روایت میں ہے کہ ابن عمر سے سنا کہتے تھے میں نے نبی اکرم کو سنا مشرق کی طرف اشارہ کیا اور فرمایا:(ها إن الفتنة ههنا ثلاثا حيث يطلع قرن الشيطان) انہی کی حنظلہ عن سالم سے طریق سے اس کا مثل ہے لیکن کہا:(إن الفتنة ههنا ثلاثا) ان کی فضیل بن غزوان سے

روایت میں ہے کہ میں نے سالم بن عبداللہ بن عمر کو کہتے سنا اے اہل عراق میں تم سے صغیرہ بارے نہیں پوچھتا اور کبیرہ پر سوار کر دوں، میں نے والد صاحب سے سنا نبی اکرم سے بیان کرتے تھے کہ فتنہ یہاں سے آئے گا اور ہاتھ کے ساتھ مشرق کی جہت اشارہ کیا جہاں سے شیطان کے دو سینگ طلوع ہوتے ہیں (یہ ایک حدیث کی طرف اشارہ ہے جس میں فرمایا سورج جب طلوع ہوتا ہے تو شیطان اپنا سر اسی طرف کر لیتا ہے تو یہ اسکے سینگوں کے درمیان ہوتا ہے، مجازی معنی مراد ہے کیونکہ اس وقت شیطان اسی طرف ہوتا ہے تو اس وقت جو اقوام سورج کی پجاری ہیں وہ گویا اصل میں شیطان کی پوجا کر رہے ہوتے ہیں) انہی کی (صفة إبليس) میں مالک عن عبداللہ بن دینار عن ابن عمر سے روایت میں بعینہ حنظلہ کے سیاق کی مانند ہے اسی طرح اسکا نحو سفیان ثوری عن عبداللہ بن دینار سے ہے اسے کتاب الطلاق میں تخریج کیا تھا پھر یہاں لیث عن نافع عن ابن عمر سے روایتِ یونس کی مثل نقل کیا البتہ کہا: (ألا إن الفتنة ههنا) بغیر تکرار کے، اسی طرح مسلم کے ہاں ہے اسے اسماعیلی نے احمد بن یونس عن لیث نقل کرتے ہوئے دو مرتبہ کے تکرار سے ذکر کیا۔

- 7093حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا لَيْثٌ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ -رضى الله عنهما - أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ مُسْتَقْبِلُ الْمَشْرِقِ يَقُولُ أَلاَ إِنَّ الْفِتْنَةَ هَا هُنَا مِنْ حَيْثُ يَطْلُعُ قَرْنُ الشَّيْطَانِ .

أطرافه 3104، 3279، 3511، 5296، - 7092 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۵۸۳)

- 7094حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا أَزْهَرُ بْنُ سَعْدٍ عَنِ ابْنِ عَوْنٍ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ ذَكَرَ النَّبِيُّ ﷺ اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي شَأْمِنَا اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي يَمَنِنَا قَالُوا وَفِي نَجْدِنَا قَالَ اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي شَأْمِنَا اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي يَمَنِنَا قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَفِي نَجْدِنَا فَأَظُنُّهُ قَالَ فِي الثَّالِثَةَ هُنَاكَ الزَّلاَزِلُ وَالْفِتَنُ وَبِهَا يَطْلُعُ قَرْنُ الشَّيْطَانِ .

طرفه - 1037

ترجمہ: ابن عمر راوی ہیں کہ نبی پاک نے دعا فرمائی اے اللہ ہمارے لئے ہمارے شام اور ہمارے یمن میں برکت کر، لوگوں نے کہا اور ہمارے نجد میں بھی؟ لیکن آپ نے پھر انہی دو کیلئے دعا کی لوگوں نے پھر وہی بات کی تو میرا خیال ہے تیسری مرتبہ میں فرمایا وہاں زلازل اور فتنے ہوں گے اور وہاں شیطان کا سینگ طلوع ہوگا۔

شیخ بخاری ابن مدینی ہیں، ابن عون سے مراد عبداللہ ہیں۔ (اللهم بارك الخ) ابن مدینی سے ازہر سمان کے حوالے سے یہی نقل کیا ترمذی نے اسے بشیر بن آدم بن بنت ازہر حدثنی جدی أزهر سے اسی اسناد کے ساتھ (أن رسول الله ﷺ قال) کے الفاظ سے نقل کیا، اسکا مثل اسماعیلی کے ہاں احمد بن ابراہیم دورقی عن ازہر سے ہے اسے انہوں نے عبید اللہ بن عبداللہ بن عون عن ابیہ سے بھی اسی طرح نقل کیا، الاستسقاء میں یہ ایک اور طریق کے ساتھ موقوفا گزری ہے وہاں اس بابت اختلاف کا حال بیان کیا تھا۔

(وبها يطلع الخ) ترمذی اور دورقی کے ہاں (وفي نجدنا) کے بعد ہے: (قال اللهم بارك لنا في شامنا و بارك لنا في يمننا قال وفي نجدنا قال هناك---- الخ) تو یہی ذکر کیا لیکن شک کیا کہ (منها) فرمایا تھا یا (بها) اسی

طرح (یطلع) کی بجائے (یخرج) کہا، حسین بن حسن کی الا ستسقاء میں گزری روایت اس کے مثل ہے دو مرتبہ کے اعادہ میں، ابن عون کے بیٹے کی روایت میں ہے تیسری مرتبہ یا چوتھی مرتبہ جب یہی کہا تو لوگوں نے کہا یا رسول اللہ: (وفی نجدنا؟ قال بها الزلازل والفتن و منها یطلع قرن الشیطان) مہلب کہتے ہیں اہلِ مشرق کیلئے آپ نے اس لئے ترکِ دعا کیا تا کہ وہ اس شر سے کمزور پڑیں جو ان کی جہت میں موضوع ہے فتن کے ساتھ استیلائے شیطان کی وجہ سے، جہاں تک آپ کا قول: (قرن الشمس) تو داؤدی نے کہا ہے سورج کا حقیقۃً سینگ ہے اور محتمل ہے کہ قرن سے مراد شیطان کی قوت اور جس کے ساتھ وہ اضلال پر استعانت لیتا ہے اور یہ اوجہ ہے، بعض نے کہا شیطان سورج کے طلوع کے وقت اپنا سر اس کے ساتھ ملا لیتا ہے تا کہ اس کے پجاریوں کا سجدہ اس کے لئے واقع ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ سورج کیلئے ایک شیطان ہو جس کے دو سینگوں کے درمیان سے سورج طلوع ہوتا ہو، خطابی کہتے ہیں قرن لوگوں کی ایک نسل ہے جو دوسروں کے فنا کے بعد حادث ہوتے ہیں اور (قرن الحية) غیر محمود امور کے لئے مثال کے طور پر کہا جاتا ہے، ان کے غیر نے کہا اس زمانہ میں اہلِ مشرق اہلِ کفر تھے تو آنجناب نے بتلایا کہ فتنہ اس علاقہ سے ہوگا تو اسی طرح ہوا تھا، فتنہ کی ابتدا مشرق کی جہت سے ہوئی تو یہی مسلمانوں کو تقسیم کرنے کا سبب بنا اور ظاہر ہے اس سے شیطان کو خوشی حاصل ہوئی اور یہ اسے پسند ہے، اسی طرح بدعات کا ظہور اس علاقہ میں ہوا، خطابی لکھتے ہیں نجد جہتِ مشرق میں تھا اور اہلِ مدینہ کا نجد بادیۃ العراق (یعنی عراق کے دیہات) اور اسکے نواحی علاقے تھے اور یہ مدینہ کے مشرق میں واقع ہے، نجد اصل میں زمین کی سطحِ مرتفع کو کہتے ہیں اسکا عکس غور (یعنی نشیب) ہے، تہامہ کا سارا علاقہ نشیبی ہے مکہ بھی تہامہ میں واقع ہے اس سے داودی کے قول کا ضعف ثابت ہوا کہ نجد عراق کے ناحیہ سے تھا تو اس سے توھم ہوتا ہے کہ نجد موضعِ مخصوص ہے مگر یہ مراد نہیں بلکہ ہر علاقہ جو ساتھ والے علاقہ کی نسبت مرتفع ہو نجد کہلائے گا۔

اسے ترمذی نے (المناقب) میں نقل کیا اور کہا حسن غریب ہے۔

- 7095حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ الْوَاسِطِيُّ حَدَّثَنَا خَالِدٌ عَنْ بَيَانٍ عَنْ وَبَرَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ خَرَجَ عَلَيْنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ فَرَجَوْنَا أَنْ يُحَدِّثَنَا حَدِيثًا حَسَنًا -قَالَ- فَبَادَرَنَا إِلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ حَدِّثْنَا عَنِ الْقِتَالِ فِي الْفِتْنَةِ وَاللَّهُ يَقُولُ ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ فَقَالَ هَلْ تَدْرِي مَا الْفِتْنَةُ ثَكِلَتْكَ أُمُّكَ إِنَّمَا كَانَ مُحَمَّدٌ ﷺ يُقَاتِلُ الْمُشْرِكِينَ وَكَانَ الدُّخُولُ فِي دِينِهِمْ فِتْنَةً وَلَيْسَ كَقِتَالِكُمْ عَلَى الْمُلْكِ .

ترجمہ: راوی کہتے ہیں ابن عمر ہماری طرف نکلے تو ہم نے امید کی کہ وہ ہمیں کوئی اچھی سی حدیث سنائیں تو ایک آدمی نے کہا اے عبد الرحمٰن ہمیں فتنہ میں قتال کی بابت حدیث بیان کریں کیونکہ اللہ کہتا ہے اور ان سے لڑو حتی کہ فتنہ ختم ہو جائے تو کہنے لگے تمہاری ماں تمہیں گم پائے جانتے ہو فتنہ کیا ہے؟ محمد ﷺ تو مشرکین سے قتال کرتے تھے اور ان کے دین میں دخول فتنہ تھا اور یہ تمہارے اقتدار کی خاطر قتال کی مانند نہ تھا۔

خالد سے مراد ابن عبد اللہ ہیں جبکہ بیان، ابن عمرو ہیں، وبرہ سب کے ہاں واو اور باء کی زبر کے ساتھ ہے ابن عبد البر نے یہی جزم کیا، عیاض کہتے ہیں ہم نے مسلم میں باء پر سکون کے ساتھ جزم کیا ہے۔ (حديثا حسنا) یعنی حسن الفاظ والی جو ذکرِ ترجمہ اور رفعت پر

مشتمل ہوتو قبل اس کے کہ ایسا کریں ایک شخص نے فتنہ کی بابت پوچھ لیا جس پر فتنہ کی بابت تحدیث کی۔ (فقام إليه رجل) تفسیر انفال میں گزرا کہ اس کا نام حکیم تھا، اسے بیہقی نے زہیر بن معاویہ عن بیان سے نقل کرتے ہوئے (أن وبرة حدثه) کے الفاظ سے یہ ذکر کیا: (فمررنا برجل يقال له حكيم)۔ (والله يقول الخ) اس کی مراد اس سے یہ تھی کہ فتنہ میں قتال کی مشروعیت پر اس سے احتجاج کرے اور یہ کہ اس میں اس کے تارکین جیسے ابن عمر، کا رد ہے۔ (ثكلتك الخ) بظاہر بددعا ہے البتہ کبھی یہ جملہ موردِ زجر میں وارد ہوتا ہے جیسے یہاں، ابن عمر کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ قولہ تعالی: (وقاتلوهم) میں ضمیر کفار کیلئے ہے تو اہلِ ایمان کو ان کے خلاف قتال کا حکم دیا حتی کہ کوئی ایسا باقی نہ رہے جو دینِ اسلام سے فتنہ میں ڈالے اور ارتداد کا باعث بنے اور اس پر مجبور کرے، اس کا مثل سوال نافع بن ازرق بھی اور کئی ایک نے عمران بن حصین سے کیا تھا ان کا جواب بھی ابن عمر کے اس جواب کی مانند تھا، اسے ابن ماجہ نے نقل کیا، تفسیر سورۃ انفال میں زہیر بن معاویہ کی روایت میں ان کے حضرات علی وعثمان سے سوال بھی مذکور تھا پھر ابن عمر کا جواب ذکر کیا۔ (على الملك) یعنی طلبِ اقتدار میں، ان کا اشارہ مروان پھر اس کے بیٹے عبدالملک کی ابن زبیر کے ساتھ لڑائیوں اور ان جیسی جنگوں کی طرف تھا، ابن عمر کی ایامِ فتنہ بارے رائے تھی کہ ترکِ قتال اور علیحدگی اختیار کی جائے اگرچہ ظاہر ہو بھی جائے کہ ایک فریق حق پر اور دوسرا باطل پر ہے! بعض نے کہا فتنہ یہاں اس امر کے ساتھ مختص ہے کہ طلبِ جاہ واقتدار میں تغالب کے سبب قتال واقع ہو لیکن اگر باغی گروہ کا تعین ہو جائے تو یہ فتنہ نہیں بلکہ تب ان سے لڑنا واجب ہے حتی کہ وہ طاعت کی طرف لوٹ آئیں، یہی جمہور کا قول ہے۔

- 17 باب الْفِتْنَةِ الَّتِي تَمُوجُ كَمَوْجِ الْبَحْرِ (ایک ایسا فتنہ جو سمندر کی موجوں کی طرح جولانی دکھائے گا)

وَقَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ خَلَفِ بْنِ حَوْشَبٍ كَانُوا يَسْتَحِبُّونَ أَنْ يَتَمَثَّلُوا بِهَذِهِ الأَبْيَاتِ عِنْدَ الْفِتَنِ قَالَ امْرُؤُ الْقَيْسِ :

الْحَرْبُ أَوَّلُ مَا تَكُونُ فَتِيَّةً تَسْعَى بِزِينَتِهَا لِكُلِّ جَهُولِ حَتَّى إِذَا اشْتَعَلَتْ وَشَبَّ ضِرَامُهَا

وَلَّتْ عَجُوزًا غَيْرَ ذَاتِ حَلِيلِ شَمْطَاءَ يُنْكَرُ لَوْنُهَا وَتَغَيَّرَتْ مَكْرُوهَةً لِلشَّمِّ وَالتَّقْبِيلِ

(ابن عیینہ نے خلف بن حوشب سے بیان کیا کہ سلف فتنوں کا ذکر کرتے ہوئے امرؤ القیس کے یہ اشعار بطورِ تمثّل پڑھا کرتے تھے: (ترجمہ) لڑائی آغاز میں ایک جوان عورت کی مانند ہے جس کی زینت میں نادانوں کیلئے کشش ہے حتی کہ جب اسکے شعلے بھڑک اٹھیں اور ہر سو پھیل جائیں تو وہ ایسی بوڑھی اور بدصورت بڑھیا کی سی لگنے لگتی ہے جس کے کوئی قریب بھی نہ آنا چاہے)

گویا اشارہ کرتے ہیں اس روایت کی طرف جسے ابن ابوشیبہ نے عاصم بن ضمرہ عن علی سے نقل کیا کہتے ہیں اللہ نے اس امت میں پانچ فتنے رکھے ہیں تو چار کا ذکر کیا پھر کہا کہ پھر ایسا فتنہ ہوگا جو سمندر کی موج کی مانند چھالیں مارے گا اور یہ وہ دن ہوں گے کہ لوگ چوپاؤں کی مانند ہوں گے کہ کوئی عقل نہیں، اسکی تائید ابوموسی کی یہ حدیث کرتی ہے: (تذهب عقول أكثر ذلك الزمان) (یعنی اس زمانہ کے اکثر لوگوں کی عقول جاتی رہیں گی) ابن ابوشیبہ نے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت حذیفہ سے نقل کیا کہ فتنہ تب تک نقصان نہیں پہنچاتا جب تک تم اپنے دین سے واقف ہو، فتنہ وہ جب تم پر حق و باطل مشتبہ ہو جائے۔ (وقال ابن عيينة) سفیان مراد ہیں، اسے بخاری نے تاریخ صغیر میں عبداللہ بن محمد مسندی (حدثنا سفيان) کے ساتھ موصول کیا ہے۔ (عن خلف بن حوشب) خلف اہلِ کوفہ میں سے تھے کبار تابعین کی ایک جماعت سے روایت کی ہے بعض صحابہ کو بھی پایا لیکن کسی صحابی سے ان

کی روایت نہیں دیکھی ، عابد تھے عجلی نے انہیں ثقہ قرار دیا بقول نسائی (لا بأس به) ابن عیینہ اور ربیع بن ابوراشد نے تعریف کی ، ان سے شعبہ نے بھی روایت کیا بخاری میں ان کی یہی ایک روایت ہے۔ (قال امرؤ القيس الخ) ابوذر کے نسخہ میں یہی واقع ہے محفوظ یہ ہے کہ یہ اشعار عمرو بن معدیکرب زبیدی کے ہیں جیسا کہ الکامل میں ابوعباس مبرد نے جزم کیا ، ابوبکر محمد بن خلف قاضی جو وکیع کے ساتھ معروف تھے کی کتاب الغرر من الأخبار میں معدان بن علی (حدثنا عمرو الناقد حدثنا سفيان بن عيينة عن خلف بن حوشب قال قال عمرو بن معدي كرب) سے یہی روایت نقل کی (یعنی شاعر کا نام ذکر کر کے) سہیلی نے الروض میں اسی پر جزم کیا ایک اور طریق کے ساتھ بھی موصولا یہ ہمیں ملی ہے اور اس میں بھی یہ زیادت ہے فوائدِ میمون بن حمزہ مصری میں طحاوی سے منقول ہے کہ انہوں نے سنن میں مزنی عن شافعی سے (حدثنا المزني حدثنا الحميدي عن سفيان عن خلف بن حوشب) سے یہ زیادت ذکر کی: (قال قال عيسى بن مريم للحواريين كما ترك لكم الملوك الحكمة فاتركوا لهم الدنيا) (یعنی جیسے ملوک نے تمہارے لئے حکمت و دانائی چھوڑ دی ہے تم ان کیلئے دنیا چھوڑ دو) اس میں ہے کہ خلف کہا کرتے تھے لوگوں کو چاہئے کہ فتنہ میں ان اشعار کو سیکھیں۔

(ما تكون فتية) یعنی شابۃ (یعنی جوبن پر) ابن تین نے سیبویہ سے نقل کیا کہ حرب مونث ہے مبرد سے نقل کیا کہ کبھی مذکر ابھی مستعمل ہے ایک شعری شاہد پیش کیا ، بعض نے (أول) اور (فتية) کو مرفوع پڑھا ہے کیونکہ یہ مثل ہے (یعنی ضرب المثل) جس نے (اول) کو منصوب پڑھا اس نے کہا یہ خبر ہے ، بعض نے یہ تقدیرِ کلام ذکر کی: (الحرب أول ما تكون أحوالها إذا كانت فتنة) بعض نے (أول) کو بطورِ حال معرب کیا ، دیگر کہتے ہیں اس میں چار اعرابی وجوہ جائز ہیں: اول کا نصب اور فتیۃ کا رفع اور اس کا عکس ، دونوں کا رفع ، دونوں کا نصب تو جس نے اول کو مرفوع اور فتیۃ کو منصوب پڑھا اس کے ہاں تقدیرِ کلام ہے: (الحرب أول أحوالها إذا كانت فتية) تو حرب مبتدا ، اول مبتدا ثانی اور فتیۃ حال ساد مسد الخبر ہے اور جملہ حرب کی خبر بنا ، جس نے اسکا عکس کیا اس کے ہاں تقدیر یہ ہے: (الحرب في أول أحوالها فتية) تو حرب مبتدا اور فتیۃ اس کی خبر اور اول ظرفیت کی بنا پر منصوب ہے! جس نے دونوں کو مرفوع کہا اس کے ہاں تقدیر یہ ہے: (الحرب أول أحوالها الخ) تو اول مبتدا ثانی یا (الحرب) سے بدل اور فتیۃ خبر ہے ، جس نے دونوں پر نصب پڑھی اس نے (أول) کو ظرف اور (فتية) کو حال بنایا اور تقدیر بنی: (الحرب في أول أحوالها إذا كانت فتية) اور (تسعى) اس کی خبر ہے یعنی جنگ جبکہ وہ فتیۃ ہو یعنی اس کے وقتِ وقوع میں ناتجربہ کار اس میں داخل ہو جاتا ہے جسے وہ ہلاک کر ڈالتی ہے۔

(بزينتها) یہاں یہی ہے سیبویہ نے اسے (یعنی اس ضرب المثل کو) (ببزتها) کے ساتھ روایت کیا ، بزۃ اچھے لباس کو کہتے ہیں۔ (إذا اشتعلت) اس کے بھڑک اٹھنے اور پھیل جانے سے کنایہ ہے (إذا) میں جائز ہے کہ ظرفیہ ہو اور یہ بھی کہ شرطیہ ہو اور جواب (ولت) ہے۔ (وشَبَّ ضرامها) کہا جاتا ہے: (شبت الحرب) جب اس کے شعلے بھڑک اٹھیں ، ضرام بمعنی اشتعال ہے۔ (ذات حليل) معنی یہ کہ ایسی ہو جاتی ہے کہ کوئی اس سے تزویج میں راغب نہیں ہوتا (یعنی اسے منہ لگانا پسند نہیں کرتا) بعض نے بجائے حاء کے خاء کے ساتھ کہا۔ (شمطاء) نصب کے ساتھ ، یہ عجوز (بڑھیا) کا وصف ہے! شمط سفید بالوں کا کالے بالوں کے ساتھ اختلاط ، بقول

داودی یہ کثرتِ شیب سے کنایہ ہے۔ (ينكر لونها) یعنی اسکا حسن قبح کے ساتھ بدل جاتا ہے، حمیدی کی روایت میں بجائے اسکے یہ ہے: (شمطاء جزت رأسها) یہ جملہ سہیلی نے بھی الروض میں اسی طرح لکھا۔(مكروهة الخ) اس کے منہ کو اس سے تنفیر میں مبالغہ کرتے ہوئے بد بو کے ساتھ موصوف کیا، ان اشعار سے تمثّل فتنہ کے احوال کا استحضار تھا جو ان کے مشاہدہ میں آئے یا ان کے بارہ میں سنا اصل مقصد تذکّر اور لوگوں کو ان لڑائیوں میں شرکت سے روکنا تھا تا کہ وہ اسکے اول الامر سے دھوکہ میں نہ پڑیں۔

علامہ انور باب (الفتنة التي تموج كموج البحر) کے تحت لکھتے ہیں اس میں جو اشعار مذکور ہیں وہ سیبویہ کی کتاب میں بھی ہیں اور یہ ان کا ترجمہ ہے: جنگ اول اول تو ایک جوان عورت ہے جو زینت کر کے ہر جاہل شخص کو اپنی طرف بلاتی ہے یہاں تک کہ جب مشتعل ہو جاتی ہے اور اس کی لپٹیں انہیں لگتی ہیں تو پشت پھیر لیتی ہے، بڑھیا ہو کر بھی شوہر بن کر کوئی پرسان حال نہیں ہوتا ادھیڑ ہوتے ہی اوپرا ہوتا ہے اس کا رنگ اور متغیر، نہ قابل سونگھنے کی اور نہ قابل منہ لگانی کی۔

- 7096حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ حَدَّثَنَا شَقِيقٌ سَمِعْتُ حُذَيْفَةَ يَقُولُ بَيْنَا نَحْنُ جُلُوسٌ عِنْدَ عُمَرَ قَالَ أَيُّكُمْ يَحْفَظُ قَوْلَ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْفِتْنَةِ .قَالَ فِتْنَةُ الرَّجُلِ فِي أَهْلِهِ وَمَالِهِ وَوَلَدِهِ وَجَارِهِ تُكَفِّرُهَا الصَّلاَةُ وَالصَّدَقَةُ وَالأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ قَالَ لَيْسَ عَنْ هَذَا أَسْأَلُكَ وَلَكِنِ الَّتِي تَمُوجُ كَمَوْجِ الْبَحْرِ قَالَ لَيْسَ عَلَيْكَ مِنْهَا بَأْسٌ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنَّ بَيْنَكَ وَبَيْنَهَا بَابًا مُغْلَقًا قَالَ عُمَرُ أَيُكْسَرُ الْبَابُ أَمْ يُفْتَحُ قَالَ بَلْ يُكْسَرُ قَالَ عُمَرُ إِذًا لاَ يُغْلَقَ أَبَدًا قُلْتُ أَجَلْ .قُلْنَا لِحُذَيْفَةَ أَكَانَ عُمَرُ يَعْلَمُ الْبَابَ قَالَ نَعَمْ كَمَا أَعْلَمُ أَنَّ دُونَ غَدٍ لَيْلَةً وَذَلِكَ أَنِّي حَدَّثْتُهُ حَدِيثًا لَيْسَ بِالأَغَالِيطِ فَهِبْنَا أَنْ نَسْأَلَهُ مَنِ الْبَابُ فَأَمَرْنَا مَسْرُوقًا فَسَأَلَهُ فَقَالَ مَنِ الْبَابُ قَالَ عُمَرُ .

أطرافه 525، 1435، 1895، - 3586 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵ ،ص:۳۲۲)

شقیق سے مراد ابووائل بن سلمہ اسدی ہیں۔(بينا نحن جلوس الخ) علامات النبوۃ میں اسکی مفصل شرح گزری وہاں کا سیاق اتم تھا، ابوحمزہ سکری نے اصحابِ اعمش کی مخالفت کی اور یہ سند ذکر کی: (عن أبي وائل عن مسروق قال قال عمر)۔ (ليس عن هذا أسألك) طبرانی کے ہاں ربعی بن حراش عن حذیفہ سے روایت میں یہ عبارت ہے:(لم أسأل عن فتنة الخاصة)۔

(ليس عليك منها الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں (عليكم) ہے ربعی کے ہاں یہ الفاظ ہیں:(يأتيكم بعدى فتن كموج البحر يدفع بعضها بعضا) تو اس سے موج کے ساتھ جہتِ تشبیہ ماخوذ ہے اور یہ کہ اس سے فقط کثرت مراد نہیں، ربعی نے یہ زیادت بھی کی:(فرفع عمر يده فقال اللهم لا تدركني فقال حذيفه لا تَخفُ)۔ (إذاً لايغلق الخ) ربعی کی روایت میں ہے:(قال حذيفة كسراً ثم لا يغلق إلى يوم القيامة)۔

(كما يعلم أن الخ) یعنی اس امر کی طرح انہیں اس کا علم ضروری حاصل تھا بقول ابن بطال حضرت عمر کے فتنہ کبریٰ بارے پوچھنے پر حضرت حذیفہ نے اس لئے فتنہ خاصہ بارے بتلانے کی طرف عدول کیا تا کہ وہ غم نہ کریں اور اپنے دل کو اس کے ساتھ

مشغول نہ کرلیں اسی لئے کہا: (إن بينك الخ) اور صراحت سے نہ کہا کہ آپ دروازہ ہیں حالانکہ انہیں علم تھا کہ حضرت عمر ہی وہ دروازہ ہیں تو یہ عدم تصریح ان کے حسنِ ادب کا نمونہ ہے! حضرت عمر کا کہنا کہ اگر دروازہ توڑا جائے گا تو تب کبھی بند نہ کیا جائیگا اس جہت سے اس کا اخذ تھا کہ کسی شیَٔ کا کسر غلبۃً ہی ہوتا ہے اور غلبہ کا وقوع فتنہ ہی میں ہے اور حدیثِ نبوی سے جانا کہ امت کے درمیان بأس واقع ہونے والا ہے اور ہرج قیامت تک رہے گا جیسا کہ حضرت شداد کی مرفوع روایت میں ہے: (إذا وقع السيف فى أمتى لم يرفع عنها إلى يوم القيامة) (یعنی جب میری امت میں تلوار واقع ہوگی۔یعنی باہمی قتل وقتال شروع ہوگا۔تو قیامت تک یہ صورتحال ختم نہ ہوگی) بقول ابن حجر اسے طبری نے تخریج کیا اور ابن حبان نے حکمِ صحت لگایا، خطیب نے (الرواة عن مالك) میں نقل کیا ہے کہ عمر ام کلثوم بنت علی (یعنی اپنی زوجہ) کے پاس آئے تو وہ رو رہی تھیں پوچھا کیوں روتی ہو؟ کہا یہ یہودی۔یعنی کعب احبار۔کہتا ہے کہ آپ جہنم کے دروازوں میں سے ایک دروازہ ہیں حضرت عمر نے کہا:(ما شاء الله) (یعنی جو اللہ کی مشیت) پھر باہر نکلے اور انہیں طلب کیا وہ آئے اور کہا بخدا اے امیر المومنین ذوالحج ختم نہیں ہوگا مگر آپ جنت میں پہنچ چکے ہوں گے، فرمایا یہ کیا؟ کبھی جنتی قرار دیتے ہو اور کبھی آگ کا ذکر کرتے ہو، کہا ہم اللہ کی کتاب (یعنی تورات) میں آپ کو پاتے ہیں کہ جہنم کے دروازوں پر کھڑے لوگوں کو اس میں داخل ہونے سے روکتے ہیں تو جب آپ فوت ہو جائیں گے تو لوگ داخل ہو جائیں گے۔

(فأمرنا مسروقا) اس سے ان قائلین نے احتجاج کیا جو کہتے ہیں امر میں علو اور استعلاء مشروط نہیں (کیونکہ مسروق ان کے ساتھی تھے)۔

- 7097حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ شَرِيكِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ قَالَ خَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى حَائِطٍ مِنْ حَوَائِطِ الْمَدِينَةِ لِحَاجَتِهِ وَخَرَجْتُ فِي إِثْرِهِ فَلَمَّا دَخَلَ الْحَائِطَ جَلَسْتُ عَلَى بَابِهِ وَقُلْتُ لَأَكُونَنَّ الْيَوْمَ بَوَّابَ النَّبِيِّ ﷺ وَلَمْ يَأْمُرْنِي فَذَهَبَ النَّبِيُّ ﷺ وَقَضَى حَاجَتَهُ وَجَلَسَ عَلَى قُفِّ الْبِئْرِ فَكَشَفَ عَنْ سَاقَيْهِ وَدَلَّاهُمَا فِي الْبِئْرِ فَجَاءَ أَبُو بَكْرٍ يَسْتَأْذِنُ عَلَيْهِ لِيَدْخُلَ فَقُلْتُ كَمَا أَنْتَ حَتَّى أَسْتَأْذِنَ لَكَ فَوَقَفَ فَجِئْتُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقُلْتُ يَا نَبِيَّ اللَّهِ أَبُو بَكْرٍ يَسْتَأْذِنُ عَلَيْكَ قَالَ ائْذَنْ لَهُ وَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ فَدَخَلَ فَجَاءَ عَنْ يَمِينِ النَّبِيِّ ﷺ فَكَشَفَ عَنْ سَاقَيْهِ وَدَلَّاهُمَا فِي الْبِئْرِ فَجَاءَ عُمَرُ فَقُلْتُ كَمَا أَنْتَ حَتَّى أَسْتَأْذِنَ لَكَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ ائْذَنْ لَهُ وَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ فَجَاءَ عَنْ يَسَارِ النَّبِيِّ ﷺ فَكَشَفَ عَنْ سَاقَيْهِ فَدَلَّاهُمَا فِي الْبِئْرِ فَامْتَلَأَ الْقُفُّ فَلَمْ يَكُنْ فِيهِ مَجْلِسٌ ثُمَّ جَاءَ عُثْمَانُ فَقُلْتُ كَمَا أَنْتَ حَتَّى أَسْتَأْذِنَ لَكَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ ائْذَنْ لَهُ وَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ مَعَهَا بَلَاءٌ يُصِيبُهُ فَدَخَلَ فَلَمْ يَجِدْ مَعَهُمْ مَجْلِسًا فَتَحَوَّلَ حَتَّى جَاءَ مُقَابِلَهُمْ عَلَى شَفَةِ الْبِئْرِ فَكَشَفَ عَنْ سَاقَيْهِ ثُمَّ دَلَّاهُمَا فِي الْبِئْرِ فَجَعَلْتُ أَتَمَنَّى أَخًا

لِي وَأَدْعُو اللَّهَ أَنْ يَأْتِيَ قَالَ ابْنُ الْمُسَيَّبِ فَتَأَوَّلْتُ ذَلِكَ قُبُورَهُمْ اجْتَمَعَتْ هَا هُنَا وَانْفَرَدَ عُثْمَانُ .

أطرافه 3674، 3693، 3695، 6216، - 7262 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵ ص:۴۰۳)

شریک بن عبداللہ، ابن ابونمر ہیں بخاری نے شریک بن عبداللہ نخعی قاضی سے کچھ نقل نہیں کیا۔ (إلى حائط الخ) اس باغ کا نام مع دیگر شرحِ حدیث کے مناقبِ ابوبکر میں گزرا۔ (ولم يأمرني) داودی کہتے ہیں دوسری روایت میں ہے: (أمرني بحفظ الباب) تو یہ ایسا اختلاف ہے کہ دونوں میں سے ایک ہی محفوظ قرار دیا جا سکتا ہے، ان کی اس بات کا یہ کہہ کر تعقب ہوا کہ تطبیق یہ ممکن ہے کہ شروع میں انہوں نے اپنی مرضی سے ایسا کیا تو جب حضرت ابوبکر نے آکر استیذان کیا اور انہوں نے نبی اکرم کو اس کی اطلاع کی تو آپ نے ابوبکر کو آنے کی اجازت دینے کے ساتھ ساتھ انہیں دروازے کی نگہبانی کا حکم دیا تھا کیونکہ آپ حالِ خلوت میں تھے پنڈلیوں سے کپڑا اٹھایا ہوا اور پاؤں مبارک کنویں میں لٹکائے بیٹھے تھے تو انہیں حفظِ باب کا کہا اور ابوموسی پہلے ہی سے یہ کام اپنی مرضی سے سنبھالے ہوئے تھے، یہ بھی محتمل ہے کہ امر (کے لفظ) کا اطلاق تقریر پر کیا ہو (یعنی دربانی تو اپنی مرضی سے سنبھالی مگر آنجناب کی اس پر تائید حاصل ہوئی جسے دوسری روایت میں امر کے لفظ سے تعبیر کیا گیا) اس بارے مناقبِ ابوبکر میں بھی بحث گزری ہے۔

(على قف البئر) غیر کشمیہنی میں (على) کی بجائے (في) ہے، قف کنویں کی منڈیر کو کہتے ہیں بقول داودی (ما حول البئر) (یعنی جو کنویں کے گرد دیوار وغیرہ ہو) بقول ابن حجر یہاں مراد کنویں کے گرد بیٹھنے کی غرض سے بنائی گئی جگہ ہے، قف خشک شئ کو بھی کہتے ہیں، مدینہ کی وادیوں میں سے ایک وادی کا نام بھی قف ہے وہ یہاں مراد نہیں۔ (فجاء عن يمين النبی) نسخہِ کشمیہنی میں (فجاء) کی بجائے (فجلس) ہے۔ (بلاء يصيبه) اس سے مراد ان کی شہادت کا سانحہ جس کے نتیجہ میں صحابہ کرام کے مابین کئی فتنے از قسم جنگِ جمل وصفین برپا ہوئے اور جو واقعات وحوادث اس کے بعد ہوئے، ابن بطال کہتے ہیں حضرت عثمان کو خاص بالبلاء اس لئے کیا حالانکہ حضرت عمر بھی شہید ہوئے تھے کیونکہ وہ حضرت عثمان کی مانند آزمائش میں نہیں ڈالے گئے کہ ایسے فتنہ باز ان پہ مسلط ہوگئے تھے جن کا مطالبہ تھا کہ وہ خود خلافت سے دستبردار ہو جائیں، انہوں نے ظلم و جور ان کی طرف منسوب کیا حالانکہ انہوں نے اس سے تنصل کیا اور ان کے ہر اعتراض کا جواب دیا آخر کار فسادیوں نے ان کے گھر کا محاصرہ کرلیا پھر اندر گھس کر شہید کر دیا اور گھر کی حرمت پامال کی اور یہ سب ان کے قتل سے زائد ہے بقول ابن حجر اس کا حاصل یہ ہوا جس کے ساتھ وہ خاص کئے گئے اس سے مراد ان کے قتل سے زائد امور تھے جن کا انہیں شکار ہونا پڑا۔

(فتأولت ذلك قبورهم) نسخہ کشمیہنی میں (أولت) ہے۔

- 7098 حَدَّثَنِي بِشْرُ بْنُ خَالِدٍ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ سَمِعْتُ أَبَا وَائِلٍ قَالَ قِيلَ لأُسَامَةَ أَلاَ تُكَلِّمُ هَذَا قَالَ قَدْ كَلَّمْتُهُ مَا دُونَ أَنْ أَفْتَحَ بَابًا أَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يَفْتَحُهُ وَمَا أَنَا بِالَّذِي أَقُولُ لِرَجُلٍ بَعْدَ أَنْ يَكُونَ أَمِيرًا عَلَى رَجُلَيْنِ أَنْتَ خَيْرٌ بَعْدَ مَا سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ يُجَاءُ بِرَجُلٍ فَيُطْرَحُ فِي النَّارِ فَيَطْحَنُ فِيهَا كَطَحْنِ

الْحِمَارِ بِرَحَاهُ فَيُطِيفُ بِهِ أَهْلُ النَّارِ فَيَقُولُونَ أَیْ فُلَانُ أَلَسْتَ كُنْتَ تَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ فَيَقُولُ إِنِّي كُنْتُ آمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَلَا أَفْعَلُهُ وَأَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَفْعَلُهُ

طرفه - 3267 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص: ۷۴۶)

سلیمان سے مراد اعمش ہیں احمد کی محمد بن جعفر عن شعبہ سے روایت ہیں (عن سليمان و منصور) ہے اسماعیلی کی قاسم بن زکریا عن بشر بن خالد یعنی یہی شیخ بخاری، سے روایت میں بھی دونوں مذکور ہیں البتہ سیاق سلیمان کا ذکر کیا اور آخر میں لکھا: (قال شعبة و حدثني منصور عن أبي وائل عن أسامة) اس کا نحو نقل کیا البتہ یہ زیادت بھی کی: (فتندلق أقتاب بطنه)(یعنی پیٹ کی آنتیں نکل آئیگی) ۔ (ألا تكلم هذا؟) یہاں بھی قائل اور مشار الیہ کے ابہام سے ہے بدء الخلق کے باب(صفة النار) میں ابن عیینہ عن اعمش سے یہ الفاظ منقول تھے: (لو أتيت فلانا فكلمته) جواب شرط محذوف ہے یعنی (لكان صوابا) یہ بھی محتمل ہے کہ (لو) برائے تمنی ہو! مشار الیہ کا نام مسلم کی ابو معاویہ عن اعمش عن شقیق عن اسامہ سے روایت میں مذکور ہے اس کے الفاظ ہیں: (ألا تدخل على عثمان فتكلمه) احمد کی یعلی بن عبید عن اعمش سے روایت میں ہے:(ألا تكلم عثمان)

(ما دون أن أفتح بابا) یعنی جس طرف تم نے اشارہ کیا اس بارے میں ان سے بات کر چکا ہوں لیکن مصلحت وادب کے پیش نظر خلوت میں بغیر اس امر کے کہ میری گفتگو میں کوئی مثیرِ فتنہ یا اس کے نحو کوئی بات ہو (ما) موصوفہ ہے، موصولہ بھی محتمل ہے ۔ (أكون أول من الخ) کشمیہنی کے ہاں ماضی کا صیغہ ہے: (فتحه) اسی طرح روایتِ اسماعیلی میں بھی، سفیان کی روایت میں ہے کہ تمہارا خیال ہے کہ میں ان سے کلام نہیں کرتا مگر تمہیں سنا کر؟ یعنی تمہاری موجودی میں ہی! یہ یعلی بن عبید کی مشار الیہ روایت ہے، مسلم کے ہاں منقول ہے کہ واللہ میں اکیلے میں ان سے بات کر چکا ہوں (دون أن أفتح أمرا لا أحب أن أكون أول مَنْ فَتَحَهُ) یعنی ایسے طریقہ سے بات کی ہے کہ کوئی فتنہ نہ اٹھ کھڑا ہو۔

(على رجلين أنت خير) کشمیہنی کے نسخہ میں ہے:(إيت خيرا) یعنی ایتاء سے فعلِ امر اور (خيرا) مفعولیت کی بنا پر منصوب ہے، اول اولیٰ ہے سفیان کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (ولا أقول لأمير إن كان على أميرا) یہ ہمزہ کی زیر کے ساتھ ہے زبر بھی جائز ہے۔ (كان على أميرا) مسلم کی روایت میں ہے: (يكون على أميرا) یعلی کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (وإن كان على أميرا)۔ (بعد ما سمعت رسول الخ) سفیان کی روایت میں ہے: (بعد شيء سمعته من رسول اللهؐ) لوگوں نے کہا آپ نے کیا سنا ؟ کہا میں نے سنا فرماتے تھے: (يجاء بالرجل الخ) عاصم بن بہدلہ کی ابو وائل سے احمد کے ہاں روایت میں ہے:(يجاء بالرجل الذى كان يطاع فى معاصي الله فيقذف فى النار) (یعنی ایسے شخص کو لایا جائے گا جسکی اللہ کی معاصی میں طاعت کی جاتی تھی تو اسے آگ میں پھینک دیا جائے گا)۔

(كطحن الحمار) نسخہِ کشمیہنی میں ہے:(كما يطحن الحمار) ایک معتمد نسخہ میں بھی یہی دیکھا تو(يطحن) مجہول کا صیغہ ہے لیکن ایک اور میں معلوم کا ہے اور یہی اوجہ ہے! سفیان اور ابو معاویہ کی روایتوں میں مذکور گزرا: (فتندلق أقتابه فيدور كما يدور الحمار) عاصم کی روایت میں ہے: (يستدير فيها كما يستدير الحمار) یہی ابو معاویہ کی روایت میں ہے،

اقتاب قتب کی جمع ہے، امعاء کو کہتے ہیں اور اندلاق یعنی سرعت سے نکل جانا، کہا جاتا ہے: (اندلق السيف من غمده) جب تلوار بغیر کسی کے نکالے نیام سے نکل پڑے، یہ اس بات کو مشعر ہے کہ یہ زیادت اعمش کے پاس بھی تھی لیکن شعبہ نے ان سے اس کا سماع نہ کیا اور اس کا مفہوم منصور سے سماع کیا جیسا کہ گزرا۔

(فيطيف به أهل النار) یعنی اس کے گرد اکٹھے ہو جائیں گے، کہا جاتا ہے: (أطاف به القوم) اور (طافوا) جب اس کے گرد حلقہ سا بنالیں۔ (فيقولون أي فلان) سفیان وابو معاویہ کی روایتوں میں ہے: (فيقولون يا فلان) یہ زیادت بھی کی: (ما شأنك) عاصم کی روایت میں ہے: (أي قل أين ما كنت تأمرنا به)۔ (ألست كنت الخ) سفیان کی روایت میں(تأمرنا) اور(تنهانا) ہے۔ (إني كنت آمر الخ) روایتِ سفیان میں ہے: (آمر كم وأنهاكم) ابو معاویہ نے یہ الفاظ نقل کئے: (وآتيه ولا أتيه) یعلی کی روایت میں ہے: (بل كنت آمر) عاصم کی روایت میں ہے: (وإني كنت آمر كم بأمر وأخالفكم إلى غيره)

مہلب لکھتے ہیں اسامہ سے لوگوں نے یہ چاہا کہ وہ حضرت عثمان سے۔ اور یہ ان کے خواص میں سے تھے۔ ولید بن عقبہ کے معاملہ میں بات کریں جن سے نبیذ کی بو ظاہر ہوئی تھی اور لوگوں میں ان کا شہرہ ہوا تھا اور وہ حضرت عثمان کے ماں جائے بھائی تھے وہ انہیں عامل بھی بنایا کرتے تھے تو اسامہ نے کہا میں نے خلوت میں ان سے بات کر لی ہے (دون أن أفتح بابا) یعنی امراء پر علانیہ بابِ انکار کھولے بغیر تا کہ افتراقِ کلمہ کا اندیشہ نہ ہو پھر باور کرایا کہ وہ کسی سے مداہنت نہیں کرتے اگر چہ وہ امیر ہو بلکہ ہر ممکن طور پر کوشاں ہوتے ہیں کہ علیحدگی میں پند ونصائح کریں اور اس شخص کا قصہ بیان کیا جسے جہنم میں ڈالا جائے گا اس وجہ سے کہ وہ نیکی کا حکم دیا کرتا تھا مگر خود نہ کرتا تھا، یہ سب اس لئے کیا تا کہ لوگوں کا جو ان کے بارہ میں سکوت کا ظن تھا وہ دور ہو اھ ملخصا، بقول ابن حجر ان کا یہ جزم کہ ولید مذکور کی بابت بات کرانا مراد ہے، اس کا مستند معلوم نہیں اور مسلم کا جریر عن اعمش کا طریق اس کا رد کرتا ہے اس میں ہے ہم اسامہ کے پاس تھے تو ایک شخص نے کہا آپ کیلئے کیا مانع ہے کہ آپ حضرت عثمان کے پاس جائیں اور اس مسئلہ میں ان سے بات کریں اور آگے اسکی کے مثل ذکر کیا، کرمانی نے جزم کیا ہے کہ مراد یہ تھی کہ انہیں آگاہ کریں کہ لوگ ان کے اپنے رشتہ داروں کو عمال مقرر کرنے کے خلاف ہیں اور دیگر کئی امور، ان کا قول کہ حضرت اسامہ نے یہ باتیں کر کے اپنے بارے لوگوں کے ظن سے تبرؤ چاہا، واضح نہیں بلکہ ظاہر یہ ہے کہ اسامہ کسی ولایت کے والی کی بابت ڈرتے تھے چاہے وہ کوئی چھوٹی سی ولایت (یعنی سرکاری ذمہ داری اور عہدہ) ہو کہ اسکے لئے چونکہ ضروری ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ بھی ادا کرے تو اندیشہ تھا کہ اس ضمن میں اس سے کوئی تقصیر نہ سرزد ہو جائے تو اسامہ کی رائے تھی کہ وہ خود کسی قسم کا عہدہ نہ سنبھالیں اسی طرف اپنے قول: (لا أقول للأمير إنه خير الناس) سے اشارہ کیا یعنی بلکہ ان کی غرض وغایت یہ ہے کہ برو برابر چھوٹ جائیں (كفافا کا لفظ استعمال کیا جسکا مطلب ہے نہ جزا ملے اور نہ سزا)

عیاض کہتے ہیں حضرت اسامہ کی مراد یہ تھی کہ وہ امام المسلمین پر سرِ عام تنقید کا کا باب کھولنا نہیں چاہتے کیونکہ وہ اس کے انجام سے ڈرتے ہیں بلکہ وہ اس ضمن میں تلطف کا مظاہرہ کریں گے اور تنہائی میں پند ونصائح کریں گے اور یہی زیادہ قابلِ قبول ہے، ان کے قول: (لا أقول لأحدٍ يكون عليَّ أميرا إنه خير الناس) میں امورِ حق میں امراء کے ساتھ مداہنت سے کام لینے اور

منافقت کی مذمت ہے، جیسے متملق بالباطن (یعنی غلط خوشامد کرنے والا) تو انہوں نے مدارات محمودہ اور مداہنت کی طرف اشارہ کیا (اور انکا باہمی فرق بیان کیا) مدارات کا ضابطہ یہ ہے کہ اس میں دین پر حرف نہ آئے جبکہ مذموم مداہنت یہ ہے کہ اس میں قبیح کی تزیین اور باطل کی تصویب جیسی روش ہو، طبری لکھتے ہیں سلف نے امر بالمعروف بارے باہم اختلاف کیا تو ایک گروہ نے اسے مطلقا واجب قرار دیا، ان کا احتجاج طارق بن شہاب کی اس مرفوع حدیث سے ہے: (أفضلُ الجهادِ كلمةُ حقٍّ عندَ سلطانٍ جائرٍ) (یعنی افضل جہاد ظالم سلطان کے سامنے کلمۂ حق کہنا ہے) اور آپ کے اس فرمان کے عموم سے: (من رأى منكم منكرا فليغير بيده) (یعنی جو تم میں سے برائی دیکھے تو اسے بزور روکے) جبکہ بعض کی رائے ہے کہ انکارِ منکر واجب تو ہے لیکن اس کی شرط یہ ہے کہ ایسا کرتے ہوئے کوئی مصیبت از قسم قتل وغیرہ گلے نہ پڑ جائے! کچھ اور نے کہا اس صورت میں اپنے دل میں اسے برا جانے کیونکہ حضرت ام سلمہ کی مرفوع حدیث میں ہے: (يستعمل عليكم أمراء بعدي فمن كره فقد برئ ومن أنكر فقد سَلِمَ ولكن مَنْ رَضِيَ و تَابَعَ) (یعنی میرے بعد حکام ہونگے تو۔ ان کے غلط اقدامات دیکھ کر۔ جس نے برا جانا۔ یعنی دل میں۔ وہ بری ہوا اور جس نے انکار کیا وہ سالم رہا لیکن وہ۔ پکڑا جائے گا۔ جو راضی ہوا اور پیروی کی) کہتے ہیں درست یہی ہے کہ اس شرطِ مذکور کا اعتبار ہے، اس پر یہ حدیث دال ہے: (لا ينبغي لمؤمن أنْ يُذِلَّ نفسَهُ) (یعنی مومن کیلئے جائز نہیں کہ اپنے آپکو ذلیل کرے) اس کی تشریح یہ کی کہ ایسی بلاء کیلئے متعرض ہو جس کی سہنے کی اس میں طاقت نہیں ملخصا،

ان کے غیر نے کہا امر بالمعروف اس کے لئے واجب ہے جو اس کی قدرت رکھتا ہے اور اس وجہ سے اسے اپنی جان پر کسی ڈر یا نقصان کا اندیشہ نہیں اور اگرچہ آمر متلبس بالمعصیت (یعنی معصیت کے ساتھ آلودہ) ہو کیونکہ بالجملہ اسے امر بالمعروف پر اجر ملے گا بالخصوص اگر ایسا شخص ہے جس کی بات مانی جاتی ہے، جہاں تک اسکی معصیت کا تعلق ہے تو اللہ چاہے تو معاف کر دے اور چاہے تو مواخذہ کر لے جہاں تک بعض حضرات کا یہ قول کہ امر بالمعروف وہی کرے جس میں کوئی عیب نہیں تو اگر ان کی مراد یہ ہے کہ اولیٰ یہی ہے تو یہ جید ہے وگرنہ یہ امر بالمعروف کا باب بند کرنے کو مستلزم ہے اگر اس کے علاوہ کوئی ایسا کرنے والا نہیں پھر طبری نے لکھا اگر کہا جائے حدیثِ اسامہ مذکور میں ماموروں بالمعروف آگ میں کیونکر ہو سکتے ہیں! تو جواب یہ ہے کہ انہوں نے اس امر بالمعروف کا تمثل نہ کیا تو اپنی معصیت کے باعث عذاب دئے گئے اور ان کا امیر اس لئے معذب ہوا کہ وہ خود وہی کام کرتا تھا جس سے اوروں کو روکتا تھا، حدیثِ ہذا سے امراء کی تعظیم اور ان سے حسنِ ادب سے پیش آنا ثابت ہوا اور یہ کہ لوگوں کے ان کی بابت کئے گئے اعتراضات ان تک پہنچائے جائیں تاکہ اگر برے اور غیر مناسب کام کر رہے ہیں تو ان سے باز آجائیں مگر یہ سب تلطف اور حسنِ تبلیغ کے ساتھ ہو اس طور کہ مقصود بھی حاصل ہو اور کسی ضرر و بلاء کا اندیشہ بھی نہ رہے۔

- 18 باب (بلاعنوان)

سب کے ہاں یہ بلا ترجمہ ہے ابن بطال سے یہ ساقط ہے، اس کے تحت تین احادیث نقل کی ہیں جو واقعہ جنگ جمل کے متعلق ہیں، ماقبل سے ان کا تعلق ظاہر ہے کہ یہ مسلمانوں کی باہمی پہلی لڑائی تھی۔

- 7099حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ الْهَيْثَمِ حَدَّثَنَا عَوْفٌ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِى بَكْرَةَ قَالَ لَقَدْ نَفَعَنِى اللَّهُ بِكَلِمَةٍ أَيَّامَ الْجَمَلِ لَمَّا بَلَغَ النَّبِىَّ ﷺ أَنَّ فَارِسًا مَلَّكُوا ابْنَةَ كِسْرَى قَالَ لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةً .

طرفه - 4425 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۶ ،ص: ۴۵۹)

عوف سے اعرابی اور حسن سے مراد بصری ہیں سند کے تمام راوی بصری ہیں، حسن کے ابوبکرہ سے سماع بارے کتاب الصلح میں بحث گزری، حمید طویل نے حسن سے عوف کی متابعت کی ہے اسے بزار نے تخریج کیا حسن سے ایک جماعت نے اس روایت کونقل کیا ہے اسناد کے لحاظ سے سب سے احسن روایت حمید کی ہے۔

(لقد نفعني الله الخ) حمید کی روایت میں ہے: (عصمني الله بشيء سمعته من رسول الله) عمر بن شبہ نے کتاب اخبار البصرۃ میں جنگِ جمل کا قصہ پوری تفصیل سے ذکر کیا ہے یہاں میں اس کا اختصار کرتا ہوں انہی واقعات پر اقتصار کروں گا جوصحیح یا حسن سند کے ساتھ بیان کئے باقی کی بابت تبیین کردوں گا (گویا تاریخی واقعات کے نقل و بیان میں بھی صحتِ اسناد ملحوظ رکھنا ضروری ہے، اس سے مولانا مودودیؒ کی بابت کا رد ہوتا ہے کہ تاریخ بیان کرنے میں احادیث کی اسانید بارے جو احتیاط و تدقیق کی گئی، اس کی ضرورت نہیں) چنانچہ عطیہ بن سفیان ثقفی عن ابیہ سے نقل کیا کہ حضرت عثمان کی شہادت کے اگلے روز میں حضرت علی کے ہمراہ مسجد (نبوی) آیا تو علی وطلحہ کی جماعتیں موجود تھیں تو ابوجہم بن حذیفہ نکلے اور کہا اے علی کیا آپ دیکھ نہیں رہے؟ وہ کچھ نہ بولے اور اپنے گھر چلے گئے ثرید پیش کیا گیا جسے تناول کیا پھر کہا میرا عمزاد قتل کر دیا جائے اور ہم اس کی مِلک کو قبضہ میں کر لیں؟ تو بیت المال سے نکلے اور اسے کھول دیا جب لوگوں نے یہ کچھ سنا تو حضرات طلحہ و زبیر کو چھوڑ دیا، مغیرہ عن ابراہیم عن علقمہ سے نقل کیا کہ اشتر نے کہا میں نے طلحہ اور زبیر کو دیکھا کہ اپنی رضامندی اور اختیار سے حضرت علی کی بیعت کی، ابونضرہ سے نقل کیا کہ طلحہ کہا کرتے تھے میں نے رضامندی سے بیعت نہ کی تھی، داؤد بن ابو ہند نے شعبی سے نقل کیا کہ حضرت عثمان کی شہادت کے بعد لوگ حضرت علی کے پاس آئے اور وہ مدینہ کے بازار میں تھے اور کہا اپنا ہاتھ بڑھایئے ہم آپ کی بیعت کرنا چاہتے ہیں انہوں نے کہا پہلے لوگوں سے مشاورت کرلی جائے تو بعض نے کہا اگر لوگ (یعنی وہ جو بھاری تعداد میں حضرت عثمان کے خلاف احتجاج کرنے مدینہ آئے تھے کم وبیش پانچ ہزار تھے) قتلِ عثمان کے ساتھ اپنے شہروں میں واپس گئے (یعنی کوئی حضرت عثمان کا قائم مقام ان کے یہاں ہوتے ہوئے نہ بنا) تو بڑا فتنہ و فساد پھیلے گا (یعنی ہرسو افراتفری ہوگی کیونکہ ان کے ذہن میں یہی ہوگا کہ مسلمانوں کا کوئی خلیفہ نہیں ہے، دراصل یہ اس زمانہ کے حالات کے تناظر میں کہ دورِ حاضر جیسے ذرائع ابلاغ نہ تھے تو خدشہ ہوا اگر جلد خلافت کا کوئی فیصلہ نہ ہوا تو امت متفرق ہو جائے گی)

تو اس پر اشتر (جو انہی فسادیوں میں شامل ہو کر مدینہ آیا تھا) نے ان کا ہاتھ تھام لیا اور سب نے بیعتِ خلافت کر لی، ابن شہاب کے طریق سے نقل کیا کہ جب عثمان قتل کئے گئے اور علی گھر نشین ہو گئے تو جب انہیں خدشہ ہوا کہ (اگر وہ الگ تھلگ رہے تو) لوگ حضرت طلحہ کی بیعت کرلیں گے تو اپنی بیعت کی دعوت دی تو ان کے مقابلہ میں لوگوں نے حضرت طلحہ وغیرہ کو وقعت نہ دی پھر طلحہ وزبیر کو پیغام بھیجا تو انہوں نے بھی بیعت کر لی، ابن شہاب سے نقل کیا کہ حضرات طلحہ وزبیر نے ان سے عمرہ کے لئے جانے کی اجازت

طلب کی (جو مل گئی ، میرا خیال ہے حضرت عمر ہوتے تو انہیں اس کی اجازت نہ دیتے) پھر وہ مکہ چلے گئے اور حضرت عائشہ کو ان سب حالات سے آگاہ کیا اور تینوں نے اس امر پر اتفاق کیا کہ حضرت عثمان کے قصاص کا مطالبہ کیا جائے حتی کہ ان کے قاتلین کو قتل کیا جائے ، عوف اعرابی سے نقل کیا کہ حضرت عثمان نے یعلی بن امیہ کو صنعاء کا عامل بنایا ہوا تھا اور ان کی نظر میں ان کی بڑی اہمیت تھی تو عثمان کی شہادت کے بعد یعلی نے جو مکہ میں حج کے لئے آئے ہوئے تھے طلحہ و زبیر کی چار لاکھ کے ساتھ اعانت کی (تا کہ لشکر تیار کریں) اور قریش کے ستر افراد کے لئے سواریاں مہیا کیں اور حضرت عائشہ کے لئے اسی دینار میں اونٹ خریدا گیا جسے عسکر کہا جاتا تھا ، عاصم بن کلیب عن ابیہ سے نقل کیا کہ حضرت علی نے کہا: (أ تدرون بِمَنْ بُلِيتُ ؟ أَطْوَعُ الناس فی الناس عائشة ، وأشدُّ الناس الزبیر و أَدْهى الناس طلحة و أَيْسَرُ الناس یعلی بن أمية) (یعنی کیا تم جانتے ہو میں کن کے ساتھ آزمائش میں ڈالا گیا؟ عائشہ جن کی بات سب سے زیادہ مانی جاتی تھی اور زبیر جن کی ٹکر کا کوئی نہ تھا اور طلحہ جن سے دانا کوئی نہ تھا اور ایک امیر ترین شخص یعلی بن امیہ) ابن ابو یعلی کے طریق سے نقل کیا کہ حضرت علی ۳۶ھ کے ماہِ ربیع الثانی کے آخر میں نکلے (یعنی کوفہ کی طرف) محمد بن علی بن ابو طالب (یعنی ابن حنفیہ) سے نقل کیا کہ علی نو سو سواروں کے ہمراہ مدینہ سے نکلے اور ذی قار میں اترے ، قیس بن ابو حازم سے نقل کیا کہ حضرت عائشہ آئیں اور بنی عامر کے بعض چشموں پر ان کا قافلہ اترا تو کتے بھونکے ، کہنے لگیں (أيُّ ماءٍ هذا؟) (یعنی اس آبادی کا کیا نام ہے؟ چونکہ اس زمانہ میں عموما لوگ ایسی جگہوں پہ رہتے تھے جہاں کوئی کنواں یا چشمہ ہو تو ماء کا لفظ استعمال کیا) جواب ملا: (الحَوْأَب) تو کہا میرا خیال ہے مجھے واپس جانا پڑے گا تو بعض ہمراہیوں نے کہا بلکہ آپ آگے جائیں گی مسلمان آپ کو دیکھیں گے تو اللہ تعالیٰ ان کے درمیان صلح کرا دے گا تو کہنے لگیں نبی اکرم نے ایک روز ہم (ازواج مطہرات) سے کہا تھا کیسا ہو گا وہ دن جب تم میں سے ایک پر حوأب کے کتے بھونکیں گے ، اسے احمد ابو یعلی اور بزار نے تخریج کیا ابن حبان اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا اس کی سند صحیح کی شرط پر ہے ، احمد کی روایت میں ہے کہ حضرت زبیر نے کہا تھا کہ آپ آگے جائیں گی ......الخ

عصام بن قدامہ عن عن عکرمہ عن ابن عباس سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے ازواج مطہرات سے فرمایا تھا (أَيَّتُكُنَّ صاحبة الجمل الأَدْبَب)(یعنی تم میں سے کون تیز رفتاری سے چلنے والے اونٹ کی سوار ہو گی) وہ نکلے گی حتی کہ حوأب کے کتے اس پر بھونکیں گے اس کے دائیں اور بائیں کثیر افراد مقتول ہوں گے اور خود وہ قتل ہوتے ہوتے بچے گی ، اسے بھی بزار نے نقل کیا اس کے رواۃ ثقات ہیں ، انہوں نے زید بن وہب سے نقل کیا کہتے ہیں ہم حذیفہ کے پاس تھے کہ کہنے لگے تم کیسے ہو گے جب تمہارے نبی کے اہل بیت دو فرقوں میں بٹ کر نکلیں گے اور ایک دوسرے سے تلوار کے ساتھ لڑیں گے ؟ ہم نے کہا اے عبداللہ اگر ہم اس زمانہ کو پالیں تو کیا کریں؟ کہا وہ جماعت دیکھنا جو علی بن ابو طالب کی خلافت کی دعوت دیتی ہو کہ وہی ہدایت پر ہو گی ، طبرانی نے ابن عباس سے نقل کیا کہ حضرت علی کے ساتھیوں کو جب وہ ان کے ساتھ چلے ، معلوم ہوا کہ اہلِ بصرہ حضرات طلحہ و زبیر کے ساتھ مجتمع ہو گئے ہیں تو ان پر یہ خبر بہت شاق ہوئی اور دلوں میں خوف جاگزین ہوا تو علی نے کہا بخدا ہم اہلِ بصرہ پر غالب آئیں گے اور طلحہ و زبیر کو قتل کر ڈالیں گے ، اس کی سند میں اسماعیل بن عمرو بجلی ہیں جو ضعیف ہیں ، طبرانی نے محمد بن قیس سے نقل کیا کہ حضرت عائشہ کے پاس یوم جمل کا تذکرہ ہوا تو کہا لوگ یوم الجمل کہتے ہیں؟ کہا جی ہاں تو کہا: (وددت أنی جلست کما جلس غیری فکان أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ أكون

ولدت من رسول الله عشرة كلهم مثل عبدالرحمن بن حارث بن هشام) (یعنی میری خواہش تھی کہ جیسے دوسری امہات المؤمنین گھروں سے نہیں نکلیں میں بھی ایسا ہی کرتی اور مجھے اس نکلنے سے زیادہ پسند یہ تھا کہ نبی پاک سے میرے دس بچے ہوتے اور سبھی عبدالرحمٰن بن حارث بن ہشام کی طرح ہوتے) اس کی سند میں معشر نجیح مدنی ہے جس میں ضعف ہے، اسحاق بن راہویہ نے سالم مرادی سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے حسن سے سنا کہتے تھے جب علی حضرت طلحہ اور ان کے ساتھیوں کے معاملہ میں بصرہ آئے تو قیس بن عباد اور عبداللہ بن کواء کھڑے ہوئے اور کہا ہمیں اپنے اس سفر کا مقصد بتلائیں تو طویل گفتگو کی جس میں حضرات ابوبکر، عمر اور عثمان سے اپنی بیعت کا ذکر کیا پھر طلحہ وزبیر کا ذکر کیا اور کہا مدینہ میں انہوں نے میری بیعت کی ہے اور اب بصرہ آکر میری مخالفت کر رہے ہیں اور اگر ابوبکر کی کوئی شخص (مثلا) بیعت کر کے ان کی مخالفت کرتا تو ہم اس سے قتال کرتے اسی طرح حضرت عمر، احمد اور بزاز نے بسند حسن ابورافع سے روایت کیا کہ نبی اکرم نے ایک دن حضرت علی سے کہا تمہارے اور عائشہ کے درمیان کوئی معاملہ ہوگا، تو کہنے لگے: (فأنا أشقاهم یا رسول الله ؟) (یعنی میں تو تب بڑا بدبخت ہوا[جوام المؤمنین سے لڑوں گا]) فرمایا نہیں لیکن جب یہ ہو تو اسے اس کے مامن (یعنی گھر یعنی مدینہ) کی طرف لوٹا دینا، اسحاق نے اسماعیل بن ابوخالد عن عبدالسلام جو ان کے قبیلہ کے ایک شخص تھے ، سے نقل کیا کہ جنگ جمل کے دن حضرت علی حضرت زبیر کے ساتھ علیحدہ ہوئے اور کہا میں تمہیں اللہ کا واسطہ دیتا ہوں کیا تم نے رسول اللہ سے سنا تھا جب تم میرا ہاتھ تھامے ہوئے تھے کہ ایک دن تم اسے لڑائی کرو گے اور یہ تمہاری اس پہ زیادتی ہوگی پھر یہ تم پر مدد کیا جائے گا، وہ بولے ہاں (یاد آیا) سنا تھا اور اب میں اس لڑائی سے منہ پھیرتا ہوں

ابوبکر بن ابوشیبہ نے عمر بن ہجنّع عن ابوبکرہ سے نقل کیا جب ان سے کہا گیا آپ کو کس بات نے روکا کہ آپ جمل کے دن اہل بصرہ کے ساتھ شامل ہو کر لڑتے ؟ بولے میں نے نبی اکرم سے سنا تھا کہ (یخرج قوم هلكى لا يفلحون قائدهم امرأة فی الجنة) (یعنی ایک قوم ایک جنتی خاتون کی قیادت میں نکلے گی مگر کامیاب نہ ہوں گے) تو گویا ابوبکرہ نے اس حدیث کی طرف اشارہ کیا تو ان کے ساتھ شمولیت سے ممتنع رہے پھر جب حضرت علی کا غلبہ ملاحظہ کیا تو اس ترک بارے اپنی رائے کا استصواب کیا، ترمذی اور نسائی نے حدیثِ مذکور حمید طویل عن حسن عن ابوبکرہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے: (عصمني الله بشیء سمعته من رسول الله) تو یہی بیان کیا، کہتے ہیں جب حضرت عائشہ بصرہ آئیں تو مجھے آنجناب کا یہ فرمان یاد آیا جس پر اللہ نے مجھے (ان کے لشکر میں شامل ہونے سے) بچالیا، عمر بن شبہ نے مبارک بن فضالہ عن حسن عن ابوبکرہ سے نقل کیا کہ حضرت عائشہ نے ابوبکرہ کی طرف پیغام بھیجا تو انہوں نے جواب دیا آپ ماں ہیں آپ کا حق عظیم ہے لیکن میں نے نبی اکرم سے سنا کہ وہ قوم ہرگز فلاح نہ پائے گی جن پر کوئی عورت حکمرانی کرے گی۔

(لما بلغ النبی ﷺ أن فارسا الخ) بقول ابن مالک فارس (کالفظ) منصرف کے طور سے واقع ہوا ہے اور صواب اس کا عدم منصرف ہونا ہے! کرمانی کہتے ہیں یہ فرس (یعنی فارسیوں) پر بھی اور ان کے بلاد پر بھی بولا جاتا ہے تو اول پر یہ منصرف ہوگا الا یہ کہ قبیلہ مراد لیا جائے، ثانی پر دونوں طرح جائز ہے جیسے سارے بلاد کے اسماء اھ، بعض اہلِ لغت نے تمام اسماء کا صرف جائز قرار دیا ہے۔ (ملكوا ابنة كسرى) حمید کی روایت میں ہے جب کسری ہلاک ہوا تو آنجناب نے پوچھا کسے اس کا جانشین بنایا ہے؟ کہا

اس کی بیٹی کو۔(وَلَّوا أمرهم امرأةً) مفعولیت کی بنا پر نصب کے ساتھ، حمید کی روایت میں ہے: (وَلِيَ أمرَهُمُ امرأةٌ) رفع کے ساتھ بطورِ فاعل ، اواخر المغازی کے باب (کتاب النبی ﷺ إلی کسری) میں اس کی تفصیل گزری، یہ کسری مذکور شیرویہ بن ابرویز (جسے اردو میں پرویز لکھا جاتا ہے) بن ہرمز تھا، اس کی اس بیٹی کا نام بوران تھا، اسماعیلی نے نضر بن شمیل عن عوف سے اسی روایت کے آخر میں یہ اضافہ بھی نقل کیا: (قال أبو بکرة فعرفت أن أصحاب الجمل لن یفلحوا) (یعنی اس حدیث کی روشنی میں میں نے جان لیا کہ اصحابِ جمل کامیاب نہیں ہو سکتے) ابن بطال نے مہلب سے نقل کیا کہ ابوبکرہ کی حدیث کا ظاہر حضرت عائشہ کی اس کاروائی اور رائے کی توہین کا موہم ہے مگر ایسا نہیں کیونکہ معروف یہی ہے کہ حضرت ابوبکرہ بھی اسی حضرت عائشہ کی رائے پر تھے کہ لوگوں کے مابین اصلاح کی جائے ان کا لڑنے اور جنگ کا قصد نہ تھا لیکن حالات یہ رخ اختیار کر گئے کہ جنگ کے سوا کوئی چارہ نہ رہا، ابوبکرہ نے اس رائے سے رجوع نہ کر لیا تھا بلکہ اپنی فراست سے جانا تھا کہ انہیں کامیابی حاصل نہ ہو سکے گی کیونکہ قیادت ایک خاتون (یعنی حضرت عائشہ) کو سونپ رکھی تھی کیونکہ فارس بارے نبی اکرم کا یہ فرمان سنا ہوا تھا،

کہتے ہیں اسکے لئے دال یہ بات ہے کہ کسی سے منقول نہیں کہ حضرت عائشہ اور ان کے ہمرائیوں نے خلافت کے مسئلہ میں حضرت علی سے منازعت کی ہو اور نہ کسی کی خلافت کی دعوت دی تھی، انہیں حضرت علی پر اعتراض فقط یہ تھا کہ انہوں نے قاتلینِ عثمان کے قتل سے منع کیا اور ان سے اقتصاص کا ترک کیا دراصل حضرت علی حضرت عثمان کے (شرعی) وارثوں کے منتظر تھے کہ وہ ان کی عدالت میں حضرت عثمان کے قتل کا مقدمہ پیش کریں اور جب کسی معین فرد/ افراد پر یہ جرم ثابت ہو جائے تو وہ اس سے قصاص لیں گے ادھر ان کے قتل کا جن پر الزام تھا وہ ڈرے کہ اگر ان کی صلح ہو گئی تو انہیں قتل کر دیا جائے گا تو انہوں نے (ریشہ دوانیاں کر کے) دونوں کے درمیان جنگ بھڑکا دی تو معاملات وہ رخ اختیار کر گئے جو تاریخ میں منقول ہیں، حضرت علی نے ان پر کامیابی پا کر ابوبکرہ کے ترکِ قتال بارے طرزِ عمل کی تعریف کی تھی اگرچہ قاتلینِ عثمان سے قصاص کے ضمن میں ان کی وہی رائے تھی جو حضرت عائشہ کی تھی اھ

بقول ابن حجر ان کی بعض باتیں محلِ نظر ہیں آگے بھی ان کا کچھ ذکر کروں گا، باب (إذا التقی المسلمان الخ) میں حضرت احنف کی حدیث گزری کہ وہ حضرت علی کی حمایت کے لئے نکلے تھے کہ حضرت ابوبکرہ سے ملاقات ہوئی جنہوں نے انہیں قتال میں شریک ہونے سے روک دیا، اس سے ایک باب قبل گزرا جب ابن حضرمی کو جلانے کا واقعہ ذکر ہوا تھا جو اس امر پر دال ہے کہ ابوبکرہ اس طرح کے احوال میں اصلاً ہی قتال کو روا نہ سمجھتے تھے تو نہ وہ حضرت عائشہ کی رائے پر تھے اور نہ حضرت علی کی رائے پر، یعنی مسلمانوں کے مابین جواز قتال! ان کی رائے یہ تھی کہ ان باہمی لڑائیوں سے بالکل الگ رہا جائے حضرات سعد بن ابو وقاص، محمد بن مسلمہ اور عبداللہ بن عمر وغیرہم کی مانند اسی لئے وہ صفین میں بھی موجود نہ تھے نہ حضرت علی کی طرف سے اور نہ حضرت معاویہ کی طرف سے، ابن تین کہتے ہیں ابوبکرہ کی حدیث سے ان حضرات نے احتجاج کیا ہے جو کہتے ہیں خاتون کو قاضی مقرر کرنا جائز نہیں، یہ جمہور کا قول ہے ابن جریر نے طبری کی مخالفت کی اور لکھا ان مقدمات میں اس کے فیصلہ کرنے کا جواز ہے جن میں وہ گواہی دے سکتی ہے، بعض مالکیہ نے مطلق رائے اختیار کی، ابن تین نے مزید لکھا ابوبکرہ کی کلام دال ہے کہ اگر حضرت عائشہ کے پاس زمامِ قیادت نہ ہوتی تو وہ طلحہ و زبیر کے ہمراہ ہوتے اس لئے کہ اگر ان کا خطا پر ہونا ان کے لئے متبین ہوتا تو وہ حضرت علی کے ساتھ ہوتے: یہی کہا مگر وہ قسمِ ثالث سے غافل رہے وہ یہ کہ ان کی اصل یہ تھی

کہ فتنہ کی لڑائیوں سے بالکل الگ تھلگ رہا جائے جیسا کہ اس کی تقریر گزری اور یہی معتمد ہے، ان کے اپنے اہلِ شہر (یعنی بصرہ والوں) کے ساتھ مل کر قتال نہ کرنا حدیثِ مذکور کے مدنظر کہ اس سے مانع کوئی اور سبب نہ ہو، اور وہ جوان کا احنف بن قیس کو قتال میں شرکت سے روکنا جس ذکر گزرا اور اس حدیث کے ساتھ ان کا احتجاج کرنا: (إذا التقى المسلمان بسيفهما) الخ۔

7100 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ عَيَّاشٍ حَدَّثَنَا أَبُو حَصِينٍ حَدَّثَنَا أَبُو مَرْيَمَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ زِيَادٍ الْأَسَدِيُّ قَالَ لَمَّا سَارَ طَلْحَةُ وَالزُّبَيْرُ وَعَائِشَةُ إِلَى الْبَصْرَةِ بَعَثَ عَلِيٌّ عَمَّارَ بْنَ يَاسِرٍ وَحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ فَقَدِمَا عَلَيْنَا الْكُوفَةَ فَصَعِدَا الْمِنْبَرَ فَكَانَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ فَوْقَ الْمِنْبَرِ فِي أَعْلَاهُ وَقَامَ عَمَّارٌ أَسْفَلَ مِنَ الْحَسَنِ فَاجْتَمَعْنَا إِلَيْهِ فَسَمِعْتُ عَمَّارًا يَقُولُ إِنَّ عَائِشَةَ قَدْ سَارَتْ إِلَى الْبَصْرَةِ وَوَاللَّهِ إِنَّهَا لَزَوْجَةُ نَبِيِّكُمْ ﷺ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَكِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ابْتَلَاكُمْ لِيَعْلَمَ إِيَّاهُ تُطِيعُونَ أَمْ هِيَ .

طرفاه 3772، - 7101 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص:۴۹۵)

شیخ بخاری جعفی مسندی ہیں ابوحصین کا نام عثمان بن عاصم ہے ابومریم مذکور اور تمام رواۃِ اسناد ماسوائے ان کے شیخ اور شیخ بخاری کے کوفی ہیں ابومریم کو عجلی اور دارقطنی نے ثقہ قرار دیا ہے بخاری میں ان سے یہی ایک روایت ہے۔

(لما سار طلحة الخ) عمر بن شبہ نے جید سند کے ساتھ نقل کیا کہ وہ سال کے آغاز میں مکہ سے چلے، ایک اور سند سے ذکر کیا کہ جنگ ۳۶ھ کے ماہِ جمادی الثانی کے نصف میں ہوئی، مدائنی عن علاء ابومحمد عن ابیہ سے ذکر کیا کہ ایک شخص حضرت علی کے پاس آیا وہ اس وقت زاویہ میں تھے اور کہا: (علام تقاتل هؤلاء؟) (یعنی کس شئ پر آپ ان سے لڑ رہے ہیں؟) کہا: (على الحق) کہنے لگے وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ وہ حق پر ہیں، کہا میں اس وجہ سے ان سے لڑ رہا ہوں کہ جماعت سے نکل گئے اور بیعت توڑی ہے، طبری نے عاصم بن کلیب جرمی عن ابیہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں عہدِ عثمانی میں (خواب) دیکھا کہ امراء (یعنی حکام) میں سے ایک شخص بیمار پڑا اس کے سر کے پاس ایک خاتون تھی اور لوگ اس کے درپے قتل تھے اگر وہ خاتون انہیں منع کرتی تو وہ باز آجاتے لیکن اس نے نہ کیا، لوگوں اسے قتل کر دیا، کہتے ہیں پھر میں اس برس جہاد کے لئے نکل پڑا تو وہیں محاذ پر ہمیں حضرت عثمان کی شہادت خبر ملی ہم جہاد سے جب واپس آئے اور بصرہ پہنچے تو ہمیں بتلایا گیا کہ یہ طلحہ، زبیر اور حضرت عائشہ ہیں لوگوں نے تعجب کیا اور ان کے یہاں آنے کا مقصد دریافت کیا تو بتلایا گیا وہ حضرت عثمان کی خاطر (یعنی ان کے قصاص کا مطالبہ لے کر) نکلے ہیں اور (ان کی حیات میں) ان کی خذلان کا جو ارتکاب کیا تھا اس کی تلافی اور توبہ کے لئے (حضرت عثمان سے اکثر صحابہ کچھ الگ تھلگ سے ہو گئے تھے دراصل ان کی روش اور وطیرہ حضرت عمر جیسا نہ تھا جو وسیع پیمانے پہ مشاورت کرتے رہتے تھے اور اس طرح لوگوں کو امورِ مملکت میں شرکت کا احساس رہتا تھا دوسرا اس وجہ سے بھی کہ حضرت عثمان نے اپنے کثیر اقارب کو سرکاری عہدے دئے جو حضرت عمر کی پالیسی کے برعکس تھا اس سے بھی لوگ بدکے) حضرت عائشہ نے کہا ہم تمہاری (یعنی امت مسلمہ کی) خاطر عثمان پر ان کے تین اقدامات کے باعث ناراض تھے: (إمارة الفتى و ضرب السوط والعصا) (یعنی نوجوانوں کا عمال بنانا اور کوڑوں اور ڈنڈوں سے پٹائی) تو اب ہم منصف نہ

ٹھہریں گے اگر ان کی خاطر تین وجہ سے اظہارِ ناراضی نہ کیا : (حرمة الدم والشهر والبلد) (یعنی ایک مقدس مہینہ اور مقدس شہر میں ناحق خون بہایا جانا) کہتے ہیں تو میں اور میرے قبیلہ کے دو اشخاص حضرت علی کی طرف نکلے انہیں پہنچ کر سلام کیا اور (اس بارے) پوچھا تو کہنے لگے لوگوں نے اس شخص (یعنی حضرت عثمان) پر عدوان کیا اور انہیں قتل کر ڈالا، میرا ان سے کوئی تعلق نہیں پھر مجھ سے طلحہ و زبیر نے عمرہ کے لئے جانے کی اجازت مانگی میں نے دونوں سے وعدے لئے (کہ صرف عمرہ ہی کریں گے اور واپس آ جائیں گے) اور اجازت دیدی تو انہوں نے ام المومنین (یعنی حضرت عائشہ) کے کان بھرے اور اس امر کیلئے انہیں آمادہ کیا جو ان کے مناسبِ حال نہ تھا مجھے ان کے معاملہ کی خبر ملی تو میں ڈرا کہ کہیں اسلام میں کوئی رخنہ پیدا نہ ہو جائے تو میں نے ان کا پیچھا کیا ان کے اصحاب نے کہا بخدا ہم ان سے لڑنا نہیں چاہتے الا یہ کہ وہ پہل کریں اور ہم تو اصلاح کیلئے نکلے ہیں، آگے (جنگ جمل کا سارا) قصہ نقل کیا اس میں ہے کہ جنگ کا آغاز یوں ہوا کہ دونوں لشکروں کے (جو آمنے سامنے ٹھہرے ہوئے تھے اور صلح وصفائی اور جنگ سے بچنے کی تدابیر اور اقدامات سوچے جا رہے تھے) لڑکوں نے باہم گالم گلوچ کیا پھر ایک دوسرے پر تیر برسانے شروع کر دئے پھر غلام بھی اس میں شریک ہو گئے پھر سفہاء (یعنی کم عقل جوشیلے نوجوان) تو (عام) جنگ چھڑ گئی انہوں (یعنی طلحہ وزبیر کے لشکر) نے بصرہ پر خندق کھود رکھی تھی تو کافی لوگ قتل ہو گئے اور دوسرے زخمی ہوئے اصحابِ علی کو غلبہ حاصل ہوا ان کے منادی نے ندا دی کہ کسی جانے والے کا پیچھا نہ کرو اور نہ زخمیوں کو قتل کرو اور نہ کسی کے گھر کی دیوار پھلانگو پھر لوگوں کو جمع کیا اور ان سے بیعت لی اور ابن عباس کو بصرہ کا گورنر مقرر کیا اور خود کوفہ لوٹ گئے

ابن ابوشیبہ نے جید سند کے ساتھ عبدالرحمٰن بن ابزی سے نقل کیا کہتے ہیں جنگ کے دوران عبداللہ بن بدیل بن ورقاء خزاعی حضرت عائشہ تک پہنچا جو ہودج میں سوار تھیں کہنے لگا اے ام المومنین کیا آپ کو یاد ہے شہادتِ عثمان کے بعد میں آپ کے پاس (مکہ میں) آیا تھا اور پوچھا آپ مجھے کیا حکم دیتی ہیں اور آپ نے کہا تھا علی کو لازم پکڑ لو، وہ چپ رہیں، اس نے ساتھیوں سے کہا اونٹ کی ٹانگیں کاٹ ڈالو انہوں نے کاٹ دیں تو میں نے اور حضرت عائشہ کے بھائی محمد نے (ابن ابوبکر صدیق، جب صدیق اکبر کا انتقال ہوا تو یہ والدہ کے بطن میں تھے بعد ازاں صدیق اکبر کی بیوہ اسماء بنت عمیس جو حضرت علی کی بیوہ بھابھی یعنی حضرت جعفر کی بیوہ تھیں، سے حضرت علی نے شادی کر لی تو یہ محمد ان کی گود میں پلے پڑھے، یہ قاتلینِ عثمان میں شامل ہو گئے تھے اور آخری دن یہ بھی حضرت عثمان تک پہنچے اور اپنا ہاتھ ان کی داڑھی میں ڈالا، وہ بولے بیٹے اگر تمہارے والد زندہ ہوتے تو تمہاری اس حرکت کو پسند نہ کرتے، یہ سن کر یہ پیچھے ہٹ گئے اور دوسروں نے آگے بڑھ کر حضرت عثمان کو شہید کر دیا) ہودج اٹھایا اور حضرت علی کے سامنے لا دھرا انہوں نے ایک گھر میں انہیں لے جانے کا حکم دیا، صحیح سند کے ساتھ زید بن وہب سے نقل کیا (یہ ہوتی ہے تاریخ دانی کہ ہر واقعہ سند کے ساتھ نقل کر رہے ہیں اور ابن حجر کو دیکھئے کہ ان اسانید کی بھی پڑتال کر کے صرف وہ واقعات قبول کئے ہیں جو صحیح وجید سند کے ساتھ منقول کئے، تاریخ یہ نہیں کہ ہر سنی سنائی باتیں لکھ ڈالیں اور ان کی بنیاد پر صحابہ کرام پہ طعن وتشنیع کیا اور اپنے تئیں ثالث بن بیٹھے) کہتے ہیں علی نے اپنے ہاتھ روکے رکھے حتی کہ دوسری طرف سے لڑائی کا آغاز ہوا تو ظہر کے بعد جنگ شروع ہوئی تو ابھی سورج غروب نہیں ہوا تھا کہ اونٹ کے گرد (یعنی جس پر حضرت عائشہ بیٹھی ہوئی تھیں) کوئی شخص نہ رہا تو حضرت علی نے حکم دیا کہ (لا تتمموا جريحا ولا تقتلوا مدبرا) (یعنی زخمی اور بھاگنے والے کو قتل نہ کرو) اور جس نے اپنا دروازہ بند کر لیا اور ہتھیار رکھ دیا اسے امن ہے، شافعی نے علی بن حسین

بن علی بن ابو طالب سے نقل کیا، کہتے ہیں میں مروان بن حکم کے ہاں گیا تو کہنے لگے میں نے تمہارے والد یعنی علی سے بڑھ کر کسی کو غلبہ پا کر اچھا سلوک کرنے والا نہیں پایا جنگ جمل کے دن جب ہم شکست کھا کر بھاگ کھڑے ہوئے تو ان کی طرف سے منادی نے ندا دی کہ کسی جانے والے کو قتل نہ کیا جائے اور نہ زخمی کو

طبری، ابن ابو شیبہ اور اسحاق نے عمرو بن جاوان عن احنف سے نقل کیا ہے کہتے ہیں میں بھی شہادتِ عثمان کے سال حج کرنے گیا ہوا تھا تو میں مدینہ میں داخل ہوا آگے حضرت عثمان کے لوگوں کو اپنے مناقب یاد کرانے کا واقعہ ذکر کیا جو قبل ازیں باب (إذا التقى المسلمان الخ) میں گزرا ہے پھر دونوں فریق سے اپنے الگ تھلگ رہنے کا ذکر کیا کہتے ہیں جب جنگ شروع ہوئی تو اولین مقتول حضرت طلحہ تھے جبکہ حضرت زبیر واپس لوٹ گئے تھے (جب حضرت علی نے جیسا کہ گزرا انہیں نبی اکرم کی ان سے کہی ایک بات کہ تم ایک دن علی سے ناحق لڑو گے، کی یاد دلائی) تو راستے میں وہ قتل کر دئے گئے (ایک شخص انہیں میدان سے جاتا دیکھ کر ان کے پیچھے لگ گیا ایک جگہ نماز کا وقت ہوا وہ اترے تا کہ نماز ادا کرلیں تو اس نے سجدہ کی حالت میں تلوار سے سر قلم کر دیا، محاضرات میں یہی لکھا ہے لیکن فتح الباری میں اس سے مختلف ہے جو آگے ذکر ہوگا) طبری نے بسند صحیح علقمہ سے نقل کیا کہ میں نے اشتر سے کہا تم حضرت عثمان کے قتل کرنے کو برا سمجھتے تھے پھر جنگِ جمل کیوں لڑی؟ کہنے لگا ان لوگوں نے حضرت علی کی بیعت کی تھی پھر اسے توڑ دیا اور زبیر ہی وہ تھے جنہوں نے حضرت عائشہ کو خروج کی تحریک دی تو میں نے اللہ سے دعا کی تھی کہ مجھے ان پر قابو دے تو دست بدست ہمارا آمنا سامنا ہوا مجھے بھی اپنی قوتِ بازو پہ بھروسہ تھا تو ان کے مقابلہ میں ہو کر ان کے کاسہ سر پر ایسی ضرب لگائی کہ پچھاڑ دیا

(بعث علي عمارا الخ) عمر بن شبہ اور طبری نے ابن ابولیلی سے اپنی سند کے ساتھ انہیں بھیجنے کا سبب بھی ذکر کیا کہتے ہیں حضرت علی نے ابوموسی اشعری کو کوفہ کی امارت پر برقرار رکھا تھا تو جب مدینہ سے (حضرات طلحہ و زبیر کا پیچھا کرتے ہوئے) نکلے تو ان کی طرف ہاشم بن عتبہ بن ابو وقاص کو بھیجا اور پیغام دیا کہ اپنی طرف کے مسلمانوں کے ساتھ حق پر میری اعانت کیلئے نکلو تو ابوموسی نے سائب بن مالک اشعری سے مشورہ کیا انہوں نے جو آپ کو حکم دے رہے ہیں اس پر عمل کریں، کہنے لگے مگر میری رائے یہ نہیں ہے اور لوگوں کو کسی کا ساتھ دینے سے روکنے لگے، ہاشم نے یہ ساری صورتحال محل بن خلیفہ طائی کے ہاتھ حضرت علی کو لکھ بھیجی اس پر حضرت علی نے عمار بن یاسر اور حسن بن علی کو روانہ کیا تا کہ لوگوں کو نکلنے پر تیار کریں اور قرظہ بن کعب کو امیرِ کوفہ مقرر کر دیا، ابوموسی کو جب یہ نیا پروانہ دکھلایا تو وہ امارت سے الگ ہو گئے اور حسن و عمار مسجد میں داخل ہوئے، ابن ابوشیبہ نے بسند صحیح زید بن وہب سے نقل کیا ہے کہ طلحہ و زبیر بصرہ آئے اور اسکے عامل ابن حنیف کو گرفتار کر لیا ادھر حضرت علی بھی پہنچ گئے اور ذی قار میں پڑاؤ ڈالا، عبد اللہ بن عباس کو کوفہ والوں کی طرف بھیجا اور انہوں نے کچھ ٹال مٹول کی پھر حضرت عمار کو بھیجا تو ان کے کہنے پر ان کی طرف نکل پڑے۔

(سمعت عمارا يقول الخ) اسماعیلی نے ایک اور طریق کے ساتھ ابوبکر بن عیاش سے یہ زیادت بھی نقل کی: (صعد عمار المنبر فحض الناس في الخروج إلى قتال عائشة)(یعنی حضرت عمار منبر پر چڑھے اور لوگوں کو حضرت عائشہ کے خلاف لڑنے کی ترغیب دی) اسحاق بن راہویہ کی یحی بن آدم سے اسی سند کے ساتھ روایت میں ہے کہ عمار نے کہا(إن أمير المؤمنين بعثنا إليكم لنستنفر كم فإن أُمَّنَا قد سارَتْ إلى البصرة)(یعنی امیر المؤمنین ۔یعنی حضرت علی ۔ نے ہمیں آپ لوگوں کی طرف بھیجا

ہے تاکہ آپ کو قتال کیلئے نکلنے پہ آمادہ کریں کہ ہماری اماجان۔ یعنی حضرت عائشہ۔ بصرہ کو چلی گئی ہیں) عمر بن شبہ کے ہاں حبان بن بشر عن یحی بن آدم سے روایت میں ہے کہ عمار تقریر کرتے رہے اور حسن ساکت رہے! ابن ابولیلی کی اس قصہ بارے روایت میں ہے کہ حسن نے یہ کہا: (إن عليا يقول إني أذكر الله رجلا رعى الله حقا إلا نَفَرَ فإنْ كُنتُ مظلوما أعانَنِي وإن كنت ظالما أخذَلَنِي) آگے کہا بخدا طلحہ وزبیر نے سب سے پہلے میری بیعت کر لی تھی پھر توڑ دی ہے اور میں نے کوئی مال نہیں بنایا اور نہ تبدیلِ حکم کیا ہے (یعنی جو طرزِ حکومت چلا آرہا ہے اسے تبدیل نہیں کیا) کہتے ہیں اس پر بارہ ہزار آدمی نکل پڑے۔

(ليعلم إياه تطيعون الخ) اسحاق کی روایت میں ہے: (ليعلم أنطيعه أم إياها) اسماعیلی کی احمد بن یونس عن ابوبکر بن عیاش سے روایت میں ہے: (ووالله إني لأ قول لكم هذا ووالله إنها لزوجة نبيكم) عمر نے اپنی روایت میں یہ زیادت بھی کی: (وإن أمير المؤمنين بعثنا إليكم وهو بذي قار) (یعنی امیر المؤمنین آپکی طرف بھیجا ہے اور وہ ذی قار میں ہیں) ابن ابوشیبہ کی شمر بن عطیہ عن عبداللہ بن زیاد سے روایت میں ہے کہ ہماری ماں (یعنی حضرت عائشہ) نے یہ سفر اختیار کیا ہے اور واللہ وہ آنجناب کی دنیا وآخرت میں زوجہ ہیں لیکن یہ ہماری اللہ کی طرف سے آزمائش ہے کہ ہم ان کی اطاعت کرتے ہیں یا اس کی؟ حضرت عمار کی مراد یہ تھی کہ اس بابت حضرت علی کا موقف درست ہے مگر حضرت عائشہ باوجود اس خروج کے اسلام سے خارج نہیں ہوئیں اور نہ یہ کہ اب وہ جنت میں نبی اکرم کی زوجہ نہ ہوں گی (گویا ان کے خیال میں یہ ان کی اجتہادی غلطی ہے کہ خود ہی حضرت عثمان کا قصاص لینے نکل پڑی ہیں اور چاہئے یہ تھا کہ امیر المومنین کو مضبوط بناتیں اور ان کی عدالت سے رجوع کرتیں) یہ حضرت عمار کی انصاف پسندی، شدتِ ورع اور حق کی تحری پر دال ہے، طبری نے بسند صحیح ابو یزید مدینی سے نقل کیا کہ حضرت عمار نے جنگِ جمل کے اختتام پر حضرت عائشہ سے کہا: (ما أبعد هذا المسير من العهد الذي عُهِدَ إليكم) (یعنی یہ روش اس عہد سے کس قدر بعید ہے جو آپ امہات المؤمنین سے لیا گیا) ان کا اشارہ اس آیتِ قرآنی کی طرف تھا: (وَقَرْنَ فِي بُيُوْتِكُنَّ الخ) انہوں نے کہا ابوالیقظان ہو؟ (حضرت عمار کی کنیت) کہا جی ہاں! کہا واللہ تم حق کے قوال ہو (یعنی ہمیشہ علی الاعلان حق کی بات کہنے والے) وہ بولے اللہ کا شکر ہے جس نے آپ کی زبان سے میرے لئے یہ کلمات کہلوائے، قولہ: (ليعلم إياه تطيعون الخ) کی بابت بعض شراح نے لکھا کہ ضمیر کا مرجع حضرت علی ہیں اور مناسب تھا کہ یہ کہا جاتا: (أم إياها) نہ کہ (هي)، کرمانی نے جواب دیا کہ ضمائر ایک دوسری کی جگہ استعمال کر لی جاتی ہے، یہ اس ضمن کی ایک رائے ہے، مسند ابن راہویہ کی یحی بن آدم سے اسی سند کے ساتھ روایت میں ہے: (ليعلم أنطيعه أم إياها) تو ظاہر ہوا کہ یہ رواۃ کا تصرف ہے، جہاں تک ضمیر کا مرجع حضرت علی کو قرار دینا تو ظاہر اس کے برخلاف ہے، یہ اللہ تعالی کیلئے ہے اور مراد اظہارِ معلوم ہے جیسا کہ اس کی نظائر میں ہے۔

- 7101حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيمٍ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِى غَنِيَّةَ عَنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِى وَائِلٍ قَامَ عَمَّارٌ عَلَى مِنْبَرِ الْكُوفَةِ فَذَكَرَ عَائِشَةَ وَذَكَرَ مَسِيرَهَا وَقَالَ إِنَّهَا زَوْجَةُ نَبِيِّكُمْ ﷺ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَلَكِنَّهَا مِمَّا ابْتُلِيتُمْ .

(سابقہ ہے) ابن ابوغنیۃ کا نام عبدالملک بن حمید ہے بخاری میں ان کی یہی ایک حدیث ہے ابوزرعہ دمشقی نے انہی شیخ بخاری سے

اپنی روایت میں اس کی تصریح کی ہے اسے اصفہانی نے اپنی مستخرج میں تخریج کیا، حکم سے مراد ابن عیینہ ہیں، سب راوی کوفی ہیں۔ (قام عمار علی منبر الکوفة) یہ سابقہ حدیث کا طرف ہے، بخاری نے اس کے ایراد کے ساتھ حدیثِ ابومریم کی تقویت چاہی ہے کیونکہ یہ ان روایات میں سے ہے جن میں ان سے ابوحصین متفرد ہیں اسے حکم سے شعبہ نے بھی نقل کیا اسے اسماعیلی نے تخریج کیا اور شروع میں یہ زیادت کی:(لما بعث علی عمارا والحسن إلی الکوفة یستنفرھم خطب عمار) آگے یہی ذکر کیا، بقول ابن ہبیرہ اس سے ظاہر ہوا کہ حضرت عمار بڑے منصف مزاج شخص تھے کسی سے ان کی خصومت اس حد تک نہ گراتی تھی کہ اسکی تنقیصِ شان کریں، حضرت عائشہ سے مخاصمت ولڑائی کے باوجود ان کیلئے فضلِ تام کی گواہی دی اس سے صاحبِ امر کے اپنے سے اسن (یعنی بڑی عمر والا) اور اسلام میں سابقیت کے ساتھ مشرف سے ارتفاع کا ثبوت بھی ملا (یعنی اس سے اونچی جگہ میں ہوسکتا ہے) کیونکہ حسن امیر المومنین کے فرزند تھے تو اس لحاظ سے وہ ان سب کے امیر تھے جنکی طرف حضرت علی نے انہیں برائے استنفار بھیجا اور عمار انہی جملہ میں سے تھے تو حسن منبر کی آخری سیڑھی پر حضرت عمار سے اوپر ایستادہ ہوئے اگرچہ فضیلت وسابقیت کا اعتبار مقتضی تھا کہ عمار یا تو ان سے اوپر ہوتے یا کم از کم برابر، یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت عمار نے حضرت حسن کیلئے از رہِ تواضع ایسا کیا ہو اور ان کے نانا کی وجہ سے اکراماً اور حسن نے ایسا ہونا مطاوعۃً (یعنی ان کا حکم سمجھتے ہوئے) قبول کیا ہو نہ کہ ان پہ اپنی بڑائی کا اظہار کرتے ہوئے۔

7102و 7103و - 7104حَدَّثَنَا بَدَلُ بْنُ الْمُحَبَّرِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ أَخْبَرَنِی عَمْرٌو سَمِعْتُ أَبَا وَائِلٍ یَقُولُ دَخَلَ أَبُو مُوسَی وَأَبُو مَسْعُودٍ عَلَی عَمَّارٍ حَیْثُ بَعَثَهُ عَلِیٌّ إِلَی أَهْلِ الْکُوفَةِ یَسْتَنْفِرُهُمْ فَقَالاَ مَا رَأَیْنَاكَ أَتَیْتَ أَمْرًا أَکْرَهَ عِنْدَنَا مِنْ إِسْرَاعِكَ فِی هَذَا الأَمْرِ مُنْذُ أَسْلَمْتَ فَقَالَ عَمَّارٌ مَا رَأَیْتُ مِنْکُمَا مُنْذُ أَسْلَمْتُمَا أَمْرًا أَکْرَهَ عِنْدِی مِنْ إِبْطَائِکُمَا عَنْ هَذَا الأَمْرِ وَکَسَاهُمَا حُلَّةً حُلَّةً ثُمَّ رَاحُوا إِلَی الْمَسْجِدِ .

طرفه - 7106 (ترجمہ اگلی حدیث کے ساتھ ہوگا)

7105و 7106و - 7107حَدَّثَنَا عَبْدَانُ عَنْ أَبِی حَمْزَةَ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ شَقِیقِ بْنِ سَلَمَةَ کُنْتُ جَالِسًا مَعَ أَبِی مَسْعُودٍ وَأَبِی مُوسَی وَعَمَّارٍ فَقَالَ أَبُو مَسْعُودٍ مَا مِنْ أَصْحَابِكَ أَحَدٌ إِلاَّ لَوْ شِئْتُ لَقُلْتُ فِیهِ غَیْرَكَ وَمَا رَأَیْتُ مِنْكَ شَیْئًا مُنْذُ صَحِبْتَ النَّبِیَّ ﷺ أَعْیَبَ عِنْدِی مِنِ اسْتِسْرَاعِكَ فِی هَذَا الأَمْرِ قَالَ عَمَّارٌ یَا أَبَا مَسْعُودٍ وَمَا رَأَیْتُ مِنْكَ وَلاَ مِنْ صَاحِبِكَ هَذَا شَیْئًا مُنْذُ صَحِبْتُمَا النَّبِیَّ ﷺ أَعْیَبَ عِنْدِی مِنْ إِبْطَائِکُمَا فِی هَذَا الأَمْرِ فَقَالَ أَبُو مَسْعُودٍ وَکَانَ مُوسِرًا یَا غُلاَمُ هَاتِ حُلَّتَیْنِ فَأَعْطَی إِحْدَاهُمَا أَبَا مُوسَی وَالأُخْرَی عَمَّارًا وَقَالَ رُوحَا فِیهِ إِلَی الْجُمُعَةِ .

طرفه - 7103

ترجمہ: شقیق بن سلمہ کہتے ہیں میں حضرت ابومسعودؓ اور حضرت عمارؓ کے ساتھ بیٹھا تھا کہ ابومسعود نے (حضرت عمار کو مخاطب

کرکے) کہا آپ کے اصحاب میں کوئی نہیں مگر ہر ایک کی بابت کچھ کہہ سکنے کی گنجائش پاتا ہوں ماسوائے آپ کے اور آپ میں جب سے آپ نے اسلام قبول کیا کوئی قابلِ عیب بات نہیں پائی صرف ایک اس بات کے کہ جو آپ اس کام میں جلدی کر رہے ہیں تو عمار نے کہا میں نے آپ میں اور آپ کے اس ساتھی (یعنی ابوموسی اشعری) میں جب سے آپ نے اسلام قبول کیا بس یہی ایک عیب دیکھا ہے جو آپ اس (یعنی حضرت علی کا ساتھ دینے) میں تاخیر کر رہے ہیں، اور انہوں (یعنی ابومسعود، اگلی روایت میں ہے وہ بہت مالدار تھے) نے دونوں (یعنی عمار اور ابوموسی) کو حلہ پہنایا پھر مسجد کو (جمعہ کیلئے) چلے۔

اسے دو طرق سے نقل کیا۔ (أخبرنی عمرو) یہ ابن مرہ ہیں، احمد بن حنبل کی محمد بن جعفر اور اسماعیلی کی ابن مبارک کلاہما عن شعبہ سے اس کی تصریح کی ہے۔(حیث بعثه) کشمیہنی کے ہاں (حین) ہے، اسماعیلی کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (لیستنفر أهل الکوفة إلی أهل البصرة)۔ (ما رأیناك الخ) دوسرے طریق میں وضاحت ہے کہ ابومسعود جو کہ عقبہ بن عمرو انصاری ہیں ، نے یہ کلام کی تھی وہ اس دن حضرت علی کی طرف سے والیِ کوفہ تھے جیسے ابوموسی حضرت عثمان کی طرف سے والیِ کوفہ رہے تھے۔

(و کساهما حلة) اسماعیلی کے ہاں (فکساهما حلة حلة) ہے دوسرے طریق میں صراحت ہے کہ (کسا) کے فاعل ابومسعود ہیں تو یہ بھی اسی پر محمول ہے۔(ثم راحوا إلی المسجد) اسماعیلی کی روایت میں ہے کہ پھر نمازِ جمعہ کیلئے مسجد چلے گئے ، ابن جعفر کی روایت میں ہے: (فقام أبو مسعود فبعث إلی کل واحد منهما حلة) ابن بطال لکھتے ہیں ان کی اس باہمی گفتگو سے دلالت ملتی ہے کہ ہر دو گروہ نے اجتہاد کیا اور ہر ایک سمجھتا تھا کہ صواب اس کے ساتھ ہے، کہتے ہیں ابومسعود نہایت مالدار اور سخی تھے حلہ پہنانے کی وجہ یہ تھی کہ وہ اس وقت سفر کے لباس اور ہیئتِ جنگ میں تھے تو برا جانا کہ اس حالت میں جمعہ پڑھنے جائیں پھر چونکہ ابوموسی بھی موجود تھے تو برا جانا کہ ان کی موجودی میں صرف عمار کو حلہ ہدیہ کریں تو انہیں بھی شامل کیا۔(أعیب) عیب سے افعل تفضیل ہے تو ہر ایک نے اپنی رائے جو مبنی بر اجتہاد تھی کی بنیاد پر اس اسراع و ابطاء کو عیب قرار دیا تو عمار نے اس وجہ سے کہ ان کے ابطاء میں امیر کے حکم کی مخالفت اور اس فرمانِ الٰہی: (فَقَاتِلُوا الَّتِی تَبْغِی)[الحجرات: ۹] کا ترکِ امتثال تھا اور دوسرے دو نے اس لئے کہ ان کی رائے فتنہ میں قتال کا ترک تھا، اور ابومسعود بھی ابوموسی کی اس رائے کے موافق تھے اس ضمن کی وارد احادیث کے مدنظر اور جو کسی مسلمان پر ہتھیار اٹھانے میں وعید وارد ہے جبکہ عمار حضرت علی کی رائے پر تھے جو انہیں باغی اور نکثِ بیعت کا مرتکب سمجھتے تھے اور مذکورہ آیت سے تمسک کرتے اور قتال میں وارد وعید کو اس شخص پر محمول کرتے تھے جو ازرہِ تعدی ایسا کرے، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں نسفی اور اسماعیلی کے ہاں ابن ابوغنیۃ کے اس سیاق سے قبل بلا ترجمہ (باب) ہے، دیگر کے ہاں یہ ساقط ہے اور یہی صواب ہے کیونکہ یہ سابق الذکر روایت ہی ہے اگرچہ اس میں کچھ زیادت بھی ہے۔

- 19باب إِذَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِقَوْمٍ عَذَابًا (جب اللہ کسی قوم پہ عذاب بھیجتا ہے)

جواب کو حدیث میں مذکور پر اکتفاء کرتے ہوئے حذف کر دیا۔

- 7108حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُثْمَانَ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي

حَمزَةُ بنُ عَبدِ اللّٰهِ بنِ عُمَرَ أَنَّهُ سَمِعَ ابنَ عُمَرَ یَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ إِذَا أَنزَلَ اللّٰهُ بِقَومٍ عَذَابًا أَصَابَ العَذَابُ مَن كَانَ فِیهِم ثُمَّ بُعِثُوا عَلَی أَعمَالِهِم

ترجمہ: عمرؓ کہتے ہیں کہ یارسول اللہ! جب اللہ تعالیٰ کسی قوم پر عذاب نازل فرماتا ہے تو وہ (عذاب) اس قوم کے سب لوگوں کو پہنچتا ہے (چاہے نیک ہوں یا بد) اور پھر وہ لوگ (حشر کے دن) اپنے اپنے اعمال پر اٹھائے جائیں گے۔

شیخِ بخاری عبدان ہیں جو عبداللہ بن مبارک سے راوی ہیں یونس سے مراد ابن یزید ہیں۔ (بقوم عذابا) یعنی ان کے برے اعمال کی عقوبت کے طور پر۔ (من کان فیھم) اسماعیلی کی ابونعمان عن ابن مبارک سے روایت میں ہے: (أصاب به من بین أظهرهم)۔ (من کان الخ) سے مراد وہ جوان کے چال چلن پر نہ تھے (لیکن رہتے انہی کی ہمراہ تھے)۔ (ثم بعثوا علی أعمالهم) یعنی ہر ایک کی بعثت اس کے ذاتی اعمال کے بحسب ہوگی اگر ذاتی طور پر وہ نیک تھا تو اس کا انجام اچھا ہوگا وگرنہ برا، تو اس طرح کا اجتماعی عذاب صالحین کیلئے طہرہ اور فاسقین کیلئے نقمہ ہوتا ہے، صحیح ابن حبان کی حضرت عائشہ سے مرفوع روایت میں ہے: (إن الله إذا أنزل سطوته بأهل نقمته وفيهم الصالحون قبضوا معهم ثم بعثوا على نياتهم وأعمالهم) (یعنی اللہ جب اپنا عذاب نازل کرتا ہے تو بدوں کے ساتھ ساتھ نیکوکار بھی اسکی لپیٹ میں آجاتے ہیں لیکن یہ اپنی نیات اور اعمال پر اٹھائے جائیں گے) اسے بیہقی نے بھی شعب میں تخریج کیا، ان کی حسن بن محمد بن علی بن ابوطالب کی حضرت عائشہ سے مرفوع روایت میں ہے کہ جب زمین میں سوء ظاہر ہو جاتا ہے تو اللہ اپنا عذاب ان میں نازل کر دیتا ہے، کہا یارسول اللہ ان میں تو اہلِ طاعت بھی ہوتے ہیں؟ فرمایا ہاں پھر ایسے لوگ اللہ کی رحمت کی طرف اٹھائے جاتے ہیں، بقول ابن بطال یہ حدیث زینب بنت جحش کی ایک حدیث کی تبیین کرتی ہے جس میں ہے کہ انہوں نے عرض کی تھی: (أنهلك وفينا الصالحون؟) (کیا ہم صالحین کے ہوتے ہوئے ہلاک ہوسکتے ہیں؟) آپکا جواب تھا: (نعم إذا كثر الخبث) (ہاں جب برائی عام ہو جائے) تو یہ اجتماعی ہلاکت ظہورِ منکر اور علی الاعلان ارتکابِ معاصی کی پاداش میں ہوتی ہے

بقول ابن حجر آپ کی کلامِ اخیر کے مناسب صدیق اکبر کی ایک روایت ہے کہتے ہیں میں نے نبی اکرم کو فرماتے سنا لوگ جب منکر دیکھیں اور اس کی تغییر (کی کوشش) نہ کریں تو عین ممکن ہے کہ سب کو اللہ کا عذاب اپنی لپیٹ میں لے لے، اسے اربعہ نے نقل کیا اور ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، جہاں تک ابن عمر کی حدیثِ باب اور حضرت زینب بنت جحش کی روایت تو دونوں باہم متناسب ہیں، مسلم نے اسے اسی کے عقب میں ذکر کیا ہے دونوں کیلئے جامع یہ امر ہے کہ کہ ہلاکت کی لپیٹ میں طائع و عاصی دونوں آتے ہیں، ابن عمر نے یہ اضافہ نقل کیا کہ طائع اپنی بعث کے بعد اپنے اعمال کے مطابق سلوک کا حقدار بنے گا، اس کا مثل حضرت عائشہ کی یہ مرفوع حدیث بھی ہے جس میں نبی اکرم نے فرمایا میری امت کے کچھ لوگ بیت اللہ کی طرف آ رہے ہوں گے حتی کہ جب بیداء میں ہوں گے تو انہیں زمین میں دھنسا دیا جائے گا، ہم نے کہا یارسول اللہ راستے میں تو قسما قسم کے لوگ ہوتے ہیں؟ فرمایا ہاں ان میں کچھ تماشہ دیکھنے والے، کچھ مجبور اور کچھ راہگزر بھی ہوں گے، ہلاکت میں تو سبھی شامل لیکن انجام سب کا جدا جدا ہوگا اللہ انہیں ان کی نیتوں کے لحاظ سے اٹھائے گا، اسے مسلم نے نقل کیا ان کی ام سلمہ سے روایت بھی اس کے نحو ہے اس کے الفاظ ہیں کہ میں نے کہا یا

رسول اللہ: (فکیف من کارھا)(یعنی جو برا جانتے ہوئے کسی مجبوری کے عالم میں ان کے ساتھ ہوا؟) فرمایا اسے بھی ان کے ساتھ ہی دھنسایا جائے گا لیکن قیامت کے دن اسے اسکی نیت پر اٹھایا جائیگا ، انہی کی حضرت جابر سے مرفوع روایت میں ہے: (یبعث کل عبد علی ما مات علیه) (یعنی قیامت کے دن ہر کسی کو اس کے عمل پہ اٹھایا جائے گا) داؤدی کہتے ہیں ابن عمر کی حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ جن قوموں کو کفر کی وجہ سے عذاب کی لپیٹ میں لیا جاتا ہے ان کے درمیان ان کے اہلِ اسواق (یعنی سوداگر) بھی ہوتے ہیں اور وہ بھی جو ان میں سے نہیں تو ان سب کو ان کی آجال کے ساتھ یہ عذاب پہنچتا ہے پھر وہ اپنے اعمال پر اٹھائے جائیں گے اور کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالی جب کسی قوم کی اجتماعی ہلاکت کا فیصلہ کر لیتا ہے تو ان کی عورتوں کو یہ عذاب آنے سے پندرہ برس قبل بانجھ کر دیتا ہے تاکہ وہ نابالغ اسکی لپیٹ میں نہ آئیں جن پر جریانِ قلم نہیں ہوا (یعنی جو ابھی مرفوع القلم ہیں) اس بات کی کوئی اصل نہیں اور حدیثِ عائشہ کا عموم اسکا رد کرتا ہے، بارہا ایسا ہوا ہے کہ مردوں، عورتوں اور بچوں سے بھرا سفینہ ڈوب جاتا ہے اور سبھی ہلاک ہو جاتے ہیں یا مثلا کسی بڑے گھر میں آگ جائے ا(اور اندر موجود سبھی جن میں ہر عمر کے افراد شامل ہیں) ہلاک ہو جائیں یا کسی قافلہ پر ڈاکو ٹوٹ پڑیں اور سبھی کو یا اکثر کو قتل کر ڈالیں یا کسی مسلم شہر پر کفار حملہ کر دیں اور سب اہلِ شہر کو قتل کر دیں، قدیماً خوارج نے یہ کیا پھر قرامطہ نے بھی اور اخیرا تاتاریوں نے اس طرح کی غارتگری کی (اور شہروں کے شہر ان کے رہنے والوں سمیت برباد کر ڈالے)

عیاض لکھتے ہیں مسلم نے حضرت جابر سے یہ حدیث: (یبعث کل عبد علی ما مات علیه) انہی کی اس حدیث کے بعد نقل کی ہے: (لا یموتن أحد کم إلا وھو یُحسِنُ الظن بالله) تو اس سے اشارہ دیا کہ یہ اس کی مفسر ہے پھر اس کے بعد یہ حدیث نقل کی: (ثم بُعِثُوا علی أعمالھم) یہ اشارہ دینے کیلئے کہ یہ اگرچہ اس کے لئے مفسر ہے لیکن اسی پر یہ مقصور نہیں ہے بلکہ اس میں اور اس کے غیر میں عام ہے، اسکی تائید بعد میں ذکر کردہ یہ حدیث کرتی ہے: (ثم یبعثھم الله علی نیاتھم)

حاصلِ کلام یہ کہ مرنے میں اشتراک ثواب یا عقاب میں اشتراک کو مستلزم نہیں بلکہ ہر ایک کے ساتھ اسکے حسبِ عمل و نیت سلوک ہوگا، ابن ابوجمرہ کا میلان یہ ہے کہ جن لوگوں کے ساتھ ایسا ہوتا ہے یہ ان کے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے سکوت کی وجہ سے ہے لیکن جو یہ فریضہ انجام دیتے ہیں وہی مومنِ برحق ہیں اللہ تعالی کبھی ان پر اجتماعی عذاب نہیں بھیجتا بلکہ ان کے ساتھ تو وہ عذاب کو دور کرتا ہے، اس کی تائید یہ آیت کرتی ہے: (وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ)[القصص: ۵۹] اور (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ)[الأنفال: ۳۳] ان لوگوں کیلئے جو منکر سے منع نہیں کرتے اگرچہ خود اس کا ارتکاب نہ کریں تعمیم عذاب پر دال یہ آیت ہے: (فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ)[النساء : ۱۴۰] (یعنی ایسے لوگوں کے ساتھ نہ بیٹھو حتی کہ کوئی اور موضوعِ گفتگو چھیڑ دیں) اس سے کفار اور ظالموں سے دور چلے جانے کی مشروعیت مستفاد ہوئی کیونکہ ان کے ہمراہ اقامت پذیر رہنا اپنے آپ معرضِ ہلاکت میں ڈالنا ہے یہ تب جب نہ ان کی (برائی کے افعال میں) اعانت کی اور نہ اس پر راضی ہوا وگرنہ انہی میں سے شمار ہوگا، اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ نبی اکرم کا جب دیارِ ثمود سے گزر ہوا تو آپ نے یہاں سے سرعت کے ساتھ گزر جانے کا حکم دیا تھا، جہاں تک ان کے ان کی نیات پر بعثت کی بات تو یہ حکمِ عدل ہے کیونکہ انکے صالح اعمال کا بدلہ انہیں روزِ قیامت ہی ملے گا دنیا میں نیک لوگوں کو جو دکھ، مصیبت

اور پریشانی پہنچتی ہے وہ ان سے سرزد ہونے والے برے اعمال کی تکفیر ہوتی ہے تو دنیا میں ظالم لوگوں پر بھیجا جانے والا عذاب ہرا سے متناول ہوتا ہے جو ان کے ہمراہ ہو اور ان کے برے اعمال اور زیادتیوں کی نکیر نہ کرتا ہو تو اس اجتماعی عذاب کی لپیٹ میں آنا اس کی مداہنت کی جزا ہوتی ہے پھر قیامت کے دن ہر ایک کو اسکی نیت وعمل کے بحسب اٹھایا جائے گا اور بدلہ ملے گا،

حدیثِ ہذا میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے غافل نیک لوگوں کیلئے شدید تحذیر وتخویف ہے تو ان کا کیا حشر ہوگا جو مداہن ہوں؟ (یعنی برائی پر کوئی خاص ناگواری کا اظہار نہ کرنے والے) پھر وہ جو ان شنیع افعال پر راضی ہوں پھر وہ جو ان میں معاون بنیں! ہم اللہ سے سلامتی کی دعا کرتے ہیں، بقول ابن حجر آپ کی کلام کا مقتضا یہ ہے کہ اہلِ طاعت اگر کسی دنیاوی عذاب کی لپیٹ میں آجائیں تو یہ نافرمانوں کے انجام کا شکار نہ ہوں گے، اسی طرف تذکرہ میں قرطبی کا میلان ہے، ہم نے جو سابقہ سطور میں لکھا وہ ظاہرِ حدیث کے زیادہ مطابق وقریب ہے اسی طرف ابن عربی مائل ہیں، اس بارے مزید بحث حدیثِ زینب: (أنهلك وفينا الصالحون) کی شرح کے اثناء اسی کتاب کے آخر میں آئے گی ۔

اسے مسلم نے بھی نقل کیا۔

- 20باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ لِلْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ إِنَّ ابْنِي هَذَا لَسَيِّدٌ وَلَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يُصْلِحَ بِهِ بَيْنَ فِئَتَيْنِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ

(نبی پاک نے حضرت حسن کی بابت کہا: میرا یہ بیٹا سید ہے عنقریب اللہ اس کے ہاتھوں دو مسلمان جماعتوں کے درمیان صلح کرائے گا)

(لسید) مروزی اور کشمیہنی کے نسخوں میں لام کے بغیر ہے، کتاب الصلح کے اس کے مثل ترجمہ میں بھی ان کے ہاں یہی ہے اور (ان) کے حذف کے ساتھ، وہاں متن میں (ان) موجود ہے جبکہ یہاں کے متن میں وہ مذکور نہیں تو دونوں جگہ اشارہ کر دیا جو دوسرے مقام میں ہے وہاں اسکی تخریج عبداللہ بن محمد عن سفیان سے بتمامہ کی پھر علی بن عبداللہ سے حسن بصری کے ابوبکرہ سے سماع بارے نقل کیا، اس متن کے کسی طریق میں میں نے (لسید) نہیں دیکھا جیسے اس ترجمہ میں لکھا ہے اسے اسماعیلی نے سات راویوں کے توسط سے سفیان بن عیینہ سے نقل کیا اور ان کے اختلافِ الفاظ کی تبیین کی ہے اس باب یہی حدیثِ مذکور اور اسامہ کی حدیث نقل کی ہے۔

- 7109حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ أَبُو مُوسَى وَلَقِيتُهُ بِالْكُوفَةِ جَاءَ إِلَى ابْنِ شُبْرُمَةَ فَقَالَ أَدْخِلْنِي عَلَى عِيسَى فَأَعِظَهُ فَكَأَنَّ ابْنَ شُبْرُمَةَ خَافَ عَلَيْهِ فَلَمْ يَفْعَلْ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ قَالَ لَمَّا سَارَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ إِلَى مُعَاوِيَةَ بِالْكَتَائِبِ قَالَ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ لِمُعَاوِيَةَ أَرَى كَتِيبَةً لَا تُوَلِّي حَتَّى تُدْبِرَ أُخْرَاهَا قَالَ مُعَاوِيَةُ مَنْ لِذَرَارِيِّ الْمُسْلِمِينَ فَقَالَ أَنَا فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَامِرٍ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَمُرَةَ نَلْقَاهُ فَنَقُولُ لَهُ

الصُّلحَ قَالَ الحَسَنُ وَلَقَدْ سَمِعتُ أَبَا بَكرَةَ قَالَ بَيْنَا النَّبِيُّ ﷺ يَخطُبُ جَاءَ الحَسَنُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ ابنِي هَذَا سَيِّدٌ وَلَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يُصلِحَ بِهِ بَيْنَ فِئَتَيْنِ مِنَ المُسلِمِينَ .

أطرافه 2704، 3629، - 3746 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴،ص:۱۶۹)

(إسرائيل أبو موسى) یہ اسرائیل کی کنیت ہے ان کے والد کا نام موسی ہے تو یہ ان حضرات میں سے ہیں جن کی کنیت ان کے والد کے نام کے موافق ہوئی، بصری ہیں بسلسلہ تجارت ہندوستان جایا کرتے تھے ایک مدت وہاں قیام پذیر رہے۔ (ولقيته الخ) اس کے قائل ابن عیینہ ہیں اور یہ جملہ حالیہ ہے۔ (إلى بن شبرمة) ان کا نام عبداللہ اور یہ ابوجعفر منصور (دوسرے عباسی خلیفہ) کے عہد میں کوفہ کے قاضی تھے اسی کے دور ۱۴۴ھ میں فوت ہوئے صارم، عفیف، ثقہ اور فقیہ تھے۔ (على عيسى الخ) یہ عیسی بن موسی بن محمد بن علی بن عبد اللہ بن عباس ہیں، منصور کے بھتیجے اور اس وقت امیر کوفہ تھے (پہلے عباسی خلیفہ ابو العباس سفاح نے اپنے بھائی منصور کے بعد انہیں ولی عہد مقرر کیا ہوا تھا مگر منصور نے ان پر سختی کر کے اپنے بیٹے مہدی کو اس پر مقدم کر دیا پھر مہدی نے مجبور کر کے کلیۃً ہی دست بردار کروالیا)۔ (خاف عليه) یعنی ابن شبرمہ پر (فلم يفعل) یعنی ان کے کہنے پر انہیں عیسی کے پاس نہ لے کر گئے، خوف کا باعث یہ تھا کہ یہ نہایت حق گو تھے تو انہیں اندیشہ ہوا کہ یہ عیسی کے ساتھ تلطف سے کام نہ لیں گے اور ممکن ہے وہ نوجوانی اور امارت کے زعم میں ان پر عتاب نازل کر دے، ابن بطال کہتے ہیں ابن شبرمہ کی اس صنیع سے دلالت ملی کہ جسے اپنی جان کا خوف ہو اس سے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ ساقط ہو جاتا ہے، عیسی مذکور کی وفات مہدی کے دور ۱۶۸ھ میں ہوئی۔

(قال حدثنا الحسن) یعنی بصری، اس کے قائل اسرائیل ہیں بزار اپنی مسند میں خلف بن خلیفہ عن ابن عیینہ سے اس حدیث کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں ہم سفیان سے اسرائیل کے سوا کوئی اس کا راوی نہیں جانتے مغلطائی نے ان کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا کہ بخاری نے علامات النبوۃ میں اس کی حسن بن علی جعفی عن ابو موسی سے تخریج کی ہے جو یہی اسرائیل ہیں، یہ اچھا تعاقب ہے لیکن میں نے اس میں یہ قصہ نہیں دیکھا وہاں صرف اسکا مرفوع حصہ ہی نقل کیا تھا۔

(لما سار الحسن الخ) کتاب الصلح میں گزری عبد اللہ بن محمد عن سفیان سے روایت میں یہ الفاظ تھے: (استقبل والله الحسنُ بن علی معاويةَ بكتائب أمثال الجبال) کتائب کتیبة کی جمع ہے لشکر کی ایک ٹکڑی کو کہتے ہیں، یہ فعیلہ بمعنی مفعولہ ہے کیونکہ امرائے لشکر انہیں ترتیب دے کر اور گروہوں میں بانٹ کر اپنے دیوان میں ان کے نام نوٹ کر لیتے تھے (تو گویا کتیبة بمعنی مکتوبة ہوا) یہ ابن تین نے داودی سے نقل کیا، اسی سے کہا گیا: (مكتب بنی فلان) کہتے ہیں، قولہ (أمثال الجبال) کا مطلب ہے کہ تعداد کی کثرت کی وجہ سے اس کا کنارہ نظر نہ آتا تھا جیسے پہاڑ کے سامنے کھڑا ہونے والا اس کا کنارا نہیں دیکھ پاتا، یہ بھی محتمل ہے کہ شدتِ باس مراد ہو (یعنی پہاڑوں کی سی سختی) حسن بصری حضرت علی کی شہادت کے بعد کے واقعات کی طرف اشارہ کر رہے ہیں، حضرت علی تحکیم کا معاملہ ہو جانے کے بعد (جس میں کوئی فیصلہ نہ ہو سکا تھا) کوفہ واپس آ گئے اور پھر سے شام والوں کے خلاف جنگ کرنے کیلئے تیاریاں شروع کر دیں مگر اسی اثناء خوارج کے فتنے نے سر اٹھالیا اور وہ اس کی سرکوبی میں مصروف ہو گئے اور نہروان کا معرکہ برپا ہوا، یہ ۳۸ھ کا واقعہ ہے اگلے برس پھر صف بندی شروع کی لیکن اہلِ عراق کے ہاں اختلاف آراء ہو گیا جسکی وجہ

سے شام کی طرف متوجہ نہ ہو سکے پھر سن چالیس میں سنجیدگی سے کوششیں کیں چنانچہ اسحاق نے عبد العزیز بن سیاہ سے نقل کیا ہے کہ خوارج کے خروج کے بعد حضرت علی نے تقریر کی اور کہا تم شام چل رہے ہو یا اولاً ان لوگوں سے نمٹنا چاہو گے جو اگر تم شام چل دیئے تو تمہارے علاقوں میں اودھم مچائیں گے؟ کہا پہلے ان کی طرف چلتے ہیں آگے خوارج سے ان کی جنگ کا تذکرہ کیا، لکھتے ہیں پھر کوفہ لوٹے اور وہاں ایک دن شہید کر دیئے گئے اور حضرت حسن ان کے جانشین بنے اور انہوں نے حضرت معاویہ سے صلح کر لی اور قیس بن سعد (یعنی ابن عبادہ، مشہور انصاری صحابی) کو خط میں یہ لکھ بھیجا تو وہ قتالِ معاویہ سے واپس آ گئے۔ طبری نے بسند صحیح یونس بن یزید عن زہری سے نقل کیا ہے کہ حضرت علی نے حضرت قیس بن سعد کو عراقی لشکر کے مقدمۃ الجیش کا سالار بنایا ہوا تھا، عراقی لشکر کی تعداد چالیس ہزار تھی اور انہوں نے موت پر ان کی بیعت کی ہوئی تھی (کہ یا ماریں گے یا مر جائیں گے)

اس دوران حضرت علی شہید کر دیئے گئے اور حسن نے زمامِ خلافت سنبھال لی وہ قتل وخونریزی کے اس سلسلہ کو پسند نہ کرتے تھے لیکن چاہتے تھے کہ (أن یشترط علی معاویۃ لنفسہ) (یعنی اپنے لئے حضرت معاویہ سے کچھ شرطیں منوالیں) انہیں خیال ہوا کہ قیس ان کی بات نہ مانیں گے تو انہیں معزول کر کے عبد اللہ بن عباس کو ان کی جگہ مقرر کر دیا تو انہوں نے بھی حضرت حسن کی طرح اپنی کچھ باتیں منوائیں، طبری اور طبرانی نے اسماعیل بن راشد سے نقل کیا ہے کہ حضرت حسن نے بارہ ہزار لشکریوں پر مشتمل۔ یعنی چالیس ہزار میں سے۔ مقدمۃ الجیش کا حضرت قیس کو سالار مقرر کر کے روانہ کیا، امیر معاویہ شام کے عساکر لے کر عراق کی طرف چلے ادھر سے حضرت حسن نے اپنے لشکر کے ہمراہ مدائن میں پڑاؤ ڈالا ادھر معاویہ مسکن تک پہنچ گئے، ابن بطال لکھتے ہیں مورخین نے لکھا ہے کہ حضرت علی کی شہادت کے بعد معاویہ عراق اور حسن شام کے ارادہ سے نکل کھڑے ہوئے ارضِ کوفہ سے ایک منزل کی دوری پر دونوں کا آمنا سامنا ہوا حضرت حسن نے اپنے لشکرِ جرار پر ایک نظر ڈالی اور حضرت معاویہ کو پکار کر کہا اے معاویہ میں نے جو اللہ کے ہاں ہے اسے اختیار کر لیا اگر آپ اس امرِ خلافت کے حقدار ہو تو میرے لئے مناسب نہیں کہ اس میں آپ سے منازعت کروں اور اگر اس پر میرا استحقاق ہے تو میں آپ کے حق میں دستبردار ہوتا ہوں، یہ سن کر لشکرِ شام نے نعرہ ہائے تکبیر بلند کیا اس موقع پر حضرت مغیرہ نے کہا میں گواہی دیتا ہوں کہ نبی اکرم نے فرمایا تھا میرا یہ بیٹا سید ہے الخ پھر حضرت حسن سے مخاطب ہو کر کہا اللہ اہلِ اسلام کی طرف سے آپ کو جزائے خیر عطا فرمائے

بقول ابن حجر کئی وجہ سے اس کی صحت محلِ نظر ہے اول: محفوظ یہ ہے کہ حضرت معاویہ کی طرف سے صلح کی شروعات ہوئی تھیں جیسا کہ باب کی دوسری حدیث میں ہے کہ حضرت معاویہ اور حضرت حسن کے لشکر تو آمنے سامنے ہی نہ ہوئے تھے کہ براہِ راست تخاطب کی نوبت آتی! انہوں نے باہم مراسلت کی تھی تو (فنادی یا معاویۃ) کو مراسلت پر محمول کیا جائے گا، یہ تطبیق دینا بھی ممکن ہے کہ (اولا) حضرت حسن نے خفیہ طور پر خط لکھا ہو جبکہ حضرت معاویہ نے جہراً ایسا کیا، اور محفوظ یہ ہے کہ حضرت حسن کی مذکورہ کلام صلح واجتماع کے بعد واقع ہوئی تھی جیسا کہ سعید بن منصور اور دلائل میں بیہقی نے شعبی سے نقل کیا کہتے ہیں جب حضرت حسن نے حضرت معاویہ سے صلح کر لی تو معاویہ نے ان سے کہا اب آپ کھڑے ہوں اور اس بابت کلام کریں تو وہ کھڑے ہوئے اللہ کی حمد وثنا کی پھر کہا اما بعد! (فإن أکیس الکیس التُّقیٰ وإن أعجز العجز الفجور الخ) سنو یہ امر جس میں میرا اور معاویہ کا باہم اختلاف ہوا کسی ایسے شخص کیلئے

حق ہے جو مجھ سے بڑھ کر اس کا حقدار ہے یا اگر اس پر میرا ہی استحقاق تھا تو میں مسلمانوں کی اصلاح کے ارادہ سے اور ان کا خون بہنے سے بچانے کیلئے اسے چھوڑتا ہوں (وَإِنْ أَدْرِیْ لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَّكُمْ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِيْنٍ) (یہ قرآن کی ایک آیت ہے جس کا ترجمہ یہ ہے: اور میں نہیں جانتا کہ مبادا یہ تمہارے لئے فتنہ اور ایک معین وقت تک متاع ہو) پھر استغفار پڑھی اور منبر سے اتر آئے

یعقوب بن سفیان نے اور ان کے طریق سے بیہقی نے بھی دلائل میں زہری سے یہ قصہ نقل کیا اور اس میں ہے تو امیر معاویہ نے تقریر کی پھر کہا اے حسن اب آپ کھڑے ہوں اور لوگوں سے بات کریں تو انہوں نے خطبہ مسنونہ پڑھا پھر کہا اے لوگو بے شک اللہ تعالی نے ہمارے پہلوں کے ذریعہ تمہیں ہدایت دی اور ہمارے بعد والوں کے ذریعہ تمہارا خون بہنے سے بچایا یہ اقتدار آنی جانی چیز ہے اور دنیا کا ہیر پھیر چلتا رہتا ہے، آگے بقیہ حدیث ذکر کی،

سوم یہ کہ یہ حدیث (یعنی إن ابنی هذا سيد الخ) ابوبکرہ سے مروی ہے نہ کہ مغیرہ سے لیکن تطبیق بھی ممکن ہے کہ مغیرہ نے بھی (اس کا سماع کیا ہو اور) اس وقت اسکی تحدیث کی جب امیر معاویہ اور حضرت حسن کی باہمی مراسلت بارے سنا جبکہ حضرت ابوبکرہ نے بعد ازاں اسے بیان کیا ہو، اصلِ حدیث حضرت جابر نے بھی روایت کی ہے اسے طبرانی نے اور دلائل میں بیہقی نے فوائدِ یحی بن معین کے حوالے سے حضرت جابر تک صحیح سند سے نقل کیا، حافظ ضیاء نے اسے (الأحاديث المختارة ماليس فی الصحيحين) میں تخریج کیا ، حاکم پر تعجب ہے کہ اس کا استخراج نہ کر سکے حالانکہ اس قسم کی روایات کے استخراج کے نہایت حریص تھے، ابن بطال لکھتے ہیں حضرت حسن نے معاملہِ خلافت امیر معاویہ کو سونپ دیا اور ان سے کتاب وسنت کی اقامت پر بیعت کر لی، پھر معاویہ کوفہ میں داخل ہوئے اور بیعتِ عام منعقد ہوئی یہ سال (سنة الجماعة) کہلایا کیونکہ باہمی جنگوں کا سلسلہ منقطع ہوا اور پھر سے سب لوگ ایک ہوئے، ان تمام حضرات نے بھی امیر معاویہ کی بیعت کر لی جو اس سارے سلسلہ سے الگ تھلگ رہے جیسے ابن عمر، سعد بن ابو وقاص اور محمد بن مسلمہ وغیر ہم، حضرت معاویہ نے حضرت حسن کو بطور جائزہ (یعنی اعزازیہ) تین لاکھ، ایک ہزار لباس، تیس غلام اور سو اونٹ دئے وہ (اپنے جملہ اہلِ خاندان سمیت) مدینہ چلے گئے اور معاویہ نے مغیرہ بن شعبہ کو کوفہ اور عبد اللہ بن عامر کو بصرہ کا والی مقرر کیا اور خود دمشق لوٹ گئے۔

(حتى تدبر أخراها) یعنی مد مقابل لشکر، اسے (یعنی أخراها میں ضمیر مونث) اس (یعنی أری كتيبة) کی طرف منسوب کیا کیونکہ محاربت میں یہ اس کا مشارک تھا، یہ (أدبر) کو رباعی باور کرنے پر، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ (دبر يدبر) سے ہو ای (يقوم مقامها) کہا جاتا ہے: (دَبَرْتُه) جب اس کے بعد باقی رہے، کتاب الصلح کی عبد اللہ بن محمد سے روایت میں تھا: (إنی لأری كتائب لا تولی حتى تقتل أقرانها) (یعنی ایسی فوج ہے کہ اگر شکست کھا بھی گئی تو یہ بڑی خونریزی کے بعد ہوگا) یہ ابین ہے! بقول عیاض یہی درست ہے اس کا مقتضا یہ ہوا کہ دوسری روایت خطا ہے لیکن ایسا نہیں بلکہ اس کی توجیہہ وہ جو مذکور ہوئی، کرمانی کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ مراد انہی جملہ کتائب کا آخری کتیبہ ہو یعنی انہیں ایسی ہزیمت نہ ہوگی کہ آخری اولی بن جائے (یعنی سبھی ختم ہو جائیں۔

(قال معاوية من لذراری الخ) یعنی ان کے آباء کے قتل ہو جانے پر کون ان کا پرسانِ حال ہوگا، الصلح کی روایت میں تھا کہ معاویہ نے کہا۔ اور وہ بخدا (خير الرجلين) تھے (یعنی دو۔ معاویہ اور عمرو۔ میں سے بہتر تر) اے عمرو اگر یہ قتل ہو گئے تو (من لی بأمور الناس؟ من لی بنسائهم؟ من لی بضيعتهم) (یعنی لوگوں کے امور کا کون والی ہوگا؟ کون ان کی بیواؤں اور

بچوں کو سنبھالے گا) یعنی ان دونوں لشکروں میں ان دونوں (یعنی شام وعراق) صوبوں کے اکثر افراد ہیں تو اگر یہ قتل ہو گئے تو بہت بڑی خرابی اور ابتر صورتحال پیدا ہوگی، ضیعۃ سے مراد اطفال وضعفاء (یعنی بچے اور بوڑھے) ہیں مآل کار کے لحاظ سے یہ تسمیہ پڑا کیونکہ اگر انہیں چھوڑ دیا جائے اور کوئی پرسانِ حال نہ ہو تو وہ ضائع ہو جائیں گے کیونکہ ابھی خود کمانے کے قابل نہیں ہوئے ہوتے، حمیدی کی سفیان سے اس قصہ کی روایت میں ہے: (مَنْ لِیْ بأمورهم من لی بدمائهم من لی بنسائهم)۔

(فقال أنا) یہ اس امر کا موہم ہے کہ یہ جواب دینے والے حضرت عمرو تھے، حدیثِ ہذا کے کسی طریق میں اس پر دال لفظ نہیں دیکھا تو شائد یہ (فقال أنّی) ہو، عمرو نے یہ یہ علی سبیل الاستبعاد کہا ہو (کیونکہ أنا کہنے کا یہاں تک نہیں بنتا) عبد الرزاق نے اپنی مصنف میں معمر عن زہری سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے حضرت عمرو کو ذات السلاسل کی مہم میں (امیر لشکر بنا کر) بھیجا تو آگے کثیر تاریخی واقعات بیان کئے تا آنکہ کہا حضرت قیس بن سعد حضرت حسن کے لشکر کے مقدمہ الجیش کے امیر تھے تو امیر معاویہ نے ان (یعنی حضرت حسن) کی طرف ایک خالی ورق اس کے نیچے اپنی مہر لگا کر بھیجا (گویا معاصر اصطلاح میں بلینک چیک بھیجا، حضرت علامہ احسان ظہیر کہا کرتے تھے یہ تاریخِ اسلام کا پہلا بلینک چیک ہے) کہ اس پر جو چاہو اپنی شرائط لکھ دو (سب مان لوں گا) تو عمرو بن عاص نے ان سے کہا بلکہ ہم جنگ کریں گے تو حضرت معاویہ جو دونوں (یعنی معاویہ اور عمرو) میں سے بہتر تر آدمی تھے، بولے اے ابو عبداللہ ذرا تحمل کرو تم ان سب کو اس وقت تک قتل نہیں کر سکتے حتی کہ وہ اسی تعداد میں اہلِ شام کو قتل نہ کر لیں تو (اگر ایسا ہوا) ان کے لئے زندگی کس کام کی؟ بخدا میں تو اسی وقت لڑوں گا جب کوئی چارہ نہ ہوا۔

(فقال عبد الله بن عامر الخ) یعنی ہم انہیں صلح کا مشورہ دیں گے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ صلح کے اس معاملہ کی شروعات انہوں نے کی تھیں مگر کتاب الصلح میں جو گزرا وہ یہ تھا کہ حضرت معاویہ نے انہیں اس غرض کیلئے بھیجا تھا، تطبیق یہ ممکن ہے کہ انہوں نے امیر معاویہ کے سامنے اپنا آپ اس غرض کیلئے پیش کیا اور انہوں نے موافقت کی، وہاں یہ الفاظ تھے: (فبعث إليه رجلين من قريش ومن بني عبد شمس یعنی ابن عبد مناف بن قصی، عبد الرحمن بن سمرة) حمیدی نے اپنی مسند میں سفیان بن حبیب بن عبد شمس سے نقل کیا: (قال سفيان و كان له صحبة) بقول ابن حجر انہی سے یہ حدیث مروی ہے: (لاتسأل الإمارة) ان کا کچھ تذکرہ کتاب الاحکام میں ہوگا، آگے کہا: (وعبد الله بن عامر بن كُرَيز) حمیدی نے یہ زیادت بھی کی: (ابن حبيب بن عبد شمس) ان کا ذکر کتاب الحج وغیرہ میں گزرا ہے، انہی کو امیر معاویہ نے صلح کے بعد بصرہ کا والی بنایا، بنی حبیب بن عبد شمس بنی امیہ بن عبد شمس کے عمزاد تھے، اس میں ہے: (فقال معاوية اذهبا إلى هذا الرجل فاعرضا عليه) یعنی انہیں مال وغیرہ کی پیش کش کرو، (و قولا له) یعنی مسلمانوں کے خون بچانے کے سلسلہ میں ان سے بات کرو، (واطلبا منه) یعنی ان سے مطالبہ کرو کہ خلافت سے دستبردار ہو جائیں اور حضرت معاویہ کی خلافت تسلیم کر لیں اور اس کے عوض جو چاہیں مطالبات منوالیں، اس پر حضرت حسن نے کہا ہم بنی عبد المطلب کو اللہ تعالی نے مال و دولت سے نواز رکھا ہے اور یہ امت اپنے خون میں ڈوبی ہوئی ہے (یعنی بہت قتل وقتال ہو چکا)، وہ بولے معاویہ آپ کو یہ یہ پیش کش کرتے ہیں اور آپ کے مطالبات جاننا چاہتے ہیں، حسن نے کہا مگر ان کی طرف سے اس کا ضامن کون بنے گا؟ انہوں نے کہا ہم ہیں، حسن جو مطالبہ بھی پیش کرتے وہ کہتے ہم اس کے ضامن ہیں تو صلح منعقد ہوگئی،

ابن بطال کہتے ہیں یہ اس امر پر دال ہے کہ حضرت معاویہ صلح میں راغب تھے اور انہی نے جناب حسن کو اسکی پیش کش کی تھی اور اس کی ترغیب دلائی اور رفعِ سیف پر آمادہ کیا تھا اور آنجناب نے ان کی بابت جو پیشین گوئی فرمائی تھی اس کی یاد دہانی کرائی، قولِ حسن (إن هذه الأمة قد عاثت الخ) امت سے مراد شامی اور عراقی لشکر، (عاثت) یعنی ایک دوسرے کے قتل اور خون ریزی کرنے کے درپے ہیں تو اس سے وہ باز نہ آئیں گے مگر اس شرط پر کہ سابقہ اقدامات کو اب بھلا دیا جائے اور مال کے ساتھ تالیفِ قلبی کی جائے، حسن کی یہ شرائط پیش کرنے سے غرض فتنہ کو ٹھنڈا کرنا اور ان حضرات کو مال دینا تھا جنہیں صرف مال دے کر ہی اس صلح پر راضی کیا جا سکتا تھا، ان دونوں صاحبان نے ان کی تمام شرائط پر ان سے موافقت کی اور ہر سال مقررہ مال دلانے کی ضمانت دی اور ثیاب واقوات بھی (یعنی کپڑے لتے اور غلہ کی مختلف اجناس) تو انہوں نے یہ ضمانت اس لئے دی کیونکہ امیر معاویہ نے انہیں حضرت حسن کا ہر مطالبہ ماننے کا اختیار دیا ہوا تھا

طبری کے ہاں اسماعیل بن راشد کی روایت میں ہے کہ حضرت معاویہ نے عبداللہ بن عامر اور عبداللہ بن سمرہ بن حبیب کو اس غرض کیلئے حضرت حسن کے پاس بھیجا تھا، طبرانی کے ہاں بھی یہی واقع ہے مگر جو صحیح (بخاری) میں ہے اصح ہے، ممکن ہے عبداللہ بن سمرہ بھی اپنے بھائی عبدالرحمٰن کے ہمراہ گئے ہوں، کہتے ہیں مدائن میں ان کی حضرت حسن سے ملاقات ہوئی اور سب مطالبات مان لئے اور اس بات پر صلح واقع ہوئی کہ کوفہ کے بیت المال سے پانچ لاکھ لے لیں مع ان دیگر اشیاء کے جو انہوں نے شرط لگائی، عوانہ بن حکم سے بھی اس کا نحو منقول کیا اور مزید یہ بھی کہ حسن نے یہ شرط بھی لگائی تھی کہ کوفہ کے بیت المال میں اس وقت کچھ ہے وہ سب انہیں لے لینے کی اجازت ہو اور دارِ أبجرد کا سالانہ خراج بھی انہیں دینے کا مطالبہ کیا، محمد بن قدامہ نے کتاب الخراج میں قوی سند کے ساتھ ابو بصرہ سے نقل کیا کہ انہوں نے حضرت حسن سے سنا حضرت معاویہ کی موجودی میں اپنی تقریر میں کہا کہ میں نے منجملہ شرائط کے یہ شرط بھی عائد کی ہے کہ معاویہ اپنے بعد مجھے خلافت کیلئے ولی عہد بنائیں، یعقوب بن سفیان نے بسند صحیح زہری تک نقل کیا ہے کہ حسن بن علی نے حضرت معاویہ کو خط لکھا اور اپنی شروط ذکر کیں تو یہ خط جب معاویہ تک پہنچا تو وہ اس سے پہلے ہی حسن کو خط لکھ کر صلح کی دعوت دے چکے تھے اور ایلچی کو اپنی مہر لگا کر خالی ورق بھی دیا اور لکھا کہ جو شرائط چاہو باندھ لو میں نے سب منظور کیں تو حضرت حسن نے پہلے جو شروط لکھی تھیں اب ان سے کئی گنا زیادہ عائد کر دیں پھر جب دونوں ملے اور حضرت حسن نے بیعت کر لی تو اس خالی ورق جس پر معاویہ نے اپنی مہر لگا کر بھیجا تھا، میں درج کردہ اپنی شرائط پوری کرنے کی بات کی تو معاویہ نے تمسک کیا کہ آپ نے قبل ازیں جو جو شروط لکھ کر بھیجی تھیں میں نے ان کی بنیاد پہ صلح کرنے پر موافقت کر لی تھی، اس امر سے احتجاج کیا کہ میں نے آپ کا خط پہنچتے ہی اس میں درج شدہ شرائط مان لی تھیں تو انہی پر صلح کا انعقاد ہوا ہے

اس نقطہ پر دونوں کے مابین اختلاف ہوا اور حضرت حسن کی بعد میں لکھی شرائط کو پورا نہ کیا، ابن ابوخیثمہ نے عبداللہ بن شوذب سے نقل کیا ہے کہ حضرت علی کی شہادت کے بعد حسن عراقی اور معاویہ شامی لشکر لے کر روانہ ہوئے جب آمنا سامنا ہوا تو حسن نے جنگ کرنے کو برا جانا اور اس شرط پر حضرت معاویہ کی بیعت قبول کر لی کہ حسن کو ولی عہد بنا دیں تو اصحابِ حسن انہیں (یا عار المؤمنین) کہہ کر مخاطب کرتے تو وہ جوابا کہا کرتے تھے: (العار خير من النار) (یعنی عار آگ سے بہتر ہے)۔

(قال الحسن) یعنی بصری، اسی سند کے ساتھ موصول ہے، ابو ولید باجی (شارحِ موطا) کی رجالِ بخاری بارے کتاب میں حضرت حسن بن علی کے احوال میں یہ عبارت درج ہے: (أخرج البخاری قول الحسن سمعت أبا بکرة) تو دارقطنی وغیرہ سمجھے کہ یہ حسن بن علی ہیں کیونکہ حسن بصری کا ابو بکرہ سے سماع نہیں مگر ابن مدینی اور بخاری نے اس سے مراد حسن بصری لیا ہے، باجی کہتے ہیں میرے نزدیک وہ حسن جنہوں نے یہ کہا: (سمعت ھذا من أبی بکرة) ابن علی ہیں اور یہ ان سے عجیب معاملہ ہوا کیونکہ بخاری نے اس حدیث کا متن علامات النبوۃ میں قصہِ مذکورہ سے مجرداً حسین بن علی جعفی عن ابی موسی۔ اور یہ اسرائیل بن موسیٰ ہیں۔عن الحسن عن ابی بکرہ نقل کیا ہے اور بیہقی نے دلائل میں اسے مبارک بن فضالہ اور علی بن زید کے حوالے سے نقل کیا، دونوں حسن عن ابی بکرہ سے اس کے راوی ہیں، آخر میں یہ زیادت ذکر کی: (فلما ولی ما أھریق من سببه محجمة دم) لہذا یہ حسن، بصری ہیں اور (ولی) کے فاعل حسن بن علی ہیں، یہ روایت حسن بن علی کے حوالے سے مروی ہی نہیں ہے، ان تینوں یعنی اسرائیل بن موسی، مبارک بن فضالہ اور علی بن زید، میں سے کسی نے حضرت حسن بن علی کا زمانہ نہیں پایا اور اسرائیل نے (سمعت الحسن) کہا ہے اور یہ اسماعیلی کی حسن بن سفیان عن صلت بن مسعود عن سفیان بن عیینہ عن ابی موسی یعنی اسرائیل، سے روایت میں جو کہتے ہیں: (سمعت الحسن سمعت أبا بکرة) اور یہ سب رجالِ صحیح میں سے ہیں، صلت مسلم کے شیوخ میں سے ہیں، ابن تین نے باجی کی خطا کا استشعار کرتے ہوئے لکھا داودی کہتے ہیں حضرت حسن نبی اکرم کی وفات کے وقت سات برس کے تھے لہذا ان کے ابوبکرہ سے سماع میں کوئی شک نہیں پھر وہ صحابی بھی ہیں بقول ابن تین بخاری دراصل حسن بن ابوالحسن بصری کے ابوبکرہ سے سماع کو ثابت کر رہے ہیں بقول ابن حجر شائد داودی کا مقصد بعض کے اس توھم کا رد کرنا ہے کہ اس جملہ میں مذکور حسن، ابن علی ہیں، ابن مدینی نے اس پر بطورِ خاص اس لئے توجہ دلائی کہ حسن کثیر اوقات ان مشائخ سے (عن) کے ساتھ ارسال کیا کرتے تھے جن سے ان کی لقاء نہیں ہوئی تو ڈرے کہ کہیں ان کی ابوبکرہ سے روایت بھی مرسل نہ ہو تو جب وہ طریق انہیں ملا جس میں ان کے ابوبکرہ سے سماع کی تصریح تھی تو ان کے نزدیک ثابت ہوا کہ ان کا ابوبکرہ سے سماع ہے،

باجی نے دارقطنی کے حوالے سے جو نقل کیا کہ یہاں حسن سے مراد ابن علی ہیں مجھے ان کی تصانیف میں کہیں نہیں ملا، دراصل (التتبع لما فی الصحیحین) میں لکھا ہے کہ بخاری نے کئی احادیث حسن عن ابوبکرہ سے نقل کی ہیں، حسن دراصل احنف عن ابوبکرہ سے روایت کرتے ہیں یہ اس امر کو مقتضی ہے کہ ان کی رائے میں حسن بصری کا ابوبکرہ سے سماع ثابت نہیں لیکن میں نے کسی کو نہیں دیکھا کہ اس کی تصریح کی ہو ان حضرات میں سے جنہوں نے مراسیلِ حسن بارے کلام کی ہے جیسے ابن مدینی، ابو حاتم، بزار اور احمد وغیرہم ہاں ابن مدینی کی کلام مشعر ہے کہ محدثین اسے (یعنی بصری کی ابوبکرہ سے روایات کو) ارسال پر محمول کیا کرتے تھے حتی کہ یہ تصریح مل گئی۔

(بینما النبی ﷺ یخطب جاء الحسن الخ) بیہقی کی دلائل میں علی بن زید عن حسن سے روایت میں ہے: (یخطب أصحابه یوما إذ جاء الحسن بن علی فصعد إلیه المنبر) (یعنی نبی پاک خطبہ دے رہے تھے کہ حسن آئے اور منبر پر چڑھ گئے) عبداللہ بن محمد کی مذکورہ روایت میں ہے کہ میں نے نبی اکرم کو منبر پر دیکھا آپ کے پہلو میں حسن بن علی تھے کبھی لوگوں کی طرف متوجہ ہوتے اور کبھی ان کی طرف اور کہتے۔۔۔الخ اس کا مثل ابن ابوعمر کی سفیان سے روایت میں بھی ہے۔(ابنی ھذا سید) عبداللہ بن محمد کی روایت

میں ہے: (إن ابنی هذا سید) مبارک کی روایت میں ہے کہ میں نے نبی اقدس کو دیکھا حضرت حسن کو اپنے ساتھ چمٹایا اور کہا: (إن ابنی هذا سید) علی بن زید کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (فضمه إلیه وقال ألا إن ابنی هذا سید)۔

(لعل الله الخ) لعل کو (عسی) کی مثل استعمال کیا کیونکہ دونوں رجاء میں مشترک ہیں، لعل کی خبر میں اشہر یہ ہے کہ (ان) کے بغیر ہو جیسے قرآن میں ہے: (لَعَلَّ اللّٰهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ أَمْراً) [الطلاق: ۱] ۔ (بین فئتین من المسلمین) عبداللہ کی روایت میں (عظیمتین) بھی مزاد ہے یہی بیہقی کے ہاں مبارک بن فضالہ اور علی بن زید کی روایتوں میں بھی ہے، اشعث بن عبدالملک عن حسن سے بھی اول کی مانند نقل کیا لیکن یہ الفاظ ذکر کئے: (وإنی لأرجو أن یصلح الله به) حدیثِ جابر میں جزم کے ساتھ مذکور ہے! طبرانی اور بیہقی کے ہاں اس کے الفاظ ہیں: (إن ابنی هذا سید یصلح الله به بین فئتین من المسلمین) بزار کہتے ہیں یہ حدیث ابوبکرہ اور حضرت جابر سے منقول ہے اور ابوبکرہ کی حدیث اشہر اور اسناد کے لحاظ سے احسن ہے جبکہ حدیثِ جابر غریب ہے بقول دارقطنی حسن پر اس ضمن میں اختلاف بھی کیا گیا ہے تو بعض نے ان سے (عن أم سلمة) نقل کیا اور یہ بھی کہا گیا:(عن ابن عیینة عن أیوب عن الحسن) دونوں وہم ہیں، اسے داود بن ابو ہند اور عوف اعرابی نے حسن سے مرسلا نقل کیا ہے

اس قصہ میں کئی فوائد ہیں مثلا نبوی پیشین گوئیوں میں سے ایک پیشین گوئی، حضرت حسن کی منقبت کہ انہوں نے اقتدار کو ٹھوکر ماردی حالانکہ نہ ان کے پاس فوجوں کی کمی تھی اور نہ بوجہِ مجبوری و ذلت یہ کیا اور نہ کسی اور علت (یعنی بیماری) کے باعث بلکہ اللہ کے ثواب کی رغبت میں اور اہلِ اسلام کا خون بہانے سے احتراز کرتے ہوئے تو امت کی مصلحت اور دین پیش نظر رکھا، اس میں خوارج کا رد ہے جو حضرت علی اور ان کے اصحاب اور حضرت معاویہ اور ان کے اصحاب کی تکفیر کرتے تھے کیونکہ اس میں نبی اکرم کے دونوں گروہوں کیلئے (من المسلمین) کی شہادت مذکور ہے اسی لئے سفیان بن عیینہ یہ حدیث بیان کرنے کے بعد کہا کرتے تھے آپ کا(من المسلمین) کہنا بہت خوشی دیتا ہے، اسے یعقوب بن سفیان نے اپنی تاریخ میں حمیدی اور سعید بن منصور عنہ سے نقل کیا، اس میں لوگوں کے درمیان صلح کرانے کی فضیلت بھی ظاہر ہوئی بالخصوص جب مسلمانوں کے خون محفوظ ہوتے ہوں، حضرت معاویہ کی رعیت کے ساتھ رحمدلی اور مسلمانوں پر ان کی شفقت، تدبیرِ ملک میں ان کی قوتِ نظر اور عواقب میں ان کی نظر بھی عیاں ہوئی، اس سے مفضول کی وجودِ افضل کے باوجود زمامِ خلافت سنبھالنے کے جواز کا بھی ثبوت ملا کیونکہ حضرات حسن و معاویہ نے حضرات سعد بن ابو وقاص اور سعید بن زید کی موجودی میں خلافت سنبھالی اور یہ دونوں بدری صحابی ہیں، یہ بات ابن تین نے لکھی، خلیفہ کا اپنے آپ کو معزول کر لینا بھی جائز ثابت ہوا جب اسی میں وہ مصلحتِ عامہ سمجھے اسی طرح مال لے کر دینی و دنیوی وظائف سے دستبرداری کا جواز بھی

مال کے اخذ و اعطاء کا جواز بھی استیفائے شروط کے بعد اس طور کہ منزول لہ (یعنی جس کیلئے دستبردار ہو رہا ہے) نازل (یعنی دستبردار ہونے والے) سے اولیٰ ہے اور مبذول (یعنی جو مال اس غرض کیلئے دیا جا رہا ہے) باذل کے مال میں سے ہو لیکن اگر اس کا تعلق ولایتِ عامہ سے ہے اور مبذول مال بیت المال سے ماخوذ ہو تو اس میں شرط یہ ہے کہ اس میں مصلحتِ عامہ کا حصول ہو رہا ہو، ابن بطال نے اس طرف اشارہ کیا اور لکھا مشترط ہے کہ باذل و مبذول ہر دو کیلئے کوئی سبب فی الولایت ہو جس کی طرف استناد ہوا ہو اور وہی اس عقد کا معول بنا ہو، یہ بھی ثابت ہوا کہ سیادت افضل کے ساتھ ہی مختص نہیں بلکہ ہر رئیسِ عظیم اس کی زمام سنبھال سکتا ہے! اس

کی جمع (یعنی سید کی) سادہ ہے جو سُوْدَد سے مشتق ہے بعض نے سواد سے مشتق کہا کیونکہ لوگوں کے سوادِ عظیم یعنی بھاری تعداد کا رئیس بنتا ہے، مہلب کہتے ہیں حدیث اس امر پر دال ہے کہ سیادت کا وہی مستحق ہے جس سے لوگوں کو انتفاع حاصل ہوتا ہو کیونکہ سیادت کو اصلاح کے ساتھ معلق کیا ہے (یعنی نبی اکرم نے، جب حضرت حسن کے بارے میں کہا: إن ابنی هذا سید لعل الله یصلح الخ) نواسے پر ابن کے لفظ کے اطلاق کا بھی جواز ملا، اس امر پر اجماع واقع ہے کہ نانا کی بیوی نواسے کیلئے محرم ہے (یعنی نانا کی وفات کے بعد وہ اس سے شادی نہیں کرسکتا) اور نواسے کی بیوی نانا کیلئے محرم ہے اگرچہ توارث میں اختلاف آراء ہے اس کے ساتھ حضرت معاویہ و علی کی ان باہمی جنگوں سے الگ رہنے والوں کی رائے اور اس اقدام کی تصویب پر بھی استدلال کیا گیا اگرچہ حضرت علی احق بالخلافت اور اقرب الی الحق تھے، جمہور اہلِ سنت حضرت علی کے ساتھیوں کی تصویب کی رائے رکھتے ہیں کہ اس میں قولہ تعالیٰ: (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا الآية) ([الحجرات: ۹] کا امتثال ہے کیونکہ اس میں باغی گروہ سے قتال کا حکم ہے اور ثابت ہو چکا ہے کہ حضرت علی کے خلاف لڑنے والے باغی تھے، یہ لوگ اس تصویب کے باوجود اس امر پر متفق ہیں کہ ان (یعنی حضرت معاویہ کے ساتھیوں) میں سے کسی کو مذمت کا نشانہ نہ بنایا جائے بلکہ وہ کہتے ہیں انہوں نے اجتہاد کیا جس میں غلطی کی، اہلِ سنت کے بعض تھوڑے سے لوگ۔اور یہی کثیر معتزلہ کی رائے ہے۔ کہتے ہیں کہ دونوں گروہ صائب تھے ایک گروہ اس رائے کا بھی حامل ہے کہ مصیب ایک گروہ ہے مگر ہم س کا تعین نہیں کر سکتے۔

- 7110حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ قَالَ عَمْرٌو أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ أَنَّ حَرْمَلَةَ مَوْلَى أُسَامَةَ أَخْبَرَهُ قَالَ عَمْرٌو وَقَدْ رَأَيْتُ حَرْمَلَةَ قَالَ أَرْسَلَنِي أُسَامَةُ إِلَى عَلِيٍّ وَقَالَ إِنَّهُ سَيَسْأَلُكَ الآنَ فَيَقُولُ مَا خَلَّفَ صَاحِبَكَ فَقُلْ لَهُ يَقُولُ لَكَ لَوْ كُنْتَ فِي شِدْقِ الأَسَدِ لأَحْبَبْتُ أَنْ أَكُونَ مَعَكَ فِيهِ وَلَكِنَّ هَذَا أَمْرٌ لَمْ أَرَهُ فَلَمْ يُعْطِنِي شَيْئًا فَذَهَبْتُ إِلَى حَسَنٍ وَحُسَيْنٍ وَابْنِ جَعْفَرٍ فَأَوْقَرُوا لِي رَاحِلَتِي

ترجمہ: محمد (یعنی ابن حنفیہ جو حضرت علیؓ کے بیٹے تھے) نے عمرو کو حرملہ۔عمرو کہتے ہیں میں نے حرملہ کو دیکھا ہے۔ سے نقل کیا اور یہ حضرت اسامہ کے غلام تھے، کہتے ہیں مجھے اسامہ نے حضرت علی کی طرف روانہ کیا اور کہا وہ تم سے پوچھیں گے کہ تمہارے صاحب کو کس بات نے پیچھے رکھا؟ تو کہنا وہ کہتے تھے اگر آپ شیر کے جبڑے میں ہوتے تو ان کی خواہش ہوتی کہ آپ کے ساتھ ہوں لیکن یہ ایسا معاملہ ہے (یعنی مسلمانوں کی باہمی جنگیں) جس میں شرکت نہیں کرنا چاہتا، کہتے ہیں انہوں (یعنی حضرت علی، کیونکہ عربوں کا رواج تھا کہ ایلچی کو خالی ہاتھ نہ لوٹاتے تھے لیکن چونکہ غصہ میں تھے لہذا کچھ نہ دیا) نے مجھے کچھ نہ دیا تو میں حسنین کریمین اور عبداللہ بن جعفر کے پاس گیا اور انہوں نے میری سواری پہ اتنا کچھ لاد دیا جتنا وہ اٹھا سکتی تھی۔

سفیان سے مراد ابن عیینہ اور عمرو، ابن دینار ہیں۔ (أخبرنی محمد بن علی) یعنی ابن حسن بن علی، یہ ابو جعفر باقر ہیں اسماعیلی کی محمد بن عباد عن سفیان سے روایت میں ہے:(عن عمرو عن أبی جعفر)۔ (أن حرملة قال) محمد بن عباد کی روایت میں ہے:(أن حرملة مولی أسامة أخبره) حرملہ جو مولیٰ تو اسامہ کے تھے مگر اکثر زید بن ثابت کے ساتھ رہا کرتے تھے حتی کہ مولی زید کہا جانے لگا بعض نے انہیں (یعنی حرملة مولی زید کو) ایک الگ شخصیت قرار دیا ہے، اس سند میں تین تابعین ہیں۔ (رأیت

حرملة) اس میں اشارہ ہے کہ عمرو کیلئے حرملہ سے بلا واسطہ اس کا اخذ بھی ممکن تھا مگر اسکا سماع نہیں کیا۔ (أرسلني) یعنی مدینہ سے (إلى علي) جو اس وقت کوفہ میں تھے، اس خط کا مضمون ذکر نہیں کیا لیکن ان کا قول: (فلم یعطني شیئا) سے دلالت ملتی ہے کہ حضرت علی سے کچھ مال عطا کرنے کا مطالبہ کیا تھا (یہ درست نہیں آگے ذکر ہوگا کہ اس عدم عطیہ سے مراد جو عربوں کے ہاں دستور تھا کہ سفراء کو خالی ہاتھ نہ لوٹایا کرتے تھے تو اس واقعہ میں حضرت علی نے اپنی ناراضی کا اظہار کرنے کیلئے انہیں کچھ نہ دیا تھا)۔

(وقال إنه سیسألك الخ) اپنے حضرت علی سے تخلف کا اعتذار کرنے کیلئے یہ بات انہیں سمجھائی کیونکہ جانتے تھے کہ حضرت علی اپنا ساتھ نہ دینے والوں پر نکیر کرتے ہیں بالخصوص حضرت اسامہ جیسے جو اہلِ بیت کا حصہ تھے تو اعتذار کیا کہ اس وجہ سے یہ نہیں کیا کہ حضرت علی سے اپنی جان کو قیمتی سمجھتے ہیں یا ان کے خلیفہ بننے کو برا جانتے ہیں لیکن اس وجہ سے کہ وہ مسلمانوں کے باہمی قتال کو اچھا نہیں سمجھتے! یہی ان کے قول: (ولکن هذا أمر لم أره) کا مفہوم ہے۔ (لو کنت في شدق الأسد) شین کی زیر کے ساتھ، زبر بھی جائز ہے منہ کے اندر کا ایک کنارا، دو شدق ہوتے ہیں دونوں کے آخر میں حنکِ اعلی اور حنکِ اسفل ختم ہوتے ہیں (رجل أشدق) یعنی (واسع الشدقین) (یعنی کھلے جبڑوں والا) اور (یتشدق في کلامه) جب منہ پھاڑ کر زیادہ باتیں کرے، یہ ان کی طرف سے ان کی موافقت سے کنایہ ہے حتی کہ حالتِ موت میں بھی کیونکہ شیر جسے اپنے جبڑے کے شکنجہ میں پکڑ لے وہ لامحالہ مرے گا حضرت اسامہ کی یہ تمثیل بڑی لطیف تھی، جوہری کی کلام مقتضی ہے کہ یہ دال کے ساتھ ہے، تنقیح الزرکشی میں ہے کہ عیاض نے شدق کو دال کے ساتھ لکھا ہے جبکہ میرے ملنے والے بعض ائمہ نے کہا یہ قاضی عیاض پر اتہام ہے، بقول ابن حجر ایسا نہیں انہوں نے المشارق میں حضرت سمرہ کی طویل حدیث کی جو (الذی یُشَرْشِرُ شدقه) بارے ہے، شرح میں اسے ذکر کیا ہے انہوں نے اس میں شدق کو ذال کے ساتھ ضبط کیا ہے، ابن قرقول نے المطالع میں ان کی تبع کی، ہاں یہ ضبط غلط ہے کیونکہ سب کتبِ لغت میں یہ دال کے ساتھ ہی مضبوط ہے، ابن بطال لکھتے ہیں حضرت اسامہ نے اپنے غلام کو اپنے ان سے تخلف کا اعتذار کرنے بھیجا تھا اور باور کرایا کہ علی انہیں بہت زیادہ محبوب ہیں اور وہ ہر تنگی و آسانی میں ان کا ساتھ دینا پسند کرتے ہیں البتہ کسی مسلمان سے قتال کو وہ روا نہیں سمجھتے، کہتے ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ نبی اکرم کے عہد میں جب ایک شخص کو جس نے انہیں تلوار بدست اپنے سر پر دیکھ کر کلمہ پڑھ لیا تھا، قتل کر دیا تھا تو نبی اکرم نے انہیں نہایت ملامت کی تھی، اس کا ذکر اوائل الدیات کے باب (ومن أحیاها) میں گزرا تو تب سے انہوں نے عہد کیا تھا کہ کسی مسلمان سے لڑائی نہ کریں گے تو جمل وصفین میں ان کی عدم شرکت اسی باعث تھی اھ ملخصا، ابن تین کہتے ہیں حضرت علی نے اسی ناراضی کی وجہ سے ان کے ایلچی کو کچھ عطا نہ کیا (دراصل عربوں کے ہاں رواج تھا کہ ایلچی کو خالی ہاتھ نہ موڑتے تھے البتہ یہاں ابن تین نے لکھا ہے کہ شائد حضرت اسامہ نے حضرت علی سے کچھ مال عطا کرنے کا مطالبہ کیا تھا مگر میرے خیال میں یہ درست نہیں! یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے ایلچی کو اپنی معذرت پہنچانے بھیج رہے ہوں اور ساتھ ہی کچھ عطا کر دینے کا مطالبہ کریں) مگر حضرات حسن، حسین اور عبداللہ بن جعفر نے اپنی طرف سے عطا کیا کیونکہ وہ انہیں اپنے اہلِ بیت کا ہی ایک فرد سمجھتے تھے اور نبی اکرم اپنے ایک زانو مبارک پر انہیں اور دوسرے پر حضرت حسن کو بٹھلایا کرتے اور فرماتے تھے اے اللہ میں ان دونوں سے محبت کرتا ہوں، جیسا کہ ان کے مناقب میں گزرا۔

(فلم یعطني شیئا) یہ فاء فصیحہ کہلاتی ہے، اسماعیلی کی ابن عمر سے روایت میں ہے: (فجئت بها أي المقالة

فأخبرته فلم يعطني شيئا) (یعنی یہ اعتذار ان تک پہنچایا مگر مجھے کچھ عطا نہ کیا)۔ (فأوقروا لی الخ) یعنی میری سواری جو کچھ بوجھ اٹھا سکتی ہے اتنا اس پر لاد دیا، اس روایت میں اس عطا کی جنس اور نوع متعین نہیں اور نہ یہ کہ وہ سواری۔ جو عموما لمبے سفر کیلئے اونٹ استعمال کئے جاتے تھے۔نرتھی یا مادہ! وقر کا اغلب استعمال خچر اور گدھے پر لادے ہوئے بوجھ پر ہے، حملِ بعیر کو وسق کہتے ہیں، ابن جعفر سے مراد عبداللہ بن جعفر بن ابو طالب ہیں محمد بن عباد اور ابن ابو عمر کی روایتوں میں اس کی تصریح ہے گویا جب انہیں معلوم ہوا کہ حضرت علی نے ایلچی کو کچھ نہیں دیا تو اپنے مال سے کپڑے وغیرہ اتنے دیدئے جوان کی سواری پر لادے جا سکیں۔

یہ حدیث امام بخاری کے افراد میں سے ہے۔

21 - باب إِذَا قَالَ عِنْدَ قَوْمٍ شَيْئًا ثُمَّ خَرَجَ فَقَالَ بِخِلاَفِهِ

(کسی کے منہ پر کچھ اور باہر آ کر اس کے برخلاف کہنا)

اس کے تحت ابن عمر کی یزید بن حضرت معاویہ سے بیعت بارے حدیث لائے ہیں، پھر ابو برزہ کی حدیث جس میں ان لوگوں کا انکار و رد کیا ہے جو (ان کی رائے میں) دنیا کی خاطر باہم جنگ و جدل میں مشغول تھے اور آخر میں حضرت حذیفہ کی منافقین بارے حدیث، اس کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت ظاہر ہے جبکہ اول کی مطابقت اس جہت سے ہے کہ کسی کی غیبت میں وہ کچھ کہنا جو اس کے حضور میں کہے کے برخلاف ہو ایک نوع کا غدر ہے، آگے کتاب الاحکام میں ایک ترجمہ اس عنوان سے آرہا ہے کہ حاکم کے منہ پر اس کی تعریف کرے پھر باہر نکل کر اس کے برخلاف بات کہے، اس میں ابن عمر کا قول ذکر کریں گے جب کسی نے ان سے امراء کے سامنے کچھ اور باہر آ کر کچھ اور کہنے کی بابت سوال کیا تھا تو انہوں نے کہا ہم اسے نفاق شمار کرتے تھے، اس کے بعض طرق میں ہے کہ سائل نے یزید بن معاویہ کا حوالہ دے کر یہ سوال کیا تھا، دوسری حدیث کی مطابقت اس جہت سے ہے کہ ابو برزہ نے جن حضرات کی عیب جوئی کی وہ ظاہر یہ کرتے تھے کہ وہ امرِ دین کے قیام اور نصرتِ حق کی خاطر لڑ رہے ہیں لیکن فی الباطن وہ دنیا کیلئے لڑ رہے تھے! ابن بطال کے ہاں یہاں کچھ ایسی کلام واقع ہوئی جو محلِ نظر ہے لکھتے ہیں جہاں تک ابو برزہ کا قول تو ترجمہ کیلئے اس کی وجہِ موافقت یہ ہے کہ یہ بات انہوں نے مروان کے پاس نہ کہی تھی جب اس کی بیعت کی تھی بلکہ اس کی بیعت و اتباع کی پھر اس پر ناراض ہو گئے جب وہ اس سے دور ہوئے اور شائد وہ اس سے چاہتے تھے۔ کہ وہ اس امر کو جو باعثِ نزاع بنا ہوا ہے چھوڑ دے اللہ کے پاس جو ہے آخرت میں اس کی طلب کیلئے اور قتال نہ کرے جیسے حضرت عثمان نے کیا تھا یعنی عدم مقاتلت نہ کہ ترکِ خلافت تو انہوں نے باغیوں سے لڑائی نہ کی تھی (اور نہ کسی کو ان سے لڑنے کی اجازت دی تھی) اور جیسے حضرت حسن نے کیا کہ حضرت معاویہ سے ترکِ قتال کیا (بلکہ خلافت بھی ترک کر دی) تو ابو ہریرہ مروان پر ناراض تھے جو خلافت کے ساتھ چمٹے ہوئے تھے اور اس کی خاطر قتال میں لگے ہوئے تھے تبھی ابو المنہال اور ان کے بیٹے سے (فتح میں یہی ہے مگر ان کے والد سے ہونا چاہئے) وہ بات کہی جو مروان سے کہی باتوں کے برخلاف تھی جب ان سے بیعت کی تھی

بقول ابن حجر ان کا یہ دعوی کہ ابو برزہ نے مروان کی بیعت کی تھی درست نہیں ابو برزہ تو بصرہ میں مقیم تھے جبکہ مروان کی طلبِ

خلافت شام میں تھی، اسکی تفصیل یہ ہے کہ یزید بن معاویہ نے جب انتقال کیا تو ابن زبیر نے اپنی خلافت کی دعوت دی تو اہلِ حرمین، اہلِ عراق اور اسکے ماوراء کے علاقوں کے لوگوں نے ان کی دعوت مان لی اور انہیں خلیفہ تسلیم کر لیا، ضحاک بن قیس فہری نے شام کے علاقے میں بھی ان کی طرف سے بیعت منعقد کرادی صرف اردن اور وہاں مقیم بنی امیہ اور ان کے ہمراہی اس سے جدا رہے حتی کہ مروان کا بھی ارادہ بنا کہ چل کر ابن زبیر کی خلافت قبول کر لیں اور ان سے بیعت کر لیں لیکن بنی امیہ نے انہیں منع کیا اور خود ان سے خلافت کی بیعت کر لی انہوں نے ضحاک سے جنگ کی اور انہیں شکست دے کر شام میں غلبہ حاصل کر لیا پھر مصر کی طرف رخ کیا اور اسے بھی زیر کر لیا اسی سال ان کا انتقال ہو گیا تو ان کے بیٹے عبدالملک کو ان لوگوں نے خلیفہ بنالیا، طبری نے واضحاً یہ واقعات بیان کئے ہیں طبرانی نے کچھ معلومات عروہ بن زبیر کے حوالے سے نقل کی ہیں اس میں ہے کہ معاویہ بن یزید بن معاویہ کے انتقال کے بعد مروان نے اپنی خلافت کی دعوت دی تو اہلِ فلسطین اور اہلِ حمص نے اسے قبول کیا مرج راہط میں ضحاک بن قیس سے ان کی جنگ ہوئی جس میں وہ قتل ہو گئے پھر مروان کی وفات کے بعد عبدالملک خلیفہ بن گیا آگے حجاج کی ابن زبیر سے جنگ اور آخر انہیں قتل کر دینے کے احوال ذکر کئے پھر ابن بطال نے لکھا جہاں تک ابن زبیر کی بابت ابو برزہ کا قسم اٹھانا تو اہلِ اسلام کے یزید کی بیعت کر لینے کے بعد مکہ میں ابن زبیر کے خروج کو انہوں نے ان کی طرف سے نکثِ بیعت اور حرص علی الدنیا قرار دیا ہے اور ان یعنی ابو برزہ کی اس قصہ ابن زبیر میں رائے (کہ وہ دنیا کی غرض سے لڑ رہے ہیں) قصہِ مروان کی نسبت اولیٰ ہے، کہتے ہیں اسی طرح قرائے بصرہ! کیونکہ ابو برزہ اصلاً ہی مسلمانوں کے باہمی قتال وجدال کو روا نہ سمجھتے تھے وہ صاحبِ حق کیلئے مناسب سمجھتے تھے کہ وہ اپنے منازع کیلئے اپنا حق بھی چھوڑ دے تاکہ اسے اس کا اجر ملے اور اس ایثار پر وہ قابلِ مدح ٹھہرے تاکہ وہ سفکِ دماء (یعنی خونریزی) کا سبب نہ بنے اھ ملخصا

ان کی کلام کا مقتضیٰ ہے کہ مروان نے جب اپنی خلافت کی دعوت دی تو سبھی لوگوں نے اس کی بیعت کر لی تھی پھر ابن زبیر نے ان کی بیعت توڑی اور لوگوں کو اپنی خلافت کی دعوت دی اور اس پر ابو برزہ نے اس کا انکار کیا کہ کیوں وہ لوگوں کے ایک بیعت میں شامل و داخل جانے کے بعد خلافت کو متنازعہ بنا رہے ہیں اور اس کے لئے لڑ رہے ہیں لیکن معاملہ یوں نہیں، جو میں نے ذکر کیا اسی پر مورخین جید اسانید کے ساتھ متوارد ہیں اور ابن زبیر نے کبھی بھی مروان کی بیعت نہ کی تھی بلکہ مروان نے ان سے بیعت کرنے اور ان کی خلافت کو قبول کرنے کا ارادہ بنالیا تھا لیکن پھر (ہمرائیوں کے کہنے پر) اس ارادہ کا ترک کیا اور اپنی خلافت کی طرف دعوت دی۔

- 7111حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ نَافِعٍ قَالَ لَمَّا خَلَعَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ يَزِيدَ بْنَ مُعَاوِيَةَ جَمَعَ ابْنُ عُمَرَ حَشَمَهُ وَوَلَدَهُ فَقَالَ إِنِّي سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ يُنْصَبُ لِكُلِّ غَادِرٍ لِوَاءٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَإِنَّا قَدْ بَايَعْنَا هَذَا الرَّجُلَ عَلَى بَيْعِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنِّي لاَ أَعْلَمُ غَدْرًا أَعْظَمَ مِنْ أَنْ يُبَايَعَ رَجُلٌ عَلَى بَيْعِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُنْصَبُ لَهُ الْقِتَالُ وَإِنِّي لاَ أَعْلَمُ أَحَدًا مِنْكُمْ خَلَعَهُ وَلاَ بَايَعَ فِي هَذَا الأَمْرِ إِلاَّ كَانَتِ الْفَيْصَلَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ .أطرافه 3188، 6177، 6178، - 6966

ترجمہ: راوی کہتے ہیں جب اہلِ مدینہ نے یزید کی بیعت فسخ کی تو ابن عمر نے اپنے بیٹوں اور خدام کو جمع کیا اور کہا میں نے نبی

پاک سے سنا کہ روزِ قیامت ہر عہد شکن کیلئے جھنڈا نصب ہوگا ہم نے اس شخص کی اللہ ورسول کے نام پہ بیعت کرلی تھی اور میں اس سے بڑا غدر نہیں جانتا کہ کسی سے اللہ ورسول کی بیعت کی جائے پھر عہد شکنی کرکے اسکے خلاف لڑائی پہ اترا جائے! میں تم میں سے کسی کو نہ پاؤں کہ اس کی بیعت توڑے وگرنہ مجھ سے اسکا کوئی تعلق نہ ہوگا۔

(لما خلع أهل المدينة الخ) ابو عباس سراج کی اپنی تاریخ میں احمد بن منیع اور زیاد بن ایوب عن عفان عن صخر بن جویریہ عن نافع سے روایت میں ہے کہ جب اہل مدینہ عبداللہ بن زبیر کے دائرہِ اطاعت میں داخل ہوئے اور یزید بن معاویہ کی بیعت کو ترک کردیا تو عبداللہ بن عمر نے اپنے بیٹوں کو جمع کیا، اسماعیلی کی مؤمل بن اسماعیل عن حماد بن زید سے روایت کے شروع میں نافع کے حوالے سے یہ زیادت بھی ہے کہ حضرت معاویہ نے چاہا کہ ابن عمر سے یزید کی بیعت لے لیں مگر انہوں نے انکار کیا اور کہا میں دو امیروں کی بیعت نہیں کرسکتا تو حضرت معاویہ نے انہیں ایک لاکھ درہم بھیجے جو انہوں نے قبول کرلئے، ایک شخص کی خفیہ ڈیوٹی لگائی جس نے ان سے پوچھا آپ کیلئے (یزید کی) بیعت سے کیا مانع ہے تو کہا اگر یہ مال اس غرض سے دیا ہے (کہ میں یزید کی بیعت کرلوں) تو تب تو میرا دین میری نظر میں بہت سستا ہے تو جب حضرت معاویہ کا انتقال ہوا تو ابن عمر نے یزید کو لکھ بھیجا کہ میں نے تمہاری بیعت کرلی ہے پھر جب اہل مدینہ نے اس کی بیعت توڑ دی۔۔۔آگے یہی ذکر کیا بقول ابن حجر اس کا سبب جو طبری نے مسنداً ذکر کیا یہ ہے کہ یزید نے اپنے چچا زاد عثمان بن محمد بن ابوسفیان کو مدینہ کا امیر مقرر کردیا تھا اس نے اہلِ مدینہ کا ایک وفد یزید کی طرف بھیجا ان میں غسیلِ ملائکہ حضرت حنظلہ بن ابو عامر کے بیٹے عبداللہ اور عبداللہ بن ابوعمرو بن حفص مخزومی اور کئی دیگر بھی تھے یزید نے اس وفد کی نہایت آؤ بھگت کی اور انعام واکرام سے نوازا پھر یہ لوگ واپس آئے اور لوگوں کو یزید کے خلاف ابھارنے لگے اور اس پر نکتہ چینی کی اور اسے شرابی وغیرہ قرار دیا پھر عثمان پر حملہ کرکے اسے مدینہ سے نکال دیا اور یزید کی بیعت توڑنے کا اعلان کردیا

یزید تک یہ خبریں پہنچیں تو مسلم بن عقبہ مری کے زیر قیادت ایک لشکر روانہ کیا اور اسے حکم دیا کہ تین دن تک انہیں دعوت دے اگر واپس آجائیں تو ٹھیک وگرنہ جنگ شروع کردے اور کہا غالب آجاؤ تو مدینہ کو تین دن تک لشکر کیلئے مباح کردینا (یعنی لوٹ مار کرنے کے لئے) پھر ان سے رک جانا، وہ سن تریسٹھ (فتح میں تیس لکھا ہے مگر ظاہر ہے یہ غلط ہے) کے ماہِ ذوالحج میں وہاں پہنچا اور لڑائی شروع ہوگئی انصار کے امیر عبداللہ بن حنظلہ اور قریش کے امیر عبداللہ بن مطیع تھے دیگر قبائل کے قائد معقل بن یسار اشجعی تھے ان لوگوں نے خندق کھودی تھی جب معرکہ گرم ہوا تو اہلِ مدینہ نے شکست کھائی ابن حنظلہ میدان میں قتل ہوگئے اور ابن مطیع نے بھاگ کر جان بچائی مسلم نے تین دن تک اباحت دی، ایک جماعت کو باندھ کر قتل کیا ان میں معقل بن سنان، محمد بن ابوجہم بن حذیفہ اور یزید بن عبد اللہ بن زمعہ تھے باقیوں کی اس امر پر بیعت لی کہ وہ یزید کے غلام ہیں، ابوبکر بن خیثمہ نے جویریہ بن اسماء تک صحیح سند کے ساتھ نقل کیا، کہتے ہیں میں نے اہل مدینہ کے بوڑھوں سے سنا کہتے تھے کہ جب حضرت معاویہ کا آخری وقت ہوا تو یزید کو بلایا اور کہا اگر اہلِ مدینہ سے جنگ کی نوبت آئے تو مسلم بن عقبہ کو ان کی طرف بھیجنا میں اس کی وفاداری کو جانتا ہوں تو جب یزید نے مسندِ خلافت سنبھالی تو عبداللہ بن حنظلہ اور ایک جماعت کا وفد اس کے ہاں آیا اس نے بہت انعام واکرام کیا پھر اس وفد نے لوٹ کر لوگوں کو یزید کے خلاف ابھارا اور اس کی عیب جوئی کی اور انہیں یزید کی بیعت توڑنے کا کہا لوگوں نے اسے قبول کیا، یزید کو خبر ملی تو مسلم بن عقبہ کو ان کی طرف روانہ کیا تو اہلِ مدینہ بڑی تعداد میں سامنے آئے اہل شام اس کثرتِ تعداد کو دیکھ کر مرعوب ہوئے اور قتال کو برا جانا پھر عین لڑائی کے دوران مدینہ کے

اندر تکبیر کی آواز سنی، دراصل بنی حارثہ نے (غداری کر کے) شامیوں کی ایک جماعت کو خندق کی طرف سے اندر بلا لیا تھا جس پر اہلِ مدینہ میدان جنگ چھوڑ کر مدینہ واپس آئے کیونکہ انہیں خطرہ ہوا کہ ان کے اہل وعیال پر مصیبت نہ آن پڑے یہ ان کی شکست کا باعث بنا مسلم نے قتل کیا جنہیں کیا اور باقیوں سے اس شرط پر بیعت لی کہ وہ یزید کے ذاتی غلام ہیں ان کی جانوں، اموال اور اہل کے بارہ میں وہ جو چاہے فیصلہ کرے، طبرانی نے محمد بن سعید بن رمانہ سے نقل کیا کہ امیر معاویہ کی جب موت کا وقت ہوا تو یزید کو بلایا اور کہا میں نے تمہارے لئے شہروں کو رام کر لیا ہے اور لوگوں کو (تمہاری خلافت پر) تیار وآمادہ کر لیا ہے صرف اہل حجاز سے اندیشہ ہے تو اگر ان کی طرف سے تشویشناک اطلاع آئے تو مسلم بن عقبہ کو ان کی طرف بھیج دینا میں اسے آزما چکا اور اسکی وفاداری پرکھ چکا ہوں، تو اس نے یہی کیا مسلم نے انہیں شکست دے کر باقیوں سے منوایا کہ وہ یزید کے غلام ہیں چاہے وہ اللہ کی اطاعت کرے یا معصیت، عروہ بن زبیر سے نقل کیا کہ حضرت معاویہ کی وفات کے بعد عبداللہ بن زبیر نے یزید کی مخالفت کا اظہار کیا تو یزید نے مسلم بن عقبہ کی قیادت میں اہلِ شام کا لشکر بھیجا اور اسے حکم دیا کہ پہلے اہلِ مدینہ سے لڑے پھر ابن زبیر کی طرف مکہ کا رخ کرے، کہتے ہیں مسلم مدینہ داخل ہوا وہاں کچھ بقایا صحابہ تھے، اس نے وسیع پیمانہ پر قتل وغارت گری کی پھر مکہ چلا لیکن راستے میں اس کا انتقال ہو گیا، یعقوب بن سفیان نے اپنی تاریخ میں صحیح سند کے ساتھ ابن عباس سے نقل کیا کہ اس آیت: (وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَقْطَارِهَا ثُمَّ سُئِلُوا الْفِتْنَةَ لَآتَوْهَا)[الأحزاب: ۱۴](ترجمہ: اگر مدینہ کے کناروں سے ان پر داخل ہوا جائے پھر ان سے فتنہ میں شریک ہونے کو کہا جائے تو قبول کر لیں گے) کی تاویل (یعنی مصداق) ساٹھ برس بعد ظاہر ہوئی یعنی واقعہِ حرہ میں بنی حارثہ کا (اپنے اہلِ شہر کے خلاف غداری کر کے) اہلِ شام کو مدینہ میں داخل کر لینا، یعقوب کہتے ہیں جنگِ حرہ ۶۳ھ کے ذی القعدہ میں ہوئی۔

(حشمه) بقول ابن تین حشمہ قصبہ ہے یہاں مراد ان کے خدام اور حمائتی، احمد کے ہاں صخر بن معاویہ عن نافع کی روایت میں ہے جب لوگوں نے یزید کی بیعت توڑ ڈالی تو ابن عمر نے اپنے بنین واہل کو جمع کیا پھر اللہ کی حمد وثنا کر کے کہا أما بعد .... الخ۔

(ينصب لكل غادر لواء الخ) مؤمل کی روایت میں (بقدر غدرته) بھی مزاد ہے صخر کی روایت میں یہ اضافہ بھی کیا: (يقال هذه غدرة فلان) یعنی اس کی غدرت کی علامت! اس سے مراد اس کی تشہیر کرنا ہے تاکہ علی رؤوس الاشہاد وہ رسوا ہو، اس سے غداری کی تعظیمِ شان ظاہر ہوئی چاہے آمر کی طرف سے ہو یا مامور کی طرف سے، اس قصہ میں یہی قدر مرفوع ہے اس کا معنی کتاب الجزیہ کے اواخر کے باب (إثم الغادر للبر والفاجر) میں گزرا ہے۔

(على بيع الله الخ) یعنی اس شرط پر جس کا اللہ تعالی نے بیعتِ امام کے ضمن میں حکم دیا، جو کسی امیر کی بیعت کرتا ہے تو اس نے اسے طاعت دی اور اس سے عطیہ لیا تو گویا یہ اس شخص کی نظیر ہے جس نے سودا بیچا اور قیمت وصول کی، بعض نے کہا اس کی اصل یہ ہے کہ عرب خرید وفروخت کے معاملات طے کر کے بطورِ علامت (کہ سودا مکمل ہو گیا ہے) ہاتھ پر ہاتھ مارتے تھے یہی کام باہم تحالف کرتے وقت کرتے تو معاہدہِ ولاۃ اور اس میں ہاتھوں کے پکڑنے کو بیعت کا نام دیا، مؤمل اور صخر کی روایتوں میں ہے: (على بيعة الله) مسلم نے عبداللہ بن عمرو سے مرفوعا روایت کیا: (من بايع إماما فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع فَمَنْ جاءَ أحدٌ يُنازِعُه فاضربوا عنق الآخر)۔

(ولا غدر أعظم الخ) صخر بن معاویہ کی نافع سے روایت میں ہے: (وإن من أعظم الغدر بعد الإشراك بالله أن يبايع رجل رجلا على بيع الله ثم ينكث بيعته) (یعنی شرک کے بعد بڑا غدر یہ ہے کہ آدمی اللہ کی خاطر کسی کی بیعت کرے پھر اسے توڑ دے)۔ (ثم ينصب الخ) مؤمل کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (نصب له يقاتله)۔ (خلعه) روایتِ مؤمل میں: (خلع يزيد) ہے مزید یہ بھی: (أو خفَّ في هذا الأمر) صخر کی روایت میں ہے: (فلا يخلعن أحدٌ منكم يزيدَ ولا يسعى في هذا الأمر) (یعنی تم میں سے کوئی یزید کو معزول نہ کرے گا اور نہ کاروبارِ حکومت سے کچھ سروکار رکھے گا)۔ (إلا كانت الفيصل الخ) یعنی قطع تعلقی، یہ فیعل ہے (فصل الشيء) جب اسے قطع کرے، مؤمل نے یہ الفاظ ذکر کئے: (فيكون الفيصل فيما بيني وبينه) صخر کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (فيكون صيلما بيني وبينه) صیلم قطیعۃ ہے (یعنی قطع تعلقی) اس حدیث سے اس امام کی طاعت کا وجوب ثابت ہوا جس کیلئے بیعت منعقد ہو چکی ہے اور اس کے خلاف خروج کا منع ہونا بھی اگرچہ ظلم وتعدی کا مظاہرہ کرے، یہ بھی کہ بوجہِ فسق امیر کو معزول نہ کیا جائے گا، شعیب بن ابوحمزہ کے نسخہ میں زہری عن حمزہ بن عبداللہ بن عمر عن ابیہ سے اس شخص کے قصہ میں مذکور ہے جس نے ان سے قولہ تعالیٰ: (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا الآية) کے بارہ میں سوال کیا تھا تو ابن عمر نے کہا میں نے اس امت کے کسی معاملہ کی بابت اپنے جی میں اتنی خلش نہیں پائی جتنی اس بابت پائی کہ میں نے اس باغی گروہ سے قتال نہیں کیا جیسا کہ اللہ کا حکم دیا ہے، یعقوب بن سفیان نے اپنی تاریخ میں ایک اور طریق کے ساتھ زہری سے مزید یہ بھی نقل کیا حمزہ کہتے ہیں ہم نے ان سے کہا آپ کسے باغی گروہ کہہ رہے ہیں؟ کہا ابن زبیر نے ان لوگوں یعنی بنی امیہ کے خلاف بغاوت کی ہے اور انہیں اپنے دیار سے نکال دیا اور ان کی بیعت کا نکث کیا ہے۔

- 7112 حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا أَبُو شِهَابٍ عَنْ عَوْفٍ عَنْ أَبِي الْمِنْهَالِ قَالَ لَمَّا كَانَ ابْنُ زِيَادٍ وَمَرْوَانُ بِالشَّأْمِ وَوَثَبَ ابْنُ الزُّبَيْرِ بِمَكَّةَ وَوَثَبَ الْقُرَّاءُ بِالْبَصْرَةِ فَانْطَلَقْتُ مَعَ أَبِي إِلَى أَبِي بَرْزَةَ الأَسْلَمِيِّ حَتَّى دَخَلْنَا عَلَيْهِ فِي دَارِهِ وَهُوَ جَالِسٌ فِي ظِلِّ عُلِّيَّةٍ لَهُ مِنْ قَصَبٍ فَجَلَسْنَا إِلَيْهِ فَأَنْشَأَ أَبِي يَسْتَطْعِمُهُ الْحَدِيثَ فَقَالَ يَا أَبَا بَرْزَةَ أَلاَ تَرَى مَا وَقَعَ فِيهِ النَّاسُ فَأَوَّلُ شَيْءٍ سَمِعْتُهُ تَكَلَّمَ بِهِ إِنِّي احْتَسَبْتُ عِنْدَ اللَّهِ أَنِّي أَصْبَحْتُ سَاخِطًا عَلَى أَحْيَاءِ قُرَيْشٍ إِنَّكُمْ يَا مَعْشَرَ الْعَرَبِ كُنْتُمْ عَلَى الْحَالِ الَّذِي عَلِمْتُمْ مِنَ الذِّلَّةِ وَالْقِلَّةِ وَالضَّلاَلَةِ وَإِنَّ اللَّهَ أَنْقَذَكُمْ بِالإِسْلاَمِ وَبِمُحَمَّدٍ ﷺ حَتَّى بَلَغَ بِكُمْ مَا تَرَوْنَ وَهَذِهِ الدُّنْيَا الَّتِي أَفْسَدَتْ بَيْنَكُمْ إِنَّ ذَاكَ الَّذِي بِالشَّأْمِ وَاللَّهِ إِنْ يُقَاتِلُ إِلاَّ عَلَى الدُّنْيَا .

طرفه - 7271

ترجمہ: ابومنہال کہتے ہیں جا بن زیاد کے زمانہ میں (یعنی جب وہ امیر عراق تھا) شام میں مروان اور مکہ میں ابن زبیر نے اپنی اپنی خلافت کی دعوت دینا شروع کی اور ادھر بصرہ میں قراء (یعنی خوارج، انہیں شروع میں قراء کہا جاتا تھا) نے خروج کیا تو میں اپنے والد کے ساتھ ابو برزہ اسلمیؓ کے پاس ان کے گھر گیا اور وہ بانس سے بنے اپنے بالا خانے کے سایہ میں بیٹھے تھے تو میرے والد

نے ان سے ادھر ادھر کی بات چیت شروع کی پھر اثنائے کلام (موجودہ حالات کا ذکر کرتے ہوئے) کہا اے ابو برزہ کیا آپ نے ان حالات پر غور نہیں کیا؟ تو پہلی بات ان سے میں نے یہ سنی کہ میں نے تو اللہ سے امید ثواب لگا رکھی ہے اور میں قریش کے ان سب خاندانوں پر ناراض ہوں! اے معشرِ عرب تم جانتے ہو ذلت، قلت اور گمراہی کے جس حال پہ تم تھے اللہ نے اسلام اور حضرت محمد ﷺ کے ساتھ تمہیں ان سب سے نجات دی پھر جو عروج تمہیں ملا تم سے مخفی نہیں اور اب اس دنیا نے تہارے مابین خرابی ڈال دی ہے وہ جو شام میں ہے بخدا صرف دنیا کیلئے لڑ رہا ہے اسی طرح وہ بھی جن کا ظہور تمہارے درمیان (یعنی عراق میں) ہوا ہے اور وہ بھی جو مکہ میں ہے، بخدا یہ سب اس دنیا کی خاطر آپس میں لڑ مر رہے ہیں۔

ابو شہاب کا نام عبد ربہ نافع جبکہ عوف، اعرابی ہیں، سوائے ابن یونس کے سب رواۃ بصری ہیں ابو منہال سیار بن سلامہ ہیں۔

(لما کان ابن زیاد الخ) اس کا ظاہر یہ ہے کہ ابن زبیر کا وثوب شام میں ابن زیاد اور مروان کے قیام کے بعد ہوا لیکن ایسا نہیں، در اصل کلام میں حذف ہے اس کی تفصیل اسماعیلی کی یزید بن زریع عن عوف سے روایت میں ہے کہتے ہیں ہمیں ابو منہال نے بیان کیا کہ ابن زیاد کے بصرہ سے نکال دئے جانے کے زمانہ میں مروان نے شام میں، ابن زبیر نے مکہ میں اور قراء کہلانے والوں نے بصرہ میں وثوب کیا تو میرے والد کو سخت غم ہوا، یعقوب نے بھی اپنی تاریخ میں ابن مبارک عن عوف سے یہی نقل کیا اس کے الفاظ ہیں: (وثب مروان بالشام حیث وثب) باقی اس کا مثل ہے ابو شہاب کی روایت کی تصحیح یوں ہو سکتی ہے کہ (وثب ابن الزبیر) سے قبل واو کا اضافہ کر دیا جائے، ابن زیاد بصرہ سے نکالے جانے کے بعد شام چلا گیا اور مروان کی جماعت میں شامل ہو گیا، طبری نے اپنی اسانید کے ساتھ جو واقعات ذکر کئے ان کا ملخص یہ ہے کہ عبید اللہ بن زیاد یزید کی طرف سے بصرہ کا حاکم تھا جب اسے یزید کی وفات کی خبر ملی تو اہلِ بصرہ کو جمع کیا اس امر پر راضی ہوئے کہ وہی ان کا امیر رہے تا آنکہ لوگ کسی خلیفہ پر مجتمع ہو جائیں کچھ مدت یہی حال رہا پھر مسلمہ بن ذؤیب بن عبد اللہ یربوعی نے قیام کیا اور ابن زبیر کی خلافت کی دعوت دینی شروع کر دی تو ایک جماعت نے اس پر اس کی بیعت کر لی، ابن زیاد کو پتہ چلا تو اس نے لوگوں سے چاہا کہ وہ مسلمہ کو روکیں مگر انہوں نے کان نہ دھرے جب اسے اپنی جان کا خوف لاحق ہوا تو حارث بن قیس بن سفیان سے پناہ کا طالب ہوا جو رات کے وقت اسے اپنے پیچھے بٹھلا کر مسعود بن عمرو بن عدی ازدی کے پاس لے گیا جس نے اسے اپنی پناہ میں لے لیا پھر اہلِ بصرہ کے مابین اختلاف واقع ہوا تو عبد اللہ بن حارث بن نوفل بن حارث بن عبد المطلب کو اپنا امیر بنا لیا جنہیں بَبَّہ کے لقب سے یاد کیا جاتا تھا ان کی والدہ ہند بنت ابو سفیان تھی جنگ برپا ہوئی مسعود نے عبید اللہ بن زیاد کی طرف سے جنگ کی مگر وہ قتل ہو گیا جبکہ وہ منبر پر تقریر کر رہا تھا، یہ شوال ۶۴ھ کا واقعہ ہے، ابن زیاد کو پتہ چلا تو وہ بھاگ گیا لوگوں نے اس کا گھر لوٹ لیا مسعود نے سو افراد کو اس کا محافظ مقرر کر کے اسے شام پہنچا دیا قبل اس کے کہ مخالفین اپنا کوئی لائحہ عمل طے کریں

وہ شام پہنچا تو مروان کو پایا کہ ابن زبیر کی طرف جانے اور ان کی خلافت قبول کر لینے کا ارادہ بنائے ہوئے ہے اور تا کہ ان سے بنی امیہ کیلئے امن کا پروانہ حاصل کرے، اس نے انہیں اس ارادہ سے باز رکھا اور بنی امیہ کے ہمدردوں کو جمع کرنا شروع کر دیا پھر یہ لوگ اکٹھے ہو کر دمشق کی طرف چلے جہاں ضحاک بن قیس ابن زبیر کیلئے بیعت حاصل کر چکا تھا اسی طرح حمص میں نعمان بن بشیر بھی اور فلسطین میں ناتل بن قیس بھی، امویوں کی رائے پر صرف فلسطین میں حسان بن بحدل ہی قائم رہا اور یہ یزید بن معاویہ کا ماموں تھا مروان اور اس کے ساتھیوں کی ضحاک کے ساتھ مرج راہط میں جنگ ہوئی جس میں ضحاک قتل ہو گیا اور اس کی جمعیت منتشر ہو گئی تب

وہاں کے لوگوں نے ذی القعدہ میں مروان سے خلافت کی بیعت کر لی، ابو زرعہ دمشقی اپنی تاریخ میں لکھتے ہیں ہمیں ابو مسہر عبد الاعلی بن مسہر نے بتلایا کہ مروان بن حکم کی بیعت کی گئی جس میں اہلِ اردن اور دمشق کی ایک جماعت شامل تھی دیگر سب لوگ ابن زبیر کے ساتھ تھے پھر مروان اور شیعانِ ابن زبیر کے مابین مرج راہط میں لڑائی ہوئی جس میں مروان غالب رہا جس کے نتیجہ میں شام ومصر نے اسے خلیفہ تسلیم کر لیا نو ماہ بعد اس کا انتقال ہو گیا دمشق میں اس نے اپنے بیٹے عبد الملک کو اپنا ولی عہد بنایا، خلیفہ بن خیاط اپنی تاریخ میں لکھتے ہیں ہمیں ولید بن ہشام نے اپنے باپ اور وہ ان کے دادا اور ابو الیقظان وغیرہما سے بیان کرتے ہیں کہ ابن زیاد جب شام پہنچا تو ما سوائے اہلِ جابیہ کے سب ابن زبیر کی بیعت کر چکے تھے پھر یہ لوگ مرج راہط پہنچے، آگے اسی کا نحو ذکر کیا یہ ابن بطال کی اس بات کا رد کرتا ہے کہ ابن زبیر نے مروان کی بیعت کر لی تھی پھر اسے توڑ دیا۔

(ووثب القراء الخ) یہ خوارج تھے جنہوں نے اپنے رئیس نافع بن ازرق کی قیادت میں ابن زیاد کے چلے جانے کے بعد وثوب کیا پھر یہ اہواز چلے گئے، طبری وغیرہ نے مفصلا ان کے احوال ذکر کیے ہیں، کہا جاتا ہے ان کا ارادہ اس لشکر سے جا ملنے کا تھا جنہوں نے قاتلینِ حسین سے جنگ کرنے پر بیعت کی ہوئی تھی اور سلیمان بن صرد وغیرہ کے ساتھ بصرہ سے شام جا رہے تھے کہ عین الوردۃ مقام پر عبید اللہ بن زیاد کے ہمراہ مروانی لشکر سے ٹکراؤ ہوا جہاں یہ مقتول ہو گئے، ان کا قصہ طبری وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔ (فانطلقت مع أبي الخ) یزید بن زریع کی روایت میں ہے کہ میرے والد نے کہا۔ اور وہ ان کی بہت تعریف کرتے تھے، ہمیں اس صحابیِ رسول ابو برزہ اسلمی کے پاس لے چلو تو میں ان کے ساتھ چلا حتی کہ ہم ان کے ہاں داخل ہوئے، ابن مبارک کی عوف سے روایت میں ہے: (فقال أبي انطلق بنا لا أبا لك إلى هذا الرجل من أصحاب رسول الله ﷺ إلى أبي برزة) یعقوب بن سفیان کی سکین عن عبد العزیز عن ابیہ سے روایت میں ابو منہال کے حوالے سے ہے کہ اس وقت میرے (کانوں میں) دو بالیاں پڑی تھیں اور میں لڑکا تھا۔

(في ظل علية له الخ) یزید بن زریع کی روایت میں مزید ہے کہ یہ سخت گرمی کا دن تھا، علیہ بالا خانے کو کہتے ہیں، اس کی جمع علالی ہے، اصل میں یہ (علیوۃ) ہے واؤ کو یاء میں بدل دیا پھر ادغام واقع ہوا، ابن مبارک کی روایت میں ہے: (في ظل علولة)۔ (إني احتسبت الخ) کشمیہنی کے ہاں فعل مضارع ہے یہی ابن زریع کے ہاں ہے، یعنی وہ ان مذکورہ جماعتوں پر اپنی ناراضی کی بدولت اللہ سے اجر کے طالب ہیں کیونکہ حب فی اللہ اور بغض فی اللہ ایمان سے ہے۔ (ساخطا) سکین کی روایت میں (لائما) ہے۔ (یا معشر العرب) ابن مبارک ہاں (العریب) ہے۔ (على الحال الخ) یزید کی روایت میں ہے: (على الحال التي كنتم عليه في جاهليتكم) ۔ (قد أنقذكم) یزید کے ہاں (وإن الله نعشكم) ہے، اوائل الاعتصام میں معتمر بن سلیمان عن عوف سے روایت میں ہے کہ ابو منہال نے انہیں بیان کیا کہ ابو برزہ سے انہوں نے سنا کہتے تھے: (إن الله يغنيكم) آگے بخاری کا یہ قول مذکور ہے کہ یہاں یہی لفظ ہے لیکن یہ دراصل (نعشكم) ہے ابن سکن کے نسخہ میں (نعشكم) ہی لکھا ہوا ہے اس کا معنی ہے: (رفعكم) بعض نے کہا: (عضدكم و قواكم) (یعنی تمہیں مضبوط وقوی کیا)۔

(الذي بالشام) یزید بن زریع نے (يعني مروان) بھی مزاد کیا، سکین کی روایت میں ہے: (عبدالملك بن مروان) مگر اول اولیٰ ہے۔ (الذين بين أظهركم) یزید اور ابن مبارک کی روایتوں میں اس کا نحو ہے یہ الفاظ ذکر کیے: (إن

الذين حولكم الذين تزعمون أنهم قراء كم) (یعنی جنہیں تم قراء سمجھتے ہو) سکین کی روایت میں ہے کہ نافع بن ازرق کا ذکر کیا آخر میں یہ زیادت بھی کی کہ میرے والد نے کہا اب مجھے آپ کیا حکم دیتے ہیں؟ کیونکہ آپ نے تو کسی کو نہیں چھوڑا (یعنی موجود سب جماعتوں کی مذمت کی ہے) کہا: (لا أرى خير الناس اليوم إلا عصابة خماص البطون من أموال الناس خفاف الظهور من دمائهم) (یعنی میں اس جماعت کو اچھا کہتا ہوں جس نے کوئی لوٹ مار اور خون ریزی نہیں کی) سکین نے یہ الفاظ ذکر کئے: (إن أحب الناس إلَيَّ لَهٰذِهِ العصابة الخمصة بطونهم من أموال الناس الخفيفة ظهورهم من دمائهم) ، یہ اس امر پر دال ہے کہ ابو برزہ کی رائے تھی کہ فتنہ میں الگ تھلگ رہا جائے اور مسلمانوں کی باہمی جنگوں میں حصہ نہ لیا جائے بالخصوص جب یہ طلبِ اقتدار میں ہوں، اس سے نزولِ فتن کے وقت اہلِ علم سے مشاورت کرنے کا ثبوت ملا اور عالم کو چاہئے کہ وہ مشورہ کے طالب کو بہترین نصیحت کرے، اس سے انکارِ منکر میں اکتفاء بالقول کا بھی ثبوت ملا اگرچہ یہ منکر علیہ کی غیر موجودی میں ہوتا کہ سننے والے نصیحت پکڑیں اور اس کا حصہ بننے سے باز رہیں۔ (الذي بمكة) ابن زریع نے (يعني ابن الزبير) بھی مزاد کیا۔

- 7113 حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ وَاصِلٍ الْأَحْدَبِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ حُذَيْفَةَ بْنِ الْيَمَانِ قَالَ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ الْيَوْمَ شَرٌّ مِنْهُمْ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ كَانُوا يَوْمَئِذٍ يُسِرُّونَ وَالْيَوْمَ يَجْهَرُونَ

ترجمہ: حضرت حذیفہ نے کہا آج کے دور کے منافقین عہدِ نبوی کے منافقین سے بدتر ہیں، جس امر کو وہ چھپاتے تھے انہوں نے اسے ظاہر کر دیا ہے۔

(عن واصل الأحدب) یہ ابن حیان اسدی کوفی ہیں انہیں بیاع سابری بھی کہا جاتا ہے اعمش کے طبقہ کے ہیں لیکن قدیم الموت ہیں۔ (اليوم شر منهم) ابونعیم کی ابراہیم بن حسین عن آدم یعنی انہی شیخ بخاری سے روایت میں: (اليوم هم شر منهم) ہے۔ (على عهد رسول الله) کرمانی کہتے ہیں یہ مقدر سے متعلق ہے جو (الناس) ہوسکتا ہے کیونکہ یہ کہنا جائز نہیں کہ یہ ضمیر سے متعلق ہے جو منافقین کے قائمقام ہے کیونکہ ضمیر عمل نہیں کرتی، بقول ابن بطال یہ سابقین سے اس لئے بدتر تھے کیونکہ وہ اپنے قول (یعنی قولِ نفاق) کو خفیہ رکھتے تھے تو ان کا شر انہی تک محدود رہتا تھا جب کہ یہ اس کا جہر کرتے ہیں حکام پر خروج کرنے کے ساتھ اور لوگوں کے درمیان شر کا ایقاع کرتے ہیں تو ان کا شر اور ضرر دوسروں تک بھی متعدی ہے، کہتے ہیں ترجمہ سے مطابقت اس جہت سے ہے کہ ان کا جہر بالنفاق اور لوگوں پر ہتھیار تاننا بیعت کرتے وقت طاعت کرنے کا جو عہد باندھا تھا اس کی خلاف ورزی ہے اھ، ابن تین لکھتے ہیں مراد یہ کہ انہوں نے شر کا اظہار کیا ہے جو سابقہ منافقوں نے نہیں کیا تھا البتہ تصریح بالکفر نہیں کیا، یہ نفث ہے جس کا اپنے افواہ (یعنی منہ) سے القاء کرتے ہیں تو اسی کے ساتھ معروف تھے، یہی کہا ابن بطال کی بات کی شاہد بزار کی عاصم عن ابو وائل کے طریق سے منقول روایت کرتی ہے کہتے ہیں میں نے حذیفہ سے کہا آج نفاق اشد ہے یا عہدِ نبوی کا؟ کہتے ہیں تو اپنا ہاتھ پیشانی پر مارا اور کہا: (أوه هو اليوم ظاهر) جب کہ آنحضرت کے عہد میں وہ اسے چھپاتے تھے۔

اسے نسائی نے بھی (التفسير) میں نقل کیا ہے۔

- 7114حَدَّثَنَا خَلَّادٌ حَدَّثَنَا مِسْعَرٌ عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ عَنْ أَبِي الشَّعْثَاءِ عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ إِنَّمَا كَانَ النِّفَاقُ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ فَأَمَّا الْيَوْمَ فَإِنَّمَا هُوَ الْكُفْرُ بَعْدَ الإِيمَان

ترجمہ: ترجمہ: حذیفہؓ کہتے ہیں کہ نفاق تو نبی اکرم کے دور تک تھا (کیونکہ اللہ آپ کو بتلا دیتا تھا کہ فلاں شخص منافق ہے) لیکن اس دور میں، یا تو آدمی مومن ہے یا کافر۔

ابوالشعثاء کا نام سلیم بن اسود محاربی ہے ۔ (عن حذيفة) صحاح ستہ میں نے ابوشعثاء کی حضرت حذیفہ سے ماسوائے اس کے کوئی روایت نہیں دیکھی اور اسے عنعنہ سے ہی دیکھا ہے گویا انہوں نے تسمح سے کام لیا ہے کیونکہ یہ سابق الذکر زید عن حذیفہ کی روایت کی معنی میں ہی ہے یا ان کے ہاں ابوالشعثاء کی حضرت حذیفہ سے اس روایت کے غیر میں لقاء ثابت ہے ۔ (كان النفاق) یعنی عہدِ نبوی میں موجود نفاق! یحی بن آدم عن مسعر کی اسماعیلی کے ہاں روایت میں ہے: (كان المنافقون على عهد رسول الله) ۔

(فأما اليوم فإنما الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے، ایک روایت میں ہے: (فإنما هوالكفر أو الإيمان) حمیدی نے اپنی جمع میں اسی طرح ذکر کیا کہ یہ دو روایتیں ہیں، اسماعیلی نے کئی طرق کے ساتھ مسعر سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (فإنما هو اليوم الكفر بعد الإيمان) کہتے ہیں محمد بن بشر نے مسعر سے یہ زیادت بھی نقل کی کہ عبداللہ ہنس پڑے! حبیب کہتے ہیں میں نے ابو ثعثاء سے کہا عبداللہ کس بات پر ہنسے ہیں؟ کہا مجھے نہیں معلوم، بقول ابن حجر شائد وہ ان کی مراد سمجھ کر ان کے حفظ یا فہم سے تعجباً مسکرائے، ابن تین کہتے ہیں عہد نبوی کے منافق زبانوں سے ایمان لائے تھے دل ان کے مومن نہ تھے لیکن جو ان کے بعد والے ہیں یہ اسلام میں اور اس کی فطرت پر پیدا ہوئے ہیں تو جو ان میں کفر کا ارتکاب کرے گا وہ (منافق نہیں بلکہ) مرتد ہے اسی لئے منافقین اور مرتدین کے احکام ایک دوسرے سے مختلف ہیں اھ، بظاہر حضرت حذیفہ نے وقوعِ نفاق کی نفی مراد نہیں لی صرف اتفاقِ حکم کی نفی کی ہے کیونکہ نفاق ایمان کا اظہار اور اخفائے کفر ہے اور اس کا وجود ہر زمانہ میں ممکن ہے، حکم اس لئے مختلف ہے کہ نبی اکرم تالیفِ قلبی کی پالیسی پر عمل پیرا رہے تھے اور ان کے اظہارِ اسلام کو قبول کر لیتے تھے چاہے اس کے برخلاف احوال کا ان سے ظہور محتمل ہوتا لیکن آپ کے بعد جس نے جو شئ ظاہر کی اسی کے مطابق اس پر حکم لگایا جائے گا اور اب تالیف کی پالیسی روبہ عمل نہ ہوگی کہ اب اس کی ضرورت مفقود ہے، بعض نے کہا ان کے کہنے کا مطلب یہ تھا کہ امیر کی طاعت سے خروج جاہلیت ہے اور اسلام میں کوئی جاہلیت نہیں ہے یا یہ جماعت میں تفریق ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی خلاف ورزی ہے: (ولا تتفرقوا) اور یہ سب غیر مستور ہے لہذا یہ کفر بعد الایمان کے مترادف ہے۔

- 22 باب لاَ تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يُغْبَطَ أَهْلُ الْقُبُورِ

(قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ اہلِ قبور سے رشک کیا جائے)

غبطہ مغبوط کے حال کے مثل کی تمنا کرنا اس طور کہ مغبوط کا حال قائم رہے (یعنی حسد کے برعکس)۔

- 7115حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ

النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَمُرَّ الرَّجُلُ بِقَبْرِ الرَّجُلِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي مَكَانَهُ .

أطرافه 85، 1036، 1412، 3608، 3609، 4635، 4636، 6037، 6506، 6935، 7061، 7121

ترجمہ: فرمایا قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ آدمی کسی قبر سے گزرے اور کہے گا اے کاش میں اسکی جگہ ہوتا۔

شیخِ بخاری ابن ابواویس ہیں۔ (عن أبی الزناد) شعیب بن ابوحمزہ نے مالک کی موافقت کی ہے دو باب کے بعد ایک حدیث کے اثناء ان کی روایت کا ذکر آئے گا۔

(حتی یمر الرجل الخ) یعنی کاش مرا ہوا ہوتا بقول ابن بطال اہلِ قبور پر رشک اور مرنے کی یہ تمنا ظہورِ فتن کے وقت اس خوف سے ہوگی کہ باطل کے غلبہ اور معاصی ومنکر کے ظہور کے ساتھ کہیں دین کا ضیاع نہ ہو جائے اھ، یہ ہر ایک کے حق میں عام نہیں بلکہ اہلِ خیر کے ساتھ خاص ہے جہاں تک ان کے غیر تو کبھی ان میں سے کسی کے لئے بھی اس کا وقوع ہوسکتا ہے اس کی جان، اہل یا اس کی دنیا کی کسی مصیبت کے باعث اگرچہ دین کے ساتھ اس کا کچھ تعلق نہیں (یعنی اہلِ خیر تو اس تمنا کا اظہار اپنے دین کو لاحق خطرات کے پیشِ نظر کریں گے جب کہ دیگر لوگ اپنی کسی ذاتی پریشانی کی وجہ سے) اس کی تائید ابو حازم عن ابو ہریرہ کی روایت کرتی ہے جسے مسلم نے نقل کیا اس میں ہے دنیا ختم نہ ہوگی حتی کہ آدمی کا کسی قبر سے گزر ہوگا تو وہ اس کی مٹی پر لوٹ پوٹ ہوگا اور کہے گا کاش اس صاحبِ قبر کی جگہ میں ہوتا اور اسے سوائے ابتلاء کے کچھ اور لاحق نہ ہوگا (حدیثِ ہذا کے الفاظ ہیں: ولیس به الدین إلا البلاء) آدمی کا اس میں ذکر مخرجِ غالب کے بطور ہے وگرنہ کسی خاتون کی بابت بھی یہ متصور ہے اور اس کا سبب جو اس میں مذکور ہوا کہ کوئی بھی ابتلاء وآزمائش حتی کہ موت جو اعظمِ مصائب ہے اس کی نظر میں اس ابتلاء کی نسبت ہلکی ہوگی تو وہ اپنے لحاظ سے اہون المصیبتین کی خواہش کرے گا، قرطبی نے اسی پر جزم کیا عیاض نے احتمال کے بطور اس کا ذکر کیا،

بعض شراحِ مصابیح نے غرابت سے کام لیا جب کہا اس حدیث میں دین سے مراد عبادت ہے اور مفہوم یہ ہوا کہ وہ قبر پر لوٹ پوٹ ہوگا اور موت کی تمنا کرے گا اس حالت میں کہ جس میں تمرغ کرنا اس کی عادت سے نہیں، اس کا باعث ابتلاء بنی ہے، طیبی نے تعقب کرتے ہوئے لکھا دین کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کرنا اولی ہے یعنی یہ تمنا اور تمرغ دین کی جہت سے اسے لاحق کسی خطرہ کی بنا پر نہیں بلکہ جہتِ دنیا سے، ابن عبدالبر کہتے ہیں بعض نے گمان کیا کہ یہ حدیث تمنائے موت سے وارد نہی کے معارض ہے مگر ایسا نہیں اس میں بس یہ بتلایا گیا ہے کہ یہ لوگوں پر نازل کسی شدت کے باعث ہوگا دین میں فسادِ حال یا اس کے ضعف یا اس کے ضائع ہو جانے کی وجہ سے نہ کہ جسم کو لاحق کسی ضرر کی وجہ سے، یہی کہا گویا ان کی مراد یہ ہے کہ موت کی خواہش کرنے سے نہی اس طور ہے کہ کوئی جسمانی عارضہ لاحق ہو (جس کے مدِ نظر تنگ آکر مرنے کی دعا کرنے لگا) لیکن کسی دینی نقصان وفتنہ کا اندیشہ ہو تب نہیں، عیاض نے اسے بھی بطور ایک احتمال کے ذکر کیا ہے، دیگر نے کہا اس حدیث اور تمنائے موت سے نہی کی حدیث کے مابین کوئی تعارض نہیں کیونکہ نہی صریح ہے اور اس میں صرف ایک شدتِ حال کی بابت اِخبار ہے جو جب حاصل ہوگا تو لوگ موت کی تمنا کیا کریں گے (یہ نہیں فرمایا کہ اس شدتِ حال میں موت کی تمنا کرو) اس میں اس کے حکم سے تعرض نہیں کیا یہ تو ایک پیشین گوئی ہے بقول ابن حجر اخذِ حکم حدیث کے اس جملہ سے اشارۃً اخذ کیا جا سکتا ہے: (و لیس به الدین إنما هو البلاء) تو یہ مساقِ ذم وانکار میں ہے اور اس کی تائید امرِ

دین کے فساد کے وقت سلف کی ایک جماعت سے منقول تمنائے موت سے ملتی ہے، نووی کہتے ہیں اس میں کراہت نہیں بلکہ سلف کے کئی حضرات نے یہ کیا ہے ان میں حضرت عمر، عیسی غفاری، اور عمر بن عبدالعزیز وغیرہم ہیں، پھر قرطبی نے لکھا گویا اس حدیث میں اشارہ ہے کہ فتن اور مشقتِ بالغہ کا وقوع ہوگا حتی کہ امرِ دین خفیف ہوگا اور دین کے ساتھ اعتناء واہتمام قلیل ہو جائے گا اور سبھی کی کامل توجہ دنیا و معاش سنوارنے کی طرف ہی ہوگی اسی لئے ایامِ فتنہ میں قدرِ عبادت عظیم ہے جیسا کہ مسلم نے معقل بن یسار سے مرفوعاً نقل کیا: (العبادة فی الهرج كهجرةٍ إلیَّ) (یعنی فتنہ کے وقوع کے وقت عبادات میں لگے رہنا میری طرف ہجرت کی مثل ہے)۔

آپ کے قول: (حتی یمر الرجل بقبر الرجل) سے ماخوذ ہے کہ تمنائے مذکور رویتِ قبر کے وقت ہوگی لیکن یہ مقصود و مراد نہیں بلکہ اس میں اس تمنا کی قوت وشدت کی طرف اشارہ ہے کیونکہ جو کسی مصیبت وشدت کے وقت موت کی خواہش کرتا رہتا ہے اس کا گزر اگر قبرستان سے ہو تو باوجود اس جگہ کی سنسانی اور ہولناکی کے مشاہدہ کے جو متقاضی ہے کہ اس کی یہ خواہش کمزور پڑے لیکن اگر اس عالم میں بھی وہ اپنی خواہش پر قائم ہے تو اس سے عیاں ہوا کہ واقعی وہ اس شدت کے ہاتھوں نہایت تنگی میں ہے اور دل سے چاہتا ہے کہ اس دنیا سے اس کی جان چھوٹے، حاکم نے ابوسلمہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں حضرت ابو ہریرہ کی عیادت کے لئے گیا تو دعا کی اے اللہ ابو ہریرہ کو شفا عطا فرما تو وہ بولے اے اللہ اسکی دعا قبول نہ کرنا پھر کہا اے ابوسلمہ مر سکتے ہو تو مر جاؤ اس ذات کی قسم جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے علماء پر ایسا وقت آنے والا ہے کہ موت انہیں سرخ سونے سے زیادہ محبوب ہوگی اور انسان کا کسی قبر سے گزر ہوگا تو کہہ اٹھے گا اسے کاش میں اس صاحبِ قبر کی جگہ ہوتا، کتاب الفتن میں عبداللہ بن صامت عن ابوذر سے مروی ہے کہ قریب ہے کہ بازار میں جنازہ گزرے تو کوئی سر پکڑ کر کہے کاش میں اس کی جگہ ہوتا، میں نے کہا اے ابوذر یہ تو امرِ عظیم ہے، کہا ہاں۔

- 23 باب تَغْيِيرِ الزَّمَانِ حَتَّى يَعْبُدُوا الأَوْثَانَ

(زمانہ ایسا پلٹا کھائے گا کہ [عرب] پھر سے بتوں کی پوجا کریں گے)

- 7116حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ قَالَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ أَخْبَرَنِي أَبُو هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لاَ تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَضْطَرِبَ أَلَيَاتُ نِسَاءِ دَوْسٍ عَلَى ذِي الْخَلَصَةِ وَذُو الْخَلَصَةِ طَاغِيَةُ دَوْسٍ الَّتِي كَانُوا يَعْبُدُونَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ

ترجمہ: ابو ہریرہ راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ دوس کی عورتوں کے سرین ذی الخلصہ (نامی بت) کے گرد حرکت نہ کریں (یعنی اس کا طواف کریں) وہ جاہلیت میں اس بت کی پوجا کیا کرتے تھے۔

أَلیات أَلیَۃ کی جمع ہے جیسے جفنة /جفنات۔ (علی ذی الخلصة) مسلم کی معمر عن زہری سے روایت میں علی کی جگہ (حول) ہے۔ (التی کانوا الخ) معمر کی روایت میں ہے: (وكان صنما تعبدها دوس)۔ (فی الجاهلية) معمر نے (بتبالة) بھی مزاد کیا یہ طائف اور یمن کے درمیان ایک بستی ہے، ایک ضرب المثل میں بھی اس کا نام مذکور ہے: (أهون من تبالة علی الحجاج) (حجاج بن یوسف ثقفی مراد ہے) کیونکہ سب سے پہلے وہ اسی کا والی بنا تھا جب اس کی طرف آ رہا تھا تو قریب پہنچ کر

کسی سے اس کی بابت پوچھا تو اس نے کہا: (ھی وراء تلك الأكمة) (وہ اس جھنڈ کے پیچھے ہے) تو وہیں سے پلٹ گیا اور کہا میں اتنی سی بستی کا والی بن کر کیا کروں گا جسے اکمۃ مستور کر لیتی ہے، صاحب المطالع کی تحریر کا مقتضا ہے کہ حجاج والیِ تبالہ وہ نہیں جو اس حدیث میں مذکور ہے جبکہ یاقوت (حموی صاحبِ معجم البلدان جس نے عالمِ اسلام کے شہروں کے تعارف میں یہ معجم لکھی) کی کلام مقتضی ہے کہ دونوں ایک ہیں اسی لئے (المشترك) میں اسے ذکر نہیں کیا، ابن حبان کے ہاں اسی طریق سے روایت میں ہے معمر کہتے ہیں وہاں اب ایک عمارت بنی ہوئی ہے جو بند ہے،

ذی الخلصہ بارے اواخر المغازی میں ذکر گزرا اور اس اختلاف کا بیان بھی کہ یہ ایک ہے یا دو؟ ابن تین کے بقول اس میں اِخبار ہے کہ قبیلہ دوس کی عورتیں سوار ہو کر اس صنم مذکور کا رخ کیا کریں گی، اضطرابِ الیات سے یہ مراد ہے بقول ابن حجر یہ معنی کرنا بھی محتمل ہے کہ اس کے گرد طواف میں وہ اتنا رش کریں گی کہ ایک دوسرے سے ان کی پشت ٹکرائے گی، اسی حدیث کے ہم معنی روایت حاکم نے عبداللہ بن عمر سے نقل کی کہتے ہیں قیامت قائم نہ ہو گی: (حتی تدافع مناکب نساء بنی عامر علی ذی الخلصة) (یعنی بنی عامر کی عورتوں کے کندھے ایک دوسرے سے ٹکرائیں گے یعنی یہاں جمع ہوں گی) اسی طرح ابن عدی نے ابو معشر عن سعید عن ابو ہریرہ سے مرفوعا نقل کیا کہ قیامت قائم نہ ہو گی حتی کہ (پھر سے) لات وعزی کی عبادت نہ کی جانے لگے، ابن بطال نے لکھا یہ اور اس سے مشابہ احادیث سے مراد یہ نہیں کہ دین اسلام تمام اقطارِ زمین سے ختم ہو جائے گا حتی کہ اس میں سے کچھ باقی نہ رہے گا کیونکہ ثابت ہے کہ دینِ اسلام قیامت تک قائم رہے گا البتہ یہ ہے کہ وہ کمزور و اجنبی ہو جائے گا جیسی اس کی ابتداء میں حالت تھی، انہوں نے معرضِ استدلال میں یہ حدیث پیش کی: (لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق) (یعنی میری امت کا ایک گروہ ہمیشہ حق کی خاطر لڑتا رہے گا) کہتے ہیں تو اس حدیث سے دیگر احادیث کی تخصیص متبین ہوئی اور یہ طائفہ جو حق پر باقی رہے گا بیت المقدس میں ہو گا حتی کہ قیامت قائم ہو جائے گی! کہتے ہیں اس تطبیق کے ساتھ یہ سب روایات باہم مؤتلف ہو جاتی ہیں، بقول ابن حجر اس حدیث میں جس کے ساتھ احتجاج کیا اس امر کی تصریح نہیں کہ یہ طائفہ قیامت تک باقی رہے گا اس میں تو ہے: (حتی یأتی أمر الله) تو محتمل ہے کہ اللہ کے امر سے مراد وہ جو ایک حدیث میں مذکور ہوا کہ قربِ قیامت بچے کھچے اہلِ ایمان فوت کر لئے جائیں گے اور ظواہرِ احادیث مقتضی ہیں کہ ان کی بابت یہ بیان کہ بیت المقدس میں ہوں گے کہ ان کے آخری وہ جو حضرت عیسی علیہ السلام کے ساتھ ہوں گے پھر جب اللہ ایک پاکیزہ ہوا بھیجے گا تو وہ ہر مومن کی روح قبض کر لے گی پھر صرف شرار لوگ ہی باقی رہ جائیں گے

مسلم نے ابن مسعود سے مرفوعا روایت کیا کہ قیامت قائم نہ ہو گی مگر شرار لوگوں پر اور اس کا وقوع مغرب سے طلوعِ آفتاب، خروجِ دابہ اور سب بڑی نشانیوں کے نمودار ہونے کے بعد ہی ہو گا اور ثابت ہے کہ بڑی نشانیاں ہار کی مانند ہیں کہ جب وہ کبھی ٹوٹ جاتا ہے تو منکے بسرعت بکھر جاتے ہیں، یہ احمد کے ہاں منقول ہے، ابو العالیہ کی مرسل روایت میں ہے: (الآیات کلھا فی ستة أشھر) (یعنی یہ سب نشانیاں چھ ماہ کے اندر اندر ظاہر ہوں گی) حضرت ابو ہریرہ سے آٹھ ماہ مذکور ہے مسلم نے حدیثِ ابو ہریرہ کے عقب میں حدیثِ عائشہ نقل کی جس میں اس کے زمانۂ وقوع کا بھی ذکر ہے اس کے الفاظ ہیں: (لا یذھب اللیل والنھار حتی تُعبَدَ اللاتُ والعُزیٰ) آگے کہا اللہ تعالی ایک پاکیزہ ہوا چلائے گا تو ہر وہ جس کے دل میں دانہ برابر بھی ایمان ہو گا فوت ہو جائے گا باقی

وہی رہ جائیں گے جن میں کوئی خیر کی رمق نہیں تو وہ اپنے آباء واجداد کے دین کی طرف لوٹ جائیں گے، انہی کی ابن عمرو سے مرفوع حدیث میں ہے کہ میری امت میں دجال نکلے گا، آگے فرمایا تو اللہ تعالیٰ عیسی بن مریم کو بھیجے گا وہ اسے پیچھا کر کے ہلاک کر دیں گے پھر سات برس گزریں گے پھر شام کی طرف سے ایک ٹھنڈی ہوا چلے گی تو زمین میں کوئی ایسا زندہ نہ رہے گا جس کے دل میں دانہ برابر خیر یا ایمان ہوگا مگر اسے وہ قبض کر لے گی، پھر کہا تو شرار الناس ہی باقی رہ جائیں گے جو پرندوں کی مانند ہلکے پھلکے اور درندوں کی سی طبع والے ہونگے جو نہ کسی معروف کو پہچانتے ہوں گے اور نہ کسی منکر کا انکار کریں گے تو شیطان ان کے لئے متمثل ہوگا اور بت پرستی کا حکم دے گا پھر صور پھونکا جائے گا، تو اس سے ظاہر ہوا کہ مشار الیہ حدیث (لا تزال طائفة الخ) میں امر اللہ سے مراد بڑی نشانیوں کا وقوع ہے جن کے عقب میں قیامِ قیامت ہے وہ ان کے بعد زیادہ وقت نہ لے گی، اس کی تائید عمران بن حصین کی یہ مرفوع روایت کرتی ہے: (لاتزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناواهم حتى يقاتِلَ آخِرُهم الدجالَ) (یعنی حق کی خاطر ہمیشہ برسرِ پیکار رہنے والوں کی آخری جمعیت دجال سے لڑے گی) اسے ابوداود اور حاکم نے تخریج کیا

اس سے میری ذکر کردہ تاویل کی صحت ماخوذ ہے کیونکہ دجال سے لڑنے والے ہی حضرت عیسی کے اسے قتل کر دینے کے بعد ان کے ساتھ ہوں گے پھر انہی پر وہ پاکیزہ ہوا بھیجی جائے گی جو انہیں فوت کر دے گی اور ان کے بعد شرار لوگ ہی باقی رہ جائیں گے، اس موضوع پر مجھے عقبہ بن عامر اور محمد بن مسلمہ کا ایک مناظرہ ملا ہے چنانچہ حاکم نے عبد الرحمن بن شماسہ سے نقل کیا کہ عبد اللہ بن عمرو نے کہا قیامت قائم نہ ہوگی مگر ایسے برے لوگوں پر جو اہلِ جاہلیت سے بھی بدتر ہوں گے تو عقبہ بن عامر نے کہا اے عبد اللہ جان لو جو کہہ رہے ہو کیونکہ میں نے نبی اکرم سے سنا فرماتے تھے میری امت کی ایک جماعت ہمیشہ حق پر لڑتی رہے گی وہ غالب رہیں گے ان کے مخالفین انہیں کوئی نقصان نہ پہنچا سکیں گے حتی کہ قیامت آجائے گی اور وہ اس حالت پر ہوں گے تو عبد اللہ نے کہا ہاں اور اللہ تعالیٰ ایک ہوا بھیجے گا جس سے کستوری کی مہک آئے گی اور ریشم چھونے سے بڑھ کر وہ نرم ہوگی تو وہ کسی ایسے شخص کو نہ چھوڑے گی جس کے دل میں دانہ برابر ایمان ہوگا مگر اسے فوت کر لے گی پھر شرار لوگ ہی باقی رہ جائیں گے اور انہی پر قیامت قائم ہوگی، تو اس پر حدیثِ عقبہ میں مذکور: (حتى تأتيهم الساعة) سے مراد ان کی ساعتِ موت اس ہوا کے چلنے سے، اس کا کچھ بیان کتاب الرقاق کے آخر میں مغرب سے طلوعِ آفتاب والی حدیث کی شرح کے اثناء ہوا۔ یہ بھی بخاری کے افراد میں سے ہے۔

- 7117حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ عَنْ ثَوْرٍ عَنْ أَبِي الْغَيْثِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَخْرُجَ رَجُلٌ مِنْ قَحْطَانَ يَسُوقُ النَّاسَ بِعَصَاهُ

طرفہ - 3517 ترجمہ: فرمایا قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ قحطان کا ایک شخص نکلے گا اور لوگوں کو اپنے عصا سے ہانکے گا۔

شیخ بخاری اویسی ہیں، سلیمان سے ابن بلال، ثور سے ابن زید اور ابو الغیث سے مراد سالم ہیں، تمام رواۃ مدنی ہیں۔ (رجل من قحطان) اس کی شرح مناقبِ قریش کے اوائل میں گزری، قرطبی تذکرہ میں ذکر کرتے ہیں کہ (يسوق الناس بعصاه) اس کے لوگوں پر غلبہ واقتدار سے کنایہ ہے نفسِ عصا مراد نہیں لیکن اس کے ذکر میں اس کی درشت مزاجی اور سختی کی طرف اشارہ ہے، کہتے

ہیں یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ حقیقۃً لوگوں کو اپنے عصا کے ساتھ ہانکا کرے گا جیسے چوپاؤں کو ہانکا جاتا ہے اور یہ اس کی سخت مزاجی اور عدوان کی وجہ سے ہوگا، کہتے ہیں شائد یہ ایک حدیث میں مذکور جہجاہ نامی شخص ہے، جہجاہ کی اصل صیاح (یعنی چیخنا) ہے اور یہ صفت ذکرِ عصا کے مناسب ہے بقول ابن حجر اس احتمال کا رد اس کا قحطان سے ہونا کرتا ہے اس کا ظاہر یہ ہے کہ وہ احرار سے ہوگا جبکہ جہجاہ کے ذکر میں ہے کہ وہ موالی (یعنی غلاموں) میں سے ہوگا اور گزرا ہے کہ وہ مہدی کے بعد ہوگا اور انہی کی سیرت پر کار بند اور وہ ان سے کمتر نہ ہوگا، کہتے ہیں پھر میں نے ابن ہشام کی کتاب التیجان میں پڑھا جس سے کہ قحطانی کا نام وسیرت اور زمانہ جانا جاسکتا ہے چنانچہ لکھتے ہیں عمران بن عامر ایک متوج بادشاہ اور معمر آدمی تھا، اس نے اپنی وفات کے وقت اپنے بھائی عمرو بن عامر سے کہا تمہارے یہ شہر برباد ہو جائیں گے، اہلِ یمن میں اللہ تعالیٰ کی دو ناراضیاں اور دو ہی رحمتیں ہیں پہلی ناراضی سدِ مارب کا منہدم ہو جانا اور اس کے سبب شہر برباد ہونگے، دوسری ارضِ یمن پر حبشہ کا غلبہ جبکہ پہلی رحمت تہامہ سے ایک نبی کی بعثت جس کا نام محمد ہوگا جو رحمت کے ساتھ بھیجا جائے گا اور اہلِ شرک پر انہیں غلبہ عطا ہوگا اور دوسری رحمت جب بیت اللہ تباہ کر دیا جائے گا تو اللہ تعالیٰ شعیب بن صالح نامی ایک شخص کو بھیجے گا جو کعبہ تباہ کرنے والوں کو ہلاک کر دے گا اور انہیں نکال دے گا اس وقت پوری دنیا میں سوائے یمن کے کہیں اسلام نہ ہوگا، کتاب الحج میں گزرا کہ یاجوج اور ماجوج کے خروج کے بعد بھی حج بیت اللہ ہوگا، اس کے اور حدیث: (لا تقوم الساعة حتى لايحج البيت و إن الكعبة يخربها ذوالسو يقتين من الحبشه) کے مابین تطبیق ذکر ہوئی، اس سے یہ بات سمجھ آتی ہے کہ حبشہ جب کعبہ کو گرا دیں گے تو قحطانی ان کے مقابلہ میں نکل کر انہیں ہلاک کر ڈالے گا اور اہلِ ایمان اس سے قبل حضرت عیسی کے زمانہ میں حج ادا کیا کریں گے اور یاجوج ماجوج بھی ظاہر اور پھر ہلاک ہو چکے ہوں گے،

اس ہوا جو اہلِ ایمان کی ارواح کو قبض کرے گی، کی ابتدا حضرت عیسی کے ساتھ رہ جانے والوں سے ہوگی اور اہل یمن کی باری ان کے بعد آئے گی اور ممکن ہے کہ یہی آپ کے فرمان: (الإيمان يمان) کی مراد ہو یعنی تمام روئے زمین سے ایمان کے فقدان کے بعد یمن میں (کچھ عرصہ کیلئے) اس کا وجود ہوگا، مسلم نے قحطانی بارے حدیث ذوالسویقتین کی تخریب کعبہ والی حدیث کے بعد تخریج کی ہے تو شائد ان کا مقصود اسی طرف اشارہ کرنا ہو، کتاب الاحکام کے اواخر میں حضرت جابر بن سمرہ سے بارہ خلفاء بارے مروی حدیث پر کلام کے اثناء قحطانی کا کچھ مزید تذکرہ آئے گا، اسماعیلی یہاں لکھتے ہیں اس حدیث کا ترجمۃ الباب سے کچھ تعلق نہیں بقول ابن بطال مہلب نے مطابقت یہ بیان کی کہ قحطانی جب ظاہر ہوگا جو بیتِ ثبوت سے نہیں اور نہ ہی قریش سے جن میں اللہ تعالیٰ نے خلافت کو کر دیا ہے تو یہ زمانہ کے بڑے تغیرات اور تبدیلِ احکام میں سے ہوگا کہ دین میں ایک ایسا شخص مطاع بن بیٹھا ہے جو اس کا اہل نہ تھا، اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ صدرِ ترجمہ جو تغیرِ زمان ہے، کے مطابق ہے اور اس کا تغیر اس امر سے اعم ہے کہ اس کا مرجع فسق ہو یا کفر؟ اس کی غایت کفر تک اس کا منتہی ہونا ہے تو قحطانی کا قصہ مثلاً تغیر بالفسق سے مطابقت رکھتا ہے اور ذوالخلصہ کا قصہ تغیر بالکفر سے، قصہِ قحطانی سے استدلال کیا گیا ہے کہ خلافت کا غیر قریش میں ہونا جائز ہے، ابن عربی نے اس کا یہ جواب دیا کہ یہ اس شر سے اِنذار ہے جو آخرالزمان میں ہوگا کہ عام لوگ منازلِ استقامت پر مستور ہوں گے اس میں مذکورہ استدلال کی حجت نہیں کیونکہ مدعا پر یہ دال نہیں اور اس حدیثِ ثابت کہ (الأئمة من قريش) معارض نہیں، اس بارے تفصیلی بحث کتاب الاحکام کے باب (الأمراء من قريش) میں آئے گی۔

- 24 باب خُرُوجِ النَّارِ (آگ کا ظہور)

وَقَالَ أَنَسٌ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَوَّلُ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ نَارٌ تَحْشُرُ النَّاسَ مِنَ الْمَشْرِقِ إِلَى الْمَغْرِبِ (حضرت انس نبی پاک سے راوی ہیں کہ قیامت قائم ہونے کی اولین نشانی ایک آگ ہے جو لوگوں کو مشرق سے مغرب کی طرف اکٹھا کرے گی)

یعنی ارضِ حجاز سے، اس کے تحت تین احادیث لائے ہیں۔ (وقال أنس الخ) باب الھجرۃ کے اواخر کے قصہِ عبداللہ بن سلام میں حمید عن انس کے طریق سے یہ الفاظ گزرے: (وأما أول أشراط الساعة فنار تحشرهم من المشرق إلى المغرب) اسے احادیث الانبیاء میں ایک اور حوالے کے ساتھ حمید سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (نار تحشر الناس) اشراط سے مراد وہ نشانیاں جن کے عقب میں قیامت کا قیام ہوگا، کتاب الرقاق کے باب الحشر میں لوگوں کیلئے حشر النار کی صفت مذکور ہوئی۔

- 7118حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ أَخْبَرَنِي أَبُو هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَخْرُجَ نَارٌ مِنْ أَرْضِ الْحِجَازِ تُضِيءُ أَعْنَاقَ الْإِبِلِ بِبُصْرَى

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول پاک نے فرمایا قیامت قائم نہ ہوگی یہاں تک کہ حجاز سے ایک آگ نکلے گی جو بصریٰ میں اونٹوں کی گردنیں روشن کردے گی (یعنی اس کی روشنی میں اونٹوں کی گردنیں دکھائی دیں گی)۔

(قال سعید) ابونعیم نے مستخرج میں (عن سعید) ذکر کیا۔ (حتی تخرج نار الخ) تذکرہ میں قرطبی لکھتے ہیں مدینہ میں آگ کا خروج ہو چکا اس کا آغاز بدھ کی رات عشاء کے بعد بتاریخ تین جمادی الثانی ۶۵۴ھ کو ایک عظیم زلزلہ سے ہوا اور یہ جمعہ کے دن دوپہر تک مستمر رہی پھر تھم گئی اسی طرح حرہ کی جانب قریظہ کے محلّہ میں آگ لگ گئی تھی جو ایک بڑے شہر کی صورت دکھائی دے رہی تھی جس کے گرد فصیل تھی اور اس میں شراریف، ابراج اور مآذن (یعنی مینار) بھی تھے کچھ آدمی نظر آرہے تھے جو اسے چلا رہے تھے کسی پہاڑ پر نہ پہنچتی تھی مگر اسے پگھلا کر ریزہ ریزہ کر ڈالتی تھی اس کے مجموع سے ایک سرخ و نیلا دریا سا نظر آتا تھا جس میں رعد کی طرح کڑک تھی جو اپنے آگے چٹانوں کو ہانک رہی تھی، یہ رکبِ عراقی کے محط پہ جا کر تھمی تھی جہاں اس کے سبب ایک بڑے پہاڑ کی مثل دیوار بنی، مدینہ کے قریب پہنچ کر یہ آگ ختم ہوگئی اسکے باوجود مدینہ میں ٹھنڈی ہوا چل رہی تھی اس آگ کیلئے سمندر کے غلیان کی مثل غلیان (یعنی جوش مارنے) کا مشاہدہ کیا گیا، مجھے بعض اصحاب نے بتلایا کہ میں نے اسے پانچ دنوں کی مسافت سے ہوا میں بلند دیکھا سننے میں آیا کہ مکہ اور بصریٰ کی پہاڑیوں سے بھی اسے دیکھا گیا، نووی کہتے ہیں سب اہلِ شام کے ہاں اس خروجِ نار کی خبر تواتر کے ساتھ ثابت ہے ابوشامہ ذیل الروضتین میں لکھتے ہیں ۵۴ھ کے شعبان میں مدینہ شریف سے خطوط موصول ہوئے جن میں مدینہ میں حادث ایک امرِ عظیم کی خبریں تھیں اور اس میں صحیحین میں اس مذکور کی تصدیق ہے تو اسی حدیث کا حوالہ دیا، کہتے ہیں بعض ثقہ لوگوں نے بتلایا کہ انہیں یہ بات پہنچی ہے کہ اس آگ کی روشنی میں تیماء مقام پر لوگوں نے تحریریں لکھیں تو ان تحریروں میں سے ایک میں ہے۔۔۔ آگے ماتقدم کا نحو ذکر کیا، بعض جگہ لکھا ہے کہ اسکا ظہور جمادی الثانی کے پہلے جمعہ کے روز ہوا شرقی مدینہ میں ایک عظیم آگ تھی اس جگہ کی مسافت مدینہ سے نصف یوم کا سفر تھا یہ زمین سے پھوٹی اور آگ کی ایک وادی بن کر بہہ پڑی حتی کہ احد پہاڑ کے سامنے پہنچ گئی ایک اور تحریر میں ہے کہ حرہ

سے زمین پھٹ گئی اور عظیم آگ نمودار ہوئی جس کا حجم مسجد نبوی جتنا بڑا تھا مدینہ سے صاف نظر آتی تھی ایک وادی ظاہر ہوئی جس کی مقدار چار فرسخ اور عرض چار میل ہوگا جو سطحِ زمین پر چل رہی تھی اور اس سے ٹیلے اور چھوٹے چھوڑے پہاڑ سے نکل رہے تھے ایک اور خط میں لکھا ہے اس کی روشنی مکہ سے بھی ملاحظہ کی گئی کہتے ہیں میں اس کے وصف پر قادر نہیں ہوں اس میں گونجدار آواز بھی تھی

ابو شامہ لکھتے ہیں شعراء نے اس پر اشعار نظم کئے اور اس کا معاملہ کئی ماہ تک مشہور رہا پھر خبریں دب گئیں میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ یہ آگ وہی تھی جس کا اس حدیث باب میں ذکر ہوا جیسا کہ قرطبی وغیرہ کی فہم ہے، لیکن وہ آگ جس کے وصف میں فرمایا کہ لوگوں کو محشور کرے گی یہ کوئی دیگر ہے! زمانۂ جاہلیت میں بھی حجاز کے بعض شہروں میں اس طرح کی آگ نمودار ہوئی تھی جو مدینہ کے نواح میں خالد بن سنان عبسی کے عہد میں ظاہر ہوئی اس نے بڑی کوشش کر کے اسے بجھایا تھا، اس کی وفات کا حال ابو عبیدہ معمر بن مثنی نے کتاب الجماجم میں لکھا ہے، حاکم نے مستدرک میں اسے یعلی بن مہدی عن ابوعوانہ عن ابویونس عن عکرمہ عن ابن عباس سے وارد کیا اس میں ہے کہ بنی عبس کے ایک شخص جس کا نام خالد بن سنان ہے، نے اپنی قوم سے کہا میں یہ نار الحدثان بجھا تا ہوں تو قصہِ ہذا ذکر کیا اس میں ہے وہ موقع کی جانب چلا تو دیکھا کہ یہ آگ حرہ کے مقام پر ایک پہاڑ کی دراڑ سے نکل رہی ہے اس پہاڑ کو حرۃ اشجع کہتے تھے وہ اس دراڑ اور آگ میں داخل ہوا گویا نارِ جہنم کا ایک پہاڑ ہو، اسے اپنے عصا کے ساتھ مارا اور عصا کو اس میں ڈالا اور خود باہر نکل آیا، میں نے صحابہ بارے اپنی کتاب میں اس کے کچھ حالات لکھے ہیں۔

(تضیء أعناق الإبل ببصری) ابن تین لکھتے ہیں یعنی اس کے آخر سے روشنی بصریٰ جو شام کا شہر ہے کے اونٹوں تک پہنچے گی، اضاء لازم ومتعدی دونوں طرح استعال ہوتا ہے کہا جاتا ہے: (أضاء ت النار) اور (أضاء ت النار حولها) بصری کو حوران بھی کہتے ہیں بقول ابوالبقاء (أعناق) نصب کے ساتھ ہے اس طور کہ یہاں فعلِ مذکور متعدی ہے اور فاعل (نار) ہے، کہتے ہیں اگر رفع کے ساتھ روایت کیا جاتا تو متجہ تھا جیسے ایک دوسری حدیث میں ہے: (أضاء ت له قصور الشام) اس حدیث کے ایک دیگر طریق میں ایک زیادت بھی ہے جیسے ابن عدی نے الکامل میں عمر بن سعید تنوخی عن ابن شہاب عن ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم، عن ابیہ عن عمر بن خطاب سے مرفوعا روایت کیا کہ قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ حجاز کی وادیوں میں سے ایک وادی آگ کے ساتھ نہ بہے جس کی روشنی بصری کے اونٹوں تک پہنچے گی، عمر بن سعید کو ابن حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے ابن عدی اور دارقطنی نے لین قرار دیا، یہ اس آگ پر منطبق ہے جو ساتویں صدی ہجری میں ظاہر ہوئی، طبرانی نے بھی حضرت حذیفہ کی حدیث جس کا ذکر گزرا، کے آخر میں ذکر کیا کہ میں نے نبی اکرم سے سنا فرماتے تھے قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ رومان یا رکوبہ سے آگ ظاہر ہو جس سے بصری کے اونٹوں کی گردنیں روشن ہوں گی، بقول ابن حجر رکوبہ مدینہ سے شام کے راستے میں ایک مشکل چڑھائی والی گھاٹی ہے، تبوک جاتے ہوئے نبی اکرم کا یہاں سے گزر ہوا تھا، بکری نے یہ ذکر کیا، رومان کا انہوں نے ذکر نہیں کیا اور شائد اس سے مراد مدینہ کا معروف کنواں رومہ ہے (جسے حضرت عثمان نے خرید کر وقف کر دیا تھا) تو اس حدیث میں دو آگوں کا ذکر ہوا ایک قیامِ قیاعت سے پہلے ان جملہ امور کے ساتھ نمودار ہوگی جن کی بابت آنجناب نے خبر دی اور دوسری کے ظہور کے بعد بغیر کسی اور نشانی کے ظہور کے قیامت قائم ہو جائے گی اور ذکر میں دوسری کا اول سے متقدم ہونا ضار نہیں۔ یہ حدیث بھی ان کے افراد میں سے ہے۔

- 7119حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ الْكِنْدِيُّ حَدَّثَنَا عُقْبَةُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ عَنْ خُبَيْبِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ جَدِّهِ حَفْصِ بْنِ عَاصِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُوشِكُ الْفُرَاتُ أَنْ يَحْسِرَ عَنْ كَنْزٍ مِنْ ذَهَبٍ فَمَنْ حَضَرَهُ فَلَا يَأْخُذْ مِنْهُ شَيْئًا

7119م -قَالَ عُقْبَةُ وَحَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِثْلَهُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ يَحْسِرُ عَنْ جَبَلٍ مِنْ ذَهَبٍ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا قریب ہے کہ دریائے فرات سونے کا خزانہ باہر نکالے پس جو وہاں موجود ہو اسے چاہئے کہ اس میں سے کچھ نہ لے۔

شیخِ بخاری ابوسعید اشج ہیں جو اپنی کنیت وصفت کے ساتھ زیادہ مشہور تھے یہ شیوخِ بخاری کے طبقۂ وسطی ثالثہ سے ہیں بخاری کے ایک برس بعد فوت ہوئے، عبید اللہ سے مراد ابن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن خطاب ہیں جو عمری کے ساتھ مشہور تھے۔ (عن خبیب بن عبد الرحمن) یہ ابن عبدالرحمٰن بن خبیب بن یساف انصاری ہیں۔ (عن جدہ حفص) ضمیر کا مرجع عبیداللہ بن عمر ہیں نہ کہ ان کے شیخ۔ (الفرات) مشہور دریا، مشہور قول پر یہ تائے مجرور کے ساتھ ہے کہا جاتا ہے کہ ہاء کے ساتھ لکھنا بھی جائز ہے جیسے عنکبوت/عنکبوہ، تابوت/ تابوہ، یہ بات کمال بن عدیم نے اپنی تاریخ میں ابراہیم بن احمد بن لیث کے حوالے سے لکھی۔ (فلا یأخذہ الخ) یہ اس امر کا مشعر ہے کہ اس سے اخذ ممکن ہوگا اس پر جائز ہے کہ اس سے مراد دنانیر ہوں یا تو قطعاً اور یہ بھی ممکن ہے کہ تبرأ ہو۔ (قال عقبۃ) یہ ابن خالد ہیں اسی سند کے ساتھ موصول ہے اسے اور ماقبل کو اسماعیلی نے حسن بن سفیان، ابو قاسم بغوی اور فضل بن عبد اللہ مخلدی سے موصول کیا یہ تینوں ابوسعید اشج عن الشیخین سے اس کے زاوی ہیں۔ (وحدثنا عبید اللہ) یہ عمری مذکور ہیں۔ (قال حدثنا أبو الزناد) یعنی عمری کی اس میں دو سندیں ہیں۔

(یحسر عن جبل الخ) یعنی دونوں روایتیں باہم متفق ہیں مگر (کنز) کے لفظ میں تو اعرج نے اسکی بجائے (جبل) کا لفظ استعال کیا، ابونعیم نے مستخرج میں دونوں حدیثیں ایک ہی سند کے ساتھ بکر بن احمد بن مقبل عن اشج سے مفرقا تخریج کیں دونوں کے الفاظ ایک جیسے ہیں ماسوائے (کنز) اور (جبل) کے، اس کے کنز کا تسمیہ اس کے انکشاف سے قبل کے حال کے اعتبار سے اور جبل کہنا اس کی کثرت کی طرف اشارہ دینے کیلئے ہے، اس کی تائید مسلم کی ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے یہ مرفوع حدیث کرتی ہے: (تقیء الأرض أفلاذَ كَبِدِها أمثال الأسطوان من الذهب والفضة فيجيء القاتل فيقول فی هذا قُتِلتُ ويجيء السارق فيقول فی هذا قُطِعَتْ يَدِی ثم يَدَعُونَه فلا يأخذون منه شيئا) (یعنی زمین سونے اور چاندی کے ستونوں جیسے اپنے جگر گوشوں کی قئ کرے گی تو قاتل کہے گا اسکے لئے میں نے قتل کیا تھا اور چور کہے گا اسکی خاطر میں نے چوری کی تھی تو میرا ہاتھ قطع کیا گیا پھر سب اسے چھوڑ دیں گے اور اس سے کچھ بھی نہ لیں گے)

بقول ابن تین اس سے لینے سے اس لئے منع کیا کیونکہ یہ اہلِ اسلام کیلئے ہیں (یعنی بیت المال) تو حقدار ہی لے سکتا ہے، کہتے ہیں جو اس سے اخذ کرے گا اسے ندامت ہی ہوگی کیونکہ ہر طرف یہ بکثرت ہوگا ندامت اس لئے ہوگی کہ ایسے ہی خواہ مخواہ سونا و

چاندی لے لیا جبکہ اب ان کا نفع نہیں (کیونکہ سونا ہماری جان وشان اور آن بان اس لئے بنا ہوا ہے کیونکہ قلیل ہے جب کثیر ہوگا تو اس کی حیثیت ختم ہو جائے گی) کہتے ہیں جب سونے کا پہاڑ نمودار ہو جائے گا تو لوگوں کو اس کی خواہش نہ رہے گی، بقول ابن حجران کی بات واضح نہیں ہے ظاہر یہ ہے کہ اس کے اخذ سے نہی اس وجہ سے ہے کہ اس میں فتنہ اور لڑائی جھگڑے ہوں گے، آپ کا قول: (وإذا ظهر جبل من ذهب الخ) مقامِ منع میں ہے ان کی کہی بات تب پوری ہو اگر لوگ اس پہاڑ کو اپنے درمیان برابری کی بنیاد پر تقسیم کر لیں اور سب کو وہ پورا آ جائے تو سبھی اتنے مستغنی ہو جائیں تب اس کی رغبت ختم ہو جائے گی لیکن جب صورتحال یہ ہو کہ ایک قوم اس پر حاوی ہو جائے گی تو جسے اس میں سے کچھ حاصل نہ ہوا اسکی حرص ختم نہ ہوگی اور وہی پہلے والی صورتحال باقی رہے گی، یہ بھی محتمل ہے کہ اس کے اخذ سے نہی میں حکمت یہ ہو کہ چونکہ اسکا وقوع آخرِ زمان عین قربِ حشر میں ہوگا تو اس سے اخذ کرنے والے کیلئے اس سے انتفاع کا خاص موقع وفرصت نہ ہوگی اور شائد بخاری کے اس حدیث کو خروجِ نار کے باب میں نقل کرنے کا یہی راز ہے، کہتے ہیں پھر میرے لئے احتمالِ اول کا رجحان ظاہر ہوا کیونکہ مسلم نے یہ حدیث بھی ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کی: (يحسر الفرات عن جبل من ذهب فيقتل عليه الناس فَيُقْتَلُ مِنْ كُلِّ مائةٍ تسعةٌ وتسعون ويقول كلُّ رجل منهم لَعَلِّيُ أكون أنا الذى أَنْجُو) (یعنی دریائے فرات سے سونے کا ایک پہاڑ نمودار ہوگا تو اسکے حصول کیلئے قتل و غارت ہوگی تو ہر سو میں سے ننانوے آدمی مارے جائیں گے، ہر شخص کہے گا شاید میں بچ جاؤں) مسلم نے حضرت ابی بن کعب سے بھی روایت نقل کی جس میں ہے: (لا يزال الناس مختلفة أعناقهم فى طَلب الدنيا) آگے کہا میں نے نبی اکرم سے سنا فرماتے تھے: (يوشك أن يحسر الفرات عن جبل من ذهب فإذا سمع به الناس ساروا إليه الخ) تو اس کے پاس رہنے والے لوگ کہیں گے اگر ہم نے لوگوں کو اس میں سے لینے کی کھلی چھوٹ دی تو یہ سب ان کے ہاتھ میں چلا جائیگا تو اس پر لڑیں گے تو ہر سو میں سے ننانوے افراد قتل ہو جائیں گے

تو اس سے ابن تین کا خیال باطل ٹھہرا اور ان کا تعقب متجہ ہوا اور واضح ہوا کہ اس سے اخذ کی نہی کا سبب وہ جو اس کی طلب پر ہونے والی لڑائیاں ہوں گی چہ جائے کہ کوئی بالفعل اس میں سے کچھ اخذ کرلے اور کوئی مانع نہیں کہ یہ محشر کیلئے خروجِ نار کے وقت ہو لیکن یہ اس کے اخذ سے نہی کا سبب نہیں، ابن ماجہ نے حضرت ثوبان سے مرفوعا نقل کیا: (يقتل عند كنزكم ثلاثة كلهم ابن خليفة) (یعنی اس خزانہ کے پاس تین شہزادے قتل ہوں گے) تو مہدی بارے حدیث نقل کی تو اگر اس میں مذکور کنز سے مراد حدیثِ باب والا کنز ہے تو اس سے دلالت ملی کہ اس کا وقوع ظہورِ مہدی کے وقت ہوگا اور یہ جزماً حضرت عیسیٰ کے نزول اور خروجِ نار سے قبل ہے، آخرِ بحث بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں احمد اور ابن ماجہ کے ہاں محمد بن عمرو عن ابو سلمہ عن ابو ہریرہ سے حدیثِ باب کی مثل اس جملہ تک منقول ہے: (من ذهب فيقتل عليه الناس فيقتل من كل عشرة تسعة) یہ شاذ اور نادر روایت ہے اور محفوظ وہی جو مسلم کے حوالے سے ذکر ہوا اور حضرت ابی کی روایت سے اس کیلئے شاہد بھی ہے کہ ہر سو میں سے ننانوے آدمی قتل ہوں گے، تطبیق بھی ممکن ہے کہ یہ فرق لوگوں کی دو قسموں میں تقسیم کے لحاظ سے ہو۔

اسے مسلم نے (الفتن) ابو داؤد نے (الملاحم) اور ترمذی نے (صفة الجنة) میں نقل کیا ہے۔

25- باب (بلاعنوان)

یہ سب کے ہاں بلاعنوان ہے لیکن ابن بطال کی شرح سے یہ ساقط ہے ان کے ہاں اسکی احادیث سابقہ کے تحت مندرج ہیں اول پہ یہ سابقہ کی نسبت بمنزلہ فصل ہے اسکے ساتھ تعلق ماسبق احتمال کی جہت سے ہے یعنی اس کا وقوع اس زمانہ میں ہوگا جب لوگ مال سے مستغنی ہوں گے یا تو اس وجہ سے کہ فتنوں کے باعث ہر ایک کو اپنی جان کے لالے پڑے ہونگے اور انہیں تو اپنے اہلِ خانہ تک کی فکر نہ ہوگی چہ جائے کہ مال! اور یہ دجال کا زمانہ ہے یا اس سبب کہ نہایت امن وامان اور غایت درجہ کے عدل وانصاف کا زمانہ ہوگا اس طور کہ ہر ایک جو اللہ نے اسے دے رکھا ہے پہ قانع اور دیگر ہر سے مستغنی ہوگا اور یہ حضرت مہدی اور حضرت عیسیٰ کے زمانوں میں ہوگا اور یا پھر اس مذکور آگ کے خروج کے وقت جو اہلِ زمانہ کو محشر کی طرف ہانکے گی اور اس وقت عالم یہ ہوگا کہ لوگ سواریوں کی طلب وجستجو میں لگے ہوں گے اور ان کا حصول بہت دشوار ہوگا اور پورا باغ دے کر ایک اونٹ حاصل ہوگا اور تب کسی کو مال ومتاع لادنے کی طرف التفات نہ ہوگا بلکہ اہم تر کوشش یہی ہوگی کہ کسی طور اپنی اور اپنے اہل خانہ کی جان بچے اور یہ اظہر الاحتمالات ہے اور یہی صنیع بخاری کے مناسب ہے آگے اللہ کو زیادہ علم ہے، ابن بطال نے عبید اللہ عمری عن نافع عن ابن عمر عن کعب احبار سے نقل کیا کہ آگ نکلے گی اور لوگوں کو اکٹھا کرے گی جب اس کے بارہ میں سنو تو شام کی طرف نکل پڑنا، کہتے ہیں ابو سریحہ حذیفہ بن اسد کی حدیث میں ہے کہ آخری نشانی جو قیامت کی موذِن (یعنی عین اسکے قیام کی علامت) ہوگی وہ آگ کا خروج ہے

بقول ابن حجر مسلم کے ہاں اسکے بعض طرق میں یہ الفاظ مذکور ہیں کہ ایک دن نبی اکرم باہر تشریف لائے اور ہم تذاکر میں مصروف تھے فرمایا کیا باتیں ہو رہی ہیں؟ عرض کی گئی قیامت کی بابت باتیں ہو رہی ہیں، فرمایا یہ ہرگز قائم نہ ہوگی حتی کہ تم اس سے قبل دس نشانیاں نہ دیکھ لو تو دخان، دجال، دابہ، مغرب سے طلوعِ آفتاب، نزولِ عیسی، یاجوج وماجوج، اور تین خسف ذکر کئے ان میں سے ایک مشرق میں، ایک مغرب میں اور ایک جزیرۂ عرب میں ہوگا اور سب سے آخر میں آگ جو یمن سے نکلے گی اور لوگوں کو محشر کی طرف نکالے گی، بقولِ ابن حجر یہ بظاہر باب کے شروع میں مشار الیہ حدیثِ انس کے معارض ہے کیونکہ اس میں ہے کہ (أول أشراط الساعة نار تحشرهم من المشرق إلى المغرب) جبکہ اس میں ذکر ہوا کہ وہ آخر الاشراط ہے، دونوں کے مابین جامع یہ ہوگا کہ اس کی آخریت اسکے ساتھ مذکور دیگر نشانیوں کے اعتبار سے ہے اور اولیت اس اعتبار سے کہ یہ ان آیات کا اول ہے جن کے بعد اصلا ہی امورِ دنیا سے کوئی شئ باقی نہ ہوگی بلکہ اسکے اختتام پر نفخ فی الصور ہو جائے گا بخلاف ان کے جو اس کے ساتھ مذکور ہوئیں کہ ان میں سے ہر ایک کے بعد کچھ نہ کچھ امورِ دنیا باقی ہوں گے (شائد مفہوم یہ ہوا کہ یہ حشر یعنی قیام قیامت کے احداث وواقعات کی اول آیت ہے گویا اس کا خروج آغازِ قیامت ہے)۔

- 7120حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ شُعْبَةَ حَدَّثَنَا مَعْبَدٌ سَمِعْتُ حَارِثَةَ بْنَ وَهْبٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ تَصَدَّقُوا فَسَيَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ يَمْشِي الرَّجُلُ بِصَدَقَتِهِ فَلاَ يَجِدُ مَنْ يَقْبَلُهَا قَالَ مُسَدَّدٌ حَارِثَةُ أَخُو عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ لأُمِّهِ

.طرفاه 1411، - 1424 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲، ص:)

یحی سے قطان مراد ہیں مسدد کے اس میں ایک اور شیخ بھی ہیں چنانچہ ابونعیم نے اسے مستخرج میں یوسف بن یعقوب قاضی عن مسدد (حدثنا بشر بن المفضل حدثنا شعبة) سے تخریج کیا، معبد سے مراد ابن خالد ہیں، الزکاۃ میں آدم عن شعبہ سے روایت میں نسبت مذکور ہے حارثہ بن وہب، خزاعی ہیں۔ (فلا یجد من یقبلها) محتمل ہے کہ اسکا وقوع ہو چکا ہو جیسا کہ عمر بن عبدالعزیز کے دورِ خلافت کے حوالے سے گزرا تب یہ اشراطِ قیامت میں شمار ہوگی، یہ اس کی نظیر ہے جو علامات النبوۃ میں گزری عدی بن حاتم کی حدیث میں واقع ہوا جس میں ہے کہ رسول اکرم نے انہیں مخاطب کر کے فرمایا اگر تمہاری عمر دراز ہوئی تو تم دیکھو گے کہ آدمی کف بھر کر سونا لے کر نکلے گا تلاش کرے گا کہ کوئی اسے (بطور صدقہ) قبول کر لے مگر نہ پائے گا، یعقوب بن سفیان نے اپنی تاریخ میں عمر بن اسید بن عبدالرحمٰن بن زید بن خطاب سے جید سند کے ساتھ نقل کیا کہتے ہیں بخدا عمر بن عبدالعزیز فوت نہ ہوئے تھے حتی کہ ایسے حالات کر دئے تھے کہ آدمی مالِ عظیم لے کر ہمارے پاس آتا اور کہتا اسے جہاں مناسب سمجھتے ہو غریبوں میں تقسیم کر دو مگر اسے مال لے کر واپس جانا پڑتا وہ یاد کرنے کی کوشش کرتا کہ کوئی مستحق ہو مگر کوئی نہ ملتا کہ عمر نے لوگوں کو مالدار کر دیا تھا (اور یہ کام صرف سوا دو برس کے دورِ حکومت میں ہوا ادھر ہمارے ہاں حکمران۔ فوجی و سیاسی، آئے کسی نے سات اور کسی نے تین نکاتی ایجنڈا دیا مگر نو نو برس حکومت کر کے جب رسوائیاں سمیٹے ایوان ہائے اقتدار سے نکلے تو پتہ چلا قوم پہلے سے بھی بدتر صورتِ حال میں ہے، ہم اللہ کی مار اور پکڑ کا شکار قوم ہیں کیونکہ ہم نے جب سے پاکستان بنا فعل مضارع کا استعمال نہیں ترک کیا، ہم اسلام نافذ کریں گے؟ روٹی کپڑا مکان دیں گے معیشت مضبوط کریں گے وغیرہ وغیرہ)

بقول ابن حجر یہ آمدہ حدیثِ ابو ہریرہ کے برخلاف ہے وہیں اس کی بحث ہوگی، احادیث الانبیاء میں حضرت عیسی کے ترجمہ میں مذکور ایک روایت میں گزرا کہ قریب ہے کہ تم میں عیسی بن مریم نازل ہوں، آگے کہا: (ویفیض المال) (یعنی مال کی کثرت ہوگی) ایک طریق میں یہ بھی ہے کہ کوئی قبول کرنے والا نہ ملے گا تو محتمل ہے کہ یہ زمانہ مراد ہو، اول ارجح ہے کیونکہ حضرت عدی نے تین امور ذکر کئے: راستوں کا پرامن ہو جانا، کسری کے خزانوں کا مسلمانوں کی ملکیت میں آجانا اور ایسے فقراء کا فقدان جو مستحقینِ زکات وصدقات ہوں، آگے عدی نے ذکر کیا کہ وہ پہلے دو کا مشاہدہ کر چکے ہیں اور تیسرا ابھی قریب الوقوع ہے تو ایسا ہی ہوا اگرچہ عمر بن عبدالعزیز کے دورِ خلافت میں جب عدی وفات پا چکے تھے، ان کے عہد میں اس استغناء کا سبب ان کا نہایت عادلانہ وطیرہ و روش اور سب کو ان کے حقوق کا ایصال تھا کہ سبھی مستغنی ہو گئے، جہاں تک وہ فیضانِ مال جس کا ذکر حضرت عیسی کے نزول کے زمانہ کے حوالے سے ہوا تو اس کا سبب مال کی کثرت اور (عظیم ومہیب جنگوں کی وجہ سے) لوگوں کی قلت ہوگی پھر جو موجود ہوں گے ان کی بھی مال سے رغبت یہ سوچ کر ختم ہو جائے گی کہ اب دنیا کا چل چلاؤ ہے اور سبھی کو فکرِ آخرت لاحق ہوگی، اس کا مزید بیان آمدہ حدیثِ ابو ہریرہ میں ہوگا۔

(حارثة أخو الخ) حارثہ یعنی حدیثِ ہذا کے راوی۔ (لأمه) یہ ام کلثوم بنت جرول بن مالک بن مسیب بن ربیعہ بن اصرم خزاعیہ ہیں ابن سعد نے ان کا ذکر کیا اور لکھا اسلام نے ان کی اور حضرت عمر کے مابین علیحدگی کرا دی تھی بقول ابن حجر اس کا تذکرہ کتاب الشروط کے باب (الشروط فی الجهاد) کے آخر میں ہوا، طبرانی نے زبیر بن معاویہ عن ابواسحاق حدثنا حارثہ بن وہب خزاعی (وكانت أُمُّهُ تحت عمر فوَلَدَتْ له عبيدَ الله بن عمر) کے حوالے سے ایک روایت تخریج کی، کہتے ہیں: (

صليت خلف رسول الله يعنى فى حجة الوداع) الحديث اس کی اصل مسلم اور ابوداؤد کے ہاں زبیر کی روایت سے ہے بخاری کے ہاں شعبہ عن ابواسحاق سے یہ گزری ہے مگر اس زیادت کے بغیر۔

- 7121 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لاَ تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَقْتَتِلَ فِئَتَانِ عَظِيمَتَانِ يَكُونُ بَيْنَهُمَا مَقْتَلَةٌ عَظِيمَةٌ دَعْوَتُهُمَا وَاحِدَةٌ وَحَتَّى يُبْعَثَ دَجَّالُونَ كَذَّابُونَ قَرِيبٌ مِنْ ثَلاَثِينَ كُلُّهُمْ يَزْعُمُ أَنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ وَحَتَّى يُقْبَضَ الْعِلْمُ وَتَكْثُرَ الزَّلاَزِلُ وَيَتَقَارَبَ الزَّمَانُ وَتَظْهَرَ الْفِتَنُ وَيَكْثُرَ الْهَرْجُ وَهُوَ الْقَتْلُ وَحَتَّى يَكْثُرَ فِيكُمُ الْمَالُ فَيَفِيضَ حَتَّى يُهِمَّ رَبَّ الْمَالِ مَنْ يَقْبَلُ صَدَقَتَهُ وَحَتَّى يَعْرِضَهُ فَيَقُولَ الَّذِى يَعْرِضُهُ عَلَيْهِ لاَ أَرَبَ لِى بِهِ وَحَتَّى يَتَطَاوَلَ النَّاسُ فِى الْبُنْيَانِ وَحَتَّى يَمُرَّ الرَّجُلُ بِقَبْرِ الرَّجُلِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِى مَكَانَهُ وَحَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا فَإِذَا طَلَعَتْ وَرَآهَا النَّاسُ يَعْنِى آمَنُوا أَجْمَعُونَ فَذَلِكَ حِينَ لاَ يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِى إِيمَانِهَا خَيْرًا وَلَتَقُومَنَّ السَّاعَةُ وَقَدْ نَشَرَ الرَّجُلاَنِ ثَوْبَهُمَا بَيْنَهُمَا فَلاَ يَتَبَايَعَانِهِ وَلاَ يَطْوِيَانِهِ وَلَتَقُومَنَّ السَّاعَةُ وَقَدِ انْصَرَفَ الرَّجُلُ بِلَبَنِ لِقْحَتِهِ فَلاَ يَطْعَمُهُ وَلَتَقُومَنَّ السَّاعَةُ وَهُوَ يُلِيطُ حَوْضَهُ فَلاَ يَسْقِى فِيهِ وَلَتَقُومَنَّ السَّاعَةُ وَقَدْ رَفَعَ أُكْلَتَهُ إِلَى فِيهِ فَلاَ يَطْعَمُهَا

(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص:۳۳۶ اورص:۳۳۷ اور ج ۷ص:۳۰۹ اور ج ۱۰ص:۴۷۹)

أطرافه 85، 1036، 1412، 3608، 3609، 4635، 4636، 6037، 6506، 6935، 7061، 7115

(عن عبدالرحمن) یہ اعرج ہیں ، الاستسقاء میں اسی اسناد کے ساتھ اس حدیث کا بعض حصہ (عن عبدالرحمن الأعرج) کے حوالے سے گزرا۔ (لا تقوم الساعة الخ) تو یہاں قیامت کی سات اشراط کو ایک حدیث کے مساق میں ذکر کیا، اسے بیہقی نے بعث میں شعیب بن ابوحمزہ عن ابیہ سے نقل کرتے ہوئے ہر ایک سے قبل(وقال رسول الله) کے الفاظ ذکر کئے پھر لکھا بخاری نے ان ساتوں احادیث کو ابوالیمان عن شعیب سے نقل کیا ہے، بقول ابن حجر انہوں نے سات قرار دیا حالانکہ ان کے بعض میں ایک سے زائد امور مذکور ہیں جیسے آپ کا قول: (حتی یقبض العلم و تکثر الزلازل ویتقارب الزمان و تظهر الفتن و یکثر الهرج) اگر انہیں علیحدہ علیحدہ کیا جائے تو یہ دس سے زائد بنتی ہیں! بخاری نے اس نسخہ سے قبض علم کی حدیث الگ طور سے نقل کی ہے چنانچہ اسی سیاق کے ساتھ یہ کتاب الاستسقاء میں گزری وہاں آگے کہا تھا: (وحتی یکثر المال فیکم فیفیض) اس کی اسی قدر پر اقتصار کیا پھر کتاب الزکاۃ میں اسے بتمامہ نقل کیا، علامات النبوۃ میں اسی سند کے ساتھ یہ حدیث گزری ہے: (لا تقوم الساعة حتی تقاتلوا قوما نعالهم الشَّعْر) اسی میں اس نمط کی کئی اور اشیاء بھی مذکور تھیں ، یہ مذکورات اور ان کی امثال ان امور میں سے ہے جن کی بابت نبی اکرم نے بتلایا کہ بعد میں ان کا وقوع ہوگا قیامت قائم ہونے سے قبل ،لیکن یہ متعدد اقسام پر ہیں ایک جو بعینہ اسی

طرح واقع ہوئیں جو آپ نے کہا، دوم جن کے مبادی تو واقع ہوئے مگر ابھی مستحکم نہیں ہوئیں (یعنی پورے طور ابھی ان کا ظہور نہیں ہوا) سوم: جو ابھی واقع نہیں ہوئیں مگر ہوں گی تو اول نمط کا اکثر حصہ علامات النبوۃ میں مذکور ہو چکا،

بیہقی نے الدلائل میں ان کا مقبول اسانید کے ساتھ مفصلا ذکر کیا ہے اس نمط میں سے یہاں مذکور یہ ہیں: دو بڑے گروہوں کی باہم جنگیں (یعنی حضرت علی اور حضرت معاویہ کے گروہ) ظہورِ فتن، کثرتِ ہرج، لوگوں کی بلند و بالا عمارتیں بنانے میں باہمی مسابقت، بعض لوگوں کی تمنائے موت، قتالِ ترک اور آنجناب کی رؤیت کی تمنا، اسی سے مقبری عن ابو ہریرہ کی یہ مرفوع روایت ہے: (لا تقوم الساعة حتى تأخذ أمتي بأخذ القرون قبلها) (یعنی قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ میری امت سابقہ امم کے طور و اطوار نہ اختیار کرے) یہ آگے الاعتصام میں آ رہی ہے اس کے متعدد شواہد بھی ہیں، نمطِ ثانی سے تقاربِ زمان، کثرتِ زلازل اور کذاب دجالوں کا خروج، اسی کتاب الفتن کے اوائل میں حدیثِ ابو موسی کی شرح کے اثناء تقارب الزمان کے معنی و مفہوم بارے وارد کی طرف اشارہ گزرا، طبرانی کی حضرت ابو موسی سے روایت میں ہے: (يتقارب الزمان وتنقص السنون والثمرات) باب (ظهور الفتن) میں یہ جملہ بھی گزرا: (ويلقي الشح) اسی سے ابن مسعود کی یہ روایت ہے: (لا تقوم الساعة حتى لايقسم ميراث ولا يفرح بغنيمة) اسے مسلم نے نقل کیا اور حضرت حذیفہ بن اسید کی روایت جس کا کچھ سطور قبل ذکر ہوا اس کے منافی نہیں جس میں ذکر تھا کہ قیامت سے قبل دس نشانیاں ہیں ان میں تین خسف کا اور دخان کا ذکر کیا، اس بارے اختلاف ہے جس کا حال تفسیر سورۃ الدخان کی حدیثِ ابن مسعود میں گزرا احمد، ابو یعلی اور طبرانی نے صُحاری سے یہ حدیث نقل کی: (لا تقوم الساعة حتى يُخسَفَ بقبائل من العرب) (یعنی قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ کئی قبائلِ عرب کا خسف ہو) کئی مواضع میں خسف ہوا ہے لیکن محتمل ہے کہ ان خسوفِ ثلاثہ سے مراد امرِ واقع پر قدرِ زائد ہو بایں طور کہ جگہ یا تعداد کے لحاظ سے اعظم ہو، ابن مسعود سے مروی ہے کہ قیامت قائم نہ ہوگی یہاں تک کہ ہر قبیلہ کی سیادت اس کے منافقوں کے ہاتھ نہ ہو، اسے طبرانی نے تخریج کیا ایک طریق میں (رُذّالها) ہے (یعنی سفلے اور رذیل لوگ) بزار عن ابو بکرہ سے اس کا نحو نقل کیا، ترمذی کی حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (وكان زعيم القوم أرذلهم وسادَ القبيلة فاسقُهم) (یعنی قوم کا سردار انکا ارذل ترین بندہ اور ان کا قائد ان کا فاسق ہوگا) کتاب العلم میں حضرت ابو ہریرہ کے حوالے سے گزرا: (إذا وُسِّدَ الأمرُ إلىٰ غير أهله فانتظر الساعة) اور ابن مسعود کی حدیث: (لا تقوم الساعة حتى يكون الولدُ غَيظًا و المطرُ قَيظًا و تَفِيض الأيام فيضا) (یعنی قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ اولاد نافرمان، گرمیوں میں کثرت سے بارشیں اور ایام تیزی سے گزر جانے والے ہوں) یہ طبرانی نے نقل کی، ام الضراب سے اس کا مثل مروی ہے اور یہ زیادت بھی: (ويجترئ الصغير على الكبير و اللئيم على الكريم و يخرب عمران الدنيا و يعمر خرابها) (یعنی چھوٹے بڑوں اور کمینے معززین کے منہ کو آئیں گے اور دنیا کے آباد حصے ویران اور ویرانے آباد ہو جائیں گے)

تیسرے نمط سے مغرب سے طلوعِ آفتاب، یہ کئی طرق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے بدء الخلق میں حضرت ابو ذر سے اسکی روایت میں گزری اسی طرح مسلم نے سہیل بن صالح عن ابو ہریرہ سے یہ روایت نقل کی: (لا تقوم الساعة حتى يقاتل المسلمون اليهود فيقتلهم المسلمون حتى يختبئ اليهود وراء الحجر) علامات النبوۃ میں ابو زرعہ عن ابو ہریرہ سے

یہ گزری ہے، بخاری ومسلم دونوں نے اسے زہری عن سالم عن ابن عمر سے تخریج کیا اس کی شرح علامات میں گزری اور یہ کہ ایسا دجال کی آمد سے قبل ہوگا جیسا کہ طبرانی کی حدیثِ سمرہ میں وارد ہوا، حضرت انس سے مروی ہے: (إن أمام الدجال سنون خداعات يكذب فيها الصادق ويصدق فيها الكاذب ويخون فيها الأمين و يُؤتَّن فيها الخائن و يتكلم فيها الرويبضة) (یعنی ظہورِ دجال سے قبل ساٹھ فراڈ ہوں گے جن میں سچے جھوٹ اور جھوٹے سچ بولیں گے اور امین خیانت کریں گے اور خائن کو امین سمجھا جائے گا اور چوپائے باتیں کریں گے) اسے احمد، ابویعلی اور بزار نے نقل کیا اس کی سند جید ہے اس کا مثل ابن ماجہ کی حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے اس میں ہے کہ عرض کی گئی رویبضہ کیا ہے؟ فرمایا: (الرجل التافه يتكلم فى أمر العامة) (یعنی عامی اور بے قیمت بندہ لوگوں کے مسائل حل کرنے کا دعوی کرے گا) حضرت سمرہ کی ایک حدیث میں ہے: (لا تقوم الساعة حتى تروا أمورا عظاماً لم تحدثوا بها أنفسكم) (یعنی قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ تم ایسے بڑے بڑے امور دیکھو جن کی بابت سوچا تک نہ تھا) ایک طریق کے الفاظ ہیں: (يتفاقم شأنها فى أنفسكم و تسألون هل كان نبيكم ذَكَرَ لكم منها ذكرا) (یعنی تم اپنے دل میں انہیں بڑا خیال کرو گے اور کہو کیا تمہارے نبی نے ان کے بارہ میں بات کی تھی؟) اس میں یہ بھی ہے کہ تم دیکھو گے کہ پہاڑ اپنی جگہ چھوڑ گئے ہیں اسے احمد اور طبرانی نے ایک طویل حدیث کے بطور نقل کیا اور اس کی اصل ترمذی کے ہاں ہے البتہ یہاں کا مقصود اس میں شامل نہیں، عبداللہ بن عمرو سے روایت میں ہے: (لا تقوم الساعة حتى يُتَسَافَد فى الطريق تَسَافُدَ الْحُمر) (یعنی لوگ راستوں میں گدھوں کی طرح عام بے حیائی کریں گے) اسے بزار اور طبرانی نے تخریج کیا اور ابن حبان و حاکم نے صحت کا حکم لگایا، ابو یعلی کی حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (لا تفنى هذه الأمة حتى يقوم الرجل إلى المرأة فيفترشها فى الطريق فيكون خيارهم يومئذ من يقول لَوُ وَارَيْنَاهَا وراء هذا الحائط) (یعنی یہ امت فنا نہ ہوگی حتی کہ۔ اتنی بے حیائی ہو جائے کہ۔ سرِ عام آدمی عورت کو لٹا کر اس سے زنا کرے اور لوگوں میں بہترین سمجھے جانے والے کہیں تو بس یہ کہ اگر یہ کام اس دیوار کے پیچھے کر لیتا)

اوسطِ طبرانی میں حضرت ابوذر سے اس کا مثل ہے اس میں ہے: (يقول أمثلهم لو اعْتَزَلْتُمُ الطريق) (یعنی ان کا سب سے افضل سمجھا جانے والا شخص بس یہ کہے گا کہ اگر تم راستہ سے ہٹ کر یہ کام کرتے) طبرانی کی ابوامامہ سے روایت میں ہے: (وحتى تمر المرأة بالقوم فيقوم إليها أحدهم فيرفع بذيلها كما يرفع ذنب النعجة فيقول بعضهم ألا وار يتها وراء الحائط فهو يومئذ فيهم مثل أبى بكر و عمر فيكم) (یعنی ان کا ایک آدمی جوان میں ایسا افضل سمجھا جاتا ہوگا جیسے تم میں ابوبکر اور عمر ہیں کہے گا کہ کیوں نہ دیوار کے پیچھے یہ کام کیا) ابن ماجہ کی حضرت حذیفہ سے روایت میں ہے اسلام اس طرح ماند پڑ جائے گا جیسے (مرورِ زمانہ سے) کپڑے کے نقش ونگار ماند پڑ جاتے ہیں یہاں تک کہ کسی کو کچھ پتہ نہ ہوگا کہ روزہ کیا ہے نماز کیا ہے اور قربانی کیا ہے، باقی رہ جانے والے لوگوں میں بوڑھے اور بوڑھیاں کہیں گے ہم نے اپنے باپ دادا کو یہ کلمہ (لا إله إلا الله) پڑھتے پایا سو ہم بھی پڑھ رہے ہیں! حضرت انس سے مروی ہے کہ قیامت اس وقت تک قائم نہ ہوگی جب تک زمین میں کوئی بھی لا اله الا الله کہنے والا نہ ہوگا، اسے احمد نے قوی سند کے ساتھ نقل کیا، یہ مسلم کے ہاں (الله الله) کے الفاظ کے ساتھ ہے (یعنی بجائے لا اله الا الله کے) انہی کی ابن مسعود سے روایت میں ہے قیامت قائم نہ ہوگی مگر برے لوگوں پر، احمد کے ہاں اس کا مثل علباء سلمی

سے (شرار) کی جگہ (حثالة) کے لفظ کے ساتھ ہے اس کے شواہد باب (إذا بقی حثالة من الناس) میں گزرے ہیں طبرانی نے ایک اور طریق کے ساتھ ان سے یہ الفاظ ذکر کئے: (لا تقوم الساعة علی مؤمن) احمد نے جید سند کے ساتھ ابن عمر سے یہ الفاظ نقل کئے: (لا تقوم الساعة حتی یأ خذ الله شریعته من أهل الارض فیبقی عجاج لایعرفون معروفا ولا ینکرون منکرا) طیالسی کی حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں ہے قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ میری امت کے بعض لوگ اللہ کی عبادت چھوڑ کر بت پرستی کی طرف لوٹ نہ جائیں گے، کچھ قبل ان کی ذی الخلصہ بارے حدیث گزری ہے، ابن ماجہ کی حضرت حذیفہ سے روایت میں ہے:(ویبقی طوائف من الناس) جو کہیں گے باپ دادا کو یہ کلمہ لا الہ الا اللہ پڑھتے سنتے تھے تو ہم بھی پڑھ رہے ہیں، مسلم اور احمد کی حضرت ثوبان سے روایت میں ہے قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ میری امت کے کچھ قبائل مشرکوں سے الحاق نہ کرلیں اور کچھ قبائل بت پرستی کرنا شروع نہ کردیں، مسلم نے حضرت عائشہ سے نقل کیا کہ یہ رات و دن ختم نہ ہوں گے حتی کہ لات وعزی کی اللہ کے سوا عبادت نہ کی جانے لگے اس میں ہے پھر اللہ ایک پاکیزہ ہوا چلائے گا.........الخ حذیفہ بن اسید کی حدیث میں اس کا شاہد ہے اور اس میں ہے کہ ایسا حضرت عیسیٰ کی وفات کے بعد ہوگا بیہقی وغیرہ کہتے ہیں قیامت کی اشراط میں سے کچھ چھوٹی نشانیاں ہیں اور ان کا اکثر حصہ گزر چکا ہے اور کچھ بڑی نشانیاں ہیں اور یہ ابھی ظاہر ہونے والی ہیں

ابن حجر کہتے ہیں یہ وہ جن کا ذکر مسلم کی حذیفہ بن اسید سے روایت میں ہے اور یہ ہیں: دخان، دابہ، مغرب سے طلوعِ آفتاب، نزولِ سیدنا عیسی، یاجوج اور ماجوج کا خروج اور حضرت عیسی کی وفات کے بعد ایک ہوا کا چلنا جو مومنین کی ارواح قبض کر لے گی، اس پر قیامت سے قبل عین آخری نشانی ہوائے مذکور کا چلنا ہے، آخرِ باب میں حضرت عیسی کا ایک قول ذکر ہوگا کہ قیامت اس وقت اس عورت کی مانند ہوگی جس کا حمل پورے ایام گزار چکا اب کسی بھی وقت وہ وضع ہوسکتا ہے

فصل کے عنوان سے لکھتے ہیں آپ کا قول: (حتی تقتتل فئتان) کتاب الرقاق میں یہ حدیث گزری ہے تو ان سے مراد حضرت علی اور حضرت معاویہ کے گروہ ہیں انہیں مسلمان کہنے اور یہ کہنے سے کہ دونوں کی دعوت ایک ہوگی، خوارج اور ان اہلِ ابتداع کا رد ہوتا ہے جو ان دونوں گروہوں کی تکفیر کرتے ہیں، حدیث: (تقتل عما را الفئة الباغیة) دال ہے کہ اس جنگ میں حضرت علی مصیب تھے (یعنی ان کا موقف صائب تھا) کیونکہ حضرت عمار کو حضرت معاویہ کے لشکر نے قتل کیا تھا، بزار نے جید سند کے ساتھ زید بن وہب سے نقل کیا کہتے ہیں، ہم حضرت حذیفہ کے پاس بیٹھے تھے تو کہنے لگے یہ کیا ہو رہا ہے کہ ایک ہی دین کے ماننے والے ایک دوسرے کو تلوار کے ساتھ مار رہے ہیں؟ ہم نے کہا تو آپ کیا ہمیں حکم دیتے ہیں؟ کہا: (انظروا الفرقة التی تدعُوُ إلی أمر عَلِیٍّ فَالْزَمُوُها فإنها علی الحق) (یعنی جو لوگ حضرت علی کی خلافت کی طرف بلا رہے ہیں وہ حق پہ ہیں ان کا ساتھ دو)

یعقوب بن سفیان نے جید سند کے ساتھ زہری سے نقل کیا جب حضرت معاویہ کو خبر ملی کہ حضرت علی جنگ جمل جیت گئے ہیں تو حضرت عثمان کے خون کا بدلہ لینے کی دعوت دی اہلِ شام نے اس پر ان کا ساتھ دیا تو حضرت علی ان کی طرف چلے صفین میں دونوں لشکروں کی مڈھ بھیڑ ہوئی، یحی بن سلیمان جعفی جو شیوخِ بخاری میں سے ہیں نے اپنی تالیف کتابِ صفین میں جید سند کے ساتھ ابو مسلم خولانی سے نقل کیا کہ انہوں نے امیر معاویہ سے کہا کیا آپ علی سے امرِ خلافت میں تنازع کر رہے یا (آپ کا دعویٰ ہے کہ) آپ ان کی

مثل ہیں ؟ کہا نہیں ! میں جانتا ہوں وہ مجھ سے افضل اور خلافت کے زیادہ حقدار ہیں لیکن کیا تم نہیں جانتے کہ حضرت عثمان حالت مظلومی میں شہید کئے گئے اوران سے بات کی تو انہوں نے کہا (پہلے) وہ بیعت میں داخل ہوں پھر میرے پاس یہ مقدمہ لے کر آئیں لیکن معاویہ اس سے ممتنع رہے تو حضرت علی عراقی لشکر لے کر آئے، یہ ذی الحجہ ۳۶ ھ کا واقعہ ہے اب باہمی مراسلت ہوئی لیکن اتفاق رائے نہ ہو سکا اورلڑائی چھڑ گئی، ابن ابوخیثمہ نے اپنی تاریخ میں ذکر کیا ہے کہ اتنی ہولناک جنگ تھی کہ فریقین کے ستر ہزار لوگ مارے گئے (تاریخ اسلام میں اس سے قبل یقیناً کوئی ایسی جنگ نہیں جس میں اتنی تعداد میں مسلمان شہید ہوئے ہوں) بعض نے اس سے بھی زیادہ کہا، کہا جاتا ہے ان کے درمیان ستر سے زائد زحف تھے (یعنی فوجی دستے) تفسیر سورۃ الفتح میں احمد وغیرہ کی سہل بن حنیف سے روایت میں زیادت کا ذکر ہوا جب قصہ تحکیم بیان کیا اوراس کے واقعات کو حدیبیہ کے واقعات سے تشبیہ دی، ابن ابوشیبہ نے بسند صحیح ابوالرضا سے بیان کیا کہ میں نے صفین کے دن حضرت عمار سے سنا کہہ رہے تھے جسے یہ بات خوشکن لگے کہ حورعین اس کا استقبال کرے وہ ثواب کی امید رکھتے ہوئے صفوں کے مابین آگے بڑھے، زیاد بن حارث سے ناقل ہیں کہ میں لڑائی کے دوران حضرت عمار کے ساتھ تھا کہ ایک شخص نے کہا اہلِ شام کافر ہو گئے تو کہا ایسا مت کہو، ہمارا نبی ایک ہے لیکن وہ ایسے لوگ ہیں جو حق سے حائد (یعنی ہٹے) ہوئے تو ہم پر واجب ہے کہ ان سے لڑیں حتی کہ لوٹ آئیں

ابن سعد نے ذکر کیا کہ حضرت عثمان کی شہادت کے بعد جب حضرت علی کی بیعت ہوئی ابن عباس نے انہیں مشورہ دیا کہ معاویہ کو (جو بیس برس سے شام کے والی چلے آرہے تھے) برقرار رکھیں حتی کہ وہ ان کی بیعت کرلیں پھر بعدازاں جو چاہیں ان کی بابت فیصلہ کریں لیکن حضرت علی نے یہ مشورہ قبول نہ کیا معاویہ تک یہ بات پہنچی تو کہا بخدا میں ان کے لئے کبھی کسی شئ کا والی نہ بنوں گا، حضرت علی جب جنگِ جمل سے فارغ ہوئے تو جریر بن عبد اللہ بجلی کو حضرت معاویہ کے پاس بھیجا اوراپنی بیعت میں داخل ہونے کی دعوت دی مگر وہ نہ مانے اورابو مسلم کو (حضرت علی کے پاس) بھیجا جیسا کہ ذکر ہوا مگر معاملات سدھر نہ سکے، علی اپنے لشکر کے ہمراہ چلے ادھر سے معاویہ بھی، صفین میں آمنا سامنا ہوا، یہ محرم کے عشرہِ اولیٰ کا واقعہ ہے صفر کی یکم کو پہلی جھڑپ ہوئی آخر اہلِ شام شکست کھانے کے قریب تھے تو عمرو بن عاص کے مشورہ سے مصاحف بلند کئے اور دعوت دی کہ آؤ اس کا کہا مانیں تو معاملہ دو ثالثوں کے سپرد ہوا لیکن دونوں کسی نتیجہ تک نہ پہنچ سکے

حضرت معاویہ شام میں مستبد ہو گئے اور حضرت علی خوارج کے معاملہ میں مشغول ہو گئے، احمد کی حبیب بن ابو ثابت سے روایت میں ہے کہ میں ابووائل کے پاس آیا تو انہوں نے بتلایا کہ ہم صفین میں حاضر تھے تو جب اہلِ شام کے کثیر لوگ قتل ہوئے (اور شکست نظر آنے لگی) تو عمرو نے امیر معاویہ سے کہا حضرت علی کی طرف مصحف بھیجو اور انہیں کتاب اللہ کی طرف دعوت دو وہ اس کا انکار نہ کریں گے تو ایک شخص قرآن پکڑے آیا اور بولا ہمارے اور آپ لوگوں کے درمیان اللہ کی کتاب ہے: (اَلَمۡ تَرَ اِلَی الَّذِیۡنَ اُوۡتُوۡا نَصِیۡبًا مِّنَ الۡکِتٰبِ یُدۡعَوۡنَ اِلٰی کِتٰبِ اللّٰہِ لِیَحۡکُمَ بَیۡنَہُمۡ ثُمَّ یَتَوَلّٰی فَرِیۡقٌ مِّنۡہُمۡ وَہُمۡ مُّعۡرِضُوۡنَ) [آل عمران: ۲۳] تو حضرت علی نے کہا ہاں: (إنا أولىٰ بذلك) (یعنی ہم زیادہ حقدار ہیں کہ یہ بات مانیں) تو قراء نے کہا جو بعدازاں خوارج ہوئے اے امیر المومنین آپ ان لوگوں کی بابت کیا دیکھ رہے ہیں کیوں نہ تلواروں کے ساتھ ان پر پل پڑیں حتی کہ اللہ ہی

ہمارے درمیان کوئی فیصلہ کرے تو سہل بن حنیف نے کہا اے لوگو (اتهموا أنفسكم فقد رأيتنا يوم الحديبية)(یعنی اپنے آپ کا محاسبہ کرو میں نے حدیبیہ کے دن صحابہ کرام کو دیکھا) تو مشرکین کے ساتھ صلح کا قصہ ذکر کیا، اس کا بیان اسی طریق کے ساتھ تفسیر سورۃ الفتح میں گزر چکا، قصہ تحکیم کی طرف کتاب استتابۃ المرتدین کے باب (قتل الخوارج والملحدين) میں اشارہ گزرا ہے، ابن عساکر نے حضرت معاویہ کے احوال میں ابن مندہ پھر ابو القاسم جو ابو زرعہ رازی کے بھتیجے تھے کے طریق سے نقل کیا کہ ایک شخص میرے چچا (یعنی ابو زرعہ) کے پاس آیا اور کہا میں معاویہ کو ناپسند کرتا ہوں، کہا کیوں؟ کہا کیونکہ انہوں نے ناحق حضرت علی سے جنگ کی تو ابو زرعہ نے اسے کہا معاویہ کا رب بڑا رحیم ہے اور معاویہ کا خصم (یعنی جن سے ان کا جھگڑا تھا مراد حضرت علی) کریم ہے تم دونوں کے بیچ کیوں آتے ہو۔

(وحتى يبعث دجالون) دجال کی جمع، اس کی تشریح اگلے باب میں آ رہی ہے، بعث سے مراد ان کا اظہار، رسالت والی بعثت مراد نہیں، اس سے مستفاد ہوا کہ بندوں کے افعال اللہ کیلئے مخلوق ہیں اور تمام امور اس کی تقدیر سے ہیں۔(قريب من ثلاثين) بعض احادیث میں یہ تعداد جزم کے ساتھ واقع ہے جبکہ بعض میں اس سے زائد اور بعض میں اس کے لگ بھگ ہے! جہاں تک جزم تو حدیثِ ثوبان میں ہے: (وإنه سيكون في أمتي كذابون ثلاثون كلهم يزعم أنه نبي وأنا خاتم النبين لا نبي بعدي) اسے ابوداود اور ترمذی نے نقل کیا اور ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، یہ ایک حدیث کا طرف ہے جسے مسلم نے تخریج کیا مگر پورا متن ذکر نہیں کیا احمد اور ابویعلی کی عبد اللہ بن عمرو سے روایت میں ہے: (بين يدى الساعة ثلاثون دجالا كذابا) احمد کی حدیثِ علی میں اس کا نحو ہے اسی طرح طبرانی کے ہاں حدیثِ ابن مسعود بھی، حضرت سمرہ کی روایت میں سب سے قبل کسوف مذکور ہے اس میں ہے:(ولا تقوم الساعة حتى يخرج ثلاثون كذابا آخرهم الأعور الدجال)(یعنی قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ تیس کذاب نکلیں ان کا آخری کانا دجال ہوگا) اسے احمد اور طبرانی نے نقل کیا اس کی اصل ترمذی کے ہاں۔ اس پر حکمِ صحت لگایا۔ ابن زبیر کی حدیث میں ہے! قیامت سے قبل تیس کذاب ہیں ان میں اسود عنسی صاحبِ صنعاء اور صاحبِ یمامہ یعنی مسیلمہ بھی ہیں بقول ابن حجر حضرت ابوبکر کے زمانہ میں طلحہ بن خویلد نکلا اس نے نبوت کا دعویٰ کیا پھر تائب ہوا اور اسلام کی طرف لوٹ آیا اسی طرح سجاح نے بھی دعوائے نبوت کیا تھا پھر مسیلمہ نے اس سے شادی کر لی اس نے بھی مسیلمہ کے قتل کے بعد اسلام کی طرف رجوع کر لیا تھا،

جہاں تک زیادت کا تعلق ہے تو احمد اور ابویعلی کی عبد اللہ بن عمرو سے حدیث میں ہے:(ثلاثون كذابون أو أكثر ، قلت سما آيتهم؟ قال يأتونكم بِسُنَّةٍ لم تكونوا عليها يُغَيِّرُونَ بها سنتكم فإذا رأيتموهم فاجتنبوهم)(یعنی تیس یا اس سے بھی اکثر، میں نے کہا ان کی کیا نشانی ہوگی؟ کہا ایسے طور و طریقے لائیں گے جن پہ تم نہ تھے، یہ تمہارا طرزِ زندگی بدل ڈالیں گے [جیسے مشرف نے بڑی کوشش کی تھی کہ ہم میں یورپین طور داطوار مثلاً ٹانگیں ننگی کر کے سڑکوں پر مخلوط ریس وغیرہ تو شائد ابھی اسکے عروج کا زمانہ ابھی کچھ دور ہے] جب انہیں دیکھو تو ان سے اجتناب کرو) طبرانی کی ابن عمرو سے روایت میں ہے: (لا تقوم الساعة حتى يخرج سبعون كذابا) اس کی سند ضعیف ہے ابویعلی کی حضرت انس سے روایت میں اس کا نحو ہے اور اس کی بھی سند ضعیف ہے بشرطِ ثبوت یہ مبالغہ فی الکثرت پر محمول ہے نہ کہ علی التحدید، جہاں تک تحریر تو وہ احمد کی جید سند کے ساتھ حضرت حذیفہ سے روایت میں ہے: (سيكون في امتي كذابون دجالون سبعة وعشرون منهم أربع نسوة وإني خاتم النبين لانبي بعدي)(یعنی میری امت میں

ستائیس دجال ظاہر ہوں گے ان میں چار عورتیں بھی اور میں خاتم النبیین ہوں میرے بعد کوئی نبی نہیں) یہ دال ہے کہ تیس بالجزم والی روایت جبرِ کسر کے طریق پر ہے اس کی تائید حدیثِ باب کے الفاظ: (قریب من ثلاثین) بھی کرتے ہیں۔

(کلھم یزعم أنه رسول الخ) اس سے بظاہر ان میں سے ہر ایک نبوت کا مدعی ہوگا یہی حدیثِ مذکور کے آخر میں آپ کے یہ کہنے میں ہے: (وإنی خاتم النبین) یہ بھی محتمل ہے کہ ان میں مدعی نبوت وہ ہوں جن کی تعداد تیس یا اس کے نحو ذکر ہوئی اور جو اس تعداد سے زائد ہیں وہ فقط کذاب ہوں لیکن گمراہی کے پیغامبر و داعی ضرور ہوں گے جیسے غالی روافض، باطنی، اہل وحدت (شائد وحدت الوجود کے مسلک کے قائل یا وحدت الادیان والے مراد ہوں) حلولیہ اور سب وہ فرق جن کی دعوت ان امور کی طرف تھی اور ہے جن کے بارہ میں بالضرورت معلوم ہے کہ تعلیماتِ نبوی کے برخلاف ہیں، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ احمد کی حضرت علی سے روایت میں ہے کہ انہوں نے عبداللہ بن کواء (جو خوارج کا سردار بنا) سے کہا تھا تم انہی میں ہو اور ابن کواء نے نبوت کا دعوی نہ کیا وہ در اصل رفض میں غالی تھا۔

(حتی یقبض العلم) اس کی تفصیل کتاب العلم میں مذکور گزری کچھ مزید تفصیل کتاب الاحکام میں بھی آئے گی۔ (وتکثر الزلازل) شمالی، مشرقی اور مغربی شہروں میں کثیر زلزلے ہوئے ہیں لیکن ظاہر امر یہ ہے کہ یہاں کثرت سے مراد ان کا شمول و دوام ہے انہی کی ابوسعید سے روایت میں ہے: (تکثر الصواعق عند اقتراب الساعة)(یعنی قربِ قیامت کثیر دھماکے ہونگے)۔ (وحتی یکثر فیکم المال الخ) اس کی شرح کتاب الزکاۃ میں گزری (فیکم) کے ساتھ تقیید مشعر ہے کہ یہ زمانۂ صحابہ پر محمول ہے تو یہ ان کے دور میں واقع فتوحات اور روم و فرس کے اموال و کنوز ان کے مابین تقسیم ہو جانے کی طرف اشارہ ہے! پہلے ذکر ہوا کہ اس قدر مال و دولت کی بہتات ہو گئی تھی کہ آدمی اپنا مالِ صدقہ لے کر کسی مستحق کی تلاش میں نکلتا مگر کوئی مستحق نہ ملتا، آپ کا قول: (فیقول الذی یعرضه علیه لا أرب لی فیه) حضرت عیسی کے زمانہ میں امرِ واقع کی طرف اشارہ ہے تو اس حدیث میں تین احوال کی طرف اشارہ ہوا: اول فقط کثرتِ مال اور یہ صحابہ کرام کے زمانہ میں ہوا تبھی یہاں (فیکم) کی تقیید ذکر ہوئی، کتاب الجزیہ میں گزری عوف بن مالک کی حدیث میں ایک اور علامت کا ذکر ہوا تھا جو اس حالتِ ثانیہ کی علامت کے مباین ہے ان کی مرفوع حدیث میں تھا کہ قیامت سے قبل چھ امور کو شمار کرلو: میری وفات، فتح بیت المقدس، موتان (یعنی آبادیاں کم) پھر مال کی کثرت حتی کہ آدمی کو سو دینار ملیں گے لیکن پھر بھی وہ ناراض ناراض سا ہوگا، اس کی کچھ تفصیل اس دوسری حالت کی تشریح کے اثناء ذکر کر چکا ہوں کہ یہ بوجہِ کثرت اس کے فیض کی طرف اشارہ ہے اس طور کہ ہر کوئی مالِ غیر سے مستغنی ہو جائے گا اور یہ صحابہ کرام کے آخری دور اور من بعد ہم کے آغازِ دور میں ہوا اسی لئے کہا: (یھم رب المال الخ) اور یہ عمر بن عبدالعزیز کے عہد پر منطبق ہوا۔

حالتِ ثالثہ! اس میں اس کے فیض اور ہر ایک کو حاصل استغناء کی طرف اشارہ ہے اور ہر ایک کو یہی فکر لاحق ہوگی کہ کسے وہ زکات دے؟ اس تشویش میں یہ امر اضافہ کرلے گا کہ زکات کے غیر مستحق کو جب مال پیش کرتا ہے تو وہ جواب میں کہتا ہے مجھے اس کی کوئی ضرورت نہیں اور یہ حضرت عیسی کے عہد میں ہوگا، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ خروجِ نار کے وقت ہو جب لوگوں کی فکر و تفکر کا رخ امرِ محشر کی طرف ہوگا تو کسی کو مال و دولت میں رغبت و حرص نہ ہوگی۔

(في البنيان) کتاب الایمان میں ایک اور طریق کے ساتھ ابو ہریرہ سے حضرت جبریل کے ایمان بارے نبی اکرم سے سوال کا ذکر گزرا جہاں اشراطِ قیامت کے ضمن میں اس تطاول کا بھی بیان کیا تھا یہ ان علامات میں سے ہے جو زمانۂ نبوت کے کچھ مدت بعد ہی ظاہر ہوگئیں، تطاول فی البنیان سے مراد یہ کہ گھر تعمیر کرنے والے اونچائی کے لحاظ سے باہم مقابلہ بازی پر اتر آئیں گے (اس دور میں تو دو یا تین منزلیں ہی بنائی جانے لگی ہوں گی جس پر لوگوں نے خیال کیا کہ نبی اکرم کے اس فرمان کا یہی مصداق ہے لیکن آج کے دور کی سو سو منزلیں بنانے اور خصوصا ہوٹلوں کے مالکان کی اونچی سے اونچی عمارت بنوانے میں باہم مقابلہ بازی اس حدیث کا بہتر مصداق ہے اور بالخصوص دبئ کے سو سے زائد منزلوں والے ٹاور) یہ بھی محتمل ہے کہ مراد تزین و تزفرف کے اعتبار سے مبالات ہو یا اس سے بھی اعم، یہ بات بکثرت موجود ہے اور روز بروز اس میں اضافہ ہو رہا ہے۔

(وحتى تطلع الشمس الخ) اس کی تشریح الرقاق کے آخر میں گزری وہاں بیہقی پھر قرطبی کے ظاہر کردہ اس احتمال کا ذکر کیا ہے کہ جس زمن کی بابت آپ نے کہا کہ (لا ينفع نفسا إيمانها)(یعنی جس دن کسی جان کو اسکا ایمان لانا نفع نہ دے گا) وہ یہی مغرب سے طلوعِ آفتاب کا زمانہ ہوگا، لمبی مدت گزرے گی تو پھر سے اس سے قبل کی حالت لوٹ آئے گی یعنی ایمان وتوبہ کا نفع دینا، بعض نے جزم کے ساتھ یہ بات کہی ان کا وہاں ذکر گزرا اور اسکے رد کی وجوہات بیان کی تھیں پھر میں عبداللہ بن عمرو کی ایک روایت پر مطلع ہوا جس میں مغرب سے طلوع آفتاب کے ذکر کے بعد یہ عبارت ہے: (فمن يومئذ إلى يوم القيامة لاَيَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ)(یعنی اس دن سے لے کر قیامت تک اب کسی کا اسکا ایمان لانا نفع نہ دے گا) اسے طبرانی اور حاکم نے تخریج کیا ہے تو یہ اس موضعِ اختلاف میں (قاطع) نص ہے۔

(وقد نشر الرجلان ثوبهما الخ) مسلم کی سفیان عن ابو زناد سے روایت میں ہے: (ويتبايعان الثوب فلا يتبايعانه حتى تقوم) بیہقی کی بعث میں محمد بن زیاد عن ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (ولتقومن الساعة على رجلين قد نشرا بينهما ثوبا يتبايعانه فلا يتبايعانه ولا يطويانه) (یعنی قیامت کے قیام کے سمے دو آدمی اپنے درمیان تھان کھولے سودے کی بابت بات کر رہے ہونگے ابھی سودا مکمل نہ ہوگا اور تھان کو لپیٹنے کی مہلت نہ ملے گی مطلب یہ کہ اچانک اسکا قیام شروع ہوجائے گا اور لوگ اپنے کاموں میں لگے ہوں گے) پہلی روایت میں دونوں کی طرف ثوب کی نسبت ایک کیلئے حقیقی اور دوسرے کیلئے مجازی ہے کیونکہ ایک بالفعل اس کا مالک ہے اور دوسرا خریدار ہے! عبدالرزاق کے ہاں معمر عن محمد بن زیاد عن ابو ہریرہ سے مرفوعا نقل کیا: (إن الساعة تقوم على الرجلين وهما ينشران الثوب فما يطويانه) حاکم کی عقبہ بن عامر سے روایت میں اس قصہ اور اس کے مابعد کیلئے ایک اور بات بطورِ مقدمہ مذکور ہے، اس میں ہے کہ نبی پاک نے فرمایا: (تطلع عليكم قبل الساعة سحابة سوداء مِنْ قِبَلِ المغرب مثل الترس فما تزال ترتفع حتى تملأ السماء ثم ينادي منادٍ يا أيها الناس)(یعنی قیامت سے کچھ قبل مغرب کی جانب سے ڈھال کی مانند ایک سیاہ بادل طلوع ہوگا اور آسمان کو ڈھانپ لے گا وہ مسلسل بلند ہوتا رہے گا حتی کہ سارا آسمان چھپ جائیگا پھر ایک ندا آئے گی اے لوگو) تین مرتبہ یہ کہے گا پھر تیسری مرتبہ میں اعلان کرے گا کہ اللہ کا امر آن پہنچا، آگے حضور نے فرمایا: (والذي نفسي بيده إن الرجلين لَيَنْشُرَانِ الثوب بينهما فما يَطْوِيَانِهِ)(اس کی وجہ یہ بھی

ہو سکتی ہے کہ قیامت کی شروعات دیکھ کر اب یہ ہوش ہی نہ ہو گا کہ کھلے تھان کو لپیٹیں)۔

(وهو يليط حوضه) (اچانک قیامت آنے کی ایک اور مثال دیتے ہوئے یہ کہا) یلیط ثلاثی اور رباعی دونوں طرح مستعمل ہے، یعنی انیٹوں وغیرہ کے ساتھ اس کی اصلاح کرنا، اس کی دیواروں کے شگاف اور سوراخ بھرنا، اسی سے بدکاری کرنے والے کو لائط کہا گیا، اُس کے مضارع کے بطور (يلوط) مستعمل ہے تا کہ اس کے اور حوض کے مابین تفرقہ ہو، قزاز نے حوض کیلئے بھی (يلوط) ذکر کیا ہے، لوط کا اصل لصوق (یعنی چپکنا / چپکانا) ہے اسی سے یہ مقول ہے: (كان عمر يليط أهل الجاهلية بمن ادعاهم إلى الإسلام) (یعنی حضرت عمر اہلِ جاہلیت کو ان کے ساتھ نتھی کر دیتے تھے جنہیں وہ اسلام کی طرف دعوت دیں) یہی کہا گیا لیکن متبادر یہ ہے کہ بدکاری کا فاعل قوم لوط کی طرف منسوب کیا گیا ہے (یعنی لواطت کرنے والے کو لائط اس معنائے مذکور کی وجہ سے نہیں بلکہ قوم لوط جیسا عمل کرنے کی وجہ سے کہا جاتا ہے) حدیثِ عقبہ مذکور میں یہ عبارت ہے: (وإن الرجل ليمدر حوضه فما يسقى منه شيئا) حاکم کی ابن عمرو سے حدیث جس کی اصل مسلم کے ہاں ہے، میں ہے: (ثم ينفخ فى الصور فيكون أَوَّلُ مَنْ يَسْمَعُهُ رجلٌ يَلُوطُ حوضه فيصعق) (یعنی قیامت کی اولین آواز سب سے پہلے اپنے حوض کی مرمت میں مشغول ایک شخص کو سنائی دے گی جسے سن کر وہ بے ہوش ہو جائے گا) تو اس میں سابقہ میں مذکور: (لا يسقى الخ) کا سبب بیان ہوا، مسلم نے یہ الفاظ ذکر کئے: (والرجل يليط فى حوضه فما يصدر أي يفرغ أو ينفصل عنه حتى تقوم)

(فلا يطعمها) یعنی اس کے لقمہ منہ میں رکھنے سے قبل قیامِ قیامت (یعنی اس کی شروعات) ہو گی یا مراد اس کا چبانا اور نگلنا، اسے بیہقی نے البعث میں محمد بن زیاد عن ابو ہریرہ سے مرفوعا ان الفاظ کے ساتھ مروی کیا: (تقوم الساعة على رجل أكلته فى يده يَلُوكُهَا فلا يُسِيغُهَا ولا يَلْفِظُهَا) یہ احتمالِ اخیر کی موید ہے، کتاب الرقاق کے اواخر کے باب (طلوع الشمس من مغربها) میں اسی حدیثِ باب کی سند کے ساتھ اس کا ایک طرف گزرا، اور یہ آپکا قول: (لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها) آگے فرمایا: (ولتقومن الساعة وقد نشر الرجلان ثوبهما) آگے کہا: (ولتقومن الساعة وقد انصرف الرجل بلبن لقحته فلا يطعمه) (یعنی ایک شخص اپنے چوپائے کا دودھ دوہ کر پلٹ رہا ہو گا اور ابھی اسے چکھنا نصیب نہ ہو گا) اور پھر کہا: (ولتقومن الساعة وهو يليط حوضه) آگے یہ ہے: (ولتقومن الساعة وقد رفع أكلته) (تو گویا اصل مقصود قیامت کے بغتۃً شروع ہو جانے کا بیان ہے بطور مثال یہ سب ذکر کیا کہ لوگ اپنے کام کاج میں لگے ہوں گے تو آغاز ہوتا دیکھ سب درمیان ہی میں دھرا رہ جائے گا بقول شاعر: جب لاد چلے گا بنجارہ سب ٹھاٹھ پڑا رہ جائے گا) تو وہاں اس دودھ لانے والے کا بھی ذکر ہوا تھا اور مجھے نہیں معلوم یہاں اس کا ذکر کیوں حذف کر دیا حالانکہ پوری حدیث نقل کی ہے، بس یہ ایک جملہ چھوڑ دیا طبرانی نے اسے اس حدیث کے ساتھ ذکر کیا ہے

بقول ابن حجر پھر کریمہ اور اصیلی کے نسخوں میں اس مقام کی اس حدیث میں یہ جملہ بھی مذکور پایا تو ابو ذر اور قابسی سے یہ ساقط ہوا ہے، اسے بیہقی نے بشر بن شعیب عن ابیہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (بلبن لقحته من تحتها لا يطعمه) اس کے ساتھ تین دیگر بھی ذکر کئے، لقحہ دودھ والی اونٹنی کو کہتے ہیں یہ وضعِ حمل کے بعد دو یا تین ماہ لقوح پھر لبون کہلاتی ہے، مسلم نے اپنی صحیح کی

کتاب الفتن میں سفیان بن عیینہ عن ابوزناد کے حوالے سے اسی سند کے ساتھ سوائے رفعِ لقمہ کے باقی امور ذکر کئے، ابن عمرو کی ایک حدیث میں صاحبِ حوض کے ساتھ اس تمثیل کی مراد مذکور ہے اس کے الفاظ ہیں: (ثم ينفخ في الصور فلا يسمعه أحد إلا أصْغىٰ وأولُ مَنْ يسمعه رجل يلوط حوض إبله فيصعق)(یعنی قیامت کی آواز جب شروع ہوگی تو سب کے کان کھڑے ہوجائیں گے اور سب سے قبل اپنے حوض......) اسے مسلم نے نقل کیا، ابن ماجہ اور احمد نے۔ حاکم نے حکمِ صحت لگایا، ابن مسعود سے روایت کیا کہ شبِ معراج آنحضرت کی حضرات ابراہیم، موسی اور عیسی علیہم السلام سے ملاقات ہوئی تو ان کے مابین قیامت کا ذکر چھڑا تو سب سے پہلے حضرت ابراہیم سے آغاز کیا اور ان سے اس بارے پوچھا مگر انہوں نے اس ضمن میں مکمل لاعلمی کا اظہار کیا اسی طرح حضرت موسی نے بھی تو بات حضرت عیسی تک پہنچی تو کہنے لگے: (قد عُهِدَ إلَيَّ فيما دون وجبتها فأما وجبتها فلا يعلمها إلا الله)(یعنی اسکے قیام سے قبل کی باتیں تو مجھے بتلائیں تھیں لیکن اس کے قیام کے وقت کی بابت صرف اللہ ہی جانتا ہے) تو خروجِ دجال کا ذکر کیا تو بتلایا کہ میں (زمین پر) اتروں گا اور اسے قتل کروں گا پھر یاجوج وماجوج کے خروج اور ان کی ہلاکت کیلئے اپنی دعا کا ذکر کیا پھر کہا کہ ان کی اجتماعی ہلاکت کے بعد بارش ہوگی جو ان کے جثے بہا کر سمندر میں ڈال دے گی،(ثم تنسف الجبال و تُمَدُّ الأرض مَدَّ الأديم)(یعنی پھر پہاڑ اکھیڑ دئے جائیں گے اور زمین چمڑے کی طرح پھیلا دی جائے گی) تو مجھے بتلایا گیا ہے کہ جب یہ احوال برپا ہوجائیں تب اسکی مثال اس حاملہ کی ہوگی جس کے حمل کے دن پورے ہوچکے ہوں اور اس کے اہل نہیں جانتے کہ کب اچانک وضعِ حمل ہوجائے رات کو یا دن کو۔

26 - باب ذِكْرِ الدَّجَّالِ (دجال کا ذکر)

دجال فعال کے وزن پر ہے دجل سے جو کہ تغطیہ ہے (یعنی پردے ڈالنا) کذاب کو دجال کہا گیا ہے کیونکہ وہ حق کو باطل کے ساتھ ڈھانپ دیتا ہے، کہا جاتا ہے: (دُجِلَ البعير بالقَطِرَان) (جب اونٹ کو کولتا کے ساتھ ڈھانپ دیا جائے) اسی طرح: (دُجِلَ الإناءُ بالذهب) (جب سونے [کے پانی] کے ساتھ اسے نکل کیا جائے) بقول ثعلب (الدجال المموه) (یعنی حقائق کو مسخ کرنے والا) اور (سيف مُدَجَّل) (یعنی نکل شدہ تلوار) ابن درید کہتے ہیں دجال اس لئے کہا گیا کیونکہ وہ حق کو کذب کے ساتھ ڈھانپ دے گا۔ بعض نے کہا کیونکہ (لضربه نواحي الأرض) (یعنی زمین کے اطراف واکناف کا سفر کرے گا) تو اس کے فاعل کیلئے (دجل) مخففا اور مشددا دونوں طرح کہا جاتا ہے، ایک قول ہے کہ بلکہ اسے اس لئے دجال کا نام ملا کیونکہ (يغطي الأرض)(یعنی زمین کو ڈھانپ لے گا) تو یہ اول کی طرف راجع ہے، قرطبی تذکرہ میں لکھتے ہیں دجال کی وجہ تسمیہ میں دس اقوال ہیں،

امرِ دجال کے ضمن میں جن چیزوں کی وضاحت وتفصیل کی ضرورت ہے ان میں یہ بھی کہ اسکی اصل کیا ہے؟ اور کیا یہ ابن صیاد ہے یا کوئی اور؟ ثانی پر کیا یہ عہدِ نبوی میں موجود تھا یا نہیں؟ کب اس کا خروج ہوگا؟ اس کے خروج کا سبب کیا ہے اور کہاں سے باہر نکلے گا اور اس کی صفت کیا ہے اس کا دعوی وادعاء کیا ہوگا اس کے خروج کے وقت کس قسم کے خارقِ عادت امور کا ظہور ہوگا؟ حتی کہ اس کے اتباع کثیر ہوں گے پھر کب وہ ہلاک ہوگا اور کون اسے قتل کرے گا؟

جہاں تک پہلی بات تو اس کا بیان کتاب الاعتصام میں حضرت جابر کی حدیث کی شرح کے اثناء ہوگا وہ حلفا کہا کرتے تھے

کہ ابن صیاد ہی دجال ہے، ثانی بات جو ہے وہ تمیم داری کے قصہ میں حضرت فاطمہ بنت قیس کی حدیث کا مقتضا ہے جسے مسلم نے تخریج کیا کہ وہ عہد نبوی میں موجود تھا اور کسی جزیرہ میں محبوس ہے اس کا بیان بھی مشار الیہ حدیثِ جابر کی شرح میں ہوگا، سوم کا ذکر مسلم کی حدیثِ نواس میں ہے کہ وہ مسلمانوں کی فتحِ قسطنطنیہ کے وقت نمودار ہوگا، جہاں تک اسکے خروج کے سبب کا تعلق ہے تو مسلم نے ابن عمر عن ام المؤمنین حفصہ سے نقل کیا کہ: (أنه يخرج من غضبة يغضبها) (یعنی اسکا خروج کسی وجہ سے اس کے غیظ وغضب میں آنے کے وقت ہوگا) رہی یہ بات کہ کہاں سے نکلے گا تو قطعاً مشرق کی طرف سے! پھر ایک روایت میں وارد ہے کہ خراسان سے نکلے گا اسے احمد اور حاکم نے حدیثِ ابوبکر سے نقل کیا، ایک اور میں ہے کہ اصفہان سے نمودار ہوگا، اسے مسلم نے نقل کیا، اور جو اس کی صفت ہے تو وہ ان احادیثِ باب میں مذکور ہے! جہاں تک اس کے ادعاء کا تعلق تو اولا وہ ایمان واصلاح کا مدعی ہوگا پھر نبوت کا دعوی کرے گا پھر الوہیت کا مدعی بنے گا جیسا کہ طبرانی نے سلیمان بن شہاب کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں ایک صحابی عبد اللہ بن معتمر میرے مہمان بنے تو نبی اکرم سے بیان کیا کہ:(الدجال ليس به خفاء يجيء من قبل المشرق فيدعو إلى الدين فيتبع ويظهر فلا يزال حتى يقدم الكوفة فيظهر الدين ويعمل به فيتبع ويحث على ذلك ثم يدعى أنه نبى فيفزع من ذلك كل ذى لُبِّ ويُفارِقُه فيمكث بعد فيقول أنا الله فتعشى عينه وتقطع أذنه ويكتب بين عينيه كافر فلا يَخفىٰ على كل مسلم فَيُفَارِقُهُ كلُّ أحدٍ مِن الخلق فى قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان)(یعنی دجال کی آمد کسی پہ مخفی نہ رہے گی مشرق کی جانب سے وہ آئے گا اولا دین کی طرف دعوت دے گا تو اسکی اتباع کی جائے گی پھر آگے بڑھتا رہے گا اور کوفہ میں داخل ہوگا وہاں بھی دعوتِ دین ہی دے گا پھر دعوی کر دے گا کہ میں نبی ہوں اب ہر عاقل کو گھبراہٹ ہوگی اور وہ اس سے جدا ہوگا کچھ عرصہ بعد الوہیت کا دعوی کر دے گا تو اس کی آنکھ کانی کر دی جائے گی اور کان کٹ جائے گا[گویا شروعِ ظہور میں ایسا نہ ہوگا اسی لئے ابتدا میں اسکی بطورِ دجال پہچان نہ ہو پائے گی] اور اسکی آنکھوں کے درمیان کافر لکھا ظاہر ہوگا جو کسی بھی مسلمان پر مخفی نہ ہوگا حتی کہ جس کے دل میں ذرہ بھی ایمان کی رمق ہو) اس کی سند ضعیف ہے

تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں ایک عام سوال جو کیا جاتا ہے کہ قرآن میں ذکرِ دجال کی عدم تصریح میں کیا حکمت پنہاں ہے حالانکہ اس سے صادر شر وفتنہ کا خوب ذکر ہوا اور تمام انبیاء نے اس سے تحذیر کیا اور اس سے استعاذت کا حکم دیا حتی کہ نماز میں بھی ہے؟ اس کے کئی جوابات دئے گئے ہیں ایک یہ کہ اس آیت: (يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَايَنْفَعُ نَفْساً إِيْمَانُهَا) میں اس کی طرف اشارہ ہے چنانچہ ترمذی نے ۔ اور اسے صحیح قرار دیا، حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا روایت کیا کہ تین ایسے امور ہیں جو جب ظاہر ہوئے تو کسی نفس کو اس کا ایمان لانا نفع نہ دے گا جو قبل ازیں مومن نہ تھا: دجال، دابہ اور مغرب سے سورج کا طلوع، دوسرا جواب یہ کہ قرآن میں حضرت عیسی کے نزول کی طرف اشارہ واقع ہے اور یہ اس آیت میں: (وَاِنْ مِّنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ اِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهٖ قَبْلَ مَوْتِهٖ)[النساء: ۱۵۹] اور اس آیت میں: (وَإِنَّهُ لَعِلْمُ السَّاعَةِ)[الزخرف: ۶۱] اور صحت کے ساتھ ثابت ہے کہ وہی دجال کو قتل کریں گے تو ضدین میں سے ایک کے ذکر پر اکتفاء کیا اور اس لئے کہ حضرت عیسیٰ کی طرح وہ بھی مسیح کے ساتھ ملقب ہے لیکن دجال مسیحِ ضلالت اور حضرت عیسیٰ مسیحِ ہدایت ہیں، سوم یہ کہ احتقارا قرآن میں اس کا ترکِ ذکر کیا، اس کا تعقب ہوا کہ یاجوج

ماجوج کا اس میں ذکر ہوا ہے اور ان کا برپا کردہ فتنہ دجال کے فتنہ سے کمتر نہ ہوگا، اس کا یہ کہہ کر تعاقب ہوا کہ سوال ابھی باقی ہے کہ اس پر ترکِ تنصیص میں کیا حکمت ہے؟ ہمارے شیخ امام بلقینی نے یہ جواب دیا ہے کہ انہوں نے قرآن میں غور کیا تو جن مفسدین کا اس نے ذکر کیا وہ سب جو گزر چکے اور ان کا معاملہ ختم ہو چکا، آنے والے مفسدین کا اس میں ذکر موجود نہیں ہے! ان کی یہ بات ذکرِ یاجوج و ماجوج کے ساتھ منتقض ہے، تفسیر بغوی میں ہے کہ دجال قرآن کی اس آیت میں مذکور ہے: (لَخَلْقُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ)[غافر: ۵۷] کہ ناس سے یہاں مراد دجال ہے اور یہ کل بول کر جزو مراد لینے کی قبیل سے ہے، یہ اگر ثابت ہو تو احسن الاجوبہ ہے تو اس کا شمار بھی ان امور میں ہوگا جن کے بیان کے ساتھ نبی اکرم متکفل ہوئے

جہاں تک یہ سوال کہ اس کے ہاتھوں کن خوارق کا ظہور ہوگا؟ تو ان کا آگے ذکر ہو رہا ہے، رہی اس کی ہلاکت وقتل کی بات تو سوائے مکہ و مدینہ کے پوری زمین پر اس کے غلبہ کے بعد اس کی ہلاکت ہوگی پھر وہ بیت المقدس کا رخ کرے گا تو حضرت عیسی نازل ہو کر اسے قتل کریں گے، اسے بھی مسلم نے نقل کیا آگے ان کی روایت کے الفاظ ذکر کرونگا، ہشام بن عامر کی روایت میں ہے کہ میں نے نبی پاک سے سنا فرمایا تخلیقِ آدم تا قیامِ قیامت دجال سے بڑا کوئی فتنہ نہیں، اسے حاکم نے نقل کیا انہی کی قتادہ عن ابوطفیل عن حذیفہ بن اسید سے مرفوع روایت میں ہے کہ دجال ایسے عالم میں نکلے گا کہ دنیا میں نقص ہو رہا ہوگا اور لوگوں کی دینی حالت اچھی نہ ہوگی اور ہر طرف برائی پھیلی ہوگی تو وہ ہر آبادی تک پہنچے گا اور زمین اس کیلئے لپیٹ دی جائے گی، نعیم بن حماد نے کتاب الفتن میں کعب احبار سے نقل کیا کہ دجال نکل کر آئے گا اور دمشق کے مشرقی دروازے کے پاس پڑاؤ ڈالے گا پھر ڈھونڈنے کے باوجود نہ ملے گا پھر ان چشموں کے پاس دکھائی دے گا جو دریائے کسوہ کے پاس ہیں پھر اس کی طلب کی جائے گی تو پتہ نہیں چلے گا کہاں چلا گیا پھر اس کا ظہور مشرق میں ہوگا، خلافت دیا جائے گا (یعنی حکمران بنالیا جائے گا) پھر سحر ظاہر کرے گا پھر دعوائے نبوت کرے گا تو لوگ اس سے منتشر ہو جائیں گے پھر وہ ایک دریا کے پاس آئے گا اور اسے کہے گا میری طرف بہو تو وہ اس کی طرف بہے گا پھر اسے حکم دے گا کہ خشک ہو جاؤ تو وہ خشک ہو جائے اور وہ جبلِ طور اور جبلِ زیتا کو حکم دے گا کہ ایک دوسرے سے ٹکرا جائیں تو ایسا ہی کریں گے، ہوا کو حکم دے گا کہ سمندر سے بادل بن کر انہیں پھیلائیں تو بارشیں برسیں گی اور وہ سمندر میں ایک دن میں تین غوطے لگائے تو وہ اسکے نصف دھڑ تک بھی نہ پہنچے گا اس کا ایک بازو دوسرے کی نسبت لمبا ہوگا وہ لمبے بازو کو سمندر میں داخل کرے گا تو وہ اس کی تہہ تک جا پہنچے گا تو جو چاہے مچھلیاں نکالے گا، ابونعیم نے حلیہ میں حسان بن عطیہ کے ترجمہ میں جو ثقات تابعین میں سے ہیں ان تک حسن اور صحیح سند کے ساتھ نقل کیا کہ دجال کے فتنہ سے سوائے بارہ ہزار مردوں اور سات ہزار عورتوں کے کوئی نجات نہ پائے گا اس قسم کی بات ذاتی رائے سے نہیں کی جاتی تو محتمل ہے کہ مرفوع ہو جسے مرسلاً بیان کیا اور یہ احتمال بھی ہے کہ بعض اہلِ کتاب سے اس کا اخذ کیا ہو، اس باب میں بارہ احادیث لائے ہیں۔

علامہ انور باب (ذکر الدجال) کے تحت لکھتے ہیں یہ لعین قادیان کتنا کافر ہے جب اس قسم کی ہفوات صادر کرتا ہے اور بالکل بھی حیا نہیں کرتا کہ اس ذات پر بھی دجال کی حقیقت منکشف نہ تھی جسے علم الاولین والآخرین عطا کیا گیا تھا جس نے اپنی امت کو اس سے خبردار کیا اور اسکے اور اسکے والد کے نام تک سے آگاہ کیا، اس کا حلیہ تک بتلا دیا اور اس کے قاتل کی تعیین کر دی، یہ بھی کہ کہاں وہ قتل ہو گا اس کا انجام کیا ہوگا، کہاں کہاں داخل ہوگا اور کہاں داخل نہ ہو سکے گا اس کی مدتِ اقامت کتنی ہوگی اور اسکے ہاتھوں کیا کیا خوارق ظہور

پذیر ہوں گے اور دیگر تفاصیل! تو اللہ اس لعینِ قادیان پر بڑی لعنت کرے اور اسے اشد العذاب چکھائے، آپ ﷺ نے تو ہمیں اس قدر تفصیل وتدقیق سے دجال بارے آگاہ کیا ہے کہ گویا ہم اپنی آنکھوں سے اسے دیکھ رہے ہیں تو اے ازلی بدبخت تم دجال کی اذناب (یعنی اسکے دم چھلے) سے ہوتبھی تو اس کی چال چلتے ہو اور آج تم وہی کاٹ رہے ہو جو تم نے بویا تھا، فَذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الكريم

- 7122حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي قَيْسٌ قَالَ قَالَ لِي الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ مَا سَأَلَ أَحَدٌ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الدَّجَّالِ مَا سَأَلْتُهُ وَإِنَّهُ قَالَ لِي مَا يَضُرُّكَ مِنْهُ قُلْتُ لأَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّ مَعَهُ جَبَلَ خُبْزٍ وَنَهَرَ مَاءٍ قَالَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَى اللَّهِ مِنْ ذَلِكَ

ترجمہ: مغیرہ بن شعبہ کہتے ہیں جس قدر سوال دجال بارے میں نے نبی پاک سے کئے کسی نے نہ کئے ایک دفعہ مجھے فرمایا تمہیں اس سے کیا نقصان؟ عرض کی لوگ کہتے ہیں اسکے ساتھ روٹیوں کا ایک پہاڑ اور پانی کی نہر ہوگی، فرمایا وہ اللہ پر اس سے بہت ہلکا ہے۔

یحی سے قطان، اسماعیل سے ابن ابوخالد اور قیس سے مراد ابن ابوحازم ہیں۔ (قال لی المغیرۃ الخ) مسلم کی ابراہیم بن حمید عن اسماعیل بن ابوخالد عن قیس سے روایت میں (عن المغیرۃ بن شعبۃ) ہے۔(عن الدجال ما سأل الخ) مسلم کی روایت میں ہے: (أكثر مما سألته) (ما یضرک منه) روایتِ مسلم میں ہے: (وما ینصبک منه) (یعنی تمہیں اس سے کیا نقصان) اس کا مثل ان کی یزید بن ہارون عن اسماعیل سے روایت میں ہے اور یہ زیادت بھی: (فقال لی أی بُنَیَّ ما ینصبک منه) (یعنی اے میرے بچے تمہیں اس سے کیا تکلیف؟) ان کی ہشیم عن اسماعیل سے طریق سے روایت میں ہے: (وما سؤالک منه) (یعنی تمہارے اس بارے سوالات کا سبب کیا ہے؟) ابونعیم نے مستخرج میں (ما ینصبک) کا معنی یہ کیا: (أی ما الذی یغمک منه من الغم حتی یهولک أمره) بقول ابن حجر یہ تفسیر باللازم ہے وگرنہ نصب تعب کے ہم معنی و وزن ہے مرض پر بھی اس کا اطلاق ہے کیونکہ اس میں تعب ہے، ابن درید کہتے ہیں: (نصبه المرض و أنصبه) یعنی تعب یا تکلیف کی وجہ سے تغیر حال۔

(قلت لأنهم الخ) یہ محذوف سے متعلق ہے جس کی تقدیر ہے: (الخشیة منه) مثلا مستملی کے نسخہ میں ہے: (إنهم یقولون) یہی مسلم کی روایت میں ہے ضمیر کا مرجع لوگ یا پھر اہلِ کتاب۔(جبل خبز) یعنی خبز کی اتنی مقدار اس کے ساتھ ہوگی جیسے پہاڑ ہو، خبز کا اطلاق کیا اور مراد اس کی اصل ہے مثلا گندم! مسلم کی ہشیم سے روایت میں یہ زیادت بھی ہے: (معه جبال من خبز و نهرٌ مِن ماء) ابراہیم بن حمید کی روایت میں ہے: (إن معه الطعام والأنهار) یزید بن ہارون کی روایت میں ہے: (إن معه الطعام والشراب)۔ (ونهر ماء) ہاء کے سکون اور زبر کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے۔ (قال بل هو أهون الخ) مسلم کی روایت سے (بل) ساقط ہے عیاض کہتے ہیں اس کا معنی یہ ہے کہ وہ اس امر سے اہون ہے کہ اس کے ہاتھوں جو کچھ مخلوق ہوا سے مومنوں کیلئے اِضلال اور اہلِ یقین کے دلوں کیلئے تشکیک پیدا کرنے کا سبب بنائے بلکہ تاکہ ایمان والوں کے ایمان میں ازدیاد کرے اور جن کے دلوں میں مرض ہے وہ شک کا شکار بنیں، تو یہ اس شخص کے اسے یہ کہنے کے مثل ہے جسے وہ قتل کرے گا (یعنی مدینہ منورہ کا ایک شخص جس کے گلے پر وہ چھری چلائے گا پھر اسے زندہ کرے گا اور کہے گا اب تو مجھے الٰہ مانتے ہو؟ تو وہ کہے گا): (ما كنت أشدَّ بصیرۃ منی فیک) (یعنی اب تمہاری حقیقت میری نظر میں اور اجاگر ہوگئی ہے) لہذا آپ کے فرمان: (هو أهون علی الله

الخ) سے یہ مرادنہیں کہ ان اشیاء میں کچھ اس کے ساتھ نہ ہوگا بلکہ مراد یہ ہے کہ یہ بات اللہ پر نہایت اہون ہے کہ ان خوارق کو اس کے صدق کی دلیل بنائے پھر بالخصوص اس کے جسم میں ہی ایک نظر آنے والی نشانی بنا دی ہے جو اس کے کذب وکفر اور دجل وفریب پر واضح دلیل ہے جسے ہر پڑھا لکھا اور ان پڑھ شخص پڑھے گا، یہ ان شواہد کے علاوہ جو اس کے کذب پر دلیل ہیں

بقول ابن حجر اس تاویل کا محرک یہ امر بنا ہے کہ ایک اور مرفوع حدیث میں وارد ہے کہ اس کے ساتھ خبز کا پہاڑ اور پانی کی نہر ہوگی، اسے احمد نے اور بعث میں بیہقی نے جنادہ بن ابوامیہ عن مجاہد کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں ہم ایک انصاری صحابی کے پاس گئے اور کہا ہمیں دجال کی بابت جو آپ نے رسول اللہ سے سنا بیان کیجئے کسی اور سے سنی کوئی بات اس ضمن بیان نہ کریں، تو ایک حدیث ذکر کی جس میں ہے: (تمطر الأرض ولا ينبت الشجر ومعه جنةٌ ونارٌ فنارهُ جَنَّةٌ وجنته نارٌ ومعه جبلُ خُبزٍ) ایک طویل حدیث ذکر کی، اس کے رجال ثقات ہیں، احمد کی ایک اور طریق کے ساتھ جنادہ عن رجل من الانصار سے روایت میں ہے: (معه جبال الخبز و أنهار الماء) احمد کی حضرت جابر سے روایت میں ہے: (ومعه جبال من خبز و الناس في جهد إلا مَنْ تَبِعَهُ ومعه نهران) (یعنی اس کے ساتھ روٹیوں کے پہاڑ ہوں گے اور لوگوں کی حالت تب پتلی ہوگی صرف اس کی اتباع کرنے والے ہی آسانی میں ہوں گے اور اسکے ساتھ دو دریا ہوں گے) تو اس سے دلالت ملی کہ آپ کے قول: (هو أهون الخ) سے اس کا ظاہر مرادنہیں یعنی کہ اس کے ہاتھوں کسی اس قسم کی شیٔ کا ظہورنہیں ہوگا بلکہ یہ مذکورہ تاویل پر ہے، باب کی آٹھویں حدیث میں آئے گا کہ اسکے ہمراہ جنت و آگ ہوگی، ابن عربی غافل رہے تو حدیثِ مغیرہ کی تشریح میں لکھا مسلم کے ہاں مذکور ہے کہ جب ان سے فرمایا تمہیں وہ ہرگز ضرر نہ دے گا تو انہوں نے کہا: (إن معه ماءً ونارًا) ابن حجر کہتے ہیں مجھے تو یہ جملہ حدیثِ مغیرہ میں نہیں ملا بقول ابن عربی قولِ نبوی: (هو أهون الخ) کے ظاہر سے ان بدعتی حضرات نے اخذ کیا جو دجال کے ہمراہ جنت و نار ہونے کے بارہ میں ثابت احادیث کا رد کرتے ہیں پھر لکھا ایک حدیثِ محتمل کے ساتھ کیونکر دیگر ثابت صحیح احادیث کا رد کیا جا سکتا ہے تو شائد حدیثِ مغیرہ میں جو مذکور ہوا وہ آنجناب کے امرِ دجال کی تبیین سے قبل تھا اور (أهون الخ) کی یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ اللہ ان امور کو اس کے لئے حقیقت نہ بنائے گا، یہ صرف شعبدہ بازی اور نظروں کا دھوکہ ہوگا تو (انہیں دیکھ کر) مومن ثابت رہے گا اور کافر ڈگمگا جائے گا، ابن حبان اپنی صحیح میں اسی تاویل کی طرف مائل ہیں چنانچہ لکھتے ہیں یہ (یعنی حدیثِ مغیرہ) ابومسعود کی حدیث کے مضاد نہیں بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ وہ اللہ پر اس بات سے اہون ہے کہ کوئی جاری پانی کی نہر اس کے ہمراہ ہو، بس دکھائی دے گا کہ وہ پانی ہے مگر حقیقت میں کچھ ایسا نہ ہوگا۔

(أهون على الله من ذلك) کی بابت کہتے ہیں یعنی اس کے ہاتھوں جو کچھ ظاہر ہوگا وہ تخییل کی قبیل سے ہے اور ایک شعبدہ بازی ہے اس کی کوئی حقیقت نہیں وہ اس امر سے بہت ہلکا ہے کہ اس کے ہاتھوں یہ بڑے بڑے امور ظاہر ہوں۔

- 7123 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أُرَاهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَعْوَرُ عَيْنِ الْيُمْنَى كَأَنَّهَا عِنَبَةٌ طَافِيَةٌ

أطرافه 3057، 3337، 3439، 4402، 6175، 7127، - 7407.

(یعنی دجال کی داہنی آنکھ کانی ہے گویا پھٹا ہوا انگور ہو)

- 7124حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا شَيْبَانُ عَنْ يَحْيَى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ يَجِيءُ الدَّجَّالُ حَتَّى يَنْزِلَ فِي نَاحِيَةِ الْمَدِينَةِ ثُمَّ تَرْجُفُ الْمَدِينَةُ ثَلَاثَ رَجَفَاتٍ فَيَخْرُجُ إِلَيْهِ كُلُّ كَافِرٍ وَمُنَافِقٍ

أطرافه 1881، 7134، - 7473.

ترجمہ: فرمایا دجال مدینہ کے نواح میں آ کر پڑاؤ ڈالے گا پھر مدینہ تین مرتبہ ہلے ہوگا تو ہر کافر و منافق نکل کر اس کے پاس چلا جائے گا۔

بعض نسخوں میں سعد کی بجائے سعید ہے یہ تحریف ہے شیبان سے مراد ابن عبدالرحمٰن ہیں، عباس ھدی نے سعد بن حفص سے روایت کرتے ہوئے نسبت ذکر کی اسے اسماعیلی نے تخریج کیا، یحی سے مراد ابن ابوکثیر ہیں۔ (ویجیء الدجال الخ) ایک باب بعد حدیثِ ابوسعید میں یہ الفاظ ہیں: (ینزل بعض السباخ التی فی المدینه)(یعنی مدینہ کے بعض میدانوں میں آن اترے گا) حماد بن سلمہ عن اسحاق عن انس کی روایت میں ہے: (فیاتی سبخة الجُرُف فیضرب رواقه فیخرج إلیه کل منافق ومنافقة)(یعنی جرف کے مقام پہ خیمہ زن ہوگا تو تمام منافق اسکے پاس چلے جائیں گے) جرف شام کے راستے میں مدینہ سے ایک میل کی مسافت پہ ایک جگہ کا نام ہے، بعض نے کہا تین میل کی مسافت پر ہے! رواق سے مراد فسطاط (یعنی خیمے) ہے ابن ماجہ کی حدیثِ ابوامامہ میں ہے: (نزل عند الطریق الأحمر عند منقطع السبخة)(یعنی بے آباد زمین کے آخر میں سرخ راستے کے پاس اترے گا)۔

(ترجف ثلاث الخ) دوری کی روایت میں: (فترجف) ہے یہ اوجہ ہے، یہ کتاب الحج کے آخر میں اوزاعی عن اسحاق سے اتم سیاق کے ساتھ گذری ہے اور اس میں یہ الفاظ تھے: (لیس من بلد إلا سَیَطَؤُهُ الدجالُ إلا مکة والمدینة) وہیں اس کی شرح ہوئی، وہیں(ترجف الخ) اور آپ کے قول: (لایدخل المدینةَ رعبُ المسیح الدجال) کے مابین تطبیق کا ذکر ہوا تھا، احمد اور حاکم کی محجن بن ادرع سے روایت میں ہے وہ احد پہاڑ پر چڑھے گا تو مدینہ کی طرف نظر ڈالے گا اور اپنے ساتھیوں سے کہے گا اس سفید محل کو دیکھ رہے ہو؟ یہ احمد کی مسجد ہے (یعنی مسجد نبوی! اللہ اکبر یہ بھی آنجناب کی پیشین گوئیوں میں سے ایک ہوئی کہ مسجدِ نبوی جو آپ کے دور میں کھجور کے تنوں اور اس کی چھال وغیرہ اور کچی اینٹوں سے بنی تھی، کو آپ نے اس فرمان میں قصر ابیض کے الفاظ سے ذکر کیا اور ہم دیکھتے ہیں کہ آج اس کی عمارت کا یہی حلیہ ہے) پھر شہر کا رخ کرے گا تو اسکے نقاب (یعنی داخلی راستوں) میں سے ہر نقب کے پاس تلوار بدست ایک فرشتہ پائے گا تو جرف میں چلا جائے گا اور وہاں اپنے خیمے گاڑے گا پھر مدینہ تین رجفات کا شکار بنے گا تو کوئی منافق ومنافقہ اور فاسق و فاسقہ نہ ہوگا مگر اس کے پاس پہنچ جائے گا تو مدینہ پاک اور صاف ہو جائے (یعنی صرف خالص ایمان والے باقی رہ جائیں گے) تو یہ یوم الخلاص ہے، ابوطفیل عن حذیفہ بن اسید کی مشار الیہ روایت میں ہے اس کے لئے زمین مینڈھے کی اون کی مانند لپیٹ دی جائے گی حتی کہ مدینہ آئے گا تو بیرونِ مدینہ پر تو غالب آئے گا مگر اندرون مدینہ میں داخل ہونے سے روک دیا جائے گا پھر ایلیاء (یعنی بیت المقدس، یروشلم) چلا جائے گا اور مسلمانوں کی ایک جماعت کا محاصرہ کر لے گا (اور یہاں حضرت عیسی کی قیادت میں آخری معرکہ گرم ہوگا اور دجال قتل ہوگا) تو حاصلِ تطبیق یہ تھا کہ جس رعب کی نفی کی گئی ہے اس سے مراد خوف وفزع

ہے یعنی مدینہ کے کسی باسی کو دجال کے قرب کی وجہ سے کوئی خوف وگھبراہٹ نہ ہوگی یا یہ بات اس (یعنی خوف) کی غایت سے عبارت ہے یعنی مدینہ پر غلبہ حاصل کرنا، اور رجفہ سے مراد اِرفاق ہے یعنی اس کی آمد کی اشاعت اور یہ کہ کسی (انسان) کیلئے اس کا سامنا کرنے کی طاقت نہیں ہے تب ہر متصف بالنفاق والفسق اس کی طرف نکلنے میں جلدی کرے گا تب اس فرمانِ نبوی کی عامیت ظاہر ہوگی کہ مدینہ اپنے خبث کو نکال دیتا ہے۔

- 7125حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا يَدْخُلُ الْمَدِينَةَ رُعْبُ الْمَسِيحِ الدَّجَّالِ وَلَهَا يَوْمَئِذٍ سَبْعَةُ أَبْوَابٍ عَلَى كُلِّ بَابٍ مَلَكَانِ طرفاه 1879، - 7126

ترجمہ: فرمایا مدینہ میں دجال کا رعب داخل نہ ہوگا اور اس کے اس زمانہ میں سات دروازے ہوں گے اور ہر دروازہ پر دوفرشتے ہوں گے۔

یہ حدیث صرف مستملی کے نسخہ میں یہاں ثابت ہے دیگر سب سے ساقط ہے اسی سند ومتن کے ساتھ یہ کتاب الحج کے آخر میں گزری ہے، ابراہیم بن سعد سے مراد ابن ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن عوف ہیں، سعد وہی ہیں جن کی دوسری سند میں محمد بن بشیر راوی ہیں۔ (رعب المسیح الخ) مسیح کا ضبط کتاب الصلاۃ کے باب (الدعاء قبل السلام) میں گزرا وہاں ذکر کیا تھا کہ بعض کا اسے خاء کے ساتھ کہنا تصحیف ہے وہیں وجہِ تسمیہ بھی ذکر کی تھی ہمارے شیخ مجد الدین شیرازی صاحب قاموس فی اللغہ نے بیان کیا کہ دجال کو مسیح کہنے کی بابت انہوں نے پچاس اقوال جمع کئے ہیں! ابن عربی نے مبالغہ کیا اور کہا ایک قوم گمراہ ہوئی جب اسے خاء کے ساتھ پڑھا بعض نے دجال کیلئے مستعمل مسیح کی سین پر تشدید پڑھی تا کہ اسکے اور حضرت عیسیٰ کے لقب کے مابین تفرقہ ہو حالانکہ یہ تفرقہ نبی اکرم نے یہ کہہ کر بیان کیا کہ دجال (مسیح الضلالۃ) اور حضرت عیسیٰؑ (مسیح الهدی) ہیں تو ان حضرات نے اپنے زعم میں حضرت عیسیٰ کی تعظیم چاہی تو حدیث میں تحریف کے مرتکب ہو بیٹھے۔

(لها یومئذ سبعة الخ) بقولِ عیاض یہ اس امر کا مؤید ہے کہ آمدہ باب کی دوسری حدیثِ ابوہریرہ میں مذکور انقاب سے مراد ابواب اور فُوّات الطریق (یعنی دروازے اور راستوں کے دھانے) ہیں۔ (علی کل باب الخ) ابراہیم کی روایت میں یہی ہے، محمد بن بشر کی روایت میں ہے: (لکل باب ملکان) اسے حاکم نے زہری عن طلحہ بن عبداللہ بن عوف عن عیاض بن مسافع عن ابوبکرہ سے نقل کرتے ہوئے یہ بھی بیان کیا کہ (أکثرَ الناس فی شأن مسیلمة فقال النبی ﷺ إنه کذاب من ثلاثین کذابا قبل الدجال) آگے فرمایا ہر شہر میں اس کا رعب داخل ہوگا ماسوائے مدینہ کے (علی کل نقب من أنقابها ملکان یذبان عنها رعب المسیح) (یعنی اس کے ہر ناکے پہ دوفرشتے ہوں گے جو اس سے دجال کا رعب دور کریں گے)۔

- 7123حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أُرَاهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَعْوَرُ عَيْنِ الْيُمْنَى كَأَنَّهَا عِنَبَةٌ طَافِيَةٌ

.أطرافه 3057، 3337، 3439، 4402، 6175، 7127، - 7407 (سابقہ سے قبل)

ایوب سے مراد سختیانی ہیں۔ (أراه عن النبي الخ) اس کے قائل بخاری ہیں مستملی، مروزی اور جرجانی کے ہاں یہ ساقط ہے تو ان کے ہاں یہ صورۃً موقوف ہے، اسماعیلی نے اسی پر جزم کیا احمد بن منصور رمادی عن موسی بن اسماعیل سے ابن عمر تک اپنی سند سے اس کی تخریج کرتے ہوئے یہ الفاظ نقل کئے: (إن رسول الله ﷺ قال) آگے لکھا بخاری نے موسی سے اسے روایت کیا اور نبی اکرم کا حوالہ ذکر نہیں کیا ابونعیم نے مستخرج میں اسے طبرانی عن احمد بن داود مکی عن موسی سے روایت کیا اور اس کے مرفوع ہونے کی تصریح کی! مزی نے سرخسی وغیرہ کے ہاں واقع لفظ: (أراه) پر اقتصار کیا، حدیث اصل میں مرفوع ہے چنانچہ مسلم نے اسے حماد بن زید عن ایوب سے روایت کرتے ہوئے (عن النبي) ذکر کیا ہے، احادیث الانبیاء کے ترجمہ عیسی بن مریم میں موسی بن عقبہ عن نافع سے یہ الفاظ مذکور گزرے: (قال عبد الله هو ابن عمر ذكر النبي ﷺ بين ظهراني الناس المسيح الدجال) تو یہی حدیث ذکر کی تھی وہاں اس کا سیاق اتم تھا۔

(أعور العين اليمنىٰ) غیر ابوذر کے ہاں: (أعور عين اليمنىٰ) ہے اس کا مثل طبرانی کی روایت میں ہے، ترجمہ عیسی میں (أعور عينه اليمنى) کے الفاظ تھے اس کی توجیہہ اور اعرابی بحث وہیں گزری۔ (كأنها عنبة طافية) اس پر چھٹی حدیث کی شرح کے اثناء کلام ہوگی، اس جگہ سب کے ہاں یہی ہے کہ اس کا موصوف ذکر نہیں کیا اس کا مثل اسماعیلی کی روایت میں ہے لیکن آخر میں کہا: (يعني الدجال) روایت طبرانی کے شروع میں ہے: (الدجال أعور عين اليمنى)۔

- 7125حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا يَدْخُلُ الْمَدِينَةَ رُعْبُ الْمَسِيحِ الدَّجَّالِ وَلَهَا يَوْمَئِذٍ سَبْعَةُ أَبْوَابٍ عَلَى كُلِّ بَابٍ مَلَكَانِ

.طرفاه 1879، - 7126 (سابقہ)

- 7126حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بِشْرٍ حَدَّثَنَا مِسْعَرٌ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا يَدْخُلُ الْمَدِينَةَ رُعْبُ الْمَسِيحِ لَهَا يَوْمَئِذٍ سَبْعَةُ أَبْوَابٍ عَلَى كُلِّ بَابٍ مَلَكَانِ

.طرفاه 1879، - 7125 (ایضاً)

7126م -قَالَ وَقَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ عَنْ صَالِحِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قَدِمْتُ الْبَصْرَةَ فَقَالَ لِي أَبُو بَكْرَةَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ بِهَذَا (یعنی بصرہ میں ابوبکرہ سے یہ حدیث سنی)

(وقال ابن اسحاق الخ) یعنی محمد، صاحب سیرت۔ (عنْ صالح بن إبراهيم) یعنی ابن عبدالرحمٰن بن عوف، جو سعد بن ابراہیم کے بھائی تھے۔ (عن أبيه قال الخ) اس تعلیق کے ساتھ ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن عوف کی ابوبکرہ سے لقاء کا اثبات مراد ہے کیونکہ ابراہیم مدنی تھے (اور ابوبکرہ بصرہ میں رہائش پذیر تھے) تو ان کی ابوبکرہ سے روایت کا استنکار ہوسکتا تھا تو وہ عہد عمری میں بصرہ آگئے تھے اور یہیں ان کا انتقال ہوا۔(فقال لي أبوبكرة الخ) اس تعلیق کو طبرانی نے اوسط میں محمد بن مسلمہ حرانی عن محمد بن اسحاق سے اسی سند کے ساتھ موصول کیا (فلقيت أبابكرة) کے بعد ذکر کیا کہ انہوں نے کہا میں گواہ ہوں کہ میں نے نبی اکرم سے سنا

فرماتے تھے قریہ قریہ دجال کی فزع داخل ہوگی ماسوائے مدینہ کے! وہ اس میں داخل ہونے کی غرض سے آئے گا تو اس کے ہر دروازے پر تلوار سونتے ہوئے ایک فرشتہ کو پائے گا جو اسے لوٹا دے گا، طبرانی لکھتے ہیں اسے صالح سے سوائے ابن اسحاق کے کسی نے روایت نہیں کیا بقول ابن حجر صالح مذکور ثقہ لیکن قلیل الحدیث ہیں صحیحین میں اس کے علاوہ ایک ہی حدیث ان سے مخرج ہے۔ (بھذا) سے مراد اصلِ حدیث ہے وگرنہ تو دونوں کے نقل کردہ سیاق میں متعدد مغایرات ہیں۔

- 7127حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ قَالَ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي النَّاسِ فَأَثْنَى عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ ثُمَّ ذَكَرَ الدَّجَّالَ فَقَالَ إِنِّي لَأُنْذِرُكُمُوهُ وَمَا مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا وَقَدْ أَنْذَرَهُ قَوْمَهُ وَلَكِنِّي سَأَقُولُ لَكُمْ فِيهِ قَوْلاً لَمْ يَقُلْهُ نَبِيٌّ لِقَوْمِهِ إِنَّهُ أَعْوَرُ وَإِنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِأَعْوَرَ .

أطرافه 3057، 3337، 3439، 4402، 6175، 7123، - 7407 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص: ۵۳۵)

شیخ بخاری اویسی ہیں ابراہیم، ابن سعد صالح، ابن کیسان اور ابن شہاب، زہری ہیں۔ (قام رسول الخ) یہاں اسی طرح وارد کیا کتاب الجہاد میں اسے معمر عن زہری سے اسی سند کے ساتھ مطولا نقل کیا تھا اس کے شروع میں ہے کہ حضرت عمر نبی اکرم کے ہمراہ صحابہ کرام کی ایک جماعت کے ساتھ ابن صیاد کی طرف گئے، پورا قصہ ذکر کیا اِس میں ہے کہ نبی اکرم نے اسے کہا: (خبأت لك خبيئا) آگے ہے کہ حضرت عمر نے عرض کی : (دَعْنِيْ يا رسول الله أضرب عنقه) پھر اسکے بعد ذکر کیا کہ (پھر ایک موقع پر) نبی اکرم اور ابی بن کعب اس کھجوروں کے باغ کی طرف گئے جہاں ابن صیاد موجود تھا اس میں ہے: (وھو مضطجع فی قطیفة) آگے یہ بھی ذکر کیا: (لو تَرَكْتُهُ بَيَّنَ) پھر آگے ذکر کیا کہ ابن عمر نے کہا: (ثم قام النبی ﷺ بین الناس) تو ان تینوں احادیث کو کتاب الجہاد کے باب (کیف یعرض الإسلام علی الصبی) کے تحت جمع کر کے نقل کیا تھا، یہی ان کی صنیع کتاب الادب میں بھی رہی جہاں اسے شعیب بن ابوحمزہ عن زہری سے نقل کیا کتاب الجنائز کے اواخر میں پہلی دو پر اقتصار کیا اسے وہاں یونس بن یزید عن زہری سے نقل کیا، الشہادات میں بھی یہی کیا وہاں شعیب کے طریق سے وارد کیا وہیں دونوں کی شرح کی! مسلم نے اسے یعقوب بن ابراہیم بن سعد عن ابیہ سے اسی سندِ باب کے ساتھ بتمامہ ان تینوں احادیث سمیت نقل کیا۔

(وما من نبی إلا وقد أنذر الخ) معمر کی روایت میں مزید کہا: (لقد أنذَرَ نوحٌ قومه) ابوعبیدہ بن جراح کی ابو داود اور ترمذی۔ اور اسے حسن قرار دیا۔ کے ہاں روایت میں ہے حضرت نوح کے بعد کوئی نبی ایسا نہیں جس نے دجال سے اپنی قوم کو اِنذار نہ کیا ہو احمد کی ایک اور طریق کے ساتھ ابن عمر سے روایت میں ہے: (لقد أنذره نوح أمته والنبیون مِنْ بعده)

حضرت نوحؑ کا اس سے اپنی قوم کو انذار باعثِ اشکال ہے کیونکہ احادیث میں ثابت ہے کہ اس کا خروج ان متعدد امور کے بعد ہوگا جو ذکر ہوئے، جواب یہ ہے کہ اس کے خروج کا وقت حضرت نوح اور ان کے بعد والے انبیاء پر مخفی کیا گیا تو گویا انہیں اس کے ساتھ انذار کیا تو گیا لیکن اس کے خروج کے وقت سے انہیں آگاہ نہیں کیا گیا تو اپنی اپنی قوم کو اسکے فتنہ سے تحذیر کی، اس کی تائید اس کے بعض طرق میں موجود آپکا یہ قول کرتا ہے کہ اگر میرے ہوتے ہوئے وہ ظاہر ہوگیا تو (فأنا حجیجه) (یعنی میں اس سے نمٹ لوں گا) تو

یہ اس امر پر محمول ہے کہ یہ بات آپ نے اس کے وقتِ خروج اور علامات سے خود کو آگاہ کئے جانے سے قبل کہی ، گویا یہ امر مجوز تھا کہ آپ کی حیات میں اس کا خروج ہوتا پھر اسکے بعد اس کا حال اور اس کا وقتِ خروج آپ کیلئے ظاہر کیا گیا تو اسکی بابت خبر دی ، اس تطبیق کے ساتھ روایات باہم مجتمع ہو جاتی ہیں ، ابن عربی لکھتے ہیں دجال کے معاملہ سے انبیاء کا اپنی قوموں کو انذار فتنوں سے تحذیر اور ان کی بابت طمانینت دلانا تھا تا کہ حسنِ اعتقاد سے انہیں لڑکھڑا نہ دے ، نبی اکرم نے اس تحذیر میں مزید زیادت کی اور باور کرایا کہ ایمان پر ثابت رہنے والوں کو اس سے کچھ ضرر نہ ہوگا۔

(ولكنى سأقول الخ) کہا گیا ہے کہ نبی اکرم کے اس امرِ مذکور کے ساتھ اختصاص کا سرّ حالانکہ واضح دلائل سے یہ امر ثابت ہو چکا تھا کہ اب اس کا خروج امتِ محمدیہ ہی میں ہوگا تو یہ خبر دال ہے کہ یہ علم کہ اسکا خروج اس امت کے ساتھ مختص ہے دیگر امم سے مخفی رکھا گیا جیسے سب سے قیامت کے قیام کا علم مخفی ہے۔

(إنه أعور الخ) اس پر اقتصار کیا حالانکہ دجال میں حدوث کی ادلہ ظاہر ہیں کیونکہ صفتِ عور ایک ظاہری اور محسوس عیب ہے جس کا ادراک سب عالم وعامی کو ہوگا اور انہیں بھی جو عقلی ادلہ کے ادراک کی اہلیت نہیں رکھتے تو جب وہ ناقص الخلقت ہونے کے باوجود الوہیت کا دعوی کرے گا جبکہ اللہ ہر نقص سے منزہ ہے تو اسکے کذب پر اس سے بڑی دلیل کیا ہوگی؟ مسلم نے یونس اور ترمذی نے معمر کی روایت میں یہ زیادت بھی نقل کی کہ زہری کہتے ہیں مجھے عمرو بن ثابت انصاری نے بتلایا کہ انہیں بعض اصحابِ نبی نے خبر دی کہ نبی اکرم نے ایک دن لوگوں کو تحذیر کرتے ہوئے فرمایا تم جانتے ہو کہ تم میں سے کوئی اپنے رب کو دیکھ نہیں سکتا مگر مرنے کے بعد ہی ، ابن ماجہ کے ہاں اس زیادت کا نحو حدیثِ ابو امامہ سے ہے ، اسی طرح بزار کے ہاں عبادہ بن صامت کی حدیث میں اور اس میں یہ تنبیہ ہے کہ اس کا دعوائے ربوبیت کذب ہے کیونکہ اللہ تعالی کا دیدار موت کے ساتھ مقید ہے جبکہ دجال اسی اہلِ دنیا کے سامنے اپنی الوہیت کا دعوی کرے گا ، اس حدیث میں ان لوگوں کا رد ہے جو مدعی ہیں کہ عالمِ بیداری میں اللہ تعالی کا دیدار ممکن ہے ، آنجناب کا اللہ تعالیٰ کا دیدار اس امر کا رد نہیں کرتا کیونکہ یہ آپ کے خصائص میں سے ہے تو اللہ تعالیٰ نے آپکو وہ قوت دنیا ہی میں عطا کر دی تھی جسے آخرت میں دیگر اہلِ ایمان کو عطا کیا جائے گا (جس کی بدولت وہ اللہ تعالیٰ کی رؤیت سے مشرف ہوئے ہونگے ! (یہاں محشی لکھتے ہیں کئی مرتبہ گزرا کہ صحیح یہ ہے کہ شبِ معراج میں حضور نے اللہ تعالیٰ کا دیدار نہ کیا تھا اور نہ دنیا میں کسی وقت اپنی ان آنکھوں سے ! ہاں اللہ سبحانہ کی آواز ضرور سنی تھی اور ہمکلامی کا شرف حاصل ہوا تھا ، جہاں تک ان آنکھوں سے دیکھنے کا معاملہ تو یہ بعد از موت ہی ہوگا جیسا کہ مسلم وغیرہ کی حدیثِ ابو ہریرہ وغیرہ اس پر دال ہیں)۔

- 7128حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَالِمٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ أَطُوفُ بِالْكَعْبَةِ فَإِذَا رَجُلٌ آدَمُ سَبْطُ الشَّعَرِ يَنْطُفُ أَوْ يُهَرَاقُ رَأْسُهُ مَاءً قُلْتُ مَنْ هَذَا قَالُوا ابْنُ مَرْيَمَ ثُمَّ ذَهَبْتُ أَلْتَفِتُ فَإِذَا رَجُلٌ جَسِيمٌ أَحْمَرُ جَعْدُ الرَّأْسِ أَعْوَرُ الْعَيْنِ كَأَنَّ عَيْنَهُ عِنَبَةٌ طَافِيَةٌ قَالُوا هَذَا الدَّجَّالُ أَقْرَبُ النَّاسِ بِهِ شَبَهًا ابْنُ قَطَنٍ رَجُلٌ مِنْ خُزَاعَةَ

.أطرافه 3440، 3441، 5902، 6999، - 7026 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵ ص: ۱۷۱)

عقیل سے مراد ابن خالد ہیں۔(أطوف بالكعبة الخ) احادیث الانبیاء کی احمد بن محمد مکی عن ابراہیم بن سعد سے ابن عمر تک اسی سند کے ساتھ ذکرِ حضرت عیسی بارے روایت میں ان کا یہ قول بھی نقل کیا تھا کہ واللہ نبی اکرم نے حضرت عیسی کی نسبت احمر کا لفظ استعمال نہیں کیا تھا لیکن فرمایا تھا کہ: (بينما۔۔۔ الخ)شعیب عن زہری سے (أطوف) سے قبل (رأيتني) بھی مزاد کیا، التعبیر میں مالک عن نافع عن ابن ابن عمر کے طریق سے یہ الفاظ تھے:(أراني الليلة عند الكعبة) یہ ہمزہ کی زبر کے ساتھ ہے اور یہ سب مقتضی ہے کہ یہ رؤیت خواب کی رؤیت ہے، اس روایت میں ابن عمر نے جس امر کی نفی کی ہے وہ مجاہد عنہ کی روایت میں مثبتاً وارد ہے اس میں ہے: (رأيت عيسى وموسى وإبراهيم فأما عيسى فأحمرُ جَعْدٌ عريض الصدر وأما موسى۔۔۔ الخ) اس بارے ان کے ترجمہ میں مفصل بحث گزری اور یہ کہ صواب یہ ہے کہ مجاہد نے یہ روایت ابن عباس سے نقل کی ہے۔

(رجل آدم) مالک کی روایت میں ہے:(رأيت رجلا آدم كأحسن ما أنت راءٍ من أُدم الرجال)۔ (سبط الشعر) باء پر زیر اور سکون دونوں جائز ہیں۔(أو يهراق) یہی شک کے ساتھ ہے، شعیب کی روایت میں شک کے ساتھ نہیں مالک کی روایت میں (له لِمةٌ كأحسن ما أنت راءٍ مِنَ اللمم) بھی مزاد کیا، موسی بن عقبہ عن نافع کی روایت میں ہے:(تضرب به لمته بين منكبيه رجل الشعر يَقْطر رأسُهُ ماءً)۔(يقطرماء) شعیب کے ہاں:(بين رجلين) بھی ہے مالک کی روایت میں ہے دو آدمیوں کے کندھوں پر ٹیک لگائے ہوئے کعبہ کا طواف کر رہے تھے ابن عباس کی روایت میں ہے: (ورأيت عيسى ابن مريم مربوع الخلق إلى الحمرة والبياض سبط الرأس) (یعنی میانہ رو اور سرخ وسفید رنگت والے اور سیدھے بالوں والے)حدیثِ ابو ہریرہ جو اس کے نحو ہے، میں مزید یہ بھی ذکر کیا: (كأنما خرج من يماس) (یعنی حمام سے گویا نکلے ہیں) حنظلہ کی سالم عن ابن عمر سے روایت میں ہے:(يسكب رأسه أو يقطر) مسلم کی حدیثِ جابر میں ہے:(فإذا أقربُ مَنْ رأيت به شَبَهاً عروة بن مسعود) (یعنی صحابی عروہ بن مسعود [ثقفی] سے ان کی بڑی شباہت دیکھی)۔

(قلت من هذا) مالک کی روایت میں ہے: (فسألت من هذا ؟فقيل المسيح ابن مريم) حنظلہ نے یہ نقل کیا :(فقالوا عيسى بن مريم)۔ (جسيم أحمر جعد الراس الخ) مالک کی روایت میں یہ زیادت بھی کی:(جعد قطط أعور) شعیب کے ہاں یہ الفاظ بھی ہیں:(أعور العين اليمنى) اس بارے باب کے شروع میں بات ہوئی، حنظلہ کی روایت میں ہے:(ورأيت وراء ہ رجلا أحمر جعد الراس أعور العين اليمنىٰ) تو ان طرق میں ہے کہ وہ سرخ ہے! طبرانی کی عبد اللہ بن مغفل سے روایت میں ہے کہ وہ (آدم جعد) ہے تو ممکن ہے اس کی ادمت صافی ہو اور یہ اسکے حمرۃ کے ساتھ موصوف کئے جانے کے منافی نہیں کیونکہ کثیر اس طرح کے آدمی سرخ رخساروں والے ہوتے ہیں

طبرانی کی حضرت سمرہ سے روایت میں ہے۔ابن حبان اور حاکم نے اس پر صحت کا حکم لگایا:(ممسوح العين اليسرىٰ كأنها عين أبي يحيى شيخ من الأنصار)(یعنی گویا اسکی آنکھ انصار کے ایک بوڑھے شخص ابو یحیی کی آنکھ ہو) اھ، ابن ماکولا نے اسے مستغفری عن جعفر سے اور یہ صرف اسی حدیث سے معروف ہیں (عنبة طافية) یائے غیر مہموزہ کے ساتھ ذکر کیا (أي بارزة)(یعنی ابھری ہوئی) بعض کے ہاں مہموز ہے ای(ذهب ضوؤها) (جس کا نور ختم ہو چکا) قاضی عیاض لکھتے ہیں ہم نے اکثر

سے بغیر ہمز روایت کیا ہے جمہور نے اسی کو صحیح قرار دیا اخفش نے بھی اسی پر جزم کیا ہے اس کا معنی ہے: (إنها ناتئة نتوء حبة العنب من بين أخواتها) کہتے ہیں بعض شیوخ نے اسے ہمز کے ساتھ ضبط کیا جبکہ بعض نے اسکا انکار کیا مگر اس انکار کی کوئی وجہ نہیں، آخر میں ہے کہ وہ ممسوح اور مطموس العین ہے، جحراء اور ناتیہ نہیں اور یہی انگور کے دانے کی صفت ہے جب اس کا پانی بہہ جائے ، اس سے روایتِ ہمز کی صحت ثابت ہوتی ہے، بقول ابن حجر حدیثِ مذکور ابو داود کے ہاں ہے اور عبادہ بن صامت کی حدیث اس کی موافقت کرتی ہے جس کے یہ الفاظ ہیں: (رجل قصير أفحج) فحج سے جو (تباعُدُ ما بين الساقين و الفخذين) ہے (یعنی ٹانگوں اور رانوں کی درمیانی جگہ چوڑی ہوگی، ٹھیٹھ پنجابی میں ایسوں کو چڑیاں والا کہتے ہیں) بعض نے یہ معنی کیا: (تدانی صدور القدمين مع تباعُدِ العقبين) (یعنی پاؤں انگلیوں کی طرف سے ایک دوسرے سے قریب اور ایڑیوں کی طرف سے ایک دوسرے سے دور) بعض نے کہا یہ وہ جس کے پاؤں میں اعوجاج ہو (یعنی لنگڑا پن) ، حدیثِ مذکور میں ہے: (جعد أعور مطموس العين وليست بناتئة ولاجحراء) جحراء أي عميقة (یعنی گھنگھریالے بالوں والا، کانا، ایسا کہ [گویا] آنکھ کی جگہ خالی ہو، نہ تو ابھری ہوئی اور نہ گہری) اگر حاء متقدم ہو تو اس کا معنی ہوگا: (ليست متصلبة) (یعنی ٹھوس نہیں) عبداللہ بن مغفل کی حدیث میں ہے: (ممسوح العين) حدیثِ سمرہ بھی اسکے مثل ہے، دونوں کو طبرانی نے تخریج کیا لیکن ان کی حدیثوں میں ہے: (أعور العين اليسرىٰ) اس کا مثل مسلم کی حدیثِ حذیفہ میں ہے اور یہ حدیثِ باب کے برخلاف ہے جس میں داہنی آنکھ کا ذکر ہے اور ابن عمر کی یہ حدیث متفق علیہ ہے لہذا یہی ارجح ہے

اسی طرف ابن عبدالبر نے اشارہ کیا لیکن عیاض نے دونوں کے مابین تطبیق دیتے ہوئے لکھا کہ دونوں روایتوں کو صحیح قرار دیا جا سکتا ہے اس طور کہ مطموسہ اور ممسوحہ ہی عوراء طافئہ ہو یعنی جس کی بینائی ختم ہو چکی اور یہ داہنی آنکھ ہے جیسا کہ ابن عمر کی حدیث میں ہے اور جو ابھری ہوئی ہے گویا کہ ستارہ ہو اور گویا دیوار میں کھنگار لگا ہو وہ طافیہ بلا ہمز ہے اور یہ بائیں آنکھ ہے جیسا کہ دوسری روایت میں مذکور ہے، اس پر اس کی دونوں آنکھیں عوراء یعنی عیب دار ہوں گی، ہر معیب شیٔ کو اعور کہا جاتا ہے اور دجال کی دونوں آنکھیں معیب ہیں ایک میں یہ عیب کہ اس کی بینائی ختم ہو چکی جبکہ دوسری کا عیب اس کا نتوء ہے (یعنی ابھرا ہوا ہونا) اھ، نووی کہتے ہیں یہ تطبیق نہایت عمدہ ہے! قرطبی نے المفہم میں لکھا قاضی کی کلام کا حاصل یہ ہے کہ دجال کی دونوں آنکھیں عوراء ہیں ایک اصلِ خلقت کے اعتبار سے اور دوسری بعد میں کسی عارضہ کی وجہ سے لیکن اس تاویل کو یہ امر بعید کرتا ہے کہ اسکی دونوں میں سے ہر آنکھ کا وصف روایت میں وہی ہے جو دوسری کا ہے عور سے! تذکرہ میں ان کے شاگرد قرطبی نے اس کا جواب یہ دیا کہ قاضی کی تاویل صحیح ہے تو مطموسہ اور یہ وہ جو ناتئہ اور جحراء نہیں وہ جس نے ادراک کی صلاحیت مفقود کی جبکہ دوسری کا یہ وصف بیان ہوا ہے کہ اس پر ظفرۃ غلیظۃ ہے اور یہ دبیز لوتھڑا جو آنکھ پر چھایا ہوا ہوتا ہے اگر قطع نہ کیا جائے تو آنکھ اندھی ہو جائے، اس پر دونوں میں عور ہے کیونکہ ظفرۃ مع غلظها بھی مانع ادراک ہے تو دجال تقریباً اندھا ہوگا البتہ حدیثِ سفینہ میں ظفرہ کا ذکر داہنی آنکھ اور حدیثِ سمرہ میں بائیں آنکھ کے حوالے سے ہے

بقول ابن حجر اسی طرف تو ان کے شیخ نے اشارہ کیا ہے یہ کہہ کر کہ دونوں کا ایک جیسا وصف مذکور ہوا ہے پھر صاحبِ تذکرہ نے لکھا محتمل ہے کہ دونوں آنکھوں پر یہ ظفرہ ہو تو حدیثِ حذیفہ میں ہے کہ وہ ممسوح العین ہے جس پر ظفرہ غلیظہ ہے، کہتے ہیں اگر ممسوحہ پر ظفرہ

ہے تو جوایسی نہیں اولیٰ ہے، کہتے ہیں ظفرہ سے مراد لوتھڑا لیا گیا ہے بقول ابن حجر احمد کی حدیثِ ابوسعید میں ہے:(وعينه اليمنى عوراء جاحظة لاتخفى كأنها نخاعة فى حائط مجصص وعينه اليسرى كأنها كوكب درى) (یعنی اسکی داہنی آنکھ کانی ابھری ہوئی نمایاں ہوگی گویا پکی دیوار میں کھنکھار لگا ہو اور بائیں ایسی گویا چمکدار ستارہ ہو) تو دونوں آنکھوں کا وصف ذکر کیا، ابویعلی کے ہاں اسی طریق سے یہ الفاظ ہیں:(أعور ذو حدقة جاحظة لا تخفى كأنها كوكب دُرِّيٌّ) اور شائد یہ ابین ہے کیونکہ کوکب کے ساتھ اس کے وصف سے مراد اس کا شدتِ اتقاد ہے (یعنی نہایت روشن ہونا) اور یہ اسکے بالطمس وصف کے بخلاف ہے

احمد اور طبرانی کی ابی بن کعب سے روایت میں ہے:(إحدى عينيه كأنها زجاجة خضراء)(یعنی اسکی ایک آنکھ ایسی گویا سبز شیشہ ہو) یہ اسکے وصف بالکوکب کے موافق ہے، احمد اور طبرانی کی حدیثِ سفینہ میں ہے:(أعور عينه اليسرىٰ بعينه اليمنىٰ ظفرة غليظة) تو مجموع روایات سے متحصل یہ ہے کہ(طافية) میں صواب یہ ہے کہ بغیر ہمز ہے تو روایتِ باب میں ذکر ہے کہ یہ اس کی دائیں آنکھ ہے، عبداللہ بن مغفل، سمرہ اور ابوبکرہ کی احادیث میں تصریح ہے کہ اس کی بائیں آنکھ ممسوح ہے اور طافیہ ابھری سی ہوتی ہے اور یہ ممسوحہ نہیں ہوتی، تعجب ان لوگوں پر ہے جو (طافية) میں روایت بالہمز اور اس کے عدم، دونوں کو جائز کہتے ہیں حالانکہ دونوں کا معنی باہم متضاد ہے بالخصوص ایک ہی روایت میں، اگر ان دو میں سے ایک لفظ دوسری روایت میں ہوتا تو معاملہ سہل تھا، جہاں تک ظفرة ہے تو جائز ہے کہ یہ اس کی دونوں آنکھوں میں ہو کیونکہ یہ طمس کے اور نتوء کے مضاد نہیں تو جس آنکھ کی بینائی جا چکی ہو وہ مطموسہ ہے اور معیبہ بینائی ہونے کے باوجود بارزہ ہے، پکی دیوار میں کھنگار کے ساتھ اس کی تشبیہہ نہایت بلیغ ہے، جہاں تک زجاجہ خضراء اور کوکب دری کے ساتھ اس کی تشبیہہ تو یہ اس کے منافی نہیں کیونکہ کثیر اوقات یہ ہوتا ہے کہ کسی کی آنکھ میں نتوء ہو جانے کے ساتھ ساتھ قوتِ ادراک باقی رہتی ہے تو دجال اسی قبیل سے ہے، ابن عربی کہتے ہیں دجال کی صفات کے ضمن میں جو نقص وعیب مذکور ہوئے یہ اس امر کا بیان ہے کہ وہ اپنے آپکا نقص دور کرنے پر قادر نہیں اور خود اپنے نفس کی بابت مجبور ومحکوم ہے (تو دوسروں کے نقائص کیونکر دور کر سکے گا) بیضاوی کہتے ہیں ظفرہ لوتھڑا ہے جو گوشہ چشم کے پاس اگ آتا ہے! بعض نے کہا ایک لوتھڑا جو آنکھ کے اس گوشہ میں اگتا ہے جو ناک کی طرف ہے اور مانع نہیں کہ یہ اس کی سالم آنکھ میں بھی ہو اس طور کہ ڈھیلے کو مکملا چھپا نہ رہا ہو بلکہ ایک کنارے پر ہو۔

(هذا الدجال) شعیب کی روایت میں ہے:(قلت من هذا؟ قالوا) یہی حنظلہ کی روایت میں ہے مالک نے یہ الفاظ نقل کئے:(فقيل المسيح الدجال) قائل کے نام کی تعیین پر مطلع نہ ہو سکا۔(أقرب الناس به شبها الخ) شعیب کی روایت میں مزید یہ بھی ہے کہ ابن قطن خزاعہ کے بنی مصطلق کا ایک شخص تھا، روایتِ حنظلہ میں ہے:(أشبه من رأيت به ابن قطن) احمد بن محمد مکی نے اپنی روایت میں یہ بھی ذکر کیا کہ بقول زہری ابن قطن زمانہ جاہلیت میں وفات پا چکا تھا وہاں فوائد دمیاطی کے حوالے سے اس کا نسب نامہ بھی ذکر کیا تھا، آخرِ باب اس کا نام مع بقیہ صفات کے ذکر کروں گا،

دجال کا طوافِ کعبہ دیکھا جانا اشکال کا باعث ہے اور یہ بھی کہ وہ حضرت عیسی کے پیچھے پیچھے چل رہا تھا اور(ایک حدیث میں) ثابت ہے کہ وہ انہیں دیکھتے ہی پگھل جائے گا، اس کا جواب علماء نے یہ دیا ہے کہ یہ عالمِ خواب کا معاملہ بیان ہوا ہے اور انبیاء کے خواب اگرچہ وحی ہوتے ہیں مگر ان میں سے کئی قابلِ تعبیر ہوتے ہیں، عیاض کہتے ہیں حضرت عیسی کے طوافِ کعبہ میں کوئی اشکال نہیں

جہاں تک دجال ہے تو مالک کی روایت میں مذکور نہیں کہ وہ بھی طواف کر رہا تھا اور یہ روایت طواف کا ذکر کرنے والوں کی روایت کی نسبت اثبت ہے، تعقب کیا گیا کہ امکانِ تطبیق اگر ہو تو ترجیح دینا مردود ہے کیونکہ مالک عن نافع کا طواف کا عدم ذکر زہری عن سالم کی روایت کو رد نہیں کرتا، چاہے اسکا طواف کرنا ثابت ہو یا نہیں مکہ میں اس کا دیکھا جانا ہی باعثِ اشکال ہے کیونکہ ثابت ہے کہ وہ مکہ اور مدینہ میں داخل نہ ہوگا، قاضی عیاض اس سے اس طرح منفصل ہوئے کہ مکہ میں دخول سے اس کا منع ہونا آخر الزمان اس کے ظہور کے وقت ہوگا، ابن حجر کہتے ہیں یہ اس گفتگو سے مؤید ہے جو حضرت ابوسعید اور ابن صیاد کے مابین ہوئی جیسا کہ مسلم نے نقل کیا کہ ابن صیاد نے ان سے کہا کیا نبی اکرم نے یہ نہ کہا تھا کہ دجال مکہ اور مدینہ میں داخل نہ ہو سکے گا اور میں مدینہ سے نکلا ہوں اور مکہ جا رہا ہوں تو ابن صیاد کے دجال ہونے پر جزم کرنے والوں نے اس کی تاویل یہ کی تھی کہ مکہ و مدینہ دخول سے اس کا منع ہونا اس کے خروج کے ساتھ مقید ہے (یعنی جب وہ دجال کی حیثیت سے ظاہر ہوگا) یہی جواب حضرت عیسیٰ کے پیچھے اس کے چلنے کا ہے۔

- 7129 حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ أَنَّ عَائِشَةَ قَالَتْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَسْتَعِيذُ فِي صَلَاتِهِ مِنْ فِتْنَةِ الدَّجَّالِ. (یعنی آپ نماز میں دجال کے فتنہ سے پناہ مانگا کرتے تھے)

أطرافه 832، 833، 2397، 6368، 6375، 6376، - 6377 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:)

یہ ایک حدیث کا اختصار ہے جو بتمامہ کتاب الجمعہ سے قبل باب (الدعاء قبل السلام) میں گزری وہاں اسے شعیب عن زہری سے اسی سند کے ساتھ مطولا نقل کیا تھا پھر کہا: (وعن الزهری) تو یہاں مذکور حدیث ذکر کی تھی۔

- 7130 حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ شُعْبَةَ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ رِبْعِيٍّ عَنْ حُذَيْفَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ فِي الدَّجَّالِ إِنَّ مَعَهُ مَاءً وَنَارًا فَنَارُهُ مَاءٌ بَارِدٌ وَمَاؤُهُ نَارٌ قَالَ أَبُو مَسْعُودٍ أَنَا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ

.طرفه - 3450 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۵،ص:۱۸۷)

(أخبرنی أبی) یہ عثمان بن جبلہ بن ابو رواد ہیں عبد الملک سے مراد ابن عمیر ہیں مسلم کی محمد بن جعفر عن شعبہ سے روایت میں نسبت مذکور ہے۔ (ربعی) یہ اسم بلفظ النسب ہے ابن حراش اور حذیفہ سے مراد ابن یمان ہیں۔ (قال فی الدجال الخ) شعبہ نے اسی طرح مختصرا ذکر کیا، ذکرِ بنی اسرائیل کے شروع میں ابوعوانہ عن عبد الملک عن ربعی کے طریق سے گزرا کہ عقبہ بن عمرو نے حضرت حذیفہ سے کہا کیا آپ ہمیں نبی اکرم سے سنی کوئی بات نہیں سناتے تو کہنے لگے میں نے آپ سے سنا: (إن مع الدجال إذا خرج ---الخ) یہی مسلم کی شعیب بن صفوان عن عبد الملک سے روایت میں ہے۔ (إن معه ماء الخ) مسلم کی نعیم بن ابو نعیم بن ابو ہند عن ربعی سے روایت میں ہے کہ حضرات حذیفہ اور ابو مسعود ایک جگہ اکٹھے ہوئے تو حذیفہ نے کہا: (لأنا بما مع الدجال أعلم منه) (یعنی دجال کی بابت مجھے بخوبی علم ہے) ابو مالک عن ربعی عن حذیفہ سے روایت میں ہے کہ نبی کریم نے فرمایا: (لأنا أعلم بما مع الدجال منه معه نهران يجريان أحدهما رأى العين ماء أبيض والآخر رَأْيَ الْعَيْنِ نارٌ تتأجج) (یعنی دجال

کے ساتھ دو دریا ہوں گے ایک ایسا دکھائی دے گا گویا سفید پانی ہو اور دوسرا شعلے مارتی آگ نظر آئے گا) شعیب بن صفوان کی روایت میں ہے لوگ جسے پانی دیکھیں گے وہ (درحقیقت) جلاتی ہوئی آگ ہوگی اور جسے وہ آگ دیکھیں وہ (فی الاصل) ٹھنڈا پانی ہوگا، احمد اور طبرانی کی حضرت سفینہ سے روایت میں ہے: (معه واديان أحدهما جنة والآخر نار) (یعنی اسکے ہمراہ دو وادیاں ہوں گی ایک کو جنت اور دوسری کو جہنم کہے گا) آگے فرمایا تو اسکی آگ دراصل جنت اور اس کی جنت دراصل آگ ہوگی، ابن ماجہ کی حدیثِ ابوامامہ میں ہے: (وإن من فتنته أن معه جنةً ونارا نارُهُ جنةٌ وجنته نارٌ فمنِ ابْتُلِيَ بناره فَلْيَسْتَغِثْ بالله وليقرأ فواتح الكهف فتكون عليه بَرْداً وسلاما) (یعنی اس کے فتنہ میں سے یہ بھی کہ اسکے ساتھ جنت اور آگ ہے اسکی آگ حقیقت میں۔ جنت اور جنت آگ ہوگی تو جو اسکی آگ کے ساتھ آزمائش میں ڈالا گیا وہ اللہ کی مدد کا خواہاں ہوکر سورہ کہف کی ابتدائی آیات پڑھے تو وہ آگ اس کیلئے ٹھنڈی اور سلامتی والی ہو جائے گی)۔

(فناره ماء الخ) محمد بن جعفر نے اپنی روایت میں یہ زیادت بھی ذکر کی: (فلا تهلكوا) ابو مالک کی روایت میں ہے: (فإن أدرك ه أحد فَلْيَأْتِ النّهر الذى يراه نارا وليغمض ثم لِيُطَاطِئْ رأسَه فيشرب) (یعنی اگر کسی کا اس سے سامنا ہو جائے تو وہ اس نہر پہ آئے جو آگ دکھائی دے گی اور آنکھیں بند کر کے سر جھکا کر اس سے پیئے، یعنی اس میں کود پڑے) شعیب بن صفوان کی روایت میں ہے: (فمن أدرك ذلك منكم فَلْيَقَعْ فى الذىٰ يراه نارا فإنه ماءٌ عَذْبٌ طيب) (سابقہ، مزید یہ کہ اسے وہ ٹھنڈا اور میٹھا پانی پائے گا۔ اس سے یہ مسئلہ بھی حل ہوا جو قیام پاکستان کے وقت پیدا شدہ احوال واہوال کے تناظر میں بعض لوگ پوچھتے ہیں کہ جن مسلمان خواتین نے اپنی عصمت کی حفاظت کیلئے کنوؤں میں چھلانگیں لگالیں یا کسی اور طریقہ سے خودکشی کی آیا یہ عمل ان کے لئے جائز تھا اور اگر کسی خاتون کے ساتھ یہ حالات ہوں تو آیا اس کے لئے خودکشی کرنا جائز ہوگا تو ان مذکورہ الفاظ سے میرا استنباط ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے کیونکہ نبی اکرم کے الفاظ ہیں: فليقع فى الذى---- الخ یعنی اس میں کود پڑے! یہ نہیں کہا کہ اگر دجال اسے اس میں پھینکوا دے) یہی ابوعوانہ کی روایت میں ہے ابوسلمہ عن ابو ہریرہ کی روایت میں ہے: (وإنه يجيء معه مثل الجنة والنارفالتى يقول إنها الجنة هى النار) اسے احمد نے تخریج کیا، یہ سب ناظر کی نسبت مرئی کے اختلاف کی طرف راجع ہے تو یا تو دجال جادوگر ہوگا تو ایک چیز کو اسکے عکس کی شکل میں مخیل کر دے گا یا مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ دجال کی مسخر کردہ آگ کو اندر سے جنت اور اس کی جنت کو اندر سے آگ بنا دے گا، یہی راجح ہے یا یہ جنت کے (لفظ کے) ساتھ نعمت و رحمت اور نار کے (لفظ کے) ساتھ محنت (یعنی آزمائش) و نقمت سے کنایہ ہے تو جس نے اسکی اطاعت کی وہ اس پر انعام و اکرام کی بارش کرے گا لیکن مآل کار ایسے شخص کا انجام آگ ہے اسی طرح بالعکس! یہ بھی محتمل ہے کہ یہ اسکے منجملہ آزمائش و فتنہ سے ہو تو ناظر اس کی دہشت کے سبب آگ دیکھے گا تو اسے جنت خیال کرے گا اسی طرح اس کا عکس۔

- 7131 حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَا بُعِثَ نَبِيٌّ إِلَّا أَنْذَرَ أُمَّتَهُ الْأَعْوَرَ الْكَذَّابَ أَلَا إِنَّهُ أَعْوَرُ وَإِنَّ رَبَّكُمْ لَيْسَ بِأَعْوَرَ وَإِنَّ بَيْنَ عَيْنَيْهِ مَكْتُوبٌ كَافِرٌ فِيهِ أَبُو هُرَيْرَةَ وَابْنُ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .

طرفه - 7408

ترجمہ: انس کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا کوئی نبی مبعوث نہیں ہوا مگر ہر ایک نے اپنی امت کو اس کانے کذاب دجال سے ڈرایا، سنو وہ کانا ہے اور تمہارا رب کانا نہیں اور اس کی آنکھوں کے درمیان کافر لکھا ہوگا، اسے ابو ہریرہ اور ابن عباس نے بھی نبی پاک سے روایت کیا۔

عن قتادة عن أنس) التوحید میں حفص بن عمر عن شعبہ سے (أنبأنا قتادة سمعت أنسا) مذکور ہے۔ (ما بعث نبی الخ) حفص کی روایت میں ہے: (ما بعث الله من نبی) اس کا بیان پانچویں حدیث کی شرح کے اثناء گزر چکا۔ (وإن بین عینیه الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے، جمہور نے (مکتوبا) ذکر کیا، اس میں کوئی اشکال نہیں کیونکہ یا تو یہ اِن کا اسم ہے یا پھر حال ہے، اول کی توجیہہ یہ ہے کہ اسمِ ان حذف کیا اور مابعد کا جملہ مبتدا و خبر اس کی خبر کی جگہ میں ہے اور اسمِ محذوف یا تو ضمیرِ شان ہے یا عائد علی دجال ہے، یہ بھی جائز ہے کہ (کافر) مبتدا اور اس کی خبر (بین عینیه) ہو، مسلم کی محمد بن جعفر عن شعبہ سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (مکتوب بین عینیه کافر) ، ہشام عن قتادہ سے روایت میں ہے کہ مجھے انس نے تحدیث کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر کئے:(الدجال مکتوب بین عینیه کفر)أی کافر، شعیب بن حجاب عن انس سے روایت میں ہے: (مکتوب بین عینیه کافر ثم تَهَجَّاهَا ك ف ر یقرؤه کل مسلم) عمر بن ثابت کی بعض صحابہ سے روایت میں ہے: (یقرؤه کلُّ مَنْ کَرِهَ عمله)(یعنی اسکی آنکھوں کے درمیان لکھا کافر ہر اسے نظر آئے گا جو اس کے کام سے متنفر ہوگا) اسے ترمذی نے تخریج کیا، یہ ماقبل سے اخص ہے احمد کے ہاں ابوبکرہ سے حدیث میں ہے: (یقرؤه الأمیُّ و الکاتب)(یعنی ہر عالم و جاہل اسے پڑھے گا) اس کا نحو بزار کی حدیثِ معاذ میں ہے! ابن ماجہ کی ابوامامہ سے روایت میں ہے: (یقرؤه کل مؤمن کاتب وغیر کاتب) احمد کی حدیثِ جابر میں ہے: (مکتوب بین عینیه کافر) اس کا مثل طبرانی کی اسماء بنت عمیس سے روایت میں ہے

بقول ابن عربی آپ کے قول: (کفر) میں اشارہ ہے کہ کفر سے فعل اور فاعل بغیر الف کے لکھا جاتا ہے (یعنی کَفَرَ اور کَفِر) رسمِ قرآنی میں بھی یہی ہے اگر چہ اہلِ خط (یعنی رسم الخط کے ماہرین) نے اسم فاعل میں الف کا اثبات کیا ہے تو یہ زیادتِ بیان کیلئے ہے، قولہ: (یقرؤه کل مؤمن کاتب و غیر کاتب) اخبار بالحقیقت ہے اور یہ اس لئے کہ ادراک فی البصر کو اللہ تعالیٰ جب اور جیسے چاہے بندے کیلئے پیدا کر دیتا ہے تو اسے مومن بغیر بصر کے بھی دیکھ پائے گا اگر چہ لکھنا پڑھنا نہ جانتا ہو اور کافر اسے نہ دیکھے گا اگر چہ لکھنا پڑھنا جانتا بھی ہو جیسے مومن اپنی بصیرت کی آنکھ کے ساتھ ادلہ (یعنی قدرت کی نشانیاں) دیکھ لیتا ہے اور کافر نہیں دیکھتا تو اللہ تعالیٰ اہلِ ایمان کے لئے تعلم کے بغیر ہی ادراک کی صلاحیت پیدا کر دے گا کیونکہ وہ زمانہ ہی ایسا ہوگا کہ جس میں خوارق و عجائبات کا ظہور عام ہوگا، آپ کے قول: (یقرؤه مَنْ کَرِهَ عملَهُ) کی نسبت محتمل ہے کہ اس سے عام اہلِ ایمان مراد ہوں یا پھر ان میں سے قوی الایمان کے ساتھ یہ مختص ہو، نووی لکھتے ہیں صحیح بات جس پر محققین ہیں، یہ ہے کہ مذکورہ کتابت (یعنی اس کی پیشانی پر کافر لکھا ہونا) حقیقت ہے اللہ اسے دجال کے کذب کی قاطع علامت بنائے گا تو مومن پر اللہ اسے ظاہر کرے گا اور جس کی شقاوت مطلوب ہے اس سے اسے مخفی رکھے گا، عیاض نے اس ضمن میں اختلاف نقل کیا اور یہ کہ بعض نے کہا یہ اس پر سمة الحدوث کے جریان سے مجاز ہے اور یہ ضعیف رائے ہے، آپ کے قول: (یقرؤه کُلُّ مؤمنِ کاتبِ وغیر کاتب) سے لازم نہیں کہ کتابت حقیقی نہ ہو، گویا

ہر خواندہ و ناخواندہ کے اسے پڑھنے میں سرِّ لطیف اس مناسبت سے کہ وہ اعور ہوگا، اس کا ادراک ہر وہ کرے گا جو اسے دیکھے گا۔

(فيه أبو هريرة و ابن عباس) یعنی اس باب میں ان دونوں کی احادیث بھی داخل ہیں تو محتمل ہے کہ اصلِ باب مراد ہو تو ان کی کلام ہر اس کو شامل ہے جو دجال سے متعلقات کے ضمن میں مذکورین کی حدیث میں وارد ہے اور یہ بھی محتمل ہے کہ خصوصیت کے ساتھ ماقبل کی حدیث مراد ہو وہ یہ کہ ہر نبی نے دجال کے فتنہ سے اپنی قوم کو ڈرایا ہے، اور یہی اقرب ہے تو اس ضمن میں ابو ہریرہ کی روایت احادیث الانبیاء کے ترجمۂ نوحؑ میں یحی بن ابوکثیر عن ابوسلمہ عنہ سے گزری اس میں تھا: (ألا أحدثكم حديثا عن الدجال ما حَدَّثَ بِهِ نَبِيٌّ قومَهُ؟ إنه أعْوَرُ الخ) بزار نے جید سند کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے صادق و مصدوق ابو القاسم ﷺ سے سنا فرماتے تھے: (يخرج مسيح الضلالة فيبلغ ما شاء الله أن يبلغ من الأرض في أربعين يوما فيلقي المؤمنون منه شدة شديدة) (یعنی مسیحِ ضلالت کا خروج ہوگا اور وہ چالیس دن میں جو اللہ چاہے گا زمین گھوم لے گا اہلِ اسلام اس سے بڑی تنگی میں ہوں گے) ابن عباس سے وارد روایت میں جو ابو عالیہ عنہ کے طریق سے ذکرِ موسی میں گزری، میں تھا: (وذكر أنه رأى الدجال) احمد اور طبرانی کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ ابن عباس عن النبیؐ سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے دجال کے بارہ میں کہا: (أعور هِجَان [أى أبيض أزهر] كأن رأسه أصلة أشبه الناس بعبد العزى بن قطن رجل من خزاعة) (یعنی کانا اور سفید چمک دار رنگ والا گنجا سا اور خزاعہ کے ایک شخص عبد العزی بن قطن سے نہایت مشابہ) طبرانی کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: (ضخم فَيْلَماني [أى عظيم الجُثة] كأن رأسه أغصان شجرة) (یعنی نہایت موٹا اسکا سر گویا درخت کی کئی شاخیں ہوں) یعنی اس کے سر کے بال کثیر اور بکھرے ہوئے ہوں گے (أشبه الناس بعبد العزى بن قطن رجل من خزاعة) مسلم، ترمذی اور ابن ماجہ کے ہاں نواس بن سمعان کی حدیث میں ہے: (شابٌّ قَطَطٌ عينه قائمة) (یعنی چھوٹے گھنگھریالے بالوں والا نوجوان جسکی آنکھ کھڑی ہوئی ہوگی یعنی نمایاں) ابن ماجہ کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (كأنى أشبهه بعبد العزى بن قطن) بزار کی غلتان بن عاصم سے روایت میں ہے: (أجلى الجبهة عريض النحر ممسوح العين اليسرى كأنه عبد العزى بن قطن) (یعنی کشادہ پیشانی اور چوڑے سینے والا، اسکی بائیں آنکھ ممسوح ہوگی) ترجمۂ عیسیٰؑ میں عبد العزی کا نسب نامہ کا ذکر گزرا، احمد کی حضرت ابو ہریرہ سے روایت میں اس کا نحو ہے لیکن کہا: (كأنه قطن بن عبد العزى) اور مزید یہ بھی کہ (فقال يا رسول الله هل يضرني شبهه؟ قال لا أنت مؤمن وهو كافر) (یعنی یہ سن کر انہوں نے کہا یا رسول اللہ میرے ساتھ اس کی مشابہت کیا میرے لئے ضرر رساں ہے؟ فرمایا نہیں، تم مومن اور وہ کافر ہے) یہ زیادت ضعیف ہے کہ اس کی سند میں مسعودی ہے جو مختلط ہو گئے تھے! محفوظ عبد العزی بن قطن ہے اور وہ جاہلیت میں ہی فوت ہو چکا تھا جیسا کہ زہری نے کہا، جس شخص نے یہ بات (هل يضرني شبهه) کہی تھی وہ اکتم بن ابو الجون تھے یہ بات انہوں نے عمرو بن لحی کے بارہ میں کہی تھی جیسا کہ احمد اور حاکم نے محمد بن عمرو عن ابوسلمہ عن ابو ہریرہ سے مرفوعا نقل کیا: (عرضت على النار فرأيت فيها عمرو بن لحى) اس میں فرمایا تھا کہ: (و أشبهُ مَنْ رأيتُ به أكتم بن أبى الجون) اس پر اکتم نے یہ مذکورہ بات کہی اور نبی اکرم نے یہ جواب دیا تھا، دجال کو تو عبد العزی سے اور اسکی ممسوح آنکھ کو ابو یحی انصاری کی آنکھ سے تشبیہ دی۔ جیسا کہ گزرا۔ مسلم کی

حدیثِ حذیفہ میں ہے: (جُفال الشعر) أی کثیرہ (یعنی کثیر بالوں والا)۔

- 27 باب لاَ يَدْخُلُ الدَّجَّالُ الْمَدِينَةَ (دجال مدینہ میں داخل نہ ہوسکے گا)

- 7132 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِى عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ قَالَ حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَوْمًا حَدِيثًا طَوِيلاً عَنِ الدَّجَّالِ فَكَانَ فِيمَا يُحَدِّثُنَا بِهِ أَنَّهُ قَالَ يَأْتِى الدَّجَّالُ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْهِ أَنْ يَدْخُلَ نِقَابَ الْمَدِينَةِ فَيَنْزِلُ بَعْضَ السِّبَاخِ الَّتِى تَلِى الْمَدِينَةَ فَيَخْرُجُ إِلَيْهِ يَوْمَئِذٍ رَجُلٌ وَهُوَ خَيْرُ النَّاسِ أَوْ مِنْ خِيَارِ النَّاسِ فَيَقُولُ أَشْهَدُ أَنَّكَ الدَّجَّالُ الَّذِى حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَدِيثَهُ فَيَقُولُ الدَّجَّالُ أَرَأَيْتُمْ إِنْ قَتَلْتُ هَذَا ثُمَّ أَحْيَيْتُهُ هَلْ تَشُكُّونَ فِى الأَمْرِ فَيَقُولُونَ لاَ فَيَقْتُلُهُ ثُمَّ يُحْيِيهِ فَيَقُولُ وَاللَّهِ مَا كُنْتُ فِيكَ أَشَدَّ بَصِيرَةً مِنِّى الْيَوْمَ . فَيُرِيدُ الدَّجَّالُ أَنْ يَقْتُلَهُ فَلاَ يُسَلَّطُ عَلَيْهِ .

طرفه - 1882 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۴۱)

(حديثا طويلا الخ) اس طریق سے یہی مبہماً وارد ہے ایک دیگر طریق کے ساتھ حضرت ابوسعید سے مروی ایک روایت سے وہ کچھ ماخوذ ہے جو مذکور نہیں ہوا جیسا کہ ابونضرہ عن ابوسعید سے منقول ہے کہ وہ یہودی ہے اور اسکی کوئی اولاد نہ ہوگی اور وہ مدینہ اور مکہ میں داخل نہ ہو سکے گا، اسے مسلم نے نقل کیا، عطیہ عن ابوسعید کی دجال کی آنکھ کی صفت بارے مرفوع روایت میں ہے: (ومعه مثل الجنة والنار وبين يديه رجلان ينذران أهل القرى كلما خرجا من قرية دخل أوائله) (یعنی اسکے آگے آگے دو آدی اس کی بابت انذار کرتے پھریں گے جونہی وہ دونوں کسی شہر سے اگلے شہر کو نکلیں گے دجال کے اوائل۔ یعنی اسکے دستہ کے اولین لوگ۔ اس میں داخل ہو جائیں گے) اسے ابو یعلی اور بزار نے نقل کیا یہ احمد بن منیع کے ہاں مطولا ہے اور اس کی سند ضعیف ہے ابو الوداک عن ابوسعید کی مرفوع روایت میں ہے: (معه من كل لسان ومعه صورة الجنة خضراء يجرى فيها الماء وصورة النار سوداء تدخن) (یعنی اس کے ساتھ ہر زبان کا جاننے والا ایک ایک شخص ہوگا)۔

(بعض السباخ) سبخہ کی جمع، ریتلی زمین جس میں اس کی ملوحت (یعنی شوروالی ہونے) کے سبب کوئی چیز نہیں اگتی، یہ مدینہ کی بیرونی غیر جہت الحرہ والی زمینوں کی صفت ہے۔ (التی تلی المدینہ) یعنی شام کی جہت سے۔ (أو من خيار الناس) مسلم کی صالح عن زہری سے روایت میں ہے: (أو من خير الناس) مسلم کی ابوالوداک عن ابوسعید سے روایت میں ہے کہ اس کی طرف مومنوں کا ایک شخص جائے گا تو دجال کے مسلح آدمی اسے ملیں گے اور کہیں گے کیا تم ہمارے رب پر ایمان نہیں رکھتے؟ وہ کہے گا ہمیں اپنا رب خوب معلوم ہے، وہ پہلے تو اسے وہیں قتل کرنے کا ارادہ کریں گے پھر اسے دجال کے پاس لے جائیں گے جب اس پر نظر پڑے گی تو پکار اٹھے گا اے لوگو یہ تو وہی دجال ہے جس کے بارہ میں رسول اللہ نے بتلایا تھا، عطیہ کی روایت میں ہے کہ سوائے مکہ اور مدینہ کے سب شہروں میں داخل ہوگا اہلِ ایمان تب زمین میں متفرق ہوں گے تو اللہ انہیں جمع کر دے گا تو ان میں سے ایک شخص کہے گا

واللہ میں چلتا ہوں تا کہ اسے دیکھوں جس سے رسول اللہ نے ہمیں ڈرایا تھا تو اس کے ساتھی روکیں گے اس اندیشہ سے کہ اسے فتنہ میں نہ ڈالے (فيأتي حتى إذا أتى أدنى مسلحة من مسالحه أخذوه فسألوه ما شأنه فيقول أريد الدجال الكذاب) (یعنی اس کے مسلح اولین دستہ کے پاس پہنچیں گے اور کہیں گے میں دجال سے ملنا چاہتا ہوں) وہ اسے اس کا حال لکھ کر بھیجیں گے تو اس کا پیغام آئے گا اسے میری طرف بھیج دو، جب اس پر نظر پڑے گی تو پہچان لے گا۔

(أشهد أنك الخ) عطیہ کی روایت میں ہے: (أنت الدجال الكذاب الذى أنذرَناه رسولُ الله) مزید یہ بھی ذکر کیا کہ دجال کہے گا کہ تم ضرور میرا حکم مانو گے وگرنہ تمہیں دو حصوں میں کاٹ دوں گا تو وہ مومن پکار کر کہے گا اے لوگو یہ مسیح کذاب ہے۔ (أرأيتم إن قتلت هذا الخ) عطیہ کی روایت میں ہے: (ثم يقول الدجال لأوليائه) تو اس سے توضیح ہوئی کہ (فيقولون لا) کہنے والے اس کے اتباع ہوں گے، اس سے ان حضرات کی بات کا رد ہوتا ہے کہ اہلِ ایمان تقیہ کرتے ہوئے یہ بات کہہ دیں گے یا ان کی (اصل میں) مراد یہ ہوگی کہ ہمیں تمہارے کفر اور تمہارے قول کے بطلان میں کوئی شک نہ ہوگا۔

(ثم يحييه) ابوداک کی روایت میں ہے: (فيأمر به الدجال فيشبح فيشبع ظهره و بطنه ضربا) (یعنی دجال اسے درمیان سے کاٹ دینے کا حکم دے گا پھر اسکے پیٹ اور کمر میں ایک ضرب لگائے گا) پھر کہے گا کیا اب بھی مجھ پر ایمان نہ لاؤ گے؟ تو وہ کہے گا تم مسیح کذاب ہو تو حکم دے گا تو آرے کے ساتھ اسے دو ٹکڑے کر دیا جائیگا پھر دجال ان دونوں ٹکڑوں کے درمیان چلے گا اور کہے گا کھڑے ہو جاؤ تو وہ اٹھ کھڑا ہوگا، مسلم کی نواس بن سمعان کی روایت میں ہے کہ وہ ایک مضبوط بھرے جسم والے جوان کو بلائے گا جو اسے تلوار کے ساتھ دو ٹکڑے کر دے گا، دجال اسے بلا کر چومے گا اور خوش ہو کر ہنسے گا، عطیہ کی روایت میں ہے اسے لٹا کر پشت کے درمیان پر آرا رکھ کر اسے دو حصوں میں کاٹ دے گا پھر دجال اپنے ساتھیوں سے کہے گا کیا خیال ہے اگر اسے زندہ کر دوں تو میرے رب ہونے میں کوئی شک کرو گے؟ کہیں گے نہیں تو عصا کے ساتھ اسے چھوئے گا تو وہ اٹھ کھڑا ہوگا اسکے ساتھی یہ دیکھ کر اس کے ساتھ مزید صدق و محبت کریں گے اور اس کے رب ہونے کا انہیں ایقان ہوگا، عطیہ ضعیف ہیں بقول ابن عربی ایک جگہ تلوار اور دوسری جگہ آرا مذکور ہے تو یہ بڑا اختلاف ہے، کہتے ہیں اس کی تطبیق یہ ہے کہ یہ دو آدمیوں کا قصہ ہے ایک کو تلوار اور دوسرے کو آرے کے ساتھ قتل کرے گا، یہی کہا مگر اصل عدمِ تعدد ہے، آرے کے ذکر والی روایت ضرب بالسیف والی روایت کی تفسیر کرتی ہے تو شائد تلوار میں دندانے پڑے ہوں جس کی وجہ سے وہ آرے کی طرح ہوگئی ہو اور اس طریقہ سے قتل کر کے اس مردِ مومن کو سخت تعذیب دینا مقصود ہو اور قولہ: (فضربه بالسيف) آپ کے قول: (أنه نشره) کیلئے مفسر ہو اور (فيقطعه جزلتين) اس شخص کے آخر الامر کی طرف اشارہ ہو جب اس کے کاٹے جانے کا عمل مکمل ہوگا، ابن عربی کہتے ہیں اس لڑکے کے قصہ میں جسے حضرت خضرؑ نے قتل کیا تھا وارد ہے کہ اس کا ہاتھ اس کے سر میں رکھ کر اکھاڑ دیا تھا اور ایک اور طریق میں ہے کہ اسے لٹا کر چھری کے ساتھ ذبح کیا تو قصہ واحد ہونے کے باعث وہاں ضروری تھا کہ دونوں میں سے ایک روایت کو ترجیح دی جائے! ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں تفسیر سورۃ کہف میں ان دونون روایتوں کی تطبیق گزری ہے

خطابی لکھتے ہیں اگر کہا جائے یہ کیونکر جائز ہوا کہ اللہ تعالیٰ ایک کافر کے ہاتھ پر اس قسم کی نشانیاں جاری کرے؟ کیونکہ مردوں کو زندہ کرنا انبیاء کرام کے عظیم معجزات میں سے ہے تو دجال جو جھوٹا مدعیِ ربوبیت ہے کو کیونکر یہ امتیاز حاصل ہوا پھر اس کی پیشانی پر

صاف لفظِ کافر نقش ہوگا جسے ہر مسلمان پڑھے گا اور یہی اس کے کذب کی واضح دلیل ہوگی کہ اگر الہ ہوتا تو اپنے نقائص کو تو دور کر لیتا اور انبیاء کے معجزات معارضت سے سالم ہوتے ہیں تو دونوں ایک جیسے نہیں ہو سکتے، طبری لکھتے ہیں جائز نہیں کہ انبیاء کے اعلام (یعنی نشانیاں) اہل کذب وافک کو عطا کی جائیں اس حالت میں جس میں کوئی سبیل نہیں اس کیلئے جس نے معاینہ کیا اس کا جو اس نے پیش کیا مگر فصل کیا ان میں سے محق کا اور مبطل کا تو اگر اس کا مشاہدہ کرنے والے کیلئے صادق وکاذب کی تمیز کی کوئی سبیل ہو تو جس کے ہاتھ پر اس کا ظہور ہوا تو وہ کذابین کو اللہ کی طرف سے دی گئی قدرت کا انکار نہ کرے گا

تو یہ بیان ہے ان امور کا جو دجال کا مشاہدہ کرنے والوں کو فتنہ وآزمائش کے بطور عطا ہوں گے، اس کے باوجود دجال کے جسم میں اس کے کذب پر عقلمندوں کیلئے واضح دلالت ہوگی اس لئے کہ وہ ذی اجزاء مولفۃ (یعنی اگر خود اپنا خالق ہوتا تو اس کے جسم میں یہ عیوب نہ ہوتے) ہوگا تاثیرِ صنعت اس میں ظاہر ہوگی پھر اس کی آنکھوں کے عور کی شکل میں ایک علت وآفت بھی نمایاں ہوگی تو اس ظاہری عیب د ارحالت وشکل کے ساتھ جب وہ اپنے رب ہونے کا دعویٰ کرے گا تو ذی عقول اس کے جھوٹے ہونے میں قطعا متردد نہ ہوں گے کہ جو خود اپنے جسم کے نقائص دور کرنے پر قادر نہیں وہ اوروں کے عیوب کیونکر دور کر سکتا ہے؟ اگر وہ یہ زعم کرے کہ رب اپنے نفس میں کسی شئ کا اِحداث نہیں کر سکتا تو کم از کم وہ لفظِ کافر تو مٹا ڈالے جو اس کی آنکھوں کے درمیان لکھا ہوا ہے! مہلب کہتے ہیں اس مقتولِ مذکور کو دجال کے زندہ کر دینے میں آنجناب کے اس قول: (هو أهون على الله من ذلك) کی کوئی مخالفت نہیں یعنی کہ وہ معجزات پر صحیح طور سے متمکن ہو تو اس آدمی کے قتل پھر اس کے احیاء پر اس کا قدرت رکھنا اس شخص یا کسی دیگر کی نسبت اس کے لئے مستمر نہ رہے گا اور نہ وہ مقتول اس کے ساتھ مستقر ہوگا ماسوائے اس ساعتِ تألم بالقتل کے پھر اسے اس کا ثواب بھی حاصل ہوا، یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت سے اسے اس قتل کی کوئی تکلیف محسوس نہ ہو، ابن عربی کہتے ہیں دجال کے ہاتھوں ظاہر ہونے والی نشانیاں مثلا بارشیں برسانا، اپنے حمائتیوں اور تصدیق کرنے والوں پر خوشحالی اور سبزہ اور دیگر کو قحط سالی میں مبتلا کرنا، زمین کے خزانوں کا اس کے ہمراہ ہونا اور اس کے ساتھ جنت ودوزخ اور اکل وشرب کے ڈھیر ہونا اللہ تعالیٰ کی طرف سے آزمائش اور امتحان ہوگا تا کہ مرتاب کو ہلاک کرے اور متقی کو نجات دے اور یہ سب بہر حال بہت مخیف ومہیب صورتحال ہو گی تبھی آنجناب نے فرمایا ہے کہ دجال کے فتنہ سے بڑا کوئی فتنہ نہیں اور آپ امت کیلئے تشریع کرتے ہوئے نماز میں اس سے استعاذہ کیا کرتے تھے! جہاں تک مسلم کی ایک روایت میں مذکور آپکا یہ قول: (غير الدجال أخوف لي عليكم) (یعنی دجال کو چھوڑ غیرِ دجال کئی ایسے فتنے ہیں جن کا مجھے تمہاری نسبت زیادہ ڈر ہے) تو یہ بات آپ نے صحابہ سے مخاطب ہو کر ان کی نسبت سے کہی تھی کیونکہ ان کی نسبت جن فتنوں سے آپ ڈرے وہ دجال کی نسبت ان سے قریب تر تھے (پھر آپ کو علم دے دیا گیا تھا کہ دجال آخری زمانہ میں ظاہر ہوگا لہذا صحابہ کرام اس سے مامون تھے البتہ دیگر کئی فتنے جن سے آپ نے آگاہ کیا، ان پر چھا جانے والے تھے) اور عموما بعید کے مظنون فتنہ سے قریب الوقوع فتنہ کا خوف زیادہ ہوتا ہے چاہے وہ کتنا ہی شدید ہو۔

(فيقول والله ما كنت الخ) ابو داؤد کی روایت میں ہے: (ما ازددت فيك إلا بصيرة) پھر لوگوں کو مخاطب ہو کر کہے گا اے لوگو یہ فعل وہ میرے بعد کسی اور سے نہ کر سکے گا، عطیہ کی روایت میں ہے کہ دجال اس سے کہے گا کیا مجھ پر ایمان نہیں لاتے؟ وہ کہے گا اب تو میری تمہاری نسبت بصیرت پہلے سے بھی بڑھ گئی ہے پھر لوگوں کو ندا دے گا کہ اے لوگو یہ مسیح کذاب ہے جس نے

اس کی اطاعت کی وہ آگ میں ہے اور جس نے اس کا کہانہ مانا وہ جنت میں ہے، ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہ وہ شخص جب دجال سے یہ بات کہے گا تو وہ پانی میں نمک کے گھلنے کی مانند گھلنا شروع ہو جائے گا، یہی کہا مگر معروف یہ ہے کہ دجال کی یہ کیفیت تب ہوگی جب وہ حضرت مسیح ابن مریم کو دیکھے گا۔

(فيريد الدجال أن الخ) ابو وداک کی روایت میں ہے کہ دجال اسے ذبح کرنے کی کوشش کرے گا مگر اسکی گردن سے سینہ کی ابھری ہوئی ہڈی تک کا جسم پیتل کا بنا دیا جائے گا تو کچھ نہ کر سکے گا، عطیہ کی روایت میں ہے دجال کہے گا یا تو میری بات مانو گے وگرنہ ذبح کیلئے تیار ہو جاؤ تو وہ کہے گا اللہ کی قسم کبھی تمہاری اطاعت نہ کروں گا تو اسے لٹانے کا حکم دے گا لیکن اس پر قادر نہ ہو سکے گا، روایتِ عطیہ میں مزاد کیا کہ اس کے قتل کی عدم طاقت پا کر اسکے ہاتھوں اور پاؤں کو پکڑ کر اسے اپنی آگ میں ڈال دے گا جو دھواں دار ٹیالے رنگ کی ہوگی، ابو وداک کی روایت میں ہے کہ اس شخص کے ہاتھ پاؤں پکڑ کر ایک طرف پھینک دے گا لوگ سمجھیں (اور دیکھیں) گے کہ آگ میں پھینکا ہے مگر وہ تو جنت میں ڈالا گیا ہوگا، عطیہ نے مزید یہ بھی نقل کیا کہ یہ شخص میری امت کا مجھ سے اقرب ترین اور امت میں (اس دور کا) سب سے بلند درجہ والا شخص ہے، روایتِ ابو وداک میں یہ الفاظ ہیں: (هذا أعظم شهادة عند رب العالمين) ابو یعلی اور عبد بن حمید نے حجاج بن ارطاۃ عن عطیہ سے نقل کیا کہ وہ شخص تین مرتبہ ذبح کیا جائے گا چوتھی مرتبہ جب ایسا کرنا چاہے گا تو اللہ تعالی اس کی گردن کو تانبے کا بنا دے گا تو اس کے ذبح کی استطاعت نہ پائے گا مگر اول ہی صواب ہے! ذکرِ دجال کی ابن عمرو کی مرفوع حدیث میں ہے: (فيهوى إليه بسيفه فلا يستطيعه فيقول أَخِّرُوهُ عني)(یعنی وہ اپنی تلوار کے ساتھ اس کی طرف جھکے گا لیکن کچھ نہ کر پائے گا تو کہے گا اسے یہاں سے ہٹا دو) عبد اللہ معتمر کی حدیث میں ہے کہ وہ ایک شخص کے قتل کا حکم دے گا پھر اس کے اعضاء کاٹ دے گا اور ہر عضو کو الگ الگ رکھ کر لوگوں کو دکھلائے گا پھر انہیں اکٹھا کرے گا پھر اپنی لاٹھی کو مارے گا تو وہ مقتول اٹھ کھڑا ہوگا، دجال کہے گا میں ہی مارتا اور زندہ کرتا ہوں، فرمایا یہ سب جادو ہے وہ ایسا کچھ نہیں کرے گا صرف لوگوں کی آنکھوں پر جادو کر دے گا

اس کی سند نہایت ضعیف ہے ابو یعلی کی روایت میں یہ زیادت ہے: (قال أبو سعيد كنا نرى ذلك الرجل عمر بن الخطاب لِمَا نَعْلَم من قوته وجلده)(ابو سعید کہتے ہیں ہم حضرت عمر کی جوانمردی اور جری پن دیکھتے ہوئے خیال کرتے تھے کہ یہ شخص عمر ہوں گے) صحیح مسلم میں عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ کی روایت کے عقب میں ہے ابو اسحاق کہتے ہیں کہا جاتا ہے کہ یہ شخص حضرت خضر ہوں گے، تو راوی نے (ابو اسحاق کا نام) مطلقا ذکر کیا تو قرطبی نے گمان کیا کہ ان ابو اسحاق سے مراد سبیعی ہیں جو یکے از ثقات تابعین ہیں لیکن ان کا گمان درست نہیں اس سندِ مذکور میں ابو اسحاق کا تو کوئی ذکر ہی نہیں، یہ دراصل ابراہیم بن محمد بن سفیان الزاہد ہیں جو صحیح مسلم کے ان سے ناقل ہیں جیسا کہ عیاض اور نووی وغیر ہما نے جزم کیا قرطبی بھی قبل ازیں اپنے تذکرہ میں ان کا ذکر کر چکے ہیں گویا اس جگہ ان کا سبیعی لکھنا سبقتِ قلم ہے شائد اس ضمن میں ان کا مستند معمر کا قول ہے جو انہوں نے اپنی جامع میں اس حدیث کو ذکر کر کے لکھا، کہتے ہیں مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ یہ شخص جنہیں دجال قتل کرے گا حضرت خضر ہیں، ابن حبان نے بھی یہی عبد الرزاق عن معمر سے نقل کیا ان کے الفاظ ہیں: (كانوا يرون أنه الخضر) ابن عربی کہتے ہیں میں نے کسی سے سنا ہے کہ یہ حضرت خضر ہوں گے بقول ابن حجر اس کے قائلین نے صحیح ابن حبان کی ابو عبیدہ بن جراح سے ذکر دجال میں مروی مرفوع حدیث سے تمسک کیا ہے جس

میں ہے: (لعله إن يدرك بعض من رآني أو سمع كلامي)(یعنی شائد ان افراد میں سے بعض اسے پائیں جنہوں نے مجھے دیکھا یا میری کلام سنی ہے) لیکن اس پہ مسلم کی مشار الیہ روایت کا یہ جملہ معکر ہے: (شاب ممتلئ شبابا) (یعنی ایک بھر پور جوانی والا شخص) البتہ اس کا جواب یہ دیا جانا بھی ممکن ہے کہ حضرت خضر کے جملہ خصائص میں سے ہے کہ وہ سدا جوان رہیں گے بہر حال یہ بات محتاجِ دلیل ہے (یہ رائے ان حضرات کے خیال پر ہے جو حضرت خضر کی حیاتِ ابدی کے قائل ہیں)

علامہ انور (فلا يسلط عليه) کی بابت کہتے ہیں مسلم کے ہاں ایک راوی کا گمان ہے کہ یہ حضرت خضر ہوں گے، میں کہتا ہوں یہ ابھی تک غیر متعین ہے۔

- 7133حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ نُعَيْمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمُجْمِرِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى أَنْقَابِ الْمَدِينَةِ مَلاَئِكَةٌ لاَ يَدْخُلُهَا الطَّاعُونُ وَلاَ الدَّجَّالُ .

طرفاه 1880، - 5731 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص: ۳۹)

(على أنقاب المدينة) اس کی شرح کتاب الحج کے اواخر کے باب فضائل المدینہ میں گزری وہاں یہ حضرت انس کے حوالے سے ان الفاظ کے ساتھ وارد ہے: (ليس من بلدٍ إلا سيطؤه الدجال إلا مكة والمدينة) حضرت جابر کی حدیث میں واقع ہے کہ وہ چالیس دن میں زمین بھر کا دورہ کرے گا ہر شہر میں وارد ہوگا ماسوائے مکہ و مدینہ کے کہ اللہ نے انہیں اس پر حرام کر دیا ہے، اس کے ایام میں سے ایک دن سال کی مانند، ایک مہینہ کی مانند اور ایک ہفتہ کی مانند ہے باقی تمہارے ان ایام کی طرح کے ہیں اسے طبرانی نے نقل کیا، احمد کے ہاں بھی جید سند کے ساتھ ہے انہوں نے یہ الفاظ نقل کئے: (تطوى له الأرض فى أربعين يوما إلا ما كان من طيبة) اس کی اصل مسلم کے ہاں نواس بن سمعان کی حدیث سے ہے، کہتے ہیں ہم نے کہا یا رسول اللہ زمین میں وہ کتنا عرصہ ٹھہرے گا؟ فرمایا چالیس دن تو یہی کچھ ذکر کیا اور یہ زیادت بھی کہ ہم نے عرض کی یا رسول اللہ جو اسکا دن سال کی مانند ہوگا کیا ہم اس میں ایک دن و رات کی نمازیں ادا کریں گے؟ (یعنی پانچ) فرمایا نہیں بلکہ (اقدروا له قدره) (یعنی اندازے سے وقت کا خیال کر کے نمازیں ادا کر لیا کرنا) ہم نے کہا یا رسول اللہ: (وما إسراعه فى الأرض) (یعنی زمین میں کس سرعت سے سفر کرے گا) فرمایا: (كالغيث استدبرته الريح) (جیسے بادل جسے ہوائیں چلا رہی ہوں) انہی کی عبد اللہ بن عمرو سے روایت میں ہے کہ میری امت میں دجال نکلے گا تو چالیس دن ٹھہرے گا میں نہیں جانتا چالیس دن یا مہینے یا چالیس سال؟ لیکن سابقہ روایت میں جزم کہ چالیس دن ہیں اس پر مقدم ہے، اسے طبرانی نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن عمرو سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (يخرج يعني الدجال فيمكث فى الأرض أربعين صباحا يَرِدُ فِيهاكُلَّ منهل إلا الكعبة والمدينة وبيت المقدس) (یعنی چالیس دنوں میں روئے زمین کی ہر آبادی میں پہنچے گا سوائے مکہ، مدینہ اور بیت المقدس کے)

حضرت سمرہ کی مشار الیہ حدیث میں ہے کہ تمام روئے زمین پر غالب آجائے گا ماسوائے حرمین اور بیت المقدس کے! وہاں کے مومنین کو محاصرہ میں لے گا پھر اسے اللہ تعالی ہلاک کر دے گا، جنادہ بن ابوامیہ کی روایت میں ہے کہ ہم ایک انصاری صحابی کے پاس

آئے تو انہوں نے بتلایا کہ نبی اکرم نے ایک دفعہ ہمیں خطبہ دیا اور فرمایا میں تمہیں مسیح (دجال) سے ڈراتا ہوں، آگے اس میں ہے کہ وہ زمین میں چالیس صبحیں رہے گا اس کا اقتدار ہر منہل پہنچے گا لیکن چار مساجد میں داخل نہ ہو سکے گا: کعبہ، مسجد نبوی، مسجد اقصیٰ اور طور (گویا مکہ، مدینہ اور بیت المقدس سے مراد یہاں مساجد مذکورہ ہیں نہ کہ پورا شہر) اسے احمد نے تخریج کیا اور اسکے رجال ثقات ہیں۔

- 7134حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الْمَدِينَةُ يَأْتِيهَا الدَّجَّالُ فَيَجِدُ الْمَلاَئِكَةَ يَحْرُسُونَهَا فَلاَ يَقْرَبُهَا الدَّجَّالُ قَالَ وَلاَ الطَّاعُونُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ .

أطرافه 1881، 7124، - 7473 (سابقہ)

(يأتيها) یعنی مدینہ۔ (يحرسونها) احمد اور حاکم کی ذکرِ مدینہ میں محجن بن ادرع کی حدیث میں ہے: (ولا يدخلها الدجال إن شاء الله كلما أراد دخولها تَلَقَّاهُ بِكُلِّ نقب من أنقابها ملك مصلِتٌ سيفه يمنعه عنها) حاکم کی ابو عبد اللہ قراظ سے روایت میں ہے کہ میں نے سعد بن مالک اور ابو ہریرہ سے سنا کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا: (اللهم بارك لأهل المدينة) آگے ہے: (ألا إن الملائكة مشتبكة بالملائكة على كل نقب من أنقابها ملكان يحرسانها لايدخلها الطاعون ولا الدجال) (یعنی مدینہ میں فرشتوں کا جھمگٹا ہوگا، اسکے ہر راستے کے دھانے پر دو فرشتے تلوار سونتے حفاظت کرتے ہوں گے اس میں نہ طاعون داخل ہو سکتا ہے اور نہ دجال) بقول ابن عربی اس کے اور آپ کے قول: (على كل نقب ملكان) کے مابین تطبیق یہ ہوگی کہ ایک فرشتہ کی تلوار سونتی ہوگی اور دوسرے کی اس کے برخلاف! (فتح میں یہی ہے شائد درست عبارت: على كل نقب ملك، ہے تبھی س تطبیق کی ضرورت پڑے گی)۔

(إن شاء الله) کہا گیا ہے کہ یہ استثناء محتمل التعلیق اور محتمل للتبرک ہے اور یہی (ثانی) اولیٰ ہے بعض نے کہا یہ (یعنی ان شاء اللہ) فقط طاعون سے متعلق ہے مگر یہ محلِ نظر ہے محجن کی مذکورہ حدیث موید ہے کہ دونوں کیلئے ہے، عیاض لکھتے ہیں ان احادیث میں اہلِ سنت کیلئے صحتِ وجود دجال میں حجت ہے اور یہ کہ وہ کوئی معین شخص ہے (یعنی کوئی حکومت یا قوت نہیں جیسے بعض لوگوں کا خیال ہے کہ مراد کوئی دجالی قوت ہے جیسے امریکہ) اللہ تعالیٰ اس کے ساتھ لوگوں کی ابتلاء کرے گا اور اسے کئی اشیاء کی قدرت دے گا مثلاً اس مقتول کو زندہ کرنا جسے وہ قتل کرے گا اور خصب وانہار اور جنت ودوزخ کا ظاہر ہونا اور زمین کے خزانوں کا اس کے ساتھ ہونا اور آسمان کو اس کا حکم دینا کہ بارش برساؤ اور زمین کو کھیتی اگانے کا کہنا اور یہ سب اللہ کی مشیت سے ہوگا پھر اللہ اسے عاجز کر دے گا تو اس شخص یا اس کے غیر کے قتل پر قادر نہ ہو سکے گا پھر اس کا سارا نظام (یعنی نیٹ ورک) خراب کر دیا جائے گا اور حضرت عیسیٰ اسے قتل کر دیں گے! بعض خوارج، معتزلہ اور جہمیہ نے اس میں مخالفت کی اور انہوں نے اس کے وجود کا انکار کیا اور ان صحیح احادیث کو رد کیا ان کے بعض طوائف جیسے جبائی کی رائے ہے کہ وہ ہے تو صحیح الوجود مگر جو امورِ عجیبہ اس کے ہاتھوں ظاہر ہونگے وہ سب اوہام اور شعبدے ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں، دراصل یہ بات اپنے زعم میں اس لئے کہی کہ اگر یہ سب بطریق الحقیقت مانا جائے تو انبیاء کے معجزات قابلِ وثوق نہ ٹھہریں، یہ ان کی غلطی ہے کیونکہ اس نے نبوت کا دعویٰ تو نہیں کیا کہ یہ خوارق اس کے صدق کی دلیل باور ہوں وہ تو الوہیت کا مدعی ہوگا

اور خود اس کی صورتحال اس کے کذب کی غماز ہوگی اس کے ذاتی عجز ونقص کے پیش نظر تو اس کے دھوکہ میں سوائے رَعاع الناس (یعنی کمینے اور رذیل لوگ) کے کوئی اور نہ آئیں گے یا تو اپنی حاجت وفاقہ کے سبب یا اس کی اذی وشر سے خوف کھاتے ہوئے تقیہ کریں گے پھر وہ تمام جگہوں سے سرعت کے ساتھ گزرے گا اور ضعفاء کو اتنی مہلت ہی نہ ملے گی کہ اس کے حال پر تامل کریں تو جو اس حال میں اسے سچا مانے گا اس سے انبیاء کے معجزات کا بطلان لازم نہیں اسی لئے یہ شخصِ مذکور جب قتل کئے جانے کے بعد زندہ ہوں گے تو اسے مخاطب کر کے کہیں گے کہ تمہارے بارہ میں میری بصیرت اور بڑھ گئی ہے

ابن حجر کہتے ہیں اس پر معکر نہیں جو ابن ماجہ کی حدیثِ ابوامامہ میں وارد ہے کہ ابتداء وہ کہے گا میں نبی ہوں پھر کہے گا میں تمہارا الہ ہوں کہ یہ اس امر پر محمول ہے کہ خوارق کا ظہور اس کے دعوائے الوہیت کے بعد ہوگا، ابوامامہ کی حدیث میں ہے اس کے فتنہ کی ایک مثال یہ کہ ایک اعرابی سے کہے گا کیا خیال ہے اگر میں تمہارے والدین کو زندہ کر دوں تو تم میرے رب ہونے کی شہادت دو گے؟ وہ کہے گا ہاں، تو دو شیطان اس کے والدین کی شکلیں اختیار کر کے اس کے سامنے آ حاضر ہوں گے اور اس سے کہیں گے اے بیٹے اس کی بات مانو کہ یہ تمہارا رب ہے اور اس کے فتنہ میں سے یہ بھی کہ ایک قبیلہ سے اس کا گزر ہوگا جو اس کی تکذیب کریں گے تو انکے تمام چوپائے مر جائیں گے ایک اور قبیلہ سے اس کا گزر ہوگا وہ اس کی تصدیق کریں گے تو وہ آسمان کو حکم دے گا کہ ان پر بارش برسائے اور زمین کو حکم دے گا کہ ان کی کھیتیاں اگائے تو ایسا ہی ہوگا تو اسی دن سے ان کے چوپائے موٹے تازے ہونا شروع ہوں گے اور خوب دودھ دیں گے۔

28 - باب یَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ (یاجوج اور ماجوج)

یاجوج ماجوج کے کچھ احوال احادیث الانبیاء کے ترجمہِ ذی القرنین میں ذکر ہوئے اور یہ کہ وہ بنی آدم ہیں پھر بنی یافث بن نوح، وہب وغیرہ نے اسی پر جزم کیا بعض نے کہا وہ ترکوں میں سے ہیں یہ بات ضحاک نے کہی بعض نے کہا یاجوج ترک نسل کے اور ماجوج دیلم سے ہیں، کعب (احبار) سے منقول ہے کہ وہ حضرت آدم کی غیرِ حواء سے اولاد ہیں اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت آدم ایک مرتبہ سوتے میں محتلم ہو گئے تو ان کا پانی مٹی میں خلط ہو گیا تو اس سے یاجوج وماجوج کی تخلیق ہوئی، اس کا یہ کہہ کر رد کیا گیا کہ نبی کو احتلام نہیں ہوا کرتا تھا، اس کا یہ جواب ملا کہ منفی یہ امر تھا کہ خواب میں ان کا اپنے آپ کو جماع کرتے دیکھنا، یہ ممتنع تھا تو ممکن ہے کہ (بغیر ایسا کچھ دیکھے) ان کے پانی نے دفق کیا جس سے محتلم ہو گئے اور ایسا ہونا ان کی نسبت جائز تھا جیسے وہ پیشاب کرتے تھے، اول معتمد ہے وگرنہ پھر جب طوفان نوح آیا تھا تو وہ کہاں تھے!

اکثر قراء کے ہاں یاجوج وماجوج بغیرِ ہمز ہے عاصم نے دونوں کو ہمزہِ ساکنہ کے ساتھ پڑھا اور یہ بنی اسد کی لغت ہے عجاج اور ان کے بیٹے روبہ نے أأجوج پڑھا ہے، اکثر کے نزدیک یہ دونوں عجمی اسم ہیں اور علمیت اور عجمیت کی وجہ سے غیر منصرف ہیں، بعض نے عربی قرار دیا، اس کے اشتقاق میں اختلاف ہے بعض نے (أجیج النار) سے قرار دیا یعنی اس کا التہاب (بھڑکنا) بعض نے (أجّة) سے کہا جو اختلاط یا شدتِ حر ہے بعض نے أج سے کہا جو سرعتِ عَدْوِ ہے (یعنی تیز بھاگنا) بعض نے اُجاج سے کہا جو نمکیلے پانی کو کہتے ہیں، ان کا وزن یفعول اور مفعول ہے یہ عاصم اور باقی قراء کی قراءت کا ظاہر ہے اگر الف ہمزہ سے مسہل ہو، بعض نے (یج مج) سے فاعول

کا وزن کہا، بعض نے کہا ماٴ جوج ماجَ سے ہے (إذا اضطربَ) (یعنی ہلنا) بقول ابن حاتم اس کا وزن بھی مفعول ہے، کہتے ہیں اصل میں موجوج ہے، یہ سب اشتقاقاتِ مذکورہ ان کے مناسبِ حال ہیں، اس اشتقاق کی اور ان حضرات کے قول کی جو (ماجَ إذا اضطربَ) سے قرار دیتے ہیں، تائید یہ آیتِ قرآنی کرتی ہے: (وَ تَرَکْنَا بَعْضَھُمْ یَوْمَئِذٍ یَمُوْجُ بِبَعْضٍ) [الکھف: ۹۹] یہ اس وقت جب سد سے باہر نکلیں گے، ان کی صفت میں ابن عدی، ابن ابو حاتم اور اوسط میں طبرانی نے اور ابن مردویہ نے حضرت حذیفہ سے مرفوعا نقل کیا کہ یاجوج امت ہے اور ماجوج بھی امت ہے اور ہر ایک میں چار لاکھ افراد ہیں ان میں سے کوئی شخص نہیں مرتا حتی کہ اپنی صلب میں سے ہزار مرد نہ دیکھ لے! سبھی مسلح ہوں، یہ یحی بن سعید عطار کی محمد بن اسحاق عن اعمش سے روایت ہے مگر عطار ہذا سخت ضعیف ہیں اور محمد بن اسحاق کی بابت ابن عدی نے کہا کہ یہ صاحبِ سیرت نہیں بلکہ یہ عکاشی ہیں، انہوں نے اس حدیث کو موضوع قرار دیا، ابن ابو حاتم اسے منکر کہتے ہیں بقول ابن حجر لیکن اس کے بعض کیلئے شاہد صحیح موجود ہے چنانچہ ابن حبان نے ابن مسعود سے مرفوعا نقل کیا کہ یاجوج ماجوج کے ہر فرد کی صلب سے کم از کم ہزار لوگ پیدا ہوتے ہیں، نسائی کی عمرو بن اوس عن ابیہ سے مرفوع روایت میں ہے کہ یاجوج و ماجوج ہر چیز جس سے وہ چاہیں جماع کر لیتے ہیں اور ان کا کوئی فرد فوت نہیں ہوتا مگر اپنی نسل کے ہزار یا زائد افراد اپنے پیچھے چھوڑتا ہے،

حاکم اور ابن مردویہ نے عبد اللہ بن عمرو سے نقل کیا کہ یاجوج و ماجوج ذریتِ آدم میں سے ہیں اور ان کے ماوراء تین امم ہیں اور ان میں سے ہر آدمی جب مرتا ہے تو اس کی کم از کم ہزار آل و اولاد ہوتی ہے عبد بن حمید نے بسند صحیح عبد اللہ بن سلام سے اس کا مثل نقل کیا، ابن ابو حاتم نے ابن عمرو سے نقل کیا کہ جن و انس دس اجزاء ہیں ان میں سے نو اجزاء یاجوج و ماجوج اور باقی سب لوگ ایک جزو ہیں، شریح بن عبید عن کعب سے نقل کیا کہ وہ تین اصناف ہیں ایک صنف ایسی کہ انکے اجساد اَرُز جیسے ہیں اور یہ بڑے بڑے درخت ہیں اور ایک کان بچھا کر اس پر سوتے اور دوسرے کان کو لحاف کی مانند اوڑھتے ہیں، اس کا نحو حدیثِ حذیفہ میں بھی واقع ہوا، انہوں نے اور حاکم نے ابو الجوزاء عن ابن عباس سے نقل کیا کہ یاجوج و ماجوج ایک ایک بالشت اور دو دو بالشت قد و قامت کے بھی ہیں اور ان کے اطول جو ہیں وہ تین بالشت کے ہیں اور یہ حضرت آدم کی اولاد میں سے ہیں، حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا نقل کیا حضرت نوح کے بیٹوں میں سام، حام اور یافث تھے تو عرب، فارس اور روم سام کی نسل سے ہیں، حام کی اولاد سے قبطی، بربر اور سودان (یعنی سیاہ فام اقوام) ہیں جبکہ یافث کی اولاد سے یاجوج و ماجوج، ترک اور صقالبہ ہیں، اس کی سند میں ضعف ہے، سعید بن بشیر عن قتادہ کی روایت میں ہے کہ یاجوج و ماجوج کے بائیس قبائل ہیں ذو القرنین نے ان میں سے اکیس قبائل کیلئے سد بنایا تھا ایک ان کا قبیلہ اس وقت جنگ میں مشغول تھا لہذا وہ باہر رہے اور یہ ترک ہیں، ابن مردویہ نے سدی سے نقل کیا کہ ترک (سریة من سرایا یأجوج ومأجوج) (یعنی یاجوج و ماجوج کے دستوں میں سے ایک دستہ ہیں) وہ باہر لڑائی کرنے میں مصروف تھے کہ اس اثناء ذو القرنین آ گیا اور اس نے سد بنایا اور یہ باہر رہے، شیخ محی الدین کے فتاویٰ میں ہے کہ یاجوج و ماجوج جماہیر علماء کے نزدیک حضرت آدم کی اولاد تو ہیں مگر حواء سے نہیں تو اس لحاظ سے یہ ہمارے علاتی بھائی ہیں یہی کہا مگر کسی سلف سے سوائے کعب احبار کے یہ قول منقول نہیں دیکھا، اس کا رد یہ حدیثِ مرفوع کرتی ہے کہ وہ حضرت نوح کی ذریت سے ہیں اور حضرت نوح قطعاً حضرت حواء کی اولاد سے ہیں۔

- 7135 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ ح وَحَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي أَخِي

عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَتِيقٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ أَنَّ زَيْنَبَ ابْنَةَ أَبِي سَلَمَةَ حَدَّثَتْهُ عَنْ أُمِّ حَبِيبَةَ بِنْتِ أَبِي سُفْيَانَ عَنْ زَيْنَبَ ابْنَةِ جَحْشٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ دَخَلَ عَلَيْهَا يَوْمًا فَزِعًا يَقُولُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَيْلٌ لِلْعَرَبِ مِنْ شَرٍّ قَدِ اقْتَرَبَ فُتِحَ الْيَوْمَ مِنْ رَدْمِ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مِثْلُ هَذِهِ وَحَلَّقَ بِإِصْبَعَيْهِ الْإِبْهَامِ وَالَّتِي تَلِيهَا قَالَتْ زَيْنَبُ ابْنَةُ جَحْشٍ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَنَهْلِكُ وَفِينَا الصَّالِحُونَ قَالَ نَعَمْ إِذَا كَثُرَ الْخُبْثُ .

أطرافه 3346، 3598، - 7059 (ترجمہ کیلئے جلد ۵،ص:۴۳)

دوسری کے شیخ بخاری اسماعیل ، ابن اولیس (یہ ابواویس ہونا چاہئے) عبداللہ اصبحی ہیں جو اپنے بھائی ابوبکر عبدالحمید سے راوی ہیں سلمان سے مراد ابن بلال ہیں، محمد بن ابوعتیق اپنے دادا کی طرف منسوب ہیں ان کا نسب نامہ یہ ہے: محمد بن عبداللہ بن ابوعتیق محمد بن عبدالرحمن بن ابوبکرہ ،سند کے تمام راوی مدنی ہیں، یہ پہلی سند سے دو درجہ نازل ہے بعض نے اسے بخاری کی طویل ترین سند قرار دیا ہے کیونکہ یہ تساعی ہے (یعنی اس میں نو واسطے ہیں) زرکشی نے غفلت کی جب لکھا اس میں چار خواتین صحابیات ہیں یہ دراصل تین ہیں جیسا کہ اسکا ایضاح اوائل الفتن کے باب (قول النبی ﷺ ویل للعرب) میں کر چکا ہوں وہاں ابن عیینہ پر اسناد میں حبیبہ بنت ام حبیبہ کی زیادت کے ضمن میں اختلاف کا حال بھی لکھا تھا۔

(إن النبي دخل الخ) ابن عیینہ کی روایت میں ہے کہ نبی اکرم سرخ چہرہ لئے نیند سے بیدار ہوئے اور کہہ رہے تھے۔ ۔۔۔الخ تو تطبیق یہ ہوگی کہ ان ام المومنین کے پاس بیدار ہونے کے بعد آئے گویا چہرے کی سرخی اس گھبراہٹ کے سبب تھی ،ابوعوانہ کی سلیمان بن کثیر عن زہری سے روایت میں دونوں الفاظ مذکور ہیں: (فَزِعاً مُحْمَرًّا وجهه) ۔ (ويل للعرب الخ) عربوں کو اسکے ساتھ اسلئے خاص بالذکر کیا کیونکہ اس وقت بس وہی مسلمان تھے ،شر سے مراد جو بعد ازاں شہادت عثمان کا وقوع ہوا پھر پے در پے فتنے ظاہر ہوئے حتی کہ صورتحال ایک دور میں یہ بنی کہ عرب اقوام کے درمیان ایک پیالہ کی مانند ہو گئے جیسا کہ ایک حدیث میں مذکور ہے کہ عنقریب امم تم پر اس طرح لپکیں گی جیسے کھانے والے پیالے پر لپکتے ہیں اور اس کے مخاطب عرب تھے، قرطبی کہتے ہیں محتمل ہے کہ مراد بالشروہ جس کی ام سلمہ کی اس حدیث میں اشارہ کیا تھا: (ماذا أنزل الليلة من الفتن وماذا أنزل من الخزائن) تو اسکے ساتھ آپ کے بعد ہونے والی فتوحات کی طرف اشارہ تھا جن کے نتیجہ میں مسلمانوں کے ہاتھ کثیر اموال لگے تو تنافس واقع ہوا جو فتنوں کا باعث بنا اسی طرح اقتدار کے حصول کی کشمکش بھی کہ حضرت عثمان پر سب سے بڑا اعتراض یہی ہوا تھا کہ بنی امیہ وغیرہ سے اپنے اقارب کو ہی عہدے سونپتے ہیں اور یہی ان کی شہادت کا باعث بنا جس کے نتیجہ میں مسلمانوں کے درمیان مشہور جنگیں ہوئیں اور یہ سلسلہ جاری رہا۔

(من ردم الخ) ردم سے مراد سد ذوالقرنین ،اس کی صفت کا بیان احادیث الانبیاء میں ان کے ترجمہ میں گزرا۔ (مثل هذه وحلق الخ) ابن عیینہ کی روایت میں یہ الفاظ گزرے: (وعقد سفيان تسعين أو مائة) سلیمان بن کثیر عن زہری کی ابوعونہ کے ہاں اور ابن مردویہ کی روایت میں ہے: (مثل هذه ، وعقد تسعين) وہاں عاقد کی تعیین نہیں کی، مسلم کی عمرو ناقد عن ابن عیینہ سے روایت میں ہے: (وعقد سفيان عشرة) (یعنی سفیان نے دس کے دھاگے کا نشان بنایا) ابن حبان کی شریح بن

یونس عن سفیان سے روایت میں ہے: (وحلق بیده عشرة) یہاں بھی صاحبِ حلقہ کی تعیین نہیں کی، اسے انہوں نے یونس عن زہری سے ذکرِ عقد کے بغیر بھی نقل کیا اسی طرح ہی علامات النبوۃ میں شعیب کی روایت میں گزرا اور ذوالقرنین کے ترجمہ میں عقیل کے طریق سے، اگلی حدیث میں یہ الفاظ ہیں: (وعقد وهيب تسعين) یہ مسلم کے ہاں بھی ہے عیاض وغیرہ کہتے ہیں یہ روایات متفق ہیں ماسوائے (عشرة) کے، بقول ابن حجر اسی طرح(الشك في المائة) کیونکہ عقدِ حساب کے ماہرین کے ہاں اس کی صفات باہم مختلف ہیں اگرچہ یہ اتفاق حاصل ہے کہ اس کی شکل حلقہ سے مشابہ ہے، تو دس کا عقد یہ ہے کہ داہنی سبابہ انگلی کا کنارہ انگوٹھے کی اندرونی جانب کے اوپر والی لکیر میں رکھا جائے اور نوے کے عقد کی شکل یہ بنے گی کہ داہنی سبابہ کا کنارہ انگوٹھے کی جڑ میں رکھا جائے اور مضبوطی سے ضم کرے اس طور کہ سبابہ انگلی کے دو پورے موڑے ہوئے ہوں حتی کہ وہ چوڑے پھن والے سانپ کی مانند ہو (یعنی ۹ کی شکل) ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہ اس کی شکل یہ بنے گی کہ سبابہ کو انگوٹھے کے وسط میں رکھا جائے، ابن تین نے ماتقدم کے ساتھ اس کا رد کیا کہ وہی معروف ہے، سو کا عقد نوے کی عقد کی مثل ہے لیکن بائیں چھنگلی کے ساتھ، اس پر نوے اور سو باہم متقارب ہیں اسی لئے ان دو میں شک کے ساتھ واقع ہوا البتہ دس کا عقد ان دونوں کے مغایر ہے

عیاض لکھتے ہیں شائد حدیثِ ابو ہریرہ متقدم ہے تو حدیثِ زینب میں مذکور فتح اسکے بعد زیادہ کھلا ہو گیا بقول ابن حجر یہ محلِ نظربات ہے کیونکہ اگر وصفِ مذکور اصلِ روایت سے ہوتا تو متجہ ہوتا لیکن اختلاف اس میں سفیان سے رواۃ کی طرف سے ہے تو جنہوں نے ان سے نوے یا سو نقل کیا وہ دس کے رواۃ کی نسبت اتقن واکثر ہیں اور جب مخرجِ حدیث متحد ہے اور بالخصوص اواخر اسناد میں لہذا تعدد پر محمول کرنا نہایت بعید ہے، ابن عربی لکھتے ہیں اس مذکورہ اشارہ میں دلالت ہے کہ نبی اکرم عقدِ حساب کی معرفت رکھتے تھے، اس کا ایک اور حدیث میں مذکور آپ کے اس فرمان سے تعارض نہیں: (إنا أُمَّةٌ لا نحسب ولا نكتب) (یعنی ہم حساب کتاب کرنے والی امت نہیں) کہ یہ صرف معین وخاص صورت کے بیان کیلئے وارد ہے! بقول ابن حجر اولی یہ کہا جانا ہے کہ نفیِ حساب سے یہاں مراد جو ریاضی دان ضرب، جمع اور تقسیم وتفریق وغیرہ کے سوال حل کرتے رہتے ہیں اسی لئے (ولا نكتب) کہا، جہاں تک عقدِ حساب ہے (یعنی دھاکوں کی علامتیں) تو یہ عربوں کی اختراع واصطلاح ہے جسے اپنے درمیان وضع کیا اور اس کے ساتھ تلفظ سے مستغنی ہوئے ، ان کا اس کے لئے اکثر استعمال مساومت فی البیع (یعنی قیمتوں کے اتار چڑھاؤ اور بھاؤ تاؤ کرتے وقت) کے وقت ہوتا تھا تو بائع و مشتری میں سے ایک دوسرے کے ہاتھ پر اپنا ہاتھ رکھتا (یعنی عربوں کے مابین معروف ورائج حسابی عقدے بناتا) تو دونوں بغیر تلفظ کئے ہی مراد سمجھ جاتے، اصل مقصد دیگر حاضرین سے اسے چھپانا ہوتا تھا (کہ کتنے پر سودا ہوا تا کہ آگے بیچنے میں اسے آسانی رہے) تو اس سد میں کھلے دریچے کو ان کے ہاں معروف صفت کے ساتھ تشبیہ دی، عرب شعراء نے ان عقود کا بڑا لطیف استعمال کیا ہے بعض ادباء کے دو ظریفانہ شعر پیش کرتا ہوں، ایک کہتا ہے: (رُبَّ برغوث ليلة بِتُّ منه و فؤادي في قبضة التسعين

أسَرَتُهُ يدُ الثلاثين حتى ذاقَ طَعْمَ الحمام في السبعين) (لفظی ترجمہ: رات کتنے ہی پسو مجھے تنگ کر رہے تھے حتی کہ میرا دل نوے کے شکنجہ میں ہوا، تیس کے ہاتھ نے اسے قید کر لیا [یعنی جب اسے پکڑا تو ہاتھ کی انگلیوں نے تیس کا عدد بنایا] حتی کہ ستر میں اس نے حمام کا مزا چکھا [پسو کو مسلنے کا منظر بتلایا گویا ستر کا عدد بنا])

تمیں کا عقد یہ ہے کہ انگوٹھے کی نوک سبابہ کی نوک کے ساتھ ملائی جائے جیسے کوئی باریک شئ مثلاً سوئی یا پسو پکڑے اور ستر کا عقد یہ کہ انگوٹھے کے ناخن کا کنارا سبابہ انگلی کے اندرونی دو پوروں کے درمیان رکھا جائے اور سبابہ کا کنارا اس پر موڑا جائے جیسے دینار پر کھنے والا (کہ کہیں کھوٹا تو نہیں) اسے اپنی چٹکی میں لیتا ہے، ایک مرفوع حدیث میں ہے کہ یاجوج و ماجوج روزانہ سد کھودتے ہیں اسے ترمذی نے نقل کیا اور حسن قرار دیا اسی طرح ابن حبان اور حاکم نے بھی اور اس پر صحت کا حکم لگایا قتادہ عن ابو رافع عن ابو ہریرہ سے نقل کیا کہ روزانہ اسے کھودتے ہیں حتی کہ جب سوراخ ہونے کے قریب ہوتا ہے تو ان کا نگران کہتا ہے اب لوٹ جاؤ شام ہو گئی باقی کا کام کل کریں گے تو اللہ اسے پھر ویسے کا ویسا کر دیتا ہے یہاں تک جب ان کے خروج کا وقت آئے گا تو نگران یہ بات کہتے ہوئے ان شاء اللہ بھی پڑھے گا اب جب اگلے روز واپس آئیں گے تو وہ اسی حالت میں ہو گا جیسے کل شام چھوڑا تھا تو وہ پورے کو گرا کر باہر نکل آئیں گے! بقول ابن حجر اسے ترمذی اور حاکم نے ابو عوانہ اور عبد بن حمید نے حماد بن سلمہ اور ابن حبان نے سلیمان تیمی سے نقل کیا، یہ سب قتادہ سے اس کے راوی ہیں اس کے رجال رجالِ صحیح ہیں البتہ قتادہ مدلس ہیں اسے ان میں سے بعض نے ان سے روایت کرتے ہوئے دونوں کے درمیان واسطہ داخل کیا، اسے ابن مردویہ نے تخریج کیا ہے لیکن سلیمان تیمی عن قتادہ کی روایت میں تصریح ہے کہ ابو رافع نے انہیں تحدیث کی، یہ ابن حبان نے نقل کی، ابن ماجہ نے اسے سعید بن ابو عروبہ عن قتادہ سے نقل کرتے ہوئے یہ الفاظ نقل کئے: (حدث أبو رافع) حضرت ابو ہریرہ سے اس کا ایک اور طریق بھی ہے اسے عبد بن حمید نے عاصم عن ابو صالح عنہ سے تخریج کیا لیکن یہ موقوف ہے،

ابن عربی لکھتے ہیں اس حدیث میں تین نشانیاں ہیں: اول یہ کہ اللہ تعالی نے انہیں رات دن اسے کھودنے کا کام کرنے سے روک رکھا ہے، دوسری اس امر سے بھی انہیں روک رکھا ہے کہ مثلاً سیڑھیاں لگا کر سد کو عبور کر لیں تو انہیں اس کا الہام نہیں کیا اور نہ یہ بات انہیں سجھائی اور یہ بھی محتمل ہے کہ ان کی سرزمین میں لکڑی ہی نہ ہو (جس سے سیڑھی بنائیں) اور نہ کوئی اور آلات جو اس مقصد کے لئے استعمال کر سکیں، بقول ابن حجر یہ بات مردود ہے کیونکہ وہب کی المبتدا میں ان کے احوال کے ضمن میں مذکور ہے کہ ان کے لئے اشجار و زروع ہیں اور دیگر آلات بھی لہٰذا اول بات ہی اولی ہے! ابن ابو حاتم اور ابن مردویہ نے ابن عمرو بن اوس عن جدہ سے مرفوعاً نقل کیا: (أن يأجوج و مأجوج لهم نساء يجامعون ما شاؤوا وشجر يلقحون ما شاؤوا) ، تیسری نشانی یہ ہے کہ ان شاء اللہ کہنے سے انہیں روک رکھا ہے حتی کہ وقتِ موعود آ جائے، بقول ابن حجر اس سے ثابت ہوا کہ ان میں ہر طبقہ کے افراد ہیں اہلِ صنعت و حرفت، اہلِ حکومت و اختیار اور رعایا بھی جو اپنے سے بالاتر کے احکام مانتے ہیں اور یہ بھی کہ ان میں سے کئی ایسے بھی ہیں جو اللہ کی معرفت رکھتے اور اس کی قدرت و مشیت کا اقرار کرتے ہیں (یعنی یہ نگران جس کے منہ سے ان شاء اللہ نکلے گا انہی افراد میں سے ایک ہو گا جو اللہ کی معرفت اور اس کی مشیت و قدرت کے عارف ہیں) اور یہ بھی محتمل ہے کہ اس نگران کے منہ سے بغیر سوچے سمجھے اور اس کا معنی جانے بغیر یہ کلمہ نکل جائے تو اس کی برکت سے مقصود حاصل ہو، عبد بن حمید نے کعب احبار سے اس حدیثِ ابو ہریرہ کا نحو نقل کیا اور اس میں یہ الفاظ ہیں: (فإذا بلغ الأمر ألقي على بعض ألسنتهم نأتي إن شاء الله غدا فنفرغ منه) ، ابن مردویہ نے حضرت حذیفہ سے ابو ہریرہ کی حدیث کا نحو نقل کیا اور اس میں ہے کہ ان کے خروج کا جب وقت آئے گا تو ان کا ایک فرد مسلمان ہو جائے گا (اور ان کا نگران بن جائے گا) اور اس کے منہ سے نکلے گا کہ اب باقی کا کام ان شاء اللہ کل کریں گے تو اگلے روز اتنا

ہی باقی ہوگا جتنا کل شام کو چھوڑا تھا تو اسے کھول لیں گے، اس کی سند بھی نہایت ضعیف ہے۔
(قالت زینب الخ) یہ سلیمان بن کثیر کی روایت کے الفاظ: (قالوا أنهلك) کے لئے مخصص ہے اور تعین کرتی ہے کہ یہ بات راویہ حدیث نے کہی تھی۔ (أنهلك) یزید بن اصم کی میمونہ عن زینب بن جحش سے اس کے نحو حدیث میں ہے: (خرج الليلة من ردم يأجوج و مأجوج فرجة قلت يا رسول الله أيعذبنا الله وفينا الصالحون) گویا اس کا اخذ اس قرآنی آیت سے کیا: (وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَ أَنْتَ فِيهِمْ) (الأنفال : ۳۳)۔
(قال نعم إذا كثر الخبث) اسے زنا اور اولادِ زنا اور فسق و فجور کے ساتھ مفسر کیا ہے اور یہی اولیٰ ہے کیونکہ اس کے بالمقابل صلاح ہے بقول ابن عربی اس میں اس امر کا بیان ہے کہ اچھا آدمی بھی برے آدمی کے سبب ہلاکت کا شکار ہو سکتا ہے جب وہ اس کے خبث کو بدلنے کی کوشش نہ کرے اسی طرح تب بھی اگر تبدیل تو کرے لیکن اس کا کچھ فائدہ نہ ہو اور شریر اپنی روش پر مصر و قائم رہے اور یہ روش اتنی عام و کثیر ہو کہ فسادِ عام پھیل جائے تب سبھی اجتماعی ہلاکت کا شکار ہو جاتے ہیں پھر ہر ایک اپنے حسبِ نیت اٹھایا جائے گا گویا حضرت زینب سد کے اس مقدار کے کھل جانے سے سمجھیں کہ اگر یہی ہوتا رہا تو وہ سوراخ وسیع ہوتا جائے گا اور وہ نکل آئیں گے گویا ان کے علم میں پہلے سے تھا کہ یاجوج و ماجوج کے خروج میں لوگوں کی اجتماعی ہلاکت ہے، بوقتِ خروج ان کے حال بارے مسلم کی نواس بن سمعان کی روایت ہے جس میں دجال کے ذکر اور حضرت عیسی کے اسے قتل کے ذکر کے بعد کہا: (ثم يأتيه قوم قد عصمهم الله من الدجال الخ) کہ ایک قوم ان کے پاس آئے گی اللہ نے جنہیں دجال سے محفوظ و مامون رکھا ہوگا وہ ان کے چہروں پر ہاتھ پھیریں گے اور جنت میں ان کے درجات انہیں بتلائیں گے اسی اثناء اللہ کی طرف سے حضرت عیسی کو آگاہ کیا جائے گا کہ میں نے اپنے ایسے بندوں کو نکال دیا ہے کہ کسی کو ان سے مقابلہ کی تاب نہیں تو تم میرے بندوں کو طور پہاڑ پر لے جاؤ اور وہاں انہیں محفوظ رکھو تو یاجوج و ماجوج آ جائیں گے، ان کے اوائل بحیرہ طبریہ پر پہنچیں گے اور اس کا پانی پی لیں گے حتی کہ ان کے پچھلے لوگ وہاں سے جب گزریں گے تو کہیں گے کبھی یہاں پانی ہوتا ہوگا، حضرت عیسی اور ان کے ہمراہی محصور ہو جائیں گے (اور اتنی بھوک و فاقہ مستی ہوگی کہ) بیل کا سر سو دینار سے ان کی نظر میں بہتر ہوگا، تو حضرت عیسیٰ اور ہمراہی اللہ کی طرف رجوع کریں گے: (فيرسل عليهم النغف في رقابهم فيصبحون فَرْسى كموت نفس واحدة) (یعنی ان کی گردنوں پر ایسے کیڑے بھیجیں جائیں گے جن کے سبب صبح سب کی گردن ٹوٹی پڑی ہوگی، ایک نفس کی مانند سب مرے پڑے ہوں گے) پھر حضرت عیسی اور ان کے اصحاب نیچے اتر آئیں گے تو زمین بھر میں ایک بالشت بھر بھی جگہ نہ پائیں گے جو ان کی چربی اور بدبو سے پر نہ ہو تو وہ پھر دست بدعا ہوں گے تو اللہ تعالیٰ اونٹوں کی گردنوں جیسے (بڑے بڑے) پرندے بھیجے گا جو انہیں اٹھا کر کہیں لے جائیں گے پھر بارش ہوگی جس سے ساری زمین دھل کر ایک بڑے پیالے کی مانند ہو جائے گی پھر زمین سے کہا جائے گا اپنی پیداوار اگاؤ اور اپنی برکات پھر سے ظاہر کرو تو ایسی برکت ہوگی اور اتنے بڑے بڑے پھل پیدا ہوں گے کہ ایک انار ایک پوری جماعت کیلئے کافی ہوگا اور وہ اس کے چھلکے کے سائے تلے آرام کریں گے، اسی حالت میں ایک مدت گزرے گی کہ ایک دن اللہ تعالیٰ ایک پاکیزہ ہوا چلائے گا جس سے ان کی بغلوں میں (گلٹی سی نمودار) ہوگی اور ہر مومن و مسلم کی روح قبض کر لی جائے گی باقی شرار الناس ہی رہ جائیں گے جو گدھوں کی طرح خرمستیاں کریں گے تو

انہی پر قیامت قائم ہوگی، بقول ابن حجر زلفۃ میں بعض نے لام کو ساکن کہا اور بعض نے قاف کے ساتھ کہا، اس کا معنی آئینہ ہے بعض نے شفاف مصنوعی حوض کا معنی کیا مراد یہ کہ تمام روئے زمین کو بالکل صاف وشفاف کردے گی حتی کہ دیکھنے والا اس میں اپنا چہرہ دیکھ سکے گا

مسلم کی روایت میں ہے کہ یاجوج و ماجوج کہیں گے اہلِ زمین کو تو ہم نے قتل کر دیا آؤ اب اہلِ آسمان کو قتل کر دیں (فیرمون بنشَّابهم إلى السماء) (یعنی آسمان کی طرف اپنے تیر چلائیں گے) تو اللہ انہیں خون کے رنگے ہوئے لوٹائے گا، حاکم نے ابو حازم عن ابو ہریرہ کے طریق سے بسند صحیح اس کا نحو نقل کیا، عبد بن حمید کے ہاں ابن عمرو سے روایت میں ہے کہ (فلا یمرون بشئی إلا أهلكوه) (یعنی ہر شئی کو جس سے ان کا گزر ہوگا تہس نہس کر دیں گے) ابوسعید کی مرفوع روایت میں ہے اللہ تعالی یاجوج وماجوج کو کھولے گا تو وہ تمام زمین میں پھیل جائیں گے تو اہلِ ایمان ان سے ایک طرف ہو جائیں گے تو اہلِ زمین پر وہ غالب آئیں گے، ان کا ایک قائل کہے گا یہ اہلِ زمین سے تو ہم فارغ ہو چکے تو اپنا آخری ہتھیار آسمان کی طرف چلائیں گے جو خون میں لتھڑا ہوا واپس آئے گا تو کہیں گے آسمان والوں کو بھی قتل کر دیا، اسی حالت میں ہوں گے کہ اللہ ان پر ٹڈی نما بھیجے گا جو ان کی گردنوں کو پکڑیں گے تو ٹڈی دل کی طرح مر جائیں گے اور ان کی لاشیں ایک دوسری کے اوپر پڑی ہوں گی۔

- 7136حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ حَدَّثَنَا ابْنُ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ يُفْتَحُ الرَّدْمُ رَدْمُ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مِثْلَ هَذِهِ وَعَقَدَ وُهَيْبٌ تِسْعِينَ .طرفه - 3347 (سابقہ، مزید کہ [عربوں کا روائتی] نوے کا انداز بنا کر یہ بات کہی)

وہیب سے ابن خالد اور ابن طاوس سے مراد عبداللہ ہیں۔ (یفتح الردم) یہاں یہی ہے ذوالقرنین کے ترجمہ میں مسلم بن ابراہیم عن وہیب سے (فتح) تھا، یہی احمد کی عفان عن وہیب سے روایت میں ہے۔(مثل هذه وعقد وهيب الخ) اسے ابوعوانہ نے احمد بن اسحاق حضرمی عن وہیب سے (وعقد تسعین) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا، عاقد کی تعیین نہیں کی تو وہم ہوا کہ یہ بھی مرفوع ہے! عفان اور ان کے موافقین کی روایتوں سے متبین ہوا کہ عاقدِ تسعین وہیب ہیں، یہ ابن حبان کے ہاں شریح بن یونس کے حوالے سے ام حبیبہ کی روایت کے موافق ہے، اس پر مفصلا بحث ہو چکی، ابو ہریرہ سے حدیثِ ام حبیبہ کے مثل مروی ہے لیکن اس میں زیادت بھی ہے، اسے اعمش نے سہیل بن ابوصالح عن ابیہ عن ابو ہریرہ سے نقل کیا اس میں اعمش کا یہ قول بھی مذکور ہے کہ میرا خیال ہے مرفوعا بیان کیا تھا، آگے یہ الفاظ ذکر کئے: (ويل للعرب مِنْ شرٍّ قد اقترَبَ أفلح مَنْ كفَّ يدَهُ) احمد کہتے ہیں ہمیں محمد بن عبید نے اسکی تحدیث کی، کہتے ہیں ابو معاویہ نے اعمش سے اسی سند کے ساتھ ابو ہریرہ سے اسے موقوفا بیان کیا۔

خاتمہ

کتاب الفتن کل (101) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے مکررات اب تک کے صفحات میں (80) ہیں، سوائے آٹھ کے باقی متفق علیہ ہیں اس میں پندرہ آثارِ صحابہ وتابعین وغیرہم بھی شامل ہیں۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

93 - كتاب الأحكام (احکامِ اسلام)

سب کے ہاں یہی ہے نسخۂ ابوذر میں آگے (باب) کا لفظ ساقط ہے، احکام حکم کی جمع ہے مراد اس کے آداب وشروط کا بیان، اسی طرح حاکم، اور حاکم کا لفظ خلیفہ اور قاضی کو متناول ہے تو ہر دو سے متعلقہ امور ذکر کئے ہیں، اصولیوں کے نزدیک حکمِ شرعی کی تعریف یہ ہے: اللہ کا خطاب اقتضاء یا تخییر کے ساتھ مکلفین کے افعال سے متعلق، مادۃ الحکم اِحکام سے ہے اور وہ کسی چیز کا اتقان (یعنی اسے عمدہ اور مستحکم بنانا) اور عیب سے اسے محفوظ کرنا۔

علامہ انور کتاب الاحکام کے تحت لکھتے ہیں فقہ میں حکم سے مراد اللہ تعالیٰ کا خطاب مکلفین کے افعال سے متعلق، اور کبھی یہ دیانت کے مقابل ہوتا ہے یعنی مدعیٰ علیہ کو حاکم کی مجلس میں حاضر کرنا، یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ محدثین اس سے کیا مراد لیتے ہیں کہ وہ باب الاحکام باندھتے ہیں پھر اس کے تحت قضاء کی جزئیات تخریج کرتے ہیں۔

1 - باب قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَى ﴿ أَطِيعُوا اللّٰهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾

(اللہ کا فرمان: اللہ ورسول اور اولی الامر کی اطاعت کرو)

(أطیعوا الخ) اس میں مصنف کی طرف سے اس قول کی ترجیح کا اشارہ ہے کہ آیتِ ہذا کا نزول طاعتِ امراء بارے ہوا ہے برخلاف ان کے جو کہتے ہیں اولی الامر سے مراد علماء ہیں، طبری نے بھی اسی کو ترجیح دی، تفسیر سورۃ النساء میں اس بارے تفصیل گزری ہے، ابن عیینہ کہتے ہیں میں نے زید بن اسلم سے اس بارے پوچھا اور مدینہ میں محمد بن کعب کے بعد ان کی مثل کوئی مفسر نہ تھا تو بولے اس سے پہلے کے کلمات پڑھو تمہیں خود ہی اندازہ ہو جائے گا، کہتے ہیں تو میں نے آیت: (اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلَى أَهْلِهَا وَاِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ) [النساء: ۵۸] کی قراءت کی تو بولے یہ ولاۃ کے بارہ میں ہے اور اولی الامر چھوڑ کر رسول میں اعادہ عامل میں نکتہ حالانکہ فی الحقیقت مطاع اللہ ہی کی ذات ہے، یہ ہے کہ رسول ہی کے ذریعہ شرعی تکالیف (فرائض و واجبات) کی معرفت ہوئی ہے یعنی کتاب وسنت! گویا تقدیر یہ ہوئی: اللہ کی اطاعت کرو ان امور میں جن پر قرآن نے منصوص کیا اور رسول کی اطاعت کرو ان امور میں جو قرآن کی تبیین کرتے ہوئے وہ تمہیں بتلائیں اور جن کی بابت سنت سے منصوص کیا، یا معنی یہ ہے کہ اللہ کی اطاعت کرو اس میں جس کا تمہیں وہ حکم دے اس وحی سے جس کی تلاوت کے ساتھ تعبد کا تحقق ہے (یعنی قرآن) اور رسول کی اطاعت کرو اس میں جس کا تمہیں وہ حکم دیں اس وحی کے ذریعہ جو قرآن نہیں (یعنی حدیثِ نبوی)، بعض تابعین نے بعض امرائے بنی امیہ کو بڑا بدیع جواب دیا جب انہیں کہا گیا کیا اللہ نے اپنے اس فرمان میں ہماری اطاعت کا حکم نہیں دیا: (و أولی الأمر منکم) تو بولے کیا یہ حقِ طاعت جب تم نے حق کی مخالفت کی تم لوگوں سے چھین نہیں لیا گیا؟ اللہ تعالیٰ کے اگلے ہی فرمان میں: (فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ) طیبی کہتے ہیں قولہ: (وَأَطِيعُوا

الرَّسُوْلَ) میں فعل کا اعادہ رسول کے استقلال بالطاعت ہونے کا اشارہ دینے کے لئے کیا لیکن (وأولى الأمر) کے ساتھ اس کا اعادہ نہیں کیا یہ اشارہ دینے کی غرض سے کہ ایسے امراء بھی ہوں گے جن کی اطاعت واجب نہیں اس کی اگلے کلمات میں تبیین کردی: (فإن تنازعتم الخ) گویا کہا اگر وہ حق کے عامل نہ ہوں تب ان کی طاعت مت کرو اور جو تمہارے باہمی اختلافات ہوں انہیں اللہ اور اس کے رسول کے حکم کی طرف لوٹا دو۔

علامہ انور باب قول اللہ (أطيعوا الله الخ) کی بابت لکھتے ہیں اس کے ساتھ اللہ کی اور اس کے رسول کی اطاعت کے استقلال کا اعلان مراد لیا ہے، یہ ایسے جیسے ایک شخص نے خطبہ میں کہا تھا: (ومن یعصیهما) یعنی دونوں کے مابین بغیر فصل کے جمع کردیا تو نبی کریم نے اس سے کہا تھا تم برے خطیب ہو، یعنی کہ تم نے اس امر کی رعایت نہیں کی جسے خطیب کو چاہئے تھا کہ رعایت کرتا تو تم نے استقلال پر تنبیہ کا ترک کیا (یعنی اللہ اور رسول کا ذکر الگ الگ نہ کیا) اور سبیلِ ادراج کے سالک ہوئے حالانکہ خطیب کے لئے مناسب ہے کہ وہ آگاہی دے کہ اطاعتِ رسول اور اس کی معصیت بھی مستقل ہے تا کہ کوئی گمان کرنے والا یہ گمان نہ کرے کہ رسول کے لئے کوئی حق نہیں تو اس کے اوامر ونواہی کو ہلکا لے، اس سے متبین ہوا کہ نبی اکرم کی اس شخص کی اصلاح باب الآداب میں سے تھی نہ کہ حلال وحرام کے باب سے

- 7137حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ عَنْ يُونُسَ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَمَنْ أَطَاعَ أَمِيرِي فَقَدْ أَطَاعَنِي وَمَنْ عَصَى أَمِيرِي فَقَدْ عَصَانِي .

طرفه - 2957 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۴۵۳)

عبداللہ سے ابن مبارک اور یونس سے مراد ابن یزید ہیں۔ (من أطاعني فقد الخ) یہ جملہ اللہ کے اس فرمان سے ماخوذ ہے: (مَنْ يُطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّٰهَ)[النساء: ۸۰] یعنی کیونکہ رسول تمہیں وہی احکامات دیتے ہیں جن کا اللہ نے انہیں حکم دیا تو جس نے رسول کا حکم مانا گویا اس نے اللہ کا حکم مانا، یہ معنی بھی محتمل ہے کہ اسلئے کہ اللہ نے میری طاعت کرنے کا حکم دیا ہے تو جس نے میری طاعت کی گویا اس نے اللہ کے میری طاعت کرنے کے حکم کی اطاعت کی، اسی طرح معصیت میں بھی، طاعت مامور بہ افعال بجالانا اور منہی عنہ سے رک جانا، عصیان اس کے برخلاف ہے۔ (ومن أطاع أميري الخ) ہمام اور اعرج وغیرہما کی مسلم کے ہاں روایت میں ہے: (ومن أطاع الأمير) دو الفاظ کو ایک ہی معنی کی طرف لوٹانا بھی ممکن ہے کہ ہر جو آمر بالحق ہو اور وہ عادل ہو تو ایسا شخص ہی امیر الشارع ہوگا کیونکہ وہ شارع کے امر و شریعت کا متولی ہوا، اس کی تائید دونوں امور میں توحیدِ جواب سے ملتی ہے یعنی قولہ: (فقد أطاعني) یعنی میری شریعت کا عامل ہوا گویا اپنے امیر کی تخصیص بالذکر میں حکمت یہ ہے کہ وقتِ خطاب وہی مراد تھا اور اس لئے کہ اس حدیث کے ورود کا وہی سبب تھا،

جہاں تک حکم تو اعتبار عمومِ لفظ کا ہے نہ کہ خصوصِ سبب کا، ہمام کی روایت میں یہ بھی واقع ہے: (ومن يطع الأمير فقد أطاعني) یعنی مضارع کے صیغہ کے ساتھ، اسی طرح اگلا جملہ: (ومن يعص الأمير فقد عصاني) یہ مخاطبین اور بعد والوں کی

تعمیم کے ارادہ کے لحاظ سے ادخل ہے! بقول ابن تین کہا گیا ہے کہ قریش اور ان کے آس پاس کے عرب امارت کو پہچانتے نہ تھے تو انہیں طاعتِ امیر کا خوگر بنانے کیلئے یہ بات کہی اور انہیں ان حضرات کی طاعت کی ترغیب دی جنہیں ان کا امیر بنایا جائے اور سرایا وغیرہ میں ان کی مکمل طاعت شعاری کا حکم دیا اسی طرح جب کسی شہر یا علاقہ کا جو عامل ہو تو تلقین کی کہ اس کے خلاف خروج نہ کریں تا کہ افتراقِ کلمہ نہ ہو، بقول ابن حجر یہ امام شافعی کی الام کی عبارت ہے، اس آیت کا شانِ نزول بیان کرتے ہوئے یہ لکھا، شراحِ شافعیہ سے اپنے بعض شیوخ پر تعجب ہے کہ کیونکر ابن تین کی طرف اس کلام کی نسبت پر قانع ہو گئے جو (قیل) کے لفظ کے ساتھ انہوں نے نقل کی ہے! ابن تین نے دراصل خطابی کی کلام سے اس کا اخذ کیا ہے احمد، ابو یعلی اور طبرانی کی ابن عمر سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم صحابہ کرام کی ایک جماعت کے ساتھ تھے تو فرمایا کیا تم نہیں جانتے جس نے میری طاعت کی اس نے اللہ کی طاعت کی اور اللہ کی طاعت سے ہی میری طاعت ہے؟ کہا کیوں نہیں ہم اس کے مقر و گواہ ہیں، فرمایا تو میری طاعت سے ہے کہ تم اپنے امراء کی طاعت کرو، ایک طریق میں (أئمتکم) کا لفظ ہے! حدیثِ ہذا سے ولاۃ الامور کی طاعت کا وجوب ثابت ہوا اور یہ حکم اس امر کے ساتھ مقید ہے کہ معصیت کا وہ حکم نہ دیں جیسا کہ الفتن کے اوائل میں گزرا، ان کی طاعت کے اس حکم میں حکمت اتفاقِ کلمہ پر محافظت ہے کیونکہ افتراق موجب فساد ہے۔

- 7138حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ أَلَا كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ فَالإِمَامُ الَّذِى عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى أَهْلِ بَيْتِ زَوْجِهَا وَوَلَدِهِ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ وَعَبْدُ الرَّجُلِ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ أَلَا فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ .

أطرافه 893، 2409، 2554، 2558، 2751، 5188، - 5200

ترجمہ: فرمایا تم سب نگران ہو اور سب سے اسکی رعیت کی اس نگرانی بارے سوال ہوگا، چنانچہ حکمران سے اسکے رعایا کی بابت پوچھ ہوگی اور شوہر اپنے گھر کا ذمہ دار ہے اس سے اس بابت سوال ہوگا، بیوی شوہر کے گھر بار کی ذمہ دار ہے اس سے بھی اس بابت سوال ہوگا اور خادم (ملازم) اپنے آقا کے مال کا مسؤول ہے اور اس سے اس کے بارہ میں پوچھ ہوگی تو تم میں سے ہر کوئی مسؤول ہے اور اس سے اسکی ذمہ داری بارے حساب لیا جائے گا۔

شیخ بخاری ابن ابو اویس ہیں۔ (أن رسول) یہاں یہی واقع ہوا یہی الفتن میں یحی قطان عن عبید اللہ بن عمر عن نافع عن ابن عمر کی روایت میں تھا، طبرانی کے ہاں محمد بن ابراہیم بن دینار عن عبید اللہ بن عمر سے اسی سند کے ساتھ ابن عمر کے حوالے سے ذکر کیا کہ ابولبابہ بن عبد المنذر نے انہیں خبر دی تو گھروں کے جنان کے قتل سے نہی بارے حدیث ذکر کی اور آگے کہا: (وقال کلکم راع) تو مسندِ ابولبابہ سے اسے ذکر کیا لیکن العتق میں سالم بن عبد اللہ بن عمر عن ابیہ سے بھی یہ گزری ہے جس میں (سمعت رسول اللہ) کے الفاظ کے ساتھ یہ حدیثِ باب ذکر کی تو اسے دلالت ملی کہ قولہ (وقال) ابن عمر پر معطوف ہے نہ کہ ابولبابہ پر، اور ثابت ہوا کہ یہ ابن عمر کی سند سے ہے نہ کہ ان کے مراسیل سے۔ (ألا کُلُّکُمْ راع) اس میں یہی ہے (ألا) لامِ مخفف کے ساتھ حرف

افتتاح ہے، نافع اور سالم کی ابن عمر سے روایت سے یہ ساقط ہے، راعی (هو الحافظ المؤتمن الملتزم صلاح ما أؤتمن علی حفظه فهو مطلوب بالعدل فیه و القیام بمصالحه)(یعنی اپنی ذمہ داریوں کو بطریقِ احسن ادا کرنے والا)۔

(فالإمام الذی علی الناس)یعنی امامِ اعظم(حکمران وسلطان) عبید اللہ بن عمر کی العتق میں گزری روایت میں امام کی بجائے امیر کا لفظ تھا اسی طرح النکاح کی موسی بن عقبہ سے روایت میں (الذی علی الناس) وہاں مذکور نہ تھا۔ (وهو مسؤول الخ) الجمعہ میں گزری سالم کی روایت میں (هو) کے تمام جگہوں میں حذف کے ساتھ تھا، یہ مقدرہ ہے الاستقراض کی ان سے روایت میں یہ ثابت ہے۔ (علی أهل بیته) سالم کی روایت میں (فی أهل بیته) ہے۔ (علی أهل بیت زوجها) عبید اللہ کی روایت میں(علی بیت بعلها) اور سالم کے ہاں (فی بیت زوجها) ہے،اس کا مثل موسی کے ہاں لیکن کہا(علی)۔

(علی مال سیده) سالم کی روایت میں ہے:(والخادم راع فی مال سیده) عبید اللہ کی روایت میں بجائے (والخادم) کے (والعبد) ہے، سالم کی روایت میں ہے : (وحسبت أنه قال) ، الاستقراض کی روایت میں تھا:(سمعت هؤلاء من رسول الله ﷺو أحسب النبی ﷺ قال والرجل راع فی مال أبیه و مسؤول عن رعیته) خطابی کہتے ہیں امام ورجل اور جن کا ذکر ہوا راعی کے ساتھ وصف میں مشترک ہوئے لیکن ان کے معانی مختلف ہیں تو امامِ اعظم کے راعی ہونے کا معنی شریعت کا محافظ ہونا، اقامتِ حدود اور عدل کے ساتھ حکمرانی کرنا ہے، آدمی کے اپنے گھر میں رعایت سے مراد ان کے معاملات کی تدابیر اور ان کے حقوق کا ایصال، عورت کی رعایت امورِ خانہ داری کو اچھے طریقہ سے چلانا اور اولاد، خدام اور شوہر کی خیر خواہی کرنا، خادم کی رعایت یہ ہے کہ اس کے ہاتھ میں جو کچھ دیا گیا اس کی حفاظت کرے اور اپنی ذمہ داریوں سے احسن طریقہ کے ساتھ عہدہ براہو۔

(ألا فکلکم راع الخ) النکاح کی روایتِ ایوب اس کی مثل ہے الجمعہ کی روایتِ سالم میں : (و کلکم) اور الاستقراض میں (فکلکم) تھا، اس کا مثل نافع کی روایت میں ہے!طیبی کہتے ہیں اس حدیث سے ثابت ہوا کہ راعی مطلوب لذاتہٖ نہیں، اس کی اقامت تو اس چیز کی حفاظت کے لئے ہے جو مالک اس سے خواہاں ہے تو اسے چاہئے کہ اپنی مرضی سے اس میں کوئی تصرف نہ کرے مگر وہ جس کی شارع نے اذن دی ہے، اور یہ ایسی تمثیل ہے کہ اس باب میں اس سے الطف، اجمع اور ابلغ کوئی اور نہیں کہ اولاً اجمال کیا پھر تفصیل ذکر کی اور مکرراحرفِ تنبیہ لائے! کہتے ہیں آپ کے قول: (ألا فکُلُّکُمْ) میں فاء شرطِ محذوف کا جواب ہے اور مشبہ کے ساتھ ختم کرنا استیفائے تفصیل کی طرف اشارہ ہے، ان کے غیر نے کہا اس عمومِ میں وہ بھی داخل ہے جومنفرد ہے نہ اس کی بیوی ہے نہ خادم اور نہ ولد تو یہ حدیث اس پر بھی صادق آئے گی اس طور کہ وہ اپنے اعضائے جسم پر راعی ہے تا کہ مثلا مامورات پر ہی عمل پیرا ہو اور منہیات سے بازر ہے فعلاً بھی اور نطقاً واعتقاداً بھی تو اس کے اعضاء اور قوائے جسم اس کی رعیت ہیں، راعی ہونے کے اس کے اتصاف سے لازم نہیں کہ وہ ایک اور اعتبار سے مرعی نہ ہو، حضرت انس کی ایک حدیث میں ابن عمر کی حدیث کی مثل وارد ہے آخر میں یہ زیادت کی: (فأعِدُّوا للمسألة جواباً قالوا و ماجوابه ؟ قال أعمال البرّ) (یعنی اس سوال کا جواب سوچ لو، کہا گیا اسکا کیا جواب ہے؟ فرمایا نیکی کے اعمال) اسے ابن عدی نے اور اوسط میں طبرانی نے نقل کیا اور اس کی سند حسن ہے، انہی کی حضرت ابو ہریرہ سے ایک حدیث میں ہے:(ما من راع إلا یسأل یوم القیامة أقام أمر الله أم أضاعه) (یعنی قیامت کے دن ہر ذمہ دار

سے اسکی ذمہ داری کی بابت پوچھا جائے گا کہ عہدہ برا ہوا یا ضائع کیا) ابن عدی کی صحیح سند کے ساتھ حضرت انس سے روایت میں ہے: (إن الله سائلٌ كلَّ راعٍ عما استرْعاهُ حَفِظَ ذلك أوْ ضَيَّعَه) اس سے اس امر پر استدلال کیا گیا ہے کہ مکلّف اس فرد کے معاملہ میں تقصیر کے سبب قابلِ مواخذہ نہ ہوگا جو اس کے حکم میں ہو، النکاح میں اس کے لئے یہ ترجمہ قائم کیا تھا: (باب قُوا أنفسكم وأهليكم نارا) اور اس بات پر بھی کہ عبد کو اختیار حاصل ہے کہ اپنے آقا کے مال میں اس کی اذن سے تصرف کرے اسی طرح بیوی اور اولاد کو بھی، غلام ولونڈی پر تطاول (یعنی ظلم و زیادتی) کی کراہت کے لئے ترجمہ باندھا تھا وہیں اس کی توجیہہ گزری تھی، اس حدیث سے اس روایت کا کذب بھی ظاہر ہوا جسے بنی امیہ کے بعض متعصب حامیوں نے گھڑا ابوعلی کرابیسی کی کتاب القضاء میں پڑھا کہ ہمیں شافعی نے اپنے چچا سے بیان کیا جو محمد بن علی ہیں کہ زہری ولید بن عبدالملک کے پاس گئے تو اس نے ان سے ایک حدیث بارے سوال کیا جو یہ ہے: (إن الله إذا استر عی عبداً للخلافة كتب له الحسنات ولم يكتب له السيآت) (کہ اللہ جب کسی کو بادشاہ بناتا ہے تو اسکی نیکیاں تو لکھی جاتی ہیں برائیاں نہیں) تو انہوں نے اسے بتلایا کہ یہ کذب ہے پھر یہ آیت پڑھی: (يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ) یہاں تک: (بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَاب)[ص: ۲۶] تو ولید نے کہا لوگ ہمیں (لَيُغْرُوْننا عن ديننا) (یعنی لوگ ہمارے دین وعقیدہ میں خرابی ڈالتے ہیں)۔

علامہ انور (.كلكم راع الخ) کی بابت لکھتے ہیں یہ حدیث دیانات سے متعلق ہے مصنف نے حکم کے لئے ایک باب باندھا ہے تو شائد انہوں نے دونوں کے مابین تفرقہ نہیں کیا۔

- 2 باب الْأُمَرَاءُ مِنْ قُرَيْشٍ (بادشاہانِ قریش)

باب تنوین کے ساتھ ہے۔ (الأمراء الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے ایک روایت جسے عیاض نے ابوصفرہ سے نقل کیا، میں ہے: (الأمر أمر قريش) کہتے ہیں یہ تصحیف ہے بقول ابن حجر ابوذر عن کشمیہنی کے نسخہ میں ابن ابوصفرہ سے منقول کی مثل ہے لیکن اول ہی معروف ہے، ترجمہ کے یہ الفاظ ایک حدیث کے ہیں جسے یعقوب بن سفیان، ابویعلی اور طبرانی نے سکین بن عبدالعزیز حدثنا سیار بن سلامۃ ابوالمنہال سے نقل کیا کہتے ہیں میں اپنے والد کے ساتھ حضرت ابوبرزہ اسلمی کے ہاں گیا، ایک حدیث ذکر کی جس کے شروع میں ہے: (إني أصحبت ساخطاً على أحياءِ قريش) (یعنی میں سب قبائلِ قریش سے ناخوش ہوں) پھر آخر میں یہ ذکر کیا ،اس کا ذکر الفتن کے باب (إذا قال عند قوم شيئا ثم خرج فقال بخلافه) میں گزرا ہے! طبرانی کے ہاں (الأمراء) کی جگہ (الأئمة) ہے، حضرت علی کی روایت سے اس کے لئے شاہدِ مرفوع بھی ہے اس کے الفاظ ہیں: (ألا إن الأمراء من قريش ما أقاموا ثلاثا) اسے طبرانی نے تخریج کیا اسے طیالسی، بزار اور بخاری نے تاریخ میں سعد بن ابراہیم عن انس سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (الأئمة من قريش ما إذا حَكَمُوْا فَعَدَلُوا) (یعنی بادشاہ قریش سے ہوں گے جب تک عادلانہ طور سے حکمرانی کرتے رہیں گے) اسے نسائی نے اور تاریخ میں بخاری نے بھی اور ابویعلی نے بکیر جزری عن انس کے طریق سے نقل کیا اس کے حضرت انس سے متعدد طرق ہیں مثلاً طبرانی کے ہاں قتادہ عن انس کا طریق، یہ الفاظ ذکر کئے: (إن الملك في قريش) احمد نے ابوہریرہ سے اسی

لفظ پر اقتصار کرتے ہوئے تخریج کی اور حضرت ابو بکر سے یہ الفاظ نقل کئے: (الأئمة من قريش) اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں البتہ اس کی سند میں انقطاع ہے، اسے طبرانی اور حاکم نے حضرت علی سے اس آخری لفظ کے ساتھ نقل کیا ان میں سے چونکہ کوئی طریق بخاری کی شرط پر نہ تھا تو ترجمہ پر ہی اقتصار کر لیا اور فی الجملہ اس کے ہم معنی روایت جو ان کی شرط پر ہے نقل کی۔

علامہ انور باب (الأمراء من قريش) کے تحت رقم طراز ہیں کتب کلام میں مشہور یہ ہے کہ قریشیت خلافتِ کبری کے لئے شرط ہے، درمختار کے باب الامامۃ میں ہے کہ امامت دو طرح کی ہے: امامتِ صغریٰ اور امامتِ کبریٰ، کبریٰ میں قریشیت مشترط ہے البتہ سید ہونا شرط نہیں ہاں مواہب الرحمٰن میں لکھا ہے کہ ہمارے امام کے نزدیک یہ شرط نہیں پھر میں نہیں جانتا کہ ان سے روایت ہے یا کیا؟ تحریر المختار فی المناقضات علی رد المختار جو ایک مصری عالم کی کتاب ہے، میں ابو یوسف سے اس کا مثل منقول ہے بہرحال صورتِ حال جو بھی ہو اگر کسی علاقہ میں کوئی شخص متغلب ہو کر اقتدار پر فائز ہو گیا تو اس کی طاعت واجب ہے اور اس کے بعد اس کے خلاف خروج منع ہے کیونکہ مسلمانوں کے خون بہانا اور ان میں افتراق و انتشار پیدا کرنا بھی ایک اہم امر ہے کہ فتنہ قتل سے اشد ہے، در اصل یہ مسئلہ فقہاء کا موضوع ہے نہ کہ علمائے کلام کا لیکن وہ اسے زیرِ بحث لائے کیونکہ روافض نے اسے اصول میں شمار کیا وگرنہ فروع بارے ان کے لئے بحث نہیں ہے اور ہمارے ہاں امامت اصول میں سے نہیں تو جب علمائے کلام نے اس پر بحث کی تو ان پر اعتماد کرتے ہوئے علمائے کلام نے اسے ترک کر دیا، رہی تعددِ خلیفہ کے جواز کے بات تو جمہور عدم جواز کے قائل ہیں ایک قلیل تعداد بوقتِ ضرورت جواز کی قائل ہے جیسے مثلاً ایک خلیفہ وسیع مملکت کے مدنظر تنہا امور چلانے پر قادر نہیں یا کسی اور وجہ سے تب ان حضرات نے بھی تعدد کو جائز سمجھا ہے، فائدہ کے عنوان سے رقم کرتے ہیں کہ بخاری ص ۱۰۵۳ مطبوعہ ہند میں باب (إذا قال عند قوم شيئا الخ) میں راوی کا قول گزرا کہ یہ جو شام میں ہے یعنی مروان بخدا وہ بھی دنیا داری کے لئے لڑ رہا ہے اھ، جہاں تک حضرت معاویہ کا تعلق ہے تو میں ان کی جانب سے کہتا ہوں کہ شائد وہ رضی اللہ عنہ تعدد کو جائز سمجھتے تھے، ابن خلدون نے اس بارے بحث کی ہے اس کی مراجعت کر لو۔

- 7139 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ كَانَ مُحَمَّدُ بْنُ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ يُحَدِّثُ أَنَّهُ بَلَغَ مُعَاوِيَةَ وَهُوَ عِنْدَهُ فِي وَفْدٍ مِنْ قُرَيْشٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو يُحَدِّثُ أَنَّهُ سَيَكُونُ مَلِكٌ مِنْ قَحْطَانَ فَغَضِبَ فَقَامَ فَأَثْنَى عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ ثُمَّ قَالَ أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّهُ بَلَغَنِي أَنَّ رِجَالًا مِنْكُمْ يُحَدِّثُونَ أَحَادِيثَ لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَلَا تُؤْثَرُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأُولَئِكَ جُهَّالُكُمْ فَإِيَّاكُمْ وَالْأَمَانِيَّ الَّتِي تُضِلُّ أَهْلَهَا فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ فِي قُرَيْشٍ لَا يُعَادِيهِمْ أَحَدٌ إِلَّا كَبَّهُ اللَّهُ عَلَى وَجْهِهِ مَا أَقَامُوا الدِّينَ - تَابَعَهُ نُعَيْمٌ عَنِ ابْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ مَعْمَرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُبَيْرٍ .

طرفه - 3500 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۲۳۷)

(كان محمد بن جبير الخ) صالح جزرۃ الحافظ کہتے ہیں زہری سے کسی نے اپنی روایت میں (عن محمد بن جبير) نہیں کہا مگر جو نعیم بن حماد عن عبد اللہ بن مبارک کی روایت میں واقع ہوا یعنی جسے بخاری نے اس کے عقب میں نقل کیا ہے، بقول صالح ابن

مبارک کی حدیث سے اسکی کوئی اصل نہیں اور زہری کی عادت تھی کہ اگر کسی حدیث کا سماع نہ کیا ہوتا تو (كان فلان يحدث) کے الفاظ استعمال کیا کرتے تھے ، بیہقی نے یعقوب بن سفیان عن حجاج بن ابومنیع رصافی عن جدہ عن زہری عن محمد بن جبیر بن مطعم کی سند کے ساتھ ان کا تعاقب کیا اسے حسن بن رشیق نے بھی اپنی فوائد میں عبداللہ بن وہب عن ابن لہیعہ عن عقیل عن زہری عن محمد بن جبیر کے الفاظ سے تخریج کیا۔

(أنه بلغ معاوية) مبلغ کے نام کا علم نہ ہو سکا۔ (و هم عنده) یعنی محمد بن جبیر اور جوان کے وفد کے لوگ تھے یہ حضرت حسن کے امورِ خلافت انہیں سونپ دینے کے بعد کا واقعہ ہے اہلِ مدینہ نے یہ وفد بھیجا تھا تا کہ حضرت معاویہ کی بیعت کے ضمن میں نمائندگی ہو۔

(في وفد من قريش) ان کے اسماء سے واقف نہ ہو سکا، ابن تین کہتے ہیں: (وفد فلان على الأمير) یعنی ایلچی بن کر اس کے پاس آیا، وفد (فاء کی) جزم کے ساتھ وافد کی جمع ہے جیسے صحب/ صاحب ، بقول ابن حجر یہ فوائدِ ابو یعلی موصلی میں بھی (حدثنا يحي بن معين حدثنا أبو اليمان عن شعيب) کے طریق سے منقول ہے اس میں بھی (عن محمد بن جبير) ہے اسی طرح طبرانی کی مسند الشامیین میں بشر بن شعیب عن ابیہ کی روایت سے۔

(أن عبدالله بن عمرو) یعنی ابن عاص۔ (ملك من قحطان) ابن عمرو کی حدیث کے الفاظ سے واقف نہ ہو سکا اور یہ بھی کہ کیا یہ مرفوع ہے یا موقوف ! الفتن میں حضرت ابو ہریرہ سے مرفوع گزرا: (لا تقوم الساعة حتى يخرج رجل من قحطان يسوق الناس بعصاه) اسے باب (تغير الزمان حتى تعبد الأوثان) میں وارد کیا اس میں اشارہ ہے کہ یہ قحطانی بادشاہ آخری زمانہ میں اہلِ ایمان کے فوت ہو جانے اور باقی رہے کثیر لوگوں کے بت پرستی اختیار کر لینے کے وقت ہو گا انہی کو شرار الناس کہا گیا جن پر قیامت قائم ہو گی جیسا کہ اس کی تفصیل گزری ، وہاں ابن عمر کی روایت سے اسکا شاہد بھی ذکر کیا تھا تو اگر ابن عمرو کی یہ حدیث (جس کا ذکر امیر معاویہ کے ہاں ہوا) مرفوع اور حدیثِ ابو ہریرہ ہذا کے موافق ہے تب اس کے انکار کی اصلا کوئی سبیل نہیں اور اگر اسے مرفوعا بیان نہ کیا تھا اور ان کے بیان میں کوئی قدرِ زائد تھی جو اس امر کی مشعر تھی کہ قحطانی کا خروج اوائلِ اسلام میں ہو گا تب حضرت معاویہ ان کا رد و انکار کرنے میں معذور ہیں! اس قحطانی بادشاہ کے احوال کا کچھ تذکرہ ابو ہریرہ کی حدیث کی شرح میں کیا تھا، ابن بطال کہتے ہیں حضرت معاویہ کے انکار کا سبب یہ تھا کہ انہوں نے ابن عمرو کی حدیث کو اس کے ظاہر پر محمول کیا اور حدیثِ معاویہ میں امر سے مراد خلافت ہے، یہی کہا اور مہلب سے نقل کیا کہ جائز ہے کہ یہ قحطانی بغیر خلیفہ بنے لوگوں پر تسلط اور غلبہ حاصل کر لے، حضرت معاویہ نے اس خدشہ کے پیشِ نظر اس کا انکار کیا کہ مبادا اس سے کوئی سمجھ لے کہ غیرِ قریش کی خلافت بھی جائز ہے تو یہی بات جب اپنی تقریر میں کہی تو اس سے دلالت ملی کہ ان کے ہاں یہی مفہوم تھا کیونکہ کہیں منقول نہیں کہ ان کی بات کا کسی نے انکار اور رد کیا ہو، بقول ابن حجر ان کے عدم انکار سے حضرت معاویہ کے ابن عمرو کی ذکر کردہ بات کے انکار کی صحت لازم نہیں ابن تین کہہ چکے ہیں کہ جس امر کا حضرت معاویہ نے انکار کیا اس کی تقویت نبی اکرم کا قول: (ما أقاموا الدين) کرتا ہے تو ممکن ہے ان میں (یعنی امرائے قریش) کوئی ایسا آئے جو دین کی اقامت نہ کرتا ہو تو نتیجۃً قحطانی غالب آجائے، یہ مستقیم کلام ہے۔

(إن رجالا منكم الخ) اس سے عیاں ہوا کہ امیر معاویہ عمرو بن عاص کا پاسِ خاطر کرتے تھے تبھی ان کے بیٹے کا نام لئے بغیر اس عمومی انداز سے تنقید کی اور ان کی مراد ابن عمرو اور وہ لوگ تھے جو یہی بات کرتے ہوں، جہاں تک (ليست في كتاب الله) ہے یعنی

قرآن تو ان کی بات درست ہے تو اس میں کوئی تنصیص نہیں کہ کوئی شخصِ معین اس امت محمدیہ میں ایک زمانہ میں تختِ شاہی سنبھالے گا اور نہ وصفاً ہی یہ بات اس میں کہیں مذکور ہے۔ (لا يؤثر) میں تقویت ہے کیونکہ ابن عمرو نے حدیثِ مذکور فعاً ذکر نہ کی تھی کہ اگر ایسا کیا ہوتا تو حضرت معاویہ یہ نہ کہتے اور شائد اس وقت تک ابو ہریرہ نے اپنی مذکورہ حدیث بیان نہ کی تھی، وہ دراصل اس قسم کی (یعنی جن میں سیاسی امور زیرِ بحث آئے ہوں) احادیث بیان کرنے سے اپنا دامن بچاتے تھے ان کی تحدیث اسی وقت کیا کرتے تھے جب اپنے انکار سے مامون ہوتے! یہ بھی محتمل ہے کہ معاویہ کی مراد غیر ابن عمرو ہوں تب احتمال ہوگا کہ ابن عمرو نے اپنی حدیث مرفوعاً ذکر کی ہو۔

(وأولئك جهالكم) یعنی جو غیبی امور کی تحدیث کرتے ہیں اور کتاب وسنت کا حوالہ ذکر نہیں کرتے۔(والأماني) تشدید کے ساتھ، تخفیف بھی جائز ہے۔ (التي تضل أهلها) تضل رباعی اور (أهلها) منصوب علی المفعولیت ہے، اسے بطورِ ثلاثی اور (أهلها) کو مرفوع بھی روایت کیا گیا ہے، امانی امنیۃ کی جمع ہے اس کی تفسیر کتاب الاحکام کے آخر میں ہو گی، اس جملہ کی اس مقام کی مناسبت اس امر سے تحذیر ہے کہ کوئی یہ سن کر امید لگا بیٹھے کہ وہ یہی قحطانی ہو اور بالخصوص ایسے افراد جنہیں کسی جماعت یا قبیلہ کی پشت پناہی حاصل ہے تو اقتدار کی طمع میں اس حدیث سے سہارا پکڑتے ہوئے قحطانی بننے کی کوشش شروع کر دے تو اس حکمِ شرعی: (الأمراء من قريش) کی مخالفت کی وجہ سے گمراہی کا شکار ہو جائے۔

(فإني سمعت) جب انکار و تحذیر کی تو چاہا کہ اپنا مسند بھی ذکر کر دیں۔(لا يعاديهم الخ) یعنی امرِ خلافت میں جو کوئی ان کا حریف بنے گا وہ دنیا میں مقہور اور آخرت میں معذّب ہوگا۔

(ما أقاموا الدين) یعنی جب تک وہ شریعت کی اقامت کریں اور اس پر کاربند رہیں، بعض نے کہا اس کا یہ مفہوم بھی محتمل ہے کہ اگر وہ شریعت کا قیام نہ کریں تب کوئی سمع واطاعت نہیں، بعض نے کہا محتمل ہے کہ ان کے خلاف بغاوت نہ کی جائے اگرچہ اس پر ان کا ابقاء جائز نہ ہوگا، یہ دونوں قول ابن تین نے ذکر کیے پھر کہا اس امر پر اجماع ہے کہ خلیفہ اگر کفر یا بدعت پر مبنی کوئی فرمان جاری کرے تو اس کے خلاف اٹھ کھڑے ہونا چاہیے، اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر وہ غصبِ اموال اور سفکِ دماء اور حرمات کا انتہاک کرے تو کیا اس کے خلاف خروج اور بغاوت جائز ہے؟ اھ بقول ابن حجر ان کا دعوائے اجماع مردود ہے اگر خلیفہ بدعت کی دعوت دے الا یہ کہ ایسی بدعت پر یہ محمول کیا جائے جو صریحاً کفر کی طرف مؤدی ہو وگرنہ تو (عباسی خلفاء) مامون، معتصم اور واثق نے خلقِ قرآن جیسے بدعتی قول کی آبیاری کی اور اس کی وجہ سے علماء پر سختیاں کیں، کئی ایک کو شہید کیا، تشدد کیا اور سینکڑوں کو محبوس کیا اور مختلف طرح سے اہانت کی لیکن کسی نے اس وجہ سے ان کی خلاف بغاوت کے جواز کا فتویٰ نہیں دیا اور یہ معاملہ دس سے زائد برس چلتا رہا حتی کہ متوکل خلیفہ بنا اور اس نے یہ سلسلہ ختم کیا اور اظہارِ سنت کا حکم دیا، جس احتمال کا اظہار انہوں نے (ما أقاموا الدين) کی نسبت سے کیا ہے یہ اس مفہوم کے خلاف ہے جس پر اس ضمن میں وارد روایات دال ہیں کہ اگر وہ اقامتِ دین نہ کریں تو خلافت ان سے واپس لے لی جائے، جنابِ صدیق اکبر کی حدیث میں اس حدیثِ معاویہ میں مذکور کی نظیر ہے اسے محمد بن اسحاق نے الکتاب الکبیر میں نقل کیا، سقیفہِ بنی ساعدہ کا اور حضرت ابوبکر کی بیعت کا قصہ ذکر کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر کیے:(فقال أبوبكر و إن هذا الأمر في قريش ما أطاعوا الله واستقاموا على أمره)،

جن احادیث کی طرف میں نے اشارہ کیا وہ تین انحاء پر وارد ہیں: اول ان پر لعنت کی وعید اگر وہ مامورات بجا نہ لائیں جیسا کہ ان احادیث میں اس کا ذکر ہوا جو سابقہ باب میں ذکر کیں جب فرمایا: (الأمراء من قریش ما فعلوا ثلاثا ما حکموا فعدلوا) اس میں آگے یہ فرمایا: (فمن لم یفعل ذلك منهم فعلیه لعنة الله) اس میں ان کے خلاف بغاوت کر دینے کی مقتضی کوئی شیٔ نہیں، دوم ان کیلئے یہ وعید کہ ایسے حکمران ان پر مسلط کر دئے جائیں گے جو نہایت سختی کا مظاہرہ کریں گے چنانچہ احمد اور ابو یعلی کی ابن مسعود سے مرفوع روایت میں ہے کہ اے معشرِ قریش تم اس امر (یعنی خلافت) کے اہل ہو جب تک خرابی و بدعات کا اِحداث نہ کرو لیکن اگر تم نے کچھ تغیر وتبدل کیا تو (بعث الله علیکم من یلحاکم کما یلحی القضیب) (یعنی اللہ تم پر ایسے حکمران بھیجے گا جو تمہیں شاخوں کی طرح چھیل کر رکھ دیں گے) اس کے رجال ثقات ہیں البتہ یہ عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ بن مسعود کی اپنے والد کے چچا عبد اللہ بن مسعود سے روایت ہے اور انہوں نے ان کا زمانہ نہیں پایا، یہ صالح بن کیسان کی عبید اللہ سے روایت ہے، حبیب بن ابو ثابت نے ان کی مخالفت کی اور اسے قاسم بن محمد بن عبد الرحمٰن عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ عن ابو مسعود انصاری سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا: (لا یزال هذا الأمر فیکم وأنتم ولاته) اسے احمد نے تخریج کیا اور عبید اللہ کے ابو مسعود سے سماع بارے اختلاف ان کے سالِ وفات بارے اختلاف پر مبنی ہے، عطاء بن یسار کے مرسل سے اس کے لئے شاہد بھی ہے اسے شافعی نے اور بیہقی نے عطاء سے صحیح سند کے ساتھ ان کے طریق سے تخریج کیا اس میں ہے آنجناب نے قریش سے فرمایا تم اگر حق پر رہو تو دیگر لوگوں سے زیادہ اس امرِ خلافت کے حقدار ہو لیکن اگر حق سے روگردانی کرو تو (فتلحون کما تلحی هذه الجریدة) (یعنی اس طرح چھیل دئے جاؤ گے جیسے درخت کو چھلتے ہیں) اس میں بھی ان سے اس امرِ خلافت سے خروج کی تصریح نہیں اگرچہ اس کا اشعار ضرور ہے (یعنی صراحۃً یہ ہدایت نہیں دی کہ اس صورت میں ان کے خلاف بغاوت کر دی جائے)

سوم ان کے خلاف خروج اور ان سے جنگ کی اذن اور ان سے امرِ خلافت کے خروج کا ایذان جیسا کہ طیالسی اور طبرانی نے حضرت ثوبان سے مرفوعا روایت نقل کی کہ: (استقِیمُوا لقریش ما استَقَامُوا لکم فإن لم یستقیموا فضَعُوا سیوفکم علی عواتقکم فأبیدوا خضرائهم فإنْ لم تفعلوا فکونوا زراعین أشقیاء) (یعنی قریش کی طاعت کرتے رہو جب تک وہ اچھی حکمرانی کریں اگر وہ ایسا نہ کریں تو اپنے کندھوں پہ اپنی تلواریں رکھ لو اور ان کی شان وشوکت مٹادو، اگر ایسا نہ کیا تو پھر بد بخت کاشتکار بن کے رہو) اس کے رجال ثقات ہیں البتہ اس میں انقطاع ہے کیونکہ اس کے راوی سالم بن ابو جعد کا ثوبان سے سماع نہیں اس کے لئے طبرانی میں نعمان بن بشیر سے بالمعنی روایت شاہد ہے، احمد نے حضرت ذی مخمر جو حضرت نجاشی کے بھتیجے تھے، سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے فرمایا: (کان هذا الأمر فی حمیر فنزعه الله منهم وصَیَّره فی قریش وسیعود إلیهم) (یعنی بادشاہی حمیر میں تھی اللہ نے ان سے اسے قریش میں منتقل کر دیا یہ پھر ان کی طرف لوٹے گی) اس کی سند جید ہے اور یہ حدیثِ قحطانی کیلئے قوی شاہد ہے کیونکہ حمیر کا نسب قحطان کی طرف راجع ہے، اس کے ساتھ یہ امر قوی ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت معاویہ کی حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ (خلافت قریش میں رہے گی) جب تک وہ دین کو قائم رکھیں اگر نہ رکھا تو یہ معاملہ ان کے ہاتھ سے نکل جائے گا، بقیہ احادیث سے ماخوذ ہے کہ قحطانی کا خروج ان امور کے وقوع کے بعد ہوگا جن کی وجہ سے اولا انہیں لعنت کی وعید دی گئی اور یہ موجبِ خذلان اور فسادِ تدبیر

ہے، یہ خلافتِ عباسیہ کے اوائل میں ہوا پھر یہ تہدید دی گئی کہ انہیں ایذاء دینے والے حکمران ان پر مسلط کر دیے جائیں گے، اسکا وقوع موالی (یعنی ان کے غلاموں) کے ان خلفاء پر تسلط کی صورت میں ہوا جب یہ حضرات اس مجور علیہ (یعنی جسے اپنے مال میں تصرف سے سرکاری طور پہ روکا گیا ہے) لڑکے کی مانند ان کے ہاتھ میں رکھیل تھے جو اپنی لذات میں مست ہوا اور تصرف وتدبیر اوروں کے پاس ہو (یہی حال دورِ ثانی کے عباسی خلفاء کا رہا جب ترک موالی جسے چاہتے معزول کرتے اور جسے چاہتے تختِ خلافت پر بٹھلا دیتے، ان کے زوال کے بعد یہی غلبہ بنی بویہ اور آل سلجوق وغیرہ کو حاصل ہو گیا اور آخرِ عہد تک عباسی خلفاء کی حیثیت کٹھ پتلی کی سی رہی) پھر خرابی اور بڑھی تو دیلم ان پر غالب آ گئے اور ان کا صرف نام ہی رہ گیا جو خطبہ میں پڑھ دیا جاتا تھا اور تمام اقالیم میں ممالیک غالب آ گئے اور انہوں نے عالمِ اسلام کو باہم تقسیم کر لیا ایک کے بعد دوسرا گروہ غالب آتا رہا حتی کہ آخر کار خلافت کی قبا ان سے چھین لی گئی۔

(تابعه نعیم الخ) یعنی حضرت معاویہ سے، یہ طبرانی کی کبیر اور اوسط میں بکر بن سہل حدثنا نعیم بن حماد سے موصول ہے روایتِ شعیب کی مثل نقل کیا البتہ (فغضب) کے بعد کہا: (فقال سمعت الخ) سمعت سے قبل کے الفاظ ذکر نہیں کئے اور (کُبَّ) بطور صیغۂ مجہول ذکر کیا، طبرانی اوسط میں لکھتے ہیں معمر سے سوائے ابن مبارک سے اسے کسی نے روایت نہیں کیا، نعیم اس کے ساتھ متفرد ہیں ذہلی نے بھی زہریات میں نعیم سے اسی طرح نقل کیا اور کہا: (کبه الله)۔

- 7140 حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ قَالَ ابْنُ عُمَرَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا يَزَالُ الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ مِنْهُمُ اثْنَانِ .

طرفه - 3501 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۲۳۸)

عاصم بن محمد سے مراد ابن زید بن عبد اللہ بن عمر ہیں۔ (ما بقی منهم اثنان) ابن ہبیرہ کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ اپنے ظاہر پر ہو اور یہ کہ آخری زمانہ میں ان کے دو افراد ہی باقی رہیں ایک ان میں سے امیر اور دوسرا مامور ہو اور دیگر لوگ ان کے تبع ہوں، بقول ابن حجر مسلم کی انہی شیخِ بخاری سے روایت میں ہے: (ما بقی من الناس اثنان) (یعنی جب تک دنیا میں دو شخص بھی باقی ہیں) اسماعیلی کی روایت میں ہے: (ما بقی فی الناس اثنان و أشار بإصبعیه السبابة والوسطی) (یعنی دو کہتے ہوئے اپنی سبابہ اور درمیانی انگلی سے اشارہ کیا) مراد حقیقتِ عدد نہیں، مراد دراصل غیرِ قریش سے اس امر کا منتفی ہونا ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ مطلق کو حدیث اول کے مقید پر محمول کیا جائے اور تقدیر یہ ہو کہ خلیفہ کے لفظ کا مطلق علیہ (یعنی جس پہ اس کا اطلاق ہے) وہی ہو گا جو قریشی ہو! ہاں یہ ممکن الوجود ہے کہ کوئی غیرِ قریشی غلبہ وقہر سے خلافت سنبھال لے یا پھر معناً امر مراد ہے اگرچہ لفظِ خبر ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ بعض علاقوں میں قریش میں بقائے خلافت مراد ہو اور بعض میں نہیں اور یمن کے بعض بالائی علاقوں میں ابھی تک (یعنی ابن حجر کے دور میں) حضرت حسن بن علی کی اولاد میں سے ایک جماعت کی حکمرانی ہے تیسری صدی ہجری سے ابھی تک یہ مملکت ان کے ہاتھوں میں ہے اسی طرح حجاز میں امرائے مکہ انہی کی نسل میں سے ہیں اور امرائے ینبع، اور امرائے مدینہ حضرت حسین کی اولاد سے ہیں یہ اگرچہ صمیمِ قریش سے ہیں لیکن یہ خود مختار حکمران نہیں بلکہ دیارِ مصریہ کے حکمرانوں کے ماتحت ہیں تو کسی نہ کسی جگہ قریش کے افراد کی حکمرانی موجود ہے (ابھی بھی اردن کے حکمران کا دعوی ہے کہ وہ بنی ہاشم ہیں) اہلِ یمن کا حکمران امام کہلاتا ہے اور اس امامت کا وہی حقدار ہوتا ہے جو عالم

ہو اور انصاف پرور ہو، کرمانی کہتے ہیں کوئی عہد بھی کسی نہ کسی خلیفہ قریشی سے خالی نہیں رہا کہ جیسا کہ بتلایا گیا ہے المغرب (یعنی دورِ حاضر کے مراکش، الجزائر اور تیونس) میں بھی قریش کے خاندان سے تعلق رکھنے والا خلیفہ ہے اسی طرح مصر میں بھی، بقول ابن حجر مصر میں جو ہے اس کے تو قرشی ہونے میں شک نہیں کیونکہ وہ آلِ عباس سے ہے اور جو یمن کے علاقوں صعدہ وغیرہ میں ہے وہ بھی بلاشبہ قرشی ہے کیونکہ حسین بن علی کی نسل میں سے ہے البتہ مغرب میں جو ہے وہ حفصی ہے ابو حفص صاحبِ ابن تومرت کی ذریت سے اور یہ حضرت عمر کی طرف اپنی نسبت کرتے ہیں جو کہ قرشی تھے،

ابن عمر کی حدیث کیلئے ابن عباس سے مروی ایک روایت شاہد ہے جسے بزار نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (لا يزال هذا الدين واصباً ما بقي من قريش عشرون رجلا) (یعنی یہ دین ہمیشہ قائم رہے گا جب تک قریش کے بیس آدمی بھی موجود ہیں) نووی کہتے ہیں ابن عمر کی حدیث کا حکم قیامت تک جاری اور مستمر ہے جب تک دو انسان بھی باقی ہیں اور آپ کا یہ فرمان ظاہر و منطبق ہے تو آپ کے مبارک عہد سے لے کر اب تک خلافت قریش میں رہی ہے اور کوئی اس میں ان کا مزاحم نہیں رہا اور جو تغلباً اقتدار پر مسلط بھی ہوا وہ بھی اس امر کا انکار نہیں کرتا کہ خلافت قریش کا حق ہے اور وہ نیابۃً اس کے ان سے مدعی بنتے ہیں اھ، ان پر یہ بات وارد کی گئی کہ بنی امیہ کے زمانہ میں خوارج یکے بعد دیگرے خلفاء کہلاتے رہے حالانکہ وہ قریشی نہ تھے اسی طرح بنی عبید نے خلافت کا ادعاء کیا اور مصر، شام اور حجاز میں ان کے نام کا خطبہ جاری ہوا اور بعض ان کے عراق پر بھی غالب آئے اور تقریباً ایک برس تک خلافتِ بغداد معطل رہی اور مصر میں ان کا دورِ حکومت دو سو سال سے زائد جاری رہا اور یہ اس مدت پر مستزاد جو مغرب میں ان کی حکومت رہی اسی طرح صاحب ابن تومرت عبدالمومن نے بھی خلافت کا دعویٰ کیا اور وہ بھی قرشی نہ تھا اور وہ جو اس کے بعد مغرب میں تخت نشین ہوا دورِ حاضر تک، اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک بنی عبید کا تعلق ہے وہ دعوی کرتے تھے کہ وہ حضرت حسین کی اولاد سے ہیں اور اسی وصف پر ان کی بیعت ہوئی تھی اور ان کے اس دعویٰ کا اثبات کرنے والے اس کی نفی کرنے والوں سے کم نہیں ہیں باقی سب جنکا ذکر کیا اور وہ بھی جن کا ذکر نہیں کیا متغلبین میں سے تھے (یعنی جنہوں نے بزور اقتدار پر قبضہ کرلیا) اور ان کا تسلط باغیوں کے اقتدار کے حکم میں ہے لہذا اس کا کوئی اعتبار نہیں

قرطبی کہتے ہیں یہ حدیث مشروعیت کی خبر ہے یعنی امامتِ کبری منعقد نہ ہوگی مگر قرشی کیلئے ہی جہاں بھی وہ پایا جائے گویا ان کا میلان یہ ہے کہ یہ خبر بمعنی الامر ہے! حضرت جبیر بن مطعم کی مرفوع حدیث میں اس کا امر بھی وارد ہے، فرمایا: (قَدِّمُوا قريشا ولا تَقَدَّمُوها) (یعنی قریش کو مقدم کرو خود ان سے مقدم نہ ہونا) اسے بیہقی نے تخریج کیا، طبرانی کے ہاں عبداللہ بن حنطب کی روایت اور عبداللہ بن سائب کی بھی اس کے مثل ہے نسخہ ابو الیمان میں شعیب عن ابو ہریرہ عن ابو بکر بن سلیمان بن ابو حثمہ سے مرسلا اس کا مثل (بلغه) کے صیغہ سے مروی ہے، اسے شافعی نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن شہاب سے (أنه بلغه مثله) نقل کیا اس باب میں حضرت ابو ہریرہ کی مرفوع حدیث بھی نقل کی احمد کے ہاں ابو سلمہ عن ابو ہریرہ سے اس کا مثل ہے لیکن کہا: (في هذا الأمر) مسلم کے ہاں حضرت جابر سے اس کا شاہد ہے اول کی مانند! طبرانی نے سہل بن سعد، احمد اور ابن ابو شیبہ نے حضرت معاویہ اور بزار نے حضرت علی سے یہی نقل کیا، احمد نے عبداللہ بن ابو الزیل کے طریق سے نقل کیا کہ معاویہ جب کوفہ آئے تو بکر بن وائل کے ایک شخص نے کہا اگر قریش باز نہ آئے (یعنی باہمی جنگ و جدل سے) تو ہم دیگر عربوں میں سے کسی کو یہ معاملہ سونپ دیں گے تو عمرو بن عاص نے کہا: (

كذبت، سمعت رسول الله ﷺ يقول قريش قادة الناس)(یعنی قریش لوگوں کے قائد ہیں) ابن منیر کہتے ہیں حدیث سے وجہِ دلالت قریش کی تخصیص بالذکر کی جہت سے نہیں کہ یہ مفہومِ قلب ہوگا اور محققین کے نزدیک اس میں حجت نہ ہوگی حجت در اصل مبتدا کا لامِ جنسیہ کے ساتھ معرفاً وقوع ہے کیونکہ یہاں حقیقت میں مبتدا وہ امر ہے جو اس کے لئے صفت واقع ہے اور یہ حرفِ جنس کے ساتھ ہی موصوف ہوتا ہے تو اس کا مقتضا جنسِ امر کا قریش میں حصر ہے،

تو یہ اس طرح ہو جائے گا گویا کہا: (لا أمر إلا في قريش) اور یہ آپ اس قول کی مانند ہے: (الشفعة فيما لم يقسم) تو یہ اگرچہ بلفظ الخبر ہے لیکن معنائے امر میں ہے گویا کہا: (ائتموا بقريش خاصة) (یعنی خاص طور پہ قریش کی اقتدا کرو) بقیہ طرقِ حدیث اس کی تائید کرتے ہیں، اس سے اخذ کیا جائے گا کہ صحابہ کرام حصر کیلئے افادۂ مفہوم پر متفق تھے برخلاف اس کے جس نے اس کا انکار کیا، یہی رائے جمہور اہلِ علم کی ہے کہ امام کی شرط یہ ہے کہ وہ قرشی ہو (یعنی اگر کسی کو پورے عالم اسلام کا خلیفہ بنانا ہے تو وہ قریشی ہونا چاہئے) بعض نے (اس میں مزید تخصیص کی اور) اسے بعضِ قریش کے ساتھ مقید کیا، ایک گروہ نے کہا یہ اولادِ علی کا حق ہے، یہ شیعہ کا قول ہے پھر ان کا بعض ذریتِ علی کی تعیین میں شدید اختلاف باہم ہے، ایک گروہ کا موقف ہے کہ یہ حضرت عباس کی اولاد کے ساتھ مختص ہے یہ ابو مسلم خراسانی (عباسی تحریک قائم کرنے والا اور ان کی خلافت کی راہ ہموار کرنے والا، اس ضمن میں بے دریغ قتل و غارت کی) اور اسکے اتباع کا موقف تھا، ابن حزم نے نقل کیا کہ ایک گروہ کی رائے ہے کہ صرف حضرت جعفر بن ابو طالب کی اولاد کے لئے ہی یہ خاص ہے، ایک اور نے اسے اولادِ عبد المطلب میں منحصر کیا بعض اسے بنی امیہ کے ساتھ خاص کہتے ہیں جبکہ بعض کا موقف ہے کہ صرف اولادِ عمر میں یہ جائز ہے بقولِ ابن حزم ان میں سے کسی فرقہ کے پاس کوئی دلیل نہیں! خوارج اور معتزلہ کی ایک جماعت کا قول ہے کہ امام کا غیرِ قرشی ہونا جائز ہے، اس کا اصل مستحق وہ ہے جو کتاب وسنت کا نفاذ کرے چاہے عربی ہو یا عجمی، ضرار بن عمرو نے تو مبالغہ کیا اور کہا غیر قریشی کو خلیفہ بنانا اولیٰ ہے کیونکہ وہ اقل عشیرۃً (یعنی بے خاندان) ہوگا اور اگر عصیان کا مظاہرہ کرے تو اسے معزول کرنا سہل ہوگا، ابو بکر بن طیب کہتے ہیں حدیث (الأئمة من قريش) کے ثبوت کے بعد مسلمانوں نے اس قولِ مذکور کو کوئی اہمیت نہیں دی اسی پر قرناً بعد قرنِ مسلمانوں کا عمل رہا ہے اور اسکے قابلِ اعتبار ہونے پر اجماع منعقد تھا اس سے قبل کہ اختلاف کا وقوع ہو

ابن حجر کے بقول ضرار جیسی رائے پر ان سے قبل خوارج نے بنی امیہ کے خلاف عمل کیا جب قطری کو اپنا خلیفہ بنا لیا اور بیس برس تک ان کا فتنہ چلتا رہا حتی کہ مہلب بن ابو صفرہ نے ان کا قلع قمع کیا، غیرِ خوارج میں سے بھی حجاج کے خلاف اٹھنے والے بعض افراد نے امیر المومنین کا لقب اختیار کیا تھا جیسے ابن اشعث پھر ایک دور آیا کہ کسی علاقہ میں غلبہ حاصل کر کے اپنی حکومت قائم کرنے والوں نے اپنے آپ کو خلیفہ کہا حالانکہ وہ قریش سے نہ تھے جیسے اندلس میں بنی عباد اور ان کے غیر، بلادِ مغرب میں عبد المومن اور اس کی ذریت تو یہ لوگ اس معاملہ میں خوارج کے مضاہی ہیں البتہ ان کے اقوال وآراء کو اپنا مذہب نہ بنایا، اہلِ سنت ہی رہے اور اس کی طرف دعوت دی، عیاض کہتے ہیں امام کے قرشی ہونے کی شرط پر تمام علماء کا اتفاق ہے اسے ان مسائل میں سے شمار کیا ہے جن پر اجماع واقع ہوا کسی سلف سے اس میں اختلاف منقول نہیں اسی طرح ان کے بعد والوں سے بھی تمام امصار میں، کہتے ہیں خوارج اور ان کے موافقین معتزلہ کی رائے کی کوئی اہمیت نہیں کیونکہ یہ اہل اسلام کے قول ورائے کے مخالف ہے، ابن حجر کہتے ہیں اجماع کے ناقلین اس ضمن میں حضرت عمر

سے منقول قول کی تاویل کرنے کے محتاج ہیں جو احمد نے ان سے ثقات رجال کی سند کے ساتھ نقل کی کہنے لگے اگر میری وفات کے وقت ابو عبیدہ زندہ ہوں تو انہیں خلیفہ نامزد کر دونگا ایک حدیث ذکر کی، آگے ہے اگر ابو عبیدہ فوت ہو چکے ہوئے تو معاذ بن جبل کو نامزد کر جاؤں گا اور معاذ انصاری تھے قریش سے ان کا کوئی تعلق نہ تھا تو یہ کہا جانا محتمل ہے کہ شائد کہ خلیفہ کے قرشی ہونے کی شرط پر اجماع حضرت عمر کے بعد منعقد ہوا یا حضرت عمر کا اجتہاد اس سے مختلف تھا،

جہاں تک ان حضرات کا جو خلافت کو قریش کا حق نہیں سمجھتے اس امر سے احتجاج کرنا کہ عبد اللہ بن رواحہ، زید بن حارثہ اور اسامہ وغیرہم کو جنگوں میں امیر بنایا گیا تھا تو یہ امامتِ عظمیٰ نہ تھی بلکہ اس سے ثابت ہوا کہ خلیفہ اپنی حیات میں کسی غیر قرشی کو بھی نیابت سونپ سکتا ہے، ابن عمر کی حدیث کے ساتھ بعض فقہائے شافعیہ وغیرہم کے اس فرض کرنے کے عدم وقوع پر استدلال کیا گیا ہے کہ اگر قرشی خلیفہ بننے کیلئے نہ ملے تو کسی کنانی کو بنا لیا جائے اور اگر وہ نہ بھی ملے تو بنی اسماعیل سے اور اگر پوری شرائط کا حامل کوئی عربی نہ ملے تو کسی عجمی کو بنایا جائے! ایک قول ہے کہ جرہمی کو بنایا جائے وگرنہ پھر اولاد اسحاق میں سے کسی کو بنایا جائے، کہتے ہیں فقہاء نے یہ مفروضہ اس لئے قائم کیا کہ ان کی عادت تھی کہ عقلاً جو مسائل پیش آنا ممکن ہوں وہ ان کی بابت سوچتے اور شریعت کے ضوابط کی روشنی میں ان کا حل پیش کرنے کی کوشش کرتے تھے اگر چہ یہ عادۃً یا شرعاً پیش نہ بھی آتے ہوں بقول ابن حجر اس قول کے قائل کو جس امر نے یہ کہنے پر آمادہ کیا وہ یہ کہ وہ اسے محض ایک خبر سمجھتے ہیں اور سچے کی خبر کبھی غلط ثابت نہیں ہوتی لیکن جس نے اسے امر پر محمول کیا ہے وہ اس تاویل کا محتاج نہیں، آپ کے قول: (قدموا قریشا ولا تقدموها) اور دیگر احادیثِ باب سے مذہبِ شافعی کے راجح ہونے پر استدلال کیا گیا ہے کیونکہ غیر قرشی پر قرشی کی تقدیم کا امر وارد ہوا ہے

عیاض کہتے ہیں اس میں کوئی حجت نہیں کیونکہ ان احادیث میں ائمہ سے مراد خلفاء ہیں وگرنہ تو خود نبی اکرم نے سالم مولی ابو حذیفہ کو امامت کیلئے اپنا نائب بنایا تھا اور مقتدیوں میں قریش کی ایک جماعت تھی اسی طرح زید بن حارثہ اور انکے بیٹے اسامہ کو اور معاذ بن جبل اور عمرو بن عاص کو متعدد سرایا کا امیر بنایا اور ان میں قریش کے کئی افراد شامل ہوتے تھے! نووی وغیرہ نے اس کا تعقب کیا کہ احادیث میں جو ہے وہ دال ہے کہ قرشی کو غیر قرشی پر ایک امتیاز حاصل ہے لہذا اس کے ساتھ شافعی کے دیگر (ائمہ وفقہاء) پر راجح ہونے کا استدلال صحیح ہے کیونکہ قرشی ہونا اسبابِ فضل وتقدم میں سے ہے جیسا کہ ان اسباب میں سے ورع وتقوی اور فقہ وقراءت اور عمر بھی ہے تو ان تمام خصال میں (مثلا) دو مستوی اشخاص میں سے ایک اگر ان میں سے ایک خصلت کے ساتھ مختص ہے اور دوسرا نہیں تو وہ اس پر راجح ہوگا لہذا امام شافعی کی ان غیر قرشی حضرات پر تقدیم کا استدلال صحیح ہے جو علم ودین میں ان کے مساوی ہیں کیونکہ (ان سب پہ مستزاد) شافعی قرشی بھی تھے! قرطبی نے المفہم میں عیاض کی رائے ذکر کرنے کے بعد عجیب بات کہہ دی کہ ان احادیث کے ساتھ شافعی کی اپنے ساتھیوں (یعنی دیگر ائمہ ثلاثہ) پر ترجیح کا استدلال غفلت اور تقلیدی تعصب ہے، یہی کہا لیکن شائد غفلت ان سے سرزد ہوئی ہے جو مستدل کی مراد پا نہیں سکے۔

شاہ ولی اللہ روایت کے الفاظ: (لا یزال هذا الأمر فی قریش الخ) کے تحت لکھتے ہیں محتمل ہے کہ قریش میں بقائے امر سے مراد اگر چہ بعض اقطار میں ہو تو یمنی علاقوں میں ہمیشہ اولادِ حسنؓ میں سے بادشاہ رہے ہیں اور ابھی بھی ہیں اور یہ احتمال بھی ہے کہ یہ خبر بمعنی الامر ہو یعنی واجب ہے کہ مسلمان اپنے امر کا والی ہمیشہ قریشی کو بنائیں۔

- 3 باب أَجْرِ مَنْ قَضَى بِالْحِكْمَةِ (شریعت پرعمل پیرا بادشاہ کا اجر)

لِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ (اللہ کا فرمان: جس نے اللہ کے نازل کردہ احکام کے مطابق فیصلے نہ کئے یہ فاسق ہیں)

مروزی کے نسخہ سے (أجر) کا لفظ ساقط ہے بتقدیرِ ثبوت باب کی حدیث میں اس پر دال کوئی شیٔ نہیں تو اس کا اخذ قاضی بالحکمت سے رشک کرنے کی بابت اذن کے لازم سے ممکن ہے کہ یہ اس میں ثبوتِ فضل کو مقتضی ہے اور جس کسی امر میں فضیلت ثابت ہو اس پر اجر مترتب ہے۔ (لقوله تعالى: ومن لم يحكم الخ) آیت کے ساتھ ترجمہ کیلئے وجہِ استدلال یہ ہے کہ حدیث کا منطوق دلالت کرتا ہے کہ قاضی بالحکمت محمود ہے جب کہ کوئی حرج نہیں کہ کوئی اس بات کی تمنا کرے کہ اسکے لئے بھی اس کا مثل حاصل ہو جو اس کیلئے ہے تاکہ اس کے لئے وہی اجر اور حسنِ ذکر حاصل ہو جو اسے ہوا، اس کا مفہوم دال ہے کہ جس نے یہ نہ کیا وہ اسکے فاعل کے برعکس ہے آیت نے تصریح کی کہ وہ فاسق ہے، بخاری کا اس کے ساتھ استدلال دال ہے کہ وہ اس رائے کو راجح قرار دیتے ہیں کہ یہ اہلِ کتاب اور مسلمانوں کے بارہ میں عام ہے، ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہ بخاری نے ماقبل کی بجائے اس آیت پر اقتصار کیا اس قائل کے قول پر عمل کرتے ہوئے کہ ماقبل کی دونوں آیتیں یہود و نصاریٰ کے بارہ میں نازل ہوئی ہیں، ابن تین نے ان کا تعاقب کیا اور لکھا کہ کوئی اس کا قائل نہیں، کہتے ہیں آیت کا نسق ان کے قول کو مقتضی نہیں، ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں انہوں نے جونفی کی وہ بعض تابعین سے ثابت ہے طبری وغیرہ نے یہ نقل کیا، ظاہر یہ کہا جاتا ہے کہ یہ آیات اگرچہ ان کا سبب اہلِ کتاب ہیں لیکن ان کا عموم ان کے غیر کو بھی متناول ہے لیکن جب قواعدِ شرع سے متقرر ہے کہ معصیت کے مرتکب کو کافر نہیں کہا جائے گا اور نہ ظالم کیونکہ ظلم کو کبھی شرک کے ساتھ مفسر کیا گیا ہے تو باقی تیسری صفت ہی رہی تو اس لئے اس پر اقتصار کیا، اسماعیل قاضی احکام القرآن میں اس بارے اختلاف کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں ظاہر آیات دال ہے کہ جس نے ان جیسا فعل کیا اور ایسا حکم مخترع کیا جو حکم اللہ کا مخالف ہے اور اسے دین قرار دے لیا جس پر وہ عمل پیرا ہوا تو اسے بھی وہی وعیدِ مذکور لازم ہوگی جو انہیں لازم ہوئی حاکم ہو یا کوئی اور،

ابن بطال کہتے ہیں آیت کا مفہوم یہ ہے کہ جس نے اللہ کے نازل کردہ کے ساتھ فیصلے کئے وہ جزیل اجر کا حقدار ہوا اور حدیث اس کی منافست کے جواز پر دال ہے تو اسکا مقتضا یہ ہے کہ یہ اشرف اعمال میں سے اور اللہ کے تقرب کے اجلّ ذرائع میں سے ہے، اس کی تائید عبداللہ بن ابی اوفی کی یہ مرفوع حدیث کرتی ہے: (الله مع القاضی مالم يَجُرْ) (یعنی اللہ قاضی کے ساتھ ہے جب تک وہ ظلم نہ کرے) اسے ابن منذر نے تخریج کیا بقول ابن حجر اسے ابن ماجہ اور ترمذی نے بھی نقل کیا ترمذی نے اسے غریب اور ابن حبان وحاکم نے صحت کا حکم لگایا۔

- 141 حَدَّثَنَا شِهَابُ بْنُ عَبَّادٍ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ حُمَيْدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ عَنْ قَيْسٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ مَالاً فَسَلَّطَهُ عَلَى هَلَكَتِهِ فِي الْحَقِّ وَآخَرُ آتَاهُ اللَّهُ حِكْمَةً فَهُوَ يَقْضِي بِهَا وَيُعَلِّمُهَا

أطرافه 73، 1409، - 7316 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۲، ص: ۳۱۲)

شیخِ بخاری ابن عباد بن عمر عبدی ہیں، ابراہیم بن حمید سے رؤاسی، اسماعیل سے ابن ابو خالد، قیس سے ابن ابو حازم اور عبد اللہ سے مراد ابن مسعود ہیں، سب راوی کوفی ہیں۔ (فی اثنتین، رجل) رجل کے جر کے ساتھ، بطورِ استیناف رفع اور باضمار (أعنی) نصب بھی جائز ہے۔ (آتاہ اللہ حکمۃ) کتاب العلم میں گزری ابن عیینہ عن اسماعیل بن ابو خالد کی روایت میں تھا: (ورجل آتاہ اللہ حکمۃ) وہیں اس کی مفصل شرح ہوئی اور یہ کہ حکمت سے (یہاں) مراد قرآن ہے جیسا کہ ابن عمر کی حدیث میں ہے یا اس سے اعم ہے، اس کا ضابط جو مانعِ جہل اور زاجر عن القبح ہو! بقول ابن منیر یہاں حسد سے مراد غبطہ ہے، نفی سے مراد اسکی حقیقت نہیں وگرنہ تو خلف لازم آیا کیونکہ لوگ ان دو خصلتوں کے غیر میں حسد کرتے اور ایسوں سے بھی رشک کرتے ہیں جن میں ان دونوں کے ماسوا خصال ہیں تو یہ خبر نہیں بلکہ اس کے ساتھ حکم مراد ہے اور اس کا مفہوم رشک کے مرتبۂ علیاء کا ان دو خصلتوں میں حصر ہے گویا کہا یہ دو آکد القربات (یعنی بڑی فضیلت والی نیکیاں) ہیں جن کی نسبت رشک کرنا چاہئے، ان کے ماسوا سے اصلِ غبطہ کی نفی مراد نہیں تو یہ مجازِ تخصیص سے ہے یعنی کاملۃ التاکید رشک، بقول کرمانی یہاں مذکور دونوں خصلتیں غبطہ ہیں نہ کہ حسد لیکن کبھی ایک کا دوسرے پر اطلاق ہو جاتا ہے یا معنی یہ ہے کہ نہیں حسد مگر ان دو میں اور جو ان دو کی بابت ہے وہ حسد نہیں (کہلائے گا) لہذا حسد نہیں ہے! تو یہ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے بارہ میں کہا گیا: (لَا یَذُوْقُوْنَ فِیْهَا الْمَوْتَ اِلَّا الْمَوْتَةَ الْاُوْلٰی)[الدخان: ۵۶]،

حدیث میں عہدۂ قضاء کی ترغیب ہے ان کیلئے جو اسکی شرائط پوری کرتے ہوں اور اعمالِ حق پر قوی ہوں اور اس کیلئے انہیں مددگار ملتے ہوں کیونکہ اس میں امر بالمعروف، مظلوم کی مدد اور حقدار کو اس کا حق پہنچانا ہے اسی طرح ظالم کے ہاتھ کو روکنا اور اصلاح بین الناس ہے اور یہ سب قربات میں سے ہیں اسی لئے انبیاء اور ان کے بعد خلفائے راشدین نے یہ ذمہ داری قبول کی! علماء کا اتفاق ہے کہ یہ فروضِ کفایہ ہیں کیونکہ لوگوں کے معاملات اس کے بغیر مستقیم نہیں ہوئے، بیہقی نے قوی سند کے ساتھ نقل کیا کہ حضرت ابوبکر نے خلیفہ بنتے ہی حضرت عمر کو قاضی مقرر کر دیا تھا، ایک اور قوی سند کے ساتھ نقل کیا کہ حضرت عمر نے اپنے دور میں حضرت عبد اللہ بن مسعود کو قضاء کا عہدہ دیا انہوں نے اپنے عمال کی طرف لکھا تھا: (استعملوا صالحیکم علی القضاء واکفوھم) (یعنی اپنے صالح لوگوں کو قاضی بناؤ اور مطمئن ہو جاؤ) ایک کمزور سند کے ساتھ نقل کیا کہ حضرت معاویہ نے ابو درداء جو قاضیِ دمشق تھے، سے پوچھا اس عہدہ کا آپ کے بعد کون حقدار ہے؟ کہا فضالہ بن عبید، اور یہ فضلائے صحابہ اور ان کے اکابر میں سے تھے، بعض حضرات جو اس سے بھاگے وہ اس سے عجز کے اندیشہ اور اس پر عدم اعانت کے وقت بھاگے تھے اور اگر مصلح افراد پیچھے ہٹ جائیں تو اہلِ فساد کے آگے آنے (اور عہدے سنبھال لینے) کی صورت میں خرابی بڑھ جانے کا خطرہ رہے گا، اس صورت میں احتراز کرنا جائز ہو گا جب دیگر اہل افراد موجود ہوں چنانچہ سلف اسی لئے اس سے جان بچاتے تھے کہ اس زمانہ میں اہل افراد موجود تھے، اس امر میں اختلاف ہے کہ کیا ایسے شخص کیلئے یہ مستحب ہے جس میں اس کی شرائط پوری ہوں اور وہ قوی بھی ہو، یا نہیں؟ ثانی اکثر کا قول ہے کیونکہ اس میں خطر وغرر ہے اور اس لئے کہ اس میں تشدید وارد ہے! بعض نے کہا اگر وہ اہلِ علم میں سے تو ہے مگر نمایاں شخصیت کا حامل نہیں اس طور کہ اس سے علم کا اخذ نہیں کیا جاتا (یعنی فارغ ہے) یا محتاج ہے (یعنی مالی حالت اچھی نہیں) اور قاضی کو ایک جہت سے رزق (یعنی تنخواہ) ملتا ہے جو حرام نہیں تو مستحب ہے (یعنی عہدہ قضاء کا قبول کرنا) تاکہ حکم بالحق میں اس کی طرف رجوع ہو اور اس کے علم سے انتفاع ہو اور اگر وہ

مشہور شخص ہے تو اس کے لئے اولیٰ یہی ہے کہ علم وفتوی پر دھیان دے (یعنی بجائے عہدہِ قضاء سنبھالنے کے) لیکن اگر اس شہر میں اسکے سوا اس کا اہل کوئی شخص نہیں ہے تب اس کے لئے متعین ہے کہ اسے قبول کرے کیونکہ یہ اگرچہ فروضِ کفایہ میں سے ہے لیکن کوئی اور اسکا اہل موجود نہیں لہذا اس کا قبول کرنا متعین ہوا

احمد سے منقول ہے کہ (قبول نہ کر کے) گناہگار نہ بنے گا کیونکہ اس پر واجب تو نہیں جب اوروں کے انتفاع کے باوصف خود اسے ضرر لاحق ہو رہا ہے بالخصوص جب ظلم عام ہونے کی وجہ سے اس کیلئے عملِ حق ممکن نہ ہو (گویا حاصل بحث یہ ہوا کہ اگر انتظامیہ اچھے بندوں کی پشت پناہی کرتی ہے تب انتظامی عہدے سنبھالنا اہل افراد کیلئے بہتر اور مستحب ہے اور اگر کوئی اور اہل موجود نہیں تب تو واجب ومتعین ہوگا تا کہ کوئی نااہل اوپر آکر خرابی اور رفساد کا ذریعہ نہ بنے لیکن اگر ہر سو کرپشن کا بازار گرم ہے اور اچھا شخص سمجھتا ہے کہ میرے لئے منصفانہ اور درست روش پر چلنا ممکن نہ ہوگا بلکہ خود اس کے دین وغیرہ کو اس سے ضرر لاحق ہونے کا امکان ہوگا تب کوئی گناہ وحرج نہیں کہ ایسے عہدے قبول نہ کرے، اسی لئے جابر خلفاء کے زمانوں میں کئی ائمہ وعلماء بالخصوص عہدہِ قضاء سنبھالنے سے مجتنب رہے جیسے منصور عباسی کے دور میں امام ابوحنیفہ)۔

4 - باب السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ لِلإِمَامِ مَا لَمْ تَكُنْ مَعْصِيَةً

(سرکاری احکام وہ ماننے ہیں جو شریعت سے متصادم نہ ہوں)

اسے ترجمہ میں امام کے ساتھ مقید کیا اگرچہ احادیثِ باب میں ہر امیر کی طاعت کا حکم ہے اگرچہ وہ امام (یعنی خلیفہ یا حاکم عام) نہ ہو کیونکہ طاعتِ امیر کا محلِ امر یہ کہ وہ امام کی جانب سے امیر مقرر ہوا ہے (لہذا یہ طاعت امام کی طاعت ہی ہوگی)۔

علامہ انور باب (السمع والطاعة للإمام مالم تكن الخ) میں لکھتے ہیں جانو کہ ہمارے نزدیک سیاسیات میں امیر کی طاعت واجب ہے اگر ان میں مصلحت ہو لیکن اگر وہ سیاسی اقدامات صحیح نہ ہوں یا ان میں مصلحتِ عامہ اور خاصہ کا خیال نہ رکھا گیا ہو تب لوگوں پر اس کی طاعت واجب نہیں جیسے مثلاً حکم دے کہ اس پہاڑ پر چڑھو اور اترو تو یہ وہ وجوب نہیں جو ابواب الفقہ میں زیرِ بحث آیا ہے یعنی اجتہادی فروع ومسائل میں، یہی آپ کے فرمان: (إنما الطاعة في المعروف) کا مفہوم ہے اس پر معصیت کا یہاں مطلب یہ کہ راست اقدامات نہ ہوں، معروف ومعصیت کا اردو میں یہ ترجمہ کیا جاسکتا ہے: معقول اور نامعقول بات، اس سے لغوی بیان میری مراد نہیں صرف مفہوم اور رمزی بیان کر رہا ہوں امعانِ نظر سے یہی معلوم پڑتا ہے اسی سے آپ کے قول: (لو دخلوها أي النار بأمر أميرهم ما خرجوا منها أبدا) کا مفہوم ظاہر ہوتا ہے کیونکہ آگ میں داخل ہوجانے کا حکم مصلحت سے عاری اور بلا مقصد تھا لہذا اس میں طاعت نہیں تو اگر داخل ہو جاتے تو حشر کے دن تک اس سے باہر نہ نکل سکتے، جہاں تک مابعد الحشر کا معاملہ تو یہ ان کے حسبِ اعمال یا جنت کی طرف یا دوزخ کی طرف، یہ ابد کا معنی ہے (یعنی یہاں) اس سے ثانیاً یہ دلالت بھی ملی کہ خودکشی کرنے والے کی بابت جو تابید کی بات کہی ہے اس سے مراد تابید فی البرزخ ہے نہ کہ دوزخ کی آگ میں تابید! تو یہ لوگ اگر آگ میں داخل ہو جاتے تو یہ بھی خودکشی کرنے والے کے حکم میں ہوتے تو ان کا حکم بھی ان کے حکم کی مانند ہوتا، اس ضمن میں جملۃ الامر یہ ہے کہ امام اگر کفر

بواح کا حکم دے تو اس کے خلاف خروج اور اسے امارت سے معزول کرنا واجب ہوگا اور اگر فقط عصیان کا مرتکب ہے یا لوگوں کی ایذاء رسانی کا تب صبر کرنا واجب ہے اور اگر کسی اور کو یہی کرنے کا حکم دے تو اس کی طاعت واجب نہ ہوگی۔

7142 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ شُعْبَةَ عَنْ أَبِي التَّيَّاحِ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَإِنِ اسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيبَةٌ

طرفاه 693، - 696

ترجمہ: انس بن مالکؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا سنو اور فرمانبرداری کرو، اگرچہ حبشی غلام ہی کو تم پر حاکم کیوں نہ بنا دیا جائے اور اس کا سر ایسا ہو جیسے کشمش (یعنی بہت ہی چھوٹا)۔

ابو التیاح کا نام یزید بن حمید ضبعی ہے، الصلاۃ میں ایک اور طریق کے ساتھ شعبہ سے (حدثنی أبو التیاح) گزرا۔ (و إن استعمل) بطور صیغۂ مجہول، یعنی عامل بنایا گیا کہ مثلاً کسی شہر کی امارتِ عام اسے سونپی گئی یا کوئی اور ذمہ داری اس کے حوالے کی گئی مثلاً مسجد کا امام، خراج جمع کرنا یا حربی قیادت: خلفائے راشدین کے زمانہ میں بعض امراء یہ تینوں کام کرنے کے ذمہ دار تھے اور بعض ان میں سے کسی ایک کے ساتھ مختص ہوتے تھے۔ (حبشی) حبشہ کی طرف منسوب، الصلاۃ کے باب (إمامة العبد) میں محمد بن بشار عن قطان سے یہ الفاظ گزرے: (اسمعوا وأطیعوا وإن استعمل حبشی) آگے ایک باب کے بعد غندر عن شعبہ سے ذکر ہوگا کہ نبی اکرم نے ابو ذر سے فرمایا تھا: (اِسْمَعْ و أَطِعْ و لَوْ لِحَبشی) مسلم نے غندر عن شعبہ سے ابو ذر تک ایک اور اسناد کے ساتھ نقل کیا کہ جب وہ ربذہ پہنچے (ان کے اس موقف کہ مال جمع کرنا منع ہے اور لوگوں کو چاہئے کہ ایسے لوگوں سے ان کے اموال چھین لیں فتنہ پیدا ہو جانے کے ڈر سے حضرت عثمان نے انہیں مدینہ چھوڑ کر ربذہ چلے جانے کا حکم دیا تھا، نبی پاک نے حضرت ابو ذر کو اس صورتحال کی پیشین گوئی کر دی تھی) تو وہاں پایا کہ ایک غلام لوگوں کی امامت کرا رہا ہے وہ ابو ذر کو دیکھ کر پیچھے ہٹا تو ابو ذر نے کہا: (أَوْصَانِیْ خلیلی) تو اس کا نحو ذکر کیا، تو اس روایت کے ساتھ روایتِ ہذا میں بطور خاص ابو ذر کو آنجناب کی اس ہدایت کی حکمت معلوم ہوئی (گویا یہ بھی آپ کی پیشین گوئیوں میں سے ایک ہے) ایک اور حدیث میں اس کا عمومی امر بھی مذکور ہے مسلم کے ام الحصین کی حدیث سے بھی نقل کیا کہ (اسمعوا و أطیعوا ولَوْ أُسْتُعْمِلَ علیکم عبدٌ یقودُکم بکتاب إلیه)۔

(کأن رأسه زبیبة) زبیب کا واحد، حبشی کے سر کو اس کے ساتھ ان کے کھچڑی بالوں کی وجہ سے تشبیہ دی گئی اور سیاہ رنگ کے بال ہونے کی وجہ سے، یہ حقارت، بشاعتِ شکل اور ان کی عدم اہمیت میں تمثیل ہے، اس حدیث کی مفصل شرح کتاب الصلاۃ میں گزری، ابن بطال نے مہلب سے نقل کیا ہے کہ قولہ (اسمعوا و أطیعوا) اس امر کا موجب نہیں کہ عبد کو عامل مقرر کرنے والا قرشی امام ہی ہو ما سبق کے مدنظر کہ امامت نہ ہوگی مگر قریش میں، اور امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ امامت غلاموں میں نہ ہوگی بقول ابن حجر محتمل ہے کہ عبد کے لفظ کا اطلاق آزادی سے قبل کی حالت کے اعتبار سے کیا ہو، یہ سب تب اگر یہ بطریق الاختیار ہو لیکن اگر کوئی غلام اپنی قوت جمع کر کے اور لشکر بنا کر اقتدار پر مسلط ہو گیا تو بھی اس کی طاعت واجب ہے فتنہ کے اخماد کے لئے جب تک کسی معصیت کا حکم نہ دے جیسا کہ اس کی تقریر گزری، بعض نے کہا مراد یہ ہے کہ امامِ اعظم اگر کسی شہر کا حاکم کسی حبشی غلام کو بنا دے (یعنی جو غلام رہا

ہے وگرنہ حالتِ غلامی میں تو کسی قسم کی ذمہ داری دینا ناممکن ہے) تو اس کی طاعت کرنا واجب ہوگا، اس میں یہ مذکور نہیں کہ عبدِ حبشی ہی امامِ اعظم ہو! خطابی کہتے ہیں کبھی ایسی بات کے ساتھ مثال دیدی جاتی ہے جس کا فی الواقع وجود نہیں ہوتا یعنی یہ بھی بطورِ مثال کے فرمایا ہے طاعت کے امر میں مبالغہ کرتے ہوئے اگرچہ شرعاً یہ متصور نہیں کہ ایسی صورت حال واقع ہو۔

- 7143حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنِ الْجَعْدِ عَنْ أَبِي رَجَاءٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ يَرْوِيهِ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا فَكَرِهَهُ فَلْيَصْبِرْ فَإِنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ يُفَارِقُ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَيَمُوتُ إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً .

طرفاه 7053، - 7054 (ترجمہ کیلئے دیکھئے اسی جلد کے شروع میں اس کا سابقہ نمبر)

حماد سے ابن زید، جعد سے ابوعثمان اور ابو رجاء سے مراد عطاردی ہیں، اس سند پر اوائل کتاب الفتن میں کلام گزری۔ (يرويه) یہ (عن النبی) کے معنی میں ہے، اوائل الفتن میں بھی عبدالوارث عن جعد سے یہی صیغہ گزرا، وہیں اس کے مباحث ذکر ہوئے۔

- 7144حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ حَدَّثَنِي نَافِعٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ؓ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ

.طرفه - 2955 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص:۴۵۲)

عبیداللہ سے مراد عمری اور راویِ حدیث عبداللہ بن عمر ہیں۔ (وکرہ) ابوذر کی روایت میں ہے: (فيما أحَبَّ أو كَرِهَ)۔ (مالم يؤمر بمعصية) یہ سابق الذکر دونوں حدیثوں میں موجود سمع وطاعت کے مطلق امر کو مقید کرتا ہے اسی طرح جو امیر کی جانب سے ملی ایذاء پر صبر کا حکم دیا اور مفارقتِ جماعت پر وعید سنائی، اسے بھی۔

(فلا سمع و لا طاعة) یعنی تب یہ واجب نہ ہوگا بلکہ جو امتناع پر قادر ہے اس کے لئے تو سمع طاعت حرام ہوگا، احمد کی حدیثِ معاذ میں ہے: (لا طاعةَ لِمَنْ لم يطع الله) (یعنی جو اللہ کا مطیع نہیں اس کیلئے کوئی حقِ اطاعت نہیں) ان کے ہاں اور بزار کی عمران بن حصین اور حکم بن عمرو غفاری سے روایت میں ہے: (لا طاعة في معصية الله) اس کی سند قوی ہے، احمد اور طبرانی کی عبادہ بن صامت سے روایت میں ہے: (لا طاعة لمن عصى الله تعالىٰ) (یعنی اللہ کے نافرمان کی کوئی اطاعت نہیں) اس بارے امر بالسمع والطاعۃ بارے حدیثِ عبادہ کی شرح کے اثناء بحث گزری ہے جہاں یہ الفاظ بھی مذکور ہوئے تھے: (إلا أن تَرَوْا كفراً بُوَاحاً) یعنی کتاب الفتن میں، اس کا ملخص یہ ہے کہ کفر کے ارتکاب کی صورت میں بالاجماع اسے معزول ہونا ہوگا تو ہر مسلمان پر اس کے لئے جدوجہد کرنا واجب ہوگا تو جو اس پر قوی ہو اس کے لئے ثواب ہے اور جس نے مداہنت سے کام لیا اس کے ذمہ گناہ ہے اور جو عاجز رہا اس پر اس علاقہ سے ہجرت کر جانا واجب ہے۔

- 7145حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عُبَيْدَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَلِيٍّ ؓ قَالَ بَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ سَرِيَّةً وَأَمَّرَ عَلَيْهِمْ رَجُلًا مِنَ

الأَنُصَارِ وَأَمَرَهُمُ أَنُ يُطِيعُوهُ فَغَضِبَ عَلَيُهِمُ وَقَالَ أَلَيُسَ قَدُ أَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ أَنَّ تُطِيعُونِي قَالُوا بَلَى قَالَ عَزَمُتُ عَلَيُكُمُ لَمَا جَمَعُتُمُ حَطَبًا وَأَوُقَدُتُمُ نَارًا ثُمَّ دَخَلُتُمُ فِيهَا فَجَمَعُوا حَطَبًا فَأَوُقَدُوا فَلَمَّا هَمُّوا بِالدُّخُولِ فَقَامَ يَنُظُرُ بَعُضُهُمُ إِلَى بَعُضٍ قَالَ بَعُضُهُمُ إِنَّمَا تَبِعُنَا النَّبِيَّ ﷺ فِرَارًا مِنَ النَّارِ أَفَنَدُخُلُهَا فَبَيُنَمَا هُمُ كَذَلِكَ إِذُ خَمَدَتِ النَّارُ وَسَكَنَ غَضَبُهُ فَذُكِرَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ لَوُ دَخَلُوهَا مَا خَرَجُوا مِنُهَا أَبَدًا إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الُمَعُرُوفِ .

طرفاه 4340، - 7257 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۶،ص: ۳۶۹)

ابوعبدالرحمٰن سے مراد سلمی ہیں ۔(و أمر عليهم الخ)اس بارے کتاب المغازی میں بحث گزری اوران حضرات کا جواب جنہوں نے اس کے راوی کی تغلیط کی ۔(فأوقدوا نارا) یہی واقع ہوا اس کا بیان المغازی میں گزرا ہے ۔(قد عزمت عليكم لما) تخفیف کے ساتھ، تشدید کے ساتھ بھی وارد ہے بعض نے کہا یہ بمعنی (إلا) ہے ، (خمدت) خاء اور میم کی زبر کے ساتھ ،بعض روایات میں یہ کسرِ میم کے ساتھ ضبط کیا گیا ہے بقول ابن تین لغت میں یہ معروف نہیں ، کہتے ہیں: (خمدت) کا معنی ہے کہ اس کی شدت ختم ہو جائے اگرچہ بجھی نہیں ، اگر مکمل بجھ جائے تو (همدت) کہا جاتا ہے ۔

(لو دخلوها ما خرجوا منها) داودی لکھتے ہیں مراد وہی آگ تھی (یعنی جو جلائی گئی) کیونکہ اس کے اندر جل کر مر جانے کی وجہ سے زندہ باہر نہ نکل سکتے ، کہتے ہیں اس نار سے مراد نارِ جہنم نہیں اور نہ یہ کہ وہ اس میں ہمیشہ رہتے کیونکہ حدیثِ شفاعت میں ثابت ہوا کہ (يخرج من النار من كا ن في قلبه مثقال حبة من إيمان) ، کہتے ہیں یہ ان معاریض کلام میں سے ہے جن میں کشائش ہے، مراد یہ کہ یہ بات آپ نے زجر و تخویف کے مساق میں کہی تھی تا کہ سامعین کو باور کرائیں کہ جس کسی نے یہ کیا (یعنی خودکشی) وہ ہمیشہ آگ میں رہے گا ، کتاب المغازی میں کئی دیگر توجیہات بھی مذکور گزریں ، اسی طرح آپ کا قول: (إنما الطاعة في المعروف) المغازی کے باب (سرية عبدالله بن حذافة) میں مشروح ہوا کچھ متعلقہ بحث تفسیر سورۃ النساء میں قولہ تعالیٰ (أَطِيُعُوا اللهَ وَ أَطِيُعُوا الرسولَ وأولِي الأَمُرِ مِنُكُمُ) کے تحت گزری ،بعض نے کہا ہے کہ آپ کی ان کا حقیقۃً دخولِ نار مراد نہ تھا بلکہ اس کے ساتھ ان کے لئے اشارہ دیا کہ طاعتِ امیر واجب ہے اور جس نے واجب کا ترک کیا آگ میں داخل ہوا تو جب تم پر اس دنیاوی آگ میں داخل ہونا شاق ہے تو اُس نارِ کبریٰ میں دخول کا عالم کیا ہو؟ گویا آپ کا قصد یہ تھا کہ اگر ان سے اس میں دخول کی بابت سنجیدگی دیکھتے تو منع کر دیتے ۔

- 5 باب مَنُ لَمُ يَسُأَلِ الإِمَارَةَ أَعَانَهُ اللَّهُ - 6 باب مَنُ سَأَلَ الإِمَارَةَ وُكِلَ إِلَيُهَا

(جسے بغیر امیدوار بنے اقتدار ملا اسے اللہ کی مدد حاصل ہوگی اور جس نے اسکی طلب کی وہ اسکے سپرد کیا گیا)

دونوں کے تحت عبدالرحمٰن بن سمرہ کی حدیث نقل کی ، اس کی سند بارے کتاب کفارۃ الأیمان میں کلام گزر چکی ہے اسی طرح اس کے جملہ: (وإذا حلفت على يمين الخ) کی شرح بھی ، قولہ (لا تسأل الإمارة) یہی اس کے اکثر طرق میں ہے یونس بن عبید عن

حسن کی روایت میں (لا یتمنین) ہے، صیغۂ نہی کے ساتھ اور نونِ ثقیلہ کے ساتھ موکداً، تمنی سے نہی طلب سے نہی سے ابلغ ہے۔

- 7146 حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ سِنْهَالٍ حَدَّثَنَا جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَمُرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ لَا تَسْأَلِ الْإِمَارَةَ فَإِنَّكَ إِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا وَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَكَفِّرْ يَمِينَكَ وَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ .

أطرافه 6622، 6722، - 7147

ترجمہ: فرمایا اے عبدالرحمٰن امارت مت مانگو، اگر مانگ کر ملی تو تم اسی کے حوالے کر دئے جاؤ گے اور اگر بغیر طلب کے ملی تو تمہیں تائید (ایزدی) حاصل رہے گی اور اگر کوئی قسم اٹھا لو پھر لگے کہ اسکا غیر بہتر ہے تو قسم کا کفارہ دیدو اور وہ کرو جو اس سے بہتر ہے۔

(و کلت إليها) واو کی پیش کے ساتھ مخففا اور مشدداً اور سکونِ لام کے ساتھ، مخفف کا معنی ہوگا کہ (صُرِفَ إليها) اور جو اپنے نفس کے سپرد ہوا ہلاک ہوا، اسی سے ایک دعا میں ہے: (ولا تَكِلْنِيْ إلىٰ نفسي) اور (وَكَلَ أمره إلى فلان صَرَفَهٗ إليه) (یعنی اسے اس کی طرف پھیر دیا، ریفر کر دیا) کاف کی شد کے ساتھ معنی ہے: (استحفظه) (یعنی اس سے اسکی حفاظت کا خواہاں ہوا) معنائے حدیث یہ ہوا کہ جس نے امارت کی طلب کی اور اسے وہ حاصل بھی ہوگئی تو اس کی حرص کرنے کی پاداش میں اس کی اس پر اعانت ترک کی گئی، اس سے مستفاد ہوا کہ اقتدار سے متعلقہ عہدوں کی طلب کرنا مکروہ ہے تو اس میں قضاء وحسبہ اور اس کے مثل عہدے ہیں اور جس نے ان عہدوں کی حرص کی وہ معان نہ ہوگا، بظاہر اس کے معارض ہے وہ روایت جسے ابو داؤد نے مرفوعاً حضرت ابو ہریرہ سے تخریج کیا اس میں ہے: (من طلب قضاء المسلمين حتى يناله ثم غَلَبَ عدلُهٗ جَوْرَهٗ فله الجنة و مَنْ غَلَبَ جورُهٗ عدلَهٗ فله النار) (یعنی جس نے طلب کر کے مسلمانوں کی قضاء کا عہدہ سنبھالا پھر اسکا عدل اسکے جور پہ غالب رہا تو اس کیلئے جنت ہے اور جسکا جور اس کے عدل پہ غالب رہا اس کیلئے آگ ہے) دونوں کے درمیان تطبیق یہ ہے کہ اس کی طلب کے سبب اس کے غیر معان ہونے سے لازم نہیں کہ عہدہ سنبھالنے پر اس سے عدل بھی صادر نہ ہو یا یہاں مذکور طلب کو قصد اور وہاں مذکور طلب کو تولیت پر محمول کیا جائے گا، ابو موسی کی حدیث میں گزرا: (إنا لا نُوَلِّيْ مَنْ حَرَصَ) (یعنی ہم عہدے ان کی حرص رکھنے والوں کو نہیں سونپتے) اسی لئے اس کے مقابل میں اعانت کے ساتھ تعبیر کیا گیا تو جس کے عمل و ذمہ داری پر اللہ کی طرف سے عون نہ ملے تو اس میں اس عہدہ کے لئے صلاحیت حاصل نہ ہوگی تو ایسوں کا مطالبہ پورا کرنا مناسب نہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ کوئی بھی عہدہ مشقت سے خالی نہیں ہوتا تو جسے اللہ کی طرف سے اعانت حاصل نہ ہو وہ اپنے افعال میں متورط ہو جائے گا اور اس کی دنیا بھی برباد ہوگی اور آخرت بھی، تو جو عقل والا ہے، وہ اصلاً ہی کسی عہدہ کا طلب گار نہیں ہوتا بلکہ اگر صاحبِ صلاحیت ہے اور بن مانگے اسے کوئی عہدہ دیدیا گیا تو صادق و مصدوق نے اس سے وعدہ کیا ہے کہ اسے اعانتِ ایزدی حاصل ہوگی اور اس میں جو فضل ہے وہ مخفی نہیں،

مہلب کہتے ہیں اعانت کی تفسیر بلال بن مرداس عن خیثمہ عن انس کی مرفوع حدیث میں مذکور ہے اس کے الفاظ ہیں: (من طلب القضاء و استعان عليه بالشفعاء وُكِلَ إلى نفسه و من أُكرِه عليه أنزلَ اللهُ عليه ملكا يُسَدِّدُه) (یعنی جس

نے مانگ کر عہدۂ قضاء لیا اور اسکی خاطر سفارشیں کرائیں اسے اسکےنفس کے حوالے کر دیا گیا اور جسے یہ عہدہ سنبھالنے پہ مجبور کیا گیا اللہ ایک فرشتہ اس پہ نازل کرتا ہے جو اسے سیدھے کاموں پہ لگائے رکھتا ہے) اسے ابن منذر نے نقل کیا، بقول ابن حجر ترمذی نے بھی اسے ابوعوانہ عن عبدالاعلیٰ ثعلبی سے نقل کیا اسے انہوں نے اور ابوداؤد وابن ماجہ نے ابوعوانہ کے طریق سے اور اسرائیل عن عبدالاعلیٰ کے طریق سے تخریج کیا اور سند سے خیثمہ کا واسطہ ساقط کر دیا، ترمذی کہتے ہیں ابوعوانہ کی روایت اصح ہے، روایتِ ابوعوانہ بارے کہا: (حديث حسن غريب) اسے حاکم نے اسرائیل کے طریق سے نقل کیا اور صحت کا حکم لگایا، تعاقب کیا گیا ہے کہ ابن معین نے خیثمہ کو لین اور عبدالاعلیٰ کو ضعیف قرار دیا ہے یہی جمہور کی عبدالاعلیٰ بارے رائے ہے کہ وہ قوی نہیں، مہلب کہتے ہیں مجبور کرنے میں یہ بھی شامل ہے کہ اسے کوئی عہدہ قبول کرنے کی دعوت دی جائے تو وہ اپنے آپ کو اس سے ہیبت کھاتے ہوئے اور کسی محذور میں واقع ہو جانے کے اندیشہ کے مدنظر اس کا اہل نہ سمجھے تو ایسا شخص اگر مجبوراً قبول کرلے تو اسے اللہ تعالیٰ کی تائید واعانت حاصل ہوگی اور اس سے راست اقدامات صادر ہوں گے، اس میں اصل یہ ہے کہ جس نے اللہ کے لئے تواضع اختیار کی اللہ اسے رفعت عطا کرے گا بقول ابن تین یہ محمول علی الغالب ہے وگرنہ تو حضرت یوسف نے (بادشاہِ مصر سے) کہا تھا: (اِجعَلنِیْ عَلیٰ خَزَائِنِ الأَرض)[یوسف : ۵۵] (یعنی مجھے وزیرِ خزانہ بنا دو) اور حضرت سلیمان نے دعا کی تھی: (وَ هَبْ لِیْ مُلْکاً) [ص: ۳۵] کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ یہ غیر انبیاء بارے ہو۔

علامہ انور (وإذا حلفت على يمين فرأيت غيرها الخ) کی بابت کہتے ہیں حنث وکفارہ میں مقدم کیا ہو؟ اس بارے مشہور اختلاف ہے، اصل نظر اس بات میں ہے کہ یمین علی المعصیت کی صورت میں کفارہ پر حنث کو مقدم کرنا الیق ہے یا کفارہ پہلے ادا کرنا؟ حانث بعد میں ہونا تو بعض کا میلان ہے کہ انسب یہ ہے کہ اولاً حانث ہو پھر کفارہ ادا کرے! دوسروں نے کہا کفارہ پہلے ادا کرے پھر وہ کام کرے جو خیر ہے اور اس لئے کہ فقہاء حکم اور وصف کے درمیان تناسب کی مراعات کرتے ہیں تو اس تناسب کو مدنظر رکھتے ہوئے ان کی انظار باہم مختلف ہوئیں۔

- 7147حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا يُونُسُ عَنِ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنِى عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَمُرَةَ قَالَ قَالَ لِى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ لاَ تَسْأَلِ الإِمَارَةَ فَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا وَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَأْتِ الَّذِى هُوَ خَيْرٌ وَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ .

أطرافه 6622، 6722، - 7146 (سابقہ)

وجہِ کراہت سابقہ باب سے ماخوذ ہے۔

- 7 باب مَا يُكْرَهُ مِنَ الْحِرْصِ عَلَى الإِمَارَةِ (اقتدار کی حرص مکروہ ہے)

- 7148حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِى ذِئْبٍ عَنْ سَعِيدٍ الْمَقْبُرِىِّ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ قَالَ إِنَّكُمْ سَتَحْرِصُونَ عَلَى الإِمَارَةِ وَسَتَكُونُ نَدَامَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَنِعْمَ

الْمُرْضِعَةُ وَبِئْسَتِ الْفَاطِمَةُ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا عنقریب تم لوگ حکومت اور سرداری کی حرص کرو گے اور وہ قیامت میں ندامت اور شرمندگی کا باعث ہوگی پس کیا ہی بہتر ہے دودھ پلانے والی اور کیا ہی بری ہے دودھ چھڑانے والی (یعنی حکومت اور سرداری ایک دایہ کی طرح ہے کہ دودھ پلاتے وقت تو مزہ ہے اور دودھ چھڑاتے وقت تکلیف)۔

اسے نسائی نے بھی (البیعة، السیر اور القضاء) میں نقل کیا۔

7148م -وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حُمْرَانَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْحَمِيدِ عَنْ سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَوْلَهُ

(عن سعيد المقبرى عن أبى هريرة) ابن ذئب نے مرفوعا نقل کیا اسی طرح عبد الحمید بن جعفر نے سعید اور ابو ہریرہ کے درمیان ایک راوی کو داخل کیا اور مرفوع کے بطور نقل نہیں کیا ابن ابو ذئب عبد الحمید سے اتقن ہیں اور ان سے مقبری کی احادیث کے اعرف ہیں لہذا انہی کی روایت معتمد ہے بخاری نے اس کے بعد عبد الحمید کا طریق بھی ذکر کیا ہے دونوں طرق کی تصحیح کے امکان کی طرف اشارہ دیتے ہوئے تو شائد سعید کے پاس یہ حدیث دونوں طرح تھی اور دونوں طرق میں ایک دوسرے کی نسبت کچھ زیادت ہے موقوف روایت مرفوع کے معارض نہیں کیونکہ راوی کبھی نشیط ہوتا ہے تو مسنداً ذکر کرتا ہے اور کبھی غیر نشیط تو موقوفاً۔ (ستحرصون) کسرِ راء کے ساتھ اس کا فتحہ بھی جائز ہے، شبابہ عن ابن ابو ذئب سے (ستعرضون) واقع ہے اشارہ کیا کہ یہ خطا ہے۔ (على الإمارة) اس میں امارتِ عظمی یعنی خلافت بھی شامل ہے اور صغری یعنی کسی شہر کا عامل بننا (اور کوئی بھی انتظامی عہدہ) تو یہ بھی آنجناب کی پیشین گوئیوں میں سے ہے۔

(وستكون ندامة الخ) یعنی اس کیلئے جس نے کوئی عہدہ سنبھال کر راست اقدامات نہ کئے! شبابہ کی روایت میں (وحسرة) بھی ہے اس کی توضیح بزار اور طبرانی کی صحیح سند کے ساتھ عوف بن مالک کی روایت سے ہوتی ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: (أولها ملامة و ثانيها ندامة وثالثها عذاب يوم القيامة إلا مَنْ عَدَل) (یعنی اسکا آغاز ملامت اگلا مرحلہ ندامت کا اور تیسرا مرحلہ روزِ قیامت کے عذاب کا ہے مگر جس نے عدل کیا) اوسط طبرانی میں شریک عن عبد اللہ بن عیسی عن ابو صالح عن ابو ہریرہ سے روایت میں شریک کا یہ قول مذکور ہے کہ میں نہیں جانتا کہ اسے مرفوعا ذکر کیا تھا یا نہیں، یہ الفاظ ذکر کئے: (الإ مارة أوَّلُها ندامةٌ و أوْسَطُها غرامةٌ و آخرُهَا عذابُ يوم القيامة) اس کے لئے شداد بن اوس کی مرفوع روایت سے شاہد ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: (أولها ملامة وثانيها ندامة) اسے طبرانی نے تخریج کیا انہی کی زید بن ثابت سے مرفوع روایت کے الفاظ ہیں: (نعم الشىء الإمارة لمن أخذها بحقها وحلها و بئس الشىء الإمارة لِمَنْ أخذها بغير حقِّهَا تكون عليه حسرة يوم القيامة) یہ ماقبل کے اطلاق کیلئے مقید ہے، اسے مسلم کی ابو ذر سے نقل کردہ روایت بھی مقید کرتی ہے کہتے ہیں میں نے عرض کی یا رسول اللہ کیا مجھے کوئی ذمہ داری نہ سونپیں گے؟ فرمایا: (إنك ضعيف وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خِزيٌ وندامةٌ إلا من أخذها بحقها وأدىٰ الذى عليه فيها) (یعنی تم کمزور ہو اور یہ امانت ہے اور یہ قیامت کے دن رسوائی اور ندامت ہوگی مگر جس نے اسکے حق کے ساتھ اسے پکڑا اور اپنی ذمہ داریوں کو بخوبی نبھایا) نووی لکھتے ہیں یہ عہدے لینے سے احتراز کرنے میں اصلِ عظیم

ہے بالخصوص اس کے لئے جس میں ضعف ہے اور یہ ایسے شخص کے حق میں جو بغیر اہلیت کے اس میں داخل ہوا اور عدل نہ کیا وہ اپنی تفریط پر نادم ہوگا جب قیامت کے دن رسوائیاں سمیٹے گا لیکن جو اہل اور عادل ہو تو اس کا اجر عظیم ہے جیسا کہ اس پر روایات متظاہر ہیں لیکن بہر حال یہ ایک پر خطر اقدام ہے اسی لئے اکابر اس سے بچتے رہے۔

(فنعم المرضعة الخ) داودی کہتے ہیں نعم المرضعة یعنی دنیا اور بئست الفاطمة یعنی ما بعد الموت (کے حالات) کیونکہ اسے اس پر محاسبہ کا سامنا کرنا ہے تو یہ اسکی طرح ہے جسے قبل از استغناء (یعنی وقت سے پہلے اور ابھی ضرورت تھی) دودھ چھڑا دیا جائے تو اس میں اس کی ہلاکت ہے دیگر اہلِ علم نے کہا(نعم المرضعة) کیونکہ اس میں مال و جاہ کا حصول ہے، نفاذِ کلمہ اور حسی و وہمی لذات کی تحصیل ہے، اور (بئست الفاطمة) یعنی جب بوجہ موت یا دیگر وجوہ سے اسے چھوڑنا پڑے پھر جو ہونے والی کوتائیوں کے سلسلہ میں آخرت کے دن پیشی بھگتنی پڑے گی، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں(بئست) میں تاء ملحق کی (نعم) میں نہیں، ان میں قاعدہ یہ ہے کہ اگر ان کا فاعل مونث ہے تو تاء کا الحاق اور عدم الحاق دونوں جائز ہیں تو دونوں قاعدوں پر حدیثِ ہذا میں عمل ہوا، طیبی کہتے ہیں نعم کے ساتھ اس لئے تاء ملحق نہیں کی کیونکہ مرضعہ کا لفظ بطورِ استعارہ امارت کیلئے مستعمل ہے اور اس کی تانیث غیر حقیقی ہے لہذا تاء ملحق نہ کی لیکن (بئست) کے ساتھ کی کہ یہ امر مدنظر رکھا کہ امارت اب ایک مصیبت ہے! کہتے ہیں فاطمہ اور مرضعہ میں تاء لائے ہیں ارضاع و فطام میں دونوں متجدد حالتوں کی منظر کشی کرنے کیلئے۔

(فقال محمد الخ) یہ بندار ہیں مستخرج ابونعیم میں ہے کہ بخاری نے(حدثنا محمد بن بشار) کے ساتھ یہ حدیث نقل کی، عبداللہ بن حمران بصری صدوق ہیں ابن حبان نے الثقات میں لکھا کہ کبھی یہ غلطی کر جاتے ہیں بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے! عبدالحمید بن جعفر مدنی ہیں بخاری نے ان سے تعلیقاً ہی نقل کیا ہے، عمر بن حکم یعنی ابن ثوبان مدنی ثقہ ہیں بخاری نے الصیام میں بھی ان سے معلقا ایک روایت نقل کی ہے۔ (عن أبی هريرة) یعنی موقوفا۔

- 7149حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدٍ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى ؓ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ أَنَا وَرَجُلَانِ مِنْ قَوْمِي فَقَالَ أَحَدُ الرَّجُلَيْنِ أَمِّرْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَقَالَ الآخَرُ مِثْلَهُ فَقَالَ إِنَّا لَا نُوَلِّي هَذَا مَنْ سَأَلَهُ وَلَا مَنْ حَرَصَ عَلَيْهِ .

أطرافه 2261، 3038، 4341، 4344، 6124، 6923، 7156، 7157، 7172

ترجمہ: ابوموسی کہتے ہیں میں اور میری قوم کے دو آدمی نبی پاک کے پاس گئے تو ان میں سے ایک نے کہا یا رسول اللہ ہمیں کوئی سرکاری ذمہ داری دیں دوسرے نے بھی یہی کہا تو فرمایا ہم طلب کرنے والوں اور اس کی حرص رکھنے والوں کو والی نہیں بناتے۔

(ولا من حرص عليه) حاء اور لاء کی زیر سے، یہ استتابۃ المرتدین میں مطولا ایک اور طریق کے ساتھ ابوبردہ عن ابوموسی سے گزری ہے وہیں اس کی شرح ہوئی تھی، حدیث سے عیاں ہوا کہ متولی (یعنی سرکاری ملازم) نعماء اور سراء میں سے جو کچھ حاصل کرتا ہے وہ باساء اور ضراء سے حاصل شدہ کے مقابلہ میں کمتر ہے یا تو دنیا ہی میں اس طور کہ معزول کر دیا جائے تو خامل ہو یا پھر یہ کہ آخرت میں مواخذہ کا شکار بنے اور یہ اشد ہے، ہم اللہ سے عافیت مانگتے ہیں، بیضاوی لکھتے ہیں عاقل کو نہیں چاہئے کہ کسی ایسی لذت پر نازاں ہو

اور اترائے جس کے بعد حسرتوں کے آنسو بہانا پڑیں، بقولِ مہلب ولایت پر حرص لوگوں کے درمیان لڑائی جھگڑوں کا اہم سبب ہے تو خون بہائے جاتے ہیں اور ایک دوسرے کے اموال غصب کئے جاتے ہیں اور عصمتیں پامال کی جاتی ہیں اسی کی وجہ سے زمین میں فسادِ عظیم برپا ہے، وجہِ ندامت یہ ہے کہ کبھی صاحبِ عہدہِ ولایت قتل کر دیا جاتا ہے یا معزول یا موت کا شکار ہو جاتا ہے تو اس میدان میں داخل ہونے پر اسے نادم ہونا پڑتا ہے کیونکہ اسکی لغزشوں اور کوتائیوں کا اس سے حساب لیا جاتا ہے، کہتے ہیں اس سے مستثنیٰ ہے وہ شخص جسے عہدہ سنبھالنا پڑ گیا بایں طور کہ والی مر گیا اور اس کے سوا کوئی اور اس کا جانشین بننے کا اہل نہ تھا اور اگر یہ قبول نہ کرتا تو ضیاعِ احوال کے ساتھ فتنہ وفساد واقع ہو جاتا، بقول ابن حجر یہ سابق الذکر حدیث کے مخالف نہیں جس میں حصول بالطلب اور بغیر طلب کی صورت میں مفروض کیا گیا بلکہ تعبیر بالحرص میں اشارہ ہے اس شخص کی طرف جو ضیاع کے ڈر سے قائم بالامر ہوا تو یہ اس کی طرح ہے جو بغیر طلب و سوال کے عہدہ دیا گیا اور عموماً ایسے لوگوں کے ہاں حرص مفقود ہوتا ہے، کبھی ایسا شخص بھی اسکا حریص ہو سکتا ہے جس کا یہ عہدہ لینا متعین ہو مگر یہ حرص نظر انداز کی جا سکتی ہے کیونکہ یہ امر تو اس پر واجب ہو گیا تھا (یعنی کوئی جائے امان نہ تھی) قضاء کی تولیت امیر پر فرضِ عین ہے جبکہ قاضی پر فرضِ کفایہ جب کوئی اور بھی اس کا اہل موجود ہو۔

- 8 باب مَنِ اسْتُرْعِيَ رَعِيَّةً فَلَمْ يَنْصَحْ (جسے کوئی ذمہ داری ملی لیکن وہ کرپٹ بنا)

- 7150حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا أَبُو الأَشْهَبِ عَنِ الْحَسَنِ أَنَّ عُبَيْدَ اللَّهِ بْنَ زِيَادٍ عَادَ مَعْقِلَ بْنَ يَسَارٍ فِي مَرَضِهِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ فَقَالَ لَهُ مَعْقِلٌ إِنِّي مُحَدِّثُكَ حَدِيثًا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ مَا مِنْ عَبْدٍ اسْتَرْعَاهُ اللَّهُ رَعِيَّةً فَلَمْ يَحُطْهَا بِنَصِيحَةٍ إِلاَّ لَمْ يَجِدْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ

ترجمہ: معقل بن یسارؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول پاک سے سنا، فرماتے تھے جسے اللہ نے رعیت کا حاکم بنایا پھر اس نے اپنی رعیت کی خیر خواہی کے ساتھ نگہبانی نہ کی تو وہ جنت کی خوشبو تک نہ سونگھ سکے گا۔

(أبو الأشهب) یہ جعفر بن حیان ہیں، حسن سے مراد بصری ہیں اسماعیلی کی شیبان عن ابو اشہب سے روایت میں (حدثنا الحسن) ہے۔ (أن عبيد الله الخ) یعنی حضرت معاویہ اور ان کے بیٹے یزید کے دور میں امیرِ بصرہ، اگلی روایت سے ظاہر ہے کہ حسن بصری بھی وہاں حاضر تھے۔ (معقل الخ) مزنی جو مشہور صحابی تھے۔ (الذى مات فيه) طبرانی نے اوسط میں ذکر کیا ہے کہ حضرت معقل کی وفات بصرہ میں یزید کے دور میں سن ساٹھ کی دہائی میں ہوئی۔ (إني محدثك الخ) مسلم نے شیبان بن فروخ عن ابو اشہب سے یہ عبارت بھی مزاد کی: (لو علمت أن لى حياة ما حدثتك) (یعنی اگر جانتا کہ ابھی زندگی باقی ہے تو تجھے یہ حدیث بیان نہ کرتا)۔(يسترعيه) صغانی کے نسخہ میں (استرعاه) ہے۔ (فلم يحطها) یاء کی زبر اور طائے مضموم کے ساتھ ای (يكلؤها أو يصنها)(یعنی حفاظت کرنا) اسم حیاطہ ہے، کہا جاتا ہے: (حاطَهُ) إذا استولى عليه (جب اس پہ مستولی ہو)، اور (أحاط به) بھی اسکا مثل۔ (بنصحه) اکثر کے ہاں یہی ہے مستملی کے نسخہ میں (بالنصيحة) ہے، مسلم کی شیبان سے روایت میں ہے: (يموت يوم يموت وهوغاشٍ

لرعيته)(یعنی ایسی حالت میں مرا کہ اپنی رعیت کیلئے خائن تھا) ۔(لم یجد) صغانی کے ہاں(إلا لم یجد) ہے۔

(رائحة الجنة) طبرانی کی عبداللہ بن مغفل سے روایت میں یہ اضافہ بھی کیا: (وعرفها یوجد یوم القیامة من مسیرة سبعین عاما)(یعنی قیامت کے روز جنت کی خوشبو ستر سال کی مسافت سے آئے گی) مسلم کی روایت میں ہے:(إلا حرم الله علیه الجنة) انہی کے ہاں اس کا مثل یونس بن عبید عن حسن کے طریق سے ہے، بقول کرمانی حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اسے پائے گا اور یہ عکسِ مقصود ہے، جواب یہ ہے کہ (إلا) مقدر ہے ای(إلا لم یجد) اور خبر محذوف ہے اور تقدیر ہے: (ما من عبد فعل کذا إلا حرم الله علیه الجنة) اور یہ جملہ: (ولم یجد رائحة الجنة) اسکے لئے بطورِ تفسیر استیناف ہے یا(ما) نفی کیلئے ہے اور بعض نحاۃ کے نزدیک اثبات میں تاکید کیلئے (من) کی زیادت جائز ہے اور (جیسا کہ صغانی کے حوالے سے ذکر ہوا) بعض نسخوں میں(إلا) ثابت بھی ہے بقول ابن حجر کسی ایک طریق میں تو عد کے دونوں جملے مذکورنہیں ہیں تو قولہ: (ولم یجد رائحة الجنة) ابو اشہب کی روایت میں واقع ہوا اور قولہ: (حرم الله علیه الجنة) ہشام کی روایت میں تو گویا مراد یہ واضح کرنا ہے کہ اصل فی الحدیث دونوں جملوں کے مابین جمع ہے تو کسی راوی نے ایک یاد رکھا اور کسی نے دوسرا، اور یہ محتمل ہے لیکن ظاہر یہ ہے کہ اصل میں ایک ہی جملہ ہے، رواۃ میں سے بعض نے تصرف کردیا

مسلم نے آخر میں یہ زیادت کی: (قال ألا کنت حدثتنی هذا قبل الیوم؟ قال لم أکن لأحدثك) (یعنی آج سے قبل یہ حدیث مجھے کیوں نہ بیان کی؟ کہا میں تجھے یہ بیان نہیں کرنا چاہتا تھا) بعض نے کہا اس کا سبب یہ جو حسن نے بیان کیا کہ وہ خون ریزیوں کا عادی تھا، اسماعیلی کی روایت میں جسے اس طریق سے نقل کیا جس کے ساتھ مسلم نے اسکی تخریج کی، یہ الفاظ ہیں: (لولا أنی مَیِّتٌ ما حدثتُك)(یعنی اگر مرنے کے قریب نہ ہوتا تو یہ بیان نہ کرتا) گویا وہ اسکے بطش سے ڈرتے تھے لیکن جب محسوس کیا کہ اب موت قریب ہے تو چاہا کہ مسلمانوں سے اسکے بعض شر کو روکیں، اسی طرف مسلم کی روایتِ ابوالملیح کے طریق سے روایت میں یہ کہہ کر اشارہ کیا: (أن عبید الله بن زیاد عاد معقل بن یسار الخ) آگے ہے کہ معقل نے کہا اگر میں مرض الموت میں نہ ہوتا تو یہ بیان نہ کرتا، طبرانی نے الکبیر میں ایک اور طریق کے ساتھ حسن سے نقل کیا کہ ہمارے پاس حضرت معاویہ کی طرف سے امیر بن کر عبیداللہ بن زیاد آیا جو نادان نوجوان تھا، آتے ہی قتل وغارت اور سختی شروع کی، ہمارے ہاں عبداللہ بن مغفل مزنی تھے! ایک دن اس کے پاس گئے اور کہا اپنی ان حرکتوں سے باز آجاؤ وہ بولا:(و ما أنت وذلك)(یعنی آپ کو اس سے کیا غرض؟) کہنے لگے میرے پاس اس بارے علم تھا (یعنی نبی اکرم کی حدیث) تو میں نے چاہا کہ مرنے سے قبل لوگوں کی موجودی میں اسے کہہ دوں پھر کچھ ہی عرصہ بعد وہ مرض الموت میں ہوگئے تو عبیداللہ ان کی عیادت کو آیا آگے حدیثِ باب کا نحوذ کر کیا، تو محتمل ہے ان دونوں صحابیوں کے لئے یہ واقعہ پیش آیا ہو۔

علامہ انور (لم یجد رائحة الجنة الخ) کی بابت کہتے ہیں یہ ہے جو میں نے کہا تھا کہ کوئی معاملہ جب دو جانب سے منتظم ہو تو شرع کوئی حکم دیتے وقت دونوں جانب کو مدنظر رکھتی اور دونوں کی تحذیر کرتی ہے تو ہر جانب سے متعلقہ احادیث پڑھ کر لگتا ہے کہ دوسرے فریق کیلئے کوئی حق نہیں چنانچہ حکمرانوں کے ظلم اور ایذاء پر صبر بارے حدیث گزری ہے حتی کہ ایہام ہوا کہ رعیت کا کوئی حق

نہیں ہے اب یہ حدیث حکمرانوں کی تحذیر میں ہے یہاں تک کہا کہ اگر انہوں نے رعایا پر ظلم کیا تو جنت کی خوشبو تک نہ سونگھ سکیں گی۔
اسے مسلم نے بھی (الإیمان) میں نقل کیا۔

- 7151حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ أَخْبَرَنَا حُسَيْنٌ الْجُعْفِيُّ قَالَ زَائِدَةُ ذَكَرَهُ عَنْ هِشَامٍ عَنِ الْحَسَنِ قَالَ أَتَيْنَا مَعْقِلَ بْنَ يَسَارٍ نَعُودُهُ فَدَخَلَ عُبَيْدُ اللَّهِ فَقَالَ لَهُ مَعْقِلٌ أُحَدِّثُكَ حَدِيثًا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ مَا مِنْ وَالٍ يَلِي رَعِيَّةً مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَيَمُوتُ وَهُوَ غَاشٌّ لَهُمْ إِلاَّ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ

ترجمہ: معقل بن یسار سے مروی ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا جو شخص مسلمان رعیت پر حاکم ہوا اور پھر اگر وہ ان کے ساتھ خیانت (یعنی کرپشن اور لوٹ مار کرنے) کی حالت میں مر گیا تو اللہ تعالیٰ اس پر جنت کو حرام کر دے گا۔

(قال زائدة ذكره هشام) یہ ثانی (قال) کے حذف پر ہے تقدیر ہے: (قال الحسين الجعفي قال زائدة ذكره أي الحديث الذي سيأتي)، ہشام سے مراد ابن حسان ہیں، مسلم کی قاسم بن زکریا عن حسین جعفی سے روایت میں پوری سند میں عنعنہ ہے دونوں روایتوں کا حاصل یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک روایت میں غش کا اثبات اور دوسری میں نفیِ نصیحت ہے تو گویا دونوں کے مابین کوئی واسطہ نہیں۔

(ما من وال يلي الخ) ابو الملیح کی روایت میں ہے: (ما من أمير) اس میں ہے: (ثم لا يجد له) جیم اور دالِ مشدد کے ساتھ، جد ضدِ ہزل ہے اس میں ہے: (إلا لم يدخل معهم الجنة) اوسطِ طبرانی میں ہے: (فلم يعدل فيهم إلا كَبَّهُ الله على وجهه في النار) (یعنی جس کسی حاکم نے عادلانہ روش اختیار نہ کی اللہ اسے منہ کے بل آگ میں پھینکے گا) ابن تین لکھتے ہیں (یلی) غیرِ قیاس پر وارد ہوا ہے کیونکہ اس کا ماضی (ولی) (لام کی) زیر کے ساتھ ہے اور مضارع (یولی) زبر کے ساتھ ہونا چاہئے اور یہ ورث یرث کے مثل ہے ابن بطال لکھتے ہیں یہ ظالم حکام کیلئے شدید وعید ہے تو جس نے رعیت کا خیال نہ رکھا یا کرپشن کی یا ظلم کیا تو قیامت کے دن اسے اس کا خمیازہ بھگتنا ہوگا، وہ لوگوں کی اتنی بڑی تعداد سے تحلل (یعنی معافی تلافی کرنا) کیونکر کرسکتا ہے، (حرم الله الخ) کا معنی ہے اللہ نے اس پر وعید کا نفاذ کیا اور وہ مظلومین کو اس سے راضی نہ کرے گا (کہ تا کہ اسے معاف کر دیں اور اس طرح وہ عذاب سے بچ سکے) ابن تین نے داودی سے اس کا نحو نقل کیا، کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ یہ بات کفار کے حق میں کہی ہو کیونکہ مومن کو تو عوام کا خیر خواہ ہونا ضروری ہے بقول ابن حجر یہ احتمال نہایت بعید اور تعلیل مردود ہے، کافر بھی تو عوام کا خیر خواہ (اور اچھا حکمران بلکہ مسلمان حکمرانوں سے تو دورِ حاضر کے وہ اچھے ہیں) ہو سکتا ہے اس کا کفر اس سے مانع نہیں! دیگر نے کہا یہ مستحل پر محمول ہے (یعنی اسے حلال سمجھ کر کرنے والا) اولی یہ ہے کہ غیر مستحل پر ہی محمول ہے اصل مراد زجر و تغلیظ ہے! مسلم کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (لم يدخل معهم الجنة) یہ موید ہے کہ مراد یہ ہے کہ وہ کسی ایک وقت جنت میں داخل نہ ہوگا (یعنی ہمیشہ کیلئے دخولِ جنت کی نفی نہیں) طیبی کہتے ہیں قولہ: (فلم يحطها) میں اور قولہ (فيموت) میں فاء اس آیت میں لام کی مثل ہے: (فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا) [القصص: ۸]، (وهو غاش) قید للفعل اور مقصود بالذکر ہے مراد یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اسے یہ اقتدار اس لئے عطا کیا تھا کہ ان کیلئے اِدامتِ نصیحت کرے نہ کہ اس

لئے کہ لوگوں کو مشکل میں ڈالے حتی کہ یہ موت تک اس کا وطیرہ رہے تو جب قلبِ قضیہ کیا تو عقوبت کا مستحق بنا۔

- 9 باب مَنْ شَاقَّ شَقَّ اللَّهُ عَلَيْهِ (جس نے لوگوں پر تنگی کی اللہ اس پر تنگی کرے گا)

نسفی کے نسخہ میں (شق) ہے مطلب یہ کہ جس نے لوگوں پر مشقت ڈالی اللہ اس کی (آخرت) کی زندگی پر مشقت بنا دے گا، یہ جزاء من جنس العمل ہے۔

- 7152حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ الْوَاسِطِيُّ حَدَّثَنَا خَالِدٌ عَنِ الْجُرَيْرِيِّ عَنْ طَرِيفٍ أَبِى تَمِيمَةَ قَالَ شَهِدْتُ صَفْوَانَ وَجُنْدَبًا وَأَصْحَابَهُ وَهُوَ يُوصِيهِمْ فَقَالُوا هَلْ سَمِعْتَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ شَيْئًا قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ مَنْ سَمَّعَ سَمَّعَ اللَّهُ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ وَمَنْ يُشَاقِقْ يَشْقُقِ اللَّهُ عَلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقَالُوا أَوْصِنَا فَقَالَ إِنَّ أَوَّلَ مَا يُنْتِنُ مِنَ الإِنْسَانِ بَطْنُهُ فَمَنِ اسْتَطَاعَ أَنْ لاَ يَأْكُلَ إِلاَّ طَيِّبًا فَلْيَفْعَلْ وَمَنِ اسْتَطَاعَ أَنْ لاَ يُحَالَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ بِمِلْءِ كَفِّهِ مِنْ دَمٍ أَهْرَاقَهُ فَلْيَفْعَلْ قُلْتُ لأَبِى عَبْدِ اللَّهِ مَنْ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ جُنْدَبٌ قَالَ نَعَمْ جُنْدَبٌ .طرفه - 6499

ترجمہ: جندبؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ سے سنا فرماتے تھے جس نے ریا کاری کے لیے نیک اعمال کئے، اللہ اس کے پوشیدہ (یعنی فاسد نیت) کو قیامت کے دن لوگوں پر ظاہر کرے گا اور جس نے لوگوں پر مشقت ڈالی تو اللہ قیامت کے دن اس پر مشقت ڈالے گا، لوگوں نے ان سے کہا کہ اور کچھ نصیحت فرمائیے تو کہا انسان (کے بدن) میں سے سب سے پہلے جو چیز سڑتی ہے وہ اس کا پیٹ ہے پس جو شخص پاکیزہ چیز کھانے کی طاقت رکھے وہ ایسا ہی کرے اور جس سے ہو سکے وہ چلو بھر (ناحق) خون بہا کر، اپنے آپ کو جنت میں جانے سے نہ روکے۔

خالد سے مراد ابن عبد اللہ طحان ہیں۔ (عن الجریری) یہ سعید بن ایاس ہیں بخاری نے عباس جریری سے کوئی روایت نقل نہیں کی وہ بھی اسی طبقہ کے تھے، خالد طحان کا ان افراد میں شمار ہوتا ہے جنہوں نے سعید جریری سے قبل از اختلاط سماع احادیث کیا، جریری کی وفات ۱۴۴ھ میں ہوئی ہے اور وفات سے تین سال قبل وہ مختلط ہو گئے تھے (یعنی ان کا حافظہ متغیر ہو گیا تھا) ابو عبید آجری ابو داود سے ناقل ہیں کہ جس نے ایوب کا زمانہ پایا ہے اس کا جریری سے سماع جید ہے بقول ابن حجر خالد نے ایوب کا عہد پایا ہے کیونکہ ایوب کی وفات کے وقت خالد کی عمر اکیس برس تھی۔ (أبی تمیمة) یہ ابن مجالد ہجیمی ہیں بنی ہجیم بنی تمیم کی ایک شاخ تھی یہ ان کے مولیٰ تھے یہ بصری ہیں ، بخاری میں صحابہ سے ان کی یہی ایک روایت ہے ابو عثمان نہدی سے ان کی ایک روایت کتاب الادب میں گذری ہے۔

(شهدت صفوان) یعنی ابن محرز بن زیاد، مشہور تابعی ثقہ، اہل بصرہ میں سے تھے۔ (وجندبا) ابن عبد اللہ بجلی، مشہور صحابی، کوفہ رہتے تھے پھر بصرہ جا آباد ہوئے کلاباذی نے یہ لکھا۔ (وأصحابه) ضمیر کا مرجع صفوان ہیں۔ (وهو) یعنی جندب۔ (یوصیهم) اسے مزی نے اطراف میں ان الفاظ سے نقل کیا: (شهدت صفوان وأصحابه وجندبا یوصیهم) مسلم میں خالد

بن عبد اللہ بن محرز عن عمہ صفوان بن محرز سے منقول ہے کہ جندب بن عبد اللہ نے ابن زبیر کے فتنہ کے زمانہ میں عسعس بن سلامہ کو خط لکھا کہ کچھ سر کردہ لوگوں کو جمع کروتا کہ انہیں احادیث سناؤں تو ان کیلئے اس شخص کی حدیث بیان کی جس نے ایک شخص پر حملہ کیا تو اس نے جلدی سے کلمہ پڑھ دیا مگر اسے قتل کر دیا، میرا خیال ہے دونوں باتیں ایک ہی قصہ سے متعلق ہیں دونوں کے مابین جامع یہ ہے کہ کسی مسلمان کے قتل سے تعرض کرنے سے انہیں تحذیر کی، ابن زبیر کا پر آشوب دور یزید کی وفات کے بعد شروع ہوا طبرانی کے ہاں لیث بن ابوسلیم عن صفوان بن محرز عن جندب بن عبد اللہ کے طریق سے روایت میں ہے کہ کچھ لوگوں سے ان کا گزر ہوا تو کہا قراء کے کچھ لوگ میرے پاس لاؤ اور کوشش کرو کہ شیوخ (یعنی بڑی عمر کے) ہوں کہتے ہیں میں نافع بن ازرق، ابو بلال مرداس اور ان کے ساتھ چھ یا آٹھ افراد کو بلا لایا تو کہا میں نے نبی اکرم سے سنا، تو یہی حدیث ذکر کی، بقول ابن حجر اسے انہوں نے اعمش عن ابوتمیمہ کے طریق سے بھی نقل کیا ہے، کہتے ہیں میں جندب کے ہمراہ بصرہ گیا تو کہنے لگے کیا کسی کے ساتھ قرآن کی مدارست (یعنی دور) کرتے رہے ہو؟ میں نے ہاں کہی، کہا انہیں میرے پاس لاؤ، کہتے ہیں میں نافع، ابو بلال مرداس، نجدہ اور صالح بن مشرح کو بلایا تو احادیث بیان کرنا شروع کیں، ابن حجر کہتے ہیں یہ چاروں خوارج کے سرداروں میں سے تھے جو مکہ ابن زبیر کی نصرت کیلئے گئے تھے جب یزیدی لشکر ان پر حملہ آور ہوا تو پہلے محاصرہ کے وقت یہ بھی وہاں موجود تھے تو جب یزید کی موت کی خبر ملی تو انہوں نے ابن زبیر سے حضرت عثمان بارے رائے دریافت کی تو انہوں نے ان کی تعریف کی، اس پر یہ ناراض ہو گئے اور انہیں چھوڑ کر چلے آئے، نجدہ نے یمامہ میں خروج کیا اور اس پر اور حجاز کے کچھ علاقوں پر تغلب حاصل کیا نافع بن ازرق نے عراق میں خروج کیا اور ایک مدت تک اس کا فتنہ جاری رہا، ابو بلال مرداس نے اس سے قبل عبید اللہ بن زیاد کے خلاف خروج کیا اور اس دوران وہ قتل ہو گیا۔

(من سمع الخ) یہ متن ایک اور طریق کے ساتھ جندب سے مع الشرح کتاب الرقاق کے باب (الرياء والسمعة) میں گزر چکا ہے، اس میں تھا: (ومن رايا) وہاں اس باب کا مقصود مذکور نہ تھا۔ (ومن شاق الخ) کشمیہنی کے ہاں یہی ہے جبکہ سرخسی اور مستملی کے نسخوں میں ہے: (ومن يشاقق الله يشقق الله عليه) مضارع اور دونوں میں فکِ قاف کے ساتھ، طبرانی کی احمد بن زہیر تستری عن اسحاق بن شاہین انہی شیخِ بخاری سے روایت میں ہے: (ومن يشاقق يشق الله عليه)۔ (إن اول ما ينتن الخ) یعنی مرنے کے بعد! صفوان بن محرز عن جندب کی روایت میں اس کی تصریح ہے یہ الفاظ ذکر کئے: (أول ما ينتن من أحدكم إذا مات بطنه)۔ (أن لا يأكل إلا طيبا الخ) روایتِ صفوانؒ میں ہے: (فلا يدخل بطنه إلا طيبا) اس طریق سے یہ حدیث اسی طرح موقوفا ہی وارد ہوئی ہے طبرانی نے بھی قتادہ عن حسن بصری عن جندب سے موقوفا نقل کیا اسے انہوں نے صفوان بن محرز کے واسطہ سے بھی نقل کیا اور اس کا سیاق رفع و وقف دونوں کو محتمل ہے چنانچہ اس طرح آغاز کیا: (سمعت رسول الله ﷺ يقول من سمع الخ)۔

(أن لا يحال بينه الخ) کشمیہنی کے ہاں (يحول) ہے اور (مل ء) یعنی بغیر باء کے ہے، کریمہ اور اصیلی کے ہاں (كفه) ہے۔ (فليفعل) ابن تین لکھتے ہیں ہماری روایت میں (أهراقه) واقع ہے یہ ہمزہ کی زبر اور زیر کے ساتھ ہے بقول ابن حجر یہ ماسوائے ابوذر کے ہاں ہے، یہ متن بھی موقوفا وارد ہے! طبرانی نے بھی اسی طرح ہی صفوان بن محرز اور قتادہ عن حسن عن جندب سے

نقل کیا، حسن نے (يهريقه) کے بعد یہ اضافہ بھی نقل کیا: (كأنما يذبح دجاجة كلما تقدم لباب من أبواب الجنة حال بينه وبينه)(یعنی جیسے مرغی ذبح کی جاتی ہے جب بھی جنت کے دروازوں میں سے کسی دروازے کی جانب بڑھے گا اسے روک لیا جائے گا) یہ طبرانی کے ہاں اسماعیل بن مسلم عن حسن عن جندب کے حوالے سے مرفوعا بھی واقع ہے اور اسکے الفاظ ہیں: (إني سمعت رسول الله ﷺ يقول لايحولن بين أحدكم و بين الجنة وهو يراها ملءُ دمِ مِنْ مُسْلِمٍ أَهْرَاقَهُ بغير حِلِّهِ) (فرمایا خیال رکھنا تمہارے اور جنت کے درمیان کوئی حائل نہ ہو جائے کہ ناحق کسی مسلمان کا خون بہایا ہو) یہ اگر تصریح بالرفع کے ساتھ وارد نہ بھی ہوتی تو بھی مرفوع کے حکم میں تھی کیونکہ ایسی بات رائے سے نہیں کہی جاتی، یہ ناحق کسی مسلمان کو قتل کرنے میں شدید وعید ہے، کرمانی قولہ (ملء كف من دم) کی تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں یہ ایک انسان کے خون کے مقدار سے عبارت ہے یہی کہا لیکن کہاں سے یہ حصر کیا؟ متبادر یہ ہے کہ ملء الکف کا ذکر بطورِ مثال ہے وگرنہ اگر اس سے کم ہوتا تو بھی یہی حکم تھا، طبرانی کے ہاں اعمش عن ابوتمیمہ کی روایت میں ہے کہ نبی پاک نے فرمایا تمہارے اور جنت کے درمیان حائل نہ ہو جائے، آگے یہی روایتِ جریری کے نحو ذکر کیا، آخر میں یہ زیادت کی کہ لوگ رو پڑے تو جندب نے کہا میں نے آج کے دن کی طرح نہیں دیکھا کہ ان سے زیادہ نجات کا کوئی حقدار ہو اگر یہ سچے ہیں

بقول ابن حجر شائد یہی راز ہے جو کلام کا آغاز (من سمع الخ) سے کیا گویا اسے ان میں اپنی فراست سے جان لیا اسی لئے کہا اگر یہ سچے ہیں، ان کی فراست صحیح ثابت ہوئی کہ جب ان لوگوں نے خروج کیا (بعدازاں) تو مسلمانوں کے خون بہائے اور بے دردی سے مردوں اور لڑکوں کو قتل کیا اور ان کی وجہ سے بڑی آزمائش آئی جیسا کہ اس طرف کتاب المحاربین میں اشارہ گزرا، ابن بطال لکھتے ہیں لغت میں مشاقة شقاق سے مشتق ہے جو اختلاف کو کہتے ہیں اسی سے قرآن میں ہے: (وَ مَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى) [النساء :۱۱۵] حدیث کی مراد اہلِ ایمان کے بارہ میں قولِ قبیح، ان کے مَساوی اور عیوب کے کشف، اہلِ ایمان کی روش کی مخالفت کرنے، ان پر ادخالِ مشقت اور انہیں نقصان پہنچانے سے نہی ہے اور حکم ہوا کہ جماعت کا دامن پکڑے رہیں، صاحب العین لکھتے ہیں: (شق الأمر عليك مشقة أي أضرَّ بِكَ) اس کا ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے مشقت اور مشاقت کو ہم معنی کہا ہے مگر ایسا نہیں، خطابی نے اس میں تجویز کیا کہ مشقت اِضرار سے ہو تو لوگوں کو اس امر پر مجبور کرے جو ان پر شاق ہو اور یہ بھی کہ یہ شقاق سے ہو یعنی اختلاف اور مفارقتِ جماعت یعنی کہ وہ (في شق) ہو یعنی جماعت سے الگ تھلک (جیسے جماعۃ المسلمین والے ہیں)، واحدی نے ثانی کو ترجیح دی، اول سے حدیثِ عائشہ میں آنجناب کا یہ قول ہے: (اللهم مَنْ وَلِيَ مِنْ أمر أمتي شيئا فشَقّ عليهم فاشقُقْ عليه) (دعا فرمائی کہ اے اللہ جو مسلمانوں کے کسی امر کا والی بنا پھر ان پہ سختی کی اور انہیں تنگ کیا تو اس پر سختی کرنا) اسے مسلم نے نقل کیا، غیرِ ابوذر کے ہاں اس حدیث کے آخر میں ہے کہ میں نے ابوعبداللہ یعنی امام بخاری سے پوچھا۔۔۔ الخ یہ سائل فربری ہیں، نسفی کا نسخہ اس عبارت سے خالی ہے، میرے ذکر کردہ طرق میں تصریح ہے کہ جندب ہی اس کے قائل ہیں اس قصہ میں ان کے سوا کوئی دیگر صحابی مذکور نہیں۔

- 10باب الْقَضَاءِ وَالْفُتْيَا فِي الطَّرِيقِ (راہ چلتے فیصلہ وافتاء)

وَقَضَى يَحْيَى بْنُ يَعْمَرَ فِي الطَّرِيقِ وَقَضَى الشَّعْبِيُّ عَلَى بَابِ دَارِهِ (یحیٰ بن یعمر نے راستہ میں اور شعبی نے اپنے گھر کے دروازے پہ مقدمہ کی سماعت کی اور فیصلہ دیا)

تو دونوں کے مابین تسویہ کیا، ترجمہ میں مذکور دونوں اثر متعلق بالقضاء ہونے میں صریح ہیں جبکہ حدیثِ مرفوع سے جوازِ فتیا ماخوذ ہے تو اس کے ساتھ حکم کا لحوق ہوا ہے۔ (وقضیٰ یحی الخ) مشہور اور تابعیِ جلیل ہیں اہل بصرہ سے تھے حجاج کے حکم سے مرو منتقل ہو گئے اور قتیبہ بن مسلم کی طرف سے قضاء کا عہدہ سنبھالا، اہلِ فصاحت و ورع میں سے تھے، حاکم لکھتے ہیں خراسان کے اکثر شہروں کے قاضی مقرر ہوئے جب ایک شہر سے کسی اگلے شہر منتقل ہوتے تو وہاں اپنا کوئی نائب مقرر کر دیتے تھے۔ (فی الطریق) اسے ابن سعد نے طبقات میں شبابہ عن موسی بن یسار سے موصول کیا کہتے ہیں میں نے مرو میں یحی بن معمر کو قاضی کی حیثیت میں دیکھا ہے کئی دفعہ راستہ میں اور بازار میں فیصلے کر دیتے تھے اور کئی دفعہ گدھے پر سوار جا رہے ہوتے تو اسی حالت میں کوئی مقدمہ آجاتا تو وہیں سماعت کر کے فیصلہ کر دیتے تھے (کتنا اچھا نظام تھا............) بخاری نے تاریخ میں حمید بن ابو حکیم سے نقل کیا کہ میں نے یحی بن معمر کو راستے میں فیصلے کرتے دیکھا ہے۔ (وقضی الشعبی علی باب دارہ) ابن سعد طبقات میں ابونعیم حدثنا ابواسرائیل سے ناقل ہیں کہ میں نے شعبی کی دیکھا کہ کوفہ میں باب الفیل کے پاس کھڑے مقدمہ کی سماعت کر کے فیصلہ دیدیا، کرابیسی نے القضاء میں ایک اور طریق کے ساتھ شعبی سے نقل کیا کہ حضرت علی نے (ایک دفعہ) بازار میں کھڑے کسی مقدمہ کا فیصلہ دیا قاسم بن عبدالرحمٰن سے نقل کیا کہ کچھ لوگوں سے ان کا گزر ہوا یہ اپنی سواری پر تھے تو انہوں نے اپنے کرایہ دار کی زیادتی کی شکایت کی تو اتر کر ان کا مقدمہ سنا اور فیصلہ دیا پھر سوار ہو کر اپنی منزل کی طرف چل دیے۔

علامہ انور باب(القضاء و الفتیاء الخ) کی بابت لکھتے ہیں پہلے گزرا کہ فقہ میں دونوں باہم مختلف ہیں مصنف کی ظاہرِ کلام یہ ہے کہ ان کے نزدیک دونوں میں کوئی فرق نہیں۔

- 7153حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِي الْجَعْدِ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ ؓ قَالَ بَيْنَمَا أَنَا وَالنَّبِيُّ ﷺ خَارِجَانِ مِنَ الْمَسْجِدِ فَلَقِيَنَا رَجُلٌ عِنْدَ سُدَّةِ الْمَسْجِدِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَتَى السَّاعَةُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَا أَعْدَدْتَ لَهَا فَكَأَنَّ الرَّجُلَ اسْتَكَانَ ثُمَّ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا أَعْدَدْتُ لَهَا كَبِيرَ صِيَامٍ وَلاَ صَلاَةٍ وَلاَ صَدَقَةٍ وَلَكِنِّي أُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ .قَالَ أَنْتَ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَ .

أطرافه 3688، 6167، - 6171 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص:۴۲۰)

یہ سالم سے ایک اور طریق کے ساتھ کتاب الادب میں مشروحا گزری ہے۔ (سدة المسجد) یعنی دہلیز، اسماعیل بن عبدالرحمٰن کا لقب سدی اس لئے پڑا کہ وہ مسجدِ کوفہ کی سدہ کے پاس مقانع (یعنی چادریں) بیچا کرتے تھے۔ (وھی ما یبقی من الطاق المسدود) بعض نے کہا: (ھی المظلة علی الباب) جو اسے بارش اور دھوپ سے بچائے رکھے، بعض نے باب قرار دیا

اور بعض کے نزدیک اس کی عتبہ (یعنی دہلیز) جب کہ بعض نے دروازے کے سامنے کھلی جگہ کہا۔

(ما أعددت لها) غیر ابوذر کے ہاں (عدذت) ہے جیسے اس آیت میں ہے: (جَمَعَ مالًا و عَدَّدَهُ)[الهمزة : ۲] ۔ (استکان) ای خضع (سکون) سے استفعل ، ابن تین کہتے ہیں شائد اس صحابی نے قیامت کے احوال سے خوف کھاتے ہوئے اس کے بارہ میں سوال کیا تھا، اگر استعجالاً کیا ہوتا تو ان کا شمار ان لوگوں میں ہوتا جن کی بابت قرآن نے کہا ہے: (يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا) [الشوری :۱۸]۔

(كبير عمل) اکثر کے ہاں باء کے ساتھ ہی ہے بعض نے (كثير) نقل کیا، بقول ابن بطال حدیثِ انس میں عالم کے سائل اور مستفتی کے سوال کے جواب میں سکوت اختیار کر لینے کا جواز ثابت ہوا اگر کسی ایسے مسئلہ کے بارہ میں سوال ہو جو معروف نہیں یا ان امور میں سے ہو جن کی لوگوں کو ضرورت نہیں (جیسے مولانا مودودیؒ سے کسی نے پوچھا حضور نور تھے یا بشر؟ تو جواب دیا آپ سے نہ قبر میں یہ سوال ہوگا اور نہ حشر میں) یا کوئی ایسا مسئلہ ہو جس کی وجہ سے فتنہ یا سوئے تاویل کا اندیشہ ہو، مہلب سے منقول ہے کہ راستے میں سواری پر بیٹھے اور اس قسم کی صورت حال میں فتویٰ دینا یا مسئلہ بتلانا تواضع ہے (یعنی یہ نہ کہے کہ یہ کوئی وقت ہے مسئلہ پوچھنے کا؟ آتا ہے تو ضرور بتلا دے اور یہ اس کی تواضع باور ہوگی) تو اگر یہ ضعیف کے لئے تو محمود ہے اور اگر کسی مالدار یا ایسے شخص کے لئے جس کی زبان سے ڈر آتا ہے تو یہ مکروہ ہے، بقول ابن حجر مثالِ ثانی جید نہیں، کبھی مسئول پر اس وجہ سے کوئی ضرر لاحق ہوسکتا ہے تو وہ جواب دے تا کہ اس کے شر سے محفوظ رہے تو اس حالت میں محمود ا ہی ہوگا، خواہ سوار ہو یا پیدل چل رہا ہو، قضاء کے بارہ میں اختلاف کیا گیا ہے تو اشہب نے کہا اگر اچھی طرح سوچ و بچار کرنے سے کوئی امر مانع نہیں تو کوئی حرج نہیں ہے، سحنون کہتے ہیں یہ مناسب نہیں، حبیب کہتے ہیں اگر کوئی معمولی مسئلہ ہے تو کوئی حرج نہیں لیکن شروع سے مقدمہ کی ایسے حال میں سماعت درست نہیں، بقول ابن بطال یہ اچھی بات کہی، اشہب کا قول اشبہ بالدلیل ہے، ابن تین کہتے ہیں راستے میں فیصلے کرنا ان امور میں جو پیچیدہ ہیں، جائز نہیں، اسی طرح مطلقاً کہا مگر تفریق مناسب ہے! ابن منیر کہتے ہیں راستے میں علم کی بات کرنے سے منع کرنے والوں کی حجت صحیح نہیں ہے جہاں تک امام مالک کے حوالے سے جو حکایت بیان کی جاتی ہے کہ راستے میں ایک حاکم نے ان سے حدیث پوچھی تو انہوں نے تادیباً اسے کوڑے مارے اور ساتھ ہی احادیث بھی بیان کر دیں تو وہ کہا کرتا تھا میری خواہش تھی کہ کاش کوڑے اور مار لیتے لیکن ساتھ میں نبی پاک کی احادیث بھی بیان کرتے رہتے تو یہ روایت صحیح نہیں، پھر لکھتے ہیں محتمل ہے کہ نبی اکرم کی حالت اور دوسروں کی حالت کے درمیان فرق کیا جائے تو آپ کا غیر راستوں کے لغو کے ساتھ متشاغل ہوسکتا ہے! کتاب العلم میں سواری پر فتیا کے بارہ میں ترجمہ گزرا، مسلم کی حضرت جابر سے حجۃ الوداع بارے طویل حدیث میں ہے کہ نبی اکرم نے سواری پر لوگوں کے درمیان چکر لگایا تا کہ وہ رخِ نبوی کا دیدار کر لیں (کیونکہ کثیر ایسے لوگ اس موقع پر آئے ہوئے تھے جنہوں نے اس سے قبل آنجناب کا دیدار نہ کیا تھا تو ایک مقصد انہیں شرفِ صحابیت بخشنا تھا اور دوسرا یہ کہ) اور تا کہ آپ سے مسائل دریافت کرنا چاہیں تو کر لیں، صحابہ کے آنجناب سے آپ کے پیدل یا سوار کہیں آنے جانے کے دوران سوال کرنے بارے کثیر روایات ہیں۔

- 11 باب مَا ذُكِرَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمْ يَكُنْ لَهُ بَوَّابٌ (نبی اکرم کا کوئی دربان نہ تھا)

- 7154 حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا ثَابِتٌ الْبُنَانِيُّ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ يَقُولُ لِامْرَأَةٍ مِنْ أَهْلِهِ تَعْرِفِينَ فُلَانَةَ قَالَتْ نَعَمْ قَالَ فَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَرَّ بِهَا وَهِيَ تَبْكِي عِنْدَ قَبْرٍ فَقَالَ اتَّقِي اللَّهَ وَاصْبِرِي فَقَالَتْ إِلَيْكَ عَنِّي فَإِنَّكَ خِلْوٌ مِنْ مُصِيبَتِي قَالَ فَجَاوَزَهَا وَمَضَى فَمَرَّ بِهَا رَجُلٌ فَقَالَ مَا قَالَ لَكِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ. قَالَتْ مَا عَرَفْتُهُ قَالَ إِنَّهُ لَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَ فَجَاءَتْ إِلَى بَابِهِ فَلَمْ تَجِدْ عَلَيْهِ بَوَّابًا فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَاللَّهِ مَا عَرَفْتُكَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّ الصَّبْرَ عِنْدَ أَوَّلِ صَدْمَةٍ .

أطرافه 1252، 1283، - 1302 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۲، ص: ۱۸۱)

(فلم تجد عليه بوابا) سے غرضِ ترجمہ ہے۔ (إن الصبر عند أول صدمة) یہاں کشمیہنی کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (إن الصبر عند الصدمة الأولىٰ) کتاب الجنائز کے باب (زيارة القبور) میں اس کی مفصل شرح گزری، یہ بھی ذکر ہوا کہ اس خاتون کا نام مذکور نہیں اور یہ قبر اس کے بیٹے کی تھی اس کا بھی نام ذکر نہیں کیا گیا اور جس شخص نے اسے کہا کہ یہ نبی اکرم تھے وہ فضل بن عباس تھے، یہاں اپنے اہل خانہ میں سے حضرت انس نے جس خاتون کو یہ بات کہی کہ فلانہ کو جانتی ہو، اس کا بھی نام معلوم نہ ہو سکا۔ (فإنك خلو) خاء کی زیر اور لامِ ساکن کے ساتھ یعنی (خالٍ من همي) (یعنی آپ میرے جیسے غم سے خالی ہیں) مہلب لکھتے ہیں نبی اکرم کا کوئی تنخواہ دار دربان نہ تھا یعنی المناقب کی حدیثِ ابوموسی میں ان کا مذکورہ قول کہ وہ آپ کے دربان تھے، اس کے معارض نہیں (وہ تو عارضی طور پر رضا کارانہ دربان بنے تھے جب آپ ایک باغ میں تشریف فرما ہوئے تھے) کہتے ہیں دونوں کے مابین تطبیق یہ ہے کہ جب آپ اندرونِ خانہ کسی کام میں مشغول نہ ہوتے اور نہ اپنے کسی معاملہ میں مصروف ہوتے تو اپنے اور لوگوں کے درمیان ہر قسم کا حجاب رفع فرما دیتے تھے اور ضرورتمند بلا روک ٹوک آپ کے پاس آ سکتے تھے، طبری کہتے ہیں حضرت عمر کی حدیث جب اسود نے آپ کے لئے اجازت طلب کی تھی یعنی ازواج مطہرات سے ایلاء کے واقعہ میں جو النکاح میں مذکور گزرا، دلالت کرتی ہے کہ آپ اپنے آپ کے ساتھ جب خلوت میں ہوتے تھے تو دربان مقرر کر لیتے تھے تبھی حضرت عمر نے اس سے کہا تھا: (يا رباح استأذِنْ لي) (یعنی اے رباح میرے لئے آپ سے اجازت مانگ) ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں محتمل ہے کہ حضرت عمر کے استیذان کا سبب ان کا یہ اندیشہ ہو کہ ان کی بیٹی ام المومنین حضرت حفصہ کی وجہ سے کہیں آپ ان پر بھی تو ناراض نہیں تو چاہا کہ غلام کے ذریعہ اجازت طلب کر کے اس کی پرکھ کر لیں تو جب آپ کی طرف سے آنے کی اجازت مل گئی تو مطمئن ہو کر تبسط فی الکلام کیا جیسا کہ اس کی تفصیل گزری، کرمانی لکھتے ہیں (لم يجد عليه بوابا) کا مطلب ہے تنخواہ دار بواب نہ تھا یا مراد اس حجرہ میں جو آپ کا مسکن تھا یا آپ کی طرف سے کسی کو مقرر نہ کیا گیا تھا بلکہ وہ دونوں۔ یعنی ابوموسی اور رباح۔ خود ہی رضا کارانہ طور پر یہ خدمت انجام دے رہے تھے بقول ابن حجر اول بات ہی کافی ہے اور ثانی محلِ نظر ہے کیونکہ آپ کے حجرہ مبارک کی نسبت سے بواب کے وجود سے انتفاء ہے حالانکہ یہاں بوجہ خلوت ہونے کے اس کی ضرورت ہو سکتی ہے تو دیگر حالات میں انتفاء تو اولی ہے اور اگر ان کی مراد حجرہ میں بواب کا اثبات ہے دیگر جگہوں میں نہیں تو یہ

حدیثِ باب کے برخلاف ہے کیونکہ یہ خاتون آپ کے گھر آئی تھی اور وہاں کی بابت ذکر ہوا کہ کوئی دربان نہ تھا

تیسری بات بھی محلِ نظر ہے کیونکہ یہ اس مفروضہ پر ہے کہ ان دونوں نے رضا کارانہ یہ خدمت انجام دی لیکن آپ کا اس کی تقریر کرنا اس کی مشروعیت کا فائدہ دیتا ہے تو اس سے مطلقا جواز اخذ کیا جا سکتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ضرورت کے ساتھ اسے مقید کیا جائے اور یہی اولیٰ ہے، حکام کے لئے حاجب و دربان مقرر کرنے کی مشروعیت بارے اختلافِ آراء ہے تو امام شافعی اور ایک جماعت نے کہا حاکم کو حاجب و دربان مقرر نہیں کرنا چاہئے دوسروں نے اس کے جواز کی رائے اختیار کی اور اول کو اس امر پر محمول کیا ہے کہ جب ہر طرف مکمل امن و امان ہو کسی قسم کی شورش نہ ہو اور لوگ حکومت کے اطاعت گزار ہوں، بعض نے قرار دیا کہ دربان مقرر کرنا مستحب ہے تا کہ اپنے مسائل و حاجات کے لئے آنے والوں کو نظم و ضبط کا پابند بنائے، ظالم کو منع کرے اور شر پسندی کے خیال سے آنے والوں کو روکے، ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ بعض قضاۃ نے جو اپنے تک لوگوں کے پہنچنے میں سخت رویہ اپنا رکھا ہے اور جو یہ ٹوکن دینے کا طریقہ رائج ہوا ہے تو یہ سلف کی روش نہ تھی اھ

جہاں تک حاجب مقرر کر لینے کا تعلق ہے تو یہ حضرات عباس و علی کے مقدمہ تنازع میں ثابت ہے جب حضرت عمر کے پاس اپنا مقدمہ لے کر گئے تھے تو ان کے حاجب جس کا نام یرفا تھا کے ذریعہ آنے کی اجازت لی تھی جیسا کہ فرض الخمس میں واضح طور سے یہ گزرا، بعض نے اس کے جواز کو اس امر کے ساتھ مقید کیا کہ ایسے وقت میں نہ ہو جو فیصلے کرانے کے لئے لوگوں کا اس کے پاس آنے کا ہے (یعنی دفتری ٹائم) بعض نے تعمیمِ جواز کیا جیسا کہ گزرا، بطائق کے بارہ میں ابن تین کہتے ہیں اگر بطائق سے ان کی مراد وہ جن میں روداد لکھی ہوتی ہے تو یہ صحیح ہے یعنی یہ حادث ہے، کہتے ہیں وہ بطائق (یعنی کارڈ یا ٹوکن) جو مقدمات والوں کی باری مقرر کرنے کے ہوتے ہیں تو یہ عدل فی الحکم سے ہے (یعنی درست اقدام ہے) ان کے غیر نے کہا بواب یا حاجب کا کام یہ ہے کہ آنے والوں بالخصوص اعیان کے احوال کی امیر کو خبر دے کہ احتمال ہوتا ہے کہ کوئی مقدمہ کے سلسلہ میں آیا ہے یا کسی اور غرض سے؟ کیونکہ یہ نہ ہو کہ حاکم وقاضی یہ سمجھ کر کہ وہ ملاقات کو آیا ہے تو اسے مہمان سمجھ کر اکرام کا مستحق ٹھہرا دے اور یہ مقدمہ کے ایک فریق کی حیثیت سے اس کے لئے مناسب نہیں ہے تو حاکم کو اس کی اطلاع یا تو زبانی دے گا یا چٹ پر لکھ کر (اور یہی بطائق ہیں) دوامِ احتجاب مکروہ ہے، کبھی یہ حرام قرار دیا جا سکتا ہے

ابو داؤد اور ترمذی نے جید سند کے ساتھ ابو مریم اسدی سے نقل کیا کہ انہوں نے حضرت معاویہ کو بتلایا کہ میں نے نبی اکرم سے سنا ہے فرمایا اللہ نے جسے لوگوں کے امر میں سے کسی شیٔ کا والی بنایا تو وہ ان کی حاجات سے محتجب ہوا اللہ تعالیٰ روزِ قیامت اس کی حاجت (پوری کرنے) سے محتجب ہوگا، اس حدیث میں شدید وعید ہے ان کے لئے جو لوگوں پر حاکم ہوں تو بغیر عذر انہیں ملاقات کا موقع دینے سے پس و پیش کریں کیونکہ اس روش میں ایصالِ حقوق کی تاخیر یا ان کی تضییع ہے! علماء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ الأسبق فالأسبق کی تقدیم مستحب ہے (یعنی جو پہلے آیا اس کا معاملہ پہلے حل کرنا چاہئے) اور مسافر کو مقیم پر فوقیت دینی چاہئے اگر اسے ہمرائیوں سے پیچھے رہ جانے کا ڈر ہو، اور بواب رکھنے میں ضروری ہے کہ بھروسہ کا بندہ، عفیف، امین، سمجھ دار، اچھے اخلاق سے آراستہ اور لوگوں کے مراتب سے آگاہی رکھنے والا ہو۔

- 12 باب الْحَاكِمِ يَحْكُمُ بِالْقَتْلِ عَلَى مَنْ وَجَبَ عَلَيْهِ دُونَ الإِمَامِ الَّذِى فَوْقَهُ

(حاکمِ اعلی سے رجوع کئے بغیر حکام قتل کے مقدمات کا فیصلہ کرنے کے مجاز ہیں)

یعنی امیر کی طرف سے مقرر کردہ حاکم ووالی خصوصیت کے ساتھ امیرِ عام سے وہ اس ضمن میں استیذ ان کا محتاج نہیں، بقول مولانا کشمیری یعنی قضاء بالقصاص حاکم اعلیٰ کے ساتھ ہی مختص نہیں بلکہ اس کے ماتحت حکام بھی اس کا فیصلہ کر سکتے ہیں۔

- 7155حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدٍ الذُّهْلِيُّ حَدَّثَنَا الأَنْصَارِيُّ مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا أَبِى عَنْ ثُمَامَةَ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ قَيْسَ بْنَ سَعْدٍ كَانَ يَكُونُ بَيْنَ يَدَيِ النَّبِيِّ ﷺ بِمَنْزِلَةِ صَاحِبِ الشُّرَطِ مِنَ الأَمِيرِ

ترجمہ: انس کہتے ہیں حضرت قیس بن سعد (بن عبادہ) کی عہد نبوی میں وہی حیثیت تھی جو آجکل پولیس چیف کی ہوتی ہے۔

حاکم اور کلا باذی کہتے ہیں بخاری نے محمد بن یحی ذہلی سے روایات کی تخریج کی ہے تو ان کے ساتھ تصریح نہیں کی صرف یہ کہتے ہیں: (حدثنا محمد) اور کبھی: (محمد بن عبدالله) یعنی دادا کی طرف منسوب کرتے ہیں کبھی یہ ذکر کرتے ہیں: (حدثنا محمد بن خالد) تو گویا (آخری عبارت میں) انہیں ان کے والد کے دادا کی طرف منسوب کیا کیونکہ ان کا نسب نامہ ہے: محمد بن یحی بن عبداللہ بن خالد بن فارس، بقول ابن حجر اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ وہ الطب کی ایک حدیث میں اکثر کے نسخوں میں منسوباً واقع ہوئے ہیں، یہ الفاظ ذکر کئے: (عن محمد بن خالد حدثنا محمد بن وهب بن عطية) تو اصیلی کے نسخہ میں اس مقام میں یہ الفاظ ہیں: (حدثنا محمد بن خالد الذهلی) اور یہی نسخہِ صغانی میں ہے، ابن جارود نے حدیثِ مذکور محمد بن یحی ذہلی عن محمد بن وہب مذکور سے نقل کی، خلف اطراف میں لکھتے ہیں یہ محمد بن خالد بن جبلہ رافقی ہیں! ابن عساکر نے ان کا تعاقب کیا اور لکھا میرے نزدیک یہ ذہلی ہیں، مزی تہذیب میں لکھتے ہیں خلف کے قول کہ یہ رافقی ہیں، کی کوئی وقعت نہیں بقول ابن حجر ابو احمد بن عدی نے شیوخِ بخاری میں محمد بن خالد بن جبلہ کا ذکر کیا ہے لیکن انہیں عبیداللہ بن موسی سے روایت کے ساتھ ہی پہچانا ہے لیکن اس کے لئے بطورِ مثال جو حدیث ذکر کی وہ کتاب التوحید میں ہے لیکن بخاری نے اس میں فقط یہ کہا ہے: (حدثنا محمد بن خالد) جبلہ کا ذکر نہیں کیا اور نہ رافقہ کی طرف نسبت کا، دارقطنی نے بھی شیوخِ بخاری میں ان کا ذکر کیا ہے نسائی نے ان سے تخریج کی ہے اور انہیں ان کی دادا کی طرف منسوب ذکر کیا اور کہا: (أخبر نا محمد بن جبلة) تو مزی نے ان کے ترجمہ میں لکھا یہ محمد بن خالد بن جبلہ رافقی ہیں، اور بخاری نے محمد بن خالد عن محمد بن موسی بن اعین سے ایک حدیث تخریج کی ہے تو مزی نے تہذیب میں لکھا: کہا گیا ہے کہ یہ رافقی ہیں بعض نے ذہلی قرار دیا اور یہی اشبہ ہے، اطراف ابو مسعود میں اس روایت کی سند سے محمد بن خالد ساقط ہیں تو لکھا بخاری نے الاحکام میں محمد بن عبداللہ انصاری عن ابیہ سے روایت نقل کی ہے، مزی نے اطراف میں لکھا ابو مسعود نے یہی لکھا یعنی درست وہ جو سب نسخوں میں واقع ہوا ہے کہ بخاری اور انصاری کے درمیان اس روایت میں واسطہ موجود ہے اور وہ ہیں محمد بن خالد مذکور، خلف نے اطراف میں اسی پہ جزم کیا، بقول ابن حجر اس روایت کے ذہلی سے ہونے کی یہ تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ ترمذی نے اسے مناقب میں محمد بن یحی سے تخریج کیا جو ذہلی ہیں۔

(حدثنا محمد بن عبد الله الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے مروزی کے نسخہ میں ہے: (حدثنا الأنصاری محمد)

والد کا نام بھی ذکر نہیں کیا۔ (حدثني أبي) ابوزید کے ہاں (حدثنا) ہے، یہ عبداللہ بن مثنی بن عبداللہ بن انس ہیں ان کے شیخ ثمامہ ان کے والد کے چچا تھے بخاری نے ان انصاری سے الزکاۃ اور القصاص وغیرہ میں بلاواسطہ بھی متعدد احادیث نقل کی ہیں اور الاستقاء، بدء الخلق اور شہود الملائکۃ بدرا وغیرہ میں بالواسطہ بھی۔

(أن قيس بن سعد) مروزی نے (ابن عبادة) بھی مزاد کیا، خزرجی انصاری، ان کے والد حضرت سعد خزرج کے سردار تھے، ترمذی کی صنیع سے ایہام ہوتا ہے کہ یہ قیس بن سعد بن معاذ ہیں کیونکہ انہوں نے یہ حدیث مناقبِ سعد بن معاذ میں نقل کی ہے تو اس سے دھوکہ نہیں ہونا چاہئے۔ (كان يكون بين يدى الخ) کرمانی لکھتے ہیں لفظِ کون کے تکرار کا فائدہ دوام و استمرار کا بیان ہے اھ، ترمذی، ابن حبان، اسماعیلی اور ابونعیم وغیرہم کی روایت میں انصاری سے کئی طرق کے ساتھ یہ عبارت ہے: (كان قيس بن سعد بين الخ) اس سے ظاہر ہوا کہ یہ تصرفِ رواۃ ہے۔

(بمنزلة صاحب الخ) اسماعیلی نے حسن بن سفیان عن محمد بن مرزوق عن انصاری سے (لما ينفذ من أموره) بھی مزاد کیا، یہ زیادت انصاری کا ادراج ہے! ترمذی نے اس کی تبیین کی، انہوں نے محمد بن مرزوق سے (الأمير) تک حدیث نقل کی پھر کہا : (قال الأنصار لما يلي من أموره) دیگر تمام روایات اس سے خالی ہیں، ابن حبان نے اس حدیث کے لئے اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا: (احتراز المصطفىٰ من المشركين فى مجلسه إذا دخلوا عليه) (یعنی مصطفیٰ ﷺ کا اپنی مجلس میں مشرکین سے احتراز جب وہ آئے) اس سے دلالت ملی کہ وہ حدیث سے یہ سمجھے کہ حضرت قیس کا یہ عہدہ باقاعدہ تنخواہ دار تھا راویِ حدیث انصاری کی بھی یہی فہم ہے لیکن اس کے لئے معکر ہے جو اسماعیلی نے الفاظ مزاد کئے چنانچہ ہیثم بن خلف عن محمد بن مثنی عن انصاری حدثنی ابی عن ثمامہ سے روایت نقل کی پھر انصاری کا یہ قول ذکر کیا کہ میرا خیال ہے کہ حضرت انس نے کہا تھا کہ جب نبی اکرم آئے تو قیس بن سعد آپ کے آگے آگے صاحبِ شرطہ کی منزلت میں تھے جو امیر کا ہوتا ہے تو سعد نے آپ سے بات کی کہ قیس کو اس جگہ سے پھیر دیں جہاں انہیں مقرر کیا تھا اس ڈر سے کہ کچھ کر بیٹھیں تو آپ نے انہیں یہاں سے ہٹا دیا پھر اسماعیلی نے اسے ابویعلی اور محمد بن ابوسعید دونوں کے حوالے سے محمد بن مثنی عن انصاری سے ابن مرزوق کے نقل کردہ الفاظ کی مثل آخر کی اس زیادت کے بغیر تخریج کیا، کہتے ہیں اس کے حضرت انس سے ہونے میں شک نہیں کیا بقول ابن حجر اس طرح ہی ابن حبان نے اپنی صحیح میں بشر بن آدم ابن بنت السمان عن انصاری سے اسے نقل کیا لیکن ہیثم اور ان کے شیخ محمد بن مثنی اس زیادت کے ساتھ منفرد نہیں ابن مندہ نے اسے المعرفہ میں محمد بن عیسی سے نقل کیا کہتے ہیں ہمیں ابوحاتم رازی نے انصاری سے بطولہ تحدیث کیا، گویا حدیث سے موصول قدرِ محقق وہی ہے جس پر بخاری اور اکثر مخرجینِ حدیث نے اقتصار کیا جہاں تک زیادت تو گویا انصاری اس کے وصل بارے متردد تھے، بتقدیرِ ثبوت قیس بن سعد کیلئے اس کا وقوع صرف اسی ایک موقع میں ہوا اس میں وہ مستمر نہیں رہے،

شرطہ، اس کی طرف نسبت شرطی ہے شین اور راء کی پیش کے ساتھ (آجکل پولیس پر اس کا اطلاق ہے) کبھی دونوں لفظوں میں راء پر زبر کہی جاتی ہے امیر کے مددگار، صاحبِ شرطہ سے مراد ان کا رئیس، بعض نے کہا اس لئے یہ نام پڑا کیونکہ وہ (رُذالة الجند) ہیں (یعنی فوج کا ردی حصہ) اسی سے حدیثِ زکاۃ میں ہے: (ولا الشرط اللئيمة) یعنی ردی مال، بعض نے کہا اس لئے کہ یہ

لوگ لشکر کے اشداء واقویاء لوگ تھے اسی سے حدیثِ ملاحم میں ہے: (و تشترط شرطة للموت) یعنی یہ عہد باندھے ہوئے کہ فرار نہیں ہوں گے چاہے مرجائیں، ازہری کہتے ہیں: (شرط كل شيء خياره) (یعنی ہرشئ کی شرط اسکا عمدہ حصہ ہے) اسی سے شرط ہے کیونکہ وہ (نخبة الجند) ہیں (یعنی عمدہ لشکری) بعض نے کہا لشکر کا اول گروہ جو آگے آگے ہوتا ہے اور میدان جنگ میں دیگر سے پہلے پہنچ جاتا ہے (یعنی مقدمة الجيش) بعض نے کہا اس لئے شرطہ کہلائے کیونکہ خاص قسم کا لباس پہنتے تھے اور ان کی علامات ہوتی تھیں، یہ اصمعی کا اختیار ہے! بعض نے کہا کیونکہ انہوں نے اپنے آپ کو اس کے لئے تیار کیا ہوتا تھا، کہا جاتا ہے:(أشرط فلان نفسه لأمر كذا) یعنی جب کسی کام کیلئے اپنے آپ کو تیار کیا ہو، ابوعبیدہ نے یہ بات کہی بعض نے اسے شریط سے ماخوذ کیا جو (الحبل المبرم) ہے (یعنی بٹی گئی رسی) کیونکہ بڑی مضبوط ہوتی ہے! حدیث کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت مشکل ہوئی ہے تو کرمانی نے لکھا یہ قولہ (دون الحاكم) سے ماخوذ ہے کہ اس کا معنی (عند) کا ہے، یہ عمدہ بات تھی اگر لغت اسکی مساعد ہوتی اس پر گویا قیس کا نبی اکرم کی موجودی میں آپ کے امر سے چاہے یہ عام ہو چاہے خاص، یہی وظیفہ تھا، کرمانی کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ (دون) بمعنی (غير) ہو، کہتے ہیں اس معنی کی حدیثِ ثانی محتمل ہے بقول ابن حجر اس پر لازم آتا ہے کہ ترجمہ میں (دون) دونوں معانی میں استعمال کیا ہو، حدیث میں ماضی کی ما حدث بعدہ کے ساتھ تشبیہ واقع ہوئی کیونکہ عہدِ نبوی میں کسی عامل کے ہاں بھی باقاعدہ صاحبِ شرطہ نام کا عہدہ نہ تھا، اس کا حدوث بنی امیہ کے دور میں ہوا تھا تو انس نے تقریب اذہان کیلئے یہ تشبیہ استعمال کی۔

بقول علامہ انور شرطہ لغت میں علامت ہے امیر کے اعوان کو یہ نام دیا گیا کیونکہ اس علامت کے ساتھ وہ معلم ہوتے تھے (یعنی کوئی خاص لباس یا نشانی لگی ہوتی تھی)۔

- 7156حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ قُرَّةَ حَدَّثَنِي حُمَيْدُ بْنُ هِلَالٍ حَدَّثَنَا أَبُو بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَعَثَهُ وَأَتْبَعَهُ بِمُعَاذٍ

أطرافه 2261، 3038، 4341، 4344، 6124، 6923، 7149، 7157، 7172

ترجمہ: ابوموسی کہتے ہیں نبی پاک نے انہیں امیر (یمن) بنا کر بھیجا اور حضرت معاذ کو ان کے پیچھے روانہ کیا۔

(بعثه وأتبعه الخ) یہ ایک طویل حدیث کا قطعہ ہے جو اسی سند کے ساتھ استتابة المرتدين میں گزری اس کے شروع میں ہے: (أقبلت ومعي رجلان من الأشعريين) اس میں ہے کہ آپ نے فرمایا ہم عہدوں کی طلب کرنے والوں کو عہدے نہیں دیتے پھر فرمایا: (ولكن اذهب أنت يا أبا موسى) پھر ان کے پیچھے معاذ بن جبل کو روانہ کیا اس میں یہاں مذکور اس یہودی ہو جانے والے کا قصہ بھی مذکور تھا۔

- 7157حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الصَّبَّاحِ حَدَّثَنَا مَحْبُوبُ بْنُ الْحَسَنِ حَدَّثَنَا خَالِدٌ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ هِلَالٍ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى أَنَّ رَجُلاً أَسْلَمَ ثُمَّ تَهَوَّدَ فَأَتَى مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ وَهُوَ عِنْدَ أَبِي مُوسَى فَقَالَ مَا هَذَا قَالَ أَسْلَمَ ثُمَّ تَهَوَّدَ قَالَ لَا أَجْلِسُ حَتَّى أَقْتُلَهُ قَضَاءُ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ﷺ . (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۶، ص: ۳۷۲)

أطرافه 2261، 3038، 4341، 4344، 6124، 6923، 7149، 7156، 7172

محبوب سے مراد ابن حسن بن ہلال ہیں بصری ہیں نام محمد تھا محبوب لقب تھا اور اسی کے ساتھ اشہر تھے قابلِ احتجاج ہونے میں مختلف فیہ ہیں بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے یہ متابعت کے حکم میں ہے کیونکہ استتابۃ المرتدین میں یہ ایک اور طریق کے ساتھ حمید بن ہلال سے گزر چکی ہے، خالد سے مراد حذاء ہیں۔

(حتی أقتله قضاء الخ) وہاں یہ الفاظ تھے: (فأمر به فقتل) اسی سے مرادِ ترجمہ پوری ہوتی ہے اور بعض کے اس زعم کا رد بھی ہوا کہ عمال امامِ عام سے مشاورت کے بعد ہی کریں گے حدود کی اقامت کریں گے، ابن بطال کہتے ہیں علماء نے اس باب میں اختلاف کیا ہے تو کوفیوں کی رائے ہے کہ قاضی کا معاملہ وکیل کا سا ہے (یعنی نمائندہ) وہ صرف ماذون لہ معاملات ہی میں ہاتھ چلائے گا، دیگر کے نزدیک اس کا حکم وصی کی مثل ہے لہذا ہرشیٔ میں تصرف کا اسے اختیار ہے تمام اشیاء میں نظر کیلئے اطلاقِ ید کر سکتا ہے ماسوائے ان امور کے جو اس سے مستثنی کر دے گئے طحاوی نے ان سے نقل کیا ہے کہ حدود کی اقامت امراء الامصار ہی کریں گے عاملِ سواد (یعنی کسی نواحی علاقے کا حاکم) اور اس جیسا عامل ان کا نفاذ نہ کرے گا، ابن قاسم نے نقل کیا کہ (فی المیاہ) (یعنی دیہاتی آبادیوں میں) حدود کا نفاذ عمل میں نہ لایا جائے بلکہ ایسے مجرموں کو شہروں میں حاضر کیا جائے، پورے مصر میں قصاص کے مقدمے صرف فسطاط (جو اس زمانہ میں دار الحکومت تھا) میں سماعت کئے جاتے تھے یعنی اس وجہ سے کہ وہ والیٔ مصر کی جائے اقامت تھا، کہتے ہیں یا ایسا کیا جاتا ہے کہ حاکم سے فسطاط خط لکھ کر اس کی خصوصی اجازت لینا پڑتی ہے، اشہب کہتے ہیں اگر والیٔ عام عمالِ میاہ میں سے کسی کو یہ اختیار دیدے تو اس کے لئے جائز ہے، شافعی سے بھی اس کا نحو منقول ہے، ابن بطال لکھتے ہیں جواز میں حجت حضرت معاذ کی حدیث ہے جس میں مذکور ہے کہ مرتد کو قتل کیا بغیر اسکے کہ اس کا معاملہ نبی اکرم کی طرف اٹھائیں۔

- 13 باب هَلْ يَقْضِي الْحَاكِمُ أَوْ يُفْتِي وَهُوَ غَضْبَانُ (کیا حالتِ غصہ میں فیصلہ یا فتوی دیا جا سکتا ہے؟)

کشمیہنی کے نسخہ میں (القاضی) کی بجائے (الحاکم) ہے۔

علامہ انور باب (هل يقضي وهو غضبان) کی بابت کہتے ہیں حدیث میں اس سے نہی وارد ہے مصنف نے اس ضمن میں تقسیم کا اشارہ دیا ہے تو اگر خود پر کنٹرول رکھ سکتا ہے اور مغلوب العقل نہ ہو تب قضاء جائز ہے وگرنہ نہیں، (فإن فيهم الكبير) کی بابت کہتے ہیں حافظ کو اس جملہ بارے تردد ہے کہ یہ حدیثِ معاذ کا قطعہ ہے یا نہیں؟ جیسا کہ گزرا، (ثم قال ليراجعها - فإن بدا له الخ) کی بابت لکھتے ہیں جانو کہ حیض کے دوران طلاق دینا بدعت ہے جیسا کہ تم جان چکے ہو لیکن اس کے بدعت ہونے اور اس سے رجوع کر لینے کی حکمت کیا ہے؟ تو جانو کہ عوام کی نظر میں عدت فقط حکمِ طلاق کے ساتھ ہے، میں کہتا ہوں بلکہ بینونت میں بھی اس کی تاثیر ہے اسی لئے عدت میں نکاح کرنا صحیح نہیں، ابن رشد اس کے لئے متنبہ ہوئے تو لکھا جس نے حیض میں طلاق دی اس نے وجہِ عدت میں تخلیط چاہی کہ اب یہ حیض عدت میں شمار ہو یا نہ ہو؟ تو اگر حیض میں طلاق عدت بارے التباس کا موجب ہے اور وہ حیض کے دوران نہیں بلکہ طہر میں ہے تو ظاہر ہوا کہ تب عدت نہ ہو گی مگر حیض کے ساتھ ہی اور اس وقت عدت کے طہر میں ہونے کی وجہ سے اللہ تعالی کے اس قول میں تبادر باقی نہیں رہتا: (فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ)۔

7158 - حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عُمَيْرٍ سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ كَتَبَ أَبُو بَكْرَةَ إِلَى ابْنِهِ وَكَانَ بِسِجِسْتَانَ بِأَنْ لَا تَقْضِيَ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَأَنْتَ غَضْبَانُ فَإِنِّي سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لَا يَقْضِيَنَّ حَكَمٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ

ترجمہ: ابوبکرہ نے اپنے بیٹے کو جو سجستان میں (قاضی) تھے خط لکھا کہ غصہ کی حالت میں کبھی فیصلے نہ کرنا کہ میں نے رسول اللہ سے سنا فرماتے تھے کوئی حاکم دو کے مابین اس وقت تک فیصلہ نہ کرے جب تک وہ غصہ میں ہو۔

(إلى ابنه) یہاں نام کے بغیر ہی واقع ہے مزی کی اطراف میں ہے: (إلى ابنه عبيد الله) مسلم کی روایت میں بھی نام مذکور ہے البتہ الفاظ میں کچھ تغایر ہے یہ عبارت نقل کی: (كتب أبي و كتبت له إلى عبيد الله بن أبي بكرة) اسے ابوعوانہ عن عبد الملک بن عمیر عن عبدالرحمن سے نقل کیا، العمدہ میں یہ جملہ مذکور ہے: (كتب أبي وكتبت له إلى ابنه عبيد الله وقد سمي الخ) یہ سیاقِ مسلم کے موافق ہے البتہ (ابنہ) کا لفظ مزاد ہے، بعض نے کہا اسکا معنی یہ ہے کہ ابوبکرہ نے بذات خود ایک مرتبہ لکھا پھر ایک دفعہ اپنے بیٹے عبدالرحمن سے لکھوایا بقول ابن حجر یہ متعین نہیں بلکہ بظاہر قولہ (كتب أبي) کا مطلب ہے کہ لکھنے کا حکم دیا اور قولہ (كتبت له) کا معنی ہے (باشرت الكتابة) یعنی اس خط کی کتابت میں نے کی تھی، اصل عدم تعدد ہے، اسکی تائید مکتوب میں مذکور (إني سمعت) سے ہوتی ہے کیونکہ یہ جملہ ابوبکرہ کا ہے نہ کہ عبدالرحمن کا کیونکہ وہ تو صحابی نہیں وہ بصرہ شہر کی تعمیر کے بعد اہل اسلام کے ہاں پیدا ہونے والے پہلے مولود تھے جیسا کہ قبل ازیں اس کا ذکر گزرا۔

(وكان بسجستان) مسلم نے اپنی روایت میں ذکر کیا کہ وہ وہاں کے قاضی تھے، یہ جملہ حالیہ ہے، سجستان کا صحیح تلفظ سین اور جیم کی زیر کے ساتھ ہے یہ ہندوستان کی جہت میں ہے اس کے اور کرمان (جو ایران کا برصغیر کی سرحد سے متصل صوبہ ہے) کے مابین سو فرسخ ہیں ان میں سے چالیس فرسخ ایک بے آب و گیاہ صحرا ہے اس کی طرف نسبت سجستانی (جیسے سنن ابوداؤد کے مصنف امام ابو داود سجستانی) اور سجزی ہے! یہ غیر قیاسی ہے سجستانی علیت و عجمہ اور الف ونون زائدتان کی وجہ سے غیر منصرف ہے، ابن سعد طبقات میں لکھتے ہیں زیاد نے ولایتِ عراق کے اپنے دور میں اپنے ماں جائے بھائی ابوبکرہ کے بیٹوں کو مقرب بنایا اور انہیں جاگیریں عطا کیں اور عبید اللہ بن ابوبکرہ کو سجستان کا والی بنایا، کہتے ہیں ابوبکرہ کی وفات زیاد کے دور میں ہوئی۔

(أن لا يقضي الخ) مسلم کی روایت میں ہے: (أن لا تحكم)۔ (لا يقضين حكم الخ) مسلم کے ہاں ہے: (لا يحكم أحد) باقی ایک جیسا ہے، شافعی کی ابن عیینہ عن عبد الملک بن عمیر سے اپنی سند کے ساتھ روایت میں ہے: (لا يقضي القاضي أولا يحكم الحاكم بين اثنين وهو غضبان) قصہ ذکر نہیں کیا، حکم حاکم ہے کبھی کسی بھی عہدہ دار پر اس کا اطلاق کر دیا جاتا ہے، مہلب کہتے ہیں اس نہی کا سبب یہ ہے کہ حاکم غصہ کی حالت میں غیر حق کی طرف تجاوز کر سکتا ہے لہذا اس سے منع کر دیا، یہی فقہائے امصار کا قول ہے، ابن دقیق العید کہتے ہیں کیونکہ غصہ کی وجہ سے مزاج میں تغیر ہوتا ہے جس سے اس کے سوچنے سمجھنے کی صلاحیتیں متاثر ہو سکتی ہیں لہذا وہ کیس کے تمام پہلوؤں پر غور نہیں کر پاتا، کہتے ہیں فقہاء نے اس پر قیاس کرتے ہوئے وہ تمام اسباب جن سے مذکورہ تغیر ہو اسی ممانعت میں شامل کئے ہیں مثلاً انتہائی بھوک پیاس کا عالم اور نیند کا غلبہ ہونا اور وہ سب امور جو دل کے ساتھ

متعلق ہیں اور اسے غور وفکر کی تمامیت سے مشغول کر دینے والے ہیں گویا ذکرِ غضب پر اس لئے اقتصار کیا کہ وہ دیگر کی نسبت نفس پر زیادہ غالب ہو جاتا اور اسکی مقاومت نسبۃً دشوار ہے، بیہقی نے ضعیف سند کے ساتھ ابوسعید سے مرفوعا نقل کیا کہ: (لا یقضی القاضی إلا وھو شبعان ریان) (یعنی جب رجا ہوا اور سیراب ہو تبھی سماعت کرے) بقول ابن حجر یہ ایسے معنی کا استنباط ہے کہ جس پر نص کی دلالت ہے کیونکہ جب آپ نے حالتِ غضب میں فیصلے کرنے سے منع کیا تو اس کا مفہوم یہ ہوا کہ تبھی یہ کام کرنا چاہئے جب استقامتِ فکر کی حالت ہو تو علتِ نہی معنائے مشترک ہے اور وہ ہے تغیرِ فکر تو وہ تمام حالتیں اس حالتِ غضب کے ساتھ ملحق ہیں جو اس معنی پر مشتمل ہیں مثلا بھوک و پیاس، شافعی الام میں کہتے ہیں حاکم کیلئے مکروہ ہے کہ بھوک اور تھکاوٹ کی حالت میں فیصلہ کرے یا جب ذہنی طور پر وہ کہیں مشغول ہو کیونکہ یہ مغیرِ قلب ہے

فرع کے عنوان سے لکھتے ہیں اگر اس فرمان کی خلاف ورزی کی اور فیصلہ صادر کیا تو مکروہ ہونے کے باوجود اگر وہ حق کے مصادف ہے تو صحیح ہے (یعنی لاگو ہوگا) یہ جمہور کا قول ہے، پہلے گزرا کہ نبی اکرم نے حضرت زبیر کے حرہ کی زمین والے مقدمہ کا فیصلہ جب دیا تو فریقِ ثانی کی ایک بات پر آپ حالتِ غصہ میں تھے لیکن اس میں آپ کے غیر سے رفعِ کراہت کی حجت نہیں کیونکہ آپ تو معصوم ہیں حالتِ غضب میں بھی وہی کچھ کہتے تھے جو حالتِ رضا میں، نووی حدیثِ لقطہ کی شرح میں لکھتے ہیں اس سے حالِ غضب میں فتوی دینے کا جواز ثابت ہوا (کیونکہ اس واقعہ میں بھی مذکور ہے کہ سائل کی ایک بات کے باعث غصہ میں آگئے تھے) اسی طرح فیصلے دینا بھی اور رانہیں نافذ العمل بھی کرنا ہوگا لیکن ہمارے حق میں یہ مع الکراہت ہے لیکن آنجناب کے حق میں نہیں کیونکہ آپ کی بابت حالتِ غضب میں بھی اس طرح کے اندیشے نہیں تھے جو امتیوں کی بابت تھے، ان حضرات کی رائے نہایت بعید ہے جو قائل ہیں کہ آپ نے غضب کی اس حالت کو پہنچنے سے قبل ہی فیصلہ صادر کر دیا تھا جس میں تغیرِ فکر کی کیفیت لاحق ہو جاتی ہے، اطلاق سے اخذ کیا جائے گا کہ مراتب غضب میں اور اس کے اسباب میں کوئی فرق نہیں، یہی جمہور کا اطلاق ہے امام الحرمین اور بغوی نے فرق کیا تو کراہت کو اس امر کے ساتھ مقید کیا کہ جب غصہ لغیر اللہ ہو، رویانی نے اسی تفرقہ کو مستغرب و مستبعد جانا کیونکہ ظواہرِ حدیث کے یہ مخالف ہے اور اس علت کی وجہ سے جس کے مدِ نظر حال غضب میں فیصلے کرنے سے نہی کی ہے! بعض حنابلہ کہتے ہیں کہ اس حالت میں اگر فیصلے صادر کر دئے تو وہ نافذ العمل نہ ہوں گے کیونکہ اس سے نہی ثابت ہے اور نہی مقتضیٔ فساد ہے (یعنی اس حالت میں دیا گیا فیصلہ فاسد متصور ہوگا)

بعض نے یہ تفصیل کی کہ اگر فیصلہ سجھائی دئے جانے کے بعد کسی وجہ سے غصہ طاری ہو گیا تب یہ موثر نہیں وگرنہ محلِ خلاف ہے، یہ معتبر تفرقہ وتفصیل ہے، ابن منیر لکھتے ہیں بخاری نے حدیثِ ابوبکرہ جو دال علی المنع ہے کو نقل کیا پھر اس کے بعد ابومسعود کی حدیث کو جو دال علی الجواز ہے، تطبیق کے طرق پر توجہ مبذول کرانے کیلئے اس طور کہ جواز کو نبی اکرم کے ساتھ خاص ہونے پر محمول کیا جائے کیونکہ آپ کے حق میں عصمت اور تعدی سے بعد ثابت ہے یا یہ کہ آپ ہمیشہ حق کی خاطر ہی غصہ میں آتے تھے تو جس شخص کا حال آپ کی مثل ہے (ایسا کون ہوگا؟) اس کے لئے جائز اور دیگر کیلئے منع ہے! یہ جیسے دشمن کی گواہی بارے کہا گیا ہے کہ اگر یہ دنیوی (معاملات میں) ہو تو رد کی جائے گی اور اگر دینی ہے تب قبول ہے، ابن دقیق العید وغیرہ نے یہ بات کہی، حدیث سے ثابت ہوا کہ وجوبِ عمل ہونے میں کتابت بالحدیث سماع کی مثل ہے البتہ آگے روایت کرنے کے ضمن میں بعض نے اس سے منع کیا اگر وہ اجازت

سے متجر دہو، مشہور جواز کا قول ہے ہاں تحدیث کے وقت اخبار (کے لفظ) کا اطلاق نہ کرے بلکہ کہے کہ فلاں نے مجھے یہ حدیث لکھ کر بھیجی یا کہے: (أخبرنی فی کتابه) (یعنی اپنے خط میں مجھے خبر دی) تعلیم کے باب میں دلیل کے ساتھ ذکرِ حکم کا ثبوت بھی ملا اسی کا مثل فتوی میں ہے، والد کی شفقت بھی عیاں ہوئی اور بیٹے کو نافع کا إعلام اور منکر امر میں وقوع سے تحذیر بھی، عالم کا بغیر کسی کے پوچھے علم نشر کرنا بھی ظاہر ہوا۔

اسے مسلم، ابن ماجہ اور ترمذی نے (الأحکام) اور ابوداؤد اور نسائی نے (القضاء) میں نقل کیا۔

- 7159 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي خَالِدٍ عَنْ قَيْسِ بْنِ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ الأَنْصَارِيِّ قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي وَاللَّهِ لأَتَأَخَّرُ عَنْ صَلاَةِ الْغَدَاةِ مِنْ أَجْلِ فُلاَنٍ مِمَّا يُطِيلُ بِنَا فِيهَا قَالَ فَمَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ قَطُّ أَشَدَّ غَضَبًا فِي مَوْعِظَةٍ مِنْهُ يَوْمَئِذٍ ثُمَّ قَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ مِنْكُمْ مُنَفِّرِينَ فَأَيُّكُمْ مَا صَلَّى بِالنَّاسِ فَلْيُوجِزْ فَإِنَّ فِيهِمُ الْكَبِيرَ وَالضَّعِيفَ وَذَا الْحَاجَةِ .

أطرافه 90، 702، 704، - 6110 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۹،ص:۷۹۲)

عبد اللہ سے مراد ابن مبارک ہیں۔ (جاء رجل) ابواب الامامہ کے باب (تخفیف الإمام) میں گزرا کہ ان کا نام معلوم نہیں بعض کا یہ کہنا وہم ہے کہ یہ حزم بن کعب تھے اور فلان سے یہاں مراد معاذ بن جبل ہیں، وہیں حدیث کی مفصل شرح گزری، غضب بارے کتاب العلم کے باب (الغضب فی الموعظة) میں بحث گزری۔

- 7160 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي يَعْقُوبَ الْكِرْمَانِيُّ حَدَّثَنَا حَسَّانُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا يُونُسُ قَالَ مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنِي سَالِمٌ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ وَهْيَ حَائِضٌ فَذَكَرَ عُمَرُ لِلنَّبِيِّ ﷺ ، فَتَغَيَّظَ فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ قَالَ لِيُرَاجِعْهَا ثُمَّ لِيُمْسِكْهَا حَتَّى تَطْهُرَ ثُمَّ تَحِيضَ فَتَطْهُرَ فَإِنْ بَدَا لَهُ أَنْ يُطَلِّقَهَا فَلْيُطَلِّقْهَا ۔ (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷،ص:۶۵۱)

أطرافه 4908، 5251، 5252، 5253، 5258، 5264، 5332، - 5333.

یونس سے مراد ان یزید ایلی ہیں۔ (فتغیظ فیه) کشمیہنی کے ہاں (علیه) ہے، فیہ میں ضمیر فعلِ مذکور یعنی طلاقِ موصوف کی طرف راجع ہے جبکہ (علیه) میں اس کے فاعل یعنی عبد اللہ بن عمر پر، کتاب الطلاق میں یہ حدیث مشروحا گزری۔

- 14 باب مَنْ رَأَى لِلْقَاضِي أَنْ يَحْكُمَ بِعِلْمِهِ فِي أَمْرِ النَّاسِ إِذَا لَمْ يَخَفِ الظُّنُونَ وَالتُّهَمَةَ

(ایک رائے کہ قاضی ذاتی معلومات کی بنیاد پر فیصلہ دے سکتا ہے اگر تہمت اور سوئے ظنی کا ڈر نہ ہو)

كَمَا قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِهِنْدَ خُذِي مَا يَكْفِيكِ وَوَلَدَكِ بِالْمَعْرُوفِ وَذَلِكَ إِذَا كَانَ أَمْرٌ مَشْهُورٌ (جیسے نبی پاک نے حضرت ہند سے کہا دستور کے مطابق جتنا تمہارے اور بچوں کیلئے کافی ہو اتنا مال [اپنے شوہر کے مال سے] لے سکتی ہو اور یہ تب جب امرِ مشہور ہو)

امام ابوحنیفہ اوران کے موافقین کے اس قول کی طرف اشارہ کیا ہے کہ قاضی کیلئے جائز ہے کہ لوگوں کے حقوق کے مقدمات میں اپنے علم ومعلومات کی بنیاد پر فیصلے کرے لیکن حقوق اللہ کے مقدمات مثلاً حدود میں ایسا نہ کرے کیونکہ یہ مساحت پر مبنی ہیں (یعنی ان میں ۔اگر کوئی مقدمہ دائر نہ کرے۔تو رورعایت ہوسکتی ہے) حقوق العباد کے معاملات میں بھی ان کے ہاں کچھ تفصیل ہے، کہتے ہیں اگر یہ معلومات اس کے حاکم بننے سے قبل کی ہیں تب ان کی بنا پر فیصلہ نہ دے کیونکہ یہ باس شیٔ کے بمنزلہ ہے جس کا سماع گواہوں سے کیا اور وہ تب حاکم نہ تھا بخلاف ان معلومات کے جو والی بننے کے بعد اس کے علم میں آئیں، جہاں تک ان (یعنی بخاری) کا قول: (إذا لم يخف الظنون والتهمة) ہے تو اسکے ساتھ قائلینِ جواز کے قول کو مقید کیا ہے کیونکہ اس کے مطلقاً مانعین کی دلیل یہ ہے کہ وہ غیر معصوم ہے تو اگر اپنی معلومات کی بنا پر فیصلہ صادر کیا تو اس پر تہمت در آنا ممکن ہے کہ مثلاً کوئی الزام لگائے کہ یہ جسکے حق میں فیصلہ دیا ہے یہ اس کا دوست ہے اور فریقِ ثانی دشمن تو حسمِ مادہ کیلئے مطلقاً منع قرار دیا تو بخاری نے محلِ جواز تب کیا جب حاکم پر کسی بدگمانی یا شک کرنے کا امکان نہ ہو، اشارہ کیا کہ حسمِ مادہ کی وجہ سے منع کی رائے اختیار کرنے پر لازم آتا ہے کہ مثلاً اس نے اپنے کانوں سے کسی کو سنا کہ اپنی بیوی کو طلاقِ بائنہ دے رہا ہے پھر بیوی نے اپنا مقدمہ اس کی طرف اٹھایا تو شوہر نے انکار کیا اور قسم بھی اٹھالی تو اب اگر باوجود وہ خود موقع کا گواہ ہونے کے اسکے حلف کی بنیاد پر اس کے حق میں فیصلہ دے دیا تو گویا جانتے بوجھتے فرج حرام پر اسے دوام دیا تو وہ فاسق بنے گا تو اس کیلئے سوائے اس کے کوئی چارہ نہیں کہ اسکا قول رد کرے اور اپنی معلومات کی بنیاد پر فیصلہ صادر کرے، اگر اسے خود پہ کسی تہمت کا ڈر ہے تو کسی اور حاکم کی عدالت میں اس کا مقدمہ بھیج دے، اس کی مزید تفصیلات باب(الشهادة تكون عند الحاكم) میں ذکر ہوں گی، کرابیسی کہتے ہیں میرے نزدیک حکم بالعلم کے جواز کی شرط یہ ہے کہ حاکم نیکی، عفاف اور تقوی کے ساتھ مشہور ہو کوئی بڑی زلت (یعنی شرعی غلطی) اس کی طرف منسوب نہ ہو اور نہ کبھی اس پر خربہ کا الزام آیا، اس کی عمومی حالت یہ ہو کہ اس میں اسبابِ تقوی موجود اور اسبابِ تہمت مفقود ہوں تو اس قسم کے حاکم وقاضی کیلئے جائز ہے کہ مطلقاً اپنی معلومات کی بنیاد پر فیصلہ دے، بقول ابن حجر گویا بخاری نے اس (یعنی ترجمہ میں مذکور حکم) کا اخذ انہی (یعنی کرابیسی) سے کیا ہے کہ وہ ان کے مشائخ میں سے ہیں۔

(كما قال النبى ﷺ لهند الخ) ان الفاظ کے ساتھ بخاری نے النفقات میں ہشام بن عروہ عن ابیہ کے طرق سے اسے موصول کیا ہے زہری عن عروہ سے بھی دیگر کئی جگہ اسے نقل کیا، قولہ(وذلك إذا كان أمرا مشهورا) ان حضرات کے اس قول کی تفسیر ہے کہ وہ اپنی معلومات کی بنا پر مطلقاً فیصلہ دے سکتا ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ مشہور سے مراد (الشيء المأمور بأخذه) ہو(یعنی وہ شیٔ جس کے اخذ کا وہ مامور ہے)۔

علامہ انور باب(من رأى القاضي أن يحكم بعلمه الخ) کے تحت لکھتے ہیں اس امر میں اختلاف کیا ہے کہ کیا قاضی کیلئے صحیح ہے کہ کسی ایسے معاملہ میں جس کی بابت ذاتی طور پر جانتا ہے بغیر ثبوت اور بغیر یمین کے فیصلہ صادر کر دے؟ تو حجازیوں نے انکار کیا اور ہمارے ہاں بھی یہی مشہور ہے کیونکہ قضاء یا بالبینۃ ہوتی ہے یا بالیمین ! محمد سے اس کا جواز منقول ہے اس شرط کے ساتھ کہ الزام کا ڈر نہ ہو، (لا حرج عليك أن تطعميهم) الخ کی بابت کہتے ہیں ان کے ترجمہ سے عیاں ہوا کہ آپکا حضرت ہند کو یہ حکم دینا فیصلہ کے بطور تھا، شافعیہ کے ہاں اس میں بحث ہے کہ یہ بطور فیصلہ کے تھا یا دیانۃً۔

- 7161حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ حَدَّثَنِي عُرْوَةُ أَنَّ عَائِشَةَ قَالَتْ جَاءَ تْ هِنْدٌ بِنْتُ عُتْبَةَ بْنِ رَبِيعَةَ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَاللَّهِ مَا كَانَ عَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ أَهْلُ خِبَاءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ أَنْ يَذِلُّوا مِنْ أَهْلِ خِبَائِكَ وَمَا أَصْبَحَ الْيَوْمَ عَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ أَهْلُ خِبَاءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ أَنْ يَعِزُّوا مِنْ أَهْلِ خِبَائِكَ ثُمَّ قَالَتْ إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ مِسِّيكٌ فَهَلْ عَلَيَّ مِنْ حَرَجٍ أَنْ أُطْعِمَ الَّذِي لَهُ عِيَالَنَا قَالَ لَهَا لَا حَرَجَ عَلَيْكِ أَنْ تُطْعِمِيهِمْ مِنْ مَعْرُوفٍ

أطرافه 2211، 2460، 3825، 5359، 5364، 5370، 6641، - 7180

(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۵،ص:۵۳۷) (ما كان على ظهر لأرض الخ) المناقب کے باب(السيرة النبويه) میں اس پر کلام گزری حدیث کے مضامین کی شرح النفقات میں گزری اس میں حاکم کے اپنی معلومات کی بناء پر فیصلے کرنے کے جواز پر استدلال کرنے والوں کے استدلال کا بیان ہے اسی طرح اس کے ساتھ حکم علی الغائب کے قول کا رد بھی ہے، ابن بطال کہتے ہیں حدیثِ باب کے ساتھ قاضی کیلئے اپنی معلومات کی بناء پر فیصلہ کرنے کے جواز کے قائلین نے احتجاج کیا ہے کیونکہ نبی اکرم نے حضرت ہند کے حق میں ان کے اوران کی اولاد کے نفقہ کا فیصلہ دیا کیونکہ آپ جانتے تھے کہ یہ زوجہِ ابوسفیان ہیں اوران کے اس دعوی کی ان سے دلیل طلب نہ کی

من حیث النظر آپکا علم گواہی سے اقویٰ تھا کیونکہ آپکا علم آپ کیلئے یقینی تھا جبکہ گواہی کبھی جھوٹی بھی ہوسکتی ہے، مانعین کی حجت حدیثِ ام سلمہ میں آپکا یہ فرمان ہے: (فإنما أقضي له على نحو ما أسمع)(یعنی میں تو جو سنوں گا اسی کے مطابق فیصلہ دوں گا) تو آپ نے تفرقہ نہیں کیا کہ آپکا یہ سماع گواہ سے ہو یا مدعی سے؟ آپ نے (بما أعلم) نہیں کہا اسی طرح حضرمی سے آپکا یہ کہنا: (شاهداك أو يمينه) (یعنی دو گواہ لاؤ یا پھر اس۔ یعنی مدعی علیہ۔ کی قسم) اس میں آگے یہ الفاظ ہیں:(وليس لك إلا ذلك)(یعنی تمہارے لئے بس یہی ہے)اوراس لئے بھی کہ (مطلقا جائز قرار دینے سے) اندیشہ ہے کہ کوئی قاضی جو چاہے فیصلہ کر دے اور تعلیل کے بطور کہے کہ یہ اس نے اپنی ذاتی معلومات کے مطابق دیا ہے تو اسی الزام کے پیش نظر مطلقا مانعین کے قائلین نے احتجاج کیا جبکہ تفصیل کرنے والوں کا احتجاج اس امر سے ہے کہ قضاء سے قبل جو کچھ اس کے علم میں ہے وہ علی طریق الشہادت ہے تو اسکی بنیاد پراس نے فیصلہ دیا تو گویا اپنی شہادت پر فیصلہ کیا تو اس طرح اس کی حیثیت کسی کے خلاف دعوی دائر کرنے والے کی سی ہوگئی، یہ بھی کہ یہ ایسے ہوا جیسے کوئی قاضی ایک گواہی پر فیصلہ کر دے، اس کے لیے ایک اور تعلیل کا بھی ذکر گزرا ہے، جہاں تک مقدمہ کی سماعت کے دوران ذاتی طور سے معلومات حاصل ہو جانے کا تعلق تو ام سلمہ کی حدیث میں ہے: (فإنما أقضي له على نحو ما أسمع)(یعنی میں تو گواہیوں اور جو سنوں گا اسی کی بنیاد پر ہی فیصلہ کروں گا) تو یہاں گواہ سے سماع اور مدعی سے سماع کے مابین تفرقہ نہیں کیا ،ذاتی معلومات کی بنیاد پر فیصلے دینے کی بابت مذاہب کی تفصیل باب (الشهادة تكون عند الحاكم في ولاية القضاء) میں آئے گی،

ابن منیر کہتے ہیں ابن بطال نے مقصودِ باب سے تعرض نہیں کیا دراصل بخاری نے حکم بالعلم کے جواز کیلئے حضرت ہند کے قصہ سے احتجاج کیا ہے تو شارح کو چاہئے تھا کہ اس کا تعقب کرتا کہ اس میں کوئی دلیل نہیں کیونکہ یہ بطورِ فتویٰ کے کہا تھا اور مفتی کی کلام مستفتی

کی کلام کی صحت پر متنزل ہوتی ہے تو گویا فرمایا اگر تم درست کہہ رہی ہو تو تمہارے لئے ایسا کرنا جائز ہے، کہتے ہیں بعض نے یہ جواب دیا کہ نبی اکرم کے احوال سے اغلب حکم والزام ہے تو اسی پر آپ کے فرامین کی تنزیل واجب ہے لیکن اسکا رد یہ امر کرتا ہے کہ قصہ ہند میں مذکور نہیں کہ آپ نے کہا ہو ہاں میں یہ بات جانتا ہوں بلکہ ظاہر الامر یہ ہے کہ آپ نے یہ قصہ صرف انہی سے سنا (گویا آپ کے علم میں یہ بات نہ تھی) تو اس سے قاضی کے اپنی معلومات کی بنیاد پر فیصلے کر لینے کے جواز پر کیونکر استدلال ہوسکتا ہے؟ بقول ابن حجر ان کا دعوائے نفی بعید ہے کیونکہ اگر آپ ان کے صدق بارے نہ جانتے ہوتے تو انہیں اخذ کا حکم نہ دیتے اور ان کے صدق پر مطلع ہونا بذریعہ وحی ممکن تھا لیکن کسی اور کو چونکہ یہ سہولت حاصل نہیں لہذا ان کیلئے پہلے سے معلومات ہونا ضروری امر ہے، اس بات کی تائید کہ آپ صورتحال سے واقف ہوں گے آپ کا ان سے رشتۂ مصاہرت ہے (کیونکہ بنتِ ابوسفیان آپ کی ازواج مطہرات میں شامل تھیں) پھر انہوں نے جب کہا کہ وہ زوجہ ابوسفیان ہیں تو اس دعویٰ پر بھی آپ نے ثبوت طلب نہ کیا تھا اس میں اپنے علم پر اکتفاء کیا پھر اگر آپ کا یہ حکم بطورِ فتویٰ کے ہوتا تو مثلا کہتے: تم لے سکتی ہو لیکن آپکا امر کا صیغہ (خذی) استعمال کرنا دال ہے کہ یہ فیصلہ تھا (یعنی اس قسم کے احوال میں) اس بارے مزید بحث باب (القضاء علی الغائب) میں آئے گی پھر ابن منیر نے مزید کہا اگر یہ فیصلہ ہوتا تو محکوم بہ کی معرفت کا مستدعی ہوتا جبکہ امرِ واقع یہ ہے کہ یہاں محکوم بہ غیر معین ہے، یہی کہا۔

15- باب الشَّهَادَةِ عَلَى الْخَطِّ الْمَخْتُومِ (مہر بند مکتوب پر گواہ بنانا)

وَمَا يَجُوزُ مِنْ ذَلِكَ وَمَا يَضِيقُ عَلَيْهِمْ وَكِتَابِ الْحَاكِمِ إِلَى عَامِلِهِ وَالْقَاضِي إِلَى الْقَاضِي وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ كِتَابُ الْحَاكِمِ جَائِزٌ إِلَّا فِي الْحُدُودِ ثُمَّ قَالَ إِنْ كَانَ الْقَتْلُ خَطَأً فَهُوَ جَائِزٌ لأَنَّ هَذَا مَالٌ بِزَعْمِهِ وَإِنَّمَا صَارَ مَالاً بَعْدَ أَنْ ثَبَتَ الْقَتْلُ فَالْخَطَأُ وَالْعَمْدُ وَاحِدٌ وَقَدْ كَتَبَ عُمَرُ إِلَى عَامِلِهِ فِي الْجَارُودِ وَكَتَبَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ فِي سِنٍّ كُسِرَتْ .وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ كِتَابُ الْقَاضِي إِلَى الْقَاضِي جَائِزٌ إِذَا عَرَفَ الْكِتَابَ وَالْخَاتَمَ وَكَانَ الشَّعْبِيُّ يُجِيزُ الْكِتَابَ الْمَخْتُومَ بِمَا فِيهِ مِنَ الْقَاضِي وَيُرْوَى عَنِ ابْنِ عُمَرَ نَحْوُهُ وَقَالَ مُعَاوِيَةُ بْنُ عَبْدِ الْكَرِيمِ الثَّقَفِيُّ شَهِدْتُ عَبْدَ الْمَلِكِ بْنَ يَعْلَى قَاضِيَ الْبَصْرَةِ وَإِيَاسَ بْنَ مُعَاوِيَةَ وَالْحَسَنَ وَثُمَامَةَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَنَسٍ وَبِلاَلَ بْنَ أَبِي بُرْدَةَ وَعَبْدَ اللَّهِ بْنَ بُرَيْدَةَ الأَسْلَمِيَّ وَعَامِرَ بْنَ عَبِيدَةَ وَعَبَّادَ بْنَ مَنْصُورٍ يُجِيزُونَ كُتُبَ الْقُضَاةِ بِغَيْرِ مَحْضَرٍ مِنَ الشُّهُودِ فَإِنْ قَالَ الَّذِي جِيءَ عَلَيْهِ بِالْكِتَابِ إِنَّهُ زُورٌ قِيلَ لَهُ اذْهَبْ فَالْتَمِسِ الْمَخْرَجَ مِنْ ذَلِكَ وَأَوَّلُ مَنْ سَأَلَ عَلَى كِتَابِ الْقَاضِي الْبَيِّنَةَ ابْنُ أَبِي لَيْلَى وَسَوَّارُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَقَالَ لَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُحْرِزٍ جِئْتُ بِكِتَابٍ مِنْ مُوسَى بْنِ أَنَسٍ قَاضِي الْبَصْرَةِ وَأَقَمْتُ عِنْدَهُ الْبَيِّنَةَ أَنَّ لِي عِنْدَ فُلاَنٍ كَذَا وَكَذَا وَهُوَ بِالْكُوفَةِ وَجِئْتُ بِهِ الْقَاسِمَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ فَأَجَازَهُ وَكَرِهَ الْحَسَنُ وَأَبُو قِلاَبَةَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَى وَصِيَّةٍ حَتَّى يَعْلَمَ مَا فِيهَا لأَنَّهُ لاَ يَدْرِي لَعَلَّ فِيهَا جَوْرًا وَقَدْ كَتَبَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى أَهْلِ خَيْبَرَ إِمَّا أَنْ تَدُوا صَاحِبَكُمْ وَإِمَّا أَنْ تُؤْذِنُوا بِحَرْبٍ وَقَالَ الزُّهْرِيُّ فِي شَهَادَةٍ عَلَى الْمَرْأَةِ مِنْ وَرَاءِ السِّتْرِ إِنْ عَرَفْتَهَا فَاشْهَدْ وَإِلاَّ فَلاَ تَشْهَدْ

ترجمہ: اور کون سی گواہی اس ضمن میں جائز ہے اور کیا نا جائز؟ اور حاکم کے اپنے عمال اور قاضی کا ایک اور قاضی کو لکھے خطوط، بعض

الناس نے کہا حاکم جو پروانے اپنے عمال کو لکھے وہ نافذ العمل ہیں لیکن حدود کے معاملات میں نہیں (کیونکہ یہ حساس معاملے ہیں اور ڈر ہے کہ کوئی جعل سازی نہ ہو جائے) پھر دوسری طرف انہوں نے کہا کہ قتلِ خطا میں یہ جائز ہے کیونکہ یہ ان کے حسبِ زعم مالی مقدمہ بن گیا ہے لیکن دراصل یہ مالی مقدمہ قتل ثابت ہونے کے بعد بنا ہے لہذا قتلِ خطا ہو یا قتلِ عمد معاملہ ایک جیسا ہے، حضرت عمر نے حدود کے معاملہ میں اپنے عامل کو خط میں ہدایات لکھ کر بھیجیں، عمر بن عبدالعزیز نے دانت توڑنے کے ایک مقدمہ میں بذریعہ خط رہنمائی کی، ابراہیم کہتے ہیں قاضی کا دوسرے قاضی کو [کسی مقدمہ بارے] خط لکھنا جائز ہے اگر وہ اسکی ہینڈ رائیٹنگ اور مہر پہچانتا ہے، شعبی قاضی کی طرف سے ملے مہر بند لفافے میں موجود امور کو نافذ العمل کراتے تھے، ابن عمر سے بھی اسکا نحو مردی ہے، معاویہ بن عبدالکریم ثقفی کہتے ہیں میں نے بصرہ کے قاضیوں: عبدالملک بن یعلی، ایاس بن معاویہ، حسن، ثمامہ بن عبداللہ بن انس، بلال بن ابو بردہ، عبداللہ بن بریدہ اسلمی، عامر بن عبیدہ اور عباد بن منصور کو پایا کہ یہ سب قاضیوں کے بغیر گواہوں کی موجودی میں لکھے خطوط منظور کرتے تھے، اگر وہ فریق جسے اس خط سے ضرر ہوا، دعوی کرے کہ یہ جعلی ہے تو اس سے اس کا ثبوت طلب کیا جائے گا، سب سے اول جس نے قاضی کے خط کے جعلی نہ ہونے کا ثبوت طلب کیا وہ [قاضیِ کوفہ] ابن ابولیلی اور [قاضیِ بصرہ] سوار بن عبداللہ ہیں، [بخاری کہتے ہیں] ہمیں ابونعیم نے بیان کیا کہ ہمیں عبیداللہ بن محرز نے بتلایا کہ میں نے قاضیِ بصرہ موسی بن انس کی عدالت میں گواہ پیش کئے کہ فلاں کے ذمہ میرا اتنا حق ہے اور ان سے خط میں یہ لکھوا کر [قاضیِ کوفہ] قاسم بن عبدالرحمن کے پاس آیا تو انہوں نے اس کے مطابق میرے حق میں فیصلہ دیا، حسن اور ابوقلابہ نے اس امر کو مکروہ قرار دیا کہ [مہر بند] وصیت پر کوئی گواہ بنے جب تک اس کے مندرجات سے آگاہ نہ ہو کہ وہ نہیں جانتا کہ شائد اس میں ظلم والی کوئی بات ہو، نبی پاک نے اہلِ خیبر کو خط لکھا تھا کہ یا تو تم اپنے ہاں پائے گئے ایک مقتول کی دیت ادا کرو یا ہم سے جنگ کیلئے تیار ہو جاؤ، زہری نے عورت کے خلاف گواہی دینے والے کی بابت کہا جو پردے کے پیچھے ہے کہ اگر اسکی آواز پہچانتا ہے تب تو ٹھیک وگرنہ درست نہیں۔

کشمیہنی کے نسخہ میں (المختوم) کی جگہ (المحکوم) ہے مراد محکوم بہ، ابن بطال سے یہ لفظ ساقط ہے ان کی مراد یہ ہے کہ کیا شہادۃ علی الخط صحیح ہے کہ یہ فلاں کا رسم الخط (یعنی ہینڈ رائیٹنگ) ہے، مختوم کے ساتھ اس لئے مقید کیا کہ اس طرح جعلی ہونے کا خدشہ کم ہوگا۔ (وما یجوز من الخ) یعنی اسکے ساتھ قول اثباتا اور نفیاً تعمیم پر نہ ہوگا بلکہ یہ مطلقاً منع نہ ہوگا کیونکہ بصورتِ دیگر حقوق ضائع ہو جائیں گے اور نہ ہی یہ مطلقاً قابلِ قبول ہوگا کیونکہ جعلی سازی ہونے کا خطرہ بہر حال موجود ہے تو اس کا جواز مشروط ہے۔ (وکتاب الحاکم إلی عاملہ الخ) شہادت علی الخط کے مجیزین کے رد کا اشارہ دے رہے ہیں، کتابِ قاضی اور کتابِ حاکم میں اسے جائز نہیں کہا، اس کے قائلین کا بیان اور متعلقہ بحث آگے آرہی ہے۔ (وقال بعض الناس الخ) ابن بطال لکھتے ہیں بخاری کی حنفیہ کے ان قائلین کے خلاف حجت واضح ہے کیونکہ اگر قتل کے مقدمات میں ان کے ہاں مکتوب جائز نہیں تو عمد اور خطا کے درمیان اول الامر میں فرق نہیں (یعنی اس کا فیصلہ تو ساعت کر کے ہی ہوگا) مالی معاملہ تو حاکم کے پاس ثابت ہو جانے کے بعد ہوگا اور کئی دفعہ قتلِ عمد کا مآل بھی مال ہو جائے گا (اس طرح کہ دیت لینے پر راضی ہو جائیں) تو نظر (دونوں کے) تسویہ کی مقتضی تھی۔

(وقد کتب عمر الخ) ابوذر کی مستملی اور کشمیہنی سے روایت میں (فی الجارود) ہے (یعنی بجائے: فی الحدود کے) یہ ابن معلی ہیں بعض نے ابن عمرو بن معلی عبدی کہا، یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان کا نام بشر اور جارود لقب تھا، جارود مذکور شرفِ صحبت سے متمتع ہیں پھر بحرین لوٹ آئے اور وہیں ان کا قیام رہا حضرت عمر کے عاملِ بحرین قدامہ بن مظعون کے ساتھ ان کا ایک واقعہ ہے جسے عبد

الرزاق نے عبداللہ بن عامر بن ربیعہ سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت عمر نے قدامہ کو بحرین کا عامل مقرر کیا تو انہوں نے عبدالقیس کے سردار جارود کو حضرت عمر کی طرف بھیجا انہوں نے شکایت لگائی کہ قدامہ نے شراب پی اور نشہ میں ہوئے تھے تو حضرت عمر نے انہیں بلا بھیجا، ان کی آمد اور جارود اور ابو ہریرہ کی ان کے خلاف گواہی دینے کا ایک طویل قصہ ذکر کیا، قدامہ نے سورۃ المائدۃ کی آیت کے ساتھ احتجاج کیا (یعنی یہ آیت: لَيۡسَ عَلَى الَّذِيۡنَ آمَنُوۡا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيۡمَا طَعِمُوۡا إِذَا مَا اتَّقَوۡا وَآمَنُوۡا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ) حضرت عمر نے ان کا رد کیا اور ان پر حد لاگو کی، اس کی سند صحیح ہے کتاب الحدود کے آخر میں یہ گزرا ہے اس کے بعد جارود بصرہ میں مقیم ہوگئے اور حضرت عمر کے دور میں ۲۰ھ میں شہادت پائی۔ (في سِنّ كسرت) اسے ابو بکر خلال نے کتاب القصاص والدیات میں ابن مبارک عن حکیم بن زریق عن ابیہ سے موصولاً نقل کیا اس میں ہے: (كتب إلى عمر بن عبد العزيز كتابا أجاز فيه شهادة رجل على سِنّ كُسِرَتْ)۔

(وقال إبراهيم الخ) اسے ابن ابوشیبہ نے عیسی بن یونس عن عبیدہ عن ابراہیم سے موصول کیا۔ (وكان الشعبي الخ) اسے ابو بکر بن ابوشیبہ نے عیسی بن ابوعزہ کے طریق سے موصول کیا کہتے ہیں: (كان عامر يعني الشعبي يجيز الكتاب المختوم يجيئه من القاضي) عبدالرزاق نے ایک اور طریق کے ساتھ شعبی سے نقل کیا کہ (لايشهد ولو عرف الكتاب والخاتم حتى يذكر) (یعنی چاہے خط اور مہر پہچانتا بھی ہو لیکن جب تک یاد نہ ہو۔ کہ واقعی لکھا تھا۔ گواہی نہ دے) دونوں کے مابین تطبیق یہ ہوگی کہ اول جو قاضی سے قاضی کی طرف ہو اور ثانی جو شاہد کے حق میں ہو۔ (ويروى عن ابن عمر الخ) ابھی تک اسے پا نہیں سکا۔ (وقال معاوية الخ) یہ ضالّ کے ساتھ معروف تھے کیونکہ مکہ کے راستے میں ایک دفعہ گم ہو گئے تھے، عبدالغنی بن سعید معری نے یہ لکھا احمد، ابن معین، ابو داود اور نسائی نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے ۱۸۰ھ میں وفات پائی، معمر نے ابو رجاء عطاردی کو پایا ہے ان کا یہ اثر وکیع نے اپنی مصنف میں ان سے موصول کیا۔ (عبد الملك بن يعلى الخ) یہ لیثی تابعی ثقہ ہیں یزید بن ہبیرہ نے انہیں بصرہ کا قاضی مقرر کیا تھا جب وہ یزید بن عبدالملک بن مروان کی جانب سے اس کا حاکم بنا، عمر بن شبہ نے اخبارِ بصرہ میں یہ لکھا، کہتے ہیں قضاء کے دوران ہی ان کا انتقال ہوا الثقات میں ابن حبان نے تاریخ وفات ۱۰۰ھ لکھی، یہ وہم ہے ابن سعد نے ذکر کیا ہے کہ یہ حسن سے قبل قاضی تھے اور عمر بن عبدالعزیز کے دور میں فوت ہوئے، درست یہ ہے کہ حسن کے بعد تھے عمر بن شبہ کا قول معتمد ہے ۱۰۲ھ یا ۱۰۳ھ میں فوت ہوئے بعض نے کہا بلکہ ہشام بن عبدالملک کے عہد تک زندہ رہے، خالد بن عبداللہ قسری نے معزول کر کے ثمامہ بن عبداللہ بن انس کو ان کی جگہ مقرر کر دیا تھا۔

(و إياس الخ) یہ مزنی ہیں نہایت ذہین تھے عمر بن عبدالعزیز کے دور میں قاضیِ بصرہ بنے حضرت عمر کے عاملِ بصرہ عدی بن ارطاۃ نے بھی یہ عہدہ سونپا قبل ازیں اس سے ممتنع تھے اس ضمن میں ان کے کئی واقعات ہیں مثلاً کرابیسی نے ادب القضاء میں ذکر کیا کہ ہمیں عبید اللہ بن عائشہ نے عبداللہ بن عمر قیسی سے بیان کیا کہ ایاس جب قاضی بننے سے ممتنع ہوئے تو لوگوں نے ان سے کہا کہ پھر ہمارے لئے کسی اور کو پسند کریں، کہنے لگے میں یہ ذمہ داری نہیں لے سکتا ان سے کہا گیا اگر آپ کو اہل کوئی شخص ملے کیا آپ اس کی نشاندہی کریں گے؟ تو اس کی حامی بھری، کہا گیا کیا آپ اس کے عہدہ سنبھالنے پر راضی ہوں گے اگر وہ بھی راضی ہو تو؟ کہا ہاں

(قيل له فانك خيار رضا) تو مسلسل آمادہ کرتے رہے حتی کہ قبول کرلیا، ابن حجر کہتے ہیں پھر دونوں کے مابین کچھ شکر رنجی ہوگئی تو ایاس (اپنا مقدمہ لے کر) عمر بن عبدالعزیز کی طرف روانہ ہوئے ادھر عدی نے جلد بازی کرتے ہوئے حسن بصری کو ان کی جگہ قاضی بنا دیا، عمر نے ایاس کی شکایت سن کر عدی کی سرزنش کی لیکن حسن کا تقرر برقرار رکھا، عمر بن شبہ نے یہ ذکر کیا، ایاس کی وفات ۱۲۲ھ میں ہوئی سب کے ہاں یہ ثقہ ہیں۔ (والحسن) ابن ابوالحسن بصری، مشہور امام، ایک مدت تک قاضیِ بصرہ رہے ۱۱۰ھ میں انتقال ہوا۔ (و ثمامة بن عبدالله) یہ مشہور راوی ہیں تابعی اور ثقہ تھے بصرہ میں ابو بردہ کے قضاء میں نائب بنتے رہے پھر ہشام بن عبدالملک کی خلافت کی ابتداء میں باقاعدہ بھی قاضی بنے خالد قسری نے یہ تقرر کیا تھا ۱۰۶ھ میں ایک سو نو یا ایک سو دس میں معزول کر دیا اور ان کی جگہ بلال بن ابو بردہ کو قاضی بنا دیا۔

(وبلال بن أبي بردة) حضرت ابوموسیٰ کی اشعری کے پوتے خالد قسری امیر بصرہ کے دوست تھے انہیں قاضی کا عہدہ سونپا اور پولیس کا محکمہ بھی ان کے حوالے کیا، خالد کے بعد یوسف بن عمر ثقفی والی بنا تو انہیں قتل کر دیا دراصل اس نے خالد اور اس کے مقرر دکردہ عمال کو سخت تعذیبیں دیں بلال بھی اس زد میں آگئے، یہ ۱۲۰ھ کا واقعہ ہے، کہا جاتا ہے کہ یوسف کی قید میں انتقال کیا، ترمذی نے ان سے ایک حدیث تخریج کی ہے۔ (ولم يكن محمودا في أحكامه) ان کا ایک قول بیان کیا جاتا ہے کہ دو آدمی میرے پاس اپنا مقدمہ لے کر آتے ہیں ان کے ایک پر مجھے ترس محسوس ہوتا ہے (اور لگتا ہے کہ یہ حق پر ہے) تو اس کے حق میں فیصلہ کر دیتا ہوں یہ بات ابو عباس مبرد نے الکامل میں ذکر کی۔ (وعبدالله بن بريدة الأسلمي) مشہور تابعی ہیں اپنے بھائی سلیمان کے بعد ۱۱۵ھ میں مرو کے قاضی بنے اور اپنی وفات تک اس عہدہ پر رہے، یہ اسد بن عبداللہ قسری کی ولایتِ خراساں کا دور تھا یہ خالد قسری کے بھائی تھے، عبداللہ بن بریدہ بن خصیب کی یہ روایت کتبِ ستہ میں مخرج ہے۔

(وعامر بن عبدة) یاء کی زبر کے ساتھ بعض نے ساکن کہا، ابن ماکولا نے دونوں طرح ذکر کیا ہے عبیدہ بھی کہا گیا ہے بخاری میں مذکور سب عبدہ (باء کی) جزم کے ساتھ ہیں ماسوائے بجالہ بن عبدہ کے جن کا ذکر کتاب الجزیہ میں گزرا وہ اس کی تحریک کے ساتھ ہے، عامر مذکور بجلی ابو ایاس کوفی ہیں ابن معین وغیرہ نے ثقہ قرار دیا قدمائے تابعین میں سے ہیں ابن مسعود سے ان کی روایت موجود ہے ان سے مسیب بن رافع اور ابو اسحاق نے روایت کیا ہے نسائی کے ہاں ان کی حدیث موجود ہے ایک مرتبہ کوفہ کے قاضی بھی رہے۔

(وعباد بن منصور) یعنی ناجی جو ابوسلمہ بصری ہیں ابو داؤد کہتے ہیں پانچ مرتبہ بصرہ کی قضاء کا عہدہ سنبھالا بقول عمر بن شبہ پہلے ۱۲۷ھ میں یزید بن عمر بن ہبیرہ کی جانب سے یہ عہدہ سنبھالا وہ جب معزول ہوئے اور مسلم بن قتیبہ والی بنے تو انہیں معزول کر کے معاویہ بن عمرو کو مقرر کر دیا پھر انہوں نے استعفیٰ دیدیا تو دوبارہ عباد بن منصور کو قاضی بنا دیا، عباد پر قدری ہونے کا الزام تھا نیز مدلس بھی تھے تو اس سبب انہیں ضعیف قرار دیا گیا ہے، کہا جاتا ہے کہ بدل گئے تھے ان کی حدیث سنن اربعہ میں ہے بخاری نے معلقا ان کی کوئی شئ نقل کی ہے ۱۵۲ھ میں فوت ہوئے۔ (فالتمس المخرج) یعنی اس سے عہدہ برآراء ہونے کی کوئی سبیل تلاش کر دیا تو بینہ میں قابلِ قبول جرح کے ساتھ تب شہادت باطل ہو جائے گی یا مشہود بہ سے براءت پر دال کسی شئ کے ساتھ۔

(ابن أبي ليلى) یہ محمد بن عبدالرحمٰن ابن ابولیلی قاضیِ کوفہ اور وہاں کے امام تھے ولید بن یزید کی خلافت اور یوسف بن عمر

ثقفی کے زمانہِ امارت میں یہ عہدہ سنبھالا ۱۸۴ھ میں انتقال کیا صدوق ہیں ان کے سوئے حفظ کی جہت سے ان کی حدیث کے ضعف پر اتفاق ہے، ساجی کہتے ہیں اپنی قضاء میں ممدوح تھے لیکن حدیث میں حجت نہیں بقول احمد مجھے ابن ابولیلی کی فقہ ان کی حدیث کی نسبت زیادہ محبوب ہے، ان کی حدیث سنن اربعہ میں مخرج ہے، مزی نے تہذیب میں ان کیلئے تعلیقِ بخاری کی علامت ذکر کرنے میں غفلت کی جیسے اگلے مذکور شخص سوار بن عبداللہ کا ترجمہ درج کرنے میں بھی غفلت کی ہے حالانکہ انہوں نے ان سب کی علامت ذکر کی ہے جن کا ذکر یہاں معاویہ بن عبدالکریم نے کیا ہے ان حضرات میں سے جن سے بخاری نے کچھ بھی موصولا نقل نہیں کیا۔

(و سوار الخ) واو کی شد کے ساتھ یہ عنبری ہیں بنی تمیم کے بنی عنبر کی طرف نسبت سے، ابن حبان الثقات میں لکھتے ہیں کہ فقیہہ تھے منصور (عباسی) نے انہیں ۱۳۸ھ میں بصرہ کا قاضی مقرر کیا ۱۵۶ھ میں اپنی وفات تک اس پر کام کرتے رہے ان کے پوتے سوار بن عبداللہ بن سوار بن عبداللہ بھی بغداد کے رصافہ اور مشرقی محلّہ کے قاضی رہے ان کی حدیث سنن ثلاثہ میں ہے ۲۴۵ھ میں فوت ہوئے۔ (وقال لنا أبو نعيم الخ) یہ فضل بن دکین ہیں۔ (ابن محرز) کوفی ہیں سوائے ابونعیم کے کسی کی ان سے روایت نہیں دیکھی بخاری میں یہی ایک ان کا اثر ہے، مزی نے اس اثر میں موجود سے زائد ان کے تعارف میں کچھ نہیں لکھا۔ (جئت بكتاب من موسى الخ) حضرت انس بن مالک کے بیٹے، مشہور تابعی تھے حکم بن ایوب ثقفی کے زمانہ میں قضائے بصرہ کا عہدہ سنبھالا ثقہ ہیں کتبِ ستہ میں ان کی حدیث موجود ہے ابن حبان الثقات میں لکھتے ہیں اپنے بھائی نضر کے بعد بصرہ میں فوت ہوئے نضر کی وفات حسن بصری سے قبل تھی ۱۰۸ھ یا ۱۰۹ھ میں۔

(فجئت به القاسم بن عبد الرحمن) یعنی ابن عبداللہ بن مسعود مسعودی، ابوعبدالرحمٰن کنیت تھی عجلی کہتے ہیں ثقہ ہیں عمر بن عبدالعزیز کے دور میں کوفہ کے قاضی تھے تنخواہ نہ لیتے تھے ثقہ وصالح تھے تابعی ہیں بقول ابن مدینی صرف جابر بن سمرہ سے ان کی ملاقات ہے، کہا جاتا ہے ۱۱۶ھ میں انتقال ہوا۔ (فأجازه) یعنی اس کا اِمضاء اور نافذ العمل کیا، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں مغنی ابن قدامہ میں ہے کہ ائمہِ فتوی کے قول میں شرط لگائی گئی ہے کہ قاضی کے قاضی کی طرف بھیجے گئے خط میں دو عادل شخص گواہی دیں صرف اس کی رسم تحریر اور مہر کی معرفت کافی نہیں، حسن سوار اور حسن عبدی سے منقول ہے کہ اگر اسکی تحریر ومہر کو پہچان لیا ہے تو یہ قابلِ قبول ہے یہی ابو ثور کا قول ہے بقول ابن حجر یہ بخاری کے سوار سے نقل کردہ کہ وہ اولین شخص ہیں جنہوں نے بینہ طلب کی، کے برخلاف ہے ابن قدامہ نے جن کا ذکر کیا ان کے ساتھ تابعین میں سے وہ سب قضاۃ الامصار منضم ہیں جن کا بخاری نے ذکر کیا اور ان کے بعد والے بھی۔

(و كره الحسن) یعنی بصری، ابوقلابہ سے مراد جرمی ہیں۔ (أن يشهد) فاعل محذوف ہے یعنی (الشاهد)۔ (على وصية حتى يعلم ما فيها) حسن کا اثر دارمی نے ہشام بن حسان عنہ سے موصول کیا جنہوں نے کہا: (لا تشهد على وصية حتى تقرأ عليك ولا تشهد على من لا تعرف) (یعنی وصیت کا تب تک گواہ نہ بنو جب تمہیں پڑھ کے سنائی نہ جائے اور نہ اس شخص کے خلاف گواہی دو جسے تم پہچانتے نہ ہو) اسے سعید بن منصور نے بھی یونس بن عبید عن حسن سے اسکا نحو نقل کیا، ابوقلابہ کا اثر ابن ابوشیبہ اور یعقوب بن سفیان نے حماد بن زید عن ایوب سے نقل کیا کہتے ہیں کہ ابوقلابہ نے اس شخص کے بارہ میں کہا جو کہتا ہے: (اشهدوا على ما في هذه الصحيفة) (کہ اس صحیفہ۔ یعنی بند لفافے۔ جو ہے اس کے گواہ بن جاؤ) کہتے ہیں جب تک تحریر کا علم نہ ہو

کوئی گواہ نہ بنے ، یعقوب نے یہ زیادت بھی کہ کہ شائد اس میں جور ہو (یعنی ظلم یا کوئی ناحق بات) اس زیادت میں اس منع کا سبب معلوم ہوا، مالکیہ کے داودی نے اس قول کی موافقت کی اور کہا یہی درست ہے کہ کسی ایسی وصیت کا گواہ نہ بنے جس کی اسے معرفت نہیں ابن تین نے ان کا تعقب کیا کہ اگر اس میں جور بھی ہے تب بھی مانعِ تحمل نہیں کیونکہ اس صورت میں حاکم کو اختیار ہے کہ اسے رد کر دے اگر حکمِ شرع اس کے رد کا موجب ہے اور جو اس کا ماسوا قابلِ عمل ہے اس میں تو جور کا خدشہ نہیں لہذا یہ امر مانع من التحمل نہیں بنتا البتہ اصل مانع اس امر سے لاعلمی ہے جس کی وہ گواہی دے رہا ہے، کہتے ہیں وجہِ جور یہ ہے کہ بہت سے لوگ اپنے امور کا اخفاء چاہتے ہیں اس احتمال سے کہ ابھی وفات نہ ہو (یعنی اپنی وصیت کا افشاء نہیں چاہتے) لہذا اشہاد کے ضمن میں محتاط رہا جائے اور اسکا حال مستمر علی الاخفاء رہے۔

(وقد كتب النبی ﷺ إلى أهل الخ) یہ حویصہ اور خیصہ اور عبداللہ بن سہل کے خیبر میں قتل کر دیئے جانے کا قصہ ہے جو الدیات کے باب (القسامة) میں مشروحا گزرا، ان الفاظ کے ساتھ اکیس ابواب کے بعد آئے گا۔

(وقال الزهری فی الشهادة الخ) اسے ابوبکر بن ابوشیبہ نے جعفر بن برقان عن زہری سے اسکا نحو موصول کیا، اسکا مقتضا یہ ہے کہ شرط یہ ہو کہ حالتِ اشہاد میں اسے دیکھ نہ پائے بلکہ کسی بھی مفروضہ طریق سے اسکا پہچان لینا ہی کافی ہے اس ضمن میں اختلاف ہے جس کی طرف کتاب الشہادات میں اشارہ گزرا۔

(كما أراد النبی الخ) یہ سنہ ۶ ہجری کا واقعہ ہے بدء الوحی کی حدیثِ ابوسفیان میں اس کا مفصل ذکر گزرا۔ (قالوا إنهم الخ) کسی معین قائل کا علم نہ ہو سکا۔ (فاتخذ خاتما الخ) اواخر اللباس میں اس کی مفصل شرح گزری، یہ ترجمہ اپنے آثار سمیت تین احکام کو متضمن ہے: شہادۃ علی الخط، کتاب القاضی الی القاضی اور اقرار بما فی الکتاب پر گواہی دینا، بخاری کی ظاہر صنیع ان سب کا جواز ہے! جہاں تک حکمِ اول کا تعلق ہے تو ابن بطال نے لکھا کہ علماء متفق ہیں کہ صرف تحریر کو دیکھ کر لوگوں کے لئے گواہی دینا جائز نہیں الا یہ کہ اسے موقع کا اپنا گواہ ہونا یاد ہو، اگر اسے یہ یاد نہیں تب وہ گواہی نہ دے گا اس لئے کہ جعلی مہر بھی بن سکتی ہے اور جعلی تحریر بھی، حضرت عثمان کے دور میں ایسا ہوا تھا اور یہی ان کی شہادت کا باعث بنا (مفسدوں نے ایک خط پیش کیا جن پہ سرکاری مہر لگی ہوئی تھی اور اس میں مکتوب تھا کہ یہ لوگ جونہی مصر پہنچیں انہیں قتل کر دو، حضرت عثمان نے کہا یہ خط جعلی ہے اور مہر بھی لیکن وہ نہ مانے اور کہا اگر آپ نے یہ نہیں لکھا تو آپکے سیکرٹری مروان نے لکھا ہے اسے ہمارے حوالے کریں لیکن حضرت عثمان نے بلا دلیل ان کا یہ دعوی ماننے سے انکار کیا جس پر انہیں گھر میں محصور کر دیا گیا اور آخر شہید کر دیا) قرآن میں ہے: (إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ)[الزخرف:۸۶] مالک نے شہادت علی الخط جائز قرار دیا ہے ابن شعبان نے ابن وہب سے ان کا یہ قول نقل کیا کہ میں اس ضمن میں مالک کی رائے کا قائل نہیں ہوں، طحاوی لکھتے ہیں مالک نے اس میں تمام فقہاء کی مخالفت کی ہے علماء نے ان کا یہ قول شذوذ میں سے قرار دیا ہے کیونکہ خط سے مشابہ خط ہو سکتا ہے اور یہ شہادت اس سے قول کی نہیں اور نہ معاینہ کی (یعنی اس کے سامنے یہ تحریر نہیں لکھی) محمد بن حارث لکھتے ہیں شہادت علی الخط خطا ہے مالک نے ایک شخص کی بابت کہا جس نے کہا میں نے فلاں کو سنا کہہ رہا تھا کہ میں نے فلاں کو دیکھا کسی کو قتل کر رہا تھا یا اپنی بیوی کو طلاق دے رہا تھا یا الزام دھر رہا تھا تو کہا اس طرح کی گواہی قبول نہیں الا یہ کہ اسے (موقع کا) گواہ بنایا ہو، کہتے ہیں تو تحریر کا معاملہ تو اس سے ابعد واضعف ہے، کہتے ہیں درحقیقت شہادت علی الخط استشہادِ موتی ہے (یعنی

مُردوں کو گواہ بنانے کے مترادف) محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکیم کہتے ہیں ہمارے زمانہ میں شہادت علی الخط قابل قبول نہیں کیونکہ لوگوں نے کئی قسم کی نوسر بازیاں ایجاد کر لی ہیں مالک کہہ چکے ہیں لوگوں کے نت نئے قسم کے فجور کے احداث کی نحو پر ہی ان کیلئے فیصلے کئے جاتے ہیں، زمانہ ماضی میں قاضی کی مہر پر گواہی جائز سمجھی جاتی اور قبول کی جاتی تھی پھر مالک کی رائے بنی کہ جائز نہ ہونا چاہئے تو ائمہ مالکیہ کے یہ اقوال جمہور کی رائے کے موافق ہیں، ابوعلی کرابیسی کتاب ادب القضاء میں لکھتے ہیں بعض علماء نے شہادت علی الخط کو جائز کہا لیکن یہ محلِ نظر ہے کیونکہ خطاط ہر قسم کے رسم الخط کی نقالی کر سکتے ہیں حتی کہ ماہر ترین بھی تمیز نہیں کر سکتا اگر یہ اس زمانہ کی بات ہے تو دورِ حاضر میں معاملہ تو اور بگڑ چکا ہے کہ شر کی طرف ان کی مسارعت ان سے بڑھ کر ہے

جہاں تک حکمِ ثانی ہے تو ابن بطال نے لکھا کہ قاضیوں کے خطوط بارے اختلافِ آراء ہے تو جمہور جواز کے قائل ہیں حنفیہ نے حدود کا استثناء کیا یہی شافعی کا قول ہے! بخاری نے جس امر کے ساتھ حنفیہ پر احتجاج کیا وہ قوی ہے اس لئے کہ ثبوتِ قتل کے بعد ہی یہ مالی معاملہ بنا، کہتے ہیں تابعین قضاۃ کی طرف سے اس کی اجازت بارے جو ذکر کیا ان کی اس میں حجت حدیث سے ظاہر ہے کیونکہ نبی اکرم نے بادشاہوں کو خطوط لکھے اور کسی نے نقل نہیں کیا کہ کسی کی ان پر گواہی ڈالی ہو، کہتے ہیں پھر فقہائے امصار کا ابن ابولیلی اور سوار کی اس رائے پر اجماع ہو گیا کہ اس ضمن میں مشہود کی اشتراط ہے کیونکہ فسادی وخرابی بڑھ گئی تھی لہذا اموال و دماء کے معاملات میں احتیاط برتی جانے لگی، عبداللہ بن نافع نے مالک سے نقل کیا کہ وہ قدیم میں اجازتِ خواتیم کی رائے رکھتے تھے حتی کہ کئی دفعہ قاضی اپنی مہر لگا کر کسی کیلئے کچھ لکھ دیتا اور اس سے زیادہ کوئی تردد نہ کیا جاتا تو اس کا یہ لکھا قابلِ عمل ہوتا پھر الزام وتہمت لگنے لگے تو اب دو گواہ بھی طلب کئے جانے لگے

حکمِ ثالث جو ہے تو ابن بطال نے کہا اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی قاضی اپنی تحریر پر دو گواہ تو بنا لے مگر انہیں وہ پڑھ کر نہ سنائے اور نہ نفسِ مضمون کی خبر دے تو مالک نے کہا یہ جائز ہے ابوحنیفہ اور شافعی عدم جواز کے قائل ہیں کیونکہ قرآن میں ہے: (وَ مَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا) [یوسف: ۸۱] (یعنی ہم تو اسی کی گواہی دیں گے جو ہم جانتے ہیں) کہتے ہیں مالک کی حجت یہ ہے کہ حاکم جب مقر ہو کہ یہ اسکی تحریر ہے تو گواہ بنانے کا بھی مقصد یہی ہوتا ہے کہ مکتوب الیہ کو علم ہو کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے اور کئی دفعہ قاضی کے پاس لوگوں کے امور میں سے کچھ ایسا ہوتا ہے کہ وہ نہیں چاہتا کہ ہر کوئی اس سے واقف ہو مثلا وصیت اگر موصی ذکر کرے جو مثلا اس نے اس میں تفریط کی ہے! کہتے ہیں مالک نے یہ امر بھی جائز قرار دیا کہ مہر لگی وصیت کے بعد دو گواہ ہوں اور اس طرح لپٹے ہوئے خط کے اور حاکم کے روبرو وہ اس طرح گواہی دیں کہ ہم اس کے اس میں موجود تحریر کے اقرار کے گواہ ہیں، اس میں حجت آنجناب کے اپنے عمال کو لکھے خطوط ہیں اور آپ نے سفیروں کو یہ پڑھ کر نہ سنائے تھے آپ نے مہر تو اسلئے لگائی تھی کیونکہ آپ کو بتلایا گیا تھا کہ وہ مہر کے بغیر خطوط قبول نہیں کرتے تو اس سے دلالت ملی کہ قاضی کا خط حجت ہے چاہے مہر لگی ہو یا نہ لگی ہو، مہر سے خالی خط کے حکم بارے اختلاف ہے اس طور کہ حاملِ خط قاضی کو اس کا لکھا ہوا حکم دکھلائے اور اسے روبہ عمل لانے کا مطالبہ کرے تو اکثر کے نزدیک اگر اسے یہ سب یاد ہے تبھی عمل میں آئے گا جیسا کہ گواہ بارے بھی یہی ہے یہی شافعی کا قول ہے! بعض نے کہا اگر مکتوب حاکم یا شاہد کی تحویل میں رہا جب سے وہ لکھا گیا یا کہیں محفوظ رکھا گیا تا آنکہ اسے حکما طلب کیا گیا یا (اگر گواہ ہے تو) گواہی طلب کی گئی تو یہ جائز ہے اگرچہ اسے یاد نہ بھی ہو، بصورت دیگر جائز نہیں

یہ بھی کہا گیا کہ اگر اسے تیقن ہو کہ یہ اسی کی تحریر ہے تب اس کے لئے اس کے مطابق حکم دینا سائغ ہے اور گواہی بھی اگرچہ اسے یاد نہ بھی ہو، اوسط اعدل المذاہب ہے، یہی ابو یوسف اور محمد کا قول ہے احمد سے ایک روایت بھی یہی ہے ابن منیر کہتے ہیں شارح نے مقصودِ باب سے تعرض نہیں کیا کیونکہ بخاری نے خط پر نبی اکرم کے روم کی طرف لکھے گئے خط سے استدلال کیا ہے، کوئی قائل کہہ سکتا ہے کہ مضمونِ خط تو اسلام کی طرف انہیں دعوت دینا تھا اور یہ ایسا امر ہے جو ثبوتِ معجزہ اور آپ کی دعوت کے صدق کی قطعیت کے پیش نظر مشہور ہو چکا تھا، تو مجرد خط سے مخالفین کو الزام دینا صحیح نہیں کہ وہ اس کے قائل کے ہاں ظن کا فائدہ دیتا ہے اور بالاجماع اسلام میں ظن پر اکتفاء نہ کیا جائے گا تو اس سے دلالت ملی کہ مضمونِ خط کے علم کا حصول پہلے سے موجود تواتر کے ساتھ مقرون ہے تو یہ خط تذکرہ اور توکید فی الانذار کی مانند تھا، پھر محتمل ہے کہ حاملِ مکتوب کو اس کے مندرجات کا علم ہو اور وہ اس کی تبلیغ کا مامور ہو، حق یہ ہے کہ اس کے امر پر عمدہ حاملِ کتاب کا اپنا علم ہے جس کے ساتھ قرائنِ حال بھی تھے اور خط پر مسئلہ شہادت مجرد الخط کے ساتھ اکتفاء میں مفروض ہے! کہتے ہیں شہادت علی الخط اور قاضی کے کسی اور قاضی کو لکھے خط کے درمیان یہ فرق کہ اول کے قائل بنسبت ثانی کے اقل ہیں اس اعتبار سے ہے کہ اول میں احتمال متطرق ہے جبکہ ثانی میں وہ نادر ہے کیونکہ قاضی کا نام لے کر کسی کی جعل سازی کر لینے کا احتمال بعید ہے بالخصوص جب مراجعت بھی ممکن ہو، اسی لئے قضاۃ اور ان کے نواب کے ہاں اس پر عمل شائع ہوا ہے۔

علامہ انور باب(الشهادة على الخط المختوم الخ) کی بابت رقم کرتے ہیں ختم بارے عرف مختلف رہا ہے زمانہ قدیم میں خارج الخط مہر لگاتے تھے تا کہ محفوظ رہے (دورِ حاضر کی اصطلاح میں سر بمہر کرنا) اسی سے اللہ کا یہ فرمان ہے: (ولكن رسول الله وخاتم النبيين) لیکن آج مہر خط کے اندرون کی طرف منتقل ہو چکی ہے اور اس سے مراد مضمون کی تصدیق ہوتی ہے نہ کہ کچھ اور، پھر مشہور یہ ہوا کہ ہمارے ہاں خط غیر معتبر ہے کیونکہ نقل کی جاسکتی ہے! میں کہتا ہوں یہ تب جب کوئی انکار واقع ہو وأما في البين تو معتبر ہے جیسا کہ شامی نے ایک رسالہ میں اسکی تائید کی ہے جس کا نام نشر العرف ہے، اس کا معتبر ہونا تب محقق ہوگا اگر جعل سازی سے اطمینان ہے یہی اعتبار قاضی کے کسی اور قاضی کو لکھے خط میں بھی ہے، اسکی شروط اس کے باب سے ملاحظہ کرو

(وقال بعض الناس كتاب الحاكم جائز) کی بابت لکھتے ہیں اس کی تقریر اور جوابِ تقریر کی ہامش سے مراجعت کرو، (يجيزون كتب القضاء بغير محضر الخ) کی بابت کہتے ہیں ہمارے ہاں یہ غیر مختار ہے بلکہ شہودِ کتابت ہمارے نزدیک ضروری ہے، (اذهب فالتمس المخرج الخ) یعنی ہم اس کے قول: (إنه زور) کہ یہ جعلی ہے، کو قابل عمل نہ سمجھیں گے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ہم ثبوت کی روشنی میں فیصلہ کریں گے اگر تمہارے پاس ثبوت ہے تو تلاش کرو (اور پیش کرو)، (وقد كتب النبي ﷺ إلى أهل خيبر إما أن تدوا صاحبكم الخ) یعنی (تعطوا الدية) تدوا غیر مربوط صیغہ خطاب ہے صحیح وہ جو ص: ۱۰۶۷ مطبوعہ ہند میں ہے، باب(كتاب الحاكم إلى عماله) : (فقال رسول الله إما أن يدوا صاحبكم الخ) صیغہ غائب کے ساتھ۔

- 7162 حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ سَمِعْتُ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ لَمَّا أَرَادَ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَكْتُبَ إِلَى الرُّومِ قَالُوا إِنَّهُمْ لَا يَقْرَءُونَ كِتَابًا إِلَّا مَخْتُومًا فَاتَّخَذَ النَّبِيُّ ﷺ خَاتَمًا مِنْ فِضَّةٍ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى وَبِيصِهِ وَنَقْشُهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ

.أطرافه 65، 2938، 5870، 5872، 5874، 5875، - 5877 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۴۴۰)

- 16باب مَتَى يَسْتَوْجِبُ الرَّجُلُ الْقَضَاءَ (قاضی بننے کی اہلیت کب ہوگی)

وَقَالَ الْحَسَنُ أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْحُكَّامِ أَنْ لاَ يَتَّبِعُوا الْهَوَى وَلاَ يَخْشَوُا النَّاسَ ﴿ وَلاَ تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلاً ﴾ ثُمَّ قَرَأَ ﴿ يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلاَ تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ ﴾ وَقَرَأَ ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا [اسْتُودِعُوا] مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلاَ تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلاَ تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلاً وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ وَقَرَأَ ﴿ وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلاًّ آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾ فَحَمِدَ سُلَيْمَانَ وَلَمْ يَلُمْ دَاوُدَ وَلَوْلاَ مَا ذَكَرَ اللَّهُ مِنْ أَمْرِ هَذَيْنِ لَرَأَيْتُ أَنَّ الْقُضَاةَ هَلَكُوا فَإِنَّهُ أَثْنَى عَلَى هَذَا بِعِلْمِهِ وَعَذَرَ هَذَا بِاجْتِهَادِهِ وَقَالَ مُزَاحِمُ بْنُ زُفَرَ قَالَ لَنَا عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ خَمْسٌ إِذَا أَخْطَأَ الْقَاضِي مِنْهُنَّ خَصْلَةً كَانَتْ فِيهِ وَصْمَةٌ أَنْ يَكُونَ فَهِمًا حَلِيمًا عَفِيفًا صَلِيبًا عَالِمًا سَئُولاً عَنِ الْعِلْمِ

ترجمہ: حسن کہتے ہیں اللہ نے حکام کو اس امر کا پابند کیا ہے کہ وہ ذاتی خواہشات کی پیروی نہ کریں اور (عدل کرنے میں) لوگوں سے ڈریں، اس نے قرآن میں کہا میری آیات کو تھوڑی سی قیمت کے عوض نہ بیچ دینا، پھر حسن نے یہ آیت پڑھی: (ترجمہ) اے داؤد! ہم نے تجھے زمین میں خلیفہ بنایا ہے پس لوگوں کے درمیان انصاف سے فیصلے کر اور خواہش کے پیچھے نہ لگنا یہ تجھے اللہ کی راہ سے بھٹکا دے گا، بے شک جو اللہ کی راہ سے بھٹک گئے ان کیلئے شدید عذاب ہے اس سبب جو انہوں نے روزِ حساب کو فراموش کر دیا، اور یہ آیت پڑھی (ترجمہ) بے شک ہم نے تورات نازل کی تھی جس میں ہدایت اور نور تھا جس کے ساتھ اللہ کے فرمانبردار نبی فیصلے کرتے رہے ان لوگوں کیلئے جو یہودی تھے اور ربانیین اور ان کے علماء بھی اسکے ذریعہ جو انہوں نے اللہ کی کتاب میں سے یاد رکھا اور وہ اس پہ گواہ تھے تو لوگوں سے مت ڈرو مجھ ہی سے ڈرو اور میری آیات کے بدلے تھوڑی پونجی نہ کھاؤ اور جس نے اللہ کے نازل کردہ احکام کے مطابق فیصلے نہ دئے وہ کافر لوگ ہیں، اور یہ آیت پڑھی (ترجمہ) اور داؤد اور سلیمان جب وہ دونوں اس کھیت کے بارہ میں فیصلہ کر رہے تھے جسے بعض لوگوں کے ریوڑ نے چر لیا تھا اور ہم ان کے فیصلہ کو ملاحظہ کر رہے تھے تو اسکی فہم ہم نے سلیمان کو دی اور دونوں ہماری جناب سے علم وفہم کے مالک تھے، تو یوں حضرت سلیمان کی تعریف کی اور حضرت داؤد کو ملامت نہیں کی، اگر ان دو انبیاء کا حال اللہ تعالی قرآن میں ذکر نہ کرتا تو میں سمجھتا کہ قاضی تو ہلاک ہو گئے، تو ایک نبی (حضرت سلیمان) کی اسکے علم کی وجہ سے تعریف کی اور دوسرے نبی (یعنی حضرت داؤد) کی بھی ان کے اجتہاد کرنے کی وجہ سے تعریف کی، مزاحم بن زفر کہتے ہیں ہمیں عمر بن عبدالعزیز نے کہا پانچ صفات ایسی ہیں اگر ان میں سے ایک صفت بھی کسی قاضی میں نہ ہو تو یہ ایک عیب ہے: کہ وہ سمجھ دار، حلیم الطبع، امین، قوی اور عالم اور اہلِ علم سے رجوع کرنے والا ہو۔

یعنی قاضی بننے کا اہل کب ہوگا؟ امام شافعی کے شاگرد کرابیسی کتاب آداب القضاء میں لکھتے ہیں میں علمائے سلف کے مابین

اس امر میں کسی اختلاف سے واقف نہیں کہ مسلمانوں کا قاضی بننے کا اہل وہ شخص ہے جس کا فضل، صدق، علم اور ورع مسلّم ہو کتاب اللہ کا قاری اور اسکے اکثر احکام سے واقف اور ذاتی خواہشات سے دور ہو، لکھتے ہیں اگرچہ ہم جانتے ہیں کہ سطحِ زمین میں ان سب صفات کا جامع کوئی شخص نہیں لیکن اس عہدہ کیلئے اہلِ زمان کے اکمل وافضل لوگوں کی تلاش کی جائے نبی اکرم کی سنن کا عالم ہو، اکثر احادیث کا حافظ ہو اسی طرح اقوالِ صحابہ کا بھی اتفاقات واختلافات سے بھی بخوبی عالم ہو اور فقہائے تابعین کے اقوال کا علم بھی رکھتا ہو، صحیح کی سقیم سے پرکھ کرسکتا ہو پیش آمدہ مسائل میں قرآن سے رہنمائی لے اگر اس میں نہ پائے تو سنت کو دیکھے اگر اس میں بھی نہ پائے تو اکابر صحابہ کے معمول بہ فتاویٰ دیکھے، اہلِ علم کے ساتھ کثیر المذاکرہ ہو ان سے مشاورت کرتا ہو پھر فضل و ورع سے متصف ہو اپنی زبان، پیٹ اور فرج کی حفاظت کرتا ہو اور مقدمات کی سماعت کی صلاحیت ہو پھر ضروری ہے کہ عاقل اور ذاتی خواہشات سے دور ہو

کہتے ہیں ہم جانتے ہیں کہ یہ سب صفات ایک آدمی میں ملنا محال ہے لیکن ضروری ہے کہ اہلِ زمانہ سے اکمل واطلب کی جستجو کی جائے، مہلب کہتے ہیں استحبابِ قضاء میں یہی کافی نہیں کہ اپنے میں اس کی اہلیت پاتا ہو بلکہ لوگ بھی اسے اس کا اہل سمجھتے ہوں ابن حبیب مالک سے ناقل ہیں ضروری ہے کہ قاضی عالم و عاقل ہو بقول ابن حبیب اگر علم نہیں تو عقل و ورع تو ہونی چاہئے کیونکہ ورع اسے روکے رکھے گی اور عقل اہلِ علم سے اسے سوالات کرنے اور استفادہ کرنے کی ترغیب دے گی، اگر طلبِ علم کرے گا تو وہ مل بھی جائے گا لیکن عقل خریدنے جائے گا تو وہ کہیں سے نہیں ملے گی، ابن عربی لکھتے ہیں اس امر پر اتفاق ہے کہ قاضی بننے کیلئے مالدار ہونا شرط نہیں، اس میں اصل اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے: (وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ)[البقرة: ۲۴۷] کہتے ہیں قاضی حکمِ شرع میں مالدار ہی ہوتا ہے کیونکہ بیت المال سے وہ تنخواہ لے گا ہاں اگر یہ سہولت مہیا نہ ہو تو فقیر اہل شخص کی نسبت مالدار اہل شخص کو قاضی بنانا زیادہ مناسب ہے کیونکہ فقر کی صورت میں یہ گمان ہوسکتا ہے کہ مال کے لالچ میں آجائے ابن حجر کہتے ہیں یہ بات انہوں نے اپنے ہم عصر لوگوں کے حساب سے کہی ہے اس زمانہ کے وہ مدرک نہیں جس میں حالت یہ ہوگئی ہے کہ عہدۂ قضاء کا طالب صاف صاف کہتا ہے کہ اس کی اس طلب کی وجہ مال کی احتیاج ہے جس سے وہ اپنی ضروریات پوری کر سکے حالانکہ جانتا ہے کہ بیت المال سے اسے کچھ نہیں ملے گا (گویا اس نیت سے قاضی بننا چاہتا ہے کہ خوب لوٹ مار کرے) سوائے حنفیہ کے سب کا اتفاق ہے کہ قاضی مرد ہی ہونا چاہئے انہوں نے بھی حدود کا استثناء کیا (یعنی حدود کے مقدمات کی سماعت مرد قاضی ہی کرے گا) ابن جریر نے اطلاق کیا (یعنی ان کے ہاں عورت قاضی ہوسکتی ہے اور ہر طرح کے مقدمات سن سکتی ہے) جمہور کی حجت یہ حدیث صحیح ہے: (ما أفلح قومٌ وَلَّوْا أمورهم امرأةً) (یعنی وہ قوم کیونکر فلاح پا سکتی ہے جنہوں نے عورت کو حکمران بنالیا) اور اس لئے کہ قاضی کمالِ رائے سے آراستہ ہونا چاہئے اور عورت ناقص الرائے ہے بالخصوص مردوں کے امور میں۔

(وقال الحسن) یعنی بصری۔(یا داؤد إنَّا جَعَلْنَاكَ الخ) بقول ابن حجر اس آیت کا یہ جملہ ان کا محلِ استشہاد ہے:(وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ) [ص : ۲۶] اور سورہ المائدہ کی آیت سے مذکور کا بقیہ، ان مناہی پر امر کا اطلاق کیا یہ اشارہ دینے کیلئے کہ کسی شئ سے نہی اس کے عکس کا امر ہے تو ہویٰ سے نہی میں حکم بالحق کا امر ہوا اور خشیۃ الناس سے نہی میں گویا اللہ کی خشیت مدِ نظر رکھنے کا حکم ہوا اور اللہ کی خشیت کا لازم حق کے ساتھ فیصلہ کرنا ہے، اس کی آیات کی بیع سے نہی میں گویا یہ حکم

مضمر ہے کہ ان کے مدلولات پر عمل کیا جائے، ثمن کو قلت کے ساتھ یہ اشارہ دینے کیلئے موصوف کیا کہ یہ عوض کی نسبت سے اس کے لئے وصفِ لازم ہے کیونکہ ان کی قیمت ساری کائنات بھی نہیں ہوسکتی۔

(بما استحفظوا الخ) یہ صرف مستملی کے نسخہ میں ہے، یہ ابوعبیدہ کی تفسیر ہے۔ (وقرأ) یعنی حسن بصری نے، یہ ابونعیم کی حلیۃ الاولیاء میں موصول ہے۔ (من أمر هذين) یعنی حضرت داود اور حضرت سلیمان! قولہ (لرأیت) کشمیہنی کے نسخہ میں (لرویت الخ) ہے یعنی ان سابق الذکر دونوں آیتوں کے متضمن کی وجہ سے جن میں بیان ہوا کہ جس نے اللہ کے نازل کردہ احکام کے ساتھ فیصلے نہ کئے وہ کافر ہے تو اسکے عموم میں عمداً ایسا کرنے والا اور غلطی سے کرنے والا دونوں داخل ہوئے، اسی طرح اللہ کا یہ فرمان: (إِنَّ الَّذِيْنَ يَضِلُّوْنَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ) تو یہ بھی عامد و مخطیٔ دونوں کو شامل ہے، قصہ حرث والی آیت کے ساتھ استدلال کیا کہ وعید عامد کے ساتھ خاص ہے اسی طرف یہ کہتے ہوئے اشارہ کیا: (فإنه أثنى على هذا بعلمه) یعنی ان کے علم یعنی معرفت کے سبب ان کے حکم کو اور حکم بہ کو موجبہ قرار دیا اور حضرت داود کو ان کے اجتہاد کے سبب معذور سمجھا، اس کا بعض تفسیر ابن ابو حاتم اور ابوبکر دینوری کی المجالسۃ میں اور صولی کی امالی میں مروی ہے ان سب نے کچھ کمی و بیشی کے ساتھ اسے حماد بن سلمہ عن حمید طویل سے نقل کیا کہتے ہیں ہم حسن کے ہمراہ ایاس بن معاویہ کے ہاں گئے جب انہیں قاضی بننے کی پیشکش کی گئی، کہتے ہیں ایاس رونے لگے اور کہا اے ابوسعید۔ یعنی حسن بصری۔ لوگ کہتے ہیں قاضی تین طرح کے ہوتے ہیں ایک وہ جس نے اجتہاد کیا مگر خطا کھائی تو یہ آگ میں ہے اور ایک وہ جو ہوائے نفس کے ساتھ چلا، یہ بھی آگ میں ہے اور ایک وہ جس نے اجتہاد کیا اور اس کا اجتہاد درست نکلا تو یہ جنتی ہے! اس پر حسن نے کہا اللہ نے حضرت سلیمان کے قصہ میں جو کچھ ذکر کیا ہے وہ اس کا رد کرتا ہے تو یہی آیت پڑھی (شاهدين) تک، کہا تو اللہ نے حضرت سلیمان کی تعریف کی کیونکہ درست فیصلہ کیا لیکن حضرت داود کی اس وجہ سے کہ غلط فیصلہ دیا تھا، ذم نہیں کی پھر کہنے لگے اللہ نے حکام سے عہد لیا ہے (یعنی انہیں تاکید کی ہے) کہ نہ اشترائے ثمن کریں، نہ اتباعِ ہویٰ کریں اور نہ کسی سے ڈریں پھر یہ آیت پڑھی: (يا داوُدُ إنا جَعَلْنَاكَ خليفة) آخرِ آیت تک!

بقول ابن حجر یہ حدیث جس کی طرف ایاس نے اشارہ کیا اسے اصحابِ سنن نے حضرت بریدہ سے نقل کیا ہے لیکن اس میں تیسرے کی بابت کہا جو بغیر علم کے فیصلے کریں، میں نے ایک علیحدہ رسالہ میں اس کے طرق جمع کئے ہیں کسی میں بھی یہ نہیں کہ جس نے اجتہاد کیا اور غلطی کی، مجتہدِ مخطیٔ بارے چند ابواب کے بعد بحث ہوگی، اس قصہ کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے کہ نبی کیلئے احکام میں اجتہاد کرنا جائز تھا اور یہ کہ وہ نزولِ وحی کا ہی منتظر نہ رہے کیونکہ اس قصہ میں وارد ہوا کہ حضرت داؤد نے اس مسئلہ مذکورہ میں اجتہاد کیا کیونکہ یہ فیصلہ مبنی بر وحیِ الٰہی ہوتا تو اسکی فہم کے ساتھ حضرت سلیمان کو خاص نہ کیا جاتا، ان حضرات نے اس امر میں اختلاف کیا ہے جنہوں نے نبی کیلئے جائز قرار دیا کہ وہ اجتہاد کرسکتا ہے کہ آیا ان سے اس اجتہاد میں خطا ہوسکتی ہے؟ مجیزین نے اس قصہ حضرت داود سے استدلال کیا، اس امر پر دونوں فریق متفق ہیں کہ اگر نبی سے اجتہادی غلطی ہو جائے تو آپ اس پہ مُقرّ نہیں کئے جاتے (یعنی فوراً آپ کو حق کی آگاہی دی جاتی ہے) مانعینِ اجتہاد نے جواب دیا کہ آیت میں اس امر کی کوئی دلیل نہیں کہ حضرت داود نے اجتہاد کیا اور اس میں خطا کی، اس کا ظاہر فقط یہ ہے کہ یہ واقعہ ہوا حضرات داود و سلیمان پر پیش کیا گیا تو حضرت سلیمان نے فیصلہ کیا کیونکہ اللہ نے انہیں یہ فیصلہ

سمجھا دیا تھا حضرت داود نے اس میں کوئی فیصلہ نہ دیا تھا، ان کا ردِ اہلِ نقل کی بیان کردہ صورتحال کرتی ہے! حضرت حسن بصری کے اثر بھی متضمن ہے کہ دونوں نے فیصلہ کیا تھا،

ابن منیر نے حسن بصری کے اس قول کا تعقب کیا: (ولم یذم داؤد) کہ اس میں حقِ داود کا نقص ہے اور یہ اس طرح کہ اللہ فرماتا ہے: (وَكُلًّا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا)[الأنبياء : ۷۹] تو حکم وعلم کی عطا میں دونوں کے درمیان جمع کیا اور سلیمان کو فہم کے ساتھ ممیز کیا اور یہ زائد علی العام خاص علم ہے جس کا تعلق مقدمات کے فیصلوں سے ہے، کہتے ہیں اس واقعہ میں اصح یہ ہے کہ حضرت داود نے درست فیصلہ دیا تھا البتہ سلیمان نے معاملہ فہمی کا ثبوت دیا اور صلح کی طرف راہنمائی کر دی (یعنی فیصلہ حضرت داود کا غلط نہ تھا البتہ حضرت سلیمان نے آگے بڑھ کر صلح پر منتج ایک حل پیش کر دیا) قولہ تعالیٰ: (وَكُلًّا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا) کی بابت محتمل ہے کہ عام ہو یا پھر اس کا تعلق صرف اسی واقعہ سے ہو، دونوں تقدیروں پر اس میں حضرت داود کی بھی حکم وعلم کے ساتھ متصف ہونے کے ساتھ ثناء ہے تو یہ مجتہد کے عذر کی قبیل سے نہیں جب وہ مخطئ ہو کیونکہ خطا نہ حکم ہے اور نہ علم! یہ تو غیر صائب ظن ہے اور اگر اس کا تعلق اس واقعہ کے دیگر سے ہے (یعنی عمومی بات ہے) تو اللہ تعالیٰ خصوصیت کے ساتھ اس واقعہ میں حضرت داود کی بابت اصابت کی اور نہ خطا کی خبر نہ دے سکتا تھا

اس کی غایت یہ ہے کہ اس نے حضرت سلیمان کو تفہیم کی بابت خبر دی ہے تو اسکے ساتھ احتجاج ضعیف ہے تو یہ نہ کہا جائے گا کہ حضرت سلیمان کو اس کی تفہیم دی حضرت داود کو نہ دی، حضرت سلیمان کو خاص بالتفہیم اس لئے کیا کہ وہ تب صغیر السن تھے تو ان کی طرف سے یہ عمدہ فیصلہ کرنا (جو در اصل باہمی تفاہم وتصالح کی کوشش تھی وگرنہ فیصلہ جیسا کہ ذکر ہوا حضرت داود کا عین مطابقِ حق تھا) استغراب کا باعث بنا، ابن حجر کہتے ہیں جو اس قصہ میں تامل کرے اس کے لئے ظاہر ہوگا کہ دونوں فیصلوں کا باہمی فرق اولویت کا تھا نہ کہ عمد اور خطا میں (میرے خیال میں عمد کی بجائے صواب کہنا چاہئے) اور حسن کے قول: (حمد سلیمان) کا معنی ہوگا کہ طریقِ ارجح کے مطابق ہوا اور (لم یذم داؤد) کا مطلب ہے کہ اس وجہ سے کہ طریقِ راجح پر اقتصار کیا، حضرت عمر کیلئے بھی حضرت سلیمان سے ملتا جلتا واقعہ پیش آیا جو یہ ہے کہ ایک صحابی کا انتقال ہو گیا ترکہ میں تجارت میں لگا کچھ مال چھوڑا اور ان کے ذمہ قرض بھی تھا تو قرضخواہوں نے چاہا کہ ترکہ کا مال فروخت کر کے اپنا قرض چکالیں تو حضرت عمر نے انہیں اس بات پر راضی کر لیا کہ تقاضہ کو موخر کر لیں حتی کہ منافع سے حاصل ہونے والی رقم سے اپنے قرض واپس لیں اور (رأس المال) متوفی کے یتیم بچوں کیلئے باقی رہے تو ان کا یہ حسنِ نظر پسند کیا گیا اور اگر قرضخواہ ان کی تجویز منظور نہ کرتے تو انہیں منع کرنے کا حق حضرت عمر کو نہ تھا، اسی قبیل سے یہ واقعۂ حرث وغنم قرار دیا جا سکتا ہے، احادیث الانبیاء میں حضرت داود وسلیمان کے ایک اور واقعہ کی تفصیل گزری ہے جو ان دو عورتوں سے متعلق تھا جن میں سے ایک کا بیٹا بھیڑیا لے گیا تھا، اس مقدمہ میں بھی دونوں کا فیصلہ باہم مختلف تھا حضرت داود کے دئے ہوئے فیصلہ کی توجیہ بھی زیرِ نظر واقعہ کے فیصلہ سے قریب ہے

ان کا ایک تیسرا قصہ بھی ہے تفرقہ بین الشھود میں اس عورت کے قصہ میں جس پر بدکاری سے حاملہ ہونے کا الزام لگا اور چار گواہوں نے گواہی بھی دے دی اس پر حضرت داود نے اسے رجم کرنے کا حکم دیا تو حضرت سلیمان جو اس وقت لڑکے تھے، نے اس قسم کا قصہ لڑکوں کے درمیان مصور کیا پھر گواہوں کو الگ الگ کیا اور انہیں آزمایا جس پر ان کے بیانات باہم مختلف ہوئے تو اس عورت سے حد

ختم کر دی، ایک اور واقعہ اس عورت کا پیش آیا جو سو کر اٹھی تو اس کی دبر میں انڈے کی سفیدی ڈالی ہوئی تھی تو الزام لگا کہ اس نے زنا کیا ہے، حضرت داود نے اسے رجم کرنے کا فیصلہ دیا تو حضرت سلیمان نے کہا اس پانی کو آگ پر رکھا جائے اگر یہ اکٹھا ہو جائے تو انڈوں کی سفیدی ہے وگرنہ منی ہے تو آگ پر رکھنے سے وہ اکٹھا ہو گیا،

عبد الرزاق نے بسند صحیح مسروق سے نقل کیا ہے کہ یہ انگوروں کا باغ تھا جسے رات کے وقت بکریاں چر گئی تھیں تو حضرت داود کا فیصلہ یہ تھا کہ بکریاں باغ کے مالکان کو دے دی جائیں بعد ازاں حضرت سلیمان سے ان کا گزر ہوا انہیں واقعہ وفیصلہ کی خبر دی تو کہا نہیں، میرا فیصلہ یہ ہے کہ باغ کے مالکان بکریاں لے لیں اور ان کے دودھ، اون اور منفعت سے متمتع ہوں اور دوسرا فریق اس دوران اس باغ کی آبیاری کرے جب ویسا ہی ہو جائے تو باغ اور ریوڑ اصل مالکان کو واپس کر دیئے جائیں اسے طبری نے ایک اور کمزور طریق سے تخریج کیا اور سند میں (مسروق عن ابن مسعود) ذکر کیا، اسے ابن مردویہ اور بیہقی نے بھی ایک اور طریق کے ساتھ ابن مسعود سے نقل کیا اس کی سند حسن ہے، معمر عن قتادہ سے منقول کیا کہ حضرت داود نے فیصلہ دیا کہ ریوڑ اب وہ لے لیں تو اللہ نے حضرت سلیمان کو فیصلہ سجھایا اور انہوں نے کہا ایک برس تک تم یہ ریوڑ لے لو تمہارے لئے ان کا دودھ، اولاد اور اون ہے، عبد بن حمید نے ابن ابو نجیح عن مجاہد سے نقل کیا کہ حضرت داود نے باغ کے بدلے انہیں ریوڑ کی ملکیت دے دی جبکہ حضرت سلیمان نے ریوڑ کی اون اور ان کے البان کا اہلِ حرث کیلئے ہونے کا فیصلہ دیا اور انہی پر ان کی نگہداشت کی ذمہ داری ہوگی جبکہ اہلِ غنم ان کے حرث کی آبیاری اور نگہداشت کریں گے حتی کہ وہ اسی طرح ہو جائیں جو بکریوں کے انہیں چرنے کے دن تھی پھر ہر دو چیزیں اصل مالکان کو لوٹا دی جائیں، طبری نے یہ قصہ علی بن زید عن خلیفہ عن ابن عباس سے نحوہ نقل کیا اسی طرح قتادہ کے طریق سے عوفی عن عطیہ عن ابن عباس سے بھی نقل کیا لیکن اس میں ہے کہ باغ کے مالک پر اپنی سال بھر کی آمدنی مخفی نہیں ہوتی وہ اب ان بکریوں کے بچے اور ان کے اون بیچ کر اپنا نقصان پورا کر لے تو حضرت داود نے ان کی تحسین فرمائی، ابن مردویہ نے حسن عن احنف بن قیس سے اول کی نحو نقل کیا، بقول ابن تین کہا گیا ہے کہ حضرت سلیمان نے اندازہ لگایا کہ اس ریوڑ نے جو نقصان کیا ہے اس کی قیمت ان کے اون اور دودھ سے ہو سکتی ہے کہتے ہیں حضرت براء کی اونٹنی کے قصہ میں وارد ہے جس نے ایک باغ میں داخل ہو کر خرابی پیدا کی تو نبی اکرم نے فیصلہ دیا تھا کہ باغوں کے مالکان کے ذمہ ہے کہ وہ دن کے وقت اپنے باغوں کی رکھوالی کریں ہاں اگر رات کو کسی کے مویشی کسی باغ میں داخل ہو کر خرابی کریں تب ان کے مالکان کو نقصان دینا پڑے گا، یہ حضرت سلیمان کی شریعت کے برخلاف ہے! کہتے ہیں اگر فریقین نقصان کی قیمت ادا کرنے پر باہم راضی ہو جائیں تو مشہور یہ ہے کہ یہ جائز نہیں جب تک قیمت معلوم نہ کرا لیں بقول ابن حجر اگر عوفی کی روایت محفوظ ہے تو اس سے اشکال رفع ہو جاتا ہے وگرنہ اس کا جواب وہی جو ابن تین نے اولا نقل کیا، تو اس لحاظ سے دونوں شریعتوں کے مابین کوئی تخالف نہیں۔

(وقال مزاحم بن زفر) زفر بروزنِ عمر، کوفی ہیں انہیں مزاحم بن ابو مزاحم بھی کہا جاتا ہے ثقہ ہیں مسلم نے ان سے تخریج کیا ہے۔ (منهن خطة) خاء کی پیش اور تشدیدِ طاء کے ساتھ، ابو ذر عن کشمیہنی سے یہی لفظ ہے انہی کے ان سے ایک نسخہ میں (خصلة) ہے، دیگر کے ہاں بھی یہی ہے دونوں ہم معنی ہیں۔ (أن يكون) قاضیِ مذکور کے حال کی تفسیر ہے۔ (فهما) فاء کی زبر اور کسرِ ہاء کے ساتھ، یہ مبالغہ کے صیغوں میں سے ہے، ہاء کی تسکین بھی جائز ہے! مستملی کے نسخہ میں (فقيها) ہے، اول اولیٰ ہے اس

لئے کہ خصلتِ فقہ خصلتِ علم میں داخل ہے جو بعد میں مذکور ہے۔ (حليما) یعنی اپنی ایذاء کا باعث بننے والوں پر ناراض نہ ہو اور نہ انہیں انتقام کا نشانہ بنائے (کیونکہ جج صاحبان جن کے خلاف فیصلے دیں گے وہ لازم طور پر ان کے خلاف تکدر محسوس کریں گے اور کچھ تہمت والزام بھی دے سکتے ہیں لہذا ان کا حلیم الطبع ہونا بہت ضروری ہے) مابعد مذکور: (صليبا) اس کے منافی نہیں کیونکہ اول اس کے اپنے نفس کے حق میں اور یہ حق الغیر میں ہے۔ (عفيفا) یعنی حرام سے بچنے والا، کیونکہ اگر وہ عالم ہے اور عفیف نہیں تو اسکا ضرر جاہل (غیر عفیف) کے ضرر سے اشد ہوگا۔ (صليبا) صلابۃ سے بروزنِ عظیم یعنی (قويا شديدا) جو حق کے موقف پر قائم رہ سکے اور دباؤ اور ذاتی خواہشات کا شکار نہ ہو، حقدار کا حق لے کر دے اور اہلِ باطل کی مقاومت کرنے کی اہلیت رکھے۔ (عالما سؤولا الخ) یہ ایک خصلت ہے یعنی خود متحضر معلومات کے ساتھ ساتھ اوروں سے تبادلہ خیالات کرنے والا بھی ہو کیونکہ ہوسکتا ہے اس کی رائے سے بہتر رائے کسی اور سے اسے مل جائے، اس اثر کو سعید بن منصور نے سنن میں عباد بن عباد سے اور طبقات میں محمد بن سعد نے عفان سے موصول کیا، دونوں مزاحم بن زفر سے صیغۂ تحدیث کے ساتھ ناقل ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم اہلِ کوفہ کے ایک وفد کی شکل میں خلیفہ عمر بن عبد العزیز کے پاس گئے انہوں نے ہم سے ہمارے علاقہ اور ہمارے قاضی کے بارہ میں سوالات کئے اور کہا: (خمس إذا أخطأ۔۔۔ الخ) اسے یحی بن سعید انصاری نے بھی عمر بن عبد العزیز سے ایک اور سیاق کے ساتھ نقل کیا، ابن سعد نے اسے طبقات میں موصولا نقل کیا اور یہ الفاظ نقل کئے: (لاينبغي للقاضي أن يكون قاضيا حتى يكون فيه خمس خصال: عفيف حليم عالم لما كان قبله، يستشير ذوي الرأي لايبالي بملامة الناس) (یعنی قاضی میں پانچ صفات ہونی چاہئیں: کہ عفیف، حلیم، سابق فیصلوں کا عالم، اہلِ رائے سے مشورے کرنے والا اور لوگوں کی تنقید کا خاطر میں نہ لانے والا ہو) مشورہ لینے کے استحباب میں جید آثار وارد ہیں یعقوب بن سفیان نے جید سند کے ساتھ شعبی سے نقل کیا کہ جسے اچھا لگے کہ قضاء کا وثیقہ لے (یعنی عہدۂ قضاء پر متمکن ہو) وہ قضاءِ عمر کی اتباع اور اسکا اخذ کرے کہ وہ بہت مشورہ کرنے والے تھے۔

علامہ انور (يا داؤد إنا جعلناك خليفة الخ) کے بارہ میں لکھتے ہیں اللہ تعالی نے اپنے انبیاء میں سے دو نبیوں پر خلیفہ کے لفظ کا اطلاق کیا ہے، شیخِ اکبر نے اس پر بحث کی ہے ان کی کلام کی مراجعت کرو، (إنا أنزلنا التوراة۔ والأحبار) الخ ابن خلدون نے اپنے مقدمہ میں ذکر کیا ہے کہ یہود دو فرقوں میں بٹ گئے تھے ان میں سے بعض عمل بالقیاس کرتے تھے، انہیں ربانیین کہتے تھے بعض اس کا انکار کرتے تھے، انہیں احبار کہا جاتا تھا، ابن حزم نے بعد سے کام لیا جب قیاس کرنے والوں کی بابت تشدیدِ کلام کی اور جوان کی ہمنوائی کریں! میں کہتا ہوں یہ کیونکر؟ جبکہ قرآن نے بھی ان کی تعریف کی ہے اور صادق ومصدوق نے خبر دی کہ آپ کی امت سابقہ امم کے سنن کی شبراً اتباع کرے گی تو (اسکے مقتضا کے مطابق) ضروری تھا کہ قیاس کے مسئلہ میں بھی امت محمدیہ کے مابین یہودیوں کی طرح اختلاف پیدا ہو تو بعض ربانیین کی مانند اس کے قائل اور بعض احبار کی طرح اس کے منکر ہوئے! لوگوں نے حجیتِ قیاس پر استدلال میں تکلف سے کام لیا، میں کہتا ہوں اگر وہ اس آیت سے احتجاج کریں پھر ساتھ میں ابن خلدون کی مذکورہ کلام بھی منضم کریں تو یہ ان کے مرام سے انہیں کفایت کرے

(ولولا ما ذكر الله من أمر هذين الخ) کی بابت رقمطراز ہیں ان کے قول کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی نے جب دو

نبیوں کی بابت ذکر کیا کہ فیصلہ دینے میں انہوں نے خطا کھائی تھی تو جانا کہ اجتہاد میں خطا کرنے والا ملامت کا حقدار نہیں تو اگر ان دونوں کا یہ قصہ مذکور نہ ہوتا تو میں اللہ کے اس فرمان کی وجہ سے قاضیوں کو ہلاکت میں پڑا دیکھتا: (وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُوْنَ) باقی رہی وحدتِ حق اور اس کے تعدد بارے کلام تو اس کے لئے عقد الجید اور الانصاف کا مطالعہ کرو جو شاہ ولی اللہ کی تصانیف ہیں وہ ان میں اس مسئلہ کے جوانب زیرِ بحث لائے ہیں، جمہور کا میلان یہ ہے کہ وہ واحد اور دائر ہے، اصل نزاع یہ ہے کہ آیا ہر حادثۂ اجتہاد یہ میں اللہ تعالی کی طرف سے حکم موجود ہے یا نہیں؟ تو بعض اس کے قائل ہیں جبکہ بعض نے کہا مجتہد اس کی طلب کرنے کا مامور ہے تو کچھ اسے پا لیتے ہیں اور کچھ کو نہیں ملتا، کئی اہلِ علم نے کہا اس میں اللہ کی جانب سے کوئی حکم نہیں ہوتا، مجتہد اس کے حکم کے استخراج کا مامور ہے تو جب اس کا استنباط کیا تو یہی اللہ کا حکم قرار پائے گا،

تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں جاننا چاہیئے کہ تعددِ حق اور اس کی وحدت کا مسئلہ ایک دیگر مسئلہ ہے لیکن جہاں تک مذاہب اربعہ کے درمیان مستفتی کا دوران (یعنی کبھی اس مسلک اور کبھی اس مسلک کے مطابق فتوی دے) تو یہ باطل ہے کیونکہ پہلے کہہ چکا ہوں کہ تناقض فی الدین ان امور میں سے ہے جن کی نظیر نہیں اور دوران اس کا موجب بنے گا اگر چہ اسے اسکا شعور نہ ہو یہیں سے تقلیدِ شخصی کی ضرورت معلوم ہوئی کیونکہ بیک وقت ائمہ اربعہ کی تقلید التزامِ تناقض کو موجب ہے جیسا کہ ہم نے اس کی تقریر کی۔

17- باب رِزْقِ الْحُكَّامِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا (حکام اور سرکاری عمال کی تنخواہیں)

وَكَانَ شُرَيْحٌ الْقَاضِي يَأْخُذُ عَلَى الْقَضَاءِ أَجْرًا وَقَالَتْ عَائِشَةُ يَأْكُلُ الْوَصِيُّ بِقَدْرِ عُمَالَتِهِ وَأَكَلَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ . (شریح عہدہ قضاء کی تنخواہ لیتے تھے، حضرت عائشہ نے کہا یتیم کا نگران اپنے کام کے بقدر اسکے مال سے کھالے، ابوبکر اور عمر نے بیت المال سے تنخواہ لی)

(رزق الحاكم) یہ مصدر کی مفعول کی طرف اضافت ہے، رزق سے یہاں مراد تنخواہیں جو حاکم بیت المال سے سرکاری عہدے انجام دینے والوں کیلئے مقرر کرتے ہیں، مطرزی کہتے ہیں رزق سے مراد جو امام ہر مہینہ بیت المال سے تنخواہیں دیتا ہے جبکہ عطاء جو سال بسال بیت المال سے نکالے! یہ بھی محتمل ہے کہ والعاملين عليها أي على الحكومات (یعنی سرکاری عہدے داران) حاکم پر معطوف ہوا ی : (ورزق العاملين عليها) اور یہ احتمال بھی ہے کہ یہ جملہ علی الحکایت وارد کیا ہو، یہ الصدقات کی رو سے اخذِ رزق کے جواز پر استدلال مراد ہو اور وہ (یعنی عاملین) بھی ان کے جملۂ مستحقین میں سے ہیں، (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ)[التوبة : ٦٠] میں ان کے فقراء و مساکین پر عطف ڈالنے کی وجہ سے (یعنی یا تو ان کا جمع کرنے کے ذمہ داران یا پھر عموم مراد لیا ہے کہ تمام سرکاری عمال اس میں شامل ہیں) طبری کہتے ہیں جمہور قاضی کے تنخواہ لینے کے جواز کے قائل ہیں کیونکہ لوگوں کے مابین تصفیہ اور فیصلہ کرنے کی مشغولیت نے اسے روزگار کمانے سے روک رکھا ہے البتہ سلف کا ایک گروہ اسکی کراہت کا قائل ہے لیکن حرام قرار نہیں دیا

ابو علی کرابیسی کہتے ہیں تمام صحابہ و من بعدہم کے جملہ اہلِ علم کے نزدیک کوئی حرج نہیں کہ قاضی تنخواہ لے، یہی فقہائے امصار کا قول ہے اس ضمن میں کسی اختلاف سے واقف نہیں ہوں ایک قوم نے اسے مکروہ سمجھا ان میں مسروق بھی ہیں لیکن میرے علم کے مطابق کسی نے اسے حرام قرار نہیں دیا، مہلب کہتے ہیں وجہ کراہت یہ ہے کہ یہ فی الاصل احتساب (یعنی اللہ سے امیدِ ثواب) پر محمول

ہے کیونکہ اللہ نے اپنے نبی کو حکم دیا کہ کہو: (قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً)[الشوریٰ : ۲۳] تو (مکروہ قرار دینے والوں کی) مراد یہ بھی اسی اصل پر یہ معاملہ رہے جو اللہ نے اپنے نبی کیلئے وضع کیا ہے اور تا کہ غیر مستحق اس میں داخل نہ ہو جائے اور اس بہانے لوگوں کے اموال پر متحیل ہو (یعنی حیلہ ساری سے انہیں ہتھیانے کی کوشش کرے) دیگر نے کہا اگر قضاء پر اخذِ رزق حلال جہت سے ہے تو بالاجماع یہ جائز ہے، تارکین نے تورعاً ایسا کیا تھا لیکن اگر شبہ کا مال ہو تو جزماً اس کا ترک ہی اولیٰ ہے اور حرام قرار پائے گا اگر بیت المال کیلئے غیر موجہ (یعنی غیر مشروع طریقوں سے) مال اخذ کیا جائے گا، اگر غالب مالِ ماخوذ حرام ہے تو اس بابت اختلاف ہے، غیرِ بیت المال سے مثلاً فریقین سے ان کے مقدمہ کی ساعت کی فیس کے بطور کچھ رقم وصول کر لینے کے بارہ میں اختلافِ اقوال ہے! مجیز ین نے اسکے لئے چند شروط عائد کی ہیں جن کی پاسداری ضروری ہے بھی قول بالجواز الغائے شروط کا باعث ہو جاتا ہے، ہمارے دور میں یہ امر عام ہو چکا ہے کہ اب اس کا ازلہ کرنا متعذر ہے۔

(وكان شريح القاضي الخ) یہ شریح بن حارث بن قیس نخعی کوفی قاضیِ کوفہ ہیں حضرت عمر نے انہیں اس عہدہ پر مقرر کیا پھر ایک طویل عرصہ مابعد کے خلفاء کیلئے یہ ذمہ داری نبھائی، ثقہ مخضرم ہیں یعنی جاہلیت و اسلام دونوں کا زمانہ پایا، کہا جاتا ہے کہ شرفِ صحبت بھی حاصل ہے ۸۰ھ سے کچھ قبل سو برس کی عمر میں وفات پائی، اس اثر کو عبد الرزاق اور سعید بن منصور نے مجالد عن شعبی سے ان الفاظ کے ساتھ موصول کیا کہ مسروق قضاء پر کوئی اجرت نہ لیتے تھے اور شریح لیتے تھے۔

(وقالت عائشة يأكل الخ) اسے ابن ابوشیبہ نے ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ سے آیت: (وَ مَنْ كَانَ فَقِيْراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوْفِ) کی تفسیر میں نقل کیا، کہتی ہیں اللہ نے یہ آیت مالِ یتیم کے نگران اور متولی کی بابت نازل کی تو اگر یہ محتاج ہے تو اس مال سے (بقدرِ ضرورت) لے سکتا ہے۔ (و أكل أبوبكر و عمر) حضرت ابوبکر کا اثر ابوبکر بن ابوشیبہ نے ابن شہاب عن عروہ عن عائشہ سے نقل کیا کہتی ہیں جب ابوبکر نے خلافت سنبھالی تو کہا میری قوم جانتی ہے کہ میری حرفت (یعنی وسیلہِ روزگار، پیشہ) میرے اہل کے اخراجات سے عاجز نہیں ہے اور اب میں مسلمانوں کے امر کے ساتھ مشغول ہو گیا ہوں، اس میں حضرت عمر کا ایک قصہ ہے جسے بخاری نے کتاب البیوع میں اسی طریق کے ساتھ مسند کیا اس کا بقیہ یہ ہے کہ اب آل ابوبکر اس مال (یعنی بیت المال) میں سے اپنا نان ونفقہ لیں گے اور اس میں اہل اسلام کیلئے احتراف (یعنی سرمایہ کاری) کریں گے، اس میں ہے کہ جب حضرت عمر نے خلافت سنبھالی تو اپنا اور اہلِ خانہ کا خرچ بیت المال سے لیا اور اپنے ذاتی مال میں احتراف کیا، حضرت عمر کا اثر ابن ابوشیبہ اور ابن سعد نے حارثہ بن مضرّب سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت عمر نے کہا میں نے اپنے آپکو اس اللہ کے مال کی نسبت یتیم کے قیم کی منزلت پر رکھا ہے اگر میں اس سے مستغنی ہو سکا تو اس سے کچھ نہ لوں گا اور اگر ضرورت محسوس کی تو اکل بالمعروف کروں گا، اس کی سند صحیح ہے، کرابیسی نے صحیح سند کے ساتھ احنف سے نقل کیا کہتے ہیں ہم حضرت عمر کے دروازے پر کھڑے تھے، ایک قصہ ذکر کیا اور اس میں ہے کہ عمر نے کہا: (أنا أخبركم بما أَسْتَحِلُّ ما أَحُجُّ عليه و أَعْتَمِرُ وحُلَّتِي الشتاء والقيظ وقُوتِي وقُوتَ عيالي كرجل من قريش ليس بأعلاهم ولا أسفلهم) (یعنی میں نے بیت المال سے اپنے لئے صرف یہ اشیاء حلال سمجھی ہیں حج وعمرہ کیلئے سواری، ایک موسمِ سرما اور ایک گرما کا لباس اپنی اور اپنے اہل وعیال کی غذا اتنی جتنی کسی بھی متوسط قریشی کی ہو) شافعی اور اکثر اہل علم نے اس کی

رخصت ہونے کا فتویٰ دیا، احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ مجھے یہ اچھا تو نہیں لگتا لیکن اگر ضرور لینا ہے تو یتیم کے ولی کی مثل اپنے عمل کے بقدر ہو، اس امر پر اتفاق ہے کہ اس پر استئجار جائز نہیں۔

- 7163حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي السَّائِبُ بْنُ يَزِيدَ ابْنُ أُخْتِ نَمِرٍ أَنَّ حُوَيْطِبَ بْنَ عَبْدِ الْعُزَّى أَخْبَرَهُ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ السَّعْدِيِّ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ قَدِمَ عَلَى عُمَرَ فِي خِلَافَتِهِ فَقَالَ لَهُ عُمَرُ أَلَمْ أُحَدَّثْ أَنَّكَ تَلِي مِنْ أَعْمَالِ النَّاسِ أَعْمَالاً فَإِذَا أُعْطِيتَ الْعُمَالَةَ كَرِهْتَهَا فَقُلْتُ بَلَى فَقَالَ عُمَرُ مَا تُرِيدُ إِلَى ذَلِكَ قُلْتُ إِنَّ لِي أَفْرَاسًا وَأَعْبُدًا وَأَنَا بِخَيْرٍ وَأُرِيدُ أَنْ تَكُونَ عُمَالَتِي صَدَقَةً عَلَى الْمُسْلِمِينَ قَالَ عُمَرُ لَا تَفْعَلْ فَإِنِّي كُنْتُ أَرَدْتُ الَّذِي أَرَدْتَ فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُعْطِينِي الْعَطَاءَ فَأَقُولُ أَعْطِهِ أَفْقَرَ إِلَيْهِ مِنِّي حَتَّى أَعْطَانِي مَرَّةً مَالاً فَقُلْتُ أَعْطِهِ أَفْقَرَ إِلَيْهِ مِنِّي فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ خُذْهُ فَتَمَوَّلْهُ وَتَصَدَّقْ بِهِ فَمَا جَاءَكَ مِنْ هَذَا الْمَالِ وَأَنْتَ غَيْرُ مُشْرِفٍ وَلَا سَائِلٍ فَخُذْهُ وَإِلَّا فَلَا تُتْبِعْهُ نَفْسَكَ

طرفاه 1473، - 7164 (ترجمہ کیلئے دیکھئے اسی جلد میں اسکا سابقہ نمبر)

- 7164 وَعَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ عُمَرَ يَقُولُ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُعْطِينِي الْعَطَاءَ فَأَقُولُ أَعْطِهِ أَفْقَرَ إِلَيْهِ مِنِّي حَتَّى أَعْطَانِي مَرَّةً مَالاً فَقُلْتُ أَعْطِهِ مَنْ هُوَ أَفْقَرُ إِلَيْهِ مِنِّي فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ خُذْهُ فَتَمَوَّلْهُ وَتَصَدَّقْ بِهِ فَمَا جَاءَكَ مِنْ هَذَا الْمَالِ وَأَنْتَ غَيْرُ مُشْرِفٍ وَلَا سَائِلٍ فَخُذْهُ وَمَا لَا فَلَا تُتْبِعْهُ نَفْسَكَ

طرفاه 1473، - 7163 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص:۳۸۹)

(ابن أخت نمر) نمر مشہور صحابی ہیں کئی مرتبہ ان کا ذکر گزرا، قریب ترین جگہ الحدود ہے عہدِ نبوی کے چھ برس پائے اور آپ سے حفظِ احادیث کیا موت کے لحاظ سے اواخر صحابہ میں سے ہیں مدینہ میں فوت ہونے والے آخری صحابی ہیں، بعض نے محمود بن ربیع اور بعض نے محمود بن لبید کہا۔ (أن حويطب الخ) ابن ابوقیس بن عبد شمس قرشی عامری، اعیانِ قریش میں سے تھے فتح کے موقع پر اسلام لائے حمید الاسلام ثابت ہوئے مدینہ میں ۵۴ھ کو ایک سو بیس برس کی عمر میں وفات پائی، تجوزاً ان کے بارہ میں بھی کئی دیگر افراد کی طرح کہا گیا کہ ساٹھ برس جاہلیت میں رہے اور ساٹھ برس اسلام میں، تحقیقی طور سے یہ حساب تام نہیں ٹھہرتا اگر عہدِ اسلام سے مراد بعثتِ نبوی کا آغاز ہو تب تو سڑسٹھ برس اسکے بنے اور اگر ہجرت سے آغاز مراد لیں تب چون برس بنے اور اگر خود ان کا قبولِ اسلام مراد لیں تو یہ چھیالیس برس بنے بہر حال اول اقرب الی الاطلاق ہے جبرِ کسر اور کبھی الغائے کسر کے طریقہ پر۔

(أن عبد الله بن الخ) یہ عبد اللہ بن وقدان بن عبد شمس ہیں، یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وقدان ان کے دادا تھے جبکہ والد کا نام عمر تھا، بعض نے وقدان کی بجائے قدامہ بھی کہا ہے، عبد شمس جو ہیں وہ ابن عبد ود بن نصر بن مالک بن حسل بن عامر تھے! یہ بنی عامر بن لوی من قریش سے بھی ہیں، انہیں ابن سعدی اس لئے کہا گیا کیونکہ ان کے والد نے بنی سعد میں رضاعت حاصل کی، عبد اللہ کی وفات

مدینہ میں حویطب کے بعد ۵۴ھ میں ہوئی بعض نے عہدِ عمری میں کہا مگر اول اقرب ہے، بخاری میں صرف اسی جگہ مذکور ہیں مسلم کے ہاں لیث کی بکیر بن اشج عن بسر بن سعید سے روایت میں (عن ابن الساعدی) واقع ہوا، عمرو بن حارث نے بکیر سے ان کی مخالفت کی اور (عن ابن السعدی) ذکر کیا اور یہی محفوظ ہے! تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں مسلم نے بھی یہ حدیث عمرو بن حارث عن زہری عن سائب بن یزید عن عبداللہ بن سعدی عن عمر سے تخریج کی اس کا سیاق ذکر نہیں کیا بلکہ سالم بن عبداللہ بن عمر عن ابیہ کی روایت پر اس کا احالہ کر دیا اور سند سے سائب اور ابن سعدی کے مابین حویطب کا واسطہ ساقط کر دیا، اطراف میں مزی خلف کی تبع میں وہم کا شکار بنے تو مسلم کی روایت کی سند میں حویطب کا اثبات کر دیا اور زعم کیا کہ ان کی روایت میں (ابن الساعدی) ہے اور یہ دونوں باتیں مسلم کے کسی نسخہ میں واقع نہیں نہ حویطب کے واسطہ کا اثبات اور نہ الساعدی الف کے ساتھ! مسلم کی سند میں سقوطِ حویطب کا جیانی، مازری اور عیاض وغیرہم نے ذکر کیا ہے لیکن غیر مسلم کی عمرو بن حارث کی روایت میں یہ ثابت ہیں جیسا کہ ابونعیم نے متسخرج میں اسے تخریج کیا، ابن خزیمہ کے ہاں سلامہ عن عقیل عن زہری سے (حدثني السائب أن حويطبا أخبره أن عبدالله بن سعد بن أبي السرح أخبره) کے الفاظ کے ساتھ اس حدیث کو ذکر کیا، رہاوی کے بقول یہ سلامہ کا وہم ہے۔

(من أعمال الناس) یعنی ولایات از قسم امارت اور قضاء (یعنی کوئی بھی سرکاری عہدہ) مسلم کے ہاں بسر بن سعید کی روایت میں ہے کہ مجھے حضرت عمر نے عاملِ صدقات بنایا تو اس میں تعیینِ ولایت ہے۔ (العُمالة) یعنی اجرتِ عمل، عین کی زبر کے عمالہ ساتھ نفس عمل ہے۔ (و أعبدا) اکثر کے ہاں یہی ہے کشمیہنی کے نسخہ میں باء کی بجائے تاء ہے، عتید کی جمع یعنی (المال المدخر) اس کی تفسیر کتاب الزکاۃ میں گزری صحیح ابن حبان میں قبیصہ بن ذؤیب کے طریق سے ہے کہ حضرت عمر نے ابن سعدی کو ہزار دینار عطا کئے تو بقیہ حدیث وہی ذکر کی جو یہاں مذکور ہے، اسے فوائدِ ابوبکر نیشاپوری کے جزءِ ثالث میں کئی زیادات کے ساتھ عطاء خراسانی عن عبداللہ بن سعدی سے نقل کیا، اس میں ہے کہ میں حضرت عمر کے پاس آیا تو میری طرف ہزار دینار بھیجے میں نے واپس کر دیئے اور کہلا بھیجا کہ مجھے ان کی ضرورت نہیں تو آگے اس کا نحو ذکر کیا۔

(يعطيني العطاء) یعنی وہ مال جو امام مصالح میں لگاتا ہے، مسلم کی بسر بن سعد سے روایت میں ہے: (فإني عملت على عهد رسول الله فعملني) یعنی (أعطاني أجرة عملي) (یعنی میرے اس عمل کی اجرت عطا کی) تو میں نے بھی یہی بات کہی جو تم نے کہی ہے۔ (فأقول أعطه الخ) روایتِ سالم میں ہے: (فأقول يا رسول الله) باقی اسی جیسا ہے! کرمانی کہتے ہیں افعل تفضیل اور (من) کے درمیان فصل جائز ہے کیونکہ فاصل اجنبی نہیں بلکہ صلہ کی نسبت اس سے زیادہ تعلق والا ہے کیونکہ جو ہر لفظ کے بحسب ہو وہ اس کا محتاج ہے اور صلہ بحسبِ صیغہ اس کا محتاج ہوتا ہے۔ (وتصدق به) سالم کے ہاں (أو تصدق به) ہے یہ امر صحیح قول کے مطابق برائے ارشاد ہے، ابن بطال کہتے ہیں آنجناب نے حضرت عمر کو اشارت بالافضل کی کیونکہ اگر چہ اگر وہ ایثار کرنے اور اپنے سے افقر کو یہ مال دیدینے کا مطالبہ کرنے پر ماجور بنتے ہیں لیکن اسے حاصل کر کے اور خود اسے اگر تصدق کریں تو ان کا اجر اعظم ہوگا یہ تمول کے بعد صدقہ کی عظمِ فضیلت پر دال ہے کیونکہ ملکیت کی صورت میں نفوس میں مال کی حرص کی کیفیت پیدا ہوتی ہے (تو اسکے باوجود اگر صدقہ کرتا ہے تو اس کا اجر اعظم ہے)۔

(غير مشرف) ای غیر متطلع (یعنی بغیر طمع اور لالچ کے) کہا جاتا ہے : (أشرف الشیء ، علاہ) (یعنی کسی شئ پر چڑھنا) اس کا بیان کتاب الزکاۃ کے باب (من أعطاہ اللہ شیئا من غیر مسألة) میں گزرا۔ (ولا سائل) یعنی طالب بن کر، نووی کہتے ہیں اس سے سوال کرنے سے نہی ثابت ہوئی، علماء بغیر ضرورت و حاجت اس کے منہی عنہ ہونے پر متفق ہیں، کمانے پر قادر کے سوال کرنے بارے اختلاف ہے، اصح اس کا حرام ہونا ہے بعض نے کہا تین شروط کے ساتھ مباح ہے: اپنے آپکو ذلیل نہ کرے ،الحاح نہ کرے (یعنی پیچھے ہی پڑ جانا) مسئول کو ایذاء نہ دے تو اگر ان میں سے کوئی ایک شرط بھی مفقود ہوئی تو بالاتفاق یہ حرام ہے۔

(فخذہ وإلا الخ) یعنی اگر تمہارے پاس (عطاء کا) مال نہیں آتا تو اس کی طلب نہ کر بلکہ ترک کر دے، یہ ایثار سے منع کرنا مراد نہیں بلکہ اس لئے کہ مال اخذ کر لینا پھر خود اپنے ہاتھوں اسے تصدق کرنا اجر میں اعظم ہے، بقول نووی اس حدیث میں حضرت عمر کی منقبت اور ان کے فضل ، زہد اور ایثار کا بیان ہے بقول ابن حجر اسی طرح ابن سعدی کیلئے بھی کہ ان کا فعل بھی حضرت عمر کے فعل کے مطابق ہوا، زہری عن سائب کی سند میں چار صحابہ ہیں یعنی سائب، حویطب ، ابن سعدی اور عمر! کتاب الزکاۃ کے بابِ مذکور میں ذکر کیا تھا کہ مسلم نے اسے عمرو بن حارث عن زہری کے طریق سے تخریج کیا ہے اطراف میں مزی کی کلام سے ایہام ہوتا ہے کہ شعیب اور عمرو بن حارث کی روایتیں باہم متفق ہیں لیکن ایسا نہیں چنانچہ حویطب بن عبد العزی مسلم کی روایتِ عمرو سے ساقط ہیں ان دو رباعی حدیثوں میں مسلم و بخاری کیلئے مقارضت واقع ہوئی ہے تو مسلم نے اپنی سند میں موجود رباعی کو چار خواتین کے ساتھ وارد کیا تھا جبکہ بخاری نے ایک کی کمی کے ساتھ! جیسا کہ کتاب الفتن کے اوائل میں یہ روایت گزری اور اب بخاری یہ زیر نظر رباعی چار صحابہ کے ساتھ وارد کر رہے ہیں جبکہ مسلم کے ہاں ایک کی کمی واقع ہوئی ہے، شعیب کی حویطب کے واسطہ کی سند میں زیادت پر نسائی کے ہاں زبیدی اور ابن عیینہ اور حمیدی کے ہاں ان کی مسند میں معمر نے موافقت کی ہے، یہ تینوں زہری سے اسکے راوی ہیں نسائی اور ابن سکن نے جزم کیا ہے کہ سائب نے ابن سعدی سے اس کا سماع نہیں کیا، نووی کہتے ہیں ہم نے اسے حافظ عبد القادر رہاوی کی کتاب الرباعیات سے نقل کیا ، وہ ذکر کرتے ہیں کہ زبیدی، شعیب بن حمزہ، عقیل بن خالد، یونس بن یزید اور عمرو بن حارث نے زہری سے اسے حویطب کے ذکر کے ساتھ نقل کیا ہے پھر مطول اسانید کے ساتھ ان کے طرق ذکر کئے، کہتے ہیں نعمان بن راشد نے زہری سے اسے حویطب کے اسقاط کے ساتھ روایت کیا ہے! معمر پر اس ضمن میں اختلاف ہے چنانچہ ابن مبارک نے ان سے نعمان کی طرح، ابن عیینہ اور موسی بن اعین نے ان سے جماعت کی طرح نقل کیا جبکہ عبد الرزاق نے معمر سے اسکی روایت کرتے ہوئے دو واسطے گرا دئے اور اسے (عن السائب عن عمر) سے ذکر کیا، کہتے ہیں صحیح اول ہے بقول ابن حجر اس کا مقتضا یہ ہے کہ روایتِ مسلم سے حویطب کا سقوط وہم ہے یہ مسلم سے یا ان کے شیخ سے ہوا وگرنہ جیسا کہ ذکر ہوا غیرِ مسلم کے ہاں یہ ثابت ہے، بعض نے یہ رباعی سند اپنے ان دو اشعار میں نظم بند کی:

(وفی العمالة إسناد بأربعة   من الصحابه فيه عنهم ظهرا

السائب بن يزيد عن حويطب عب   د الله حدثه بذاك عن عمرا)۔

(وعن الزهری قال حدثنی سالم) یہ زہری تک اسی سند کے ساتھ موصول ہے نسائی نے عمرو بن منصور عن ابو الیمان انہی شیخِ بخاری سے یہ دونوں مذکورہ حدیثیں عمر تک انہی دونوں مذکور سندوں کے ساتھ تخریج کی ہیں اور جو مسلم ہیں انہوں نے جب اس

کی یونس عن زہری سے تخریج کی تو اسے سالم عن ابیہ سے نقل کیا پھر اس کے عقب میں ابن شہاب عن سائب کی روایت ذکر کی اور کہا: (فقال مثل ذلك) دونوں سیاقوں کے درمیان تفاوت نہیں ہے ماسوائے ابن سعد عن عمر کے قصہ کے تو اسے مسلم نے ذکر نہیں کیا، سالم نے یہ زیادت بھی کی: (فمن أجل ذلك كان ابن عمر لايسأل أحدا شيئا ولا يَرُدُّ شيئا أُعْطِيَهُ) (یعنی اسی لئے ابن عمر خود سے تو کسی چیز کا حکمرانوں سے سوال نہ کرتے اور ان کی طرف سے ازخود دیئے گئے عطایا قبول کر لیتے تھے) بقول ابن حجر یہ اپنے عموم کے ساتھ اس امر میں ظاہر ہے کہ وہ شبہ والے اموال بھی رد نہ کرتے تھے اور ثابت ہے کہ انہوں نے مختار بن ابوعبید ثقفی کے بھیجے تحفے بھی قبول کئے اور وہ ان کی زوجہ صفیہ ثقفیہ کے بھائی تھے، مختار نے کوفہ پر غلبہ حاصل کیا اور وہاں سے ابن زبیر کے عامل کو بھگا دیا ایک مدت تک اس کی حکومت رہی اور وہ خلیفہ کے دائرۂ اطاعت سے باہر تھا اور اپنی صوابدید کے مطابق بیت المال میں تصرف کرتا رہا تھا اس کے باوجود ابن عمر نے اس کے ہدایا قبول کئے، اس ضمن میں ان کا مستند یہ تھا کہ بیت المال میں ان کا بھی حق ہے تو ان کیلئے ضار نہیں کہ جس کیفیت میں بھی ان کے پاس ان کا حق پہنچے، یا ان کی رائے یہ تھی کہ اس میں دوش آخذ اول پر ہے یا ان کے ذہن میں ہوگا کہ معطی مذکور کیلئے فی الجملہ دیگر مال بھی ہے اور اس مالِ مذکور میں بھی (یعنی بیت المال) کچھ نہ کچھ حق ہے تو جب تک یہ متمیز نہیں اور انہیں وہ طیبِ خاطر سے دے رہا ہے تو یہ اس فرمانِ نبوی کے عموم میں داخل ہے: (ما أتاك من هذا المال من غير سؤال ولا استشراف فَخُذْهُ) تو ان کی رائے بنی کہ اس سے وہی مال مستثنیٰ ہے جو خالص حرام کے بطور معلوم ہاور ثابت ہو،

طبری کہتے ہیں حدیثِ عمر میں واضح دلیل ہے کہ جو مسلمانوں کے اعمال میں سے کسی عمل (یعنی ذمہ داری) کے ساتھ مشغول ہوجائے تو وہ اس ذمہ داری کے عوض مال لے سکتا ہے مثلا ولاۃ، قضاۃ، جباۃ الفیٔ (یعنی فیٔ جمع کرنے کے ذمہ داران) عمالِ صدقات وغیرہم اور ان جیسے ملازمین کیونکہ نبی پاک نے حضرت عمر سے سرکاری خدمت لی اور اس کے عوض انہیں کچھ مال عطا کیا ابن منذر نے ذکر کیا کہ زید بن ثابت قضاء پر کوئی اجرت نہ لیتے تھے، ابوعبید نے اس کے جواز پر اللہ کے عاملینِ صدقات کیلئے استحقاق مقرر کرنے سے احتجاج کیا کیونکہ اس نے ان کے یہ ذمہ داری نبھانے اور اس میں کوشش کرنے کے صلہ میں ان کا بھی صدقات میں حق رکھا ہے، طبری نے علماء سے اس بابت اختلاف نقل کیا کہ آیا قولِ نبوی (خُذْهُ و تَمَوَّلْهُ) میں امر برائے وجوب ہے یا ندب؟ تیسری رائے یہ ہے کہ اگر سلطان کی طرف سے عطیہ ہے تو یہ حرام یا مکروہ اور یا پھر مباح ہے اور اگر اس کے غیر کی طرف سے ہے تو مستحب ہے، نووی کہتے ہیں صحیح یہ ہے کہ اگر حرام غالب حصہ ہے تو حرام ہے اسی طرح تب بھی اگر وہ عدم استحقاق کے ساتھ ہے اور اگر حرام غالب حصہ نہ ہو اور آخذ بھی مستحق ہے تب یہ مباح ہے، بعض نے کہا عطیہ سلطان میں مندوب ہے دیگر میں نہیں، ابن منذر کہتے ہیں ابن سعدی کی حدیث قاضیوں کیلئے اخذِ اجرت کے جواز پر حجت ہے ابن بطال کے بقول حدیثِ ہذا سے ثابت ہوا کہ جو مال کسی کو بن مانگے مل جائے تو اسے لینے والا تارک سے افضل ہے کیونکہ وہ اضاعتِ مال کرنے والا قرار پائے گا اور اس سے نہی ثابت ہے ابن منیر نے تعقب کیا کہ اس میں تضییع والی کوئی بات نہیں کیونکہ تضییع سے مراد تبذیر، اسراف اور مال کا بے جا خرچ کرنا ہے! دنیا سے تنزیہاً اور اس اندیشہ سے تحرُّج کرتے ہوئے کہ اسے بے جا استعمال نہ کرلے ترک تو معطی کیلئے توفیر ہے تو یہ اضاعت نہیں، پھر انہوں نے لکھا افضلیت کی اصل تعلیل یہ ہوسکتی ہے کہ آخذ تارک کی نسبت اعون للعمل (یعنی پھر اور بھی اس طرح کی خدمات انجام دینے کا جذبہ پیدا ہوگا اور کوئی ہچکچاہٹ نہ ہوگی) اور خیر خواہی کی نسبت سے

الزم ہے کیونکہ جس نے اسے قبول نہ کیا وہ اپنے تئیں متطوع بالعمل ہے تو عین ممکن ہے کہ آخذ کی طرح اس میں جدیت پیدا نہ ہو جو یہ سوچ کر اس میں ہوگی کہ اب عمل اس پہ واجب ہے تو اب وہ نہایت تندہی سے میدانِ عمل میں کوشاں ہوگا

ابن تین نے کہا اس حدیث میں قضاء کی اجرت لینے کی کراہت ظاہر ہوئی اگر وہ مستغنی ہے اور اگرچہ مال طیب ہو یہی کہا، کہتے ہیں اس سے ایسے مال کو صدقہ کرنے کا بھی جواز ملا جسے ابھی قبضہ میں نہیں لیا بشرطے کہ یہ مال اس کا واجب حق ہو (یعنی بالیقین اسے ملے گا) لیکن آپکا قول: (خذه فتموله وتصدق به) دلالت کرتا ہے کہ تصدق قبضہ میں لینے کے بعد ہی ہوگا کیونکہ قبضہ میں لینے کے بعد اپنے طیبِ نفس سے جو صدقہ کرتا ہے وہ اس شخص سے افضل ہے جو قبضہ میں آنے سے قبل اسکا تصدق کرتا ہے کیونکہ مال ہاتھ میں آجانے کے بعد اس کی حرص زیادہ ہوتی ہے بنسبت اس شخص کے جس کے ہاتھ میں مال نہ ہو تو اگر کسی کے ہاں یہ دونوں حال مستوی ہوں تو اس کا مرتبہ اعلیٰ ہے اسی لئے اخذ کا حکم دیا اور اس کے تمول کا جواز بیان کیا اگر وہ پسند کریں یا پھر تصدق کر دیں، کہتے ہیں بعض صوفیہ کی رائے ہے کہ اگر بغیر مانگے مال آئے اور وہ قبول نہ کرے تو ایسا شخص حرمانِ عطاء کے ساتھ معاقب کیا جائے، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں اس میں اغنیاء کے پاس جو ہے، کی طرف تطلع کی مذمت ہے اور اس کے فضول کی طرف تشوق اور ان سے اس کے اخذ کی بھی اور یہ مذموم حالت ہے جو دنیا میں شدتِ رغبت پر اور اسکے توسع کی طرف میلان پر دال ہے تو شارع نے اس صورتِ مذمومہ پر اخذِ مال سے نہی صادر کی ہے تا کہ نفس کا قمع ہو اور ہوائے نفس کی مخالفت ہو اور اسکا زور ٹوٹے، دیگر اسکے مباحث وفوائد کتاب الزکاۃ کے بابِ مذکور میں گزر چکے ہیں۔

18 - باب مَنْ قَضَى وَلَاعَنَ فِي الْمَسْجِدِ (مسجد میں عدالت لگانا)

وَلَاعَنَ عُمَرُ عِنْدَ مِنْبَرِ النَّبِيِّ ﷺ. وَقَضَى شُرَيْحٌ وَالشَّعْبِيُّ وَيَحْيَى بْنُ يَعْمَرَ فِي الْمَسْجِدِ، وَقَضَى مَرْوَانُ عَلَى زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ بِالْيَمِينِ عِنْدَ الْمِنْبَرِ وَكَانَ الْحَسَنُ وَزُرَارَةُ بْنُ أَوْفَى يَقْضِيَانِ فِي الرَّحَبَةِ خَارِجًا مِنَ الْمَسْجِدِ (حضرت عمر نے منبرِ نبوی کے پاس لعان منعقد کرایا، شریح، شعبی اور یحیی بن یعمر نے مسجد میں عدالتیں لگائیں، مروان نے زید بن ثابت کے ایک مقدمہ میں فیصلہ دیا کہ وہ منبر کے پاس کھڑے ہو کے قسم کھائیں، حسن اور زرارہ بن اوفی مسجد کے بیرونی صحن میں بیٹھ کر فیصلے کرتے رہے)

ظرف دونوں مذکورہ امور سے متعلق ہے تو یہ تنازع فعلین سے ہے! یہ بھی محتمل ہے کہ یہ قضاء سے متعلق ہو اس میں (لاعن) کے دخول کے مدنظر تو یہ عطفِ خاص علی عام کی قبیل سے ہے۔ (ولاعن) یعنی خاوند بیوی کے درمیان ایقاعِ تلاعن کا حکم دیا، تو یہ مجاز ہے اس میں یہ شرط نہیں کہ وہ (یعنی قاضی) بذاتِ خود اس کی انہیں تلقین کرے۔ (ولاعن عمر الخ) یہ مسجد میں وقوعِ لعان کے جواز پر تمسک کرنے کیلئے ابلغ ہے، حضرت عمر نے منبر کو اس غرض کیلئے اس لئے خاص کیا کہ خیال کرتے تھے اس جگہ قسم اٹھوانا تغلیظ میں اغلظ ہے، اس کے پاس تحلیف بارے حضرت جابر کی یہ مرفوع حدیث وارد ہے: (لا یحلف عند منبری) اس سے اخذ کیا جائے گا کہ قسموں میں تغلیظ کی غرض سے کوئی خاص اماکن مقرر کئے جا سکتے ہیں اسی پر وقت کو بھی قیاس کیا ہے یہ اسلئے حالانکہ محلوف بہ عظیم ہے کیونکہ معظم کی جس کا حالف مشاہد ہو جھوٹ سے اجتناب کے ضمن میں خاص تاثیر ہے۔

(و قضی مروان الخ) نسخۂ کشمیہنی میں (علی المنبر) بھی ہے یہ ایک اثر کا طرف ہے جو کتاب الشہادات میں گزرا

وہیں اسے موصول کرنے والے کا ذکر کیا تھا یہ موطا میں بھی مذکور ہے اور اس میں (علی المنبر) کہا جیسے نسخہ کشمیہنی میں ہے۔ (وقضی شریح) شریح کا اثر ابن ابو شیبہ اور محمد بن سعد نے اسماعیل بن ابو خالد سے نقل کیا اور یہ الفاظ ذکر کئے: (رأیت شریحا یقضی فی المسجد وعلیه برنس خز) (یعنی میں نے دیکھا کہ شریح مسجد میں مقدمات کی سماعت کر رہے ہیں اور اونی ٹوپی پہن رکھی ہے) عبد الرزاق کہتے ہیں ہمیں معمر نے حکم بن عتیبہ سے بیان کیا کہ انہوں نے شریح کو مسجد میں فیصلے کرتے دیکھا، شعبی کا اثر سعید بن عبد الرحمٰن مخزومی نے جامع سفیان میں عبد اللہ بن شبرمہ کے طریق سے موصول کیا کہتے ہیں میں نے شعبی کو دیکھا کہ ایک بستی کی مسجد کے اندر یہودی کو سزا دی! عبد الرزاق نے بھی سفیان سے اسے نقل کیا یحی بن یعمر کا اثر ابن ابو شیبہ نے عبد الرحمٰن بن قیس کی روایت سے موصول کیا کہتے ہیں یحی کو مسجد میں فیصلے کرتے دیکھا، کرابیسی نے ادب القضاء میں ابوزناد کے طریق سے نقل کیا کہ سعد بن ابراہیم اور ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم اور ان کے بیٹے اور محمد بن صفوان اور محمد بن مصعب بن شرحبیل مسجد نبوی کے اندر بیٹھ کر مقدمات کی سماعت کرتے اور فیصلے دیتے تھے، کئی اور نے بھی یہی ذکر کیا۔

(وکان الحسن و زرارة الخ) رحبہ ایسی بناء جو مسجد کے دروازے کے سامنے اس سے غیر منفصل ہو، اس بارے اختلاف ہے راجح یہ ہے کہ وہ بھی مسجد کے حکم میں داخل ہے تو اس میں بھی اعتکاف کیلئے بیٹھنا صحیح ہوگا اور ہر وہ جو مسجد کیلئے مشترط ہے لیکن اگر رحبہ مسجد سے منفصل ہے تب وہ مسجد کے حکم میں نہیں، حائے ساکن کے ساتھ رحبہ ایک مشہور شہر ہے، ان مجموع آثار سے ظاہر ہوتا ہے کہ رحبہ سے یہاں مراد وہ جو حائے متحرک کے ساتھ ہے چنانچہ ابن ابو شیبہ نے مثنی بن سعید سے نقل کیا کہ میں نے حسن اور زرارہ کو دیکھا مسجد میں فیصلے کرتے تھے، کرابیسی نے ادب القضاء میں ایک اور طریق کے ساتھ نقل کیا کہ حسن، زرارہ اور ایاس بن معاویہ جب مقدمات کی سماعت کیلئے مسجد میں داخل ہوتے تو اس کیلئے بیٹھنے سے قبل دو رکعت ادا کرتے۔

- 7165حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ الزُّهْرِيُّ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ شَهِدْتُ الْمُتَلاَعِنَيْنِ وَأَنَا ابْنُ خَمْسَ عَشْرَةَ فُرِّقَ بَيْنَهُمَا .

أطرافه 423، 4745، 4746، 5259، 5308، 5309، 6854، 7166، 7304

ترجمہ: سہل بن سعد کہتے ہیں قصہ لعان میں میں بھی حاضر تھا تب میری عمر پندرہ برس تھی، ان کے درمیان جدائی کر دی گئی۔

- 7166حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ أَخْبَرَنِي ابْنُ شِهَابٍ عَنْ سَهْلٍ أَخِي بَنِي سَاعِدَةَ أَنَّ رَجُلاً مِنَ الأَنْصَارِ جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ أَرَأَيْتَ رَجُلاً وَجَدَ مَعَ امْرَأَتِهِ رَجُلاً أَيَقْتُلُهُ فَتَلاَعَنَا فِي الْمَسْجِدِ وَأَنَا شَاهِدٌ . (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص: ۳۹۲)

أطرافه 423، 4745، 4746، 5259، 5308، 5309، 6854، 7165، 7304

اسے کتاب اللعان میں مطولا نقل کیا وہیں مفصلا مشروح ہوئی، پہلے طریق میں سفیان سے مراد ابن عیینہ ہیں ابن بطال لکھتے ہیں ایک جماعت نے مسجد میں قضاء کو مستحب قرار دیا ہے، مالک کا قول ہے کہ یہی امر قدیم ہے کیونکہ اس جگہ اسکے پاس عورتیں اور ضعفاء لوگ بھی آسانی سے پہنچ سکتے ہیں وگرنہ اگر گھر میں بیٹھ رہے تو ممکن ہے بوجہ احتجاب کچھ لوگ اس تک نہ پہنچ پائیں، کہتے ہیں یہی

احمد اور اسحاق کا قول ہے، ایک گروہ نے اسے مکروہ جانا، عمر بن عبد العزیز نے قاسم بن عبد الرحمٰن کو خط لکھا تھا کہ مسجد میں مقدمات کی سماعت نہ کیا کرو کیونکہ اس ضمن میں حائض ومشرک کو بھی وہیں آنا پڑے گا، امام شافعی نے کہا مجھے اسی لئے زیادہ پسند یہی ہے کہ غیرِ مسجد میں اس غرض کیلئے بیٹھے! کرابیسی کہتے ہیں بعض نے اس بنا پر مسجد میں سماعت کو برا جانا ہے کہ اگر مقدمہ کسی مسلم اور مشرک کے مابین ہے تو مشرک کو بھی مسجد میں داخل ہونا پڑے گا اور مساجد میں مشرک کا دخول مکروہ ہے لیکن مسجد نبوی اور دیگر مساجد میں لوگوں کے مقدمات کی سماعت اور فیصلے صادر کرنا سلف کی صنیع رہا ہے (لیکن تب تو مشرک موجود نہ تھے) پھر اس سلسلہ میں کثیر آثار ذکر کئے! بقول ابن بطال سہل کی یہ حدیث اس کے جواز کی حجت ہے اگرچہ اولیٰ صیانتِ مسجد ہے، مالک کہہ چکے ہیں کہ علمائے سلف اس غرض کیلئے رحاب المساجد میں بیٹھتے تھے یا تو جنائز پڑھنے کی جگہوں میں یا پھر دارِ مروان کی رحبہ (صحن) میں، کہتے ہیں میں بھی امصار میں یہی مستحب سمجھتا ہوں تا کہ غیر مسلم اور حائضہ عورتیں بھی اس تک پہنچ سکیں اور تواضع کے بھی یہی اقرب ہے، ابن منیر لکھتے ہیں مسجد کی رحبہ کا بھی وہی حکم ہے جو مسجد کا الا یہ کہ وہ اس سے منفصل ہو اور بظاہر یہ ہے کہ (جس رحبہ کا سلف کے فیصلوں کے ضمن میں ذکر ہے) یہ اس سے منفصل تھا اور یہ احتمال بھی کہ قاضی کی نشست تو اس رحبہ میں ہو جو مسجد سے متصل ہے لیکن اصحابِ مقدمات اس سے خارج میں کھڑے ہوتے ہوں اور گویا تابعی مذکور کی رائے یہ تھی کہ رحبہ کو مسجد کا حکم نہیں دیا جا سکتا اگرچہ وہ متصل ہی ہو،

یہ مشہور اختلافی مسئلہ ہے شافعیہ کے ہاں بھی رحبۃ المسجد کے حکم بارے تعریف میں اختلاف واقع ہے اس اتفاق کے ساتھ کہ رحبہ میں موجود افراد مسجد میں قائم جماعت کے ساتھ نماز ادا کریں تو یہ صحیح ہوگا، کہتے ہیں حریم اور رحبہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ ہر مسجد کیلئے حریم ہوتا ہے لیکن ہر مسجد کی رحبہ نہیں ہوتی تو ایسی مسجد جس کے آگے کھلا صحن سا ہو وہ رحبہ ہے اور یہی ہے وہ جو مسجد کے حکم میں ہے جبکہ حریم وہ جو اس رحبہ اور مسجد کو محیط ہو اور اگر مسجد کی بیرونی دیوار اس سب کو محیط ہو تو وہ بلا رحبہ مسجد ہے لیکن اس کے لئے حریم ہے گھروں کی طرح، اھ ملخصا،

اس امر سے ساکت رہے کہ اگر صاحب المسجد مسجد سے منفصل کوئی قطعہ بنائے تو آیا یہ رحبہِ مسجد کے حکم میں ہے؟ اور اس سے بھی کہ اگر مسجد کی قبلہ والی دیوار میں ایسے رحاب (یعنی محراب نما) ہوں کہ ان میں موجود افراد کی اس مسجد کے امام کے پیچھے نماز پڑھنا صحیح نہ ہو (کیونکہ وہ تو امام سے آگے ہو گئے) تو آیا ایسے رحاب بھی اس مسجد کے حکم میں داخل ہوں گے؟ بظاہر یہ دونوں طرح کے رحاب مسجد کے حکم میں شامل سمجھے جائیں گے تو اول میں نماز صحیح ہے اور دوسرے (یعنی جو حائطِ قبلی میں ہے) میں اعتکاف کیلئے بیٹھنا جائز ہے، کبھی رحبہِ مسجد کا شور وشرابہ وغیرہ کے جواز میں حکم مسجد کے حکم سے الگ بھی ہو سکتا ہے البتہ جماعت میں شامل ہونے کے اعتبار سے وہ مسجد کے حکم میں ہے، مالک نے موطا میں سالم بن عبد اللہ بن عمر سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے مسجد کے ساتھ ایک رحبہ بنایا تھا جسے بطحاء کا نام دیا، وہ کہا کرتے تھے جو کچھ لغط کرنا چاہے یا شعر پڑھنا چاہے یا آواز بلند کرنا چاہے وہ اس رحبہ میں چلے جایا کرے۔

علامہ انور (باب من قضی ولاعن الخ) کے بارہ میں لکھتے ہیں اس امر میں ابوحنیفہ کی موافقت کی ہے کہ قضاء عبادت ہے تو مسجد میں یہ صحیح ہے اگر مدعیٰ علیہ (یا مدعی) ان لوگوں میں سے ہے جن کا مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں مثلاً حائض تو قاضی مسجد سے اس کی طرف نکل آئے گا یا اپنا نائب اس کی طرف بھیجے گا، شافعیہ کے نزدیک یہ عبادت نہیں لہذا مسجد میں مقدمات کی سماعت وفیصلے نہ کئے جائیں۔

- 19باب مَنُ حَكَمَ فِي الُمَسُجِدِ حَتَّى إِذَا أَتَى عَلَى حَدٍّ أَمَرَ أَنُ يُخُرَجَ مِنَ الُمَسُجِدِ فَيُقَامَ

(مسجد میں حد کا فیصلہ کیا اور اجرائے حد کیلئے مسجد سے باہر لے جانے کا کہا)

وَقَالَ عُمَرُ أَخُرِجَاهُ مِنَ الُمَسُجِدِ وَضَرَبَهُ وَيُذُكَرُ عَنُ عَلِيٍّ نَحُوُهُ (حضرت عمر نے حکم دیا کہ اسے مسجد سے باہر لے جاؤ اور حد مارو، حضرت علی سے بھی یہی منقول ہے)

گویا اس ترجمہ کے ساتھ ان حضرات کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو مسجد میں جوازِ قضاء وحکم کو اس امر کے ساتھ خاص کرتے ہیں کہ جب وہاں کوئی ایسی شئ نہ ہو جس کے ساتھ اہلِ مسجد متأذی ہوتے ہوں یا اس کی وجہ سے مسجد میں کوئی نقص پیدا ہوتا ہو جیسے تلوث۔ (وقال عمر الخ) حضرت عمر کا اثر ابن ابوشیبہ اور عبدالرزاق نے طارق بن شہاب سے موصول کیا، کہتے ہیں ان کے پاس حد میں ایک شخص کو لایا گیا تو کہا اسے مسجد سے نکالو پھر اسے مارو، اس کی سند شیخین کی شرط پر ہے حضرت علی کا اثر بھی ابن ابوشیبہ نے ابن معقل کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں ایک شخص نے آ کر چپکے سے ان سے کوئی بات کہی تو کہنے لگے اسے قنبر اسے مسجد سے نکالو اور اس پر حد قائم کرو، اس کی سند میں صاحبِ مقال راوی ہے۔

- 7167حَدَّثَنَا يَحُيَى بُنُ بُكَيُرٍ حَدَّثَنِي اللَّيُثُ عَنُ عُقَيُلٍ عَنِ ابُنِ شِهَابٍ عَنُ أَبِي سَلَمَةَ وَسَعِيدِ بُنِ الُمُسَيَّبِ عَنُ أَبِي هُرَيُرَةَ قَالَ أَتَى رَجُلٌ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ فِي الُمَسُجِدِ فَنَادَاهُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي زَنَيُتُ فَأَعُرَضَ عَنُهُ فَلَمَّا شَهِدَ عَلَى نَفُسِهِ أَرُبَعًا قَالَ أَبِكَ جُنُونٌ قَالَ لَا قَالَ اذُهَبُوا بِهِ فَارُجُمُوهُ

أطرافه 5271، 6815، - 6825تحفة 15217، 86/9 - 13208 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸، ص: ۵۳۷)

- 7168 قَالَ ابُنُ شِهَابٍ فَأَخُبَرَنِي مَنُ سَمِعَ جَابِرَ بُنَ عَبُدِ اللَّهِ قَالَ كُنُتُ فِيمَنُ رَجَمَهُ بِالُمُصَلَّى رَوَاهُ يُونُسُ وَمَعُمَرٌ وَابُنُ جُرَيُجٍ عَنِ الزُّهُرِيِّ عَنُ أَبِي سَلَمَةَ عَنُ جَابِرٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي الرَّجُمِ

أطرافه 5270، 5272، 6814، 6816، 6820، - 6826 (بقول جابر میں بھی انہیں رجم کرنے والوں میں شامل تھا)

(اذهبوا الخ) یہی قدرِ حدیث مرادِ ترجمہ ہے لیکن یہ خدش سے سالم نہیں کیونکہ رجم کیلئے گڑھا کھودنے وغیرہ کی ضرورت ہوتی ہے جس کیلئے مسجد مناسب نہیں لہذا اس کے ترک سے دیگر حدود کی اقامت کا ترک لازم نہیں آتا، اس کی شرح کتاب الحدود کے باب (رجم المحصن) میں گزری ہے۔

(رواه یونس الخ) مراد یہ کہ ان سب نے صحابی کے نام کے ضمن میں عقیل کی مخالفت کی ہے کیونکہ عقیل نے اصلِ حدیث ابوسلمہ عن ابو ہریرہ سے روایت کی ہے اور ابن شہاب کا قول: (أخبرني من سمع جابر الخ) حضرت جابر سے جبکہ انہوں نے پوری حدیث ہی حضرت جابر سے نقل کی ہے، معمر کی روایت بخاری نے الحدود میں نقل کی ہے اسی طرح یونس کی روایت بھی، جہاں تک ابن جریج کی روایت ہے تو اسے بھی موصول کیا تھا۔ (لم يقل يونس وابن جريج فصلي عليه) وہیں ان کی مفصل

شرح گزری ابن بطال لکھتے ہیں مسجد میں اقامتِ حدود سے منع کرنے والوں میں کوفی، شافعی، احمد اور اسحٰق ہیں شعبی اور ابن ابولیلی نے اسے جائز قرار دیا مالک کہتے ہیں معمولی تعداد میں کوڑے مار لینے میں حرج نہیں ہاں اگر کثرتِ حدود ہو تب مسجد سے باہر ہی مناسب ہے ابن بطال کہتے ہیں بعض کے نزدیک مساجد کا ان امور سے منزہ کرنا ہی اولیٰ ہے، مساجد میں اقامتِ حدود سے منع بارے دو ضعیف احادیث بھی ہیں اس میں مشہور مکحول کی ابودراء، واثلہ اور ابوامامہ سے مرفوعا روایت ہے کہ: (جَنِّبُوا مساجد کم صِبْيَانَكُمْ) (یعنی چھوٹے بچوں سے اپنی مساجد کو بچاؤ) اس میں یہ بھی ہے: (وإقامة حُدُوْدِكم) اسے بیہقی نے خلافیات میں نقل کیا اس کی اصل ابن ماجہ کے ہاں فقط حضرت واثلہ سے حدیث ہے اس میں حدود کا ذکر نہیں، اس کی سند ضعیف ہے، ابن ماجہ کے ہاں ابن عمر سے مرفوعا مروی ہے: (خصال لا تنبغي في المسجد : لا يُتَّخذ طريقا) (یعنی مسجد کو راستہ نہ بنایا جائے) آگے کہا: (ولا يُضرَبُ فيه حدٌّ) (اس میں کسی کو حد بھی نہ لگائی جائے) اس کی سند بھی ضعیف ہے، ابن منیر کہتے ہیں جس نے میت کا مسجد میں اس ڈر سے داخل کرنا کہ اس سے کوئی شئی خارج نہ ہو جائے ممنوع کہا، اولیٰ ہے کہ اقامتِ حدود کا بھی وہ قائل نہ ہو کیونکہ اس صورت میں بھی خون وغیرہ خارج ہونے کا امکان ہوتا ہے اور قتل کی حد (یعنی قصاص و رجم) میں تو یہ اولیٰ ہوا۔

علامہ انور (کنت فیمن رجمه بالمصلیٰ) کے تحت کہتے ہیں بین السطور لکھا ہے کہ مصلی الجنائز بقیع تھا، یہ غلط ہے کہ بقیع ایک دیگر جگہ ہے جیسا کہ معروف ہے۔

20 - باب مَوْعِظَةِ الإِمَامِ لِلْخُصُومِ (حاکم کا فریقین کو سماعت سے قبل پند و نصائح کرنا)

7169 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ زَيْنَبَ ابْنَةِ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ فَأَقْضِي نَحْوَ مَا أَسْمَعُ فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا فَلاَ يَأْخُذْهُ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ

.أطرافه 2458، 2680، 6967، 7181، - 7185 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص: ٦٢٨)

اس کی شرح سات ابواب کے بعد ہوگی ترجمہ کے ساتھ مناسبت ظاہر ہے۔

21 - باب الشَّهَادَةِ تَكُونُ عِنْدَ الْحَاكِمِ فِي وِلاَيَتِهِ الْقَضَاءِ أَوْ قَبْلَ ذَلِكَ لِلْخَصْمِ (قاضی بطورِ گواہ)

وَقَالَ شُرَيْحٌ الْقَاضِي وَسَأَلَهُ إِنْسَانٌ الشَّهَادَةَ فَقَالَ ائْتِ الأَمِيرَ حَتَّى أَشْهَدَ لَكَ وَقَالَ عِكْرِمَةُ قَالَ عُمَرُ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ لَوْ رَأَيْتَ رَجُلاً عَلَى حَدٍّ زِنًا أَوْ سَرِقَةٍ وَأَنْتَ أَمِيرٌ فَقَالَ شَهَادَتُكَ شَهَادَةُ رَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ قَالَ صَدَقْتَ .قَالَ عُمَرُ لَوْلاَ أَنْ يَقُولَ النَّاسُ زَادَ عُمَرُ فِي كِتَابِ اللَّهِ لَكَتَبْتُ آيَةَ الرَّجْمِ

بِيَدِى وَأَقَرَّ مَاعِزٌ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ بِالزِّنَا أَرْبَعًا فَأَمَرَ بِرَجْمِهِ وَلَمْ يُذْكَرْ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَشْهَدَ مَنْ حَضَرَهُ وَقَالَ حَمَّادٌ إِذَا أَقَرَّ مَرَّةً عِنْدَ الْحَاكِمِ رُجِمَ وَقَالَ الْحَكَمُ أَرْبَعًا

ترجمہ: شریح نے ایک شخص سے جس نے ان سے گواہی دینے کو کہا تھا، کہا تم امیر کے پاس چلو میں تمہارے حق میں گواہی دوں گا، عکرمہ کہتے ہیں حضرت عمر نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف سے کہا اگر بطورِ امیر تم کسی کو زنا یا چوری کرتے دیکھو تو؟ انہوں نے کہا آپ کی بطورِ امیر گواہی ایک عام مسلمان کی سی گواہی ہوگی، کہنے لگے آپ نے سچ کہا، عمر نے کہا اگر لوگ یہ نہ کہیں کہ عمر نے قرآن میں اضافہ کر دیا تو میں اپنے ہاتھ سے آیتِ رجم اس میں لکھ دوں اور ماعز نے نبی پاک کے سامنے چار مرتبہ اقرارِ زنا کیا تو آپ نے انہیں رجم کرنے کا حکم دیدیا اور کہیں مذکور نہیں کہ آپ نے اس کے اقرار پہ حاضرین کو گواہ بنایا ہو، حماد کا قول ہے حاکم کے سامنے ایک مرتبہ کے اقرارِ زنا پر اسے رجم کیا جائے گا حکم نے چار مرتبہ کی شرط لگائی۔

یعنی کیا اس کے لئے اس کے فریقِ مخالف کے خلاف فیصلہ دیدے اپنی ذاتی معلومات کی بنا پر یا کسی اور حاکم کے پاس اس کے حق میں (ان معلومات کی رو سے) گواہی دے سکتا ہے تو اس مسئلہ میں قوتِ اختلاف کے پیشِ نظر استفہامی انداز میں ترجمہ وارد کیا اگرچہ ان کا آخرِ کلام مقتضی ہے کہ ذاتی معلومات کی بنیاد پر عدمِ حکم کی رائے اختیار کی ہے۔ (وقال شریح الخ) اسے سفیان ثوری نے اپنی جامع میں عبداللہ بن شبرمہ عن شعبی سے نقل کیا، کہتے ہیں ایک شخص نے شریح کو گواہ بنایا پھر ان کے پاس مقدمہ لے کر آ گیا تو انہوں نے کہا تم یہ مقدمہ امیر کے پاس لے جاؤ میں تمہارے لئے وہاں گواہی دوں گا اسے عبدالرزاق نے بھی ابن عیینہ عن ابن شبرمہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے شعبی سے کہا اے ابوعمرو ان دو آدمیوں کے بارہ میں کیا رائے ہے جو کسی معاملہ کے گواہ بنائے گئے پھر ان کا ایک فوت ہو گیا اور دوسرے سے گواہی کا تقاضہ کیا، کہنے لگے شریح کے پاس اسی قسم کا واقعہ پیش آیا میں بھی ان کی مجلس میں موجود تھا تو کہنے لگے امیر کے پاس چلو میں تمہارے حق میں گواہی دوں گا۔

(وقال عکرمة الخ) اسے بھی ثوری نے عبدالکریم جزری عن عکرمہ سے موصول کیا اصل میں یہ الفاظ واقع ہیں: (لو رأيتَ و أنت أمير) جواب میں کہا: (شهادتك) الجامع میں یہ الفاظ ہیں: (أ رأيت لو رأيت رجلا سَرَقَ أو زَنَا ، قال أرى شهادتك) اور (صدقت) کی بجائے (أصبت) ہے، اسے ابن ابوشیبہ نے شریک عن عبدالکریم سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (أرأيت لو كنت القاضي أو الوالي و أبصَرتَ إنسانا على حَدِّ أَكُنتَ تُقِيمه عليه؟ قال لا ، حتى يشهد معي غيري، قال أصَبْتَ لو قُلْتَ غير ذلك لم تُجِدْ) (یعنی اگر آپ بطورِ قاضی یا والی کسی کو موجبِ حد جرم کرتا دیکھیں تو کیا فقط اپنے اس مشاہدہ کی بنیاد پر حد لگا دیں گے؟ کہا نہیں حتی کہ کوئی اور میرے ساتھ گواہ بنے، کہا آپ نے درست کہا اگر کوئی اور بات کہتے تو اچھا نہ کرتے) یہ اجادت سے ہے بقول ابن حجر جناب صدیق اکبر سے اسکا نحو وارد ہے آگے اسکا ذکر کروں گا، یہ سند عکرمہ سے آگے منقطع ہے کیونکہ انہوں نے عبدالرحمٰن کو پایا اور نہ حضرت عمر کو اور یہ ان مواضع میں سے ہے جن کی بابت ان حضرات کو متنبہ کیا جائے گا جو بعض کے اس تعمیمِ قول سے دھوکہ کھا سکتے ہیں کہ (بخاری کی) تعلیقِ جازم صحیح ہوتی ہے تو اس کی اس امر کے ساتھ تقیید ضروری ہے کہ مراد اس شخص تک صحتِ سند ہوگی جن سے معلقا نقل کیا، اس سے آگے کے واسطوں کو دیکھنا باقی رہے گا۔

(وقال عمر الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جسے مالک نے موطا میں یحیی بن سعید عن سعید بن مسیّب عن عمر سے نقل کیا

جیسا کہ اسکا ذکر باب الاعتراف بالزنا میں قصہ رجم بارے ان کی طویل حدیث کی شرح کے اثناء گزرا جو سقیفہ بنی ساعدہ میں بیعتِ ابوبکر کے قصہ پر مشتمل روایت کا طرف ہے! مہلب کہتے ہیں بخاری نے عبدالرحمن بن عوف کے مذکورہ قول کیلئے اس قولِ عمر سے استشہاد کیا کہ ان کے پاس آیتِ رجم کے قرآن کا حصہ ہونے بارے گواہی موجود تھی لیکن اپنی اکیلی گواہی کی بنیاد پر اسے نصِ مصحف کے ساتھ ملحق نہ کیا اوراس کی علت یہ کہہ کر واضح کی کہ: (لولا أن يقال زاد عمر الخ) تو اشارہ کیا کہ قطعِ ذرائع کی مصلحت کے پیشِ نظر ایسا نہ کیا تا کہ حکام سوء اس سے حوصلہ پا کر اپنے من پسند فیصلوں کی بنیاد اپنے پاس موجود معلومات قرار دے لیں۔

(و أقر ماعز الخ) یہ ایک باب قبل منقول حدیث کا حصہ ہے حضرت ابو ہریرہ کے حوالے سے موصولا گزری ہے۔ (وقال الحكم الخ) یہ ابن عتیبہ ہیں جو بھی فقیہِ کوفہ تھے۔ (أربعا) یعنی جب تک چار مرتبہ اقرار نہ کرے رجم نہ کیا جائے گا جیسے حضرت ماعز کے قصہ میں گزرا اسے ابن ابوشیبہ نے شعبہ سے موصول کیا، کہتے ہیں میں نے حماد سے زنا کا اقرار کرنے والے کی بابت پوچھا کہ (كم يُرَدُّ؟) (یعنی اسے کتنی بار واپس کیا جائے؟) کہا ایک مرتبہ، کہتے ہیں پھر میں نے حکم سے یہی سوال کیا تو کہا چار مرتبہ، اس بارے ابواب الرجم میں قصہ حضرت ماعز کے اثناء بحث گزری۔

علامہ انور باب(الشهادة تكون عند الحاكم) کے تحت لکھتے ہیں یعنی اگر قاضی کسی معاملہ میں خود گواہ ہو اور اب اس کے لئے مناسب نہیں لگتا کہ خود ہی اس مقدمہ کی سماعت کرے تو کسی اور قاضی کی عدالت میں ادائے شہادت کر دے یا اپنے نائب کو کہہ دے پھر وہ دوسرا قاضی اس بارے فیصلہ دے، (ولم يُذكَرُ أن النبي ﷺ أشهَدَ مَنْ حَضَرَهُ) کی بابت کہتے ہیں یہ ایک دیگر مسئلہ ہے وہ یہ کہ قاضی کیلئے ضروری نہیں کہ فریقین کا پورا معاملہ اور قصہ گواہوں کے سامنے رکھے، (وقال بعض أهل العراق) حنفیہ مراد ہیں پھر کوئی شیئ ان پر وارد نہیں کی۔

- 7170 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يَحْيَى عَنْ عُمَرَ بْنِ كَثِيرٍ عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ مَوْلَى أَبِي قَتَادَةَ أَنَّ أَبَا قَتَادَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ حُنَيْنٍ مَنْ لَهُ بَيِّنَةٌ عَلَى قَتِيلٍ قَتَلَهُ فَلَهُ سَلَبُهُ فَقُمْتُ لأَلْتَمِسَ بَيِّنَةً عَلَى قَتِيلٍ فَلَمْ أَرَ أَحَدًا يَشْهَدُ لِي فَجَلَسْتُ ثُمَّ بَدَا لِي فَذَكَرْتُ أَمْرَهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ جُلَسَائِهِ سِلاَحُ هَذَا الْقَتِيلِ الَّذِي يَذْكُرُ عِنْدِي قَالَ فَأَرْضِهِ مِنْهُ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ كَلاَّ لاَ يُعْطِهِ أُصَيْبِغَ مِنْ قُرَيْشٍ وَيَدَعَ أَسَدًا مِنْ أُسْدِ اللَّهِ يُقَاتِلُ عَنِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ قَالَ فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَدَّاهُ إِلَيَّ فَاشْتَرَيْتُ مِنْهُ خِرَافًا فَكَانَ أَوَّلَ مَالٍ تَأَثَّلْتُهُ قَالَ لِي عَبْدُ اللَّهِ عَنِ اللَّيْثِ فَقَامَ النَّبِيُّ ﷺ فَأَدَّاهُ إِلَيَّ وَقَالَ أَهْلُ الْحِجَازِ الْحَاكِمُ لاَ يَقْضِي بِعِلْمِهِ شَهِدَ بِذَلِكَ فِي وِلاَيَتِهِ أَوْ قَبْلَهَا وَلَوْ أَقَرَّ خَصْمٌ عِنْدَهُ لآخَرَ بِحَقٍّ فِي مَجْلِسِ الْقَضَاءِ فَإِنَّهُ لاَ يَقْضِي عَلَيْهِ فِي قَوْلِ بَعْضِهِمْ حَتَّى يَدْعُوَ بِشَاهِدَيْنِ فَيُحْضِرَهُمَا إِقْرَارَهُ وَقَالَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِرَاقِ مَا سَمِعَ أَوْ رَآهُ فِي مَجْلِسِ الْقَضَاءِ قَضَى بِهِ وَمَا كَانَ فِي

غَيْرِهِ لَمْ يَقْضِ إِلَّا بِشَاهِدَيْنِ وَقَالَ آخَرُونَ مِنْهُمْ بَلْ يَقْضِي بِهِ لأَنَّهُ مُؤْتَمَنٌ وَإِنَّمَا يُرَادُ مِنَ الشَّهَادَةِ مَعْرِفَةُ الْحَقِّ فَعِلْمُهُ أَكْثَرُ مِنَ الشَّهَادَةِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ يَقْضِي بِعِلْمِهِ فِي الأَمْوَالِ وَلاَ يَقْضِي فِي غَيْرِهَا وَقَالَ الْقَاسِمُ لاَ يَنْبَغِي لِلْحَاكِمِ أَنْ يُمْضِيَ قَضَاءً بِعِلْمِهِ دُونَ عِلْمِ غَيْرِهِ مَعَ أَنَّ عِلْمَهُ أَكْثَرُ مِنْ شَهَادَةِ غَيْرِهِ وَلَكِنَّ فِيهِ تَعَرُّضًا لِتُهَمَةِ نَفْسِهِ عِنْدَ الْمُسْلِمِينَ وَإِيقَاعًا لَهُمْ فِي الظُّنُونِ وَقَدْ كَرِهَ النَّبِيُّ ﷺ الظَّنَّ فَقَالَ إِنَّمَا هَذِهِ صَفِيَّةُ .

أطرافه 2100، 3142، 4321، - 4322 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳،ص: ۳۰۱ اس میں مزید یہ ہے: اہلِ حجاز کہتے ہیں قاضی اپنے ذاتی علم کی بناء پہ فیصلہ نہ کرے چاہے اپنی اس ذمہ داری کے دوران اسکے علم میں یہ بات آئی ہو یا پہلے، اگر کوئی فریق عدالت میں اپنے پہ کسی کے حق کا اقرار کرے تو بعض فقہاء کے نزدیک وہ اس موقع پہ دو گواہ بلائے ،بعض اہلِ عراق کا کہنا ہے کہ عدالت میں واقع کسی امر کی بنیاد پر قاضی فیصلہ دے سکتا ہے لیکن باہر کے کسی معاملہ میں دو گواہوں کی موجودی ضروری ہے، ان میں سے کچھ نے کہا اسے بہر صورت فیصلہ کرنے کا حق حاصل ہے کیونکہ وہ امین ہے[یعنی قاضی کی حیثیت سے] گواہی تو حق کی معرفت کی خاطر طلب کی جاتی ہے اب اسکا علمِ ذاتی گواہی سے برتر ہے،بعض نے کہا صرف مالی مقدمات میں ایسا کرسکتا ہے، قاسم کا قول ہے کہ قاضی کو اپنے علم کی بنیاد پہ فیصلہ نہیں کرنا چاہئے حالانکہ اسکا علم غیر کی گواہی سے زیادہ معتبر ہے لیکن اس میں تہمت لگ سکتی ہے اور لوگ سوئے ظنی کا شکار ہوسکتے ہیں اور نبی پاک نے سوئے ظنی کو برا جانا ہے، ایک موقع پہ کہا یہ[ام المؤمنین] صفیہ ہے[جب وہ آپ سے ملنے مسجد آئیں])

غزوۂ حنین کے باب میں یہ مفصلا مشروحا گزری۔ (فأرضه منه) اکثر کی روایت یہی ہے، کشمیہنی نے (منی) نقل کیا۔ (فقام رسول) ابوذر کی غیرِ کشمیہنی سے روایت میں بجائے فقام کے (فعلم) ہے، اکثر رواۃِ فربری کے ہاں بھی یہی ہے ابونعیم نے بھی حسن بن سفیان عن قتیبہ سے یہی نقل کیا قتیبہ کی محفوظ روایت یہی ہے اسی لئے بخاری نے اس کے عقب میں اپنا یہ قول ذکر کیا: (وقال لی عبید الله الخ) کریمہ کے نسخہ میں (فأمر) ہے، عبداللہ مذکور ابن صالح ابوصالح ہیں جو لیث کے کاتب تھے بخاری شواہد میں ان پر اعتماد کر لیتے تھے اگر روایتِ قتیبہ (فقام) کے لفظ کے ساتھ ہوتی تو عبداللہ بن صالح کی روایت کے ذکر کرنے کا کوئی مقصد نہیں بنتا، مہلب کہتے ہیں قتیبہ کی روایت میں ان کا قول: (فعلم النبی) یعنی آپ جان گئے کہ قتادہ اس مذکورہ مقتول کے قاتل ہیں بقول ان کے یہ وہم ہے صحیح عبداللہ کی روایت ہے جس میں (فقام) ہے، کہتے ہیں بعض حضرات نے حجتِ مذکورہ کو رد کیا اور کہا نبی اکرم کے پاس حضرت ماعز کے اقرار کرنے اور آپ کے رجم کا حکم دینے میں بغیر حاضرین سے گواہیاں لئے اور ابوقتادہ کو یہ سامان دینے میں قضاء بالعلم کیلئے کوئی حجت نہیں کیونکہ ماعز کا اقرار صحابہ کرام کی موجودی میں تھا کیونکہ معلوم ہے کہ نبی اکرم اکیلے تو بیٹھے نہ ہوتے تھے لہذا آپ کو ضرورت ہی نہ پڑی کہ ان کے اقرار پر انہیں گواہ بنالیں کیونکہ وہ سن ہی رہے تھے اسی طرح ابوقتادہ کے واقعہ میں بھی، ابن منیر کہتے ہیں اقرار الخصم بارے جان گئے تو یہ فیصلہ دے دیا تو یہ مذہب کیلئے حجت ہے یعنی جو مجلسِ قضاء وحکم میں واقع ہونے والے امور میں قضاء بالعلم کی طرف کے جواز صائر ہے، ان کے غیر نے کہا اول قصہ کا ظاہرا اسکے آخر کا مخالف ہے کیونکہ آپ نے استحقاقِ سلب کیلئے قتل کرنے کے ثبوت کی شرط لگائی پھر بغیر ثبوت کے ہی ابوقتادہ کو سامان دے دیا، کرمانی نے اس کا جواب دیا کہ خصم نے اعتراف کرلیا تھا یعنی اس کا یہ اعتراف ثبوت کے قائمقام ہوا پھر یہ مال نبی اکرم کیلئے تھا جسے چاہیں آپ دیں اور جسے چاہیں نہ دیں بقول ابن حجر اول اولیٰ

ہے اور ثبوت گواہی میں ہی منحصر نہیں بلکہ ہر وہ شیٔ جس سے حقیقت کا کشف ہو وہ بینہ ہے۔

(وقال أهل الحجاز الخ) یہ مالک کا قول ہے ابو علی کرابیسی لکھتے ہیں وجودِ تہمت کے مدنظر قاضی اپنی ذاتی معلومات کی بنیاد پر فیصلہ نہ دے کیونکہ متقی آدمی پر بھی الزام لگ سکتا ہے! کہتے ہیں میرا خیال ہے مالک کے پیش نظر ابن شہاب کی زبید بن صلت سے یہ روایت ہے کہ صدیق اکبر نے کہا اگر میں کسی کو کوئی موجبِ حد گناہ کرتا پاؤں تو اس پر حد کا نفاذ نہ کروں گا حتی کہ میرے ساتھ کوئی اور بھی (مشاہدہ کرنے والا) ہو، پھر صحیح سند کے ساتھ ابن شہاب سے نقل کیا کہتے ہیں میرا انہیں خیال کہ مالک تک یہ حدیث نہ پہنچی ہو اگر انہیں یہ ملی ہے تو انہوں نے اس امت کے اعلم و افضل (یعنی ابوبکر صدیق) کی اس مسئلہ میں تقلید کی، بقول ابن حجر محتمل ہے کہ ان کے مد نظر حضرات عمر اور ابن عوف کا سابق الذکر اثر ہو، مزید کہتے ہیں مجیزین پر لازم آتا ہے کہ وہ کسی بھی شخص کے رجم کا حکم دیدے یہ کہتے ہوئے کہ میں نے اسے زنا کرتے دیکھا ہے جبکہ قبل ازیں اس پر اس قسم کا کوئی الزام نہ آیا ہو، یا شوہر اور اسکی بیوی کے مابین علیحدگی کرا دے یہ کہہ کر کہ اس نے اسے طلاق دیتے سنا ہے یا مالک اور اسکی لونڈی کے مابین کہ اس نے اسے آزاد کرتے سنا ہے تو یہ دروازہ اگر کھول دیا گیا تو ہر قاضی اپنے دشمنوں کے قتل، تفسیق یا اس کی بیوی اور لونڈی وغیرہ سے علیحدگی کرادینے کا راستہ پالے گا اسی لئے شافعی نے کہا ہے اگر قضاۃِ سوء نہ ہوتے (علمائے سوء کی طرز پر) تو میں فتویٰ دیتا کہ حاکم اپنی ذاتی معلومات کی بناء پر فیصلے کرسکتا ہے اور اگر زمانِ اول میں یہ حالت تھی تو بعد والے زمانوں کے بارے کیا خیال ہے؟ لہذا ان ادوارِ متاخرہ میں یہی مناسب ہے کہ قضاء بالعلم کے عدم جواز کا موقف اپنایا جائے کہ اکثر اربابِ اختیار سے توقع نہیں کہ خوفِ خدا مدِ نظر رکھیں۔

(ولو أقر خصم الخ) ابن تین کہتے ہیں جو حضرات عمر اور ابن عوف کی بابت نقل ہوا یہی مالک اور ان کے اکثر اصحاب کا قول ہے! ان کے بعض اصحاب نے کہا اگر ایک فریق نے مجلسِ قضاء میں اس کے پاس اقرار کرلیا (کہ حق دوسرے کا ہے) تو اپنی ذاتی معلومات کی بنیاد پر فیصلہ کرسکتا ہے ابن قاسم اور اشہب کہتے ہیں مجلسِ حکم میں اس کے پاس واقع ہونے والے (اقرار) کی بنیاد پر فیصلہ نہ دے الا یہ کہ کوئی اس کی اس کے ہاں گواہی بھی دے، بقول ابن منیر مالک کا مذہب یہ ہے کہ مشہور معلومات کی بناء پر فیصلہ دے سکتا ہے اپنے ذاتی معلومات کی روشنی میں الا یہ کہ اسکے پاس یہ معلومات سماعت شروع ہونے کے بعد پہنچی ہوں تب اس بارہ میں دو اقوال ہیں لیکن جو اس کے ہاں مجلسِ سماعت میں اقرار واقع ہوا تو اس کی بناء پر فیصلہ کرسکتا ہے اس صورت میں کہ اقرار کرنے کے بعد اپنے خلاف فیصلہ دیئے جانے تک وہ اس پر قائم رہے، ابن قاسم نے کہا فیصلہ نہ دے گا ہاں وہ گواہ بن جائے گا، ابن ماجشون کہتے ہیں اپنی معلومات پر فیصلہ کردے بہر حال (امام مالک کے) مذہب میں اس ضمن میں طویل تفاریع ہیں پھر ابن منیر نے لکھا جنہوں نے کہا ضروری ہے کہ مجلس میں اس کے خلاف دو گواہ گواہی دیں تو معاملہ اقرار پہ جا ٹھہرے گا کیونکہ یہ اس امر سے خالی نہیں کہ دونوں گواہ یا تو گواہی دیدیں گے یا نہیں تو اگر دیدی تو إعذار (یعنی ملزم کو عذر بیان کرنے کا موقع دینا) ضروری ہے تو اگر کوئی عذر اور وضاحت کردی تو اثبات کی ضرورت ہوگی اور یہ قضیہ کا تسلسل ہوا (یعنی دوبارہ گواہوں پر جرح کی جائے گی اور انہیں موقع دیا جائے گا کہ گواہی واپس لے لیں یا قائم رہیں اگر قائم رہے تو پھر ملزم......) اور اگر ضرورت نہیں تو قاضی حکم بالاقرار کی طرف لوٹے گا اور اگر گواہ قائم نہ رہے تو یہ کالمعدوم ہے! دیگر نے جواب دیا کہ اس کا فائدہ (یعنی اس کے اقرار پر دو گواہ بنا لینا) اسے انکار کردینے کا موقع نہ دینا ہے کیونکہ

جب اسکے علم میں ہوگا کہ اس کے اقرار پر گواہ بھی ہیں تو تعزیری سزا کے ڈر سے انکار سے ممتنع ہوگا بخلاف اس کے کہ ایسا خدشہ نہ ہو۔

(یحضرھما) یاء کی پیش کے ساتھ، رباعی سے، بقول ابن حجر یہ ابوحنیفہ اور ان کے اتباع کا قول ہے مالکیہ کے مطرف، ابن ماجشون، اصبغ اور سحنون نے ان کی موافقت کی، ابن تین کہتے ہیں اسی پر عمل جاری ہوا اس کی موافق ہے وہ روایت جسے عبد الرزاق نے بسند صحیح ابن سیرین سے نقل کیا کہتے ہیں شریح کی عدالت میں کسی شخص نے کسی امر کا اقرار کیا پھر وہ مکر گیا لیکن شریح نے اس کے اعترافِ اول پر فیصلہ دے دیا وہ بولا کیا آپ بغیر ثبوت کے فیصلہ کر رہے ہیں؟ کہنے لگے (شھدَ علیك ابنُ أختِ خالتك یعنی نفسه) (یعنی اسکا گواہ تمہاری خالہ کی بہن کا بیٹا ہے یعنی وہ خود، کیونکہ اس نے قبل ازیں اسکا اقرار کیا)۔

(لأنه مؤتمن) میم کی زبر کے ساتھ، گواہی کا مقصد معرفتِ حق ہوتی ہے تو اس کا ذاتی علم گواہی سے اکبر ہے، یہی ابو یوسف اور ان کے اتباع کا موقف تھا شافعی نے بھی ان کی موافقت کی، کرابیسی کہتے ہیں مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ شافعی نے مصر میں فتویٰ دیا تھا کہ اگر قاضی عادل ہے تو حدود وقصاص کے مقدمات میں اپنی معلومات کی بنیاد پر فیصلہ نہ دے گا مگر اسی صورت جب اس کے سامنے کسی نے اعتراف کیا ہو لیکن حقوق کے معاملات میں اپنے قاضی بننے سے قبل یا بعد کی معلومات کی روشنی میں فیصلے کر سکتا ہے تو ان کا عادل کی صفت کے ساتھ اسے مقید کرنا اشارہ ہے کہ کئی قاضی غیر عادل بھی ہو سکتے ہیں جو بطریقِ تغلب (یعنی دھونس اور سفارش سے) قاضی بن گئے۔

(وقال بعضھم) یعنی بعض اہلِ عراق۔ (یقضی بعلمه فی الأموال الخ) یہ ابوحنیفہ اور ابو یوسف کا قول ہے جیسا کہ کرابیسی نے ان سے نقل کیا کہ مثلاً اگر حاکم کسی کو زنا کرتا دیکھے تو جب تک اس کے علاوہ بھی کوئی بینہ یا گواہ نہ ہو وہ اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ نہ کرے، احمد سے روایت بھی یہی ہے ابوحنیفہ کہتے ہیں قیاس یہ ہے کہ وہ ان سب میں اپنی معلومات کی بنیاد پر فیصلہ کر سکتا ہے لیکن میں یہاں قیاس کو ترک کرتا ہوں اور استحساناً فتوی دیتا ہوں کہ وہ اس میں اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ نہ کرے، بعنوانِ تنبیہ کہتے ہیں اس امر پر اتفاق ہے کہ قاضی گواہ کو قبول اور رد کرنے کے ضمن میں اپنے پاس موجود معلومات کی روشنی میں تجریح یا تزکیہ کا فیصلہ دے سکتا ہے، اس مسئلہ میں محصلِ آراء سات عدد ہیں:

تیسری رائے یہ ہے کہ خاص طور پہ صرف اپنے زمانۂ قضاء میں، چوتھی یہ کہ مجلسِ قضاء میں، پانچویں صرف مالی مقدمات میں، چھٹی مالیات میں بھی اور قذف میں بھی، یہ بعض مالکیہ سے منقول ہے! ساتویں رائے یہ کہ سوائے حدود کے ہر شئ میں، شافعیہ کے ہاں یہی راجح ہے، ابن عربی کہتے ہیں حاکم اپنی معلومات کے ساتھ فیصلے نہ کرے اس بارے اصل ہمارے ہاں اس امر پر اجماع ہے کہ حدود کے مقدمات میں ایسا نہ کرے پھر بعض شافعیہ نے اس میں ایک قول یہ اختیار کیا کہ حدود میں بھی کر سکتا ہے جب دیکھا کہ یہ انہیں لازم پڑتی ہے، یہی کہا تو اپنی عادت کے مطابق تہویل (یعنی مبالغہ آرائی) کا انداز اپنایا اور اجماع کا دعوی کرنے کا اقدام کیا جبکہ اس بارے اختلاف مشہور ہے۔

(وقال القاسم۔ أن یقضی الخ) نسخۂ کشمیہنی میں (یمضی) ہے۔ (ولکن) تشدید کے ساتھ، ایک نسخہ میں تخفیف کے ساتھ اور (تعرض) مرفوع ہے۔ (وإیقاعا) اس کا (تعرضا) پر عطف ہے یا یہ بطور مفعول معہ منصوب ہے اور اس میں عامل متعلقِ ظرف ہے، میرا خیال تھا کہ یہ قاسم بن محمد بن ابوبکر صدیق ہیں جو مدینہ کے فقہائے سبعہ میں سے ہیں کیونکہ فقہی فروع میں جب مطلقا قاسم

مذکور ہوتو ذہن انہی کی طرف جاتا ہے لیکن ابوذر کے نسخہ میں دیکھا تو یہ نسب نامہ مذکور تھا: (بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود) جن کا کچھ قبل باب (الشهادة علی الخط) میں ذکر گزرا اگر یہ محفوظ ہے تو گویا اس مسئلہ میں انہوں نے اپنے کوفی اصحاب کی مخالفت اور اہل مدینہ کی موافقت کی ہے۔ (وقد کرہ النبی الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو آگے موصول ہے۔

- 7171حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حُسَيْنٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَتَتْهُ صَفِيَّةُ بِنْتُ حُيَيٍّ فَلَمَّا رَجَعَتِ انْطَلَقَ مَعَهَا فَمَرَّ بِهِ رَجُلَانِ مِنَ الأَنْصَارِ فَدَعَاهُمَا فَقَالَ إِنَّمَا هِيَ صَفِيَّةُ قَالَا سُبْحَانَ اللَّهِ قَالَ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنِ ابْنِ آدَمَ مَجْرَى الدَّمِ رَوَاهُ شُعَيْبٌ وَابْنُ مُسَافِرٍ وَابْنُ أَبِي عَتِيقٍ وَإِسْحَاقُ بْنُ يَحْيَى عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عَلِيٍّ يَعْنِي ابْنَ حُسَيْنٍ عَنْ صَفِيَّةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .

أطرافه 2035، 2038، 2039، 3101، 3281، - 6219 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۲۴۸)

علی بن حسین سے مراد زین العابدین ہیں۔ (أن النبی ﷺ أتته صفیة) یہ صورۃً مرسل ہے اسی لئے بخاری نے آگے یہ عبارت ذکر کی: (رواہ شعیب وابن مسافر الخ) یعنی ان راویوں نے اسے موصول کیا ہے تو ابراہیم بن سعد کی روایت اس امر پرمحمول کی جائے گی کہ علی بن حسین نے حضرت صفیہ سے اس کا سماع کیا ہے، اس کا مثل سفیان عن زہری سے کتاب الاعتکاف میں گزرا جہاں یہی روایت تاما مع الشرح گذری ہے، شعیب جو ابن ابوحمزہ ہیں کی روایت بخاری نے کتاب الاعتکاف اور الادب میں، ابن ابو عتیق جو محمد بن عبداللہ بن محمد بن عبدالرحمٰن بن ابوبکر صدیق ہیں، کی روایت انہی نے الاعتکاف میں موصول کی ہے، الادب میں بھی اسے شعیب کی روایت کے ساتھ مقرون کر کے ذکر کیا، اسحاق بن یحی کی روایت کو ذہلی نے زہریات میں نقل کیا اسے معمر نے بھی زہری سے روایت کیا تو ان پر اس کے وصل وارسال کے ضمن میں اختلاف کیا گیا، یہ صفۃ ابلیس میں عبدالرزاق عنہ کے حوالے سے موصولا گزری ہے اس طرح فرض الخمس میں مرسلا ہشام بن یوسف عن معمر سے، اسے نسائی نے موسی بن اعین عن معمر سے موصولا اور ابن مبارک عنہ سے مرسلا نقل کیا ہے اسے زہری عن (فتح الباری میں [عن] غیر موجود ہے) عثمان بن عمر بن موسی تیمی سے ابن ماجہ اور ابوعوانہ نے بھی نقل کیا سی طرح ابوعوانہ نے عبدالرحمٰن بن اسحاق سے بھی، سعید بن منصور نے ہشیم سے اور کئی دیگر نے، حدیثِ صفیہ کے ساتھ وجہِ استدلال ان حضرات کیلئے جو قضاء بالعلم کو منع کرتے ہیں یہ ہے کہ نبی اکرم نے براجانا کہ ان دو انصاری صحابیوں کے دل میں دسوسہ شیطانی سے کچھ درآئے تو اپنے معصوم ہونے کے باوصف نفیِ تہمت کی مراعات مقتضی ہے کہ غیر معصوموں کیلئے تو یہ مراعات اولیٰ ہے۔

-22 باب أَمْرِ الْوَالِي إِذَا وَجَّهَ أَمِيرَيْنِ إِلَى مَوْضِعٍ أَنْ يَتَطَاوَعَا وَلاَ يَتَعَاصَيَا

(امیر کا کسی جگہ کے دو حاکم مقرر کرنا اور انہیں باہم مل کر حکومت کرنے کی نصیحت)

- 7172حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا الْعَقَدِيُّ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ قَالَ

سَمِعْتُ أَبِي قَالَ بَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ أَبِي وَمُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ عَلَى الْيَمَنِ فَقَالَ يَسِّرَا وَلَا تُعَسِّرَا وَبَشِّرَا وَلَا تُنَفِّرَا وَتَطَاوَعَا فَقَالَ لَهُ أَبُو مُوسَى إِنَّهُ يُصْنَعُ بِأَرْضِنَا الْبِتْعُ فَقَالَ كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ وَقَالَ النَّضْرُ وَأَبُو دَاوُدَ وَيَزِيدُ بْنُ هَارُونَ وَوَكِيعٌ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ. (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴، ص:۵۱۹، مزید یہ کہ ابوموسی نے آپ سے اپنے علاقہ کے ایک مشروب کی بابت پوچھا تو آپ نے فرمایا اگر وہ نشہ آور ہے تو ہر نشہ آور حرام ہے)

أطرافه 2261، 3038، 4341، 4343، 4344، 6124، 6923، 7149، 7156، 7157

کتاب الدیات اور اس سے قبل کتاب المغازی میں اس کے مباحث ذکر ہو چکے۔ (بشرا) المغازی میں اس سے متعلقہ شرح گزری۔ (وتطاوعا) یعنی باہمی اتفاق رائے سے فیصلے کرنا اختلاف نہ کرنا تا کہ یہ تمہارے اتباع کے مابین اختلاف کا باعث نہ بنے کہ معاملہ بڑھتے بڑھتے عداوت پھر محاربت تک جا پہنچے، کسی اختلاف کی صورت میں مرجع کتاب وسنت ہوں گے جیسا کہ ارشادِ ربانی ہوا: (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ)[النساء: ۵۹] اس کا مزید بیان کتاب الاعتصام میں آئے گا۔

(وقال أبو النضر الخ) یعنی موصولا اسے نقل کیا، نضر، ابو داود اور وکیع کی روایتوں کا تذکرہ اواخر المغازی کے باب(بعث أبي موسى و معاذ إلى اليمن) میں گزرا، یزید کی روایت ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں اور بیہقی نے موصول کی ہے، ابن بطال وغیرہ لکھتے ہیں حدیث میں اتحاد و اتفاق کی ترغیب ہے کہ اسی میں ثبات محبت، الفت اور تعاون علی الحق ہے اس سے ایک ہی شہر میں دو قاضیوں کے تقرر کا جواز ملا تو ہر دو الگ الگ علاقوں میں بیٹھیں گے بقول ابن عربی نبی اکرم نے دونوں کو ان کے علاقہ ولایت میں باہم شریک بنایا تھا تو یہی دو قاضیوں کے مشترک فی الولایت کی تولیت میں اصل ہے! اسی طرح جزم کے ساتھ یہ بات کہی، کہتے ہیں یہ محلِ نظر ہے کیونکہ اس کا محل تب جب دونوں کے فیصلے وہاں نافذ العمل ہوں لیکن ابن منیر نے لکھا محتمل ہے کہ دونوں کو والی بنایا تا کہ ہر واقعہ میں باہمی اشتراک سے فیصلے کریں اور یہ احتمال بھی ہے کہ اس ضمن میں دونوں جداگانہ حیثیت دئے گئے ہوں اور یہ بھی محتمل ہے کہ ہر ایک کا کوئی خاص دائرۂ عمل ہو؟ اللہ ہی جانتا ہے صحیح صورتحال کیا تھی، ابن تین لکھتے ہیں بظاہر دونوں مشترک تھے لیکن ایک دیگر روایت میں وارد ہوا ہے کہ ہر ایک کو ایک مخلاف پر مقرر کیا تھا، مخلاف کُورۃ (یعنی ضلع) کو کہتے ہیں اور یمن کے دو مخلاف تھے بقول ابن حجر یہی معتمد ہے، روایت جس کی طرف اشارہ کیا وہ غزوہ حنین میں ذکر کردہ لفظ کے ساتھ گزری ہے المغازی میں ذکر ہوا تھا کہ ہر دو اپنے دائرہ عمل کے علاقوں کے دورے پر نکلتے تو اگر اتفاقا ایک دوسرے سے قریب ہونے کی اطلاع ملتی تو باہم ملاقات کرتے اس دونوں میں سے ہر ایک جب اپنے (دائرہ) عمل میں سفر کرتا تو اپنے ساتھی سے ملنے آتا

حضرت معاذ کو بالائی اور حضرت ابوموسی کو میدانی علاقوں کا والی بنایا تھا اس پر آنجناب کا انہیں یہ حکم اس امر پر محمول ہے کہ اگر کوئی ایسا قضیہ پیدا ہو جائے کہ جس میں دونوں کے باہمی اجتماع اور مشاورت کی ضرورت ہو، اسی طرف ترجمہ میں اشارہ کیا ہے، آپ کے قول: (تطاوعا ولا تختلفا) سے لازم نہیں کہ دونوں کا دائرہ عمل ایک ہی علاقہ تھا اور دونوں شریک فی الحکم تھے جیسے ابن عربی نے استدلال کیا، یہ بھی کہا اگر اکٹھے کسی مسئلہ پر سوچ و بچار کریں تو اگر تو دونوں کی ایک ہی رائے بنے تو ٹھیک وگرنہ تباحث کریں

گے حتی کہ صواب پر متفق ہوں اگر یہ نہ ہو سکے تو معاملہ اپنے سے فائق کی طرف بھیج دیں گے، حدیث سے امور میں آسانیاں پیدا کرنے کا حکم ظاہر ہوا اور رعیت کے ساتھ نرمی برتنے کا اور ان کی طرف ایمان کی تحبیب کا اور شدت پسندی کے ترک کا تا کہ ان کے دل متنفر نہ ہوں بالخصوص جوان کے نئے اسلام والے ہیں یا جو لڑکے قریب البلوغ ہوں تا کہ ایمان ان کے دلوں میں متمکن اور راسخ ہو جائے اور ان کے دلوں میں پختگی آ جائے تو یہ حکیمانہ اسلوب و انداز عام انسانی زندگی میں بھی اپنانا چاہئے اور تدریج وتیسیر کی روش اختیار کرنی چاہئے حتی کہ کسی حالت کے ساتھ انسیت پیدا ہو جائے اور استقرار آ جائے تب ایک حال دیگر کی طرف منتقل ہوا جا سکتا اور ذمہ داری نسبۃً بڑھائی جا سکتی ہے، کسی کو اس کی استطاعت سے بڑھ کر زحمت نہیں دینا چاہئے، اس سے ایک دوسرے سے ملاقات کیلئے جانے کی مشروعیت اور اکرام زائر بھی ثابت ہوئی، حضرت معاذ کی حضرت ابوموسی پر فقہ میں افضلیت بھی عیاں ہوئی ترمذی وغیرہ نے حضرت انس کی روایت سے مرفوعا ذکر کیا کہ: (أعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل)۔

- 23 باب إِجَابَةِ الْحَاكِمِ الدَّعْوَةَ (حاکم کا دعوت قبول کرنا)

وَقَدْ أَجَابَ عُثْمَانُ عَبْدًا لِلْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ (حضرت عثمان نے حضرت مغیرہ کے ایک غلام کی دعوت قبول کی)

اس میں اصل عمومِ حدیث اور قبول نہ کرنے والے کے حق میں وعید ہے وہ آپکا یہ فرمان کہ جس نے دعوت قبول نہ کی اس نے اللہ و رسول کی نافرمانی کی، یہ مع الشرح اواخر النکاح میں گزری ہے! علماء کہتے ہیں حاکم کو نہیں چاہئے کہ رعیت میں سے بعض کی دعوت تو قبول کر لے اور بعض کی نہ کرے کہ اس میں دلوں کی شکستگی ہے الا یہ کہ اس کے پاس ترکِ دعوت کا کوئی عذر ہو مثلا کسی امرِ منکر کی رؤیت کہ اس کے ازالہ کی کہنے کے باوجود کوشش نہیں کرتا (تو ایسے کی دعوت قبول کرنا ضروری نہیں) یا یہ کہ کثرت سے دعوتیں دینے والے ہو جائیں اس طور کہ امورِ مملکت کی ادائیگی متاثر ہو تو ترک سائغ ہوگا۔ (وقد أجاب عثمان الخ) اس عبدِ مذکور کے نام سے آگاہ نہ ہو سکا اسے فوائدِ ابومحمد بن صاعد اور ابن مبارک کی زوائد البر والصلۃ میں ابوعثمان نہدی تک صحیح سند کے ساتھ موصول کیا گیا ہے کہ حضرت عثمان جو کہ روزہ سے تھے، نے مغیرہ بن شعبہ کے ایک غلام کی دعوت قبول کی اور کہا میں نے چاہا کہ داعی کی دعوت قبول کروں اور اس کے لئے دعائے برکت کروں۔

- 7173 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ سُفْيَانَ حَدَّثَنِي مَنْصُورٌ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ أَبِي مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ فُكُّوا الْعَانِيَ وَأَجِيبُوا الدَّاعِيَ

أطرافه 3046، 5174، 5373، - 5649.

ترجمہ: فرمایا اسیر کو آزاد کراؤ اور پکار کا جواب دو۔

یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو الولیمۃ وغیرہ میں اتم سیاق کے ساتھ گزری، ابن بطال مالک سے ناقل ہیں کہ قاضی کیلئے مناسب نہیں کہ دعوتیں قبول کرتا پھرے ماسوائے خاص طور پر دعوتِ ولیمہ کے پھر وہاں آ جائے لیکن چاہے تو کھانے میں شریک ہو اور چاہے تو نہ ہو اور ہمارے نزدیک ترک (طعام) احب ہے کہ یہ أنزَہ ہے (یعنی نزاہت کے لحاظ سے بہتر) الا یہ کہ کوئی خاص دوست یا رشتہ دار ہو، مالک نے اہلِ فضل کیلئے مکروہ جانا کہ ہر ایک کی دعوت قبول کرتے پھریں، دعوت کی اجابت بارے احکام تفصیل سے کتاب الولیمہ وغیرہ میں ذکر ہو چکے ہیں۔

علامہ انور اس بارہ میں کہتے ہیں حاکم کیلئے ایسے شخص کی دعوت قبول کرنا جائز ہے جس کے ساتھ والی بننے سے پہلے ہی سے تعارف ہے جہاں تک مفتی حضرات ہیں تو ان کیلئے مطلقا قبولِ دعوت جائز ہے لیکن اگر یہ سرکاری ملازم ہیں تب ان کی بابت بھی تردد ہے، سلطنت عثمانیہ میں قاضی صرف احناف میں سے ہوتے تھے اور دیگر مذاہب کے مفتیوں کو گورنمنٹ کی طرف سے وظائف ملتے تھے جیسا کہ العلم میں گزرا۔

- 24 باب هَدَايَا الْعُمَّالِ (سرکاری حیثیت میں ملے تحفوں کا حکم)

ترجمہ کے یہ الفاظ ایک حدیث کے ہیں جسے احمد اور ابوعوانہ نے یحی بن سعید انصاری عن عروہ عن ابوحمید سے مرفوعا روایت کیا، اس میں ہے: (هدايا العمّال غلول) (سرکاری عمال کو دئے گئے تحفے خیانت ہیں) یہ اسماعیل بن عیاش کی یحی سے روایت ہے یعنی اسماعیل کی حجازیوں سے روایت اور یہ (محدثین کے نزدیک) ضعیف قرار دی گئی ہے، کہا جاتا ہے کہ انہوں نے حدیثِ باب سے ہی اس کا اختصار کیا ہے جیسا کہ کتاب الھبہ میں اس کا بیان گزرا۔

- 7174حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَنَّهُ سَمِعَ عُرْوَةَ أَخْبَرَنَا أَبُو حُمَيْدٍ السَّاعِدِيُّ قَالَ اسْتَعْمَلَ النَّبِيُّ ﷺ رَجُلاً مِنْ بَنِي أَسَدٍ يُقَالُ لَهُ ابْنُ الأُتْبِيَّةِ عَلَى صَدَقَةٍ فَلَمَّا قَدِمَ قَالَ هَذَا لَكُمْ وَهَذَا أُهْدِيَ لِي فَقَامَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى الْمِنْبَرِ -قَالَ سُفْيَانُ أَيْضًا فَصَعِدَ الْمِنْبَرَ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ مَا بَالُ الْعَامِلِ نَبْعَثُهُ فَيَأْتِي يَقُولُ هَذَا لَكَ وَهَذَا لِي فَهَلاَّ جَلَسَ فِي بَيْتِ أَبِيهِ وَأُمِّهِ فَيَنْظُرُ أَيُهْدَى لَهُ أَمْ لاَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لاَ يَأْتِي بِشَيْءٍ إِلاَّ جَاءَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَحْمِلُهُ عَلَى رَقَبَتِهِ إِنْ كَانَ بَعِيرًا لَهُ رُغَاءٌ أَوْ بَقَرَةً لَهَا خُوَارٌ أَوْ شَاةً تَيْعَرُ ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّى رَأَيْنَا عُفْرَتَيْ إِبْطَيْهِ أَلاَ هَلْ بَلَّغْتُ ثَلاَثًا قَالَ سُفْيَانُ قَصَّهُ عَلَيْنَا الزُّهْرِيُّ وَزَادَ هِشَامٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي حُمَيْدٍ قَالَ سَمِعَ أُذُنَايَ وَأَبْصَرَتْهُ عَيْنِي وَسَلُوا زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ فَإِنَّهُ سَمِعَهُ مَعِي وَلَمْ يَقُلِ الزُّهْرِيُّ سَمِعَ أُذُنِي (خُوَارٌ) صَوْتٌ وَالْجُؤَارُ مِنْ تَجْأَرُونَ كَصَوْتِ الْبَقَرَةِ .

أطرافه 925، 1500، 2597، 6636، 6979، - 7197 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲، ص:۴۲۲ اور جلد۴، ۵۱۴)

اس کی کچھ شرح الھبہ، الزکاۃ، ترک الحیل اور الجمعہ میں گزری ہے، غلول سے متعلق کچھ بحث کتاب الجہاد میں گزری سفیان نے اسے زہری سے سماع کیا ہے وہ ان کا یہ قول: (قال سفيان قصه الخ) مسندِ حمیدی کی سفیان سے روایت میں صیغہ تحدیث ہے ابو نعیم نے اسے انہی کے طریق سے تخریج کیا اسماعیلی کے ہاں محمد بن منصور عن سفیان سے یہ الفاظ منقول ہیں: (قال قصه علينا الزهري و حفظناه)۔ (أنه سمع عروة) الایمان والنذور میں گزری شعیب عن زہری کی روایت میں تھا: (أخبرني عروة)۔ (استعمل النبي الخ) اسد ہمزہ کی زبر اور سین کی جزم کے ساتھ ہے یہاں یہی واقع ہے یہ موہم ہے کہ فتحِ سین کے ساتھ نہ ہو بنی

اسد بن خزیمہ کی طرف نسبت جو ایک مشہور قبیلہ تھا، یا بنی اسد بن عبد العزی کی طرف جو قریش کی ایک شاخ تھی لیکن ایسا نہیں، میں نے موہم ہونے کی بات اس لئے کی ہے کیونکہ ازدی کے ساتھ اسماء اور اکساباً الف لام کا استعمال لازم ہے بخلاف بنی اسد کے تو اسم میں یہ بغیر الف ولام ہے، اصیلی کے نسخہ میں یہاں (من بنی الأسد) ہے اس میں اشکال نہیں یہ سکونِ سین کے ساتھ ہے، الھبہ میں عبد اللہ بن محمد جعفی عن سفیان سے یہ الفاظ تھے: (استعمل رجلا من الأزد) احمد اور حمیدی نے بھی اپنی اپنی مسند میں سفیان سے یہی نقل کیا اسکا مثل ابوبکر بن ابوشیبہ وغیرہ کی سفیان سے روایت میں بھی ہے، ایک نسخہ میں بجائے زاء کے سین کے ساتھ ہے، پھر مجھے ایسی شئ ملی جو اگر ثابت ہو تو رافعِ اشکال ہے وہ یہ کہ اصحاب الانساب نے ذکر کیا ہے کہ ازد میں ایک شاخ تھی جسے بنی اسد سینِ متحرکہ کے ساتھ، کہا جاتا تھا جو اسد بن شُریک بن مالک بن عمرو بن مالک بن فہم کی طرف منسوب تھے اور بنی فہم ازد سے زیادہ مشہور ہیں تو محتمل ہے کہ ابن لتبیہ انہی میں سے ہوں تو ان کی بابت ازدی کہا جانا بھی صحیح ہوگا اور اسدی بھی، سین اگر متحرک ہو تو یہ بنی اسد ہے اور اگر ساکن ہو تو یہ بنی ازد یا اسد سے ہوگا، انہوں نے ذکر کیا کہ مسدد شیخ بخاری بھی انہی میں سے ہیں جو اسی طرح منسوب کئے جاتے ہیں۔

(يقال له الخ) ابوذر کے نسخہ میں یہی ہے ہمزہ کی زبر اور باء کی زیر کے ساتھ ہامش میں ہمزہ کی بجائے لام ہے دیگر کے ہاں اور الھبہ میں اول ہی مذکور ہے، مسلم کی روایت میں لامِ مفتوح پھر تائے ساکن کے ساتھ ہے بعض اس پر زبر پڑھتے ہیں ہشام بن عروہ عن ابیہ پر بھی اس ضمن میں اختلاف ہے کہ (ان کی روایت میں یہ) لام کے ساتھ ہے یا ہمزہ کے ساتھ، آگے باب (محاسبة الإمام عماله) میں ہمزہ کے ساتھ آئے گا مسلم میں لام ہے بقول عیاض اصیلی نے اس باب میں اپنے خط کے ساتھ لامِ مضموم اور تائے ساکن کے ساتھ ضبط کیا ہے ابن سکن کی تقیید بھی یہی ہے بقول ان کے یہی درست ہے ابن سمعانی نے بھی لام کے ساتھ کہا مگر ان کے ہاں تاء پر زبر ہے! بجائے لام کے ہمز کے ساتھ بھی کیا گیا ہے پہلے گزرا کہ نام عبد اللہ تھا، لتبیہ ان کی والدہ تھی ان کی تسمیہ سے واقف نہ ہو سکے۔

(على صدقة) الھبہ میں (على الصدقة) تھا مسلم میں بھی یہی ہے، الزکاۃ میں اس جہت کی تعیین بھی تھی جس طرف انہیں بھیجا تھا۔ (فلما قدم الخ) مسلم کی معمر عن زہری سے روایت میں ہے: (فجاء بالمال فدفع إلى النبی ﷺ فقال هذا مالكم وهذه هدية أهديت لی) ہشام کی آمدہ روایت میں ہے کہ نبی اکرم کے پاس (واپس) آئے تو آپ نے حساب لیا تو کہا۔۔۔۔الخ، مسلم کی ابوزناد عن عروہ سے روایت میں ہے: (فجاء بسواد كثير فجعل يقول هذا لكم وهذا أهدی لی) (یعنی کثیر جانور لائے اور یہ کہنا شروع ہوئے کہ یہ آپ کیلئے [یعنی بیت المال] اور یہ مجھے تحفے ملے) ابوعوانہ کے ہاں اس روایت کے شروع میں ہے: (بعث مصدقا إلى اليمن) سواد سے مراد کثیر اشیاء اور بڑے بڑے حیوانات وغیرہ، سواد کے لفظ کا ہر شخص (یعنی وجود) پر اطلاق ہے مستخرج ابونعیم میں اسی طریق سے روایت میں ہے: (فأرسل رسول الله ﷺ من يتوفى منه) (یعنی نبی پاک نے کسی کو ان سے اس مال کی وصولی کیلئے بھیجا) یہ دال ہے کہ مذکورہ روایت میں موجود (حاسبه) کا معنی ہے کہ (أَمَرَ مَنْ يُحَاسبه و يقبض منه) (یعنی کسی کو سارا حساب کتاب کرنے اور جانور قبضہ میں لینے کا حکم دیا) ابونعیم کی روایت میں یہ بھی ہے: (فجعل يقول هذا لكم وهذا لی حتی ميزه قال يقولون من أين هذا لك ؟ قال أهدی لی فجاؤوا إلى النبی

ﷺ بما أعطاهم)(یعنی ان حساب کرنے والوں سے یہ بات کہنے لگا تو انہیں نبی پاک کے پاس لایا گیا)۔

(فقام النبی الخ) ہشام کی روایت میں اس سے قبل یہ زیادت بھی ہے کہ اسے فرمایا: (ألا جلست فی بیت أبیك وبیت أمك حتی تأتیك هدیتك إن كنت صادقا ثم قام فخطب)۔ (قال سفیان أیضا فصعد الخ) یعنی سفیان کبھی (قام) اور کبھی (صعد) کا لفظ ذکر کرتے تھے، شعیب کی روایت میں ہے: (ثم قام النبیﷺ عشیة بعد الصلاة) (یعنی بعداز دوپہر کی کسی نماز کے بعد کھڑے ہوئے) مسلم کی روایتِ معمر میں ہے: (ثم قام النبیؐ خطیبا) ابونعیم کی ابوزناد سے روایت میں ہے: (فصعد المنبر وهو مغضب)(یعنی منبر پہ چڑھے اور آپ غصہ میں تھے)۔ (فیقول) کشمیہنی کے ہاں (یقول) ہے، شعیب کی روایت میں ہے: (فما بال العامل نستعمله فیأتینا فیقول) ہشام بن عروہ کی روایت میں ہے: (هذا لكم وهذا أهدی لی) روایتِ ہشام میں ہے: (فیقول هذا الذی لكم وهذه هدیة أهدیت لی)۔

(والذی نفسی بیده) اس کی شرح کتاب الایمان والنذور کے اوائل میں گزری۔ (لایأتی بشیء إلا جاء الخ) یعنی وہ شیٔ جسے وہ اپنے آپ کیلئے خاص کر لے، عبداللہ بن محمد کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (لا یأخذ أحدٌ منها شیئا) ابوبکر بن ابو شیبہ کی روایت میں ہے: (لا ینال أحد منكم منها شیئا) ابوعوانہ کی ابوزناد سے روایت میں ہے: (لا یغل منه شیئا إلا جاء به) بخاری کی روایتِ شعیب اور اسماعیلی کی روایتِ معمر میں بھی یہی واقع ہے، دونوں نے (لا یغل) نقل کیا غین کی پیش کے ساتھ غلول سے، اس کی اصل (الخیانة فی الغنیمة) ہے (یعنی غنیمت میں خیانت) پھر ہر خیانت میں اس کا استعمال ہوا۔ (یحمله علی رقبته) ابوبکر کی روایت میں: (علی عنقه) ہے ہشام کی روایت میں ہے: (لا یأخذ أحد كم منها شیئا) ہشام نے (بغیر حقه) بھی کہا۔ (قال هشام بغیر حقه) مسلم کے ہاں ابواسامہ کی مذکورہ روایت میں: (قال هشام) موجود نہیں اسے انہوں نے ابن نمیر عن ہشام سے (بغیر حقه) کے بغیر نقل کیا یہ اس کے ادراج ہونے کو مشعر ہے۔ (رغاء) اونٹ کی آواز۔ (رخاء) اس کا ضبط آگے آتا ہے۔ (أو شاة تیعر) عین پر زبر کے ساتھ، زیر بھی جائز ہے ابن تین کے ہاں یہ الفاظ واقع ہیں: (أو شاة لها یعار) لکھتے ہیں قزاز نے کہا یہ بغیر شک کے (یَعار) ہے جو بکری کی زور سے میں میں کرنے کو کہتے ہیں، بقول ان کے یعار تو کچھ بھی نہیں ان کے ہاں یہی پڑھا مگر بخاری کے کسی نسخہ میں یہ نہیں دیکھا، ان کے غیر نے کہا یعار یاء کی پیش کے ساتھ بکری کی آواز ہے، مضارع میں عین پر زیر اور زبر دونوں صحیح ہیں۔

(عفرة إبطیه) عبداللہ بن محمد کی روایت میں: (عفرة إبطه) ہے ابوذر کے ہاں: (عَفر) ہے بعض کے ہاں فاء پر بھی زبر ہے بلا ہمز! عفرہ کی تشریح کتاب الصلاۃ میں گزری ہے جس کا حاصل یہ تھا کہ ایسی بیاض جو نمایاں نہ ہو۔ (ثلاثا) یعنی تین مرتبہ اعادہ کیا، الھبہ میں گزری عبداللہ بن محمد کی روایت میں تھا: (اللهم هل بلغت اللهم هل بلغت ثلاثا) روایتِ مسلم میں ہے: (قال اللهم هل بلغت مرتین) یعنی دو مرتبہ کہا، اس کا مثل ابوداود نے نقل کیا لیکن (مرتین) کا لفظ مذکور نہیں، حمیدی کی روایت میں ثالثہ کی تصریح ہے، (بلغت) سے مراد اللہ تعالی کے آپ کو اس حکم کا امتثال ہے: (یَا أَیُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ)[المائدة : ٦٧] یہ اشارہ ہے جو قیامت کے دن امم سے سوال واقع ہوگا کہ کیا انبیاء نے اللہ کے پیغامات پہنچا دیئے تھے۔

(وزاد هشام الخ) یہ سفیان کا مقول ہے بخاری کی تعلیق نہیں، حمیدی عن سفیان کی روایت میں ہے: (حدثنا الزهری و هشام بن عروة قالا حدثنا عروة بن الزبير) دونوں سے ایک ہی مساق نقل کیا اور آخر میں یہ عبارت ذکر کی:(قال سفيان زاد فيه هشام)۔(سمع أذني) اذنی مفرد، ان کے قول:(و أبصرته عيني) کے قرینہ کے ساتھ ہے، سیبویہ سے منقول ہے کہ عرب کہتے ہیں:(سَمِعُ أذني زيداً) عین کی پیش کے ساتھ، عیاض کے بقول ترک الحیل میں جو لفظ مذکور ہے اس کی توجیہہ نصب علی مصدریت ہے کیونکہ مفعول کو ذکر نہیں کیا ابوعوانہ کی ابن جریج عن ہشام سے روایت میں ہے: (بصر عينا أبي حميد و سمع أذناه) ابن حجر کہتے ہیں مسلم کی ابوزناد عن عروہ سے روایت میں ہے کہ میں نے ابوحمید سے پوچھا کیا آپ نے یہ رسول اللہ سے سنا؟ کہنے لگے: (من فيه إلى أذني) بقول نووی یعنی یقینی علم کہ جس میں کوئی شک نہیں۔(سلوا زيد الخ) حمیدی نے یہ الفاظ نقل کئے: (فإنه كان حاضرا معی)اسماعیلی کی معمر عن ہشام سے روایت میں ہے: (يشهد على ما أقول زيد بن ثابت يحك منكبه منكبي رأى من رسول الله ﷺ مثل الذي رأيت وشهد مثل الذي شهدت)(یعنی میری اس بات کی گواہی زید بن ثابت بھی دیں گے اس موقع پہ وہ عین میرے ساتھ بیٹھے تھے)

الایمان والنذور میں ذکر کیا تھا کہ حضرت زید سے یہ حدیث مجھے مروی نہیں ملی۔(ولم يقل الزهرى الخ) یہ بھی سفیان کا مقول ہے۔(خوار صوت والجؤار الخ) اول خاء کی پیش کے ساتھ، یہ ابوحمید کی روایت میں واقع اس لفظ کی تفسیر ہے یہ اس روایت میں خاء جبکہ بعض کے ہاں جیم کے ساتھ ہے، سورۃ طہ کی آیت: (فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ) کی طرف اشارہ ہے، غیر بقر حیوانات میں بھی مستعمل ہے جہاں تک جؤار ہے تو یہ جیم کی پیش اور واؤ مہموز کے ساتھ ہے اس کی تسہیل بھی جائز ہے، (يجأرون) کے ساتھ سورہ المومنون کی اس آیت کی طرف اشارہ کیا:(بِالْعَذَابِ إِذَا هُمْ يَجْأَرُونَ)[۶۴] بقول ابوعبیدہ یعنی اپنی آوازیں بلند کرتے ہوں گے جیسے بیل کرتے ہیں، حاصل یہ کہ جیم اور خاء کے ساتھ ایک ہی معنی ہے البتہ خاء کے ساتھ گائے و دیگر حیوانات کیلئے اور جیم کے ساتھ گائے اور انسانوں کیلئے مستعمل ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (فإليه تَجْأَرُونَ)[النحل: ۵۲] حضرت موسیٰ کے قصہ میں ہے: (له جؤار إلى الله بالتلبية) یعنی بلند آواز سے تلبیہ کہہ رہے تھے یہ مسلم کے ہاں داود بن ابوہند عن ابوعالیہ عن ابن عباس سے مروی ہے! بعض نے کہا اصلا یہ بقر کیلئے اور (مجازا) انسانوں کیلئے مستعمل ہے شائد بخاری نے اعمش کی قراءت کی طرف اشارہ کیا ہے جو طہ کی آیت میں جیم اور واؤ مہموز کے ساتھ ہے

حدیث کے فوائد میں سے یہ بھی کہ امام پیش آمدہ اہم مسائل بارے تقریر کرسکتا ہے اسی طرح تقریر میں اما بعد کا استعمال، جیسے کتاب الجمعہ میں گزرا، سرکاری عہدے داروں کا احتساب کرنے کی مشروعیت بھی ثابت ہوئی اس بابت کتاب الزکاۃ میں بحث گزری ہے، اپنے دائرہ حکم واختیار میں آنے والے لوگوں سے عمال کے ہدایا لینے سے ممانعت بھی ظاہر ہوئی اس کی تفصیل ترک الحیل میں گزری ہے اس کا محل وموقع تب اگر امام نے اس کی اذن نہ دی ہو اس روایت کے مدنظر جو ترمذی نے قیس بن ابوحازم عن معاذ بن جبل سے نقل کی کہتے ہیں مجھے نبی اکرم نے یمن بھیجا اور ہدایت فرمائی:(لا تصيبن شيئا بغير إذني فإنه غلول)(یعنی میری اجازت کے بغیر کچھ نہ لینا کہ یہ خیانت ہوگی) مہلب کہتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ اگر کسی عامل نے کچھ وصول کرلیا تو وہ بیت المال میں رکھا جائے اور

عامل کیلئے ان میں انہی کا اختصاص ہے جن میں امیر عام کی اذن حاصل ہے، یہ اس امر پر مبنی ہے کہ ابن لتبیہ سے وہ سب لے لیا گیا جس کی بابت کہا کہ یہ انہیں ہدیۃً ملا تھا سیاق کا ظاہر یہی ہے بالخصوص معمر کی سابق الذکر روایت لیکن یہ صریحاً کہیں نہیں دیکھا اس کا نحو المغنی میں قدامہ کا قول، رشوت کا ذکر کرتے ہوئے لکھا اس (یعنی حاکم عام) کی ذمہ داری ہے کہ اسے اس کے مالک کو واپس کر دے، یہ بھی محتمل ہے کہ بیت المال میں جمع کرادی جائے کیونکہ نبی اکرم نے ابن لتبیہ کو حکم نہیں دیا تھا کہ یہ ہدایا دینے والوں کو لوٹا دیں ابن بطال کہتے ہیں اسی عامل کے ہدیہ کے ساتھ قرضدار کا قرضخواہ کو دیا ہدیہ ملحق ہے لیکن اسے چاہئے کہ اسے اپنے قرضہ میں شمار کر لے اس سے ہر ایسے طریق کا ابطال ثابت ہوا جس کے ساتھ توصل کرے وہ شخص جو مال کو ماخوذ منہ کی محابات اور ماخوذ کے ساتھ انفراد کی غرض سے قبضہ میں لے، ابن منیر کہتے ہیں آپ کے قول: (هلا جلس في بيت أبيه و أمه) سے اس شخص کے ہدیہ کے اخذ کا جواز ماخوذ ہو گا جو قبل ازیں بھی تحفے تحائف دیتا رہتا ہے، یہی کہا مگر یہ امر مخفی نہیں کہ اس کا محل تب اگر سابقہ معمول سے اب بڑھ کر نہ کرے، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ جو کسی متاول (تاویل کرنے والے) کو دیکھے کہ اس ضمن میں خطا کا ارتکاب کیا ہے اور اس سے ضرر کا امکان ہے تو اس امر کو لوگوں کیلئے مشتہر کرے اور اس کی خطا واضح کرے تا کہ اس کے ساتھ اغترار سے تحذیر ہو (یعنی مبادا کوئی اور اسے درست سمجھتے ہوئے اس کے نقش قدم پر چلے) اس سے خطا کار کو توبیخ کرنا بھی ثابت ہوا اور راوی اور ناقل کے استشہاد (یعنی گواہ بنانے) کا جواز بھی ملا تا کہ سامعین کے لئے مزید اطمینان کا باعث ہو اور اسکی بات کی تاثیر اور بڑھے۔

- 25 باب اسْتِقْضَاءِ الْمَوَالِي وَاسْتِعْمَالِهِمْ (آزاد کردہ غلاموں کو قاضی اور عمال بنانا)

- 7175 حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي ابْنُ جُرَيْجٍ أَنَّ نَافِعًا أَخْبَرَهُ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ أَخْبَرَهُ قَالَ كَانَ سَالِمٌ مَوْلَى أَبِي حُذَيْفَةَ يَؤُمُّ الْمُهَاجِرِينَ الْأَوَّلِينَ وَأَصْحَابَ النَّبِيِّ ﷺ فِي مَسْجِدِ قُبَاءٍ فِيهِمْ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَأَبُو سَلَمَةَ وَزَيْدٌ وَعَامِرُ بْنُ رَبِيعَةَ

طرفه - 692

ترجمہ: ابن عمر کہتے ہیں سالم مولی ابو حذیفہ مہاجرین اولین کی مسجدِ قباء میں امامت کرایا کرتے تھے اور مقتدیوں میں ابو بکر، عمر ابو سلمہ اور عامر بن ربیعہ جیسے افراد بھی تھے۔

(كان سالم) کتاب الرضاع میں ان کا تعارف گزرا۔ (المهاجرين الأولين) یعنی جو مدینہ ہجرت میں سبقت لے گئے (یعنی پہلے پہل جنہوں نے ہجرت کی)۔ (فيهم أبو بكر الخ) ابوسلمہ سے مراد ابن عبدالاسد مخزومی ام المومنین ام سلمہ کے سابقہ شوہر، زید سے ابن حارثہ اور عامر بن ربیعہ سے مراد عنزی جو حضرت عمر کے مولی تھے کتاب الصلاۃ کے ابواب الامامۃ میں عبیداللہ بن عمر عن نافع عن ابن عمر کی روایت سے گزرا کہ جب مہاجرین اولین عصبہ پہنچے جو قباء میں ایک جگہ کا نام تھا اور ابھی رسول اکرم تشریف نہ لائے تھے تو سالم مولی حذیفہ امامت کے فرائض انجام دیتے تھے اور (اس وقت) سب سے زیادہ قرآن انہی کو از بر تھا تو اس سے انہیں امام بنالینے کا سبب مستفاد ہوا وہیں باب (إمامة المولى) میں حدیثِ ہذا کی مفصل شرح ہوئی تھی اور حضرت ابوبکر کو بھی ان کے

مقتدیوں میں شمار کرنے کے اشکال کا جواب بھی کیونکہ انہوں نے تو نبی اکرم کے ساتھ ہجرت کی تھی اور ابن عمر کی حدیث میں ہے کہ یہ آنجناب کی آمد سے پہلے کا واقعہ ہے، بیہقی کا جواب ذکر کیا تھا کہ محتمل ہے کہ سالم نبی اکرم کی آمد اور پھر قباء سے مدینہ منتقل ہو جانے کے بعد بھی امامت کراتے رہے ہوں تو یہ کہنا محتمل ہے کہ جناب ابو بکر جب قباء آتے ہوں تو انہی کے پیچھے نماز ادا کرتے ہوں، باب (الهجرة إلى المدينة) میں حضرت براء بن عازب کی روایت سے گزرا کہ سب سے پہلے ہمارے ہاں حضرت مصعب بن عمیر اور ابن ام مکتوم آئے اور لوگوں کو قرآن پڑھاتے رہے پھر بلال، سعد اور عمار آگئے پھر حضرت عمر بیس مسلمانوں کے ہمراہ وارد ہوئے! وہاں ذکر کیا تھا کہ ابن اسحاق نے ان میں سے تیرہ اشخاص کے نام ذکر کئے ہیں اور بقیہ محتمل ہیں کہ وہ ہوں جن کا ذکر ابن جریج نے کیا، وہاں مسلمانوں میں سے ایک ہجرت کرنے والے کی بابت اختلاف کا ذکر کیا تھا اور یہ کہ راجح یہ ہے کہ وہ ابوسلمہ بن عبدالاسد ہیں اس پر ان مذکورہ بیس میں ابو بکر بھی شامل نہیں اور ابو سلمہ بھی

اول الهجر ۃ میں گزرا کہ ابن اسحاق نے ذکر کیا ہے کہ عامر بن ربیعہ اولین مہاجر ہیں اور یہ حدیثِ باب کے منافی نہیں کیونکہ وہ سالم کی اقتدا میں تب نمازیں پڑھتے رہے جب وہ ہجرت کر کے آئے، ترجمہ کے ساتھ حدیث کی مناسبت سالم کی امامت کی جہت سے ہے جو غلام تھے اور ان کے مقتدی احرار تھے اور اگر کسی دینی معاملہ میں کسی فرد پر لوگ راضی ہوئے تو دنیوی معاملات میں بھی یہ ان کی رضامندی کا غماز ہے تو جائز ہے کہ اسے قضاء کا عہدہ سونپ دیا جائے یا امیرِ جنگ بنالیا جائے یا خراج وصول کرنے کی ذمہ داری (یا کوئی بھی) دے دی جائے! جہاں تک امامتِ عظمیٰ ہے تو اسکی صحت کی شروط میں سے ہے کہ امامِ عام قرشی ہو، اس بارے کتاب الاحکام کے شروع میں بحث گزری ہے اسی میں داخل ہے جو مسلم نے ابوالطفیل سے نقل کیا کہ نافع بن عبدالوارث کی عسفان میں حضرت عمر سے ملاقات ہوئی عمر نے انہیں مکہ کا عامل بنایا ہوا تھا تو ان سے پوچھا: (من استعملت عليهم؟) کہا ابن ابزی کو، یعنی ابن عبدالرحمٰن، کہا تم نے ایک مولیٰ (یعنی آزاد کردہ غلام) کو ان کا عامل بنا دیا؟ کہنے لگا وہ کتاب اللہ کا قاری اور فرائض کا عالم ہے تو بولے بے شک تمہارے نبی نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کتاب کے ساتھ کئی افراد کو رفعت عطا کرتا اور کئی کو زوال سے نوازتا ہے۔

علامہ انور باب (استقضاء الموالی) کے تحت لکھتے ہیں غلام کیلئے جائز ہے کہ بعض امور میں قضاء کی ذمہ داری ادا کرے اگر آزاد کر دیا گیا ہو تب تو ظاہر امر ہے، (کان سالم الخ) کی بابت کہتے ہیں یہ امامتِ صلاۃ تھی نہ کہ امامتِ عامہ! لیکن بخاری نے جنس سے تمسک کیا ہے۔

26 - باب الْعُرَفَاءِ لِلنَّاسِ (نمبردار اور کونسلر)

عریف بروزنِ عظیم، کی جمع، یہ (القائم بأمر طائفة من الناس)(یعنی لوگوں کی ایک جماعت یا گروہ کے امور کا نگران) عرف (راء کی) پیش اور زبر کے ساتھ مضارع میں راء مضموم ہے (فأنا عارف و عريف) چونکہ ان کے امور کا متصرف ہوتا ہے تو بوقت ضرورت انہی جیسوں سے علاقہ کے لوگوں کے بارہ میں معلومات لی جاتی ہیں، بعض نے کہا عریف (کا عہدہ) منکب سے نچلا ہے اور وہ امیر سے نچلا ہے۔

7176و - 7177حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ حَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَمِّهِ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ حَدَّثَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ مَرْوَانَ بْنَ الْحَكَمِ وَالْمِسْوَرَ بْنَ مَخْرَمَةَ أَخْبَرَاهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ حِينَ أَذِنَ لَهُمُ الْمُسْلِمُونَ فِي عِتْقِ سَبْيِ هَوَازِنَ إِنِّي لَا أَدْرِي مَنْ أَذِنَ مِنْكُمْ مِمَّنْ لَمْ يَأْذَنْ فَارْجِعُوا حَتَّى يَرْفَعَ إِلَيْنَا عُرَفَاؤُكُمْ أَمْرَكُمْ فَرَجَعَ النَّاسُ فَكَلَّمَهُمْ عُرَفَاؤُهُمْ فَرَجَعُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَخْبَرُوهُ أَنَّ النَّاسَ قَدْ طَيَّبُوا وَأَذِنُوا

(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۵۰۵)

حدیث 7176أطرافه 2307، 2539، 2584، 2607، 3131، - 4318 حدیث 7177أطرافه 2308، 2540، 2583، 2608، 3132، - 4319

اسماعیل بن ابراہیم، ابن عقبہ ہیں، سند کے تمام راوی مدنی ہیں۔(قال ابن شهاب) محمد بن فلیح کی موسی بن عقبہ سے روایت میں ہے:(قال لی ابن شهاب) اسے ابونعیم نے نقل کیا۔(حین أذن لهم المسلمون الخ) نسائی کی محمد بن فلیح سے روایت میں ہے: (حتی أذن له) اسماعیلی اور ابونعیم کے ہاں بھی یہی ہے اول کی توجیہہ یہ ہے کہ ضمیر نبی اکرم اور آپ کے اتباع کیلئے ہے یا جنہیں آپ اس ضمن میں مقرر کریں یہ ان قیدیوں کے قصہ سے ماخوذ قطعہِ حدیث ہے جو جنگ حنین میں مسلمانوں کے ہاتھ آئے ہوازن کی طرف اس لئے منسوب ہوئے کہ وہی اس جنگ کے سرخیل تھے کتاب المغازی میں یہ سب تفصیل گزری وہاں اسے عقیل عن ابن شہاب سے مطولا نقل کیا تھا وہاں یہ الفاظ تھے کہ آپ نے فرمایا میری رائے بنی ہے کہ ان کے قیدی انہیں لوٹا دوں تو جو اپنی طیبِ خاطر سے یہ کرنا چاہتا ہے وہ کرگزرے، اس میں تھا کہ لوگوں نے کہا یا رسول اللہ ہم بھی طیبِ خاطر سے یہی کر رہے ہیں تو فرمایا: (إنا لاندری الخ)۔

(من أذن فیکم) کشمیہنی کے ہاں (منکم) ہے یہی نسائی اور اسماعیلی کے ہاں ہے۔(فأخبروه الخ) غزوہ حنین کے باب میں روایت گزری جس سے ماخوذ ہوا کہ اذن وغیرہ کی ان کی طرف نسبت حقیقی ہے لیکن اس کا سبب مختلف ہے تو اکثر و اغلب نے طیب نفس و خاطر سے بغیر عوض ان قیدیوں کو واپس کر دیا جبکہ بعض نے بشرطِ تعویض انہیں واپس کیا (طیبوا) کا معنی ہے کہ اپنی رضامندی سے ان قیدیوں کو چھوڑنے آمادگی کا اظہار کیا، کہا جاتا ہے:(طیبت نفسی بکذا) جب بغیر کسی اکراہ کے کسی کام پہ آمادہ ہوا اور کہا جاتا ہے:(طیبت بنفس فلان) إذا کلمته بکلام یوافقه (جب اس کے حسبِ منشا بات کہے) بعض نے کہا یہ ان کے قول: (طاب الشیء) سے، ای صار حلالا (یعنی حلال ہوئی) تضعیف کے ساتھ اسے متعدی کیا ہے، اسکی تائید آپکا یہ قول کرتا ہے:(فمن أحب أن یطیب ذلك) ای یجعله حلالا ، ابن بطال لکھتے ہیں حدیث سے عرفاء مقرر کرنے کی مشروعیت ثابت ہوئی کیونکہ امیر عام کیلئے ممکن نہیں ہوتا کہ تمام معاملات کو بذاتِ خود دیکھے تو معاونین کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ اس کا بوجھ ہلکا ہو، کہتے ہیں امر اور نہی جب جمیع کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو اس ضمن میں بعض پر بھروسہ کرنا پڑتا ہے تو بسا اوقات کچھ تفریط واقع ہو جاتی ہے تو جب ہر قوم کیلئے کوئی عریف مقرر کر دیا جائے تو ہر ایک اپنے دائرہ کار تک ہی محدود رہے گا

ابن منیر حاشیہ میں لکھتے ہیں اس سے اقرار بغیر اشہاد کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کا جواز مستفاد ہوا کیونکہ ان عرفاء نے ہر فرد کی رضا کی خبر وآگاہی دینے پر گواہ پیش نہیں کئے تھے، لوگوں نے ان کے پاس اقرار کیا اور وہ امامِ عام کے نُواب (یعنی نمائندے) تھے تو یہ اقرار قابلِ اعتبار ہوا، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ کوئی حاکم بالمشافہہ کسی اور حاکم کی طرف اپنا حکم اٹھا سکتا ہے تو وہ اسے نافذ کرے گا جب دونوں میں سے ہر ایک اپنی محلِ ولایت میں ہے بقول ابن حجر سیرتِ واقدی میں مذکور ہے کہ ابو رہم غفاری قبائل کا دورہ کر کے سب عرفاء کو ایک رائے پہ جمع کرتے تھے، یہ بھی ثابت ہوا کہ عرفاء کی مذمت میں جو ایک حدیث وارد ہے وہ عرفاء مقرر کرنے سے مانع نہیں کیونکہ وہ اگر ثابت ہے تو اس امر پہ محمول ہے کہ عموما اکثر عرفاء استطالت کے ساتھ متصف، حد سے تجاوز کرتے اور انصاف کے تارک ہوتے ہیں جو وقوع فی المعصیت کا باعث بنتا ہے، اس حدیث کو ابو داود نے مقدام بن معدیکرب سے مرفوعا روایت کیا اس میں ہے: (العرافة حق ولا بُدَّ للناس بِنْ عريف و العرفاء في النار) (یعنی عرافت حق ہے اور لوگوں کیلئے عریف ضروری ہے اور عرفاء آگ میں ہیں) احمد کے ہاں۔ ابن خزیمہ نے صحت کا حکم لگایا، عباد بن ابوعلی عن ابو حازم عن ابو ہریرہ کے طریق سے مرفوع روایت میں ہے: (ويل للأمراء ويل للعرفاء) طیبی لکھتے ہیں آپکا قول: (والعرفاء في النار) ظاہر ہے جو ضمیر کے قائمقام ہے، یہ اس امر کو مشعر ہے کہ عرافت پر خطر عہدہ ہے اور جس نے یہ عہدہ سنبھالا وہ محذور میں وقوع سے امن میں نہیں جو مؤدی الی عذاب ہے تو یہ اللہ تعالی کے اس فرمان کی مانند ہے: (اِنَّ الَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ اَمْوَالَ الْيَتٰمٰى ظُلْمًا اِنَّمَا يَاْكُلُوْنَ فِيْ بُطُوْنِهِمْ نَارًا) [النساء: ۱۰] تو عاقل کو چاہئے کہ اس سے محتاط رہے تا کہ آگ کا باعث بننے والے کاموں میں ملوث نہ ہو! بقول ابن حجر اس تاویل کی تائید دوسری حدیث سے ملتی ہے جس میں یہی وعید امراء کیلئے بھی مذکور ہے جو عرفاء کے لئے ہے تو اس سے دلالت ملی کہ مراد یہ ہے کہ جو اس معاملہ میں پڑا وہ سالم نہ رہیگا اور ہر ایک خطرہ پر ہوگا اور اس سب میں استثناء مقدر ہے، جہاں تک آپکا قول: (العرافة حق) ہے تو اس سے مراد ان کا اصلِ تقرر ہے کیونکہ مصلحت اس کی مقتضی ہے چونکہ امیر کو معاونین کی ضرورت رہتی ہے اس کے لئے استدلال میں یہی کافی ہے کہ عہد نبوی میں ان کا وجود تھا جیسا کہ حدیثِ باب کی اس پر دلالت ہے۔

علامہ انور (حين أذن لهم النبيﷺ في عتق سبي هوازن) بارے کہتے ہیں یہ جو میں نے تم سے کہا تھا کہ مسلمانوں نے ہوازن کے ان قیدیوں کو آزاد کیا تھا نہ کہ یہ ان کی جانب سے ہبہ تھا تو اس سے بخاری کے الھبہ میں اس حدیث پر قائم کردہ چھ یا سات تراجم ساقط ٹھہرتے ہیں کیونکہ یہ سب اس امر پر مبنی ہیں کہ یہ کاروائی ہبہ تھی جبکہ یہاں تصریح ہے کہ یہ ہبہ نہیں بلکہ عتق (آزادی) تھی۔

27 - باب مَا يُكْرَهُ مِنْ ثَنَاءِ السُّلْطَانِ وَإِذَا خَرَجَ قَالَ غَيْرَ ذَلِكَ

(بادشاہ کے منہ پہ تعریف اور باہر آ کر مذمت کرنے کی کراہت)

(ثناء السلطان) یہ مفعول کی طرف اضافت ہے یعنی (الثناء على السلطان على حضرته) اگلی عبارت: (و إذا خرج الخ) اس کا قرینہ ہے کہ ابن بطال کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (من الثناء على السلطان) یہی ابو نعیم کے ہاں ابو احمد

جرجانی عن فربری سے نقلِ جامع بخاری میں، اس ترجمہ کا مفہوم کتاب الفتن میں بھی گزرا جب وہاں ان الفاظ کے ساتھ ترجمہ قائم کیا تھا: (إذ اقال عند قوم شيئا ثم خرج فقال بخلافه) یہ اس سے اخص ہے۔

- 7178حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ أُنَاسٌ لِابْنِ عُمَرَ إِنَّا نَدْخُلُ عَلَى سُلْطَانِنَا فَنَقُولُ لَهُمْ خِلَافَ مَا نَتَكَلَّمُ إِذَا خَرَجْنَا مِنْ عِنْدِهِمْ قَالَ كُنَّا نَعُدُّهَا نِفَاقًا

ترجمہ: راوی کہتے ہیں بعض حضرات نے ابن عمر سے کہا ہم سلطان کے پاس جاتے اور ایسی باتیں کرتے ہیں کہ باہر آ کر اسکے برخلاف کہتے ہیں؟ کہا ہم تو اسے نفاق سمجھتے تھے۔

(قال أناس الخ) ان میں سے عروہ بن زبیر، مجاہد اور ابو اسحاق شیبانی کے نام لئے گئے ہیں، حسن بن سفیان کے ہاں معاذ عن عاصم عن ابیہ سے روایت میں ہے: (دخل رجل علی ابن عمر) اسے ابونعیم نے تخریج کیا۔(علی سلطاننا) طیالسی کی روایت میں ہے: (سلاطیننا)۔ (فنقول لھم) یعنی ان کی تعریف کرتے ہیں، ابن ابوشیبہ کے ہاں ابوشعثاء کے طریق سے روایت میں ہے کہ کچھ لوگ ابن عمیر کے پاس آئے اور یزید بن معاویہ کے خلاف باتیں کرنے لگے وہ بولے کیا تم لوگ یہ باتیں اس کے منہ پر بھی کرتے ہو، کہنے لگے اس کے سامنے تو ہم اس کی تعریف وتوصیف کرتے ہیں، حارث بن ابواسامہ اور بیہقی کی عروہ بن زبیر سے روایت میں ہے کہ میں ابن عمر کے پاس آیا اور کہا ہم اپنے ان امراء کے پاس بیٹھتے ہیں جو کسی شئ کے بارہ میں اظہارِ خیال کرتے ہیں اور ہم جانتے ہوتے ہیں کہ حق وہ نہیں جو وہ کہہ رہے ہیں لیکن ان کی تصدیق کرتے ہیں تو کہنے لگے ہم اسے نفاق شمار کرتے تھے تو میں نہیں جانتا تم اسے کیا سمجھتے ہو؟ حارث کی روایت میں بیہقی کے نقل کردہ الفاظ ہیں: (إنا ندخل علی الإمام یقضی بالقضاء نراه جورا فنقول تَقَبَّلَ الله فقال إنا نحن معاشر محمد) (یعنی حاکم کے پاس جاتے ہیں اسکا کوئی فیصلہ باوجود اس امر کے کہ اسے جور پر مبنی سمجھتے ہیں لیکن تقبل اللہ کی دعا دیتے ہیں تو کہا ہم اصحاب محمد......) تو اس کا نحوذ کر کیا، عبدالرحمٰن عمر اصفہانی کی کتاب الایمان میں ان کی سند کے ساتھ عریب ہمدانی سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابن عمر سے کہا۔۔تو اسی کا نحو ذکر کیا، خرائطی کی المساوی میں شعبی کے طریق سے نقل کیا کہ میں نے ابن عمر سے کہا ہم اپنے امراء کے پاس جاتے ہیں تو ان کی تعریف کرتے ہیں لیکن باہر آ کر ان کے برخلاف بات کرتے ہیں تو کہنے لگے ہم نبی پاک کے عہد میں اسے نفاق شمار کرتے تھے، مسند مسدد میں یزید بن ابوزیاد عن مجاہد سے نقل کیا کہ ایک شخص سے ابن عمر نے کہا آپ لوگ اور ابوانیس ضحاک بن قیس کے ساتھ کیا رویہ رکھتے ہو؟ وہ بولا اہم اس سے جب ملتے ہیں تو اس کے حسبِ منشا بات کرتے ہیں لیکن اس سے اٹھ کر دیگر بات کہتے ہیں تو انہوں نے کہا اسے ہم عہدِ نبوی میں نفاق شمار کرتے تھے، اوسطِ طبرانی میں شیبانی یعنی ابواسحاق اور سلیمان بن فیروز کوفی کے طریق سے بھی یہی ہے۔

(کنا نعدھا) ابوذر نے یہی اختصار کیا ان کی کشمیہنی سے روایتِ جامع بخاری میں ہے:(نعد ھذا) غیرِ ابوذر کے ہاں اس کا مثل ہے ان کے ہاں:(نفاقا) بھی مزاد ہے ابن بطال کے ہاں بجائے (ھذا) کے(ذلك) ہے اس کا مثل اسماعیلی کی یزید بن ہارون عن عاصم بن محمد کے طریق سے ہے ان کے ہاں:(من النفاق) ہے مزید یہ بھی ذکر کیا:(قال عاصم فسمعنی أخی

يعني عمر أحدث بهذا الحديث) تو کہا والد صاحب نے مجھے بتلایا کہ ابن عمر نے کہا (على عهد رسول الله) ذکر کیا تھا، طیالسی نے بھی یہی اپنی مسند میں عاصم بن محمد سے (نفاقا) تک نقل کیا، عاصم کہتے ہیں: (فحدثني أخي عن أبي أن ابن عمر قال كنا نعده نفاقا على عهد رسول الله) مزی کی اطراف میں یہ عبارت ہے: (خ في الأحكام عن أبي نعيم عن عاصم بن محمد بن زيد عن أبيه به) کہتے ہیں اور اسے معاذ بن معاذ نے عاصم سے نقل کیا اور اس کے آخر میں کہا میں نے اپنے بھائی عمر کو یہ حدیث بیان کی تو کہنے لگے: (إن أباك كان يزيد فيه في عهد رسول الله ومن قوله وقال معاذ إلى آخره: لم يذكره أبو مسعود) تو محتمل ہے کہ اسے خلف کی کتاب سے نقل کیا ہو لیکن میں نے اسے فربری یا غیر فربری سے منقولہ کسی نسخۂ بخاری میں یہ نہیں دیکھا اسماعیلی نے زیادتِ مذکورہ کے عقب میں لکھا بخاری کی حدیث میں: (على عهد رسول الله) مذکور نہیں۔

- 7179حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ عِرَاكٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ إِنْ شَرَّ النَّاسِ ذُو الْوَجْهَيْنِ الَّذِي يَأْتِي هَؤُلَاءِ بِوَجْهٍ وَهَؤُلَاءِ بِوَجْهٍ .طرفاه 3494، - 6058 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۲۳۰)

یزید بن ابو حبیب مصری ہیں صغار تابعین میں سے ہیں۔ (عن عراك) یہ ابن مالک غفاری مدنی ہیں تو سند مصریوں اور مدنیوں پر مشتمل ہے۔ (إن شر الناس الخ) کتاب الادب کے باب (ما قيل في ذي الوجهين) میں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے (من شر الناس) مذکور گزرا ہے اس کی شرح اور سب فوائد ذکر ہوئے، ابن بطال یہاں اسکے معارض آنجناب کے ایک کہے جملہ کے ظاہر سے متعرض ہوئے جو یہ ہے: (بئس أخو العشيرة) لیکن جب یہ شخص آپ کے ہاں داخل ہوا تو اس کے ساتھ نہایت نرمی سے گفتگو فرمائی تھی، دونوں کی باہمی تطبیق بارے کلام کی جس کا حاصل یہ ہے کہ جب اسکی ذم کی یہ اس کے حال سے دوسروں کو آگاہی کے قصد سے تھی اور جو خوش روی سے اس سے پیش آئے تو یہ اسکی تالیف کے مدنظر تھا یا اسکے شر سے بچاؤ کی ایک راہ! تو دونون حالتوں سے آپ کی غرض اہل اسلام کا نفع تھا، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ اثنائے ملاقات آپ نے اس سے یہ نہیں کہا کہ وہ فاضل اور صالح ہے (بس مناسب گفتگو کی اور لہجہ شیریں رکھا) اس بارے بھی الادب کے باب (لم يكن النبي ﷺ فاحشا) میں کلام گزری ہے اس کے ایک مستقل باب میں جائز غیبت بارے بحث ہوئی تھی۔

- 28 باب الْقَضَاءِ عَلَى الْغَائِبِ (ایک فریق کی غیر موجودی میں سماعت)

یعنی بالاتفاق حقوق العباد سے متعلقہ مقدمات و امور میں نہ کہ حقوق اللہ میں، حتی کہ اگر مثلاً کسی غائب (یعنی مفرور) شخص پر چوری کا الزام ثابت ہو جائے تو اب حکم بالمال ہو گا (یعنی اسکے والی وارثوں پہ تاوان عائد کیا جائے گا) نہ کہ قطعِ ید کا، ابن بطال لکھتے ہیں مالک، لیث، شافعی، ابو عبید اور ایک جماعت نے حکم علی الغائب کے جواز کا فتوی دیا ہے ابن قاسم نے مالک سے نقل کرتے ہوئے ان مقدمات کا استثناء کیا جن میں غائب کیلئے حجج ہیں مثلاً زمین اور عقار الا یہ کہ اسکی غیر حاضری طویل ہو جائے (یعنی اپنے حقِ ملکیت کا ثبوت پیش کرنے کیلئے عدالت میں حاضر نہیں ہوتا) یا اس کی خبر ہی منقطع ہو جائے، ابن ماجشون نے مالک سے اس استثناء کی صحت کا

انکار کیا ہے اور کہا مدینہ میں مطلقاہی حکم علی الغائب معمول بہ تھا حتی کہ اگر اس کے خلاف فیصلہ صادر ہو جانے کے بعد بھی غائب ہوا تو اسکے خلاف قضاء ہوگا، ابن ابولیلی اور ابوحنیفہ کہتے ہیں غائب کے خلاف مطلقا ہی فیصلہ نہ دیا جائے، ہاں جو بھاگ گیا یا ثبوت پیش ہونے کے بعد چھپ گیا تو قاضی تین (ایام) اس کی منادی کرائے گا اگر آجائے (تو ٹھیک) وگرنہ اس کے خلاف فیصلہ نافذ العمل کرائے

ابن قدامہ کہتے ہیں ابن شبرمہ، اوزاعی اور اسحاق نے بھی اسکے جواز کا کہا ہے احمد سے ایک روایت بھی یہی ہے شعبی اور ثوری نے اس سے منع کیا جس کا مثلا وکیل حاضر ہے تو اس کے وکیل پر دعویٰ (یعنی فردِ جرم عائد) کرنے کے بعد فیصلہ دیا جا سکتا ہے، مانعین نے حضرت علی کی اس مرفوع حدیث سے احتجاج کیا: (لا تقضى لأحد الخصمين حتى سمع من الأخر)(یعنی ایک فریق کی بات سن کر فیصلہ نہ کرنا حتی کہ دوسرے فریق کی بات بھی سنو) یہ حسن ہے ابوداود اور ترمذی وغیرہما نے اس کی تخریج کی اور اس حدیث سے: (الأمر بالمساواة بين الخصمين)(یعنی فریقین سے مساویانہ سلوک کرنے کا حکم دیا) اور اس امر کے ساتھ کہ اگر وہ حاضر ہو(یعنی غائب نہ ہو) تو مدعی کا مقدمہ قابلِ سماعت نہ ہوگا حتی کہ مدعی علیہ سے پوچھا جائے (یعنی اس کا موقف معلوم کیا جائے) تو اگر وہ غائب ہے تب (فی الحال) یہ قابلِ سماعت نہ ہوگا (یعنی مقدمہ کی کاروائی شروع نہ کی جائے گی) اور اس امر کے ساتھ کہ اگر کسی کی غیر موجودی کے باوجود فیصلہ دینا جائز قرار دیں تو اسکے ذمہ حاضر ہونا واجب نہ ہو، مجیزین نے اسکا یہ جواب دیا کہ یہ سب حکم علی الغائب سے مانع نہیں کیونکہ اس کی حجت جب وہ حاضر ہوگا، قائم ہے اسے سنا جائے گا اور اسکے مقتضا کے مطابق عمل ہوگا اگرچہ اس کے نتیجہ میں سابقہ فیصلہ کالعدم قرار دینا پڑے، حدیثِ علی اس امر پر محمول ہے کہ دونوں فریق حاضر ہوں تب دوسرے کو سنے بغیر فیصلہ نہ دیا جائے، ابن عربی کہتے ہیں حدیثِ علی دراصل امکانِ سماع کے ساتھ ہے لیکن ایک فریق کی غیر حاضری کے سبب یہ متعذر رہے تب فیصلہ دینا منع نہیں (یعنی فوری فیصلہ دیا جا سکتا ہے اگرچہ یہ مشروط اور عارضی ہوگا) جیسا کہ اگر مثلاً کسی کا بے ہوشی میں ہونا یا جنون کی حالت میں ہونا یا حجر (یعنی اپنے مال میں تصرف سے سرکاری طور پہ روکا جانا) اور صغرسنی کی وجہ سے حاضر ہونا متعذر رہو، حنفیہ نے شفعہ کے معاملہ میں اس پر عمل کیا ہے اسی طرح ایسے شخص کی بابت جس کے پاس غائب شخص کا مال ہے تو قاضی فیصلہ دے سکتا ہے کہ اس میں سے اس غائب کے اہلِ خانہ کا خرچ دیا جائے۔

مولانا انور باب (القضاء على الغائب) کی بابت کہتے ہیں ہمارے ہاں یہ جائز نہیں الا یہ کہ ظاہر ہو کہ وہ جان بوجھ کر اسے نقصان پہنچانے کی غرض سے غائب ہے (یعنی تاکہ مقدمہ کا فیصلہ نہ ہو سکے) تب اس کے دروازے پر نوٹس لگا دیا جائے کہ فلاں نے آپ کے خلاف دعویٰ دائر کیا ہے تو مقدمہ کی سماعت کو حاضر ہو جاؤ بصورت دیگر تمہارے خلاف فیصلہ دے دیا جائے گا، محمد سے اسکی بعض صورتوں میں منقول ہے کہ قاضی غائب کی طرف سے ایک نائب (یعنی سرکاری وکیل) مقرر کرے جو اس کی طرف سے جواب دعویٰ کرے تب وہ فیصلہ دے۔

- 7180حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ هِنْدَ قَالَتْ لِلنَّبِيِّ ﷺ إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ فَأَحْتَاجُ أَنْ آخُذَ مِنْ مَالِهِ قَالَ خُذِي مَا يَكْفِيكِ وَوَلَدَكِ بِالْمَعْرُوفِ

أطرافه 211، 2460، 3825، 5359، 5364، 5370، 6641، - 7161 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۵۳۷)

قصہِ ہند بارے حضرت عائشہ کی حدیث، شافعی اور ایک جماعت نے اس سے قضاء علی الغائب کے جواز پر احتجاج کیا ہے، تعقب کیا گیا کہ ابوسفیان شہر میں موجود تھے! اس کا بیان مفصل کتاب النفقات میں گزرا وہیں حدیث کی شرح ہوئی تھی، ابن تین نے اس کے منجملہ فوائد میں سے ذکر شدہ کے علاوہ یہ بھی ذکر کئے خاتون کا اپنی ضروریات کیلئے گھر سے باہر نکلنا، یہ بھی کہ اس کی آواز عورۃ نہیں بقول ابن حجر یہ دونوں محلِ نظر ہیں اول اس لئے کہ وارد ہے کہ حضرت ہند دراصل بیعت کرنے آئی تھیں تو باتوں میں یہ ذکر بھی چھڑ گیا، ثانی اس لئے کہ حالِ ضرورت مستثنیٰ ہے! نزاع دراصل وہاں جہاں ضرورت نہ ہو۔

- 29 باب مَنْ قُضِيَ لَهُ بِحَقِّ أَخِيهِ فَلاَ يَأْخُذْهُ فَإِنَّ قَضَاءَ الْحَاكِمِ لاَ يُحِلُّ حَرَامًا وَلاَ يُحَرِّمُ حَلاَلاً

(قاضی کا فیصلہ حلال کو حرام اور حرام کو حلال نہ کرے گا)

باب تنوین کے ساتھ ہے۔ (بحق أخيه) یعنی خصم (مقدمہ کا فریق) معنائے اعم کے لحاظ سے یہ سب بھائی ہیں یعنی جنس اس لئے کہ مسلمان، ذمی، معاہد اور مرتد اس حکم میں سواء ہیں تو یہ نسبی بھائی میں لاگو ہے اور رضاعی اور دینی وغیرہ میں بھی (یعنی وغیرہ سے مراد وطنی بھائی چاہے دیگر دین ومذہب کا ہو گویا کسی نوع کے تعلق کی بناء پر اخ کے لفظ کا اطلاق کیا جا سکتا ہے)، یہ بھی محتمل ہے کہ اخوۃ کی تخصیص بالذکر بابِ تہییج (یعنی ترغیب دلانے) سے ہو اور (ترجمہ میں) اخیہ کے لفظ کے ساتھ تعبیر لفظِ حدیث کی مراعات کرتے ہوئے کی، اسی لئے کہا: (فلا يأخذه) کیونکہ یہ بقیہِ حدیث ہے یہ لفظ ہشام بن عروہ عن ابیہ کی روایت میں واقع ہے، ترک الحیل میں ثوری عنہ کے حوالے سے گزرا۔ (فإن قضاء الحاكم الخ) یہ کلام امام شافعی کے قول سے اخذ کی انہوں نے جب اس حدیث کا ذکر کیا تو کہا اس میں دلالت ہے کہ امت ظاہری شواہد اور گواہیوں کی بنیاد پر فیصلے کرنے کی مکلف ہے، اس میں ہے کہ قاضی کا فیصلہ حلال کو حرام اور حرام کو حلال نہیں کر سکتا۔

علامہ انور باب (من قضى له بحق أخيه الخ) کی بابت کہتے ہیں ان کی مراد یہ کہ قضاء باطناً نافذ نہیں ہوتی ہم کہتے ہیں یہ اصول املاکِ مرسلہ میں تو مسلم ہے لیکن عقود وفسوخ میں نہیں، بخاری نے جس روایت کے ساتھ استشہاد کیا وہ ان میں سے نہیں بلکہ یہ ثبوت النسب کے باب سے ہے اور یہ زیرِ بحث نہیں۔

- 7181 حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ زَيْنَبَ ابْنَةَ أَبِي سَلَمَةَ أَخْبَرَتْهُ أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ أَخْبَرَتْهَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ سَمِعَ خُصُومَةً بِبَابِ حُجْرَتِهِ فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ فَقَالَ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ وَإِنَّهُ يَأْتِينِي الْخَصْمُ فَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَبْلَغَ مِنْ بَعْضٍ فَأَحْسِبُ أَنَّهُ صَادِقٌ فَأَقْضِي لَهُ بِذَلِكَ فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ مُسْلِمٍ فَإِنَّمَا هِيَ قِطْعَةٌ مِنَ النَّارِ فَلْيَأْخُذْهَا أَوْ لِيَتْرُكْهَا .

أطرافه 2458، 2680، 6967، 7169، - 7185 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۶۴۸)

صالح سے مراد ابن کیسان ہیں اسماعیلی کی روایت میں اسکی تصریح ہے۔ (سمع خصومة) شعیب عن زہری کی روایت میں ہے: (سمع جلبة الخصوم) جلبہ یعنی ملی جلی آوازیں، مسلم کی یونس سے روایت میں ہے: (جلبة خصم) خاء کی زبر اور صاد کے سکون کے ساتھ، یہ اسمِ مصدر ہے جس میں واحد، مثنی اور جمع اور مذکر ومونث ، برابر ہیں اور اس کی تثنیہ وجمع استعمال کرنا بھی جائز ہے جیسے روایتِ باب میں(خصوم) کا لفظ ہے اور جیسے اس آیت میں (تثنیه) ہے:(هذَانِ خَصْمَان)[الحج: ۱۹] مسلم کی معمرعن ہشام سے روایت میں (لجبة) ہے، یہ جلبہ میں ایک لغت ہے جہاں تک یہ خصوم تو میں ان کے تعین سے واقف نہ ہو سکا، ابوداود کے ہاں عبد اللہ بن رافع عن ام سلمہ کی روایت میں تصریح ہے کہ یہ دو اشخاص تھے اسکے الفاظ ہیں:(أتی رسول اللهﷺ رجلان يختصمان) جہاں تک خصومت کا تعلق ہے تو ابن رافع کی روایت میں ہے کہ وہ میراث کا کوئی جھگڑا تھا اس کے الفاظ ہیں:: (فی مواریث و أشياء قد درست)۔

(بباب حجرته) مسلم کی شعیب اور یونس سے روایتوں میں ہے: (عند بابه) حجرہِ مذکورہ حضرت ام سلمہ کا گھر تھا مسلم کی روایتِ معمر میں ہے:(بباب أم سلمة)۔ (إنما أنا بشر) بشر خلق ہے، جمع اور واحد دونوں پر اطلاق ہے اس معنی میں کہ یہ ان میں سے ہے مراد یہ کہ اصلِ خلقت میں یہ مشارک للبشر ہے اگر چہ اپنی ذات وصفات میں کچھ مزایا کے ساتھ اقتصاص کی رو سے ان سے بڑھ کر ہے، حصر یہاں مجازی ہے کیونکہ یہ علمِ باطن کے ساتھ مختص ہے اسے قصرِ قلب کہتے ہیں کیونکہ اس کے ساتھ رد کیا ان حضرات (مثلا بریلویوں) کا جو مدعی ہے کہ رسول ہر غیب کا عالم ہے حتی کہ مظلوم اس پر مخفی نہیں ہوتا۔

(وإنه يأتينی الخصم الخ) ثوری کی روایت میں ہے جو ترک الحیل میں گزری: (وإنكم تختصمون إلى ولعل بعضكم أن يكون ألْحَنَ بحجته من بعض) اس کا مثل مسلم کی ابو معاویہ کے طریق سے روایت میں ہے، الحن سے مراد بارے بحث ترک الحیل میں گزری۔ (فأحسب أنه صادق) یہ موذِن ہے کہ کلام میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے:(وهو فی الباطن كاذِبٌ) معمر کی روایت میں ہے:(فأظُنُّهُ صادقا) ۔ (فأقضى الخ) ابوداود کی ثوری کے طریق سے روایت میں ہے:(فأقضی له عليه على نحو مما أسمع) اس کا مثل ابو معاویہ کی روایت میں ہے، ابن رافع کے ہاں یہ الفاظ ہیں:(إنی إنما أقضی بينكم برأيی فيما لم يُنزَلْ علَيَّ فيه)(یعنی جن امور میں مجھ پہ وحی نازل نہیں ہوتی ان میں میں اپنی رائے سے فیصلہ دیتا ہوں)۔

(فمن قضيت له بحق مسلم) مالک ومعمر کے ہاں یہ الفاظ ہیں:(فمن قضيت له بشیء من حق أخيه) ثوری کی روایت میں ہے:(فمن قضيت له من أخيه شيئا) قضیت کے ضمن میں (أعطيت) کا معنی ہے، ابوداود کی انہی شیخ بخاری محمد بن کثیر سے روایت میں ہے: (فمن قضيت له من حق أخيه بشیءٍ فلا يأخذه) دارقطنی اور طحاوی کی عبد اللہ بن رافع سے روایت میں ہے: (فمن قضيت له بقضية أراها يقطع بها قطعة ظلما فإنما يقطع له بها قطعة من نار إسطاماً يأتی بها فی عنقه يوم القيامة) اسطام بھی بمعنی قطعہ ہے گویا یہ برائے تاکید ذکر کیا۔ (فإنما هی) ضمیر للحالت ہے یا برائے قصہ۔ (قطعة من النار)یعنی بحسبِ ظاہر اسکے حق میں فیصلہ دیا اگر وہ فی الباطن اس کا حقدار نہیں ہے تو وہ اس پر حرام ہے جو

اسے آگ میں لے جائے گا (اگر اس کا اخذ کیا) قطعة من النار تمثیل ہے جس سے شدتِ تعذیب مفہوم ہے تو یہ مجازِ تشبیہ سے ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ قول: (إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً)۔

(فليأخذها أو ليتركها) یونس کی روایت میں ہے: (فليحملها أو ليذرها) مالک عن ہشام کی روایت میں ہے: (فلا يأخذه فإنما أقطعُ له قِطعَةً من النار) دارقطنی کہتے ہیں ہشام اگرچہ ثقہ ہیں لیکن زہری ان سے بڑھ کر حافظ ہیں دارقطنی نے یہ بات اپنے شیخ ابوبکر نیشاپوری سے نقل کی ہے بقول ابن حجر زہری کی روایت بھی ہشام کی روایت کی طرف ہی راجع ہے کیونکہ اس میں امر تہدید کیلئے ہے نہ کہ حقیقتِ تخییر کیلئے بلکہ یہ اس آیت کی نظیر پر ہے: (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ) ابن تین کہتے ہیں یہ مقضی لہ کیلئے خطاب ہے، اس کا معنی یہ ہے کہ وہ خوب جانتا ہے کہ اس کا موقف حق پر تھا یا نہیں تو اگر تو حق پر تھا تو اسے لے لے وگرنہ ترک کرے (اگرچہ قاضی کا فیصلہ اسکے حق میں ہو، ظاہر ہے یہ تب اگر وہ جانتا ہے کہ حق پر ہے لیکن اگر صدق دل سے اس نے یہ سوچ کر مقدمہ کی پیروی کی ہے کہ وہ اس کا حق ہے اور قاضی کا فیصلہ بھی اسکے حق میں ہوا تو چاہے اللہ کے نزدیک یہ اس کا حق نہ تھا تو بھی اس کے اخذ سے۔ وہ میری نظر میں۔ گناہگار نہ ہوگا) کیونکہ فیصلہ اس کے حق میں ہونا اصل کو اس کی حالت سے منتقل نہ کرے گا

بعنوان تنبیہ لکھتے ہیں ابن رافع نے آخرِ حدیث میں یہ اضافہ بھی کیا کہ یہ سن کر دونوں آدمی رو پڑے اور دونوں ایک دوسرے سے کہنے لگے میرا حق (یعنی اگر تھا تو) تمہارے لئے ہوا (یعنی میں اپنے حق سے دستبردار ہوا) تو نبی اکرم نے فرمایا اگر یہ بات ہے تو ایسا کرو اسے اپنے درمیان تقسیم کرلو اور پھر ایک دوسرے کو اس کے حقِ واجب سے متحلل کردو، اس حدیث کے فوائد میں سے یہ بھی کہ اپنے باطل موقف کے حق میں مقدمہ کرنے اور لڑنے والا گناہگار ہے چاہے فی الظاہر مقدمہ جیت کر اس کا مستحق بن بھی جائے لیکن باطن میں وہ اس کے لئے حرام ہے، یہ بھی کہ جس نے کسی مال کا دعوی کیا اسکے پاس دعوی کے حق میں کوئی ثبوت نہیں ہے تو مدعی علیہ نے قسم اٹھالی اور قاضی نے حالف کی براءت کا فیصلہ دے دیا تو حقیقت میں وہ بری نہ ہوا، (اگر اس کا موقف جھوٹا ہے) اگر بعد ازاں کبھی مدعی ثبوت لے آیا جو اس کے سنے گئے دعویٰ کے منافی ہے تو سابقہ فیصلہ کالعدم ہو جائے گا (یعنی نئے سرے سے مقدمہ کی سماعت شروع ہوگی) یہ بھی ظاہر ہوا کہ مجتہد کبھی غلطی کرسکتا ہے، یہ بھی ثابت ہوا کہ اگر مجتہد نے غلطی کردی تو اسے گناہ لاحق نہ ہوگا بلکہ وہ تو اس پر (یعنی اجتہاد کرنے پر) ماجور ہوگا آگے یہ بیان آئے گا، یہ بھی ظاہر ہوا کہ ان امور میں جن کے بارہ میں وحی نازل نہ ہوئی ہوتی نبی اکرم اپنے اجتہاد سے فیصلے کرتے تھے ایک قوم نے اس کے برخلاف کہا، یہ حدیث ان کے موقف کے خلاف صریح ترین حجت ہے، یہ بھی ظاہر ہوا کہ ایسا بھی ہو سکنا ممکن تھا کہ آنجناب نے اپنے اجتہاد سے کوئی فیصلہ دیں لیکن فی الباطن معاملہ اس کے برخلاف ہو لیکن اس قسم کا معاملہ اگر ہو تو نبی اکرم کیلئے یہ برقرار نہ رہتا (بلکہ اللہ تعالیٰ حقیقتِ حال سے آگاہ کردیتا) کیونکہ آپ معصوم عن الخطا ہیں، مطلقا منع کے قائلین نے اس امر سے احتجاج کیا کہ آپ کے دئے گئے فیصلوں میں وقوعِ خطا جائز ہو تو اس سے مکلفین کا امر بالخطا لازم آتا ہے کیونکہ تمام احکام میں آپ کی اتباع کا امر ثابت ہے حتی کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد کیا: (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ) اور اس امر کے ساتھ کہ اجماع معصوم عن الخطا ہے (یعنی غلطی پر اجماع منعقد نہیں ہوسکتا) اور رسول اپنے علوِ مرتبہ کی وجہ سے اسکا اولیٰ ہے

اول کا جواب یہ ہے کہ امر اگر ایقاعِ خطا کا مستلزم ہوا تو اس میں محذور نہیں کیونکہ یہ مقلدین میں موجود ہے کیونکہ وہ مفتی اور

حاکم کی اتباع کے مامور ہیں اگر چہ ان کی نسبت جوازِ خطا ہے اور ثانی کا جواب یہ ہے کہ ملازمۃ (کی مذکورہ بات) مردود ہے تو اگر اجماع کا وجود فرض کر لیا جائے تو یہ دال ہوگا کہ ان کا مستند وہی ہوگا جو رسول سے وارد ہے تو اتباع دراصل رسول کی طرف راجع ہے نہ کہ نفسِ اجماع کی اور حدیث مثبتین کیلئے حجت ہے کہ کبھی آپ ظاہر کے مدنظر اور اس کی بنیاد پر کوئی فیصلہ کر سکتے ہیں جبکہ فی الباطن معاملہ اس کے برعکس ہو! اور اس سے کچھ مانع نہیں کہ اس سے محال لازم نہیں نہ عقلاً اور نہ نقلاً، مانعین نے جواب دیا کہ حدیث ان خصومات کے فیصلوں کے ضمن میں واقع حکومات سے متعلق ہے جو اقرار یا بینہ پر مبنی ہوں اور ان میں اسکے وقوع سے کچھ مانع نہیں مگر اسکے باوجود آنجناب خطا پر مقر نہیں ہیں ممتنع بات یہ ہے کہ آپ سے اس طور خطا واقع ہو کہ کسی معاملہ کے بارہ میں حکمِ شرعی سے آگاہ کریں اور یہ آپ کے اجتہاد سے ناشئ ہو تو ایسی آگاہی بجز حق کے کچھ نہ ہوگی کیونکہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوىٰ) جواب دیا گیا کہ یہ اگر حکمِ شرعی کو مستلزم ہے تو اشکال اپنی جگہ قائم رہا، مجیزین کی حجج میں سے آپکا یہ فرمان بھی ہے: (أمرت أن أقاتل الناس حتی يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالُوها عَصَمُوا مني دماء هم) تو اس کی رو سے کسی کی نوکِ زبان پر اگر شہادتین کا تلفظ جاری ہوا تو اس کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا اگر چہ فی الحقیقت اس کا اعتقاد اس کے برخلاف ہی ہو، اس میں حکمت حالانکہ بذریعہ وحی آپکا ہر فیصلہ کی حقیقتِ حال پر مطلع ہونا ممکن تھا یہ ہے کہ آپ کی حیثیت چونکہ مشرع کی تھی تو آپ کے ذمہ تھا کہ مشروع کئے گئے کے ساتھ مکلفین کیلئے فیصلے صادر کریں اور بعد کے حکام ان پر تکیہ کریں (یعنی بعد میں چونکہ وحی کا سلسلہ منقطع ہو جانا تھا تو حکام کیلئے ایک راستہ وضع فرمایا کہ اس طرح فیصلے کرنے ہیں) اسی لئے کہا (إنما أنا بشر یعنی فی الحکم انہی کی مانند میں بھی مکلّف ہوں اسی نکتہ کی طرف بخاری نے یہاں زمعہ کے ولیدہ کے بیٹے بارے حدیثِ عائشہ کے ایراد سے توجہ مبذول کرائی ہے کہ فیصلہ کی رو سے بچہ کو زمعہ کے ساتھ ملحق کیا لیکن جب اس کی مشابہت عتبہ کے ساتھ دیکھی تو ام المومنین سودہ کو اس سے پردہ کا حکم دیا تو یہ ازرہِ احتیاط تھا (اس سے قضاء بالعلم کے عدم جواز پر استنباط کرنا بھی ممکن ہوگا) اسی کی مثل قصہ لعان میں بچہ کی ولادت کے بعد آپکا یہ کہنا: (لولا الأيمان لكان لي ولها شأن) تو بخاری نے اشارہ کیا کہ آنجناب نے ولیدہِ زمعہ کے بیٹے کے مقدمہ میں ظاہری شواہد کی بنیاد پر فیصلہ دیا تھا اگر چہ نفس الامر میں وہ زمعہ کے نطفہ سے نہ تھا تو اسے اجتہادی خطا نہ کہا جائے گا اور نہ یہ اس ضمن کے موارد الاختلاف سے ہے، قبل ازیں شافعی نے بھی یہی بات کہی جب حدیثِ باب پر کلام کرتے ہوئے کہا اس سے ظاہر ہوا کہ لوگوں کے مقدمات کے فیصلے ان کے دلائل کی بنیاد پر کئے جائیں گے اگر چہ ممکن ہے کہ ان کے دلوں میں ان کا غیر ہو اور کسی کے خلاف فیصلہ ایسی دلیل یا ثبوت کی بنیاد پر نہ دیا جائے گا جو پیش ہی نہیں کیا گیا تو جس نے یہ کہا اس نے کتاب وسنت کی مخالفت کی، کہتے ہیں جیسے آپ کا ابن ولیدہِ زمعہ کی بابت فیصلہ جو عبد بن زمعہ کے حق میں دیا لیکن عتبہ کے ساتھ اس کی مشابہت کے مدنظر حضرت سودہ کو اس سے پردہ کرنے کا حکم دیا

شائد آپ کے قول: (إنما أنا بشر) میں سر اللہ تعالی کے اس فرمان: (قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ) کا امتثال ہے یعنی ظاہر کی بنیاد پر اجرائے احکام میں جس میں سب مکلّف برابر ہیں تو آپ کو بھی اسی کے مثل کے ساتھ فیصلے کرنے کا حکم دیا گیا جو دیگر مکلفین کو دیا گیا تا کہ آپکے ساتھ اقتداء تام ہو اور ظاہری احکام کیلئے انقیاد پر لوگوں کے نفوس مطمئن ہوں بغیر باطن کی طرف توجہ دئے! حاصل یہ کہ یہاں دو مقام ہیں: ایک (طريق الحكم) یہ وہ جس میں مکلّف کو تبصّر کا حکم دیا گیا اسی کے ساتھ خطاء وصواب متعلق

ہیں اسی میں بحث ہے اور دوسرا وہ جو متخاصم کے دل میں مضمر ہے اور اس پر اللہ ہی مطلع ہے یا اس کے رسل میں سے کوئی جسے وہ چاہے، تو یہ دائرۂ تکلیف میں نہیں طحاوی کہتے ہیں ایک قوم کا موقف ہے کہ تملیک مال، ازالۂ ملکیت، اثباتِ نکاح یا علیحدگی اور ان جیسے امور میں جو ظاہری شواہد کی بنا پہ فیصلہ ہوا اگر باطن بھی اسی کے مثل ہے تو یہ فیصلہ نافذ العمل ہوگا اور اگر فی الباطن اس فیصلہ کے برخلاف ہے جو قاضی نے گواہی وغیرہ کی بنیاد پر دیا ہے تو ایسا فیصلہ تملیک، ازالہ، اثباتِ نکاح اور طلاق وغیرہ کا موجب نہ ہوگا، یہی جمہور کا قول ہے ابو یوسف بھی ان کے ساتھ ہیں دوسروں نے یہ موقف اختیار کیا کہ فیصلہ کا تعلق اگر مال کے ساتھ ہے اور فی الباطن معاملہ دئے گئے فیصلہ کے برخلاف ہے تو محکوم لہ کیلئے یہ اسکی حلت کا موجب نہیں اور اگر نکاح یا طلاق بارے ہے تو یہ باطنا اور ظاہراً دونوں اعتبار سے نافذ العمل ہوگا، حدیثِ باب کو انہوں نے اسی پہ محمول کیا جس کے بارہ میں یہ وارد ہے جو کہ مال ہے اسکے ماسوا کے کیلئے قصہ متلاعنین سے احتجاج کیا کیونکہ آپ نے دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دی تھی اس احتمال کے باوجود کہ شوہر کا الزام سچا تھا، کہتے ہیں اس سے اخذ کیا جائے گا کہ ہر قضاء جو تملیکِ مال سے متعلق نہ ہو وہ ظاہری شواہد پر ہے اگرچہ باطن اسکے خلاف ہو اور اس میں قاضی کا فیصلہ تحریم اور تحلیل کا اِحداث کرے گا بخلاف اموال کے

تعاقب کیا گیا کہ لعان میں فرقت بطور سزا واقع کی گئی تھی کیونکہ معلوم تھا کہ ان میں ایک لازما جھوٹا ہے اور یہ اصل برأسہ ہے تو اس پر قیاس نہ کیا جائے دیگر حنفیہ نے یہ جواب دیا کہ ظاہرِ حدیث دال ہے کہ یہ اس امر کے ساتھ مخصوص ہے جو کلامِ خصم کے سماع سے متعلق ہو اس طور کہ وہاں نہ بینہ ہو اور نہ یمین اور اس میں نزاع نہیں نزاع دراصل اس فیصلہ بارے ہے جو شہادت پر مرتب ہو اور یہ کہ آپ کے قول (فمن قضيت الخ) میں (من) شرطیہ ہے اور یہ وقوع کو مستلزم نہیں تو یہ ایسے مفروضی امور میں سے ہے جو واقع نہیں ہوئے اور یہ جائز ہے ان معاملات میں جن کے ساتھ غرض متعلق ہو اور یہاں محتمل ہے کہ یہ تہدید، اور لسانیت اور ابلاغ فی الخصومت کے مظاہرہ سے اور لوگوں کے اموال ہتھیانے کے اقدام سے زجر بارے ہو اور اگرچہ جائز ہے کہ یہ عقود و فسوخ میں فیصلہ کے باطنا عدم نفوذ کو مستلزم ہو لیکن یہ بات اس مقصد کیلئے نہیں کہی گئی تو اس میں مانعین کیلئے حجت نہیں اور یہ کہ اسکے ساتھ احتجاج مستلزم ہے اس امر کو کہ نبی اکرم خطا پر مقر ہوں (والعياذ بالله) کیونکہ آپ کا فیصلہ (قطعة من العذاب) کا موجب نہ ہوگا مگر جب خطا قائم اور مستمر رہے وگرنہ جب یہ فرض کیا جائے کہ آپ کو حقیقتِ حال سے مطلع کر دیا جائے گا تو اس سے واجب آتا ہے کہ یہ فیصلہ کالعدم ہو جائے اور حقدار کو اسکا حق مل جائے اور بظاہر حدیث اس کے برخلاف ہے تو یا تو اس کے ساتھ احتجاج ساقط ہو اور ما تقدم پر اسے مؤول کیا جائے اور یا پھر آپ کی اجتہادی خطا پر مبنی فیصلہ کے جاری رہنے کی بات کی جائے اور یہ کہنا باطل ہوگا تو اول کا جواب یہ ہے کہ یہ خلافِ ظاہر ہے اسی طرح ثانی کا جواب! ثالث کا جواب یہ ہے کہ جس خطا پر آپ مقر نہیں ہوتے یہ وہ حکم جو آپ کے اجتہاد سے صادر ہوا ان امور میں جن میں آپ پہ وحی نازل نہ ہوئی اور یہ محلِ نزاع نہیں نزاع دراصل اس صادر فیصلہ بارے ہے جو شہادتِ زور یا یمینِ فاجرہ پر مبنی ہو تو اسے خطا نہ کہا جائے گا کیونکہ بالاتفاق شہادت اور قسمیں (خواہ جھوٹی ہوں) نافذ العمل ہوں گی وگرنہ تو بہت سے فیصلے خطا قرار پائیں جبکہ ایسا نہیں جیسا کہ حدیث: (أمرت أن أقاتل الناس الخ) اور حدیث: (إني لم أؤمر بالتنقيب عن قلوب الناس) کے ضمن میں اشارہ گزرا، اس پر حدیث سے اس امر کی حجت ظاہر ہے کہ یہ حدیث اموال اور عقود و فسوخ سب کو شامل ہے

اسی سے شافعی نے کہا کہ کوئی فرق نہیں اس شخص کے درمیان جس نے دو جھوٹے گواہوں سے دعوائے نکاح ثابت کر دیا حالانکہ جانتا ہے کہ یہ جھوٹے ہیں اور اس شخص کے درمیان جس نے کسی آزاد مرد بارے دعویٰ کیا کہ یہ اس کا غلام ہے اور اس کے لئے دو جھوٹے گواہ لا کھڑے کیئے اور وہ جانتا ہے کہ وہ جھوٹا ہے تو اگر قاضی ان جھوٹے گواہوں کی گواہی کی بنیاد پر اسکے اس کا غلام ہونے کا فیصلہ دے دے تو بالاجماع اس کے لئے اسے غلام بنانا حلال نہ ہوگا، نووی کہتے ہیں یہ کہنا کہ قاضی کا فیصلہ ظاہراً اور باطناً حلال کر دیتا ہے اس صحیح حدیث کے مخالف ہے اور اس قائل سے قبل منعقد ہوئے اجماع کے بھی اور اس قاعدہ کے بھی جس پر علماء کا اجماع ہے اور یہ قائل بھی ان کا ہمنوا ہے وہ یہ کہ انسانی ابدان وابضاع کا معاملہ اموال کی نسبت زیادہ احتیاط کا متقاضی ہے، بقول ابن عربی اگر حاکم ہے تو محکوم لہ اور محکوم علیہ پر یہ فیصلہ نافذ ہوگا لیکن اگر مفتی ہے (اور خلافِ حقیقت فتوی دیا ہے) تب وہ اسے حلال نہ کرے گا تو اگر مفتیٰ لہ مجتہد ہے جس کی اپنی رائے اس دیئے گئے فتوی کے خلاف ہے تو یہ جائز (یعنی نافذ العمل) نہیں وگرنہ ہے! کہتے ہیں کہ آپ کے قول (وَ تَوَخَّیَا الحق) سے ابراء من المجہول کا جواز مستفاد ہے (جیسے ہم ایک دوسرے سے کہتے ہیں بھئی ہمارا کہا سنا معاف کرنا اور خاص امر مراد نہیں ہوتا) کیونکہ توخی معلوم امر میں نہیں ہوتا، قرطبی لکھتے ہیں اسکے قائل پر قدیم وحدیث میں تشنیع کی گئی ہے کیونکہ یہ صحیح حدیث کے مخالف ہے اور اسلیئے کہ اس میں مال کی صیانت ہے جبکہ ان کا حق زیادہ تھا کہ ان کی صیانت کی جاتی اور ان کیلئے احتیاط پسندی کی جاتی، بعض حنفیہ نے حضرت علی سے منقول اس اثر سے احتجاج کیا کہ اگر کسی شخص نے کسی لڑکی کو نکاح کا پیغام دیا مگر اس نے انکار کر دیا تو اس نے اس کے اپنی زوجہ ہونے کا دعویٰ کر دیا اور دو گواہ بھی پیش کر دیئے تو خاتون نے کہا یہ جھوٹے گواہ ہیں اب آپ (یعنی حضرت علی سے کہا) میرا اس سے نکاح کر دیں میں راضی ہوں تو انہوں نے کہا تھا: (شاھداك زوجاك) (یعنی ان دو گواہوں نے تمہاری شادی کر دی) اور امضائے نکاح کا فیصلہ دیا

اس کا تعقب کیا گیا کہ یہ حضرت علی سے ثابت نہیں ہے۔، اس مذکور نے من حیث النظر اس امر سے بھی احتجاج کیا کہ حاکم نے شرعی حجت کے ساتھ فیصلہ دیا ان امور میں کہ اس کے لئے ان میں ولایتِ انشاء ہے (یعنی یہ اختیار ہے کہ نئے سرے سے عقد وقیام کرے) تو تحرزا عن الحرام (یعنی حرام سے بچنے کیلئے) اس نے یہ حقِ انشاء استعمال کیا، حدیث مال میں صریح ہے اور اس میں کوئی نزاع نہیں کیونکہ قاضی کو کوئی اختیار نہیں کہ زید کا مال عمرو کو دے دے البتہ انشائے عقود اور فسوخ کا وہ مالک ہے، وہ مثلاً زید کی لونڈی عمرو کو بیچ سکتا ہے اگر مثلاً اس کی ہلاکت کا خطرہ ہو اور اس کا مالک غائب ہے اسی طرح کم عمر خاتون کے انشائے نکاح کا بھی مالک ہے اور فراق علی العنین کا (عنین جو بیوی کے پاس نہیں جاتا) تو اس کے فیصلہ کو حرام سے احتراز کی خاطر انشاء قرار دے لیا جائے اور اس لئے کہ اگر اس کا فیصلہ باطناً بھی نافذ العمل نہ قرار دیا جائے تو مثلاً اگر قاضی نے کسی عورت کے مطلقہ ہونے کا فیصلہ دے دیا ہے تو وہ پہلے خاوند کیلئے باطناً اور دوسرے کیلئے ظاہراً حلال باقی رہے گی اور اگر دوسرے شوہر کے ساتھ بھی یہی معاملہ پیش آئے تو اب وہ تیسرے کیلئے بھی حلال ہوئی، علی ہذا القیاس تو کئی افراد کیلئے وہ بیک وقت حلال ثابت رہے گی اور اسکا فحش مخفی نہیں بخلاف اس امر کے کہ ہم باطناً بھی اس کے فیصلہ کو نافذ العمل قرار دے لیں تب صرف ایک کیلئے ہی حلال متصور ہوگی

تعاقب کیا گیا کہ جمہور نے اس بارہ میں کہا ہے کہ اگر علم ہو جائے کہ جھوٹی گواہی کی بناء پر یہ فیصلہ لیا گیا تھا تو ثانی کیلئے وہ

حرام ہوگی لیکن اگر اس نے فیصلہ پر اعتماد کیا اور اسکے ساتھ دخول کا قصد کیا تو اس نے حرام کا ارتکاب کیا جیسے قاضی کے فیصلہ کی بناء پر مال کھانا اس کیلئے حرام ہوگا اور اگر یہی معاملہ دوسرے شوہر کے ساتھ پیش آتا ہے تو تیسرے کا بھی یہی حکم ہے اور رہی بات فحش کی تو وہ تو تعاطی الحرام کے اقدام سے لازم آتا ہے تو یہ اس امر کی طرح ہوگا کہ اگر ظاہراً ایک ایک کر کے زنا کیا، ابن سمعانی کہتے ہیں صحتِ حکم (یعنی فیصلہ کی شرط) وجودِ حجت اور اصابۃ العمل ہے اگر فی الحقیقت گواہ جھوٹے ہیں تو حجت حاصل نہ ہوگی کیونکہ حجت حکم تو وہ جو عادل گواہوں کی گواہی کی بنیاد پہ ہو کیونکہ حقیقتِ شہادت اظہارِ حق اور حقیقتِ حکم اس کا انفاذ ہے اور اگر گواہ جھوٹے ہیں تو ان کی گواہی حقاً نہ ہوگی، کہتے ہیں اگر اس امر سے احتجاج کریں کہ قاضی نے شرعی حجت کی بناء پر فیصلہ دیا اور وہ اس کا وہ مامور ہے اور وہ اس کے علم کے مطابق بینہ عادلہ ہے اور وہ باطن الامر میں ان کے سچا ہونے کی بابت مطلع ہونے کا مکلف نہیں تو جب ان کی گواہی پہ وہ فیصلہ دیدے تو اس نے گویا امتثالِ امر کیا تو اگر کہیں کہ اس کا فیصلہ باطن الامر میں نافذ العمل نہ ہوگا تو اس سے شرع کے واجب کردہ کا ابطال لازم آتا ہے اس لئے کہ ابطال سے صیانتِ حکم مطلوب ہے تو یہ کسی اجتہادی مسئلہ میں مجتہد کے بمنزلہ ہے جو اگرچہ اس کا اعتقاد نہ رکھے لیکن اس کا قبول کرنا اس پر واجب ہے تو قاضی بھی اگر دل سے جانتا ہے کہ یہ فیصلہ درست نہیں (یعنی حقیقت کے مطابق نہیں) تب بھی صیانتِ حکم کے مدِ نظر اس کا نفاذ واجب ہے، ابن سمعانی نے اس کا جواب یہ دیا کہ یہ حجت نفوذ کیلئے ہے اسی لئے قاضی آثم نہ ہوگا اور دجوبِ قضاء کیلئے باطن الامر میں حقیقۃً نفوذِ قضاء ضروری نہیں صرف ابطال سے صیانتِ حکم واجب ہے جب وہ حجتِ صحیحہ (یعنی جو بظاہر صحیح ہو) کے موافق ہو

فرع کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں اگر محکوم لہ قاضی کے صادر کردہ فیصلہ کے برخلاف کا معتقد ہے تو کیا فیصلہ کی رو سے اسکے لئے اخذ جائز وحلال ہے یا نہیں؟ جیسے مثلاً کسی کا پوتا فوت ہوگیا اور متوفی کا ایک حقیقی بھائی ہے تو اس نے ایسے قاضی کے پاس اپنا معاملہ اٹھایا جس کی دادا کی بابت رائے جناب صدیق اکبر والی ہے تو اس نے حقیقی بھائی کی بجائے اس (یعنی دادا) کے لئے تمام ترکہ کی میراث کا فیصلہ دے دیا اور یہ دادا مذکور اس ضمن میں جمہور کے موقف کے ہمنوا تھا، ابن منذر نے اکثر سے نقل کیا ہے کہ دادا پر واجب ہے کہ وہ اپنے معتقد پر عمل کرتے ہوئے (مرحوم کے) حقیقی بھائی کو میراث میں حصہ دے! بہر حال یہ مشہور اختلافی مسئلہ ہے اس رائے کے حاملین کہ قاضی اپنی معلومات کی بنیاد پر فیصلے نہ کرے، کیلئے قول نبوی: (إنما أقضی له بما أسمع) میں موجود دلیلِ حصر کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے، اس بارے بحث گزر چکی

اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ لسانیت اور لفاظیت کا مظاہرہ کر کے باطل کو صورتِ حق میں مزین کر کے پیش کرنا اور اس کا بالعکس مذموم ہے البتہ توصل الی الحق میں ایسا کرنا قابلِ ذم نہیں لہذا ابلاغت لذا تہا مذموم نہیں البتہ اس کا غلط استعمال ضرور مذموم ہے، آپ کے قول (أبلغ) سے مراد بلاغت میں بہتر واکثر ہے! بلاغت کی تعریف میں اختلافِ اقوال ہے بعض نے کہا: (یعنی یبلغ بعابرۃ لسانه کُنهَ ما فی قلبه) (یعنی الفاظ کے ساتھ دل میں موجود کی کنہ وحقیقت تک پہنچ جائے) ایک قول ہے سامعین تک احسن لفظ کے ساتھ ایصالِ معنی، ایک قول ہے کہ اختصار کے ساتھ بات سمجھا دینا اور کوئی لگی لپٹی نہ رکھنا، بعض نے یہ تعریف کی: (قلیل لا یبهم و کثیر لا یسأم) (یعنی قلیل کلام جو مبہم نہ ہو اور کثیر جو اکتاہٹ میں ڈالنے والی نہ ہو) اور الفاظ مجمل لیکن معانی متسع ہوں اور بداہت کے ساتھ قلیل الفاظ میں مدعا بیان کر دینا اور ایسی مختصر کلام جو مدعا بخوبی عیاں کر دے اور ایسا اختصار جو بوجہ عجز نہ ہو اور ایسا اطناب جس میں خطا نہ

ہو اور مناسب مقام پہ بات کرنا اور مناسب مقام پہ سکوت اختیار کرنا اور فصل و وصل کی معرفت اور ایسی کلام جسکا اول اسکے آخر پر دال ہو! یہ سب عبارات متقدمین نے بلاغت کی تعریف میں استعمال کیں! علمائے معانی و بیان نے بلاغت کی یہ تعریف کی کہ یہ مقتضائے حال کے مطابق فصاحت سے گفتگو کرنا ہے اور یہ تعقید (یعنی گنجلک) سے خالی ہوتی ہے اور کہا مطابقت سے مراد مقامات کے متفاوت ہونے سے جس قسم کی کلام کی ضرورت ہو مثلا تاکیدی ادوات کا استعمال اور ان کا حذف اور حذف اور اس کا عدم اور ایجاز واسہاب وغیرہ

اس سے اس روش کا بھی رد ہوا کہ بغیر کسی خارجی امر کی طرف استناد کئے مثلا ثبوت وغیرہ دل میں پیدا ہوئے خیال وگمان کی بنیاد پر فیصلہ صادر کیا جائے یہ احتجاج کرتے ہوئے کہ متصل بہ شاہد اپنے منفصل سے اقوی ہے! وجہِ رد یہ ہے کہ نبی اکرم مطلقا اس ضمن میں سب سے اعلیٰ ہیں اسکے باوجود آپ باور کرار ہے ہیں کہ امورِ عامہ میں ظاہری دلائل سن کر فیصلے کریں گے تو اگر یہ مدعا صحیح ہوتا تو نبی اکرم یہ کرنے کے زیادہ حقدار تھے لیکن آپ نے اعلام کیا کہ احکام کا ان کے ظواہر پر اجراء کریں گے اگرچہ ممکن تھا کہ اللہ تعالیٰ ہر قضیہ کی باطن صورتحال پر آپ کو مطلع فرما دیتا، اس کا سبب یہ تھا کہ احکام کی تشریع آپ کے ہاتھوں واقع ہونے والی تھی تو گویا دیگر حکام کی تعلیم کا ارادہ کیا کہ اس روش پر اعتماد کریں اور اس کے سالک بنیں ہاں اگر مثلا بینہ اس کے مشاہدہ یا سماع پر مبنی حسی علم کے برخلاف ثابت ہو یقینی یا ظنِ راجح طور پر تو اس صورت میں اس قسم کی بینہ کے مطابق فیصلہ کرنا اسکے لئے جائز نہیں، بعض نے اس پر اتفاق نقل کیا اگرچہ قضاء بالعلم بارے اختلاف ہے، حدیث سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ امام جھگڑے کے فریقین کو پند ونصیحت اور موعظت کرے تاکہ اعتمادِ حق کریں، عمل بالنظر الراجح بھی ثابت ہوا اور اس پر بنائے فیصلہ بھی، یہ حاکم اور مفتی کیلئے امرِ اجماعی ہے۔

- 7182حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهَا قَالَتْ كَانَ عُتْبَةُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ عَهِدَ إِلَى أَخِيهِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ أَنَّ ابْنَ وَلِيدَةِ زَمْعَةَ مِنِّي فَاقْبِضْهُ إِلَيْكَ فَلَمَّا كَانَ عَامَ الْفَتْحِ أَخَذَهُ سَعْدٌ فَقَالَ ابْنُ أَخِي قَدْ كَانَ عَهِدَ إِلَيَّ فِيهِ فَقَامَ إِلَيْهِ عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ فَقَالَ أَخِي وَابْنُ وَلِيدَةِ أَبِي وُلِدَ عَلَى فِرَاشِهِ فَتَسَاوَقَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ سَعْدٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ ابْنُ أَخِي ، كَانَ عَهِدَ إِلَيَّ فِيهِ .وَقَالَ عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ أَخِي وَابْنُ وَلِيدَةِ أَبِي وُلِدَ عَلَى فِرَاشِهِ .فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هُوَ لَكَ يَا عَبْدُ بْنَ زَمْعَةَ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ ثُمَّ قَالَ لِسَوْدَةَ بِنْتِ زَمْعَةَ احْتَجِبِي مِنْهُ لِمَا رَأَى مِنْ شَبَهِهِ بِعُتْبَةَ فَمَا رَآهَا حَتَّى لَقِيَ اللَّهَ تَعَالَى

أطرافه 2053، 2218، 2421، 2533، 2745، 4303، 6749، 6765، 6817 (ترجمہ جلد ۳، ص:۲۶۴)

- 30 باب الْحُكْمِ فِي الْبِئْرِ وَنَحْوِهَا (دیوانی مقدمات کی سماعت)

- 7183حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ نَصْرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ وَالأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لاَ يَحْلِفُ عَلَى يَمِينِ صَبْرٍ يَقْتَطِعُ مَالاً وَهُوَ

فِيهَا فَاجِرٌ إِلَّا لَقِيَ اللَّهِ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ فَأَنْزَلَ اللَّهِ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ ﴾ الآيَةَ . (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۱۳۴)

أطرافه 2356، 2416، 2515، 2666، 2669، 2673، 2676، 4549، 6659، 6676، - 7445

7184 - فَجَاءَ الأَشْعَثُ وَعَبْدُ اللَّهِ يُحَدِّثُهُمْ فَقَالَ فِيَّ نَزَلَتْ وَفِي رَجُلٍ خَاصَمْتُهُ فِي بِئْرٍ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَلَكَ بَيِّنَةٌ قُلْتُ لاَ قَالَ فَلْيَحْلِفْ قُلْتُ إِذًا يَحْلِفُ .فَنَزَلَتْ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ ﴾ الآيَةَ (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۵۵۶)

أطرافه 2357، 2417، 2516، 2667، 2670، 2677، 4550، 6660، 6677.

عبداللہ سے مراد ابن مسعود ہیں، کتاب الایمان والنذور میں اس کی مفصل شرح گزری، ابن بطال کہتے ہیں یہ حدیث اس امر میں حجت ہے کہ فی الظاہر حکمِ حاکم حرام کو حلال نہیں کرتا اور نہ محظور کو مباح کرتا ہے کیونکہ آپ نے اپنی امت کو جھوٹی قسم کے ساتھ کسی کا حق مارنے کی عقوبت سے تحذیر کی ہے اور یہ آیت مذکورہ سب سے سخت وعید ہے جو قرآن میں مذکور ہوئی تو س اسے اخذ کیا جائے گا کہ جس نے اپنے کسی مسلمان بھائی کے خلاف کوئی حیلہ سازی کی اور اس کے حق سے باطل طریقہ سے کوئی شئی غصب کر لی تو وہ اسکے لئے حلال نہ ہوگی اس کے شدتِ اثم کے مدنظر، ابن منیر کہتے ہیں اس ترجمہ کے قصہ ہذا میں دخول کی وجہ حالانکہ کنویں، گھر اور غلام (یا کسی بھی حق) وغیرہ کے غصب کرنے میں کوئی فرق نہیں لیکن ترجمہ میں صرف بئر ذکر کیا، یہ ہے کہ وہ بعض حضرات کے اس زعم کا رد کرنا چاہتے ہیں جو کہتے ہیں پانی پر کسی کا حقِ ملکیت نہیں ہوتا تو اس ترجمہ کے ساتھ ثابت کیا ہے کہ اس پر بھی حقِ ملکیت ثابت ہے کیونکہ اس روایت سے ظاہر ہوا کہ کنواں محلِ نزاع تھا، بقول ابن حجر یہ دو وجہ سے محلِ نظر ہے ایک یہ کہ ترجمہ میں صرف بئر پر اقتصار نہیں کیا بلکہ (ونحوھا) بھی کہا، دوم یہ کہ اگر اس پر اقتصار بھی کر لیتے تو بھی ان حضرات کے خلاف اس میں حجت نہ ہوئی جو پانی کی بیع کے مانعین ہیں کیونکہ اس سے کنویں کی بیع کا جواز ثابت ہوتا ہے اور پانی اس میں داخل نہیں اور روایت میں تصریح بالماء نہیں ہے تو رد کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔

31 - باب الْقَضَاءِ فِي كَثِيرِ الْمَالِ وَقَلِيلِهِ (مالی مقدمات کی سماعت)

وَقَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنِ ابْنِ شُبْرُمَةَ الْقَضَاءُ فِي قَلِيلِ الْمَالِ وَكَثِيرِهِ سَوَاءٌ (ابن عیینہ نے ابن شبرمہ سے بیان کیا کہ ناحق مال کھانے میں جو وعید ہے وہ قلیل اور کثیر دونوں میں ہے)

باب منون ہے۔ (القضاء فی قلیل الخ) ابن منیر کہتے ہیں گویا بخاری سابقہ ترجمہ میں اختصار کی آفت سے ڈرے تو اس امر پر ترجمہ باندھا کہ قضاء ہر شئ میں عام ہے چاہے قلیل و معمولی سی ہو یا کوئی جلیل القدر ہو۔ (وقال ابن عیینة الخ) یہ سفیان ہلالی ہیں، ابن شبرمہ عبداللہ ضبی ہیں ابھی تک اس اثر کے موصول کرنے والے کا علم نہ ہو سکا۔

علامہ انور باب (القضاء فی قلیل المال الخ) کے تحت کہتے ہیں مراد یہ کہ مالِ کثیر اور مالِ قلیل کے درمیان تضاد کی رو سے فرق نہیں کہ وہ قلیل میں ضعیف اور کثیر میں قوی ہو بلکہ دونوں میں علی السواء ہے یہی ظاہر ہے، باب (من لم یکترث الخ) یعنی

اگر لوگ بے جا طور پر امراء کو طعن و تشنیع کا نشانہ بنائیں تو امام اس کی پرواہ نہ کرے۔

- 7185 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ زَيْنَبَ بِنْتَ أَبِي سَلَمَةَ أَخْبَرَتْهُ عَنْ أُمِّهَا أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ سَمِعَ النَّبِيُّ ﷺ جَلَبَةَ خِصَامٍ عِنْدَ بَابِهِ فَخَرَجَ عَلَيْهِمْ فَقَالَ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ وَإِنَّهُ يَأْتِينِي الْخَصْمُ فَلَعَلَّ بَعْضًا أَنْ يَكُونَ أَبْلَغَ مِنْ بَعْضٍ أَقْضِي لَهُ بِذَلِكَ وَأَحْسِبُ أَنَّهُ صَادِقٌ فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ مُسْلِمٍ فَإِنَّمَا هِيَ قِطْعَةٌ مِنَ النَّارِ فَلْيَأْخُذْهَا أَوْ لِيَدَعْهَا .

أطرافه 2458، 2680، 6967، 7169، - 7181 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۶۴۸)

(بحق مسلم) یہ قلیل و کثیر سب کو متناول ہے گویا اس ترجمہ کے ساتھ ان حضرات کا رد کیا جو کہتے ہیں قاضی کو حق ہے کہ بعض مقدمات کسی اور کو سونپ دے اپنی اس کے لئے قوتِ معرفت کے لحاظ سے اور اس میں نفاذِ حکم کے لحاظ سے، یہ بعض مالکیہ سے منقول ہے یا ان حضرات کا رد جو کہتے ہیں مال کی معین مقدار میں ہی قسم کھانا واجب ہوگا، کسی معمولی چیز کیلئے قسم نہیں کھانی چاہئے یا ان قاضیوں کا جو معمولی قسم کے مسائل پر مبنی مقدمات کی خود سماعت کرنا کسرِ شان سمجھتے ہیں اور مثلا اپنے نائب کو سونپ دیتے ہیں، یہ بات ابن منیر نے کہی، کہتے ہیں یہ ایک نوع کا کبر ہے، اول مرادِ بخاری کے الیق ہے۔

- 32 باب بَيْعِ الإِمَامِ عَلَى النَّاسِ أَمْوَالَهُمْ وَضِيَاعَهُمْ

(حاکم کو اختیار ہے کہ نادرست تجارتی امور میں مداخلت کرے)

وَقَدْ بَاعَ النَّبِيُّ ﷺ مُدَبَّرًا مِنْ نُعَيْمِ بْنِ النَّحَّامِ (نبی پاک نے نعیم بن نحام کا مدبر غلام [سرکاری اختیارات استعمال کرتے ہوئے] بیچ دیا)

ابن منیر کہتے ہیں بیع کی اضافت امام کی طرف کی تاکہ اشارہ دیں کہ اس کا وقوع مالِ سفیہہ میں ہوگا یا غائب شخص کے قرضہ کی ادائیگی میں یا ایسا شخص جو انکاری ہے یا اس کا غیر تاکہ عیاں ہو کہ امام کو فی الجملہ عقود المال میں تصرف کا حق حاصل ہے۔ (وقد باع النبی الخ) ابن منیر کہتے ہیں ترجمہ میں ضیاع کا ذکر کیا اور ماسوائے بیع عبد کے کچھ اور ذکر نہیں کیا تو گویا عقار کے حیوان پر قیاس کا اشارہ کیا ہے۔

- 7186 حَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بِشْرٍ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنَا سَلَمَةُ بْنُ كُهَيْلٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ جَابِرٍ قَالَ بَلَغَ النَّبِيَّ ﷺ أَنَّ رَجُلاً مِنْ أَصْحَابِهِ أَعْتَقَ غُلاَمًا عَنْ دُبُرٍ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ غَيْرُهُ فَبَاعَهُ بِثَمَانِمِائَةِ دِرْهَمٍ ثُمَّ أَرْسَلَ بِثَمَنِهِ إِلَيْهِ .(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۳۴۳)

أطرافه 2141، 2230، 2321، 2403، 2415، 2534، 6716، - 6947

اسکی کتاب العتق میں شرح گزری یہاں کشمیہنی کے ہاں بجائے (عن دبر) کے (عن دین) واقع ہے۔ لیکن (عن دبر) ہی سب روایات میں مشہور و معروف ہے اور اول تصحیف ہے! مہلب کہتے ہیں امام تب لوگوں کے اموال کی خرید و فروخت کا تصرف کرے گا جب دیکھے کہ اپنے اموال کی بابت سفاہت سے کام لے رہے ہیں اور جو سفیہہ نہیں اس کا مال یا اس کا کوئی حصہ اس صورت

تصرف مذکور میں لائے اگر کسی کا واجب الاداحق ہو یعنی وہ اس کی ادائیگی سے انکاری ہو، ان کی یہ بات درست نہیں لیکن بیع مدبر کا قصہ اس حصر کا رد کرتا ہے، اس کا انہوں نے جواب یہ دیا کہ صاحبِ مدبر کا بجز اسکے کوئی اور مال نہ تھا تو جب دیکھا کہ انہوں نے سارا مال (اسے مدبر بنا کر) خرچ کر ڈالا ہے اور اس وجہ سے ضیاع کا خدشہ ہے تو ان کے اس فعل کا نقض کیا، اگر اسکے سوا بھی اور مال ہوتا تو اس کے فعل کا نقض نہ کرتے جیسے اس شخص سے کہا جسے خرید وفروخت کے امور میں دھوکہ دے دیا جاتا تھا: (قل لا خلابة) کیونکہ اس نے اپنے آپ پر اپنے تمام مال کی تفویت نہ کی تھی اھ، تو گویا اس لحاظ سے یہ شخص حکمِ سفیہہ میں تھا اسی لئے یہ معاملہ کیا۔

- 33 باب مَنْ لَمْ يُكْتَرِثْ بِطَعْنِ مَنْ لاَ يَعْلَمُ فِي الأُمَرَاءِ حَدِيثًا

(حاکم اگر اپنے کسی اقدام کو درست سمجھتا ہے تو بعض لوگوں کی نکتہ چینی کی پرواہ نہ کرے)

(یکترث) یلتفت کا ہم وزن ومعنی ہے کرث سے افتعال جو مشقت ہے اس کا نفی عدم مبالات کے موضع میں استعمال کیا جاتا ہے بقول مہلب اس ترجمہ کا معنی یہ ہے کہ اگر طاعن (یعنی الزام لگانے والا) مطعون علیہ کے حال سے واقف نہیں اور ایسی چیز کے ساتھ اس پر الزام دھرا جو اس میں نہیں ہے تو اس طعن والزام پر مطلقا توجہ نہ دی جائے اور نہ اسے درخور اعتناء لایا جائے، اسے ترجمہ میں (بمن لا یعلم) کے ساتھ مقید کرنا اس امر کا اشارہ ہے کہ اگر الزام معلوم چیز کے ساتھ ہے (یعنی اس کی کوئی حقیقت ہے) تو اس پر توجہ دی جائے اگر کسی محتمل امر کے ساتھ طعن کیا تو یہ بھی امام کی رائے کی طرف راجع ہوگا اسی پر حضرت سعد (بن ابی وقاص) کے بارہ میں حضرت عمر کا فعل متنزل ہوگا جب ان پر اہلِ کوفہ کی الزام تراشی کی وجہ سے باوجود ان کے اس سے بری ہونے کے (کوفہ کی امارت سے) معزول کر دیا تھا، مہلب نے اس کی یہ توجیہہ کی ہے کہ حضرت عمر کو حضرت سعد کے باطنی حال کا وہ علم نہ تھا جو نبی اکرم کو حضرت زید اور حضرت اسامہ کی بابت تھا یعنی ان کے عزل کی وجہ قیامِ احتمال تھا، ان کے دیگر نے کہا حضرت عمر کی رائے یہ بنی کہ اخف المفسد تین کے محتمل ہوں تو خیال کیا کہ انہیں معزول کرنا اس متوقع فتنہ کے مقابلہ میں اسہل ہے جو کوفہ کے بعض لوگوں نے اٹھایا ہوا ہے انہوں نے اپنی وصیت میں انہیں مخاطب کر کے کہا تھا کہ میں نے انہیں کسی ضعف یا خیانت کے سبب معزول نہ کیا تھا، ابن منیر کہتے ہیں نبی اکرم نے اسامہ کے بحثیت امیرِ لشکر تقرر میں سلامتیِ عاقبت کے ساتھ قطعیت کی اسی لئے بعض لوگوں کے طعن کی طرف مطلقا التفات نہ کیا جبکہ حضرت عمر نے احتیاط کی روش اختیار کی کیونکہ ان کے پاس اس بارے قطعی علم نہ تھا۔

- 7187 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ يَقُولُ بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَعْثًا وَأَمَّرَ عَلَيْهِمْ أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ فَطُعِنَ فِي إِمَارَتِهِ وَقَالَ إِنْ تَطْعَنُوا فِي إِمَارَتِهِ فَقَدْ كُنْتُمْ تَطْعَنُونَ فِي إِمَارَةِ أَبِيهِ مِنْ قَبْلِهِ وَايْمُ اللَّهِ إِنْ كَانَ لَخَلِيقًا لِلإِمْرَةِ وَإِنْ كَانَ لَمِنْ أَحَبِّ النَّاسِ إِلَيَّ وَإِنَّ هَذَا لَمِنْ أَحَبِّ النَّاسِ إِلَيَّ بَعْدَهُ

أطرافه 3730، 4250، 4468، 4469، - 6627 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص: ۴۷۱)

اس کی مفصل شرح کتاب المغازی کے باب (الوفاة النبوية) کے اواخر میں گزری۔ (إن تطعنوا الخ) تقدیرِ کلام یہ ہے کہ اگر تم اس کی امارت میں طعن کرتے ہو تو آثم ہوئے ہو اس وجہ سے کیونکہ یہ تمہارا طعن بجا نہیں ہے جیسے تم نے قبل ازیں اس کے والد کی امارت میں بھی طعن کیا تھا لیکن اس منصب کیلئے ان کی صلاحیت و اہلیت ظاہر ہو گئی تھی اور وہ اسکے مستحق تھے تو تمہارے اس طعن کا کوئی مستند نہ تھا لہذا تمہارے اس کے بیٹے کی امارت میں طعن کا کوئی اعتبار نہیں اور یہ قابلِ التفات نہیں، کہا گیا ہے کہ مذکورہ طعن اس وجہ سے تھا کہ وہ مولیٰ تھے بعض نے کہا دراصل منافقین نے یہ طعن کیا تھا مگر یہ محل نظر ہے کیونکہ ان منجملہ مذکورین میں عیاش بن ابو ربیعہ مخزومی بھی تھے جو مسلمۃ الفتح (یعنی جو فتحِ مکہ کے بعد مسلمان ہوئے) اور فضلائے صحابہ میں سے تھے اس پر (إن تطعنوا) کے ساتھ خطاب عمومِ طاعنین کیلئے ہے برابر ہے کہ دونوں کی بابت طعن کرنے والے وہی افراد ہوں یا الگ الگ۔

34 - باب الأَلَدِّ الْخَصِمِ (جھگڑالو اور بدطینت افراد)

وَهُوَ الدَّائِمُ فِي الْخُصُومَةِ (لُدًّا) عُوجًا (جو ہمیشہ جھگڑے اور لڑائی پر تلا رہتا ہے)

الدخصم کے ساتھ مراد کا بیان کتاب المظالم اور تفسیر سورۃ البقرۃ میں گزرا۔ (وهو الدائم الخ) یہ بخاری کی تفسیر ہے محتمل ہے کہ مراد (الشديد الخصومة) ہو کہ (خصم) مبالغہ کے صیغ میں سے ہے تو یہ شدت کو بھی محتمل ہے اور کثرت کو بھی۔ (لدا عوجا) نسخہ کشمیہنی میں (ألد أعوج) ہے اس سے ابن منیر کا رد ہوتا ہے جنہوں نے تصحیف کر کے اسے (إداً عوجا) ذکر کیا، ترجمہ ہذا میں اس لفظ کی کوئی توجیہہ نہیں پاتا الا یہ کہ مراد ہو کہ (ألد) لدد سے مشتق ہے جو اعوجاج اور حق سے انحراف ہے! اس کا اصل (لديد) سے ہے جو وادی کا کنارہ ہے، منہ کے کنارہ پر بھی اس کا اطلاق ہے اسی سے لدود ہے جو منہ کے کنارے سے دوا ڈالنے کو کہتے ہیں (جیسا کہ کتاب الطب میں گزرا) تو مراد یہ بیان کرنا ہے کہ عوج کا لفظ معانی میں بھی مستعمل ہے جیسا کہ اعیان میں بھی، تو معانی میں اس کے استعمال میں سے (لدود) اور (إدّ) ہیں اور یہ قولہ تعالیٰ: (لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا)[مريم: ٨٩] یعنی صواب سے انحراف اور سمتِ اعتدال سے اعوجاج کو اختیار کیا ہے، بقول ابن حجر بخاری کے تمام نسخوں میں یہاں لام کے ساتھ ہی ہے تفسیر سورۃ مریم میں ابن عباس سے منقول گزرا: (إداً عظيماً) مجاہد نے کہا: (لدا عوجا) وہیں انہیں موصول کرنے والوں کا ذکر کیا تھا

تفسیر عبد بن حمید میں معمر عن قتادہ سے قولہ تعالیٰ: (قدوما لدا) کی بابت کہا: (جدلا بالباطل) (یعنی باطل اور ناجائز جدل و بحث کرنا) سلیمان تیمی عن قتادہ سے ہے: (الجدل الخصم) مجاہد سے منقول ہے: (لايستقيمون) یہ نحو قولہ: (عوجا) ہے، ابن ابو حاتم نے اسماعیل بن ابو خالد عن ابو صالح اسے آیت: (وَتُنْذِرَ بِهِ قَوْماً لُدًّا) کی تفسیر میں نقل کیا کہ: (عُوجاً عن الحق) اس سے بخاری کے نسخ میں واقع: (والُد) کی تقویت ہوتی ہے جو (ألد) کی جمع ہے، ابن ابی حاتم نے حسن سے (الألد الخصم) نقل کیا گویا یہ تفسیر باللازم ہے اس لئے کہ جو (أعوج عن الحق) وہ ایسے ہے گویا اس نے سنا ہی نہیں، محمد بن کعب سے (الألد الكذاب) منقول ہے گویا مراد یہ کہ جو کثرت سے جھگڑے کرتا رہتا ہے وہ اکثر کذب بیانی میں واقع ہوتا ہے، الد کی اعوج کے ساتھ تفسیر جو نسخہ کشمیہنی میں مذکور ہوئی اس کے حق سے انحراف پر محمول ہے اور الد کی (الشديد الخصومة) کے ساتھ بھی، کیونکہ

جوں ہی ایک جانب سے اس کے خلاف دلیل وارد کی گئی وہ (بازنہیں آیا بلکہ) دوسری کٹ حجتی میں پڑ گیا یا (لإعماله لَدِيْدَيهِ) یعنی اپنے دونوں جبڑے خوب ہلا ہلا کر مخاصمت کی، ابوعبیدہ کتاب المجاز میں (قوما لدا) کی تفسیر میں کہتے ہیں اس کا واحد الد ہے مراد جو باطل دعوے کرتا ہے اور حق کو قبول نہیں کرتا۔

- 7188حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ سَمِعْتُ ابْنَ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَبْغَضُ الرِّجَالِ إِلَى اللَّهِ الْأَلَدُّ الْخَصِمُ .

طرفاه 2457، - 4523 (ترجمہ: اللہ کو نہایت جھگڑالو انسان بہت ناپسند ہیں)

اس کی شرح گزر چکی۔ (أبغض الرجال الخ) کرمانی کہتے ہیں (الأبغض هو الكافر) تو حدیث کا معنی ہے کہ کفار میں سے ابغض ترین وہ کافر جو معاند بھی ہے یا جھگڑالو بندوں میں سے ابغض! بقول ابن حجر ثانی ہی معتمد ہے اور یہ اس بات سے اعم ہے کہ کافر ہو یا مسلم تو اگر کافر ہے تو افعل تفضیل اس کے حق میں اپنی حقیقت عموم پر ہے اور اگر مسلم ہے تو سبب البغض یہ ہے کثرتِ مخاصمت اکثر اس کی ذم کا باعث بنتی ہے یا مسلمانوں کے حق میں یہ اس شخص کے ساتھ خاص ہے جو باطل میں مخاصمت کرے، اول کیلئے یہ حدیث شاہد ہے: (كفى بك إثما أن لا تزال مخاصما) (یعنی یہی گناہ کافی ہے کہ انسان ہمیشہ لڑتا جھگڑتا ہی رہے) اسے طبرانی نے ابوامامہ سے ضعیف سند کے ساتھ نقل کیا، ترکِ مخاصمت میں ترغیب وارد ہے چنانچہ ابوداود کے ہاں سلیمان بن حبیب عن ابوامامہ کے طریق سے مرفوعا مروی ہے: (أنا زعيمٌ ببَيْتٍ في ربض الجنة لِمَنْ تَرَكَ الْمُراء وإن كان مُحِقًا) (یعنی میں ربضِ جنت میں اس شخص کیلئے گھر کی ضمانت دیتا ہوں جس نے جھگڑا ترک کیا چاہے وہ حق پہ ہی ہو) طبرانی کے ہاں حدیثِ معاذ بن جبل سے اسکا شاہد بھی ہے، ربض نچلی (منزل) کے معنی میں ہے۔

- 35باب إِذَا قَضَى الْحَاكِمُ بِجَوْرٍ أَوْ خِلَافِ أَهْلِ الْعِلْمِ فَهُوَ رَدٌّ

(خلاف شرع فیصلے نہ مانے جائیں)

علامہ انور باب (إذا قضى الحاكم بجور الخ) کی بابت کہتے ہیں یعنی اگر قاضی کوئی فیصلہ صادر کرے اور اس کا حکم فقہ میں نہ ہو! ہمارا اس ضمن میں موقف یہ ہے کہ اگر اس کا فیصلہ فصلِ مجتہد میں ہے تو اسے رد نہ کیا جائے گا اور اگر وہ اس کے غیر میں ہے تو قابلِ رد ہے! میری اس سے مراد جو کتاب، سنتِ مشہورہ اور اجماع کے خلاف ہو۔

- 7189حَدَّثَنَا مَحْمُودٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ بَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ خَالِدًا ح وَحَدَّثَنِي نُعَيْمٌ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ بَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ إِلَى بَنِي جَذِيمَةَ فَلَمْ يُحْسِنُوا أَنْ يَقُولُوا أَسْلَمْنَا فَقَالُوا صَبَأْنَا صَبَأْنَا فَجَعَلَ خَالِدٌ يَقْتُلُ وَيَأْسِرُ وَدَفَعَ إِلَى كُلِّ رَجُلٍ مِنَّا

أَسِيرَهُ فَأَمَرَ كُلَّ رَجُلٍ مِنَّا أَنْ يَقْتُلَ أَسِيرَهُ فَقُلْتُ وَاللَّهِ لاَ أَقْتُلُ أَسِيرِى وَلاَ يَقْتُلُ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِى أَسِيرَهُ فَذَكَرْنَا ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ اللَّهُمَّ إِنِّى أَبْرَأُ إِلَيْكَ مِمَّا صَنَعَ خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ مَرَّتَيْنِ

طرفه - 4339 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۶،ص:۳۶۶)

شیخ بخاری ابن غیلان ہیں۔(وحدثنی أبو عبد الله نعيم الخ) ابوذرعن ابن عمر سے یہی ہے دیگر کے ہاں(قال أبو عبد الله وهو المصنف (یعنی امام بخاری) حدثنی نعیم) ہے، غیر ابوذر نے بھی سند کوان کے قول(ابن عمر) تک نقل کیا، عبدالرزاق کی روایت میں ان کی سند کے ساتھ سالم بن عبداللہ بن عمرعن ابیہ ہے، حدیث کی شرح کتاب المغازی کے باب (بعث خالد إلى بنی جذیمة) میں گزری غرض ترجمہ اس کے جملہ:(اللهم إنی أبرأ إليك مما صنع خالد) سے ہے یعنی ان کے ان لوگوں کے قتل کا فعل جنہوں نے (صبأنا) کہا تھا اوران سے ان کے یہ کہنے سے مراد بارے استفسار بھی نہ کیا تھا تو اس میں ابن عمر اوران کے اتباع کے فعل کی تصویب ہے جنہوں نے حضرت خالد کا یہ حکم اپنے قبضہ میں موجود قیدیوں پر لاگو نہ کیا تھا، خطابی کہتے ہیں آنجناب کے فعلِ خالد سے اظہارِ براءت کی حکمت ۔ حالانکہ اس پران کی معاقبت نہ کی کیونکہ یہ ان کی اجتہادی غلطی تھی، یہ تھی کہ کوئی یہ نہ سمجھ لے کہ ایسا انہوں نے آپ کی اذن سے کیا تھا اورتا کہ دوسرے حضرات اس قسم کے فعل کے اعادہ سے باز رہیں، بقول ابن بطال اگر چہ مجتہد فی الحکم سے اثم ساقط ہوتا ہے جب واضح ہوجائے کہ اسکی رائے اہلِ علم کی جماعت کے برخلاف ہے لیکن اکثر کے نزدیک مخطئ کے لئے ضمان (یعنی تاوان و ہرجانہ) لازم ہے اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا ہرجانہ کی ادائیگی بیت المال کے ذمہ ہوگی یا حاکم کی عاقلہ (یعنی اسکے ددھیالی اقارب) کے ذمہ؟ اس طرف کتاب الدیات میں اشارہ گزرا تھا، ظاہر یہ ہے کہ تبرؤ من الفعل فاعل کے اثم کو مستلزم نہیں اور نہ یہ کہ وہ چٹی بھرنے کا پابند ہوگا کہ مخطئ کا گناہ مرفوع ہے اگر چہ اس کا فعل محمود نہیں۔

- 36باب الإِمَامِ يَأْتِى قَوْمًا فَيُصْلِحُ بَيْنَهُمْ (حاکم کا صلح صفائی کرانا)

کشمیہنی کے نسخہ میں (لیصلح) ہے۔

- 7190حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ حَدَّثَنَا أَبُو حَازِمٍ الْمَدِينِىُّ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِىِّ قَالَ كَانَ قِتَالٌ بَيْنَ بَنِى عَمْرٍو فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِىَّ ﷺ فَصَلَّى الظُّهْرَ ثُمَّ أَتَاهُمْ يُصْلِحُ بَيْنَهُمْ فَلَمَّا حَضَرَتْ صَلاَةُ الْعَصْرِ فَأَذَّنَ بِلاَلٌ وَأَقَامَ وَأَمَرَ أَبَا بَكْرٍ فَتَقَدَّمَ وَجَاءَ النَّبِىُّ ﷺ وَأَبُو بَكْرٍ فِى الصَّلاَةِ فَشَقَّ النَّاسَ حَتَّى قَامَ خَلْفَ أَبِى بَكْرٍ فَتَقَدَّمَ فِى الصَّفِّ الَّذِى يَلِيهِ قَالَ وَصَفَّحَ الْقَوْمُ وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ إِذَا دَخَلَ فِى الصَّلاَةِ لَمْ يَلْتَفِتْ حَتَّى يَفْرُغَ فَلَمَّا رَأَى التَّصْفِيحَ لاَ يُمْسَكُ عَلَيْهِ الْتَفَتَ فَرَأَى النَّبِىَّ ﷺ خَلْفَهُ فَأَوْمَأَ إِلَيْهِ النَّبِىُّ ﷺ أَنِ امْضِهْ

وَأَوْمَأَ بِيَدِهِ هٰكَذَا وَلَبِثَ أَبُو بَكْرٍ هُنَيَّةً يَحْمَدُ اللَّهِ عَلَى قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ ثُمَّ مَشَى الْقَهْقَرَى فَلَمَّا رَأَى النَّبِيُّ ﷺ ذٰلِكَ تَقَدَّمَ فَصَلَّى النَّبِيُّ ﷺ بِالنَّاسِ ، فَلَمَّا قَضَى صَلَاتَهُ قَالَ يَا أَبَا بَكْرٍ مَا مَنَعَكَ إِذْ أَوْمَأْتُ إِلَيْكَ أَنْ لَا تَكُونَ مَضَيْتَ قَالَ لَمْ يَكُنْ لِابْنِ أَبِي قُحَافَةَ أَنْ يَؤُمَّ النَّبِيَّ ﷺ .وَقَالَ لِلْقَوْمِ إِذَا نَابَكُمْ أَمْرٌ فَلْيُسَبِّحِ الرِّجَالُ وَلْيُصَفِّحِ النِّسَاءُ .

أطرافه 684، 1201، 1204، 1218، 1234، 2690، - 2693 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص:۱۱۲)

(كان قتال بين بني عمرو) مالک کی ابو حازم سے ابواب الامامہ میں گزری روایت میں تھا کہ نبی اکرم بنی عمرو بن عوف کی طرف گئے تا کہ ان کی صلح کرادیں، وہیں اس کی مفصل شرح ہوئی، وہاں (فليصفق والتصفيق) کے الفاظ ذکر کئے تھے جبکہ یہاں(فليصفح والتصفيح) ہے، دونوں ہم معنی ہیں۔(فلما حضرت صلاة العصر فأذن وأقام) کرمانی لکھتے ہیں آپ کے قول(فلما) میں جواب الفاء محذوف ہے چاہے(لما) شرطیہ ہو یا ظرفیہ اور تقدیر ہے : (جاء المؤذن) بقول ابن حجر بخاری نے دراصل اختصار کیا ہے، ابوداود نے اسے عمرو بن عوف عن حماد سے نقل کرتے ہوئے (ثم أتاهم ليصلح بينهم) کے بعد یہ الفاظ ذکر کئے:(فقال لبلال إن حَضَرَتْ صلاةُ العصر ولم آتك فمُرْ أبا بكر فَلْيُصَلِّ بالناس فلما حضرت العصر أذن بلال ثم أقام)۔(أن امضه) مضٰی سے فعل امر اور ہاء برائے سکت ہے۔(هكذا) یعنی اپنی جگہ ٹھہرے رہنے کا اشارہ کیا۔(يحمد الله) کشمیہنی کے ہاں(فحمد الله) ہے۔

(لم يكن لابن أبي قحافة الخ) یہ ان کا اپنے آپ کیلئے ہضم وتواضع ہے کہ (لي) نہ کہا اور نہ (لأبي بكر)عربوں کی عادت تھی کہ جب کسی کی تعظیم مقصود ہوتی تو اس کا نام اور کنیت یا لقب ذکر کرتے وگرنہ صرف والد کی نسبت سے کام چلاتے نام ذکر نہ کرتے ، ابن منیر کہتے ہیں فقہِ ترجمہ حاکم کے بذاتِ خود اور بنفسِ نفیس جھگڑے والوں کے مابین صلح کرانے کے جواز پر توجہ مبذول کرانا ہے اور یہ امر تصحیف فی الحکم باور نہ ہوگا اور اس امر کا جواز بھی کہ حاکم تصفیہ کرانے کیلئے جھگڑے کی جگہ جا سکتا ہے یا تو اس صورت کہ معاملہ کافی بگڑ چکا ہو یا جب ذاتی معائنہ کی ضرورت ہو اور یہ تخصیص، تمییز اور کمزوری نہ شمار کیا جائے ! تنبیہ کے تحت لکھتے ہیں نسخہِ صغانی میں اس حدیث کے آخر میں ہے ابوعبداللہ کہتے ہیں یہ الفاظ: (يا بلال فمر أبا بكر) سوائے حماد کے کسی اور نے نقل نہیں کئے۔

- 37 باب يُسْتَحَبُّ لِلْكَاتِبِ أَنْ يَكُونَ أَمِينًا عَاقِلاً (سرکاری امور کا کاتب عاقل اور امین ہونا چاہئے)

کاتب سے مراد کاتب الحکم (یعنی فیصلے تحریر کرنے والا) بھی اور دیگر بھی۔

علامہ انور باب (يستحب الخ) کے تحت کہتے ہیں یعنی اگر حاکم وقاضی کسی کو اپنا کاتب مقرر کرنا چاہیں تو ان کی کیا صفات ہونی چاہیں۔

- 7191 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ أَبُو ثَابِتٍ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ السَّبَّاقِ عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ قَالَ بَعَثَ إِلَيَّ أَبُو بَكْرٍ لِمَقْتَلِ أَهْلِ الْيَمَامَةِ وَعِنْدَهُ

عُمَرُ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ إِنَّ عُمَرَ أَتَانِي فَقَالَ إِنَّ الْقَتْلَ قَدِ اسْتَحَرَّ يَوْمَ الْيَمَامَةِ بِقُرَّاءِ الْقُرْآنِ وَإِنِّي أَخْشَى أَنْ يَسْتَحِرَّ الْقَتْلُ بِقُرَّاءِ الْقُرْآنِ فِي الْمَوَاطِنِ كُلِّهَا فَيَذْهَبَ قُرْآنٌ كَثِيرٌ وَإِنِّي أَرَى أَنْ تَأْمُرَ بِجَمْعِ الْقُرْآنِ قُلْتُ كَيْفَ أَفْعَلُ شَيْئًا لَمْ يَفْعَلْهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ عُمَرُ هُوَ وَاللَّهِ خَيْرٌ فَلَمْ يَزَلْ عُمَرُ يُرَاجِعُنِي فِي ذَلِكَ حَتَّى شَرَحَ اللَّهِ صَدْرِي لِلَّذِي شَرَحَ لَهُ صَدْرَ عُمَرَ وَرَأَيْتُ فِي ذَلِكَ الَّذِي رَأَى عُمَرُ قَالَ زَيْدٌ قَالَ أَبُو بَكْرٍ وَإِنَّكَ رَجُلٌ شَابٌّ عَاقِلٌ لَا نَتَّهِمُكَ قَدْ كُنْتَ تَكْتُبُ الْوَحْيَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَتَتَبَّعِ الْقُرْآنَ فَاجْمَعْهُ قَالَ زَيْدٌ فَوَاللَّهِ لَوْ كَلَّفَنِي نَقْلَ جَبَلٍ مِنَ الْجِبَالِ مَا كَانَ بِأَثْقَلَ عَلَيَّ مِمَّا كَلَّفَنِي مِنْ جَمْعِ الْقُرْآنِ قُلْتُ كَيْفَ تَفْعَلَانِ شَيْئًا لَمْ يَفْعَلْهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَ أَبُو بَكْرٍ هُوَ وَاللَّهِ خَيْرٌ فَلَمْ يَزَلْ يَحُثُّ مُرَاجَعَتِي حَتَّى شَرَحَ اللَّهِ صَدْرِي لِلَّذِي شَرَحَ اللَّهِ لَهُ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ وَرَأَيْتُ فِي ذَلِكَ الَّذِي رَأَيَا فَتَتَبَّعْتُ الْقُرْآنَ أَجْمَعُهُ مِنَ الْعُسُبِ وَالرِّقَاعِ وَاللِّخَافِ وَصُدُورِ الرِّجَالِ فَوَجَدْتُ آخِرَ سُورَةِ التَّوْبَةِ ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ﴾ إِلَى آخِرِهَا مَعَ خُزَيْمَةَ أَوْ أَبِي خُزَيْمَةَ فَأَلْحَقْتُهَا فِي سُورَتِهَا وَكَانَتِ الصُّحُفُ عِنْدَ أَبِي بَكْرٍ حَيَاتَهُ حَتَّى تَوَفَّاهُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ثُمَّ عِنْدَ عُمَرَ حَيَاتَهُ حَتَّى تَوَفَّاهُ اللَّهِ ثُمَّ عِنْدَ حَفْصَةَ بِنْتِ عُمَرَ قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ اللِّخَافُ يَعْنِي الْخَزَفَ . (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷ص:۲۶۵)

أطرافه 2807، 4049، 4679، 4784، 4986، 4988، 4989، 7425

فضائل قرآن میں اسکی مفصل شرح گزری غرضِ ترجمہ اس کے جملہ: (إنك رجل شاب عاقل لا نتهمك) سے ہے آخر میں: (قال محمد بن عبيد الله اللخاف الخ) تو یہ شیخ بخاری ہیں جن سے یہ حدیث تخریج کی ہے، سابقہ مقام پر اس لفظ کی تفسیر میں اختلاف کا بیان ہوا تھا ابن بطال نے مہلب سے اس حدیث بارے نقل کیا کہ (إن العقل أصل الخلال المحمودة) (یعنی عقل اچھے خصال کی اصل اور بنیاد ہے) کیونکہ حضرت ابوبکر نے عقل سے بڑھ کر کوئی اور صفات ذکر نہ کی تھیں اور اسے ان کے ائتمان اور ان سے رفعِ تہمت کا سبب بنایا، بقول ابن حجر ان کی یہ بات درست نہیں انہوں نے تو اس وصفِ مذکور کے عقب میں یہ بھی کہا: تم نبی اکرم کیلئے وحی کی کتابت کرتے تھے اور اسی لئے ان کے وصف بالعقل پر اکتفاء کیا کیونکہ اگر ان کی امانت، اہلیت اور عقلیت ثابت نہ ہوتی تو نبی اکرم انہیں کاتبِ وحی نہ بناتے، انہیں دراصل عقل اور عدم اتہام کے ساتھ متصف کیا اس سے دیگر کوئی صفات ذکر نہ کیں ان کے لئے ان دو صفات کے استمرار کا اشارہ دینے کیلئے وگرنہ تو مجرد ان کا یہ قول: (لا نتهمك) اور ساتھ میں انہیں عاقل کہنا ان کی اہلیت و امانت کا ثبوت ہے، کہتے ہیں اس سے سلطان اور قاضی کیلئے کاتب کا تقرر کرنا بھی ثابت ہوا اور یہ کہ کسی معاملہ میں اگر کسی کے پاس پہلے سے کوئی علم (یعنی تجربہ) ہو تو وہ دیگر سے اس کا زیادہ حقدار ہے، بیہقی کے ہاں حسن سند کے ساتھ عبداللہ

بن زبیر سے حدیث میں ہے کہ نبی اکرم نے عبداللہ بن ارقم کو اپنا کاتبِ خاص مقرر کیا ہوا تھا جو آپ کے خطوط بادشاہوں کی طرف لکھتے تھے اور آپ کے ہاں اس قدر قابلِ اعتماد تھے کہ آپ بغیر پڑھے ان پر مہر لگا دیا کرتے تھے پھر زید بن ثابت کو کاتب مقرر کیا جو وحی کی کتابت بھی کرتے اور آپ کے خطوط کی بھی جب یہ دونوں موجود نہ ہوتے تو جعفر بن ابو طالب کتابت کا کام سرانجام دیتے اسی طرح صحابہ کی ایک جماعت نے بھی یہ ذمہ داری انجام دی، عیاض اشعری عن ابو موسی کے طریق سے روایت میں ہے کہ انہوں نے ایک نصرانی کو اپنا کاتب بنالیا تو حضرت عمر نے انہیں ڈانٹا اور یہ آیت پڑھی: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ) [المائدة: ١٥] تو ابو موسی نے کہا بخدا میں نے اسے دوست نہ بنایا تھا صرف کاتب تھا اس پر حضرت عمر بولے کیا تمہیں مسلمانوں میں سے کوئی کاتب نہ ملا، اللہ نے جنہیں دور کیا ہے انہیں اپنے سے قریب نہ کرو اور جنہیں اللہ نے خائن قرار دیا ہے انہیں امانتدار مت سمجھو اور جنہیں اللہ نے ذلیل کیا ہے انہیں عزت مت دو۔

- 38باب كِتَابِ الْحَاكِمِ إِلَى عُمَّالِهِ وَالْقَاضِي إِلَى أُمَنَائِهِ

(حاکم کے عمال اور قاضی کے اپنے عملہ کو خطوط)

(للنظر) اکثر نے یہی ذکر کیا، مستملی اور کشمیہنی کے ہاں (ینظر) ہے یہی ابونعیم کے ہاں ہے۔

- 7192حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ أَبِي لَيْلَى ح حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَبِي لَيْلَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَهْلٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ أَبِي حَثْمَةَ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ هُوَ وَرِجَالٌ مِنْ كُبَرَاءِ قَوْمِهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ سَهْلٍ وَمُحَيِّصَةَ خَرَجَا إِلَى خَيْبَرَ مِنْ جَهْدٍ أَصَابَهُمْ فَأُخْبِرَ مُحَيِّصَةُ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ قُتِلَ وَطُرِحَ فِي فَقِيرٍ أَوْ عَيْنٍ فَأَتَى يَهُودَ فَقَالَ أَنْتُمْ وَاللَّهِ قَتَلْتُمُوهُ قَالُوا مَا قَتَلْنَاهُ وَاللَّهِ ثُمَّ أَقْبَلَ حَتَّى قَدِمَ عَلَى قَوْمِهِ فَذَكَرَ لَهُمْ وَأَقْبَلَ هُوَ وَأَخُوهُ حُوَيِّصَةُ وَهُوَ أَكْبَرُ مِنْهُ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَهْلٍ فَذَهَبَ لِيَتَكَلَّمَ وَهُوَ الَّذِي كَانَ بِخَيْبَرَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِمُحَيِّصَةَ كَبِّرْ كَبِّرْ يُرِيدُ السِّنَّ فَتَكَلَّمَ حُوَيِّصَةُ ثُمَّ تَكَلَّمَ مُحَيِّصَةُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِمَّا أَنْ يَدُوا صَاحِبَكُمْ وَإِمَّا أَنْ يُؤْذِنُوا بِحَرْبٍ فَكَتَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَيْهِمْ بِهِ فَكُتِبَ مَا قَتَلْنَاهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِحُوَيِّصَةَ وَمُحَيِّصَةَ وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ أَتَحْلِفُونَ وَتَسْتَحِقُّونَ دَمَ صَاحِبِكُمْ قَالُوا لَا قَالَ أَفَتَحْلِفُ لَكُمْ يَهُودُ قَالُوا لَيْسُوا بِمُسْلِمِينَ فَوَدَاهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ عِنْدِهِ مِائَةَ نَاقَةٍ حَتَّى أُدْخِلَتِ الدَّارَ قَالَ سَهْلٌ فَرَكَضَتْنِي مِنْهَا نَاقَةٌ .

أطرافه 2702، 3173، 6143، - 6898 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۹،ص:۸۱۹)

یہ مشروحا گزر چکی ہے یہاں غرضِ ترجمہ اس کے جملہ: (واغد یا أنیس الخ) سے ہے اس بارے اختلاف ہے حال گزرا کہ انیس کو بطورِ حاکم بھیجا تھا (یعنی قاضی) یا مستخبر بنا کر (یعنی معلومات جمع کرنے گویا تفتیشی افسر بنا کر) صیغۂ استفہام کے ساتھ ایرادِ ترجمہ میں محمد بن حسن کی مخالف رائے کی طرف اشارہ ہے جنہوں نے کہا قاضی کیلئے جائز نہیں کہ کہے فلاں نے میرے پاس یہ اقرار کیا تھا اور اس کی بناء پر میں اس کے خلاف یہ فیصلہ دے رہا ہوں، اگر اس کا تعلق قتل، مال، عتق یا طلاق سے ہو جب تک کوئی اور بھی اس موقع کا گواہ موجود نہ ہو! انہوں نے ادعاء کیا کہ اس طرح کا حکم جو اس حدیثِ باب سے ثابت ہو رہا ہے صرف نبی اکرم کے ساتھ خاص ہے، کہتے ہیں چاہئے کہ قاضی کی مجلس میں ہمیشہ دو عادل شخص موجود رہیں جو اعتراف کرنے والوں کے بیانات سنتے رہیں اور اس کے گواہ بنیں تو انہی کی گواہی کی بنیاد پر فیصلہ کا نفاذ ہوگا، اسے ابن بطال نے نقل کیا، مہلب کہتے ہیں اس میں مالک کیلئے حجت ہے حاکم کے اِعذار میں ایک شخص کے اِنفاذ کے جواز میں اور اس امر میں کہ وہ ایک قابلِ اعتماد شخص کو مقرر کرے جو خفیۃً اس کیلئے گواہوں کے حال سے پردہ اٹھائے جیسا کہ (اس سے ثابت ہوا کہ) فردِ واحد کی بات جو وہ علی طریق الخبر کرے نہ کہ بطورِ شہادت، قبول کی جائے گی، کہتے ہیں بعض حضرات نے اس سے محکوم علیہ کی طرف اعذار کے بغیر ہی تنفیذِ حکم کے جواز پر استدلال کیا بقول ان کے یہ بے وزن ہے اس لئے کہ اِعذار ان امور میں مشترط ہے جن میں ثبوتوں کی بنیاد پر فیصلہ صادر کیا گیا ہو نہ کہ جو اقرار کی بناء پر ہوں جیسے اس قصہ میں ہے یہ اس میں آپ کے قول: (فإن اعترفت) کے پیشِ نظر، بقول ابن حجر مسئلۂ اِعذار کی کچھ بحث اس حدیث کی شرح کے اثناء گزری ہے۔

- 39 باب هَلْ يَجُوزُ لِلْحَاكِمِ أَنْ يَبْعَثَ رَجُلاً وَحْدَهُ لِلنَّظَرِ فِي الأُمُورِ
(کیا تفتیش کیلئے فردِ واحد مقرر کیا جا سکتا ہے؟)

کشمیہنی کے نسخہ میں (حاکم) ہے۔ (وھل یجوز الخ) اس بارے موجود اختلاف کی طرف اشارہ کرتے ہیں تو ایک پر اکتفاء کا قول حنفیہ کا ہے، احمد سے ایک روایت بھی یہی ہے اور یہی بخاری، ابن منذر اور ایک گروہ کا مختار ہے، شافعی کہتے ہیں۔ اور یہی حنابلہ کے ہاں راجح روایت ہے، اگر حاکم خصم کی زبان نہیں جانتا تو ترجمانی کے ضمن میں دو عادل آدمیوں کی بات ہی قبول کی جائے گی کیونکہ معاملہ کچھ حکومتی معلومات کے اس تک پہنچانے کا ہے جو اسے معلوم نہیں اور اس لئے کہ حاکم کو ایسی زبان کی ترجمانی کر کے بتلا رہا ہے جس سے وہ واقف نہیں تو اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے کسی کا اقرار اس تک نقل کیا جو اس کی مجلس میں نہیں ہوا۔

7193و - 7194حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَزَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ قَالاَ جَاءَ أَعْرَابِيٌّ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ فَقَامَ خَصْمُهُ فَقَالَ صَدَقَ فَاقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ فَقَالَ الأَعْرَابِيُّ إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفًا عَلَى هَذَا فَزَنَى بِامْرَأَتِهِ فَقَالُوا لِي عَلَى ابْنِكَ الرَّجْمُ فَفَدَيْتُ ابْنِي مِنْهُ بِمِائَةٍ مِنَ الْغَنَمِ وَوَلِيدَةٍ ثُمَّ سَأَلْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ فَقَالُوا إِنَّمَا عَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ فَقَالَ

النَّبِيُّ ﷺ لَأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ أَمَّا الْوَلِيدَةُ وَالْغَنَمُ فَرَدٌّ عَلَيْكَ وَعَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ وَأَمَّا أَنْتَ يَا أُنَيْسُ - لِرَجُلٍ -فَاغْدُ عَلَى امْرَأَةِ هَذَا فَارْجُمْهَا فَغَدَا عَلَيْهَا أُنَيْسٌ فَرَجَمَهَا . (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۱۶۱)

حديث 7193أطرافه 2315، 2695، 2724، 6633، 6827، 6833، 6835، 6842، 6859، 7258، 7260، - 7278 حديث 7194 أطرافه 2314، 2649، 2696، 2725، 6634، 6828، 6831، 6836، 6843، 6860، 7259، - 7279

- 40 باب تَرْجَمَةِ الْحُكَّامِ وَهَلْ يَجُوزُ تُرْجُمَانٌ وَاحِدٌ (حکام کے ترجمان، کیا ایک ترجمان رکھنا جائز ہے؟)

- 7195وَقَالَ خَارِجَةُ بْنُ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَمَرَهُ أَنْ يَتَعَلَّمَ كِتَابَ الْيَهُودِ حَتَّى كَتَبْتُ لِلنَّبِيِّ ﷺ كُتُبَهُ وَأَقْرَأْتُهُ كُتُبَهُمْ إِذَا كَتَبُوا إِلَيْهِ وَقَالَ عُمَرُ وَعِنْدَهُ عَلِيٌّ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ وَعُثْمَانُ مَاذَا تَقُولُ هَذِهِ قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ حَاطِبٍ فَقُلْتُ تُخْبِرُكَ بِصَاحِبِهِمَا الَّذِى صَنَعَ بِهِمَا وَقَالَ أَبُو جَمْرَةَ كُنْتُ أُتَرْجِمُ بَيْنَ ابْنِ عَبَّاسٍ وَبَيْنَ النَّاسِ .وَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ لاَ بُدَّ لِلْحَاكِمِ مِنْ مُتَرْجِمَيْنِ

ترجمہ: زید بن ثابت کہتے ہیں نبی پاک نے انہیں حکم دیا کہ یہودیوں کی تحریر کی زبان سیکھوں تا کہ نبی پاک کے خطوط لکھوں اوران کی کتب آپ کیلئے پڑھ پاؤں، حضرت عمر نے۔اورتب ان کے پاس حضرات علی، عبدالرحمن اورعثمان بھی بیٹھے تھے۔کہا یہ خاتون کیا کہتی ہے تو عبدالرحمن بن حاطب نے ۱۰اس کی بات کا ترجمہ کرتے ہوئے ۹ کہا یا امیرالمؤمنین یہ اپنے ساتھ کی بابت بتلا رہی ہے (یعنی جس نے اس سے زنا کیا ہے) ابوجمرہ کہتے ہیں میں ابن عباس کا ترجمان تھا ان کے اور (عجم کے) لوگوں کے مابین ترجمانی کرتا تھا، بعض حضرات قائل ہیں کہ حاکم کیلئے دو ترجمانوں کا ہونا ضروری ہے۔

(كتاب اليهود) نسخہ کشمیہنی میں (اليهودية) ہے کتاب سے مراد (الخط) ہے (یعنی ان کا رسم الخط) (وأقرأته كتبهم) یعنی آپ کی طرف لکھے گئے ان کے خطوط آپ کو پڑھ کر سناتا تھا، یہ تعلیق ان احادیث میں سے ہے جسے بخاری نے معلقا ہی تخریج کیا ہے اسے مطولا کتاب التاریخ میں اسماعیل بن ابواویس سے نقل کیا جو عبدالرحمن بن ابوزناد عن ابیہ عن خارجہ عن زید سے اسکے ناقل ہیں، کہتے ہیں آنجناب جب مدینہ تشریف لائے تو مجھے دیکھ کر خوش ہوئے جب آپ کو بتلایا گیا کہ یہ بنی نجار کا لڑکا ہے اوراسے آپ پر نازل شدہ کتاب مقدس کی دس سے زائد سورتیں یاد ہیں، کہتے ہیں تو آپ نے مجھ سے سنیں پھر مجھے فرمایا یہود کی تحریر کی زبان سیکھو کہ مجھے ان پہ اعتماد نہیں تو میں نے نصف ماہ میں یہ سیکھ لی، فوائد فاکہی میں یہ عالی سند کے ساتھ واقع ہے اسے ابوداود اور ترمذی نے بھی عبد الرحمن بن ابوزناد سے تخریج کیا بقول ترمذی یہ حسن صحیح ہے اسے اعمش نے ثابت بن عبید عن زید بن ثابت سے روایت کیا اس میں ہے کہ نبی اکرم نے انہیں سریانی سیکھنے کا حکم دیا بقول ابن حجر مجھے یہ طریق فوائد ہلال حفار میں عالی سند سے ملا ہے اس میں یہ زیادت بھی ہے کہ سترہ دن میں اسے سیکھ لیا، اسے احمد اور اسحاق نے اپنی اپنی مسند میں اورابوبکر بن ابوداود نے کتاب المصاحف میں اعمش کے طریق سے نقل کیا،

ابو یعلی نے بھی ان کے طریق سے اسے تخریج کیا اس میں یہ الفاظ مذکور ہیں: (إنی أکتب إلی قوم فأخاف أن یزیدوا عَلَیَّ وینقصوا فتَعَلَّم السریانیة) اس کا ایک طریق ابن سعد نے بھی تخریج کیا ہے

اس سب میں ان حضرات کا رد ہے جو دعوی کرتے ہیں کہ عبدالرحمٰن بن ابوزناد اس کے ساتھ متفرد ہیں ہاں یہ ہے کہ اسے ان کے والد کے حوالے سے خارجہ سے صرف عبدالرحمٰن بن ابوزناد ہی نے روایت کیا ہے تو یہ نسبی تفرد ہے، قصہ ثابت کا قصہ خارجہ کے ساتھ اتحاد بھی ممکن ہے اس طور کہ جو یہودیوں کا رسم الخط سیکھتا ہے وہ لازما ان کی زبان بھی سیکھے گا اور سریانی زبان بھی لیکن معروف یہ ہے کہ ان کی زبان عبرانی تھی تو محتمل ہے کہ زید نے دونوں زبانیں سیکھی ہوں کیونکہ دونوں کے تعلم کی ضرورت تھی! بعض نے ابن صلاح اور ان کے اتباع پر ان کے قول کہ بخاری جب جزم کے صیغہ کے ساتھ کچھ نقل کریں تو یہ شرطِ صحیح پر ہوتا ہے، کی وجہ سے اعتراض کیا ہے کیونکہ انہوں نے اس کے ساتھ یہاں جزم کیا ہے حالانکہ عبدالرحمٰن بن ابوزناد کی بابت ابن معین نے کہا یہ محدثین کے ہاں قابلِ احتجاج نہیں، ایک روایت میں کہا کہ ضعیف ہیں اسی طرح یہ بھی کہ وہ دراوردی سے کمتر ہیں، یعقوب بن شیبہ کا قول ہے کہ صدوق ہیں لیکن ان کی حدیث میں ضعف ہے میں نے علی بن مدینی سے سنا کہتے تھے مدینہ میں ان کی حدیث مقارب اور عراق میں مضطرب ہے، صالح اپنے والد امام احمد سے ناقل ہیں کہ یہ مضطرب الحدیث ہیں، عمرو بن علی سے ابن مدینی کے قول کا نحو منقول ہے دونوں کا کہنا ہے کہ (کان عبد الرحمن بن مهدی یحط علی حدیثه) ابو حاتم اور نسائی کہتے ہیں (لایحتج بحدیثه) کئی حضرات مثلاً عجلی اور ترمذی، نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے تو ان کی غایتِ امر یہ ہے کہ مختلف فیہ راوی ہیں لہذا جس روایت میں منفرد ہوں اسکی صحت کا حکم متجہ نہ ہوگا بلکہ زیادہ سے زیادہ وہ حسن کے درجہ میں ہوگی،

میں نے اپنے دوشیوخ امام عراقی اور امام بلقینی سے اس موضع کی بابت استفسار کیا تو دونوں نے مجھے لکھ کر بھیجا کہ وہ ان متابع سے واقف نہیں ہیں دونوں نے اس بات کا سہارا لیا کہ چونکہ بخاری کے ہاں یہ ثقہ ہیں لہذا انہیں معتمد سمجھو! ہمارے شیخ عراقی نے مزید یہ بھی کہا کہ جس کے ساتھ بخاری جزم کریں اس کی صحت متوقف نہیں کہ وہ ان کی شرط پر ہو، اس امر پر یہ اچھی تنقیب ہے، کہتے ہیں پھر بعد ازاں میں اس کے متابع کے حصول کے ساتھ ظفر مند ہوا جس کا ذکر گزرا ہے لہذا اعتراض اصل سے ہی منتفی ہوا۔

(وقال عمر) یعنی ابن خطاب، علی سے ابن ابی طالب، عبدالرحمٰن سے ابن عوف اور عثمان سے مراد ابن عفان ہیں۔ (ما ذا تقول هذه) یعنی وہ عورت جو (کنواری) حاملہ پائی گئی، اسے عبدالرزاق اور سعید بن منصور نے کئی طرق کے ساتھ یحی بن عبدالرحمٰن بن حاطب عن ابیہ سے موصول کیا۔ (وقال أبو جمرة الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جسے بخاری نے العلم میں تخریج کیا شعبہ عن ابو جمرہ کے طریق سے اس کے بعد وفدِ عبدالقیس کے نبی اکرم کے پاس آنے کا واقعہ نقل کیا تھا، یہ نسائی کے ہاں بھی اس زیادت کے ساتھ ہے کہ ایک عورت نے آکر نبیذ الجر کی بابت سوال کیا تو اس سے منع کیا اور کہا: (إن وفد بنی عبد القیس الخ)۔

(للحاکم من مترجمین) صاحب المطالع ناقل ہیں کہ یہ (یعنی مترجمین کا لفظ) جمع اور تثنیہ دونوں طرح مروی ہے، اول کو انہوں نے موجہ قرار دیا یہ کہہ کر کہ زبانیں تو بھی کثیر ہو سکتی ہیں لہذا کثیر مترجمین کی ضرورت پڑے گی، بقول ابن حجر ثانی ہی معتمد ہے، بعض الناس سے مراد محمد بن حسن ہیں چنانچہ انہوں نے شرط لگائی ہے کہ ترجمہ کی صورت میں دو مترجموں کی موجودی ضروری ہے، اسے دراصل

انہوں نے دو گواہوں کا رتبہ دیا ہے اور اس رائے کا اظہار کر کے اپنے کوئی ساتھیوں کی مخالفت کی ہے، امام شافعی نے ان کی موافقت کی ہے مغلطائی نے اسکے ساتھ تمسک کرتے ہوئے کہا اس میں ان حضرات کے قول کا رد ہے جو کہتے ہیں بخاری کی ہمیشہ بعض الناس سے مراد احناف ہوتے ہیں، کرمانی نے اس کا تعاقب کیا اور کہا یہ اغلب پر محمول کیا جائے گا یا یہاں مراد بعض حنفیہ ہیں کیونکہ محمد اسکے قائل ہیں شافعی کا ان کے موافق ہونا اس کے لئے مانع نہیں جیسا کہ یہ بھی مانع نہیں کہ دیگر کسی مسئلہ میں بعض ائمہ حنفیہ کے موافق نہ ہوں۔

- 7196حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَا سُفْيَانَ بْنَ حَرْبٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ هِرَقْلَ أَرْسَلَ إِلَيْهِ فِي رَكْبٍ مِنْ قُرَيْشٍ ثُمَّ قَالَ لِتَرْجُمَانِهِ قُلْ لَهُمْ إِنِّي سَائِلٌ هَذَا فَإِنْ كَذَبَنِي فَكَذِّبُوهُ فَذَكَرَ الْحَدِيثَ فَقَالَ لِلتَّرْجُمَانِ قُلْ لَهُ إِنْ كَانَ مَا تَقُولُ حَقًّا فَسَيَمْلِكُ مَوْضِعَ قَدَمَيَّ هَاتَيْنِ .

أطرافه 7، 51، 2681، 2804، 2941، 2978، 3174، 4553، 5980، 6260، - 7541

(جلد ۴، ص: ۴۴۴ میں اس پوری حدیث کا ترجمہ موجود ہے) قصہ ہرقل بارے حدیثِ ابوسفیان، یہ اسی سند کے ساتھ مطولا بدء الوحی میں گزری ہے یہاں غرضِ ترجمہ اسکے جملہ: (ثم قال لترجمانه قل له الخ) سے ہے، ابن بطال لکھتے ہیں بخاری نے حدیثِ ہرقل مشعر کہ ترجمان کے جواز پر بطورِ حجت وارد نہیں کی کیونکہ اس کا ترجمان اپنی قوم کے دین پر تھا، اسے یہاں نقل کرنے کی وجہ یہ دلالت کرنا ہے کہ امم کے ہاں ترجمان کی ترجمانی مجری الخبر پر جاری تھی نہ کہ گواہی سمجھی جاتی تھی، ابن منیر کہتے ہیں قصہ ہرقل سے وجہ دلیل حالانکہ اس کا فعل تو قابلِ حجت نہیں یہ ہے کہ اس کا مثل اس کی صائب رائے تھی کیونکہ اس قصہ میں اس کی کہی بیشتر باتیں علی وجہ الصواب اور حق کے موافق تھیں (دراصل یہ قابلِ احتجاج اس جہت سے بنی کہ صحابیِ جلیل نے اسے روایت کیا اور سب نے اسے تلقی بالقبول کیا، اگر یہ باتیں اور اس کا یہ فعل درست نہ ہوتا تو صحابہ کرام اسے روایت ہی نہ کرتے) کہتے ہیں تو موضعِ دلیل حاملینِ شریعت کی طرف سے اس کی اور اسکی اِمثال تصویب ہے اسی طرح اس کے حسنِ تفطن اور مناسبتِ استدلال کی اگرچہ اس کی شقاوت اس پر غالب آئی (اور وہ اسلام کی نعمت سے محروم رہا) بقول ابن حجر اس کا تکملہ یہ کہا جانا ہے کہ نبوت و رسالت سے متعلق اس نے جو کچھ کہا اس کی صحت اس وجہ سے مسلم ہے کہ وہ سابقہ انبیاء کی شرائع پر مطلع تھا تو اس کے تصرفات (جن میں ترجمان کا تقرر بھی ہے) اس شریعت کی موافقت پر محمول کئے جائیں گے جس کا وہ متمسک تھا جیسا کہ آگے کرمانی کے حوالے سے یہ بات ذکر کروں گا، میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ بخاری کا مستند ابن عباس کی تقریر ہے اور وہ ان ائمہ میں سے ہیں جن کی اس پر اقتداء کی جاتی ہے اسی لئے ابو جمرہ کے ان کے لئے ترجمہ کرنے پر ان کے اکتفاء سے احتجاج کیا ہے تو دونوں اثر ابن عباس کی طرف راجع ہیں ایک ان کے تصرفِ ذاتی سے (کہ ابو جمرہ کو اپنا ترجمان مقرر کیا) اور دوسرا ان کی تقریر سے، اسکے ساتھ اگر حضرت عمر اور ان کے ہمراہ جو صحابہ تھے، کا فعل بھی منضم کیا جائے او ران کے غیر سے اس کا خلاف منقول نہیں تو حجت قوی ہوتی ہے

کرمانی نے ابن بطال کی مذکورہ بات نقل کر کے تعاقب کیا اور لکھا میں کہتا ہوں وجہِ احتجاج یہ ہے کہ ہرقل نصرانی تھا اور سابقہ شریعتیں ہمارے لئے حجت ہیں جب تک (ہماری شریعت میں وہ) منسوخ نہ کر دی جائیں، کہتے ہیں اسی طرح بعض کے اس قول پر کہ

وہ مسلمان ہو گیا تھا، اس پر معاملہ ظاہر ہے، ابن حجر کہتے ہیں بلکہ (اس صورت میں تو) اشکال اور اشد ہو جاتا ہے کیونکہ کسی کے ہاں اس کا فعل حجت نہیں ہے کیونکہ وہ صحابی نہیں اگر ثابت بھی ہو کہ اسلام قبول کر لیا تھا لہذا معتمد وہی جو گزرا، ابن بطال کہتے ہیں اکثر نے ایک ترجمان کا ہونا جائز قرار دیا ہے لیکن محمد بن حسن کا موقف ہے کہ دو آدمی ضروری ہیں یا ایک مرد اور دو خواتین، شافعی کہتے ہیں یہ (کالبینۃ) ہے! مالک سے دو قول منقول ہیں، کہتے ہیں اول کی حجت اکیلے زید بن ثابت کا نبی اکرم کیلئے ترجمانی کرنا اور ابن عباس کیلئے اکیلے ابو جمرہ کا اور ترجمان کو (أشھد) کہنے کی ضرورت نہیں بلکہ اس کی طرف سے مجرد اِخبار ہی کافی ہے، یہ دراصل مترجم عنہ کی باتوں کی تفسیر ہو گی، کرابیسی نے مالک اور شافعی سے ایک ترجمان پر اکتفاء کا قول نقل کیا اسی طرح ابو حنیفہ سے، ابو یوسف سے دو کا، زفر سے ناقل ہیں کہ دو سے کم جائز نہیں، کرمانی لکھتے ہیں حق یہ ہے کہ بخاری نے یہ مسئلہ چھیڑا ہی نہیں ہے کیونکہ اس امر میں کوئی نزاع نہیں کہ اخبار کے وقت ایک ترجمان کافی ہے اور گواہی کے وقت دو ضروری ہیں تو اختلاف اس امر کی طرف راجع ہے کہ یہ اخبار ہے یا شہادت؟ شافعی اسے اخبار تسلیم کرتے تو تعدد کی شرط عائد نہ کرتے اور اگر حنفی اسے گواہی سمجھتے تو تعدد کی بات نہ کرتے اور باب میں جتنی صورتوں کا ذکر ہے یہ سب اِخبارات ہیں مکتوبات کا معاملہ تو ظاہر ہے جبکہ عورت کا قصہ اور ابو جمرہ کا قول تو وہ اظہر ہیں

تو علی سبیل الاعتراض کوئی بات کہنے کا کوئی محل نہیں، بعض الناس نے کہا بلکہ ان پر اعتراض بنتا ہے کیونکہ انہوں نے مذکور سب ادلہ فی غیر ما ترجم لہ پیش کی ہیں جبکہ یہ ترجمۃ الحاکم ہے لیکن جن آثار سے انہوں نے استدلال کیا ان میں کوئی حکم (یعنی قضاء اور فیصلہ) موجود نہیں اھ، تو یہ اولیٰ ہے کہ ان کے حق میں کہا جائے کہ انہوں نے محرر نہیں کیا کیونکہ ان کا اصل احتجاج نبی اکرم کے کیلئے حضرت زید کی ترجمانی پر اکتفاء سے ہے تو جب اپنے پاس آنے والے خطوط کی قراءت اور اپنی طرف سے لکھے جانے والے مکتوبات کی کتابت میں انہیں معتمد سمجھا ہے تو اسی کے ساتھ ملتحق ہے ان پر اس زبان کے (جو زید بن ثابت نے سیکھی) بولنے والوں کی باتوں کی ترجمانی کرنے میں اعتماد کرنا تو جب اس میں ان کے قول پر اکتفاء کیا ہے اور ان امور کی اکثریت ان احکام پر مشتمل ہے اور کبھی ان کے بعض بطریق الاخبار واقع ہوتے ہیں جن پر کوئی فیصلہ مرتب ہوا ہو تو پھر بخاری کیلئے یہ حجت کیونکر متجہ نہ ہو اور کیوں کہا جائے کہ انہوں نے مسئلہ ثابت نہیں کیا؟

محب طبری نے الاحکام میں اسی حدیثِ زید پر اس عنوان سے ترجمہ کیا ہے: (ذکر اتخاذ مترجم والاکتفاء بواحد) ساتھ میں بخاری کی حضرت عمر اور ابن عباس سے منقول یہ تعالیق بھی ذکر کیں پھر لکھا ان احادیث کے ظاہر سے احتجاج کیا ہے ان حضرات نے جو ایک مترجم پر اقتصار کے جواز کے قائل ہیں ان کا تعقب نہیں کیا جہاں تک حضرت عمر کے ساتھ خاتون کا قصہ ہے تو ظاہرِ سیاق یہ ہے کہ یہ فیصلہ کرنے سے متعلق تھا کیونکہ انہوں نے اس عورت کے تحریمِ زنا سے ناواقف ہونے کی وجہ سے اس سے حد ساقط کر دی قبل ازیں وہ اس پر حد نافذ کرنا چاہئے تھے اور اس ضمن میں اس عورت کی بولی کا ترجمہ کرنے والے ایک ترجمان کی اِخبار پر اکتفاء کیا، جہاں تک ابن عباس کے ساتھ ابو جمرہ کا قصہ ہے اسی طرح قصہِ ہرقل تو دونوں اگرچہ مقامِ اِخبار میں محض ہیں تو ان کا ذکر استظہاراً اور تاکیداً کیا ہے اور جو ان کا دعویٰ ہے کہ اگر شافعی اسے اِخبار تسلیم کرتے ہوتے تو تعدد کی شرط نہ لگاتے تو یہ صحیح ہے لیکن اس میں مشترطینِ تعدد کے ساتھ نصبِ خلاف سے مانع کوئی شئ نہیں اس میں کم از کم یہ ہے کہ یہ موضعِ تقیید میں اطلاق ہے تو اس پر تنبیہ کی ضرورت ہے اور اسی طرف بخاری نے حاکم کے ساتھ اسے مقید کر کے اشارہ دیا ہے تو اس سے اخذ کیا جائے گا کہ غیرِ حاکم ایک کے ساتھ

اکتفاء کرسکتا ہے کیونکہ تب تو محض اِخبار کا معاملہ ہوگا اور اس میں نزاع نہیں نزاع تو ان معاملات کے بارہ میں حاکم کے پاس ترجمانی کے ضمن میں جن کا اجراء ہو کیونکہ ان کا غالب حصہ کسی فیصلہ کا محتاج ہوتا ہے بالخصوص ان حضرات کے نزدیک جو قائل ہیں کہ حاکم کا مجرد تصرف فیصلہ کے مترادف ہے اور ابن منذر کہہ چکے ہیں کہ قیاس احکام میں اشتراطِ عدد کا مقتضی ہے کیونکہ ہر شیٔ جو حاکم سے غائب ہے وہ اس میں قبول نہیں کرے گا مگر کامل ثبوت ہی اور ایک (کی بات) تو کامل ثبوت نہ ہوگی جب تک کمالِ نصاب نہ ہو

علاوہ ازیں اگر حدیث صحیح ہوتی تو پھر تو بحث ہی ختم ہو جاتی اور اکیلئے زید بن ثابت کے ساتھ اکتفاء میں حجت ظاہر ہے جس کا خلاف جائز نہیں، یہ جواب دینا بھی ممکن ہے کہ غیرِ نبی حکام نبی کی مثل نہیں ہو سکتے کیونکہ نبی کا تو وحی کے ذریعہ مطلع کیا جانا ممکن ہے بخلاف غیرِ نبی کے لہذا ان کیلئے ایک سے زائد ہونا ضروری ہے لیکن جہاں بطریق اِخبار کوئی بات ہوگی وہاں ایک پر اکتفاء ہوگا اور جہاں بطریقِ شہادت کوئی بات ہے تو اس میں استیفائے نصاب ضروری ہے! کرابیسی ناقل ہیں کہ خلفاء راشدین اور ان کے بعد بادشاہان کیلئے ایک ترجمان ہی ہوا کرتا تھا ابن تین نے ابن عبدالحکم سے نقل کیا ہے: (لايترجم إلا حُرٌّ عَدلٌ) (یعنی عادل اور آزاد مرد ہی ترجمان بنے گا) اور اگر مترجم کسی شیٔ کا اقرار کرے تو مجھے زیادہ پسند یہ ہے کہ دو گواہ یہ سب سنیں اور پھر حاکم کی طرف اس معاملہ کو اٹھائیں۔

علامہ انور باب (ترجمة الحكام الخ) کے تحت کہتے ہیں ہمارے ہاں اس کے لئے مشتر ط یہ ہے کہ شہادت کی دو شرطوں میں سے ایک ہو یا عدد اور یا عادل ہونا، (وقال بعض الناس لا بد للحاكم من مترجمين) کی نسبت کہتے ہیں ان کا اشارہ امام شافعی کی طرف ہے لہذا عام خیال کے برعکس تمام ایسی جگہوں میں ابو حنیفہ ہی مراد نہیں ہوتے اور پھر ہمیشہ رد ہی کرنا مقصود نہیں ہوتا جیسا کہ کچھ قبل بھی گزرا۔

- 41 باب مُحَاسَبَةِ الإِمَامِ عُمَّالَهُ (امیر کا اپنے عمال کا احتساب)

- 7197حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا عَبْدَةُ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي حُمَيْدٍ السَّاعِدِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اسْتَعْمَلَ ابْنَ الأُتَبِيَّةِ عَلَى صَدَقَاتِ بَنِي سُلَيْمٍ فَلَمَّا جَاءَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَحَاسَبَهُ قَالَ هَذَا الَّذِي لَكُمْ وَهَذِهِ هَدِيَّةٌ أُهْدِيَتْ لِي فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَهَلاَّ جَلَسْتَ فِي بَيْتِ أَبِيكَ وَبَيْتِ أُمِّكَ حَتَّى تَأْتِيَكَ هَدِيَّتُكَ إِنْ كُنْتَ صَادِقًا ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَخَطَبَ النَّاسَ وَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي أَسْتَعْمِلُ رِجَالاً مِنْكُمْ عَلَى أُمُورٍ مِمَّا وَلاَّنِي اللَّهُ فَيَأْتِي أَحَدُكُمْ فَيَقُولُ هَذَا لَكُمْ وَهَذِهِ هَدِيَّةٌ أُهْدِيَتْ لِي فَهَلاَّ جَلَسَ فِي بَيْتِ أَبِيهِ وَبَيْتِ أُمِّهِ حَتَّى تَأْتِيَهُ هَدِيَّتُهُ إِنْ كَانَ صَادِقًا فَوَاللَّهِ لاَ يَأْخُذُ أَحَدُكُمْ مِنْهَا شَيْئًا، قَالَ هِشَامٌ بِغَيْرِ حَقِّهِ إِلاَّ جَاءَ اللَّهَ يَحْمِلُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلاَ فَلأَعْرِفَنَّ مَا جَاءَ اللَّهَ رَجُلٌ بِبَعِيرٍ لَهُ رُغَاءٌ أَوْ بِبَقَرَةٍ لَهَا خُوَارٌ أَوْ شَاةٍ تَيْعَرُ ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّى رَأَيْتُ

بَيَاضَ إِبْطَيْهِ أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ .

أطرافه 925، 1500، 2597، 6636، 6979، - 7174 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص:۱۴۴اور جلد۴ص:۵۱)

محمد سے ابن سلام اور عبدہ سے مراد ابن سلیمان ہیں۔ (فهلا) نسخۂ کشمیہنی میں دونوں جگہ (ألا) ہے دونوں ہم معنی ہیں۔

- 42 باب بِطَانَةِ الإِمَامِ وَأَهْلِ مَشُورَتِهِ (امیر کے خواص اور اسکا حلقۂ مشاورت)

الْبِطَانَةُ الدُّخَلاَءُ (بطانۃ رازدار لوگوں کو کہتے ہیں)

(البطانة الدخلاء) یہ ابوعبیدہ کا قول ہے آیت: (لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا)[آل عمران: ۱۱۸] یہ بھی کہا: (والخبال الشر) اھ، دخلاء دخیل کی جمع ہے یہ جس کی رئیس کی خلوت گاہ تک رسائی ہو اور راز دارانہ اس سے گفتگو کرسکتا ہو اور رعایا سے متعلق صدق بیانی سے اس تک معلومات پہنچائے اور اسکی ہدایات پر عمل پیرا ہو، اہلِ مشورۃ کا بطانہ پر عطف عطفِ خاص علی عام ہے، مشورہ بارے حکم کا بیان باب (متی یستوجب الرجل القضاء) میں گزرا ہے، ابو داود نے مراسیل میں عبداللہ بن عبدالرحمن بن ابوحسین سے نقل کیا کہ ایک شخص نے نبی اکرم سے کہا حزم (یعنی دانائی) کیا ہے؟ فرمایا کہ عقلمند سے مشورہ کرو پھر اس پر عمل کرو، خالد بن معدان سے اسکا مثل مروی ہے البتہ (ذا لُبّ) کی بجائے (ذا رأی) کا لفظ استعمال کیا، کرمانی کہتے ہیں بخاری نے بطانہ کو دخلاء کے ساتھ مفسر کیا تو جمع کر دیا بہرحال اس میں کوئی محذور نہیں۔

- 7198 حَدَّثَنَا أَصْبَغُ أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَا بَعَثَ اللَّهُ مِنْ نَبِيٍّ وَلاَ اسْتَخْلَفَ مِنْ خَلِيفَةٍ إِلاَّ كَانَتْ لَهُ بِطَانَتَانِ بِطَانَةٌ تَأْمُرُهُ بِالْمَعْرُوفِ وَتَحُضُّهُ عَلَيْهِ وَبِطَانَةٌ تَأْمُرُهُ بِالشَّرِّ وَ تَحُضُّهُ عَلَيْهِ فَالْمَعْصُومُ مَنْ عَصَمَ اللَّهُ تَعَالَى وَقَالَ سُلَيْمَانُ عَنْ يَحْيَى أَخْبَرَنِي ابْنُ شِهَابٍ بِهَذَا وَعَنِ ابْنِ أَبِي عَتِيقٍ وَمُوسَى عَنِ ابْنِ شِهَابٍ مِثْلَهُ وَقَالَ شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ حَدَّثَنِي أَبُو سَلَمَةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَوْلَهُ وَقَالَ الأَوْزَاعِيُّ وَمُعَاوِيَةُ بْنُ سَلاَّمٍ حَدَّثَنِي الزُّهْرِيُّ حَدَّثَنِي أَبُو سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .وَقَالَ ابْنُ أَبِي حُسَيْنٍ وَسَعِيدُ بْنُ زِيَادٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَوْلَهُ وَقَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي جَعْفَرٍ حَدَّثَنِي صَفْوَانُ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ .

طرفه - 6611 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۱۰،ص: ۶۸۴)

(ما بعث الله من نبی الخ) صفوان بن سلیم کی روایت میں ہے: (ما بعث الله من نبی ولا بعده من خليفة) روایتِ باب اس کی تفسیر کرتی ہے کہ بعثِ خلیفہ سے مراد اس کا استخلاف ہے (یعنی اس کا بطورِ خلیفہ تقرر) اوزاعی اور معاویہ بن سلام کی روایت میں ہے: (ما من وال) یہ اعم ہے۔ (بطانة الخ) روایتِ سلیمان میں (بالخیر) ہے، معاویہ کی روایت

میں ہے: (تأمره بالمعروف وتنهاه عن المنكر) اس سے مراد بالخیر کی تفسیر ہوتی ہے۔ (تأمره بالشر) اوزاعی کی روایت میں ہے: (وبطانة لا تألوه خبالا) یہ تقسیم آنجناب کی نسبت سے باعثِ اشکال ہے اسلئے کہ اگر چہ یہ عقلا جائز ہے کہ ان لوگوں میں جو آپ کے دخلاء تھے اہلِ شرک میں سے کوئی ہوں لیکن یہ تصور کرنا محال ہے کہ آپ ان کی بات پر کان دھرتے ہوں اور ان کے کہے پر عمل کرتے ہوں کہ آپ معصوم ہیں، اسکا جواب یہ دیا گیا کہ بقیہ حدیث میں آنجناب کے اس سے سلامتی کی طرف اشارہ ہے، یہ آپ کے اس قول کے ساتھ: (فالمعصوم من عصم الله تعالى) تو ایسے شخص کے وجود سے جو آپ کو بالشر مشورہ دیتا ہو لازم نہیں کہ آپ اسے قبول بھی کرتے ہوں، بعض نے کہا نبی کے حق میں مذکور بطانتین سے مراد فرشتہ اور شیطان ہیں اسی طرف آپ نے یہ کہہ کر اشارہ دیا: (و لكننى أعاننى الله عليه فأسلم)(یعنی اللہ نے اس پر میری مدد کی اور وہ مسلمان ہو گیا) ابن تین نے اشہب سے نقل کیا کہ حاکم کو چاہئے کہ کسی ثقہ، مامون، ذہین اور عاقل شخص کو مقرر کرے جو خلوت میں لوگوں کے احوال سے اسے آگاہ کرے کیونکہ حاکم اگر اچھا اور مامون بھی ہے لیکن اگر غیر ثقہ بالخصوص اگر وہ اسکے ساتھ حسنِ گمان بھی رکھتا تھا، کی باتوں پر آمنا وصدقنا کہے تو یہ بڑی مصیبت ہو گی تو ضروری ہے کہ اچھی طرح چھان پھٹک کرے۔

(فالمعصوم من عصم الله) بعض کی روایت میں ہے: (من عصمه الله) دوسری روایت میں ضمیر مقدر ہے، اوزاعی اور معاویہ بن سلام کی روایتوں میں ہے: (وَمَنْ وُقِيَ شَرَّها فقد وقى) اور یہ وہ جسے اس پر غلبہ ہوا، صفوان کی روایت میں ہے: (فمن وُقِيَ بِطَانة السُّوء فقد وُقى) (یعنی جو برے حاشیہ نشینوں سے بچالیا گیا وہ واقعۃً بچالیا گیا) یہ اول کے معنی میں ہے اس سے مراد تمام امور کا اللہ تعالیٰ کیلئے اثبات ہے کہ وہی جسے چاہے محفوظ رکھے تو معصوم وہی جسے اللہ بچائے نہ کہ وہ جو اپنے نفس سے عصمت کا خواہاں ہو کیونکہ یہ حقیقت میں ممکن نہیں الا یہ کہ اللہ تعالیٰ عصمت سے نوازے! اس میں اشارہ ہے کہ یہاں تیسری قسم کا بھی وجود ہے وہ یہ کہ کوئی لوگوں کے کسی معاملہ کا والی بنے تو ہمیشہ بطانۃ الخیر کی باتوں کو قبول کرے اور بطانۃ الشر کی باتوں پر کبھی دھیان نہ دے اور نبی کی شان کے یہی لائق ہے، اسی لئے آخرِ حدیث میں (العصمة) کے لفظ کے ساتھ تعبیر کیا، کبھی یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بطانۃ الشر سے قبول کرے نہ کہ بطانۃ الخیر سے اور بالخصوص کافر (حاکم) کی یہی روش ہو گی کبھی یہ ہو گا کہ کبھی ان کی بات مانے اور کبھی ان کی تو اگر یہ برابری کی سطح پہ ہے تو حدیث میں اس سے تعرض نہیں کیا، اس ضمن کے وضوحِ حال کی وجہ سے تو طرفین میں سے جس فریق کی باتوں پر زیادہ دھیان دینے اور ماننے والا ہو گا انہی کے ساتھ ملحق شمار ہو گا اگر خیر تو خیر اور شر تو شر! حدیثِ باب کے معنی میں حضرت عائشہ سے یہ مرفوع حدیث ہے: (مَنْ وَلِيَ منكم عملا فأراد الله به خيرا جعل له وزيرا صالحا إنْ نَسِيَ ذَكَّرَهُ وإنْ ذَكَرَ أعانَهُ) (یعنی اگر اللہ کسی حاکم کے ساتھ خیر کا ارادہ کرے تو اس کیلئے نیک وزیر مہیا کر دیتا ہے جو اگر وہ بھولے تو یاد کرائے اور یاد ہو تو اسکی اعانت کرتا ہے) بقول ابن تین محتمل ہے کہ بطانتین سے مراد وزیرین ہوں جیسا کہ فرشتہ اور شیطان ہونا بھی محتمل ہے! بقول کرمانی محتمل ہے کہ اس سے مراد أمارة بالسوء (یعنی برائی کا حکم دینے والا) نفس اور نفسِ لَوَّامه محرضة على الخير (یعنی نیکی پر ابھارنے والا اور برائی پہ ملامت کرنے والا نفس یعنی ضمیر) ہو کیونکہ ہر دو کے لئے قوتِ ملکیہ اور قوتِ حیوانیہ ہے، ان سب پر محمول کرنا اولیٰ ہے البتہ جائز ہے کہ بعض کیلئے نہ ہو مگر بعض، محبّ طبری کہتے ہیں بطانۃ (الأولياء والأصفياء) ہیں (یعنی خاص

دوست اور راز دار) یہ مصدر ہے جو موضع الاسم میں موضوع ہے ایک، دو اور جمع پر صادق ہے اسی طرح مذکر و مونث دونوں پر۔

(وقال سلیمان) یہ ابن بلال ہیں۔ (عن یحی) ابن سعید انصاری۔ (أخبرنی ابن شهاب الخ) اسے اسماعیلی نے ایوب بن سلیمان بن بلال عن ابوبکر بن ابو اویس عن سلیمان بن بلال سے نقل کیا جو کہتے ہیں: (قال یحی الخ)۔ (وعن ابن أبی عتیق وموسی الخ) یہ یحی بن سعید پر معطوف ہے، ابن ابوعتیق سے محمد بن عبداللہ بن ابوعتیق محمد بن عبدالرحمٰن بن ابوبکر صدیق اور موسی سے مراد ابن عقبہ ہیں، کرمانی کہتے ہیں سلیمان نے تینوں سے اس کی روایت کی ہے لیکن دونوں کے مابین فرق یہ ہے کہ طریقِ اول میں مروی جو ہے وہی مذکور بعینہ ہے جبکہ ثانی میں جو ہے وہ اس کا مثل ہے، بقول ابن حجر ان دونوں کے درمیان فرق ظاہر نہیں ہے بظاہر سرِّ افراد یہ ہے کہ سلیمان نے یحی کے الفاظ نقل کئے پھر اس سیاق پر دوسروں کی روایت کو معطوف کیا اور دیگر کے سیاق کا اس پہ احالہ کر دیا تو بخاری نے اسکے موافق وارد کیا اسے بیہقی نے ابوبکر بن ابو اویس عن سلیمان بن بلال عن محمد بن ابوعتیق اور موسی بن عقبہ کے طریق سے موصول کیا ہے، اسماعیلی نے محمد بن حسن مخزومی عن سلیمان بن بلال عنہما سے اس کی تخریج کی اور محمد بن حسن مخزومی نہایت ضعیف ہیں مالک نے انہیں کذاب قرار دیا ہے، یہ ان مواضع میں ہے جن کے ساتھ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ متخرج کے لئے ضابطہ نہیں کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہوں۔

(وقال شعیب عن الزهری) یہ ابن ابی حمزہ ہیں یعنی انہوں نے اسے مرفوع نہیں کیا بلکہ ابوسعید کی کلام سے کر دیا۔ (قوله) منصوب بنزع الخافض ہے ای (من قوله) شعیب کی اس موقوف روایت کو ذہلی نے زہریات میں موصول کیا بقول اسماعیلی میرے ہاتھ ابھی تک نہیں لگی، ابن حجر کہتے ہیں فوائدِ علی بن محمد حِکّانی میں یہ ابوالیمان سے مرفوعا مروی ہے۔ (وقال الأوزاعی الخ) مراد یہ کہ اوزاعی اور معاویہ نے سابق الذکر رواۃ کی مخالفت کرتے ہوئے اسے بجائے ابوسعید کے ابو ہریرہ سے روایت کیا ہے اسی طرح شعیب کی بھی مخالفت کی اور مرفوعا نقل کیا، اوزاعی کی روایت احمد، ابن حبان، حاکم اور اسماعیلی نے ولید بن مسلم عنہ کے حوالے سے موصول کی، اسماعیلی نے اسے عبدالحمید بن حبیب عن اوزاعی سے بھی روایت کیا جنہوں نے زہری اور یحی بن ابوکثیر سے (عن أبی سلمة عن أبی هريرة) ذکر کیا بقول ابن حجر اس پر شائد ولید نے روایتِ زہری کو روایتِ یحی پر محمول کر دیا تو گویا یحی کے پاس یہ ابو سلمہ عن ابو ہریرہ سے اور زہری کے پاس یہ یحی عن ابوسعید سے ہے اور شائد اوزاعی نے اسے اکٹھے تحدیث کیا تو اس سے راوی نے سمجھا کہ یہ ان کے پاس دونوں سے ان دونوں طرق کے ساتھ ہے جب ایک طریق کو مفردا بیان کیا تو وہ منقلب ہو گیا لیکن آمدہ معمر کی روایت اس احتمال کی دافع ہے اور اس امر کی تقریب کرتی ہے کہ یہ زہری کے پاس ابوسلمہ کے حوالے کے ساتھ ان دونوں صحابیوں سے ہے، اوزاعی سے بجائے ابوسلمہ کے (عن الزهری عن حميد بن عبد الرحمن) بھی ذکر کیا گیا ہے اسے اسحاق نے اپنی مسند میں فضل بن یونس عنہ سے تخریج کیا اور فضل صدوق ہیں، ابن حبان نے الثقات میں ان کا ذکر کرتے ہوئے یہ بھی کہا کہ کبھی خطا کر جاتے ہیں تو گویا یہ روایت اس قبیل سے ہے، معاویہ بن سلام کی روایت نسائی اور اسماعیلی نے معمر بن یعمر (حدثنا معاوية بن سلام حدثنا الزهری حدثنی أبو سلمة أن أبا هريرة قال) کے الفاظ کے ساتھ نقل کی۔

(وقال ابن أبی حسین الخ) یعنی ان دونوں نے بھی اسے موقوف کیا ہے ابن ابو حسین سے مراد عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابو حسین نوفلی مکی ہیں سعید بن زیاد، انصاری مدنی صغار تابعین میں سے ہیں حضرت جابر سے روایت کی ہے! نسائی اور ابو داود نے

اسے تخریج کیا، سعید بن ابو ہلال ہی نے ان سے اسے روایت کیا ہے ان کی بابت ابو حاتم رازی نے کہا کہ مجہول ہیں بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے۔ (وقال عبيد الله الخ) جہاں تک عبید اللہ ہیں تو یہ مصری ہیں، ابو جعفر کا نام یسار تھا عبید اللہ تابعی صغیر ہیں اس طریق کو نسائی اور اساعیلی نے لیث عن عبید اللہ مذکور سے موصول کیا جو کہتے ہیں: (حدثنا صفوان بن سليم المدني عن أبي سلمة عن أبي أيوب الأنصاري) تو اسے ذکر کیا، کرمانی کہتے ہیں بخاری کے ذکر کردہ کا محصل یہ ہے کہ حدیث ہذا تین صحابہ کرام کے حوالے سے مرفوعا مروی ہے! بقول ابن حجر یہ جو ذکر کیا صورتِ واقعہ کے مطابق ہے لیکن محدثین کے طریقہ پر یہ ایک ہی حدیث ہے، تابعی پر اس کے راوی صحابی کے بارہ میں اختلاف کیا گیا ہے تو صفوان نے جزم کیا ہے کہ یہ ابو ایوب سے ہے جبکہ زہری پر اس بابت اختلاف کیا گیا کہ کیا یہ ابو سعید ہیں یا ابو ہریرہ؟ اور جو اختلاف اس کے رفع ووقف بارے ہے تو اس کی کوئی تاثیر نہیں کیونکہ اس قسم کی بات ذاتی اجتہاد سے نہیں کہی جاتی تو روایت لفظاً موقوف مگر حکماً مرفوع ہے، ابو سعید سے اس کا ہونا اس لئے راجح ہے کہ ابن ابو حسین اور سعید بن زیاد کی اس پر موافقت ہے اب رہی بات زہری اور صفوان کی تو زہری ان سے کئی درجہ احفظ ہیں اس سے بخاری کی قوتِ نظر ظاہر ہوتی ہے کہ ابو سعید کے طریق کی ترجیح کا اشارہ دیا تبھی اسے موصولا اور بقیہ کو بصیغۂ تعلیق وارد کیا یہ اشارہ دیتے ہوئے کہ یہ اختلافِ مذکور صحتِ حدیث میں قادح نہیں یا تو اس طریقہ پر جو میں نے ترجیح کے حوالے سے بیان کیا یا اس تجویز پر کہ ابو سلمہ کے پاس یہ حدیث ان تینوں اوجُہ سے ہو سکتی ہے اس کے باوجود ابو سعید کا طریق ارجح ہے، بخاری کی الادب المفرد میں ایک روایت مجھے ملی ہے جس سے ابو سلمہ عن ابو ہریرہ سے اس کا ہونا مترجح ظاہر ہوتا ہے چنانچہ اسے انہوں نے عبد الملک بن عمیر عن ابو سلمہ کے طریق سے اسی طرح (یعنی عن ابو ہریرہ سے) ایک طویل حدیث کے آخر میں تخریج کیا ہے۔

- 43 باب كَيْفَ يُبَايِعُ الإِمَامُ النَّاسَ (بیعت کی شروط)

کیفیت سے مراد قولی صیغ نہ کہ فعلی کیفیت بدلیل ان الفاظ کے جو ان چھ احادیث میں مذکور ہوئے جو یہ ہیں: (وهي البيعة على السمع والطاعة وعلى الهجرة وعلى الجهاد وعلى الصبر وعلى عدم الفرار ولو وقع الموت وعلى بيعة النساء وعلى الإسلام) بیعت کے وقت یہ سب امور ان کے مابین بالقول واقع ہوئے۔

- 7199 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عُبَادَةُ بْنُ الْوَلِيدِ أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ بَايَعْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي الْمَنْشَطِ وَالْمَكْرَهِ (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۲۳۶)

أطرافه 18، 3892، 3893، 3999، 4894، 6784، 6801، 6873، 7055، 7213، 7468

- 7200 وَأَنْ لاَ نُنَازِعَ الأَمْرَ أَهْلَهُ وَأَنْ نَقُومَ أَوْ نَقُولَ بِالْحَقِّ حَيْثُمَا كُنَّا لاَ نَخَافُ فِي اللَّهِ لَوْمَةَ لاَئِمٍ .

طرفه 7056 (سابقه)

یہ کتاب الفتن میں مفصلا مشروح گزری ہے۔

- 7201حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ الْحَارِثِ حَدَّثَنَا حُمَيْدٌ عَنْ أَنَسٍ خَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ فِي غَدَاةٍ بَارِدَةٍ وَالْمُهَاجِرُونَ وَالْأَنْصَارُ يَحْفِرُونَ الْخَنْدَقَ فَقَالَ اللَّهُمَّ إِنَّ الْخَيْرَ خَيْرُ الْآخِرَهْ فَاغْفِرْ لِلْأَنْصَارِ وَالْمُهَاجِرَهْ فَأَجَابُوا نَحْنُ الَّذِينَ بَايَعُوا مُحَمَّدَا عَلَى الْجِهَادِ مَا بَقِينَا أَبَدَا (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص: ۳۵۳)

أطرافه 2834، 2835، 2961، 3795، 3796، 4099، 4100، - 6413

یہ اتم سیاق کے ساتھ مشروحا کتاب المغازی کے باب غزوہ خندق میں گزری ہے۔

- 7202حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ كُنَّا إِذَا بَايَعْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ يَقُولُ لَنَا فِيمَا اسْتَطَعْتَ

ترجمہ: عبداللہ بن عمرؓ کہتے ہیں کہ جب ہم سننے اور اطاعت کرنے پر رسول اللہ کی بیعت کرتے تو آپ ہم سے فرماتے تمہاری استطاعت کے مطابق۔

(فيما استطعتم) مستملی اور سرخسی کے ہاں(فيما استطعت) ہے موطا میں بھی صیغۂ جمع ہے یہ سابق دونوں احادیث میں موجود اطلاق کو مقید کرنا ہے۔

- 7203حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ سُفْيَانَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ قَالَ شَهِدْتُ ابْنَ عُمَرَ حَيْثُ اجْتَمَعَ النَّاسُ عَلَى عَبْدِ الْمَلِكِ قَالَ كَتَبَ إِنِّي أُقِرُّ بِالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ لِعَبْدِ الْمَلِكِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى سُنَّةِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ مَا اسْتَطَعْتُ وَإِنَّ بَنِيَّ قَدْ أَقَرُّوا بِمِثْلِ ذَلِكَ طرفاه 7205، - 7272

ترجمہ: راوی کہتے ہیں جب سب نے عبدالملک کو خلیفہ مان لیا تو ابن عمر نے اسے خط میں لکھا میں عبدالملک امیر المؤمنین کیلئے اللہ اور رسول کی سنت پر حسب استطاعت سمع و طاعت کا اقرار کرتا ہوں اور میرے بیٹوں نے بھی یہی اقرار کیا ہے۔

حدیثِ جریر سے پہلے بھی اس کا ایک طریق تخریج کیا، مسدد کی سند میں یحی سے قطان اور سفیان سے مراد ثوری ہیں اسماعیلی کی ایک اور طریق کے ساتھ سفیان سے روایت میں یہ الفاظ ہیں: (رأيت ابن عمر يكتب وكان إذا كتب يكتب بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد فإني أقرُّ بالسمع والطاعة لعبدالله عبد الملك) آخر میں(والسلام) بھی لکھا، کرمانی کہتے ہیں اولا (إليه) اور ثانیا (إلى عبد الملك) کہا پھر بالعکس اور یہ تکرار نہیں ہے ثانی مکتوب ہے نہ کہ مکتوب الیہ، یعنی یہ لکھا جو عبدالملک کی طرف ہے، اس کی تقدیر یہ ہے: (من ابن عمر إلى عبد الملك) عبدالملک سے مراد ابن مروان بن حکم ہیں ، اجتماع الناس سے مراد اس کی خلافت پر لوگوں کا اتفاق و اجتماع جو قبل ازیں متفرق تھے،قبل ازیں خلافت کا معاملہ دو اشخاص کے درمیان باعثِ نزاع بنا ہوا تھا ایک عبدالملک اور دوسرے عبداللہ بن زبیر، ابن زبیر حضرت معاویہ کی وفات کے بعد مکہ جا کر خانہ کعبہ میں پناہ

گزین ہو گئے تھے اور یزید کی بیعت سے ممتنع رہے تھے یزید نے ان کی سرکوبی کیلئے یکے بعد دیگرے لشکر روانہ کئے جب اس کی وفات ہوئی تو اس کے لشکر ان کا محاصرہ کئے ہوئے تھے، ابن زبیر نے خلافت کا دعویٰ یزید کی وفات کے بعد ہی کیا تھا جو ۶۴ھ کے ماہِ ربیع الاول میں ہوئی تب اہل حجاز نے ابن زبیر کی بیعت کر لی جبکہ اہلِ آفاق (یعنی عالمِ اسلام کے سرحدی علاقے والوں) نے معاویہ بن یزید کو خلیفہ بنا لیا لیکن وہ تقریباً چالیس دن بعد انتقال کر گیا جس کے بعد اکثر اہلِ آفاق نے ابن زبیر کی بیعت قبول کر لی اور تمام عالم اسلام ان کے دائرۂ اطاعت میں داخل ہوئے صرف بنی امیہ اور ان کے کچھ چاہنے والے ہی الگ رہے اور یہ سب حضرات فلسطین میں جمع تھے انہوں نے مروان بن حکم کو خلیفہ بنا لیا (پہلے گزرا کہ مروان خود بھی ابن زبیر سے بیعت کر لینے کا خواہاں ہوا تھا لیکن عبید اللہ بن زیاد وغیرہ نے روکا اور خود اسے خلیفہ بننے کی ترغیب دی) تو مروان اپنے لوگوں کو لے کر دمشق کی طرف چلا جہاں ضحاک بن قیس ابن زبیر کی بیعت منعقد کرا چکا تھا مرج راہط میں دونوں لشکروں کی جنگ ہوئی یہ اس برس کے ذوالحجہ کا واقعہ ہے ضحاک کو شکست ہوئی اور وہ قتل ہو گیا جس کے بعد مروان پورے شام پر غالب آ گیا پھر جا کر مصر کا محاصرہ کر لیا اور ربیع الآخر ۶۵ھ میں مصر کے ابن زبیر کی طرف سے عامل عبد الرحمٰن بن جحدر کا محاصرہ کر لیا اور اسے شکست دے دی

اسی برس مروان کا انتقال ہو گیا ان کی مدتِ خلافت چھ ماہ رہی اس نے اپنے بیٹے عبد الملک کو اپنا ولی عہد بنا لیا تھا جس کیلئے شام، مصر اور المغرب مطیع ہو گئے ابن زبیر کے پاس اب حجاز، عراق اور مشرقی صوبے رہ گئے تھے البتہ مختار بن ابو عبید نے کوفہ پر اپنا تسلط جما لیا تھا اس کی دعوت اہل بیت سے (کسی) مہدی کے نام پر تھی، دو برس اس کا تسلط رہا پھر امیرِ بصرہ مصعب بن زبیر نے اس سے جنگ کی اور ۶۷ھ کے ماہِ رمضان میں اسے قتل کر دیا اب سارا عراق ابن زبیر کا مطیع ہوا جو ۷۱ھ تک انہی کے نام رہا اس سال عبد الملک خود اموی لشکر کی قیادت کرتا ہوا عراق آیا اور ایک خون ریز جنگ کے بعد جمادی الآخر میں مصعب کو قتل کر کے پورے عراق پر تسلط قائم کیا اب ابن زبیر کے ساتھ صرف حجاز اور یمن ہی رہ گئے تھے، عبد الملک نے حجاج کی قیادت میں ایک لشکرِ جرار ابن زبیر کی طرف بھیجا جس نے ۷۲ھ میں آ کر ان کا مکہ میں محاصرہ کر لیا تا آنکہ ۷۳ھ کے جمادی اولیٰ میں انہیں قتل کر دیا اس وقت تک ابن عمر دونوں یعنی عبد الملک اور ابن زبیر کی بیعت کرنے سے ممتنع رہے تھے جیسا کہ انہوں نے حضرت علی کے دور میں ان کی اور حضرت معاویہ کی بھی نہ کی تھی حضرت حسن سے صلح کے انعقاد اور حضرت معاویہ پر اجتماعِ کلمہ کے بعد انہوں نے حضرت معاویہ کی بیعت کر لی تھی اور ان کی وفات کے بعد ان کے بیٹے یزید کی بھی کی کیونکہ اس پر بھی اجتماعِ کلمہ ہوا تھا پھر حالِ اختلاف کے عرصہ میں کسی کی بھی بیعت نہ کی حتی کہ ابن زبیر قتل ہو گئے اور سارا عالِم اسلام عبد الملک کے لئے مطیع ہو گیا تب اس کی بیعت کر لی، یہ مفہوم ہے: (لما اجتمع الناس علی عبد الملك) کا،

یعقوب بن سفیان نے اپنی تاریخ میں سعید بن حرب عبدی سے نقل کیا کہ (بعثوا إلى ابن عمر لما بويع ابن الزبير فمدّ يده وهي ترعد فقال والله ما كنت لأعطي بيعتي في فرقة ولا أمنعها من جماعة) (یعنی جب ابن زبیر کی بیعت واقع ہوئی تو ابن عمر کی طرف بھی پیغام بھیجا تو انہوں نے اپنا ہاتھ پھیلایا جو کانپ رہا تھا اور کہنے لگے میں اس انتشار کی حالت میں بیعت نہیں کرنا چاہتا اور نہ اگر اتفاق ہو تو اس سے رکنے والا ہوں) اسی برس (یعنی جب ابن زبیر قتل ہوئے) مکہ میں ابن عمر کا انتقال ہو گیا عبد الملک نے حجاج کو ہدایت کی تھی کہ مناسکِ حج کی ادائیگی میں ابن عمر کی اقتدا کرے جیسا کہ کتاب الحج میں گزرا تو حجاج نے (اسے اپنی توہین سمجھا اور)

زہر آلود خنجر (وغیرہ) کسی سے ان کے پاؤں میں لگوادیا جیسا کہ کتاب العیدین میں اس کا بیان گزرا تو یہی ان کی وفات کا سبب بنا۔

یہ حدیث بھی امام بخاری کے افراد میں سے ہے۔

7204 - حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ أَخْبَرَنَا سَيَّارٌ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ بَايَعْتُ النَّبِيَّ ﷺ عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فَلَقَّنَنِي فِيمَا اسْتَطَعْتُ وَالنُّصْحِ لِكُلِّ مُسْلِمٍ .

أطرافه 57، 524، 1401، 2157، 2714، - 2715 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۱۷۸)

سیار سے مراد ابن وردان ہیں۔

7205 - حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ سُفْيَانَ قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ قَالَ لَمَّا بَايَعَ النَّاسُ عَبْدَ الْمَلِكِ كَتَبَ إِلَيْهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ عَبْدِ الْمَلِكِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ إِنِّي أُقِرُّ بِالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ لِعَبْدِ اللَّهِ عَبْدِ الْمَلِكِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى سُنَّةِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ فِيمَا اسْتَطَعْتُ وَإِنَّ بَنِيَّ قَدْ أَقَرُّوا بِذَلِكَ .

طرفاه 7203، - 7272 (اسی کا سابقہ نمبر)

7206 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ حَدَّثَنَا حَاتِمٌ عَنْ يَزِيدَ قَالَ قُلْتُ لِسَلَمَةَ عَلَى أَيِّ شَيْءٍ بَايَعْتُمُ النَّبِيَّ ﷺ يَوْمَ الْحُدَيْبِيَةِ قَالَ عَلَى الْمَوْتِ .

أطرافه 2960، 4169، - 7208 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۴۵۷)

یہ بتمامہ کتاب الجہاد میں گزری ہے۔

7207 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَسْمَاءَ حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ عَنْ مَالِكٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَنَّ حُمَيْدَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَخْبَرَهُ أَنَّ الْمِسْوَرَ بْنَ مَخْرَمَةَ أَخْبَرَهُ أَنَّ الرَّهْطَ الَّذِينَ وَلَّاهُمْ عُمَرُ اجْتَمَعُوا فَتَشَاوَرُوا قَالَ لَهُمْ عَبْدُ الرَّحْمَنِ لَسْتُ بِالَّذِي أُنَافِسُكُمْ عَلَى هَذَا الْأَمْرِ وَلَكِنَّكُمْ إِنْ شِئْتُمُ اخْتَرْتُ لَكُمْ مِنْكُمْ فَجَعَلُوا ذَلِكَ إِلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ فَلَمَّا وَلَّوْا عَبْدَ الرَّحْمَنِ أَمْرَهُمْ فَمَالَ النَّاسُ عَلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ حَتَّى مَا أَرَى أَحَدًا مِنَ النَّاسِ يَتْبَعُ أُولَئِكَ الرَّهْطَ وَلَا يَطَأُ عَقِبَهُ وَمَالَ النَّاسُ عَلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ يُشَاوِرُونَهُ تِلْكَ اللَّيَالِيَ حَتَّى إِذَا كَانَتِ اللَّيْلَةُ الَّتِي أَصْبَحْنَا مِنْهَا فَبَايَعْنَا عُثْمَانَ قَالَ الْمِسْوَرُ طَرَقَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بَعْدَ هَجْعٍ مِنَ اللَّيْلِ فَضَرَبَ الْبَابَ حَتَّى اسْتَيْقَظْتُ فَقَالَ أَرَاكَ نَائِمًا فَوَاللَّهِ مَا اكْتَحَلْتُ هَذِهِ اللَّيْلَةَ بِكَبِيرِ نَوْمٍ انْطَلِقْ فَادْعُ الزُّبَيْرَ وَسَعْدًا فَدَعَوْتُهُمَا لَهُ فَشَاوَرَهُمَا ثُمَّ دَعَانِي فَقَالَ ادْعُ

لِي عَلِيًّا فَدَعَوْتُهُ فَنَاجَاهُ حَتَّى ابْهَارَّ اللَّيْلُ ثُمَّ قَامَ عَلِيٌّ مِنْ عِنْدِهِ وَهُوَ عَلَى طَمَعٍ وَقَدْ كَانَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ يَخْشَى مِنْ عَلِيٍّ شَيْئًا ثُمَّ قَالَ ادْعُ لِي عُثْمَانَ فَدَعَوْتُهُ فَنَاجَاهُ حَتَّى فَرَّقَ بَيْنَهُمَا الْمُؤَذِّنُ بِالصُّبْحِ فَلَمَّا صَلَّى لِلنَّاسِ الصُّبْحَ وَاجْتَمَعَ أُولَئِكَ الرَّهْطُ عِنْدَ الْمِنْبَرِ فَأَرْسَلَ إِلَى مَنْ كَانَ حَاضِرًا مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَأَرْسَلَ إِلَى أُمَرَاءِ الْأَجْنَادِ وَكَانُوا وَافَوْا تِلْكَ الْحَجَّةَ مَعَ عُمَرَ فَلَمَّا اجْتَمَعُوا تَشَهَّدَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ ثُمَّ قَالَ أَمَّا بَعْدُ يَا عَلِيُّ إِنِّي قَدْ نَظَرْتُ فِي أَمْرِ النَّاسِ فَلَمْ أَرَهُمْ يَعْدِلُونَ بِعُثْمَانَ فَلَا تَجْعَلَنَّ عَلَى نَفْسِكَ سَبِيلًا فَقَالَ أُبَايِعُكَ عَلَى سُنَّةِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْخَلِيفَتَيْنِ مِنْ بَعْدِهِ فَبَايَعَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ وَبَايَعَهُ النَّاسُ الْمُهَاجِرُونَ وَالْأَنْصَارُ وَأُمَرَاءُ الْأَجْنَادِ وَالْمُسْلِمُونَ .

أطرافه 1392، 3052، 3162، 3700، - 4888 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص:۴۳۸)

جویریہ سے مراد ابن اسماء ضبعی ہیں جو اپنے سے اس کے راوی عبداللہ کے چچا تھے۔(أن الرهط الخ) یعنی ان پر مشتمل مجلس شوری بنائی تھی کہ اپنے میں سے ایک کو خلیفہ بنالیں، اس کا مفصل حال و بیان مناقبِ عثمان میں ایک طویل حدیث کے اثناء گزرا جسے عمرو بن میمون اودی جو کبار تابعین میں سے ہیں کے حوالے سے شہادتِ عمر کے ذکر میں وارد کیا، ابولولوء نے جب انہیں زخمی کیا تو لوگوں نے ان سے کہا تھا کسی کو خلیفہ نامزد کر جائیں، کہنے لگے اس رہط سے بڑھ کر کوئی خلافت کا حقدار نہیں، یہ نام ذکر کئے: حضرات علی، عثمان، زبیر، طلحہ، سعد اور عبدالرحمن بن عوف، اس میں ذکر ہوا تھا کہ ان کی تدفین کے بعد یہ حضرات ایک جگہ جمع ہوئے اسے دارقطنی نے غرائبِ مالک میں سعید بن عامر عن جویریہ سے مطولا نقل کیا ان کے ہاں اس کا شروع یوں ہے کہ جب انہیں زخمی کیا گیا تو ان سے کہا گیا کسی کو برائے خلافت نامزد کر دیں تو کہا میں نے لوگوں کی حرص دیکھ لی ہے حتی کہ کہا یہ امر قریش کے ان چھ افراد کے مابین رہے تو ان (مذکورین) کے نام لئے اور ابتدا حضرت عثمان کے نام سے کی پھر علی، عبدالرحمن بن عوف، زبیر اور سعد اور کہا اپنے بھائی طلحہ کا تین دن انتظار کرو اگر اس دوران آ جائیں تو وہ بھی مجلس شوریٰ کے ممبر ہوں گے اور (ان میں سے تین سے مخاطب ہو کر) کہا لوگ تم تینوں کو نظر انداز نہ کریں گے تو اے عثمان اگر یہ ذمہ داری تمہیں سونپ دی جائے تو اللہ سے ڈرتے رہنا اور بنی امیہ اور بنی ابومعیط کو لوگوں کی گردنوں پر سوار نہ کر دینا (یعنی اپنے رشتہ داروں کو عہدے نہ سونپنا) اور اے علی اگر تم بن جاؤ تو اللہ سے ڈرتے رہنا اور بنی ہاشم کو لوگوں کی گردنوں پر سوار نہ کر دینا اور اے عبدالرحمن اگر تم بنو تو اللہ سے ڈرنا اور اپنے رشتہ داروں کو لوگوں کی گردنوں پر سوار مت کرنا اور کہا اقل اکثر کی اتباع کریں اور جو بغیر بنائے خود ہی امیر بن بیٹھے اسے قتل کر دینا، دارقطنی کہتے ہیں سعید بن عامر نے جویریہ سے ان الفاظ کو نقل کرنے میں غرابت کا مظاہرہ کیا ہے، اسے عبد بن محمد بن اسماء نے اپنے چچا سے روایت کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر نہیں کئے، ان کا اشارہ بخاری کی اس روایت کی طرف ہے کہتے ہیں عبداللہ ہذا کی ابراہیم بن طہمان، سعید الزبیر اور حبیب نے متابعت کی ہے یہ تینوں مالک سے اس کے راوی ہیں، بقول ابن حجر انہوں نے تینوں کی روایتیں نقل کیں لیکن حبیب کی روایت مختصر ہے اور دیگر دونوں عبداللہ بن محمد بن اسماء کی روایت کے موافق ہیں، ابن سعد نے بسند صحیح زہری عن سالم عن ابن عمر کے طریق سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر کے زخمی ہونے

سے قبل ایک جماعت ان کے پاس گئی تو چھ افراد کے نام لئے آگے یہی قصہ بیان کیا حتی کہ کہا یہ امرِ خلافت ان چھ کی طرف ہے: عبد الرحمٰن، عثمان، علی، زبیر، طلحہ اور سعد، حضرت طلحہ سراۃ کے مقام پر اپنے اموال کے ساتھ تھے جو حجاز اور شام کے درمیان معروف جگہ ہے تو یہاں عبدالرحمٰن کا نام سب سے قبل ہے اور عثمان کا علی سے قبل تو اس سے دلالت ملی کہ اول سیاق میں ترتیب مقصود نہیں ہے۔

(فقال لهم عبد الرحمن الخ) اس کا بیان مناقبِ عثمان میں اس سے اتم سیاق کے ساتھ گزرا اور اس میں دلالت تھی کہ حضرت طلحہ بھی آگئے تھے اور حضرت سعد حضرت عبدالرحمٰن، زبیر حضرت علی اور طلحہ حضرت عثمان کے حق میں دستبردار ہو گئے تھے اس پر عبد الرحمٰن نے کہا اب تینوں میں سے کون اپنا نام واپس لیتا ہے اس شرط پر کہ بقیہ دونوں میں سے ایک کے انتخاب کرنے کا اسے اختیار ہو تو دونوں کے خاموش رہنے پر خود انہی نے یہ کیا۔ (عن هذا الأمر) یعنی اس کی جہت سے اور اس کے لئے، کشمیہنی کے نسخہ میں (عن) کی بجائے (علی) ہے اور یہ اوجہ ہے۔ (فلما ولوا عبد الرحمن أمرهم) یعنی خلیفہ کے انتخاب کا اختیار انہیں سونپا۔ (فمال الناس) سعید بن عامر کی روایت میں ہے: (فانثال الناس) یعنی یکے بعد دیگرے ان کے پاس آئے، نثل کا اصل صبّ ہے، کہا جاتا ہے: (نثل كنانته) یعنی اس میں موجود تیر بکھیر دئے۔ (ولا يطأ عقبه) یعنی (يمشى خلفه) یہ اعراض سے کنایہ ہے۔

(ومال الناس على عبد الرحمن) سببِ میلان کے بیان کیلئے اس کا اعادہ کیا جو ان کے قول: (يشاورونه تلك الليالى) میں ہے، زبیدی نے زہری سے اپنی روایت میں یہ زیادت کی: (يشاورونه ويناجونه تلك الليالى لا يَخلُو به رجلٌ ذو رأى فيَعدِلُ بعثمان أحدا) (یعنی ان دنوں وسیع پیمانے پہ مشاورت کی اور سبھی کی اجتماعی رائے تھی کہ حضرت عثمان کے ہوتے ہوئے کوئی اور حقدار نہیں)۔

(بعد هجع) یعنی رات کا ایک حصہ گزرنے کے بعد، ہجعۃ ہجع اور ہجوع ہم معنی ہیں اسے بخاری نے التاریخ الصغیر میں یونس عن زہری کے طریق سے: (بعد هجيع) ذکر کیا۔ (فوالله ما اكتحلت الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے مستملی کے نسخہ میں (الليلة) ہے، اول کی تائید سعید بن عامر کی روایت میں ان کا قول: (والله ما حملت فيها غمضا منذ ثلاث) کرتا ہے، ابراہیم بن طہمان کی اسماعیلی کے ہاں روایت میں: (فى هذه الليالى) ہے۔ (بكثير نوم) یہ مشعر ہے کہ وہ ہمہ وقت جاگتے ہی نہ رہے تھے بلکہ سوئے بھی تھے لیکن بہت کم، اکتحال جفن العین میں نیند کے دخول سے کنایہ ہے جیسے وہاں سرمہ داخل ہوتا ہے، یونس کی روایت میں ہے: (ما ذاقَتُ عيناى كثيرَ النوم)۔ (فادع الزبير -- فشاورهما) مستملی کے نسخہ میں ہے: (فسارَّهما) (یعنی دونوں سے سرگوشیاں کیں) اس روایت میں حضرت طلحہ کا اس ضمن میں ذکر نہیں دیکھا تو شائد ان سے قبل ازیں مشورہ کر لیا ہو۔ (حتى ابهارَّ الليل) یعنی آدھی رات ہوگئی (بهرة كُلِّ شىء) اس کا وسط، بعض نے (معظمه) کہا (یعنی اکثر حصہ) اس بارے کتاب الصلاۃ میں قول گزرا، سعد بن عامر نے اپنی روایت میں یہ الفاظ ذکر کئے: (فجعل يُنَاجِيُه ترتفع أصواتهما أحيانا فلا يَخفَىٰ علَىَّ شىءٌ مما يقولان و يَخفِيَان أحيانا) (یعنی کبھی ان کی آوازیں بلند ہو جاتیں اور کبھی پست)۔

(وهو على طمع) یعنی کہ ان کا انتخاب کرلیں گے۔ (وقد كان عبدالرحمن يخشى مِنُ عَلِىِّ شيئا) ابن ہبیرہ کہتے ہیں میرا خیال ہے حضرت علی میں موجود دعابۃ ونحوہا (یعنی اپنے ذاتی استحقاقِ خلافت کے احساس اور ظن) کی طرف اشارہ کر

رہے ہیں، یہ معنی کرنا جائز نہیں کہ عبدالرحمٰن کو ان سے اپنی جان بارے کوئی خوف تھا، بقول ابن حجر میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ اس سے مراد ان کا یہ خدشہ تھا کہ اگر انہوں نے ان کے غیر کیلئے بیعت منعقد کرادی تو کہیں وہ ماننے سے انکار نہ کر دیں اسی طرف اپنے قول: (فلا تجعل علی نفسك سبیلا) سے اشارہ کیا، سعید بن عامر کی روایت میں ہے: (فأصبحنا وما أراه یبایع إلا لِعَلِیّ) (کہ صبح جب ہوئی تو میرا نہیں خیال تھا کہ حضرت علی کے سوا کسی اور کیلئے بیعت کا کہیں گے) یعنی بعض ایسے قرائن کی وجہ سے جو ان کیلئے ان کی تقدیم کے ظاہر ہوئے۔ (ادع لی عثمان) اس سے ظاہر ہے کہ اس رات حضرت عبدالرحمٰن نے حضرت عثمان سے قبل حضرت علی سے بات چیت کی تھی لیکن سعید بن عامر کی روایت میں اس کا عکس واقع ہوا ہے کہ اولا انہیں حضرت عثمان کو بلانے بھیجا اس میں ہے: (فخلا به) (یعنی ان کے ساتھ خلوت میں ہوگئے) یہ بھی کہا: (لا أفهم من قولهما شیئا) تو یا تو ایک روایت وہم ہے یا پھر یہ کہ بالتکرار دونوں سے بات کی، کبھی ان سے پہلے کی اور کبھی ان سے۔

(وکانوا وافَوْا تلك الحجة مع عمر) یعنی مکہ آئے اور حضرت عمر کے ہمراہ حج ادا کیا پھر ان کی معیت میں مدینہ آئے، یہ امیرِ شام حضرت معاویہ، امیرِ حمص عمیر بن سعد، امیرِ کوفہ مغیرہ بن شعبہ، امیر بصرہ ابوموسیٰ اشعری اور امیرِ مصر عمرو بن عاص تھے۔

(تشهد عبد الرحمن) ابراہیم بن طہمان کی روایت میں ہے: (جلس عبد الرحمان علی المنبر) سعد بن عامر کی روایت میں ہے، حضرت صہیب نے جب نمازِ صبح پڑھائی تو عبدالرحمٰن لوگوں کو پھلانگتے آگے آئے حتی کہ منبر پر چڑھے اس لمحہ ان کے پاس حضرت سعد کی طرف سے ایک ایلچی یہ پیغام لے کر آیا کہ سر اٹھائیں امتِ محمدیہ کو مدنظر رکھیں اور اپنے آپ کیلئے بیعت منعقد کرالیں۔ (أما بعد) سعید نے یہ زیادت کی: (فأعْلَنَ عبدُ الرحمن فَحَمِدَ الله وأثنیٰ علیه ثم قال أما بعد یا علیُّ نظرتُ فی أمر الناس فلَمْ أرَهُمْ یعدلون بعثمان) (یعنی اے علی میں نے لوگوں کی رائے لی ہے کوئی حضرت عثمان کے ہوتے ہوئے کسی اور کے حق میں نہیں ہے، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ امتِ اسلام کے حکمرانوں کا انتخاب جمہوری طریقہ یعنی لوگوں کی رائے سے ہوگا بعض لوگ موجودہ جمہوریت کو کافرانہ نظام قرار دیتے ہیں لیکن یہ نہیں بتلاتے کہ پھر حکمرانوں کا انتخاب کیسے ہو؟)۔

(فلا تجعلن علی نفسك سبیلا) یعنی اگر جماعت سے عدم موافقت کی راہ اختیار کی تو اپنے آپ کو لوگوں کی ملامت کا نشانہ بناؤ گے لہذا انہیں یہ موقع نہ دو، یہ اس امر میں ظاہر ہے کہ حضرت عبدالرحمٰن حضرت عثمان کیلئے بیعت کے وقت متردد نہ تھے لیکن عمرو بن میمون کی روایت میں تصریح گزری ہے کہ انہوں نے حضرت علی سے آغاز کیا چنانچہ ان کا ہاتھ پکڑا اور کہا آپ کی نبی اکرم سے قرابتداری ہے اور آپ قدیم الاسلام ہیں آپ کو اللہ کا واسطہ (یاقسم) کہ اگر آپ کو میں امیر بنادوں تو ضرور عدل کرو گے اور اگر عثمان کو یہ ذمہ داری سونپ دی تو سمع وطاعت سے کام لو گے پھر دوسرے (یعنی حضرت عثمان) سے بھی یہی کچھ کہا جب یہ وعدہ لے لیا تو کہا اے عثمان ہاتھ بڑھایئے تو ان کی بیعت کی اور حضرت علی نے بھی کی، دونوں کے مابین تطبیق یہ ہے کہ عمرو بن میمون نے سارا واقعہ یاد رکھا جو دیگر راوی کو یاد نہ رہا، ممکن ہے انہیں بھی یاد ہو لیکن بعض رواۃ نے اسکا اختصار کر دیا یہ احتمال بھی ہے کہ یہ رات کا واقعہ ہو جب یکے بعد دیگرے دونوں سے بات چیت کر رہے تھے تو دونوں سے یہ عہد و پیمان لئے، صبح حضرت علی پر پیش کیا (یعنی انہیں رات کے طے پانے والی باتوں اور شروط پر خلیفہ بننے کی پیش کش کی) لیکن انہوں نے بعض شروط پر ان کی موافقت نہ کی تو حضرت عثمان پر اسے پیش کیا تو انہوں نے قبول کرلیا

اس کی تائید عاصم بن بہدلہ کی ابو وائل سے روایت کرتی ہے، کہتے ہیں میں نے ابن عوف سے پوچھا آپ حضرات نے کیونکر حضرت علی کو چھوڑ کر حضرت عثمان کو خلیفہ بنالیا؟ کہنے لگے میرا کوئی دوش نہیں میں نے تو علی سے ہی ابتدا کی تھی، میں نے انہیں کہا تھا میں آپ سے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ اور سیرتِ ابوبکر وعمر پر بیعت کرتا ہوں تو انہوں نے کہا کوشش کروں گا (یعنی ابوبکر وعمر جیسی سیاست کرنے کی مکمل حامی نہ بھری) تو عثمان کو یہ پیش کش کی اور انہوں نے قبول کر لی (یعنی کوشش کروں جیسے الفاظ استعمال نہ کئے بلکہ صاف کہا کہ انہی کے نقش قدم پر چلوں گا) اسے عبداللہ بن احمد نے زیادات المسند میں سفیان بن وکیع عن ابوبکر بن عیاش عنہ سے نقل کیا، سفیان مذکور ضعیف ہیں احمد نے زائدہ عن عاصم عن ابو وائل سے نقل کیا کہ ولید بن عقبہ نے ابن عوف سے کہا: (مالك جفوت أمير المؤمنين يعني عثمان) تو ایک قصہ ذکر کیا اور اس میں حضرت عثمان کا قول ہے (و أما قوله: سيرة عمر فإني لا أطيقها ولا هو) (یعنی جہاں حضرت عمر کی پالیسیوں پہ چلنے کی بات ہے تو میں اسکی استطاعت نہیں رکھتا اور نہ وہ۔ یعنی حضرت عثمان) اس میں اشارہ ہے کہ ان سے حضرت علی نے اس شرط پر بیعت کی تھی کہ وہ سیرتِ عمری پر چلیں گے تو اسکے ترک پر معاتبت کی اس سے سفیان بن وکیع کی روایت کا ضعف ماخوذ کرنا ممکن ہے کہ اگر سیرت عمر کی اتباع کرنے کی شرط پر خلیفہ مقرر کرتے تو حضرت علی کا جواب میں (فيما استطعت) کہنا ترک میں عذر نہ تھا بقول ابن تین حضرت علی کو یہ بات کہی، دیگر کو نہیں اس لئے کہ انہیں حضرات علی و عثمان کے ہوتے ہوئے خلافت میں کوئی طمع نہ تھی اور اہلِ شوریٰ، مہاجرین، انصار اور امرائے اجناد کا سکوت ان کے عبدالرحمٰن کی تصدیق (یعنی موافقت) پر دلیل ہے اس بات میں جو انہوں نے کہی اور حضرت عثمان کے ساتھ راضی ہونے پر، بقول ابن حجر ابن ابوشیبہ نے حارثہ بن مغرب سے نقل کیا کہتے ہیں میں ایک مرتبہ دورِ عمری میں حج کیلئے گیا تو دیکھا سبھی کو یقین تھا کہ عمر کے بعد عثمان ہی خلیفہ بنیں گے، یعقوب بن شبہ نے اپنی مسند میں حضرت حذیفہ تک صحیح طریق کے ساتھ نقل کیا کہ مجھے حضرت عمر نے کہا تمہارا کیا خیال ہے لوگ (کیا یہ جمہوریت نہیں؟ اگر کوئی کہے یہ تو اس زمانہ کے لوگ تھے تو عرض ہے جیسی رعایا ویسے حکمران) میرے بعد کسے اپنا امیر بنائیں گے؟ کہتے ہیں میں نے کہا لوگ حضرت عثمان کی طرف ہی دیکھتے ہیں اور یہی عام خیال ہے! بغوی نے اپنی معجم میں اور خیثمہ نے فضائل صحابہ میں بسند صحیح حارثہ بن مغرب سے نقل کیا کہ میں نے حضرت عمر کے ہمراہ حج کیا تو راستے میں حدی خواں ایسے اشعار کے حدی خوانی کرتا جارہا تھا جن میں ذکر تھا کہ امیر ان کے بعد عثمان بن عفان ہیں۔

(فقال أبايعك الخ) یعنی عبدالرحمٰن نے عثمان سے کہا۔(فبايعه عبد الرحمن الخ) کلام میں حذف ہے تقدیر ہے کہ انہوں نے جواباً (نعم) کہا تو (فبايعه الخ)، ذہلی نے زہریات میں اور ابن عساکر نے ترجمہِ عثمان میں ان کے طریق سے پھر عمران بن عبدالعزیز عن محمد بن عبدالعزیز بن عمر زہری عن زہری عن عبدالرحمٰن بن مسور بن مخرمہ عن ابیہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں شوریٰ کے معاملہ کو سب سے زیادہ جانتا ہوں اس لئے کہ میں عبدالرحمٰن بن عوف کا پیغامبر تھا (جیسا کہ اسکی تفصیل گزری) تو یہی قصہ ذکر کیا اور اس کے آخر میں ہے کہ کہا: (هل أنت يا علي مُبَايِعِيْ إنْ وَلَّيْتُكَ هذا الأمر على سنة الله و سنة رسوله و سنة الماضِيْنَ قَبلُ؟ قال لا ولكن على طاقتي) (یعنی کیا اے علی اگر آپکو خلیفہ بنادوں تو آپ اللہ و رسول کی سنت اور پچھلے دونوں خلفاء کے طریقوں پہ چلیں گے؟ کہا۔ وعدہ نہیں کرتا۔ لیکن یہ میری استطاعت پہ منحصر ہے) تین دفعہ یہی بات کی (جب حضرت عثمان کو

یہ بات کہی) تو حضرت عثمان نے کہا: (أنا يا أبا محمد أبايعك علي ذلك) (یعنی میں اے ابومحمد اس شرط پر بیعت قبول کرتا ہوں) تین دفعہ کہا تو عبدالرحمٰن اٹھے عمامہ باندھا تلوار لٹکائی اور مسجد میں داخل ہوئے پھر منبر پر چڑھے اللہ کی حمد وثنا بیان کی پھر حضرت عثمان کی طرف اشارہ کیا تو ان سے بیعت کی تو میں نے جانا کہ میرے ماموں پر ان دونوں کا معاملہ مشکل ہوا تھا، ایک نے تو انہیں یہ وثیقہ دے دیا تھا کہ مکمل پیروی کریں گے جبکہ دوسرے نے ایسا نہ کیا

اس قصہ اخیرہ سے مجتہد کی تقلید کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے اور یہ کہ حضرات عبدالرحمٰن اور عثمان اس کے قائل تھے مگر حضرت علی نہیں، مانعین جو کہ جمہور ہیں، نے جواب دیا کہ سیرت سے مراد عدل ونحوہ ہے نہ کہ شرعی احکام میں تقلید، اگر ہم تجزیٔ الاجتہاد کے جواز پر مفرع کریں تو محتمل ہے کہ ان کی اقتدا سے مراد وہ امور جن میں تابع کی اپنی کوئی رائے نہ ہو اور وہ ضرورت کے تحت ان کے قول پر عمل کرے!

طبری کہتے ہیں دین، ہجرت، سابقیت، عقل، علم اور معرفت بالسیاست کے لحاظ سے اہل اسلام میں ان چھ افراد سے بڑھ کر اس وقت کوئی نہ تھا جنہیں حضرت عمر نے اس مجلس شوریٰ کا رکن بنایا (اس سے حضرت عمر کی مردم شناسی کی صلاحیت بھی ظاہر ہوئی) اگر کہا جائے ان چھ میں سے بعض بعض سے افضل تھے اور حضرت عمر کی رائے تھی کہ خلافت کا زیادہ حقدار دینی اعتبار سے زیادہ مرضی ہو اور یہ کہ فاضل کی موجودی میں مفضول کی ولایت درست نہیں! تو جواب یہ ہے کہ اگر ان میں سے افضل کی تصریح کی ہوتی تب تو یہ اس کی خلافت پر نص ہوتی، انہوں نے قصد کیا تھا کہ یہ معاملہ اپنے ذمہ نہ لیں تو اسے فضیلت میں متقارب ان چھ حضرات میں دیکھا کیونکہ انہیں یقین تھا کہ یہ مفضول کی تولیت پر مجتمع نہ ہوں گے اور نظر وشوریٰ میں مسلمانوں کی خیر خواہی کے سلسلہ میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھیں گے اور ان کا مفضول فاضل پر متقدم نہ ہو سکے گا، انہیں علم تھا کہ یہ چھ جس پر رضا مندی کر دیں گے امت بھی اس پر راضی ہوگی، اس سے رافضیوں وغیرہم کے قول کا بطلان ہوا جو کہتے ہیں نبی اکرم نے معین اشخاص کے خلفاء ہونے پر منصوص کیا تھا کہ اگر ایسا ہوتا تو لوگ اس مجلس شوریٰ کی تشکیل کے ضمن میں حضرت عمر کی اطاعت نہ کرتے اور کوئی کہنے والا کہہ اٹھتا کہ اس امر میں تشاور کی کیا ضرورت ہے جسے اللہ نے اپنے نبی کی زبان پر بیان کر دیا ہے تو کسی ایک کی جانب سے بھی مخالفت ظاہر نہ ہونا اس امر کی واضح دلیل ہے کہ ان کے نزدیک امامتِ کبریٰ کے جو اوصاف تھے وہ جس کسی میں بھی پائے جائیں وہ خلیفہ بننے کا استحقاق رکھے گا اور اس کا ادراک اجتہاد کے ذریعہ واقع ہوگا

اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اگر موثوق بہم لوگوں کی ایک جماعت تشاور و اجتہاد کے بعد کسی شخص کیلئے عقدِ خلافت کر دیں تو کسی کیلئے حلال نہیں کہ اس کی مخالفت کرے کیونکہ اسی طرح کا عقد سبھی کی اجتماعی رائے سے ہی ہوتا ہو تو کوئی قائل کہہ سکتا ہے پھر ان چھ کی اس ضمن میں تخصیص کا کیا معنی؟ تو جب کسی نے بھی اعتراض نہیں کیا بلکہ سبھی راضی ہوئے اور بیعت کی تو اس سے ہمارے موقف کی صحت کی دلیل ملی، یہ ابن بطال کی تحریر کا ملخص تھا، اس سے اس ظن کرنے والے کا جواب متصل ہے کہ حضرت عمر فاضل کی موجودی میں مفضول کی ولایت کے انعقاد کے جواز کے قائل تھے، سیرتِ عمر سے جو انہوں نے اپنے عمال و امراء کے تقرر میں اختیار کی، ظاہر ہوتا ہے کہ وہ فقط دین میں افضلیت کی مراعات نہ کرتے تھے بلکہ سیاسی سمجھ بوجھ اور مخالفِ شریعت خیالات کے اجتناب کو بھی اس کے ساتھ ضم کرتے تھے اسی لئے امیر معاویہ، مغیرہ بن شعبہ اور عمرو بن عاص کو اپنے امراء میں شامل کیا حالانکہ دین وعلم میں ان سے افضل لوگ موجود تھے جیسے شام میں ابو درداء (مگر ان کی موجودی کے باوجود شام کا امیر حضرت معاویہ اور کوفہ کا مغیرہ بن شعبہ کو مقرر کیا) اور کوفہ میں

ابن مسعود، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ کسی شیٔ میں شرکاء کے مابین اگر کسی معاملہ میں تنازع ہو جائے تو وہ (اسکے حل کیلئے) اپنے میں سے کسی کو یہ معاملہ سونپ دیں تا کہ وہ اس کو طے کرے مگر وہ پہلے اپنا آپ اس امر سے نکال لے، یہ بھی کہ جس پر یہ ذمہ داری ڈالی جائے وہ کسی طرح کی کوتاہی سے کام نہ لے اور رات و دن کوشاں رہ کر اس کی تکمیل کرے، ابن منیر کہتے ہیں حدیث میں اس امر کی دلیل ہے کہ مفوض لہ وکیل توکیلِ مزید کا اختیار رکھتا ہے اگرچہ اس پر تنصیص نہیں کی گئی اس لئے کہ ان میں سے پانچ حضرات نے حضرت عبد الرحمٰن کو معاملہ سونپ دیا اور انہیں یہ اختیار دے دیا حالانکہ حضرت عمر نے انفراد پر تنصیص نہ کی تھی، کہتے ہیں اس میں امام شافعی کے قول کی تقویت ہے جو کسی مسئلہ کی بابت کہتے ہیں کہ میرے اس میں دو قول ہیں یعنی میرے نزدیک حق ان دونوں میں منحصر ہے اور میں ان دونوں میں سے ایک کی تعیین بارے ابھی میری نظر و بحث جاری ہے، یہ بھی ثابت ہوا کہ مجمع علیہ پر قولِ زائد کا احداث غیر جائز ہے یہ ایسے جیسے کوئی ان چھ کی مجلس شوریٰ میں ساتویں فرد کا اضافہ کر لیتا، کہتے ہیں حضرت عبد الرحمٰن کا حضرت عثمان سے قبل حضرت علی سے مشاورت کرنا حسنِ سیاست کا مظاہرہ تھا کیونکہ ان کے ذہن میں تھا کہ وقوعِ بیعت سے قبل حضرت عثمان کی بابت ان کا فیصلہ منکشف نہ ہو۔

44 - باب مَنْ بَايَعَ مَرَّتَيْنِ (جس نے دو دفعہ بیعت کی)

یعنی ایک ہی واقعہ وحالت میں۔

7208 - حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ عَنْ سَلَمَةَ قَالَ بَايَعْنَا النَّبِيَّ ﷺ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَقَالَ لِي يَا سَلَمَةُ أَلاَ تُبَايِعُ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَدْ بَايَعْتُ فِي الأَوَّلِ قَالَ وَفِي الثَّانِي أطرافه 2960، 4169، - 7206

ترجمہ: سلمہ کہتے ہیں ہم نے درخت تلے نبی پاک سے بیعت کی آپ نے مجھے کہا کیا تم اے سلمہ بیعت نہ کرو گے؟ عرض کی میں نے شروع میں کر لی ہے فرمایا دوبارہ بھی کر لو۔

(عن سلمة) کتاب الجہاد کے باب (البيعة) میں مکی بن ابراہیم حدثنا یزید بن ابی عبید عن سلمہ سے اتم سیاق کے ساتھ گزری وہاں مذکور تھا کہ پہلی بیعت کر کے ایک درخت کے سایہ تلے بیٹھ رہا جب لوگوں کا رش چھٹا تو آنجناب نے آواز دی: (یا ابن الأکوع ألا تبایع)۔

(قال وفي الثاني) مراد اس وقت کی دوسری بیعت، کشمیہنی کے نسخہ میں (الأولى) اور (الثانية) ہے اس سے مراد (الساعة يا الطائفة) ہے (یعنی دوسری ساعت یا جماعت) مکی کی روایت میں آپ کا یہ جواب مذکور تھا: (وأيضاً) وہاں یہ زیادت بھی تھی کہ میں نے کہا اے ابو مسلم اس دن کسی شیٔ پر آپ لوگوں نے بیعت کی تھی؟ کہا موت پر اس بارے وہیں بحث گزری، ابن بطال مہلب سے ناقل ہیں کہ آپ نے حضرت سلمہ کی بیعت کو موکد کرنا چاہا کیونکہ آپ ان کی شجاعت، اسلام میں فرمانبرداری اور ثابت قدم رہنے کی شہرت سے واقف تھے اسی لئے تکریرِ بیعت کا کہا تا کہ ان کے لئے اس میں فضیلت حاصل ہو، بقول ابن حجر محتمل ہے کہ حضرت سلمہ نے (پہلی بار) بیعت میں مبادرت کی پھر قریب ہی بیٹھ رہے اور پھر لوگوں نے بیعت کرنا شروع کی حتی کہ رش چھٹ گیا تو آپ نے ان سے چاہا کہ بیعت کریں تا کہ ان کے ساتھ توالی بیعت ہو اور اس میں تخلّل واقع نہ ہو کیونکہ معمول یہ ہے کہ شروع میں کثرت و

ازدحام کے باعث کچھ خلل ہو جاتا ہے اس سے حضرت سلمہ کا اس مذکور کے ساتھ اختصاص ظاہر نہیں ہوتا، امرِ واقع یہ ہے کہ حضرت سلمہ کا جو حالِ شجاعت وغیرہ ابن بطال نے ذکر کیا اس کا ابھی ظہور نہ ہوا تھا کیونکہ اس کا وقوع بعد ازاں غزوہ ذی قرد میں ہوا تھا جب تن تنہا ڈاکوؤں سے نبی اکرم کا گلہ چھڑوایا تھا ان کا آخرِ امر یہ تھا کہ نبی اکرم نے انہیں پیدل وسوار دونوں کا حصہ عطا کیا تھا تو اولیٰ یہی توجیہہ ہے کہ نبی اکرم نے اس سب کو اپنی فراست سے محسوس کرلیا تو ان سے دو دفعہ بیعت لی اور اس کے ساتھ یہ اشارہ دیا کہ جنگ میں وہ دو آدمیوں کی قائمقامی کریں گے تو یونہی ہوا، ابن منیر کہتے ہیں اس حدیث سے مستفاد ہوا کہ نکاح وغیرہ میں لفظِ عقد کا اعادہ عقدِ اول کیلئے فسخ نہیں بر خلاف بعض شوافع کی رائے کے، بقول ابن حجر ان کے ہاں بھی صحیح (قول) یہی ہے کہ اس طرح کرنا فسخ نہیں ہوتا جیسا کہ جمہور کہتے ہیں۔

- 45 باب بَيْعَةِ الأَعْرَابِ (دیہاتیوں کی بیعت)

یعنی اسلام وجہاد پر۔

- 7209حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ أَعْرَابِيًّا بَايَعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى الإِسْلاَمِ فَأَصَابَهُ وَعْكٌ فَقَالَ أَقِلْنِي بَيْعَتِي فَأَبَى ثُمَّ جَاءَهُ فَقَالَ أَقِلْنِي بَيْعَتِي فَأَبَى فَخَرَجَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمَدِينَةُ كَالْكِيرِ تَنْفِي خَبَثَهَا وَيَنْصَعُ طِيبُهَا

.أطرافه 1883، 7211، 7216، - 7322 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص:۴۱)

(أن أعرابیا) اواخرالخ کے باب (فضل المدینة) میں اس کا نام ذکر ہوا۔ (علی الإسلام) بظاہر اس کا مطالبہ اقالت نفس الاسلام ہی سے تھا، یہ بھی محتمل ہے کہ اسکے عوارض میں سے کسی شیٔ بارے ہو مثلا ہجرت جو اس وقت تک واجب تھی اور ہجرت کے بعد جو اعرابیاً راجع ہو اس کے لئے وعید واقع تھی جیسا کہ کچھ قبل اس کا بیان گزرا۔ (الوعك) واو کی زبر اور عینِ ساکن کے ساتھ کبھی اس پر زبر بھی کہی جاتی ہے بخار، بعض نے بخار کی تکلیف کہا اور بعض کے نزدیک اس وجہ سے لاحق ہونے والی کپکپاہٹ، اصمعی کے بقول اس کی اصل شدتِ حر ہے تو بخار کی حرارت وشدت پر اس کا اطلاق ہوا۔

(أقلنی بیعتی فأبی) فضل المدینة میں ثوری عن ابن منکدر سے گزرا کہ اس نے تین مرتبہ یہ کہا آگے بھی یہ آئے گا۔ (فخرج) یعنی مدینہ سے، جنگل ودیہات کی طرف۔ (المدینة کالکیر الخ) عبدالغنی بن سعید نے کتاب الاسباب میں حدیث: (المدینة کالکیر تنفی الخبث کما تنفی النار خبث الحدید) کے ذکر میں لکھا کہ یہ حدیث اسی اعرابی کے قصہ میں کہی تھی، مگر یہ محلِ نظر ہے اشبہ یہ ہے کہ مذکور بات آنجناب نے ان لوگوں کی بابت کہی تھی جو احد کے دن لڑائی سے واپس ہو لئے تھے جیسا کہ کتاب المغازی کے باب (غزوة أحد) میں اس کا بیان گزرا۔ (وتنصع) اس کا ضبط اور اس بارے اختلاف کا بیان فضل المدینہ میں گزرا، ابن تین کہتے ہیں نبی اکرم اس لئے اس کی اِقالت سے ممتنع رہے کیونکہ آپ معصیت پر معین نہ تھے کیونکہ شروع میں بیعت اس امر پر ہوتی تھی کہ اذن لے کر ہی مدینہ سے باہر جائے گا تو (اس لحاظ سے) اس کا یہ خروج عصیان تھا، کہتے ہیں فتح مکہ سے قبل ہر

مسلمان ہونے والے پر مدینہ کی طرف ہجرت فرض تھی اور جو ہجرت نہ کرتا مسلمانوں اور اس کے مابین موالات نہ ہوتی کیونکہ قرآن میں ہے: (وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّن وَلَايَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا)[الأنفال: ۷۲] فتحِ مکہ کے بعد آپ نے اعلان کر دیا: (لا هجرة بعد الفتح) اس میں اِشعار ہے کہ اعرابی کا یہ واقعہ فتح سے قبل کا ہے بقول ابن منیر ظاہر حدیث مدینہ سے خارج ہونے والوں کی ذم ہے اور یہ اشکال ہے کیونکہ کثیر صحابہ کرام مدینہ سے نکل کر دیگر شہروں میں جا آباد ہوئے اسی طرح بعد کے ادوار میں بھی! کئی فضلاء کا جواب یہ ہے کہ مذموم وہ خروج جو مدینہ سے کراہۃً اور اعراضاً ہو جیسے اس اعرابی مذکور نے کیا اور جہاں تک یہ مشار الیہم تو ان کا خروج مقاصدِ صحیحہ کیلئے تھا جیسے نشرِ علم اور بلادِ شرک کی فتح، سرحدی علاقوں میں مورچہ بندی اور دشمنانِ دین سے جہاد، اس کے باوصف وہ مدینہ اور اس میں رہنے کی فضیلت کے اعتقاد پر تھے، اس بارے کچھ مزید تفصیل کتاب الاعتصام میں آئے گی۔

46 - باب بَيْعَةِ الصَّغِيرِ (نابالغ کی بیعت)

یعنی کیا یہ مشروع ہے یا نہیں؟ ابن منیر لکھتے ہیں ترجمہ موہم ہے اور حدیث اس کا ایہام زائل کرتی ہے تو یہ صغیر کی بیعت کے عدم انعقاد پر دال ہے۔

7210 - حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَزِيدَ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ هُوَ ابْنُ أَبِي أَيُّوبَ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو عَقِيلٍ زُهْرَةُ بْنُ مَعْبَدٍ عَنْ جَدِّهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هِشَامٍ وَكَانَ قَدْ أَدْرَكَ النَّبِيَّ ﷺ وَذَهَبَتْ بِهِ أُمُّهُ زَيْنَبُ ابْنَةُ حُمَيْدٍ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ بَايِعْهُ .فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ هُوَ صَغِيرٌ فَمَسَحَ رَأْسَهُ وَدَعَا لَهُ وَكَانَ يُضَحِّي بِالشَّاةِ الْوَاحِدَةِ عَنْ جَمِيعِ أَهْلِهِ طرفه - 2501 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۶۸۸)

یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو بکمالہ کتاب الشرکۃ میں گزری۔ (و كان يضحى الخ) کان کے فاعل عبداللہ بن ہشام مذکور ہیں، یہ اثر موقوف عبداللہ تک اسی صحیح سند کے ساتھ ہے، حکمِ مذکور کا بیان باب(الأضحية عن المسافر و النساء) میں گزرا اور بعض قائلین سے یہ منقول بھی: (لا تجزئ أضحية الرجل عن نفسه وعن أهل بيته) بخاری نے اسے ذکر کیا اس لئے حالانکہ ان کی عادت ہے کہ اکثر موقوفات کو حذف کر دیتے ہیں کیونکہ متن قصیر تھا، اس میں اشارہ ہے کہ ابن ہشام نبی اکرم کی دعا کی برکت سے ایک لمبا عرصہ جئے، اس بارے کتاب الدعوات میں ذکر گزرا۔

علامہ انور (و كان يضحى الخ) کی بابت لکھتے ہیں اس کا ظاہر امام مالک کے مذہب کے موافق ہے ہم کہتے ہیں یہ بکری فقط ان کی جانب سے قربانی تھی اور جو دیگر ان کے اہل ہیں تو وہ گوشت میں ان کے ساتھ مشترک تھے، یہ معنی ہے اس کے ان کے سب اہل کی طرف سے ہونے کا تو قربانی صرف مضحی کی جانب سے ہوتی ہے دیگر گوشت میں شریک ہوتے ہیں۔

47 - باب مَنْ بَايَعَ ثُمَّ اسْتَقَالَ الْبَيْعَةَ (بیعت لوٹا دینے کی درخواست کرنا)

7211 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ أَعْرَابِيًّا بَايَعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى الإِسْلاَمِ فَأَصَابَ الأَعْرَابِيَّ وَعْكٌ بِالْمَدِينَةِ فَأَتَى الأَعْرَابِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَقِلْنِي بَيْعَتِي فَأَبَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ جَاءَهُ فَقَالَ أَقِلْنِي بَيْعَتِي فَأَبَى ثُمَّ جَاءَهُ فَقَالَ أَقِلْنِي بَيْعَتِي فَأَبَى فَخَرَجَ الأَعْرَابِيُّ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّمَا الْمَدِينَةُ كَالْكِيرِ تَنْفِي خَبَثَهَا وَيَنْصَعُ طِيبُهَا .

أطرافه 1883، 7209، 7216، - 7322 (اس کا سابقہ نمبر دیکھیں)

ایک باب قبل کی اعرابی والی حدیث ہے۔

48 - باب مَنْ بَايَعَ رَجُلاً لاَ يُبَايِعُهُ إِلاَّ لِلدُّنْيَا (دنیوی غرض سے بیعت)

7212 - حَدَّثَنَا عَبْدَانُ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثَلاَثَةٌ لاَ يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلاَ يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ رَجُلٌ عَلَى فَضْلِ مَاءٍ بِالطَّرِيقِ يَمْنَعُ مِنْهُ ابْنَ السَّبِيلِ وَرَجُلٌ بَايَعَ إِمَامًا لاَ يُبَايِعُهُ إِلاَّ لِدُنْيَاهُ إِنْ أَعْطَاهُ مَا يُرِيدُ وَفَى لَهُ وَإِلاَّ لَمْ يَفِ لَهُ وَرَجُلٌ يُبَايِعُ رَجُلاً بِسِلْعَةٍ بَعْدَ الْعَصْرِ فَحَلَفَ بِاللَّهِ لَقَدْ أُعْطِيَ بِهَا كَذَا وَكَذَا فَصَدَّقَهُ فَأَخَذَهَا وَلَمْ يُعْطَ بِهَا .

أطرافه 2358، 2369، 2672، - 7446 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳ ص: ۵۵۷)

ابوحمزہ کا نام محمد بن میمون سکری ہے۔(عن أبي صالح) یہ کتاب الشرب میں گزری، عبدالواحد بن زیاد عن اعمش کی روایت میں:(سمعت أبا صالح يقول سمعت أبا هريرة) تھا۔(ثلاثة لا الخ) جریر نے اعمش سے:(لا ينظر إليهم) کی زیادت بھی کی، ان کی روایت سے(يوم القيامة) ساقط ہے، الشہادات میں اور عبدالواحد کی روایت میں ہے:(لا ينظر الله إليهم يوم القيامة) ان کی روایت سے(ولا يكلمهم) ساقط ہوا، یہ سب مسلم کی ابومعاویہ عن اعمش سے روایت میں ثابت ہے ، اس آیت کے موافق جو سورۃ آل عمران میں ہے آخرِ حدیث میں کہا: پھر یہ آیت پڑھی:(اِنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِاللّٰهِ وَاَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا)[آل عمران: ۷۷] الآیۃ۔

(رجل على فضل الخ) عبدالواحد کی روایت میں ہے:(رجل كان به فَضْلُ ماءٍ مَنَعَهُ من ابن السبيل) مقصود ایک ہی ہے اگرچہ مفہوم دونوں کا متغایر ہے چونکہ دونوں باہم متلازم ہیں، اس پر کتاب الشراب میں بحث گزری، ابو معاویہ کی روایت میں(بالفلاة) ہے، یہی اس روایت میں: (بالطريق) سے مراد ہے، الشرب کی ہی عمرو بن دینار عن ابو صالح سے روایت

میں تھا کہ اللہ تعالی اسے روزِ قیامت کہے گا: (اليوم أمنَعُكَ فضلي كما منَعْتَ فضل ما لم تعمل يداك) (یعنی آج میں تجھ سے اپنا فضل روک لوں گا جیسے تم نے اس چیز کا فضل۔ یعنی فالتو حصہ۔ روکا جس کے حصول میں تمہارے ہاتھوں کا کوئی دخل نہ تھا) وہیں اس پر کلام گزری، اس کے فوائد میں سے کچھ کتاب ترک الحیل میں گزرے۔

(إماما) روایتِ عبدالواحد میں (إمامه) ہے۔(وفي له) وہاں (رضي) ہے۔ (لم يف) وہاں (سخط) ہے۔ (بايع رجلا) مستملی اور سرخسی کے ہاں (يبايع) ہے، عبدالواحد کی روایت میں ہے: (أقام سلعة بعد العصر) جریر کی روایت میں ہے: (و رجل ساوم رجلا سلعة بعد العصر) ۔(فحلف بالله) روایتِ عبدالواحد میں ہے: (فقال والله لا إله غيره)۔ (لقد أعطى الخ) یہ بطورِ مجہول مضبوط ہے اسی طرح (ولم يعط) بھی، بعض میں بطورِ فاعل ہے اور ضمیر حالف کیلئے ہے اور یہی راجح ہے! عبدالواحد کی روایت میں ہے: (لقد أعطيت بها) اور ابومعاویہ کے ہاں (فحلف له بالله لأخذها بكذا) عمرو کی ابوصالح سے روایت میں ہے: (لقد أعطى بها أكثر مما أعطى) یہاں ہمزہ اور طاء کی زبر کے ساتھ ضبط کیا ہے، بعض میں مجہول کے بطور ہے اول ارجح ہے!

تنبیہان کے تحت لکھتے ہیں ایک تو یہ کہ اعمش نے اس متن کے سیاق میں عمرو بن دینار عن ابو صالح کی مخالفت کی ہے جو الشرب میں گزری، التوحید میں ابن عیینہ عن عمرو عن ابوصالح ابو ہریرہ سے آئے گی اس کا شروع حدیثِ باب کے نحو ہے اور اس میں ہے: (ورجل على سلعة) اور (و رجل منع فضل ماء) اور (ورجل حلف على يمين كا ذبة بعد العصر ليقتطع بها مال رجل مسلم) کرمانی کہتے ہیں رجلِ ثانی کا عوض ذکر کیا اور وہ مبایع للامام آخر ہے اور وہ حالف تاکہ مالِ مسلم کا اسکے ساتھ اقتطاع کرے اور یہ اختلاف نہیں کیونکہ تخصیص بعد د زائد کی نفی نہیں کرتی، یہ بھی محتمل ہے کہ ہر دو رراویوں نے وہ کچھ یاد رکھا جو دوسرے نے نہیں رکھا کیونکہ دونوں حدیثوں سے مجموعی طور سے چار خصال سامنے آتی ہیں جبکہ دونوں حدیثیں مصدّ ربثلاثۃ ہیں تو گویا یہ اصل میں چار تھیں تو ہر دو راویوں نے ایک پر اقتصار کر کے اسے ان دو کے ساتھ ضم کیا جن پر ان کا توافق ہے تو اس طرح ہر روایت میں تین امور مذکور ہوئے، دوسری تنبیہہ میں اسکی تائید آتی ہے

دوسری تنبیہہ کے تحت لکھتے ہیں مسلم نے یہ حدیث اعمش کے حوالے سے بھی تخریج کی لیکن ایک اور شیخ سے ایک اور سیاق کے ساتھ چنانچہ ابومعاویہ اور وکیع دونوں کے حوالے کے ساتھ اعمش عن ابوحازم عن ابو ہریرہ سے حدیثِ باب کے شروع کا نحو نقل کیا لیکن کہا: (شيخٌ زانٍ و مَلِكٌ كَذَّابٌ وعائلٌ مُسْتَكْبِرٌ) (یعنی بوڑھا زانی اور جھوٹا حکمران اور متکبر تنگدست) بظاہر یہ کوئی دیگر حدیث ہے، اعمش سے اسے اس طریق سے نقل کیا اور (عن سليمان بن مسهر عن خرشه بن حر عن أبي ذر عن النبيّ) ذکر کیا آگے یہ متن نقل کیا: (ثلاثة لايكلمهم الله يوم القيامة : المنان الذي لا يعطي شيئا إلا منة والمنفق سلعته بالحلف الفاجر والمُسْبلُ إزاره) (یعنی تین قسم کے افراد سے اللہ روزِ قیامت بات نہ کرے گا: ایک جو اگر کچھ راہِ خدا دیدے تو احسان جتلائے اور جھوٹی قسم کھا کر اپنا سودا فروخت کرنے والا اور نچلے دھڑ کا کپڑا۔ چادر، شلوار یا پتلون ٹخنوں سے نیچے۔ لٹکانے والا) اعمش پر یہ اختلاف قادح نہیں کیونکہ ان کے پاس تین طرق سے تین احادیث ہیں تو ان مجموع احادیث سے نو خصال مجتمع ہوئیں، دس ہونا بھی محتمل ہیں کیونکہ

جھوٹی قسم سے اپنا سودا بیچنے والا اس شخص کے مغایر ہے جو قسم اٹھاتا ہے کہ اسے اس سامان کے اتنے پیسے مل رہے تھے کیونکہ یہ خاص ہے اس شخص کے ساتھ جو تجارتی لین دین میں کذب بیانی کرتا ہے اور جو اس سے قبل ہے وہ اس سے اعم ہے تو یہ ایک دیگر خصلت بنی

نووی لکھتے ہیں کہا گیا (لایُکَلِّمُهم الله) کا معنی اظہارِ رضا کے ساتھ تکلیم ہے ان لوگوں سے جن سے اللہ راضی ہوا اور یہ ناراضی والی تکلیم ہوگی، بعض نے کہا مراد یہ کہ ان سے اعراض کرے گا بعض نے کہا ایسی کلام نہ فرمائے گا جو ان کیلئے خوشکن ہو، بعض نے کہا تحیہ کے ساتھ فرشتوں کو ان کی طرف نہ بھیجے گا اور (لاينظر إليهم) کا معنی یہ ہے کہ ان سے اعراض کرے گا اور اللہ کے بندوں کی طرف نظر کا معنی ہے اس کا ان کے ساتھ رحمت ولطف سے پیش آنا (یہاں محشی اختلافی نوٹ لکھتے ہیں کہ یہ اللہ کی نظر کی رحمت ولطف کی طرف تاویل ہے، حق یہ ہے کہ اللہ تعالی اپنی خلق میں سے جس کی طرف چاہے اکراماً نظر ڈالے اور جس سے چاہے اِہانۃً اعراض کرے ایسی نظر جو اس کے جلال کے لائق ہے جیسے اس کے لئے حقیقی [یمینین] ہیں جو اس کی ذات کے لائق ہیں، ہمارا ان پر ایمان ہے جیسے اس عزوجل کی دیگر صفات پر ہے بغیر تمثیل، تکییف، تعطیل اور تحریف کے، اس کے اس قول کی حد پر: ليس كمثله شيء)

اور (لایز کیھم) سے مراد یہ کہ گناہوں سے ان کی تطہیر نہ کرے گا، بعض نے کہا ان کی ثناء وتعریف نہ کرے گا، ابن السبیل سے مراد مسافر جسے پانی کی ضرورت ہو لیکن اس سے حربی اور مرتد مستثنیٰ ہیں جب کفر پر وہ مصر رہیں تو ایسوں کو پانی دینا واجب نہیں، عصر کے بعد کے وقت کو خاص بالحلف کیا اس کے شرف کے مدنظر اور رات اور دن کے فرشتوں کے اس وقت میں باہم مجتمع ہونے کے سبب اور دیگر اس کے فضائل وغیرہ اور وہ شخص جو اس صفتِ مذکورہ کے ساتھ امام کی مبایعت کرتا ہے اس کا اس وعید کا استحقاق اس لئے کہ اس نے امام المسلمین کے ساتھ دھوکہ دہی کی اور جن نے امام کے ساتھ یہ کیا وہ رعیت کے ساتھ بھی کر سکتا ہے کہ اس میں اثارتِ فتنہ کی طرف تسبب ہے بالخصوص اگر یہ شخص ایسا ہے کہ اس پر اس کے پیروکار بھی ہوں، خطابی لکھتے ہیں وقتِ عصر کی تخصیص اس میں تعظیمِ اثم کی وجہ سے ہے اگرچہ جھوٹی قسم اٹھانا ہر وقت ہی محرم ہے لیکن اللہ تعالی نے اس وقت کو معظم کیا ہے کہ فرشتوں کو کیا کہ اس میں باہم مجتمع ہوتے ہیں اور یہ ختامِ اعمال کا وقت ہے اور امور اپنے خواتیم کے ساتھ ہی ہوتے ہیں تو اس وجہ سے اس کی عقوبت غلیظ (یعنی سخت) ہوئی تا کہ کوئی اس کی جرات ہی نہ کرے کہ جو ایسے وقت میں بھی اس کی جرات کرتا ہے وہ دیگر اوقات میں بھی اس کا عادی ہوگا (اور اسے ہلکا لے گا) سلف عصر کے بعد قسمیں اٹھواتے تھے حدیث میں بھی اس کا ذکر ہوا ہے! حدیث میں بیعت توڑنے کی شدید وعید ذکر ہوئی اسی طرح امام پر خروج کی بھی کہ اس میں تفرقِ کلمہ ہے اور اس لئے کہ وفا میں جان، عزت اور مال کی حفاظت ہے، مبایعتِ امام میں اصل یہ ہے کہ اس امر پر بیعت کرے کہ وہ عمل بالحق کرے گا، حدود قائم کرے گا اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ ادا کرے گا تو جس نے مقصود فی الاصل کا ملاحظہ ترک کر کے مال لینے کی غرض سے بیعت کی تو وہ خسرانِ مبین کا سزاوار بنا اور وہ اس وعیدِ مذکور میں داخل ہوا اور اس کے گھیرے میں آ گیا اگر اللہ تعالیٰ نے اس سے درگزر نہ فرمایا، اس سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ ہر عمل جس کے ساتھ اللہ کی رضا مقصود نہ ہو بلکہ عرضِ دنیا مراد ہو تو وہ فاسد اور اس کا صاحب آثم ہے۔

- 49 باب بَيْعَةِ النِّسَاءِ (عورتوں سے بیعت لینا)

رَوَاهُ ابْنُ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

(رواه ابن عباس) شائد ان کی مراد العیدین میں گزری حسن بن مسلم عن طاوس عن ابن عباس کے طریق سے روایت ہے جس میں انہوں نے بیان کیا کہ میں عید الفطر کو حاضر ہوا تو ایک حدیث ذکر کی اور اس میں ہے گویا میں نبی اکرم کو دیکھ رہا ہوں آپ تشریف لائے اور ہاتھ مبارک کے اشارے سے لوگوں کو بٹھلانے لگے پھر مردوں کے اجتماع کو کاٹتے ہوئے خواتین کی طرف آئے حضرت بلال بھی آپ کے ہمراہ تھے تو یہ آیت پڑھی: (يا أيُّها النَّبِيُّ إذا جاءَ كَ الْمُؤْمِناتُ يُبايِعْنَكَ الخ) پھر آخر میں فرمایا: (أنتن على ذلك؟) اس کے مباحث تفسیر الممتحنہ میں گزرے

- 7213 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي أَبُو إِدْرِيسَ الْخَوْلَانِيُّ أَنَّهُ سَمِعَ عُبَادَةَ بْنَ الصَّامِتِ يَقُولُ قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَنَحْنُ فِي مَجْلِسٍ تُبَايِعُونِي عَلَى أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا تَسْرِقُوا وَلَا تَزْنُوا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ وَلَا تَأْتُوا بِبُهْتَانٍ تَفْتَرُونَهُ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ وَلَا تَعْصُوا فِي مَعْرُوفٍ فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَعُوقِبَ فِي الدُّنْيَا فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَسَتَرَهُ اللَّهُ فَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ إِنْ شَاءَ عَاقَبَهُ وَ إِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ فَبَايَعْنَاهُ عَلَى ذَلِكَ . (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۲۳۶)

أطرافه 18، 3892، 3893، 3999، 4894، 6784، 6801، 6873، 7055، 7199، - 7468

اس حدیث کی شرح کتاب الایمان میں گزری ہے حضرت عبادہ سے اس کے بعض طرق میں ہے کہ ہم (مردوں) سے نبی اکرم نے وہی وعدہ لیا جو خواتین سے لیا تھا کہ ہم اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں اور چوری و زنا نہ کریں، اسے مسلم نے اشعث صنعانی عن عبادہ سے نقل کیا اسی طریق کی طرف اس ترجمہ میں اشارہ کیا ہے، بقول ابن منیر بیعۃ النساء کے ترجمہ میں حدیثِ عبادہ کو داخل کیا ہے کیونکہ یہ قرآن میں عورتوں کے حق میں وارد ہوئی ہے تو انہی کے ساتھ معروف ہوئی پھر مردوں میں بھی مستعمل ہوئی۔

- 7214 حَدَّثَنَا مَحْمُودٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُبَايِعُ النِّسَاءَ بِالْكَلَامِ بِهَذِهِ الْآيَةِ ﴿ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا ﴾ قَالَتْ وَمَا مَسَّتْ يَدُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَدَ امْرَأَةٍ إِلَّا امْرَأَةً يَمْلِكُهَا .

أطرافه 2713، 2733، 4182، 4891، - 5288 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۱۷۸)

یہاں اسے مختصر انقل کیا، اسے بزار نے عبد الرزاق کے طریق سے حدیثِ باب کی سند کے ساتھ حضرت عائشہ تک نقل کیا اور اس میں ہے کہ فاطمہ بنت عتبہ یعنی ابن ربیعہ بن عبد شمس، ہند بنت عتبہ کی بہن نبی اکرم سے بیعت کرنے آئیں تو آپ نے (مجملہ شروطِ بیعت کے) وعدہ لیا کہ زنا نہ کرے گی تو اس نے فرطِ حیا سے سر پر ہاتھ رکھا تو حضرت عائشہ نے اس سے کہا اے عورت بیعت

کرو بخدا ہم نے بھی اسی پر بیعت کی ہے تو کہنے لگی تب ٹھیک ہے، اس حدیث کے فوائد تفسیر الممتحنہ میں گزرے ہیں۔ (قالت وما مَسَّتْ ید رسول الله الخ) اس قدرِ حدیث کو نسائی نے مفرداً محمد بن یحیی عن عبدالرزاق سے حدیثِ باب کی سند کے ساتھ تخریج کیا (لکن ما مس) اور (ید امرأة قط) کے الفاظ ذکر کئے، اسی طرح مالک نے بھی اسے زہری سے ان الفاظ کے ساتھ مفرداً نقل کیا: (ما مس رسول اللهﷺ بیده امرأةً قطُّ إلا أن یأخذ علیها فإذا أخذ علیها فأعطَتْهُ قال اذهبی فقد بایعتك) اسے مسلم نے نقل کیا، نووی کہتے ہیں یہ استثناء منقطع ہے اور تقدیرِ کلام ہے: (مامس یدَ امرأة قط ولکن یأخذ علیها البیعة ثم یقول الخ) کہتے ہیں یہ تقدیر دوسری روایت میں مصرح بہ ہے لہذا یہ ضروری ہے، بقول ابن حجر میں نے تفسیر الممتحنہ میں حدیثِ عائشہ کے ظاہر کی مخالفت کرنے والے کا ذکر کیا تھا آنجناب کی عورتوں سے مبایعت کے سلسلہ میں کلام پر اقتصار کے ضمن میں وہاں وارد ہوا تھا کہ کسی حائل کے ساتھ بیعت لی تھی، یہ ان کے اس تقدیر پر جزم کیلئے معکر ہے، اگلی حدیث میں مذکور ام عطیہ کے قول: (فقبضت امرأة یدها) سے اخذ کیا جا سکتا ہے کہ عورتوں کی بیعت بھی ہاتھوں کے ساتھ ہوتی تھی تو یہ حضرت عائشہ سے منقول اس حصر کے مخالف ہے، حائل کا جو ذکر ہوا، کا جواب یہ دیا گیا کہ خواتین (نبی اکرم کے دست مبارک کو) چھوئے بغیر ہاتھوں سے بیعت کے وقت اشارہ کرتی تھیں، ابن راہویہ نے حسن سند کے ساتھ اسماء بنت یزید سے مرفوعاً نقل کیا کہ میں عورتوں سے مصافحہ نہیں کرتا اس حدیث سے ظاہر ہوا کہ اجنبیہ کی کلام کا سماع مباح ہے اور یہ کہ اس کی آواز عورۃ نہیں اور یہ کہ بغیر ضرورت اجنبیہ کے جسم کو چھونا منع ہے۔

7215 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ حَفْصَةَ عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ قَالَتْ بَايَعْنَا النَّبِيَّ ﷺ فَقَرَأَ عَلَيَّ ﴿ أَنْ لاَ يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا ﴾ وَنَهَانَا عَنِ النِّيَاحَةِ فَقَبَضَتِ امْرَأَةٌ مِنَّا يَدَهَا فَقَالَتْ فُلاَنَةُ أَسْعَدَتْنِي وَأَنَا أُرِيدُ أَنْ أَجْزِيَهَا فَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا ثُمَّ رَجَعَتْ فَمَا وَفَتِ امْرَأَةٌ إِلاَّ أُمُّ سُلَيْمٍ وَأُمُّ الْعَلاَءِ وَابْنَةُ أَبِي سَبْرَةَ امْرَأَةُ مُعَاذٍ أَوِ ابْنَةُ أَبِي سَبْرَةَ وَامْرَأَةُ مُعَاذٍ طرفاه 1306، - 4892 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص: ۲۳۱)

ایوب سے سختیانی اور حفصہ سے بنت سیرین مراد ہیں، سند کے سب راوی بصری ہیں ام عطیہ کی اس حدیث کی شرح مفصل کتاب الجنائز میں گزری وہاں اس حدیث میں مذکور خواتین کے نام ذکر کئے تھے ان کے قول (أسعدتنی) پر تفسیر الممتحنہ پر کلام گزری۔

50 - باب مَنْ نَكَثَ بَيْعَةً (غدار کی سزا)

وَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ (اللہ کا فرمان: بے شک جو لوگ آپ سے بیعت کر رہے تھے وہ دراصل اللہ سے بیعت کر رہے تھے اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھوں کے اوپر تھا تو جس نے اسے توڑا اس کا وبال خود اسی کی جان پہ ہوگا اور جس نے اسے پورا کیا تو اللہ تعالی اسے اجرِ عظیم سے نوازے گا)

کشمیہنی کے نسخہ میں (بیعته) ہے۔ (وقال الله الخ) غیر ابوذر میں (وقول الله) ہے۔ (إِنَّ الَّذِینَ یُبَایِعُونَكَ الخ) ابوذر کے ہاں (علی نفسه) تک مذکور ہے پھر کہا: (إلی قوله: فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا) کریمہ کے نسخہ میں پوری آیت منقول ہے۔

- 7216حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ سَمِعْتُ جَابِرًا قَالَ جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ بَايِعْنِي عَلَى الإِسْلاَمِ فَبَايَعَهُ عَلَى الإِسْلاَمِ ثُمَّ جَاءَ الْغَدَ مَحْمُومًا فَقَالَ أَقِلْنِي فَأَبَى فَلَمَّا وَلَّى قَالَ الْمَدِينَةُ كَالْكِيرِ تَنْفِي خَبَثَهَا وَيَنْصَعُ طِيبُهَا .

أطرافه 1883، 7209، 7211، - 7322 (اسی جلد کا سابقہ نمبر دیکھیں)

اعرابی کی بیعت والی حدیث جو قبل ازیں گزری، نکثِ بیعت پر وعید بارے ابن عمر کی حدیث گزری ہے جس کے الفاظ ہیں:(لا أعلم غدرا أعظمَ مِن أنْ يبايع رجل على بيع الله ورسوله ثم ينصب له القتال) یہ کتاب الفتن میں گزری اس کا نحوان سے مرفوعا ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے:(من أعطى بيعة ثم نكثها لقى الله وليست معه يمينه)(یعنی جس نے بیعت کر کے توڑ دی وہ اللہ سے اس حالت میں ملے گا کہ اسکا دایاں ہاتھ اسکے ساتھ نہ ہوگا) اسے طبرانی نے جید سند کے ساتھ نقل کیا اس ضمن میں حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعا مروی ہے:(الصلاة كفارةٌ إلا مِنْ ثلاثٍ: الشرك بالله ونكث الصفقة) (یعنی نماز کفارہ ہے مگر تین امور کا: اللہ کے ساتھ شرک اور نکثِ صفقہ) اس میں صفقہ کی تفسیر یہ کی : (أن تعطى رجلا بيعتك ثم تقاتله) (کہ پہلے کسی امیر کی بیعت کی پھر اس سے جنگ شروع کر دی) اسے احمد نے نقل کیا۔

- 51باب الاِسْتِخْلاَفِ (ولی عہد مقرر کرنا)

یعنی خلیفہ کا اپنی موت کے وقت اپنے بعد کسی کو خلیفہ نامزد کر جانا یا ایک جماعت متعین کرنا کہ ان میں سے ایک کو خلیفہ بنالیں۔

- 7217حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى أَخْبَرَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلاَلٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ سَمِعْتُ الْقَاسِمَ بْنَ مُحَمَّدٍ قَالَ قَالَتْ عَائِشَةُ وَارَأْسَاهْ .فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ذَاكِ لَوْ كَانَ وَأَنَا حَيٌّ فَأَسْتَغْفِرُ لَكِ وَأَدْعُو لَكِ فَقَالَتْ عَائِشَةُ وَاثُكْلِيَاهْ وَاللَّهِ إِنِّي لأَظُنُّكَ تُحِبُّ مَوْتِي وَلَوْ كَانَ ذَاكَ لَظَلِلْتَ آخِرَ يَوْمِكَ مُعَرِّسًا بِبَعْضِ أَزْوَاجِكَ .فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ بَلْ أَنَا وَارَأْسَاهْ لَقَدْ هَمَمْتُ -أَوْ أَرَدْتُ -أَنْ أُرْسِلَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ وَابْنِهِ فَأَعْهَدَ أَنْ يَقُولَ الْقَائِلُونَ أَوْ يَتَمَنَّى الْمُتَمَنُّونَ ثُمَّ قُلْتُ يَأْبَى اللَّهُ وَيَدْفَعُ الْمُؤْمِنُونَ أَوْ يَدْفَعُ اللَّهُ وَيَأْبَى الْمُؤْمِنُونَ .

طرفه - 5666 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۹، ص: ۲۷۴)

یحی بن سعید سے مراد انصاری ہیں سند کے تمام راوی مدنی ہیں سند و متن سے متعلق معلومات و فوائد باب(كفارة المرض) میں ذکر ہوئیں۔ (فأعهد) یعنی اپنے بعد ولی عہد مقرر کر دوں، یہ ہے بخاری کی حدیثِ ہذا کی فہم تو اسی پر ترجمہ قائم کیا اگرچہ عہد اس سے اعم ہے لیکن عروہ عن عائشہ کی روایت میں یہ الفاظ واقع ہیں: (ادعى لى أباك وأخاك حتى أكتب كتابا) اس کے آخر میں ہے:(ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر) مسلم کی ایک روایت میں ہے:(ادعى لى أبابكر أكتب كتابا فإنى أخاف أن يَتمنّىٰ مُتمَنٍّ و يَأْبى اللهُ و المؤمنون إلا أبا بكر) بزار کی روایت میں ہے: (معاذ الله أن تختلف الناس على أبى

بکر) تو یہ سب الفاظ مرشد ہیں کہ (عہد سے) مراد خلافت ہے! مہلب نے افراط کرتے ہوئے کہا اس میں صدیق اکبر کی خلافت پر قاطع دلیل ہے اور تعجب انگیز یہ کہ بعد ازاں خود انہی نے مقرر کیا کہ ثابت یہی ہے کہ نبی اکرم نے کسی کا استخلاف نہیں کیا تھا۔

- 7218 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ قِيلَ لِعُمَرَ أَلَا تَسْتَخْلِفُ قَالَ إِنْ أَسْتَخْلِفْ فَقَدِ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي أَبُو بَكْرٍ وَإِنْ أَتْرُكْ فَقَدْ تَرَكَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَثْنَوْا عَلَيْهِ فَقَالَ رَاغِبٌ رَاهِبٌ وَدِدْتُ أَنِّي نَجَوْتُ مِنْهَا كَفَافًا لَا لِي وَلَا عَلَيَّ لَا أَتَحَمَّلُهَا حَيًّا وَمَيِّتًا

ترجمہ: عبداللہ بن عمرؓ ہی سے روایت ہے، کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ سے پوچھا گیا کہ آپ اپنے بعد کسی کو خلیفہ کیوں نامزد نہیں کرتے ؟ تو انھوں نے کہا اگر میں خلیفہ بناؤں تو مجھ سے پہلے جو مجھ سے بہتر تھے انھوں نے خلیفہ بنایا ہے (یعنی) حضرت ابوبکر صدیقؓ نے اور اگر میں نہ بناؤں تو مجھ سے پہلے جو بہتر تھے یعنی رسول اللہ، انھوں نے خلیفہ نہیں بنایا۔

شیخ بخاری فریابی ہیں جو سفیان ثوری سے راوی ہیں۔ (قيل لعمر ألا الخ) مسلم کی ابو اسامہ عن ہشام بن عروہ عن ابیہ عن ابن عمر سے روایت میں ہے کہ والد صاحب پر جب قاتلانہ حملہ ہوا تو میں وہاں موجود تھا جب لوگوں نے کہا کسی کو خلیفہ نامزد کریں، ایک اور طریق سے نقل کیا کہ یہ بات کہنے والے خود ابن عمر تھے، اسے انہوں نے سالم بن عبداللہ بن عمر عن ابیہ سے تخریج کیا کہ حضرت حفصہ نے ان سے کہا کیا جانتے ہو تمہارے والد ولی عہد نہیں بنا رہے؟ کہتے ہیں میں نے قسم کھائی کہ اس بارے ان سے بات کروں گا تو قصہ ذکر کیا اس میں ہے کہ ان سے کہا اگر آپکا کوئی راعیِ غنم ہو پھر وہ ریوڑ چھوڑ کر آپ کے پاس آجائے تو آپ سوچیں گے اس نے (ریوڑ کو) ضائع کر دیا تو لوگوں کا خیال رکھنا تو اس سے بھی اشد ضروری ہے تو اسکے جواب میں حضرت عمر نے کہا تھا: (إن الله يحفظ دينه) کہ اللہ اپنے دین کی حفاظت کرے گا۔

(إن أستخلف الخ) سالم کی روایت میں ہے کہ اگر کسی کو نامزد نہ کروں تو نبی اکرم نے بھی کسی کو نامزد نہ کیا تھا اور اگر کروں تو ابوبکر نے ایسا کیا تھا، عبداللہ کہتے ہیں میں اس سے سمجھ گیا کہ وہ رسول اللہ کے برابر کسی کو نہ رکھیں گے اور وہ کسی کی نامزدگی نہ کریں گے، ابن سعد نے عبید اللہ بن عبداللہ۔ میرا خیال ہے کہ یہ ابن عمیر ہیں۔ سے نقل کیا کہ کچھ لوگوں نے حضرت عمر سے کہا کیا کسی کو ولی عہد نہ بنائیں گے؟ کہنے لگے فعل و ترک دونوں کا اسوہ موجود ہے جس کا بھی اخذ کروں درست ہے، اس میں اشکال ہے مگر اسے یہ بات دور کرتی ہے کہ دلیلِ ترک تو نبی اکرم کے فعل سے واضح ہے اور دلیلِ فعل آپ کے اس عزم سے ماخوذ ہے جو سابق الذکر روایت میں حضرت عائشہ نے نقل کیا اور آپ کسی جائز فعل کا ہی عزم کر سکتے تھے تو گویا حضرت عمر کہہ رہے ہیں کہ اگر میں کسی کا بطورِ خلیفہ تقرر کر دوں تو نبی اکرم نے اس کا ارادہ بنایا تھا تو یہ اسکے جواز کی دلیل ہے اور اگر اس کا ترک کروں تو آنجناب نے بھی ترک کیا جو اس کے جواز کی دلیل ہے اور ابوبکر نے آپ کے عزم سے اس کا جواز اخذ کیا لہذا (حضرت عمر کو) اپنا ولی عہد بنایا اور لوگوں نے اس کے قبول پر اتفاق کیا، یہ بات ابن منیر نے کہی بقول ابن حجر بظاہر حضرت عمر کے ہاں راجح ترک تھا کیونکہ آنجناب کی نسبت امرِ واقع ترک ہی تھا، یہ آنجناب کے حجِ تمتع کے عزم کے مشابہ ہے جبکہ آپکا فعل افراد ہے لہذا افراد راجح ہے لیکن یہ مسئلہ اختلافی ہے۔

(فأثنوا عليه فقال راغب الخ) ابن بطال کہتے ہیں یہ دو امور کو محتمل ہے ایک یہ کہ (راغب راہب کہنے سے مراد یہ کہ) جنہوں نے ان کی تعریف کی ہے اس پر وہ یا تو اس بابت میری حسنِ رائے میں راغب (یعنی معترف) ہیں اس لئے میری تعریف کی ہے یا پھر وہ اندرونی ناپسندیدگی کے اظہار سے ڈرتے ہیں (لہذا اوپرے دل سے تعریف کر دی) یا معنی یہ ہے کہ (راغب فيما عندى و راهب منى) (یعنی جو میرے پاس ہے اس میں راغب اور مجھ سے ڈرتے ہوئے) یا مراد یہ کہ لوگ خلافت میں راغب بھی ہیں اور اس سے راہب بھی اور اگر میں کسی رغبت رکھنے والے کو خلیفہ مقرر کر دوں تو ممکن ہے وہ احسن طرح سے عہدہ برآ نہ ہو سکے! عیاض نے اس کی ایک دیگر توجیہہ ذکر کی وہ یہ کہ یہ دونوں حضرت عمر کے وصف ہیں یعنی وہ اللہ کے ہاں جو ہے اس میں راغب ہیں اور اسکے عذاب سے راہب ہیں تو مجھے تمہاری ثناء و تعریف کی ضرورت نہیں تو یہی رغبت و رہبت مجھے کسی کو خلافت کیلئے نامزد کرنے سے روکے ہوئے ہے۔

(نجوت منها) ضمیرِ خلافت کی طرف راجع ہے۔ (كفافا) کاف کی زبر اور تخفیفِ فاء کے ساتھ یعنی (مكفوفا عنى شرها و خيرها) (یعنی مجھ سے اس کا شر اور خیر دونوں روک لی جائیں) خود ہی اس کی ان الفاظ سے تفسیر کر دی: (لا لِيَ ولا عَلَيَّ) اس کا نحو حضرت عمر کے ابو موسی سے کلام میں ان کے مناقب کے باب میں گزرا ابو اسامہ کی روایت کے الفاظ ہیں: (لَوَدِدْتُ لو أن حظى منها الكفاف)۔

(لا أتحملها حيا وميتا) ابو اسامہ کی روایت میں ہے: (أَتَحَمَّلُ أمرَكم حيا و ميتا) یہ استفہامِ انکار ہے جس سے حرفِ استفہام محذوف ہے اس بارے اپنا عذر بیان کیا لیکن جب اپنے بیٹے ابن عمر کی راعیِ غنم والی تمثیل سنی تو (ایک درمیانی راہ نکالتے ہوئے) چھ اکابر صحابہ کو نامزد کیا اور انہیں حکم دیا کہ اپنے میں سے ایک کو خلیفہ بنا لیں، ان چھ کے انتخاب کی وجہ یہ تھی کہ یہ سب اہلِ بدر میں سے تھے اور نبی اکرم جب فوت ہوئے تو ان سے راضی تھے، اس دوسرے وصف کی مناقبِ عثمان کی حدیث میں تصریح گزری ہے جہاں تک پہلا وصف تو ابن سعد نے عبد الرحمٰن بن ابزی عن عمر سے نقل کیا کہ یہ امرِ خلافت اہلِ بدر میں رہے گا جب تک ان میں سے ایک بھی باقی ہے پھر ایسوں میں ہوگا اس میں طلیق (یعنی آزاد کردہ غلام) اور مسلمۃ الفتح (یعنی فتحِ مکہ کے بعد اسلام لانے والے) کا کوئی حصہ نہیں ان کی اس رائے کی بنیاد خلافت میں تقدیمِ افضل کا اعتبار ہے

ابن بطال کی کلام کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمر اس ضمن میں فتنہ کے ڈر سے درمیانی راہ پر چلے تو خیال کیا کہ استخلاف مسلمانوں کے امر کیلئے اضبط ہے (یعنی تا کہ انارکی کا شکار نہ ہوں) تو اس معاملہ کو چھ پر موقوف کر دیا تا کہ آنجناب اور حضرت ابوبکر دونوں کی اقتدا ہو جائے تو نبی اکرم کے فعل یعنی ترکِ تعیین کا بھی تمسک کیا اور فعلِ ابوبکر کے ایک طرف کا بھی اھ، کہتے ہیں اس میں ولی عہد بنا لینے کے جواز کی دلیل ہے کیونکہ صحابہ کرام نے بالاتفاق حضرت ابوبکر کے فعل کو قبول کیا تھا جیسا کہ انہوں نے حضرت عمر کے اس اقدام سے بھی اختلاف نہیں کیا، کہتے ہیں یہ باپ کے اپنی اولاد کیلئے وصیت کرنے سے مشابہ ہے چونکہ وہ بنسبت دیگر کے ان کی اصلاح کے معاملہ سے زیادہ باخبر ہوتا ہے تو امام بھی اسی طرح ہے، اس میں ان حضرات کا رد ہے جنہوں نے جزم کیا کہ نبی اکرم نے ابوبکر کو خلافت کیلئے نامزد کر دیا تھا، یہ طبری ہیں اور ان سے قبل بکر ابن اختِ عبد الواحد اور ان کے بعد ابن حزم کیونکہ حضرت عمر قطعیت سے کہہ رہے ہیں کہ آپ نے کسی کا استخلاف نہیں کیا، مخالفین نے در اصل لوگوں کے جناب ابوبکر کو (خليفة رسول الله) کا لقب دینے پر اتفاق سے احتجاج کیا ہے، طبری نے بسند صحیح اسماعیل بن ابو خالد عن

قیس بن ابوحازم سے نقل کردہ اپنی روایت سے بھی تمسک کیا، کہتے ہیں میں نے عمر کو دیکھا لوگوں کو بٹھلا رہے اور کہہ رہے ہیں خلیفۂ رسول کی بات سنو! بقول ابن حجر اس کی نظیر جو (باب ہذا کی) پانچویں حدیث میں قولِ ابوبکر مذکور ہے:(حتى يرى الله خليفة نبيه) اسکا یہ کہہ کر رد کیا گیا کہ صیغہ محتمل ہے کہ مفعول سے ہو یا یہ کہ فاعل سے ہو، لہذا اس میں کوئی حجت نہیں، فاعل سے ہونا حضرت عمر کے جزم سے مترجح ہے کہ آپ نے ترکِ استخلاف کیا ہے اسی طرح ابن عمر کی اس پر ان کی موافقت سے لہذا اس پر (خليفة رسول الله) کا معنی یہ ہوگا کہ جو آپکا جانشین بنا (یعنی بغیر آنجناب کے نامزد کئے) اور یہ معاملہ سنبھالا اسی لئے انہیں یہ لقب عطا کیا گیا یا یہ کہ یہ حضرت عمر کی زاتی رائے کا نتیجہ تھا کہ ابوبکر کو یہ لقب دیا اس معنی میں کہ حدیثِ باب کے متضمن کی طرف اشارہ کیا اور دیگر کئی ادلہ،

اگر چہ صراحت کے اتھ یہ وارد نہیں لیکن مجموعی طور سے اسکا اخذ کیا جانا ممکن ہے (زیادہ مناسب یہی کہ امرِ واقع کے اعتبار سے یہ لقب دیا گیا) اس میں راوندیہ کے بعض حضرات کا بھی رد ہے جو زعم کرتے ہیں کہ نبی اکرم نے حضرت عباس کی نامزدگی پر تنصیص کی تھی اور شیعہ کا بھی جو حضرت علی کی بابت یہی دعویٰ کرتے ہیں، وجہِ رد تمام صحابہ کرام کا صدیق اکبر کی متابعت پھر ان کی حضرت عمر کی نامزدگی پر اتفاق کرنا اسی طرح حضرت عمر کے مجلس شوری کی تشکیل پر بھی اور پھر نہ حضرت عباس اور نہ حضرت علی کسی نے بھی یہ ادعاء نہ کیا تھا کہ نبی اکرم نے انہیں خلیفہ نامزد کیا تھا

نووی وغیرہ کہتے ہیں استخلاف کے ذریعہ انعقادِ خلافت پر اجماع ہے اسی طرح اہلِ حل وعقد کے کسی کیلئے عقدِ خلافت پر اتفاق اس طور کہ کوئی دیگر استخلاف موجود نہ ہو اور اس طریقہ پر بھی جو حضرت عمر نے اختیار کیا اس امر پر بھی کہ خلیفہ کی نامزدگی واجب ہے اور اس امر پر بھی کہ اس کا وجوب بالشرع ہے نہ کہ بالعقل، بعض نے مخالفت کی جیسے اصم اور خوارج، ان کا کہنا ہے کہ نصبِ خلیفہ واجب نہیں، بعض معتزلہ نے مخالفت کی اور کہا یہ عقلی لحاظ سے واجب ہے نہ کہ شرعی لحاظ سے، یہ دونوں قول باطل ہیں جہاں تک اصم ہیں تو انہوں نے صحابہ کرام کے سقیفہ بنی ساعدہ میں معاملہ طے ہونے تک اسی طرح حضرت عمر کی مجلس شوری کے کسی نتیجہ پر پہنچنے تک بلا خلیفہ رہنے سے احتجاج کیا لیکن اس میں کوئی حجت نہیں کیونکہ یہ ترک پر اطباق نہ تھا بلکہ اس دوران وہ نصبِ خلیفہ کی سعی وکوشش میں لگے ہوئے تھے تاکہ حقدار کیلئے اس کا ایقاع کریں، اصم کے رد میں یہی کہنا کافی ہے کہ یہ ان سے قبل کے اجماع سے محجوج ہے! جہاں تک دوسرا قول تو اس کا فساد ظاہر ہے کیونکہ عقل کیلئے ایجاب وتحریم اور تحسین وتقبیح میں کوئی مدخل نہیں اس کا تو بحسب العادت وقوع ہے اور پھر ایامِ سقیفہ کہنا مخدوش ہے کہ آمدہ حدیث میں تصریح ہے کہ پہلے ہی روز حضرت ابوبکر کی بیعت ہو چکی تھی کیونکہ مذکور ہے کہ حضرت عمر نے (خطب الغد من يوم توفي النبي) (یعنی وفاتِ نبوی کی اگلی صبح تقریر کی) اور اس میں کہا: (فقوموا فبايعوا) (چلو اٹھو آپ کی بیعت کرو) اور ان سے بھی قبل (گویا وفات ہی کے روز) ایک گروہ سقیفہ بنی ساعدہ میں ان کی بیعت کر چکا تھا لہذا وفاتِ نبوی اور ابوبکر کی بیعت (عامہ) کے مابین ایک رات ودن ہی ہے، اس کا ایضاح مناقبِ ابوبکر میں گزرا۔

- 7219 حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا هِشَامٌ عَنْ مَعْمَرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ ؓ أَنَّهُ سَمِعَ خُطْبَةَ عُمَرَ الآخِرَةَ حِينَ جَلَسَ عَلَى الْمِنْبَرِ وَذَلِكَ الْغَدُ مِنْ يَوْمِ تُوُفِّيَ النَّبِيُّ ﷺ فَتَشَهَّدَ وَأَبُو بَكْرٍ صَامِتٌ لاَ يَتَكَلَّمُ قَالَ كُنْتُ أَرْجُو أَنْ يَعِيشَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ

حَتَّى يَدْبُرَنَا يُرِيدُ بِذَلِكَ أَنْ يَكُونَ آخِرَهُمْ فَإِنْ يَكُ مُحَمَّدٌ ﷺ قَدْ مَاتَ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ جَعَلَ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ نُورًا تَهْتَدُونَ بِهِ بِمَا هَدَى اللَّهُ مُحَمَّدًا ﷺ وَإِنَّ أَبَا بَكْرٍ صَاحِبُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ثَانِي اثْنَيْنِ فَإِنَّهُ أَوْلَى الْمُسْلِمِينَ بِأُمُورِكُمْ فَقُومُوا فَبَايِعُوهُ وَكَانَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ قَدْ بَايَعُوهُ قَبْلَ ذَلِكَ فِي سَقِيفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ وَكَانَتْ بَيْعَةُ الْعَامَّةِ عَلَى الْمِنْبَرِ قَالَ الزُّهْرِيُّ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ سَمِعْتُ عُمَرَ يَقُولُ لِأَبِي بَكْرٍ يَوْمَئِذٍ اصْعَدِ الْمِنْبَرَ فَلَمْ يَزَلْ بِهِ حَتَّى صَعِدَ الْمِنْبَرَ فَبَايَعَهُ النَّاسُ عَامَّةً .

طرفه - 7269

ترجمہ: انس بن مالک کہتے ہیں انہوں نے حضرت عمر کی وہ تقریر سنی جب منبر پہ بیٹھے اور نبی پاک کی وفات کے اگلے روز کی صبح کے وقت، تشہد پڑھی اور ابو بکر چپ بیٹھے تھے کچھ نہ کلام کر رہے تھے تو کہا مجھے امید تھی کہ نبی پاک اتنی عمر پائیں گے کہ ہم سب سے آخر میں فوت ہوں گے تو اب اگر حضرت محمد ﷺ فوت ہو گئے ہیں تو اللہ نے تمہارے درمیان ایک ایسا نور رکھ چھوڑا ہے جسکے ساتھ تم نبی اکرم کی بتلائی ہوئی راہِ ہدایت پہ گامزن رہو گے اور یہ ابو بکر ہیں جو ثانی اثنین اور تمہارے والی بننے کے سب سے بڑھ کر حقدار ہیں تو آ ؤ کھڑے ہو جاؤ اور ان کی بیعت کرو، اہلِ اسلام کا ایک گروہ قبل ازیں سقیفہ بنی ساعدہ میں جناب ابو بکر کی بیعت کر چکا تھا اور منبر پر عام بیعت منعقد ہوئی، زہری انس عن عمر سے ناقل ہیں کہ وہ اس موقع پہ حضرت ابو بکر کو منبر پر بٹھانے کو مسلسل کوشاں رہے حتی کہ بٹھلا کر چھوڑا تو عوام نے ان کی بیعت کی۔

ہشام سے مراد ابن یوسف صنعانی ہیں۔ (أنه سمع خطبة الخ) یہ جو حضرت انس نے اپنے مشاہدہ وسمع کی بابت بیان کیا، یہ سقیفہ ہی ساعدہ میں صدیق اکبر کی بیعت ہو جانے کے بعد کا واقعہ ہے جیسا کہ اس کا بسط و بیان باب (رجم الحبلی من الزنا) میں گزرا، وہاں ذکر ہوا تھا کہ مہاجرین پھر انصار نے آپ کی بیعت کی تھی تو گویا وہاں کا معاملہ طے کر کے صحابہ کرام مسجد نبوی میں آ گئے اور نبی اکرم کی تجہیز وتکفین میں مشغول ہو گئے پھر حضرت عمر نے حاضرین کو سقیفہ میں طے ہونے والے معاملہ کی بابت آگاہ کیا اور ان لوگوں کو جو وہاں حاضر نہ تھے صدیق اکبر کی بیعت کرنے کی دعوت دی، یہ سب ایک ہی روز میں ہوا اس کے لئے اسماعیلی کی ابن شہاب سے روایت قاوح نہیں جس میں ہے کہ حضرت عمر نے دورانِ تقریر کہا: (أما بعد فإني قلت لكم أمس مقالة) کہ یہ اس امر پر محمول ہے کہ ان کا یہ خطبہ (یعنی جس کی طرف اس میں امس کے حوالے سے اشارہ کیا) وفات نبوی کے روز تھا۔

(حتى يدبرنا) ابن بطال وغیرہ نے اسے یاء کی زبر، دالِ ساکن اور باء کی پیش کے ساتھ ضبط کیا ہے ای (آخرنا)، خلیل کہتے ہیں: (دبرت الشیء دبراً تبعته) (یعنی اس کے پیچھے گیا) اور (دبر نی فلان) یعنی میرے پیچھے آیا، حدیث میں ہی اسے مفسر کر دیا، عقیل کی روایت میں ہے: (ولكن رجوت أن يعيش رسول الله ﷺ حتى يدبر أمرنا) یہ بابِ تفعیل سے ہے اس پر اصل میں جو ہے اسے بھی اسی طرح پڑھا جائے تو (یدبرنا) سے مراد (یدبر أمرنا) ہے لیکن عقیل کی روایت میں یہ بھی واقع ہوا: (حتى يكون رسول الله آخرنا) یہ سب حضرت عمر نے اپنی سابقہ کہی بات کا اعتذار کرتے ہوئے کہا کہ جب وفات کی خبر ملتے ہی کہا تھا آپ فوت نہیں ہوئے۔۔۔ الخ

(فإن يك محمد ﷺ قد مات) یہ بقیہ کلامِ عمر ہے عقیل کے ہاں یہ زیادت ہے: (فاختار الله لرسوله الذي يبقى

على الذى عند كم)۔ (بما هدى الله محمدا) یعنی قرآن، اس کا بیان معمر عن زہری کی الاعتصام کے اوائل میں آمدہ روایت میں ہے جس کے الفاظ ہیں: (وهذا الكتاب الذى هد ى الله به رسولكم فخذوا به تهتدوا كما هدى الله به رسوله) مستخرج ابونعیم کی عبد الرزاق عن معمر سے روایت میں ہے: (وهد ى الله به محمدا فَاعْتَصِمُوا به تَهْتَدُوا فإنما هَدَى الله محمدا به) عقیل کی روایت میں ہے: (وقد جعل بين أظهر كم كتابه الذى هدى به محمدا فخذوا به تهتدوا)۔

(فإن أبابكر صاحب الخ) بقول ابن تین صحبت کو مقدم بالذکر اس کے شرف کی وجہ سے کیا جب ان کا غیر اس میں ان کا مشارک ہوسکتا ہے تو اس پر اس امر کا عطف ڈالا جس کے ساتھ حضرت ابوبکر منفرد ہیں اور وہ ان کا (ثانی اثنین) ہونا اور یہ جنابِ صدیق اکبر کی سب سے بڑی فضیلت ہے جس کی وجہ سے وہ مستحق ہیں کہ نبی اکرم کے بعد خلیفہ بنیں اسی لئے کہا: (وإنه أولى الناس بأمور كم)۔ (فبايعوه وكان طائفة الخ) اس میں اشارہ ہے اس مبایعت کے سبب کا کہ یہ اس وجہ سے کہ کئی لوگ سقیفہ میں حاضر نہ تھے۔(وكانت بيعة العامة على المنبر) اسی مذکورہ روز یعنی اس دن کی صبح جب سقیفہ بنی ساعدہ میں بیعت ہوئی۔(قال الزهرى عن أنس الخ) یہ اسی اسنادِ مذکور کے ساتھ موصول ہے اسے اسماعیلی نے مختصراً عبد الرزاق عن معمر سے تخریج کیا۔ (يقول لأبى بكر يومئذ اصعد الخ) عبد الرزاق کی معمر سے مشار الیہ روایت میں ہے: (لقد رأيت عمر يزعج أبا بكر إزعاجا) (یعنی دیکھا کہ حضرت عمر مجبور کر کے حضرت ابوبکر کو منبر پر بٹھلا رہے ہیں)۔(حتى صعد المنبر) کشمیہنی کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (حتى أصعده المنبر) بقول ابن حضرت عمر کے اس پر اصرار کا سبب یہ تھا کہ تا کہ ابوبکر کو ہر خاص و عام دیکھ لیں اور بقول ابن حجر ادھر صدیق اکبر کا اس بارے توقف ان کی تواضع وخشیت کی وجہ سے تھا۔(فبايعه الناس عامة) یعنی یہ بیعتِ ثانیہ اعم و اشہر اور سقیفہ والی بیعت سے اشمل و اکثر تھی اس کا ذکر کتاب الحدود میں بیعت ابوبکر کی اصل کی شرح کے اثناء گزرا۔

- 7220حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ أَتَتِ النَّبِيَّ ﷺ امْرَأَةٌ فَكَلَّمَتْهُ فِي شَيْءٍ فَأَمَرَهَا أَنْ تَرْجِعَ إِلَيْهِ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ إِنْ جِئْتُ وَلَمْ أَجِدْكَ كَأَنَّهَا تُرِيدُ الْمَوْتَ قَالَ إِنْ لَمْ تَجِدِينِي فَأْتِي أَبَا بَكْرٍ .

طرفاه 3659، - 7360 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۵،ص: ۳۸۲)

اسکی شرح مناقبِ صدیق اکبر میں گزری کچھ متعلقہ بحث کتاب الاعتصام میں آئے گی۔

- 7221حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ سُفْيَانَ حَدَّثَنِي قَيْسُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ طَارِقِ بْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي بَكْرٍ قَالَ لِوَفْدِ بُزَاخَةَ تَتْبَعُونَ أَذْنَابَ الإِبِلِ حَتَّى يُرِيَ اللَّهُ خَلِيفَةَ نَبِيِّهِ ﷺ وَالْمُهَاجِرِينَ أَمْرًا يَعْذِرُونَكُمْ بِهِ

ترجمہ: راوی کا بیان کہ حضرت ابوبکر نے وفدِ بزاخہ (جو مرتدین میں شامل تھے اور اب پھر سے اسلام میں دخول کا اعلان کرنے آئے تھے) سے کہا اب تم اونٹوں کی دموں کے پیچھے لگے رہو حتی کہ اللہ تعالی اپنے نبی کے خلیفہ اور مہاجرین کو وہ امر بتلا دے جسکی

وجہ سے وہ تمہارا قصور معاف کردیں۔

یحیی سے قطان اور سفیان سے مراد ثوری ہیں۔ (عن أبي بكر قال الخ) اسماعیلی کی عبدالرحمن بن مہدی عن سفیان عن
س بن مسلم عن طارق سے روایت میں ہے کہ وفدِ بزاخہ آیا، آگے یہی قصہ ذکر کیا اس میں (من أسد وغطفان) بھی ہے، ابن
ال نے ایک روایت کا ذکر کیا جس میں بھی یہ ہے اور یہ طی اور اسد سے ایک بڑا قبیلہ ہے جو اسد بن خزیمہ بن مدرکہ کی طرف منسوب
ہے جو کنانہ بن خزیمہ اصلِ قریش کے اخوۃ ہیں، غطفان بھی ایک بڑا قبیلہ ہے جو غطفان بن سعد بن قیس عیلان بن مضر کی طرف
سوب ہیں، طی طائے مفتوح اور یائے مشدد کے ساتھ اس کے بعد ایک اور (یاء) ہے، یہ مہموز ہے یہ قبائل نبی اکرم کی وفات کے بعد
تد ہو گئے تھے اور طلحہ بن خویلد اسدی کے پیروکار بن گئے جس نے نبی اکرم کے بعد نبوت کا دعویٰ کر دیا تھا تو اپنے قبیلہ کا ہونے کی وجہ
سے اس کی اتباع کی، حضرت خالد نے مسیلمہ سے فراغت کے بعد ان سے جنگ کی اور غالب آئے پھر ان کا ایک وفد دربارِ خلافت میں
بجا، طبری وغیرہ نے اخبارِ ردّہ اور صحابہ کرام کی ان سے لڑائیوں کے ضمن میں ان کا تذکرہ کیا ہے

ابوعبید بکری نے معجم الاماکن میں اصمعی سے ذکر کیا کہ بزاخہ طے قبیلہ کا پانی (یعنی چشمہ یا کنواں) تھا ابوعمرو شیبانی سے بنی
مد کا حوالہ بھی ذکر کیا ابوعبیدہ کے بقول یہ نباج سے پیچھے ایک ٹیلہ تھا اور نباج بصرہ سے حاجیوں کے راستہ میں ایک موضع ہے۔ (
بعون أذناب الإبل الخ) بخاری نے اختصار کرتے ہوئے حدیث کا یہی قطعہ ذکر کیا چونکہ غرضِ ترجمہ (خليفة نبيه) تھا جس پر
سری حدیث میں تنبیہ گزری اسے ابوبکر برقانی نے اپنی مستخرج میں نقل کیا حمیدی نے بھی الجمع بین الصحیحین اسے نقل کیا افرادِ بخاری
ں طارق بن شہاب سے حدیث نمبر گیارہ کے یہ الفاظ ذکر کئے: (جاء وفدُ بزاخة من أسد و غطفان إلى أبي بكر
سألونه الصلح فخيرهم بين الحرب المجلية والسلم المُخزِية) (یعنی اسد اور غطفان سے بزاخہ کا وفد حضرت ابوبکر
کے پاس صلح کا طالب ہو کر آیا تو انہیں مجلیہ جنگ اور رسوا کن صلح کے درمیان اختیار دیا) کہنے لگے اس مجلیہ کو تو ہم جانتے ہیں یہ مخزیہ کیا
ہے؟ کہا: (ننزع منكم الحلقة والكراع ونغنم ما أصبنا منكم و تردون علينا ما أصبتم منا ولنا قتلانا ويكون
لاكم في النار وتتركون أقواما يتبعون أذناب الإبل حتى يري الله خليفة رسوله والمهاجرين أمرا
ذرونكم به) (یعنی ہم تم سے اسلحہ اور کراع اپنے قبضہ میں لے لیں گے اور جو تم سے حاصل ہوا ہے اسے بطورِ غنیمت اپنے پاس
یں گے اور جو کچھ ہم سے تمہیں حاصل ہوا اسے تم واپس کرو گے اسی طرح ہمارے مقتولوں کی دیتیں ادا کرو گے اور تمہارے مقتول
گ میں ہیں۔ یعنی ان کی کوئی دیت نہیں۔ اور تمہیں اپنے جانوروں کی دموں کے پیچھے چھوڑ دیا جائے گا حتی کہ اللہ تعالی اپنے رسول
کے خلیفہ اور اہلِ اسلام کو تمہارا عذر دکھا دے جس کی وجہ سے وہ تمہیں معاف کردیں) اس پر حضرت عمر کھڑے ہوئے اور کہا اس معاملہ
ں میری بھی ایک رائے بنی ہے جو بطورِ مشورہ پیش کرتا ہوں، آپ نے جو کہا۔ پہلے دو حکم ذکر کئے۔ پھر کہا جہاں تک آپ نے شہدائے
لام کی دیتوں کا ذکر کیا تو بات یہ ہے کہ ہم نے اللہ کے حکم سے قتال کیا لہذا ان کے اجور اللہ پر ہیں ہمیں دیتوں کی ضرورت نہیں، کہتے
ں اس پر لوگوں نے بھی ان کی تائید کی، حمیدی کہتے ہیں بخاری نے اختصار کرتے ہوئے حدیث کا ایک حصہ ذکر کیا، برقانی نے اسے
دالہ اسی بخاری والی اسناد کے ساتھ تخریج کیا اور ابن بطال نے اسے ایک اور طریق کے ساتھ ثوری سے اسی سند سے مطولا نقل کیا لیکن

اس میں ہے:(وفد بزاخة وهم من طيء) اوراس میں ہے: (فخطب أبوبكر الناس) باقی ایک جیسا ہے،
مجلیہ جلاء سے ہے اس کا معنی ہے تمام مال فاتحین کے حوالے کر دینا ،مخزیہ خزی سے ماخوذ ہے یعنی رسوائی اور ذلت پہ رہنا ،
حلقة سے اسلحہ مراد ہے، کراع صحیح قول کے مطابق ضمِ کاف اور تخفیفِ راء کے ساتھ،(جميع الخيل)(یعنی گھوڑے) اس سب کے
ان سے چھین لینے سے مقصد یہ تھا کہ ان کیلئے کوئی طاقت وشوکت باقی نہ رہے تا کہ پھران کی جہت سے کوئی اندیشہ نہ رہے۔(نغنم ما
أصبنا الخ) یعنی وہ ہمارے لئے بطورِ غنیمت باقی رہے گا اسے واپس نہ کریں گے اور فریضہ شرعیہ کے مطابق اسے باہم تقسیم کرلیں گے
،(و تردون علينا ما أصبتم منا) یعنی دورانِ جنگ جو کچھ تم نے اہل اسلام کے لشکر سے لوٹ مار کی۔(قتلاكم في النار) یعنی
دنیا میں ان کیلئے کوئی دیت نہیں کیونکہ وہ کفر پر مرے ہیں ان کا قتل بالحق ہوالہذا وہ دیت کے حقدار نہیں، (يتبعون أذناب الإبل)
یعنی انہی کی دیکھ بھال میں اب لگے رہیں گے کیونکہ ان سے ان کا اسلحہ لے لیا گیا ہے تو اب ان کیلئے بجز اس کے کوئی چارہ کار اور ذریعہ
معاش نہیں! بقول ابن بطال یہ لوگ مرتد ہو گئے تھے پھر توبہ کی اور صدیق اکبر کی طرف اعتذار کرنے کیلئے اپنا وفد بھیجا تو انہوں نے چاہا
کہ بغیر مشورہ کئے ان کے بارہ میں کوئی فیصلہ نہ کریں تو کہا تم لوگ واپس لوٹ جاؤ اور صحاریٰ میں اپنے اونٹوں کی دیکھ بھال میں لگ جاؤ
اھ لیکن ظاہر یہ ہے کہ مراد یہ تھا کہ تاوقتیکہ ان کی حسنِ توبہ اور حسنِ اسلام ظاہر ہو۔ یہ بھی مصنف کے افراد میں سے ہے۔

۔ 51 باب (بلاعنوان)

یہ سب کے ہاں بلا ترجمہ ہے ابوذر کی کشمیہنی اور سرخسی سے روایتِ جامع بخاری میں باب کا لفظ ساقط ہے تب یہ سابقہ کیلئے
بمنزلہِ فصل ہے اس کے ساتھ اس کا تعلق ظاہر ہے۔

7222و - 7223حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ سَمُرَةَ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ يَكُونُ اثْنَا عَشَرَ أَمِيرًا فَقَالَ كَلِمَةً لَمْ أَسْمَعْهَا فَقَالَ أَبِي إِنَّهُ قَالَ كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ

ترجمہ: جابر بن سمرہؓ کہتے ہیں کہ میں نے نبی پاک سے سنا، فرماتے تھے بارہ امیر ہوں گے اور (اس کے آگے) ایسا کلمہ فرمایا جو
میں نے نہیں سنا میرے والد نے کہا کہ آپ نے فرمایا ہے وہ سب قریشی ہوں گے۔

(عن عبد الملك) مسلم کی ابن عیینہ سے روایت میں (بن عمیر) بھی ہے۔(يكون الخ) ابن عیینہ کی اس روایت میں
ہے: (لا يزال أمر الناس ماضِياً ما وَلِيَهُمْ اثنا عشر رجلا) ۔ (فقال كلمة الخ) مسلم کی روایت میں ہے:(ثم تكلم
النبي ﷺ بكلمة خَفِيَتُ عليَّ) (یعنی آپکا ایک لفظ مجھ پہ مخفی رہا)۔ (فقال أبي) سفیان کی روایت میں ہے میں نے والد صاحب سے
پوچھا نبی اکرم نے کیا کہا ہے؟ کہا: (كلهم من قريش) ابوداود کی ہاں شعبی عن جابر بن سمرہ سے جابر پر اس خفائے کلمہ کا سبب بھی مذکور
ہے اس میں ہے کہ جب آپ نے کہا(لايزال هذا الدين عزيزا إلى اثنى عشر خليفة) تو لوگوں نے نعرہ ہائے تکبیر لگائے اور شور
سا برپا ہوا اس دوران آپ نے یہ الفاظ کہے، اس کی اصل مسلم کے ہاں ہے لیکن(فكبر الناس الخ) مذکور نہیں

طبرانی کی ایک اور طریق کے ساتھ روایت کے آخر میں ہے: (فالتفت فإذا أنا بعمر بن الخطاب و أبی فی أناس فأثبتوا إلى الحديث) (یعنی حاضرین میں حضرت عمر اور ابی بھی تھے جنہوں نے میرے لئے آپ کی کلام کی تثبیت کی) اسے مسلم نے حصین بن عبدالرحمٰن عن جابر بن سمرہ سے روایت کرتے ہوئے ذکر کیا کہ میں اپنے والد کے ساتھ نبی اکرم کے ہاں گیا آگے یہ الفاظ نقل کئے: (إن هذا الأمر لاينقضى حتى يمضى لهم اثنا عشر خليفة) (یعنی یہ امر ختم نہ ہوگا حتی کہ ان کیلئے بارہ خلفاء نہ گزریں) اسے انہوں نے سماک بن حرب عن جابر بن سمرہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (لايزال الإسلام عزيزا إلى اثنى عشر خليفة) اس کا مثل ان کے ہاں شعبی عن جابر سے بھی ہے اس میں (منيعا) کا لفظ بھی مزاد ہے اس روایت سے سفیان کی روایت کے لفظ (ماضيا) کا معنی معلوم ہوا ای (ماضيا أمر الخليفة فيه) اور (عزيزا) کا معنی بھی یعنی (قويا ومنيعا) بزار اور طبرانی کی ابو جحیفہ سے روایت میں بھی اس کا نحو ہے، یہ الفاظ ذکر کئے: (لا يزال أمتى صالحا) اسے ابوداود نے اسود بن سعید عن جابر بن سمرہ سے اس کا نحو نقل کیا مزید یہ بھی: (فلما رجع إلى منزله أتته قريش فقالوا ثم يكون ماذا؟ قال الهرج) (یعنی جب گھر واپس تشریف لے گئے تو قریش کے کچھ لوگ آپ کی طرف گئے اور پوچھا اس کے بعد کیا ہوگا؟ فرمایا قتل و غارت) ابن بطال مہلب سے ناقل ہیں کہ میں کسی کو نہیں ملا جو اس حدیث کا قطعیت کے ساتھ کوئی معنی بیان کرے! بعض حضرات نے کہا مراد یہ کہ پیدر پے بارہ خلفاء ہوں گے! بعض نے کہا ایک ہی زمانہ میں ہونگے اور سبھی امارت کے مدعی ہوں گے، کہتے ہیں ظنِ غالب یہ ہے کہ آنجناب نے اپنے بعد واقع ہونے والے فتنوں بارے اعاجیب کی خبر دی ہے حتی کہ ایک وقت ہوگا کہ لوگ بارہ خلفاء کے تابعداروں میں منقسم ہوں گے، کہتے ہیں اگر کوئی دیگر معنی مراد ہوتا تو آپ یوں کہتے: (يكون اثنا عشر أميرا يفعلون كذا) تو جب انہیں خبر سے معری کیا تو ہم نے جانا کہ آپ کی مراد یہ ہے کہ یہ سب ایک ہی زمانہ میں ہونگے، بقول ابن حجر یہ ایسے شخص کی کلام ہے جو اس حدیث کے ماسوائے اس بخاری کی روایت کے کسی دیگر طریق سے واقف نہیں سابق الذکر مسلم کے تخریج کردہ حدیثِ ہذا کے طرق سے تم جان چکے ہو کہ آپ نے ایک صفت بھی ذکر کی جو ان کی ولایت کے ساتھ مختص ہے اور وہ ہے کہ اسلام کا (ان کے ادوار میں) عزیز و منیع ہونا ایک روایت میں ایک اور صفت بھی مذکور ہے وہ یہ کہ ان پر لوگوں کا اجتماع ہوگا (یعنی بالاتفاق خلفاء ہوں گے) جیسا کہ ابوداود کی اسماعیل بن ابوخالد عن ابیہ عن جابر بن سمرہ سے تخریج کردہ روایت میں ہے جس میں یہ الفاظ نقل کئے: (لايزال هذا الدين قائما حتى يكون عليكم اثنا عشر خليفة كلهم تجتمع عليه الأمة)

اسے طبرانی نے ایک اور طریق کے ساتھ اسود بن سعید عن جابر بن سمرہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (لا تضرهم عداوةُ من عاداهم) قاضی عیاض نے اس بحث کو سمیٹتے ہوئے لکھا اس تعداد پر دو سوال ہیں ایک یہ اس کے معارض ہے حدیثِ سفینہ میں آپکے قول کا ظاہر یعنی جسے اصحابِ سنن نے نقل کیا اور ابن حبان وغیرہ نے صحت کا حکم لگایا جس میں ہے: (الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم يكون ملكا) (یعنی میرے بعد خلافت تیس سال رہے گی پھر بادشاہی اسکی جگہ لے گی) کیونکہ ان تیس برسوں میں صرف خلفائے اربعہ (راشدین) کے ادوار ہی ہیں اور کچھ ایام حضرت حسن کے دور کے، دوم یہ کہ خلافت کے تخت پر اس مذکورہ تعداد سے کہیں زیادہ خلفاء متمکن ہوئے ہیں، کہتے ہیں اول کا جواب یہ ہے کہ حدیثِ سفینہ میں آپ کی مراد خلافتِ نبوت ہے جبکہ جابر کی حدیث میں اسے اس کے ساتھ مقید

نہیں کیا، دوسرے کا جواب یہ ہے کہ آپ نے یہ نہیں کہا: (لا يَلِيُ اثنا عشر) (کہ بارہ ہی والی بنیں گے) بلکہ فرمایا: (يكون اثنا عشر) (یعنی ہوں گے) تو یہ تعداد تو حکمران بنی ہے اور زیادہ کیلئے مانع نہیں، کہتے یہ تب اگر اس کا مصداق ہر حکمران کو قرار دیں وگرنہ محتمل ہے کہ مراد جو ائمہِ عدل میں سے مستحقینِ خلافت ہوں ان میں سے خلفائے اربعہ تو گزر چکے اور لازم ہے کہ قیامت سے قبل یہ تعداد پوری ہو (اگر اسلام کے غلبہ وشوکت والی صفت اور اجتماع کلمہ ملحوظ کریں تو لامحالہ حضرت معاویہ کا شمار بھی انہی میں ہوتا ہے کیونکہ اسی دور میں اسلامی لشکروں نے دور دور تک اسلام کے پھریرے لہرائے اور سبھی ان پہ مجتمع ہو گئے) یہ قول بھی ہے کہ یہ سب ایک ہی زمانہ میں ہوں گے اور لوگ ان پر مفترق ہوں گے، اکیلے اندلس میں پانچویں صدی ہجری میں چھ افراد بیک وقت حکمران تھے اور سبھی اپنے آپ کو خلیفہ قرار دیتے تھے پھر ان کے علاوہ صاحبِ مصر اور بغداد کا عباسی خلیفہ تھا اور کئی دیگر علوی اور خوارج امراء جو زمین کے مختلف حصوں میں خلفاء کہلواتے تھے

کہتے ہیں اس تاویل کی تقویت مسلم کی ایک روایت کے یہ الفاظ کرتے ہیں: (ستكون خلفاء فيكثرون) کہتے ہیں محتمل ہے کہ بارہ خلفاء وہ مراد ہوں جو اسلام وخلافت کی شان وشوکت اور اسکے دبدبہ وغلبہ کی مدت میں ہوں گے اور ایسے جن کی حیثیت غیر متنازع ہو، بعض طرق میں موجود یہ الفاظ اس کی تائید کرتے ہیں: (كلهم تجتمع عليه الأمة) اور ان خلفاء کی نسبت معاملہ یونہی پایا گیا جن پر لوگوں کا اتفاق تھا تا آنکہ بنی امیہ کا معاملہ مضطرب ہوا اور ان کے مابین فتنے واقع ہوئے، ولید بن یزید (بن عبدالملک) کے عہد میں جو مسلسل جاری رہے حتی کہ بنی عباس کی مملکت قائم ہوگئی جنہوں نے ان کا پتہ ہی کاٹ دیا تو یہ تعدادِ مذکور موجود وصحیح ہے اگر (یہ تاویل) معتبر سمجھی جائے، کہتے ہیں کئی اور تاویلات بھی محتمل ہیں

مہلب نے جو اختیار کیا جس کا رد کیا گیا اور اسکے لئے حدیث کا یہی جملہ کافی ہے: (كلهم يجتمع عليه الناس) کہ ایک ہی زمانہ میں ان کا موجود ہونا تو عین افتراق ہے تو یہ مراد ہونا صحیح نہیں، اس کی تائید ابوداود کے ہاں احمد سے اور بزار کی ابن مسعود سے حسن سند کے ساتھ واقع یہ روایت کرتی ہے کہ آپ نے فرمایا: (اثنا عشر كعِدَّةِ نُقَبَاءِ بني اسرائيل)(یعنی بارہ جو بنی اسرائیل کے نقباء کی تعداد تھی) ابن جوزی کشف المشکل میں لکھتے ہیں میں نے اس حدیث کے مفہوم ومراد بارے طویل بحث کی اور اس کے مظان (یعنی ہر ممکنہ مطالب) کا تطلب کیا اور اس کی بابت (علماء سے) استفسارات کئے لیکن گوہرِ مقصود ہاتھ نہ آسکا کیونکہ اس کے الفاظ مختلف ہیں اور مجھے کوئی شک نہیں کہ اس میں تخلیط رواۃ کی طرف سے ہے پھر میرے لئے ایک شیَ واقع ہوئی بعد ازاں خطابی کی تحریر میں بھی اس طرف اشارہ ملا پھر ابوالحسین بن منادی اور کئی اور کے ہاں بھی کلام پائی، تو جہاں تک وجہِ اول ہے تو آپ نے ان حالات کی طرف اشارہ کیا ہے جو آپ کے بعد ہوں گے اور آپ کے اصحاب اور ان کی حکومت آپ کی حکومت کے ساتھ ہی مرتبط ہے تو ان کے بعد ہونے والی ولایات کی طرف اشارہ دیا تو گویا اس کے ساتھ خلفائے بنی امیہ کی تعداد کی طرف اشارہ کیا اور گویا آپکا قول: (لا يزال الدين أى الولاية إلى أن يلى اثنا عشر خليفة) (یعنی دین اور مراد ولایت۔حکومت۔ رہے گی تا آنکہ بارہ خلفاء بنیں) پھر معاملہ ایک اور صفت کی طرف منتقل ہو جائے گا جو پہلی سے اشد ہے تو بنی امیہ کا اولین خلیفہ یزید بن معاویہ ہے اور ان کا آخری مروان الحمار اور ان کی تعداد تیرہ بنتی ہے حضرات عثمان، معاویہ اور ابن زبیر کو شمار نہیں کیونکہ وہ صحابہ ہیں، اگر ان میں سے مروان بن حکم کو بھی ساقط کر دیں کیونکہ ان کی صحابیت بارے اختلاف ہے یا اس لئے کہ وہ متغلب تھے (یعنی زبردستی اقتدار پر قابض ہوئے تھے) بعد

اس کے کہ لوگ ابن زبیر پر مجتمع ہو چکے تھے تو گنتی پوری ہو جاتی ہے اور بنی امیہ سے خلافت کے خروج کے بعد بڑے بڑے فتنے واقع ہوئے اور عظیم جنگیں برپا ہوئیں حتی کہ بنی عباس کی خلافت مستحکم ہوئی اور ماضی کی نسبت واضح طور سے احوال متغیر ہو گئے

کہتے ہیں اس کی تائید ابو داود کی ابن مسعود سے نقل کردہ یہ مرفوع حدیث کرتی ہے: (تَدُور رُحَی الإسلام لخمس و ثلاثین أو ست و ثلاثین أو سبع وثلاثین فإن هلكوا فسبيل من هلك وإن يقم لهم دينهم يقم لهم سبعين عاما) (یعنی اسلام کی چکی پینتیس، چھتیس یا سینتیس سال تک گھومے گی تو اگر لوگ ہلاک ہو گئے تو ہلاک ہونے والوں کا انجام اور اگر ان کا دین ان کیلئے قائم رہا تو یہ ستر سال قائم رہے گا) طبرانی اور خطابی نے اضافہ کیا: (فقالوا سوى ما مضى؟ فقال نعم) (یعنی لوگوں نے کہا مزید ستر سال؟ فرمایا ہاں) بقول خطابی رحی الاسلام جنگ سے کنایہ ہے، چکی کے ساتھ تشبیہ ہی جو دانوں کو پیس ڈالتی ہے کیونکہ جنگوں میں جانوں کا اِتلاف ہے اور آپ کے قول: (يقم لهم دينهم) میں دین سے مراد ملک ہے (یعنی بادشاہی) کہتے ہیں ممکن ہے یہ بنی امیہ کے دورِ حکومت کی طرف اشارہ ہو اور ان سے اسکے بنی عباس کی طرف منتقلی کا تو گویا بنی امیہ کیلئے امرِ حکومت مستحکم ہونے اور ظہورِ ضعف کے مابین ستر برس کا دورانیہ ہے بقول ابن حجر لیکن اس کے لئے معکر ہے کہ امیر معاویہ پر اتفاق رائے کا حصول ۴۱ھ میں ہوا اور ان کا آخری خلیفہ مروان ۱۳۲ھ کے اوائل میں قتل ہوا تو یہ نوے سال بنتے ہیں پھر انہوں نے خطیب بغدادی سے نقل کیا کہ (تدور رحى الإسلام) مثل ہے جس سے مراد کہ یہ مدت جب ختم ہو گی تو اسلام میں ایک امرِ عظیم پیدا ہو گا جس کے سبب اہل اسلام کی ہلاکت کا خدشہ درپیش ہو گا کوئی معاملہ اگر متغیر ہو جائے تو کہا جاتا ہے: (دارت رحاه) کہتے ہیں اس میں مدتِ خلافت کے زوال کی طرف اشارہ ہے اور قولہ: (يقم لهم دينهم) اى ملكهم (یعنی ان کی بادشاہی) اور امیر معاویہ پر اتفاق ہو جانے سے لے کر بنی امیہ کی حکومت ختم ہونے تک تقریباً ستر سال بنتے ہیں، ابن جوزی کہتے ہیں اس تاویل کی تائید طبرانی کی عبداللہ بن عمرو بن عاص سے یہ مرفوع روایت کرتی ہے: (إذا ملك اثنا عشر من بني كعب بن لؤى كان النقف والنقاف إلى يوم القيامة) (یعنی جب بنی کعب بن لوی کے بارہ بادشاہ گزر جائیں گے تو قیامت تک خونریزی رہے گی) نقف کی بابت میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ یہ نون کی زبر اور سکونِ قاف کے ساتھ ہے جو دماغ سے کسرِ ہامہ کو کہتے ہیں (یعنی کھوپڑی توڑ دینا)

نقاف بوزنِ فعال قتل وقتال سے کنایہ ہے اس کی تائید جابر بن سمرہ کی روایت کے بعض طرق سے ہوتی ہے جہاں یہ الفاظ ہیں: (ثم يكون الهرج) صاحبِ نہایہ نے اسے نون کی بجائے ثاء کے ساتھ ضبط کیا ہے اسے جدال میں جدیت کے ساتھ مفسر کیا، لغت میں مجھے اس کی تفسیر نہیں ملی بلکہ اس کا معنی ہے: (الفطنة والحذق) (یعنی فطانت اور مہارت) اور اس کا نحو، قولہ: (من بني كعب بن لؤى) میں اشارہ ہے کہ یہ قریش سے ہوں گے کیونکہ لوی سے مراد ابن غالب بن فہر ہے انہی میں قریش کا اکٹھ ہے، اس سے اخذ کیا جائے گا کہ بعض ان کے غیر غیرِ قریش سے ہو سکتے ہیں تو اس میں قحطانی کی طرف اشارہ ہے جس کا ذکر کتاب الفتن میں گزرا، کہتے ہیں اور جو وجہِ ثانی ہے تو ابو الحسن بن منادی مہدی (موعود) کے بارہ میں اپنی تصنیف میں لکھتے ہیں حدیث: (یکون اثنا عشر خليفة) کا معنی یہ محتمل ہے کہ یہ مہدی کے بعد ہوں گے جو آخر الزمان میں ظاہر ہوں گے (حضرت) دانیال کی کتاب میں مذکور ہے کہ ان کی وفات کے بعد سبطِ اکبر کی نسل سے پانچ حکمران ہوں گے پھر سبطِ اصغر کی اولاد سے پانچ ہوں گے اور ان کا آخری حکمران سبطِ اکبر کی اولاد میں سے ایک

شخص کو ولی عہد نامزد کر جائے گا پھر اس کے بعد اس کا بیٹا حکمران بنے گا تو اسکے ساتھ بارہ کا یہ عدد مکمل ہو گا ان میں سے ہر ایک امام مہدی ہو گا بقول ابن منادی ابو صالح عن ابن عباس کی روایت میں ہے کہ مہدی کا نام محمد بن عبد اللہ ہو گا اور وہ میانہ قد کے سرخی مائل شخص ہوں گے ان کے ساتھ اللہ تعالی امت کا ہر کرب دور کرے گا وہ اپنے عدل کے ساتھ ہر جور وظلم کا خاتمہ کریں گے پھر ان کے بعد بارہ بادشاہ ہوں گے چھ حضرت حسن کی نسل کے اور پانچ حضرت حسین کی اولاد سے اور ایک ان کے غیر سے پھر اس کی موت کے بعد زمانہ میں فساد پھیل جائے گا، کعب احبار سے منقول ہے کہ بارہ مہدی ہوں گے پھر روح اللہ اتریں گے اور دجال کو قتل کر دیں گے

کہتے ہیں تیسری توجیہہ یہ ہے کہ مراد بارہ خلفاء کا وجود ہے کل مدتِ اسلام میں روزِ قیامت تک جو حق پر عمل پیرا ہوں گے، لازم نہیں کہ یکے بعد دیگرے ہوں، اس کی تائید مسدد کی اپنی مسند کبیر میں ابو بحر کی روایت کرتی ہے کہتے ہیں ابوالجلد نے انہیں بتلایا کہ امت ہلاک نہ ہو گی جب تک اس میں بارہ خلفاء نہ ہوں جو سب ہدایت اور دینِ حق کے عامل ہوں گے ان میں سے دو اہل بیتِ محمدؐ کے ہوں گے ایک چالیس برس اور دوسرا تیس برس جئے گا اس پر (ثم یکون الهرج) سے مراد وہ فتنے جو قیامت کے قیام کے موذِن ہوں گے (یعنی اسکے قیام سے کچھ زمانہ قبل) مثلاً دجال پھر یاجوج ماجوج کا خروج حتی کہ دنیا کا خاتمہ ہو جائے، ابن جوزی کی کلام کا ملخص ختم ہوا چند معمولی اضافوں کے ساتھ

اول اور آخری توجیہہ پر عیاض کی کلام مشتمل ہے تو گویا وہ اس سے واقف نہ ہوئے اس کی دلیل یہ کہ ان کی کلام میں ایسی زیادت ہے جس پر ان کی کلام مشتمل نہیں! دونوں کی تحریروں کے مجموع سے کئی تاویلات وتوجیہات سامنے آتی ہیں ارجح قاضی کی بیان کردہ تیسری توجیہہ ہے کیونکہ اس کی تائید حدیث کے بعض صحیح طرق میں موجود ان الفاظ سے ہوتی ہے: (كلهم يجتمع عليه الناس) اس کا ایضاح یہ ہے کہ اجتماع سے مراد لوگوں کا ان کی بیعت کیلئے انقیاد (یعنی بلا تنازع انہیں حکمران تسلیم کر لینا) اور اب تک امرِ واقع یہ ہے کہ حضرات ابو بکر پھر عمر پھر عثمان پھر علی پر لوگ مجتمع ہوئے حتی کہ صفین میں تحکیم کا معاملہ پیش آیا پھر حضرت حسن کی صلح کے بعد امیر معاویہ پر لوگ مجتمع ہو گئے پھر ان کے بیٹے یزید پر، حضرت حسین کیلئے معاملہ منتظم نہ ہو سکا بلکہ اس سے قبل ہی وہ شہید کر دئے گئے پھر یزید کی وفات کے بعد اختلاف واقع ہوا حتی کہ ابن زبیر کے قتل کے بعد عبد الملک بن مروان پر لوگوں کا اکٹھ ہوا، پھر اس کے چاروں بیٹوں، ولید پھر سلیمان پھر یزید پھر ہشام پر اجتماع ہوا (لیکن آنجناب کی ذکر کردہ دوسری صفت کہ عادلانہ حکومت کریں گے ان میں موجود نہ تھی بالخصوص سلیمان اور بعد والوں نے ظلم و جور کے بہت مظاہر پیش کئے تھے) سلیمان اور یزید کے مابین عمر بن عبد العزیز بھی خلیفہ بنے تو یہ خلفائے راشدین کے بعد سات بنتے ہیں اور بارہواں خلیفہ ولید بن یزید بن عبد الملک تھا (لیکن یہ نہایت فاسق و فاجر تھا اور پہلے گزرا کہ نبی اکرم نے فرمایا تھا میری امت کی بربادی قریش کے چند اغیلمہ [یعنی نوجوانوں] کے ہاتھوں ہو گی اور عام علمائے امت کا اتفاق ہے کہ اس کا مصداق عبد الملک کے حکمران بیٹے ہیں بالخصوص اس کا پوتا ولید جس کے دور میں انارکی اور خانہ جنگی اپنے عروج پر تھی) جس پر اس کے چچا ہشام کی موت کے بعد لوگ مجتمع ہوئے یہ چار سال حکمران رہا پھر اسے قتل کر دیا گیا اور فتنے پھیل گئے اور اس دن سے ایسے حالات بگڑے کہ بعد ازاں کسی خلیفہ پر اتفاق نہ ہو سکا کیونکہ یزید بن ولید جو اپنے چچا زاد ولید بن یزید کے خلاف اٹھ کھڑا ہوا تھا اس کا دور طویل نہ ہوا بلکہ اس کے خلاف اس کے والد کے چچا کا بیٹا مروان بن محمد بن مروان (بن حکم) نے خروج کیا اور جب یزید کا انتقال ہوا تو اسکا بھائی ابراہیم متمکن آرائے عرشِ خلافت ہوا لیکن مروان اس پر غالب آ گیا پھر مروان کے خلاف بنی

عباس نے زبردست بغاوت کی اور اسے آخر کار قتل کر دیا اور خلافت بنی عباس کی طرف منتقل ہوگئی، ان کا پہلا خلیفہ ابوعباس سفاح تھا جس کا مختصر دور بڑا پر آشوب رہا پھر اس کا بھائی منصور خلیفہ بنا جسے طویل مدت نصیب ہوئی لیکن ان کے ہاتھ سے اقصائے مغرب نکل گیا جہاں اندلس پر مروانی غالب آگئے اور اندلس طویل عرصہ ان کے زیر حکمرانی رہا، یہ اپنے آپ کو خلفاء کہتے تھے اور تمام عالم اسلام میں ایسا انتشار ہوا حتی کہ بعض علاقوں میں تو صرف نام کی خلافت باقی رہ گئی اور ایک وہ وقت تھا کہ تمام عالم اسلام میں مشرق ومغرب اور یمین و شمل صرف عبد الملک کے نام کا خطبہ چلتا تھا اور ہر جگہ کا حاکم اس کی مرضی وحکم سے ہی بنتا تھا تو اس پر (ثم يكون الهرج) سے مراد ایسی قتل وغارت گری جو ہمیشہ جاری وساری رہے گی اور یہی ہوا تھا

جو توجیہہ ابن منادی نے ذکر کی ہے وہ واضح نہیں اس کے لئے معکر ہے جو طبرانی نے قیس بن جابر صدفی عن ابیہ عن جدہ سے مرفوعا نقل کیا کہ: (سيكون من بعدى خلفاء ثم من بعد الخلفاء أمراء ومن بعد الأمراء ملوك ومن بعد الملوك جبابرة ثم يخرج رجل من أهل بيتي يملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا ثم يؤمر القحطاني فو الذى بعثني بالحق ما هو دونه) (یعنی میرے بعد خلفاء ہوں گے اور ان کے بعد امراء اور امراء کے بعد ملوک اور ملوک کے بعد جابر حکمران پھر میرے اہل بیت سے ایک شخص نکلے گا جو زمین کو عدل سے بھر دے گا جیسے وہ ظلم سے بھری تھی پھر قحطانی کو حکومت ملے گی اور واللہ وہ بھی ان سے کم تر نہ ہوگا) تو یہ ابن منادی نے جو کتاب دانیال سے نقل کیا، کا رد کرتی ہے اور جو انہوں نے ابو صالح سے نقل کیا تو وہ بہت ہی ضعیف ہے اسی طرح کعب کا اثر بھی، جہاں تک ابن جوزی کی حدیث (تدور رحى الإسلام) اور حدیث باب کے درمیان تطبیق کی کوشش تو اسکا تکلف ظاہر ہے اور خطابی نے جو تفسیر کی پھر خطیب نے تو دونوں میں بعد ہے ظاہر یہ ہے کہ قولہ: (تدور رحى الإسلام) سے مراد (تدوم على الاستقامة)(یعنی سیدھے سبھاؤ چلتی رہے گی، صراط مستقیم پہ گامزن) اور اس کی ابتدا بعثت نبوی سے ہوئی اور انتہاء حضرت عمر کی ۲۴ھ ہجری کے ماہ ذی الحجہ میں شہادت پہ ہوئی اگر اسکے ساتھ رمضان میں شروع ہوئی بعثت کے ساڑھے بارہ برس منضم کئے جائیں تو یہ ساڑھے پینتیس سال بنے تو یہ کل مدت نبویہ اور دو خلفاء کی مدت آپ کے بعد بنی، اس کی تائید گزری حدیث حذیفہ کرتی ہے جس میں اشارہ تھا کہ فتنہ سے امن کا باب شہادت عمر سے ٹوٹ جائے گا اور فتنوں کا در چوپٹ کھل جائے گا (جو قیامت تک پھر بند نہ ہوگا) تو یہی ہوا تھا جہاں تک بقیہ حدیث میں آپکا قول: (فإن يهلكوا فسبيل من هلك وإن لم يقم لهم دينهم يقم سبعين سنة) تو اس سے مراد ان کی اعمار کا انقضاء ہے اور یہ مدت ستر سالہ تب بنے گی اگر اسکی ابتدا اس تیس ہجری سے کی جائے جب حضرت عثمان کی خلافت کو چھ برس ہو گئے تھے تب سے ان پر اعتراضات کا نہ ختم ہونے والا سلسلہ شروع ہوا جو مزید چھ سال جاری رہا اور آخر ان کے قتل پر منتج ہوا اور جب ستر سال (اس کے بعد) پورے ہوئے تو صحابہ میں سے کوئی باقی نہ تھا، تو میرے لئے حدیث ہذا کے ظاہر سے یہی معنی متعین ہوا ہے اور اس میں بارہ خلفاء سے تعرض نہیں کیا اس تقدیر پر اولیٰ یہ کہا جاتا ہے کہ (يكون بعد اثنا عشر خليفة)کو حقیقت بعد یہ پر محمول کیا جائے تو صدیق اکبر سے حضرت عمر بن عبد العزیز تک چودہ نفوس تخت حکومت پر بیٹھے جن ان میں سے دو ایسے ہیں جن کی ولایت صحیح نہ ہوئی اور ان کی مدت طویل بھی نہ ہوئی اور یہ ہیں معاویہ بن یزید اور مروان بن حکم تو باقی بارہ بچے جیسا کہ آنجناب نے خبر دی، عمر بن عبد العزیز کی وفات ۱۰۱ھ ہجری میں ہوئی تھی اس کے بعد

احوال بگڑ گئے تھے اور قرن اول مکمل ہوا جو خیر القرون تھا اس کے لئے قولہ (يجتمع عليهم الناس) قادح نہیں کیونکہ یہ اکثر واغلب پر محمول کیا جائے گا اسلئے کہ یہ صفت ان میں سے صرف حسن بن علی اور ابن زبیر میں میں مفقود ہوئی ان کی صحتِ ولایت کے باوجود اور ان کے مخالفین کا استحقاق حضرت حسن کی دستبرداری اور ابن زبیر کی شہادت کے بعد ہی ثابت ہوا تھا

ان مذکورہ بارہ خلفاء کے ادوار میں عموما معاملات منتظم ہی تھے بہت قلیل مدت ایسی تھی کہ حالات ابتر ہوئے، ابن حبان نے (تدور رحى الخ) کے معنی بارے بحث کرتے ہوئے لکھا مراد یہ تھی کہ پچیس یا چھتیس سال معاملہ مستقیم رہے گا بنی امیہ کو امرِ خلافت منتقل ہونے تک، صفین میں تحکیم کا وقوع ہونے پر بنی امیہ کی مشارکت شروع ہوئی پھر اس روز سے آمدہ ستر سال تک انہی میں خلافت کا وجود رہا، بنی عباس کے داعیوں کا اولین ظہور خراسان میں ۱۰۶ھ میں ہوا، بقول ابن حجر طویل تقریر لکھی اور اس پر کئی مواخذات ہیں پہلا یہ کہ ان کا دعوی کہ واقعہ تحکیم ۳۶ھ کے اواخر میں تھا مورخین کے قول کے برخلاف سے درحقیقت یہ جنگ صفین کے چند ماہ بعد تھا جو ۳۷ھ میں ہوئی سابق سطور میں جو اس کا محمل بیان کیا وہی اولی ہے۔

52 - باب إِخْرَاجِ الْخُصُومِ وَأَهْلِ الرِّيَبِ مِنَ الْبُيُوتِ بَعْدَ الْمَعْرِفَةِ

(جھگڑالو اور مشکوک لوگوں کا پتہ لگا کر ان کا اخراج)

وَقَدْ أَخْرَجَ عُمَرُ أُخْتَ أَبِي بَكْرٍ حِينَ نَاحَتْ (حضرت عمر نے اختِ ابو بکر کو نکال دیا جب انہوں نے بین کیا)

یہ ترجمہ اور اسکا معلق اثر اور حدیث کتاب الإشخاص میں گزر چکے ہیں وہاں (أهل الريب) کی بجائے (المعاصي) تھا اور ایک دیگر طریق سے ابو ہریرہ کی یہ حدیث نقل کی تھی اسکی مفصل شرح باب (صلاة الجمعة) میں گزری وہیں (سرماتين) کی تشریح ہوئی۔

- 7224 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ آمُرَ بِحَطَبٍ يُحْتَطَبُ ثُمَّ آمُرَ بِالصَّلاَةِ فَيُؤَذَّنَ لَهَا ثُمَّ آمُرَ رَجُلاً فَيَؤُمَّ النَّاسَ ثُمَّ أُخَالِفَ إِلَى رِجَالٍ فَأُحَرِّقَ عَلَيْهِمْ بُيُوتَهُمْ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ يَعْلَمُ أَحَدُكُمْ أَنَّهُ يَجِدُ عَرْقًا سَمِينًا أَوْ مَرْمَاتَيْنِ حَسَنَتَيْنِ لَشَهِدَ الْعِشَاءَ قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ قَالَ يُونُسُ قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مِرْمَاةٌ مَا بَيْنَ ظِلْفِ الشَّاةِ مِنَ اللَّحْمِ مِثْلُ مِنْسَاةٍ وَمِيضَاةٍ الْمِيمُ مَخْفُوضَةٌ .

أطرافه 644، 657، - 2420 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص:۶۰۹)

(قال محمد بن يوسف) یہ محمد بن یوسف فربری ہیں جو امام بخاری سے جامع بخاری کے ناقلین میں سے ایک ہیں ،یونس سے مراد ابن ۔۔ ہیں (قسطلانی کے بقول عینی نے کہا میں انہیں نہیں پہچانتا ، فتح کے اس نسخہ میں میں بھی یہاں خالی جگہ ہے جو میرے پاس ہے) جبکہ محمد بن سلیمان ، ابو احمد ہیں جو بخاری سے ان کی التاریخ الکبیر کے راوی ہیں ، فربری اس تفسیر میں دو درجہ نازل

ہوئے ہیں چونکہ بخاری اور اپنے مابین دو واسطے ذکر کئے ، یہ تفسیر ابوذر کی اکیلے مستملی سے نسخہ بخاری میں ہے۔ (مثل منسأة) یہ آیت: (تأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ)[سبا : ۱۴] میں ابوعمرو اور نافع کی قراءت ہے ایک شعر ہے: (إذا دَبَبتَ علی المِنْسأة مِنْ هرم فقد تَباعَدَ عنك اللهو والغزل) (یعنی جب عمر کے اس مرحلہ میں پہنچ جائے کہ لاٹھی ٹیکنے کی ضرورت پڑے تو جان لو کہ اب کھیل تماشے کا زمانہ لد گیا) ابوعبیدہ نے اسے ذکر کیا اور لکھا بعض نے اسے ہمزہ کے ساتھ پڑھا ہے! بقول ابن حجر یہ باقیوں کی قراءت ہے، ہمزہ مفتوح کے ساتھ البتہ ابن ذکوان نے ہمزہ کو ساکن پڑھا شواذ میں کئی اور قراءات بھی ہیں ، منساۃ اسمِ آلہ ہے أنسأ الشیء إذا أخَّرَهُ سے (یعنی مؤخر کرنا) یہی لغاتِ مذکورہ میصاۃ میں بھی ہیں۔

- 53 باب هَلْ لِلإِمَامِ أَنْ يَمْنَعَ الْمُجْرِمِينَ وَأَهْلَ الْمَعْصِيَةِ مِنَ الْكَلاَمِ مَعَهُ وَالزِّيَارَةِ وَنَحْوِهِ

(کیا امیر مجرموں اور اہلِ معصیت کو اپنے پاس آنے سے روکنے کا مجاز ہے؟)

جرجانی کے نسخہ میں بجائے (المجرمین) کے (المحبوس) ہے ابن تین اور اسماعیلی نے بھی یہی ذکر کیا اور یہی اوجہ ہے کیونکہ محبوس کا کبھی عصیان متحقق نہیں ہوتا اول عطفِ عام علی خاص میں سے ہوگا اور یہ ظاہراً حدیثِ باب کے موافق ہے۔

- 7225حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ وَكَانَ قَائِدَ كَعْبٍ مِنْ بَنِيهِ حِينَ عَمِيَ قَالَ سَمِعْتُ كَعْبَ بْنَ مَالِكٍ قَالَ لَمَّا تَخَلَّفَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي غَزْوَةِ تَبُوكَ فَذَكَرَ حَدِيثَهُ وَنَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمُسْلِمِينَ عَنْ كَلاَمِنَا فَلَبِثْنَا عَلَى ذَلِكَ خَمْسِينَ لَيْلَةً وَآذَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِتَوْبَةِ اللَّهِ عَلَيْنَا

أطرافه 2757، 2947، 2948، 2949، 2950، 3088، 3556، 3889، 3951، 4418، 4673، 4676، 4677، 4678، 6255، - 6690

ترجمہ: حضرت کعب اپنے تبوک سے پیچھے رہنے کے قصہ میں بیان کیا کہ نبی پاک نے مسلمانوں کو ہم سے بات کرنے سے روک دیا اسی حالت میں پچاس دن گزرے پھر آنجناب نے ہمیں ہماری توبہ کی قبولیت سے آگاہ فرمایا۔

کتاب المغازی میں اس کی مفصل شرح گزری۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

- 94 كتاب التمنى (شرعی تمنائیں)

- 1باب مَا جَاءَ فِي التَّمَنِّي وَمَنْ تَمَنَّى الشَّهَادَةَ (آرزو کرنا بالخصوص آرزوئے شہادت)

ابوذر عن مستملی کے ہاں یہی ہے یہی ابن بطال کے ہاں لیکن انہوں نے بسملہ ذکر نہیں کی ابن تین نے اس کا اثبات کیا لیکن باب کا لفظ حذف کیا نسفی کے نسخہ میں بسملہ کے بعد (ما جاء فی التمنی) ہے! قابسی کے ہاں حذفِ واو، بسملہ اور کتاب کے حذف کے ساتھ ہے اس کا مثل ابونعیم عن جرجانی کے ہاں ہے لیکن واو کا اثبات کیا اور کتاب التمنی کے بعد (والأمانی) کا اضافہ بھی کیا، اسماعیلی نے (باب ما جاء فی تمنی الشهادة) پر اقتصار کیا، تمنی اُمنیہ سے تفعل ہے اس کی جمع اَمانی ہے، تمنا مستقبل سے متعلق ارادہ ہے اگر خیر کے کسی معاملہ میں ہے حسد کی بات نہیں تب مطلوب ہے وگرنہ مذموم ہے، کہا گیا ہے کہ تمنی اور ترجی کے مابین عموم و خصوص ہے تو ترجی ممکن میں ہے جبکہ تمنی اس سے اعم میں، بعض نے کہا جو نہ مل سکا، کی تمنا کرنا سے متعلق ہے بعض نے اس سے یوں تعبیر کیا: (طلب ما لایمکن حصوله) (یعنی ایسی شیئ کی طلب جس کا حصول ممکن نہیں) بقول راغب کبھی تمنا معنی الود (یعنی خواہش کرنا) کو متضمن ہے کیونکہ وہ اپنی خواہش کے حصول کی تمنا کرتا ہے۔

علامہ انور باب (ما جاء فی التمنی ومن تمنی الشهادة) کے بارہ میں رقمطراز ہیں مسلم میں ہے: (إیاك واللوا) ابن تیمیہ نے اس کی یہ تشریح کی ہے کہ افعالِ ماضیہ کی بابت اظہارِ تمنی (کہ کاش میں یہ کر لیتا تو یوں نہ ہوتا وغیرہ) شرع کے نزدیک مناسب نہیں، بخاری نے اشارہ دیا ہے کہ اس میں بحسب الحال والمحال تقسیم (وتفصیل) ہے اسی لئے اس میں (ما و من) ذکر کیا ہے ان کی کلام کا حاصل یہ ہے کہ اگر مقام ایسا ہو کہ لو کا استعمال ردِ تقدیر کا ایہام دیتا ہو تب اس کا استعمال مناسب نہیں بصورتِ دیگر جائز ہے اس ضمن میں لو، تمنی اور رود امتناع میں سب برابر ہیں، فائدہ کے عنوان سے لکھتے ہیں کہ ثنائی حرف اگر اسم بنا دیا جائے تو اس کا دوسرا حرف مشدد ہوگا جیسے تم نے (لو) میں دیکھا۔

- 7226حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ حَدَّثَنِي اللَّيْثُ حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ خَالِدٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ وَسَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْلاَ أَنَّ رِجَالاً يَكْرَهُونَ أَنْ يَتَخَلَّفُوا بَعْدِي وَلاَ أَجِدُ مَا أَحْمِلُهُمْ مَا تَخَلَّفْتُ لَوَدِدْتُ أَنِّي أُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ أُحْيَا ثُمَّ أُقْتَلُ ثُمَّ أُحْيَا ثُمَّ أُقْتَلُ ثُمَّ أُحْيَا ثُمَّ أُقْتَلُ

أطرافه 36، 2787، 2797، 2972، 3123، 7227، 7457، 7463 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص: ۳۱۳)

عبدالرحمٰن بن خالد سے مراد ابن مسافر فہمی مصری ہیں نصف سند مصری اور نصف اوپر والی مدنی راویوں پر مشتمل ہے، یہاں مقصود اس کا جملہ: (لوددت أني أقتل الخ) ہے دوسرے طریق میں ہے: (وددت أني أقاتل الخ) یہ ابین ہے، کشمیہنی کے

نسخہ میں (لأقاتل) ہے، وددت وداده سے ہے! یہ کسی مراد وجہ مخصوص پر وقوع شیٔ کا ارادہ، راغب کہتے ہیں ود کسی شیٔ کی محبت اس کے حصول کی تمنا ہے تو اول سے یہ آیت ہے: (قُلْ لَّآ اَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ اَجْرًا اِلَّا الْمَوَدَّةَ فِى الْقُرْبٰى)[(الشوریٰ : ۲۳] اور ثانی سے یہ آیت: (وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ)[آل عمران: ۶۹] حدیثِ باب کی شرح اور تمنائے شہادت کی توجیہہ، اس پر وارد اشکال اور اس کے جواب سمیت کتاب الجہاد کے باب (تمنى الشهادة) میں گزری ہے۔

- 7227حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ أَبِى الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ وَالَّذِى نَفْسِى بِيَدِهِ وَدِدْتُ أَنِّى لأُقَاتِلُ فِى سَبِيلِ اللَّهِ فَأُقْتَلُ ثُمَّ أُحْيَا ثُمَّ أُقْتَلُ ثُمَّ أُحْيَا ثُمَّ أُقْتَلُ ثُمَّ أُحْيَا ثُمَّ أُقْتَلُ ثُمَّ أُحْيَا فَكَانَ أَبُو هُرَيْرَةَ يَقُولُهُنَّ ثَلاَثًا أَشْهَدُ بِاللَّهِ (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۳۱۳)

.أطرافه 36، 2787، 2797، 2972، 3123، 7226، 7457، - 7463

- 2 باب تَمَنِّى الْخَيْرِ (تمنائے خیر)

وَقَوْلِ النَّبِىِّ ﷺ لَوْ كَانَ لِى أُحُدٌ ذَهَبًا (قولِ نبوی اگر میرے پاس احد کے بقدر سونا ہوتا الخ)

یہ ترجمہ سابق الذکر سے اعم ہے اس لئے کہ اللہ کی راہ میں شہادت کی تمنا جملۂ خیر سے ہے اور اسکے ساتھ اشارہ کیا کہ تمنائے مطلوب صرف طلبِ شہادت ہی میں منحصر نہیں۔ (وقول النبى الخ) اسے اسی باب میں (عندى) کے لفظ کے ساتھ مسند کیا ہے۔

- 7228حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ نَصْرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ هَمَّامٍ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ قَالَ لَوْ كَانَ عِنْدِى أُحُدٌ ذَهَبًا لأَحْبَبْتُ أَنْ لاَ يَأْتِىَ ثَلاَثٌ وَعِنْدِى مِنْهُ دِينَارٌ لَيْسَ شَىْءٌ أُرْصِدُهُ فِى دَيْنٍ عَلَىَّ أَجِدُ مَنْ يَقْبَلُهُ .

طرفاه 2389، - 6445 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۵۸۲)

(وعندى منه دينار ليس شىء الخ) یہی واقع ہوا، صغانی نے ذکر کیا کہ صواب (ليس شيئا) ہے نصب کے ساتھ، بقول عیاض یہ سیاق محلِ نظر ہے اور صواب: (أجد من يقبله) کی تقدیم اور (ليس) اور مابعدھا کی تاخیر ہے، اسماعیلی نے اعتراض کیا اور کہا یہ تمنا سے مشابہ نہیں ہے لیکن وہ ہمام عن ابو ہریرہ کی روایت کے سیاق سے غافل رہے جس میں: (لأحببت) ہے تو یہ (وددت) کے معنی میں ہے، بخاری کی عادتِ جاریہ ہے کہ حدیث کے بعض طرق میں مذکور کسی لفظ پر ترجمہ قائم کر دیتے ہیں، حدیث کی مفصل شرح کتاب الرقاق میں گزری وہیں اس بارے ابن مالک کی کلام بھی گزری تھی۔

- 3 باب قَوْلِ النَّبِىِّ ﷺ لَوِ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِى مَا اسْتَدْبَرْتُ

(نبی پاک کا ایک مرتبہ کہنا اگر میں وہ جانتا ہوتا جو بعد میں جانا)

- 7229حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ حَدَّثَنِي عُرْوَةُ أَنَّ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوِ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ مَا سُقْتُ الْهَدْيَ وَلَحَلَلْتُ مَعَ النَّاسِ حِينَ حَلُّوا .

فرمایا اگر اپنے معاملہ بارے جو بعد میں علم ہوا پہلے سے پتہ ہوتا تو میں قربانیاں ہمراہ نہ لیتا اور دوسروں کی طرح میں بھی حلال ہو جاتا۔

أطرافه 294، 305، 316، 317، 319، 328، 1516، 1518، 1556، 1560، 1561، 1562، 1638، 1650، 1709، 1720، 1733، 1757، 1762، 1771، 1772، 1783، 1786، 1787، 1788، 2952، 2984، 4395، 4401، 4408، 5329، 5548، 5559، 6157 -

یہ ایک دیگر سند کے ساتھ اتم سیاق سے کتاب الحج میں گزری۔

- 7230حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا يَزِيدُ عَنْ حَبِيبٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَلَبَّيْنَا بِالْحَجِّ وَقَدِمْنَا مَكَّةَ لأَرْبَعٍ خَلَوْنَ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ فَأَمَرَنَا النَّبِيُّ ﷺ أَنْ نَطُوفَ بِالْبَيْتِ وَبِالصَّفَا وَالْمَرْوَةِ وَأَنْ نَجْعَلَهَا عُمْرَةً وَلْنَحِلَّ إِلاَّ مَنْ كَانَ مَعَهُ هَدْيٌ قَالَ وَلَمْ يَكُنْ مَعَ أَحَدٍ مِنَّا هَدْيٌ غَيْرَ النَّبِيِّ ﷺ وَطَلْحَةَ وَجَاءَ عَلِيٌّ مِنَ الْيَمَنِ مَعَهُ الْهَدْيُ فَقَالَ أَهْلَلْتُ بِمَا أَهَلَّ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالُوا نَنْطَلِقُ إِلَى مِنًى وَذَكَرُ أَحَدِنَا يَقْطُرُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنِّي لَوِ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ مَا أَهْدَيْتُ وَلَوْلاَ أَنَّ مَعِي الْهَدْيَ لَحَلَلْتُ .قَالَ وَلَقِيَهُ سُرَاقَةُ وَهْوَ يَرْمِي جَمْرَةَ الْعَقَبَةِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَنَا هَذِهِ خَاصَّةً قَالَ لاَ بَلْ لأَبَدٍ قَالَ وَكَانَتْ عَائِشَةُ قَدِمَتْ مَكَّةَ وَهْيَ حَائِضٌ فَأَمَرَهَا النَّبِيُّ ﷺ أَنْ تَنْسُكَ الْمَنَاسِكَ كُلَّهَا غَيْرَ أَنَّهَا لاَ تَطُوفُ وَلاَ تُصَلِّي حَتَّى تَطْهُرَ فَلَمَّا نَزَلُوا الْبَطْحَاءَ قَالَتْ عَائِشَةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتَنْطَلِقُونَ بِحَجَّةٍ وَعُمْرَةٍ وَأَنْطَلِقُ بِحَجَّةٍ قَالَ ثُمَّ أَمَرَ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ أَنْ يَنْطَلِقَ مَعَهَا إِلَى التَّنْعِيمِ فَاعْتَمَرَتْ عُمْرَةً فِي ذِي الْحِجَّةِ بَعْدَ أَيَّامِ الْحَجِّ

(اس کے مضامین کا ترجمہ جلد دوم ص ۴۷۳ اور ۴۹۱ میں گزرا ہے)

حبیب سے مراد ابن ابوقریبہ ہیں جن کا نام زید تھا بعض نے ان کا غیر کہا، معروف بالعلم تھے اس کی بھی مفصل شرح کتاب الحج میں گزری اس میں (لو) مجرد عن النفی اور معقب بالنفی مذکور ہوا، اولاً کہا: (لو أني استقبلت) اور اسکے بعد یہ کہا: (ولولا أن معی الهدی الخ) اس بارے چار ابواب کے بعد بحث ہوگی۔

- 4 باب قَوْلِهِ ﷺ لَيْتَ كَذَا وَكَذَا (نبی اکرم کا کاش کے لفظ کا استعمال)

لیت حروفِ تمنی میں سے ایک ایسا حرف ہے جو اکثر مستحیل سے متعلق ہوتا ہے کبھی کبھار ممکن کے ساتھ بھی، اسی سے حدیثِ باب ہے کیونکہ اس میں حراست ومبیت حسبِ خواہش نصیب ہوا۔

- 7231حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَامِرِ بْنِ رَبِيعَةَ قَالَ قَالَتْ عَائِشَةُ أَرِقَ النَّبِيُّ ﷺ ذَاتَ لَيْلَةٍ فَقَالَ لَيْتَ رَجُلاً صَالِحًا مِنْ أَصْحَابِي يَحْرُسُنِي اللَّيْلَةَ إِذْ سَمِعْنَا صَوْتَ السِّلَاحِ قَالَ مَنْ هَذَا قِيلَ سَعْدٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ جِئْتُ أَحْرُسُكَ فَنَامَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى سَمِعْنَا غَطِيطَهُ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ وَقَالَتْ عَائِشَةُ قَالَ بِلَالٌ : أَلَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ أَبِيتَنَّ لَيْلَةً بِوَادٍ وَحَوْلِي إِذْخِرٌ وَجَلِيلُ، فَأَخْبَرْتُ النَّبِيَّ ﷺ

طرفه - 2885 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۴۰۰)

(أرق) سہر کا ہم وزن وہم معنی، اس کا بیان باب (الحراسة فی الغزو) میں مع الشرح گزرا۔(قیل سعد) نسخۂ کشمیہنی میں (قال سعد) ہے اور یہ اولیٰ ہے، الجہاد میں یہ الفاظ تھے: (فقال أنا سعد بن أبي وقاص) بعنوان تنبیہ لکھتے ہیں کتاب الجہاد کے باب (الحراسة) میں ذکر کیا تھا کہ ترمذی نے عبداللہ بن شقیق عن عائشہ سے روایت نقل کی ہے کہ نبی اکرم کی حفاظت کیلئے پہرہ کا بند وبست ہوتا تھا حتی کہ اللہ نے یہ آیت نازل کی: (وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ)[المائدة : ۶۷] یہ مقتضی ہے کہ اس آیت کے نزول کے بعد آپ کا پہرہ نہ لگا ہو لیکن متعدد روایات میں ہے کہ بدر، احد، خندق کے موقع پر، خیبر سے واپسی کے دوران، وادی قریٰ میں، عمرۂ قضاء اور حنین میں آپ کی حفاظت کیلئے پہرہ کا بندوبست کیا گیا تو گویا یہ آیتِ مذکورہ جنگ حنین کے بعد نازل ہوئی ہے اسکی تائید طبرانی کی صغیر میں حدیثِ ابوسعید سے ہوتی ہے جس میں ہے کہ حضرت عباس ان لوگوں میں شامل تھے جو آنجناب کا پہرہ دیا کرتے تھے تو جب یہ آیت نازل ہوئی تو اسکا ترک کر دیا اور حضرت عباس فتح کے بعد مدینہ آباد ہو گئے تھے تو یہ اس امر پر محمول ہے کہ حنین کے بعد اسکا نزول ہوا، حنین کی شب آپ کا پہرہ دینے کے ذکر پر مشتمل روایت ابوداود ونسائی اور حاکم نے سہل بن حنظلیہ سے نقل کی ہے کہتے ہیں حضرت انس بن مرثد نے اس رات آپ کا پہرہ دیا، بعض نے آنجناب کے پہرے کی مختلف اوقات میں ڈیوٹی سرانجام دینے والے صحابہ کرام کے اسماء کا تتبع کیا ہے تو ان میں حضرات سعد بن معاذ، محمد بن مسلمہ، زبیر، ابوایوب، ذکوان بن عبدالقیس، ادرع سلمی، ابن ادرع۔ ان کا نام محجن تھا سلمہ بھی کہا جاتا ہے، عماد بن بشر، عباس اور ابوریحانہ ذکر کئے، ان وقائع میں جن کا ذکر گزرا ان میں سے ہر ایک صرف آنجناب کا پہرہ دار نہ تھا بلکہ مطلق پہرہ دینے کے ضمن میں ذکر آیا ہے تو ممکن ہے بعض صرف آپ کے ساتھ ہی خاص ہوں مثلاً حضرت ابوایوب، ان کا اس ضمن میں ذکر خیبر سے واپسی میں حضرت صفیہ کی شبِ زفاف کے موقع پر وارد ہوا ہے، بعض نے سب اہلِ غزوہ کا پہرہ دیا جیسے انس بن ابومرثد۔

(وقالت عائشة قال بلال الخ) یہ کتاب الہجرۃ میں بتامہ گزری ہے اس سے موضع دلالت: (فأخبرت النبی) ہے اسی لئے اس پر اقتصار کیا۔

- 5 باب تَمَنِّي الْقُرْآنِ وَالْعِلْمِ (حصولِ قرآن وعلم کی تمنا کرنا)

- 7232حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لاَ تَحَاسُدَ إِلاَّ فِي اثْنَتَيْنِ رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ الْقُرْآنَ فَهُوَ يَتْلُوهُ آنَاءَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ يَقُولُ لَوْ أُوتِيتُ مِثْلَ مَا أُوتِيَ هَذَا لَفَعَلْتُ كَمَا يَفْعَلُ وَرَجُلٌ آتَاهُ اللَّهِ مَالاً يُنْفِقُهُ فِي حَقِّهِ فَيَقُولُ لَوْ أُوتِيتُ مِثْلَ مَا أُوتِيَ لَفَعَلْتُ كَمَا يَفْعَلُ .

طرفاه 5026، - 7528 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸،ص:۹۹)

7232م -حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ بِهَذَا

یہ تمنائے قرآن میں تو ظاہر ہے علم کی اس کی طرف اضافت بطریق الالحاق فی الحکم ہے، یہ کتاب العلم میں ایک اور طریق کے ساتھ اعمش سے گزری وہیں اسکی مفصل شرح کی تھی۔ (یقول لو أوتیت) یہاں حذفِ قائل کے ساتھ ہے اس کا ظاہر یہ ہے کہ یہ وہ جسے قرآن دیا گیا مگر ایسا نہیں بلکہ وہ سامع ہے، فضائل قرآن والی روایت میں اس کا افصاح تھا جس کے الفاظ تھے: (فسمعه جار له فقال لیتنی أوتیت الخ) اس روایت کے الفاظ ادخل فی التمنی ہیں (یعنی زیادہ مناسبت رکھنے والے) لیکن حسبِ عادت اسکی طرف توجہ مبذول کرائی ہے۔

- 6 باب مَا يُكْرَهُ مِنَ التَّمَنِّي (مکروہ تمنائیں)

﴿وَلاَ تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (اللہ کا فرمان: اور نہ تمنا کرو اس چیز کی جسکے ذریعہ اللہ نے تمہارے بعض کو بعض پہ فضیلت دی مردوں کیلئے ان کے اعمال سے حصہ اور عورتوں کیلئے ان کے اعمال سے حصہ ہے اور اللہ سے اسکے فضل کا سوال کرو بے شک اللہ ہر شئ کو جانتا ہے)

ابن عطیہ کہتے ہیں (ما لایتعلق بالغیر) (یعنی جو غیر سے متعلق نہیں) کی تمنا کرنا جائز ہے یعنی مباح امور میں اس پر تمنی سے نہی مخصوص ہے اس امر کے ساتھ جو حسد اور تباغض کا سبب بنے اسی پر امام شافعی کا یہ قول محمول کرنا ہوگا: (لولا أنا نأثم بالتمنی لتمنینا أن یکون کذا) (یعنی اگر ہم تمنا کی وجہ سے آثم نہ ہوتے تو خواہش کرتے کہ کاش ایسا ہو جائے) اور وارد نہیں کہ ہر تمنا کے ساتھ گناہ حاصل ہوتا ہے۔

علامہ انور باب (ما یکرہ من التمنی) کی بابت کہتے ہیں اولا (ما یحسن من التمنی) (یعنی حسنِ تمنا) کی بابت ترجمہ قائم کیا پھر اس بابت جو اس کا مضاد ہے۔

- 7233حَدَّثَنَا حَسَنُ بْنُ الرَّبِيعِ حَدَّثَنَا أَبُو الأَحْوَصِ عَنْ عَاصِمٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ أَنَسٍ قَالَ قَالَ أَنَسٌ لَوْلاَ أَنِّي سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لاَ تَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ لَتَمَنَّيْتُ .

طرفاه 5671، - 6351

ترجمہ: انس کہا کرتے تھے اگر نبی پاک نے موت کی تمنا کرنے سے منع نہ کیا ہوتا تو میں ضرور کرتا۔

- 7234 حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدَةُ عَنِ ابْنِ أَبِي خَالِدٍ عَنْ قَيْسٍ قَالَ أَتَيْنَا خَبَّابَ بْنَ الأَرَتِّ نَعُودُهُ وَقَدِ اكْتَوَى سَبْعًا فَقَالَ لَوْلاَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَانَا أَنْ نَدْعُوَ بِالْمَوْتِ لَدَعَوْتُ بِهِ

أطرافه 5672، 6349، 6350، 6430، - 6431 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۹، ص: ۲۸۱)

- 7235 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي عُبَيْدٍ اسْمُهُ سَعْدُ بْنُ عُبَيْدٍ مَوْلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَزْهَرَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لاَ يَتَمَنَّى أَحَدُكُمُ الْمَوْتَ إِمَّا مُحْسِنًا فَلَعَلَّهُ يَزْدَادُ وَإِمَّا مُسِيئًا فَلَعَلَّهُ يَسْتَعْتِبُ

أطرافه 39، 5673، - 6463 (سابقہ)

تینوں احادیث میں تمنائے موت سے زجر ہے، آیت کی ان سے مناسبت میں غموض ہے الا یہ کہ ان کی مراد یہ ہو کہ تمنا سے مکروہ اس امر کی جنس ہے جس پر آیت وحدیث دال ہے، آیت کے مضمون کا حاصل حسد سے زجر اور حدیث میں صبر کی ترغیب ہے اس لئے کہ اکثر موت کی تمنا کرنا کسی ایسے امر کے وقوع کے سبب ہوتا ہے کہ وہ اس کی وجہ سے موت کو حیات پر پسند کرتا اور ترجیح دیتا ہے تو جب موت کی تمنا کرنے سے نہی کی تو گویا پیش آمدہ مصیبت پر صبر کا حکم دیا، حدیث وآیت کیلئے جامع تقدیر پر رضا اور اللہ کے امر کو تسلیم کرنے کی کی ترغیب ہے، کتاب المرضی کے باب (تمنی المریض الموت) میں ثابت عن انس کی روایت میں تمنائے موت سے نہی کے بعد یہ الفاظ تھے: (فإن كان لا بُدَّ فاعلا فليَقُلِ اللّٰهم أحْيِنِيْ ما كانَتِ الحياةُ خيراً لِيْ) (یعنی اگر ضرور ہی کچھ کہنا ہے تو یہ کہے اے اللہ جب تک زندگی میرے لئے بہتر ہے مجھے زندہ رکھ) اس پر مثلا دعاء بالعافیت کی مشروعیت وارد نہیں کیونکہ اخروی امور کی تحصیل کی دعاء ایمان بالغیب کو متضمن ہے پھر اس میں اللہ کی طرف افتقار کا اظہار، اس کے لئے تذلّل اور اس کے سامنے احتیاج ومسکنت کا مظاہرہ بھی ہے اور دنیوی امور کی تحصیل کی دعاء داعی کی ان کی طرف احتیاج کی وجہ سے ہے تو کبھی یہ اس کے مقدر میں اسکی دعا کے ساتھ مشروط ہوتے ہیں لہذا اسباب اور مسببات دونوں مقدر ہیں اور یہ سب دعاء بالموت کے برخلاف ہے کہ اس میں کوئی ظاہری مصلحت نہیں بلکہ اس میں مفسدت ہے اور یہ ہے نعمتِ حیات کے ازالہ کی طلب وتمنا اور جو اس پر فوائد مترتب ہوتے ہیں خصوصاً اگر وہ صاحبِ ایمان ہے کیونکہ استمرارِ ایمان افضل اعمال میں سے ہے۔

پہلی حدیث کی سند میں عاصم سے مراد ابن سلیمان المعروف بالاحول ہیں، حضرت انس سے ان کا سماع بھی ثابت ہے کئی احادیث واسطہ کے ساتھ روایت کیں مسلم کی عبدالواحد بن زیاد عن عاصم عن نضر بن انس سے اسی روایت میں تصریح ہے کہ جب یہ روایت نضر سے سنی انس بھی زندہ تھے۔ (لا تمنوا) یہ ایک تاء کے حذف پر ہے، کشمیہنی کے نسخہ میں یہ ثابت ہے، ثابت کی مذکورہ روایت میں یہ زیادت بھی ہے: (لا يتمنين أحدُكم الموتَ لِضُرٍّ نزلَ به) اس پر کتاب المرضی میں کلام گزری، اس کا نحو کتاب الدعوات میں عبدالعزیز بن صہیب عن انس سے گزرا۔

دوسری حدیث کے شیخِ بخاری محمد، ابن سلام ہیں عبدہ سے ابن سلیمان، ابن ابو خالد سے اسماعیل اور قیس سے مراد ابن ابو حازم ہیں، سوائے شیخ بخاری کے سب راوی کوفی ہیں یہ بھی المرضیٰ میں مشروحا گزری، تیسری روایت میں: (عن الزهري) ہشام بن یوسف نے معمر سے یہی ذکر کیا، عبد الرزاق نے معمر کے طریق کے ساتھ اسے ہمام بن منبہ عن ابو ہریرہ سے نقل کیا، یہ مسلم میں ہے معمر کے لئے دونوں طریق محفوظ ہیں، احمد نے اسے عبد الرزاق عن معمر عن زہری سے تخریج کیا، زہری سے اس پر شعیب، ابن ابو حفصہ اور یونس بن عبید کی متابعت بھی موجود ہے۔ (عن أبي عبيد) یہ سعد بن عبید مولی ابن ازہر ہیں اسے نسائی اور اسماعیلی نے ابراہیم بن سعد عن زہری سے نقل کرتے ہوئے: (عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن أبي هريرة) کہا لیکن نسائی کے بقول اول ہی صواب ہے۔

(لايتمنى) اکثر کے ہاں یہی لفظِ نفی کے ساتھ ہے اور مراد نہی ہے، یا نہی ہے اور فتحہ کا اشباع ہوا کشمیہنی کے ہاں (لا يتمنين) ہے نونِ تاکید کی زیادت کے ساتھ، ہمام کی مشار الیہ روایت میں ہے: (لا يتمن أحدكم الموت ولا يَدْعُ به قبل أن يأتيه) (یعنی کوئی تم میں سے موت کی تمنا نہ کرے اور نہ اس کے آنے سے قبل اسکی دعا کرے) تو اس سے نہی میں قصد ونطق کے درمیان جمع کیا قولہ: (قبل أن يأتيه) میں اس کی کراہت سے زجر ہے جب یہ آجائے تا کہ یہ ان لوگوں میں شامل نہ ہو جائے جنہیں اللہ سے لقاء ناپسند ہے اسی طرف آنجناب اپنی وفات کے وقت ان الفاظ سے اشارہ دیا تھا: (اللهم ألحِقني بالرفيق الأعلىٰ) اسی طرح تخییر کی بابت بات کرتے ہوئے اللہ کے ہاں جو ہے اسے پسند کرلیا اور یہ بات اثنائے تقریر کہی جس کا ذکر کتاب المناقب میں گزرا، اس سے نہی کی حکمت یہ ہے کہ موت کے نزول سے قبل اس کی طلب کرنے میں ایک نوع کا اعتراض اور تقدیر کی مراغمت ہے اگرچہ موتیں وقت پر ہی آتی ہیں تمنائے موت عمروں کی زیادت یا نقص میں موثر نہیں لیکن یہ ایسا امر ہے جو بندوں سے غائب رکھا گیا ہے! کتاب الفتن میں گزرا جو اس کی ذم پر دال تھا اور یہ حدیثِ ابو ہریرہ کے یہ الفاظ: (لا تقوم الساعة حتى يمُرَّ الرجل يقبر الرجل يقول يا ليتني مكانه) اس کی شرح کتاب المرضیٰ کے باب (تمني المريض الموت) میں ہوئی، نووی لکھتے ہیں حدیث میں کسی پیش آمدہ مصیبت از قسم فاقہ وغربت یا دشمن وغیرہ کی مصیبت اور دیگر دنیوی مشقتوں کے سبب تمنائے موت کی کراہت کی تصریح ہے لیکن اگر کسی ضرر کا خوف ہے یا اپنے دین میں فتنہ کا ڈر ہے تب اس حدیث کے مفہوم کے مدنظر کراہت نہیں، اسی لئے سلف کے کئی لوگوں نے یہ کیا ہے اس سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ جس نے اسکی خلاف ورزی کی اور دکھ پر صبر نہ کر سکا اور موت کی تمنا کی تو وہ یہ دعائے مذکور کرے (یعنی بجائے صراحۃً موت کی خواہش وتمنا کرنے کے) بقول ابن حجر حدیث کا ظاہر مطلقا اس کا منع ہونا اور مطلقا دعا پر اقتصار کرنا ہے لیکن شیخ نے جو لکھا اس میں حرج نہیں اس شخص کیلئے جس سے یہ تمنا واقع ہوئی تا کہ یہ ترک تمنا پر اسکے لئے مددگار ہو۔

(إما محسنا الخ) سب کے ہاں دونوں جگہ نصب کے ساتھ، یہ عاملِ نصب کو مقدر ماننے پر ہے جیسے: (يكون) احمد کی عبد الرزاق سے روایت میں دونوں میں رفع ہے اسی طرح ابراہیم بن سعد کی مذکورہ روایت میں بھی اور یہ واضح ہے۔ (ليستعتب) یعنی گناہوں کے ترک اور استغفار سے اللہ کی رضامندی کا جو یا ہو، استعتاب طلبِ اعتاب ہے ہمزہ برائے ازالہ ہے ای (يطلب إزالة العتاب) (عاتبه أي لَامَهٗ) اور (أعتبه أي أزال عتابه) بقول کرمانی یہ غیر قیاسی وارد میں سے ہے کیونکہ استفعال دراصل ثلاثی سے مبنی ہوتا ہے نہ کہ مزید فیہ سے اور ظاہرِ حدیث حالِ مکلّف کا ان دو حالتوں میں انحصار ہے باقی رہی تیسری قسم

اور وہ یہ کہ مخلط ہوتو اسی پر اس کا استمرار رہے یا نیکی میں بڑھ جائے یا پھر برے ہونے میں ، یا وہ محسن تھا تو بدل کر مسئ ہو گیا یا مسئ تھا تو اس میں بڑھتا چلا گیا ، جواب یہ ہے کہ یہ مخرج غالب پر خارج ہے کہ مومنین کا غالب حال یہی ہے بالخصوص اسکے مخاطب جو صحابہ تھے اس کا مبسوط بیان اس کی شرح کے اثناء گزرا ، میرے لئے ایک اور معنائے حدیث یہ ظاہر ہوا کہ اس میں نیکیوں میں نیکوکار سے رشک کرنے کی طرف اشارہ ہے اور مسئ کی اس کی اِساءت سے تحذیر تو گویا فرمایا جو نیکو کار ہے وہ تمنائے موت کا ترک کرے اور نیکیوں میں جاری رہے اور ان میں ازدیاد کرے اور جو مسئ ہے وہ بھی اس کا ترک کرے کہ شائد کبھی اسے برائیوں سے باز آ جانے کی توفیق مل جائے اور تا کہ اسکا خاتمہ علی الخیر ہو اور جو ان دو طرح کی حالت والوں کے ماسوا ہیں اس تقسیم کی رو سے جس کا ذکر ہوا تو ان کا حکم بھی انہی دو حالتوں سے ماخوذ ہوگا کہ ان میں سے کسی ایک سے انفکاک نہیں

آخر میں بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں بخاری نے اپنی کتاب الادب المفرد کے اسی ترجمہ میں یہ حدیثِ ابو ہریرہ مرفوع نقل کی ہے: (إذا تمنى أحدكم فلينظر ما يتمنى فإنه لا يدري ما يعطى) (یعنی سوچ سمجھ کر تمنا کیا کرو کیونکہ کسی کو علم نہیں کہ جانے کون سی خواہش پوری ہو جائے) یہ ان کے ہاں عمر بن ابوسلمہ عن ابو ہریرہ کی روایت سے ہے اور یہ ان کی شرط پر نہیں لہذا اپنی صحیح میں اسے درج نہیں کیا۔

- 7 باب قَوْلِ الرَّجُلِ لَوْلاَ اللَّهُ مَا اهْتَدَيْنَا (یہ کہنا: اگر اللہ نہ ہوتا تو ہم ہدایت نہ پاتے)

مستملی اور سرخسی کے نسخوں میں الرجل کی بجائے (النبی) ہے۔ (لولا أنت الخ) یہ مختصر روایت کی طرف اشارہ ہے جسے اوائل الجہاد کے باب (حفر الخندق) میں ایک اور طریق کے ساتھ شعبہ سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا تھا: (كان النبى ﷺ ينقل ويقول: لولا الخ) بعض میں (لولا الله) ہے تو جزءِ اول کا بعض حصہ حذف ہوا، اسے (شعری فن میں) خرم کہتے ہیں، غزوۃ الخندق کے ایک اور طریقِ شعبہ میں یہ الفاظ تھے: (والله لولا الله ما اهتدينا) یہ لفظ ترجمہِ ہذا کے موافق ہے ابو اسحاق سے ایک طریق میں یہ عبارت ہے: (اللهم لولا أنت ما اهتدينا) اس جزو کے اول میں سببِ خفیف کی زیادت ہے اور یہ خزم ہے اس طرف کتاب الادب میں اشارہ گزرا، روایتِ وسطی خرم و خزم دونوں سے سالم ہے۔

- 7236 حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنِى أَبِى عَنْ شُعْبَةَ حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ كَانَ النَّبِىُّ ﷺ يَنْقُلُ مَعَنَا التُّرَابَ يَوْمَ الأَحْزَابِ وَلَقَدْ رَأَيْتُهُ وَارَى التُّرَابُ بَيَاضَ بَطْنِهِ يَقُولُ لَوْلاَ أَنْتَ مَا اهْتَدَيْنَا نَحْنُ وَلاَ تَصَدَّقْنَا وَلاَ صَلَّيْنَا فَأَنْزِلَنْ سَكِينَةً عَلَيْنَا إِنَّ الأُلَى وَرُبَّمَا قَالَ الْمَلاَ قَدْ بَغَوْا عَلَيْنَا إِذَا أَرَادُوا فِتْنَةً أَبَيْنَا أَبَيْنَا يَرْفَعُ بِهَا صَوْتَهُ

أطرافه 2836، 2837، 3034، 4104، 4106، - 6620 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴،ص:۳۵۴)

(إن الأولى) کئی مقامات میں یہ ہے: (إن الملأ قد بغوا علينا) غزوۃ الخندق کی روایت میں یہ الفاظ تھے: (إن الألىٰ قد بغوا علينا) یہ بمعنی (الذين) ہے اسی لفظ کے ساتھ وزن میں ہوگا (یعنی وزن شعری میں) تو گویا بعض رواۃ نے روایت بالمعنی کر دی (یا اس قصد سے کہ یہ وزنِ شعری سے نکل جائے قولہ تعالی: وما علمناه الشعر وما ينبغي له کے بمصداق) الجہاد

میں ایک اور طریق کے ساتھ ابو اسحاق سے (إن العدا) تھا، یہ بھی غیر موزون ہے اگر (الأعادي) ہو تو وزن پر پورا اترے گا، نسائی کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ سلمہ بن اکوع سے روایت میں ہے: (والمشركون قد بغوا علينا) یہ موزون ہے اسے انہوں نے عامر بن اکوع کے رجز یہ اشعار میں ذکر کیا تھا، غزوہ خیبر میں یہ مشروحا گزری۔

(واری التراب) نسخہ کشمیہنی میں ہے: (وإن التراب لموار)۔ (بياض بطنه) کشمیہنی کے ہاں (بياض إبطيه) ہے المغازی کی روایت میں تھا: (حتی اغبر بطنه) ایک اور میں ہے: (رأيته ينقل من تراب الخندق حتى واری عنی التراب جلدة بطنه) تو میں نے سنا کہ ابن رواحہ کے کلمات کے ساتھ مرتجز ہیں، غزوہ خیبر میں گزرا کہ یہ عامر بن اکوع کے اشعار تھے وہاں دونوں کی تطبیق بیان کی تھی اسی طرح ان اشعار کے زحافات اور ان کی توجیہہ کا ذکر بھی کیا تھا، آنجناب اور دیگر کے حق میں شعروں کے اِنشاء وإنشاد بارے حکم کا ذکر کتاب الادب میں گزرا، ابن بطال کہتے ہیں عربوں کے نزدیک (لولا) کے ساتھ کسی شئ کا امتناع بیان کیا جاتا ہے اس کے غیر کے وجود کی وجہ سے، مثلاتم کہو گے: (لولا زيدٌ ما صِرتُ إليك) یعنی میرا تمہاری طرف آنا زید کی وجہ سے ہے تو (لو لا الله الخ) کا مفہوم یہ ہوا کہ ہماری ہدایت اللہ تعالی کی طرف سے ہے! راغب نے کہا اسکے غیر کے وقوع کی وجہ سے اس کی خبر کا حذف لازم ہے اس کے جواب کے ساتھ اس کی خبر سے استغناء ہے، کہتے ہیں کبھی یہ (هلا) کے معنی میں ہے جیسے (قرآن میں ہے): (لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رسولا) اس کا مثل (لوما) ہے، بقول ابن ہشام لولا تین اوجہ پر آتا ہے: ایک یہ کہ جملہ پر داخل ہو، ثانی کے اول کے وجود کے ساتھ امتناع کے ربط کیلئے، جیسے: (لولا زيدٌ لأكرمتُك) (یعنی اگر زید نہ ہوتا تو میں تمہاری عزت کرتا) یعنی اگر اس کا وجود نہ ہوتا تو میں تمہارا اکرام کرتا، جہاں تک یہ حدیث: (لولا أن أشق الخ) ہے تو تقدیر ہے: (لولا مخافة أن أشق) یعنی تو امرِ ایجاب کا امر صادر کرتا، وگرنہ تو معنی منعکس ہو جائے گا کہ ممتنع مشقت اور موجود امر ہے

دوم یہ کہ ترغیب و ترحیض کیلئے آتا ہے، یہ طلب بحث و ازعاج ہے اسی طرح عرض کیلئے، یہ لین وادب کے ساتھ طلب ہے تب یہ فعل مضارع کے ساتھ مختص ہوگا جیسے: (لَوْلَا تَسْتَغْفِرُونَ اللهَ)[النمل: ۴] سوم یہ کہ توبیخ وتندم کیلئے اس کا استعمال ہوتا ہے، تب یہ فعل ماضی کے ساتھ مختص ہے جیسے: (لَوْلَا جَاؤُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ)[النور: ۱۳] ای(هلا) ، ابو عبید ہروی نے الغریبین میں ذکر کیا کہ یہ (لِمَ لا) کے معنی میں بھی مستعمل ہے اسی سے یہ آیت قرار دی: (فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ) [یونس: ۹۸] جمہور کے نزدیک آیت میں یہ قسمِ ثالث سے ہے، ترجمہ سے موقعِ حدیث یہ ہے کہ اس صیغہ کے ساتھ اگر قولِ حق معلق ہو تو یہ مانع نہیں بخلاف اس کے کہ اسکے ساتھ وہ متعلق ہو جو حق نہیں جیسے کسی نے کوئی فعل کیا تو کسی محذور میں جا پڑا تو کہا: (لولا فعلت كذا ما كان كذا) (یعنی اگر میں یوں نہ کرتا تو یہ نہ ہوتا) تو اگر یہ امر پیش نظر رکھیں کہ اللہ نے جو شئ مقدر کر رکھی ہے اس کا وقوع لازمی ہے چاہے اس نے یہ فعل کیا ہو یا ترک کیا (مگر تقدیر تو یہی تھی کہ اس کا وقوع اس کے اس فعل کے ساتھ مقرون تھا تو ظاہر کے اعتبار سے یہ کہنا غلط نہ ہوا کہ میں یہ نہیں کرتا تو یہ نہ ہوتا) تو اس کا یہ کہنا اور اگر اس معنی پر اس کا اعتقاد ہے تو یہ تکذیب بالقدر کی طرف مفضی ہو سکتا ہے۔

- 8 باب كَرَاهِيَةِ التَّمَنِّى لِقَاءَ الْعَدُوِّ (دشمن سے جنگ کی آرزو کرنا مکروہ ہے)

وَرَوَاهُ الْأَعْرَجُ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ (اسے اعرج نے ابو ہریرہ عن النبی ﷺ سے روایت کیا)

اواخر الجہاد میں ایک ترجمہ اس عنوان سے گزرا تھا: (باب لا تتمنوا لقاء العدو) پھر ایک طرف تمنائے شہادت کا بھی جواز ہے تو وہاں اس کی توجیہہ ذکر کی تھی اور دونوں کے مابین تطبیق بھی کیونکہ بظاہر دونوں باہم متعارض ہیں کیونکہ شہادت کی تمنا کرنا محبوب ہے تو لقائے عدو کی تمنا کرنے سے نہی کیونکر؟ کہ یہ اس محبوب امر کے حصول کا سبب ہوسکتا ہے؟ حاصلِ جواب یہ تھا کہ حصولِ شہادت لقاء سے اخص ہے کہ شہادت کی تحصیل نصرتِ اسلام اور اس کی عزت کے دوام کفار کی کسرِ شوکت کے ساتھ ممکن ہے جبکہ لقائے عدو کبھی اس کے عکس پہ منتج ہوسکتا ہے تو اس کی تمنا کرنے سے نہی صادر کی اور یہ شہادت کی تمنا کے منافی نہیں ہے یا شائد کراہیت اس شخص کے ساتھ مختص ہے جسے اپنی طاقت پر گھمنڈ ہو اور وہ خود پسندی کا شکار ہو۔

(ورواه الأعرج الخ) اسے الجہاد میں ابو عامر عقدی کیلئے معلق کیا تھا جو مغیرہ بن عبدالرحمٰن عن اعرج عن ابو ہریرہ سے اس کے راوی تھے وہاں اسے موصول کرنے والوں کا ذکر بھی کیا تھا حدیثِ باب بھی وہیں موصولا تاما گزری۔

- 7237حَدَّثَنِى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا مُعَاوِيَةُ بْنُ عَمْرٍو حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ عَنْ سَالِمٍ أَبِى النَّضْرِ مَوْلَى عُمَرَ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ -وَكَانَ كَاتِبًا لَهُ- قَالَ كَتَبَ إِلَيْهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِى أَوْفَى فَقَرَأْتُهُ فَإِذَا فِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لاَ تَتَمَنَّوْا لِقَاءَ الْعَدُوِّ وَسَلُوا اللَّهَ الْعَافِيَةَ .

أطرافه 2818، 2833، 2966، - 3024

ترجمہ: ابن ابواوفی نے خط میں لکھا کہ نبی پاک نے فرمایا دشمن سے جنگ کی تمنا مت کرو اور اللہ سے عافیت کے سوالی بنو۔

- 9 باب مَا يَجُوزُ مِنَ اللَّوْ (لَو یعنی اگر کا جائز استعمال)

وَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ لَوْ أَنَّ لِى بِكُمْ قُوَّةً ﴾ (قرآن میں ہے کہ حضرت لوطؑ نے لَوْ [یعنی کاش] کا لفظ استعمال کیا)

عیاض لکھتے ہیں مراد (ما يجوز من قول الراضى بقضاء الله لوكان كذا لكان كذا) ہے (یعنی اللہ کی تقدیر پر راضی کا اس طرح کہنا جائز ہے کہ اگر یوں ہوتا تو یہ ہوتا) تو (لو) پر الف ولام برائے عہد داخل کیا اور یہ اہل عربیت کے ہاں غیر جائز ہے اس لئے کہ (لو) حرف ہے اور الف لام حروف پر داخل نہیں ہوتے بعض رواۃِ مسلم کے ہاں بھی یہی واقع ہوا۔ (إياك واللو فإن اللو من الشيطان) جبکہ محفوظ یہ ہے: (إياك و لو فإن لو الخ) کہتے ہیں بعض شعراء کے ہاں لو واوِ مشدد کے ساتھ واقع ہوا ہے اور یہ ضرورتِ شعری کی وجہ سے ہے اھ، صاحب المطالع لکھتے ہیں جب اسے اسم کے قائمقام کیا تو اسے منصرف بنا دیا تو یہ ان کے ہاں اب اظہارِ ندامت اور تمنا کی مثل ہے بقول صاحب النہایہ اصل یہ ہے کہ لو واوِ ساکن کے ساتھ ہے اور حروفِ معانی میں سے ایک حرف ہے جب اسے معرب بنانا چاہا تو اسے معرف بالف ولام کر دیا تا کہ علامتِ اعراب ہو، اسی لئے واو کو مشدد کیا، یہ مشدد و منون مسموع

ہے، ایک شاعر کہتا ہے: (ألام علي لو و كنت عالما   بأدبار لو لم تَفُتْنِي أوائله) ایک اور نے کہا: (ليت شعري وأين مني ليت   إنَّ ليتاً وإنَّ لوّا عناء) ایک دوسرے نے کہا: (حاولت لوّاً فقلت لها   إن لوّاً ذاك أعيانا) ، ابن مالک کہتے ہیں جب اسے حرف یا اس کے غیر کی طرف منسوب کیا جائے تو حکم اس کے لفظ کیلئے لگایا جائے گا نہ کہ معنی کیلئے تو حکایۃً بھی جائز ہے اور عامل کے اقتضاء کے مطابق معرفاً بھی اور اگر یہ دوحرفوں پر ہے جن کا دوسرا حرف لین ہے اور اگر یہ اسم بنالیا گیا ہے تو دوسرا مضعف ہوگا اسی سے (لو) میں (لوّ) اور (في) میں (فيّ) کہا گیا ہے، ابن مالک نے مزید کہا اس استعمال میں وہ اداۃ جس کیلئے اسمیت کا حکم لگایا گیا اگر کلمہ کے ساتھ اسے مؤول کیا تو وہ غیر منصرف ہے الا یہ کہ وہ ثلاثی ساکن الوسط ہو تب اس کا صرف ہی جائز ہوگا اور اگر بلفظِ کلمہ اسے مؤول کیا جائے تب ایک ہی قول ہے کہ منصرف ہے

بقول ابن حجر بعض معتمد نسخوں میں ابوذر کی اپنے مشائخ سے روایتِ جامع بخاری میں یہ واقع ہوا ہے: (ما يجوز من أن لو) تو اس کی اصل (أن لو) ہمزہِ مفتوح اسکے بعد نونِ ساکن پھر حرفِ (لو) بغیر الف و لام اور بغیر تشدید کے ہے جیسے اصل میں ہے اور تقدیرِ کلام ہے: (ما يجوز من لو) پھر میں نے اسے ابن تین کی شرح میں اسی طرح دیکھا تو شائد یہ بعض ناقلین کی اصلاح سے ہے کیونکہ اس کی توجیہہ غیر معروف تھی وگرنہ صحیح کے معتمد نسخوں اور اس کی متوارد شروح میں اول پر ہے، سبکی کبیر کہتے ہیں لو اگر حرفیت پر باقی رہے تو اس میں الف و لام داخل نہیں ہوتے ہاں اگر اس کے ساتھ تسمیہ ہو تو یہ حروف تہجی اور حروف معانی کے ان جملہ حروف میں سے شمار ہوگا جن کے ساتھ تسمیہ مسموع ہے، اس کے شواہد میں سے یہ شعر: (وقدماً أهلكته لو كثيرا   وقبل اليوم عالجها قدار) تو اس کی طرف ایک اور واو مضاف کر دی اور اسے فاعل بنا دیا اسے ادغام کر کے، سیبویہ نے نقل کیا کہ بعض عرب لو کو مہموز کرتے ہیں یعنی برابر ہے کہ وہ حرفیت پر باقی ہو یا اس کے ساتھ تسمیہ ہوا ہو، جہاں تک یہ حدیث: (إياك ولو فإن لو تفتح عمل الشيطان) (یعنی کاش کہنے سے بچو کہ یہ شیطان کا عمل کھولتا ہے) تو اس کے اسمِ ان بنانے سے لازم نہیں کہ حرفیت سے خارج ہو چکا بلکہ یہ اِخبار لفظی ہے جو اسم، فعل وحرف سب میں واقع ہوتا ہے جیسے ان کا قول: (حرف عن ثنائي) اور (حرف إلى ثلاثي) یہ علی سبیل الحکایت اِخبار علی عن اللفظ ہے لیکن اگر اسکی طرف الف و لام مضاف کر دیا جائے تو یہ اسم ہو جائے گا یا اس معنی کی بابت اخبار ہوگا جو اس لفظ کے ساتھ مسمّیٰ ہے

ابن بطال کہتے ہیں عربوں کے نزدیک (لو امتناع الشيء لامتناع غيره پر دال ہے (یعنی کسی شیٔ کا امتناع اسکے غیر کے امتناع کی وجہ سے) تم کہو گے: (لو جاء ني زيد لأكرمتك) (اگر زید میرے پاس آتا تو میری تمہاری عزت کرتا) تو مطلب یہ ہوا کہ میں تمہارے اکرام سے ممتنع ہوا زید کی آمد کے امتناع کی وجہ سے، یہی اکثر متقدمین کا اختیار ہے! بقول سیبویہ (لو) اس امر کیلئے ہے جو اپنے غیر کے وقوع کی وجہ سے واقع ہوگا یعنی اس فعل ماضی کا مقتضی ہے جس کا ثبوت اس کے غیر کے ثبوت کی وجہ سے متوقع ہے لیکن اس کا وقوع نہ ہوا انہوں نے دراصل اپنے قول: (لما كان سيقع) کے ساتھ تعبیر کیا، یہ نہیں کہا: (لما لم يقع) حالانکہ یہ اخصر تھا کیونکہ (كان) ماضی کیلئے (لو) برائے امتناع (لما) وجوب کیلئے اور (سين) توقع کیلئے ہے، بعض نے کہا یہ ماضی میں مجرد ربط کیلئے ہے جیسے (إن) مستقبل میں ہے کہ یہ ان شرطیہ کے معنی میں آتا ہے جیسے: (وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ

أعْجَبَتْكُمْ)[البقرة: ۲۲۱] یعنی(وإن أعجبتكم) برائے تقلیل بھی وارد ہے جیسے: (التمس ولو خاتما من حدید) صاحب المطالع نے یہ بات کہی اور ابن ہشام خضراوی نے ان کی تبع کی اور جیسے: (فاتقُوا النارَ ولو بشِقِ تمرة) ابن سمعانی نے القواطع میں ان کی ہم نوائی کی اور جیسے آپ کا یہ قول: (ولو بظلف محرق) یہ ابلغ فی التقلیل ہے، عرض کیلئے بھی وارد ہے جیسے: (لَوْ تَنزل عندنا فتُصِيبَ خيرا) (اگر تم ہمارے مہمان بنتے تو خیر پاتے) اور حض (یعنی ترغیب) کیلئے جیسے: (لو فعلت كذا) بمعنی (افعل) اور اول ادب و نرمی کے ساتھ طلب ہے جبکہ ثانی (یعنی افعل کہہ کر) قوت و شدت کے ساتھ، ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہ یہ (هلا) کے معنی میں بھی آتا ہے اس آیت کے ساتھ مثال ذکر کی: (لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرا) [الكهف: ۷۷] اس کا تعاقب کیا گیا کہ یہ تفسیرِ معنی ہے کیونکہ لفظ اس کا مساعد نہیں، تمنا کے معنی میں بھی وارد ہے جیسے: (فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً) [البقرة: ۱۶۷] ای فليت لنا، اسی لئے (كرة) منصوب ہے تو یہ اس کا جواب ہے جیسے لیت کے جواب میں (فأفوز) منصوب ہوگا

اس امر میں اختلاف ہے کہ کیا یہ امتناعیہ ہے جو معنائے تمنا دیا گیا یا مصدر یہ ہے یا ایک مستقل قسم ہے؟ ابن مالک نے آخری کو ترجیح دی اس کیلئے فعلِ تمنی کے ساتھ اس کا ورود معکر نہیں کیونکہ تمنی کیلئے اس کا محلِ ورود یہ ہے کہ فعلِ تمنی اس کا مصاحب نہ ہو، قاضی شہاب الدین خوبی کہتے ہیں لو شرطیہ ثانی کو اول کے ساتھ معلق کرنے کیلئے ہے ماضی میں تو یہ انتفائے اول پر دال ہوگا کہ اگر وہ ثابت ہوتا تو ثانی کا ثبوت لازم تھا اس لئے کہ یہ اول کی تقدیر پر ثبوتِ ثانی کیلئے ہے تو جب اول ثانی کیلئے لازم ہوگا تو مجرد شرط پر ہی دال ہوگا، تفتازانی کہتے ہیں کبھی یہ اس دلالت کیلئے مستعمل ہوتا ہے کہ جزاء قصدِ متکلم میں ہمیشہ لازم الوجود ہے اور یہ تب جب شرط ان اشیاء میں سے ہو جن کا اس جزاء کیلئے استلزام مستبعد ہو اور اس شرطِ مثبت کا نقیض ہونا اسکے اس جزا کے استلزام کے ساتھ اولی ہے تو جزاء کے استمرار کا وجود لازم ہوگا شرط کے وجود اور اس کے عدم کی تقدیر پر جیسے: (لو لَمْ تَكُنْ تُكرِمُنِي لأثنى عليك) تو جب اس شرط کیلئے جزاء کے وجود کے لزوم کا ادعاء کیا جائے اس کے لئے لزوم کے استبعاد کے باوجود تو اسی شرط کے عدم کے وقت اس کا وجود بطریقِ اولیٰ ہے اھ، اس کی شعری مثالوں میں سے ابو علاء معری کا یہ قول: (لو اختصرتم من الإحسان زُرتُكُمْ) تو احسان استدامتِ زیادت کا متدعی ہے نہ کہ اس کے ترک کا لیکن اس نے ممدوح کے وصف بالکرم میں مبالغہ کا اور اپنے آپ کو اس کے شکر سے عجز کے ساتھ متصف کرنے کا ارادہ کیا۔

(وقوله تعالى: لَوْ أَنَّ لِيْ بِكُمْ قُوَّةً) ابن بطال کے بقول (لو) کا جواب محذوف ہے گویا کہا: (لَحِلْتُ بينكم وبين ما جئتم له من الفساد) (یعنی تب میں تمہارے اس فساد کے سامنے رکاوٹ بن جاتا) کہتے ہیں اس کا حذف ابلغ تھا کیونکہ یہ نفی کے ساتھ ضروب المنع کا حصر کرتا ہے، لوط علیہ السلام کی مراد دراصل افرادی قوت تھی وگرنہ تو وہ جانتے ہی تھے کہ اللہ کی طرف سے انہیں (رکن شدید) حاصل ہے لیکن حکمِ ظاہر پر جریان کیا، کہتے ہیں آیت اس حالت کے بیان کو متضمن ہے جو کسی ایسی برائی کو دیکھ کر مومن کی ہونی چاہئے جس کے ازالہ پر وہ قادر نہیں کہ وہ ایسی صورت کسی (ظاہری) مددگار کے فقدان پر متحسر ہوگا اور اپنے رب کی طاعت پر حرص اور اس کی معصیت کے استمرار پر جزع کے سبب اسکے وجود کا متمنی ہوگا اسی لئے واجب ہے کہ اپنی زبان کے ساتھ اس کا انکار کرے اور پھر دل کے ساتھ، اگر ہاتھ کے ساتھ اسے دور کرنے کی استطاعت نہیں رکھتا، حدیث جو سبکی نے ذکر کی اسی کی طرف

بخاری نے اپنے قول: (ما يجوز من اللو) کے ساتھ اشارہ کیا ہے کہ اس میں اشارہ ہے کہ یہ اصل میں ہے: (لا يجوز إلا ما استثنى) اسے نسائی، ابن ماجہ اور طحاوی نے محمد بن عجلان عن اعرج عن ابو ہریرہ سے نبی اکرم کے حوالے سے ان الفاظ کے ساتھ مخرج کیا: (المؤمن القوى خيرٌ و أَحَبُّ إِلَى الله من المؤمن الضعيف وفى كلٍّ خيرٌ احرص على ما ينفعك ولا تعجز فإن غَلَبَكَ أمرٌ فقل قَدَّرَ الله وما شاء الله وإياك واللو فإن اللو تفتح عمل الشيطان) یہ ابن ماجہ کا نقل کردہ سیاق ہے نسائی نے یہ الفاظ نقل کئے: (قال رسول الله الخ) آگے اس کا مثل ہے البتہ کہا: (وما شاء و إياك واللو) طبری نے اسے اس طریق کے ساتھ نقل کرتے ہوئے (احرص) کا لفظ ذکر کیا اس کا ماقبل نقل نہیں کیا اور کہا: (فإن أصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت كذا و كذا ولكن قدر الله وما شاء فعل فإن لو مفتاح الشيطان)

نسائی اور طبری نے اسے فضیل بن سلیمان عن ابن عجلان سے بھی نقل کرتے ہوئے ان کے اور اعرج کے مابین ابو زناد کا حوالہ بھی ذکر کیا اس کے الفاظ ہیں: (مؤمن قويٌّ خيرٌ و أَحَبُّ) اور اس میں ہے: (فقُلْ قَدَّرَ اللهُ وما شاءَ صَنَعَ) بقول نسائی فضیل قوی نہیں، اسے نسائی، طبری اور طحاوی نے عبد اللہ بن مبارک عن ابن عجلان سے تخریج کرتے ہوئے ان کے اور اعرج کے مابین ربیعہ بن عثمان کا واسطہ داخل کیا نسائی کا سیاق اول کی مانند ہے لیکن کہا: (و أفضل) اور کہا: (وما شاء صنع) اسے انہوں نے ایک اور طریق کے ساتھ ابن مبارک عن ربیعہ سے نقل کرتے ہوئے کہا: (سمعته من ربيعة و حفظي له عن ابن عجلان عن ربيعة) طحاوی بھی اسے تخریج کیا اور کہا ابن عجلان نے اسے اعرج سے مدلس کیا دراصل اسے ربیعہ سے سنا ہے پھر تینوں نے اسے عبد اللہ بن ادریس عن ربیعہ بن عثمان سے بھی نقل کیا اور بجائے محمد بن عجلان کے کہا: (عن محمد بن يحيى بن حبان عن الأعرج) نسائی کے الفاظ ہیں: (وفى كل خير) اور اس میں ہے: (احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز وإذا أصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت كذا وكذا ولكن قل قدر الله وما شاء فعل) یہ طریق اس حدیث کا اصح طریق ہے، اسے مسلم نے بھی عبد اللہ بن ادریس کے طریق سے تخریج کیا اور اسی پر اقتصار کیا، ابن عجلان پر اختلاف کی وجہ سے بقیہ طرق نقل نہیں کئے، یہ بھی محتمل ہے کہ ربیعہ نے اسے ابن حبان اور ابن عجلان دونوں سے سماع کیا ہو کیونکہ ابن مبارک بھی ابن ادریس کی مانند حافظ ہیں اور اس روایت میں لو کا لفظ تشدید کے ساتھ نہیں!

طبری کہتے ہیں اس نہی اور جواز پر دال احادیث کے مابین تطبیق کا طریق یہ ہے کہ نہی اس فعل کے جزم کے ساتھ مخصوص ہے جو واقع نہیں ہوا تو معنی یہ ہے کہ کسی شئ کیلئے جو واقع نہیں ہوئی، نہ کہو کہ اگر میں نے یہ کیا ہوتا تو اس کا وقوع ہو جاتا، تحتم اور تیقن کے ساتھ اپنے جی میں اللہ تعالی کی مشیت کے ساتھ اسے مشروط کئے بغیر، اور جو (لو) کے قول سے وارد ہوا وہ اس امر پر محمول ہے کہ اگر اسکا اس شرط مذکور پر ایقان رکھنے والا ہے وہ یہ کہ کوئی شئ واقع نہیں ہوتی مگر اللہ کی مشیت و ارادہ کے ساتھ، یہ حضرت ابو بکر کے غار میں اس قول کی مانند ہے: (لو أَنَّ أحدهم رَفَعَ قدمَهُ لأَبْصرَنَا) (یعنی اگر ان میں سے کوئی اپنا پاؤں اٹھاتا تو ہمیں دیکھ لیتا) تو اس کے ساتھ جزم کیا، اپنے اس تیقن کے باوجود کہ اللہ تعالی قادر ہے کہ کفار کی نظروں کو اندھے پن وغیرہ کے ساتھ ان سے پھیر دے لیکن عادتِ ظاہرہ کے حکم پر جریان کرتے ہوئے یہ بات کہی جبکہ انہیں مکمل یقین تھا کہ اگر اپنے اقدام اٹھا بھی لیں تو انہیں دیکھ نہ پائیں گے

مگر اللہ کی مشیت اگر ہوتی تو، ملخصا،

عیاض کہتے ہیں اس ترجمہِ بخاری اور احادیثِ باب میں مذکور کا مفہوم یہ ہے کہ (لو)اور (لولا) کا استعمال جائز ہے اور اس امر میں جو برائے استقبال ہو اسی شئ سے جس کا فعل اس کے غیر کے وجود کا مرہونِ منت ہو اور یہ باب(لو) سے ہے کیونکہ اس میں نہیں داخل کیا مگر وہ جو برائے استقبال ہے اور جو حق، صحیح اور متیقن ہے بخلاف ماضی اور منقضی کے یا جس میں عیب اور قدرِ سابق پر اعتراض ہو، کہتے ہیں نہی دراصل اس صورت کہ حتمی طور پر اس کا اعتقاد رکھتے ہوئے ایسی بات کہے اور یہ کہ(مثلا) اگر فلاں کام کر لیتا تو قطعاً اسے یہ ضرر نہ پہنچتا لیکن جس نے اسے اللہ کی مشیت کی طرف لوٹایا اور یہ کہ اگر اللہ کا ارادہ ومشیت نہ ہوتی تو اس کا وقوع نہ ہوتا تو یہ اس دائرۂ نہی میں نہیں آتا، کہتے ہیں میرے نزدیک معنائے حدیث یہ ہے کہ نہی اپنے ظاہر وعموم پر ہے لیکن یہ تنزیہی نہی ہے، اس پر آپ کا یہ قول دال ہے: (فإن لو تفتح عمل الشيطان) یعنی وہ دل میں معارضہِ تقدیر ڈالتا ہے اور وسوسہ کا وقوع ہوتا ہے! نووی نے اسکا تعقب کرتے ہوئے کہا کہ یہ (لو) کے ماضی میں استعمال سے آیا ہے۔ جیسے آپکا یہ قول: (لَو اسۡتَقۡبَلۡتُ مِنۡ أمری ما اسۡتَدۡبَرۡتُ ما أهۡدَيۡتُ) تو ظاہر یہ ہے کہ اس کے اطلاق سے نہی ان امور میں جن میں اب فائدہ نہیں لیکن جس نے اللہ کی طاعت سے فائت پر تاسف کرتے ہوئے کہا یا جو اس پر اس سے متعذر رہا اور اس کا نحو، تو کوئی حرج نہیں اسی پر احادیث میں موجود اکثر استعمال موجود محمول ہے، المفہم میں قرطبی رقم طراز ہیں کہ اس حدیث کی مراد جسے مسلم نے نقل کیا کہ جو وقوعِ مقدور کے بعد اللہ کے امر کے لئے تسلیم اور اس کی تقدیر پر رضا اور فائت کیلئے التفات سے اعراض متعین ہو کیونکہ اگر کسی فائت امر کی بابت سوچا اور کہا اگر یوں کر لیتا تو یوں ہو جاتا تو اسکے دل میں شیطان کے وساوس در آئیں گے اور اگر یہی صورت باقی وقائم رہی تو اسکے خسران کا موجب بنے گی تو یہ توہمِ تدبیر کے ساتھ تقدیرِ سابق کا معارض ہے اور یہی عملِ شیطان ہے کہ آپ کے اس قول کے ساتھ جس کے اسباب کے تعاطی سے منع کیا گیا ہے:(فلا تقل لو فإن لو تفتح عمل الشيطان)

مطلقاً لو کے نطق کا ترک مراد نہیں کیونکہ متعدد اوقات نبی اکرم نے بھی لو کا نطق کیا ہے لیکن اس کے اطلاق سے محلِ نہی تب جب معارضہِ تقدیر کے بطور اس کا اطلاق ہو یہ اعتقاد رکھتے ہوئے کہ یہ مانع اگر مرتفع ہوتا تو خلافِ مقدور واقع ہو جاتا نہ کہ جب اس مانع کی بابت فقط خبر دی اس جہت پر کہ مستقبل میں اس کے ساتھ کوئی فائدہ متعلق ہو تو اس قسم کے جوازِ اطلاق میں اختلاف نہیں ہے اور اس میں عملِ شیطان کا کھولنا نہیں ہے اور نہ جو مفضی الی تحریم ہو! مصنف نے اس باب کے تحت نو احادیث ذکر کی ہیں بعض میں نطق بلو اور بعض میں نطق (لولا) ہے تو اول سے پہلی، دوسری، تیسری، چھٹی، آٹھویں، اور نویں حدیث ہے جبکہ ثانی سے چوتھی، پانچویں اور ساتویں ہے۔

- 7238حَدَّثَنَا عَلِيُّ بۡنُ عَبۡدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفۡيَانُ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الۡقَاسِمِ بۡنِ مُحَمَّدٍ قَالَ ذَكَرَ ابۡنُ عَبَّاسٍ الۡمُتَلَاعِنَيۡنِ فَقَالَ عَبۡدُ اللَّهِ بۡنُ شَدَّادٍ أَهِيَ الَّتِي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوۡ كُنۡتُ رَاجِمًا امۡرَأَةً مِنۡ غَيۡرِ بَيِّنَةٍ قَالَ لَا ، تِلۡكَ امۡرَأَةٌ أَعۡلَنَتۡ

أطرافه 5310، 5316، 6855، - 6856

ترجمہ: ابن عباس نے لعان والے میاں بیوی کا ذکر کیا تو عبد اللہ بن شداد نے پوچھا کیا اسی خاتون بارے نبی پاک نے فرمایا تھا

اگر میں بغیر ثبوت کے کسی کو رجم کرتا تو اسے کرتا؟ کہا نہیں یہ ایک اور تھی جس کی بری شہرت ہوئی تھی۔

کتاب اللعان میں اس کی مفصل شرح گزری۔

7239 - حَدَّثَنَا عَلِيٌّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ عَمْرٌو حَدَّثَنَا عَطَاءٌ قَالَ أَعْتَمَ النَّبِيُّ ﷺ بِالْعِشَاءِ فَخَرَجَ عُمَرُ فَقَالَ الصَّلاَةَ يَا رَسُولَ اللَّهِ رَقَدَ النِّسَاءُ وَالصِّبْيَانُ فَخَرَجَ وَرَأْسُهُ يَقْطُرُ يَقُولُ لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي أَوْ عَلَى النَّاسِ وَقَالَ سُفْيَانُ أَيْضًا عَلَى أُمَّتِي لأَمَرْتُهُمْ بِالصَّلاَةِ هَذِهِ السَّاعَةَ قَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَخَّرَ النَّبِيُّ ﷺ هَذِهِ الصَّلاَةَ فَجَاءَ عُمَرُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ رَقَدَ النِّسَاءُ وَالْوِلْدَانُ فَخَرَجَ وَهُوَ يَمْسَحُ الْمَاءَ عَنْ شِقِّهِ يَقُولُ إِنَّهُ لَلْوَقْتُ لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي وَقَالَ عَمْرٌو حَدَّثَنَا عَطَاءٌ لَيْسَ فِيهِ ابْنُ عَبَّاسٍ أَمَّا عَمْرٌو فَقَالَ رَأْسُهُ يَقْطُرُ وَقَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ يَمْسَحُ الْمَاءَ عَنْ شِقِّهِ وَقَالَ عَمْرٌو لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي وَقَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ إِنَّهُ لَلْوَقْتُ لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي

طرفه - 571.

ترجمہ: عطاء کہتے ہیں ایک رات نبی پاک نے نمازِ عشاء میں دیر کی تو حضرت عمر نے نکل کر منادی دی کہ یا رسول اللہ عورتیں اور بچے سو گئے! تو نبی پاک نکلے اور آپ کا سر مبارک پانی کے قطرے گرا رہا تھا، فرمایا اگر مجھے اپنی امت کی مشقت کا خیال نہ ہوتا تو انہیں عشاء کی نماز اس ساعت ادا کرنے کا حکم دیتا، (آگے اس روایت کے مختلف طرق کے حوالے سے تغایرِ الفاظ کا ذکر کیا)۔

7239م - وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ حَدَّثَنَا مَعْنٌ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ عَمْرٍو عَنْ عَطَاءٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

شیخ بخاری ابن عیینہ سے راوی ہیں، عمرو سے ابن دینار اور عطاء سے مراد ابن ابورباح ہیں۔ (أعتم النبی الخ) متن کی شرح کتاب الصلاۃ میں مفصلا گزری ہے، یہ عمرو کی عطاء سے مرسل روایت ہے اور ابن جریج کی عطاء عن ابن عباس سے مسند جیسا کہ سفیان نے تبیین کی، وہی (قال ابن جریج عن عطاء الخ) کے قائل ہیں، یہ اسی سند کے ساتھ متصل ہے معلق نہیں، حمیدی کا اپنی مسند میں نقل کردہ سیاق ابن مدینی کے سیاق سے اوضح ہے تو انہوں نے اس کی سفیان سے تخریج کی اور کہا: (حدثنا عمرو عن عطاء) سفیان نے مزید کہا: (وحدثناہ ابن جریج عن عطاء عن ابن عباس) تو پوری حدیث نقل کی پھر حمیدی نے کہا سفیان کئی دفعہ یہ حدیث عمرو اور ابن جریج دونوں سے تحدیث کرتے ہوئے ابن عباس سے اس کا ادراج کرتے تھے اگر متن حدیث ذکر کرتے تو کہتے: (حدثنا أو سمعت أخبر هذا) یعنی عمرو عن عطاء سے مرسلا اور ابن جریج عن عطاء عن ابن عباس سے موصولا، بقول ابن حجر یہاں علی نے اسے عنعنہ کے ساتھ روایت کیا ہے اس کے باوجود فصل کیا ادراج نہیں کیا اور اس میں متن کے سیاق کی دونوں سے تفصیل کی زیادت بھی کی جب کہا: (أما عمرو فقال: رأسه يقطر) جبکہ ابن جریج نے کہا: (يمسح الماء عن شقه) ان کے قول: (وقال إبراهيم بن المنذر الخ) مراد یہ کہ محمد بن مسلم جو طائفی ہیں نے عمرو سے اسے روایت کیا اور یہ ابن دینار

ہیں اور یہ عطاء سے ابن عباس کے ذکر کے ساتھ موصولا مروی ہے اور یہ سفیان بن عیینہ کی عمرو سے اس تصریح کے مخالف ہے کہ ان کی عطاء سے اس حدیث میں ابن عباس کا حوالہ موجود نہیں ہے تو یہ طائفی کے اوہام میں سے شمار کیا گیا ہے وہ سوئے حفظ کے ساتھ متصف تھے ان کی حدیث کو اسماعیلی نے بھی اسی طرح دونوں طرق کے ساتھ تخریج کیا اور ذکر کیا کہ سفیان سے اسے مدرجاً نقل کرنے والے منجملہ رواۃ میں جیسا کہ حمیدی نے کہا: عبدالاعلی بن حماد، احمد بن عبدہ ضبی اور ابوخیثمہ بھی ہیں اور عبدہ بن عبد الرحیم اور عمار بن حسن نے اسے سفیان سے روایت کرتے ہوئے عمرو کے طریق پر اقتصار کیا اور اس میں ابن عباس کا واسطہ بھی ذکر کیا تو اس میں عبدالاعلی کے وہم سے بھی بڑھ کر وہم میں پڑے، ابن ابوعمر نے اسے دو جگہ ابن عیینہ سے مفصلا درست طرح سے روایت کیا ہے۔

- 7240حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ رَبِيعَةَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِى لأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ .

طرفه - 887

ترجمہ: ابو ہریرہ راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا اگر اپنی امت کی مشقت کا خیال نہ ہوتا تو انہیں (ہر نماز کے وقت) مسواک کا حکم دیتا۔

جعفر بن ربیعہ جو کہ مصری ہیں کے طریق سے مختصرا روایت کیا، عبدالرحمن سے مراد اعرج ہیں اسماعیلی نے شعیب بن لیث عن ابیہ سے روایت میں انہیں منسوب ذکر کیا ہے یہاں مذکور پر زیادت نہیں کی تو اس سے دلالت ملی کہ اس طریق میں یہی قدرِ حدیث واقع ہے اسے مزی نے اطراف میں (عند کل صلاۃ) کی زیادت کے ساتھ ذکر کیا، اس طریق میں یہ زیادت کسی اور مخرج کے ہاں نہیں دیکھی، یہ بخاری کے ہاں مالک عن ابوزناد عن اعرج کی روایت میں ثابت ہے، اسے انہوں نے کتاب الجمعہ میں وارد کیا ہے، مزی نے اسے کتاب الصلاۃ کی طرف منسوب کیا بغیر قید الجمعۃ کے اور یہ ان پر قابلِ تعقب ہے، (عند) کی بجائے (مع) ذکر کیا، مسلم کی ابن عیینہ عن ابوزناد سے روایت میں (عند) کے ساتھ ہے اس متن پر وہیں مفصل کلام ہوئی، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں صغانی کے نسخہ میں یہاں یہ عبارت بھی ہے: (تابعه سليمان بن المغيرة عن ثابت عن أنس) یہ خطا ہے صواب وہ جو دیگر کے ہاں آمدہ حدیثِ انس کے عقب میں درج ہے۔

- 7241حَدَّثَنَا عَيَّاشُ بْنُ الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الأَعْلَى حَدَّثَنَا حُمَيْدٌ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ وَاصَلَ النَّبِيُّ ﷺ آخِرَ الشَّهْرِ وَ وَاصَلَ أُنَاسٌ مِنَ النَّاسِ فَبَلَغَ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ لَوْ مُدَّ بِي الشَّهْرُ لَوَاصَلْتُ وِصَالاً يَدَعُ الْمُتَعَمِّقُونَ تَعَمُّقَهُمْ إِنِّى لَسْتُ مِثْلَكُمْ إِنِّى أَظَلُّ يُطْعِمُنِى رَبِّى وَيَسْقِينِ تَابَعَهُ سُلَيْمَانُ بْنُ مُغِيرَةَ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .

طرفه - 1961 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۱۷۰)

حمید سے مراد طویل ہیں کتاب الصیام میں یہ مشروحا گزری۔ (تابعه سليمان الخ) اسے مسلم نے ابونضر عن سلیمان بن مغیرہ سے موصول کیا ہے مسند عبد بن حمید میں عالی سند کے ساتھ موجود ہے، کریمہ کے نسخہ میں یہ تعلیق حمید کی روایت سے پہلے واقع ہے تو اس کی

صورت یہ بنی گویا یہ حدیث (لولا أن أشق) کیلئے متابعت ہے اور یہ فحش غلطی ہے، درست اس کا یہاں ہونا ہے جیسے دیگر نسخوں میں ہے۔

- 7242حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ خَالِدٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْوِصَالِ قَالُوا فَإِنَّكَ تُوَاصِلُ قَالَ أَيُّكُمْ مِثْلِي إِنِّي أَبِيتُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِ فَلَمَّا أَبَوْا أَنْ يَنْتَهُوا وَاصَلَ بِهِمْ يَوْمًا ثُمَّ يَوْمًا ثُمَّ رَأَوُا الْهِلاَلَ فَقَالَ لَوْ تَأَخَّرَ لَزِدْتُكُمْ كَالْمُنَكِّلِ لَهُمْ

أطرافه 1965، 1966، 6851، - 7299 (سابقہ)

- 7243حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا أَبُو الأَحْوَصِ حَدَّثَنَا أَشْعَثُ عَنِ الأَسْوَدِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الْجَدْرِ أَمِنَ الْبَيْتِ هُوَ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَمَا لَهُمْ لَمْ يُدْخِلُوهُ فِي الْبَيْتِ قَالَ إِنَّ قَوْمَكِ قَصَّرَتْ بِهِمُ النَّفَقَةُ قُلْتُ فَمَا شَأْنُ بَابِهِ مُرْتَفِعًا قَالَ فَعَلَ ذَاكِ قَوْمُكِ لِيُدْخِلُوا مَنْ شَاءُوا وَيَمْنَعُوا مَنْ شَاءُوا لَوْلاَ أَنَّ قَوْمَكِ حَدِيثٌ عَهْدُهُمْ بِالْجَاهِلِيَّةِ فَأَخَافُ أَنْ تُنْكِرَ قُلُوبُهُمْ أَنْ أُدْخِلَ الْجَدْرَ فِي الْبَيْتِ وَأَنْ أُلْصِقَ بَابَهُ فِي الأَرْضِ .

أطرافه 126، 1583، 1584، 1585، 1586، 3368، - 4484 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص:۷۵)

کتاب الحج میں اس کی مفصل شرح گزری۔

- 7244حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوْلاَ الْهِجْرَةُ لَكُنْتُ امْرَأً مِنَ الأَنْصَارِ وَلَوْ سَلَكَ النَّاسُ وَادِيًا وَسَلَكَتِ الأَنْصَارُ وَادِيًا أَوْ شِعْبًا لَسَلَكْتُ وَادِيَ الأَنْصَارِ أَوْ شِعْبَ الأَنْصَارِ

.طرفه - 3779 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص: ۵۰۱)

غزوہ حنین کے باب میں اسکی مفصل شرح گزری۔

- 7245حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبَّادِ بْنِ تَمِيمٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَوْلاَ الْهِجْرَةُ لَكُنْتُ امْرَأً مِنَ الأَنْصَارِ ، وَلَوْ سَلَكَ النَّاسُ وَادِيًا أَوْ شِعْبًا لَسَلَكْتُ وَادِيَ الأَنْصَارِ وَشِعْبَهَا۔ تَابَعَهُ أَبُو التَّيَّاحِ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي الشِّعْبِ .

طرفه - 4330 (سابقہ)

یہ بھی غزوہ حنین میں گزری۔ (تابعه - - في الشعب) یعنی (أو شعبا) کے لفظ کے نقل میں، سبکی کبیر لکھتے ہیں بخاری کا مقصود یہ ہے کہ ترجمہ ہذا اوران احادیث کے ساتھ لو کا نطق علی الاطلاق مکروہ نہیں البتہ شیٔ مخصوص میں کراہت ضرور ہے جس کا اخذ (من اللو) سے ہے تو تبعیض اور احادیثِ صحیحہ میں اس کے ورود کی طرف اشارہ کیا اسی لئے طحاوی نے حدیث (و إياك واللو) کے بعد لکھا اللہ تعالیٰ کا اپنے نبی کی نسبت قرآن میں کہنا: (وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ) [الأعراف: ۱۸۸] اور خود آپ کا فرمان: (لو استقبلت من أمري ما استدبرت) اور ایک اور حدیث میں آپ کا قول: (ورجل يقول ولو أن الله آتاني مثل ما آتی فلانا الخ) دال ہے کہ (لو) کل اشیاء میں مکروہ نہیں ، منافقین کے قول کی قرآن مین حکایت : (لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ)[آل عمران: ۱۵۴] اور ان کی بات کا یہ کہہ کر رد کیا: (لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ)[آل عمران: ۱۵۴] اس میں سے مباح پر دال ہے، کہتے ہیں ہم نے عربوں کو پایا ہے کہ لو کی ذم کرتے اور اس سے تحذیر کراتے ہیں، وہ کہتے ہیں: (احذر اللو و إياك ولو) ان کی مراد قائل کے اس قول سے ہے: (لو علمت أن هذا خير لعملته) (یعنی اگر جان پاتا کہ یہ خیر ہے تو اس پہ عمل کرتا) حدیثِ سلیمان میں ہے: (الإيمان بالقدر أن تعلم ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك ولا تقولن لشيء أصابك لو فعلت كذا) (یعنی ایمان بالقدر یہ ہے کہ یقین ہو جو کچھ مجھے ملنے والا ہے وہ مجھ سے رہ نہیں سکتا اور جو نہیں وہ مل نہیں سکتا اور کسی شیٔ کی نسبت یہ نہ کہو اگر یوں کر لیتا) بقول سبکی میں نے آپ کے قول: (احرص على ما ينفعك) کے (و إياك واللو) کے ساتھ اقتران پر غور کیا ہے تو میں نے اسے لو کے مذموم محل کی طرف اشارہ پایا اور اس کی دو قسمیں ہیں: ایک فی الحال جب تک فعلِ خیر ممکن ہو تو اسے کسی اور شیٔ کے فقدان پر ترک نہ کیا جائے تو یوں نہ کہو: (لو أن كذا كان موجودا لفعلت كذا) (اگر یہ موجود ہوتا تو یوں ہوتا) فعل پر قدرت کے باوجود اگر چہ وہ شیٔ موجود نہ بھی ہو بلکہ (اگر وہ فعلِ خیر کا ہے تو) ضرور کرے اور اس کے عدم فوات پر حریص ہو، دوم جس سے امورِ دنیا میں سے کوئی امر فائت ہو جائے تو وہ اپنے نفس کو اس پر تلہف (یعنی ہائے وائے کرنے) کے ساتھ مشغول نہ کرے کیونکہ اس میں ایک طرح سے تقدیر پر اعتراض ہے اور تعجیل تحسر ہے جو کچھ کام نہیں آسکتا اور اس میں لگ کر وہ بسا اوقات مفید استدراک سے محروم رہ سکتا ہے تو ذم راجع ہے اس امر کی طرف جس کا مآل اور حال میں تفریط ہو اور ماضی کے اس امر میں تقدیر پر اعتراض کی طرف اور یہ اول سے بھی قبیح تر ہے اور اگر اس کے ساتھ کذب بھی منضم ہو جائے تب تو اقبح ہے جیسے منافقین کا قول جو قرآن نے نقل کیا: (لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ) اور ان کا قول: (لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَاتَّبَعْنَاكُمْ)[آل عمران: ۱۶۷] اسی طرح ان کا یہ قول: (لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا) [آل عمران: ۱۶۸] پھر کہتے ہیں قرآن میں اللہ تعالیٰ کی کلام میں سے جو بھی (لو) مستعمل ہوا ہے وہ صحیح جہت پر ہے کیونکہ اللہ اس کا عالم ہے جیسے یہ آیت: (قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ)[آل عمران: ۱۶۸] اور (ولو كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ) [النساء: ۷۸]ونحوہما اور وہ (لو) جو برائے ربط ہے تو وہ زیرِ بحث نہیں اور نہ وہ جو مصدر یہ ہے الا یہ کہ اس کا متعلق مذموم ہو جیسے یہ قولہ تعالیٰ: (وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّاراً) [البقرة: ۱۰۹] اس لئے کہ جو انہوں نے چاہا اس کا خلاف واقع ہوا۔

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

95 - کتاب أخبار الآحاد (خبرِ واحد)

1 - باب مَا جَاءَ فِی إِجَازَةِ خَبَرِ الْوَاحِدِ الصَّدُوقِ فِی الأَذَانِ وَالصَّلاَةِ وَالصَّوْمِ وَالْفَرَائِضِ وَالأَحْكَامِ

(دینی احکام وفرائض میں صادق فردِ واحد کی اطلاع وخبر معتمد ہے)

وَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِی الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ وَيُسَمَّى الرَّجُلُ طَائِفَةً لِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا ﴾. فَلَوِ اقْتَتَلَ رَجُلاَنِ دَخَلَ فِی مَعْنَى الآيَةِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى ﴿ إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾. وَكَيْفَ بَعَثَ النَّبِیُّ ﷺ أُمَرَاءَهُ وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ فَإِنْ سَهَا أَحَدٌ مِنْهُمْ رُدَّ إِلَى السُّنَّةِ

(اللہ تعالی کا فرمان: پس کیوں نہ ہر گروہ سے ایک جماعت دین سمجھنے کیلئے نکلی اور تا کہ اپنی قوم کا انذار کریں جب [حصولِ علم کے بعد] ان کی طرف واپس آئیں تا کہ انہیں بھی فکرِ آخرت ہو، ایک آدمی پر بھی طائفة کے لفظ کا اطلاق ہوتا ہے جیسے قرآن میں ہے: و إن طائفتان من المؤمنین الخ تو اگر دو آدمی باہم لڑ پڑیں تو یہ بھی اس آیت کے معنی میں داخل ہیں اور اللہ تعالے نے کہا: اگر فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لے کر آئے، اور کیسے نبی پاک نے ایک حاکم بنا کر اور اس کے پیچھے دوسرے کو بھیجا کہ اگر ایک کو کچھ بھول لگ جائے تو سنت کی طرف اسے پلٹا دیا جائے)

یہ سب کے ہاں بلفظِ (باب) ہے ماسوائے نسخہ صغانی کے کہ اس میں ہے: (کتاب أخبار الأحاد) پھر اسکے بعد کہا: (باب ما جاء الخ) تو یہ مقتضی ہے کہ یہ منجملہ کتاب الاحکام ہو اور یہ واضح ہے اس سے ظاہر ہوا کہ التمنی میں اولی یہ ہے کہ باب لکھا جائے نہ کہ کتاب یا وہ اس باب سے موخر ہو، ابوذر، قابسی اور جرجانی کے ہاں بسملہ ساقط ہے، کریمہ اور اصیلی کے نسخوں میں یہاں باب سے قبل وہ ثابت ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ ابواب الاعتصام میں سے ہو کہ اسکے جملہ متعلقات میں سے ہے تو شائد بعض نساخ نے اس پر اسے مقدم کر دیا، بعض نسخ میں بسملہ سے قبل (کتاب خبر الواحد) ہے، یہ عمدہ نہیں

اجازۃ سے مراد اس پر عمل کا جواز اور یہ رائے کہ وہ حجت ہے، (بالواحد) سے یہاں مراد حقیقة الوحدت ہے، جہاں تک اصولیوں کی اصطلاح میں تو اس سے مراد جو خبرِ متواتر نہ ہو، ترجمہ ہذا کے ساتھ ان حضرات کا رد مقصود ہے جو کہتے ہیں خبر تبھی حجت ہو گی اگر ایک سے زائد اسکے راوی ہوں حتی کہ وہ شہادت کی مانند ہو جائے اس سے ان کا رد بھی لازم ہوا جو چار یا اکثر کی شرط لگاتے ہیں، استاذ ابو منصور بغدادی نے نقل کیا کہ بعض نے خبر الواحد کے قبول میں یہ شرط لگائی ہے کہ آخر تک اسے تین نے تین سے روایت کیا ہو جبکہ بعض نے چار، بعض نے پانچ اور بعض نے سات کہا، گویا ان میں سے ہر قائل سمجھتا ہے کہ عددِ مذکور تواتر کا فائدہ دیتا ہے یا اس کی رائے میں خبر (یعنی حدیث) متواتر، آحاد اور دونوں کے مابین متوسط میں منقسم ہے، بقول ابن حجر استاذ سے ان حضرات کا ذکر رہ گیا جو دو کی دو سے شرط لگاتے ہیں اور اسے شہادت کا رتبہ دیتے ہیں، یہ بعض معتزلہ سے منقول ہے مازری وغیرہ نے اسے ابو علی جبائی سے نقل کیا ہے، ابو عبد اللہ حاکم کی طرف بھی منسوب کیا وہ مدعی ہیں کہ یہ شیخین کی شرط ہے لیکن یہ حاکم کی طرف غلط طور پر منسوب کیا ہے جیسا کہ میں نے علوم الحدیث پر اپنی کلام میں اس کی وضاحت کی ہے، قولہ (الصدوق) ضروری قید ہے وگرنہ اس کا مقابل جو کہ کذوب ہے بالاتفاق قابلِ احتجاج نہیں، ایسا راوی جسکا حال معلوم نہ ہو تو یہ تیسری قسم ہوئی، یہ اگر معتضد (یعنی کسی شاہد کے ساتھ متقوی) ہے تو جائز

ہے، اذان، نماز اور روزہ کے ذکر کے بعد قولہ (والفرائض) ، یہ عطفِ عام علی خاص سے ہے ان تین کا اِفراد بالذکر ان کی اہمیت کے مدنظر کیا، کرمانی کہتے ہیں تا کہ باور ہو کہ یہ عملیات میں ہے نہ کہ اعتقادیات میں، (الأذان) میں قبولِ خبر سے مراد یہ کہ اگر وہ موتمن ہے تو اس کے اذان دینے کا مطلب اس امر کی ضمانت باور ہوگا کہ نماز کا وقت داخل ہو چکا ہے تو اس وقت کی نماز کو ادا کرنا جائز ہوگا،

(الصلاۃ) میں جہتِ قبلہ کا اعلام ہے اسی طرح (الصوم) میں طلوعِ فجر یا غروبِ آفتاب کا اِعلام ہے، (الفرائض) کے بعد (الأحکام) کہنا عام کا اپنے سے اخص عام پر عطف ہے کیونکہ فرائض احکام کا حصہ ہیں۔

(منهم طائفة-- الآیة) کریمہ کے نسخہ میں (یحذرون) تک آیت نقل کی دیگر کے ہاں بھی (الآیة) کہنے سے یہی مراد ہے، یہ ان سے اس رائے کا اختیار کرنا ہے کہ (طائفة) کا لفظ واحد فما فوقہ کو متناول ہے اور یہ کسی معین عدد کے ساتھ مختص نہیں، ثعلبی وغیرہ کے بقول یہ ابن عباس، نخعی اور مجاہد سے منقول ہے عطاء، عکرمہ اور ابن زید سے منقول ہے کہ چار پر بولا جاتا ہے ابن عباس سے ایک یہ قول بھی مروی ہے کہ اسکا اطلاق چار سے چالیس تک پر ہے! زہری نے تین کہا اور حسن نے دس، مالک کے بقول کم از کم چار پر اطلاق ہے، ابن تین نے ان کا یہ قول مطلقاً نقل کیا دراصل مالک نے یہ بات زانی کے رجم کے وقت حاضر ہونے والوں کی نسبت سے کہی تھی ربیعہ سے پانچ منقول ہے، راغب کہتے ہیں طائفہ کے لفظ کے ساتھ جمع مراد ہوتی ہے اور واحد طائف ہے اور اس سے مراد واحد ہوگا تو صحیح ہے کہ یہ راویہ اور علامہ کی مانند ہو اور یہ بھی صحیح ہے کہ جمع مراد لی جائے، واحد پر بھی اس کا اطلاق ہے! عطاء کہتے ہیں طائفہ دو اور اس سے زائد ہیں، ابواسحاق نے اسے قوی قرار دیا، زجاج کہتے ہیں طائفہ کا لفظ جماعت کا مشعر ہے اور یہ کم از کم دو ہوتے ہیں، اس کا تعقب کیا گیا کہ لغت میں (طائفة) قطعة من الشیء (کسی شئ کا قطعہ) ہے، اس میں تعداد متعین نہیں، بعض نے آیتِ اولی کے ساتھ استدلال کو ایک اور وجہ کے ساتھ مقرر کیا تو جب کہا: (فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ) اور اقلِ فرقہ تین ہے اور نفر کو (بطائفة منهم) معلق کیا تو کم از کم نفر ایک شخص ہے اور باقی رہے دو اور بالعکس!

(فلو اقتتل رجلان) کشمیہنی کے نسخہ میں (الرجلان) ہے۔ (دخلا فی معنی الآیة) اس استدلال کے ساتھ حجت لینے میں ان سے شافعی سبقت لے گئے اور ان سے قبل مجاہد نے بھی یہی کہا اور اسکے لئے اللہ تعالیٰ کا یہ قول مانع نہیں: (وَيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) [النور: ۲] کیونکہ اس کا سیاق مشعر ہے کہ مراد ایک سے اکثر ہے کیونکہ ہم نے یہ نہیں کہا کہ طائفہ ایک ہی ہوتا ہے۔

(وقوله إن جاء کم فاسق الخ) اس سے وجہِ دلالت شرط اور صفت کے مفہوموں سے ماخوذ ہے تو وہ دونوں خبرِ واحد کے قبول کو مقتضی ہیں اور یہ دلیل تقویت کیلئے وارد کی جائے گی نہ کہ بطور مستقل دلیل کے اس لئے کہ مخالف کبھی مفاہیم کا قائل نہیں ہوگا، ائمہ نے کئی دیگر آیات اور بابِ ہذا میں مذکور احادیث کے ساتھ بھی استدلال کیا ہے، مانعین نے اس امر سے احتجاج کیا کہ یہ صرف ظن کا فائدہ دیتی ہیں! جواب دیا گیا کہ مجموعی طور پر یہ قطعیت کا فائدہ دیتی ہیں، معنوی تواتر کی مانند، صحابہ و تابعین کے ہاں خبرِ واحد کے ساتھ عمل بغیر نکیر کے عام ہے تو ان کا یہ اتفاق قبولیت کو مقتضی ہے، یہ نہ کہا جائے گا کہ شائد وہ اسکے غیر کے عامل ہوں یا انہی کے عامل ہوں لیکن اس طور کہ یہ کسی مخصوص شئ کے ساتھ اخبارِ مخصوصہ ہیں (یعنی عمومی لحاظ سے یہ ان کے ہاں قابلِ حجت نہ ہوں) کیونکہ ہمارا موقف یہ ہے کہ ان

کے سیاق سے حاصلِ علم یہ ہے کہ ان کے ظہور کی وجہ سے ان پر عمل پیرا ہوئے ہیں نہ کہ ان کے خصوص کے پیشِ نظر۔

(و کیف بعث النبی ُالخ) آگے ایک باب میں (بعث الرسل) کا اضافہ بھی آ رہا ہے! قولہ (واحدا بعد واحد) سے مراد مبعوث الیہا جہات واطراف کے تعدد کے مدنظر مبعوثین کا تعدد، کرمانی نے اسے اس کے ظاہر پر محمول کیا اور لکھا ایک کے بعد دوسرا شخص بھیجنے سے آپ کا مقصد یہ تھا کہ اگر پہلے سے کچھ بھول چوک ہو تو دوسرا اسے حق کی طرف پلٹائے اس کے ساتھ بھی یہ خبرِ واحد ہونے سے خارج نہیں ہوتا، یہ قوی استدلال ہے کیونکہ آنجناب کے فعل سے خبرِ واحد (کے مقبول ہونے) کا ثبوت ملا کیونکہ اگر خبرِ واحد قبولیت کیلئے کافی نہ ہوتی تو آپ کے اس بھیجنے کا کوئی فائدہ ومقصد نہ ہوتا، شافعی نے بھی اس پر توجہ دلائی ہے آگے ذکر کروں گا اور اس حدیث سے اسے مؤید کیا: (لیبلغ الشاهد الغائب) اسے صحیحین میں مخرج کیا اور اس حدیث کے ساتھ بھی: (نَضَّرَ اللهُ امرأ سَمِعَ مِنِیْ حدیثاً فأَدَّاہُ) (یعنی اللہ ایسے شخص کو تر وتازہ رکھے جس نے مجھ سے حدیث سنی اور اسے آگے بیان کر دیا) یہ سنن میں ہے، بعض مخالفین نے یہ اعتراض کیا کہ ان کا بھیجا جانا تو زکات وصول کرنے اور فتوی اور اسکے نحو کی غرض سے ہوتا تھا، یہ مکابرت ہے کیونکہ ارسالِ امراء کے ساتھ حاصل علم قبضِ زکات اور ابلاغِ احکام وغیرہ سے اعم ہے اگر چہ ان میں سے مشہور حضرت معاذ بن جبل کی تامیر ہی ہوئی اور آپ کا انہیں یہ ہدایت دینا: (إنك تقدم علی قوم أهل كتاب فأَعْلِمْهُمْ أن الله فرض علیهم الخ) روایات بکثرت وارد ہیں کہ ہر شہر والے اپنے پر مقرر شدہ امیر کے پاس اپنے مقدمات کے سلسلہ میں رجوع کرتے تھے اور اس کی خبر کو قبول کرتے تھے اور اسی پر اعتماد کرتے تھے بغیر کسی قرینہ کی طرف التفات کئے اس باب میں کثیر روایات ہیں،

بعض ائمہ نے قولہ: (یَا أَیُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَآ أُنْزِلَ اِلَیْكَ مِنْ رَّبِّكَ)[المائدۃ: ٦٧] سے احتجاج کیا ہے کہ آپ کو تمام خلق کیلئے رسول بنایا گیا اور آپ کو حکم ہوا کہ ان تک اللہ تعالی کے احکام کی تبلیغ کریں تو اگر خبرِ واحد غیر مقبول ہوتی تو سب کی طرف ابلاغِ شریعت متعذر رہو جاتا کیونکہ سب کو تو بالمشافہہ مخاطب کرنا ناممکن ہے اسی طرح سب کی طرف ارسالِ تواتر بھی، یہ جید مسلک ہے اسے بھی شافعی پھر بخاری کے بنائے استدلال کی طرف منضم کر دیا جائے! خبرِ واحد رد کرنے کے قائلین نے ذوالیدین کی خبر قبول کرنے میں آنجناب کے توقف سے احتجاج کیا (کیونکہ انہوں نے جب آپ کو خبر دی کہ آپ نے ظہر کی دو رکعتیں پڑھائی ہیں تو آپ نے حاضرین سے پوچھا تھا کیا ذوالیدین نے ٹھیک کہا؟) لیکن اس میں حجت نہیں کیونکہ یہ آپ کے علم کے معارض ہوئی تھی اور ہر خبرِ واحد جو (انسان) کے ذاتی علم کے معارض ہو، قبول نہ کی جائے گی اسی طرح ان حضرات نے حضرت مغیرہ کی دادی اور جنین کی میراث بارے ذکر کردہ حدیث کو قبول کرنے میں حضرات ابوبکر وعمر کے توقف سے بھی احتجاج کیا تا آنکہ محمد بن سلمہ نے گواہی دی کہ میں نے بھی یہ سنا ہے، اسی طرح حضرت عمر کے استئذان بارے ابوموسی اشعری کی حدیث قبول کرنے میں توقف سے بھی حتی کہ ابوسعید نے آ کر گواہی دی اور حضرت عائشہ کے میت کی اس کے اہلِ خانہ کے رونے کے سبب تعذیب بارے ابن عمر کی خبر کو قبول کرنے میں توقف، جواباً کہا گیا کہ ان سے اس کا وقوع یا تو ارتیاب کے وقت ہوا جیسا کہ قصہِ ابوموسی میں کہ انہوں نے یہ خبر وارد کی جب تین مرتبہ استیذان کے بعد ان کے واپس ہونے پر حضرت عمر نے انکار کیا تھا تو حضرت عمر نے ان کی اس خبر کا استثبات چاہا اس اندیشہ کو دور کرنے کی غرض سے کہ مبادا اس کے ساتھ اپنے آپ کا دفاع کیا ہو، اس کا ایضاح میں کتاب الاستیذان میں مدلل طور سے کر چکا ہوں یا پھر کسی

قطعی دلیل کے معارض ہونے کی بناء پر جیسے حضرت عائشہ کے مذکورہ انکار میں ہے جنہوں نے اس آیت کے ساتھ استدلال کیا تھا: (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ أُخْرىٰ) [فاطر: ۱۸] یہ سب تو صرف ان حضرات کیلئے صحیح ہوگا جو دو کا دو سے نقل ضروری قرار دیتے ہیں وگرنہ جو اس سے زائد تعداد کی شرط لگاتے ہیں تو حضرت عائشہ کے قصہ سے قبل مذکور آثار ان کے خلاف حجت ہیں کیونکہ ان حضرات صحابہ نے فقط دو کی خبر قبول کر لی تھی اور یہ حدِ تواتر کو نہیں پہنچتا اور اصل عدم وجودِ قرینہ ہے کہ اگر وہ موجود ہوتا تو ثانی کی ضرورت نہ پڑتی اور حضرت ابوبکر نے حضرت عائشہ کی خبر کہ آپ کا انتقال پیر کے روز ہوا تھا، قبول کی تھی اسی طرح حضرت عمر نے عمرو بن حزم کی خبر کہ (دية الأصابع سواء) (یعنی انگلیوں کی دیت برابر ہے) اور ضحاک بن سفیان کی یہ خبر (توريث المرأة من دية زوجها) (یعنی بیوی کو اسکے شوہر کی دیت میں سے حصہ دینا) اور امرِ طاعون میں عبدالرحمٰن بن عوف کی خبر بھی، اسی طرح مجوسی سے جزیہ لینے بارے ان کی خبر اور خفین پر مسح کرنے بارے سعد بن ابو وقاص کی خبر، حضرت عثمان نے ابوسعید کی بہن فریعہ بنت سنان کی خبر قبول کی (إقامة المعتدة عن الوفاة في بيتها) (یعنی عدت والی عورت شوہر کی وفات کی صورت میں اپنے گھر میں عدت گزارے گی) بارے ،

اس کے علاوہ بھی کئی امثلہ ہیں، من حیث النظر معاملہ یہ ہے کہ نبی اکرم نے تبلیغِ احکام کیلئے لوگوں کو بھیجا اور خبرِ واحد کا صدق ممکن ہے لہذا اس پر احتیاطاً عمل واجب ہے اور صدق کی خبر کے ساتھ اصابت ظنِ غالب ہے اور اس میں وقوعِ خطا نادر ہے تو مفسدت نادرہ کے ڈر سے مصلحتِ غالبہ کا ترک نہ کیا جائے گا اور مبنی الاحکام عمل بالشہادت پر ہے اور یہ بمجردھا قطعیت کا فائدہ نہیں دیتیں، بعض خبرِ واحد قبول کرنے والوں نے وہ خبرِ واحد رد کی جو قرآن پر زائد ہو، اس کا تعقب کیا گیا کہ صحابہ کرام نے وضوء سے کہنیاں دھونے کے وجوب کو قبول کیا حالانکہ یہ (قرآن میں مذکور پر) زائد تھا اور خبرِ واحد کے ساتھ اس کے عموم کا حصول بھی ہوا جیسے چوری کی حد کا نصاب، بعض نے ایسی خبرِ واحد رد کی جس کے ساتھ عمومِ بلویٰ ہوتا ہو (یعنی لوگوں کیلئے مسئلہ اور پرابلم بنتی ہو) اسے (بما يتكرر) کے ساتھ مفسر کیا، تعاقب کیا گیا کہ خود انہوں نے (یعنی احناف) بھی اس کے مثل میں اس پر عمل کیا ہے جیسے نماز میں قہقہہ مار کر ہنسنے کی صورت میں ایجابِ وضوء اسی طرح قئ اور نکسیر پھوٹنے کے ساتھ، یہ سب اصولِ فقہ میں مبسوط ہے میں نے اشارہ پر اکتفاء کیا ہے، بخاری نے اس کے تحت بائیس احادیث نقل کی ہیں۔

علامہ انور لکھتے ہیں مصنف نے بعض مسائلِ اصول میں دخل دیا تو خبرِ واحد کی اجازت کا ذکر کیا، ہم نے سابقہ صفحات میں مبسوطاً اس مسئلہ پر کلام کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر خبرِ واحد قرائن کے ساتھ محتف (یعنی گھری ہوئی) ہو تو دلیلِ قطعی کا فائدہ دیتی ہے جیسے صحیح قول کے مطابق صحیحین (بخاری مسلم) کی روایت، پھر یہ نظری بحث ہے امام احمد سے منسوب یہ قول ذکر کیا گیا ہے کہ اخبارِ آحاد مطلقاً مفید قطعیت ہیں پھر محدثین نے جو کچھ حدیث کی اقسام کے ضمن میں ذکر کیا ہے: متواتر، خبر الآحاد اور مشہور، یہ جید نہیں، احسن وہ جو حسامی نے ذکر کیا گویا وہ روحِ کلام اور اس کا مغز ہے، اس کی مراجعت کرو (حاشیہ میں مولانا بدر عالم اپنے ہم سبق مولانا عبدالعزیز کے نوٹس کے حوالے سے لکھتے ہیں متواتر وہ جس پر صحابہ کے دور میں عمل ہوا یعنی عملِ فاشی [یعنی جو منتشر] اور مشہور وہ جس پر قرنِ تابعین میں عمل ہوا اور اسے تلقی بالقبول حاصل ہوا، اگر چہ ایک ہی صحابی نے اسے روایت کیا ہو اور خبرِ واحد وہ جس پر ان دونوں قرنوں میں عملِ ظاہر نہ ہوا ہو اھ، میری فہم کے مطابق حاصل یہ ہے کہ محدثین نے ان اقسام کو اسانید کے حال کے اعتبار سے لیا ہے تو

ان کے رواۃ کی کثرت اور قلت کو مدنظر رکھا جب کہ فقہاء نے اس ضمن میں تعامل کو پیش نظر رکھا)
(كل فرقة منهم طائفة) کے تحت کہتے ہیں میرا نہیں خیال کہ لغوی حضرات طائفہ کے لفظ کا مصداق فردِ واحد کو گردانتے ہوں لہذا اس سے ان کا تمسک مستقیم نہیں، مصنف نے اس کا ایک پر بھی اطلاق کیا ہے جیسے اس آیت میں: (وَ إِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا) یعنی اگر دو افراد باہم لڑ پڑیں تو بھی اس آیت کے مصداق میں داخل ہیں۔

7246 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ حَدَّثَنَا مَالِكٌ قَالَ أَتَيْنَا النَّبِيَّ ﷺ وَنَحْنُ شَبَبَةٌ مُتَقَارِبُونَ فَأَقَمْنَا عِنْدَهُ عِشْرِينَ لَيْلَةً وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رَفِيقًا فَلَمَّا ظَنَّ أَنَّا قَدِ اشْتَهَيْنَا أَهْلَنَا أَوْ قَدِ اشْتَقْنَا سَأَلَنَا عَمَّنْ تَرَكْنَا بَعْدَنَا فَأَخْبَرْنَاهُ قَالَ ارْجِعُوا إِلَى أَهْلِيكُمْ فَأَقِيمُوا فِيهِمْ وَعَلِّمُوهُمْ وَمُرُوهُمْ وَذَكَرَ أَشْيَاءَ أَحْفَظُهَا أَوْ لَا أَحْفَظُهَا وَصَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي فَإِذَا حَضَرَتِ الصَّلَاةُ فَلْيُؤَذِّنْ لَكُمْ أَحَدُكُمْ وَلْيَؤُمَّكُمْ أَكْبَرُكُمْ

أطرافه 628، 630، 631، 658، 685، 819، 2848، - 6008 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۹، ص: ۶۸۷)

مالک بن حویرث بن حشیش، ابن اشیم بھی کہا جاتا ہے، بنی سعد بن لیث بن بکر بن عبد مناۃ بن کنانہ حجازی، بصرہ میں سکونت اختیار کی اور وہیں ۷۴ھ میں وفات پائی، عبدالوہاب سے ابن عبدالمجید ثقفی اور ایوب سے مراد سختیانی ہیں، تمام راوی بصری ہیں۔
(أتينا النبي) یعنی وفد بنا کر، یہ عام الوفود کا واقعہ ہے، ابن سعد کی کلام سے اشارہ ملتا ہے کہ بنی لیث کا یہ وفد غزوہ تبوک سے قبل تھا اور یہ غزوہ سن نو کے ماہِ رجب میں تھا۔ (و نحن شببة) شاب کی جمع، بڑھاپے سے قبل کا مرحلہ عمر، ابتدائے کہولت کا بیان کتاب الاحکام میں گزرا ہے، کتاب الصلاۃ میں گزری روایتِ وہیب میں تھا: (أتيت النبي ﷺ في نفر من قومي) نفر ایسا عدد ہے جس کے لفظ سے اس کا واحد نہیں ہے، اس کا اطلاق تین تا دس ہے، الصلاۃ کی روایت میں تھا: (أنا و صاحب لي) قرطبی نے تعددِ وفادت کے ساتھ تطبیق دی ہے اور یہ ضعیف ہے کیونکہ دونوں حدیثوں کا مخرج ایک ہے اور اصل عدمِ تعدد ہے! اولی تطبیق یہ ہے کہ جب آنجناب نے انہیں واپسی کے سفر کا اذن دیا وہ سب اکٹھے تھے تو شائد مالک اور ان کا رفیق دوبارہ آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو آپ نے تاکیداً کئی نصیحتوں کا اعادہ کیا، اس زیادتِ بیان سے یہ افادہ حاصل ہوا کہ کم از کم کتنے افراد ہوں تو جماعت منعقد ہوتی ہے۔
(متقاربون) یعنی عمر میں، بلکہ اس سے اعم میں! چنانچہ ابوداؤد کے ہاں مسلمہ بن محمد عن خالد خداء سے روایت میں ہے: (و كنا يومئذ متقاربين في العلم) (یعنی دینی معلومات کے لحاظ سے ایک جیسے تھے) مسلم کی روایت میں ہے: (كنا متقاربين في القراء ة) اس زیادت سے آنجناب کے امام بنانے کے ضمن میں اس کی تقدیم کا ایضاح ماخوذ ہوا کہ اس سے مراد أقرأ پر اس کی تقدیم نہ تھی بلکہ اس حال میں کہ قراءت میں وہ سب برابر ہوں، کرمانی کو اس زیادت کا استحضار نہ ہو سکا تو لکھا ان کا استواء فی القراءت امرِ واقع سے ماخوذ ہوگا کیونکہ انہوں نے اکٹھے اسلام قبول کیا اور ہجرت کی اور بیس راتیں مدینہ آکر صحبتِ نبوی میں رہے لہذا اخذ و تعلم میں مستوی تھے، اس کا تعقب یہ کہہ کر کیا گیا کہ یہ استواء فی العلم کو مستلزم نہیں کیونکہ سب کہ فہم ایک جیسی نہیں ہوتی کہ استواء پر تنصیص نہیں

ہے۔ (رقیقا) ناقلینِ بخاری کے ہاں یہ دو قاف اور فاء پھر قاف کے ساتھ، دونوں طرح ثابت ہے، رواۃِ مسلم کے ہاں فقط دو قاف کے ساتھ ہی ہے یہاں مقصودِ معنی کے لحاظ سے دونوں متقارب ہیں۔

(اشتهينا أهلنا) نسخہ کشمیہنی میں (أهلينا) ہے، یہ اہل کی جمع ہے اہال پر بھی اس کی جمعِ تکسیر مستعمل ہے، الصلاۃ کی روایت میں تھا: (اشتقنا إلى أهلنا) وہیب کی روایت میں ہے: (فلما رأى شوقنا إلى أهلنا) اس سے مراد ہر ایک کی زوجہ یا اس سے اعم۔(ارجعوا إلى أهليكم) رجوع کی کی اس لئے اذن دی کیونکہ فتحِ مکہ کے بعد ہجرت منقطع ہو چکی تھی اب کوئی آنے والا اپنے اختیار سے مدینہ میں رہائش کرنا چاہتا تو ٹھیک وگرنہ لازم نہ تھا کہ وہیں رہے، بعض ضروری مسائل واحکام کا تعلم کر کے واپس ہو لیتے تھے۔

(وعلموهم و مروهم) ضدِ نہی صیغہِ امر کے ساتھ، مراد اس سے اعم ہے کیونکہ کسی شئ سے نہی بالاتفاق منہی عنہ کے بر خلاف کرنے کا امر ہے (مروهم) کا (علموهم) پر عطف اس لئے کہ وہ اس سے اخص ہے یا یہ استیناف ہے گویا کسی سائل نے کہا: (ماذا نعلمهم ؟) تو جوابا کہا: (مروهم بالطاعات كذا و كذا) ابواب الامامت میں گزری حماد بن زید عن ایوب کی روایت میں تھا: (مروهم فليصلوا صلاة كذا في حين كذا الخ) تو اس سے بابِ ہذا کا مبہم معروف ہوا، مالک کی اس حدیث کے کسی طریق میں بھی اوقاتِ نماز کا بیان نہیں دیکھا تو گویا اسے اپنے ہاں مشہور ہونے کے سبب ترک کیا۔

(وذكر أشياء الخ) اس جملہ کے قائل راویِ حدیث ابو قلابہ ہیں، ایک طریق میں ہے: (أو لا أحفظها) یہ برائے تنویع ہے نہ کہ برائے شک۔ (و صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي الخ) یعنی منجملہ ان اشیاء کے جو ابو قلابہ کو یاد رہیں آنجناب کا یہ قول بھی ہے، روایتِ وہب میں فقط یہ گزرا: (وصلوا) اسے اختصار قرار دیا گیا ہے تمامِ کلام وہی جو یہاں واقع ہوا۔

یہ کتاب الادب میں اسماعیل بن علیہ کے حوالے سے تاما گزری ہے بقول ابن دقیق العید کثیر فقہاء نے اس قول کے ساتھ کثیر مواضع میں وجوب بالفعل پر استدلال کیا ہے یعنی یہ قول: (صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي) کہتے ہیں یہ جب تب اس کا اخذ اس کے سبب کے ذکر سے مفرداً ہوا، سیاق مشعر ہے کہ یہ امت کو خطاب ہے کہ وہ اس طرح نمازیں ادا کیا کریں جیسے نبی اکرم کیا کرتے تھے تو اس کے ساتھ استدلال کرنا قوی ہے ہر فعل پر جو ثابت ہو جائے کہ نماز میں یہ آپ کا فعل ہے لیکن (بطور خاص) یہ خطاب مالک بن حویرث اور ان کے ساتھیوں کے لئے واقع ہوا کہ وہ نمازوں کا ایقاع اس وجہ وحالت پر کریں جس پر نبی اکرم کو نماز پڑھتے دیکھا، ہاں حکم میں امت ان کی مشارک ہے بشرطے کہ آپ کا اس مستدل بہ شئ کے فعل پر ہمیشگی کے ساتھ استمرار ثابت ہوحتی کہ وہ اس امر کے تحت داخل ہو اور وہ واجب ہو، اس طرح کے کچھ افعال ان پر آپ کے استمرار کے ساتھ مقطوع ہیں لیکن جن کے وجود پر ان نمازوں میں جن سے یہ امرِ نبوی متعلق ہے دال کوئی دلیل نہ ہو تو ہم اس امر کے انہیں متناول ہونے کا حکم نہیں لگا سکتے۔

(فإذا حضرت الصلاة) یعنی اس کا وقت داخل ہو جائے۔(فليؤذن أحدكم) یہ محلِ ترجمہ ہے اس سب کی شرح ابواب الاذان اور ابواب الامامۃ میں گزر چکی ہے۔

- 7247حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ عَنْ يَحْيَى عَنِ التَّيْمِيِّ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لاَ يَمْنَعَنَّ أَحَدَكُمْ أَذَانُ بِلاَلٍ مِنْ سَحُورِه فَإِنَّهُ يُؤَذِّنُ -أَوْ قَالَ يُنَادِي لِيَرْجِعَ

قَائِمَكُمْ وَيُنَبِّهَ نَائِمَكُمْ وَلَيْسَ الْفَجْرُ أَنْ يَقُولَ هَكَذَا وَجَمَعَ يَحْيَى كَفَّيْهِ حَتَّى يَقُولَ هَكَذَا وَ مَدَّ يَحْيَى إِصْبَعَيْهِ السَّبَّابَتَيْنِ .

طرفاه 621، - 5298 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸،ص: ۵۹۹)

یحی سے قطان تیمی سے سلیمان بن طرخان اور ابوعثمان سے مراد نہدی ہیں، ابن مسعود تک تمام راوی بصری ہیں۔ (وجمع يحيى كفيه) یعنی قطان، ابواب الاذان کے باب (الأذان قبل الفجر) میں زہیر بن معاویہ عن سلیمان کے طریق سے اس روایت میں یہ الفاظ تھے: (وليس الفجر أن تقول هكذا وقال با صبعيه إلى فوق) وہاں تبیین کی تھی کہ اصل روایت مقرون بالقول اشارہ کے ساتھ ہے اور سلیمان سے رواۃ نے حکایتِ اشارہ میں تصرف کیا ہے وہیں اس کی مفصل شرح کی۔ (من سحوره) بعض نسخ میں اس کی جگہ (من سجوده) ہے، یہ تحریف ہے۔

- 7248حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّ بِلاَلاً يُنَادِي بِلَيْلٍ فَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يُنَادِيَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ

أطرافه 617، 620، 623، 1918، - 2656 (یعنی بلال کی اذان رات کی ہے تو کھاؤ پیو حتی کہ ابن ام مکتوم اذان دے)

بابِ مذکور میں یہ بھی مفصلا مشروح گزری۔

- 7249حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ صَلَّى بِنَا النَّبِيُّ ﷺ الظُّهْرَ خَمْسًا فَقِيلَ أَزِيدَ فِي الصَّلاَةِ قَالَ وَمَا ذَاكَ قَالُوا صَلَّيْتَ خَمْسًا فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ بَعْدَ مَا سَلَّمَ

أطرافه 401، 1226، - 6671 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۱۰،ص:۷۵۱)

سند میں حکم سے مراد بن عتیبہ ہیں ابراہیم سے نخعی اور علقمہ سے مراد ابن قیس ہیں عبداللہ، ابن مسعود ہیں۔ (فقيل له الخ) وہاں گزرا کہ کہنے والے سبھی مقتدی تھے سلام کے بعد حاضرین نے کھسر پھسر شروع کی تو آپ نے استفسار کیا تھا: (ما شأنكم؟) (کیا بات ہے؟) اس پر آپ سے گویا ہوئے کہ آیا نماز میں اضافہ کر دیا گیا ہے؟ وہیں اس کے تمام مباحث گزرے، ابن تین لکھتے ہیں خبرِ واحد کے لئے ترجمہ باندھا ہے لیکن بظاہر یہ روایت اس سے مطابقت نہیں رکھتی کیونکہ بتلانے والی پوری جماعت تھی اور اس کا جواب اگلی حدیث پر کلام کے اثناء آئے گا۔

- 7250حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ انْصَرَفَ مِنِ اثْنَتَيْنِ فَقَالَ لَهُ ذُو الْيَدَيْنِ أَقَصُرَتِ الصَّلاَةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَمْ نَسِيتَ فَقَالَ أَصَدَقَ ذُو الْيَدَيْنِ فَقَالَ النَّاسُ نَعَمْ فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ أُخْرَيَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ ثُمَّ كَبَّرَ ثُمَّ سَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ ثُمَّ رَفَعَ ثُمَّ كَبَّرَ فَسَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ ثُمَّ رَفَعَ

أطرافه 482، 714، 715، 1227، 1228، 1229، - 6051 (سابقہ)

محمد سے مراد ابن سیرین ہیں سجود السہو کے ابواب میں اس کی شرح گزری اس کی اور سابقہ حدیث کے اجازۃ خبر الواحد میں ایراد کی وجہ اس امر پر تنبیہہ ہے کہ آنجناب اپنی سہو کی بابت خبرِ واحد پر قانع نہ ہوئے اس لئے کہ یہ خبر آپ کے فعلِ نفس کی معارض تھی (یعنی اپنی دانست میں آپ نے پوری نماز پڑھی تھی) اس لئے قصہ ذوالیدین میں آپ نے دوسروں سے استفہام کیا جب جم غفیر نے ان کے صدق کی آپ کو خبر دی تو آپ نے (اپنے خیال سے) رجوع کیا، سابقہ روایت کے قصہ میں تھا کہ سب نے آپ کو خبر دی اور یہ ان حضرات کے طریق پر جن کی رائے میں سہو میں امام کا رجوع ایسے شخص یا اشخاص کی اِخبار پر مبنی ہونا چاہئے جس کی خبر اس کے ہاں علم کا فائدہ دے اور یہی بخاری کی رائے ہے اسی لئے یہ دونوں روایتیں یہاں نقل کی ہیں بخلاف ان کے جو اسے تذکر (یعنی یاد دہانی) پر محمول کرتے ہیں تب اس جگہ اس کا ایراد متجہ نہیں، کرمانی کہتے ہیں یہ خبرِ واحد ہونے سے خارج نہیں اگرچہ مفید للعلم کی حیثیت میں ہوگئی ان قرائن کے سبب جو اس کیلئے موجود ہیں، دیگر نے کہا نبی اکرم نے قصہ ذی الیدین میں اس لئے (دوسروں سے) استثبات کیا کیونکہ وہ بقیہ نمازیوں کی نسبت یہ کہنے میں اکیلے تھے حالانکہ وہ کثیر تھے تو آپ نے سوچا ہوسکتا ہے انہیں غلطی لگی ہو (کیونکہ بقیہ سب چپ تھے) اس سے مطلقا خبرِ واحد کا رد لازم نہیں آتا۔

- 7251 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ بَيْنَا النَّاسُ بِقُبَاءٍ فِي صَلَاةِ الصُّبْحِ إِذْ جَاءَهُمْ آتٍ فَقَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَدْ أُنْزِلَ عَلَيْهِ اللَّيْلَةَ قُرْآنٌ وَقَدْ أُمِرَ أَنْ يَسْتَقْبِلَ الْكَعْبَةَ فَاسْتَقْبِلُوهَا وَكَانَتْ وُجُوهُهُمْ إِلَى الشَّأْمِ فَاسْتَدَارُوا إِلَى الْكَعْبَةِ .

أطرافه 403، 4488، 4490، 4491، 4493، - 4494 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص:۴۹)

تحویلِ قبلہ بارے ابن عمر کی حدیث، اس کی شرح کتاب الصلاۃ کے ابواب استقبال القبلہ میں گزری ہے، خبرِ واحد کے ساتھ عمل کے حجت ہونے میں یہ ظاہر ہے کیونکہ صحابہ کرام نے جو بیت المقدس کی طرف رخ کئے نماز میں مشغول تھے تو ایک شخص کے کہنے کہ نبی اکرم نے کعبہ کی طرف نمازوں میں منہ کرنے کا حکم دیا ہے، پر اپنا رخ تبدیل کرلیا تو انہوں نے ان کی خبر کی تصدیق کرتے ہوئے اس پر عمل کیا، بعض نے اعتراض کیا ہے کہ اس خبرِ مذکور نے انہیں ان کی صدق کے علم کا اس لئے افادہ دیا کیونکہ قرینہ موجود تھا وہ یہ کہ نبی اکرم کافی عرصہ سے اس امید و انتظار میں تھے کہ قبلہ تبدیل کر دیا جائے کیونکہ آپ نے اس کی مکرر دعائیں بھی کی تھیں بحث تو اس خبرِ واحد کی بابت ہے جو قرینہ سے مجرد ہو، جواب یہ ہے کہ جب یہ تسلیم کرلیا ہے کہ ان صحابہ کرام نے خبرِ واحد پر اعتماد کیا (تو مدعا ثابت ہوا) تو یہ اس کے ساتھ احتجاج کی صحت میں کافی ہے اور اصل عدم قرینہ ہے، یہ بھی کہ قرینہ کے ساتھ محفوف خبرِ واحد پر عمل متفق علیہ معاملہ نہیں تو اس کے ساتھ احتجاج صحیح ہے ان حضرات کے خلاف جو اشتراطِ عدد کرتے اور اطلاق کرتے ہیں اسی طرح جو اشتراطِ قطع کرتے اور کہتے ہیں خبرِ واحد صرف ظن کا فائدہ ہی دیتی ہے جب تک وہ متواتر نہ ہو۔

- 7252 حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ إِسْرَائِيلَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ لَمَّا قَدِمَ

رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمَدِينَةَ صَلَّى نَحْوَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ سِتَّةَ عَشَرَ أَوْ سَبْعَةَ عَشَرَ شَهْرًا وَكَانَ يُحِبُّ أَنْ يُوَجَّهَ إِلَى الْكَعْبَةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿ قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا ﴾ فَوُجِّهَ نَحْوَ الْكَعْبَةِ وَصَلَّى مَعَهُ رَجُلٌ الْعَصْرَ ثُمَّ خَرَجَ فَمَرَّ عَلَى قَوْمٍ مِنَ الْأَنْصَارِ فَقَالَ هُوَ يَشْهَدُ أَنَّهُ صَلَّى مَعَ النَّبِيِّ ﷺ وَأَنَّهُ قَدْ وُجِّهَ إِلَى الْكَعْبَةِ فَانْحَرَفُوا وَهُمْ رُكُوعٌ فِي صَلَاةِ الْعَصْرِ .

أطرافه 40، 399، 4486، - 4492

ترجمہ: براء کہتے ہیں نبی پاک نے مدینہ آکر سولہ یا سترہ ماہ بیت المقدس کی طرف رخ کیے نماز پڑھی اور آپکی خواہش تھی کہ کعبہ کو قبلہ بنا دیا جائے تو یہ آیت نازل ہوئی ﴿قد نری الخ﴾ تو یوں کعبہ کو قبلہ بنا دیا گیا، ایک شخص نے آپ کے ساتھ نماز عصر ادا کی پھر اسکا گزر انصار کی ایک جماعت سے ہوا تو کہا میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے آپ کے ساتھ کعبہ کی طرف نماز ادا کی ہے تو وہ حالتِ رکوع میں ہی کعبہ کی طرف پھر گئے۔

اس کی شرح کتاب العلم اور ابواب استقبال القبلۃ میں گزری وہاں بیان کیا تھا کہ راجح یہ ہے کہ حدیثِ براء میں اس خبر دینے والے مذکور کے نام کا علم نہ ہوسکا، اس کے شیخ بخاری ابن موسی بلخی ہیں اسرائیل سے ابن یونس اور ابو اسحاق سے مراد سبیعی ہیں یہ اسرائیل کے دادا تھے۔

7253 - حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ قَزَعَةَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ؓ قَالَ كُنْتُ أَسْقِي أَبَا طَلْحَةَ الْأَنْصَارِيَّ وَأَبَا عُبَيْدَةَ بْنَ الْجَرَّاحِ وَأُبَيَّ بْنَ كَعْبٍ شَرَابًا مِنْ فَضِيخٍ وَهُوَ تَمْرٌ فَجَاءَهُمْ آتٍ فَقَالَ إِنَّ الْخَمْرَ قَدْ حُرِّمَتْ فَقَالَ أَبُو طَلْحَةَ يَا أَنَسُ قُمْ إِلَى هَذِهِ الْجِرَارِ فَاكْسِرْهَا قَالَ أَنَسٌ فَقُمْتُ إِلَى مِهْرَاسٍ لَنَا فَضَرَبْتُهَا بِأَسْفَلِهِ حَتَّى انْكَسَرَتْ . (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۶۵۵)

أطرافه 2464، 4617، 4620، 5580، 5582، 5583، 5584، 5600، 5622

یہ کتاب الاشربہ میں مفصلا مشروح گزری اور اس آنے والے شخص کا نام معلوم نہیں، اس کے بعض طرق میں ہے کہ اس کے یہ خبر دینے کے بعد نہ کچھ اور اس سے سوال کیا اور نہ مراجعت کی، یہ خبر واحد کے قبول بارے قوی حجت ہے کیونکہ اس کے ساتھ ایک مباح شئ کے نسخ کا اثبات کیا حتی کہ اس کی بناء پر اس کی تحریم کا اقدام کیا اور اس مقتضا پر مکملا عمل پیرا ہوئے۔

7254 - حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنْ صِلَةَ عَنْ حُذَيْفَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِأَهْلِ نَجْرَانَ لَأَبْعَثَنَّ إِلَيْكُمْ رَجُلًا أَمِينًا حَقَّ أَمِينٍ فَاسْتَشْرَفَ لَهَا أَصْحَابُ النَّبِيِّ ﷺ فَبَعَثَ أَبَا عُبَيْدَةَ

أطرافه 3745، 4380، - 4381 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۵،ص:۴۷۹)

ابو اسحاق ، سبیعی ہیں ان کے شیخ صِلہ لام مخفف کے ساتھ ، ابن زفر ہیں جن کی کنیت ابو العلاء تھی، کوفی اور عبسی ہیں حضرت حذیفہ کے قبیلہ سے ۔ (قال لأهل نجران) اس کا بیان کتاب المغازی کے اواخر میں مع شرح گزرا۔

- 7255حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ خَالِدٍ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَمِينٌ وَأَمِينُ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَبُو عُبَيْدَةَ

.طرفاه 3744، - 4382 (یعنی ہر امت کا ایک امین ہوا ہے میری امت کا امین ابوعبیدہ ہے)

یہ بھی سابقہ حدیث کے ساتھ گزری ہے۔

- 7256حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ حُنَيْنٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ عُمَرَ قَالَ وَكَانَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ إِذَا غَابَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَشَهِدْتُهُ أَتَيْتُهُ بِمَا يَكُونُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَإِذَا غِبْتُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَشَهِدَ أَتَانِي بِمَا يَكُونُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ .(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳،ص:۶۶۰)

أطرافه 89، 2468، 4913، 4914، 4915، 5191، 5218، 5843، 7263

(کان رجل الخ) ان کے نام کا ذکر کتاب العلم میں گزرا، یہاں قدرِ مذکور ایک حدیث کا طرف ہے جو بتمامہ تفسیر سورۃ التحریم میں گزری اس سے مستفاد ہے کہ حضرت عمر شخصِ واحد کی خبر قبول کرتے تھے ۔ (وشهد) کشمیہنی اور مستملی کے ہاں (وشهده) ہے ، بعض علماء نے خبرِ واحد قبول کرنے کے ضمن میں نقل کیا کہ ہر صاحب و تابع جس سے کسی دینی نازل ہونے والے حکم سے متعلق پوچھا گیا اور اس نے سائل کو اپنے پاس معلومات بتلائیں تو کسی ایک نے بھی یہ شرط نہیں لگائی تھی کہ جب تک کسی اور سے بھی نہ پوچھ لے اس کی بتلائی باتوں پر عمل نہ کرے گا چہ جائے کہ سب سے پوچھے ! بلکہ ہر کوئی اپنے پاس موجود معلوم کی خبر دیتا تھا اور اس کے مقتضا کے مطابق عمل کیا جاتا تھا اور کوئی اس پر ان کا رد نہ کرتا تھا، اس سے خبرِ واحد کے قبول ہونے پر صحابہ کے اتفاق کی دلیل ملی ۔

- 7257حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ زُبَيْدٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَيْدَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَلِيٍّ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَعَثَ جَيْشًا وَأَمَّرَ عَلَيْهِمْ رَجُلًا فَأَوْقَدَ نَارًا وَقَالَ ادْخُلُوهَا فَأَرَادُوا أَنْ يَدْخُلُوهَا وَقَالَ آخَرُونَ إِنَّمَا فَرَرْنَا مِنْهَا فَذَكَرُوا لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ لِلَّذِينَ أَرَادُوا أَنْ يَدْخُلُوهَا لَوْ دَخَلُوهَا لَمْ يَزَالُوا فِيهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَقَالَ لِلْآخَرِينَ لَا طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةٍ إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ .

طرفاه 4340، - 7145 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۶،ص:۳۶۹)

(وأمّر عليهم رجلا) یہ عبداللہ بن حذافہ تھے ، حدیث کی مفصل شرح اواخر المغازی میں گزری اور طاعتِ امیر بارے بحث کہ معصیت میں کوئی طاعت نہیں الاحکام کے اوائل میں گزری ، اس حدیث کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت ابن تین پر مخفی رہی تو کہا اس میں باب کے مطابق کوئی شئ نہیں کیونکہ آگ میں داخل ہونے کے ان کے حکم کی اطاعت نہ کی ، بقول ابن حجر لیکن دیگر امور میں وہ ان

کے مطیع تھے اسی کے ساتھ مراد تام ہے۔

- 7257حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ زُبَيْدٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَيْدَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَلِيٍّ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَعَثَ جَيْشًا وَأَمَّرَ عَلَيْهِمْ رَجُلًا فَأَوْقَدَ نَارًا وَقَالَ ادْخُلُوهَا فَأَرَادُوا أَنْ يَدْخُلُوهَا وَقَالَ آخَرُونَ إِنَّمَا فَرَرْنَا مِنْهَا فَذَكَرُوا لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ لِلَّذِينَ أَرَادُوا أَنْ يَدْخُلُوهَا لَوْ دَخَلُوهَا لَمْ يَزَالُوا فِيهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَقَالَ لِلْآخَرِينَ لَا طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةٍ إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ .

طرفاه 4340، - 7145 (سابقہ)

- 7260وَحَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِذْ قَامَ رَجُلٌ مِنَ الْأَعْرَابِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اقْضِ لِي بِكِتَابِ اللَّهِ فَقَامَ خَصْمُهُ فَقَالَ صَدَقَ يَا رَسُولَ اللَّهِ اقْضِ لَهُ بِكِتَابِ اللَّهِ وَأْذَنْ لِي فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ قُلْ فَقَالَ إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفًا عَلَى هَذَا وَالْعَسِيفُ الْأَجِيرُ فَزَنَى بِامْرَأَتِهِ فَأَخْبَرُونِي أَنَّ عَلَى ابْنِي الرَّجْمَ فَافْتَدَيْتُ مِنْهُ بِمِائَةٍ مِنَ الْغَنَمِ وَوَلِيدَةٍ ثُمَّ سَأَلْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ فَأَخْبَرُونِي أَنَّ عَلَى امْرَأَتِهِ الرَّجْمَ وَأَنَّمَا عَلَى ابْنِي جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ فَقَالَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ أَمَّا الْوَلِيدَةُ وَالْغَنَمُ فَرُدُّوهَا وَأَمَّا ابْنُكَ فَعَلَيْهِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ وَأَمَّا أَنْتَ يَا أُنَيْسُ لِرَجُلٍ مِنْ أَسْلَمَ فَاغْدُ عَلَى امْرَأَةِ هَذَا فَإِنِ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمْهَا فَغَدَا عَلَيْهَا أُنَيْسٌ فَاعْتَرَفَتْ فَرَجَمَهَا .

أطرافه 2315، 2695، 2724، 6633، 6827، 6833، 6835، 6842، 6859، 7193، 7258، - 7278 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۱۶۱)

قصہِ عسیف بارے حدیث جسے صالح بن کیسان اور شعبہ بن ابوحمزہ کلاہما عن زہری سے تخریج کیا، پہلی سند میں یعقوب بن ابراہیم، ابن سعد بن ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن عوف ہیں، کتاب المحاربین میں یہ مفصلا مشروح گزری وہاں بیان کیا تھا کہ بعض کے مطابق (والعسیف الأجیر) اس طریق میں مدرج ہے، ابن قیم خبرِ واحد رد کرنے والوں کہ اگر وہ زائد علی القرآن ہو، کے رد میں لکھتے ہیں ان کی کلام کا مخلص یہ ہے کہ سنت کی قرآن کی نسبت تین حیثیات ہیں ایک: کہ ہر لحاظ سے اس کے موافق ہو تو یہ توارِدِ ادلہ میں سے ہے، دوم: کہ قرآن کی مراد کا بیان ہو، سوم: کہ ایسے حکم پر دال ہو جس سے قرآن ساکت رہا تو یہ تیسری حیثیت آنجناب کی طرف سے حکمِ مبتدأ ہوگا تو اس میں آپ کی طاعت واجب ہے اور اگر نبی اکرم کے انہی اقوال وافعال کی طاعت کریں جو قرآن کے موافق ہیں تو پھر آپ کی طاعتِ خاصہ کیا ہوئی؟ حالانکہ اللہ تعالیٰ کہتا ہے: (مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ) [النساء : ٨٠] یہ کہنے والوں کا قول باہم متناقض ہے کہ زائد علی القرآن وہی قبول کیا جائے گا جو متواتر یا مشہور ہو

خود انہوں نے پھوپھی اور خالہ کے کسی کے حبالۂ عقد میں ہوتے ہوئے عورت سے شادی کرنے کو حرام کہا ہے اسی طرح رضاعت کی وجہ سے ان سب رشتوں کا محرم ہونا جو نسبی طور سے ہیں اسی طرح خیارِ شرط، شفعہ، رہن فی الحضر، دادی کی میراث، لونڈی کی تخییر جب اسے آزاد کیا جائے (کہ شوہر کے نکاح کو برقرار رکھے یا نہیں) حائضہ کو صوم وصلاۃ سے منع کرنا، رمضان میں روزہ کی حالت میں جماع کرنے والے پر وجوبِ کفارہ، شوہر کی وفات کی عدت گزرنے والی پر وجوبِ احداد، کھجور کی نبیذ کے ساتھ جوازِ وضوء، ایجابِ وتر، کم از کم مہر کی مقدار دس درہم، اپنی بیٹی کے ہوتے ہوئے پوتی کو چھٹے حصہ کا وارث بنانے، لونڈی کا ایک حیض کے ساتھ استبرائے رحم، ماں جائے بھائی بھی وراثت سے حصہ پائیں گے، والد سے بیٹے کو قتل کرنے کی صورت میں قصاص نہ لیا جائے گا، مجوس سے اخذ جزیہ، دوسری چوری کی صورت میں پاؤں قطع کرنا، اندمال سے قبل زخموں کا اقتصاص، بیع الکالئ بالکالئ (یعنی ادھار کی خرید وفروخت) سے نہی اور دیگر بے شمار امور ومسائل جن کے ذکر سے بات طویل ہو جائے گی، ان کی بابت سب احادیث آحاد ہیں اور ان کی بعض ثابت اور بعض غیر ثابت ہیں لیکن انہوں نے تین اقسام میں تبدیل کر دیا ہے اور ان کے ہاں اس ضمن کی تفاصیل ہیں جن کی شرح سے بات لمبی ہو جائے گی، ان کے بسط کا محل اصولِ فقہ ہے۔

- 2 باب بَعْثِ النَّبِيِّ ﷺ الزُّبَيْرَ طَلِيعَةً وَحْدَهُ (نبی پاک کا اکیلے حضرت زبیر کو جاسوسی کیلئے بھیجنا)

- 7261حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا ابْنُ الْمُنْكَدِرِ قَالَ سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ نَدَبَ النَّبِيُّ ﷺ يَوْمَ الْخَنْدَقِ فَانْتَدَبَ الزُّبَيْرُ ثُمَّ نَدَبَهُمْ فَانْتَدَبَ الزُّبَيْرُ ثُمَّ نَدَبَهُمْ فَانْتَدَبَ الزُّبَيْرُ فَقَالَ لِكُلِّ نَبِيٍّ حَوَارِيٌّ وَحَوَارِيَّ الزُّبَيْرُ قَالَ سُفْيَانُ حَفِظْتُهُ مِنِ ابْنِ الْمُنْكَدِرِ وَقَالَ لَهُ أَيُّوبُ يَا أَبَا بَكْرٍ حَدِّثْهُمْ عَنْ جَابِرٍ فَإِنَّ الْقَوْمَ يُعْجِبُهُمْ أَنْ تُحَدِّثَهُمْ عَنْ جَابِرٍ فَقَالَ فِي ذَلِكَ الْمَجْلِسِ سَمِعْتُ جَابِرًا فَتَابَعَ بَيْنَ أَحَادِيثَ سَمِعْتُ جَابِرًا قُلْتُ لِسُفْيَانَ فَإِنَّ الثَّوْرِيَّ يَقُولُ يَوْمَ قُرَيْظَةَ فَقَالَ كَذَا حَفِظْتُهُ كَمَا أَنَّكَ جَالِسٌ يَوْمَ الْخَنْدَقِ قَالَ سُفْيَانُ هُوَ يَوْمٌ وَاحِدٌ وَتَبَسَّمَ سُفْيَانُ .

أطرافه 2846، 2847، 2997، 3719، - 4113 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۳۶۴)

حدیثِ جابر، یہ خبرِ واحد کی اجازت بارے چودھویں حدیث ہے، اس کی شرح کتاب الجہاد میں ہو چکی۔ (وقال له أيوب) یعنی سختیانی۔ (يا أبا بكر) یہ محمد بن منکدر کی کنیت ہے ابو عبداللہ کنیت کے بھی حامل تھے ان کے ایک بھائی ابو بکر بن منکدر بھی تھے جن کا نام ہی ان کی کنیت تھی۔ (بين أحاديث) کشمیہنی کے نسخہ میں (أربعة أحاديث) ہے۔ (قلت لسفيان) یعنی ابن عیینہ، قائل علی ابن مدینی ہیں۔ (فإن الثورى الخ) بقول ابن حجر اس لفظ کو کسی مخرج کے ہاں نہیں دیکھا، جس نے اسے سفیان ثوری عن ابن منکدر سے (يوم قريظة) کے لفظ کے ساتھ نقل کیا ہو سوائے ابن ماجہ کے، انہوں نے علی بن محمد عن وکیع سے اس لفظ کے ساتھ ذکر کیا تو شائد ابن مدینی نے اسے وکیع سے اخذ کیا ہو تو یہ بات کہی، بخاری نے اسے الجہاد میں ابونعیم سے اور المغازی میں محمد بن کثیر

سے تخریج کیا ہے، مسلم نے اسے المناقب میں اور ابن ماجہ نے وکیع کے طریق سے نقل کیا اور ترمذی نے ابو داؤد حضری کی روایت سے، مسلم اور نسائی نے ابو اسامہ سے بھی اس کی تخریج کی، یہ سب سفیان ثوری سے اس قصہ کے ساتھ اس کے راوی ہیں جہاں تک مسلم ہیں تو انہوں نے اس کا سیاق ذکر نہیں کیا بلکہ ابن عیینہ کی روایت پر احالہ کر دیا جبکہ بخاری نے ہر دو میں (یوم الأحزاب) ذکر کیا ہے اسی طرح باقیوں نے بھی، ہشام بن عروہ کی ابن منکدر عن جابر سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے خندق کے دن کہا: (من یأتینی بخبر بنی قریظة) تو شاید یہی وہمِ مذکور کا سبب بنا پھر میں نے اسماعیلی کو دیکھا کہ اس طرف توجہ مبذول کرائی اور لکھا نبی اکرم نے دراصل خندق کے دن بنی قریظہ بارے معلومات طلب کیں تھیں پھر اسے فلیح بن سلیمان عن محمد بن منکدر عن جابر سے نقل کیا کہ میں نے آنحضرت کو سنا: (ندب رسول الله ﷺ یوم الخندق من یأتیه بخبر بنی قریظة) کہتے ہیں تو حدیث صحیح ہے یعنی (یوم قریظة) کہنے والوں کی روایت کو اس معنی پر محمول کیا جائے گا کہ وہ دن جب چاہا کہ اس میں ان کی خبر معلوم ہو نہ کہ وہ دن جب ان سے جنگ کی تھی (یعنی یوم قریظہ سے مراد ان سے جنگ ومحاصرہ کا دن نہیں) اور یہی سفیان کے یہ کہنے سے مراد ہے کہ یہ (یو م واحد) ہے۔

(قال سفیان) یعنی ابن عیینہ۔ (ھو یوم واحد) یعنی (یوم الخندق) اور (یوم قریظة) یہ دراصل یوم کے زمان پر اطلاق کی صورت میں صحیح ہوگا، وہ زمان جس میں کوئی امر کبیر ہوا ہو چاہے اس کے ایام قلیل ہوں یا کثیر جیسے (یوم الفتح) کہا جاتا ہے اور اس سے مراد وہ ایام جن میں نبی اکرم نے مکہ میں اقامت کی تھی جب اسے فتح کیا اسی طرح خندق کی جنگ کئی ایام چلی ان کا آخر جب احزاب لوٹ گئے اور نبی اکرم اور صحابہ کرام اپنی منزل کو واپس ہو لئے تب ظہر اور عصر کے درمیان حضرت جبرائیل آئے اور آپ کو بنی قریظہ کی طرف جانے کا حکم دیا تو آپ نکلے اور فرمان جاری کیا کہ کوئی عصر کی نماز ادا نہ کرے مگر بنی قریظہ میں (پہنچ کر) پھر کئی روز تک ان کا محاصرہ کیا حتی کہ سعد بن معاذ کو ثالث مان کر اتر آئے، یہ سب تفصیل کتاب المغازی میں گزری ہے۔

- 3 باب قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَى ﴿ لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ ﴾
(نبی پاک کے گھر میں بغیر اجازت آنے کی ممانعت)

فَإِذَا أَذِنَ لَهُ وَاحِدٌ جَازَ (تو اگر ایک نے اسے اجازت دی تو داخل ہونا جائز ہوگا)

(فإذا أذن له الخ) اس کے ساتھ وجہِ استدلال یہ ہے کہ اسے کسی عدد کے ساتھ مقید نہیں کیا تو ایک شخص بھی ان منجملہ میں شمار ہوا جن پر وجودِ اذن صادق ہے! جمہور کے نزدیک اس کے ساتھ عمل پر اتفاق ہے حتی کہ اس میں ایسے شخص کی خبر پر بھی اکتفاء کیا ہے جس کی عدالت ثابت نہیں اگر اس کی خبر میں صدق کا کوئی قرینہ قائم ہو،

- 7262 حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ عَنْ أَبِي مُوسَى أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ حَائِطًا وَأَمَرَنِي بِحِفْظِ الْبَابِ فَجَاءَ رَجُلٌ يَسْتَأْذِنُ فَقَالَ ائْذَنْ لَهُ وَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ فَإِذَا أَبُو بَكْرٍ ثُمَّ جَاءَ عُمَرُ فَقَالَ ائْذَنْ لَهُ وَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ ثُمَّ جَاءَ عُثْمَانُ فَقَالَ ائْذَنْ لَهُ وَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ .

أطرافه 3674، 3693، 3695، 6216، - 7097 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص: ۴۰۳)

- 7263حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ عَنْ يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ بْنِ حُنَيْنٍ سَمِعَ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنْ عُمَرَ قَالَ جِئْتُ فَإِذَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي مَشْرُبَةٍ لَهُ وَغُلَامٌ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَسْوَدُ عَلَى رَأْسِ الدَّرَجَةِ فَقُلْتُ قُلْ هَذَا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَأَذِنَ لِي

.أطرافه 89، 2468، 4913، 4914، 4915، 5191، 5218، 5843، 7256 (اس کا سابقہ نمبر دیکھیں)

پھر دو حدیثیں ذکر کیں ایک حدیثِ ابوموسی ایک باغ میں نبی اکرم کے تشریف فرما ہونے کے تذکرہ پر مشتمل جس میں ہے کہ اولا حضرت ابوبکر آئے اور ابوموسی نے ان کے لئے استیذان کیا پھر حضرت عمر اور پھر حضرت عثمان کے لئے آپ نے ہر مرتبہ فرمایا: (ائذن له)، دوسری حضرت عمر کی مشربہ کے قصہ بارے حدیث جس میں ہے کہ غلام اسود سے کہا: (قل هذا عمر الخ) یہ ایک طویل حدیث کا طرف ہے جو تفسیر سورہ التحریم میں گزری ہے، بخاری یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ آیت میں (يؤذن لكم) صیغۂ مجہول ہے لہذا واحد اور مافوق الواحد سب پر اس کا اطلاق صحیح ہے، اور یہ کہ صحیح حدیث نے اکتفاء بالواحد کی تبیین کی ہے لفظِ آیت کے تناول کے مقتضا کے مطابق تو اس میں خبرِ واحد کے قبول کی حجت ہے اس حدیثِ ابوموسیٰ کی شرح المناقب میں گزری ہے، آیتِ استیذان سے متعلقہ بحث تفسیر سورہ احزاب میں گزری

ابن تین کہتے ہیں یہاں کی حدیثِ ابوموسی کے الفاظ: (وأمرني بحفظ الباب) سابق الذکر روایت کے مغایر ہیں جس میں تھا یہ الفاظ تھے: (ولم يأمرني بحفظه) تو ایک وہم ہے بقول ابن حجر بلکہ دونوں روایتیں محفوظ ہیں تو نفی دراصل ان کی آمد کے آغاز سے متعلق ہے کہ وہ خود سے دروازے پر بیٹھ گئے اور کہا میں آج نبی اکرم کی دربانی کی ذمہ داری انجام دوں گا اس وقت تک نبی اکرم نے انہیں ایسا کرنے کا حکم نہ دیا تھا پھر جب ابوبکر آئے اور ان سے کہا حضور سے میرے لئے اجازت مانگیں اب ان کے لئے اجازت دے کر انہیں حکم دیا کہ دروازے پر رہیں تو یہ ان کے رضا کارانہ طور پر دربانی سنبھالنے کی تقریر اور اس پر اظہارِ رضا تھا یا تو تصریحاً تب یہ مذکور امر حقیقت شمار ہوگا یا مجرد تقریر کے مدنظر تب یہ مجاز شمار ہوگا، دونوں احتمالوں کے مدنظر یہاں کوئی وہم نہیں، مناقبِ ابوبکر کے باب میں اس کے لئے ایک اور توجیہہ بھی ذکر ہوئی تھی۔

- 4 باب مَا كَانَ يَبْعَثُ النَّبِيُّ ﷺ مِنَ الْأُمَرَاءِ وَالرُّسُلِ وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ

(نبی اکرم نے کئی امراء اور ایلچی اکیلے اکیلے بھیجے)

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ بَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ دِحْيَةَ الْكَلْبِيَّ بِكِتَابِهِ إِلَى عَظِيمِ بُصْرَى أَنْ يَدْفَعَهُ إِلَى قَيْصَرَ (ابن عباس کہتے ہیں نبی اکرم نے حضرت دحیہ کلبی کو بصریٰ کے حاکم کے پاس اپنا خط دے کر بھیجا تا کہ وہ اسے قیصر تک پہنچادے)

(واحدا بعد واحد) اس کا مجمل بیان ان ابواب کے شروع میں ہوا ہے، ان سے قبل شافعی نے کہا کہ نبی اکرم نے مختلف سرایا بھیجے تھے اور ہر سریہ پر ایک شخص کو امیر مقرر کیا تھا نیز بادشاہوں کو خطوط روانہ کئے اور ہر بادشاہ کی طرف ایک ایک شخص کو بھیجا تھا اور آپ اپنے امراء وعمال کو بھی ہمیشہ بذریعہ خطوط مختلف اوامر ونواہی ارسال فرماتے رہے جو ایک امیر کی طرف ایک فرستادہ ہی لے کر جاتا

تھا تو تمام والی ان احکامات کا نفاذ کرتے تھے اسی طرح بعد کے خلفاء کے زمانوں میں بھی ایسا ہوتا رہا اھ، جہاں تک سرایا کے امراء ہیں تو محمد بن سعد نے الترجمة النبوية میں ان کا استیعاب کیا ہے، ایک باب باندھا جس میں بالترتیب ان کے اسماء ذکر کئے جہاں تک امرائے بلاد جو آپ کے عہد میں مفتوحہ علاقوں کے بنائے گئے تو مکہ کا امیر آپ نے عتاب بن اسید کو بنایا طائف کا عثمان بن ابوالعاص، بحرین کا علاء بن حضرمی، عمان کا عمرو بن عاص، نجران کا ابوسفیان بن حرب کو اور صنعاء اور دیگر جبالِ یمن کا امیر باذان کو پھر ان کے بعد ان کے بیٹے شہر و فیروز، مہاجر بن ابوامیہ اور ابان بن سعید بن عاص کو بنایا، سواحل پر ابوموسی کو امیر مقرر کیا تھا، جند اور ماملیھا پر حضرت معاذ بن جبل کا عامل کے بطور تقرر فرمایا اسی طرح وادیِ قریٰ کا امیر عمرو بن سعید بن عاص، تیماء کا یزید بن ابوسفیان اور یمامہ کا ثمامہ بن اثال کو بنایا، سرایا اور بعوث (یعنی وفود) کے امراء کی امارت اسی سریہ و بعث کے اختتام پر ختم ہو جاتی تھی اسی طرح ۹ھ کا امیر الحج حضرت ابوبکر کو مقرر کیا تھا، تقسیمِ غنیمت اور یمن کے خمس کا نگران اور ۹ھ کے حج میں اعلانِ برائت کرنے کی ذمہ داری حضرت علی کو سونپی تھی، بحرین کا جزیہ لانے ابوعبیدہ کو بھیجا ادھر خیبر کی پیدوار کا حساب کتاب کرنے عبداللہ بن رواحہ کو بھیجا، زکات وصول کرنے کیلئے آپ عمال مقرر فرماتے تھے جیسے کچھ قبل ابن لتبیہ کا قصہ گزرا اور جہاں تک بادشاہوں کے نام آپ کے نامہ ہائے مبارک لے جانے والے اصحاب تو ان میں سے حضرت دحیہ اور حضرت عبداللہ بن حذافہ ہیں جن کا ذکر اس ترجمہ میں موجود ہے، مسلم نے نقل کیا کہ نبی اکرم نے اپنے زمانہ کے بادشاہوں کو خطوط بھیجے بقول ابن حجر ابن سعد نے ان کا بھی استیعاب کیا ہے بعض متاخرین نے ان کے ذکر پر مستقل رسالے تالیف کئے، ابن اثیر کے اسد الغابہ سے ان کے احوال کا تتبع کیا جا سکتا ہے۔

(وقال ابن عباس بعث النبي الخ) یہ بدء الوحی میں گزری ان کی حدیث کا طرف ہے وہیں اس کی شرح اور اس عظیمِ بصریٰ کا نام گزرا، یہ تعلیق صرف نسخہِ کشمیہنی میں ثابت ہے۔

- 7264حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنِي اللَّيْثُ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَنَّهُ قَالَ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَعَثَ بِكِتَابِهِ إِلَى كِسْرَى فَأَمَرَهُ أَنْ يَدْفَعَهُ إِلَى عَظِيمِ الْبَحْرَيْنِ يَدْفَعُهُ عَظِيمُ الْبَحْرَيْنِ إِلَى كِسْرَى فَلَمَّا قَرَأَهُ كِسْرَى مَزَّقَهُ فَحَسِبْتُ أَنَّ ابْنَ الْمُسَيَّبِ قَالَ فَدَعَا عَلَيْهِمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يُمَزَّقُوا كُلَّ مُمَزَّقٍ .

أطرافه 64، 2939، - 4424 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۴۴۰)

یونس سے مراد ابن یزید ایلی ہیں۔ (فأمره أن يدفعه الخ) یہاں یہی واقع ہے (فأمره) میں ضمیر ایلچی کے لئے ہے جس پر (بعث) کا لفظ دال ہے، المغازی کے اواخر میں گزرا کہ یہ عبداللہ بن حذافہ سہمی تھے جن کے سریہ کا ذکر ابھی گزرا۔ (فحسبت أن ابن المسيب الخ) قائل زہری ہیں۔ (أن يمزقوا الخ) اس میں اس عذاب کی تلمیح ہے جو اللہ نے اہلِ سبا کو دیا (یعنی قرآن میں ان کے عذاب کا ذکر کرتے ہوئے یہی الفاظ استعمال کئے) اللہ نے آپ کی یہ دعا قبول کی تو شیرویہ کو اس کے والد کسری ابوویز (پرویز) پر مسلط کیا (پرویز نے آپ کا نامہ مبارک پھاڑا تھا) جس نے اسے قتل کر ڈالا اور خود بادشاہ بن بیٹھا مگر تھوڑے

عرصہ بعد ہی مر گیا، اس کا قصہ مشہور ہے، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں زرکشی کے ہاں یہاں خبط واقع ہوا چنانچہ انہوں نے بحوالہ ابن عباس نقل کیا کہ نبی اکرم نے کسری کو اپنا خط ارسال کیا، امہات میں یہی واقع ہوا (بعث) کے بعد (دحية) ذکر نہیں کیا اور صواب اس کا اثبات ہے، نسخۂ کشمیہنی میں یہ معلقاً مذکور ہے جس میں یہ عبارت ہے: (قال ابن عباس بعث النبی ﷺ دحية بكتابه إلى عظيم بصرى وأن يدفعه إلى قيصر) اور یہ صواب ہے اھ، گویا انہیں تو ہم ہوا کہ دونوں قصے ایک ہیں ان دونوں کا ابن عباس سے منقول ہونا ان کے لئے یہ بات لکھنے کا باعث بنا، حق یہ ہے کہ عظیمِ بصری کی طرف حضرت دحیہ ایلچی تھے جبکہ عظیمِ بحرین کی طرف بھیجے گئے ایلچی کا نام اگرچہ اس روایت میں مذکور نہیں ہوا مگر دیگر میں مذکور ہے اور وہ عبداللہ بن حذافہ تھے، یہی دلیل کافی ہے کہ بحرین و بصری کی درمیانی باہمی مسافت ایک ماہ کی تھی اور بصری بادشاہِ روم قیصر کی مملکت میں اور بحرین بادشاہ فارس کسری کی مملکت میں تھا وضوح کے باوجود میں نے یہ تشریح اس لئے کر دی کہ کہیں کوئی غلط فہمی میں نہ پڑ جائے۔

- 7265حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ حَدَّثَنَا سَلَمَةُ بْنُ الأَكْوَعِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِرَجُلٍ مِنْ أَسْلَمَ أَذِّنْ فِي قَوْمِكَ أَوْ فِي النَّاسِ يَوْمَ عَاشُورَاءَ أَنَّ مَنْ أَكَلَ فَلْيُتِمَّ بَقِيَّةَ يَوْمِهِ وَمَنْ لَمْ يَكُنْ أَكَلَ فَلْيَصُمْ .

طرفاه 1924، - 2007 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص:۱۰۱)

کتاب الصیام میں یہ مشروحا گزری، یحیی سے مراد قطان ہیں۔ (والرجل من أسلم) یہ ہند بن اسماء بن حارثہ تھے جیسا کہ گزرا۔

- 5 باب وَصَاةِ النَّبِيِّ ﷺ وُفُودَ الْعَرَبِ أَنْ يُبَلِّغُوا مَنْ وَرَاءَهُمْ

(نبی پاک کی وفود کو نصیحت کہ یہ تعلیمات اوروں کو بھی پہنچا دیں)

قَالَهُ مَالِكُ بْنُ الْحُوَيْرِثِ (مالک بن حویرث نے اسے نقل کیا)

وصاۃ قصر کے ساتھ وصیۃ کے معنی میں ہے، واو مفتوح ہے اس کا کسر بھی جائز ہے اس کا بیان کتاب الوصایا کے اوائل میں گزرا۔ (قاله مالك الخ) ان ابواب کے شروع میں گزری ان کی روایت کی طرف اشارہ ہے۔

- 7266حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْجَعْدِ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ وَحَدَّثَنِي إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا النَّضْرُ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي جَمْرَةَ قَالَ كَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ يُقْعِدُنِي عَلَى سَرِيرِهِ فَقَالَ إِنَّ وَفْدَ عَبْدِ الْقَيْسِ لَمَّا أَتَوْا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَنِ الْوَفْدُ قَالُوا رَبِيعَةُ قَالَ مَرْحَبًا بِالْوَفْدِ وَالْقَوْمِ غَيْرَ خَزَايَا وَلاَ نَدَامَى قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ كُفَّارَ مُضَرَ فَمُرْنَا بِأَمْرٍ نَدْخُلُ بِهِ الْجَنَّةَ وَنُخْبِرُ بِهِ مَنْ وَرَاءَنَا فَسَأَلُوا عَنِ الأَشْرِبَةِ فَنَهَاهُمْ عَنْ أَرْبَعٍ وَأَمَرَهُمْ بِأَرْبَعٍ أَمَرَهُمْ بِالإِيمَانِ بِاللَّهِ قَالَ هَلْ تَدْرُونَ مَا الإِيمَانُ بِاللَّهِ قَالُوا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ شَهَادَةُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ

وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَإِقَامُ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ -وَأَظُنُّ فِيهِ صِيَامُ رَمَضَانَ وَتُؤْتُوا مِنَ الْمَغَانِمِ الْخُمُسَ وَنَهَاهُمْ عَنِ الدُّبَّاءِ وَالْحَنْتَمِ وَالْمُزَفَّتِ وَالنَّقِيرِ وَرُبَّمَا قَالَ الْمُقَيَّرِ قَالَ احْفَظُوهُنَّ وَأَبْلِغُوهُنَّ مَنْ وَرَاءَكُمْ .

أطرافه 53، 87، 523، 1398، 3095، 3510، 4368، 4369، 6176، 7556 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص:۳۰۱)

دوسرے طریق کے شیخ بخاری اسحاق، ابن راہویہ ہیں ابوذر کے ہاں نسبت ثابت ہے لہذا کرمانی کے تردد کی ضرورت نہ تھی کہ یہ ابن منصور ہیں یا ابن ابراہیم، نضر سے مراد ابن شمیل ہیں۔ (كان ابن عباس الخ) اس کا سبب باب (ترجمان الحاكم) میں مذکور گزرا کہ وہ ان کے ترجمان تھے مسند ابن راہویہ کی نضر بن شمیل اور عبداللہ بن ادریس (قالا حدثنا شعبة) کی روایت میں صراحت سے یہ عبارت ہے: (يجلسني معه على سريره فأترجم بينه وبين الناس) -(أن وفد عبدالقيس) ان کے قصہ کی شرح کتاب الایمان پھر کتاب الاشربہ میں گزری یہاں غرضِ ترجمہ اس کے جملہ: (احفظوهن وأبلغوهن الخ) سے ہے کہ یہ امرِ تبلیغ ہر فرد کو متناول ہے تو اگر فردِ واحد کی تبلیغ کے ساتھ یہ نہ ہوسکتی ہوتی تو انہیں اس کی ترغیب نہ دلاتے۔

- 6 باب خَبَرِ الْمَرْأَةِ الْوَاحِدَةِ (اکیلی عورت کی دی ہوئی خبر)

- 7267 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ تَوْبَةَ الْعَنْبَرِيِّ قَالَ قَالَ لِي الشَّعْبِيُّ أَرَأَيْتَ حَدِيثَ الْحَسَنِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَقَاعَدْتُ ابْنَ عُمَرَ قَرِيبًا مِنْ سَنَتَيْنِ أَوْ سَنَةٍ وَنِصْفٍ فَلَمْ أَسْمَعْهُ يُحَدِّثُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ غَيْرَ هَذَا قَالَ كَانَ نَاسٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ فِيهِمْ سَعْدٌ فَذَهَبُوا يَأْكُلُونَ مِنْ لَحْمٍ فَنَادَتْهُمْ امْرَأَةٌ مِنْ بَعْضِ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ ﷺ إِنَّهُ لَحْمُ ضَبٍّ فَأَمْسَكُوا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كُلُوا أَوِ اطْعَمُوا فَإِنَّهُ حَلَالٌ أَوْ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ شَكَّ فِيهِ وَلَكِنَّهُ لَيْسَ مِنْ طَعَامِي

ترجمہ: توبہ عنبری کہتے ہیں مجھے شعبی نے کہا ذرا حسن (بصری) کی نبی پاک سے روایات تو دیکھو، میں دو یا ڈیڑھ برس ابن عمر کے پاس بیٹھتا رہا ہوں تو انہیں سنا کہ نبی پاک سے احادیث بیان کرتے ہوں ماسوائے اس ایک حدیث کے کہ کچھ صحابہ جن میں حضرت سعد بھی تھے گوشت کا سالن کھانے لگے تو ایک ام المؤمنین نے انہیں ندا دی کہ یہ سانڈے کا گوشت ہے اس پر وہ رک گئے تو نبی پاک نے کہا کھاؤ اور کھلاؤ کہ یہ حلال ہے یا کہا اس میں کوئی حرج نہیں لیکن یہ میرے کھانے میں سے نہیں ہے (یعنی مجھے طبعا یہ اچھا نہیں لگتا)۔

یہ ان ابواب کی بائیسویں حدیث ہے۔ (عن توبة) یہ ابن کیسان ہیں انہیں ابوالمورّع کہا جاتا تھا، عنبری بنی عنبر کی طرف نسبت ہے جو بنی تمیم کی مشہور شاخ تھی۔ (أرأيت حديث الحسن الخ) بصری مراد ہیں، رؤیت یہاں بصری اور استفہام انکاری ہے، شعبی نبی اکرم سے مرسل احادیث نقل کرنے والوں کا انکار کیا کرتے تھے یہ اشارہ تھا کہ ایسا کرنے والوں کے لئے باعث

آپ سے تحدیث کا طلبِ اکثار تھا وگرنہ وہ خود موصول سنی روایات پر ہی اکتفاء کرتے تھے! کرمانی کہتے ہیں شعبی کی مراد یہ تھی کہ حسن باوجود صحابی نہ ہونے کے بلاواسطہ نبی اکرم سے نقل احادیث کا اکثار کرتے ہیں اور ابن عمر حالانکہ صحابی ہیں مگر اتنے محتاط ہیں کہ کم ہی ایسا کرتے ہیں، ابن حجر کے بقول گویا ابن عمر اس بارہ میں اپنے والد کی رائے کے تابع تھے کہ وہ دو وجہ سے نبی اکرم سے قلتِ تحدیث کی ترغیب دیا کرتے تھے، ایک اس اندیشہ سے کہ کہیں قرآن کے تعلم اور اس کے معانی کے تفہم کا اہتمام کم نہ ہو جائے، دوم اس حدشہ سے کہ کہیں ایسی باتیں آپ کی طرف منسوب نہ کر دی جائیں جو آپ نے کہی نہ ہوں کیونکہ (عموما) صحابہ کرام احادیث کی کتابت نہ کرتے تھے تو لمبی مدت گزرنے پر نسیان سے امن نہ تھا، سعید بن منصور نے صحیح سند کے ساتھ شعبی عن قرظہ بن کعب عن عمر سے نقل کیا کہ کہا: (أقِلُّوا الحديث عن النبی ﷺ وأنا شريككم)، اس بارے کچھ بحث کتاب العلم میں گزری ہے۔

(قاعدت ابن عمر) جملہ حالیہ ہے مراد یہ کہ وہ یہ مدتِ مذکورہ ان کی مجلس میں حاضر رہے ہیں۔ (قريبا من سنتين الخ) ابن ماجہ کے ہاں عبداللہ بن بن ابوالسفر عن شعبی سے منقول ہے کہ میں نے ایک برس ان کے ساتھ مجالست کی تو تطبیق یہ ہے کہ سال سے کچھ عرصہ زائد یہ مجالست تھی تو کبھی الغاء اور کبھی جبرِ کسر کر کے بیان کرتے تھے، شعبی مکہ اور کبھی مدینہ میں مجاورت کرتے تھے (یعنی عارضی طور پر تحصیلِ علم کے لئے رہائش اختیار کرتے تھے) وگرنہ تو وہ کوفی ہیں، ابن عمر کبھی کوفہ میں نہیں رہے۔ (غير هذا) جو حدیث آگے ذکر کی، گویا اس وقت صرف اسی کا انہیں استحضار تھا۔ (فذهبوا يأكلون الخ) اسی طرح مختصرا یہ قصہ ذکر کیا الذبائح میں یہ مفصلا گزرا ہے اسماعیلی کے ہاں معاذ عن شعبہ سے ہے: (فأتوا بلحم ضب)۔ (من بعض أزواج النبیؐ) یہ حضرت میمونہ تھیں، کتاب الاطعمہ میں گزرا۔ (شك فيه) یہ شعبہ کا قول ہے شک کے فاعل ابن عمر سے اس کے راوی ہیں، محمد بن جعفر عن شعبہ کی روایت میں اس کی تبیین ہے اسے احمد نے اپنی مسند میں تخریج کیا، گوہ کے گوشت بارے کتاب الصید والذبائح میں مفصل بحث گزر چکی ہے، وہاں عبداللہ بن دینار عن ابن عمر کی روایت میں آنجناب کے یہ الفاظ تھے: (لا أُحِلُّهُ ولا أُحَرِّمُهُ) یہ یہاں آپ کے قول (فإنه حلال) کے مخالف نہیں مراد یہ کہ میرے لئے یہ مالوف نہیں اس لئے اس کا گوشت نہیں کھاتا نہ کہ اس وجہ سے کہ یہ حرام ہے۔

علامہ انور (قال الشعبی أرأيت الحسن الخ) کی نسبت سے لکھتے ہیں یعنی ان پر اظہارِ تعجب کر رہے ہیں کہ اکثارِ احادیث کرتے ہیں حالانکہ تابعی ہیں نبی اکرم سے لقاء نہیں ہو پائی تو ان کی احادیث مراسیل ہیں (وقاعدت ابن عمر الخ) کے تحت کہتے ہیں میں نے (اپنی کتاب) نیل الفرقدین میں لکھا ہے کہ کیا بات ہے کہ شعبی نے باوجود یہ طویل عرصہ ابن عمر کے ساتھ رہنے کے باوجود انہیں رفع یدین کرتے نہیں دیکھا، تو اس کی تفصیل کے لئے نیل الفرقدین کی مراجعت کرو۔

خاتمہ

کتاب الاحکام اور مابعد تمنی اور اجازۃ خبر الواحد کے ابواب (163) مرفوع احادیث پر مشتمل ہیں معلق اور اس کے حکم میں روایات کی تعداد (37) ہے مکررات۔ اب تک کے صفحات میں (149) احادیث ہیں سوائے چھ کے سب متفق علیہ ہیں، کتاب التمنی کی (27) احادیث ہیں جو سب مکررات ہیں ان میں چھ معلق طرق بھی ہیں، خبرِ واحد میں (22) روایات ہیں جو سب مکرر ہیں ان میں ایک معلق طریق ہے ان میں (58) آثارِ صحابہ وغیرہم بھی ہیں۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

96 - کتاب الاعتصام بالکتاب والسنة (کتاب وسنت پر عمل)

اعتصام عصمة سے افتعال ہے مراد اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کا امتثال: (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيعاً)[آل عمران : ۱۰۳] کرمانی لکھتے ہیں یہ ترجمہ اس آیت سے ماخوذ ہے: (واعتصموا الخ) کیونکہ حبل سے مراد کتاب وسنت ہے اور یہ بطورِ استعارہ ہے قدرِ مشترک دونوں کا مقصود (کے حصول) کا سبب ہونا جو یہاں ثواب اور عذاب سے نجات ہے جیسے اسی کے ساتھ کئی مقصود امور کا حصول ہوتا ہے مثلاً کنویں سے پانی نکالنا وغیرہ، کتاب سے مراد قرآن (المتعبد بتلاوته) (یعنی وحیِ متلو جس کی تلاوت تعبداً کی جاتی ہے) اور سنت جو نبی اکرم سے وارد ہے آپ کے اقوال، افعال، آپ کی تقریر (یعنی آپ کے سامنے کوئی فعل ہوا یا بات کہی گئی یا آپ کے علم میں آئی تو آپ نے رد وانکار نہ کیا) اور ایسا فعل جس کا آپ نے ھم (یعنی ارادہ) کیا، اصلِ لغت میں سنت (کا معنی) طریقہ ہے، اصولیوں اور محدثین کی اصطلاح میں وہ جو ذکر کیا، بعض فقہاء کی اصطلاح میں سنت وہ جو مستحب کا مترادف ہے، بقول ابن بطال کسی کے لئے عصمت حاصل نہیں مگر کتاب اللہ اور سنتِ رسول میں یا علماء کے اجماع میں کتاب وسنت میں سے کسی ایک میں مذکور معنی پر، پھر انہوں نے سنت کی بابت بحث کی بطور نبی اکرم سے وارد کے، اس کا بیان ایک باب کے بعد آئے گا۔

علامہ انور باب (الاعتصام بالکتاب و السنة) کی بابت لکھتے ہیں یعنی ان کی حجیت کا بیان واثبات ! شائد مصنف عمل بالقیاس مطلقاً کے قائل نہیں اسی لئے اسکی حجیت کے اثبات سے تعرض نہیں کیا بلکہ اس کے برخلاف ترجمہ باندھا جیسے کہا: (باب ما یذکر من ذم الرأی و تکلف القیاس) پھر اس کے بعد اس عنوان سے: (مما علمه الله لیس برأی ولا تمثیل) تو اس طرح ذمِ قیاس میں اطلاق کیا، قیاس قیاس میں فرق وفصل نہیں کیا اسی لئے میں کہتا ہوں کہ بخاری مطلقاً اس کے منکر ہیں اور شارحینِ بخاری چونکہ مذاہبِ اربعہ میں سے کسی نہ کسی مذہب کے پیروکار تھے اور ان میں عمل بالقیاس ہے تو کہا بخاری نے صرف فاسد قیاس کی ذم کی ہے نہ کہ مطلقاً، میں کہتا ہوں جہاں تک حجیتِ قیاس ہے تو وہ جیسا آپ نے (یعنی شارحین سے مخاطب ہیں) ذکر کیا لیکن یہ کہنا کہ بخاری کی بھی یہی رائے ہے تو یہ بات میں ان کی کلام میں نہیں پاتا، صحیح روش یہ ہوتی ہے کہ متکلم کی مراد کا ادراک اولا اسی وجہ پر کیا جائے جس کا اس نے ارادہ کیا نہ کہ من الرأس تاویل کر کے کہ کبھی کسی قول کی ایسی تاویل ہو جاتی ہے جس کے ساتھ قائل راضی نہ ہو تو میرے لئے ظاہر یہ ہوا ہے کہ اس بابت بخاری کا مذہب ظاہری جیسا ہے واللہ اعلم بحقیقۃ الحال، اگر کہو وہ کیونکر قیاس کے منکر ہو سکتے ہیں جب کہ ان کی اس کتاب میں ان کے لاتعداد قیاسات ہیں (یعنی فقہی آراء واستنباطات) تو میرا جواب یہ ہے کہ شائد وہ اسے قیاس کا نام نہیں دیتے اور نہ اس کے عامل ہیں لیکن وہ تنقیحِ مناط کے عامل ہیں، دونوں کے مابین محصلِ فرق یہ ہے کہ نص اگر ایسے مورد میں وارد ہو جس میں مجتہد نظر کرے تو اوصافِ موثرہ وغیرہ کے مابین تمیز کرے تو جب ان کی تنقیح کرے گا تو لامحالہ موردِ نص سے نص کو عام کرے گا اور اس کا حکم ان اوصاف پر دائر ہو گا جہاں بھی وہ پائے جائیں اور اس وقت جب اس کا محقق کردہ مناط متحقق ہو تو الحکم المنصوص بھی متحقق ہو گا تو اس میں اولاً نص کو مدنظر رکھنا ہو گا، ثانیاً خارجی جزئیات کو پھر ان کے قیاس کی جہت سے ماخوذ نہ ہو گا بلکہ ان میں اس مناط کے تحقق سے، بخلاف قیاس کے کہ اس میں اولاً نص مدِ نظر نہیں ہوتی بلکہ اولاً جزئیات ہوتی ہیں تو جب مجتہد ان کے لئے طلبِ حکم کرتا ہے تو نصوص

کی طرف دیکھتا ہے تاکہ انہیں ان کے اقرب کے ساتھ ملحق کرے تو جب وہ کسی نص کے مصادف ہو تو اسے معلل کرتا ہے اور لامحالہ تعلیل کے ساتھ عموم ہو جاتا ہے تب اس کے لئے سائغ ہوگا کہ ان جزئیات کا حکم اس نص سے اخذ کرے تو ان دونوں میں نصوص و جزئیات کے ضمن میں نظر باہم متعاکس ہے اگرچہ دونوں مآل میں متحد ہیں لیکن دونوں عمل باہم متغایر ہیں جو قوۃً اور ضعفاً باہم متفاوت ہیں، غزالی نے عمدگی سے حجیتِ قیاس کا اثبات کیا ہے ان کے مستصفیٰ سے اس کی مراجعت کرلو، میں کہتا ہوں اکثر صحابہ کرام قیاسِ جلی کے عامل تھے میں انہیں اس سے پیچھے نہ ہٹنے والا نہیں دیکھتا حتی کہ ابن جریر طبری نے کہا ہے کہ اس کا انکار بدعت ہے۔

- 7268 حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مِسْعَرٍ وَغَيْرِهِ عَنْ قَيْسِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ طَارِقِ بْنِ شِهَابٍ قَالَ قَالَ رَجُلٌ مِنَ الْيَهُودِ لِعُمَرَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لَوْ أَنَّ عَلَيْنَا نَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا ﴾ لاَتَّخَذْنَا ذَلِكَ الْيَوْمَ عِيدًا فَقَالَ عُمَرُ إِنِّي لأَعْلَمُ أَيَّ يَوْمٍ نَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ نَزَلَتْ يَوْمَ عَرَفَةَ فِي يَوْمِ جُمُعَةٍ .سَمِعَ سُفْيَانُ مِنْ مِسْعَرٍ وَمِسْعَرٌ قَيْسًا وَقَيْسٌ طَارِقًا

أطرافه 45، 4407، - 4606 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۶،ص:۴۳۲)

(سفیان عن مسعر وغیرہ) سفیان سے مراد ابن عیینہ اور مسعر سے ابن کِدام ہیں اور غیر جسے مبہم رکھا کسی کے ہاں اسکی تصریح نہیں دیکھی مگر محتمل ہے کہ یہ سفیان ثوری ہوں چنانچہ احمد نے اسے ان کے حوالے کے ساتھ قیس بن مسلم سے نقل کیا ہے، یہ جدلی کوفی مکنی ب: ابو عمرو ہیں عابد ثقہ اور ثبت تھے اِرجاء کا ان پر الزام آیا، ایک اور راوی قیس بن مسلم نام کے بھی ہیں مگر یہ شامی اور غیر مشہور تھے انہوں نے بھی عبادہ بن صابت سے روایت کی ہے ان کی حدیث بخاری کی کتاب خلق الافعال میں مذکور ہے، طارق بن شہاب، احمسی ہیں صحابہ کرام میں شمار کئے گئے ہیں کیونکہ آنجناب کی رؤیت سے مشرف ہیں عہدِ نبوی میں بڑی عمر کے تھے البتہ آپ سے سماع ثابت نہیں۔ (قال رجل من الیهود) اس پر کتاب الایمان اور تفسیر سورۃ المائدہ میں میں کلام گزری ہے مع دیگر شرح کے حضرت عمر کے جواب کا حاصل یہ تھا کہ ہم نے اس دن کو عید بنا رکھا جیسا کہ وہاں ذکر کیا۔

(سمع سفیان الخ) یہ بخاری کی کلام ہے، اشارہ کرتے ہیں کہ سند میں مذکور عنعنہ سماع پر ہی محمول ہے کیونکہ ان کے علم میں ہے کہ ان سب کا اپنے اپنے شیخ سے سماع ثابت ہے، قولہ تعالیٰ: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ الخ) کا ظاہر دال ہے کہ امورِ دین اس آیت کے نزول کے وقت مکمل ہو گئے تھے، اس کا نزول آپ کی وفات سے تقریباً اسی دن قبل ہوا اس پر بعد احکام میں سے کوئی شئ نازل نہیں ہوئی لیکن یہ کہنا محلِ نظر ہوگا، ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ اِکمال سے مراد جو اصولِ ارکان سے متعلق ہے نہ کہ جو ان سے متفرع ہیں اسی لئے اس میں منکرینِ قیاس کے لئے کوئی تمسک نہیں، اول (یعنی کہ اس آیت کے نزول کے بعد کوئی نیا حکم نازل نہیں ہوا) کو تسلیم کرنے کی تقدیر پر ان کی حجت کا رد یہ کہہ کر ممکن ہے کہ حوادث میں استعمالِ قیاس امر الکتاب سے ماخوذ ہے اگرچہ یہ نہ ہو مگر اس آیت کا عموم ہی: (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ) آنجناب کا امر بالقیاس اور آپ کی اس پر تقریر وارد ہے، لہذا یہ موصوف بالکمال کے عموم میں مندرج ہے، ابن تین داؤدی سے نقل کیا کہ آیت: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) [النحل: ۴۴]

کی بابت کہا اللہ تعالیٰ نے کثیر امور مجملاً نازل کئے ہیں تو نبی اکرم نے ان امور کی تفسیر کی جن کی آپ کے عہد میں ضرورت پڑی اور جن کی آپ کے عہد میں ضرورت نہیں پڑی ان کی تفسیر وتشریح کا معاملہ علمائے امت کے سپرد کر دیا ہے، اسکی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: (وَلَوْرَدُّوْهُ إِلَى الرَّسُوْلِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْبِطُوْنَهُ مِنْهُمْ) [النساء: ۸۳]۔

- 7269 حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّهُ سَمِعَ عُمَرَ الْغَدَ حِينَ بَايَعَ الْمُسْلِمُونَ أَبَا بَكْرٍ وَاسْتَوَى عَلَى مِنْبَرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ تَشَهَّدَ قَبْلَ أَبِي بَكْرٍ فَقَالَ أَمَّا بَعْدُ فَاخْتَارَ اللَّهُ لِرَسُولِهِ ﷺ الَّذِي عِنْدَهُ عَلَى الَّذِي عِنْدَكُمْ وَهَذَا الْكِتَابُ الَّذِي هَدَى اللَّهُ بِهِ رَسُولَكُمْ فَخُذُوا بِهِ تَهْتَدُوا وَإِنَّمَا هَدَى اللَّهُ بِهِ رَسُولَهُ .

طرفه - 7219 (اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں)

(الغد حين بايع الخ) سمع کے ساتھ متعلق ہے، غد کا متعلق محذوف ہے اسکی تقدیر ہے: (من وفاة النبي ﷺ) جیسا کہ اس کا بیان کتاب الاحکام کے باب (الا ستخلاف) میں گزرا وہاں کا سیاق اتم تھا اس روایت میں یہ زیادت ہے: (فاختار الله لرسوله الذي عنده على الذي عندكم)۔

- 7270 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ عَنْ خَالِدٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ ضَمَّنِي إِلَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ وَقَالَ اللَّهُمَّ عَلِّمْهُ الْكِتَابَ .

أطرافه 75، 143، 3756

ترجمہ: ابن عباس کہتے ہیں نبی پاک مجھے اپنے سے چمٹایا اور دعا فرمائی اے اللہ اسے کتاب کا علم عطا فرما۔

یہ کتاب العلم میں مشروحا گزری اور ان رواۃ کا ذکر بھی جنہوں نے بلفظ (التاویل) اسے نقل کیا ہے، تاویل کا معنی کتاب التوحید کے باب (قوله تعالىٰ: بل هُوَ قُرآنٌ مَّجِيد) میں بیان ہوگا۔

- 7271 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ صَبَّاحٍ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ قَالَ سَمِعْتُ عَوْفًا أَنَّ أَبَا الْمِنْهَالِ حَدَّثَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا بَرْزَةَ قَالَ إِنَّ اللَّهَ يُغْنِيكُمْ أَوْ نَعَشَكُمْ بِالإِسْلاَمِ وَبِمُحَمَّدٍ ﷺ .

طرفه - 7112 (یعنی اللہ تمہیں اسلام کے ساتھ غنی کر دیا یا کہا تمہیں اٹھا دیا اور متحرک کر دیا)

یہ کتاب الفتن کے شروع میں گزری، ایک طویل حدیث کا اختصار ہے وہیں مفصلا مشروح ہوئی۔ (ينظر في أصل كتاب الاعتصام) اس میں اشارہ ہے کہ بخاری نے کتاب الاعتصام کے عنوان سے ایک مستقل کتاب تالیف کی تھی جس میں سے اپنی جامع کی شرط کے موافق روایات یہاں نقل کیں جیسا کہ الادب المفرد میں کیا جب یہ لفظ اپنے ہاں کے مغایر پایا تو اس اصل کی مراجعت پر احالہ کر دیا، گویا دمِ گفتگو وہ کتاب پاس موجود نہ تھی تو اسکی مراجعت کر لینے اور وہاں سے اصلاح کر لینے کی ہدایت دی، اس کا نحوان کے لئے (أَنْقَضَ ظَهْرَكَ) [ألم نشرح: ۳] کی تفسیر میں بھی واقع ہوا وہاں اس طرف توجہ مبذول کرائی تھی، ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا ہے کہ یہاں بخاری نے حدیثِ ابو برزہ اس لئے نقل کی کہ اس سے خبر الوحد کی تثبیت مستفاد ہے، یہ ان کی غفلت ہے

کہ یہ موضوع ختم ہو چکا، الاعتصام کے ساتھ اس حدیث کی مناسبت اس کے جملہ: (إن الله نعشكم بالكتاب) سے ہے جو نہایت ظاہر ہے۔

- 7272حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَتَبَ إِلَى عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ يُبَايِعُهُ وَأُقِرُّ لَكَ بِالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ عَلَى سُنَّةِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ فِيمَا اسْتَطَعْتُ .

طرفاه 7203، - 7205 (اس کا سابقہ نمبر دیکھیں)

یہ کتاب الاحکام کے اواخر میں باب (كيف يبايع الإمام) کے تحت اتم سیاق سے گزر چکی ہے اسی سے (و أقرلك) کا معطوف علیہ ظاہر ہوتا ہے۔

- 1 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ بُعِثْتُ بِجَوَامِعِ الْكَلِمِ (قولِ نبوی: مجھے جوامع الکلم عطا کئے گئے ہیں)

- 7273حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ بُعِثْتُ بِجَوَامِعِ الْكَلِمِ وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ وَبَيْنَا أَنَا نَائِمٌ رَأَيْتُنِي أُتِيتُ بِمَفَاتِيحِ خَزَائِنِ الأَرْضِ فَوُضِعَتْ فِي يَدِي قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ فَقَدْ ذَهَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَنْتُمْ تَلْغَثُونَهَا أَوْ تَرْغَثُونَهَا أَوْ كَلِمَةً تُشْبِهُهَا .

أطرافه 2977، 6998، 7013 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۴۷۰)

جوامع الکلم کی تفسیر وتشریح کتاب التعبیر کے باب: (المفاتيح في اليد) میں زہری کے حوالے سے گزری جس کا حاصل یہ تھا کہ نبی کریم ایجازِ کلام کے ساتھ تکلم فرماتے تھے جس کے لفظ قلیل ہوتے مگر وہ کثیر المعانی ہوتی، غیر زہری نے جزم کیا ہے کہ جوامع الکلم سے مراد قرآن ہے، اس کا قرینہ (بعثت) کا لفظ ہے اور قرآن ایجازِ لفظ اور اتساعِ معنی میں غایت ہے (نصرت بالرعب) کی شرح کتاب التیمم میں گزری۔ (فوضعت في يدى) یعنی مفاتیح، اس کی مراد کا بیان کتاب التعبیر کے باب (النفخ في المنام) میں گزرا۔

(قال أبو هريرة الخ) اسی سند کے ساتھ یہ موصول ہے۔(و أنتم ترغثونها الخ) یہ رغث سے ہے، سعۃ العیش (یعنی مال ودولت کی فراوانی) سے کنایہ ہے اس کی اصل: (رغث الجدى أمه) سے ہے جب بچہ ماں کا دودھ پیے اور (أرغثته أى أرضعته) (یعنی اسے اپنا دودھ پلایا) اسی سے (رغوث) کہا گیا، اور جو لام کے ساتھ ہے تو کہا گیا وہ رغث میں ایک لغت ہے، بعض نے تصحیف قرار دیا بعض نے کہا یہ لَغِیث سے ماخوذ ہے جو اس طعام کو کہتے ہیں جو شعیر (یعنی جو) کے ساتھ مخلوط ہو، اسے صاحب المحکم نے ثعلب سے نقل کیا، مراد یہ کہ (يأكلونها كيفما اتفق) (یعنی جو روکھا سوکھا ملے کھالینا) اور اس میں بعد ہے، ابن بطال کہتے ہیں لغث کو میں نے ان لغات میں نہیں پایا جن کی میں نے ورق گردانی کی ہے اھ، بقول ابن حجر ان کی کتاب کے

حاشیہ میں پڑھا کہ یہ دونوں صحیح اور فصیح لغت ہیں ان کا معنی ہے: (الأكل بالنهم) (بہت کھانا) مغلطائی نے ابوالمعالی لغوی کی کتاب المنتہی کے حوالے سے نقل کیا کہ (لغث طعامه و لعث طعامه إذا فرقه) کہتے ہیں لغیث جو کیل (یعنی غلہ تولنے کے برتن) میں دانے باقی رہ جائیں اس پر اس کا مفہوم ہوگا کہ تم مال کا اخذ کر کے پھر اسے مفرق کر دیتے ہو (یعنی فضول خرچیاں کرتے ہو) اور مال کے لئے مستعار کیا وہ (لفظ) جو طعام کے لئے ہے کیونکہ طعام اہم وہ شئ ہے جن کے لئے مال و دولت جمع کی جاتی ہے

ان کا زعم ہے کہ جامع بخاری کے بعض نسخوں میں (تلعقونها) ہے! بقول ابن حجر یہ تصحیف ہے اگرچہ کچھ اس کی بھی توجیہہ ہوسکتی ہے، کتاب الجہاد میں گزری عقیل سے روایت میں: (تَنْتَلونها) تھا بعض کے ہاں تاء محذوف ہے، نثل سے جو بمعنی استخراج ہے: (نثل كنانته) یعنی اپنے ترکش میں موجود تیر باہر نکالے اور (نثل جرابه) یعنی تھیلی کو جھاڑا، (نثل البئر) کنویں کی مٹی نکالی تو معنی ہوگا تم مال کا استخراج اور اس کے ساتھ تمتع کرتے ہو، ابن تین داؤدی سے ناقل ہیں کہ اس حدیث میں یہی محفوظ ہے بقول نووی یعنی جو مسلمانوں پر دنیا کھولی گئی اور یہ غنائم و کنوز کو شامل ہے، اول پر اکثر نے اقتصار کیا بعض رواۃِ مسلم کے ہاں پہلے نون کی بجائے میم کے ساتھ ہے، یہ تحریف ہے۔

- 7274حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَا مِنَ الأَنْبِيَاءِ نَبِيٌّ إِلاَّ أُعْطِيَ مِنَ الآيَاتِ مَا مِثْلُهُ أُومِنَ أَوْ آمَنَ عَلَيْهِ الْبَشَرُ وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيتُ وَحْيًا أَوْحَاهُ اللَّهُ إِلَيَّ فَأَرْجُو أَنِّي أَكْثَرُهُمْ تَابِعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ

طرفه - 4981 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸،ص:۱۸)

سعید سے مراد ابن ابوسعید مقبری ہیں ابوسعید کا نام کیسان تھا۔ (أو آمن عليه البشر) یہ راوی کا شک ہے، اول امن اور ثانی ایمان سے ہے، ابن قرقول نے ذکر کیا کہ قابسی کے نسخہ میں فتحِ ہمزہ اور کسرِ میم کے ساتھ ہے بغیر مد کے، امان سے، ابن تین نے اس کی تصویب کی مگر یہ صواب نہیں۔

(إنما كان الذى أوتيته) مستملی کے ہاں (أوتيت) ہے، اس حدیث کی مفصل شرح فضائل القرآن میں گزری، قولہ (إنما كان الذى الخ) میں معنائے حصر یہ ہے کہ قرآن اعظم المعجزات اور افید و ادوم ہے کیونکہ دعوت و حجت پر مشتمل ہے اور اسکا انقطاع آخر الزمان تک جاری و ساری ہے، جب کوئی شئ اس کے مقارب نہیں چہ جائے کہ اس کے مساوی ہو تو اسکے ماسوا اس کی نسبت ایسے ہیں گویا واقع ہی نہیں ہوئے، بعض نے کہا بخاری کے سابقہ حدیث کے بعد اس حدیث کے ایراد سے اخذ کیا جائے گا کہ ان کے نزدیک راجح یہ ہے کہ جوامع الکلم سے مراد قرآن ہے لیکن یہ لازم نہیں، آپ کے قول (بعثت بجوامع الكلم) میں دخولِ قرآن کی بابت شک نہیں نزاع دراصل یہ ہے کہ غیر قرآن آپ کی کلام میں سے کچھ اس میں داخل ہے یا نہیں؟ قرآنی جوامع الکلم کی امثلہ میں سے یہ آیات ذکر کی گئی ہیں: (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)[البقرة : 179] اور: (وَمَنْ يُطِعِ اللّٰهَ وَ الرَّسُوْلَ وَ يَخْشَ اللّٰهَ وَ يَتَّقْهِ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْفَائِزُوْنَ) [النور : 52] اور دیگر، احادیث کی اس ضمن کی مثالوں میں سے حضرت عائشہ سے مروی یہ حدیث: (كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رَدٌّ) (یعنی ہر ایسا عمل جس پر ہمارا امر

نہیں وہ مردود ہے) اور: (کل شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل) دونوں متفق علیہ ہیں اور حدیثِ ابو ہریرہ: (و إذا أمرتکم بأمر فأتوا منہ ما استطعتم)(یعنی جب تمہیں کوئی حکم دوں تو حسبِ استطاعت اس پہ عمل کرو) آگے جلد اس کی شرح آرہی ہے اور حضرت مقدام کی یہ حدیث: (ما ملأ ابن آدم وعاءً شرًّا من بطنہ)(یعنی ابن آدم نے اپنے پیٹ سے برا برتن نہیں بھرا) اسے اربعہ نے نقل کیا اور ابن حبان وحاکم نے حکمِ صحت لگایا اور دیگر کثیر جن کا تتبع کیا جاسکتا ہے

یہ وہ احادیث ہوں گی جن کے الفاظ رواہ کے تصرف سے سالم رہے ہوں، ان کی معرفت کی سبیل یہ ہے کہ مخارجِ حدیث قلیل ہوں اور الفاظ متفق ہوں (یعنی ایک جیسا سیاق ہی متعدد رواۃ نے نقل کیا ہو) وگرنہ اگر مخارج کثیر ہوئے تو ایسا کم ہی ہوگا کہ حدیث کے الفاظ ایک جیسے ہوں کیونکہ اکثر روۃ کی روش یہ رہی تھی کہ روایت بالمعنی پر اقتصار کرتے رہے جب انہیں یقین ہوا کہ جو الفاظ وہ استعمال کر رہے ہیں وہ وافی ہیں (یعنی معنی کو بخوبی ادا کررہے ہیں) ان کے اکثر کے لئے اس کا باعث یہ بنا کہ انہوں نے احادیث کی کتابت نہ کی پھر لمبا عرصہ گزرنے پر معنی تو ذہن میں مرتسم رہ گیا مگر عین ان الفاظ کا وہ استحضار نہ کرسکے جو نبی کریم نے استعمال کئے تھے تو مصلحتِ تبلیغ کے مد نظر بالمعنی روایت کیا پھر کئی دفعہ زیادہ حافظ رواۃ کے ذکر کردہ سیاق سے ظاہر ہوا کہ بعض کے الفاظ ادائیگیِ معنی نہیں کرتے۔

- 2 باب الاقْتِدَاءِ بِسُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ (سنتِ نبوی کی پیروی)

وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴾ قَالَ أَيِمَّةً نَقْتَدِي بِمَنْ قَبْلَنَا وَيَقْتَدِي بِنَا مَنْ بَعْدَنَا وَقَالَ ابْنُ عَوْنٍ ثَلاَثٌ أُحِبُّهُنَّ لِنَفْسِي وَلإِخْوَانِي هَذِهِ السُّنَّةُ أَنْ يَتَعَلَّمُوهَا وَيَسْأَلُوا عَنْهَا وَالْقُرْآنُ أَنْ يَتَفَهَّمُوهُ وَيَسْأَلُوا عَنْهُ وَيَدَعُوا النَّاسَ إِلاَّ مِنْ خَيْرٍ (قرآن میں ہے: اور ہمیں متقین کا امام بنا، کہا: یعنی ہم سلف کی اور ہمارے بعد والے ہماری اقتداء کریں بقول ابن عون تین باتیں ہیں جنہیں میں اپنے لئے اور اپنے اخوان کیلئے پسند کرتا ہوں: یہ سنت کا علم کہ اسکا تعلم کریں اور اس کی بابت جستجو کریں اور قرآن کہ اسکا تفہم اور جستجو کریں اور یہ کہ سب کا ذکر خیر ہی کیا کریں)

یعنی ان کا قبول کرنا اور ان کے مدلولات پر عمل پیرا ہونا، تو جہاں تک آپ کے اقوال ہیں تو یہ امر، نہی اور اِخبار پر مشتمل ہیں، امر ونہی کا حکم ایک مستقل باب میں بیان ہوگا، جہاں تک آپ کے افعال تو ان کا بھی ایک الگ باب میں ذکر آرہا ہے۔(وقول اللہ تعالیٰ واجعلنا--- قال أئمۃ الخ) سب کے ہاں قائل کے ابہام کے ساتھ ہے، یہ بات قولِ مجاہد سے ثابت ہے اسے فریابی اور طبری وغیرہما نے ان سے بسند صحیح انہی الفاظ کے ساتھ نقل کیا اسے ابن ابو حاتم نے بھی ان سے بسند صحیح نقل کیا اور یہ الفاظ ذکر کئے: (قال یقول اجعلنا ائمۃ فی التقویٰ حتی نَأتَمَّ بِمَنْ کان قبلنا و یَأْتَمُّ بنا مَنْ بعدنا) طبری اور ابن ابو حاتم کی علی بن ابو طلحہ عن ابن عباس سے روایت میں ہے کہ معنی یہ ہے ہمیں ہمارے اہل کے لئے ائمہِ تقوی بنا کہ وہ ہماری اقتداء کریں، یہ طبری کے الفاظ ہیں اور ابن ابوحاتم نے یہ الفاظ نقل کئے: (اجْعَلْنَا أئمۃَ ھدی لِیُھْتَدیٰ بنا ولا تَجْعَلْنَا أئمۃَ ضَلَالَۃٍ) کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اہلِ سعادت کے بارہ میں کہا: (وَجَعَلْنَاھُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا)[الأنبیاء: ۷۳] اور اہلِ شقاوت کی بابت کہا: (وَجَعَلْنَاھُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ)[القصص: ۴۱] طبری نے اس معنی کو ترجیح دی کہ انہوں نے دعا کی کہ وہ متقین کے لئے ائمہ بنیں، یہ

نہیں کہا کہ متقین کوان کے لئے ائمہ بنا پھرانہوں نے (إماما) یعنی مفرد کا لفظ استعمال کرنے بارے بحث کی حالانکہ مراد جماعت ہی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امام اسمِ جنس ہے لہذا واحد اور زائد کو متناول ہے! عبد بن حمید نے بسند صحیح قتادہ سے قولہ تعالیٰ: (وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِيْنَ إِمَاماً) [الفرقان : ۷۴] کی تفسیر میں نقل کیا: (أي قادةً في الخير و دُعَاةَ هُدَيٍ يُؤتَمُّ بنا في الخير) (یعنی خیر کے قائد اور ہدایت کے داعی) ابن ابو حاتم نے سدی سے نقل کیا کہ مراد یہ نہیں کہ ہم لوگوں کی قیادت کریں بلکہ مراد یہ کہ ہمیں ان کے لئے حلال وحرام بیان کرنے کے ائمہ بنا (یعنی علمائے دین) جعفر بن محمد سے یہ معنی نقل کیا: (اجعلني رضا فإذا قلت صَدَّقُوني وقَبِلُوا مني) (یعنی مجھے قبولیت عامہ عطا فرما بولوں تو لوگ مجھے سچا سمجھیں اور قبول کریں)

تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں ہمارے شیخ ابن ملقن نے اپنی شرح میں متقدمین کی تبع میں اولا مذکور تفسیر کو حسن بصری کی طرف منسوب کرنے پر اقتصار کیا مگر مجھے اس کی سند نہیں ملی اور ثانی کو ضحاک کی طرف، یہ ابن عباس سے بھی صحت کے ساتھ ثابت ہے، ابن ابو حاتم نے اسے عکرمہ اور سعید بن جبیر سے بھی نقل کیا ہے انہوں نے ابو صالح اور عبداللہ بن شوذب سے بھی یہ منقول کیا۔

(وقال ابن عون الخ) یہ عبداللہ بصری ہیں جو تابعی صغیر تھے، ان کا یہ قول محمد بن نصر مروزی نے کتاب السنۃ میں اور جوزقی نے ان کے طریق سے (قال محمد بن نصر حدثنا يحيى بن يحيى حدثنا سليم بن أخضر سمعت ابن عون) سے نقل کیا اس میں ہے کہ کئی مرتبہ ان سے یہ بات سنی، اسے ابن قاسم لا لکائی نے بھی کتاب السنۃ میں قعنبی کے طریق سے: (سمعت حماد بن زيد يقول قال ابن عون) نقل کیا ہے۔(و لإخواني) حماد کی روایت میں: (و لأصحابي) ہے۔ (هذه السنة) سے ان کا اشارہ نبی اکرم کے طریقہ کی طرف نوعیت کا اشارہ تھا نہ کہ تشخیصیہ۔ (أن يتفهموه) یحی کی روایت میں ہے: (فيتدبروه) تفہم سے بھی یہی مراد ہے۔ (يدعوا الناس الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے دال کی زبر کے ساتھ، ودع سے بمعنی ترک! کشمیہنی کے ہاں دالِ ساکن کے ساتھ ہے دعاء سے، نسخہ صغانی میں بھی یہی ہے اول کے لئے یہ امر مؤید ہے کہ یحی بن یحی کی روایت میں ہے: (ورجل أقبل على نفسه ولهاً عن الناس إلا بِنْ خير) اس لئے کہ ترکِ شر میں خیرِ کثیر ہے، بقول کرمانی قرآن کے تفہم اور سنت کے تعلم کی بات کی کیونکہ امرِ غالب یہ ہے کہ مسلمان اول امر میں قرآن کا تعلم ہی کرتا ہے اسے تعلمِ قرآن کے لئے کسی نصیحت وتلقین کی ضرورت نہیں ہوتی لہذا (اس سے بڑھ کر) انہیں اس کے معانی کے تفہم وتدبر اور اس کے منطوق کے ادراک کی نصیحت کی اھ، یہ بھی محتمل ہے کہ سبب یہ ہو کہ قرآن مجلد شکل میں اس وقت تک مدون ہو چکا تھا جب کہ احادیث ابھی تک جمع نہ کی گئی تھیں تو ان کے تعلم سے ان کی مراد ان کا جمع وتدوین تھا تا کہ ان کے تفہم سے متمکن ہو سکیں بخلاف قرآن کے کہ وہ مجموع ہو چکا تھا تو اب اس کے تفہم کی طرف تبادر کی ضرورت تھی، اسکے تحت تیرہ احادیث لائے ہیں۔

- 7275 حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَبَّاسٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ وَاصِلٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ قَالَ جَلَسْتُ إِلَى شَيْبَةَ فِي هَذَا الْمَسْجِدِ قَالَ جَلَسَ إِلَيَّ عُمَرُ فِي مَجْلِسِكَ هَذَا فَقَالَ هَمَمْتُ أَنْ لاَ أَدَعَ فِيهَا صَفْرَاءَ وَلاَ بَيْضَاءَ إِلاَّ قَسَمْتُهَا بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ .قُلْتُ مَا أَنْتَ بِفَاعِلٍ قَالَ لِمَ قُلْتُ لَمْ يَفْعَلْهُ صَاحِبَاكَ قَالَ هُمَا الْمَرْآنِ يُقْتَدَى بِهِمَا .

طرفه - 1594 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۲، ص:۵۱۶)

شیخِ بخاری باہلی بصری ہیں ابوعباس کنیت اور ابن مدینی کے طبقہ کے تھے، عبدالرحمن سے ابن مہدی سفیان سے ثوری اور واصل سے مراد ابن حبان ہیں، کتاب الحج کی روایت میں ثوری نے ان سے تصریحِ تحدیث کی تھی، ابووائل، شقیق بن سلمہ ہیں۔ (إلى شيبة) یہ ابن عثمان بن طلحہ عبدری کلید بردارِ کعبہ ہیں، کتاب الحج کے باب (كسوة الكعبة) میں روایتِ ہذا کی شرح کے اثناء ان کے نسب نامہ کا ذکر گزرا، صحیحین میں ان کی یہی ایک حدیث ہے جسے صرف بخاری نے تخریج کیا ہے۔ (أن لا أدع الخ) ضمیر کعبہ کے لئے ہے اگرچہ سابق میں اس کا ذکر نہیں ہوا، الحج کی روایت میں یہ الفاظ تھے: (على كرسي في الكعبة) یعنی اس کے دروازے کے پاس، ابن بطال لکھتے ہیں حضرت عمر نے مال کی مسلمانوں کی مصالح میں تقسیم کا ارادہ کیا جب شیبہ نے کہا کہ یہ کام نہ نبی اکرم نے کیا (کہ کعبہ کے خزانہ میں موجود مال اہلِ اسلام میں تقسیم کیا ہو) اور نہ آپ کے بعد حضرت ابوبکر نے تو یہ خیال ترک کر دیا کیونکہ وہ آپ دونوں کے عمل کے برخلاف کرنا پسند نہ کرتے تھے اور خیال کرتے تھے کہ آپ دونوں کی اقتداء واجب ہے! بقول ابن حجر تمامِ کلام یہ ہے کہ نبی اکرم کی تقریر آپ کے حکم کے مرتبہ ہی میں ہے تو اس میں بھی آپ کی اقتداء واجب ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے عموم کے مدنظر: (وَاتَّبِعُوهُ) [الأعراف: ۱۵۸] اور کعبہ کے ضمن میں آپ نے صورت حال جوں کی توں باقی رکھی تھی، جہاں تک حضرت ابوبکر ہیں تو انہوں بھی اس سے کچھ تعرض نہ کیا تو ان کا عدم تعرض دال ہے کہ ان کے لئے آنجناب کے قول سے اور فعل سے کچھ ایسا ظاہر نہ ہوا جو تقریرِ مذکور کے معارض ہو کہ اگر ظاہر ہوتا تو ضرور اس پر عمل کرتے بالخصوص اس زمانہ میں قلتِ مال کی وجہ سے اس کی ضرورت بھی تھی تو حضرت عمر کے زمانہ میں تو قلتِ مال کی صورت بھی نہ تھی لہذا ان کے لئے (کعبہ کے مال سے) عدم تعرض اولی تھا۔

- 7276 حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ سَأَلْتُ الْأَعْمَشَ فَقَالَ عَنْ زَيْدِ بْنِ وَهْبٍ سَمِعْتُ حُذَيْفَةَ يَقُولُ حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنَّ الْأَمَانَةَ نَزَلَتْ مِنَ السَّمَاءِ فِي جَذْرِ قُلُوبِ الرِّجَالِ وَنَزَلَ الْقُرْآنُ فَقَرَءُوا الْقُرْآنَ وَعَلِمُوا مِنَ السُّنَّةِ

.طرفاه 6497، - 7086 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۱۰، ص: ۴۵۱)

کتاب الفتن میں یہ مشروحا گزری۔

- 7277 حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ أَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ مُرَّةَ سَمِعْتُ مُرَّةَ الْهَمْدَانِيَّ يَقُولُ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ إِنَّ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ وَأَحْسَنَ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ ﷺ وَشَرَّ الْأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا ، وَإِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَآتٍ ، وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ

.طرفه - 6098 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۹، ص: ۷۸۳)

عمرو بن مرہ، جملی ہیں ان کے شیخ مرۃ، ابن شراحیل ہیں انہیں مرۃ الطیب بھی کہا جاتا تھا، ہمدانی ہیں اپنے سے راوی عمرو کے والد نہیں۔ (وأحسن الهدى الخ) اکثر کے ہاں ہاء کی زبر اور سکونِ دال کے ساتھ ہے، کشمیہنی نے ہاء پر پیش اور قصر کے ساتھ ضبط

کیا، اول کا معنی: (الهیئة و الطریقة) اور ثانی ضدِ ضلال ہے۔ (وشرُّ الأمور محدثاتها الخ) یہ حدیث اس زیادت کے بغیر کتاب الادب میں گزری ہے وہاں کچھ وہ ذکر کیا تھا جو دال تھا کہ بخاری نے وہاں اس کا اختصار کیا ہے، یہاں شرح کرنے سے قبل یہ وضاحت ضروری سمجھتا ہوں کہ اس حدیث کے ظاہرِ سیاق سے لگتا ہے کہ یہ موقوف ہے لیکن جو قدر حدیث مرفوع کے حکم میں ہے وہ اس میں آپ کا قول: (و أحسن الهدی هدی محمد ﷺ) ہے کہ اس میں آپ کی صفات میں سے ایک صفت کی اِخبار ہے اور یہ اقسامِ مرفوع میں سے ایک ہے، کم ہی شارحین نے اسے نوٹ کیا ہے اور یہ متفق علیہ کی مانند ہے احادیثِ مرفوعہ پر اقتصار کرنے والے مصنفین کی آنجناب کی شمائل میں وارد احادیث کی تخریج کے مدنظر کہ اکثر یہ احادیث آپ کی خِلقت کی صفت اور آپ کی ذات جیسے چہرہ مبارک اور بال، سے متعلق ہیں، اسی طرح آپ کی صفتِ خلق مثلاً حلم اور درگزر کرنے سے متعلق اور یہ بھی ان میں مندرج ہے پھر حدیثِ مذکور ایک اور طریق سے تصریح بالرفع کے ساتھ ابن مسعود سے وارد ہے، اسے اصحابِ سنن نے تخریج کیا لیکن یہ بخاری کی شرط پر نہیں، مسلم نے اسے حضرت جابر سے بھی مرفوعاً نقل کیا اس میں ایک زیادت سمیت، یہ بھی ان کی شرط پر نہیں اس کا بیان کتاب الادب کے باب (الهدی الصالح) میں کر چکا ہوں

محدثات دالِ مفتوح کے ساتھ، محدثۃ کی جمع، مراد نیا ایسا کام جس کی شرع میں کوئی اصل نہ ہو! عرفِ شرع میں اسے بدعت کہتے ہیں لیکن کوئی ایسا امر جس کے لئے کوئی اصل ایسی ہو جس پر شرع دال ہو تو وہ بدعت نہیں تو عرفِ شرع میں بدعت مذموم ہے بخلافِ لغت کے کہ لغوی لحاظ سے ہر ایسی شئ جو بغیر سابق مثال کے نیا فعل ایجاد کیا جائے، بدعت کہلاتی ہے چاہے وہ محمود ہو یا مذموم، یہی بات (محدثة) اور (الأمر المحدث) بارے کہی جائے گی جس کا ورود اس حدیثِ عائشہ میں ہوا: (ومن أحدث فی أمرنا مالیس منه فهو رَدٌّ) جیسا کہ کتاب الاحکام میں اس کی شرح گزری، مشار الیہ حدیثِ جابر میں یہ بھی ہے: (و کُلُّ بدعة ضلالة) عرباض بن ساریہ کی حدیث میں ہے: (و إیاکم ومحدثات الأمور فإن کُلَّ بدعة ضلالة) یہ ایک حدیث ہے جس کے شروع میں ہے: (وعظنا رسول الله ﷺ موعظة بلیغة) (کہ ایک دن نبی اکرم نے ہمیں بڑی بلیغ وعظ کی) تو یہ ذکر کیا اور اس میں یہ بھی ہے اسے احمد، ابوداؤد اور ترمذی نے نقل کیا اور ابن ماجہ، ابن حبان اور حاکم نے صحیح قرار دیا، معنی کے اعتبار سے یہ حدیث مشار الیہ حدیثِ عائشہ سے قریب ہے اور وہ جوامع الکلم میں سے ہے،

امام شافعی کہتے ہیں بدعت دو قسم کی ہے: ایک بدعتِ محمودہ اور دوسری بدعتِ مذمومہ! تو جو سنت کے موافق ہو وہ محمود اور جو اس کے مخالف ہو وہ مذموم ہے، اسے ابونعیم نے بالمعنی ابراہیم بن جنید عن شافعی سے نقل کیا، بیہقی نے مناقبِ شافعی میں ان سے نقل کیا کہ محدثات کی دو قسمیں ہیں تو جو محدث کتاب، سنت، اثر یا اجماع کے مخالف ہو وہ بدعتِ ضلال ہے اور جو خیر سے محدث ان میں سے کسی کے مخالف نہ ہو وہ غیر مذموم ہے اھ، بعض علماء نے بدعت کو احکامِ خمسہ میں تقسیم کیا اور یہ واضح ہے، ابن مسعود سے ثابت ہے کہ کہا: (قد أصبحتم علی الفطرة و إنکم ستُحدِثُونَ و یُحدَثُ لکم فإذا رأیتم محدثة فعلیکم بالهدی الأول) (یعنی اب تم فطرت پر ہو چکے ہو لیکن بعد ازاں نئے نئے امور پیدا کئے جائیں گے جب بھی کوئی ایسا امر دیکھو تو تم پہ لازم ہے کہ ہدیِ اول پہ رہو) تو محدثات میں سے حدیث کی تدوین، پھر تفسیر قرآن پھر خالص فقہی رائے سے مولد (یعنی نئی ضروریات کے لحاظ سے پیش آمدہ

) مسائل کی تدوین پھر اعمالِ قلوب سے متعلق کی تدوین ہے (یعنی روحانیات کے مسائل و امور) جہاں تک اول (یعنی حدیث کی تدوین) تو حضرات عمر، ابوموسی اور ایک گروہ نے اس کا انکار کیا لیکن اکثر نے اس کی رخصت دی، جہاں تک ثانی ہے تو تابعین کی ایک جماعت جیسے شعبی نے اس کا انکار کیا اور جو ثالث ہے اس کا امام احمد اور کچھ نے انکار کیا، مابعد کا بھی احمد نے شدید انکار کیا، انہی محدثات میں سے اصولِ دیانات بارے بحثیں تھیں تو ان کی نسبت بھی مثبت و نافی دو گروہ ہوئے، اول نے مبالغہ کیا حتی کہ تشبیہ کے مرتکب بنے اور ثانی نے بھی اور وہ تعطیل کے قائل بنے

سلف جیسے ابوحنیفہ، ابو یوسف اور شافعی نے بھی اس کا شدید انکار کیا اہلِ کلام کی ذم میں ان کی کلام مشہور ہے اس کا سبب یہ تھا کہ ان لوگوں نے ان امور کے بارہ میں بھی کلام کی جن کی بابت نبی اکرم اور آپ کے صحابہ ساکت رہے تھے، مالک سے منقول ہے کہ نبی اکرم اور ابوبکر وعمر کے عہود میں اَہواء (یعنی ذاتی خواہشات) میں سے کوئی شئ نہ تھی یعنی خوارج، روافض اور قدریہ کے نظریات اور بدعات، تین فاضلہ قرون کے بعد متاخرین نے ان اکثر امور (کی بحث وتمحیص) میں توسع اختیار کیا جن کا ائمہ تابعین اور ان کے اتباع نے انکار کیا تھا وہ اس پر قانع نہ ہوئے حتی کہ مسائلِ دیانت کو کلامِ یونان کے ساتھ خلط کر دیا اور فلاسفہ کی کلام کو اصل ٹھہرایا اور ان کی مخالف آثار کی تاویلات کرنے لگے چاہے وہ کتنی ہی مستکرہ ہوں پھر اسی پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ دعویٰ کیا کہ جو کچھ انہوں نے مرتب کیا ہے وہ اشرف العلوم ہے اور وہی اولی بالتحصیل ہے اور جو ان کی مصطلحات استعمال نہیں کرتا وہ عامی و جاہل ہے، تو سعید وہی جس نے اس کا تمسک کیا جس پر سلف پر تھے اور خلف کے اِحداث سے اجتناب کیا، اگر اس سے چارہ کار نہ ہو تو قدرِ حاجت پر ہی اکتفاء کرے اور اول کو ہی مقصود بالأ صالت قرار دے

احمد نے جید سند کے ساتھ غضیف بن حارث سے نقل کیا کہتے ہیں میری طرف عبدالملک بن مروان نے پیغام بھیجا کہ ہم نے لوگوں کو اس امر پر جمع کر دیا ہے کہ منبر پر جمعہ کے دن اور فجر وعصر کے بعد قصص (یعنی درس اور تقاریر) پر ہاتھوں کو بلند کریں (یعنی گویا نعرے مارتے اور سبحان اللہ وغیرہ کہتے ہوئے، جیسے آجکل نعتیں پڑھنے والے پیشہ ور حضرات خود بول کر ہاتھ اٹھواتے ہیں) تو انہوں نے کہا میری نظر میں یہ دونوں کام بدعت ہیں میں انہیں قبول کرنے والا نہیں ہوں کیونکہ نبی کریم کا فرمان ہے کہ کسی قوم نے کسی بدعت کا رواج نہیں کیا مگر اس کا مثل سنت سے اٹھا لیا جاتا ہے لہذا سنت کا تمسک ہر اِحداثِ بدعت سے بہتر ہے۔اھ، اگر اس صحابی کا یہ جواب ہے ایسے امر بارے جس کے لئے سنت میں اصل موجود ہے (یعنی رفع یدین کرنا جو کئی مقامات پر ثابت تو ہے اسی طرح وعظ و درس دینا) تو ان امور کی بابت کیا خیال ہو جن کے لئے دین میں کوئی اصل نہیں پھر ایسے امور جو مخالفِ سنت کسی فعل پر مشتمل ہوں؟ کتاب العلم میں گزرا کہ ابن مسعود ہر جمعرات کے دن ہی وعظ وتذکیر کیا کرتے تھے تاکہ لوگ اکتاہٹ کا شکار نہ بنیں (یعنی روزانہ ایسا نہ کرتے تھے) کتاب الرقاق میں گزرا کہ ابن عباس نے تلقین کی کہ جمعہ کے جمعہ ہی تحدیث کرو، اگر نہیں مانتے تو چلو دو دن ایسا کرو (یعنی ہفتہ میں) اسی طرح کی نصیحت حضرت عائشہ نے عبید بن عمیر کو کی،

قصص سے مراد تذکیر و وعظ ہے نبی کریم کے عہد میں یہ موجود تھی لیکن آپ نے اسے خطبہ جمعہ کی طرح راتبہ نہیں بنایا (یعنی اس کیلئے کوئی معین ایام یا اوقات مقرر نہیں کئے) بلکہ جب اس کی ضرورت محسوس کرتے تب اس غرض سے رونق آراء ہوتے، جہاں تک

حدیثِ عرباض میں قولہ: (فإن کل بدعة ضلالة) (و إیاکم ومحدثات الخ) کے بعدتو یہ دال ہے کہ محدث بدعت کہلائے گا
،قولہ (کل بدعة ضلالة) اپنے منطوق ومفہوم کے اعتبار سے قاعدۂ شرعیہ کلیہ ہے، جہاں تک اس کا منطوق تو مثلا کہا جائے فلاں حکم بدعت ہے اور ہر بدعت ضلالت ہے تو شرع سے اس کا کوئی واسطہ نہ ہوگا کیونکہ شرع ساری کی ساری ہدی ہے تو اگر ثابت ہو کہ حکمِ مذکور بدعت ہے تو دونوں مقدمے صحیح ہوئے اور مطلوب پر منتج ہوئے ، آپ کے قول: (کل بدعة ضلالة) سے مراد جو محدث امر ہو اور بطریقِ عام وخاص شرع سے اس کے لئے کوئی دلیل نہ ہو، حدیثِ ابن مسعود کے آخر میں قولہ: (وإن ما توعدون الخ) تو اپنی وعظ کو کسی مناسبِ حال آیتِ قرآنی کے ساتھ ختم کرنا چاہا،

ابن عبدالسلام (القواعد) کے اواخر میں لکھتے ہیں بدعت کی پانچ اقسام ہیں: ایک واجبہ جیسے نحو وصرف کے (تعلم کے) ساتھ اشتغال جس کے ساتھ اللہ اور اس کے رسول کی کلام کی فہم ہوتی ہے کیونکہ حفظِ شریعت واجب ہے اور اس کا حصول نہیں ہوتا مگر اس کے ساتھ تو یہ مقدمۃ الواجب میں سے ہوئی، اسی طرح شرحِ غریب (یعنی مبہم مسائل اور امور کی شرح) اور اصولِ فقہ کی تدوین اور صحیح د سقیم کی تمییز کی طرف توصل،

دوم بدعتِ محرمہ یہ وہ جسے مخالفینِ سنت مثلا قدریہ، مرجئہ اور مشبہہ نے گھڑا ہو، سوم مندوب بدعت یہ ہر احسان (یعنی نیکی کا کام) جو اس معین شکل کا عہد نبوی میں معہود (یعنی موجود) نہ ہوسکا ہو جیسے تراویح باجماعت پڑھنا (لیکن تین دن نبی پاک نے تراویح پڑھائیں ہیں اور جاری نہ رکھنے کی وجہ بھی بیان فرمادی، وفات کے بعد چونکہ وہ خدشہ موجود نہ تھا لہذا حضرت عمر نے ان کا باجماعت اہتمام کرایا) مدارس بنانا (اس کی بھی ابتدائی شکل صفہ کی صورت عہدِ نبوی میں موجود ہے)، ربط، تصوفِ محمود بارے کلام، مجالسِ مناظرہ کا انعقاد اگر مقصود اللہ کی رضا (یعنی احقاقِ حق اور ابطالِ باطل) ہو،

چہارم بدعتِ مباحہ جیسے فجر اور عصر کی نماز کے بعد مصافحہ کرنا ور اکل وشرب اور مجلس ومسکن کی مستلذات میں توسع اختیار کرنا، کبھی اس کا بعض مکروہ یا خلافِ اولیٰ ہوگا (یہ چار اقسام ملی ہیں جب کہ شروع میں کہا پانچ ہیں اللہ اعلم) (فاضل محشی لکھتے ہیں جن حضرات نے بدعت کو حسنہ اور سیئہ یا محمودہ اور مذمومہ میں تقسیم کیا ہے جیسے امام شافعی وغیرہ تو یہ اصلِ لغوی کی جہت سے ہے نہ کہ شرعی معنی کے لحاظ سے تو شرع میں تمام بدعات ہی مذموم ہیں، حدیث: (فإن کل محدثة الخ) کے عموم کے پیشِ نظر، اس کی جنس سے اس کے لئے مخصص نہیں، بدع کی پانچ احکام تکلیفیہ کی طرف یہ تقسیم محدث اور غیر مستوی ہے اس کی کوئی دلیل نہیں، شاطبی نے اپنی کتاب الاعتصام کے تیسرے باب کے آخر میں اس پر سخت نکتہ چینی کی ہے اس پر صلاۃ التراویح میں حدیث رقم: ۲۰۱۰ کی شرح کے اثناء ہمارا بھی ایک نوٹ گزرا ہے)۔

7278و - 7279حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَزَيْدِ بْنِ خَالِدٍ قَالاَ كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ لأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ

.حديث 7278أطرافه 2315، 2695، 2724، 6633، 6827، 6833، 6835، 6842، 6859، 7193، 7258، - 7260(نبی پاک نے فریقین سے کہا میں تمہارا فیصلہ کتاب اللہ کی رو سے کروں گا)

(لأقضين بينكما بكتاب الله) یہاں کا سیاق موہم ہے کہ ضمیر ابو ہریرہ اور زید کی طرف راجع ہے مگر ایسا نہیں یہ دراصل والدِ عسیف اور اس کے مستاجر کے لئے ہے بخاری نے اختصار کرتے ہوئے غرضِ ترجمہ پر اقتصار کیا اور ثابت کیا کہ سنت پر کتاب اللہ کا اطلاق ہو جاتا ہے کیونکہ یہ احادیث بھی اللہ تعالیٰ کی وحی و تقدیر سے ہیں، قرآن میں ہے: (وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحىٰ) [النجم: ۳-۴]۔

- 7280حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ حَدَّثَنَا فُلَيْحٌ حَدَّثَنَا هِلَالُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ كُلُّ أُمَّتِي يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ أَبَى قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَنْ يَأْبَى قَالَ مَنْ أَطَاعَنِي دَخَلَ الْجَنَّةَ وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ أَبَى

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''میری سای امت جنت میں داخل ہوگی مگر جو انکار کرے گا (وہ داخل نہیں ہوگا)۔'' لوگوں نے عرض کی کہ وہ کون ہے (جس نے انکار کیا)؟ فرمایا: ''جس نے میری اطاعت کی وہ تو جنت میں جائے گا اور جس نے میری (عملاً) نافرمانی کی اس نے انکار کیا۔

فلیح سے مراد ابن سلیمان مدنی ہیں ان کے شیخ ہلال ابن ابومیمونہ کے ساتھ معروف تھے۔ (إلا من أبى) ای امتنع، اس کا ظاہر یہ ہے کہ عموم مستمر ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک دخولِ جنت سے ممتنع نہ ہوگا اسی لئے صحابہ نے پوچھا: (ومن يأبى) تو تبیین فرمائی کہ ان کی طرف دخول سے امتناع کی اسناد آپ کی سنت سے ان کے امتناع اور احتراز سے مجاز ہے اور یہ رسول کا عصیان ہے، کتاب الاحکام کے شروع میں حضرت ابو ہریرہ کی یہ مرفوع حدیث گزری: (من أطاعني فقد أطاع الله)، احمد اور حاکم نے صالح بن کیسان عن اعرج عن ابو ہریرہ سے مرفوعاً نقل کیا: (لتدخلن الجنة إلا مَنْ أبىٰ وشرد على الله شراد البعير) (یعنی تم بالضرور جنت جاؤ گے مگر وہ جس نے انکار کیا اور بھاگے ہوئے اونٹ کی طرح اللہ سے دور بھاگا) اس کی سند شیخین کی شرط پر ہے، طبرانی کے ہاں جید سند کے ساتھ ابو امامہ سے اسکے لئے شاہد بھی ہے! موصوف بالا باء اگر کافر ہے تب تو وہ اصلاً ہی جنت میں داخل نہ ہوگا اور اگر مسلمان ہے تو مراد شروع میں اولین کے ساتھ اس کے جنت میں دخول سے امتناع مگر جسے اللہ چاہے۔

یہ حدیث بھی بخاری کے افراد میں سے ہے۔

- 7281حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبَادَةَ أَخْبَرَنَا يَزِيدُ حَدَّثَنَا سَلِيمُ بْنُ حَيَّانَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مِينَاءَ حَدَّثَنَا أَوْ سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ جَاءَ تْ مَلَائِكَةٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ نَائِمٌ فَقَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّهُ نَائِمٌ وَقَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّ الْعَيْنَ نَائِمَةٌ وَالْقَلْبَ يَقْظَانُ فَقَالُوا إِنَّ لِصَاحِبِكُمْ هَذَا مَثَلًا فَاضْرِبُوا لَهُ مَثَلًا فَقَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّهُ نَائِمٌ وَقَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّ الْعَيْنَ نَائِمَةٌ وَالْقَلْبَ يَقْظَانُ فَقَالُوا مَثَلُهُ كَمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى دَارًا وَجَعَلَ فِيهَا مَأْدُبَةً وَبَعَثَ دَاعِيًا فَمَنْ أَجَابَ الدَّاعِيَ دَخَلَ الدَّارَ وَأَكَلَ مِنَ الْمَأْدُبَةِ وَمَنْ لَمْ يُجِبِ الدَّاعِيَ لَمْ يَدْخُلِ الدَّارَ وَلَمْ يَأْكُلْ مِنَ الْمَأْدُبَةِ فَقَالُوا أَوِّلُوهَا لَهُ يَفْقَهْهَا فَقَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّهُ نَائِمٌ وَقَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّ

الْعَيْنَ نَائِمَةٌ وَالْقَلْبَ يَقْظَانُ فَقَالُوا فَالدَّارُ الْجَنَّةُ وَالدَّاعِي مُحَمَّدٌ ﷺ فَمَنْ أَطَاعَ مُحَمَّدًا ﷺ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ عَصَى مُحَمَّدًا ﷺ فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَمُحَمَّدٌ ﷺ فَرْقٌ بَيْنَ النَّاسِ

7281م -تَابَعَهُ قُتَيْبَةُ عَنْ لَيْثٍ عَنْ خَالِدٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي هِلَالٍ عَنْ جَابِرٍ خَرَجَ عَلَيْنَا النَّبِيُّ ﷺ

ترجمہ: جابر بن عبداللہؓ کہتے ہیں نبی اکرم کی خدمت میں (چند) فرشتے حاضر ہوئے اور آپ سوئے ہوئے تھے بعض فرشتوں نے کہا کہ یہ سوتے ہیں، بعض نے کہا ان کی آنکھ سوتی ہے مگر دل جاگتا ہے پھر وہ کہنے لگے کہ تمہارے ان صاحب (یعنی رسول کریم) کی ایک مثال ہے، وہ مثال تو بیان کرو بعض فرشتوں نے کہا یہ تو سوتے ہیں، بعض نے کہا آنکھ سوتی ہے مگر دل جاگتا ہے۔ پھر وہ کہنے لگے کہ ان کی مثال ایسی ہے جیسے ایک شخص نے مکان بنایا اور (لوگوں کی دعوت کے لیے) کھانا پکایا پھر ایک بلانے والے کو بھیجا پس جس شخص نے اس بلانے والے کے کہنے کو قبول کیا وہ تو مکان میں بھی داخل ہوگا اور کھانا بھی کھائے گا پھر انھوں نے کہا کہ اس کی توضیح کرو بعض کہنے لگے یہ تو سوتے ہیں، بعض نے کہا کہ آنکھ سوتی ہے مگر دل جاگتا ہے پھر انھوں نے اس مثال کی توضیح کو اس طرح بیان کیا کہ وہ مکان جنت ہے اور اس کی طرف بلانے والے محمد ہیں جس نے محمد کی اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی اور جس نے محمد ﷺ کی نافرمانی کی تو درحقیقت اس نے اللہ کی نافرمانی کی اور محمد ﷺ نے اچھے کو برے سے جدا کر دیا ہے۔

ان کے دادا کا نام بَختری تھا ثقہ واسطی اور ابوجعفر کے ساتھ مکنی تھے بخاری میں ان سے دو حدیثیں ہیں دوسری کتاب الادب میں گزری یہ شیوخِ بخاری کے چوتھے طبقہ سے ہیں ان کے شیخ یزید، ابن ہارون ہیں۔ (حدثنا سلیم۔ وأثنی علیه) اثنی کا فاعل یزید اور اس جملہ کے قائل محمد ہیں۔ (قال حدثنا أو سمعت) اس کے قائل سعید بن میناء ہیں شک کرنے والے سلیم ہیں، (جابر) میں جائز ہے کہ اسے نصب اور رفع کے ساتھ پڑھا جائے، نصب اولیٰ ہے۔ (جاء ت ملائکة) ان میں سے کسی فرشتہ کا نام نہ جان سکا لیکن سعید بن ابو ہلال کی ترمذی کے ہاں اس کے عقب میں مذکور معلق روایت میں ہے کہ اس واقعہ میں حضرات جبریل اور میکائیل آئے تھے اس کے الفاظ ہیں ایک روز نبی اکرم ہماری طرف نکلے اور فرمایا: (إنی رأیت فی المنام کأن جبریل عند رأسی و میکائیل عند رجلی) تو محتمل ہے کئی دیگر بھی ہمراہ ہوں اس روایت میں انہی پر اقتصار کیا جنہوں نے یہ مکالمہ کیا، ترمذی کی۔ اور اس کی تحسین کی اور ابن خزیمہ نے صحت کا حکم لگایا، ابن مسعود سے حدیث میں ہے کہ نبی اکرم ان کے زانو پر سر رکھ کر سو گئے آپ جب سوتے تو خراٹے لیتے تھے تو (فبینا أنا قاعد إذ أنا برجال علیهم ثیابٌ بِیْضٌ أللہ اعلم بما بِهِمْ مِنْ جَمَال فجلست طائفة منهم عند [شائد روایت میں عند کے بعد رأسه بھی ہو لیکن فتح میں نہیں ہے] رسول الله وطائفة عند رجلیه) (یعنی میں بیٹھا ہوا تھا کہ کچھ سفید لباس پہنے لوگ آئے، اللہ جانتا ہے کہ کس قدر صاحبِ حسن و جمال تھے بعض نبی پاک کے [سر مبارک] کے پاس اور بعض آپ کے قدموں کے پاس بیٹھ گئے)۔

(قال فاضربوا الخ) نسخۂ ابوذر سے (قال) کا لفظ ساقط ہے۔ (فقال بعضهم إنه نائم الخ) رامہرمزی لکھتے ہیں اس تمثیل کے ساتھ حیاتِ قلب اور اس کی صحتِ خواطر مراد ہے، کہا جاتا ہے: (رجل یقظٌ) جب وہ ذکی القلب (یعنی بیدار مغز) ہو ابن مسعود کی روایت میں ہے: (ما رأینا عبدا قطُّ أُوتِیَ مثل ما أوتی هذا النبی إن عیینه تنامان وقلبه یقظان

اضربوا له مثلا) سعید بن ابو ہلال کی روایت میں ہے: (فقال أحدهما لصاحبه اضرب له مثلا فقال اسمع سمع أذنك و اعقل عقل قلبك إنما مثلك) اس کا نحو طبرانی کے ہاں ربیعہ جرشی کی روایت میں ہے احمد نے ابن مسعود کی حدیث میں یہ اضافہ بھی ذکر کیا: (فقال اضربوا له مثلا ونؤول أو نضرب و أولوا) (یعنی ان کیلئے کوئی مثال بیان ہم اس کی تاویل کریں گے یا تم تاویل کرنا ہم مثال ذکر کرتے ہیں) اس میں ہے:(ليعقل قلبك)۔

(مثله كمثل رجل بنى الخ) حدیثِ ابن مسعود میں ہے:(مثل سيد بنى قصرا) احمد کی روایت میں ہے: (بنیانا حصينا ثم جعل مأدبة فدعا الناس إلى طعامه وشرابه فمن أجاب أكل من طعامه وشرب من شرابه ومن لم يجبه عاقَبَهُ أو قا ل عَذَّبَهُ) (یعنی ایک عمارت بنائی اور اس میں ایک دعوت کا اہتمام کیا اور لوگوں کو دعوت دی تو جس نے قبول کی اس نے کھانا پینا ناول کیا اور جس نے قبول نہ کی اسے اس نے سزا دی) روایتِ احمد میں یہ بھی ہے: (عذب عذابا شديدا) مادبۃ کی دال پر پیش ہے زبر بھی منقول ہے بقول ابن تین ابو عبد الملک سے منقول ہے کہ دونوں فصیح لغت ہیں، رامہر مزی نے بھی یہی کہا حدیث: (القرآن مأدبة الله) کی شرح میں کہتے ہیں مجھے ابو موسی الحامض نے کہا جو پیش کے ساتھ کہتا ہے اس کی مراد ولیمہ ہے اور جو زبر کے ساتھ کہتا ہے اسکی مراد (أدب الله الذى أدَّبَ به عباده)(یعنی اللہ کی سنت جو اس نے اپنے بندوں میں جاری کی ہے) بقول ابن حجر اس پر یہاں پیش متعین ہے۔

(وبعث داعيا) سعید کی روایت میں ہے:(ثم بعث رسولا يدعو الناس إلى طعامه فمنهم من أجاب الرسول ومنهم من تركه)۔ (فقال بعضهم أوِّلُوهَا له الخ) کہا گیا اس سے اہلِ تعبیر کیلئے حجت ماخوذ ہے جو کہتے ہیں خواب ہی میں اگر تعبیر کا وقوع ہو جائے تو یہ معتمد علیہ ہے بقول ابن بطال (أولوها له) دال ہے کہ خواب اسی تعبیر پر ہوگا جو نیند میں کر دی گئی (اگر ایسا ہوا تو) مگر یہ محل نظر ہے کہ اس واقعہ میں اختصاص کا احتمال ہے کیونکہ دیکھنے والے نبی اکرم اور مرئی ملائکہ تھے تو یہ دیگر کے حق میں مطرد نہیں۔(فقالوا الدار الجنة) یعنی جس کے ساتھ تمثیل واقع ہوئی، سعید بن ابو ہلال کی روایت میں مزید یہ بھی ہے: (فالله هو الملك والدار الإسلام والبيت الجنة وأنت يا محمد رسول الله) احمد کی ابن مسعود سے حدیث میں ہے:(أما السيد فهو رب العالمين وأما البنيان فهو الإسلام والطعام الجنة ومحمد الداعى فمن اتبعه كان فى الجنة)(یعنی وہ سید ۔جس نے محل بنایا۔اللہ رب العالمین ہے، محل اسلام اور کھانا جنت اور داعی محمد ہیں جس نے دعوت قبول کی وہ جنت میں جائیں گے)۔

(فمن أطاع محمدا الخ) کیونکہ آپ صاحبِ مادبہ کے رسول ہیں تو جس نے دعوت قبول کی اور دعوت میں آ گیا اس نے طعام تناول کیا اور یہ دخولِ جنت سے کنایہ ہے، اس کا بیان سعید کی روایت میں واقع ہوا اس کے الفاظ ہیں:(و أنت يا محمد رسول الله فَمَنْ أجَابَكَ دَخَلَ الإسلام ومن دخل الإسلام دخل الجنة ومن دخل الجنة أكَلَ ما فِيهَا)۔

(ومحمد فرق بين الناس) ابوذر کے ہاں راء کی تشدید کے ساتھ بطور فعلِ ماضی ہے دیگر کے نسخوں میں راء کی جزم اور (قاف کی) تنوین کے ساتھ ہے دونوں متجہ ہیں، کرمانی کہتے ہیں اس تمثیل سے مفرد کی مفرد کے ساتھ تشبیہ مقصود نہیں بلکہ یہ مرکب کی مرکب کے ساتھ تشبیہ ہے قطع نظر طرفین کی مفردات کی باہمی مطابقت کے، بقول ابن حجر دیگر طریق میں اس مذکورہ مطابقت پر دال الفاظ

موجود ہیں چنانچہ ابن مسعود کی روایت میں ہے:(فلما استیقظ قال سمعت ما قال ھؤلاء ھل تدری من ھم؟) (یعنی آپ جب بیدار ہوئے تو فرمایا تم نے ان حضرات کی باتیں سنی تھیں؟ جانتے ہو یہ کون تھے؟) کہتے ہیں میں نے کہا: (اللہ ورسولہ أعلم قال ھم الملائکة والمثل الذی ضربوا، الرحمٰن بنیٰ الجنة ودعا إلیھا عبادہ)(یعنی وہ فرشتے تھے)

تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں کتاب المناقب میں ایک اور طریق کے ساتھ سلیم بن حبان سے اسی اسناد کے ساتھ گزرا:(قال النبی ﷺ مثلی ومثل الأنبیاء کرجل بنیٰ دارا فأکملھا و أحسنھا إلا موضع لبنة) یہ ایک دیگر حدیث اور دیگر تمثیل ہے وہ نبوت اور آپ کے خاتم الانبیاء ہونے سے متعلق ہے جبکہ یہ اسلام کی دعوت اور قبول وانکار کرنے والوں کے احوال سے متعلق ہے، دونوں کو ایک سمجھنے والے واہم ہیں ان میں ابونعیم بھی ہیں مستخرج میں جب حدیثِ باب کا مخرج ان پر تنگ ہوا اور اپنے ذخیرہ میں اسے اس کا کوئی طریق نہ ملا تو حدیثِ لبنہ نقل کر دی یہ خیال کرتے ہوئے کہ دونوں ایک ہی حدیث ہیں مگر ایسا نہیں، اسماعیلی اس سے سالم رہے تو انہوں نے جب اسے اپنی مرویات میں نہ پایا تو اسے بال جازۃ فربری عن البخاری سے اپنی روایت سے ان کی سند کے ساتھ اسے نقل کیا، یزید بن ہارون نے اسی سند کے ساتھ حدیثِ لبنہ بھی نقل کی ہے اسے ابوالشیخ نے کتاب الامثال میں احمد بن سنان واسطی عنہ سے تخریج کیا اور اس سند کے ساتھ حدیث: (مثلی ومثلکم کمثل رجل أوقدَ نارًا) نقل کی لیکن وہ ابو ہریرہ سے ہے نہ کہ حضرت جابر سے، رامہرمزی نے حدیثِ باب کتاب الامثال میں معلقا ذکر کی ہے، لکھتے ہیں: (وروی یزید بن ھارون) تو سند ذکر کی اور یزید کے ساتھ اس کی سند موصول نہیں کی اور اس کا معنی ضحاک بن مزاحم سے مرسلا نقل کر دیا۔

(تابعہ قتیبة عن لیث) یعنی ابن سعد۔(عن خالد) یعنی ابن یزید اور وہ ابوعبد الرحیم مصری ہیں جو ثقات میں سے تھے۔(عن سعید بن أبی الخ) اسی قدرِ حدیث پر اقتصار کیا، اس کا ظاہر یہ ہے کہ اس کا بقیہ اسی کا مثل ہے دونوں کا باہمی اختلافِ الفاظ بیان کر چکا ہوں، اسے ترمذی نے قتیبہ سے اسی سند کے ساتھ موصول کیا اسماعیلی نے بھی حسن بن سفیان اور ابونعیم ابوالعباس سراج کلاھما عن قتیبہ سے اسے موصول کیا

سراج نے اپنی روایت میں لیث اور ان کے شیخ کی نسبت ذکر کی ہے ترمذی اسکی تخریج کے بعد لکھتے ہیں یہ حدیث مرسل ہے سعید بن ابوہلال نے حضرت جابر کو نہیں پایا بخاری کے اس کے ایراد کا فائدہ اس توہم کا ازالہ ہے جو کسی کو ہوسکتا ہے کہ سعید بن میناء کا طریق موقوف ہے کیونکہ انہوں نے نبی اکرم کی طرف اس کے مرفوع ہونے کی تصریح نہیں کی تو یہ طریق لائے کیونکہ اس میں یہ تصریح موجود ہے پھر ترمذی نے لکھا یہ نبی اکرم سے اس سے اصح ایک دیگر اسناد کے ساتھ بھی وارد ہے، کہتے ہیں اس باب میں ابن مسعود کی روایت بھی ہے پھر اپنی سند کے ساتھ اسے نقل کیا اور صحت کا حکم لگایا، میں اس میں مذکور کی تبیین کر چکا ہوں، ترمذی نے جو اسے مرسل قرار دیا اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ یہ سعید اور جابر کے درمیان منقطع ہے، یہ منقطع حدیث ربیعہ جرشی کے ساتھ معتضد ہے جسے طبرانی نے اسی کے نحو سیاق کے ساتھ جید سند سے نقل کیا، سعید بن ابوہلال سعید بن میناء سے دیگر شخص ہیں جن کا ذکر پہلی سند میں ہوا دونوں مدنی ہیں لیکن ابن میناء تابعی ہیں بخلاف ابن ابوہلال کے،

دونوں کے مابین تطبیق یا تو تعددِ مرئی کے ساتھ ہوگی اور یہ واضح ہے یا یہ کہ خواب تو ایک ہی ہے البتہ بعض رواۃ نے وہ کچھ یاد

رکھا جو بعض نے نہیں رکھا، سعید بن ابو ہلال کی حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ یہ آپ کو خواب اپنے گھر میں آیا کیونکہ یہ الفاظ ذکر کئے: (خرج علینا الخ) جبکہ ابن مسعود کی روایت میں ہے کہ اس شب جب جنوں سے ملاقات کو نکلے انہیں قرآن سنایا پھر صبح کے وقت ان کے زانو پر سر رکھ کر تھوڑی دیر سو گئے تب کا یہ واقعہ ہے، تطبیق یہ دی جائے گی کہ خواب کی وہی کیفیت ہے جو ابن مسعود کی روایت میں ذکر کی پھر گھر واپس آ کر صحابہ کی طرف نکلے تو اسے بیان کیا باقی امور میں منافات نہیں ہے، ابن مسعود کا فرشتوں کو خوش شکل آدمیوں کی صورت میں ذکر کرنے سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ آدمیوں کے بھیس میں ظاہر ہوئے تھے احمد، بزار اور طبرانی نے علی بن زید عن یوسف بن مہران عن ابن عباس سے سعید بن ابو ہلال کی حدیث کے اول کا نحو ذکر کیا لیکن دونوں فرشتوں کے نام ذکر نہیں کئے اور اس مثل کو سابق الذکر سیاق سے دیگر ذکر کیا پھر کہا: (إن مثل هذا و مثل أمته كمثل قوم سفر انتهوا إلى رأس مفازة الخ) کہ کچھ لوگ سفر میں تھے کہ ایک صحرا تک پہنچے ان کے ساتھ اتنا زادِ سفر نہ تھا کہ صحرا قطع کر لیتے اور نہ اتنا کہ واپس ہی لوٹ آئے اسی دوران ایک شخص ادھر آیا اور گویا ہوا کیا خیال ہے اگر میں تمہیں نہایت ہرے بھرے باغوں اور حوضوں میں لے چلوں کیا میرے ساتھ آؤ گے؟ کہا ہاں تو وہ انہیں لے کر باغوں تک پہنچا، انہوں نے کھایا پیا اور خوب موٹے تازے ہوئے تو ان سے کہنے لگا تمہارے آگے ان سے بھی بارونق اور زیادہ ہرے بھرے باغات ہیں اور ان سے بھی بھرے ہوئے حوض ہیں میرے پیچھے آؤ تو ایک گروہ نے کہا واللہ یہ سچ کہتا ہے ہم ضرور اس کا کہنا مانیں گے جبکہ دوسروں نے کہا ہم تو یہیں ٹھیک ہیں ادھر ہی رہیں گے، تو یہ اگر محفوظ ہے تو تعدد پر محمول کرنا قوی ہے یا تو خواب کو یا پھر ضربِ مثل کو لیکن علی بن زید حافظہ کی جہت سے ضعیف ہیں، ابن عربی حدیثِ ابن مسعود کی تشریح میں لکھتے ہیں مقصود مادبہ ہے اور وہ جس میں اکل و شرب ہوتا ہے تو اس میں ان صوفیہ کا رد ہے جو کہتے ہیں جنت میں وصال ہی مطلوب ہے اور حق یہ ہے کہ ہمارے لئے وصال ہی نہیں بلکہ جسمانی و نفسانی اور حسی و عقلی شہوات کے پورا ہونے کا انتظام بھی ہے اور ان سب کا اکٹھ جنت میں ہے اھ ، بقول ابن حجر ان کا یہ دعوائے رد واضح نہیں ہے، کہتے ہیں اس میں ہے کہ جس نے دعوت قبول کی اسے عزت بخشی گئی اور جس نے نہ کی اس کی اہانت کی گئی اور یہ ان (یعنی صوفیہ) کے اس قول کے خلاف ہے کہ جسے ہم نے بلایا لیکن نہ آیا تو اسکا ہم پر فضل ہے اور جو آیا ہمارا اس پر فضل ہے تو یہ فی النظر مقبول ہے لیکن جہاں تک عبد کا اس کے غلام کے ساتھ تعلق تو یہ وہ جو حدیثِ ہذا میں متضمن ہے۔

- 7282 حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَمَّامٍ عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ يَا مَعْشَرَ الْقُرَّاءِ اسْتَقِيمُوا فَقَدْ سُبِقْتُمْ سَبْقًا بَعِيدًا فَإِنْ أَخَذْتُمْ يَمِينًا وَشِمَالاً لَقَدْ ضَلَلْتُمْ ضَلاَلاً بَعِيدًا

ترجمہ: حضرت حذیفہ نے کہا اے قراء کی جماعت! استقامت اختیار کرو تو (اس میدان میں) بہت آگے بڑھ چکے ہو اب اگر دائیں بائیں ہو جاؤ گے تو نہایت گمراہ ہو جاؤ گے۔

سفیان سے ثوری، ابراہیم سے نخعی اور ہمام سے مراد ابن حارث ہیں، سند کے تمام راوی کوفی ہیں۔ (یا معشر القراء) مراد قرآن و سنت کے عباد علماء، گیارہویں حدیث میں اس کا ایضاح آئے گا۔ (استقیموا) یعنی استقامت کی راہ پر چلو، یہ اللہ تعالی کے اوامر سے۔ فعلا و ترکاً۔ کنایہ ہے۔ (سبقتم) بصیغہِ معلوم جیسا کہ ابن تین نے جزم کیا ان کے غیر نے ضمِ سین (یعنی بصیغہ مجہول) بھی نقل کیا، اول معتمد ہے! محمد

بن یحی ذہلی نے ابونعیم شیخ بخاری سے اس میں یہ زیادت بھی نقل کی: (فإن استقمتم فقد سبقتم) اسے ابونعیم نے مستخرج میں تخریج کیا۔ (سبقا بعیدا) أي ظاهرا، اسے موصوف بالبُعد کیا کیونکہ یہ سابقین کی غایت وانتہاء ہے اس کے ساتھ ان حضرات کو مخاطب کیا جنہوں نے اوائلِ اسلام کا زمانہ پایا تو جب کتاب وسنت کے ساتھ تمسک کیا تو ہر خیر کی طرف سبقت کی کیونکہ بعد والے اگرچہ جتنے بھی عالم وعابد ہوں ان سابقین الی الاسلام کے مرتبہ کو نہیں پاسکتے وہ حساً اور حکماً ان سے بہت بعید ہے۔

(فإن أخذتم يمينا الخ) یعنی امرِ مذکور کی مخالفت کی، حضرت حذیفہ کی یہ کلام اس آیت سے منتزع ہے: (وَ أَنَّ هٰذَا صِرَاطِیْ مُسْتَقِیماً فَاتَّبِعُوْهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ)[الأنعام: ۱۵۳] اس حدیثِ حذیفہ کی جو بات حکمِ رفع میں ہے وہ ان کا مہاجرین وانصار کے سابقین الی الاسلام کی فضیلت کی طرف اشارہ کرنا جو راہِ استقامت پر گامزن رہے تو عہدِ نبوی میں شہید ہوگئے یا آپ کے بعد یا طبعی طور پر فوت ہوئے مگر رہے اسی استقامت کی راہ پر۔

- 7283 حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدٍ عَنْ أَبِى بُرْدَةَ عَنْ أَبِى مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّمَا مَثَلِى وَمَثَلُ مَا بَعَثَنِى اللَّهُ بِهِ كَمَثَلِ رَجُلٍ أَتَى قَوْمًا فَقَالَ يَا قَوْمِ إِنِّى رَأَيْتُ الْجَيْشَ بِعَيْنَىَّ ، وَإِنِّى أَنَا النَّذِيرُ الْعُرْيَانُ فَالنَّجَاءَ فَأَطَاعَهُ طَائِفَةٌ مِنْ قَوْمِهِ فَأَدْلَجُوا فَانْطَلَقُوا عَلَى مَهَلِهِمْ فَنَجَوْا وَكَذَّبَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ فَأَصْبَحُوا مَكَانَهُمْ فَصَبَّحَهُمُ الْجَيْشُ فَأَهْلَكَهُمْ وَاجْتَاحَهُمْ فَذَلِكَ مَثَلُ مَنْ أَطَاعَنِى فَاتَّبَعَ مَا جِئْتُ بِهِ وَمَثَلُ مَنْ عَصَانِى وَكَذَّبَ بِمَا جِئْتُ بِهِ مِنَ الْحَقِّ

ترجمہ: ابوموسیٰ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا میری اور جس کے ساتھ مجھے اللہ نے بھیجا کی مثال ایک آدمی کی سی ہے جو کسی قوم کے پاس آیا اور کہا اے میری قوم میں نے ایک لشکر کو اپنی ان آنکھوں سے دیکھا ہے اور میں تمہیں واضح طور پہ اس کے خطرہ سے ڈراتا ہوں تو بچ جاؤ بچ جاؤ تو ایک گروہ نے اس کی اطاعت کی اور رات کے اندھیرے میں نکل گئے تو یہ نجات پاگئے جبکہ ایک گروہ نے اسکی تکذیب کی اور وہیں رہے تو صبحدم لشکر ان پہ حملہ آور ہوا اور انہیں ہلاک کر ڈالا تو یہ میری اتباع کرنے والوں اور میری نافرمانی اور جو میں لایا ہوں اسکی تکذیب کرنے والوں کی مثال ہے۔

کتاب الرقاق کے باب (الا نتهاء عن المعاصی) میں اس کی شرحِ مفصل گزری، برید سے مراد ابن عبداللہ بن ابو بردہ ہیں ابو بردہ ان کے شیخ کے دادا ہیں جو ابوموسیٰ اشعری کے بیٹے تھے۔

- 7284 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا لَيْثٌ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ الزُّهْرِىِّ أَخْبَرَنِى عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ قَالَ لَمَّا تُوُفِّىَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَاسْتُخْلِفَ أَبُو بَكْرٍ بَعْدَهُ وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ الْعَرَبِ قَالَ عُمَرُ لأَبِى بَكْرٍ كَيْفَ تُقَاتِلُ النَّاسَ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ.فَمَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه .عَصَمَ مِنِّى مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ وَحِسَابُهُ عَلَى اللَّهِ

.أطرافه 1399، 1457، 6924 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص:۳۰۱)

- 7285 فَقَالَ وَاللَّهِ لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلاَةِ وَالزَّكَاةِ فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ وَاللَّهِ لَوْ مَنَعُونِي عِقَالاً كَانُوا يُؤَدُّونَهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنْعِهِ فَقَالَ عُمَرُ فَوَاللَّهِ مَا هُوَ إِلاَّ أَنْ رَأَيْتُ اللَّهَ قَدْ شَرَحَ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ لِلْقِتَالِ فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ قَالَ ابْنُ بُكَيْرٍ وَعَبْدُ اللَّهِ عَنِ اللَّيْثِ عَنَاقًا وَهُوَ أَصَحُّ .

أطرافه 1400، 1456، 6925 (سابقہ)

حضرت ابوبکر کے اہلِ ردہ سے قتال بارے روایتِ ابو ہریرہ، کچھ قبل اس کا ذکر گزرا۔ (قال ابن بکیر) یعنی یحی بن عبد اللہ بن بکیر مصری۔ (وعبداللہ) یعنی کاتب لیث جو ابو صالح کی کنیت کے حامل تھے! مراد یہ کہ قتیبہ نے اسے اسی سندِ مذکور کے ساتھ لیث سے (لو منعونی کذا) کے لفظ کے ساتھ نقل کیا (یہاں محشی لکھتے ہیں نسخوں میں یہی ہے مگر تم دیکھ رہے کہ یہاں مذکور روایتِ قتیبہ میں یہ لفظ نہیں ہے تو شائد یہ کوئی اور روایت ہے) کشمیہنی کے نسخہ میں یہاں (کذا و کذا) ہے اسے یحی اور عبداللہ نے لیث سے اسی سند کے ساتھ (عناقا) کے لفظ سے بھی نقل کیا ہے۔ (وھو أصح) یعنی ان رواۃ کی روایت سے جنہوں نے (عقالا) ذکر کیا جیسا کہ اس طرف کتاب الزکاۃ میں اشارہ گزرا ہے یا ان سے جنہوں نے مبہما ذکر کیا۔

- 7286 حَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ حَدَّثَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍؓ قَالَ قَدِمَ عُيَيْنَةُ بْنُ حِصْنِ بْنِ حُذَيْفَةَ بْنِ بَدْرٍ فَنَزَلَ عَلَى ابْنِ أَخِيهِ الْحُرِّ بْنِ قَيْسِ بْنِ حِصْنٍ وَكَانَ مِنَ النَّفَرِ الَّذِينَ يُدْنِيهِمْ عُمَرُ وَكَانَ الْقُرَّاءُ أَصْحَابَ مَجْلِسِ عُمَرَ وَمُشَاوَرَتِهِ كُهُولاً كَانُوا أَوْ شُبَّانًا فَقَالَ عُيَيْنَةُ لاِبْنِ أَخِيهِ يَا ابْنَ أَخِي هَلْ لَكَ وَجْهٌ عِنْدَ هَذَا الأَمِيرِ فَتَسْتَأْذِنَ لِي عَلَيْهِ قَالَ سَأَسْتَأْذِنُ لَكَ عَلَيْهِ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فَاسْتَأْذَنَ لِعُيَيْنَةَ فَلَمَّا دَخَلَ قَالَ يَا ابْنَ الْخَطَّابِ وَاللَّهِ مَا تُعْطِينَا الْجَزْلَ وَمَا تَحْكُمُ بَيْنَنَا بِالْعَدْلِ فَغَضِبَ عُمَرُ حَتَّى هَمَّ بِأَنْ يَقَعَ بِهِ فَقَالَ الْحُرُّ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ لِنَبِيِّهِ ﷺ ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾ وَإِنَّ هَذَا مِنَ الْجَاهِلِينَ فَوَاللَّهِ مَا جَاوَزَهَا عُمَرُ حِينَ تَلاَهَا عَلَيْهِ وَكَانَ وَقَّافًا عِنْدَ كِتَابِ اللَّهِ .

طرفه - 4642 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۷،ص: ۲۱۹)

شیخ بخاری ابن ابو اویس ہیں جیسا کہ مزی نے جزم کیا، ابو اویس کا نام عبداللہ تھا مدنی، اصحی ابن وہب، عبداللہ مصری اور یونس ، ابن یزید ایلی ہیں۔ (قدم عیینة بن حصن) فزاری جو صحابہ میں شمار کئے گئے ہیں جاہلیت میں شجاعت، جہل اور درشت مزاجی کے ساتھ موصوف تھے المغازی میں ان کا ذکر گزرا، فتح مکہ کے سال مسلمان ہو گئے اور حنین میں حاضر ہوئے آنجناب نے مولفین القلوب میں انہیں شامل کرتے ہوئے اونٹ عطا کئیا نہی کا ذکر کرتے ہوئے عباس بن مرداس سلمی نے کہا تھا: (أ تجعل نهبی ونهب

العبسی د بین عیینة والأقرع) اقرع بن حابس کے ساتھ ان کا ایک واقعہ آگے باب (مایکرہ من التعمق) میں آئے گا، حضرت ابوبکر کے ساتھ ان کا ایک واقعہ معروف ہے جب ان سے مطالبہ کیا کہ ایک جاگیر انہیں الاٹ کر دیں لیکن حضرت عمر نے منع کر دیا، بخاری نے التاریخ الصغیر میں اسے ذکر کیا نبی اکرم نے انہیں (الأحمق المطاع) کا لقب دیا ہوا تھا، یہ بھی طلحہ اسدی کے پیروکاروں میں شامل ہو گئے تھے جب اس نے نبوت کا دعوی کیا مسلمان جب اس پر غالب آئے طلحہ تو بھاگ گیا اور عیینہ قیدی بنا لیا گیا جناب ابوبکر کے پاس لایا گیا جنہوں نے اسے توبہ کرنے کو کہا انہوں نے کر لی بعدازاں فتوحات میں شامل رہے اعرابیوں کی کچھ ان میں مخصوص جفاء ہمیشہ موجود رہی۔

(قیس) والدِ حر، صحابہ میں ان کا ذکر نہیں دیکھا گویا جاہلیت پر فوت ہوئے، حر کا صحابہ میں ابوعلی بن سکن اور ابن شاہین نے ذکر کیا ہے، عتبیہ میں مالک سے منقول ہے کہ عیینہ مدینہ آئے اور اپنے اندھے بھتیجے کے گھر بطورِ مہمان اترے وہ رات کو نماز پڑھتے رہے صبحدم مسجد چلے گئے تو عیینہ نے کہا میرا بھتیجا میرے پاس چالیس برس رہا لیکن میری باتیں نہ مانتا تھا اب قریش کا کس قدر جلدی مطیع بن چکا ہے، اس میں اشعار ہے کہ حر کے والد جاہلت میں فوت ہو گئے تھے۔ (وکان القراء) یعنی علماء ے عباد (یعنی نرے قاری نہیں مراد بلکہ اس زمانہ میں اس لفظ کا اطلاق ان حضرات پر ہوتا تھا جو قراءتِ قرآن کے ساتھ ساتھ اس کی فہم اور عمل کے ساتھ بھی موصوف تھے) اس سے دلالت ملی کہ حضرت حر میں یہ صفات موجود تھیں۔ (ومشاورتہ) واو پر زبر اور زیر دونوں جائز ہیں۔ (عند ھذا الأمیر) یہ جملہ عیینہ کی جفاء پر دلیل ہے کہ اس کا حق تھا کہ امیر المومنین کہتا لیکن وہ اکابر کی منازل سے ناواقف تھے۔ (فاستأذن الخ) یعنی مجھے خلوت میں ملنے کا موقع دیں وگرنہ حضرت عمر کی مجلس میں ہر کوئی آسکتا تھا کسی قسم کی روک ٹوک نہ تھی البتہ ان کی خلوت و راحت کے اوقات میں صرف ان کی خصوصی اجازت سے ہی آیا جا سکتا تھا اسی لئے حضرت حر نے کہا میں آپ کیلئے اجازت طلب کروں گا کہ آپ خلوت میں ان سے مل سکیں۔ (قال ابن عباس فاستأذن) یعنی حر نے، یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے۔

(یابن الخطاب) تفسیر اعراف میں گزری شعیب عن زہری کی روایت میں تھا کہ یہ سن کر کہا: (ھی) بعض میں (ھیه) ہے، نووی اسکا ضبط ذکر کر کے لکھتے ہیں یہ ایسا کلمہ ہے جو استزادت (یعنی گفتگو آگے بڑھانے) کیلئے استعمال کیا جاتا ہے، پہلی ہاء کی جگہ ہمزہ بھی استعمال کر لیتے تھے (اردو پنجابی میں اس کا مترادف: ہونہہ ہے) ان سے قبل قاسم بن ثابت نے بھی الدلائل میں یہ لکھا جیسا کہ صاحب المشارق نے نقل کیا، انہوں نے ابن زبیر کے قول (جو ان کے حوالے سے گزرا جب اہلِ شام کے انہیں: ابن النطاقتین کہہ کر عار دلانے پر چند اشعار بطورِ تمثل پڑھے) (إیه) کی بابت لکھا کہ یہ کلمہِ استزادت ہے، غیر معروف کلام میں زبر کے ساتھ: (أیھا عنا) کہا جاتا ہے بمعنی: (کُفَّ) (یعنی بس ہو جاؤ) کہتے ہیں یعقوب بن سکیت کا قول ہے کہ تم کسی سے کلام یا عمل کی استزادت کیلئے (إیه) کہو گے اگر وصل کیا تو منون کرو گے اور کہو گے: (إیهِ حَدِّثنَا) یہ نہایہ میں نقل کیا اور مزید یہ بھی جب کہو (إیھا) نصب کے ساتھ تو یہ چپ ہو جانے کا حکم ہے، لیث لکھتے ہیں کبھی یہ کلمہِ استزادت اور کبھی کلمہِ زجر کے بطور استعمال ہوتا ہے (ہونہہ بھی اس طرح ہے بمعنی کف بھی ہم استعمال کرتے ہیں اور استزادت کیلئے بھی) جیسے کہا جاتا ہے: (إیه عنا) ای کُفَّ (یعنی بابا ہماری جان چھوڑو)

کرمانی کہتے ہیں یہاں (ھیه) پہلی ہاء کی زیر کے ساتھ ہے، بعض نسخوں میں ہمزہ کے ساتھ ہے اور یہ اسمائے افعال میں سے

ہے، دوسری ہاء کا ضبط نہیں کیا پھر کہا بعض نسخ میں دوسری ہاء کے حذف کے ساتھ ہے اس کا بھی یہی معنی ہے یا پھر یہ کسی محذوف کی ضمیر ہے ای(هي داهية أو القصة هذه) ہمارے شیخ ابن ملقن نے اپنی شرح میں ان کے قول:(هي يا ابن الخطاب) پر اقتصار کیا بمعنی التهديد له (یعنی یہ ان کیلئے دھمکی آمیز لہجہ تھا) زرکشی کی تنقیح میں ہے: (هي يابن الخطاب) ہاء کی زیر اور آخر میں ہمزہ مفتوحہ کے ساتھ، تم کسی سے برائے استزادت کہو گے: (هيه) اور (إيه) آخر میں ہمزہ مفتوحہ کی کوئی وجہ نہیں تو شائد یہ کاتب سے پڑ گیا ہو یا کلام سے کچھ ساقط ہوا ہو، سیاق مقتضی ہے کہ اس کلمہ کے ساتھ زجر کا ارادہ کیا او رطلبِ کف (یعنی رک جاؤ یعنی بس بس آگے کچھ مت کہنا) نہ کہ استزادت کا، اس کلمہ بارے کچھ بات مناقبِ عمر کے باب میں گزری ہے۔ (يابن الخطاب) یہ بھی ان کی جفاء کی دلیل ہے کہ یوں مخاطب کیا۔(الجزل) ای الکثیر، اصلِ جزل(ما عَظُمَ من الحطب)(یعنی بڑی مقدار کا ایندھن)۔

(ولا تحكم) غیرِ کشمیہنی میں لا کی جگہ (ما) ہے۔ (بأن يقع به) یعنی انہیں مار لگائیں، التفسیر میں شعیب کی روایت میں تھا:(حتى هَمَّ به) وہاں کی ایک روایت میں یہ الفاظ تھے:(حتى هم أن يوقع به)۔ (فقال الحر يا أسير الخ) شعیب کی روایت میں ہے:(فقال له الحر) اسماعیلی کی بشر بن شعیب عن ابیہ عن زہری سے روایت میں ہے:(فقال الحر بن قيس قلت يا أسير المومنين) یہ مقتضی ہے کہ یہ ابن عباس کی حر سے روایت سے ہو اور وہ خود اس موقع پر موجود نہ تھے بلکہ حر سے اسے اخذ کیا، اس پر چاہئے تھا کہ حر کا بھی رجالِ بخاری میں ذکر کیا جاتا مگر میں نے یہ نہیں دیکھا۔(فو الله ما جاوزها) میرا خیال ہے یہ ابن عباس کی کلام ہے ہمارے شیخ ابن ملقن نے جزم کے ساتھ اسے حر کی کلام قرار دیا، یہ محتمل ہے اسماعیلی کی مشار الیہ روایت اس کی تائید کرتی ہے،(ما جاوزها) کا مطلب ہے کہ اس کے مدلول ومقتضیٰ پر عمل کیا تبھی آگے کہا: (و كان وقافا الخ) اس میں اکثر کی رائے کی تقویت ہے کہ یہ آیت محکم ہے

طبری اس بارے اقوالِ سلف نقل کر کے لکھتے ہیں بعض نے یہ رائے اختیار کی کہ یہ آیتِ قتال کے ساتھ منسوخ ہے لیکن اولیٰ بالصواب یہ ہے کہ یہ غیر منسوخ ہے کیونکہ اللہ تعالی نے مشرکین سے مخاصمت کے ضمن میں اپنے نبی کو اسکی تعلیم دی ہے اور اس میں نسخ پر کوئی دلالت نہیں، گویا یہ نبی اکرم کو مشرکین کے ان لوگوں کا تعارف کرانے کیلئے نازل ہوئی جن سے قتال پر آپ مامور نہیں کئے گئے یا اس کے ساتھ مسلمانوں کی تعلیم مراد ہو سکتی ہے اور انہیں عفو و درگزر کی تربیت دی ہے تا کہ اللہ کی طرف سے ایک دوسرے کے ساتھ رہن سہن کے طور وطریقوں کی تعلیم ہو ان امور میں جو واجب نہیں لیکن جو واجب ہو فعلاً یا ترکاً اس کا نفاذ ضروری ہے ملخصا

راغب کہتے ہیں(خذ العفو) کا معنی ہے: (خذ ما سَهلَ تناوُلهُ) (یعنی جس کا اخذ سہل ہے اسے اختیار کرو) بعض نے کہا: (تعاط العفو مع الناس) اور معنی ہوا: (خُذُ ما عفى لك من أفعال الناس وأخلاقهم وسهل مِنْ غير كلفة) اور ان سے جہد و مشقت کے طالب نہ بنیں کہ مبادا وہ بدک جائیں، یہ آپ کے فرمان:(يَسِّرُوا ولا تُعَسِّرُوا) کی مانند ہے اسی سے یہ شعر ہے:(خذي العفو مني تستدعي مَوَدَّتِيُ ولا تنطقى فى سوأتي حين أغضب) (یعنی جو آسانی سے تمہیں مجھ سے مل سکے لے لو اس طرح میری تم سے محبت باقی اور قائم رہے گی اور جب میں غصہ میں ہوں تو میری برائی مت کرنا) ابن مردویہ نے حضرت جابر اور احمد نے حضرت عقبہ بن عامر سے روایت نقل کی کہ جب یہ آیت نازل ہوئی نبی کریم نے حضرت

جبریل سے اس بارے پوچھا تو انہوں نے کہا اے محمد آپکا رب آپ کو حکم دیتا ہے کہ قطع تعلقی کرنے والے سے صلہ رحمی کریں، محروم کرنے والے کو عطا کریں اور زیادتی کرنے والے سے درگزر کریں تو نبی اکرم نے فرمایا: (ألا أدُلُّكَ علی أشرف أخلاق الدنیا والآخرة) (یعنی کیا تمہیں دنیا و آخرت کے اعلی ترین اخلاق بارے نہ بتلاؤں؟) لوگوں نے کہا جی یہ کیا ہے؟ تو یہ ذکر کیا، طیبی کی کلام کا محصل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے اس آیت میں آپ کو مکارمِ اخلاق کا حکم دیا ہے تو آپ نے اپنی امت کو اس کی تعلیم دی اور اس کا محصل لوگوں کے ساتھ حسن معاشرت اور کوشش کر کے ان سے بہتر روش اپنانا اور مدارات کرنا اور ان کی فروگزاشتوں سے غضِ بصر کرنا ہے، آیت میں مذکورہ مامور بہ عرف کے معنی بارے مفصل بحث التفسیر میں بیان ہو چکی ہے۔

- 7287حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ الْمُنْذِرِ عَنْ أَسْمَاءَ ابْنَةِ أَبِي بَكْرٍ أَنَّهَا قَالَتْ أَتَيْتُ عَائِشَةَ حِينَ خَسَفَتِ الشَّمْسُ وَالنَّاسُ قِيَامٌ وَهِيَ قَائِمَةٌ تُصَلِّي فَقُلْتُ مَا لِلنَّاسِ فَأَشَارَتْ بِيَدِهَا نَحْوَ السَّمَاءِ فَقَالَتْ سُبْحَانَ اللَّهِ فَقُلْتُ آيَةٌ قَالَتْ بِرَأْسِهَا أَنْ نَعَمْ فَلَمَّا انْصَرَفَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ مَا مِنْ شَيْءٍ لَمْ أَرَهُ إِلَّا وَقَدْ رَأَيْتُهُ فِي مَقَامِي حَتَّى الْجَنَّةَ وَالنَّارَ وَأُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّكُمْ تُفْتَنُونَ فِي الْقُبُورِ قَرِيبًا مِنْ فِتْنَةِ الدَّجَّالِ فَأَمَّا الْمُؤْمِنُ أَوِ الْمُسْلِمُ لَا أَدْرِي أَيَّ ذَلِكَ قَالَتْ أَسْمَاءُ فَيَقُولُ مُحَمَّدٌ جَاءَنَا بِالْبَيِّنَاتِ فَأَجَبْنَا وَآمَنَّا فَيُقَالُ نَمْ صَالِحًا عَلِمْنَا أَنَّكَ مُوقِنٌ وَأَمَّا الْمُنَافِقُ أَوِ الْمُرْتَابُ لَا أَدْرِي أَيَّ ذَلِكَ قَالَتْ أَسْمَاءُ فَيَقُولُ لَا أَدْرِي سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ شَيْئًا فَقُلْتُهُ

أطرافه 86، 184، 922، 1053، 1054، 1061، 1235، 1373، 2519، 2520

ترجمہ: اسماء کہتی ہیں میں حضرت عائشہ کے ہاں آئی جب سورج گرہن لگا تھا اور لوگ نماز میں تھے تو وہ بھی نماز میں مشغول تھیں میں نے کہا لوگوں کو کیا ہوا؟ تو ہاتھ سے آسمان کی طرف اشارہ کیا اور کہا سبحان اللہ میں نے کہا یہ نشانی ہے؟ تو سر ہلایا تو جب نبی پاک نماز سے پھرے تو اللہ کی حمد وثناء کے بعد کہا میں نے جو امور قبل ازیں نہ دیکھے تھے تو انہیں اپنی اس جگہ سے دیکھا حتی کہ جنت اور دوزخ بھی اور میری طرف وحی کی گئی ہے کہ تم جلد ہی قبور میں فتنۂ دجال سے آزمائے جاؤ گے تو مومن یا کہا مسلم، کہے گا محمد ﷺ ہمارے پاس دلائل سمیت آئے تھے تو ہم نے قبول کیا اور ایمان لائے تو اسے کہا جائے گا آرام سے سو جاؤ ہمیں علم ہے کہ تم صاحب ایمان ہو اور جو منافق ہے تو کہے گا مجھے کچھ پتہ نہیں میں نے تو لوگوں کو ایک بات کہتے سنا تو خود بھی (بلا سوچے سمجھے) کہہ دی تھی۔

(حین خسفت) مستملی کے نسخہ میں (کسفت) ہے۔ (فأجبناه) نسخۂ کشمیہنی میں ہے: (فأجبنا وآمنا) اس حدیث کی مفصل شرح صلاۃ الکسوف میں گزری ہے۔

- 7288حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ دَعُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِسُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى

أَنُبيَائِهِمُ فَإِذَا نَهَيُتُكُمُ عَنُ شَيُءٍ فَاجُتَنِبُوهُ وَإِذَا أَمَرُتُكُمُ بِأَمُرٍ فَأُتُوا مِنُهُ مَا اسُتَطَعُتُمُ

ترجمہ: ابو ہریرہ راوی ہیں کہ نبی اکرم نے فرمایا جب تک میں تمہیں چھوڑے رکھوں تم بھی مجھے چھوڑے رکھو (یعنی خواہ مخواہ سوالات نہ کرو) کہ تم سے پہلے لوگ اپنے بے جا سوالات اور انبیاء کے سامنے اپنے اختلاف کرنے کی وجہ سے ہلاکت کا شکار بنے تو جب تمہیں کسی چیز سے منع کروں تو رک جاؤ اور جب تمہیں کوئی حکم دوں تو بساط بھر اس پر عمل کرو۔

شیخ بخاری جیسا کہ حافظ ابو اسماعیل ہروی نے جزم کیا ابن ابو اویس ہیں، اپنی کتاب ذم الکلام میں ذکر کرتے ہیں کہ مالک سے وہ اس کے ساتھ متفرد ہیں، مالک سے اس کی روایت پر عبد اللہ بن وہب نے ان کی متابعت کی ہے، یہی کہا، دارقطنی نے ان کے ساتھ اسحاق بن محمد فروی اور عبد العزیز اویسی کے نام بھی ذکر کئے اور وہ دونوں شیوخِ بخاری میں سے ہیں اسے انہوں نے غرائبِ مالک میں۔ اس میں وہ روایاتِ مالک تخریج کی جو موطا میں نہیں۔ ان چاروں کے حوالے سے نقل کیا ہے اسی طرح ابو قرہ موسی بن طارق کے طریق سے بھی اور ولید بن مسلم اور محمد بن حسن شیبانی صاحبِ ابو حنیفہ سے بھی یہ تینوں امام مالک سے اسکے راوی ہیں تو اس طرح یہ سات عدد راوی ہیں، بخاری نے مالک عن ابو زناد عن اعرج عن ابو ہریرہ کی سند سے یہ حدیث صرف اسی جگہ ہی تخریج کی ہے اسے مسلم نے مغیرہ بن عبد الرحمٰن اور سفیان اور ابو عوانہ نے ورقاء سے نقل کیا ہے، یہ تینوں ابو زناد سے اسکے راوی ہیں، مسلم نے اسے زہری عن سعید بن مسیب و ابو سلمہ بن عبد الرحمٰن سے بھی نقل کیا اور ہمام بن منبہ اور ابو صالح اور محمد بن زیاد کی روایت سے بھی، ترمذی نے اسے ابو صالح سے تخریج کیا یہ سب ابو ہریرہ سے اس کے رواۃ ہیں آگے ان کی روایات میں موجود فائدۂ زائدہ بارے ذکر کروں گا۔

(دعونی) مسلم کی روایت میں (ذرونی) ہے، یہی معنی ہے مسلم نے اس حدیث کا محمد بن زیاد کی روایت میں سبب بھی ذکر کیا چنانچہ وہ حضرت ابو ہریرہ سے ناقل ہیں کہ ہمیں آنجناب نے تقریر کرتے ہوئے کہا اللہ نے تم پر حج فرض کیا ہے لہذا حج کرو، ایک شخص نے کہا کیا ہر سال یارسول اللہ؟ آپ خاموش رہے حتی کہ اس نے تین مرتبہ کہا تب فرمایا اگر میں ہاں کہہ دیتا تو ہر سال کرنا واجب ہو جاتا اور اس کی تمہیں استطاعت نہ ہوتی پھر فرمایا: (ذَرُونِی مَا تَرَكُتُكُمُ) (یعنی جب تک میں تمہیں چھوڑے رکھوں مجھے چھوڑے رکھو یعنی خواہ مخواہ سوالات نہ کرو کہ اس کے نتیجہ میں سختی ہوتی جائے گی) اسے دارقطنی نے مختصراً نقل کیا اور یہ زیادت بھی کی: (فنزلت: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسُأَلُوا عَنُ أَشُيَاءَ إِنُ تُبُدَ لَكُمُ تَسُؤُكُمُ) [المائدۃ: ۱۰۱] طبری کے ہاں التفسیر میں ابن عباس سے اس کا شاہد بھی ہے اس میں یہ الفاظ ہیں: (فاتركونی ما تركتكم) اس بارے تفصیلی بحث آمدہ باب میں آئے گی۔

(ما تركتكم) یعنی جب تک میں تمہیں چھوڑے رکھوں کہ کسی شئ کے فعل یا کسی شئ سے رکنے کا حکم نہ دوں، دونوں لفظوں کے درمیان مغایرت کی ہے کیونکہ انہوں (یعنی عربوں) نے اس باب کا فعل ماضی، اسم فاعل، اور اسم مفعول نظر انداز کر رکھا ہے (یعنی استعمال نہیں کرتے) صرف فعل مضارع کا اثبات کیا ہے جو (يَذَرُ) ہے فعل امر (ذَرُ) ہے، اس کا مثل (دع) اور (يدع) ہے لیکن اس کا ماضی (ودع) بھی مسموع ہے شاذ قراءت میں یوں پڑھا گیا: (ما وَدَعاكَ ربُّكَ وما قَلىٰ) ابراہیم بن عبلہ اور ایک گروہ نے یہ پڑھا ہے! شاعر کہتا ہے: (ونحن ودعنا آل عمرو بن عامر　　　فرائس أطراف المثقفة السمر)

یہ بھی محتمل ہے کہ تفنن فی العبارت کے بطور یہ ذکر کیا ہو وگرنہ (اتركونی) کہتے، اس امر سے مراد کسی شئ کے بارہ میں

ترکِ سوال اس خدشہ سے کہ کہیں (پوچھ لینے سے) اس کا وجوب یا تحریم نہ نازل ہو جائے، اسی طرح کثرتِ سوال سے منع کیا کیونکہ اس میں عموماً تعنت ہے (یعنی تشدید اور تکلیف) اور اس ڈر سے کہ کہیں جواب ایسے امر کے ساتھ نہ واقع ہو جائے جو مستقل ہو، اور کبھی یہ ترکِ امتثال کا باعث ہو سکتا ہے جس سے مخالفت کا وقوع ہو گا، ابن فرج کہتے ہیں (ذرونی الخ) کا مطلب یہ ہے کہ ان مواضع سے استفصال کا اکثار نہ کرو جو کسی وجہ کیلئے مفید ہو سکتے ہیں جو ظاہر اگر ہوا گرچہ وہ اس کے غیر کیلئے مناسب ہی ہوں جیسے آپکا قول: (حجوا) اگرچہ تکرار (یعنی بار بار حج کرنے) کے لئے صالح ہے تو چاہئے کہ اس پر اکتفاء کیا جائے جس پر لفظ صادق آتا ہے اور وہ ہے ایک مرتبہ کرنا کیونکہ (فعل امر میں) اصل عدم زیادت ہے اور حکم دیا کہ ایسے مواقع پر اکثارِ تنقیب نہ کریں (یعنی کرید کرید کر پوچھنا) کیونکہ بنی اسرائیل جیسے احوال پیدا کرنے کا یہ موجب بن سکتا ہے جب انہیں حکم ہوا کہ گائے ذبح کریں تو اگر اسی پر اکتفاء کرتے ہوئے کوئی سی بھی گائے ذبح کر دیتے تو امتثالِ امر ہو جاتا لیکن وہ پوچھتے گئے اور جواباً ان پر سختی و تنگی کی جاتی رہی اس سے آپ کے قول: (فإنما هلك من كان قبلكم الخ) کی مناسبت ظاہر ہوتی ہے،

بزار اور ابن ابو حاتم نے اپنی تفسیر میں ابو رافع عن ابو ہریرہ سے مرفوعاً نقل کیا کہ اگر بنی اسرائیل کوئی عام سی گائے بھی ذبح کر ڈالتے تو وہ کفایت کرتی لیکن انہوں نے اپنے اوپر تشدید کی تو اللہ نے بھی ان پر تشدید کی، اسکی سند میں عباد بن منصور ہیں اور ان کی حدیث حسن کی قبیل سے ہوتی ہے، اسے طبری نے ابن عباس سے موقوفاً اور ابو عالی سے مقطوعاً بھی نقل کیا، اس کے ساتھ اس امر پر استدلال کیا ہے کہ ورودِ شرع سے قبل کوئی حکم نہیں اور اشیاء میں اصل عدمِ وجوب ہے۔ (سؤالهم) رفع کے ساتھ بطورِ فاعل، غیر کشمیہنی میں (أهلك بسؤالهم) ہے ای (بسبب سؤالهم)۔ (واختلافهم) رفع و جر دونوں وجہ پر ہے احمد کی روایتِ ہمام میں: (فإنما هلك) ہے اس میں (بسؤالهم) ہے اس پر (و اختلافهم) میں جر متعین ہے، زہری کی روایت میں ہے: (فإنما هلك) اور (سؤالهم) اور (واختلافهم) میں تب رفع متعین ہے، جہاں تک اربعین میں نووی کا قول کہ (واختلافهم) فاء کی پیش کے ساتھ ہے نہ کہ زیر! تو یہ اس روایت کے اعتبار سے جو انہوں نے ذکر کی ہے یعنی زہری کے طریق سے۔

(فإذا نهيتم عن شيء الخ) محمد بن زیاد کی روایت میں ہے: (فانتهوا منه) اسی طرح اس امر کو میں نے اس مقدمہ پر دیکھا ہے اور مناسبت ظاہر ہے، زہری کی مشار الیہ روایت کے شروع میں ہے: (وَمَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ فَاجْتَنِبُوْهُ) تو نووی نے اربعین میں اسی پر اقتصار کیا اور حدیث کو بخاری و مسلم کی طرف منسوب کیا تو اربعین کے بعض شراح نہی کی ماسوا پر تقدیم کی مناسبت ڈھونڈھنے میں متشاغل ہوئے یہ نہ جانا کہ یہ رواۃ کے تصرف سے ہے اور یہاں بخاری نے جو الفاظ نقل کئے ہیں وہ فنِ حدیث کی حیثیت سے ارجح ہیں کیونکہ دونوں (یعنی بخاری اور مسلم) ابو زناد کے طریق پر تو متفق ہیں زہری کے طریق پر نہیں، اگرچہ زہری کی سند اصح الاسانید میں شمار کی جاتی ہے ابو زناد کی سند بھی انہی میں شمار ہوتی ہے اس لحاظ سے دونوں مستوی ہیں اور اس میں زیادت شیخین کا اس پر اتفاق ہوا، قاضی تاج الدین نے شرح المختصر میں گمان ظاہر کیا ہے کہ شیخین اس سیاق پر متفق ہیں چنانچہ ابن حاجب کے قول کہ امر برائے ندب بھی ہوتا ہے اور اس کی دلیل یہ فرمان نبوی: (إذا أمرتكم بأمر فَأْتُوا منه ما استطعتم) ہے، کے بعد لکھتے ہیں اسے بخاری و مسلم نے نقل کیا اور دونوں کا سیاق ہے: (وما أمرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم) یہ دراصل اکیلے مسلم کے نقل کردہ

الفاظ ہیں دراصل انہیں نووی کی اربعین سے دھوکہ لگا پھر یہ نہی سب مناہی میں عام ہے، اس سے مستثنیٰ ہے وہ جس کے فعل پر مکلف مجبور کیا جائے مثلاً شراب نوشی اور یہ جمہور کی رائے پر، ایک قوم نے مخالفت کی تو عموم سے تمسک کیا اور کہا معصیت کے ارتکاب پر اکراہ اسے مباح نہ کرے گا، صحیح عدم مواخذہ ہے اگر حقیقۃً اکراہ کی صورت موجود ہوئی

بعض شافعیہ نے اس سے زنا کو مستثنیٰ کیا ہے کہتے ہیں اس پر اکراہ متصور نہیں گویا ان کی مراد اس میں تمادی (یعنی ایک حد تک تو مجبور کیا جانا ممکن ہے لیکن اگر آگے سارا فعل کیا تو اسکا مطلب ہوا کہ اسکی اپنی مرضی اور شہوت بھی شامل ہوگئی) ہے وگرنہ مانع نہیں کہ کوئی بغیر سبب کسی کی بات قبول کر کے اجنبیہ عورت کے ساتھ زنا پر مجبور کیا جائے تو وہ ایسا کر لے تو اس کا مثل محال نہیں، اگر اپنے اختیار و مرضی سے یہ کیا تو زانی شمار ہوگا، اس کے ساتھ استدلال کیا ہے ان حضرات نے جو کہتے ہیں حرام شئ جیسے شراب کے ساتھ تداوی جائز نہیں اور نہ پیاس دور کرنے کے لئے اسے استعمال کرنا، نہ پھنسے ہوئے لقمہ کو حلق سے اس کے ذریعہ اتارنا، شافعیہ کے ہاں صحیح قول یہ ہے کہ لقمہ اتارنے میں اس کا جواز ہے تاکہ جان کی حفاظت ہو تو یہ حالتِ اضطراری میں مردار کھانے کی مانند ہے بخلاف تداوی کے کہ نصاً اس سے نہی ثابت ہے چنانچہ مسلم میں حضرت وائل سے مرفوعا وارد ہے کہ یہ دواء نہیں بلکہ داء ہے، ابوداؤد کی حضرت ابو درداء سے مرفوع روایت میں ہے: (ولا تَدَاوُوْا بحرام) یعنی حرام چیز کے ساتھ علاج نہ کرو، انہی کی حضرت ام سلمہ سے مرفوع روایت میں ہے بے شک اللہ تعالیٰ نے میری امت کی شفا اس پر حرام اشیاء میں نہیں رکھی، جہاں تک پیاس ہے تو وہ شراب پینے سے ختم نہیں ہوگی اور اس لئے کہ یہ تداوی کے معنی میں ہے (جو حرام ہے) تحقیق یہ ہے کہ اجتنابِ منہی کا امر اپنے عموم پر ہے جب تک اس کا معارض ارتکابِ منہی کا امر وارد نہ ہو جیسے مضطر کے لئے مردار کھانے کی اجازت کا ورود، بقول فاکہانی منہی کا اجتناب متصور نہیں حتی کہ سب کا ترک کرے اگر بعض سے اجتناب کیا تب وہ امتثال کرنے والا شمار نہ ہوگا بخلاف امر کے۔یعنی مطلق۔ کہ اس ضمن میں جس اقل مایصدق علیہ الاسم پر عمل کر لیا وہ امتثال شمار ہوا۔اھ ملخصا، یہاں ابن فرج نے جواب دیا ہے کہ نہی امر کو مقتضی ہے تو مقتضائے نہی کے لئے ممتثل نہ بنے گا حتی کہ ان آحاد میں سے (کم از کم) ایک کو نہ کیا جنہیں نہی متناول ہے بخلاف امر کے کہ وہ اس کے برعکس ہے، اسی سے یہ اختلاف پیدا ہوا کہ کیا کسی شئ کے کرنے کا امر اس ک عکس سے (خود بخود) نہی شمار ہوگی؟ اور کیا کسی شئ سے نہی اس کی عکس کا امر ہوا؟۔

(و إذا أمر تكم بشيء) مسلم کی روایت میں (بأمر) ہے۔(فأتوا منه ما استطعتم) زہری کی روایت میں ہے: (وما أمرتكم به) ہمام کی مشار الیہ روایت میں ہے: (و إذا أمرتكم بالأمر فائتمروا ما استطعتم) ابن زیاد کی روایت میں ہے: (فافعلوا) نووی کہتے ہیں یہ جملہ جوامع الکلم اور قواعدِ اسلام میں سے ہے اس میں کثیر احکام داخل ہیں مثلاً نماز اس شخص کے لئے جو اس کے کسی رکن یا شرط کی ادائیگی سے عاجز ہے تو جیسے بھی بن پڑے ادا ضرور کرے اسی طرح وضوء، سترِ عورہ، بعض سورہ فاتحہ کا حفظ، بعضِ فطرانہ کا اخراج اگر پورا ادا کرنے کی استطاعت نہیں اسی طرح مثلاً رمضان میں کسی دن کسی عذر کی بنا پر علی الصبح روزہ رکھنے کی طاقت نہ تھی پھر دن کو اس کی استطاعت پالی اور دیگر کئی مسائل جن کے ذکر سے بات طویل ہو جائے گی

ان کے غیر نے اس سے ثابت ہوا کہ جو بعض امور سے عاجز رہا اس سے مقدور (بھر کرنا) ساقط نہ ہوا بعض فقہاء نے اس کی یوں تعبیر کی کہ (الميسور لا يَسقُطُ بالمعسور) (یعنی جو فعل اپنے بس اور استطاعت میں ہو وہ تو کرے، کسی اور مشکل امر کی بنا

پر وہ ساقط نہ ہوگا) جیسے نماز کے بعض ارکان کی ادائیگی کی عدم استطاعت سے وہ ارکان بھی ساقط نہیں ہو جاتے جن کی استطاعت ہے اور (بطور مثال کہا کہ) اندھے کی حرام پہ نظر پڑنے سے اور مجبوب (یعنی جس کا آلہِ تناسل کاٹا ہوا ہے، نامرد بھی اس میں شامل ہے) کی زنا سے توبہ کرنا صحیح ہے کیونکہ اندھا اور مجبوب اظہارِ ندامت پر تو قادر ہیں تو ان کے عجز کی وجہ سے ان سے عدم عود پر عزم (کا اظہار) ساقط نہیں کہ یہ کہہ کر عادۃً ان سے یہ عود متصور نہیں لہٰذا اس کے عدم پر عزم کا کوئی معنی نہیں، اس کے ساتھ اس امر پر بھی استدلال ہوا کہ جسے کسی شئ کا حکم دیا گیا وہ اس کے بعض سے عاجز ہوا اور جتنے کی طاقت تھی وہ کر لیا تو جس سے عجز ہوا وہ اس سے ساقط ہو جائے گا، مزنی نے اس کے ساتھ یہ استدلال کیا ہے کہ (ما وَجَبَ أداؤہٗ لا یجب قضاؤہٗ) (یعنی جس عمل کی اداء واجب ہے اس کی قضاء واجب نہیں، جیسے اردو محاورہ ہے جو کام آخر کرنا ہی ہے اسے پھر وقت پہ کر ہی لینا چاہئے) اسی وجہ سے صحیح یہ تھا کہ قضاء امرِ جدید کے ساتھ ہو، یہ استدلال بھی کیا گیا کہ منہیات کے ساتھ شریعت کا اہتمام و اعتناء مامورات کی نسبت فائق ہے اس لئے کہ اس نے منہیات میں اجتناب کو مطلق رکھا اگرچہ ترک میں مشقت کے ساتھ جبکہ مامورات میں قدرِ استطاعت کی رعایت دی، یہ امام احمد سے منقول ہے، اگر کہا جائے استطاعت کا اعتبار تو ان میں بھی ہے کیونکہ قرآن میں ہے: (لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا) [البقرۃ: ۲۸۶] تو اس کا جواب یہ ہے کہ استطاعت کا اطلاق دو اعتبار سے ہوتا ہے، یہی کہا گیا،

ظاہر یہ ہے کہ امر میں استطاعت کی تقیید اس مدعا پر دال نہیں بلکہ یہ جہۃ الکف (یعنی بچنے کی جہت سے) سے ہے کہ ہر کوئی کف پر تو قادر ہوتا ہی ہے اگر مثلاً شہوت کا داعیہ نہ ہو (یعنی بچنا تو ہر ایک کے بس میں ہے جب کہ کرنا حسبِ استطاعت ہوتا ہے) تو کف سے عدم استطاعت متصور نہیں بلکہ ہر مکلف ترک پر قادر ہے بخلاف فعل کے کہ اس کے تعاطی سے عجز امرِ محسوس ہے اسلئے اوامر میں حسبِ استطاعت کی قید لگائی نواہی میں نہیں، طوفی نے اس مقام پر یوں تعبیر کیا کہ منہی عنہ کا ترک اس کے عدم کے حال کے استصحاب سے عبارت ہے یا اس کے عدم پر استمرار سے جب کہ مامور بہ کا فعل عدم سے وجود میں لانے سے عبارت ہے، ان کی منازعت کی گئی ہے کہ منہی عنہ کے عدم کے استصحاب پر قدرت کبھی مختلف بھی ہوتی ہے، ان کے لئے مضطر کے مردار کھانے (کی رخصت) سے استدلال کیا گیا، جواب دیا گیا کہ اس بارے نہی کے اس حالت میں اکل کی اذن کا ورود معارض ہے، ابن فرج شرح الاربعین میں لکھتے ہیں قولہ (فاجتنبوہ) اپنے اطلاق پر ہے الا یہ کہ اسے مباح کرنے والی کوئی شئ موجود ہو جیسے ضرورت واضطرار کی حالت میں مردار کھانے کی اذن اور مجبوری میں شراب نوشی کرنا، اس میں اصل کلمہِ کفر کے تلفظ کا جواز ہے جب دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہے جیسا کہ قرآن نے کہا (یعنی اگر کفر پر مجبور کیا گیا)

تحقیق یہ ہے کہ اس سب میں مکلف اس حال میں منہی نہیں ہے، ماوردی نے یہ جواب دیا کہ معاصی سے کف ترک ہے جو کہ سہل ہے جب کہ عملِ طاعت فعل ہے اور وہ کبھی شاق ہوتا ہے اسی لئے ارتکابِ معصیت کو مباح نہیں کیا گیا چاہے کوئی عذر ہی درپیش ہو کیونکہ یہ ترک ہے اور ترک سے صاحبِ عذر بھی عاجز نہیں جب کہ کسی عذر کی بناء پر ترکِ عمل کو مباح کیا ہے کیونکہ عمل سے کبھی کسی عذر پر عاجز رہا جا سکتا ہے، بعض نے ادعاء کیا کہ قولہ تعالیٰ: (فَاتَّقُوا مَا اسْتَطَعْتُمْ) [التغابن: ۱۶] امتثالِ مامور اور اجتنابِ منہی دونوں کو متناول ہے اور یہاں استطاعت کی قید ہے لہٰذا اس ضمن میں دونوں مستوی ہیں تب حدیث میں استطاعت کے ساتھ تقیید کی جانب

امر میں نہ کہ نہی میں ، حکمت یہ ہوگی کہ امر میں عجز کا تصور کثیر ہے بخلاف نہی کے کہ اس میں عجز صرف حالتِ اضطراری میں محصور ہے، بعض نے زعم کیا کہ قولہ تعالیٰ(فاتقوا الله الخ) اس آیت کا ناسخ ہے (اِتَّقُوااللهَ حَقَّ تُقَاتِهِ) (یعنی اللہ سے ایسے ڈرو جیسے اس سے ڈرنے کا حق ہے) صحیح یہ ہے کہ کوئی نسخ نہیں بلکہ حق تقاته سے مراد اس کے اوامر کا امتثال اور نواہی سے اجتناب ہے قدرت کے ساتھ نہ کہ مع العجز ، اس سے یہ استدلال بھی کیا گیا کہ مکروہ سے اجتناب بھی واجب ہے اور یہ منہی عنہ سے اجتناب کے امر کے عموم کے پیش نظر تو یہ واجب ومندوب دونوں کو شامل ہے! جواب دیا گیا کہ قولہ : (فاجتنبوه) پر عمل ایجاب وندب میں ذو اعتبار سے ہوگا ،اس قسم کا سوال و جواب جانبِ امر میں بھی وارد ہے ، فاکہانی کہتے ہیں نہی کبھی مانع من نقیض کے ساتھ ہوتی ہے اور وہ محرم ہے ادر کبھی اس کے بغیر اور یہ مکروہ ہے اور ظاہرِ حدیث دونوں کو متناول ہے ، اس سے یہ استدلال بھی ہوا کہ مباح مامور بہ نہیں کیونکہ تاکید فی الفعل دراصل واجب ومندوب کے لئے مناسب ہے اسی طرح اس کا عکس ! جواب دیا گیا کہ جس نے کہا مباح مامور بہ ہے اسکی مراد امر بمعنی طلب نہیں بلکہ معنائے اعم ہے جو کہ اذن ہے،

یہ استدلال بھی ہوا ہے کہ امر تکرار کو مقتضی نہیں اور نہ اس کے عدم کو، بعض نے کہا مقتضی ہے، ایک قول ہے کہ ایک مرتبہ سے زائد پر متوقف ہے، حدیثِ باب سے اس کے لئے تمسک کیا جا سکتا ہے کیونکہ یہ بات آنجناب نے اس سائل کے جواب میں کہی تھی جس نے کہا تھا کیا ہر سال حج کرنا ہوگا؟ تو اگر اس کا اطلاق تکرار کا مقتضی ہوتا یا اس کے عدم کا تو یہ حسنِ سوال نہ تھا اور نہ اس کے جواب کا اہتمام کیا جاتا ، یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ سائل نے احتیاطا اور ااستظہارا سوال کیا تھا ، مازری کہتے ہیں یہ کہنا محتمل ہے کہ تکرار اس جہت سے ممکن ہے کہ لغت کی رو سے حج میں تکرار مقصود ہے لہذا سائل کے ہاں لغت کی رو سے تکرار محتمل تھا (اسی کے ازالہ کے لئے سوال کرنا مناسب جانا) نہ کہ صیغۂ امر کی جہت سے ، اس سے تمسک کر سکتے ہیں وہ حضرات جو ایجابِ عمرہ کے قائل ہیں کیونکہ لغت واشتقاق کی رو سے امر بالحج کا معنی قصدِ بیت اللہ کا تکرار ہے اور بالاجماع ثابت ہے کہ حج کا وجوب ایک ہی مرتبہ ہے تو دوبارہ بیت اللہ کی طرف جانا وجوبِ عمرہ پر دال ہوگا ، یہ استدلال بھی ہوا ہے کہ نبی اکرم احکام میں اجتہاد کر لیتے تھے (یعنی جب تک وحی نازل نہ ہوتی) کیونکہ آپ نے کہا اگر میں (سائل کے جواب میں) ہاں کہہ دیتا تو (بار بار حج کو جانا) واجب ہو جاتا ، مانعین نے جواب دیا کہ ہوسکتا ہے کہ اسی وقت آپ کی طرف وحی کا نزول ہوا ہو، اس کے ساتھ یہ استدلال بھی ہوا کہ تمام اشیاء اباحت پر ہیں حتی کہ شارع کی جانب سے ممانعت ثابت ہو، کثرتِ سوال اور اس ضمن میں تعمق (یعنی بال کی کھال نکالنا) سے نہی بھی اس سے ثابت ہوئی

بغوی شرح السنۃ میں لکھتے ہیں سوالات دو طرز پر ہیں ایک جو علی وجہ التعلیم ہوں (یعنی سیکھنے کی غرض سے) ان امور کی بابت جن کی امرِ دین سے ضرورت ہے تو یہ جائز بلکہ اس فرمانِ خداوندی کے بموجب مامور بہ ہیں: (فَاسْأَلُوْا أَهْلَ الذِّكْرِ) اس پر صحابہ کرام کے انفال اور کلالہ وغیرہ کے بارہ میں سوالات منزل ہیں ، دوم جو تعنت وتکلف پر مبنی ہوں (یعنی ضرورت نہیں لیکن پھر بھی خوامخواہ سوال کرنے کی عادت ہے جیسے ہمارے دورِ حاضر کے اکثر مسلمان ہیں) تو حدیثِ ہذا میں یہ مراد ہیں اس کی تائید ایک حدیث میں اس سے زجر کے ورود اور سلف صالحین کی اس کی ذم سے ہوتی ہے چنانچہ احمد کے ہاں حضرت معاویہ سے حدیث میں ہے: (إن النبی ﷺ نهى عن الأغلوطات) (یعنی نبی پاک نے معمہ قسم کے سوالات۔ عالم کے علم کو آزمانے کیلئے جو کئے جاتے ہیں۔ منع کیا)

بقول اوزاعی (هی شداد المسائل) (یعنی مشکل اور پیچیدہ۔ اور لایعنی جن کی دین میں فوری ضرورت نہیں۔ سوالات) کہتے ہیں اللہ تعالیٰ جب کسی شخص کو علم کی برکت سے محروم کرنا چاہتا ہے تو اس کی زبان پر مغالیط کا اجراء کر دیتا ہے! کہتے ہیں علمی لحاظ سے میں ایسے لوگوں کو تہی دامن پاتا ہوں، ابن وہب کہتے ہیں امام مالک کو کہتے سنا کہ مراء فی العلم (یعنی لوگوں کو متاثر کرنے کیلئے علمیت کا اظہار اور لفاظی وغیرہ کرنا) آدمی کے دل سے علم کا نور ختم کر ڈالتا ہے ابن عربی کہتے ہیں کہ عہد نبوی میں نہی عن السوال اس ڈر سے تھا کہ کہیں کوئی شاق اوامر نازل نہ ہو جائیں اب یہ ممکن نہیں لیکن اس کے باوجود اکثر سلف سے ان مسائل بارے بات کرنے کی کراہت منقول ہے جو ابھی واقع نہیں ہوئے ، کہتے ہیں اگر ایسا کرنا حرام نہیں تو مکروہ ضرور ہے مگر ان علماء کے لئے نہیں جنہوں نے مختلف تفاریع مستنبط کیں اور ممکنہ ضروریات اور نئے عہد کے مسائل بارے قواعد وضع کئے تو اللہ تعالیٰ نے بعد والوں کو ان (کے استنباطات) کے ساتھ نفع دیا بالخصوص قحط الرجال کے ادوار میں اھ، مناسب ہے کہ عالم کے لئے اس کی کراہت کا محل تب ہو جب یہ روش زیادہ اہم امور سے اسے مشغول کر دے پھر ان امور کی بابت کلام کرنا ہی مناسب ہے جن کا کثرت سے وقوع متوقع ہو نہ کہ نادر الوقوع خصوصا مختصرات میں تاکہ ان کا اخذ و فہم آسان ہو

حدیث میں اہم امور و معاملات کے ساتھ اشتغال کا اشارہ ملا جن کی عاجلاً ضرورت ہے نہ کہ وہ جن کی فی الحال ضرورت نہیں ! گویا کہا تمہیں فعلِ اوامر اور اجتنابِ نواہی کے ساتھ مشتغل رہنا چاہئے نہ کہ ایسے مسائل کی بابت سوالات کرو جو ابھی واقع نہیں ہوئے تو مسلمان کو چاہئے کہ ان احکام کی بابت پوچھ پڑتال کرے جو اللہ اور اس کے رسول سے وارد ہیں پھر ان کے تفہم میں محنت کرے اور ان کی مراد پر وقوف کرے پھر ان پر عمل پیرا ہو، اگر وہ علمیات میں سے ہیں تو انکی تصدیق اور ان کی احقیت کے اعتقاد کے ساتھ متشاغل ہو اور اگر وہ عملیات ہیں تو اپنی کوشش کا محور فعلاً اور ترکاً ان کی بجا آوری کو بنائے اگر اس کے بعد اس کے پاس زائد وقت ہے تو کوئی حرج نہیں کہ اسے متوقع طور پر پیش آمدہ معاملات کے حکم کے تصرف میں صرف کر لے اس مقصد کو مدِ نظر رکھتے ہوئے کہ اگر وہ پیش آئے تو عمل پیرا ہوگا، لیکن یہ سارے کام چھوڑ کر صرف فرضی مسائل کے پیچھے لگا رہے اور اس سے ادائیگیِ واجبات میں کوتاہی سرزد ہو رہی ہے تو یہ دائرۂ نہی میں داخل ہے! تفقہ فی الدین وہی محمود ہے جو عمل کرنے کی نیت سے ہو نہ کہ مراء و جدال کے لئے ، آگے جلد اس کا بسط آئے گا۔

- 3 باب مَا يُكْرَهُ مِنْ كَثْرَةِ السُّؤَالِ وَتَكَلُّفِ مَا لاَ يَعْنِيهِ (کثرتِ سوال اور فضول گوئی کی کراہت)

وَقَوْلُهُ تَعَالَى ﴿ لاَ تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ ﴾ (اللہ تعالیٰ کا فرمان : ایسی اشیاء کی بابت مت سوال کرو کہ اگر تمہارے لئے بیان کر دی جائیں تو تمہیں برا لگے)

(وقوله تعالى: لا تسألوا الخ) گویا وہ اس آیت کے ساتھ اپنے اس مدعائے کراہت پر استدلال کرنا چاہتے ہیں اور یہ ان کی طرف سے اس کی تفسیر میں وارد اقوال میں سے ایک کی ترجیح کی طرف مصیر ہے، تفسیر سورۃ المائدہ میں اس کی شانِ نزول بارے موجود اختلاف کی طرف اشارہ کر چکا ہوں اور ابن منیر کا اس قول کو ترجیح دینا کہ (عما كان وعما لم يكن) (یعنی جو تھا اور جو نہیں تھا) بارے کثرتِ سوالات اس کا باعث نزول بنا، بخاری کی صنیع بھی اسی کو مقتضی ہے، باب میں نقل کردہ روایات اس کی تائید کرتی

ہیں، فقہاء کی ایک جماعت نے اس کا شدید انکار کیا ان میں قاضی ابوبکر بن عربی بھی ہیں جو لکھتے ہیں غافلین میں سے ایک قوم کا اعتقاد ہے کہ اس آیت کے مدنظر نوازل (یعنی متوقع پیش آمدہ مسائل) بارے سوال کرنا منع ہے تاوقتیکہ وہ واقع ہو جائیں لیکن ایسا نہیں کیونکہ اس میں تصریح ہے کہ منہی عنہ وہی سوالات ہیں جن کے جواب میں احکام واقع ہو جائیں اور نوازل مسائل اس طرح کے نہیں ہوتے، ان کی بات درست ہے کیونکہ اسکا ظاہر یہ ہے کہ یہ زمانۂ نزولِ وحی کے ساتھ مختص ہے، اسکی تائید باب کی اولین حدیثِ سعد کرتی ہے جس میں ہے: (من سأل عن شيء الخ) تو اب اس کا وقوع ناممکن ہے، اسی حدیثِ سعد کے معنی میں بزار کی تخریج کردہ روایت ہے جس کی سند کو انہوں نے صالح اور حاکم نے صحیح قرار دیا، ہے ابو درداء سے مرفوعا نقل کیا کہ اللہ نے اپنی کتاب میں جو حلال کیا وہ حلال ہے اور جو حرام کیا وہ حرام ہے اور جس سے وہ خاموش رہا وہ عفو (یعنی مباح) ہے آگے کہا: (فاقبلوا من الله عافيته فإن الله لم يَكُنْ يَنسىٰ شيئا) (یعنی اللہ سے اسکی عافیت قبول کرو کہ وہ کوئی چیز بھولا ہوا نہیں) پھر یہ آیت تلاوت کی: (وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّاً) [مریم: ۶۴]

دارقطنی نے حضرت ابوثعلبہ سے مرفوعا روایت نقل کی کہ اللہ نے کچھ فرائض فرض کئے ہیں انہیں ضائع نہ کرو، کچھ حدود مقرر کی ہیں ان سے آگے نہ بڑھو اور تم پر رحم کرتے ہوئے کچھ اشیاء سے وہ ساکت رہا ہے اور یہ اس کا نسیان نہیں تو ان کے بارہ میں بحث وسوال نہ کرو، حدیثِ سلمان سے اس کے لئے شاہد ہے جسے ترمذی نے نقل کیا اسی طرح ابن عباس کی حدیث جسے ابوداود نے نقل کی، مسلم نے۔ اسکی اصل بخاری میں ہے جو کتاب العلم میں گزری، ثابت عن انس کے طریق سے نقل کیا کہ ہمیں منع کیا گیا تھا کہ نبی اکرم سے کسی شئ بارے سوال کریں ہماری خواہش ہوتی تھی کہ اہلِ بادیہ میں سے (اس حکم سے) کوئی انجان شخص آئے اور ہم سن رہے ہوں اور وہ آپ سے سوال کرے، آگے ایک قصہ ذکر کیا، قصہ لعان میں ابن عمر کی حدیث گزری جس میں تھا: (فكره رسول الله ﷺ المسائل وعابها) مسلم کی نواس بن سمعان سے روایت میں ہے کہ میں نبی اکرم کے عہد میں ایک سال مدینہ میں رہا مجھے ہجرت سے صرف سوالات نے روکے رکھا کہ ہمارا کوئی جب مہاجر جاتا تو آپ سے سوال نہ کر سکتا تھا، ان کی مراد یہ ہے کہ وافد بن کر آئے تھے اور اسی حیثیت سے سال بھر رہے تاکہ آپ سے سوالات کرنے کی آزادی ہوتا کہ دین کی واقفیت حاصل کریں، صفتِ وفد سے استمرارِ اقامت کی طرف اس ڈر سے نہیں نکلے (یعنی اپنے آپ کو مقیم ومہاجر قرار نہیں دیا) کہ پھر ان کیلئے سوال کرنا منع ہو جائے گا، اس میں اشارہ ہے کہ اس نہی عن السوال کے مخاطب وہ اعراب نہ تھے جو وفود بن کر مدینہ آتے تھے

احمد نے ابوامامہ سے نقل کیا کہ جب آیت (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا الخ) نازل ہوئی ہم آپ سے سوال کرنے سے بچنے لگے کوئی اعرابی آتا تو اسے چادریں دیتے اور کہتے نبی اکرم سے سوالات کرو، ابویعلی کی حضرت براء سے روایت میں ہے کہ مجھ پر سال گزر جاتا میں چاہتا ہوتا کہ آپ سے کچھ پوچھوں مگر متہیب ہوتا اور ہماری خواہش ہوتی کہ اعرابی آجائیں اور آپ سے دین کے بارہ میں سوالات کریں اور ہم بھی ان کے ہمراہ مستفید ہوں، یہ بھی محتمل ہے کہ اس آیت میں نہی مذکور ان سوالات کو متناول نہ ہو جن کی حاجت ہے ان امور میں سے جن کا حکم متقرر ہو چکا تھا یا وہ کہ انہیں ان کی معرفت کی حاجت راہنہ ہوتی تھی جیسے مثلا ذبح بالقصبِ (یعنی بانس یا نوکدار لکڑی کے ساتھ ذبح کرنا) بارے سوال اور اطاعتِ امراء کے وجوب بارے جب وہ معصیت کے احکامات

صادر کریں اسی طرح قیامت کے دن کے احوال اور جو اس سے قبل ملاحم وفتن ہیں، بارے سوال اور وہ مسئلہ جن کا ذکر قرآن میں ہوا مثلاً کلالہ، شراب، جوا، حرمت والے مہینوں میں لڑائی، یتامیٰ، محیض، عورتوں اور شکار وغیرہ بارے سوالات،

لیکن وہ حضرات جنہوں نے آیتِ ہذا سے تمسک کرتے ہوئے غیر واقع امور کی بابت کثرتِ سوالات کو مکروہ قرار دیا، انہوں نے اس کا اخذ بطریقِ الحاق کیا ہے اس جہت سے کہ جب کثرتِ سوال شاق تکلیف کا سبب بنتا ہے تو اس کا حق یہ ہے کہ اس سے اجتناب کیا جائے، دارمی نے اپنی مسند کے شروع میں اس کے لئے ایک باب باندھا ہے جس میں صحابہ وتابعین کی ایک جماعت سے اس بارے کثیر آثار وارد کئے مثلاً ابن عمر کا قول کہ جو مسائل ابھی واقع نہیں ہوئے ان کے بارہ میں سوال مت کرو کہ میں نے حضرت عمر کو سنا وہ ایسے شخص پر لعنت کرتے تھے جو ایسی چیزوں کے بارے میں پوچھتا ہے جو ابھی نہیں ہوئیں، حضرت عمر سے نقل کیا: (أحرج عليكم أن تسألوا عما لم يكن فإن لنا فيما كان شغلا) (یعنی میں منع کرتا ہوں کہ متوقع پیش آمدہ مسائل بارے ہم سے سوال کرو ہمیں تو ماضی کے مسائل اور بکھیڑوں سے ہی فرصت نہیں) زید بن ثابت کے بارہ میں ہے کہ جب کسی شئ کے بارہ میں ان سے پوچھا جاتا تو کہتے (كان هذا؟) (یعنی یہ مسئلہ پیش آیا ہے؟) تو اگر کہا جاتا نہیں تو کہتے اسے چھوڑو حتی کہ ہو جائے (پھر پوچھنا) ابی بن کعب اور عمار سے بھی اس کا نحو منقول ہے، ابو داود نے مراسیل میں یحی بن ابو کثیر عن ابو سلمہ سے مرفوعا نقل کیا اور طاوس عن معاذ سے مرفوعا کہ (لا تعجلوا بالبلية قبل نزولها فإنكم إن تفعلوا لم يزل في المسلمين من إذا قال سدد أو وفق وإنْ عَجَّلْتُمْ تَشَتَّتُ بكم السُّبُلُ) (یعنی نازل ہونے سے پہلے مصیبت اپنے گلے نہ لو کہ جب وہ پیش آئیں گے تو ایسے علماء ہوں گے جو تمہیں ان کے حلول بتلائیں اگر جلد بازی کی تو اختلاف کا شکار بن جاؤ گے) یہ مرسل ایک دوسرے کی تقویت کرتے ہیں ایک اور طریق کے ساتھ زبیر بن سعید کے اشیاخ سے مرفوعا نقل کیا کہ میری امت میں ہمیشہ ایسے علماء رہیں گے کہ جب ان سے سوال کیا جائے تو ہمیشہ صحیح رہنمائی کریں حتی کہ لوگ ایسے امور کی بابت پوچھ پاچھ شروع کر دیں جو ابھی واقع نہیں ہوئے، اس کا نحو بعض ائمہ نے کہا

اس ضمن میں تحقیق یہ ہے کہ ایسے امور کے بارہ میں بحث جن میں نص موجود نہیں دو قسموں پر ہے ایک یہ کہ اس امر کے اختلافِ وجوہ پر دلالتِ نص میں دخول بارے بحث کی جائے تو یہ مطلوب ہے، مکروہ نہیں بلکہ کئی دفعہ تو کسی مجتہد کی یہ ذمہ داری بن جائے گی، دوم کہ وجوہِ فروق میں تدقیقِ نظر کرے تو دو متماثل اشیاء کے درمیان فرق کرے ایسا فرق جس کا شرع میں کوئی اثر نہ پڑے، وصفِ جمع کے وجود کے ساتھ یا بالعکس کہ دو متفرق اشیاء کے درمیان جمع کرے مثلاً وصفِ طردی کے ساتھ، تو یہ ہے جس کی سلف نے ذم کی اسی پر ابن مسعود کی یہ مرفوع حدیث منطبق ہے:(هلك المتنطعون) اسے مسلم نے نقل کیا تو ان کی رائے تھی کہ ایسا کرنا بے جا اور وقت کا ضیاع ہے اس کا مثل کسی ایسے مسئلہ پر اکثارِ تفریع جس کی کتاب وسنت اور اجماع میں اصل نہیں اور پھر نہایت نادر الوقوع ہیں تو ان کی بجائے کسی مفید کام میں وقت صرف کرنا اولیٰ ہے خصوصا اگر اس سے ان مسائل کے بیان میں توسع کا اغفال لازم آئے جو کثیر الوقوع ہیں، اس سے بھی اشد غیبی امور بارے بحث وتمحیص اور کثرتِ سوال جن پر شرع نے ایمان لانے کا حکم دیا ہے ان کی کیفیت (بارے جاننے) کے ترک کے ساتھ، ان میں سے ایسے بھی کہ عالمِ محسوس میں ان کیلئے شاہد نہیں جیسے قیامت کے قیام کا وقت، روح اور امت محمدیہ کی مدت اور اس قسم کے امور جن کی معرفت نقلِ محض سے ہی ممکن تھی اور ان میں سے کثیر کے بارہ میں کوئی شئ ثابت نہیں لہذا

ان پر بغیر بحث کے (اجمالی) ایمان لانا ہی واجب ہے پھر اس سے بھی معاملہ شدید ہے ان امور کا جن میں کثرتِ بحث شک اور حیرت کا موجب بنتی ہے، اس کی مثال حضرت ابو ہریرہ کی ایک مرفوع حدیث میں یوں بیان کی گئی کہ لوگ پوچھ پاچھ کرتے رہیں گے حتی کہ (نوبت یہاں تک پہنچ جائیگی کہ) کہیں گے یہ سب اللہ کی مخلوق ہے تو اللہ کا خالق کون ہے؟

یہ اس باب کی آٹھویں حدیث ہے بعض شراح نے لکھا تنطع فی السوال کی مثال حتی کہ مسئول جواب بالمنع دے، حالانکہ قبل ازیں اذن دے چکا تھا، یہ ہے کہ بازار میں موجود کسی سلعہ بارے اس سے پوچھا کہ آیا اسکا اس کے مالک سے خریدا جانا مکروہ ہے یہ تفتیش کرنے سے قبل کہ یہ سامان اسکے ہاتھ کیسے لگا یا نہیں؟ تو وہ اسے جواز کے ساتھ جواب دے، سائل دوبارہ رجوع کرے اور کہے مجھے اندیشہ ہے کہ یہ سامان نہب (یعنی لوٹ مار) اور غصب کے ذریعہ اس کے ہاتھ نہ لگا ہو؟ اور اس وقت اس قسم کا کوئی واقعہ اس کے سننے میں آچکا تھا تو وہ اب اسے منع کرنے پر مجبور ہوا اور خریدنے کو اس امر کے ساتھ مقید کیا کہ اگر کچھ ایسا ثابت ہو گیا تو پھر حرام ہے اور اگر تردد قائم رہا تب مکروہ یا خلافِ اولیٰ ہے تو اگر سائل اس تنطع سے ساکت رہتا تو مفتی اسے جواز کے ساتھ جواب تو دے ہی چکا تھا، یہ متقرر ہونے کے بعد جو بابِ مسائل بند کرتا ہے حتی کہ اس سے کثیر ان احکام کی معرفت رہ جائے جو کثیر الوقوع ہیں تو اس کی فہم و علم کم رہ جائے گی اور جس نے مسائل کی تفریع و تولید میں توسع کیا خصوصا ان میں جن کا وقوع قلیل و نادر ہو اور بالخصوص اگر اسکا باعث و محرک فقط مباہات و مغالبہ ہے (یعنی بحث برائے بحث اور اپنے زورِ علمی کا اظہار) تو اس کا یہ فعل مذموم ہے اور اسی روش کو سلف نے مکروہ جانا، جو کتاب اللہ کے معانی کی کھوج میں امعانِ نظر کرے آنجناب سے اس ضمن کی وارد تفاسیر پر محافظت کرتے ہوئے اور جو آپ کے ان صحابہ سے وارد ہے جنہوں نے تنزیل کا مشاہدہ کیا اور کتاب اللہ کے منطوق و مفہوم سے مستفاد احکام حاصل کئے اسی طرح سنتِ نبوی کے فہم میں امعان سے کام لیا اقتصار کرتے ہوئے ان احادیث پر جو حجت کیلئے صالح ہیں (یعنی صحیح روایات) تو یہ قابلِ تعریف اور قابلِ انتفاع ہے اسی پر تابعین اور ان کے بعد کے فقہائے امصار کا عمل محمول کیا جائے گا حتی کہ ایک گروہ ایسا ظاہر ہوا جن کے پہلا گروہ معارض تھا تو ان کے درمیان مراء و جدال کثیر ہوا اور بغض و عناد پیدا ہوا اور ایک دوسرے کو مخالفین (بلکہ کافرین) قرار دیا حالانکہ ایک ہی دین کے پیروکار تھے

بہر حال ہر معاملہ میں میانہ روی کی روش کا حامل ہونا ہی مناسب ہے اسی طرف آپکا فرمان: (فإنما هلك من كان قبلهم بكثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم) اشارت کناں ہے کہ اختلاف عدم انقیاد کا سبب بنتا ہے اور یہ سب طالبانِ علم کی تقسیم کی حیثیت سے! جہاں تک کتاب و سنت میں وارد پر عمل اور اس کے ساتھ تشاغل کا تعلق ہے تو اس کے بارہ میں بحث ہے کہ ان میں سے کون سا اولیٰ ہے؟ انصاف کی بات یہ ہے کہ ہر وہ جو زائد ہو اس پر جو مکلّف کے حق میں فرضِ عین ہے تو لوگ اس بابت دو قسموں پر ہیں ایک جو اپنے آپ میں فہم و تحریر کی قوت پاتے ہیں تو ان کا اس کے ساتھ تشاغل اس سے اعراض کی نسبت اولیٰ ہے اسی طرح تشاغل بالعبادت سے بھی کیونکہ اس میں اوروں کا نفع ہے لیکن جو اپنے آپ میں یہ اہلیت نہیں پاتا تو اس کے لئے عبادت پر دھیان دینا ہی اولیٰ ہے کیونکہ بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ ان دونوں امور کا کسی میں اجتماع ہو تو اول نے اگر ترک علم کر دیا تو عین ممکن ہے اس کے اس اعراض کے سبب بعض احکام کا ضیاع ہو جائے اور ثانی اگر علم کی طرف متوجہ ہوا اور عبادت کا ترک کر دیا تو اس سے دونوں امر

فوت ہو جائیں گے، اول کا وہ اہل نہیں اور ثانی کا اس نے خود ترک کر دیا، اس باب کے تحت نو احادیث نقل کی ہیں بعض کا تعلق کثرتِ سوالات اور بعض کا تکلیف مالا یعنی السائل سے جبکہ بعض کا آیت کے شانِ نزول کی بابت۔

- 7289حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَزِيدَ الْمُقْرِءُ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ حَدَّثَنِي عُقَيْلٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ إِنَّ أَعْظَمَ الْمُسْلِمِينَ جُرْمًا مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرَّمْ فَحُرِّمَ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ

ترجمہ: سعد بن ابو وقاص راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا سب سے بڑا مجرم وہ ہے جس نے کسی غیر محرم شئ کے بارہ میں دریافت کیا اور وہ اس کے دریافت کرنے کی وجہ سے حرام کر دی گئی۔

سعید سے مراد ابن ابو ایوب ہیں اسماعیلی اور ابو نعیم کے ہاں دو دیگر طرق میں اس کی صراحت موجود ہے، یہ خزاعی مصری اور ابو یحی کنیت کے حامل تھے ابو ایوب کا نام مقلاص تھا، سعید ثقہ وثبت ہیں ابن یونس کے بقول فقیہہ تھے ابن وہب سے منقول ہے کہ انہیں جہمی قرار دیا، بقول ابن حجر عقیل جو ابن خالد ہیں، سے ان کی روایت روایتِ اقران میں شمار ہوگی کہ وہ ان کے طبقہ کے ہیں، مسلم نے یہ حدیث معمر، یونس، ابن عیینہ اور ابراہیم بن سعد سے تخریج کی یہ سب زہری سے اسکے راوی ہیں ابراہیم پھر ابن عیینہ کا سیاق نقل کیا۔ (عن ابیہ) یونس کی روایت میں سماع کا صیغہ ہے۔ (إن أعظم المسلمين الخ) مسلم کی روایت میں (جرما) سے قبل (فی المسلمین) کا اضافہ بھی ہے، کہتے ہیں: (أی فی حقهم)۔ (عن شیء) سفیان کی روایت میں ہے: (أمرا)۔ (لم یحرم) مسلم نے (علی الناس) بھی مزاد کیا، ان کی ابراہیم بن سعد سے روایت میں ہے: (لم یحر م علی المسلمین) ان کی معمر سے روایت میں ہے: (رجل سال عن شیء و نقّرَ عنه) یعنی خوب بال کی کھال نکالی۔

(فحرم) مجہول کا صیغہ، مسلم نے (علیهم) بھی مزاد کیا ان کی سفیان سے روایت میں ہے: (علی الناس) بزار نے ایک اور طریق کے ساتھ سعد بن ابو وقاص سے نقل کیا کہتے ہیں لوگ کسی چیز کے بارہ میں تساؤل کرتے تو نبی اکرم سے سوال کرتے اور وہ شئ حلال ہوتی لیکن وہ مسلسل پوچھ پاچھ کرتے رہتے حتی کہ وہ حرام قرار دی جاتی، ابن بطال مہلب سے ناقل ہیں کہتے ہیں ظاہرِ حدیث سے قدریہ نے تمسک کیا اور کہا کہ اللہ تعالیٰ (بسا اوقات) کسی شئ کی وجہ سے کوئی کام کرتا ہے لیکن یہ کہنا درست نہیں بلکہ وہ ہر شئ پر قادر ہے تو وہ اپنی تقدیر کے ساتھ سبب اور مسبب دونوں کا فاعل ہے لیکن حدیث اس ماذکر سے تحذیر پر محمول ہے تو اسکے فاعل کے جرم کو عظیم قرار دیا اس کے فعل کے کارہین کی کثرت کے پیش نظر، ان کے غیر نے کہا اہلِ سنت امکانِ تعلیل کا انکار نہیں کرتے البتہ اس کے وجوب کے وہ منکر ہیں تو ممتنع نہیں کہ کسی شئ کی حرمت اس طور مقدر ہو کہ اگر کسی نے اس کے بارہ میں سوال کیا، تو قضاء اسکے اس کی بابت سوال سے سابق ہے نہ کہ یہ کہ سوال تحریم کیلئے علت ہے،

ابن تین کہتے ہیں کہا گیا ہے اس کے ساتھ لاحق جرم اس کے سوال کرنے کی وجہ سے مسلمانوں کے ساتھ مضرت کا الحاق اور یہ انہیں تصرف سے منع کرنا اس شئ میں جو اسکے سوال سے قبل حلال تھی، عیاض کہتے ہیں یہاں جرم سے مراد مسلمانوں کیلئے (اپنے سوال کے نتیجہ میں) کسی نئے حکم کا وجود نہ کہ جو اثم کے معنی میں ہے جس پر عقوبت ہے اس لئے کہ سوال کرنا مباح تھا اسی لئے آپ نے (ایک موقع

پر) فرمایا: (سلونی)، نووی نے ان کا تعقب کرتے ہوئے کہا یہ جواب ضعیف بلکہ باطل ہے، درست وہ جو خطابی اور تیمی وغیرہ نے کہا کہ جرم سے مراد اثم و ذنب ہے اسے انہوں نے اس شخص پر محمول کیا جو تکلفا و تعنتا سوال کرتا ہے ان امور میں جن کی اسے ضرورت نہیں (یعنی ایسے ہی بے تکے اور بے جا سوال) اس تخصیص کی دلیل ان امور کے بارہ میں سوال کرنے کے امر کا ثبوت جن کی ضرورت و احتیاج ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ)[النحل :۴۳] تو جس نے کسی پیش آچکے مسئلہ کے بارہ میں پوچھا کیونکہ اسے ضرورت ہے تو وہ معذور ہے اس پر کوئی دوش نہیں لہذا ہر دو امور یعنی سوال کر لینے کا امر اور اس سے زجر ایک ایک جہت کے ساتھ مخصوص ہیں، کہتے ہیں اس سے اخذ کیا جائے گا کہ جس نے کوئی ایسا کام کیا جس سے کسی کو نقصان لاحق ہوتا ہو تو وہ آثم ہوگا، کرمانی نے یہاں مفروضوں پہ مبنی بات کی تو کہا سوال جرم نہیں ہے اور اگر ہے تو کبیرہ نہیں اور اگر کبیرہ بھی ہے تو اکبر الکبائر تو بالکل نہیں!

اس کا جواب یہ ہے کہ کسی شئ بارے سوال اس طور کہ وہ کسی مباح شئ کی تحریم کا سبب بن جائے تو یہ اعظم الجرم ہے کیونکہ یہ تمام مکلفین کیلئے تنگی کا سبب بنا تو قتل مثلا کبیرہ گناہ ہے لیکن اس کی مضرت اکیلے مقتول کیلئے ہے یا ان کیلئے جن کا اس سے ناطہ تھا بخلاف صورتِ مسئلہ کے کہ اس کا ضرر سب کیلئے عام ہے، یہ آخری بات طیبی سے استدلالاً اور تمثیلاً ماخوذ ہے، اسکے ساتھ یہ اضافہ مناسب ہوگا کہ سوالِ مذکور اس طرح ہوا اس سے ثبوتِ نہی کے بعد تو اس پر اقدام حرام ہے تو اس پر گناہ مترتب ہوگا اور اس کا ضرر عظمِ اثم کے ساتھ متعدی ہوگا، جمہور کی حدیثِ مذکور کی اس تاویل کی تائید طبری کی محمد بن زیاد عن ابو ہریرہ کی روایت کے الفاظ کرتے ہیں کہ آنجناب نے اس شخص سے فرمایا تھا جس نے یہ سوالِ مذکور کیا: (لو قُلْتُ نعم لَوَجَبَتْ ولَوْ وَجَبَتْ ثم تَرَكْتُمْ لَضَلَلْتُمْ) (یعنی اگر میں اس سوال کے جواب میں ہاں کہہ دیتا تو ایسا کرنا واجب ہو جاتا اور اگر واجب ہو جاتا پھر تم ترک کرتے تو گمراہ ہو جاتے) حسن سند کے ساتھ ابو امامہ سے اس کا مثل نقل کیا اس کی اصل مسلم میں حضرت ابو ہریرہ سے ہے زیادت کے بغیر، کفر کا اطلاق یا تو اس شخص پر ہے جس نے وجوب کا جحد کیا تو یہ اپنے ظاہر پر ہے اور یا اس پر جس نے ترکِ اقرار کیا تو یہ زجر و تغلیظ کے طور سے ہے، اس سے عظمِ ذنب مستفاد ہے اس کے لئے جو اسکے وقوع کا سبب بنا اسے اس امر کے ساتھ موصوف کرنا جائز ہے کہ وہ اعظم الذنوب میں واقع ہوا جیسا کہ اس کی تقریر گزری، حدیث سے ثابت ہوا کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے حتی کہ شرع اس کے برخلاف کے ساتھ وارد ہو۔

اسے مسلم نے (فضائل النبی) اور ابو داؤد نے (السنة) میں نقل کیا ہے۔

- 7290 حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا عَفَّانُ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ سَمِعْتُ أَبَا النَّضْرِ يُحَدِّثُ عَنْ بُسْرِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اتَّخَذَ حُجْرَةً فِي الْمَسْجِدِ مِنْ حَصِيرٍ فَصَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِيهَا لَيَالِيَ حَتَّى اجْتَمَعَ إِلَيْهِ نَاسٌ ثُمَّ فَقَدُوا صَوْتَهُ لَيْلَةً فَظَنُّوا أَنَّهُ قَدْ نَامَ فَجَعَلَ بَعْضُهُمْ يَتَنَحْنَحُ لِيَخْرُجَ إِلَيْهِمْ فَقَالَ مَا زَالَ بِكُمُ الَّذِي رَأَيْتُ مِنْ صَنِيعِكُمْ حَتَّى خَشِيتُ أَنْ يُكْتَبَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ كُتِبَ عَلَيْكُمْ مَا قُمْتُمْ بِهِ فَصَلُّوا أَيُّهَا النَّاسُ فِي بُيُوتِكُمْ فَإِنَّ أَفْضَلَ صَلاَةِ الْمَرْءِ فِي بَيْتِهِ إِلاَّ الصَّلاَةَ الْمَكْتُوبَةَ .

طرفاه 731، - 6113 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۹، ص: ۷۹۳)

شیخ بخاری ابن منصور ہیں کیونکہ (حدثنا عفان) کہا، ابن راہویہ صرف (أخبرنا) کہتے ہیں اور اس لئے کہ ابونعیم نے اسے ابوخیثمہ عن عفان سے تخریج کیا ہے اگر یہ مسندِ اسحاق میں ہوتی تو وہ اس سے عدول نہ کرتے۔ (حجرة) اکثر کے ہاں راء کے ساتھ، مستملی نے زاء کے ساتھ نقل کیا، دونوں ہم معنی ہیں۔ (من صنیعکم) سرخسی کے ہاں: (صنعکم) ہے دونوں ہم معنی ہیں، حدیثِ ہذا کی کچھ شرح باب (إیجاب التکبیر) سے قبل کے باب میں گزر چکی ہے جہاں ابواب صفة الصلاۃ ذکر کئے تھے، وہاں اسے عبدالاعلی عن وہیب سے نقل کیا تھا اس کے سارے فوائد اسکے ہم معنی حدیثِ عائشہ کی شرح کے اثناء ابواب التہجد کے باب (ترك قیام اللیل) میں گزرے ہیں، یہاں غرضِ ترجمہ آنجناب کا صحابہ کرام کی صنیع کا انکار اس امر کے تکلف کے مدِ نظر جن کی انہیں اذن نہیں دی تھی اور وہ یہ کہ نمازِ شب کے لئے مسجد میں جمع ہوں۔

- 7291 حَدَّثَنَا يُوسُفُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى الأَشْعَرِيِّ قَالَ سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ أَشْيَاءَ كَرِهَهَا فَلَمَّا أَكْثَرُوا عَلَيْهِ الْمَسْأَلَةَ غَضِبَ وَقَالَ سَلُونِي فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَبِي قَالَ أَبُوكَ حُذَافَةُ ثُمَّ قَامَ آخَرُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَبِي فَقَالَ أَبُوكَ سَالِمٌ مَوْلَى شَيْبَةَ فَلَمَّا رَأَى عُمَرُ مَا بِوَجْهِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنَ الْغَضَبِ قَالَ إِنَّا نَتُوبُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ .

طرفه - 92

ترجمہ: ابوموسی اشعری کہتے ہیں نبی پاک سے بعض ان اشیاء کی بابت پوچھا گیا جو آپ کو ناگوار لگا تو جب بکثرت ایسے سوال کئے تو آپ ناراض ہوئے اور فرمایا لو پوچھو جو پوچھنا ہے، ایک نے کہا یا رسول اللہ میرا والد کون ہے؟ فرمایا تمہارا والد حذافہ ہے ایک اور کھڑا ہوا اور کہا یا رسول اللہ میرا والد کون ہے؟ فرمایا تمہارا والد سالم مولی شیبہ ہے تو جب حضرت عمر نے نبی پاک کے چہرہ اقدس پہ آثارِ غضب دیکھے تو کہا ہم اللہ کی طرف توبہ کرتے ہیں۔

یہ قسمِ اول سے متعلق ہے اسی طرح چوتھی، آٹھویں اور نویں سے۔ (سئل رسول الخ) ان اسئلہ سے تفسیر المائدہ میں گزری روایت میں آیت: (لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ)[المائدۃ: ۱۰۱] میں جن اسئلہ کی نہی وارد تھی ان سے مراد کا بیان معروف ہوا، ان میں سے مثلاً یہ سوال (أین ناقتی ؟) اور جس نے آپ سے بحیرہ اور سائبہ بارے پوچھا اسی طرح قیامت کے وقت بارے سوال اور حج بارے سوال کہ کیا یہ ہر سال فرض ہے، الدعوات اور الفتن میں گزری ہشام وغیرہ کی قتادہ عن انس سے روایت میں تھا کہ لوگوں نے سوال کئے (حتی أحْفَوْہُ بالمسألة) یعنی اتنے کثرت سے کئے کہ بعلوہ کالحافی (یعنی ایسے شخص کی طرح کر دیا جو ننگے پاؤں چل رہا ہو، یعنی آپ تنگ پڑ گئے) کہا جاتا ہے: (أحفاہ فی السوال) جب کوئی اصرار والحاح کرے۔

(سلونی) حضرت انس کی روایتِ مذکور میں ہے کہ فرمایا کہ مجھ سے کسی بھی شئ کے بارہ میں نہ پوچھو گے مگر میں تمہارے لئے اس کی تبیین کرونگا، ابوحاتم کے ہاں سعید بن بشیر عن قتادہ سے روایت میں ہے کہ ایک روز آپ نکلے حتی کہ منبر پر تشریف فرما ہوئے، بابِ ہذا کی روایتِ زہری میں اس کے وقوع کا وقت بھی بیان کیا کہ یہ نماز ظہر کے بعد کا واقع ہے اس کے الفاظ ہیں سورج زائغ ہونے

کے بعد نکلے تو نمازِ ظہر ادا کی، سلام کے بعد منبر پر کھڑے ہوئے، قیامت کا تذکرہ کیا پھر فرمایا کہ جو کسی شیٔ کے بارہ میں پوچھنا چاہتا ہے وہ پوچھ لے آگے اسی کا نحو ذکر کیا۔

(فقام رجل الخ) زہری کی حدیثِ انس میں ان صحابی کا نام اور روایتِ قتادہ ان کے یہ پوچھنے کا سبب بھی ذکر ہوا، میں نے دوسرے سائل کا نام سعد ذکر کیا تھا اسے میں نے ابن عبدالبر کی تمہید سے سہیل بن ابو صالح کے حالات کے ذکر سے نقل کیا تھا، آگے زہری کی روایت مین ہے کہ ایک اور شخص نے کھڑے ہو کر کہا یارسول اللہ میرا ٹھکانہ کہاں ہے؟ فرمایا دوزخ! کسی طریق میں اس کا نام ذکر نہیں کیا گویا عمداً پردہ پوشی کیلئے ایسا کیا گیا، طبرانی کی ابو فراس اسلمی کی روایت میں اسکا نحو ہے مزید یہ بھی کہ ایک شخص نے یوں پوچھا کیا میں جنت میں ہوں؟ فرمایا ہاں جنت میں، ان کا بھی نام معلوم نہ کر سکا، ابن عبدالبر نے مسلم کی روایت کے حوالے سے لکھا کہ نبی اکرم نے اثنائے تقریر کہا کوئی کسی بھی شیٔ کے بارہ میں مجھ سے سوال نہ کرے گا مگر میں اسے بتلاؤں گا چاہے کوئی اپنے باپ کے بارہ میں سوال کرے، تو عبداللہ بن حذافہ کھڑے ہوئے اس میں ان کی والدہ کے ان پر اظہارِ راضی اور ان کے جواب کا بھی ذکر ہے، اس میں ہے کہ (فقام سعد سولی شیبة) کہ سعد مولی شیبہ اٹھا اور کہا میں کہاں ہوں؟ فرمایا آگ میں پھر حضرت عمر کا قصہ ذکر کیا (کہ گھٹنوں کے بل ہوئے اور ۔۔۔ الخ) تو یہ آیت نازل ہوئی: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسأَلُوا عَنْ أَشْيَاء) اور یہ الفاظ بھی: (ونهى النبی ﷺ عن قيل وقال و كثرة السؤال) اس زیادت کے ساتھ واضح ہوتا ہے کہ یہی قصہ آیت: (لا تسألوا عن أشياء إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ) کے نزول کا سبب بنا، تو اس شخص کے حق میں اسکی مساءت صریحاً وارد ہوئی بخلاف عبداللہ بن حذافہ کے کہ ان کے حق میں یہ بطریق جواز ہے یعنی اس صورت کہ اگر بالفرض نفس الامر میں ان کے (معروف) والد ان کے حقیقی والد نہ ہوتے تو یہ ان کی والدہ کی رسوائی تھی جیسا کہ ان کی والدہ کو جب اس کا پتہ چلا تو اس پر اظہار ناراضی کیا تھا جیسا کہ کتاب الفتن میں گزرا۔

(فلما رأى عمر الخ) حدیثِ انس میں تبیین ہے کہ سبھی حاضرین صحابہ اس امر کو بھانپ گئے تھے چنانچہ ہشام کی روایت میں ہے کہ ہر کوئی اپنے کپڑے میں سر چھپائے رونے لگا، سعید بن بشیر کی روایت میں زیادت ہے کہ: (وظنوا أن ذلك بين يدی أمر قد حضر) (یعنی گمان کیا کہ کوئی بڑا معاملہ۔ مثلا قیامت یا عذاب۔ پیش آنے والا ہے) تفسیر المائدہ میں گزری موسی بن انس کی روایت میں تھا کہ سر ڈھانپ کر ہچکیاں لے لے کر رونے لگے! مسلم نے اسی طریق سے یہ زیادت کی کہ اصحاب رسول پر اس سے سخت دن نہ آیا تھا۔

(فقال إنا نتوب الخ) زہری کی روایت میں مزید ہے کہ عمر گھٹنوں کے بل ہوئے اور کہا: (رضينا بالله ربا وبالإسلام دينا وبمحمد رسولا) قتادہ کی روایت میں یہ زیادت ہے: (نعوذ بالله من شر الفتن) طبری کی سدی سے مرسل روایت میں ہے کہ حضرت عمر کھڑے ہوئے اور آپ کے پاؤں کو بوسہ دیا اور کہا: (رضينا بالله ربا) اسی کا مثل ذکر کیا اور یہ زیادت بھی: (وبالقرآن إماما فَاعْفُ عفَا الله عنك فلم يزل به حتى رَضِيَ) (یعنی ہمیں معاف فرما دیں اللہ آپ کو معاف فرمائے اور اتنی بار یہ کلمات کہے کہ آپ کا غصہ جاتا رہا) اس حدیث میں ترجمہ میں مذکور کے علاوہ بھی کئی باتیں ثابت ہوتی ہیں مثلا صحابہ کرام کا نبی اکرم کے احوال کی مراقبت اور آپ اگر حالتِ غضب میں ہوں تو ان کی شدتِ اشفاق اس ڈر سے کہ کہیں یہ کسی ایسے عمومی امر سے نہ ہو جس کا باعث وہ بنے ہوں، حضرت عمر کا آپکی نظر میں مقام و مرتبہ اور بے تکلفی بھی ظاہر ہوئی، آدمی کا آدمی کے پاؤں

کو بوسہ دینا، وعظ دیتے ہوئے جوازِ غضب، استاذ کے سامنے طالبعلم کا گھٹنوں کے بل ہونا اسی طرح تابع کا متبوع کے سامنے جب اس سے کسی حاجت کا سائل و طالب ہو، فتنوں سے تعوذ کی مشروعیت کسی ایسی شیٔ کے وجود کے وقت جس سے ان کے وقوع کا قرینہ ظاہر ہو، دعاء میں استعمالِ مشاکلت جیسے کہا: (اعف عفا الله عنك) وگرنہ نبی اکرم تو پہلے ہی سے معفوعنہ ہیں، ابن عبدالبر لکھتے ہیں امام مالک سے کثرتِ سوال سے نہی کی حکمت بارے سوال ہوا تو کہا میں نہیں جانتا کہ آیا یہ نہی نوازل بارے سوال کرنے سے تھی جو تم کرتے رہتے ہو یا لوگوں سے مالی معاونت طلب کرنے سے؟ بقول ابن عبدالبر ظاہر اول ہے، جہاں تک ثانی تو اس کی کثرت وقلت کے مابین تفرقہ کے مدنظر اس کا کوئی معنی نہیں نہ وہاں جہاں یہ جائز ہو اور نہ جہاں جائز نہ ہو! کہتے ہیں کہا گیا ہے کہ لوگ آپ سے بصد اصرار کسی شیٔ کی بابت سوال کرتے رہتے حتی کہ وہ حرام کردی جاتی، کہتے ہیں اکثر علماء کے نزدیک مراد نوازل بارے کثرتِ سوالات اور اغلوطات وتولیدات ہیں، یہی کہا اس ضمن کی کچھ بحث کتاب العلم میں گزری ہے۔

- 7292حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ عَنْ وَرَّادٍ كَاتِبِ الْمُغِيرَةِ قَالَ كَتَبَ مُعَاوِيَةُ إِلَى الْمُغِيرَةِ اكْتُبْ إِلَيَّ مَا سَمِعْتَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ .فَكَتَبَ إِلَيْهِ إِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَقُولُ فِي دُبُرِ كُلِّ صَلَاةٍ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ اللَّهُمَّ لَا مَانِعَ لِمَا أَعْطَيْتَ وَلَا مُعْطِيَ لِمَا مَنَعْتَ وَلَا يَنْفَعُ ذَا الْجَدِّ مِنْكَ الْجَدُّ وَكَتَبَ إِلَيْهِ إِنَّهُ كَانَ يَنْهَى عَنْ قِيلَ وَقَالَ وَكَثْرَةِ السُّؤَالِ وَإِضَاعَةِ الْمَالِ وَكَانَ يَنْهَى عَنْ عُقُوقِ الْأُمَّهَاتِ وَوَأْدِ الْبَنَاتِ وَمَنْعٍ وَهَاتِ .

أطرافه 844، 1477، 2408، 5975، 6330، 6473، - 6615 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص:۵۹۹)

شیخِ بخاری ابن اسماعیل ہیں، عبدالملک سے مراد ابن عمیر ہیں۔ (وكتب إليه) یہ (فكتب اليه) پر معطوف ہے اور وہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے، کثیر رواۃ نے ان دونوں حدیثوں کو علیحدہ علیحدہ نقل کیا ہے یہاں اس کے ایراد سے غرض یہ بیان کرنا ہے کہ آپ قیل وقال اور کثرتِ سوال سے منع کیا کرتے تھے، کتاب الرقاق میں یہ بحث گزری ہے کہ کیا کثرتِ سوال خاص بالمال ہے یا بالاحکام؟ یا اس سے اعم کیلئے ہے! عموم پر اسے محمول کرنا ہی اولیٰ ہے لیکن اس چیز میں کہ سائل کو اسکی احتیاج نہیں جیسا کہ گزرا، حدیثِ اول کی شرح کتاب الدعوات اور ثانی کی الرقاق میں گزری ہے۔

- 7293حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ كُنَّا عِنْدَ عُمَرَ فَقَالَ نُهِينَا عَنِ التَّكَلُّفِ

ترجمہ: انس کہتے ہیں ہم حضرت عمر کے پاس تھے تو کہا ہمیں تکلف (یعنی شدت پسندی) سے منع کیا گیا ہے۔

(كنا عند عمر الخ) اسی طرح مختصراً نقل کیا حمیدی نے ذکر کیا کہ ثابت عن انس کے طریق سے ایک روایت میں ہے کہ حضرت عمر نے یہ آیت پڑھی: (وَفَاكِهَةً وَأَبًّا) [عبس : ۳۱] تو کہنے لگے یہ ابّ کیا ہے؟ پھر کہنے لگے: (ما كلفنا) یا کہا: (ما أُمِرْنَا بهذا) بقول ابن حجر اسے اسماعیلی نے ہشام عن ثابت سے نقل کیا ہے اسے انہوں نے یونس بن عبید عن ثابت سے بھی ان الفاظ کے

ساتھ نقل کیا کہ ایک شخص نے حضرت عمر سے (وفاکھة و أبا) بارے سوال کیا کہ ابّ کیا ہے؟ تو بولے: (نهينا عن التعمق والتكلف) (یعنی ہمیں بال کی کھال نکالنے، باریک مسائل اور جزئیات میں پڑنے اور تکلف سے منع کیا گیا ہے) یہ اولی ہے کہ بخاری کی اس حدیث کا یہ تکملہ ہو، اس سے بھی اولی وہ روایت جیسے ابونعیم نے مستخرج میں ابومسلم کجی عن سلیمان بن حرب شیخِ بخاری کے طریق سے تخریج کیا، حضرت انس سے منقول کیا کہ ہم حضرت عمر کے پاس بیٹھے تھے انہوں نے ایک قمیص پہنی ہوئی تھی جس کی پشت پر چار پیوند لگے تھے تو یہ آیت پڑھی: (وَفَاكِهَةً وَّأَبًّا) تو کہنے لگے یہ فاکہہ تو ہم جانتے ہیں لیکن اب کیا ہے؟ پھر کہا: (مَهْ نُهِينَا عن التكلف)

عبد بن حمید نے اپنی تفسیر میں سلیمان بن حرب سے اسی سند کے ساتھ اس کا مثل نقل کیا، اسے انہوں نے بجائے حماد بن زید کے سلیمان بن حرب عن حماد بن سلمہ سے بھی تخریج کیا (فما الأبُّ) کے بعد ذکر کیا کہ (يابن أم عمر[یعنی اپنے آپ کو مخاطب کیا] إن هذا لهو التكلف) اور تم پر کوئی دوش نہیں اگر اب کا معنی نہ جانا، سلیمان بن حرب کا دونوں حمادوں سے سماع ثابت ہے لیکن وہ ابن زید کے ساتھ مختص تھے تو جب بغیر نسبت ذکر کیے (حدثنا حماد) کہیں تو ان سے مراد ابن زید ہوں گے، حماد بن سلمہ سے روایت کرتے وقت ان کی ولدیت کا ذکر کرتے ہیں، عبد بن حمید نے صالح بن کیسان عن زہری عن انس سے بھی اس کی تخریج کی کہ انہیں خبر دی کہ انہوں نے حضرت عمر کو سنا سورۃ عبس کی آیت: (فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا وَعِنَبًا۔ وأبا) تک پڑھیں اور کہا مذکور سب چیزوں کو ہم جانتے ہیں لیکن یہ اب کیا ہے؟ پھر ہاتھ میں پکڑی لاٹھی کو پھینکا اور گویا ہوئے بخدا یہی تکلف ہے، کتاب اللہ نے جو تمہارے لئے مبین کیا اس کی اتباع کرو، طبری نے اسے دو دیگر طرق کے ساتھ بھی زہری سے نقل کیا اس کے آخر میں ہے: (اتبعوا ما بَيَّنَ لكم الكتاب) (یعنی جو قرآن نے واضح کر دیا ہے اسکی اتباع کرو) ایک روایت میں ہے: (ما بُيِّنَ لكم فعليكم به وما لا فَدَعُوهُ) عبد بن حمید نے ابراہیم نخعی عن عبدالرحمٰن بن زید سے نقل کیا کہ ایک شخص نے حضرت عمر سے فاکہہ اور اب کے بارہ میں پوچھا تو حضرت عمر نے جب انہیں دیکھا تو لوگ کہتے ہیں درہ کے ساتھ متوجہ ہوئے (یعنی کچھ گوشمالی کی)

نخعی سے ایک اور طریق کے ساتھ منقول ہے کہ صدیق اکبر نے (وفاكهة وأبا) کی تلاوت کی پھر کہا اب کیا ہے؟ تو لوگوں نے کہا: (كذا و كذا) (یعنی کسی نے کچھ اور کسی نے کچھ کہا) تو ابوبکر بولے: (إن هذا لهو التكلف) پھر کہا کون سی زمین مجھے قبول کرے گی اور کون سا آسمان مجھ پر سایہ فگن ہو گا اگر میں نے کتاب اللہ کی تفسیر میں وہ کچھ کہا جو میں جانتا نہیں ہوں، یہ نخعی اور صدیق اکبر کے درمیان منقطع ہے اسے انہوں نے ابراہیم تیمی کے طریق سے بھی نقل کیا کہتے ہیں حضرت ابوبکر سے اس بارے سوال ہوا کہ یہ کیا ہے؟ تو یہی مذکور نقل کیا، یہ بھی منقطع ہے تو ایک دوسرے کی تقویت کرتی ہیں حاکم نے مستدرک میں تفسیر آل عمران میں حمید بن انس سے نقل کیا کہتے ہیں حضرت عمر نے (وفاكهة وأبا) کی تلاوت کی تو بعض نے یہ کہا (یعنی اب کے بارہ میں) اور بعض نے یہ کہا ،عمر بولے چھوڑو یہ سب ہمارے رب کی طرف سے منزل ہے ہمارا سب اس پر ایمان ہے

طبری نے موسی بن انس سے اس کا نحو نقل کیا اسی طرح معاویہ بن قرہ سے اور قتادہ سے دونوں حضرت انس سے منقول ہے کہ ابن عباس نے حضرت عمر کی مجلس میں ابّ کی تشریح کی تھی چنانچہ عبد نے سعید بن جبیر سے نقل کیا کہ حضرت عمر نے ابن عباس کو اپنے مقربین میں شامل کر رکھا تھا تو اس قصہ کا نحو ذکر کیا جو سورۃ (إذا جاء نصر الله) کی تفسیر میں گزرا ہے اس کے آخر میں ہے: (وقال

تعالیٰ: إنا صَبَبْنَا الماءَ صَبًّا۔ ۔۔ إلی قوله: وَأَبًّا) کہتے ہیں سات (مذکور اشیاء) بنی آدم کا رزق ہیں اور ابّ چو پاؤں کا اکل ہے، یہ مذکور نہیں کہ حضرت عمر نے اس پر ان کا انکار کیا ہو! طبری نے بسند صحیح عاصم بن کلیب عن ابیہ عن ابن عباس سے نقل کیا کہ: (الأبُ ما تُنبِتُهُ الأرض مما تأكله الدوابُ ولايأكُلُه الناس) (یعنی ابّ جسے زمین اگاتی ہے جسے جانور کھاتے ہیں اور انسان نہیں کھاتے) کئی تابعین سے بھی اس کا نحو نقل کیا پھر علی بن ابوطلحہ عن ابن عباس سے صحیح سند کے ساتھ نقل کیا: (الأب الثمار الرطبة) (یعنی تازہ ثمار) سے ابن ابو حاتم نے بھی انہی الفاظ کے ساتھ نقل کیا، گویا ان سے (والیابسة) ساقط ہوا، انہوں نے عکرمہ عن ابن عباس سے بھی بسند حسن یہ نقل کیا: (الأب الحشیش للبهائم) (یعنی جانوروں کا چارہ) اس میں ایک اور قول بھی ہے جسے دونوں نے علماء سے نقل کیا کہتے ہیں جوشئ بھی سطحِ زمین پر اگتی ہے وہ ابّ ہے ماسوائے پھلوں کے، یہ اول سے اعم ہے، بعض اہلِ لغت نے ذکر کیا کہ اب (مطلق المرعیٰ) ہے (یعنی ہر طرح کا چارہ) شاعر کے اس قول سے استشہاد کیا: (له دعوة سیمونة ریحها الصبا بها یُنبتُ الله الحصیدة والأبَّا) بعض نے کہا ابّ (یابس الفاکهة) ہیں، (یعنی خشک پھل) بعض نے کہا یہ عربی لفظ نہیں اس کی تائید ابو بکر و عمر جیسوں پر اس کے مخفی ہونے سے ہوتی ہے،

تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں بخاری کا اس حدیث کو آخر الباب میں نقل کرنا اس امر کا مظہر ہے کہ صحابی کا (أمرنا) اور (نهینا) کہنا مرفوع کے حکم میں ہے اگرچہ وہ اس کی نبی اکرم کی طرف اضافت نہ کریں تبھی اسی قدرِ حدیث پر اقتصار کیا اور قصہ حذف کر دیا۔

- 7294حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَحَدَّثَنِي مَحْمُودٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ خَرَجَ حِينَ زَاغَتِ الشَّمْسُ فَصَلَّى الظُّهْرَ فَلَمَّا سَلَّمَ قَامَ عَلَى الْمِنْبَرِ فَذَكَرَ السَّاعَةَ وَذَكَرَ أَنَّ بَيْنَ يَدَيْهَا أُمُورًا عِظَامًا ثُمَّ قَالَ مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَسْأَلَ عَنْ شَيْءٍ فَلْيَسْأَلْ عَنْهُ فَوَاللَّهِ لَا تَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ إِلَّا أَخْبَرْتُكُمْ بِهِ مَا دُمْتُ فِي مَقَامِي هَذَا قَالَ أَنَسٌ فَأَكْثَرَ النَّاسُ الْبُكَاءَ وَأَكْثَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَقُولَ سَلُونِي .فَقَالَ أَنَسٌ فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ أَيْنَ مَدْخَلِي يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ النَّارُ فَقَامَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حُذَافَةَ فَقَالَ مَنْ أَبِي يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ أَبُوكَ حُذَافَةُ قَالَ ثُمَّ أَكْثَرَ أَنْ يَقُولَ سَلُونِي سَلُونِي فَبَرَكَ عُمَرُ عَلَى رُكْبَتَيْهِ فَقَالَ رَضِينَا بِاللَّهِ رَبًّا وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا وَبِمُحَمَّدٍ ﷺ رَسُولًا قَالَ فَسَكَتَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حِينَ قَالَ عُمَرُ ذَلِكَ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ عُرِضَتْ عَلَيَّ الْجَنَّةُ وَالنَّارُ آنِفًا فِي عُرْضِ هَذَا الْحَائِطِ وَأَنَا أُصَلِّي فَلَمْ أَرَ كَالْيَوْمِ فِي الْخَيْرِ وَالشَّرِّ

(ترجمہ کیلئے اسی جلد کا سابقہ نمبر، اس میں مزید ہے کہ ایک نے پوچھا میرا مدخل کیا ہے؟ فرمایا دوزخ)

أطرافه 93، 540، 749، 4621، 6362، 6468، 6486، 7089، 7090، 7091 - 7295

یہ قسمِ ثالث سے تعلق رکھتی ہے اور چوتھی سے بھی، یہ چوتھی حدیث کے معنی میں ہے اس کی شرح گزر چکی، دو طریق کے ساتھ

زہری سے لائے ہیں سیاق معمر کا ہے، کتاب الصلاۃ کے باب (وقت الظهر) میں شعیب کا سیاق تھا دونوں متقارب ہیں۔ (فأكثر الأنصار البكاء) غیر کشمیہنی میں (فأكثر الناس) ہے اور یہ صواب ہے، معمر وغیرہ کی روایت میں بھی یہی ہے۔ (أن بين يديها أمورا الخ) شعیب کی روایت میں تھا: (أن فيها أمورا الخ) یہاں یہ زیادت ہے: (فقام رجل فقال أين مدخلي ؟) یہاں (رسولا) اور شعیب کی روایت میں (نبیا) تھا۔ (فسكت حين قال ذلك عمر ثم قال النبي ﷺ اولىٰ) یہ سب روایتِ شعیب سے ساقط ہے، مبرد کہتے ہیں: (يقال للرجل إذا أفلَتَ مِنْ معضلة : أَوْلىٰ لك أى كِدْتَ تَهلِكُ) (یعنی کسی مصیبت سے بچ جانے والے سے کہا جاتا ہے: قریب تھا کہ تم ہلاک ہو جاؤ) ان کے غیر نے کہا یہ تہدید اور وعید کے معنی میں ہے۔

- 7295 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ أَخْبَرَنَا رَوْحُ بْنُ عُبَادَةَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ أَخْبَرَنِي مُوسَى بْنُ أَنَسٍ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَجُلٌ يَا نَبِيَّ اللَّهِ مَنْ أَبِي قَالَ أَبُوكَ فُلاَنٌ . وَنَزَلَتْ ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ ﴾ الآيَةَ . (سابقہ)

أطرافه 93، 540، 749، 4621، 6362، 6468، 6486، 7089، 7090، 7091 - 7294

موسیٰ حضرت انس کے بیٹے کی ان سے روایت۔

- 7296 حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ صَبَّاحٍ حَدَّثَنَا شَبَابَةُ حَدَّثَنَا وَرْقَاءُ عَنْ عَبْدِاللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَنْ يَبْرَحَ النَّاسُ يَتَسَاءَلُونَ حَتَّى يَقُولُوا هَذَا اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَمَنْ خَلَقَ اللَّهَ

ترجمہ: انس بن مالک کہتے ہیں رسول اللہ نے فرمایا لوگ برابر سوالات کرتے رہیں گے یہاں تک کہ یہ بھی کہیں گے کہ یہ اللہ تو ہوا جو ہر شیٔ کا خالق ہے تو اللہ کو کس نے پیدا کیا؟۔

(ورقاء) یہ ابن عمر یشکری ہیں ان کے شیخ عبداللہ بن عبدالرحمٰن، ابن معمر بن حزم انصاری ہیں، ابو طوالہ کنیت تھی اور اسی کے ساتھ مشہور تھے۔ (يتسائلون) مستملی کے ہاں (يسألون) ہے مسلم کی عروہ عن ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (لا يزال الناس يتساء لون)۔

(هذا الله خالق الخ) عروہ کی روایت میں ہے: (هذا خلق الله الخلق) مسلم کی ہی اور یہ بخاری کے ہاں بدء الخلق میں گزری، عروہ سے روایت میں ہے کہ شیطان بندے یا فرمایا تم میں سے کسی کے پاس آتا اور کہتا ہے (یعنی وسواس ڈالتا ہے) یہ سب کچھ کس نے پیدا کیا حتی کہ کہتا ہے تیرے رب کا خالق کون ہے؟ مسلم کی روایت کے الفاظ ہیں: (من خلق السماء من خلق الأرض فيقول الله) احمد اور طبرانی کی خزیمہ بن ثابت سے روایت میں اس کا مثل ہے، مسلم کی محمد بن سیرین عن ابو ہریرہ سے روایت میں ہے: (حتى يقولوا هذا الله خلقنا) ان کی یزید بن اصم عنہ سے روایت میں ہے: (حتى يقول الله خلق كل شيء) مختار بن فلفل کی حضرت انس سے روایت میں ہے وہ نبی اکرم سے بیان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے کہا آپ کی امت ہمیشہ کہتی رہے گی کہ کذا و کذا (یعنی ہر چیز کا کوئی خالق ہے) حتی کہ کہیں گے: (هذا الخلق خلق الله) بزار کی ایک اور طریق کے ساتھ ابو ہریرہ سے روایت میں ہے لوگ کہیں گے اللہ تعالیٰ ہر شیٔ سے پہلے تھا تو اللہ سے پہلے کون تھا؟ توربشتی کہتے ہیں قولہ: (هذا

الخلق خلق الله) محتمل ہے کہ (هذا) مفعول ہو اور معنی یہ کہ حتی کہ یہ بات کہی جائے اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ مبتدا ہو جس کی خبر محذوف ہے ای (هذا الأمر قد علم) لفظِ اول یعنی مسلم کی روایتِ انس پر: (هذا الله) مبتدا اور خبر ہے یا (هذا) مبتدا اور (الله) عطفِ بیان اور (خلق الخلق) اس کی خبر ہے! طیبی کہتے ہیں اول اولیٰ ہے لیکن اس کی تقدیر ہے: (هذا مقرر معلوم وهو أن الله خلق الخلق وهو شيء و كُلُّ شيءٍ مخلوق فمَنْ خَلَقَهُ) (یعنی اللہ بھی شیٔ ہے تو ہر شیٔ کا کوئی خالق ہے تو پھر اللہ کا خالق کون ہے؟) تو اس سے مابعد الفاء کی ماقبل پر ترتیب ظاہر ہوتی ہے۔

(فمن خلق الله) بدء الخلق کی روایت میں تھا: (من خلق ربك) اور مزید یہ بھی کہ جب بات یہاں تک پہنچ جائے تو (فَلْيَسْتَعِذْ باللهِ وَلْيَنْتَهِ) (یعنی ایسا خیال آنے پہ اعوذ باللہ پڑھے اور رک جائے) مسلم کی روایت میں ہے کہ جو یہ پائے وہ کہے: (آمنت بالله) ایک اور میں: (و رسله) بھی مزاد ہے، ابو داؤد اور نسائی کے ہاں یہ زیادت بھی ہے کہ کہو: (الله أحد الله الصمد) پھر بائیں جانب پھونک مارو پھر استعاذہ کرو، احمد کی حضرت عائشہ سے روایت میں ہے جب یہ حالت ہو تو کہے: (آمنت بالله و رسوله) اس سے یہ کیفیت ختم ہو جائے گی، مسلم کی ابوسلمہ عن ابو ہریرہ سے روایت میں اول کا مثل ہے اور مزید یہ بھی کہ میں مسجد میں تھا کہ کچھ دیہاتی آئے، آگے اس بابت ان کا سوال ذکر کیا اور یہ کہ انہوں نے انہیں یہ سن کر کنکریاں ماریں اور کہا میرے خلیل نے سچ کہا تھا، ان کی محمد بن سیرین عنہ کی روایت کے الفاظ ہیں: (صدق الله ورسوله) ابن بطال کہتے ہیں حدیثِ انس میں کثرتِ سوال کے ذم کی طرف اشارہ ہے کیونکہ یہ محذور کی طرف مفضی ہے جیسے یہ مذکور سوال کیونکہ یہ جہلِ مفرط کا نتیجہ ہے حضرت ابو ہریرہ سے ایک روایت کے الفاظ ہیں: (لا يزال الشيطان يأتي أحدكم فيقول من خلق كذا من خلق كذا حتى يقول مَنْ خَلَقَ الله فإذا وجد ذلك أحدكم فليقل آمنت بالله) ایک روایت میں ہے: (ذلك صريح الإيمان) شاید صحابی کی اس روایت میں یہی مراد تھی جو ابو داؤد نے سہیل بن ابو صالح عن ابیہ عن ابو ہریرہ سے تخریج کی، کہتے ہیں نبی اکرم کے صحابہ میں سے کچھ لوگ آپ کے پاس آئے اور عرض کی ہمارے دلوں میں کچھ ایسا خیال آتا ہے کہ ہمیں وہ کہنا بڑا عظیم لگتا ہے ہمیں پسند نہیں کہ پوری دنیا بھی مل جائے تو وہ بات کہیں، فرمایا کیا کوئی ایسی کیفیت پاتے ہو؟ یہ تو صریحِ ایمان ہے،

ابن ابوشیبہ نے ابن عباس سے روایت نقل کی کہ ایک شخص نبی کریم کے پاس آیا اور کہا میرے دل میں ایک ایسا خیال آتا ہے کہ میں کوئلہ ہو جاؤں یہ اس امر سے مجھے زیادہ پسند ہے کہ اس کے ساتھ تکلم کروں، یہ سن کر فرمایا: (الحمد الله الذى رَدَّ أمره إلى الوسوسة) (یعنی اللہ کا شکر ہے کہ اس نے اسے وسوسہ تک ہی محدود رکھا) پھر خطابی نے صریح الایمان سے مراد کا بیان کیا کہ یہ ان کا کہنا کہ انہیں بہت عظیم لگتا ہے کہ اس خیال کو الفاظ کا جامہ پہنائیں اور شیطان کے اس القاء کو قبول کرنے سے ان کا ممتنع ہونا تو یہ (یعنی صریح الایمان) اگر نہ ہوتو انہیں یہ کہنا عظیم نہ لگتا، یہ نہیں مراد کہ یہ وسوسہ صریح الایمان ہے بلکہ یہ تو شیطان کی ہی جانب سے ہے اور یہ اس کا کید و وسوسہ ہے، طیبی کہتے ہیں (نجد فى أنفسنا الشيء) یعنی (الشيء القبيح) یعنی جو اس کا ذکر حضرت انس اور حضرت ابو ہریرہ کی حدیثوں میں ہوا اور قولہ: (يعظم أن نتكلم به) یعنی اس علم کے مدنظر کہ یہ اس لائق نہیں کہ اس کا اعتقاد رکھا جائے اور قولہ (ذالك صريح الإيمان) یعنی تمہارا یہ جاننا کہ یہ قبیح وساوس میں سے ہے اور تمہارا اسے قبول کرنے (اور اسے

نوک زبان پر لانے) سے امتناع اور اس سے تمہارا نفرت کرنا تمہارے ایمان کے خالص ہونے کی دلیل ہے کیونکہ کافر اس قسم کے وسوسۂ شیطان کے دل میں در آنے پر مصر رہتا ہے اور اس سے تخلص نہیں کرتا،

دوسری حدیث میں آپ کا فرمان: (فليستعذ بالله ولينته) یعنی اس خیال بارے تفکر ترک کرے اور استعاذہ کرے، اس میں حکمت یہ ہے کہ ہر موسوِس سے اللہ تعالیٰ کے استغناء کے ساتھ علم ضروری امر ہے اور یہ اس کے لئے کسی احتجاج ومناظرہ کی احتیاج نہیں تو اگر اس قسم کا کوئی فاسد خیال دل میں آئے تو یہ شیطانی وسوسہ ہے اور یہ غیر متناہی ہے تو اسے کسی بھی دلیل کے ساتھ اگر رد کرنے کی کوشش کرے گا (یعنی اس بحث میں پڑ کر دلائل دینے کی کوشش کرے گا) تو اگر مغالطہ واسترسال کا ایک در بند ہو گا تو کوئی اور کھل جائے گا تو اس کے اس کے فتنہ سے سالم بھی رہا تو (اس بحث میں پڑ کر) وقت کا ضیاع تو ہو گا لہذا اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کرنے اور اس کے ساتھ استعاذہ سے قوی اس کے ردودفع کی کوئی تدبیر نہیں جیسے قرآن نے فرمایا: (وَ إِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيطَانِ نَزغٌ فَاستَعِذ بِالله)[الأعراف: ۲۰۰] ایک روایت کے حوالے سے: (فليقل الله أحد الخ) جو گزرا تو یہ تین صفات اس امر پر آگاہی دیتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے مخلوق ہونا جائز نہیں، جہاں تک (أحد) ہے تو اس کا معنی ہے کہ اس کا کوئی ثانی اور مثل نہیں تو اگر اسے مخلوق فرض کیا جائے تو علی الاطلاق وہ (أحد) نہ ہوا، اس بارے مزید بحث کتاب التوحید کے شروع کی حدیثِ عائشہ کی شرح میں آئے گی

مہلب کہتے ہیں قولہ: (صريح الايمان) یعنی ایسے امر (بحث) میں الجھنے سے انقطاع جس کی کوئی انتہاء نہیں لہذا ضروری ہے کہ ایک ایسے خالق کا وجود لازم مانا جائے جس کا کوئی خالق نہ ہو کیونکہ عاقلِ متفکر تمام مخلوقات کے لئے خالق پاتا ہے کیونکہ ان میں اثرِ صنعت اور ان پر جاری حدث (یعنی تغیر وتبدل) عیاں ہے اور خالق اس صفت کے برخلاف ہے تو واجب ہے کہ ان سب کے لئے کوئی ایسا خالق ہو جس کا کوئی خالق نہیں تو یہی صریح الایمان ہے نہ کہ وہ بحث جو کیدِ شیطان سے ہے جو حیرت کی طرف مؤدی ہے، بقول ابن بطال اگر موسوس کہے کیا مانع ہے کہ خالق خود ہی اپنا خالق ہو؟ تو اسے کہا جائے کہ یہ کلام باہم متناقض ہے کیونکہ تم نے خالق کا اثبات اور اس کے وجود کا ایجاب کیا پھر تم اب کہتے ہو کہ وہ خود اپنے آپ کا خالق ہے تو یوں تم نے اس کے عدم کا ایجاب کیا (یعنی گویا وہ اپنے آپ کو پیدا کرنے یا بنانے سے قبل عدم تھا) تو موجود بھی کہنا اور معدوم بھی، باہم متناقض ہے لہذا فاسد ہے اس لئے کہ فاعل کا وجود اس کے فعل کے وجود سے متقدم ہوتا ہے تو مستحیل ہے کہ خود اس کا نفس اس کا فعل ہو، کہتے ہیں یہ اس شبہ کے حل میں واضح ہے اور یہ صریح الایمان کی طرف مفضی ہے اھ ملخصا موضحا،

ابو ہریرہ کی حدیث مسلم نے تخریج کی ہے تو انہی کی طرف اس کی نسبت اولی ہے اس کے بعد انہوں نے ابن مسعود کی حدیث نقل کی کہتے ہیں نبی اکرم سے وسوسہ کی بابت سوال کیا گیا تو فرمایا: (ذاك محض الإيمان) یہ ابوداؤد اور نسائی کے ہاں ابن عباس سے روایت میں بھی ہے جسے ابن حبان نے صحیح قرار دیا، ابن تین لکھتے ہیں اگر ہر شیٔ کے مخترع کے لئے مخترع کا ہونا جائز ہو تو یہ بات کبھی ختم نہ ہو تو ایک موجدِ قدیم تک بات پہنچانا پڑے گی اور قدیم (کی صفت یہ ہے کہ) وہ جس سے کوئی شیٔ متقدم نہ ہو اور جس کا عدم صحیح نہ ہو اور وہ فاعل ہی ہو گا مفعول نہ ہو گا اور وہ اللہ تبارک وتعالیٰ کی ذات ہے! کرمانی کہتے ہیں ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معرفت بالدلیل

فرضِ عین یا فرضِ کفایہ ے اور اس کی بابت سوال کرنے سے ہی اس کا طریق متعین ہے کیونکہ یہی اس کا مقدمہ ہے لیکن جب بالضرورت معروف ہے کہ خالق مخلوق سے دیگر ہے یا بالکسب یہ معروف ہے جو مقاربِ صدق ہے تو اس بارے سوال تعنت (یعنی تکلف اور بے جا) ہے، تو متعلق بالسوال ذم وہ جو بطورِ تعنت ہو وگرنہ تو اس کی معرفت کی طرف توصل اور اس سے شبہ کا ازالہ صریح ایمان ہے کیونکہ دفعِ تسلسل کے لئے ضروری ہے کہ کسی ایسے خالق تک بات پہنچائی جائے جس کا کوئی خالق نہ ہو

اس کا نحو بدء الخلق کے باب (صفة إبليس) میں گزرا اور جو انہوں نے ثبوتِ وجوب بارے ذکر کیا تو اس ضمن کی بحث کتاب التوحید میں آئے گی، کہا جاتا ہے (عباسی) خلیفہ ہارون کے زمانہ میں بادشاہِ ہندوستان کے ساتھ اس مسئلہ میں اس کی بحث چھڑی، ہندوستان کے بادشاہ نے اسے خط میں لکھا کیا خالق اس امر کی قدرت رکھتا ہے کہ اپنے جیسا پیدا کرے تو اس نے علماء سے مشورے شروع کئے ایک نوجوان عالم اٹھا اور کہا یہ سوال محال ہے کیونکہ مخلوق محدث ہے اور محدث قدیم کی مثل نہیں ہو سکتا تو یہ امر مستحیل ہے کہ کہا جائے خالق اپنی مثل پیدا کرنے پر قادر ہے یا نہیں قادر! جیسے قادرِ عالم کی بابت یہ کہنا مستحیل ہے کہ وہ عاجز و جاہل ہونے پر قدرت رکھتا ہے یا نہیں؟

یہ بھی امام بخاری کے افراد میں سے ہے۔

- 7297حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدِ بْنِ مَيْمُونٍ حَدَّثَنَا عِيسَى بْنُ يُونُسَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي حَرْثٍ بِالْمَدِينَةِ وَهُوَ يَتَوَكَّأُ عَلَى عَسِيبٍ فَمَرَّ بِنَفَرٍ مِنَ الْيَهُودِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ سَلُوهُ عَنِ الرُّوحِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا تَسْأَلُوهُ لَا يُسْمِعُكُمْ مَا تَكْرَهُونَ فَقَامُوا إِلَيْهِ فَقَالُوا يَا أَبَا الْقَاسِمِ حَدِّثْنَا عَنِ الرُّوحِ فَقَامَ سَاعَةً يَنْظُرُ فَعَرَفْتُ أَنَّهُ يُوحَى إِلَيْهِ فَتَأَخَّرْتُ عَنْهُ حَتَّى صَعِدَ الْوَحْيُ ثُمَّ قَالَ ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾

.أطرافه 125، 4721، 7456، - 7462 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص: ۳۳۴)

تفسیر سورۃ سبحان میں اس کی مفصل شرح گزری ہے۔(فتأخرت حتى صعد الخ) یہ اس امر میں ظاہر ہے کہ آپ نے اسی وقت ان کا جواب دیا اور یہ سیرتِ موسی بن عقبہ اور سیرتِ سلیمان تیمی میں اس مذکور کا رد کرتا ہے کہ آپ نے تین دن کے بعد جواب دیا تھا، سیرت ابن اسحاق میں ہے کہ پندرہ دن بعد جواب دیا، اس بارے چار ابواب کے بعد بحث ہوگی۔

- 4 باب الاقْتِدَاءِ بِأَفْعَالِ النَّبِيِّ ﷺ (نبی پاک کے افعال بھی قابلِ اقتداء ہیں)

اس میں اصل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:(لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ) [الأحزاب: ۲۱] علماء کی ایک جماعت اس کے وجوب کی قائل ہے کیونکہ یہ اس فرمانِ خداوندی کے عموم میں داخل ہے: (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ) [الحشر: ۷] اور (فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ)[آل عمران: ۳۱] اور (فَاتَّبِعُوهُ)[الأعراف: ۱۵۸] تو آپ کے افعال کی اتباع بھی عین اسی طرح واجب ہے جس طرح آپ کے اقوال کی حتی کہ ندب کی یا خصوصیت کی کوئی دلیل مل جائے! دیگر نے کہا (آپ

کا قول وفعل) وجوب ، ندب اور اباحت کو محتمل ہے لہذا احتاج قرینہ ہے جمہور برائے ندب کے قائل ہیں اگر وجہِ قربت ظاہر ہو، بعض نے کہا اگر چہ ظاہر نہ بھی ہو بعض نے تکرار اور عدم کا تفرقہ کیا ، بعض حضرات نے کہا اگر آنجناب کا فعل بیانِ مجمل کے بطور ہو تو اس کا حکم اسی مجمل کے حکم جیسا ہے وجوب ، ندب یا اباحت کے اعتبار سے تو اگر کوئی وجہِ قربت ظاہر ہو تو برائے ندب اور جس میں کوئی وجہ قربت ظاہر نہ ہو تو برائے اباحت ہوگا ، جہاں تک آنجناب کی اپنے سامنے ہونے والے کسی فعل کی تقریر تو یہ جواز پر دال ہوگا ، یہ مسئلہ اصولِ فقہ میں بسط کے ساتھ مذکور ہے اسی کے ساتھ آپ کے قول وفعل کا تعارض متعلق ہے ، اس سے حکم خصائص متفرع ہے اس بارے میں نے ایک کتاب تصنیف کی ہے اسی طرح ہمارے شیخ شیوخ حافظ صلاح الدین علائی کی بھی اس موضوع پر ایک جلیل القدر کتاب ہے

اس میں حاصل مذکورہ تین اقوال ہیں ایک یہ کہ (تعارض کی صورت میں) قول مقدم ہوگا کیونکہ اس کے لئے ایک صیغہ ہے جو معانی کو متضمن ہے بخلاف فعل کے ، دوم یہ کہ فعل کو تقدم حاصل ہے کیونکہ فعلِ نبوی میں اس طرح کے احتمالات کا امکان نہیں جو آپ کے اقوال میں ہے ، سوم کہ ترجیح دینا پڑے گی اور اس سب کا محل تب جب دال علی الخصوصیت کسی قرینہ کا وجود نہ ہو ،

جمہور اول کی طرف میلان رکھتے ہیں ان کی حجت یہ ہے کہ قول کے ساتھ محسوس ومعقول دونوں سے تعبیر کیا جاتا ہے بخلاف فعل کے کہ وہ محسوس کے ساتھ مختص ہے تو قول اتم ہے اور یہ کہ قول کے دلیل ہونے پر اتفاق ہے بخلاف فعل کے اور اس لئے کہ قول بنفسہٖ دال ہوتا ہے بخلاف فعل کے کہ وہ واسطہ کا محتاج ہے اور یہ کہ تقدیمِ فعل کبھی عمل بالقول کے ترک کی طرف مفضی ہو سکتا ہے اور عمل بالقول کے ساتھ مدلولِ فعل پر عمل بھی ممکن ہے لہذا ان اعتبارات کی روشنی میں قول ارجح ہے ۔

- 7298 حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ اتَّخَذَ النَّبِيُّ ﷺ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ فَاتَّخَذَ النَّاسُ خَوَاتِيمَ مِنْ ذَهَبٍ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنِّي اتَّخَذْتُ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ فَنَبَذَهُ وَقَالَ إِنِّي لَنْ أَلْبَسَهُ أَبَدًا فَنَبَذَ النَّاسُ خَوَاتِيمَهُمْ .

أطرافه 5865، 5866، 5867، 5873، 5876، - 6651 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۹ ص: ۵۲۵)

سفیان سے مراد جیسا کہ مزی نے جزم کیا ، ثوری ہیں ۔ (عن ابن عمر) اسماعیلی کی ایک اور طریق کے ساتھ روایت میں ابونعیم سے : (سمعت ابن عمر) مذکور ہے ۔ (فنبذ الناس الخ) اس مثال پر اقتصار کیا کیونکہ یہ صحابہ کرام کی فعل وترک میں آنجناب کی اقتداء پر مشتمل ہے ، سونے کی انگشتری بارے بحث کتاب اللباس میں گزری ، ابن بطال نے افعالِ نبوی بارے اس اختلاف کا ذکر کیا اور قائلینِ وجوب کے لئے حدیثِ باب سے احتجاج کرنے کہ اس میں ہے کہ آپ نے انگوٹھی اتار دی تو صحابہ نے بھی اتار دی ایک دفعہ نماز پڑھتے ہوئے نعلین مبارک اتاری تو صحابہ نے بھی یہی کیا لیکن ادھر جب حدیبیہ کے موقع پر انہیں حکم دیا (یعنی قولی حکم) کہ (احرام سے) متحلل ہو جائیں تو وہ فوری طور سے اس کی بجا آوری سے متاخر ہوئے اس امید میں کہ آپ انہیں اذنِ قتال دیدیں اور اس میں اللہ کی نصرت آئے اور اس طرح انہیں تکمیلِ عمرہ کا موقع مل جائے پھر ام سلمہ نے آپ سے کہا آپ باہر نکل کر سر منڈوائیں اور قربانی ذبح کریں تو جب یہ کیا تو صحابہ کرام نے بھی سرعت سے یہی کیا ، تو اس سے دلالت ملی کہ فعل قول سے ابلغ ہے اور جب آنجناب نے صحابہ کرام کو وصال (یعنی پیدر پے روزانہ روزہ رکھنے) سے منع کیا تو انہوں نے عرض کی آپ بھی تو ایسا کرتے ہیں ! تو فرمایا مجھے تو کھلایا

اور پلایا جاتا ہے تو اگر آپ قابلِ اقتداء نہ ہوتے تو کہتے میرے ایسا کرنے میں کوئی ایسی شئ نہیں جو تمہارے لئے وصال کو مباح کرے لیکن آپ نے اس سے عدول کیا اور ان کے لئے وصال کے ساتھ اپنی وجہِ اختصاص بیان کی اھ بقول ابن حجران کی اس مذکور کلام میں ان کے دعوائے وجوب پر دلیل نہیں بلکہ ان سے آپ کی مطلق تاسی پر دلالت ملتی ہے۔

- 5 باب مَا يُكْرَهُ مِنَ التَّعَمُّقِ وَالتَّنَازُعِ فِي الْعِلْمِ وَالْغُلُوِّ فِي الدِّينِ وَالْبِدَعِ

(شدت پسندی، بے جا بحث وتمحیص اور دین میں غلو مکروہ ہے)

لِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ ﴾ (کیونکہ اللہ نے فرمایا اے اہلِ کتاب اپنے دین میں غلو نہ کرو اور اللہ کی طرف حق بات ہی منسوب کرو)

غیرِ ابو ذر نے (فی العلم) بھی مزاد کیا اور یہ تنازع وتعمق دونوں سے متعلق ہے جیسے ان کا قول: (والغلو فی الدین والبدع) بھی دونوں کو متناول ہے۔ (لقول الله تعالىٰ: یا أهل الكتاب الخ) صدرِ آیت فروعِ دین سے متعلق ہے انہی سے ترجمہ میں (بالعلم) کے ساتھ تعبیر کیا گیا اور اس کا مابعد اصول کے ساتھ متعلق ہے، جہاں تک (التعمق) ہے تو اس کا معنی ہے: (التشديد فی الأمر) حتی کہ حد (اعتدال) سے متجاوز ہو جائے اس کی تشریح کتاب الصیام میں وصال فی الصیام کی بحث کے اثناء گزری ہے جہاں کہا تھا: (حتی یدع المتعمقون تعمقهم) اور جو (التنازع) ہے تو یہ منازعت سے ہے جو اصل میں مجاذبت ہے اور اس کے ساتھ مجادلہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس سے مراد اختلاف فی الحکم کے وقت مجادلہ کرنا جب دلیل متضح نہ ہو، اس سے مذموم قیامِ دلیل کے بعد لجاج (یعنی غلطی کا احساس ہونے کے باوجود اپنی بات پہ اڑا رہنا) ہے، جہاں تک غلو کا تعلق ہے تو اس سے مراد کسی شئ میں مبالغہ آرائی کرنا اور حد سے تجاوز کے ساتھ تشدید کا مظاہر کرنا، اس میں معنائے تعمق ہے، کہا جاتا ہے: (غَلَا فی الشيء يَغْلُو غُلُوًّا) اور (غلا السِّعر يغلو غلاء) جب عادت سے متجاوز ہو جائے اور (غلا السهم غلْوا) جب ہدف تک پہنچ جائے، غلو سے صریح نہی وارد ہے اور یہ نسائی اور ابن ماجہ۔ ابن خزیمہ، ابن حبان اور حاکم نے حکمِ صحت لگایا، کی ابو عالیہ عن ابن عباس سے روایت میں، کہتے ہیں مجھے نبی اکرم نے فرمایا تو کنکریاں مارنے بارے ایک حدیث ذکر کی اور اس میں یہ بھی ذکر کیا: (و إیاکم و الغلو فی الدین فإنما أهْلَكَ مَنْ قبلكم الغلوُّ فی الدین)

اور جو (البدع) ہے تو یہ بدعت کی جمع ہے، یہ ہر شئ جس کی کوئی سابق مثال نہ ہو تو لغۃً یہ محمود و مذموم دونوں کو شامل ہے، اہلِ شرع کے عرف میں قابلِ ذم کے ساتھ مختص ہے اگر محمود میں اس کا ورود ہوا ہے تو وہ لغوی معنی پر ہے، آیت کے ساتھ استدلال اس امر پر مبنی ہے کہ اہلِ کتاب کا لفظ تعمیم کے لئے ہے تا کہ وہ یہود و نصاریٰ کے غیر کو بھی متناول ہو یا اس امر پر محمول ہے کہ یہود و نصاریٰ کے ماسوا کو اس کا تناول کرنا بطریقِ الحاق ہے، اس کے تحت سات احادیث لائے ہیں۔

علامہ انور باب (ما يكره من التعمق الخ) کے تحت کہتے ہیں غلو فی البدع یہ ہے کہ عمل بالسنّت سے حرماں نصیبی ہوئی تو بدعتوں کو ایجاد کرنا شروع کیا تا کہ ان پر عمل پیرا ہو۔

- 7299حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لاَ تُوَاصِلُوا قَالُوا إِنَّكَ تُوَاصِلُ .قَالَ إِنِّي لَسْتُ مِثْلَكُمْ إِنِّي أَبِيتُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِي فَلَمْ يَنْتَهُوا عَنِ الْوِصَالِ قَالَ فَوَاصَلَ بِهِمُ النَّبِيُّ ﷺ يَوْمَيْنِ أَوْ لَيْلَتَيْنِ ثُمَّ رَأَوُا الْهِلاَلَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَوْ تَأَخَّرَ الْهِلاَلُ لَزِدْتُكُمْ كَالْمُنَكِّلِ لَهُمْ .

أطرافه 1965، 1966، 6851، - 7242 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۱۷۰ اور۱۷۳)

کتاب الصیام میں یہ مشروحا گزری۔(لو تأخر الهلال الخ) کتاب التمنی کی حدیثِ انس کے الفاظ تھے:(ولو مُدَّ لی فی الشهر لَوَاصَلْتُ وصالاً يَدَعُ المتعمقون تَعَمُّقَهم)اسی روایت کی طرف ترجمہ میں اشارہ کیا ہے لیکن اپنی عادت کے مطابق ایسی روایت کا ایراد کیا ہے جو ظاہراً ترجمہ سے مناسبت نہیں رکھتی لیکن اس کے دیگر طریق میں مناسبت موجود ہے۔ (کالمنکی) نکایۃ سے،ابوذر کی مستملی سے نسخہِ بخاری میں(کالمنکر) ہےاس پر (لهم) میں لام بمعنی (علیٰ) ہے، کشمیہنی سے (کالمنکل) منقول ہے یہی باقیوں کی روایت میں ہے ،کتاب الصیام میں شعیب عن زہری کے طریق سے یہ الفاظ تھے: (كالتنكيل لهم حين أبَوْا أن ينتهوا)۔

- 7300حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ التَّيْمِيُّ حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ خَطَبَنَا عَلِيٌّ ؓ عَلَى مِنْبَرٍ مِنْ آجُرٍّ وَعَلَيْهِ سَيْفٌ فِيهِ صَحِيفَةٌ مُعَلَّقَةٌ فَقَالَ وَاللَّهِ مَا عِنْدَنَا مِنْ كِتَابٍ يُقْرَأُ إِلاَّ كِتَابُ اللَّهِ وَمَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ فَنَشَرَهَا فَإِذَا فِيهَا أَسْنَانُ الإِبِلِ وَإِذَا فِيهَا الْمَدِينَةُ حَرَمٌ مِنْ عَيْرٍ إِلَى كَذَا فَمَنْ أَحْدَثَ فِيهَا حَدَثًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلاَئِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لاَ يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ صَرْفًا وَلاَ عَدْلاً وَإِذَا فِيهِ ذِمَّةُ الْمُسْلِمِينَ وَاحِدَةٌ يَسْعَى بِهَا أَدْنَاهُمْ فَمَنْ أَخْفَرَ مُسْلِمًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلاَئِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لاَ يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ صَرْفًا وَلاَ عَدْلاً وَإِذَا فِيهَا مَنْ وَالَى قَوْمًا بِغَيْرِ إِذْنِ مَوَالِيهِ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلاَئِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لاَ يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ صَرْفًا وَلاَ عَدْلاً .(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۲۷)

أطرافه 111، 1870، 3047، 3172، 3179، 6755، 6903، 6915

(حدثنی أبی) یہ یزید بن شریک تیمی ہیں۔ (من آجر) یعنی پختہ اینٹوں کا بنا، مد اور زیادت واو کے ساتھ بھی کہا گیا، یہ فارسی معرب ہے۔(فإذا فيها) محتمل ہے کہ حضرت علی نے خود پڑھا ہو یا کسی اور کو پڑھنے کیلئے تھمایا ہو۔(المدينة حرم) اس سے متعلق پوری بحث اواخرالحج میں گزری۔ (ذمة المسلمين الخ) اس بارے مبسوط بحث الجزیۃ والموادعۃ میں گزری۔(من والی قوما الخ) اس سے متعلقہ بحث کتاب الفرائض میں گزری ،اواخر الفرائض میں گزرا کہ مذکورہ صحیفہ دیگر کئی اشیاء کے ذکر پر بھی مشتمل تھا مثلا قصاص و درگزر کرنا وغیرہ ،اس حدیث کے یہاں ایراد سے غرض بدعت کا احداث کرنے پر لعنت کا ذکر ہے تو اگرچہ حدیث میں یہ مدینہ کے ساتھ مقید ہے لیکن حکم عمومی ہے جو غیرِ مدینہ کو بھی شامل ہے اگر یہ اِحداث متعلقاتِ دین سے ہو،اس کی شرح اواخر کتاب الحج کے باب(

حرم المدینة) میں گزری، کرمانی کہتے ہیں ترجمہ کے ساتھ حدیثِ علی کی مناسبت شائد اس جہت سے ہے کہ قولِ علی: (ما عندنا کتاب یقرأ الخ) سے تنطع فی الکلام کرنے والے اور کتاب وسنت کے غیر کے ساتھ آنے والے کی تبکیت مستفاد ہے، یہی کہا۔

علامہ انور (ذمة المسلمین واحدة الخ) کی بابت لکھتے ہیں یہی ہمارے ہاں حالِ صلاۃ ہے تو امام سب کی قراءت کا متحمل ہوتا ہے (صرف قراءت کا کیوں؟) حتی کہ ان کی قراءت ایک ہوتی ہے، (ولم یأمرہ النبی ﷺ بفراقها) کے تحت لکھتے ہیں اس راوی نے خطا کی ہے نبی اکرم نے اس سے علیحدگی کا حکم دیا ہے جیسا کہ کئی دفعہ گزرا یا کہا جائے گا کہ اسکا معنی یہ ہے کہ آپ نے انہیں اسے طلاق دینے کا حکم نہ دیا تھا لیکن انہوں نے اسے اپنی طرف سے طلاق دے دی۔

- 7301 حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِی حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ عَنْ مَسْرُوقٍ قَالَ قَالَتْ عَائِشَةُ صَنَعَ النَّبِیُّ ﷺ شَیْئًا تَرَخَّصَ وَتَنَزَّهَ عَنْهُ قَوْمٌ فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِیَّ ﷺ فَحَمِدَ اللَّهَ ثُمَّ قَالَ مَا بَالُ أَقْوَامٍ یَتَنَزَّهُونَ عَنِ الشَّیْءِ أَصْنَعُهُ فَوَاللَّهِ إِنِّی أَعْلَمُهُمْ بِاللَّهِ وَأَشَدُّهُمْ لَهُ خَشْیَةً

طرفه - 6101 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۹، ص: ۷۸۶)

(عن الأعمش حدثنا مسلم) یہ ابن صبیح ہیں جو ابوالضحی کی کنیت کے حامل اور نام کی نسبت کنیت کے ساتھ زیادہ مشہور تھے مسلم کی جریر عن اعمش سے روایت میں اس کی صراحت ہے وہاں (عن أبی الضحیٰ) کہا، یہ کرمانی کے قول کہ محتمل ہے کہ یہ ابن صبیح ہوں جیسا کہ یہ بھی محتمل ہے کہ ابن ابوعمرا ابن بطین ہوں، سے مستغنی کرتا ہے کہ وہ دونوں مسروق سے روایت کرتے ہیں اور اعمش نے دونوں سے روایت کیا ہے، مسروق تک پوری سند کوفی ہے۔

(قال قالت عائشة) مسلم کے ہاں متعدد طرق کے ساتھ اعمش سے (عن عائشة) ہے۔ (ترخص فیه وتنزه الخ) کتاب الادب کے باب (من لم یواجه الناس) میں یہ حدیث اسی سند ومتن کے ساتھ گزری وہیں اس کی شرح کی تھی یہاں اس سے مراد یہ ہے کہ خیر اتباع میں ہی ہے چاہے وہ عزیمت میں ہو یا رخصت میں اور بقصدِ اتباع رخصت کا استعمال اس محل میں جہاں اس کا ورود ہوا ہو، عزیمت پر عمل پیرا ہونے سے اولیٰ ہے بلکہ کئی دفعہ اس وقت عزیمت کا استعمال مرجوح ہوگا جیسے سفر میں پوری نماز پڑھنا اور کئی دفعہ ایسا کرنا مذموم ہوگا اگر یہ سنت سے اعراض ہو جیسے موزوں پر مسح کرنے سے احتراز کرنا، ابن بطال نے اشارہ دیا ہے کہ یہ جس ترخص کا یہاں ذکر ہوا اور جس سے بعض صحابہ متنزہ ہوئے یہ روزے کی حالت میں (بیوی کو) بوسہ دینا تھا، ان کے غیر نے کہا شائد یہ سفر میں روزہ کا ترک تھا، ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہ آنجناب کی عطا کردہ رخصت سے تنزہ سب سے بڑا گناہ ہے کیونکہ ایسا کرنے والے کو خیال ہوگا کہ وہ رسول اللہ سے بھی بڑھ کر اللہ کیلئے متقی ہے اور یہ الحاد ہے! بقول ابن حجر بلاشبہ یہ اعتقاد رکھنے والا ملحد ہے لیکن جن صحابہ کرام کا یہاں ذکر ہوا (ان کا یہ اعتقاد نہ تھا بلکہ) انہوں نے یہ علت بیان کی کہ آپ کے تو اگلے پچھلے سب گناہ بخشے ہوئے ہیں (یعنی اگر ہوں بھی تو) جب آپ کسی شئ میں مترخص ہوں تو آپ اپنے غیر کی مثل نہ ہوں گے جنہیں یہ مغفرتِ تامہ حاصل نہیں لہذا انہیں عزیمت اور شدت پر کاربند رہنا چاہئے تاکہ نجات حاصل ہو تو نبی اکرم نے انہیں باور کرایا کہ اگرچہ اللہ کی طرف سے آپ کو کامل وتام

مغفرت حاصل ہے لیکن اس کے باوجود آپ سب لوگوں سے بڑھ کر اللہ سے ڈرنے والے ہیں تو آپ جس بھی عزیمت اور رخصت پر کار بند ہوں تو آپ اس میں تقوی وخشیت کی غایت پر ہوں گے تو اس تفضّل بالمغفرت نے جدیت فی العمل کے ترک پر آپ کو نہیں لگایا تا کہ قیام بالشکر ہو اور جس امر میں بھی آپ مترخص ہوئے وہ عزیمت پر اعانت کیلئے تھا تا کہ نشاط کے ساتھ میدانِ عمل میں آگے بڑھیں، (أعلمهم) کے ساتھ آپ نے قوتِ علمیہ کی طرف اشارہ کیا اور (أشدهم له خشية) سے قوتِ عملیہ کی طرف یعنی آپ سب سے اعلم بالفضل اور سب سے اولی بالعمل یہ ہیں۔

- 7302حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَخْبَرَنَا وَكِيعٌ عَنْ نَافِعِ بْنِ عُمَرَ عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ قَالَ كَادَ الْخَيِّرَانِ أَنْ يَهْلِكَا أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ لَمَّا قَدِمَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَفْدُ بَنِي تَمِيمٍ أَشَارَ أَحَدُهُمَا بِالْأَقْرَعِ بْنِ حَابِسٍ الْحَنْظَلِيِّ أَخِي بَنِي مُجَاشِعٍ وَأَشَارَ الْآخَرُ بِغَيْرِهِ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ لِعُمَرَ إِنَّمَا أَرَدْتَ خِلَافِي فَقَالَ عُمَرُ مَا أَرَدْتُ خِلَافَكَ فَارْتَفَعَتْ أَصْوَاتُهُمَا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَنَزَلَتْ ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿عَظِيمٌ﴾ قَالَ ابْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ قَالَ ابْنُ الزُّبَيْرِ فَكَانَ عُمَرُ بَعْدُ وَلَمْ يَذْكُرْ ذَلِكَ عَنْ أَبِيهِ يَعْنِي أَبَا بَكْرٍ إِذَا حَدَّثَ النَّبِيَّ ﷺ بِحَدِيثٍ حَدَّثَهُ كَأَخِي السِّرَارِ لَمْ يُسْمِعْهُ حَتَّى يَسْتَفْهِمَهُ .

أطرافه 4367، 4845، - 4847 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۶، ص:۴۰۱)

اقرع بن حابس یا قعقاع بن معبد کو بنی تمیم کا امیر بنانے کے قصہ میں ابن ابوملیکہ کی روایت اسی بارے یہ آیت نازل ہوئی: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ) اسکی تفصیلی شرح تفسیر سورۃ الحجرات میں گزری ہے اور مقصود اس سے سورت کی پہلی آیت ہے جس میں فرمایا: (لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللهِ وَرَسُولِهِ) اس سے ترجمہ کے ساتھ اس کی مناسبت ظاہر ہوتی ہے، ابن تین داودی سے ناقل ہیں کہ یہ حدیث مرسل ہے، سوائے کچھ حصہ کے اس کا کچھ متصل نہیں بقول ابن حجر تفسیر الحجرات میں جو گزرا اس کے ساتھ ان کی اس کلام کے تعقب سے استغناء ہے، قولہ: (وقال ابن أبي مليكة قال ابن الزبير) یہ اسی سندِ مذکور کے ساتھ موصول ہے، یہ زیادت مستملی کے نسخہ میں واقع ہے، تفسیر الحجرات میں قولہ: (فأنزل الله تعالى: يا أيها الذين آمنوا لاترفعوا أصواتكم) کے بعد یہ ذکر ہوا: (فقال ابن الزبير) تو آگے یہی ذکر کیا، اس روایت میں (فكان عمر بعد ولم يذكر الخ) اسی طرح قولہ: (فكان عمر) اور قولہ: (إذا حدث بهذه الجملة) کے مابین فصل کیا اور یہ ہے: (ولم يذكر ذلك عن أبيه) حجرات والی روایت میں یہ موخر تھا وہاں یہ الفاظ تھے: (فما كان يسمع رسول الله ﷺ حتى يستفهمه لم يذكر ذلك عن أبيه)۔

(كأخي السرار) ای (الكلام السر) اسی سے مساررت ہے، ابن اثیر کہتے ہیں: (أخي السرار) کا معنی ہے (صاحب السرار) یہ خطابی نے کہا، ثعلب سے نقل کیا کہ اسکا معنی ہے (كالسرار) اور (أخي) کا لفظ صلہ ہے، کہتے ہیں معنی ہے: (كالمناجي سرا) (یعنی آہستگی سے سرگوشیاں کرنے والا) صاحبِ الفائق کہتے ہیں اگر کہا جائے قولہ (كأخي السرار) کا معنی ہے (كالمُسَارِرْ) (یعنی سرگوشی کرنے والا) تو اس پر یہ قابلِ توجیہہ ہوتا اور کاف بطورِ حال محلِ نصب میں ہے اور ما مضی پر یہ

مصدر محذوف کی صفت ہوگی اور قولہ: (لا يسمعه حتى يستفهمه) اسکی تاکید کے طور سے ہے یعنی آواز کو اتنا آہستہ رکھنے لگے حتی کہ ان کی کچھ کلام سمجھ نہ آتی جس کی بابت آپکو استفسار کرنا پڑتا، صاحب الفائق کہتے ہیں (يسمعه) میں ضمیر کاف کیلئے ہے اگر اپنے مصدر کی صفت بناؤ اور وہ وصفیت پر منصوب المحل ہے تو اگر حال بناتے ہوئے اعراب دو تو بھی ضمیر اس کے لئے ہے اگر مضاف مقدر کیا جائے، (لا يسمعه) نبیؐ سے حال نہیں کیونکہ تب معنی ایک ہو جائے گا۔

- 7303حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ فِي مَرَضِهِ مُرُوا أَبَا بَكْرٍ يُصَلِّي بِالنَّاسِ قَالَتْ عَائِشَةُ قُلْتُ إِنَّ أَبَا بَكْرٍ إِذَا قَامَ فِي مَقَامِكَ لَمْ يُسْمِعِ النَّاسَ مِنَ الْبُكَاءِ فَمُرْ عُمَرَ فَلْيُصَلِّ فَقَالَ مُرُوا أَبَا بَكْرٍ فَلْيُصَلِّ بِالنَّاسِ فَقَالَتْ عَائِشَةُ فَقُلْتُ لِحَفْصَةَ قُولِي إِنَّ أَبَا بَكْرٍ إِذَا قَامَ فِي مَقَامِكَ لَمْ يُسْمِعِ النَّاسَ مِنَ الْبُكَاءِ فَمُرْ عُمَرَ فَلْيُصَلِّ بِالنَّاسِ فَفَعَلَتْ حَفْصَةُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّكُنَّ لَأَنْتُنَّ صَوَاحِبُ يُوسُفَ مُرُوا أَبَا بَكْرٍ فَلْيُصَلِّ لِلنَّاسِ قَالَتْ حَفْصَةُ لِعَائِشَةَ مَا كُنْتُ لِأُصِيبَ مِنْكِ خَيْرًا .

أطرافه 198، 664، 665، 679، 683، 687، 712، 713، 716، 2588، 3099، 3384، 4442، 4445، - 5714 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص:۹۲)

کتاب الصلاۃ کے ابواب الامامہ میں یہ مفصلا مشروح گزری اس سے مقصود ذم مخالفت کا بیان ہے بقول ابن تین اس سے ظاہر ہوا کہ آپ کے اوامر وجوبی ہیں اور آپ کے اوامر کے سلسلہ میں مراجعت کرنے میں کچھ کراہت ہے بقول ابن حجر ان کے یہ اس دعوائے وجوب پر ظاہراً کوئی دلیل نہیں۔

- 7304حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ قَالَ جَاءَ عُوَيْمِرٌ إِلَى عَاصِمِ بْنِ عَدِيٍّ فَقَالَ أَرَأَيْتَ رَجُلًا وَجَدَ مَعَ امْرَأَتِهِ رَجُلًا فَيَقْتُلُهُ أَتَقْتُلُونَهُ بِهِ سَلْ لِي يَا عَاصِمُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَسَأَلَهُ فَكَرِهَ النَّبِيُّ ﷺ الْمَسَائِلَ وَعَابَ فَرَجَعَ عَاصِمٌ فَأَخْبَرَهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَرِهَ الْمَسَائِلَ فَقَالَ عُوَيْمِرٌ وَاللَّهِ لَآتِيَنَّ النَّبِيَّ ﷺ فَجَاءَ وَقَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى الْقُرْآنَ خَلْفَ عَاصِمٍ فَقَالَ لَهُ قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ فِيكُمْ قُرْآنًا فَدَعَا بِهِمَا فَتَقَدَّمَا فَتَلَاعَنَا ثُمَّ قَالَ عُوَيْمِرٌ كَذَبْتُ عَلَيْهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ أَمْسَكْتُهَا فَفَارَقَهَا وَلَمْ يَأْمُرْهُ النَّبِيُّ ﷺ بِفِرَاقِهَا فَجَرَتِ السُّنَّةُ فِي الْمُتَلَاعِنَيْنِ وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ انْظُرُوهَا فَإِنْ جَاءَتْ بِهِ أَحْمَرَ قَصِيرًا مِثْلَ وَحَرَةٍ فَلَا أُرَاهُ إِلَّا قَدْ كَذَبَ وَإِنْ جَاءَتْ بِهِ أَسْحَمَ أَعْيَنَ ذَا أَلْيَتَيْنِ فَلَا أَحْسِبُ إِلَّا قَدْ صَدَقَ عَلَيْهَا فَجَاءَتْ بِهِ عَلَى الْأَمْرِ الْمَكْرُوهِ .(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص:۳۹۲)

أطرافه 423، 4745، 4746، 5259، 5308، 5309، 6854، 7165، 7166

کتاب اللعان میں اس کی شرح گزری (فکرہ النبی ﷺ المسائل وعابها) سے غرضِ ترجمہ ہے نسخہ کشمیہنی میں (وعاب) ہے حذفِ مفعول کے ساتھ۔

7305 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ حَدَّثَنِي عُقَيْلٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ أَخْبَرَنِي مَالِكُ بْنُ أَوْسٍ النَّصْرِيُّ وَكَانَ مُحَمَّدُ بْنُ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ ذَكَرَ لِي ذِكْرًا مِنْ ذَلِكَ فَدَخَلْتُ عَلَى مَالِكٍ فَسَأَلْتُهُ فَقَالَ انْطَلَقْتُ حَتَّى أَدْخُلَ عَلَى عُمَرَ أَتَاهُ حَاجِبُهُ يَرْفَا فَقَالَ هَلْ لَكَ فِي عُثْمَانَ وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ وَالزُّبَيْرِ وَسَعْدٍ يَسْتَأْذِنُونَ.قَالَ نَعَمْ فَدَخَلُوا فَسَلَّمُوا وَجَلَسُوا فَقَالَ هَلْ لَكَ فِي عَلِيٍّ وَعَبَّاسٍ فَأَذِنَ لَهُمَا قَالَ الْعَبَّاسُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ اقْضِ بَيْنِي وَبَيْنَ الظَّالِمِ اسْتَبَّا فَقَالَ الرَّهْطُ عُثْمَانُ وَأَصْحَابُهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ اقْضِ بَيْنَهُمَا وَأَرِحْ أَحَدَهُمَا مِنَ الآخَرِ فَقَالَ اتَّئِدُوا أَنْشُدُكُمْ بِاللَّهِ الَّذِي بِإِذْنِهِ تَقُومُ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ هَلْ تَعْلَمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لاَ نُورَثُ مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ يُرِيدُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ نَفْسَهُ قَالَ الرَّهْطُ قَدْ قَالَ ذَلِكَ .فَأَقْبَلَ عُمَرُ عَلَى عَلِيٍّ وَعَبَّاسٍ فَقَالَ أَنْشُدُكُمَا بِاللَّهِ هَلْ تَعْلَمَانِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ ذَلِكَ قَالاَ نَعَمْ قَالَ عُمَرُ فَإِنِّي مُحَدِّثُكُمْ عَنْ هَذَا الأَمْرِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ خَصَّ رَسُولَهُ ﷺ فِي هَذَا الْمَالِ بِشَيْءٍ لَمْ يُعْطِهِ أَحَدًا غَيْرَهُ فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ ﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ ﴾ الآيَةَ فَكَانَتْ هَذِهِ خَالِصَةً لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ وَاللَّهِ مَا احْتَازَهَا دُونَكُمْ وَلاَ اسْتَأْثَرَ بِهَا عَلَيْكُمْ وَقَدْ أَعْطَاكُمُوهَا وَبَثَّهَا فِيكُمْ حَتَّى بَقِيَ مِنْهَا هَذَا الْمَالُ وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُنْفِقُ عَلَى أَهْلِهِ نَفَقَةَ سَنَتِهِمْ مِنْ هَذَا الْمَالِ ثُمَّ يَأْخُذُ مَا بَقِيَ فَيَجْعَلُهُ مَجْعَلَ مَالِ اللَّهِ فَعَمِلَ النَّبِيُّ ﷺ بِذَلِكَ حَيَاتَهُ

أَنْشُدُكُمْ بِاللَّهِ هَلْ تَعْلَمُونَ ذَلِكَ فَقَالُوا نَعَمْ ثُمَّ قَالَ لِعَلِيٍّ وَعَبَّاسٍ أَنْشُدُكُمَا اللَّهَ هَلْ تَعْلَمَانِ ذَلِكَ قَالاَ نَعَمْ ثُمَّ تَوَفَّى اللَّهُ نَبِيَّهُ ﷺ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ أَنَا وَلِيُّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَبَضَهَا أَبُو بَكْرٍ فَعَمِلَ فِيهَا بِمَا عَمِلَ فِيهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَنْتُمَا حِينَئِذٍ وَأَقْبَلَ عَلَى عَلِيٍّ وَعَبَّاسٍ تَزْعُمَانِ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ فِيهَا كَذَا وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَنَّهُ فِيهَا صَادِقٌ بَارٌّ رَاشِدٌ تَابِعٌ لِلْحَقِّ ثُمَّ تَوَفَّى اللَّهُ أَبَا بَكْرٍ فَقُلْتُ أَنَا وَلِيُّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَبِي بَكْرٍ .فَقَبَضْتُهَا سَنَتَيْنِ أَعْمَلُ فِيهَا بِمَا عَمِلَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَبُو بَكْرٍ ثُمَّ جِئْتُمَانِي وَكَلِمَتُكُمَا عَلَى كَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ وَأَمْرُكُمَا جَمِيعٌ جِئْتَنِي تَسْأَلُنِي نَصِيبَكَ مِنِ ابْنِ أَخِيكَ وَأَتَانِي هَذَا يَسْأَلُنِي نَصِيبَ امْرَأَتِهِ مِنْ أَبِيهَا

فَقُلْتُ إِنْ شِئْتُمَا دَفَعْتُهَا إِلَيْكُمَا عَلَى أَنَّ عَلَيْكُمَا عَهْدَ اللَّهِ وَمِيثَاقَهُ تَعْمَلاَنِ فِيهَا بِمَا عَمِلَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَبِمَا عَمِلَ فِيهَا أَبُو بَكْرٍ وَبِمَا عَمِلْتُ فِيهَا مُنْذُ وَلِيتُهَا وَإِلاَّ فَلاَ تُكَلِّمَانِي فِيهَا فَقُلْتُمَا ادْفَعْهَا إِلَيْنَا بِذَلِكَ فَدَفَعْتُهَا إِلَيْكُمَا بِذَلِكَ أَنْشُدُكُمْ بِاللَّهِ هَلْ دَفَعْتُهَا إِلَيْهِمَا بِذَلِكَ قَالَ الرَّهْطُ نَعَمْ .فَأَقْبَلَ عَلَى عَلِيٍّ وَعَبَّاسٍ فَقَالَ أَنْشُدُكُمَا بِاللَّهِ هَلْ دَفَعْتُهَا إِلَيْكُمَا بِذَلِكَ قَالاَ نَعَمْ قَالَ أَفَتَلْتَمِسَانِ مِنِّي قَضَاءً غَيْرَ ذَلِكَ فَوَالَّذِي بِإِذْنِهِ تَقُومُ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ لاَ أَقْضِي فِيهَا قَضَاءً غَيْرَ ذَلِكَ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ فَإِنْ عَجَزْتُمَا عَنْهَا فَادْفَعَاهَا إِلَيَّ فَأَنَا أَكْفِيكُمَاهَا (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۵۷۳)

أطرافه 2904، 3094، 4033، 4885، 5357، 5358، 6728تحفة 10632، 3644، 10633، 6611، 5136، 5135، 3914، 9834، 3915، 10258ل ، 9724ل 123/9 -

فرض الخمس میں اسکی تفصیلی شرح گزری یہاں مقصود تنازع کی کراہیت کا بیان ہے اس پر حضرت عثمان اوران کے ساتھیوں کا یہ کہنا دال ہے: (یا أمیر المؤمنین اقض بینهما وأرِحْ الخ) تو ان دونوں کی بابت گمان ہے کہ باہم تنازع نہ کیا ہوگا مگر اس صورت میں کہ ہرایک کیلئے اس امر کا کوئی مستند ہوگا کہ دوسرے کی نسبت اس کا موقف برحق ہے تو اس تنازع نے مخاصمت کی شکل اختیار کرلی پھر محاکمت تک نوبت پہنچی تو تنازع اگر نہ ہوتا تو ان کے شایانِ شان یہی تھا کہ محاکمت تک نوبت نہ پہنچے۔ (أنشد کم باللہ) کشمیہنی کے ہاں یاء کے بغیر ہے اور یہ جائز ہے۔ (ماجتازها) نسخہ کشمیہنی میں (اختارها) ہے، اول اولیٰ ہے۔ (و کان ینفق) کشمیہنی کے ہاں(فکان) ہے یہ اولیٰ ہے۔ (فأقبل علی) کشمیہنی کے ہاں: (ثم أقبل) ہے۔ (أن أبا بکر فیها کذا) یہاں ابہام کے ساتھ ہی واقع ہے فرض الخمس میں ذکر کیا تھا کہ مسلم کی روایت میں اس کی تفسیر واقع ہے روایتِ مذکورہ اس ابہام وتفسیر سے خالی ہے! مازری وغیرہ کی کلامِ عباس کی تاویل میں کلام جو آگے ذکر ہوگی ، سے اسکا جواب ماخوذ ہے، ابن بطال ان احادیث باب بارے جن کے لئے تنطع وتنازع کے عنوان سے ترجمہ قائم کیا، لکھتے ہیں اس میں چونکہ نہی کے بعد وصالِ صوم پر مستمر ہونے والوں کی ذم کا اشارہ ہے اسی طرح حضرت علی کا اپنے بارہ میں غلو کرنے والوں کی مذمت کا اشارہ جن کا دعوی تھا کہ آنجناب نے انہیں علمِ دیانت میں سے کئی امور کے ساتھ خاص کیا تھا، اسی طرح آنجناب کا اپنے ترخص کی بابت متشددانہ رویہ اختیار کرنے والوں کی ذم کرنا اسی طرح وفدِ بنی تمیم کے قصہ میں تنازع کی ذم ہے جو تشاجر کا باعث بنا اور ہر ایک نے دوسرے پر الزام لگایا کہ صرف اس کی مخالفت کرنا اس کا مقصود تھا تو اس میں ہر اس حالت کی ذم کا اشارہ ہے جو افتراقِ کلمہ یا معادات کا سبب بنے ، حدیثِ عائشہ میں ذمِ تکلف کا اشارہ ہے ان متصور حالات کا سوچتے ہوئے جو متوقع طور پر پیش آسکتے ہیں اور جن کے مدنظر حضرت ابوبکر کے مصلائے امامت پر کھڑا کرنے کے حکمِ نبوی کی مراجعت کی،

ابن تین کہتے ہیں قصہِ عباس وعلی کی روایت میں مذکور (استبا) کا مطلب ہے کہ دونوں نے ایک دوسرے پر زیادتی کا الزام لگایا اس روایت میں صراحت کے ساتھ اس کا ذکر کیا جب کہا: (اقض بینی وبین هذا الظالم) کہتے ہیں ان کی مراد یہ نہ تھی کہ وہ لوگوں پر ظلم کرتے ہیں اور یہ بھی مراد نہیں کہ حضرت علی نے حضرت عباس کو اسکے سوا کچھ اور گالم گلوچ کیا ہو کیونکہ وہ تو ان کے والد جیسے تھے (یعنی چچا)

تھے اور نہ یہ کہ حضرت عباس نے کچھ اور کہا تھا کیونکہ وہ حضرت علی کی اسلام میں سابقیت اور فضیلت سے بخوبی واقف تھے

مازری کہتے ہیں یہ لفظ حضرت عباس کے شایانِ شان نہ تھا اور حضرت علی اس سے کوسوں دور تھے تو یہ رواۃ کا سہو ہے اگر اس کی صحت ثابت ہے تو اس کی تاویل کرنا ہوگی جو یہ ہوسکتی ہے کہ حضرت عباس نے اس شئی کے ساتھ تکلم کیا جس کے ساتھ وہ معتقد نہ تھے بظاہر یہ زجر میں مبالغہ ہے اور ان کے حضرت علی کے موقف کے خطا ہونے کے حسبِ اعتقاد، اسی لئے صحابہ میں سے کسی نے ان کا انکار نہ کیا نہ خلیفہ نے اور نہ کسی اور نے حالانکہ انکارِ منکر میں ان کا تشدد معروف تھا تو اسکی وجہ یہی ہے کہ قرینۂ حال کی وجہ سے سمجھے کہ حقیقت مراد نہیں، اس ضمن میں کچھ بحث فرض الخمس میں شرحِ حدیث کے اثناء گزر چکی ہے وہاں ذکر کیا تھا کہ اسکے کسی طریق میں نہیں پایا کہ حضرت علی نے بھی کچھ اس قسم کے الفاظ ان کیلئے استعمال کئے ہوں اگرچہ (استبا) کے صیغۂ تثنیہ سے یہی مترشح ہے کہ دونوں نے یہ باتیں کیں، ان کے غیر نے کہا حاشا کہ علی اور عباس ظالم ہوں، بعض نے کہا کلام میں تقدیر ہے وہ یہ کہ (هذا الظالم إن لم ينصف) (یعنی اگر اس نے انصاف نہ کیا تو یہ ظالم ہے) یا (هذا كالظالم) (یعنی مجھے ان سے ظلم۔ یعنی زیادتی۔ کا ڈر ہے) بعض نے کہا یہ ایسا کلمہ ہے جو حالتِ غضب میں منہ سے نکل جاتا ہے اسکی حقیقت مراد نہیں ہوتی، بعض نے کہا جب ظلم کی تفسیر یہ ہے کہ یہ (وضع الشيء في غير موضعه) ہے (یعنی شئی کو اس کی وضعِ مناسب میں نہ رکھنا) تو یہ کبیر وصغیر دونوں قسم کے گناہ کو متناول ہے اسی طرح رخصتِ مباحہ کو بھی متناول ہے جو عرفاً لائق نہ ہو تو یہاں اس اطلاق کو اس آخری پر محمول کرنا ہوگا۔

مولانا انور (قال العباس اقض بيني و بين الظالم، استبا) کی نسبت سے کہتے ہیں سباب کا ترجمہ ہے برا بھلا کہنا، حضرت عباس اس کے روادار تھے کیونکہ ان کا ان سے رشتہ ہی ایسا تھا پھر عمر میں (کافی) بڑے تھے اگرچہ افضل علی تھے تو قرابت اور عمر اس قسم کے امور کے مثل کا مرخص ہیں۔

6 - باب إِثْمِ مَنْ آوَى مُحْدِثًا (بدعتی کا حمایتی گناہگار ہے)

رَوَاهُ عَلِيٌّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ (اسے حضرت علی نے نبی پاک سے روایت کیا)

محدث سے مراد معصیت کا احداث کرنے والا۔ (رواه علی) یہ سابقہ باب میں موصولا گزری۔

7306 - حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا عَاصِمٌ قَالَ قُلْتُ لأَنَسٍ أَحَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمَدِينَةَ. قَالَ نَعَمْ مَا بَيْنَ كَذَا إِلَى كَذَا لاَ يُقْطَعُ شَجَرُهَا مَنْ أَحْدَثَ فِيهَا حَدَثًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلاَئِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ قَالَ عَاصِمٌ فَأَخْبَرَنِي مُوسَى بْنُ أَنَسٍ أَنَّهُ قَالَ أَوْ آوَى مُحْدِثًا طرفه - 1867 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۲۴)

عبد الواحد سے ابن زیاد اور عاصم سے مراد ابن سلیمان المعروف باحول ہیں۔ (قال عاصم فأخبرني) اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔ (موسى بن أنس) دارقطنی کہتے ہیں درست یہ ہے کہ یہ (عاصم عن النضر بن أنس) سے ہے نہ کہ موسیٰ سے، کہتے ہیں یہاں وہم بخاری کو لگا ہے یا ان کے شیخ کو! عیاض کہتے ہیں مسلم نے اسے درست طرح سے تخریج کیا ہے بقول ابن حجر

اگر ان کی مراد ہے کہ نضر سے نقل کیا ہے تو ایسا نہیں انہوں نے تو حامد بن عمیر عن عبد الواحد کے حوالے سے تخریج کرتے ہوئے (عاصم عن ابن أنس) ذکر کیا ہے تو اگر عیاض کی مراد یہ ہے کہ ابہام صواب ہے تو اس کا ضعف مخفی نہیں، مسدد نے اپنی مسند میں عبد الواحد سے نقل کرتے ہوئے نضر کا نام ذکر کیا ہے! ابونعیم نے بھی مستخرج میں ان کے طریق سے یہی کہا، عمرو بن ابوقیس نے عاصم سے اسے نقل کرتے ہوئے بیان کیا کہ ان کے پاس اس کا بعض حصہ خود حضرت انس سے ہے جبکہ بعض نضر عن انس عن ابیہ سے، اسے ابو عوانہ نے اپنی مستخرج میں نقل کیا اور ابوالشیخ نے کتاب الترہیب میں ان کے طریق کے ساتھ عاصم عن انس سے، عاصم کہتے ہیں میں نے حضرت انس سے (أو آوی محدثا) کا سماع نہیں کیا تھا تو میں نے نضر سے کہا آپ نے یہ سنا؟ وہ بولے سو سے زیادہ مرتبہ ان سے یہ سنا ہے، حضرات علی وانس کی حدیثوں کی شرح اواخر الحج اور اوائل فضائل المدینہ کے باب (حرم المدینة) میں گزری ہے وہاں ان رواۃ کا ذکر کیا تھا جنہوں نے عاصم عن انس سے یہ زیادت بغیر واسطہ کے نقل کی ہے اور یہ ادراج ہے، ابن بطال لکھتے ہیں اس حدیث نے دلالت کی کہ جس نے غیرِ مدینہ میں کوئی اِحداث کیا یا کسی محدث (یعنی بدعتی) کو پناہ دی اسکے لئے اس طرح کی وعید کا سامنا نہیں جو یہ کام مدینہ میں کرنے والے کو ہے اگرچہ یہ امر معلوم ہے کہ اہلِ معاصی کو پناہ دینے والا اور ان کی حمایت کرنے والا ان کا مشارکِ گناہ ہے تو جو کسی قوم کے فعل پر راضی ہوا اور ان جیسا عمل کرے وہ انہی کے ساتھ ملتحق ہے لیکن مدینہ کو اسکے شرف کے باعث خاص بالذکر کیا گیا کیونکہ وہ مہبطِ وحی اور نبی اکرم کا موطن ہے وہیں اسلام کا نور اطرافِ عالم میں پھیلا لہذا دیگر علاقوں کی نسبت اس کا معاملہ حساس ہے، ان کے غیر نے کہا مدینہ کے تخصیص بالذکر میں راز یہ ہے کہ وہ تب آنجناب کا موطن تھا اور بعد ازاں خلفائے راشدین کا بھی۔

7 - باب مَا يُذْكَرُ مِنْ ذَمِّ الرَّأْيِ وَتَكَلُّفِ الْقِيَاسِ

(حدیث کے مقابلہ میں رائے اور قیاس سے کام لینا مذموم ہے)

﴿ وَلَا تَقْفُ ﴾ لَا تَقُلْ ﴿ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ (یعنی وہ بات نہ کہو جسکا تمہیں علم نہیں)

رأی سے مراد نظر ورائے سے فتویٰ صادر کرنا، یہ صادق آتا ہے اس پر جو نص (یعنی کتاب وسنت) کے موافق ہو اور اس پہ بھی جو اس کے مخالف ہو، مذموم وہی جو اس کے مخالف ہو، (من) استعمال کر کے اشارہ دیا کہ ذاتی آراء پر مبنی کچھ فتاویٰ مذموم نہ ہوں گے، یہ اس مسئلہ کی بابت جس کیلئے کتاب یا سنت یا اجماع سے نص موجود نہ ہو، قولہ (و تکلف القیاس) یعنی جب یہ تینوں امور موجود نہ ہوں اور قیاس کی ضرورت ہو تو بتکلف اسے انجام نہ دے بلکہ اس کی وضع پر اس کا استعمال کرے اور علتِ جامعہ جو کہ ارکانِ قیاس میں سے ہے، کے اثبات میں تعسف (اور تعصب) سے کام نہ لے بلکہ اگر کوئی واضح علتِ جامعہ نہ ہو تو براءتِ اصلیہ کے ساتھ تمسک کرے (الأصل فی الأشیاء الإ باحة کی طرف اشارہ ہے) تکلف القیاس میں یہ بھی داخل ہے کہ اگر نص کی موجودی کے باوجود قیاس کا اس کی وضع پر استعمال کیا یا نص موجود ہے لیکن قیاسی فتوی صادر کر کے اس کی مخالفت کی اور نص کی تاویل کر لی

یہ مذمت شدید ہوگی اگر اپنے امام جس کی وہ تقلید کرتا ہے، کیلئے حدیث کی غلط تاویل کر لی جبکہ احتمال ہو کہ وہ نص پر مطلع نہ ہوا ہو (جیسے دار العلوم دیوبند کے شیخ الحدیث مولانا محمود الحسنؒ نے ابن ماجہ کے حاشیہ میں لکھا اس مسئلہ میں حدیث امام شافعی کے موقف کی

تائید کرتی ہے لیکن چونکہ ہم مقلدینِ ابوحنیفہ ہیں تو ہم پر اپنے امام کی تقلید واجب ہے)۔

(ولا تَقفُ مَا لَيسَ الخ) تکلفِ مذکور کی ذم میں آیت کے ساتھ احتجاج کیا، قفو کی قول کے ساتھ تفسیر ابن عباس کی کلام سے ہے اسے طبری اور ابن ابو حاتم نے علی بن ابوطلحہ عنہ سے نقل کیا ہے، عبد الرزاق نے بھی معمر عن قتادہ سے نقل کیا: (لا تقل رأيتُ ولَمْ تَرَ و سَمِعْتُ ولم تسمع) (یعنی نہ دیکھا ہو لیکن کہو کہ میں نے دیکھا اور نہ سنا ہو تو کہو میں نے سنا) معروف یہ ہے کہ یہ اتباع ہے! حدیثِ موسی وخضر میں یہ جملہ بھی تھا: (فانطلق يقفو أثره) یعنی ان کے پیچھے گئے، حدیث الصید میں تھا: (يقتفي أثره) ای یتبع، ابوعبیدہ کہتے ہیں اسکا معنی ہے: (لا تتبع ما لا تعلم وما لا يَعْنِيكَ) (یعنی جس کا علم نہیں اسکے پیچھے نہ لگ اور جس کی تجھے ضرورت بھی نہیں) راغب کہتے ہیں اقتفاء (اتباع القفا) ہے (یعنی گدی کی اتباع، مراد کسی کے نقش قدم پہ چلنا) جیسے ارتداف اتباعِ روف ہے (ردف سرین کو کہتے ہیں مراد پیروی کرنا) اسکے ساتھ اغتیاب (یعنی غیبت کرنا) اور عیوب کے تتبع سے کنایہ کیا جاتا ہے اور آیت کا معنی ہے کہ قیافہ وظن کے ساتھ فیصلہ نہ کر، قیافہ اقتفاء سے مقلوب ہے جیسے جذب اور جبذ ہے، یہ آخری بات ان سے قبل فراء نے بھی کہی، طبری سلف سے یہ نقل کرنے کے بعد کہ مراد شہادۃ الزور یا قول بغیر علم یا رمی بالباطل (یعنی نا جائز الزام لگانا) ہے، لکھتے ہیں یہ سب معانی باہم متقارب ہیں، ابوعبیدہ کا قول ذکر کیا پھر لکھا اصلِ تقفو عیب ہے، اسی سے اشعث بن قیس کی یہ مرفوع حدیث ہے: (لا نقفو منا ولاننتفي من أبينا) (یعنی اپنے عیوب نہیں نکالتے اور نہ غلط نسبت جوڑتے ہیں) اسی سے یہ شعر ہے: (ولا أقفو الحواضن إن قفينا) (حواضن حاضنۃ کی جمع یعنی دایہ، پرورش کرنے والی، یعنی میں ان کی عیب جوئی نہیں کرتا چاہے وہ کرتی پھریں) پھر بعض کوفیوں سے نقل کیا کہ اس کا اصل قیافہ ہے جو (اتباع الأثر) ہے (یعنی قدموں کے نشانات کا پیچھا کرنا جیسے کھوجی کرتے ہیں) اسکا تعاقب کیا گیا کہ اگر ایسا ہوتا تو قراءت ضمِ قاف اور سکونِ فاء کے ساتھ ہوتی لیکن زعم کیا کہ یہ قلب پر ہے

کہتے ہیں اولی بالصواب اول ہے، قراءت جس کی طرف اشارہ کیا معاذ القاری سے شواذ میں نقل کی گئی ہے، شافعی نے قیاس کو حدیث پر مقدم کرنے والوں کے رد میں اس آیت کے ساتھ استدلال کیا: (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ إِلَى اللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ)[النساء : ۵۹] کہتے اس کا معنی ۔ واللہ اعلم ۔ یہ ہے کہ اس میں اللہ اور اسکے رسول کے قول کے اتباع کرو، بیہقی نے یہاں ابن مسعود کی یہ حدیث وارد کی: (ليس عام إلا الذى بعده شرٌّ منه لا أقول عام أخصبُ مِنْ عام ولا أميرٌ خيرٌ مِنَ أمير ولكن ذهاب العلماء ثم يَحْدُثُ قومٌ يَقِيْسُون الأمور بآرائهم فيُهْدَمُ الإسلام) (یعنی ہر آمدہ سال پچھلے سے بدتر ہی ہے، میں یہ نہیں کہتا کہ فلاں سال فلاں سے زیادہ زرخیز یا فلاں امیر فلاں سے بہتر ہے میری مراد علماء کے اٹھ جانے سے ہے پھر ایسے لوگ ہوں گے اپنی آراء کے ساتھ قیاس آرائی کریں گے اور یوں اسلام کا بیڑا غرق کریں گے)۔

- 7307حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ تَلِيدٍ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ شُرَيْحٍ وَغَيْرُهُ عَنْ أَبِي الْأَسْوَدِ عَنْ عُرْوَةَ قَالَ حَجَّ عَلَيْنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْزِعُ الْعِلْمَ بَعْدَ أَنْ أَعْطَاهُمُوهُ انْتِزَاعًا وَلَكِنْ يَنْتَزِعُهُ مِنْهُمْ مَعَ قَبْضِ الْعُلَمَاءِ بِعِلْمِهِمْ فَيَبْقَى نَاسٌ جُهَّالٌ يُسْتَفْتَوْنَ فَيُفْتُونَ بِرَأْيِهِمْ فَيُضِلُّونَ وَيَضِلُّونَ فَحَدَّثْتُ

ثوری، اوزاعی، ابن جریج، مسعر، ابوحنیفہ، سعید بن ابوعروبہ، دونوں حماد اور معمر ہیں بلکہ ان سے بھی (عمر میں بڑے) جیسے یحیی بن سعید انصاری، موسی بن عقبہ، اعمش، محمد بن عجلان، ایوب، بکیر بن عبداللہ بن اشج، صفوان بن سلیم، ابومعشر، یحیی بن ابوکثیر اور عمارہ بن غزیہ!
یہ دس حضرات صغار تابعین میں سے ہیں اور یہ ان کے اقران میں سے تھے ہشام کی اسکی روایت پر عروہ سے ابواسود محمد بن عبدالرحمن نوفلی المعروف یتیم عروہ نے موافقت کی، انہی سے ابن لہیعہ اور ابوشریح نے اسے روایت کیا ہے، عروہ سے اسے ان کے بیٹوں یحیی اور عثمان اسی طرح ابوسلمہ بن عبدالرحمن نے بھی روایت کیا، یہ انکے اقران میں سے ہیں اور زہری نے بھی، اسی طرح عروہ کی ابن عمرو سے اسکی روایت پر عمر بن حکم بن ثوبان نے موافقت کی ہے اسے مسلم نے ان کے طریق سے نقل کیا البتہ سیاق ذکر نہیں کیا لیکن کہا: (بمثل حديث هشام بن عروة) گویا اسے انہوں نے جریر بن عبدالحمید عن ہشام سے نقل کیا ہے ان میں سے بعض مذکورین کی روایات کے حوالے سے اضافی فوائد کا آگے ذکر کروں گا۔

(عن أبى الأسود) مسلم کی ابن شریح تک ان کی سند کے ساتھ روایت میں ہے: (أن أبا الأسود حدثه)۔ (حج علينا) یعنی حج کیلئے جاتے ہوئے ہم سے ان کا گزر ہوا۔ (فسمعته الخ) مسلم کی روایت میں ہے کہ مجھے حضرت عائشہ نے کہا اے بھانجے مجھے خبر ملی ہے کہ ابن عمرو حج کیلئے جاتے ہوئے ہم سے گزریں گے تو تم ان سے ملو اور استفادہ کرو کیونکہ انہوں نے نبی اکرم سے علم کثیر کا اخذ کیا ہے کہتے ہیں تو میں ان سے ملا اور کئی اشیاء کے بارہ میں ان سے سوال کئے جنہیں وہ نبی اکرم سے نقل کرتے تھے تو منجملہ ان کے یہ بھی ذکر کیا۔

(إن الله لاينزع العلم الخ) ابوذر کی مستملی اور کشمیہنی سے روایت میں ہے: (أعطاهموه)، حرملہ کی روایت میں ہے: (لا ينتزع العلم من الناس انتزاعا) کتاب العلم میں گزری مالک عن ہشام کی روایت میں تھا: (إن الله لايقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد) سفیان بن عیینہ عن ہشام کی روایت میں (من قلوب العباد) ہے اسے حمیدی نے اپنی مسند میں تخریج کیا، مسلم کے ہاں جریر عن ہشام سے روایت میں اس کا مثل ہے لیکن کہا: (من الناس) اکثر روایات میں یہی لفظ وارد ہے، طبرانی کی محمد بن عجلان عن ہشام سے روایت میں ہے: (إن الله لا ينزع العلم انتزاعا ينتزعه منهم بعد أن أعطاهم) ضمیر کے مرجع کا ذکر نہیں کیا، طبرانی نے معمر عن ہشام سے یہ الفاظ ذکر کئے: (إن الله لا ينزع العلم من صدور الناس بعد أنْ يُعَلِّمَهُمْ إياه) میرا خیال ہے عبداللہ بن عمرو نے یہ حدیث ایک سائل کے جواب میں بیان کی جس نے ان سے ابوامامہ کی حدیث بارے سوال کیا جس میں کہتے ہیں کہ حجِ وداع کے موقع پر نبی اکرم ایک گندمی رنگ کے اونٹ پر کھڑے ہوئے اور (تقریر کرتے ہوئے) کہا اے لوگو علم میں سے کچھ حاصل کرلو اس سے قبل کہ یہ قبض کرلیا جائے اور اس سے قبل کہ یہ زمین سے اٹھالیا جائے، اس کے آخر میں ہے: (ألا إن ذهاب العلم ذَهَابُ حَمَلَتِهِ) تین مرتبہ یہ کہا اسے احمد، طبرانی اور دارمی نے نقل کیا اسی طرح قاسم بن اصبغ نے بھی اور ان کے طریق سے ابن عبدالبر نے کہ حضرت عمر نے حضرت ابوہریرہ کو سنا کہ حدیث (يقبض العلم) بیان کررہے ہیں تو کہنے لگے یہ قبضِ علم اس طرح نہ ہوگا کہ لوگوں کے سینوں سے کھرچ لیا جائے گا لیکن یہ (فناء العلماء) ہے، یہ احمد اور بزار کے ہاں اسی طریق سے ہے۔

(ولكن ينتزعه الخ) اس میں یہی ہے تقدیر ہے: (ينتزعه بقبض العلماء مع علمهم) تو اس میں کچھ قلب

ہوا ،حرملہ کی روایت میں ہے: (ولکن يقبض العلماء فيرفع العلم معهم) ہشام کی روایت میں ہے:(ولكن العلم بقبض العلماء) روایتِ معمر کے الفاظ ہیں: (ولکن ذهابهم قبض العلم) ان کے مفاہیم ایک جیسے ہیں۔

(فيبقى ناس جهال) یہاں یاء کی زبر کے ساتھ ہے حرملہ کے ہاں: (ويبقى في الناس رؤوسا جهالا) ہے یہ یاء کی پیش کے ساتھ ہے، کتاب العلم میں (رؤوسا) کا ضبط گزرا کہ آیا یہ راس کی جمع ہے؟ اکثر کی روایت یہی ہے یا یہ رئیس کی جمع ہے ہشام کی روایت میں ہے: (حتى إذا لم يبق عالم) یہ ابوذر کی مالک کے حوالے سے روایت میں ہے، دیگر کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (لم يُبق عالما اتخذ الناس رؤوسا جهالا) مسلم کی روایتِ جریر میں ہے:(حتى إذا لم يترك عالما) یہی طبرانی کی صفوان بن سلیم سے روایت میں ہے اس سے دوسری روایت کی تائید ملتی ہے ابن عجلان کی روایت میں ہے: (حتى إذا لم يبق عالم) یہی شعبہ عن ہشام کے ہاں ہے، طبرانی کے ہاں محمد بن ہشام بن عروہ عن ابیہ سے روایت میں ہے: (فيصير للناس رؤوسٌ جُهَّالٌ) ان کی معمر عن زہری عن عروہ سے روایت میں ہے:(بعد أن يعطيهم إياه ولكن يذهب العلماء كلما ذهبَ عالمٌ ذهبَ بما معه من العلم حتى يَبْقىٰ من لا يعلم)(یعنی ہر عالم کے اٹھ جانے سے اسکا علم بھی اٹھ جائے گا حتی کہ چہار سو جہل کے پھریرے لہرائیں گے) ۔

(فيضلون الخ) اول یائے مفتوح اور ثانی اس کی پیش کے ساتھ! حرملہ کی روایت میں ہے:(يستفتونهم فيفتونهم) باقی اسی کے مثل ہے ہشام کی روایت میں ہے: (فسُئِلُوا فأفتَوا بغير علم فضَلُّوا او أضَلُّوا) یہ اکثر کی روایت ہے ان سب کی قیس بن ربیع نے مخالفت کی اور وہ صدوق ہیں حافظہ کی جہت سے ضعیف قرار دیے گئے ہیں تو انہوں نے ہشام سے یہ الفاظ نقل کئے: (لم يزل أمر بني إسرائيل معتدلا حتى نشأ فيهم أبناء سبايا الأمم فأفتَوا بالرأي فضَلُّوا وأضَلُّوا) (یعنی بنی اسرائیل کی شان وشوکت قائم رہی حتی کہ ان میں لونڈیوں کی اولاد کو عروج ملا جنہوں نے اپنی رائے سے فتاوی دیئے تو یوں خود بھی گمراہ ہوئے اور اوروں کو بھی کیا) اسے بزار نے تخریج کیا اور لکھا قیس اس کے ساتھ متفرد ہیں، کہتے ہیں اس لفظ کے ساتھ محفوظ وہ جوان کے غیر نے ہشام سے نقل کیا تو ارسال کیا بقول ابن حجر اس مرسلِ مذکور کو حمیدی نے نوادر میں اور بیہقی نے المدخل میں ان کے طریق سے نقل کیا ہے ابن عیینہ سے جو ہشام بن عروہ عن ابیہ سے عین قیس کے سیاق کی مثل اسکے ناقل ہیں۔

(فحدثت به عائشة) حرملہ نے یہ زیادت بھی کی کہ جب حضرت عائشہ کو اس کی تحدیث کی تو اسے بڑا سمجھا اور انکار کیا (کہ نبی پاک نے یوں نہ فرمایا ہوگا) اور کہا کیا انہوں نے تمہیں کہا کہ نبی اکرم سے یہ سنا ہے؟(ثم إن عبد الله الخ) حرملہ کی روایت میں ہے کہ اگلے برس ہی پھر حج کیلئے آئے ،اس کے الفاظ ہیں:(قال عروة حتى إذا كان قابلٌ قالت له إن ابن عمرو قد قَدِمَ فَالْقَهُ ثم فاتِحْهُ حتى تسأله عن الحديث الذى ذَكَرَهُ لك في العلم)(یعنی دوبارہ اس حدیث کا ان سے استثبات کرو جو پچھلے برس بیان کی تھی)۔ (فحدثني به) روایتِ حرملہ میں ہے:(فذكره لي)۔ (كنحو ما حدثني) حرملہ کی روایت میں ہے:(بنحو ما حدثني به في مرته الأولى) ابن عیینہ کی موصول روایت میں ہے: (قال عروة ثم لبثت سنة الخ) یعنی ایک سال انتظار کیا پھر طواف کے دوران ان سے پوچھا تو یہی بتلایا، اس سے افادہ ہوا کہ دوسری ملاقات مکہ میں ہوئی

عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ ثُمَّ إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو حَجَّ بَعْدُ فَقَالَتْ يَا ابْنَ أُخْتِي انْطَلِقْ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ فَاسْتَثْبِتْ لِي مِنْهُ الَّذِي حَدَّثْتَنِي عَنْهُ فَجِئْتُهُ فَسَأَلْتُهُ فَحَدَّثَنِي بِهِ كَنَحْوِ مَا حَدَّثَنِي فَأَتَيْتُ عَائِشَةَ فَأَخْبَرْتُهَا فَعَجِبَتْ فَقَالَتْ وَاللَّهِ لَقَدْ حَفِظَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو .

طرفه - 100

ترجمہ: عبداللہ بن عمروؓ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ سے سنا، فرماتے تھے اللہ تعالیٰ تم سے علم کو دینے کے بعد نہ اٹھائے گا مگر ہاں اس طرح اٹھائے کہ علماء کو مع علم کے اٹھالے گا، تب جاہل لوگوں سے فتویٰ لیا جائے گا اور وہ محض اپنی رائے سے فتویٰ دے کر خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے، عروہ کہتے ہیں میں نے ان کی یہ حدیث حضرت عائشہ کو سنائی پھر اگلی دفعہ جب ابن عمرو حج کرنے آئے تو حضرت عائشہ نے مجھ سے کہا اے بھانجے عبداللہ کے پاس جاؤ اور اس حدیث کا ان سے استثبات کرو جو تم نے بیان کی تھی تو میں ان کے پاس آیا تو عین اسی طرح مجھے بیان کی جیسے پہلے مجھے بیان کی تھی تو میں حضرت عائشہ کے پاس آیا اور انہیں بتلایا تو متعجب ہوئیں اور کہا واللہ عمرو کو تو یاد ہے۔

شیخ بخاری کا نسب نامہ یہ ہے: سعید بن عیسی بن تلید، ابوعیسی عُنَنِی، ثقہ مصری رواۃ میں سے ہیں حکام کے کاتب رہے۔ (عبد الرحمن بن شريح) یہ ابوشریح اسکندرانی ہیں۔ (وغیرہ) یہ ابن لہیعہ ہیں ان کے ضعف کے باوصف بخاری نے انہیں مبہم رکھا اس روایت میں ان کا اعتماد عبدالرحمٰن پر ہے لیکن الحافظ ابوالفضل محمد بن طاہر نے اس رسالہ میں جو قیاس کے موضوع پر حدیثِ معاذ بن جبل بارے تالیف کیا، لکھا کہ عبداللہ بن وہب نے یہ حدیث ابوشریح اور ابن لہیعہ دونوں سے روایت کی ہے لیکن ابن لہیعہ کا سیاق مقدم رکھا اور وہ اسی سیاق کی مثل ہے جو یہاں ہے پھر اس پر ابوشریح کی روایت کو معطوف کیا تو یہ کہا بقول ابن حجر ابن عبدالبر نے بھی اسی طرح ہی باب العلم میں سحنون عن ابن وہب عن ابن لہیعہ سے نقل کیا ہے کہ مجھے عبدالرحمٰن بن شریح نے ابواسود عن عروہ عن عبداللہ بن عمرو سے یہ بیان کیا، بقول ابن طاہر ہم نہیں جانتے کہ اپنے قول (ذلك) سے مراد سیاق ہے و معنی دونوں ہیں یا صرف معنی؟ حتی کہ مسلم کو پایا کہ اس کی حرملہ بن یحیی عن ابن وہب عن عبدالرحمٰن بن شریح وحدہ سے تخریج کی تو ایسا سیاق نقل کیا ہے جو اس بخاری کے نقل کردہ سیاق کے مغایر ہے، کہتے ہیں تو اس سے معلوم پڑا کہ جس سیاق کو بخاری نے حذف کیا ہے وہ ابوشریح کا اور جو وارد کیا وہ اس غیر (یعنی ابن لہیعہ) کا سیاق ہے، جنہیں مبہم رکھا آگے ان کے باہمی تفاوت کا ذکر آئیگا، دونوں کے معنی میں کوئی بڑا فرق نہیں! میرا خیال تھا کہ مسلم نے عمداً ابن لہیعہ کا ذکر حذف کیا ہے ان کے ضعف کی وجہ سے اور عبدالرحمٰن پر اقتصار کیا ہے حتی کہ اسماعیلی کو پایا کہ حرملہ کے طریق سے ابن لہیعہ کے ذکر کے بغیر اسکی تخریج کی تو علم ہوا کہ ابن وہب کبھی اس حدیث کی تحدیث کرتے ہوئے دونوں کا حوالہ ذکر کرتے تھے اور کبھی صرف ابن شریح کا، ابن وہب کے اس میں دو شیوخ اور بھی ہیں ایک دیگر سند کے ساتھ، چنانچہ ابن عبدالبر نے بیان العلم میں اسے سحنون (حدثنا ابن وهب حدثنا مالك و سعيد بن عبد الرحمن كلاهما عن هشام بن عروة) مشہور سیاق کے ساتھ نقل کیا، باب العلم میں ذکر کیا تھا کہ یہ حدیث ہشام بن عروہ عن ابیہ سے مشہور ہے ہشام سے اسے ستر سے زائد رواۃ نے نقل کیا ہے اور یہاں میں کہتا ہوں کہ ابوقاسم عبدالرحمٰن بن الحافظ ابوعبداللہ بن مندہ نے کتاب التذکرہ میں ذکر کیا ہے کہ الحافظ ہشام سے اسکے راویوں کی تعداد اس سے کہیں کثیر ہے ان کے اسماء ذکر کئے جو چار سو ستر سے زائد بنتے ہیں ان میں سے کبار ائمہ رواۃ مثلاً شعبہ، مالک،

تھی، عروہ مدینہ سے اس برس حج کرنے آئے تھے اور عبداللہ مصر سے تو حضرت عائشہ کو یہ خبر ملی تو ان کا قول (قد قدم) سے مراد یہ ہے کہ مصر سے حج کے قصد سے مکہ آئے، یہ نہیں کہ مدینہ آئے کہ اگر وہاں آتے تو عروہ کی وہیں ان سے ملاقات ہو جاتی، یہ بھی محتمل ہے کہ حضرت عائشہ بھی اس سال حج کیلئے آئی ہوں اور عبداللہ ان کی آمد کے بعد پہنچے ہوں تو حضرت عائشہ نے عروہ کو ان سے ملنے کا حکم دیا۔

(فعجبت فقالت الخ) حرملہ کی روایت میں ہے کہ جب انہیں اسکی خبر دی تو کہا میرا خیال ہے کہ درست ہی کہہ رہے ہیں کیونکہ کوئی کمی وبیشی نہیں کی ہے (یعنی کوئی بھول نہیں کی ہے) بقول ابن حجر روایتِ اصل محتمل ہے کہ حضرت عائشہ کے پاس بھی اس حدیث کا کچھ علم ہو اور ان کا گمان تھا کہ عبداللہ بن عمرو سے کچھ کمی یا بیشی ہوگئی ہے تو جب دوسری مرتبہ بھی اسی طرح بیان کیا جیسے پہلے کیا تھا تو یاد آیا کہ اس کے موافق ہے جو خود انہوں نے سنی تھی لیکن حرملہ کی روایت جس میں مذکور ہے کہ ان کی اس حدیث کا اعظام وانکار کیا، سے ظاہر ہوتا ہے کہ انکے پاس اس کا کچھ علم نہ تھا، اسکی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ انہوں نے ان کے اسے حفظ رکھنے پر استدلال اس امر سے کیا کہ سال بعد عین اسی طرح بیان کیا ہے جو سال قبل کیا تھا کوئی کمی اور بیشی نہیں کی، عیاض لکھتے ہیں حضرت عائشہ نے حضرت عبد اللہ کو متہم نہیں کیا البتہ چونکہ وہ کتبِ قدیمہ کا مطالعہ کرتے رہتے تھے تو ان کے دل میں گمان آیا کہ شائد یہ بات انہی کے مطالعہ کا حاصل ہو تبھی زور دے کر عروہ سے دریافت کیا کہ کیا تمہیں صاف صاف کہا ہے کہ نبی اکرم سے یہ بات سنی؟ اھ، اس پر معمر کی زہری عن عروہ عن عبداللہ سے روایت ہی معتمد ہے جو مصنف عبدالرزاق میں مخرج ہے احمد، نسائی اور طبرانی نے بھی ان کا طریق تخریج کیا لیکن ترمذی نے جب عبدہ بن سلیمان عن ہشام سے اسکی تخریج کی تو کہا زہری نے یہ حدیث عروہ عن عبداللہ بن عمرو سے اور عروہ عن عائشہ سے نقل کی ہے، یہ روایت جس کی طرف اشارہ کیا اسے یونس بن یزید نے زہری عن عروہ عن عائشہ سے روایت کیا، اسے ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں اور بزار نے شبیب بن سعید عن یونس سے نقل کیا شبیب کا حافظہ کچھ خراب تھا اس وجہ شاذ قرار دئے گئے ہیں عبدالرزاق نے زہری کے طریق سے جب اس کی تخریج کی تو اسکے پیچھے معمر عن یحیی بن ابو کثیر عن عروہ عن عبداللہ بن عمرو کی روایت کو ذکر کیا، اسکے الفاظ ہیں: (أشهد أن رسول اللہ ﷺ قال لایرفع اللہ العلم بقبضه ولکن یقبض العلماء) ابن عبدالبر بیان العلم میں لکھتے ہیں اسے عبدالرزاق نے معمر عن ہشام سے بھی حدیث مالک کے ہم معنی نقل کیا ہے

ابن حجر کہتے ہیں یحیی کی روایت طیالسی نے ہشام دستوائی عنہ سے نقل کی ہے، میں نے زہری سے اس کی ایک اور سند بھی پائی ہے اسے طبرانی نے اوسط میں علاء بن سلیمان رقی عن زہری عن ابی سلمہ عن ابی ہریرہ سے نقل کیا تو کلی طور پر روایتِ ہشام کے مثل ذکر کیا لیکن: (وَأَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ) بھی ذکر کیا، علاء کو ابن عدی نے ضعیف قرار دیا ہے اسے انہوں نے ایک اور طریق کے ساتھ بھی حضرت ابو ہریرہ سے روایتِ حرملہ کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا، اسکی سند ضعیف ہے، ابوسعید خدری سے یہ الفاظ نقل کئے: (یقبض اللہ العلماء ویقبض العلم معهم فتنشأ أحداث یَنْزُو بعضهم علی بعض نَزْوَ العیر علی العیر ویکون الشیخ فیهم مستضعفا) (یعنی اللہ علماء کو فوت کرلے گا تو ایسے نوجوان مدعیانِ علم ہوں گے جو اونٹوں کی طرح ایک دوسرے کو رگیدیں گے [یعنی مناظرہ بازی کریں گے] اور شیخ ۔یعنی پرانے عالم۔ کی ان کے سامنے کچھ پیش نہ جائے گی) اس کی سند ضعیف ہے ،دارمی نے ابو درداء سے اس طرح نقل کیا: (رَفْعُ العلم ذَهَابُ العلماء) حضرت حذیفہ سے یہ الفاظ نقل کئے: (قَبْضُ العلم

قَبضُ العلماء) مشار الیہ حدیثِ ابوامامہ نے نبی اکرم کے یہ بات کہنے کے وقت کا افادہ دیا ان کی روایت میں مزید یہ بھی مستفاد ہوا کہ علماء کی موت کے ساتھ رفعِ علم کے بعد کتب کا باقی ہونا جاہلوں کو کچھ فائدہ نہ دے گا چنانچہ اس میں ہے کہ ایک اعرابی نے سوال کیا کہ یا رسول اللہ علم ہم سے کیونکر اٹھا لیا جائے گا جبکہ مصاحف ہمارے درمیان موجود ہوں گے اور ہم اس میں جو ہے کا تعلم کر چکے ہیں اور اپنی اولادوں، بیویوں اور خادموں کو بھی سکھلا چکے ہیں؟ آپ نے ناراضی کا اظہار کرتے ہوئے اسے دیکھا اور فرمایا ان یہود و نصاریٰ کے پاس ان کی کتب موجود ہیں لیکن اپنے انبیاء کی ہدایات کو یکسر فراموش کر دیا ہے، اس زیادت کیلئے کئی شواہد بھی ہیں مثلاً عوف بن مالک، ابن عمرو اور ابن عسال وغیرہم کی روایات، انہیں ترمذی، طبرانی، دارمی اور بزار نے مختلف الفاظ کے ساتھ تخریج کیا، حضرت عمر سے بھی قبضِ علم کی وہی تفسیر منقول ہے جو عبداللہ بن عمرو کی حدیث میں مذکور ہوئی یہ احمد کی یزید بن اصم عن ابو ہریرہ سے روایت، اس میں ہے: (ویرفع العلم) حضرت عمر نے یہ سنا تو کہا ایسا نہیں ہوگا کہ علماء کے سینوں سے علم کھرچ لیا جائے لیکن یہ علماء کے اٹھ جانے سے ہوگا، محتمل ہے کہ یہ ان کے پاس مرفوعا ہو، تب ابن عمرو کی روایت کیلئے یہ قوی شاہد ہوا، اس حدیث سے استدلال کیا گیا کہ لازم نہیں کہ ہر زمانہ میں مجتہد کا وجود ہو!

یہی جمہور کا موقف ہے اکثر حنابلہ نے اسکی مخالفت کی اور بعض دیگر نے بھی کیونکہ یہ موتِ علماء کے ساتھ رفعِ علم میں صریح ہے اسی طرح اہلِ جہل کی ترئیس اور جہالت پر مبنی فیصلے اور فتوے صادر کرنے والوں میں، تو جب علم منتفی ہوا اور جو اس پر فیصلے دیں تو یہ اجتہادِ مجتہد کے انتفاء کو مستلزم ہوا، یہ اس حدیث کے ساتھ معارض ہے: (لاتزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله) ایک طریق میں ہے: (حتى تقوم الساعة أو حتى يأتي أمر الله) یعنی شک کے اور یہی معتمد ہے اولا اس کا جواب یہ دیا گیا کہ یہ عدم خلو میں ظاہر ہے نہ کہ نفیِ جواز میں، ثانیاً کہ اول کیلئے دلیل اظہر ہے کیونکہ تصریح ہے کبھی قبضِ علم اور کبھی اس کے رفع کے بخلاف ثانی کے، بفرضِ تعارض باقی یہ رہا کہ اصل عدمِ مانع ہے، ان کا قول ہے کہ اجتہاد فرضِ کفایہ ہے تو اس کا انتفاء اتفاق علی الباطل کو مستلزم ہوا؟ جواب دیا گیا کہ فرضِ کفایہ کی بقاء علماء کی بقاء کے ساتھ مشروط ہے تو جب علماء کے انقراض (یعنی ختم ہو جانے) پر دلیل قائم ہو گئی تب نہیں کیونکہ ان کے فقدان کے ساتھ اجتہاد پر قدرت و تمکن ہی مفقود ہوئی اور جب اس کا مقدور ہونا ہی منتفی ہوا تو اس کے ساتھ تکلیف بھی واقع نہ ہوئی، ایک جماعت نے اسی طرح اس پر اقتصار کیا۔

کتاب الفتن کے اواخر کے باب (تغير الزمان حتى تعبد الأوثان) میں گزرا جو اشارت کناں ہے کہ اسکے وجود کا محل تب جب حضرت عیسیٰ کے نزول (بلکہ وفات) کے بعد ایک پاکیزہ ہوا چلنے سے زمین بھر کے سب اہلِ ایمان حتی کہ وہ بھی جن کے دل میں ذرہ بھر بھی ایمان ہوگا، ختم ہو جائیں گے اور صرف شرار الناس ہی باقی رہ جائیں گے انہی پر قیامت قائم ہوگی مسلم کے ہاں بھی اسکے بالمعنی روایت موجود ہے لہذا مسلمانوں کے فرضِ کفایہ کے ترک پر اتفاق اور عمل بالجہل وارد نہیں ہوتا کیونکہ ان کا وجود ہی نہ ہوگا، اسی سے یہ کہہ کر تعبیر کیا: (حتى يأتي أمر الله) جہاں تک ان الفاظ کے ساتھ روایت: (حتى تقوم الساعة) تو یہ اس کے قریب ہونے پر محمول ہے اس طور کہ اس کی اشراط میں سے آخری شرط بھی ظاہر ہو گئی، بابِ مذکور میں اس کی مدلل بحث گزری

اس کی تائید احمد کی۔ حاکم نے حکمِ صحت لگایا، حضرت حذیفہ سے یہ مرفوع روایت کرتی ہے: (يدرس الإسلام كما

یدرس وشی الثوب) اور کئی دیگر احادیث! طبری نے تجویز کیا کہ دونوں حدیثوں میں وہ محل مضمر مانا جائے جہاں یہ طائفہ ہوگا تو جنہیں شرار الناس کہا یہ وہ لوگ جو اس ہوا کے ایمان والوں کو قبض کر لینے کے بعد مثلا بلادِ مشرق میں باقی رہ جائیں گے کیونکہ یہی فتن کا اصل محل ہیں اور جنہیں اہلِ حق ہونے کے ساتھ موصوف کیا یہ وہ جو بعض بلاد مثلا بیت المقدس میں ہونگے کیونکہ حدیثِ معاذ میں یہ مذکور ہوا: (إنهم بالشام) ایک طریق میں (بیت المقدس) ہے، انہوں نے یہ جو بات کہی یہ اگرچہ محتمل ہے لیکن صحیح مسلم کی حدیثِ انس کی یہ عبارت اس کا رد کرتی ہے: (لاتقوم الساعة حتی لایقال فی الأرض الله الله) اور کئی احادیث جو اس کے ہم معنی ہیں جن کا ذکر گزرا، یہ بھی ممکن ہے کہ ان احادیث کو ترتیب فی الواقع پر منزل کیا جائے تو اولاً علمائے مجتہدین کے اٹھ جانے سے اجتہادِ مطلق اٹھ جائے گا پھر مقید بھی، ثانیا جب کوئی مجتہد باقی نہ رہے گا تو سب تقلید میں ایک جیسے ہوں گے لیکن ان مقلدین میں سے کچھ ایسے ہوں گے جو اجتہادِ مقید کے درجہ کو پہنچنے کے قریب ہوں گے اسی طرف اس جملہ کے ساتھ اشارہ کیا: (اتخذ الناس رؤوساً جُهَّالا) یہ بعض ایسوں کی ترئیس کی نفی نہیں کرتا جو جہلِ تام کے ساتھ متصف نہ ہوں

ابن عبدالبر نے کتاب العلم میں عبداللہ بن وہب (سمعت خلاد بن سلمان الحضرمی یقول حدثنا دراج أبو السمح) سے نقل کیا کہ وہ کہتے تھے ایک زمانہ ایسا آئے گا کہ لوگ سواریوں کو موٹا کریں گے تا کہ ان پر ملکوں ملکوں کا سفر کریں ایسے شخص کی تلاش میں جو معمول بہ سنت کے مطابق فتویٰ دے مگر ایسے مفتی ہی ملیں گے جو ظن کے ساتھ فتوے دیں گے (یعنی موکد علمِ حدیث کسی کے پاس نہ ہوگا) تو یہ اس امر پر محمول ہے کہ دونوں حالتوں میں مراد اغلب واکثر ہے، اور یہ امر مشاہدہ میں آچکا ہے، پھر جائز ہے کہ اس صفت کے حاملین سب اٹھ جائیں اور باقی صرف خالص مقلد ہی رہ جائیں اس وقت بعض مسائل میں مجتہد کے وجود سے خلوِ زمانہ متصور ہوسکتا ہے لیکن فی الجملہ ایسے کچھ لوگ باقی ہوں گے جن کیلئے علم کی طرف کچھ نسبت قائم ہوگی پھر روز بروز جہل کا غلبہ ہوتا جائے گا اور اہلِ جہل کی ترئیس عام ہوگی پھر ممکن ہے آخر کار ایک وقت ایسا ہو کہ ہر طرف کلی طور پر جہالت کا راج ہو، یہ ہوسکتا ہے خروجِ دجال کے وقت ہو (لیکن دیگر شواہد کی روشنی میں یہ درست نہیں) یا حضرت عیسی کی وفات کے بعد! تب اصلا ہی اہلِ علم کے وجود سے زمین خالی ہو جائے گی پھر ہوا چلے گی اور ہر مومن کی روح قبض کر لے گی تب مجتہد کیا، عالم ہی کوئی باقی نہ ہوگا صرف شرار الناس ہوں گے تو انہی پر قیامت قیام ہوگا، اللہ اعلم، کتاب الفتن کے اوائل میں قبضِ علم بارے کثیر مباحث اور متعلقہ نقول کا ذکر گزرا، حدیث سے جاہل کی ترئیس سے زجر ثابت ہوا اس مفسدت کے مدنظر جو اس پر مترتب ہوتی ہے، اسکے ساتھ تمسک کیا بعض ان حضرات نے جو جاہل بالحکم کی تولیت کے عدم جواز کے قائل ہیں اگرچہ وہ عاقل وعفیف ہی ہو لیکن اگر ایک طرف فاسق عالم ہو اور دوسری طرف جاہلِ عفیف تو یہ ثانی اولیٰ ہے کیونکہ اسکا ورع اسے بغیر علم فیصلے صادر کرنے سے روکے گا اور اسے بحث وتمحیص کی راہ پر لگائے گا

اس سے علماء اور طالبانِ علم کو ایک دوسرے سے اخذ واستفادہ کرنے کی ترغیب ملی سی طرح ایک دوسرے کیلئے علم وفضل کا اعتراف کرنے کی بھی، استاذ کا اپنے شاگرد کو کسی دوسرے عالم سے مستفید ہونے کی تلقین کرنا بھی ثابت ہوا تا کہ وہ کچھ بھی حاصل کرے جو خود اس کے پاس نہیں، محدث سے جوازِ تثبت بھی ملا جب ذہول ونسیان کا ظن ہو اسی طرح فاضل عالم کی مراعات بھی عیاں ہوئی اور یہ حضرت عائشہ کے اس قول سے: (اذهب إليه ففاتِحهُ) یعنی پہلے اور باتیں کرو پھر اس حدیث کی بابت استثبات کرنا، یہ نہیں کہ

جاتے ہی روکھے انداز میں ایسا کرنا، (گویا عالم سے آگاہی حاصل کرنے کے آداب سکھلائے) مبادا کہ ان کا استیحاش ہو، ابن بطال کہتے ہیں عمل بالرای کی ذم بارے حدیث اور آیت کے اور سلف کے استنباطِ احکام کے فعل کے درمیان تطبیق یہ ہے کہ نصِ آیت بغیر علم قول کی ذم کرتی ہے تو یہ اس شخص کے ساتھ خاص ہے جو بغیر کسی اصل کی طرف استناد کئے مجرد رائے کے ساتھ بات کرے ہے اور حدیث کا معنی اس شخص کی مذمت ہے جو جہل کے باوجود فتویٰ دیتا ہے اسی لئے ایسوں کو ضلال اور اِضلال کے ساتھ موصوف کیا وگرنہ اصل سے استناد کرتے ہوئے استنباطِ احکام و مسائل کرنے والوں کی تعریف کی گئی ہے جیسا کہ قرآن میں کہا: (لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَه مِنْهُمْ) تو اگر رائے کتاب، سنت یا اجماع میں سے کسی اصل کی طرف مستند ہے تو وہ محمود ہے دیگر مذموم ہے! کہتے ہیں حضرات سہل بن حنیف اور عمر بن خطاب کی حدیثیں اگرچہ (بظاہر مطلقا) ذمِ رائے پر دال ہیں لیکن یہ اسی صورت کے ساتھ مخصوص ہے کہ کتاب وسنت کے ساتھ تعارض ہو تو گویا ان کا قول: (اتهموا الرأى) اس امر پر محمول ہے جب وہ سنت کی مخالف ہو اور مثال کے طور پر آنجناب کے امر بالتحلل کا حوالہ دیا جبکہ صحابہ کو استمرار علی الاحرام عزیز تھا اور وہ قتال چاہتے تھے تاکہ نسک مکمل کریں اور دشمن پر غالب آئیں لیکن ان پر وہ کچھ مخفی تھا جو نبی اکرم کے مدنظر تھا اور آخر کار جس کا انجام بہتر نکلا اور حضرت عمر جنہوں نے قاضی شریح کو لکھا کہ اگر کتاب اللہ سے کوئی مسئلہ آپ کیلئے متبین ہو چکا ہو تب کسی سے پوچھنے کی ضرورت نہیں اگر کتاب اللہ سے نہیں ملا تب سنتِ رسول اللہ سے تلاش کرو اور اس سے بھی اگر نہ ملا تو (فاجتهدْ فيه رأيك) (یعنی تب خوب سوچ و بچار کر کے اپنی رائے سے حل پیش کرو) یہ سیار عن شعبی کی روایت ہے جبکہ شیبانی عن شعبی عن شریح کی روایت میں ہے کہ حضرت عمر نے اس خط کے آخر میں لکھا: (اِقْضِ بِمَا فى كتاب الله فإنْ لَمْ فَبِمَا فى سُنَّةِ رسول الله فإنْ لَم يَكُنْ فَبِمَا قَضىٰ به الصالحون فإن لم يكن فإنْ شِئْتَ فَتَقَدَّمْ و إنْ شِئْتَ فَتأَخَّر ولا أرىٰ التأَخُّرَ إلاَّ خَيراً الخ) (یعنی کتاب اللہ کی روشنی میں فیصلہ کرو اگر اس میں نہیں ملتا تو سنتِ نبویہ سے اور اگر اس میں بھی نہیں ملتا تو سلف صالحین کے اقوال میں اسے تلاش کرو اور اگر اس میں بھی نہیں پاتے تو اب چاہو تو ذاتی اجتہاد کر کے حل پیش کرو یا چاہو تو سکوت اختیار کرو اور مجھے سکوت میں ہی خیر لگتی ہے) تو اس طرح حضرت عمر نے اجتہاد کر لینے کا حکم دیا (یعنی جب کتاب وسنت اور سلف کے اقوال سے مطلوبہ مسئلہ نہ ملے) تو اس سے دلالت ملی کہ جس رائے کو انہوں نے مذموم قرار دیا یہ وہ جو کتاب وسنت کے مخالف ہو، ابن ابوشیبہ نے بسند صحیح ابن مسعود سے شیبانی کی سابق الذکر روایتِ عمر کا نحو نقل کیا اور اس کے آخر میں یہ الفاظ کئے: (فإن جاء ه ما ليس فى ذلك فَلْيَجْتَهِدْ رَأْيَهُ فإنَّ الحلال بَيِّنٌ والحرام بَيِّنٌ فدَعْ ما يُرِيبُك إلى ما لايريبك) (یعنی اگر کتاب وسنت اور سلف کے ہاں سے نہیں ملتا تو اپنی رائے کو استعمال میں لائے، بے شک حلال بھی واضح ہے اور حرام بھی تو جس میں شک ہے اسے چھوڑ کر وہ کچھ اختیار کرو جس میں شک نہیں)۔

- 7308حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا أَبُو حَمْزَةَ سَمِعْتُ الْأَعْمَشَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا وَائِلٍ هَلْ شَهِدْتَ صِفِّينَ قَالَ نَعَمْ فَسَمِعْتُ سَهْلَ بْنَ حُنَيْفٍ يَقُولُ ح وَحَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ قَالَ قَالَ سَهْلُ بْنُ حُنَيْفٍ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّهِمُوا رَأْيَكُمْ عَلَى دِينِكُمْ لَقَدْ رَأَيْتُنِي يَوْمَ أَبِي جَنْدَلٍ وَلَوْ أَسْتَطِيعُ أَنْ أَرُدَّ أَمْرَ رَسُولِ اللَّهِ

ﷺ لَرَدَدْتُهُ وَمَا وَضَعْنَا سُيُوفَنَا عَلَى عَوَاتِقِنَا إِلَى أَمْرٍ يُفْظِعُنَا إِلاَّ أَسْهَلْنَ بِنَا إِلَى أَمْرٍ نَعْرِفُهُ غَيْرَ هَذَا الأَمْرِ قَالَ وَقَالَ أَبُو وَائِلٍ شَهِدْتُ صِفِّينَ وَبِئْسَتْ صِفُّونَ .

أطرافه 3181، 3182، 4189، - 4844 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴،ص: ۶۷۶)

شیخ بخاری عبد اللہ بن عثمان ہیں عبدان لقب تھا ابوحمزہ سے مراد سکری ہیں یہ سیاق ابوعوانہ کے نقل کردہ کے بحسب ہے کیونکہ عبدان کا سیاق کتاب الجزیہ میں گزرا ہے ابوعوانہ کی روایت ابوحمزہ کی روایت پر مقدماً واقع ہوئی، متن نقل کیا پھر اس پر ابوحمزہ کی روایت کو معطوف کیا اس کے آخر میں ہے کہ سہل بن حنیف کو سنا یہ کہہ رہے تھے: (قول سهل الخ) ان کے اس خطبہ کا بیان تفسیر سورۃ الفتح میں گزرا وہیں ان کے (يوم أبي جندل) کہنے کی مراد کا بیان ہوا۔

(إلا أسهلن) لام ساکن اور باء و نون کی زبر کے ساتھ، اور معنی ہے: (أنزلنا في السهل من الأرض أي أفضين بنا) (یعنی ہم نرم زمین پہ اترے ہیں) یہ شدت و تنگی اور حرج سے فرج (یعنی کشادگی اور آسانی) کی طرف تحول سے کنایہ ہے (بنا) نسخہِ کشمیہنی میں (بها) ہے حضرت سہل کی مراد یہ تھی کہ جب وہ تنگی میں واقع ہوتے جس میں قتال و جہاد اور فتوحات کی ضرورت ہوتی تو تلواروں کو کندھوں پر رکھ لیتے، یہ جنگ میں ان کی جدیت سے کنایہ ہے تو جب ایسا کرتے نصرت و فتح ان کے ہم رکاب ہوتی یہی نزول فی السہل سے مراد ہے پھر جنگِ صفین کو اس سے مستثنیٰ کیا اس لئے کہ اس میں ابطائے نصرت ہوئی اور دونوں فریقین کی حجج کا شدید باہمی معارضہ ہوا کیونکہ حضرت علی اور ان کے ساتھیوں کی حجت یہ تھی کہ ان کے لئے اہلِ بغی سے لڑنا مشروع کیا گیا ہے حتی کہ وہ حق کی طرف پلٹ آئیں جب کہ حضرت معاویہ اور ان کے ہمرائیوں کی حجت یہ تھی کہ امیر المومنین حضرت عثمان کو مظلومانہ شہید کیا گیا ہے اور ان کے قاتل عراقی لشکر میں موجود ہیں، اس سے شبہ بڑھا حتی کہ لڑائی کا میدان گرم ہوا اور دونوں جانب سے کثیر لوگ قتل ہوئے تا آنکہ تحکم کا معاملہ واقع ہوا (شاید کہنا یہ چاہتے ہیں کہ سابقہ جہادی مہمات کی مانند اس جنگ کا معاملہ واضح نہ تھا کہ حق کس فریق کے ساتھ ہے تبھی جنگ صفین کا کوئی نتیجہ نہیں نکلا ہے تو لوگوں سے کہہ رہے ہیں کہ اپنی رائے پر پھر سے غور کریں اور شبہ کی اس حالت کا خاتمہ کریں)۔

(وبئست صفين) ابوذر کے ہاں یہی ہے ان کے غیر کے ہاں: (وبئست صفون) ہے نسفی کے ہاں اس کا مثل ہے لیکن کہا: (وبئست الصفون) الف لام کی زیادت کے ساتھ، صفین میں مشہور صاد پر زیر ہے بعض نے زبر پڑھی، ائمہ کی ایک جماعت نے زیر پر جزم کیا، فاء سب کے ہاں مکسور اور مثقل ہے اس سے اشہر نون سے قبل یاء کے ساتھ ہے جیسے ماردین، فلسطین اور قنسرین وغیرہ دیگر شہروں کے نام، بعض نے احوال میں یاء کو واؤ میں تبدیل کردیا، ان دونوں لغت پر اس کا اعراب (غِسْلِين و عربون) کے اعراب کی طرح ہے، بعض نے جمع مذکر سالم کا اعراب دیا تو حسبِ عوامل اسے متصرف کیا جیسے: (لَفِي عِلِّيِّينَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ) [المطففين: ۱۸-۱۹] بعض نے واؤ کے ساتھ لزوماً نون پر زبر پڑھی، یہ سب ابن مالک نے نقل کیا ہے یاء کے ساتھ لزوماً زبر کا انہوں نے ذکر نہیں کیا،

قولہ: (اتهموا رأيكم على دينكم) یعنی امر دین میں مجرد رائے کو بروئے کار نہ لاؤ جو کسی اصلِ دینی کی طرف مستند نہ ہو، یہ حضرت علی کے قول کی نحو ہے جسے ابو داؤد نے حسن سند کے ساتھ نقل کیا کہ: (لو كان الدين بالرأي لكان مسح

أسفل الخف أولیٰ مِنْ أعلاه) حضرت سہل کے یہ بات کہنے کا سبب وہ جس کا ذکر استتابۃ المرتدین میں گزرا کہ اہلِ شام نے جب محسوس کیا کہ اہلِ عراق کو ان پر غلبہ حاصل ہونے کو ہے اور اکثر اہل عراق وہ قراء تھے جو تدین میں مبالغہ کرتے تھے انہی میں سے خوارج ظاہر ہوئے جن کا تذکرہ گزرا تو انہوں نے حضرت علی اور ان کے مطیعین پر تحکیم کی تجویز پر اتفاق کرنے کا انکار کیا تو حضرت علی نے اپنی تائید میں واقعہ حدیبیہ کا حوالہ دیا اور یہ کہ نبی اکرم نے قریش کی مصالحت کی تجویز سے اتفاق کیا تھا (اور یہ تو پھر مسلمان ہیں) حالانکہ ان پر آپ کا غلبہ ظاہر ہو چکا تھا بعض صحابہ اولاً اس پر متوقف بھی ہوئے لیکن جلد ان کے لئے ظاہر ہوا کہ صواب وہی جس کا آنجناب نے انہیں حکم دیا جیسا کہ کتاب الشروط میں اس کا مفصل بیان گزرا، کرمانی نے کلامِ سہل کے الفاظ کے احتمال کے بحسب تاویل کی اور کہا گویا لوگوں نے حضرت سہل پر قتال میں کوتاہی اور سستی کرنے کا الزام لگایا تو انہوں نے جواب دیا بلکہ تم اپنی رائے کو یہ الزام دو، میں نے کوئی تقصیر نہیں کی جیسے حدیبیہ کے دن بوقتِ حاجت تقصیر نہ کی تھی تو جس طرح اس روز قتال سے توقف کیا تھا تا کہ نبی اکرم کے حکم کی مخالفت نہ ہو اسی طرح آج مسلمانوں کی مصلحت کی خاطر توقف کرتا ہوں،

حضرت عمر سے بھی قولِ سہل کا نحو مروی ہے اس کے الفاظ ہیں (اتقوا الرأی فی دینکم) (یعنی دین میں رائے سے بچو) اسے بیہقی نے المدخل میں اسی طرح مختصر نقل کیا انہوں نے اور طبری وطبرانی نے مطولا یہ الفاظ نقل کئے: (اتھموا الرأی علی الدین فلقد رأیتُنی أرُدُّ أمر رسول الله ﷺ برأیی اجتهادا فو الله ما آلُوَ عن الحق و ذلك یوم أبی جندل حتی قال لی رسول الله ﷺ ترانی أرضیٰ و تأبیٰ) (یعنی دین میں رائے پسندی کو برا جانو بخدا میں نے اپنے آپکو دیکھا کہ رائے سے کام لیتے ہوئے نبی پاک کے امر کو رد کر رہا ہوں اور ابو جندل کے دن [حدیبیہ کی صلح کی شروط لکھی جا رہی تھیں کہ ابو جندل اہلِ مکہ کی قید سے بھاگ کر آ گئے لیکن نبی پاک نے شروط کی پاسداری کرتے ہوئے انہیں واپس لوٹا دیا، اہلِ اسلام اس پہ بہت جز بز تھے] حتی کہ نبی پاک نے مجھے کہا میں ایک امر پہ راضی ہوں اور تمہیں دیکھتا ہوں کہ انکار کرتے ہو) حاصل یہ کہ رائے کو بروئے کار لانا صرف اسی صورت ہوگا جب نص مفقود ہو، اسی طرف شافعی کا قول ایماء کرتا ہے جسے بیہقی نے احمد بن حنبل تک صحیح سند کے ساتھ نقل کیا، کہتے ہیں میں نے شافعی کو سنا کہتے تھے قیاس ضرورت کے وقت ہی ہوگا اس کے ساتھ ساتھ عامل بالرای اس ثقہ پر نہ ہوگا کہ وہ نفس الامر میں مراد من الحکم پر واقع ہوا ہے یا نہیں؟ صرف اس کے ذمہ یہ ہے کہ اجتہاد میں بذلِ وسع کرے تا کہ ماجور ہو اگرچہ اس کا اجتہاد خاطئ ثابت ہو، بیہقی نے المدخل میں اور ابن عبدالبر نے بیان العلم میں تابعین کی ایک جماعت جیسے حسن، ابن سیرین، شریح، شعبی اور نخعی سے جید اسانید کے ساتھ مجرد رائے کے ساتھ قول کی مذمت نقل کی ہے اس سب کا جامع یہ حدیثِ ابو ہریرہ ہے: (لا یؤمن أحد کم حتی یکون هواه تبَعًا لِمَا جئتُ به) (یعنی تم میں سے کوئی مومن نہیں ہو سکتا حتی کہ اس کا ذاتی میلان اس کے تابع ہو جائے جو میں لے کر آیا ہوں) اسے حسن بن سفیان وغیرہ نے نقل کیا اس کے رجال ثقات ہیں! نووی نے اربعین کے آخر میں اسے صحیح قرار دیا، بیہقی نے جو شعبی عن عمرو بن حریث عن عمر سے نقل کیا کہ (إیا کم و أصحاب الرأی فإنهم أعداء السنن أعْيَتْهم الأحادیث أن یَحْفَظُوها فقالوا بالرأی فضلُّوا و أضلُّوا) (یعنی اہلِ رائے سے بچو کہ وہ سنت کے دشمن ہیں وہ احادیث جمع وحفظ کرنے سے عاجز رہے تو رائے کے ساتھ فتوی بازی کرنے لگے تو گمراہ ہوئے اور گمراہ کیا) تو یہ اس امر میں ظاہر ہے

کہ ان کی مراد وہ قائلین بالرائے جونصِ حدیث کے ہوتے ہوئے رائے کو بروئے کار لاتے ہیں کیونکہ وہ اس کے مفاہیم کے ادراک سے عاجز وغافل ہیں تو یہی قابلِ لوم وذم ہیں ان سے بھی ملامت کے زیادہ حقدار وہ جونص کو جانتے ہوئے بھی اس کے معارض رائے (پر مبنی کسی امام کے قول) پر عمل پیرا ہیں اور بتکلف تاویل کر کے حدیث کو رد کرتے ہیں اسی طرف ترجمہ کے یہ الفاظ اشارت کناں ہیں: (و تَكَلَّفَ القياس)

ابن عبدالبر بیان العلم میں ذمِ رائے میں کثیر آثار نقل کر کے لکھتے ہیں جس کا ملخص یہ ہے کہ ان آثار جو مرفوع، موقوف اور مقطوع ہیں، میں مقصود بالذم رائے بارے علماء کے ہاں اختلافِ اقوال ہے تو ایک گروہ نے کہا اس سے مراد سنن کی مخالفت کے ساتھ قول فی الاعتقاد کیونکہ ایسے لوگوں نے ردِ احادیث میں اپنی آراء اور قیاسات کو استعمال کیا حتی کئی مشہور بلکہ متواتر احادیث میں طعن کے مرتکب ہوئے جیسے احادیثِ شفاعت اور اس بات کا انکار کیا کہ جہنم میں دخول کے بعد کسی کا خروج ہوسکتا ہے اسی طرح حوض، میزان اور عذابِ قبر، اور کئی دیگر امور کا انکار مثلا صفات، علم اور نظر، اکثر اہلِ علم کہتے ہیں مذموم رائے وہ ہے جس میں نظر وتمحیص جائز نہیں یہ وہ جو بدعتوں کی ضروب واقسام کے نحو میں ہو پھر احمد بن حنبل کا قول نقل کیا کہ تم کسی ناظر فی الرای کو نہ دیکھو گے مگر تقریبا سب کے دل میں دغل (یعنی کینہ) ہوگا، کہتے ہیں جمہور اہل علم کا کہنا ہے کہ ان مذکورہ آثار میں مذموم رائے احکام میں قول بالاستحسان، اغلوطات کے ساتھ تشاغل اور فروع کے بعض کا بعض کی طرف رو، اصولِ سنن کی طرف ان کے رد کی بجائے، ان میں سے کثیر نے اس کے ساتھ مسائل کے وقوع سے قبل مفروضہ مسائل کے احکام کے استنباط میں اِکثارِ اشتغال کو بھی شامل کیا کیونکہ اس میں مستغرق ہونا تعطیلِ سنن کو مستلزم ہے، ابن عبدالبر نے اس ثانی قول کو قوی قرار دیا اور اس کے لئے احتجاج کیا پھر کہا علمائے امت میں سے کوئی ایسا نہیں جس کے پاس نبی اکرم کی کوئی حدیث ثابت ہو پھر وہ اس کا رد کرے الا یہ کہ وہ اسکے نسخ کا ادعاء کرتا ہو یا کوئی اور حدیث اس کے معارض ہو (اور وہ اسکا عامل ہو) یا اجماع یا (صحابہ ودیگر) کا عمل جس کے اصل پر اس کی طرف انقیاد واجب ہو یا (اس وجہ سے حدیث کا رد کرتا ہو کہ) اس کی سند میں طعن کرے! لیکن اگر بغیر ان مذکورہ وجوہ کے کسی حدیث کا انکار کیا تو اسکی ثقاہت وعدالت ساقط قرار دی جائے گی اگرچہ اسے امام (وشیخ) سمجھا جائے، اللہ تعالی نے انہیں اس سے بچا رکھا ہے، پھر بابِ مذکور کا اختتام انہوں نے مشہور زاہد سہل بن عبد اللہ تستری کے اس قول سے کیا جو انہیں پہنچا کہ علم میں کوئی کسی شیٔ کا احداث نہ کرے گا مگر روزِ قیامت اس سے پوچھا جائے گا اگر سنت کے موافق ہوا تو بچ جائے گا وگرنہ نہیں۔

علامہ انور باب (ما يذكر من ذم الرأي) کے تحت رقمطراز ہیں پہلے کہہ چکا کہ بخاری مطلقاً منکرِ قیاس ہیں یہی ان کے استعمال کردہ الفاظ وتراجم کا حق ہے، شارحین نے ان کی کلام کو اپنے مختارات پر محمول کیا لیکن مناسب روش یہ ہے کہ اولا کلامِ متکلم کو اس کا حق دیا جائے تا نہ اسکی مراد ظاہر ہو تو مصنف نے اپنی کتاب میں تنقیح پر عمل کیا اور قیاس سے عدول کیا ہے، (لقد عرضت على الجنة) کی بابت کہتے ہیں پہلے (صورت) اور (ممثلت) کے الفاظ گزرے ہیں دونوں کے مابین فرق ہے تو تصویر اور تمثیل جنت کے کسی نحو اقتراب پر دال ہیں اور عرض کا لفظ اس ضمن میں صحیح ہے کہ نبی اکرم نے جنت کا مشاہدہ کیا اور وہ اپنی جگہ ہی تھی اس طور کہ درمیان سے حجاب اٹھ گئے یا کسی اور طرح سے، (لن يبرح الناس يتساء لون الخ) کے تحت لکھتے ہیں یعنی ہمیشہ ایک مخلوق کو دوسری

پر قیاس کرتے رہیں گے حتی کہ خالق کو بھی مخلوق پر قیاس کریں گے اور کہیں گے اللہ کو کس نے پیدا کیا، یہ باطل قول ہے تو جب نوبت یہاں تک پہنچ جائے تو یہ انتہا ہے، اس میں تسلسلِ علل کے استحالہ پر دلیل ہے۔

(قل الروح من أمر ربی) کے تحت بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں جو جسم کے ساتھ متصل نہ ہو اور نہ الواثِ بشریہ کے ساتھ متلوث وہ روح کہلاتی ہے لیکن اگر متصل ہو جائے تو نفس اور نسمہ کا نام دیا جاتا ہے تب اسکی بعض صفات بھی بدل جاتی ہیں، نسمہ پر مولود کا اطلاق وارد ہے نہ کہ روح کا، ہم دونوں کا قبل ازیں باہمی فرق واضح کر چکے ہیں، پھر تنقیح اور قیاس اگرچہ مآل میں متساوی ہیں لیکن دونوں متغایر امور ہیں تو مجتہد تنقیح میں دخیل فی الحکم اوصاف اور ان کے غیر کے درمیان خارج کی طرف التفات کئے بغیر فرق کرتا ہے تو جب مناط اس کے ہاں متقرر ہو جائے تو حکم نصِ عام ہو گا تب وہ اس کا جزئیات میں اجراء کرے گا بخلاف قیاس کے کہ وہ جزئیات کی طرف التفات کے بعد تعلیل کا محتاج ہے تو نص کے ساتھ اس کا الحاق مورد کی خصوصیات سے تجریدِ نص کا محتاج ہے تاکہ اس کا حکم عام ہو تو جب وہ حکم کی علت میں نظر کرے گا تو اسکا حکم عام قرار دے گا لیکن یہ خارج سے تو گویا تنقیح میں حاکم نص جبکہ قیاس میں حاکم الحاق ہے تو تعلیل فقط بعرضِ الحاق ہے، اس سے تنقیح کے اقوی ہونے کا سر ظاہر ہوا پھر جانو کہ اللہ سبحانہ وتعالی نے ظن کی ایک معنائے دیگر کے مدنظر ذم کی ہے وہ یہ کہ ظنِ مذموم اپنی جانب سے ایجادِ شئ ہے بغیر خارج میں نظر کئے اور علم وہ جو خارج سے تلقی کیا جاتا ہے تو جب تم واقع کی بابت تفحص کرو اور معلوم کرو کہ وہ مثلا اس صفت پر ہے تو یہی علم ہے لیکن اگر اپنی سرین کے بل آرام سے بیٹھ رہو اور اِتعاب نفس نہ کرو پھر اندازے اور گمان سے واقع کی بابت بیان کرنا شروع ہو تو یہی ظنِ مذموم ہے وگرنہ تو ہمارے اکثر علوم ظنون کی قبیل سے ہیں نہ کہ کچھ اور۔

- 8 باب مَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُسْأَلُ مِمَّا لَمْ يُنْزَلْ عَلَيْهِ الْوَحْيُ فَيَقُولُ لاَ أَدْرِي أَوْ لَمْ يُجِبْ حَتَّى يُنْزَلَ عَلَيْهِ الْوَحْيُ وَلَمْ يَقُلْ بِرَأْيٍ وَلاَ بِقِيَاسٍ لِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾

(نبی پاک پیش آمدہ سوالات پر قیاس ورائے سے کام لینے کی بجائے وحی کا انتظار فرماتے تھے)

وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الرُّوحِ فَسَكَتَ حَتَّى نَزَلَتِ الآيَةُ (ابن مسعود کہتے ہیں نبی پاک سے روح کے بارہ میں سوال کیا گیا تو رک گئے حتی کہ آیت نازل ہوئی)

(حتی ینزل الخ) یعنی جب آپ سے کسی شئ کی بابت سوال کیا جاتا جس کے بارہ میں وحی نازل نہ ہوئی ہوتی تو اس میں دو حالتیں ہوتیں یا تو آپ فرماتے میں نہیں جانتا اور یا پھر خاموش رہتے حتی کہ اس کا بیان بذریعہ وحی آ جاتا، یہاں وحی سے مراد اعم ہے اس وحی سے جس کی تلاوت کے ساتھ تعبد ہو (یعنی قرآن) یا دیگر (یعنی احادیث)، ترجمہ میں مذکور (لا أدری) کیلئے کوئی دلیل نہیں لائے کیونکہ معلق اور موصول دونوں حدیثیں شقِ ثانی سے متعلق ہیں، بعض متاخرین نے اسکا یہ جواب دیا کہ وہ اس کے عدم جواب کے ساتھ مستغنی ہوئے ہیں، کرمانی کہتے ہیں ترجمہ میں ان کے (لا أدری) لکھنے میں حزازت (یعنی بے اعتدالی) ہے کیونکہ حدیث میں اس پر دال کوئی شئ نہیں اور (یہ لفظ) آپ سے ثابت نہیں، یہی لکھا، یہ ان کا شدید تساہل ہے کہ اسکے نفیِ ثبوت کا دعوی کرنے کی جرات کی، آگے اس کی وضاحت کروں گا، ظاہر یہ ہے کہ ترجمہ میں اس بابت وارد کی طرف اشارہ کیا ہے لیکن اپنی شرط پر نہ ہونے کی وجہ سے اس

میں سے کچھ نقل نہیں کیا اگرچہ اس طرح کی روایات ان کے ہاں صالح للحجت ہوتی ہیں اور ایسا انہوں نے کئی بار کیا ہے مثلا اقرب ترین اس کا ورود تفسیر سورہ ص میں ہوا جہاں یہ الفاظ ذکر کئے: (من علم شيئا فليقل به ومن لم يعلم فليقل الله أعلم) یہ حدیث ہے لیکن موقوف ہے اس سے مراد یہ کہ آپ سے وارد ہے کہ (لا أعلم) اور (لا أدری) کہہ کر کئی دفعہ جواب دیا ہے اس بابت متعدد روایات ہیں مثلا ابن عمر کی روایت کہ ایک شخص نبی اکرم کے پاس آیا اور پوچھا: (أيُّ الْبِقاع خير) (یعنی کون سا علاقہ سب سے بہترین ہے؟) تو فرمایا: (لا أدری) پھر حضرت جبریل آئے تو آپ نے یہی سوال ان کے سامنے رکھا انہوں نے بھی کہا: (لاأدری) تو فرمایا: (سَلْ رَبَّك فانتفض جبريل انتفاضة) (یعنی جاؤ اللہ سے پوچھ کر آؤ تو حضرت جبریل کانپ سے گئے) اسے ابن حبان نے تخریج کیا، حاکم کے ہاں اسکا نحو جبیر بن مطعم سے ہے اس باب میں ابن مردویہ کے ہاں حضرت انس سے روایت بھی ہے! جہاں تک حضرت ابو ہریرہ کی روایت کہ نبی اکرم نے فرمایا مجھے علم نہیں کہ آیا حدود اپنے اہل کیلئے کفارہ بن جاتی ہیں یا نہیں؟ تو اسے دار قطنی اور حاکم نے روایت کیا، کتاب العلم میں عبادہ بن صامت کی حدیث کے اثنائے شرح اس پر کلام گزری اور دونوں کے مابین تطبیق کا ذکر بھی، اس ضمن کی کچھ بحث کتاب الحدود میں بھی گزری ہے ابن حاجب اپنی مختصر کے اوائل میں (لا أدری) کے ثبوت کے حق میں لکھتے ہیں کہ میں نے احادیث المختصر کی تخریج میں الامالی میں اس سلسلہ کی کئی روایات ذکر کی ہیں۔

(ولم يقل برأى ولا قياس) کرمانی کہتے ہیں دونوں لفظ مترادف ہیں، بعض نے کہا رائے تفکر اور قیاس الحاق ہے، بعض نے کہا رائے اعم ہے تاکہ اس میں استحسان اور اس کا نحو بھی داخل ہو، ظاہر یہ ہے کہ آخری ہی بخاری کی مراد ہے اسی پر وہ لفظ دال ہے جسے سابقہ باب میں ابن عمرو کی حدیث سے وارد کیا، اوزاعی کہتے ہیں علم وہی جو اصحابِ رسول سے آیا اور جو ان سے منقول نہیں ہوا وہ علم نہیں، ابو عبید اور یعقوب ابن شیبہ نے ابن مسعود سے نقل کیا کہ لوگ ہمیشہ خیر کے ہم رکاب رہیں گے جب تک اصحابِ محمد اور ان کے اکابر سے ان کے پاس علم آتا رہے گا لیکن جب ان کے اصاغر کی طرف سے علم آنے لگے اور ان کی اہواء متفرق ہوں تو ہلاک ہوں گے، بقول ابو عبید اس کا معنی یہ ہے کہ جو چیز صحابہ کرام اور کبار تابعین سے وارد ہوئی وہی علمِ موروث ہے اور جو ان کے بعد اِحداث کیا گیا وہ مذموم ہے! سلف علم اور رائے کے مابین تفریق کیا کرتے تھے وہ سنت کو علم کا نام دیتے اور اسکے ماسوا کو رائے کہتے، احمد سے منقول ہے کہ علم کا اخذ نبی اکرم سے ہوگا پھر آپ کے صحابہ سے، تابعین سے یہی مخیّر ہے انہی سے منقول ہے کہ جو خلفائے راشدین سے وارد ہوا وہ سنت ہے اور جو دیگر صحابہ سے منقول ہو تو جس نے اسے سنت کہا میں اس کا رد نہ کروں گا، ابن مبارک کہتے ہیں معتمد علیہ اثر ہی ہونا چاہئے اور رائے سے اسی کا اخذ کرو جو خبر (یعنی حدیث) کی تفسیر میں ہو، حاصل یہ کہ رائے اگر کتاب یا سنت سے منقول کی طرف مستند کے ہے تبھی محمود ہے اور اگر اس سے تہی دامن ہے تو مذموم ہے اسی پر ابن عمرو کی مذکور حدیث دال ہے چنانچہ انہوں نے علم کے فقدان کا ذکر کر کے کہا پھر جہال اپنی آراء سے فتوی بازی کریں گے۔

(بما أراك الله) ابن بطال نے مہلب سے نقل کیا کہ نبی اکرم دراصل ان پیچیدہ اشیاء کی بابت سوال ہونے پر خاموش رہے جن کیلئے شریعت میں اصول نہ تھے تو ان میں وحی کا انتظار ضروری تھا وگرنہ تو آپ نے امت کیلئے قیاس مشروع کیا ہے اور انہیں کیفیتِ استنباط کی تعلیم دی ہے ان امور میں جن میں نص نہ ہو مثلا اس خاتون سے فرمایا جس نے آپ سے پوچھا تھا کہ کیا وہ اپنی والدہ

کی طرف سے حج بدل کر لے: (فالله أحق بالقضاء) یہی لغتِ عرب میں قیاس ہے، علماء نے اسکی یہ تعریف کی ہے کہ وہ ایسی شئ کی جس کے بارہ میں کوئی حکم موجود نہیں اس شئ کے ساتھ تشبیہ جس میں حکم فی المعنی ہے، آپ نے گدھوں کو گھوڑوں سے تشبیہ دی اور ان کی بابت سوال کرنے والے کو اس جامع آیت کے ساتھ جواب دیا: (فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَّرَهُ وَ مَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَّرَهُ) [الزلزال: ۷-۸] یہی کہا،

ابن تین کی نقل کردہ کلامِ داوودی کا حاصل یہ ہے کہ بخاری نے جس کے ساتھ اپنے دعوائے نفی کیلئے احتجاج کیا ہے وہ اثبات میں حجت ہے کیونکہ (بما أراك الله) سے مراد یہ کہ وہ منصوص میں ہی محصور نہیں بلکہ اس میں قول بالرای کی اذن بھی ہے پھر اس شخص کا قصہ ذکر کیا جس نے کہا تھا میری بیوی نے سیاہ رنگ کا لڑکا جنا ہے تو آپ نے اس سے فرمایا کیا تمہارے اونٹ ہیں؟ حتی کہ آخر میں کہا: (لعله نزعه عرق) اسی طرح جب زمعہ کے ساتھ مشابہت دیکھی (صحیح یہ ہے کہ زمعہ کے ساتھ نہیں بلکہ حضرت سعد کے بھائی عتبہ کے ساتھ) تو ام المومنین سودہ کو حکم دیا کہ اس سے پردہ کرو، پھر کئی آثار ذکر کئے جو اذن فی القیاس پر دال ہیں، ابن تین نے ان کا تعقب کیا اور کہا بخاری کی مرادِ نفی مطلق نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ آنجناب نے کئی اشیاء (بارے سوال) میں ترکِ کلام کیا اور کئی اشیاء میں رائے کے ساتھ جواب مرحمت کیا اور ہر ایک کیلئے اس میں وارد کے ساتھ تبویب کی ہے، دو ابواب کے بعد اس عنوان سے باب آئے گا: (من شَبَّهَ أصلا معلوما بأصل مبين) اور اسکے تحت (لعله نزعه عرق) اور (فدين الله أحق بالقضاء) والی حدیثیں نقل کیں، اس کے ساتھ مہلب اور داؤد جو سمجھے وہ مندفع ہو جاتا ہے پھر ابن بطال نے اس بارے اختلاف نقل کیا کہ کیا نبی کے لئے ان امور میں جن میں وحی نازل نہ ہوئی ہو، اجتہاد کرنا جائز ہے؟ سوم وہ امور جن میں خواب یا اس کے مشابہ کی صورت میں وحی آئی ہو،

نقل کیا کہ اس میں مالک کے لئے کوئی نص نہیں، کہتے ہیں اشبہ اس کا جواز ہے شافعی نے یہ مسئلہ الام میں ذکر کیا اور لکھا ان حضرات کی جو کہتے ہیں آپ نے کوئی شئ مسنون نہیں کی مگر امر کے ساتھ اور یہ دو طرح سے یا تو ایسی وحی کے ذریعہ جو لوگوں پر پڑھی جاتی تھی یا اللہ کی طرف سے پیغام آتا تھا کہ یوں کرو، حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: (وَ أَنْزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ) [النساء: ۱۱۳] تو کتاب جو متلو ہے اور حکمت سے مراد سنت ہے، یہ بھی اللہ کی جانب سے آئی ہے لیکن تلاوت نہیں کی جاتی، اس کی تائید قصہ عسیف میں آپ کا یہ قول کرتا ہے: (لأقضين بينكما بكتاب الله) یعنی اس کی وحی کے ساتھ، اس کا مثل یعلی بن امیہ کی حدیث اس شخص کی بابت جس نے آپ سے عمرہ بارے سوال کیا اور وہ جبہ پہنے ہوئے تھا، آپ خاموش رہے حتی کہ وحی آئی جب یہ کیفیت زائل ہوئی تو اسے جواب دیا، شافعی نے طاؤس سے نقل کیا کہ ان کے پاس عقول میں ایک کتاب تھی جس کے ساتھ وحی نازل ہوئی تھی (یعنی جس میں دیات سے متعلقہ مسائل تھے جو بذریعہ وحی نبی کریم پر نازل ہوئی تھے) بیہقی نے بسند صحیح حسان بن عطیہ جو شامی ثقہ تابعی ہیں، سے نقل کیا کہ حضرت جبرائیل سنت کے ساتھ بھی آپ پر نازل ہوتے تھے جیسے قرآن کے ساتھ نازل ہوتے تھے، آیت (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى) [النجم: ۳] اس سب کی جامع ہے! پھر شافعی نے ذکر کیا کہ وحی کی صورتوں میں سے وہ بھی جو خواب کے عالم میں آپ دیکھتے اور جو روح القدس آپ کے دل میں القاء کر دیتے، پھر لکھتے ہیں سب سنن ان بیان کردہ معانی میں سے کسی ایک سے متجاوز نہیں اھ، آپ کے اجتہاد کے قائلین نے اس آیت سے احتجاج کیا: (فَاعْتَبِرُوْا يَا أُولِي الْأَبْصَار) [الحشر: ۸] اور انبیاء افضل اولی

الابصار ہیں اور جب مجتہد کا اجر اور اس کی مضاعفت ثابت ہے تو انبیاء اس کے زیادہ حقدار ہیں اس میں جزیلِ ثواب کے مدنظر

پھر ابن بطال نے کئی امثلہ ذکر کیں جن میں آنجناب نے رائے پر عمل کیا مثلاً جنگوں کے معاملات، لشکروں کو روانہ کرنا، مولفہ کو عطا کرنا اور بدر کے کے قیدیوں سے فدیہ لینا اور اس آیت کے ساتھ استدلال کیا: (وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ) [آل عمران: ۱۵۹] کہتے ہیں مشورہ اسی میں ہوگا جس کی بابت نص موجود نہیں، داؤدی نے اس قولِ عمر کے ساتھ احتجاج کیا: (إن الرأى كان من رسول الله ﷺ مُصِيباً و إنما هو منا الظن والتكلف) (اسکا ترجمہ آگے آرہا ہے) کرمانی کہتے ہیں مجوزین کا قول ہے کہ گویا توقف اس میں تھا جس کے بارہ میں کوئی اصل نہ پاتے جس پر قیاس کر لیتے وگرنہ آپ اس آیت کے عموم کے پیشِ نظر اس کے مامور تھے: (فَاعْتَبِرُوْا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ) اھ، ابن عبدالبر نے عدم قول بالرای کے لئے زہری سے نقل کردہ اپنی روایت سے حجت پکڑی، کہتے ہیں حضرت عمر نے تقریر کرتے ہوئے کہا اے لوگو نبی اکرم سے صادر رائے مصیب ہوتی تھی کیونکہ اللہ عزوجل آپ کو دکھلا دیتا تھا لیکن ہم سے وہ ظن وتکلف ہی ہے اس کے ساتھ اجتہادِ نبوی کے مجیزین کا تمسک ممکن ہے لیکن آپ کے اجتہادات میں اصلا کوئی خطا سرزد نہ ہوتی تھی اور یہ آپ ہی کا خاصہ ہے! جہاں تک بعد والوں کا معاملہ تو واقعات کثیر ہوئے (یعنی بے شمار نت نئے مسائل پیدا ہوئے) اور اقوال منتشر ہوئے تو سلف محدثات سے تحرُّز کی روش پر تھے پھر وہ تین فرق میں منقسم ہوئے:

ایک نے تمسک بالامر کیا، ان کا عمل آپ کے اس فرمان پر ہے: (عليكم بسنتي و سنة الخلفاء الراشدين) تو یہ حضرات اپنے فتاوی میں اس دائرہ سے باہر نہیں نکلے، جب کسی شیٔ کی بابت ان سے سوال کیا جاتا اور اس میں ان کے پاس نقل نہ ہوتی تو جواب دینے سے امساک وتوقف کرتے، دوسرا گروہ وہ جنہوں نے قیاس کیا اس شیٔ کو جو واقع نہیں ہوئی اس پر جو واقع ہوئی اور اس میں اتنا توسع کیا حتی کہ پہلے گروہ نے ان کا انکار اور رد کیا جیسا کہ گزرا اور آگے بھی آئے گا، تیسرا گروہ متوسط ومعتدل حضرات کا، انہوں نے اثرِ وارد کو مقدم رکھا اگر وہ موجود ہے، اس کے فقدان کی صورت میں یہ قیاس کو بروئے کار لائے۔

(وقال ابن مسعود سئل النبي الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو اسی کتاب کے باب (ما يكره من كثرة السوال) میں ابن مسعود تک موصول گزری لیکن وہاں یہ الفاظ ذکر کئے تھے: (فقام ساعة ينظر) کتاب العلم میں (فسكت) کا لفظ تھا جب کہ تفسیر سورۃ سبحان میں (فأمسك) تھا، مسلم کی روایت میں ہے: (فأمسك النبي ﷺ فلم يرد عليه شيئا)۔

- 7309 حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ الْمُنْكَدِرِ يَقُولُ سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ مَرِضْتُ فَجَاءَ نِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَعُودُنِي وَأَبُو بَكْرٍ وَهُمَا مَاشِيَانِ فَأَتَانِي وَقَدْ أُغْمِيَ عَلَيَّ فَتَوَضَّأَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ صَبَّ وَضُوءَهُ عَلَيَّ فَأَفَقْتُ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَرُبَّمَا قَالَ سُفْيَانُ فَقُلْتُ أَيْ رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ أَقْضِي فِي مَالِي كَيْفَ أَصْنَعُ فِي مَالِي قَالَ فَمَا أَجَابَنِي بِشَيْءٍ حَتَّى نَزَلَتْ آيَةُ الْمِيرَاثِ .

أطرافه 194، 4577، 5651، 5664، 5676، 6723، 6743 - (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص: ۱۴۳)

حضرت جابر کی مرض اور نبی اکرم کے ان کی عیادت کو آنے بارے روایت، تفسیر سورۃ النساء میں اس کی مفصل شرح گزری۔

- 9 باب تَعلِيمِ النَّبِيِّ ﷺ أُمَّتَهُ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ مِمَّا عَلَّمَهُ اللَّهُ لَيسَ بِرَأيٍ وَلَا تَمثِيلٍ

(نبی پاک کی تعلیمِ امت بموجبِ وحی تھی نہ کہ قیاس ورائے پر مبنی)

مہلب کہتے ہیں ان کی مراد یہ کہ عالم کے لئے اگر ممکن ہو کہ نصوص کے ساتھ ہی بیان کرے تو وہ اپنی نظر و قیاس کو استعمال نہ کرے اھ، تمثیل سے مراد قیاس ہے اور رائے اس سے اعم ہے۔

- 7310حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَن عَبدِ الرَّحمَنِ بنِ الأَصبَهَانِيِّ عَن أَبِي صَالِحٍ ذَكوَانَ عَن أَبِي سَعِيدٍ جَاءَ تِ امرَأَةٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَت يَا رَسُولَ اللَّهِ ذَهَبَ الرِّجَالُ بِحَدِيثِكَ فَاجعَل لَنَا مِن نَفسِكَ يَومًا نَأتِيكَ فِيهِ تُعَلِّمُنَا مِمَّا عَلَّمَكَ اللَّهُ فَقَالَ اجتَمِعنَ فِي يَومِ كَذَا وَكَذَا فِي مَكَانِ كَذَا وَكَذَا فَاجتَمَعنَ فَأَتَاهُنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَعَلَّمَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَهُ اللَّهُ ثُمَّ قَالَ مَا مِنكُنَّ امرَأَةٌ تُقَدِّمُ بَينَ يَدَيهَا مِن وَلَدِهَا ثَلَاثَةً إِلَّا كَانَ لَهَا حِجَابًا مِنَ النَّارِ فَقَالَتِ امرَأَةٌ مِنهُنَّ يَا رَسُولَ اللَّهِ اثنَينِ قَالَ فَأَعَادَتهَا مَرَّتَينِ ثُمَّ قَالَ وَاثنَينِ وَاثنَينِ وَاثنَينِ .

طرفاه 101، - 1249 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۲،ص:۱۵۴)

کتاب الجنائز کے شروع اور کتاب العلم میں میں اس کی مفصل شرح گزری۔ (جاء ت امرأة) ان کے نام سے واقف نہ ہو سکا محتمل ہے کہ اسماء بنت یزید بن سکن ہوں۔ (فأتاهن فعلمهن الخ) وہاں یہ الفاظ تھے: (فوعدهن يوما لقيهن فيه فوعظهن فأمرهن فكان فيما قال لهن) تو آگے اسی کا نحو ذکر کیا، اس کے کسی طریق میں آپ کے اس وعظ کے مندرجات مذکور نہیں دیکھے لیکن کتاب الزکاۃ میں گزری حدیثِ ابوسعید سے اس کا اخذ ممکن ہے تو اس میں ہے: (فمرَّ على النساء فقال يا معشر النساء تَصدَّقنَ فإني رَأيتُكُنَّ أكثر أهل النار) اس میں ہے کہ ایک عورت کھڑی ہوئی اور اس کی وجہ پوچھی تو فرمایا: (أ ليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل وأ ليس إذا حاضتُ لم تُصلِّ و لم تَصُمْ) وہیں اس کی مفصل شرح ہوئی وہاں مذکور یہ خاتون اسماء تھیں، کرمانی کہتے ہیں موضوعِ ترجمہ حدیث کے اس جملہ سے ماخوذ ہے: (كن لها حجابا من النار) کہ یہ ایک توقیفی امر ہے اللہ ہی کی جانب سے اس کا علم ہو سکتا ہے قیاس اور رائے کا اس میں دخل نہیں۔

- 10باب قَولِ النَّبِيِّ ﷺ لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِن أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الحَقِّ يُقَاتِلُونَ وَهُم أَهلُ العِلمِ

(قولِ نبوی: میری امت کا ایک گروہ ہمیشہ حق پر عمل پیرا اور اسکی خاطر لڑتے رہیں گے اور یہ اہلِ علم ہیں)

یہ ترجمہ ایک حدیث کے الفاظ ہیں جسے مسلم نے حضرت ثوبان سے نقل کیا اس کے بعد یہ کہا: (لا يضرهم من خذلهم حتى يأ تي أمر الله وهم على كذلك) انہی کی حضرت جابر سے روایت میں بھی اس کا مثل ہے لیکن کہا: (يقاتلون على

الحق ظاهرين إلى يوم القيامة) باب میں مذکور حدیثِ معاویہ بھی اس کے نحو ہے۔ (وهم أهل العلم) یہ مصنف کی کلام سے ہے ترمذی نے حدیثِ باب نقل کی پھر کہا میں نے محمد بن اسماعیل جو بخاری ہیں، سے سنا کہتے تھے کہ میں نے علی بن مدینی سے سنا کہتے تھے یہ اصحاب الحدیث ہیں، کتاب خلق افعال العباد میں آیت: (وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً) [البقرة: ۱۴۳] میں حضرت ابوسعید کی حدیث کے عقب میں ذکر کیا کہ یہ لوگ اس حدیث میں مذکور طائفہ ہیں: (لا تزال طائفة من أمتي) پھر اسے نقل کیا اور کہا اس کا نحو حضرات ابو ہریرہ، معاویہ، جابر، سلمہ بن نفیل اور قرہ بن ایاس سے بھی مروی ہے اھ

حاکم نے علوم الحدیث میں بسند صحیح احمد سے نقل کیا کہ اگر یہ اہل الحدیث نہیں تو میں نہیں جانتا کہ کون ہیں؟ یزید بن ہارون سے بھی اس کا مثل نقل کیا، بعض شراح نے زعم کیا کہ انہوں نے اسے حدیثِ معاویہ سے مستفاد کیا ہے کیونکہ اس میں ہے: (مَنْ يُرِدِ اللّٰهُ به خيرا يُفَقِّهْهُ في الدين) یہ نہایت بعید ہے، کرمانی کہتے ہیں حدیثِ ثانی میں مذکور استقامت سے ماخوذ کیا جائے گا کہ تفقُّہ منجملہ استقامت سے ہے کیونکہ یہ اصل ہے! کہتے ہیں اسی کے ساتھ حدیثِ معاویہ میں مذکور اِخبار کا باہمی ارتباط ہے اس لئے کہ اتفاق ضروری ہے یعنی آپ کے اس قول میں مشار الیہ: (و إنما أنا قاسم و يعطي الله عزو جل) (فتح الباری میں اتفاق ہی لکھا ہے، کہیں یہ انفاق نہ ہو؟)۔

علامہ انور (قول النبی ﷺ لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين الخ) کے تحت (عجیب بات) لکھتے ہیں کہ مراد یہ کہ قیاس کرنے والے منعدم نہ ہوں گے اگرچہ قلیل ہو جائیں۔

- 7311حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى عَنْ إِسْمَاعِيلَ عَنْ قَيْسٍ عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا يَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ حَتَّى يَأْتِيَهُمْ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ ظَاهِرُونَ

طرفاه 3640، - 7459 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص: ۳۵۸)

شیخِ بخاری عبسی کوفی ان کے کبار شیوخ میں سے اور اتباع تابعین میں سے ہیں ان کے شیخ اسماعیل جو ابن ابو خالد ہیں مشہور تابعی ہیں ان کے شیخ قیس، ابن ابو حازم ہیں جو کبار تابعین میں سے ہیں مخضرم ہیں عہد نبوی پایا لیکن شرفِ رویت حاصل نہ کر سکے، یہ اسناد ثلاثی کے حکم میں ہے اگرچہ (ظاہرا) رباعی ہے، یہ علامات النبوۃ کے دو ابواب بعد یحی قطان عن اسماعیل کی روایت میں اس سے ایک درجہ نازل گزری ہے، سند کے تمام راوی کوفی ہیں حضرت مغیرہ ایک سے زائد بار کوفہ کے امیر رہے وہیں ان کی وفات ہوئی، اسماعیل سے رواۃ متفق ہیں کہ یہ قیس عن مغیرہ سے ہے ابو معاویہ نے ان کی مخالفت کی اور بجائے مغیرہ کے سعد ذکر کیا، اسے اسماعیلی ہروی نے ذمِ کلام میں وارد کیا ہے اور کہا جماعت کا قول درست ہے، حدیثِ سعد مسلم کے ہاں ہے لیکن ابن عثمان عن سعد کے طریق سے۔ (لا تزال) مسلم کی مروان فزاری عن اسماعیل سے روایت میں ہے: (لن يزال قوم) باقی اسی کا مثل ہے، یہ زیادت بھی کی: (ظاهرين على الناس)۔ (حتى يأتيهم أمر الله الخ) یعنی اپنے مخالفین پر غالب ہوں گے یا ظہور سے مراد یہ کہ پوشیدہ نہ ہوں گے بلکہ مشہور ہوں گے، اول اولی ہے،

مسلم کے ہاں جابر بن سمرہ کی حدیث میں ہے: (لن يبرح هذا الدين قائما تقاتل عليه عصابة من المسلمين

حتى تقوم الساعة) (یعنی یہ دین ہمیشہ قائم رہے گا اہلِ اسلام کی ایک جماعت اس پہ قتال کرتی رہے گی حتی کہ قیامت قائم ہو) ان کی عقبہ بن عامر سے روایت میں ہے: (لا تزال عصابة من أمتي يقاتلون على أمر الله قاهرين لعدوهم لا يضرهم من خالفهم حتى تأتيهم الساعة) اس کے اور حدیث: (لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس) کے مابین کتاب الفتن کے اواخر میں تطبیق ذکر کر چکا ہوں اور وہ قصہ جسے مسلم نے عبداللہ بن عمرو سے نقل کیا کہ انہوں نے جب یہ حدیث تحدیث کی: (لا تقوم الساعة إلا على شرار الخلق هم شرٌّ مِن أهل الجاهلية لا يدعون الله بشيء إلا رَدَّهُ عليهم) تو عقبہ بن عامر نے اس حدیث کے ساتھ ان کا معارضہ کیا تو عبداللہ نے کہا ہاں یہ ٹھیک ہے لیکن پھر اللہ تعالیٰ کستوری کی مہک والی ایک ہوا بھیجے گا جو کسی ایسے نفس کو نہ چھوڑے گی جس کے دل میں ذرہ بھر بھی ایمان ہے مگر اسے قبض کر لے گی پھر باقی شرار لوگ ہی رہ جائیں گے اور ان پر قیامت قائم ہو گی، اور یہی ان کے مابین تطبیق کے ضمن میں اولیٰ ہے جیسا کہ ذکر کیا کہ اور یہ کہ یہ شرار لوگ جن پر قیامت قائم ہو گی ایک مخصوص علاقہ میں ہوں گے اور مقاتلین علی حق کسی اور علاقہ میں ہوں گے (جن کی یہ صفت بیان کی کہ) ان کے مخالفین ان کا کچھ بگاڑ نہ پائیں گے پھر انہوں نے ابوامامہ کی روایت وارد کی جو حدیثِ باب کے نحو ہے اس میں یہ زیادت بھی ہے کہ کہا گیا یا رسول اللہ وہ کہاں ہوں گے؟ فرمایا بیت المقدس میں، اس کی تقریر میں اطالت کی، میں نے ذکر کیا تھا کہ اللہ کے اس مذکور امر سے مراد اس ہوا کا چلنا ہے اور قیامِ ساعت سے مراد خاص ان لوگوں کی قیامت کا قیام اور مراد وہ اہلِ ایمان جو بیت المقدس میں ہوں گے دجال جن کا محاصرہ کرے گا جب اس کا ظہور ہوگا تو سیدنا عیسی نازل ہوں گے اور دجال کا خاتمہ کریں گے اور ان کے زمانہ میں دینِ اسلام کا ظہور وغلبہ ہو گا پھر ان کی وفات کے بعد یہ مذکورہ ہوا چلے گی تو تطبیق میں یہی معتمد ہے۔

- 7312حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي حُمَيْدٌ قَالَ سَمِعْتُ مُعَاوِيَةَ بْنَ أَبِي سُفْيَانَ يَخْطُبُ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ وَإِنَّمَا أَنَا قَاسِمٌ وَيُعْطِي اللَّهُ وَلَنْ يَزَالَ أَمْرُ هَذِهِ الأُمَّةِ مُسْتَقِيمًا حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ أَوْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ .

أطرافه 71، 3116، 3641، - 7460 (سابقہ)

شیخ بخاری ابن ابواویس ہیں ابن وہب، عبداللہ یونس، ابن یزید اور حمید سے مراد ابن عبدالرحمٰن بن عوف ہیں۔ (سمعت معاوية الخ) عمر بن ہانی کی روایت میں ہے: (سمعت معاوية على المنبر يقول) یہ علامات النبوۃ میں گزری آگے التوحید میں بھی آئے گی، یزید بن اصم کی روایت میں ہے: (سمعت معاوية) اور حدیث ذکر کی جسے میں سن نہ سکا، نبی اکرم سے منبر پر اس سے دیگر ایک حدیث ذکر کی، اسے مسلم نے تخریج کیا۔

(من يرد الله الخ) اس کی شرح کتاب العلم میں گزری۔ (ويعطي الله) العلم میں (والله المعطى) تھا، فرض الخمس میں ایک اور طریق سے یہ الفاظ ہیں: (والله المعطى وأنا القاسم) وہیں شرح ہوئی۔ (ولن يزال أمر الخ) عمیر بن ہانی کی روایت میں ہے: (لا تزال طائفة من أمتي قائمة بأمر الله) علامات کے دو ابواب بعد اسی طریق سے روایت میں یہ

زیادت بھی تھی کہ عمیر کہتے ہیں تو مالک بن یخامر نے کہا: (قال معاذ وهم بالشام) یزید بن اصم کی روایت میں ہے: (ولا تزال عصابة من المسلمين ظاهرين على مَنْ ناوأهم إلى يوم القيامة) صاحب المشارق ان کے قول: (لا يزال أهل الغرب) یعنی مسلم کی روایت کے بعض طرق میں جو مذکور ہوئے، کے حوالے سے لکھتے ہیں یعقوب بن شیبہ نے ابن مدینی سے نقل کیا کہ غرب سے یہاں مراد دَلو (یعنی ڈول) ہے اس لئے کہ وہ اسکے اصحاب ہیں اس کے ساتھ ان کے غیر میں سے کوئی مستقی نہ ہوگا، لیکن حدیثِ معاذ میں ہے کہ وہ اہلِ شام ہیں تو بظاہر غرب سے مراد علاقہ دشہر ہے کیونکہ شام حجاز کے غرب میں ہے، یہی کہا مگر یہ واضح نہیں، حدیث کے بعض طرق میں (المغرب) ہے، یہ غرب کی تاویل بالعرب کا رد کرتا ہے لیکن محتمل ہے کہ کسی راوی نے بالمعنی روایت کردی ہو وہ جو وہ سمجھا کہ مراد اقلیم ہے نہ کہ اسکے اہل کی صفت!

بعض نے کہا غرب سے مراد اہلِ قوت اور جہاد میں اہلِ اجتہاد ہیں، غرب بمعنی (حدة) ان کی زبان میں موجود ہے، احمد کی حدیثِ ابوامامہ میں ہے کہ وہ بیت المقدس میں ہوں گے، بیت کو المقدس کی طرف مضاف کیا، طبرانی کی حدیث الہدی میں اسکا نحو ہے (بقول محشی نسخہ میں ہدی کی بجائے نہدی ہے) اوسطِ طبرانی کی حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے: (يقاتلون على أبواب دمشق وما حولها وعلى أبواب بيت المقدس وما حوله لا يضرهم من خذلهم ظاهرين إلى يوم القيامة) (یعنی دمشق کے دروازوں پہ جہاد کرتے ہوں گے اور بیت المقدس اور اس کے گرد، ان کے بدخواہ انہیں کچھ نقصان نہ پہنچا پائیں گے وہ قیامت تک غالب رہیں گے) بقول ابن حجر روایات کی تطبیق یہ ممکن ہے کہ ایک جماعت بیت المقدس میں ہوگی اور اسی کا نام شامیہ ہے تو دشمن کے خلاف نہایت قوت، جوش اور بہادری کا مظاہرہ کریں گے اور انہیں نصرت حاصل ہوگی

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں شراح متفق ہیں کہ (على من خالفهم) کا معنی ہے کہ ان پر غلبہ حاصل کریں گے، بعض حضرات کا یہ اِبداع بعید ہے جنہوں نے ان حضرات کا رد کیا جو اسے اہلِ غرب کی منقبت ٹھہراتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ (اسکے برعکس) مذمت ہے کیونکہ (ظاهرين على الحق) کا معنی ہے کہ اس کے لئے غالب ہوں گے اور حق ان کے آگے کالمیت ہوگا اور مرادِ حدیث غرب اور اس کے اہل کی ذم ہے نہ کہ مدح! نووی کہتے ہیں اس سے ثابت ہوا کہ اجماع حجت ہے پھر لکھا جائز ہے کہ طائفۃ (سے مراد) اہلِ ایمان کی انواع سے متعدد جماعتیں ہوں (یعنی لازم نہیں کہ طائفہ سے مراد کسی ایک جگہ موجود کوئی گروہ ہو) بعض ان میں سے شجاع اور حرب وضرب کے ماہر، بعض فقیہہ، بعض محدث اور بعض مفسر ہوں اسی طرح کچھ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی ذمہ داری نباہ رہے اور کچھ زہد وعبادت میں مشغول ہوں اور یہ بھی لازم نہیں کہ سب ایک ہی جگہ مجتمع ہوں بلکہ سب کے اقطار مختلف ہو سکتے ہیں اور جائز ہے کہ یکے بعد دیگرے زمین ان کے وجود سے علاقہ بعلاقہ خالی ہونا شروع ہو جائے تا آنکہ ایک وقت ایسا آئے کہ صرف ایک علاقہ میں ایک گروہ باقی رہ جائے تو جب یہ بھی ختم ہو جائیں تب اللہ کا امر (یعنی قیامت) آجائے گی اھ ملخصا، ان کی اس تقریر کی نظیر جو بعض ائمہ نے حدیث: (إن الله يَبْعَثُ لِهٰذه الأمة على رأس كل مائةِ سنةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِيْنَها) کو محمول کیا کہ لازم نہیں کہ ہر صدی کے آخر پر ایک ہی برس میں ایسا ہوتا ہو بلکہ اس کا معاملہ بھی وہی جو طائفہ کے ضمن میں ذکر ہوا (کہ ہر علاقہ کا ایک مجدد ہو) کیونکہ اس کی تجدید کی محتاج صفات کا اجتماع انواعِ خیر میں سے کسی ایک نوع میں منحصر نہیں اور نہ یہ لازم ہے کہ سب خصالِ خیر ایک ہی شخص میں

موجود ہوں البتہ عمر بن عبد العزیز میں اس کا ادعاء کیا جا سکتا ہے تو وہ پہلی صدی کے اختتام پر قائم بالامر اوان سب صفاتِ خیر کے ساتھ متصف تھے اسی لئے احمد نے اطلاق کیا کہ وہ (یعنی محدثین) حدیث کا محمل انہیں قرار دیتے تھے، ان کے بعد شافعی اگرچہ صفاتِ جمیلہ کے ساتھ متصف تھے لیکن وہ قائم بالامر نہ تھے اور نہ کوئی اور سرکاری ذمہ داری ان کے پاس تھی تو اس پر صدی کے راس (یعنی آغاز) کے وقت، ان صفات میں سے کسی شئ کے ساتھ متصف مراد ہوگا چاہے ایک ہو یا کئی افراد ایسے ہوں۔

- 11باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا ﴾ (تفرقہ بازی ایک نوع کا عذابِ الٰہی ہے)

- 7313حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ عَمْرٌو سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ لَمَّا نَزَلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ ﴾ قَالَ أَعُوذُ بِوَجْهِكَ ﴿ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ ﴾ قَالَ أَعُوذُ بِوَجْهِكَ فَلَمَّا نَزَلَتْ ﴿ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ ﴾ قَالَ هَاتَانِ أَهْوَنُ أَوْ أَيْسَرُ .

طرفاه 4628، - 7406 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷،ص:۲۰۳)

تفسیر سورۃ انعام میں اس کی مفصل شرح گزری، ماقبل کیلئے اس کی وجہِ مناسبت یہ ہے کہ امت کے بعض کا دشمن پر غلبہ اور بعض کیلئے ایسا نہ ہونا ان کے درمیان وجودِ اختلاف کو مقتضی ہے حتی کہ ان میں سے ایک طائفہ اس وصف کے ساتھ منفرد ہوگا تو یہ ثبوت اختلاف میں اظہر ہے تو اسکے بعد وقوعِ اختلاف کی اصل ذکر کی اور یہ کہ نبی اکرم چاہتے تھے کہ ایسا نہ ہو لیکن آپ کو اللہ تعالی نے اِعلام کیا کہ ایسا مقدر ہونا ہے اور جو تقدیر میں لکھا جا چکا اسکے رد کی کوئی سبیل نہیں، ابن بطال کہتے ہیں اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم کی یہ دعا تو قبول کر لی کہ آپ کی امت کلی طور سے عذاب کی لپیٹ میں آ کر مٹ نہ جائے لیکن یہ دعا قبول نہ کی کہ آپس میں اختلاف کا شکار نہ ہوں، فرقوں میں نہ بٹیں اور خانہ جنگی کا شکار نہ ہوں یہ بھی اگرچہ اللہ کے عذاب سے ہے لیکن مکمل خاتمہ سے اخف ہے اور اس میں مومنین کیلئے کفارہ ہے۔

- 12باب مَنْ شَبَّهَ أَصْلاً مَعْلُومًا بِأَصْلٍ مُبَيَّنٍ قَدْ بَيَّنَ اللَّهُ حُكْمَهُمَا لِيُفْهِمَ السَّائِلَ

(ایک امرِ معلوم کو دوسرے امرِ واضح سے تشبیہ دینا جسکا اللہ نے حکم بیان کیا ہے تا کہ سائل سمجھ پائے)

کشمیہنی، اسماعیلی اور جرجانی کے ہاں بجائے (وقد بين النبي) کے (بين الله) ہے، اول اولیٰ ہے حذفِ واو بخاری کے سابقہ ترجمہ کے موافق ہے جہاں کہا تھا: (مما علمه الله ليس برأى ولا تمثيل) یعنی جو تمثیل آپ سے وارد ہوئی وہ دراصل اصل کی کسی اصل کے ساتھ تشبیہ ہے اور سائل کے ہاں مشبہ مشبہ بہ سے اخفیٰ ہے، تشبیہ کا فائدہ فہمِ سائل کیلئے تقریب ہے نسائی نے اسے ان الفاظ کے ساتھ وارد کیا: (مَنْ شَبَّهَ أصلا معلوما بأصلٍ مُبْهَم قد بَيَّنَ الله حُكْمَهُمَا لِيفهم السائل) یہ اوضح فی المرد ہے۔

علامہ انور باب (من شبه أصلا معلوما الخ) کے تحت لکھتے ہیں دخلِ مقدر کا دفع کیا، جہاں تک دخل کی تقریر ہے تو

اس وجہ سے کہ تم نے قیاس کا انکار کیا حالانکہ وہ حدیث سے ثابت ہے جیسے مذکور ہوا کہ نبی اکرم نے کہا: (لعل هذا عرق الخ) اور جیسے دوسری حدیث میں کہا: (أرأيت لو كا ن على أمك دين الخ) تو یہ سب جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو قیاس ہے تو قیاس کا انکار کرنا کیونکر سائغ ہو؟ اور جہاں تک تقریر دفع ہے تو اسلئے کہ یہ برائے تفہیم والیضاح باب تنظیر سے ہے اس لئے کہ دونوں میں حکم مستقل نص سے ہے یہ نہیں کہ مشبہ کا حکم مشبہ بہ نص سے ماخوذ ہو تو جب مشبہ اور مشبہ بہ دونوں کا حکم نص سے ہے تو ظاہر ہوا کہ اس میں قیاس کا دخل نہیں ہوا بلکہ تفہیم کیلئے تو یہ تشبیہ وتوضیح ہے کچھ اور نہیں۔

- 7314حَدَّثَنَا أَصْبَغُ بْنُ الْفَرَجِ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ أَعْرَابِيًّا أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ إِنَّ امْرَأَتِي وَلَدَتْ غُلاَمًا أَسْوَدَ وَ إِنِّي أَنْكَرْتُهُ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَمَا أَلْوَانُهَا قَالَ حُمْرٌ قَالَ هَلْ فِيهَا مِنْ أَوْرَقَ قَالَ إِنَّ فِيهَا لَوُرْقًا قَالَ فَأَنَّى تُرَى ذَلِكَ جَاءَ هَا قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ عِرْقٌ نَزَعَهَا قَالَ وَلَعَلَّ هَذَا عِرْقٌ نَزَعَهُ وَلَمْ يُرَخِّصْ لَهُ فِي الانْتِفَاءِ مِنْهُ .

طرفاه 5305، - 6847 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸،ص: ۶۰۷)

کتاب اللعان میں یہ مفصلا مشروح گزری۔

- 7315حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ أَبِي بِشْرٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ امْرَأَةً جَاءَ تْ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ إِنَّ أُمِّي نَذَرَتْ أَنْ تَحُجَّ فَمَاتَتْ قَبْلَ أَنْ تَحُجَّ أَفَأَحُجَّ عَنْهَا قَالَ نَعَمْ حُجِّي عَنْهَا أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكِ دَيْنٌ أَكُنْتِ قَاضِيَتَهُ قَالَتْ نَعَمْ فَقَالَ فَاقْضُوا الَّذِي لَهُ فَإِنَّ اللَّهَ أَحَقُّ بِالْوَفَاءِ

طرفاه 1852، - 6699 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۲،ص: ۷۶۹)

کتاب الحج میں اس کی مفصل شرح گزری، ابن بطال کہتے ہیں تشبیہ وتمثیل عربوں کے ہاں قیاس ہیں مزنی نے ان دونوں حدیثوں کے ساتھ منکرین قیاس کے خلاف احتجاج کیا، کہتے ہیں سب سے اولین منکر قیاس ابراہیم نظام ہے بعض معتزلہ نے اسکی پیروی کی، فقہ کی طرف منسوب کئے جانے والوں میں داود بن علی ہیں لیکن جماعت کے ہاں بالاتفاق یہ حجت ہے صحابہ کرام اور بعد کے تابعین اور فقہائے امصار قیاس کو روبعمل لائے ہیں، بعض نے ابن بطال کے اس دعوائے اولیت کا انکار کیا اور کہا صحابہ کرام میں سے ابن مسعود اور تابعین فقہائے کوفہ میں سے عامر شعبی سے قیاس کا انکار ثابت ہے اسی طرح فقہائے بصرہ کے محمد بن سیرین سے بھی، کرمانی کہتے ہیں بخاری نے یہ باب باندھا اور اس میں صحت قیاس پر دلیل موجود ہے اور یہ کہ یہ مذموم نہیں لیکن اگر یوں کہا ہوتا: (من شبه أمرا معلوما) تو اہل قیاس کی اصطلاح کے یہ موافق ہوتا، کہتے ہیں جہاں تک گزشتہ باب ہے جو ذم قیاس اور اس کی کراہت کا مشعر ہے تو دونوں کے مابین طریق تطبیق یہ ہے کہ قیاس دو انواع پر ہے: ایک صحیح، یہ جو تمام (متعلقه) شرائط پر مشتمل ہو اور دوم فاسد جو اس کے بر خلاف ہو تو مذموم قیاس فاسد ہے جہاں تک قیاس صحیح ہے تو اس میں کوئی مذمت نہیں بلکہ یہ مامور بہ ہے

امام شافعی نے قیاس کرنے والے کیلئے شرط لگائی ہے کہ وہ کتاب اللہ کا عالم ہو، اسکے ناسخ، منسوخ اور عام وخاص کا علم رکھتا ہو اور محتمل تاویل پر سنت اور اجماع کے ساتھ استدلال کرے، اگر یہ نہیں ہوسکتا تو کتاب اللہ میں موجود پر قیاس کے ساتھ، اگر یہ بھی نہیں تو سنت میں موجود پر قیاس کرے، اگر یہ بھی نہیں تو اس امر پر قیاس کے ساتھ جس پر سلف نے اتفاق کیا اور اجماع منعقد ہوا اور اس کا کوئی مخالف معروف نہ ہوا، کہتے ہیں علم (یعنی دینی علم) کی بابت کچھ نہیں کہنا چاہئے مگران (مذکورہ) اوجہ میں سے کسی کے ساتھ، اور کسی کیلئے روانہیں کہ قیاس کرے حتی کہ اس کے پاس علم ہو ان سنن کا جو اس سے قبل گزریں اور اقوالِ سلف، اجماع، اختلاف علماء اور لسانِ عرب کا پھر وہ صحیح العقل ہو تا کہ مشتبہات کے درمیان تفریق کر پائے اور عجلت سے کام نہ لے مخالفین کی بات بھی سنے تا کہ اگر اسکے موقف میں کوئی غفلت ہے تو واضح ہو سکے اور یہ کہ غایتِ جہد سے کام لے اور اپنے نفس سے انصاف کرے حتی کہ خوب جانے کہ جو کہہ رہا ہے کس بناء پر کہہ رہا ہے

اختلاف دو وجہ پر ہے تو جو منصوص امر ہے اس میں اختلاف کرنا حلال نہیں اور جو تاویل کا محتمل ہے یا مدرکِ قیاس ہو تو متاول یا قاس کسی ایسے معنی کی طرف جائے جو محتمل ہو اور ان کے غیر نے ان کی مخالفت کی، میں نہیں کہتا کہ ان پر ایسی تنگی کی جو مخالف للنص کرتا ہے، اگر اہلِ قیاس کے مابین اختلافِ رائے ظاہر ہو تو ہر ایک کیلئے روا ہے کہ اپنے مبلغِ اجتہاد کے مطابق فتویٰ دے اور اپنے اجتہاد کو سر پر نہ تھوپے، ابن عبدالبر بیان العلم میں یہ فصل نقل کر کے لکھتے ہیں شافعیؒ نے اسباب میں بڑی کافی وشافی بحث کر دی ہے، ابن عربی وغیرہ کہتے ہیں قرآن ہی اصل ہے تو اگر (کسی جگہ) اسکی دلالت مخفی ہے تو سنت میں نظر ڈالی جائے اگر تو قرآن کی تبیین مل جائے تو فبہا وگرنہ جو سنتِ جلی ہو، اور اگر اس کی بھی دلالت مخفی ہو تو صحابہ کرام کا جن امور پر اتفاق ہوا انہیں دیکھا جائے اگر ان کے ہاں اختلافِ اقاویل ہوا تو ترجیح کی راہ اختیار کی جائے، اگر کوئی ایسا عمل موجود نہیں جو کتاب کی نص سے مشابہ ہو تو سنت ہے پھر اتفاق پھر راجح ہے جیسا کہ حدیثِ انس: (لا یأتی عام إلا والذی بعدہ شرٌّ منہ) کی شرح میں نقل کیا اوائل کتاب الفتن میں، آگے ابن حجر نے اثباتِ قیاس کے موضوع پر ابو محمد یزیدی نحوی مقری جو ابو عمرو بن علاء کی قراءت کے ساتھ مشہور تھے، کے بحوالہ ابن عبدالبر کئی اشعار نقل کئے جن میں واضح کیا ہے کہ قیاس کی ضرورت ان امور میں پڑسکتی ہوتی ہے جن کی بابت کتاب وسنت سے رہنمائی نہ ملتی ہو لہذا مطلقا قیاس کا انکار صائب نہیں، بعض نے اس اولیت کا تعاقب کیا جس کا ادعاء ابن بطال نے کیا کہ ابن مسعود اور اوپر جن کے اسماء ذکر ہوئے، سے قیاس کا انکار ثابت ہے اسے ابن عبدالبر نے نقل کیا اور ان سے قبل دارمی وغیرہ نے بھی! معتدل رائے وہی جس کا اظہار امام شافعی نے کیا کہ ضرورت کے وقت قیاس مشروع ہے یہ نہیں کہ وہی براسہ اصل ہے۔

- 13باب مَا جَاءَ فِي اجْتِهَادِ الْقُضَاةِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى

(قاضیوں کو اللہ کے نازل کردہ احکام کے مطابق فیصلے کرنے میں محنت کرنی چاہئے)

لِقَوْلِهِ ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ وَمَدَحَ النَّبِيُّ ﷺ صَاحِبَ الْحِكْمَةِ حِينَ يَقْضِي بِهَا وَيُعَلِّمُهَا لَا يَتَكَلَّفُ مِنْ قِبَلِهِ وَمُشَاوَرَةِ الْخُلَفَاءِ وَسُؤَالِهِمْ أَهْلَ الْعِلْمِ (قرآن میں کہا: اور جس نے اللہ کے نازل کردہ احکام کے مطابق فیصلے نہ دئے وہ

ظالم ہیں اور نبی پاک نے صاحبِ حکمت کی تعریف کی ہے جب وہ اس کے مطابق فیصلہ کرتا اور اسکی تعلیم دیتا ہے اپنی طرف سے کوئی بات نہیں کرتا، خلفاء ہمیشہ اہلِ علم سے مشاورت کرتے رہے ہیں) .

ابو ذر، نسفی، ابن بطال اور ایک جماعت کے ہاں (القضاء) ہے، یہ قاف کی زبر اور مد کے ساتھ، اجتہاد کی اس کی طرف اضافت اس میں اجتہاد کرنے کے معنی میں ہے، مفہوم یہ ہوا اللہ کے نازل کردہ کے ساتھ فیصلے کرنے میں اجتہاد کرنا، یا اس میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (اجتهاد متولي القضاء) ان کے غیر کے ہاں(القضاة) ہے صیغۂ جمع کے ساتھ، یہ واضح ہے لیکن کچھ بعد(اجتهاد الحاكم) کیلئے ایک ترجمہ آرہا ہے تو اس سے تکرار لازم ہوگا، اجتہاد (کالغوی معنی) کسی چیز کی طلب میں بذل الجہد ہے(یعنی کوششیں صرف کرنا) اصطلاحا:(بذل الوسع للتوصل إلى معرفة الحكم الشرعي) (یعنی شرعی حکم کی معرفت تک پہنچنے کیلئے کوشش کرنا)۔

(بما أنزل الله الخ) الاحکام کے اوائل میں باب کی پہلی حدیث کیلئے اس عنوان سے ترجمہ لائے تھے :(أجر من قضى بالحكمة لقول الله تعالى: وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ)[المائدة : ۴۷] اس میں اشارہ تھا کہ دونوں صفتوں کے ساتھ وصف ایک (مفہوم کا) نہیں برخلاف اس کے جنہوں نے کہا کہ ان میں سے ایک نصاری بارے اور دوسری مسلمانوں بارے ہے اور پہلی یہود بارے ہے، اظہر عموم ہے! مصنف نے دونوں آیتوں کی تلاوت پر اس امکان کے مدنظر اقتصار کیا کہ دونوں مسلمانوں کو متناول ہیں بخلاف پہلی کے تو یہ ان کے حق میں ہے جنہوں نے استحلالِ حکم کیا اس کے برخلاف جو اللہ نے نازل کیا، جہاں تک دوسری دو ہیں تو وہ اس سے اعم کیلئے ہیں۔

(ومدح النبي الخ) مدح میں دال پر زبر بھی جائز ہے اس طور کہ فعل ماضی ہو اور اس کی تسکین بھی کہ مصدر ہو تب حاء مکسور ہوگی، یہ فاعل کیلئے فاعل ہے،(قبله) کے ضبط میں اختلاف ہے اکثر کے ہاں قاف پر زیر اور باء مفتوح ہے یعنی(من جهته) کشمیہنی کے ہاں باء کی بجائے یائے ساکن کے ساتھ ہے ای(من كلامه) نسفی کے نسخہ میں ہے: (من قبل نفسه)۔

(ومشاورة الخلفاء الخ) اس کے تحت دو احادیث نقل کیں اول شقِ اول اور دوسری شقِ ثانی کیلئے ہے۔

مولانا انور باب(ما جاء في اجتها د القضاء الخ) کے تحت لکھتے ہیں ان کی مراد یہ کہ اجتہاد غیرِ قیاس ہے قرآن کے اطلاق، اسکی تقیید، عموم، خصوص اور جو اصولیوں نے تقاسیمِ کتاب میں سے ذکر کیا سب میں اجتہاد کا جریان ہے تو محلِ اجتہاد یہ(اشیاء) ہیں نہ کہ قیاس کا، یہ بخاری کے ہاں مذموم ہے (شیخ انور نے یہی رائے اختیار کی ہے کہ امام بخاری مطلقا قیاس کے منکر ہیں لیکن ابن حجر و دیگر شراح نے واضح کیا ہے کہ بخاری مطلقا قیاس کے منکر نہیں)،

(لا يتكلف من قبله) کے تحت کہتے ہیں گویا ان کی مراد یہ ہے کہ قیاس اسکی جانب سے ایک تکلف ہے تو اسے نہ کرے، جانو کہ نسائی نے اپنی صغریٰ کی کتاب القضاء کے کثیر تراجم میں بخاری کی تبع کی ہے تو جزو:۲ ص:۳۰۴ میں اس عنوان سے ترجمہ قائم کیا: (باب الحكم بالتشبية والتمثيل) پھر اس کے تحت وہ احادیث نقل کیں جنہیں بخاری نے باب(من شبه أصلا الخ) کے تحت نقل کیا ہے اسی طرح ان کے دیگر تراجم! تو ان کی کتاب سے مراجعت کرلی جائے۔

- 7316حَدَّثَنَا شِهَابُ بْنُ عَبَّادٍ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ حُمَيْدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ عَنْ قَيْسٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ مَالًا فَسُلِّطَ عَلَى هَلَكَتِهِ فِي الْحَقِّ وَآخَرُ آتَاهُ اللَّهُ حِكْمَةً فَهُوَ يَقْضِي بِهَا وَيُعَلِّمُهَا

.أطرافه 73، 1409، - 7141 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص:۳۱۲)

یہ اسی سند ومتن کے ساتھ کتاب الاحکام کے شروع میں گزری ہے وہاں(أجر من قضی بالحکمة) کے عنوان سے ترجمہ قائم کیا تھا وہیں اس کی شرح گزری۔

- 7317حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ قَالَ سَأَلَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ عَنْ إِمْلَاصِ الْمَرْأَةِ هِيَ الَّتِي يُضْرَبُ بَطْنُهَا فَتُلْقِي جَنِينًا فَقَالَ أَيُّكُمْ سَمِعَ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ فِيهِ شَيْئًا فَقُلْتُ أَنَا فَقَالَ مَا هُوَ قُلْتُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ فِيهِ غُرَّةٌ عَبْدٌ أَوْ أَمَةٌ فَقَالَ لَا تَبْرَحْ حَتَّى تَجِيئَنِي بِالْمَخْرَجِ فِيمَا قُلْتَ .

أطرافه 6905، 6907، 6908 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:)

- 7318 فَخَرَجْتُ فَوَجَدْتُ مُحَمَّدَ بْنَ مَسْلَمَةَ فَجِئْتُ بِهِ فَشَهِدَ مَعِي أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ فِيهِ غُرَّةٌ عَبْدٌ أَوْ أَمَةٌ تَابَعَهُ ابْنُ أَبِي الزِّنَادِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُرْوَةَ عَنِ الْمُغِيرَةِ .

طرفاه 6906، 6908 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:)

اس کی شرح الدیات کے اواخر میں گزری جہاں عالی سند کے ساتھ عبیداللہ بن موسی عن ہشام بن عروہ سے نقل کی تھی، ہشام سے دو دیگر طرق بھی تخریج کئے تھے یہاں کے شیخ بخاری ابن سلام ہیں جیسا کہ ابن سکن نے جزم کیا، بخاری نے النکاح میں محمد بن سلام سے نسبت ذکر کرتے ہوئے سب نسخوں میں ابو معاویہ سے ایک حدیث تخریج کی ہے تو یہ قرینہ ہے جو ابن سکن کے قول کی تائید کرتا ہے، محمد بن مثنی ہونے کا احتمال بعید ہے اگرچہ کتاب الطہارہ میں ان کی محمد بن حازم جو کہ ابو معاویہ ہیں سے ایک روایت نقل کی ہے لیکن مہمل کو اسی راوی پر محمول کیا جائے گا جس کا مہمل کے ساتھ کوئی اختصاص ہو اور بخاری کا ابن سلام کے ساتھ اختصاص مشہور ہے۔(تابعه ابن أبی الزناد) یعنی عبدالرحمن بن عبداللہ بن ذکوان، عبداللہ اپنی کنیت کے ساتھ زیادہ مشہور تھے، نسفی کے نسخہ سے یہ ساقط ہے۔

(عن عروة عن المغیرة) اکثر کے ہاں یہی ہے اور یہی درست ہے کشمیہنی کے نسخہ میں:(أعرج عن أبی هریرة) ہے یہ غلط ہے، فوائد الاصبہانیین میں محاملی کے حوالے سے یہ خود امام بخاری سے موصولا مروی ہے محاملی نے یہ سند ذکر کی: (حدثنا محمد بن إسماعیل البخاری حدثنا عبد العزیز بن عبد اللہ الأویسی حدثنی ابن أبی الزناد عن أبیه عن عروة عن المغیرة) طبرانی نے بھی اسی طرح ایک اور طریق کے ساتھ عبدالرحمن بن ابو زناد سے نقل کیا، الجمع میں حمیدی نے اس پر تنبیہ نہیں دلائی اور نہ مزی نے اطراف میں اور نہ اس جگہ کسی بھی شارح نے ! ابن بطال لکھتے ہیں قاضی کیلئے فیصلہ کرنا جائز نہیں مگر کتاب یا سنت سے اسی قسم کے واقعہ میں موجود حکم تلاش کرنے کے بعد، اگر کتاب وسنت میں نہ پائے تو اجماع میں نظر کرے اگر وہاں

بھی نہ پائے تو دیکھے کیا دونوں کے مابین کسی علتِ جامعہ کی بنا پر بعض احکامِ مقررہ پہ اسے محمول کرنا ٹھیک رہے گا؟ اگر ایسا ہو تو لازم ہے کہ اس پر قیاس کرے الا یہ کہ کوئی اور علت اس کے معارض ہو تب ترجیح دینا لازم ہوگا، اگر کوئی علت نہ پائے تو شواہدِ اصول اور غلبہِ اشتباہ کے ساتھ استدلال کرے تو اگر اس میں سے کوئی شئ اسکے لئے ظاہر نہ ہو تو حکمِ عقل کی طرف رجوع کرے (یعنی اجتہاد کرے)

کہتے ہیں یہ ابن طیب کا قول ہے یعنی ابوبکر باقلانی، پھر ان کی آخری کلام کے ردو انکار کا اشارہ دیا اس آیت کے ساتھ: (مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ) [الأنعام: ۳۸] اور سب جانتے ہیں کہ نصوص نے تمام حوادث کا احاطہ نہیں کیا تو اس سے پتہ چلا کہ اللہ تعالی نے ان کے حکم کی اِبانت کی ہے بغیر طریقِ نص کے ساتھ اور یہی قیاس ہے، اس کی تائید یہ آیت کرتی ہے: (لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ) [النساء: ۸۳] اس لئے کہ استنباط (مسائل کا) استخراج ہے اور یہ قیاس کے ساتھ ہوگا کیونکہ نص ظاہر ہے پھر منکرینِ قیاس کا رد کیا اور ان پر تناقض کا الزام لگایا اس لئے کہ ان کی اصل میں سے ہے کہ اگر نص نہ ملے تو اجماع کی طرف رجوع کرنا ہوگا، کہتے ہیں تو انہیں لازم ہے کہ قول بالقیاس کے ترک پہ اجماع پیش کریں اور اس کی طرف ان کیلئے کوئی سبیل نہیں تو واضح ہوا کہ قیاس وہ قابلِ انکار ہے جو نص یا اجماع کے ہوتے ہوئے کیا جائے نہ کہ ان کے فقدان کے وقت۔

- 14 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ لَتَتْبَعُنَّ سَنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ

(قولِ نبوی کہ آخر کار میری امت سابقہ اقوام کی ڈگر پر چلنے لگے گی)

- 7319حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنِ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَأْخُذَ أُمَّتِي بِأَخْذِ الْقُرُونِ قَبْلَهَا شِبْرًا بِشِبْرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ فَقِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَفَارِسَ وَالرُّومِ فَقَالَ وَمَنِ النَّاسُ إِلَّا أُولَئِكَ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا قیامت نہ ہوگی جب تک کہ میری امت ان باتوں کو اختیار نہ کرے گی جو کہ اس سے پہلے کی امتوں نے اختیار کی تھیں بالشت برابر بالشت اور ہاتھ برابر ہاتھ (یعنی من وعن) کسی نے عرض کی، یارسول اللہ اگلی امتوں سے کون لوگ مراد ہیں کیا پارسی اور عیسائی؟ تو آپ نے فرمایا پھر اور کون؟

مقبری سے مراد سعید ہیں اسماعیلی نے ابراہیم بن شریک عن احمد انہی شیخ بخاری سے اپنی روایت میں نام ذکر کیا۔ (بأخذ القرون) یہاں یہی ہے اخذ میں اشہر الف کی زبر اور حاء کی سکون ہے، سیرت کے معنی میں ہے، کہا جاتا ہے: (أخذ فلان بفلان) ای سار بسیرتہ (یعنی اس کے نقش قدم پر چلا) اور (ما أخذ أخذَہٗ أي ما فعل فِعلَہٗ) (یعنی اس جیسا فعل نہ کیا اور نہ اس کے قصد کا سا قصد کیا) بعض نے کہا الف مثلثہ ہے (یعنی اس پر تینوں حرکات جائز ہیں) بعض نے اسے (اِخَذ) پڑھا، اِخَذَۃ کی جمع جیسے (کسرۃ / کسر) بقول ابن بطال اصیلی کے نسخہ میں: (بما أخذ القرون) ہے اسماعیلی کی روایت میں بھی یہی ہے نسفی کے نسخہ میں (مأخذ) ہے قرون جمع قرن (أمّةٌ من الناس) (یعنی لوگوں کا ایک گروہ) ہے، اسماعیلی کی عبد اللہ بن نافع عن ابن ابو ذئب سے روایت میں: (الأمم والقرون) ہے۔ (شبرا بشبر الخ) نسخہِ کشمیہنی میں: (شبرا شبرا وذراعا ذراعا) ہے۔ (فقیل)

اسماعیلی کی عبدالصمد بن نعمان عن ابن ابوذئب سے روایت میں: (فقال رجل) ہےان کا نام معلوم نہ ہوسکا۔ (کفارس والروم) یعنی اس دور کی دو مشہور قومیں، اسماعیلی کی مذکورہ روایت میں ہے: (کما فعلت فارس والروم)۔ (إلا أولئك) یعنی فارس و روم کیونکہ یہ دونوں اس دور کی ترقی یافتہ (اور سپر پاور) اقوام تھیں ان کی بادشاہت نہایت قوی، ان کی رعایا کثیر اوران کی سلطنت نہایت وسیع تھی۔

یہ بھی مصنف کے افراد میں سے ہے۔

- 7320حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ حَدَّثَنَا أَبُو عُمَرَ الصَّنْعَانِيُّ مِنَ الْيَمَنِ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَتَتْبَعُنَّ سَنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ شِبْرًا شِبْرًا وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ حَتَّى لَوْ دَخَلُوا جُحْرَ ضَبٍّ تَبِعْتُمُوهُمْ قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى قَالَ فَمَنْ .

طرفاه - 3456 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص: ۱۹۰)

شیخ بخاری رملی ہیں، ابوعمر صنعانی کا نام حفص بن میسرہ ہے۔(من الیمن) یعنی یمن سے تعلق رکھنے والے، صنعائے یمن کے نہ کہ صنعائے شام کے، بعض نے کہا مراد یہ ہے ان کی اصل یمن سے اور وہ صنعائے شام کے رہنے والے اور رنزیلِ عسقلان تھے۔(سنن) اکثر کے ہاں سین کی زبر کے ساتھ ہے بقول ابن تین ہم نے اسے پیش کے ساتھ پڑھا ہے، مہلب کہتے ہیں زبر کے ساتھ اولیٰ ہے اس لئے کہ وہی ہے جس میں ذراع وشبر کا استعمال ہے اور یہ طریق ہے بقول ابن حجر دوسرا لفظ بھی اس سے بعید نہیں۔

(شبرا شبرا الخ) یہاں کشمیہنی کے ہاں سابقہ کے برعکس: (شبرا بشبر و ذراعا بذراع) ہے، عیاض کہتے ہیں شبر اور ذراع(سے مراد) راستہ ہے اور دخولِ جحر ہر شئ میں ان کی اقتداء کرنے کی تمثیل ہے ان امور میں بھی جن کی شرع نے نہی و ذم کی۔(الضب) معروف حیوان، ذکر بنی اسرائیل میں اس کا تذکرہ گزرا۔(قلنا) قائل کی تعیین سے واقف نہ ہوسکا۔(قال فمن ؟) استفہامِ انکار ہے، تقدیر ہے:(فمن هم غیر أولئك) طبرانی نے مستورد بن شداد سے مرفوعا یہ حدیث نقل کی:(لا تترك هذه الأمة شيئا من سنن الأولين حتى تأتيه)(یعنی یہ امت سابقہ اقوام کی کوئی شئ نہ چھوڑے گی مگر اسے وہ اپنائے گی) شافعی کی بسند صحیح ابن عمرو سے حدیث میں ہے: (لتركبن سنة من كان قبلكم حُلوها ومُرّها)(یعنی تم سابقہ امم کے اچھے برے سب اطوار کو اپناؤ گے)

ابن بطال کہتے ہیں نبی اکرم نے اعلام فرمایا کہ آپ کی امت محدثات من الامور، بدعتوں اور اہواء کی پیروی کرے گی جیسے سابقہ امم کیلئے واقع ہوا، کثیر احادیث میں انذار کیا ہے کہ آخر (الزمان) شر ہے اور قیامت جب قائم ہوگی دنیا میں شرار لوگ ہی ہوں گے اور دین صرف خواص کے پاس ہی رہ جائے گا بقول ابن حجر آنجناب کا اکثر منذر بہ وقوع پذیر ہو چکا باقی جو ہے وہ بھی واقع ہوگا، کرمانی کہتے ہیں حدیثِ ابو ہریرہ حدیثِ ابوسعید کے مغایر ہے کیونکہ اول میں فارس و روم اور ثانی میں یہود و نصاریٰ کے ساتھ مفسر کیا گیا لیکن روم نصاریٰ ہیں اور فرس میں یہود موجود تھے یا اس کا ذکر بطورِ مثال کیا کیونکہ سائل نے (کفارس) کہا تھا اس پر آپ کا جواب معکر ہے ان الفاظ کے ساتھ: (ومَنِ الناسُ إلا أولئك) کیونکہ اسکا ظاہر انہی میں حصر ہے، کرمانی نے اس کا یہ جواب دیا کہ مراد متبوعین میں سے معروف لوگوں کا حصر

ہے، بقول ابن حجر اس کی توجیہہ یہ ہے کہ آنجناب کی بعثت کے وقت دنیا کی بادشاہت فرس اور روم میں منحصر تھی ان کے ماسوا سب اقوام یا تو ان کے ماتحت تھیں یا ان کی نسبت سے لاشیٔ کی مانند تھیں تو اس اعتبار سے یہ حصر صحیح ہے

یہ بھی محتمل ہے کہ جواب کا یہ اختلاف حسبِ مقام ہو تو جب فارس و روم کہا وہاں (حکم بین الإنس) اور (سیاسة الرعیة) سے متعلق قرینہ تھا اور جہاں یہود و نصاریٰ کہا تو وہاں امورِ دیانات اس کے اصول و فروع سے متعلق قرینہ پیشِ نظر تھا اسی لئے اول میں یہ الفاظ استعمال کئے: (ومن الناس إلا أولئك) اور ثانی میں ابہام کے ساتھ جواب دیا تو اس حملِ مذکور کی اس سے تائید ہوتی ہے، ابن عبد البر نے قول بالرای کی ذم کے باب میں جب وہ غیرِ اصل پر ہو جامع ابن وہب سے نقل کردہ اس روایت سے استدلال کیا جو ہشام بن عروہ عن ابیہ سے منقول ہے، کہتے ہیں کہ بنی اسرائیل کا معاملہ ہمیشہ مستقیم رہا حتی کہ ان میں مولدین کو عروج ملا جو مختلف امم کے قیدیوں کی اولاد تھے اور انہوں نے ان میں قول بالرأی کا اِحداث کیا اور اس طرح بنی اسرائیل کو گمراہ کر دیا، کہتے ہیں والد صاحب کہا کرتے تھے: (السنن السنن فإن السنن قوام الدين) (یعنی سنت کو لازم پکڑو کہ وہ دین کا قِوام ہے) ابن وہب زہری سے لوگوں کے رائے پر مبنی اقوال صادر کرنے اور ترکِ سنن بارے ناقل ہیں کہ یہود و نصاریٰ اپنے پاس موروث علم سے منسلخ ہوئے جب رائے کو بروئے کار لائے اور اسکا بکثرت استعمال کیا، ابن ابو خیثمہ نے مکحول عن انس سے نقل کیا کہ کہا گیا یا رسول اللہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا ترک کب ہوگا؟ فرمایا جب وہ کچھ تم میں ظاہر ہو جو بنی اسرائیل میں ظاہر ہوا تھا: (إذا ظهر الادِّهان في خِيَارِ كم والفُحشُ في شِرَارِ كم والمُلْكُ في صِغَارِ كم والفِقهُ في رُذَّالِكم) (یعنی جب تمہارے خیار میں مداہنت، تمہارے شرار میں فحش ظاہر ہو جائے اور تمہارے صغار تمہارے حکمران بن جائیں اور تمہارے رذیل فقہاء ہونے کے مدعی ہوں) مصنف قاسم بن اصبغ میں صحیح سند کے ساتھ حضرت عمر سے منقول ہے کہ جب علم بڑے کی جانب سے آئے تو چھوٹے اس پر اس کی متابعت کرتے ہیں، ابو عبید نے ذکر کیا کہ یہاں صغر سے مراد صغر القدر (یعنی چھوٹے مرتبہ والے اور بازاری و نچلے) ہے نہ کہ صغر سنی۔

15 - باب إِثْمِ مَنْ دَعَا إِلَى ضَلَالَةٍ أَوْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً

(گمراہی کا داعی اور برے طور طریقوں کا موجد گناہگار ہے)

لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ ﴾ الآيَةَ (کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا: اور ان لوگوں کے کے بوجھ بھی [انہیں اٹھانا ہونگے] جنہیں انہوں نے گمراہ کیا تھا)

انہی الفاظ ترجمہ کے ساتھ دو حدیثیں وارد ہیں لیکن دونوں ان کی شرط پر نہیں لہذا ان کے معنی و مفہوم کی ادائیگی پر اکتفا کیا جو آیتِ مذکورہ اور مترجم بہ روایت سے ظاہر ہے، جہاں تک حدیث: (مَنْ دَعَا إِلَىٰ ضَلَالَة) تو اسے مسلم، ابو داود اور ترمذی نے علاء بن عبد الرحمن عن ابیہ عن ابو ہریرہ سے تخریج کیا، کہتے ہیں نبی اکرم نے فرمایا: (من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من تبعه لا ينقص ذلك من أجورهم شيئا ومن دعا إلى ضلالة الخ) (یعنی جس نے ہدایت کی دعوت دی تو اسے اسکی دعوت کے نتیجہ میں اسے ماننے والوں کے اجر کا مثل ملے گا اسی طرح جس نے گمراہی کی طرف بلایا تو بھی) اور جو حدیث: (

من سن سنة سيئة) ہے تو اسے بھی مسلم نے عبد الرحمٰن بن ہلال عن جریر بن عبد اللہ بجلی سے ایک طویل حدیث کے اثناء نقل کیا، منذر بن جریر عن ابیہ سے بھی اس کا مثل نقل کیا، ترمذی نے اسے ایک اور طریق کے ساتھ جریر سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا:(من سن سنة خير ومن سن سنة شر) جہاں تک آیت کا تعلق ہے تو مجاہد آیت : (لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُم كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُم) کی بابت کہتے ہیں یعنی اپنے نفوس کے ذنوب بھی اٹھائیں گے اور اپنے مطیعین کے ذنوب بھی، اس سے مطیعین سے کچھ تخفیف نہ ہوگی (یعنی ان کا بوجھ اپنی جگہ برقرار رہے گا) ربیع بن انس سے نقل کیا کہ انہوں نے آیتِ مذکورہ کی تفسیر حضرت ابو ہریرہ کی مذکورہ حدیث کے ساتھ کی، اسے بغیر سند کے مرسلاً ذکر کیا۔

- 7321 حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُرَّةَ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَيْسَ مِنْ نَفْسٍ تُقْتَلُ ظُلْمًا إِلَّا كَانَ عَلَى ابْنِ آدَمَ الأَوَّلِ كِفْلٌ مِنْهَا وَ رُبَّمَا قَالَ سُفْيَانُ مِنْ دَمِهَا لأَنَّهُ أَوَّلُ مَنْ سَنَّ الْقَتْلَ أَوَّلاً

طرفاه 3335، - 6867 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص: ۲۴)

اس کی شرح کتاب القصاص کے اوائل میں گزری اس میں مذکور: (المفارق للجماعة) دین میں محدثات الامور سے اجتناب اور راہلِ ایمان کے سبیل کی مخالفت بارے ہے، وجہِ تحذیر یہ ہے کہ بدعت کا محدث شروع شروع میں اس کے ساتھ تہاون سے کام لے گا کیونکہ آغاز میں اس کا معاملہ خفیف لگتا ہے اور اس پر مترتب ہونے والی مفسدت کا اسے شعور نہ ہوگا، تو اس بدعت کے اس کے بعد عاملین کا گناہ اسے بھی لاحق ہوگا چاہے خود اس نے اس پر عمل نہ بھی کیا ہو لیکن اس لئے کہ وہی اس کے اِحداث میں اصل تھا۔

علامہ انور اس کے تحت کہتے ہیں یہی اللہ تعالیٰ کی سنت ہے کہ جس نے کوئی ایسا طریقہ ایجاد کیا جو قبل ازیں نہ تھا تو لوگوں کیلئے اسے مبتدع کیا تو اس کے مبدع کیلئے بھی اس کا اجر او روزر ہوگا جب تک لوگ اسے کرتے رہیں گے۔

- 16 باب مَا ذَكَرَ النَّبِيُّ ﷺ وَحَضَّ عَلَى اتِّفَاقِ أَهْلِ الْعِلْمِ (نبی اکرم کی اہلِ علم کو اتفاق کی ترغیب)

وَمَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ الْحَرَمَانِ مَكَّةُ وَالْمَدِينَةُ وَمَا كَانَ بِهَا مِنْ مَشَاهِدِ النَّبِيِّ ﷺ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالأَنْصَارِ وَمُصَلَّى النَّبِيِّ ﷺ وَالْمِنْبَرِ وَالْقَبْرِ

(اور جس پہ اہلِ حرمین کا اجماع ہوا اور جو وہاں نبی پاک اور مہاجرین وانصار کے متبرک مقامات اور نبی اکرم کی نماز گاہ اور منبر اور روضہ شریف ہے) .

(على اتفاق أهل العلم) بقول کرمانی بعض نسخوں میں ہے:(وما حض عليه من اتفاق) یہ تنازعِ عاملین کے باب سے ہے جو(ذکر و حض) ہیں۔(وما اجتمع عليه الخ) کشمیہنی کے ہاں (وما أجمع) ہے اسی طرح اس میں (وما كان بها) ہے، اول اولیٰ ہے کرمانی کہتے ہیں اہلِ حل وعقد کے اجماع کو اتفاق کو کہتے ہیں یعنی امتِ محمدیہ کے مجتہدین کا امورِ دینیہ میں سے کسی امر پر اجماع، جمہور کے نزدیک صرف مکہ اور مدینہ کے مجتہدین کا کسی امر پر اتفاق اس طور کہ دیگر ان کے ساتھ شامل نہ ہوں، اجماع نہ کہلائے گا، مالک کہتے ہیں اہلِ مدینہ کا اجماع حجت ہے! کہتے ہیں بخاری کی عبارت مشعر ہے کہ(ان کے نزدیک) حرمین شریفین دونوں کا کسی امر پر اتفاق اجماع ہے بقول ابن حجر شائد ان کی حجیت کا فتویٰ دیا ہے اگر اہلِ مکہ بھی ان کے ہمنوا ہوں تو بطریق

اولیٰ یہ (ان کے ہاں) اجماع وحجت ہوا، ابن تین نے سحنون سے نقل کیا کہ اہل مکہ کا اتفاق تب اجماع معتبر ہوگا جب اہل مدینہ بھی ان کے ہمنوا ہوں، کہتے ہیں اگر بالفرض سب علمائے مکہ و مدینہ ایک بات پر متفق ہوں صرف ابن عباس مخالفت کرتے ہوں تو یہ اجماع شمار نہ ہوگا، یہ اس قاعدہ پر مبنی ہے کہ ندرتِ مخالف ثبوتِ اجماع میں موثر ہے۔

(ومصلی النبی الخ) یہ تینوں ان کے قول: (مشاھد) پر معطوف ہیں، اس کے تحت چوبیس احادیث نقل کی ہیں۔

علامہ انور باب (ما ذکر النبی ﷺ وحض علی اتفاق الخ) کے تحت لکھتے ہیں اجماع کی حجیت کا بیان شروع کیا بالخصوص اہلِ حرمین کا اجماع، (وما کان بھا من مشاھد النبیؐ) کی بابت کہتے ہیں اس سے توارث کی طرف اشارہ کیا اور یہ اسناد کا محتاج نہیں بلکہ اس میں طبقۃً عن طبقۃٍ سے اخذ ہوگا اس کے لئے کئی احادیث لائے ہیں ان سے مقصود توارث سے ثابت اشیاء کا ذکر ہے مثلاً منبر، مصلّی، قباء، امہات المومنین کی قبور وغیرہ جو سب توارثاً ثابت ہیں۔

- 7322حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ السَّلَمِيِّ أَنَّ أَعْرَابِيًّا بَايَعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى الإِسْلاَمِ فَأَصَابَ الأَعْرَابِيَّ وَعْكٌ بِالْمَدِينَةِ فَجَاءَ الأَعْرَابِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَقِلْنِي بَيْعَتِي فَأَبَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ جَاءَهُ فَقَالَ أَقِلْنِي بَيْعَتِي فَأَبَى ثُمَّ جَاءَهُ فَقَالَ أَقِلْنِي بَيْعَتِي فَأَبَى فَخَرَجَ الأَعْرَابِيُّ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّمَا الْمَدِينَةُ كَالْكِيرِ تَنْفِي خَبَثَهَا وَيَنْصَعُ طِيبُهَا .

أطرافه 1883، 7209، 7211، - 7216 (اس کا سابقہ نمبر)

شیخ بخاری ابن ابواویس ہیں۔ (أن أعرابیا) ان کے نام بارے قول اور یہ کہ کس شیٔ میں وہ مستقیل ہوا تھا اور (ینصع) کا ضبط اواخرالحج کے باب (فضل المدینہ) میں گزرا، ابن بطال مہلب سے نقل ہیں کہ اس حدیث سے مدینہ کی دیگر علاقوں پر تفضیل ظاہر ہوتی ہے اس امر کے ساتھ جو اللہ نے اسے خاص کیا کہ وہ خبث کی نفی کرتا ہے اس پر اہلِ مدینہ کے اجماع کی حجیت کا قول مترتب ہے، اس کا ابن عبدالبر کے قول کے ساتھ تعقب کیا گیا ہے کہ حدیث مدینہ کی فضیلت پر دال تو ہے لیکن یہ اس کا یہ وصفِ مذکور تمام ازمنہ میں عام نہیں بلکہ یہ عہدِ نبوی کے ساتھ خاص ہے کیونکہ آپ کے ہوتے ہوئے اس میں اقامت اختیار کرنے سے وہی شخص اعراض کر سکتا ہے جس میں خیر نہ ہو، عیاض نے بھی اس قسم کی بات کہی اور اس کی مسلم کی نقل کردہ اس حدیثِ ابو ہریرہ کے ساتھ تائید کی: (لا تقوم الساعة حتی تنفی المدینة شرارھا کما ینفی الکیر خبث الفضة) (یعنی قیامت قائم نہ ہوگی حتی کہ مدینہ اپنے شرار کو نہ نکال باہر کرے جیسے بھٹی چاندی کی میل کچیل کو نکال باہر کرتی ہے) کہتے ہیں آگ خبث اور ردی کو ہی نکالے گی، نبی اکرم کی وفات کے بعد خیار صحابہ کرام کی ایک جماعت وہاں سے نکل کر دیگر شہروں میں آباد ہوئی اور وہیں انکا انتقال ہوا جیسے ابن مسعود، ابوموسی، علی، ابو ذر، عمار، حذیفہ، عبادہ بن صامت، ابوعبیدہ، معاذ، ابو درداء اور وغیرہم تو اس سے دلالت ملی کہ اس مذکورہ قید سے یہ عہدِ نبوی کے ساتھ خاص تھا، پھر اخراج ردی کے سلسلہ کا اتمام اس وقت ہوگا جب دجال آ کر مدینہ کا محاصرہ کرے گا جیسا کہ کتاب الفتن میں واضحاً اسکا بیان گزرا، وہاں ذکر گزرا کہ تمام اہلِ نفاق مرد و زن نکل کر اس کے پاس پہنچ جائیں گے اور یہ یوم الخلاص ہوگا۔

علامہ انور (کالکیر) کیر کے ساتھ تشبیہہ دی کیونکہ بھٹی میں شدت اور ایک مدت کے بعد لوہے سے اس کا خبث (یعنی زنگ اور میل) دور ہو جاتا ہے تو مدینہ بھی ایسا ہے۔

- 7323حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ عَبَّاسٍؓ قَالَ كُنْتُ أُقْرِءُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ فَلَمَّا كَانَ آخِرَ حَجَّةٍ حَجَّهَا عُمَرُ فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بِمِنًى لَوْ شَهِدْتَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَتَاهُ رَجُلٌ قَالَ إِنَّ فُلاَنًا يَقُولُ لَوْ مَاتَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ لَبَايَعْنَا فُلاَنًا فَقَالَ عُمَرُ لأَقُومَنَّ الْعَشِيَّةَ فَأُحَذِّرَ هَؤُلاَءِ الرَّهْطَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَغْصِبُوهُمْ قُلْتُ لاَ تَفْعَلْ فَإِنَّ الْمَوْسِمَ يَجْمَعُ رَعَاعَ النَّاسِ يَغْلِبُونَ عَلَى مَجْلِسِكَ فَأَخَافُ أَنْ لاَ يُنْزِلُوهَا عَلَى وَجْهِهَا فَيُطِيرُ بِهَا كُلُّ مُطِيرٍ فَأَمْهِلْ حَتَّى تَقْدَمَ الْمَدِينَةَ دَارَ الْهِجْرَةِ وَدَارَ السُّنَّةِ فَتَخْلُصَ بِأَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنْصَارِ فَيَحْفَظُوا مَقَالَتَكَ وَيُنَزِّلُوهَا عَلَى وَجْهِهَا فَقَالَ وَاللَّهِ لأَقُومَنَّ بِهِ فِي أَوَّلِ مَقَامٍ أَقُومُهُ بِالْمَدِينَةِ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فَقَدِمْنَا الْمَدِينَةَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا ﷺ بِالْحَقِّ وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ الْكِتَابَ فَكَانَ فِيمَا أُنْزِلَ آيَةُ الرَّجْمِ .

أطرافه 2462، 3445، 3928، 4021، 6829، - 6830 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۱۱،ص:۲۰۲)

یہ کتاب الحدود کے باب (رجم الحبلی) میں بطولہ مشروحا گزری یہاں غرضِ ترجمہ اس میں مذکور مدینہ کا دار الہجرت، دار السنّت اور ماوی المہاجرین والانصار کے ساتھ وصف ہے۔ (فلما کان آخر حجة الخ) لما کا جواب محذوف ہے سابق الذکر میں اس کا بیان گزرا جہاں یہ الفاظ تھے:(فلما رجع عبدالرحمن من عند عمر لقینی فقال)۔ (قال ابن عباس) یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے، بہر حال یہاں اس حدیث کا ایک طرف پیش کیا ہے، کثیر ان علماء نے جو اہلِ مدینہ کے اجماع کی حجیت کے قائل ہیں اس مسئلہ کو مسئلہِ اجماعِ صحابہ میں داخل کیا ہے ان کا کہنا ہے کہ یہ حضرات تنزیل (یعنی نزولِ قرآن) کے مشاہد اور وحی کے حاضر تھے یہ دراصل دو مختلف مسئلے ہیں اور صحابہ کے اجماع کی حجیت کا قول اجماعِ اہل مدینہ کی حجیت کے قول سے اقوی ہے اور راجح یہ ہے کہ دورِ صحابہ کے بعد کے اہل مدینہ اگر کسی شئ پر متفق ہوں تو اس کی حجیت کا قائل ان کے غیر کے اجماع کی حجیت کا قائل ہونے سے اقوی ہے الا یہ کہ وہ کسی مرفوع نص کا مخالف ہو جیسا کہ ان کی روایت کو بھی ترجیح حاصل ہے نقل میں ان کے تثبت اور ترکِ تدلیس میں ان کے شہرہ کی وجہ سے، اس باب کے ساتھ جو مختص ہے وہ اہلِ مدینہ کے قول کے حجیت ہے اگر ان کا اتفاق ہوا ہو، جہاں تک مدینہ اور اس کے اہل کی فضیلت کا ثبوت اور اس باب میں اکثر مذکور آثار ہیں تو وہ اس مطلوب پر استدلال کیلئے قوی نہیں ہیں۔

- 7324حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدٍ قَالَ كُنَّا عِنْدَ أَبِي هُرَيْرَةَ وَعَلَيْهِ ثَوْبَانِ مُمَشَّقَانِ مِنْ كَتَّانٍ فَتَمَخَّطَ فَقَالَ بَخْ بَخْ أَبُو هُرَيْرَةَ يَتَمَخَّطُ فِي الْكَتَّانِ

لَقَدْ رَأَيْتُنِي وَإِنِّي لَأَخِرُّ فِيمَا بَيْنَ مِنْبَرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِلَى حُجْرَةِ عَائِشَةَ مَغْشِيًّا عَلَيَّ فَيَجِيءُ الْجَائِي فَيَضَعُ رِجْلَهُ عَلَى عُنُقِي وَ يُرَى أَنِّي مَجْنُونٌ وَ مَا بِي مِنْ جُنُونٍ مَا بِي إِلَّا الْجُوعُ.

ترجمہ: راوی کہتے ہیں ہم ابو ہریرہ کے پاس تھے اورانہوں نے گیرو کے ساتھ رنگے کتان کے دو کپڑے زیب تن کئے ہوئے تھے تو ان میں ناک صاف کی پھر کہا واہ واہ ابو ہریرہ (کی کیا شان ہے کہ) کتان سے ناک صاف کرتا ہے (ایک زمانہ وہ تھا کہ) میں نے اپنے آپ آپکو دیکھا ہے کہ حجرہ عائشہ اور منبر کے درمیان غشی کے سبب گرا ہوتا تھا اور گزرنے والا میری گردن پر اپنا پاؤں رکھ لیتا اور خیال کیا جاتا کہ میں مجنون ہوں اور مجھ میں کوئی جنون نہ تھا یہ صرف بھوک تھی۔

محمد سے مراد ابن سیرین ہیں ترمذی کی قتیبہ عن حماد بن زید سے روایت میں نسبت مذکور ہے۔ (ممشقان) یعنی مشق کے ساتھ رنگے ہوئے جو سرخ مٹی ہے۔(بخ بخ) کلمہِ تعجب و مدح، اس میں کئی لغات ہیں، یہ کتاب الرقاق کے باب (كيف كان عيش النبي) میں مشروحا گزری۔ (ما بين المنبر والحجرة) یہ روضہ شریف کی جگہ، ابن بطال مہلب سے ترجمہ میں اس کے دخول کی وجہ اس امر کی طرف اشارہ ذکر کرتے ہیں کہ جب حضرت ابو ہریرہ نے نبی اکرم کے ساتھ رہنے کی غرض سے اس مذکورہ شدت و تنگی کو برداشت کیا جس کا مقصد طلبِ علم تھا تو اس کا بدلہ اس صورت میں انہیں ملا کہ دین کے احکام اور احادیثِ نبویہ کثرت سے انہیں یاد ہوئیں اور وہ کثیر الروایت صحابیوں میں شمار ہوئے اور یہ مدینہ پر ان کے صبر کی برکت تھی۔

اسے ترمذی نے بھی (الزھد) میں تخریج کیا۔

- 7325 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَابِسٍ قَالَ سُئِلَ ابْنُ عَبَّاسٍ أَشَهِدْتَ الْعِيدَ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ نَعَمْ وَلَوْلَا مَنْزِلَتِي مِنْهُ مَا شَهِدْتُهُ مِنَ الصِّغَرِ فَأَتَى الْعَلَمَ الَّذِي عِنْدَ دَارِ كَثِيرِ بْنِ الصَّلْتِ فَصَلَّى ثُمَّ خَطَبَ وَلَمْ يَذْكُرْ أَذَانًا وَلَا إِقَامَةً ثُمَّ أَمَرَ بِالصَّدَقَةِ فَجَعَلَ النِّسَاءُ يُشِرْنَ إِلَى آذَانِهِنَّ وَحُلُوقِهِنَّ فَأَمَرَ بِلَالًا فَأَتَاهُنَّ ثُمَّ رَجَعَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ .

أطرافه 98، 863، 962، 964، 975، 977، 979، 989، 1431، 1449، 4895، 5249، 5880، 5881، - 5883 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۲،ص: ۶۳۵)

یہ کتاب العیدین میں مشروحاً گزری جہاں اتم سیاق کے ساتھ ذکر ہوئی یہاں غرضِ ترجمہ مصلی (یعنی نماز گاہ مراد عید گاہ) کا ذکر ہے، دارِ کثیر عہدِ نبوی کے بعد وہاں تعمیر ہوا تھا تو بوجہ شہرت یہ جگہ اس کے ساتھ معروف ہوئی ابن بطال مہلب سے ناقل ہیں کہ شاہدِ ترجمہ ابن عباس کا یہ قول ہے: (لولا مكاني من الصغر ما شهدته) اس لئے کہ اس کا مفہوم یہ ہوا کہ اہلِ مدینہ کے چھوٹے بڑے اور مرد و زن اور ان کے خدام تک شارع علیہ السلام سے علمِ دین کے ضبط و اتقان اور مواطنِ علم میں ان کے معاینہ و مشاہدہ میں لگے رہتے تھے ان کے غیر کو یہ مزیت حاصل نہیں، اس کا تعقب ہوا کہ ابن عباس کا یہ قول اس امر کا اشارہ ہے کہ صغر اس مقام تک عدم

وصول کا مظنہ ہے جہاں نبی اکرم کے مشاہد ہوئے اور آپ کی کلام مبارک سماعت کی اور دیگر تفاصیل جو اس قصہ میں ذکر کیں لیکن چونکہ وہ آپ کے عمزاد تھے اور ان کی خالہ ام المومنین تھیں تو اس وجہ سے وہ اس مذکورہ منزلت تک پہنچنے میں کامیاب ہوئے اگر یہ رشتہ داری نہ ہوتی تو ایسا نہ ہوتا (میرا خیال ہے صغرسنی کا حوالہ یہ بتلانے کیلئے دیا کہ عورتوں کے مجمع میں نہ پہنچ سکتے اگر کمسن نہ ہوتے) اس سے نفیِ تعمیم کا اخذ کیا جائے گا جس کا ادعاء مہلب نے کیا، بفرضِ تسلیم یہ خاص ہے ان کے ساتھ جو اسکے مشاہد ہوئے اور وہ صحابہ ہیں تو ان کے بعد والے مجرد اہلِ مدینہ ہونے کے باوصف اس میں ان کے مشارک نہیں ہو سکتے تھے۔

- 7326حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَأْتِي قُبَاءً مَاشِيًا وَرَاكِبًا .

أطرافه 1191، 1193، - 1194 (یعنی نبی پاک کبھی پیدل اور کبھی سواری پہ قباء آتے تھے)

اواخر کتاب الصلاۃ میں اس کی شرح گزری، ابن بطال مہلب سے ناقل ہیں کہ مرادِ حدیث نبی اکرم کا پیدل وسوار حالت میں معاینہ ومشاہدہ کا بیان ہے جب آپ قباء کی طرف گامزن تھے اور یہ آپ کے مشاہد میں سے ایک مشہد ہے اور تعلق بھی مدینہ کے ساتھ ہے۔

- 7327حَدَّثَنَا عُبَيْدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ ادْفِنِّي مَعَ صَوَاحِبِي وَلاَ تَدْفِنِّي مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْبَيْتِ فَإِنِّي أَكْرَهُ أَنْ أُزَكَّى طرفه - 1391

ترجمہ: حضرت عائشہ نے اپنے بھانجے ابن زبیر کو وصیت کی کہ مجھے اپنی ساتھنوں کے ساتھ دفن کرنا، روضہ مبارک میں نہیں کہ میں برا جانتی ہوں کہ امتیاز برتی جاؤں۔

- 7328وَعَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ عُمَرَ أَرْسَلَ إِلَى عَائِشَةَ ائْذَنِي لِي أَنْ أُدْفَنَ مَعَ صَاحِبَيَّ فَقَالَتْ إِي وَاللَّهِ قَالَ وَكَانَ الرَّجُلُ إِذَا أَرْسَلَ إِلَيْهَا مِنَ الصَّحَابَةِ قَالَتْ لاَ وَاللَّهِ لاَ أُوثِرُهُمْ بِأَحَدٍ أَبَدًا

ترجمہ: راوی کا بیان ہے کہ حضرت عمر نے حضرت عائشہ کی طرف پیغام بھیجا کہ مجھے اپنے دونوں ساتھیوں کے ساتھ دفن ہونے کی اجازت دیں تو کہا ہاں اللہ کی قسم، قبل ازیں جب کوئی صحابی ان سے اسکی اجازت مانگتا تو وہ کہلا دیتی تھیں بخدا میں (اپنے سوا) کسی اور کو ان کے ساتھ دفن ہونے کی اجازت نہ دوں گی۔

ہشام سے مراد ابن عروہ ہیں، ابونعیم کے ہاں جویریہ بن محمد عن ابو اسامہ سے روایت میں منسوبا واقع ہیں۔ (مع صواحبی) یعنی دیگر ازواج مطہرات، اسماعیلی نے عبدہ بن سلیمان عن ہشام سے: (بالبقیع) بھی مزاد کیا۔ (ولا تدفنی الخ) یہ بظاہر حضرت عمر کی تدفین کے قصہ میں مذکور ان کے اس قول کے معارض ہے: (أن أزکی) صیغۂ مجہول کے ساتھ یعنی میرے آنجناب کے مدفن میں دفن ہونے سے کوئی یہ خیال نہ کرے کہ یہ مجھ میں موجود کسی فضیلت کی وجہ سے ہے، یہ ان کی غایت تواضع کا اظہار ہے۔ (وعن ھشام الخ) یہ اسی سند کے ساتھ متصل ہے اسماعیلی نے اسے ایک اور طریق کے ساتھ ابو اسامہ سے موصولا ان الفاظ

کے ساتھ نقل کیا: (أن عمر أرسل إلى عائشة) یہ صورۃً مرسل ہے کیونکہ عروہ نے حضرت عمر کے اس ارسال کا زمانہ نہیں پایا لیکن یہ اس امر پر محمول ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہ سے اس کا اخذ کیا لہذا موصول ہے۔

(مع صاحبی) تثنیہ کے ساتھ۔ (و کان الرجل إذا أرسل إلیها الخ) یعنی روضہ شریف کے پاس دفن ہونے کی اجازت مانگنے کیلئے، جوابِ شرط ہے: (قالت الخ)۔ (لا أوثرهم الخ) ایثار سے، بقول ابن تین یہی واقع ہوا اور صواب ہے: (لا أوثر أحدا بهم أبدا) ہمارے شیخ ابن ملقن کہتے ہیں میرے لئے اس کی وجہِ صواب ظاہر نہیں ہوئی اور گویا وہ کہنا چاہتے ہیں کہ یہ مقلوب ہے، ایسا یہی ہے صاحب المطالع نے یہی تصریح کی، کرمانی نے بھی جو لکھتے ہیں محتمل ہے کہ مراد ہو: (لا أثیرهم بأحد) ای (لا أنبشهم بدفن أحد) (یعنی یہاں کسی کی تدفین کیلئے کھدائی سے میں موجود قبروں والوں کو ظاہر نہیں کرسکتی) اور باءِ بمعنی لام ہے، ابن تین نے قصہ عمر میں ان کے قول: (لأوثرنه علی نفسی)(یعنی انہیں اپنے آپ پہ ترجیح دوں گی) کے مدِ نظر باعثِ اشکال قرار دیا، جواب یہ دیا کہ محتمل ہے کہ حضرت عمر کیلئے جو جگہ پسند کی یہ وہ جگہ ہو جہاں انہیں دفن کیا گیا ان کے والد (حضرت ابوبکر) کی قبر کے پیچھے نبی اکرم کے قرب میں اور یہ حجرہ مبارکہ میں ایک اور جگہ (یعنی قبر کیلئے) کے وجود کی نفی نہیں کرتا، ابن حجر کے بقول ابن سعد نے کئی طرق کے ساتھ نقل کیا ہے کہ حضرت حسن بن علی نے حضرت حسین کو وصیت کی تھی کہ انہیں بھی حجرہ مبارکہ میں دفن کیا جائے اگر ایسا کرنے سے کوئی فتنہ نہ اٹھ کھڑا ہو تو! لیکن بنی امیہ آڑے آئے تو انہیں بقیع میں دفن کیا گیا، ترمذی نے عبداللہ بن سلام سے نقل کیا کہ تورات میں آنجناب اور حضرت عیسی کی صفت کے ذیل میں لکھا ہوا ہے کہ وہ آپ کے ساتھ مدفون ہوں گے

اس کے یکے از رواۃ ابوداود کہتے ہیں حجرہِ مبارکہ میں ایک قبر کی جگہ ابھی موجود ہے، طبرانی کی روایت میں ہے کہ حضرت عیسی کی قبر نبی اکرم اور حضرات ابوبکر وعمر کی قبور کے ساتھ ہوگی، ابن بطال مہلب سے نقل کرتے ہیں کہ حضرت عائشہ نے ان کے ہمراہ دفن ہونا اس ڈر سے ناپسند کیا کہ کوئی یہ خیال نہ کرلے کہ وہ نبی اکرم اور ابوبکر وعمر کے بعد افضلِ صحابہ ہیں، خلیفہ ہارون الرشید نے امام مالک سے حضرات ابوبکر وعمر کے نبی اکرم کی حیات میں مقام ومرتبہ بارے پوچھا تو ان کا جواب تھا وہی جو ان دونوں کا آپ کی وفات کے بعد ہے (یعنی آپ کے ساتھ مدفون ہیں تو گویا دیگر سب صحابہ سے افضل ہیں) تو اس طرح آپ کے ساتھ ہونے اور اس تربت سے قربت کی وجہ سے جس سے آپ کی تخلیق ہوئی، ان کا تزکیہ کیا (اور رتبہ متعین کیا) اور اس سے ان کے افضل صحابہ ہونے پر استدلال کیا، ابوبکر ابہری مالکی نے مدینہ کے مکہ سے افضل ہونے پر اس امر سے استدلال کیا ہے کہ نبی اکرم کی تخلیق مدینہ کی مٹی سے ہوئی ہے اور آپ افضل البشر ہیں لہذا آپ کی تربت افضل الترب ہوئی، آپ کی تربت کے افضل ہونے میں تو کوئی نزاع نہیں نزاع دراصل یہ ہے کہ آیا اس سے مدینہ کا مکہ سے افضل ہونا لازم آتا ہے یا نہیں؟ کیونکہ اگر کسی شئ کے مجاور (یعنی پڑوسی) کیلئے بھی اگر وہ سب مزایا وخصوصیات ثابت ہوں تو اس کیلئے ہیں تو اس مجاور کے مجاور کیلئے بھی ایسا ہو تو لازم ہے کہ مدینہ کے مجاور علاقے بھی مکہ سے افضل ہوں اور بالاتفاق ایسا نہیں، بعض متقدمین نے یہی جواب دیا اور یہ محلِ نظر ہے۔

یہ بھی ان کے افراد میں سے ہے۔

- 7329حَدَّثَنَا أَيُّوبُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بِلَالٍ عَنْ

صَالِحِ بْنِ كَيْسَانَ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يُصَلِّي الْعَصْرَ فَيَأْتِي الْعَوَالِيَ وَالشَّمْسُ مُرْتَفِعَةٌ وَ زَادَ اللَّيْثُ عَنْ يُونُسَ وَ بُعْدُ الْعَوَالِي أَرْبَعَةُ أَمْيَالٍ أَوْ ثَلَاثَةٌ أطرافه 551، 550، - 548

ترجمہ: انس کہتے ہیں نبی پاک نمازِ عصر ادا کر کے (کئی دفعہ مدینہ کے نواحی) بالائی کسی علاقہ کو جاتے اور ابھی سورج بلند ہوتا، لیث نے یونس سے یہ زیادت کی کہ یہ چار یا تین میل کے فاصلہ پہ تھے۔

شیخ بخاری کے دادا کا نام ابن بلال مدنی ہے سند کے سب رواۃ مدنی ہیں ایوب کا اپنے والد سے سماع نہیں ہوا بلکہ بالواسطہ ان سے نقل کیا، یہ مقل الروایت ہیں ابو داود وغیرہ نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے، ابن عبدالبر نے انہیں ضعیف خیال کیا اور یہ ان کا وہم ہے، ضعیف راوی دراصل ایک اور شخص ہیں جن کا اور جن کے والد کا بھی یہی نام ہے۔ (فيأتي العوالي) کتاب المواقیت میں مع الشرح اس کا بیان گزرا۔ (زاد الليث عن يونس) یونس سے مراد ابن یزید ایلی ہیں، اس طریق کو بیہقی نے عبداللہ بن صالح کاتبِ لیث سے موصول کیا تو بتمامہ یہ حدیث ذکر کی آخر میں یہ زیادت بھی کی: (و بُعْدُ الموالي من المدينة على أربعة أميال)۔ (أو ثلاثة) گویا ان کی طرف سے یہ شک ہے تو یہ ان کے ہاں ابوصالح سے ہے وہ حسبِ عادت شواہد اور تتمات میں ان سے وارد کر لیتے ہیں اصول میں یہ ان کے ہاں قابلِ احتجاج نہیں، ابن بطال مہلب سے نقل کرتے ہیں کہ معنائے حدیث یہ ہے کہ مسجد نبوی اور عوالی کے درمیان پیدل جانے والے کیلئے ایسے نشانات ہیں کہ اگر ابر آلود دن ہو تو پیدل چلنے والا (نماز کا وقت جاننے کیلئے) سورج کی معرفت سے مستغنی ہو سکتا ہے اور یہ باقی ساری زمین میں معدوم ہے، کہتے ہیں تو اگر مقادیر الزمان مدینہ میں کسی ایسی جگہ کے ساتھ معین ہوتے جسکا سب کو پتہ ہوتا تو علماء اسے اہلِ آفاق کیلئے نقل و بیان کر دیتے تا کہ دور دراز کے علاقوں میں وہ اس کا تمثل کریں تو کسی اور علاقہ والے ان کے کیونکر مساوی ہو سکتے ہیں! ابن حجر کہتے ہیں یہ بات جو انہوں نے کہی ان سے ان کا ایراد اس بارے تکلفِ بحث سے مستغنی کرتا ہے۔

- 7330 حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ زُرَارَةَ حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ مَالِكٍ عَنِ الْجُعَيْدِ سَمِعْتُ السَّائِبَ بْنَ يَزِيدَ يَقُولُ كَانَ الصَّاعُ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ مُدًّا وَثُلُثًا بِمُدِّكُمُ الْيَوْمَ وَقَدْ زِيدَ فِيهِ .

طرفاه 1859، - 6712 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۱۰، ص: ۸۱۳)

ذکرِ صاع میں حدیثِ سائب، کتاب کفارات الأیمان میں اس کی مفصل شرح گزری۔ (مدا و ثلثا) بعض نسخوں میں (مدو ثلث) ہے یہ ان حضرات کے طریقہ پر ہے جو منصوب کو بغیر الف کے لکھتے ہیں (یعنی اسے مرفوع نہ پڑھا جائے) کرمانی کہتے ہیں یا (کان) میں ضمیرِ شان ہے تو خبر سے مرتفع ہے (یعنی مستغنی) حدیث کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت یہ ہے کہ صاع کی مقدار وہ رہی جس پر عہدِ نبوی کے اہلِ حرمین متفق ہو گئے تھے تو جب بنی امیہ نے صاع میں زیادت کی تو (اسکے باوجود) عہدِ نبوی والے صاع کا اعتبار کرنا ترک نہ کیا تھا ان امور (و مسائل) میں جن میں صاع کی مقدار کے ساتھ ورود ہوا مثلاً صدقہ وغیرہ بلکہ اس ضمن میں اسی (یعنی صاعِ نبوی) کو معتبر جانا اگرچہ دیگر معاملات میں بنی امیہ کے صاع کو استعمال کرتے رہے جیسا کہ اس پر امام مالک نے تنبیہ کی اور مشہور قصہ کے مطابق ابو یوسف نے بھی ان کی رائے کی طرف رجوع کیا۔ (وقد زِيد فيه) اسماعیلی کی روایت میں مزید یہ بھی ہے: (في

زمن عمر بن عبد العزیز)۔

(سمع القاسم بن مالك الخ) کفارات الأیمان میں عثمان بن ابوشیبہ عن قاسم حدثنا الجعید کی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے، زیاد بن ابوایوب کی قاسم بن مالک سے روایت میں: (أنبأنا الجعید) ہے اسے اسماعیلی نے تخریج کیا۔

- 7331حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ اللَّهُمَّ بَارِكْ لَهُمْ فِي مِكْيَالِهِمْ وَبَارِكْ لَهُمْ فِي صَاعِهِمْ وَمُدِّهِمْ يَعْنِي أَهْلَ الْمَدِينَةِ .

طرفاه 2130، - 6714 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳،ص: ۳۳۳)

البیوع اور کفارۃ الأیمان میں یہ مشروحا گزری، ابن بطال مہلب سے ناقل ہیں کہ آنجناب کا اہلِ مدینہ کے صاع و مد کیلئے دعائے برکت کرنے کے مدنظر اہلِ آفاق اس مدعولہ کا قصد کرنے میں مضطر ہوئے ہیں تاکہ اپنے معیارات میں اسے طریقۂ متبعہ بنالیں اور اس کی ادائیگی میں جو اللہ نے ان پر فرض کیا (یعنی زکات وفطرانہ وغیرہما)۔

- 7332حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ حَدَّثَنَا أَبُو ضَمْرَةَ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ الْيَهُودَ جَاءُوا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ بِرَجُلٍ وَامْرَأَةٍ زَنَيَا فَأَمَرَ بِهِمَا فَرُجِمَا قَرِيبًا مِنْ حَيْثُ تُوضَعُ الْجَنَائِزُ عِنْدَ الْمَسْجِدِ .

أطرافه 1329، 3635، 4556، 6819، 6841، - 7543 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص: ۳۵۶)

المحاربین میں اس کی شرح ہوئی وہاں کا سیاق اتم تھا۔(حیث توضع الخ) اکثر کے ہاں فعل مضارع کے لفظ کے ساتھ ہے، مستملی کے نسخہ میں ہے: (موضع الجنائز)۔

- 7333حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ عَمْرٍو مَوْلَى الْمُطَّلِبِ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ طَلَعَ لَهُ أُحُدٌ فَقَالَ هَذَا جَبَلٌ يُحِبُّنَا وَنُحِبُّهُ اللَّهُمَّ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ حَرَّمَ مَكَّةَ وَإِنِّي أُحَرِّمُ مَا بَيْنَ لاَبَتَيْهَا تَابَعَهُ سَهْلٌ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِي أُحُدٍ .

أطرافه 371، 610، 947، 2228، 2235، 2889، 2893، 2943، 2944، 2945، 2991، 3085، 3086، 3367، 3647، 4083، 4084، 4197، 4198، 4199، 4200، 4201، 4211، 4212، 4213، 5085، 5159، 5169، 5387، 5425، 5528، 5968، 6185، 6363، 6369 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳،ص: ۴۲۹)

یہ اسی طریق کے ساتھ مالک کے حوالے سے اسی طرح مختصراً غزوہ احد کے باب میں گزری، الجہاد میں ایک اور طریق کے ساتھ عمرو سے اتم سیاق کے ساتھ بھی گزری الحج کے اواخر میں اس کی شرح ہوئی۔(تابعه سهل الخ) اشارہ کیا ہے کتاب الزکاۃ کی حدیثِ سہل بن سعد کی طرف۔(قال أحدٌ جبلٌ يُحِبُّنا ونُحِبُّهُ) اسے سلیمان بن بلال کیلئے معلقا وارد کیا تھا، سہل تک ان کی سند کے ساتھ ابوحمید ساعدی کی حدیث کے عقب میں، متن کی شرح غزوہ احد کے آخر میں گزری۔

- 7334حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا أَبُو غَسَّانَ حَدَّثَنِي أَبُو حَازِمٍ عَنْ سَهْلٍ أَنَّهُ كَانَ بَيْنَ جِدَارِ الْمَسْجِدِ مِمَّا يَلِي الْقِبْلَةَ وَبَيْنَ الْمِنْبَرِ مَمَرُّ الشَّاةِ طرفه 496

ترجمہ: سہل کہتے ہیں کہ مسجد نبوی کی قبلہ والی دیوار اور منبر کے درمیان اتنا فاصلہ تھا کہ بکری گزر جائے۔

(ممر الشاة) یعنی اتنی جگہ کے بقدر کہ بکری کا وہاں سے گزر ہو سکے اوائل الصلاۃ میں اس کی شرح گزری۔

- 7335حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنْ خُبَيْبِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ حَفْصِ بْنِ عَاصِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا بَيْنَ بَيْتِي وَمِنْبَرِي رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ وَ مِنْبَرِي عَلَى حَوْضِي

أطرافه 1196، 1888، - 6588.

ترجمہ: فرمایا میرے منبر اور میرے گھر کی درمیانی جگہ جنت کے باغیچوں میں سے ایک باغیچہ ہے اور میرا منبر میرے حوض پہ ہے۔

فضل المدینۃ میں اسکی مفصل شرح گزری۔(عن حفص) روح بن عبادہ کی مالک عن حبیب سے روایت میں ہے: (أن حفص بن عاصم حدثه) اسے نسائی نے نقل کیا، بخاری نے ایک درجہ نازل ہوتے ہوئے مالک سے بھی یہ حدیث نقل کی، اس کے شیخ بخاری عمرو بن علی فلاس ہیں ابن مہدی، عبدالرحمٰن ہیں جو یکے از ائمہ حفاظ ہیں، کہا جاتا ہے کہ سوائے معن بن عیسی کے کسی ناقلِ موطا کے حوالے سے موطا میں یہ حدیث موجود نہیں، خارج موطا میں امام مالک سے اس کے رواۃ میں سے بعض نے اس میں(عن أبی هريرة) کہا، یہ اکیلے عبدالرحمٰن بن مہدی کی روایت ہے جس پر بخاری نے اقتصار کیا ہے، دارقطنی نے تصریح کی ہے کہ انہوں نے مالک سے اسی طرح اکیلے روایت کیا ہے، بعض رواۃ نے حضرت ابو ہریرہ کے ساتھ ساتھ حضرت ابوسعید کا بھی ذکر کیا، یہ معن بن عیسی، مطرف اور ولید بن مسلم ہیں جبکہ بعض نے(عن أبی هريرة أو أبی سعيد) کہا شک کے ساتھ، یہ قعنبی، تینیسی، شافعی اور زعفرانی کی روایت ہے! اس میں روح بن عبادہ اور معن پر اختلاف کیا گیا ہے تو بعض نے(أو) اور بعض نے(و) کے ساتھ نقل کیا۔

- 7336حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَابَقَ النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَ الْخَيْلِ فَأُرْسِلَتِ الَّتِي ضُمِّرَتْ مِنْهَا وَأَمَدُهَا إِلَى الْحَفْيَاءِ إِلَى ثَنِيَّةِ الْوَدَاعِ وَالَّتِي لَمْ تُضَمَّرْ أَمَدُهَا ثَنِيَّةُ الْوَدَاعِ إِلَى مَسْجِدِ بَنِي زُرَيْقٍ وَ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ كَانَ فِيمَنْ سَابَقَ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ لَيْثٍ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ .

أطرافه 420، 2868، 2869، - 2870 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۳۸۷)

کتاب الجہاد میں اس کی شرح گزری، حفیاء مدینہ کا ایک معروف مقام تھا مد وقصر دونوں کے ساتھ کہا جاتا ہے کبھی فاء پر یاء کو مقدم کر دیا جاتا ہے۔(و بنو زريق) یہ انصار میں سے تھے۔ (فأرسلت) بصیغہ مجہول، کشمیہنی کے ہاں: (فأرسل) ہے اور فاعل نبی اکرم ہیں یعنی آپ کے حکم سے، ابن بطال مہلب سے حدیث سہل میں موجود (سنة متبعة) کی بابت ناقل ہیں کہ دیوار اور منبر کے مابین یہ جگہ اس لئے چھوڑی تھی تا کہ اس طرف سے بھی آپ داخل ہو جایا کریں، اسی طرح حفیاء اور ثنیہ کے مابین گھڑ دوڑ کیلئے

ایک تیار کیا گیا راستہ تھا تا کہ یہاں مضمر گھوڑوں کی دوڑ کے مقابلہ منعقد ہوا کریں! بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں ابوذر نے یہ حدیث اس طریق کے ساتھ مختصر المتن نقل کی ہے ،(وأمدها) سے آخر تک ، دیگر نے پوری نقل کی ، کریمہ وغیرہا کے نسخوں میں اس کے بعد (حدثناقیتبة حدثنا الليث عن نافع عن ابن عمر) ہے پھر کہا:(حدثني إسحاق أخبرنا عيسى و ابن إدريس) تو اشربہ بارے حدیثِ عمر ذکر کی ، بعض شارحین پر یہ امر باعثِ اشکال ہوا تو خیال کیا کہ یہ سند اس متن کیلئے ذکر کی ہے جو بعدازاں مذکور ہوا اور یہ ابن عمر کی حضرت عمر سے اشربہ بارے روایت ، یہ فحش غلطی ہے حدیثِ حضرت عمر افرادِ شعبی سے (عن ابن عمر عن عمر) ہے جبکہ لیث عن نافع کی روایت گھڑ دوڑ سے متعلق ہے تو وہ جویریہ بن اسماء عن نافع کی روایت کیلئے متابع ہے ، بخاری نے الجہاد میں بھی لیث کے طریق سے نقل کیا ہے ، مسلم نے بھی اسے قتیبہ سے تخریج کیا ، مزی اطراف میں بخاری کے قتیبہ کے اس طریق کی تخریج کے ذکر سے غافل رہے اور احمد بن یونس عن لیث کی روایت کے ذکر پر اقتصار کیا اور بیان کیا کہ مسلم اور نسائی نے اسے قتیبہ سے تخریج کیا ہے ، اس غلطی کا سبب اختصار میں اِجحاف (یعنی ضرورت سے زائد کرنا) ہے اگر مثلا (عن ابن عمر) کے بعد(فذكره) یا(بهذا) یا(به) ہوتا تو یہ اشکال پیدا نہ ہوتا۔

- 7337وَحَدَّثَنِي إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا عِيسَى وَابْنُ إِدْرِيسَ وَابْنُ أَبِي غَنِيَّةَ عَنْ أَبِي حَيَّانَ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ عُمَرَ عَلَى مِنْبَرِ النَّبِيِّ ﷺ .

أطرافه 4619، 5581، 5588، - 5589 (یعنی میں نے حضرت عمر کی منبر پہ تقریر سنی)

شیخ بخاری ابن راہویہ ہیں جیسا کہ ابونعیم اور کلاباذی وغیرہما نے جزم کیا ، ابن ادریس کا نام عبداللہ تھا ، ابن ابوغنیہ یحی بن عبد الملک بن ابوغنیّہ خزاعی ہیں ابوحیان کا نام یحی بن سعید بن حیان ہے ماسوائے اسحاق اور ابن عمر کے دیگر سب راوی کوفی ہیں۔(على منبر النبی) چونکہ یہی قدرِ حدیث مطلوبِ ترجمہ تھی تو اسی پہ اقتصار کیا ، الاشربہ میں یہ یحی قطان عن ابوحیان سے گزری ہے وہاں یہ زیادت بھی ذکر کی تھی کہ اس موقع پر تحریم خمر نازل ہوئی اور یہ پانچ اشیاء سے بنائی جاتی ہے ، وہیں اس کی شرح ہوئی۔

- 7338حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي السَّائِبُ بْنُ يَزِيدَ سَمِعَ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ خَطَبَنَا عَلَى مِنْبَرِ النَّبِيِّ ﷺ

ترجمہ: سائب کہتے ہیں ہمیں حضرت عثمان نے منبر نبوی پر سے خطبہ دیا۔

سائب مشہور صحابی ہیں نویں حدیث میں ان کا حوالہ تھا۔ (على منبر النبی) صرف مطلوب حصہ ذکر کیا ، ابونعیم نے اپنی مستخرج میں اسکے لئے خالی حصہ چھوڑا اور صرف بخاری کا مذکور ہی ذکر کیا ، اپنے یا کسی اور کے طرق سے اسے موصول نہ کیا۔(خطيبا) یہ عثمان سے حال ہے بعض روایات میں یہ (خطبنا) ہے ، بقیہ حدیث کے بارہ میں اسماعیلی کی صنیع موہم ہے کہ یہ(جمعہ کی) اس اذان کی بابت ہے جس کا اضافہ حضرت عثمان نے کیا تھا انہوں نے یہاں اس کی تخریج کی اور اس میں منبر پر حضرت عثمان کے خطبہ بارے کچھ مذکور نہیں! حق یہ ہے کہ وہ ایک دوسری روایت ہے ، ابوعبید نے کتاب الاموال میں ایک اور طریق کے ساتھ زہری سے نقل کیا اور یہ زیادت بھی کی: (يقول هذا شهرُ زكاتِكُمْ فمن كان عليه دَيْنٌ فَلْيُؤَدِّه) یہ اس کے اور الربع الرابع کے اواخر میں ہے ، اس

میں ابراہیم بن سعد سے نقل کیا کہ ان کی مراد ماہِ رمضان تھی بقول ابوعبید ایک اور طریق سے وارد ہے کہ یہ (شهر الله المحرم) تھا، بقول ابن حجر اس کے قریب تر حضرت انس کی ضعیف طریق کے ساتھ روایت گزری، جزء الفلکی میں یہ عالی سند کے ساتھ ہے اس میں ہے کہ جب شعبان کا مہینہ داخل ہوتا تو مسلمان مصاحف پر ٹوٹ پڑتے (یعنی کثرت سے قرآن کی تلاوت کرتے) اور زکات نکالتے اور حکمران قیدیوں کو چھوٹ دیتے، یہ موقوف حدیث ہے، ابن بطال مہلب سے ناقل ہیں کہ ان دونوں حدیثوں میں یہ سنتِ متبعہ ہے کہ اہم مسائل کے بارہ میں جب آگاہی دینی ہوتی تو خلیفہ منبر پر تقریر کرتا تھا اور آواز کو بلند کرتا تا کہ منبر کی بلندی سے سب لوگوں تک یہ آواز پہنچ جائے اور اس میں اشارہ ہے کہ منبرِ نبوی اس عہد تک باقی تھا اور اس میں کوئی کمی وبیشی واقع نہ ہوئی تھی ایک دیگر روایت میں مذکور ہے کہ اسکے بعد بھی یہ ایک زمانہ تک باقی رہا۔

- 7339 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الأَعْلَى حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ حَسَّانَ أَنَّ هِشَامَ بْنَ عُرْوَةَ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ يُوضَعُ لِي وَلِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ هَذَا الْمِرْكَنُ فَنَشْرَعُ فِيهِ جَمِيعًا

أطرافه 250، 261، 263، 273، 299، - 5956

ترجمہ: حضرت عائشہ کہتی ہیں میرے اور نبی اکرم کیلئے برتن رکھا جاتا تو ہم اکٹھے پانی لیتے۔

(هذا المركن) بقول خلیل یہ (شبه تور من أدم) (یعنی چمڑے سے بنے برتن کی مانند) ہے ان کے غیر نے کہا: (شبه عوض من نحاس) (یعنی تانبے سے بنے کی مانند) بعض کا اسے اِجّانہ کے ساتھ مفسر کرنا بعید ہے کیونکہ یہ تفسیر الغریب بالغریب کی قبیل سے ہوا، اجانہ وہی جسے قصریہ کہا جاتا ہے۔ (فنشرع فيه جميعا) اى نتناول منه بغير إناء (یعنی بغیر کسی برتن کے اس سے شروع کر دیتے) اس کا اصل شرب کیلئے وارد ہے پھر ہر اس حالت میں اس کا استعمال ہوا جس میں پانی نوش کیا جائے، اس کا بیان شرح حدیث سمیت کتاب الطہارہ میں گزرا، ابن بطال کہتے ہیں اس میں پانی کی اس مقدار کے بیان میں جو شوہر اور بیوی کو غسل میں کافی ہے، سنتِ متبعہ ہے۔

- 7340 حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا عَبَّادُ بْنُ عَبَّادٍ حَدَّثَنَا عَاصِمٌ الأَحْوَلُ عَنْ أَنَسٍ قَالَ حَالَفَ النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَ الأَنْصَارِ وَقُرَيْشٍ فِي دَارِي الَّتِي بِالْمَدِينَةِ

طرفاه 2294، - 6083 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۴۸۹)

- 7341 وَ قَنَتَ شَهْرًا يَدْعُو عَلَى أَحْيَاءٍ مِنْ بَنِي سُلَيْمٍ

ترجمہ: اور آپ نے ایک ماہ تک بنی سلیم کے بعض قبائل کے خلاف بد دعا کی۔

یہ دو حدیثوں کا اختصار ہے اول کی شرح کتاب الادب میں گزری وہیں اخاء اور حلف کی تفریق بیان کی تھی جبکہ ثانی کتاب الوتر میں مشروح گزری، المغازی کے باب (غزوة بئر معونة) میں بنی سلیم کے ان احیاء کے نام مذکور گزرے جن کے خلاف یہ بد دعا کی تھی۔

- 7342 حَدَّثَنِي أَبُو كُرَيْبٍ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ حَدَّثَنَا بُرَيْدٌ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ قَالَ قَدِمْتُ

الْمَدِينَةَ فَلَقِيَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ فَقَالَ لِي انْطَلِقْ إِلَى الْمَنْزِلِ فَأَسْقِيَكَ فِي قَدَحٍ شَرِبَ فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَتُصَلِّي فِي مَسْجِدٍ صَلَّى فِيهِ النَّبِيُّ فَانْطَلَقْتُ مَعَهُ فَسَقَانِي سَوِيقًا وَأَطْعَمَنِي تَمْرًا وَ صَلَّيْتُ فِي مَسْجِدِهِ

.طرفه - 3814 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص:۵۲۵)

بریدہ ابن عبداللہ بن ابو بردہ بن ابوموسی ہیں۔(قدمت الخ) عبدالرزاق کی روایت میں ابو بردہ کے مدینہ آنے کا سبب بھی مذکور ہوا اور زمانہِ قدوم کا ذکر بھی چنانچہ سعید بن ابو بردہ عن ابیہ سے نقل کیا کہ مجھے میرے والد نے عبداللہ بن سلام کے پاس (مدینہ) بھیجا تا کہ ان سے اکتسابِ علم کروں تو مجھ سے میرا نام پوچھا میں نے بتلایا تو مرحبا کہا۔(إلی المنزل) اسماعیلی کی روایت میں (معی) بھی مزاد ہے الف ولام اضافت کا عوض ہے، مناقبِ عبداللہ بن سلام میں ایک اور طریق کے ساتھ ابو بردہ سے گزرا کہ میں مدینہ آیا تو عبداللہ بن سلام سے ملا تو مجھے کہا: (ألا تجیء فأطعمك و تدخل فی بیتی) وہیں سعید بن ابو بردہ عن ابیہ سے یہ الفاظ ہیں: (فأطعمك سویقا و تمرا) تو گویا انہوں نے اطعام کو معنائے اعم میں استعمال کیا اور یہ (علفتها تبناً وماءً) کی قبیل سے نہیں اس لئے کہ یا تو یہ اکتفاء سے ہے اور یا تضمین سے اور یہاں اس کی ضرورت نہیں کیونکہ طعام اکل وشراب دونوں میں مستعمل ہے۔ (وصلیت فی مسجدہ) مناقبِ عبداللہ میں مزید یہ بھی ذکر ہوا تھا کہ سود کا تذکرہ چھیڑا اور یہ کہ جس نے کسی سے قرض لیا پھر ادائیگی کا وقت آنے پر قرضخواہ نے تقاضہ کیا تو قرضدار نے اسے کچھ تحفہ دیا تو یہ بھی منجملہِ سود سے ہے، اس بارے وہیں بحث گزری، یہ زیادت ابواسامہ کی روایت میں ہے جیسا کہ اسماعیلی نے ایک اور طریق کے ساتھ ابو کریب سے اس کی بالاختصار تخریج کی، بعض کا یہ زعم وہم ہے کہ یہ ابواحمد محمد بن یوسف سکندری عن ابن عیینہ کی روایت سے ہے، مزی نے اطراف میں میری کہی اس بات پر جزم کیا ہے تو گویا بخاری نے اسے حذف کیا اور سعید کی مشارالیہ روایت میں اس کا نحو ثابت ہے۔

- 7343حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ الرَّبِيعِ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ حَدَّثَنِي عِكْرِمَةُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ عُمَرَ حَدَّثَهُ قَالَ حَدَّثَنِي النَّبِيُّ ﷺ قَالَ أَتَانِي اللَّيْلَةَ آتٍ مِنْ رَبِّي وَهُوَ بِالْعَقِيقِ أَنْ صَلِّ فِي هَذَا الْوَادِي الْمُبَارَكِ وَقُلْ عُمْرَةٌ وَحَجَّةٌ و قَالَ هَارُونُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَلِيٌّ عُمْرَةٌ فِي حَجَّةٍ .

طرفاه 1534، - 2337 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۲،ص:۴۵۱)

یہ اواخر کتاب الحج میں مشروح گزری۔(وقال هارون الخ) مراد یہ کہ ہارون نے سعید بن ربیع کے اس کے آخر میں ذکر کردہ اس جملہ: (وقل عمرة و حجة) کی مخالفت کی ہے اور بجائے واو کے (فی) ذکر کیا ہے، وہاں یہ اوزاعی عن یحیی بن ابو کثیر کے حوالے سے (عمرة فی حجة) کے الفاظ کے ساتھ گزری ہے، ہارون کی یہ روایت مسند عبد بن حمید میں موصول ہے اسی طرح عمر بن شبہ کی اخبار المدینہ میں، دونوں نے ہارون بن اسماعیل خزاز سے نقل کیا، (عمرة وحجة) میں رفع ونصب دونوں کا جواز ہے۔

- 7344حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ وَقَّتَ

النَّبِيُّ ﷺ قَرْنًا لأَهْلِ نَجْدٍ وَالْجُحْفَةَ لأَهْلِ الشَّأْمِ وَذَا الْحُلَيْفَةِ لأَهْلِ الْمَدِينَةِ قَالَ سَمِعْتُ هَذَا مِنَ النَّبِيِّ ﷺ وَبَلَغَنِي أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ وَلأَهْلِ الْيَمَنِ يَلَمْلَمُ وَذُكِرَ الْعِرَاقُ فَقَالَ لَمْ يَكُنْ عِرَاقٌ يَوْمَئِذٍ

.أطرافه 133، 1522، 1525، 1527، - 1528 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص:۴۴۲)

شیخِ بخاری فریابی ہیں جوسفیان ثوری سے راوی ہیں۔ (وذكر العراق الخ) ذکر مجہول کا صیغہ ہے، مجیب ابن عمر ہیں اسماعیلی کی روایت میں ہے کہ ان سے کہا گیا عراق؟ تو کہا: (لم يكن يومئذ عراق) یعنی تب عراق مسلمانوں کے زیرِ نگیں نہ تھا کیونکہ اس وقت تمام بلادِ عراق کسری کی سلطنت کا حصہ تھے اور ان کے عمال فارسی اور عرب ہوتے تھے گویا کہا اہلِ عراق تب مسلمان نہ تھے کہ ان کیلئے کوئی میقات مقرر کیا جاتا، اس جواب پر معکر اہلِ شام کا ذکر ہے کیونکہ وہ بھی تو تب مسلمان نہ تھے تو شائد ابن عمر کی مراد عراقین کی نفی ہو یعنی کوفہ اور بصرہ اور ان دونوں کی مصرِ جامع کی حیثیت فتحِ عراق کے بعد ہوئی تھی۔

- 7345 حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْمُبَارَكِ حَدَّثَنَا الْفُضَيْلُ حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ حَدَّثَنِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ أُرِيَ وَهُوَ فِي مُعَرَّسِهِ بِذِي الْحُلَيْفَةِ فَقِيلَ لَهُ إِنَّكَ بِبَطْحَاءَ مُبَارَكَةٍ

أطرافه 483، 1535، - 2336 (سابقہ سے پیوستہ)

(أري وهو فی معرسه الخ) اس کی شرح کتاب الحج میں ہوئی اس کا بقیہ حضرت عمر کی ایک حدیث قبل مذکور روایت کے موافق ہے، ابن بطال مہلب سے ناقل ہیں کہ بخاری کی اس باب اور اس کی احادیث سے غرض مدینہ کی تفضیل کا اثبات ہے ان امور کے ساتھ جو معالمِ دین میں سے اللہ تعالی نے اس کے ساتھ خاص کئے اور یہ دارِ وحی اور ہدایت و رحمت کے ساتھ ملائکہ کا مہبط (یعنی نزول کا مقام) ہے، اللہ تعالیٰ نے اسے اپنے رسول کی جائے اقامت بنا کر شرف بخشا اور اس میں آپ کی قبر شریف اور منبر ہے اور ان کے درمیان روضۃ من ریاض الجنۃ ہے! بقول ابن حجر مدینہ کی فضیلت امر ثابت ہے کوئی دلیلِ خاص پیش کرنے کی ضرورت نہیں اواخر کتاب الحج میں اس بارے متعدد احادیث گزری ہیں جن میں مطلوب کا عمدگی سے حصول ہے، دراصل یہاں مراد اہلِ مدینہ کے دوسروں پر تقدم فی العلم کا بیان ہے تو اگر مراد بعض ازمان میں ان کا متقدم ہونا ہے یعنی وہ زمن جب نبی اکرم یہاں مقیم تھے اور آپ کی وفات کے بعد کا وہ عرصہ جب صحابہ کرام نے ابھی دیگر شہروں کا رخ نہ کیا تھا تو بلا شک معاملہ ایسا ہی ہے اور یہی ان احادیثِ باب اور ان کے غیر سے مستفاد ہے اور اگر مراد ائمہ مجتہدین کے بعد کے زمانوں تک بھی اس تقدم کا استمرار ہے تو یہ کہنا محلِ نزاع ہوگا کیونکہ ان ادوار میں ہمیں مدینہ میں کوئی ایک شخص بھی ایسا نہیں ملتا جو سب پر فائق ہو چہ جائے کہ سب اہلِ مدینہ کو ایسا مانیں لہذا اس ضمن میں تعمیمِ قول کی کوئی سبیل نہیں بلکہ اس کے برعکس مدینہ میں کئی اہلِ بدعات کا قیام رہا جن کے سوئے نیت اور خبثِ باطن میں کوئی شک نہیں۔

- 17باب قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَى ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ ﴾
(اللہ کا نبی پاک کو کہنا کہ اس معاملہ میں آپکو اختیار حاصل نہیں)

- 7346حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللّٰهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ قَالَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ فِي الْأَخِيرَةِ ثُمَّ قَالَ اللَّهُمَّ الْعَنْ فُلَانًا وَفُلَانًا فَأَنْزَلَ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ ﴾

أطرافه 4069، 4070، - 4559 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۶ ص: ۱۱۳)

اس کے شانِ نزول کے بارہ میں ابن عمر کی روایت، اس کا بیان تفسیر آل عمران میں گزرا وہیں کچھ شرح ہوئی، مدعو علیہم کے اسماء غزوہ احد کے باب میں ذکر ہوئے، بقول ابن بطال کتاب الاعتصام میں اس ترجمہ کا دخول نبی اکرم کی ان مذکورین کے خلاف دعاء کرنے کی جہت سے ہے کیونکہ وہ ایمان کے لئے مذعن نہ ہوئے تا کہ اسکے ساتھ معتصم ہو کر اس لعنت سے محفوظ رہیں اور (لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ الخ) کا معنی درج ذیل آیت کے معنی کے موافق ہے: (لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِيْ مَنْ يَشَاءُ) [البقرة : ۲۷۲] اور محتمل ہے کہ ان کی مراد اصولِ فقہ کے اس مشہور اختلافی مسئلہ کی طرف اشارہ کرنا ہو کہ کیا آنجناب کو احکام بارے ذاتی اجتہاد کا حق حاصل تھا یا نہیں؟ آٹھ ابواب قبل یہ مبسوط بحث گزری، سند میں عبداللہ سے مراد ابن مبارک ہیں حبان بن موسی کی ابن مبارک سے روایت میں جو تفسیر آل عمران میں گزری: (حدثني سالم عن ابن عمر) تھا۔ (ورفع رأسه) یہ جملہ حالیہ ہے یعنی رکوع سے جب اپنا سر مبارک اٹھایا تب یہ کہا۔

(قال اللهم ربنا الخ) کرمانی کہتے ہیں قول کو فعلِ لازم کی مانند کیا ای (يفعل القول المذكور) یا یہاں کوئی شئ محذوف ہے بقول ابن حجر اس (یعنی محذوف) کی تقدیر ذکر نہیں کی اور محتمل ہے کہ یہ (قائلا) کے معنی میں ہو یا لفظ (قال) زائد ہو، اس کی تائید یہ امر بھی کرتا ہے کہ حبان بن موسی کی روایت میں ہے: (أنه سمع رسول الله ﷺ إذا رفع رأسه من الركوع في الركعة الأخيرة من صلاة الفجر يقول اللهم الخ) اس سے ماخوذ ہوا کہ محلِ قنوت قومہ ہے نہ کہ قبل از رکوع، اس کے لئے (اللهم ربنا ولك الحمد) کا ذکر بھی معین ہے۔ (في الأخيرة) یعنی فجر کی دوسری رکعت، حبان کی روایت میں اس کی صراحت ہے! کرمانی نے گمان کیا کہ (في الآخرة) متعلق بالحمد ہے اور یہ اس ذکر کا بقیہ ہے جو نبی اکرم نے قومہ کی حالت میں کیا تو لکھا اگر کہو آخرت کے ساتھ اس کی وجہِ تخصیص کیا ہے حالانکہ اس کے لئے یہ حمد دنیا میں ہے؟ اس کا جواب دیا کہ نعیم آخرت اشرف ہے تو اس پر اس کی حمد ہی حقیقی حمد ہے یا آخرت سے مراد عاقبت ہے یعنی (مآل كل الحمود إليه) (یعنی ہر قابلِ تعریف عمل کا مآل) اور حقیقت یہ ہے کہ (الآخرة) کا لفظ نبی پاک کی کلام سے نہیں بلکہ یہ ابن عمر کی کلام سے ہے پھر ان کا حمد کی جمع حمود ذکر کرنا بھی محلِ نظر ہے۔ (فلانا وفلانا) بقول کرمانی یعنی رعل اور ذکوان، یہ ان کا وہم ہے آپ نے دراصل اس دعا میں چند معین لوگوں کے نام ذکر کئے تھے نہ کہ قبائل کے، جیسا کہ تفسیر آل عمران میں اس کی تبیین کی۔

- 18باب قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ وَكَانَ الإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً ﴾

(فرمانِ خداوندی کہ انسان سب سے بڑھ کر جھگڑالوطبیعت والا ہے)

وَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ (اللہ کا فرمان: اہلِ کتاب سے بطریق احسن مناظرہ کرو)

اس کے تحت دو احادیث نقل کیں پہلی حضرت علی کی روایت جو ترجمہ کے رکنِ اول کے مطابق ہے دوسری حضرت ابو ہریرہ کی حدیث یہود سے نبی کریم کی مخاطبت کے بارہ میں اور یہ رکنِ ثانی سے متعلق ہے، کرمانی لکھتے ہیں جدال خصام ہے اور یہ قبیح بھی ہوتا ہے اور حسن بھی اور احسن بھی تو جو فرائض کیلئے ہو وہ احسن ہے، جو مستحبات کیلئے وہ حسن اور جو اس سے دیگر ہو وہ قبیح ہے، کہتے ہیں یا یہ طریق کیلئے تابع ہے تو اسی کے اعتبار سے کئی انواع میں متنوع ہوتا ہے اور یہاں یہی ظاہر ہے اھ، اول پر لازم آتا ہے کہ مباح میں (جدال) قبیح ہے ان سے اقبح کا ذکر رہ گیا یہ وہ جو حرام میں ہو۔

- 7347حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ ح حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ سَلاَمٍ أَخْبَرَنَا عَتَّابُ بْنُ بَشِيرٍ عَنْ إِسْحَاقَ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي عَلِيُّ بْنُ حُسَيْنٍ أَنَّ حُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ طَرَقَهُ وَفَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلاَمُ بِنْتَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ لَهُمْ أَلاَ تُصَلُّونَ فَقَالَ عَلِيٌّ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّمَا أَنْفُسُنَا بِيَدِ اللَّهِ فَإِذَا شَاءَ أَنْ يَبْعَثَنَا بَعَثَنَا فَانْصَرَفَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حِينَ قَالَ لَهُ ذَلِكَ وَلَمْ يَرْجِعْ إِلَيْهِ شَيْئًا ثُمَّ سَمِعَهُ وَهُوَ مُدْبِرٌ يَضْرِبُ فَخِذَهُ وَهُوَ يَقُولُ ﴿وَكَانَ الإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً ﴾ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ يُقَالُ مَا أَتَاكَ لَيْلاً فَهُوَ طَارِقٌ وَيُقَالُ الطَّارِقُ النَّجْمُ وَالثَّاقِبُ الْمُضِيءُ يُقَالُ أَثْقِبْ نَارَكَ لِلْمُوقِدِ .

أطرافه 1127، 4724، - 7465 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص:۳۶)

کتاب الدعوات میں یہ مشروحا گزری، اس سے اخذ ہوگا کہ حضرت علی نے فعلِ اَولیٰ کا ترک کیا اگر چہ ان کی پیش کردہ دلیل متجہ ہوتی، تبھی نبی کریم نے آیتِ مذکورہ کی تلاوت فرمائی لیکن اس کے باوجود ان پر قیام الی الصلاۃ کو لازم نہیں کیا اگر وہ امتثال کرتے اور (نماز کیلئے) اٹھ کھڑے ہوتے تو یہ اولیٰ تھا، اس سے مراتبِ جدال کی طرف اشارہ بھی ماخوذ ہوا تو اگر یہ ایسے امر میں ہو جس سے چارہ نہیں تو حق کی حق کے ساتھ نصرت متعین ہے اگر اس نے جس پر مامور کا انکار کیا گیا ہے تجاوز کیا ہے تو وہ تقصیر کی طرف منسوب کیا جائے گا اور اگر مباح میں ہو تو اس میں مجرد امر اور ترکِ اولی کی طرف اشارہ ہی کافی ہے، اس سے ظاہر ہوا کہ انسان کی جبلت میں ہے کہ وہ قول وفعل کے ساتھ اپنا دفاع کرے اور یہ کہ اسے قبولِ نصیحت میں مجاہدۂ نفس کرنا چاہئے اگر چہ یہ نصیحت غیرِ واجب میں ہو اور یہ کہ دفاع میں وہ افراط وتفریط سے کام نہ لے، ابن بطال نے مہلب سے نقل کیا جس کا ملخص یہ ہے کہ حضرت علی کو نبی اکرم کی اس بات کے سامنے یہ دفاع نہ کرنا چاہئے تھا بلکہ آپ کے فرمان کے ساتھ اعتصام ان پر لازم تھا تا کہ کوئی اس سے ترکِ مامور کی حجت نہ پکڑ لے

ابن حجر تبصرہ کرتے ہیں انہیں کہاں سے علم ہوا کہ حضرت علی نے آنجناب کے اس امر کا امتثال نہ کیا تھا اس قصہِ مذکورہ میں تو اس کی کوئی تصریح نہیں غلبہِ نوم کے ساتھ یہ جواب تو فقط اپنے ترکِ تہجد کے عذر میں پیش کیا تھا اور کوئی مانع نہیں کہ اس مراجعت کے بعد وہ تہجد کے لئے اٹھے ہوں کیونکہ حدیث میں اسکی کوئی نفی نہیں، کرمانی کہتے ہیں نبی اکرم کی انہیں یہ ترغیب کسب اور قدرتِ کاسبہ کے اعتبار سے تھی جبکہ حضرت علی کا مذکورہ جواب قضاء کے اعتبار سے تھا، کہتے ہیں نبی کریم کا ران مبارک پر ہاتھ مارنا حضرت علی کے سرعت جواب سے ازرہِ تعجب تھا، یہ بھی محتمل ہے کہ یہ ان کی بات کے لئے تسلیما ہو، الشیخ ابو محمد بن ابو جمرہ کہتے ہیں اس حدیث کے فوائد میں سے غافل کے لئے مشروعیتِ تذکیر ہے خصوصا قریبی اور دوست کی جانب سے اگر اسکا صدور ہو، کیونکہ غفلت طبعِ بشر سے ہے تو انسان کو چاہئے کہ اپنے آپ کا اور اپنے ملنے جلنے والوں کا تفقدِ حال کرتا رہے نیکی کی تلقین تحریض اور اس پر مدد کے ساتھ، یہ بھی ظاہر ہوا کہ اثرِ حکمت کے ساتھ اعتراض کا اثرِ قدرت کے ساتھ جواب مناسب نہیں اور عالم کو چاہئے کہ جب وہ کسی غیر واجب امر میں مقتضائے حکمت کے ساتھ بات کرے تو اس شخص سے مکتفی ہو جو جوابا اس سے احتجاج بالقدرت کرتے ہوئے کلام کرے، اول کا اخذ نبی اکرم کے اپنے زانو پر ہاتھ مارنے سے اور ثانی کا صریحا ان کی کہی بات کے عدم انکار سے ہے،

کہتے ہیں ان کے منہ پر یہ آیت اس لئے نہیں پڑھی کہ جانتے تھے علی اس امر سے ناواقف نہیں کہ جواب بالقدرت حکیمانہ جواب نہیں بلکہ محتمل ہے کہ دونوں کے لئے کوئی نماز سے مانع عذر ہو تو استحیاء اس کا ذکر نہ کیا تو اپنے آپ اور اپنے اہل سے دفعِ خجالت کا ارادہ کرتے ہوئے تقدیر کا سہارا لیا، اس کی تائید آنجناب کے سرعت کے ساتھ ان کے ہاں سے واپسی سے ملتی ہے، کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ حضرت علی کی یہ کہنے سے مراد استدعائے جواب ہو (یعنی دیکھیں کہ حضور اس کے جواب میں کیا کہتے ہیں) تا کہ از دیادِ فائدہ ہو، اس سے کسی کی بابت خود کلامی کرنے کا جواز بھی ملا اسی طرح ازرہِ تعجب زانو وغیرہ پر ہاتھ مارنے کا، تاسفاً بھی ایسا کرنا جائز ہے، اس قصہ سے مستفاد یہ ہے کہ شانِ عبودیت میں سے ہے کہ شرع کے متقضا کے سامنے کوئی عذر پیش یا تلاش نہ کیا جائے بلکہ صرف تقصیر کا اعتراف ہو اور استغفار ہو، اس میں حضرت علی کی فضیلتِ ظاہرہ بھی ہے ان کی عظیم تواضع کی جہت سے کیونکہ باوجود اس امر کے کہ ان کے مقام و مرتبہ سے نا آشنا اسے ان کی تنقیصِ شان گردان سکتے ہیں اس حدیث کو بلا کم و کاست تحدیث کیا، صرف اس سے مستفاد دینی فوائد پر ان کی نظر رہی اھ،

دوسری سند کے شیخ بخاری نسفی کے ہاں غیر منسوب ہیں ابو ذر نے ابن سلام کی نسبت سے ذکر کیا، اسحاق نسفی اور ابو ذر کے نسخوں میں غیر منسوب ہیں باقیوں نے ابن راشد ذکر کیا، یہ متن انہی کا نقل کردہ ہے، التہجد میں شعیب بن ابوحمزہ کا سیاق گزرا ہے آگے کتاب التوحید میں شعیب اور ابن ابوعتیق سے اکٹھے آئے گی وہاں ابن ابوعتیق کا سیاق ذکر کریں گے۔

(طرقه و فاطمة) شعیب نے (لیلة) بھی مزاد کیا۔ (ألا تصلون) روایتِ شعیب میں (ألا تصليان) ہے اول ان کے اتباع کے ان کے ساتھ ضم پر محمول ہے یا برائے تعظیم ہے یا (بعض نحاۃ کے مطابق) اقلِ جمع دو ہیں۔ (حين قال له) اس میں التفات ہے روایتِ شعیب میں: (حين قلت له) تھا۔ (سمعه) شعیب کے ہاں: (سمعته) ہے۔ (وهو مدبر) شعیب کی روایت میں: (مولّ) ہے کشمیہنی کے ہاں یہاں (وهو منصرف) ہے۔ (يقال ما أتاك الخ) ابوذر کے ہاں یہی ہے نسفی سے یہ ساقط ہوا باقیوں کے ہاں موجود ہے مگر (تعال) کے بغیر، اس پر سورۃ الطارق میں کلام گزری۔

7348 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ بَيْنَا نَحْنُ فِي الْمَسْجِدِ خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ انْطَلِقُوا إِلَى يَهُودَ فَخَرَجْنَا مَعَهُ حَتَّى جِئْنَا بَيْتَ الْمِدْرَاسِ فَقَامَ النَّبِيُّ ﷺ فَنَادَاهُمْ فَقَالَ يَا مَعْشَرَ يَهُودَ أَسْلِمُوا تَسْلَمُوا فَقَالُوا بَلَّغْتَ يَا أَبَا الْقَاسِمِ قَالَ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ذَلِكَ أُرِيدُ أَسْلِمُوا تَسْلَمُوا فَقَالُوا قَدْ بَلَّغْتَ يَا أَبَا الْقَاسِمِ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ذَلِكَ أُرِيدُ ثُمَّ قَالَهَا الثَّالِثَةَ فَقَالَ اعْلَمُوا أَنَّمَا الأَرْضُ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُجْلِيَكُمْ مِنْ هَذِهِ الأَرْضِ فَمَنْ وَجَدَ مِنْكُمْ بِمَالِهِ شَيْئًا فَلْيَبِعْهُ وَإِلاَّ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا الأَرْضُ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ .

طرفاه 3167، 6944 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۲۶۰)

سعید سے مراد ابن ابوسعید مقبری ہیں۔(بيت المدراس) اس پر کتاب الإکراہ میں کلام گزری۔(ذلك أريد) ارادہ سے فعل مضارع، یعنی یہی میری مراد ہے کہ تم یہ اقرار کرلو کہ میں نے تمہیں تبلیغ کر دی ہے کیونکہ آپ اس پر مامور تھے، قابسی نے ذکر کیا کہ ابوزید مروزی کے نسخہ میں (أزيد) ہے ان کا اتفاق ہے کہ یہ تصحیف ہے لیکن بعض نے اس کی یہ توجیہہ کی کہ اسکا معنی ہے میں اپنی بات کا تکرار کر رہا ہوں تبلیغ میں مبالغہ کے لئے ،مہلب یہ مقرر کرنے کے بعد کہ یہ (ترجمہ کے) رکنِ ثانی سے متعلق ہے، کہتے ہیں اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ نے جب یہودیوں کو تبلیغ کی اور انہیں دعوتِ اسلام و اعتصام دی تو انہوں نے کہا آپ نے حقِ تبلیغ ادا کر دیا لیکن دائرہِ اطاعت میں نہ آئے تو آپ نے تکرارِ تبلیغ کیا اور اس میں مبالغہ کیا، تو یہ (مجادلة بالتي هي أحسن) ہے، وہ یہ بات کہنے میں مجاہد کے قول کے موافق ہوئے ہیں کہ اس کا نزول ان لوگوں کی بابت ہوا جو ان میں سے ایمان نہ لائے تھے اور ان کے لئے عہد تھا، اسے طبری نے نقل کیا، عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم سے منقول ہے کہ (ممن ظلم منهم) سے مراد جو اپنے امر پر قائم و مستمر ہے! قتادہ سے منقول ہے کہ یہ آیۃ السیف کے ساتھ منسوخ ہے اھ، طبری نے بسند صحیح مجاہد سے نقل کیا:(إن قالوا شرًّا فقولُوا خيرًا إلا الذين ظلموا منهم فانتصِرُوا منهم) (یعنی اگر وہ شر کی بات کہیں تو تم خیر کہو مگر ایسے لوگ جو ظالم ہیں ان سے پورا بدلہ لو) اور ضعیف سند کے ساتھ نقل کیا:(إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ، مَنْ قاتل و لم يُعْطِ الجزية) (یعنی ظلم کی تفسیر قتال اور عدم ادائے جزیہ سے کی) حسن سند کے ساتھ سعید بن جبیر سے نقل کیا کہ (هم أهل حرب من لا عهد له جادِلْهُ بالسيف) (یعنی یہ اہلِ حرب ہیں ان سے تلوار کے ساتھ مجادلہ ہوگا) عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم سے نقل کیا کہ مراد یہ کہ جو اہلِ کتاب میں سے ایمان لے آئے تو ان سے مجادلت نہ کریں اس چیز میں جو وہ کتاب سے بیان کریں کہ شائد وہ حق ہو جس کا آپ کو علم نہ ہو اور جدال کرنے کی بابت مناسب یہی ہے کہ ان کے ساتھ ہو جو ان میں سے اپنے مذہب پر مقیم رہیں، صحیح سند کے ساتھ قتادہ سے نقل کیا کہ یہ آیتِ براءت کے ساتھ منسوخ ہے جس میں حکم ہوا کہ اللہ کی وحدانیت اور محمد ﷺ کی رسالت کی گواہی دینے یا پھر جزیہ ادا نہ کرنے والوں سے قتال کریں، طبری نے اس قول کو ترجیح دی ہے کہ مراد جزیہ ادا کرنے سے ممتنع رہنے والے ہیں، کہتے ہیں جس نے جزیہ ادا کیا اگرچہ کفر پر استمرار کے ساتھ وہ اپنے آپ پر ظلم کرنے والا تو ہے لیکن اس آیت میں ظالمین سے مراد ان کے وہ لوگ جو اہلِ اسلام پر ظلم کرتے ہیں بایں طور کہ ان سے جنگ کرتے ہیں اور

اسلام قبول کرنے یا پھرادائیگی جزیہ سے ممتنع ہیں، اسے منسوخ کہنے والوں کا رد کیا، کیونکہ بغیر واضح دلیل کے نسخ ثابت نہیں ہوتا ان کی ترجیح کا حاصل یہ ہوا کہ آپ کو اہلِ کتاب کے ساتھ مجادلت بالبیان کرنے کا حکم ملا اور بطریقِ انصاف ان کے ان لوگوں کے ساتھ مجادلت بالحجت کرنے جو معاند ہیں تو آیت کا مفہوم (مجادلة بغير التي هي أحسن) کا جواز ہوا اور یہ مجادلت بالسیف ہے۔

- 19 باب قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ (امتِ محمد یہ معتدل دین والی امت ہے)

وَمَا أَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ بِلُزُومِ الْجَمَاعَةِ ، وَهُمْ أَهْلُ الْعِلْمِ (اور جو جماعت کے لزوم کا حکمِ نبوی ہے اور جماعت سے مراد اہلِ علم ہیں)

آیت میں اس شئ کے ساتھ تصریح نہیں جس کے ساتھ تشبیہ واقع ہوئی، راجح یہ ہے کہ یہ ہدی ہے جو اس فرمانِ خداوندی کا مدلول علیہ ہے: (يَهْدِيْ مَنْ يَشَاءُ) آیت کے سیاق کا یہی اقتضاء ہے اور اس کے ساتھ تفسیر سورۃ البقرہ میں گزری حضرت براء کی روایت میں تصریح بھی ہے، وسط عدل ہے جیسا کہ وہیں گزرا، آیت میں مذکور کا حاصل ہدایت و عدالت کے ساتھ امتنان (یعنی اللہ کا احسان جتلانا) ہے۔

(وما أمر النبي الخ) حدیثِ باب کے ساتھ اس کی مطابقت ہے گویا یہ صفتِ مذکورہ یعنی عدالت کی جہت سے ہے کیونکہ وہ ظاہرِ خطاب کے رو سے سب کے لئے عام ہے تو اشارہ کیا کہ یہ اسی عام کی قبیل سے ہے جس کے ساتھ خاص مراد ہوتا ہے یا عام مخصوص ہے کیونکہ اہلِ جہل تو عادل نہیں ہو سکتے اسی طرح اہل بدع بھی تو اس معلوم ہوا کہ وصفِ مذکور کا مصداق اہل سنت والجماعت ہیں اور یہی علمِ شرعی کے اہل ہیں ان کے ماسوا اگر منسوب الی العلم ہوں تو یہ نسبت صوری ہوگی نہ کہ حقیقی، لزومِ جماعت کا امر کئی احادیث میں وارد ہے مثلاً ترمذی کی۔ اور صحیح قرار دیا، حارث بن حارث اشعری سے نقل کردہ طویل حدیث جس میں ہے: (وأنا آمركم بخمس أمرني الله بهن: السمع والطاعة و الجهاد و الهجرة و الجماعة فإنَّ مَنْ فارَقَ الجماعة قيدَ شِبْرٍ فقط خلع ربقة الإسلام من عنقه) (یعنی میں تمہیں پانچ امور کا حکم دیتا ہوں جو اللہ نے مجھے دیا ہے: سمع و طاعت، جہاد، ہجرت اور جماعت کے ساتھ رہنا کہ جو ایک بالشت بھر بھی جماعت سے الگ ہوا اس نے گویا اسلام کا جوا اپنی گردن سے اتار پھینکا) حضرت عمر نے جابیہ نامی مقام پر اپنی مشہور تقریر میں کہا تھا: (عليكم بالجماعة و إياكم و الفُرْقَةَ فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد) (یعنی جماعت کو لازم پکڑو اور افتراق سے بچو کہ شیطان ایک کی نسبت دو سے ابعد ہے) یہ بھی کہا: (ومن أراد بُحبوحة الجنة فَلْيَلْزَمِ الجماعة) (یعنی جو جنت کے وسط میں گھر چاہتا ہے وہ جماعت کو لازم پکڑے) بقول ابن بطال مرادِ باب اعتصام بالجماعت پر حض و ترغیب ہے کیونکہ کہا: (لِتَكُوْنُوْا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ) اور قبولِ شہادت کی شرط عدالت ہے اور ان کے لئے یہ صفت بقولہ (وَسَطاً) ثابت ہوئی اور وسط عدل ہے اور جماعت سے مراد ہر دور کے اہلِ حل وعقد ہیں! کرمانی لکھتے ہیں لزومِ جماعت کے امر کا مقتضا یہ ہے کہ مکلّف کو ان امور کی متابعت کا پابند کیا جائے جن پر مجتہدین کا اجماع ہوا وہی ان کے قول: (وهم أهل العلم) سے مراد ہیں، مترجم بہا آیت کے ساتھ اہلِ اصول نے اجماع کے حجت ہونے پر حجت پکڑی ہے اس لئے کہ وہ اس فرمان خداوندی: (وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً) کی رو سے معدّل ہیں، اس کا مقتضا یہ ہوا کہ وہ قولاً اور فعلاً مجمع

علیہ میں خطا سے معصوم کیے گئے ہیں۔

علامہ انور (وأمر النبی ﷺ بلزوم الجماعة وهم أهل العلم) کی بابت کہتے ہیں پہلے توجہ مبذول کرا چکا ہوں کہ لزومِ جماعت کے امر پر مشتمل احادیث جماعت مع الامیر کی بابت وارد ہیں، مسئلۃ الباب میں ان کا پیش کرنا بعید ہے مگر ایک نوع کی تاویل کے ساتھ! یا کہا جائے کہ لزومِ جماعت کا مصداق اولا اطاعتِ امیر ہے اور ثانیاً اجماع، ہم کئی دفعہ تنبیہ کر چکے ہیں کہ کبھی ایک لفظ بول کر اس کے دو معانی مراد ہوتے ہیں ایک ان میں سے اولیاً مراد ہوتا ہے اور دوسرا ثانویاً۔

7349 - حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ حَدَّثَنَا أَبُو صَالِحٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُجَاءُ بِنُوحٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيُقَالُ لَهُ هَلْ بَلَّغْتَ فَيَقُولُ نَعَمْ يَا رَبِّ فَتُسْأَلُ أُمَّتُهُ هَلْ بَلَّغَكُمْ فَيَقُولُونَ مَا جَاءَ نَا مِنْ نَذِيرٍ .فَيَقُولُ مَنْ شُهُودُكَ فَيَقُولُ مُحَمَّدٌ وَأُمَّتُهُ فَيُجَاءُ بِكُمْ فَتَشْهَدُونَ ثُمَّ قَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ قَالَ عَدْلاً ﴿ لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾

طرفاه 3339، - 4487 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۲۸)

7349م -وَعَنْ جَعْفَرِ بْنِ عَوْنٍ حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ بِهَذَا

(وعن جعفر بن عون) یہ (أبو أسامة) پر معطوف ہے قائل اسحاق بن منصور ہیں تو اس حدیث کو ابو اسامہ سے صیغۂ تحدیث اور جعفر سے عنعنہ کے ساتھ تحدیث کیا، یہی صاحبِ اطراف کے صنیع کا مقتضا ہے، جہاں تک ابونعیم ہیں تو انہوں نے جزم کیا کہ جعفر کی روایت معلق ہے تو ابو مسعود جو اس کے اکیلے ابو اسامہ سے راوی ہیں، سے اور بندار عن جعفر بن عون وحدہ سے اس کی تخریج کے بعد لکھا کہ بخاری نے اسے اسحاق بن منصور عن ابو اسامہ سے نقل کیا ہے جبکہ جعفر بن عون سے بلا واسطہ (یعنی معلقا) نقل کیا، اھ اسماعیلی نے اسے بندار کی روایت سے تخریج کیا اور لکھا یہ مختصر ہے اسے انہوں نے ابو معاویہ عن اعمش سے مطولا نقل کیا ابو اسامہ کی جریر بن عبدالحمید کی روایت کے ساتھ مقرون کر کے روایت تفسیر سورۃ البقرۃ میں گزری ہے وہاں جریر کا سیاق نقل کیا تھا وہیں اس کی شرح ہوئی ،اس میں بیان ہوا تھا کہ یہ شہادت صرف حضرت نوح علیہ السلام کی قوم کے ساتھ ہی خاص نہیں بلکہ سب امم کے لئے عام ہوگی۔

20 - باب إِذَا اجْتَهَدَ الْعَامِلُ أَوِ الْحَاكِمُ فَأَخْطَأَ خِلاَفَ الرَّسُولِ مِنْ غَيْرِ عِلْمٍ فَحُكْمُهُ مَرْدُودٌ

(حکام اور قاضیوں کے خلافِ شریعت فیصلے مردود ہیں)

لِقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ مَنْ عَمِلَ عَمَلاً لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ (کیونکہ فرمانِ نبوی ہے جس نے ایسا عمل کیا جس پہ ہمارا امر نہیں تو وہ نا منظور ہے)

کشمیہنی کے نسخہ میں (العامل) کی جگہ (العالم) ہے اور (أو) برائے تنویع ہے کتاب الاحکام میں اس عنوان سے ترجمہ

گزرا: (إذا قضى الحاكم بجور أوخلاف أهل العلم فهو مردود) وہ اجماع کی مخالفت اور یہ رسول اکرم کی مخالفت (سے تحذیر) کے لئے معقود ہے۔(فأخطأ خلاف الخ)یعنی مخالفت کا تعمد نہیں کیا تھا بلکہ خطأً ایسا ہوگیا۔(فهو رد) یعنی مردود، یہ حدیث کتاب الصلح میں حضرت عائشہ سے ایک دیگر لفظ کے ساتھ گزری ہے لفظِ ہذا کے ساتھ یہ صحیح مسلم میں موصول ہے، اس کی شرح کتاب الصلح میں ہوئی، ابن بطال کہتے ہیں ان کی مراد یہ کہ اگر کسی نے بوجہ ناواقفیت یا غلطی سے سنت کے مخالف فیصلہ (یا فتوی) دیا تو اسے لازم ہے کہ (پتہ چلنے پر) حکمِ سنت کی طرف رجوع کرے اور اللہ نے جو اطاعتِ رسول کا حکم دیا ہے اس کے امتثال کے لئے مخالفت ترک کرے، اسے اعتصام بالسنّت کہتے ہیں، بقول کرمانی عامل سے مراد عاملِ زکات اور حاکم سے مراد قاضی ہے! کہتے ہیں (فأخطأ) سے مراد واجب زکات کی وصولی میں یا اس کی ادائیگی میں غلطی ہو جانا، بقول ابن حجر کشمیہنی کی روایت کے بفرضِ ثبوت عالم سے مراد مفتی ہے یعنی اگر اپنے فتویٰ میں غلطی کر دی، کہتے ہیں (فأخطأ خلاف الرسول) سے مراد کہ سنت کی مخالفت کی، کہتے ہیں ترجمہ کی عبارت میں ایک نوع کا تعجرف (یعنی ٹیڑھ پن) ہے! بقول ابن حجر اس میں کوئی قلق نہیں ماسوائے ایک لفظ کے جو (فأخطأ) کے بعد ذکر کیا تو ظاہر ترکیب مقصود کے منافی ہوگئی کیونکہ اگر مخطئ ہوا (یعنی رسول کی مخالفت سے بچ گیا) تو یہ مذموم نہیں (بلکہ یہی تو ہمہ دم مطلوب ہے) بخلاف اس کے جو موافقتِ رسول سے مخطئ ہوا، دراصل ان کے قول: (فأخطأ) پر کلام مکمل ہوگئی اور یہ قولہ (اجتهدا) سے متعلق ہے آگے: (خلاف الرسول) (میں تقدیر ہے) ای: (فقال خلاف الرسول) کلام میں قال کا حذف کثیر ہے تو اس میں کیا عجرفہ ہے، یہ شارح کی ذمہ داری ہوتی ہے کہ جہاں تک ممکن ہو وہ اصلِ کلام کو موجّہ کرے اور تھوڑا بہت اگر کہیں عبارت میں خلل ہو تو اسے نظر انداز کر دے اور اسے کاتب کا سہو قرار دے لے، یہ سب احسانِ کثیر و باہر کے مقابلہ میں بہت معمولی بات ہے بالخصوص صحیح بخاری جیسے پایہ کی کتاب! نسخہ دمیاطی کے حاشیہ میں ان کے قلم سے اصلاح موجود ہے جو یہ ہے (فأخطأ بخلاف الرسول)اور حذفِ باء کا دعویٰ رافعِ اشکال نہیں بلکہ اگر طریقِ تغییر پر چلیں تو شاید لام متاخر اور اصل میں بجائے (خلاف) کے (خالف) ہے۔

7350 و - 7351 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ عَنْ أَخِيهِ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بِلَالٍ عَنْ عَبْدِ الْمَجِيدِ بْنِ سُهَيْلِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ أَنَّهُ سَمِعَ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ يُحَدِّثُ أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ وَأَبَا هُرَيْرَةَ حَدَّثَاهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَعَثَ أَخَا بَنِي عَدِيٍّ الْأَنْصَارِيَّ وَاسْتَعْمَلَهُ عَلَى خَيْبَرَ فَقَدِمَ بِتَمْرٍ جَنِيبٍ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَكُلُّ تَمْرِ خَيْبَرَ هَكَذَا قَالَ لَا وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا لَنَشْتَرِي الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ مِنَ الْجَمْعِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا تَفْعَلُوا وَلَكِنْ مِثْلًا بِمِثْلٍ أَوْ بِيعُوا هَذَا وَاشْتَرُوا بِثَمَنِهِ مِنْ هَذَا وَكَذَلِكَ الْمِيزَانُ .

حديث 7350 أطرافه 2201، 2302، 4244، - 4246 حديث 7351 أطرافه 2202، 2303، 4245 - 4247 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۳۹۹)

مزی نے جزم کیا کہ شیخ بخاری ابن ابو اویس ہیں۔ (عن أخيه) یہ ابوبکر ہیں ان کا نام عبدالحمید تھا اسماعیلی کے اس روایت میں ایک اور بھی شیخ ہیں، یہ غزوہ خیبر میں اسماعیلی عن مالک سے گزری ہے، اس سند میں اسماعیلی ایک درجہ نازل ہوئے ہیں، سلیمان سے

مراد ابن بلال ہیں ابوعلی جیانی نے ذکر کیا کہ فربری کے اصل مسودہ سے سلیمان ساقط ہیں جیسا کہ ابوزید فربری نے نقل کیا، کہتے ہیں صواب ان کا اثبات ہے کیونکہ انہی کے ساتھ متصل ہوگی اسی طرح ہی ابراہیم بن معقل نسفی کے نسخہ میں ثابت ہے، کہتے ہیں ابن سکن کی کتاب میں یہ نہ تھا اور نہ ابواحمد جرجانی کے ہاں، بقول ابن حجر ابوذر کی اپنے تینوں شیوخ کے حوالے کے ساتھ فربری سے نقلِ صحیح بخاری کے معتمد نسخہ میں ہمارے ہاں یہ ثابت ہے اسی طرح فربری سے منقول تمام نسخوں میں بھی جو ہمیں موصول ہوئے، تو گویا صرف ابوزید کے نسخہ سے اس کا سقوط ہوا تو انہوں نے ان کے شیخ کے اصل نسخہ سے بھی اس کا سقوط گمان کیا ابونعیم نے مستخرج میں جزم کیا ہے کہ بخاری نے اس روایت کو اسماعیل عن اخیہ سلیمان سے تخریج کیا ہے، وہ اسے ابواحمد جرجانی عن فربری سے نقل کرتے ہیں، جہاں تک ابن سکن کی روایت تو میں اس سے واقف نہیں ہوسکا۔

(بعث أخا بنی عدی) یعنی ابن نجار جو اوس کی ایک شاخ تھی، ان صاحب کا نام سواد بن غزیہ تھا جیسا کہ اواخر البیوع میں گزرا، متن کی شرح المغازی میں گزری ہے حدیث کی ترجمہ سے مطابقت اس جہت سے ہے کہ صحابیِ مذکور نے اپنے فعل میں اجتہاد کیا تو نبی اکرم نے اس کا رد کیا اور اس فعل سے نہی کی اور انہیں ان کے اس اجتہاد پر معذور باور کیا۔

21 - باب أَجْرِ الْحَاكِمِ إِذَا اجْتَهَدَ فَأَصَابَ أَوْ أَخْطَأَ

(ایسے امور میں جن میں کوئی دینی حکم موجود نہیں حاکم اجتہاد کرنے پر ماجور ہے چاہے درست ہو یا غلط)

اشارہ کررہے ہیں کہ مجتہد کے فیصلہ یا فتویٰ کو مردود قرار دیئے جانے سے یہ لازم نہیں کہ وہ اس وجہ سے آثم ہوا کہ بلکہ اس کے یہ کوشش کرنے پر اس کے لئے ایک اجر ہے اگر اس اجتہاد صائب ہو تو دو اجر کا مستحق ہے لیکن اگر کسی نے بغیر علم (اور بغیر اجتہاد یعنی بغیر کوشش کئے کہ خود مطالعہ کرے یا کسی عالم سے پوچھے) کوئی غلط فیصلہ یا فتویٰ دیا تو وہ گناہ کا سزاوار ہوا (کیونکہ اس صورت میں وہ مجتہد تو نہ ہوا) جیسا کہ اس طرف اشارہ گزرا بقول ابن منذر حاکم (اور مفتی) تبھی اجر کا حق دار بنے گا اگر وہ عالم بالا جتہاد ہے اور اجتہاد کیا ہے لیکن اگر عالم نہیں (یا علم تو ہے مگر بغیر تحقیق کئے جواب دیدیا جیسے آجکل کے اکثر حضرات کا شیوہ ہے کہ سرِ دست نہ بھی علم ہو تو سوال ہونے پر یہ کہنے میں خجالت محسوس کرتے ہیں کہ ابھی مجھے اس کا علم نہیں حالانکہ یہ کہنے میں کوئی عار کی بات نہیں امام مالک اور سلف علماء بڑی آسانی سے لاعلمی کا اظہار کردیا کرتے تھے) درجِ ذیل اس حدیث سے استدلال کیا: (القضاة ثلاثة الخ) اس میں ہے: (وقاض قضیٰ بغیر حقّ فھو فی النار وقاض قَضیٰ وھو لایعلم فھو فی النار) (یعنی ایسا قاضی جس نے ناحق فیصلے دیئے وہ جہنمی ہے اسی طروح وہ بھی جو بے علم ہے لیکن فیصلے دئے) اسے اصحابِ سنن نے حضرت بریدہ سے مختلف الفاظ کے ساتھ تخریج کیا، میں نے ایک رسالہ میں اس کے طرق جمع کئے ہیں حدیثِ باب کی تائید حضرت داؤدؑ کے اصحاب الحرث بارے صادر کردہ فیصلہ میں حضرت سلیمان کی تبدیلی کے قصہ سے ہوتی ہے، کچھ قبل اس کی طرف اشارہ گزرا، خطابی معالم السنن میں لکھتے ہیں مجتہد ماجور تبھی ہوگا اگر آلہِ اجتہاد سے مسلح ہوگا اسی کو خاطئ ہونے پر ہم معذور باور کریں گے بخلاف متکلف (یعنی جو عالم نہیں لیکن بنتا ہے) کے تو اس کا معاملہ دیگر ہے پھر عالم اس لئے ماجور ہے کیونکہ طلبِ حق کی کوشش واجتہاد کرنا عبادت ہے یہ جب کوشش صائب ہو، لیکن اگر صائب نہیں تو اس

ارتکابِ خطا پر وہ ماجور نہ ہوگا ہاں یہ ہے کہ اس پہ گناہ بھی لازم نہ ہوا، یہی کہا، گویا ان کا خیال ہے کہ نبی اکرم کا فرمان (وله أجر واحد) رفعِ اثم سے مجاز ہے۔

علامہ انور باب(أجر الحاكم إذا اجتهد الخ) کے تحت کہتے ہیں ترمذی کے ہاں (روایت) ہے(آگے بخاری میں بھی یہ روایت آ رہی ہے) کہ مجتہد کا اجتہاد اگر صائب ہوا تو اس کے لئے دو اجر ہیں اور اگر خاطئ ثابت ہوا تب اس کے لئے ایک اجر ہے، دل میں خیال آتا تھا کہ تب حسنہ بعشر امثالہا کی حدیث کی بابت کیا کہیں گے؟ حتی کہ مسند احمد کی ایک روایت میں پایا کہ اس (یعنی مجتہد) کے لئے یہ اجر بعشر امثالہ ہے، اب متبین ہوا کہ ترمذی کی روایت میں اجرِ اصلی کا بیان ہے جب کہ احمد کے ہاں فضلی کا۔

- 7352حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَزِيدَ حَدَّثَنَا حَيْوَةُ حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْهَادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْحَارِثِ عَنْ بُسْرِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي قَيْسٍ مَوْلَى عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَ إِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ.قَالَ فَحَدَّثْتُ بِهَذَا الْحَدِيثِ أَبَا بَكْرِ بْنَ عَمْرِو بْنِ حَزْمٍ فَقَالَ هَكَذَا حَدَّثَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ

ترجمہ: عمرو بن عاصؓ نے رسول اللہ سے سنا، فرمایا جب حاکم فیصلہ کرنے میں اجتہاد کرتا ہے اور وہ اس میں درست ہوتا ہے تو اس کے لیے دگنا ثواب ہے اور اگر خطا کرے تو اس کے لیے اکہرا (ایک گنا) ثواب ہے۔

7352م -وَقَالَ عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ الْمُطَّلِبِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِثْلَهُ

محمد بن ابراہیم بن حارث، تیمی تابعی مدنی اور ثقہ ہیں ان کے والد شرفِ صحبت سے بہرہ ور ہیں، ابوقیس مولیٰ عمرو بن عاص ہیں ان کا نام معلوم نہ ہو سکا بخاری نے یہی لکھا ہے ابو احمد حاکم نے ان کی تبع کی ابن یونس نے تاریخِ مصر میں جزم کیا ہے کہ ان کا نام عبدالرحمٰن بن ثابت ہے وہ مصریوں کو دیگر سے زیادہ جانتے ہیں، محمد بن سحنون سے منقول کیا کہ انہوں نے ان کے والد کا نام حکم ذکر کیا اسے ان کی خطا قرار دیا ہے! دمیاطی کے بقول ان کا نام سعد ہے اسے مسلم کی الکنی کی طرف منسوب کیا، میں نے الکنی کے متعدد نسخوں کی مراجعت کی ہے مگر ان میں اسے نہیں دیکھا ان میں سے ایک نسخہ الحافظ دارقطنی کے خط سے بھی تھا، خطِ منذری میں پڑھا کہ بستی یعنی ابن حبان کی صحیح میں یہ واقع ہوا: (عن أبي قابوس) بجائے (أبي قيس) کے، جزم کے ساتھ یہ لکھا مگر میں نے صحیح ابن حبان کے متعدد نسخے دیکھے ہیں مجھے تو (عن أبي قيس) ہی ملا ہے ان میں سے ایک نسخہ ابن عساکر کی نظرِ ثانی سے بھی گزرا، اس روایت کی سند میں چار تابعین ہیں سب سے اول: یزید بن عبداللہ جو ابن الہاد کے ساتھ معروف تھے، ابوقیس کی بخاری میں یہی ایک حدیث ہے۔

(إذا حكم الحاكم فاجتهد الخ) احمد کی روایت میں (فأصاب) ہے قرطبی کہتے ہیں حدیث میں یہی واقع ہے کہ اجتہاد سے قبل حکم کے (ذکر کے) ساتھ ابتدا ہے جبکہ معاملہ اسکے برعکس ہے تو اجتہاد حکم سے متقدم ہوتا ہے کیونکہ بالاتفاق اجتہاد سے قبل فیصلہ کرنا جائز نہیں لیکن تقدیرِ کلام ہے: (إذا أراد أن يحكم) تو تب وہ اجتہاد کرے گا، کہتے ہیں اس کی تائید اس امر سے ہوتی ہے

کہ اہلِ اصول نے کہا ہے مجتہد پر واجب ہے کہ کسی مسئلہ کے پیش آنے پر تجدید نظر کرے (یعنی پھر کتب کی مراجعت کر لے) اور ماتقدم اپنے مطالعہ پر اعتماد کرتے ہوئے فیصلہ یا فتوی نہ دے کہ امکان ہوتا ہے کہ اس کے غیر کا برخلاف اس کے لئے ظاہر ہو، یہ بھی محتمل ہے کہ فاء تفسیر یہ ہو نہ کہ تعقیبیہ۔ (فأصاب) یعنی اللہ تعالی کے ہاں اس مسئلہ کا جو نفس الامر میں حکم ہے اس کا وہ مصادِف ہوا۔

(ثم أخطأ) یعنی خیال کیا کہ حق اس جہت میں ہے لیکن ہوا یہ کہ نفس الامر میں جو تھا وہ اس کے برخلاف تھا، تو اول کیلئے دو اجر ہیں: اجرِ اجتہاد اور اجرِ اصابت جبکہ دوسرے کیلئے ایک اجر یعنی اجرِ اجتہاد ہے، اجتہاد میں وقوعِ خطا کی طرف ام سلمہ کی اس حدیث میں اشارہ گزرا: (إنكم تختصمون إلَيَّ ولعَلَّ بعضكم أن يكون ألحنَ بِحُجَّتِهِ من بعض) حدیثِ باب کیلئے عمرو بن عاص سے ان کے بیٹے عبداللہ سے ایک اور طریق کے ساتھ بھی سبب نقل کیا ہے کہتے ہیں نبی اکرم کے پاس دو اشخاص اپنے جھگڑے کا تصفیہ کرانے آئے تو آپ نے حضرت عمرو سے کہا اے عمرو ان کے درمیان فیصلہ کر دو، وہ کہنے لگے یا رسول اللہ آپ کے ہوتے ہوئے می ں کیونکر یہ کر سکتا ہوں؟ آپ نے فرمایا: (وإن كان قال فإذا قضيت بينهما فمالي) تو آگے اسی کا نحو ذکر کیا لیکن اصابت کی بابت کہا: (فلك عشر حسنات) عقبہ بن عامر کی حدیث سے بھی بغیر قصہ کے اس کا نحو ذکر کیا اور یہ الفاظ ذکر کئے: (فلك عشرة أجور) ان دونوں کی سند میں ضعف ہے دونوں میں جس راوی کا مبہم ذکر کیا گیا اس کے نام سے میں واقف نہیں ہو سکا۔

(قال فحدثت بهذا الخ) فحدثت کے قائل یزید بن عبداللہ ہیں، ابوبکر و بن عمرو یہاں اپنے دادا کی طرف منسوب ذکر ہوئے ہیں ان کے والد کا نام محمد ہے! مسلم کی داودی عن یزید سے روایت میں والد کا ذکر موجود ہے، یزید کا نسب بھی یہ ذکر کیا: (يزيد بن عبد الله بن أسامة بن الهاد)۔ (عن أبي هريرة) یعنی حدیثِ عمرو کے مثل۔ (وقال عبد العزيز بن المطلب) یعنی ابن عبداللہ بن حنطب مخزومی قاضیِ مدینہ، ان کی کنیت ابوطالب تھی، امام مالک کے اقران میں سے تھے ان سے قبل وفات پائی، بخاری میں ان کی یہی ایک معلق روایت ہے عبداللہ بن ابوبکر سند میں ان سے قبل ذکر کئے گئے راوی کے والد ہیں وہ بھی مدینہ کے قاضی رہے۔

(عن أبي سلمة عن النبي) مراد یہ کہ عبداللہ بن ابوبکر نے ابوسلمہ سے روایت کرنے پر اپنے والد کی مخالفت کی ہے اور جس حدیث کو انہوں نے موصولا ذکر کیا اسے انہوں نے اسے مرسلا نقل کیا ہے، مجھے یزید بن ہاد کیلئے اس میں ایک متابع بھی ملا ہے چنانچہ عبدالرزاق اور ابوعوانہ نے ان کے طریق سے اسے معمر عن یحی بن سعید انصاری کے حوالے کے ساتھ ابوبکر بن محمد عن ابوسلمہ عن ابو ہریرہ سے روایت کیا تو بغیر قصہ کے یہی حدیث ذکر کی اس میں ہے: (فله أجران اثنان) ابوبکر بن عربی کہتے ہیں اس سے ان حضرات نے تمسک کیا جو قائل ہیں کہ حق ایک ہی جہت میں ہوتا ہے کیونکہ اس میں ایک کے تخطئہ کی تصریح ہے، کہتے ہیں یہ اس اختلافی مسئلہ میں عظیم درجہ کی حامل ہے! مازری کے بقول دونوں گروہوں نے اپنے دعویٰ کے حق میں اس حدیث سے تمسک کیا ہے، جنہوں نے کہا حق طرفین میں ہو سکتا ہے (یعنی ممکن ہوتا ہے کہ کئی دفعہ دونوں فریق کا موقف برحق ہو) اور جنہوں نے کہا ہر مجتہد ہی مصیب ہے تو جہاں تک اول تو اس لئے کہ اگر ہر ایک ہی مصیب ہو تو ایک پر خطا کا اطلاق نہ کیا جاتا کیونکہ ایک ہی حالت میں اجتماعِ نقیضین مستحیل ہے اور جہاں تک مصوبہ (یعنی دونوں کو مصیب قرار دینے والے) تو ان کا احتجاج اس امر سے ہے کہ نبی اکرم نے اسے ماجور قرار دیا ہے تو اگر وہ مصیب نہ ہوتا تو ماجور بھی نہ ہوتا، حدیث میں اطلاقِ خطا کا جواب یہ دیا کہ مراد جو نص سے غافل رہا یا ایسے امور میں اجتہاد کیا جہاں یہ اسکے لئے سائغ نہیں تھا مثلا

قطعیات جن میں اجماع واقع ہوا ہے تو اس قسم کے اجتہاد کی صورت میں بالاجماع اگر اسکا فیصلہ وفتویٰ خطا ہو تو رو بعمل نہ ہوگا تو اسی قسم کے حکم وفتوی پر خطا کا اطلاق ہوا ہے لیکن جس نے کسی ایسے قضیہ میں اجتہاد کیا جس میں نہ نص ہے اور نہ اجماع تو اس پر خطا کا اطلاق نہ ہوگا

مازری نے اسکی تقریر میں اطالت کی اور اس کی حمایت کی ہے اپنی کلام کا اختتام یہ کہتے ہوئے کیا کہ (الحق فی طرفین) کا قول (یعنی کئی دفعہ دونوں طرف حق ہوتا ہے) فقہاء ومتکلمین کے اکثر اہلِ تحقیق کا ہے اور یہی ائمہ اربعہ سے مروی ہے اگرچہ ان میں سے ہر ایک سے اس بابت اختلاف بھی منقول ہے! بقول ابن حجر شافعی سے معروف اول ہے، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں حکمِ مذکور کی بابت مناسب ہے کہ فریقین کے درمیان فیصلہ کرنے والے کے ساتھ مختص ہو کیونکہ نفس الامر میں وہاں ایک حقِ معین ہے جس کی بابت دو فریق باہم تنازع کر رہے ہیں تو جب ان میں سے کسی ایک کے حق میں فیصلہ کر دیا تو قطعاً دوسرے کا حق باطل ہوا اور لامحالہ ان میں سے ایک اس میں مبطل ہے اور قاضی تو اس پر مطلع نہیں تو یہ ایسی صورت ہے کہ اس میں اختلاف نہیں کہ مصیب ایک ہی ہے کیونکہ اس صورت میں حق ایک ہی طرف میں ہے اور چاہئے کہ یہ اختلاف اس امر کے ساتھ مختص کیا جائے کہ مصیب ایک ہوگا (یعنی اس مذکورہ صورت میں) کیونکہ ہر مجتہد ان مسائل کے ساتھ مصیب ہے جن سے وہ حق کا استخراج بطریق الدلالت کرتا ہے، ابن عربی لکھتے ہیں میرے ہاں اس حدیث میں ایک فائدہ زائدہ بھی ہے جس کے گرد تو وہ (یعنی فقہاء) گھومے ہیں مگر اس کا ادراک نہ کر پائے وہ یہ کہ عملِ قاصر کی صورت میں عامل کیلئے ایک اجر ہے جبکہ عملِ متعدی پر اجرِ مضاعف ہوگا تو وہ فی نفسہ بھی ماجور ہوگا اور اس کیلئے جاری ہوگا ہر جو اس کے غیر کے ساتھ اس کی جنس سے متعلق ہوا، تو جب حق کے ساتھ فیصلہ دیا اور حقدار کو اس کا حق دے دیا تو اس کے لئے اجرِ اجتہاد ثابت ہوا اور اس کے لئے حق کی مستحق کے اجر کا مثل بھی جاری ہوا تو اگر فریقین میں سے ایک کی زبان آوری اور قوتِ لسانی سے متاثر ہو کر اسکے حق میں فیصلہ صادر کر دیا جبکہ حقیقت میں حق دوسرے کا تھا تو اس کے لئے فقط اجرِ اجتہاد ثابت ہوا بقول ابن حجر اس کا تتمہ یہ کہا جانا ہے کہ غیرِ مستحق کو اعطائے حق کی پاداش میں اس کا مواخذہ نہ ہوگا کیونکہ اس نے اس کا تعمد نہیں کیا بلکہ محکوم لہ کا وزر اسی پر قاصر ہے (یعنی محکوم لہ جو کہ گناہگار ہوا ہے مگر قاضی اس کے اس گناہ میں شریک نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنی دانست میں ظاہری دلائل کی بناء پر درست فیصلہ دیا ہے) اور مخفی نہیں کہ یہ تب اگر اس نے اجتہاد کرنے میں پوری کوششیں صرف کیں اور وہ اس کا اہل بھی ہے وگرنہ اسے بھی وہ وزر لاحق ہوگا۔

22 - باب الْحُجَّةِ عَلَى مَنْ قَالَ إِنَّ أَحْكَامَ النَّبِيِّ ﷺ كَانَتْ ظَاهِرَةً

(ان حضرات کا رد جو قائل ہیں کہ احکامِ نبوی تمام صحابہ کو معلوم تھے)

وَمَا كَانَ يَغِيبُ بَعْضُهُمْ مِنْ مَشَاهِدِ النَّبِيِّ ﷺ وَأُمُورِ الإِسْلَامِ (بلکہ کئی صحابہ [بوجہ مشغولیت] کئی مشاہدِ نبوی اور امورِ اسلام سے غائب رہ جاتے تھے)

یعنی لوگوں کیلئے ظاہر تھے شاذ و نادر ہی وہ مخفی ہوتے تھے۔ (عن مشاهد النبی) اکثر کے ہاں یہی ہے نسفی کی روایت میں اور اسی کے مطابق ابن بطال نے شرح کی: (مشاھدہ) ہے، بعض کے ہاں (مشھد) ہے مستخرج ابونعیم میں یہ عبارت ہے: (وما كان يفيد بعضهم بعضا) کسی اور کے ہاں یہ نہیں پایا۔ (وما كان الخ) ما موصولہ ہے بعض نے مجوز کیا کہ یہ نافیہ ہو اور

کہ یہ قولِ مذکور کا بقیہ ہو، ظاہرِ سیاق اس کا انکار کرتا ہے، ترجمۂ ہذا یہ بیان کرنے کیلئے قائم کیا ہے کہ کثیر اکابر صحابہ بھی کئی دفعہ نبی اکرم کے اقوال یا اعمالِ تکلیفیہ میں سے کئی آپ کے افعال سے لاعلم رہ جاتے تھے تو پتہ چلنے تک وہ اپنے پاس معلومات پر قائم اور انہی کے عامل رہا کرتے تھے مثلاً کسی منسوخ حکم پر اس کے ناسخ بارے عدم اطلاع ہونے کی وجہ سے اور یا براءتِ اصلیہ پر وہ ہوتے، یہ متقرر ہونے کے بعد اب ان حضرات پر حجت قائم ہے جو کسی صحابیِ کبیر کے عمل کو (اپنے موقف کے حق میں دلیل کے طور پر) پیش کرتے اور اسے ان کے غیر کی روایت پر مقدم کرتے ہیں بالخصوص اگر وہ والیِ حکم بھی ہوں اس امر سے تمسک کرتے ہوئے کہ ان صحابیِ کبیر کے پاس اگر اس روایت سے اقویٰ کوئی روایت نہ ہوتی تو ان کا موقف اسکے برخلاف نہ ہوتا، اس کا رد یہ امر کرتا ہے کہ اس کے اعتماد میں محقق کا مظنون کا ترک ہے، ابن بطال کہتے ہیں بخاری کی مراد رافضہ اور خوارج کا رد ہے جو دعویٰ کرتے ہیں کہ نبی اکرم کے احکام وسنن بس وہی جو آپ سے تواتر کے ساتھ منقول ہیں اور جو تواتر کے ساتھ منقول نہ ہو اس پر عمل جائز نہیں، کہتے ہیں ان کا یہ دعوی اس امر کے ساتھ مردود ہے کہ صحت کے ساتھ ثابت ہے کہ صحابہ کرام ایک دوسرے سے اخذ واستفادہ کرتے تھے اور کئی دفعہ ایسا ہوا کہ اپنے غیر کی روایت کی طرف رجوع کیا، خبرِ واحد کے روبہ عمل ہونے کے قول پر اجماع منعقد ہو چکا ہے، ابن حجر لکھتے ہیں بیہقی نے المدخل میں اس عنوان سے ایک باب قائم کیا: (الدليل على أنه قد يَعْزُبُ على المتقدم الصحبة الواسع العلم الذى يعلمه غيره) (یعنی بسا اوقات قدیم الاسلام پر کوئی امرِ نبوی مخفی رہ سکتا ہے جو اوروں کو معلوم ہو) جس کے تحت دادی کے بارہ میں حضرت ابوبکر کی روایت نقل کی جو موطا میں بھی ہے اسی طرح اس باب کی حضرت ابوموسی والی یہ روایت اور ابن مسعود کی روایت اس شخص کے بارہ میں جس نے کسی خاتون سے عقد کیا پھر اسے طلاق دی اور اس کی والدہ سے شادی کا ارادہ بنایا تو انہوں نے کہا کوئی حرج نہیں اسی طرح ان کا (بيع الفضة المكسرة بالصحيحة متفاضلا) کی اجازت دینا پھر جب دیگر صحابہ کرام سے ان دونوں کی نہی کا علم ہوا تو رجوع کر لیا تھا کئی اور آثار بھی نقل کئے

حضرت براء کی حدیث بھی نقل کی جس میں کہتے ہیں ہم سب (ہر وقت) نبی اکرم کی احادیث کے سامع نہ ہوا کرتے تھے کیونکہ ہماری اپنی بھی مشغولیات اور روزگار کے مسائل ہوتے تھے لیکن (عہد نبوی کے) لوگ جھوٹ نہ بولا کرتے تھے تو نبی اکرم کی مجلس میں حاضر شخص دوسروں کو اپنی سنی احادیث بیان کر دیتا تھا، اس کی سند ضعیف ہے (بقول محشی ایک نسخہ میں اس کے برعکس یہ لکھا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے) یہ حدیثِ انس بھی: (ما كُلُّ ما نحدثكم عن رسول الله ﷺ سمعناه ولكن لم يكذب بعضنا بعضا) (یعنی ہم جو تمہیں بیان کرتے ہیں وہ سب خود نبی پاک سے سنا نہیں ہوتا لیکن ہم۔صحابہ۔ایک دوسرے کی تکذیب نہ کرتے تھے) پھر انہوں نے صحابی کی صحابی سے روایات نقل کیں جو صحیحین میں موجود ہیں اور کہا اس میں ان کے اتقان فی الروایت پر دلالت ہے اور اس میں خبرِ واحد کی تثبیت پر ابین حجت اور اوضح دلالت ہے اور یہ کہ کئی احکام ومسائل سے بعض صحابہ ناواقف بھی رہ سکتے تھے اور مجلسِ نبوی میں حاضر دیگر کو احکام ومسائل سے آگاہ کر دیتے تھے (اور یہی انہیں حکم تھا) اور غائب صحابہ ان کی بات قبول کرتے، انہیں معتمد سمجھتے اور اس پر عمل پیرا ہوتے تھے، ابن حجر کے بقول -طاح میں خبرِ واحد وہ جو متواتر کی شرائط پر پورا نہ اترتی ہو چاہے ایک ہی شخص اسے روایت کرنے والا ہو یا اکثر! یہی مراد ہے اس کے ساتھ جس میں اختلاف واقع ہوا اور اس میں شخصِ واحد کی خبر اولیت کے ساتھ داخل ہے،

اس کے عاملین کا حدیثِ باب میں یہ مذکور کہ حضرت عمر نے حضرت ابوموسی سے حدیثِ استئذان پر ثبوت طلب کیا، رد نہیں

کرتا کیونکہ باوجود ابوسعید وغیرہ کے ان کی موافقت میں گواہی دینے کے یہ روایت خبرِ واحد ہی رہی، حضرت عمر نے ثبوت ازرہِ احتیاط طلب کیا تھا جیسا کہ کتاب الاستیذان میں اس کا واضحاً بیان گزرا وگرنہ تو انہوں نے مجوسیوں سے اخذِ جزیہ بارے اکیلے عبدالرحمن بن عوف کی روایت قبول کی تھی (جولغۃً بھی خبرِ واحد تھی) اسی طرح طاعون بارے ان کی حدیث اور دیت میں تمام انگلیوں کے تسویہ بارے عمرو بن حزم کی روایت، بیوی کی اپنے شوہر کی دیت سے توریث بارے ضحاک بن سفیان کی حدیث اور خفین پر مسح بارے حضرت سعد بن ابووقاص کی روایت اور دیگر کئی روایات، کتاب العلم میں گزرا کہ حضرت عمر نے اپنے پڑوسی ایک انصاری کے ساتھ طے کیا ہوا تھا کہ دونوں باری باری ایک دن مجلس نبوی میں حاضر رہا کریں گے اور جو کچھ سنیں دوسرے کو اس کی آگاہی دیں گے ایسا اس لئے کیا تا کہ دونوں گھروں کے کام کاج میں حرج نہ ہو اور جہاد کی تیاری ہوتی رہے، یہ بھی ثابت ہوا کہ جس کیلئے مشافہہ ممکن ہو اس پر مشترط نہیں کہ اسی پر اعتماد کرے اور واسطہ کے ساتھ حاصل ہوئی بات پر اکتفاء نہ کرے کیونکہ عہد نبوی میں بغیر نکیر کے یہ فعلِ صحابہ سے ثابت ہے۔

علامہ انور (باب الحجة علی من قال إن أحكام الخ) کے تحت لکھتے ہیں اس میں باطنیہ کا رد ہے جو کہتے ہیں جنت اور نار سے مراد وہ نہیں جو ان کے اسم سے ظاہر ہوتا ہے بلکہ یہ معنوی نعیم اور عذاب سے عبارت ہیں تو مصنف نے یہ کہہ کر ان کا رد کیا کہ نبی اکرم کے سب احکام اپنے ظاہر پر ہی محمول ہیں یہ نہیں کہ ان کیلئے بواطن تھے جو ان کے ظواہر کے مخالف تھے، اسی طرح اس طرف توجہ مبذول کرائی کہ کثیر صحابہ کرام تمام نبوی مشاہد کے وقت حاضر نہ تھے اور وہ آپ کی جملہ تعلیم وفرامین سے واقف نہ تھے تو ایسا نہیں ہوا کہ دین (کی تمام جزئیات) ہر صحابی تک پہنچی ہوں۔

- 7353حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ حَدَّثَنِي عَطَاءٌ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ عُمَيْرٍ قَالَ اسْتَأْذَنَ أَبُو مُوسَى عَلَى عُمَرَ فَكَأَنَّهُ وَجَدَهُ مَشْغُولاً فَرَجَعَ فَقَالَ عُمَرُ أَلَمْ أَسْمَعْ صَوْتَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قَيْسٍ ائْذَنُوا لَهُ فَدُعِيَ لَه فَقَالَ مَا حَمَلَكَ عَلَى مَا صَنَعْتَ فَقَالَ إِنَّا كُنَّا نُؤْمَرُ بِهَذَا . قَالَ فَأْتِنِي عَلَى هَذَا بِبَيِّنَةٍ أَوْ لأَفْعَلَنَّ بِكَ فَانْطَلَقَ إِلَى مَجْلِسٍ مِنَ الأَنْصَارِ فَقَالُوا لاَ يَشْهَدُ إِلاَّ أَصَاغِرُنَا فَقَامَ أَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ فَقَالَ قَدْ كُنَّا نُؤْمَرُ بِهَذَا فَقَالَ عُمَرُ خَفِيَ عَلَيَّ هَذَا مِنْ أَمْرِ النَّبِيِّ ﷺ، أَلْهَانِي الصَّفْقُ بِالأَسْوَاقِ .

طرفاه 2062، - 6245 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۲۷۲)

- 7354حَدَّثَنَا عَلِيٌّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنِي الزُّهْرِيُّ أَنَّهُ سَمِعَهُ مِنَ الأَعْرَجِ يَقُولُ أَخْبَرَنِي أَبُو هُرَيْرَةَ قَالَ إِنَّكُمْ تَزْعُمُونَ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ يُكْثِرُ الْحَدِيثَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَاللَّهُ الْمَوْعِدُ إِنِّي كُنْتُ امْرَأً مِسْكِينًا أَلْزَمُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَى مِلْءِ بَطْنِي وَكَانَ الْمُهَاجِرُونَ يَشْغَلُهُمُ الصَّفْقُ بِالأَسْوَاقِ وَكَانَتِ الأَنْصَارُ يَشْغَلُهُمُ الْقِيَامُ عَلَى أَمْوَالِهِمْ فَشَهِدْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ وَقَالَ مَنْ يَبْسُطْ رِدَاءَهُ حَتَّى أَقْضِيَ مَقَالَتِي ثُمَّ يَقْبِضْهُ فَلَنْ

يَنْسَى شَيْئًا سَمِعَهُ مِنِّي فَبَسَطْتُ بُرْدَةً كَانَتْ عَلَيَّ فَوَالَّذِي بَعَثَهُ بِالْحَقِّ مَا نَسِيتُ شَيْئًا سَمِعْتُهُ مِنْهُ .

أطرافه 118، 119، 2047، 2350، - 3648 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۲۵۹)

جہاں تک باب کی دوسری حدیثِ ابو ہریرہ تو اس میں بعض اکابر صحابہ پر بسا اوقات کئی سنن کے مخفی رہ سکنے کے امکان کا بیان ہے۔(وکان المهاجرون الخ) یہ سابق الذکر کے قولِ عمر: (ألهاني الخ) کے موافق ہے، اشارہ ہے کہ وہ اصحابِ تجارت تھے اوائل البیوع میں اس کا ذکر ہوا اور (ألهاني) کی توجیہہ گزری، زہری پر اپنے اور حضرت ابو ہریرہ کے مابین واسطہ کے اوخال پر اختلاف کیا گیا ہے جیسا کہ العلم میں اس کا تذکرہ کیا تھا، وہاں مالک کی روایت سے بھی اسکا مثل گزرا البتہ ان کے ہاں کچھ زیادت ہے جو سفیان کی اس روایت میں نہیں اور یہ قولہ: (ولولا آیتا ن من کتاب الله) اور سفیان کی روایت میں کچھ وہ ہے جو مالک کی روایت میں نہیں اور یہ (والله الموعد) اسی طرح آخر کے کچھ الفاظ جن کا آگے ذکر کروں گا، جہاں تک ابراہیم بن سعد ہیں تو انہوں نے بتمامہ یہ حدیث نقل کی ہے ان کا سیاق سب سے اتم ہے البیوع کی روایتِ شعیب میں بھی کچھ زیادت ہے جس کا ذکر آگے آرہا ہے، ان کے ہاں آیتوں کا ذکر موجود نہیں اور یہ العلم کی روایتِ مالک میں ہے اسی طرح المزارعۃ کی ابراہیم بن سعد سے روایت میں دونوں زہری عن اعرج سے اس کے ناقل ہیں، اوائل البیوع میں شعیب کی روایت سے بھی یہ گزرا، مسلم نے اسے یونس عن زہری عن سعید وابی سلمہ کے حوالے کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے تخریج کیا ہے۔

(إنكم تزعمون الخ) مالک کی روایت میں ہے: (إن الناس يقولون أكثر أبو هريرة على رسول الله) زہری یہ ذکر کرنے سے قبل عروہ سے اپنی حدیث بھی ذکر کرتے تھے وہ حضرت عائشہ سے بیان کرتے ہیں کہ کہا: (ألا يعجبك أبو هريرة جاء فجلس إلىٰ جانب حجرتي يحدث يُسْمِعُنِي ذلك ولو أدْرَكْتُهُ لَرَدَدْتُ عليه أن رسول اللهﷺ لم يكن يَسْرُدُ الحديث كَسَرْدِكُمْ) تو حدیث ذکر کی پھر کہا سعید بن مسیّب نے کہا: (قال يقولون إن أبا هريرة قد أكثر الخ) مسلم نے بھی اس طرح ابن وہب عن یونس عن زہری سے نقل کیا، حضرت عائشہ کی یہ حدیث الترجمہ النبویہ میں لیث عن یونس بن یزید سے معلقاً گزری ہے، وہیں اس کی شرح کی، اسی طرح الجنائز میں جریر بن حازم عن نافع سے، کہتے ہیں: (حدث ابن عمر أن أبا هريرة يقول) تو جنازوں کے ساتھ جانے کی فضیلت میں حدیث ذکر کی تو ابن عمر نے سن کر کہا: (أكثر علينا أبوهريرة فصدَّقَتْ عائشةُ أبا هريرة) (یعنی ابو ہریرہ کثیر احادیث بیان کرتے ہیں تو حضرت عائشہ نے ابو ہریرہ کی تصدیق کی) یعنی اس حدیثِ مذکور میں، (على) یکثر سے متعلق ہے اگر (الحديث) سے متعلق ہوتا تو (عن) کہتے۔

(والله الموعد) اس کی تشریح المزارعۃ میں گزری، شعیب بن ابوحمزہ نے اپنی روایت میں یہ زیادت بھی کی: (ويقولون ما للمهاجرين والأنصار لايحدثون عن رسول اللهﷺ مثل حديث أبي هريرة) اس پر کتاب العلم پر متوجہ کرایا تھا۔(امرأ مسكينا) روایتِ مسلم میں (رجلا) ہے۔(ألزم رسول) مسلم کے ہاں: (أخدم) ہے۔ (على مل ء بطني) یعنی (بسبب شبعي) یعنی اس کثرتِ حدیث کا اصل سبب یہ ہے کہ وہ ہمیشہ نبی کریم کے ساتھ ساتھ ہی رہتے تاکہ آپ کے ہاں سے

کھانا ملتا رہے کیونکہ تجارت کرنے کی صلاحیت کے حامل نہ تھے (پھر یہ مقصود بھی نہ تھی دراصل ان کی اور سب اصحابِ صفہ کی حیثیت دینی مدرسہ کے طالبعلموں کی سی تھی جو دینی علوم کے اکتساب کیلئے کاملاً متفرغ ہوتے ہیں) اور نہ ان کے کوئی کھیت تھے جن کی کھیتی باڑی کر سکیں تو اس ڈر سے بھی ساتھ ساتھ رہتے کہ کھانا فائت نہ ہو جائے تو اس کا فائدہ یہ ہوا کہ کثرتِ سماع کیا اور آپ کے اقوال وافعال کا مشاہدہ کیا اور آگے روایت کیا اور یہ کیفیت دیگر صحابہ کی نہ ہوئی کیونکہ دیگر کاموں میں بھی مشغول رہتے تھے پھر آنجناب کی دعاء کی برکت سے اللہ نے ان کی حافظہ کو قوی بنایا۔

(وكان المهاجرون الخ) یونس کی روایت میں ہے: (وإن إخواني من المهاجرين)۔ (وكانت الأنصار) یونس کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (وإن إخواني من الأنصار كان يشغلهم عمل أرضهم) شعیب کی روایت میں: (عمل أموالهم) ہے یونس کے ہاں یہ زیادت بھی ہے: (فيشهد إذا غابوا ويحفظ إذا نسوا) شعیب کی روایت میں ہے: (وكنت امرأ مسكينا من مساكين الصفة أعِيَ حيث ينسون)۔ (فشهدتُ رسول) شعیب کی روایت میں ہے: (وقد قال رسول الله في حديث يحدثه)۔ (من يبسط) کشمیہنی کے ہاں: (من بسط) ہے۔ (فلم ينس) کشمیہنی کے ہاں: (فلن ينسى) ہے! ابن تین نے نقل کیا کہ ایک روایت میں: (فلن ينس) ہے نون اور جزم کے ساتھ، ذکر کیا کہ قزاز نے بعض بصریوں سے نقل کیا کہ بعض عرب (لن) کے ساتھ بھی (فعل مضارع کو) جزم دیتے تھے، کہتے ہیں مجھے اس کا شاہد نہیں ملا، ابن تین اور ان کے اتباع نے اسکی تائید کی، ان کے غیر نے اس کے لئے یہ شعر شاہد کے طور ذکر کیا: (لن يخب اليوم من رجائك مَنْ حَرَّكَ من دون بابك الحلقة) اور یہ محلِ نظر ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اصل میں یہ (لم) ہو جو (لن) میں متغیر ہو گیا ہو، لیکن اگر محفوظ ہے تو شائد شاعر نے (لن) اس لئے استعمال کیا کہ یہ یہاں مدح میں (لم) کی نسبت ابلغ ہے، کتاب التعبیر کے باب (الأمن) میں ابن مالک کی وہاں مذکور (لن ترع) بارے توجیہہ کا ذکر گزرا اور کسائی نے نقل کیا تھا کہ جزم بلن بعض عربوں کا لہجہ ہے۔

(فبسطت بردة) شعیب کی روایت میں: (نمرة) ہے اوائل البیوع میں اس کی تشریح گزری، العلم میں ان کے قول: (ما نسيت شئيا سمعته منه) کی مراد کا بیان کیا تھا۔

23 - باب مَنْ رَأَى تَرْکَ النَّکِيرِ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ حُجَّةً لاَ مِنْ غَيْرِ الرَّسُولِ

(صرف نبی پاک کا کسی امر کو دیکھ کر انکار نہ کرنا اسکے حجت ہونے کی دلیل ہے، کسی اور کو یہ امتیاز حاصل نہیں)

نکیر بروزنِ عظیم مبالغہ فی الانکار ہے (یعنی نہایت شد و مد سے کسی کا رد وانکار کرنا) اس امر پر اتفاق ہے کہ نبی اکرم کی اپنی موجودی میں کئے جانے والے کسی فعل یا قول کی تقریر (یعنی اس کا رد وانکار نہ کرنا) یا کسی امر پر مطلع ہوئے مگر انکار نہ فرمایا ہو، جواز پر دال ہے کیونکہ آپ کی عصمت کا تقاضہ ہے کہ آپ باطل (یعنی نادرست قول وفعل) کی مؤید و مقر نہ ہوں لیکن غیر نبی کے حق میں یہ محتمل ہے اور ان کے کسی قول یا فعل کا انکار کیا جا سکتا ہے اسی لئے ترجمہ میں کہا: (لا من غير الرسول) تو اس کا سکوت جواز پر دال باور نہ ہوگا، زرکشی کی تنقیح ترجمہ ان الفاظ کی بجائے یہ عبارت ہے: (لأمر يحضره الرسول) یہ کسی اور کے ہاں نہیں دیکھے، ابن تین نے

اشارہ کیا ہے کہ ترجمہ اجماعِ سکوتی سے متعلق ہے اور اس بابت علماء باہم مختلف ہیں تو بعض نے کہا ساکت کی طرف کسی قول کی نسبت نہ کی جائے گی کیونکہ وہ (في مهلة النظر) ہے (یعنی اس میں فقہی نظر کی ضرورت ہے۔ کہ ہوسکتا ہے بعد میں کوئی حکم آ چکا ہو) ایک گروہ نے کہا اگر مجتہد نے کوئی بات کہی اور وہ نشر ہوئی اور کسی طرف سے اس کی اطلاع پانے کے باوجود مخالفت نہ کی گئی تو یہ حجت ہے! کہا گیا تب تک حجت نہ ہو گی حتی کہ متعدد مجتہدین یہی بات کہیں، اس اختلاف کا محل یہ کہ یہ قول کتاب وسنت کی کسی نص کے برخلاف نہ ہو لیکن اگر ایسا ہے تو جمہور کے نزدیک نص مقدم ہے، مطلقاً مانعین نے اس امر سے احتجاج کیا کہ صحابہ کرام نے کثیر اجتہادی مسائل میں باہم اختلاف کیا ہے بعض اپنے غیر کے قول کا انکار بھی کرتے تھے اگر اپنے تئیں ضعیف سمجھتے اور ان کے علم میں کتاب یا سنت کی نصوص میں سے کوئی ایسی بات ہوتی جو اس سے اقویٰ ہوتی اور بعض ان میں سے خاموش رہتے تو ان کی خاموشی جواز پر دلیل نہ ہو گی کہ مجوز ہے (اس وجہ سے وہ خاموش ہوں کہ) ابھی ان کے لئے حکم متضح نہیں ہوا ہے تو اس جواز کے مدِ نظر خاموش ہوئے ہوں کہ وہ صائب ہوسکتا ہے اگرچہ ان کیلئے وجہِ صواب ظاہر نہیں ہوئی۔

علامہ انور باب (من رأى ترك النكير الخ) کی بابت لکھتے ہیں یہ مسئلہِ تقریر ہے، جانو کہ تقریر وہی حجت ہے جو شارع کی طرف سے ہوا۔

- 7355حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ حُمَيْدٍ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُعَاذٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ قَالَ رَأَيْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَحْلِفُ بِاللَّهِ أَنَّ ابْنَ الصَّائِدِ الدَّجَّالُ قُلْتُ تَحْلِفُ بِاللَّهِ قَالَ إِنِّي سَمِعْتُ عُمَرَ يَحْلِفُ عَلَى ذَلِكَ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَلَمْ يُنْكِرْهُ النَّبِيُّ ﷺ

ترجمہ: جابر بن عبداللہ نے قسم کھائی کہ ابن صائدہ دجال ہے، میں (راوی محمد بن منکدر) نے کہا کہ آپ قسم کھاتے ہو؟ انھوں نے کہا ہاں! میں نے حضرت عمرؓ کو نبی پاک کے سامنے اس بات پر قسم کھاتے ہوئے سنا اور آپ نے ان کو منع نہیں فرمایا۔

شیخ بخاری جیسا کہ ابن مندہ نے رجالِ بخاری میں ذکر کیا خراسانی ہیں، ابن رشید نے اپنے سفر نامہ میں ذکر کیا اور تہذیب میں مزی نے بھی کہ بخاری کے بعض قدیمی نسخوں میں ہے: (حدثنا حماد بن حميد صاحب لنا) اور الاحیاء میں عبید اللہ بن معاذ نے اور ابن ابو حاتم نے جرح وتعدیل میں خالد بن حمید نامی ایک راوی کے تذکرہ میں لکھا کہ نزیلِ عسقلان ہیں، بشر بن بکر اور ابو ضمرہ وغیرہما سے روایت کی اور ان سے ابو حاتم نے سماع کیا

(اوکاڑہ کے ایک مرحوم حنفی مناظر جو علم کے لحاظ سے پیدل تھے، کا مناظروں میں ائمہ جرح وتعدیل کے حوالے سے مخالف مناظر کی کسی راوی کے بارہ میں ذکر کردہ جرح کا جواب ہمیشہ یہ ہوتا کہ وہ اسکے شہر کا نہیں تھا اور جس نے اس سے روایت نقل کی وہ اس کے شہر کا تھا لہذا میں اتنی دور کے شخص کی بات نہ مانوں گا اور نبی اکرم کا فرمان ہے کہ پڑوسی ہی ایک دوسرے سے زیادہ واقف ہوتے تھے، ان کا ہمیشہ یہی جواب رہا اور یوں ہر طرف اپنی جہالت کے پھریرے لہرائے اور حنفی عوام سے خوب داد سمیٹی، اس کا مطلب یہ ہوا کہ گویا دنیا میں کوئی حدیث غریب وموضوع نہیں، سبھی راوی قوی ہیں کیونکہ ہر کوئی کہہ سکتا ہے میں فلاں کے بارہ میں اتنی دور کے علاقے

کے کسی شخص کی بات کیوں مانوں؟ اگر وہ ایسا ہی تھا تو اس سے روایت نقل کرنے والے کو اس کا علم نہ ہوتا، ان حضرت سے جو اصل میں پرائمری سکول کے ماسٹر تھے، یہ بات اوجھل رہی کہ لِكُلِّ فَنٍّ رِجَالٌ، اگر ان کا یہ اصول جو اصل میں [میں نہ مانوں تھا] کو لاگو کر دیں تو دینِ اسلام کی بنیادیں منہدم ہو جائیں)

میرے شیخ کہتے ہیں تو ابو ولید باجی نے رجالِ بخاری میں گمان کیا کہ یہ وہ جو بخاری کے اس روایت کے شیخ ہیں اور یہ بعید ہے، تہذیب التھذیب میں اسکی تبیین کر دی تھی، مسلم نے حدیثِ باب عبید اللہ بن معاذ سے بلا واسطہ نقل کی ہے یہ ان احادیث میں سے ایک ہے جن میں بخاری مسلم سے نازل ہیں اور یہ کل چار روایات ہیں، بطریق تصریح بخاری میں کوئی اور ایسی نہیں، تقریبا چالیس احادیث ہیں جو اس منزلت میں متنزل ہیں میں نے ایک مستقل رسالہ میں انہیں جمع کیا ہے تو جو بخاری کیلئے اس ضمن میں واقع ہوئی ہیں وہ مسلم کیلئے واقع ہونے والی روایات سے اضعافُ اضعافٍ ہیں، اس کی تفصیل یہ کہ مسلم ان چار میں اپنے شیوخ کے طبقہ اولی یا ثانیہ سے روایت پر باقی رہے اور جو بخاری ہیں وہ اپنے (شیوخ کے) طبقہ عالیہ سے ان میں دو درجے نازل ہوئے ہیں اس حدیث سے اس کی مثال یہ ہے کہ جب بخاری شعبہ سے عالیاً روایت کرتے ہیں تو ان کے اور شعبہ کے مابین ایک راوی ہوتا ہے جبکہ اس میں ان کے اور شعبہ کے درمیان تین راوی ہیں، جہاں تک مسلم ہیں وہ شعبہ کی حدیث دو واسطوں سے کم کے ساتھ روایت نہیں کرتے، ان چار میں سے ایک حدیث تفسیر سورۃ انفال میں گزری ہے اسے انہوں نے احمد اور محمد بن نضر نیشاپوری کے واسطوں کے ساتھ انہی عبید اللہ بن معاذ عن ابیہ عن شعبہ سے ایک دیگر طریق کے ساتھ نقل کیا تھا جبکہ مسلم نے اسے خود عبید اللہ سے تخریج کیا ہے،

تیسری حدیث مغازی کے آخر میں احمد بن حسن ترمذی عن احمد بن حنبل عن معتمر بن سلیمان عن کہمس بن حسن عن عبید اللہ بن بریدہ عن ابیہ سے غزوات کی تعداد بارے نقل کی مسلم نے اسے احمد بن حنبل سے اسی سند کے ساتھ نقل کیا، چوتھی حدیث کتاب کفارۃ الأیمان میں محمد بن عبد الرحیم المعروف بصاعقہ عن داود بن رشید عن ولید بن مسلم عن ابو محمد بن مطرف عن زید بن اسلم عن علی بن حسین بن علی بن سعید بن مرجانہ عن ابو ہریرہ سے فضلِ عتق بارے نقل کی جبکہ مسلم نے اسے خود داود بن رشید سے سماع و نقل کیا، اس کی سند میں بخاری اپنے طبقہ سے دو درجہ نازل ہوئے ہیں کیونکہ وہ ابو غسان کی حدیث ایک واسطہ مثلاً سعید بن ابو مریم کے ساتھ نقل کیا کرتے ہیں اور یہاں دونوں کے مابین تین وسائط ہیں، ان کے مقاماتِ ورود میں بھی اس امر کا اشارہ دیا تھا، یہاں تتمیمِ فائدہ کیلئے اکٹھے درج کر دیا، عبید اللہ بن معاذ یعنی ابن معاذ بن نصر بن حسان عنبری اور سعد بن ابراہیم، ابن عبد الرحمن بن عوف ہیں، محمد بن منکدر سے ان کی روایت روایتِ اقران ہے کیونکہ وہ انہی کے طبقہ کے ہیں۔ (أن ابن الصیاد) ابو ذر کے ہاں یہی ہے ابن بطال کے ہاں اس کا مثل لیکن الف لام کے بغیر ہے مسلم کی روایت میں بھی یہی ہے جبکہ باقیوں کے ہاں (ابن الصائد) ہے۔

(إني سمعت عمر الخ) گویا حضرت جابر۔ نے جب حضرت عمر کو نبی اکرم کے پاس حلفاً یہ کہتے سنا اور نبی اکرم نے انکار نہ کیا تو اس سے اخذ کیا کہ آپ بھی ان کی بات سے موافقت کرتے ہیں لیکن عمل بالتقریر کی شرط یہ ہے کہ اس کے برخلاف کی تصریح اس کے معارض نہ ہو تو جس نے نبی اکرم کی موجودی میں کوئی قول یا فعل سرزد کیا تو آپ نے اسے مقر کیا تو یہ جواز پر دلیل ہوگا تو اگر آنجناب نے بعد ازاں کبھی فرمایا اس کے برخلاف کرو تو یہ اس (سابقہ) تقریر کے نسخ کے دلیل ہے الا یہ کوئی دلیلِ خصوصیت ثابت ہو،

ابن بطال حضرت جابر کی دلیل کی تقریر (یعنی تائید) کے بعد لکھتے ہیں اگر کہا جائے گا۔ یعنی جیسا کہ کتاب الجنائز میں گزرا۔ کہ حضرت عمر نے جب نبی اکرم سے ابن صیاد کے قتل کی اجازت طلب کی تھی تو آپ نے فرمایا تھا اگر یہ وہی ہے تو تم اس پر مسلط نہ کئے جاؤ گے تو یہ اس امر میں صریح ہے کہ آنجناب ابن صیاد کے معاملہ میں متردد تھے یعنی گویا اس قولِ عمر کو سن کر آپکا سکوت اختیار کرنا دال نہیں کہ وہ وہی تھا، کہتے ہیں اس کے دو جواب ہیں ایک یہ کہ تردید اللہ تعالی کے آپ کو اس اِعلام سے پیشتر تھی کہ وہ دجال ہے جب یہ اعلام ہو گیا تب آپ نے حضرت عمر کے مذکورہ حلف کا انکار نہ کیا،

دوسرا جواب یہ ہے کہ عرب کئی دفعہ کلام کو چاہے شک نہ بھی ہوتا مخرج شک میں صادر کرتے تھے تو نبی اکرم نے مذکورہ بات ازرہِ تلطف کہی تھی تا کہ حضرت عمر کو اسکے قتل سے باز رکھیں اھ ملخصا، پھر انہوں نے غیرِ جابر سے بھی اس سلسلہ میں وارد کا ذکر کیا جو دال ہے کہ ابن صیاد ہی دجال تھا جیسے وہ حدیث جسے عبد الرزاق نے صحیح سند کے ساتھ ابن عمر سے نقل کی کہتے ہیں ایک دن ابن صیاد سے میری ملاقات ہوئی اور اس کے ساتھ ایک یہودی شخص بھی تھا، دیکھا کہ اس کی آنکھ بے نور اور اونٹ کی آنکھ کی مانند نکلی ہوئی ہے، میں نے جب اس کی آنکھ دیکھی تو اسے کہا اے ابن صیاد تمہیں اللہ کا واسطہ بتلاؤ (متى طفأت عينك؟) (یعنی کب اسکی یہ حالت ہوئی) کہنے لگا رحمٰن کی قسم میں نہیں جانتا، میں نے کہا: (كذبت لا تدري وهي في رأسك) (یعنی تم جھوٹے ہو کہ اپنی آنکھ کی بابت لا علمی کا دعوی کرتے ہو) کہتے ہیں تو اس نے آنکھ پر ہاتھ پھیرا اور تین مرتبہ (گدھے کی طرح) چیخا تو یہودی نے (بعد ازاں) بتلایا کہ میں نے اپنا ہاتھ اس (یعنی ابن صیاد) کے سینے میں مارا اور کہا تھا: (اخسأ فلن تعدو قدرك) (دور ہو کہ تو اپنی تقدیر سے آگے نہیں بڑھ سکے گا) میں نے حضرت حفصہ سے اس کا ذکر کیا تو کہنے لگیں اس شخص سے دور رہو کہ بیان کیا جاتا ہے کہ دجال کا اس کے کسی وجہ سے غصہ میں آنے کے وقت ظہور ہو گا، مسلم نے بھی بالمعنی یہ حدیث ایک اور طریق کے ساتھ ابن عمر سے روایت کی اس میں ان کے الفاظ ہیں کہ دو مرتبہ اس سے ملا پہلی ملاقات کا ذکر کیا پھر کہا: (لقيته لقية أخرى وقد نفرت عينه) (یعنی ایک دفعہ ملاقات ہوئی تو اسکی آنکھ اپنی وضع سے ہٹی ہوئی تھی) تو میں نے کہا یہ تمہاری آنکھ کی حالت جو میں دیکھ رہا ہوں کب ہوئی؟ کہنے لگا میں نہیں جانتا، میں نے کہا تم نہیں جانتے حالانکہ یہ تمہارے سر میں ہے؟ بولا اگر اللہ چاہے تو اسے تمہارے اس عصا میں کر دے اور گدھے کے زور سے رینکنے کی سی آواز نکالی، کہتے ہیں میرے ساتھیوں کا کہنا ہے کہ میں نے اسے اپنے عصا کے ساتھ مارنا شروع ہوا حتی کہ وہ اسکے جسم پر ٹوٹ گیا اور بخدا مجھے کچھ پتہ نہیں (کہ اسے مار رہا ہوں)

کہتے ہیں پھر میں ام المومنین حضرت حفصہ کے پاس آیا اور انہیں یہ واقعہ بتلایا تو کہنے لگیں تم اس سے کیا چاہتے ہو؟ کیا تم نے سنا نہیں کہ آپ نے فرمایا تھا: (إن أول ما يبعثه على الناس غضب يغضبه) پھر ابن بطال لکھتے ہیں اگر کہا جائے یہ بھی ابن صیاد کے معاملہ میں تردد پر دال ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اس امر بارے شک واقع ہے کہ آیا یہ وہی دجال ہے جو حضرت عیسی کے ہاتھوں قتل ہو گا؟ لیکن اس بابت کوئی شک نہیں کہ ان دجالوں میں سے ایک ضرور ہے جن کے بارہ میں نبی اکرم نے اپنے اس فرمان میں انذار کیا تھا: (إن بين يدي الساعة دجالين كذابين) یعنی وہ حدیث جو مشروحا کتاب الفتن میں گزری

اس کا محصل ابن صیاد کے دجال ہونے پر جزم کا عدم تسلیم ہے تو حضرت عمر کے اور پھر جابر کے قسم کھا کر مذکورہ بات کہنے پر

پہلا سوال جو اٹھا وہ عائد ہو جاتا ہے لیکن حضرت حفصہ اور ابن عمر کے قصہ میں دلیل ہے کہ دونوں کی مراد دجالِ اکبر سے تھی اور دونوں سے وارد قصہ میں مذکور لام عہد کیلئے ہے نہ کہ جنس کیلئے، ابو داود نے صحیح سند کے ساتھ موسی بن عقبہ عن نافع سے نقل کیا کہتے ہیں ابن عمر حلفاً کہا کرتے تھے کہ مجھے اس بارے کوئی شک نہیں کہ ابن صیاد ہی دجال ہے، ابن صیاد کا حضرت ابو سعید خدری کے ساتھ بھی ایک اور قصہ پیش آیا تھا جو بھی امرِ دجال سے متعلق ہے چنانچہ مسلم نے داود بن ابو ہند عن ابو نضرہ عن ابو سعید سے نقل کیا کہ مکہ جاتے ہوئے ابن صیاد میرا ہم سفر بنا تو ایک مرتبہ کہنے لگا: (ما ذا لقيت من الناس يزعمون أني الدجال) (یعنی لوگوں سے مجھے بہت دکھ ملا ہے جو سمجھتے ہیں کہ میں دجال ہوں) کیا تم نے رسول اللہ سے سنا نہیں فرماتے تھے کہ اس کی اولاد نہ ہوگی؟ میں نے کہا کیوں نہیں ضرور سنا ہے، کہنے لگا لیکن میری تو اولاد ہے پھر کہا کیا آپ سے سنا نہیں فرماتے تھے وہ مکہ اور مدینہ میں داخل نہ ہوگا؟ میں نے اثبات میں جواب دیا تو کہا میری تو پیدائش ہی مدینہ میں ہوئی ہے اور یہ اب میں مکہ جا رہا ہوں! سلیمان تیمی عن ابو نضرہ کے طریق سے ابو سعید سے روایت میں ہے کہ مجھے ابن صیاد سے خجالت سی محسوس ہوئی جب اس نے کہا میں عام لوگوں کو تو معذور سمجھتا ہوں لیکن تم اصحابِ محمد ہو، کیا نبی اللہ نے فرمایا نہ تھا کہ وہ یعنی دجال یہودی ہوگا جبکہ میں تو مسلمان ہو چکا ہوں تو اسی کا نحو ذکر کیا، جریری عن ابو نضرہ عن ابو سعید سے مروی ہے کہ ہم حج کیلئے نکلے ہمارے ہمراہ ابن صیاد بھی تھا ایک جگہ قافلہ اترا اور لوگ ادھر ادھر ہو گئے میں اور وہ رہ گئے تو مجھے اس سے سخت استیحاش ہوا اور اس وجہ سے جو اس کے بارہ میں باتیں ہوتی رہتی تھیں تو میں نے کہا نہایت گرمی ہے اگر تم اس درخت کے نیچے جا کر اپنے کپڑے اتار دو تو وہ چلا گیا، ایک ریوڑ ادھر آ نکلا تو وہ جا کر ایک بڑا پیالہ دودھ کا لے آیا اور کہا اے ابو سعید یہ پی لو تو میں نے کہا گرمی بہت ہے اور مجھے بس یہی ہچکچاہٹ تھی کہ اسکے ہاتھ سے کچھ پیوں، تو کہنے لگا میرے دل میں آتا ہے کہ درخت سے رسی باندھ کر اس میں گلا ڈال کر خودکشی کر لوں، ان باتوں کی وجہ سے اے ابو سعید جو لوگ میرے بارے میں کرتے رہتے ہیں اے معشرِ انصار تم پر رسول اللہ کی حدیث مخفی نہیں رہ سکتی، پھر سابق الذکر کے نحو ذکر کیا اور مزید یہ بھی کہ ابو سعید لکھتے ہیں قریب تھا کہ میں اسے سچا مان لیتا

ان تینوں روایات کے آخر میں ہے کہ کہنے لگا: (إني لأعرفه وأعرف مولده وأين هو الآن) (یعنی میں اسے جانتا ہوں اور اسکے مولد کو بھی اور یہ بھی کہ اب وہ کہاں ہے؟) ابو سعید کہتے ہیں یہ سن کر میں نے اس سے کہا: (تباً لك سائرَ اليوم) (یعنی ساری عمر تو ذلیل رہے) یہ الفاظ جریری نے نقل کئے، بیہقی نے ابو داؤد کی نقل کردہ حدیثِ ابو بکرہ کہ نبی پاک نے فرمایا دجال کے والدین کے ہاں تیس برس کوئی اولاد نہ ہوگی پھر ایک اعور لڑکا پیدا ہوگا جس کا نفع قلیل اور ضرر کثیر ہوگا اور آپ نے اس کے والدین کا وصف بھی بیان کیا، کہتے ہیں ہم نے سنا کہ ایک یہودی ہاں ایک لڑکا پیدا ہوا ہے تو میں اور زبیر اس کے والدین کے ہاں گئے تو وہی وصف دیکھا (جو نبی اکرم نے بیان کیا تھا) ہم نے پوچھا کیا آپ لوگوں کی کوئی اور بھی اولاد ہے؟ کہنے لگے تیس سال ہو گئے (ہماری شادی کو) کوئی اولاد نہیں ہوئی پھر اب یہ لڑکا ہوا ہے جو (أضرُّ شيء وأقلُّهُ نفعا) ہے تو اسے ذکر کر کے لکھتے ہیں علی بن زید بن جدعان اس میں منفرد ہیں اور وہ قوی نہیں، ان کی حدیث کو یہ امر بھی ضعیف ثابت کرتا ہے کہ ابو بکرہ تو سن آٹھ ہجری کو محاصرہِ طائف کے دوران قلعہ سے اتر آئے تھے اور اس موقع پر مسلمان ہوئے اور صحیحین کی ابن عمر سے روایت میں ہے کہ جب نبی اکرم اس باغ میں گئے جہاں ابن صیاد تھا تو اس وقت وہ بالغ ہونے کے قریب تھا تو ابو بکرہ نے مدینہ میں اس کی پیدائش کا زمانہ کب پایا؟ وہ تو وفاتِ نبوی کے صرف دو برس قبل مدینہ

آئے اور رہائش اختیار کی تو صحیحین میں جو ہے وہی معتمد ہے اور شائد اس میں وہم واقع ہے جو مقتضی ہے کہ ابن صیاد کی پیدائش متراخی ہے یا یہ وہم نہیں بلکہ ان کے قول: (بلغنا أنه وُلِدَ لليهود مولود) کا معنی یہ محتمل ہے کہ اس کی خبر انہیں اس وقت ہوئی تھی جبکہ اس کی پیدائش اس سے ایک مدت قبل ہو چکی تھی تو اس طرح ابن عمر کی روایت کے ساتھ یہ موتلف ہو جاتی ہے پھر بیہقی نے لکھا حدیثِ جابر میں اس سے زائد کچھ نہیں کہ نبی اکرم حضرت عمر کے حلفاً یہ بات کہنے پر چپ رہے تھے تو محتمل ہے کہ آپ اس کے امر میں متوقف ہوں پھر اللہ کی طرف سے یہ تثبت آیا کہ وہ اس کا غیر ہے جیسا کہ حضرت تمیم داری کا واقعہ مقتضی ہے، اسی کے ساتھ تمسک کیا ان حضرات نے جو جزم کرتے ہیں کہ دجال غیرِ ابن صیاد ہے اس کا طریق اصح ہے، تو ابن صیاد میں پائی جانے والی صفت البتہ دجال کی صفت کے موافق تھی

بقول ابن حجر تمیم داری کا قصہ مسلم نے حضرت فاطمہ بنت قیس کے حوالے سے روایت کیا ہے، کہتی ہیں نبی اکرم نے تقریر کی تو اس میں ذکر کیا کہ تمیم اپنی قوم کے تیس لوگوں کے ساتھ سمندری جہاز میں سوار ہوئے تو ایک مہینہ وہ موجوں پر چلتی رہی پھر ایک جزیرہ پر جہاز آن لگا تو کثیر بالوں والا ایک جانور ان کے سامنے نمودار ہوا اور ان سے کہنے لگا (اللہ اعلم اگر یہ جانور جس کیلئے حدیث میں دابہ کا لفظ مستعمل ہے یوں انسانوں کی طرح ان سے ہمکلام ہوا ہے تو عین ممکن ہے وہ انسان ہی ہو یعنی سابقہ اور قدیمی بود و باش اور طرزِ زندگی کا حامل جب جسم کے بال منڈوانے یا ترشوانے کا رواج اور آلات نہ تھے) میں جساسہ ہوں، اندر ایک رہائش گاہ میں موجود ایک شخص کی بابت انہیں خبر دی، کہتے ہیں ہم سرعت سے چلے اور اس گھر میں داخل ہوئے تو ایک عظیم الخلقت انسان دیکھا اس کے ہاتھ لوہے (کی زنجیروں) کے ساتھ اس کی گردن میں بندھے ہوئے تھے، ہم نے کہا تم کون ہو؟ تو ایک حدیث ذکر کی، اس میں ہے کہ ان سے نبی الامیین کے بارہ میں سوال کیا کہ کیا ان کی بعثت ہو چکی ہے؟ اور کہنے لگا اگر لوگ ان کی اطاعت کر لیں تو یہ ان کیلئے بہتر ہوگا، پھر ان سے بحیرہ طبریہ، عینِ زغر اور نخلِ بیسان بارے پوچھا پھر کہنے لگا میں تمہیں اپنے بارہ میں بتلانے والا ہوں، میں مسیح ہوں اور عنقریب مجھے اذنِ خروج ملنے والا ہے میں نکلوں گا اور زمین میں چلوں گا اور چالیس دنوں میں ہر شہر کو روندوں گا ماسوائے مکہ اور طیبہ کے،

بیہقی کے ہاں اسکے بعض طرق میں ہے کہ (أنه شيخ) اس کی سند صحیح ہے، بیہقی کہتے ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ جو دجال آخر الزمان میں نکلے گا وہ غیرِ ابن صیاد ہے اور ابن صیاد ان دو دجالوں میں سے ایک ہے جن کے خروج کی بابت آنجناب نے خبر دی تھی (میرے خیال میں ابن صیاد کو ان میں سے ایک قرار دینا صحیح نہیں کیونکہ نہ تو اس نے کوئی غلط ملط دعوی کیا اور نہ اس کی وجہ سے کوئی فتنہ کھڑا ہوا بلکہ اس کے برعکس یہ مسلمانوں اور حج وعمرہ کرنے مکہ بھی جاتا رہا اور صریحاً کہیں مذکور نہیں کہ کفر وارتداد کا اصدار کیا ہو بلکہ وہ تو لوگوں کی ان باتوں سے قلق وآزردہ تھا اور اپنی صفائیاں پیش کرتا تھا) ان میں سے اکثر کا خروج ہو چکا ہے اور جو حضرات ابن صیاد کے دجالِ اکبر ہونے پر جزم کرتے تھے انہوں نے یہ قصہ تمیم داری نہ سنا تھا وگرنہ تو ان دونوں کے مابین تطبیق بہت دشوار ہے کیونکہ جیسا کہ گزرا جزیرہ میں محبوس شخص کو تو آپ کی بابت اطلاع ہی نہ تھی اور وہ تمیم اور ان کے ہمرائیوں سے پوچھتا رہا جبکہ ابن صیاد مدینہ میں پیدا ہوا اور آپ سے اس کی ملاقاتیں بھی ہوئیں لہذا عدم اطلاع پر محمول کرنا ہی اولیٰ ہے! محتمل ہے کہ حضرت عمر نے حلفاً اپنی بات حضرت تمیم کی آمد سے قبل کہی ہو اسی طرح حضرت جابر کو بھی اس کی آگاہی نہ ہو سکی ہو لیکن ابوداود نے ولید بن عبداللہ بن جمیع عن ابوسلمہ بن عبدالرحمن بن جابر سے جساسہ اور دجال والا قصہ اسی روایتِ تمیم کے نحو نقل کیا ہے، کہتے ہیں ولید نے کہا کہ مجھے ابن ابوسلمہ نے کہا اس میں کچھ وہ شئ

ہے جو میں یاد نہ رکھ سکا، کہتے ہیں حضرت جابر نے شہادت دی کہ وہ ابن صیاد ہے! میں نے کہا وہ تو مر چکا ہے؟ کہا اگرچہ مر چکا ہے میں نے کہا وہ اسلام لے آیا تھا کہا اگرچہ اسلام لے آیا تھا، میں نے کہا وہ مدینہ میں داخل ہوا تھا؟ کہا اگرچہ ایسا ہوا اھ، بقول ابن حجر ابن ابو مسلمہ (پہلے ابن ابوسلمہ لکھا ہے) کا نام عمر ہے اور اس میں مقال ہے لیکن ان کی حدیث حسن ہے، اس کے ساتھ ان حضرات کا تعقب ہو گا جو زاعم ہیں کہ حضرت جابر قصہ تمیم پر مطلع نہ تھے، ابن دقیق العید نے اوائل شرح الالمام میں تقریری حدیث کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھا اگر نبی اکرم کی موجودی میں کسی ایسے امر کی خبر دی جائے جس میں کوئی شرعی حکم نہیں تو آیا آپ کا سکوت اس کے امرِ واقع کے مطابق ہونے کی دلیل ہوگا جیسے حضرت عمر کی آپ کے سامنے حلفا یہ بات! تو کیا آپکا عدم انکار دلیل ہے کہ ابن صیاد دجال (اکبر) ہے جیسا کہ حضرت جابر سمجھے حتی کہ اس پر قسم اٹھالی یا یہ دلیل نہ ہوگا؟ تو یہ محل نظر ہے، کہتے ہیں میرے نزدیک اقرب اس کا عدم دلیل ہونا ہے کیونکہ مسئلہ کا ماخذ اور مناط تقریر علی باطل سے آپ کی عصمت ہے اور یہ تحققِ بطلان پر متوقف ہے اس میں عدم تحققِ صحت کافی نہیں الا کہ کوئی مدعی دعویٰ کرے کہ وجوبِ بیان میں عدم تحقق الصحت کافی ہے تب وہ دلیل کا محتاج ہوگا اور وہ اس سے عاجز ہے (یعنی اس زیرِ بحث مسئلہ میں) ہاں تقریر اس بات پر حلف کیلئے مسوّغ ضرور ہے غلبہ ظن کی بنا پر اس کے علم پر عدم توقف کے مدِ نظر اھ ملخصا

تحققِ بطلان کے عدم سے لازم نہیں کہ دونوں اطراف کا سکوت مستوفی ہو بلکہ جائز ہے کہ محلوف علیہ خلافِ اولیٰ کی قسم سے ہو! خطابی کہتے ہیں سلف نے ابن صیاد کی کبرسنی کے بعد اسکے معاملہ میں باہم اختلاف کیا تو مروی ہے کہ وہ اس سے تائب ہو گیا تھا اور مدینہ میں اس کا انتقال ہوا اس کی نماز جنازہ کے وقت اس کا چہرہ کھول کر لوگوں کو دکھلایا گیا تھا اور کہا گیا تھا گواہ ہو جاؤ (کہ یہ دجال نہیں) نووی لکھتے ہیں علماء کا کہنا ہے کہ ابن صیاد کا معاملہ باعثِ اشکال اور مشتبہ ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ وہ دجاجلہ میں سے ایک دجال تھا، ظاہر یہ ہے کہ نبی اکرم کی طرف اس کے معاملہ میں کوئی وحی نہیں کی گئی دراصل آپ کو دجال کی صفات سے بذریعہ وحی آگاہی دی گئی تھی اور ابن صیاد میں قرائن محتمل تھے اسی لئے آپ نے اسکی بابت قطعیت سے کوئی بات نہ کی بلکہ حضرت عمر سے فرمایا: (لا خير لك في قتله) جہاں تک ان کے احتجاجات کہ وہ مسلمان تھا اور دیگر امور جو ذکر کئے تو ان میں ان کے دعوی پر کوئی دلالت نہیں کیونکہ آنجناب کو آخر الزمان میں اس کے ظہور کے وقت کی دجال کی صفات سے آگاہ کیا گیا تھا، کہتے ہیں اس کے قصہ کی منجملہ باتوں میں سے یہ بھی کہ اس نے آپ سے کہا تھا کیا آپ گواہی دیتے ہیں کہ میں بھی اللہ کا رسول ہوں؟ اور اس کا قول کہ اسکے پاس ایک سچا اور ایک جھوٹا آتا ہے اور اسکا قول کہ اسکی آنکھ سوتی اور دل جاگتا ہے اور اس کا قول کہ اسے پانی پر ایک تخت نظر آتا ہے اور یہ کہ اسے برا نہیں لگتا کہ وہ دجال ہو اور یہ کہ اسے اسکا پتہ ہے اور اس کے مولد وموضع سے واقف ہے اور یہ بھی پتہ ہے کہ وہ اس وقت کہاں ہے! کہتے ہیں جہاں تک اس کا اسلام، حج اور جہاد کرنا تو اس میں تصریح نہیں کہ وہ دجال نہیں کیونکہ محتمل ہے کہ اس کا خاتمہ بالشر (مقدر) ہو (گویا اس موقف کے حاملین قائل ہیں کہ یہی ابن صیاد آخر الزمان میں دجالِ اکبر بن کر ظاہر ہوگا گویا اسے طولِ عمری عطا کی گئی ہے لیکن وہ نبی اکرم کی اس حدیث کا کیا جواب دیں گے کہ آج کی رات کا حساب کرلو کہ آج سے سو سال بعد سطحِ زمین پہ موجود کوئی انسان زندہ نہ ہوگا)

ابونعیم اصفہانی نے تاریخ اصفہان میں ایک روایت نقل کی ہے جو مؤید ہے کہ ابن صیاد ہی دجال ہے چنانچہ شُبَیل بن عزرة عن حسان بن عبدالرحمٰن عن ابیہ سے نقل کیا کہ جب ہم نے اصفہان فتح کیا تو ہمارے لشکر اور یہودیہ کے درمیان ایک فرسخ کی مسافت تھی ہم

وہاں جاتے اور ادھر سے غلہ وغیرہ خریدتے ایک دن میں آیا تو یہودیوں کے ہاں ایک جشن برپا تھا تو میں نے وہاں کے اپنے دوست سے پوچھا کہ کیا ماجرا ہے؟ کہنے لگا ہمیں وہ مل گیا ہے جسکی بدولت ہمیں عربوں پر فتح حاصل ہوگی وہ ابھی آیا ہی چاہتا ہے، کہتے ہیں میں نے اس کے ہاں چھت پر رات گزاری نماز صبح ادا کی پھر سورج طلوع ہوا اچانک چھاؤنی جانب سے ایک بلند ہوتا ہوا غبار نظر آیا دیکھا تو ایک شخص ہے جس کے اوپر ایک مزین قبہ تانا ہوا ہے اور یہودی اس کے گرد ناچتے گاتے آرہے ہیں، دیکھا تو وہ ابن صیاد تھا وہ شہر میں داخل ہو گیا اور ابھی تک واپس نہیں آیا

ابن حجر کہتے ہیں عبدالرحمان بن حسان (پہلے حسان بن عبدالرحمٰن لکھا ہے) کو میں نہیں پہچان سکا باقی راوی ثقہ ہیں، ابوداؤد نے بسند صحیح حضرت جابر سے نقل کیا کہتے ہیں ابن صیاد کو ہم نے حرہ کے دن سے گم پایا بقول ابن حجر اس سے سابقہ روایت کی جس میں ذکر گزرا کہ مدینہ میں اس کا انتقال ہوا، تضعیف ہوتی ہے، حضرت جابر کی یہ خبر حسان بن عبدالرحمٰن کی مذکورہ خبر کے ساتھ ملتئم نہیں کیونکہ اصفہان کی فتح حضرت عمر کے دور میں ہوئی تھی جیسا کہ ابونعیم نے اپنی تاریخ میں ذکر کیا اور حضرت عمر کی شہادت اور جنگِ حرہ کے مابین چالیس برس کا فاصلہ ہے، یہ توجیہہ بھی محتمل ہے کہ حسان کے والد نے فتحِ اصفہان کے اتنی مدت بعد اس واقعہ کا مشاہدہ کیا تھا اور (لما افتتحنا اصفھان) میں کچھ حذف ہے جس کی تقدیر ہے (صِرتُ أتعَاهَدُهَا و أتردَّدُ إليها) (یعنی میں اسکے ہاں آنے جانے لگا) تب ایک موقع پر ابن صیاد کا واقعہ پیش آیا تو اسکی فتح اور ابن صیاد کے وہاں دخول کا زمانہ ایک نہیں، طبرانی نے اوسط میں حضرت فاطمہ بنت قیس سے مرفوعا نقل کیا کہ دجال اصفہان سے خروج کرے گا، احمد کے ہاں حضرت انس کے حوالے سے اسی طرح حضرت عمران بن حصین کی حدیث میں بھی یہی منقول ہے البتہ اس میں (من یھودیة إصفھان) ہے ابونعیم تاریخِ اصفہان میں لکھتے ہیں یہودیہ اصفہان کے شہروں میں سے ایک شہر تھا اس کا یہ نام اس لئے پڑا کہ یہودی ہی وہاں رہائش پذیر تھے، کہتے ہیں وہ اس صفت پر رہا تا آنکہ مہدی عباسی کے زمانہ میں امیرِ مصر ایوب بن زیاد نے اسے کھلا شہر قرار دیا تو مسلمان بھی یہاں رہنے لگے یہودیوں کے لئے اس میں ایک محلہ خاص کر دیا گیا، مسلم نے جو حضرت ابوہریرہ سے مرفوعا روایت نقل کی کہ اسفہان کے ستر ہزار یہودی دجال کا ساتھ دیں گے تو شائد یہ اس بستی یہودیہ میں بسنے والے یہودیوں کی طرف اشارہ تھا، یہ نہیں مراد کہ تب سب اہلِ اصفہان یہودی ہوں گے،

نعیم بن حماد جو شیوخِ بخاری میں سے ہیں، نے کتاب الفتن میں دجال سے اور اس کے خروج متعلق کئی احادیث ذکر کی ہیں انہیں اگر بخاری کی کتاب الفتن کی احادیث کے ساتھ منضم کیا جائے تو ایک مکمل تصویر سامنے آتی ہے ان میں سے جو جبیر بن نفیر، شریح بن عبید، عمر بن اسود اور کثیر بن مرہ کے طرق سے نقل کیں، کہتے ہیں دجال انسان نہیں بلکہ شیطانی نسل کا ہے یمن کے کسی جزیرہ میں ستر زنجیروں کے ساتھ بندھا ہوا ہے، یہ معلوم نہیں کس نے اسے جکڑا حضرت سلیمان نے یا کسی اور نے؟ جب اس کے خروج کا زمانہ قریب آئے گا تو ہر سال اس کی ایک زنجیر ٹوٹتی رہے گی جب غار سے نکلے گا ایک گدھی اس کے پاس آئے گی جس کے دونوں کانوں کے مابین چالیس گز کا فاصلہ ہوگا وہ اس کی پشت پر پیتل کا منبر رکھے گا اور اس پر بیٹھ جائے گا جنوں کے کئی قبائل اس کی اتباع کریں گے جو اس کے لئے زمین کے خزانے نکالیں گے

بقول ابن حجر اس کے مدنظر ابن صیاد کا دجال ہونا ممکن نہیں، یہ حضرات اگرچہ ثقہ ہیں لیکن شائد یہ معلومات انہوں نے اہلِ

کتاب کی بعض کتب سے اخذ کی ہوں ابونعیم نے بھی کعب احبار سے نقل کیا کہ دجال کی پیدائش ارضِ مصر کے علاقہ قوص میں ہوگی، کہتے ہیں تیس برس کی عمر میں خروج کرے گا کہتے ہیں تورات اور انجیل میں اس کا تذکرہ موجود نہیں دراصل وہ بعض کتبِ انبیاء میں ہے (کعب احبار کے ذریعہ بھی کثیر خرافات تاریخِ اسلامی کا حصہ بنی ہیں) اور بقول ابن حجر یہ بات تو بالکل باطل لگتی ہے کیونکہ صحیح حدیث میں ہے کہ ہر نبی نے اپنی امت کو دجال کے فتنہ سے ڈرایا ہے اور یہ کہنا کہ تیس برس کی عمر میں خروج کرے گا اس امرِ مذکور کے مخالف ہے کہ کسی جزیرہ میں قید ہے، ابن وصیف مورخ نے ذکر کیا کہ دجال مشہور کاہن شق کی نسل میں سے ہے ایک قول ہے کہ خود شق ہے اللہ نے اسے مہلت دے رکھی ہے، اس کی والدہ جن تھی جو اس کے والد پر عاشق ہوئی اور اسے اس سے جنا، شیطان کی مدد سے کئی عجائبات پیش کرتا تھا تو حضرت سلیمان نے کسی سمندری جزیرہ میں اسے قید کر دیا، یہ بھی نہایت ضعیف ہے

ابن صیاد کے دجال ہونے اور تمیم داری کے قصہ کے مابین قریب ترین تطبیق یہ ہے کہ تمیم نے جزیرہ میں جسے دیکھا وہ بعینہ دجال تھا اور ابن صیاد ایک شیطان تھا، جو دجال کی صورت میں اس مدت میں ظاہر ہوا حتی کہ وہ اصفہان چلا گیا اور اصل دجال کے ساتھ کسی خفیہ جگہ چلا گیا حتی کہ وہ زمانہ آئے گا جو اللہ نے اس کے خروج کا مقدر کر رکھا ہے تو اس ضمن میں شدتِ التباس کے پیش نظر بخاری نے ترجیح کی راہ اختیار کی ہے لہذا ابن صیاد بارے جابر عن عمر کی روایت پر اقتصار کیا اور قصہِ تمیم بارے حضرت فاطمہ بنت قیس کی حدیث نقل نہیں کی، بعض کا خیال ہے کہ حضرت فاطمہ اکیلی اس کی راوی ہیں مگر ایسا نہیں، اسے حضرات ابو ہریرہ، عائشہ اور جابر نے بھی روایت کیا ہے ابو ہریرہ کی روایت احمد نے شعبی عن محرز بن ابو ہریرہ عن ابیہ سے مطولا نقل کی، ابو داؤد اور ابن ماجہ نے اسے شعبی عن فاطمہ کی روایت کے بعد مختصرا نقل کیا، شعبی کہتے ہیں تو میں محرز سے ملا تو انہوں نے بھی اسے ذکر کیا، ابو یعلی نے اسے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ سے تخریج کیا ہے اس میں ہے کہ نبی اکرم منبر پر تشریف فرما ہوئے اور فرمایا مجھے تمیم نے ایک بات بتلائی ہے اتنے میں مسجد کے ایک کونہ میں تمیم کو دیکھا تو انہیں کہا اے تمیم آؤ لوگوں کو بھی وہ بتلاؤ جو مجھے بیان کیا ہے، تو یہ روایت ذکر کی اس میں یہ بھی ہے کہ اس کا ایک نتھنا پھیلا ہوا اور ایک آنکھ مٹی ہوئی تھی، یہ بھی کہ اس نے کہا تھا: (لأطَأَنَّ الأرضَ بِقَدَمَيَّ هاتين إلا مكة وطابا) (یعنی میں اپنے ان قدموں سے سوائے مکہ اور مدینہ کے سب شہروں کو رَوند ڈالوں گا)

جہاں تک حضرت عائشہ کی روایت تو وہ شعبی کی اس مذکورہ روایت میں مندرج ہے، کہتے ہیں پھر میری ملاقات قاسم بن محمد سے ہوئی جو کہنے لگے میں گواہی دیتا ہوں کہ حضرت عائشہ نے مجھے یہی کچھ بیان کیا جو فاطمہ نے تمہیں بیان کیا ہے، حضرت جابر کی حدیث ابو داؤد نے حسن سند کے ساتھ ابوسلمہ عن جابر سے تخریج کی، کہتے ہیں کہ نبی اکرم نے ایک روز منبر پر فرمایا کچھ لوگ سمندری سفر پر تھے کہ ان کا طعام ختم ہوا تو ایک جزیرہ انہیں نظر آیا وہ اس کی طرف نکلے کہ جساسہ ملی، آگے یہی بیان کیا، اس میں نخل بیسان بارے لوگوں کے سوال کا بھی ذکر ہے یہ بھی کہ حضرت جابر نے گواہی دی کہ وہ ابن صیاد تھا، (روای) کہتے ہیں میں نے کہا وہ تو مر چکا ہے کہا اگر چہ مر چکا ہے! میں نے کہا وہ مسلمان تھا؟ کہا اگر چہ مسلمان تھا، کہا وہ مدینہ میں داخل ہوا، کہا اگر چہ ہوا، کلامِ جابر میں اشارہ ہے کہ اس (یعنی ابن صیاد) کا معاملہ ملتبس تھا اور یہ اس کے امر میں سے جو کچھ اس زمانہ میں ظاہر ہوا وہ ان امور کے منافی نہیں جو آخر الزمان میں اس کے خروج کے بعد اس سے صادر ہونا ہیں، احمد نے حضرت ابو ذر سے نقل کیا کہ میں دس مرتبہ حلف اٹھاؤں کہ ابن صیاد ہی دجال

ہے، مجھے زیادہ پسند ہے اس بات سے کہ ایک مرتبہ حلف اٹھا کر کہوں کہ وہ دجال نہیں، اس کی سند صحیح ہے، ابن مسعود سے بھی اس کا نحو مروی ہے لیکن اس کی بجائے سات کہا، اسے طبرانی نے نقل کیا

حدیث سے ظنِ غالب پر حلف اٹھا لینے کے جواز کا اثبات ہوا، شافعیہ اور ان کے اتباع کے ہاں اس کی متفق علیہ صورتوں میں سے ہے کہ (مثلا) جس نے اپنے والد کا رسم الخط جسے وہ بخوبی پہچانتا ہے، میں پڑھا کہ فلاں شخص کے پاس اس کا مال ہے اور اسکے ظن پر اس بات کا صدق غالب ہوا تو اسے حق ہے کہ اس کا مطالبہ کرے اور اگر اس ضمن میں قسم کھانی پڑے تو کھالے اور تب وہ اسے اپنے قبضہ میں لینے کا حقدار ہوگا

علامہ انور (قال رأیت جابر بن عبداللہ یحلف الخ) کے تحت لکھتے ہیں میں کہتا ہوں اب اس کے دجال ہونے میں کیا شک باقی رہا، اگرچہ وہ دجالِ اکبر نہیں (یعنی وہ جسے سیدنا مسیح قتل کریں گے) مصنف عبدالرزاق میں بھی ان کی روایت ہے جو ان تمام اباطیل کے دحض کے لئے کافی ہے جنہیں لعینِ قادیان نے مزخرف کیا ہے۔

اسے مسلم نے (الفتن) اور ابوداؤد نے (الملاحم) میں نقل کیا ہے۔

24 - باب الْأَحْكَامِ الَّتِي تُعْرَفُ بِالدَّلَائِلِ وَكَيْفَ مَعْنَى الدِّلَالَةِ وَتَفْسِيرِهَا

(شرعی ادلہ سے احکام کا استنباط اور دلالت کا مفہوم وتفسیر)

وَقَدْ أَخْبَرَ النَّبِيُّ ﷺ أَمْرَ الْخَيْلِ وَغَيْرِهَا ثُمَّ سُئِلَ عَنِ الْحُمُرِ فَدَلَّهُمْ عَلَى قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾. وَسُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الضَّبِّ فَقَالَ لَا آكُلُهُ وَلَا أُحَرِّمُهُ وَأُكِلَ عَلَى مَائِدَةِ النَّبِيِّ ﷺ الضَّبُّ فَاسْتَدَلَّ ابْنُ عَبَّاسٍ بِأَنَّهُ لَيْسَ بِحَرَامٍ (نبی پاک نے گھوڑوں وغیرہ کے احکام بیان کئے پھر آپ سے جب گدھوں کی بابت پوچھا گیا تو اس آیت پر دلالت فرمائی [فمن یعمل مثقال الخ] اور آپ سے گوہ کے بارہ میں سوال کیا گیا تو کہا میں اسے نہیں کھاتا لیکن اسے حرام بھی نہیں کہتا اور آپ کے دسترخوان پر اسے کھایا گیا تو اس سے ابن عباس نے اسکے غیر حرام ہونے کا استدلال کیا)

کشمیہنی کے ہاں (بالدلیل) ہے! دلیل جو مطلوب کی طرف رہنمائی کرے اس کے علم سے وجودِ معلول کا علم لازم آتا ہے ، لغت میں اس کی اصل کسی جگہ کی طرف پہنچانے والے راستہ کی رہنمائی کرنے والا (دلیلِ راہ یعنی گائیڈ)۔ (وکیف معنی الدلالۃ الخ) دلالت میں دال پر زبر اور زیر دونوں طرح پڑھنا جائز ہے پیش بھی محکی ہے لیکن زبر کے ساتھ اعلیٰ ہے، عرفِ شرع میں اس سے مراد اس امر کی طرف ارشاد کہ کسی ایسی شئ خاص جس کی بابت کوئی نصِ خاص وارد نہیں بطریق العموم ایک اور دلیل کے حکم کے تحت داخل ہے تو یہ دلالت کا معنی ہے۔ (وتفسیرھا) اس سے مراد اسکی تبیین، اور یہ مامور کی کیفیتِ امر کی تعلیم دینا، اسی طرف باب کی دوسری حدیث میں اشارہ ہے! ترجمہ سے (الرأی المحمود) کا بیان مستفاد ہے اور اس کا اخذ نبی اکرم کے ثابت افعال واقوال سے بطریق التنصیص اور بطریق الاشارہ ہوگا تو اس میں استنباط بھی مندرج ہے اور محمود ظاہرِ محض پر خارج ہوگا۔

(وقد أخبر النبی الخ) باب کی پہلی حدیث کی طرف اشارہ ہے، مراد یہ کہ قولہ تعالیٰ: (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ) آخرِ سورت تک، یہ عامل اور اسکے عمل میں عام ہیں اور آپ نے جب گھوڑے پالنے اور اس کے احوال کے حکم کو بیان کیا اور

آپ سے گدھوں کے حکم کی بابت سوال کیا گیا تو آپ نے ان کے حکم اور گھوڑوں کے اور ان کے غیر کے حکم کی طرف اشارہ کیا کہ وہ آیت سے مستفاد حکمِ عموم میں مندرج ہے۔ (وسئل عن الضب الخ) باب کی تیسری حدیث کی طرف اشارہ ہے، مراد آپ کی تقریر کے حکم کا بیان ہے اور کہ وہ جواز کا فائدہ دیتا ہے الا یہ کہ کوئی اس سے صارف قرینہ پایا جائے۔

علامہ انور باب(الأحكام التي تعرف بالدلائل الخ) کے تحت لکھتے ہیں بظاہر یہ کتاب سے استدلال کی تقاسیم کی طرف اشارہ ہے جن کا ذکر اصول میں کیا ہے، دلالتِ نص وغیرہ، (وكيف معنى الدلالة) کی بابت لکھتے ہیں جب مصنف پر علی الوجہ الأتم اس کی تعیین مشکل ہوئی تو تقریب الی الذہن کی غرض ہے اس کی مثالیں ذکر کیں تو پہلی حدیث سے اخذ کیا کہ اصل استدلال بالخاص ہے تو اگر باب میں خاص موجود نہ ہو تو عام کے ساتھ، اور یہ اگرچہ شافعی کا مختار ہے لیکن میرے نزدیک دلیل کے طور سے قوی ہے اسی پر میرا اعتماد ہے، (قالت عائشة فعرفت الذي يريد) کی بابت کہتے ہیں یعنی حضرت عائشہ نبی اکرم کی مراد سمجھ گئیں لیکن یہ سوال کہ کس طریق سے سمجھیں دلالت سے یا اشارت سے؟ تو اللہ اعلم۔

- 7356حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ أَبِي صَالِحٍ السَّمَّانِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ الْخَيْلُ لِثَلاَثَةٍ لِرَجُلٍ أَجْرٌ وَلِرَجُلٍ سِتْرٌ وَعَلَى رَجُلٍ وِزْرٌ فَأَمَّا الَّذِي لَهُ أَجْرٌ فَرَجُلٌ رَبَطَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَأَطَالَ فِي مَرْجٍ أَوْ رَوْضَةٍ فَمَا أَصَابَتْ فِي طِيَلِهَا ذَلِكَ الْمَرْجِ وَالرَّوْضَةِ كَانَ لَهُ حَسَنَاتٍ وَلَوْ أَنَّهَا قَطَعَتْ طِيَلَهَا فَاسْتَنَّتْ شَرَفًا أَوْ شَرَفَيْنِ كَانَتْ آثَارُهَا وَأَرْوَاثُهَا حَسَنَاتٍ لَهُ وَلَوْ أَنَّهَا مَرَّتْ بِنَهَرٍ فَشَرِبَتْ مِنْهُ وَلَمْ يُرِدْ أَنْ يَسْقِيَ بِهِ كَانَ ذَلِكَ حَسَنَاتٍ لَهُ وَهِيَ لِذَلِكَ الرَّجُلِ أَجْرٌ وَرَجُلٌ رَبَطَهَا تَغَنِّيًا وَتَعَفُّفًا وَلَمْ يَنْسَ حَقَّ اللَّهِ فِي رِقَابِهَا وَلاَ ظُهُورِهَا فَهِيَ لَهُ سِتْرٌ وَرَجُلٌ رَبَطَهَا فَخْرًا وَرِيَاءً فَهِيَ عَلَى ذَلِكَ وِزْرٌ وَسُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْحُمُرِ قَالَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ فِيهَا إِلاَّ هَذِهِ الآيَةَ الْفَاذَّةَ الْجَامِعَةَ ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾

.أطرافه 2371، 2860، 3646، 4962، - 4963 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۵۷۱)

یہ کتاب الجہاد میں مشروحا گزری۔ (وسئل) یعنی نبی اکرم، یہ سائل ممکن ہے کہ صعصعہ بن معاویہ ہوں جو احنف تمیمی کے چچا تھے، اس بارہ میں ان کی حدیث نسائی نے التفسیر میں نقل کی ہے حاکم نے اس پر صحت کا حکم لگایا، کہتے ہیں میں نبی اکرم کے پاس آیا تو آپ کو یہ (من يعمل مثقال ذرة الخ) آخرِ سورت تک تلاوت کرتے سنا، کہتے ہیں مجھے اب پرواہ نہیں کہ کچھ اور سنوں کہ مجھے یہی کافی ہیں، ابن بطال نے مہلب سے نقل کیا کہ یہ حدیث اثباتِ قیاس میں حجت ہے مگر یہ محلِ نظر ہے اس پر الجہاد میں اس کی شرح کے اثناء نوٹ لکھا تھا۔

- 7357حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ صَفِيَّةَ عَنْ أُمِّهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ امْرَأَةً سَأَلَتِ النَّبِيَّ ﷺ .حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ هُوَ ابْنُ عُقْبَةَ حَدَّثَنَا الْفُضَيْلُ بْنُ سُلَيْمَانَ النُّمَيْرِيُّ

الْبَصْرِيُّ حَدَّثَنَا مَنْصُورُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ابْنُ شَيْبَةَ حَدَّثَتْنِي أُمِّي عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ امْرَأَةً سَأَلَتِ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الْحَيْضِ كَيْفَ تَغْتَسِلُ مِنْهُ قَالَ تَأْخُذِينَ فِرْصَةً مُمَسَّكَةً فَتَوَضَّئِينَ بِهَا قَالَتْ كَيْفَ أَتَوَضَّأُ بِهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ تَوَضَّئِي قَالَتْ كَيْفَ أَتَوَضَّأُ بِهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ تَوَضَّئِينَ بِهَا قَالَتْ عَائِشَةُ فَعَرَفْتُ الَّذِي يُرِيدُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَجَذَبْتُهَا إِلَيَّ فَعَلَّمْتُهَا .

طرفاه 314، - 315

ترجمہ: حضرت عائشہ کہتی ہیں ایک عورت نے نبی پاک سے غسلِ حیض بارے پوچھا تو فرمایا تم مشک لگا ایک کپڑا لو اور اسکے ساتھ پاکی حاصل کرو اس نے کہا کیسے یا رسول اللہ؟ فرمایا پاکی حاصل کرو، عائشہ کہتی ہیں میں سمجھ گئی کہ آپ کی کیا مراد ہے تو اسے اپنی طرف کھینچا اور سمجھایا۔

سب کے ہاں شیخِ بخاری غیر منسوب ہیں ابن سکن کی صنیع مقتضی ہے کہ یہ ابن موسی بلخی ہوں، کتاب الاشارۃ میں اس طرف اشارہ گزرا، کلاباذی اور ان کی تبع میں بیہقی نے جزم کیا کہ یہ ابن جعفر بیکندی ہیں۔ (عن منصور بن عبد الرحمن) مسندِ حمیدی کی سفیان سے روایت میں: (حدثنا منصور) ہے، ابونعیم نے بھی مستخرج میں حمیدی کے طریق سے اسے نقل کیا، عبدالرحمٰن والدِ منصور، ابن طلحہ بن حارث بن طلحہ بن ابوطلحہ بن عبد الدار عبدری حجبی ہیں جیسا کہ کتاب الحیض میں گزرا، یہاں (منصور بن عبد الرحمن ابن شيبة) واقع ہے، شیبہ دراصل منصور کے نانا تھے ان کی والدہ کا نام صفیہ بنت شیبہ بن عثمان بن ابوطلحہ حجبی ہے، اس پر (ابن شيبة) میں ابن الف کے ساتھ لکھا جائے گا اور اس کا اعراب منصور والا اعراب ہے نہ کہ عبدالرحمٰن والا، کرمانی یہاں اس کیلئے متفطن ہوئے ہیں، صفیہ اور ان کے والد کو شرفِ صحبت حاصل ہے۔

(أن امرأة سألت الخ) متن کا اول حصہ ذکر کیا پھر دوسری سند کی طرف متحول ہو گئے، اس میں ان کے شیخ محمد بن عقبہ، شیبانی ہیں کلاباذی کے جزم کے مطابق ان کی کنیت ابوعبداللہ تھی، مزی نے ذکر کیا کہ ابوجعفر ان کی کنیت تھی اور یہ کوفی ہیں بقول ابوحاتم مشہور نہیں، تعقب کیا گیا کہ ان سے بخاری کے ساتھ یعقوب بن سفیان، ابوکریب اور کئی اور نے بھی روایت کی ہے، مطین اور ابن عدی وغیرہما نے انہیں ثقہ قرار دیا، ابن حبان کے بقول ۲۱۵ھ میں ان کا انتقال ہوا ہے! بقول ابن حجر بخاری کے قدمائے شیوخ میں سے ہیں کلاباذی کے بقول ان کا صحیح میں صرف اسی ایک جگہ ذکر ہے لیکن ان کی بات متعقب ہے کہ الجمعہ اور غزوہ مریسیع میں بھی ان سے روایت گزری ہے، تینوں روایات کیلئے ان کے ہاں متابعات بھی ہیں، کوئی مستقل شئ ان سے نقل نہیں کی لیکن یہاں کا متن ان کے ذکر کردہ سیاق پر ہے! ابن عیینہ کا سیاق کتاب الطہارۃ میں گزرا وہاں مذکور ہوا کہ اس سائلہ خاتون کا نام اسماء بنت شکل تھا بعض نے ان کے والد کا نام کوئی اور ذکر کیا ہے، باقی شرح وہیں گزری بقول ابن بطال سائلہ نبی اکرم کی کلام کی مراد کا ادراک نہ کر پائی تھیں کیونکہ وہ نہیں جانتی تھی کہ حیض کے خون کو روئی کے ٹکڑے کے ساتھ متبوع کرنا توضو کہلاتا ہے اگر یہ خون وغیرہ کے ذکر کے ساتھ مقترن ہو، استحیاء صراحت سے یہ بات نہ کہی تھی تو حضرت عائشہ مرادِ نبوی پا گئیں تو ان کیلئے اس کا ایضاح کر دیا

اسکا حاصل یہ ہوا کہ مجمل کو قرائن سے اسکے بیان پر موقوف کیا جائے گا جس کی دلالت متضح نہ ہو اور وہ لفظ مفرد میں واقع ہو جیسے قرء کہ احتمال ہے کہ اس سے مراد طہر ہو یا حیض (کیونکہ دونوں پر اس کا اطلاق ہے) اسی طرح مرکب میں جیسے اس آیت میں: (أَوْيَعْفُوَ الَّذِیْ بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) کہ احتمال ہے کہ مراد شوہر ہو یا ولی، مفرد میں سے شرعی اسماء جیسے: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ)[البقرة : ۱۸۳] تو بعض نے کہا یہ مجمل ہے کیونکہ یہ ہر روزے کے لئے صالح ہے لیکن اس قولہ تعالی کے ساتھ یہ مبین ہوا: (شَهْرُ رَمَضَانَ) [البقرة: ۱۸۵] اسی کا نحو حدیثِ باب میں موجود قولہ: (توضیء) ہے کہ اس کا بیان سائلہ کیلئے اس امر کے ساتھ واقع ہوا جو حضرت عائشہ سمجھیں اور وہ اس پر مقر کی گئیں۔

- 7358حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ أَبِي بِشْرٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ أُمَّ حُفَيْدٍ بِنْتَ الْحَارِثِ بْنِ حَزْنٍ أَهْدَتْ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ سَمْنًا وَأَقِطًا وَأَضُبًّا فَدَعَا بِهِنَّ النَّبِيُّ ﷺ فَأُكِلْنَ عَلَى مَائِدَتِهِ فَتَرَكَهُنَّ النَّبِيُّ ﷺ كَالْمُتَقَذِّرِ لَهُ وَلَوْ كُنَّ حَرَامًا مَا أُكِلْنَ عَلَى مَائِدَتِهِ وَلاَ أَمَرَ بِأَكْلِهِنَّ .

أطرافه 2575، 5389، - 5402 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۳۰)

(أم حفيد) ان کا نام ہُزیلہ بنت حارثہ ہلالیہ تھا یہ ام المومنین حضرت میمونہ کی بہن تھیں جو ابن عباس اور حضرت خالد کی خالہ تھیں ان دونوں کی والداؤں کا نام لبابہ تھا۔ (وأضبا) ضب کی جمع، کشمیہنی کے نسخہ میں مفرد کا لفظ ہے، حدیث کی مفصل شرح کتاب الاطعمہ میں گزری۔

- 7359حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي عَطَاءُ بْنُ أَبِي رَبَاحٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ أَكَلَ ثُومًا أَوْ بَصَلاً فَلْيَعْتَزِلْنَا أَوْ لِيَعْتَزِلْ مَسْجِدَنَا وَ لْيَقْعُدْ فِي بَيْتِهِ وَ إِنَّهُ أُتِيَ بِبَدْرٍ قَالَ ابْنُ وَهْبٍ يَعْنِي طَبَقًا فِيهِ خَضِرَاتٌ مِنْ بُقُولٍ فَوَجَدَ لَهَا رِيحًا فَسَأَلَ عَنْهَا أُخْبِرَ بِمَا فِيهَا مِنَ الْبُقُولِ فَقَالَ قَرِّبُوهَا فَقَرَّبُوهَا إِلَى بَعْضِ أَصْحَابِهِ كَانَ مَعَهُ فَلَمَّا رَآهُ كَرِهَ أَكْلَهَا قَالَ كُلْ فَإِنِّي أُنَاجِي مَنْ لاَ تُنَاجِي وَ قَالَ ابْنُ عُفَيْرٍ عَنِ ابْنِ وَهْبٍ بِقِدْرٍ فِيهِ خَضِرَاتٌ وَلَمْ يَذْكُرِ اللَّيْثُ وَأَبُو صَفْوَانَ عَنْ يُونُسَ قِصَّةَ الْقِدْرِ فَلاَ أَدْرِي هُوَ مِنْ قَوْلِ الزُّهْرِيِّ أَوْ فِي الْحَدِيثِ .

أطرافه 854، 855، - 5452 (ترجمہ کیلئے جلد ۸ ص: ۷۸۳ اس میں مزید یہ کہ صحابی نے جب دیکھا کہ آپ نے ہاتھ کھینچ لئے ہیں تو کھانا نہ چاہا تو فرمایا کھاؤ کہ میں اس سے مناجات کرتا ہوں جس سے تم نہیں کرتے)

(وليقعد) نسخہ کشمیہنی میں (أوليقعد) ہے۔ (قال ابن وهب الخ) اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔ (فقربوها إلى بعض الخ) یہ بالمعنی منقول ہے کیونکہ آپ کے الفاظ تھے: (قربوها إلى أبي أيوب) تو گویا راوی کو یہ یاد نہ رہا تو اس سے کنایہ کر دیا، بالفرض اگر آنجناب نے نام نہیں لیا تو تب اس میں التفات ہے کیونکہ نسقِ عبارت یہ کہے جانے کو مقتضی تھا: (إلى بعض

أصحابه) اس کے راوی کی کلام سے ہونے کیلئے بعد میں مذکور (كان معه) بھی مؤید ہے۔ (فلما رآه كره أكلها) كره کا فاعل ابوایوب ہیں اس میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (فلما رآه امتنع من أكلها وأمر بتقريبها إليه كره أكلها) یہ تقدیر بھی محتمل ہے: (فلما رآه لم يأكل منها كره أكلها) ابوایوب کا آیت (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ) کے عموم سے استدلال تھا آپ کے تمام افعال میں آپ کی متابعت کی مشروعیت پر تو جب آپ اسے کھانے سے ممتنع ہوئے تو وہ متاسی ہوئے تو آپ نے اپنی وجہِ تخصیص ذکر کی اور فرمایا: (إني أناجي مَنْ لاتناجي) مسلم کی ابوایوب سے روایت میں ہے: (إني أخاف أنْ أُوذِيَ صاحبي) ابن خزیمہ کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (إني أستَحْيِي من ملائكة الله وليس بمحرَّم) بقول ابن بطال آپ کا (قربوها) کہنا جوازِ اکل پر نص ہے اسی طرح قولہ: (فإني أناجي الخ) بقول ابن حجر اس کا تکملہ جو میں نے ذکر کیا، اس سے فرشتہ کی بشر پر تفضیل پر استدلال کیا گیا ہے مگر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ (من يناجيه) سے مراد جو فرشتہ آپ پر وحی لے کر نازل ہوتا تھا اور عام طور پر وہ حضرت جبریل ہوتے تھے اور ان کی ابوایوب پر افضلیت کی دلیل کے وجود سے لازم نہیں کہ وہ ابوایوب سے افضل بشر سے بھی افضل ہوں بالخصوص اگر وہ نبی بھی ہو اور بعض افراد کی بعض پر تفضیل سے جنس کی تمام جنس پر تفضیل لازم نہیں آتی۔

(وقال ابن عفير) یہ سعید بن کثیر بن عفیر ہیں جو اپنے دادا کی طرف منسوب مذکور ہوئے بخاری کے شیوخ میں سے ہیں ،کتاب الصلاۃ کے اواخر میں ان سے تحدث کی تصریح ذکر کی ہے وہاں ان کا سیاق ذکر ذکر کیا تھا، وہاں لیث اور ابوصفوان سے بھی اس کا معلقا ایک حصہ ذکر کیا۔

- 7360 حَدَّثَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا أَبِي وَعَمِّي قَالاَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَبِيهِ أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ جُبَيْرٍ أَنَّ أَبَاهُ جُبَيْرَ بْنَ مُطْعِمٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ امْرَأَةً أَتَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَكَلَّمَتْهُ فِي شَيْءٍ فَأَمَرَهَا بِأَمْرٍ فَقَالَتْ أَرَأَيْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ لَمْ أَجِدْكَ قَالَ إِنْ لَمْ تَجِدِينِي فَأْتِي أَبَا بَكْرٍ زَادَ الْحُمَيْدِيُّ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ سَعْدٍ كَأَنَّهَا تَعْنِي الْمَوْتَ .

طرفاه 3659، - 7220 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص:۳۸۲)

(أبي وعمي) ان کے چچا کا نام یعقوب بن ابراہیم بن سعد بن ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن عوف ہے بقول دمیاطی یعقوب کی وفات ۲۰۸ھ میں ہوئی وہ اپنے بھائی سعد سے چھوٹے تھے بخاری ان (یعنی سعد) کے ساتھ منفرد ہیں البتہ ان کے بھائی متفق علیہ ہیں اھ، ان کی کلام کے بعض ناقلین نے خیال کیا کہ (أخيه) میں ضمیر یعقوب کیلئے ہے، اس کا مقتضا یہ ہوگا کہ سعد سے تخریج پر دونوں (یعنی بخاری اور مسلم) متفق ہوں، اس پر اعتراض کیا کہ امرِ واقع اس کے خلاف ہے تو ان کا ظن صحیح نہیں اور اعتراض ساقط ہے کہ ضمیر در اصل سعد کیلئے ہے اور متفق علیہ راوی یعقوب میں اور ان کے قول میں ضمیر اقرب مذکور کیلئے ہے جو کہ سعد ہیں نہ کہ اولاً ان سے تحدیث کرنے والے یعقوب کیلئے۔

(حدثنا أبي) یعنی والد اور چچا دونوں نے یہ کہا۔ (أن امرأة) مناقب صدیق اکبر میں حدیثِ ہذا کی شرح گزری وہاں ذکر کیا تھا کہ اسخاتون کا نام کہیں مذکور نہیں۔ (زاد لنا الحميدي الخ) مراد یہ کہ اسی سابقہ سند و متن کے ساتھ ہمیں اس کی تحدیث

کی اور یہ جملہ مزاد کیا: (کأنها الخ) مناقب میں یہ سند گزری: (حدثنا الحمیدی ومحمد بن عبدالله قالا حدثنا إبراهيم بن سعده ساقه بتمامه وفيه الزيادة) اس سے مستفاد ہے کہ جب بخاری کہیں: (زادنا) اور (زاد لنا) اور (زاد لی) اور اسی کے ساتھ ملتحق ہے (قال لنا) اور (قال لی) اور جوان کے مشابہ ہو، تو یہ ان کے اپنے شیخ سے سماعاً حمل واخذ کی نسبت سے ان کے قول (حدثنا) کی مانند ہی ہے کیونکہ اجازۃ میں وہ ان کا استعمال جائز نہیں سمجھتے محلِ رد جو قائل کی کلام تعمیم کی مشعر ہوتی ہے، ایک جگہ انہوں نے: (زادنا حدثنا) کہا ہے اور یہ اس احتمال کو دور نہیں کرتا کہ اجازۃ میں (قال لنا) کا استعمال جائز سمجھتے ہوں اور (حدثنا) کا نہیں، بقول ابن بطال نبی اکرم نے اس کے قول (فإن لم أجدك) کے ظاہر سے استدلال کیا کہ اس کا اشارہ آپ کی وفات کی طرف ہے تو حضرت ابوبکر کے پاس آنے کا حکم دیا، کہتے ہیں گویا اس کے سوال کے ساتھ وہ حالت مقترن ہوئی جو اس نے سمجھا تو دی مگر اس کے ساتھ نطق نہ کیا بقول ابن حجر اس طرف یہاں مذکور دوسرے طریق میں (کأنها تعنی الموت) ذکر ہوا لیکن اس کا قول: (فإن لم أجدك) اس سے اعم ہے کہ حالِ حیات میں عدم وجود ہو یا حالِ موت میں آپ کا اسے صدیق اکبر کے پاس آنے کا کہنا اس عموم کے مطابق ہے، بعض کا اس فرمان نبوی سے آپ کے بعد جناب ابوبکر کی خلافت کی دلیل اخذ کرنا صحیح ہے لیکن بطریق الاشارت نہ کہ بطریق التصریح، یہ حضرت عمر کے اس جزم کے معارض نہیں کہ آپ نے کسی کا استخلاف نہ کیا تھا کیونکہ ان کی مراد صریحا اس کیلئے وجودِ نص کی نفی تھی

کرمانی کہتے ہیں حدیث کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت یہ کہ اسکے ساتھ صدیق اکبر کی خلافت پر استدلال کیا گیا ہے اور اس سے قبل کی حدیث کی مناسبت یہ کہ اسکے ساتھ یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ فرشتہ بدبو کے ساتھ متاذی ہوتا ہے بقول ابن حجر یہ ثانی محلِ نظر ہے کیونکہ اسکے بعض طرق میں یہ الفاظ ہیں: (فإن الملائكة تتأذی مما يتأذی منه بنو آدم) تو یہ حکم نص کے ساتھ معروف ہوگا اور ترجمہ استدلال کے ساتھ معروف حکم ہے تو خلافتِ ابوبکر بارے جو کہا وہ تو ٹھیک ہے لیکن یہ دوسری بات نہیں اور جو میں نے اشارہ کیا کہ ابوایوب نے اکلِ ثوم کی کراہت پر نبی اکرم کے اس سے امتناع کے ساتھ استدلال کیا تھا، عمومِ تاسی کی جہت سے یہ ان کی کہی بات سے اقرب ہے۔

25 - باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ لَا تَسْأَلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ عَنْ شَيْءٍ

(نبی پاک کی اہلِ کتاب سے دینی استفادہ کرنے کی ممانعت)

ترجمہ کے الفاظ ایک حدیث کے ہیں جسے احمد، ابن ابوشیبہ اور بزار نے حضرت جابر سے روایت کیا کہتے ہیں حضرت عمر نبی اکرم کے پاس بعض اہل کتاب سے لی ایک کتاب کے ساتھ آئے جسے وہ آپ کی موجودی میں پڑھنے لگے تو آپ ناراض ہوئے اور فرمایا: (لقد جئتكم بها بيضاء نقية لاتسألوهم عن شیء) آگے کہا کہ اگر حق بات کی خبر دیں تو کہیں تم تکذیب کر بیٹھو اور اگر باطل بتلائیں تو کہیں تصدیق کر دو، اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے اگر موسی زندہ ہوتے تو انہیں میری اتباع کے سوا کوئی چارہ نہ ہوتا، اس کے رجال ثقہ ہیں البتہ مجالد میں ضعف ہے! بزار نے عبداللہ بن ثابت انصاری سے بھی نقل کیا کہ حضرت عمر نے تورات سے ایک صحیفہ لکھا تو آنجناب نے فرمایا اہلِ کتاب سے کسی شیٔ کی بابت سوال نہ کیا کرو، اس کی سند میں جابر جعفی ہیں جو ضعیف ہیں، ترجمہ میں ان الفاظ کو استعمال کرلیا کیونکہ صحیح حدیث سے اسکے لئے شاہد وارد ہے، عبدالرزاق نے حریث بن ظہیر کے طریق سے نقل

کیا، کہتے ہیں عبداللہ نے کہا اہلِ کتاب سے کچھ مت پوچھا کرو کہ وہ تمہیں ہرگز ہدایت کی بات نہ بتلائیں گے انہوں نے تو خود کو گمراہ کر لیا کہیں یہ نہ ہو کہ (ان سے سنی) حق بات کی تکذیب اور باطل کی تصدیق کر بیٹھو، سفیان ثوری نے اس طریق کے ساتھ یہ الفاظ نقل کئے:
(لاتسألوا أهل الكتاب عن شيء فإنهم لن يَهْدُوْكم وقد ضلُّوا أن تكذبوا بحق أو تصدقوا بباطل) اس کی سند حسن ہے، ابن بطال مہلب سے ناقل ہیں یہ نہی ان سے ان امور کے پوچھنے کی ہے جن کی بابت نص نہ ہو کیونکہ ہماری شرع خود کفیل ہے اگر اس میں کوئی نص موجود نہیں تب نظر واستدلال ہے لہذا ان سے کچھ پوچھ پاچھ کی ضرورت ہی نہیں، اس نہی میں ان سے ہماری شرع کی صداقت میں اخبار پوچھنا اور سابقہ امم کی بابت استفسار کرنا شامل نہیں، جہاں تک اللہ کا یہ فرمان: (فَاسْأَلِ الَّذِيْنَ يَقْرَؤُوْنَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ)[یونس: ۹۴] تو اس سے مراد جو ان میں سے اسلام لے آئے دیگر سے پوچھنے کی نہی ہے! یہ بھی محتمل ہے کہ امر (یعنی آیت میں) توحید، رسالتِ محمدیہ اور ان سے مشابہ کے ساتھ مختص ہو اور نہی اس سے ماسوا کی بابت!

مولانا انور باب (لا تسألوا أهل الكتاب الخ) کی بابت لکھتے ہیں اس کے ساتھ مراد ہم سے پہلے کی شرائع کی حجیت کا بیان ہے، حسامی نے اس موضوع پر عمدہ کلام کی ہے۔

- 7361وَقَالَ أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي حُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ سَمِعَ مُعَاوِيَةَ يُحَدِّثُ رَهْطًا مِنْ قُرَيْشٍ بِالْمَدِينَةِ وَذَكَرَ كَعْبَ الْأَحْبَارِ فَقَالَ إِنْ كَانَ مِنْ أَصْدَقِ هَؤُلَاءِ الْمُحَدِّثِينَ الَّذِينَ يُحَدِّثُونَ عَنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَ إِنْ كُنَّا مَعَ ذَلِكَ لَنَبْلُو عَلَيْهِ الْكَذِبَ

ترجمہ: راوی کہتے ہیں حضرت معاویہ نے مدینہ میں لوگوں سے باتیں کرتے ہوئے کعب احبار کا تذکرہ کیا تو کہا اگرچہ وہ ان اہلِ کتاب سے اسرائیلیات بیان کرنے والوں کے سچوں میں سے تھے لیکن اسکے باوجود ہمیں کئی دفعہ ان پر کذب کا تجربہ ہوتا تھا۔

سب کے ہاں یہی ہے اسے (حدثنا) کے صیغہ کے ساتھ نہیں دیکھا، ابوالیمان ان کے شیوخ سے ہیں تو یا تو اس کا اخذ ان سے مذاکرۃً کیا یا اس لئے تصریحِ تحدیث کا ترک کیا کیونکہ یہ موقوف اثر ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا ان سے سماع نہ کر پائے ہوں پھر اسماعیلی کو پایا کہ عبداللہ بن عباس طیالسی عن بخاری سے اس کی تخریج کرتے ہوئے (حدثنا أبو اليمان) کہا، ابونعیم نے بھی اسی طریق سے اس کی تخریج کی تو ظاہر ہوا کہ یہ مسموع ہے لہذا احتمالِ ثانی مترجح ہے پھر بخاری کی تاریخِ صغیر میں بھی اسے (حدثنا أبو اليمان) کے ساتھ پایا، حمید بن عبدالرحمن یعنی ابن عوف۔ (رهطا من قريش) ان کی تعیین پر مطلع نہ ہو سکا۔ (بالمدينة) جب اپنے دورِ خلافت میں حج کرنے آئے۔ (إن كان) ان مخففہ عن مثقلہ ہے ایک روایت میں ہے: (لمن أصدق) لامِ تاکید کی زیادت کے ساتھ۔ (عن أهل الكتاب) یعنی قدیم، تو یہ تورات اور صحف کو شامل ہے ذہلی کی زہریات میں ابوالیمان سے اسی سند کے ساتھ (يتحدثون) ہے۔

(عليه الكذب) یعنی ان کی بتلائی باتوں کے برخلاف کچھ امور واقع ہوئے ہیں بقول ابن تین یہ انہی کعب مذکور کے حق میں کہی ابن عباس کے اس قول کا نحو ہے: (فوقع في الكذب) کہتے ہیں محدثین سے مراد اندادِ کعب جو اہل کتاب سے تھے اور مسلمان ہو گئے تھے تو ان سے تحدیث کیا جاتا تھا اسی طرح وہ حضرات جنہوں نے ان کی کتب کا مطالعہ کیا تو ان کے مندرجات بیان کئے، کہتے ہیں شائد یہ

کعب کی مثل تھے البتہ کعب بصیرت ومعلومات میں ان سے بڑھ کر تھے، ابن حبان الثقات میں لکھتے ہیں حضرت معاویہ کی مراد یہ تھی کہ بسا اوقات وہ غلطی کر جاتے ہیں (عمدا) کذب مرادنہیں، ان کے غیر نے کہا: (لنبلو علیه) میں ضمیر کتاب کیلئے ہے نہ کہ کعب کیلئے، ان کی کتب میں کذب کا وقوع اس لئے ہوا کہ انہوں نے تبدیل وتحریف کیا، عیاض کہتے ہیں کتاب پر ضمیر کا عود صحیح ہے اسی طرح کعب پر بھی اور ان کی بات (حدیث) پر بھی اگرچہ تعمداً کذب مرادنہیں کیونکہ مسمی الکذب میں تعمد مشترط نہیں بلکہ یہ کسی شیٔ کی بابت خلافِ واقع خبر دینا ہے، اس میں کعب کیلئے تجریح بالکذب کا کوئی پہلونہیں، ابن جوزی لکھتے ہیں معنی یہ ہے کہ کعب کی اہلِ کتاب سے نقل کردہ بعض اخبار کذب ہوتی ہیں یہ مرادنہیں کہ کعب تعمد بالکذب کرتے تھے، کعب تو اخیار احبار میں سے تھے، ان کا نام ونسب یہ ہے: کعب بن ماتع بن عمرو بن قیس، آل ذی رعین سے تھے بعض نے کہا ذوالکلاع حمیری سے، ان کے دادا کے نام ونسب میں ایک دیگر قول بھی ہے، ابو اسحاق کنیت تھی عہدِ نبوی میں بڑی عمر کے تھے، یہودی تھے اور ان کی کتب کے عالم تھے اسی لئے کعب الحبر اور کعب اَحبار کے لقب سے معروف ہوئے، عہدِ عمری میں اسلام لائے، بعض نے کہا خلافتِ صدیقی میں بعض کے مطابق عہدِ نبوی میں ہی اسلام قبول کر لیا تھا مگر مدینہ ہجرت نہ کر سکے، اول اشہر ہے، ثانی قول ابو مسہر نے سعید بن عبد العزیز سے نقل کیا، ابن مندہ نے اسے ابو ادریس خولانی کے طریق سے مسند کیا، مدینہ میں رہائش اختیار کر لی تھی حضرت عمر کے دور میں رومیوں کے خلاف جہاد میں حصہ لیا پھر حضرت عثمان کے دور میں شام منتقل ہو گئے اور حمص میں رہائش اختیار کر لی اور وہیں ۳۲ھ یا ۳۳ھ یا ۳۴ھ میں انتقال کیا بقول ابن سعد حضرت ابو درداء کے پاس ان کا ذکر ہوا تو کہنے لگے ابن حمیریہ کے پاس علمِ کثیر ہے، ابن سعد نے عبد الرحمٰن بن جبیر بن نفیر سے نقل کیا کہ حضرت معاویہ نے کہا اس میں شک نہیں کہ کعب احبار علماء میں سے ہیں ان کے پاس سمندروں جیسا علم ہے اور ہم کئی دفعہ ان کے حق میں تفریط کر جاتے ہیں، تاریخِ محمد بن عثمان بن ابو شیبہ میں ابن ابو ذئب کے حوالے سے منقول ہے کہ ابن زبیر نے کہا: (ما أصبت فی سلطانی شیئا إلا قد أخبرنی به كعب قبل أن یقع)(یعنی اپنی حکومت کے دوران مجھے جو واقعات پیش آئے کعب نے مجھے پہلے ہی سے ان کی بابت بتلا دیا تھا)(یہ ضعیف ہے کیونکہ اوپر بیان ہوا کہ کعب دورِ عثمانی میں فوت ہو گئے تھے جبکہ ابن زبیر نے خلافت کا ادعاء سن پیسنٹھ میں کیا تھا)۔

علامہ انور (و إن كنا لنبلو علیه الكذب) کے تحت لکھتے ہیں یعنی غلطی! کذبِ عمد مرادنہیں کیونکہ وہ جلیل القدر تابعی ہیں ابن عمر کے ساتھ ان کے مکالمات ہیں ان سے علمی استفادہ کیا ہے، کذب کا اَغلاط پر اطلاق ان کے ہاں کثیر ہے تو ذہن کو حاضر رکھنا چاہئے! تعجب ہوتا ہے کہ کسی کو صیام وصلاۃ کے ساتھ موصوف کرتے ہیں پھر اس کی بابت کہتے ہیں کہ کذب بیانی کرتے تھے حالانکہ کذب تمام ادیان میں اقبح ہے (عامۃ الناس کیلئے بھی) چہ جائے کہ نماز وروزہ کے پابند کیلئے تو (عرب) دراصل غلطی پر بھی کذب کا اطلاق کرتے تھے۔

- 7362حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عُمَرَ أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ كَانَ أَهْلُ الْكِتَابِ يَقْرَءُونَ التَّوْرَاةَ بِالْعِبْرَانِيَّةِ وَيُفَسِّرُونَهَا بِالْعَرَبِيَّةِ لأَهْلِ الإِسْلاَمِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لاَ تُصَدِّقُوا أَهْلَ الْكِتَابِ وَلاَ تُكَذِّبُوهُمْ وَقُولُوا ﴿ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ ﴾ الآيَةَ .

طرفاه 4485، - 7542 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص:۴۶)

یہ اسی سند ومتن کے ساتھ تفسیر سورۃ البقرۃ میں گزری ہے اس پر اہل کتاب سے یہاں مراد یہود ہیں لیکن حکم عام ہے جو نصاریٰ کو بھی متناول ہے۔(لا تصدقوا الخ) یہ حدیث ترجمہ کے معارض نہیں کیونکہ اس میں ان سے سوال کرنے سے نہی ہے جبکہ یہ تصدیق وتکذیب سے ہے تو ثانی کو اس امر پر محمول کیا جائے گا اگر اہلِ کتاب خود کوئی اخبار انہیں دیں (تو ان کی تصدیق یا تکذیب نہیں کرنی) اس نہی کی توجیہہ تفسیر سورۃ البقرۃ میں گزری ہے۔

- 7363حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍؓ قَالَ كَيْفَ تَسْأَلُونَ أَهْلَ الْكِتَابِ عَنْ شَيْءٍ وَكِتَابُكُمُ الَّذِى أُنْزِلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَحْدَثُ تَقْرَءُونَهُ مَحْضًا لَمْ يُشَبْ وَقَدْ حَدَّثَكُمْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ بَدَّلُوا كِتَابَ اللَّهِ وَغَيَّرُوهُ وَكَتَبُوا بِأَيْدِيهِمُ الْكِتَابَ وَقَالُوا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلاً أَلاَ يَنْهَاكُمْ مَا جَاءَكُمْ مِنَ الْعِلْمِ عَنْ مَسْأَلَتِهِمْ لاَ وَاللَّهِ مَا رَأَيْنَا مِنْهُمْ رَجُلاً يَسْأَلُكُمْ عَنِ الَّذِى أُنْزِلَ عَلَيْكُمْ .

أطرافه 2685، 7522، - 7523 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴،ص: ۱۵۱)

ابراہیم سے مراد ابن سعد بن ابراہیم ہیں۔(كيف تسألون الخ) اس کی شرح کتاب الشہادات میں گزری، ابن ابو شیبہ کی عکرمہ عن ابن عباس سے روایت میں ہے: (عن كتبهم)۔(كتابكم الذى الخ) یہاں اسی طرح مختصراً واقع ہے سابق الذکر جگہ(أحدث الكتب) تھا عکرمہ کی روایت میں ہے: (وعندكم كتاب الله أحْدَثُ الكتب عهداً بالله) احدث کی توجیہہ کا بیان گزرا، آگے بھی آئے گا۔(لا ينهاكم) یہ استفہام ہے حرفِ استفہام محذوف ہے اسکی دلیل جو الشہادات میں گزرا: (أو لا ينهاكم)۔ (عن مسألتهم) نسخۂ کشمیہنی میں: (عن مساء لتهم) ہے۔

- 26 باب كَرَاهِيَةِ الْخِلاَفِ (احکامِ شرع میں اختلاف کی کراہت)

بعض نسخوں میں (الخلاف) کا لفظ ہے یعنی احکامِ شرعیہ میں! یا یہ اس سے اعم ہے، یہ ترجمہ ابن بطال سے ساقط ہوا تو اس کی احادیث سابقہ باب کے تحت ہی مندرج کی ہیں، اس کی توجیہہ یہ بیان کی کہ قرآن میں اختلاف کے وقت (مجلس سے) اٹھ کھڑے ہونے کا حکم برائے ندب ہے نہ کہ بوقتِ اختلاف تحریم قراءت کیلئے! اولی وہی جو جمہور کے ہاں واقع ہوا، اسی پر کرمانی کا جزم ہے چنانچہ عبداللہ بن مغفل کی حدیث کے آخر میں لکھا یہ اصولِ فقہ کے مسائل کے ضمن میں آخری شئ ہے جس کے ایراد کا انہوں نے ارادہ کیا۔

- 7364حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ عَنْ سَلاَّمِ بْنِ أَبِى مُطِيعٍ عَنْ أَبِى عِمْرَانَ الْجَوْنِىِّ عَنْ جُنْدَبِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اقْرَءُوا الْقُرْآنَ مَا ائْتَلَفَتْ قُلُوبُكُمْ فَإِذَا اخْتَلَفْتُمْ فَقُومُوا عَنْهُ .

أطرافه 5060، 5061، - 7365

ترجمہ: فرمایا جب تک دل لگا رہے تلاوت کرو اور اگر اکتاہٹ ہونے لگے تو ترک جاؤ۔

7365 - حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا أَبُو عِمْرَانَ الْجَوْنِيُّ عَنْ جُنْدَبِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ اقْرَءُوا الْقُرْآنَ مَا ائْتَلَفَتْ عَلَيْهِ قُلُوبُكُمْ فَإِذَا اخْتَلَفْتُمْ فَقُومُوا عَنْهُ .

أطرافه 5060، 5061، - 7364 (سابقہ)

7365م - وَقَالَ يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ عَنْ هَارُونَ الأَعْوَرِ حَدَّثَنَا أَبُو عِمْرَانَ عَنْ جُنْدَبٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

شیخ بخاری ابن راہویہ ہیں جیسا کہ مستخرج میں ابونعیم نے جزم کیا۔ (سمع عبد الرحمن) یعنی ابن مہدی جو اسی سند میں مذکور ہیں۔ (سلاما) ابن ابومطیع، اس کے ساتھ فضائل القرآن کی عمرو بن علی عن عبدالرحمٰن سے نقل کردہ روایت کی طرف اشارہ ہے جو (حدثنا سلام بن أبی مطیع) سے روایت کی ہے، یہ عبارت صرف مستملی کے نسخہ میں ہے۔ (وقال یزید الخ) اسے دارمی نے یزید بن ہارون سے موصول کیا لیکن (عن همام) ذکر کیا ہے پھر اس کی ابونعمان عن ہارون اعور سے تخریج کی، فضائل القرآن کے آخر میں ابوعمران پر اس حدیث کی سند میں اختلاف کا ذکر گزرا ہے وہیں اس کی شرح کی تھی، کرمانی لکھتے ہیں یزید بن ہارون کی وفات ۲۰٦ھ میں ہوئی تھی تو بظاہر بخاری کی ان سے یہ روایت معلق ہے، ابن حجر کہتے ہیں اس میں توقف کی ضرورت نہیں کیونکہ امام بخاری بخارا سے یزید کی وفات سے ایک مدت بعد (تحصیلِ حدیث کیلئے) چلے تھے۔

7366 - حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا هِشَامٌ عَنْ مَعْمَرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَمَّا حُضِرَ النَّبِيُّ ﷺ - قَالَ وَفِي الْبَيْتِ رِجَالٌ فِيهِمْ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ قَالَ هَلُمَّ أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَابًا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ قَالَ عُمَرُ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ غَلَبَهُ الْوَجَعُ وَعِنْدَكُمُ الْقُرْآنُ فَحَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ. وَ اخْتَلَفَ أَهْلُ الْبَيْتِ وَاخْتَصَمُوا فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ قَرِّبُوا يَكْتُبْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كِتَابًا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ مَا قَالَ عُمَرُ فَلَمَّا أَكْثَرُوا اللَّغَطَ وَالِاخْتِلَافَ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ قُومُوا عَنِّي قَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ فَكَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ يَقُولُ إِنَّ الرَّزِيَّةَ كُلَّ الرَّزِيَّةِ مَا حَالَ بَيْنَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَبَيْنَ أَنْ يَكْتُبَ لَهُمْ ذَلِكَ الْكِتَابَ مِنِ اخْتِلَافِهِمْ وَلَغَطِهِمْ .

أطرافه 114، 3053، 3168، 4431، 4432، - 5669 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۵۳۲)

(اختصموا) ابوذر کے ہاں یہی ہے اور یہ (اختلفوا) کیلئے تفسیر ہے، دیگر کے ہاں: (واختصموا) ہے واو عاطفہ کے ساتھ، آخر المغازی میں بھی اسی طرح گزری۔ (قال عبید الله) یہ ابن عبداللہ بن عتبہ ہیں اسی مذکور سند کے ساتھ یہ متصل ہے، اس کا بیان کتاب العلم میں اور اواخر المغازی کے باب (الوفاۃ النبویه) میں گزرا۔

27 - باب نَهْيِ النَّبِيِّ ﷺ عَلَى التَّحْرِيمِ إِلَّا مَا تُعْرَفُ إِبَاحَتُهُ

(نبی پاک کی نہی ہمیشہ تحریمی ہوگی الا یہ کہ اس کی اباحت معلوم ہو [تب یہ تنزیہی ہوگی])

وَكَذَلِكَ أَمْرُهُ نَحْوَ قَوْلِهِ حِينَ أَحَلُّوا أَصِيبُوا مِنَ النِّسَاءِ وَ قَالَ جَابِرٌ وَلَمْ يَعْزِمْ عَلَيْهِمْ وَلَكِنْ أَحَلَّهُنَّ لَهُمْ .وَقَالَتْ أُمُّ عَطِيَّةَ نُهِينَا عَنِ اتِّبَاعِ الْجَنَازَةِ وَلَمْ يُعْزَمْ عَلَيْنَا (اسی طرح آپ کا امر جیسے جب صحابہ احرام سے حلال ہوئے تو انہیں کہا اپنی بیویوں کے پاس جاؤ، اسکا مطلب یہ نہ تھا کہ سب کو اسکا پابند کر دیا لیکن ان کیلئے حلال کیا، ام عطیہ کہتی ہیں ہمیں جنازوں کے ہمراہ جانے سے منع کیا گیا لیکن اس میں سختی نہیں کی)

یعنی آنجناب سے صادر نہی تحریم پر محمول ہوگی اور یہ اس ضمن میں حقیقی معنی ہوگا۔ (إلا ما تعرف إباحته) یعنی سیاق کی دلالت یا قرینہ حال یا اس پر قائم کوئی دلیل سے۔ (وکذلك أمره) یعنی آپ کے امر کی مخالفت حرام ہے کیونکہ آپکا امتثالِ امر واجب ہے الا یہ کہ ارادہِ ندب یا اس کے غیر پر کوئی دلیل قائم ہو۔ (نحو قوله حین أحلوا) یعنی حجۃ الوداع میں جب صحابہ کرام کو حج (کا اہلال) فسخ کر کے عمرہ کی نیت کرنے کا حکم دیا اور اس کے احرام سے تحلل کا، امر سے مراد (صیغہِ افعل) اور نہی سے مراد (لا تفعل) کا صیغہ ہے، صحابی کے قول: (أمرنا رسول الخ) اور (نهانا عنه) کی بابت اختلاف ہے، تو اکثر سلف کے نزدیک کوئی فرق نہیں! بعض اصولیوں نے صیغہِ امر کی سترہ وجہیں وضع کی ہیں اور نہی کی آٹھ، قاضی ابوبکر بن طیب نے مالک اور شافعی سے نقل کیا کہ ان کے ہاں امر ہمیشہ ایجاب اور نہی تحریم کیلئے ہے حتی کہ اس کے برخلاف کوئی دلیل قائم ہو، بقول ابن بطال یہی جمہور کا قول ہے، کثیر شافعیہ اور ان کے غیر نے کہا امر ندب اور نہی کراہت پر (محمول) ہوگی حتی کہ امر میں کوئی دلیلِ وجوب اور نہی میں دلیل تحریم قائم ہو، ان میں کثیر نے توقف کیا ان کے توقف کا سبب صیغہِ امر کا ایجاب، ندب، اباحت، ارشاد اور دیگر کئی اغراض کیلئے ورود ہے، جمہور کی حجت یہ ہے کہ جس نے مامور بہ فعل کیا وہ تعریف کا مستحق ہوا اور جس نے اس کا ترک کیا وہ ذم کا مستحق ہوا اسی طرح نہی میں اس کا عکس، اور اللہ کا فرمان: (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) [النور: ۶۳] امر و نہی دونوں کو مشتمل ہے، اس میں مذکور وعید فعلاً و ترکاً اس کی تحریم پر دال ہے۔

(أصیبوا من النساء) یہ بیویوں سے جماع کر لینے کی اذنِ احلال میں مبالغہ کی طرف اشارہ تھا کیونکہ (احرام کی حالت میں) جماع کرنا مفسدِ نسک ہے دیگر محرماتِ احرام اس کی مثل نہیں، حماد بن زید کی ابن جریج سے کتاب الشرکۃ میں گزری روایت میں تھا: (فأمرنا فجعلناها عمرة و أن نحل إلى نسائنا)۔ (وقالت أم عطية الخ) یہ کتاب الجنائز میں گزری ہے، اس کے اور حدیثِ جابر کے مابین فرق اختلافِ سببین کی جہت سے ہے تو وہ قصہ جو روایتِ جابر میں ہے وہ ممانعت کے بعد اباحت ہے تو یہ وجوب پر دال نہیں اس قرینہِ مذکور کی وجہ سے لیکن حضرت جابر کی اس میں تاکید تھی اور جو قصہ ام عطیہ کی حدیث میں ہے وہ (نهي بعد إباحة) ہے تو یہ تحریم میں ظاہر ہے تو انہوں نے ارادہ کیا کہ ان کے لئے تبیین کریں کہ آپ نے ان کے لئے تصریح بالتحریم نہ کی تھی اور صحابی اوروں کی نسبت اعرف بالمراد ہوتا ہے، اس کی مفصل شرح کتاب الجنائز میں گزری۔

علامہ انور باب (نهي النبي ﷺ عن التحريم إلا ما يعرف الخ) کے تحت لکھتے ہیں ایک اور اصولی مسئلہ میں داخل

ہوئے وہ یہ کہ امر اطلاق کی صورت میں برائے وجوب ہوگا اسی طرح نہی برائے تحریم الا یہ کوئی قرینہ اس کے برخلاف قائم ہو، میں کہتا ہوں حضرات جابر اور ام عطیہ کی کلام سے مستفاد ہے کہ امر اور نہی کے تحت کئی مراتب ہیں۔

- 7367حَدَّثَنَا الْمَكِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ عَطَاءٌ قَالَ جَابِرٌ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ بَكْرٍ حَدَّثَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عَطَاءٌ سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ فِي أُنَاسٍ مَعَهُ قَالَ أَهْلَلْنَا أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي الْحَجِّ خَالِصًا لَيْسَ مَعَهُ عُمْرَةٌ قَالَ عَطَاءٌ قَالَ جَابِرٌ فَقَدِمَ النَّبِيُّ ﷺ صُبْحَ رَابِعَةٍ مَضَتْ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ فَلَمَّا قَدِمْنَا أَمَرَنَا النَّبِيُّ ﷺ أَنْ نَحِلَّ وَقَالَ أَحِلُّوا وَأَصِيبُوا مِنَ النِّسَاءِ قَالَ عَطَاءٌ قَالَ جَابِرٌ وَلَمْ يَعْزِمْ عَلَيْهِمْ وَلَكِنْ أَحَلَّهُنَّ لَهُمْ فَبَلَغَهُ أَنَّا نَقُولُ لَمَّا لَمْ يَكُنْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ عَرَفَةَ إِلَّا خَمْسٌ أَمَرَنَا أَنْ نَحِلَّ إِلَى نِسَائِنَا فَنَأْتِي عَرَفَةَ تَقْطُرُ مَذَاكِيرُنَا الْمَذْيَ قَالَ وَيَقُولُ جَابِرٌ بِيَدِهِ هَكَذَا وَحَرَّكَهَا فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ قَدْ عَلِمْتُمْ أَنِّي أَتْقَاكُمْ لِلَّهِ وَأَصْدَقُكُمْ وَأَبَرُّكُمْ وَلَوْلَا هَدْيِي لَحَلَلْتُ كَمَا تَحِلُّونَ فَحِلُّوا فَلَوِ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ مَا أَهْدَيْتُ فَحَلَلْنَا وَسَمِعْنَا وَأَطَعْنَا

ترجمہ: حضرت جابر نے کئی لوگوں کی موجودی میں بیان کیا کہ ہم اصحاب رسول نے خالص حج کا احرام باندھا اسکے ساتھ عمرہ کی نیت نہ کی تھی، کہتے ہیں نبی پاک چار ذوالحجہ کی صبح مکہ پہنچے تو یہاں آ کر نبی پاک نے حکم دیا کہ ہم احرام کھول دیں اور اپنی بیویوں کے قریب جائیں، بقول ان کے اسکا پابند نہیں کیا لیکن انہیں ہمارے لئے حلال کر دیا تو آپ کو ہمارے بعض کا یہ قول پہنچا کہ اب یوم عرفہ میں صرف پانچ دن رہ گئے ہیں تو آپؐ نے بیویوں کے پاس جانا حلال کر دیا ہے تو ہم عرفہ ایسی حالت میں جائیں کہ ہمارے ذکور سے منی گرتی ہو؟ تو نبی پاک کھڑے ہوئے اور تقریر فرمائی جس میں کہا تم جانتے ہو میں تم سب سے زیادہ اللہ سے ڈرنے والا اور تم سب سے بڑھ کر سچا اور نیک ہوں اور اگر میرے ہمراہ میری یہ قربانیاں نہ ہوتیں تو تمہاری طرح میں بھی حلال ہو جاتا اگر پہلے سے وہ معاملہ جانتا جو بعد میں جانا تو میں قربانیاں ساتھ نہ لاتا، کہتے ہیں تو ہم حلال ہو گئے اور سمع و اطاعت کی روش اختیار کی۔

(وقال جابر الخ) یہ کسی محذوف شیٔ پر معطوف ہے جو کتاب الحج کے باب (من أهل في زمن النبي ﷺ كإهلال النبي) سے ظاہر ہے اسی طرح اواخر المغازی کے باب(بعث علي إلى اليمن) سے جہاں انہی دونوں سندوں کے ساتھ معلقا و موصولا نقل کیا، یہ الفاظ تھے:(أمر النبي ﷺ عليا أن يقيم على إحرامه) تو یہی قصہ ذکر کیا آگے تھا: (قال وقال جابر أهللنا بالحج خالصا) ، جہاں تک معلق روایت تو اسے اسماعیلی نے مذکورہ طریق کے ساتھ محمد بن بکر سے موصول کیا، یحیی قطان عن ابن جریج کے طریق سے بھی اس کی تخریج کی، محمد بن بکر کی روایت نے عطاء کے حضرت جابر سے تصریح سماع کا افادہ دیا۔(في أناس معه) اس میں التفات ہے نسق کلام تھا کہ کہتے:(معي) قطان کی روایت میں یہی ہے! قولہ:(أهللنا بالحج خالصا ليس معه عمرة) یہ ابتدائے امر پر محمول ہے بعد ازاں نبی اکرم نے حج پر ادخالِ عمرہ کی اور حج فسخ کر کے عمرہ بنا لینے کی اذن مرحمت فرمائی تھی تو اس طرح تین قسم کے صورت حال ہو گئی

تھی جیسے حضرت عائشہ نے کہا: (منا من أهل بالحج ومنامن أهل بعمرة و منامن جمع) یہ کتاب الحج میں مشروحاً گزری۔

(وقال عطاء عن جابر) یہ انہی دونوں مذکورہ سندوں کے ساتھ موصول ہے۔ (صبح رابعة) اس کا بیان مشار الیہ باب کی حدیثِ انس میں گزرا۔ (ولم یعزم علیهم) اپنی بیویوں سے جماع کرنا، کیونکہ آنجناب کا مذکورہ امر برائے اباحت تھا اسی لئے حضرت جابر نے (ولكن أحلهن لهم) کہا، بابِ مذکور میں گزرا کہ لوگوں نے کہا: (أی الحل ؟ قال الحل کله) ۔ (إلا خمس لیال) یعنی ان کی اولین رات اتوار کی اور آخری جمعرات کی رات ہے کیونکہ مکہ سے ان کی روانگی بدھ کے پچھلے پہر تھی تو جمعرات کی رات منی میں گزاری اور جمعرات کا دن یومِ عرفہ تھا۔

(المذی) مستملی کے ہاں (المنی) ہے، اسماعیلی کے ہاں بھی یہی ہے اس کی تائید حماد بن زید کی روایت میں واقع یہ الفاظ کرتے ہیں: (فَیَرُوحُ أحدُنا إلی منی و ذَکَرُهُ یَقْطُرُ مَنِیًّا) منیٰ کا اس لئے ذکر کیا کہ اولاً ادھر ہی آتے ہیں، (وحر کھا) حماد کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (فقال جابر بکفه) یعنی کف سے اشارہ کیا، کرمانی کہتے ہیں یہ اشارہ کیفیتِ تقطُّر کے لئے تھا، یہ بھی محتمل ہے کہ محلِ تقطر کی طرف ہو، اسماعیلی کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (قال یقول جابر کأنی أنظر إلی یده یحر کھا) یہ محتمل ہے کہ مرفوع ہو۔ (فقال رسول الخ) روایتِ حماد میں: (خطیبا) بھی ہے یہ بھی کہ آپ نے کہا: (بلغنی أن أقواما یقولون کذا و کذا)۔ (قدعلمتم الخ) الحج کی روایت میں ہے: (والله لأنا أبرُّ وأتقیٰ لِلّٰه منهم) ۔ (ولولا هدیی لحللت الخ) اسماعیلی کی روایت میں ہے: (لأحللت) باب (عمرة التنعیم) میں بھی یہی لفظ گزرا، یہ دونوں لغت ہیں، شرحِ حدیث وہیں گزری البتہ حضرت جابر کی پوری کلام اور خطبہ نبوی مذکور نہ تھا۔ (فحلوا) اس میں یہی صیغہِ امر کے ساتھ ہے۔

- 7368 حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنِ الْحُسَيْنِ عَنِ ابْنِ بُرَيْدَةَ حَدَّثَنِى عَبْدُ اللَّهِ الْمُزَنِيُّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ صَلُّوا قَبْلَ صَلاَةِ الْمَغْرِبِ قَالَ فِى الثَّالِثَةِ لِمَنْ شَاءَ كَرَاهِيَةَ أَنْ يَتَّخِذَهَا النَّاسُ سُنَّةً .

طرفه - 1183

ترجمہ: عبداللہ مزنی راوی ہیں کہ نبی کریم نے فرمایا نمازِ مغرب سے قبل بھی نماز پڑھو، تیسری دفعہ میں یہ بھی کہا جو چاہے، اس امر کو مکروہ گردانتے ہوئے کہ لوگ اسے سنن کا درجہ دے لیں۔

ابو معمر عبدالوارث سے ابن سعید اور حسین سے مراد ابن ذکوان معلم ہیں، اسماعیلی کی روایت میں نسبت مذکور ہے ابن بریدہ، عبداللہ اور عبداللہ مزنی، ابن مغفل ہیں، اس کا بیان کتاب الصلاۃ میں گزرا اسماعیلی نے (عن عبدالله) پر اقتصار کا سبب بیان کیا ہے چنانچہ محمد بن عبیدہ بن حسان عن عبدالوارث کے طریق سے اس کی روایت میں (عن عبدالله المزنی) ذکر کیا جیسے یہاں ہے اور کہا میں نے لکھا تو تھا لیکن بھول گیا کہ ابن مغفل کہا تھا یا ابن معقل ! شرحِ حدیث کتاب الصلاۃ کے باب (کم بین الأذان والإقامة) میں گزری، موضعِ ترجمہ اس کے آخر میں مذکور: (لمن شاء) ہے کہ اس میں اشارہ ہے کہ امر وجوب میں حقیقت ہے (یعنی حقیقی معنی میں) تو اسی لئے اس کے پیچھے فعل وترک کے مابین تخییر پر دال الفاظ ذکر کئے تو یہ وجوب پر محمول کرنے سے صارف ہے۔ (أن یتخذها الناس سنة) یعنی طریقہ

لازمہ کہ اس کا ترک جائز نہ ہو یا مراد سنتِ راتبہ کہ اس کا ترک مکروہ ہو! بہر حال مقابلِ وجوب مراد نہیں جیسا کہ گزرا۔

28 - باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾

(اللہ تعالیٰ کا حکم: مسلمانوں کے امور باہم مشاورت سے طے ہوں)

﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ وَأَنَّ الْمُشَاوَرَةَ قَبْلَ الْعَزْمِ وَالتَّبَيُّنِ لِقَوْلِهِ ﴿ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾ فَإِذَا عَزَمَ الرَّسُولُ ﷺ لَمْ يَكُنْ لِبَشَرٍ التَّقَدُّمُ عَلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَشَاوَرَ النَّبِيُّ ﷺ أَصْحَابَهُ يَوْمَ أُحُدٍ فِي الْمُقَامِ وَالْخُرُوجِ فَرَأَوْا لَهُ الْخُرُوجَ فَلَمَّا لَبِسَ لَأْمَتَهُ وَعَزَمَ قَالُوا أَقِمْ فَلَمْ يَمِلْ إِلَيْهِمْ بَعْدَ الْعَزْمِ وَقَالَ لَا يَنْبَغِي لِنَبِيٍّ يَلْبَسُ لَأْمَتَهُ فَيَضَعُهَا حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ وَ شَاوَرَ عَلِيًّا وَأُسَامَةَ فِيمَا رَمَى أَهْلُ الْإِفْكِ عَائِشَةَ فَسَمِعَ مِنْهُمَا حَتَّى نَزَلَ الْقُرْآنُ فَجَلَدَ الرَّامِينَ وَلَمْ يَلْتَفِتْ إِلَى تَنَازُعِهِمْ وَلَكِنْ حَكَمَ بِمَا أَمَرَهُ اللَّهُ وَكَانَتِ الْأَئِمَّةُ بَعْدَ النَّبِيِّ ﷺ يَسْتَشِيرُونَ الْأُمَنَاءَ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي الْأُمُورِ الْمُبَاحَةِ لِيَأْخُذُوا بِأَسْهَلِهَا فَإِذَا وَضَحَ الْكِتَابُ أَوِ السُّنَّةُ لَمْ يَتَعَدَّوْهُ إِلَى غَيْرِهِ اقْتِدَاءً بِالنَّبِيِّ ﷺ، وَرَأَى أَبُو بَكْرٍ قِتَالَ مَنْ مَنَعَ الزَّكَاةَ فَقَالَ عُمَرُ كَيْفَ تُقَاتِلُ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَإِذَا قَالُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ وَ اللَّهِ لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ مَا جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ تَابَعَهُ بَعْدُ عُمَرُ فَلَمْ يَلْتَفِتْ أَبُو بَكْرٍ إِلَى مَشُورَةٍ إِذْ كَانَ عِنْدَهُ حُكْمُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي الَّذِينَ فَرَّقُوا بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَأَرَادُوا تَبْدِيلَ الدِّينِ وَأَحْكَامِهِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ وَكَانَ الْقُرَّاءُ أَصْحَابَ مَشُورَةِ عُمَرَ كُهُولًا كَانُوا أَوْ شُبَّانًا وَكَانَ وَقَّافًا عِنْدَ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ

(قرآن میں ہے: اور ان سے آپ مشورے کیجئے، اور مشاورت عزم اور ارادے کا اظہار کر دینے سے قبل ہوتی ہے کیونکہ قرآن میں کہا: پس جب عزم کر لو تو اللہ پہ بھروسہ کرو، تو جب نبی پاک کسی کام کا عزم کر لیتے تو کسی کیلئے روا نہ تھا کہ اللہ و رسول سے آگے بڑھے، نبی پاک نے احد کے دن صحابہ سے مشورہ کیا کہ یہیں ٹھہر کر جنگ لڑیں یا میدان میں نکلیں؟ تو اکثریت نے میدان میں نکلنے کا مشورہ دیا تو جب آپ ہتھیار بند ہو گئے اور عزم کر لیا تو لوگ کہنے لگے یہیں ٹھہرتے ہیں تو آپ نے عزم کے بعد ان کی اس بات پر دھیان نہیں دیا اور فرمایا کسی نبی کیلئے جائز نہیں کہ ہتھیار پہن کر اسے اتار دے حتی کہ اللہ کوئی فیصلہ کر دے، آپ نے حضرت عائشہ پر تہمت لگنے کے واقعہ میں حضرات علی اور اسامہ سے مشورہ کیا تو ان کی بات سنی تا آنکہ قرآن نازل ہوا اور آپ نے بہتان طرازوں کو حد ماری اور ان کے تنازع کی طرف ملتفت نہ ہوئے بلکہ اللہ کے حکم کو نافذ کیا نبی پاک کے بعد خلفاء ہمیشہ امین اہلِ علم سے مباح امور میں مشاورت کرتے رہے تا کہ سہل ترین کو اختیار کریں تو جب کتاب وسنت کا کوئی حکم واضح ہوتا تو اس صورت میں کسی مشاورت وغیرہ کا نہ سوچتے تھے! حضرت ابو بکر کی رائے بنی کہ مانعینِ زکات سے قتال کریں تو حضرت عمر نے کہا آپ ان لوگوں سے کیونکر لڑ سکتے ہیں جبکہ نبی پاک نے کہا مجھے حکم ہے کہ لوگوں سے قتال کروں حتی کہ وہ کلمہ پڑھ لیں تو اگر یہ پڑھ لیں تو مجھ سے اپنی جانیں اور اموال بچالیں گے تو ابو بکر نے کہا اللہ کی قسم میں ان لوگوں سے ضرور لڑوں گا جنہوں نے ان کے مابین تفریق کی جنہیں نبی پاک نے جمع رکھا پھر حضرت عمر نے بھی ان کی متابعت کی تو اس مسئلہ میں ابو بکر مشورہ لینے کی

جانب ملتفت نہ ہوئے کیونکہ ان کی نظر میں نبی پاک کا نماز اور زکات کے مابین تفرقہ اور دین اور احکام میں تبدیلی کرنے والوں کی بابت حکمِ نبوی واضح تھا، نبی پاک نے فرمایا جس نے دین میں تبدیلی کی اسے قتل کر دو، اور قراء حضرت عمر کے حلقۂ مشاورت میں شامل تھے چاہے جوان ہوں یا بڑی عمر کے، اور وہ اللہ کی کتاب کے پاس بہت ٹھہر جانے والے تھے)

یہ ترجمہ اسی طرح ابوذر کے ہاں مذکور مابعد کے دونوں تراجم پر مقدم مذکور ہوا، دیگر کے ہاں ان سے متاخر ہے نسفی نے بھی موخر کیا لیکن ان سے (نهي على التحريم) کا ترجمہ ساقط ہے، جہاں تک پہلی آیت تو بخاری نے الادب المفرد میں اور ابن ابو حاتم نے قوی سند کے ساتھ حسن سے نقل کیا کہ (ما تشاوَرَ قومٌ قطُّ بينهم إلا هَدَاهم اللهُ لِأفْضَلِ ما يَحْضُرُهم) ایک طریق میں یہ الفاظ ہیں: (إلا عزم الله لهم بالرشد أو بالذي ينفع)(یعنی اللہ ان کے مقدر میں رشد و نفع کرے گا) اور جو دوسری آیت ہے تو ابو حاتم نے حسن سند کے ساتھ حسن ہی سے نقل کیا کہ اللہ کو علم تھا کہ آنجناب کو اس (یعنی مشاورت کرنے کی) کی ضرورت نہیں لیکن مراد یہ تھی کہ بعد والوں کے لئے اسوہ ہو، ابو ہریرہ سے ایک روایت میں ہے میں نے نبی اکرم سے بڑھ کر اپنے صحابہ سے کسی کو مشورہ لینے والا نہیں دیکھا، اس کے رجال ثقات ہیں البتہ یہ منقطع ہے، ترمذی نے الجہاد میں اس کی طرف اشارہ کیا اور لکھا کہ ابو ہریرہ سے مروی ہے تو یہی ذکر کی، الشروط میں حضرت مسور بن مخرمہ سے نبی اکرم کا یہ قول نقل کیا تھا: (أشِيرُوا عَلَيَّ في هؤلاء القوم) اس میں حضرات ابو بکر و عمر کا مشورہ اور آپ کا ان کے مشورہ پر عمل کرنا بھی ذکر کیا، یہ صلح حدیبیہ بارے ایک طویل حدیث ہے۔

(وإن المشاورة قبل العزم الخ) وجہِ دلالت جو عکرمہ اور جعفر صادق کی قراءت سے وارد ہوا کہ وہ (عزمت) کو تاء کی پیش کے ساتھ پڑھتے تھے یعنی (إذا أرشدتك إليه فلا تعدل عنه) (یعنی جب میری جناب سے رہنمائی مل جائے تو اس سے عدول نہ کریں) تو گویا مشورہ کرنے کی مشروعیت عدمِ عزم کے صورت میں ہے اور یہ واضح ہے، متعلقِ مشورہ میں اختلاف ہے تو بعض نے کہا ہر اس شئ میں جس میں نص نہ ہو، بعض نے کہا فقط دنیوی امر میں، بقول داؤدی صرف ان جنگی امور و معاملات میں صحابہ سے مشورے کرتے تھے جن میں کوئی حکمِ خداوندی نازل نہ ہوا ہوتا، کیونکہ حکم کی معرفت کی تو خود آپ سے طلب کی جاتی تھی، کہتے ہیں جس نے کہا کہ آپ احکام بارے مشاورت کرتے تھے تو یہ اس کی عظیم غفلت ہے، جہاں تک غیرِ احکام تو کئی دفعہ آپ اوروں سے دیکھ سن لیتے تھے جیسے راستوں کی معرفت کے لئے دلیلِ راہ کو ساتھ لیا، ان کے غیر نے کہا لفظ اگرچہ عام ہے لیکن مراد اس کے ساتھ خصوص ہے، کہا اس امر پر اتفاق ہے کہ آپ فرائضِ احکام میں صحابہ سے مشاورت نہ کیا کرتے تھے، بقول ابن حجر یہ اطلاق محلِ نظر ہے، ترمذی نے۔ اور حسن اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا۔ حضرت علی سے روایت نقل کی کہ جب آیت: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ الخ)[المجادلة : ۱۲] نازل ہوئی تو مجھ سے نبی اکرم نے مشورہ کیا کہ کیا رائے ہے؟ (یعنی کتنا صدقہ مقرر کریں) ایک دینار کیسا رہے گا ؟ عرض کی اس کی طاقت نہ پائیں گے، فرمایا پھر نصف دینار؟ عرض کی یہ بھی نہ کر سکیں گے، پوچھا پھر کتنا ہو؟ عرض کی: (شعيرة) (یعنی کچھ جو) فرمایا: (إنك لزهيد) (یعنی دنیا سے بہت بے رغبت ہو) تو یہ آیت نازل ہوئی: (ءَ أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ الخ) [المجادلة : ۱۳] کہتے ہیں تو میرے ذریعہ اللہ نے اس امت سے تخفیف کر دی تو اس حدیث میں بعض احکام میں مشاورت کا ذکر ہوا، سہیلی نے ابن عباس سے نقل کیا کہ مشاورت ابو بکر و عمر کے ساتھ خاص تھی اور شائد یہ تفسیرِ کلبی سے ہے پھر مجھے اسد بن موسی فضائل الصحابہ میں اور یعقوب بن سفیان کی المعرفہ میں لا باس بہ سند کے ساتھ عبدالرحمن بن غنم

سے اس کا متند ملا، ان کا صحابہ سے ہونا مختلف فیہ امر ہے، ان سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے ابوبکر وعمر سے فرمایا اگر تم دونوں کسی معاملہ میں باہمی اتفاق سے کوئی مشورہ دو تو کبھی اس کی خلاف ورزی نہ کروں، ایک وادی میں صحابہ کرام کے سوتے رہ جانے بارے ابو قتادہ کی روایت میں ہے: (إِنْ تُطِيعُوا أبا بكر و عمر تَرْشَدُوا) (یعنی اگر تم ابوبکر وعمر کی باتیں مانو تو رشد پاؤ) لیکن اس میں تخصیص کی حجت نہیں، الادب میں طاؤس عن ابن عباس سے آیت (وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ) کے بارہ میں ہے ای (فی بعض الأمر) (یعنی بعض معاملات میں) بعض نے کہا یہ قراءت کا حصہ نہیں بلکہ تفسیر کے بطور کہا، بعض نے اسے ابن مسعود کی قراءت کے بطور نقل کیا، کثیر شافعیہ نے مشاورت کو خصائص میں شمار کیا ہے، اس کے وجوب میں اختلاف کیا تو بیہقی نے المعرفہ میں استحباب عن النص نقل کیا اسی پر ابونصر قشیری نے اپنی تفسیر میں جزم کیا اور یہی مرجح ہے۔

(فإذا عزم الرسول لم يكن الخ) مراد یہ کہ آنجناب مشاورت کے بعد اگر کسی کام کے کرنے پر عزم کر لیں اس امر میں جس پر مشورہ واقع ہوا اور شروعات کر لیں تو کسی کے لئے جائز نہیں کہ اب اس کے برخلاف کا مشورہ دے کیونکہ سورۃ الحجرات میں (تقدُّم بین یدی الله و رسوله) سے نہی وارد ہے اس کے اور آیۃ المشورۃ کے مابین جمع سے اس کے عموم کی مشورہ کے ساتھ تخصیص ظاہر ہوئی تو تقدم جائز تو ہے لیکن آپ کی اذن سے جب آپ مشورہ طلب کریں، ہاں مشورہ سے دیگر صورتِ احوال میں اہلِ اسلام کے لئے تقدم جائز نہ ہوگا تو استشارت کے جواب میں کچھ کہنا مباح کیا لیکن ابتداء بالمشورۃ وغیرہا سے زجر کی، اس میں آپ کی رائے پر اعتراض کرنا بھی بطریقِ اولی داخل ہوا اور اس سے مستفاد ہوا کہ آپ کا امر اگر ثابت ہو تو کسی کے لئے روا نہیں کہ اس کی مخالفت کرے یا مخالفت میں تحیُّل کرے بلکہ اسی کو اصل بنائے جس کی طرف اسکے برخلاف کو رد کیا جائے گا نہ کہ بالعکس! جیسے بعض مقلدین کا شیوہ ہے، یہ لوگ اللہ کے اس فرمان سے غافل ہوئے: (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ) [النور: ۶۳] مشورہ میں دو لغت ہیں: ایک فتحِ میم ضمِ شین اور سکونِ واؤ اور دوم شین کا سکون اور واؤ پر زبر، اول ارجح ہے (اردو میں نمبر دوم متداول ہے)۔

(وشاور النبی الخ) یہ مترجم بہ کے لئے مثال کے بطور ذکر کیا کہ مشاورت کے بعد پھر جب عزم کر لیا تھا تو پھر رجوع نہیں کیا، اسے طبرانی نے۔ حاکم نے حکمِ صحت لگایا۔ عبداللہ بن وہب عن عبدالرحمٰن بن ابوزناد عن ابیہ عن عبید اللہ بن عبداللہ بن عتبہ عن ابن عباس سے نقل کیا کہتے ہیں: (تنفل رسول الله ﷺ سيفه ذا الفقار يوم بدر) (یعنی نبی پاک نے ذوالفقار نامی تلوار بدر کی غنیمت سے اپنے حصہ کے بطور حاصل کی تھی، یا یہ معنی ہے کہ اس روز اسے قتال کیلئے تصدُّق کر دیا) کہتے ہیں احد کے موقع پر اسی کی بابت آپ کو خواب آیا تھا، اس کی تفصیل یہ کہ جب مشرکین کا لشکر آیا آپ کی ذاتی رائے تھی کہ مدینہ کے اندر رہ کر دفاع کیا جائے تو کچھ لوگوں کی جو بدر میں حاضر نہ ہو سکے تھے، رائے تھی کہ احد کے میدان میں نکل کر مقابلہ کیا جائے، ان کا کہنا تھا ہم امید کریں گے کہ اس طرح اہلِ بدر کی سی فضیلت ہمیں بھی حاصل ہو جائے تو انہوں نے اتنا اصرار کیا کہ آپ ہتھیار بند ہو کر نکل آئے اب انہیں ندامت ہوئی تو کہنے لگے یا رسول اللہ اگر آپ کی رائے ہے کہ ادھر ہی رہ کر لڑا جائے تو اسی پر عمل کریں! لیکن فرمایا کسی نبی کے لئے مناسب نہیں کہ ہتھیار پہن کر اتار دے حتی کہ اللہ تعالیٰ اس کے اور اس کے دشمن کے درمیان فیصلہ کر دے، آپ پہلے انہیں بتلا چکے تھے کہ میں نے خواب میں اپنے آپ کو زرہ بکتر میں ملبوس دیکھا ہے اور میں نے اس کی تعبیر مدینہ کے ساتھ کی ہے، اس کی سند حسن ہے احمد، دارمی اور نسائی نے حماد بن سلمہ

عن ابوالزبیر عن جابر سے اس کا نحو نقل کیا، کتاب تعبیر میں اس کی طرف اشارہ گزرا ہے اس کی سند صحیح ہے، احمد کے الفاظ ہیں کہ میں نے دیکھا گویا میں درعِ حصینہ میں ہوں اور دیکھا کہ ایک گائے ذبح ہو رہی ہے تو درعِ حصینہ کی تعبیر مدینہ کے ساتھ کی، محمد بن اسحاق نے سیرت میں یہ قصہ بطولہ نقل کیا ہے اس میں ہے کہ رئیس المنافقین ابن ابی کی بھی رائے یہی تھی کہ مدینہ کے اندر رہ کر لڑا جائے جب نبی اکرم احد کی طرف نکلے تو ناراض ہوا اور کہا دوسروں کی بات مانی میری نہیں تو اپنے ساتھیوں کو لے کر پلٹ آیا اور یہ کل لشکر کا تیسرا حصہ تھے۔

(لأمته) ہمزہ ساکن کے ساتھ، یعنی زرہ، بعض نے کہا فتحِ ہمزہ اور تخفیفِ لام کے ساتھ ہے زرہ بکتر اور خود اور دیگر آلات حرب پر اس کا اطلاق ہے، اسکی جمع (لأم) ہے جیسے تمرة/تمر، کبھی ہمزہ کی تسہیل کر دی جاتی ہے اس کی جمع میں (لُؤم) بھی کہا گیا پھر غیر قیاسی طور پر لام کو مفتوح کر دیا گیا، (اِستَلأَمَ لِلقِتَال) جب کامل طور سے ہتھیار بند ہو۔

(فسمع منهما حتى نزل القرآن) ابن بطال قابسی سے ناقل ہیں کہ (منهما) کی ضمیر علی واسامہ کے لئے ہے، تہمت بازوں پر اجرائے حد کی کوئی سند ذکر نہیں کی، بقول ابن حجر جہاں تک اصلِ مشاورت ہے تو اسے بالاختصار اسی باب میں موصول کیا، قصہ افک میں بھی مطولا اور تفسیر سورۃ النور میں مشروحا گزری ہے تو مراد یہ کہ ان کی باتیں سنیں لیکن ان سب پر عمل نہیں کیا حتی کہ وحی نازل ہوگئی، جہاں تک حضرت علی ہیں تو انہوں نے اپنے قول (والنساء سواها كثير) کے ساتھ علیحدگی کا اشارہ کیا تھا، اس بارے ان کے عذر کا بیان گزرا اور جو حضرت اسامہ ہیں تو انہوں نے واشگاف کہا کہ حضرت عائشہ کی بابت میرے علم میں خیر ہی ہے تو آنجناب نے حضرت علی کے اس اشارہ مفارقت پر عمل نہ کیا تھا لیکن دوسری بات کہ خادمہ سے پوچھیں، مانی اور اس سے پوچھا، عدمِ مفارقت بارے اسامہ کے قول پر عمل کیا لیکن انہیں پیکے جانے کی اجازت دیدی! جہاں تک (فجلد الرامين) ہے تو شیخین یا ان میں سے ایک کی کسی روایتِ افک کے طریق میں اس کا وقوع نہیں ہاں احمد اور اصحاب سنن کی محمد بن اسحاق عن عبداللہ بن ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن عمرہ عن عائشہ سے روایت میں ہے، کہتی ہیں جب میری براءت نازل ہوئی تو نبی اکرم منبر پر کھڑے ہوئے اور انہیں طلب کیا اور حد لگائی: (فدعا بهم و حَدَّهُمْ) ایک طریق میں ہے دو مردوں اور ایک عورت کی بابت حکم دیا تو انہیں حد ماری گئی، ابوداؤد کی روایت میں ان کے نام بھی مذکور ہیں: مسطح بن اثاثہ، حسان بن ثابت اور حمنہ بنت جحش، ترمذی کہتے ہیں یہ حدیث حسن ہے ہم اسے نہیں پہچانتے مگر ابن اسحاق کی حدیث سے اسی طریق کے ساتھ، بقول ابن حجر بعض طرق میں ان کی تحدیث کی تصریح واقع ہے اس بارے التفسیر کی حدیثِ افک میں مبسوط بحث گزری۔

(ولم يلتفت إلى تنازعهم الخ) ابن بطال قابسی سے نقل کرتے ہیں گویا مراد (تنازعهما) ہے (یعنی ان دو کا تنازع) تو الف ساقط ہوگیا کیونکہ مراد اسامہ اور علی ہیں، کرمانی کہتے ہیں قیاس یہ ہے کہ (تنازعهما) کہا جاتا الا یہ کہ کہا جائے اقلِ جمع دو ہیں یا جمع سے مراد وہ دونوں جو ان کے ساتھ تھے یا اس رائے پر جو ان سے موافق تھے اھ، طبرانی نے ابن عمر سے قصہ افک میں نقل کیا کہ نبی اکرم نے حضرات علی، اسامہ اور بریرہ کو بلوایا، تو گویا ضمیرِ جمع کے ساتھ حضرت بریرہ کے ان دونوں کے ساتھ ضم کا اشارہ دیا لیکن بعض نے اس میں اشکال سمجھا ہے اس وجہ سے کہ حدیثِ صحیح کے سیاق کا ظاہر یہ ہے کہ بریرہ حاضر نہ تھیں کیونکہ تصریح کی کہ ان کی طرف پیغام بھیجا، اس کا جواب یہ ہے کہ تنازع سے مراد ان مذکورین کے اقوال کا باہم مختلف ہونا ہے جب آنجناب نے اس بابت ان

سے پوچھا اور مشورہ لیا یہ اس امر سے اعم ہے کہ وہ اکٹھے موجود ہوں یا الگ الگ ! جائز ہے کہ (فلم يلتفت إلى تنازعهم) سے اشارہ احد اور افک کے موقعوں پر فریقین کی طرف ہو۔

(وكانت الأئمة بعد النبی ﷺ الخ) یعنی جب کسی معین حکم کے ساتھ نص نہ ہوتی تب معاملات اصلِ اباحت پر ہوتے تھے تو ان کی مراد جو فعل و ترک ایک ہی احتمال کا محتمل ہو لیکن جس کسی امر میں وجہِ حکم معلوم ہوتی اس میں نہیں ، جہاں تک امناء کے ساتھ اس کی تقیید ہے تو یہ صفتِ موضحہ ہے کیونکہ غیر موتمن سے مشورہ نہ لیا جائے گا اور نہ اس کے قول کی طرف التفات کیا جائے گا۔

(بأسهلها) یہ تیسیر اور تسہیل کے اخذ کے عمومی حکم اور تشدد سے نہی کے مدنظر جو مسلمانوں کے لئے مشقت کا باعث ہوتی ہے

شافعی کہتے ہیں حکام کو اس لئے مشاورت کا حکم دیا ہے کیونکہ جو پہلو اور دلائل ان سے اوجھل ہوتے ہیں مشاورت کرنے سے وہ بھی سامنے آجاتے ہیں، یہ نہیں کہ وہ مشیر کی تقلید کرے گا کہ اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم کے بعد کسی کو یہ مقام نہیں دیا (کہ آنکھ بند کر کے اس کی ہر بات مانی جائے) ائمہ کے نبی اکرم کے بعد مشاورت کرنے بارے کثیر اخبار واقعات ہیں جیسے حضرت ابو بکر نے اہلِ رِدت سے قتال بارے مشاورت کی، مصنف نے بھی اس کا اشارہ دیا ہے بیہقی نے صحیح سند کے ساتھ میمون بن مہران سے نقل کیا کہ ابو بکر صدیق کو جو بھی معاملہ پیش آتا وہ کتاب اللہ میں دیکھتے اگر اس میں اس کا حل پاتے تو اس کے ساتھ فیصلہ کر دیتے پھر اگر سنت نبوی میں اس کا حل ملتا تو اسے لاگو کرتے اگر کتاب وسنت سے کسی مسئلہ کی رہنمائی نہ ملتی تو باہر نکلتے اور عامۃ المسلمین سے دریافت کرتے کہ آیا کسی کے پاس سنتِ نبوی سے اسکا حل ہے؟ اگر نہ ملتا تو مسلمانوں کے اکابر اور ان کے علماء کو طلب کرتے اور ان سے مشاورت کرتے اور حضرت عمر بھی یہی کیا کرتے تھے ! کچھ قبل گزرا کہ قراء حضرت عمر کی مجلس مشاورت کے ممبر تھے، شراب کی حد کی مقدار کا تعین کرنے بارے حضرت عمر نے صحابہ سے مشاورت کی جیسا کہ کتاب الحدود میں ذکر ہوا، الجہاد میں گزرا کہ قتالِ فرس بارے مشادرت کی اسی طرح کئی اور امثلہ اور واقعات ! القطعیات میں اسماعیل بن ابو خالد عن قیس بن ابو حازم سے روایت میں ہے کہ ایک شخص حضرت معاویہ کے پاس آیا اور ایک مسئلہ بارے ان سے پوچھا، وہ کہنے لگے حضرت علی سے پوچھو پھر بتلایا حضرت عمر کو جب کوئی مشکل مسئلہ پیش آتا تو کہتے کیا یہاں علی ہیں؟ حمیدی کی کتاب النوادر میں اور طبقات ابن سعد میں سعید بن مسیّب کی روایت سے مذکور ہے کہ حضرت عمر اس پیچیدہ مسئلہ سے اللہ کی پناہ مانگا کرتے تھے کہ ابو الحسن یعنی حضرت علی موجود نہ ہوں اور وہ انہیں پیش آئے اسی طرح حضرت عثمان نے خلیفہ بنتے ہی صحابہ کرام سے مشاورت کی کہ عبید اللہ بن عمر کا کیا کریں جنہوں نے ہرمزان وغیرہ کو یہ ظن کرتے ہوئے قتل کر دیا تھا کہ ان کے والد کے قتل میں ان کا بھی ہاتھ ہے (جیسا کہ ذکر ہوا قرائن سے ظاہر ہوتا ہے کہ واقعی ایسی بات تھی) اسے ابن سعد وغیرہ نے حسن سند کے ساتھ نقل کیا اسی طرح لوگوں کو ایک مصحف پر جمع کرنے بارے مشاورت کی، اسے ابو داود نے کتاب المصاحف میں حضرت علی سے کئی طرق کے ساتھ نقل کیا، ایک طریق میں ان کے الفاظ ہیں کہ مصاحف بارے حضرت عثمان نے جو کچھ بھی کیا وہ برسرِ مجلس اور ہمارے مشورہ سے کیا، اس کی سند حسن ہے۔

(ورأى أبوبكر قتال من منع الخ) کچھ قبل باب (الا قتداء بالسلف) میں گزری ابو ہریرہ کی حدیث کی طرف اشارہ ہے۔ (فقال النبی ﷺ من بدل الخ) کتاب المحاربین میں یہ ابن عباس سے موصولا گزری ہے۔ (وكان القراء أصحاب مشورة عمر الخ) یہ حر بن قیس اور ان کے چچا عیینہ بن حصن کے واقعہ بارے ابن عباس کی حدیث کا حصہ ہے جو باب (الاقتداء

بالسلف) میں گزری۔(وکان وقافا) یہ لفظ باب الاقتداء کے کسی موصول طریق میں مذکور نہیں ہوئے البتہ التفسیر میں گزرے ہیں۔

- 7369حَدَّثَنَا الْأُوَيْسِيُّ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ حَدَّثَنِي عُرْوَةُ وَابْنُ الْمُسَيَّبِ وَعَلْقَمَةُ بْنُ وَقَّاصٍ وَعُبَيْدُ اللَّهِ عَنْ عَائِشَةَ حِينَ قَالَ لَهَا أَهْلُ الْإِفْكِ قَالَتْ وَدَعَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ وَأُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ حِينَ اسْتَلْبَثَ الْوَحْيُ يَسْأَلُهُمَا وَهُوَ يَسْتَشِيرُهُمَا فِي فِرَاقِ أَهْلِهِ فَأَمَّا أُسَامَةُ فَأَشَارَ بِالَّذِي يَعْلَمُ مِنْ بَرَاءَةِ أَهْلِهِ وَأَمَّا عَلِيٌّ فَقَالَ لَمْ يُضَيِّقِ اللَّهُ عَلَيْكَ وَالنِّسَاءُ سِوَاهَا كَثِيرٌ وَسَلِ الْجَارِيَةَ تَصْدُقْكَ فَقَالَ هَلْ رَأَيْتِ مِنْ شَيْءٍ يَرِيبُكِ قَالَتْ مَا رَأَيْتُ أَمْرًا أَكْثَرَ مِنْ أَنَّهَا جَارِيَةٌ حَدِيثَةُ السِّنِّ تَنَامُ عَنْ عَجِينِ أَهْلِهَا فَتَأْتِي الدَّاجِنُ فَتَأْكُلُهُ .فَقَامَ عَلَى الْمِنْبَرِ فَقَالَ يَا مَعْشَرَ الْمُسْلِمِينَ مَنْ يَعْذِرُنِي مِنْ رَجُلٍ بَلَغَنِي أَذَاهُ فِي أَهْلِي وَاللَّهِ مَا عَلِمْتُ عَلَى أَهْلِي إِلَّا خَيْرًا فَذَكَرَ بَرَاءَةَ عَائِشَةَ وَقَالَ أَبُو أُسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ .

أطرافه 2593، 2637، 2661، 2688، 2879، 4025، 4141، 4690، 4749، 4750، 4757، 5212، 6662، 6679، 7370، 7500، 7545 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۹۰)

شیخ بخاری عبدالعزیز بن عبداللہ ہیں بقول قسطلانی ابوذر کے ہاں نام مذکور ہے، صالح سے مراد ابن کیسان ہیں یہ بطولہ کتاب المغازی میں گزری یہاں موضع حاجت پر اقتصار کیا یعنی حضرت علی اور حضرت اسامہ سے آنجناب کا مشورہ کرنے کا ذکر، اگلی روایت بھی اسی قصہ افک والی حدیث کا طرف ہے۔

- 7370حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي زَكَرِيَّاءَ الْغَسَّانِيُّ عَنْ هِشَامٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ خَطَبَ النَّاسَ فَحَمِدَ اللَّهَ وَ أَثْنَى عَلَيْهِ وَقَالَ مَا تُشِيرُونَ عَلَيَّ فِي قَوْمٍ يَسُبُّونَ أَهْلِي مَا عَلِمْتُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُوءٍ قَطُّ وَ عَنْ عُرْوَةَ قَالَ لَمَّا أُخْبِرَتْ عَائِشَةُ بِالْأَمْرِ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتَأْذَنُ لِي أَنْ أَنْطَلِقَ إِلَى أَهْلِي .فَأَذِنَ لَهَا وَأَرْسَلَ مَعَهَا الْغُلَامَ وَ قَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ .

أطرافه 2593، 2637، 2661، 2688، 2879، 4025، 4141، 4690، 4749، 4750، 4757، 5212، 6662، 6679، 7369، 7500، 7545 (سابقہ)

ابواسامہ عن ہشام کا طریق جسے یہاں معلقانقل کیا ہے، کتاب التفسیر میں یہ مطولا گزرا، موصول طریق کے شیخ بخاری محمد بن حرب، نشائی ہیں، یحی بن ابوزکریا سے مراد یحی بن یحی شامی نزیلِ واسط ہیں جو یحی بن یحی نیشاپوری سے بڑے تھے۔(الغسانی) ان کی یہ نسبت مشہور ہے بعض نسخوں میں(غشانی) ہے، یہ شنیع تصحیف ہے۔(خطب الناس الخ) ابواسامہ کی روایت میں گزرا

کہ یہ تقریر آپ نے حضرت بریرہ کی کلام سن کر کی تھی۔

(ما تشیرون علی) یہاں یہی لفظِ استفہام کے ساتھ ہے ابو اسامہ کی روایت میں: (أشیروا) تھا صیغۂ امر کے ساتھ! حاصل یہ کہ آپ نے حضرت عائشہ پر تہمت کے ذمہ داروں پر حدِ قذف کے اجراء کے ضمن میں مشاورت کی تو حضرت سعد بن معاذ اور اسید بن حضیر نے مشورہ دیا تھا کہ وہ وہی کچھ کریں گے جو آپ حکم جاری فرمائیں اور آپ کے ہر قول وفعل میں آپ کا ساتھ دیں گے، دونوں سعد (یعنی ابن معاذ اور ابن عبادہ) کے درمیان نزاع واقع ہوا تھا تو جب حضرت عائشہ کی براءت کے ساتھ وحی نازل ہوئی آپ نے ان حضرات پر حدِ قذف کا نفاذ کیا جن سے اس کا وقوع ہوا تھا۔ (ما علمت علیهم الخ) یعنی أهله، لفظِ اہل کے اعتبار سے جمع کی ضمیر استعمال کی، قصہ دراصل صرف حضرت عائشہ کے ساتھ خاص تھا لیکن ظاہر ہے ان کی وجہ سے ان کے والدین اور سب متعلقہ لوگ متاثر تھے اور ان کی وجہ سے سبھی معدود فی أهله تھے تو جمع کی ضمیر کا استعمال مناسب تھا، حدیث الہجرۃ میں (جب نبی اکرم نے اچانک آکر کہا کمرہ میں جو ہیں سب کو نکال دو کہ میں کوئی خاص بات کرنا چاہتا ہوں تو جواباً) حضرت ابوبکر کا قول مذکور ہوا تھا: (إنما هُمْ أهْلُكَ يا رسول الله) یعنی حضرت عائشہ اور ان کی والدہ اور اسماء بنت ابوبکر۔

(وعن عروة الخ) یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے۔ (لما أخبرت الخ) بطور صیغۂ مجہول، اس خبر دینے والی خاتون کا نام سابقہ مقام پر ذکر ہوا ہے۔ (أن انطلق الخ) ابو اسامہ کی روایت میں ہے: (أرسلني إلى بيت أبي)۔ (وقال رجل من الأنصار الخ) ابن اسحاق کے ہاں مذکور ہے کہ یہ ابو ایوب انصاری تھے، اسے حاکم نے ان کے طریق سے روایت کیا، طبرانی نے اسے مسند الشامیین میں اور ابوبکر آجری نے حدیثِ افک کے طرق (کے جمع بارے اپنے رسالہ) میں عطاء خراسانی عن زہری عن عروہ عن عائشہ سے نقل کیا، التفسیر میں اثنائے شرح ذکر کیا تھا کہ حضرت اسامہ نے بھی یہی الفاظ کہے تھے لیکن وہ انصاری نہیں، محمد بن عبد اللہ جو ابن اخی میمی کے ساتھ معروف ہیں کی فوائد میں سعید بن مسیب وغیرہ سے مرسل روایت میں ہے کہ صحابہ کرام میں سے دو صحابی ایسے تھے جنہوں نے اس ضمن کی کوئی بات سنی تو کہا: (سُبْحَانَكَ هٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ) یہ زید بن حارثہ اور ابو ایوب تھے، (اللہ تعالی کو یہ کہنا اتنا پسند آیا کہ اسے قرآن کا حصہ بنا دیا) تفسیرِ سنید میں سعید بن جبیر کی مرسل روایت میں ہے کہ حضرت سعد بن معاذ نے بھی یہی کہا تھا، حاکم کی اکلیل میں واقدی کے طریق سے روایت میں ہے کہ ابی بن کعب نے بھی یہی کہا تھا، ابن بشکوال کی مبہمات کے حوالے سے نقل کیا۔ لیکن یہ مجھے اس میں نہیں ملی۔ کہ قتادہ بن نعمان نے بھی یہ کہا، اگر یہ سب ثابت ہے تو یہ کل چھ حضرات نے یہ الفاظ کہے تھے چار انصاری اور دو مہاجر ہیں، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں بعض نسخوں میں یہ آخری تین تراجم تقدیم وتاخیر کے ساتھ ہیں اور یہ کوئی بڑا مسئلہ نہیں۔

خاتمہ

کتاب الاعتصام میں کل (127) مرفوع احادیث ہیں ان میں سے معلق اور جو اس کے ان کے حکم میں متابعات ہیں، کی تعداد (26) ہے مکررات کی تعداد اب تک کے صفحات میں (110) ہے، سوائے آٹھ کے دیگر سب متفق علیہ ہیں، اس میں (16) آثارِ صحابہ وغیرہم بھی ہیں۔

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

97۔ کتاب التوحید (کتاب التوحید)

نسفی اور حماد بن شاکر کے ہاں یہی ہے اسی پر فربری سے اکثر ناقلینِ بخاری نے اقتصار کیا، مستملی نے یہ الفاظ بھی مزاد کئے: (الرد علی الجهمية وغيرهم) غیر ابوذر سے بسملہ ساقط ہے، ابن بطال اور ابن تین کے ہاں (کتاب رَدُّ الجهمية) ہے، ان کے غیر کے ہاں (التوحید) ہے، توحید کو مفعولیت کی بنا پر نصب کے ساتھ ضبط کیا ہے، ظاہر اعتراض یہ بنتا ہے کہ جہمیہ اور دیگر مبتدعہ نے توحید کا انکار نہیں کیا بلکہ (اہل سنت سے) ان کا اختلاف اس کی تفسیر میں ہے، باب کی حجج اس ضمن میں واضح ہیں، مستملی کے نسخہ میں (وغيرهم) سے مراد قدریہ ہیں، جہاں تک خوارج ہیں تو ان کا ذکر کتاب الفتن میں گزرا اسی طرح روافض بارے کلام کتاب الاحکام میں ہوئی، یہ چار فرق رؤوسِ بدعت ہیں معتزلہ اپنے آپ کو اہلِ عدل وتوحید کہتے تھے اور توحید سے ان کی مراد جو صفاتِ الٰہیہ کی نفی کا ان کا اعتقاد تھا کیونکہ ان کا خیال وعقیدہ کہ ان (یعنی صفات) کا اثبات تشبیہہ کو مستلزم ہے اور جس نے اللہ کو اس کی خلق (میں کسی) کے ساتھ تشبیہہ دی اس نے شرک کیا، وہ اس نفی میں جہمیہ کے موافق تھے! جہاں تک اہلِ سنت ہیں تو انہوں نے توحید کو نفیِ تشبیہہ وتعطیل کے ساتھ مفسر کیا اسی لئے جنید۔ جیسا کہ ابو القاسم قشیری نے نقل کیا، نے کہا: (التوحید إفراد القديم من المحدث) ہے (یعنی توحید قدیم کا محدَث سے اِفراد ہے (یہاں محشی لکھتے ہیں یہ توحید کی تعریفِ کامل نہیں یہ دراصل صوفیہ اتحادیہ کا رد تھا جو خالق ومخلوق کے مابین تفریق نہیں کرتے، توحید کی مکمل تعریف یہ ہے: إفراد الله تعالیٰ بالربوبية والإيمان بأسمائه وصفاته مع تنزيهه عن المماثلة بها وأن لا يعبد إلا إياه آگے لکھتے ہیں: اہلِ سنت کے ہاں توحید و جماعت تین اسس پر قائم ہے جن پر کتاب وسنن کی نصوص دال ہیں جو یہ ہیں:

۱۔ توحيد الله بأفعاله [یعنی اللہ کو اسکے افعال کے ساتھ ایک ماننا کہ وہی اکیلا ان کا خالق ہے] اور یہ توحیدِ ربوبیت ہے، ۲۔ توحيد الله بأفعال خلقه من عبيده [یعنی اللہ کو اس کے بندوں کے افعال کے ساتھ ایک ماننا کہ وہی اکیلا ان کا خالق ہے] اور یہ توحیدِ الوہیت ہے، ۳۔ توحيد الله بالأسماء والصفات [اللہ کو اسکے اسماء وصفات کے ساتھ ایک ماننا کہ کوئی اور ان میں اسکا شریک نہیں] کہ ہم پر اس کے ساتھ ایمان لائیں جس کا اللہ نے اپنے آپ کیلئے اثبات کیا ہے یا اس کے رسول نے اسکے لئے اثبات کیا اور اس سے کسی چیز کی نفی نہ کریں مگر جس کی خود اس نے اپنے آپ سے نفی کی یا اس سے اسکے رسول نے کی، یہ سب بغیر تعطیل، تحریف، تمثیل اور تکثیف کے ہو، اسکے اس قول کی حد وتعریف پر: لَیۡسَ کَمِثۡلِہٖ شَیۡءٌ وَھُوَ السَّمِیۡعُ الۡبَصِیۡرُ جنید کا یہ قول مجمل ہے تو محق [یعنی حق پرست] اسے اس محمل پر محمول کرے گا اور غیر محق اس میں کئی باطل اشیاء داخل کرے گا، جیسے ابن تیمیہ نے اپنی کتاب الاستقامۃ ۱/۹۲ میں لکھا، ابن قیم کی مدارج السالکین ۳/۴۱۲ بھی دیکھو)

ابو قاسم تیمی کتاب الحجۃ میں لکھتے ہیں توحید وَحَّدَ یُوَحِّدُ کا مصدر ہے، (وَحَّدْتُ اللهَ) کا معنی ہے کہ میں نے اسے اس کی ذات وصفات کے ساتھ منفرد سمجھا ہے، نہ اسکے لئے کوئی نظیر ہے اور نہ شبیہہ! بعض نے کہا (وحدته) کا معنی ہے: (عَلِمْتُهٗ واحدا) (کہ میں اسے ایک جانا ہے) بعض نے یہ معنی کیا: (سَلَبْتُ عنه الكيفية والكمية) (یعنی میں اس سے کیفیت اور کمیت کا سلب

کیا) تو وہ اپنی ذات میں واحد ہے اسکے لئے کوئی انقسام نہیں اور اپنی صفات میں واحد ہے اس کی الوہیت، ملک اور اس کی تدبیر میں کوئی شبیہہ نہیں نہ اسکے لئے کوئی شریک ہے، نہ اس کے سوا کوئی رب ہے اور نہ اس کا غیر خالق ہے، ابن بطال لکھتے ہیں ترجمۃ الباب اس امر کو متضمن ہے کہ اللہ جسم نہیں (یہاں محشی لکھتے ہیں اولی یہ کہا جانا ہے کہ کوئی شیٔ اس کا مثل نہیں تا کہ کلامی مصطلحات سے تجنب ہو کیونکہ بخاری اہلِ کلام میں سے نہ تھے کہ ان کا قول اہلِ کلام کی اصطلاحات پر محمول کیا جائے بلکہ وہ ائمہ سنت میں سے ہیں) اسلئے کہ جسم مولف اشیاء سے مرکب ہوتا ہے (یہاں محشی رقمطراز ہیں اللہ سے جسم کی یہ نفی ایک محدث امر ہے شرعی نصوص اسکے ساتھ ناطق نہیں اور اسکے حق میں اس کا استعمال جائز نہیں تو اگر اس سے مراد اللہ کی اپنے خلق سے مشابہت کی نفی ہے تو یہ مراد حق ہے کیونکہ خود اس کا فرمان ہے: لیس کمثله شیء اور کہا: ولم یکن له کُفُواً أحدٌ اور کہا: هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا، لیکن یہ لفظ۔ اور وہ نفی الجسم ہے۔ مبتدع ہے اور اگر نفی سے مراد اللہ تعالی سے صفات کی نفی ہے بالخصوص اختیاری اور خبری صفات تو یہ نفیِ باطل ہے اور اس ضمن میں مستعمل لفظ بھی باطل ہے)

اور یہ جہمیہ کا رد ہے جن کا زعم ہے کہ وہ جسم ہے بقول ابن حجر یہی ان کے ہاں پایا اور شائد مشبھۃ کہنا چاہتے ہوں، جہاں تک جہمیہ ہیں تو ان کے مقالات میں تصنیف کرنے والوں میں اس بابت کوئی اختلاف نہیں کہ وہ صفات کی نفی کرتے تھے حتی کہ وہ تعطیل کی طرف منسوب کئے گئے، ابو حنیفہ سے ثابت ہے کہ کہا جہم نے نفیِ تشبیہہ میں مبالغہ کیا حتی کہ کہا اللہ (لیس بشیء) ہے (یعنی وہ شیٔ نہیں) کرمانی کہتے ہیں جہمیہ ایک بدعتی فرقہ ہے جو جہم بن صفوان کی طرف منتسب ہیں جو اس گروہ کا سرخیل ہے جس کا کہنا تھا کہ بندے کیلئے اصلاً ہی کوئی قدرت نہیں اور یہ جبریہ ہیں، یہ شخص ہشام بن عبد الملک کے دور میں قتل کیا گیا اھ، بقول ابن حجر جس امر کا جہمیہ پر انکار کیا ہے (صرف) خاص طور پر جبر کا مذہب نہیں سلف کا ان کے ذم پر اتفاق ان کے انکارِ صفات کی وجہ سے ہے حتی کہ کہا قرآن کلام اللہ نہیں اور وہ مخلوق ہے، استاذ ابو منصور عبد القاہر بن طاہر تمیمی بغدادی نے اپنی کتاب (الفَرق بین الفِرَق) میں ذکر کیا ہے کہ متبدعہ کے رؤوس (یعنی سرخیل اور سردار) چار ہیں حتی کہ کہا: اور جہمیہ جو جہم بن صفوان کے پیروکار ہیں جو اِجبار اور اضطرار الی الاعمال کا قائل تھا اور اس کا قول تھا کہ اللہ کے غیر کسی کیلئے کوئی فعل نہیں در اصل عبد کی طرف فعل کی نسبت مجازاً کی جاتی ہے، یہ نہیں کہ وہ حقیقت میں کسی شیٔ کا فاعل اور مستطیع ہے، اس کا زعم تھا کہ اللہ کا علم حادث ہے، وہ اللہ کا یہ وصف کرنے سے ممتنع ہوا کہ وہ شیٔ، حی، عالم یا مُرید ہے حتی کہ کہا میں کسی ایسے وصف کے ساتھ اللہ کو موصوف نہ کروں گا جس کا اطلاق اس کے غیر پر بھی ہوتا ہے! کہتا تھا میں اس کا یہ وصف کرتا ہوں کہ وہ خالق، مُحیی، مُمیت اور مُوجِد ہے اس لئے کہ یہ اوصاف اس کے ساتھ مختص ہیں، اس کا زعم تھا کہ اللہ کی کلام حادث ہے اس نے اللہ کو اس کے ساتھ متکلم کا نام نہ دیا، کہتے ہیں جہم نے لڑائیوں میں بھی حصہ لیا، حارث بن سریج کے ہمراہ ہوا جب اس نے خراسان کے بنی امیہ کی طرف سے (آخری) امیر نصر بن سیار کے خلاف خروج کیا آخر کار سلم بن احوز کے ہاتھوں قتل ہو گیا جو نصر کی طرف سے پولیس کا سربراہ تھا، بخاری اپنی کتاب خلق افعال العباد میں لکھتے ہیں مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ جہم نے جعد بن درہم سے اخذ واستفادہ کیا ہے، خالد قسری امیرِ عراق نے تقریر کرتے ہوئے کہا تھا میں جعد کو ذبح کرنے والا ہوں کیونکہ اس کا دعوی ہے کہ اللہ نے نہ تو حضرت ابراہیم کو خلیل بنایا ہے اور نہ وہ حضرت موسی سے ہمکلام ہوا ہے بقول ابن حجر یہ ہشام بن عبد الملک کے دور کے واقعات ہیں تو گویا کرمانی کا ذہن جعد سے جہم کی طرف منتقل ہو گیا، جہم اس کے ایک مدت بعد قتل ہوا تھا، بخاری نے محمد بن مقاتل سے نقل کیا کہ ابن

مبارک نے شعری زبان میں یہ کہا: (ولا أقول بقول الجهم إن له قولا يضارع قول الشرك أحيانا) (یعنی میں جہم جیسا قول نہیں کہتا اسکے بعض اقوال شرک سے مشابہ ہیں)

ان سے نقل کیا کہ ہم یہود و نصاری کی کلام نقل کر لیتے ہیں مگر جہم کے اقوال نقل کرنا مستقظم خیال کرتے ہیں، عبد اللہ بن شوذب نے کہا جہم نے شک کی بناء پر چالیس دن نماز کا ترک کیا، ابن ابو حاتم نے کتاب (الرد علی الجهمية) میں خلف بن سلیمان بلخی کے طریق سے نقل کیا کہ جہم اہلِ کوفہ میں سے تھا اور نہایت فصیح اللسان آدمی تھا، علم میں کوئی خاص درک نہ تھا کچھ زنادقہ اس سے ملے اور اسے کہا ہمارے لئے اپنے رب کا وصف کرو جس کی تم عبادت کرتے ہو تو گھر میں داخل ہوا اور ایک مدت تک باہر نہ نکلا پھر باہر آیا اور کہا: (هو هذا الهواء مع كل شيء) (یعنی وہ یہ ہوا ہے، ہر شیٔ کے ساتھ ہے)

ابن خزیمہ نے التوحید میں اور الاسماء میں بیہقی کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں ابو قدامہ سے سنا کہتے ہیں ابو معاذ بلخی کو کہتے سنا کہ میں نے جہم کو ترمذ کے بیرونی پل پر دیکھا، وہ کوفی الاصل فصیح شخص تھا لیکن عالم نہ تھا اور نہ اہلِ علم سے اس کی مجالست تھی تو اسے کہا گیا اپنے رب کا وصف کرو، وہ کئی روز گھر میں چپکا بیٹھا رہا پھر نکلا اور کہا وہ یہ ہوا ہے ہر شیٔ کے ساتھ اور ہر شیٔ کے اندر اور اس سے کوئی شیٔ خالی نہیں! بخاری نے عبد العزیز بن ابو سلمہ سے نقل کیا کہ کلام جہم صفت بلا معنی اور بناء بلا اساس ہے، وہ کبھی بھی اہلِ علم میں شمار نہیں کیا گیا، اس سے ایک شخص کی بابت سوال ہوا جس نے دخول سے قبل طلاق دے دی تو کہنے لگا اس کی بیوی پر عدت گزارنا لازم ہے، سلف سے جہم کی تکفیر میں کثیر آثار نقل کئے، طبری نے اپنی تاریخ میں ۱۲۷ھ کے حوادث و واقعات کے ضمن میں ذکر کیا ہے کہ حارث بن سریج نے بنی امیہ کے عاملِ خراسان نصر بن سیار کے خلاف خروج کیا اور اس سے جنگ کی حارث کی تب دعوت عمل بالکتاب والسنّت تھی اور جہم اس کا کاتب (یعنی سیکرٹری) تھا پھر دونوں کے درمیان مراسلت ہوئی اور اس امر پر رضا مندی کا اظہار کیا کہ مقاتل بن حیان اور جہم کو ثالث مان لیں تو دونوں نے بالاتفاق فیصلہ دیا کہ معاملہ باہمی مشاورت سے حل کیا جائے اور اہلِ خراسان اپنی رضا سے کسی ایسے امیر پر متفق ہوں جو عادلانہ طور پر حکومت کرے لیکن نصر نے یہ فیصلہ قبول نہ کیا اور حارث سے جنگ پر مستمر رہا تا آنکہ مروان حمار (آخری اموی خلیفہ) کے دور میں ۱۲۸ھ میں وہ قتل ہو گیا، کہا جاتا ہے جہم بھی معرکہ میں کام آ گیا، بعض نے کہا بلکہ قیدی بنا لیا گیا تو نصر نے سلم بن احوز کو اس کے قتل کا حکم دیا، جہم نے امان طلب کی تو سلم نے کہا اگر تم میرے پیٹ کے اندر ہوتے تو میں تمہیں قتل کرنے کیلئے اسے بھی پھاڑ ڈالتا تو اسے قتل کر دیا، ابن ابو حاتم نے محمد بن صالح مولی بنی ہاشم کے طریق سے نقل کیا کہ سلم نے جب اسے پکڑا تو کہا اے جہم میں اس لئے تمہیں قتل نہ کروں گا کہ تم نے حکومت سے لڑائی کی ہے تم میری نظر میں اس اسے احقر ہو لیکن میں نے تمہیں ایسی باتیں کرتے سنا ہے کہ اللہ سے عہد کیا تھا کہ اگر تم پر کبھی قابو پایا تو ضرور تمہیں قتل کروں گا

معتمر بن سلیمان عن خلاد طفاوی سے نقل کیا کہ سلم جو خراسان کے محکمہ پولیس کا ہیڈ تھا، کو خبر ملی کہ جہم اس بات کا انکار کرتا ہے کہ اللہ تعالی نے حضرت موسی سے تکلیم کی تو اسے قتل کر دیا، بکیر بن معروف سے نقل کیا کہ سلم جب تلوار سے جہم کو قتل کرنے لگا میں بھی وہاں موجود تھا دیکھا کہ جہم کا چہرہ سیاہ پڑ گیا ہے، ابو قاسم لالکائی نے کتاب السنۃ میں مسند کیا ہے کہ جہم کا قتل ۱۳۲ھ میں ہوا مگر معتمد وہی جو طبری نے لکھا کہ ۱۲۸ھ میں تھا، ابن ابو حاتم نے سعید بن رحمت صاحبِ ابو اسحاق فزاری سے نقل کیا ہے کہ جہم کا واقعہ ۱۳۰ھ میں پیش

آیا تھا اسے جبرِ کسر پر محمول کرنا ممکن ہے یا اس امر پر کہ جہم کا قتل حارث کے قتل سے متاخر رہا، جہاں تک کرمانی کا قول کہ اس کا قتل ہشام کے دور میں تھا تو یہ وہم ہے کیونکہ حارث کا خروج اس کے دور کے بعد تھا شائد ان کا مستند ابن ابو حاتم کی صالح بن احمد بن حنبل کی یہ روایت ہے، کہتے ہیں میں نے ہشام بن عبد الملک کے امیر خراسان نصر بن سیار کی طرف لکھے خطوط میں پڑھا کہ (ہمیں اطلاع ملی ہے کہ) تمہارے ہاں ایک شخص جہم نامی ظاہر ہوا ہے جو دہریہ ہے اس پر قابو پاؤ تو اسے قتل کر ڈالو، لیکن اس سے لازم نہیں آتا کہ ہشام کے زمانہ میں ایسا ہوا اگرچہ اس کے نظریات اس کے دور میں ظاہر ہو چکے تھے تبھی ہشام نے یہ حکم جاری کیا، ابن حزم الملل والنحل میں لکھتے ہیں ملتِ اسلام کے مقرین کے پانچ فرقے ہیں:

اہل سنت پھر معتزلہ اور انہی میں سے قدریہ ہیں پھر مرجئہ اور انہی میں سے جہمیہ اور کرامیہ ہیں پھر رافضی اور انہی میں سے شیعہ ہیں اور پھر خوارج اور انہی میں سے ازارقہ اور اباجیہ ہیں بعد ازاں کثیر فرق ظہور پذیر ہوئے تو اہلِ سنت کا باہمی افتراق فروع میں ہے اعتقادیات میں بہت معمولی باہمی اختلاف ہے جہاں تک دیگر فرق تو ان کے مقالات (یعنی نظریات) میں ایسی چیزیں ہیں جو اہلِ سنت کے خلاف ہیں کچھ خلافِ قریب اور کچھ بعید! تو مرجئہ سے اہلِ سنت سے اقرب لوگ جو کہتے ہیں ایمان صرف دل اور زبان کے ساتھ تصدیق کا نام ہے اور عبادت ایمان سے نہیں (یعنی اس کا مدار اس پر نہیں) اور ابعد ترین جہمیہ ہیں جو قائل ہیں کہ ایمان فقط دل کا عقد ہے (یعنی اعتقاد اور بندھن) اگرچہ زبان کے ساتھ کفر یا تثلیث کا اظہار کرے یا بغیر تقیہ کے بتوں کی پوجا کرے اور کرامیہ ہیں جو کہتے ہیں ایمان صرف زبان کا قول ہے چاہے دل میں کفر کا اعتقاد ہو! بقیہ فرقوں کی بابت بھی لکھا پھر کہا جہاں تک مرجئہ ہیں تو ان کا عمدہ ایمان وکفر میں کلام ہے تو جس نے کہا عبادات ایمان کا حصہ ہیں اور وہ زیادہ ہوتا ہے اور کم بھی اور مومن ارتکابِ گناہ کی وجہ سے کافر نہیں ہو جاتا اور نہ اس پاداش میں وہ جہنم میں ہمیشہ رہے گا وہ مرجئ نہیں اگرچہ بقیہ نظریات میں ان کا ہمنوا ہو اور جو معتزلہ ہیں تو ان کا عمدہ وعد، وعید اور تقدیر بارے کلام کرنا ہے تو جس نے کہا قرآن مخلوق نہیں اور تقدیر اور روزِ قیامت اللہ تعالیٰ کی رؤیت کا اثبات کیا اسی طرح کتاب وسنت میں وارد اس کی صفات کا اور یہ کہ صاحبِ کبائر اس وجہ سے ایمان سے خارج نہیں ہوتا تو وہ معتزلی نہیں چاہے باقی سب مقالات میں ان کی موافقت کرے

بقیہ کی بابت بھی کلام ذکر کی پھر کہا جہاں تک اللہ تعالیٰ کی صفات بارے کلام تو یہ پانچوں فرق کے مابین مشترک ہے، بعض ان کے مثبت اور بعض نافی ہیں تو نفی کرنے والوں کے رأس معتزلہ اور جہمیہ ہیں انہوں نے اس میں مبالغہ کیا حتی کہ قریب تھا کہ تعطیل کے مرتکب ہو جاتے اثبات کرنے والوں کے رأس مقاتل بن سلیمان اور جنہوں نے اس کی تبع کی رافضہ اور کرامیہ میں سے تو ان لوگوں نے بھی اس میں اس حد تک مبالغہ کیا کہ اللہ تعالیٰ کو اس کی مخلوق کے ساتھ تشبیہ دیدی، تعالى الله عن أقوالهم علوا كبيرا، اس تباین کی نظیر جہمیہ کا یہ قول ہے کہ بندے کیلئے اصلاً ہی قدرت واختیار نہیں اور قدریہ کا قول کہ انسان خود ہی اپنے فعل کا خالق ہے! بقول ابن حجر بخاری نے خلق افعال العباد کے عنوان سے ایک علیحدہ کتاب تصنیف کی ہے اور یہاں جہمیہ سے متعلق اس سے کئی اشیاء ذکر کی ہیں۔

علامہ انور کتاب (الرد على الجهمية الخ) (یعنی کتاب التوحید، اسی کا دوسرا نام وہ ہے جو ذکر کیا) کے تحت لکھتے ہیں مصنف علامہ مسائلِ اصول سے اپنی فراغت کے بعد بعض کلامی مسائل میں داخل ہوئے ہیں، (التوحيد) نصب اور رفع کے ساتھ، نصب اس بناء پر کہ یہ رد کا مفعول ہے ای (هذا كتاب فى الرد على توحيدهم الذى اعتقدوه) (یعنی بنزع الخافض) اور رفع (كتاب

الرد) پرعطف کی بنا پرای (الرد علیه هو التوحید) لکھتے ہیں جہم میں صفوان ایک بدعتی تھا جو ترمذ میں تابعین کے عہد کے اواخر میں نمودار ہوا، نفیِ صفات وغیرہ اس سے کئی فلسفی نظریات منقول ہیں، المسایرۃ میں ابوحنیفہ کی بابت منقول ہے کہ اس سے مناظرہ کے بعد کہا اے کافر میرے ہاں سے نکل جاؤ، ان کے وہاں قول کی تاویل کی گئی ہے، میں کہتا ہوں بلکہ جو کہا صحیح ہے ان کے قول کی تاویل نہیں کرنا چاہئے امام کی شان اس امر سے ارفع ہے کہ ان کی زبان پر کوئی ایسا لفظ جاری ہو جسے اللہ اور اس کا رسول پسند نہیں کرتے،

جہم فلاسفہ کی مانند سات صفات کا منکر تھا معتزلہ کا بھی یہی میلان ہے یہ زعم کرتے ہوئے کہ صفات عین الذات نہیں پس یا تو وہ واجب ہیں یا ممکن! تو اول پر تعدد الواجب لازم آتا ہے اور ثانی پر حدوث، تفتازانی نے اس کے جواب سے تعرض کیا لیکن کوئی تشفی نہ کر سکے سوائے اس کے کہ کہا یہ لذاتہا ممکن اور بغیر ہا واجب ہیں، میں کہتا ہوں بے شک امکان بالذات اور استحالہ بالغیر ہیں ابن سینا کی مخترعات میں سے ہے، ان کے قدماء کے ہاں شئ یا تو واجب ہوتی تھی یا ممکن، واجب ان کے نزدیک جو ازلاً اور ابداً موجود ہو اور ممکن جو ایک مرتبہ موجود اور دوسری مرتبہ منعدم ہو اور جو ازلا اور ابدا موجود نہیں وہ ان کے ہاں ممتنع ہے، ابن رشد نے بھی یہی تصریح کی جب ابن سینا آئے اور دیکھا کہ ان کے بعض قواعد شرع کے موافق نہیں تو چاہا کہ درمیانی راہ اختیار کریں تو امکان بالذات اور مستحیل بالغیر کی اصطلاح ایجاد کی تو الممکن بالذات ہے الاستحالۃ بالغیر کا اطلاق صرف ان کے مذہب پر سائغ ہے ہم پر ان کی اصطلاح کو تسلیم کرنا واجب نہیں بلکہ یہ ہمارے ہاں واجب ہیں کیونکہ ضروریۃ الوجود ہیں، یہ نہیں کہ کبھی موجود ہوں اور کبھی منعدم تو یہ ممکن نہیں! باقی رہی یہ بات کہ ان کا واجبہ قرار دینا کس شئ کے مدنظر؟ تو اس بابت قدمائے فلاسفہ نے غور وخوض نہیں کیا اور نہ یہ معقول ہے، یہ اعتبار ذہنی ہے کہ واجب بالغیر جب استحالتِ انعدام میں واجب بالذات کے مساوق ہے تو دونوں کے مابین کثیر فرق باقی نہ رہے گا مگر اعتبار الذھن کے ساتھ ہی، اور یہ بھی خارجاً اس غیر کے اعتبار پر مبنی ہو گا، اگر داخلاً اس کا اعتبار کریں تو واجب بالذات کی طرف عائد ہو جائے گا تب دون الخارج وجوب کے مقتضیات الذات میں سے ہونے کی وجہ سے، جہاں تک ان کا قول کہ قیام بالغیر ملازمِ احتیاج ہے اور وہ مناط الامکان ہے تو یہ بھی باطل ہے کہ ابن سینا کے قواعد پر اس کی بناء ہے ہمارے ہاں نفس الاحتیاج موجبِ امکان نہیں ہوتا اس لئے کہ یہ ایک مرتبہ کسی شئ کے وجود سے عبارت ہے اور کبھی اس کے انعدام سے تو جب یہ ذات الواجب صفات لازم ہوں جرمِ شمسی کے لئے روشنی کے لزوم کی مانند تو یہ ازلاً اور ابداً ذات کے ساتھ موجود ہیں اور خارج میں اصلاً اس سے منفک نہیں تب یہ ہمارے مذہب پر بھی واجبہ ہوئیں کیونکہ ہم نہیں کہتے کہ ممکن وہ جو منعدم ہو اور موجود بھی،

ابن رشد نے تصریح کی ہے کہ ان کے قدماء کہا کرتے تھے کہ فلک واجب بالذات اور ممکن بالتحرک ہے جب ابن سینا آئے اور دعویٰ کیا کہ یہ ایسا قول ہے جو اصلاً ہی شرع میں سائغ نہیں تو تعبیر میں جو تم نے دیکھا تغیر کر دیا، جہاں تک ان کا قول کہ زیادتِ صفات استکمال بالغیر کا موجب ہے تو اس کی کوئی حیثیت نہیں، کیونکر ہو؟ ان کے شیخین کا میلان یہ ہے کہ علم باری تعالیٰ حصولی ہے تو کیا اس سے استکمال بالغیر لازم ہوا؟ ان سے تعجب کہ اللہ تعالیٰ کی کثیر صفات کی نفی کر ڈالی اس میں قدرت اور ارادہ وغیرہ بھی ہیں، باقی رہا علم تو اس کی بابت کہا وہ حصولی ہے تو لامحالہ یہ غیر الذات ہوا تو تب ان کے عینیۃ الذات کے قول کا کوئی محصل مفہوم باقی نہ رہا، ہم نے مقدمہ میں مفصلا ان کے اس مغالطہ سے پردہ اٹھایا ہے اس کی مراجعت کر لو، پس صواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مراتبِ کمالات سے کسی بھی مرتبہ

میں مجرد نہیں بلکہ یہ صفات کمالِ ذات کی فروع میں سے ہیں جیسا کہ التحریر میں ابن ہمام نے تعبیر کیا اور اگر ذات بحسب نفسہا کامل نہ ہوتی تو اس میں یہ صفات بھی نہ ہوتیں کہ وہی ان کا مبدأ ہے بے شک ذات اپنی بساطت کے لئے عین علم اور ہر کمال کا عین ہے اس معنی میں کہ یہ ان صفات کے مبادی ہیں کہ مستحیل ہے کہ ذات اپنی ذات کے مرتبہ میں متکثر ہو،

(لأنها صفة الرحمن) کے تحت لکھتے ہیں اللہ تعالیٰ کی ذات میں صفت کا اطلاق شیخ اکبر کے نزدیک غیر مناسب ہے! میں کہتا ہوں کیوں جب کہ حدیث میں یہ صریحا وارد ہے۔

- 1باب مَا جَاءَ فِي دُعَاءِ النَّبِيِّ ﷺ أُمَّتَهُ إِلَى تَوْحِيدِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى

(نبی اکرم کی امت کو دعوتِ توحید)

توحید اللہ سے (یہاں) مراد یہ شہادت کہ وہ ایک اللہ ہے اس کو بعض غالی صوفیاء نے توحید العامۃ کا نام دیا، توحید کی تفسیر میں دونوں گروہوں نے دو مخترع امور کا ادعاء کیا ہے، ایک معتزلہ کی تفسیرِ توحید، جیسا کہ اس کا ذکر گزرا اور دوم غالی صوفیاء کی تفسیر، تو ان کے اکابر نے جب محو وفنا کے مسئلہ پر کلام کی اور اس سے ان کی مراد رضا وتسلیم اور تفویض الامر میں مبالغہ تھا تو بعض نے اس حد تک مبالغہ آمیزی کی حتی کہ وہ انسان کی طرف فعل کی نسبت کی نفی میں مرجئہ کے مشابہ ہو گئے اس نے ان کے بعض کو معذرۃ العصاۃ (یعنی اللہ کے نافرمان معذور ہیں) کا قائل بنا دیا پھر بعض نے اور زیادہ غلو کیا حتی کہ کفار کو معذور قرار دیا پھر بعض اور زیادہ غالی ہوئے حتی کہ زعم کیا کہ توحید سے مراد وحدت الوجود کا اعتقاد ہے، معاملہ ایسا بگڑا کہ کثیر اہل علم ان کے متقدمین کی بابت سوئے ظنی کا شکار ہوئے حالانکہ وہ اس سے بری ہیں، میں نے پہلے شیخ الطائفہ جنید (بغدادی) کی کلام ذکر کی ہے جو غایتِ حسن وایجاز میں ہے بعض وحدتِ مطلقہ کے قائلین نے ان کا رد کیا اور لکھا: (وهل من غير) اس ضمن میں ان کی طویل کلام ہے جس سے ہر اس کی طبیعت دور بھاگے جو فطرتِ اسلام پہ ہے، اس کے تحت چار احادیث نقل کی ہیں۔

- 7371حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ حَدَّثَنَا زَكَرِيَّاءُ بْنُ إِسْحَاقَ عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ صَيْفِيٍّ عَنْ أَبِي مَعْبَدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ .

أطرافه 1395، 1458، 1496، 2448، 4347، 7372 (یعنی نبی پاک نے حضرت معاذ کو یمن بھیجا)

- 7372وَحَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي الأَسْوَدِ حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ الْعَلاَءِ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أُمَيَّةَ عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ صَيْفِيٍّ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا مَعْبَدٍ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ يَقُولُ سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ لَمَّا بَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ مُعَاذًا نَحْوَ الْيَمَنِ قَالَ لَهُ إِنَّكَ تَقْدَمُ عَلَى قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَى أَنْ يُوَحِّدُوا اللَّهَ تَعَالَى فَإِذَا عَرَفُوا ذَلِكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ فَإِذَا صَلُّوا فَأَخْبِرْهُمْ

أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ زَكَاةً فِي أَمْوَالِهِمْ تُؤْخَذُ مِنْ غَنِيِّهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فَقِيرِهِمْ فَإِذَا أَقَرُّوا بِذَلِكَ فَخُذْ مِنْهُمْ وَتَوَقَّ كَرَائِمَ أَمْوَالِ النَّاسِ .

أطرافه 1395، 1458، 1496، 2448، 4347، 7371 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص:۲۹۷)

معاذ بن جبل کی حدیث جب نبی اکرم نے انہیں یمن روانہ کیا، اسے دوطرق سے وارد کیا ایک دوسرے اعلیٰ ہے، عالی طریق کتاب الزکاۃ میں بھی تخریج کیا تھا وہاں ابوعاصم کا سیاق ذکر کیا تھا وہاں بھی ایک نازل سند ذکر کی تھی، اس باب میں ان کے شیخ عبداللہ بن ابواسود، ابن محمد بن ابواسود ہیں جو یہاں اپنے دادا کی طرف منسوب ہیں جن کا نام حمید بن اسود تھا، فضل بن علاء کی کنیت ابوعلاء تھی ابوعباس بھی کہا جاتا ہے کوفی نزیلِ بصرہ تھے ابن مدینی نے ثقہ قرار دیا بقول ابوحاتم رازی: (شیخ يُكتَب حديثه) (یعنی شیخ ہیں ان کی حدیث اخذ کی جائے) نسائی کہتے ہیں کوئی حرج نہیں بقول دارقطنی کثیر الوہم ہیں بقول ابن حجر بخاری میں ان کی یہی ایک حدیث ہے ان کے غیر کے ساتھ مقرون کیا ہے البتہ سیاق انہی کا ہے۔

(عن أبي معبد) بعض نسخوں میں (أبي سعيد) ہے یہ تصحیف ہے گویا کتابت میں میم ذرا پھیل کر سین سے مشابہ ہو گئی۔ (لما بعث) قال یا یقول کے حذف کے ساتھ، خطاً عموماً حذف کر دیا جاتا ہے بعض کے بقول لیکن (تحدیث کرتے ہوئے) نطق مشترط ہے۔ (إلى نحو أهل اليمن) یعنی اہل یمن کی جہت کی طرف، یہ روایت مطلق روایت جس میں ہے: (حين بعثه إلى اليمن) کو مقید کرتی ہے تو اس روایت نے تبیین کی کہ یہاں مضاف محذوف اور مضاف الیہ اس کے قائمقام کر دیا گیا ہے یا یہ عام کا اطلاق کر کے خاص مراد لینے کی قبیل سے ہے یا اسم جنس ہونے کی وجہ سے بعض پر بھی اس کا اطلاق ہے جیسے کل پر ہے، راجح یہ ہے کہ یہ مطلق کو مقید پر محمول کرنے سے ہے جیسے اس روایت نے صراحت کر دی، اواخر المغازی کے باب (بعث أبي موسى و معاذ إلى اليمن) میں ابوبردہ بن ابوموسی کی روایت میں گزرا ہے کہ ہر دو کو یمن کے ایک مخلاف (یعنی صوبہ وعلاقہ) کی طرف بھیجا یہ بھی ذکر کیا کہ تب وہاں دو مخلاف تھے (کچھ عرصہ قبل تک شمال اور جنوبی یمن کے نام سے دو ملک تھے جو آخر متحد ہو گئے) وہیں مخلاف کا ضبط وتشریح گزری پھر قولہ: (إلى أهل اليمن) کل بول کر جزو مراد لینا ہے کیونکہ بعض اہلِ یمن کی طرف بھیجا تھا، یہ بھی محتمل ہے کہ ان مذکورہ امور کی طرف دعوت میں خبر اپنے عموم پر ہوا گرچہ حضرت معاذ کی امارت یمن کے ایک مخصوص علاقہ پر تھی۔

(من أهل الكتاب) یہ یہود تھے، یمن میں یہودیت کے دخول کی ابتداء اسعد ذی کرب کے زمانہ میں ہوئی جو تبع اصغر ہے جیسا کہ ابن اسحاق نے سیرت میں مطولاً ذکر کیا اسلام کے ظہور کے وقت بعض اہل یمن یہودیت پر تھے بعد ازاں نصرانیت بھی یمن پہنچ گئی جب حبشہ کو وہاں غلبہ حاصل ہوا انہی میں صاحب الفیل ابرہہ تھا جس نے مکہ پر حملہ کیا اور کعبہ ڈھا دینا چاہا پھر سیف بن ذی یزن ان پر غالب آیا اور انہیں نکال دیا اسکے بعد صرف نجران میں جو مکہ اور یمن کے درمیان ایک شہر تھا نصاریٰ باقی رہے اور کچھ علاقوں میں یہودی بھی۔

(إلى أن يوحدوا الله الخ) کتاب الزکاۃ کے وسط میں اسماعیل بن امیہ عن یحی بن عبداللہ کی روایت سے یہ الفاظ گزرے تھے: (عبادة الله فإذا عرفوا الله) مسلم نے بھی انہی شیخ بخاری سے یہی الفاظ ذکر کئے، اس سے امام الحرمین وغیرہ نے تمسک کیا ہے کہ اولین واجب معرفت ہے، اس امر سے استدلال کیا کہ بقصدِ امتثال کسی قسم کے مامورات پر عمل کرنا اور منہیات میں

بقصدِ انزجار کسی شیئ سے باز رہنا ممکن نہیں مگر آمر و نہی کی جب معرفت حاصل ہو، ان پر اعتراض ہوا کہ معرفتِ تو متاتی نہیں مگر نظر و استدلال کے ساتھ اور وہ مقدمۃ الواجب ہے تو واجب ہے کہ اولا واجب نظر ہو! یہی رائے ایک گروہ کی ہے جن میں ابن فورک بھی ہیں ،تعقب ہوا کہ نظر ذی اجزاء ہے جن کا بعض بعض پر مترتب ہوتا ہے تو اولین واجب جزءِ نظر ہے، یہ قاضی ابو بکر بن طیب سے منقول ہے استاذ ابو اسحاق اسفرائنی سے نقل کیا گیا کہ اولین واجب قصد الی النظر ہے،بعض نے ان اقوال کے مابین یوں تطبیق دی کہ جس نے معرفت کو اولین واجب کہا اس کی مراد طلب و تکلیف ہے اور جس نے نظر یا قصد کہا اس کی مراد امتثال ہے کیونکہ وہ تسلیم کرتا ہے کہ یہ تحصیلِ معرفت کا وسیلہ ہے تو یہ وجوبِ معرفت کی سبقیت پر دلیل ہے، کتاب الایمان میں میں نے بعض کا ذکر کیا جنہوں نے اس کی اصل سے اس سے اعراض کیا اور اس آیت کے ساتھ تمسک کیا: (فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ حَنِيْفًا فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِىْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا)[الروم : ۳۰] اور اس حدیث سے :(كل مولود يولد على الفطرة) تو آیت و حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ معرفت تو اصلِ فطرت کے ساتھ ہی حاصل ہے اور اس سے خروج ایک امرِ طاریئ ہے کیونکہ فرمایا: (فأبواه يُهَوِّدَانِهِ و يُنَصِّرَانِهِ) (یعنی اسکے والدین اسے یہودی اور عیسائی بنا لیتے ہیں) اس پر اشاعرہ کے رؤوس میں سے ایک ابو جعفر سمنانی نے بھی موافقت کی اور کہا کہ مقالہِ اشعری میں یہ مسئلہ معتزلہ کے مسائل میں سے باقی رہ گیا ہے، اس پر تفرع کیا کہ ہر ایک پر اللہ کی معرفت واجب ہے اس پر دال ادلہ کے ساتھ اور اس میں تقلید کافی نہیں (یعنی کہ باپ موحد تھا تو بیٹا بھی ہوا) اھ

اپنے استاذ الشیخ الحافظ صلاح الدین علائی کی ایک تحریر پڑھی جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جن میں مذاہب باہم متناقض ہوئے اور کچھ افراط ، کچھ تفریط کا شکار ہوئے اور کچھ نے درمیانی راہ اختیار کی تو طرفِ اول بعض کا یہ قول کہ اللہ تعالیٰ کے وجود کے اثبات اور اس سے شرک کی نفی میں تقلیدِ محض کافی ہے،جن حضرات کی طرف اس کا اطلاق منسوب ہوا ان میں عبید اللہ بن حسن عنبری اور حنابلہ و ظاہریہ کی ایک جماعت ہے بعض نے مبالغہ کیا تو ادلہ میں نظر کو حرام کہا، ان کا استناد کبار ائمہ سے ذمِ کلام میں ثابت اقوال کی طرف ہے، آگے اس کا بیان آئے گا

فریقِ ثانی (یعنی تفریط کا شکار) ان حضرات کا قول جو ہر ایک کے ایمان کی صحت کو علمِ کلام کی ادلہ کی معرفت پر موقوف ٹھہراتے ہیں، یہ بات اسفرائنی کی طرف منسوب ہے غزالی لکھتے ہیں ایک گروہ نے اسراف کیا تو عوام المسلمین کی تکفیر کی اور زعم کیا کہ جو شرعی عقائد کو اہلِ کلام کی ذکر کردہ ادلہ کے ساتھ نہیں پہچانتا وہ کافر ہے تو اس طرح اللہ کی وسیع رحمت کو تنگ کر دیا اور جنت کو متکلمین کے ایک شر ذمہ قلیلہ کے ساتھ مختص کر دیا، اس کا نحو ابو مظفر بن سمعانی نے بھی ذکر کیا اور اس کے قائلین کا رد کرنے میں طول بیانی کی ، اکثر ائمہ فتوی سے نقل کیا کہ جائز نہیں کہ عوام کو اصول کے اعتقاد کا ان کے دلائل کے ساتھ مکلّف بنایا جائے کیونکہ اس میں مشقت ہے جو فقہی فروع کے تعلم کی مشقت سے بھی اشد ہے اور جو مذہبِ متوسط ہے تو اس کا بھی ذکر کیا میں آگے ملخصاً اس کا تذکرہ کروں گا

قرطبی المفہم میں حدیث (أبغض الرجال إلى الله الألدُّ الخَصِم) کی شرح کے اثناء جو بخاری کی کتاب الاحکام میں مشروحا گزری اور صحیح مسلم کی کتاب العلم کے اوائل میں ہے، لکھتے ہیں کہ یہ شخص جو اللہ کو اتنا مبغوض ہے وہ ہے جو اپنی خصومت کے ساتھ حق کے خلاف مدافعت کرتا ہے اور فاسد اور موہم شبہات کے ساتھ اس کا رد کرتا ہے، اس سے بھی اشد اصولِ دین میں خصومت ہے جیسا

کہ اکثر متکلمین کی روش رہی جو ان طرق سے اعراض کرنے والے تھے جن کی طرف اللہ اس کے رسول اور سلفِ امت نے رہنمائی کی، ان کی بجائے ان لوگوں نے خود ساختہ طرق، اصطلاحات، جدلی قوانین اور صناعی امور اختیار کیئے، ان کے اکثر کا مدار سوفسطائی آراء پر تھا : (علي آراء سوفسطائية) ، یا لفظی مناقضات پیدا ہوئے جو ایمان ختم کرنے کا باعث بنے ان سے انفصال کے لحاظ سے احسن وہ سمجھا جاتا تھا جو اجدل ہو (یعنی جھگڑا اور شور وشرابہ برپا کرنے کا ماہر) نہ کہ اعلم ! تو کتنے ہی فسادِ شبہ کے عالم ہوئے جو ان کے حل پر قوی نہ ہوئے اور کتنے ان سے منفصل جو ہیں وہ ان کے علم کی حقیقت کا ادراک نہ کر سکے پھر یہ لوگ کئی انواعِ محال کے مرتکب ہوئے جو بلید الذہن لوگوں اور بچوں کو بھی پسند نہ آئیں جب جواہر، الوان اور احوال کی تحیُّز بارے بحثیں کیں تو ان موضوعات میں شروع ہوئے سلف صالح نے جن سے امساک کیا تھا اللہ تعالیٰ کی صفات کے تعلقات، ان کی تعدید اور فی نفسہا ان کے اتحاد بارے بحثیں اور آیا یہ ذات ہیں یا اس کا غیر؟ اور اس بارے کلام کہ کیا وہ متحد ہے یا منقسم؟ اگر ثانی ہے تو کیا وہ بالنوع منقسم ہے یا بالوصف؟ اور ازل میں مامور کے ساتھ کیسے متعلق ہوا؟ حالانکہ وہ حادث ہے پھر جب مامور منعدم ہوا تو آیا تعلق باقی رہتا ہے؟ اور کیا مثلاً زید کے لئے امر بالصلاۃ ہی عمرو کے لئے امر بالزکاۃ ہے اور دیگر (کلامی) بحثیں جن کا انہوں نے ابتداع کیا، شرع نے ان کا حکم نہیں دیا تھا اور صحابہ اور جو ان کی سبیل کے سالک ہوئے ان سے ساکت رہے بلکہ ان میں پڑنے سے انہیں منع کر دیا گیا تھا کیونکہ جانتے تھے کہ یہ ایسی شئ کی کیفیت بارے بحث ہے جو عقل کے ساتھ نہیں جانی جاسکتی کیونکہ عقل کیلئے ایک حد ہے جہاں وہ ٹھہر جاتی ہے اور کیفیتِ ذات اور کیفیتِ صفات بارے بحث کے مابین کوئی فرق نہیں اور جو اس میں توقف کرے وہ جان لے کہ وہ جب اپنے نفس کی کیفیت سے محجوب کیا جائے اس کے وجود کے باوجود اور اس کے ادراک کی کیفیت سے جس کے ساتھ وہ مدرک ہے تو اپنے غیر کے ادراک سے اعجز ہے!

عالم کے علم کی غایت یہ ہے کہ وہ ان مصنوعات کے لئے کسی فاعل کے وجود کا قطعیت سے اثبات کرے جو شبیہ سے منزہ، نظیر سے مقدس اور صفاتِ کمال کے ساتھ متصف ہو پھر جب اس کی بابت نقل اس کے اوصاف و اسماء بارے کسی شئ کے ساتھ ثابت ہو تو ہم اسے قبول کریں اور اسے اپنے اعتقاد کا حصہ بنائیں اور اس کے ماسواء سے ساکت ہوں جیسا کہ سلفؒ کا طریق تھا، دیگر روش کے سالک زَلل سے امن میں نہیں ہو سکتے، متکلمین کے طریق میں خوض سے ردع میں کافی ہے جو ائمہ متقدمین سے ثابت ہے مثلاً عمر بن عبدالعزیز، مالک بن انس اور امام شافعی، بعض ائمہ نے اس امر کو قطعیت کے ساتھ بیان کیا کہ صحابہ کرام جو ہر وعرض اور اس سے متعلقہ متکلمین کی بحثوں میں نہیں پڑے تو جو ان کے طریق سے اعراض کرے تو یہی گمراہی اسکے لئے کافی ہے، کہتے ہیں اس قسم کی بحثیں کثیر لوگوں کو شک کی طرف لے گئیں بعض کو الحاد اور بعض کو وظائف العبادات کے ساتھ تہاون پر لگا دیا، اس کا سبب نصوصِ شارع سے ان کا اعراض اور غیر شارع سے حقائقِ امور کا ان کی طرف سے تطلب تھا، قوتِ عقل کے بس میں نہیں کہ وہ شارع کی طرف سے صادر احکام (کی حقیقت وحکمت) کا ادراک کر سکے، ان کے کثیر ائمہ نے ان کے طریق سے رجوع کر لیا حتی کہ امام الحرمین سے منقول ہے کہ کہا: میں بحرِ اعظم پر سوار ہوا اور طلبِ حق میں ہر اس شئ میں غواصی کی جس سے اہلِ علم نے منع کیا ہے تاکہ تقلید سے فرار ہو لیکن اب میں نے رجوع کر لیا ہے اور اب سلف کے مسلک کا معتقد و پیروکار ہوں، یہ بھی منقول ہے کہ موت کے وقت کہنے لگے اے ہمارے اصحاب! علم کلام کے ساتھ اشتغال چھوڑ دو، اگر میں جانتا ہوتا کہ وہ مجھے کہاں پہنچا دے گا تو کبھی بھی اس کے ساتھ متشاغل نہ ہوتا، حتی کہ قرطبی کہتے

ہیں اگر علمِ کلام میں دو مسئلے ہی ہوتے جو اس کے مبادی میں سے ہیں تو بھی یہ قابلِ ذم ہی ہوتا ایک تو ان کے بعض کا قول کہ اولین واجب: شک ہے کہ وہ وجوبِ نظر یا قصد الی النظر سے لازم ہے اسی طرف امام الحرمین نے اپنے قولِ مذکور: (رکبت البحر الأعظم) سے اشارہ کیا تھا، دوم ان میں سے ایک جماعت کا قول کہ جس نے اللہ کی معرفت نہ کی ان طرق کے ساتھ جو انہوں نے ترتیب دیئے ہیں اور ان ابحاث کے ساتھ جو انہوں نے تحریر کی ہیں اس کا ایمان صحیح نہیں، حتی کہ ان کے بعض کو کہا گیا اس سے تمہارے والد، تمہارے بڑوں اور تمہارے پڑوسیوں کی تکفیر لازم آتی ہے تو گویا ہوا تم مجھے اہلِ نار کی کثرت ہو جانے کا حوالہ دے کر دوش نہ دو، کہتے ہیں ان دو باتوں کے بعض غیر قائلین نے ان کے قائلین پر ردِ نظری کے طریق سے رد کیا اور یہ اس کی خطا ہے کیونکہ ان دونوں مسئلوں کا قائل شرعاً کافر ہے کیونکہ اس نے اللہ کی ذات میں شک کو واجب قرار دے لیا اور اکثر اہلِ اسلام اس کی نظر میں کافر ہیں حتی کہ اس کی کلام کے عموم میں صحابہ وتابعین جیسے سلف صالح بھی داخل ہوتے ہیں اور یہ دین سے بالضرورۃ معلوم الفساد ہے وگرنہ شرعیات میں کوئی ضروری موجود نہیں، قرطبی نے اپنی کلام اس اعتذار کے ساتھ ختم کی کہ خاصی طول بیانی کی ہے اس لئے کہ یہ بدعت (یعنی کلامی بحثیں) لوگوں کے ہاں پھیل چکی ہے حتی کہ کثیر لوگ اس کے ساتھ مغتر ہوئے تو ان کے لئے بذلِ نصیحت واجب تھا اھ،

آمدی ابکار الافکار میں لکھتے ہیں معتزلہ کے ابو ہاشم کی رائے یہ ہے کہ جو دلیل کے ساتھ اللہ کی معرفت کا حامل نہیں وہ کافر ہے کیونکہ ضدِ معرفت نکرۃ ہے اور نکرۃ کفر ہے! کہتے ہیں ہمارے اصحاب کا اس کے برخلاف پر اجماع ہے صرف اس امر میں اختلاف ہے کہ جب اعتقاد موافق ہو لیکن بغیر دلیل کے تو بعض نے کہا ایسا شخص مومن تو ہے لیکن عاصی ہے کیونکہ نظرِ واجب کا ترک کیا، بعض نے مجرد اعتقادِ موافق پر اکتفاء کیا اگرچہ کسی دلیل کی بنیاد پر نہ ہو اور اسے علم کا نام دیا اور اس پر اس طریق کے ساتھ حصولِ معرفت سے وجوب نظر لازم نہیں، ان کے غیر نے کہا جس نے تقلید سے منع کیا (یعنی دیکھا دیکھی اللہ کے وجود پر ایمان ومعرفت) اور استدلال کا ایجاب کیا اس کی مراد متکلمین کے طرق میں تعمق نہیں بلکہ وہ اس طرزِ استدلال کے ساتھ مکتفی ہے جو اہلِ اسلام کے ہاں صانع کے وجود پر مصنوع کے ساتھ استدلال کے ضمن میں متداول ہوا، اس کی غایت یہ ہے کہ ذہن میں مقدماتِ ضروریہ کا حصول ہوتا ہے جو صحیح طور سے متألف ہوتے اور علم پہ منتج ہوتے ہیں لیکن اگر اس سے پوچھا جائے یہ کیونکر اس کے لئے حاصل ہوئے تو وہ اس کے بیان پر قادر نہیں ہوتا، بعض نے کہا اس سب میں اصل اصولِ دین میں تقلید کرنے سے منع کرنا ہے، بعض ائمہ اس سے یہ کہہ کر منفصل ہوئے کہ تقلید سے مراد بغیر حجت کے کسی کے قول کا اخذ ہے اور جس پر ثبوتِ نبوت کے ساتھ حجت قائم ہوئی حتی کہ اس کے لئے اس کے ساتھ علمِ قطعی حاصل ہوا تو جو بھی آنجناب سے سماع کیا اس کا صدق اس کے ہاں امرِ قطعی ہے تو یہ اعتقاد جب رکھا تو وہ مقلد نہ ہوا کیونکہ یہ غیر سے بلا دلیل اخذ کے زمرہ میں نہیں آتا اور یہی تمام سلف کا مستند ہے اس شیٔ کے اخذ میں جو ان کے ہاں آیاتِ قرآن اور احادیثِ رسول میں سے ثابت ہے اس شیٔ کی بابت جو اس باب سے متعلق ہے تو اس میں سے محکم پر وہ ایمان لائے اور متشابہ کا معاملہ اپنے رب کو سونپ دیا، جن حضرات نے کہا کہ مذہبِ خلف احکم ہے ان لوگوں کے رد کی نسبت سے جنہوں نے نبوت کا اثبات نہیں کیا تو جو ان میں سے رجوع الی الحق چاہتا ہے اسے اس پر ادلہ قائم کرنے کی ضرورت ہے تا آنکہ وہ اذعان وتسلیم کی روش اختیار کرے یا پھر معاند بن کر اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈال لے بخلاف مومن کے کہ وہ اپنے اصلِ ایمان میں ان کا محتاج نہیں، اول کا سبب عدمِ ایمان کو اصل بنا لینا ہے تو اس

صورت میں معرفت کی طرف مؤدی نظر واجب ہے بصورت دیگر سلف کا طریق اس سے اسہل ہے جیسا کہ اس کا ایضاح گزرا اس شیٔ کی طرف رجوع کرنے میں جس پر نصوص دال ہیں حتی کہ اقامتِ دلیل کرنے میں مذکور کی ضرورت ہوان پر جو مومن نہیں، تو ان پر معاملہ مختلط ہوا ہے جنہوں نے اسے مشترط کیا

بعض موجبینِ استدلال نے علماء کے ذمِ تقلید کے ساتھ احتجاج کیا اور ذمِ تقلید میں وارد آیات واحادیث ذکر کیں اور اس امر کے ساتھ کہ ہر کوئی استدلال سے قبل یہ نہیں جانتا کہ دونوں میں سے کون سا امر ہدی ہے اور یہ کہ ہر جو صحیح نہ ہو مگر دلیل کے ساتھ وہ ایسا دعوی ہے جو قابلِ عمل نہیں اور یہ کہ علم شیٔ کا اعتقاد ہے اس کا جس پر وہ ہے، ضرورت سے یا استدلال سے اور ہر جو علم نہ ہو وہ جہل ہے اور جو عالم نہیں وہ ضال ہے! اول کا جواب یہ ہے کہ مذموم تقلید قولِ غیر کا بلا حجت اخذ ہے اور نبی اکرم کے فرامین واحکام اس قبیل سے نہیں کیونکہ اللہ تعالی نے آپ کی ہر بات کی اتباع واجب کی ہے اور آپ کے اوامر ونواہی پر عمل کرنا بالاتفاق مذموم تقلید کے تحت نہیں آتا لیکن دوسروں کے اقوال کی اتباع کرنا اور یہ اعتقاد رکھنا کہ وہ (یعنی مقلَد) یہ بات نہ کہتا تو وہ یعنی مقلِد بھی یہ نہ کہتا تو یہ مقلِد مذموم ہے بخلاف اللہ اور اسکے رسول کی اخبار کی بابت ایسا اعتقاد رکھنے کے کہ تب یہ ممدوح ہے، جہاں تک ان کا یہ احتجاج کہ کوئی قبل از استدلال نہیں جانتا ہوتا کہ دونوں میں سے کون سا امر ہدی ہے تو یہ مسلّم نہیں بلکہ کئی لوگ ایسے ہیں اسلام کیلئے جن کے نفوس اول وہلہ ہی سے مطمئن اور ان کے سینے منشرح ہیں اور بعض ایسے بھی ہیں جو استدلال پر توقف کرتے ہیں تو جن کا انہوں نے ذکر کیا وہ یہی ثانی شق والے لوگ ہیں تو ان پر نظر واجب ہے تا کہ اپنے آپ کو آگ سے بچالیں کیونکہ قرآن میں ہے: (قُوٓا أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارًا)[التحریم: ۶] تو ہر ایسے شخص پر فرض ہے جن سے یہ طالبِ رشد ہوں کہ ان کی رہنمائی کرے اور حق کو ان کیلئے مبرہن کرے، عہدِ نبوی اور مابعد کے سلف صالح کی یہی روش رہی ہے لیکن جو حضرات کہ ان کا نفس تصدیقِ رسول پر مستقر ہے اور دل میں اللہ کی توفیق وتیسیر کی بنا پر طلبِ دلیل کی کوئی منازعت نہیں تو یہی ہیں جن کے حق میں اللہ تعالیٰ نے کہا: (وَلَٰكِنَّ اللهَ حَبَّبَ إِلَيۡكُمُ الۡإِيمَانَ وَ زَيَّنَهُۥ فِي قُلُوبِكُمۡ)[الحجرات: ۷] اور فرمایا: (فَمَن يُرِدِ اللهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَامِ)[الأنعام: ۱۲۵]

اور یہ لوگ اپنے آباء واور اپنے رؤساء کے مقلد نہیں کیونکہ اگر (بالفرض) ان کے آباء اور رؤساء کافر ہوتے تو یہ ان کی پیروی نہ کرتے بلکہ ان سے سنی ہر مخالفِ شرع بات سے نفرت کرتے اور جہاں تک آیات واحادیث (یعنی جنہیں ذمِ تقلید میں وارد خیال کیا) تو وہ ان کفار کے حق میں ہیں جن کی اتباع کی حالانکہ ان کی اتباع سے نہی ہے اور جن کی اتباع کا حکم تھا ان کی اتباع ترک کی تو اللہ تعالیٰ نے ایسوں کو اپنے دعوی پر دلیل لانے کا مکلّف کیا ہے بخلاف اہلِ ایمان کے تو ان سے کبھی نہیں چاہا کہ ان کی اتباع کو ساقط کرے حتی کہ دلیل پیش کریں اور جو بھی اللہ ورسول کا مخالف ہے اس کے لئے اصلا ہی کوئی برہان ودلیل نہیں، دوسروں کو تبکیتاً اور تعجیزا (یعنی سرزنش کرتے ہوئے اور ان کا عجز ظاہر کرتے ہوئے) اس کا مکلّف کیا لیکن جس نے رسول کی اتباع کی ان امور میں جو وہ لائے تو یہ حق کی اتباع ہے جس کا حکم دیا ہے اور اس کی صحت پر براہین قائم ہیں چاہے وہ ان براہین کی توجیہہ سے واقف ہوں یا نہیں، ان کے بعض حضرات کا کہنا کہ اللہ تعالیٰ نے استدلال کا ذکر کیا اور اس کا حکم دیا ہے تو یہ بات ٹھیک ہے لیکن وہ ہر اس کے لئے جو اس کا مطیق ہو فعلِ حسن اور مندوب ہے اور واجب ہے ہر ایسے شخص پر جس کا نفس (بغیر دلیل) تصدیق پر ساکن نہیں جیسی کہ اس کی تقریر گزری،

ان کے غیر نے کہا جو حضرات کہتے ہیں کہ سلف کا طریق اسلم اور خلف کا طریق احکم ہے تو یہ مستقیم نہیں کیونکہ ان کا خیال ہوا کہ سلف کا طریقہ قرآن و حدیث کے الفاظ کے ساتھ مجرد ایمان ہے بغیر ان کی فقہ وفہم کئے اور یہ کہ خلف کا طریقہ ان نصوص جو اپنے حقائق (یعنی حقیقی معانی) سے مصروف ہیں، کے معانی کا انواعِ مجازات کے ساتھ استخراج ہے تو اس قائل کو سلف کے طریقہ سے ناواقفیت بھی ہے اور طریقۂ خلف سے بھی، معاملہ یوں نہیں بلکہ سلف کو اس شیٔ کی جو اللہ تعالیٰ کے لائق ہے غایت معرفت حاصل تھی اور وہ اس کی غایت تعظیم اور اس کے امر کیلئے خضوع اور اس کی مراد کیلئے تسلیم کے جویا تھے اور طریقِ خلف کا سالک وثوق سے نہیں کہہ سکتا کہ جو اس نے تاویل کی ہے وہی مراد ہو، اسے اپنی تاویل کی صحت پر قطعیت ہونا ممکن نہیں، جہاں تک علم کی بابت ان کا قول تو انہوں نے تعریف میں ضرورت یا استدلال کا اضافہ کر دیا ہے علم کی تعریف اس سے قبل کی عبارت پر منتہی ہو جاتی ہے لیکن اگر کوئی اضافہ کرنا ہی چاہتے ہیں تو یہ اضافہ کریں کہ اسکے لئے اللہ کی جانب سے تیسیر ہو اور یہ اعتقاد اسکے دل میں پیدا ہو وگرنہ جو اضافہ انہوں نے کیا وہ محلِ نزاع ہے تو اس میں کوئی دلالت نہیں

ابو مظفر بن سمعانی کہتے ہیں بعض اہلِ کلام نے بعض کے اس قول کا تعقب کیا ہے کہ سلف صحابہ وتابعین نے توحید بارے عقلی دلائل کے ایراد کا کوئی اہتمام نہیں کیا اس طور کہ وہ احکامِ حوادث میں تعریفات کے ساتھ مشتغل نہیں ہوئے جبکہ فقہاء نے یہ قبول کیا اور اس کا استحسان کیا اور اپنی کتب میں اسے مدون کیا تو اسی طرح علمِ کلام ہے اور اسکا طرہ امتیاز یہ ہے کہ وہ ملحدین اور اہلِ اہواء کے رد کو متضمن ہے، اس کے ساتھ اہلِ زیغ سے شبہات زائل ہوتے ہیں اور اہلِ حق کیلئے ثبوتِ یقین ہوتا ہے اور سبھی جانتے ہیں کہ کتاب کی حقیقت معلوم نہیں اور نبی اکرم کا صدق عقلی ادلہ کے ساتھ ہی ثابت ہے، اس کا جواب دیتے ہوئے کہا اولا یہ کہ شارعؑ اور سلف صالح نے ابتداع سے منع کیا اور اتباع کا حکم دیا ہے، سلف سے صحت کے ساتھ ثابت ہے کہ کلامی بحثوں سے انہوں نے منع کیا اور اسے شک و ارتیاب کا ذریعہ شمار کیا جہاں تک فروع ہیں تو ان میں سے کسی سے ان کی نہی ثابت نہیں مگر جو نصِ صحیح کو ترک کرے اور اس پر قیاس کو مقدم کرے لیکن جو نص کی اتباع کرے اور اس پر قیاس کرے تو ائمہ سلف میں سے کسی سے اس کا انکار محفوظ نہیں کیونکہ معاملات میں حوادث (یعنی نت نئے مسائل) پیدا ہوتے رہیں گے اور لوگوں کو ان کے احکام کی معرفت کی ضرورت رہے گی اس لئے اس کے اشتغال کے استحباب پر وہ متوارد ہیں بخلاف علمِ کلام کے، اور ثانیاً یہ کہ دین کامل ہو چکا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: (اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) تو جب اس کا اکمال واتمام کر دیا ہے اور صحابہ کرام نے نبی اکرم سے اس کا اخذ کیا ہے اور ان سے آخذ کا اس پر اعتقاد ہے اور نفس مطمئن ہے تو اب تحکیمِ عقول اور عقلی قضایا کی طرف رجوع اور انہیں اصل بنا لینے کی کیا ضرورت ہے؟ کہ ان پر صحیح وصریح نصوص کو معروض کرے تو کبھی تو ان کے مضامین پر عمل کرے اور کبھی ان کی تحریف کر دے تا کہ عقول کے موافق ہوں، جب دین کامل ہے تو اس میں کسی قسم کا اضافہ نقصان فی المعنی ہوگا جیسے ہاتھ میں ایک انگلی کا اضافہ کہ اس سے غلام کی قیمت میں کمی واقع ہو جاتی ہے (جبکہ عقلی لحاظ سے قیمت میں اضافہ ہونا چاہئے تھا)

بعض متکلمین نے توسط اختیار کیا اور کہا تقلید کافی نہیں بلکہ دلیل ضروری ہے تا کہ اسکے ساتھ سینہ منشرح ہو اور علمی طمانیت حاصل ہو اور یہ شرط نہیں کہ یہ کلامی صناعت کے طریق سے ہو بلکہ ہر ایک کے حق میں اسکی فہم کے مقتضا کے لحاظ سے جو ہو وہ کافی ہے اھ،

پہلے جو تقلیدِ نصوص کا ذکر گزرا وہ اس ضمن میں کافی ہے، بعض نے کہا ہر ایک سے مطلوب جزمی تصدیق ہے جس کے ساتھ کوئی سبب (مرتبط) نہ ہو، اللہ تعالی کے وجود اور اس کے رسل اور جو وہ لائے، پر ایمان لانے کی نسبت سے جیسے بھی اس کا حصول ہو اور جس طریقہ سے بھی یہ موصول ہو چاہے تقلیدِ محض ہو بشرطِ کہ تزلزل سے وہ سالم رہے

قرطبی لکھتے ہیں یہ ہے جس پر ائمہِ فتوی اور ان سے قبل ائمہِ سلف رہے، ان کے بعض نے اصلِ فطرت بارے سابق الذکر قول سے احتجاج کیا اور جو نبی اکرم اور صحابہ کرام سے تواتراً منقول ہے کہ انہوں نے جفاۃ اعراب جو قبل ازیں بت پرست تھے، کے اقرارِ اسلام کو قبول کیا جب کلمہ پڑھا اسی طرح اسلام کے احکام کے التزام کی حامی بھرنے کا اور انہیں ادلہ کے تعلم کا پابند نہ بنایا تھا اگر چہ ان کے کثیر کسی نہ کسی دلیل کے وجود کے مدنظر ہی اسلام لائے تھے تو اس کے اپنے لئے ایضاح کے سبب ہی وہ دائرہِ اسلام میں داخل ہوئے تو ان میں سے اکثر طوعاً (یعنی اپنی رضامندی سے) مسلمان ہوئے بغیر کسی استدلال کے تقدم کے بلکہ انہیں معلوم مجرد اہلِ کتاب کی اَخبار کی وجہ سے کہ ایک نبی مبعوث ہونے والا ہے جو اپنے مخالفین پر غالب آئے گا تو جب نبی پاک میں ان علامات کا ظہور دیکھا تو اسلام کی طرف مبادرت کی اور آپ کے سب اقوال کی تصدیق کی اور جو نماز وزکات وغیرہ فرائض بتلائے ان پر عمل پیرا ہونے کی حامی بھری، ان میں سے کثیر کو ان کے معاش ریوڑ چرانے وغیرہ کی طرف واپس ہو جانے کی اذن دے دی جاتی رہی اور نبوت کے انوار و برکات کا فیوض ان تک پہنچتا رہا اور ایمان ویقین میں وہ مزداد ہوتے رہے، ابو مظفر بن سمعانی کہتے ہیں عقل کسی شیٔ کو واجب نہیں کرتی اور نہ کسی شیٔ کو حرام کرتی ہے، ان معاملات میں اسکے لئے کوئی حظ نہیں اگر شریعت کسی حکم کے ساتھ وارد نہ ہوتی تو کسی پر کوئی شیٔ واجب نہ ہوتی کیونکہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا)[الإسراء : ١٥] اور کہا: (لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ)[النساء: ١٦٥] اور دیگر کئی آیات، تو جس نے دعوی کیا کہ رسل کی دعوت دراصل بیانِ فروع کیلئے تھی اس پر لازم ہوا کہ عقل کو داعی الی اللہ قرار دے نہ کہ رسول کو، اور اس سے یہ بھی لازم آیا کہ اللہ کی طرف دعوت دینے کی نسبت سے رسول کا وجود اور عدم برابر ہوا اور گمراہی کیلئے یہی کافی ہے، ہم اس امر سے انکار نہیں کرتے کہ عقل توحید کی طرف مرشد ہے ہاں اس امر کے انکاری ضرور ہیں کہ وہ اس کے ایجاب کے ساتھ مستقل ہوتی کہ اسلام (لانا) صحیح نہ ہو مگر اسی کے طریق سے، سمعیات سے قطعِ نظر کرتے ہوئے کیونکہ یہ قرآن کی آیات اور متواتر احادیث کی دلالت کے خلاف ہے اگر چہ طریقِ معنوی کے ساتھ، اگر ان کا قول صحیح ہوتا تو سمعیات باطل ہو جاتیں جن میں یا جن کے اکثر میں عقل کیلئے کوئی مجال نہیں بلکہ یہ (یعنی اسلام لانا) واجب ہے ان سمعیات کی بناء پر جو ثابت ہوئیں تو اگر ہماری عقول ان کا ادراک کر سکیں تو اللہ کی توفیق کے ساتھ وگرنہ ہم اس کی حقیقت کے اعتقاد کے ساتھ مکتفی ہیں اللہ سبحانہ وتعالی کی مراد کے موافق اھ ،

ان کی کلام کی تائید ابو داود کی ابن عباس سے نقل کردہ روایت سے ملتی ہے کہ ایک شخص نے نبی اکرم سے کہا میں اللہ کا واسطہ دے کر آپ سے پوچھتا ہوں کیا اللہ نے آپ کو رسول بنا کر بھیجا ہے کہ ہم اس کی توحید کا اقرار کریں اور لات وعزی کو چھوڑ دیں؟ فرمایا ہاں، تو وہ اسلام لے آیا اس کی اصل صحیحین میں ہے ضمام بن ثعلبہ کے قصہ بارے! مسلم کی عمرو بن عبسہ سے روایت میں ہے کہ وہ نبی اکرم کے پاس آئے اور استفسار کیا کہ اپنی حقیقت سے پردہ اٹھائیں، فرمایا میں اللہ کا نبی ہوں، کہا کیا اللہ نے آپ کو بھیجا ہے؟ فرمایا

ہاں، کہا کس شئ کے ساتھ؟ فرمایا کہ اسے ایک مانوں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ بناؤں، اسی طرح حضرت اسامہ کے ایک شخص کو قتل کرنے کا قصہ جس نے ان کے سامنے کلمہ پڑھا تھا تو آنجناب نے اس کا سخت برا منایا، اور اسی معنی میں حدیثِ مقداد، دونوں بخاری کی کتاب الدیات میں گزری ہیں، قیصر وکسری وغیرہما بادشاہوں کے نام نبی اکرم کے مکتوبات میں آپ کی طرف سے انہیں دعوتِ توحید لکھی تھی اور دیگر روایات جو تواترِ معنوی تک پہنچتی ہیں اور دال ہیں کہ آپ نے مشرکین کو بس یہی دعوت دی کہ اللہ پر ایمان لائیں اور جو آپ لائے ہیں اس کی تصدیق کریں تو جنہوں نے ایسا کر لیا ان سے آپ نے قبول کیا برابر ہے کہ اسکا یہ ماننا تقدیمِ نظر سے ہو یا نہیں؟ اور جس نے ان میں سے توقف کیا تب اسے نظر (یعنی بحث وتمحیص) پر انگیخت کیا یا خود اس پر حجت قائم کی حتی کہ وہ مذعن ہو گیا یا پھر اپنے عناد پر مستمر رہا، بیہقی کتاب الاعتقاد میں لکھتے ہیں ہمارے بعض ائمہ اثباتِ صانع اور حدوثِ عالم کے ضمن میں رسالت کے معجزات کے ساتھ استدلال کے طریق پر چلے ہیں کیونکہ یہ اصل ہیں اس امر کے قبول کے وجوب میں جس کی طرف نبی اکرم نے دعوت دی اور اسی وجہ پر ان لوگوں کا ایمان واقع ہوا جنہوں نے رسل کی پکار پر صاد کیا پھر نجاشی کا قصہ ذکر کیا اور حضرت جعفر بن ابو طالب کا انہیں یہ کہنا کہ اللہ نے ہماری طرف ایک رسول مبعوث کیا جن کے صدق کو ہم جانتے تھے تو انہوں نے ہمیں اللہ کی طرف بلایا اور اللہ کی نازل کردہ کلام ہم پر پڑھی، کوئی کلام اس کے مشابہ نہ تھی تو ہم نے تصدیق کی اور جان لیا کہ جو وہ لائے ہیں حق ہے، مطولا یہ حدیث ذکر کی اسے ابن خزیمہ نے اپنی صحیح کی کتاب الزکاۃ میں ابن اسحاق کی روایت سے نقل کیا ہے اور ان کا حال معروف اور ان کی حدیث حسن کے درجہ میں ہے، بقول بیہقی تو قرآن کے اعجاز کے ساتھ ان لوگوں نے نبی اکرم کے صدق پر استدلال کیا تو ایمان لائے جو آپ نے صانع کے اثبات، اسکی وحدانیت اور حدوثِ عالم وغیرہ کی بابت انہیں قرآن وسنت سے خبر دی، اکثر اسلام قبول کرنے والوں کا اس کے مثل کے ساتھ اکتفاء روایات میں مشہور ہے تو ہر شئ میں آپ کی تصدیق واجب ہے جو بھی بطریق السمع ثابت ہو اور یہ تقلید نہیں بلکہ اتباع ہے

نظر کو مشترط قرار دینے والوں نے اس ضمن میں وارد آیات واحادیث کے ساتھ استدلال کیا ہے لیکن اس میں کوئی حجت نہیں کیونکہ جو نظر کے مشترط نہیں وہ اصلِ نظر کے منکر نہیں وہ صرف کلامی طرق کے ساتھ وجودِ نظر پر ایمان کو متوقف کرنے کا انکار کرتے ہیں کہ ترغیب فی النظر سے اس کا اشتراط لازم نہیں، بعض نے یہ استدلال کیا کہ تقلید علم کا فائدہ نہیں دیتی کہ اگر ایسا ہوتا تو قدمِ عالم میں تقلید کرنے والے اور اسکے حدوث میں تقلید کرنے والے کیلئے یہ علم حاصل ہوتا اور یہ محال ہے کیونکہ اس سے نقیضین کا اجتماع لازم آتا ہے، یہ دراصل غیرِ نبی کی تقلید میں متاتی ہے، جہاں تک آنجناب کی تقلید کرنا ان امور میں جن کی آپ نے اللہ کی جانب سے خبر دی تو یہ اصلاً ہی متناقض نہیں، بعض نے نبی اکرم اور صحابہ کرام کی طرف سے اعراب کے بغیر نظر قبولِ اسلام پر اکتفاء کا یہ عذر بیان کیا کہ یہ ضرورتِ مبادی کے باعث تھا لیکن اسلام کے استقرار اور اس کی شہرت کے بعد ادلہ پر عمل واجب ہے، اس اعتذار کا ضعف مخفی نہیں، تعجب اس امر پر ہے کہ اہلِ کلام میں سے جو اسے مشترط کرتے ہیں وہ تقلید (یعنی ائمہ کی) کے منکر ہیں حالانکہ وہ اس کے اولین داعی ہیں حتی کہ اذہان میں مستقر ہوا کہ جس نے ان کے تاصیل کردہ قواعد میں سے کسی قاعدہ کا انکار کیا تو وہ مبتدع ہے اگرچہ اس کی فہم کا ادراک نہ کر سکا ہو اور نہ اسکے ماخذ کی معرفت کر سکا ہو اور یہی خالص تقلید ہے تو مآل کار ان کی طرف سے اللہ تعالیٰ کی معرفت میں نبی اکرم کی تقلید کرنے والے کی تکفیر کا معاملہ ہوا اور جو ان لوگوں کی تقلید کرے (یعنی ان کی کلامی بحثوں میں) وہ ان کے ہاں مومن ہے، اس سے بڑی گمراہی کیا ہو

گی؟ ان کی مثال جیسا کہ بعض سلف نے کہا ایسے لوگوں کی مثال ہے جو سفر میں تھے کہ ایک ایسے صحرا جا پہنچے جہاں کوئی اکل وشرب کا سامان نہ تھا وہاں مختلف اطراف جاتے راستے پائے تو دو گروہوں میں بٹ گئے ایک گروہ نے ایک شخص پایا جس نے کہا میں ان راہوں سے واقف ہوں منزل تک پہنچانے کا راستہ ان میں ایک ہی ہے میرے پیچھے آؤ نجات پا جاؤ گے تو کئی لوگوں نے یہی کیا تو وہاں سے نکل آئے ،ایک گروہ ان کے بعد آیا تو نفسِ امارہ ان کی رہنما بنی تو ان کیلئے ظاہر ہوا کہ اس کے کہے پر عمل پیرا ہونے میں نجات ہے تو انہوں نے یہی کیا اور یہ بھی نجات حاصل کر گئے جبکہ ایک گروہ ایسا ہوا جو بغیر کسی کو رہنما بنائے ادھر ادھر ٹامک ٹوئیاں مارنے لگا، یہ ہلاک ہو گئے تو ان لوگوں کی نجات جنہوں نے کسی کو مرشد بنایا تھا ان لوگوں کی نجات سے کمتر نہیں جنہوں نے اخذ بالأمارۃ کیا (یعنی اپنے نفسِ امارہ کی بات مانی) اگر اس سے اولیٰ نہیں، حافظ صلاح الدین علائی کے رسالہ سے کچھ ایسی عبارت ملتی ہے جس سے یہ تفصیل کرنا ممکن ہے کہ جس کے پاس اصلاً ہی ادلہ میں سے کسی شیٔ کی فہم کی اہلیت نہیں (جیسے عام اہل ایمان) لیکن یقینِ کامل کی دولت سے وہ سرفراز ہے یا تو اس وجہ سے کہ اس پر اس کی نشأت ہوئی ہے یا نور کے باعث جو اللہ نے اس کے دل میں ڈالا تو اس سے اس پر اکتفاء کیا جائے گا

لیکن جس میں فہمِ ادلہ کی اہلیت ہے اس سے اکتفاء نہ کیا جائے گا مگر دلیل کے ساتھ ایمان والا ہونا، اس کے باوجود ہر ایک کی دلیل اسکے بحسب ہوگی اور اس ضمن میں مجمل ادلہ کافی ہیں جو ادنی نظر سے حاصل ہو جاتی ہیں اور جسے کسی قسم کا شبہ لاحق ہوا اس پر تعلم واجب ہے تا آنکہ یہ اس سے زائل ہو، کہتے ہیں تو اس سے اس طائفہِ متوسطہ کی کلام کے درمیان جمع وتطبیق ہو جاتی ہے لیکن جس نے غلو کیا اور کہا مقلد کا ایمان کافی نہیں تو یہ قطعا قابلِ التفات نہیں کیونکہ اس سے اکثر اہل اسلام کے ایمان کا عدم اعتبار لازم آتا ہے اسی طرح دوسری طرف کے غالی لوگ جنہوں نے کہا ادلہ میں نظر جائز نہیں کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ اکابرینِ سلف اہلِ نظر میں سے نہ تھے! ملخصا

قولہ (فإذا عرفوا الله) سے استدلال کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی اس کی حقیقتِ کنہہ کے ساتھ معرفت حاصل کرنا بشر کیلئے ممکن ہے تو اگر یہ مقید ہو اس شیٔ کے ساتھ جس کے ساتھ اپنے آپ کو معرف کیا اپنے وجود اور اپنے شایانِ شان مثلا علم وقدرت اور ارادہ جیسی صفات کے ساتھ اور ہر نقص سے اپنی تنزیہہ کے ساتھ جیسے حدوث تو اس میں کوئی باْس نہیں لیکن جو ان کے ماسوا تو یہ بشر کے لئے غیر معلوم ہیں، اسی طرف اپنے اس فرمان کے ساتھ اشارہ کیا: (وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً)[طه: ١١٠] توجب (فإذ اعرفوا الله) کو اس پر محمول کیا تو یہ واضح ہوگا حالانکہ اس کے ساتھ احتجاج اس جزم پر متوقف ہے کہ فی الحقیقت نبی اکرم نے یہی الفاظ استعمال کئے ہوں اور یہ محلِ نظر ہے کیونکہ قصہ واحد ہے اور رواۃ نے اس امر میں باہم اختلاف کیا ہے کہ حدیث اس لفظ کے ساتھ وارد ہوئی ہے یا اسکے غیر کے ساتھ؟ نبی اکرم نے (ان کے نقل کردہ الفاظ میں سے) ایک لفظ ہی بولا ہوگا تو اس احتمال کے مدنظر کہ یہ مذکورہ الفاظ رواۃ کا تصرف ہو اس کے ساتھ استدلال تام نہیں ٹھہرتا، کتاب الزکاۃ کے اواخر میں میں نے تبیین کی تھی کہ اکثر نے یہ الفاظ روایت کئے ہیں: (فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله و أن محمد ا رسول الله فإنْ هُمْ أطَاعُوْا لك بذلك) بعض نے یہ الفاظ ذکر کئے: (فَادْعُهُمْ إلى أنْ يُوَحِّدُوا الله فإذا عرفوا ذلك) بعض نے یہ کہا: (فادعهم إلى عبادة الله فإذا عرفوا الله) ان کے مابین وجہِ تطبیق یہ ہے کہ عبادت سے مراد توحید ہے اور توحید سے مراد شہادتین کا نطق، اور اپنے اس قول کے ساتھ توحید کی طرف اشارہ کیا، اور قولہ: (فإذا عرفوا الله) یعنی اللہ کی توحید اور مغفرت سے مراد اقرار اور طواعیت (یعنی طاعت کا جذبہ) ہے تو اس کے

ساتھ اس قصہ واحدہ بارے وارد مختلف الفاظ کے مابین تطبیق حاصل ہو جاتی ہے
ابن عباس کی حدیث میں کئی دیگر فوائد بھی ہیں مثلا کافر کے اقرار بالشہادتین کی صورت میں اس کے مسلمان ہونے کا حکم لگانا کہ اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لانے سے لازم آتا ہے کہ ہر اس کی بھی تصدیق ہو جو ان سے ثابت ہے اور اس کا التزام ہو، تو کلمہ پڑھنے والے کے لئے یہ حاصل ہوگا اور جو بعض مبتدعہ کی طرف سے اس میں سے کسی شئ کا انکار واقع ہوا تو یہ حکمِ ظاہر کی صحت میں قادح نہیں اس لئے کہ اگر یہ تاویل کے ساتھ ہے تو ظاہر ہے اور اگر ازرہِ عناد ہے تب اس کے اسلام کی صحت مشکوک ہے تو اسی لحاظ سے اس پر احکام مترتب ہوں گے کہ آیا اسے مرتد کہا جائے یا کچھ اور؟ اس سے خبرِ واحد کا قبول اور اس پر عمل کرنا بھی ثابت ہوا، تعقب ہوا کہ یہاں قرینہ موجود ہے کہ یہ زمانۂ نزولِ وحی کا قصہ ہے لہذا دیگر اخبارِ آحاد کے ساتھ اسے ملایا نہیں جا سکتا، باب (إجازة الخبر الواحد) میں اس ضمن کی مبسوط بحث گزری ہے، اس سے یہ بھی عیاں ہوا کہ کافر اگر ارکانِ اسلام میں سے کسی شئ مثلا نماز کا مصدِق بنے تو اس کے ساتھ وہ مسلمان باور ہوگا، بعض نے مبالغہ کرتے ہوئے کہا کہ ہر شئ جس کے انکار سے مسلمان کافر ہو جاتا ہے تو کافر اگر اس کا معتقد بنے تو مسلم متصور ہوگا، اول ارجح ہے جیسا کہ اس کے ساتھ جمہور نے جزم کیا اور یہ اعتقاد میں، جہاں تک عمل ہے تو اگر اس (یعنی کافر) نے نماز ادا کر لی تو (فقط یہ دیکھ کر) اس کے اسلام کا حکم نہ لگایا جائے گا اور یہ اولیٰ بالمنع ہے کیونکہ فعل کے لئے عموم نہیں تو یہ احتمال بھی ہے کہ عبث واستہزاء کے طریق سے ایسا کیا ہو (یا کسی مسلمان دوست کی دیکھا دیکھی نماز پڑھ لی)
اس سے اس شخص سے زکات کے اخذ کا وجوب بھی ثابت ہوا جس پر وہ واجب ہو چکی ہے اور ممتنع کے خلاف طاقت کے استعمال کا جواز بھی اگرچہ وہ جاحد نہ ہو، تو اگر اپنے امتناع کے ساتھ وہ ذی شوکت ہے تو اس سے قتال کیا جائے وگرنہ اگر ممکن ہو تو اسے اس امتناع کی پاداش میں کوئی تعزیری سزا دی جائے، اسے مالی تعزیر دینے بارے بہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ سے مرفوع حدیث مروی ہے جس میں ہے: (ومن منعها - يعني الزكاة - فإنا آخِذُوهَا و شَطْرَ مالِهِ عَزْمَةً مِنْ عزمات ربنا) (یعنی مانعینِ زکات سے میں زکات بھی وصول کروں گا اور ان کے مال سے ایک حصہ بھی، یہ ہمارے رب کے عزمات میں سے ایک عزمہ ہے) اسے ابو داؤد اور نسائی نے تخریج کیا اور ابن خزیمہ وحاکم نے صحت کا حکم لگایا، ابن حبان نے بہز بن حکیم کے حالات میں لکھا کہ اگر یہ حدیث نہ ہوتی تو میں ان کا ذکر کتاب الثقات میں کرتا، اسے صحیح قرار کر دینے والوں نے جواب دیا کہ یہ حکم دراصل شروع میں تھا پھر اسے منسوخ کر دیا گیا، نووی نے اس جواب کو ضعیف قرار دیا ہے اس جہت سے کہ عقوبت بالمال اولا معروف ہی نہیں حتی کہ نسخ کا دعویٰ تام ہو اور نسخ اپنی شروط ہی سے ثابت ہوتا ہے مثلا تاریخ کا علم ہو اور یہاں یہ معروف نہیں، نووی نے ابن حبان کے بہز کی تضعیف کے اشارہ کو معتمد سمجھا لیکن یہ جید نہیں کیونکہ جمہور کے ہاں وہ موثق ہیں حتی کہ اسحاق بن منصور یحیی بن معین سے ناقل ہیں کہ بہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ (والی سند) صحیح ہے اگر بہز سے نچلے راوی ثقہ ہوں تو، ترمذی کہتے ہیں ان کی بابت شعبہ نے کلام کی ہے (یعنی جرح کی ہے) اور وہ اہل الحدیث کے نزدیک ثقہ ہیں، ترمذی نے ان کی متعدد روایات کو حسن قرار دیا ہے احمد، اسحاق اور بخاری نے خارج از صحیح بخاری ان سے احتجاج کیا ہے، صحیح میں ان سے معلقا روایت نقل کی، ابو عبید آجری ابو داؤد سے ناقل ہیں کہ میرے نزدیک وہ ثقہ ہیں شافعی کے نزدیک نہیں تو اگر شافعی کے مقلدین اس پر اعتماد کریں تو انہیں کافی ہے، اس کی تائید فقہائے امصار کا اس کے ساتھ عمل کے ترک پر

اتفاق کرنا ہے جس سے دلالت ملی کہ اس کے لئے کوئی معارض راجح ہے اور اس کے مقتضا کے مطابق بعض کا فتویٰ دینا (ندرة المخالف) میں شمار ہوگا، حدیثِ باب نے یہ افادہ بھی دیا کہ زکات وصول کرنے والا حاکم ہوگا یا جسے وہ اس کے لئے مقرر کرے بعد ازاں فقہاء نے اموالِ باطنہ والوں کو خود بھی اخراجِ زکات کا حق دینے پر اتفاق کیا، بعض کا یہ قول شاذ ہے کہ حاکم کے حوالے کرنا واجب ہے اور یہ مالک سے ایک روایت ہے، شافعی کا قدیم قول بھی یہی تھا اس تفصیل پر جو دونوں سے منقول ہے۔

- 7373حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي حَصِينٍ وَالأَشْعَثِ بْنِ سُلَيْمٍ سَمِعَا الأَسْوَدَ بْنَ هِلاَلٍ عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ يَا مُعَاذُ أَتَدْرِي مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ قَالَ اللَّهُ وَرَسُولُه أَعْلَمُ قَالَ أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلاَ يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا أَتَدْرِي مَا حَقُّهُمْ عَلَيْهِ قَالَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ أَنْ لاَ يُعَذِّبَهُمْ

.أطرافه 2856، 5967، 6267، - 6500 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۳۷۲)

ابوحصین کا نام عثمان بن عاصم اسدی ہے اشعث بن سلیم، اشعث بن ابوشعثاء محاربی ہیں ان کے والد نام کی نسبت کنیت کے ساتھ اشہر تھے۔ (أ تدری ما حق الخ) اس کی شرح کتاب الرقاق میں گزری یہاں اس کے جملہ (لاتشر کوا به شيئا) سے غرضِ ترجمہ ہے کیونکہ توحید مراد ہے بقول ابن تین قولہ (حق العباد على الله) سے مراد جہتِ شرع سے علم ہے نہ کہ ایجابِ عقل کے ساتھ تو یہ اپنے تحققِ وقوع میں واجب کی مانند ہے یا یہ مقابلہ و مشاکلہ کی جہت پر ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان: (فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللهُ مِنْهُمْ) [التوبة: ۷۹]۔

- 7374حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي صَعْصَعَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَجُلاً سَمِعَ رَجُلاً يَقْرَأُ (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) يُرَدِّدُهَا ، فَلَمَّا أَصْبَحَ جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَذَكَرَ لَهُ ذَلِكَ وَكَأَنَّ الرَّجُلَ يَتَقَالُّهَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّهَا لَتَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ

.طرفاه 5013، - 6643 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۸،ص: ۷۹)

7374م -زَادَ إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ مَالِكٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ أَخْبَرَنِي أَخِي قَتَادَةُ بْنُ النُّعْمَانِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

شیخ بخاری ابن ابواویس ہیں، متنِ حدیث کتاب فضائل القرآن کے باب (فضل قل هو الله أحد) میں مالک سے ایک اور طریق کے ساتھ مشروحاً گزرا یہاں اس لئے وارد کیا کہ اس میں اللہ کی احدیت کے وصف کی تصریح ہے جیسا کہ اگلی روایت میں بھی۔ (زاد إسماعيل بن جعفر الخ) وہاں ابومعمر کے حوالے سے یہ زیادت ذکر کی تھی، یہاں بھی بعض نسخ میں یہی واقع ہے جب کہ بعض میں ہے: (وقال أبو معمر) وہاں ابومعمر سے مراد میں اختلاف کا ذکر بھی گزرا اور اسے موصول کرنے والوں کا نام بھی۔

- 7375 حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ حَدَّثَنَا عَمْرٌو عَنِ ابْنِ أَبِي

هِلَالٍ أَنَّ أَبَا الرِّجَالِ مُحَمَّدَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ حَدَّثَهُ عَنْ أُمِّهِ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَكَانَتْ فِي حَجْرِ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَعَثَ رَجُلًا عَلَى سَرِيَّةٍ وَكَانَ يَقْرَأُ لِأَصْحَابِهِ فِي صَلَاتِهِ فَيَخْتِمُ بِ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ فَلَمَّا رَجَعُوا ذَكَرُوا ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ سَلُوهُ لِأَيِّ شَيْءٍ يَصْنَعُ ذَلِكَ فَسَأَلُوهُ فَقَالَ لِأَنَّهَا صِفَةُ الرَّحْمَنِ وَأَنَا أُحِبُّ أَنْ أَقْرَأَ بِهَا فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَخْبِرُوهُ أَنَّ اللَّهَ يُحِبُّهُ

ترجمہ: ام المومنین عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے ایک شخص کو ایک لشکر کا سردار بنا کر روانہ کیا وہ شخص جب نماز پڑھاتے تو قُلْ ھُوَ اللّٰہُ اَحَدٌ پر قرآءت ختم کرتے جب یہ لوگ واپس ہوئے تو نبی پاک سے انھوں نے اس کا ذکر کیا آپ نے فرمایا ان سے پوچھو کہ وہ ایسا کیوں کرتے ہیں؟ لوگوں نے ان سے پوچھا تو انھوں نے کہا (کہ میں اس لیے اس کو زیادہ پڑھتا ہوں کہ) یہ رحمٰن کی صفت ہے اور میں اس کے پڑھنے کو محبوب رکھتا ہوں تو نبی پاک نے فرمایا اسے کہہ دو کہ اللہ اس کو محبوب رکھتا ہے۔

یہ فضائل القرآن میں معلقا گزری ہے۔ (حدثنا احمد بن صالح) اکثر کے ہاں یہی ہے مستخرج میں ابونعیم نے اور اطراف میں ابومسعود اسی پر جزم کیا اطراف للمزی میں ہے کہ بعض نسخوں میں: (حدثنا محمد حدثنا أحمد بن صالح) ہے بقول ابن حجر بیہقی نے اطرافِ خلف کی تبع میں اس کے ساتھ جزم کیا بقولِ خلف میرا خیال ہے یہ محمد بن یحیی ذہلی ہیں اسماعیلی کے ہاں حرملہ عن ابن وہب سے اس روایت کے نقل کے بعد ہے کہ بخاری نے اسے (محمد بلا خبر عن أحمد بن صالح) سے نقل کیا ہے (یعنی بغیر صیغہِ اخبار وتحدیث کے) تو گویا ان کے ہاں یہ (قال محمد) کے لفظ کے ساتھ واقع ہے، اکثر کی روایت میں محمد سے مراد امام بخاری ہیں اور (قال محمد) کے قائل محمد فربری ہیں، کرمانی نے یہ بطورِ احتمال ذکر کیا ہے بقول ابن حجر تب یہ نکتہ واضح کرنے کی ضرورت ہوگی کہ کیوں فربری نے اس حدیث میں اپنا آپ ظاہر کیا جب کہ دیگر مذکور وآمدہ روایات میں نہیں کیا؟

عمرو سے مراد ابن حارث مصری اور ابن ابو ہلال، سعید ہیں مسلم نے اپنی روایت میں نام ذکر کیا ہے۔ (بعث رجلا الخ) کتاب الصلاۃ کے باب (الجمع بین السورتین فی رکعة) میں اس شخص کے تسمیہ کی بابت اختلاف کا ذکر ہوا اور آیا یہ وہی ہیں جو مسجد قباء کے امام تھے جن کی بابت بھی یہی عمل مروی ہے؟ راجح قول کا بیان بھی کیا تھا۔ (فیختم بقل ھو اللہ أحد) ابن دقیق العید کہتے ہیں یہ دال ہے کہ یہ صحابی کوئی اور سورت بھی پڑھتے پھر اسے بھی ہر رکعت میں اور یہی ظاہر ہے! یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ کہ آخرِ قراءت کو اس کے ساتھ مختص کرتے ہوں تب یہ آخری رکعت کے ساتھ مختص ہوگا، اول پر اس سے ایک رکعت میں دو (یا دو سے زائد) سورتوں کے مابین جمع کا جواز ماخوذ ہوگا، اس بارے مفصل بحث اسی سابق الذکر باب میں گزری ہے۔

(لأنھا صفة الرحمن) بقول ابن تین (صفة الرحمن) اس لئے کہا کہ اس میں اس کے اسماء وصفات ہیں اور اس کے اسماء اس کی صفات سے مشتق ہیں، ان کے غیر نے کہا محتمل ہے کہ صحابی مذکور نے یہ بات آنجناب سے سنی کسی شئ کی طرف استناد کرتے ہوئے کہی ہو یا تو بطریقِ نصوصیت اور یا بطریقِ استنباط، بیہقی نے کتاب الاسماء والصفات میں بسند حسن ابن عباس سے روایت نقل کی کہ یہود نبی اکرم کے پاس آئے اور کہنے لگے جس رب کی آپ عبادت کرتے ہیں اس کا وصف کیجئے تو اللہ نے سورۃ ص نازل کی تو

آپ نے ان سے کہا: (هذه صفة ربي عزوجل) ابی بن کعب سے مروی کیا کہ مشرکین نے نبی اکرم سے کہا (انسِبُ لنا رَبَّكَ) (یعنی ہمیں اپنے رب کا نسب نامہ بتلاؤ) تو سورہ اخلاص نازل ہوئی ، یہ ابن خزیمہ کی کتاب التوحید میں بھی ہے، حاکم نے اسے صحیح قرار دیا اس سے میں یہ الفاظ بھی ہیں: (إنه ليس شيء يولد إلا يموت وليس شيء يموت إلا يورث والله لا يموت ولا يورث و لم يكن له شبه ولا عدل وليس كمثله شيء) بیہقی کہتے ہیں (ليس كمثله شيء) کا معنی ہے: (ليس كهو شيء) (یعنی اس کی مانند کوئی شئ نہیں) اہلِ لغت نے یہ کہا اور اس کی نظیر یہ آیت ہے: (فإنْ آمَنُوا بِمِثْلِ ما آمَنْتُمْ بِهِ)[البقرة : ۱۳۷] اور مراد: (بالذي آمنتم به) اور یہ ابن عباس کی قراءت ہے، کہتے ہیں (كمثله) میں کاف برائے تاکید ہے تو اللہ نے اپنے سے مثلیت کی نہایت تو کیدی نفی کی ، ورقہ بن نوفل کے زید بن عمرو بن نفیل کے بارہ میں کہے اشعار میں سے ایک شعر ہے: (دِيْنُكَ دِيْنٌ لَيسَ دِيْنٌ كَمِثْلِهِ) پھر ابن عباس سے آیت (وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ)[الروم :۲۷] کی تفسیر میں مسند کیا کہ (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) اسی طرح آیت: (هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا)[مريم : ۶۵] کی بابت نقل کیا کہ: (هل تعلم له شَبهاً أو مثلا) ،

حدیثِ باب میں ان حضرات کے لئے حجت ہے جو اللہ کے لئے صفت کا اثبات کرتے ہیں اور یہ جمہور کا قول ہے، ابن حزم نے شذوذ کی روش اختیار کی اور کہا یہ ایسا لفظ ہے جسے معتزلہ اور ان کے اتباع علم الکلام کی اصطلاح کے بطور استعمال کرتے ہیں، اور یہ نبی اکرم یا آپ کے صحابہ میں سے کسی سے ثابت نہیں اگر یہ حدیثِ باب کے ساتھ معترض ہوں تو یہ سعید بن ابو ہلال کے افراد میں سے ہے اور وہ ضعیف ہیں، کہتے ہیں بتقدیرِ صحت (قل هو الله أحد) صفتِ رحمٰن ہے جیسا کہ حدیث میں مذکور ہوا اور اس پر زیادت نہ کی جائے بخلاف اس صفت کے جس کا وہ اطلاق کرتے ہیں کیونکہ لغتِ عرب میں جوہر یا عرض پر اس کا اطلاق ہوتا ہے، یہی کہا بقول ابن حجر سعید کا قابلِ احتجاج ہونا متفق علیہ امر ہے لہذا ان کے قول کی طرف مطلقا التفات نہ کیا جائے ، ان کی کلام اخیر مردود ہے کیونکہ سبھی کا اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے اسمائے حسنیٰ ثابت ہیں، قرآن میں ہے: (وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا)[الأعراف: ۱۸۰] سورۃ الحشر کے آخر میں کئی اسماء کا ذکر کر کے کہا: (لَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ)[الحشر : ۲۴] اس میں مذکور اسماء لغتِ عرب کے لحاظ سے صفات ہیں تو اس کے اسماء کا اثبات اس کی صفات کے اثبات کے مترادف ہوا اس لئے کہ اگر ثابت ہو کہ وہ مثلا حیٌّ ہے تو یہ زائد علی الذات ایک صفت کے ساتھ اس کا وصف ہوا اور یہ صفتِ حیات ہے اگر یہ نہ ہو تو فقط اسی پر اقتصار واجب ہو جو اس نے اپنی وجودِ ذات کی بابت خبر دی جب کہ اس کا فرمان ہے: (سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ)[الصافات : ۱۸۰] تو اس نے اپنے آپ کو منزہ فرمایا اس نقص سے جس کے ساتھ وہ اس کا وصف کرتے ہیں اس کا مفہومِ (عکسی) یہ ہوا کہ وصفِ کمال کے ساتھ اسے موصوف کرنا مشروع ہوا،

بیہقی نے اور ائمہ کی ایک جماعت نے قرآن اور صحیح احادیث میں مذکور تمام اسمائے ربانی کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے ایک: اس کی صفاتِ ذات، یہ جن کا وہ مستحق ہے عالمِ ازلی وابدی میں اور دوم اس کی صفاتِ فعل اور یہ جن کا وہ ابد میں مستحق ہوا، ازل میں نہیں (یعنی اس نے اپنی مشیت کے ساتھ بعد کے زمانوں میں ان کا اظہار کیا)، کہتے ہیں جائز نہیں کہ اس کا وصف کریں مگر اس کے ساتھ جس

پر قرآن اور صحیح وثابت سنت دال ہے یا جس پر اجماع منعقد ہوا پھر ان میں سے کچھ وہ جس کے ساتھ دلالتِ عقل مقترن ہوئی جیسے حیات ،قدرت، علم، ارادہ، سمع وبصر اور کلام جیسی اس کی صفاتِ ذات، اور جیسے خلق، رزق، اِحیاء، اِماتت، عفو اور عقوبت جیسی اس کی صفاتِ فعل اور پھر ان میں سے کچھ ایسی جو کتاب وسنت کی نص سے ثابت ہیں جیسے چہرہ، ہاتھ اور آنکھ جیسی صفاتِ ذات اور استواء (یعنی عرش پہ مستوی ہونا) نزول اور مجیٔ جیسی صفاتِ فعل، تو ان صفات کا اس کے لئے اثبات جائز ہے کیونکہ خبر ان کے ساتھ ثابت ہے ایسے طریق پر جو تشبیہ کی اس سے نفی کرتا ہے تو اسکی صفتِ ذات ازل سے اس کی ذات کے ساتھ موجود ہے اور ہمیشہ رہے گی اور اس کی صفتِ فعل اس سے ثابت ہے اور فعل میں مباشرت (یعنی بذاتِ خود کرنے) کی ضرورت نہیں (کہ اس کا فرمان ہے): (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُوْلَ لَهُ كُنْ فَيَكُوْن)[یس : ۸۲]،

قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں (قل هو الله أحد) دو اسموں پر مشتمل ہے تو جو سب اوصافِ کمال کو متضمن ہیں یہ ہیں: احد اور صمد اور یہ دونوں ذاتِ مقدسہ کی احدیت پر دال ہیں جو کل اوصافِ کمال کے ساتھ موصوف ہے تو واحد اور احد اگر چہ ایک ہی اصل کی طرف راجع ہیں لیکن استعمالاً اور عرفاً مفترق ہیں چنانچہ وحدت تعدد اور کثرت کی نفی کی طرف راجع ہے اور واحد اصل العدد ہے بغیر اس کے ماسوا کی نفی سے تعرض کئے اور احد اس کے مدلول کا مثبت اور ماسوا کی نفی کے لئے متعرض ہے، اسی لئے نفی میں اسے استعمال کرتے ہیں جب کہ واحد کو اثبات میں، تو کہا جاتا ہے: (ما رأيت أحدا) (نفی میں) اور (رأيتُ واحدا) (اثبات میں) تو اللہ تعالیٰ کے اسماء میں احد اس کے وجودِ خاص کا مشعر ہے جس میں کوئی غیر اس کا مشارک نہیں اور جو صمد ہے تو وہ سب اوصافِ کمال کو متضمن ہے کیونکہ اس کا معنی ہے: (الذى انتهىٰ سُؤْدَدُهُ) (یعنی جس پہ سیادت منتہی ہوگئی) اس طور کہ سب حوائج میں یا سی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور یہ حقیقۃً صرف اللہ ہی کے لئے تام ہے، ابن دقیق العید کہتے ہیں (لأنها صفة الرحمن) کی بابت محتمل ہے کہ اس سے مراد یہ ہو کہ اس میں صفتِ رحمٰن کا ذکر ہے جیسے کسی وصف کا ذکر کیا جائے تو ذکر سے یوں تعبیر کیا جائے کہ وہ وصف ہے اگر چہ نفس الوصف نہیں، اس کا غیر بھی محتمل ہے مگر یہ اس سورت کے ساتھ مختص نہیں لیکن شائد اس کے ساتھ وجہِ تخصیص یہ ہو کہ اس میں بجز اللہ کی صفات کے کچھ اور نہیں۔

(أخبروه أن الله يحبه) بقول ابن دقیق العید محتمل ہے کہ اللہ کی اس سے محبت کا سبب اسکی اس سورت کے ساتھ محبت ہو اور یہ بھی محتمل ہے کہ اس کی کلام کے مدلول کے پیش نظر، کیونکہ صفاتِ رب کے ذکر کیلئے اسکی محبت اس کے صحتِ اعتقاد پر دال ہے! مازری اور ان کے اتباع کہتے ہیں اللہ کی اپنے بندوں سے محبت (سے مراد) اس کا ان کے ثواب وتنعیم کا ارادہ ہے، بعض نے کہا یہ نفس الا ثابت والتنعیم ہے (یہاں فاضل محشی لکھتے ہیں یہ سب صفتِ محبت کی اللہ سے نفی کیلئے انواعِ تحلّلات [یعنی حیلہ سازیوں] میں سے ہے اس کی وجہ ان کا اللہ کی صفات کے مخلوق کی صفات سے مشابہ ہونے کا اعتقاد ہے حق یہ ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالی کا محبت کرنا بھی حقیقی ہے جیسے اس کا بغض رکھنا اور ان صفات پر مشابہت لازم نہیں آتی اور ان میں تاویل کرنا واجب نہیں، غضب اور محبت کمالاً اور استحقاقاً اللہ تعالیٰ کے لائق ہیں بغیر تمثیل، تکییف، تعطیل اور تحریف کے، اللہ کے اس فرمان کی حد پر: ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)، اور بندوں کی اس کے لئے محبت [کے ضمن] میں ان کی طرف سے اس کی طرف میلان بعید نہیں وہ میلان سے مقدس ہے، بعض نے کہا بندوں کی اسکے لئے محبت [سے مراد] ان کی اس کی اطاعت پر استقامت ہے اور تحقیق یہ ہے کہ استقامت محبت کا ثمرہ اور

اس کے لئے حقیقتِ محبت بندوں کا اس کی طرف میلان ہے کیونکہ اللہ تعالی محبت کا اس کی تمام وجوہ سے مستحق ہے اھ، بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے کیونکہ یہ موضعِ تقیید میں اطلاق ہے، ابن تین کہتے ہیں مخلوق کی اللہ کیلئے محبت کا معنی ان کا یہ ارادہ وخواہش ہے کہ وہ انہیں نفع دے، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں اللہ کی عبد کیلئے محبت اس کا اسے تقریب واکرام ہے اور یہ میلان اور غرض نہیں جیسا کہ یہ عبد کی طرف سے ہے اور عبد کی اپنے رب کیلئے محبت نفس الارادہ نہیں بلکہ یہ اس پر شیئ زائد ہے کہ انسان اپنے نفس سے پاتا ہے کہ وہ محبت کرتا ہے اس سے جس کے اکتساب وتحصیل پر قادر نہیں اور ارادہ ہی ہے جو فعل کا مخصص ہے اسکی جائز بعض وجوہ کے ساتھ اور اپنے آپ میں داعیہ پاتا ہے کہ وہ صفاتِ جمیلہ اور افعالِ حسنہ والے افراد مثلاً علماء، فضلاء اور کرماء سے محبت کرتا ہے اگرچہ اس ضمن میں کوئی خاص ارادہ وغرض نہ ہو!

جب یہ فرق کرنا صحیح ہے تو اللہ تعالی اپنے محبین کو حقیقتِ محبت پر محبوب ہے جیسا کہ اہلِ ذوق کے ہاں یہ معروف ہے تو ہم اللہ سے دعا کرتے ہیں کہ وہ ہمیں اپنے مخلص محبین میں سے کرے، بیہقی کہتے ہیں ہمارے بعض اصحاب کے نزدیک محبت وبغض صفاتِ فعل میں سے ہیں تو اسکی محبت کا معنی اپنے محبّ کا اکرام اور بغض کا معنی اسکا اسکی اہانت کرنا ہے لیکن جو مدح وذم میں سے ہے تو یہ اس کے قول میں سے ہے اور اس کا قول اس کی کلام میں سے ہے اور اس کی کلام اس کی صفاتِ ذات میں سے ہے (یہاں محشی رقمطراز ہیں کہ اللہ کی کلام صفتِ ذاتی فعلی ہے کیونکہ یہ صفت اللہ کی ذات سے متعلق ہے اور یہ اس کا جزوِ لازم اور اس کا اس کے ساتھ اتصاف ازلی اور ابدی ہے تو اللہ تھا اور وہ متکلم تھا، یہ نہیں کہ وہ [کبھی] غیر متکلم تھا پھر متکلم ہوا اور یہ صفتِ فعلی بھی ہے کہ اللہ کی مشیت سے متعلق ہے تو اللہ تکلم کرتا ہے جب چاہے جس شیئ کے ساتھ چاہے اور جیسے چاہے) تو یہ ارادہ کی طرف راجع ہے تو اسکی خصالِ محمودہ اور ان کے فاعل سے محبت اس کے اسکے لئے ارادۂ اکرام کی راجع ہے اسی طرح اس کا خصال مذمومہ اور اسکے خصال سے بغض اس کے اس کی اہانت کرنے کے ارادہ کی طرف راجع ہے۔

اسے مسلم نے (الصلاۃ) اور نسائی نے (الصلاۃ اور الیوم و اللیلۃ) میں نقل کیا ہے۔

- 2 باب قَوْلِ اللّٰهِ تبَارَکَ وَتَعَالَی ﴿ قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى ﴾ (اللہ تعالی کے اسمائے حسنیٰ)

- 7376حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ أَخْبَرَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ زَيْدِ بْنِ وَهْبٍ وَأَبِي ظَبْيَانَ عَنْ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا يَرْحَمُ اللَّهُ مَنْ لَا يَرْحَمُ النَّاسَ .

طرفه - 6013 (فرمایا اللہ رحم نہ کرنے والوں پر رحم نہیں کرتا)

اس کی کتاب الادب میں مفصل شرح گزری۔

- 7377حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ عَاصِمٍ الْأَحْوَلِ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ النَّهْدِيِّ عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ قَالَ كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ إِذْ جَاءَهُ رَسُولُ إِحْدَى بَنَاتِهِ يَدْعُوهُ

إِلَى ابنِهَا فِي الْمَوتِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ ارجعْ فَأَخْبِرْهَا أَنَّ لِلَّهِ مَا أَخَذَ وَلَهُ مَا أَعْطَى وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِأَجَلٍ مُسَمًّى فَمُرْهَا فَلْتَصْبِرْ وَلْتَحْتَسِبْ فَأَعَادَتِ الرَّسُولَ أَنَّهَا أَقْسَمَتْ لَتَأْتِيَنَّهَا فَقَامَ النَّبِيُّ ﷺ وَقَامَ مَعَهُ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ وَمُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ فَدُفِعَ الصَّبِيُّ إِلَيْهِ وَنَفْسُهُ تَقَعْقَعُ كَأَنَّهَا فِي شَنٍّ فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ فَقَالَ لَهُ سَعْدٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ ، قَالَ هَذِهِ رَحْمَةٌ جَعَلَهَا اللَّهُ فِي قُلُوبِ عِبَادِهِ ، وَإِنَّمَا يَرْحَمُ اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الرُّحَمَاءَ .

أطرافه 1284، 5655، 6602، 6655، - 7448 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص:۱۸۴)

یہ کتاب الجنائز میں مشروحا گزری، ابن بطال کہتے ہیں اس باب میں اس کے ادخال سے غرض اثباتِ رحمت ہے جو صفاتِ ذات میں سے ہے پس رحمٰن وصف ہے اللہ نے اپنے آپکا اس کے ساتھ وصف کیا اور یہ معنائے رحمت کو متضمن ہے جیسے اس کا وصف کہ وہ عالم ہے معنائے علم کو متضمن ہے اور دیگر صفات! کہتے ہیں اس کی رحمت سے مراد اس کا ارادہِ نفع ان کیلئے کہ اس کے علمِ سابق میں انہیں نفع دینا ہے، کہتے ہیں اسکے تمام اسماء ایک ہی ذات کی طرف راجع ہیں اگرچہ ان میں سے ہر ایک اس کی صفات میں سے کسی ایک صفت پر دال ہے جس پر دلالت کے ساتھ ہر اسم مختص ہے، جہاں تک وہ رحمت جو (جیسا کہ نبی اکرم نے فرمایا) اس نے اپنے بندوں کے دلوں میں کر دی ہے تو یہ صفاتِ فعل میں سے ہے ان کا وصف کیا کہ اس نے انہیں اپنے عباد کے قلوب میں خلق کیا ہے اور یہ مرحوم پر رقتِ قلبی اور وہ سبحانہ وتعالی اسکے ساتھ موصوف ہونے سے منزہ ہے لہذا اس کی اس کے حسبِ لائق تاویل ہوگی، ابن تین کہتے ہیں رحمٰن اور رحیم، رحمت سے مشتق ہیں بعض نے کہا وہ دو (ایسے) اسم ہیں جن کا کوئی اشتقاق نہیں، بعض نے کہا یہ دونوں ارادہ کے معنی کی طرف راجع ہیں تو اس کی رحمت سے مراد اس کا اس کی تنعیم کا ارادہ جس پر وہ رحم کرے، بعض نے کہا یہ دونوں راجع ہیں اس کے مستحقِ عقوبت کے ترکِ عقاب کی طرف (یہاں محشی نے لکھا کہ یہ فاسد تاویل اور اللہ کی رحمت کی تعطیل ہے اس سے اس کی حقیقت کی نفی کے ساتھ اور صفتِ ارادہ کی طرف اس کا ارجاع ہے تو جیسے اللہ کیلئے ارادہ ہے جو اس کی خلق کے ارادہ سے مشابہ نہیں ایسے ہی اس کے لئے محبت و رحمت ہیں جو اہلِ سنت کے نزدیک مخلوق کی محبت و رحمت کے مشابہ نہیں اللہ کیلئے وجہِ لائق پر، کہ بعض صفات کی بابت قول دیگر بعض کی بابت قول کی مانند ہی ہے وگرنہ یہ بغیر دلیل متماثلات کے مابین تفریق کے مترادف ہوگا اور ایسا کرنا صریح ادلہ اور اہل سنت والجماعت کے مذہب کے مخالف ہے، اس میں اصل اس کا یہ فرمان ہے: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ اور: فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ، اور : وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ)

حلیمی لکھتے ہیں (الرحمن) کا معنی یہ ہے کہ وہ مزیح العلل ہے (یعنی علل دور کرنے والا) اس لئے کہ جب اس نے اپنی عبادت کا حکم دیا اس کی حدود و شروط کے درمیان تو بشارت دی اور انذار کیا اور ان امور کا مکلّف کیا کہ اس کی بنیت ان کی متحمل ہے تو علل ان سے دور اور حج منقطع ہوئیں، کہتے ہیں اور (الرحیم) کا معنی ہے کہ وہ عمل پر مثیب ہے تو کسی عامل کا جس نے اچھے طریقہ سے عمل کیا عمل ضائع نہیں کرتا بلکہ اپنی رحمت کے فضل کے ساتھ اس کے عمل سے کئی گنا زیادہ ثواب عطا کرتا ہے! خطابی کہتے ہیں جمہور کی رائے ہے کہ رحمٰن رحمت سے ماخوذ ہے اور یہ مبنی علی المبالغہ ہے اسکا معنی ہے ایسی رحمت والا جس کی کوئی نظیر نہ ہو اسی لئے نہ اس کی تثنیہ ہے اور نہ جمع

بیہقی نے ان کیلئے ابن عوف کی حدیث سے احتجاج کیا جس میں ہے: (خَلَقتُ الرَّحم و شَقَقتُ لها اسماً مِن اسمي) بقول ابن حجر اسی طرح حدیثِ رحمت جو مسلسل بالالولیت کے ساتھ مشہور ہے اسے بخاری نے تاریخ میں اور ابو داؤد، ترمذی اور حاکم نے عبد اللہ بن عمرو بن عاص سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (الراحمون يرحمهم الرحمن) پھر خطابی نے کہا (الرحمن ذو الرحمة الشاملة للخلق) (یعنی رحمٰن کا معنی کہ اسکی رحمت تمام مخلوق کو شامل ہے) اور (الرحیم)فعیل معنی فاعل ہے اور یہ مومنین کے ساتھ خاص ہے، اللہ تعالی کہتا ہے: (و كان بالمؤمنين رحيما) ابن عباس سے نقل کیا کہ (الرحمن والرحيم) دو رقیق اسم ہیں ایک ان میں سے دوسرے سے ارق ہے، مقاتل سے نقل کیا کہ تابعین کی ایک جماعت سے اس کا مثل ذکر کیا اور مزید یہ بھی کہا: (الرحمن) بمعنیٰ (المترحم) اور (الرحيم) بمعنیٰ (المتعطف) ہے (یعنی شفقت والا) پھر خطابی نے کہا اللہ کی صفات میں سے کسی میں دخولِ رقت کا کوئی معنی نہیں تو گویا اس سے مراد لطف ہے اور اس کا معنی غموص ہے نہ کہ صغر جو صفاتِ اجسام میں سے ہے! بقول ابن حجر ابن عباس کی یہ مذکورہ حدیث ثابت نہیں کیونکہ یہ کلبی عن ابو صالح عنہ کی روایت سے ہے اور کلبی متروک الحدیث ہے اسی طرح مقاتل بھی، بیہقی نے حسین بن مفضل بجلی سے نقل کیا کہ انہوں نے ابن عباس کی اس حدیث کے راوی کو تصحیف کی طرف منسوب کیا اور کہا انہوں نے دراصل رفیق کہا تھا (رقیق نہیں) بیہقی نے اسے مسلم کی ایک حدیث کے ساتھ قوی قرار دیا جسے حضرت عائشہ سے مرفوعا نقل کیا اور یہ الفاظ ذکر کئے: (إن الله رفيق يحب الرفق ويُعْطِي عليه ما لا يعطي على العنف) (یعنی بے شک اللہ نرم خو ہے اسے نرم خوئی پسند ہے اور اسکی بدولت وہ کچھ عطا کرتا ہے جو درشت مزاجی کے مظاہرہ پر نہیں عطا کرتا) عبد اللہ بن مفضل کی روایت سے اسکے لئے شاہد بھی ذکر کیا اور عبد الرحمٰن بن یحیی کے طریق سے بھی پھر کہا اور (الرحمن) خاص فی التسمیہ اور عام فی الفعل ہے جبکہ (الرحیم) عام فی التسمیہ اور خاص فی الفعل ہے اور اس آیت کے ساتھ اس امر پر استدلال کیا کہ جس نے اللہ کے اسماء مثلا الرحمٰن اور الرحیم میں سے کسی کے ساتھ قسم اٹھائی تو وہ منعقد ہوگی، اس کا بیان اس کی جگہ گزرا اور اس امر پر کہ کافر اگر رحمٰن کیلئے وحدانیت کا اقرار کرے (یعنی کہے میں رحمٰن کو واحد مانتا ہوں) تو اسکے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا

حلیمی نے اس سے خاص کیا وہ جس کے ساتھ اشتراک واقع ہوتا ہے جیسے اگر طبائعی کہے: (لا إله إلا المُحْيِي المُمِيت) تو وہ مومن نہ ہوگا حتی کہ ایسے اسم کے ساتھ تصریح کرے جس میں تاویل نہیں ہو سکتی اسی طرح اگر یہودیوں میں سے جو تجسیم کے عقیدہ کے قائل ہیں، کوئی کہے: (لا إله إلا الذى فى السماء) تو اسے مومن نہ سمجھا جائے گا ہاں اگر کوئی عامی ہے جو معنائے تجسیم جانتا ہی نہیں تو اس کا یہ کہنا قابلِ اکتفاء ہوگا جیسے اس لونڈی کے قصہ میں جس سے نبی اکرم نے پوچھا تھا کہ کیا مومنہ ہو؟ اس نے کہا جی ہاں، تو فرمایا اللہ کہاں ہے؟ اس نے کہا آسمان میں تو فرمایا اسے آزاد کر دو، یہ مومنہ ہے، اسے مسلم نے نقل کیا (یہاں محشی تبصرہ کرتے ہیں کہ لا الہ الا الذی فی السماء کہنے میں تجسیم نہیں بلکہ یہ وہ وصف ہے جو خود اللہ نے اپنی ذات کا کیا چنانچہ کہا: ءَ أمِنتُم مَنْ فِي السَّمَاءِ اور قصہِ مذکورہ اور اس قسم کے دیگر واقعات میں جو نبی اکرم نے اس کے صاحبِ ایمان ہونے پر صاد کیا تو وہ اس لئے کہ اس نے اثباتِ علو کیا نہ کہ اس لئے کہ وہ ناواقف تھی کہ [سمتِ] علو اللہ کی ذات کے لائق نہیں جیسا کہ ان کا زعم ہے اور نبی اکرم نے اس سے تجسیم یا تعطیل کے اندیشہ سے قبول نہ کیا ہو بلکہ اس لئے [قبول کیا] کہ یہ فطرتِ حق کے موافق ہے جبکہ نفاۃِ

علوان کی نفی اور اسکا انکار کرتے ہیں) اور یہ کہ جس نے کہا (لا إله إلا الرحمن الرحيم) اسے مسلمان تصور کیا جائے گا الا یہ کہ ظاہر ہو کہ اس نے عناداً یہ کہا اور غیر اللہ کو رحمٰن کا نام دیا ہے جیسے مسیلمہ کذاب کے ساتھیوں نے کیا تھا (کہ اسے رحمٰن الیمامہ کا لقب دیا) حلیمی کہتے ہیں اگر یہودی کہے (لا إله إلا الله) تو وہ مسلمان متصور نہ ہوگا حتی کہ اقرار کرے کہ اسکی مثل کوئی شئ نہیں اور اگر بت پرست کہے (لا إله إلا الله) اور اس کا زعم ہو کہ (آگے فتح الباری میں عبارت نامکمل رہ گئی ہے)

تنبیہان کے تحت لکھتے ہیں پہلی یہ کہ کتاب التوحید میں بخاری کے تصرف سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ صفاتِ مقدسہ میں وارد احادیث کو نقل کریں گے تو ان میں سے ہر حدیث کو ایک مستقل باب میں ذکر اور کسی آیتِ قرآنی کے ساتھ اس کی تائید ثابت کریں گے ان (روایات) کے اخبارِ آحاد سے خروج کا اشارہ دینے کیلئے اعتقادیات میں علی طریق التنزل ان کے ساتھ احتجاج کے ترک میں اور یہ کہ جس نے ان کا انکار کیا وہ کتاب وسنت دونوں کا مخالف ہے! ابن ابوحاتم نے کتاب الرد علی الجھمیہ میں بسند صحیح سلام بن ابو مطیع جو شیوخِ بخاری کے شیخ ہیں، سے نقل کیا کہ مبتدعہ کا ذکر کرتے ہوئے کہا انہیں ویل کہ وہ ان احادیث کا انکار کرتے ہیں، بخدا حدیث میں کوئی شئ نہیں مگر قرآن میں اس کا مثل موجود ہے، اللہ تعالی کہتا ہے: (إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِير، وَ يُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ، وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمٰوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ، يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ، وَكَلَّمَ اللهُ مُوسىٰ تَكْلِيمًا، اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوىٰ) اور اس طرح کی آیات، کہتے ہیں سلام عصر سے غروبِ آفتاب تک اس طرح کی آیات ذکر کرتے رہے، گویا بخاری نے اس ترجمہ میں اس آیت کے (ذکر کے) ساتھ اس کی شانِ نزول بارے وارد کی طرف اشارہ کیا ہے اور یہ ابن مردویہ کی ضعیف سند کے ساتھ ابن عباس سے نقل کردہ روایت جس میں ہے کہ مشرکین نے نبی کریم کو سنا کہ یا اللہ یارحمٰن کہہ کر دعا کر رہے ہیں تو کہنے لگے محمد ہمیں تو ایک الہ کو پکارنے کی دعوت دیتے ہیں اور خود دو کو پکار رہے ہیں تو یہ آیت نازل ہوئی، ایک اور سند کے ساتھ حضرت عائشہ سے بھی اس کا نحو نقل کیا،

دوسری تنبیہ یہ ہے کہ سندِ اول میں اکثر کے ہاں (حدثنا محمد) ہے، کرمانی جیانی کی تبع میں لکھتے ہیں کہ یا تو یہ ابن سلام ہیں یا ابن مثنی جبکہ ابوذر کے ہاں ان کے شیوخ سے تصریح واقع ہے کہ یہ ابن سلام ہیں اور جزم کے ساتھ یہ متعین ہے، مزی نے بھی اطراف میں یہی کہا، بقول ابن حجر اسکی تائید یہ امر کرتا ہے کہ انہوں نے (أنبأنا أبو معاوية) کہا ہے اگر ابن مثنی ہوتے تو وہ (حدثنا) کہتے کیونکہ ان دونوں کی یہی معروف عادت ہے۔

علامہ انور باب (قول الله: قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰن) کی بابت لکھتے ہیں علماء کہتے ہیں اسمِ رحمٰن بنی اسرائیل کے ہاں مشہور تھا جبکہ اسمِ اللہ بنی اسماعیل کے ہاں اسی لئے قرآن نے تسمیہ میں دونوں کے مابین جمع کیا، یہ دال ہے کہ اللہ کیلئے اسماء ہیں جو سب حسنیٰ ہیں اور ذات واحد ہے، بعض نحاۃ کی رائے ہے کہ رحمٰن بھی اسمائے ذات میں سے ہے، میرا خیال ہے کوئی بعد نہیں کہ رحمت صفاتِ ذاتیہ میں سے ہو نہ کہ صفاتِ افعال میں سے، اگر کہو اس کی متضاد صفت بھی ہے جو کہ غضب ہے اور دونوں اللہ جل مجدہ کی صفات میں سے ہیں تو یہ بھی لامحالہ صفاتِ افعال میں سے ہوگا، تو میں کہوں گا جائز ہے کہ غضب مرتبہ افعال میں سے ہو اور صفت کیلئے کوئی شئ اس کے مقابل نہ ہو تب آپ کے فرمان: (سبقت رحمتی غضبی) کی ایک تشریح اور نکلے گی اس معنی میں کہ رحمت

کیلئے متضاد موجود نہیں جبکہ صفاتِ افعال کیلئے اضداد ہیں، قبل ازیں ہم مبسوطا اس حدیث پر بحث کر چکے ہیں۔

- 3 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾

(اللہ کی صفتِ رزاقیت)

(إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين) ابوذر، اصیلی اور حفصوی کے ہاں یہی ہے، یہی مشہور قراءت ہے نسفی کے ہاں بھی یہی ہے اسی پر اسماعیلی چلے، قابسی کے نسخہ میں (إني أنا الرزاق) ہے، ابن بطال نے یہی اختیار کیا ابن منیر اور کرمانی نے ان کی تبع کی، صغانی نے اس پر جزم کیا اور زعم کیا کہ ابوذر اور دیگر کے ہاں جو واقع ہے وہ انہوں نے یہ خیال کرتے ہوئے تبدیل کر دیا کہ یہ الفاظ (یعنی جو قابسی کے نسخہ میں ہیں) قراءت کے خلاف ہیں (حالانکہ یہ بھی قراءت) ہے، کہتے ہیں یہ قراءت ابن مسعود سے ثابت ہے بقول ابن حجر انہوں نے ذکر کیا کہ نبی اکرم نے انہیں اسی طرح پڑھایا جیسا کہ احمد اور اصحابِ سنن نے۔ حاکم نے صحیح قرار دیا۔ عبدالرحمن بن یزید نخعی عنہ سے نقل کیا، بقول اہلِ تفسیر اسے موصوف بالقوت کرنے کا معنی یہ ہے کہ وہ قادر بلیغ ہے اس کا اقتدار ہر شئ پر ہے۔

- 7378 حَدَّثَنَا عَبْدَانُ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيِّ عَنْ أَبِي مُوسَى الأَشْعَرِيِّ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَا أَحَدٌ أَصْبَرُ عَلَى أَذًى سَمِعَهُ مِنَ اللَّهِ يَدَّعُونَ لَهُ الْوَلَدَ ثُمَّ يُعَافِيهِمْ وَيَرْزُقُهُمْ .

طرفه - 6099

ترجمہ: ابوموسیٰ اشعریؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ نے فرمایا اذیت کی بات کو سن کر صبر کرنے والا اللہ سے زیادہ کوئی نہیں ہے، لوگ اس کے صاحبِ اولاد ہونے کا دعوی کرتے ہیں اور وہ پھر بھی انہیں عافیت سے رکھتا اور رزق دیتا ہے۔

ابوحمزہ سے مراد سکری ہیں سند میں تین تابعین ہیں جو سب کوفی ہیں۔ (ما أحد أصبر الخ) اس کی شرح کتاب الادب میں گزری ہے یہاں غرض اس کے لفظ: (ویرزقهم) سے ہے، قولہ: (یدعون) سکونِ دال کے ساتھ ہے تشدید بھی وارد ہے

ابن بطال کہتے ہیں یہ باب اللہ کی دو قسم کی صفات کو متضمن ہے ایک صفتِ ذات اور دوسری صفتِ فعل تو رزق اس کے افعال میں سے ایک فعل ہے کیونکہ رزاق مرزوق کو مقتضی ہے اور ایک زمانہ تھا کہ اللہ تعالی تھا لیکن کوئی مرزوق نہ تھا اور ہر جو نہ تھا پھر ہوا وہ محدث ہے اور اللہ سبحانہ وتعالی رزاق ہونے کے ساتھ متصف ہے اور اس نے اپنے آپ کو اس کے ساتھ موصوف کیا مخلوق کی خلق سے پہلے اس معنی میں کہ جب انہیں تخلیق کرے گا تو انہیں رزق دے گا، اور قوت صفاتِ ذات میں سے ہے اور یہ بمعنی قدرت ہے اور اللہ تعالی ہمیشہ سے ذی قوت وقدرت ہے اور اس کی قدرت ہمیشہ سے موجود، اس کے ساتھ قائم اور اس کے لئے حکمِ قادرین کا موجب رہی ہے اور متین بمعنی قوی ہے اور یہ لغت میں ثابت وصحیح ہے! بیہقی کہتے ہیں قوی التام القدرت ہے کسی بھی حال میں اسکی طرف عجز منسوب نہیں ہوتا اس کا معنی قدرت کی طرف راجع ہے اور قادر وہ جس کیلئے قدرتِ شاملہ ہو اور قدرت اس کے لئے قدرت اور اسکی ذات کے ساتھ قائم ہے اور مقتدر وہ تام قدرت والا جس پر کوئی شئ ممتنع نہیں،

حدیث میں ان حضرات کا رد ہے جو قائل ہیں کہ وہ قادر بنفسہ ہے نہ کہ (بقدرۃ) کیونکہ قوت بمعنی قدرت ہے اور اللہ کا فرمان ہے: (ذُو الْقُوَّةِ) [الذاریات: ۵۸] معتزلی کا زعم ہے کہ (ذوالقوۃ) سے مراد (الشدید القوۃ) ہے اور اس کے قوت و متانت کے ساتھ وصف کا معنی یہ ہے کہ وہ (القادر البلیغ الاقتدار) ہے تو یہ ان کے اس طریقہ پر جاری ہوا کہ قدرت صفتِ نفسیہ ہے، اہلِ سنت کے قول کے برخلاف جو قائل ہیں کہ یہ اسکے ساتھ قائم صفت ہے اور ہر مقدور کے ساتھ متعلق ہے، ان کے غیر نے کہا قدرت کا قدیم اور رافاضتِ رزق کا حادث ہونا باہم متنافی نہیں کیونکہ حادث دراصل تعلق ہے اور مخلوق کے رزق کا اس کے وجود کے بعد ہونا اس میں تغیر کو مستلزم نہیں اسلیئے کہ تغیر تعلق میں ہے تو اسکی قدرت اعطائے رزق کے ساتھ متعلق نہ تھی بلکہ اس طور کہ اس کا وقوع ہوگا (یعنی عملا رزق کا فعل اس وقت وجود میں آیا جب اس نے مخلوق پیدا کی لیکن اس کے پاس اس کی قدرت ہمیشہ سے موجود تھی) پھر جب اس کا وقوع ہوا تو یہ اسکے ساتھ متعلق ہوئی بغیر اس کے کہ نفس الامر میں صفت متغیر ہو، اسی لئے یہ اختلاف پیدا ہوا کہ آیا قدرت صفاتِ ذات میں سے ہے یا صفاتِ افعال میں سے؟ تو جس نے قدرت میں ایجادِ رزق پر اقتدار کو مدنظر رکھا اس نے کہا یہ ذاتِ قدیمہ ہے اور جس نے قدرت کے تعلق کو مدنظر رکھا اس نے کہا یہ حادث صفتِ فعل ہے اور صفاتِ فعلیہ اور اضافیہ میں کوئی استحالہ نہیں بخلاف ذاتیہ کے

حدیث میں قولہ: (أصبر) افعلِ تفضیل ہے اور اسمائے حسنیٰ میں صبور ہے اور اس کا معنی ہے کہ نافرمانوں کو عقاب دینے میں معاجل نہیں اور یہ حلیم کے معنی کے قریب ہے اور حلیم عقوبت سے سلامت میں ابلغ ہے، اذی سے مراد کہ اس کے رسل اور نیک بندوں کی ایذا رسانی ہے کیونکہ مخلوقین کی اذی کا اس سے تعلق مستحیل ہے کیونکہ یہ صفتِ نقص ہے اور وہ ہر نقص سے منزہ ہے اور وہ مجبوراً نقمت کو موخر نہیں کرتا بلکہ یہ اس کا تفضل ہے، رسل کی ان کے اللہ سے نفیِ صاحبہ وولد کے ضمن میں تکذیب ان کیلیئے اذیٰ ہے تو مبالغہ فی الانکار اور ان کے اس قول کے استعظام کیلیئے اللہ کی طرف اذی کی اضافت کی گئی، اسی سے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: (إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ) [الأحزاب: ۵۷] کہ اس کا معنی ہے وہ اللہ کے اولیاء کو ایذاء دیتے ہیں اور اسکے رسول کے اولیاء کو، تو مضاف مضاف الیہ کے قائمقام کیا گیا، ابن منیر کہتے ہیں آیت کی حدیث کے ساتھ وجہِ مطابقت اس کا دال علی القدرت وصفات: رزق وقوت (کے ذکر) پر مشتمل ہونا ہے، جہاں تک رزق تو یہ واضح ہے اس کے قول: (ویرزقھم) سے اور جو قوت ہے تو یہ اس کے قول: (أصبر) سے کہ اس میں ان پر احسان کرنے کی قدرت کا اشارہ ہے ان کی اِساءت کے باوجود بخلاف طبعِ بشر کے (عموما) کہ وہ اپنے ساتھ برا کرنے والوں سے حسن سلوک کی قدرت نہیں رکھتے الا یہ کہ کسی شرعی مجبوری سے ایسا کریں اس کا سبب یہ کہ خوفِ تاخیر اسے عقوبت کے ساتھ مکافات کی مسارعت پر ابھارے گا (یعنی کہ کہیں لیٹ ہونے سے وہ ایسا کرنے کی صلاحیت کھو نہ جائے) جبکہ اللہ تعالیٰ حالاً بھی اور مآلاً بھی اس پر قادر ہے کوئی شئ اسے عاجز کرنے والی نہیں ہے۔

4 - باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا ﴾

(فرمانِ خداوندی: اللہ ہی عالم الغیب ہے)

وَ ﴿ إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ ﴾ وَ ﴿ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ ﴾ وَ ﴿ مَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ ﴾ ﴿ إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ ﴾ قَالَ

يَحْيَى الظَّاهِرُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا وَالْبَاطِنُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا (قرآن میں کہا: بے شک اللہ ہی کے پاس قیامت کا علم ہے، اور کہا: اسے اپنے علم کے ساتھ نازل کیا، اور کہا: نہ کوئی مادہ حمل سے ہوتی اور جانتی ہے مگر اس کے علم کے ساتھ، اور کہا: اسی کی طرف قیامت کا علم لوٹایا جائیگا، یحی بن زیاد نے [الظاهر اور الباطن] کی تفسیر میں کہا: وہ ازروئے علم ہر شئ پر ظاہر [یعنی غالب] ہے اسی طرح باطن پر بھی)

پہلی آیت پر کچھ کلام آخرِ شرح میں آئے گی اور جو دوسری آیت ہے تو اس پر تفسیر سورۃ لقمان میں اسی حدیثِ ابن عمر کی اثنائے شرح کلام گزر چکی اور جہاں تک تیسری آیت کا تعلق ہے تو یہ اللہ کیلئے اثباتِ علم کی بین حجج میں سے ہے، معتزلی نے اپنے مذہب کی نصرت کیلئے اسے محرف کیا تو کہا اسے اپنے علمِ خاص کے ساتھ ملتبساً نازل کیا ہے اور وہ اس کا ایسے نظم واسلوب پر تالیف کرنا جس سے ہر بلیغ عاجز ہے، تعاقب کیا گیا کہ نظمِ عبارات ہی نفسِ علمِ قدیم نہیں بلکہ یہ تو اس پر دال ہے اور غیرِ حقیقت پر جو کہ اللہ کے علمِ حقیقی کی بابت اِخبار ہے اور وہ اس کی صفاتِ ذات میں سے ہے، یہ محمول کرنے کی کوئی ضرورت درپیش نہیں، معتزلی نے مزید کہا اسے اپنے علم کے ساتھ اتارا اور وہ عالم ہے تو اس طرح اس نے اسکے علم کو عالم کے ساتھ مؤول کیا اس کے لئے اثباتِ علم کرنے سے راہِ فرار اختیار کرتے ہوئے حالانکہ آیت میں اس کی تصریح ہے اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (وَ لَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَآءَ)[البقرة : ۲۲۵] حضرات موسی وخضر کے قصہ میں یہ الفاظ گزرے ہیں: (ما علمي وعلمك في علم الله) کتاب الدعوات میں گزری حدیثِ استخارہ میں یہ الفاظ گزرے: (اللهم إني أستخيرك بعلمك) جہاں تک چوتھی آیت تو یہ اثباتِ علم کے ضمن میں اول کی مانند ہے بلکہ اصرح ہے، معتزلی لکھتا ہے قولہ (بعلمه) موضعِ حال میں ہے یعنی (لا معلومة بعلمه) تو یوں اس نے تاویل کرنے میں تکلف کا مظاہرہ کیا اور بغیرِ موجب ظاہر سے عدول کیا، جہاں تک پانچویں آیت تو طبری لکھتے ہیں اس کا معنی ہے کہ اس کے سوا کوئی نہیں جانتا کہ قیامت کے قیام کا کیا وقت ہے؟ اس پر تقدیرِ کلام یہ ہے: (إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ وقت الساعة)

ابن بطال کے بقول ان آیات میں اللہ تعالیٰ کے علم کا اثبات ہے اور یہ اس کی صفاتِ ذات میں سے ہے برخلاف ان کے جو کہتے ہیں کہ وہ عالم بلا علم ہے (یعنی علم اس کی صفتِ ذاتی نہیں) پھر جب ثابت ہوا کہ اس کا علم قدیم ہے تو ہر معلوم کے ساتھ اس کی حقیقت پر اسکا تعلق واجب ہوا ان آیات کی دلالت کی رو سے، اس تقریر کے ساتھ ان کا رد کیا جائے گا قدرت، قوت اور حیات وغیرہ (صفات) میں، ان کے غیر نے کہا ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ مرید ہے (یعنی صفتِ ارادہ کے ساتھ موصوف) بدلیل ممکنات کی اشیائے موجودہ کے وجود کے ساتھ تخصیص کے ان کے عدم سے عوض کے بطور اور ان میں سے معدوم کے عدم کے ساتھ اسکے وجود سے عدم کے عوض پھر یا تو اس کا ان کیلئے فعل ایسی صفت کے ساتھ ہے کہ اس سے تخصیص اور تقدیم وتاخیر صحیح ہو یا نہیں، اور ثانی اگر وہ ان کیلئے اس مذکورہ صفت کے ساتھ فاعل نہیں تو اس سے ممکنات کا صدور ممکن ہے، یکبارگی کا صدور بغیر تقدیم وتاخیر اور تطویر کے اور ضرورۃً ان کا قدم لازم ہوتا کیونکہ مقتضی کا اپنے مقتضائے ذاتی پر تخلف مستحیل ہے تو ممکن کا اس سے واجب ہونا اور حادث کا قدیم ہونا لازم آتا اور یہ محال ہے تو ثابت ہوا کہ وہ ایسی صفت کے ساتھ فاعل ہے کہ جس کے ساتھ اس سے تقدیم وتاخیر صحیح ہے، یہ عقلی برہان ہے اور جہاں تک منقول کی برہان تو اس ضمن میں قرآن کی کثیر آیات ہیں جیسے یہ فرمانِ خداوندی: (إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ) [هود: ۱۰۷] پھر مصنوعات کیلئے اپنی خلق کے ساتھ فاعلِ مختار علم اور قدرت کے ساتھ متصف ہوگا اس لئے کہ ارادہ اور یہ اختیار علم بالمراد کے ساتھ مشروط

ہے اور مشروط کا شرط کے بغیر وجود محال ہے اور اس لئے کہ کسی شیٔ کے مختار کا اگر غیر اس پر قادر ہوتو اس پر اس کے مختار و مراد کا صدور متعذر ہے اور جب مصنوعات مشاہد کی گئی ہیں جو بغیر تعذرِ علم اپنے فاعلِ مختار سے صادر ہوئی ہیں تو ہم نے قطعیت سے قرار دیا کہ وہ ان کی ایجاد پر قادر ہے، ارادہ بارے مزید کلام بیس سے زائد ابواب کے بعد باب (المشيئة والإرادة) میں آئے گی

بیہقی باب میں مذکوران آیات اور دیگر ہم معنی کے ذکر کے بعد لکھتے ہیں ابو اسحاق اسفرائینی کہا کرتے تھے علیم کا معنی یہ ہے کہ وہ معلومات کو جانتا ہے اور خبیر کا معنی ہے کہ وہ کون (یعنی تخلیق) سے قبل ہی ان کے بارہ میں جانتا تھا اور شہید کا معنی ہے کہ غائب کو بھی اسی طرح جانتا ہے جیسے حاضر کو، محصی کا مفہوم ہے کہ کثرتِ علم سے اسکے لئے کچھ شاغل نہیں، ابن عباس سے قولہ تعالیٰ: (يَعْلَمُ السِّرَّ وَ أَخْفىٰ) [طه : ۷] کی بابت نقل کیا کہ جانتا ہے جو انسان اپنے نفس میں چھپاتا ہے اور جو اس سے مخفی ہے کہ وہ آیندہ کیا کرے گا، ایک اور طریق سے ابن عباس سے نقل کیا کہ وہ جانتا ہے جو تم نے اپنے من میں چھپایا ہوا ہے اور جانتا ہے جو تم کل کرو گے۔

(قال يحيى الظاهر الخ) یہ یحی ابن زیاد فراء ہیں جو مشہور نحوی تھے یہ ان کی کتاب معانی القرآن میں مذکور ہے، ان کے غیر نے کہا(الظاهر الباطن) کا معنی ہے کہ وہ اشیاء کے ظواہر اور ان کے بواطن کو جانتا ہے، بعض نے کہا(الظاهر بالأدلة الباطن بذاته) (اشیائے موجودہ کے وجود کے ساتھ اپنے دلائلِ قدرت کے ساتھ ظاہر اور عیاں اور اپنی ذات کے ساتھ باطن)، بعض نے کہا: (الظاهر بالعقل الباطن بالحسن)(یعنی عقل کے ساتھ ظاہر اور حسن کے ساتھ باطن) بعض نے کہا: (الظاهر العالی علی کل شیء) (یعنی ہر شیٔ پر بلند و غالب) کیونکہ جو کسی شیٔ پر غالب ہوا وہ (ظَهَرَ عليه وعَلَاه) اور باطن (الذی بَطَنَ فی کل شیء) یعنی ہر شیٔ کے باطن امر و حقیقت کو جانتا ہے، قولہ: (أي كل شيء) ما کان (جو تھا) اور ما يكون (جو ہوگا) کے علم کو شامل ہے اجمال اور تفصیل کی سبیل پر کیونکہ تمام مخلوقات کا خالق بالاختیار ان کی بابت علم اور ان پر اقتدار کے ساتھ متصف ہے اولا اسلئے کہ اختیار علم کے ساتھ مشروط ہے اور مشروط شرط کے بغیر موجود نہیں ہوتا اور ثانیا اس لئے کہ مختار للشیٔ اگر اس پر قادر نہ ہوتو اس کی مراد متعذر رہو اور یہ بغیر تعذر موجود ہیں تو اس سے دلالت ملی کہ وہ ان کے ایجاد پر قادر ہے، یہ متقرر ہونے کے بعد اس کا علم معلوم دون معلوم کے ساتھ اپنے تعلق میں متخصص نہیں قبولِ تخصیص کیلئے منافی اپنے قدم کے وجوب کے مدنظر، تو ثابت ہوا کہ وہ کلیات کا عالم ہے اس لئے کہ یہ معلومات ہیں اور جزئیات کا بھی اس لئے کہ یہ بھی معلومات ہیں اور اسلئے کہ کہ وہ ایجادِ جزئیات کا مُرید ہے (یعنی ارادہ کرنے والا) اور کسی معین شیٔ کا اثباتا اور نفیاً ارادہ اس مرادِ جزوی کے علم کے ساتھ مشروط ہے، پس وہ رائین کیلئے مرئیات کو جانتا ہے اور ان کے ان کی رؤیت کو بطورِ خاص، اسی طرح مسموعات اور سب مدرکات کیونکہ اس کے لئے وجوبِ کمال ضرورۃً معلوم ہے اور ان صفات کی اضداد نقص ہیں اور نقص اس کی ذات پر ممتنع ہے، عقلی ادلہ کی یہ مقدار کافی ہے

بعض فلاسفہ گمراہ ہیں جنہوں نے دعوی کیا کہ اللہ تعالیٰ جزئیات کو علی الوجہ الکلی (یعنی من حیث المجموع) جانتا ہے نہ کہ جزوی طور پر بھی، کئی فاسد امور کے ساتھ احتجاج کیا مثلا کہ یہ محال کی طرف مؤدی ہے اور وہ تغیرِ علم ہے کیونکہ جزئیات زمانیہ ہیں جو تغیرِ زمان و احوال کے ساتھ متغیر ہوتی رہتی ہیں اور علم ثبات و تغیر میں معلومات کا تابع ہے تو اس طرح اس کے علم کا تغیر لازم آئے گا اور علم بذاتہ قائم ہے تو وہ اس طرح حوادث کیلئے محل بن جائے گی اور یہ محال ہے! جواب یہ ہے کہ تغیر دراصل احوالِ اضافیہ میں واقع ہوتا ہے اور اس کی

مثال ایک شخص کی سی جو کسی ستون کی دائیں جانب کھڑا ہوا پھر اسکی بائیں طرف پھر سامنے اور پھر اسکے پیچھے تو جو متغیر ہے وہ شخص ہے نہ کہ ستون تو اللہ تعالی عالم ہے اس امر کا جس پر ہم کل تھے اور جس پر ہم آج ہیں اور جس پر کل ہوں گے اور یہ اس کے علم کا تغیر نہیں بلکہ یہ ہمارے احوال پر جاری تغیر ہے وہ تمام احوال میں علی حدِ واحدِ عالم ہے

جہاں تک سمعی (ادلہ) تو وہ قرآن مجید میں ہمارے ذکر کردہ اس موقف کی تائید میں کثیر ہیں مثلا یہ آیت: (أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً) [الطلاق: ۱۲] اور (لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمٰوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذٰلِكَ وَلَا أَكْبَرُ) [سبا: ۳] اور (إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ وَمَا تَخْرُجُ مِنْ ثَمَرَاتٍ مِنْ أَكْمَامِهَا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ) [فصلت: ۴۷] اور (وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ) [الأنعام: ۵۹] اسی نکتہ کے پیش نظر مصنف نے مفاتیح الغیب بارے ابن عمر کی روایت نقل کی ہے، اسکی شرح التفسیر میں گزری ہے پھر مختصرا حدیث عائشہ ذکر کی۔

- 7379حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ خَمْسٌ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا اللَّهُ لَا يَعْلَمُ مَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ إِلَّا اللَّهُ وَلَا يَعْلَمُ مَا فِي غَدٍ إِلَّا اللَّهُ وَلَا يَعْلَمُ مَتَى يَأْتِي الْمَطَرُ أَحَدٌ إِلَّا اللَّهُ وَلَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِلَّا اللَّهُ وَلَا يَعْلَمُ مَتَى تَقُومُ السَّاعَةُ إِلَّا اللَّهُ .

أطرافه 1039، 4627، 4697، - 4778 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص:۲۰۲)

- 7380حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ مَنْ حَدَّثَكَ أَنَّ مُحَمَّدًا ﷺ رَأَى رَبَّهُ فَقَدْ كَذَبَ وَهُوَ يَقُولُ ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾ وَمَنْ حَدَّثَكَ أَنَّهُ يَعْلَمُ الْغَيْبَ فَقَدْ كَذَبَ وَهُوَ يَقُولُ لَا يَعْلَمُ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ .

أطرافه 3234، 3235، 4612، 4855، - 7531 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص:۷۲۲)

شیخ بخاری فریابی ہیں جو سفیان ثوری سے راوی ہیں اسماعیل سے مراد ابن ابو خالد ہیں، یہ تفسیر سورۃ النجم میں وکیع عن اسماعیل سے گزری ہے جہاں یہ الفاظ تھے: (ومن حدثك أنه يعلم ما في غدٍ فقد كذب) اس آیت کا اس باب میں ذکر انسب ہے سابق الذکر حدیثِ ابن عمر کی اس کیلئے موافقت کی وجہ سے لیکن بخاری اپنی عادت پر چلے ہیں جو اکثر صریح عبارت پر توجہ مبذول کراتے اور اکتفاء بالاشارت کرتے ہیں، رؤیت سے متعلق بحث تفسیر النجم میں گزری جبکہ غیب سے متعلق تفسیر لقمان میں، تفسیر سورۃ المائدۃ میں اسی سند کے ساتھ یہ الفاظ گزرے تھے: (من حدثك أن محمدا كتم شيئا الخ) وہاں کتاب التوحید میں اس کی شرح پر احالہ کیا تھا تو ان شاء اللہ باب (يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ) میں اس کا ذکر کروں گا، ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہ اس طریق میں قولہ: (من حدثك أن محمدا يعلم الغيب) کو میں محفوظ خیال نہیں کرتا اور کوئی بھی یہ دعوی نہیں کرتا کہ رسول اللہ غیب کا علم جانتے تھے مگر وہی جو آپ کو علم دیا گیا (محدث داودی کو کیا پتہ تھا کہ ایک زمانہ آئے گا ایک کیا بے شمار لوگ آنحضرت

کی نسبت یہ ادعاء کریں گے) ابن حجر کہتے ہیں اس مذکورہ طریق میں ذکرِ محمد کی تصریح نہیں ہے اس میں تو یہ الفاظ واقع ہیں : (من حدثك أنه يعلم) میرا خیال ہے ان کی بناء اس امر پر ہے کہ قولِ عائشہ (من حدثك) میں ضمیر نبی اکرم کے لئے ہے کیونکہ قبل ازیں آپ کا ذکرِ مبارک گزرا تھا جب کہا: (من حدثك أن محمدا رأى ربه) پھر کہا: (ومن حدثك أنه يَعْلَمُ مَا فِيْ غَدٍ) اس کے لئے معکر یہ ہے کہ ابراہیم نخعی عن مسروق عن عائشہ کی روایت میں ہے کہ کہا: (ثلاث من قال واحدة منهن فقد أعظمَ علَى الله الفَرِيَّةَ مَنْ زعم أنه يعلم ما في غد) اسے نسائی نے نقل کیا، اس سیاق کا ظاہر یہ ہے کہ ضمیر ایسا زعم کرنے والے کے لئے ہے لیکن تصریح وارد ہے کہ ضمیر نبی اکرم کی طرف راجع ہے اور یہ ابن خزیمہ اور ابن حبان کی عبدربہ بن سعید عن داؤد بن ابو ہندعن شعبی سے روایت جس میں یہ الفاظ ہیں: (أعظم الفرية على الله من قال إن محمدا رأى ربه و إنَّ محمدا كَتَمَ شيئا من الوحي و إن محمدا يعلم ما في غد) (یعنی اللہ پر سب سے بڑا جھوٹ یہ جس نے کہا کہ حضرت محمد نے اپنے رب کو دیکھا تھا یا یہ کہے کہ آپ نے وحی میں سے کچھ چھپا لیا تھا اور یہ کہ آپ کو کل کے بارہ میں علم تھا۔ یعنی آنجناب کی نسبت علمِ غیب کا ادعاء کیا) یہ مسلم کے ہاں اسماعیل بن ابراہیم عن داؤد کے طریق سے ہے اور اس کا سیاق اتم ہے لیکن اس میں کہا: (ومن زعم أنه يخبر بما يكون في غد) اسی طرح ضمیر کے ساتھ جیسا کہ اسماعیل کی روایت میں (من زعم أن رسول الله ﷺ كتم شيئا) پر عطف کے ساتھ ہے

انہوں نے جو نفی کا اعادہ کیا (کہ کوئی آپ کو عالم الغیب ہونے کا عقیدہ نہ رکھتا ہوگا) وہ متعقب ہے کچھ ایمان میں غیر راسخ لوگ ایسے ہیں جن کی رائے میں صحتِ نبوت اس امر کو مستلزم ہے کہ آنجناب سب مغیبات پر مطلع ہوں جیسا کہ سیرت ابن اسحاق میں مذکور ہے کہ نبی اکرم کی اونٹنی گم ہوگئی تو زید بن لصیت کہنے لگا محمد کا دعوی ہے کہ وہ نبی ہیں اور وہ تمہیں آسمان کی خبریں دیتے ہیں مگر حال یہ ہے کہ اپنی اونٹنی کے بارہ میں جانتے نہیں، آپ کو پتہ چلا تو فرمایا فلاں شخص یہ یہ باتیں کرتا ہے! بات یہ ہے کہ مجھے انہی باتوں کا علم ہے جو اللہ مجھے بتلاتا ہے اور اب اللہ نے مجھے بتلا دیا کہ میری اونٹنی فلاں گھاٹی میں ہے اور اسے ایک درخت نے روک رکھا ہے، صحابہ جا کر اسے لے آئے تو نبی اکرم نے باور کرایا کہ غیب کی وہی باتیں آپ جانتے ہوتے ہیں جن سے اللہ نے آپ کو آگاہ کیا ہو (مطلقا عالم الغیب نہیں) اور یہ اس آیت کے موافق ہے: (فَلَا يُظْهِرُ عَلىٰ غَيْبِهٖ أَحَداً إِلَّا مَنِ ارْتَضىٰ مِنْ رَّسُوْلٍ)[الجن : ٢٦۔٢٧]
اس میں مراد بالغیب کی بابت اختلاف ہوا تو کہا گیا یہ اپنے عموم پر ہے، بعض نے کہا صرف وحی سے متعلقہ امور مراد ہیں، بعض نے کہا یہ علمِ قیامت سے متعلق ہے اور یہ قول ضعیف ہے اس وجہ سے جو تفسیر لقمان میں گزرا کہ قیامت کا علم اللہ تعالیٰ نے صرف اپنی ذات تک محدود رکھا ہے الا یہ کہ اس کا قائل یہ رائے رکھے کہ استثناء منقطع ہے، غیب سے متعلق بحث وہیں گزری ہے

زمخشری کہتے ہیں اس آیت میں ابطالِ کرامات ہے اس لئے کہ جن کی طرف یہ مضاف ہے وہ اگرچہ مرتضین اولیاء ہیں مگر وہ رسل نہیں جب کہ اللہ نے اس آیت میں اطلاع علی الغیب کو اپنے اولیاء میں سے صرف رسل کے ساتھ خاص کیا ہے، ماتقدم کے ساتھ ان کا تعاقب کیا گیا، امام فخر الدین (رازی) کہتے ہیں قولہ (على غيبه) مفرد لفظ ہے اور اس میں صیغۂ عموم نہیں تو یہ کہنا صحیح ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے غیوب میں سے کسی ایک غیب پر بھی مطلع نہیں کرتا مگر رسل کو، تو یہ وقوعِ قیامت کے وقت پر محمول ہوگا، اس کی تقویت اس کا

(أَقَرِيبٌ مَّا تُوعَدُونَ) [الجن: ۲۵] کے بعد ذکر کرتا ہے، ان کا تعقب کیا گیا کہ رسل تو اس (یعنی قیامت کے وقت) پر مطلع نہیں ہیں، یہ کہنا بھی جائز ہے کہ استثناء منقطع ہو یعنی اپنے مخصوص غیب پر کسی کو مطلع نہیں کرتا مگر جس رسول کا وہ مرتضی ہو تو انہیں وہ محفوظ کرا دیتا ہے، قاضی بیضاوی کہتے ہیں اطلاع علی الغیب میں رسول کو ملک کے ساتھ مخصص کیا جائے گا (یعنی رسول سے یہاں مراد فرشتہ ہے) اولیاء کے لئے یہ بذریعہ الہام واقع ہوتا ہے (بقول محشی الہام شرعی حجج میں سے نہیں کہ اس کے ساتھ استدلال کیا جائے کہ ولی غیب جانتا ہے، جہاں تک رسل کا غیب کی بعض باتوں پر مطلع ہونا تو یہ بطریقِ وحی اِنباءِ غیب سے ہے نہ کہ علمِ غیب سے)

ابن منیر کہتے ہیں زمخشری کا دعوی عام ہے لیکن ان کی دلیل خاص، دعوی سب کرامات کے امتناع کا کیا اور دلیل کی بابت یہ کہا جانا محتمل ہے کہ اس میں نہیں مگر غیب پر اطلاع کی نفی بخلاف ساری کرامات کے اھ، بقول ابن حجر اس کا تتمہ یہ کہا جانا ہے کہ اطلاع علی الغیب سے (یہاں) مراد (علم ما سيقع قبل أن يقع علي تفصيله) (یعنی ہونے والے امور کا تفصیلی علم) ہے تو اس میں وہ امور داخل نہیں جن کا ان کے لئے غیبی امور میں سے کشف کیا جاتا ہے اور وہ جو ان کی نسبت خرقِ عادت قسم کے نہ ہوں جیسے پانی پر چلنا اور مختصر وقت میں لمبی مسافت کا قطع کر لینا اور ان کا نحو! طیبی کہتے ہیں اقرب یہ ہے کہ اس اطلاع کو ظہور و خفاء کے ساتھ مخصص کیا جائے تو اللہ کا انبیاء کو مغیب پر مطلع کرنا امکن ہے اس پر (علي غيبه) میں مستعمل حرفِ استعلاء دال ہے تو (يظهر) يطلع کے معنی کو متضمن ہے تو (معنی یہ ہوا کہ) وہ اپنے غیب کو کسی پر اظہاراً تاماً (یعنی پورے طور پر) اور کشفاً جلیاً ظاہر نہیں کرتا مگر رسول کے لئے جس کی طرف فرشتوں کے ذریعہ وحی کرتا ہے اسی لئے کہا: (فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَداً) [الجن : ۲۷] اور اسے اس قول کے ساتھ معلل کیا: (لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ) [الجن : ۲۸] جہاں تک کرامات کا تعلق ہے تو یہ تلویح اور لمحات (یعنی اشارات اور لمحہ بھر کو کوئی منظر دکھائی دینا) کی قبیل سے ہیں وہ اس میں انبیاء کی مانند نہیں، استاذ ابو اسحاق نے جزم کے ساتھ کہا کہ اولیاء کی کرامات انبیاء کے معجزات کے مضاہی نہیں (یعنی ان کی ٹکر کے نہیں ہوتے) ابو بکر بن فورک کہتے ہیں انبیاء ان (یعنی جن امورِ غیبیہ کی انہیں آگاہی دی جائے) کے اظہار پر مامور ہیں جب کہ ولی پر ان (کرامات) کا اخفاء واجب ہے اور نبی قطعیت کے ساتھ اس کا ادعاء کرتا ہے جب کہ ولی استدراج سے امن میں نہیں ہوتا (یعنی ان کی کرامات میں کچھ خلط ملط ہو جائے، یعنی شیاطین کی جانب سے)، آیت میں منجمین کا رد ہے اور ہر اس کا جو دعوی کرتا ہے کہ زندگی، موت اور دیگر پیش آمدہ امور پر وہ مطلع ہے کیونکہ یہ ادعاء قرآن کی تکذیب ہے اور وہ ارتضاء سے بہت بعید ہیں پھر جہتِ رسلیت بھی ان سے مسلوب ہے

ابن عمر کی حدیث میں: (لَايَعْلَمُ مَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ إِلَّا اللهُ) اکثر روایات میں ہے: (لا يعلم ما في الأرحام إلا الله) اس زیادت ونقصان (يعني تغيض الأرحام) کی بابت اختلافِ اقوال ہے تو بعض نے کہا: (ما ينقص من الخلقة وما يزداد فيها) (یعنی جو خلقت میں کمی یا بیشی ہوتی ہے) بعض نے کہا جو حمل نو ماہ سے کم مدت میں وضع ہو جاتے ہیں اور نفاس میں ساٹھ (ایام) تک ازدیاد ہوتا ہے! بعض نے کہا جو حمل میں ظہورِ حیض کے ساتھ نقصِ ولد ظاہر ہوتا ہے اور جو حمل نو ماہ سے بھی زائد ہو جاتے ہیں، ان ایام حیض کے بقدر! بعض نے کہا جو حمل میں نقص لاحق ہوتا ہے حیض کے انقطاع کے ساتھ اور جو وضع کے بعد دمِ نفاس کے ساتھ ازدیاد ہوتا ہے، بعض نے کہا جو قبل ازیں نقصِ اولاد اور جو بعد ازاں ان کا ازدیاد ہے،

ابن ابوجمرہ نے کہا غیب کے لئے مفاتیح (کا لفظ) بطورِ استعارہ استعمال کیا اور یہ قرآنی آیت: (وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ) [الأنعام :۵۹] کی اقتداء کرتے ہوئے اور تا کہ سامع کے لئے تقریبِ امر کریں کیونکہ امورِ غیب کا محصی اس کا عالم ہی ہوگا اوردروازوں کے پیچھے بند اور غائب اشیاء مطلع ہونے کے لحاظ سے اقرب ہیں اور کنجیاں دروازے کھولنے کے ایسر آلات ہیں اور جب ایسر الاشیاء کا موضع کوئی نہیں جانتا تو جو ان سے مافوق ہیں ان سے ناواقفیت تو احریٰ ہے، کہتے ہیں نفیِ علم سے مراد غیبِ حقیقی کے علم کی نفی ہے کہ بعض غیوب کے لئے اسباب ہوتے ہیں جن کے ساتھ ان پر مستدل ہوا جا سکتا ہے لیکن یہ حقیقی نہ ہوگا، کہتے ہیں جب علمِ وجود میں جو کچھ ہے وہ اللہ کے علم میں محصور ہے تو آنجناب نے اسے مخازن کے ساتھ تشبیہ دی اور اس کے دروازے کے لئے مفتاح مستعار لی اور یہ جیسے قرآن نے کہا: (وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ) [الحجر : ۲۱] کہتے ہیں انہیں پانچ میں کرنے میں حکمت ان میں عوالم کے حصر کا اشارہ ہے تو قولہ (وما تَغِيضُ الْأَرْحَام) [الرعد: ۸] میں اشارہ ہے جو نفس میں نقص وزیادت لاحق ہوتی ہے اور رحم کو خاص بالذکر کیا کیونکہ اکثر لوگ بالعادۃ اس کے عارف ہیں اس کے باوجود نفی کی ہے کہ کوئی اس کی بھی حقیقت سے آگاہ نہیں تو دیگر کی نسبت عدم آگاہی تو بطریقِ اولیٰ ہوئی

بارش کے عدمِ علم میں عالمِ علوی کے امور کی طرف اشارہ ہے بارش کو خاص بالذکر کیا حالانکہ اسکے لئے اسباب ہیں جو تجربہ کی روشنی میں اس کے وقوع کے بارہ میں آگاہی دیدیتے ہیں لیکن یہ امر یقینی نہیں ہوتا (گویا اللہ باور کرانا چاہتا ہے کہ اس عام سی شیٔ جو کثیر الوقوع ہے اور جس کی علامتیں معروف ہیں، کی بابت لوگ یقینی بات نہیں کہہ سکتے ہیں کہ ہوگی یا نہیں تو عالمِ علوی کے دیگر امور تو بطریقِ اولی منفی ہوئے)

قولہ (وَلَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْض تَمُوتُ) میں عالمِ سفلی کے امور کی طرف اشارہ ہے کیونکہ عام مالوف یہی ہے کہ انسان اپنے وطن میں فوت ہوتا ہے لیکن یہ امر یقینی نہیں بلکہ اگر اپنے شہر میں بھی فوت ہو تو نہیں جانتا کہ اس کے کسی بقعہ میں اس کی قبر بنے گی اگر چہ وہاں اس کے اسلاف کا قبرستان ہی کیوں نہ ہو بلکہ خود اس کی اپنے لئے تیار کردہ قبر ہو (تب بھی کوئی یقین سے نہیں کہہ سکتا کہ بالضرور یہیں وہ مدفون ہوگا) قولہ: (ولا يعلم ما في غَدٍ إلا الله) میں انواعِ زمان کی طرف اشارہ ہے اور جو ان حوادث و واقعات ہونے ہیں، (غد) کے لفظ کے ساتھ تعبیر کیا تا کہ اس کی حقیقت اقرب الازمان ہو اور جب اس کے قرب کے باوجود انسان اس میں واقع ہونے والے امور کی حقیقت سے آگاہ نہیں حالانکہ کئی قرائن اور اَمارات سے کل کے دن ہونے والے امور و واقعات کا اندازہ لگا بھی سکتا ہے (بالخصوص جو کام اس نے خود کرنے ہوں) تو جو (ایام وازمان) اس سے ابعد ہیں، وہ بطریق اولی منتفی ہوئے

قولہ (لا يعلم متى تقوم الساعة إلا الله) علومِ آخرت کی طرف اشارہ ہے اور روزِ قیامت ان کا اول ہے اور جب اقرب کے علم کی نفی کی تو اس سے مابعد کا علم بھی منتفی ہوا تو یوں آیت نے انواعِ غیوب کا جمع کیا (گویا سب انواع سے ایک ایک امر بطورِ مثال ذکر کیا ہے، عام خطباء کی طرح اسے یوں نہ بیان کیا جائے کہ بس یہی پانچ اشیاء ایسی ہیں جو اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا یعنی باقی کا علم انسانوں کو ہو سکتا ہے) اور تمام فاسد دعاوی کا ازالہ کیا، دوسری آیت میں اسے یوں مبین فرمایا: (فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَداً إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَّسُولٍ)[الجن : ۲۶۔۲۷] کہ ان امور میں سے کسی شیٔ کی اطلاع اللہ کی توفیق سے ہی ہو سکتی ہے اھ مخلصا۔

علامہ انور باب (قول الله : عالم الغيب فلا يظهر الخ) کے تحت لکھتے ہیں یہ نہیں کہا: (فلا يظهر غيبه على

أحد) کیونکہ غیب ایک خزانہ ہے اور اللہ تعالیٰ نہیں چاہتا کہ کوئی اس کے غیب پر مطلع ہو تو اسی سے یہ تعبیر آئی، زمخشری لکھتے ہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے غیب کے عدم اظہار بارے خبر دی ہے مگر جو بذریعہ وحی ہو تو اس سے کشف منتفی ہوا اور اس سے کوئی شیٔ باقی نہ رہی! میں کہتا ہوں یہاں استثناء منقطع ہے اور پورا جملہ مستثنیٰ ہے، معنی یہ بنا کہ اس صفت کے ساتھ اطلاع (علی الغیب) انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مختص ہے اور مراد اس سے قطع ہے (یعنی قطعیت کے ساتھ یقینی اخبار و معلومات پر مطلع ہونا) تو اس نوع کی (یقینی) اطلاع پانا انبیاء کے خواص میں سے ہے تو کشف مسکوتا عنہ باقی رہا، یہ بات معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اولیاء میں سے کسی کو جو الہام اور کشف تلقی ہوتا ہے وہ سب علی سبیل الظن ہے نہ کہ قطعیت کے ساتھ، استثناء کے منقطع ہونے پر دال اللہ تعالیٰ کا دوسری جگہ یہ فرمان ہے: (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنْ ......) تو لکن استعمال کیا جو صریح فی المنقطع ہے۔

5 - باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ ﴾ (سلامتی اور امن دینے والا)

سب کے ہاں یہی ہے، ابن بطال نے (المیھمن) بھی مزاد کیا اور لکھا اس باب کے ساتھ ان کی غرض اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے کچھ کا اثبات ہے پھر ان مذکورہ کے معانی بارے بعض وارد آثار کا ذکر کیا، ان کی کچھ ذکر کردہ باتیں محلِ نظر ہیں شارح کی ذمہ داری یہ بنتی ہے کہ وہ ان تین اسمائے حسنی کے یہاں خاص بالذکر ہونے کہ وجہ بیان کرے کہ کیوں ان پر علیحدہ ترجمہ باندھا ہے، اس سلسلہ میں یہ کہا جانا ہے ممکن ہے کہ ان کی مراد سورۃ الحشر کے آخر کی تینوں آیات ہوں کہ ان کا اختتام اس جملہ پر ہوا ہے: (له الأسماء الحسنى) سورۃ اعراف میں کہا: (وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا) [۱۸۰] تو گویا قدرت، قوت اور علم کی حقیقت کے اثبات کے بعد اشارہ کیا کہ سمعی صفات کسی معین عدد میں محصور نہیں بدلیل آیتِ مذکورہ کے، یا ان اسماء کے ذکر کی طرف اشارہ مراد ہے جن کے ساتھ اللہ تعالیٰ متسمی ہوا لیکن اس کے ساتھ ساتھ مخلوقین پر بھی ان کا اطلاق ہوا ہے تو سلام قرآن اور صحیح حدیث میں ثابت ہے کہ یہ اسمائے حسنی میں سے ہے لیکن اہلِ ایمان کے مابین واقع تحیۃ پر بھی اس کا اطلاق ہوا اسی طرح مومن کا لفظ متصف بالایمان پر بھی بولا جاتا ہے اور یہ دونوں اکٹھے مشار الیہ آیت میں مذکور ہوئے ہیں تو مناسب ہوا کہ ایک ہی ترجمہ میں دونوں کا ذکر ہو

اہلِ علم کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کے حق میں (السلام) کا معنی ہے جس کی عقوبت سے مومن سالم رہیں گے اسی طرح مومن کہ اہلِ ایمان اس کی عقوبت سے امن میں ہوئے، بعض نے کہا السلام جو ہر نقص سے سالم اور ہر آفت وعیب سے بری ہو تو یہ سلبی صفت ہے، بعض نے کہا: (المسلم علی عبادہ) (یعنی اپنے بندوں کو سلامتی عطا کرنے والا) کیونکہ سورہ یٰسین [۵۸] میں کہا: (سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبٍّ رَحِيمٍ) تو یہ صفتِ کلامیہ ہوئی، بعض نے کہا جو مخلوق کو ظلم سے سلامتی میں رکھے، بعض نے کہا اسی سے اس کے بندوں کے لئے سلامتی ہے تو یہ (اس لحاظ سے) صفتِ فعلیہ ہوئی، بعض نے کہا: (المؤمن الذی صدق نفسه وصدق أولیاء ہ) (یعنی جس نے اپنے آپ کو اور اپنے اولیاء کو سچا منوایا) اور اس کی تصدیق اس کا علم ہے کہ وہ صادق ہے اور وہ بھی صادق ہیں، بعض نے کہا (الموحد لنفسه) (یعنی اپنے آپ کو ایک جتلانے والا) بعض نے یہ معنی کیا: (خالق الأمن) (یعنی امن کا خالق) بعض نے (واھب الأمن) کہا (یعنی امن عطاء کرنے والا) بعض نے کہا قلوب میں طمانیت پیدا کرنے والا، جہاں تک مہیمن ہے تو اس کا

ذکر کتاب التفسیر میں گزرا، ابن قتیبہ اور ان کے اتباع جیسے خطابی، نے زعم کیا ہے کہ وہ امن سے مفیعل ہے ہمزہ ہاء میں مقلوب ہوا، امام الحرمین نے اس کا تعاقب کیا اور علماء کا اس امر پر اجماع نقل کیا کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء مصغر نہیں ہوتے! بیہقی نے حلیمی سے نقل کیا کہ مھیمن کا معنی ہے کہ اطاعت گزار کے ثواب میں کمی نہیں کرتا چاہے جتنے زیادہ کا وہ حقدار ہو اور نہ عاصی کو اس کے استحقاق سے زیادہ عقاب دیتا ہے کیونکہ اس پر کذب جائز نہیں اور اس نے ثواب وعقاب کو جزا کا نام دیا ہے اور اس کے اختیار میں ہے کہ زیادتِ ثواب کے ساتھ تفضّل کرے اور کثیر عقاب سے درگزر کر لے، بقول بیہقی اہلِ تفسیر نے مھیمن کی شرح یہ کی کہ وہ امین ہے پھر تیمی عن ابن عباس سے (مھیمنا علیه) کی تفسیر میں: (مؤتمنا) نقل کیا، علی بن ابوطلحہ عن ابن عباس سے نقل کیا: (الھیمن الأمین) مجاہد سے: (المھیمن الشاھد) نقل کیا، بعض نے کہا اس کا معنی ہے ہر شئ کا نگران ومحافظ، بعض نے کہا ھیمنہ (القیّام علی الشیء) (یعنی ہر شئ پر نگران اور ذمہ دار) ہے شاعر کا قول ہے: (ألا إنَّ خیرَ الناسِ بَعْدَ نَبِیّهِ مُهَیمِنُهُ التَّالِیه فی العرف والنکر) (یعنی نبی کے بعد سب سے بہترین وہ جو آپ کے بعد لوگوں کا معروف ومنکر میں نگران بنا) مراد نبی کے بعد رعیت کے امور کا قائم ونگران (یعنی صدیق اکبر) یہ بھی صحیح ہے کہ مراد (الأمین علیهم) ہو تو ماتقدم کے موافق ہوگا۔

- 7381 حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ یُونُسَ حَدَّثَنَا زُهَیْرٌ حَدَّثَنَا مُغِیرَةُ حَدَّثَنَا شَقِیقُ بْنُ سَلَمَةَ قَالَ قَالَ عَبْدُ اللّٰهِ کُنَّا نُصَلِّی خَلْفَ النَّبِیِّ ﷺ فَنَقُولُ السَّلَامُ عَلَی اللّٰهِ فَقَالَ النَّبِیُّ ﷺ إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّلَامُ وَلَکِنْ قُولُوا التَّحِیَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّیِّبَاتُ السَّلَامُ عَلَیْكَ أَیُّهَا النَّبِیُّ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ وَ بَرَکَاتُهُ السَّلَامُ عَلَیْنَا وَعَلَی عِبَادِ اللّٰهِ الصَّالِحِینَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ .

أطرافه 831، 835، 1202، 6230، 6265، - 6328 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص:۱۱۳)

شیخ بخاری دادا کی طرف منسوب ہیں والد کا نام عبداللہ ہے، یربوعی ہیں زہیر سے ابن معاویہ بن جعفی، مغیرہ سے ابن مقسم اور شقیق سے مراد ابو وائل ہیں جو نام وکنیت دونوں کے ساتھ مشہور تھے اسے ابونعیم نے مستخرج میں احمد بن یحی حلوانی عن احمد بن یونس سے تخریج کرتے ہوئے یہ الفاظ سند میں ذکر کئے: (حدثنا زھیر بن معاویة حدثنا مغیرة الضبی) اور ہو بہو یہی متن نقل کیا اسماعیلی پر اس کا مخرج تنگ ہوا تو (عثمان بن أبی شیبة عن جریر بن عبدالحمید عن مغیرة) کی روایت پر اکتفاء کیا اور روایتِ زہیر سے اس کا نحو نقل کیا، اسے نسائی نے شعبہ عن مغیرہ سے ان کی سند کے ساتھ تخریج کیا۔

(فنقول السلام علی الله) مغیرہ نے اسی طرح اختصار کیا، اعمش کی روایت میں: (من عباده) کی زیادت کی الاستیذان کی روایت میں (عباده) سے قبل یہ الفاظ گزرے ہیں: (السلام علی جبریل) اواخر صفة الصلاۃ میں اس کا مفصل بیان گزرا۔

علامہ انور باب (قول الله : السلام المؤمن) کی بابت لکھتے ہیں سلام بمعنی (من یسلم غیره) (جو دوسروں کو سلامت رکھتا ہے) اس معنی میں نہیں کہ خود سالم ہے اگرچہ یہ معنی بھی اللہ تعالیٰ کی ذات میں متحقق ہے۔

- 6 باب قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَى ﴿ مَلِكِ النَّاسِ ﴾ (حقیقی شہنشاہ)

فِيهِ ابْنُ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ (اس میں ابن عمر کی نبی پاک سے روایت ہے)

بیہقی کہتے ہیں (الملك و المالك هو الخاص الملك) اللہ تعالیٰ کے حق میں اس کا معنی ہے ایجاد پر قادر، اور یہ ایسی صفت ہے کہ اپنی ذات کے لئے اس کا مستحق ہے! راغب کہتے ہیں ملک جو امر و نہی (کے اصدار) کے ساتھ متصف ہو اور یہ ناطقین کے ساتھ مختص ہے اسی لئے (مَلِكِ الناس) کہا ملک الأشیاء نہیں کہا، جہاں تک اس کا قول: (مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ) [الفاتحة: ۳] تو اس کی تقدیر ہے: (فی يَوْمِ الدين) کیونکہ سورۃ غافر میں کہا: (لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ) [۱۶] اھ، محتمل ہے کہ آیت (مَلِكِ النَّاسِ) میں لوگوں کو خاص بالذکر اس لئے کیا کیونکہ مخلوقات (دو قسم کی ہیں) جماد اور نامی (یعنی ایک جو جامد ہیں اور دوم جن کی بڑھوتی ہوتی رہتی ہے) اور نامی (بھی دو قسموں پر ہے) صامت اور ناطق اور ناطق (کی بھی دو قسمیں ہیں) متکلم اور غیر متکلم تو سب سے اشرف متکلم ہیں اور یہ تین طرح کے ہیں: انس، جن اور ملائکہ، ان کے سب ماسوا کا ان کے قبضہ و تصرف کے تحت دخول جائز ہے، جب آیت میں الناس میں سے مراد متکلم ہیں تو جو کچھ بھی ان کی مِلک میں ہے تو یہ بھی اسی امر کے حکم میں ہے کہ اگر کہے (ملك كل شیء) البتہ اشرف المخلوقات کے ذکر کے ساتھ تنویہ کی اور وہ متکلم ہیں۔ (فيه ابن عمر الخ) یعنی اس باب میں ابن عمر کی حدیث داخل ہے ان کی مراد بارہ ابواب کے بعد باب (لما خلقت بيدى) کے تحت آنے والی ان کی حدیث ہے وہیں مشروح ہوگی۔

- 7382 حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ يَقْبِضُ اللَّهُ الْأَرْضَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ يَطْوِي السَّمَاءَ بِيَمِينِهِ ثُمَّ يَقُولُ أَنَا الْمَلِكُ أَيْنَ مُلُوكُ الْأَرْضِ وَقَالَ شُعَيْبٌ وَالزُّبَيْدِيُّ وَابْنُ مُسَافِرٍ وَإِسْحَاقُ بْنُ يَحْيَى عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ .

أطرافه 4812، 6519، 7413 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص: ۵۲۰)

یونس سے مراد ابن یزید ہیں، پھر کہا: (وقال شعيب الخ) ابوذر کے نسخہ میں (عن أبي سلمة) کے بعد (مثله) بھی مذکور ہے، یہ مراد نہیں کہ ابوسلمہ نے اس کا ارسال کیا بلکہ مراد یہ ہے کہ ابن شہاب پر ان کے شیخ کی بابت اختلاف کیا گیا ہے یونس نے سعید بن مسیب ذکر کیا اور ان مذکورین نے ابوسلمہ، دونوں ابو ہریرہ سے اسکے راوی ہیں، شعیب جو ابن ابوحمزہ حمصی ہیں کی روایت مشار الیہ باب میں آئے گی وہاں سند میں یہ ذکر کیا ہے: (وقال أبو اليمان أنا شعيب الخ) تو متن کا ایک حصہ ذکر کیا، دارمی نے (حدثنا الحكم بن نافع) کے ساتھ اسے موصولا تخریج کیا، یہ ابوالیمان ہی ہیں وہاں یہ الفاظ نقل کئے: (سمعت أبا سلمة يقول قال أبو هريرة) ابن خزیمہ نے بھی اپنی صحیح کی کتاب التوحید میں محمد بن یحیی ذہلی عن ابی الیمان سے یہی نقل کیا، زبیدی جو محمد بن ولید حمصی ہیں، کی روایت بھی ابن خزیمہ نے عبداللہ بن سالم عنہ عن زہری عن ابوسلمہ عن ابو ہریرہ سے موصول کی، ابن مسافر کا طریق جو عبد الرحمٰن بن خالد بن مسافر فہمی امیرِ مصر ہیں، تفسیر سورۃ الزمر میں موصول گزرا، لیث بن سعد عنہ کے حوالے سے، اسحاق بن یحیی جو کلبی ہیں، کا طریق ذہلی نے زہریات میں موصول کیا ہے بقول اسماعیلی ابوسلمہ بارے عبید اللہ بن زیاد رصافی نے جماعت کی موافقت کی ہے،

بقول ابن حجران کی روایت ابن ابو حاتم نے صدفی عن زہری کے حوالے سے نقل کی، ابن خزیمہ نے محمد ذہلی سے نقل کیا کہ دونوں طریق محفوظ ہیں اور بخاری کی صنیع بھی اسی کی مقتضی ہے اگرچہ قواعد شعیب کی روایت کی ترجیح کے مقتضی ہیں کیونکہ ان کے متابع کثیر ہیں لیکن یونس زہری کے خواص تلامذہ میں سے تھے اور (کافی مدت) ان کے ساتھ رہے،

ابن بطال کہتے ہیں قولہ تعالی: (ملك الناس) (التحيات لِلّٰه) کے معنی میں داخل ہے یعنی بادشاہت اللہ کیلئے ہے گویا نبی اکرم نے انہیں حکم دیا کہ امرِ خداوندی: (قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ مَلِكِ النَّاسِ) کا امتثال کرتے ہوئے کہیں: (التحيات لله الخ) اللہ کا خود کا (ملك الناس) کے ساتھ وصف دو وجہ کو محتمل ہے ایک کہ یہ بمعنی قدرت ہو تب یہ صفتِ ذات ہو گی دوم کہ بمعنی قہر اور لوگوں کے ارادوں سے صرف ہو تب یہ صفتِ فعل ہو گی، کہتے ہیں حدیث میں یمین کا بطور اللہ تعالی کی صفتِ ذاتی کے اثبات ہے اور یہ جارحہ (یعنی عضو) نہیں برخلاف مجسمہ کے قول کے اھ ملخصا،

(یہاں فاضل محشی لکھتے ہیں اللہ تعالی کیلئے یدین [دو ہاتھوں] کا حقیقۃً اثبات کرنا واجب ہے اس وجہ پر جو اسکے لائق ہو ایسا اثبات جو بلاتکییف وتمثیل ہو اور اس طرح سے تنزیہاً کہ بلاتحریف وتعطیل ہو جیسے اس کے باقی اسماء وصفات، ان کا قول کہ ید جارحہ نہیں، محدث، مبہم اور مجمل عبارت ہے اس کے اثبات یا نفی پر کوئی دلیل نہیں اور حق و باطل دونوں کی محتمل ہے تو واجب یہی ہے کہ نصِ شرعی کے ساتھ وقوف ہو ان امور میں جن کا اللہ کیلئے اثبات کیا یا جن کی نفی کی اور دیگر سب کی نسبت سکوت کیا جائے جن سے شرع ساکت ہے اور اس میں سے نفیِ جارحہ بھی ہے) یمین بارے کلام مشار الیہ باب میں آئے گی انہوں نے حدیث اور ترجمہ کی باہمی مطابقت بیان کرنے کی طرف توجہ نہیں دی میرے لئے ظاہر یہ ہے کہ اپنے شیخ نعیم بن حماد خزاعی کے قول کی طرف اشارہ کیا ہے، ابن ابو حاتم کتاب الرد علی الجہمیہ میں لکھتے ہیں میں نے ابوعمر نعیم بن حماد کی کتاب میں پڑھا کہ جہمیہ سے کہا جائے کہ تم ہمیں مخلوقات کی فناء کے بعد اللہ تعالی کے قول (لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ) کی بابت بتلاؤ، کوئی جواب نہ دے گا تو وہ خود ہی فرمائے گا: (لِلّٰهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّار) [غافر: ١٦] اور یہ خلق کے الفاظ کے ان کی موت کے ساتھ انقطاع کے بعد، اشارہ کیا ہے ان حضرات کے رد کا جو زاعم ہیں کہ اللہ تعالی کلام کو تخلیق کرتا ہے تو جسے چاہے سنواتا ہے! وجہِ رد یہ کہ وقت جب اللہ تعالی (لمن الملك اليوم) کہے گا وہ ہے جب کائنات کی کوئی مخلوق زندہ نہ ہو گی تو وہ خود ہی جواب دے گا کہ: (لله الواحد القهار) تو ثابت ہوا کہ وہ اس کے ساتھ کلام کرے گا اور کلام اس کی صفاتِ ذات میں سے ہے لہذا وہ غیر مخلوق ہے

احمد بن سلمہ عن اسحاق بن راہویہ سے منقول ہے کہ صحیح طور پر ثابت ہے کہ اللہ تعالی مخلوق کے فنا ہونے کے بعد کہے گا: (لله الواحد القهار) کہتے ہیں اُبی کے ہاں ایک کتاب میں ہشام بن عبید اللہ رازی سے منقول پایا کہ جب خلق مرجائے گی اور بجز اللہ کوئی باقی نہ ہو گا اور وہ کہے گا: (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) تو کسی کو شک نہیں ہونا چاہئے کہ یہ کلام اللہ ہے اور کسی کی طرف وحی نہیں کیونکہ تب تو کوئی ذی روح زندہ موجود ہی نہ ہو گا سب ذائقہِ موت سے آشنا ہو چکے ہوں گے اور اللہ ہی قائل اور وہ خود ہی مجیب ہو گا، بقول ابن حجر حدیثِ صور طویل جس کی طرف کتاب الرقاق کے آخر میں اشارہ گزرا، صفۃ الحشر میں ہے کہ جب کوئی بھی باقی نہ ہو گا اللہ کے سوا وہی آخر ہو گا جیسا کہ اول بھی تھا تو ارض وسماء کو لپیٹ دے گا پھر کہے گا میں ہوں جبار، تین مرتبہ، پھر کہے گا آج

بادشاہت کس کیلئے ہے؟ تین مرتبہ کہے گا پھر خود ہی کہے گا اللہ واحد وقہار کیلئے! طبری قولہ تعالی: (يَوْمَ هُمْ بَارِزُوْنَ لَا يَخْفَى عَلَى اللّٰهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ)[غافر: ۱۶] یعنی اللہ تعالی یہ کہے گا، دلالتِ کلام کی وجہ سے استغناء اس کا ذکر نہیں کیا، کہتے ہیں قولہ: (لله الواحد الخ) خود ہی اللہ تعالی یہ کلمات اپنی بات کے جواب میں کہے گا پھر اس کے ذکر پر مشتمل حضرت ابو ہریرہ کی روایت ذکر کی جس کی طرف میں نے اشارہ کیا۔

- 7 باب قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَى ﴿وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (وہ غالب حکمت والا ہے)

﴿ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ ﴾ ﴿ وَلِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ ﴾ وَمَنْ حَلَفَ بِعِزَّةِ اللّٰهِ وَصِفَاتِهِ وَقَالَ أَنَسٌ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ تَقُولُ جَهَنَّمُ قَطْ قَطْ وَعِزَّتِكَ وَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ يَبْقَى رَجُلٌ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ آخِرُ أَهْلِ النَّارِ دُخُولاً الْجَنَّةَ فَيَقُولُ رَبِّ اصْرِفْ وَجْهِي عَنِ النَّارِ لَا وَعِزَّتِكَ لَا أَسْأَلُكَ غَيْرَهَا قَالَ أَبُو سَعِيدٍ إِنَّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ قَالَ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ لَكَ ذَلِكَ وَعَشَرَةُ أَمْثَالِهِ وَقَالَ أَيُّوبُ وَ عِزَّتِكَ لَا غِنَى بِي عَنْ بَرَكَتِكَ

(قرآن میں ہے: پاک ہے تیرا رب عزت والا، اور: اللہ ہی کیلئے عزت ہے اور اس کے رسول کیلئے، اور جس نے اللہ کی عزت و صفات کے ساتھ قسم کھائی، بقول انس نبی پاک نے فرمایا جہنم کہے گی: تیری عزت کی قسم بس بس، ابو ہریرہ نبی پاک سے آخری جنت میں داخل ہونے والے شخص کی بابت راوی ہیں کہ وہ کہے گا: نہیں تیری عزت کی قسم، ابوسعید کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا [کہ اللہ تعالی اس سے کہے گا] تمہارے لئے یہ اور اسکا دس گنا، ایوب نے یہ الفاظ نقل کئے: تیری عزت کی قسم میں تیری برکت سے مستغنی نہیں ہوسکتا)

پہلی آیت جو ہے وہ متعدد سورتوں میں واقع ہوئی ہے سب سے قبل سورہ ابراہیم کی آیت نمبر چار کا اختتام انہی کلمات پر ہوا: (العزيز الحكيم) کا قرآن میں اولین وقوع حضرت ابراہیم کی اہلِ مکہ کیلئے دعاء میں ہوا جب کہا: (إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) متعدد سورتوں میں الف لام کے ساتھ اور ان کے بغیر یہ دونوں لفظ وارد ہوئے ہیں، جہاں تک دوسری آیت ہے تو عزة کے ربوبیت کی طرف اضافت میں اشارہ ہے کہ یہاں ان کے ساتھ مراد قہر وغلبہ ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ اضافت برائے اختصاص ہو گویا کہا: (ذو العزة) اور یہ صفاتِ ذات میں سے ہے، یہ احتمال بھی ہے کہ یہاں عزة سے مراد خلق کے درمیان کائن عزت ہو اور یہ مخلوقہ ہے تب یہ صفاتِ فعل سے ہوگی اس پر رب بمعنی خالق ہے اور (العزة) میں تعریف جنس کیلئے ہے تو جب عزت کلی طور پر اللہ کیلئے ہے تو کسی کیلئے روا نہیں کہ معتز ہو مگر اسی کے ساتھ اور کسی کیلئے کوئی عزت نہیں مگر وہی اسکا مالک ہے، اور جو تیسری آیت ہے تو اس کا حکم دوسری آیت سے معروف ہے اور یہ بمعنی غلبہ ہے کیونکہ اس شخص کے جواب میں اس کا نزول ہوا جس نے دعوی کیا تھا کہ وہ اعز ہے (یعنی عبداللہ بن ابی) اور اسکا عکس اذل ہے تو اس کا رد کیا کہ عزت اللہ ہی کیلئے ہے اور اس کے رسول اور اہلِ ایمان کیلئے تو یہ اس آیت کی مانند ہے: (كَتَبَ اللّٰهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَ رُسُلِي إِنَّ اللّٰهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ) [المجادلة: ۲۱]

(ومن حلف الخ) اکثر کے ہاں یہی ہے مستملی کے نسخہ میں (وسلطانه) ہے بجائے (وصفاته) کے، اول اولی ہے

الأیمان والنذ ور میں اس عنوان سے ایک باب گزرا: (الحلف بعزة الله وصفاته و کلامه) وہیں اس کی توجیہہ ذکر ہوئی، ابن بطال کہتے ہیں العزیز عزت کو متضمن ہے اور عزت کی بابت محتمل ہے کہ یہ صفتِ ذات ہو قدرت وعظمت کے معنی میں اور یہ بھی کہ صفتِ فعل ہو اپنی مخلوقات کیلئے قہر اوران پر غلبہ کے معنی میں اس لئے اس کے اسم کی اس کی طرف اضافت صحیح ہے، کہتے ہیں (بعزة الله) کے لفظ کے ساتھ حلف اٹھانے والے اس طور کہ یہ صفتِ ذات ہے اور اس کے ساتھ حلف اٹھانے والے اس طور کہ یہ اس کے فعل کی صفت ہے، کے مابین فرق یہ ظاہر ہوگا کہ اول میں وہ حانث ہوگا ثانی میں نہیں بلکہ وہ اس کے ساتھ قسم اٹھانے سے منہی ہے جیسے (بحق السماء) اور (بحق زید) قسم اٹھانے سے نہی ہے، ابن حجر کہتے ہیں اگر حالف نے اطلاق کیا تو یہ صفتِ ذات کی طرف منصرف ہوگا اور قسم منعقد ہوگی الا یہ کہ اس کے برخلاف کا قصد کیا جائے بدلیل احادیثِ باب کے! راغب کہتے ہیں (العزیز الذی یقهر ولا یقهر) (یعنی جو قہر کی طاقت رکھتا ہے اور اس پر کسی کا زور نہیں) کہ وہ عزت جو اللہ کے لئے ہے وہ دائمی اور باقی ہے اور یہی حقیقی اور ممدوح عزت ہے، کبھی حمیت اور انفت کیلئے عزت کا لفظ مستعار لیا جاتا ہے تو اسکے ساتھ کافر وفاسق بھی موصوف کئے جاتے ہیں تب یہ مذموم صفت ہے اسی سے اللہ کا یہ قول ہے: (أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ) [البقرة: ۲۰۶] جہاں تک اللہ کا یہ فرمان: (مَنْ كَانَ يُرِيْدُ الْعِزَّةَ فَلِلّٰهِ الْعِزَّةُ جَمِيْعاً) [فاطر: ۱۰] تو اس کا معنی ہے جو چاہتا ہے کہ عزت والا ہو تو وہ اللہ سے عزت کا اکتساب کرے کہ وہ اسی کیلئے ہے اور اسکا حصول نہیں ہوتا مگر اس کی اطاعت کے ساتھ اسی لئے اپنے رسول اور مومنین کیلئے اسکا اثبات کیا ہے چنانچہ کہا: (وَ لِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُوْلِهِ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ)[المنافقون: ۸] کبھی عزت صعوبت (یعنی دشوار) کے معنی میں ہوتی ہے، جیسے فرمایا: (عَزِيْزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ)[التوبة: ۱۲۸] اسی طرح غلبہ کے معنی میں، جیسے کہا: (وَ عَزَّنِيْ فِي الْخِطَابِ)[ص: ۲۳] اور قلت کے معنی میں جیسے عربوں کا یہ قول: (شاةٌ عَزُوزٌ) جب اسکا دودھ کم ہو، اور امتناع کے معنی میں جیسے: (أرض عَزَازٌ) أی صلبة (یعنی ٹھوس اور سخت) بقول بیہقی عزت قوت کے معنی میں ہوتا ہے تو قدرت کے معنی کی طرف راجع ہے پھر وہی کچھ ذکر کیا جو ابن بطال نے کہا، بظاہر اس ترجمہ سے بخاری کی مراد اللہ کیلئے اثباتِ عزت ہے ان حضرات کا رد کرتے ہوئے جو کہتے ہیں وہ (العزیز بلا عزة) ہے جیسے ان کا یہ قول کہ وہ (العلیم بلا علم) ہے، اس کے تحت پانچ احادیث نقل کیں۔

(وقال أنس) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو تفسیر سورہ ق میں مع الشرح موصولا گزری، اس بارہ میں مزید کلام باب (إِنَّ رَحْمَةَ اللّٰهِ قَرِيْبٌ مِنَ الْمُحْسِنِيْنَ) میں ہوگی، اسے اسی باب کے آخر میں موصولا بھی ذکر کیا اس سے مراد یہ کہ نبی اکرم نے بیان کیا کہ جہنم (بعزة الله) کے الفاظ کے ساتھ قسم اٹھائے گی اور اس پر مقر کیا تو اس سے مراد حاصل ہے چاہے یہ کہنا حقیقت پر محمول ہو یا یہ ان (فرشتوں) کا قول ہو جو اس پر موکل ہیں۔

(وقال أبو هريرة الخ) یہ ایک طویل حدیث کا طرف ہے جو مع الشرح کتاب الرقاق کے آخر میں گزری (لا و عزتك) سے مرادِ ترجمہ ہے۔ (قال أبو سعيد) یہ ماقبل حدیثِ ابو ہریرہ کے آخر میں مذکور حدیث کا طرف ہے، اس سے مستفاد ہے کہ ابوسعید نے ابو ہریرہ کی مذکورہ حدیث کی روایت پر موافقت کی ماسوائے اس زیادت کے جو ذکر کی۔ (وقال أيوب الخ) اکثر کی روایت میں (لا غنی) ہے مستملی کے نسخہ میں (لا غناء) ہے اسی طرح ابو ذرعن سرخسی کے نسخہ میں، اس کا بیان کتاب الأیمان والنذ ور

میں گزرا، یہ حضرت ابو ہریرہ سے مروی ایک حدیث کا طرف ہے جو کتاب الطہارہ میں گزری جس کے شروع میں تھا: (بينا أيوب يغتسل) احادیث الانبیاء میں بھی مع الشرح گزری، اس سے دلالت کی توجیہہ الایمان والنذور میں مذکور ہوئی، حاکم کی روایت میں ہے: (لما عافى الله أيوب أمطر عليه جرادا من ذهب) (یعنی اللہ نے جب حضرت ایوب کی آزمائش ختم کی تو ان پہ سونے کی ٹڈیاں برسائیں)۔

- 7383حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا حُسَيْنُ الْمُعَلِّمُ حَدَّثَنِى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بُرَيْدَةَ عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَقُولُ أَعُوذُ بِعِزَّتِكَ الَّذِى لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنْتَ الَّذِى لاَ يَمُوتُ وَالْجِنُّ وَالإِنْسُ يَمُوتُونَ

ترجمہ: ابن عباسؓ کہتے ہیں نبی پاک فرماتے تھے اے پروردگار! میں تیری عزت کی پناہ مانگتا ہوں جس کے سوا کوئی سچا معبود نہیں ہے، پروردگار تجھ ہی کو موت نہیں ہے، باقی جنات اور آدمی سب کو موت ہے۔

ابو معمر کا نام عبداللہ بن عمرو منقری ہے عبدالوارث سے ابن سعید اور حسین المعلم سے مراد ابن ذکوان ہیں، یعمر میں میم پر زبر اور پیش دونوں جائز ہیں۔ (الذى لا إله إلا أنت) کرمانی کے بقول عائد موصول محذوف کیلئے ہے کیونکہ مخاطب نفس المرجوع الیہ ہے تو ارتباط حاصل ہے، اس کا مثل یہ رجز ہے: (أنا الذى سَمَّتْنِيْ أُمِّيْ حَيْدَره) اس لئے کہ نسقِ کلام کا اقتضاء تھا کہ یوں کہا جاتا: (سمته أمه)۔ (لايموت) اکثر کے ہاں اسی صیغہ غائب کے ساتھ ہے بعض میں بلفظِ خطاب ہے۔ (والجن والإنس الخ) اس سے استدلال کیا گیا کہ فرشتے نہیں مریں گے لیکن اس میں کوئی حجت نہیں کیونکہ یہ مفہوم لقب (یہ بظاہر قلب ہے) ہے اس کیلئے کوئی اعتبار نہیں بفرضِ تقدیر اس کا معارض ہے جو اس سے اقویٰ ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کا عموم: (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَه) [القصص: ۸۸)] پھر یہ بھی کہ ان (یعنی فرشتوں) کے مسمی الجن میں دخول سے کوئی مانع نہیں کیونکہ دونوں کے مابین قدرِ مشترک انسانوں کی آنکھوں سے پوشیدہ رہنا ہے، اس پر بقیہ کلام الدعوات اور الایمان والنذور کے مشار الیہ باب میں گزری۔

اسے مسلم نے (االدعاء) اور نسائی نے (النعوت) میں نقل کیا۔

- 7384حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِى الأَسْوَدِ حَدَّثَنَا حَرَمِيٌّ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ يُلْقَى فِى النَّارِ وَ قَالَ لِى خَلِيفَةُ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ وَعَنْ مُعْتَمِرٍ سَمِعْتُ أَبِى عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لاَ يَزَالُ يُلْقَى فِيهَا وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ حَتَّى يَضَعَ فِيهَا رَبُّ الْعَالَمِينَ قَدَمَهُ فَيَنْزَوِى بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ ثُمَّ تَقُولُ قَدْ قَدْ بِعِزَّتِكَ وَكَرَمِكَ وَلاَ تَزَالُ الْجَنَّةُ تَفْضُلُ حَتَّى يُنْشِئَ اللَّهُ لَهَا خَلْقًا فَيُسْكِنَهُمْ فَضْلَ الْجَنَّةِ .

طرفاہ 4848، - 6661 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۵۷۷)

قتادہ سے تین طرق کے ساتھ حدیثِ انس! شعبہ کا سیاق تفسیر سورہ ق میں گزرا ہے یہاں ذکر کردہ سیاق خلیفہ کا ہے جو ابن

خیاط مصری ہیں ان کا لقب شباب تھا، شعبہ کی ان سے روایت میں ہے: (لا يزال يلقى في النار) سعید جو ابن ابوعروبہ ہیں، سلیمان جو معتمر کے والد ہیں، اور تیمی عن قتادہ کی روایتوں میں ہے: (لا يزال يلقى فيها) اس ضمیر کا مرجع سابق میں مذکور نہیں اسے ابونعیم نے مستخرج میں عباس بن ولید عن یزید بن زریع اور اشعث عن معتمر کے طرق کے ساتھ انہی دونوں سندوں سے تخریج کیا اور اس کے شروع میں ہے: (لا تزال جهنم يلقى فيها)۔ (حتى يضع فيها رب الخ) ابواشعث کی روایت میں ہے: (حتى يضع الله فيها قدمه) مسلم کی عبدالوہاب بن عطاء سے روایت میں ہے: (حتى يضع فيها رب العزة) شعبہ کی روایت میں یضع کا فاعل مذکور نہیں، تفسیر سورۃ ق میں حضرت ابو ہریرہ سے یہ الفاظ مذکور تھے: (فيضع الرب قدمه عليها) وہیں اس کی شرح ذکر کی، ان رواۃ کا ذکر بھی کیا تھا جنہوں نے (الرِجل) نقل کیا، اس کی بھی شرح ہوئی۔

(وتقول قد قد) قاف کی زبر اور دالِ ساکن کے ساتھ، بغیرِ اشباع اس کے کسر ساتھ بھی ہے، ابن تین نے ذکر کیا کہ یہ ابوذر کے نسخہ میں ہے تفسیر سورۃ ق میں ذکر کیا تھا کہ بعض نے (قدني) اور بعض نے (قط قط) نقل کیا ہے اس ضمن میں اختلافِ اقوال کا بھی ذکر ہوا، اس کی مفصل شرح ہوئی۔ (بعزتك و كرمك) اسماعیلی کے ہاں یزید بن زریع عن سعید بن ابوعروبہ کی روایت میں یہی ثابت ہے، مسلم کی عبدالوہاب سے روایت میں (و كرمك) کے بغیر ہے اس سے (كرم الله)اور(عزة الله) کے (الفاظ) کے ساتھ قسم اٹھانے کی مشروعیت ماخوذ ہوئی۔ (ولاتزال الجنة تفضل)فعلِ مضارع کے ساتھ، مستملی کے ہاں(بفضل) ہے، گویا برائے مصاحبت ہے، کرمانی لکھتے ہیں بخاری نے یہ حدیث تین طرق سے تخریج کی ہے اول اپنے شیخ یعنی ابن ابواسود، ان کا نام عبداللہ بن محمد تھا، سے بصیغۂ تحدیث! دوم قول کے لفظ کے ساتھ یعنی: (وقال لي خليفة الخ) مناسب یہ تھا کہ اس میں حرفِ جر کے مصاحب قول کی زیادت کرتے اس کے اور مجرد قول کے مابین تفرقہ کیلئے، اور سوم معلقاً یعنی (وعن معتمر) اس لئے کہ یہ تیسرا طریق تعلیق نہیں بلکہ موصول ہے اور ان کے قول: (حدثنا يزيد بن معتمر) پر معطوف ہے اور تقدیر یہ ہے: (وقال لي خليفة عن معتمر) اسی کے ساتھ اصحابِ اطراف نے جزم کیا، مزی کہتے ہیں حدیث (لا تزال يلقى) جو التوحید میں ہے اس پر (خ) کی علامت ڈالی: (قال لي خليفة عم معتمر عن أبيه) ہے، ابونعیم نے مستخرج میں اس کی تخریج کے بعد لکھا بخاری نے اسے یزید بن زریع عن سعید اور معتمر عن ابیہ سے تخریج کیا ہے، کہتے ہیں سلیمان تیمی کی حدیث غیر مرفوع ہے بقول ابن حجر گویا اسماعیلی نے اس کے مرفوع ہونے کی تصریح نہیں کی جب ابواشعث عن معتمر سے اس کی تخریج کی۔

- 8 باب قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَى ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ ﴾

(وہی ارض وسماء کا خالق ہے)

گویا اس ترجمہ کے ساتھ اس آیت کی تفسیر میں وارد کی طرف اشارہ کیا ہے کہ قولہ (بالحق) کا معنی ہے ای(بكلمة الحق) اور یہ اس کا قول (كن) ، باب کی اول حدیث میں (قولك الحق) واقع ہے تو گویا اس قول سے مراد کی طرف اشارہ کیا کہ کلمہ ہے یعنی(كن) ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہ یہاں باء بمعنی لام ہے ای(لأجل الحق) بقول ابن بطال یہاں حق سے

مراد جو ضدِ ہزل ہے اسمائے حسنیٰ میں جو (الحق) ہے اس سے مراد(الموجود الثابت الذی لایزول ولایتغیر)(یعنی ایسا موجود و ثابت جسے نہ زوال لاحق ہوگا اور نہ وہ متغیر ہوگا) ہے، راغب کہتے ہیں اسمائے حسنیٰ میں(الحق) موجد(کے معنی میں) ہے، اس کے اقتضائے حکمت کے بحسب، کہتے ہیں مقتضائے حکمت کے ساتھ اس کے ہر موجود فعل کو حق کہا جائے گا اور اس کا اطلاق کسی شیٔ کی بابت ایسے اعتقاد پر بھی جو نفس الامر میں اسی شیٔ کے مدلول کے مطابق ہو، اسی طرح فعلِ واقع پر جو قدراً اور زماناً ماوجب کے بحسب ہو اسی طرح قول بھی، واجب، لازم، ثابت اور جائز پر بھی اس کا اطلاق کیا جاتا ہے! بیہقی نے کتاب الاسماء والصفات میں حلیمی سے (حق کی تعریف میں) نقل کیا کہ حق وہ جس کا انکار سائغ نہ ہو، اس کا اثبات لازم ہو اور اس کا اعتراف ہو اور وجودِ باری تعالیٰ ان سب سے اولیٰ ہے جن کا اعتراف واجب ہے اس کا جحود سائغ نہیں کہ ایسا کوئی مثبت نہیں جس کے وجود پر دلائلِ باہرہ متظاہر ہوں جس قدر وجودِ باری تعالیٰ پر ہیں۔

- 7385حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ طَاوُسٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٌ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَدْعُو مِنَ اللَّيْلِ اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ لَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ قَيِّمُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ لَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ قَوْلُكَ الْحَقُّ وَ وَعْدُكَ الْحَقُّ وَلِقَاؤُكَ حَقٌّ وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ حَقٌّ اللَّهُمَّ لَكَ أَسْلَمْتُ وَبِكَ آمَنْتُ وَعَلَيْكَ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْكَ أَنَبْتُ وَبِكَ خَاصَمْتُ وَإِلَيْكَ حَاكَمْتُ فَاغْفِرْ لِي مَا قَدَّمْتُ وَمَا أَخَّرْتُ وَ أَسْرَرْتُ وَأَعْلَنْتُ أَنْتَ إِلَهِي لَا إِلَهَ لِي غَيْرُكَ ، حَدَّثَنَا ثَابِتُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بِهَذَا وَقَالَ أَنْتَ الْحَقُّ وَقَوْلُكَ الْحَقُّ .

أطرافه 1120، 6317، 7442، - 7499 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص:۳۰)

قیام اللیل کے وقت دعاء بارے ابن عباس کی روایت، اس کی شرح اور اسکے الفاظ کے اختلاف کا بیان کتاب التہجد میں گزرا، کتاب الدعوات میں بھی گزری، ابن بطال لکھتے ہیں قولہ: (رب السموات والأرض) یعنی ان کا خالق۔(بالحق) یعنی حق کے ساتھ ان کا انشاء کیا اور یہ اس فرمانِ خداوندی کی مانند ہے: (رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً)[آل عمران: ۱۹۱] یعنی عبثاً، سند میں سفیان سے ثوری، ابن جریج سے عبدالملک بن عبدالعزیز مکی اور سلیمان سے مراد ابن ابومسلم احول مکی ہیں، عبدالرزاق کی ابن جریج سے روایت میں: (أخبرنی سلیمان) ہے۔(حدثنا سفیان بھذا) یعنی اسی سند و متن کے ساتھ۔ (وقال أنت الحق وقولك الحق) اشارہ کرتے ہیں کہ قبیصہ کی روایت میں (أنت الحق) ثابت ہے جیسا کہ اس کا تام سیاق باب(قول الله تعالى : وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ) میں آئے گا، عبدالرزاق کی مشار الیہ روایت میں بھی یہ ہے اسی طرح نسائی کے ہاں یحی بن آدم عن ثوری کی روایت میں۔

- 9 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾ (ازل سے اللہ سمیع اور بصیر ہے)

7385م -وَقَالَ الأَعْمَشُ عَنْ تَمِيمٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَسِعَ

سَمْعُهُ الْأَصْوَاتَ فَأَنْزَلَ اللّٰهُ تَعَالَى عَلَى النَّبِيِّ ﷺ ﴿ قَدْ سَمِعَ اللّٰهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا ﴾

ترجمہ: حضرت عائشہ نے کہا اللہ حمد کا حقدار ہے جس کی سمع تمام اصوات کو سن سکتی ہے، اللہ نے نبی پاک پہ یہ آیت نازل کی: (قد سمع الخ) کہ اللہ نے اس عورت کی بات سن لی جو آپ سے اپنے شوہر بارے مجادلہ کر رہی تھی۔

ابن بطال کہتے ہیں اس باب میں بخاری کی غرض ان حضرات کا رد کرنا ہے جو کہتے ہیں کہ (سمیع و بصیر) کا معنی (علیم) ہے، کہتے ہیں ان قائلین پر اس سے لازم آتا ہے کہ (نعوذ باللہ) وہ اللہ تعالی کو اندھے کے برابر کہیں جو یہ تو جانتا ہے کہ آسمان نیلا ہے مگر اسے دیکھ نہیں سکتا اور اس بہرے کی مانند جو جانتا ہے کہ لوگوں کی آوازیں ہوتی ہیں مگر انہیں سن نہیں سکتا، بلا شک سماعت و بصارت کا حامل ہونا صفتِ کمال میں اس شخص کی نسبت ادخل ہے جو ان دو میں سے کسی ایک صلاحیت وصفت کے ساتھ منفرد ہے تو یہ کہنا صحیح ہے کہ اللہ کا سمیع وبصیر ہونا اس کے فقط علیم ہونے سے قدرِ زائد کا افادہ دیتا ہے اور اس کا سمیع وبصیر ہونا متضمن ہے کہ وہ (سمع) کے ساتھ سنتا ہے (اور بصر کے ساتھ) دیکھتا ہے جیسے اس کا علیم ہونا متضمن ہے کہ وہ (علم) کے ساتھ جانتا ہے، اس کے سمیع وبصیر ہونے اور ذی سمع وبصر ہونے کا اثبات کرنے میں کوئی فرق نہیں، کہتے ہیں یہی تمام اہل سنت کا مذہب ہے

معتزلی نے س امر سے احتجاج کیا کہ سمع مسموع ہوا کے کان کے سوراخ میں مفروش پٹھوں کی طرف وصول سے ناشئ ہے (یعنی پھر ان اشیاء کا بھی اللہ کیلئے اثبات کرنا پڑے گا) اور اللہ جوارح (یعنی اعضاء) سے منزہ ہے! جواب دیا گیا کہ یہ عادت ہے جس کا اللہ نے اجراء کیا ہے اس میں جو زندہ ہو تو محلِ مذکور کی طرف وصولِ ہوا کے وقت اس کا خلق کرتا ہے اور اللہ سبحانہ وتعالی بغیر وسائط کے مسموعات کو سنتا ہے اسی طرح دہ مرئیات میں ان کا محتاج نہیں وہ انہیں بغیر مقابلہ اور خروجِ شعاع کے دیکھتا ہے تو ذاتِ باری تعالی بادصف اس کے کہ وہ حی وموجود ہے ذوات سے مشابہ نہیں اسی طرح اس کی صفاتِ ذات بھی صفات کے مشابہ نہیں، اس بارے مزید بحث باب (وکَانَ عَرْشُهُ عَلَى الماء) میں آئے گی

بیہقی الاسماء والصفات میں لکھتے ہیں سمیع وہ جس کیلئے سمع ہو جس کے ساتھ وہ مسموعات کا ادراک کرے اور بصیر وہ جس کیلئے بصر ہو مرئیات کا جس کے ساتھ ادراک کرے اور ان دونوں میں ہر ایک اللہ تعالی کے حق میں قائم بذاتہ صفت ہے، آیت اور احادیثِ باب نے ان حضرات کے رد کا افادہ دیا ہے جو زاعم ہیں کہ اس کا سمیع وبصیر ہونا (علیم) کے معنی میں ہے پھر انہوں نے حضرت ابو ہریرہ کی حدیث نقل کی جسے ابو داود نے مسلم کی شرط پہ قوی سند کے ساتھ پر ابو یونس عنہ سے تخریج کی، کہتے ہیں میں نے نبی اکرم کو دیکھا یہ آیت پڑھ رہے تھے: (إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا --- إِنَّ اللّٰهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً) تک [النساء: ۵۸] اور اپنی دو انگلیاں رکھیں بقول ابو یونس ابو ہریرہ نے اپنا انگوٹھا اپنے کان پر اور اس کے ساتھ والی انگلی اپنی آنکھ پر رکھی، بقول بیہقی اس اشارہ کے ساتھ اللہ کیلئے سمع وبصر کے اثبات کی تحقیق کا ارادہ کیا، انسان (کے جسم) میں دونوں کے موضع کے بیان کے ساتھ مراد یہ تھی کہ اس کیلئے سمع وبصر ہے، یہ نہیں کہ علم مراد ہے کہ اگر یہ ہوتا تو دل کی طرف اشارہ کرتے کیونکہ وہی محلِ علم ہے اس کے ساتھ ان کی مراد جارحہ نہ تھا کہ اللہ تعالی مخلوقین کی مشابہت سے منزہ ہے پھر حدیثِ ابو ہریرہ کیلئے عقبہ بن عامر کی حدیث سے شاہد پیش

کیا، کہتے ہیں میں نے نبی اکرم سے سنا منبر پر فرمار ہے تھے بے شک ہمارا رب سمیع وبصیر ہے اور یہ کہتے ہوئے اپنی دونوں آنکھوں کی طرف اشارہ کیا، اس کی سند حسن ہے آگے باب (ولتصنع علي عيني) میں یہ حدیث آئے گی: (إن الله ليس بأعور) اور یہ کہتے ہوئے آنکھوں کی طرف اشارہ کیا، وہیں اس کی شرح ہوگی! صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہ سے مرفوعاً مروی ہے: (إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم) ابو جری ہجیمی کی مرفوع حدیث میں ہے کہ تم سے قبل ایک شخص لباسِ فاخرانہ پہنے اکڑتا ہوا نکلا: (فنظر الله إليه فمقته) (یعنی اللہ نے اسے دیکھا اور عذاب میں گرفتار کرلیا) کتاب اللباس میں ابن عمر کی یہ حدیث گزری: (لا ينظر الله إلى مَنْ جرَّ ثوبه خيلاء) (یعنی اللہ تکبر سے اپنا کپڑا لٹکانے والی کی طرف نہ دیکھے گا) قرآن پاک میں ہے: (وَلاَ يَنظُرُ إِلَيْهِمْ) [آل عمران: ۷۷] سمع بارے نمازی کو (رکوع سے اٹھتے ہوئے) یہ کہنے کا حکم ہے: (سمع الله لمن حمده) اس کی سند صحیح اور یہ متفق علیہ ہے بلکہ نماز میں اس کی مشروعیت قطعی ہے۔

(قال الأعمش الخ) تمیم سے مراد ابن سلمہ کوفی ہیں جو تابعی صغیر تھے، یحیی بن معین نے انہیں ثقہ قرار دیا ان کی یہ حدیث احمد، نسائی اور ابن ماجہ نے انہی الفاظ کے ساتھ موصول کی ہے ابن ماجہ نے اسے ابوعبیدہ بن معن عن اعمش سے بھی (تبارك) کے لفظ کے ساتھ نقل کیا اس کا سیاق اتم ہے تمیم کی صحیحین میں سوائے اس حدیث کے عروہ سے کوئی اور حدیث نہیں ان کی ایک روایت مسلم نے بھی ذکر کی ہے، ابن تین کہتے ہیں بخاری کا قول (قال الأعمش) مرسل ہے کیونکہ ان کی ان سے ملاقات نہیں ہوئی بقول الشیخ ابوالحسن اسی لئے اسے تفسیر سورۃ المجادلہ میں ذکر نہیں کیا، ابن حجر کہتے ہیں اسے مرسل کا نام دینا اصطلاح کے مخالف ہے اور یہ تعلیل مستقیم نہیں کیونکہ صحیح میں ایسی متعدد معلق احادیث ہیں جنہیں متعلقہ آیت کی تفسیر میں ذکر نہیں کیا۔

(وسع سمعه الأصوات) ابوعبیدہ بن معن کی روایت میں (الأصوات) کی بجائے (كل شيء) ہے، ابن بطال کہتے ہیں قولہ (وسع) کا معنی ہے: (أدرك) اس لئے کہ جو اتساع کے ساتھ موصوف کیا گیا ہو اس کا ضیق کے ساتھ موصوف ہونا بھی صحیح ہوتا ہے اور یہ اجسام کی صفات میں سے ہے لہذا ظاہر سے اسکا صَرف واجب ہے اور حدیث میں کچھ وہ ہے جو مقتضي تصریح ہے کہ اس کے لئے سمع ہے، اسی طرح مسلم کی ابوموسی سے نقل کردہ ایک حدیث میں بصر کا ذکر ہے اس کے الفاظ ہیں: (حجابه النور لو كشفه لأحرقت سُبُحَاتُ وَجْهِهِ ما أدرَكَهُ بصرُهُ) (یعنی اسکا حجاب نور ہے اگر وہ اسے ہٹا دے تو اسکے چہرہ کے انوار تا حدِ نگاہ سب کچھ جلا دیں)۔

(فأنزل الله تعالى على نبيه قد سمع الخ) اسی طرح (بالاختصار) اسے تخریج کیا، اس کا تمام احمد وغیرہ کے ہاں ہے الاصوات کے بعد کہا یہ مجالدہ نبی اکرم کے ہاں آئی اور گھر کے ایک جانب آپ سے کلام کرنے لگی مجھے اس کی باتیں سنائی نہ دیں تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی، اس نفی کے ساتھ ان کی مراد پوری کلام سے ہے کیونکہ ابوعبیدہ بن معن کی روایت میں ہے: (إني لأسمع كلام خولة بنت ثعلبه ويَخْفىٰ عَلَيَّ بعضُهُ وهي تشتكي زوجها وهي تقول أكَلَ شبابي ونَثَرتُ له بَطْنِيَ حتى إذا كَبُرَتْ سِنِّيْ وانقطَعَ ولدي ظاهرَ مِنِّيْ) (یعنی میں خولہ کی کلام سن رہی تھی کچھ حصہ مجھ پہ مخفی رہا اور وہ اپنے شوہر کی شکایت کر رہی اور کہہ رہی تھی کہ اس نے میری جوانی کھالی اور میں نے اس کیلئے اپنے بطن سے اولاد جنی اب جبکہ میں بڑی عمر کی ہو چکی اور مجھ سے اولاد کا جننا اب ختم ہوا تو مجھ سے ظہار کرلیا تو) کہتی ہیں تب تک نہ اٹھیں حتی کہ جبریل یہ آیات لے کر نازل ہوئے، یہ

اس قصہِ مجادلہ اوران خاتون کے نام بارے صحیحین ترین وارد روایت ہے، ابو داود نے۔ ابن حبان نے حکمِ صحت لگایا، یوسف بن عبد اللہ بن سلام عن خویلہ بنت مالک بن ثعلبہ سے نقل کیا کہتی ہیں مجھ سے میرے خاوند اوس بن صامت نے ظہار کیا، یہ اس امر پر محمول ہے کہ کبھی ان کا نام مصغرا مذکور رہوا، اگر یہ محفوظ ہے تو دوسری روایت میں اپنے دادا کی طرف منسوب مذکور ہوئیں، روایات اول کے ساتھ متظاہر ہیں چنانچہ محمد بن کعب قرظی کی طبرانی کے ہاں مرسل روایت میں ہے کہ خولہ بنت ثعلبہ اوس بن صامت کے تحت تھیں تو وہ انہیں کہہ بیٹھے: (أنتِ عَلَيَّ كَظَهْرِ أمِّي) ابن مردویہ کے ہاں سعید بن بشیر عن قتادہ عن انس سے روایت میں ہے کہ اوس بن صامت نے اپنی زوجہ خولہ بنت ثعلبہ سے ظہار کرلیا، انہی کی ابو عالیہ سے مرسل روایت میں ہے کہ خولہ بنت دُلیج ایک انصاری جو بدخلق سے تھے، کے تحت تھیں تو ایک دفعہ ان کے مابین جھگڑا ہوا تو وہ کہہ اٹھے: (أنت عليَّ كَظَهْرِ أمِّي) دلیج شائد ان کے اجداد میں سے تھے، ابو داود کے ہاں حماد بن سلمہ عن ہشام بن عروہ عن ابیہ سے روایت میں ہے کہ جمیلہ اوس بن صامت کے گھر والی تھیں اسے ایک اور طریق کے ساتھ حضرت عائشہ سے بھی موصول کیا، مرسل روایت اقویٰ ہے اسے ابن مردویہ نے اسماعیل بن عیاش عن ہشام عن ابیہ عن اوس بن صامت سے نقل کیا، انہی نے اپنی زوجہ سے ظہار کیا تھا، اسماعیل کی حجازیوں سے روایت ضعیف ہے اور یہ انہی میں سے ہے، اگر اسے یاد رکھا ہے تو (عن أوس بن صامت) سے مراد کہ ان کے قصہ کی بابت، یہ نہیں کہ عروہ نے اوس سے اسکا اخذ کیا، یہ مرسل ہے محفوظ روایت کی مانند اور اگر راوی نے یاد رکھا ہے کہ یہ جمیلہ ہیں تو شائد یہ ان کا لقب ہو، نقاش نے جو اپنی تفسیر میں شعبی تک ضعیف سند کے ساتھ نقل کیا کہ وہ خاتون جس نے اپنے شوہر بارے مجادلہ کیا خولہ بنت صامت تھیں اور ان کی والدہ معاذہ عبد اللہ بن ابی کی لونڈی تھی جن کے بارہ میں یہ آیت نازل ہوئی تھی: (وَلاَ تُكْرِهُواْ فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ) ان کا قول (بنت صامت) خطا ہے کیونکہ صامت ان کے سسر تھے جیسا کہ گزرا تو بظاہر یہاں سے کچھ الفاظ ساقط ہوئے، ان کی والدہ کی تسمیہ بھی غریب ہے، ظہار سے متعلق کتاب النکاح میں بحث گزری ہے۔

- 7386حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي سَفَرٍ فَكُنَّا إِذَا عَلَوْنَا كَبَّرْنَا فَقَالَ ارْبَعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ فَإِنَّكُمْ لاَ تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلاَ غَائِبًا تَدْعُونَ سَمِيعًا بَصِيرًا قَرِيبًا ثُمَّ أَتَى عَلَيَّ وَأَنَا أَقُولُ فِي نَفْسِي لاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ فَقَالَ لِي يَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ قَيْسٍ قُلْ لاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ فَإِنَّهَا كَنْزٌ مِنْ كُنُوزِ الْجَنَّةِ أَوْ قَالَ أَلاَ أَدُلُّكَ بِهِ .

أطرافه 2992، 4205، 6384، 6409، - 6610 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۴۷۹)

ابو عثمان سے مراد عبد الرحمن بن مل نہدی ہیں، سب رواۃ سند بصری ہیں متن کی شرح کتاب الدعوات میں گزری۔ (اربعوا) باء کی زبر کے ساتھ، ای ارفقوا (یعنی اپنے آپ کے ساتھ نرمی کرو) ابن تین نے ذکر کیا کہ ان کی روایت میں بائے مکسور کے ساتھ ہے اور اہلِ لغت کی کتب اور بعض کتبِ حدیث میں یہ بائے مفتوح کے ساتھ ہے۔ (لا تدعون أصم) کرمانی لکھتے ہیں اگر روایت (لا تدعون أصم ولا أعمى) ہوتی تو مناسبت میں اظہر تھی لیکن جب غائب عدمِ رؤیت میں اعمی کی مانند ہوتا ہے تو اس کے لازم کی نفی کی تا کہ ابلغ و

اشمل ہو، (قریبا) بھی مزاد کیا کیونکہ بعید اگرچہ سامع مبصر ہو لیکن بُعد کی وجہ سے ہوسکتا ہے کہ سن نہ پائے اور نہ دیکھ سکے، قربِ مسافت مراد نہیں کیونکہ اللہ تعالی حلول (یعنی نزول) سے منزہ ہے جیسا کہ یہ مخفی نہیں (یہاں محشی لکھتے ہیں کہ واجب ہے کہ اللہ کیلئے حقیقۃً قرب کا اثبات کیا جائے اس وجہ پر جو اس کی ذات کے لائق ہے بغیر تکییف، تمثیل، تحریف اور تعطیل اور حلول کے، اس ضمن میں تاویں کے ساتھ ترکِ تشدد (ناشئ ہے غلو اور تکلف) تعطیل یا تفویض کا مقتضی ہے جو تجہیل کا مقتضی بنے گا، اللہ کا قرب کسی طورا سکے حلول کا مقتضی نہیں اور نہ اس کی مخلوقات میں سے کسی شئ کے ساتھ اتحاد کے جیسا کہ نفاۃِ معطلہ نے توہم کیا تو اس کی نفی کے ساتھ تنزیہہ کا زعم کیا) رفعِ صوت سے نہی کی وجہ سے غائب کی مناسبت ظاہر ہے بقول ابن بطال اس حدیث میں سمع سے مانع آفت اور بصر سے مانع آفت کی نفی ہے اور اس کے سمیع، بصیر اور قریب ہونے کا اثبات اس امر کو مستلزم ہے کہ ان صفات کی اضداد اس کی نسبت صحیح نہ ہوں۔

(أو قال ألا الخ) یہ راوی کا شک ہے، الدعوات میں بعینہ اسی اسناد کے ساتھ روایت میں تھا: (ألا أدلك علی كلمة هي كنز الخ)۔

7387و - 7388 حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي عَمْرٌو عَنْ يَزِيدَ عَنْ أَبِي الْخَيْرِ سَمِعَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو أَنَّ أَبَا بَكْرٍ الصِّدِّيقَ قَالَ لِلنَّبِيِّ ﷺ يَا رَسُولَ اللَّهِ عَلِّمْنِي دُعَاءً أَدْعُو بِهِ فِي صَلاَتِي قَالَ قُلِ اللَّهُمَّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي ظُلْمًا كَثِيرًا وَلاَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاَّ أَنْتَ فَاغْفِرْ لِي مِنْ عِنْدِكَ مَغْفِرَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ .

طرفاه 834، - 6326 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ١٠، ص: ١٨٩)

یہ صفۃ الصلاۃ کے اواخر میں اور الدعوات میں مشروحا گزری اور ان حضرات کا ذکر گزرا جنہوں نے اسے ابن عمرو عن ابی بکر سے نقل کیا تو یوں اسے مسندِ ابوبکر سے کر دیا، ابن بطال لکھتے ہیں ترجمہ کے ساتھ اس کی مناسبت یہ ہے کہ حضرت ابوبکر کی دعا جس کی نبی اکرم نے انہیں تعلیم دی، مقتضی ہے کہ اللہ تعالی ان کی دعاء کا سمیع اور اس پر ان کا مجازی ہے، ان کے غیر نے کہا حدیثِ ابوبکر مطابقِ ترجمہ نہیں کیونکہ اس میں سمع و بصر کی صفتوں کا ذکر موجود نہیں لیکن ان کے لازم کا ذکر ہے اس جہت سے کہ فائدۂ دعاء داعی کے مطلوب کی استجابت ہے تو اگر اللہ تعالی کا سمع سرّ کے ساتھ متعلق نہ ہو جیسا کہ وہ جہر کے ساتھ ہے تو یہ فائدہ حاصل نہ ہو یا پھر اسے جاہر بالدعاء کے ساتھ مقید کیا ہوتا، یہ ابن منیر کی کلام کا ملخص تھا، کرمانی کہتے ہیں جب بعض ذنوب ایسے ہیں جو مسموع ہوتے ہیں اور بعض مبصر تو ان کی مغفرت اسماع و ابصار کے بعد ہی واقع ہوگی، بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں روایات میں مشہور (ظلما كثيرا) ہے لیکن قابسی کے نسخہ میں (كبيرا) ہے۔

- 7389 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ حَدَّثَنِي عُرْوَةُ أَنَّ عَائِشَةَ حَدَّثَتْهُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّ جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلاَمُ نَادَانِي قَالَ إِنَّ اللَّهَ قَدْ سَمِعَ قَوْلَ قَوْمِكَ وَمَا رَدُّوا عَلَيْكَ .

طرفہ 3231 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۲۷۰)

(فقال إن الله قد سمع الخ) اسی قدرِ حدیث کے ذکر پر اقتصار کیا بدء الخلق میں بتمامہ ہے۔ (ما ردوا عليك) بمعنی

(أجابوك) (یعنی ان کا جواب سنا) یہ بھی محتمل ہے کہ آپ کی انہیں دی گئی دعوتِ توحید کا رد مراد ہو عدم قبول کے ساتھ، بقول کرمانی ان احادیث سے مقصود سمع و بصر کی صفتوں کا اثبات ہے اور یہ دونوں قدیمی اور صفاتِ ذات میں سے ہیں اور مسموع و مبصر کے حدوث کے وقت تعلق کا وقوع ہوتا ہے! معتزلہ نے کہا وہ سمیع ہے ہر مسموع سنتا ہے اور بصیر ہے ہر مبصر دیکھتا ہے تو ادعاء کیا کہ یہ حادث صفتیں ہیں ،آیات واحادیث کا ظواہر ان کا رد کرتا ہے۔

علامہ انور باب (وكان الله سميعا بصيرا) کے تحت لکھتے ہیں ان پر اللہ تعالیٰ کیلئے سمع و بصر کا اثبات مشکل ہوا اس طور کہ اللہ تعالیٰ سب اشیاء کا محیط ہے تو کوئی بھی شیٔ باقی نہیں مگر وہ اس کے حیطہ میں داخل ہے چاہے مبصر ہو یا مسموع تو کوئی شیٔ نہیں مگر اللہ اپنے علمِ محیط کے ساتھ اسے جانتا ہے تب اگر ہم اس کے لئے سمع و بصر کا اثبات کریں تو اس میں کوئی فائدہ نہ ہوگا، سمع و بصر تو ممکنات میں ہے کیونکہ بشر کا علم نہایت ناقص ہے صرف کلیات کو ہی شامل ہے یا بعض مجرد جزئیات کو، جہاں تک مسموعات و مبصرات اور اسی طرح سب جو حواس کے ساتھ مدرَک ہیں تو انہیں ان دونوں انواع کا اصلاً ہی علم نہیں تو (ان کیلئے) یہ صفات ان کے علم کی تکمیل کیلئے ہیں (جبکہ اللہ کا علم پہلے ہی اکمل و اشمل ہے) غزالی نے یہ رائے اختیار کی کہ یہ دونوں (یعنی سمع و بصر) علم کے دو حصوں سے عبارت ہیں تو مسموعات کے علم کو سمع کے ساتھ اور مبصرات کے علم کو بصر کے ساتھ تعبیر کیا گیا تو گویا علم کی طرف ان کا اِرجاع کیا اور اس کے سوا کوئی ان کا مصداق نہیں بنایا، یہی اشاعرہ کی طرف منسوب ہے! ماتریدی کا میلان یہ ہے کہ دونوں غیرِ علم ہیں البتہ ہمارے علماء سے اس کے ایضاح میں کچھ ذکر نہیں کیا، میں کہتا ہوں یہی ہے جو شیخِ اِشراق کیلئے عارض ہوا جب یہ رائے ظاہر کی کہ اللہ تعالیٰ کا کل علم اِبصار کے ساتھ ہے اور یہ اس کے ہاں علمِ حضوری ہے تو علم کا بصر کی طرف ارجاع کیا برخلاف غزالی کے

تو علم ان کے نزدیک بجز رؤیت کوئی امر نہیں تو ان کی رائے میں اللہ کا سارا علم اِبصار میں منحصر ہے جہاں تک قدمائے فلاسفہ ہیں ان میں سے کوئی سمع و بصر کی حقیقت کے کشف و بیان کیلئے متعرض نہیں ہوا اور انہیں یہ توفیق مل بھی نہ سکتی تھی جب تک ان دو صفتوں کا اعتقاد ودیعت نہ کئے جاتے ، أغبیاء نے تو رأساً ہی ان کی نفی کر دی ہاں البتہ اشراقی دورِ اسلامیہ میں آئے اور سمع و بصر بارے کلام کی انہوں نے بھی علم کا بصر کی طرف اِرجاع کیا بالجملہ اس بابت قوم کے اقوال باہم متفرق ہوئے ہیں تو بعض نے نفی کی اور بعض نے علم کے تحت ان کا ادراج کیا اور بعض نے اسکا عکس کیا تو کل علم کو بصر بنا دیا تو یہ ہے اس باب میں ان کی سعی، جہاں تک میری رائے تو اللہ تعالیٰ کی ذات میں یہ دونوں صفتیں ضروری ہیں کہ یہ دونوں صفاتِ کمالیہ سے بھی ہیں اور کمالات میں سے کچھ نہیں مگر اللہ تعالیٰ اس کا جامع ہے! محصلِ کلام یہ کہ عالم وجود میں آنے سے قبل اللہ تعالیٰ کے حیطۂ علم میں تھا کشفِ تفصیلی کے ساتھ، جب عملاً معرضِ وجود میں ہوا تو اس کے ساتھ سمع و بصر متعلق ہوا، اس کا معنی یہ نہ ہوا کہ کشف میں کسی شیٔ کا اضافہ ہو گیا بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ ان دو نحو کے ساتھ بھی علم متکرر رہا تو یہ دو نحو برائے انکشاف ہیں اگرچہ دونوں نتیجہ میں باہم متحد ہیں الا یہ کہ انکشاف فی العلم کسی اور نحو کے ساتھ ہے اور ان دو میں کسی دیگر نحو کے ساتھ اور دونوں میں سے ایک دوسرے سے مغنی ہے اس حیثیت سے کہ انکشاف دونوں میں تام ہے تب ان دونوں کا بجز اس کے کوئی فائدہ نہیں کہ ان دونوں طریقوں کے ساتھ بھی علم متکرر ہے تو سمع مسموعات پر مقتصر ہے اور جو بصر ہے وہ مبصرات کو عام ہے اور یہ تکرر صرف باری تعالیٰ کی نسبت سے ہے انسانوں میں نہیں تو اس میں سمع و بصر متعلق ہیں ان امور کے ساتھ عقل جن کا ادراک

نہیں کرتی جیسے تم نے جان لیا تو ان کے مدرکات مدرکات عقل کا غیر ہیں، متکلمین کی ایک جماعت تعمیم سمع کی قائل ہے تو اجساد کے ساتھ بھی اس کا تعلق مجوّز کیا تو کہا جاتا ہے: (سمعت هذا الجسد) باقی رہا ذوق وشم وغیرہ (یعنی چکھنا اور سونگھنا) تو یہ مادیات کے خواص میں سے ہیں، اگر کہو اگر سمع وبصر غیر علم ہے تو ان کے قدیم ہونے کا کیا معنی؟ کیونکہ یہ مسموعات اور مبصرات کے ساتھ ہی متعلق ہیں اور یہ حادث بالضرورت ہیں؟ تو میں کہوں گا ان کا قدم ماتریدیہ کے ہاں صفاتِ افعال کے قدم کی مانند ہے تو جو حل (یعنی جواب) ان کا وہی ان کا اور جو تقریر اس ضمن کی وہی اس ضمن کی ہوگی، آگے اس کا ایضاح آتا ہے۔

علامہ انور (إنكم لا تدعون أصم ولا غائبا ، تدعون سميعا الخ) کے تحت کہتے ہیں اس سے میں نے استفادہ کیا کہ سمع مسموعات کے ساتھ خاص ہے کیونکہ اسے اصم کے مقابل کیا ہے اور بصر عام ہے کیونکہ غائب کے مقابل میں ہے۔

- 10باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ قُلْ هُوَ الْقَادِرُ ﴾ (کہہ دو وہی قادرِ مطلق ہے)

ابن بطال کہتے ہیں قدرت صفاتِ ذات میں سے ہے، باب(إني أنا الرزاق) میں گزرا کہ قوت اور قدرت ہم معنی ہیں، اس بارے بحث اور نقلِ اقوال گزرا۔

- 7390حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ حَدَّثَنَا مَعْنُ بْنُ عِيسَى حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي الْمَوَالِي قَالَ سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ الْمُنْكَدِرِ يُحَدِّثُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الْحَسَنِ يَقُولُ أَخْبَرَنِي جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ السَّلَمِيُّ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُعَلِّمُ أَصْحَابَهُ الِاسْتِخَارَةَ فِي الْأُمُورِ كُلِّهَا كَمَا يُعَلِّمُ السُّورَةَ مِنَ الْقُرْآنِ يَقُولُ إِذَا هَمَّ أَحَدُكُمْ بِالْأَمْرِ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ مِنْ غَيْرِ الْفَرِيضَةِ ثُمَّ لِيَقُلِ اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَخِيرُكَ بِعِلْمِكَ وَأَسْتَقْدِرُكَ بِقُدْرَتِكَ وَأَسْأَلُكَ مِنْ فَضْلِكَ فَإِنَّكَ تَقْدِرُ وَلَا أَقْدِرُ وَتَعْلَمُ وَلَا أَعْلَمُ وَأَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ اللَّهُمَّ فَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ هَذَا الْأَمْرَ -ثُمَّ تُسَمِّيهِ بِعَيْنِهِ -خَيْرًا لِي فِي عَاجِلِ أَمْرِي وَآجِلِهِ -قَالَ أَوْ فِي دِينِي وَمَعَاشِي وَعَاقِبَةِ أَمْرِي فَاقْدُرْهُ لِي وَيَسِّرْهُ لِي ثُمَّ بَارِكْ لِي فِيهِ اللَّهُمَّ وَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهُ شَرٌّ لِي فِي دِينِي وَمَعَاشِي وَعَاقِبَةِ أَمْرِي أَوْ قَالَ فِي عَاجِلِ أَمْرِي وَآجِلِهِ فَاصْرِفْنِي عَنْهُ وَاقْدُرْ لِيَ الْخَيْرَ حَيْثُ كَانَ ثُمَّ رَضِّنِي بِهِ .

طرفاه 1162، - 6382 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۱۰،ص:۲۵۶)

(يحدث عبد الله بن الحسن) یعنی ابن حسن بن علی بن ابو طالب، عبداللہ اپنے وقت کے کبیر بنی ہاشم تھے، ابن سعد کے بقول عباد میں سے تھے اور بڑی جاہ وہیئت والے تھے! مصعب زبیدی کہتے ہیں علمائے مدینہ جتنا ان کا احترام کرتے کسی کا نہ کرتے تھے، ابن معین اور نسائی وغیرہ نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے صغار تابعین میں سے ہیں اپنے دادا کے چچا عبداللہ بن جعفر بن ابو طالب سے ان

کی روایت ہے اسی طرح اپنی والدہ فاطمہ بنت حسین اوران کے غیر سے بھی، منصور کی قید میں ۱۴۳ھ میں وفات پائی تب ان کی عمر چھتر برس تھی، بخاری میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہے، عبدالرحمٰن بن ابوالموالی نے اپنے حالِ تحمل اِفصاح بالواقع کیا وراس طرح کا تصرف نہیں کیا کہ حدثنی یا اخبرنی کہیں لیکن ابو داود نے ایک اور طریق کے ساتھ ان سے اسے نقل کرتے ہوئے: (حدثنی محمد بن المنکدر) ذکر کیا، اس ضمن میں ان پر اعتراض ہوسکتا ہے کیونکہ احتمال ہے کہ محمد نے ان کا قصد بالتحدیث نہ کیا ہو، نسائی اور برقانی اس میں مسلکِ تحری پر چلے تو نسائی اس قسم کی صورتحال میں جب محدث کسی کو تحدیث کے ساتھ مقصود نہ کرتا ہو صیغۂ تحدیث، اِخبار اور سماع استعمال نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں فلاں محدث پر یہ حدیث پڑھی گئی اور میں سن رہا تھا جبکہ برقانی کہتے تھے میں نے فلاں کو کہتے سنا: (سمعت فلانا یقول) اکثر نے اس طرح کی حالت میں تحدیث واخبار کا اطلاق جائز قرار دیا ہے کیونکہ مقصود بالتحدیث سامع کی جنس سے ہوتا ہے چاہے (بطورِ خاص) مقصود نہ بھی ہوتو ان کے ہاں یہ جائز ہے لیکن صیغۂ جمع کے ساتھ، تو (حدثنا) کہے یعنی کچھ لوگوں کو تحدیث کی جن میں میں بھی تھا، اس پر صیغۂ افراد کا استعمال منع ہوگا بلکہ اصطلاح میں بھی یہ ممتنع ہوگا کیونکہ یہ اس راوی کے ساتھ مخصوص ہے جس نے اکیلے اپنے لفظِ شیخ سے کوئی روایت سماع کی ہو، اسی طرح تعبیر بالسماع اصرح الصیغ ہے کیونکہ امرِ واقع پر ادل ہے!

حدیثِ ہذا صلاۃ اللیل میں اور الدعوات میں دو دیگر طرق کے ساتھ عبدالرحمٰن سے گزری ہے دونوں میں عنعنہ کے ساتھ ذکر کیا: (عن محمد بن المنکدر) ترمذی اور نسائی نے بھی یہی صیغہ استعمال کیا اور یہ جائز ہے کیونکہ یہ صیغۂ محتملہ ہے تو اس روایت نے دو میں سے ایک احتمال کی تعیین کا افادہ دیا اور وہ تصریح بالسماع، اسی لئے بخاری اس میں دو درجہ نازل ہوئے ہیں کیونکہ سابق الذکر دونوں جگہوں میں یہ ان کے پاس ایک واسطہ کے ساتھ عبدالرحمٰن سے ہے اور یہاں دونوں کے مابین دو واسطے ہیں لیکن عبد الرحمٰن کے یہاں تصریح بالسماع کے مدنظر اسے گوارا کیا، مجھے یہ روایت خالد بن مخلد عن عبدالرحمٰن سے بھی ملی ہے جس میں انہوں نے (سمعت محمد بن المنکدر یحدث عن جابر) کہا اسے ابن ماجہ نے تخریج کیا ہے، خالد بخاری کے شیوخ میں سے ہیں تو محتمل ہے بخاری نے یہ حدیث ان سے سماع نہ کی ہو حالانکہ اس میں اس طرح کی تصریح نہیں جو روایتِ نازلہ میں مقصود بالتحدیث کے تسمیہ کے ضمن میں ہے جو کہ عبداللہ بن حسن ہیں۔

(بقدرتك أستقدرك) باء برائے استعانت یا قسم یا استعطاف کیلئے ہے، اس کا معنی ہے میں تجھ سے طلب کرتا ہوں کہ تو میرے لئے مطلوب پر قدرت بنا۔ (فاقدرہ) دال کی پیش کے ساتھ، زیر بھی جائز ہے ای (نَجّزہ لی)۔ (و رضنی) ضادِ مشدد کے ساتھ یعنی اس کے ساتھ مجھے راضی بنا کہ اس کی طلب پر نادم نہ ہوں اور نہ اس کے وقوع پر کیونکہ مجھے اس کے انجام کا تو علم نہیں اگرچہ اس حالِ طلب میں اس پر راضی ہوں۔ (ویسمیہ بعینہ) خالد کی روایت میں ہے: (فیسمیہ ما کان من شیء)۔ (ثم لیقل) بظاہر یہ دعاء نماز سے فراغت کے بعد ہوگی، یہ بھی محتمل ہے کہ اس میں ترتیب نماز کے اذکار اور اسکی دعاء کی نسبت سے ہو تو سے فراغت کے بعد اور سلام سے قبل کہے گا، اس کے دیگر فوائد کتاب الدعوات میں گزرے۔

11 - باب مُقَلِّبِ الْقُلُوبِ (وہی دلوں کا پھیرنے والا ہے)

وَقَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَى ﴿ وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ ﴾ (اللہ نے کہا: ہم ان کے دلوں اور آنکھوں کو پھیرتے رہتے ہیں)

راغب کہتے ہیں (تقليب الشيء تغييره) ایک حال سے دوسرے حال کی طرف شیٔ کی تبدیلی، اور (تقليب الله القلوب والبصائر) یعنی اللہ کا دلوں اور ابصار کو مقلب کرنا یہ ہے کہ ایک رائے سے دیگر رائے کی طرف پھیر دے، کرمانی کہتے ہیں (مقلب) کا معنی یہ محتمل ہے کہ دل کو (صحیح) دل بنانے والا لیکن اسکے استعمال کی وجوہ اسی سے ناشیٔ ہیں اور اس سے مستفاد ہے کہ اعراضِ قلب ارادہ وغیرہ کی مانند اللہ تعالی کی خلق ہیں اور یہ صفاتِ فعل میں سے ہے اور اس کا مرجع قدرت کی طرف ہے (یہاں فاضل محشی نے لکھا صواب یہ ہے کہ اللہ تعالی کی صفاتِ فعلیہ اللہ کی مشیت و ارادہ کے ساتھ متعلق و منسلک ہیں نہ کہ اسکی قدرت کے ساتھ، تو وہ ہر شیٔ پر قادر ہے تو اس کی فعلی صفات جیسے نزول، استواء اور مجیٔ ہیں انہیں اللہ تعالی جب چاہے روبہ عمل لاتا ہے)۔

- 7391حَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ سُلَيْمَانَ عَنِ ابْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ عَنْ سَالِمٍ عَنْ عَبْدِاللَّهِ قَالَ أَكْثَرُ مَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَحْلِفُ لَا وَمُقَلِّبِ الْقُلُوبِ

.طرفاه 6617، - 6628 (یعنی نبی پاک جب قسم اٹھاتے تو اکثر یہ الفاظ کہتے: لا و مقلب القلوب)

شیخ بخاری واسطی نزیل بغداد ہیں، ابو عثمان کنیت اور سعدویہ لقب تھا حفاظ میں سے ایک ہیں عبد اللہ سے مراد ابن عمر ہیں، حدیث کی شرح مفصل کتاب الأیمان والنذور میں گزری ہے اسی طرح آیت، ان دونوں سے مستفاد یہ ہے کہ اعراضِ قلوب از قسمِ ارادہ وغیرہ اللہ تعالی کی خلق سے واقع ہوتے ہیں اس میں حجت ہے ان حضرات کیلئے جو احادیث میں ثابت الفاظ کے ساتھ اللہ تعالی کے تسمیہ کے جواز کے قائل ہیں چاہے متواتر نہ ہوں اسی طرح فعل ثابت سے اس کے لئے اشتقاقِ اسم کا جواز بھی سمجھتے ہیں (یہاں محشی لکھتے ہیں پہلے گزرا کہ اسمائے حسنیٰ اور صفاتِ علیٰ میں قاعدہ یہ کہ یہ اللہ اور اسکے رسول سے توقیفی ہیں اور یہ کہ اسمائے حسنی سے ہی اللہ کیلئے صفات کا اخذ کیا جائے اور صفت سے اسم مشتق نہ کیا جائے، اس پر فعلِ ثابت سے اللہ تعالیٰ کیلئے اسم مشتق کرنا جائز نہ ہوگا اور اہل سنت والجماعت اللہ کی بابت معنائے حق کے ساتھ اِخبار کرتے ہیں باب الاخبار والإطلاق میں نہ کہ وصف و تسمّی کرتے ہیں)[یعنی اس کے کسی فعلِ ثابت کی اخبار و تحدیث تو کرتے ہیں لیکن اس سے اخذ و اشتقاق کر کے اسکے لئے کوئی اسم یا وصف وضع نہیں کرتے] کتاب الدعوات میں اسمائے حسنی کے ذکر کے اثناء اس بارے بحث گزری

قوله(وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ)[الأنعام:۱۱۰] کا معنی ہے: (نصرفها كما نشاء) (یعنی جیسے چاہیں ہم پھیرتے ہیں) جیسا کہ اسکی تقریر گزری، معتزلی لکھتا ہے اس کا معنی ہے:(نطبع عليها فلا يؤمنون) (یعنی ان پر مہر لگا دیتے ہیں تو وہ ایمان نہیں لاتے) لغتِ عرب میں تقلیب کا معنی یہ نہیں اور اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اس کے ساتھ انفرادیت کے ساتھ متمدح ہوا ہے اس میں اس کیلئے کوئی مشارکت نہیں لہذا طبع کو ترک کے ساتھ مفسر کرنا درست نہیں، اہل سنت کے نزدیک طبع کا معنی قلبِ کافر میں کفر کا خلق ہے اور اس کا اپنی موت تک اس پر استمرار! تو معنائے حدیث یہ ہوا کہ اللہ تعالی اپنے بندوں کے دلوں میں جس شیٔ کے ساتھ چاہے تصرف کرے ان میں سے کچھ اس پر ممتنع نہیں اور نہ کوئی ارادہ فائت ہے، بیضاوی کہتے ہیں اللہ کی طرف قلوب کے تقلب کی نسبت میں اِشعار ہے کہ وہ اپنے عباد کے قلوب کا متولی ہے مخلوق میں سے کسی کے حوالے یہ کام نہیں کیا، آنجناب کی دعا: (يا مقلب القلوب ثَبِّتْ قلبي على دينك) میں اشارہ ہے عباد کیلئے اس کے شمول کی طرف حتی کہ انبیاء بھی اور بعض کے اس توھم کا رفع کہ وہ اس سے مستثنیٰ ہیں، نبی اکرم نے اپنے

نفسِ مبارک کو خاص بالذکر اس اِعلام کیلئے کیا کہ آپ کا نفسِ زکیہ بھی جب اللہ سبحانہ کی طرف مفتقر ہے تو ہما وشما کس قطار میں ہیں؟

12 - باب إِنَّ لِلَّهِ مِائَةَ اسْمٍ إِلَّا وَاحِدًا (اللہ کے ایک کم سو اسماء ہیں)

قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ ذُو الْجَلَالِ الْعَظَمَةِ الْبَرُّ اللَّطِيفُ

اس کے تحت حضرت ابو ہریرہ کی روایت نقل کی ہے جو کتاب الدعوات میں مشروحا گزری اور ان رواۃ کا ذکر بھی جنہوں نے اس ترجمہ میں مذکور الفاظ کے ساتھ اسے روایت کیا، نسخۂ کشمیہنی میں یہاں (مائة إلا واحدا) ہے تذکیر کے ساتھ، حدیث میں (مائة) کا لفظ (تسعة و تسعین) سے بدل ہے تو ترجمہ میں بدل سے مبدل کی طرف عدول کیا اور یہ فصیح ہے، اس سے مستفاد زیادتِ توضیح ہے اس لئے کہ ذکرِ عقد (یعنی دھائیوں کا ذکر) ذکرِ کسور سے اعلیٰ ہے اور اولِ عقود عشرات ہیں اور ثانیاً مئات (یعنی سینکڑے) تو جب تعداد قریب تھی تو اس (یعنی سو) کا حکم دیا گیا اور قولہ (مائة) کے ساتھ کسر کا جبر کر دیا پھر تحقق فی العدد کے ارادہ سے استثناء کیا، اگر استثناء نہ کرتے تو یہ غریب لیکن سائغ استعمال ہوتا۔ (قال ابن عباس ذوالجلال الخ) نسخۂ کشمیہنی میں: (العظیم) ہے اول پر اس میں (الجلال) کی عظمت کے ساتھ تفسیر ہے، ثانی پر یہ (ذوالجلال) کی تفسیر ہے۔ (البراللطیف) یہ بھی ابن عباس کی تفسیر ہے اس پر کلام گزری اور اسکے موصول کرنے والوں کا ذکر تفسیر سورۃ الطور میں گزرا۔

7392 - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ ﴿أَحْصَيْنَاهُ﴾ حَفِظْنَاهُ .

طرفاه 2736، - 6410

ترجمہ: فرمایا اللہ کے ننانوے نام ہیں جس نے انہیں یاد کیا وہ جنت میں داخل ہوا۔

(اسما) کہا گیا اس کا معنی ہے: (تسمية) تب اس عدد کا کوئی مفہوم نہیں بلکہ اس کے سوا بھی اسکے کثیر اسماء ہیں۔ (حفظناہ) اس بارے بحث گزری، کتاب الدعوات میں اختلافِ اقوال کا ذکر کیا تھا، اصیلی لکھتے ہیں اسماء کے اِحصاء سے مراد ان کے ساتھ عمل ہے نہ کہ انہیں شمار کرنا اور انہیں حفظ کرنا، کیونکہ یہ کام تو کبھی کوئی کافر یا منافق بھی کر سکتا ہے جیسے خوارج کی بابت فرمایا کہ وہ قرآن پڑھا کریں گے مگر یہ ان کے حلقوم سے متجاوز نہ ہوگا، ابن بطال کے بقول احصاء قول کے ساتھ واقع ہے اور عمل کے ساتھ بھی تو جو عمل کے ساتھ وہ یہ کہ اللہ کیلئے کچھ ایسے اسماء ہیں جو اسی کے ساتھ مختص ہیں مثلاً أحد، متعال اور قدیر وغیر ہا تو ان کا اقرار اور ان کا پاسِ خضوع واجب ہے، اور کچھ اس کے ایسے اسماء ہیں کہ ان کے ساتھ ان کے معانی میں اقتداء مستحب ہے جیسے رحیم، کریم اور عفو ونحو ہا تو انسان کیلئے مستحب ہے کہ ان کے معانی کے ساتھ متحلّی ہوتا کہ ان پر عمل کا حق ادا کر پائے تو اس سے احصائے عملی حاصل ہوگا،

جہاں تک احصائے قولی ہے تو اس کا حصول ان کے جمع وحفظ اور ان کے ساتھ دعائیں کرنے سے ہوگا اگرچہ مومن کا اس عدّ وحفظ میں کوئی غیر بھی مشارک ہو تو مومن کا اس سے امتیاز یہ ہوگا کہ وہ ان پر ایمان و عمل بھی رکھتا ہے، ابن ابو حاتم کتاب الرد علی

الجہمیہ میں لکھتے ہیں نعیم بن حماد نے ذکر کیا کہ جہمیہ کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کے اسماء مخلوق ہیں کیونکہ اسم غیرِ مسمیٰ ہوتا ہے، ان کا ادعاء ہے کہ ایک وقت تھا کہ اللہ تعالیٰ تھا لیکن ان اسماء کا کوئی وجود نہ تھا پھر اس نے ان کا خلق کیا پھر وہ ان کے ساتھ متسمی ہوا، کہتے ہیں تو ہم نے ان سے کہا اللہ کا فرمان ہے: (سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ) اور (ذٰلِكُمُ اللّٰهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوْهُ) [یونس : ۳] تو اس نے خبر دی کہ وہ معبود ہے اور اس کی کلام نے اس کے اسم پر دلالت کی اسی شئ کے ساتھ جس کی دلالت خود اس (کی ذات) نے اپنے نفس پر کی تو جس نے زعم کیا کہ اسمِ اللہ مخلوق ہے تو گویا اس نے زعم کیا کہ اللہ نے اپنے نبی کو حکم دیا ہے کہ وہ مخلوق کی تسبیح کرے؟ اسحاق بن راہویہ سے نقل کیا کہ جہم نے کہا اگر اللہ کیلئے ننانوے اسماء ہیں تو (گویا) ننانوے آلہہ کی عبادت ہوئی؟ کہتے ہیں ہم نے (اس کا جواب دیتے ہوئے) اس سے کہا اللہ نے اپنے بندوں کو حکم دیا ہے کہ وہ اس کے اسماء کے ساتھ اسے پکاریں (یعنی دعائیں کریں) چنانچہ کہا: (وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنىٰ فَادْعُوْهُ بِهَا)[الأعراف: ۱۸۰] اور اسماء جمع کا لفظ ہے جس کا اقل تین ہے تو (یہ بھی تو ایک سے زائد ہوا لہذا) زیادت کے ضمن میں تین میں اور ننانوے میں کوئی فرق نہیں۔

علامہ انور باب (إن لله مائة اسم الخ) کے تحت رقم طراز ہیں اشاعرہ کے نزدیک اسمائے حسنی اضافات سے عبارت ہیں جبکہ ماتریدیہ کے ہاں یہ سب صفتِ تکوین میں مندرج ہیں پھر ان (یعنی بخاری) کا قول: (مائة إلا واحدة) اس قول کے بعد: (إن لله تسعة و تسعين اسما) تفنن فی التعبیر ہے! جانو کہ لوگوں کے ہاں یہ نزاع ہے کہ اللہ تعالی کے اسماء عینِ مسمیٰ ہیں یا اس کا غیر؟ یہ معلوم نہیں اس کا منشاء کیا ہے جیسا کہ بیضاوی کے بعض حواشی میں اس پر متنبہ کیا گیا، سید جرجانی نے شرح المواقف میں اس کا ارادہ کیا تھا لیکن تکمیل سے قبل ہی موت نے اچک لیا، غزالی وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ اصل نزاع اللہ تعالی کی صفات بارے تھا کہ وہ اس کا عین ہیں یا غیر؟ تو جب اسماء انہی صفات سے مشتق ہیں تو یہ اختلاف اسماء میں بھی ساری ہوا۔

- 13 باب السُّؤَالِ بِأَسْمَاءِ اللّٰهِ تَعَالَى وَالِاسْتِعَاذَةِ بِهَا (سب اسمائے حسنیٰ کے ساتھ دعائیں کی جاسکتی ہیں)

ابن بطال کہتے ہیں اس ترجمہ سے مقصود اس قول کی تصحیح ہے کہ اسم ہی مسمیٰ ہے (محشی تبصرہ کرتے ہیں کہ یہ مقصود امام بخاری سے بعید ہے بلکہ ترجمہ کی دلالت اللہ کیلئے تعبد پر ہے، اس کے اسماء و صفات کے ساتھ اور ان کے ساتھ اس کی عبادت، دعاء یا استعاذة کرنا تو یہ بحث کہ اسم ہی مسمیٰ ہے یا اس کا غیر؟ یا نہ وہ نہ اس کا غیر، تو یہ متکلمین کی اس باب میں بدع میں سے ہے تو کبھی اسم کے ساتھ مسمی مراد ہوتا ہے جیسے: (سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ) تو مسبح ہی مسمیٰ ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اور جیسے یہاں ہے تو مستعاذ بہ اور مسئول ہی مسمیٰ ہے جو کہ اللہ تعالیٰ ہے، اور کبھی اسم کے ساتھ غیرِ مسمی مراد ہوتا ہے جیسے فرمایا: (يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهٗ يَحْيىٰ) تو یہاں اسمِ یحیی ان کی ذات کا غیر ہے تو اس کا اسم اس کی ذات نہیں تو اسی لئے اسم کے ساتھ استعاذہ صحیح ہے جیسے ذات کے ساتھ صحیح ہے اور جو قدریہ کا شبہ اور اعتراض ہے جو انہوں نے تعددِ اسماء پر وارد کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اسم کا اطلاق کر کے مسمی مراد لیا جاتا ہے جیسا کہ اس کی تقریر گزری اور کبھی اس کے اطلاق سے تسمیہ مراد ہوگا، حدیثِ اسماء میں یہی مراد ہے،

اس باب کے تحت نو احادیث لائے ہیں جو سب اسمِ اللہ کے ساتھ تبرک حاصل کرنے، اسکے ساتھ دعاء اور استعاذہ کرنے بارے ہیں۔

7393 - حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِاللّٰه حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ فِرَاشَهُ فَلْيَنْفُضْهُ بِصَنِفَةِ ثَوْبِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَلْيَقُلْ بِاسْمِكَ رَبِّ وَضَعْتُ جَنْبِي وَبِكَ أَرْفَعُهُ إِنْ أَمْسَكْتَ نَفْسِي فَاغْفِرْ لَهَا وَإِنْ أَرْسَلْتَهَا فَاحْفَظْهَا بِمَا تَحْفَظُ بِهِ عِبَادَكَ الصَّالِحِينَ تَابَعَهُ يَحْيَى وَبِشْرُ بْنُ الْمُفَضَّلِ عَنْ عُبَيْدِاللّٰهِ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .وَزَادَ زُهَيْرٌ وَأَبُو ضَمْرَةَ وَإِسْمَاعِيلُ بْنُ زَكَرِيَّاءَ عَنْ عُبَيْدِاللّٰه عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .وَرَوَاهُ ابْنُ عَجْلَانَ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ .

طرفه - 6320 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۱۰،ص: ۱۸۲)

کتاب الدعوات میں اس کی مفصل شرح گزری۔ (باسمك ربى وضعت جنبى الخ) ابن بطال کہتے ہیں وضع کو اسم کی اور رفع کو ذات کی مضاف کی طرف مضاف کیا تو اس سے دلالت ملی کہ اسم سے مراد ذات ہے اور ذات کے ساتھ ہی رفع و ضع میں استعانت لی جاتی ہے نہ کہ لفظ کے ساتھ۔ (عن سعيد بن أبي سعيد المقبرى الخ) دارقطنی غرائبِ مالک میں عبد العزیز بن عبد اللہ اویسی اس کے شیخِ بخاری، تک کئی طرق سے اس کی تخریج کے بعد لکھتے ہیں میں کسی کو نہیں جانتا کہ مالک سے اسے مسند کیا ہو سوائے اویسی کے، ابراہیم بن طہمان نے بھی مالک عن سعید سے اسے نقل کیا لیکن مرسلا (یعنی ابو ہریرہ کا واسطہ ذکر کئے بغیر) ۔ (بصنفة ثوبه) يعنى طرته (یعنی کنارا) بعض نے (طرفه) (یعنی کنارا) اور بعض نے (جانبه) کہا (یعنی پلو) کہا، بعض نے کہا اس کا حاشیہ جس میں ہدبہ (یعنی کپڑے، عموما کمبل کے ڈورے) ہوتا ہے! صاحبِ نہایہ لکھتے ہیں: (طرفه الذى يلى طرته)(یعنی کنارے سے آگے کا حاشیہ سا) بقول ابن حجر الدعوات میں یہ لفظ تھا: (بداخلة إزاره) (یعنی اپنی چادر کے اندرون سے) وہیں اس کا معنی مذکور ہوا تو یہاں بھی اولیٰ یہی معنی کرنا ہے کہ مراد اسکا اندرونی کنارا تا کہ دونوں روایتوں کے مابین جمع ہو۔

(ثلاث مرات) مالک نے موصول و مرسل دونوں روایتوں میں یہ زیادت ذکر کی، عبید اللہ بن عمر نے ان کی متابعت کی ہے دارقطنی نے اویسی عنہما سے اپنی مذکورہ روایت میں تفرقہ کیا ہے، بخاری نے عبد اللہ بن عمر عمری کا واسطہ ان کے ضعف کے پیش نظر حذف کیا اور مالک پر اقتصار کیا ضعیف راوی کے حذف اور ثقہ کے ذکر پر اقتصار بارے جب دونوں ایک روایت میں مشترک ہوں ،کتاب الاعتصام میں بحث گزری ہے! بخاری کی صنیع اسکے جواز کی مقتضی ہے لیکن صحیح بخاری میں یہ عمل مطرد نہیں تو کبھی حذف کیا جیسے یہاں ہے اور کبھی اثبات کیا البتہ (ابن فلان) کہہ کر کنایہ کیا، سابق الذکر مقام میں اسکی تنبیہ گزری! یہ تطبیق دینا بھی ممکن ہے کہ جہاں حذف کیا وہاں کا سیاق اس ثقہ راوی کا ہوتا ہے جسے ذکر کیا بخلاف دوسرے کے۔ (فاغفر لها) الدعوات میں: (فارحمها) تھا، اسماعیل بن امیہ نے مقبری سے اس کی روایت کرتے ہوئے دونوں الفاظ ذکر کئے، اسے المخلص نے اپنی فوائد کے اواخرِ اول میں نقل کیا۔

(تابعه يحيى) ابن سعید قطان مراد ہیں عبید اللہ سے مراد ابن عمر عمری اور سعید، مقبری ہیں زہیر سے ابن معاویہ اور ابو ضمرہ سے مراد انس بن عیاض ہیں، ان تعالیق کے ایراد سے مراد سعید مقبری پر اختلاف کا بیان ہے کہ کیا ابو ہریرہ سے اسے بلا واسطہ روایت کیا ہے یا

اپنے والد کے واسطہ سے؟ ان سب روایات کے موصول کرنے کا ذکر الدعوات میں کیا تھا۔

- 7394 حَدَّثَنَا مُسْلِمٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ رِبْعِيٍّ عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا أَوَى إِلَى فِرَاشِهِ قَالَ اللَّهُمَّ بِاسْمِكَ أَحْيَا وَأَمُوتُ وَإِذَا أَصْبَحَ قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَحْيَانَا بَعْدَ مَا أَمَاتَنَا وَإِلَيْهِ النُّشُورُ

أطرافه 6312، 6314، - 6324 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۱۰، ص: ۱۶۶)

- 7395 حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا شَيْبَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ رِبْعِيِّ بْنِ حِرَاشٍ عَنْ خَرَشَةَ بْنِ الْحُرِّ عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا أَخَذَ مَضْجَعَهُ مِنَ اللَّيْلِ قَالَ بِاسْمِكَ نَمُوتُ وَنَحْيَا فَإِذَا اسْتَيْقَظَ قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَحْيَانَا بَعْدَ مَا أَمَاتَنَا وَإِلَيْهِ النُّشُورُ

طرفه - 6325 (سابقہ سے پیوستہ)

یہ دونوں بھی الدعوات میں مشروحا گزریں۔

- 7396 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ سَالِمٍ عَنْ كُرَيْبٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَأْتِيَ أَهْلَهُ فَقَالَ بِاسْمِ اللَّهِ اللَّهُمَّ جَنِّبْنَا الشَّيْطَانَ وَجَنِّبِ الشَّيْطَانَ مَا رَزَقْتَنَا فَإِنَّهُ إِنْ يُقَدَّرْ بَيْنَهُمَا وَلَدٌ فِي ذَلِكَ لَمْ يَضُرَّهُ شَيْطَانٌ أَبَدًا .

أطرافه 141، 3271، 3283، 5165، - 6388 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۷۴۹)

یہ کتاب النکاح میں مشروح گزری۔ (إن يقدر الخ) مراد (إن كان قدر) ہے کیونکہ تقدیر تو ازلی ہے لیکن وقوع اور تعلق کی نسبت کے مدِ نظر فعل مضارع کے ساتھ تعبیر کیا۔

- 7397 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ حَدَّثَنَا فُضَيْلٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَمَّامٍ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ قُلْتُ أُرْسِلُ كِلاَبِي الْمُعَلَّمَةَ قَالَ إِذَا أَرْسَلْتَ كِلاَبَكَ الْمُعَلَّمَةَ وَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ فَأَمْسَكْنَ فَكُلْ وَإِذَا رَمَيْتَ بِالْمِعْرَاضِ فَخَزَقَ فَكُلْ

أطرافه 175، 2054، 5475، 5476، 5477، 5483، 5484، 5485، 5486، 5487

(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۲۶۵) اس کی شرح کتاب الذبائح میں گزری۔

- 7398 حَدَّثَنَا يُوسُفُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا أَبُو خَالِدٍ الأَحْمَرُ قَالَ سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ عُرْوَةَ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ هُنَا أَقْوَامًا حَدِيثًا عَهْدُهُمْ بِشِرْكٍ يَأْتُونَا بِلُحْمَانٍ لاَ نَدْرِي يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا أَمْ لاَ قَالَ اذْكُرُوا أَنْتُمُ اسْمَ اللَّهِ

وَ كُلُوا تَابَعَهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَالدَّرَاوَرْدِيُّ وَأُسَامَةُ بْنُ حَفْصٍ

طرفاه 2057، - 5507 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۲۷۰)

یہ بھی الذبائح میں گزری۔ (تابعه محمد بن عبد الرحمن) یہ طفاوی ہیں عبد العزیز بن محمد سے مراد دراوردی ہیں اسامہ بن حفص، مدنی ہیں، الذبائح میں اسے موصول کرنے والوں کا بیان گزرا، دراوردی کا طریق محمد بن ابو عمر نے اپنی مسند میں ان سے موصول کیا ہے اس سند کی بابت مفصل بیان گزرا،

تنبیہان کے عنوان سے لکھتے ہیں قولہ: (تابعه الخ) جو یہاں حدیثِ ابو ہریرہ کے عقب میں واقع ہوا اس باب میں کریمہ اور اصیلی وغیرہما کے نسخوں میں جس کے ذکر کے ساتھ ابتداء ہوئی لیکن درست جو ابو ذر وغیرہ کے ہاں واقع ہے کہ اس کا محل حدیثِ عائشہ کا عقب ہے جو باب کی چھٹی حدیث ہے، دوسری تنبیہ یہ کہ اس روایت میں واقع ہے: (إن هنا أقواما حديثاً عهدهم بالشرك يأتونا) تو یہاں یہی ایک نون کے ساتھ ہے اور یہ ان حضرات کی لغت ہے جو رفع کے باوجود نون حذف کرتے ہیں، کرمانی نے لغتِ مشہورہ کی مراعات کے مدنظر مجوز کیا کہ نون مشدد ہو لیکن اس قسم کے الفاظ میں تشدید قلیل ہے۔

- 7399 حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ ضَحَّى النَّبِيُّ ﷺ بِكَبْشَيْنِ يُسَمِّي وَيُكَبِّرُ

أطرافه 5553، 5554، 5558، 5564، - 5565

ترجمہ: نبی اکرم نے تسمیہ اور تکبیر کہہ کر دو مینڈھے قربان کئے۔

(فسمى و كبر) اس کی شرح الاضاحی میں گزری۔

- 7400 حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْأَسْوَدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ جُنْدَبٍ أَنَّهُ شَهِدَ النَّبِيَّ ﷺ يَوْمَ النَّحْرِ صَلَّى ثُمَّ خَطَبَ فَقَالَ مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ فَلْيَذْبَحْ مَكَانَهَا أُخْرَى وَمَنْ لَمْ يَذْبَحْ فَلْيَذْبَحْ بِاسْمِ اللَّهِ

أطرافه 985، 5500، 5562، - 6674 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸، ص: ۶۲)

(لا تحلفوا بآبائكم) الأیمان والنذور میں اس کی شرح گزری۔

- 7401 حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا وَرْقَاءُ عَنْ عَبْدِاللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَا تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ وَمَنْ كَانَ حَالِفًا فَلْيَحْلِفْ بِاللَّهِ

ترجمہ: ابن عمر راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا اپنے آباء کے نام کی قسمیں نہ کھایا کرو جو قسم کھائے وہ اللہ کے نام کی کھائے۔

یہ الضحایا میں مشروح ہوئی، نعیم بن حماد جہمیہ پر رد کے ضمن میں کہتے ہیں اللہ کے اسماء اور کلمات کے ساتھ استعاذہ اور دعاؤں میں انہیں استعمال کرنے کی بابت وارد یہ احادیثِ باب اسی طرح مسلم کے ہاں: (باسم الله أرقيك) میں حضرات عائشہ اور ابو سعید کی حدیثیں اور اس باب میں حضرات عبادہ، میمونہ اور ابو ہریرہ وغیرہم کی روایات بھی ہیں جنہیں نسائی وغیرہ نے جید اسانید کے

ساتھ تخریج کیا، دال ہیں کہ قرآن غیر مخلوق ہے کہ اگر مخلوق ہوتا تو اس کے ساتھ استعاذہ نہ ہوتا کیونکہ مخلوق کے ساتھ استعاذہ نہیں کیا جاتا ،اللہ تعالی کا فرمان ہے: (فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ)[النحل: ۹۸] اور نبی اکرم کا ارشاد ہے: (وإذا استعذْتَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ)امام احمد کتاب السنۃ میں لکھتے ہیں جہمیہ کا کہنا ہے کہ تم جو کہتے ہو: (إن الله لم يَزَلْ بِأَسْمَائِهِ)(یعنی اللہ تعالی اپنے اسماء کے ساتھ ہمیشہ سے ہے) تو یہ تم نے نصاری کے قول کو اختیار کیا جنہوں نے بھی اللہ کے ساتھ اس کا غیر کر دیا تھا، تو جواب یہ ہے کہ ہم تو کہتے ہیں: (إنه واحدٌ بأسمائه وصفاته)(یعنی وہ اپنے اسماء وصفات کے ساتھ واحد ہے) اور ہم وصف نہیں کر رہے مگر واحد کا اس کی صفات کے ساتھ، جیسے اللہ تعالیٰ نے کہا: (ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً) تو اسے وحدت کے ساتھ موصوف کیا حالانکہ اس کی زبان، دو آنکھیں، دو کان اور سمع و بصر ہے لیکن وہ ان صفات کے ساتھ اپنے واحد ہونے سے خارج نہیں اور اللہ کیلئے تو مثَلِ اعلیٰ ہے۔

14 - باب مَا يُذْكَرُ فِي الذَّاتِ وَالنُّعُوتِ وَأَسَامِي اللّٰهِ (اللہ کیلئے ذات وشخص کے الفاظ کا استعمال جائز ہے)

وَقَالَ خُبَيْبٌ وَذَلِكَ فِي ذَاتِ الإِلَهِ فَذَكَرَ الذَّاتَ بِاسْمِهِ تَعَالَى (حضرت خبیب نے: ذات الإله کہا، تو اسکے نام کے ساتھ ذات کا لفظ استعمال کیا)

یعنی جو اللہ کی ذات اور اس کی نعوت میں ذکر کیا جاتا ہے، اس کے اطلاق کی تجویز سے اسکے اسماء کی طرح یا اس کے منع سے اس کے ساتھ نص کے عدم ورود کے مدنظر، تو جہاں تک ذات کا لفظ تو راغب کہتے ہیں یہ (ذو) کی تانیث ہے اور یہ ایسا کلمہ ہے کہ اس کے ساتھ اجناس وانواع کے اسماء کے ساتھ وصف کی طرف توصل کیا جاتا ہے اور ظاہر کی طرف، نہ کہ مضمر کی طرف، اضافت کی جاتی ہے تثنیہ اور جمع بھی مستعمل ہے اسے صرف مضافاً ہی استعمال کیا جاتا ہے، عین الشئ کیلئے ذات کا لفظ مستعار لیا اور اسے مفرد و مضاف دونوں طرح استعمال کیا، اس پر الف ولام بھی داخل کر لیتے ہیں اور نفس وخاصہ کے مجریٰ میں اس کا اجراء کرتے ہیں اور یہ کلامِ عرب میں سے نہیں! بقول عیاض (ذات الشیء) یعنی اسکا نفس اور اسکی حقیقت، اہلِ کلام نے ذات کو الف لام کے ساتھ استعمال کیا، اکثر نحاۃ نے ان کی تغلیط کی بعض نے جائز بھی کیا کیونکہ یہ نفس اور حقیقۃ الشئ کے معنی میں وارد ہوتا ہے، شعر میں آیا ہے لیکن شاذ، بخاری کا اس کا استعمال دال ہے کہ اس سے مراد متکلمین کے طریقہ پر اللہ کے حق میں نفس الشئ ہے تو نعوت اور ذات کے مابین تفرقہ کیا، بقول ابن برہان متکلمین کا ذات کے لفظ کا اللہ تعالیٰ کے حق میں اطلاق ان کے جہل سے ہے اسلئے کہ ذات ذو کی تانیث ہے اور اللہ کی عظمت ایسی جلیل ہے کہ اس کیلئے تائے تانیث کا الحاق صحیح نہیں اسی لئے اللہ کو علامہ کہنے سے امتناع ہے حالانکہ وہ اعلم العالمین ہے! کہتے ہیں ان کا قول: صفاتِ ذاتیہ بھی ان کا جہل ہے کیونکہ ذات کی طرف نسب ذوی ہے،

تاج کندی خطیب ابن نباتہ کے قول: (کنه ذاته) کا رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں ذات بمعنی صاحبۃ، ذو کی تانیث ہے لغت میں اس کے سوا کوئی اس کا مدلول نہیں متکلمین وغیرہم کا ذات بمعنی نفس کا اطلاق محققین کے نزدیک خطا ہے، تعقب کیا گیا کہ ممتنع اس کا صاحبہ کے معنی میں استعمال ہے لیکن اگر اس معنی سے قطع کر لیا جائے اور اسمیت کے معنی میں استعمال کیا جائے تب اللہ کے اس فرمان کے مدنظر کوئی محذور نہیں: (إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُوْرِ) [هود: ۶] ای بنفس الصدور، مطرزی نے نقل کیا کہ ہر ذات شئ ہے اور ہر

شئ ذات نہیں، ابوالحسین بن فارس نے (بطورِ تمثل) یہ شعر پڑھا: (فنعم ابن عم القوم فی ذات ماله إذا کان بعض القوم فی ماله وَفر) محتمل ہے کہ یہاں ذات مقحمہ ہو (یعنی بلا معنی مستعمل) جیسے ان کے قول: (ذات لیلة) میں، اس بارے کتاب العلم کے باب (العظة باللیل) میں ذکر کیا تھا، نووی تہذیب میں لکھتے ہیں فقہاء کا باب الایمان میں قول کہ اگر صفاتِ ذات میں سے کسی صفت کے ساتھ قسم اٹھائی اور مہذب اللون جیسے سواد اور بیاض کا قول (أعراض تحل الذات) تو ذات سے ان کی مراد حقیقت ہے اور یہ متکلمین کی اصطلاح ہے بعض ادباء نے اس کا انکار کیا اور کہا لغتِ عرب میں ذات بمعنی حقیقت معروف نہیں، کہتے ہیں یہ انکار منکر ہے، واحدی نے اللہ تعالیٰ کے فرمان: (فَاتَّقُوا اللهَ وَ أَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ)[الأنفال: ۱] کی بابت کہا کہ ثعلب نے کہا ہے ای (الحالة التی بینکم) تو ان کے نزدیک حالت کیلئے ہے، زجاج کہتے ہیں ذات کا معنی حقیقت ہے اور بین سے مراد وصل ہے تو تقدیر ہے: (فأصلحوا حقیقة وصلکم) کہتے ہیں تو ان کے ہاں ذات بمعنی نفس ہے، ان کے غیر نے کہا یہاں ذات منازعت سے کنایہ ہے تو باہمی اتفاق کا حکم دئے گئے، اواخر النفقات میں (ذات یده) کے معنی میں ایک اور شئ کا ذکر گزرا، جہاں تک نعوت تو یہ نعت جو کہ وصف ہے، کی جمع ہے، کہا جاتا ہے: (نعت فلان نعتا أی وصفه وصفا) اطلاقِ صفت بارے کتاب التوحید کے اوائل میں بحث گزری ہے، اسامی اسم کی جمع ہے اسماء بھی اسکی جمع ہے

بقول ابن بطال اسمائے ربانی تین اقسام پر ہیں: ایک اس کی ذات جو کہ اللہ ہے، کی طرف راجع ہے دوسری اس کے ساتھ قائم صفت کی طرف جیسے حیّ، اور سوم اس کے فعل کی طرف راجع ہے جیسے خالق اور ان کے اثبات کا طریق سمع ہے! صفاتِ ذات اور صفاتِ فعل کے درمیان فرق یہ ہے کہ صفاتِ ذات اس کے ساتھ قائم ہیں جبکہ صفاتِ فعل اس کے لئے بالقدرت ثابت اور وجودِ مفعول اس کے ارادہ کے ساتھ ہے (یہاں محشی لکھتے ہیں تقسیمِ صفات میں متکلمین کے ہاں شدید اضطراب ہے حافظ نے جو صفاتِ ذات اور صفاتِ فعل بارے لکھا وہ حق ہے لیکن صفاتِ ذات اللہ کے ساتھ ابداً وازلاً قائم ہیں کسی بھی حال میں یہ اس سے علیحدہ نہیں ہوتیں جیسے علم، حیات اور سمع، جبکہ صفاتِ فعل اللہ کے ساتھ قائم، اس کے ارادہ و مشیت کے ساتھ متعلق ہیں جیسے استواء، نزول، ضحک اور سخط، لیکن یہ اس کی ذات کے ساتھ ملازم نہیں [یعنی ذات کا جزوِ لازم نہیں] کہ کبھی اس سے علیحدہ نہ ہوں جیسے صفاتِ ذات کا اس کے ساتھ لزوم ہے)۔

علامہ انور باب(ما یذکر فی الذات الخ) بارے رقمطراز ہیں کہ بعض اللہ تعالیٰ پر لفظِ ذات کے اطلاق میں متردد تھے تو مصنف نے اس تردد کا ازالہ کیا اور اسے جائز ثابت کیا، برابر ہے کہ وہ ذو کی مونث ہے یا یہ کہ اسمِ مستقل ہے، اول پر یہ معنائے تانیث سے منسلخ ہوگا اور فقط جزوِ معین کیلئے ہوگا پھر لفظِ نعت صفت سے اولیٰ ہے اور یہ اسلئے کہ متکلمین نے اسے دو قسموں میں تقسیم کیا ہے: عقلیہ اور سمعیہ! عقلیہ سے ان کی مراد سات صفات ہیں اور سمعیہ جیسے ہاتھ اور چہرہ وغیرہ جو متشابہات ہیں، انہیں سمعیہ اسلئے کہا کہ ان میں سے ہیں جن کا ادراک صرف جہتِ سمع ہی سے ہے، مصنف نے ان صفات کو نعوت کے ساتھ تعبیر کیا اور یہی اقرب ہے کہ لفظِ صفت اہلِ عرف کی اصطلاح پر ان کے خارج عن ذات المعانی ہونے پر دال ہے تو نعت کے ساتھ ان کا تسمیہ اولیٰ ہے، اس لئے کہ نعت (وصف حلیة لأحد) (یعنی کسی کا حلیہ بیان کرنا) ہے تا کہ اسکی معرفت کا فائدہ دے جیسے مسلم کی حدیثِ ذی الخو بصرہ میں ہے: (فإذا هو النعت الذی نعته النبیؐ) شاہ عبدالعزیز نے انہیں حقائقِ الہیہ کا نام دیا، میرا خیال تھا کہ (امام بخاری کی استعمال کردہ) ان کی تعبیر بالنعت ان

کی تعبیر سے اولی ہے پھر مجھے لگا کہ شائد انہوں (یعنی شاہ عبدالعزیز) نے اسکا اخذ شیخ اکبر سے کیا ہے۔

- 7402حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ أَبِي سُفْيَانَ بْنِ أَسِيدِ بْنِ جَارِيَةَ الثَّقَفِيُّ حَلِيفٌ لِبَنِي زُهْرَةَ وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَشَرَةً مِنْهُمْ خُبَيْبٌ الْأَنْصَارِيُّ فَأَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عِيَاضٍ أَنَّ ابْنَةَ الْحَارِثِ أَخْبَرَتْهُ أَنَّهُمْ حِينَ اجْتَمَعُوا اسْتَعَارَ مِنْهَا مُوسَى يَسْتَحِدُّ بِهَا فَلَمَّا خَرَجُوا مِنَ الْحَرَمِ لِيَقْتُلُوهُ قَالَ خُبَيْبٌ الْأَنْصَارِيُّ : وَلَسْتُ أُبَالِي حِينَ أُقْتَلُ مُسْلِمًا عَلَى أَيِّ شِقٍّ كَانَ لِلَّهِ مَصْرَعِي وَذَلِكَ فِي ذَاتِ الْإِلَهِ وَإِنْ يَشَأْ يُبَارِكْ عَلَى أَوْصَالِ شِلْوٍ مُمَزَّعِ ، فَقَتَلَهُ ابْنُ الْحَارِثِ فَأَخْبَرَ النَّبِيُّ ﷺ أَصْحَابَهُ خَبَرَهُمْ يَوْمَ أُصِيبُوا .

أطرافه 3045، 3989، - 4086 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص: ۵۲۶)

(وقال خبیب) یہ ابن عدی انصاری ہیں۔(وذلك فی ذات الخ) حدیثِ باب میں مذکور شعر کی طرف اشارہ ہے، المغازی میں اس کی مفصل شرح گزری، کتاب الجہاد کے باب(هل یستأسر الرجل) میں بھی یہ گزری۔(فذكر الذات باسمه الخ) یعنی اللہ تعالیٰ کے اسم کے ساتھ متلبس کر کے ذات کا ذکر کیا یا حقیقۃً اللہ کا ذکر بلفظِ ذات،کرمانی نے یہ بات کہی بقول ابن حجر ظاہر لفظ یہ ہے کہ مراد یہ کہ ذات کا لفظ اللہ کے اسم کے طرف مضاف کیا نبی اکرم نے سنا اور انکار نہ فرمایا تو یہ جائز ہوا، بقول کرمانی کہا گیا ہے کہ ان کے قول: (ذات الإ له) میں ترجمہ پر دلالت نہیں کیونکہ ذات کے ساتھ ان کی مراد حقیقت نہ تھی جو کہ مرادِ بخاری ہے دراصل ان کی مراد یہ تھی کہ یہ اللہ کی طاعت یا اس کے راستہ میں ہے، جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ ان کی غرض فی الجملہ اطلاقِ ذات کا جواز ثابت کرنا ہے، ابن حجر کہتے ہیں اعتراض جواب سے اقوی ہے اور اصل اعتراض شیخ تقی الدین سبکی کا ہے جیسا کہ مجھے ہمارے شیخ ابوالفضل حافظ نے بتلایا

بیہقی نے الاسماء والصفات میں(ما جاء فی الذات) کے عنوان سے ترجمہ قائم کیا ہے جس کے تحت حضرت ابراہیم کی بابت یہ متفق علیہ روایت نقل کی:(إلا ثلاث کذبات اثنتین فی ذات الله الخ) احادیث الانبیاء کے ترجمہِ ابراہیم میں یہ گزری ہے اس طرح بابِ ہذا کی حدیثِ ابو ہریرہ اور ابن عباس کی حدیث:(تفكروا فی كل شیء ولا تفكروا فی ذات الله) (یعنی ہر چیز میں تفکر کرو لیکن اللہ کی ذات میں نہیں) یہ موقوف ہے اور اسکی سند جید ہے اور حضرت ابو درداء کی یہ روایت:(لاتفقه كل الفقه حتى تمقت الناس فی ذات الله) اس کے رجال ثقات ہیں لیکن یہ منقطع ہے، ان مذکورہ احادیث میں ذات کا لفظ(من أجل) یا (بمعنی حق) ہے اس کا مثل حضرت حسان کا یہ شعر:(وإن أخا الأحقاف إذ قام بینهم یجاهدفی ذات الإله ویعدل) اور یہ اس آیت کی مانند ہے:(یَا حَسْرَتَا عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ) تو بظاہر لفظِ ذات کے اطلاق کا جواز ہے اس معنی میں نہیں جس کا متکلمین نے اِحداث کیا لیکن یہ غیر مردود ہے مگر جب معروف ہو کہ اس کے ساتھ مراد نفس ہے قرآن مجید میں نفس کے لفظ کے ثبوت کے مدنظر، اسی نکتہ کے پیش نظر مصنف نے اگلا ترجمہ نفس کے بارہ میں قائم کیا ہے، باب الوجه

میں آئے گا کہ یہ بمعنی رضا بھی وارد ہے، ابن دقیق العید العقیدہ میں لکھتے ہیں صفاتِ مشکلۃ کی بابت کہو گے کہ یہ حق ہیں اور اس معنی پر ہیں جس کا اللہ نے ارادہ کیا اور جس نے ان کی تاویل کی تو ہم دیکھیں گے کہ اگر اسکی تاویل لسانِ عرب کے مقتضا کے قریب ہے تب تو ہم اس کا انکار ورد نہ کریں گے اور اگر بعید ہے تو اس سے توقف کریں گے اور تصدیق مع التنزیہ کی طرف رجوع کریں گے اور ان میں سے جس کا معنی ظاہر اور تخاطبِ عرب سے مفہوم ہوگا تو اسی پر محمول کریں گے کہ قرآن میں فرمایا: (عَلىٰ مَا فَرَّطْتُ فِىْ جَنْبِ اللهِ) تو عربوں کے ہاں شائع استعمال میں اس کے ساتھ مراد (حق الله) ہے تو اسے اس پر محمول کرنے میں توقف نہ کیا جائے گا، اسی طرح آنجناب کا یہ فرمان: (إنَّ قلبَ ابن آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن) تو اس کے ساتھ مراد یہ ہے کہ ابن آدم کے دل کا ارادہ اللہ کی قدرت اور جس کا وہ اس میں ایقاع کرے، کے ساتھ مصرّف ہے اسی طرح یہ فرمانِ خداوندی: (فَأَتَى اللهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ)[النحل: ۲۶] تو اس کا معنی ہے: (ضرب الله بنيانهم)(یعنی اللہ نے ان کی تعمیرات ڈھادیں) اور اللہ کا فرمان: (إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللهِ)[الدهر:۹] اس کا معنی ہے: (لأجل الله) (یعنی اللہ کی وجہ سے یعنی اس کی رضا کا جویا ہوکر) وقس علی ذلک !

بقول ابن حجر یہ بڑی بالغ تفصیل ہے کم ہی لوگ اس کے لئے متیقظ ہوتے ہیں، ان کے غیر نے کہا محققین متفق ہیں کہ اللہ کی حقیقت تمام حقائق سے یکسر مختلف ہے بعض اہلِ کلام کی رائے ہے کہ یہ اس حیثیت میں کہ تمام ذوات کے لئے مساوی ہے لیکن ان کی صفات کے ساتھ یہ ممتاز ہے جو اس کے ساتھ مختص ہیں جیسے وجوبِ وجود، قدرتِ تامہ اور علمِ تام، تعقب ہوا کہ تمامِ حقیقت میں متساوی اشیاء کی بابت واجب ہے کہ ان میں سے ہر ایک پر صحیح ہو جو دیگر پر صحیح ہے تو تساویِ محال کے دعوی سے اور ان کے ذکر کردہ کی اصل سے لازم ہے کہ غائب کو شاہد پر قیاس کیا جائے اور یہ ہر خبط کی اصل ہے، صائب روش یہ ہے کہ اسی قسم کے مباحث میں نہ پڑا جائے اور ان سب کو اللہ کی طرف تفویض کر دیا جائے اور ہر اس پر ایمان کے ساتھ اکتفاء کیا جائے جو اللہ نے اپنی کتاب میں یا اپنے نبی کی زبان پر واجب کیا، اس کا اس کیلئے اثبات یا اس کی اس سے علی طریق الاجمال تنزیہہ کی جائے اور اگرچہ تفویض کے تاویل پر ترجیح میں نہ ہو لیکن صاحبِ تاویل اپنی تاویل کے ساتھ جازم نہیں بخلاف صاحبِ تفویض کے

(یہاں فاضل محشی لکھتے ہیں اللہ کی صفات میں واجب تفویض ان کے کیفیات کے علم کی تفویض ہے، اہل سنت کے نزدیک یہی صفاتِ ربانی کی بابت واجب ہے جیسا کہ ان کی بابت اللہ اور اس کے رسول نے خبر دی ہے، جہاں تک ان کے معانی ہیں تو یہ معلوم ہیں اللہ تعالی ان میں اپنی خلق کی صفات کے مشابہ نہیں جیسا کہ امام مالک نے کہا تھا: الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة [یعنی استواء معلوم، کیفیت مجہول، اس پہ ایمان لانا واجب اور اس کی کیفیت بارے سوال کرنا بدعت ہے] یہی قول محبت، رحمت، غضب، رضا، علم، قدرت، نفس، قدم اور اصابع وغیرہ کی بابت ہے ان اشیاء میں سے جو کتاب وسنت میں ثابت ہیں ان کے بارہ میں بھی یہی امام مالک وغیرہ اہل سنت جیسا قول کہا جائے گا کہ معانی تو معلوم ہیں لیکن کیفیت مجہول ہے اور اللہ تعالی اپنے تمام معانی صفات میں کسی طور بھی اپنی مخلوق سے مشابہ نہیں جیسا کہ کہا: ليس كمثله شيء وهو السميع البصير اور جو اس کے ہم معنی آیات واحادیث ہیں تو ہر مومن ومومنہ پر واجب ہے کہ اسماء وصفات وغیرہا بارے اہل سنت والجماعت کے قول کے ساتھ تمسک کرے اور اہلِ بدع کے قول سے بچے)۔

15 - باب قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَی ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللّٰهُ نَفْسَهُ﴾ (اللہ نے اپنے لئے اس آیت میں نفس کا استعمال کیا)

وَقَوْلِهِ جَلَّ ذِكْرُهُ ﴿ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ﴾[المائدة: ۱۱۶] (عیسیٰ قیامت کے دن کہیں گے [اے اللہ!] جو میرے دل میں ہے وہ تو جانتا ہے لیکن جو تیرے دل میں ہے وہ میں نہیں جانتا)۔

راغب کہتے ہیں اس کا نفس اس کی ذات ہے اور یہ اگرچہ مغایرت کو مقتضی ہے اس طور کہ یہ مضاف اور مضاف الیہ ہے تو من حیث المعنی سوائے واحد سبحانہ وتعالی کے کوئی شئ نہیں، وہ ہر طرح اور وجہ سے اثنینیت (یعنی اپنے لئے ثانی ہونے سے) سے بالاتر ہے! بعض نے کہا یہاں اضافتِ نفس اضافتِ ملک ہے اور نفس سے مراد اس کے عباد کے نفوس ہیں اھ، بقول ابن حجر اس آخری قول کا بعد و تکلف مخفی نہیں (محشی لکھتے ہیں مرحوم [یعنی ابن حجر] نے بجا کہا کہ یہ بعید ومتکلف ہے اور اس سے ماقبل قول بھی بعد وتکلف میں اس سے کمتر نہیں کہ نفس کی اللہ کی طرف اضافت اضافتِ ملک ہے، درست یہ ہے کہ یہاں نفس سے مراد اللہ تعالی کی ذات ہے ہمارا اس پر ایمان ہے اس وجہ پر جو اسکے لائق ہو اثباتاً اور تنزیہاً بغیر تحریف، تعطیل، تکییف، اور تمثیل کے، ابن تیمیہ نے اپنی کتاب بیان تلبیس الجھمیة میں رازی کا رد کرتے ہوئے اس کی تبیین کی ہے)

بیہقی نے الاسماء والصفات میں نفس کے عنوان سے ترجمہ باندھا ہے جس کے تحت یہ دونوں آیات ذکر کیں اور یہ بھی: (كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ) [الأنعام: ۵۴] اور: (وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي)[طه: ۴۱] بھی، اور منجملہ احادیث کے یہ حدیث بھی ذکر کی: (أنت كما أثنيتَ على نفسك) اور: (إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلىٰ نفسی) یہ دونوں صحیح مسلم میں ہیں بقول ابن حجر اس میں وہ حدیث بھی ہے جس میں ہے: (سبحان الله رضا نفسه) پھر کہا اور کلامِ عرب میں نفس کئی اوجہ پر ہے ان میں حقیقت ہے جیسے (فی نفس الأمر) کہتے ہیں حالانکہ امر کیلئے کوئی نفسِ منفوسہ نہیں ہے، انہی میں سے ذات ہے، کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کے فرمان: (تَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِيْ وَلَا أَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِكَ) کی تفسیر میں کیا گیا ہے کہ اسکا معنی ہے کہ تو جانتا ہے جو میں چھپاتا ہوں (یعنی جو میرے من میں ہے) اور جسے تو نے مجھ سے مخفی رکھا میں اسے نہیں جان سکتا! بعض نے کہا یہاں نفس کا ذکر مقابلہ و مشاکلہ کے طور سے ہے، اس کا اولِ باب میں مذکور آیت کے ساتھ تعاقب کیا گیا کہ اس میں تو مقابلہ نہیں ہے، ابواسحاق زجاج قولہ تعالیٰ : (وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ) کی بابت کہتے ہیں: (أي إياه) صاحبِ مطالع نے آیت: (ولا أعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِكَ) کی بابت تین اقوال نقل کئے، ایک: (لا أعلم ذاتك)(یعنی مجھے تیری ذات کا علم نہیں) دوم: (لا أعلم ما في غيبك)(یعنی مجھے علم نہیں اسکا جو تیرے غیب میں ہے)سوم: (لا أعلم ما عندك) (یعنی مجھے علم نہیں اسکا جو تیرے پاس ہے) اور یہ ان کے غیر کے اس قول کے ہم معنی ہے کہ (لا أعلم معلومك أو إرادتك أو سِرّك أو ما يكون منك)۔

علامہ انور باب (ويحذر كم الله نفسه) کی بابت لکھتے ہیں بظاہر یہ اللہ تعالی کی ذات پر اطلاقِ نفس کا حجر ہے کیونکہ یہ تنفس سے ہے مگر مصنف نے اسے مجوز قرار دیا شرع کے اس کے ساتھ ورود کو مدِ نظر رکھتے ہوئے تو یہ انسلاخ پر مبنی باور ہوگا، (أنا عند ظن عبدي بي) کی بابت کہتے ہیں آخری امر جو میرے لئے ان کی یہاں مراد کی بابت واضح ہوا یہ ہے کہ ہر کوئی پسند کرتا ہے کہ کوئی دوست اس کا مصاحب ہو تا کہ اس کے ساتھ سکون واطمینان حاصل کرے تو یہ ذکر کے خاصہ میں سے ہے تو جو اللہ کا ذکر کرے گا وہ اللہ

کو اپنا جلیس پائے گا اور تب ذکر کے ساتھ اسکا دل مطمئن اور سینہ منشرح ہوگا، فرمایا: (أَلَا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ) ایک روایت میں یہ الفاظ وارد ہوئے: (أنا معه إذا ذكرني) تو اللہ تعالیٰ کی معیت اس کے ذکر کا خاصہ ہے، انسان خلوت اور تنہائی سے تنگ پڑتا ہے اور خواہش ہوتی ہے کہ کوئی انیس اسکے ساتھ ہو تو اللہ تعالیٰ کے ذکر سے یہ گوہرِ مقصود حاصل ہوتا ہے وہ اس کے ساتھ استیناس کرتا اور اس کے قرب کی لذت پاتا ہے، یہ کیونکر نہ ہو جبکہ وہ رفیقِ اعلیٰ ہے تب قولہ: (فإنْ ذَكَرَنِيْ في نفسه الخ) میں فاء کا معنی ظاہر ہوگا اور کیا تم نے قولہ (في نفسي) کے ساتھ تذوّق کیا؟ شائد نہیں تو جانو کہ یہ قولہ: (فإن ذكرني في ملإ) کا مقابل ہے اور معلوم ہے کہ متکلم متدعی ہوا ہے کہ کوئی تو ہو جو اس کی سنے تا کہ اس سے مخاطب ہو اور جب کوئی نہیں ہوتا تو (في النفس) کی قید ضروری ہے یا اس کی نقالی و پیروی کرے! جب تم کہو میں نے خود کلامی کی تو یہ معقول ہے چاہے وہاں کوئی دوسرا نہ ہو، اور اگر کوئی سننے والا نہیں اور تم نے کہا: (تكلمت، بدون قيد) (یعنی کہا: میں نے کلام کی، ساتھ میں خود کلامی کا لفظ استعمال نہ کیا) تو یہ معقول بات نہ سمجھی جائے گی اور یہاں جب ذکر فی النفس اس کے ذکر فی ملإ کے مقابل ہے تو اسے اس کے ساتھ مقید کیا تا کہ یہ ذکر معقول باور ہو ملإ کے بغیر، ذرا اس پر غور کرو اور عجلت کا مظاہرہ نہ کرو، پھر اس میں ذکرِ سری کے ذکرِ جہری پر افضل ہونے کی کوئی دلیل نہیں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ جزاء جنس العمل سے ہے تو عمل کے مطابق جزا ملی، اگر (في ملإ) ذکر کیا تو (في ملإ) مذکور ہوا کہ یہی اسکے عمل کی جنس سے ہے اور جب خلوت میں ذکر کیا تو مذکور بھی اسی طرح ہوا کہ یہی اس کی جزاء ہے، اس میں افضل/مفضول کا کوئی دخل نہیں۔

- 7403 حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ شَقِيقٍ عَنْ عَبْدِاللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَا مِنْ أَحَدٍ أَغْيَرُ مِنَ اللَّهِ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ حَرَّمَ الْفَوَاحِشَ وَمَا أَحَدٌ أَحَبَّ إِلَيْهِ الْمَدْحُ مِنَ اللَّهِ

أطرافه 4634، 4637، - 5220 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص: ۲۰۸)

عبد اللہ سے مراد ابن مسعود ہیں، یہاں مختصراً واقع ہے تفسیر سورۃ انعام میں ابو وائل کے طریق سے اتم سیاق کے ساتھ گزری ہے صحیحین میں اس حدیث کا مدار انہی پر ہے اس زیادت کے ساتھ: (ولا أحدٌ أحبُّ إليه العذرُ مِنَ الله مِنْ أجل ذلك أنزل الكتب وأرسل الرسل) یہ عبارت بخاری کے ہاں حضرت مغیرہ کی روایت سے ہے جو باب (لا شخصٌ أغْيَرُ مِنَ الله) میں آرہی ہے! ابن بطال کہتے ہیں ان آیات اور احادیث میں اللہ کیلئے نفس کا اثبات ہے اور نفس کیلئے کئی معانی ہیں، نفس اللہ سے مراد اس کی ذات ہے اس پر مزید کوئی امر نہیں تو واجب ہے کہ یہی ہو، جہاں تک آپکا یہ قول: (أغير من الله) تو اس پر کتاب الکسوف میں بحث گزر چکی ہے، بعض نے کہا اللہ کی غیرت (سے مراد بندوں کی طرف سے) ارتکاب فواحش سے اسکی کراہت ہے یعنی اس پر اس کی عدم رضا، نہ کہ تقدیر، بعض نے کہا غضب لازمِ غیرت ہے اور لازمِ غضب ہے ایصالِ عقوبت کا ارادہ (محشی لکھتے ہیں یہ غیرت اور غضب کی صفتوں کی تاویل ہے، واجب ہے کہ ان کا اثبات ہو اس حقیقت پر جو اس کی ذات کے لائق ہے دیگر صفات کی طرح بغیر تکییف ۔۔۔۔ الخ) کرمانی کہتے ہیں ابن مسعود کی اس حدیث میں ذکرِ نفس موجود نہیں ہے اور شائد (أحد) کے استعمال کو نفس کے قائمقام کر دیا ایک کے دوسرے پر صحتِ استعمال کی بناء پر باہم متلازم ہونے کی وجہ سے، پھر کہا اور ظاہر یہ ہے کہ یہ حدیث اس باب

سے قبل تھی، کاتب نے اس باب میں لکھدی اھ،

بقول ابن حجر یہ سب مرادِ بخاری سے غفلت ہے تو نفس کا ذکر اسی حدیث میں جسے وارد کیا، ثابت ہے اگرچہ اس طریق میں یہ واقع نہیں لیکن حسبِ عادت اس کی طرف توجہ مبذول کرائی ہے، تفسیر سورہ انعام میں (لا شیء)اور سورہ اعراف میں (ولا أحد) کے لفظ سے وارد کیا تھا پھر دونوں (یعنی بخاری ومسلم) اس عبارت پر متفق ہوئے: (أحبُّ إليه المدح من الله ولذلك مَدَحَ نفسه) اور یہی مطابقِ ترجمہ ہے، مصنف نے بکثرت وارد کردہ حدیث کے کسی دیگر طریق میں مذکور الفاظ پر تراجم قائم کئے ہیں، کرمانی سے قبل یہ بات ابن منیر نے بھی کہی چنانچہ لکھتے ہیں باری تعالی کے حق میں نفس کے ذکر پر ترجمہ قائم کیا لیکن پہلی حدیث میں نفس کا کوئی ذکر نہیں ہے تو وجہِ مطابقت یہ ہے کہ احد کے ساتھ کلام کا آغاز کیا ہے اور (أحد) جو واقع فی النفی ہے نفس سے عبارت ہے وجہِ مخصوص پر بخلاف اس (أحد) کے جو اللہ کے اس قول میں واقع ہے: (قل هو الله أحد) تو اس طرح ان پر بھی وہ بات مخفی رہی جو کرمانی پر رہی حالانکہ کئی اس قسم کے مواطن میں وہ اس کیلئے متفطن ہو چکے ہیں، پھر ابن منیر نے قائل کا یہ قول: (ما في الدار أحدٌ) ذکر کر کے لکھا کہ اس سے نہیں مفہوم ہو گا مگر نفیِ اناسی اسی لئے (مافي الدار أحدٌ إلا زيدا) استثناء من الجنس ہے اور مقتضائے حدیث اللہ پر اسکا اطلاق ہے اس لئے کہ اگر یہ اطلاق صحیح نہ ہوتا تو کلام منتظم نہ ہوتی جیسے یہ منتظم ہے: (ما أحدٌ أعْلَمُ مِنْ زيد) تو زید (من الأحدين) ہے بخلاف: (ما أحدٌ أحسن من ثوبي) کے تو یہ منتظم نہیں کیونکہ ثوب (أحد الأحدين) نہیں۔

- 7404 حَدَّثَنَا عَبْدَانُ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ كَتَبَ فِي كِتَابِهِ هُوَ يَكْتُبُ عَلَى نَفْسِهِ وَهُوَ وَضْعٌ عِنْدَهُ عَلَى الْعَرْشِ إِنَّ رَحْمَتِي تَغْلِبُ غَضَبِي .

أطرافه 3194، 7412، 7453، 7553، - 7554 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۶۸۹)

(وهو يكتب على نفسه) غیرِ ابوذر کے ہاں واو ساقط ہے اول پر یہ جملہ حالیہ اور ثانی پر یہ بیانیہ ہے، مکتوب یہ ہے: (إن رحمتي الخ) (وضع) ضاد ساکن اور واوِ مفتوح کے ساتھ، حمیدی کی جمع میں بلفظِ (موضوع) ہے اور یہی اسماعیلی کی روایت میں جسے ایک اور طریق کے ساتھ ابوحمزہ سے نقل کیا ہے۔ ان کا نام محمد بن میمون سکری تھا، عیاض نے ابو ذر کے نسخہ سے (وضع) بطورِ فعلِ ماضی نقل کیا، ایک معتمد نسخہ میں میں نے ضاد کی کسر اور تنوین کے ساتھ دیکھا ہے، حدیث کی شرح بدء الخلق کے اوائل میں گزری کچھ کلام اس کتاب کے اواخر کے باب (وكان عرشه على الماء) اور باب (بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيد) میں آئے گی، جہاں تک قولہ (عنده) تو ابن بطال کہتے ہیں لغت میں (عند) مکان کیلئے ہے اور اللہ تعالیٰ مواضع میں حلول سے منزہ ہے اس لئے کہ حلول عرض ہے جو فانی اور حادث ہے اور حادث اللہ کیلئے لائق نہیں اس پر کہا گیا ہے کہ اس کا معنی ہے کہ اسکا علم سابق ہوا اپنے اطاعت گزاروں کی اثابت اور نافرمانوں کی عقوبت کے ساتھ، اس کی تائید آمدہ حدیث کے یہ الفاظ کرتے ہیں: (أنا عند ظن عبدي بي) جبکہ قطعاً یہاں مکان نہیں (مگر اسکے باوجود عند مستعمل ہوا)

راغب کہتے ہیں (عند) قرب کیلئے موضوع لفظ ہے اور مکان کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے اور یہی اصل ہے اعتقاد میں بھی

مستعمل ہے، تم کہتے ہو: (عندی فی کذا و کذا) یعنی أعتقده (اسکی بابت میرا اعتقاد یارائے یہ ہے) مرتبہ میں بھی اسکا استعمال ہے اسی سے ہے: (أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ)[آل عمران: ١٦٩] جہاں تک قولہ: (إِنْ كَانَ هٰذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ) تو اسکا معنی ہے: (من حکمك) ابن تین کہتے ہیں اس حدیث میں عندیت کا معنی اس امر کا علم ہے کہ وہ عرش پر موضوع ہے (محشی اختلافی نوٹ لکھتے ہیں کہ ابن تین اور ابن بطال کی طرف سے عندیت کی یہ تاویل فاسد ہے بلکہ یہ عنداللہ حقیقت پر ہے اس معنی پر جو اس کے لائق ہے، جہاں تک اللہ کی مکان سے تنزیہہ کا دعوی تو نصوص میں یہ مسکوت عنہ ہے اور اس کی حق تاویل بھی کی جاسکتی ہے اور باطل بھی تو اگر اسکے ساتھ اس کے ساتھ حلول، اختلاط اور امتزاج کی نفی مراد لی جائے تب تو حق ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر شیٔ سے فوق اور اس سے بائن [یعنی جدا] ہے اور اگر مراد علو اور حقیقۃً عرش پر استواء کی نفی ہو تو یہ باطل ہے، آگے اس کے مثل کیلئے نظیر وارد ہو گی) اور جہاں تک اسکا کَتْب تو یہ برائے استعانت نہیں کہ شائد اسے نسیان لاحق ہو جائے، وہ اس سے منزہ ہے اس پر کوئی شیٔ مخفی نہیں، یہ کتابت دراصل مکلفین پر موکل فرشتوں کیلئے ہے۔

- 7405حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ سَمِعْتُ أَبَا صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي وَأَنَا مَعَهُ إِذَا ذَكَرَنِي فَإِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلَإٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلَإٍ خَيْرٍ مِنْهُمْ وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ بِشِبْرٍ تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا وَ إِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ بَاعًا وَ إِنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً .

طرفه 7505، - 7537

ترجمہ: ابو ہریرہ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا اللہ تعالیٰ کہتا ہے میں اپنے بندے کے اپنی بابت گمان کے مطابق ہوں اور میں اس کے ساتھ ہوں جب وہ میرا ذکر کرے تو اگر اپنے دل میں میرا ذکر کرے تو میں بھی اپنے دل میں اسکا ذکر کرتا ہوں اور اگر مجھے مجلس میں یاد کرے تو میں بھی ان سے بہتر مجلس میں اسے یاد کرتا ہوں اور جو میری طرف ایک بالشت آگے بڑھے میں اس کی طرف ایک ایک گز آگے بڑھتا ہوں اور جو میری طرف ایک گز آگے بڑھے تو میں اسکی طرف ایک باع (یعنی دو گز) آگے بڑھتا ہوں اور جو میری طرف چل کر آئے تو میں اسکی طرف دوڑ کر آتا ہوں۔

(أنا عند ظن الخ) یعنی قادر ہوں اس عمل پر جو وہ میری بابت گمان رکھتا ہے کہ کر سکتا ہوں (محشی لکھتے ہیں اللہ تعالیٰ ہر شیٔ پر قادر ہے، معنائے حدیث یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندے کے اپنی بابت گمان کے بحسب اس سے خیر وشر کا معاملہ کرتا ہے کیونکہ امام احمد وغیرہ نے جید سند کے ساتھ واثلہ بن اسقع سے مرفوعا روایت نقل کی کہ اللہ تعالیٰ کہتا ہے: أنا عند ظن عبدی بی فلیظن بی ما شاء)[یعنی میں اپنے عبد کے اپنے ساتھ گمان کے پاس ہوں تو جو چاہے میرے بارہ میں گمان کرے، میری رائے میں ابن حجر نے جو معنی کیا ہے یہ الفاظ بھی اس پر پورا اترتے ہیں گویا اللہ کہہ رہا ہے جو بھی میری بابت انسان کے وہم وگمان میں بات آسکتی ہے کہ میں کر سکتا ہوں، وہ واقعی میں کر سکتا ہوں) کرمانی کہتے ہیں سیاق میں جانبِ رجاء کے جانبِ خوف پر ترجیح کا اشارہ ہے گویا انہوں نے اسکا اخذ جہتِ تسویہ سے کیا کیونکہ عاقل جب یہ بات سنے گا تو ایقاعِ وعید کے ظن کی طرف عدول نہ کرے گا اور وہ جانبِ خوف ہے کیونکہ وہ

اسے اپنے لئے مختار نہ کرے گا بلکہ وقوعِ وعد کی طرف عدول کرے گا جو جانبِ رجاء ہے اور یہ جیسا کہ اہلِ تحقیق نے کہا محتضر (یعنی جسکی موت اب سامنے ہے) کے ساتھ مقید ہے، اس کی تائید یہ حدیث کرتی ہے: (لا يَمُوتَنَّ أحدُكم إلا وهو يُحْسِنُ الظَّنَّ بالله)(یعنی تم میں سے کوئی نہ مرے مگر اسے اللہ پہ حسنِ ظن ہو) اسے مسلم نے حضرت جابر سے روایت کیا، ابن ابو جمرہ کہتے ہیں یہاں ظن سے مرادعلم ہے اور یہ اس آیت کی طرح ہے: (وَظَنُّوْا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللهِ إِلَّا إِلَيْهِ) قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں کہا گیا ہے(ظن عبدي بي) کا معنی ہے دعاء کرتے ہوئے قبولیت کا ظن رکھنا اسی طرح توبہ کرتے وقت اس کی قبولیت کا اور استغفار کرتے ہوئے مغفرت کا اور عبادت کرتے ہوئے مجازات کا اس کی شروط کے ساتھ اس کے صادق الوعد ہونے سے تمسک کرتے ہوئے! کہتے ہیں اس کی تائید ایک حدیث کے یہ الفاظ کرتے ہیں: (ادعوا الله وأنتم مُوقِنُونَ بالإجابة)(یعنی اللہ سے اس حال میں دعائیں کرو کہ تمہیں ان کی قبولیت کا یقین ہو) کہتے ہیں اسی لئے آدمی کو چاہئے کہ اپنے پر عائد فرائض کی بجا آوری میں ایقان رکھے کہ اللہ اسے قبول کرے گا اور مغفرت سے نوازے گا کیونکہ اس نے یہی وعدہ کیا ہے اور وہ وعدہ کی خلاف ورزی نہیں کرتا لیکن اگر اعتقاد وظن کیا کہ اللہ قبول نہ کرے گا اور یہ اسکے لئے نافع نہ ہوں گے تو یہی اللہ کی رحمت سے ناامیدی ہے اور یہ کبائر میں سے ہے اور جس کی موت اسی پر ہوئی تو اپنے ظن کی طرف ہی اسے موکل کر دیا جائے گا جیسا کہ اس حدیث کے بعض طرق میں ہے: (فليظن بي ما شاء) کہتے ہیں جہاں تک اِصرار(معصیت) کے باوجود مغفرت کا ظن (اور اسکی امید رکھنا) تو یہ محض جہل اور غرۃ ہے(یعنی اپنے آپ کو دھوکہ میں ڈالنا) اور یہ اسے مرجئہ کے مذہب کی طرف لے جائے گا۔

(وأنا معه إذا ذكرني) یعنی اپنے علم کے ساتھ، یہ جیسے اس آیت میں فرمایا: (إِنَّنِيْ مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَ أَرىٰ) [طه: ۴۶] یہ مذکورہ معیت اس معیت سے اخص ہے جس کا ذکر اس آیت میں ہوا: (مَا يَكُوْنُ مِنْ نَجْوىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا وَهُوَ رَابِعُهُمْ --- إلا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوْا) [المجادلة: ۷] بقول ابن ابو جمرہ اس کا معنی ہے کہ میں اس کے ساتھ ہوں اسکے میرے لئے ذکر کے بحسب، کہتے ہیں پھر محتمل ہے کہ یہ ذکر فقط باللسان ہو یا فقط بالقلب یا دونوں کے ساتھ یا امتثالِ امر اور اجتنابِ نہی کے ساتھ! کہتے ہیں روایات جس پر دال ہیں وہ یہ ہے کہ یہ ذکر دو انواع پر ہے ان میں سے ایک اپنے کرنے والے کیلئے مقطوع ہے اس کے ساتھ جس کی یہ حدیث متضمن ہے اور ثانی (على خطر) ہے، کہتے ہیں اول اس آیت سے مستفاد ہے: (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ)[الزلزال : ۷] اور ثانی اس حدیث سے جس میں ہے:(مَنْ لَمْ تَنْهه صلاتُهُ عن الفحشاء والمنكر لم يَزْدَدْ من الله الا بُعْدا)(یعنی جسے اسکی نماز بے حیائی اور برے کاموں سے نہیں روکتی تو ایسا شخص اللہ سے دوری ہی میں اور بڑھتا ہے) لیکن اگر حالتِ معصیت میں خوف و وجل کے ساتھ اللہ کا ذکر کرتا ہے۔تو اس کے لئے امید کی جا سکتی ہے۔

(فإن ذكرني الخ) یعنی اگر تنزیہہ وتقدیس کے ساتھ سرأ میرا ذکر کیا تو میں ثواب اور رحمت کے ساتھ سرأ اس کا ذکر کروں گا، بقول ابن ابو جمرہ محتمل ہے کہ یہ اس آیت کے مثل ہو: (أُذْكُرُوْنِيْ أَذْكُرْكُمْ) [البقرة: ۱۵۲] اس کا معنی ہے تعظیم کے ساتھ تم میرا ذکر کرو میں انعام کے ساتھ تمہارا ذکر کروں گا (محشی لکھتے ہیں یہ دونوں تاویلیں فاسد ہیں صواب یہی کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندے کا اپنے نفس میں ذکر کرتا ہے اور اسکے غیر میں اس حقیقت پر جو اس کے لائق ہے، اثباتا بلا تمثیل اور تنزیہا بلا تعطیل، جہاں تک ثواب، رحمت

اورانعام تویہ اللہ کی رحمت واحسان کے آثار ہیں) اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (وَلَذِكْرُ اللهِ أَكْبَرُ)[العنكبوت: ۴۵] یعنی أکبر العبادات (یعنی اللہ کا ذکر وتسبیح کرنا اکبر عبادات میں سے ہے) توجس نے خائف ہونے کی حالت میں اس کا ذکر کیا اسے امن ملے گا یا عالمِ وحشت میں کیا تو یہ ذکر اسے انسیت عطا کرے گا، اللہ کا فرمان ہے: (أَلَا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ)[الرعد: ۲۸]۔

(في ملإ) فتحِ میم اورلام مہموز کے ساتھ یعنی جماعت۔ (في ملإ خير منهم) بعض اہلِ علم کہتے ہیں اس سے مستفاد ہوا کہ ذکرِ خفی ذکرِ جہری سے افضل ہے اور تقدیر یہ ہے کہ اگر میرا ذکر اپنے دل میں کیا تو میں ثواب کے ساتھ اس کا ذکر کروں گا اس طور کہ کسی کو اس پر مطلع نہ کروں اور اگر جہراً میرا ذکر کیا تو میں اسے دیئے جانے والے ثواب سے ملإ اعلی کو بھی مطلع کروں گا، ابن بطال کہتے ہیں یہ اس بارے نص ہے کہ فرشتے بنی آدم سے افضل ہیں اور یہی جمہور اہلِ علم کا موقف ہے اس پر قرآن سے شواہد ہیں جیسے: (إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ)[الأعراف: ۲۰] اور خالد فانی سے افضل ہے لہذا ملائکہ بنی آدم سے افضل ہیں، اس کا تعقب ہوا کہ جمہور اہلِ سنت سے معروف موقف یہ ہے کہ بنی آدم کے صالح افراد تمام اجناس سے افضل ہیں، فرشتوں کی تفضیل کی رائے سب سے قبل فلاسفہ نے اختیار کی پھر معتزلہ اور قلیل اہلِ سنت کے اہلِ تصوف نے اور بعض اہلِ ظاہر نے تو ان میں سے بعض نے دونوں اجناس کے مابین مفاضلت کی اور قرار دیا کہ حقیقتِ ملک حقیقتِ انسان سے افضل ہے اس لئے کہ وہ نورانی، خیرہ اور لطیفہ ہے پھر وسعتِ علم وقوت اور صفائے جوہر کے ساتھ متصف ہے لیکن یہ ان کے ہر فرد کی دیگر ہر فرد پر تفضیل کو مستلزم نہیں اس جواز کے مدنظر کہ بعض اناسی میں یہی کچھ ہو اور اس سے بڑھ کر، ان میں سے بعض نے اس اختلاف کو صالحین بنی آدم اور ملائکہ کے ساتھ مختص کیا، بعض نے انبیاء کے ساتھ خاص قرار دیا پھر ان میں سے بعض نے ملائکہ کو غیرِ انبیاء پر افضل کہا جب کہ بعض نے انبیاء سے بھی ماسوائے ہمارے نبیِ مقدس کے، نبی کی ملک پر تفضیل کی ادلہ میں سے یہ کہ اللہ نے فرشتوں کو حکم دیا تھا کہ حضرت آدم کو علی سبیل التکریم سجدہ کریں حتی کہ ابلیس نے کہا: (أَرَأَيْتَكَ هٰذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ)[الإسراء: ۶۲] انہی میں سے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان بھی: (لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ)[ص: ۷۵] کہ اس میں اس کے ساتھ عنایت واہتمام کا اشارہ ہے اور فرشتوں کے لئے یہ ثابت نہیں (کہ اللہ نے اپنے ہاتھ سے ان کی تخلیق کی ہو) انہی میں یہ آیت: (وَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ)[الجاثية: ۱۳] تو اس کے عموم میں فرشتے بھی داخل ہوئے اور مسخَّر لہ مسخر سے افضل ہوتا ہے اور اس لئے کہ فرشتوں کا اطاعت گزار ہونا اصلِ خِلقت کے اعتبار سے ہے (کہ اللہ نے ان کی جبلت ہی میں طاعت رکھی ہے تو یہ نہیں ہوا نہ ہو سکتا ہے کہ فرشتہ بھی ہو اور گناہگار بھی) جبکہ بشر کی طاعت مجاہدہِ نفس کے ساتھ ہے اس وجہ سے جو اس کی طبیعت وجبلت میں شہوت، حرص، ہویٰ اور غضب کی صفات رکھی گئیں تو ان کی عبادت اشق ہے اور یہ بھی کہ فرشتوں کی طاعت ان پر واردامر کی وجہ سے ہے جبکہ بشری طاعت کبھی بالنص اور کبھی اجتہاد کے ساتھ اور کبھی استنباط کے ساتھ ہوتی ہے لہذا یہ اشق ہے اور اسلئے کہ فرشتے شیاطین کے وسوسہ، القائے شبہ اور ان کے اِغواء سے سالم ہیں اور یہ سب امور بشر کی نسبت جائز ہیں اور شیاطین کو اس کے ساتھ ان پر تسلط حاصل ہے اور اس لئے کہ فرشتے ملکوت کے حقائق کے مشاہد ہیں جبکہ بشر کو ان کی کوئی معرفت نہیں الا یہ کہ انہیں بتلایا جائے (تو ان کا ایمان ایمان بالغیب ہے اگر فرشتوں کی طرح انسان بھی حقائق الملکوت کے مشاہد ہوتے تو شائد یہ بھی سب کے سب طاعت گزار ہوتے) لہذا تدبیر الکواکب اور حرکتِ افلاک کی جہت سے اوخالِ

شبہ سے ان میں سے وہی سالم ہے جو اپنے دین پر ثابت ہے اور یہ تام نہیں ہوتا مگر شدید مشقت اور کثیر مجاہدات سے

جہاں تک دوسروں کی ادلہ تو کہا گیا حدیثِ باب اس کے لئے اقوی ترین مستدل بہ ہے کہ اس میں ہے: (فی ملا خیر منھم) اور اس سے مراد ملائکہ ہیں حتی کہ بعض غالی لوگوں نے یہاں تک کہہ دیا کہ انسانوں میں کتنے ہی ذکر اللہ کرنے والے کہ جن میں حضرت محمد بھی ہوں اللہ ان کا (فی ملإ خیر منھم) میں ذکر کرتا ہے، بعض اہل سنت نے اس کا یہ جواب دیا کہ خبرِ مذکور نص نہیں اور نہ صریح فی المراد ہے بلکہ اس میں یہ احتمال ہونا ممکن ہے کہ ملأ سے مراد ان اہلِ ذکر سے بہتر ملأ مثلا انبیاء وشہداء کیونکہ یہ اللہ کے ہاں زندہ ہیں تو یہ فرشتوں ہی میں منحصر نہیں، ایک اور نے یہ جواب دیا اور یہ پہلے سے اقوی ہے کہ خیریت دراصل حاصل ہوئی ذاکر اور ملأ کے ساتھ اکٹھے تو بلا شبہ وہ جانب جس میں رب العزت ہے اس جانب سے بہتر ہے جس میں وہ نہیں لہذا یہ خیریت من حیث المجموع کی من حیث المجموع پر ہے، بقول ابن حجر مجھے یہ جواب سوجھا تھا اور میں سمجھتا تھا کہ یہ مبتکر ہے (یعنی مجھ سے قبل کسی کو نہیں سوجھا) لیکن پھر اسے قاضی کمال الدین ابن زملکانی کی کلام میں دیکھا ان کے اس رسالہ میں جسے رفیقِ اعلی کے بارہ میں جمع وتالیف کیا ہے، لکھتے ہیں اللہ تعالی نے عبد کے (فی نفسہ) ذکر کرنے کا مقابل اپنا اس کا (فی نفسہ) ذکر کرنے کو بتلایا اور عبد کے (ذکر فی ملإ) کا مقابل اپنا (ذکر فی ملإ) کو بتلایا ہے اور وہ ملأ ذاکر جس میں اللہ بھی ہے یقیناً اس ملأ ذاکر سے بہتر ہے جس میں اللہ شامل نہیں،

معتزلہ کی ادلہ میں سے ملائکہ کے ذکر کا اس آیت میں مقدم ہونا: (مَنۡ کَانَ عَدُوًّا لِّلّٰہِ وَ مَلٰٓئِکَتِہٖ وَ رُسُلِہٖ)[البقرۃ :۹۸] اور (شَھِدَ اللّٰہُ اَنَّہٗ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ وَالْمَلٰٓئِکَۃُ وَ اُولُو الْعِلْمِ)[آل عمران : ۱۸] اور (اَللّٰہُ یَصْطَفِیۡ مِنَ الْمَلٰٓئِکَۃِ رُسُلًا وَّ مِنَ النَّاسِ)(الحج: ۷۵) اس کا تعاقب کیا گیا کہ مجرد تقدیم فی الذکر تفضیل کو مستلزم نہیں ہوتا کیونکہ یہ اس میں منحصر نہیں بلکہ اسکے لئے کئی اور بھی اسباب ہوتے ہیں مثلا تقدیم بالزمان مثلا اس آیت میں: (وَ مِنۡکَ وَ مِنۡ نُّوۡحٍ وَّ اِبۡرٰہِیۡمَ)[الأحزاب: ۷] تو حضرت نوح کو حضرت ابراہیم پہ مقدم کیا ان کے زمانہ کے تقدم کے باعث جبکہ حضرت ابراہیم ان سے افضل ہیں اور اسی سے یہ فرمانِ خداوندی: (لَنۡ یَّسۡتَنۡکِفَ الۡمَسِیۡحُ اَنۡ یَّکُوۡنَ عَبۡدًا لِّلّٰہِ وَ لَا الۡمَلٰٓئِکَۃُ الۡمُقَرَّبُوۡنَ)[النساء: ۱۷۲] زمخشری نے مبالغہ آرائی کی جب ادعاء کیا کہ علم معانی کی نسبت سے اس کی اس مطلوب کیلئے دلالت قطعی ہے چنانچہ کہا: (وَلَا الۡمَلٰٓئِکَۃُ الۡمُقَرَّبُوۡنَ) یعنی (مطلب یہ ہوا کہ) اور نہ جو مسیح سے مرتبہ میں اعلی ہیں اور وہ ملائکہ کروبیون جو عرش کے گرد ہیں جیسے حضرات جبریل، میکائیل اور اسرافیل، کہتے ہیں علم معانی کا بس یہی اقتضاء ہے اس طور کہ کلام نصاری کا رد کرنے کیلئے کہی گئی ہے کیونکہ انہوں نے حضرت مسیح بارے غلو کیا تھا تو ان سے کہا گیا کہ نہ مسیح عبودیت سے مترفع ہیں اور نہ ہی وہ جو ان سے بھی درجہ میں بلند ہیں (مثلا مقرب فرشتے) اھ، جواب دیا گیا کہ ترقی اس متنازع فیہ تفضیل کو مستلزم نہیں، یہ دراصل حسبِ مقام ہوا اور یہ اس طور کہ ہر دو یعنی فرشتے اور حضرت مسیح اللہ کے عباد میں سے ہیں تو ان کا رد کرتے ہوئے کہا کہ مسیح جن کے تم مشاہد رہے، نے اللہ کی عبادت سے تکبر نہ کیا اسی طرح انہوں نے بھی جو تم سے غائب ہیں یعنی فرشتے، اور نفوس اپنے سے غائب کیلئے بنسبت حاضر کے اَھۡیَب ہوتے ہیں اور اس لئے کہ جن صفات کی وجہ سے انہوں نے حضرت مسیح کو اپنا معبود بنا لیا تھا مثلا دنیا سے زہد، مغیبات پر اطلاع اور اللہ کے اذن سے مردوں کو زندہ کرنا، وہ فرشتوں میں بھی موجود ہیں تو اگر یہ کسی کے معبود ہونے کا موجب ہیں تو انہیں بھی معبود بنا لینے کا بطریقِ اولی موجب ہوئیں لیکن اس کے باوصف وہ

اللہ کی عبادت سے استنکاف نہیں کرتے اور اس ترقی (ذکر) سے زیرِ نظر تفضیل لازم نہیں

بیضاوی لکھتے ہیں اس عطف کے ساتھ ان حضرات نے احتجاج کیا ہے جو فرشتوں کو انبیاء سے افضل گردانتے ہیں اور کہتے ہیں یہ نصاریٰ کے مقامِ عبودیت سے حضرت مسیح کے رفع پر رد کیلئے کہا ہے اور یہ مقتضی ہے کہ معطوف علیہ درجہ میں اس (یعنی معطوف) سے اعلیٰ ہو (فتح کی عبارت یہ ہے: و ذلك يقتضي أن يكون المعطوف عليه أعلىٰ درجة منه حتى يكون عدم استنكافهم كالدليل على عدم استنكافه) تا کہ ان کا عبادت سے عدم استنکاف ان (یعنی حضرت مسیح) کے عدم استنکاف پر دلیل کی مانند ہو، اس کا جواب یہ ہے کہ آیت عبادِ مسیح و ملائکہ کے رد کیلئے کہی گئی ہے تو عطف کے ساتھ مبالغہ مراد ہے کثرت کے اعتبار سے نہ کہ تفضیل! جیسے کوئی کہے: (أصبح الأمير لا يخالفه رئيس ولا مرؤوس) (یعنی وہ ایسا امیر ہے کہ نہ کوئی رئیس اسکا مخالف رہا اور نہ مرؤوس۔ یعنی عوام میں سے کوئی) بالفرض اگر تفضیل بھی مراد ہے تو اس کی غایت ان مقرب فرشتوں کی تفضیل ہے جو عرش کے گرد ہیں (نہ کہ سب کی) بلکہ ان میں سے وہ حضرت مسیح سے رتبہ میں بلند ہوں اور یہ مطلق طور سے ایک جنس کی دوسری جنس پر تفضیل کو مستلزم نہیں!

طیبی کہتے ہیں ان کیلئے دلالت نہ ہوگی مگر اس صورت میں کہ تسلیم کیا جائے کہ آیت فقط نصاریٰ کے رد میں نازل ہوئی ہے تب (یہ معنی کرنا) صحیح ہوگا کہ حضرت مسیح عبودیت سے مترفع نہیں اور نہ وہ جو ان سے ارفع ہیں، جو اس کا مدعی ہے اسے یہ ثابت کرنے کی ضرورت ہے کہ نصاریٰ حضرت مسیح پر تفضیلِ ملائکہ کے معتقد تھے جبکہ وہ اس اعتقاد کے حامل نہ تھے بلکہ وہ تو حضرت مسیح میں الوہیت کے قائل و معتقد تھے لہذا اس کے ساتھ متدل کا استدلال تام نہیں، کہتے ہیں آیت کا سیاق اسلوبِ تتمیم و مبالغہ سے ہے نہ کہ ترقی کیلئے! اس لئے کہ اس سے قبل ذکر کیا: (إِنَّمَا اللهُ إِلٰهٌ وَّاحِدٌ۔۔۔ إلى قوله۔ ۔ وَكِيلًا) تو وحدانیت، مالکیت اور قدرتِ تامہ کی تقریر کی پھر اس کے پیچھے عدم استنکاف کا بیان کیا تو تقدیر یہ ہے کہ جو اس کے ساتھ متصف ہے وہ مستحق نہیں کہ استکبار کرے اس پر وہ اے نصاریٰ جنہیں تم الٰہ خیال کرتے ہو اس سبب کہ تم انہیں صاحبِ کمال سمجھتے ہو اور نہ فرشتے جنہیں تمہارے غیر نے اللہ بنا رکھا ہے اس سبب کہ وہ انہیں متصف بالکمال سمجھتے ہیں! بقول ابن حجر بغوی نے یہ ملخصا ذکر کیا ہے، ان کے الفاظ ہیں کہ یہ (یعنی قولہ: وَلَا الْمَلٰٓئِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ) مقامِ مسیح پر ان کے مقام کی رفعت کیلئے نہیں کہا بلکہ ان لوگوں کا رد کرتے ہوئے جو مدعی تھے کہ ملائکہ آلہہ ہیں تو ان کا رد کیا جیسے نصاریٰ کا جو تثلیث کے مدعی ہیں، اسی سے یہ قولہ تعالی ہے: (قُل لَّآ اَقُولُ لَكُمۡ عِندِیۡ خَزَآئِنُ اللّٰهِ وَلَآ اَعۡلَمُ الۡغَيۡبَ وَلَآ اَقُولُ لَكُمۡ إِنِّیۡ مَلَكٌ) [الأنعام: ۵۰] تو نفی کی کہ آپ ملک ہوں تو (کیا؟) دلالت ملی کہ وہ افضل ہیں، اس کا تعقب کیا گیا کہ دراصل اس کی اس لئے نفی کی کیونکہ مشرکین نے آپ سے خزائن اور علمِ غیب کی طلب کی اور یہ کہ آپ فرشتوں کی سی خصوصیات والے ہوں عدم اکل و شرب اور جماع میں اور یہ ان کے اس انکار کی نمط میں سے ہے کہ اللہ تعالی ان کی مثل بشر کو رسول نہیں بنا سکتا (جیسے آج بھی کثیر اہل اسلام کا یہی ادعاء ہے) تو نفی کی کہ آپ فرشتے ہوں، یہ تفضیل کو مستلزم نہیں پھر اللہ تعالی نے جب حضرت محمد اور حضرت جبرئیل کا وصف کیا تو فرمایا: (إِنَّهُ لَقَوۡلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ) [التكوير: ۱۹] اور نبی اکرم کے حق میں فرمایا: (وَمَا صَاحِبُكُمۡ بِمَجۡنُونٍ) [التكوير: ۲۲] اور دونوں وصفوں کے مابین بونِ بعید ہے، تعقب ہوا کہ یہ ان لوگوں کے رد میں نازل ہوئیں جن کا دعوی تھا کہ آپ کے پاس شیطان یہ سب لے کر آتا ہے تو حضرت جبریل کا یہ وصف دراصل نبی اکرم کی تعظیم کیلئے ہے، ایک دیگر جگہ نبی اکرم کا بھی بالکل یہی وصف

بیان ہوا ہے بلکہ اس سے بھی اعظم ، زمخشری نے یہاں سوئے ادب (اور گستاخی) کی حد کردی ہے اور ایسے الفاظ لکھے جو مقام محمدی کی تنقیص کو مستلزم ہیں، ائمہ نے ان کا شدومد سے رد کیا ہے، یہ ان کی بڑی زلات (یعنی اخطاء) میں سے ہے۔

(إلى شبرا) مستملی اور سرخسی کے ہاں(بشبر) ہے اسکی شرح کتاب ہذا کے اواخر کے باب(ذكر النبى ﷺ وروايته عن ربه) میں آئے گی۔ یہ حدیث بھی بخاری کے افراد میں سے ہے۔

16 - باب قَوْلِ اللَّهِ تعالَى ﴿كُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (اللہ کا وَجہٌ کے لفظ کا استعمال)

7406 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ عَمْرٍو عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِاللَّهِ قَالَ لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ ﴿ قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ ﴾ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَعُوذُ بِوَجْهِكَ فَقَالَ ﴿ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ ﴾ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَعُوذُ بِوَجْهِكَ .قَالَ ﴿ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا ﴾ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ هَذَا أَيْسَرُ .

طرفاه 4628، - 7313 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص: ۲۰۳)

اسکی شرح تفسیر سورۃ انعام میں گزری ہے۔(هذا أيسر) ابن سکن کے نسخہ میں(هذه) ہے بقول ابن بطال اس آیت اور حدیث میں دلالت ہے کہ اللہ کیلئے وجہ ہے اور یہ اس کی صفاتِ ذات سے ہے جارحہ نہیں اور ان وجوہ کی مانند جو مخلوقین سے ہم مشاہدہ کرتے ہیں، جیسے ہم کہتے ہیں وہ عالم ہے لیکن یہ نہیں کہتے کہ وہ ان علماء کی مانند ہے جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں، ان کے غیر نے کہا آیت دال ہے کہ مرادِ ترجمہ ذاتِ مقدسہ ہے اور اگر یہ صفاتِ فعل میں سے صفت ہوتی تو یہ بھی ہلاکت کی لپیٹ میں آجاتی جیسے دیگر صفات (یعنی فعلی) آگئیں اور یہ محال ہے(یہاں محشی لکھتے ہیں اللہ کیلئے وجہ کا وجود ہے اس طور پر جو اسکے لائق ہے بغیر اس کی خلق کے وجوہ سے مشابہت کے اور یہ اللہ کی صفاتِ ذاتیہ میں سے ہے، جہاں تک اس کی صفاتِ فعل تو یہ اس کی مشیت اور ان کے فعل کے اس کے ارادہ کے ساتھ ہیں جب وہ چاہے مثلاً نزول، استواء، محبت اور بغض اور عدم فعل سے جب اس کی مشیت نہ ہو ان کا ہلاک وفناء لازم نہیں، جہاں تک اس سے نفیِ جارحہ کی بات تو یہ مجمل لفظ ہے، شریعت میں اس سے سکوت ہے اس کے لئے نظیر گزری ہے) راغب کہتے ہیں اصلِ وجہ معروف جارحہ ہے اور جب چہرہ (انسان) کا اولین عضو ہے جس پہ توجہ پڑتی ہے اور ظاہر بدن کا اشرف ترین عضو ہے تو ہر شیٔ کے مستقبل میں اور اسکے مبدأ اور اشراق میں اس کا استعمال ہوا، مثلاً کہا گیا: (وجه النهار) (یعنی دن کے شروع میں) اور (وجه كذا) أى ظاهره! بسا اوقات وجہ کا ذات پر اطلاق ہے جیسے:(كَرَّمَ الله وَجْهَهٗ) اسی طرح یہ قولہ تعالیٰ: (وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ)[الرحمن: ۲۷] اور:(كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا هُوَ) اسی طرح: (وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ) بعض نے کہا وجہ سے مراد قصد ہے ای(يبقى ما أُرِيْدَ بِهِ وَجْهُهٗ) (یعنی وہی کچھ باقی رہے گا جسکے اسکی رضا کا ارادہ کیا گیا) بقول ابن حجر یہ آخری سفیان وغیرہ سے منقول ہے اس بارے تفسیر سورہ القصص کے شروع میں ذکر گزرا، کرمانی کہتے ہیں کہا گیا ہے کہ آیت اور حدیث میں وجہ سے مراد ذات یا وجود یا یہ لفظِ زائد ہے یا ایسا وجہ جو(مخلوق) کے وجوہ کی مانند نہیں کیونکہ عضوِ معروف پر اسے محمول

کرنا مستحیل ہے تو تاویل یا پھر تفویض (یعنی معنی ومفہوم اللہ کے سپرد کر دینا کہ وہی اسکا اعلم ہے) متعین ہے! بیہقی کہتے ہیں قرآن اور سنتِ صحیحہ میں وجہ کا ذکر متکرر ہے، بعض جگہ یہ صفتِ ذات ہے مثلاً صحیح بخاری کی حضرت ابوموسی سے روایت کہ (رداء الكبرياء على وجهه) اور بعض جگہ یہ (من أجل) (یعنی: کی وجہ سے) کے معنی میں ہے جیسے اس آیت میں: (إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللهِ)[الدهر: ۹] اور بعض جگہ یہ رضا کے معنی میں ہے جیسے: (يُرِيدُونَ وَجْهَهُ)[الكهف: ۲۸] اور: (إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ)[الليل: ۲۰] جزماً یہاں عضو مراد نہیں۔

- 17باب قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَى ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي ﴾ (اللہ کیلئے آنکھوں کا اثبات)

تُغَذَّى وَقَوْلِهِ جَلَّ ذِكْرُهُ ﴿ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ﴾ (یعنی تصنع کا معنی ہے: پرورش پائے، اور ایک آیت میں کہا: ہماری آنکھوں کے سامنے وہ [کشتیِ نوحؑ] چلتی رہی)

(تغذیٰ) مستملی اور اصیلی کے ہاں تاء کی پیش اور غین کی زبر کے ساتھ ہے تغذیہ سے، نسخہ صغانی میں دالِ مہملہ کے ساتھ ہے، اور یہ فتح اول اور ایک تاء کے حذف پر نہیں کیونکہ یہ (تصنع) کی تفسیر ہے، تفسیر سورۃ طہ میں یہ گزرا بقول ابن تین یہ تفسیرِ قتادہ ہے، کہا جاتا ہے: (صنعت الفرس) جب اچھی طرح اس کی نگہداشت کرے۔ (وقوله تعالى: تَجْرِيْ بِأَعْيُنِنَا) أى بعلمنا (یعنی ہمارے علم میں اسکا چلنا ہوگا)۔

علامہ انور باب (ولتصنع على عيني) کی بابت کہتے ہیں تو عین، وجہ اور ان کے امثال سب نعوت میں سے ہیں، حضرت موسی کی شان میں یہ کلمات کتنے میٹھے ہیں۔

- 7407حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ قَالَ ذُكِرَ الدَّجَّالُ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ إِنَّ اللّٰهَ لَا يَخْفَى عَلَيْكُمْ إِنَّ اللّٰهَ لَيْسَ بِأَعْوَرَ وَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى عَيْنِهِ -وَإِنَّ الْمَسِيحَ الدَّجَّالَ أَعْوَرُ الْعَيْنِ الْيُمْنَى كَأَنَّ عَيْنَهُ عِنَبَةٌ طَافِيَةٌ .

أطرافه 3057، 3337، 3439، 4402، 6175، 7123، - 7127 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴، ص:۵۳۵)

- 7408حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ أَخْبَرَنَا قَتَادَةُ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسًا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَا بَعَثَ اللّٰهُ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَنْذَرَ قَوْمَهُ الْأَعْوَرَ الْكَذَّابَ إِنَّهُ أَعْوَرُ وَ إِنَّ رَبَّكُمْ لَيْسَ بِأَعْوَرَ مَكْتُوبٌ بَيْنَ عَيْنَيْهِ كَافِرٌ

طرفه - 7131 (سابقہ، مزید کہا کہ اس کی آنکھوں کے درمیان کافر لکھا ہے)

یہ دونوں کتاب الفتن میں مشروحاً گزری ہیں۔ (إلى عينه) اکثر نے موسی بن اسماعیل عن جویریہ سے یہی نقل کیا، ابومسعود نے اطراف میں بجائے موسی کے مسدد ذکر کیا مگر اول صواب ہے اسے عثمان دارمی نے کتاب الرد علی بشر مریسی میں موسی بن اسماعیل سے اس کا مثل نقل کیا، عبداللہ بن محمد بن اسماء نے بھی اسے اپنے چچا جویریہ سے آخر کی اس زیادت کے بغیر اسے روایت کیا، اسے ابویعلی

نے اور حسن بن سفیان نے اپنی اپنی مسند میں ان سے تخریج کیا، اسماعیلی نے ان دونوں سے اسے نقل کیا ہے، راغب کہتے ہیں عین جارحہ ہے، کسی شیٔ کے محافظ ومراعی (یعنی نگران) کو (عین) کہا جاتا ہے اسی سے ہے: (فلان بعینی) یعنی میں اس کی حفاظت کرتا ہوں، اسی سے یہ قولہ تعالیٰ ہے: (وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا) [هود: ۳۷] ای نحن نراك ونحفظك (یعنی ہم تمہیں دیکھیں گے اور تمہاری حفاظت کریں گے) اسی کا مثل ہے: (تَجْرِيْ بِأَعْيُنِنَا) اور: (وَلِتُصْنَعَ عَلٰى عَيْنِيْ) [طه: ۳۹] أي بحفظي (یعنی میری حفاظت میں) کہتے ہیں عین کا لفظ کثیر اور معانی کیلئے بھی مستعار ہے، ابن بطال لکھتے ہیں مجسمہ نے حدیث کے جملہ: (و أشار بيده إلى عينه) سے تمسک کرتے ہوئے کہا کہ اس میں دلالت ہے کہ اس کی آنکھ دیگر آنکھوں کی طرح ہے اس کا اس کے لئے جسمیت کے استحالہ کے ساتھ تعقب کیا گیا، اس لئے کہ جسم حادث ہے جبکہ وہ قدیم ہے تو دلالت ملی کہ اس سے مراد نفیِ نقص ہے، اس بارے کچھ بحث باب (و كان الله سميعا بصيرا) میں گزری ہے،

بیہقی کہتے ہیں ان میں سے بعض نے کہا عین (یعنی اللہ کیلئے آنکھ کا ذکر) صفتِ ذات ہے جیسا کہ چہرہ کی بابت بھی گزرا، بعض نے کہا عین سے مراد رؤیت ہے اس پر قولہ: (ولتصنع على عيني) کا معنی ہے: (لتكون بمرآى مني) (یعنی ہمارے سامنے) اسی طرح یہ قولہ: (وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا) [الطور: ۴۸] أي بِمَرْآى مِنَّا، نون برائے تعظیم ہے، وہ اول کی ترجیح کی طرف مائل ہیں کیونکہ یہی سلف کا مذہب ہے حدیث کے جملہ: (وأشار بيده) کے ساتھ یہ متاید ہے کیونکہ اس میں ان حضرات کے رد کا ایماء ہے جو اسے بمعنی قدرت قرار دیتے ہیں اس کے ساتھ تصریح کی ان حضرات کے قول نے جو کہتے ہیں کہ یہ صفتِ ذات ہے، ابن منیر کہتے ہیں اللہ کیلئے حدیثِ دجال سے اثباتِ عین پر وجہِ استدلال اس کے ان الفاظ سے ہے: (إن الله ليس بأعور) اس جہت سے کہ عرفاً اعور عدم عین ہے اور ضدِ عور ثبوتِ عین ہے تو جب یہ نقص منزوع ہوا تو اس کے عکس کے ساتھ ثبوتِ کمال لازم ہوا اور وہ وجودِ عین ہے اور یہ برائے فہم علی سبیل التمثیل والتقریب ہے نہ کہ اثباتِ جارحہ کے معنی پر (یہاں محشی لکھتے ہیں بلکہ حدیث نفیِ عور کی اپنی حقیقت پر ہے جیسا کہ نبی اکرم نے بیان کیا اور اس میں صفتِ عین کا اللہ تعالیٰ کیلئے اثبات ہے جیسا کہ صریح القرآن والحدیث میں ہے برخلاف صفتِ دجال کے، دو آنکھیں [ہونا] صفتِ کمال ہے اس طور جو اللہ کی ذات کے ساتھ لائق ہو اور یہ کسی صورت بھی مخلوقین کے جوارح سے مشابہ نہیں جیسے کہا: ليس كمثله شيء ہاں یہ ہے کہ کبھی عقل اس کی کنہ اور حقیقت کی طرف مہتدی نہیں ہوتی لیکن عقلِ سلیم نہ اسکی نفی کرتی ہے اور نہ استحالہ! بلکہ اثبات کے ضمن میں سمعِ صریح کے وہ موافق ہے! جہاں تک اہلِ کلام ہیں تو وہ زعم کرتے ہیں کہ ان کی عقول اللہ سے ان صفات کی نفی کرتی ہیں اللہ اس سے بلند ہے، جب ہم ان صفات کی کیفیات کے اپنے علم کی نفی کریں تو ان کے معانی معلوم ہیں اور یہ اللہ کیلئے ثابت ہیں اس کیلئے وجہ لائق پر وہ ان میں اپنی خلق کے مشابہ نہیں، یہی اہل سنت والجماعت کا قول ہے تو اہل اسلام پر واجب ہے کہ اس کا تماسک کریں اور اس کی مخالفت سے بچیں)

کہتے ہیں اہلِ کلام کے عین ووجہ اور ید جیسی صفات بارے تین اقوال ہیں ایک کہ یہ صفاتِ ذات ہیں جن کا سمع نے اثبات کیا ہے اور عقل ان کی طرف مہتدی نہیں، دوم یہ کہ عین صفتِ بصر، ید صفتِ قدرت اور وجہ صفتِ وجود سے کنایہ ہے، سوم انہیں اسی طرح گزار دینا جیسے ان کا ورود ہوا کہ ان کا مفہوم ومعنی اللہ کی طرف مفوض کر دیا جائے (محشی یہاں لکھتے ہیں ہمارے شیخ [یعنی مرحوم ابن باز]

کہتے ہیں صواب یہ ہے کہ اس قول میں حرج نہیں اگر قائل کی مراد اللہ کیلئے دو آنکھوں کا اثبات ہے اس وجہ پر جو اسکی ذت کیلئے لائق ہے بغیر تکییف ۔۔۔۔ الخ تو یہ حدیث اللہ کیلئے دو آنکھوں کے اثبات کی ادلہ میں سے ہے بغیر اس کے کہ خلق کے ساتھ مشابہت ہو)

الشیخ شہاب الدین سہروردی اپنی کتاب العقیدہ میں لکھتے ہیں اللہ نے اپنی کتاب میں خبر دی اور رسول اکرم کی حدیث سے بھی استواء، نزول، نفس، ید اور عین ثابت ہیں تو اس ضمن میں تشبیہہ اور تعطیل کے ساتھ تصرف نہ کیا جائے کہ اگر اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اِخبار نہ ہوتا تو کوئی اس حمیٰ (یعنی چراہگاہ) کے گرد گھومنے کی جسارت نہ کرتا، طیبی کہتے ہیں یہی معتمد مذہب ہے اور سلف صالح نے یہی کہا ہے، بعض کہا نبی کریم اور کسی بھی صحابی سے صحیح التصریح کے طریق سے اس باب میں کسی تاویل کرنے کا وجوب منقول نہیں اور اور نہ ان کے ذکر سے کہیں ممانعت وارد ہے اور محال سے ہے کہ اللہ اپنے نبی کو اپنی طرف سے نازل کردہ کی تبلیغ کا حکم دے اور یہ آیت نازل کرے: (اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) [المائدة : ۳] پھر اس باب کا ترک کرے تو جس کی نسبت اس کی طرف جائز ہے اور جس کی جائز نہیں، کے مابین تمییز نہ کرے جبکہ اپنی ہر بات کو آگے پہنچا دینے کی ترغیب دی اور فرمایا تھا: (لِيُبَلِّغِ الشاهدُ الغائبَ) اسی لئے صحابہ نے آپ کے اقوال، افعال، احوال اور صفات روایت کئے اور جو کچھ آپ کی موجودی میں کیا گیا وہ بھی اور جس کی بابت آپکا پتہ چلا کہ صحابہ نے کیا یا کہا ہے تو یہ سب دال ہے کہ وہ ان پر ایمان پر متفق ہیں اس طور پر جو اللہ نے ان کی بابت چاہا، مخلوقات کی مشابہت سے اللہ کی تنزیہہ اس فرمان کی رو سے واجب ہے: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) [الشوریٰ: ۱۱] تو جس نے ان کے بعد اس روش کی خلاف ورزی کی وہ ان کے راستہ سے جدا ہوا، مجھ سے سوال ہوا کہ کیا اس حدیث کے قاری (اور محدث) کیلئے جائز ہے کہ وہی کچھ کرے جو (یہ حدیث بیان کرتے ہوئے) نبی پاک نے کیا؟ (یعنی آنکھ کی طرف اشارہ) میں نے بتوفیق ایزدی یہ جواب دیا کہ اگر مجلس میں ایسے لوگ ہوں جو اس اعتقاد پر اس کے موافق ہیں اور معتقد ہیں کہ اللہ تعالی صفاتِ حدوث سے منزہ ہے اور محض (نبی اکرم کی) تاسی اس کے مدنظر ہے تب جائز ہے لیکن اولیٰ ترک ہے اس ڈر سے کہ بعض اللہ کی تشبیہہ کے شبہ میں نہ پڑ جائیں

کہتے ہیں اثباتِ تنزیہہ اور اس سے مادۂ تشبیہہ کے حسم (یعنی رد اور نقض) کے ضمن میں جو معنی مجھے سوجھا ہے یہ کسی شارح کی کلام میں نہیں دیکھا وہ یہ کہ آنجناب کا اپنی آنکھ مبارک کی طرف اشارہ عینِ دجال کی نسبت سے تھا کہ وہ اس (میری) آنکھ کی طرح صحیح تھی مگر اس پر عور (یعنی کانا پن) طاری ہوا اس کے دعوائے الوہیت میں اس کی زیادتِ کذب (پر نشانی اور دلالت) کیلئے، یعنی یہ نقص اسے لاحق ہوا وہ تو اپنے سے اس نقص کے ازالہ پر قادر نہیں چہ جائے کہ اوروں کا خدا بن بیٹھے (یہاں محشی نے وہی نوٹ لکھا جو بارہا گزرا کہ واجب ہے کہ اللہ کیلئے عینین، یدین اور وجہ کی صفت کا اس وجہ پر اثبات کریں جو اس کی شان کے لائق ہے بغیر تکییف ۔۔۔ تو اس کی ذات ذوات سے اور اس کی صفات دیگر کی صفات سے مشابہ نہیں تو سب پر ایمان لانا واجب ہے بغیر تکییف ۔۔۔۔ جیسے ان کی عدم تاویل کرنا بھی واجب ہے اسی طرح اسماء وصفات کے ضمن میں تفویض [یعنی یہ رائے کہ اللہ ہی ان کے معنی سے واقف ہے] کی روش جائز نہیں مگر کیفیات کی نہ کہ ان کی معانی کی)۔

18 - باب قَوْلِ اللَّهِ ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾

(اللہ خالق، باریٔ اور مصور ہے)

اکثر کے ہاں (هو الخالق الخ) ہے لیکن کریمہ بنت احمر کی روایت سے بعض نسخوں میں (هو الله الخالق الخ) ہے جیسے تلاوت میں ہے! طیبی لکھتے ہیں کہا گیا ہے کہ یہ تینوں الفاظ باہم مترادف ہیں لیکن یہ کہنا وہم ہے، خالق خلق سے ہے اس کی اصل: (التقدير المستقيم) ہے ایقاع پر اس کا اطلاق ہے جو (إيجاد شيء على غير مثال) ہے (یعنی بغیر کسی سابق مثال کے کسی شئ کی ایجاد) جیسے اس کا قول: (خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ)[الأنعام : ۷۳] اسی طرح تکوین پر جیسے کہا: (خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ)[النحل:۴] اور (البارئ) برء سے ہے، اس کی اصل: (خلوص الشيء من غيره) ہے (یعنی شئ کا اپنے غیر سے خلاصی پانا) یا تو اس سے علی سبیل التخلص اسی پر ان کا قول ہے: (بَرَأَ فلانٌ مِنْ مرضه) اور (برأ الْمَدْيُوْنُ مِنْ دَيْنِهٖ) (یعنی اسے قرض سے چھٹکارا ملا) اسی سے ہے: (استبرأت الجارية) (یعنی لونڈی کا استبرائے رحم کیا۔ یعنی اس کے ایامِ ماہواری کا انتظار کیا تا کہ پتہ چلے کہ حاملہ تو نہیں) یا علی سبیل الانشاء (یعنی بنانے اور اختراع کے لحاظ سے) اسی سے ہے: (برأ الله النَّسَمَةَ) (یعنی اللہ نے نفس کو پیدا کیا) بعض نے اس کا یہ معنی کیا کہ ایسا خالق جو نظام میں خلل پیدا کرنے، تفاوت اور تنافر سے بری ہے، مصور (مُبْدِعُ صُوَرِ المخترعات) (یعنی ایجادات کی صورتیں گھڑنے والا) اور مقتضائے حکمت کے حساب سے انہیں ترتیب دینے والا پس اللہ ہر شئ کا خالق ہے اس معنی میں کہ وہ ان کا موجد ہے، اصل سے اور بلا اصل اور ہر شئ کا باریٔ ہے اپنی حکمت کے اقتضاء کے مطابق بغیر تفاوت واختلال کے اور ہر شئ کا مصور ہے اس صورت میں جس پر اسکے خواص مترتب ہیں اور ان کے ساتھ اس کا کمال تام ہے

تینوں صفاتِ فعل سے ہیں الا یہ کہ خالق سے مراد مقدر لیا جائے تب یہ صفاتِ ذات سے ہوں گی اس لئے کہ تقدیر کا مرجع ارادہ ہے اس پر تقدیر اولاً واقع ہوتی ہے پھر وجہِ مقدر کے مطابق، ثانیاً احداث واقع ہوتا ہے پھر ثالثاً تصویر بالتسویہ (یعنی اعضاء برابر کئے جانا) وقوع پذیر ہوتا ہے، اھ حلیمی کہتے ہیں خالق کا معنی ہے جس نے مبدعات کی کئی اصناف بنائیں اور ان میں سے ہر صنف کیلئے قدر بنائی، باریٔ کا معنی ہے: (الْمُوْجِدُ لِمَا كان في معلومه) (یعنی ان کا موجد جو اسکے علم میں تھے) اسی طرف اس آیت میں اشارہ کیا: (مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا)[الحديد:۲۲] کہتے ہیں اور محتمل ہے کہ اس سے مراد اعیان کا قالب ہو اس لئے کہ اس نے پانی، مٹی، آگ اور ہوا کو لاشئ سے ابداع کیا پھر اس سے مختلف اجسام تخلیق کئے، مصور کا معنی ہے: (الْمُهَيِّءُ للأشياء على ما أرادَهُ من تشابُهٍ وتخالُفٍ) (یعنی اشیاء کیلئے اپنے حسبِ ارادہ تشابہ اور عدم تشابہ دینے والا) راغب لکھتے ہیں خلق بمعنی ابداع نہیں مگر اللہ کیلئے، اسی طرف اس آیت میں اشارہ دیا: (أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ)[النحل: ۱۷] اور جو موجود بالاستحالہ ہوتا ہے کبھی وہ اس کے غیر کے لئے بھی اللہ تعالی کی تقدیر کے ساتھ واقع ہو جاتا ہے، جیسے حضرت عیسیٰ کو ارشاد کیا: (وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِيْ)[المائدة : ۱۱۰] غیر اللہ کے حق میں خلق تقدیر کے معنی میں واقع ہے اور معنائے کذب میں، باریٔ اللہ تعالی کے وصف کے ساتھ اخص ہے۔

(والبرية الخلق) بعض نے کہا اسکی اصل ہمز ہے تو یہ (برأ) سے ہے، بعض نے کہا اس کی اصل (بری) ہے (بريت العود) سے، بعض نے کہا بریۃ بریٰ سے ہے قصر کے ساتھ اور یہ تراب ہے تو محتمل ہے کہ اس کا معنی ہو: (مُوجِدُ الخلق من البرىٰ) (یعنی مٹی سے خلق کا موجد) مصور کا معنی ہے: (الْمُهَيِّءُ) اللہ تعالیٰ نے کہا: (يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ)[آل عمران: ۶] صورت اصل میں: (ما يَتَمَيَّزُ به الشيءُ عن غيره) (یعنی جس سے ہر شئ دیگر سے متمیز ہو) اسی سے محسوس جیسے انسان اور فرس اور اسی طرح

معقول جیسے عقل و رؤیت جیسی صفات جن کے ساتھ انسان مختص ہے، ان ہر دو کی طرف اس آیت میں اشارہ کیا: (خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ) اور(وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ)اور(هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ)۔

- 7409حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ حَدَّثَنَا عَفَّانُ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ حَدَّثَنَا مُوسَى هُوَ ابْنُ عُقْبَةَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ حَبَّانَ عَنِ ابْنِ مُحَيْرِيزٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ فِي غَزْوَةِ بَنِي الْمُصْطَلِقِ أَنَّهُمْ أَصَابُوا سَبَايَا فَأَرَادُوا أَنْ يَسْتَمْتِعُوا بِهِنَّ وَلاَ يَحْمِلْنَ فَسَأَلُوا النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الْعَزْلِ فَقَالَ مَا عَلَيْكُمْ أَنْ لاَ تَفْعَلُوا فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ كَتَبَ مَنْ هُوَ خَالِقٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ. وَقَالَ مُجَاهِدٌ عَنْ قَزَعَةَ سَمِعْتُ أَبَا سَعِيدٍ فَقَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَيْسَتْ نَفْسٌ مَخْلُوقَةٌ إِلاَّ اللَّهُ خَالِقُهَا .

أطرافه 2229، 2542، 4138، 5210، - 6603 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۴۲۵)

بقول ابوعلی جیانی شیخِ بخاری ابن منصور ہیں بقول ابن حجر اس کی تائید یہ امر کرتا ہے اگرچہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ یہ ابن راہویہ ہوں کیونکہ انہوں نے بھی عفان سے روایت کی ہے لیکن وہ ہمیشہ (أخبرنا) ہی کہتے ہیں لیکن یہاں نسخ میں (حدثنا) ثابت ہے تو یہ ابن منصور ہونے کیلئے مؤید ہے، حدیث کی مفصل شرح کتاب النکاح میں گزری۔

(وقال مجاهد عن قزعة) یہ ابن یحیی ہیں اور مجاہد جو مشہور مکی مفسر ابن جبر ہیں، کے طبقہ کے ہیں لہذا یہ روایت عن الاقران ہے۔(سألت أبا سعيد الخ) یہاں یہی حذفِ مسؤل عنہ کے ساتھ واقع ہوا، غیر ابوذر کے ہاں (سألت) کی بجائے (سمعت) ہے، مسلم اور اصحابِ سنن ثلاثہ نے اسے سفیان بن عیینہ عن عبداللہ بن ابونجیح عن مجاہد سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (ذُكِرَ العزل عند رسول اللهﷺ فقال: ولِمَ يَفْعَلُ ذلك أحدُكم) یہ نہیں فرمایا کہ ایسا نہ کرے پھر بقیہ حدیث ذکر کی جو یہاں مذکور ہے، ابن بطال کہتے ہیں اس باب میں خالق سے مراد(المبدع المُنشِئ لأعيان المخلوقين) ہے(یعنی مخلوق کے اجسام کا ابداع و انشاء کرنے والا) اور یہ ایسا معنی ہے کہ اللہ کا اس میں کوئی مشارک نہیں، کہتے ہیں اللہ نے ہمیشہ اپنے آپ کو خالق کا نام دیا ہے اس معنی میں کہ وہ تخلیق کرے گا کیونکہ قدامتِ مخلوق مستحیل ہے، کرمانی کہتے ہیں(ألا وهي مخلوقة) کا معنی ہے:(مقدرة الخلق) (یعنی جس کی خلق مقدر ہے) یا(معلومة الخلق عند الله) (یعنی اللہ کو اسکی خلق بارے معلوم ہے) کہ وجود کی طرف اس کا ابراز ضروری ہے۔

- 19باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ (قرآن میں اللہ کی دو ہاتھوں کا ذکر)

ابن بطال لکھتے ہیں ان آیات میں اللہ کیلئے دو ہاتھوں کا اثبات ہے اور یہ دونوں اللہ کی صفاتِ ذات میں سے ہیں، دو عضو نہیں (محشی نے اختلافی نوٹ لکھا کہ یہ بابِ صفات میں مسکوت عنہ نفی ہے، واجب یہ ہے کہ وقوف کیا جائے اس پر جو اللہ اور اس کے رسول نے باب الاسماء والصفات میں نفی کی ہے اسی طرح انہوں نے جن کا اثبات کیا، اس پر وقوف کرنا بھی واجب ہے) برخلاف مثبتہ کے مشبہہ اور معطلہ میں سے جہمیہ کے، ان کے رد میں جنہوں نے زعم کیا کہ یہ قدرت کے معنی میں ہیں یہی کافی ہے کہ ان کا اجماع ہے

کہ اسکے لئے ایک قدرت ہے مثبتہ کے قول میں جبکہ نفاۃ کے قول میں اس کے لئے کوئی قدرت نہیں اس لئے کہ وہ قائل ہیں کہ وہ لذاتہٖ قادر ہے، اس امر پر دال کہ یدین بمعنی قدرت نہیں ابلیس کو اللہ تعالیٰ کا یہ کہنا ہے: (مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ) [ص : ۷۵] اس معنی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے جو موجبِ سجدہ ہوا تو اگر ہاتھ بمعنی قدرت ہوتا تو پھر حضرت آدم اور ابلیس کے مابین [خلقت کے اعتبار سے] کوئی فرق نہ ہوتا اس لحاظ سے کہ دونوں اللہ کی قدرت سے پیدا کئے گئے ہیں پھر ابلیس جواباً کہہ سکتا تھا کہ آدم کیلئے مجھ پر کیا فضیلت ہے کہ تو نے مجھے بھی اپنی قدرت سے تخلیق کیا اور اسے بھی تو جب کہا: (خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ) [ص: ۷۶] تو یہ حضرت آدم کے اس اختصاص پر دال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں اپنے دونوں ہاتھوں سے تخلیق کیا ہے، کہتے ہیں اور یہ بھی جائز نہیں کہ یدین سے مراد دو نعمتیں لی جائیں کیونکہ مخلوق کی مخلوق کے ساتھ خلق مستحیل ہے کیونکہ نعمتیں بھی مخلوق ہیں، ان (یعنی یدین) کے صفتِ ذات ہونے سے لازم نہیں کہ وہ جارحتین (یعنی دو عضو) ہوں

ابن تین کہتے ہیں قولہ: (وبیدہ الأخری المیزان) ید کی یہاں قدرت کے ساتھ تاویل کیلئے دافع ہے اسی طرح ابن عباس کی حدیثِ مرفوع میں آپ کا یہ قول: (أول ما خلق الله القلم فأخذه بیمینه و کلتا یدیه یمین) (یعنی اللہ نے سب سے پہلے قلم کی تخلیق کی تو اسے دائیں ہاتھ سے پکڑا اور اللہ کے دونوں ہاتھ داہنے ہیں) ابن فورک کہتے ہیں کہا گیا ہے کہ ید بمعنی ذات ہے اور یہ اس قولہ تعالیٰ کے مثل میں مستقیم ہے: (مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا) [یس: ۷۱] بخلاف اس قولہ تعالیٰ کے: (لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ) کہ یہ ابلیس کے رد میں کہا گیا، اگر ذات پر اسے محمول کریں تو ردمتجہ نہیں ٹھہرتا، بعض نے کہا یہ بطورِ تمثیل کہا تا کہ تقریبِ فہم ہو کیونکہ معہود ہے کہ جس نے کسی شئ کے ساتھ اعتناء و اہتمام کیا وہ اپنے ہاتھوں کے ساتھ اس کا مباشر ہوتا ہے (یعنی فعل کرنے والا) تو اس سے مستفاد ہے کہ خلقِ آدم کا اعتناء و اہتمام ان کے غیر کی تخلیق سے بڑھ کر تھا (یہاں محشی لکھتے ہیں یہ صفاتِ ذاتیہ کے باب میں تعطیل کی روش سے ہے کہ یدین کی عنایت و اہتمام کے ساتھ تاویل کی اور یہ باطل ہے، واجب یہی کہ یدین کا اللہ کیلئے اثبات کیا جائے اللہ کیلئے وجہِ لائق پر بغیر تکییف --- تو ہمارا اس امر پر ایمان ہونا چاہئے کہ اللہ نے حضرت آدم کو اختصاصا اور تشریفا حقیقۃً اپنے دو ہاتھوں سے تخلیق کیا)

لغت میں ید کا اطلاق کئی معانی پر ہے ہم نے پچیس معانی جمع کئے ہیں بعض حقیقت اور بعض مجاز کے ہیں اس کی تفصیل یہ ہے: جارحہ (یعنی عضو) قوت، جیسے کہا: (دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ) [ص: ۱۷] مُلک، جیسے: (إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللهِ) [الحدید: ۲۹] عہد جیسے کہا: (يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) [الفتح: ۱۰] اسی سے (شاعر کا) یہ قول ہے: (هذی یدی لك بالوفاء) استسلام و انقیاد جیسے شاعر نے کہا: (أطاع یداً بالقول فهو ذَلُوْل) نعمت، کسی نے کہا: (وکَمْ لِظلام اللیل عندی مِنْ یَدٍ) ذلت جیسے: (حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ) [التوبۃ: ۲۹] (آگے خالی جگہ ہے) مثال اس آیت سے دی: (أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) [البقرۃ: ۲۳۷] سلطان، طاعت، جماعت، طریق، جیسے کہا جاتا ہے: (أخذتُهم یدُ الساحل) (یعنی ساحلی راستے سے چلے) متفرق ہونا جیسے (ضرب المثل بنی): (تفرقوا أَيْدِي سَبَأ) حفاظت و نگہبانی، اسی طرح ایک معنی ہے: (ید القوس أعلاها) (یعنی کمان کا اوپر والا کنارہ) تلوار کا قبضہ: (ید السیف)، (ید الرحی عود القابض) (یعنی جہاں سے چکی

چلانے والا اسے پکڑ کر چلاتا ہے)، پرندے کا پر، اور مدت، کہا جاتا ہے: (لا ألقاه يد الدهر) (یعنی میں ساری عمر اس سے نہ ملوں گا) ،(يد الثوب) ما فضلَ منه (یعنی کپڑے کا فاضل حصہ)، (يدالشیء أمامه) (شیٔ کا اگلا حصہ)، طاقت، نقد ونقد، جیسے: (بِعتُهُ يداً بيدٍ) (یعنی نقد ونقد) وغیرہ، اس کے تحت چار احادیث نقل کی ہیں، تیسری کے چار اور چوتھی کے دو طرق ہیں۔

- 7410حَدَّثَنِي مُعَاذُ بْنُ فَضَالَةَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ يَجْمَعُ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ فَيَقُولُونَ لَوِ اسْتَشْفَعْنَا إِلَى رَبِّنَا حَتَّى يُرِيحَنَا مِنْ مَكَانِنَا هَذَا فَيَأْتُونَ آدَمَ فَيَقُولُونَ يَا آدَمُ أَمَا تَرَى النَّاسَ خَلَقَكَ اللَّهُ بِيَدِهِ وَأَسْجَدَ لَكَ مَلَائِكَتَهُ وَعَلَّمَكَ أَسْمَاءَ كُلِّ شَيْءٍ شَفِّعْ لَنَا إِلَى رَبِّنَا حَتَّى يُرِيحَنَا مِنْ مَكَانِنَا هَذَا فَيَقُولُ لَسْتُ هُنَاكَ وَيَذْكُرُ لَهُمْ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أَصَابَ وَلَكِنِ ائْتُوا نُوحًا فَإِنَّهُ أَوَّلُ رَسُولٍ بَعَثَهُ اللَّهُ إِلَى أَهْلِ الْأَرْضِ فَيَأْتُونَ نُوحًا فَيَقُولُ لَسْتُ هُنَاكُمْ وَيَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أَصَابَ وَلَكِنِ ائْتُوا إِبْرَاهِيمَ خَلِيلَ الرَّحْمَنِ فَيَأْتُونَ إِبْرَاهِيمَ فَيَقُولُ لَسْتُ هُنَاكُمْ وَيَذْكُرُ لَهُمْ خَطَايَاهُ الَّتِي أَصَابَهَا وَلَكِنِ ائْتُوا مُوسَى عَبْدًا أَتَاهُ اللَّهُ التَّوْرَاةَ وَكَلَّمَهُ تَكْلِيمًا فَيَأْتُونَ مُوسَى فَيَقُولُ لَسْتُ هُنَاكُمْ وَيَذْكُرُ لَهُمْ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أَصَابَ وَلَكِنِ ائْتُوا عِيسَى عَبْدَ اللَّهِ وَرَسُولَهُ وَكَلِمَتَهُ وَرُوحَهُ فَيَأْتُونَ عِيسَى فَيَقُولُ لَسْتُ هُنَاكُمْ وَلَكِنِ ائْتُوا مُحَمَّدًا ﷺ عَبْدًا غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ فَيَأْتُونِي فَأَنْطَلِقُ فَأَسْتَأْذِنُ عَلَى رَبِّي فَيُؤْذَنُ لِي عَلَيْهِ فَإِذَا رَأَيْتُ رَبِّي وَقَعْتُ لَهُ سَاجِدًا فَيَدَعُنِي مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَدَعَنِي ثُمَّ يُقَالُ لِي ارْفَعْ مُحَمَّدُ وَقُلْ يُسْمَعْ وَسَلْ تُعْطَهْ وَاشْفَعْ تُشَفَّعْ فَأَحْمَدُ رَبِّي بِمَحَامِدَ عَلَّمَنِيهَا ثُمَّ أَشْفَعُ فَيَحُدُّ لِي حَدًّا فَأُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ ثُمَّ أَرْجِعُ فَإِذَا رَأَيْتُ رَبِّي وَقَعْتُ سَاجِدًا فَيَدَعُنِي مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَدَعَنِي ثُمَّ يُقَالُ ارْفَعْ مُحَمَّدُ وَقُلْ يُسْمَعْ وَسَلْ تُعْطَهْ وَاشْفَعْ تُشَفَّعْ فَأَحْمَدُ رَبِّي بِمَحَامِدَ عَلَّمَنِيهَا رَبِّي ثُمَّ أَشْفَعُ فَيَحُدُّ لِي حَدًّا فَأُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ ثُمَّ أَرْجِعُ فَإِذَا رَأَيْتُ رَبِّي وَقَعْتُ سَاجِدًا فَيَدَعُنِي مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَدَعَنِي ثُمَّ يُقَالُ ارْفَعْ مُحَمَّدُ قُلْ يُسْمَعْ وَسَلْ تُعْطَهْ وَاشْفَعْ تُشَفَّعْ فَأَحْمَدُ رَبِّي بِمَحَامِدَ عَلَّمَنِيهَا ثُمَّ أَشْفَعُ فَيَحُدُّ لِي حَدًّا فَأُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ ثُمَّ أَرْجِعُ فَأَقُولُ يَا رَبِّ مَا بَقِيَ فِي النَّارِ إِلَّا مَنْ حَبَسَهُ الْقُرْآنُ وَوَجَبَ عَلَيْهِ الْخُلُودُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَكَانَ فِي قَلْبِهِ مِنَ الْخَيْرِ مَا يَزِنُ شَعِيرَةً ثُمَّ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَكَانَ فِي قَلْبِهِ مِنَ الْخَيْرِ مَا يَزِنُ بُرَّةً ثُمَّ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَكَانَ فِي قَلْبِهِ مَا يَزِنُ مِنَ الْخَيْرِ ذَرَّةً .

أطرافه 44، 4476، 6565، 7440، 7509، 7510، - 7516 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷،ص: ۳۲)

کتاب الرقاق کے اواخر میں اس کی شرح گزری سند میں ہشام سے مراد دستوائی ہیں۔ (عن أنس) الرقاق میں ذکر کیا تھا کہ اس کے بعض طرق میں صیغۂ تحدیث ہے۔ (يجمع الله۔۔۔ كذلك) سب کے ہاں یہی ہے! میرا خیال ہے کذلک کا اول حرف لام ہے اور اشارہ روزِ قیامت کیلئے ہے یا (لما يذكر بعد) مسلم کی معاذ بن ہشام عن ابیہ سے روایت میں ہے: (يجمع الله المؤمنين يوم القيامة فيهتمون لذلك) سعید بن ابوعروبہ عن قتادہ کی روایت میں ہے: (يهتمون- أو- يلهمون لذلك) شک کے ساتھ، آگے باب (وُجُوْهٌ يومئذ ناضرة) میں ہمام عن قتادہ سے روایت میں: (حتي يهيموا بذلك) آئے گا۔ (اشفع لنا إلى ربك) یہی اکثر کے ہاں ہے اس طریق کے غیر میں بھی یہی مذکور ہے ابوذر کے غیرِ کشمیہنی سے نسخۂ بخاری میں (شفع) ہے! کرمانی کہتے ہیں یہ تشفیع سے ہے اس کا معنی ہے قبولِ شفاعت اور یہ یہاں مراد نہیں تو محتمل ہے کہ تثقیل تکثیر یا مبالغہ کیلئے ہو۔ (لست هناك) دونوں جگہ اکثر کیلئے یہی ہے، ابوذر عن سرخسی کے ہاں: (هنا كم) ہے۔ (فيؤذن لى) ابوذر عن کشمیہنی میں: (ويؤذن) ہے۔ (قل يسمع) ابوذر کی سرخسی اور کشمیہنی سے نسخہ میں دونوں جگہ: (تسمع) ہے۔ (تعطه) ابوذر کی مستملی سے روایت میں (تعط) ہے۔

- 7411 حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ يَدُ اللَّهِ مَلْأَى لَا يَغِيضُهَا نَفَقَةٌ سَحَّاءُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَقَالَ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْفَقَ مُنْذُ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فَإِنَّهُ لَمْ يَغِضْ مَا فِي يَدِهِ وَقَالَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ وَبِيَدِهِ الْأُخْرَى الْمِيزَانُ يَخْفِضُ وَيَرْفَعُ .

أطرافه 4684، 5352، 7419، - 7496 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷،ص: ۲۷۶)

(يد الله) تفسیر سورۃ ہود میں مذکور اسی روایت میں حدیث کے شروع میں یہ زیادت تھی: (أَنْفِقْ أُنْفِقْ عليك) یہ زیادت ہمام کی روایت میں بھی ہے لیکن مسلم نے تو اس میں اسے ذکر کیا البتہ بخاری نے اسے مفرد انقل کیا جیسا کہ باب (يُرِيْدُوْنَ أَنْ يُبَدِّلُوْا كَلَامَ اللهِ) میں ذکر ہوگا وہاں بجائے (يد الله) کے (يمين الله) ہے، اس کے ساتھ تعاقب کیا گیا ان کا جنہوں نے یہاں ید کے لفظ کو نعمت کے ساتھ مفسر کیا اس سے بھی ابعد جنہوں نے خزائن کے ساتھ مفسر کیا اور کہا اس لئے خزائن پر اس کا اطلاق کیا کیونکہ ہاتھ کے ساتھ ان میں تصرف ہوتا ہے (محشی لکھتے ہیں ابن حجر رحمہ اللہ نے بجا طور پر ان دونوں تاویلوں کو رد کیا، واجب یہی ہے کہ ان سب نصوص میں ہر قسم کی تاویل سے احتراز کیا جائے اور ان کے ظاہر پر ان کا اجراء ہو، اللہ تعالیٰ کے لئے وجہِ لائق پر تو اللہ کے لئے دو ہاتھ ہیں جیسے اس کے لئے انگلیاں، سمع، بصر، حیات اور علم و دیگر صفاتِ علیٰ اور اسمائے حسنیٰ ہیں ہمارا ان سب پر ایمان ہے بغیر تحریف، تعطیل، تکییف اور تمثیل کے، یہی اس باب میں واجب و متعین ہے)۔

(ملآى) ملآن کی تانیث، مسلم کی روایت میں ملآن بھی واقع ہوا ہے بعض نے کہا یہ غلط ہے جب کہ بعض نے اس کی ارادۂ یمین کے ساتھ توجیہہ کی کیونکہ وہ مذکر و مونث دونوں طرح مستعمل ہے اسی طرح کف بھی، ملآی/ملآن سے مراد اس کا لازم

ہے وہ یہ کہ واللہ تعالی غایتِ غنی میں ہے اور اس کے پاس رزق کے ایسے خزائن ہیں کہ خلائق کے علم میں ان کی کوئی انتہاء نہیں ۔ (لا یغیضھا) أی لاینقصھا ، کہا جاتا ہے:(غاضَ الماء یغیض إذا نَقَصَ)۔(سحاء) أی دائمة الصَّبّ (یعنی دائمی بہنے والا) سحَّ یسحُّ مضارع میں سین پر زیر اور پیش دونوں جائز ہیں، مسلم میں یہ (سحا) بلفظِ مصدر مضبوط ہے۔

(اللیل الخ) ظرفیت پر دونوں منصوب ہیں ،رفع بھی جائز ہے مسلم کی روایت میں ہے:(سح اللیل و النھار) اضافت کے ساتھ اور حاء کی زبر کے ساتھ ،اس پر پیش بھی جائز ہے۔ (منذ خلق الله الخ) نسخہِ ابو ذر میں لفظِ جلالت ساقط ہے یہی روایتِ ہمام میں۔(فإنه لم یغض) ہمام کی روایت میں ہے: (لم ینقص ما فی یمینه) طیبی کہتے ہیں جائز ہے کہ(ملآی ، لا یغیضھا و سحاء و أرأیت) ید اللہ کے لئے مترادف اخبار ہوں اور یہ بھی ممکن ہے کہ تینوں ملآ ی کے اوصاف ہوں اور یہ بھی جائز ہے کہ (أرأیتم) استیناف ہو جس میں معنائے ترقی ہے گویا جب کہا کہ وہ ملآ ی ہے تو کمی ہو جانے کے جواز کا ایہام ہوا(کہ خرچ کرتے رہنے سے کمی تو آئے گی) تو (لا یغیضھا شیء) کہہ کر اس کا ازالہ کیا، کہا گیا سحاء غیض کی طرف اشارہ ہے اسے ذکرِ لیل ونہار سے دال علی استمرار کے ساتھ مقرون کیا پھر اس کے بعد وہ ذکر کیا جو دال ہے کہ یہ امرِ ظاہر ہے کسی ذی بصر وبصیرت پر مخفی نہیں پھر(أرأیتم) کے ساتھ تطاولِ مدت پر اشتمال ہے کیونکہ یہ خطابِ عام ہے اور اس میں ہمزہ برائے تقریر ہے

کہتے ہیں جب اس کلام بلاغت نظام کو من حیث المجموع بغیر اسکی مفردات کی طرف نظر کئے دیکھا جائے تو زیادتِ غنی ، کمالِ وسعت ، غایت درجہ کی جود وسخا اور کشائش کے ساتھ عطاء ظاہر ہے۔

(وقال عرشه علی الماء) ہمام کی روایت سے قال کا لفظ ساقط ہے ذکرِ عرش کی یہاں مناسبت یہ ہے کہ سامع قولہ:(خلا السموات و الأرض) سن کر اس صورت حال کے لئے متطلع ہو جو ان کی تخلیق سے قبل تھے تو (تشنگی دور کرنے اور زیادتِ معلومات کے لئے) ذکر کیا کہ ان سے قبل عرش پانی پر تھا جیسا کہ بدء الخلق کی حدیثِ عمران بن حصین میں یہ الفاظ گزرے: (کان الله و لم یکن شیء قبله و کان عرشه علی الماء ثم خلق السموات والأرض)۔

(و بیده الأخری المیزان الخ) خفض ورفعِ مذکور میزان سے متعلق ہیں ،خطابی کہتے ہیں میزان مثل ہے مراد خلق کے درمیان (رزق کی) تقسیم ہے اسی طرف خفض ورفع کے ساتھ اشارہ کیا بقول داؤدی میزان کا معنی ہے کہ اس نے (قَدَّرَ الأشیاء و وَقَّتَھا وحَدَّدَھا) تو کوئی نفع وضرر کا مالک نہیں مگر اسی سے اور اسی کے ساتھ ،روایتِ ہمام میں ہے: (وبیده الأخری الفیض أو القبض) بخاری کے ہاں یہی شک کے ساتھ ہے بقول عیاض اس کے بعض رواۃ کے ہاں (بغیر شک کے (الفیض) ہے اول اشہر ہے، مسلم میں بلاشک (القبض) ہے،عیاض کہتے ہیں قبض سے مراد موت کے ساتھ قبضِ ارواح اور فیض سے مراد احسان بالعطاء ہے،کبھی یہ بمعنی الموت ہوتا ہے، کہا جاتا ہے:(فاضَتْ نفسُہٗ) (یعنی اس کی روح پرواز کی گئی) ضاد اور ظاء کے ساتھ بھی کہا گیا ہے اھ،

اولی یہ ہے کہ معنائے میزان کے ساتھ مفسر کیا جائے تا کہ اسی باب کی روایتِ اعرج کے موافق ہو کیونکہ جس کا میزان کے ساتھ وزن کیا جاتا ہے اس کا پلڑا یا اوپر ہوتا ہے یا پھر جھکتا ہے اسی طرح جو قبض کیا جائے ، یہ بھی محتمل ہے کہ قبض سے مراد منع ہو کیونکہ اس سے قبل قولہ (سحاء اللیل و النھار) میں اعطاء مذکور ہوا تو یہ اس آیت کی مثل ہوگا: (وَاللہُ یَقْبِضُ وَیَبْسُطُ)[البقرة:۲۴۵] مسلم کی

حدیثِ نواس بن سمعان میں۔آگے باب(الميزان بيد الرحمن يرفع أقواما و يضع آخرين) میں اس کا ذکر ہوگا۔اسی طرح مسلم اور ابن حبان کی حدیثِ ابوموسی میں ہے:(إن الله لا ينام ولا ينبغي أن ينام يخفض القسط و يرفعه) (یعنی اللہ کو نیند نہیں آتی اور سونا اسکے لئے لائق بھی نہیں ، وہ میزان کو جھکاتا اور بلند کرتا ہے) اس کا ظاہر یہ ہے کہ قسط سے مراد میزان ہے اور یہ اس بات کی مؤیدات میں سے ہے کہ (يخفض و يرفع) میں ضمیرِ مستتر میزان کے لئے ہے جیسے اسی کے ساتھ کلام کا آغاز ہوا، مازری کہتے ہیں قبض و بسط کا ذکر۔اگرچہ قدرت واحد ہے۔لوگوں کی تفہیم کے لئے ہے (اس امر کے اظہار کے لئے) کہ وہ اس کے ساتھ فعلِ مختلفات کرتا ہے، قولہ(بيده الأخرى) کے ساتھ مخاطبین کی عادت کی طرف اشارہ کیا کہ دونوں ہاتھوں کے ساتھ ان کے ہاں اشیاء کا تعاطی (یعنی لین دین) ہوتا ہے تو تصرف پر اپنی قدرت سے ذکرِ یدین کے ساتھ تعبیر کیا اس معنائے مراد کی تفہیم کے لئے جس کے لوگ معتاد ہیں، تعقب ہوا کہ لفظ بسط حدیث میں واقع نہیں، جواب دیا گیا کہ اس کی تفہیم اس کے مقابل سے ہے جیسا کہ گزرا۔

- 7412حَدَّثَنَا مُقَدَّمُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ حَدَّثَنِي عَمِّي الْقَاسِمُ بْنُ يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِاللَّه عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ إِنَّ اللَّهَ يَقْبِضُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْأَرْضَ وَتَكُونُ السَّمَوَاتُ بِيَمِينِهِ ثُمَّ يَقُولُ أَنَا الْمَلِكُ رَوَاهُ سَعِيدٌ عَنْ مَالِكٍ وَقَالَ عُمَرُ بْنُ حَمْزَةَ سَمِعْتُ سَالِمًا سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ بِهَذَا .

أطرافه 3194، 7404، 7453، 7553، - 7554 (اسی کا سابقہ نمبر دیکھیں)

- 7413وَقَالَ أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَقْبِضُ اللَّهُ الْأَرْضَ

أطرافه 4812، 6519، - 7382 (ایضاً)

تفسیر سورہ النور میں شیخ بخاری اور ان کے چچا کا ذکر گزرا۔(يقبض يوم القيامة الخ) باب(قوله ملك الناس) کی حدیثِ ابوہریرہ میں یہ الفاظ تھے: (يقبض الله الأرض و يطوى السموات بيمينه) عمر بن حمزہ۔آگے اسے موصول کرنے والوں کا ذکر آئے گا۔کی روایت میں ہے:(يَطْوِی اللهُ السَّمٰواتِ يوم القيامة ثم يأخذهن بيده اليمنى و يطوى الأرضَ ثم يأخذهن بشماله) ابوداؤد کے ہاں (بشماله) کی بجائے (بيده الأخرىٰ) ہے ابن وہب کی اسامہ بن زید عن نافع وابو حازم عن ابن عمر سے روایت میں یہ زیادت کی: (فيجعلهما فى كفه ثم يرمى بهما كما يرمى الغلام بالكرة) (یعنی اپنے ہاتھ میں لے ایسے انہیں پھینکے گا جیسے لڑکا گیند پھینکتا ہے)۔

(أنا الملك) عمر بن حمزہ کے ہاں یہ زیادت ہے:(أين الجبارون أين المتكبرون)۔(رواه سعيد عن مالك) یعنی نافع سے، اسے دارقطنی نے غرائبِ مالک اور ابوقاسم لالکائی نے السنہ میں ابوبکر شافعی محمد بن خالد آجری کے ہاں سعید سے نقل کیا(فتح کی عبارت میں: من طريق أبى بكر الشافعي کے بعد ہے: عند محمد بن خالد آجرى عن سعيد! تو شائد یہ[عند] کی بجائے[عن] ہو) سعید جو ابن داؤد بن زنبر ہیں جو مدنی ساکنِ بغداد اور محدثِ رے تھے، ابوعثمان کنیت تھی بخاری میں ان

کا ذکر صرف اسی جگہ ہے الادب المفرد میں ان سے تحدیث کی ہے ایک جماعت نے ان میں جرح کی ہے، انہوں نے اپنی روایت میں کہا نافع نے انہیں تحدیث کیا کہ عبداللہ بن عمر نے انہیں خبر دی، سعید نام کے ایک راوی نے بھی مالک سے روایتِ احادیث کیا ہے، یہ سعید بن کثیر بن عفیر ہیں، یہ بھی شیوخِ بخاری میں سے ہیں لیکن یہ روایت ہم نے ان کی روایت سے نہیں پائی، مزی اور ایک جماعت نے تصریح کی ہے کہ بخاری کے ہاں یہ تعلیق زبیری سے ہے۔

(وقال عمر بن حمزة) یعنی ابن عبداللہ بن عمر جن کا ذکر الاستقاء میں گزرا ہے، ان کے شیخ سالم، ابن عبداللہ بن عمر ہیں ان کی یہ حدیث مسلم ورابوداؤد وغیرہما نے ابواسامہ عنہ سے موصول کی، بیہقی کہتے ہیں اس میں عمر بن حمزہ ذکرِ شمال کے ساتھ متفرد ہیں ابن عمر سے اسے نافع اور عبیداللہ بن مقسم نے اس کے بغیر نقل کیا ہے حضرت ابو ہریرہ وغیرہ نے بھی اسے نبی اکرم سے اسی طرح (یعنی ذکرِ شمال کے بغیر) روایت کیا، مسلم کے ہاں عبداللہ بن عمرو سے مرفوعا مروی ہے: (المقسطون يوم القيامة على منابر من نور عن يمين الرحمن و كلتا يَدَيْهِ يمينٌ) حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے:(قال آدم اخترت يمين ربى و كلتا يدى ربى يمين) اسے ابو یحیی قتات عن مجاہد سے قولہ تعالیٰ: (وَالسَّمٰوٰتُ مَطْوِيّٰتٌ بِيَمِيْنِهٖ)[الزمر: ٦٧] کی تفسیر میں نقل کیا، کہتے ہیں یہ روایت اسی طرح وارد ہے کہ اس میں شمال کے لفظ کا اللہ تعالیٰ کے ایک ہاتھ پر اطلاق بطورِ مقابلہ ہمارے ہاں متعارف کی بناء پر ہوا جبکہ اکثر روایات میں اللہ پر اس کے اطلاق سے تحرز واقع ہوا ہے بلکہ کہا ہے کہ اس کے دونوں ہاتھ یمین ہیں تا کہ اس کی صفت میں کسی نقص کا توہم نہ ہو کیونکہ ہمارے اعتبار سے شمال یمین سے اضعف ہوتا ہے (شائد اللہ کے یدین کی بابت یمین کہنے کا مطلب یہ ہو کہ دونوں قدرت، عطاء اور اخذ وقبض میں ایک جیسے ہیں، کوئی اضعف نہیں البتہ امرِ واقع کے لحاظ سے ایک دایاں اور ایک بایاں ہی ہے) بیہقی لکھتے ہیں بعض اہلِ نظر یہ رائے رکھتے ہیں کہ ید صفت ہے عضو نہیں اور کتاب یا سنتِ صحیحہ میں جہاں بھی اس کا ذکر ہوا ہے تو مراد اس کے ساتھ مذکور کائن (یعنی کسی فعل) سے اس کا تعلق ہے جیسے طی، اخذ، قبض، بسط، قبول، شح اور انفاق وغیرہ جیسے صفت کا اس کے مقتضا کے ساتھ بغیر مماسۃ کے تعلق ہوتا ہے اس میں کسی بھی صورت تشبیہ نہیں، کئی اس کی حسبِ لائق تاویل کے قائل ہیں اھ، اس بابت باب (تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ) میں خطابی کی کلام ذکر کی جائے گی۔ (وقال أبو اليمان الخ) اس پر باب قولہ تعالیٰ (ملك لناس) میں بات ہوئی ہے۔

- 7414حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ سَمِعَ يَحْيَى بْنَ سَعِيدٍ عَنْ سُفْيَانَ حَدَّثَنِي مَنْصُورٌ وَسُلَيْمَانُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَبِيدَةَ عَنْ عَبْدِاللَّهِ أَنَّ يَهُودِيًّا جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ عَلَى إِصْبَعٍ وَالْأَرَضِينَ عَلَى إِصْبَعٍ وَالْجِبَالَ عَلَى إِصْبَعٍ وَالشَّجَرَ عَلَى إِصْبَعٍ وَالْخَلَائِقَ عَلَى إِصْبَعٍ ثُمَّ يَقُولُ أَنَا الْمَلِكُ فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ ثُمَّ قَرَأَ ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ﴾ .قَالَ يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ وَزَادَ فِيهِ فُضَيْلُ بْنُ عِيَاضٍ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَبِيدَةَ عَنْ عَبْدِاللَّهِ فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ تَعَجُّبًا وَتَصْدِيقًا لَهُ .

أطرافه 4811، 7415، 7451، - 7513 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص:۵۱۹)

سفیان سے ثوری، منصور سے ابن معتمر، سلیمان سے اعمش، ابراہیم سے نخعی اور عبیدہ سے مراد ابن عمرو ہیں، ثوری کی منصور سے ان کے قول پر عبیدہ شیبان بن عبدالرحمٰن نے منصور سے متابعت کی ہے جو تفسیر سورۃ الزمر میں گزری اسی طرح فضیل بن عیاض نے، ان کی روایت آگے آرہی ہے اور مسلم کے ہاں جریر بن عبدالحمید نے، اعمش سے ان کے قول میں حفص بن غیاث نے ان کی مخالفت کی ہے، ان کی روایت اسی باب میں مذکور ہے اسی طرح مسلم کے ہاں جریر، ابومعاویہ اور عیسی بن یونس نے اور اسماعیلی کے ہاں محمد بن فضیل نے تو ان سب نے اعمش سے روایت کرتے ہوئے: (عن إبراهيم عن علقمة) کہا بجائے عبیدہ کے، شیخین کا تصرف مقتضی ہے کہ اعمش کے ہاں یہ دونوں حوالوں سے ہے، ابن خزیمہ نے (أعمش عن إبراهيم عن علقمة) اور منصور نے ابراہیم عن عبیدہ ذکر کیا، یہ دونوں صحیح ہیں۔ (قال يحيى) یہ قطان ہیں۔ (وزاد فيه فضيل الخ) یہ موصول ہے بعض کا معلق خیال کرنا وہم ہے! مسلم نے اسے احمد بن یونس عن فضیل سے موصول کیا۔ (أن يهودياً جاء) علقمہ کی روایت میں ہے: (جاء من أهل الكتاب) فضیل بن عیاض کی مسلم کے ہاں روایت میں ہے: (جاء حبر) شیبان نے (من الأحبار) بھی مزاد کیا۔ (يا محمد) روایتِ علقمہ میں (يا أبا القاسم) ہے، فضیل کی روایت میں دونوں کے مابین جمع کیا۔ (يمسك السموات) شیبان کی روایت میں یمسک کی بجائے (يجعل) ہے، فضیل نے (يوم القيامة) بھی مزاد کیا، اسماعیلی کی ابومعاویہ سے روایت میں ہے: (أ بَلَغَكَ يا أبا القاسم أن الله يحمل الخلائق) (یعنی کیا آپ کو یہ بات پہنچی کہ اللہ سب خلائق کو اٹھائے گا)۔ (والشجر على إصبع) علقمہ کے ہاں (الثرىٰ) بھی مذکور ہوا شیبان کی روایت میں ہے: (الماء و الثرىٰ) فضیل بن عیاض کی روایت میں ہے: (الجبال و الشجر على إصبع و الماء و الثرى على إصبع)۔

(والخلائق) یعنی دیگر مخلوقات! فضیل اور شیبان کی روایتوں میں ہے: (وسائر الخلق) ابن خزیمہ نے محمد بن خلاد عن قطان عن اعمش سے یہ زیادت بھی کی کہ محمد نے کہا یحی نے اپنی انگلی کے ساتھ ان کا شمار کیا، احمد بن حنبل نے بھی کتاب السنہ میں یحی بن سعید سے اسی طرح تخریج کیا اور کہا یحی اپنی انگلی سے اشارہ کرنا شروع ہوئے، ایک پر دوسری کو رکھتے رہے (یعنی مخلوقات کا شمار کرتے ہوئے) حتی کہ آخر پر آئے اسے ابوبکر خلال نے کتاب السنہ میں ابوبکر مروزی عن احمد سے روایت کیا اور کہا میں نے ابوعبداللہ (یعنی امام احمد) کو دیکھا کہ ایک ایک انگلی کے ساتھ اشارہ کر رہے ہیں ترمذی کے ہاں ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ ایک یہودی کا نبی اکرم سے گزر ا ہوا تو فرمایا اے یہودی ہمیں کوئی بات سناؤ، وہ گویا ہوا اے ابوالقاسم آپ کیا کہیں گے جب اللہ تعالیٰ آسمانوں کو اس پر، زمینوں کو اس پر، پانی کو اس پر، پہاڑوں کو اس پر اور دیگر تمام خلائق کو اس پر رکھے گا، ابوجعفر نے یعنی اس کے ایک راوی نے اولا اپنی چھنگلی پھر دوسری انگلیوں حتی کہ باری باری کر کے انگوٹھے کی طرف اشارہ کیا بقول ترمذی یہ حدیث حسن غریب صحیح ہے ہروی کے ہاں مسروق کے مرفوع مرسل میں بھی اسی طرح کی زیادت ہے۔ (ثم يقول أنا الملك) علقمہ نے اپنی روایت میں اس کا تکرار کیا فضیل نے اس سے قبل (ثم يهُزُّهُنَّ) کی زیادت کی۔

(فضحك رسول) روایتِ علقمہ میں ہے: (فرأيت النبي ﷺ ضحك) اس کا مثل جریر کی روایت میں بھی ہے اس

میں ہے: (ولقد رأیت الخ) ۔(حتی بدت نو اجذہ) یہ ناجز کی جمع ہے ہنستے ہوئے جو دانت دکھائی دیتے ہیں، بعض نے کہا انیاب (یعنی کچلی کے دانت) اور بعض نے داڑھیں کہا جبکہ بعض کا قول ہے کہ داڑھوں کی اندورنی کنارے جو اقصائے حلق میں ہوتے ہیں شیبان نے یہ زیادت بھی کی: (تصدیقاً لقول الحبر) فضیل کی یہاں مذکور روایت میں ہے: (تعجباً و تصدیقاً له) مسلم کے ہاں یہ الفاظ مذکور ہیں: (تعجبا مما قال الحبر تصدیقا له) ان کی روایتِ جریر میں ہے: (و تصدیقا له) اسے ابن خزیمہ نے اسرائیل عن منصور کی روایت سے نقل کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر کئے: (حتی بَدَتْ نَوَاجِذُهُ تصدیقاً لقوله) بقول ابن بطال ذکرِ اصبع جارحہ پر محمول نہ کیا جائے بلکہ اس امر پر کہ یہ صفاتِ ذات میں سے ایک صفت ہے نہ تکیف ہے اور نہ تحدد، اور یہ اشعری کی طرف منسوب ہے، ابن فورک سے منقول ہے کہ جائز ہے کہ اصبع خلق ہو جسے اللہ نے تخلیق کیا تو اس پر یہ سب لادے گا اور یہ بھی محتمل ہے کہ اس سے قدرت وسلطان مراد ہو (یہاں محشی نے وہی حاشیہ لکھا جو قبل ازیں بارہا گزرا کہ یہ اللہ کی صفتِ ذاتیہ کا حجود ہے اور اللہ کے لئے حقیقۃً صفتِ اصابع سے تعطیل ہے اس پر جو احادیثِ صحیحہ میں وارد ہوا لہذا یہ دونوں اقوال باطل ہیں اور اللہ سے اس صفت کی نفی کو متضمن ہیں واجب حقیقۃً اللہ کے لئے اس کا اثبات ہے بلا تکییف ....الخ ان کی حقیقت وکیفیت کی کھوج میں نہ پڑنا بھی واجب ہے)

جیسے قائل کا قول: (ما فلان إلا بین إصبعی) (یعنی فلاں تو میری انگلی کے درمیان ہے) جب وہ اس پر اپنی قدرت ہونے کی بابت بتلانا چاہے (جیسے اس تعبیر کو اردو میں یوں بیان کیا جاتا ہے: میں تمہیں اپنی انگلیوں کے درمیان مسل دوں گا یا چٹکی میں مسل دوں گا) ابن تین نے اول کی یہ کہہ کر تائید کی کہ (علی إصبع) کہا ہے (علی إصبعیه) نہیں (یعنی اپنی طرف راجع ضمیر استعمال نہیں کی) ابن بطال کہتے ہیں حاصلِ حدیث یہ ہے کہ مخلوقات کا ذکر کیا اور ان سب پر اللہ تعالیٰ کی قدرتِ تامہ بارے بیان کیا تو نبی اکرم اس کی بات کی تصدیق کا اظہار کرتے ہوئے ہنس دیئے اور اس کے اللہ کی قدرت میں اس کے استعظام پر تعجب کرتے ہوئے کہ یہ اللہ کے لئے کون سی بڑی بات ہے یعنی یہ تو اس کی قدرتِ کاملہ کے مقابلہ میں کچھ بھی نہیں اسی لئے یہ آیت تلاوت فرمائی: (وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ) یعنی اس کی مخلوقات پر قدرت کا درست اندازہ نہیں لگایا اس حد پر جس تک وہم وگمان منتہی ہو کیونکہ وہ تو ان سب مخلوقات کے لاشیٔ پر امساک پر بھی قادر ہے جیسے آجکل یہی امرِ واقع ہے، اللہ کا فرمان ہے: (إِنَّ اللهَ يُمْسِكُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُوْلَا) [فاطر: ۴۱] اور فرمایا: (رَفَعَ السَّمٰوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا) [الرعد: ۲]

خطابی کہتے ہیں اصبع کا ذکر نہ قرآن میں ہے اور نہ مقطوع بہ حدیث میں اور متقرر ہو چکا ہے کہ ید جارحہ نہیں (محشی لکھتے ہیں یہ نفی مجمل ہے جو مسکوت عنہ ہے اور یہ حق و باطل دونوں کو متضمن ہے تو اگر مراد مخلوق کے ایدی سے مشابہت کی نفی ہے تب تو حق ہے لیکن نفیِ صحیح کے ساتھ تعبیر کیا جائے اور اگر مراد حقیقۃً اللہ کے لئے دو ہاتھ ہونے کی نفی ہے اس وجہ پر جو اس کے لئے لائق ہے تو یہ بلا شک باطل ہے، واجب یہی ہے کہ جس سے اسماء وصفات کے ضمن میں نصوص ساکت ہیں اس پر سکوت اختیار کیا جائے) حتی کہ ان کے ثبوت سے ثبوتِ اصابع کا توہم ہو بلکہ یہ توقیف ہے جسے شارع نے اطلاق کیا تو نہ اس میں تکییف کی جائے اور نہ تشبیہ دی جائے (یہاں محشی لکھتے ہیں یہ اور آگے کی کلام صریحا باطل ہے اور مولداتِ عقول اور شبہاتِ ضلال کی بنا پر نفیِ نصوص کی طرف لے جاتی ہے اس میں اللہ تعالیٰ کے لئے تعطیل ہے اس چیز کی جس کا وہ صفات میں سے مستحق ہے جو سب کی سب اس کی نسبت سے کمال اور حق ہیں تو واجب یہی

ہے کہ اللہ کے لئے اثباتِ صفات ہو، انہی میں سے انگلیاں بھی اس حقیقت پر جواس کے لئے لائق ہے جیسے اس کے لئے حیات، علم، قدرت اور وجہ ہے یہ سب اس کے لائق وجہ وطریق پر بغیر تحریف..........الخ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق کی ہر قسم کی مشابہت سے منزہ ہے ذات وصفات اور افعال میں: لیس کمثله شیء ، اورلم یکن له کفوا أحد، فاعبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ، هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ، آنجناب کا ضحک مبارک اس یہودی کی بات کی تصدیق وتقریر کی غرض سے تھا کیونکہ آپ مقامِ تبلیغ وتبیان پر فائز تھے کتمان آپ کے لئے جائز نہ تھا، ہم اللہ کی پناہ کے طالب ہیں اس امر سے کہ اس کی طرف یا اس کے رسول کی طرف بلاعلم ازرہِ فریبہ، ظلم اور جہل کی کوئی بات منسوب کریں)

اور شائد ذکرِ اصابع اس یہودی کی تخلیط سے تھا کیونکہ یہود مشبہہ ہیں اور جس تورات کے وہ مدعی ہیں اس میں کئی ایسے الفاظ ہیں جو بابِ تشبیہہ میں سے ہیں مذاہبِ مسلمین سے ان کا کوئی تعلق نہیں! جہاں تک اس یہودی عالم کی بات پر آپ کا ہنسنا تو یہ رضا وانکار دونوں کومحتمل ہے، راوی نے جو اسے برائے تصدیق کہا یہ ان کا ذاتی گمان ہے، یہ حدیث کئی طرق سے مروی ہے مگر کسی میں یہ زیادت نہیں بتقدیرِ صحت تو کبھی چہرے کی لالی دیکھ کر اسے خجالت پرمحمول کر دیا جاتا ہے اسی طرح زردی دیکھ کر خوف پر جبکہ حقیقت میں (بسا اوقات) معاملہ اس کے برخلاف ہوتا ہے کہ کبھی یہ لالی بدن میں حادث کسی امر کے باعث ہوتی ہے، بالفرض اگر یہ محفوظ ہے تو یہ آیت: (والسموات مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ)[الزمر: ۶۷] کی تاویل پرمحمول ہے یعنی ان کے طی (یعنی لپیٹ دئے جانے) پر اس کی قدرت اور ان کے جمع کرنے میں اللہ کیلئے سہولتِ امر اس شخص کے بمنزلہ جس نے کوئی شئ اپنی کف میں رکھی اس طور کہ کچھ انگلیوں کے ساتھ انہیں تھامے رکھا، عربوں کی (اور اردو میں بھی) امثال ومحاورات میں سے ہے کہ (مثلا) فلاں انگلی سے چیز اٹھا سکتا ہے اھ ملخصا،

بعض نے اس ورودِ اصابع کے انکار کا تعقب کیا کیونکہ متعدد احادیث میں ان کا ذکر وارد ہوا ہے جیسے مسلم کی نقل کردہ حدیث: (إن قلب ابن آدم بین إصبعین من أصابع الرحمن) (بقول ابن حجر) اور یہ ان پر اعتراض نہیں بنتا کیونکہ انہوں نے در اصل قطعیت کی نفی کی ہے، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں قولہ: (إن الله یمسك الخ) یہ سب اس یہودی کا قول تھا اور وہ تجسیم کے معتقد تھے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ (شخص ذو جوارح) (یعنی اعضاء والی ذات) ہے جیسے یہی اعتقاد اس امت کے غالی مشبہہ کا بھی ہے، نبی اکرم کا ہنسنا اس یہودی کے جہل سے ازرہِ تعجب تھا اسی لئے اس موقع پر یہ آیت پڑھی: (وما قدروا الله حق قدره) یعنی اسکی ایسی معرفت نہ کی جواس کی معرفت کا حق ہے اور حقِ تعظیم ادا نہیں کیا تو یہ صحیح ومحقق روایت ہے، جس نے (وتصدیقا له) کی زیادت کی ہے تو یہ لاشئ ہے کیونکہ یہ راوی کے قول سے ہے اور یہ باطل ہے اس لئے کہ نبی پاک محال کے مصدق نہ ہو سکتے تھے اور یہ اوصاف اللہ کے حق میں محال ہیں کہ اگر وہ ہاتھ اور اصابع و جوارح والا ہوتا تو ہم میں سے کسی ایک کی طرح کا ہوتا تو اسے بھی افتقار، حدوث، نقص اور عجز لاحق ہوتا جو ہمیں ہوتے ہیں اور اگر معاملہ یہ ہوتا تو اس کا اللہ ہونا بھی مستحیل ہوتا کیونکہ ایسی صفت والے کیلئے اگر الوہیت روا ہوتی تب تو دجال کیلئے بھی یہ صحیح ہوتی اور یہ محال ہے تو اس کی طرف مفضی جو ہے وہ کذب ہے لہذا یہودی کا یہ قول کذب ومحال ہے اسی لئے اللہ نے اس کے رد میں یہ آیت نازل کی: (وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ) نبی اکرم کا یہ تعجب اس کے جہل پر تھا تو راوی نے گمان کیا کہ اس کی تصدیق کیلئے تھا مگر ایسا نہیں

اگر کہا جائے یہ حدیثِ صحیح بھی تو ہے: (إن قلوب بنی آدم بین إصبعین من أصابع الرحمن) تو جواب یہ ہے کہ جب ہمارے پاس اسکا مثل کلامِ صادق میں آئے تو اس کی تاویل کرنا ہوگی یا اس میں توقف اختیار کرنا ہوگا حتی کہ اس کی توجیہ واضح ہو اس دعوائے قطعیت کے ساتھ کہ اس کا ظاہری معنی مستحیل ہے کہ اسے سچا ماننا ہی ہوگا جس کے صدق پر معجزات دال ہیں لیکن اگر کسی ایسے شخص کی زبان پر ایسی کلام جاری ہو جس پر کذب جائز ہے (یعنی جو جھوٹ بول سکتا ہے) بلکہ اس کے کذب وتحریف کی بابت صادق کی تصریح تھی تو یہ فی المعنی اس کی تصدیق باور نہ ہوگی بلکہ یہ اس کے ان الفاظ کی تصدیق تھی جو اس نے اپنے نبی کی کتاب سے نقل کی اور ہم اس امر پر قطع کرتے ہیں کہ اسکا ظاہر غیر مراد ہے

بقول ابن حجر یہ آخری بات جو انہوں نے بیان کی اس سے بہتر ہے جو شروع میں کہی تھی کیونکہ اس میں اس کے ثقات رواۃ پر طعن اور ثابت اَخبار کا رد تھا اگر معاملہ راوی کی فہم بالظن کے برخلاف ہوتا تو اس سے نبی اکرم کی باطل پر تقریر اور انکار سے سکوت لازم آتا اور آپ اس سے بالکل بری ہیں، ابن خزیمہ نے شدت سے اس ادعاء کا انکار کیا ہے کہ نبی اکرم کا ضحک مبارک بطورِ انکار تھا اپنی صحیح کی کتاب التوحید میں اپنے طریق سے اس حدیث کو وارد کر کے لکھتے ہیں اللہ کا نبی اکرم اس امر سے جلیل ہے کہ ان کی موجودی میں آپ کا رب کسی ایسی صفت کے ساتھ موصوف کیا جائے جو اس کی صفات میں سے نہیں تو آپ بجائے انکار اور واصف پر ناراضی کے ہنس دیں بلکہ آپ سے یہ توقع تو اسے بھی نہ ہوگی جو آپ کی نبوت کا معترف ومقر نہیں ہے، الرقاق میں حضرت ابوسعید خدری سے مرفوعا روایت گزری جس میں تھا کہ قیامت کے روز زمین ایک روٹی کی مانند ہوگی (یتکفؤها الجبار بیده کما یتکفؤ أحدكم خبزته)(یعنی اللہ تعالی ایسے اپنے ہاتھ میں اسے الٹ پلٹ کرے گا جیسے تمہارا ایک روٹی کو کرتا ہے) وہاں بھی ذکر گزرا تھا کہ ایک یہودی آیا اور اس نے بھی اسکے مثل بات کہی تو نبی اکرم صحابہ کی طرف دیکھ کر ہنس دیے۔

- 7415 حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ سَمِعْتُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ سَمِعْتُ عَلْقَمَةَ يَقُولُ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ فَقَالَ يَا أَبَا الْقَاسِمِ إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ عَلَى إِصْبَعٍ وَالْأَرَضِينَ عَلَى إِصْبَعٍ وَالشَّجَرَ وَالثَّرَى عَلَى إِصْبَعٍ وَالْخَلَائِقَ عَلَى إِصْبَعٍ ثُمَّ يَقُولُ أَنَا الْمَلِكُ أَنَا الْمَلِكُ فَرَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ ضَحِكَ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ ثُمَّ قَرَأَ ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ﴾

. أطرافه 4811، 7414، 7451، - 7513 (سابقه)

- 20 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ لَا شَخْصَ أَغْيَرُ مِنَ اللَّهِ (حدیث میں اللہ کیلئے لفظِ شخص کا ذکر)

ابن بطال کے ہاں شخص کی بجائے (أحد) ہے گویا یہ ان کا تصرف ہے۔ شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں گویا بخاری اشارہ کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک نفس، شخص اور احد ایک ہی معنی میں واقع ہیں۔

- 7416 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ عَنْ وَرَّادٍ

كَاتِبِ الْمُغِيرَةِ عَنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ قَالَ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ لَوْ رَأَيْتُ رَجُلاً مَعَ امْرَأَتِي لَضَرَبْتُهُ بِالسَّيْفِ غَيْرَ مُصْفَحٍ فَبَلَغَ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ تَعْجَبُونَ مِنْ غَيْرَةِ سَعْدٍ وَاللَّهِ لَأَنَا أَغْيَرُ مِنْهُ وَاللَّهُ أَغْيَرُ مِنِّي وَمِنْ أَجْلِ غَيْرَةِ اللَّهِ حَرَّمَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا أَحَدَ أَحَبُّ إِلَيْهِ الْعُذْرُ مِنَ اللَّهِ وَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ بَعَثَ الْمُبَشِّرِينَ وَالْمُنْذِرِينَ وَلَا أَحَدَ أَحَبُّ إِلَيْهِ الْمِدْحَةُ مِنَ اللَّهِ وَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ وَعَدَ اللَّهُ الْجَنَّةَ وَقَالَ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ لَا شَخْصَ أَغْيَرُ مِنَ اللَّهِ

طرفه - 6846 (ترجمہ کیلئے جلد ۱۱ص: ۲۴۷)

عبد المالک سے مراد ابن عمیر ہیں راویِ حدیث مغیرہ بن شعبہ ہیں جیسا کہ اواخر الحدود اور المحاربین میں اس پر تنبیہ گزری وہاں اسی سند کے ساتھ یہ حدیث (واللہ أغیر منی) تک نقل کی تھی وہیں اس قولِ مذکور کی شرح گزری اللہ کی غیرت پر ابن مسعود کی حدیث کی اثنائے شرح کلام گزری، ابن دقیق العید کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کی تنزیہہ کے قائل یا تو تاویل سے ساکت ہیں اور یا مؤوِل ہیں، یہ ثانی کہتے ہیں کہ غیرت سے مراد (المنع من الشیء والحمایة) ہے اور یہ دونوں لوازمِ غیرت میں سے ہیں تو بطورِ مجاز اس کا اطلاق ہوا جیسے ملازمت وغیرہ لسانِ عرب میں مستعمل اوجہ (محشی لکھتے ہیں یہ باطل قول ہے اور یہ نصوص کی بابت اشاعرہ کے مذہب کا نقل ہے کہ یا تفویض ہو یا تاویل ہو، جہاں تک حقیقی منزہین کا تعلق ہے تو وہ ہر اس چیز کا اثبات کرتے ہیں جس کا خود اس نے اپنے آپ کیلئے اور اس کے رسول نے اثبات کیا انہی میں سے غیرت ہے اللہ کیلئے دیگر لائق صفات کی طرح بغیر تمثیل، تعطیل۔۔۔ الخ، مؤولہ کا اعتقاد یہ ہے کہ مجاز صفاتِ الٰہیہ کی طرف متطرق ہے، صواب یہ ہے کہ صفات سب کی سب عظمت وجلال کے لحاظ سے اللہ کیلئے لائق حقیقت پر ہیں اور قرآن وسنت میں متکلمین کی اصطلاح پر کوئی مجاز نہیں)۔

(ولا أحد أحب إلیه الخ) منذرین اور مبشرین سے مراد رسل ہیں، مسلم کی روایت میں ہے: (بعث المرسلین مبشرین ومنذرین) اور یہ اوضح ہے انہی کی ابن مسعود سے روایت میں ہے: (ولذلك أنزل الکتب والرسل) ای أرسل! ابن بطال کہتے ہیں یہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے ہے: (وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ) [الشوریٰ: ۲۵] تو اس حدیث میں عذر سے مراد توبہ وانابت ہے! یہی کہا، عیاض کہتے ہیں مطلب یہ کہ انہیں عقوبت وعذاب دینے سے پہلے مرسلین کو بھیجا تا کہ اِعذار واِنذار (اور تمامِ حجت) ہو اور یہ اللہ کا یہ قول ہے: (لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ)[النساء: ۱۶۵] قرطبی نے المفہم میں بعض اہلِ معانی سے نقل کیا کہ نبی اکرم نے (لا أحد أحب إلیه العذر الخ) والی بات (لا أحد أغیر من اللہ) کے بعد کہی تھی اور اس میں حضرت سعد بن عبادہ کی تنبیہہ مقصود تھی کہ صواب ان کی رائے (کہ جوانہوں نے کہا کہ اگر میں نے اپنی بیوی کے ساتھ کسی غیر مرد کو پایا تو فوراً اسے قتل کر دوں گا) کے برخلاف ہے تو گویا کہا جب اللہ تعالیٰ باوجود اس کے کہ وہ غیرت میں تم سے اشد ہے اِعذار کو پسند کرتا ہے اور حجت کے بعد ہی مواخذہ کرتا ہے تو تم اس حالت میں قتل جیسا اقدام کیوں کر سکتے ہو؟ (خاصی محلِ نظر بات اور باہم متناقض ہے، جب خود ہی کہہ رہے ہیں کہ اللہ حجت کے بعد ہی مواخذہ

کرتا ہے تو حضرت سعد کا مزعوم اقدام بھی تو حجت کے بعد ہی ہوتا وہ یہ کہ اگر۔۔۔ یہ تنبیہ تو تب ہوتی اگر وہ کہتے کہ بغیر سبب کے فلاں کو قتل کر دوں گا)۔

(ولا أحد أحب إليه) أحب میں رفع ونصب دونوں جائز ہیں جیسا کہ الحدود میں گزرا۔ (المدحة من الله) میم کی زیر اور ہائے تانیث کے ساتھ اور میم کی زبر اور ہاء کے حذف کے ساتھ بھی، مدح اوصافِ کمال اور افضال کے ذکر کے ساتھ تعریف کرنے کو کہتے ہیں، قرطبی نے یہ کہا۔ (ومن أجل ذلك وعد الخ) اس میں یہی ایک مفعول کے للعلم بہ حذف کے ساتھ ہے، اس سے مراد جس نے اس کی اطاعت کی، مسلم کی روایت میں ہے:(وعد الجنة) اضمارِ فاعل کے ساتھ جو اللہ تعالیٰ ہے، بقول ابن بطال اس سے مراد اس کے وہ بندے جو اس کی طاعت کرتے اور جو اسے غیر لائق چیزوں سے منزہ مانتے ہیں اور اسکے انعامات (کے ذکر) کے ساتھ اس کے ثناء خواں ہیں تا کہ وہ اس پر ان کی مجازات کرے! قرطبی لکھتے ہیں غیرت اور عذر کے ساتھ مقرون ذکرِ مدح حضرت سعد کیلئے اس امر کی تنبیہ کے بطور تھا کہ وہ اپنی غیرت کے مقتضا پر عامل نہ بنیں اور کسی عجلت کا مظاہرہ نہ کریں بلکہ تأنی، ترفق اور تثبیت سے کام لیں تا کہ ان کیلئے وجہِ صواب کا حصول ہو تا کہ کمالِ ثناء و مدح اور اپنے ایثارِ حق، قمعِ نفس اور ہیجان کے وقت اس پر غلبہ کی صورت میں ثواب کے حصول کے حقدار بنیں اور یہ آپ کے اس فرمان کا نحو ہے:(الشديد من يملك نفسه عند الغضب) اور یہ متفق علیہ صحیح حدیث ہے، عیاض کہتے ہیں آپ کے قول(وعد الجنة) کا معنی یہ ہے کہ جب اس کا وعدہ کیا تو اسکے لئے کثرتِ سوال کی، اسکی طلب کی اور اس کی ثناء پر ترغیب دلائی، کہتے ہیں اسکے ساتھ انسان کے اپنے آپ کیلئے ثناء کے استجلاب (یعنی خواہاں ہونا) کے جواز پر احتجاج نہ کرنا چاہئے کیونکہ یہ مذموم اور منہی عنہ ہے بخلاف اپنے دل میں اللہ کیلئے محبت رکھنے کے جب اس کے سوا چارہ نہ ہو (یعنی اللہ کی تعریف وثناء سراً اور جہراً کرتا رہے) یہ مذموم نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنے کمال کے مدنظر مستحق مدح ہے اور نقص انسان کا لازمہ ہے اگر چہ کسی جہت سے وہ مدح سرائی کا مستحق بھی ہو لیکن مدح اس کے دل کو فاسد اور اسے اپنی نظروں میں معظم کر کے پیش کرسکتی ہے اور اس کا نتیجہ یہ بھی نکل سکتا ہے کہ دوسروں کو حقیر جانے اسی لئے فرمان کیا کہ مداحوں کے چہروں پر مٹی پھینکو، اسے مسلم نے تخریج کیا۔

(وقال عبيد الله الخ) یہ رقی اسدی ہیں، عبد الملک سے مراد ابن عمیر ہیں۔(لا شخص أغير الخ) یعنی عبید اللہ بن عمرو نے بھی عبد الملک سے حدیثِ مذکور روایت کی ہے اسی مذکورہ سند کے ساتھ تو بجائے (لا أحد) کے (لا شخص) ذکر کیا ہے اسے دارمی نے زکریا بن عدی عن عبید اللہ عن عبد الملک عن وراد مولی مغیرہ عن مغیرہ سے موصول کیا، ابو عوانہ یعقوب اسفرائینی نے اسے اپنی صحیح میں محمد بن عیسی عطار عن زکریا سے بتمامہ نقل کیا اور تینوں مواضع میں شخص کا لفظ ذکر کیا، اسماعیلی نے اسے عبید اللہ بن عمر قواریری، ابو کامل فضیل بن حسین جحدری اور محمد بن عبد الملک بن ابو الشوارب کے حوالے سے نقل کیا یہ تینوں ابو عوانہ وضاح بصری سے اسی بخاری والی سند سے اسکے راوی ہیں لیکن تینوں جگہوں میں (شخص) ذکر کیا پھر اسے زائدہ بن قدامہ عن عبد الملک کے طریق سے بھی اس طرح نقل کیا تو گویا یہ لفظ بخاری کی ابو عوانہ عن عبد الملک سے روایت میں واقع نہیں ہوا تو اسی لئے عبید اللہ بن عمرو سے اسے معلق کیا ہے! ابن حجر کے بقول مسلم نے اسے قواریری اور ابو کامل سے اسی طرح نقل کیا اسی طرح زائدہ کا طریق بھی، ابن بطال کہتے ہیں امت کا اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کو شخص کے لفظ کے ساتھ موصوف کرنا ناجائز نہیں اس لئے کہ توقیف اسکے ساتھ وارد نہیں، مجسمہ نے بھی اس سے

منع کیا حالانکہ وہ قائل ہیں کہ وہ جسم ہے (لیکن عام) اجسام کی مانند نہیں، یہی کہا لیکن ان سے منقول ان کے کہے کے برخلاف ہے، اسماعیلی کہتے ہیں قولہ (لا شخص أغير الخ) میں اس امر کا اثبات نہیں کہ وہ شخص ہے بلکہ یہ جیسا کہ یہ وارد ہوا: (ما خلق الله أعظم من آية الكرسي) (یعنی اللہ نے آیت الکرسی سے اعظم شیٔ پیدا نہیں کی) تو اس میں یہ اثبات نہیں کہ آیت الکرسی مخلوق ہے بلکہ مراد یہ کہ وہ مخلوقات سے اعظم ہے، یہ ایسے ہی جیسے کوئی کسی خاتون کی تعریف میں کہے کہ وہ (كاملة الفضل اور حسنة الخلق) ہے اور (ما في الناس رجل ليشبهها) (یعنی لوگوں میں کوئی اس سے مشابہ نہیں) تو مراد یہ ہے کہ مردوں سے افضل ہے یہ نہیں کہ وہ بھی مرد ہے

ابن بطال کہتے ہیں اس حدیث کے الفاظ مختلف ہوئے ہیں لیکن ابن مسعود کی روایت کی بابت اختلاف نہیں کہ وہ (لا أحد) کے لفظ کے ساتھ ہی ہے تو ظاہر ہوا کہ شخص کا لفظ (أحد) کی جگہ میں در آیا ہے اور گویا یہ کسی راوی کا تصرف ہے پھر لکھا کہ یہ مستثنیٰ من غیر جنسہ کے باب سے ہے جیسے اللہ کا یہ فرمان: (وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ)[النجم: ۲۸] اور ظن نوعِ علم میں سے نہیں بقول ابن حجر یہی معتمد ہے ابن فورک نے اس کی تائید کی ہے انہی سے ابن بطال نے اسکا اخذ کیا تو ما تقدم تمثیل کے بعد کہا: (إن يتبعون إلا الظن) تو تقدیر یہ ہے کہ غیرت کے ساتھ موصوف اشخاص کی غیریت خواہ کسی بھی انتہا کی ہو اللہ کی غیرت کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتی اگرچہ وہ کسی بھی وجہ کے ساتھ شخص نہیں، جہاں تک خطابی ہیں تو انہوں نے اپنی رائے کی بناء اس امر پر کی کہ یہ ترکیب اس وصف کے اللہ تعالیٰ کیلئے اثبات کو مقتضی ہے تو انہوں نے راوی کو خطا کا مرتکب قرار دینے اور اس پر انکار میں مبالغہ کیا چنانچہ لکھتے ہیں اللہ تعالیٰ کی صفات میں شخص (کے لفظ) کا اطلاق غیر جائز ہے اس لئے کہ شخص نہیں ہوگا مگر شخصِ مؤلف (یعنی بنایا گیا) تو لائق ہے کہ یہ لفظ صحیح ہو

(یہاں محشی لکھتے ہیں اجماع کا دعوی باطل ہے اور اللہ کی شخص [کے لفظ] کے ساتھ وصف کی نفی کا دعوی جائز نہیں جیسے حدیثِ باب میں بصحت ثابت ہوا اور اس میں کوئی محذور نہیں اس بناء پر جو مؤولہ کا توھم ہے تو لغت میں شخص: ما اِرْتَفَعَ و شَخَصَ وظَهَرَ [یعنی جو مرتفع، بارز نمایاں اور ظاہر ہوا] اور اللہ سے اعظم، اظہر، ارفع اور اکبر کوئی نہیں اور شخص شیٔ کی مثل ہے [جیسے قرآن میں ہے] قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً اور أحد کی مانند [جیسے کہا] لا أَحَدٌ أَغْيَرُ مِنَ الله، تو مومن پر واجب ہے کہ کتاب و سنت میں وارد ہر بات پر ایمان والا بنے، اثباتاً اطلاقاً اور نفیاً) اور یہ کہ یہ راوی کی طرف سے تصحیف ہو اس کی دلیل یہ ہے کہ ابو عوانہ نے بھی یہ روایت عبد الملک سے نقل کی ہے لیکن اسے ذکر نہیں کیا ابو ہریرہ اور اسماء بنت ابو بکر کی روایت میں (شيء) کا لفظ ہے اور شیٔ اور شخص وزن میں سواء ہیں تو جس نے توجہ سے نہیں سنا اسے وہم ہو سکتا ہے، سب رواۃِ حدیث ایک جیسی توجہ سے سماعِ احادیث نہیں کرتے اور وہی الفاظ جو سنے، کے نقل کا اہتمام نہیں کرتے تھے بلکہ ان میں سے کثیر بالمعنی روایتِ احادیث کر دیا کرتے تھے پھر ہر ایک فہیم (یعنی سمجھ دار) نہ ہوتا تھا بلکہ بعض کی کلام میں درشتی اور ٹیڑھ پن ہوتا ہے تو شائد شخص کا لفظ اسی طریقہ پر جاری ہو گیا، لیکن اس پر ان کی متابعت نہیں کی گئی اور ان او جہ سے اسے فساد لازم ہے، خطابی سے اس (کلام) کی ابن فورک نے تلقی کی تو کہا سند کے طریق سے لفظِ شخص غیر ثابت ہے لیکن اگر صحیح ہے تو اسکا بیان دوسری حدیث میں ہے اور یہ قولہ: (لا أحد) تو راوی نے (أحد) کی جگہ شخص کا لفظ استعمال کیا پھر انہوں نے ابن بطال کی سابق الذکر کلام کا نحو ذکر کیا، انہی سے ابن بطال نے اخذ کیا تھا

پھر ابن فورک نے کہا شخص کے لفظ کے استعمال سے کئی امور مانع ہیں ایک یہ کہ یہ لفظ من طریق السمع ثابت نہیں، دوم اس کے اللہ کیلئے استعمال کے منع ہونے پر اجماع، سوم اس کا معنی ہے مؤلَف اور مرکب جسم پھر کہا اور غیرت کا معنی ہے زجر وتحریم تو مطلب یہ ہوا کہ حضرت سعد محارم سے زجور (یعنی سختی سے روکنے والے) ہیں اور میں اس سے زجر میں اشد ہوں اور اللہ سب سے بڑھ کر ازجر ہے اھ، (محشی لکھتے ہیں جو ابن فورک وغیرہ مؤولہ نے اللہ پر شخص کے لفظ کے اطلاق سے منع کیا اور اسے موصوف بالغیرت کیا یہ اللہ کی ان دونوں صفات سے تعطیل ہے اور واجب یہ ہے کہ نص کے ساتھ وقوف ہو اور ہر اس امر کا اثبات ہو جو اللہ نے اپنے لئے اور جو اس کے رسول نے اس کے لئے ثابت کیا ہے اس ضمن میں آرائے عقول اور تخرصاتِ اَقیسہ میں نہ پڑا جائے پس اللہ کیلئے غیرت ہے اس کے حسب شان اور وہ شخص ہے اس وجہ پر جو اس کے لئے لائق ہو جیسے اس کی دیگر صفات و اسماء ہیں جن پہ ہمارا ایمان ہے بغیر تکلیف۔۔۔۔الخ جیسا کہ اہل سنت والجماعت کا مذہب ہے)

خطابی اور ان کے اتباع کا سند میں طعن عبید اللہ بن عمرو کے اس کے ساتھ تفرد پر مبنی ہے لیکن جیسا کہ گزرا ایسا نہیں، ان کی کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ صحیح مسلم کی مراجعت نہیں کی اور نہ دیگر کتبِ حدیث کی جن کے دیگر طرق میں بھی یہ لفظ واقع ہے، صحیح روایات کو رد کرنا اور ضابطینِ ائمہ حدیث پر طعن کرنا جبکہ ان کے روایت کردہ امور کی توجیہہ کا امکان موجود ہو، ایسا امر ہے جس کے کثیر غیر اہل الحدیث مرتکب ہوئے ہیں اور یہ ان کے قصورِ فہم کی علامت ہے اسی لئے کرمانی نے لکھا کہ ثقات رواۃ کے تخطئہ کی کوئی ضرورت نہیں بلکہ اس کا وہی حکم ہے جو دیگر سب متشابہات کا ہے کہ یا تو تفویض ہو اور یا پھر تاویل (بقول محشی کرمانی۔ اللہ انہیں معاف کرے۔ کا قول باطل ہے اس لئے کہ نصوصِ صفات محکمات میں سے ہیں متشابہات میں سے نہیں! صفات کے باب میں تفویض وتاویل کی روش باطل ہے، رہے اہل سنت والجماعت تو اسماء وصفات کی نصوص بارے ان کا رویہ ومسلک ان کے ساتھ ایمان، تسلیم اور اثبات وتنزیہہ کا ہے اس کمال پر جو اللہ کے شایانِ شان ہے)

عیاض قولہ (ولا أحد أحب إليه العذر من الله) کا معنی ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں اللہ تعالیٰ نے ان کا اخذ بالعقوبت کرنے سے قبل اِعذار واِنذار کیا اس پر ذکرِ شخص میں کوئی باعثِ اشکال امر نہیں، یہی کہا اور ماذکر سے نفیِ اشکال کے اخذ پر متوجہ نہیں ہوئے پھر کہا اور جائز ہے کہ لفظِ شخص شیَ یا أحد سے تجوزاً واقع ہوا ہو جیسے غیر اللہ پر شخص کا اطلاق جائز ہے اور کبھی شخص سے مراد مرتفع ہوتا ہے اس لئے کہ شخص وہ جو (ظهر و شخصَ و ارتفعَ) تو معنی ہوا کہ کسی شخص کو روا نہیں کہ اللہ سے اغیر بنتا پھرے اور وہ اس کے باوجود اپنے بندے کے ارتکابِ منہی عنہ پر اسے عقوبت دینے میں عجلت ومبادرت کا مظاہرہ نہیں کرتا تو معنی یہ ہوا کہ کوئی مرتفع اللہ سے ارفع نہیں جیسے ان کا قول: کوئی متعالی اللہ سے اعلیٰ نہیں! کہتے ہیں اور محتمل ہے کہ معنی یہ ہو کہ کسی شخص کیلئے لائق نہیں کہ وہ اللہ سے اغیر ہو اور وہ اس کے باوجود عبد کی عقوبت میں عجلت نہیں کرتا بلکہ اس کی تحذیر وانذار کرتا اور اس کے لئے اتمامِ حجت کرتا اور اسے مہلت دیتا ہے تو مناسب یہی ہے کہ اس کے ادب کے ساتھ متأدِب ہوا جائے اور اس کے امر ونہی پر وقوف کیا جائے اسی سے بعد میں ان الفاظ کی مناسبت ظاہر ہوئی: (لا أحد أحب إليه العذر من الله) قرطبی کہتے ہیں لغت میں شخص کی اصلِ وضع انسان کے جرم وجسم کیلئے ہے، کہا جاتا ہے: (شخصُ فلانٍ و جثمانه) (یعنی فلاں کا وجود وجثہ) پھر ہر ظاہر چیز میں اس کا استعمال ہوا،

کہا جاتا ہے: (شخص الشیء إذا ظهر) اوراللہ پر یہ معنی محال ہے تو اس کی تاویل کرنا واجب ہے
بعض نے کہا اس کا معنی ہے: (لا مرتفع الخ) بعض نے کہا: (لا شیء) یہ اول سے اشبہ ہے، اس سے بھی اوضح ہے: (لاموجود) یا(لا أحد) اور یہ سب سے احسن ہے اور دوسری روایت میں یہ ثابت بھی ہے! گویا شخص کے لفظ کا مبالغۃً اطلاق ہوا اس کے ایمان کے اثبات میں جس کی فہم پر متعذر رہا کہ کوئی ایسا موجود بھی ہے جو موجودات میں سے کسی شیٔ کے ساتھ مشابہ نہیں تاکہ ایسا نہ ہو کہ وہ نفی یا تعطیل میں پھنس جائے اور یہ آنجناب کے ایک جاریہ سے یہ کہنے کی مثل ہے: (أین الله) تو اس نے جواباً کہا تھا: آسمان میں تو اس کے ایمان والی ہونے کا حکم لگایا اس مخافت سے کہ اپنے قصورِ فہم کی وجہ سے کہیں تعطیل میں نہ پڑ جائے اس شیٔ کی جو مقتضیِ تشبیہ سے اس کی تنزیہہ کو چاہئے (محشی لکھتے ہیں اللہ پر لفظِ شخص کا اطلاق صحیح حدیث میں ثابت ہے تو اس میں کوئی محذو رنہیں اس وجہ پر جو اللہ کیلئے لائق ہو لہذا یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ اس کا اطلاق مبالغۃً کیا ہے ایسے شخص کے ایمان کے اثبات کی غرض سے جس کی فہم پر۔۔۔الخ: [قوله فحکم بإیمانها مخافة ۔۔۔ الخ] قولِ خطا ہے بلکہ آپ نے اس لئے اس جاریہ کو مومن قرار دیا کیونکہ اس نے اللہ کیلئے اس کے علو میں کمال کا اثبات کیا تھا اور اس میں تعطیل کا کوئی اندیشہ نہیں، اگر اس میں کوئی محذور ہوتا تو نبی اکرم اسی وقت اس کی تبیین وتسدید فرما دیتے کہ وقتِ حاجت سے تاخیرِ بیان آپ کے حق میں جائز نہ تھا، غیر مسائلِ اصولِ دین میں بھی تو ایمان باللہ اور اصولِ دین کے مسائل میں تو یہ اولیٰ ہے) بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں مصنف نے شخص کے اللہ پر اطلاق کے ساتھ اِفصاح نہیں کیا بلکہ اسے علی طریق الاحتمال وارد کیا ہے اگلے باب میں جزم کیا ہے تو اسکا شیٔ کے ساتھ تسمیہ کیا جو دونوں ذکر کردہ آیتوں میں ظاہر ہے۔

21 - باب ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾ (قرآن میں اللہ کیلئے لفظِ شیٔ کا استعمال)

وَسَمَّى اللَّهُ تَعَالَى نَفْسَهُ شَيْئًا وَسَمَّى النَّبِيُّ ﷺ الْقُرْآنَ شَيْئًا وَهُوَ صِفَةٌ مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ. وَقَالَ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (اللہ تعالی نے اپنے نفس پہ شیٔ کا لفظ بولا ۔ نبی پاک نے قرآن کیلئے یہی لفظ استعمال کیا اور یہ اللہ صفات میں سے ایک صفت ہے جیسے کہا: کل شیء هالك إلا وجهه)

باب تنوین کے ساتھ ہے۔(قل أی شیء الخ) ابوذر اور قابسی کے ہاں یہی ہے دیگر کی فربری سے روایتِ صحیح میں باب کا لفظ ساقط ہے، نسفی کے نسخہ سے ترجمہ ہی ساقط ہے انہوں نے (قل أی شیء الخ) اور حدیثِ سہل ابوعالیہ اور مجاہد کے (استوی علی العرش) کی تفسیر بارے آثار کے بعد ذکر کی ہیں، اصیلی اور کریمہ کے نسخوں میں ہے: (قل أی شیء أکبر شهادة سمی الله نفسه شیئا، قل الله) اول اولی ہے! ترجمہ کی توجیہہ یہ ہے کہ (أی) کا لفظ جب استفہامیہ ہو تو مقتضائے ظاہر یہ ہے کہ اپنی طرف مضاف کے اسم کے ساتھ مسمّیٰ ہو تو اس پر صحیح ہے کہ اللہ کیلئے شیٔ کا تسمیہ ہو اور لفظِ اللہ مبتدا محذوف کی خبر ہو، ای: (ذلك الشیء هو الله) یہ بھی جائز ہے کہ وہ مبتدا محذوف الخبر ہو اور تقدیر ہے: (الله أکبر شهادة)۔

(وسمی النبی القرآن الخ) حدیثِ سہل کی طرف اشارہ ہے جس میں ہے:(أمعك من القرآن شیء ؟) یہ قصہِ واہبہ بارے ایک طویل حدیث سے مختصر ہے جو بطولہ مشروحاً کتاب النکاح میں گزری ہے، اس کی توجیہہ یہ ہے کہ قرآن کا بعض

بھی قرآن ہے اور اللہ نے اسے شیٔ کا تسمیہ دیا ہے۔ (وقال كل شيء هالك الخ) مطلوب کیلئے اس آیت سے استدلال اس امر پر مبنی ہے کہ اس میں استثناء متصل ہے تو وہ مستثنی کے مستثنی منہ میں اندراج کو مقتضی ہے اور یہ راجح ہے اور اس امر پر کہ لفظِ شیٔ کا اللہ پر اطلاق ہوا، یہ بھی راجح ہے، وجہ سے مراد ذات ہے (بقولِ محشی صواب یہ ہے کہ وجہ اللہ کیلئے صفتِ حقیقی ہے اس کے حسبِ شان اور یہ صفاتِ ذاتیہ میں سے ہے تو جیسے اس کی ذات ذوات سے مشابہ نہیں اسی طرح اس کا وجہ بھی وجوہ سے مشابہ نہیں ہے جیسے کہا: وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالإِكْرَام) اور اسکی توجیہہ یہ ہے کہ جملہ (یعنی کل) سے اسکے اشہر کے ساتھ تعبیر کیا، یہ بھی محتمل ہے کہ وجہ سے مراد (ما يُعْمَلُ لأجل الله أو الجاه)

(محشی کہتے ہیں یہ فی الواقع صفتِ وجہ کی نفی اور فاسد تاویل ہے لہذا یہ احتمال بھی باطل ہے) بعض نے کہا یہ استثناء منقطع ہے اور تقدیر ہے: (لكن هو سبحانه لايهلك) اور شیء لغۃً وعرفاً موجود کے مساوی ہے، جہاں تک ان کا قول (فلان ليس بشيء) تو یہ مذمت میں علی طریق المبالغہ ہے تبھی صفتِ معدوم کے ساتھ اسے موصوف کیا، ابن بطال نے اشارہ کیا ہے کہ بخاری نے یہ ترجمہ عبدالعزیز بن یحیی مکی کی کلام سے اخذ کیا ہے انہوں نے اپنی کتاب الحیدۃ میں لکھا ہے کہ اللہ نے اپنے آپ پر شیٔ کے لفظ کا اطلاق اپنے وجود کا اثبات اور اپنے سے عدم کی نفی کرنے کیلئے کیا ہے اور اسی کا اجراء اپنے کلام پر بھی کیا جس کا اپنے نفس پر کیا اور (شيء) کا لفظ اپنے اسماء میں سے نہیں بنایا بلکہ اپنے آپ پر دال کیا کہ وہ شیٔ ہے، دہریہ اور امم میں سے منکرینِ الوہیت کی تکذیب کرتے ہوئے، اسکے علمِ سابق میں تھا کہ ایسے لوگ ہوں گے جو اس کے اسماء میں الحاد اور اس کی خلق پر لبس کے مرتکب ہوں گے اور اسکی کلام کو اشیائے مخلوقہ میں داخل کریں گے پھر اپنی کلام کا وہی وصف کیا جو اپنے آپ کا کیا چنانچہ کہا: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)[الشوریٰ : ۱۱] تو اس طرح اپنی ذات کو اور اپنی کلام کو اشیائے مخلوقہ سے نکالا اور اپنی کلام کو اسی کے ساتھ موصوف کرتے ہوئے جس کے ساتھ اپنے نفس کو کیا، فرمایا: (وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْقَالُوا مَآ أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ)[الأنعام: ۹۱] اور فرمایا: (أو قال أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ) [الأنعام: ۹۳] تو اپنی کلام پر وہی دلالت کی جو اپنے نفس پر کی تا کہ معلوم کرائے کہ اس کی کلام اس کی صفاتِ ذات میں سے ایک صفت ہے تو ہر صفت شیٔ کہلاتی ہے اس معنی میں کہ وہ موجود ہے، ابن بطال نے بھی نقل کیا کہ ان آیات و آثار میں ان حضرات کا رد ہے جو زعم کرتے ہیں کہ اللہ کیلئے شیٔ کے لفظ کا اطلاق جائز نہیں جیسا کہ عبداللہ ناشیٔ متکلم وغیرہ نے اس کی تصریح کی ہے اسی طرح ان کا رد جن کا زعم ہے کہ معدوم شیٔ ہے، عقلاء کا اتفاق ہے کہ شیٔ کا لفظ اثباتِ موجود کو مقتضی اور لاشیٔ کا لفظ نفیِ موجود کو مقتضی ہے مگر جو گزرا کہ معرضِ ذم میں (ليس بشيء) کہہ دیتے تھے اور یہ بطریق المجاز ہے۔

- 7417حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِرَجُلٍ أَمَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْءٌ قَالَ نَعَمْ سُورَةُ كَذَا وَسُورَةُ كَذَا لِسُوَرٍ سَمَّاهَا

.أطرافه 2310، 5029، 5030، 5087، 5121، 5126، 5132، 5135، 5141، 5149، 5150،

- 5871 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص: ۵۰۹)

22 - باب ﴿ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ﴾ (بقولِ قرآن اللہ کا عرش پانی پر تھا)

﴿ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴾ قَالَ أَبُو الْعَالِيَةِ ﴿ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ ﴾ ارْتَفَعَ ﴿ فَسَوَّاهُنَّ ﴾ خَلَقَهُنَّ وَقَالَ مُجَاهِدٌ ﴿ اسْتَوَى ﴾ عَلَا عَلَى الْعَرْشِ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ الْمَجِيدُ الْكَرِيمُ وَالْوَدُودُ الْحَبِيبُ يُقَالُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ كَأَنَّهُ فَعِيلٌ مِنْ مَاجِدٍ مَحْمُودٌ مِنْ حَمِيدٍ (اور وہ عرشِ عظیم کا مالک ہے، ابو عالیہ نے کہا [استوی الی السماء] کا معنی ہے: مرتفع ہوا، [فسواهن] یعنی ان کی تخلیق کی، بقول مجاہد [استوی] یعنی عرش پر بلند ہوا، ابن عباس کہتے ہیں [المجید] یعنی الکریم اور [الودود] یعنی الحبیب، [حمید مجید] حمید گویا یہ ماجد سے فعیل ہے اور محمود حمید سے مشتق ہے)۔

ترجمہ میں دو مختلف آیتوں کے دو قطعے ذکر کئے دوسری کے پہلی کے بعد ذکر میں ان کے رد کیلئے متلطف ہوئے جو حدیث میں آپ کے قول: (كان الله ولم يكن شيء قبله و كان عرشه على الماء) سے اس توھم کا شکار ہو سکتے ہیں کہ عرش ہمیشہ سے اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہے اور یہ باطل مذہب ہے اسی طرح فلاسفہ میں سے جنہوں نے زعم کیا کہ عرش (وهو الخالق الصانع) (یعنی خالق اور صانع) ہے اور شائد ان کے بعض جو کہ ابو اسحاق ہروی ہیں، نے سفیان ثوری حدثنا ابو ہشام رمانی عن مجاہد عن ابن عباس سے منقول اس قول سے تمسک کیا ہے کہ بے شک اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر تھا قبل اس کے کہ کوئی شئ تخلیق کرے تو اولین شئ جو تخلیق کی وہ قلم ہے، یہ اولیت آسمانوں، زمین اور جو ان میں ہے، کے خلق پر محمول ہے چنانچہ عبد الرزاق نے اپنی تفسیر میں معمر عن قتادہ سے قولہ تعالیٰ: (و كان عرشه على الماء) کی بابت کہا یہ اسکی بدءِ خلق ہے قبل اس کے کہ آسمان کی تخلیق کرے اور اسکا عرش سرخ یاقوت کا بنا ہے تو مصنف نے اس کے پیچھے (رب العرش العظيم) ذکر کیا یہ اشارہ دینے کیلئے کہ عرش مربوب ہے (یعنی مصنوع) اور ہر مربوب مخلوق ہے اور باب کا اختتام اس حدیث کے ساتھ کیا جس میں ہے: (فإذا أنا بموسى آخذ بقائمة من قوائم العرش) تو عرش کیلئے قوائم کے اثبات میں دلالت ہے کہ وہ جسمِ مرکب ہے جس کے حصے اور اجزاء ہیں اور (اس طرح کا) مولف جسم محدث اور مخلوق ہوتا ہے! بیہقی اسماء وصفات میں کہتے ہیں اہلِ تفسیر کے اقوال متفق ہیں کہ عرش سریر ہے (یعنی تخت) اور وہ جسم ہے اللہ نے جس کی تخلیق کی اور فرشتوں کو اس کے اٹھائے رکھنے کا حکم دیا اور اس کی تعظیم کے ساتھ ان کے تعبد اور اس کے طواف کا جیسے زمین میں بھی ایک گھر بنایا جس کے طواف اور نماز میں اس کی طرف رخ کرنے کا بنی آدم کو حکم دیا اور ان آیات جنہیں ذکر کیا، اور احادیث وآثار میں ان کے موقف کی صحت پر دلالت ہے۔

(وقال أبو العالية استوى الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں: (فسواهن خلقهن) ہے یہی ابو عالیہ سے منقول کے موافق ہے لیکن (فقضاهن) کے لفظ کے ساتھ، جیسا کہ طبری نے اسے ابو جعفر رازی عنہ سے قولہ تعالیٰ (ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ) [البقرة: ۲۹] کی تفسیر میں نقل کیا، کہا: (ارتفع)، (فقضاهن) کی تفسیر میں کہا: (خلقهن) اور یہی معتمد ہے اور جو (فَسَوَّاهُنَّ) واقع ہوا وہ تغییر ہے، (سوى) کا لفظ سورۃ النازعات کی اس آیت میں بھی ہے: (رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا) [۲۸] یہ یہاں مراد نہیں، تفسیر سورۃ فصلت میں گزری ابن عباس کی روایت میں جب کسی سائل نے ان سے قرآن کی چند آیات بارے کچھ سوال کئے، منجملہ کے یہ بھی تھا کہ: (أنه خلق الأرض قبل خَلْقِ السماء ثم استوىٰ إلى السماء فسَوَّاهُنَّ سبع سماوات ثم دَحَا

الأرض) پھر (سوی) کو خلق کے ساتھ مفسر کیا یہ بات مدنظر رکھتے ہوئے کہ تسویہ میں خلق سے قدر زائد ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے: (اَلَّذِیْ خَلَقَ فَسَوّٰی)[الأعلیٰ: ۲] (یعنی خلق کے ذکر کے بعد تسویہ کا ذکر کیا تو گویا تسویہ میں خلق سے کچھ زائد معنی ہے)۔ (وقال مجاهد استوی الخ) اسے فریابی نے ورقاء عن ابن ابونجیح عنہ سے موصول کیا ابن بطال کہتے ہیں لوگ اس استوائے مذکور کی بابت باہم مختلف ہوئے ہیں تو معتزلہ نے کہا اس کا معنی ہے: (استیلاء بالقهر والغلبة) (یعنی قہر اور غلبہ کے ساتھ استیلاء) شاعر کے اس شعر سے احتجاج کیا: (قد استویٰ بشر علی العراق من غیر سیف ودَمٍ مُهْرَاق) (یعنی بشر۔ ایک امیر۔ عراق پر بغیر تلوار کے اور بغیر خون ریزی کیے غالب آ گیا) جسمیہ نے کہا اس کا معنی ہے استقرار (بقول محشی لغۃً اور شرعاً استواء کا یہ معنی صحیح ہے بغیر اللہ کی مخلوق کیلئے حاجت کے اور جسمیہ کی طرف اس قول کی نسبت اہلِ سنت کے قول کے ساتھ اسفاف اور تہویلا وتنقیصا القابِ شنیعہ کے ساتھ ان کا نبز ہے، صواب یہ ہے کہ استواء کا اہلِ سنت والجماعت کے نزدیک معنی علو، ارتفاع، استقرار اور صعود ہے، جاننا چاہئے کہ عرش پر استواء صفاتِ افعال میں سے ہے جو اللہ کی مشیت سے ہوتے ہیں جہاں تک اللہ کا علو ہے تو یہ صفتِ ذاتی ہے جو اللہ کی ذات کا لازمہ ہے وہ ازلا اور ابدا کسی حال میں اس سے منفک نہیں)

بعض اہلِ سنت نے کہا اس کا معنی ہے: (ارتفع) بعض نے (علا) کا معنی کیا جبکہ بعض نے ملک وقدرت کیا، اسی سے ہے: (استوت له الممالك) اس صاحبِ اقتدار کے لئے یہ کہا جاتا ہے جس کیلئے اہلِ بلاد مطیع ہو گئے ہوں، بعض نے کہا معنائے استواء ہے: (التمام والفراغ من فعل الشيء) (یعنی کسی فعل سے فارغ ہو جانا) اسی سے یہ قولہ تعالیٰ ہے: (وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهٗ وَاسْتَوٰی)[القصص: ۱۴] تو اس پر (استوی علی العرش) کا معنی ہوا: (أتَمَّ الخلق) (یعنی اسکی تخلیق کا اتمام کیا) عرش کو اسکے اعظم الاشیاء ہونے کی وجہ سے خاص کیا، بعض نے کہا (علی العرش) میں (علی) بمعنی (إلی) ہے اس پر مراد یہ کہ (انتهی إلی العرش) (یعنی عرش تک منتہی ہوا) یعنی اب عرش کی طرف متوجہ ہوا کیونکہ اس نے خلائق کی یکے بعد دیگرے تخلیق کی ہے! پھر ابن بطال نے کہا جہاں تک معتزلہ کا قول تو یہ فاسد ہے کیونکہ اس کا قاہر، غالب اور مستولی ہونا ازلی ہے، قولہ (ثم استوی) اس وصف کے افتتاح کو مقتضی ہے بعد اس کے کہ نہ تھا جبکہ ان کی تاویل سے لازم یہ آتا ہے کہ وہ اس میں مغالب تھا تو مغالِب پر قہراً اس پر مستولی ہوا اور یہ اللہ تعالیٰ سے منتفی ہے، اسی طرح مجسمہ کا قول بھی فاسد ہے کیونکہ استقرار صفاتِ اجسام میں سے ہے اور اس سے حلول اور تناہی لازم آتا ہے اور یہ اللہ کے حق میں محال اور مخلوقات کے لائق ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (حضرت نوح کو مخاطب کر کے) فرمایا: (فَإِذَا اسْتَوَیْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَّعَكَ عَلَی الْفُلْكِ)[المؤمنون: ۲۸] اور کہا: (لِتَسْتَوُوْا عَلٰی ظُهُوْرِهٖ ثُمَّ تَذْكُرُوْا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَیْتُمْ عَلَیْهِ)[الزخرف: ۱۳] کہتے ہیں جہاں تک استوی کی تفسیر (علا) کے ساتھ تو یہ صحیح ہے اور یہی مذہبِ حق اور اہلِ سنت کا قول ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے (علیّ) کے ساتھ اپنے آپ کا وصف کیا ہے اور فرمایا: (سُبْحَانَهٗ وَتَعَالٰی عَمَّا یُشْرِكُوْنَ)[الزمر: ۶۷] اور یہ صفاتِ ذات میں سے ایک صفت ہے البتہ (ارتفع) کے ساتھ اس کی تفسیر محلِ نظر ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اوصاف میں یہ لفظ استعمال نہیں کیا

کہتے ہیں اہلِ سنت کے مابین یہ اختلاف بھی ہے کہ کیا استواء صفتِ ذات ہے یا صفتِ فعل؟ تو جس نے کہا اس کا معنی (

علا) ہے اس کے ہاں یہ صفتِ ذات ہے اور جس نے اس سے دیگر کہا اسکے ہاں صفتِ فعل اور یہ کہ اللہ نے ایک فعل انجام دیا جسے (استوی علی العرش) کا نام دیا، یہ نہیں کہ وہ قائم بذاتہ ہے کیونکہ حوادث کا اسکے ساتھ قیام مستحیل ہے اھ ملخصا، بقول ابن حجر انہیں الزام دیا ہے اس نے جس نے اسے استیلاء کے ساتھ مفسر کیا انہی کے اس الزام کے مثل کہ وہ قاہر ہوا بعد اسکے کہ نہ تھا تو لازم آتا ہے کہ وہ غالب ہوا بعد اس کے کہ نہ تھا

دونوں فریق کے لئے اس سے انفصال اس آیت کے ساتھ تمسک سے ہے: (وَكَانَ اللهُ عَلِيماً حَكِيماً)[النساء: ۱۷] مفسرین نے کہا اس کا معنی ہے کہ وہ ہمیشہ سے ایسا ہے جیسا کہ تفسیر فصلت میں ابن عباس سے اس کا بیان گزرا، (استوی) کے معانی میں سے ایک معنی ثعلب سے یہ منقول ہے کہ یہ (استوی الوجه، اتصل) سے ہے اسی طرح (استوی القمر أي اِمْتَلَأ) (یعنی پورا ہوا) اور (استوی فلان وفلان یعنی تماثلا)(یعنی دونوں باہم متماثل۔ متشابہ۔ ہوئے) اور (استوی إلی مکان ، أقبل)(یعنی کسی جگہ آیا) اور (استوی القاعد قائما والنائم قاعدا) ان معانی میں سے بعض کا بعض کی طرف رد کرنا بھی ممکن ہے اسی طرح جو ابن بطال کے حوالے سے گزرا، ابو اسماعیل ہروی نے کتاب الفاروق میں داود بن علی بن خلف تک اپنی سند سے نقل کیا کہ ہم ابو عبد اللہ بن اعرابی یعنی محمد بن زیاد لغوی کے پاس تھے کہ ایک شخص نے ان سے کہا: (اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى)[طه: ۵] کا کیا معنی ہے؟ کہنے لگے کہ وہ عرش پر ہے جیسے اس نے خبر دی، اس نے کہا اے ابو عبد اللہ اس کا معنی ہے: (استولیٰ) وہ بولے چپ ہو جاؤ (استوی علی الشيء) نہیں کہا جاتا الا یہ کہ اس کے لئے مضاد ہو، محمد بن احمد بن نضر ازدی سے نقل کیا کہ میں نے ابن اعرابی سے سنا کہتے تھے مجھے احمد بن ابو داود نے کہا کہ میں ان کے لئے (اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى) بمعنی (استولیٰ) کا شاہد تلاش کروں، تو میں نے کہا بخدا (ما أصبت هذا) (یعنی نہیں مل سکا)

ان کے غیر نے کہا اگر یہ بمعنی (استولی) ہوتا تو یہ عرش کے ساتھ مختص نہ ہوتا کیونکہ وہ تو سبھی مخلوقات پر غالب ہے، محی السنہ بغوی نے اپنی تفسیر میں ابن عباس سے اور اکثر مفسرین سے نقل کیا کہ اس کا معنی ہے: (ارتفع) ابو عبید اور فراء وغیرہما نے بھی اسکا نحو کہا، ابو قاسم لالکائی نے کتاب السنہ میں حسن بصری عن امہ عن ام سلمہ سے نقل کیا کہ انہوں نے کہا: (الاستواء غیر مجهول والکیف غیر معقول والإقرار به إیمان والجحود به كُفرٌ)(یعنی استواء غیر مجہول، اسکی کیفیت سمجھ میں نہ آنے والی، اسکا اقرار ایمان اور انکار کفر ہے) ربیعہ بن ابو عبد الرحمٰن کی بابت نقل کیا کہ ان سے سوال ہوا اللہ تعالیٰ عرش پر کیسے مستوی ہے؟ کہنے لگے:(الاستواء غیر مجهول والکیف غیر معقول وعلی الله الرسالة وعلی رسوله البلاغ وعلینا التسلیم)(سابقہ، مزید یہ کہ اللہ نے یہ بیان کیا اسکے رسول نے ہم تک پہنچا دیا اور ہمیں لازم ہے کہ تسلیم کریں) بیہقی نے جید سند کے ساتھ اوزاعی سے نقل کیا کہ ہم کثیر تابعین کہا کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر ہے اور ہمارا ان صفات پر ایمان ہے سنت میں جن کا ورود ہوا، ثعلبی نے ایک اور طریق کے ساتھ اوزاعی سے نقل کیا کہ ان سے قولہ تعالیٰ: (ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ) کی بابت سوال ہوا تو کہا: (هو کما وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ) بیہقی نے جید سند کے ساتھ عبد اللہ بن وہب سے نقل کیا کہ ہم امام مالک کے پاس تھے کہ ایک شخص داخل ہوا اور کہا اے ابو عبد اللہ اللہ تعالیٰ عرش پر کیسے مستوی ہے؟ مالک نے سر جھکایا اور ان کے پسینے چھوٹ پڑے پھر سر اٹھایا اور کہا وہ عرش پر

مستوی ہے جیسے اس نے اپنے آپ کا وصف کیا، یہ نہ کہا جائے کہ کیسے؟ اس سے (کیف) مرفوع ہے اور میرا خیال ہے کہ تم بدعتی ہو، اسے نکال دو، یحیی بن یحیی عن مالک سے ام سلمہ سے سابق الذکر قول کی مانند منقول ہے لیکن یہ الفاظ کہے: (والإقرار به واجبٌ والسوال عنه بدعة)(یعنی اسکا اقرار واجب ہے اور اس ۔ کی کیفیت ۔ بارے سوال کرنا بدعت ہے) بیہقی نے ابو داود طیالسی سے نقل کیا کہ سفیان ثوری، شعبہ، حماد بن سلمہ، حماد بن زید، شریک اور ابو عوانہ نہ تحدید کرتے اور نہ تشبیہ سے کام لیتے بلکہ ان احادیث کو۔ جوں کا توں ۔ بیان کر دیتے اور کیفیت بارے سوال جواب نہ کرتے تھے، بقول ابو داود یہی ہمارا قول ہے، بیہقی نے کہا اسی پر ہمارے اکابر کا عمل ہے، لا لکائی نے محمد بن حسن شیبانی سے مسند کیا کہتے ہیں مشرق تا مغرب فقہاء قرآن اور نبی اکرم سے ثقہ رواۃ کی نقل کردہ احادیث پر ایمان لانے پہ متفق ہیں صفتِ رب میں بغیر تشبیہ کے اور بغیر تفسیر کے تو جس نے ان میں سے کسی شیٔ کی تفسیر کی اور جہم جیسا قول کہا تو وہ خارج ہوا اس سے جس پر نبی اکرم اور آپ کے صحابہ تھے اور مفارقِ جماعت ہوا، اس لئے کہ اس نے صفتِ لاشئ کے ساتھ اللہ کو موصوف کیا، ولید بن مسلم سے نقل کیا کہ میں نے اوزاعی، مالک، ثوری، اور لیث بن سعد سے ان احادیث کی بابت پوچھا جن میں صفت مذکور ہے تو کہا: (أمِرُّوها کما جاء ت بلا کیف)(یعنی جیسے یہ وارد ہیں اسی طرح بلا کیف انہیں گزار دو)

ابن ابو حاتم نے مناقبِ شافعی میں یونس بن عبد الاعلی سے نقل کیا ہے کہ شافعی سے سنا کہتے تھے اللہ کیلئے اسماء وصفات ہیں کسی کیلئے روا نہیں کہ ان کا رد کرے اور جس نے حجت ثابت ہونے کے بعد مخالفت کی اس نے کفر کیا البتہ قیامِ حجت سے قبل وہ معذور بالجہل ہے کیونکہ اس کا علم عقل کے ساتھ مدرک نہیں اور نہ رؤیت وفکر کے ساتھ تو ہم ان صفات کا اثبات کریں گے اور اس سے تشبیہ کی نفی کریں گے جیسے خود اللہ نے اس کی نفی کی اور کہا: (لیس کمثله شیء) بیہقی نے بسند صحیح احمد بن ابو الحواری عن سفیان بن عیینہ سے نقل کیا کہتے ہیں ہر جس کے ساتھ اللہ نے اپنے آپکا اپنی کتاب میں وصف کیا تو اس کی تفسیر اس کی تلاوت اور اس سے سکوت ہے، ابو بکر ضبعی سے نقل کیا کہ اہل سنت کا قولہ (اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى) بارے مذہب یہ ہے کہ یہ (بلا کیف) ہے، اس ضمن میں سلف سے کثیر آثار منقول ہیں یہی طریقہ شافعی اور احمد بن حنبل کا ہے! ترمذی نے اپنی جامع میں نزول بارے حدیثِ ابو ہریرہ کے عقب میں لکھا کہ وہ عرش پر ہے (اس طرح) جیسے اس نے اپنی کتاب میں اپنا وصف کیا یہی اس حدیث اور اس جیسی احادیث کے بارہ میں کئی اہلِ علم کا قول ہے، باب (فضل الصدقة) میں لکھتے ہیں یہ روایات ثابت ہیں تو ہمارا ان پر ایمان ہے ہم توہم کا شکار نہیں اور نہ (کیف) کے قائل ہیں، یہی مالک، ابن عیینہ اور ابن مبارک سے وارد ہے کہ انہوں نے انہیں بلا کیف ہی گزارا ہے اور یہی اہل سنت والجماعت کے اہلِ علم کا قول ہے جہاں تک جہمیہ ہیں تو انہوں نے انکار کیا اور کہا یہ تشبیہ ہے، ابن راہویہ کہتے ہیں تشبیہ تو تب ہوتی اگر کہا جاتا (یدٌ کیدٍ و سمعٌ کسمعٍ)(یعنی ہاتھ کی طرح ہاتھ اور سمع کی مانند سمع) تفسیر المائدہ میں لکھتے ہیں ائمہ کا کہنا ہے کہ ہم ان احادیث پر بغیر ان کی تفسیر کئے ایمان رکھتے ہیں ان میں ثوری، مالک، ابن عیینہ اور ابن مبارک بھی ہیں بقول ابن عبد البر اہلِ سنت کا کتاب وسنت میں واردان صفات کے اقرار پر اجماع ہے اور ان میں سے کسی صفت کی تکییف کے وہ قائل نہیں لیکن جہمیہ، معتزلہ اور خوارج کہتے ہیں جس نے ان کا اقرار کیا وہ مشبہ ہے، ان کے مقرین نے انہیں معطلہ کا نام دیا، امام الحرمین رسالہ نظامیہ میں لکھتے ہیں ان ظواہر بارے علماء کے مسالک مختلف ہیں تو بعض نے ان کی تاویل کی رائے اختیار کی اور آیاتِ قرآن اور سنن سے صحت کے ساتھ ثابت روایات میں اس کا التزام کیا،

ائمہِ سلف تاویل سے انکفاف کے قائل ہیں اور یہ کہ ان ظواہر کا ان کے موارد پر اجراء کیا جائے اوران کے معانی کی اللہ تعالیٰ کی طرف تفویض کی جائے (محشی لکھتے ہیں سلف کی طرف صفات کے معانی کی تفویض کے اعتقاد کی نسبت بڑی خطا اوران کیلئے تجہیل اوراس امر کا ان پر تقول ہے جوان کا معتقد نہیں، ان کا دراصل مذہب معانی صفات کا اثبات اوران کی فہم ومعرفت اوران کی کیفیات کی اللہ کی طرف تفویض ہے جیسا کہ امام دار الہجرت نے استواء بارے کہا کہ یہ معلوم ہے اور کیف مجہول ہے اوراس کے ساتھ ایمان واجب ہے اوراس کی کیفیت بارے سوال بدعت ہے! یہی قول دیگر ائمہِ سلف مثلاً ثوری، اوزاعی اور ربیعہ وغیرہم کا ہے، امام الحرمین نے رسالہ نظامیہ میں دعوی کیا ہے کہ تفویض معنی وحقیقت دونوں کیلئے ہے اور یہی قولِ سلف ہے لیکن ایسا نہیں)

کہتے ہیں ہم جس رائے پر مرتضی اور جس اعتقاد کے حامل ہیں وہ عقیدۂِ سلف ہے اس دلیلِ قاطع کے مدنظر کہ اجماعِ امت حجت ہے تو اگران ظواہر کی تاویل حتمی امر ہوتی تو ہونا یہ چاہئے تھا کہ اسکے ساتھ ان کا اہتمام فروعِ شریعت کے اہتمام سے بڑھ کر ہوتا، جب عصرِ صحابہ وتابعین تاویل سے خالی ہے تو یہی (مابعد والوں کے لئے) وجہِ متبع ہونی چاہئے، یہی اہلِ عصرِ ثالث (یعنی عہدِ نبوی اور عہدِ صحابہ کے بعد) جو کہ فقہائے امصار ہیں سے منقول گزرا جیسے ثوری، اوزاعی، مالک، لیث اوران کے ہم عصر اسی طرح جن ائمہ نے ان سے اخذ کیا تو کیونکر قرونِ ثلاثہ کے یہ اصحاب جس پر متفق ہیں اس پر وثوق نہ کیا جائے جبکہ صاحبِ شریعت کی شہادت کے مطابق، یہ خیر القرون ہیں، بعض نے اس باب میں لوگوں کے اقوال کو چھ عدد قرار دیا ہے ان میں سے دو اقوال ان کا اجراء علی الظاہر کرنے والوں کیلئے ہیں، ان دو میں سے ایک جو معتقد ہے کہ یہ صفات المخلوقین کی جنس سے ہیں اس لئے کہ اللہ کی ذات ذوات سے مشابہ نہیں تو اسکی صفات بھی صفات سے مشابہ نہیں کہ ہر موصوف کی صفات اس کی ذات اوراس کی حقیقت کے ملائم ومناسب ہوتی ہیں، دو اقوال ان کے بطورِ صفت اثبات کرنے والوں کیلئے ہیں لیکن جو ان کے ظاہر پر ان کا اجراء نہیں کرتے ان دو میں سے ایک قائل ہیں کہ ہم ان میں سے کسی شئ کے مؤول نہیں بلکہ کہتے ہیں اللہ ہی اسکی مراد کا اعلم ہے، دوسرے تاویل کرتے اور کہتے ہیں استواء کا معنی استیلاء ہے اور ید (سے مراد) قدرت اوراس کا نحو ہے (محشی کہتے ہیں یہ اللہ تعالیٰ کی صفات کے باب میں اشاعرہ کا مذہب ہے جو تفویضِ مطلق اور تاویلِ فاسد کے درمیان تردد ہے اور یہ فی الواقع تعطیل ہے)

دو اقوال ان حضرات کیلئے جو جازم نہیں کہ یہ صفت ہیں ان دو میں سے ایک قائل ہے کہ جائز ہے کہ یہ صفت ہو اوراس کا ظاہر غیر مراد ہے اور ممکن ہے کہ صفت نہ ہو، دوسرے کہتے ہیں اس میں سے کسی شئ میں خوض نہ کیا جائے بلکہ ان پر ایمان لانا واجب ہے کیونکہ یہ ان متشابہات میں سے ہیں جن کا ادراک نہیں ہوسکتا۔

(وقال ابن عباس المجيد الخ) اسے ابن ابوحاتم نے علی بن ابوطلحہ عن ابن عباس سے آیت: (ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ) [البروج: ۱۴] کی تفسیر میں نقل کیا اسی طریق کے ساتھ قولہ: (وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ)[البروج: ۱۴] کی بابت کہا: (الودود الحبيب) المجید کی الودود پر یہاں تقدیم اس لئے واقع ہوئی کیونکہ آیت (ذو العرش المجيد) میں واقع (المجيد) کی تفسیر مراد ہے تو جب اس کی تفسیر کی تو اس سے قبل کے اسم کی تفسیر کیلئے استطراد کیا یہ اشارہ دینے کیلئے کہ یہ بالاتفاق مرفوعا پڑھا گیا ہے جبکہ (ذو العرش) رفع کے ساتھ اس کی صفت ہے، (المجيد) میں قراء نے رفع اور کسر کے مابین اختلاف کیا ہے رفع کے ساتھ یہ اللہ کی

صفات میں سے ہوگا جبکہ کسر کے ساتھ عرش کی صفت،

ابن منیر کہتے ہیں اس باب میں بخاری نے جو کچھ ذکر کیا ہے وہ ذکرِ عرش پر مشتمل ہے ماسوائے ابن عباس کے اثر کے لیکن اس کے ساتھ ایک لطیفہ (یعنی پرلطف بات) پر متنبہ کیا ہے وہ یہ کہ آیت میں (المجید) قراءتِ کسر پر عرش کی صفت نہیں تا کہ یہ تخیل نہ ہو کہ وہ (بھی) قدیم ہے بلکہ (کسر کے ساتھ بھی) یہ اللہ کی صفت ہے بدلیل نافع کی قراءت کے، اسی طرح (الودود) کے ساتھ اس کے اقتران کی دلیل کے تو کسر مجاورت پر محمول ہے (جیسے وضوء کی آیت میں: وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَ أَرْجُلِكُمْ ، لام کی زیر کے ساتھ ایک قراءت میں) تو اس طرح دونوں قراءت ایک ہی معنی پر مجتمع ہو جائیں گی اور اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ بخاری کے ہاں یہ اللہ کی صفت ہے اس کے بعد بھی اللہ کی صفات مذکور ہیں یعنی (یقال حمید مجید الخ) اس کی تائید دار قطنی کی نقل کردہ حدیثِ ابو ہریرہ کرتی ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: (إذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم قال الله تعالى مَجَّدَنِيُ عبدى) اسے ابن تین نے ذکر کیا، کہتے ہیں کہا جاتا ہے لغتِ عرب میں مجد کا معنی (الشرف الواسع) ہے تو ماجد جس کے آباء واجداد اصحابِ شرف ہوئے ہیں، جہاں تک حسب وکرم تو یہ انسان کا ذاتی وصف ہے چاہے اس کے اصحابِ شرف آباء نہ بھی ہوئے ہوں تو مجید مجد سے مبالغہ کا صیغہ ہے اور یہ (الشرف القديم) ہے! بقول راغب مجد (السعة فى الكرم والجلالة) (یعنی کرم وجلالت کی وسعت) ہے اس کا اصل ان کا قول: (مجدتِ الإبلُ أي وقعتْ فى مَرعى كثير واسع) ہے (یعنی اونٹوں کو چرنے کیلئے ایک وسیع اور کثیر چارے والی چراہ گاہ ملی) اسی طرح: (أمجدها الراعى) (یعنی چرواہے نے انہیں سابق الذکر صفت والی چراہ گاہ میں وارد کیا) قرآن کو اس کے ساتھ اس کے دنیوی اور اخروی مکارم پر متضمن ہونے کے مدنظر موصوف کیا اس سب کے باوجود عرش کا اس کے ساتھ وصف ممتنع نہیں، اس کی جلالت اور عظیمِ قدر کے پیش نظر جیسے راغب نے اس طرف اشارہ کیا، اسی لئے عرش کو سورۃ قد افلح میں (الكريم) کے ساتھ موصوف کیا گیا جہاں تک (الودود) کی (الحبيب) کے ساتھ تفسیر تو یہ بمعنی محبّ اور بمعنی محبوب وارد ہے اس لئے کہ اصلِ ودّ (محبة الشيء) ہے (یعنی کسی شیٔ کی محبت) بقول راغب ودود متضمن ہے اسے جو اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں داخل ہے: (فَسَوْفَ يَأْتِي اللّٰهُ بِقَوْمٍ يُّحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهٗ) [المائدة:۵۴] اللہ کی اپنے عباد سے اور ان کی اس سے محبت کا معنی گزرا ہے۔

(يقال حميد الخ) من حمد سب کے ہاں بغیر یاء کے ہے فعل ماضی کے بطور، غیرِ ابو ذر عن کشمیہنی کے ہاں (من حميد) ہے اس کا اصل ابو عبیدہ کا کتاب المجاز میں آیت (عليكم أهل البيت إنه حميد مجيد أى محمود ماجد) کی تفسیر میں مذکور قول ہے، کرمانی کہتے ہیں اس سے غرض یہ ہے کہ مجید بمعنی فاعل ہے جیسے قدیر بمعنی قادر، اور حمید بمعنی مفعول ہے اسی لئے کہا کہ مجید ماجد اور حمید محمود سے ہے، کہتے ہیں بعض نسخوں میں (محمود من حميد) اور بعض میں (من حمد) ہے مبنی للفاعل اور للمفعول ایضا، اور یہ اس احتمال کے مدنظر کہ حمید بمعنی حامد اور مجید بمعنی مجد ہو، پھر لکھا بخاری کی عبارت میں تعقید ہے! بقول ابن حجر یہ (تعقید) ان کے قول: (محمود من حمد) میں ہے (لیکن اگر حمد کو ماضی مجہول پڑھا جائے تب شائد تعقید نہ ہو) رواۃ نے اس بابت اختلاف کیا ہے اس میں اولیٰ وہی جو اسکی اصل میں پایا گیا ہے اور وہ ابو عبیدہ کی کلام ہے۔

علامہ انور باب (وكان عرشه على الماء) کے تحت کہتے ہیں حافظ ابن تیمیہ قدامتِ عرش کے قائل ہیں قدامتِ نوعی، یہ

اس وجہ سے کہ جب انہوں نے استواء کو معروف معنی میں لیا تو لامحالہ قدامتِ عرش کی رائے اختیار کرنے پر مجبور ہوئے حالانکہ ترمذی کے ہاں اس کے حدوث بارے صریح حدیث ہے، اس میں ہے: (ثم خلق عرشه على الماء) (یعنی پھر اس نے پانی پر اپنے عرش کی تخلیق کی) باقی رہے اشعری تو ان کے نزدیک اس کی کوئی حقیقت نہیں ما سوائے صفات اللہ میں سے ایک کے بطور اس سے تعلق کے، میں کہتا ہوں جہاں تک استواء بمعنی جلوس ہے تو یہ باطل ہے کوئی غبی یا غوی (یعنی کند ذہن اور گمراہ) ہی اس کا قائل ہوسکتا ہے جبکہ اس پر کئی احقابِ دہر گزرے اور یہ شیئاً مذکوراً نہ تھا تو کیا اب اس پر استواء کا یہ معنی معقول ہوسکتا ہے؟ ہاں میں کہتا ہوں ادھر ایک معہود حقیقت بھی ہے جس سے اس لفظ کے ساتھ تعبیر کیا تو میرے نزدیک استواء استعارہ پر محمول نہیں اور نہ حسی پر جس کا ہم تعقل کریں بلکہ یہ ایک طرح کی تجلی ہے، قبل ازیں کشفِ حال کر چکا ہوں،

(استوى إلى السماء) کی بابت لکھتے ہیں اللہ تعالیٰ نے علو کا اثبات کیا اس طور جو اس کی شان کے لائق ہوا، ابن تیمیہ کہتے ہیں جس نے اللہ کیلئے جہت کا انکار کیا تو یہ ایسے ہے جیسے کوئی اس کی ذات کا انکار کرے کہ یہ وجود الممکن ہے جیسا کہ وہ نہیں ہوگا مگر کسی جہت میں ہی، اس کے لئے جہت کا انکار اس کے وجود کے انکار کی طرف لے جا سکتا ہے لہذا اللہ ایک جہت میں ہے اور وہ ہے جہتِ علو، میں کہتا ہوں یا تعجب! اور وائے افسوس! کیونکر انہوں نے امر الممکن اور واجب کا تسویہ کیا؟ کیا ان کی نظر سے یہ بات مخفی رہی کہ سارے عالم کو اس نے کتمِ عدم سے بقعہ وجود کی طرف نکالا ہے اس کا اس کے ساتھ تعلق کیا ہو؟ جیسے دیگر تمام مخلوقات کا ہے؟ اللہ تعالیٰ تھا اور اس کے ساتھ کوئی شئ نہ تھی، وہ جہات کا خالق ہے پھر اس کا کسی ایک جہت میں استواء کیونکر ہوسکتا ہے؟ مخلوقات کے استواء کی مانند بلکہ اس کا استواء ممکنات کے ساتھ اس کی معیت کی مثل ہے، اس باب میں غلو قول بالتجسیم کے مشابہ ہوگا والعیاذ باللہ کہ ہم ورودِ شرع سے متجاوز ہوں۔

7418 - حَدَّثَنَا عَبْدَانُ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ جَامِعِ بْنِ شَدَّادٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ مُحْرِزٍ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ قَالَ إِنِّي عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ إِذْ جَاءَهُ قَوْمٌ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ فَقَالَ اقْبَلُوا الْبُشْرَى يَا بَنِي تَمِيمٍ قَالُوا بَشَّرْتَنَا فَأَعْطِنَا فَدَخَلَ نَاسٌ مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ فَقَالَ اقْبَلُوا الْبُشْرَى يَا أَهْلَ الْيَمَنِ إِذْ لَمْ يَقْبَلْهَا بَنُو تَمِيمٍ قَالُوا قَبِلْنَا جِئْنَاكَ لِنَتَفَقَّهَ فِي الدِّينِ وَلِنَسْأَلَكَ عَنْ أَوَّلِ هَذَا الْأَمْرِ مَا كَانَ قَالَ كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ثُمَّ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَكَتَبَ فِي الذِّكْرِ كُلَّ شَيْءٍ ثُمَّ أَتَانِي رَجُلٌ فَقَالَ يَا عِمْرَانُ أَدْرِكْ نَاقَتَكَ فَقَدْ ذَهَبَتْ فَانْطَلَقْتُ أَطْلُبُهَا فَإِذَا السَّرَابُ يَنْقَطِعُ دُونَهَا وَايْمُ اللَّهِ لَوَدِدْتُ أَنَّهَا قَدْ ذَهَبَتْ وَلَمْ أَقُمْ .

أطرافه 3190، 3191، 4365، - 4386 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۶۸۳)

ابوحمزہ سے مراد سکری اور جامع، ابوصخرہ ہیں۔ (إني عند النبي) بدء الخلق میں گزری حفص کی روایت میں تھا کہ میں نبی اکرم کے ہاں داخل ہوا اور اپنی اونٹنی دروازے کے ساتھ باندھ دی، تو بنی تمیم کے کچھ لوگ وہاں آئے ، یہ اس امر میں ظاہر ہے کہ یہ واقعہ مدینہ کا ہے تو اس میں ان حضرات کا تعقب ہے جنہوں نے اسے اور المغازی میں ابو بردہ عن ابو موسی عن ابیہ سے گزرے ایک قصہ کو ایک

قرار دیا جس میں کہتے ہیں کہ میں نبی اکرم کے ساتھ تھا اور آپ اس وقت مکہ اور مدینہ کے درمیان جعرانہ کے مقام پر تھے اور آپ کے ساتھ حضرت بلال تھے تو ایک اعرابی آیا اور کہا کیا آپ نے جو مجھ سے وعدہ کیا تھا اس کا ایفاء نہ کریں گے؟ فرمایا (أبشر) کہنے لگا آپ نے أبشر (کہنے) کا میرے لئے اکثار کیا ہے تو آپ ابوموسی اور بلال کی طرف متوجہ ہوئے گویا ناراض ہوں اور فرمایا اس نے تو بشارت رد کر دی تم دونوں قبول کر لو! کہتے ہیں ہم نے کہا ہمیں قبول ہے تو بنی تمیم کا قائل جس نے کہا تھا: (بَشَّرْتَنَا فَأَعْطِنَا) اس اعرابی کے ساتھ مفسر کیا گیا، جبکہ اہل یمن سے مراد ابوموسی لئے گئے، وجہِ تعقب قصہ ابوموسی میں یہ تصریح کہ یہ واقعہ جعرانہ کا ہے جبکہ قصہ عمران کا ظاہر یہ ہے کہ یہ مدینہ میں واقع ہوا تو اس لحاظ سے دونوں مفترق ہیں، ابن جوزی کا زعم ہے کہ (أعطنا) کا قائل اقرع بن حابس تمیمی تھا۔

(إذ جاء ه قوم الخ) المغازی کی ابوعاصم عن ثوری سے روایت میں تھا: (جاء ت بنو تميم إلى رسول الله) یہ ان کے بعض کے مراد ہونے پر محمول ہے، بدء الخلق کی محمد بن کثیر سے روایت میں تھا: (جاء نفر من بني تميم) تو اس سے مراد وفدِ بنی تمیم ہے جیسا کہ ابن حبان کے ہاں مومل بن اسماعیل عن سفیان سے روایت میں صریحاً مذکور ہے: (جاء وفد من بني تميم)۔

(اقبلوا البشرى الخ) ابوعاصم کی روایت میں ہے: (أبشروا يا بني تميم) اس بشارت سے مراد کہ جو مسلمان ہوا وہ ہیشگی کی آگ سے نجات پا گیا پھر اس کے بعد اس کی جزاء اس کے عمل کے موافق ہے الا یہ کہ اللہ تعالیٰ عفو و درگذر کرے! کرمانی کہتے ہیں نبی اکرم نے انہیں اس شئ کے ساتھ بشارت دی جو دخولِ جنت کو مقتضی ہے جب انہیں اصولِ عقائد سکھلائے جو کہ مبدأ و معاد اور ان کے مابین سے متعلق ہیں، یہی کہا، در اصل یہاں یہ تعریف اہلِ یمن کیلئے واقع ہوئی ہے اور یہ سیاقِ حدیث سے ظاہر ہے، ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہ بنی تمیم کے قول: (جئناك لنتفقه في الدين) کی بابت یہ کہا، اس میں دلیل ہے کہ اجماعِ صحابہ فقط اہلِ مدینہ کے ساتھ منعقد نہ ہوگا، اس کا تعاقب کرتے ہوئے کہا کہ صواب یہ ہے کہ اہلِ یمن کا قول ہے نہ کہ بنی تمیم کا، بات ابن تین کی درست ہے لیکن ابن حبان کے ہاں ابوعبیدہ بن معن عن اعمش کے طریق سے اسی سند کے ساتھ یہ عبارت مذکور ہے: (دخل عليه نفرٌ من بني تميم فقالوا يا رسول الله جئناك لنتفقه في الدين ونسألك عن أول هذا الأمر) اہلِ یمن کا ذکر نہیں کیا اور یہ اس راوی کی خطا ہے گویا حدیث کو مختصر کرنے کے چکر میں اس وہم میں واقع ہو گئے۔

(قالوا بشرتنا فأعطنا) حفص کی روایت میں (مرتين) بھی مزاد کیا، ثوری عن جامع کی المغازی میں گزری روایت میں تھا: (فقالوا أما إذا بشرتنا فأعطنا) اس میں تھا کہ آپ کا چہرۂ اقدس یہ سن کر متغیر ہوا، ابونعیم کی مستخرج میں ابوعوانہ عن اعمش سے روایت میں ہے: (فكأن النبي ﷺ كره ذلك) (یعنی یہ بات آپ کو ناگوار لگی) المغازی کی سفیان کے طریق سے ایک اور روایت میں تھا: (فَرُئِيَ ذلك في وجهه) اس میں ہے کہ کہنے لگے: (يا رسول الله بشرتنا) یہ ان کے قبولِ اسلام پر دال ہے صرف یہ ہوا کہ عاجل کا قصد کیا اور آپ کی ناراضی کا سبب ان کے قلتِ علم کا آپ کا استشعار تھا کیونکہ انہوں نے اپنی آرزؤں کو اس دنیائے فانی کے عاجل فوائد پر معلق کر دیا اور اسے تفقہ فی الدین پر مقدم کر دیا جو ان کیلئے باقی رہنے والی آخرت کے ثواب کے حصول کا سبب بنتا، کرمانی کہتے ہیں ان کا قول: (بشرتنا) دال ہے کہ انہوں نے فی الجملہ تو قبول کر لیا لیکن اس کے ساتھ ساتھ طلبِ دنیا کی آپ نے ان سے قبولِ مطلوب کی نفی کی نہ کہ مطلق قبول کی اور ناراض اس لئے ہوئے کہ کلمۂ توحید اور مبدا و معاد بارے جو سوال کیا تھا

اس پر مناسب توجہ نہ دی اور اس کے ضبط کا اعتناء نہ کیا اور اسکے موجبات اور موصلات کی طلب نہ کی، طیبی کہتے ہیں جب ان کی اکثر توجہ امرِ دنیا کے ساتھ ہوئی اور کہا: (بشرتنا فأعطنا) تو اسی وجہ سے آپ نے فرمایا: (إذ لم يقبلها بنو تميم)۔

(من أهل اليمن) حفص کی روایت میں ہے: (ثم دخل عليه) ابو عاصم کی روایت میں ہے: (فجاء ناسٌ من أهل اليمن)۔ (قبلنا) ابو عاصم اور ابو نعیم نے (يا رسول الله) بھی مزاد کیا یہی ابن حبان کے ہاں شیبان بن عبد الرحمٰن عن جامع سے روایت میں ہے۔ (جئناك لنتفقه الخ) یہ سیاق بخاری کی اس روایت کا اتم ترین سیاق ہے، اسماعیلی کے ہاں ابو معاویہ عن اعمش سے روایت میں ہے: (قالوا قد بشرتنا فأخبرنا عن أول هذا الأمر كيف كان) میں اہل یمن میں سے اس قائل کو جان نہیں سکا ان کے قول (هذا الأمر) میں امر سے مراد کا بیان بدء الخلق میں گزرا۔ (كان الله ولم يكن شيء الخ) بدء الخلق میں یہ الفاظ تھے: (ولم يكن شيء غيره) ابو معاویہ کی روایت میں ہے: (كان الله قبل كل شيء) یہ (كان الله ولا شيء معه) کے معنی میں ہے اور یہ ان حضرات کے رد میں اصرح ہے جنہوں نے اس روایت سے ان حوادث کا اثبات کیا جن کیلئے کوئی اول نہیں اور یہ ان مستشنع مسائل میں سے ہے جن کی ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی طرف نسبت کی گئی (یعنی جنہیں ان کی ہفوات میں سے سمجھا گیا اور انہیں تنقید کا نشانہ بننا پڑا) میں نے ان کی اس حدیث پر کلام کا مطالعہ کیا ہے وہ اس باب میں مذکور روایت کو دیگر پہ ترجیح دیتے ہیں (یہاں محشی لکھتے ہیں کہ ابن تیمیہؒ کی حدیثِ عمران کی شرح میں یہ کلام ان کے مجموع الفتاوی: ۱۸/ ۲۱۰_۲۴۴ میں موجود ہے، جس میں وہ ان روایات کے مابین مسلکِ ترجیح پر چلے ہیں، انکارِ حوادث: لا أول لها اشاعرہ اور ان کے موافقین کا قول ہے اور یہ ان کی اس اصل پر مبنی ہے کہ حوادث لا أول لها کا قول قدمِ عالم کے قول کی طرف مفضی ہے جو فلاسفہ یونان کا زعم ہے اسی لئے اس کی نفی کی ہے، صواب یہ ہے کہ جو بھی ما سوا اللہ ہے وہ مخلوق ہے اور یہ سب متسلسل حوادث کو شامل ہے اور یہ قدمِ عالم کے قول کی طرف مفضی نہیں جب تک ان کا یہ وصف دائم ہے کہ یہ مخلوق ہیں بعد اسکے کہ نہ تھے، واجب یہ ہے کہ نصوص کے ساتھ وقوف ہو جہاں بھی وہ دائر ہوں نفیاً اور اثباتاً جیسا کہ نبی اکرم نے فرمایا: كان الله ولم يكن شيء قبله) ابن تیمیہ نے اس جگہ مسئلہ انکارِ حوادث جن کا کوئی اول نہیں، پر طویل بحث کی ہے عقل ونقل کے باہمی تعارض کے ازالہ میں بیان کرتے ہوئے جو ان تضاعیف اور لوازمِ فاسدہ کا حصہ ہیں جن پر یہ مسئلہ مشتمل ہے، حاصل یہ کہ اللہ کی خلق ورزق وغیرہ صفات صفاتِ افعال ہیں جن کیلئے کوئی ابتداء نہیں جیسا کہ اس کی ذاتِ مقدس کیلئے کوئی ابتدا نہیں لیکن جو اعیان حوادث ہیں تو ان کی ابتداء ہے اور یہ ان کے حدوث کا وقت، اھ۔

حالانکہ دونوں روایتوں کے درمیان جمع کا قضیہ اس روایت کے بدء الخلق والی روایت پر محمول کرنے کو مقتضی ہے نہ کہ اس کا عکس! اور بالاتفاق تطبیق وجمع (اگر یہ ممکن ہو تو) ترجیح پر مقدم ہے، طیبی کہتے ہیں قولہ: (ولم يكن شيء قبله) حال ہے اور کوفی مذہب کے مطابق یہ خبر ہے اور معنی بھی اس کا مساعد ہے کہ تقدیر ہے: (كان الله منفردا) اخفش نے کان واخواتہا کی خبر میں دخولِ واو کو مجوز کیا ہے جیسے: (كان زيد و أبوه قائم) جملہ مع الواو کو خبر بناتے ہوئے حال کے ساتھ خبر کی تشبیہ کرتے ہوئے! تو ربشتی کا میلان یہ ہے کہ یہ دو مستقل جملے ہیں اس کی تقریر بدء الخلق میں گزری، طیبی کہتے ہیں (كان) کا لفظ دونوں جگہ اپنے مدخول کے حسبِ حال ہے تو اول سے مراد ازلیت اور قدم ہے جبکہ ثانی عدم کے بعد حدوث ہے پھر کہا پس حاصل یہ ہے کہ قولہ: (و كان عرشه على

الماء) کا عطف قولہ: (کان الله) پر وجود اور ترتیب الی الذین کی تفویض میں حصولِ جملتین بارے اِخبار کے باب سے ہے، کہتے ہیں (فیه) ثم کے بمنزلہ ہے، بقول کرمانی قولہ: (وکان عرشه علی الماء) (کان الله) پر معطوف ہے اور اس سے معیت لازم نہیں آتی کیونکہ واوِ عاطفہ سے لازم اصلِ ثبوت میں اجتماع ہے اگرچہ وہاں تقدیم و تاخیر ہو، ان کے غیر نے کہا اسی لئے: (ولم یکن شیء غیره) کہا تا کہ معیت کے توہم کی نفی ہو، راغب کہتے ہیں (کان) اس چیز سے عبارت ہے جو زمان میں سے گزرا لیکن یہ اللہ تعالیٰ کے کثیر اوصاف میں ازلیت کے معنی سے عبارت ہے جیسے یہ قولہ تعالیٰ: (وَكَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً)[الفتح: ٢٦] کہتے ہیں اور جو اس سے استعمال کیا گیا کسی شیٔ کے وصف میں اس کے لئے اس وصف کے ساتھ متعلقاً جو اس میں موجود ہے تو یہ اس امر پر تنبیہ کیلئے کہ یہ وصف اس کے لئے لازم ہے یا یہ اس سے قلیل الانفکاک ہے (یعنی کم ہی الگ ہوتا ہے) جیسے قولہ تعالیٰ: (وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُوراً)[الإسراء: ٦٧] اور جب زمانۂ ماضی میں استعمال کیا جائے تو جائز ہے کہ یہ (علی حاله) مستعمل ہو اور یہ بھی جائز ہے کہ کبھی متغیر ہو نحو: (کان فلان کذا ثم صار کذا) اس سے استدلال کیا گیا ہے کہ عالم حادث ہے کیونکہ آپ کا قول: (ولم یکن شیء غیره) اس امر میں ظاہر ہے تو اللہ تعالیٰ کے سوا ہر شیٔ موجود کی گئی بعد اسکے کہ موجود نہ تھی۔

(أدرك ناقتك فقد ذهبت) ابو معاویہ کی روایت میں ہے: (انحلت ناقتك من عقالها)(یعنی وہ اپنی رسی سے کھل گئی ہے) آخرِ حدیث میں یہ بھی مزاد کیا: (فلا أدری ما کان بعد ذلك) یعنی پھر پتہ نہیں کہ بعد ازاں آنجناب نے کیا کچھ فرمایا (کہ میں اپنی اونٹنی کے چکر میں پڑ گیا تھا) ابن حجر کہتے ہیں صحابہ میں سے کسی کی مسانید میں اس قصہ کی نظیر نہیں دیکھی جو حضرت عمران نے ذکر کیا ہے اگر کوئی روایت ملتی تو ان کے جانے کے بعد کا حال جانا جاسکتا تھا، یہ بھی محتمل ہے کہ ان کے اٹھ کھڑے ہونے کے بعد یہ موضوع ختم ہو گیا ہو۔

(لوددت أنها قد ذهبت الخ) یہ ودِ مذکور ان کے مجموعی فعل پر متسلط ہے مثلاً اونٹنی کا رسہ چھڑا کر بھاگنا اور ان کا عدم قیام نہ کہ ان دو میں سے کسی ایک پر، کیونکہ اونٹنی کا بھاگنا تو رسی سے چھوٹ جانے سے ہو چکا تو اس ذہاب سے مراد کلی فقدان ہے۔

- 7419حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِاللَّهِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامٍ حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّ يَمِينَ اللَّهِ مَلأَى لاَ يَغِيضُهَا نَفَقَةٌ سَحَّاءُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْفَقَ مُنْذُ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فَإِنَّهُ لَمْ يَنْقُصْ مَا فِي يَمِينِهِ وَعَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ وَبِيَدِهِ الأُخْرَى الْفَيْضُ أَوِ الْقَبْضُ يَرْفَعُ وَيَخْفِضُ .

أطرافه 4684، 5352، 7411، - 7496 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص: ۲۷۶)

(وعرشه علی الماء) ابن راہویہ کی روایت میں ہے: (والعرش علی الماء) اس کا ظاہر یہ ہوا کہ اس کی تحدیث کے وقت وہ اس کیفیت میں ہو لیکن ما قبل حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ پانی پر عرش کا ہونا آسمان اور زمین کی تخلیق سے پیشتر تھا، تطبیق یہ دی جائے گی کہ وہ ہمیشہ سے پانی پر ہے اور اس پانی سے مراد سمندر کا پانی نہیں بلکہ یہ عرش کے نیچے کا پانی ہے جیسے اللہ کی مشیت ہوئی، اس کا بیان اوائلِ باب میں ذکر کردہ ایک حدیث میں بھی ہے، سمندر ہونا بھی محتمل ہے اس معنی میں کہ حاملینِ عرش کے قدم سمندر میں ہوں

جیسا کہ طبری اور بیہقی کے سدی عن ابومالک سے آیت: (وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ)[البقرة : ۲۵۵] کی تفسیر میں نقل کردہ بعض آثار میں ہے کہ وہ چٹان جو کہ ساتویں زمین ہے وہ منتہی الخلق ہے اس کے کناروں پر چار فرشتے ہیں ہر ایک کے چار چہرے ہیں ایک چہرہ انسانی چہرے جیسا، ایک شیر، ایک بیل اور ایک باز کے چہرے جیسا، وہ اس پر قائم ہیں اور انہوں نے زمینوں اور آسمانوں کا احاطہ کیا ہوا ہے ان کے سر کرسی کے نیچے ہیں اور کرسی عرش کے نیچے ہے، حضرت ابوذر کی ایک طویل حدیث جسے ابن حبان نے صحیح قرار دیا میں ہے کہ نبی اکرم نے ان سے فرمایا اے ابوذر یہ ساتوں آسمان کرسی سمیت ایسے ہیں جیسے کسی صحرا میں کوئی چھوٹا سا کڑا پڑا ہو اور کرسی کی نسبت عرش کی وسعت ایسے جیسے صحرا کا اس حلقہ پر! مجاہد سے اس کے لئے شاہد بھی ہے، اسے سعید بن منصور نے التفسیر میں صحیح سند کے ساتھ نقل کیا۔

- 7420 حَدَّثَنَا أَحْمَدُ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ الْمُقَدَّمِيُّ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ قَالَ جَاءَ زَيْدُ بْنُ حَارِثَةَ يَشْكُو فَجَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ يَقُولُ اتَّقِ اللَّهَ وَأَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ قَالَتْ عَائِشَةُ لَوْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كَاتِمًا شَيْئًا لَكَتَمَ هَذِهِ قَالَ فَكَانَتْ زَيْنَبُ تَفْخَرُ عَلَى أَزْوَاجِ النَّبِيِّ ﷺ تَقُولُ زَوَّجَكُنَّ أَهَالِيكُنَّ وَزَوَّجَنِي اللَّهُ تَعَالَى مِنْ فَوْقِ سَبْعِ سَمَوَاتٍ وَعَنْ ثَابِتٍ ﴿ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ ﴾ نَزَلَتْ فِي شَأْنِ زَيْنَبَ وَ زَيْدِ بْنِ حَارِثَةَ .

طرفه - 4787

ترجمہ: حضرت انس کہتے ہیں حضرت زید بن حارثہ [اپنے گھر کی جانب سے] شاکی تھے تو نبی پاک انہیں کہتے اللہ سے ڈرو اور بیوی سے گزارا کرو، حضرت عائشہ کہتی ہیں اگر نبی پاک نے وحی کی کوئی چیز چھپانی ہوتی تو یہ آیت چھپاتے، انس کہتے ہیں حضرت زینب ازواجِ نبی پر فخر کیا کرتی تھیں کہ تمہاری شادیاں تمہارے گھر والوں نے کیں جبکہ میری نبی پاک سے شادی اللہ نے ساتوں آسمانوں کے اوپر سے طے کی، ثابت سے منقول ہے کہ کہ آیت ﴿وتخفی الخ﴾ حضرت زینب اور زید بن حارثہ کے حال بارے نازل ہوئی۔

شیخ بخاری سب ناقلینِ صحیح کے ہاں غیر منسوب ہیں کلاباذی نے ذکر کیا کہ یہ احمد بن سیار مروزی ہیں بقول حاکم یہ احمد بن نصر نیشاپوری ہیں یعنی جن کا تفسیر سورۃ انفال میں ذکر ہوا ان کے شیخ محمد بن ابوبکر سے بخاری نے کتاب الصلاۃ میں بلا واسطہ روایت نقل کی ہے، ابونعیم نے مستخرج میں جزم کیا کہ بخاری نے یہ حدیث مقدمی سے بلا واسطہ نقل کی ہے مگر اول ہی معتمد ہے بخاری نے اس کا ایک حصہ ایک اور طریق کے ساتھ حماد بن زید سے تفسیر سورۃ احزاب میں نقل کیا ہے وہیں حضرت زینب اور حضرت زید کے اس قصہ پر مفصل کلام گزری۔

(قال أنس لو كان الخ) بظاہر یہ اسی سندِ مذکور کے ساتھ موصول ہے لیکن ترمذی نسائی، ابن خزیمہ اور اسماعیلی نے ان سے نقل کیا کہ (وَ تُخْفِي فِيْ نَفْسِكَ مَا اللهُ مُبْدِيْهِ)[الأحزاب: ۳۷]حضرت زینب بنت جحش کی بابت نازل ہوئی، حضرت زید کو ان سے شکوہ رہتا تھا آخر انہیں طلاق دینے کا ارادہ کیا اور نبی اکرم سے مشورہ کیا تو آپ نے کہا: (أَمْسِكْ عَلَيْكَ

زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللهَ) یہی قدرِ حدیث اس کے آخر میں یہاں اس لفظ کے ساتھ مذکور ہے: (وعن ثابت : وتخفی فی نفسك الخ) اس سے مستفاد ہے کہ یہ اسی سند کے ساتھ حضرت انس سے موصول ہے اور معلق نہیں، جہاں تک قولہ: (لو کان کاتما الخ) تو اسے اس جگہ کے سوا کہیں بھی حضرت انس سے موصول نہیں دیکھا، ابن تین کے بقول داودی نے اس قول کو حضرت عائشہ کی طرف منسوب کیا، کہتے ہیں غیرِ حضرت عائشہ سے (لَکَتَمَ عَبَسَ وَ تَوَلّیٰ) منقول ہے بقول ابن حجر میں نے سورہ احزاب کے باب میں حضرت عائشہ کی حدیث ذکر کی جس میں تھا کہ اگر آنجناب وحی سے کوئی شئ چھپانے والے ہوتے الخ اور یہ کہ مسلم اور ترمذی نے اسے تخریج کیا ہے پھر میں نے اسے مسند الفردوس میں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت عائشہ سے مرفوعاً ان الفاظ کے ساتھ پایا: (لو کنت کاتما شیئا من الوحی) عیاض نے الشفاء میں حضرت عائشہ اور حسن بصری کی طرف اس کی نسبت کرنے پر اقتصار کیا اور اس حدیثِ انس سے غافل رہے جبکہ یہ بخاری میں موجود ہے، ترمذی نے حدیثِ عائشہ نقل کر کے لکھا اس باب میں ابن عباس سے روایت بھی ہے، اس کے ساتھ اشارہ کیا جسے ۔۔۔ نے نقل کیا (بقول محشی یہاں اصل مطبوع میں خالی جگہ ہے) جہاں تک (عبس وتولی) بارے روایت تو اسے صرف عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم کے ہاں ہی پایا ہے جو کہ از ضعفاء ہیں، اسے طبری اور حاتم نے ان سے نقل کیا، کہتے ہیں کہا جاتا ہے کہ اگر نبی اکرم وحی کی کوئی شئ چھپانے والے ہوتے تو اپنی بابت نازل شدہ اس آیت کو چھپاتے اور ابن ام مکتوم اور سورہ عبس کے نزول کا قصہ ذکر کیا،

اس قصہ کو ترمذی، ابو یعلی، طبری اور حاکم نے حضرت عائشہ سے موصولا نقل کیا ہے اور اس میں یہ زیادت موجود نہیں اسے مالک نے موطا میں ہشام بن عروہ عن ابیہ سے مرسلا نقل کیا اور ہشام سے یہی محفوظ ہے! یحی بن سعید اموی ہشام سے اسے موصولا نقل کرنے میں منفرد ہیں اسے ابن مردویہ نے ایک اور طریق کے ساتھ بھی حضرت عائشہ اس کے بغیر روایت کیا ہے اسی طرح حدیثِ ابو امامہ سے بھی، عبد بن حمید، طبرانی اور ابن ابو حاتم نے قتادہ، مجاہدہ، عکرمہ، ابو مالک، غفاری، ضحاک اور حکم وغیرہم سے اسے مرسلا نقل کیا ان میں سے کسی کے ہاں یہ زیادت مذکور نہیں۔

(قال وکانت زینب تفخر الخ) اسے اسماعیلی نے عارم بن فضل عن حماد سے اسی سند کے ساتھ ان الفاظ سے نقل کیا: (نزلت فی زینب بنت جحش، فَلَمَّا قَضیٰ زَیْدٌ مِنْهَا وَطَراً زَوَّجْنَاکَهَا ، الآیة وکانت تفخر الخ) پھر عیسی بن طہمان عن انس کی اس بابت روایت ذکر کی اور یہ بخاری کی آخری ثلاثی روایت ہے، عیسی کی ایک اور حدیث بھی کتاب اللباس میں گزری ہے لیکن وہ ثلاثی نہیں، اسماعیلی نے فریابی اور ابوقتیبہ عن عیسی سے یہ الفاظ بھی مزاد کئے: (أنتن أنکحکنّ آباؤ کن) (یعنی تمہاری شادیاں تمہارے آباء نے کرائیں) یہ اطلاقِ لبعض علی الکل پر محمول ہے وگرنہ محقق یہ ہے کہ والد کے ہاتھوں جن امہات المومنین کی نبی اکرم کے ساتھ شادیاں ہوئیں وہ یہ ہیں: حضرات عائشہ اور حفصہ، ان کی بابت تو یقینی ہے جبکہ حضرات سودہ، زینب بنت خزیمہ اور جویریہ کے بارہ میں احتمال ہے (کہ والد کے ہاتھوں یا کسی اور ولی کے ہاتھوں) جہاں تک ام سلمہ، ام حبیبہ، صفیہ اور میمونہ ہیں تو ان کی شادیاں ان کے والد کے ہاتھوں سرانجام نہیں پائی تھیں، ابن سعد کے ہاں حضرت انس سے ایک اور طریق کے ساتھ مذکور ہے کہ حضرت زینب نے کہا یا رسول اللہ میں آپ کی کسی دیگر زوجہ کی مانند نہیں ہوں کہ ان میں سے ہر ایک کی شادی ان کے والد، بھائی یا کسی اور اہل

کے ہاتھوں انجام پائی ہے ما سوائے میرے، اس کی سند ضعیف ہے، ایک اور موصول طریق کے ساتھ حضرت ام سلمہ سے منقول ہے کہ حضرت زینب نے کہا میں ازواج مطہرات میں سے کسی کی مانند نہیں ہوں کہ ان کی شادیاں ان کے اولیاء نے مہور کے عوض کی ہیں جبکہ میری شادی اللہ نے اپنے رسول سے خود کی اور میری بابت قرآن میں آیت نازل کی، شعبی سے مرسل روایت میں ہے کہ حضرت زینب نے کہا یا رسول اللہ میرا حق آپ پر دیگر ازواج کی نسبت زیادہ ہے کیونکہ منکحا ان سے بہترہ، سفیراً ان سے اکرم اور رشتہ کے لحاظ سے ان سے اقرب ہوں تو الرحمٰن نے اپنے عرش کے اوپر سے مجھے آپ کے ساتھ بیاہا ہے اور حضرت جبریل اس شادی کے سفیر بنے اور میں آپ کی پھوپھی زاد ہوں اور میرے سوا کسی اور آپ کی بیوی کی آپ سے قرابتداری نہیں ہے، اسے طبری اور ابو القاسم طحاوی نے اپنی کتاب (الحجة والتبیان) میں نقل کیا۔ (من فوق سبع سموات) ابن طہمان عن انس کی مذکورہ روایت میں اس کے بعد یہ الفاظ ہیں: (وكانت تقول إن الله عز وجل أَنْكَحَنِيُ فی السماء) عیسی بن طہمان کی بابت ابن حبان نے کلام کی ہے مگر محدثین نے اسے ان سے قبول نہیں کیا۔

(وأطعم عليها يومئذ الخ) یعنی ان کے ولیمہ میں، تفسیر سورہ احزاب میں یہ واضحاً گزرا۔ (وعن ثابت و تخفی فی نفسك الخ) اسی طرح ہی مرسلا واقع ہوا، یہ یعلی بن منصور عن حماد بن زید سے موصولا اس میں حضرت انس کے ذکر کے ساتھ گزرا ہے احمد بن عبدہ کے ہاں بھی موصول ہے اسماعیلی نے اسے محمد بن سلیمان لوین عن حماد سے بھی موصولا نقل کیا، سلیمان بن مغیرہ نے ثابت عن انس سے حضرت زینب کی تزویج کی کیفیت بیان کی ہے، کہتے ہیں حضرت زید سے ان کی عدت پوری ہوئی تو نبی اکرم نے حضرت زید سے کہا میرا پیغامِ نکاح پہنچاؤ تو پوری حدیث ذکر کی، اسے تفسیر سورہ احزاب میں وارد کیا ہے، کرمانی لکھتے ہیں قولہ (فی السماء) کا ظاہر غیر مراد ہے (محشی تبصرہ کرتے ہیں کہ ظاہر ہی تو مراد ہے اور اللہ اپنے عرش پر مستوی ہے تو اللہ کیلئے علوِ صفات و ذات ہے جیسا کہ اس کے لئے علوِ حقیقت ہے وہ حقیقۃً اپنے بندوں سے فوق ہے جیسے فرمایا: وَهُوَ الْقَاهِرُ فوق عبادہ اور: يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ اور: الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى تو وہ عرش پر مستوی ہے اور اس کے بندوں سے کچھ اس پر مخفی نہیں، اس کے آسمان میں ہونے کے دو متنوع معانی مراد لئے جاتے ہیں جو باہم متضاد نہیں ایک یہ کہ اللہ آسمان میں ہے یعنی اس پر ہے تو [فی] بمعنی [علیٰ] ہے جیسے اس آیت میں: أَ فَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ، أی علی الأرض، دوم آسمان سے مراد علو ہے جیسا کہ فصیح عربی زبان میں ہے تو اس کا آسمان میں ہونا یعنی علو میں ہونا، تب [فی] ظرفیہ ہوگا اور [السماء] میں یہی اصل ہے کہ اسکے ساتھ علو مراد لیا جاتا ہے اور اس سب سے اللہ تعالیٰ کا عرش یا آسمان کے ساتھ حلول لازم نہیں تو یہ لازم ہے، جس نے تشبیہ کو اپنے ذہن میں رکھا تو اس نے اسے تاویل ونفی پر لگا دیا، اس سے اہلِ حق کے لئے تمثیل، تکییف، تعطیل اور تحریف لازم نہیں آتیں بلکہ وہ علو میں ہے اور عرش کے اوپر وہ اس پر اس طور پر مستوی ہے جو اس کی جلالت کے لائق ہے کسی شئ میں وہ اپنی صفات میں اپنی خلق کے ساتھ مشابہ نہیں)

اللہ تعالیٰ حلول فی المکان (یعنی کسی ایک جگہ تشریف فرما ہونے) سے منزہ ہے لیکن جب جہتِ علو دیگر جہات سے اشرف ہے تو اس کی اضافت اللہ کی طرف کی، علوِ ذات وصفات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے! بقول ابن حجر اس قسم کی بات ان کے غیر نے بھی کی فوقیت ونحوہا کی بابت وارد الفاظ کے بارہ میں، راغب کہتے ہیں (فوق) مکان، زمان، جسم، عدد، مرتبہ اور قہر میں مستعمل ہے تو اول باعتبارِ علو کے ہے اور اس کا مقابل (تحت) ہے جیسے: (قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلٰى اَنْ يَّبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ اَوْ مِنْ

تَحتِ اَرجُلِكُمُ)[الأنعام:٦٥] دوم چڑھنے اوراترنے کے اعتبار سے جیسے کہا: (إِذ جَاءُ وكُم مِّن فَوقِكُم وَ مِن اَسفَلَ مِنكُم)[الأحزاب: ١٠] سوم عدد میں جیسے کہا: (بَعُوضَةً فَمَا فَوقَهَا)[البقرة: ٢٦] پانچ دنیوی رتبہ وفضیلت کے اعتبار سے واقع ہے، جیسے فرمایا: (وَ رَفَعنَا بَعضَهُم فَوقَ بَعضٍ دَرَجَاتٍ)[البقرة : ٢١٢] اس کا چھٹا استعمال جیسے ان آیتوں میں ہوا: (وَهُوَ القَاهِرُ فَوقَ عِبَادِهِ) اور (يَخَافُونَ رَبَّهُم مِن فَوقِهِم) ملخصا۔

- 7421 حَدَّثَنَا خَلَّادُ بنُ يَحيَى حَدَّثَنَا عِيسَى بنُ طَهمَانَ قَالَ سَمِعتُ أَنَسَ بنَ مَالِكٍ ؓ يَقُولُ نَزَلَت آيَةُ الحِجَابِ فِي زَينَبَ بِنتِ جَحشٍ وَأَطعَمَ عَلَيهَا يَومَئِذٍ خُبزًا وَلَحمًا وَكَانَت تَفخَرُ عَلَى نِسَاءِ النَّبِيِّ ﷺ وَكَانَت تَقُولُ إِنَّ اللَّهَ أَنكَحَنِي فِي السَّمَاءِ

أطرافه 4791، 4792، 4793، 4794، 5154، 5163، 5166، 5168، 5170 5171، 5466، 6238، 6239، 6271 -

ترجمہ: انس کہتے ہیں آیتِ حجاب حضرت زینب سے شادی کے موقع پہ نازل ہوئی تھی آپ نے ان کے ولیمہ میں گوشت روٹی کا انتظام کیا تھا، (آگے کا ترجمہ گزرا)۔

(إن الله تعالى لما قضى الخ) یہ باب (ويحذر كم الله نفسه) میں گزری ہے اس پر کچھ کلام آگے باب (فی لوح محفوظ) میں آئے گی، خطابی کہتے ہیں کتاب سے مراد دو میں سے ایک شئ ہے: یا قضا جو اللہ نے (قضاه) جیسے اس کا یہ قول: (كَتَبَ اللّٰهُ لَأَغلِبَنَّ أَنَا وَ رُسُلِيٰ)[المجادلة: ٢١] أي قضى ذلك ، کہتے ہیں قولہ: (فوق العرش) کا معنی ہوگا کہ اسکے پاس اس کا علم ہے تو وہ نہ اسے بھولتا ہے اور نہ تبدیل کرے گا جیسے فرمایا: (فِي كِتَابٍ لَايَضِلُّ رَبِّيْ وَلَا يَنسىٰ)[طه: ٥٢] یا اس سے مراد لوحِ محفوظ ہے جس میں خلق کی اصناف اور ان کے امور، آجال، ارزاق اور احوال کا بیان ہے اور (فهو فوق العرش) کا معنی ہوگا کہ اس کا ذکر وعلم اور یہ سب اس تخریج میں جائز ہے کہ عرش مخلوق ہے جسے فرشتے اٹھائے ہوئے ہیں تو مستحیل نہیں کہ اٹھانے کے دوران وہ عرش کو مس نہ کرتے ہوں اگر چہ حاملِ عرش اور اسکے حملہ کا حامل اللہ ہے، ہمارا کہنا کہ اللہ عرش پر ہے، سے مراد یہ نہیں کہ وہ اس کے لئے ماس (یعنی چھوتا ہوا) ہے یا اس میں متمکن ہے یا اس کی جہات میں سے کسی جہت میں متحیز (یعنی متمکن) ہے بلکہ یہ ایک ایسی خبر ہے کہ توقیف اس کے ساتھ وارد ہے تو ہم اس کے قائل ہوئے اور اس سے تکییف کی نفی کی کیونکہ اس کی مثل کوئی شئ نہیں، قولہ: (فوق عرشه) کتاب کی صفت ہے، بعض نے کہا یہاں فوق بمعنی (دون) ہے جیسے اس آیت میں مذکور ہوا: (بَعُوضَةً فَمَا فَوقَهَا) یہ بعید ہے، ابن ابو جمرہ کہتے ہیں کتابِ مذکور کے فوق العرش ہونے سے ماخوذ ہے کہ حکمت کا اقتضاء ہوا کہ عرش حامل ہو اس کا جو اللہ نے چاہا اللہ کی حکمت اور قدرت کے اثر سے اور اس کا غیب پوشیدہ ہے تا کہ وہ اس کے ساتھ علم واحاطہ کے طریق سے متاثر ہو (یعنی جو اسی کے ساتھ خاص ہے) تو یہ اسکے علمِ غیب کے ساتھ انفرادیت کی بڑی ادلہ میں سے ہے!

کہتے ہیں اور یہ قولہ: (الرَّحمٰنُ عَلَى العَرشِ استَوىٰ) کیلئے تفسیر ہوسکتا ہے یعنی جو چاہے اپنی قدرت میں سے (عرش پر رکھے) اور یہ اسکی کتاب ہے جسے عرش پر رکھا ہے (یہاں محشی کہتے ہیں یہ تناقض ہے کبھی تو وہ کتاب کی عندیت کو اسکے ذکر وعلم

کے ساتھ مؤول کرتے ہیں اور کبھی صفتِ استواء کو قدرت کی طرف مؤول کیا جارہا ہے، اثباتِ کتاب بھی ہے اس کے ساتھ جسے اللہ نے فوق العرش رکھا، دونوں تاویلیں باطل ہیں درست وہ جس پر اس صحیح حدیث کی دلالت ہے کہ وہ اللہ کے ہاں فوق العرش ہے، حقِ واجب یہ ہے کہ لوحِ محفوظ کی فوق العرش عندیت کے اثبات کا اعتقاد رکھا جائے ، اپنے عرش پر اللہ تعالیٰ کا استواء حقیقی ہے اس طور جو اللہ کے لائق ہو تو نفی ، تاویل یا تعطیل کیلئے کوئی مسوغ نہیں)۔

- 7422حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ إِنَّ اللَّهَ لَمَّا قَضَى الْخَلْقَ كَتَبَ عِنْدَهُ فَوْقَ عَرْشِهِ إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي

ترجمہ: ابوہریرہؓ رسول اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے جب مخلوق کو پیدا کیا تو اپنی کتاب میں لکھا یعنی اپنی نسبت اور وہ نوشتہ اس کے پاس عرش پر رکھا ہوا ہے کہ میری رحمت میرے غضب پر غالب ہے۔

(إن في الجنة مائة درجة الخ) اس کی شرح الجهاد میں قولہ: (كان حقا على الله) پر کلام سمیت گزری اور اسکا معنی اس آیت والا معنی ہے: (كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ) [الأنعام: ۵۴] اس کا معنی یہ نہیں کہ یہ اس کیلئے لازم ہے کیونکہ کوئی اسکے لئے آمر ونا ہی نہیں کہ جس کا مطالبہ اس کی نسبت موجبِ لزوم ہو در اصل اس کا مطلب اس کے وعدہِ ثواب کا اِنجاز ہے اور وہ اپنے وعدہ کا خلاف نہیں کرتا، جہاں تک قولہ: (مائة درجة) تو اسکے سیاق میں تصریح نہیں کہ جنت کے درجات کی بس یہی تعداد ہے اور اس میں کوئی زیادت نہیں کیونکہ زیادت کی نفی کرنے والی کوئی شیٔ نہیں ، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ ابوسعید کی مرفوع حدیث جسے ابوداؤد نے نقل کیا اور ترمذی اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا، میں ہے کہ صاحبِ قرآن سے کہا جائے گا: (اِرْقَ و رَتِّلْ كما كنت تُرَتِّلُ في الدنيا فإنَّ مَنْزِلَكَ عند آخِرِ آيةٍ تَقرَؤُهَا)(یعنی جیسے ترتیل سے دنیا میں پڑھتے تھے اسی طرح پڑھتا جا اور چڑھتا جا جہاں ختمِ قرآن ہو وہیں تمہاری منزل ہے) اور قرآن کی آیات کی تعداد چھ ہزار اور دو سو سے اکثر ہے(مشہور ہے کہ تعدادِ آیات:۶۶۶۶ ہے) اس تعداد پر زائد کسور کی بابت اختلاف ہے۔

(كل درجتين ما بينهما كما بين السماء و الأرض) ارض وسماء کی درمیانی مسافت کی بابت وارد حدیث مختلف ہے وہاں ترمذی میں اس مذکور کا ذکر کیا تھا کہ یہ (مسافت) سو برس کی ہے، طبرانی میں پانچ سو برس کا ذکر ہے یہاں مزید یہ ذکر کرتا ہوں کہ ابن خزیمہ نے اپنی صحیح کی کتاب التوحید میں اور ابن ابو عاصم نے کتاب السنہ میں ابن مسعود سے نقل کیا کہ آسمانِ دنیا اور اس سے اگلے آسمان کے مابین پانچ سو برس کی مسافت ہے اور ہر آسمان کی مسافت پانچ سو برس کی ہے، ایک روایت میں ہے ہر آسمان کی موٹائی (بھی) پانچ سو برس کی مسیرت (یعنی سفر) ہے اور ساتویں آسمان اور کرسی کے مابین پانچ سو برس کی مسافت ہے اور کرسی اور پانی کے مابین پانچ سو برس ہیں اور عرش کرسی کے اوپر اور اللہ عرش پر ہے اور اس پر تمہارے اعمال میں سے کچھ بھی مخفی نہیں ! بیہقی نے حضرت ابوذر سے اس کا نحو مرفوعا روایت کیا البتہ اس میں ساتویں آسمان اور کرسی اور مابعد کا ذکر موجود نہیں، اس میں یہ زیادت کی کہ ساتویں آسمان تا عرش تک سب کا مثل ہے، ابو داود کے ہاں۔ ابن خزیمہ اور حاکم نے صحت کا حکم لگایا، حضرت عباس بن عبد المطلب کی مرفوع

حدیث میں ہے کیا جانتے ہو آسمان اور زمین کا درمیانی بُعد کیا ہے؟ عرض کی نہیں، فرمایا اکہتر یا بہتر یا تہتر، فرمایا اور جو اس کے اوپر ہے وہ بھی اس کا مثل ہے حتی کہ ساتوں آسمان شمار کئے پھر (کہا) ساتویں آسمان کے اوپر سمندر ہے جس کی تہہ تا سطح تک کی باہمی مسافت وہ جو آسمانوں کی باہمی ہے پھر اس کے اوپر آٹھ اوعال (پہاڑی بکرے کو وعل کہتے ہیں جس کی جمع اوعال ہے) ہیں جن کے کھروں اور گھٹنوں کے درمیان کا فاصلہ وہ جو دو آسمانوں کا درمیانی فاصلہ ہے پھر اس کے اوپر عرش ہے جس کا نچلے سرے سے اوپر والے سرے تک کا درمیانی فاصلہ ایسا جو دو آسمانوں کا باہمی فاصلہ ہے پھر اس کے اوپر اللہ تعالی ہے

ان دونوں روایتوں میں مذکور اس عدد کے اختلاف کی تطبیق یہ ہے کہ پانچ سو برس کو سیر بطیء (یعنی آہستہ روی سے چلنا) پر محمول کیا جائے جیسے مثلا پیدل چلنے والے کی نارمل رفتار اور سبعین کو سیر سریع پر محمول کیا جائے اگر سبعین پہ زیادت کی تحدید نہ ہوتی تو ہم سبعین کو مبالغہ (اور کثرت) پر محمول کر لیتے تب یہ پانچ سو برس کے ذکر کے منافی نہ ہوتا، فوقیت کی تشریح قبل ازیں ہو چکی۔ (وفوقه عرش الخ) اکثر کے ہاں فوق نصب کے ساتھ ہے ظرفیت کی بناء پر، ماقبل احادیث اس کے لئے مؤید ہیں، المشارق میں منقول ہے کہ اصیلی نے اسے رفع کے ساتھ ضبط کیا ہے (أعلاه) کے معنی میں، المطالع میں اس کا انکار کیا اور لکھا اصیلی نے بھی دیگر کی طرح نصب کے ساتھ ہی مقید کیا ہے، (فوقه) میں ضمیر فردوس کیلئے ہے مگر ابن تین کہتے ہیں یہ تمام جنت کی طرف راجع ہے آخرِ حدیث کے اس جملہ کے ساتھ اس کا تعقب کیا گیا: (ومنه تفجر أنهار الجنة) کہ یہاں جزماً ضمیر کا مرجع فردوس ہے سب جنان کے لئے اس کا ہونا مستقیم نہیں اگرچہ کشمیہنی کے نسخہ میں یہ الفاظ ہیں: (ومنها تفجر) کیونکہ یہ خطا ہے، اسماعیلی نے حسن و سفیان عن ابراہیم بن منذر یعنی اس کے شیخِ بخاری سے (ومنه) کے ساتھ نقل کیا ہے۔

- 7423حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُنْذِرِ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ فُلَيْحٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي حَدَّثَنِي هِلاَلٌ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَقَامَ الصَّلاَةَ وَصَامَ رَمَضَانَ كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ هَاجَرَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ جَلَسَ فِي أَرْضِهِ الَّتِي وُلِدَ فِيهَا قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلاَ نُنَبِّئُ النَّاسَ بِذَلِكَ قَالَ إِنَّ فِي الْجَنَّةِ مِائَةَ دَرَجَةٍ أَعَدَّهَا اللَّهُ لِلْمُجَاهِدِينَ فِي سَبِيلِهِ كُلُّ دَرَجَتَيْنِ مَا بَيْنَهُمَا كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ فَإِذَا سَأَلْتُمُ اللَّهَ فَسَلُوهُ الْفِرْدَوْسَ فَإِنَّهُ أَوْسَطُ الْجَنَّةِ وَأَعْلَى الْجَنَّةِ وَفَوْقَهُ عَرْشُ الرَّحْمَنِ وَمِنْهُ تَفَجَّرُ أَنْهَارُ الْجَنَّةِ .

طرفه - 2790 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴ ص: ۳۰۵)

بدء الخلق اور تفسیر سورہ یٰس میں اس کی شرح گزری، یہاں اس سے مراد اس امر کا اثبات کہ عرش مخلوق ہے اس لئے کہ ثابت ہوا کہ اسکے لئے فوق اور تحت ہیں اور یہ مخلوقات کی صفات میں سے ہیں۔

- 7424حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ التَّيْمِيُّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ دَخَلْتُ الْمَسْجِدَ وَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ جَالِسٌ فَلَمَّا غَرَبَتِ الشَّمْسُ

قَالَ يَا أَبَا ذَرٍّ هَلْ تَدْرِي أَيْنَ تَذْهَبُ هَذِهِ قَالَ قُلْتُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ قَالَ فَإِنَّهَا تَذْهَبُ تَسْتَأْذِنُ فِي السُّجُودِ فَيُؤْذَنُ لَهَا وَكَأَنَّهَا قَدْ قِيلَ لَهَا ارْجِعِي مِنْ حَيْثُ جِئْتِ فَتَطْلُعُ مِنْ مَغْرِبِهَا ثُمَّ قَرَأَ ﴿ذَلِكَ مُسْتَقَرٌّ لَهَا﴾ فِي قِرَاءَةِ عَبْدِ اللَّهِ .

أطرافه 3199، 4802، 4803، - 7433 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۷۰۰)

مغرب سے طلوعِ آفتاب کی صفت کا بیان باب (قول النبی ﷺ بعثت أنا والساعة كهاتين) کتاب الرقاق میں گزرا بقول ابن بطال سورج کے استیذان کا معنی یہ ہے کہ اللہ اس میں حیات تخلیق کر دیتا ہے تو اس حال میں اس کیلئے بات کرنا ممکن ہوتا ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ جمادات وموات کے احیاء پر قادر ہے، ان کے غیر نے کہا محتمل ہے کہ استیذان کی اس طرف نسبت مجازی ہو اور مراد اس پر موکل فرشتوں کا بات کرنا ہو۔

- 7425حَدَّثَنَا مُوسَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ السَّبَّاقِ أَنَّ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ وَقَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ خَالِدٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنِ ابْنِ السَّبَّاقِ أَنَّ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ حَدَّثَهُ قَالَ أَرْسَلَ إِلَيَّ أَبُو بَكْرٍ فَتَتَبَّعْتُ الْقُرْآنَ حَتَّى وَجَدْتُ آخِرَ سُورَةِ التَّوْبَةِ مَعَ أَبِي خُزَيْمَةَ الأَنْصَارِيِّ لَمْ أَجِدْهَا مَعَ أَحَدٍ غَيْرِهِ ﴿ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ ﴾ حَتَّى خَاتِمَةِ بَرَاءَةٌ .

أطرافه 2807، 4049، 4679، 4784، 4986، 4988، 4989، 7191 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۳۲۳)

7425م -حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يُونُسَ بِهَذَا وَقَالَ مَعَ أَبِي خُزَيْمَةَ الأَنْصَارِيِّ

جمعِ قرآن بارے زید بن ثابت کی حدیث جس کی شرح فضائل القرآن میں گزری، مراد سورۃ توبہ کی آخری آیت کا مذکور یہ جملہ: (وهو رب العرش العظيم) کیونکہ اس نے اثبات کیا کہ عرش کیلئے رب ہے لہذا یہ مربوب ہے اور ہر مربوب مخلوق ہے، شیخ بخاری موسی، ابن اسماعیل ہیں پہلی سند کے ان کے شیخ ابن سعد ہیں، لیث کی معلق روایت موصول کرنے والے کا ذکر تفسیر سورہ براءہ میں گزرا ان کی مسند روایت کا سیاق فضائل القرآن میں مع شرحِ حدیث گزرا ہے۔

- 7426حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَقُولُ عِنْدَ الْكَرْبِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْعَلِيمُ الْحَلِيمُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَرَبُّ الأَرْضِ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ

دعائے کرب بارے ابن عباس کی روایت، کتاب الدعوات میں اس کا ترجمہ وشرح گزری! سعید سے مراد ابن ابوعروبہ ہیں ابوالعالیہ، ریاحی ہیں ان کا نام رفیع تھا اور جو ابوالعالیہ براء ہیں ان کا نام زیاد بن فیروز تھا ان کی بھی ابن عباس سے روایت ابواب تقصیر الصلاۃ میں گزری ہے۔

- 7427حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ النَّاسُ يَصْعَقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَإِذَا أَنَا بِمُوسَى آخِذٌ بِقَائِمَةٍ مِنْ قَوَائِمِ الْعَرْشِ

أطرافه 2412، 3398، 4638، 6916، - 6917 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص: ۲۰۲)

- 7428وَقَالَ الْمَاجِشُونُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْفَضْلِ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ بُعِثَ فَإِذَا مُوسَى آخِذٌ بِالْعَرْشِ

أطرافه 2411، 3408، 3414، 6517، 6518، - 7472 (سابقہ)

مختصراً نقل کی، اسی سند کے ساتھ تاماً یہ کتاب الاِ شخاص میں گزری ہے۔(وقال الماجشون) یہ عبدالعزیز بن ابوسلمہ ہیں، عبداللہ بن فضل سے مراد ابن عباس بن ربیعہ بن حارث بن عبدالمطلب ہاشمی ہیں۔ (عن أبي سلمة) یعنی ابن عبدالرحمٰن بن عوف، ابومسعود دمشقی اطراف میں لکھتے ہیں۔محدثین کی ایک جماعت نے ان کی تبع کی، کہ ماجشون نے دراصل یہ روایت عبداللہ بن فضل عن اعرج سے اخذ کی ہے نہ کہ ابوسلمہ سے،انہوں نے بخاری پر(عن أبي سلمة) کہنے میں وہم کا حکم لگایا، اعرج کی یہ مشارالیہ حدیث احادیث الانبیاء میں عبدالعزیز بن ابوسلمہ الماجشون کے حوالے سے گزری ہے جیسا کہ انہوں نے کہا اسی طرح مسلم نے الفضائل اورنسائی نے التفسیر میں ان کے طریق سے نقل کی، لیکن میرے لئے متحرر یہ ہوا ہے کہ عبداللہ بن فضل کے اس حدیث میں دوشیوخ ہیں چنانچہ ابوداود طیالسی نے اپنی مسند میں اسے عبدالعزیز بن ابوسلمہ عن عبداللہ بن فضل عن ابوسلمہ سے اسی حدیث کا ایک طرف تخریج کیا ہے اور میرے لئے ظاہر ہوا ہے کہ جنہوں نے(عن الماجشون عن عبد الله بن الفضل عن الأعرج) کہا، یہ ارجح ہے اسی لئے بخاری نے اسے موصول کیا اور دوسرے کو معلقاً نقل کیا تو اگر ہم سبیل الجمع پر چلیں تو ترجیح سے مستغنی ہوا جا سکتا ہے بصورت دیگر بھی دونوں صورتوں میں بخاری پر اعتراض واستدراک نہیں بنتا، اسی طرح ابن صلاح پر تعقب بھی نہیں بنتا ان کے یہ تفرقہ کرنے میں کہ بخاری اگر(قال فلان) جزم کے ساتھ کہیں تو یہ محکوم بالصحت ہوگا بخلاف اس مقام کے جہاں جزم نہ کریں تب اس کی صحت جازم نہ ہوگی، بعض معترضین نے اس مثال کے ساتھ تمسک کیا اور کہا اس روایت میں جزم کا صیغہ استعمال کیا ہے حالانکہ یہ ان کا وہم ہے، تو ثابت ہوا کہ کوئی وہم نہیں، متن کی شرح احادیث الانبیاء کے قصہ حضرت موسیٰ میں گزر چکی وہاں اسی سند کے ساتھ بتمامہ نقل کی ہے، تکملہ کے عنوان سے لکھتے ہیں مرسلِ قتادہ میں واقع ہے کہ عرش سرخ یاقوت کا بنا ہے اسے عبدالرزاق نے معمرعنہ سے آیت (وكان عرشه على الماء) کی تفسیر میں نقل کیا، کہتے ہیں یہ اس کی بدءِ خلق ہے اور آسمان کی ابھی تخلیق نہ کی تھی اور اس کا عرش سرخ یاقوت سے ہے اس کے لئے سہل بن سعد سے مرفوع شاہد بھی ہے لیکن اس کی سند ضعیف ہے۔

- 23 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ تَعْرُجُ الْمَلاَئِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ (قرآن میں اللہ کیلئے جہتِ علو کا اثبات)

وَقَوْلِهِ جَلَّ ذِكْرُهُ ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ ﴾ وَقَالَ أَبُو جَمْرَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ بَلَغَ أَبَا ذَرٍّ مَبْعَثُ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ لأَخِيهِ اعْلَمْ لِي عِلْمَ

هَذَا الرَّجُلِ الَّذِي يَزْعُمُ أَنَّهُ يَأْتِيهِ الْخَبَرُ مِنَ السَّمَاءِ وَقَالَ مُجَاهِدٌ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُ الْكَلِمَ الطَّيِّبَ ، يُقَالُ ذِي الْمَعَارِجِ الْمَلَائِكَةُ تَعْرُجُ إِلَى اللَّهِ (اللہ کا فرمان: اسی کی طرف کلم طیب چڑھتے ہیں، ابوحمزہ ابن عباس سے ناقل ہیں کہ جب ابوذر کو نبی پاک کی بعثت کا پتہ چلا تو اپنے بھائی سے کہا اس نبوت کے مدعی کی میرے لئے خبر لاؤ جسکا دعوی ہے کہ آسمان سے اسکے پاس خبر آتی ہے، بقول مجاہد عملِ صالح کلم طیب کو بلند کرتا ہے، کہا جاتا ہے: ذی المعارج فرشتے ہیں جو اللہ کی طرف اوپر چڑھتے ہیں)

جہاں تک پہلی آیت تو کلامِ اخیر کی طرف اشارہ کیا ہے جو اس کی تفسیر میں وارد ہوا اور یہ فراء کا قول ہے۔(والمعارج) یہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اپنے نفس کا اس کے ساتھ وصف کیا کیونکہ فرشتے اس کی طرف چڑھتے ہیں ، ان کے غیر نے نقل کیا کہ (ذی المعارج) کا معنی ہے: (الفواضل العالية) (فاضل کی جمع ،یعنی ذی فضیلت) جہاں تک دوسری آیت تو اس کے لئے مجاہد کی تفسیر کی طرف اشارہ کیا اس اثر میں جو اس سے قبل ہے، اسے فریابی نے ابن ابونجیح عن مجاہد سے موصول کیا ،بیہقی نے علی بن ابوطلحہ عن ابن عباس سے اس کی تفسیر میں نقل کیا کہ (الكلم الطيب) سے مراد ذکر اللہ ہے اور(العمل الصالح) اللہ کے فرائض کی ادائیگی تو جس نے ذکر اللہ کیا مگر فرائض کی ادائیگی نہ کی اسکا عمل رد کر دیا جاتا ہے! بقول فراء اس کا معنی ہے کہ عملِ صالح کلم طیب کو بلند کرتا ہے یعنی کلامِ طیب تب قبول کی جاتی ہے جب عملِ صالح بھی ساتھ ہو، جہاں تک ابوجمرہ کی تعلیق تو وہ باب (إسلام أبي ذر) میں گزری ہے وہاں بطولہ نقل کیا تھا، یہاں غرضِ ترجمہ اس کا یہ جملہ ہے:(يأتيه الخبر من السماء) اس کی بھی وہیں شرح ہوئی ، راغب کہتے ہیں عروج(ذهاب في صعود) ہے(یعنی اوپر کی طرف جانا) ابوعلی قالی کتاب البارع میں لکھتے ہیں معارج معرج کی جمع ہے جیسے مصاعد مصعد کی اور عروج ارتقاء ہے، کہا جاتا ہے (عرج يعرج عروجا و معرجا)اور معرج مصعد ہے (یعنی آلہِ عروج) اور یہ وہ طریق جس کے ذریعہ فرشتے آسمان کی طرف چڑھتے ہیں، معراج سیڑھیوں کے مشابہ ہے جن کے ذریعہ ارواح قبض کی جانے کے بعد اوپر جاتی ہیں اور جہاں بنی آدم کے اعمال چڑھتے ہیں بقول ابن درید مرتے وقت انسان اس کا معائنہ ونظارہ کرتا ہے تبھی اس کی آنکھیں کھلی رہ جاتی ہیں جیسا کہ مفسرین کا زعم ہے! کہا جاتا ہے کہ وہ اتنا حسین المنظر ہے کہ روح جب اسے دیکھتی ہے تو نکلنے سے باز نہیں رہ سکتی

بیہقی لکھتے ہیں کلامِ طیب اور صدقہِ طیبہ کا صعود قبولیت سے عبارت ہے اور فرشتوں کا عروج آسمان میں اپنے ٹھکانوں کی طرف ہوتا ہے اور جو اس سے تعبیر کرتے ہوئے (إلى الله) کہا تو یہ سلف کے حوالے سے جو تفویض کا تذکرہ ہوا، اس پر محمول ہے (یہاں محشی لکھتے ہیں کہ کچھ قبل تفویضِ مطلق سے سلف کا تبرؤ ظاہر کیا تھا اور یہ تحقیق کہ ان کے ہاں تفویض محض کیفیت کی بابت ہے جیسا کہ امام مالک و دیگر ائمہ سے منقول ہے) بعد کے ائمہ سے تاویل منقول ہے، ابن بطال کہتے ہیں بخاری کی اس باب میں غرض جہمیہ مجسمہ کا رد کرنا ہے ان کے ان ظواہر کے ساتھ تمسک وتعلق کا ، متقرر ہو چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں لہذا وہ کسی ایسی جگہ کا محتاج نہیں جہاں وہ مستقر ہو، وہ ازل میں لا مکان تھا اور معارج کی اس کی طرف اضافت اضافتِ تشریف ہے اس کی طرف ارتفاع کا معنی ہے اس کا اعتلاء (یعنی بلند ہونا) ، مکان سے اس کی تنزیہہ کے ساتھ (محشی لکھتے ہیں ابن بطال کی اس تحریر میں ۔ اللہ انہیں معاف کرے۔ کئی منکرات ہیں، ایک : اللہ سے مکان میں استقرار اور جسمیت کی نفی اور یہ ایسی نفی ہے جو کتاب وسنت میں وارد نہیں ہوئی اس کے ساتھ صفات اور استواء علی العرش کی نفی کی طرف توصل کیا جا سکتا ہے! دوم : یہ کہنا کہ معارج کی اضافت اضافتِ تشریف ہے تو درست یہ ہے

کہ یہ اضافتِ معان وصفات ہے اس لئے کہ معارج علو ہے، سوم: اللہ کی مکان سے تنزیہہ کا دعویٰ، اس کا مقصد اللہ کے عرش پر استواء کی نفی ہوسکتا ہے جو سدید قول نہ ہوگا بلکہ اللہ حقیقۃً عرش پر مستوی ہے جیسے اس نے اور اس کے رسول نے ذکر کیا بغیر تمثیل۔۔۔۔الخ جیسا کہ امت کے سلف کا موقف تھا) ابن حجر کہتے ہیں ابن بطال کا مجسمہ کو جہمیہ کے ساتھ خلط کرنا بہت ہی عجیب بات ہے۔

مولانا انور (إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ) کی بابت لکھتے ہیں یہ دو معانی کو محتمل ہے اول کہ کلمِ طیب اللہ کی طرف چڑھتا تو ہے لیکن چڑھنے کیلئے کوئی آلۂ صعود ضروری ہے تو اس آیت نے دلالت دی کہ یہ آلہ عملِ صالح ہے! دوم کہ کلماتِ طیبات اللہ کی طرف چڑھتے ہیں اور یہ کسی آلہ کے محتاج نہیں، جہاں تک عملِ صالح ہے تو وہ خود سے اسکی طرف نہیں مرتفع ہوتا مگر جب اللہ اسکا رفع کرے اور یہ جب وہ اس کی ذات کیلئے خالص ہو، مجاہد نے جو تفسیر کی ہے یہ اول کے موافق ہے۔

- 7429حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ يَتَعَاقَبُونَ فِيكُمْ مَلَائِكَةٌ بِاللَّيْلِ وَمَلَائِكَةٌ بِالنَّهَارِ وَيَجْتَمِعُونَ فِي صَلَاةِ الْعَصْرِ وَصَلَاةِ الْفَجْرِ ثُمَّ يَعْرُجُ الَّذِينَ بَاتُوا فِيكُمْ فَيَسْأَلُهُمْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ فَيَقُولُ كَيْفَ تَرَكْتُمْ عِبَادِي فَيَقُولُونَ تَرَكْنَاهُمْ وَهُمْ يُصَلُّونَ وَأَتَيْنَاهُمْ وَهُمْ يُصَلُّونَ .

أطرافه 555، 3223، - 7486 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴، ص:۱۷۷)

- 7430وَقَالَ خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دِينَارٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ تَصَدَّقَ بِعَدْلِ تَمْرَةٍ مِنْ كَسْبٍ طَيِّبٍ وَلَا يَصْعَدُ إِلَى اللَّهِ إِلَّا الطَّيِّبُ فَإِنَّ اللَّهَ يَتَقَبَّلُهَا بِيَمِينِهِ ثُمَّ يُرَبِّيهَا لِصَاحِبِهِ كَمَا يُرَبِّي أَحَدُكُمْ فَلُوَّهُ حَتَّى تَكُونَ مِثْلَ الْجَبَلِ وَرَوَاهُ وَرْقَاءُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَلَا يَصْعَدُ إِلَى اللَّهِ إِلَّا الطَّيِّبُ

طرفه - 1410 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲، ص:۳۱۵)

شیخ بخاری ابن ابو اویس ہیں اس کی شرح کتاب الصلاۃ کے اوائل میں گزری ہے، اس کے اس جملہ سے غرضِ ترجمہ ہے: (ثم يعرج الذين باتوا فيكم) احادیثِ باب کے ظواہر سے ان حضرات نے تمسک کیا ہے جن کا زعم ہے کہ اللہ تعالیٰ جہتِ علو میں ہے سابقہ باب میں اللہ کے حق میں علو کا معنی ذکر کیا جا چکا ہے۔

(وقال خالد) سب کے ہاں یہی ہے خطابی کی شرح میں ہے: (قال أبو عبد الله البخاري حدثنا خالد بن مخلد)۔ (حدثنا سليمان) یہ ابن بلال مدنی مشہور ہیں اسے ابوبکر جوزقی نے الجمع بین الصحیحین میں موصول کیا ان کی سند ہے: (حدثنا أبو العباس الدغولي حدثنا محمد بن معاذ السلمي قال حدثنا خالد بن مخلد) تو بالکل روایتِ بخاری کی مثل نقل کیا، اسی طرح ابوعوانہ نے اپنی صحیح میں محمد بن معاذ سے نقل کیا جبکہ ابونعیم نے اپنی مستخرج میں اسکے لئے خالی جگہ چھوڑی پھر کہا: (رواہ) تو کہا (وقال خالد بن مخلد) اسے مسلم نے احمد بن عثمان عن خالد بن مخلد عن سلیمان بن بلال سے تخریج کیا لیکن

سلیمان کے شیخ میں مخالفت کی تو کہا: (عن سھل بن أبی صالح عن أبیه) جیسا کہ کتاب الزکاۃ کے اوائل میں اس کی وضاحت کی تھی، اسماعیلی اور ابونعیم پر اس کا مخرج تنگ ہوا تو دونوں نے اسے عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن دینار عن ابیہ عن ابوصالح سے تخریج کیا اور یہی روایت بخاری کے ہاں کتاب الزکاۃ میں گزری ہے، معلق روایت اور جوزقی کی اسکے لئے موافقت دال ہے کہ خالد کے اس میں دو شیوخ ہیں جیسا کہ عبداللہ بن دینار کے بھی جیسا کہ آمدہ تعلیق اس پر دال ہے۔

(وقال ورقاء) یعنی ابن عمر، مراد یہ کہ ورقاء کی روایت روایتِ سلیمان کے موافق ہے مگر دونوں کے شیخ کے ضمن میں، تو سلیمان کے ہاں یہ ابوصالح سے اور ورقاء کے ہاں سعید بن یسار سے ہے! جہاں تک متن ہے تو بظاہر دونوں کا سیاق ایک جیسا ہے ماسوائے (الطیب) کے تو ورقاء کی روایت میں (طیب) ہے بغیر الف ولام کے، بیہقی نے ان دونوں کو ابونضر ہاشم بن قاسم عن ورقاء سے موصول کیا تو ان کے ہاں (الطیب) واقع ہوا اور اس کے آخر میں کہا: (مثل أحد) بجائے معلق روایت کے قول: (مثل الجبل) کے، (یتقبلھا) کشمیہنی کے نسخہ میں (یقبلھا) ہے اور یہی بیہقی کی روایت میں ہے باقی ایک جیسا ہے، الزکاۃ میں ذکر کیا تھا کہ ورقاء کی یہ معلق روایت مل نہیں سکی مگر اب یہ سطور لکھتے وقت یہ مل گی ہے، متن کی شرح الزکاۃ میں گزری، خطابی کہتے ہیں اس حدیث میں ذکرِ یمین کا معنی ہے حسنِ قبول، ذوی الادب کی معروف عادت یہ ہے کہ وہ دائیں ہاتھ کو نیچ اشیاء کے مس سے بچاتے ہیں اس کے ساتھ وہ اشیاء مس ومباشرت کی جاتی ہیں جن کی قدر ومزیت ہو اور اللہ کی طرف صفتِ یدین کی جو اضافت کی جاتی ہے اس میں شمال کا ذکر موجود نہیں اس لئے کہ شمال ضعف میں محلِ نقص ہے، ایک روایت میں ہے: (کلتا یدیه یمین) ہمارے نزدیک ید جارحہ نہیں یہ بس ایک صفت ہے توقیف جس کے ساتھ وارد ہے تو ہم اس کا اسی طرح ہی اطلاق کریں گے اور اسے مکیف نہ کریں گے (یعنی کیفیت بیان نہ کریں گے) اور یہی اہل سنت والجماعت کا مذہب ہے اھ، بقول ابن حجر ان کی کلام کا کچھ تعقب باب قولہ (لما خلقت بیدی) میں گزر چکا۔

- 7431حَدَّثَنَا عَبْدُ الْأَعْلَى بْنُ حَمَّادٍ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَدْعُو بِهِنَّ عِنْدَ الْكَرْبِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْعَظِيمُ الْحَلِيمُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ .

أطرافه 6345، - 6346 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۱۰، ص: ۲۰۷)

دعائے کرب بارے ابن عباس کی روایت، سابقہ باب میں اس کی طرف اشارہ گزرا۔

- 7432حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي نُعْمٍ أَوْ أَبِي نُعْمٍ شَكَّ قَبِيصَةُ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ بُعِثَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ بِذُهَيْبَةٍ فَقَسَمَهَا بَيْنَ أَرْبَعَةٍ وَحَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ نَصْرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي نُعْمٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ بَعَثَ عَلِيٌّ وَهُوَ بِالْيَمَنِ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ بِذُهَيْبَةٍ فِي تُرْبَتِهَا فَقَسَمَهَا بَيْنَ الْأَقْرَعِ بْنِ

حَابِسٍ الْحَنْظَلِيِّ ثُمَّ أَحَدِ بَنِي مُجَاشِعٍ وَبَيْنَ عُيَيْنَةَ بْنِ بَدْرٍ الْفَزَارِيِّ وَ بَيْنَ عَلْقَمَةَ بْنِ عُلَاثَةَ الْعَامِرِيِّ ثُمَّ أَحَدِ بَنِي كِلَابٍ وَبَيْنَ زَيْدِ الْخَيْلِ الطَّائِيِّ ثُمَّ أَحَدِ بَنِي نَبْهَانَ فَتَغَضَّبَتْ قُرَيْشٌ وَالْأَنْصَارُ فَقَالُوا يُعْطِيهِ صَنَادِيدَ أَهْلِ نَجْدٍ وَيَدَعُنَا قَالَ إِنَّمَا أَتَأَلَّفُهُمْ فَأَقْبَلَ رَجُلٌ غَائِرُ الْعَيْنَيْنِ نَاتِئُ الْجَبِينِ كَثُّ اللِّحْيَةِ مُشْرِفُ الْوَجْنَتَيْنِ مَحْلُوقُ الرَّأْسِ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ اتَّقِ اللَّهَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ فَمَنْ يُطِيعُ اللَّهَ إِذَا عَصَيْتُهُ فَيَأْمَنِّي عَلَى أَهْلِ الْأَرْضِ وَلَا تَأْمَنُونِي .فَسَأَلَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ قَتْلَهُ- أُرَاهُ خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ - فَمَنَعَهُ النَّبِيُّ ﷺ فَلَمَّا وَلَّى قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّ مِنْ ضِئْضِئِ هَذَا قَوْمًا يَقْرَءُونَ الْقُرْآنَ لَا يُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ يَمْرُقُونَ مِنَ الْإِسْلَامِ مُرُوقَ السَّهْمِ مِنَ الرَّمِيَّةِ يَقْتُلُونَ أَهْلَ الْإِسْلَامِ وَيَدَعُونَ أَهْلَ الْأَوْثَانِ لَئِنْ أَدْرَكْتُهُمْ لَأَقْتُلَنَّهُمْ قَتْلَ عَادٍ (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۵،ص:۳۸)

أطرافه 3344، 3610، 4351، 4667، 5058، 6163، 6931، 6933، 7562

حدیثِ ابوسعید جسے دوطرق سے لائے ہیں، سفیان سے مراد ثوری ہیں ان کے والد سعید بن مسروق ہیں ابن ابونعم، نعم ضمِ نون اور عین ساکن کے ساتھ ہے ان کا نام عبدالرحمٰن تھا، قبیصہ شیخ بخاری کو شک لاحق ہوا کہ یہ ابونعم ہیں یا ان کے بیٹے، اس پر قبیصہ کی متابعت نہیں کی گئی اسی لئے اس کے بعد عبدالرزاق کا طریق لائے ہیں حالانکہ اس کی سند بنسبت قبیصہ کے طریق کے نازل ہے لیکن وہ شک سے خالی ہے، احادیث الانبیاء میں محمد بن کثیر عن سفیان سے جزم کے ساتھ گزری ہے، حدیث کی مفصل شرح کتاب الفتن میں ہوئی ۔(بعث إلى النبی ﷺ الخ) اس میں یہی بعث مجہول کے صیغہ کے ساتھ ہے عبدالرزاق کی روایت میں تبیین ہے کہ بھیجنے والے حضرت علی تھے۔

(أحد بني مجاشع) جیم مخفف اور شین مکسور کے ساتھ، یہ چاروں حضرات مؤلفۃ القلوب میں سے ہیں اور ہر ایک اپنی قوم کا سردار تھا، اقرع کا نسب نامہ تفسیر سورۃ الحجرات میں مذکور گزرا، حنین کی غنائم کی تقسیم کے ضمن میں بھی ان کا ذکر موجود ہے بقول مبرد صدرِ اسلام میں رئیس خندف تھے اس میں ان کا مقام و مرتبہ وہی تھا جو قیس میں عیینہ بن حصن کا تھا، مرزبانی کہتے ہیں یہ اولین شخص ہیں جنہوں نے جوا کھیلنا حرام کر دیا تھا، کہا گیا ہے کہ سنوط (یعنی کچی داڑھی والے) تھے، اعرج مع قرعہ وعورہ مواسم میں ثالث بنائے جاتے تھے، بنی تمیم کے آخری حاکم تھے کہا جاتا ہے ان عربوں میں سے تھے جنہوں نے مجوسیت اختیار کر لی تھی پھر مسلمان ہوئے اور فتوحات میں شریک رہے جنگِ یرموک میں شہادت پائی، بعض کے مطابق بلکہ حضرت عثمان کے عہد تک زندہ تھے جوز جان میں شہید ہوئے! عیینہ بن بدر یہاں اپنے دادا کی طرف منسوب ہیں ان کا نسب نامہ یہ ہے: عیینہ بن حصن بن حذیفہ بن بدر بن عمرو بن لوذان بن ثعلبہ بن عدی بن فزارہ، آغازِ اسلام میں قیس کے سردار تھے ابو مالک کنیت تھی اوائل الاعتصام میں ان کا تذکرہ گزرا نبی اکرم نے انہیں احمق مطاع کا لقب دیا تھا، طلیحہ کے ساتھ مرتد ہوئے مگر پھر اسلام کی طرف لوٹ آئے

اور جو علقمہ ہیں وہ ابن عوف بن احوص بن جعفر بن کلاب بن ربیعہ بن عامر بن صعصعہ ہیں جو عامر بن طفیل کے ساتھ بنی کلاب کے سردار تھے، ان کی سیادت وشرف کے معاملہ میں دونوں باہم متنازع تھے اور باہمی تفاخر کرتے تھے اس ضمن میں ان کے مشہور

واقعات ہیں، کتاب المغازی کے باب(بعث علي على اليمن) میں یہ الفاظ تھے: (والرابع إما قال علقمة بن علاثة وإما قال عامر بن الطفيل) علقمہ حلیم و عاقل تھے لیکن عامر سخاوت میں ان سے بڑھ کر تھے، علقمہ بھی مرتدین میں شامل تھے لیکن پھر لوٹ آئے، حضرت عمر کے دور میں حوران میں انتقال کیا، عامر بن طفیل عہدِ نبوی میں حالتِ شرک میں فوت ہوا اور جو زید الخیل ہیں وہ ابن مہلہل بن زید بن منہب بن عبد بن رُضا ہیں انہیں گھوڑوں کے شوق وشغف کے سبب زید الخیل کہا گیا، کہتے ہیں عرب میں سب سے زیادہ گھوڑے انہی کے پاس تھے شاعر، خطیب، شجاع اور سخی تھے نبی اکرم نے زید الخیر کا نام دیا تھا جب انہیں سراپا خیر پایا اس کا اثر بھی ظاہر ہوا حیاتِ نبوی میں حالتِ اسلام پر وفات پائی ایک قول ہے کہ عہدِ عمری میں فوت ہوئے، ابن درید کہتے ہیں خطاطین میں سے تھے یعنی اپنے طول کے باعث! بنی اسد کے صدقات کے عامل تھے مرتدین میں شامل نہ ہوئے۔

(فتغيظت قريش) اکثر کے ہاں یہی غیظ سے ہے ابو ذر عن حموی کے نسخہ میں(فتغضبت) ہے، غضب سے نسفی کے ہاں بھی یہی ہے، قصہ عاد میں ایک اور طریق کے ساتھ سفیان سے یہ الفاظ گزرے: (فغضبت قريش والأنصار)۔ (إنما أتألفهم) المغازی کی روایت میں تھا: (ألا تأمنوني و أنا أمين مَنْ في السماء) اس سے حدیث کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت ظاہر ہوتی ہے لیکن بخاری نے اپنی عادت کے مطابق حدیث کو باب میں اس کے دیگر کسی طریق میں موجود لفظ کی وجہ سے داخل کیا جو ترجمہ کے مناسب ہے اور ان کی اس صنیع سے غرض شحذِ اذہان اور کثرتِ استحضار پر ترغیب ہوتی ہے، بیہقی نے ابوبکر ضبعی سے نقل کیا کہ عرب(فی) کو (علی) کی جگہ استعمال کر لیتے تھے جیسے: (فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ)[التوبة:٢] اور (لَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ)[طه: ٧١] تو اسی طرح یہ قول: (مَنْ فِي السَّمَاءِ)[الملك: ١٦] یعنی عرش پر آسمان کے اوپر جیسے صحیح روایات میں یہ ثابت ہے۔

- 7433 حَدَّثَنَا عَيَّاشُ بْنُ الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ قَوْلِهِ ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ﴾ قَالَ مُسْتَقَرُّهَا تَحْتَ الْعَرْشِ

أطرافه 3199، 4802، 4803، - 7424 (اسی کا سابقہ نمبر)

اسے مختصراً وارد کیا ہے سابقہ باب میں اس کی طرف اشارہ گزرا، ابن منیر کہتے ہیں اس ترجمہ کی تمام احادیث ترجمہ کے مطابق ہیں ماسوائے ابن عباس کی روایت کے کہ اس میں فقط (رب العرش) ہے اور اسکی۔ واللہ اعلم۔ مطابقت اس جہت سے ہے کہ اثباتِ جہت کرنے والوں کے قول کے بطلان پر تنبیہ کی ہے جنہوں نے قولہ(ذی المعارج) سے اخذ کرتے ہوئے یہ بات کہی ہے، ان کی فہم یہ ہوئی کہ علوِ فوقی اللہ تعالیٰ کی طرف مضاف ہے تو مصنف نے تبیین کی کہ وہ جہت جس پر (سماء) کا لفظ صادق آتا ہے اور وہ جہت جس پر عرش کہنا صادق آتا ہے ان دونوں میں سے ہر کوئی مخلوق، مربوب اور محدث ہے اور اللہ تعالیٰ ان سے بھی اور ان کے غیر سے بھی قبل موجود تھا تو یہ اماکن حادث ہیں اور اللہ کے قدم کا ان میں تحیز کے ساتھ وصف کرنا محال ہے (محشی لکھتے ہیں نفاۃ اور مؤولہ کا زعم ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ عالم کے اندر ہے اور نہ اس کے باہر تو یہ کہنے سے اس کی نفی اور اس کا عدمِ وجود لازم آتا ہے کہ ظاہر ہے جو نہ اندر ہے اور نہ باہر تو اسکا وجود ہی نہ ہوا اور یہ نقیضین کیلئے رفع ہے اور یہ جمع بین نقیضین کی طرح ممتنع ہے، جیسا کہ ان کا زعم ہے کہ وہ کسی مکان

میں متحیز نہیں ، اس نفی میں موجود محاذیر کے قطع نظر وحیین شریفین (یعنی قرآن وسنت) میں بھی یہ وارد نہیں تو یہ اللہ کے بعض صفاتِ کمال مثلا علو اور استواء علی العرش کے سلب کے مترادف ہے تو اللہ تعالیٰ علو میں ہے اور اگر چہ کہا جائے یہ جہت ہے اور وہ عالم کیلئے مباین ہے اپنے عرش پر استواء اور اس کے اس پر علو کے ساتھ اور وہ مخلوقات کی جہت ہے! اشاعرہ وغیر ہم علو واستواء کی صفتوں کی نفی اور تعطیل کرتے ہیں ان کا قول باطل ہے اور صواب اللہ کی عرش پر استواء کا اثبات ہے اس طور جو اس کی جلالت کے لائق ہو اور اس میں وہ اپنی خلق سے مشابہ نہیں اور اس کی کیفیت کو بھی بجز اس کے کوئی نہیں جانتا جیسا کہ مالک اور ربیعہ وغیر ہما اہل سنت والجماعت نے کہا)۔

24 - باب قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَى ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ (آخرت میں اللہ کو دیکھا جا سکے گا)

گویا اشارہ کرتے ہیں عبداللہ بن حمید، ترمذی اور طبری وغیرہ کی ۔ حاکم نے حکمِ صحت لگایا ،ثویر بن ابو فاختہ عن ابن عمر عن النبی ﷺ سے مروی اس حدیث کی طرف کہ: (إن أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر في ملكه ألف سنة و إن أفضلهم منزلة لمن ينظر في وجه ربه عزو جل في كل يوم مرتين ! قال ثم تلا : وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ، قال بالبياض والصفاءِ إِلىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) یہ الفاظ طبری کی مصعب بن مقدام عن اسرائیل عن ثویر کے ہیں، اسے عبد نے شبابہ عن اسرائیل سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (لمن ينظر إلى جنانه و أزواجه وخدمه ونعيمه وسروره مسيرة ألف سنة و أَكْرَمُهُمْ على الله تعالىٰ من ينظر إلى وجهه غُدْوَةً وعَشِيَّة) ترمذی نے بھی عبد سے اسی طرح نقل کیا اور کہا یہ غریب ہے اسے متعدد نے اسرائیل سے مرفوعا روایت کیا ہے ،عبدالملک بن ابجر نے اسے ثویر عن ابن عباس سے موقوفا روایت کیا ،ثوری نے اسے ثویر عن مجاہد عن ابن عمر سے بھی موقوفا نقل کیا اور کہا ہم سوائے ثوری کے کسی کو نہیں جانتے کہ اس میں مجاہد کا بالعنعنہ ذکر کیا ہو! بقول ابن حجر اسے ابن مردویہ نے چار طرق کے ساتھ اسرائیل عن ثویر سے (سمعت ابن عمر) اور عبدالملک بن ابجر عن ثویر سے مرفوعا نقل کیا ، حاکم نے اس کی تخریج کر کے لکھا: (ثوير لم يُنقَمْ عليه إلا التشيع) (یعنی ان کی نسبت ایک ہی عیب بیان کیا گیا کہ تشیع کے حامل تھے۔ (لیکن اس زمانہ کا تشیع عموما یہ تھا کہ وہ حضرت علی کو بمقابلہ امیر معاویہ حق پہ مانتے تھے) بقول ابن حجر میں کسی کو نہیں جانتا کہ انہیں ثقہ قرار دیا ہو بلکہ ان کی تضعیف پر اتفاق ہے ابن عدی کے بقول اس کی احادیث پر ضعف بین ہے ان کے بارہ میں سب سے قوی قول احمد کا پایا ہے اسی طرح لیث بن ابوسلیم اور یزید بن ابوزیاد کی بابت اور تینوں ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں

طبری نے ابوصہباء کے طریق سے موقوفا ابن عمر کی حدیث کا نحو نقل کیا ، یزید نحوی تک صحیح سند کے ساتھ عکرمہ سے اس آیت بارے نقل کیا کہ (تنظر إلى ربها نظرا) بخاری عن آدم عن مبارک عن الحسن سے نقل کیا کہ: (تنظر إلى الخالق وحَقَّ لها أنْ تنظر) (یعنی اپنے خلاق کی طرف دیکھتی ہے اور اس کیلئے یہی لائق ہے) عبد بن حمید نے ابراہیم بن حکم بن ابان عن ابیہ عن عکرمہ سے نقل کیا کہ دیکھو اللہ تعالیٰ اپنے بندے کی آنکھوں کو کیسا نور عطا فرمائے گا کہ جنت میں اسے ظاہر باہر دیکھ پائے گا پھر کہا اگر تمام خلق کا نور اکیلے کی آنکھ میں کر دیا جائے پھر سورج سے ایک پردہ ہٹایا جائے اور اس کے ستر پردے ہیں پھر بھی اسے دیکھنے پر قادر نہ ہو اور سورج کا نور کرسی کے نور کا سترواں حصہ ہے اور کرسی کا نور نورِ عرش کا سترواں اور نورِ عرش ستر کا سترواں حصہ ہے، ابراہیم میں ضعف ہے

عبد بن حمید نے عکرمہ سے ایک اور طریق کے ساتھ انکارِ رؤیت نقل کیا، تطبیق بھی ممکن ہے کہ اس انکار کو غیرِ اہل جنت پر محمول قرار دیا جائے! بسندِ صحیح مجاہد سے (ناظرة) کی تفسیر میں نقل کیا کہ (تنظر الثواب)(یعنی ثواب کا دیکھنا مراد ہے) ابو صالح سے اس کا نحو ہے، طبری نے اختلاف ذکر کر کے کہا میرے نزدیک اولی بالصواب جو ہم نے حسن بصری اور عکرمہ سے نقل کیا اور وہ ثبوتِ رؤیت ہے کہ یہی صحیح احادیث کے موافق ہے، ابن عبدالبر نے مجاہد سے منقول کے رد میں مبالغہ کیا اور کہا یہ شذوذ ہے اس سے بعض معتزلہ نے تمسک کیا، اسی طرح حضرت جبرائیل کے ایمان، اسلام اور احسان بارے سوالات کے ذکر پر مشتمل حدیثِ نبوی سے بھی کہ اس میں ہے: (أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك) ان کے بعض نے کہا اس میں انتفائے رؤیت کی طرف اشارہ ہے، تعاقب کیا گیا کہ اس میں منفی رؤیت اس دنیا کی ہے کیونکہ عبادت اسی کے ساتھ مختص ہے

اگر کوئی قائل کہے اس میں آخرت میں جوازِ رؤیت کا اشارہ ہے تو یہ بعید نہ ہوگا (بلکہ یہ کہنا بھی بعید نہ ہوگا کہ اس دنیا میں بھی ، اگرچہ كأنك کا لفظ اس ضمن میں معکر ہے) متکلمین کے ایک گروہ جیسے اہلِ بصرہ میں سے سالمیہ کا زعم ہے کہ اس حدیث میں اس امر کی دلیل ہے کہ کفار بھی قیامت کے روز اللہ تعالی کی رؤیت کریں گے، یہ استنباط عمومِ لقاء وخطاب سے کیا، ان کے بعض نے کہا کہ بعض دیکھ سکیں گے سب نہیں، ابوسعید کی حدیث سے احتجاج کیا جس میں ہے کہ کفار دوزخ میں گرنا شروع ہو جائیں گے جب ان سے کہا جائے گا: (ألا تَرِدُوْنَ ؟) اور (میدان حشر میں) باقی صرف مومن رہ جائیں گے اس میں منافقین بھی ہوں گے تو سب اللہ تعالی کو دیکھیں گے جب دوزخ پر پل نصب کیا جائے گا اور یہ اس کی تبع کریں گے اور ہر انسان کو اس کا نور (اس کے اعمال کے بقدر) دیا جائے گا پھر منافقین کا نور بجھا دیا جائے گا، آیت: (إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوْبُوْنَ)[المطففين: ۱۵] کا جواب یہ دیا کہ یہ دخولِ جنت کے بعد کا معاملہ ہے، یہ احتجاج مردود ہے کیونکہ اس آیت کے بعد ذکر کیا: (ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا الْجَحِيْم)[۱۶] تو دلالت ملی کہ یہ حجب اس سے قبل واقع ہوگا، بعض نے جواب دیا کہ حجبِ مذکورہ نور بجھنے کے وقت ہوگا اور مومنین اور جو ان کے ساتھ ہوں جنہوں نے اپنا آپ ان میں داخل کیا، کے لئے تجلی سے لازم نہیں آتا کہ ان سب کو رؤیت کا شرف حاصل ہوگا کیونکہ اللہ خوب جانتا ہے (کہ کون مخلص اور کون منافق ہے) تو صرف مخلص اہلِ ایمان کو اپنی رؤیت سے نوازے گا نہ کہ منافقین کو جیسے یہ لوگ سجدہ میں پڑنے سے بھی عاجز کر دئے جائیں گے، بیہقی کہتے ہیں آیت سے وجہِ دلیل یہ ہے کہ (ناضرة) کا لفظ نضرة بمعنی سرور سے اور (ناظرة) نظر سے ہے، کلامِ عرب میں چار اشیاء محتمل ہیں:(۱) نظرِ انتظار جیسے اس آیت میں: (مَا يَنْظُرُوْنَ إِلَّا صَيْحَةً وَّاحِدَةً)[یس: ۴۹] تعطف ورحمت کی نظر جیسے فرمایا: (لا يَنْظُرُ اللهُ إِلَيْهِمْ)[آل عمران: ۷۷] اور نظرِ رؤیت جو اس آیت میں ہے: (يَنْظُرُوْنَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ) [محمد: ۲۰] تو اول تین یہاں غیر مراد ہیں جہاں تک اول ہے تو اس لئے کہ آخرت دارِ استدلال وتفکر نہیں اور ثانی اس لئے کہ انتظار میں تنغیص وتکدیر (یعنی کوفت) ہے جب کہ آیت امتنان و بشارت کے مخرج میں خارج ہے اور اہلِ جنت کو یہ مشقتِ انتظار نہیں ہوسکتی کیونکہ جو خواہش بھی ان کے دلوں میں پیدا ہوگی فوراً وہ لا حاضر کی جائے گی، اور جہاں تک سوم کا تعلق ہے تو یہ جائز نہیں کیونکہ مخلوق تو اپنے خالق پر تعطف نہیں کرتی تو باقی صرف نظرِ رؤیت ہی رہی، اس کے ساتھ یہ امر بھی منضم ہے کہ نظر جب وجہ کے ساتھ ذکر کی جائے تو چہرہ کی آنکھوں کی نظر ہی مراد ہوتی ہے اور اس لئے کہ وہی (إلى) کے ساتھ متعدی ہوتی

ہے جیسے اس آیت میں: (ينظرون إليك) اور جب ثابت ہوا کہ (ناظرة) یہاں بمعنی (رائية) ہے تو ان حضرات کا قول مندفع ہوا جن کا زعم ہے کہ معنی یہ ہے کہ اپنے رب کے ثواب کی طرف دیکھ رہے ہوں گے اس لئے کہ اصل عدمِ تقدیر ہے اور مومنین کے حق میں اس آیت کے منطوق کے ہونے کی تائید دوسری آیت کے مفہوم کے حقِ کافرین میں ہونے سے ملتی ہے کہ وہ اس روز اپنے رب سے محجوب ہوں گے اور دونوں آیتوں میں اسے قیامت کے ساتھ مقید کیا یہ اشارہ دینے کے لئے کہ رؤیتِ باری تعالیٰ ان کے لئے قیامت کے روز حاصل ہوگی نہ کہ اس دنیا میں اھ ملخصا موضحا،

ابوالحسن سراج نے اپنی تاریخ میں حسن بن عبدالعزیز جروی جو شیوخِ بخاری میں سے ہیں، سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے عمرو بن ابوسلمہ سے سنا کہ میں نے امام مالک سے سنا ان سے کہا گیا اے ابوعبداللہ اللہ تعالیٰ کے قول: (إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) کا کیا مفہوم ہے کہ بعض کہتے ہیں اس سے مراد ثواب کی طرف نظر ہے؟ کہا انہوں نے غلط کہا تو اس آیت کا وہ کیا جواب دیں گے: (كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ) [المطففين : ۱۵] اور من حیث النظر ہر موجود کے لئے ممکن ہوگا کہ وہ دیکھے اور یہ علی سبیل التنزل وگرنہ صفاتِ خالق کو مخلوقین کی صفات پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، اور ادلہ سمع (یعنی منقولات دلائل) آخرت میں صرف اہلِ ایمان کے لئے اس کے وقوع کے ساتھ اور دنیا میں اس کے منع ہونے کے ساتھ بکثرت وارد ہیں البتہ ہمارے نبی اکرم کی بابت اختلاف ہے (کہ دنیا میں اپنے رب کا دیدار کیا ہے یا نہیں؟) جو انہوں نے دنیا و آخرت کے فرق کی بابت ذکر کیا کہ اہلِ دنیا کی ابصار فانی ہیں جب کہ آخرت میں ان کی ابصار باقیہ والی صفت کی حامل ہوں گی، یہ جید ہے لیکن یہ اس کی ان کے ساتھ تخصیص سے مانع نہیں جن کے لئے رؤیت (اس دنیا میں) ثابت ہوئی (لیکن نبی اکرم کی رؤیت اس دنیا میں تو نہ تھی وہ تو شبِ معراج عالمِ بالا پہنچائے گئے اور وہاں دیدارِ الٰہی سے مشرف ہوئے لہذا اس وقت آپ پر اس دنیائے فانی کا حکم لاگو نہ تھا لہذا کہا جا سکتا ہے کہ اس دنیا میں رہتے ہوئے کوئی بھی اللہ کے دیدار کی تاب نہیں لا سکتا) جمہور معتزلہ نے رؤیت کی نفی کی ہے ان کا تمسک اس امر سے ہے کہ مرئی کی شروط میں سے یہ ہے کہ وہ کسی جہت میں ہو جب کہ اللہ تعالیٰ جہت سے منزہ ہے، وہ اس امر پر متفق ہیں کہ وہ اپنے بندوں کو دیکھتا ہے تو وہ (راءٍ لا من جهةٍ) ہے (یعنی کسی ایک جہت سے وہ دیکھنے والا نہیں ہے)

اثباتِ رؤیت کرنے والے اس کے معنی و مطلب بارے باہم مختلف ہیں تو بعض نے کہا رائی کے لئے رؤیتِ عین کے ساتھ علم باللہ کا حصول ہوتا ہے جیسے دیگر مرئیات میں، یہ حدیثِ ہذا میں اس مذکور کے موافق ہے: (كما تَرَوْنَ القمر) الا یہ کہ وہ جہت و کیفیت سے منزہ ہے (یہاں محشی لکھتے ہیں حق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو آخرت میں ابصار کے ساتھ دیکھا جا سکے گا مومنین اسے جنات الابرار میں دیکھیں گے برخلاف جہمیہ، معتزلہ اور ان جیسوں کی رائے کے، رؤیت میں نفیِ جہت باطل ہے اللہ سبحانہ کو دیکھا جائے گا اور وہ اپنے علو میں ہوگا وہ اسے اوپر کی جانب دیکھیں گے جیسے ہم چاند و سورج کو اپنے اوپر دیکھتے ہیں، تو تشبیہ رؤیت کی رؤیت کے ساتھ ہے نہ کہ مرئی کی مرئی کے ساتھ، مومن اسے بلا کیف دیکھیں گے بلکہ اللہ ہی جانتا ہے کہ اس رؤیت کی کیا کیفیت ہے، اللہ سے دعا ہے کہ وہ ہمیں ہمارے والدین، اساتذہ اور اہلِ اسلام سمیت اپنے دیدار کی لذت عطا فرمائے)

اور یہ علم پر امرِ زائد ہے، ان کے بعض نے کہا رؤیت سے مراد علم ہے بعض نے اسے اس طرح تعبیر کیا کہ یہ انسان میں ایک حالت (وکیفیت) کا حصول ہے اس کی ذاتِ مخصوصہ کی طرف اس کی نسبت اِبصار کی ایک نوع ہے البتہ یہ علم سے اتم اور اوضح ہے، یہ

اول قول کی نسبت اقرب الی صواب ہے، اول کا تعقب کیا گیا کہ تب تو کسی کے لئے کوئی اختصاص نہ ہوگا کیونکہ علم متفاوت نہیں، ابن تین نے اس طرح اس کا تعقب کیا کہ رؤیت بمعنی علم دومفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے، تم کہو گے: (رأیت زیدا فقیھا) أی علمته (یعنی یہاں۔ رأیتُ۔ علمت کے معنی میں ہے) اگر کہو: (رأیت زیدا منطلقا) (یعنی زید کو میں نے جاتے دیکھا) اس سے بصری رؤیت ہی سمجھی جائے گی اس کی مزید تحقیق حدیث کا یہ جملہ کرتا ہے: (إنكم سترون ربكم عيانا) کیونکہ روایت کا عیان کے ساتھ اقتران اس کے معنائے علم میں ہونے کو محتمل نہیں، ابن بطال لکھتے ہیں جمہور اہلِ سنت و امت آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رؤیت کے جواز کے قائل ہیں خوارج، معتزلہ اور بعض مرجئہ کا موقف اسکے برخلاف ہے ان کا تمسک اس امر سے ہے کہ رؤیت مرئی کے محدث اور کسی مکان میں حال (یعنی فروکش) ہونے کو موجب ہے، انہوں نے (ناظرة) کی (منتظرة) کے ساتھ تاویل کی اور یہ خطا ہے کیونکہ یہ (إلى) کے ساتھ متعدی نہیں ہوتا (یعنی تب اس کا صلہ اِلیٰ نہیں ہوتا) پھر ماتقدم کے نحو ذکر کیا پھر کہا ان کا تمسک فاسد ہے کیونکہ اس امر پہ ادلہ قائم ہیں کہ اللہ تعالیٰ موجود ہے اور رؤیت مرئی کے ساتھ اپنے تعلق میں علم کے معلوم کے ساتھ تعلق کے بمنزلہ ہے تو اگر معلوم کے ساتھ علم کا تعلق اس کے حدوث کا موجب نہیں تو اسی طرح مرئی بھی ہے

کہتے ہیں اس آیت سے بھی دلیل پکڑی ہے: (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ) [الأنعام: ۱۰۳] اسی طرح حضرت موسیٰ سے اللہ تعالیٰ کے یہ کہنے سے: (لَن تَرَانِي) [الأعراف: ۱۴۳] اول کا جواب یہ ہے کہ اس عدم ادراکِ ابصار سے مراد اس دنیا میں اس کا عدم ہے تا کہ دونوں آیتوں کے مابین تطبیق ہو اور یہ کہ نفیِ ادراک نفیِ رؤیت کو مستلزم نہیں کیونکہ کسی شیٔ کی حقیقت کا احاطہ کئے بغیر بھی اس کی رؤیت ممکن ہوتی ہے، دوسری آیت کا جواب یہ دیا گیا کہ (لن ترانی) کا تعلق بھی اسی دنیا سے ہے اور اس لئے کہ نفیِ شیٔ اس کے احالہ کو مقتضی نہیں ہوتی پھر اس کے ساتھ ساتھ احادیثِ ثابتہ میں آیت کی موافقت وارد ہے اور مسلمانوں نے صحابہ کرام اور تابعین کے عہد سے انہیں تلقی بالقبول کیا ہے حتی کہ بعد ازاں منکرینِ رؤیت اور اس کے ضمن میں سلف کے موقف کے مخالفین ظاہر ہوئے!

قرطبی کہتے ہیں نفاۃ نے رؤیت میں کئی عقلی شروط عائد کی ہیں مثلا مخصوص بنیت، مقابلہ (یعنی آمنے سامنے ہونا) اتصالِ اشعہ (یعنی شعاعوں کا اتصال) اور زوالِ موانع جیسے بعد وحجاب، یہ سب ان کا خبط وتحکم ہے، اہل سنت کے ہاں اس ضمن میں کوئی شرط نہیں ماسوائے یہ کہ مرئی کا وجود ہو اور یہ کہ رؤیت ایک ادراک ہے جسے اللہ تعالیٰ (اس دن) رائی کے لئے تخلیق کرے گا تو وہ مرئی کو دیکھے گا اور اس کے ساتھ احوال مقترن ہیں جن کا تبدل جائز ہے، اس کے تحت بخاری نے گیارہ احادیث نقل کی ہیں۔

- 7434حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَوْنٍ حَدَّثَنَا خَالِدٌ وَهُشَيْمٌ عَنْ إِسْمَاعِيلَ عَنْ قَيْسٍ عَنْ جَرِيرٍ قَالَ كُنَّا جُلُوسًا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ إِذْ نَظَرَ إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ قَالَ إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ لَا تُضَامُّونَ فِي رُؤْيَتِهِ فَإِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ لَا تُغْلَبُوا عَلَى صَلَاةٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَصَلَاةٍ قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ ، فَافْعَلُوا .

أطرافه 554، 573، 4851، 7435، - 7436 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص:۵۸۱)

اسے مطولا اور مختصرا تین طرق سے ذکر کیا۔ (خالد أوهشيم) ابوذر کی مستملی سے نقلِ صحیح میں یہی شک کے ساتھ ہے

ایک اور میں اور باقیوں کے ہاں بھی واو کے ساتھ ہے اسماعیلی سے ابن ابو خالد اور قیس سے مراد ابن ابو حازم ہیں مروان بن معاویہ کی اسماعیل سے روایت میں نسبت مذکور ہے۔(عن جریر) مروان کی مذکورہ روایت میں ہے: (سمعت جریر بن عبد اللہ) اس باب کی بیان سے روایت میں ہے: (حدثنا جریر)۔ (کنا جلوسا الخ) جریر کی اسماعیل سے تفسیر سورہ ق میں گزری روایت میں تھا:(کناحلوسا لیلةً مع الرسول الخ) ۔(لیلة البدر) اسحاق کی روایت میں ہے کہ چودھویں رات کو، یہاں کی روایت میں ہے کہ شبِ بدر آنجناب ہماری طرف نکلے۔ (إنکم سترون ربکم) عبداللہ بن نمیر، ابو اسامہ اور وکیع کی اسماعیل سے مسلم کے ہاں روایت میں ہے کہ تم اپنے رب کے سامنے پیش کئے جاؤ گے تو اسے دیکھو گے، ابوشہاب کی روایت میں ہے: (إنکم سترون ربکم عیانا) اکثر کے ہاں ابوشہاب کی روایت میں اسی قدرِ حدیث پر اقتصار ہے، مستملی کے نسخہ میں حدیث کے شروع میں ہے کہ بدر کی رات نبی اکرم ہماری طرف نکلے تو فرمایا۔۔۔الخ اسماعیلی نے اسے خلف بن ہشام عن ابوشہاب سے اکثر کی مانند نقل کیا محمد بن زیاد بلدی عن ابوشہاب سے مطولاً نقل کیا، ان ابوشہاب کا نام عبداللہ تھا، ابن نافع حناط، ان سے راوی کا نام، عاصم بن یوسف ہے جو درزی تھے، بقول طبری ابوشہاب اسماعیل بن ابو خالد سے (عیانا) کے لفظ کے نقل میں متفرد ہیں اور وہ حافظ، متقن اور ثقات المسلمین میں سے ہیں اھ، شیخ الاسلام ہروی نے اپنی کتاب الفاروق میں ذکر کیا کہ زید بن انیسہ نے بھی اسماعیل سے اسے اس لفظ کے ساتھ روایت کیا ہے، ساٹھ سے زائد راویوں کی اسماعیل سے اول کی مانند روایتوں کو نقل کیا۔

(لا تضامون) اکثر کے ہاں تاء کی پیش اور میم کی تخفیف کے ساتھ ہے اس میں اور روایات بھی ہیں جن کا بیان کتاب الرقاق کے باب(الصراط جسر جهنم) میں ہوا، بقول بیہقی میں نے الشیخ الامام ابو طیب سہل بن محمد صعلوکی کو سنا کہ(لا تضامون فی رؤیتہ) میں(تلامذہ کو) پیش اور میم کی شد کے ساتھ لکھوا رہے تھے اور یہ معنی بیان کیا کہ تمہیں اس کی رؤیت کیلئے کسی ایک جہت میں جمع نہ ہونا پڑے گا اور نہ ایک دوسرے کے ساتھ ضم ہونا پڑے گا (جیسے چودھویں کا چاند دیکھنے کیلئے یہ سب نہیں کرنا پڑتا) تاء کی زبر کے ساتھ بھی یہی معنی ہے تب اس کی اصل (تتضامون) ہے اسکی میم مخفف ہے تب معنی یہ ہوگا کہ کسی کے ساتھ تم میں سے یہ زیادتی نہ ہوگی کہ کسی کو نظر آئے اور کسی کو نظر نہ آئے تو تم اپنی سب جہات سے اسے دیکھ سکو گے اور وہ جہت سے متعال ہے

(محشی لکھتے ہیں اس تقریر میں نفیِ جہت اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مؤولہ کی علو کی نفی پر مبنی ہے وہ یہاں اللہ کی رؤیت کے اثبات کا دعوی کرتے ہیں اس نفی کے ساتھ کہ یہ رؤیت کسی خاص جہت میں ہو، تو اس طرح وہ تناقض ومحال میں جا پڑے! حق یہ ہے کہ اللہ سبحانہ دارِ آخرت میں حقیقۃً دکھائی دے گا جیسا کہ اس نے اپنی ذات کا وصف کیا اور کئی آیات میں اس کا بیان کیا اور جیسے اس کے نبی نے اس کا وصف کیا اور خلق کو یہ باور کرایا، متعدد احادیث میں اس کی رؤیت ثابت ہے اور اہل سنت والجماعت کے نزدیک وہ علو میں ہے) رؤیتِ قمر کے ساتھ اس کی رؤیت کی تشبیہ مرئی کی تشبیہ نہیں، اللہ اس سے متعال ہے۔

- 7435حَدَّثَنَا يُوسُفُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ يُوسُفَ الْيَرْبُوعِيُّ حَدَّثَنَا أَبُو شِهَابٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ عَنْ قَيْسِ بْنِ أَبِي حَازِمٍ عَنْ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ عِيَانًا

أطرافه 554، 573، 4851، 7434، - 7436 (یعنی تم علی الاعلان اپنے رب کا دیدار کرو گے)

کتاب الرقاق میں اس کی مفصل شرح گزری۔ (فإذا جاء ربنا) ابوذر کی کشمیہنی سے روایت میں ہے: (فإذا جاء نا) یہ تامل کا محتاج ہے۔(أول من یجیز) مستملی کے ہاں (یجیء) ہے۔(ویعطی ربه) کشمیہنی کے نسخہ میں:(ویعطی الله) ہے۔ (أی رب لا أکون) نسخہِ مستملی میں: (لا أکونن) ہے۔

- 7436حَدَّثَنَا عَبْدَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا حُسَيْنٌ الْجُعْفِيُّ عَنْ زَائِدَةَ حَدَّثَنَا بَيَانُ بْنُ بِشْرٍ عَنْ قَيْسِ بْنِ أَبِي حَازِمٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ قَالَ خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَيْلَةَ الْبَدْرِ فَقَالَ إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا لاَ تُضَامُّونَ فِي رُؤْيَتِهِ .

أطرافه 554، 573، 4851، 7434، - 7435 (اسی کا سابقہ نمبر)

یہ بھی حدیثِ ابو ہریرہ مذکور کے معنی میں ہے وہیں مشروح ہوئی اس کی سند میں زید سے، ابن اسلم اور عطاء سے مراد ابن یسار ہیں ۔ (ما یجلسکم) کشمیہنی کے ہاں: (ما یحبسکم) ہے۔(فی صورۃ) ابن قتیبہ نے ذکرِ صورت سے استدلال کیا ہے کہ اللہ کیلئے صورت ہے لیکن(مخلوق کی) صورتوں کی مانند نہیں جیسا کہ ثابت ہے کہ وہ شئ ہے لیکن اشیاء کی مانند نہیں، علماء نے ان کا تعاقب کیا، ابن بطال لکھتے ہیں اس سے مجسمہ نے تمسک کرتے ہوئے اللہ کیلئے صورت کا اثبات کیا(بقول محشی یہ ابن بطال کی طرف سے تخیل اور اہل سنت والجماعت اور سلف پر جسمیت کا الزام ہے اس لئے کہ وہ اللہ کیلئے صورتِ حقیقیہ کا اثبات کرتے ہیں جو اس کے جلال وعظمت کے لائق ہو اور یہ قطعا مخلوقین کی صورتوں سے مشابہت کو متقاضی نہیں جیسا کہ اس حدیث میں اور دیگر کئی احادیث میں نبی اکرم نے اللہ تعالیٰ کا اس کے ساتھ وصف کیا ہے جیسے اہلِ سنن کے ہاں حضرت معاذ کی حدیث جس میں ہے: رأیت ربی فی أحسن صورۃٍ [یعنی میں نے اپنے رب کو نہایت احسن صورت میں دیکھا ہے] تو کیا نبی اکرم یہ کہہ کر مجسم بن گئے؟ تو صائب یہی ہے کہ اللہ کیلئے اثباتِ صورت ہو اس کے لئے لائق وجہ پر بغیر تحریف ۔۔۔۔الخ، یہی اہل سنت والجماعت کا موقف ہے) لیکن ان کیلئے اس کی کوئی حجت نہیں کہ احتمال ہے کہ یہ بمعنی علامت ہو جسے اللہ اپنی معرفت کی دلیل کے بطور وضع کرے گا جیسے دلیل اور علامت کو صورت کہا جاتا ہے اور جیسے تم کہتے ہو: (صورۃ حدیثك کذا)اور(صورۃ الأمر کذا) (یعنی صورتحال یہ ہے) حالانکہ حدیث اور امر کی کوئی صورت نہیں، ان کے غیر نے تجویز کیا کہ صورت سے مراد صفت ہو سکتی ہے اسی طرف بیہقی کا میلان ہے ابن تین نے نقل کیا کہ اس کا مطلب ہے صورتِ اعتقاد، خطابی نے جائز قرار دیا کہ یہ کلام وجہِ مشاکلت پر خارج ہو اس کے مدنظر جو قبل ازیں شمس وقمر اور طواغیت کا ذکر گزرا، اس کا بسط سابق الذکر مقام پہ گزرا ہے! بعض نے کہا(الصورۃ التی یعرفونها) میں محتمل ہے کہ اشارہ اللہ کی اس معرفت کی طرف ہو جب اس نے حضرت آدمؑ کی صلب سے ان کی ذریت کو نکالا تھا پھر بعد ازاں انہیں یہ معرفت فراموش کرا دی اور اب آخرت میں اس کی پھر سے یاد دلا دے گا

(فإذا رأینا ربنا عرفناه) کی بابت ابن بطال مہلب سے ناقل ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کے پاس ایک فرشتہ کو بھیجے گا تاکہ اپنے رب کی صفات کے اعتقاد میں ان کا امتحان کرے جس کی مثل کوئی شئ نہیں تو جب وہ ان سے کہے گا میں تمہارا رب ہوں تو اسے

صفتِ مخلوق میں دیکھنے کے مدنظر اس کا وہ رد کردیں گے تو (فإذ اجاء ربنا عرفناه) کا معنی یہ ہے کہ جب وہ ایسے مُلک میں ظاہر ہوگا جو اس کے غیر کیلئے لائق نہیں اور ایسی عظمت میں جو مخلوقات کی کسی شیٔ کے مشابہ نہیں تب اقرار کریں گے کہ تو ہی ہمارا رب ہے۔

(هل بينكم وبينه علامة الخ) تو محتمل ہے کہ یہ پہچان انہیں ملائکہ میں سے پیغام بردوں کی زبانی کرائی ہو یا انبیاء کرام کے ذریعہ کہ اللہ تعالی اپنی ساق کی تجلی کو ان کیلئے علامت (شناخت) بنائے گا اسی لئے ان کا امتحان کرنے پہلے کوئی آیا جس نے کہا میں تمہارا رب ہوں، اسی طرف یہ آیت اشارت کناں ہے: (يُثَبِّتُ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ)[إبراهيم: ۲۷] یہ اگرچہ عذابِ قبر میں وارد ہوئی ہے لیکن بعید نہیں کہ یومِ حشر کو بھی متناول ہو، کہتے ہیں جہاں تک ساق کا ذکر تو ابن عباس سے قولہ تعالی: (يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ)[القلم:۴۲] کی تفسیر میں مروی ہے کہ (عن شدة من الأمر) (یعنی امر کی شدت سے) عرب جب جنگ زور پکڑتی کہتے تھے: (قامت الحرب على ساق) (یعنی جنگ اپنے پاؤں پہ کھڑی ہوگئی۔ یعنی خوب زوروں پہ ہوگئی) اسی سے شاعر نے کہا: (قد سَنَّ أصحابك ضربَ الأعناق وقامت الحربُ بنا على ساق) ابوموسی اشعری سے اس کی تفسیر میں منقول ہے کہ (عن نور عظيم) (یعنی ایک نورِ عظیم سے) بقول ابن فورک اس کا معنی ہے جو اہل ایمان کیلئے فوائد د الطاف متجدد ہوں گے، مہلب کہتے ہیں مومنین کیلئے کشفِ ساق رحمت اور ان کے غیر کیلئے نقمت ہے، بقول خطابی کثیر شیوخ نے ساق کا معنی ومفہوم بیان کرنے سے ہیبت کھائی، ابن عباس کی کلام کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالی اپنی قدرت کا کشف کرے گا جس کے ساتھ ظہورِ شدت ہوگا، بیہقی نے اثرِ مذکور دوسندوں کے ساتھ ابن عباس سے مسند کیا ہے اور دونوں حسن کے درجہ میں ہیں یہ زیادت بھی کی کہ اگر قرآن کے کسی لفظ کا معنی تم پر مخفی رہے تو عربی شاعری سے تلاش کرو، مشارالیہ رجز یہ شعر ذکر کیا،

خطابی نے کسی امرِ شدید پر ساق کے اطلاق کیلئے بطورِ شاہد یہ شعر پیش کیا: (في سنة قد كشفت عن ساقها) (محشی کہتے ہیں یہ بھی خطابی کی فاسد تاویل ہے ہمارے لئے صفتِ ساق کے ضمن میں واجب دیگر صفات کی طرح اس کا اثبات ہے اس طور جو اللہ کے لئے لائق ہو بغیر تکییف ......الخ) بیہقی نے ایک اور صحیح طریق کے ساتھ ابن عباس سے مسند کیا کہ اس سے مراد قیامت کا دن ہے، بقول خطابی نفس بھی اس اطلاق سے مراد ہوسکتا ہے (یعنی اپنا آپ ظاہر دعیاں کرے گا)۔(كيما يسجد فيعود ظهره الخ) علامہ جمال الدین بن ہشام نے ذکر کیا کہ بخاری میں اس جگہ (كيما) مجرد واقع ہوا ہے اس کے بعد (يسجد) کا لفظ نہیں، کوفیوں سے یہ نقل کرنے کے بعد کہ (کَیْ) ہمیشہ ناصبہ واقع ہوتا ہے، لکھتے ہیں عربوں کا قول: (كيمه. ان کا رد کرتا ہے جیسے (لمه) انہوں نے جواب دیا کہ تقدیرِ کلام ہے: (كي تفعل ما ذا) اس پر انہیں کثرتِ حذف لازم آتا ہے اسی طرح ما استفہامیہ کے صدرِ کلام سے اخراج اور غیر جر میں اس کے الف کا حذف بھی اسی طرح فعلِ منصوب کا حذف عاملِ نصب کے بقاء کے ساتھ اور یہ سب غیر ثابت ہے، ہاں صحیح بخاری میں آیت (وُجُوهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ) کی تفسیر میں مذکور ہے کہ (فيذهب كيما فيعود ظهره طبقا واحدا) أي كيما يسجد! اور یہ نہایت غریب ہے اس پر قیاس محتمل نہیں اور گویا ان کیلئے وہ نسخہِ بخاری واقع ہوا جس میں یہ لفظ ساقط تھا لیکن میرے زیرِ مطالعہ تمام نسخوں میں یہ لفظ ثابت ہے حتی کہ ابن بطال نے بھی اسے (كي يسجد) کے ساتھ ذکر کیا ہے (ما) حذف کرکے، ابن ہشام کی کلام موہم ہے کہ بخاری نے اسے التفسیر میں وارد کیا مگر ایسا نہیں یہ تو فقط یہاں مذکور ہے

(طبقا واحدا) کی بابت ابن بطال لکھتے ہیں اس سے بعض اشاعرہ نے اپنے قول تکلیف مالا یطاق کے جواز پر تمسک کیا، قصۂ ابو لہب سے بھی ان کا تمسک ہے یہ کہ اللہ تعالی نے اسے ایمان لانے کا مکلّف کیا حالانکہ یہ اعلام بھی کر دیا کہ اس کی موت کفر پر ہوگی اور وہ (ناراً ذَاتَ لَهَبٍ) میں داخل ہوگا، کہتے ہیں فقہاء نے اس سے منع کیا اور آیت (لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفساً إِلَّا وُسعَهَا)[البقرة: ٢٨٦] سے تمسک کیا، سجود کا یہ جواب دیا کہ انہیں اس کی دعوت تبکیتاً دی جائے گی جب وہ اپنے آپ کو دنیا میں سجدوں کے خوگر اہلِ ایمان میں داخل کریں گے (جیسے دنیا میں بھی داخل کر رکھا تھا) تو مومنین کے ساتھ انہیں بھی سجدہ کی دعوت دی جائے گی مگر یہ ان کے لئے ناممکن ہو جائے گا تو اس طریقہ سے اللہ تعالیٰ ان کا نفاق ظاہر کرے گا اور انہیں رسوا کرے گا، کہتے ہیں اسی کا مثل تبکیت جب انہیں کہا جائے گا: (اِرجِعُوا وَرَاءَ كُم فَالتَمِسُوا نُوراً)[الحديد: ١٣] (یعنی واپس جاؤ اور نور کے متلاشی بنو) اس میں تکلیف مالا یطاق والی کوئی بات نہیں (کیونکہ تکالیف کا تعلق دنیا سے تھا اور یہ آخرت سے متعلق ہے) بلکہ ان کی رسوائی کا اظہار ہے اس کا مثل وہ شخص جسے مکلّف کیا گیا کہ وہ جو کے دانے کی گانٹھ دے، یہ دراصل توبیخ وعقوبت کی زیادت ہے اھ، قصۂ ابولہب کا جواب نہیں دیا، ان کے بعض کا ادعاء تھا کہ تکلیف مالا یطاق کا مسئلہ فقط ایمان کے ساتھ متعلق ہے، یہ طویلۃ الذیل مسئلہ ہے (یعنی اس کے کئی جوانب وفروع ہیں) اس کے ذکر کی یہ جگہ نہیں (بقول محشی بلکہ یہ مسئلہ عقیدہ اور اصولِ فقہ میں اطلاقاتِ حادثہ میں سے ہے اس بارے تفصیل گزر چکی! یہ اور اس کے ہم معنی دیگر آیات وعید، عقوبات، تعذیب اور تعجیز کے باب سے ہیں نہ کہ بابِ تکلیف سے، اس بارے تفصیل کتاب القدر کے بابِ اول کے اواخر میں دیکھو)۔

(مدحضة مزلة) میم کی زبر اور کسرِ زاء کے ساتھ، اس پر زبر اور لام کی تشدید بھی جائز ہے، ای(موضع الزلل) (یعنی پھسلنے کی جگہ) زیر کے ساتھ مکان میں اور زبر کے ساتھ مقال میں مستعمل ہے (یعنی جیسے کہتے ہیں: زبان غوطہ کھا گئی یا سبقتِ لسانی) ابوذر عن کشمیہنی کے نسخہ میں یہاں(الدحض الزلق ليدحضوا ليزلقوا زلقا لا يثبت فيه قدم) بھی ہے، دیگر کے ہاں یہ عبارت تفسیر سورۃ کہف میں گزری وہیں اسکی تشریح بھی ہوئی۔ (و حسكة) حاء اور سین کی زبر کے ساتھ، صاحبِ تہذیب وغیرہ کہتے ہیں حسک ایک کھردرے پھل والی بوٹی ہے، اصوافِ غنم کے ساتھ متعلق ہے کئی دفعہ اس کا مثل لوہے سے حاصل کیا جاتا ہے اور یہ آلاتِ حرب میں سے ہے۔ (مفلطحة) میم کی پیش، فاء کی زبر اور سکونِ لام کے ساتھ، اس کے بعد طاء اور حاء ہیں، اکثر کے ہاں یہی ہے کشمیہنی کے نسخہ میں (مطلفحة) ہے طاء کی تقدیم اور لام کی تاخیر کے ساتھ، بعض کے مطابق اول کی مانند ہے مگر حاء کی طاء پر تقدیم کے ساتھ، اول ہی لغت میں معروف ہے، یہ جس میں اتساع ہو اور وہ عریض ہو، کہا جاتا ہے: (لطح القرص بسطه وعرضه) (یعنی پیڑے کو ہاتھ کے ساتھ خوب لمبا چوڑا کیا یعنی روٹی بنائی)۔ (شوكة عقيفة) بعض کے ہاں(عقيفاء) ہے

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں میں نے زرکشی کی تنقیح میں پڑھا کہ یہاں ابوسعید کی حدیث میں شفاعتِ انبیاء کے بعد ہے: (فيقول الله بقيت شفاعتي فيخرج من النار من لم يعمل خيرا) ان کے بعض نے اس عبارت کے ساتھ غیرِ مومنین کے دوزخ سے اخراج کی تجویز میں تمسک کیا، دو وجہ کے ساتھ اس کا رد کیا گیا ایک یہ کہ یہ زیادت ضعیف ہے اس لئے کہ غیر متصل ہے جیسا کہ عبد الحق نے الجمع میں لکھا، دوم یہ کہ خیر سے مراد یہ کہ اقرار بالشہادتین کے بعد کوئی عملِ خیر نہیں کیا جیسے بقیہ احادیث کی اس پر دلالت ہے یہی کہا، اول وجہ غلط ہے کیونکہ یہاں اس روایت میں یہ متصل ہے، جو عبد الحق کی الجمع کی طرف منسوب کیا وہ بھی غلط ہے انہوں

نے یہ بات ایک اور طریق کے بارہ میں کہی ہے جس میں ہے: (أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة خردل من خير) تو اس کی بابت کہا تھا کہ یہ روایت غیر متصل ہے اور جب اس باب والی حدیث ابوسعید نقل کی تو اسی بخاری والے سیاق کے ساتھ اسے نقل کیا اور یہ بات نہیں کہی کہ یہ غیر متصل ہے اگر کہتے تو ہم ان کا تعقب ورد کرتے کیونکہ سند میں اصلا ہی کوئی انقطاع نہیں پھر یہاں حدیث ابوسعید مذکور کا سیاق وہ نہیں جو زرکشی نے نقل کیا اس میں تو ہے: (فيقول الجبار بقيت شفاعتي فيخرج أقواما قد امتحشوا) تو ممکن ہے زرکشی نے بالمعنی ذکر کی ہو۔

- 7437حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَزِيدَ اللَّيْثِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّاسَ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هَلْ تُضَارُّونَ فِي الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ قَالُوا لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ فَهَلْ تُضَارُّونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ قَالُوا لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ كَذَلِكَ يَجْمَعُ اللَّهُ النَّاسَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيَقُولُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ شَيْئًا فَلْيَتَّبِعْهُ فَيَتْبَعُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الشَّمْسَ الشَّمْسَ وَيَتْبَعُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الْقَمَرَ الْقَمَرَ وَيَتْبَعُ مَنْ كَانَ يَعْبُدُ الطَّوَاغِيتَ الطَّوَاغِيتَ وَتَبْقَى هَذِهِ الْأُمَّةُ فِيهَا شَافِعُوهَا أَوْ مُنَافِقُوهَا شَكَّ إِبْرَاهِيمُ فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ فَيَقُولُ أَنَا رَبُّكُمْ فَيَقُولُونَ هَذَا مَكَانُنَا حَتَّى يَأْتِيَنَا رَبُّنَا فَإِذَا جَاءَ نَا رَبُّنَا عَرَفْنَاهُ فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ فِي صُورَتِهِ الَّتِي يَعْرِفُونَ فَيَقُولُ أَنَا رَبُّكُمْ فَيَقُولُونَ أَنْتَ رَبُّنَا فَيَتْبَعُونَهُ وَيُضْرَبُ الصِّرَاطُ بَيْنَ ظَهْرَيْ جَهَنَّمَ فَأَكُونُ أَنَا وَأُمَّتِي أَوَّلَ مَنْ يُجِيزُهَا وَلَا يَتَكَلَّمُ يَوْمَئِذٍ إِلَّا الرُّسُلُ وَدَعْوَى الرُّسُلِ يَوْمَئِذٍ اللَّهُمَّ سَلِّمْ سَلِّمْ وَفِي جَهَنَّمَ كَلَالِيبُ مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ هَلْ رَأَيْتُمُ السَّعْدَانَ قَالُوا نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ فَإِنَّهَا مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ غَيْرَ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ مَا قَدْرُ عِظَمِهَا إِلَّا اللَّهُ تَخْطَفُ النَّاسَ بِأَعْمَالِهِمْ فَمِنْهُمُ الْمُوبَقُ بَقِيَ بِعَمَلِهِ أَوِ الْمُوثَقُ بِعَمَلِهِ وَمِنْهُمُ الْمُخَرْدَلُ أَوِ الْمُجَازَى أَوْ نَحْوُهُ ثُمَّ يَتَجَلَّى حَتَّى إِذَا فَرَغَ اللَّهُ مِنَ الْقَضَاءِ بَيْنَ الْعِبَادِ وَأَرَادَ أَنْ يُخْرِجَ بِرَحْمَتِهِ مَنْ أَرَادَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ أَمَرَ الْمَلَائِكَةَ أَنْ يُخْرِجُوا مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ لَا يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا مِمَّنْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَرْحَمَهُ مِمَّنْ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَيَعْرِفُونَهُمْ فِي النَّارِ بِأَثَرِ السُّجُودِ تَأْكُلُ النَّارُ ابْنَ آدَمَ إِلَّا أَثَرَ السُّجُودِ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَى النَّارِ أَنْ تَأْكُلَ أَثَرَ السُّجُودِ فَيَخْرُجُونَ مِنَ النَّارِ قَدِ امْتُحِشُوا فَيُصَبُّ عَلَيْهِمْ مَاءُ الْحَيَاةِ فَيَنْبُتُونَ تَحْتَهُ كَمَا تَنْبُتُ الْحِبَّةُ فِي حَمِيلِ السَّيْلِ ثُمَّ يَفْرُغُ اللَّهُ مِنَ الْقَضَاءِ بَيْنَ الْعِبَادِ

وَيَبْقَى رَجُلٌ مُقْبِلٌ بِوَجْهِهِ عَلَى النَّارِ هُوَ آخِرُ أَهْلِ النَّارِ دُخُولاً الْجَنَّةَ فَيَقُولُ أَىْ رَبِّ اصْرِفْ وَجْهِي عَنِ النَّارِ فَإِنَّهُ قَدْ قَشَبَنِي رِيحُهَا وَأَحْرَقَنِي ذَكَاؤُهَا فَيَدْعُو اللَّهَ بِمَا شَاءَ أَنْ يَدْعُوَهُ ثُمَّ يَقُولُ اللَّهُ هَلْ عَسَيْتَ إِنْ أُعْطِيتَ ذَلِكَ أَنْ تَسْأَلَنِي غَيْرَهُ فَيَقُولُ لاَ وَعِزَّتِكَ لاَ أَسْأَلُكَ غَيْرَهُ وَيُعْطِي رَبَّهُ مِنْ عُهُودٍ وَمَوَاثِيقَ مَا شَاءَ فَيَصْرِفُ اللَّهُ وَجْهَهُ عَنِ النَّارِ فَإِذَا أَقْبَلَ عَلَى الْجَنَّةِ وَرَآهَا سَكَتَ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَسْكُتَ ثُمَّ يَقُولُ أَىْ رَبِّ قَدِّمْنِي إِلَى بَابِ الْجَنَّةِ فَيَقُولُ اللَّهُ لَهُ أَلَسْتَ قَدْ أَعْطَيْتَ عُهُودَكَ وَمَوَاثِيقَكَ أَنْ لاَ تَسْأَلَنِي غَيْرَ الَّذِي أُعْطِيتَ أَبَدًا وَيْلَكَ يَا ابْنَ آدَمَ مَا أَغْدَرَكَ فَيَقُولُ أَىْ رَبِّ وَ يَدْعُو اللَّهَ حَتَّى يَقُولَ هَلْ عَسَيْتَ إِنْ أُعْطِيتَ ذَلِكَ أَنْ تَسْأَلَ غَيْرَهُ فَيَقُولُ لاَ وَعِزَّتِكَ لاَ أَسْأَلُكَ غَيْرَهُ وَيُعْطِي مَا شَاءَ مِنْ عُهُودٍ وَمَوَاثِيقَ فَيُقَدِّمُهُ إِلَى بَابِ الْجَنَّةِ فَإِذَا قَامَ إِلَى بَابِ الْجَنَّةِ انْفَهَقَتْ لَهُ الْجَنَّةُ فَرَأَى مَا فِيهَا مِنَ الْحَبْرَةِ وَالسُّرُورِ فَيَسْكُتُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَسْكُتَ ثُمَّ يَقُولُ أَىْ رَبِّ أَدْخِلْنِي الْجَنَّةَ فَيَقُولُ اللَّهُ أَلَسْتَ قَدْ أَعْطَيْتَ عُهُودَكَ وَمَوَاثِيقَكَ أَنْ لاَ تَسْأَلَ غَيْرَ مَا أُعْطِيتَ فَيَقُولُ وَيْلَكَ يَا ابْنَ آدَمَ مَا أَغْدَرَكَ فَيَقُولُ أَىْ رَبِّ لاَ أَكُونَنَّ أَشْقَى خَلْقِكَ فَلاَ يَزَالُ يَدْعُو حَتَّى يَضْحَكَ اللَّهُ مِنْهُ فَإِذَا ضَحِكَ مِنْهُ قَالَ لَهُ ادْخُلِ الْجَنَّةَ فَإِذَا دَخَلَهَا قَالَ اللَّهُ لَهُ تَمَنَّه فَسَأَلَ رَبَّهُ وَتَمَنَّى حَتَّى إِنَّ اللَّهَ لَيُذَكِّرُهُ يَقُولُ كَذَا وَكَذَا حَتَّى انْقَطَعَتْ بِهِ الأَمَانِيُّ قَالَ اللَّهُ ذَلِكَ لَكَ وَمِثْلُهُ مَعَهُ

طرفاه 806، - 6573

ترجمہ:

- 7438 قَالَ عَطَاءُ بْنُ يَزِيدَ وَأَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ مَعَ أَبِي هُرَيْرَةَ لاَ يَرُدُّ عَلَيْهِ مِنْ حَدِيثِهِ شَيْئًا حَتَّى إِذَا حَدَّثَ أَبُو هُرَيْرَةَ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَالَ ذَلِكَ لَكَ وَمِثْلُهُ مَعَهُ قَالَ أَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ وَعَشَرَةُ أَمْثَالِهِ مَعَهُ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ مَا حَفِظْتُ إِلاَّ قَوْلَهُ ذَلِكَ لَكَ وَمِثْلُهُ مَعَهُ قَالَ أَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ أَشْهَدُ أَنِّي حَفِظْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَوْلَهُ ذَلِكَ لَكَ وَعَشَرَةُ أَمْثَالِهِ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ فَذَلِكَ الرَّجُلُ آخِرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ دُخُولاً الْجَنَّةَ .

أطرافه 22، 4581، 4919، 6560، 6574، - 7439 (سابقہ، اس میں مزید یہ ہے کہ ابوسعید خدری نے لقمہ دیا کہ میں نے آپ سے سنا تھا کہ اس کے ساتھ اسکا دس گنا عطا فرمائے گا، ابو ہریرہ نے کہا مجھے تو ایک مثل یاد ہے)

- 7439 حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ خَالِدِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي هِلاَلٍ

عَنْ زَيْدٍ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ هَلْ تُضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ إِذَا كَانَتْ صَحْوًا قُلْنَا لَا قَالَ فَإِنَّكُمْ لَا تُضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ رَبِّكُمْ يَوْمَئِذٍ إِلَّا كَمَا تُضَارُونَ فِي رُؤْيَتِهِمَا ثُمَّ قَالَ يُنَادِي مُنَادٍ لِيَذْهَبْ كُلُّ قَوْمٍ إِلَى مَا كَانُوا يَعْبُدُونَ فَيَذْهَبُ أَصْحَابُ الصَّلِيبِ مَعَ صَلِيبِهِمْ وَأَصْحَابُ الْأَوْثَانِ مَعَ أَوْثَانِهِمْ وَأَصْحَابُ كُلِّ آلِهَةٍ مَعَ آلِهَتِهِمْ حَتَّى يَبْقَى مَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ مِنْ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ وَغُبَّرَاتٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ثُمَّ يُؤْتَى بِجَهَنَّمَ تُعْرَضُ كَأَنَّهَا سَرَابٌ فَيُقَالُ لِلْيَهُودِ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ قَالُوا كُنَّا نَعْبُدُ عُزَيْرَ ابْنَ اللَّهِ فَيُقَالُ كَذَبْتُمْ لَمْ يَكُنْ لِلَّهِ صَاحِبَةٌ وَلَا وَلَدٌ فَمَا تُرِيدُونَ قَالُوا نُرِيدُ أَنْ تَسْقِيَنَا فَيُقَالُ اشْرَبُوا فَيَتَسَاقَطُونَ فِي جَهَنَّمَ ثُمَّ يُقَالُ لِلنَّصَارَى مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ فَيَقُولُونَ كُنَّا نَعْبُدُ الْمَسِيحَ ابْنَ اللَّهِ فَيُقَالُ كَذَبْتُمْ لَمْ يَكُنْ لِلَّهِ صَاحِبَةٌ وَلَا وَلَدٌ فَمَا تُرِيدُونَ فَيَقُولُونَ نُرِيدُ أَنْ تَسْقِيَنَا فَيُقَالُ اشْرَبُوا فَيَتَسَاقَطُونَ حَتَّى يَبْقَى مَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ مِنْ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ فَيُقَالُ لَهُمْ مَا يَحْبِسُكُمْ وَقَدْ ذَهَبَ النَّاسُ فَيَقُولُونَ فَارَقْنَاهُمْ وَنَحْنُ أَحْوَجُ مِنَّا إِلَيْهِ الْيَوْمَ وَإِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِيَلْحَقْ كُلُّ قَوْمٍ بِمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ وَ إِنَّمَا نَنْتَظِرُ رَبَّنَا قَالَ فَيَأْتِيهِمُ الْجَبَّارُ فَيَقُولُ أَنَا رَبُّكُمْ فَيَقُولُونَ أَنْتَ رَبُّنَا فَلَا يُكَلِّمُهُ إِلَّا الْأَنْبِيَاءُ فَيَقُولُ هَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ آيَةٌ تَعْرِفُونَهُ فَيَقُولُونَ السَّاقُ فَيَكْشِفُ عَنْ سَاقِهِ فَيَسْجُدُ لَهُ كُلُّ مُؤْمِنٍ وَ يَبْقَى مَنْ كَانَ يَسْجُدُ لِلَّهِ رِيَاءً وَسُمْعَةً فَيَذْهَبُ كَيْمَا يَسْجُدَ فَيَعُودُ ظَهْرُهُ طَبَقًا وَاحِدًا ثُمَّ يُؤْتَى بِالْجَسْرِ فَيُجْعَلُ بَيْنَ ظَهْرَيْ جَهَنَّمَ

قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ مَا الْجَسْرُ قَالَ مَدْحَضَةٌ مَزِلَّةٌ عَلَيْهِ خَطَاطِيفُ وَكَلَالِيبُ وَحَسَكَةٌ مُفَلْطَحَةٌ لَهَا شَوْكَةٌ عُقَيْفَاءُ تَكُونُ بِنَجْدٍ يُقَالُ لَهَا السَّعْدَانُ الْمُؤْمِنُ عَلَيْهَا كَالطَّرْفِ وَكَالْبَرْقِ وَكَالرِّيحِ وَكَأَجَاوِيدِ الْخَيْلِ وَالرِّكَابِ فَنَاجٍ مُسَلَّمٌ وَنَاجٍ مَخْدُوشٌ وَمَكْدُوسٌ فِي نَارِ جَهَنَّمَ حَتَّى يَمُرَّ آخِرُهُمْ يُسْحَبُ سَحْبًا فَمَا أَنْتُمْ بِأَشَدَّ لِي مُنَاشَدَةً فِي الْحَقِّ قَدْ تَبَيَّنَ لَكُمْ مِنَ الْمُؤْمِنِ يَوْمَئِذٍ لِلْجَبَّارِ وَإِذَا رَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ نَجَوْا فِي إِخْوَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِخْوَانُنَا كَانُوا يُصَلُّونَ مَعَنَا وَيَصُومُونَ مَعَنَا وَيَعْمَلُونَ مَعَنَا فَيَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى اذْهَبُوا فَمَنْ وَجَدْتُمْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالَ دِينَارٍ مِنْ إِيمَانٍ فَأَخْرِجُوهُ وَ يُحَرِّمُ اللَّهُ صُوَرَهُمْ عَلَى النَّارِ فَيَأْتُونَهُمْ وَبَعْضُهُمْ قَدْ غَابَ فِي النَّارِ إِلَى قَدَمِهِ وَإِلَى أَنْصَافِ سَاقَيْهِ فَيُخْرِجُونَ مَنْ عَرَفُوا

ثُمَّ يَعُودُونَ فَيَقُولُ اذْهَبُوا فَمَنْ وَجَدْتُمْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالَ نِصْفِ دِينَارٍ فَأَخْرِجُوهُ فَيُخْرِجُونَ مَنْ عَرَفُوا ثُمَّ يَعُودُونَ فَيَقُولُ اذْهَبُوا فَمَنْ وَجَدْتُمْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ مِنْ إِيمَانٍ فَأَخْرِجُوهُ فَيُخْرِجُونَ مَنْ عَرَفُوا قَالَ أَبُو سَعِيدٍ فَإِنْ لَمْ تُصَدِّقُونِي فَاقْرَءُ وا ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا﴾ فَيَشْفَعُ النَّبِيُّونَ وَالْمَلَائِكَةُ وَالْمُؤْمِنُونَ فَيَقُولُ الْجَبَّارُ بَقِيَتْ شَفَاعَتِي فَيَقْبِضُ قَبْضَةً مِنَ النَّارِ فَيُخْرِجُ أَقْوَامًا قَدِ امْتُحِشُوا فَيُلْقَوْنَ فِي نَهَرٍ بِأَفْوَاهِ الْجَنَّةِ يُقَالُ لَهُ مَاءُ الْحَيَاةِ فَيَنْبُتُونَ فِي حَافَتَيْهِ كَمَا تَنْبُتُ الْحِبَّةُ فِي حَمِيلِ السَّيْلِ قَدْ رَأَيْتُمُوهَا إِلَى جَانِبِ الصَّخْرَةِ إِلَى جَانِبِ الشَّجَرَةِ فَمَا كَانَ إِلَى الشَّمْسِ مِنْهَا كَانَ أَخْضَرَ وَمَا كَانَ مِنْهَا إِلَى الظِّلِّ كَانَ أَبْيَضَ فَيَخْرُجُونَ كَأَنَّهُمُ اللُّؤْلُؤُ فَيُجْعَلُ فِي رِقَابِهِمُ الْخَوَاتِيمُ فَيَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ فَيَقُولُ أَهْلُ الْجَنَّةِ هَؤُلَاءِ عُتَقَاءُ الرَّحْمَنِ أَدْخَلَهُمُ الْجَنَّةَ بِغَيْرِ عَمَلٍ عَمِلُوهُ وَلَا خَيْرٍ قَدَّمُوهُ فَيُقَالُ لَهُمْ لَكُمْ مَا رَأَيْتُمْ وَمِثْلُهُ مَعَهُ .

أطرافه 22، 4581، 4919، 6560، 6574، - 7438 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۱۵۱اور۲٦٦)

- 7440 وَقَالَ حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا هَمَّامُ بْنُ يَحْيَى حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسٍ ﵁ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ يُحْبَسُ الْمُؤْمِنُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى يُهِمُّوا بِذَلِكَ فَيَقُولُونَ لَوِ اسْتَشْفَعْنَا إِلَى رَبِّنَا فَيُرِيحُنَا مِنْ مَكَانِنَا فَيَأْتُونَ آدَمَ فَيَقُولُونَ أَنْتَ آدَمُ أَبُو النَّاسِ خَلَقَكَ اللَّهُ بِيَدِهِ وَأَسْكَنَكَ جَنَّتَهُ وَ أَسْجَدَ لَكَ مَلَائِكَتَهُ وَعَلَّمَكَ أَسْمَاءَ كُلِّ شَيْءٍ لِتَشْفَعْ لَنَا عِنْدَ رَبِّكَ حَتَّى يُرِيحَنَا مِنْ مَكَانِنَا هَذَا قَالَ فَيَقُولُ لَسْتُ هُنَاكُمْ قَالَ وَيَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أَصَابَ أَكْلَهُ مِنَ الشَّجَرَةِ وَقَدْ نُهِيَ عَنْهَا وَلَكِنِ ائْتُوا نُوحًا أَوَّلَ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللَّهُ إِلَى أَهْلِ الْأَرْضِ فَيَأْتُونَ نُوحًا فَيَقُولُ لَسْتُ هُنَاكُمْ وَيَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أَصَابَ سُؤَالَهُ رَبَّهُ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَكِنِ ائْتُوا إِبْرَاهِيمَ خَلِيلَ الرَّحْمَنِ قَالَ فَيَأْتُونَ إِبْرَاهِيمَ فَيَقُولُ إِنِّي لَسْتُ هُنَاكُمْ وَيَذْكُرُ ثَلَاثَ كَلِمَاتٍ كَذَبَهُنَّ وَلَكِنِ ائْتُوا مُوسَى عَبْدًا آتَاهُ اللَّهُ التَّوْرَاةَ وَكَلَّمَهُ وَقَرَّبَهُ نَجِيًّا قَالَ فَيَأْتُونَ مُوسَى فَيَقُولُ إِنِّي لَسْتُ هُنَاكُمْ وَيَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أَصَابَ قَتْلَهُ النَّفْسَ وَلَكِنِ ائْتُوا عِيسَى عَبْدَ اللَّهِ وَ رَسُولَهُ وَرُوحَ اللَّهِ وَكَلِمَتَهُ قَالَ فَيَأْتُونَ عِيسَى فَيَقُولُ لَسْتُ هُنَاكُمْ وَلَكِنِ ائْتُوا مُحَمَّدًا ﷺ عَبْدًا غَفَرَ اللَّهُ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ فَيَأْتُونِي فَأَسْتَأْذِنُ عَلَى رَبِّي فِي دَارِهِ فَيُؤْذَنُ لِي عَلَيْهِ فَإِذَا رَأَيْتُهُ وَقَعْتُ سَاجِدًا فَيَدَعُنِي مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَدَعَنِي

فَيَقُولُ ارْفَعْ مُحَمَّدُ وَقُلْ يُسْمَعْ وَاشْفَعْ تُشَفَّعْ وَسَلْ تُعْطَ قَالَ فَأَرْفَعُ رَأْسِي فَأُثْنِي عَلَى رَبِّي بِثَنَاءٍ وَتَحْمِيدٍ يُعَلِّمُنِيهِ فَيَحُدُّ لِي حَدًّا فَأَخْرُجُ فَأُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ قَالَ قَتَادَةُ وَسَمِعْتُهُ أَيْضًا يَقُولُ فَأَخْرُجُ فَأُخْرِجُهُمْ مِنَ النَّارِ وَأُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ ثُمَّ أَعُودُ فَأَسْتَأْذِنُ عَلَى رَبِّي فِي دَارِهِ فَيُؤْذَنُ لِي عَلَيْهِ فَإِذَا رَأَيْتُهُ وَقَعْتُ سَاجِدًا فَيَدَعُنِي مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَدَعَنِي ثُمَّ يَقُولُ ارْفَعْ مُحَمَّدُ وَقُلْ يُسْمَعْ وَاشْفَعْ تُشَفَّعْ وَسَلْ تُعْطَ قَالَ فَأَرْفَعُ رَأْسِي فَأُثْنِي عَلَى رَبِّي بِثَنَاءٍ وَتَحْمِيدٍ يُعَلِّمُنِيهِ قَالَ ثُمَّ أَشْفَعُ فَيَحُدُّ لِي حَدًّا فَأَخْرُجُ فَأُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ قَالَ قَتَادَةُ وَسَمِعْتُهُ يَقُولُ فَأَخْرُجُ فَأُخْرِجُهُمْ مِنَ النَّارِ وَأُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ ثُمَّ أَعُودُ الثَّالِثَةَ فَأَسْتَأْذِنُ عَلَى رَبِّي فِي دَارِهِ فَيُؤْذَنُ لِي عَلَيْهِ فَإِذَا رَأَيْتُهُ وَقَعْتُ سَاجِدًا فَيَدَعُنِي مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَدَعَنِي ثُمَّ يَقُولُ ارْفَعْ مُحَمَّدُ وَ قُلْ يُسْمَعْ وَاشْفَعْ تُشَفَّعْ وَسَلْ تُعْطَهْ قَالَ فَأَرْفَعُ رَأْسِي فَأُثْنِي عَلَى رَبِّي بِثَنَاءٍ وَتَحْمِيدٍ يُعَلِّمُنِيهِ قَالَ ثُمَّ أَشْفَعُ فَيَحُدُّ لِي حَدًّا فَأَخْرُجُ فَأُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ قَالَ قَتَادَةُ وَقَدْ سَمِعْتُهُ يَقُولُ فَأَخْرُجُ فَأُخْرِجُهُمْ مِنَ النَّارِ وَأُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ حَتَّى مَا يَبْقَى فِي النَّارِ إِلَّا مَنْ حَبَسَهُ الْقُرْآنُ أَيْ وَجَبَ عَلَيْهِ الْخُلُودُ قَالَ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ ﴿ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا ﴾ قَالَ وَهَذَا الْمَقَامُ الْمَحْمُودُ الَّذِي وُعِدَهُ نَبِيُّكُمْ ﷺ .

أطرافه 44، 4476، 6565، 7410، 7509، 7510، - 7516 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷،ص:۳۲)

کتاب الرقاق کے باب(صفة الجنة والنار) میں اس کی مفصل شرح گزری۔ (وقال حجاج الخ) سب کے ہاں یہی ہے ماسوائے ابوزید مروزی عن فربری کے نسخہ کے کہ اس میں(حدثنا حجاج) ہے اسے اسماعیلی نے اسحاق بن ابراہیم اور رابو نعیم نے محمد بن اسلم طوسی(قال حدثنا حجاج بن منهال) کے طریق سے موصول کیا تو بطولہ ذکر کی سوائے نسفی کے سبھی نے مطولا اسے ذکر کیا ہے انہوں نے (خلقك الله بيده) تک ذکر کیا اور لکھا: (فذكر الحديث) ابوذر کی حموی سے روایت بھی اسی کا نحو ہے لیکن (حتى يهموا بذلك) کے بعد لکھا: (وذكر الحديث بطوله) کشمیہنی کے ہاں بھی یہی ہے۔

(ثلاث كذبات) مستملی کے نسخہ میں (ثلاث كلمات) ہے۔ (فأستاذن على ربى الخ) خطابی کہتے ہیں یہ موہم مکان ہے جب کہ اللہ تعالی اس سے منزہ ہے (محشی لکھتے ہیں خطابی کے اس توہم کا کوئی مبرر نہیں کیونکہ حدیث یہ افادہ نہیں دیتی کہ دار اس کا مکان ہے وہ تو ہر شئ سے فوق ہے عرش پر مستوی ہے جو تمام مخلوقات سے اعلیٰ ہے وہ کسی طور پر بھی اپنی مخلوقات میں سے کسی شئ میں حال نہیں ! جو اس کے حق میں واجب تنزیہہ ہے وہ ہر نقص سے اس کا منزہ ہونا جیسا کہ اللہ تعالی کیلئے کمال ہے جس میں کسی بھی وجہ سے کوئی نقص نہیں اسی طرح ہی اس کے سب اسماء اور کتاب وسنت میں وارد مثبت ومنفی اس کی صفات ہیں اس کا دراصل معنی یہ ہے کہ اس کے اس دار میں جسے اس نے اپنے اولیاء کے لئے متخذ کیا ہے یعنی جنت اور یہی دار السلام ہے اس کی طرف یہ اضافت اضافتِ

تشریف ہے جیسے بیت اللہ اور حرم اللہ کہا جاتا ہے)۔

(قال قتادة سمعته يقول فأخرجهم) یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے کشمیہنی کے ہاں یہ عبارت ہے: (وسمعته أيضا يقول) مستملی کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (وسمعته يقول فأخرج فأخرجهم) اول فتحِ ہمزہ اور ضمِ لاء اور ضمِ ہمزہ اور کسرِ راء کے ساتھ ہے۔

علامہ انور (ثم يفرغ الله من القضاء بين العباد) کی نسبت رقمطراز ہیں یہ ان کی مراد نہیں کہ اللہ تعالیٰ اب تک کسی شیٔ کے ساتھ مشغول تھا پھر فارغ ہوا پس اللہ ہر روز ایک شأن میں ہے اس کے لئے کوئی شیٔ کسی چیز سے شاغل نہیں اگر چاہے کہ تمام امور ایک آن میں کرے تو ایسا کر سکتا ہے لیکن جب خارج میں اشیاء کا خروج مترتب ہے تو ترکِ شیٔ سے تعبیر کیا، یہ اخذ بالفراغ ہے یعنی یہ کسی شغل سے صورۃً فراغت ہے (یعنی انسانوں کے نقطہ نظر اور ان کے ہاں مروج اصطلاح کی رو سے) حالانکہ درحقیقت یہ شغل نہیں اور عند التحقیق کوئی فراغت نہیں، (فإذا ضحك الله الخ) اس میں تیرے رب کے ہاں بھی بابِ ظرافت کا ثبوت ہے، (ويحرم الله صورهم على النار) اس میں ہے کہ صورتِ شیٔ اس کا غیر ہوتا ہے! تو یہ لوگ جل چکے اور کوئلہ کی مانند ہو گئے تھے پھر بھی ان کے بارہ میں کہا جا رہا ہے کہ اللہ آگ پر ان کی صور حرام کرے گا، پہلے گزرا کہ یہ وہ جن کے پاس فقط ایمان تھا نیکیوں میں سے کچھ ان کے پاس نہ تھا اور یہ اہلِ فترۃ میں نہیں، اس کی تفصیل کتاب الایمان میں گزری، بعنوانِ فائدہ لکھتے ہیں کیا تم نے قولہ (ثم يؤتى بجهنم) کے سرّ کی درایت کی؟ یہ اس طرح معروض ہوگا گویا سراب ہو یہ اس لئے کہ یہودی دنیا میں تلبیس وتخلیط میں لگے رہے گمراہی کے گڑھوں میں ٹامک ٹوئیاں مارتے تھے تو محشر میں ان پر معاملہ مختلط کیا گیا، بالجملہ محشر میں لوگوں کے کئی احوال ہوں گے بعض چہروں کے بل گھسیٹے جائیں گے، بعض اپنی تخلیط میں باقی رہیں گے حتی کہ ان کا فیصلہ ہو جائے اور بعض کو جہنم اچک لے گی۔

- 7441حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنِي عَمِّي حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَرْسَلَ إِلَى الأَنْصَارِ فَجَمَعَهُمْ فِي قُبَّةٍ وَقَالَ لَهُمُ اصْبِرُوا حَتَّى تَلْقَوُا اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنِّي عَلَى الْحَوْضِ

أطرافه 3146، 3147، 3528، 3778، 3793، 4331، 4332، 4333، 4334، 4337، 5860، 6762 -

(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص:۶۳۶) (حدثني عمي) یہ یعقوب بن ابراہیم بن سعد ہیں، ان کے والد ابراہیم بن سعد بن ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن عوف ہیں، یعقوب کے اس میں ایک اور شیخ بھی ہیں چنانچہ مسلم نے ان کے حوالے کے ساتھ ابن اخی زہری عن عمہ سے تخریج کیا اور یہ ان کے اپنے والد کے طریق سے اعلیٰ ہے صالح سے مراد ابن کیسان ہیں۔ (أرسل إلى الأنصار الخ) اسی طرح مختصراً وارد کیا، مسلم نے اسے اسی طریق سے نقل کیا اور شروع میں یہ عبارت ذکر کی: (لما أفاء الله على رسوله ما أفاء من أموال هوازن) پھر بقیہ کا اس سے قبل کی یونس عن زہری کی روایت پر احالہ کر دیا جس میں ہے: (فطفق رسول الله ﷺ يعطى رجالا من قريش) تو ان کے معاتبت میں حدیث ذکر کی جس کے آخر میں ہے: (فقالوا بلى يا رسول الله! رضينا قال فإنكم ستجدون بعدى أثرة شديدة فاصبروا حتى تلقوا الله ورسوله فإني على الحوض) یہ غزوہ حنین میں ایک اور

سند کے ساتھ گزری وہاں عبداللہ بن زید بن اصم سے اتم سیاق کے ساتھ نقل کیا تھا، وہیں اس کی مفصل شرح ہوئی یہاں غرضِ ترجمہ اس کا یہ جملہ ہے: (حتی تلقوا الله ورسوله) یہ جملہ بقیہ طرق میں واقع نہیں ہوا، اوائل الفتن میں حضرت انس کی روایت سے اسید بن حضیر سے ایک قصہ نقل کیا جس میں یہ الفاظ بھی ذکر ہوئے: (فسترون بعدی أثرة فاصبروا حتی تلقونی) مناقبِ انصار میں اس عنوان سے ایک ترجمہ لائے تھے: (باب قول النبی ﷺ یعنی للأنصار اصبروا حتی تلقونی علی الحوض) راغب کہتے ہیں لقاء(مقابلة الشیء ومصادفته) ہے ادراک بالحس اور بالبصیرۃ میں بھی یہ کہا جاتا ہے، اسی سے ہے: (وَلَقَدْ كُنتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِن قَبْلِ أَن تَلْقَوْهُ)[آل عمران: ۱۴۳] اللہ کی ملاقات کے ساتھ موت سے اور روزِ قیامت سے تعبیر کیا جاتا ہے روزِ قیامت کو (یوم التلاق) بھی کہا گیا ہے کیونکہ اس میں اول وآخر سب باہم ملیں گے۔

- 7442 حَدَّثَنِي ثَابِتُ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ عَنْ سُلَيْمَانَ الْأَحْوَلِ عَنْ طَاوُسٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا تَهَجَّدَ مِنَ اللَّيْلِ قَالَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ قَيِّمُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ وَلَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ أَنْتَ الْحَقُّ وَقَوْلُكَ الْحَقُّ وَوَعْدُكَ الْحَقُّ وَلِقَاؤُكَ الْحَقُّ وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ حَقٌّ اللَّهُمَّ لَكَ أَسْلَمْتُ وَبِكَ آمَنْتُ وَعَلَيْكَ تَوَكَّلْتُ وَ إِلَيْكَ خَاصَمْتُ وَبِكَ حَاكَمْتُ فَاغْفِرْ لِي مَا قَدَّمْتُ وَمَا أَخَّرْتُ وَ أَسْرَرْتُ وَأَعْلَنْتُ وَمَا أَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنِّي لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَيْسُ بْنُ سَعْدٍ وَأَبُو الزُّبَيْرِ عَنْ طَاوُسٍ قَيَّامٌ وَقَالَ مُجَاهِدٌ الْقَيُّومُ الْقَائِمُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَقَرَأَ عُمَرُ الْقَيَّامُ وَكِلَاهُمَا مَدْحٌ .

أطرافه 1120، 6317، 7385، - 7499 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۲، ص: ۳۰)

کتاب التہجد میں اس کی شرح مفصل ہوئی یہاں اس کے جملہ: (ولقاؤك حق) سے غرضِ ترجمہ ہے، سند میں سفیان سے ثوری اور سلیمان سے مراد ابن ابومسلم ہیں۔(وقال قیس بن سعد الخ) مراد یہ کہ قیس بن سعد نے یہ روایت طاوس عن ابن عباس سے نقل کی ہے تو ان کے ہاں: (أنت قیام السموات والأرض) ہے یہی ابوزبیر عن طاوس سے روایت میں بھی، قیس کا طریق مسلم اور ابو داؤد نے عمران بن مسلم عن قیس سے نقل کیا البتہ دونوں نے سیاق ذکر نہیں کیا، نسائی اور مستخرج میں ابونعیم نے بھی اسی طرح ہی نقل کیا ابو زبیر کی روایت مالک نے موطا میں ان سے تخریج کی، مسلم نے بھی ان کے طریق سے نقل کیا اس میں ہے: (قیام السموات الخ)۔

(وقال مجاهد القيوم الخ) اسے فریابی نے اپنی تفسیر میں ورقاء عن ابونجیح عن مجاہد سے نقل کیا، بقول حلیمی قیوم (القائم علی کل شیء مِنْ خَلْقه يُدَبِّرُهُ بما يريد) (یعنی القائم کا معنی ہے کہ وہ اپنے ارادہ کے مطابق اپنی خلق کے امور کی تدبیر کرتا ہے) ابوعبیدہ بن مثنی کہتے ہیں قیوم فیعول ہے: (وهو القائم الذی لا يزول) (یعنی وہ ایسا قائم ہے کہ لا زوال ہے) بقول خطابی القیوم (فی القيام علی کل شیء) (یعنی ہر شئ کے ذمہ دار اور نگران ہونے) کے لئے برائے مبالغہ صفت ہے۔(قرأ

عمر القيام) اسے موصول کرنے والے کاتفسیر سورۃ نوح میں ذکر گزرا۔ (و كلاهما مدح)یعنی القیوم اور القیام، کیونکہ دونوں مبالغہ کے صیغوں میں سے ہیں۔

- 7443حَدَّثَنَا يُوسُفُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ حَدَّثَنِي الْأَعْمَشُ عَنْ خَيْثَمَةَ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا سَيُكَلِّمُهُ رَبُّهُ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ تُرْجُمَانٌ وَلَا حِجَابٌ يَحْجُبُهُ (یعنی اللہ ہر ایک سے بلا ترجمان وحجاب کلام فرمائے گا)

أطرافه 1413، 1417، 3595، 6023، 6539، 6540، 6563، - 7512

(عن خيثمة) حفص بن غیاث کی اعمش سے روایت میں (حدثنی خیثمة بن عبدالرحمن) ہے جیسا کہ الرقاق میں اتم سیاق کے ساتھ گزری، آگے اعمش سے ایک اور طریق کے ساتھ بھی آرہی ہے۔

(ولا حجاب) کشمیہنی کے نسخہ میں (ولا حاجب) ہے ابن بطال کہتے ہیں رفعِ حجاب کا مفہوم اہلِ ایمان کی ابصار سے آفت کا ازالہ جو رؤیت سے ان کے لئے مانع تھی (یعنی دنیا میں) تو اس کے ارتفاع کے بعد اس کے عکس کی خلق سے وہ اللہ کا دیدار کرنے کی اہلیت عطا کئے جائیں گے اسی طرف کفار کے حق میں اللہ کا یہ قول اشارہ کرتا ہے: (كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ) [المطففين : ۱۵] حافظ صلاح الدین علائی قصہِ معاذ میں آپ کے قول: (واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينها وبين الله حجاب) کی شرح میں لکھتے ہیں حاجب اور حجاب سے مراد رؤیت سے مانع کی نفی ہے جیسے مظلوم کی دعاء کی عدم قبولیت کی نفی کی پھر رد کے لئے حجاب مستعار لیا تو اسکی نفی ثبوتِ قبول کی دلیل ہے اور نفیِ حجاب کے ساتھ تعبیر تعبیر بالقبول سے ابلغ ہے اس لئے کہ حجاب کی خاصیت مقصود تک وصول سے روکنا ہے تو عدم منع کیلئے اس کی نفی کو مستعار لیا (یعنی بطورِ استعارہ استعمال کیا) کثیر احادیثِ صفات استعارہ تخیلیہ پر متخرج ہیں وہ یہ ہے کہ دو اشیاء کسی وصف میں مشترک ہوں پھر ان میں سے کسی ایک کے لوازم کو معتمد رکھا جائے اس طور کہ جہتِ اشتراک وصف ہو تو مستعار میں اس کا کمال کسی اور شیٔ کے واسطہ سے ثابت کیا جائے تو اسے اثبات مشترک میں مبالغہ کے طریق سے مستعار لہ کے لئے ثابت کیا جائے، کہتے ہیں اس استعارہ تخیلیہ پر محمول کرنے کے ساتھ تجسم کے مہاوی (یعنی گڑھوں) سے تخلص مل سکتا ہے! کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ حجاب سے مراد محسوس کا معقول کے لئے استعارہ ہو کیونکہ حجاب حسی اور روکنا عقلی ہے، بقول ان کے متعدد صحیح احادیث میں حجاب کا ذکر وارد ہوا ہے اور اللہ تعالیٰ منزہ ہے اس سے جو اس کے لئے حاجب ہو کیونکہ حجاب تو صرف مقدرِ محسوس کا احاطہ کرتا ہوتا ہے لیکن اس کے حجاب سے مراد اس کے خلق کی ابصار اور بصائر کو روکنا ہے جس شیٔ کے ساتھ وہ چاہے اور جیسے چاہے اور جب چاہے اسے ان سے کشف کرلے

اس کی تائید آمدہ حدیث کا یہ قول کرتا ہے: (وما بين القوم و بين أن ينظرو إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه) کہ اس کا ظاہر قطعاً مراد نہیں تو یہ جزماً استعارہ ہے، بعض احادیث میں حجاب سے مراد حسی حجاب ہوسکتا ہے لیکن وہ مخلوقین کی نسبت سے (بقول محشی اس کا ظاہر ہی مراد ہے یعنی اللہ تعالیٰ کے چہرہ اقدس پر رداءِ کبریاء کا اثبات اور اس کا حجاب نور ہے اگر اسے ہٹائے تو اس کے چہرہ کے سُبحات [یعنی انوار] سب وہ جلا دیں جہاں تک اس کی خلق میں اس کی بصر کی انتہاء ہو تو یہ حجاب حقیقی ہے نہ

کہ مجاز یا استعارہ بلکہ اللہ کے لئے لائق حقیقت پر بغیر تکییف ....الخ کے جیسے اہل سنت والجماعت کا دیگر تمام صفات کی بابت موقف ہے، نصوصِ اسماء کے عموم میں اس قاعدہ کا طرد کرتے ہوئے تو اسکا اعتبار و اعمال ضروری ہے اللہ کے اس فرمان کے پیش نظر: لیس کمثله شئی وهو السمیع البصیر)

طیبی نے مسلم کے ہاں حضرت ابوموسی کی حدیث: (حجابه النور لو کشفه لأَحرَقَتْ سبحاتُ وجهِهِ ما أدر که بصره) کی تشریح میں لکھا کہ اس میں اشارہ ہے کہ یہ حجاب معروف حجابات کے برخلاف ہے تو وہ خلق سے اپنی عز وجلال کے انوار اور اپنی عظمت و کبرائی کے شعلوں کے ساتھ محتجب ہے یہی وہ حجاب ہے جس کے آگے عقول مدہش، ابصار مبہوت اور بصائر متحیر ہیں اگر اسے کشف کر دے اور اس کے ماوراء کو حقائقِ صفات اور عظمتِ ذات کے ساتھ تجلی کر دے تو کوئی مخلوق نہ بچے مگر جل جائے اور نہ کوئی منظور رہے مگر مضمحل ہو جائے، اصلِ حجاب رائی اور مرئی کے مابین حائل پردہ ہے یہاں اس سے مراد ابصار کو اس کی رؤیت سے مذکور کے ساتھ روکنا ہے تو یہ رکاوٹ حائل پردہ کے قائمقام ہوئی تو اس کے ساتھ اس سے تعبیر کیا گیا، کتاب وسنت کی نصوص سے ظاہر ہوا ہے کہ اس حدیث میں مشار الیہ حالت اسی دنیائے فانی کی ہے نہ کہ دارِ آخرت کی اور اس حدیث و دیگر میں جو حجاب مذکور ہے وہ خلق کی طرف راجع ہے کیونکہ وہی اس سے محجوب ہوں گے، نووی کہتے ہیں اصلِ حجاب منع من الرؤیت ہے اور حقیقتِ لغت میں حجاب ستر (پردہ) ہے اور یہ دراصل اجسام میں ہوتا ہے اور اللہ اس سے منزہ ہے تو اس سے معلوم پڑا کہ مراد اس کی رؤیت سے رکاوٹ ہے اور نور کا ذکر ہوا کیونکہ عادةً وہی اپنی شعاع کی وجہ سے ادراک سے مانع ہوتا ہے اور وجہ سے مراد ذات اور اس میں سے جس کی طرف بصر منتہی ہو، تمام مخلوقات اس لئے کہ وہ سب کائنات کو محیط ہے۔

- 7444حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ الصَّمَدِ عَنْ أَبِي عِمْرَانَ عَنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ جَنَّتَانِ مِنْ فِضَّةٍ آنِيَتُهُمَا وَمَا فِيهِمَا وَجَنَّتَانِ مِنْ ذَهَبٍ آنِيَتُهُمَا وَمَا فِيهِمَا وَمَا بَيْنَ الْقَوْمِ وَبَيْنَ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى رَبِّهِمْ إِلَّا رِدَاءُ الْكِبْرِ عَلَى وَجْهِهِ فِي جَنَّةِ عَدْنٍ

طرفاه 4878، - 4880 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۶، ص:٦١٦)

ابوعمران سے عبدالملک بن حبیب جونی اور ابوبکر سے مراد ابن ابوموسی اشعری ہیں، یہ تفسیر سورة الرحمٰن میں گزری ہے۔ (جنتا ن من ذهب الخ) حماد بن سلمہ کی ثابت بنانی عن ابوبکر بن ابوموسی عن ابیہ سے۔ بقول حماد میرے علم میں یہی ہے کہ مرفوعا بیان کیا، کہتے ہیں (جنتان مِنْ ذَهَبٍ لِلْمقربین ومِنْ دُوْنِهما جنتان مِنْ وَرَقٍ لأصحاب الیمین) اسے طبری اور ابن ابو حاتم نے نقل کیا اس کے رجال ثقات ہیں اس میں رد ہے جو ترمذی حکیم سے نقل کیا کہ قولہ تعالیٰ: (وَمِنْ دُوْنِهما جَنَّتَانِ)[الرحمن : ٦٢] سے مراد دنو بمعنی قرب نہ یہ کہ وہ سابق الذکر جنتین سے کمتر ہیں، ایک جماعت نے تصریح کی ہے کہ پہلی دو جنتیں دوسری دو سے افضل ہیں! بعض مفسرین نے اس کے برعکس کہا، حدیثِ ہذا پہلوں کے لئے حجت ہے! طبری کہتے ہیں (ومن دونهما الخ) میں اختلاف کیا گیا تو بعض نے کہا معنی یہ کہ درجہ میں جب کہ بعض نے کہا فضیلت میں، قولہ (جنتان) اس آیت کی طرف اشارہ ہے اور

اس کی تفسیر ہے، یہ مبتداء محذوف کی خبر ہے ای (هما جنتان) اور (آنیتھما) مبتدا ہے اور (من فضة) اسکی خبر، یہ بات کرمانی نے کہی، لکھتے ہیں محتمل ہے کہ فاعل فضۃ ہو جیسے ابن مالک نے یہ مثال ذکر کی: (مرت بوادِ إبل کله) (یعنی میں ایسی وادی سے گزرا جہاں سب اونٹ تھے) اور کہا (کله) فاعل ہے یعنی (جنتان مُنفَضٌّ آنیتھما) اھ، اور یہ بھی محتمل ہے کہ بدلِ اشتمال ہو، اول کا ظاہر یہ ہے کہ پہلی دو جنتیں سونے کی ہیں ان میں چاندی کا کوئی استعمال نہیں اسی طرح دوسری دو چاندی کی! ابو ہریرہ سے مروی یہ حدیث اس کے معارض ہے کہ ہم نے ایک مرتبہ عرض کی یا رسول اللہ ہمیں جنت اور اس کی بناوٹ کے بارہ میں بتلایئے! فرمایا ایک اینٹ سونے اور ایک اینٹ چاندی کی، اسے احمد اور ترمذی نے نقل کیا اور ابن حبان نے صحیح قرار دیا، طبرانی کے ہاں حسن سند کے ساتھ ابن عمر سے اس کے لئے شاہد ہے

ایک اور بھی ہے ابو سعید سے، اسے بزار نے تخریج کیا اور اس کے الفاظ ہیں: (خلق الله الجنة لبنة من ذهب و لبنة من فضة) جمع اس طرح سے ہوگا کہ اول ہر جنت میں موجود برتن و دیگر سامان کی صفت ہے اور ثانی تمام جنتوں کی دیواروں کی صفت ہے، اس کی تائید بیہقی کے ہاں موجود البعث کی حدیثِ ابو سعید کے یہ الفاظ کرتے ہیں: (إن الله أحاط حائط الجنة لبنة من ذهب ولبنة من فضة) اس پر آپ کا قول: (آنیتھما وما فیهما) قوله (من ذهب) سے بدل ہے، احتمالِ ثانی مترجح ہے۔ (إلا رداء الكبرياء الخ) مازری لکھتے ہیں نبی کریم عربوں کو ان اسالیب کے ساتھ مخاطب کرتے تھے جو ان کے ہاں معروف تھے اور ان کے لئے معنوی اشیاء و امور کی حسی کی طرف تخریج کرتے تھے تا کہ ان کی فہم کے لئے آسانی ہو تو زوالِ موانع اور اس کے ابصار سے مرفوع سے اس کے ساتھ تعبیر کیا، عیاض کہتے ہیں عرب بکثرت استعاروں کا استعمال کرتے تھے اور یہ فصاحت و ایجاز کے لحاظ سے بدیع کی ارفع ادوات ہیں اسی سے اللہ کا فرمان ہے: (جَنَاحَ الذُّلِّ)[الإسراء : ۲۴] تو نبی اکرم کی رداء کبریاء اور اس کے نحو کے ساتھ ان سے مخاطبت اسی قبیل سے ہے اور جو اس کی فہم نہ کر پایا وہ حیران اور گم کردہ راہ ہوا اور جس نے اس کلام کا اس کے ظاہر پر اجراء کیا اسے یہ معاملہ تجسیم تک لے گیا اور جس کے لئے متضح نہ ہوا اور اس نے جانا کہ اللہ اس کے ظاہر کے اقتضاء سے منزہ ہے تو یا تو وہ اس کے رواۃ کی تکذیب و تغلیط کرے گا یا پھر اسکی تاویل کرے گا مثلاً کہے کہ اللہ کی عظیم سلطان، کبریائی، عظمت، ہیبت اور جلال کے لئے بشر کی ابصارِ ضعیفہ کے ادراک کے لئے مانع کے بیان میں رداء الکبریاء کا استعارہ استعمال کیا ہے تو اللہ جب چاہے ان کی ابصار وقلوب کی تقویت کر دے گا تو اپنی ہیبت کا حجاب اور اپنی عظمت کے موانع کا ان سے کشف کر دے گا اھ، مخلصا،

طیبی کہتے ہیں قولہ (على وجهه) رداء الکبریاء سے حال ہے، بقول کرمانی یہ حدیث متشابہات میں سے ہے تو یا تو اسے مفوض کیا جائے (یعنی اس کا معنی و مفہوم اللہ کے حوالے کر دیا جائے) یا تاویل کی جائے کہ وجہ سے مراد ذات ہے (بقول محشی یہ خطا ہے تو جس نے نص کو اس کے ظاہر پر جاری کیا اس وجہ پر جو اللہ کے لئے لائق ہے وہ اہلِ سنت والجماعت کی راہ کا سالک ہوا اور اس کا مقتضی نقص یا تشبیہ نہیں، جہاں تک یہ مسالک کہ یا تو راویوں کی تکذیب ہو یا تاویلِ صفت یا تفویض تو اس باب میں یہ درست روش نہیں بلکہ یہ ان حضرات کا طریقہ ہے جنہوں نے اس صفت کی غلط تاویلیں کیں اور ان کے قلوب نے ان کے اور ان کے امثال کے حقیقت پر اثبات سے انکار کیا اللہ کے لئے وجہِ لائق پر، وجہ کو ذات کے ساتھ مفسر کرنا ایک اور خرابی ہے) رداء لازم اور مخلوقات کی

مشابہت سے منزہ صفاتِ ذات میں سے ایک صفت ہے، پھر اس کا ظاہر باعثِ اشکال ہوا کیونکہ وہ مقتضی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رؤیت غیر واقع ہے، جواب دیا کہ اس کا مفہوم قربِ نظر کا بیان ہے کیونکہ رداءِ کبریاء رؤیت سے مانع نہیں ہوتی تو ابصار سے زوالِ مانع کو ازالہ مراد کے ساتھ تعبیر کیا اھ، اس کا حاصل یہ ہے کہ رداء الکبریاء رؤیت سے مانع ہے تو گویا کلام میں حذف ہے تو (إلا رداء الكبرياء) کے بعد اس کی تقدیر ہے: (فإنه يَمُنُّ عليهم برفعه فيحصل لهم الفوز بالنظر إليه) (یعنی وہ اس کے رفع کے ساتھ ان پہ احسان کرے گا اور ان کیلئے اسکی طرف نظر کرنے سے فوز کا حصول ہوگا) تو گویا مفہوم یہ ہے کہ اہل جنت جب اپنی منازل میں قرار پکڑ چکے ہوں گے تو اب اگر ان کے لئے ذی الجلال کی ہیبت کی رکاوٹ نہ ہو تو ان کے اور رؤیت باری تعالیٰ کے مابین کوئی حائل نہ ہو تو جب اللہ ان کا (مزید) اِکرام چاہے گا تو اپنی رافت کے ساتھ انہیں ڈھانپ لے گا اور ان پر اپنے دیدار پہ ان کی تقویت کر کے تفضّل کرے گا

بقول ابن حجر پھر میں نے حدیثِ صہیب میں قولہ تعالیٰ: (لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ)[یونس: ۲۶] کی تفسیر میں پایا اللہ تعالیٰ اہل جنت کے مزید اکرام کے لئے کشف فرمایا کرے گا (یعنی [وزيادة] کی تفسیر میں یہ کہا) جو دال ہے کہ حدیثِ ابو موسی میں مذکور رداء الکبریاء حدیثِ صہیب میں مذکور حجاب ہے اسے مسلم، ترمذی، نسائی، ابن خزیمہ اور ابن حبان نے نقل کیا مسلم کے الفاظ ہیں: (أن النبي ﷺ قال إذا دخل أهل الجنة الجنة) تو اللہ تعالیٰ کہے گا کیا اور کوئی شیَ چاہیئے؟ وہ کہیں گے کیا تو نے ہمارے چہرے منور نہ کر دئے اور ہمیں جنت میں داخل نہ کر دیا ہے؟ فرمایا تو ان کے لئے کشفِ حجاب کرے گا تو کوئی چیز اس سے احب انہیں عطا نہ کی گئی ہو گی پھر یہ آیت تلاوت فرمائی: (لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ) اسے مسلم نے حدیثِ ابو موسی کے عقب میں ذکر کیا شائد اسی تاویل کی طرف اشارہ کرنے کے لئے، قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں رداء استعارہ ہے جس کے ساتھ عظمت سے کنایہ کیا جیسے ایک اور حدیث میں کہا: (الكبرياء ردائي والعظمة إزاري) تو یہاں بھی ظاہری لباس مراد نہیں لیکن مناسبت یہ ہے کہ جب رداء و ازار عرب مخاطبین کا جزوِ لازم (یعنی ان کا لباس) تھے تو عظمت و کبریائی سے ان کے ساتھ تعبیر کیا (محشی نے لکھا قرطبی کا ادعاء کہ رداء استعارہ ہے، باطل ہے [علمائے سعودیہ بعض مقامات پر زیادہ ہی ظاہر پرستی کا مظاہرہ کرتے ہیں، جب عربی زبان میں استعارہ اور مجاز کا وجود ہے تو لازم نہیں کہ ہر مقام پر حقیقت ہی مراد ہو] اسی طرح ابن بطال کی رداء کے لئے تاویل بھی، اس میں ان الفاظ کے لئے نفی ہے جن کی اللہ سے نفی کے ساتھ نص شریف وارد نہیں جیسے جسم و مکان، یہ الفاظ مجمل ہیں جو حق و باطل پر حاوی ہیں تو نفیِ مجمل صحیح نہیں حتی کہ ان کی مراد سے استفصال ہو تا کہ حق باطل سے متبین ہو، اس میں اور اس کے امثال میں استفصال کے لئے متعدد مواضع میں ذکر گزرا، تو واجب یہ ہے کہ حقیقۃً اللہ کے لئے رداءِ کبریاء اور ازارِ عظمت کا اثبات کیا جائے اس طور جو اس کے لئے لائق ہو عظمت، جلالت اور تنزیہہ کے باب میں بغیر تعطیل .... الخ کے، یہی اسماء وصفات کے باب میں سدید و مطرد قاعدہ ہے جس نے اس کا التزام کیا وہ اس توحید کے ساتھ ایمان کی توفیق دیا گیا) حدیثِ باب کا معنی یہ ہے کہ اللہ کی عزت اور اسکی شانِ استغناء کا مقتضا یہ ہے کہ کوئی اسے دیکھ نہ پائے لیکن اہلِ ایمان کے لئے اس کی رحمت مقتضی ہے کہ وہ کمالِ نعمت کے لئے اس کے دیدار سے متشرف ہوں تو جب زوال مانع ہوگا تو کبریاء کے مقتضا کے برخلاف ان سے معاملہ کرے گا تو گویا ان سے مانعِ حجاب رفع فرمائے گا، طبری نے حضرت علی وغیرہ سے (وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ) [ق:۳۵] کی تفسیر میں نقل کیا کہ اس سے مراد اللہ کے چہرہ کی طرف نظر ہے۔

(فی جنة عدن) ابن بطال کہتے ہیں مجسمہ کے لئے اثباتِ مکان کا یہ متمسک نہیں کیونکہ اس امر کا استحالہ ثابت ہوا کہ اللہ سبحانہ جسم ہو یا کسی مکان میں حال ہو تو رداء کی تاویل یہ ہوگی کہ وہ اہل ایمان کی ابصار کے لئے اللہ کے دیدار سے مانع آفت اور اس کا ازالہ اس کے افعال میں سے ایک فعل ہے جسے وہ ان کی رؤیت کے محل میں کرے گا تو جب تک یہ مانع موجود ہوگا وہ اس کے دیدار سے متمکن نہ ہو سکیں گے تو جب فعلِ رؤیت کا اجراء کرے گا یہ مانع زائل ہو جائے گا، اسے رداء کا نام دیا منع میں رداء کے بمنزلہ تنزل کرتے ہوئے جو (عرف میں) چہرہ پر نظر ڈالنے سے مانع ہوتی ہے تو مجازاً اس پر رداء کے لفظ کا اطلاق کیا، قولہ (فی جنة عدن) قوم کی طرف راجع ہے بقول عیاض اس کا معنی ناظرین کی طرف راجع ہے یعنی وہ جنت عدن میں رہ کر ہی دیدارِ باری تعالیٰ سے مشرف ہوں گے، یہ نہیں کہ انہیں اس غرض سے اللہ کی طرف لے جایا جائے گا کیونکہ اس کی ذات کوا اماکن احاطہ نہیں کر سکتے، قرطبی کہتے ہیں یہ محذوف سے متعلق ہے اور یہ قوم سے موضع الحال میں ہے یعنی (کائنین فی جنة عدن)

طیبی اس بابت کہتے ہیں کہ یہ استقرار فی الطرف کے معنی کے ساتھ متعلق ہے تو اس مفہوم کے ساتھ یہ غیرِ جنت میں اس حصر کے انتفاء کا فائدہ دیتا ہے اسی طرف توربشی نے یہ کہہ کر اشارہ کیا کہ مراد یہ کہ جب مومن اپنی منزل میں متبوئ ہو جائے گا اور سب حجب جو اللہ کے دیدار سے مانع تھے مرفوع و مضمحل کر دیئے جائیں گے اور اب واحد رکاوٹ اس کی ہیبت ہی ہوگی جیسے شاعر نے کہا: (أشتاقهُ فإذا بَدَا أطرَقتُ مِنْ إجلاله) (یعنی میں اسکا مشتاق ہوا لیکن جب وہ ظاہر ہوا تو میں نے اسکے جلال و ہیبت کی وجہ سے نگاہیں جھکالیں) تو جب اللہ تعالیٰ اپنی رافت و رحمت کے سائے میں انہیں لے گا تو اس ہیبت کا بھی رفع کر کے اپنے دیدار کا انہیں موقع دے گا۔

- 7445 حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ أَعْيَنَ وَجَامِعُ بْنُ أَبِي رَاشِدٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ؓ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنِ اقْتَطَعَ مَالَ امْرِءٍ مُسْلِمٍ بِيَمِينٍ كَاذِبَةٍ لَقِيَ اللَّهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ ثُمَّ قَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِصْدَاقَهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ جَلَّ ذِكْرُهُ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلاً أُولَئِكَ لاَ خَلاَقَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ ﴾ الآيَةَ . (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۵۵۶)

أطرافه 2356، 2416، 2515، 2666، 2669، 2673، 2676، 4549، 6659، 6676، - 7183

(قال عبدالله) راویِ حدیث ابن مسعود مراد ہیں، یہ اسی سند کے ساتھ موصول ہے۔ (مصدقه) ضمیر کا مرجع حدیث ہے، مصداق میم کی کسر کے ساتھ بروزنِ مفعال، موافقت کے معنی میں ہے۔ (ولا یکلمهم، الآیة) ابوذر وغیرہ کے ہاں یہی ہے یہاں مراد اس آیت کا یہ جملہ: (ولا ینظر إلیهم) اس سے (لقی الله وهو غضبان) کی تفسیر ماخوذ ہے اس کا مقتضایہ ہے کہ غضب منعِ کلام کا سبب ہے جبکہ رؤیت و رضا ان کے وجود کا سبب ہیں، باقی شرح حدیث الایمان والنذور میں گزری۔

- 7446 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرٍو عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ ثَلاَثَةٌ لاَ يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلاَ يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ رَجُلٌ حَلَفَ عَلَى سِلْعَةٍ لَقَدْ أَعْطَى بِهَا أَكْثَرَ مِمَّا أَعْطَى وَهُوَ كَاذِبٌ وَ رَجُلٌ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ كَاذِبَةٍ بَعْدَ

الْعَصْرِ لِيَقْتَطِعَ بِهَا مَالَ امْرِءٍ مُسْلِمٍ وَ رَجُلٌ مَنَعَ فَضْلَ مَاءٍ فَيَقُولُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْيَوْمَ أَمْنَعُكَ فَضْلِي كَمَا مَنَعْتَ فَضْلَ مَا لَمْ تَعْمَلْ يَدَاكَ .

أطرافه 2358، 2369، 2672، - 7212 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۵۵۷)

عمرو سے مراد ابن دینار مکی ہیں یہ حدیث اسی سند و متن کے ساتھ کتاب الشرب میں گزری ہے اس کی مفصل شرح کتاب الاحکام کے اواخر میں ہوئی۔

- 7447 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي بَكْرَةَ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ الزَّمَانُ قَدِ اسْتَدَارَ كَهَيْئَتِهِ يَوْمَ خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ السَّنَةُ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ثَلَاثٌ مُتَوَالِيَاتٌ ذُو الْقَعْدَةِ وَذُو الْحَجَّةِ وَالْمُحَرَّمُ وَ رَجَبُ مُضَرَ الَّذِي بَيْنَ جُمَادَى وَشَعْبَانَ أَيُّ شَهْرٍ هَذَا قُلْنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ فَسَكَتَ حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ يُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ قَالَ أَلَيْسَ ذَا الْحَجَّةِ قُلْنَا بَلَى . قَالَ أَيُّ بَلَدٍ هَذَا قُلْنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ فَسَكَتَ حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ قَالَ أَلَيْسَ الْبَلْدَةَ قُلْنَا بَلَى قَالَ فَأَيُّ يَوْمٍ هَذَا قُلْنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ فَسَكَتَ حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ قَالَ أَلَيْسَ يَوْمَ النَّحْرِ قُلْنَا بَلَى قَالَ فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ قَالَ مُحَمَّدٌ وَأَحْسِبُهُ قَالَ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا وَ سَتَلْقَوْنَ رَبَّكُمْ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ أَلَا فَلَا تَرْجِعُوا بَعْدِي ضُلَّالًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ أَلَا لِيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ فَلَعَلَّ بَعْضَ مَنْ يَبْلُغُهُ أَنْ يَكُونَ أَوْعَى مِنْ بَعْضِ مَنْ سَمِعَهُ فَكَانَ مُحَمَّدٌ إِذَا ذَكَرَهُ قَالَ صَدَقَ النَّبِيُّ ﷺ ثُمَّ قَالَ أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ

أطرافه 67، 105، 1741، 3197، 4406، 4662، 5550، - 7078 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۶،ص:۴۳۱)

عبد الوہاب سے ابن عبد المجید ثقفی اور ایوب سے مراد سختیانی ہیں محمد، ابن سیرین اور ابن ابو بکر کا نام عبد الرحمن تھا جیسا کہ کتاب الحج میں اس کی تصریح گزری، سند کے سب راوی بصری ہیں یہ بعینہ بدء الخلق اور المغازی میں گزری، مزی التوحید اور المغازی میں اس سند کے ذکر سے غافل رہے حالانکہ ان میں ثابت ہے انہوں نے زعم کیا کہ التفسیر میں ابو موسی سے اسے تخریج کیا ہے مگر میں نے وہاں نہیں دیکھا بدء الخلق میں اس سے ایک قطعہ یسیرہ (وشعبان) تک ذکر کیا ہے، المغازی میں تاماً ذکر کیا اور یہاں بھی البتہ یہاں درمیان سے ابو ذر عن سرخسی کے نسخہ سے کچھ ساقط ہوا ہے۔ (فأي يوم - --فإن دماء كم الخ) مفرقا (یعنی کئی مواضع میں) اس کی شرح گزری ہے مثلا اول یعنی (إن الزمان استدار الخ) کی تشریح تفسیر سورۃ براءت، اشہر حرام اور بلد حرام بارے کتاب الحج کے باب (

الخطبة أيام منى) میں، باہمی قتل وغارت گری بارے بحث کتاب الفتن میں، اور تبلیغ سے متعلق بحث کتاب العلم میں گزری! یہاں غرضِ ترجمہ اس کے الفاظ: (وتلقون ربكم الخ) سے ہے، لقاء کی تفسیر پانچویں حدیث میں گزری ہے، بعنوانِ تکملہ لکھتے ہیں دارقطنی نے آخرت میں اللہ تعالی کی رؤیت میں وارد احادیث کے طرق جمع کئے ہیں جو بیس سے زائد ہیں، ابن قیم نے حادی الارواح سے تیس ذکر کئے ان میں سے اکثر جیاد ہیں دارقطنی نے یحی بن معین سے نقل کیا کہتے ہیں میرے پاس رؤیت بارے سترہ صحیح احادیث ہیں۔

25 - باب مَا جَاءَ فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ﴾

(فرمانِ خداوندی: اللہ کی رحمت مومنوں کے قریب ہے)

ابن بطال کہتے ہیں رحمت صفتِ ذات اور صفتِ فعل کی طرف منقسم ہے یہاں محتمل ہے کہ صفتِ ذات ہو اس کا معنی ہوگا: (إرادةُ إثابة الطائعين) (یعنی اہلِ طاعت کو ثواب دینے کا ارادہ) یہ بھی محتمل ہے کہ صفتِ فعل ہو تب اس کا معنی ہوگا کہ اللہ کا فضل بادل چلانے اور بارش نازل کرنے کے ساتھ محسنین سے قریب ہے تو یہ ان کیلئے رحمت ہے کیونکہ یہ اس کی قدرت وارادہ کے ساتھ ہے (یہاں محشی نے وہی نوٹ لکھا جو اس قسم کے مواضع میں لکھتے رہے ہیں) اور جیسے جنت کو رحمۃ کا نام دیا کیونکہ یہ اسکے افعال میں سے ایک فعل ہے جو اس کی قدرت کے ساتھ حادث ہے، بیہقی کتاب الاسماء والصفات میں لکھتے ہیں ان اسماء کا باب جو اللہ ہی کیلئے اثباتِ تدبیر کو متبع کرتے ہیں ان میں سے: (الرحمن الرحیم) ہیں، بقول خطابی رحمٰن کا معنی ہے ایسی رحمت والا جو تمام مخلوقات کو شامل ہے ان کے ارزاق اور اسبابِ معایش اور مصالح میں! کہتے ہیں الرحیم مومنین کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ اللہ نے فرمایا: (وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيماً) [الأحزاب: ۴۳] ان کے غیر نے کہا الرحمٰن تسمیہ میں عام اور فعل میں خاص ہے جبکہ الرحیم تسمیہ میں عام اور فعل میں خاص ہے اور اس میں سے کچھ بحث اوائل التوحید کے باب (قُلِ ادْعُوا الله أَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ الخ) میں گزری،

اہلِ عربیت نے قریب کی تذکیر کی حکمت بارے کلام کی ہے حالانکہ وہ رحمت کا وصف ہے چنانچہ فراء نے کہا قریبہ اور بعیدہ کے ساتھ اگر ثبوتاً ونفیاً نسب مراد ہو تو جزماً یہ مونث ہوں گے، تم کہو گے: (فلانة قريبة لی) لیکن اگر مکان مراد ہے تب دونوں طرح جائز ہے کیونکہ صفتِ مکان ہے تب تم کہو گے: (فلان قريبة أو قريب) اگر ایسے مکان (یعنی جگہ) میں ہو جو بعید نہیں، اسی سے شاعر کا قول ہے: (عشية لا عفراء منك قريبة فتدنو ولا عفراء منك بعيد) (یعنی اس شام جب عفراء تجھ سے ایسی قریب بھی نہ تھی کہ تمہیں قرب حاصل ہوتا اور نہ وہ تجھ سے دور تھی) امرؤالقیس کا ایک شعر ہے: (له الويل إن أمسى ولا أم سلام قريب البيت) (یعنی اس کیلئے ویل اگر اس حال میں شام کرے کہ ام سلام قریب البیت نہ ہو) جہاں تک ان کے بعض کا قول کہ مذکر ومونث کا سبیل یہ ہے کہ اپنے افعال پر یہ جاری ہوں تو یہ مردود ہے اس لئے کہ یہ جائز کا مشہور کے ساتھ رد ہے اللہ تعالی کا فرمان ہے: (وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيباً) [الأحزاب: ۶۳] ابوعبیدہ کہتے ہیں آیت: (قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ) میں قریب رحمت کی صفت نہیں ہے یہ دراصل اس کے لئے ظرف ہے تو اس میں تانیث وتذکیر دونوں جائز ہیں اور مفرد، مثنی اور جمع سب کیلئے صالح ہے، اگر صفت مراد لی جائے تب مطابقت واجب ہوگی، اخفش نے تعقب کیا کہ اگر یہ لفظ ظرف

ہوتا تو منصوب ہوتا، جواب دیا گیا کہ یہ ظرف میں متسع ہے اس کے علاوہ کئی اور متقارب اجوبہ بھی ہیں، کہا جاتا ہے سب سے اقوی جواب ابوعبیدہ کا ہے تو کہا گیا یہ محذوف موصوف کی صفت ہے ای (شیء قریب) بعض نے کہا جب یہ بمعنی غفران یا عفو یا مطر یا احسان ہے تو اسی پر محمول ہوا، بعض نے کہا رُحم ضمہ کے ساتھ اور رحمت ہم معنی ہیں تو یہ باعتبارِ رُحم مذکر ہوا (یعنی قریب) بعض نے کہا معنی یہ کہ یہ (ذات قرب) ہے جیسے حائض کہتے ہیں کیونکہ یہ (ذات حیض) ہے! بعض نے کہا یہ مصدر ہے جو فعیل کے وزن پر آیا جیسے نقیق ہے، مینڈک کی آواز (ٹرانا) بعض نے کہا جب اس کا وزن وزنِ مصدر ہے جیسے زفیر وشھیق تو استوائے تذکیر و تانیث میں اسی کا حکم دیا گیا، بعض نے کہا رحمت بمعنی مفعلہ ہے تو یہ بمعنی مفعول ہوگا اور فعیل بمعنی مفعول کثیر ہے، ایک قول یہ ہے کہ فعیل بمعنی فاعل فعیل بمعنی مفعول کا حکم دیا گیا، بعض نے کہا یہ تانیثِ مجازی سے ہے جیسے (طلع الشمس) کہا جاتا ہے، ابن تین نے اس پر جزم کیا، اس کا تعقب کیا کہ اس کی شرط تقدمِ فعل ہے جبکہ یہاں وہ متاخر ہے تو یہ جائز نہیں مگر ضرورتِ شعری میں، جواب دیا گیا کہ بعض نے مطلقا بھی جائز قرار دیا ہے۔

علامہ انور باب (إن رحمة الله قريب الخ) کی بابت کہتے ہیں رحمت کا اثبات اور قرب مرادِ ترجمہ ہے۔

- 7448حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ حَدَّثَنَا عَاصِمٌ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ عَنْ أُسَامَةَ قَالَ كَانَ ابْنٌ لِبَعْضِ بَنَاتِ النَّبِيِّ ﷺ يَقْضِي فَأَرْسَلَتْ إِلَيْهِ أَنْ يَأْتِيَهَا فَأَرْسَلَ إِنَّ لِلَّهِ مَا أَخَذَ وَ لَهُ مَا أَعْطَى وَكُلٌّ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَلْتَصْبِرْ وَ لْتَحْتَسِبْ فَأَرْسَلَتْ إِلَيْهِ فَأَقْسَمَتْ عَلَيْهِ فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَقُمْتُ مَعَهُ وَمُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ وَأُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ وَعُبَادَةُ بْنُ الصَّامِتِ فَلَمَّا دَخَلْنَا نَاوَلُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ الصَّبِيَّ وَ نَفْسُهُ تَقَلْقَلُ فِي صَدْرِهِ حَسِبْتُهُ قَالَ كَأَنَّهَا شَنَّةٌ فَبَكَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ أَتَبْكِي فَقَالَ إِنَّمَا يَرْحَمُ اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الرُّحَمَاءَ

أطرافه 1284، 5655، 6602، 6655، - 7377 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص:۱۸۴)

اسی کتاب کے اوائل میں اس پر تنبیہ گزری۔ (إنما يرحم الله) اس سے غرضِ ترجمہ ہے کہ اس میں صفتِ رحمت کا اثبات ہے۔

- 7449حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ سَعْدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ صَالِحِ بْنِ كَيْسَانَ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ اخْتَصَمَتِ الْجَنَّةُ وَالنَّارُ إِلَى رَبِّهِمَا فَقَالَتِ الْجَنَّةُ يَا رَبِّ مَا لَهَا لَا يَدْخُلُهَا إِلَّا ضُعَفَاءُ النَّاسِ وَسَقَطُهُمْ وَقَالَتِ النَّارُ يَعْنِي أُوثِرْتُ بِالْمُتَكَبِّرِينَ فَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى لِلْجَنَّةِ أَنْتِ رَحْمَتِي وَ قَالَ لِلنَّارِ أَنْتِ عَذَابِي أُصِيبُ بِكِ مَنْ أَشَاءُ وَلِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْكُمَا مِلْؤُهَا قَالَ فَأَمَّا الْجَنَّةُ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِنْ خَلْقِهِ أَحَدًا وَ إِنَّهُ يُنْشِئُ لِلنَّارِ مَنْ يَشَاءُ فَيُلْقَوْنَ فِيهَا فَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ ثَلَاثًا حَتَّى يَضَعَ فِيهَا قَدَمَهُ

فَتَمْتَلِءُ وَ يُرَدُّ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ وَتَقُولُ قَطْ قَطْ قَطْ

طرفاه 4849، - 4850 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷،ص:۵۸۰)

سند میں یعقوب سے مراد ابن ابراہیم بن سعد ہیں جو سابقہ باب کی پانچویں حدیث میں مذکور ہوئے اعرج، عبدالرحمٰن بن ہرمز ہیں صالح بن کیسان کی صحیحین میں ان سے بس یہی ایک حدیث ہے۔(اختصمت) ہمام عن ابو ہریرہ کی تفسیر سورۃ ق کی روایت میں(تحاجت) تھا، مسلم کی ابوزناد عن اعرج سے روایت میں(احتجت) ہے یہی ان کی ابن سیرین عن ابو ہریرہ سے روایت میں ہے اسی طرح ان کی حدیثِ ابوسعید میں بھی، طیبی کہتے ہیں (تحاجت) کا اصل (تحاججت) ہے، یہ حجاج سے مفاعلہ ہے جو خصام کا ہم وزن وہم معنی ہے، کہا جاتا ہے: (حاججته محاججة ومحاجة ومحاجا أي عالجته بالحجة) (یعنی دلیل سے اسکا رد کیا) اسی سے ہے: (فَحَجَّ آدَمُ مُوسىٰ) لیکن حدیثِ باب میں کسی ایک کا غلبہ ظاہر نہیں ، بقول ابن حجر(فحج آدم موسى) کی مثال تب صحیح ٹھہرے اگر یہ وارد ہو: (تحاجت الجنة والنار فحاجت الجنةُ النارَ) وگرنہ(صرف) وقوعِ خصام (کے ذکر) سے غلبہ لازم نہیں ، ابن بطال مہلب سے ناقل ہیں جائز ہے کہ یہ خصام حقیقت میں ہو اس طور کہ اللہ تعالیٰ نے ان میں حیات ،فہم اور کلام(کی صلاحیت) پیدا کر دی ہو اور اللہ ہر شیٔ پر قادر ہے، جائز ہے کہ یہ مجاز ہو جیسے ان کا قول: (امتلأ الحوض وقال قَطْنِي) حالانکہ حوض کلام نہیں کرتا یہ دراصل اس کے امتلاء سے عبارت ہے کہ اگر بول سکتا تو یہ کہتا اسی طرح دوزخ کا یہ کہنا: (هَلُ مِنُ مَزِيُد) [ق: ۳۰] کہتے ہیں ان کے اختصام کا حاصل ایک کا دوسرے پر اپنے ساکنین کے ساتھ افتخار ہے تو دوزخ گمان کرے گی کہ وہ اپنے میں عظمائے دنیا کے ڈالے جانے کے سبب اللہ کے ہاں جنت سے أبرّ (یعنی برتر) ہے اور جنت کا دعویٰ ہوگا کہ وہ بسبب اولیاء اللہ کے اپنے اندر سکونت پذیر ہونے کے اللہ کے ہاں ابر ہے تو دونوں کو جواب ملا کہ اس جہت سے کسی کو دوسری پر فضیلت حاصل نہیں، دونوں میں اپنے رب کے حضور شکائت کا شائبہ ہے جب ہر ایک نے وہی کچھ ذکر کیا جس کے ساتھ وہ مختص ہوئی، اللہ نے اس ضمن میں معاملہ اپنی مشیت کی طرف لوٹا دیا

نووی کی اس بارے کلام تفسیر سورہ ق میں گزری ہے، صاحبِ مفہم لکھتے ہیں جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ اس قول کو جنت وجہنم کے اجزاء میں سے جس جزو میں چاہے خلق کرے اس لئے کہ راجح یہ ہے کہ عقلی لحاظ سے اصوات میں مشترط نہیں کہ ان کا محل کوئی جاندار ہو، اگر ہم یہ شرط تسلیم بھی کر لیں تو جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے بعض جمادی اجزاء میں حیات تخلیق کر دے پھر بعض مفسرین نے آیت: (وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَان)[العنکبوت: ۶۴] کی تفسیر میں لکھا ہے کہ جنت کی ہر چیز حی ہے! یہ بھی محتمل ہے کہ دونوں کا یہ مکالمہ بلسانِ حال ہوا ہو، اول اولیٰ ہے۔

(فقالت الجنة يا رب ما لها) اس میں التفات ہے کیونکہ نسقِ کلام تھا کہ کہا جاتا:(مالی) ہمام کی روایت میں یہی واقع ہے اسی طرح مسلم کے ہاں ابوزناد کی روایت میں بھی۔ (وسقطهم) مسلم نے (وعجزهم) بھی مزاد کیا ان کی ایک روایت میں (وغرثهم) ہے ،ضعفاء سے مراد کا بیان تفسیر سورہ ق میں گزرا ، سقط ساقط کی جمع ہے وہ ساقط المرتبہ جو کسی شمار قطار میں نہیں ۔ (سقط المتاع) ردیئہ (یعنی ردی سامان والا) عجز عاجز کی جمع ہے، عیاض نے اسی طرح ضبط کیا، قرطبی نے ان کا تعاقب کیا اس امر

کے ساتھ کہ لازم ہے کہ یہ تائے تانیث کے ساتھ ہو جیسے کاتب کی جمع کَتَبَۃ ہے، اس جمع میں سقوطِ تاء نادر ہے، کہتے ہیں صواب اول کی پیش اور تشدیدِ جیم کے ساتھ ہے جیسے شاھد/شُھَّد، اور جوغرث ہے یہ غرثان کی جمع ہے ای جیعان (یعنی بھوکے)، طبری کی روایت میں یہ غین کی زیر اور رائے مشدد کے ساتھ ہے ای (غفلتھم) اس سے مراد وہ اہلِ ایمان جو شبہ کیلئے متفطن نہ ہوئے اور نہ شیاطین کے وسوسوں کا شکار بنے تو یہ عقائدِ صحیحہ اور ایمانِ ثابت والے ہیں اور یہ جمہور ہیں! جہاں تک اہلِ علم و معرفت ہیں تو نسبۃً یہ قلیل ہوتے ہیں۔

(وقالت النار فقال للجنة) یہاں مختصرا واقع ہوئی بقول ابن بطال یہاں تمام نسخوں سے دوزخ کا قول ساقط ہے اور حدیث میں وہ محفوظ ہے، ابن وہب نے مالک سے (أو ثرت بالمتكبرين والمتجبرين) کے الفاظ سے نقل کیا بقول ابن حجر یہ دار قطنی کی غرائبِ مالک میں ہے اسی طرح مسلم کے ہاں ورقاء عن ابوزناد کی روایت میں، انہی کی سفیان عن ابوزناد سے روایت میں ہے: (يدخلني الجبارون والمتكبرون) ابن سیرین عن ابوہریرہ سے روایت میں ہے: (مالي لا يدخلني إلا الخ) اسے نسائی نے تخریج کیا ابویعلی کی روایتِ ابوسعید میں ہے: (فقالت النار فی) مسلم نے اس کی سند نقل کی۔ (أنت رحمتي) ابوزناد نے یہ الفاظ بھی مزاد کئے: (أرحَمُ بك مَنْ أشاء مِنْ عبادي) بھی ہے۔(فإنه يُنْشِئُ للنار مَنْ يشاء) ابوحسن قابسی لکھتے ہیں اس جگہ میں معروف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جنت کیلئے کوئی مخلوق پیدا کرے گا، جہاں تک دوزخ تو اس میں وہ اپنا پاؤں رکھے گا، سوائے اس کے کسی اور روایت کو نہیں جانتا جس میں دوزخ کیلئے کسی مخلوق کے اِنشاء کا ذکر ہو اھ، تفسیر سورہ ق میں ابن سیرین عن ابو ہریرہ کے طریق سے روایت میں تھا کہ جہنم سے کہا جائے گا: (هل امتلأت وتقول هل من مزيد فيضع الرب عليها قدمه فتقول قط قط) ہمام کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: (فأما النار فلا تمتلئ حتى يضع رجله فتقول قط قط فهناك تمتلئ ويُزوى بعضها إلى بعض ولا يظلم الله من خلقه أحدا) وہاں قدم سے مراد بارے اختلاف کا مفصلا ذکر کیا تھا، عیاض نے جواب دیا کہ اس بابت یکے از اقوال یہ ہے کہ قدم نامی یہ ایک مخلوق ہے جو اللہ تعالیٰ کے سابق علم میں ہے کہ اس کی تخلیق کرے گا، کہتے ہیں تو یہ انشاء کیلئے مطابق ہے انشاء کے بعد قدم کا ذکر اس امر کیلئے مرجح ہے کہ دونوں باہم متغایر ہیں،

مہلب سے منقول ہے کہ اس زیادت میں اہلِ سنت کے لئے ان کے قول کہ اللہ انہیں بھی عذاب دے سکتا ہے جنہیں دنیا میں اپنی عبادت کا مکلّف نہیں بنایا تھا، کیلئے حجت ہے اس لئے کہ ہر شئ اس کی مِلک ہے تو اگر وہ انہیں عذاب دے تو ظالم نہ ہوگا، اہلِ سنت کا اس ضمن میں اس آیت سے تمسک ہے: (لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ)[الأنبياء: ۲۳] اور (وَيَفْعَلُ مَا يَشَاءُ)[آل عمران: ۴۰] اور دیگر آیات (یہ آیات بھی اس بابت ان کا متمسک ہو سکتی ہیں: إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللهِ حَصَبُ جَهَنَّم اور: وَقُوْدُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ) یہ ان کے نزدیک جہتِ جواز و امکان سے ہے جہاں تک بالفعل اس کا وقوع تو یہ محلِ نظر ہے، حدیث میں کوئی حجت نہیں اس کے مروی اختلافِ الفاظ اور قابلِ تاویل ہونے کے مدنظر، ائمہ کی ایک جماعت نے کہا یہاں قلب واقع ہو گیا ہے، ابن قیم نے جزم سے لکھا کہ یہ غلط ہے اس بات سے احتجاج کیا کہ اللہ نے خبر دی ہے کہ وہ جہنم کو ابلیس اور اسکے اتباع سے بھرے گا اسی طرح ہمارے شیخ بلقینی نے بھی اس روایت کا انکار کیا اور اس آیت سے احتجاج کیا: (وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً)[الكهف: ۴۹] پھر کہا اسے ان احجار پر محمول کرنا جو دوزخ میں ڈالے جائیں گے اقرب ہے بنسبت کسی ذی روح پر محمول کرنے کے جو بغیر کسی گناہ کے عذاب دیا جائے

یہ التزام بھی ممکن ہے کہ وہ ذوی الارواح میں سے ہوں لیکن وہ معذب نہ ہوں جیسے خزنۃ (یعنی جہنم کے نگران فرشتے) بارے ہے! یہ بھی محتمل ہے کہ انشاء سے مراد کفار کے جہنم میں ادخال کی ابتداء ہو اور اس ابتدائے ادخال سے انشاء کے ساتھ تعبیر کیا گیا نہ کہ انشاء بمعنی ابتدائے خلق، بدلیل اس قولہ کے: (فیلقون فیھا وتقول ھل من مزید) اس کا تین مرتبہ اعادہ کیا پھر کہا: (حتی یضع فیھا قدمه فحینئذ تمتلئ) تو جواسے بھر دے گا حتی کہ جہنم کہے گی: (حسبی) وہ قدم ہے جیسا کہ صریح الخبر ہے، ابن ابو جمرہ نے اسے اس کے غیر ظاہر پر محمول کرنے کی اس آیت کے ساتھ تائید کی: (كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ)[المطففين:١٥] کہ اگر اپنے ظاہر پر ہو تو اہلِ نار تو نعیم المشاہدہ (یعنی مشاہدہ کی نعمت میں متلذذ) میں ہونگے جیسے اہل جنت اپنے رب کی رؤیت کے ساتھ متنعم ہوں گے اس لئے کہ مشاہدۂ حق کے ساتھ عذاب نہیں ہوسکتا، بقول عیاض محتمل ہے کہ ذکرِ جنت کے وقت یہ کہنے کا کہ اللہ اپنی مخلوق میں سے کسی پر ظلم نہ کرے گا، کا معنی یہ ہو کہ وہ جسے چاہے عذاب دے اور وہ اس کے لئے غیر ظالم ہوگا جیسے کہا: (أعذب بك من أشاء) اور یہ احتمال بھی ہے کہ یہ اہلِ جنت اور اہلِ نار کے باہمی تخاصم کی طرف راجع ہو (یعنی بجائے جہنم اور جنت کے باہم تخاصم کے) تو ان دونوں میں سے ہر ایک کیلئے بنایا گیا وہ عدل وحکمت ہے اور ہر ایک کے استحقاق کے مطابق بغیر اس کے کہ کسی پر ظلم کرے، ان کے غیر نے کہا محتمل ہے کہ یہ اس آیت کے ساتھ علی سبیل التلمیح ہو: (الذین آمَنُوا وَعَمِلُوا الصالحاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلا)[الكهف:٣٠] تو تضییعِ اجر کے ترک کو ترکِ ظلم کے ساتھ تعبیر کیا اور مراد یہ کہ محسنین کو اپنی رحمت کے طفیل جنت میں داخل کرے گا جس کا وعدہ متقین کے ساتھ کیا اور جنت سے کہا کہ تو میری رحمت (کا مظہر) ہے اور کہا: (إِنَّ رَحْمَةَ اللهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ)، [الأعراف : ٥٦] اسی سے حدیث کی ترجمہ سے مناسبت ظاہر ہوئی، حدیث میں جنت اور جہنم کے اتساع پر دلالت ہے اس طور کہ قیامت تک پیدا ہونے والے مستحقین کے دخول کے بعد بھی ابھی مزید گنجائش ہوگی، آخر الرقاق میں گزرا کہ آخری جنت میں داخل ہونے والا فرد اس دنیا کی دس مثل دیا جائے گا، داودی کہتے ہیں حدیث سے ماخوذ ہوگا کہ اشیاء کا وصف بالغالب کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ جنت میں غیر ضعفاء بھی داخل ہوں گے اسی طرح دوزخ میں متکبرین کے سوا بھی بے شمار داخل ہوں گے، اس میں ان حضرات کا رد ہے جو کہتے ہیں کہ (ھل من مزید)[ق:٣٠] استفہامِ انکاری ہے اور یہ کہ اس میں مزید کی گنجائش نہ ہوگی۔

علامہ انور (فأما الجنة فإن الله لايظلم من خلقه أحدا وإنه يُنشيء للنار من يشاء فيلقون فيها) کی بابت کہتے ہیں یہ بلا ریب راوی کی غلطی ہے، ارحم الراحمین کے لائق نہیں کہ وہ جہنم کیلئے کسی خلق کا انشاء کرے جنہیں اس میں ڈال دے لیکن معاملہ اسکے برعکس ہے کہ وہ اپنے فضل سے جنت میں داخل کرنے کیلئے مخلوق کی تخلیق کرے گا اور کسی پر ظلم نہ کرے گا کہ آگ میں کسی کو بغیر (اس کا مستحق کرنے والے) عمل کے ڈالے (حاشیہ میں مولانا بدر لکھتے ہیں مولانا عبد العزیز کے پاس مجھے اس ضمن ایک اور شئ ملی جو نہایت لطیف ہے وہ یہ کہ اللہ تعالی کافر کی جسامت و بدانت میں اضافہ کر دے گا حتی کہ اسکی داڑھ احد پہاڑ کی مانند ہو جائے گی تو اس طرح بھی اسے امتلاء [یعنی بھر جانا] حاصل ہوگا)۔

- 7450حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَيُصِيبَنَّ أَقْوَامًا سَفْعٌ مِنَ النَّارِ بِذُنُوبٍ أَصَابُوهَا عُقُوبَةً ثُمَّ يُدْخِلُهُمُ اللَّهُ الْجَنَّةَ بِفَضْلِ

رَحْمَتِهِ يُقَالُ لَهُمُ الْجَهَنَّمِيُّونَ وَقَالَ هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ حَدَّثَنَا أَنَسٌ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ.

طرفه 6559 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۱۰، ص: ۵۸۰)

(وقال همام حدثنا قتادة الخ) یہ کتاب الرقاق میں موصولا اور مشروحا گزری، یہاں یہ مراد ہے کہ ہشام کے طریق میں موجود عنعنہ سماع پر محمول ہے بدلیل روایتِ ہمام کے۔

- 26 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولاَ ﴾

(قرآن کا فرمان: آسمانوں کو گرنے سے اللہ نے روک رکھا ہے)

بعض کے ہاں عنوانِ ترجمہ یہ واقع ہوا: (یمسك السموات علی إصبع) یہ خطا ہے۔

علامہ انور باب قول اللہ (إن الله یمسك السموات والأرض أن تزولا) کے تحت لکھتے ہیں جانو کہ کچھ اشیاء ایسی ہیں جنہیں ہم اپنی آنکھوں کے ساتھ موجود دیکھتے ہیں جیسے تمام حیوانات اور نباتات! تو ہم دیکھتے ہیں کہ حیوانات کا وجود ہے پھر منعدم ہو جاتے ہیں اسی طرح نباتات اگتی اور لہلہاتی ہیں پھر مصفر ہو کر ہوائیں انہیں اڑا لے جاتی ہیں اور ایسی بھی اشیاء ہیں جن کا انعدام ہم نے نہیں دیکھا جیسے آسمان اور تمام اثیری اجسام جیسے سورج اور چاند، اس وجہ سے بعض درایت سے محروم حضرات نے کہا کہ یہ قدیمہ بالشخص ہیں، کس قدر جاہل ہیں یہ؟ انہیں استحالتِ خرق اور اس میں التئام نے اس دھوکہ میں کیا آج ثابت ہو چکا ہے کہ سورج مرکب ہے حتی کہ (سائنسدانوں نے) اس کے عناصر کو مدون کیا وہ اس میں مشاہدہ کے مدعی ہیں، کم از کم یہ ہے کہ انعدام جب عالمِ سفلی میں ثابت ہے جو کہ اس کی جنس سے ہے تو عالمِ علوی میں بھی اس کا قائل ہونا پڑے گا اسی طرح اشتراک ہے، ارسطو نے اثولوجیا میں اس کا قرار کیا، اس دلیل کے مدنظر وہ قیامت قائم ہونے کا معترف ہے اس میں پھر پتہ نہیں کیونکر رجعتِ قہقریٰ کی؟ ہاں تقدیر غالب آجاتی ہے آخراً انسان اسی کی طرف لوٹ جاتا ہے بالجملہ اگر ممکن حقیقتِ عدم کے ساتھ معدوم ہے تو اس کا امساک کرنے والے کے وجود کو ماننا ضروری ہوا اور یہی اس آیت کا معنی ہے۔

- 7451 حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ جَاءَ حَبْرٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّ اللَّهَ يَضَعُ السَّمَاءَ عَلَى إِصْبَعٍ وَالْأَرْضَ عَلَى إِصْبَعٍ وَالْجِبَالَ عَلَى إِصْبَعٍ وَالشَّجَرَ وَالْأَنْهَارَ عَلَى إِصْبَعٍ وَسَائِرَ الْخَلْقِ عَلَى إِصْبَعٍ ثُمَّ يَقُولُ بِيَدِهِ أَنَا الْمَلِكُ فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَقَالَ ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ﴾

أطرافه 4811، 7414، 7415، 7513 (اس کا سابقہ نمبر)

مہلب کہتے ہیں آیت مقتضی ہے کہ وہ دونوں بغیر کسی آلہ کے ممسک ہوں جبکہ حدیث کا اقتضاء ہے کہ دونوں اصبع کے ساتھ

ممسک ہیں! جواب یہ ہے کہ امساک بالاصبع محال ہے کیونکہ وہ ممسک کا مفتقر ہے، ان کے غیر نے جواب دیا کہ آیت میں مذکور امساک دنیا سے متعلق ہے جبکہ حدیث کا تعلق روزِ آخرت سے ہے، اصح کی اہلِ سنت کے نقطہ نظر سے توجیہہ مع الشرح باب (لما خلقت بیدی) میں گزری بقول راغب امساک الشیء اس کے ساتھ تعلق اور اس کا حفظ ہے، ثانی سے یہ قولہ تعالی ہے: (وَ يُمۡسِكُ السَّمَاءَ أَنۡ تَقَعَ عَلَى الۡأَرۡضِ)[الحج: ۶۵] کہا جاتا ہے: (أمسكت عن كذا) أي امتنعت عنه (یعنی اس سے رک گیا) اسی سے یہ آیت ہے: (هَلۡ هِنَّ مُمۡسِكَاتُ رَحۡمَتِهِ) [الزمر: ۳۸]۔

(إن الله يضع السموات) وہاں یہ الفاظ تھے: (إن الله يمسك) یہ ترجمہ کے لئے مطابق ہے لیکن حسبِ عادت اشارت کا انداز استعمال کیا اور یہاں ایک اور طریق کے ساتھ اعمش سے تخریج کیا اس میں ابراہیم نخعی سے ان کے سماع کی تصریح ہے، شیخِ بخاری موسی، ابن اسماعیل ہیں جیسا کہ مستخرج میں ابونعیم نے جزم کیا۔ (جاء حبر) حبر کی حاء پر زبر اور زیر دونوں جائز ہیں، احبار کی واحد ہے صاحب المشارق نے ذکر کیا کہ بعض روایات میں (جاء جبريل) واقع ہوا، کہتے ہیں یہ فحش تصحیف ہے ان کی بات درست ہے مشار الیہ باب میں (جاء رجل) ہے، ایک سابق الذکر روایت میں: (إن يهوديا جاء) تھا مسلم کی روایت میں ہے: (جاء حبر من اليهود) ہے۔

- 27 باب مَا جَاءَ فِي تَخۡلِيقِ السَّمٰوَاتِ وَالۡأَرۡضِ وَغَيۡرِهَا مِنَ الۡخَلَائِقِ

(آسمانوں، زمین اور دیگر خلائق کی تخلیق)

وَهُوَ فِعۡلُ الرَّبِّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَأَمۡرُهُ فَالرَّبُّ بِصِفَاتِهِ وَفِعۡلِهِ وَأَمۡرِهِ وَهُوَ الۡخَالِقُ هُوَ الۡمُكَوِّنُ غَيۡرُ مَخۡلُوقٍ وَمَا كَانَ بِفِعۡلِهِ وَأَمۡرِهِ وَتَخۡلِيقِهِ وَتَكۡوِينِهِ فَهُوَ مَفۡعُولٌ مَخۡلُوقٌ مُكَوَّنٌ (اور یہ اللہ تعالی کا ہی فعل اور اسکا امر ہے تو وہ اپنی صفات اور اپنے فعل و امر کے ساتھ خالق ہے وہی تکوین کرنے والا اور خود غیر مخلوق ہے اور جو کچھ بھی اسکے فعل، اسکے امر، اسکی تخلیق اور اسکی تکوین سے معرضِ وجود میں آئی ہے وہ مخلوق اور مکوَن ہے)

کشمیہنی کے ہاں (خلق السموات) ہے اسی پر ابن بطال نے شرح کی، اور آیت کے یہی مطابق ہے، جہاں تک تخلیق تو یہ بابِ تفعیل ہے اس آیت میں یہ باب استعمال ہوا ہے: (مُخَلَّقَةٍ وَغَيۡرِ مُخَلَّقَةٍ)[الحج:۵] کتاب الحیض میں اس کی تفسیر کی طرف اشارہ ہوا۔ (وأمره) امر سے یہاں مراد اس کا کلمہِ (کُن) کہنا، امر کا اطلاق کئی معانی کیلئے ہوا ہے ان میں صیغہِ (افعل) اور انہی سے صفت و شان، اول یہاں مراد ہے۔ (وهو الخالق المكون الخ) المکون اسمائے حسنی میں وارد نہیں ہوا لیکن اس کا معنی وارد ہے جو (المصور) میں ہے۔(وقوله و كلامه) کے بعد (بعض نسخوں میں یہ عبارت ہے) (و أمره) عطفِ خاص علی عام کی قبیل سے ہے کیونکہ امر سے یہاں مراد اسکا کلمہ (كن) کہنا ہے اور یہ اس کی جملہِ کلام سے ہے، کرمانی کہتے ہیں اس کا غیر موجود ہونا اولی ہے تا کہ لفظ (غير مخلوق) صحیح الوقوع ہو، یہی کہا مگر مصنف کا سیاق فعل اور جو فعل سے ناشئ ہو، کے مابین تفرقہ کو مقتضی ہے تو اول صفۃ الفاعل سے ہے اور باریٔ غیر مخلوق ہے تو اسکی صفات بھی غیر مخلوق ہیں، جہاں تک اس کا مفعول جو اس کے فعل سے ناشئ ہے تو وہ مخلوق ہے اسی لئے اس کے بعد یہ الفاظ ذکر کئے: (وما كان بفعله وأمره وتخليقه وتكوينه فهو مفعول مخلوق مكوَن) اور امر سے یہاں مراد مامور بہ ہے اور یہی اس آیت کے ساتھ مراد ہے: (وَكَانَ أَمۡرُ اللّٰهِ مَفۡعُولًا)[الأحزاب: ۳۷]

اور یہ آیت: ﴿وَاللهُ غَالِبٌ عَلىٰ أَمْرِهٖ﴾[یوسف: ۲۱] اگر کہیں کہ ضمیر اللہ کی طرف راجع ہے اور اس آیت میں بھی: ﴿لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ أَمْراً﴾[الطلاق: ۱]اور اس آیت میں: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّيْ﴾[الإسراء : ۸۵] صحیح حدیث میں ہے: (إن الله يحدث من أمره ما يشاء) اور اس میں ہے: (سبوح قدوس رب الملائكة والروح) جہاں تک اللہ کا یہ فرمان: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾[الأعراف: ۵۴] تو کتاب التوحید کے اواخر میں اس کے ساتھ ابن عیینہ وغیرہ کا قرآن کے غیر مخلوق ہونے پر احتجاج کا ذکر ہوگا کیونکہ امر سے مراد اللہ کا (کُنْ) کہنا ہے اور اسے (الخلق) پر معطوف کیا ہے اور معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مغایرت ہوتی ہے اور (کن) اس کی کلام سے ہے تو یہ ان کا استدلال صحیح ہے! بعض کا یہ ظن وہم ہے کہ یہاں مراد وہی جو اس آیت میں مراد ہے: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللهِ مَفْعُوْلاً﴾ کیونکہ اس آیت میں اس سے مراد مامور ہے وہی جو کلمۂ کن کے ساتھ معرضِ وجود میں آتا ہے اور (کن) صیغہ امر ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کی کلام سے ہے جو کہ غیر مخلوق ہے اور جو اس کے ساتھ جو وجود میں آتا ہے وہ مخلوق ہے اور اس پر امر (کے لفظ) کا اطلاق ہوا کیونکہ یہ اس سے ناشئ ہے، بقول ابن حجر پھر میں نے ان کی مراد کا بیان اس کتاب میں پایا جو خلق افعال العباد بارے تالیف کی چنانچہ کہتے ہیں لوگوں نے فاعل، فعل اور مفعول بارے باہم اختلاف کیا تو قدریہ نے کہا افاعیل سب کے سب بشر (کے فعل) سے ہیں، جبریہ کا موقف ہے کہ افاعیل سب اللہ سے ہیں، جہمیہ نے رائے دی کہ فعل اور مفعول واحد ہے اسی لئے انہوں نے کہا کہ (کن) مخلوق ہے، سلف نے کہا کہ تخلیق اللہ کا فعل ہے جبکہ ہمارے افاعیل مخلوق ہیں تو اللہ کا فعل اللہ کی صفت اور مفعول اس کے سوا سے ہے جو مخلوقات ہیں اھ

مسئلہ تکوین متکلمین کے درمیان مشہور مسئلہ ہے، اس کی اصل یہ ہے کہ انہوں نے باہم اختلاف کیا ہے کہ کیا صفت قدیم ہے یا حادث؟) تو سلف کی ایک جماعت جس میں ابو حنیفہ بھی ہیں کہا، یہ قدیمی ہے دیگر نے جن میں ابن کلاب اور اشعری ہیں، کہا یہ حادث ہے تا کہ یہ لازم نہ آئے کہ مخلوق (بھی) قدیم (ہوسکتی) ہے، پہلوں نے جواب دیا کہ ازل میں صفتِ خلق موجود تھی وہ لیکن مخلوق نہیں، اشعری نے اس کا جواب دیا کہ صورتحال یہ تھی کہ نہ خلق تھی اور نہ مخلوق جیسے نہ ضارب ہوتا ہے اور نہ مضروب تو انہیں حدوثِ صفات کا اِلزام دیا جس سے اللہ کے ساتھ حلولِ حوادث لازم آتا ہے، انہوں نے جواب دیا کہ یہ صفات ذات میں کسی شئ جدید کی محدِث نہیں! اس پر ان کا تعاقب کیا کہ اس سے لازم آتا ہے کہ ازل میں نہ کسی کا نام خالق ہوا اور نہ رازق جبکہ اللہ کی کلام قدیم ہے اور اس میں (الخالق، الرزاق) کے الفاظ ثابت ہیں تو بعض اشعریہ یہ کہہ کر منفصل ہوئے کہ اس کا اطلاق بطریق المجاز ہے اور عدم تسمیہ سے بطریق حقیقت اس کا عدم مراد نہیں، ان کے بعض اس پر مرتضی نہ ہوئے بلکہ کہا۔ اور یہ خود اشعری سے منقول ہے۔ کہ اسامی اعلام کے جارِی مجریٰ ہیں اور علم لغت میں نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز! جہاں تک شرع تو خالق و رازق کے الفاظ اللہ پر حقیقتِ شرعیہ کے لحاظ سے صادق آتے ہیں، بحث تو اس میں ہے نہ کہ حقیقتِ لغویہ میں، اس پر انہیں (إطلاق اسم الفاعل على من لم يقم به الفعل) کا الزام دیا (یعنی اس پہ اسم فاعل کا اطلاق جس کے ساتھ فعل قائم نہ ہوا) جس کا انہوں نے یہ جواب دیا کہ یہاں اطلاق شرعی ہے نہ کہ لغوی اھ

بخاری کا اس جگہ کا تصرف قولِ اول کی موافقت کو مقتضی ہے (یعنی ابو حنیفہ وغیرہ کا قول) اور اسے اختیار کرنے والا مسئلہ حوادث میں وقوع سے سالم رہے گا جن کے لئے کوئی اول نہیں (محشی لکھتے ہیں یہ کلام بخاری کا ماحصل نہیں یہ تو متکلمین کا قول ہے،

صواب یہ ہے کہ اللہ تعالی کے افعال نوع کے لحاظ سے قدیم اور جزئیات میں متجد د ہیں اللہ کی مشیت کے مقتضا کے لحاظ سے، وہ اپنی ذات، صفات اور افعال کے ساتھ [ازل میں] تھا اور اس سے قبل کوئی شیٔ نہ تھی جیسا کہ حضرت عمران بن حصین کی حدیث میں ثابت ہے، جہاں تک بخاری مرحوم کی مراد تو وہ فعل اور مفعول کے مابین تفریق اور ان کے مابین عدم تفریق کرنے والوں کا رد ہے جیسا کہ ان کے ترجمہ سے یہ بین ہے نہ کہ وہ جس کی طرف ابن بطال نے اشارہ کیا)

جہاں تک ابن بطال ہیں تو انہوں نے کہا بخاری کی غرض یہ بیان کرنا ہے کہ تمام آسمان اور زمین اور جو کچھ ان کے مابین ہے وہ مخلوق ہے کیونکہ اس پر دلائلِ حدوث قائم ہیں اور یہ برہان بھی کہ اللہ کے سوا کوئی خالق نہیں اور ان حضرات کے قول کا بطلان جو کہتے ہیں طبائع خالق ہیں یا افلاک یا نور یا ظلمت اور یا عرش! تو یہ سب اقوال فاسد ثابت ہوتے ہیں اس سب کے حدوث اور محدث کی طرف ان کے مفتقر ہونے پر قیامِ دلیل کے مدنظر کیونکہ کسی ایسے محدث کا وجود مستحیل ہے جس کے لئے کوئی (اور) محدث نہ ہو اور کتاب اللہ اس کی شاہد ہے جیسے آیتِ باب، آیات السموات والأرض کے ساتھ اللہ کی وحدانیت وقدرت پر استدلال کیا گیا ہے اور یہ کہ وہ خلاقِ عظیم ہے اور وہی تمام مخلوقات کا خلاق ہے کیونکہ اسی سے حوادث منتفی ہیں جو اپنے ساتھ قائم کے حدوث پر دال ہوتے ہیں اور یہ کہ اس کی ذات وصفات غیر مخلوق ہیں اور قرآن اس کے لئے صفت ہے لہذا وہ غیر مخلوق ہے اس سے لازم آیا کہ جو کچھ بھی اسکے ماسوا ہے وہ اس کے امر، فعل اور تکوین سے ہے اور یہ سب اس کے لئے مخلوق ہے اھ، بقول ابن حجر وہ بخاری کی مراد کو پا نہیں سکے، و لله الحمد على ما أنعم۔

علامہ انور باب (ما جاء فی تخلیق السموات والأرض الخ) کی بابت کہتے ہیں یہ اللہ تعالی کا فعل وامر ہے تو وہ اپنی صفات، امر، فعل اور اپنی کلام کے ساتھ خالقِ مکوِّن ہے، غیر مخلوق ہے اور جو اس کے فعل، امر، اس کی تخلیق اور تکوین کے ساتھ ہو وہ مفعول ومخلوق اور مکوَّن ہے، مصنف نے اس ترجمہ میں دو امور کی طرف اشارہ کیا ہے ایک صفتِ تکوین کا اثبات، ہمارے علمائے ماتریدیہ جس کے قائل ہیں حتی کہ حافظ (یعنی ابن حجر) نے تصریح کی حالانکہ وہ ان حضرات میں سے ہیں جن سے ایک لفظ ایسا بولنے کی امید نہیں جس سے حنفیہ کو کوئی نفع ہو، اشاعرہ نے اس کا انکار کیا، تفصیل یہ ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک صفات سات ہیں اور اللہ تعالی اپنی ان ساتوں صفات کے ساتھ قدیم ہے، احیاء، اماتت وترزیق جیسی صفات کی بابت انہوں نے کہا کہ ان کے ساتھ تعلق قدرت سے عبارت ہے اور إرادة مع حياة أحد! اسی طرح اس کی امثال! تو وہ صفتِ تکوین سے مستغنی ہوئے پھر کہا یہ صفات اگرچہ قدیم ہیں مگر مرزوقات ونحوہا کے ساتھ ان کا تعلق حادث ہے اور رائے دی کہ ان کیلئے مجموعِ قدرت وارادہ کے ساتھ تکوین سے غُنیہ ہے، ماتریدیہ نے ایک آٹھویں صفت کا اضافہ کیا جسے تکوین کا نام دیا اور کہا بے شک قدرت علی الجانبین ہوتی ہے اسی طرح ارادہ بھی جانبین سے متعلق ہے اگرچہ یہ بدل ہے تو کبھی کسی شیٔ کے وجود سے متعلق ہوتا ہے اور کبھی اس کے عدم کے ساتھ بخلاف تکوین کے کہ وہ صرف وجودِ شیٔ سے متعلق ہے عدم کے ساتھ اصلا ہی اس کا تعلق نہیں،

میں کہتا ہوں شائد انہوں نے اس کا اخذ اس آیت سے کیا: (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) میرے نزدیک مشیت وہ جس کے ساتھ شیٔ میں شیئیت حاصل ہوتی ہے تو جب اللہ کسی شیٔ کو لباسِ وجود پہنانا چاہتا ہے تو تکوین کا کردار شروع ہوتا ہے اور وہ کلمہِ کن کہتا ہے تو آیت میں اس طرف اشارہ ہے کہ شیٔ میں شیئیت اس کی تکوین پر مقدم ہوتی ہے، بالجملہ قدرت

اور ارادہ جب شئ کے دونوں جوانب سے متعلق ہوتے ہیں اور اس کے وجود کی فعلیت کا افادہ نہیں دیتے تو ایسی صفت کی ضرورت پڑتی ہے جو فعلیت کیلئے منشأ ہو اور یہ تکوین ہے تو جب فعلیت کا ارادہ کیا تو اسے (کُنْ) کہا یعنی تب بھی تکوین کا کردار ہوتا ہے تو اس کا ایجاد عمل میں آتا ہے پھر یہ عقلی مراتب ہیں، یہ نہیں کہ اس کے درمیان زمان متخلل ہے لیکن جب وہ کسی شئ کا ارادہ کرتا ہے تو اسکی مراد اس سے لحہ بھر بھی متخلف نہیں ہوتی تو ہمارے علماء کے نزدیک صفات جیسا کہ درِ مختار کے باب الایمان میں ہے دو طرح کی ہیں: صفاتِ ذاتیہ اور صفاتِ فعلیہ، اول جو اللہ کیلئے ایسی صفات ہیں اجن کی معاکس اس کیلئے موجود نہیں جیسے علم تو یہ اللہ کی صفت ہے اس کا عکس نہیں یعنی جہل اللہ کی صفت نہیں اسی طرح حیات ہے تو موت اس کی صفات میں سے نہیں اسی طرح اس پر باقی صفات کو قیاس کرو!

دوم وہ صفات جن کی اضداد بھی اللہ کی صفات ہیں جیسے احیاء تو اس کا عکس اِماتت ہے اور وہ بھی اللہ کی صفت ہے، یہ دونوں طرح کی صفات قدیم ہیں ذاتی ہوں یا فعلی! ہاں ان کے تعلقات حادث ہیں تو اب ہمارے سامنے اشاعرہ کے مدنظر تین امور ہیں جبکہ ماتریدیہ کے ہاں چار ہیں: ذات اور اس کی سات صفات اور یہ دونوں بالاتفاق ہیں! جہاں تک فعلی صفات ہیں تو ان کے فقط ماتریدی قائل ہیں اشاعرہ ان سے مستغنی ہوئے اور انہون نے کہا یہ بجز قدرت کے تعلقات کچھ نہیں اور یہ تعلقات ان کے نزدیک حادث ہیں تو تین میں سے دو تو ان کے نزدیک قدیم ہیں اور ایک (آگے شائد کوئی لفظ سہو سے رہ گیا جو [حادث] ہوسکتا ہے) جبکہ ہمارے نزدیک فعلی صفات بھی ذاتی صفات کی طرح قدیم ہیں، تو مراتب چار ہیں تین ان میں سے قدیم اور چوتھا حادث ہے پھر صفتِ تکوین کیا یہ صفاتِ فعلیہ کے مبادی میں سے ہے یا دونوں کے مابین قدر مشترک؟ تو اس میں ہمارے اصحاب کے ہاں اختلاف ہے بعض قائل ہیں کہ یہ قدرِ مشترک کا نام ہے اور دوسروں کے نزدیک یہ ان صفات کے مبادیٔ ہیں، میں کہتا ہوں ماتردیوں نے اچھا کیا جب اسے برأسہا مستقل صفت مانا قرآن بھی اسکے مستقل ہونے کا مشعر ہے کیونکہ اس نے اللہ کو محیی اور ممیت کا نام دیا اور ان سب کا قدرت و ارادہ کی طرف اِرجاع بعید ہے

اولی یہ ہے کہ ان کا بھی کوئی مستقل نام رکھا جائے اور یہ صفتِ تکوین ہے! باقی رہے اللہ کی طرف مسند جزوی افعال مثلا نزول، استواء اور ان کے امثال تو اس بابت بھی اختلاف ہے کہ یہ قائم بالباریٔ تعالی ہیں یا اس سے منفصل؟ البتہ ان کے حادث ہونے پر اتفاق ہے تو جمہور کا موقف ہے کہ یہ منفصل ہیں، حافظ ابن تیمیہ ان کے بھی قائم بالباری ہونے کے قائل ہیں انہوں نے باری تعالیٰ کے ساتھ قیام حوادث کے استحالہ کا انکار کیا اور اصرار کیا کہ شئ کا محلِ حوادث ہونا خود اس کے حادث ہونے کو موجب نہیں، دیگر نے اسے مستبشع قرار دیا اسلئے کہ اس کے ساتھ حوادث کا قیام اس کے ان کیلئے محل ہونے کو مستلزم ہے اور وہ اس کے حدوث کا مستتبع ہے والعیاذ باللہ

میں کہتا ہوں جہاں تک اللہ تعالیٰ کے محلِ حوادث ہونے کی بات ہے تو میں اس تعبیر کو مکروہ سمجھتا ہوں البتہ منقولات ان کے اس کی طرف نسبت کے ساتھ وارد ہیں، تمام متکلمین کی رائے ہے کہ یہ تمام افعال مخلوق وحادث ہیں ابن تیمیہ ان کے حادث ہونے کے قائل ہونے کے باوجود انہیں مخلوق قرار نہیں دیتے، انہوں نے حدوث وتخلیق کے مابین تفرقہ کیا ہے بخاری کا میلان بھی یہی ہے تو انہوں نے افعال کو حادث اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم بتلایا اس طور جو اسکی شان کے لائق ہے اور کہ یہ غیر مخلوق ہیں، جہاں تک ثانی ہے تو یہ جواب کیلئے تاسیس ہے اس چیز سے جو کلامِ باریٔ کے مسئلہ میں ان پر اعتراض وارد کیا گیا اور یہی مسئلہ ہے جو ان کی ابتلاء کا باعث بنا

اور کئی مصائب بھگتے تو اولا ایک جامع وطویل ترجمہ قائم کیا جیسے یہ ترجمہ پھر اس معنی میں کئی اور تراجم لائے جو اسکے لئے فصول کی حیثیت رکھتے ہیں جیسے کتاب الایمان میں کیا تھا کہ اولا ایک مبسوط و مفصل ترجمہ باندھا تھا پھر کئی ذیلی تراجم لائے تھے البتہ انہوں نے جواب کے ساتھ اِفصاح نہ کیا لیکن اشارات کے ساتھ انہیں پیش کیا، جانو کہ ائمہ میں سے کوئی بھی قرآن کومخلوق قرار نہیں دیتا وگرنہ تو یہ حادث ہو، وہ اسکے لئے مخلوق کے لفظ کے اطلاق سے ممتنع رہے کیونکہ یہ رب کی صفت ہے اور اس کی صفات مخلوق نہیں بخاری لوگوں کے درمیان اس کا افشاء نہ چاہتے تھے مگر مسلم کے شیخ محمد بن یحیی ذہلی نے ان سے اس موضوع پر بات کرا کے چھوڑی اس بابت بار بار سوال کئے حتی کہ جب بخاری نے سوائے اسکے کہ افصاحِ مراد کریں کوئی چارہ نہ پایا تو اس بارے سوال کرنے والوں سے کہا: (لفظی بالقرآن مخلوق) لوگ ان کی مراد کا ادراک نہ کر سکے تو شور وشرابہ برپا ہوا اور ان پر ابتداع واعتزال کا الزام عائد کیا حتی کہ اس وجہ سے انہیں کئی مصائب سہنے پڑے اور اللہ ہمیں اور انہیں معاف کرے

ہمارے لئے ضروری ہے کہ ان کی مراد کی توضیح کریں تو اولا ایک مقدمہ پیش کرتے ہیں تا کہ فہمِ مراد میں معاون ثابت ہو وہ یہ کہ مفعولِ مطلق تمام مفاعیل کی اصل ہے اسی لئے اسے مقدم فی الذکر کیا اور یہ اسلئے کہ وہی حقیقۃً فاعل کا فعل ہے جیسے: (ضربت ضربا) تو اب کوئی شک نہیں کہ تمہارا جو فعل ہے وہ ضرب ہے نہ کہ کچھ اور، جہاں تک مفعول ہے تو یہ اصلاً تیرے فعل سے نہیں اور اس کی اس میں کوئی تاثیر نہیں تو یہ باعتبارِ ذات مستغنی عنہ ہے اگرچہ یہ اس کے فعل کیلئے مورد ہے ہاں اس کے فعل کا اثر مفعول مطلق ہے! بقول ابن حاجب قولہ تعالیٰ: (خلق السموٰات والأرض) میں السموات اور (الأرض) مفعول مطلق ہے جبکہ جمہور کی رائے میں یہ مفعول بہ ہے اور یہ اس لئے کہ ابن حاجب کے نزدیک مفعول مطلق پہلے سے موجود نہیں ہوتا بلکہ یہ فعلِ فاعل سے وجود میں آتا ہے اور مفعول بہ پہلے سے موجود نہیں ہوتا پھر اس پر فاعل کا فعل واقع ہوتا ہے اور جب سموات وارض قبل ازیں معدوم تھے اللہ تعالیٰ کے فعل نے انہیں ایجاد کیا تو اپنی اصطلاح کے مطابق اسے مفعول مطلق کا نام دیا جیسے دیگر سب افعال الممکنات ہیں تو یہ فاعلین کے افعال سے ہوتے ہیں ان کے فعل کے سبب معرضِ وجود میں آتے ہیں تو ضرب متحقق نہیں مگر ضربِ زید کے ساتھ اس طرح جزوی خاص افعال ان کیلئے متحقق نہیں ہوتے مگر اپنے فاعل کی جہت سے اور تم جانتے ہو ہر فاعل اپنے فعل میں محتاجِ مادہ نہیں ہوتا لیکن اس کی احتیاج تب ہوتی ہے جب مادہ موردِ فعل ہو تو ضارب اپنی ضرب میں مادہ کا محتاج نہیں لیکن وہ کتمِ عدم سے اسکا اِحداث کرتا ہے اسی سے میں کہتا ہوں کہ سارا جگ اللہ تعالی کیلئے فعل ہے جیسے مفعول مطلق اپنے فاعل کا، تو یہ بلا مادہ حادث ہوتا ہے

اگر غبی فلسفی اسے سمجھتے ہوتے تو اس کی قدامت کے قول کی طرف تسارُع نہ کرتے لیکن ان محرموں کو دونوں مفعولوں کے باہمی فرق کی پہچان نہ ہو پائی تو اللہ تعالی کو محتاجِ مادہ قرار دے دیا تا کہ وہ اس میں اپنی خلق وتصویر کا اظہار کر سکے، یہ کیسے جبکہ خود اس کے لئے مخلوق ہے، ہماری اس میں طویل کلام ہے جسے اپنے رسالہ حدوث العالم میں تفصیل سے لکھا ہے یہ اس کے بسط کا محل نہیں یہاں صرف اس امر کا بیان مقصود ہے کہ ابن حاجب کی رائے یہ ہے کہ سموات وارض مفعولِ مطلق ہیں کیونکہ ان کے ہاں متقرر یہ ہے کہ جو فعلِ فاعل سے وجود میں آئے وہ مفعولِ مطلق ہوتا ہے اور جس پر اس کا فعل واقع ہو وہ مفعول بہ ہے، جہاں تک مصدری معانی ہیں تو یہ سب ان کے نزدیک مفعول مطلق ہیں البتہ جرجانی کا موقف ہے کہ مفعول مطلق وہی ہے جو حاصل بالمصدر ہو ان کے علاوہ کسی اور نحوی کی یہ

رائے نہیں اور یہ اس لئے کہ حاصل بالمصدر ان کے ہاں مخفی ہے، دراصل معقولیوں نے اسکا اہتمامِ شان کیا، اگر کہو جرجانی نے کس وجہ سے حاصل بالمصدر کو جو کہ فعلِ فاعل کا اثر ہے مفعول مطلق قرار دیا؟ جواب یہ ہے کہ اس امر نے انہیں یہ کہنے پر آمادہ کیا کہ حاصلِ مصدر کبھی ہیئتِ مبصرَہ ہوتی ہے جیسے ہاتھ کی حرکت جیسا کہ بحر العلوم نے حاشیہ ملا جلال میں تصریح کی تو اگر ہم نے مصدری معنی کو مفعول مطلق اور مثلاً (زیداً) کو مفعول بہ بنایا تو اس ہیئتِ مشہودہ کو کیا نام دیں گے؟ تو اس تشویش کے باعث انہوں نے اسے مفعول مطلق میں داخل کر دیا، بعبارتِ دیگر ضرب اگر فاعل سے صادر ہوئی تو وہاں تین امور ہیں: اول ضرب جو کہ اس کا فعل ہے، میری مراد مصدری معنی سے ہے! دوم اس ضرب کا اثر جو قائم بالفاعل ہے یعنی ہیئتِ ضرب اور اس حرکت کی ہیئت اور بلا شبہ یہ غیر معنی مصدری ہے کہ یہ تابع اور اس کے لئے اثر ہے اور سوم اس فعل کا محلِ وقوع تو جب اول مفعول مطلق اور ثالث ان کے ہاں مفعول بہ ہے تو ثانی بارے تردد لاحق ہوا کہ اسے کیا نام دیں؟ اور اسکی بابت کیا کہیں تو اسے مفعول مطلق سے اشبہ دیکھا تو اسی کے تحت اس کا ادراج کر دیا، یہی ابن حاجب کیلئے عارض ہوا جب سموات اور ارض کو اس مذکورہ آیت میں مفعول مطلق قرار دیا، جمہور کے نزدیک حاصل بالمصدر مفعول بہ میں داخل ہے تو (ضربت ضربا) میں ضرباً ان کے نزدیک مفعولِ مطلق ہے، اگر ہم کہیں کہ یہ مصدر ہے اور اگر چہ اسے حاصلِ مصدر کے بطور اخذ کریں تو جرجانی کے ہاں بھی یہی ہے، بالجملہ وہ اس امر پر متفق ہیں کہ حاصل بالمصدر قسمِ ثالث نہیں، وہ یا تو مفعول مطلق میں داخل ہے جو جرجانی کا مختار ہے یا مفعول بہ میں جو جمہور نے اختیار کیا کہ مفعولِ مطلق غیرِ مفعول بہ ہے اور فاعل کے فعل اور اس کے فعل کے مورد کے مابین فرق نہ کرنا غباوت ہے اور فعلِ عبد اور اس کے فعل کے مورد کے مابین خلط شقاوت ہے، آگے اس کی تفصیل آتی ہے

یہ جان لینے کے بعد اب جانو کہ بخاری نے یہ نہیں کہا کہ قرآن مخلوق ہے، کیسے جبکہ یہ اللہ تعالی کی صفت ہے البتہ یہ کہا: (لفظی بالقرآن مخلوق) تو یہاں دو اشیاء ہیں: ایک تلفظ جو کہ اس (یعنی قاری) کا فعل ہے اور دوم قرآن اور یہ وہ جس پر فعل (یعنی قراءت وتلفظ کا) وارد ہوا تو مخلوق ہونے کا حکم قاری کے لفظ (یعنی اس کے فعلِ قراءت) پر ہے نہ کہ قرآن پر، اول مفعولِ مطلق کا نائب مناب اور ثانی مفعول بہ کا مناب ہے اور تم جانتے ہو مفعول بہ فعلِ متکلم کے تاثر سے مفروغ ہوتا ہے اور اس کے ایجاد کیلئے دخل نہیں ہوتا مگر اس کے فعل میں اور یہ مفعول مطلق ہے اور مثالِ مذکور میں بجز تلفظ کے کچھ اور نہیں، ان کی کلام کا حاصلِ معنی یہ ہے کہ تلفظ جو کہ فعلِ عبد سے ہے، مخلوق ہے اور یہ تلفظ قرآن سے متعلق ہے جو غیر مخلوق اور رب تعالی کی صفت ہے اور جو فعلِ عبد اور صفتِ رب کے مابین فرق نہیں کرتا وہ خبط میں واقع ہوتا ہے! تو یہ ہے ان کا اصل جواب جس کی طرف ترجمہ میں ایماء کیا جب کہا: (إن الرب بصفاته وأمره وفعله وكلامه هو الخالق المكون) تو کلام اللہ اس حیثیت سے کہ وہ اللہ کیلئے صفت ہے جانبِ خالق میں ہے اور کس میں جرات ہے کہ کہے یہ اس جہت سے مخلوق ہے! جہاں تک ہمارا اس کے ساتھ تلفظ تو یہ اللہ تعالی کی صفت میں سے نہیں بلکہ یہ ہماری صفات میں سے ہے اور ہم اپنی صفات سمیت اللہ کی مخلوق ہیں، اس کا تتمہ یہ کہ وارد مخلوق اور مورد غیر مخلوق ہے اور یہ اس کی نمایاں مثال ہے! تم جب کوئی کتاب پڑھتے ہو تو وہاں سب سے پہلے تمہاری قراءت ہوتی ہے اور کسی کو شک نہیں کہ وہ تمہارا فعل ہے پھر ثانیاً وہ چیز جو تم پڑھ رہے ہو اور اس میں بھی کسی کو شک نہیں کہ وہ تمہارے فعل سے نہیں بلکہ وہ (مثلاً) شیخ سعدی (کے فعل) سے ہے تو اسی طرح قرآن اور ہماری اس کی قراءت کا معاملہ ہے تو اس ترجمہ کا محصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اور جو اس سے صفات وامر متعلق ہیں سب

غیر مخلوق ہیں اور عالم بقضہ وقضیضہ (یعنی کلی طور پر) مخلوق ہے۔

- 7452حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ أَخْبَرَنِي شَرِيكُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي نَمِرٍ عَنْ كُرَيْبٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ بِتُّ فِي بَيْتِ مَيْمُونَةَ لَيْلَةً وَالنَّبِيُّ ﷺ عِنْدَهَا لِأَنْظُرَ كَيْفَ صَلَاةُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِاللَّيْلِ فَتَحَدَّثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَعَ أَهْلِهِ سَاعَةً ثُمَّ رَقَدَ فَلَمَّا كَانَ ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرُ أَوْ بَعْضُهُ قَعَدَ فَنَظَرَ إِلَى السَّمَاءِ فَقَرَأَ ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴾ ثُمَّ قَامَ فَتَوَضَّأَ وَاسْتَنَّ ثُمَّ صَلَّى إِحْدَى عَشْرَةَ رَكْعَةً ثُمَّ أَذَّنَ بِلَالٌ بِالصَّلَاةِ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ خَرَجَ فَصَلَّى لِلنَّاسِ الصُّبْحَ

أطرافه 117، 138، 183، 697، 698، 699، 726، 728، 859، 1198، 4569، 4570، 4571، 4572، 5919، 6215، - 6316 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص: ۱۰۸)

(أو بعضه) کشمیہنی کے نسخہ میں ہے: (أو نصفه) یہ اسی سند ومتن کے ساتھ تفسیر آل عمران میں گزری لیکن اس میں یہ لفظ مذکور نہ کیا تھا۔

-28 باب قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ ﴾ (انبیاء کے بارہ میں تقدیر کا فیصلہ)

علامہ انور باب قولہ: (ولقد سبقت کلمتنا الخ) کی بابت رقمطراز ہیں یعنی کلمہ، کلام اور قرآن ان سب کا اللہ کی جناب میں اطلاق ہے بخلاف لفظ کے کہ یہ اسکی جناب میں مستعمل نہیں حواشی شرحِ جامی میں اس کی وجہ مذکور ہے، مصنف نے اطلاقِ صوت بھی مجوز کیا مگر جمہور نے اس سے انکار کیا، آگے بیان آتا ہے۔

- 7453حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَمَّا قَضَى اللَّهُ الْخَلْقَ كَتَبَ عِنْدَهُ فَوْقَ عَرْشِهِ إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي .

أطرافه 3194، 7404، 7412، 7553، - 7554 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

اس کی شرح باب (ويحذركم الله نفسه) میں گزری اس کے ساتھ اس قول کی ترجیح کا اشارہ کیا ہے کہ رحمت صفاتِ ذات میں سے ہے تو جو اشکال صفتِ رحمت کے سابق اطلاق میں سمجھا تو اس کا مثل صفتِ کلمہ میں آئے گا، تو جو اس کا جواب (سبقت کلمتنا) میں دیا جائے گا وہی جواب یہاں مذکور (سبقت رحمتی) کا ہوگا، ان کی مراد سے وہ لوگ غافل رہے جنہوں نے کہا رحمت کا سبق کے ساتھ وصف دال ہے کہ وہ صفاتِ فعل میں سے ہے، شرحِ حدیث میں بعض کا یہ قول گزرا کہ رحمت سے مراد ایصالِ ثواب کا ارادہ ہے اسی طرح غضب سے مراد ایصالِ عقوبت کا ارادہ (محشی لکھتے ہیں حافظ۔ اللہ انہیں معاف کرے۔ اپنی اول کلام میں صفتِ رحمت کا اثبات کرتے ہیں پھر بعد ازاں اسے ارادۂ ثواب کی صفت کی طرف مؤول کرتے ہیں [مگر وہ تو کسی کے حوالے سے یہ نقل کر رہے ہیں] اور یہ باطل ہے تو

رحمت اللہ کیلئے لائق صفتِ حقیقی ہے اور اس کے آثار میں سے ایصالِ ثواب اور طاعت گزاروں کا اکرام ہے یہی بات صفت وغضب بارے کہی جائے گی) تو تب سبقت ارادہ کے متعلقین کے درمیان ہے لہذا کوئی اشکال نہیں۔ (لما قضی اللہ الخلق) أی خلقھم (یعنی ان کی تخلیق کی) ہر محکم ومتقن صنعت قضاء ہے اسی سے یہ قول ہے: (إِذَا قَضَىٰ أَمْراً)[البقرة : ۱۱۷]۔

- 7454حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ سَمِعْتُ زَيْدَ بْنَ وَهْبٍ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ ؓ حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ إِنَّ خَلْقَ أَحَدِكُمْ يُجْمَعُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا وَأَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَهُ ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَهُ ثُمَّ يُبْعَثُ إِلَيْهِ الْمَلَكُ فَيُؤْذَنُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ فَيَكْتُبُ رِزْقَهُ وَأَجَلَهُ وَعَمَلَهُ وَشَقِيٌّ أَمْ سَعِيدٌ ثُمَّ يَنْفُخُ فِيهِ الرُّوحَ فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّى لَا يَكُونُ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ إِلَّا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ فَيَدْخُلُ النَّارَ وَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ إِلَّا ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ فَيَعْمَلُ عَمَلَ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيَدْخُلُهَا

.أطرافه 3208، 3332، - 6594 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص:۱۱۷)

کتاب القدر میں اس کی مفصل شرح گزری، یہاں غرضِ ترجمہ اس کے جملہ: (فیسبق علیہ الکتاب) سے ہے اس بارے سابقہ باب میں بحث گزری ابن تین نے داؤدی سے نقل کیا کہ اس حدیث میں ان حضرات کا رد ہے جو قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی جمیع کلام کے ساتھ ہمیشہ سے متکلم رہا، یہ اس جملہ کے مدنظر کہا: (فیؤمر بأربع کلمات) کیونکہ امر بالکلمات تو تخلق کے وقت واقع ہوتا ہے اسی طرح قولہ: (ثم ینفخ فیہ الروح) اور اس کا وقوع اس کے (کن) کہنے سے ہوتا ہے اور یہ اللہ کی کلام سے ہے، کہتے ہیں کہ اگر اللہ چاہے تو اہلِ طاعت کو بھی عذاب دے! وجہِ رد یہ ہے کہ حکیم کی صفت نہیں کہ اس کا علم متبدل ہو اور ازل سے وہ اس امر کا عالم ہے کہ کنہیں عذاب دینا اور کن پر رحم کرنا ہے، ابن تین نے تعقب کیا اور کہا کہ یہ دونوں اہلِ سنت کے موقف ہیں ان کی حجت ذکر نہیں کی، داؤدی کے ادعاء کی وجہِ رد یہ ہے کہ جہاں تک اول رائے تو آمر دراصل فرشتہ ہے، یہ اس امر پر محمول ہے کہ وہ اس کی تلقی لوح محفوظ سے کرتا ہے اور جو ثانی ہے تو مراد یہ کہ اگر ازل میں اسے مقدر کیا ہوتا تو اس کا وقوع بھی ہوتا لہذا ان کا کہا لازم نہیں۔

مولانا انور (ثم ینفخ فیہ الروح) کی بابت لکھتے ہیں تم تسمیہ اور روح کے مابین فرق جان چکے ہو، تسمیہ موصوف بالولادت ہے ایک حدیث میں ہے: (ما من نسمة مولودة الخ) بخلاف روح کے کہ وہ اس کے ساتھ متصف نہیں اگرچہ یہ نفخ اور خلق کے ساتھ متصف ہے، بالجملہ روح جسد میں پھونکے جانے کے بعد کئی ایسے احوال کی مکتسب ہوتی ہے کہ ان کے باعث اس کے احوال متغیر ہو جاتے ہیں تو اسے نسمہ وغیر کا نام دیا جاتا ہے، اس کا بسط گزرا، تو شئ ایک ہے لیکن اس کے لئے متعدد کا تب ہیں تو مرتبہِ تحتانیہ میں یہ نسمہ ہے اور ایسا ہی رہے گی جب تک کسی جسد سے متعلق نہیں ہو جاتی اور اللہ کی طرف مسند کی جاتی ہے اور اس کا امر روح ہے اور شائد اس سے اوپر بھی کئی اور مراتب ہیں، بعض بعض سے فائق فی التجرد ہیں، صوفیہ نے ان کا ادراک کیا اسی سے سلسلۂ اَکوان اپنے رب کے ساتھ متصل ہے

علماء اس سے متعرض نہیں ہوئے کہ ہرفن کیلئے موضوع اور ہر موضوع کیلئے باحث ہے (یا جیسے کہا گیا: لِكُلِّ فَنٍّ رِجَالٌ)۔

7455 - حَدَّثَنَا خَلَّادُ بْنُ يَحْيَى حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ ذَرٍّ سَمِعْتُ أَبِي يُحَدِّثُ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ يَا جِبْرِيلُ مَا يَمْنَعُكَ أَنْ تَزُورَنَا أَكْثَرَ مِمَّا تَزُورُنَا . فَنَزَلَتْ ﴿ وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا ﴾ إِلَى آخِرِ الآيَةِ .قَالَ هَذَا كَانَ الْجَوَابَ لِمُحَمَّدٍ ﷺ .

طرفاه 3218، - 4731 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص: ۷۱۵)

تفسیر سورہ مریم میں مشروحا گزری یہاں یہ جملہ مزاد ہے: (كان هذا الجواب لمحمد) کشمیہنی کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (هذا كان الجواب لمحمد) یہاں قولہ: (بأمر ربك) میں امر اذن کے معنی میں سے ہے یعنی اس کی اذن سے ہی نیچے آتے ہیں، محتمل ہے کہ مراد ہو وحی کے ساتھ اور باء برائے مصاحبت ہے آگے قول جبریل: (بِأَمْرِ رَبِّكَ)[مريم : ٦٤] بارے بحث آئے گی جو داوٗدی سے گزری اور اس کا جواب بھی۔

7456 - حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ كُنْتُ أَمْشِي مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي حَرْثٍ بِالْمَدِينَةِ وَهُوَ مُتَّكِءٌ عَلَى عَسِيبٍ فَمَرَّ بِقَوْمٍ مِنَ الْيَهُودِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ سَلُوهُ عَنِ الرُّوحِ وَ قَالَ بَعْضُهُمْ لَا تَسْأَلُوهُ عَنِ الرُّوحِ . فَسَأَلُوهُ فَقَامَ مُتَوَكِّئًا عَلَى الْعَسِيبِ وَأَنَا خَلْفَهُ فَظَنَنْتُ أَنَّهُ يُوحَى إِلَيْهِ فَقَالَ ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً ﴾ فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ قَدْ قُلْنَا لَكُمْ لَا تَسْأَلُوهُ .

أطرافه 125، 4721، 7297، - 7462 (ترجمہ کیلئے جلد۷،ص:۳۳۴)

شیخ بخاری یحی، ابن جعفر ہیں اس کی شرح التفسیر میں گزری کچھ بحث آمدہ باب میں آئے گی۔ (فظننت أنه يوحى إليه) آمدہ روایت میں (علمت) ہے تو بعض نے کہا کہ علم کے اطلاق سے ظن مراد لیا بعض نے اس کا عکس کہا بعض نے کہا اولاً ظن کیا پھر آخر متحقق ہوئے تو ظن کا اطلاق اول امر اور علم کا آخر امر کے لحاظ سے ہے۔

مولانا انور (قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ ربی) کے تحت کہتے ہیں کتاب العلم میں اس پر کچھ بحث گزری، حاصل یہ ہے کہ عالمِ امر و تخلیق کی تحدید بارے اختلاف کیا گیا، غزالی قائل ہیں کہ اس میں کئی اصطلاحات ہیں تو کہا گیا حواس جس کے مدرک ہوں وہ عالمِ خلق ہے اور جو ایسا نہیں وہ عالمِ امر ہے! شیخ مجدد سرہندی کہتے ہیں عرش کے نیچے سب عالمِ خلق اور اس سے اوپر جو ہے وہ عالمِ امر ہے، شیخ اکبر نے کہا اللہ نے جو کچھ بلا واسطہ تخلیق کیا وہ عالمِ امر اور جس شئ کو کسی اور شئ سے تخلیق کیا یعنی بالواسطہ وہ عالمِ خلق ہے تو روح عالمِ امر سے ہے کیونکہ وہ بلا واسطہ تخلیق کی گئی بخلاف جسم کے کہ یہ عناصر سے (مرکب) ہے، بعض نے یہ رائے دی کہ نفسِ جسمیت عالمِ خلق

اور اس کی تحریک عالمِ امر سے ہے جیسے مشینی آلات جو لوہے سے بنے ہوتے ہیں جب ان کے ساتھ کہربائیہ (یعنی جب ان کا بٹن آن کیا جائے) متعلق ہوتو ان میں تحرک ہوتا ہے تو یہ چار فروق ہیں چار اوجہ کے نحو سے۔

- 7457حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ تَكَفَّلَ اللَّهُ لِمَنْ جَاهَدَ فِي سَبِيلِهِ لَا يُخْرِجُهُ إِلَّا الْجِهَادُ فِي سَبِيلِهِ وَتَصْدِيقُ كَلِمَاتِهِ بِأَنْ يُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ أَوْ يَرْجِعَهُ إِلَى مَسْكَنِهِ الَّذِي خَرَجَ مِنْهُ مَعَ مَا نَالَ مِنْ أَجْرٍ أَوْ غَنِيمَةٍ

أطرافه 36، 2787، 2797، 2972، 3123، 7226، 7227، - 7463 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۲۹۹)

یہاں اس کے جملہ: (و تصديق كلماته) سے غرضِ ترجمہ ہے یعنی جو قرآن میں جہاد پر ترغیب اور اس بارے وعدِ ثواب بارے وارد ہوئے، اسماعیل سے مراد ابن ابو اویس ہیں اسی سند کے ساتھ یہ فرض الخمس میں گزری اور اس کی شرح کتاب الجہاد میں گزری ایک باب کے بعد بھی اس کی طرف اشارہ آئے گا۔

- 7458حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ الرَّجُلُ يُقَاتِلُ حَمِيَّةً وَيُقَاتِلُ شَجَاعَةً وَيُقَاتِلُ رِيَاءً فَأَيُّ ذَلِكَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ مَنْ قَاتَلَ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

أطرافه 123، 2810، - 3126 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۳۲۹)

کتاب الجہاد میں یہ مشروح ہوئی۔ (كلمة الله هي العليا) سے مراد کلمۂ توحید ہے جو اس آیت میں مراد ہے: (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ) [آل عمران: ۶۴] یہ بھی محتمل ہے کہ مراد بالکلمۃ قضیہ ہو، راغب کہتے ہیں ہر قضیہ کلمہ کہلاتا ہے چاہے قول یا فعل ہو اور یہاں مراد اس کا حکم و شرع ہے۔

- 29 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ﴾ (اللہ کا کلمہ کُنْ)

غیرِ ابوذر نے (أن نقول له كن فيكون) بھی مزاد کیا۔ (إذا أردنا) مروزی کے ہاں ناقص ہوا عیاض لکھتے ہیں ابوذر، اصیلی اور قابسی وغیرہم کے حوالوں کے ساتھ فربری سے سب رواۃ کے ہاں یہی واقع ہوا، نسفی کے ہاں بھی یہی ہے اور تلاوت کے لحاظ سے درست: (إنما قولنا) ہے گویا ارادہ کیا کہ ایک اور آیت کے ساتھ مترجم کریں جو یہ ہے: (وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ) [القمر: ۵۰] تو یہ سبقتِ قلم ہے، بقول ابن حجر ابوذر کی روایت سے ایک معتمد نسخہ میں (إنما قولنا) ہے جیسے ازروئے تلاوت ہے اسی پر ابن تین نے شرح کی تو اگر یہ بعد میں کسی کی اصلاح سے نہیں تو قول وہی جو عیاض نے کہا، ابن ابو حاتم کتاب (الرد على الجهمية) میں اپنے والد (قال قال أحمد بن حنبل) سے ناقل ہیں کہ قرآن کے غیر مخلوق ہونے پر دال حضرت

عبادہ کی یہ حدیث ہے: (أول ما خلق الله القلم فقال اكتب) کہتے ہیں قلم دراصل اس کی کلام کے ساتھ ناطق ہوئی کیونکہ کہا (إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)[النحل : ۴۰] کہتے ہیں تو اللہ کی کلام اس کی اولین مخلوق (یعنی قلم) پر بھی سابق ہے لہذا یہ غیر مخلوق ہے، ربیع بن سلیمان سے منقول ہے کہ میں نے بویطی سے سنا کہتے ہیں اللہ نے اپنی سب مخلوق اپنے قول: (کن) سے تخلیق کی تو اگر (کن) مخلوق ہوتی تو اس کا مطلب ہوا کہ اس نے مخلوق کے ساتھ مخلوق کی تخلیق کی اور ایسا نہیں۔

- 7459حَدَّثَنَا شِهَابُ بْنُ عَبَّادٍ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ حُمَيْدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ عَنْ قَيْسٍ عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لَا يَزَالُ مِنْ أُمَّتِي قَوْمٌ ظَاهِرِينَ عَلَى النَّاسِ حَتَّى يَأْتِيَهُمْ أَمْرُ اللَّهِ

طرفاه 3640، - 7311 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵ ،ص: ۳۵۸)

اسماعیل سے ابن ابو خالد اور قیس سے مراد ابن ابو حازم ہیں اس سے اور آمدہ سے غرضِ ترجمہ (حتى يأتيهم أمر الله) ہے اس سے مراد کا بیان الاعتصام میں اس کی شرح کی اثناء ہوا، بقول ابن بطال اس حدیث میں امر اللہ سے مراد روزِ قیامت ہے اور صواب ہے: (أمر الله بقيام الساعة) تو یہ اس کے حکم وقضاء کی طرف راجع ہے۔

- 7460حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ حَدَّثَنَا ابْنُ جَابِرٍ حَدَّثَنِي عُمَيْرُ بْنُ هَانِئٍ أَنَّهُ سَمِعَ مُعَاوِيَةَ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لَا يَزَالُ مِنْ أُمَّتِي أُمَّةٌ قَائِمَةٌ بِأَمْرِ اللَّهِ مَا يَضُرُّهُمْ مَنْ كَذَّبَهُمْ وَلَا مَنْ خَالَفَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ عَلَى ذَلِكَ فَقَالَ مَالِكُ بْنُ يُخَامِرَ سَمِعْتُ مُعَاذًا يَقُولُ وَهُمْ بِالشَّأْمِ فَقَالَ مُعَاوِيَةُ هَذَا مَالِكٌ يَزْعُمُ أَنَّهُ سَمِعَ مُعَاذًا يَقُولُ وَهُمْ بِالشَّأْمِ

.أطرافه 71، 3116، 3641، - 7312 (سابقہ، اس میں مزید یہ کہ مالک بن یخامر نے یہ سن کر کہا میں نے حضرت معاذ سے سنا تھا کہ یہ لوگ شام میں ہونگے تو امیر معاویہ نے ان کے حوالے سے یہ بات لوگوں کو بتلائی)

اسی بارے حضرت معاویہ کی حدیث! (خذلهم) اصیلی کے نسخہ میں (حذاهم) واقع ہوا، کہتے ہیں یہ بھی قابلِ توجیہ ہے یعنی (من جاورهم من لايوافقهم)(یعنی ان کے مدِ مقابل) کہتے ہیں لیکن درست فائے مفتوح اور لام کے ساتھ ہے خذلان سے، ابن جابر مذکور، عبدالرحمٰن بن یزید بن جابر ہیں۔

علامہ انور (وهم بالشام) کے تحت کہتے ہیں امیر معاویہ کی مراد یہ ہے کہ نبی اکرم کی اس حدیث کا وہ اور ان کے ساتھی مصداق ہیں کیونکہ وہ شام میں ہیں حالانکہ حدیث میں ہے کہ وہ ابدال ہوں گے، چالیس ان میں سے ملکِ شام میں ہوں گے، اس حدیث کا ان حضرات نے اثبات کیا ہے جو صوفیہ کے طریق پر ہیں، محدثین کے ہاں یہ (ضعیف و) ساقط ہے تو اگر ان کے حق میں یہ نہیں تو حضرت عیسیٰ اور ان کے ان ہمرائیوں کے بارہ میں ہے جو آسمان سے نزول کے بعد ان کے ساتھ ہوں گے۔

- 7461حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي حُسَيْنٍ حَدَّثَنَا نَافِعُ بْنُ

جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ وَقَفَ النَّبِيُّ ﷺ عَلَى مُسَيْلِمَةَ فِي أَصْحَابِهِ فَقَالَ لَوْ سَأَلْتَنِي هَذِهِ الْقِطْعَةَ مَا أَعْطَيْتُكَهَا وَلَنْ تَعْدُوَ أَمْرَ اللَّهِ فِيكَ وَلَئِنْ أَدْبَرْتَ لَيَعْقِرَنَّكَ اللَّهِ

أطرافه 3620، 4373، 4378، - 7033(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص:۳۴۸)

مسیلمہ بارے حدیثِ ابن عباس، ایک حصہ نقل کیا یہ بتمامہ مع الشرح کتاب المغازی میں گزری، غرضِ ترجمہ: (ولن يعدو أمر الله فيك) سے ہے یعنی جو تیرے لئے شقاء یا سعادت مقدر کی اس سے آگے نہ بڑھ پاؤ گے۔

- 7462حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنْ عَبْدِ الْوَاحِدِ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ بَيْنَا أَنَا أَمْشِي مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي بَعْضِ حَرْثِ الْمَدِينَةِ وَهُوَ يَتَوَكَّأُ عَلَى عَسِيبٍ مَعَهُ فَمَرَرْنَا عَلَى نَفَرٍ مِنَ الْيَهُودِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ سَلُوهُ عَنِ الرُّوحِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ لاَ تَسْأَلُوهُ أَنْ يَجِيءَ فِيهِ بِشَيْءٍ تَكْرَهُونَهُ فَقَالَ بَعْضُهُمْ لَنَسْأَلَنَّهُ .فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ مِنْهُمْ فَقَالَ يَا أَبَا الْقَاسِمِ مَا الرُّوحُ فَسَكَتَ عَنْهُ النَّبِيُّ ﷺ فَعَلِمْتُ أَنَّهُ يُوحَى إِلَيْهِ فَقَالَ ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتُوا مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً ﴾ .قَالَ الأَعْمَشُ هَكَذَا فِي قِرَاءَتِنَا .

أطرافه 125، 4721، 7297، - 7456 (کچھ قبل اسکا حوالہ ذکر ہوا)

(قل الروح الخ) اس سے تمسک کیا ان حضرات نے جو زعم کرتے ہیں کہ روح قدیم ہے یہ زعم کرتے ہوئے کہ یہاں امر سے مراد وہ امر ہے جس کا ذکر اس آیت میں ہوا: (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ)[الأعراف: ۵۴] اور یہ فاسد ہے کیونکہ امر قرآن میں کئی معانی کیلئے وارد ہوا ہر ایک کی مراد کا تبین سیاقِ کلام سے ہوتا ہے، باب (وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْلَمُونَ) میں اس مذکورہ آیت میں موجود امر کی بابت تذکرہ ہوگا کہ یہ طلب کے معنی میں ہے جو یکے از انواعِ کلام ہے اور جو امر کا لفظ ابن مسعود کی اس حدیث میں ہے تو اس سے مراد مامور ہے جیسے خلق بول کر مخلوق مرادلیا جاتا ہے، حدیث کے بعض طرق میں اس کی تصریح بھی ہے چنانچہ تفسیر سدی میں (قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي) کی بابت ابو مالک عن ابن عباس وغیرہ سے منقول ہے کہ (هو خلق الله ليس هو شيء من أمر الله)

مسئول عنہا روح بارے اختلاف ہے کہ آیا ان کی اس سے مراد وہ روح تھی جس کے ساتھ حیات قائم ہے یا وہ روح جس کا ذکر اس آیت میں ہوا: (يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفّاً)[الأنبياء : ۳۸] اور اس آیت میں: (تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا)[القدر: ۴] ثانی کے قائلین نے اس امر سے تمسک کیا کہ سوال عادۃً اسی بابت ہوتا ہے (یعنی کسی نبی سے) جس کا علم وحی کے ذریعہ ہی ہوتا ہو اور جس روح سے مراد حیات ہے اسکا تو قدیم وحدیث میں لوگوں کی زبانوں پر ذکر جاری رہا بخلاف اس روحِ مذکور کے کہ اکثر لوگوں کو اس کا کوئی علم نہیں تھا بلکہ یہ علم غیب سے ہے بخلاف اول کے! اللہ تعالی نے اس آیت میں روح کے لفظ کا اطلاق وحی پر کیا ہے: (وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا)[الشورىٰ: ۵۲] اور اس آیت میں: (وَيُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ) [غافر: ۱۵] اسی طرح قوت، ثبات اور نصرت کے معانی میں اس آیت میں مستعمل ہوا: (وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ

مِنهُ)[المجادلة: ۲۲]

متعدد آیات میں حضرت جبریلؑ اور حضرت عیسیٰؑ پر اس کا اطلاق ہوا ہے، قرآن میں کسی جگہ بنی آدم کی روح پر اس کا اطلاق نہیں ہوا بلکہ اسے نفس کا نام دیا گیا ہے جیسے یہ آیات ہیں: (يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ) (إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ) اسی طرح (النَّفْسُ اللَّوَّامَة) (أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ) (وَنَفْسٍ وَّمَا سَوَّاهَا) (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ) وغیرہ، اسے قدیم قرار دینے والوں نے اس امر سے تمسک کیا کہ درج ذیل آیت میں اس کی اللہ کی طرف اضافت کی گئی ہے: (وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِيْ)[ص: ۷۲] لیکن اس میں حجت نہیں کیونکہ اضافت قائم بالموصوف صفت پر واقع ہوتی ہے جیسے علم وقدرت، اس پر جو اس سے منفصل ہو جیسے بیت اللہ اور ناقۃ اللہ اور روح اللہ اسی قبیل سے ہے! ثانی ۔ یہ اضافتِ تخصیص وتشریف ہے اور یہ اضافتِ عامہ سے فائق ہے جو بمعنی الایجاد ہے تو اضافت کے تین مراتب ہیں: اضافتِ ایجاد، اضافتِ تشریف اور اضافتِ صفت، اس امر پر دال کہ روح مخلوق ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کا عموم ہے: (اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ، وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ، رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ) ارواح مربوب ہیں اور ہر مربوب مخلوق ہے اللہ کا حضرت زکریا سے کہنا: (وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً)[مریم: ۹] یہ خطاب اکٹھے ان کے جسد وروح سے تھا، اسی سے اللہ کا فرمان ہے: (هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنْسَانِ حِيْنٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً) [الدهر: ۱] اور اس کا فرمان: (وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ) چاہے ہم کہیں کہ اس کا قول (خلقنا) ارواح واجساد دونوں کو متناول ہے یا فقط ارواح کو! صحیح احادیث میں سے عمران بن حصین کی یہ حدیث ہے: (كان الله ولم يكن شيء وغيره)(یعنی اللہ تھا اور اسکے ساتھ کوئی شئ نہ تھی) اس پر کتاب بدء الخلق میں تنبیہ گزری

اس امر پر اتفاق واقع ہوا ہے کہ ملائکہ مخلوقین ہیں اور وہ ارواح ہیں اسی طرح یہ حدیث: (الأرواح جنودٌ مُجَنَّدَةٌ) اور جنود مجندۃ بھی مخلوق ہی ہیں یہ حدیث اور اس کی شرح کتاب الادب میں گزری ہے اور ابوقتادہ کی حدیث میں حضرت بلال کا یہ قول جب لوگ اثنائے سفر وادی میں مع رسول اللہ سوتے رہ گئے (اور ان کی ڈیوٹی لگی کہ جاگتے رہیں اور نمازِ صبح کیلئے سب کو جگائیں تو انہیں بھی نیند نے آن لیا) کہ یا رسول اللہ (أخذ بنفسي الذي أخذ بنفسك) اور نفس سے مراد قطعا روح ہے کیونکہ اس حدیث میں آپکا یہ قول مذکور ہے: (إن الله قبض أرواحكم حين شاء) جیسے اس آیت میں ہے: (اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا)[الزمر: ۴۲] اس حدیث کے بقیہ فوائد پر کلام تفسیر سورہ سبحان میں گزری، آخر میں قولہ: (وما أوتوا من العلم إلا قليلا) اکثر کے ہاں یہی ہے کشمیہنی کے نسخہ میں (وما أوتيتم) ہے جیسا کہ مشہور قراءت میں ہے، اول کی تائید بقیہ میں یہ جملہ مذکور کرتا ہے: (قال الأعمش هكذا في قراء تنا) ابن بطال کہتے ہیں بخاری کی مراد معتزلہ کا رد ہے ان کے اس زعم میں کہ اللہ کا امر مخلوق ہے تو متبین ہوا کہ امر سے مراد اللہ تعالیٰ کا کسی شئ کیلئے (کن) کہنا تو وہ اس کے اس امر سے ہو جاتی ہے اور اس کا امر اور قول ایک ہی معنی میں ہے اور وہ حقیقۃً (کن) کہتا ہے اور امر غیرِ خلق ہے کیونکہ اس پر واو کے ساتھ یہ معطوف ہے اور آگے باب (والله خلقكم وما تعملون) میں اس کی مزید تفصیل آئے گی۔

30 - باب قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَی ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّى لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ﴾

(اللہ کے کلمات کا شمار سب ممکن وغیر ممکن وسائل استعمال کرنے کے باوجود ناممکن ہے)

﴿ وَ لَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللّٰهِ ﴾ ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِى خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللّٰهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ (قرآن میں ہے: اگر روئے زمین کے درخت قلمیں بن جائیں اور ساتوں سمندر روشنائی تو پھر بھی اللہ کے کلمات ختم نہ ہوں، اور کہا : بے شک تمہارا رب وہ جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ دن میں تخلیق کیا پھر وہ عرش پر مستوی ہوا دن کو رات سے ڈھانپ دیتا ہے جو ایک دوسرے کے پیچھے سرگرداں ہیں اور سورج، چاند اور ستارے اسی کے امر سے مسخر ہیں، سنو اسی کیلئے خلق وامر ہے اللہ جہانوں کا رب برکت والا ہے)

(ولو أن ما في الأرض الخ) اس کے سببِ نزول میں ابن ابو حاتم کی بسند صحیح ابن عباس سے نقل کردہ یہود کے روح بارے سوال کے قصہ میں روایت ہے کہ آیت سن کر کہنے لگے: (قالوا كيف وقد أُوتِينَا التوراة) (یعنی ہمارا علم قلیل کیونکر ہوسکتا ہے جبکہ اللہ نے ہمیں تورات دی) تو یہ آیت نازل ہوئی: (قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي) تو عبدالرزاق نے اپنی تفسیر میں ابوالجوزاء کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں اگر زمین کا ہر درخت قلمیں اور سمندر روشنائی ہو جائیں تو سمندر ختم ہو جائیں اور قلمیں گھس جائیں قبل اس کے کہ اللہ کے کلمات ختم ہوں! معمر عن قتادہ سے منقول ہے کہ مشرکین نے اس قرآن بارے کہا قریب ہے کہ یہ فنا ہو جائے تو اس آیت کا نزول ہوا، ابن ابو حاتم نے سعید بن ابوعروبہ عن قتادہ سے اس کا نحو نقل کیا اور اس میں ہے تو اللہ تعالیٰ نے نازل کیا: (لو كان شجر الأرض أقلاما الخ) بقول ابن ابوحاتم والد صاحب نے بیان کیا کہ میں نے بعض اہلِ علم سے سنا کہتے تھے اللہ کا فرمان: (إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ) [القمر: ۴۹] اور اس کا قول: (لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ) دال ہیں کہ قرآن غیر مخلوق ہے کیونکہ اگر یہ مخلوق ہوتا تو اس کے لئے قدر ہوتا اور عنایت ہوتی اور نفادِ مخلوقین کی مانند اس کا بھی مقدر نفاد ہوتا اور یہ آیت تلاوت کی: (قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي) الآية۔

(إن ربكم الله الذي --- سخر ذلل) ابوذر کی اکیلے مستملی سے نسخۂ بخاری میں یہی ہے ابوزید مروزی کے ہاں ہے: (وقوله إن ربكم الله --- على العرش --- تبارك الله رب العالمين) تک نقل کیا (یعنی پوری آیت کی بجائے اس کے مذکورہ جملے ذکر کئے) کریمہ کے نسخہ میں پوری آیت مذکور ہے۔

علامہ انور (إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام) کی نسبت سے لکھتے ہیں قرآن نے علی الاعلان کہا کہ کائنات کی تخلیق چھ ایام میں ہوئی ہے پھر اس کے بعد استواء حاصل ہوا (یعنی اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہوا) تو تخلیقی کام کا آغاز ہفتہ کے دن ہوا اور جمعرات کو مکمل ہو گیا اسی طرح مسلم کی حضرت ابوہریرہ سے روایت میں منقول ہے، مسندِ شافعی میں حضرت انس سے ہے کہ استواء جمعہ کے روز ہوا بعد ازاں کئی متطاول ازمان جنہیں بجز اسکے کوئی نہیں جانتا ہے کے بعد جب اللہ کی مشیت ہوئی کہ

حضرت آدم کی تخلیق کرے تو بعض ذہنوں میں آیا کہ یہ اس جمعہ کی بات ہے جو ان چھ ایام کے بعد آیا جن میں کائنات کی تخلیق ہوئی لیکن ایسا نہیں، ابن دقیق العید نے یہی مقرر کیا ہے کہ ان چھ ایام کے بعد والا یومِ جمعہ تعطیل تھی اللہ تعالیٰ نے اس میں کوئی شئ پیدا نہیں کی (یہ جمعہ کی چھٹی کی بڑی مضبوط دلیل ہے، اگر چھٹی کرنا ہے، اس بابت بات گزری) یہی استواء کا معنی ہے، لوگ اس کے معنی میں مضطرب ہوئے، رز یہ یہ ہے کہ قرآن وحدیث مغیبات کی بابت اس چیز کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں جو ہماری دنیا میں ہے تو قلیل الفہم قلیل الدیانت اور کثیر الجہل لوگ ان تعبیرات کو ظاہر پر محمول کر لیتے ہیں پھر عین ان امور و اشیاء کے ساتھ انہیں مؤول کرتے ہیں جو ہمارے عالم میں ہیں اسی وجہ سے وہ الحاد میں واقع ہوئے حالانکہ اعدل الامور یہ ہے کہ ان کا ان کے ظواہر پر اِمرار کیا جائے ان کے معانی میں عدم تکلم کے ساتھ جیسے ائمہ دین کے بارہ میں گزرا، ابن تیمیہ کی رائے ہے کہ تخلیق کی ابتداء اتوار کے روز ہوئی اور بروزِ جمعہ اسکی تکمیل ہوئی اور تعطیل ہفتہ کے دن تھی یہ اس لئے کہ انہوں نے دیکھا کہ حدیث اس امر پر دال ہے کہ حضرت آدمؑ بروزِ جمعہ پیدا کئے گئے اور یہ آخری وہ دن ہے جس میں تخلیق کا عمل مکمل ہوا اور قرآن دال ہے کہ خلق چھ ایام میں ہے لہذا یہ چھ صرف اتوار کے دن کو پہلا قرار دے کر بنتے ہیں اور تعطیل ہفتہ کے دن کی ہوئی، باقی رہی مسلم کی حدیث تو اس کی بابت کہا اس کی اصل ابی بن کعب سے ہے نبی اکرم سے نہیں ابو ہریرہ نے حضرت ابی سے اس کا سماع کیا ہے، مگر درست وہ جو ہم نے ذکر کیا۔

- 7463حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ تَكَفَّلَ اللَّهُ لِمَنْ جَاهَدَ فِي سَبِيلِهِ لاَ يُخْرِجُهُ مِنْ بَيْتِهِ إِلاَّ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِهِ وَ تَصْدِيقُ كَلِمَتِهِ أَنْ يُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ أَوْ يَرُدَّهُ إِلَى مَسْكَنِهِ بِمَا نَالَ مِنْ أَجْرٍ أَوْ غَنِيمَةٍ

.أطرافه 36، 2787، 2797، 2972، 3123، 7226، 7227، - 7457 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

غرضِ ترجمہ اس کے جملہ: (وتصديق كلمته) سے ہے، ابو ذر کے طریق سے ایک نسخہ میں ہے: (وكلمات) جمع کے صیغہ کے ساتھ، ابن تین کہتے ہیں احتمال ہے کہ کلمات سے مراد جہاد سے متعلق وارد اوامر ہوں اور جو اس پر ثواب کا وعدہ کیا اور یہ بھی محتمل ہے کہ اس سے مراد شہادتین (یعنی کلمہ طیبہ) کے الفاظ ہوں اور اس کی تصدیق اس کے نفس میں ان کی تکذیب کرنے والوں سے عداوت اور اسکے قتل پر حرص ثبت کر دے گی اور قولہ: (خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ فِيْ سِتَّةِ أَيَّامٍ) ان ستہ کا بیان ابن عباس کی حدیث پر کلام کے اثناء تفسیر سورۃ حم فصلت میں گزرا۔ (يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ) أي ويغشى النهار الليل، اس پر دلالتِ سیاق کی وجہ سے اسے حذف کر دیا اور یہ اللہ کا قول: (يُوْلِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ ويُوْلِجُ النهارَ في اللَّيْلِ)[فاطر: ۳۱] آیتِ ہذا کے اس جملہ سے غرضِ ترجمہ ہے: (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ) اس بارے بسطِ قول اواخر کتاب کے باب (والله خلقكم وما تعملون) میں آئے گا، ابن بطال کے ہاں یہ سارا باب محذوف ہے۔

31 - باب فِي الْمَشِيئَةِ وَالإِرَادَةِ (اللہ کی مشیت وارادہ)

﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ وَقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ ﴾ . ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ . قَالَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِيهِ نَزَلَتْ فِي أَبِي طَالِبٍ ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ (اللہ تعالیٰ کا ارشاد: تمہاری مشیت کارگر نہیں مگر جو اللہ کی مشیت ہو اور قرآن میں ہے: تو ہی ہے جو بادشاہی عطا کرے جسے تو چاہے اور کہا: کسی شئ کی بابت یہ نہ کہو کہ میں اسے کل کروں گا ساتھ میں ان شاء اللہ بھی کہا کرو، اور کہا: بے شک آپ جسے چاہیں ہدایت نہیں دے سکتے لیکن اللہ جسے چاہے ہدایت دے، سعید بن میتب نے اپنے والد سے بیان کیا کہ اسکا نزول ابو طالب کے بارہ میں ہوا)

راغب لکھتے ہیں اکثر کے نزدیک مشیت کلیاً ارادہ کی مانند ہے (یعنی دونوں ہم معنی ہیں) بعض کے نزدیک مشیت اصل میں شئ کا ایجاد اور اس کی اِصابت ہے تو اللہ کی طرف سے ایجاد اور لوگوں کی طرف سے اصابت ہے (یعنی ان تک پہنچنا) عرف میں دونوں ہم معنی مستعمل ہیں۔ (وقول الله تؤتی الملك الخ) بیہقی ربیع بن سلیمان تک سند ذکر کر کے شافعی کے حوالے سے کہتے ہیں کہ مشیت اللہ کا ارادہ ہے اور اللہ نے اپنی خلق کو باور کرایا ہے کہ (اصل) مشیت اس کیلئے ہے نہ کہ ان کیلئے تو ارشاد ہوا: (وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ)[التكوير :۲۹] تو خلق کیلئے کوئی مشیت نہیں الا یہ کہ اللہ چاہے! بحوالہ ربیع نقل کیا کہ امام شافعی سے تقدیر بارے سوال ہوا تو کہا: (مَا شِئْتَ كَانَ وإِنْ لم أشأْ وما شِئْتُ وإِنْ لَمْ تَشأْ لَمْ يَكُنْ)(یعنی۔ اے اللہ۔ جو تو چاہے ہوگا اگرچہ میں نہ چاہوں اور جو میں چاہوں لیکن تو نہ چاہے تو وہ نہیں ہوگا) کئی اشعار پیش کئے پھر قرآن پاک سے سابق الذکر مشیت کی دیگر امثلہ پیش کیں جو چالیس مواضع سے اکثر ہیں مثلاً سورۃ البقرۃ میں ارشاد ہوا:(وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ)[البقرة: ۲۲۰] اور: (وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ) اور آل عمران میں اللہ کا فرمان: (قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ)[آل عمران : ۷۳] اور: (لَكِنَّ اللهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ)[آل عمران :۱۷۹] اور سورہ النساء میں اللہ کا فرمان:(اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ)[النساء: ۴۸] جہاں تک سورہ انعام میں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان:(سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْشَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا) [۱۴۸] تو اس کے ساتھ معتزلہ نے تمسک کیا اور کہا اس میں اہلِ سنت کا رد ہے، جواب یہ ہے کہ اہل سنت نے اصل کے ساتھ تمسک کیا ہے جس پر براہین قائم ہیں اور وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ ہر مخلوق کا خالق ہے اور مستحیل ہے کہ مخلوق کوئی شئ تخلیق کرے اور ارادۂ خلق میں شرط ہے اور شرط کے بغیر ثبوت مشروط مستحیل ہے تو جب مشرکین نے معقول کی معاندت اور منقول کی تکذیب کی جو رسل ان کے پاس لے کر آئے اور اس کے ساتھ حجت کا الزام کیا اور مشیت اور تقدیرِ سابق کے ساتھ تمسک کیا اور یہ مردود حجت ہے اس لئے کہ تقدیر کا سہارا لے کر شریعت کا بطلان نہیں کیا جا سکتا، احکام کا عباد پر جریان ان کے اکساب کے لحاظ سے ہے تو جس پر معصیت مقدر کی گئی تو یہ اس امر کی علامت ہے کہ اس کے لئے عقاب مقدر ہے الا یہ کہ اللہ غیر مشرکین میں سے کسی کی مغفرت چاہے اسی طرح جس پر طاعت مقدر کی گئی تو یہ اس امر کی علامت ہے کہ اس کیلئے ثواب مقدر ہے (محشی لکھتے ہیں اس قول سے نفیِ اسباب کا شبہ ہوسکتا ہے جو باطل ہے اس لئے کہ عقیدہ اور شریعت میں مقدر ہے کہ معصیت عقاب کا اور طاعت ثواب کا سبب ہے اور اللہ تعالیٰ نے سب کو مقدر کیا ہے اور بندے کیلئے اختیار میں مشیت رکھی ہے وگرنہ تو کہا: إِنَّ اللهَ

لَایَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّۃٍ و إِنْ تَكُ حَسَنَۃً یُضَاعِفْھَا وَیُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أجراً عَظِیْماً ، اور : وَلَا یَظْلِمُ رَبُّكَ أحداً)

حرف المسئلہ یہ ہے کہ معتزلہ نے خالق کومخلوق پر قیاس کیا جو کہ باطل نظریہ ہے اسلئے کہ مخلوق اگر اپنے مطیع کی معاقبت کرے گی تو ظالم شمار ہوگی کیونکہ وہ اس کی مالک نہیں اور خالق اگر اپنے مطیع کو عذاب دے تو وہ ظالم شمار نہ ہوگا اسلئے کہ سبھی اس کی ملک ہیں پس اسی کیلئے سارا امر ہے وہ جو چاہے کرتا ہے اور اپنے کسی فعل بارے مسئول نہیں ! راغب لکھتے ہیں اس امر پر دال کہ سارے امور اللہ کی مشیت پر موقوف ہیں اور بندوں کے افعال اس کے ساتھ متعلق اور اس پر موقوف ہیں جو لوگوں کا تمام افعال میں اسکے ساتھ تعلیقِ استثناء پہ اجتماع منعقد ہوا، ابو نعیم نے حلیہ میں زہری کے ترجمہ میں ابن اخی زہری عنہ کے حوالے سے نقل کیا کہ حضرت عمر حضرت لبید کی یہ نظم پڑھنے پڑھانے کا حکم دیتے تھے جس کے یہ اشعار ہیں:

(إِنَّ تقوىٰ رَبِّنا خير نفل و بإذنِ الله ريثي و عجل
أحْمَدُ اللهَ فلا نِدَّ لَه بِيَدَيْهِ الخير ما شاءَ فَعَل
مَنْ هَدَاهُ سبل الخير اهتدى ناعم البال ومَنْ أشاءَ أضَلَّ)

(ترجمہ: بے شک ہمارے رب کا تقوی بہترین عطیہ ہے اور اللہ کی اذن سے ہی حیات وممات ہے، میں اسکی تعریف کرتا ہوں، اسکا کوئی شریک نہیں، اسکے دونوں ہاتھوں میں خیر ہے جو چاہے وہ کرتا ہے، جسے اس نے خیر کے راستوں کی ہدایت دی وہ مہتدی اور مطمئن دل والا ہوا، اور جسے اس نے چاہا گمراہ کیا)

معتزلہ اور اہل سنت کے درمیان حرفِ نزاع یہ ہے کہ اہلِ سنت کے نزدیک ارادہ علم کے تابع ہے جبکہ ان کے ہاں امر کے تابع ہے اہلِ سنت کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: (یُرِیْدُ اللهُ أنْ لَایَجْعَلَ لَھُمْ حَظّاً فِی الآخِرَۃِ)[آل عمران: ۱۷۶] ابن بطال کے بقول بخاری کی غرض مشیت وارادہ کا اثبات ہے اور دونوں ہم معنی ہیں اور اس کا ارادہ صفاتِ ذات میں سے ایک صفت ہے، معتزلہ کا زعم ہے کہ یہ اس کی صفاتِ فعل میں سے ہے لیکن یہ فاسد ہے اس لئے کہ اس کا ارادہ اگر محدث ہو تو یہ اس امر سے خالی نہیں کہ اس کا احداث اپنے آپ میں کرے یا اپنے غیر میں؟ یا پھر دونوں میں یا دونوں میں نہیں، ثانی اور ثالث محال ہے کیونکہ یہ حوادث کیلئے محل نہیں اور ثانی بھی فاسد ہے کیونکہ لازم آتا ہے کہ غیرِ ارادہ کیلئے وہ مرید ہو اور یہ بھی باطل ہے کہ باری تعالیٰ مرید ہو کیونکہ مرید وہ جس سے ارادہ صادر ہو اور یہ بھی باطل ہے کہ وہ عالم ہوا گر غیر میں وہ احداث علم کرے، حقیقتِ مرید یہ ہے کہ ارادہ اسی سے ہو نہ کہ اس کے غیر سے

اور رابع باطل ہے اس لئے کہ یہ بنفسہا اس کے قیام کو مستلزم ہے اور جب یہ اقسام فاسد ہوئیں تو یہ کہنا صحیح ہوا کہ وہ ارادہِ قدیمہ کے ساتھ مرید ہے جو قائم بذاتہ صفت ہے اور یہ متعلق ہوگی اس کے ساتھ جس کا مراد ہونا صحیح ہوا تو اس کا وقوع اس کے ارادہ سے نہ ہوا، کہتے ہیں یہ مسئلہ اس قول پر مبنی ہے کہ اللہ سبحانہ بندوں کے افعال کا خالق ہے اور وہ وہی کچھ کرتے ہیں جو اس کی مشیت ہو ،اسی پر یہ قولہ تعالیٰ دال ہے: (وما تَشَاؤُوْنَ إلا أنْ یَشَاءَ اللهُ) اور دیگر آیات ! اور فرمایا: (ولو شاءَ اللهُ مَا اقْتَتَلُوْا) پھر اسے اس قولہ تعالیٰ کے ساتھ موکد کیا: (وَلٰکِنَّ اللهَ یَفْعَلُ مَا یُرِیْدُ)[البقرۃ : ۲۵۳] تو دلالت ملی کہ ان سے واقع اقتتال اس کا فعل ہے کیونکہ وہ اس کیلئے مرید ہے اور جب ان کے اقتتال کا وہی فاعلِ (حقیقی) ہے تو ان کی مشیت بھی اس کے ارادہ کے تحت ہے اور وہی اسکا فاعل ہے تو اس آیت کے ساتھ ثابت ہوا کہ کسبِ عباد دراصل اللہ کی مشیت و ارادہ کے ساتھ ہے اور اگر وہ اس کے وقوع کا

مرید نہ ہو تو یہ واقع بھی نہ ہو

ان کے بعض نے کہا ارادہ دو اقسام پر ہے: ارادۂ امر و تشریع اور ارادۂ قضاء و تقدیر تو اول طاعت و معصیت سے متعلق ہے چاہے اس کا وقوع ہو یا نہ ہو اور دوسری جمیع کائنات کو شامل اور جمیع حادثات کو محیط ہے طاعۃً اور معصیۃً! اول کی طرف یہ آیت اشارت کناں ہے: (يُرِيْدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ)[البقرة : ۱۸۵] اور ثانی قسم کی طرف یہ آیت اشارہ کرتی ہے: (فَمَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ اَنْ يَّهْدِيَهٗ يَشْرَحْ صَدْرَهٗ لِلْاِسْلَامِ وَمَنْ يُّرِدْ اَنْ يُّضِلَّهٗ يَجْعَلْ صَدْرَهٗ ضَيِّقاً حَرَجاً)[الأنعام: ۱۲۵] بعض نے ارادہ و رضا کے مابین تفرقہ کیا اور کہا اللہ تعالی وقوعِ معصیت کا مرید (یعنی یہ اس کے ارادہ کے تحت) ہے مگر وہ اس پر راضی نہیں کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا: (وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا) [السجدة: ۱۳] اس آیت سے بھی تمسک کیا: (وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ) [الزمر: ۷] اہل سنت نے جواب میں طبری وغیرہ کے ثقات رجال کی سند کے ساتھ ابن عباس سے نقل کردہ قولہ تعالیٰ: (اِنْ تَكْفُرُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ) کی تفسیر میں روایت پیش کی جس میں ہے: (يعنى بعباده الكفار الذين أراد الله أن يُطَهِّرَ قلوبهم بقولهم لا إله إلا الله) (یعنی عباد سے مراد کفار ہیں جن کے دلوں کی تطہیر ان کے لا الہ الا اللہ کہہ دینے سے چاہی) تو اس نے اپنے مخلص بندوں کا ارادہ کیا جن کے بارہ میں کہا: (إِنَّ عِبَادِيْ لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ)[الإسراء: ۶۵] تو ان کی طرف ایمان کو محبب کیا اور ان پر کلمۂ تقوی لازم کیا جو (شهادة أن لا إله إلا الله) ہے

معتزلہ آیت (وما تَشَاؤُوْنَ إلا أن يَشَاءَ اللهُ) کی بابت کہتے ہیں اس کا معنی ہے: (وما تشاؤون الطاعة إلا أن يشاء الله قسر كم عليها) (یعنی تم نہیں چاہتے کہ طاعت کرو الا یہ کہ اللہ تمہیں اس پر مجبور کرنا چاہے) تعقب کیا گیا کہ اگر ایسا ہوتا تو (ما شاء) کی بجائے (إلا أن يشاء) کہتا کیونکہ حرفِ شرط استقبال کیلئے ہے اور مشیت کا قسر کی طرف پھیرنا تحریف ہے، آیتِ ہذا کیلئے اس سے کسی شئ کا اِشعار نہیں، آیت میں مذکور دراصل کسباً مشیت الاستقامت ہے جو بندوں سے مطلوب ہے، قولہ تعالی: (تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ)[آل عمران: ۲۶] کے بارہ میں کہا یعنی اسے بادشاہت عطا کرتا ہے جس کی حکمت مقتضی ہوتی ہے، ان کی مراد یہ کہ حکمت مصلحت کی رعایت کی مقتضی ہوتی ہے اور اللہ کی نسبت اس کے وجوب کا وہ ادعاء کرتے ہیں، اللہ ان کے اس قول سے بلند ہے، ظاہرِ آیت یہ ہے کہ وہ بادشاہت جسے چاہے عطا کرے چاہے وہ ایسی صفات سے متصف ہو جو صالح للملک میں ہونی چاہیں یا نہ ہو! بغیر استحقاق، وجوب اور اصلح کی رعایت کرتے ہوئے بلکہ وہ تو ایسوں کو بھی بادشاہت عطا کرتا ہے جو اس کے ساتھ کفر کرتے ہیں اور انہیں بھی جو اس کی نعمتوں کا کفران کرتے ہیں حتی کہ (آخر کار) اللہ انہیں ہلاک کر ڈالتا ہے جیسے نمرود اور فراعنہ! اور کئی دفعہ جب چاہے اپنے پر ایمان رکھنے والوں اور اپنے دین کے داعی لوگوں کو بادشاہت سے نوازتا ہے اور یہ اس کی طرف سے مخلوق پر مہربانی ہے جیسے حضرات یوسف، داود اور سلیمان علیہم السلام، اور ان دونوں امور میں اس کی حکمت اس کا علم ہے اور اس کے ارادہ کے ساتھ اس کے احکام اس کی مقدورات کی تخصیص ہے۔

(قال سعيد بن المسيب الخ) یہ بتمامہ تفسیر سورۃ القصص میں موصولا گزری وہیں اس کی مفصل شرح ہوئی بعض مباحث الجنائز میں گزرے، معتزلہ کہتے ہیں (لا تهدى من أحببت الخ) کا معنی ہے کیونکہ (اے رسول) آپ مطبوع علی قلبہ (یعنی جس دل پر

مہر لگادی گئی ہے) کونہیں جانتے تو اس کے ساتھ لطف مقرون کر دیا جاتا ہے حتی کہ وہ قبولیت کا داعیہ بن جاتا ہے اور اللہ ہی مہتدین کا اعلم ہے جو اسکے قابل ہیں، تعقب کیا گیا کہ لطف جس کی طرف وہ استناد کرتے ہیں اس کی کوئی دلیل نہیں اور ان کی قابل اور غیر قابل سے مراد جس سے لذاتہٖ اس کا وقوع ہو نہ کہ اللہ کے حکم کے ساتھ اور قولہ (وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ) سے مراد کہ جنہیں ازل میں اسکے ساتھ مخصص کیا۔

(يريد الله بكم اليسر الخ) یہ بھی ان آیات میں سے ہے جو معتزلہ کا ان کے موقف کیلئے متمسک ہیں تو کہا یہ دال ہے کہ اللہ معصیت کا ارادہ کرنے والا نہیں ہے! تعقب کیا گیا کہ ارادۂ یسر کا (یہاں) معنی ہے سفر میں روزہ رکھنے اور اس کی شرط ملحوظ رکھتے ہوئے نہ رکھنے کے درمیان تخییر اور جس ارادۂ عسر کی نفی کی گئی یہ سفر میں تمام حالات میں روزہ رکھنے کو لازم کر دینا تو یہ لازم کر دینا واقع نہیں ہوتا کیونکہ وہ اس کا ارادہ کرنے والا نہیں ہے اسی سے حدیثِ مذکور سے اس کی تاخیر اور آیاتِ مشیت اور آیاتِ ارادہ کے مابین فصل میں حکمت ہے، قرآن کے کثیر مواضع میں ذکرِ ارادہ متکرر رہا ہے، اہلِ سنت کا اس امر پہ اتفاق ہے کہ نہیں واقع ہوتا مگر وہی جو اللہ کا ارادہ ہو اور وہ جمیع کائنات کیلئے ارادہ کرنے والا ہے اگر چہ اس کا آمر نہیں، معتزلہ کہتے ہیں اللہ تعالی شر کا ارادہ کرنے والا نہیں ہے اس لئے کہ اگر ایسا ہو تو (گویا) وہ شر کا طالب ہوا، ان کا زعم ہے کہ امر نفسِ ارادہ ہے اہلِ سنت پر الزام دھرا کہ انہیں یہ کہنا لازم ہے کہ فحشاء اللہ کیلئے مراد ہے (یعنی اس کا بھی وہ ارادہ کرنے والا ہے) حالانکہ چاہئے کہ اسے اس سے منزہ کیا جائے، اہلِ سنت اس سے یہ کہہ کر منفصل ہوئے کہ اللہ تعالی کبھی کسی شئ کا ارادہ کرنے والا ہوتا ہے تا کہ اس پر عقوبت دے کیونکہ ثابت ہے کہ اللہ نے آگ کی تخلیق کی اور اس کے اہل تخلیق کیے اسی طرح جنت اور اس کے اہل تخلیق کیے، معتزلہ کو الزام دیا کہ ان کے موقف کا مطلب ہوا کہ اللہ کی بادشاہی میں وہ کچھ واقع ہو رہا ہے جس کا وہ ارادہ نہیں کرتا، کہا جاتا ہے کہ کوئی امامِ اہلسنت ایک معتزلی عالم سے مناظرہ کیلئے آئے مناظرہ شروع ہوا تو معتزلی نے کہا: (سبحانَ مَنْ تَنَزَّهَ عن الفحشاء) (یعنی پاک ہے جو فحشاء سے منزہ ہے) تو سنی نے کہا: (سبحان من لا يقع في ملكه إلا ما يشاء) (یعنی پاک ہے وہ جس کی بادشاہی میں نہیں واقع ہوتا مگر جو وہ چاہے) تو معتزلی بولا کیا ہمارا رب چاہتا ہے کہ اس کی نافرمانی ہو؟ تو سنی نے جواب دیا تو کیا پھر ہمارے رب کی نافرمانی زبردستی کی جاتی ہے؟ معتزلی نے کہا آپ کی کیا رائے ہے اگر اللہ مجھے ہدایت سے روکتا اور میرے لئے ہلاکت کا فیصلہ کرتا ہے تو یہ میرے ساتھ احسان ہوتا یا اساءت تھی؟ سنی نے کہا اگر تجھے اس سے منع کیا جو تمہارے لئے تھا تب تو یہ اساءت ہے اور اگر وہ شئ تجھ سے روکی جو اس کی مِلک ہے تو وہ اپنی رحمت کے ساتھ جسے چاہے مختص کرے، اس پر وہ لاجواب ہوا، اس معلق حدیث کے بعد بخاری نے اسکے تحت سترہ احادیث نقل کی ہیں اور سب میں ذکرِ مشیت موجود ہے اور سب مختلف ابواب کے تحت ذکر کی جا چکی ہیں۔

علامہ انور باب (المشيئة والإرادة) کے تحت لکھتے ہیں متکلمین نے اللہ کی جناب میں ان دونوں کے اتحاد پر جزم کیا ہے (یعنی دونوں مترادف ہیں) تو مشیت جس کے ساتھ شیت ہو کسی شئ کی تو یہ مساوقۃ للعلم ہے یعنی اس کے مرتبہ میں، سوائے اسکے کہ علم وہ جس کے ساتھ انکشاف ہو اور یہ وہ ہے کہ شیت اس کے ساتھ نہیں ہوتی تو معلوم ہے کہ اللہ تعالی کی جناب میں خارج سے کچھ نہیں آتا لیکن یہ اللہ کا علم ہے جو موجدِ معلوم ہے، جہاں تک ارادہ ہے تو وہ سواء ایجاد و اعدام کے ساتھ متعقل ہے بالجملہ مشیت ارادہ سے قوی ہے حتی کہ اس سے فائق کوئی شئ نہیں اور اس مرتبہ میں صفتِ علم ہے، اس سے جانا کہ صفتِ مشیت اور علم وجودِ شئ پر متقدم ہیں

اور اللہ کی جناب میں مرتبہ معلوم موجود نہیں مگر اس کی مشیت کی جانب سے بخلاف ممکنات کے توصفتِ مشیت کا معنی یہ ہے کہ اللہ کیلئے کوئی مستکرہ نہیں، تو اس سے فائق کوئی مخصص و مرجح نہیں تو یہ ارادہ پر متقدم صفت ہے۔

7464 - حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا دَعَوْتُمُ اللَّهَ فَاعْزِمُوا فِي الدُّعَاءِ وَلاَ يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ إِنْ شِئْتَ فَأَعْطِنِي فَإِنَّ اللَّهَ لاَ مُسْتَكْرِهَ لَه

طرفه - 6338 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۱۰،ص: ۲۰۰)

(فاعزموا) یعنی جزم و تیقن سے مانگو اور تردد نہ کرو، (عزمت علی الشیء) سے جب اس کے فعل پر مصمم ارادہ ہو، بعض نے کہا عزم المسئلہ (الجزم بها من غير ضعف في الطلب) (یعنی اس کے ساتھ جزم کرنا طلب میں ضعف کے بغیر) بعض نے کہا یہ قبولیت کے بارہ میں اللہ کے ساتھ حسنِ ظن ہے، اس میں حکمت یہ ہے کہ تعلیق (یعنی یہ کہنا: اگر تو چاہے) میں مطلوب منہ اور مطلوب سے ایک طرح کی استغناء کا اظہار ہوتا ہے۔ (لا مستكره له) یعنی اس لئے کہ تعلیق غیرِ مشیت پر اسکے امکانِ اعطاء کا موہم ہے اور مشیت کے بعد نہیں مگر اکراہ اور اللہ کیلئے کوئی مکرِہ نہیں، اس کی شرح کتاب الدعوات میں گزری۔

علامہ انور (ولايقولن أحد كم إن شئت الخ) کی بابت کہتے ہیں یعنی تم کسی مسئلہ میں ارخائے عنان نہیں کرتے کہ اللہ تعالی جس چیز کا چاہے فاعل ہے، چاہے تم کہو: (إن شئت) یا نہ کہو، اسے کوئی مجبور کرنے والا نہیں لہذا تمہارا یہ کہنا لغو ہے۔

7465 - حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَحَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي أَخِي عَبْدُ الْحَمِيدِ عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَتِيقٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حُسَيْنٍ أَنَّ حُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ عَلَيْهِمَا السَّلاَمُ أَخْبَرَهُ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ طَرَقَهُ وَفَاطِمَةَ بِنْتَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَيْلَةً فَقَالَ لَهُمْ أَلاَ تُصَلُّونَ قَالَ عَلِيٌّ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّمَا أَنْفُسُنَا بِيَدِ اللَّهِ فَإِذَا شَاءَ أَنْ يَبْعَثَنَا بَعَثَنَا فَانْصَرَفَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حِينَ قُلْتُ ذَلِكَ وَلَمْ يَرْجِعْ إِلَيَّ شَيْئًا ثُمَّ سَمِعْتُهُ وَهُوَ مُدْبِرٌ يَضْرِبُ فَخِذَهُ وَيَقُولُ ﴿ وَكَانَ الإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً ﴾ .

أطرافه 1127، 4724، - 7347 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

کتاب التہجد میں یہ مشروحا گزری اس سے موضعِ دلالت یہ قولِ علی ہے: (إنما أنفسنا بيد الله فإذا شاء أن يبعثنا بعثنا) اور اس کلام پر نبی اکرم کی تقریر حاصل ہوئی، شیخ بخاری ابن ابواویس ہیں ان کے بھائی عبد الحمید ہیں جو ابوبکر کنیت کے ساتھ، نام کی نسبت زیادہ مشہور ہے سلیمان سے مراد ابن بلال ہیں اسماعیل بن سلیمان سے بلاواسطہ بھی ان کا سماع ہے جیسا کہ متعدد مواضع میں گزرا۔

7466 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ حَدَّثَنَا فُلَيْحٌ حَدَّثَنَا هِلاَلُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ

أَبِی هُرَيْرَةَ ؓ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَمَثَلِ خَامَةِ الزَّرْعِ يَفِیءُ وَرَقُهُ مِنْ حَيْثُ أَتَتْهَا الرِّيحُ تُكَفِّئُهَا فَإِذَا سَكَنَتِ اعْتَدَلَتْ وَكَذَلِكَ الْمُؤْمِنُ يُكَفَّأُ بِالْبَلاَءِ وَمَثَلُ الْكَافِرِ كَمَثَلِ الأَرْزَةِ صَمَّاءَ مُعْتَدِلَةً حَتَّى يَقْصِمَهَا اللَّهُ إِذَا شَاءَ .

طرفه 5644 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۹،ص: ۲۵۳)

- 7467 حَدَّثَنَا الْحَكَمُ بْنُ نَافِعٍ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِیِّ أَخْبَرَنِی سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ ؓ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ قَائِمٌ عَلَى الْمِنْبَرِ إِنَّمَا بَقَاؤُكُمْ فِيمَا سَلَفَ قَبْلَكُمْ مِنَ الأُمَمِ كَمَا بَيْنَ صَلاَةِ الْعَصْرِ إِلَى غُرُوبِ الشَّمْسِ أُعْطِیَ أَهْلُ التَّوْرَاةِ التَّوْرَاةَ فَعَمِلُوا بِهَا حَتَّى انْتَصَفَ النَّهَارُ ثُمَّ عَجَزُوا فَأُعْطُوا قِيرَاطًا قِيرَاطًا ثُمَّ أُعْطِیَ أَهْلُ الإِنْجِيلِ الإِنْجِيلَ فَعَمِلُوا بِهِ حَتَّى صَلاَةِ الْعَصْرِ ثُمَّ عَجَزُوا فَأُعْطُوا قِيرَاطًا قِيرَاطًا ثُمَّ أُعْطِيتُمُ الْقُرْآنَ فَعَمِلْتُمْ بِهِ حَتَّى غُرُوبِ الشَّمْسِ فَأُعْطِيتُمْ قِيرَاطَيْنِ قِيرَاطَيْنِ قَالَ أَهْلُ التَّوْرَاةِ رَبَّنَا هَؤُلاَءِ أَقَلُّ عَمَلاً وَأَكْثَرُ أَجْرًا قَالَ هَلْ ظَلَمْتُكُمْ مِنْ أَجْرِكُمْ مِنْ شَیْءٍ قَالُوا لاَ فَقَالَ فَذَلِكَ فَضْلِی أُوتِيهِ مَنْ أَشَاءُ.

أطرافه 557، 2268، 2269، 3459، 5021، - 7533 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۴۵۷)

یہ کتاب الصلاۃ میں مشروحا گزری اس کے جملہ: (ذلك فضل أوتيه من أشاء) کی مناسبت سے اسے یہاں ذکر کیا اور قولہ (ذلك) کے ساتھ اشارہ دینے کیلئے جمیع ثواب کی طرف نہ کہ بس اسی قدر کی طرف جو مقابل عمل ہے جیسا کہ اہل اعتزال کا زعم ہے۔

- 7468 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ الْمُسْنَدِیُّ حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِیِّ عَنْ أَبِی إِدْرِيسَ عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ بَايَعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِی رَهْطٍ فَقَالَ أُبَايِعُكُمْ عَلَى أَنْ لاَ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا وَلاَ تَسْرِقُوا وَلاَ تَزْنُوا وَلاَ تَقْتُلُوا أَوْلاَدَكُمْ وَلاَ تَأْتُوا بِبُهْتَانٍ تَفْتَرُونَهُ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ وَلاَ تَعْصُونِی فِی مَعْرُوفٍ فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَأُخِذَ بِهِ فِی الدُّنْيَا فَهْوَ لَهُ كَفَّارَةٌ وَطَهُورٌ وَمَنْ سَتَرَهُ اللَّهُ فَذَلِكَ إِلَى اللَّهِ إِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ وَإِنْ شَاءَ غَفَرَ لَهُ . (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۵،ص: ۲۳۶)

أطرافه 18، 3892، 3893، 3999، 4894، 6784، 6801، 6873، 7055، 7199، - 7213

مبایعت بارے عبادہ بن صامت کی حدیث، کتاب الایمان میں اسکی شرح گزری یہاں اس کے جملہ: (إن شاء الله عذبه) کی وجہ سے ذکر کیا۔

- 7469 حَدَّثَنَا مُعَلَّى بْنُ أَسَدٍ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِی هُرَيْرَةَ أَنَّ نَبِیَّ

اللَّهِ سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ لَهُ سِتُّونَ امْرَأَةً فَقَالَ لَأَطُوفَنَّ اللَّيْلَةَ عَلَى نِسَائِي فَلْتَحْمِلْنَ كُلُّ امْرَأَةٍ وَلْتَلِدْنَ فَارِسًا يُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَطَافَ عَلَى نِسَائِهِ فَمَا وَلَدَتْ مِنْهُنَّ إِلَّا امْرَأَةٌ وَلَدَتْ شِقَّ غُلَامٍ قَالَ نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ لَوْ كَانَ سُلَيْمَانُ اسْتَثْنَى لَحَمَلَتْ كُلُّ امْرَأَةٍ مِنْهُنَّ فَوَلَدَتْ فَارِسًا يُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

أطرافه 2819، 3424، 5242، 6639، - 6720 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص: ۳۳۹)

احادیث الانبیاء میں اسکی شرح گزری اوران کی ازواج کی تعداد میں اختلاف کا بیان گزرا یہاں ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا: (لو کان سلیمان استثنیٰ) یعنی اگر ان شاءاللہ کہہ لیتے! دوسری روایت میں یہی الفاظ ہیں، استثناء کا ان شاءاللہ پر اطلاق حسبِ لغت ہے۔

- 7470حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ الثَّقَفِيُّ حَدَّثَنَا خَالِدٌ الْحَذَّاءُ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ دَخَلَ عَلَى أَعْرَابِيٍّ يَعُودُهُ فَقَالَ لَا بَأْسَ عَلَيْكَ طَهُورٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ قَالَ قَالَ الْأَعْرَابِيُّ طَهُورٌ بَلْ هِيَ حُمَّى تَفُورُ عَلَى شَيْخٍ كَبِيرٍ تُزِيرُهُ الْقُبُورَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ فَنَعَمْ إِذًا

.أطرافه 3616، 5656، - 5662 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۵،ص: ۳۴۶)

الطب میں اسکی شرح گزری۔ (طهور إن شاء الله) سے مناسبت ہے۔

- 7471حَدَّثَنَا ابْنُ سَلَامٍ أَخْبَرَنَا هُشَيْمٌ عَنْ حُصَيْنٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي قَتَادَةَ عَنْ أَبِيهِ حِينَ نَامُوا عَنِ الصَّلَاةِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّ اللَّهَ قَبَضَ أَرْوَاحَكُمْ حِينَ شَاءَ وَرَدَّهَا حِينَ شَاءَ فَقَضَوْا حَوَائِجَهُمْ وَتَوَضَّئُوا إِلَى أَنْ طَلَعَتِ الشَّمْسُ وَابْيَضَّتْ فَقَامَ فَصَلَّى .

طرفه - 595

ترجمہ: ابوقتادہ اس واقعہ میں جس میں صحابہ کرام نماز سے سوتے رہ گئے تھے، بیان کیا کہ نبی پاک نے فرمایا تھا کہ اللہ نے جب چاہا تمہاری ارواح کو قبض کرلیا اور جب چاہا انہیں واپس کر دیا تو صحابہ نے قضائے حاجات سے فارغ ہوکر وضوء کیا اور سورج چڑھ چکا تھا تو آپ کھڑے ہوئے اور نماز کرائی۔

یہاں مختصراً ذکر کیا اتم سیاق کے ساتھ کتاب الصلاۃ کے باب (الأذان بعد ذهاب الوقت) میں گزری ہے۔

علامہ انور (إن الله قبض أرواحكم حين شاء) کی بابت لکھتے ہیں بعض سلف سے منقول ہے کہ انسان میں دو روحیں ہوتی ہیں ایک عالمِ بیداری کیلئے اور ایک جو اس کی نیند کی حالت میں ادھر ادھر تیرتی رہتی ہے، میں کہتا ہوں ان حضرات کے پاس جب روح کے اطوار ملتئم نہ ہوئے تو تعددِ ارواح کی یہ بات کی حالانکہ دونوں حالتوں میں وہ ایک ہے فرق اس کے لئے صَرف کا ہے تو بیداری میں وہ عالمِ مشہود کی طرف مصروف ہے جبکہ حالتِ نوم میں اس سے معطل ہوکر ایک اور عالم کی طرف مصروف کر دی جاتی ہے! معنائے قبض یہ نہیں کہ اللہ اسے لے جاتا ہے تاکہ تعدد کہنے کی ضرورت پیش آئے بلکہ اس کا معنی ہے عصر (یعنی نچوڑ لینا) تو جب اللہ اسے

قبض کرتا ہے یعنی جیسے (القطن المنفوش المتفنح)(یعنی جیسے دھنکی اور پھولی ہوئی روئی) قبض کی جاتی ہے تو وہ تمہارے ہاتھ میں منقبض ہو(یعنی سمٹ) جاتی ہے تو اکثر باطن میں اس کے افعال ظاہر ہوتے ہیں بنسبت ظاہر کے باطن کی طرف اس کے انزواء (یعنی سمٹنے) کی وجہ سے اور یہ قبض ہے جیسے شعبدہ بازوں کی جانب سے قبض ہے جیسا کہ تاریخ میں مذکور ہے، میری مرادنظر بندی ہے۔

- 7472حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ قَزَعَةَ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ وَالأَعْرَجِ . وَحَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي أَخِي عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَتِيقٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَسَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ اسْتَبَّ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَرَجُلٌ مِنَ الْيَهُودِ فَقَالَ الْمُسْلِمُ وَالَّذِى اصْطَفَى مُحَمَّدًا عَلَى الْعَالَمِينَ فِى قَسَمٍ يُقْسِمُ بِهِ فَقَالَ الْيَهُودِىُّ وَالَّذِى اصْطَفَى مُوسَى عَلَى الْعَالَمِينَ فَرَفَعَ الْمُسْلِمُ يَدَهُ عِنْدَ ذَلِكَ فَلَطَمَ الْيَهُودِىَّ فَذَهَبَ الْيَهُودِىُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَخْبَرَهُ بِالَّذِى كَانَ مِنْ أَمْرِهِ وَأَمْرِ الْمُسْلِمِ فَقَالَ النَّبِىُّ ﷺ لاَ تُخَيِّرُونِى عَلَى مُوسَى فَإِنَّ النَّاسَ يَصْعَقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يُفِيقُ فَإِذَا مُوسَى بَاطِشٌ بِجَانِبِ الْعَرْشِ فَلاَ أَدْرِى أَكَانَ فِيمَنْ صَعِقَ فَأَفَاقَ قَبْلِى أَوْ كَانَ مِمَّنِ اسْتَثْنَى اللَّهُ .

أطرافه 2411، 3408، 3414، 6517، 6518، 7428 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

ایک مسلمان کے یہودی کو تھپڑ مارنے کے ذکر میں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث، دو طرق سے ذکر کیا، (أو كان ممن استثنى الله) سے غرضِ ترجمہ ہے اسکے ساتھ اس آیت کی طرف اشارہ ہے: (**وَنُفِخَ فِي الصُّوْرِ فَصَعِقَ مَنْ فِى السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِى الْاَرْضِ اِلَّا مَنْ شَآءَ اللّٰه**) ۔

- 7473حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ أَبِي عِيسَى أَخْبَرَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمَدِينَةُ يَأْتِيهَا الدَّجَّالُ فَيَجِدُ الْمَلاَئِكَةَ يَحْرُسُونَهَا فَلاَ يَقْرَبُهَا الدَّجَّالُ وَلاَ الطَّاعُونُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ .

أطرافه 1881، 7124، - 7134 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

اس کی کتاب الفتن میں شرح گزری، اس شیخ سے بخاری میں صرف یہی ایک حدیث تخریج کی ہے۔

علامہ انور(فلا يقربها الدجال ولا الطاعون إن شاء الله) کی بابت کہتے ہیں یہی ترتیب میں صواب ہے، دجال کا مدینہ میں عدم دخول حتمی امر ہے استثناء کا تعلق فقط دخولِ طاعون کے ساتھ ہے بعض رواۃ کی سوئے ترتیب سے تو ھم ہوا کہ دجال کا عدم دخول بھی امرِ متوقع ہے، حتمی نہیں مگر ایسا نہیں۔

- 7474حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ حَدَّثَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ

الرَّحْمَنِ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ فَأُرِيدُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ أَنْ أَخْتَبِيَ دَعْوَتِي شَفَاعَةً لِأُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ

طرفه - 6304 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۱۰،ص: ۱۴۲)

کتاب الدعوات کے اوائل میں اس کی شرح گزری۔

7475 - حَدَّثَنَا يَسَرَةُ بْنُ صَفْوَانَ بْنِ جَمِيلٍ اللَّخْمِيُّ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ رَأَيْتُنِي عَلَى قَلِيبٍ فَنَزَعْتُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ أَنْزِعَ ثُمَّ أَخَذَهَا ابْنُ أَبِي قُحَافَةَ فَنَزَعَ ذَنُوبًا أَوْ ذَنُوبَيْنِ وَفِي نَزْعِهِ ضَعْفٌ وَاللَّهُ يَغْفِرُ لَهُ ثُمَّ أَخَذَهَا عُمَرُ فَاسْتَحَالَتْ غَرْبًا فَلَمْ أَرَ عَبْقَرِيًّا مِنَ النَّاسِ يَفْرِي فَرِيَّهُ حَتَّى ضَرَبَ النَّاسُ حَوْلَهُ بِعَطَنٍ .

أطرافه 3664، 7021، - 7022 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۵،ص:۳۸۹)

مناقبِ عمر اور الفتن میں اس کی شرح گزری۔(حدثنا إبراهيم بن سعد عن الزهری) یعقوب بن ابراہیم بن سعد عن ابیہ نے مخالفت کرتے ہوئے: (عن صالح بن كيسان عن الزهری) کہا اسے مسلم نے نقل کیا، ابومسعود نے اس طرف توجہ دلائی ان سے قبل اسماعیلی نے تعقب کرتے ہوئے لکھا یہ ابراہیم عن صالح عن زہری سے ہی معروف ہے پھر اسے انہی حضرات کے واسطوں کے ساتھ عن ابراہیم بن سعد سے بھی اس طرح نقل کیا اور کہا غلطی پر ان کا اکٹھ بعید ہے! برقانی کہتے ہیں ہر جس نے اسے ابراہیم سے نقل کیا اس نے ان کے اور زہری کے مابین صالح کا واسطہ ذکر کیا ہے۔

7476 - حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدٍ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا أَتَاهُ السَّائِلُ وَ رُبَّمَا قَالَ جَاءَهُ السَّائِلُ أَوْ صَاحِبُ الْحَاجَةِ قَالَ اشْفَعُوا فَلْتُؤْجَرُوا وَيَقْضِي اللَّهُ عَلَى لِسَانِ رَسُولِهِ مَا شَاءَ .

أطرافه 1432، 6027، - 6028 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص: ۳۳۷)

اسی سند کے ساتھ یہ کتاب الادب میں مشروحاً گزری ہے اس کے جملہ: (ويقضى الله على لسان رسوله ما شاء) سے غرضِ ترجمہ ہے، یعنی وحی یا الہام کے ذریعہ اللہ تعالی اپنے رسول کی زبان پہ ظاہر کرتا ہے وہ جس کا وقوع اس کے حسبِ علم مقدر کے مطابق ہونا ہے۔

7477 - حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ هَمَّامٍ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا يَقُلْ أَحَدُكُمُ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي إِنْ شِئْتَ ارْحَمْنِي إِنْ شِئْتَ ارْزُقْنِي إِنْ شِئْتَ وَلْيَعْزِمْ مَسْأَلَتَهُ إِنَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ لَا مُكْرِهَ لَهُ

طرفه - 6339 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۱۰،ص: ۲۰۱)

کتاب الدعوات میں اس باب کے آغاز میں ذکر کردہ حدیثِ انس کے ساتھ اس کی شرح گزری۔

- 7478حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا أَبُو حَفْصٍ عَمْرٌو حَدَّثَنَا الْأَوْزَاعِيُّ حَدَّثَنِي ابْنُ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ تَمَارَى هُوَ وَالْحُرُّ بْنُ قَيْسِ بْنِ حِصْنٍ الْفَزَارِيُّ فِي صَاحِبِ مُوسَى أَهُوَ خَضِرٌ فَمَرَّ بِهِمَا أُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ الْأَنْصَارِيُّ فَدَعَاهُ ابْنُ عَبَّاسٍ فَقَالَ إِنِّي تَمَارَيْتُ أَنَا وَصَاحِبِي هَذَا فِي صَاحِبِ مُوسَى الَّذِي سَأَلَ السَّبِيلَ إِلَى لُقِيِّهِ هَلْ سَمِعْتَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَذْكُرُ شَأْنَهُ قَالَ نَعَمْ إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ بَيْنَا مُوسَى فِي مَلَإٍ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ هَلْ تَعْلَمُ أَحَدًا أَعْلَمَ مِنْكَ فَقَالَ مُوسَى لَا فَأُوحِيَ إِلَى مُوسَى بَلَى عَبْدُنَا خَضِرٌ فَسَأَلَ مُوسَى السَّبِيلَ إِلَى لُقِيِّهِ فَجَعَلَ اللَّهُ لَهُ الْحُوتَ آيَةً وَقِيلَ لَهُ إِذَا فَقَدْتَ الْحُوتَ فَارْجِعْ فَإِنَّكَ سَتَلْقَاهُ فَكَانَ مُوسَى يَتْبَعُ أَثَرَ الْحُوتِ فِي الْبَحْرِ فَقَالَ فَتَى مُوسَى لِمُوسَى أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنْسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ قَالَ مُوسَى ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِي فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا فَوَجَدَا خَضِرًا وَكَانَ مِنْ شَأْنِهِمَا مَا قَصَّ اللَّهُ . (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص:۱۱۲)

أطرافه 74، 78، 122، 2267، 2728، 3278، 3400، 3401، 4725، 4726، 4727، - 6672

کتاب التفسیر میں اس کی شرح گزری کچھ مباحث العلم میں گزرے شیخ بخاری مسندی ہیں اور ان کے شیخ ابوحفص عمرو بن ابو سلمہ تنیسی ہیں ان کے والد ابوسلمہ کے نام سے واقف نہ ہو سکا، (سَتَجِدُنِيْ إِنْ شَاءَ اللهُ صَابِراً) سے غرضِ ترجمہ ہے اس میں اشارہ ہے کہ ان کے یہ کہنے میں رجائے نجاح اور غالباً وقوع مطلوب ہے اور کبھی یہ متخلف ہوتا ہے اگر اللہ نے اس کا وقوع مقدر نہ کیا ہو جیسے دوسری حدیث میں اس کی مثال آئے گی۔

- 7479حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ .وَقَالَ أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ أَخْبَرَنِي يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ نَنْزِلُ غَدًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ بِخَيْفِ بَنِي كِنَانَةَ حَيْثُ تَقَاسَمُوا عَلَى الْكُفْرِ يُرِيدُ الْمُحَصَّبَ

أطرافه 1589، 1590، 3882، 4284، - 4285 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۲،ص:۵۱۲)

یہ اتم سیاق کے ساتھ مع الشرح کتاب الحج میں گزری۔

- 7480حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ عَمْرٍو عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ عَنْ عَبْدِاللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ حَاصَرَ النَّبِيُّ ﷺ أَهْلَ الطَّائِفِ فَلَمْ يَفْتَحْهَا فَقَالَ إِنَّا قَافِلُونَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَقَالَ الْمُسْلِمُونَ نَقْفُلُ وَلَمْ نَفْتَحْ قَالَ فَاغْدُوا عَلَى الْقِتَالِ فَغَدَوْا فَأَصَابَتْهُمْ جِرَاحَاتٌ. قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّا قَافِلُونَ غَدًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَكَأَنَّ ذَلِكَ أَعْجَبَهُمْ فَتَبَسَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ

طرفاه 4325، - 6086 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۶،ص: ۳۴۸)

محاصرۂ طائف کے بارہ میں ابن عمر کی حدیث جس کی المغازی میں شرح گزری اور اس کے تابعی ابو العباس کی بابت اختلاف کا بیان بھی کہ کیا یہ ابن عمر سے ہے یا ابن عمرو سے؟ وجہِ صواب بھی ذکر کی۔

- 32 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَلاَ تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلاَّ لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ ﴾

(اس آیتِ کریمہ کی تفسیر میں)

وَلَمْ يَقُلْ مَاذَا خَلَقَ رَبُّكُمْ وَقَالَ جَلَّ ذِكْرُهُ ﴿ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ ﴾ وَقَالَ مَسْرُوقٌ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ إِذَا تَكَلَّمَ اللَّهُ بِالْوَحْيِ سَمِعَ أَهْلُ السَّمَوَاتِ شَيْئًا فَإِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ وَسَكَنَ الصَّوْتُ عَرَفُوا أَنَّهُ الْحَقُّ وَنَادَوْا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَ يُذْكَرُ عَنْ جَابِرٍ عَنْ عَبْدِاللَّهِ بْنِ أُنَيْسٍ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ يَحْشُرُ اللَّهُ الْعِبَادَ فَيُنَادِيهِمْ بِصَوْتٍ يَسْمَعُهُ مَنْ بَعُدَ كَمَا يَسْمَعُهُ مَنْ قَرُبَ أَنَا الْمَلِكُ أَنَا الدَّيَّانُ (اور یہ نہیں کہا کہ تمہارے رب نے کیا چیز تخلیق کی ہے؟ اور اللہ نے قرآن میں کہا: کون ہے جو اسکے پاس شفاعت کرے مگر اسکی اذن سے، مسروق ابن مسعود سے راوی ہیں کہ جب اللہ وحی کے ساتھ تکلم فرماتا ہے تو اہلِ ساوات ایک شئ سنتے ہیں تو جب ان کے دلوں سے خوف کی یہ کیفیت دور ہوتی ہے اور آواز تھم جاتی ہے تو جان لیتے ہیں کہ یہ کلامِ حق ہے اور وہ ندا دیتے ہیں کہ تمہارے رب نے کیا کہا؟ جواب ملتا ہے حق کہا، جابر عن عبد اللہ بن انیس سے منقول ہے کہ میں نے نبی پاک سے سنا کہتے تھے اللہ لوگوں کو اکٹھا کرے گا تو ایسی آواز کے ساتھ انہیں ندا دے گا جسے دور سے بھی ایسے ہی سنا جائے گا جیسے قریب سے، کہ میں ہوں حقیقی بادشاہ! میں ہوں اعمال کا بدلہ دینے والا)

(لمن أذن له الخ) آخرِ آیت تک ذکر کیا پھر کہا: (ولم يقل ما ذا خلق ربكم) ابن بطال کہتے ہیں اس کے ساتھ بخاری نے استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول قدیم لذاتہ اس کی صفات کے ساتھ قائم ہے وہ ہمیشہ سے اس کے ساتھ موجود ہے اور ہمیشہ رہے گا مخلوقین سے مشابہ نہیں (محشی لکھتے ہیں یہ اشاعرہ کے کلام اللہ بارے رائے کی تقریر ہے، ان کے نزدیک اس سے مراد معنائے نفسی ہے جو قائم بذات اللہ ہے! صائب یہ ہے کہ کلام اللہ اللہ کی صفاتِ کمال میں سے ایک صفت اور اس کی نوع قدیم ہے لیکن اس کے اجزاء متجدد [یعنی مختلف ادوار میں ظہور پذیر ہونے والے] ہیں کیونکہ اس کی مشیت کے ساتھ مرتبط ہے تو وہ جب چاہے اور جو چاہے اور جیسے چاہے تکلم کرتا ہے، یہی اہلِ سنت کا موقف ہے اور بخاری اس فاسد اعتقاد سے منزہ ہیں) معتزلہ کا اس میں اختلاف ہے جو اللہ کی صفتِ کلام کی نفی کرتے ہیں اسی طرح کلابیہ کا ان کے موقف میں کہ یہ فعل و تکوین سے کنایہ ہے، عربوں کے اس قول سے

تمسک کیا: (قُلتُ بیدی ھذا أی حر کتھا) (یعنی ہاتھوں کو حرکت دی) اس امر سے احتجاج کیا کہ کلام نہیں سمجھی جاتی مگر اعضاء وزبان کے ساتھ اور باری تعالیٰ اس سے منزہ ہے تو بخاری نے حدیثِ باب اور یہ آیت کے ساتھ ان کا رد کیا ہے اس میں ہے کہ جب ان کا فزع دور ہو گا تو اوپر والوں سے کہیں گے: (ماذا قال ربکم) تو یہ اس امر پر دال ہے کہ انہوں نے ایک قول سنا مگر اپنی فزع کی وجہ سے اس کا معنی نہ سمجھ سکے تبھی کہا: (ما ذا قال الخ) یہ نہیں کہا: (ما ذا خلق الخ) اسی طرح ان سے اوپر والے فرشتوں نے یہ کہہ کر جواب دیا: (قالوا الحق) اور حق ذات کی دوصفتوں میں سے ایک ہے، جس پر اس کا غیر جائز نہیں اس لئے کہ اس کی کلام پر باطل جائز نہیں تو اگر یہ خلق یا فعل ہوتا تو وہ (مثلا) کہتے: (خلق إنسانا وغیرہ) تو جب اسے اس چیز کے ساتھ موصوف کیا جس کے ساتھ کلام کو موصوف کیا جاتا ہے تو جائز نہیں کہ قول بمعنی تکوین ہو اھ

بقول ابن حجر یہ جو کلابیہ کی طرف منسوب کیا یہ ان کی کلام سے بعید ہے، یہ دراصل بعض معتزلہ کہ کلام ہے، بخاری نے (خلق أفعال العباد) میں ابوعبید قاسم بن سلام سے نقل کیا کہ مریسی نے آیت: (إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَیْءٍ إذا أَرَدْنَاہُ أَنْ نَقُولَ لَہُ کُنْ فَیَکُوْن) [النحل: ۴۰] کی بابت کہا کہ یہ عربوں کے اس قول کی مانند ہے: (قالَتِ السماءُ فأَمْطَرَتْ) اور (قال الجدارُ ھکذا) جب دیوار کچھ لڑھک جائے، تو (إذا أردنا) کا معنی ہے: (إذا کوّناہ) ابوعبید نے ان کا تعقب کیا کہ یہ اغلوط ہے اس لئے کہ قائل جب کہے: (قالت السماء) تو یہ کلام صحیح نہ ہو گی حتی کہ (فأمطرت) (بھی ساتھ) کہے بخلاف کسی کے: (قال الإنسان) کہنے کے تو اس سے یہ بات سمجھ آئے گی کہ اس نے کوئی بات کہی ہے تو اگر (فأمطرت) نہ کہا جائے تو یہ کلامِ باطل ہو گی کیونکہ آسمان کے لئے کوئی قول نہیں تو اسی طرف بخاری اشارت کناں ہیں اور یہ پہلا باب ہے جس میں بخاری نے کلام کے مسئلہ میں تکلم کیا ہے اور یہ بہت طویل موضوع ہے

مختلف فرق کے ائمہ نے اس بارے تفصیل سے بحث کی ہے اس کا ملخص وہ جو بیہقی نے کتاب الاعتقاد میں لکھا کہ قرآن اللہ کی کلام ہے اور کلام اللہ اس کی صفاتِ ذات میں سے ایک صفت ہے اور اس کی صفاتِ ذات میں سے کچھ بھی مخلوق نہیں اور نہ محدث اور حادث، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَیْءٍ إذا أَرَدْنَاہُ أَنْ نَقُولَ لَہُ کُنْ فَیَکُوْنُ) تو اگر قرآن مخلوق ہوتا تو کلمہِ کن کے ذریعہ مخلوق ہوتا اور مستحیل ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کسی شیَ کے لئے قول بذریعہ قول (یعنی کلمہ کن کے ذریعہ) ہو کیونکہ اس صورت میں یہ قولِ ثانی کو موجب ہو گا اور پھر ثالث کو تو ایک تسلسل سا معرضِ وجود میں آئے گا اور یہ فاسد ہے، اللہ کا فرمان ہے: (اَلرَّحْمٰنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ) تو قرآن کو تعلیم کے ساتھ خاص کیا اس لئے کہ یہ اس کی کلام وصفت ہے اور انسان کو تخلق کے ساتھ خاص کیا کیونکہ وہ اس کی تخلیق ومصنوع ہے، اگر یوں نہ ہوتا تو (خَلَقَ الْقُرْآنَ وَالإِنْسَانَ) کہتا، اللہ کا دوسری آیت میں فرمان ہے: (وَکَلَّمَ اللہُ مُوسیٰ تَکْلِیماً) [النساء: ۱۶۴] اور جائز نہیں کہ متکلم کی کلام اسکے غیر کے ساتھ قائم ہو، ایک آیت میں کہا: (وَمَا کَانَ لِبَشَرٍ أَنْ یُکَلِّمَہُ اللہُ إِلَّا وَحْیاً) [الشوری: ۵۱] تو اگر موجود نہیں مگر مخلوق کسی مخلوق شیَ میں تو آیت میں مذکور وجوہ کے تمام خلق کے غیر اللہ سے اپنے سماع میں استواء کے مدنظر اشتراط کا کوئی مقصد نہ ہو

توجہمیہ کا یہ قول باطل ثابت ہوتا ہے کہ وہ غیر اللہ میں مخلوق ہے، ان کے قول کہ اللہ نے درخت میں کلام خلق کر دی تھی تو اس

کے ساتھ حضرت موسیٰ سے ہمکلام ہوا تھا، پر لازم آتا ہے کہ جس نے بھی اللہ کی کلام فرشتہ یا نبی سے سنی وہ حضرت موسیٰ سے سماعِ کلام میں افضل ہو، یہ بھی لازم آئے کہ درخت نے یہ بات کہی جو اللہ نے قرآن میں ذکر کیا کہ: (إِنَّنِي أَنَا اللهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي)[طه : ۱۴] اللہ نے مشرکین کے اس قول پر ان کا انکار ورد کیا ہے: (إِنْ هٰذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ) اور اس قولہ تعالیٰ کے ساتھ یہ معترض نہیں: (إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُوْلٍ كَرِيْمٍ)[الحاقة : ۴۰] کیونکہ اس کا معنی یہ ہے کہ یہ قول ہے جسے رسول کریم سے تلقی کیا، جیسے فرمایا: (فَأَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ)[التوبة :۶] اور نہ اس آیت کے ساتھ: (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا) کہ اس کا معنی ہے: (سَمَّيْنَاهُ قرآنا) (یعنی اسے قرآن کا نام دیا، یعنی۔ جعلنا۔ کا معنی خلقنا نہیں) اور یہ اس قولہ تعالیٰ کی مانند ہے: (وَ تَجْعَلُوْنَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُوْنَ) اور قولہ: (وَيَجْعَلُوْنَ لِلّٰهِ مَا يَكْرَهُوْنَ)[النحل: ۶۲] اور قولہ: (مَايَأْتِيْهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَّبِّهِمْ مُّحْدَثٍ)[الأنبياء : ۲] تو مراد یہ ہے کہ اس کی تنزیل ہماری طرف محدث ہے نہ کہ قرآن خود! اسی کے ساتھ امام احمد نے احتجاج کیا تھا پھر بیہقی نے نیار بن مکرم کی روایت نقل کی کہ حضرت ابوبکر نے (ان مشرکین) کو سورۃ الروم سنائی تو کہنے لگے یہ تمہاری کلام ہے یا تمہارے صاحب کی، وہ کہنے لگے نہ یہ میری کلام ہے اور نہ میرے صاحب کی بلکہ یہ تو کلام اللہ ہے اس حدیث کا اصل ترمذی نے نقل کیا اور حکمِ صحت لگایا، حضرت علی نے (خوارج کے قول کہ آپ نے بندوں کو ثالث مان لیا، کے جواب میں) کہا تھا: (ما حَكَّمْتُ مخلوقاً ما حَكَّمْتُ إِلَّا القرآن) (یعنی میں نے کسی مخلوق کو ثالث نہیں بنایا، میں نے تو قرآن کو ثالث مانا ہے) سفیان بن عیینہ سے نقل کیا کہ میں نے عمرو بن دینار وغیرہ اپنے مشائخ سے سنا کہتے تھے قرآن اللہ کی کلام ہے، مخلوق نہیں ابن حزم الملل والنحل میں لکھتے ہیں اہلِ اسلام کا اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ سے کلام کی اور اس امر پر بھی کہ قرآن کلام اللہ ہے اسی طرح دیگر کتبِ منزلہ اور صحف بھی پھر باہم مختلف ہوئے تو معتزلہ نے کہا کلام اللہ مخلوق صفتِ فعل ہے اور اللہ نے حضرت موسیٰؑ سے ایک کلام کے ساتھ کلام کی جسے اس نے درخت میں محدَث کیا، احمد اور ان کے اتباع نے کہا کلام اللہ اس کا علم ہے جو لم یزل ہے اور یہ خلق نہیں، اشعریہ نے کہا کلام اللہ صفتِ ذات ہے جو لم یزل ہے اور مخلوق نہیں اور یہ اللہ کے علم کا غیر ہے اور اللہ کے لئے نہیں مگر کلامِ واحد، احمد کے لئے اس امر سے احتجاج کیا گیا کہ اس بات پر قاطع دلائل ہیں کہ مخلوق میں سے کوئی شیٔ کسی بھی طور اللہ کے مشابہ نہیں تو جب ہماری کلام ہمارا غیر ہے اور یہ مخلوق تھی تو واجب ہے کہ اللہ کی کلام اس کا غیر نہ ہو اور مخلوق نہ ہو،

اس کے مخالفین کے رد میں طویل بحث کی، ان کے غیر نے کہا اختلاف ہوا تو جہمیہ، معتزلہ، بعض زیدیہ، بعض مادیہ اور بعض خوارج نے کہا کہ اللہ کی کلام مخلوق ہے جس کی اپنی مشیت و قدرت کے ساتھ بعض اجسام میں تخلیق کی جیسے درخت میں جب موسیٰ علیہ السلام سے کلام کی، ان کے موقف کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تکلم نہیں کرتا اور جو اس کی طرف (کلام) منسوب کی گئی ہے تو یہ بطریق المجاز ہے، بقول معتزلہ وہ حقیقۃً تکلم کرتا ہے لیکن اس کلام کی وہ اپنے غیر میں تخلیق کرتا ہے، کلابیہ کہتے ہیں کلام صفتِ واحدہ قدیمۃ العین اللہ کی ذات کے لئے لازم ہے اسی طرح جیسے حیات اور وہ اپنی مشیت و قدرت کے ساتھ تکلم نہیں کرتا اور جس سے وہ ہم کلام ہوا ان کے لئے اس کی کلام (کا مطلب) اس کے لئے ادراک کا خلق ہے جس کے ساتھ اس نے کلام سنی اور اس کی حضرت موسیٰؑ کیلئے ندا لم یزل ہے لیکن اس ندا کو انہیں سنایا اس وقت جب ان سے مناجات کی، حنفیہ کے ابو منصور ماتریدی وغیرہ سے اس کا نحو منقول ہے لیکن کہا اللہ نے صوت کی تخلیق کی جب

انہیں پکارا تو انہیں اپنی کلام سنوائی، ان کے بعض نے زعم کیا کہ یہی ان سلف کی مراد تھی جنہوں نے کہا کہ قرآن غیر مخلوق ہے

ابن کلاب کا قول قابسی اور اشعری اور دونوں کے اتباع نے اخذ کیا اور کہا جب کلام قدیم لِعَینِہٖ اور ذاتِ باری کے لئے لازم ہے اور ثابت ہے کہ یہ مخلوق نہیں تو حروف قدیم نہیں ہیں کہ یہ متعاقِب ہیں (یعنی آگے پیچھے آتے ہیں) اور جو اپنے غیر کے ساتھ مسبوق ہو وہ قدیم نہیں ہوتا اور کلامِ قدیم قائم بالذات، غیر متعدد اور غیر متجزیٔ معنی ہوتا ہے بلکہ وہ واحد معنی ہے عربی میں اسے بیان و تعبیر کیا تو قرآن کہلایا اور عبرانی میں کیا تو مثلاً تورات کہلایا، بعض حنابلہ وغیرہم کا موقف ہے کہ صرف قرآنِ عربی کلام اللہ ہے اسی طرح تورات بھی اور اللہ لم یزل متکلم ہے جب اس کی مشیت ہو اور اس نے حروفِ قرآن کے ساتھ تکلم کیا اور اسے اپنی آواز میں سے سنوایا جسے چاہا فرشتوں اور انبیاء میں سے اور کہا کہ یہ حروف واصوات قدیمۃ العین اور لازمۃ الذات ہیں اور متعاقب نہیں بلکہ ازل سے اس کی ذات کے ساتھ قائم اور مقترن ہیں، مسبوق نہیں

تعاقب دراصل مخلوق کے حق میں ہے بخلاف خالق کے، ان میں سے اکثر اسی طرف میلان رکھتے ہیں کہ اصوات وحروف ہی قارئین کی جانب سے مسموع ہیں، ان میں سے کثیر نے اس کا انکار کیا کہ یہ قارئین سے مسموع نہیں، ان کے بعض نے کہا کہ وہ قرآنِ عربی کے ساتھ متکلم ہے اپنی مشیت وقدرت کے ساتھ حروف اور اپنی ذات کے ساتھ قائم اصوات کے ساتھ، اور وہ غیر مخلوق ہے لیکن ازل میں (اللہ اس کے ساتھ) متکلم نہیں ہوا، یہ ازل میں حادث کے وجود کے امتناع کے مدنظر کہا تو اس کی کلام فی ذاتہ حادث ہے نہ کہ محدث، کرامیہ کا موقف ہے کہ وہ بذاتہ حادث بھی ہے اور محدث بھی! فخر رازی نے المطالب العالیہ میں لکھا جن حضرات نے کہا کہ اللہ تعالیٰ ایسی کلام کے ساتھ متکلم ہے جو اس کی ذات، مشیت اور اختیار کے ساتھ قائم ہے اور یہ نقلاً وعقلاً اصح الاقوال ہے اس کی تائید میں طول بیانی کی، جمہور سلف سے اس میں ترکِ خوض اور عدمِ تعمق اور اس قول پر اقتصار منقول ہے کہ قرآن کلام اللہ ہے اور غیر مخلوق ہے پھر اس کے ماوراء سے سکوت اختیار کیا، مسئلہ لفظ پر آگے ایک جگہ بحث آئے گی۔

(وقال جل ذکرہ: من ذا الذی یشفع الخ) ابن بطال نے زعم کیا ہے کہ اس کے ساتھ اس کے سببِ نزول کی طرف اشارہ کیا ہے کیونکہ وارد ہوا کہ انہوں نے جب کہا: (شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللہ الأصنام) (یعنی یہ بت اللہ کے ہاں ہمارے سفارشی ہیں) تو یہ آیت نازل ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے اِعلام کیا کہ اس کے دربار میں جو شفاعت کریں گے وہ فرشتے اور انبیاء ہوں گے اور وہ اللہ تعالیٰ کی اذن سے ہی شفاعت کریں گے جن کے بارہ میں انہیں اجازت ملے گی اھ بقول ابن حجر اس آیت کی بابت خصوصیت کے ساتھ میں کسی نقل سے واقف نہیں ہوں اور میرا خیال ہے بخاری نے اس کے ساتھ ان قائلین کے قول کی ترجیح ثابت کی ہے جو کہتے ہیں کہ قولہ: (عن قلوبھم) میں ضمیر ملائکہ کے لئے ہے اور قولہ: (ولاتنفع الشفاعۃ) میں فاعلِ شفاعت ملائکہ ہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ ملائکہ کے وصف کے بعد کہا: (وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ) بخلاف ان حضرات کے قول کے جن کا زعم ہے کہ ضمیر ان کفار کے لئے ہے جو اس قولہ تعالیٰ میں مذکور ہیں: (وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ) جیسا کہ بعض مفسرین نے نقل کیا اور زعم کیا کہ تفزیع سے مراد مفارقتِ حیات کی حالت ہے اور ان کی اس کی اتباع یوم قیامت تک علی طریق المجاز مستصحب ہوگی اور: (قل ادعوا الخ) سے آخرِ آیت تک کا جملہ معترضہ ہے، اس قائل کا اس زعم پر حمل ہے کہ قولہ: (حَتَّىٰ إِذَا

فُزِّعَ عَنْ قُلُوْبِهِمْ) غایت ہے جس کے لئے مغیا ضروری ہے تو دعویٰ کیا کہ اسے ذکر نہیں کیا، معتزلہ کے بعض مفسرین کا کہنا ہے کہ قولہ: (زعمتم) سے مراد کفر ہے یعنی غایتِ تفزیع تک تم کفر میں پڑے رہے پھر تم نے اپنا زعم ترک کیا اور تم نے (قال الحق) کہا اور اس میں خطاب سے غیبت کی طرف التفات ہے! سیاقِ کلام سے مفہوم یہ ہے کہ وہاں ان لوگوں پر یہ فزع (یعنی گھبراہٹ) طاری ہو گی جو شفاعت کے امیدوار ہوں گے کہ آیا اذنِ شفاعت ملی گی یا نہیں؟

تو گویا کہ وہ ایک عرصہ گھبراہٹ کے ساتھ منتظر رہیں گے تو جب سب سے فزع دور کیا جائے گا اس کلام کے ذریعہ جو اللہ تعالیٰ اذنِ شفاعت دیتے ہوئے کہے گا تو سبھی خوش ہو جائیں گے اور (خوشی وشادمانی کے عالم میں) ایک دوسرے سے پوچھیں گے: (مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ) ای قولِ حق اور اس سے مراد اذنِ شفاعت ہے ان کے لئے جن کی بابت وہ راضی ہوگا بقول ابن حجر یہ سب اس حدیثِ صحیح ودیگر کثیر احادیث کے خلاف ہے جن میں سے بعض تفسیر سورۃ سبا میں ذکر ہوئیں، آگے ان کے طرف اشارہ کروں گا، اس کے اعراب بارے صحیح وہی جو ابن عطیہ نے کہا کہ مغیا محذوف ہے! گویا کہا گیا یہ شفعاء نہیں جو تم زعم کر رہے ہو بلکہ وہ تو اس کے ہاں اس کے امر کے لئے ممتثل ہوں گے تا آنکہ ان کے دلوں سے گھبراہٹ کا عالم دور کر دیا جائے اور ان سے مراد فرشتے ہیں اور یہی اس ضمن کی وارد احادیث کے مطابق ہے تو یہی معتمد ہے، جہاں تک اس کا تعقب کرنے والوں کا اعتراض کہ وہ تو ہمیشہ سے مطیع ہیں تو اس سے اس کے تاؤل کا دفع لازم نہیں لیکن حقِ عبارت تھا کہ کہتے بلکہ وہ اس کے امر کے لئے خاضع، اس کی طرف سے جو ہوگا کے، مرتقب خوف کے عالم میں کہ کہیں یہ امرِ قیامت نہ ہو حتی کہ ان سے یہ کیفیت حضرت جبرئیل کے اِخبار کے ذریعہ دور کی جائے گی اس شئ کے ساتھ جس کا وہ رسل کو ابلاغ کا حکم دئے گئے۔

(وقال مسروق الخ) کشمیہنی کے نسخہ میں بجائے (وسکن) کے (و ثبت) ہے، یہ تعلیق اسی طرح مختصرا ذکر کی اسے بیہقی نے الاسماء والصفات میں ابو معاویہ عن اعمش عن مسلم بن صبیح جو ابو الضحی ہیں کے طریق سے مسروق سے موصول کیا اسی طرح ہی اسے احمد نے معاویہ سے نقل کیا، اس میں ہے اللہ تعالیٰ جب وحی کے ساتھ تکلم فرمائے گا تو اہلِ آسمان آسمان کے لئے (صلصلة کجَرِّ السلسلة علی الصفاء) سنیں گے (یعنی ایسی جھنکار سی جیسے چٹان پر اگر زنجیر کھینچیں تو آواز پیدا ہوتی ہے) تو سب بے ہوش ہو جائیں گے یہی حالت برقرار رہے گی حتی کہ ان کے پاس حضرت جبرائیل آئیں گے تب ان کی گھبراہٹ رفع ہو گی تو وہ ان سے پوچھیں گے اے جبرائیل (ماذا قال ربکم الخ) تو سبھی حق حق کی صدائیں لگائیں گے! بیہقی کہتے ہیں اسے احمد بن شریح رازی، علی بن اشکاب اور علی بن مسلم تینوں نے ابو معاویہ سے مرفوعا نقل کیا ہے اسے ابو داؤد نے سنن میں ان سے نقل کیا، کہتے ہیں اسے شعبہ نے بھی اعمش سے موقوفا روایت کیا ان سے یہ مرفوعا بھی مروی ہے بقول ابن حجر اسی طرح حسن بن محمد زعفرانی نے بھی ابو معاویہ سے اسے مرفوعا روایت کیا اسے بخاری نے کتاب خلق افعال العباد میں ابو حمزہ سکری عن اعمش سے مسروق تک اسی سند کے ساتھ تخریج کیا، کہتے ہیں کون ہمیں اس آیت کی تفسیر بیان کرتا اگر ابن مسعود نہ ہوتے، ہم نے اس کی بابت ان سے پوچھا تھا تو یہی موقوفا ذکر کیا صحیح میں مذکور سیاق کے ساتھ پھر اسے حفص بن غیاث عن اعمش سے بھی نقل کیا، ابن ابو حاتم سے کتاب الرد علی الجہمیہ میں علی بن اشکاب سے مرفوعا اسے نقل کیا کہتے ہیں ابو معاویہ نے مسنداً یہی تحدیث کیا اور کوفہ میں میں نے اسے موقوفا پایا پھر اسے عبداللہ بن نمیر اور شعبہ کلاہما عن اعمش سے موقوفا نقل کیا اور

روایتِ شعبہ عن منصور واعمش سے معاً اور ثوری عن منصور سے بھی اسی طرح! عبدالرحمٰن بن محمد محاربی اور جریر نے بھی اعمش سے اسے موقوفا نقل کیا اسے فضیل بن عیاض نے منصور عن ابوضحیٰ سے اور حسن بن عبیداللہ نخعی نے ابوضحیٰ سے مرفوعا نقل کیا اسے ابن ابوحاتم نے سدی کے طریق سے ابو مالک عن مسروق سے اسی طرح نقل کیا، ابوالحسن بن فضل ان احادیثِ صوت پر کلام کی بابت اپنے رسالہ میں ان سب طرق سے غافل رہے اور بخاری کے اس طریق پر اقتصار کیا تو ان حضرات کا ذکر کیا جنہوں نے اس پر کلام کی ہے اور نقل کیا کہ تعدیل پر جرح مقدم ہوتی ہے اور یہ محلِ نظر ہے کیونکہ یہ ثقہ ہیں، صحیحین میں ان کی حدیث مخرج ہے اور پھر وہ اس کے ساتھ منفرد بھی نہیں، ابن دقیق العید نے ابن مفضل سے نقل کیا۔ اور یہ ان کے والد کے شیخ بھی ہیں۔ کہ وہ ایسے راوی کی بابت جن کی روایت صحیحین میں تخریج ہو، کہا کرتے تھے کہ وہ (جاوز القنطرة) (لفظی ترجمہ: وہ پل عبور کر چکا، مراد یہ کہ اب چونکہ فنِ حدیث کے دو عظیم اماموں نے اس کے حوالے سے روایت تخریج کر دی ہے تو اب ان پہ جرح نہیں ہوسکتی) ابن دقیق العید نے یہ امر مقرر کیا کہ جن رواۃ سے تخریج پر شیخین متفق ہوں تو بالاتفاق بطریقِ استلزام ان کی عدالت ثابت ہے کیونکہ علمائے حدیث کا ان کی تخریج کردہ روایات کی صحت پر اتفاق ہے اور اس سے ان کے رواۃ کی عدالت لازم آتی ہے الا یہ کہ کوئی قادح علت متبین ہو اس طور کہ مفسرہ ہو اور تاویل کے قابل بھی نہ ہو۔

(سمع أهل السموات) ابو داؤد وغیرہ کی روایت میں ہے: (سمع أهل السماء للسماء صلصلة كجر السلسلة على الصفا) بعض کے ہاں (الصفوان) ہے ثوری کی روایت میں بجائے (السلسلة) کے (الحديد) ہے شیبان بن عبدالرحمٰن عن منصور کی ابن ابوحاتم کے ہاں روایت میں ہے: (مثل صوت السلسلة) ان کی عامر شعبی عن ابن مسعود سے روایت میں ہے: (سمع من دونه صوتا كجر السلسلة) ابن ابوحاتم کی نواس بن سمعان سے روایت میں ہے جب اللہ تعالیٰ تکلم بالوحی کرتا ہے تو آسمانوں پر ایک لرزہ طاری ہو جاتا ہے: (أخذت السمواتِ رجفةٌ) یا کہا: (رعدةٌ شديدةٌ من خوف الله) جب اہلِ سماوات یہ سنتے ہیں تو (صعقوا وخرُّوا لله سُجَّداً) (یعنی بے ہوش ہو جاتے اور سجدہ کے عالم میں گر پڑتے ہیں) ابن ابو مالک کی روایت میں بھی (ويخرون سجدا) واقع ہوا اسی طرح سفیان اور ابن نمیر کی مشار الیہ روایت میں بھی یہ جملہ واقع ہے! شعبہ کی روایت میں واقع ہوا: (فيرون أنه من أمر الساعة فيفزعون) (یعنی خیال کرتے ہیں کہ قیامت کا معاملہ شروع ہو چکا ہے تو گھبرا جاتے ہیں)۔

(ويذكر عن جابر عَنْ عَبدِاللّٰهِ بنِ أُنَيسٍ الخ) انیس مصغر ہے یہ جہنی ہیں جیسا کہ کتاب العلم میں گزرا اور وہاں ذکر کردہ حدیثِ موقوف اس حدیثِ مرفوع کا ایک حصہ ہے وہاں صیغۂ جزم اور یہاں صیغۂ تمریض کے ساتھ اس کے ایراد کی حکمت کا بیان گزرا، کتاب الادب میں اسے تاما نقل کیا تھا احمد، ابو یعلی اور طبرانی نے اسے ہمام بن یحیٰ عن قاسم بن عبدالواحد مکی عن عبداللہ بن محمد بن عقیل سے (أنه سمع جابر بن عبدالله) سے یہی قصہ نقل کیا، متنِ مرفوع کے شروع میں ہے: (يحشر الله الناس يوم القيامة ـ أو قال العباد ـ عراة غرلا بهما) کہتے ہیں ہم نے عرض کی بہم کیا ہے؟ فرمایا ان کے پاس کچھ نہ ہوگا پھر وہ انہیں ندا دے گا تو یہی ذکر کیا، الدیان کے بعد یہ زیادت کی: (لاينبغي لأحد من أهل النار أن يدخل النار وله عند أحد من أهل الجنة حق حتى أقصه منه) (یعنی دوزخی دوزخ اور جنتی جنت میں داخل نہ ہوں گے حتی کہ ان کے ایک دوسرے کے ذمہ عائد

بدلے نہ وصول کروائے جائیں) یہی اہلِ جنت کی بابت کہا اور آخر میں ہے: (حتى اللطمة) (یعنی حتی کہ تھپڑ کا بھی) آگے ہے:
(قال قلنا كيف وإنا إنما نأتي عراة بهما؟ قال الحسنات و السيآت) (یعنی یہ بدلے کس چیز سے وصول کئے جائیں گے کیونکہ ہم تو بالکل تہی دست ہوں گے؟ فرمایا نیکیوں اور گناہوں کے۔ادل بدل۔ کے ساتھ) یہ سیاق احمد کا ہے جو یزید بن ہارون عن ہمام وعبید اللہ بن محمد بن عقیل سے نقل کیا، یہ مختلف فیہ ہیں ان کے متابعین کا کتاب العلم میں ذکر کیا تھا، غرلا کی تشریح الرقاق میں ابن عباس کی حدیث کے اثناء گزری اس میں بجائے (بهما) کے (حفاة) تھا، کہا گیا اس کا معنی ہے جن کے پاس کوئی شیٔ نہ ہو، بعض نے کہا مجہول لوگ، بعض نے کہا: (المتشابهو الألوان) (یعنی متشابہ رنگوں والے) اول یہاں کے لئے موافق ہے۔

(فيناديهم بصوت الخ) اسے بعض ائمہ نے مجاز الحذف پر محمول کیا ای (يأمر من ينادي) بعض مثبتینِ صوت نے اسے مستبعد قرار دیا یہ کہہ کر کہ ان کے قول: (ليسمعه من بعد) میں اشارہ ہے کہ وہ مخلوقات میں سے نہیں کیونکہ اس کا مثل ان میں معہود نہیں اور یہ کہ ملائکہ پر اسے سن کر صعقہ طاری ہو جاتا ہے جیسا کہ آمدہ حدیث کی شرح کے اثناء آئے گا لیکن جب وہ ایک دوسرے سے اس کی سماعت کریں گے تو حالتِ صعقہ طاری نہ ہوگی، کہتے ہیں اس پر اللہ کی صوت اس کی صفاتِ ذات میں سے ہے جو کسی غیر کی صوت سے مشابہ نہیں کیونکہ اس کی صوت میں سے کچھ بھی مخلوقین کی صفات کے مشابہ نہیں، یہی بخاری نے کتاب خلق افعال العباد میں مقرر کیا، ان کے غیر نے کہا: (يناديهم) کا معنی ہے: (يقول) اور (بصوت) سے مراد اس کی ذات کے ساتھ غیر قائم مخلوق، اس کے عام ومعتاد مخلوق اصوات کہ جن کی بعید وقریب کی سماعت کے لحاظ سے تفاوت ظاہر ہوتا ہے، کے لئے خارق ہونے میں حکمت یہ ہے کہ تا کہ اعلام کرے کہ مسموع اللہ کی کلام ہے جیسا کہ موسی علیہ السلام سے جب اللہ تعالیٰ ہمکلام ہوا تو ان کی سماعتوں میں اللہ کی آواز تمام جہات سے آرہی تھی، بیہقی کہتے ہیں کلام جس کے ساتھ متکلم نطق کرتا ہے اسکے جی میں مستقر ہوتی ہے جیسا کہ قصہ سقیفہ بارے حضرت عمر کی حدیث میں ہے جس کا سیاق کتاب الحدود میں گزرا اس میں تھا: (وكنت زَوَّرْتُ في نفسي مقالة) ایک روایت میں ہے: (هيأت في نفسي كلاما) کہتے ہیں تو اسے اس کے ساتھ تکلم سے قبل کلام کہا، کہتے ہیں تو اگر متکلم ذی مخارج ہے تو اس کی کلام ذی حروف واصوات سنی جائے گی اور اگر غیرِ ذی مخارج ہے تو اس کا معاملہ اس کے برخلاف ہوگا اور باری تعالیٰ ذی مخارج نہیں تو اس کی کلام حروف واصوات کے ساتھ نہیں

(یہاں محشی لکھتے ہیں یہ باطل اور کلامِ الٰہی کی حقیقت کی نفی ہے تا کہ ثابت کریں کہ کلام اللہ ہی معنی نفسی ہے اور اس پر وہ نہ حرف ہے اور نہ صوت! کتاب وسنت میں صحت کے ساتھ وارد اس کا رد کرتا ہے اس میں سے جو بخاری نے ذکر کیا کہ کلام اللہ مسموع ہے اور اس کے ہر حرف کے ساتھ وہ ماجور ہے جیسے کہا: حَتّٰى إِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِم قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيْرُ اور لغۃً کلام نہیں کہلاتی مگر جب وہ حروف واصوات کے ساتھ ہو جیسے بلند آواز کے ساتھ کہی گئی کلام کو نداء اور منخفض آواز کو مناجات کہنا صحیح ہے اور ان دونوں کا حضرت موسی کے لئے وقوع ہوا جیسے ارشادِ باری تعالیٰ ہوا: وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّوْرِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا تو اللہ تعالیٰ کی کلام حرف وصوت کے ساتھ ہے اور خلق کی کلام کے مشابہ نہیں، اس آیت کے عموم کے مدنظر: ليس كمثله شيء)

لیکن جب سامع اس کی فہم کرے گا تو اس کی بحروف واصوات تلاوت کرے گا پھر جابر عن عبداللہ بن انیس کی حدیث نقل کی

اور کہا حفاظ نے ابن عقیل کی روایات کے ساتھ احتجاج کرنے میں ان کے سوئے حفظ کی وجہ سے باہم اختلاف کیا ہے اور نبی اکرم کی کسی صحیح حدیث میں ماسوائے ان کی حدیث کے صوت کا لفظ نہیں تو اگر یہ محفوظ ہے تو اپنے غیر کی طرف راجع ہے جیسا کہ سابق الذکر حدیثِ ابن مسعود میں اور مابعد حدیثِ ابو ہریرہ میں ہے کہ ملائکہ حصولِ وحی کے وقت ایک صوت سنتے ہیں تو محتمل ہے کہ یہ صوت آسمان کی ہو یا اس فرشتہ کی جو وحی لے کر آتا ہے یا فرشتوں کے پروں کی! جب یہ سب محتمل ہے تو اس مسئلہ میں یہ نص نہیں، ایک اور جگہ لکھا راوی نے (فینادی نداء) سنا تو اسے صوت کے ساتھ تعبیر کیا اھ، یہ نفیِ صوت کرنے والے ائمہ کی کلام کا حاصل ہے اور اس سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے فرشتوں اور رسل میں سے کسی کو اپنی کلام نہیں سناتا بلکہ انہیں اس کا الہام کرتا ہے، نفی کے لئے احتجاج کا حاصل مخلوقات کی اصوات پر قیاس کی طرف رجوع ہے کیونکہ انہی کے بارہ میں معہود ہے کہ یہ ذی مخارج ہیں، اس میں جو (بعد و تکلف) ہے مخفی نہیں کیونکہ صوت کبھی غیر مخارج سے ہوتی ہے جیسے کبھی بغیر اتصال شعاعوں کے ہوتی ہے جیسا کہ اس کا ذکر گزرا: یہ ہمیں تسلیم لیکن ہم قیاسِ مذکور سے منع کرتے ہیں اور خالق کی صفات کی مخلوق کی صفات پر قیاس نہیں کیا جا سکتا جب ان صحیح احادیث میں ذکرِ صوت ثابت ہے تو اس پر اس طور ایمان لانا واجب ہوا کہ یا تو تفویض ہو یا تاویل

(محشی لکھتے ہیں یہ جیسا کہ اس کا مثل گزرا نصوصِ صفات بارے اشاعرہ کے مسلک کا طرد ہے حافظ وغیرہ کو چاہئے تھا کہ جب احادیثِ صحیحہ میں کوئی صفت ثابت ہو تو تلقی بالقبول والتسلیم کریں اس وجہ پر جو اللہ عزوجل کے لئے لائق ہو اثباتاً بلا تمثیل، بلا تکییف، الخ جہاں تک تفویض و تاویل تو اہل سنت والجماعت کے نزدیک یہ باطل ہے)۔ (الدیان) بقول حلیمی یہ قولہ (ملك يوم الدين) سے ماخوذ ہے اور وہ محاسب و مجازی ہے کسی عامل کا عمل ضائع نہ کرے گا اھ، ابوقلابہ کی مرسل روایت میں ہے: (البرُّ لا يَبْلىٰ والإثم لايُنسىٰ والديان لايموت وكُنْ كما شئت كما تَدِيْنُ تُدَانُ) (یعنی نیکی پرانی نہیں ہوتی اور نہ گناہ نظر انداز ہو گا اور دیان [یعنی بدلہ دینے والا] نہیں مرے گا اور جیسے چاہو رہو جیسا کرو گے ویسا بھرو گے) اس کے رجال ثقہ ہیں اسے بیہقی نے کتاب الزہد میں نقل کیا تفسیر سورۃ الفاتحہ میں اس طرف اشارہ کیا تھا، کرمانی کہتے ہیں معنی یہ ہے کوئی (حقیقی) بادشاہ نہیں مگر میں! اور کوئی مجازی نہیں ماسوائے میرے، یہ مبتدا کے خبر میں حصر سے ہے اور اس لفظ میں حیات، علم وارادہ اور قدرت وغیرہ کی صفات کی طرف اشارہ ہے اور دیگر اہل سنت کے ہاں متفق علیہا صفات آخر حدیث میں قولہ: (الحسنات و السيآت) سے مراد یہ ہے کہ متظالمین (یعنی ایک دوسرے پہ زیادتیاں کرنے والوں) کے درمیان قصاص نیکیوں اور بدیوں کے (ادل بدل کے) ساتھ ہو گا، اس کا بیان الرقاق میں گزرا، حضرت ابو ہریرہ کی مرفوع حدیث میں مذکور تھا: (قِبَلَ أَخِيهِ مَظْلَمَةٌ)۔

علامہ انور (ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له) کے تحت لکھتے ہیں اذن کے ساتھ ترجمہ قائم کیا اور وہ کلمہ یا کلام ہے۔

- 7481 حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِاللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرٍو عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ يَبْلُغُ بِهِ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ إِذَا قَضَى اللَّهُ الأَمْرَ فِي السَّمَاءِ ضَرَبَتِ الْمَلاَئِكَةُ بِأَجْنِحَتِهَا خُضْعَانًا لِقَوْلِهِ كَأَنَّهُ سِلْسِلَةٌ عَلَى صَفْوَانٍ قَالَ عَلِيٌّ وَقَالَ غَيْرُهُ صَفْوَانٍ يَنْفُذُهُمْ ذَلِكَ فَإِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ .

أطرافه 4701، 4701م ، - 4800 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص: ۳۰۸)

7481م -قَالَ عَلِیٌّ وَحَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا عَمْرٌو عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ أَبِی هُرَيْرَةَ بِهَذَا قَالَ سُفْيَانُ قَالَ عَمْرٌو سَمِعْتُ عِكْرِمَةَ حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ قَالَ عَلِیٌّ قُلْتُ لِسُفْيَانَ قَالَ سَمِعْتُ عِكْرِمَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ لِسُفْيَانَ إِنَّ إِنْسَانًا رَوَى عَنْ عَمْرٍو عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ أَبِی هُرَيْرَةَ يَرْفَعُهُ أَنَّهُ قَرَأَ فُزِّعَ قَالَ سُفْيَانُ هَكَذَا قَرَأَ عَمْرٌو فَلاَ أَدْرِی سَمِعَهُ هَكَذَا أَمْ لاَ قَالَ سُفْيَانُ وَهْیَ قِرَاءَتُنَا

(آیت میں مذکور[فزع] کی قراءت کے بارہ میں بیان کیا ہے)

شیخ بخاری ابن مدینی سفیان بن عیینہ سے راوی ہیں یہ اسی سند ومتن کے ساتھ تفسیر سورۃ الحجر میں اتم سیاق کے ساتھ گزری ہے ،وہیں زیادہ شرح ہوئی۔ (یبلغ به النبی) تفسیر سورۃ سبأ کی حمیدی عن سفیان سے روایت میں تھا: (أن النبی ﷺ قال) ۔ (إذا قضی الله الأمر الخ) ابن مسعود کی اولا مذکور حدیث میں تھا: (إذا تکلم الله بالوحی) یہ طبرانی کی حدیثِ نواس بن سمعان میں ہے۔(ضربت الملائکة الخ) ابن مسعود کی حدیث میں ہے: (سمع أهل السماء الصلصلة)۔ (خضعانا)مصدر ہے جیسے غفران، یہ خطابی نے کہا ان کے غیر نے کہا یہ خاضع کی جمع ہے۔(قال علی)یعنی ابن مدینی۔ (صفوان ینفذهم) عیاض کہتے ہیں صفوان کو فاء کی زبر کے ساتھ ضبط کیا ہے اور اس کا کوئی معنی نہیں دراصل غیر المبہم کے لئے مراد کیا، ینفذ یائے مفتوح اور ضمِ فاء کے ساتھ ہے ای (یعمیهم) بقول ابن حجر اسی طرح ابن ابو حاتم نے محمد بن عبداللہ بن زید عن ابن عیینہ سے اس زیادت کے ساتھ نقل کیا لیکن اس کے ساتھ یہاں مذکور (الغیر) کو مفسر نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس سے مراد غیرِ سفیان ہیں، کرمانی نے اسے بلفظِ صفوان ذکر کیا انفاذ کے لفظ کی زیادت کے ساتھ ای(ینفذ الله ذلك القول إلی الملائکة) (یعنی اللہ اس قول کو فرشتوں تک پہنچاتا ہے) یا نفوذ سے ای (ینفذ ذلك إلیهم أوعلیهم) (یعنی یہ ان تک نفوذ کراتا ہے) پھر کہا محتمل ہے کہ غیرِ سفیان مراد ہوں جنہوں نے کہا صفوان فاء کی زبر کے ساتھ ہے تو اختلاف زبر اور سکون میں ہے اور (ینفذهم) (اس لحاظ سے) غیر کے ساتھ مختص نہیں بلکہ سفیان اور ان کے غیر کے درمیان مشترک ہے اھ، بقول ابن حجر اس روایت میں علی کا سیاق اس احتمال کا مخالف ہے لیکن میری ذکر کردہ روایتِ سفیان میں (ینفذهم) کی زیادت موجود ہے تو ان کے کہے کی اس سے تقویت ہوتی ہے۔

(قال علی وحدثنا سفیان الخ) علی، ابن مدینی ہیں ان کی مراد یہ ہے کہ ابن عیینہ کبھی عنعنہ کے ساتھ سند بیان کرتے اور کبھی تحدیث وسماع کے صیغوں کے ساتھ تو علی نے ان سے استثبات چاہا جو انہوں نے کہا، یہ علی کے حوالے سے تفسیر سورۃ الحجر میں تمام سند میں صیغۂ تصریح کے ساتھ گزری ہے تفسیر سبأ میں حمیدی عن سفیان سے بھی تصریحِ تحدیث ہے۔ (قال علی) یہ بھی ابن مدینی ہیں ۔ (أنه فرغ)راء اور غین کے ساتھ، مشہور قراءت (یعنی فزع) کے وزن پر، تفسیر سورہ سبأ میں اس قراءت کے اہل کا ذکر کیا تھا، اکثر ناقلین نے یہاں بھی مشہور قراءت کے مطابق ہی ذکر کیا سیاق اول کا مؤید ہے، عمرو سے مراد ابن دینار ہیں۔

(سمعه هکذا أم لا) یعنی عکرمہ سے اسے سنا یا خود ہی اس طرح قراءت کی اس بناء پر کہ یہ ان کی قراءت ہے سفیان کا

قول کہ یہ ہماری قراءت ہے، سے مراد خود وہ اور ان کے اتباع! بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں تفسیر سورہ الحجر میں اسی مذکور سند کے ساتھ قولہ (وهو العلى الكبير) کے بعد واقع ہوا: تو مسترقینِ سمع (یعنی چپکے سے سننے کی کوشش کرنے والے) نے اسے سنا آگے وہی جو یہاں ذکر کیا، اس سے بھی تبیین ہوتی ہے کہ تفزیعِ مذکور ملائکہ کے لئے واقع ہوگی اور (قلوبهم) میں ضمیر ملائکہ کے لئے ہے نہ کہ کفار کے لئے برخلاف مفسرین کے ذکر کردہ کے جنہوں نے جزم سے اس کا برخلاف کہا، نواس بن سمعان کی مشار الیہ روایت میں یہ الفاظ ہیں: (أخذت أهل السموات منه رعدة خوفا من الله وخَرُّوا سُجَّداً فيكون أول من يرفع رأسه جبريل فيكلمه الله بما أراد فيمضى به على الملائكة من سماء إلى سماء) ابن خزیمہ اور ابن مردویہ کی ابن عباس سے روایت میں ہے: (كجرِّ السلسلة على الصفوان فلا ينزل على أهل السماء إلا صعقوا فإذا فُزِّعَ عن قلوبهم) آخرِ آیت تک، پھر کہتے تھے: (يكون العام هكذا فيسمعه الجن) ابن مردویہ کے ہاں بہز بن حکیم عن ابیہ عن جدہ سے روایت کے الفاظ ہیں: (لما نزل جبريل بالوحى فزع أهل السماء لانحطاطهِ و سمعوا صوت الوحى كأشد ما يكون من صوت الحديد على الصفاء فيقولون يا جبريل بم أمرت؟) ان کی اور ابن ابو حاتم کی عطاء بن سائب عن سعید بن جبیر عن ابن عباس سے روایت میں ہے کہ جنوں کا کوئی قبیلہ نہیں مگر ان کیلئے مقاعد للسمع تھیں (یعنی سننے کیلئے جگہیں) تو جب کوئی وحی نازل ہوتی فرشتے ایسی آواز سنتے (كصوت الحديدة ألقيتها على الصفا) تو جب فرشتے یہ سنتے سجدہ میں پڑ جاتے اس وقت تک سر نہ اٹھاتے حتی کہ نازل ہو جب وہ نازل ہوتے تو کہتے ہیں: (ما ذا قال ربكم) تو ہر جو آسمان میں ہے کہتا ہے: (الحق) اور اگر (اس وحی میں) زمین میں واقع ہونے والی کسی بارش یا فوتگی کی خبر ہو تو اس بابت وہ باتیں کرتے ہیں تو ان میں سے کچھ شیاطین کی سماعتوں میں پڑ جاتی ہیں تو انہیں لے کر وہ انسانوں میں اپنے اولیاء پر نازل ہوتے ہیں، ایک روایت کے الفاظ ہیں فرشتے کہتے ہیں اس سال یہ کچھ ہوگا تو جن سن لیتے ہیں اور کاہنوں کا جا بتلاتے ہیں، ایک روایت کے الفاظ ہیں: (ينزل الأمر إلى السماء الدنيا له وقعة كوقع السلسلة على الصخرة فيفزع له جميع أهل السموات)

تو یہ احادیث اس امر میں نہایت ظاہر ہیں کہ یہ اسی دنیا میں امرِ واقع کا ذکر ہے برخلاف ان مفسرین کے جن کی بابت ذکر کیا کہ جزم کے ساتھ ضمیر کو کفار کی طرف راجع قرار دیا اور کہ یہ قیامت کے دن ہوگا تو یوں حدیثِ صحیح کی مخالفت ہوئی اس کی وجہ یہ کہ قولہ (حتى إذا فزع عن قلوبهم) میں غایت کا معنی ان پر مخفی رہا حدیث سے شفاعت کا اثبات ہوا، خوارج اور معتزلہ نے اس کا انکار کیا ہے اور یہ کئی انواع کی ہوگی ان میں اہلِ سنت نے محشر کی ہولناکیوں سے خلاصی کے لئے ہونے والی شفاعت کا اثبات کیا ہے اور یہ ہمارے رسول حضرت محمد کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ واضحاً الرقاق میں اس کا بیان گزرا، اسکا امت محمدیہ کے فرقوں میں سے کوئی فرقہ انکار نہیں کرتا، ایک نوعِ شفاعت انہی میں سے کچھ لوگوں کے بغیر حساب دخولِ جنت کے لئے شفاعت، معتزلہ نے اسے ان افراد کے ساتھ خاص کیا جن کے ذمہ کوئی ظلم یا زیادتی نہیں پھر رفعِ درجات کے لئے شفاعت ہوگی، اس کا وقوع بھی متفق علیہ ہے پھر کچھ نافرمان لوگوں کے دوزخ سے اخراج کے لئے شفاعت ہوگی جو اپنے گناہوں کی پاداش میں جہنم میں داخل ہوئے، اس کا معتزلہ نے انکار کیا ہے کثیر روایت میں یہ ثابت ہے اہلِ سنت کے ہاں یہ متفق علیہ ہے۔

علامہ انور (قالوا ماذا قال ربکم) یعنی نچلے آسمانوں والے اوپر کے آسمانوں والوں سے یہ سوال کرتے ہیں، (قالوا الحق) اس کے قائل اوپر کے آسمانوں والے ہیں، یہ نہیں کہا: (ما ذا خلق) اس لئے کہ قول قائم بالباری تعالی ہے اس پر مخلوق کے لفظ کا اطلاق نہیں ہوسکتا اس لئے کہ وہ منفصل ہے، اس کا تفصل آگے آتا ہے، (وسکن الصوت) کے تحت کہتے ہیں بخاری اللہ کیلئے اثباتِ صوت کے قائل ہیں دوسروں نے اس کا انکار کیا میں کہتا ہوں اگر یہ کہا جائے تو کوئی قید ضروری ہے جو یہ کہ اس طور کہ مخلوقین کی اصوات سے مشابہ نہیں اور علماء کے ہاں یہ صوت یا تو ملائکہ کی صوت ہے یا اس جگہ کوئی اور مخلوق ہے، بخاری نے اس کے اللہ تعالیٰ کی صوت ہونے پر نبی اکرم کے قول: (یسمعه من بعد کما یسمعه من قرب) سے استدلال کیا ہے کیونکہ اس میں استغراب ہے اگر یہ فرشتہ کی صوت ہوتی تو یہ استغراب نہ ہوتا۔

- 7482حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا أَذِنَ اللَّهُ لِشَيْءٍ مَا أَذِنَ لِلنَّبِيِّ ﷺ يَتَغَنَّى بِالْقُرْآنِ وَقَالَ صَاحِبٌ لَهُ يُرِيدُ أَنْ يَجْهَرَ بِهِ .

أطرافه 5023، 5024، - 7544 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸، ص:۹۳)

تغنی بالقرآن بارے حدیثِ ابو ہریرہ! فضائل القرآن میں اس کی شرح گزری۔ (یجهر به) نسخۂ کشمیہنی میں (یجهر بالقرآن) ہے وہیں اس کا بیان ہوا تھا آگے کئی ابواب کے بعد ایک اور طریق سے مدرجاً اس کا ذکر ہوگا، یہاں اس کے ایراد سے ابن ماجہ کی فضالہ بن عبید کی حدیث کی طرف اشارہ کیا جو ان کے مولی میسرہ عنہ کے حوالے سے ہے کہتے ہیں نبی اکرم نے فرمایا: (لَلّٰهُ أشدُّ أذنا إلى الرجل الحَسَنِ الصوت بالقرآن مِنْ صاحب القَيْنَةِ إلىٰ قينته) بخاری نے خلق افعال العباد میں میسرہ سے اسے ذکر کیا ہے۔

علامہ انور (ما أذن الله بشیء الخ) کی بابت رقم طراز ہیں کہ اس میں اذن بمعنی استماع ہے ترجمہ میں بمعنی اجازۃ تھا الا یہ کہ کہا جائے اللہ نے اپنی نبی کو اجازت بالقراءۃ دی جب قراءت کی تو اس کا استماع کیا تو اذن کو استماع میں اس طریق کے ساتھ استعمال کیا پھر لغویوں نے اس کے بمعنی استماع ہونے کی تصریح کی ہے تب اس تحمل کی بھی ضرورت نہیں۔

- 7483حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ حَدَّثَنَا أَبُو صَالِحٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ يَقُولُ اللَّهُ يَا آدَمُ فَيَقُولُ لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ فَيُنَادَى بِصَوْتٍ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تُخْرِجَ مِنْ ذُرِّيَّتِكَ بَعْثًا إِلَى النَّارِ

أطرافه 3348، 4741، - 6530 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۴۴)

مختصراً ذکر کیا، اواخر الرقاق میں اسکی مفصل شرح گزری۔ (یقول الله یا آدم) التفسیر کی روایت میں تھا: (یقول الله یوم القیامة الخ)۔ (أن تخرج من ذریتك الخ) یہ آخری ہے جو اس طریق کے ساتھ اس سے وارد کیا، اسے بتمامہ تفسیر سورۃ الحج میں یہاں مذکور سند کے ساتھ نقل کیا، اکثر کے ہاں (فینادی) دال کی زیر کے ساتھ ہے ابوذر کے ہاں زبر کے ساتھ بطور صیغۂ مجہول ہے، روایتِ مجہول میں بھی کوئی محذور نہیں تو قولہ: (إن الله یأمرك) کا قرینہ ظاہراً دال ہے کہ منادی فرشتہ ہے (بقول محشی صواب

یہ ہے کہ منادی خود اللہ تعالیٰ ہے جیسا کہ اکثر کی روایت میں ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں کیونکہ اللہ کے لئے قرآن کی کثیر آیات میں صریحاً ندا ثابت ہے جیسے کہا: وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ اللہ سے منادات کی نفی اشاعرہ اور ماتریدیہ کلابیہ کے اللہ کے کلام بارے موقف کہ وہ معنی نفسی ہے جو غیر مسموع ہے، حرف نہیں، کا لازم ہے! صواب وہی جس پر اہلِ سنت نداء و کلام کے اثبات پر ہیں اس وجہ پر جو اللہ کے لائق ہے۔ بغیر تحریف..........الخ) جسے اللہ تعالیٰ اس کی منادی کرنے کا حکم دے گا، ابو الحسن بن فضل نے اس طریق کی صحت میں طعن کیا اور حفص بن غیاث بارے ان کی کلام ذکر کی اور یہ کہ وہ اعمش سے اس لفظ کے ساتھ منفرد ہیں لیکن یہ درست نہیں، عبد الرحمن بن محمد محاربی نے اعمش سے اسکی روایت کرتے ہوئے ان کی موافقت کی ہے اسے عبد اللہ بن امام احمد نے اپنی کتاب السنہ میں اپنے والد کے حوالے سے محاربی سے تخریج کیا، بخاری نے کتاب خلق افعال العباد میں ام سلمہ کی ایک حدیث کے ساتھ اس امر پر استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ جیسے چاہے تکلم کرتا ہے اور یہ کہ انسانوں کی اصوات حرفاً حرفاً مولف ہوتی ہیں ان میں طریب بھی ہے اور ترجیع بھی (یعنی حلق سے نکلتی ہوئی) اسے انہوں نے یعلی بن مملک کے طریق سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے حضرت ام سلمہ سے نبی اکرم کے اندازِ قراءت اور نماز بارے سوال کیا تو یہ حدیث ذکر کی اس میں ہے کہ آپ کی قراءت کا یہ وصف کیا کہ ایک ایک پڑھتے تھے (یعنی ایک ایک حرف سمجھ آتا تھا) اسے ابو داؤد اور ترمذی وغیرہما نے بھی تخریج کیا، اہل کلام نے اس امر میں باہم اختلاف کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام کرنا حرف وصوت کے ساتھ ہے یا نہیں؟ تو معتزلہ نے کہا کلام ہوتی ہی حرف وصوت کے ساتھ ہے اور اللہ کی طرف منسوب کلام قائم بالشجرۃ ہے (یعنی اس درخت کے ساتھ قائم جسکا حضرت موسی نے رخ کیا تھا یعنی اس سے نکلتی ہوئی محسوس ہوتی تھی)، اشاعرہ کہتے ہیں کلام اللہ نہ حرف کے ساتھ ہے اور نہ صوت کے ساتھ، انہوں نے کلامِ نفسی کا اثبات کیا اور اسکی حقیقتِ معنی قائم بالنفس ہے اگرچہ عربیت وعجمیت کے لحاظ سے مختلف ہو اور ان کا اختلاف معبر عنہ کے اختلاف پر دال نہیں اور کلامِ نفسی وہ جو معبر عنہ ہے

حنابلہ نے اثبات کیا کہ اللہ حرف وصوت کے ساتھ متکلم ہے (محشی لکھتے ہیں کلام اللہ میں حرف وصوت کا اثبات حنابلہ کے متفردات میں سے نہیں بلکہ تمام اہل سنت والجماعت کے سلف صالح کا یہی قول ہے! جہاں تک حروف تو ظاہر قرآن میں ان کی تصریح کی وجہ سے اور جو صوت ہے تو مانعین نے کہا صوت تو حلق سے مسموع منقطع ہوا ہے، مثبتین نے جواب دیا کہ وہ آواز جس کی یہ صفت ہے وہ انسانوں سے معہود ہے جیسے سمع وبصر، رب کی صفات اس کے برخلاف ہیں تو مذکورہ محذور لازم نہیں، تنزیہہ اور عدم تشبیہہ کا اعتقاد اگر ہے اور اسکا غیرِ حلق سے ہونا بھی جائز الوقوع ہے تو تشبیہہ لازم نہیں، عبد اللہ بن امام احمد نے کتاب السنۃ میں ذکر کیا کہ میں نے والد صاحب سے ان لوگوں کے بارہ میں پوچھا جو کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کا حضرت موسی سے کلام کرنا صوت کے ساتھ نہ تھا تو کہنے لگے بلکہ صوت کے ساتھ ہی تھا، یہ احادیث اسی طرح روایت کی جائیں گی جیسے وارد ہوئیں، ابن مسعود وغیرہ کی روایت کا ذکر کیا۔

- 7484حَدَّثَنَا عُبَيْدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ مَا غِرْتُ عَلَى امْرَأَةٍ مَا غِرْتُ عَلَى خَدِيجَةَ وَلَقَدْ أَمَرَهُ رَبُّهُ أَنْ يُبَشِّرَهَا بِبَيْتٍ فِي الْجَنَّةِ

أطرافه 3816، 3817، 3818، 5229، - 6004 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص: ۵۲۸)

(ولقد أمره الله) مستملی اور سرخسی کے ہاں (ولقد أمره ربه) ہے۔ (ببيت من الجنة) کشمیہنی کے نسخہ میں (فی) ہے، اسکی مفصل شرح المناقب میں گزری۔

- 33 باب كَلَامِ الرَّبِّ مَعَ جِبْرِيلَ وَنِدَاءِ اللّٰهِ الْمَلَائِكَةَ

(اللہ تعالی کی حضرت جبریل سے ہمکلامی اور فرشتوں کو اسکی ندا)

وَقَالَ مَعْمَرٌ ﴿ وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ ﴾ أَىْ يُلْقَى عَلَيْكَ وَتَلَقَّاهُ أَنْتَ أَىْ تَأْخُذُهُ عَنْهُمْ وَمِثْلُهُ ﴿ فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ ﴾ (یعنی آپ پہ قرآن کا القاء کیا جاتا ہے اور آپ اسکا اخذ کرتے ہیں)

اس کے تحت ایک اثر اور تین احادیث نقل کیں، پہلی حدیث میں اللہ کا حضرت جبریل کو ندا دینے کا ذکر ہے دوسری میں اللہ کا فرشتوں سے سوال کرنے کا ذکر ہے ترجمہ میں واقع کے برعکس گویا اسکے بعض طرق میں مذکور کی طرف اشارہ کیا چنانچہ مسلم کے ہاں سہیل بن ابو صالح عن ابیہ کے طریق سے اسی حدیث میں ہے: (إن الله إذا أَحَبَّ عبدا دَعَا جبريل فقال إني أُحِبُّ فلانا فأَحْبِبْهُ) الادب میں ذکر کیا کہ احمد نے اسے حدیثِ ثوبان سے ان الفاظ کے ساتھ تخریج کیا ہے: (وقال معمر : و إنك لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ الخ) ان معمر کی بابت متبادر یہ ہوسکتا ہے کہ یہ ابن راشد ہیں جو عبدالرزاق کے شیخ تھے مگر ایسا نہیں بلکہ یہ ابوعبیدہ معمر بن مثنی لغوی ہیں، ابوذر ہروی کہتے ہیں میں نے اسے ان کی کتاب المجاز میں پایا ہے، تفسیر سورہ النمل میں آیت: (و إنك لتلقى الخ) کے بارہ میں کہا: (أى تأخذه عنهم ويلقى عليك) تفسیر سورۃ البقرہ میں آیت: (فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كلمات)[۳۷] کی بابت کہا: (أي قَبِلَها و أخذها عنه) بقول ابوعبیدہ ابومہدی نے ہمارے سامنے یہ آیت تلاوت کی اور کہا میں نے اسے اپنے چچا سے اور انہوں نے حضرت ابو ہریرہ سے اور انہوں نے نبی اکرم سے اسے تلقی کیا ہے، آیت: (وَلَا يُلَقّٰهَا اِلَّا الصّٰبِرُوْنَ)[القصص: ۸۰] کی بابت کہا: (أي لايُوَفَّقُ لَها ولا يُلَقَّنُها ولايُرْزَقُها) اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ تینوں معانی کے ساتھ آتا ہے اور یہاں تینوں کیلئے درست ہے اور اسکی اصل لقاء ہے جو کسی شیٔ کے سامنے سے ملنے اور آگے آنے کو کہتے ہیں۔

علامہ انور باب (کلام الرب) کے تحت کہتے ہیں صفتِ کلام میں شروع ہوئے، اس بابت ان کے تراجم دو طرز پر ہیں اول: اللہ تعالی کی کلام کی قدامت کے اثبات میں اور دوم اس پر اس کے وارد فعل کے حادث ہونے کے اثبات میں تو جانو کہ کلام یا تو کلامِ نفسی ہے یا لفظی، اول کا اشعری نے اقرار کیا، ابن تیمیہ نے اس کا انکار کیا، میں کہتا ہوں ان کا انکار زیادتی ہے کیونکہ یہ بلاشبہ ثابت ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ کلام میں تین مراتب ہیں، اول حالتِ بسیطہ اجمالیہ غیر متجزئہ سے عبارت ہے، اس کی شأن سے افادہ ہے تو اس میں تقدم وتاخر نہیں جیسے قرآن کسی حافظ کے ذہن میں تو یہ اس کے ذہن میں جملۃً حاضر ہے حتی کہ وہ اس کا ادراک بھی کرتا ہے البتہ اس مرتبہ میں تفصیل نہیں ہے اور یہ تفصیل کیلئے مبدأ ہے، دوم ذہن میں منفعل مخیل صورتوں سے عبارت ہے! بحر العلوم شرحِ مسلم میں اس سے متعرض ہوئے اور اس مرتبہ میں اس کی تفصیل بھی اسے حاضر ہوتی ہے جیسے مثلاً تم اپنے دل میں قرآن کی قراءت کرو تو اس میں انکشافِ تام اور تفصیلِ کامل ہے اگرچہ مخاطب کو اس کا شعور نہ ہو، سوم ان کلمات کے زبان پر اجراء سے عبارت ہے

تو کلام جب تک دائر فی النفس ہے بسیط ہے جب خیال میں وہ نازل ہو گی تو کلماتِ مخیلہ سے عبارت ہو جائے گی پھر جب زبان پر جاری ہو گی تو کلماتِ ملفوظہ ہو جائے گی تو کلامِ نفسی عقلاً ثابت ہے ہاں کلامِ مصنف صرف لفظی کی بابت ہے اس کے باوجود حوادثِ قائمہ مخلوق نہیں، حافظ نے اسے مستبعد کہا اور لکھا اس کے حدوث کے اثبات اور اس کے مخلوق ہونے کی نفی کے درمیان تناقض ہے کیونکہ حادث و مخلوق کے مابین کوئی فرق نہیں، میں کہتا ہوں یہ دراصل ان کے قدماء کی اصطلاح پر عدم مطلع ہونے کا شاخسانہ ہے تو ان کے نزدیک مخلوق محدث و منفصل ہے لیکن اگر وہ اپنے فاعل کے ساتھ قائم ہے تو اسے مخلوق نہیں کہہ سکتے اور یہ عینِ لغت ہے، تم کہتے ہو: (قام زید) اور (قعد عمرو) یہ نہیں کہتے (خلق زید القیام ، خلق عمرو القعود) اسلئے کہ قیام وقعود اگرچہ حادث نہیں لیکن وہ زید وعمرو سے منفصل نہیں (یعنی ان سے جدا کوئی وجود نہیں) تو شئ جب وہ اپنے فاعل کے ساتھ قائم ہے تو وہ حادث غیر مخلوق ہے! حافظ پر تعجب کیونکر یہ جلی اصطلاح ان پر مخفی رہی کہ دونوں لفظوں کے مابین واضح فرق ہے! تم دیکھتے نہیں خود قرآن نے محدث کے لفظ کا اطلاق کیا اور کہا: (مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَّبِّهِمْ مُحْدَثٍ)

جہاں تک مخلوق تو ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین سے منقول ہے کہ جس نے خلقِ قرآن کا کہا وہ کافر ہوا اسی طرح بیہقی نے کتاب الاسماء والصفات میں نقل کیا ہے تو محدث (کا لفظ) قرآن میں وارد ہوا لیکن مخلوق کے لفظ کا قرآن پر اطلاق مفضی الی الکفر ہے، جب دونوں لفظوں کے باہمی فرق کی درایت کرلو تو قرآن پر حادث (کے لفظ) کا اطلاق تمہیں ناگوار نہ لگے گا جبکہ مخلوق کہنے کی نفی ہے اب دونوں کے مابین تناقض نہ رہا، جہاں تک دائرۂ بشر میں کلامِ نفسی ہے تو وہ حادث و مخلوق ہے، بخاری کے قول: (لفظی بالقرآن مخلوق) کا معنی ہے کہ مورد جو کہ اللہ تعالیٰ کیلئے صفت ہے وہ اگرچہ قدیم ہے لیکن اس پر وارد ہمارا تلفظ ہمارا فعل اور ہماری صفت ہے اور وہ مخلوق ہے تو جس نے ان کی مراد کا ادراک نہ کیا اس نے سمجھا کہ وہ قرآن کو مخلوق کہہ رہے ہیں حالانکہ معلوم ہے کہ جو مورد قائم بالباری تعالیٰ ہے وہ کیونکر مخلوق ہوسکتا ہے، یہ مصنف کے مراد کی تقریر ہے جہاں تک محدثین ہیں تو وہ اس ضمن میں دو فرقوں میں منقسم ہیں بعض نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کے قیام کا انکار کیا اور بعض نے اس کا اقرار کیا، باقی رہے متکلمین تو وہ اس کے انکار پر متفق ہیں اور یہی مذہب اسلم و احکم ہے! مصنف کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ، اس کی ساتوں صفات اور تکوین سب قدیم ہیں باقی رہے جزوی افعال جیسے نزول، ضحک اور ان کی امثال تو یہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور اس کے ہاں حادث ہیں جبکہ ماتریدیہ کے ہاں یہ منفصل ہیں۔

- 7485حَدَّثَنِی إِسْحَاقُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ هُوَ ابْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِی صَالِحٍ عَنْ أَبِی هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِذَا أَحَبَّ عَبْدًا نَادَى جِبْرِيلَ إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَبَّ فُلاَنًا فَأَحِبَّهُ فَيُحِبُّهُ جِبْرِيلُ ثُمَّ يُنَادِی جِبْرِيلُ فِی السَّمَاءِ إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَبَّ فُلاَنًا فَأَحِبُّوهُ فَيُحِبُّهُ أَهْلُ السَّمَاءِ وَيُوضَعُ لَهُ الْقَبُولُ فِی أَهْلِ الأَرْضِ .

طرفاه 3209، - 6040 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴،ص:۱۱۷)

شیخ بخاری ابن منصور ہیں ابوعلی جیانی کو ان کے اور ابن راہویہ کے مابین تردد تھا میں نے ابن منصور ہونے پر اسلئے جزم کیا ہے کیونکہ (حدثنا عبدالصمد) کہا ہے کیونکہ اسحاق (یعنی ابن راہویہ) ہمیشہ (أخبرنا) ہی کہتے ہیں، کتاب الاعتصام کے باب (ما یکرہ من کثرۃ السؤال) کی حدیثِ ثانی میں اسکا نحو گزرا، عبدالصمد سے مراد ابن عبدالوارث ہیں، ابونعیم نے مستخرج میں جزم کیا کہ اسحاقِ مذکور ابن منصور ہیں وہیں اس کی سند بارے کلام کی تھی۔ (إن الله قد أحب فلانا) یہاں یہی ماضی کے صیغہ کے ساتھ ہے، الادب میں گزری نافع عن ابوہریرہ سے روایت میں (إن الله یحب فلانا) تھا، اول میں ندا پر سبقِ محبت کی طرف اشارہ ہے جبکہ ثانی میں اسکے استمرار کا اشارہ ہے، اسکے مباحث کتاب الادب میں گزرے، ابن ابوجمرہ کثرتِ احسان کی محبت کے ساتھ تعبیر بارے کہتے ہیں کہ یہ بندوں کی تانیس اور ان پر مسرت کا ادخال ہیں اس لئے کہ بندہ جب اپنے آقا سے سنتا ہے کہ وہ اس سے محبت کرتا ہے تو اسے یہ سن کر نہایت مسرت وشادمانی محسوس ہوتی ہے اور ہر خیر کے تحقق کی امید ہوتی ہے، کہتے ہیں جیسا کہ اللہ کا فرمان ہے: (وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ)[غافر: ۱۳] لیکن جن کے نفوس میں رعونت ہو اور اسکے مزاج پر شہوت کا غلبہ ہو تو اسے زجر بالتعنیف (یعنی درشتی اور سختی) اور مار کے ساتھ ہی روکا جاسکتا ہے! کہتے ہیں حضرت جبریل کیلئے اس کے ساتھ امر کی دیگر فرشتوں سے تقدیم اللہ کے ہاں ان کی رفعتِ منزلت کا اظہار ہے، کہتے ہیں اس حدیث سے مختلف انواع کے فرض ونفل اعمالِ بر بجالانے کی ترغیب ہے نیز معاصی اور بدعات سے کثرتِ تحذیر بھی ماخوذ ہے کیونکہ یہ مظنۃ السخط (یعنی ناراضی کا سبب بننے والے) ہیں۔

- 7486حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ مَالِكٍ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ يَتَعَاقَبُونَ فِيكُمْ مَلَائِكَةٌ بِاللَّيْلِ وَمَلَائِكَةٌ بِالنَّهَارِ وَيَجْتَمِعُونَ فِي صَلَاةِ الْعَصْرِ وَصَلَاةِ الْفَجْرِ ثُمَّ يَعْرُجُ الَّذِينَ بَاتُوا فِيكُمْ فَيَسْأَلُهُمْ وَهُوَ أَعْلَمُ كَيْفَ تَرَكْتُمْ عِبَادِي فَيَقُولُونَ تَرَكْنَاهُمْ وَهُمْ يُصَلُّونَ وَأَتَيْنَاهُمْ وَهُمْ يُصَلُّونَ .

أطرافه 555، 3223، - 7429 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۷۱۷)

اوائل کتاب الصلاۃ میں اس کی شرح گزری۔ (فیسألهم وهو أعلم بهم) سے غرضِ ترجمہ ہے ضمیر ملائکہ کے لئے ہے یہاں مالک کی مذکور روایت میں سائل کے تسمیہ کی تصریح نہیں البتہ الصلاۃ میں منقول اس کے بعض طرق میں یہ تصریح موجود تھی جہاں یہ الفاظ تھے: (فیسألهم ربهم) یہ بھی مالک کی روایت سے ہے، جمہور رواۃِ مالک کے ہاں مشہور اس کا حذف ہے، ابن خزیمہ کی ابو صالح عن ابوہریرہ سے روایت میں ہے: (فیسألهم ربهم) وہاں اس کا سیاق ذکر کیا تھا عروج بارے کچھ قبل باب (تعرج الملائکة والروح) میں بحث گزری۔

- 7487حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ وَاصِلٍ عَنِ الْمَعْرُورِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا ذَرٍّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ أَتَانِي جِبْرِيلُ فَبَشَّرَنِي أَنَّهُ مَنْ مَاتَ لَا يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا دَخَلَ الْجَنَّةَ قُلْتُ وَإِنْ سَرَقَ وَإِنْ زَنَى قَالَ وَإِنْ سَرَقَ وَإِنْ زَنَى .

أطرافه 1237، 1408، 2388، 3222، 5827، 6268، 6443، 6444 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۲، ص: ۱۴۲)

واصل احدب کے ساتھ معروف تھے۔ (أتانی جبرئیل فبشرنی) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جو بتمامہ کتاب الرقاق میں گزری۔ (وإن سرق الخ) کشمیہنی کے ہاں دونوں جگہ (وإن سرق وزنی) ہے، ترجمہ کے ساتھ اس کی مناسبت میں غموض ہے تو گویا اس جہت سے ہے کہ حضرت جبرئیل نبی اکرم کو جو بھی بشارت دیا کرتے تھے وہ اللہ سے اخذ وتلقی کیے امر کے ساتھ ہوتی تھی تو گویا اللہ نے ان سے کہا: (بشر محمدا بأن من مات من أمته الخ)۔

- 34باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلائِكَةُ يَشْهَدُونَ ﴾

(اللہ نے قرآن کو اپنے علم کے ساتھ نازل کیا)

قَالَ مُجَاهِدٌ ﴿ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ ﴾ بَيْنَ السَّمَاءِ السَّابِعَةِ وَالأَرْضِ السَّابِعَةِ (اور فرشتے گواہ ہیں، بقول مجاہد ضمیر کو مرجع ساتوں آسمان اور زمینیں ہیں)

(أنزله بعلمه) سب کے ہاں یہی ہے تفسیر طبری میں یہ الفاظ نقل کیے: (أنزله إليك بعلم منه أنك خيرته من خلقه) ابن بطال کہتے ہیں انزال سے مراد انسانوں کو ان فروض کے معانی کا افہام ہے جو قرآن میں ہیں اس کے لئے انزال اجسامِ مخلوقہ کے انزال کی مانند نہیں کیونکہ قرآن نہ جسم ہے اور نہ مخلوق اھ، یہ ثانی کلامِ اہل سنت کے سلف وخلف کے ہاں متفق علیہ ہے اور جو اول ہے وہ اہلِ تاویل کے طریقہ پر ہے، سلف سے اس امر پر اتفاق منقول ہے کہ قرآن اللہ کی غیر مخلوق کلام ہے جسے حضرت جبرئیل نے اللہ سے تلقی کیا اور حضرت محمد ﷺ تک پہنچایا جنہوں نے اپنی امت کو اس کا ابلاغ کیا۔ (قال مجاهد يتنزل الأمر الخ) ابوذر کی سرخسی سے روایت میں بجائے (بين) کے (من) ہے اسے فریابی اور طبری نے ابن ابونجیح عن مجاہد کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا: (من السماء السابعة إلى الأرض السابعة) طبری نے ایک اور طریق کے ساتھ مجاہد سے نقل کیا کہ کعبہ ساتوں آسمانوں اور ساتوں زمینوں میں موجود چودہ بیوت (اللہ) میں سے ایک بیت ہے، قتادہ سے اس کا نحو منقول ہے (گویا ان کی رائے میں ہر آسمان اور ہر زمین میں ایک ایک خانۂ خدا ہے) اس کے تحت تین احادیث نقل کیں۔

علامہ انور باب قولہ (أنزله بعلمه الخ) کی بابت کہتے ہیں انزال صفتِ باری تعالی ہے اور یہ مخلوق نہیں حالانکہ یہ حادث ہے، اس میں اشارہ ہے کہ میرا قرآن کے کلام اللہ ہونے پر ایمان ہے اور یہ ان کے ملحظین کا جزوِ اول ہے یعنی قرآن اللہ کیلئے صفت ہے اور اس پر وارد جو ہے وہ ہمارا فعل ہے اور وہ مخلوق اور حادث ہے اور یہ جزوِ ثانی ہے۔

- 7488حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا أَبُو الأَحْوَصِ حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ الْهَمْدَانِيُّ عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَا فُلاَنُ إِذَا أَوَيْتَ إِلَى فِرَاشِكَ فَقُلِ اللَّهُمَّ أَسْلَمْتُ نَفْسِي إِلَيْكَ وَوَجَّهْتُ وَجْهِي إِلَيْكَ وَفَوَّضْتُ أَمْرِي إِلَيْكَ وَأَلْجَأْتُ ظَهْرِي إِلَيْكَ رَغْبَةً وَرَهْبَةً إِلَيْكَ لاَ مَلْجَأَ وَلاَ مَنْجَا مِنْكَ إِلاَّ إِلَيْكَ آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ وَبِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ فَإِنَّكَ إِنْ مُتَّ فِي لَيْلَتِكَ مُتَّ عَلَى الْفِطْرَةِ وَإِنْ أَصْبَحْتَ أَصَبْتَ أَجْرًا

.أطرافه 247، 6311، 6313، - 6315 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۱۰،ص: ۱۶۱)

اس کی مفصل شرح کتاب الادعیۃ میں گزری یہاں اس کے جملہ: (آمنت بکتابك الذی أنزلت) سے غرضِ ترجمہ ہے۔

- 7489حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي أَوْفَى قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ الأَحْزَابِ اللَّهُمَّ مُنْزِلَ الْكِتَابِ سَرِيعَ الْحِسَابِ اهْزِمِ الأَحْزَابَ وَزَلْزِلْ بِهِمْ

.أطرافه 2933، 2965، 3025، 4115، - 6392 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص: ۴۳۶)

7489م -زَادَ الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي خَالِدٍ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ

کتاب الجہاد میں یہ مشروحا گزری۔(اللهم منزل الكتاب) سے غرضِ ترجمہ ہے۔(زلزلھم) سرخسی کے ہاں:(و زلزل بھم) ہے۔(زاد الحمیدی الخ) زیادت سے مراد حمیدی کی روایت میں سفیان، اسماعیل اور عبداللہ کے لئے واقع تصریحِ تحدیث ہے برخلاف روایتِ قتیبہ کے کہ اس میں تینوں مواضع میں عنعنہ ہے! حمیدی نے اپنی مسند میں اسی طرح نقل کیا اسی طرح ابونعیم نے مستخرج میں ان کے طریق سے اور کہا بخاری نے قتیبہ اور حمیدی سے اس کی تخریج کی ہے اس کا ظاہر یہ ہے کہ بخاری نے تینوں سے اکٹھی روایت نقل کی لیکن ایسا نہیں۔

- 7490حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ عَنْ هُشَيْمٍ عَنْ أَبِي بِشْرٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ﴿ وَلاَ تَجْهَرْ بِصَلاَتِكَ وَلاَ تُخَافِتْ بِهَا ﴾ قَالَ أُنْزِلَتْ وَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مُتَوَارٍ بِمَكَّةَ فَكَانَ إِذَا رَفَعَ صَوْتَهُ سَمِعَ الْمُشْرِكُونَ فَسَبُّوا الْقُرْآنَ وَمَنْ أَنْزَلَهُ وَمَنْ جَاءَ بِهِ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿ وَلاَ تَجْهَرْ بِصَلاَتِكَ وَلاَ تُخَافِتْ بِهَا ﴾ لاَ تَجْهَرْ بِصَلاَتِكَ حَتَّى يَسْمَعَ الْمُشْرِكُونَ وَلاَ تُخَافِتْ بِهَا عَنْ أَصْحَابِكَ فَلاَ تُسْمِعُهُمْ ﴿ وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلاً ﴾ أَسْمِعْهُمْ وَلاَ تَجْهَرْ حَتَّى يَأْخُذُوا عَنْكَ الْقُرْآنَ

.أطرافه 4722، 7525، - 7547 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۷،ص:۳۳۸)

تفسیر سورۃ سبحان میں اس کی شرح گزری،(أنزلت) مرادِ ترجمہ ہے،قرآن میں أنزل اور تنزیل کے ساتھ مصرح آیات کثیر تعداد میں ہیں، راغب کہتے ہیں انزال اور تنزیل کے مابین وصفِ قرآن و ملائکہ میں فرق یہ ہے کہ تنزیل اس موضع کے ساتھ مختص ہے جو متفرقا اور یکے بعد دیگرے اس کے انزال کی طرف اشارت کناں ہے جب کہ انزال اس سے اعم ہے، اسی سے یہ آیت ہے: إِنَّا أَنْزَلْنَٰهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ) بقول راغب یہاں تنزیل کی بجائے انزال کے ساتھ تعبیر کیا کیونکہ قرآن یکبارگی آسمانِ دنیا کی طرف نازل کیا گیا پھر وہاں سے آہستہ آہستہ کر کے اتارا گیا، اسی سے یہ قولہ تعالیٰ ہے:(حم وَالْكِتٰبِ الْمُبِيْنِ إِنَّا أَنْزَلْنٰهُ فِيْ لَيْلَةٍ مُّبٰرَكَةٍ) [الدخان : ۱۔۳]ثانی سے یہ آیت: (وَقُرْاٰنًا فَرَقْنٰهُ لِتَقْرَاَهٗ عَلَى النَّاسِ عَلٰى مُكْثٍ وَّنَزَّلْنٰهُ تَنْزِيْلًا)[

الإسراء : ١٠٦] تفصیل کی تائید یہ قولہ تعالی کرتا ہے: (يَاَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوٓا اٰمِنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَالْكِتٰبِ الَّذِيْ نَزَّلَ عَلٰى رَسُوْلِهٖ وَالْكِتٰبِ الَّذِيٓ اَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ)[النساء: ١٣٦] تو پہلی جگہ قرآن جب کہ دوسری جگہ دیگر کتب مراد ہیں اور قرآن چونکہ مفرقاً حسبِ ضرورت نازل ہوا ہے تو اس کے لئے: (نزل) استعمال کیا جب کہ باقیوں کے لئے: (أنزل) چونکہ وہ دفعۃً واحدۃً (یعنی یکبارگی میں) نازل کی گئیں تھیں، اس تفصیلِ مذکور پر یہ آیت وارد ہے: (وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْاٰنُ جُمْلَةً وَّاحِدَةً)[الفرقان: ٣٢] اس کا جواب دیا گیا کہ یہاں أنزل کی جگہ نزل کا اطلاق ہے! کہتے ہیں اگر یہ تاویل نہ کریں تو یہ قولہ: (جُمْلَةً وَّاحِدَةً) کے لئے متدافع ہو، اس قائل نے اس امر پر بناء کی ہے کہ (نزل)تفریق کو مقتضی ہے تو یہ ماذکر کے ادعاء کامحتاج ہے وگرنہ ان کے غیر نے کہا ہے کہ تصعیف حقیقتِ تکثیر کو مستلزم نہیں بلکہ تعظیم کے لئے وارد ہوتی ہے اور یہ معنوی طور پر حکمِ تکثیر میں ہے تو اس سے اشکال دور ہوجاتا ہے۔

35 - باب قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَى ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللّٰهِ﴾
(خود بدلتے نہیں قرآن کو بدل دیتے ہیں)

﴿ لَقَوْلٌ فَصْلٌ ﴾ حَقٌّ ﴿ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ ﴾ بِاللَّعِبِ (فصل یعنی حق اور ہزل یعنی کھیل تماشہ)

ابن بطال لکھتے ہیں اس ترجمہ اور اس کی احادیث کے ساتھ وہی مراد ہے جو ماقبل ابواب میں مطمحِ نظر تھا کہ اللہ کی کلام اس کے ساتھ قائم صفت ہے اور وہ ازل سے متکلم ہے اور ہمیشہ رہے گا پھر آیت کے شانِ نزول کے بیان میں شروع ہوئے ظاہر یہ ہے کہ ان کی غرض یہ ہے کہ کلام اللہ قرآن کے ساتھ مختص نہیں تو یہ ایک ہی نوع نہیں جیسا کہ اس کے قائلین سے اس کا نقل گزرا اور اگرچہ یہ غیر مخلوق ہے اور وہ اس کی قائم بہ صفت ہے تو وہ جس پر چاہتا ہے اس کا القاء کرتا ہے احکامِ شرعیہ میں ان کی حاجت اور دیگر مصالح کے پیشِ نظر، احادیثِ باب اس مراد میں تقریباً تصریح کرتی ہیں۔(إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ الخ) ابوذر کے ہاں یہی ہے دیگر کے ہاں شروع میں (إنه)ساقط ہے ماسوائے ابوذر کے سب کے ہاں (حق) بغیر الف لام کے ہے مروزی کے نسخہ سے یہ ساقط ہے، یہ تفسیرِ مذکور ابوعبیدہ کی کلام سے ماخوذ ہے انہوں نے کتاب المجاز میں آیت (وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ) کی بابت لکھا ای (ماهو باللعب) اور حق سے مراد (الشيء الثابت الذي لايزول) (یعنی نہ زائل ہونے والی ثابت شئ) اسی سے اس آیت سے ترجمہ میں مذکور کے ساتھ مناسبت ظاہر ہوتی ہے، اس کے تحت سترہ روایات نقل کیں اکثر حضرت ابوہریرہ کی روایت سے ہیں اور اکثر مکرر ہیں۔

علامہ انور باب(يريدون أن يبدلوا كلام الله الخ) کی نسبت سے لکھتے ہیں یہاں دو امور ہیں ایک کلام اللہ اور یہ اللہ کیلئے صفت ہے، کون اس کے تبدیل وتغییر پر متمکن ہوسکتا ہے اور دوم ہمارا فعل، اور یہ ہے جس میں تبدیل کا ارادہ کیا پس مورد اپنی جگہ محفوظ (اور غیر متبدل) ہے جبکہ وارد متغیر ومتبدل ہے، اشکال صرف اشتراکِ اسم کی جہت سے ہے تو وہ ہمارے لئے صفت ہے اسے بھی قرآن کہا جائے گا جیسا کہ اس کا اطلاق اس پر بھی ہے جو اللہ کیلئے صفت ہے، اول مخلوق، مکوّن، متبدل اور متغیر ہے بخلاف ثانی کے اور جو امعانِ نظر نہیں کرتا اس پر یہ صورتحال اشتراکِ اسم کے مدنظر ملتبس ہوجاتی ہے تو ہمارے ہاں کے قرآن (یعنی قراءت) کی

صفات کو وہ اللہ کے ہاں موجود قرآن پر چسپاں کر دیتا ہے حالانکہ مخلوق جو ہے وہ عباد کیلئے مفعولِ مطلق ہے یعنی ان کیلئے فعل اور قراءت ہے اور جو مفعول بہ ہے وہ محدث غیر مخلوق ہے اور رب تعالی کی صفت ہے تو مصنف نے ذکرِ تبدیل کی طرف اشارہ دیا کہ جس کی طرف تغییر سرایت کرتی ہے وہ اللہ کی صفت میں سے کیونکر ہو سکتا ہے؟ کیونکہ اللہ تعالیٰ غیر متغیر ومتبدل ہے پھر مصنف نے اس باب میں کثیر احادیث تخریج کیں جو ان کے اقرار بکلام اللہ پر دال ہیں البتہ وہ اس کا افصاح نہیں چاہتے تو ہر حدیث میں اللہ کی کلام کا ذکر ہے۔

- 7491 حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يُؤْذِينِي ابْنُ آدَمَ يَسُبُّ الدَّهْرَ وَأَنَا الدَّهْرُ بِيَدِي الْأَمْرُ أُقَلِّبُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ

طرفاه 4826، - 6181 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص: ۵۵۰)

(قال الله الخ) یہاں اس سے غرض قول کی اللہ کی طرف اسناد ہے۔ (یؤذینی) یعنی میری طرف منسوب کرتا ہے وہ جو میری شان کے لائق نہیں، تفسیر سورۃ الجاثیہ میں دیگر مباحث کے ساتھ اس کے لئے ایک اور توجیہہ بھی مذکور گزری ہے، یہ قدسی احادیث میں سے ہے اسی طرح آمدہ چار روایات بھی۔

- 7492 حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الصَّوْمُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ يَدَعُ شَهْوَتَهُ وَأَكْلَهُ وَشُرْبَهُ مِنْ أَجْلِي وَالصَّوْمُ جُنَّةٌ وَلِلصَّائِمِ فَرْحَتَانِ فَرْحَةٌ حِينَ يُفْطِرُ وَفَرْحَةٌ حِينَ يَلْقَى رَبَّهُ وَلَخُلُوفُ فَمِ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ رِيحِ الْمِسْكِ .

أطرافه 1894، 1904، 5927، - 7538 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳، ص: ۵۲)

کتاب الصیام میں اس کی مفصل شرح گزری، ابونعیم شیخ بخاری سے مراد مشہور کوفی حافظ فضل بن دکین ہیں جو ان کے قدمائے شیوخ میں سے ہیں، دوسرے ابونعیم جو الحلیہ اور مستخرج کے مصنف ہیں وہ متاخرین میں سے ہیں۔ (حدثنا الأعمش) ابن سکن کے ہاں ابونعیم اور اعمش کے درمیان سفیان ثوری کا واسطہ بھی مزاد ہے بقول جیانی صواب وہ جو دیگر ناقلین نے ذکر کیا، قابسی کی ابوزید مروزی سے نقلِ جامع بخاری میں یہ الفاظ ہیں: (حدثنا ابو نعيم أراه حدثنا سفيان الثورى حدثنا محمد) یہ ہمزہ کی پیش کے ساتھ ہے بمعنی اظن، ابونعیم نے اعمش سے بلا واسطہ بھی سماعِ احادیث کیا ہے اور دونوں سفیانوں کے واسطہ سے بھی لیکن یہاں مذکور سفیان جزماً ثوری ہیں، بتقدیر ثبوت (أراه) کے قائل محتمل ہے کہ بخاری ہوں اور یہ بھی محتمل ہے کہ ان کے بعد کوئی راوی یا ناقل ہو اور یہی راجح ہے، ابونعیم نے اسے مستخرج میں حارث بن ابو اسامہ عن ابونعیم عن اعمش سے تخریج کیا اور یہ ابونعیم کے لئے اس جامع صحیح (کی روایت کے استخراج کے ضمن) میں اعلی ترین اسانید میں سے ہے۔

- 7493 حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ بَيْنَمَا أَيُّوبُ يَغْتَسِلُ عُرْيَانًا خَرَّ عَلَيْهِ رِجْلُ جَرَادٍ مِنْ ذَهَبٍ

فَجَعَلَ يَحْثِي فِي ثَوْبِهِ فَنَادَى رَبُّهُ يَا أَيُّوبُ أَلَمْ أَكُنْ أَغْنَيْتُكَ عَمَّا تَرَى قَالَ بَلَى يَا رَبِّ وَلَكِنْ لاَ غِنَى بِي عَنْ بَرَكَتِكَ .

طرفاه 279، - 3391 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ۹۲)

یہ کتاب الطہارہ میں گزری (فناداہ ربہ) سے غرضِ ترجمہ ہے۔

- 7494 حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الأَغَرِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ يَتَنَزَّلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الآخِرُ فَيَقُولُ مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ .

طرفاه 1145، - 6321 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۱۰، ص: ۱۸۶)

(یتنزل ربنا) اکثر کے ہاں یہی تاء دتشدید کے ساتھ ہے ابوذر کی مستملی اور سرخسی سے روایت میں (ینزل) ہے، کتاب التہجد کے باب (الدعاء فی الصلاۃ فی آخرالیل) میں اس کی شرح گزری، الدعوات میں اس پر یہ ترجمہ قائم کیا تھا: (الدعاء نصف اللیل) وہیں ترجمہ کی حدیثِ باب کے ساتھ مناسبت کا ذکر گزرا حالانکہ اس کے الفاظ ہیں: (حین یبقی ثلث اللیل) احادیثِ صفات کی بابت اختلاف کا بیان کتاب التوحید کے اوائل میں باب (وکان عرشه علی الماء) میں گزرا، غرض ترجمہ اس کے جملہ: (فیقول من یدعونی) سے ہے اور یہ ظاہر فی المراد ہے چاہے منادی اللہ کے امر سے کوئی فرشتہ ہو یا نہیں کیونکہ مراد اس کی طرف قول کی نسبت کا اثبات ہے اور یہ دونوں صورتوں میں حاصل ہے، کتاب التہجد میں اس زیادت کی تخریج کرنے والوں کا ذکر کر چکا ہوں جس میں تصریح ہے کہ اللہ فرشتہ کو منادی کرنے کا حکم دے گا (بقول محشی یہ زیادت نسائی نے عمل الیوم واللیلۃ میں ابو اسحاق سبیعی کے طریق سے نقل کی، بڑھاپے میں ان کی یاداشت خراب ہوگئی تھی اس باعث انہیں [محدثین نے] ترک کر دیا تھا ان کی روایت باب کی حدیثِ ابو ہریرہ میں مذکور کے معارض نہیں ہے جیسا کہ ابن عبدالبر نے اس پر صاد کیا ابو عباس ابن تیمیہ نے شرح وسط کے ساتھ اپنی شرح المانع لحدیث النزول میں بحث کی ہے تو واجب اس کا اثبات ہے اس وجہ پر جو اللہ کے لئے لائق ہے بغیر تحریف، تعطیل..........الخ)

ابن حزم نے نزول کی یہ تاویل کی کہ یہ ایک فعل ہے جسے اللہ تعالیٰ آسمانِ دنیا میں بروئے کار لاتا ہے (کالفتح لقبول الدعاء) (یعنی جیسے قبولیتِ دعا کی کوئی کھڑکی کھول دی جائے) اور یہ ساعت قبولیت کا مظان ہے اور یہ لغت میں معہود ہے (محشی لکھتے ہیں ابن حزم کی نزول کے لئے یہ تاویل باطل ہے جیسے قدمائے متکلمین کی استواء کی تاویل کہ وہ ایک فعل ہے جو اللہ تعالیٰ عرش میں بروئے کار لاتا ہے، واجب یہ ہے کہ اللہ کی ان صفات کے ان کے حقائق پر ایمان کا اثبات ہو اس وجہ پہ جو اس کی جلالتِ شان کے لائق ہو بغیر تعطیل ....الخ ! پس اللہ حقیقۃً نازل ہوتا ہے اور عرش پر اس کا استواء بھی حقیقی ہے جیسے اس کا آنا، جانا، غضب، رضا، سخط اور محبت حقیقت پر مبنی ہے! ہم اس کے معنی کا ادراک تو کرتے ہیں مگر اس کی کیفیت کا احاطہ نہیں کر سکتے)

تم کہتے ہو (فلان نزل لی عن حقه) یعنی اپنا حق ہبہ کر دیا، کہتے ہیں اس کے صفت کے فعل ہونے کی دلیل وقتِ معین

کے ساتھ اسے معلق کرنا ہے اور جولم یزل ہو وہ زمان کے کے ساتھ متعلق نہیں ہوسکتا تو یہ کہنا صحیح ہے کہ یہ حادث فعل ہے! شیخ الاسلام ابو اسماعیل ہروی نے جو اثبات میں مبالغہ کرنے والوں میں سے ہیں حتی کہ بعض نے اس وجہ سے ان میں طعن کیا، اپنی کتاب الفاروق میں اس حدیث کے لئے ایک باب باندھا ہے اور اسے کثیر طرق سے وارد کیا پھر کئی ایسے طرق ذکر کئے جن کی بابت زعم کیا کہ یہ تاویل کے قابل نہیں مثلا عطاء مولی ام ضبہ عن ابو ہریرہ کی روایت جس میں یہ الفاظ ہیں: (إذا ذهب ثلث الليل) یہ زیادت بھی کی: (فلايزال بها حتى يطلع الفجر فيقول هل من داع يستجاب له) اسے نسائی اور ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں محمد بن اسحاق کی روایت سے تخریج کیا اور ان میں اختلاف ہے اور ابن مسعود کی حدیث جس میں ہے: (فإذا طلع الفجر صعد إلى العرش) اسے ابن خزیمہ نے ابراہیم ہجری کی روایت سے نقل کیا اور اس میں مقال ہے، ابو اسماعیل نے اسے ایک اور طریق کے ساتھ ابن مسعود سے ان الفاظ سے نقل کیا کہ بنی سلیم کا ایک شخص نبی کریم کے پاس آیا اور کہا: (علمني) تو یہی حدیث ذکر کی اور اس میں ہے: (فإذا انفجر الفجر صعد) یہ عون بن عبداللہ بن عتبہ بن مسعود (عن عم أبيه) سے روایت میں ہے مگر ان کا اپنے عم ابیہ سے سماع ثابت نہیں، اسی طرح عبادہ بن صامت کی روایت اور اس کے آخر میں ہے: (ثم يَعْلُوْ رَبُّنا على كرسيه) یہ اسحاق بن یحی عن عبادہ کی روایت سے ہے لیکن ان کا بھی حضرت جابر سے سماع ثابت نہیں، یہ الفاظ ذکر کئے: (ثم يعلو ربنا إلى السماء العلياء إلى كرسيه) یہ محمد بن اسماعیل بن جعفر عن عبداللہ بن سلمہ بن اسلم کی روایت سے ہے اور دونوں میں مقال ہے، ابو الخطاب کی حدیث سے نقل کیا کہ انہوں نے آپ سے وتر کے بارہ میں سوال کیا تو وتر کا ذکر کیا ور آخر میں ہے: (حتى إذا طلع الفجر ارتفع) یہ ثویر بن ابو فاختہ کی روایت سے ہے اور یہ ضعیف ہیں تو یہ سب طرق ضعیف ہیں،

بتقدیر ثبوت ان کا قول کہ یہ قابلِ تاویل نہیں مقبول نہیں کہ ان کا محصل نزول کے بعد ذکرِ صعود ہے تو جیسے نزول قابلِ تاویل ہے اسی طرح صعود کے لئے بھی یہ تاویل سے مانع نہیں اور تسلیم اسلم ہے (بقول محشی نزول وعلو کی ان کی غیرِ حقیقت پر تاویل جائز نہیں، استسلام اور انقیاد اگر اللہ اور اس کے رسول کی جہت سے وارد ہو تب تو اہلِ ایمان پر یہ واجب ہوگا، یہ دراصل اس کے بعض کے ساتھ ایمان اور کیفیت کی اللہ طرف تفویض ہے نہ کہ دعوائے تسلیم کا نام لے کر سب کی اللہ کی طرف تفویض کر دینا تو واجب تفویضِ کیفیت ہے نہ کہ تفویضِ معنی)

اپنی کتاب کے آخر میں۔جیسا کہ گزرا، بڑی عمدہ بات کہی ہے تو صفات سے وارد کی طرف اشارہ کیا اور یہ سب تقریبی ہیں نہ کہ تمثیلی، اور مذاہبِ عرب میں بڑی وسعت ہے، کسی امرِ بین کو (كالشمس)سخی کو (كالريح) اور حق کو (كالنهار) کہتے ہیں اور اس سے ان کی مراد تحقیقِ اشتباہ نہیں بلکہ تحقیقِ اثبات اور تقریب علی الافہام، اہلِ معقول کے نزدیک پانی مشابہت کے لحاظ سے صخر (یعنی چٹان) کے ساتھ ابعد الاشیاء ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے سورہ ہود میں کہا: (فِيْ مَوْجٍ كَالْجِبَالِ) [۴۲] تو عظمت وعلو مراد ہے نہ کہ فی الحقیقت مشابہت، عرب صورت کو چاند وسورج اور لفظ کو جادو کے ساتھ تشبیہ دیتے تھے اسی طرح جھوٹے وعدوں کو ہواؤں کے ساتھ اور اس میں سے کچھ بھی کذب شمار نہیں کرتے تھے اور نہ موجبِ حقیقت۔

- 7495حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ أَنَّ الأَعْرَجَ حَدَّثَهُ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا

هُرَيْرَةَ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ نَحْنُ الآخِرُونَ السَّابِقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ .

أطرافه 238، 876، 896، 2956، 3486، 6624، 6887، 7036 (یہ ایک حدیث کا اول حصہ ہے جسے کئی مواضع میں نقل کیا ل معنی ہے، ہم زمانہ میں آخری امت ہیں لیکن قیامت کے روز درجہ میں اول ہونگے)

- 7496 وَبِهَذَا الإِسْنَادِ قَالَ اللَّهُ أَنْفِقْ أُنْفِقْ عَلَيْكَ

أطرافه 4684، 5352، 7411، - 7419 (یعنی اللہ کہتا ہے خرچ کرو میں تم پہ خرچ کروں گا)

(نحن الآخرون الخ) کتاب الدیات کے باب (من أخذ حقه أو اقتص) میں اس حدیث کو اس عبارت کے ساتھ شروع کرنے کی حکمت بیان ہوئی، اس کا حاصل یہ تھا کہ یہ ان کے نسخہ میں پہلی حدیث تھی تو بخاری بسا اوقات جب اس (نسخہ) کی کوئی حدیث نقل کرتے تو اس کی پہلی حدیث میں سے ایک حصہ ذکر کرتے پھر وہ حدیث جس کا ایراد مقصود ہو اور کبھی ایسا نہ بھی کرتے تھے، اس حدیث میں بعینہ دونوں امر واقع ہوئے ہیں تو یہ قدر یعنی قولہ: (أنفق أنفق عليك) ایک طویل حدیث کا طرف ہے جسے بتمامہ تفسیر سورۃ ہود میں نقل کیا اور اس میں ہے: (وقال يَدُ الله مَلْآى لا يغيضها نفقة) اس قدرِ حدیث کو علیحدہ کر کے باب (لما خلقت بيدى) میں نقل کیا تو اس کے شروع میں (يد الله ملآى) ذکر کیا لیکن یہاں مذکور اول حصہ: (نحن الآخرون الخ) ذکر نہ کیا اور نہ یہ: (أَنفِقْ أُنفِق عليك) یہاں اس کے اس حصہ پر اقتصار کیا، مزی نے اطراف کے ترجمہ شعیب بن ابوحمزہ میں بخاری کی التوحید اور التفسیر کے حوالے سے منقول ابوزناد عن اعرج عن ابوہریرہ والی روایت بتمامہ ابوالیمان عن شعیب سے نقل کی اور ان کے اطلاق سے بظاہر لگتا ہے کہ التوحید میں اسی طرح کا سیاق ہے جو التفسیر میں ہے مگر ایسا نہیں، اس حدیث سے غرض اس قول کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت ہے یعنی (أنفق الخ) کی اور یہ قدسی احادیث میں سے ہے۔

- 7497 حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا ابْنُ فُضَيْلٍ عَنْ عُمَارَةَ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ فَقَالَ هَذِهِ خَدِيجَةُ أَتَتْكَ بِإِنَاءٍ فِيهِ طَعَامٌ أَوْ إِنَاءٍ فِيهِ شَرَابٌ فَأَقْرِئْهَا مِنْ رَبِّهَا السَّلاَمَ وَبَشِّرْهَا بِبَيْتٍ مِنْ قَصَبٍ لاَ صَخَبَ فِيهِ وَلاَ نَصَبَ

طرفه - 3820 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص:۵۳۲)

ابن فضیل سے محمد اور عمارہ سے مراد ابن قعقاع بن شبرمہ ہیں۔ (فقال هذه خديجة) یہاں مختصراً ذکر کیا، قائل حضرت جبریل ہیں جیسا کہ اواخر المناقب کے باب (تزويج خديجة) میں قتیبہ بن سعد بن فضیل سے اسی سند کے ساتھ ابوہریرہ سے روایت گزری، اس سے ظاہر ہوا کہ کرمانی کا جزم سے اس حدیث کو موقوف قرار دینا مردود ہے۔ (أتتك) مستملی کے نسخہ میں یہاں (تأتيك) ہے وہاں (أتت) تھا بغیر ضمیر کے۔

(فيه طعام أو إناء الخ) اصیلی اور ابوذر کے ہاں یہی ہے ابوذر کی روایتِ بخاری میں ہے: (أو إناء فيه شراب) دیگر کے ہاں بھی یہی ہے وہاں ان الفاظ کے ساتھ گزری: (إدام أوطعام أوشراب) کرمانی کہتے ہیں قولہ: (بإناء فيه طعام أو إناء) راوی کا شک ہے کہ آیا طعام کا لفظ بھی کہا تھا یا صرف (إناء) ، (أو شراب) میں پیش اور زیر جائز ہے۔ (فأقرئها) روایتِ قتیبہ میں ہے: (

فإذا هي أتتك فاقرأ عليها) اس کے مباحث مذکورہ باب میں ذکر کئے، غرضِ ترجمہ (فأقرئها من ربها السلام) سے ہے وہاں حضرت عائشہ کی روایت بھی گزری تھی جس میں تھا کہ اللہ نے آپ کو حکم دیا ہے کہ (أن يبشرها ببيت من قصنب) قصب سے مراد کی شرح گزری اور ترجمہ کے ساتھ اس کی مطابقت (اقرأ السلام) کی جہت سے ہے تو یہ ان پر تسلیم کے معنی میں ہے۔

- 7498حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ أَسَدٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ قَالَ اللَّهُ أَعْدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لاَ عَيْنٌ رَأَتْ وَلاَ أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلاَ خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ .

أطرافه 3244، 4779، - 4780 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص: ۷۳۰)

یہ بھی احادیثِ قدسیہ میں سے ہے۔(لعبادی) میں اضافت برائے تشریف ہے، اس کی شرح تفسیر سورہ السجدہ میں گزری وہاں اس کا سیاق اتم تھا۔

- 7499حَدَّثَنَا مَحْمُودٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ أَخْبَرَنِي سُلَيْمَانُ الأَحْوَلُ أَنَّ طَاوُسًا أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا تَهَجَّدَ مِنَ اللَّيْلِ قَالَ اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ قَيِّمُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلَكَ الْحَمْدُ أَنْتَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَنْ فِيهِنَّ أَنْتَ الْحَقُّ وَوَعْدُكَ الْحَقُّ وَقَوْلُكَ الْحَقُّ وَلِقَاؤُكَ الْحَقُّ وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ وَالنَّبِيُّونَ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ حَقٌّ اللَّهُمَّ لَكَ أَسْلَمْتُ وَبِكَ آمَنْتُ وَعَلَيْكَ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْكَ أَنَبْتُ وَبِكَ خَاصَمْتُ وَإِلَيْكَ حَاكَمْتُ فَاغْفِرْ لِي مَا قَدَّمْتُ وَمَا أَخَّرْتُ وَمَا أَسْرَرْتُ وَمَا أَعْلَنْتُ أَنْتَ إِلَهِي لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنْتَ

. أطرافه 1120، 6317، 7385، - 7442 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

یہ باب (خلق السموات الخ) میں گزری ، یہاں(وقولك الحق) مرادِ ترجمہ ہے پہلے گزرا کہ حق سے مراد (اللازم الثابت) ہے۔

- 7500حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ النُّمَيْرِيُّ حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ يَزِيدَ الأَيْلِيُّ قَالَ سَمِعْتُ الزُّهْرِيَّ قَالَ سَمِعْتُ عُرْوَةَ بْنَ الزُّبَيْرِ وَسَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ وَعَلْقَمَةَ بْنَ وَقَّاصٍ وَعُبَيْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ حَدِيثِ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ حِينَ قَالَ لَهَا أَهْلُ الإِفْكِ مَا قَالُوا فَبَرَّأَهَا اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكُلٌّ حَدَّثَنِي طَائِفَةً مِنَ الْحَدِيثِ الَّذِي حَدَّثَنِي - عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ وَلَكِنْ وَاللَّهِ مَا كُنْتُ أَظُنُّ أَنَّ اللَّهَ يُنْزِلُ فِي بَرَاءَتِي وَحْيًا يُتْلَى وَلَشَأْنِي فِي نَفْسِي كَانَ أَحْقَرَ مِنْ أَنْ يَتَكَلَّمَ اللَّهُ فِيَّ بِأَمْرٍ يُتْلَى وَلَكِنِّي كُنْتُ أَرْجُو أَنْ

يَرَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي النَّوْمِ رُؤْيَا يُبَرِّئُنِي اللَّهُ بِهَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿ إِنَّ الَّذِينَ جَاءُ وا بِالإِفْكِ ﴾ الْعَشْرَ الآيَاتِ .

أطرافه 2593، 2637، 2661، 2688، 2879، 4025، 4141، 4690، 4749، 4750، 4757، 5212، 6662، 6679، 7369، 7370، 7545 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

افک بارے میں حدیثِ عائشہ کا ایک حصہ نقل کیا اسی اسناد کے ساتھ اس کے کئی حصے چھ مواضع میں گزرے ہیں مثلا الجہاد، الشہادات، اور التفسیر میں، الشہادات اور تفسیر سورۃ النور میں تاماً گزری اور وہیں مشروح ہوئی، ترجمہ کے ساتھ مناسبت (يتكلم الله) سے ہے۔

- 7501 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا الْمُغِيرَةُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ يَقُولُ اللَّهُ إِذَا أَرَادَ عَبْدِي أَنْ يَعْمَلَ سَيِّئَةً فَلاَ تَكْتُبُوهَا عَلَيْهِ حَتَّى يَعْمَلَهَا فَإِنْ عَمِلَهَا فَاكْتُبُوهَا بِمِثْلِهَا وَإِنْ تَرَكَهَا مِنْ أَجْلِي فَاكْتُبُوهَا لَهُ حَسَنَةً وَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَعْمَلَ حَسَنَةً فَلَمْ يَعْمَلْهَا فَاكْتُبُوهَا لَهُ حَسَنَةً فَإِنْ عَمِلَهَا فَاكْتُبُوهَا لَهُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا إِلَى سَبْعِمِائَةِ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ کہتے ہیں رسول اللہ نے فرمایا اللہ تعالیٰ فرماتا ہے جب میرا بندہ برائی کرنے کا ارادہ کرلے تو (اے فرشتو!) تم اسے مت لکھو جب تک کہ وہ اس کو کرے نہیں، اگر کرے تو ایک برائی لکھو اور اگر میرے خوف سے یہ ارادہ ترک کر دے تو اسے بھی ایک نیکی لکھ لو اور جب وہ کوئی نیکی کرنے کا ارادہ کرے اور اسے کرے نہیں تو اسے بھی نیکی لکھ لو اور پھر اگر اسے کرے تو اس کو (یعنی اسکا ثواب) دس گنا سے لے کر سات سو گنا تک لکھو۔

یہ الرقاق کے باب (مَنْ هَمَّ بحسنة أو سيئة) میں مشروحا گزری، یہ بھی قدسی احادیث میں سے ہے اسی طرح آمدہ چاروں بھی، باب کے لئے مناسبت بھی ظاہر ہے۔ (فإذا عملها) نسخۂ کشمیہنی میں (فإن) ہے آخر میں قولہ: (إلى سبعمائة) ابوذر عن سرخسی کے نسخہ میں (ضعف) بھی ہے اور یہ الرقاق کی حدیثِ ابن عباس کے آخر میں سب کے ہاں ثابت ہے، قولہ: (فلا تكتبوها حتى يعملها) میں موجود غایت اور قولہ: (فإذا عملها فاكتبوها له بمثلها) کے مفہوم سے ان حضرات نے استدلال کیا ہے جو قائل ہیں کہ فعلِ معصیت پر عزم بطور برائی کے نہیں لکھا جاتا حتی کہ عمل واقع ہو چاہے آغاز کے ساتھ! وہیں اس بارے بسط کے ساتھ بحث گزری۔

مولانا انور (وإن تركها من أجلي فاكتبوها له حسنة) کے تحت لکھتے ہیں عام روایات میں لفظ اس طرح ہے: (فإن لم يعملها الخ) اور یہ سلبِ بسیط پر بھی صادق ہے اور اس میں اجر معقول نہیں اور میں کہہ چکا ہوں کہ اس سے مراد اختیار کے ساتھ ترکِ عمل ہے کیونکہ کسی شئ پر عدم عمل کا عرف میں اطلاق اس شکل میں ہوتا ہے کہ اگر اپنے اختیار سے اس کا ترک کیا ہو تو (لم يعملها) کا معنی ہے کہ اختیار کے ساتھ نہ کیا تب اس پر اجر (کا اعطاء) معقول ہے اور اس روایت میں تصریح ہے اس امر کی جو پہلے بیان کر چکا ہوں کہ قولہ (تركها من أجلي) اس سے اختیار پر دال اور اس کے لئے نصوحِ نیت سمجھانے والی ہے۔

- 7502حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي مُزَرِّدٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ فَلَمَّا فَرَغَ مِنْهُ قَامَتِ الرَّحِمُ فَقَالَ مَهْ قَالَتْ هَذَا مَقَامُ الْعَائِذِ بِكَ مِنَ الْقَطِيعَةِ فَقَالَ أَلَا تَرْضَيْنَ أَنْ أَصِلَ مَنْ وَصَلَكِ وَأَقْطَعَ مَنْ قَطَعَكِ قَالَتْ بَلَى يَا رَبِّ قَالَ فَذَلِكِ لَكِ ثُمَّ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾.

أطرافه 4830، 4831، 4832، - 5987 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷،ص:۵۵۷)

یہ کتاب الادب میں مشروحا گزری، شیخ بخاری ابن ابو اویس ہیں سلیمان سے مراد ابن بلال ہیں، اسماعیلی نے تصریحِ تحدیث کی ہے، باب (المشيئة والإرادة) میں ان کے لئے ایک حدیث گزری جس میں سلیمان اور ان کے مابین ان کے بھائی کا واسطہ داخل کیا تھا، نووی کہتے ہیں رحم جس کا وصل وقطع ہوتا ہے، معنوی اشیاء میں سے ہے جن سے کلام وتکلم متأتی نہیں کہ یہ قرابت داریاں ہیں جنہیں رحمِ واحد جمع رکھتا ہے تو یوں ایک دوسرے سے اتصال ہے تو مراد اس کی تعظیمِ شان اور صلہ رحمی کرنے والی کی فضیلت اور قطع رحمی کرنے والوں کے اثم کا بیان ہے تو عربوں کی معروف استعاراتی استعمال کے مطابق یہ کلام وارد ہوئی ہے، ان کے غیر نے کہا اسے اس کے ظاہر پر محمول کرنا جائز ہے اور معانی کا تجسُّد قدرت میں غیر ممتنع ہے۔

علامہ انور (قامت الرحم) کی نسبت کہتے ہیں میرے نزدیک یہ ایک طرح کی تجلی تھی۔

- 7503حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ صَالِحٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ قَالَ مُطِرَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ قَالَ اللَّهُ أَصْبَحَ مِنْ عِبَادِي كَافِرٌ بِي وَمُؤْمِنٌ بِي .

أطرافه 846، 1038، 4147 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۶،ص:۲۰۵)

زید بن خالد کی حدیث جو جہنی ہیں، الاستسقاء میں یہ تاماً مع الشرح گزری ہے، سفیان سے ابن عیینہ صالح سے ابن کیسان اور عبید سے مراد ابن عبداللہ بن عتبہ ہیں، اسے نسائی نے قتیبہ، اسماعیلی نے محمد بن عباد اور ابونعیم نے اسحاق بن ابراہیم سے تخریج کیا یہ تینوں سفیان سے اس کے راوی ہیں۔ (مطر النبی) میم کی پیش کے ساتھ یعنی آپ کی دعاء سے بارش واقع ہوئی یا اس لئے آپ کی طرف اس کی نسبت ہوئی کہ آپ کے من سوا آپ کیلئے تبع ہیں، کہا جاتا ہے: (مطرت السماء و أمطرت) دونوں ہم معنی ہیں، بعض کہتے ہیں ثلاثی رحمت اور رباعی عذاب (کی بارش) میں مستعمل ہے، بعض کا قول ہے کہ مطرت لازم اور أمطرت متعدی میں ہے۔

- 7504حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ قَالَ اللَّهُ إِذَا أَحَبَّ عَبْدِي لِقَائِي أَحْبَبْتُ لِقَاءَهُ وَإِذَا كَرِهَ لِقَائِي كَرِهْتُ لِقَاءَهُ

ترجمہ: ابو ہریرہ راوی ہیں کہ نبی اکرم نے فرمایا اللہ تعالی کہتا ہے جب کوئی بندہ میری ملاقات کو پسند کرتا ہے تو میں بھی اسکی ملاقات کو پسند کرتا ہوں اور اگر کوئی اسے ناپسند کرے تو مجھے بھی یہ ناپسند ہے۔

(إذا أحب عبدی لقائی) اس پر کتاب الرقاق کے باب (من أحب لقاء الله) میں مفصل بحث گزری، ابن عبدالبر وفاتِ نبوی کے وقت کے ساتھ اس کی تخصیص بارے وارد احادیث کا ذکر کر کے لکھتے ہیں یہ آثار دال ہیں کہ یہ حضورِ موت اور اس وقت کے مناظر کے معاینہ ومشاہدہ کے وقت ہوتا ہے اور یہ وہ لمحہ ہے جب درِ توبہ بند ہو جاتا ہے اگر پہلے توبہ نہیں کی ہے۔

- 7505حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ قَالَ اللَّهُ أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي

طرفاه 7405، - 7537

ترجمہ: ابو ہریرہ راوی ہیں کہ نبی اکرم نے فرمایا اللہ تعالی کہتا ہے میں اپنے بندے کے میری بابت اس کے ظن کے پاس ہوں۔

(قال الله أنا عند ظن الخ) یہ التوحید کے شروع کے باب(ویحذر کم الله الخ) میں گزری وہاں(یقول الله) تھا ،مزید یہ بھی تھا: (وأنا معه إذا ذکرنی)وہیں تشریح ہوئی۔

- 7506حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ قَالَ رَجُلٌ لَمْ يَعْمَلْ خَيْرًا قَطُّ فَإِذَا مَاتَ فَحَرِّقُوهُ وَاذْرُوا نِصْفَهُ فِي الْبَرِّ وَنِصْفَهُ فِي الْبَحْرِ فَوَاللَّهِ لَئِنْ قَدَرَ اللَّهُ عَلَيْهِ لَيُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا لاَ يُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ فَأَمَرَ اللَّهُ الْبَحْرَ فَجَمَعَ مَا فِيهِ وَأَمَرَ الْبَرَّ فَجَمَعَ مَا فِيهِ ثُمَّ قَالَ لِمَ فَعَلْتَ قَالَ مِنْ خَشْيَتِكَ وَأَنْتَ أَعْلَمُ فَغَفَرَ لَهُ .

طرفه 3481 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵،ص: ۱۸۷)

اس شخص کے قصہ میں جس نے وصیت کی تھی کہ اسے مرنے کے بعد جلا دیا جائے، الرقاق میں اس کی شرح گزری اور اس سے قبل بنی اسرائیل میں بھی، کچھ مباحث اس باب کے آخر میں آئیں گے۔ (لیجمع) مستملی اور کشمیہنی کے ہاں(فجمع) ہے۔

علامہ انور (لئن قدر الله الخ) کے تحت لکھتے ہیں جانو کہ اس امر میں علماء نے باہم اختلاف کیا کہ اثرِ نفخ فکِ نظم ہے یا عدمِ محض ہے، شیخ اکبر کی رائے ہے کہ ایک وقت ایسا آئے گا کہ بجز اللہ تعالی کے کوئی یہاں موجود نہ ہوگا اور عالم کلی طور پر عدمِ محض کی طرف متحول ہو جائے گا،(مولانا بدر عالم: لئن قدر الله الخ کی بابت لکھتے ہیں اس کی توجیہ میں لوگوں نے اضطراب کیا کہ اسکا قولِ مذکور اللہ تعالی کی قدرت بارے اس کے تردد پر دال ہے اور یہ بلا ریب کفر ہے تو کیسے اس کی مغفرت کر دی؟ عارف باللہ ابن ابو جمرہ نے اس کا جواب یہ دیا۔۔۔۔(یہ فتح الباری کے حوالے سے مذکور ہو چکا) شیخ (یعنی علامہ انور) نے اکفار الملحدین میں یہ جواب لکھا کہ لئن قدر الخ کا مطلب ہے: لئن وافانی وأنا جمیعٌ وأدر کنی قبل التوبة[یعنی اگر اس نے توبہ سے قبل مجھے اچانک موت دیدی] اور اس کی صورت یہ کہ اس نے اس کا ارادہ وقضاء کیا، یہ نفسِ قدرت میں تردد نہیں کہ اللہ نے اس وجہ سے یہود کی تنقیص کی ہے جب کہا: وما قدر وا الله حق قدره۔۔۔ سبحانه وتعالی عما یشر کون تك! تو بعض روایات میں ہے کہ یہ اسی بارے نازل ہوئی اور اس پر شائد شرک یہ ہے کہ اللہ تعالی کی قدرت کو اپنی سقیم عقول کے پیمانے سے ماپا، بقول مولانا بدر عالم

میں ان کا محصل جواب یہ سمجھا ہوں کہ اس شخص نے گمان کیا جب اپنا نصف ہوا میں اڑا دینے کا حکم دیا اور نصف دریا میں کہ اللہ تعالی اگرچہ اس کے اجزائے پریشان جمع کرنے پر قادر ہے لیکن وہ ایسا تب کرے گا اگر اسے توجہ کے قابل سمجھا [اور ایسا کرنے کا ارادہ کیا] تو اسکا گمان ہوا کہ شائد وہ اس کا ارادہ نہ کرے تو یہ تردد قدرت میں نہیں بلکہ اجرائے قدرت میں ہے، کثیر امور تمہاری قدرت اور بس میں ہوتے ہیں لیکن تم کسی وجہ سے وہ کرتے نہیں ہو، انہیں مثلا قابلِ توجہ نہ گردانتے ہوئے تو یہی اس نے سوچا کہ ممکن ہے اللہ تعالی اس کی طرف توجہ نہ دے [کیونکہ اسے یہ علم نہ تھا کہ اللہ کسی انسان کو ایسے نہ چھوڑے گا بلکہ سب سے حساب لے گا] تو یہ دراصل یہ ایک حیلہ ہے جسے انسان نہایت مایوسی اور شدتِ خوف کے عالم میں اختیار کرتا ہے جیسے کہتے ہیں ڈوبتے کو تنکے کا سہارا، بعبارتِ دیگر قدرت سے یہاں مراد وہ نہیں جو متکلمین کے ہاں ہے بلکہ وہ جو اہلِ عرف کے ہاں ہے تو عموما لوگ کہتے ہیں: هل تقدر على هذا؟ اور مراد ہوتی ہے: کیا یہ تم کرو گے؟)

- 7507حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِسْحَاقَ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَاصِمٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ أَبِي عَمْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ إِنَّ عَبْدًا أَصَابَ ذَنْبًا وَ رُبَّمَا قَالَ أَذْنَبَ ذَنْبًا فَقَالَ رَبِّ أَذْنَبْتُ وَ رُبَّمَا قَالَ أَصَبْتُ فَاغْفِرْ لِي فَقَالَ رَبُّهُ أَعَلِمَ عَبْدِي أَنَّ لَهُ رَبًّا يَغْفِرُ الذَّنْبَ وَيَأْخُذُ بِهِ غَفَرْتُ لِعَبْدِي ثُمَّ مَكَثَ مَا شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ أَصَابَ ذَنْبًا أَوْ أَذْنَبَ ذَنْبًا فَقَالَ رَبِّ أَذْنَبْتُ أَوْ أَصَبْتُ آخَرَ فَاغْفِرْهُ فَقَالَ أَعَلِمَ عَبْدِي أَنَّ لَهُ رَبًّا يَغْفِرُ الذَّنْبَ وَيَأْخُذُ بِهِ غَفَرْتُ لِعَبْدِي ثُمَّ مَكَثَ مَا شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ أَذْنَبَ ذَنْبًا وَ رُبَّمَا قَالَ أَصَابَ ذَنْبًا قَالَ قَالَ رَبِّ أَصَبْتُ أَوْ أَذْنَبْتُ آخَرَ فَاغْفِرْهُ لِي فَقَالَ أَعَلِمَ عَبْدِي أَنَّ لَهُ رَبًّا يَغْفِرُ الذَّنْبَ وَيَأْخُذُ بِهِ غَفَرْتُ لِعَبْدِي ثَلَاثًا فَلْيَعْمَلْ مَا شَاءَ

ترجمہ: ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ سے سنا، فرمایا جب بندہ گناہ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اے پروردگار! مجھ سے غلطی ہوگئی تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میرا بندہ جانتا ہے کہ (کوئی) اس کا رب ہے جو اس کے گناہ معاف کرتا ہے اور اس کا مؤاخذہ کرتا ہے (جس کے خوف سے وہ پناہ مانگ رہا ہے) میں نے اپنے بندے کو معاف کر دیا پھر وہ اور گناہ کرتا ہے اور پھر کہتا ہے اے پروردگار! میں نے گناہ کیا ہے تو اس کو معاف فرمادے تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے میرا بندہ جانتا ہے کہ اس کا پروردگار ہے جو گناہ معاف کرتا اور اس کا مؤاخذہ کرتا ہے، میں نے اپنے بندے کو معاف کر دیا پھر جب وہ گناہ کرتا اور کہتا ہے اے پرورگار! میں گناہ کو پہنچا ہوں پس تو اس کو معاف فرمادے تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے میرا بندہ جانتا ہے کہ یقیناً اس کا ایک رب ہے جو گناہ معاف کرتا اور مؤاخذہ کرتا ہے، میں نے اپنے بندے کو معاف فرمادیا پس وہ جو چاہے کرے، تین مرتبہ یہ فرمایا۔

احمد بن اسحاق سے مراد سرماری ہیں، ذکرِ بنی اسرائیل میں ان کا ذکر گزرا، عمرو بن عاصم کلابی بصری ہیں ابو عثمان کنیت تھی، بخاری نے ان سے کتاب الطہارہ وغیرہ میں بلاواسطہ تخریج کی ہے، اس سند میں بخاری ہمام کی نسبت سے دو درجہ نازل ہوئے ہیں، یہ حدیث مسلم کے لئے عالی سند سے واقع ہوئی چنانچہ انہوں نے اسے حماد بن سلمہ عن اسحاق سے اسے تخریج کیا البتہ ہمام کے طریق سے

بخاری کی طرح نازلا بھی نقل کی ہے، اسحاق بن عبداللہ ابن ابوطلحہ انصاری ہیں جو مشہور تابعی تھے، عبدالرحمن بن ابوعمرہ اہلِ مدینہ کے تابعیِ جلیل ہیں بخاری میں حضرت ابوہریرہ سے ان کی گیارہ احادیث ہیں، کہا جاتا ہے عبدالرحمن کو شرفِ رؤیت حاصل ہے بقول ابن ابوحاتم ان کے لئے صحبت نہیں ایک اور عبدالرحمن بن ابوعمرہ نام کے راوی بھی ہیں مالک ان کے مدرک ہیں بقول ابن عبدالبر یہ عبدالرحمن بن عبداللہ بن ابوعمرہ ہیں جو یہاں داد کی طرف منسوب ہیں اس پر یہ اپنے سے راوی کے بھتیجے ہیں۔

(إن عبدا أصاب الخ) اس طریق سے اس حدیث میں شک اسی طرح متکرر رہا حماد کے ہاں یہ موجود نہیں انہوں نے یہ الفاظ نقل کئے: (أَذْنَبَ عبدٌ ذنبا) اسی طرح بقیہ مواضع میں۔ (ویأخذ به) روایتِ حماد میں ہے: (ویأخذ بالذنب)۔ (ثم مکث ماشاء) یہ حماد سے ساقط ہے۔ (ثم أصاب ذنبا) حماد کی روایت میں ہے: (ثم عاد فأذنب)۔ (غفرت لعبدی) حماد کی روایت میں ہے: (اعمل ما شِئتَ فقد غَفَرتُ لك) بقول ابن بطال اس حدیث سے ثابت ہوا کہ معصیت پر مصر رہنے والا اللہ کی مشیت میں ہے چاہے تو اسے عذاب دے اور چاہے تو مغفرت سے نواز دے ان نیکیوں کو (برائیوں پر) غالب کرتے ہوئے جو وہ لایا ہے اور یہ اس کا یہ اعتقاد کہ اس کا ایک رب خالق ہے جو اسے عذاب دے سکتا ہے اور اس کی مغفرت کرسکتا ہے (یعنی عقیدۂ توحید کا حامل رہا ہے) اور یہ مدنظر رکھتے ہوئے اس کا استغفار کرنا، اس پر یہ آیت دال ہے: (مَنْ جَآءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهٗ عَشْرُ اَمْثَالِهَا) اور توحید سے بڑی کوئی حسنہ نہیں

اگر کہا جائے اس کا اللہ تعالیٰ سے استغفار اس کی توبہ ہی تھا تو ہم کہیں گے استغفار بس طلبِ مغفرت ہے، کبھی معصیت پر مصرو قائم اور تائب بھی اس کا طالب ہوسکتا ہے اور حدیث میں اس امر کی دلیل نہیں کہ وہ جن گناہوں کی مغفرت کا طالب تھا ان سے تائب بھی ہوا کیونکہ حدِ توبہ گناہوں سے رجوع اور یہ عزم ہے کہ پھر ان کی طرف نہ لوٹے گا اور ان سے مکمل اجتناب ہے، مجرد استغفار سے یہ امر مفہوم نہیں، ان کے غیر نے کہا توبہ کی شروط تین ہیں: اقلاع (یعنی اس گناہ سے باز آجانا) ندامت اور اس بات کا عزم کہ اب گناہوں والی زندگی کی طرف نہ لوٹے گا اور گناہ سے رجوع کے ساتھ تعبیر معنائے ندامت کا افادہ نہیں کرتا بلکہ یہ اقلاع کے معنی کی طرف اقرب ہے، ان کے بعض نے کہا توبہ میں گناہ کے وقوع پر ندامت کا تحقُّق ہی کافی ہے کہ وہ اس سے اقلاع اور عدمِ رجوع کو مستلزم ہے تو یہ دونوں ندامت سے ناشئ ہیں نہ کہ اس کے ساتھ (علیحدہ سے) دو اصل ہیں، اسی پس منظر میں یہ حدیث ہے: (الندم التوبة) (یعنی ندامت توبہ ہے) یہ ابن مسعود سے مروی حسن حدیث ہے اسے ابن ماجہ نے نقل کیا اور حاکم نے حکمِ صحت لگایا ابن حبان نے اسے حضرت انس سے نقل کیا اور صحت کا حکم لگایا اس بارے کتاب الدعوات کے اوائل میں باب (التوبة) میں مفصل بحث گزری ہے! قرطبی المفہم میں لکھتے ہیں یہ حدیث استغفار کے عظیم فائدہ اور اللہ کے عظیم فضل اور وسعتِ رحمت وحلم اور اس کے کرم پر دال ہے لیکن یہ استغفار وہ جو دل سے ہو اور اور زبان کے لئے بھی وہ مقارن ہو تاکہ معصیت پر اصرار والی روش کا قلع قمع ہو اور اس کے ساتھ ندامت کا حصول بھی ہو! یہی توبہ کی صحیح ترجمانی ہوگی یہ حدیث اس کے لئے شاہد ہے: (خیارکم کل مفتن تواب) اس سے مراد جس سے گناہ و توبہ کا تکرار ہوتا ہے۔ تو جب بھی وہ گناہ میں واقع ہو توبہ کی طرف مسارع ہوتا ہے نہ کہ ایسا شخص جو زبان سے تو استغفار کرتا ہے مگر اس کا دل اس معصیت پر مصر ہے تو جس کی یہ استغفار ہے وہ (حقیقی) استغفار کا محتاج ہے

بقول ابن حجر اس کے لئے وہ روایت شاہد ہے جو ابن ابو دنیا نے ابن عباس سے مرفوعا نقل کی: (التائب من الذنب کمَنْ لاذَنْبَ له و المستغفر من الذنب وهو مُقِيمٌ عليه مُسْتَهْزِئٌ بِرَبِّهِ) (یعنی تائب ایسا ہے جیسے بے گناہ ہو اور کوئی گناہ بھی کرتا رہے اور ساتھ میں استغفار بھی وہ گویا اپنے رب سے مذاق کرتا ہے) راجح یہ ہے کہ قولہ: (والمستغفر) تا آخر، موقوف ہے، اس کا اول ابن ماجہ اور طبرانی کے ہاں ابن مسعود کی حدیث سے ہے اور اس کی سند حسن ہے اور یہ حدیث : (خيار کم کل مفتن تواب) اسے مسندِ فردوس میں حضرت علی سے نقل کیا، قرطبی کہتے ہیں اس حدیث سے یہ فائدہ ملا کہ گناہ کی طرف عود اور یہ اگرچہ اس کی ابتدا سے اقبح ہے کیونکہ اب ملابستِ گناہ کی طرف توبہ کا نقض بھی شامل ہوا لیکن توبہ کی طرف پھر عود اولین توبہ سے احسن ہے کیونکہ اس میں پھر سے کریم کی طرف رجوع اور اس سے طلب میں الحاح اور یہ اعتراف ہے کہ اس کے سوا کوئی گناہ معاف کرنے والا نہیں، نووی حدیث کی بابت لکھتے ہیں کہ گناہ اگر سو نہیں بلکہ ہزار بار مکرر ہوں یا اس سے بھی اکثر اور ہر مرتبہ وہ توبہ کرے تو اس کی توبہ قبول ہوگی یا اگر اس نے تمام گناہوں سے مجموعی توبہ کر لی تو یہ بھی صحیح ہے اور قولہ: (اعمل ماشئت) کا معنی ہے کہ جب تک تم گناہ کر کے توبہ کرتے رہو گے میں تمہیں معاف کرتا رہوں گا، کتاب الاذکار میں ربیع بن خثیم سے مذکور ہے کہ کہا یوں نہ کہا کرو: (أستغفر الله و أتوب إليه) (یعنی میں اللہ سے استغفار کرتا ہوں اور اسکی طرف توبہ کرتا ہوں) تو یہ ذنب و کذب ہوگا اگر وہ کہنے پر پورا نہ اترا، بلکہ یوں کہو: (اللهم اغْفِرْ لِيْ و تُبْ عَلَيَّ) (یعنی اے اللہ مجھے بخش دے اور میری توبہ قبول کر) بقول نووی یہ حسن ہے! جہاں تک (أستغفر الله) کی کراہت اور اسے کذب کا نام دینا تو اس پر ان کی موافقت نہیں کی جاسکتی اس لئے کہ (أستغفر الله) کا معنی ہے (أطلب مغفرته) (یعنی میں اسکی مغفرت کا طالب ہوں) اور یہ کذب نہیں، کہتے ہیں اس کے رد میں ابن مسعود کی حدیث ہی کافی ہے جس کے الفاظ ہیں: (من قال أستغفر الله الذی لاإله إلا هوالحی القيوم و أتوب إليه غَفَرْتُ ذنوبه و إن كان قد فَرَّ مِنَ الزَّحْفِ) (یعنی جس نے ان الفاظ کے ساتھ دعائے مغفرت کی میں اسکے گناہ معاف کر دوں گا چاہے وہ میدانِ جہاد سے بھاگا ہوا ہو) اسے ابو داؤد اور ترمذی نے نقل کیا اور حاکم نے صحیح قرار دیا، بقول ابن حجر یہ بات ان الفاظ کی بابت ہے: (أستغفر الله الذی لا إله إلا هوالحی القيوم) لیکن جو (أتوب إليه) ہے تو اس کی بابت ربیع نے یہ بات کہی کہ وہ کذب ہے تو ایسا ہی ہے لیکن جب یہ کہے اور عمل نہ کرے

ابن مسعود کی حدیث سے اس پر استدلال کرنا محلِ نظر ہے کیونکہ جائز ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ یہ کہے اور شروطِ توبہ کا خیال رکھے! محتمل ہے کہ ربیع نے مجموع اللفظین کا قصد کیا ہو نہ کہ خصوص کے ساتھ (أستغفر الله) کا، تب ان کی ساری کلام صحیح ہے، سبکی کبیر کی حلبیات میں پڑھا کہ استغفار طلبِ مغفرت ہے یا زبان کے ساتھ یا دل کے ساتھ یا پھر دونوں کے ساتھ، تو اول میں نفع ہے کیونکہ وہ سکوت سے بہتر ہے اور اس لئے کہ قولِ خیر کا معتاد ہے اور ثانی نہایت نافع ہے اور ثالث دونوں سے ابلغ ہے لیکن دونوں گناہوں کو صاف نہ کریں گے حتی کہ توبہ کرے کہ گناہ پہ قائم و مصر عاصی طلبِ مغفرت تو کرتا ہے لیکن یہ اس سے وجودِ توبہ کو مستلزم نہیں، آگے لکھتے ہیں جو میں نے معنائے استغفار ذکر کیا وہ اس توبہ کے معنی کا غیر ہے جو وضعِ لفظ کے حساب سے ہے لیکن کثیر حضرات یہی سمجھتے ہیں کہ (أستغفر الله) کا معنی توبہ ہے (یعنی عموما توبہ کرتے ہوئے یہ لفظ کہا جاتا ہے) تو جس کا یہ معتقد ہو اس کی لامحالہ مراد توبہ ہی

ہوتی ہے، پھر کہا بعض علماء نے ذکر کیا کہ توبہ استغفار کے ساتھ ہی تام ہوتی ہے کیونکہ اللہ کا فرمان ہے: ﴿ وَأَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ ﴾[هود :٣] مشہور یہ ہے کہ یہ مشترط نہیں۔

اسے مسلم نے (التوبة) اور نسائی نے (اليوم و الليلة) میں نقل کیا ہے۔

7508 - حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي الأَسْوَدِ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ سَمِعْتُ أَبِي حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَبْدِ الْغَافِرِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ ذَكَرَ رَجُلاً فِيمَنْ سَلَفَ -أَوْ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ قَالَ كَلِمَةً يَعْنِي أَعْطَاهُ اللَّهُ مَالاً وَوَلَدًا فَلَمَّا حَضَرَتِ الْوَفَاةُ قَالَ لِبَنِيهِ أَيَّ أَبٍ كُنْتُ لَكُمْ قَالُوا خَيْرَ أَبٍ قَالَ فَإِنَّهُ لَمْ يَبْتَئِرْ أَوْ لَمْ يَبْتَئِزْ عِنْدَ اللَّهِ خَيْرًا وَإِنْ يَقْدِرِ اللَّهُ عَلَيْهِ يُعَذِّبْهُ فَانْظُرُوا إِذَا مُتُّ فَأَحْرِقُونِي حَتَّى إِذَا صِرْتُ فَحْمًا فَاسْحَقُونِي أَوْ قَالَ فَاسْحَكُونِي فَإِذَا كَانَ يَوْمُ رِيحٍ عَاصِفٍ فَأَذْرُونِي فِيهَا فَقَالَ نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ فَأَخَذَ مَوَاثِيقَهُمْ عَلَى ذَلِكَ وَرَبِّي فَفَعَلُوا ثُمَّ أَذْرَوْهُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ فَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ كُنْ فَإِذَا هُوَ رَجُلٌ قَائِمٌ قَالَ اللَّهُ أَيْ عَبْدِي مَا حَمَلَكَ عَلَى أَنْ فَعَلْتَ مَا فَعَلْتَ قَالَ مَخَافَتُكَ أَوْ فَرَقٌ مِنْكَ قَالَ فَمَا تَلاَفَاهُ أَنْ رَحِمَهُ عِنْدَهَا وَقَالَ مَرَّةً أُخْرَى فَمَا تَلاَفَاهُ غَيْرُهَا فَحَدَّثْتُ بِهِ أَبَا عُثْمَانَ فَقَالَ سَمِعْتُ هَذَا مِنْ سَلْمَانَ غَيْرَ أَنَّهُ زَادَ فِيهِ أَذْرُونِي فِي الْبَحْرِ أَوْ كَمَا حَدَّثَ .

طرفاه 3478، - 6481 (سابقہ)

7508م -حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ وَقَالَ لَمْ يَبْتَئِرْ .وَقَالَ خَلِيفَةُ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ وَقَالَ لَمْ يَبْتَئِزْ فَسَّرَهُ قَتَادَةُ لَمْ يَدَّخِرْ

پندرہویں حدیث میں اس پر تنبیہ گزری۔(معتمر سمعت أبی) یہ سلیمان بن طرخان تیمی ہیں، سند کے تمام راوی بصری ہیں اور اس میں تین تابعی ہیں۔(عن عقبة بن عبد الغافر)شعبہ عن قتادہ سے روایت میں (سمعت عقبة) ہے، یہ الرقاق میں مشروحا گزری۔(أو فی من الخ) راوی کا شک ہے، اصیلی کے ہاں (قبلهم) ہے، الرقاق میں یہ موسی بن اسماعیل عن معتمر سے یہ الفاظ گزرے:(ذكر رجلا فيمن كان سلف قبلكم) بغیر شک کے۔(قال كلمة) کلمہ سے مراد (أعطاه الله مالا) موسی کی روایت میں ہے:(آتاه الله مالا و ولدا) ۔(أی أب كنت لكم) ابو البقاء کہتے ہیں یہ (كنت) کی خبر کے بطور نصب کے ساتھ ہے اس کی تقدیم بھی جائز ہے استفہام ہونے کی وجہ سے اور رفع بھی جائز ہے اور ان کا جواب ان کا یہ قول: (خير أب) ہے، اس میں اجود اس طور نصب ہے کہ تقدیر کلام ہو: (كنت خير أب) تب یہ اس سے جواب کے موافق ہوگا، اس تقدیر پر رفع بھی جائز ہے۔

(أنت خير أب) مروزی کے نسخہ کے لئے عیاض کی تبع میں اس شک کی نسبت ذکر ہوئی کہ یہ راء کے ساتھ ہے یا زاء کے ، میں نے اسے اس مقام یہ ابو ذر کی اپنے شیوخ سے روایت بخاری میں پایا ہے، قولہ (فاسحقونی أوقال فاسحكونی) موسی کی

روایت میں اس کا مثل ہے لیکن کہا: (فاسکھونی) اور یہ شک کہ قاف کے ساتھ کہا یا کاف کے ساتھ، بقول خطابی ایک اور روایت میں (فاسحلونی) ہے لام کے ساتھ، کہتے ہیں اس کا معنی ہے: (أبرِدُوْنِي بالسحل) جو ریتی ہے، برادہ کو سحالہ کہا جاتا ہے اور جو (اسحکونی) ہے تو اس کی اصل سحق ہے تو قاف کو کاف میں بدل لیا، اس کا مثل سھک ہے۔

(فحدثت به أبا عثمان) قائل سلیمان تیمی ہیں، کرمانی کو بھول گئی جب جزم کیا کہ یہ ابوقتادہ ہیں، ابوعثمان سے مراد نہدی ہیں۔ (سمعت هذا من سلمان) الخ یہ سلمان فارسی ہیں ابوعثمان ان سے روایت میں معروف ہیں، مزی اطراف میں مسندِ سلمان سے اس حدیث کے ذکر سے غافل رہے۔ (وقال لم يبتئر) یعنی راء کے ساتھ بغیر شک کے آخر میں حدیثِ سلمان بھی ذکر کی۔ (وقال لی خلیفة) یہ ابن خیاط ہیں اکثر کے ہاں (لی) موجود نہیں، تو مراد یہ کہ حدیث کو بکاملہ نقل کیا۔ (فسره قتادہ الخ) یہ زیادت خلیفہ کی روایت میں ہے نہ کہ موسی بن اسماعیل اور عبداللہ بن ابواسود کی روایتوں میں، اسماعیلی نے عبیداللہ بن معاذ عنبری عن معتمر کی روایت سے تخریج کیا اور اس میں قتادہ کی یہ تفسیر بھی ذکر کی اسی طرح ابونعیم نے مستخرج میں اسحاق بن ابراہیم شہیدی عن معتمر کی روایت سے، کتاب الرقاق میں اس کے رواۃ کے اختلافِ الفاظ کا مفصل حال ذکر کیا تھا۔

- 36 باب كَلاَمِ الرَّبِّ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ الأَنْبِيَاءِ وَغَيْرِهِمْ

(روزِ قیامت اللہ کا انبیاء وغیرہم سے ہم کلام ہونا)

علامہ انور باب (کلام الرب یوم القیامة الخ) کے تحت لکھتے ہیں اب تک مصنف نے کئی تراجم قائم کیے ہیں لیکن ابھی تک اپنے خاص مقصود پر ترجمہ قائم نہیں کیا یعنی ان کا قول: (لفظی بالقرآن مخلوق) البتہ یہ تراجم اثبات کلام کے اعتبار سے مختلف مواضع میں ہیں اور یہ (یعنی زیرِ نظر) محشر میں اثباتِ کلام بارے ہے۔

- 7509 حَدَّثَنَا يُوسُفُ بْنُ رَاشِدٍ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ عَيَّاشٍ عَنْ حُمَيْدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسًا قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ شُفِّعْتُ فَقُلْتُ يَا رَبِّ أَدْخِلِ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ خَرْدَلَةٌ فَيَدْخُلُونَ ثُمَّ أَقُولُ أَدْخِلِ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ أَدْنَى شَيْءٍ فَقَالَ أَنَسٌ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى أَصَابِعِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ .

أطرافه 44، 4476، 6565، 7410، 7440، 7510، - 7516

ترجمہ: انسؓ کہتے ہیں میں نے رسول اللہ سے سنا، فرماتے تھے جب قیامت کا دن ہوگا تو میری شفاعت قبول کی جائے گی تو کہوں گا اے رب ان لوگوں کو جنت میں داخل کر جن کے دل میں رائی کے برابر ایمان ہے چنانچہ وہ لوگ داخل کئے جائیں گے پھر میں کہوں گا انہیں بھی جنت میں داخل کر جن کے دل میں (انگلی سے اشارہ کر کے فرمایا) ذرہ بھر ایمان ہو، انسؓ کہتے ہیں، گویا میں نبی پاک کی انگلی مبارک کو دیکھ رہا ہوں (جس سے آپ نے اشارہ فرمایا تھا)۔

- 7510 حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ حَدَّثَنَا مَعْبَدُ بْنُ هِلاَلٍ الْعَنَزِيُّ قَالَ

اجْتَمَعْنَا نَاسٌ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ فَذَهَبْنَا إِلَى أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ وَذَهَبْنَا مَعَنَا بِثَابِتٍ إِلَيْهِ يَسْأَلُهُ لَنَا عَنْ حَدِيثِ الشَّفَاعَةِ فَإِذَا هُوَ فِي قَصْرِهِ فَوَافَقْنَاهُ يُصَلِّي الضُّحَى فَاسْتَأْذَنَّا فَأَذِنَ لَنَا وَهُوَ قَاعِدٌ عَلَى فِرَاشِهِ فَقُلْنَا لِثَابِتٍ لَا تَسْأَلُهُ عَنْ شَيْءٍ أَوَّلَ مِنْ حَدِيثِ الشَّفَاعَةِ فَقَالَ يَا أَبَا حَمْزَةَ هَؤُلَاءِ إِخْوَانُكَ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ جَاءُوكَ يَسْأَلُونَكَ عَنْ حَدِيثِ الشَّفَاعَةِ فَقَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ ﷺ قَالَ إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ مَاجَ النَّاسُ بَعْضُهُمْ فِي بَعْضٍ فَيَأْتُونَ آدَمَ فَيَقُولُونَ اشْفَعْ لَنَا إِلَى رَبِّكَ فَيَقُولُ لَسْتُ لَهَا وَلَكِنْ عَلَيْكُمْ بِإِبْرَاهِيمَ فَإِنَّهُ خَلِيلُ الرَّحْمَنِ فَيَأْتُونَ إِبْرَاهِيمَ فَيَقُولُ لَسْتُ لَهَا وَلَكِنْ عَلَيْكُمْ بِمُوسَى فَإِنَّهُ كَلِيمُ اللَّهِ. فَيَأْتُونَ مُوسَى فَيَقُولُ لَسْتُ لَهَا وَلَكِنْ عَلَيْكُمْ بِعِيسَى فَإِنَّهُ رُوحُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ فَيَأْتُونَ عِيسَى فَيَقُولُ لَسْتُ لَهَا وَلَكِنْ عَلَيْكُمْ بِمُحَمَّدٍ ﷺ فَيَأْتُونِي فَأَقُولُ أَنَا لَهَا فَأَسْتَأْذِنُ عَلَى رَبِّي فَيُؤْذَنُ لِي وَيُلْهِمُنِي مَحَامِدَ أَحْمَدُهُ بِهَا لَا تَحْضُرُنِي الْآنَ فَأَحْمَدُهُ بِتِلْكَ الْمَحَامِدِ وَأَخِرُّ لَهُ سَاجِدًا فَيُقَالُ يَا مُحَمَّدُ ارْفَعْ رَأْسَكَ وَقُلْ يُسْمَعْ لَكَ وَسَلْ تُعْطَ وَاشْفَعْ تُشَفَّعْ فَأَقُولُ يَا رَبِّ أُمَّتِي أُمَّتِي فَيُقَالُ انْطَلِقْ فَأَخْرِجْ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ شَعِيرَةٍ مِنْ إِيمَانٍ فَأَنْطَلِقُ فَأَفْعَلُ ثُمَّ أَعُودُ فَأَحْمَدُهُ بِتِلْكَ الْمَحَامِدِ ثُمَّ أَخِرُّ لَهُ سَاجِدًا فَيُقَالُ يَا مُحَمَّدُ ارْفَعْ رَأْسَكَ وَقُلْ يُسْمَعْ لَكَ وَسَلْ تُعْطَ وَاشْفَعْ تُشَفَّعْ فَأَقُولُ يَا رَبِّ أُمَّتِي أُمَّتِي فَيُقَالُ انْطَلِقْ فَأَخْرِجْ مِنْهَا مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ أَوْ خَرْدَلَةٍ مِنْ إِيمَانٍ فَأَنْطَلِقُ فَأَفْعَلُ ثُمَّ أَعُودُ فَأَحْمَدُهُ بِتِلْكَ الْمَحَامِدِ ثُمَّ أَخِرُّ لَهُ سَاجِدًا فَيُقَالُ يَا مُحَمَّدُ ارْفَعْ رَأْسَكَ وَقُلْ يُسْمَعْ لَكَ وَسَلْ تُعْطَ وَاشْفَعْ تُشَفَّعْ فَأَقُولُ يَا رَبِّ أُمَّتِي أُمَّتِي فَيَقُولُ انْطَلِقْ فَأَخْرِجْ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ أَدْنَى أَدْنَى أَدْنَى مِثْقَالِ حَبَّةِ خَرْدَلٍ مِنْ إِيمَانٍ فَأَخْرِجْهُ مِنَ النَّارِ فَأَنْطَلِقُ فَأَفْعَلُ فَلَمَّا خَرَجْنَا مِنْ عِنْدِ أَنَسٍ قُلْتُ لِبَعْضِ أَصْحَابِنَا لَوْ مَرَرْنَا بِالْحَسَنِ وَهُوَ مُتَوَارٍ فِي مَنْزِلِ أَبِي خَلِيفَةَ فَحَدَّثْنَا بِمَا حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ فَأَتَيْنَاهُ فَسَلَّمْنَا عَلَيْهِ فَأَذِنَ لَنَا فَقُلْنَا لَهُ يَا أَبَا سَعِيدٍ جِئْنَاكَ مِنْ عِنْدِ أَخِيكَ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ فَلَمْ نَرَ مِثْلَ مَا حَدَّثَنَا فِي الشَّفَاعَةِ فَقَالَ هِيهِ فَحَدَّثْنَاهُ بِالْحَدِيثِ فَانْتَهَى إِلَى هَذَا الْمَوْضِعِ فَقَالَ هِيهِ فَقُلْنَا لَمْ يَزِدْ لَنَا عَلَى هَذَا. فَقَالَ لَقَدْ حَدَّثَنِي وَهُوَ جَمِيعٌ مُنْذُ عِشْرِينَ سَنَةً فَلَا أَدْرِي أَنَسِيَ أَمْ كَرِهَ أَنْ تَتَّكِلُوا قُلْنَا يَا أَبَا سَعِيدٍ فَحَدِّثْنَا فَضَحِكَ وَقَالَ خُلِقَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا مَا ذَكَرْتُهُ إِلَّا وَأَنَا أُرِيدُ أَنْ أُحَدِّثَكُمْ حَدَّثَنِي كَمَا

حَدَّثَكُمْ بِهِ قَالَ ثُمَّ أَعُودُ الرَّابِعَةَ فَأَحْمَدُهُ بِتِلْكَ ثُمَّ أَخِرُّ لَهُ سَاجِدًا فَيُقَالُ يَا مُحَمَّدُ ارْفَعْ رَأْسَكَ وَقُلْ يُسْمَعْ وَسَلْ تُعْطَهْ وَاشْفَعْ تُشَفَّعْ فَأَقُولُ يَا رَبِّ ائْذَنْ لِي فِيمَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَيَقُولُ وَعِزَّتِي وَجَلَالِي وَكِبْرِيَائِي وَعَظَمَتِي لَأُخْرِجَنَّ مِنْهَا مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

أطرافه 44، 4476، 6565، 7410، 7440، 7509، 7516.

(اس حدیثِ شفاعت کے کچھ حصوں کا ترجمہ جلد ۷ص:۳۲ میں گزرا ہے، یہاں اسکے شروع میں ہے کہ راوی کہتے ہیں ہم اہلِ بصرہ کے چند آدمی جمع ہوکر حضرت انس کے پاس گئے ان میں ثابت بنانی بھی تھے ہم نے ان سے کہا کہ ہمارے لئے انس سے حدیثِ شفاعت بیان کرنے کا مطالبہ کریں ہم گئے تو وہ نمازِ چاشت ادا کر کے بیٹھے تھے ہم نے ثابت سے کہا سب سے پہلے یہی بات کرو تو وہ گویا ہوئے اے ابو حمزہ یہ اہلِ بصرہ میں سے آپ کے دینی بھائی آپ سے حدیثِ شفاعت سننے آئے ہیں تو کہا ہمیں حضرت محمدﷺ نے بیان کیا [آگے لوگوں کے روزِ ایمت جمع ہوکر مشورہ کرنے اور حضرات آدم، ابراہیم وغیرہما کے پاس جانے کا ذکر ہے جو مندرجہ بالا حوالہ میں مذکور ہے، یہاں مزید یہ ہے کہ واپسی پہ ہم نے سوچا حسن بصری سے ملتے جائیں جو [حجاج کے خوف سے کہ وہ انہیں قتل کرنے کی غرض سے ڈھونڈھ رہا تھا] ابوخلیفہ کے گھر میں روپوش تھے تو ہم نے انہیں حضرت انس سے سنی یہ حدیث بیان کی جب ختم کی تو کہا ابھی اور بھی ہے ہم نے کہا ہمیں تو یہی بیان کی ہے تو کہا انہوں نے بیس برس قبل مجھے یہ حدیث بیان کی تھی تو میں نہیں جانتا کہ اب اگلا حصہ بھول گئے ہیں یا اس امر کو برا جانا کہ کہیں تم اسی پہ بھروسہ کر کے بیٹھ رہو [اور عمل چھوڑ دو] ہم نے کہا اے ابوسعید بیان کریں تو ہنس دئے اور کہا انسان عجلت باز پیدا کیا گیا ہے میں نے بیان کرنے کی غرض سے ہی تو یہ کہا ہے، تو کہا نبی پاک نے فرمایا پھر میں چوتھی مرتبہ آؤں گا اور وہی محامد اور تعریفیں بجالاؤں گا اور پھر سجدہ میں گر پڑوں گا تو حکم ہوگا اے محمد! سر اٹھاؤ اور کہو (جو کہو گے) سنا جائے گا اور مانگو عطا ہوگا اور شفاعت کرو قبول ہوگی، میں کہوں گا اے پروردگار! تو مجھ کو ان لوگوں کے لیے حکم دے جنہوں نے لا الہٰ الا اللہ کہا ہے، اللہ فرمائے گا قسم ہے مجھے اپنی عزت وجلال اور کبریائی وعظمت کی میں ان لوگوں کو دوزخ سے نکالوں گا جنہوں نے لا الہٰ الا اللہ کہا ہے)۔

دو طرق سے حضرت انس کی حدیثِ شفاعت لائے ہیں اولاً مختصراً پھر مطولاً، الرقاق میں اس کی مفصل شرح گزری۔

(حدثنا يوسف بن راشد) یہ یوسف بن موسی بن راشد ہیں، قطان کوفی نزیلِ بغداد، دادا کی طرف نسبت کی جو ان کے والد کی نسبت اشہر تھے، ایک اور شیخ یوسف بن موسی تستری نزیلِ رے بھی ہیں جو قطان سے عمر میں چھوٹے تھے، ان کے شیخ احمد بن عبداللہ، ابن یونس ہیں جو کثیراً دادا کی طرف منسوب ذکر کئے جاتے ہیں ابوبکر بن عیاش، مقری ہیں بخاری نے احمد بن عبداللہ بن یونس عن ابوبکر ہذا سے ایک دیگر حدیث اپنے اور ان کے مابین واسطہ کے بغیر نقل کی ہے جو کتاب الرقاق کے باب (الغنى غنى النفس) میں گزری۔(شفعت) اکثر کے ہاں شین کی پیش کے ساتھ مشدداً ہے کشمیہنی کے ہاں زبر کے ساتھ مخففاً ہے۔

(فقلت يا رب أدخل الخ) اس روایت میں اور اگلی میں یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ یہ بات کہے گا اور یہی تمام روایات میں معروف ہے بقول ابن تین اس میں تو انبیاء کی رب کے ساتھ کلام کا ذکر ہے نہ کہ رب کی انبیاء کے ساتھ (مکالمہ تو دونوں طرف سے ہوتا ہے تو ایک طرف کا ذکر دوسری طرف کے ذکر سے مستغنی ہے)۔ (ثم أقول) ابن تین نے ذکر کیا کہ ان کے ہاں (ثم نقول) ہے، کہتے ہیں ہمیں یاء کے ساتھ روایت کا علم نہیں تو اگر ایسا ہے تو یہ تبویب کے مطابق ہوگا، یعنی اللہ تعالیٰ کہے گا تب اس میں داؤدی کے اعتراض کا جواب بھی مل جائے گا جنہوں نے کہا کہ (ثم أقول) تمام روایات کے مخالف ہے کیونکہ ان میں ہے کہ اللہ آپ کو حکم دے گا

کہ نکالیں، بقول ابن حجر یہ محلِ نظر ہے اور اکثر رواۃ کے ہاں موجود: (ثم أقول) ہمزہ کے ساتھ ہے جیسا کہ ابو ذر کے نسخہ میں اور میرا خیال ہے کہ بخاری نے حسبِ عادت اس کے بعض طرق میں وارد کی طرف اشارہ کیا ہے چنانچہ ابونعیم نے مستخرج میں ابو عاصم احمد بن جؔواس عن ابوبکر بن عیاش سے نقل کرتے ہوئے (أشفع یوم القیامة فیقال لی لك مَنْ فی قلبه شعیرة ولك من فی قلبه خردلة ولك من فی قلبه شیء) کے الفاظ ذکر کیے ہیں تو یہ اللہ تعالیٰ کی نبی اکرم کے ساتھ کلام ہے، دونوں کے مابین تطبیق یہ ممکن ہے کہ آپ نے اولا اسی بابت سوال کیا تو ثانیا جواب ملا تو ایک روایت میں سوال ذکر ہوا اور بقیہ میں جواب کا ذکر ہوا۔

(أدنی شیئ) داؤدی کہتے ہیں یہ دیگر سب روایات پر زیادت ہے، ان کا تعقب کیا گیا کہ یہ دوسری روایت میں مفسر ہے جس میں ہے: (أدنی أدنی مثقال حبة من خردل من إیمان) کرمانی لکھتے ہیں قولہ (أدنی أدنی) تکرار برائے تاکید ہے اور محتمل ہے کہ حبہ وخردل پر توزیع مراد ہو (أی أقل حَبَّةٍ مِن أقل خردلة من الإیمان) اس سے ایمان کی تجزئ اور اس میں زیادت ونقص ہونے کے قول کی صحت مستفاد ہے۔ (قال أنس کأنی أنظر إلی أصابع رسول الخ) یعنی ادنی شیٔ کہتے ہوئے انگلیوں کو ضم کر کے ان کے ساتھ اشارہ کر رہے تھے۔ (فأخرجه من النار من النار الخ) یہ بھی ازرہِ مبالغہ تکرار ہے یا تینوں امور یعنی حبہ، خردلہ اور ایمان کے مدنظر یہ کہا یا پھر نارِ جہنم کے مراتب کر دئے! بقول ابن حجر مسلم اور جن کا میں نے حماد بن زید کی اس روایت کے حوالے سے ذکر کیا ہے، ان کے ہاں (من النار) کی تکریر ساقط ہے، اس حدیث کی مفصل شرح کتاب الرقاق میں گزری۔ (بثابت --- یسأله) کشمیہنی کے ہاں (فیسأله) ہے بقول ابن تین اس سے ظاہر ہوا کہ عالم کے خواص میں شامل کسی شخص کو علمی اسئلہ واستفادہ کے ضمن میں آگے کیا جا سکتا ہے۔ (فی قصره) بقول ابن تین کثیر العیال کے لئے اس سے محل/حویلی بنانے کا جواز ملا۔ (فوافقتا) کشمیہنی کے ہاں (فوافقناہ) ہے۔ (کلیم الله) کشمیہنی کے ہاں (فإنه کلم الله) ہے۔ (فیقال یا محمد) نسخہ کشمیہنی میں تینوں جگہ (فیقول) ہے۔

(فی منزل أبی خلیفة) یہ حجاج بن عتاب عبدی بصری ہیں، عمر بن ابوخلیفہ کے والد بخاری نے تاریخ میں ان کا نام ذکر کیا اور ابواحمد حاکم نے بھی الکنی میں ان کی تبع کی۔ (وهو جمیع) یعنی مجتمع العقل، یہ اشارہ ہے کہ ابھی عمر بڑھاپے کی اس منزل میں داخل نہ ہوئے تھے جس میں یادداشت متاثر ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے (فحدثناه) بطور جمع متکلم کے صیغہ کے، کشمیہنی کے ہاں (فحدثنا) ہے۔ (وقلنا یا أبا سعید) کشمیہنی کے ہاں (فقلنا) ہے بقول ابن تین یہاں (لست لها) کہا اور اس کے غیر میں (لست هنا کم) ہے! کہتے ہیں یہاں حضرت نوح علی السلام کا ذکر ساقط ہے اور یہ زیادت کی: (فأقولُ أنا لها) اور یہ زیادت کی: (فأقول أمتی أمتی) داؤدی کہتے ہیں میں اسے محفوظ خیال نہیں کرتا کیونکہ تمام خلائق مجتمع ہو کر کسی شافع کی جستجو میں ہوں گے اور اگر مراد صرف امت محمدیہ تھی تو وہ کسی اور نبی کی طرف نہ جاتے تو اس سے ظاہر ہوا کہ سبھی امم مراد ہیں اور اگر یہ شفاعت لوگوں کے فصلِ قضاء کی خاطر ہے تو پھر کیونکر آپ نے (أمتی أمتی) کہہ کر انہیں خاص کیا؟ پھر لکھا اس حدیث کا اول اس کے آخر کے ساتھ متصل نہیں بلکہ لوگوں کے طلبِ شفاعت اور آپ کے قول: (فأشفع) کے مابین کثیر امورِ قیامت ہیں بقول ابن حجر اس شکال کا شرحِ حدیث میں جواب ذکر کر چکا ہوں، عیاض نے اس کا یہ جواب دیا کہ معنائے کلام یہ ہے کہ فصلِ قضاء میں شفاعتِ موعودہ کی اذن مرحمت کی جائے گی، قولہ (

ویلھمنی) ایک اور کلام کی ابتداء اور ایک اور شفاعت کا بیان ہے جو آپ کی امت کے ساتھ خاص ہے، سیاق میں اختصار ہے، مہلب نے ادعاء کیا کہ قولہ: (فأقول یا رب أمتی) سلیمان بن حرب کی دیگر تمام رواۃ کی نسبت زیادت سے ہے، یہی کہا اور یہ قول بالظن کا اجتراء ہے جو کسی دلیل کی طرف مستند نہیں تو سلیمان اس زیادت کے ساتھ منفرد نہیں بلکہ مسلم کے ہاں سعید بن منصور اور مسلم اور اسماعیلی کے ہاں ابو ربیع زہرانی بھی یہ الفاظ نقل کرتے ہیں، مسلم نے ابو ربیع کا سیاق ذکر نہیں کیا اسی طرح نسائی کے ہاں التفسیر میں یحیی بن حبیب اور اسماعیلی کے ہاں محمد بن عبید بن حساب اور محمد بن سلیمان لوین، یہ سب حماد بن زید شیخِ سلیمان بن حرب سے یہ زیادت نقل کرتے ہیں حضرت ابو ہریرہ کی کتاب الرقاق میں گزری حدیثِ شفاعت میں بھی یہ الفاظ موجود ہیں۔

مولانا انور (ویلھمنی محامدأ حمدہ بھا لاتحضرنی الآن) کی بابت کہتے ہیں یہ لفظ فقط اسی جگہ ہے تو آنجناب کی نسبت علمِ محیط (یعنی علمِ غیب) کا ادعاء کرنا ایک نوع کا زیغ ہے، (فأحمدہ ثم أخر الخ) جانو کہ اس کے راوی کیلئے حمد کی سجدہ پر تقدیم کے ضمن میں قدم ثابت نہیں ہے کبھی ذکر کیا کہ اولا حمد کی پھر سجدہ میں گرے اور کبھی کہا اولا سجدہ کیا پھر حمد کی، اس قسم کے مقامات میں میرے نزدیک فصل یہ ہے کہ دیکھا جائے مقام کے لئے الیق کیا ہے؟ وہی راجح ہوگا، نیل الفرقدین اس کا ذکر کر چکا۔

- 7511حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى عَنْ إِسْرَائِيلَ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَبِيدَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ آخِرَ أَهْلِ الْجَنَّةِ دُخُولاً الْجَنَّةَ وَآخِرَ أَهْلِ النَّارِ خُرُوجًا مِنَ النَّارِ رَجُلٌ يَخْرُجُ حَبْوًا فَيَقُولُ لَهُ رَبُّهُ ادْخُلِ الْجَنَّةَ . فَيَقُولُ رَبِّ الْجَنَّةُ مَلأَى فَيَقُولُ لَهُ ذَلِكَ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ فَكُلُّ ذَلِكَ يُعِيدُ عَلَيْهِ الْجَنَّةُ مَلأَى فَيَقُولُ إِنَّ لَكَ مِثْلَ الدُّنْيَا عَشْرَ مِرَارٍ

طرفہ - 6571

ترجمہ:

(حدثنا محمد بن خالد) کشمیہنی کے ہاں (محمد بن فحار) ہے مگر خالد ہی صائب ہے کسی رجالِ صحیح بخاری اور نہ سنن ستہ کے رجال بارے مصنف نے محمد بن مخلد نام کے کسی راوی کا ذکر کیا ہے، معروف محمد بن خالد ہی ہے، اس بارے اختلاف ہے تو کہا گیا یہ ذہلی ہیں ان کا نسب نامہ یہ ہے: محمد بن یحیی بن عبداللہ بن خالد بن فارس تو یہاں والد کے دادا کی طرف منسوب ہیں حاکم، کلاباذی اور ابو مسعود نے اسی پر جزم کیا بعض نے کہا یہ محمد بن خالد بن جبلہ رافعی ہیں، ابو احمد بن عدی کا اور خلف واسطی کا اطراف میں اس پر جزم ہے، یہی عبید اللہ بن موسی عن اسرائیل سے بالواسطہ روایت نقل کی ہے جبکہ عبید اللہ عن اسرائیل سے بلاواسطہ بھی متعدد احادیث تخریج کی ہیں مثلا المغازی، التفسیر اور الفرائض میں، منصور سے ابن معتمر، ابراہیم سے نخعی، عبیدہ سے ابن عمرو سلمانی اور عبداللہ سے مراد ابن مسعود ہیں، عبید اللہ تک سند کے سب راوی کوفی ہیں۔

(إن آخر أھل الخ) بالا اختصار ذکر کی الرقاق میں یہ بتمامہ مشروحا گزری چکی ہے۔ (عشر مرار) نسخہِ کشمیہنی میں (عشر مرات) ہے۔

- 7512حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ أَخْبَرَنَا عِيسَى بْنُ يُونُسَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ خَيْثَمَةَ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا سَيُكَلِّمُهُ رَبُّهُ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ تَرْجُمَانٌ فَيَنْظُرُ أَيْمَنَ مِنْهُ فَلَا يَرَى إِلَّا مَا قَدَّمَ مِنْ عَمَلِهِ وَيَنْظُرُ أَشْأَمَ مِنْهُ فَلَا يَرَى إِلَّا مَا قَدَّمَ وَيَنْظُرُ بَيْنَ يَدَيْهِ فَلَا يَرَى إِلَّا النَّارَ تِلْقَاءَ وَجْهِهِ فَاتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ قَالَ الْأَعْمَشُ وَحَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ مُرَّةَ عَنْ خَيْثَمَةَ مِثْلَهُ وَزَادَ فِيهِ وَلَوْ بِكَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ

أطرافه 1413، 1417، 3595، 6023، 6539، 6540، 6563، - 7443 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص: ۳۱۷)

یہ الرقاق میں مشروحا گزری۔ (قال الأعمش وحدثني عمرو) یہ اسی سند کے ساتھ متصل ہے۔

- 7513حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَبِيدَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ جَاءَ حَبْرٌ مِنَ الْيَهُودِ فَقَالَ إِنَّهُ إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ جَعَلَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ عَلَى إِصْبَعٍ وَالْأَرَضِينَ عَلَى إِصْبَعٍ وَالْمَاءَ وَالثَّرَى عَلَى إِصْبَعٍ وَالْخَلَائِقَ عَلَى إِصْبَعٍ ثُمَّ يَهُزُّهُنَّ ثُمَّ يَقُولُ أَنَا الْمَلِكُ أَنَا الْمَلِكُ فَلَقَدْ رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَضْحَكُ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ تَعَجُّبًا وَتَصْدِيقًا لِقَوْلِهِ ثُمَّ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿يُشْرِكُونَ﴾.

أطرافه 4811، 7414، 7415، - 7451 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

راویِ حدیث ابن مسعود ہیں، اسی کتاب کے باب (قول الله : لما خلقت بيَدَيَّ) میں اس کی شرح گزری، خطابی کی کبھی اسکے انکار اور کبھی تاویل میں کلام گزری، یہ بھی کہا کہ اس قسم کے امرِ عظیم میں تبسم اور ضحک کا استدلال ایک غیر سائغ نوع مجاز ہے اس امر کے باوصف کہ اس بابت دونوں متعارض کی وجوہِ دلالت باہم متساوی ہیں اور اگر یہ حدیث صحیح ہے تو اس کا ظاہرِ لفظ ان اسالیب پر اور ضربِ تمثیل پر متاول ہے ہے جو لوگوں کے ہاں متعارف ہیں تو معنی یہ ہوگا ان (یعنی آسمانوں کے طبق) اور ان کے جمع کرنے میں سہولتِ امر اس شخص کے بمنزلہ ہے جو اپنی مٹھی میں کوئی شئ جمع کرے پھر پوری مٹھی میں بھی نہیں بلکہ کچھ انگلیوں میں، محاورۃً کسی قوی شخص کی طرف منصاف کسی فعل کی بابت کہہ دیا جاتا ہے کہ وہ تو انگلی سے یہ کرالے گا یا اپنی چھنگلی سے اسے اٹھالے گا پھر کہا بظاہر یہ یہود کی تخلیط وتحریف سے ہے (محشی لکھتے ہیں اس کا بطلان بین وظاہر ہے تو حدیث میں مذکور ہے کہ نبی اکرم اس حبر کی بات پر تعجبا اور تصدیقاً ہنسے اگر یہ ان کی تحریف سے ہوتا تو آپ بالضرور ان کا رد کرتے اور واضح انداز میں اس کا اظہار کرتے، تحریف تو یہاں ان معطلہ کی طرف سے ہے کیونکہ یہ حدیث اس باب میں ان کے اصول کے مخالف ہے تو واجب یہی ہے کہ حدیث نے جس امر کا اثبات کیا یعنی انگلیوں کا، اس کا اثبات کیا جائے اس وجہ پر جو اللہ کے لائق ہے بغیر خلق کے ساتھ مشابہت کے) اور آپ کا ضحک دراصل ازرہِ تعجب ونکیر تھا۔

- 7514حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ مُحْرِزٍ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ ابْنَ

عُمَرَ كَيفَ سَمِعتَ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ يَقُولُ فِي النَّجوَى قَالَ يَدنُو أَحَدُكُم مِن رَبِّهِ حَتَّى يَضَعَ كَنَفَهُ عَلَيهِ فَيَقُولُ أَعَمِلتَ كَذَا وَكَذَا فَيَقُولُ نَعَم وَيَقُولُ عَمِلتَ كَذَا وَكَذَا فَيَقُولُ نَعَم فَيُقَرِّرُهُ ثُمَّ يَقُولُ إِنِّي سَتَرتُ عَلَيكَ فِي الدُّنيَا وَأَنَا أَغفِرُهَا لَكَ اليَومَ .

أطرافه 2441، 4685، - 6070 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۳،ص: ۶۳۴)

- 7514وَقَالَ آدَمُ حَدَّثَنَا شَيبَانُ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ حَدَّثَنَا صَفوَانُ عَنِ ابنِ عُمَرَ سَمِعتُ النَّبِيَّ ﷺ

(يدنو أحد كم) بقول ابن تین یعنی اس کی رحمت سے قریب ہوگا اور یہ لغۃً سائغ ہے، کہا جاتا ہے: (فلان قریب من فلان) اوراس کے ہاں اس کا رتبہ ہوتا ہے (بقول محشی یہ باطل تاویل ہے واجب یہی ہے کہ اللہ کے لئے وجہ لائق پر اس کا اثبات کیا جائے بغیر تعطیل وتمثیل کے اور کہ یہ دنو وقربت مبنی بر حقیقت ہے) اس کا مثل یہ آیت ہے: (إِنَّ رَحمَةَ اللّٰهِ قَرِيبٌ مِنَ المُحسِنِينَ) [الأعراف: ۵۶]- (فيضع كنفه) کاف اور نون کی زبر کے ساتھ، کنف سے مراد ستر ہے، ابن مبارک کی محمد بن سواء عن قتادہ سے روایت میں آخرِ حدیث میں ہے: (قال عبدالله بن المبارك كنفه ستره) اسے بخاری نے (خلق أفعال العباد) میں نقل کیا، معنی یہ کہ اس کی عنایتِ تامہ اسے گھیرے میں لے گی اور جس نے تاء کے ساتھ روایت کیا تو علماء کی ایک کثیر تعداد نے جزم کیا ہے کہ اس نے تحریف کر دی ہے۔(وقال آدم حدثنا شيبان) یہ ابن عبدالرحمٰن ہیں، اس روایت کو قتادہ کی تصریح کی وجہ سے تخریج کیا ہے، کتاب (خلق أفعال العباد) میں بھی آدم سے اسی طرح نقل کیا، تنبیہان کے عنوان سے لکھتے ہیں احادیثِ باب میں سے ماسوائے حدیثِ انس کے اللہ تعالیٰ کی انبیاء کے ساتھ کلام کا ذکر موجود نہیں دیگر سب میں اللہ کی غیرِ انبیاء سے کلام کا ذکر ہے تو جب غیرِ انبیاء کے لئے اس کا وقوع ہے تو انبیاء کے لئے تو اس کا وقوع بطریقِ اولی ہوا، دوم یہ کہ اولِ حدیث میں متعلقِ ترجمہ موجود ہے جب کہ ثانی ترجمہ کے رکنِ ثانی کے ساتھ مختص ہے اور یہ ان کا قول: (و غيرهم) جہاں تک دیگر روایات تو وہ ترجمہ کے موافق انبیاء وغیرِ انبیاء دونوں کو شامل ہیں۔

- 37 باب قَولِهِ ﴿ وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوسَى تَكلِيمًا ﴾ (اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ سے باتیں کیں)

ابو زید مروزی کے ہاں یہی ہے اس کا مثل ابوذر کے لئے بھی لیکن (قوله عزوجل) کے حذف کے ساتھ، دیگر کے ہاں یہ عبارت ہے: (باب قوله تعالیٰ: و كلم الله الخ) ائمہ کہتے ہیں یہ آیت معتزلہ کے رد کے ضمن میں وارد قوی ترین دلیل ہے! نحاس کہتے ہیں نحویوں کا اجماع ہے کہ فعل اگر مصدر کے ساتھ مصدر کیا جائے تو وہ مجاز نہیں ہوتا تو جب (كلم کے بعد تاكيدا)(تكليما) کہا تو واجب ہے کہ یہ مبنی بر حقیقت معقولہ کلام ہو! بعض نے جواب دیا کہ کلام تو حقیقت پر مبنی ہے لیکن اختلاف اس ضمن میں ہے کہ آیا حضرت موسیٰ نے اس کا سماع حقیقۃً اللہ سے کیا یا درخت سے؟ تو تاکید رفعِ مجاز ہے اس کے غیرِ کلام ہونے سے لیکن جو متکلم ہے تو اس کی بابت مسکوت ہے، اس کا یہ کہہ کر رد کیا گیا ہے کہ محدث عنہ کی مراعات ضروری ہے تو یہ عن النسبۃ رفعِ مجاز کے لئے ہے کیونکہ اس

میں اللہ کی طرف کلام کی نسبت کی ہے تو وہی حقیقۃً متکلم ہے، سورۃ اعراف کی یہ آیت اس کی تاکید کرتی ہے: (قَالَ يٰمُوْسٰٓى اِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسٰلٰتِيْ وَبِكَلَامِيْ)[١٤٤] اہلِ سنت وغیرہم کے سلف وخلف کا اجماع ہے کہ یہاں (كلم) کلام سے ہے، کشاف نے بعض تفاسیر کی بدع سے نقل کیا کہ یہ کلم بمعنی جرح سے ہے، یہ اس اجماع مذکور کے ساتھ مردود ہے، ابن تین کہتے ہیں متکلمین کا کلام اللہ کے سماع بارے باہمی اختلاف ہے تو اشعری نے کہا کلام اللہ قائم بذاتہ ہے جو ہر تلاوت کرنے والے کی تلاوت اور ہر قاری کی قراءت کے وقت سنی جاتی ہے، باقلانی کہتے ہیں یہ دراصل تلاوت کا سماع ہوتا ہے نہ کہ متلو کا اور قراءت کا نہ کہ مقروء کا، باب (يُرِيْدُوْنَ اَنْ يُّبَدِّلُوْا كَلٰمَ اللّٰهِ) [الفتح: ١٥] میں اس بارے کچھ بحث گزری، بخاری نے کتاب (خلق أفعال العباد) میں وارد کیا کہ (امیر عراق) خالد بن عبداللہ بن قسری نے کہا میں جعد بن درہم کو ذبح کرنے والا ہوں کیونکہ اس کا زعم ہے کہ اللہ نے حضرت ابراہیم کو خلیل نہیں بنایا اور نہ حضرت موسی سے کلام کی، اوائل التوحید میں گزرا کہ سلم بن احوز نے جہم بن صفوان کو قتل کر دیا اس لئے کہ اس نے حضرت موسی کے کلیم اللہ ہونے کا انکار کیا تھا۔

علامہ انور باب (وكلم الله موسى تكليما) کے تحت لکھتے ہیں مصنف نے اس ضمن میں المعراج میں ایک طویل حدیث نقل کی، ابن جوزی نے اس حدیث میں دس ادہام شمار کئے ہیں سب سے اشد جو آخرِ حدیث میں ہے کہ پھر آپ بیدار ہو گئے جبکہ آپ مسجد (یعنی کعبہ) میں تھے تو یہ دال ہے کہ معراج منام میں تھا نہ کہ حالتِ بیداری میں، شفاعت میں اس کے بعد قولہ: (ودنى الجبار رب العزة فتدلىٰ) خطابی کہتے ہیں صحیح بخاری میں ظاہراً اس سے بڑھ کر کوئی شنیع روایت نہیں کہ یہ احد المذکورین اور دوسرے کے مابین تحدیدِ مسافت کو مقتضی ہے اور دونوں میں سے ہر ایک کے مکان کی تمیز کو، لکھتے ہیں جانو کہ شبِ معراج ایک معاملہ نبی اکرم کا حضرت جبریل کے ساتھ تھا اور ایک معاملہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ، سورہ النجم نے دونوں کو جمع کیا تو رواۃ پر بھی معاملہ مختلط ہوا پھر رؤیت جب رؤیتِ تجلیات تھی تو اس میں نفی اور اثبات وارد ہے تو کہا گیا: (نورٌ أنىٰ أراه) (یعنی وہ تو نور ہے کیونکر اسے دیکھ پاتا) اور یہ بھی کہا گیا: (نورٌ إنيٌّ أراه) (یعنی اس قولِ نبوی کو ان دو طرح سے روایت کیا گیا) بدء الکلام میں ہم نے لکھا کہ رؤیت بصری اور محقق تھی البتہ مادی کی مجرد کیلئے رؤیت نہیں ہوتی مگر اس طور جو اس کے مناسب ہو، الفاظ اس کے وافی نہیں ہوتے اور اس میں نفی اور اثبات باہم متجاذب ہیں تو یہ اس شعر کی مثل ہے: (أشتاقهُ فإذا بَدَا أطرَقتُ مِنْ إجلالهِ)۔

- 7515حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ حَدَّثَنَا عُقَيْلٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ حَدَّثَنَا حُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ احْتَجَّ آدَمُ وَمُوسَى فَقَالَ مُوسَى أَنْتَ آدَمُ الَّذِي أَخْرَجْتَ ذُرِّيَّتَكَ مِنَ الْجَنَّةِ قَالَ آدَمُ أَنْتَ مُوسَى الَّذِي اصْطَفَاكَ اللَّهُ بِرِسَالاَتِهِ وَكَلاَمِهِ ثُمَّ تَلُومُنِي عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِّرَ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ أُخْلَقَ فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى

أطرافه 3409، 4736، 4738، - 6614 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۵، ص: ١٢٦)

کتاب القدر میں اس کی شرح گزری (وكلامه) سے غرضِ ترجمہ ہے۔

- 7516حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ

ﷺ يُجْمَعُ الْمُؤْمِنُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيَقُولُونَ لَوِ اسْتَشْفَعْنَا إِلَى رَبِّنَا فَيُرِيحُنَا مِنْ مَكَانِنَا هَذَا . فَيَأْتُونَ آدَمَ فَيَقُولُونَ لَهُ أَنْتَ آدَمُ أَبُو الْبَشَرِ خَلَقَكَ اللَّهُ بِيَدِهِ وَأَسْجَدَ لَكَ الْمَلَائِكَةَ وَعَلَّمَكَ أَسْمَاءَ كُلِّ شَيْءٍ فَاشْفَعْ لَنَا إِلَى رَبِّنَا حَتَّى يُرِيحَنَا فَيَقُولُ لَهُمْ لَسْتُ هُنَاكُمْ فَيَذْكُرُ لَهُمْ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أَصَابَ .

أطرافه 44، 4476، 6565، 7410، 7440، 7509، - 7510 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

حدیثِ شفاعت کا ایک حصہ نقل کیا، کتاب الرقاق میں اس کی شرحِ مفصل شرح گزری، اسماعیلی کہتے ہیں ذکرِ موسیٰ کا ارادہ کیا لوگوں ان سے کہیں گے: (و كَلَّمَكَ الله) لیکن اسے ذکر نہیں کیا، بقول ابن حجر اپنی عادت کے مطابق اشارہ پر اکتفاء کیا، تفسیر البقرۃ میں انہی مسلم بن ابراہیم سے مطولا یہ گزری وہاں یہ الفاظ تھے: (ائتُوا موسى عبدا كلمه الله و أعطاه التوراة) کتاب التوحید میں بھی باب (لما خلقت بيدى) میں یہ معاذ بن فضالہ عن ہشام سے اسی سند کے ساتھ بطولہ گزری ہے احمد وغیرہ کی۔ ابو عوانہ نے حکمِ صحت لگایا، حضرت ابو بکر سے روایت میں بھی صراحت سے تکلیمِ موسیٰ کا ذکر ہے اس میں ہے: (فإن الله كلمه تكليما) بخاری نے کتاب (خلق أفعال العباد) میں یہ قدرِ حدیث تعلیقا ذکر کی ہے۔

- 7517 حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ عَنْ شَرِيكِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ مَالِكٍ يَقُولُ لَيْلَةَ أُسْرِيَ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنْ مَسْجِدِ الْكَعْبَةِ أَنَّهُ جَاءَهُ ثَلَاثَةُ نَفَرٍ قَبْلَ أَنْ يُوحَى إِلَيْهِ وَهُوَ نَائِمٌ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَقَالَ أَوَّلُهُمْ أَيُّهُمْ هُوَ فَقَالَ أَوْسَطُهُمْ هُوَ خَيْرُهُمْ فَقَالَ آخِرُهُمْ خُذُوا خَيْرَهُمْ فَكَانَتْ تِلْكَ اللَّيْلَةَ فَلَمْ يَرَهُمْ حَتَّى أَتَوْهُ لَيْلَةً أُخْرَى فِيمَا يَرَى قَلْبُهُ وَتَنَامُ عَيْنُهُ وَلَا يَنَامُ قَلْبُهُ وَكَذَلِكَ الْأَنْبِيَاءُ تَنَامُ أَعْيُنُهُمْ وَلَا تَنَامُ قُلُوبُهُمْ فَلَمْ يُكَلِّمُوهُ حَتَّى احْتَمَلُوهُ فَوَضَعُوهُ عِنْدَ بِئْرِ زَمْزَمَ فَتَوَلَّاهُ مِنْهُمْ جِبْرِيلُ فَشَقَّ جِبْرِيلُ مَا بَيْنَ نَحْرِهِ إِلَى لَبَّتِهِ حَتَّى فَرَغَ مِنْ صَدْرِهِ وَجَوْفِهِ فَغَسَلَهُ مِنْ مَاءِ زَمْزَمَ بِيَدِهِ حَتَّى أَنْقَى جَوْفَهُ ثُمَّ أُتِيَ بِطَسْتٍ مِنْ ذَهَبٍ فِيهِ تَوْرٌ مِنْ ذَهَبٍ مَحْشُوًّا إِيمَانًا وَحِكْمَةً فَحَشَا بِهِ صَدْرَهُ وَلَغَادِيدَهُ يَعْنِي عُرُوقَ حَلْقِهِ ثُمَّ أَطْبَقَهُ ثُمَّ عَرَجَ بِهِ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا فَضَرَبَ بَابًا مِنْ أَبْوَابِهَا فَنَادَاهُ أَهْلُ السَّمَاءِ مَنْ هَذَا فَقَالَ جِبْرِيلُ قَالُوا وَمَنْ مَعَكَ قَالَ مَعِيَ مُحَمَّدٌ قَالَ وَقَدْ بُعِثَ قَالَ نَعَمْ قَالُوا فَمَرْحَبًا بِهِ وَأَهْلًا فَيَسْتَبْشِرُ بِهِ أَهْلُ السَّمَاءِ لَا يَعْلَمُ أَهْلُ السَّمَاءِ بِمَا يُرِيدُ اللَّهُ بِهِ فِي الْأَرْضِ حَتَّى يُعْلِمَهُمْ فَوَجَدَ فِي السَّمَاءِ الدُّنْيَا آدَمَ فَقَالَ لَهُ جِبْرِيلُ هَذَا أَبُوكَ فَسَلِّمْ عَلَيْهِ .فَسَلَّمَ عَلَيْهِ وَرَدَّ عَلَيْهِ آدَمُ وَقَالَ مَرْحَبًا وَأَهْلًا بِابْنِي نِعْمَ الِابْنُ أَنْتَ فَإِذَا هُوَ فِي السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِنَهَرَيْنِ يَطَّرِدَانِ فَقَالَ مَا هَذَانِ النَّهَرَانِ يَا

جبْرِيلُ قَالَ هَذَا النِيلُ وَالْفُرَاتُ عُنصُرُهُمَا ثُمَّ مَضَى بِهِ فِي السَّمَاءِ فإذا هُوَ بِنهَرٍ آخرَ عَلَيْهِ قَصْرٌ مِنْ لُؤْلُؤٍ وَزَبَرْجَدٍ فَضَرَبَ يَدَهُ فَإذَا هُوَ مِسْكٌ قَالَ مَا هَذَا يَا جِبْرِيلُ قَالَ هَذَا الْكَوْثَرُ الَّذِي خَبَأَ لَكَ رَبُّكَ ثُمَّ عَرَجَ إِلَى السَّمَاءِ الثَّانِيَةِ فَقَالَتِ الْمَلائِكَةُ لَهُ مِثْلَ مَا قَالَتْ لَهُ الأُولَى مَنْ هَذَا قَالَ جِبْرِيلُ قَالُوا وَمَنْ مَعَكَ قَالَ مُحَمَّدٌ ﷺ .قَالُوا وَقَدْ بُعِثَ إِلَيْهِ قَالَ نَعَمْ قَالُوا مَرْحَبًا بِهِ وَأَهْلاً .ثُمَّ عَرَجَ بِهِ إِلَى السَّمَاءِ الثَّالِثَةِ وَقَالُوا لَهُ مِثْلَ مَا قَالَتِ الأُولَى وَالثَّانِيَةُ ثُمَّ عَرَجَ بِهِ إِلَى الرَّابِعَةِ فَقَالُوا لَهُ مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ عَرَجَ بِهِ إِلَى السَّمَاءِ الْخَامِسَةِ فَقَالُوا مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ عَرَجَ بِهِ إِلَى السَّمَاءِ السَّادِسَةِ فَقَالُوا لَهُ مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ عَرَجَ بِهِ إِلَى السَّمَاءِ السَّابِعَةِ فَقَالُوا لَهُ مِثْلَ ذَلِكَ كُلُّ سَمَاءٍ فِيهَا أَنْبِيَاءُ قَدْ سَمَّاهُمْ فَأَوْعَيْتُ مِنْهُمْ إِدْرِيسَ فِي الثَّانِيَةِ وَهَارُونَ فِي الرَّابِعَةِ وَآخَرَ فِي الْخَامِسَةِ لَمْ أَحْفَظِ اسْمَهُ وَ إِبْرَاهِيمَ فِي السَّادِسَةِ وَمُوسَى فِي السَّابِعَةِ بِتَفْضِيلِ كَلامِ اللَّهِ فَقَالَ مُوسَى رَبِّ لَمْ أَظُنَّ أَنْ يُرْفَعَ عَلَيَّ أَحَدٌ .

ثُمَّ عَلاَ بِهِ فَوْقَ ذَلِكَ بِمَا لاَ يَعْلَمُهُ إِلاَّ اللَّهُ حَتَّى جَاءَ سِدْرَةَ الْمُنْتَهَى وَدَنَا الْجَبَّارُ رَبُّ الْعِزَّةِ فَتَدَلَّى حَتَّى كَانَ مِنْهُ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى فَأَوْحَى اللَّهُ فِيمَا أَوْحَى إِلَيْهِ خَمْسِينَ صَلاَةً عَلَى أُمَّتِكَ كُلَّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ ثُمَّ هَبَطَ حَتَّى بَلَغَ مُوسَى فَاحْتَبَسَهُ مُوسَى فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ مَاذَا عَهِدَ إِلَيْكَ رَبُّكَ قَالَ عَهِدَ إِلَيَّ خَمْسِينَ صَلاَةً كُلَّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ .قَالَ إِنَّ أُمَّتَكَ لاَ تَسْتَطِيعُ ذَلِكَ فَارْجِعْ فَلْيُخَفِّفْ عَنْكَ رَبُّكَ وَعَنْهُمْ فَالْتَفَتَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى جِبْرِيلَ كَأَنَّهُ يَسْتَشِيرُهُ فِي ذَلِكَ فَأَشَارَ إِلَيْهِ جِبْرِيلُ أَنْ نَعَمْ إِنْ شِئْتَ فَعَلاَ بِهِ إِلَى الْجَبَّارِ فَقَالَ وَهُوَ مَكَانَهُ يَا رَبِّ خَفِّفْ عَنَّا فَإِنَّ أُمَّتِي لاَ تَسْتَطِيعُ هَذَا فَوَضَعَ عَنْهُ عَشْرَ صَلَوَاتٍ ثُمَّ رَجَعَ إِلَى مُوسَى فَاحْتَبَسَهُ فَلَمْ يَزَلْ يُرَدِّدُهُ مُوسَى إِلَى رَبِّهِ حَتَّى صَارَتْ إِلَى خَمْسِ صَلَوَاتٍ ثُمَّ احْتَبَسَهُ مُوسَى عِنْدَ الْخَمْسِ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ وَاللَّهِ لَقَدْ رَاوَدْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ قَوْمِي عَلَى أَدْنَى مِنْ هَذَا فَضَعُفُوا فَتَرَكُوهُ فَأُمَّتُكَ أَضْعَفُ أَجْسَادًا وَقُلُوبًا وَأَبْدَانًا وَأَبْصَارًا وَأَسْمَاعًا فَارْجِعْ فَلْيُخَفِّفْ عَنْكَ رَبُّكَ كُلَّ ذَلِكَ يَلْتَفِتُ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى جِبْرِيلَ لِيُشِيرَ عَلَيْهِ وَلاَ يَكْرَهُ ذَلِكَ جِبْرِيلُ فَرَفَعَهُ عِنْدَ الْخَامِسَةِ فَقَالَ يَا رَبِّ إِنَّ أُمَّتِي ضُعَفَاءُ أَجْسَادُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ وَأَسْمَاعُهُمْ وَأَبْدَانُهُمْ فَخَفِّفْ عَنَّا فَقَالَ الْجَبَّارُ يَا مُحَمَّدُ قَالَ لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ .

قَالَ إِنَّهُ لَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ كَمَا فَرَضْتُ عَلَيْكَ فِي أُمِّ الْكِتَابِ قَالَ فَكُلُّ حَسَنَةٍ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا فَهِيَ خَمْسُونَ فِي أُمِّ الْكِتَابِ وَهِيَ خَمْسٌ عَلَيْكَ فَرَجَعَ إِلَى مُوسَى فَقَالَ كَيْفَ فَعَلْتَ فَقَالَ خَفَّفَ عَنَّا أَعْطَانَا بِكُلِّ حَسَنَةٍ عَشْرَ أَمْثَالِهَا قَالَ مُوسَى قَدْ وَاللَّهِ رَاوَدْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ فَتَرَكُوهُ ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ فَلْيُخَفِّفْ عَنْكَ أَيْضًا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَا مُوسَى قَدْ وَاللَّهِ اسْتَحْيَيْتُ مِنْ رَبِّي مِمَّا اخْتَلَفْتُ إِلَيْهِ .قَالَ فَاهْبِطْ بِاسْمِ اللَّهِ . قَالَ وَاسْتَيْقَظَ وَهُوَ فِي مَسْجِدِ الْحَرَامِ .

أطرافه 3570، 4964، 5610، - 6581 (واقعہ معراج والی حدیث کا مفصل ترجمہ جلد ۴ ص: ۷۰۸ میں گزرا ہے)

معراج بارے حدیثِ انس جسے شریک بن عبداللہ یعنی ابن ابونمر کے طریق سے نقل کیا جو مدنی تابعی ہیں ابوعبداللہ کنیت تھی جو شریک بن عبداللہ نخعی قاضی سے عمر میں بڑے تھے اس حدیث کا کچھ حصہ ترجمہ نبویہ میں بھی گزرا ہے، کتاب الصلاۃ کے اوائل میں حدیثِ اسراء زہری عن انس عن ابوذر سے نقل کی تھی، (بدء الخلق) اور (البعثة قبل الهجرة) کے اوائل میں اسے قتادہ عن انس عن مالک بن ص صعصعہ سے نقل کیا اور وہیں اس کی شرح ہوئی شریک کی اس روایت کی شرح موخر کی تھی اس وجہ سے جو یہ بعض مخالفات کے ساتھ مختص ہے۔

(أنه جاء ثلاثة نفر الخ) نسخۂ کشمیہنی میں (إذ جاء) ہے، اول اولی ہے! ان تین حضرات کے اسماء سے صریحاً واقف نہ ہو سکا لیکن یہ (طے ہے کہ) فرشتے تھے اور زیادہ امکان یہی ہے کہ یہ وہی ہوں جو اوائل الاعتصام میں گزری حدیثِ جابر میں مذکور ہوں، جہاں یہ الفاظ تھے: (جاء ت ملائكة إلى النبي ﷺ وهو نائم فقال بعضهم إنه نائم) وہاں تبیین کی تھی کہ ان میں حضرات جبریل اور میکائیل تھے پھر مجھے ان دونوں کے ناموں کی طبرانی کی میمون بن سیاہ عن انس سے روایت میں تصریح مل گئی اس کے الفاظ ہیں: (فأتاه جبريل وميكائيل فقالا أيهم الخ) اس میں ہے کہ کہنے لگے ہمیں ان ۔یعنی کعبہ کے گرد سوئے ہوئے افراد۔ کے سردار کی بابت حکم ملا ہے پھر چلے گئے اور دوبارہ جب آئے تو تین تھے الخ۔

(قبل أن يوحى إليه) خطابی ،ابن حزم ،عبدالحق ،نووی اور قاضی عیاض نے اس کا انکار کیا ،نووی لکھتے ہیں شریک کی روایت ۔یعنی روایتِ ہذا۔ میں کچھ اوہام واقع ہو گئے ہیں علماء نے جن کا انکار کیا مثلا ان کا یہ قول: (قبل أن يوحى إليه) تو یہ غلط ہے، اس پر ان کی موافقت نہیں کی گئی علماء کا اجماع ہے کہ نماز کی فرضیت شبِ اسراء کو ہوئی تو یہ قبل از وحی کیسے ہو سکتا ہے؟ اور ان مذکورین نے تصریح کی ہے کہ شریک اس میں متفرد ہیں مگر تفرد کا یہ دعوی محلِ نظر ہے کیونکہ کثیر بن خُنیس حضرت انس سے ان کے موافق ہیں جیسا کہ سعید بن یحی بن سعید اموی نے کتاب المغازی میں ان کا طریق نقل کیا۔

(وهو نائم فى المسجد الخ) اسے آخرِ حدیث کے جملہ: (فاستيقظ وهو فى المسجد الحرام) کے ساتھ موکد کیا اس کا نحو جو مالک بن صعصعہ کی روایت میں یہ الفاظ واقع ہوئے: (بين النائم واليقظان) شرحِ حدیث کے اثناء مختلف روایات کے درمیان وجہِ توفیق ذکر کی تھی۔ (فقال أولهم أيهم هو) اس میں اِشعار ہے کہ آپ کئی لوگوں کے ہمراہ سوئے ہوئے تھے جو کم از کم دو ہوں گے ایک روایت میں مذکور ہے کہ آپ کے ہمراہ سوئے ہوؤں میں حضرت حمزہ اور حضرت جعفر بن ابوطالب تھے۔

(فكانت تلك الليلة) کانت کی ضمیر محذوف کی طرف راجع ہے اسی طرح خبرِ کان بھی ، تقدیر ہے:(فكانت القصة الواقعة تلك الليلة ما ذكرنا) (یعنی اس رات یہی واقعہ ہوا جو ہم نے ذکر کیا)۔

(حتى أتوہُ لیلة أخرى) ان دونوں دفعہ کی آمد کی درمیانی مدت کا تعین نہیں کیا تو دوسری آمد اس امر پر محمول ہوگی کہ وحی کا آغاز ہونے کے بعد ہوئی اور تب معراج واسراء کا واقعہ پیش آیا، اس بارے اختلاف کا حال اس کی شرح کے اثناء گزرا اور جب دونوں آمد کے مابین ایک مدت حائل ہے تو کوئی فرق نہیں کہ یہ مدت ایک رات ہو یا کثیر راتیں یا پھر کئی برس، اس سے شریک کی روایت سے اشکال مرتفع ہو جاتا ہے اور یہ تطبیق حاصل ہوئی کہ اسراء بعثت کے بعد ہجرت سے قبل حالتِ بیداری میں تھا تو اس طرح خطابی اور ابن حزم وغیر ہما کی یہ تنقید ساقط ہو جاتی ہے کہ شریک نے اجماع کی مخالفت کی ہے اپنے اس دعویٰ میں کہ واقعۂ معراج بعثت سے قبل پیش آیا اور جو بعض شراح نے ذکر کیا کہ دوسری آمد سات، بعض کا قول ہے آٹھ اور بعض کا قول ہے نو! بعض نے دس اور بعض نے تیرہ کہا، کے بعد ہوئی تو یہ ارادۂ سنین (یعنی برس مراد ہونے) پہ محمول ہے نہ کہ جو یہ مذکورین شراح سمجھے کہ اتنی راتیں مراد ہیں، یہی ابن قیم کا اس حدیث میں جزم تھا، معراج کے بعد از بعثت ہونے کی سب سے قوی دلیل اس حدیث میں حضرت جبریل کا آسمان کے دربان سے یہ کہنا جب انہوں نے سوال کیا: (أبعثت ؟) تو اثبات میں جواب دیا تو یہ معراج کے بعد از بعثت ہونے میں ظاہر ہے تو میری ذکر کردہ تاویل متعین ہوئی، جہاں تک آخرِ حدیث میں قولہ: (فاستيقظ وهو عندالمسجد الحرام) تو اگر اسے اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے تو جائز ہے کہ آپ آسمان سے واپس آنے کے بعد پھر سے سو گئے ہوں تو جب اٹھے تو وہیں تھے یا پھر (استيقظ) کو (أفاق) کے ساتھ مؤول کیا جائے کیونکہ نزولِ وحی کے وقت ایک استغراق کی سی کیفیت ہوتی تھی تو جب یہ ختم ہوئی تو آپ اپنی نارمل حالت میں واپس آجاتے تھے تو اس سے استیقاظ کے ساتھ کنایہ کیا۔

(فيما يرى قلبه الخ) اس پر الترجمۃ النبویہ میں کلام گزری۔(حتى احتملوه) اس کے اور حدیثِ ابوذر میں آپ کے قول: (خرج سقف بيتي) اور مالک بن صعصعہ کی روایت میں مذکور کہ آپ اس وقت حطیم میں تھے، کے مابین تطبیق قصہ اسراء کے اتحاد پر بناء کرتے ہوئے اس کی شرح کے اثناء کر دی لیکن اگر کہیں کہ اسراء متعدد ہے تب اصلاً ہی کوئی اشکال نہیں ۔(إلى لبته) لام کی زبر اور بائے مشدد کے ساتھ، سینے میں جہاں ہار باندھا جاتا ہے، یہیں سے اونٹوں کا نحر ہوتا ہے، اس کی شرح میں ان حضرات کا رد ہوا جو اسراء کے وقت سینہ مبارک کے شق کا انکار کرتے ہیں، ان کا دعویٰ ہے کہ ایسا صرف آنجناب کے بچپن میں ہوا تھا، وہاں تبیین کی تھی کہ ان کا ذکر صحیحین کی غیرِ شریک کی روایت میں بھی حدیثِ ابوذر سے بھی ہے ابونعیم نے اور دلائل النبوۃ میں بیہقی نے اسے نقل کیا، ابو بشر دولابی نے اپنی سند کے ساتھ نقل کیا کہ نبی اکرم نے خواب میں دیکھا کہ آپ کا پیٹ چاک کیا گیا پھر اسی حالت میں لوٹا دیا گیا تو آپ نے اس کا ذکر حضرت خدیجہ سے کیا، اس کے تعدد میں حکمت کا بیان گزرا، حضرت ابو ہریرہ کی ایک حدیث میں سینہ مبارک کے شق کا ذکر ہے جب آپ کی عمر دس برس تھی اسے عبداللہ بن احمد نے زیادات المسند میں نقل کیا اس بارے کچھ تذکرہ ترجمہ نبویہ میں ہوا الشفاء میں مذکور ہے کہ حضرت جبرئیل نے جب آپ کا دل مبارک دھویا تو کہا: (قلب سديد فيه عينان تبصران وأذنان تسمعان) (یعنی آپ کو قلبِ سلیم عطا کیا گیا ہے اس میں دو دیکھنی والی آنکھیں اور دو سننے والے کان ہیں)۔

(ثم أتى بطست محشوا) اسی طرح نصب کے ساتھ واقع ہوا اور ضمیر جار مجرور سے حال کے بطور اعراب لگایا اور تقدیر ہے: (بطست كائن من ذهب) تو ضمیر کو اسم فاعل سے جار مجرور کی طرف منتقل کر دیا، کتاب الصلاۃ میں (محشو) تھا بطورِ صفت جر کے ساتھ، اس میں کوئی اشکال نہیں (إيمانا) بطور تمیز منصوب ہے ۔ (وحكمة) معطوف علیہ ہے۔ (فيه تَوْرٌ مِنْ ذهب) تور کا بیان کتاب اوائل الصلاۃ میں اسراء بارے حدیثِ ابوذر میں گزرا کہ آب زمزم کے ساتھ دل مبارک کو دھویا تو اگر یہ زیادت محفوظ ہے تو محتمل ہے کہ دونوں میں سے ایک برتن میں آبِ زمزم اور دوسرا ایمان سے بھرا ہوا ہو! یہ بھی محتمل ہے کہ تور پانی وغیرہ کا برتن ہو اور طست میں دھوتے وقت ڈالا گیا زمین پر رکھنے سے اس کی صیانت کی غرض سے اور عرف پر چلتے ہوئے کہ طست میں پانی رکھا جاتا ہے۔

(فحشى به صدره) نسخہِ کشمیہنی میں (فحشا) ہے تب (صدره) نصب کے ساتھ ہے۔ (ولغاديده) اس روایت میں اس کی یہ تفسیر ہوئی کہ یہ حلق کی رگیں ہیں اہل لغت کہتے ہیں یہ لحمات (یعنی گوشت کے ریشے) ہیں جو تالو اور سطحِ گردن کے درمیان ہوتے ہیں، اس کا واحد لغدود اور لغدید ہے اسے لغد بھی کہتے ہیں، جمع الغاد ہے۔ (ثم أطبقة ثم عرج به إلى السماء الخ) اگر تو تعددِ قصہ ہے تب تو کوئی اشکال نہیں اور اگر ایک ہے تو سیاق میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (ثم أركبه البراق إلى بيت المقدس ثم أتى بالمعراج) جیسے ابن صعصعہ کی روایت ہے۔ (فغسل به قلبه ثم حشى ثم أُعِيْدَ ثم أُتِيْتُ بدابة فحُمِلْتُ عليه فانطلَقَ بى جبرئيل حتى أتى السماء الدنيا) اس کے سیاق میں بھی حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (حتى أتى بى بيت المقدس ثم أتى بالمعراج) جیسا کہ ثابت عن انس کی مرفوع روایت ہے کہ براق لائی گئی جس پر سوار ہو کر بیت المقدس پہنچا وہاں اسے باندھ دیا پھر مسجد میں داخل ہوا اور دو رکعت ادا کیں پھر مجھے آسمان کی طرف اٹھایا گیا۔

(فاستبشر الخ) گویا انہیں پہلے سے آپ کی آمد کا علم تھا تو وہ آپ کے انتظار میں تھے۔ (حتى يعلمهم) یعنی جس کی زبانی چاہے جیسے حضرت جبرئیل۔ (فى السماء الدنيا بنهر ين الخ) اس کا ظاہر مالک بن صعصعہ کی حدیث کے مخالف ہے جس میں سدرۃ المنتہی کے ذکر کے بعد تھا: (فإذا فى أصلها أربعة أنهار) تطبیق یہ ہوگی کہ ان کا منبع سدرۃ کے نیچے سے اور مقر آسمانِ دنیا ہے اور وہیں سے وہ زمین پر نازل ہوتے ہیں۔

(و زبرجد فضرب يده) یعنی نہر میں۔ (لك ربك) روایتِ شریک سے یہ باعثِ اشکال ہے کیونکہ کوثر جنت میں ہے اور جنت ساتویں آسمان میں ہے، احمد نے حمید طویل عن انس سے مرفوعاً روایت نقل کی جس میں ہے کہ میں جنت میں داخل ہوا: (فإذا أنا بنهر حافتاه خيام اللؤلؤ فضربت بيدى فى حجرى مائه فإذا مسك أذفر فقال جبريل هذا الكوثر الذى أعطاك الله تعالىٰ) اس حدیث کا اصل بخاری کے ہاں اس کا نحو ہے التفسیر میں قتادہ عن انس سے یہ گزری لیکن اس میں جنت کا ذکر موجود نہیں، اسے ابوداؤد اور طبری نے سلیمان تیمی عب قتادہ سے نقل کیا اور اس کے الفاظ ہیں: (لما عرج بنبى الله ﷺ عرض له فى الجنة نهر) ممکن ہے کہ اس جگہ میں کچھ محذوف ہو جس کی تقدیر ہے: (ثم مضى به فى السماء الدنيا إلى السابعة فإذا هو بنهر)۔ (وموسى فى السابعة) شریک کی روایت میں اور زہری کی حضرت انس عن ابوذر سے روایت میں ہے انس کہتے ہیں انہوں (یعنی حضرت ابوذر) نے ذکر کیا کہ آپ نے آسمانوں میں حضرات آدم، ادریس، موسیٰ، عیسیٰ اور ابراہیم کو پایا، یہ ثابت

نہیں کہ ان کی منازل کیا تھیں البتہ ذکر کیا کہ حضرت آدم کو آسمانِ دنیا میں اور حضرت ابراہیم کو چھٹے آسمان میں پایا اھ، یہ حضرت ابراہیم بارے روایتِ شریک کے موافق ہے اور یہ دونوں قتادہ کی انس عن مالک بن صعصعہ سے روایت کے مخالف ہیں، اس کی شرح میں پہلے لکھا کہ اکثر نے قتادہ کی موافقت کی ہے اور اس کا سیاق ان کی روایت کے راجح ہونے پر دال ہے کیونکہ انہوں نے ہر نبی کا نام ضبط کیا اور اس آسمان کا جس وہ تھے! ثابت نے حضرت انس سے اور ایک جماعت نے جن کے ناموں کا وہاں ذکر کیا تھا، ان کی موافقت کی تو یہی معتمد ہے لیکن ہم کہہ چکے ہیں کہ معراج کا واقعہ کئی دفعہ واقع ہوا لہذا نہ کوئی ترجیح ہے اور نہ اشکال۔

(وموسى فى السابعة بفضل الخ) ابو ذر کی کشمیہنی سے روایت میں ہے: (بتفضيل كلام الله) یہی اکثر کی روایت ہے اور یہی مرادِ ترجمہ اور اس آیت کے مطابق ہے: (إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسٰلٰتِي وَبِكَلَامِي) [الأعراف : ۱۴۴] یہ تعلیق دال ہے کہ شریک نے حضرت موسی کا ساتویں آسمان میں ہونا (بخوبی) ضبط رکھا ہے، پہلے ذکر ہوا کہ حدیثِ ابو ذر اس کے موافق ہے لیکن روایات میں مشہور یہ ہے کہ حضرت ابراہیم ساتویں آسمان میں تھے اس کی مزید تاکید مالک بن صعصعہ کی روایت میں ان الفاظ کے ساتھ ہوئی کہ بیت المعمور کے ساتھ کمر ٹکائے ہوئے تھے تو تعدد قرار دینے پر کوئی اشکال نہیں لیکن اگر ایک واقعہ قرار دیں تو تطبیق یہ ہوگی کہ حضرت موسی حالتِ عروج میں (یعنی جاتے وقت) چھٹے اور حضرت ابراہیم ساتویں آسمان میں تھے جیسا کہ حدیثِ مالک کا ظاہر ہے اور ہبوط (یعنی واپسی کے سفر) میں حضرت موسی ساتویں میں ہو گئے تھے کیونکہ کہیں ذکر نہیں کہ حضرت ابراہیم نے آپ پر فرض کردہ نمازوں اور دیگر کی بابت کچھ اظہارِ خیال کیا ہوا جیسے حضرت موسی نے بات کی تھی، اور ساتواں آسمان پہلی منزل (یعنی پہلا سٹاپ) ہے جس تک حالتِ ہبوط میں منتہی ہوئے تو حضرت موسی کا وہاں ہونا ہی مناسب تھا کیونکہ انہی نے اس ضمن میں آپ سے بات کی جیسا کہ سب روایات میں ثابت ہے، یہ بھی محتمل ہے کہ چھٹے آسمان میں ان سے ملاقات ہوئی ہو تو وہ آنجناب کے ہمراہ ساتویں آسمان تک لے جائے گئے ہوں دیگر سب پر اللہ کی تکلیم کی وجہ سے ان کی تفضیل کے اظہار کے لئے اور اس کا فائدہ آنجناب سے آپ کی امت پر فرض کردہ نمازوں کی بابت بات کرنے میں ظاہر ہوا، نووی نے اس طرح کا کچھ اشارہ دیا ہے۔

(فقال موسى رب لم أظن الخ) اکثر کے ہاں یہی ترفع کی تاء کی زبر اور (أحدا) کی نصب کے ساتھ ہے، نسخہِ کشمیہنی میں (أن يرفع) ہے اور (أحد) مرفوع، بقول ابن بطال حضرت موسیٰ دنیا میں اپنے خود کے اللہ تعالیٰ کی تکلیم کے اختصاص سے سمجھے اور جو اس آیت میں ان سے اللہ کی کہی بابت مذکور ہوئی: (إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسٰلٰتِي وَبِكَلَامِي) کہ یہاں (الناس) سے مراد سب بشر ہیں اور ان کا استحقاق ہے کہ کوئی ان سے مرفوع نہ ہو تو اللہ نے حضرت محمد کو سب پر جن میں وہ بھی شامل ہیں، افضل کیا اس وجہ سے جو مقامِ محمود وغیرہ آپ کو عطا کیا پھر اس بابت اختلاف ذکر کیا کہ شبِ اسراء اللہ نے حضرت محمد سے بغیر واسطہ کلام کی تھی یا بالواسطہ؟ اسی طرح آپ کی رؤیتِ باری تعالیٰ کے مسئلہ میں کہ یہ ظاہری آنکھوں سے تھی یا دل کی آنکھوں سے اور پھر عالمِ بیداری میں یا سوتے میں؟ اس بارے اختلاف کا ذکر تفسیر سورۃ النجم میں گزرا۔

(ثم علا به فوق ذلك الخ) روایتِ شریک میں یہی واقع ہوا اور یہ بھی ان اشیاء میں سے ہے جن میں انہوں نے دیگر رواۃ کی مخالفت کی ہے، تو جمہور رواۃ نے ذکر کیا کہ سدرۃ المنتہی ساتویں آسمان میں ہے بعض نے چھٹے میں ذکر کیا شرح کے اثناء ان

دونوں کے مابین وجہِ تطبیق ذکر کی تھی، شائد سیاق میں کچھ تقدیم وتاخیر ہے، سدرۃ المنتہی کا ذکر قبل ازیں تھا پھر وہاں سے اتنی بلندیوں پر لے جایا گیا جن سے اللہ ہی واقف ہے حدیثِ ابو ذر میں ہے: (ثم عرج بی حتی ظهرت بمستوی أسمع فيه صريف الأقلام) (یعنی اس جگہ پہنچا جہاں اقلام کی کتابت کی آواز سنتا تھا) مستوی اور صریفِ مذکور کی تفسیر کتاب الصلاۃ کے اوائل میں اس کی شرح کے اثناء گزری، طبری کی میمون بن سیاہ عن انس سے روایت میں ساتویں آسمان میں حضرت ابراہیم کے ذکر کے بعد ہے: (فإذا هو بنهر) تو کوثر کا حال بیان کیا پھر یہ الفاظ ذکر کئے: (ثم خرج إلى سدرة المنتهى) یہ جمہور کے موافق ہے، محتمل ہے کہ سدرۃ المنتہی کے لئے جس علو کی یہ روایت متضمن ہوئی وہ اس کی بالائی سطح کی صفت ہو اور جو مذکور ہوا وہ اس کی اصل کی۔

(ودنا الجبار رب العزة فتدلى حتى كان الخ) میمون کی مذکورہ روایت میں ہے: (فدنا ربك عزوجل فكانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنىٰ) خطابی کہتے ہیں اس کتاب۔ یعنی صحیح بخاری۔ میں ظاہراً اور مذاقاً اس سے بڑھ کر کوئی شنیع حدیث موجود نہیں کہ وہ ان دو مذکورین کے درمیان تحدیدِ مسافت کو مقتضی ہے اور دونوں میں سے ہر ایک کے مکان کی تمییز کو، یہ اس تناظر میں جو تدلی میں تشبیہ وتمثیل ہے کسی اس شیئ کے ساتھ جو فوق سے اسفل کی طرف لٹکی ہوئی ہو! کہتے ہیں جسے یہی قدرِ حدیث ملے اور اس کا اول وآخر اس کے مدنظر نہ ہو اس پر اس کی توجیہ ومفہوم مشتبہ رہ جائے گا تو یا حدیث کو اسکی اصل کی طرف لوٹایا جائے اور یا پھر وقوع فی التشبیہ ہو اور یہ دونوں طریق مرغوب نہیں لیکن جس کے مدنظر پوری حدیث ہے اس سے اشکال زائل ہے کیونکہ تصریح ہے کہ یہ عالمِ خواب کا معاملہ ہے کیونکہ اس کے شروع میں ہے: (وهو نائم) اور آخر میں ذکر کیا: (استيقظ) اور کچھ خواب بطورِ مثل ہوتے ہیں جنہیں اس لئے بیان کیا جاتا ہے تاکہ اس وجہ پر انہیں مؤول کیا جائے جس کی طرف معنائے تعبیر کو پھیرنا واجب ہو، کچھ خواب ایسے بھی ہوتے ہیں جو اس کے محتاج نہیں ہوتے بلکہ وہ اس طرح وقوع پذیر ہو جاتے ہیں جیسے ان کا مشاہدہ ہوا ہوتا ہے! بقول ابن حجر ایسے ہی ہے اور اس حدیث: (إن رؤيا الأنبياء وحی) جس کی تعبیر کی ضرورت نہیں، کے ساتھ ان کی کلام کا تعقب کرنے والے کی کلام قابلِ التفات نہیں کیونکہ یہ ایسے شخص کی کلام ہے جس نے اس جگہ امعانِ نظر نہیں کیا، کتاب التعبیر میں گزرا کہ انبیاء کے بعض خواب قابلِ تعبیر ہوتے تھے، اس کی امثلہ میں سے صحابہ کرام کا نبی اکرم کے خواب میں قمیص کو دیکھنے پر یہ پوچھنا: (فما أولته يا رسول الله) (یعنی آپ نے اسکی کیا تعبیر کی؟) فرمایا دین، اسی طرح دودھ کی بابت فرمایا کہ اس کی تعبیر علم ہے اور دیگر کئی امثلہ لیکن خطابی کا جزم کہ یہ خواب تھا سابق الذکر تقریر کے ساتھ متعقب ہے پھر خطابی نے اصل سے رفعِ حدیث کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ یہ دراصل حکایت ہے جسے حضرت انس نے اپنی جانب سے بیان کیا اور اسے نبی اکرم کی منسوب نہیں کیا اور نہ اسے آپ سے نقل کیا اور نہ اسے آپ کے قول کی طرف مضاف کیا تو نقل میں حاصل امر یہ ہے کہ یہ راوی کی جہت سے ہے یا تو حضرت انس سے اور یا شریک سے اور وہ کئی مناکیر الفاظ کے ساتھ کثیر التفرد ہیں جن پر دیگر سب راوی ان کی متابعت نہیں کرتے اھ

بقول ابن حجر ان کی اس امر کی نفی کہ حضرت انس نے اس قصہ کو نبی اکرم کی طرف مسند نہیں کیا، کی کوئی تاثیر نہیں، اس ضمن میں ادنی امر یہ ہے کہ یہ مراسیلِ صحابہ میں سے ہو تو یا تو اسے نبی اکرم سے تلقی کیا ہو گا یا کسی اور صحابی سے جنہوں نے نبی کریم سے اسے اخذ کیا، اور اس قسم کی بات رائے سے نہیں کہی جا سکتی لہذا یہ رفع کے حکم میں ہے، اگر ان کی بات قابلِ تسلیم ہوتی تو کسی کی اس طرح کی

روایت اصلاً ہی رفع پر محمول نہ کی جائے اور یہ تمام محدثین کے عمل کے خلاف ہے تو اس کے ساتھ تعلیل مردود ہے پھر خطابی نے کہا اس روایت میں جو اللہ کی نسبت تدلی مذکور ہے وہ عام سلف، علماء اور متقدمین و متاخرین اہلِ تفسیر کے مخالف ہے، کہتے ہیں اس ضمن میں تین اقوال منقول ہیں ایک یہ کہ ضمیر کا مرجع حضرت جبرئیل ہیں اور ان کی بابت تدلی کی بات کی گئی ہے، بعض نے کہا یہ تقدیم و تاخیر پر ہے ای (تدلی فدنا) کیونکہ تدلی دنو کے سبب ہے! دوسرا قول یہ کہ حضرت جبرائیل انتصاب و ارتفاع کے بعد آپ کے لئے متدلی ہوئے حتی کہ آپ نے انہیں متدلیاً دیکھا جیسا کہ مرتفعاً بھی دیکھا تھا اور یہ اللہ کی آیات میں سے ہے کہ انہیں ہوا میں تدلی کی قدرت عطا کی کسی شئ پر اعتماد اور اس کا سہارا لئے بغیر، سوم قول یہ کہ حضرت جبرائیل قریب ہوئے تو حضرت محمد اللہ کے لئے سجدہ میں متدلی ہوئے اس کے اس عطا پر شکرانہ کا اظہار کرتے ہوئے، کہتے ہیں حضرت انس سے یہ حدیث غیرِ شریک نے بھی نقل کی ہے لیکن اس میں یہ الفاظِ شنیعہ ذکر نہیں کئے، اس سے اس ظن کو تقویت ملی کہ یہ شریک کی جہت سے صادر نہیں اھ

اموی نے اپنی سیرت اور ان کے طریق سے بیہقی نے محمد بن عمرو عن ابوسلمہ عن ابن عباس سے قولہ تعالیٰ: (وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرىٰ) کی تفسیر میں نقل کیا کہ: (دَنَا مِنه رَبُّهُ) اس کی سند حسن ہے اور یہ روایتِ شریک کے لئے قوی شاہد ہے پھر خطابی نے کہا اس حدیث میں ایک لفظ اور بھی ہے جس کے ساتھ شریک متفرد ہیں ان کے غیر نے اسے ذکر نہیں کیا اور یہ: (فعلا به يعني جبريل إلى الجبار تعالىٰ فقال وهو مكانه يا ربِ خَفِفْ عنا) کہتے ہیں مکان کی اضافت اللہ کی طرف نہیں کی جاسکتی یہ در اصل نبی اکرم کا مکان ہے آپ کے اس اول مقام میں جہاں ہبوط سے قبل آپ کا قیام تھا اھ بقول ابن حجر یہ آخری متعین ہے اور سیاق میں مکان کی اللہ کی طرف اضافت کی تصریح نہیں اور جو انہوں نے تدلی کے ضمن میں روایتِ شریک کے سلف و خلف کے مخالف ہونے پر جزم کیا تو یہ محلِ نظر ہے، میں ان کے موافقین کا ذکر کر چکا ہوں، قرطبی نے ابن عباس نے نقل کیا کہ انہوں نے کہا (دنا الله سبحانه) کا مطلب اس کے امر و حکمت کا دنو ہے، اصلِ تدلی کسی شئ کی طرف نزول ہے حتی کہ اس سے قریب ہو، کہتے ہیں بعض نے یہ معنی کیا کہ آنجناب کے لئے رفرف (یعنی نشست گاہ جو اس لقاء کیلئے تیار کی گئی تھی) کی مراد ہے حتی کہ آپ اس پر تشریف فرما ہوئے پھر آپ اللہ کے قریب ہوئے اھ، تفسیر سورۃ النجم میں بعض احادیث کے حوالے سے گزرا کہ: (رآہ) سے مراد یہ کہ نبی اکرم نے حضرت جبریل کو دیکھا جن کے چھ سو پر تھے، اس بارے وہیں تفصیلی بحث ہوئی، بیہقی نے اس کا نحو حضرت ابو ہریرہ سے نقل کیا، کہتے ہیں ان حضرات کی روایت اس پر متفق ہیں، اس کے لئے بعد میں مذکور یہ قولہ معکر ہے: (فأوحىٰ إلىٰ عَبْدِهِ مَا أوحىٰ) پھر حسن سے نقل کیا کہ (عبده) میں ضمیر کا مرجع حضرت جبریل اور تقدیر ہے: (فأوحى الله إلى جبريل) فراء سے یہ تقدیرِ کلام منقول ہے: (فأوحى جبريل إلى عبدالله محمد ما أوحى) علماء نے اس اشکال کا ازالہ کیا ہے چنانچہ عیاض الشفاء میں لکھتے ہیں دنو اور قرب کی اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف یا اللہ سے دنوِ مکان نہیں اور نہ قربِ زمان، یہ در اصل آنجناب کی نسبت آپ کی عظیم منزلت اور رفیع رتبہ کی امانت ہے جب کہ اللہ تعالیٰ کی نسبت یہ نبی پاک کی تانیس اور آپ کا اکرام ہے، اس میں متاول ہے جو علماء نے حدیث: (ينزل ربنا إلى السماء) کی بابت کہا اسی طرح اس حدیث میں: (من تقرب مني شبرا تقربتُ منه ذراعا) ان کے غیر نے کہا دنو قربِ معنوی سے مجاز ہے اللہ تعالیٰ کے ہاں آپ کی عظیم منزلت و مقام کے اظہار کے لئے (یہاں محشی لکھتے ہیں حافظ نے جو عیاض وغیرہ

سے نقل کیا وہ جید نہیں صائب یہی ہے کہ اللہ کے دنو وقرب پر ایمان کا حامل ہوا جائے اور یہ اس کی صفاتِ افعال میں سے ہیں جنہیں اللہ جب چاہے اور جیسے چاہے کرتا ہے، سورۃ النجم کی آیت میں مذکور دنو وتدلی یہاں جو ہے، کے مغایر ہے اس لئے کہ یہ اس معلم، الشدید القوی کا دنو ہے اور وہ حضرت جبریل ہیں جیسا کہ سیاق اس پر دال ہے اور صحیح احادیث بھی اور اسی طرح جو بعض صحابہ مثلاً حضرات عائشہ اور ابن مسعود وغیر ہما سے منقول ہوا)

تدلی زیادتِ قرب کی طلب ہے اور آنجناب کی نسبت سے (قاب قوسین) لطفِ محل اور ایضاحِ معرفت اور اللہ تعالیٰ کی نسبت سے آپ کی دعا کی قبولیت اور آپ کے درجہ کی رفعت ہے، عبدالحق الجمع بین الصحیحین میں لکھتے ہیں شریک نے اس میں ایک زیادتِ مجہولہ کی اور غیر معروف الفاظ ذکر کئے ہیں، اسراء کی روایت حفاظ کی ایک جماعت نے نقل کی ہے کسی نے بھی شریک کے ذکر کردہ الفاظ نقل نہیں کئے اور وہ حافظ نہیں، ان سے قبل ابومحمد بن حزم نے بھی یہی بات کہی جیسا کہ حافظ ابوالفضل بن طاہر نے ایک رسالہ (الانتصار لأیاسی الأمصار) میں تحریر کیا، حمیدی عن ابن حزم سے نقل کرتے ہیں ہم نے بخاری ومسلم کی کتابوں میں فقط دو حدیثیں ایسی پائی ہیں جو کسی شیٔ کی محتمل نہیں پھر ان پر اس کی تخریج میں وہم غالب ہوا ان کے اتقان اور صحتِ معرفت کے باوجود، تو یہی حدیث ذکر کی، کہتے ہیں اس میں معجم (یعنی گنجلک) الفاظ ہیں اور شریک سے اس ضمن میں آفت ان کا یہ قول: (قبل أن یوحي إلیه) اور یہ کہ اس وقت نماز کی فرضیت ہوئی، کہتے ہیں اس بابت اہلِ علم کے مابین کوئی اختلاف نہیں کہ یہ واقعہ ہجرت سے ایک برس قبل پیش آیا یعنی وحی کی آمد کے بارہ برس بعد، اسی طرح ان کا قول: (إن الجبار دنا فتدلی حتی کان منه قاب قوسین أو أدنی) جب کہ حضرت عائشہ کا قول ہے کہ (دنا فتدلی) کے فاعل حضرت جبریلؑ ہیں اھ

اس بارے جواب ذکر ہو چکا، ابوفضل بن طاہر کہتے ہیں حدیث کی تعلیل شریک کے تفرد کے ساتھ ہے ابن حزم کا یہ دعوی کہ آفت شریک سے ہے ایسی بات ہے جو ان سے قبل کسی نے نہیں کہی، شریک کو ائمہِ جرح وتعدیل نے قبول کیا اور انہیں ثقہ قرار دیا ہے اور ان سے احادیث نقل کیں اور انہیں اپنی کتب میں داخل کیا اور ان کے ساتھ احتجاج کیا ہے عبداللہ بن احمد دورقی، عثمان دارمی اور عباس دوری نے یحی بن معین سے نقل کیا کہ شریک میں کوئی حرج نہیں ابن عدی کہتے ہیں یہ اہلِ مدینہ کے مشہور راوی ہیں مالک وغیرہ ثقات نے ان سے اخذِ احادیث کیا ہے اگر ان کی حدیث کوئی ثقہ راوی روایت کرے تو وہ (لا بأس به) ہوتی ہے (یعنی کسی حرج سے خالی) ہاں اگر کوئی ضعیف راوی روایت کرے تب حرج والی بات ہے! ابن طاہر کہتے ہیں ان کی یہ حدیث ثقہ نے روایت کی ہے یعنی سلیمان بن بلال نے، کہتے ہیں بالفرض اگر ان کا اس جملہ: (قبل أن یوحی إلیه) کا تفرد تسلیم بھی کر لیں تو یہ پوری ان کی حدیث کے طرح و رفض کو مقتضی نہیں، کئی دفعہ ثقہ راوی بھی حدیث میں کسی جگہ وہم کا شکار ہو جاتا ہے اس سے پوری حدیث ساقط نہیں ہو جاتی بالخصوص اگر وہم کسی محذور کے ارتکاب کو مستلزم نہیں اگر ہر واہم کی (پوری) حدیث ترک کر دیں تو ائمہ میں سے ایک جماعت کی حدیث کو ترک کرنا پڑ جائے! شائد انہوں نے (بعد أن أوحی إلیه) کہنا چاہا ہو مگر (سبقتِ لسانی سے) (قبل) کہہ دیا اھ، سب سے قبل شریک کی روایت میں موجود مخالفت پر مسلم نے اپنی صحیح میں توجہ مبذول کرائی ان کی سند اور کچھ متن نقل کر کے لکھا: (فَقَدَّمَ وأُخَّرَ وزَادَ و نَقَصَ) (یعنی کچھ تقدیم وتاخیر اور کمی بیشی کر دی) ابن حزم سے قبل اس حدیث پر کلام کرنے والوں میں ابوسلیمان خطابی بھی ہیں جیسا کہ ذکر کیا

اس بارے نسائی اور ابو محمد بن جارود کا قول ہے کہ وہ قوی نہیں یحی قطان ان سے تحدیث نہ کیا کرتے تھے البتہ محمد بن سعد اور ابو داؤد نے کہا کہ ثقہ ہیں تو لہذا وہ مختلف فیہ راوی ہیں اگر کسی شئ کے ساتھ متفرد ہوں تو وہ شاذ شمار ہوگا اور ان حضرات کے قول پر منکر جو شاذ اور منکر کو ایک شئ قرار دیتے ہیں، اولی یہ ہے کہ ان مواضع کا التزام کیا جائے جن میں انہوں نے دیگر کی مخالفت کی ہو

اس کا جواب یا تو ان سے تفرد کے الزام کو دور کرنا ہے یا جماعت کی روایت کے موافق اس کی تاویل کرنا، کل دس جگہیں ایسی ہیں جہاں شریک نے اس روایت میں دیگر مشہور رواۃ کی مخالفت کی ہے بلکہ اس سے بھی زائد، اول: انبیاء علیہم السلام کے آسمانوں میں اماکن، انہوں نے اس ضمن میں افصاح کیا کہ ان کی منازل کا ضبط نہ کر سکے، زہری نے ان کی بعض مذکور میں موافقت کی ہے جیسا کہ کتاب الصلاۃ کے شروع میں گزرا، دوم معراج کا قبل از بعثت ہونا، اس کا جواب گزرا، بعض نے ان کے قول: (قبل أن یوحی) کا یہ جواب دیا کہ یہاں قبلیت امرِ مخصوص میں ہے اور یہ مطلقاً نہیں، محتمل ہے کہ معنی مثلا یہ ہو: (قبل أن یوحی إلیه فی شأن الإسراء والمعراج) (یعنی اسراء و معراج کے بارہ میں وحی نازل ہونے سے قبل) یعنی اچانک اس کا وقوع ہوا پیشگی آگاہی نہ تھی، اس کی تائید حدیثِ زہری کا یہ جملہ کرتا ہے: (فرج سقف بیتی) (یعنی میرے گھر کی چھت کھولی گئی)

سوم خواب میں ہونا، اس کا جواب بھی گزر چکا، چہارم سدرۃ المنتہی کے محلِ وقوع میں ان کا دیگر کی مخالفت کرنا اور یہ کہ وہ ساتویں آسمان کے اوپر ہے اور اللہ ہی اس کے مقام کو جانتا ہے، مشہور یہ ہے کہ یہ ساتویں یا چھٹے آسمان میں ہے جیسا کہ گزرا، پنجم نیل و فرات بارے دوسروں کے بیان سے ان کی مخالفت اور یہ کہ ان کا عنصر آسمانِ دنیا میں ہے جبکہ دیگر روایات میں مشہور یہ ہے کہ وہ ساتویں آسمان میں ہیں اور وہ سدرۃ المنتہی کے نیچے سے ہیں! ششم اسراء کے وقت شقِ صدر، اس ضمن میں ان کے غیر کی روایت نے بھی موافقت کی جیسا کہ قتادہ کی انس عن مالک بن صعصعہ کی روایت کی شرح میں تبیین کی تھی یہاں بھی اس کا اشارہ کیا، ہفتم نہرِ کوثر کو آسمانِ دنیا میں ذکر کرنا اور حدیث میں مشہور یہ ہے کہ وہ جنت میں ہے جیسا کہ اس کا تذکرہ ہوا، ہشتم اللہ تعالیٰ کی طرف دنو اور تدلی کی نسبت اور حدیث میں مشہور یہ ہے کہ اس کا فاعل حضرت جبریل ہیں، جیسا کہ گزرا، نہم ان کی یہ تصریح کہ آنجناب کا اللہ کی طرف سوالِ تخفیف کے لئے رجوع سے امتناع پانچویں بار میں تھا جب کہ ثابت عن انس کی روایت کا مقتضا یہ ہے کہ وہ نویں بار کے بعد تھا اور دہم ان کا یہ قول: (فعلا به الجبار فقال وهو مكانه) اس میں جو ہے اس کا ذکر گزرا! گیارہویں مخالفت ان کا یہ بیان کرنا کہ پانچ نمازیں رہ جانے کے بعد بھی آپ حضرت موسیٰ کے کہنے پر واپس ہوئے تھے جب کہ روایات میں مشہور یہ ہے کہ اس موقع پر حضرت موسیٰ کے ایک دفعہ پھر واپس جانے کی ہدایت کے باوجود آپ واپس نہ گئے تھے جیسا کہ آگے اس کی تبیین کروں گا، بارہویں مخالفت طست میں ذکرِ نور کی زیادت، تو یہ اس حدیث کے جن میں دیگر کی مخالفت کی، بارہ مواضع ہیں کسی ایک شارح کی کلام میں ان سب کا اجتماع نہیں دیکھا، اس ضمن میں کئے گئے اشکالات اور ان کے حلول بھی حسب الامکان ذکر کئے، ابن قیم نے الہدی میں جزم کیا ہے کہ روایتِ شریک میں دس اوہام ہیں لیکن انہوں نے انبیاء کے آسمانوں میں مقامات کو چار مخالفتیں جب کہ میں نے اسے ایک مخالفت شمار کیا ہے۔

(عهد إلى خمسين صلاة) اس میں حذف ہے تقدیر یہ ہے: (عهد إِلَيَّ أَنْ أُصَلِّيَ و آمُرَ أُمَّتِيْ أَنْ يُصَلُّوْا خمسين صلاة) اس جگہ کے اختلافِ الفاظ کا حال کتاب الصلاۃ کے شروع میں ذکر ہوا۔ (أي نعم) ایک روایت میں ہے: (أن

نعم) یہ ان مفسرہ ہے تو یہ یہاں (أي) کے معنی میں ہی ہے۔(إن شئت) اس سے کتاب الصلاۃ میں میری بات کی تقویت ہوتی ہے کہ آپ سمجھے تھے کہ پچاس کا حکم علی سبیل الحتم نہیں۔(فعلا به إلى الجبار) اس میں جو ہے، کا ذکر قولہ (فتدلى) کی شرح میں گزرا۔

(على أدنى من هذه) ہذہ سے اشارہ پانچ کی طرف ہے، نسخۂ کشمیہنی میں (هذا) ہے یعنی القدر، راودت رَوْد سے ہے رادَ یَرُدو سے (إذا طلب المرعى)(یعنی چراہگاہ کی تلاش کرنا) اور وہ رائد ہے پھر مردوں کے عورتوں سے طلبِ شہوت کے معنی میں مشتہر ہوا پھر ہر مطلوب میں اس کا استعمال ہوا، (أدنى) سے مراد (أقل) ہے! تفسیر ابن مردویہ کی یزید بن ابو مالک عن انس کی روایت میں اس کی تعیین ہے اس کے الفاظ ہیں: (فرض على بني إسرائيل صلاتان فما قامُوا بها) ۔(فأمتك) نسخۂ کشمیہنی میں (وأمتك) ہے۔(أضعف الخ) یعنی بنی اسرائیل سے۔(أجسادا وقلوبا الخ) اجسام واَجساد سواء ہیں جسم اور جسد (جميع الشخص) ہے (یعنی ان دو کے مجموع کو انسان کہیں گے) اجسام ابدان سے اعم ہے کیونکہ جسد بدن، سر اور اطراف (یعنی جسم کے کنارے مراد باز و اور ٹانگوں) کے ماسوا پر بولتے ہیں بعض نے کہا بدن جسم کے صرف بالائی حصہ کو کہتے ہیں۔ (يلتفت) کشمیہنی کے ہاں: (يتلَفَّتُ) ہے۔(فرفعه) مستملی کے نسخہ میں فعل مضارع ہے۔

(عند الخامسة) خامسہ پر تنصیص کہ یہ اخیرہ ہے ثابت عن انس کی روایت کے مخالف ہے جس میں ہے کہ ہر مرتبہ میں پانچ کی تخفیف ہوئی اور مراجعت نو مرتبہ ہوئی تھی، اس کی حکمت کا بیان گزرا، تقریرِ خمس کے بعد طلبِ تخفیف کیلئے نبی پاک کے رجوع کا ذکر اس قصہ میں شریک کے تفردات میں سے ہے محفوظ وہی جو گزرا کہ آپ نے اس موقع پر حضرت موسی سے کہا تھا مجھے اپنے رب سے حیا آتی ہے جب کہ اس میں صراحت ہے کہ آخری میں بھی واپس ہوئے اور یہ: (وأن الجبار سبحانه و تعالىٰ قال له يا محمد قال لبيك و سَعْدَيك ! قال إنه لا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ) داوُدی نے اس کا انکار کیا جیسا کہ ابن تین نے اسے نقل کیا تو کہتے ہیں یہ مذکور آخری رجوع ثابت نہیں، روایات میں جو ہے وہ یہ کہ آپ نے (اس موقع پر) کہا مجھے اپنے رب سے حیا آتی ہے تو ندا دی گئی: (أمضيت فريضتي وخففت عن عبادي) یہاں ان کا قول: (فقال موسى ارجع إلى ربك) بعد اللہ تعالی کے یہ کہنے کے: (لا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ الخ) اور یہ ثابت نہیں کیونکہ روایات اس کے برخلاف پر متواطئ ہیں اور حضرت موسی ایسا نہیں کر سکتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کے یہ کہنے کے بعد آپ کو واپسی کا مشورہ دیتے! کرمانی ثابت کی روایت سے غافل رہے تو لکھا جب ہر مرتبہ میں دس دس نمازوں کی تخفیف کی گئی تو آخری باری چھٹی بنتی ہے تو یہ کہا جانا ممکن ہے کہ اس میں حصر نہیں کہ جواز ہے کہ ایک مرتبہ میں پندرہ یا اس سے اقل یا اکثر کی تخفیف کی گئی ہو۔

(لا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ الخ) اس سے نسخ کے منکرین نے تمسک کیا، اسکا رد کیا گیا کہ نسخ (کا معنی) انتہائے حکم کا بیان ہے تو اس سے تبدیلِ حکم لازم نہیں آتا۔(قد والله راودت) راودت (قد) سے متعلق ہے اور قسم ان کے مابین ارادۂ تاکید کے لئے مدخول ہے، یہ ان الفاظ کے ساتھ بھی گزری ہے: (والله لقد راودت بني اسرائيل)۔(قال فاهبط باسم الله) ظاہرِ سیاق یہ ہے کہ حضرت موسی نے یہ بات آپ سے کہی کیونکہ اسے آنجناب کے قول: (قد والله استحييت الخ) کے بعد ذکر کیا ہے لیکن ایسا نہیں بلکہ (فاهبط بسم الله) کے قائل حضرت جبرئیل ہیں، داوُدی نے اس پر جزم کیا۔

(فاستيقظ وهو في المسجد الخ) قرطبی کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ بیداری اس نیند کے بعد ہو جو آپ پر اسراء سے واپسی کے بعد طاری ہوگئی تھی کیونکہ اسراء ساری رات کو محیط نہ تھا اور یہ مراد ہونا بھی محتمل ہے کہ ملائے اعلی کے جس مشاہدہ کی حالت میں تھا اس سے باہر آیا، اس آیت کے پیش نظر: (لَقَدْ رَاٰى مِنْ اٰيٰتِ رَبِّهِ الْكُبْرٰى) (النجم : ۱۸) تو حالِ بشریت کی طرف آپ کی واپسی نہ ہوئی مگر جب آپ جب مسجد حرام میں تھے، جہاں تک شروع میں آپ کا قول: (بينا أنا نائم) تو یہ اولِ قصہ میں مراد ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ آپ سوئے ہوئے تھے کہ فرشتہ نے آکر آپ کو بیدار کیا، ایک اور روایت کے یہ الفاظ: (بينا أنا بين النائم و اليقظان أتاني الملك) اشارت کناں ہیں کہ ابھی نیند گہری نہ ہوئی تھی اھ یہ سب توحیدِ قصہ پر مبنی ہے لیکن اگر تعدد قرار دیں کہ ایک مرتبہ معراج عالم خواب اور ایک مرتبہ حالت بیداری میں ہوئی تب اس کی ضرورت نہیں

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں کہا گیا حضرت موسی اس مکالمہ اور آپ کو بار بار مراجعت کی ہدایت دینے کے ساتھ اس لئے مختص ہوئے کیونکہ وہ پہلے نبی تھے جن سے واپسی کے سفر میں آپ کی ملاقات ہوئی اور اس لئے بھی کہ ان کی امت کی تعداد دیگر انبیاء (ماسوائے آنجناب) کی امم کی تعداد سے اکثر ہے اور قرآن سے قبل ان پر منزل کتاب تورات تمام منزل کتب سے تشریع و احکام کے لحاظ سے اکبر تھی یا پھر اس لئے کہ حضرت موسی کی امت بھی نمازوں کے ساتھ مکلّف کی گئی تھی جو ان پر گراں ہوا تو (اپنے اس تجربہ کی روشنی میں) امتِ محمدیہ کے لئے یہ خوف محسوس کیا، اسی طرف یہ کہہ کر اشارہ کیا: (فإني بَلَوْتُ بني اسرائيل) قرطبی نے یہ بات کہی، جہاں تک یہ بات کہ واپسی میں وہ اولین نبی تھی جو آپ سے ملے یہ صحیح نہیں کیونکہ مالک بن صعصعہ کی حدیث اس سے اقوی ہے اور اس میں مذکور ہے کہ ان سے آپ کی ملاقات چھٹے آسمان میں ہوئی تھی اھ، دونوں کے مابین یہ تطبیق بھی ہوسکتی ہے کہ اوپر جاتے ہوئے چھٹے میں ان سے لقاء ہوا پھر حضرت موسی ساتویں آسمان میں چلے گئے تھے جہاں واپسی کے سفر میں سب سے قبل انہی سے آمنا سامنا ہوا تو اس سے اشکال مرتفع اور ردِ مذکور باطل ہو جاتا ہے۔

38 - باب كَلاَمِ الرَّبِّ مَعَ أَهْلِ الْجَنَّةِ (اللہ تعالی کی اہلِ جنت سے باتیں)

یعنی جنت میں دخول کے بعد، اس کے تحت دو احادیث نقل کیں جو ترجمہ کے ساتھ مطابقت میں ظاہر ہیں۔

7518 - حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ لأَهْلِ الْجَنَّةِ يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ فَيَقُولُونَ لَبَّيْكَ رَبَّنَا وَسَعْدَيْكَ وَالْخَيْرُ فِي يَدَيْكَ فَيَقُولُ هَلْ رَضِيتُمْ فَيَقُولُونَ وَمَا لَنَا لاَ نَرْضَى يَا رَبِّ وَقَدْ أَعْطَيْتَنَا مَا لَمْ تُعْطِ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ فَيَقُولُ أَلاَ أُعْطِيكُمْ أَفْضَلَ مِنْ ذَلِكَ فَيَقُولُونَ يَا رَبِّ وَأَيُّ شَيْءٍ أَفْضَلُ مِنْ ذَلِكَ فَيَقُولُ أُحِلُّ عَلَيْكُمْ رِضْوَانِي فَلاَ أَسْخَطُ عَلَيْكُمْ بَعْدَهُ أَبَدًا .

طرفه - 6549 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۱۰، ص:۵۶۷)

اس کی شرح اواخر کتاب الرقاق کے باب (صفة الجنة والنار) میں گزری، ابن بطال کہتے ہیں بعض نے اس میں اشکال سمجھا ہے کیونکہ یہ موہم ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے (اختیار) ہے کہ اہلِ جنت پر ناراض ہو سکے اور یہ ظواہرِ قرآن کے خلاف ہے جیسے یہ آیت: (خٰلِدِيْنَ فِيْهَآ اَبَدًا رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ) اور (اُولٰٓئِكَ لَهُمُ الْاَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُوْنَ) انہوں نے جواب دیا کہ انسانوں کا عدم سے وجود کی طرف اخراج اللہ کے تفضّل واحسان سے ہے اسی طرح دخولِ جنت اور اس کی نعیم کے اس کے وعدہ کی تنجیز بھی! جہاں تک اس کا دوام تو یہ اس کا مزید فضل وکرم ہے مجازات پر، اگر یہ لازم ہو اور معاذ اللہ کہ اللہ پر کوئی شئ واجب ہو تو جب عموماً مجازات مدت پر زائد نہیں ہوتی اور مدتِ دنیا متناہی ہے تو جواز ہوا کہ مدتِ مجازات بھی متناہی ہو تو دوام کے ساتھ ان پر تفضّل کیا، تو اس سے کلیۃً اشکال مندفع ہوا اھ ملخصا، ان کے غیر نے کہا ظاہرِ حدیث یہ ہے کہ رضا لقاء سے افضل ہے اور یہ اشکال ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا کہ حدیث میں یہ مذکور نہیں کہ رضا ہر شئ سے افضل ہے اس میں فقط یہ ہے کہ رضا عطا سے افضل ہے، بفرضِ تسلیم لقاء رضا کو مستلزم ہے تو یہ اطلاقِ لازم بارادہِ ملزوم سے ہے، یہی کرمانی نے نقل کیا، محتمل ہے کہ کہا جائے مراد انواعِ رضوان کا حصول ہے اور اس کے جملہ میں سے لقاء ہے لہذا کوئی اشکال نہیں، ابن ابو جمرہ کہتے ہیں اس حدیث میں منزل کی اس کی ساکن کی طرف اضافت کا جواز ہے اگرچہ فی الاصل یہ اس کی ملک نہ ہو، تو جنت اللہ کی مِلک ہے لیکن (یا أهل الجنة) کہہ کر اس کے سکان کی طرف اضافت کی! کہتے ہیں استقرار کے بعد اس کی رجا کے دوام کے ذکر میں حکمت یہ ہے کہ اگر قبل از استقرار اس کی خبر دیتا تو یہ علم الیقین کے باب سے خبر ہوتی تو استقرار کے بعد یہ بتلایا تاکہ عین الیقین کے باب سے ہو،

اسی طرف اس آیت میں اشارہ کیا: (فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ اُخْفِيَ لَهُمْ مِّنْ قُرَّةِ اَعْيُنٍ)[السجدة: ١٧] کہتے ہیں اس سے مستفاد ہے کہ مناسب نہیں کہ کسی کو کسی شئ کے ساتھ مخاطب کیا جائے حتی کہ اس کے پاس کوئی ایسی شئ نہ ہو جس کے ساتھ اس پر استدلال نہ ہو پائے یا اس کے بعض پر اور یہ بھی کہ انسان کو چاہئے کہ حسبِ وسع وطاقت ہی اخذِ امور کرے، ادبِ سوال بھی ظاہر ہوا اور یہ ان کے اس قول میں: (و أى شيء أفضل الخ) اس لئے کہ ان کے علم میں نہ تھا کہ جس نعیم میں وہ مقیم ہیں اس سے افضل بھی کچھ ہو سکتا ہے تو استفہامی انداز اختیار کیا، یہ بھی عیاں ہوا کہ ہر طرح کی خیر، فضل اور اغتباط صرف اللہ تعالیٰ کی رضا میں ہے اور اس کے ماسوا ہر شئ اگرچہ اس کی انواع مختلف ہوں لیکن اسی کے اثرات میں سے ہیں، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ ہر جنتی اپنے حال ومقام میں خوش ومطمئن ہو گا اہلِ جنت کے اختلافِ منازل اور تنوعِ درجات کے باوجود اس لئے کہ سبھی نے جواب میں یہی ایک جملہ بولا: (أعطيتنا مالم تُعطِ أحدا من خلقك)۔

- 7519 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ حَدَّثَنَا فُلَيْحٌ حَدَّثَنَا هِلَالٌ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَوْمًا يُحَدِّثُ وَعِنْدَهُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ أَنَّ رَجُلاً مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ اسْتَأْذَنَ رَبَّهُ فِي الزَّرْعِ فَقَالَ أَوَ لَسْتَ فِيمَا شِئْتَ قَالَ بَلَى وَلَكِنِّي أُحِبُّ أَنْ أَزْرَعَ . فَأَسْرَعَ وَبَذَرَ فَتَبَادَرَ الطَّرْفَ نَبَاتُهُ وَاسْتِوَاؤُهُ وَاسْتِحْصَادُهُ وَتَكْوِيرُهُ أَمْثَالَ الْجِبَالِ فَيَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى دُونَكَ يَا ابْنَ آدَمَ فَإِنَّهُ لَا يُشْبِعُكَ شَيْءٌ فَقَالَ الْأَعْرَابِيُّ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَا تَجِدُ هَذَا إِلَّا قُرَشِيًّا أَوْ

أَنْصَارِيًّا فَإِنَّهُمْ أَصْحَابُ زَرْعٍ فَأَمَّا نَحْنُ فَلَسْنَا بِأَصْحَابِ زَرْعٍ فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ .

طرفه - 2348 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴،ص:)

(استأذن ربه) سرخسی کے نسخہ میں ہے: (يستأذن ربه في الزرع)۔ (أن أزرع الخ) اس میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (فأذن له فزرع فأسرع)۔(لایشبعك) مستملی کے ہاں(لا یسعك) ہے۔ (إلا قرشيا أو أنصاريا) بقول داؤدی(قرشيا) وہم ہے کیونکہ ان میں سے اکثر کا پیشہ کاشتکاری نہ تھا، بقول ابن حجر ان کی تعلیل ان کی نفیِ مطلق کا رد کرتی ہے! جب ثابت ہوا کہ ان کے بعض کاشتکاری کرتے تھے تو ان کا یہ کہنا بجا ہوا، بعض نے (لایشبعك شیء) میں اشکال سمجھا ہے جنت کی صفت میں اللہ تعالی کے اس فرمان کے مدنظر: (إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ)[طه: ۱۱۸] جواب دیا کہ نفیِ شبع موجبِ جوع نہیں کیونکہ ایک درمیانی حالت بھی ہے اور اہلِ جنت کا اکل وشرب بوجہِ تنعم واستلذاذ ہوگا نہ کہ بوجہ جوع، اس میں شبع بارے اختلاف ہے، صواب یہ ہے کہ اس میں شبع کا وجود نہ ہوگا کہ اگر ہو تو یہ اکلِ مستلذ کے دوام سے مانع ہو اور (لایشبعك شیء) سے مراد جنس الآدمی ہے اور جو اس کی جبلت میں طلبِ ازدیاد ہے الا من شاء اللہ، شرح حدیث کتاب المزارعۃ میں گزری۔

- 39 باب ذِكْرِ اللَّهِ بِالْأَمْرِ وَذِكْرِ الْعِبَادِ بِالدُّعَاءِ وَالتَّضَرُّعِ وَالرِّسَالَةِ وَالْإِبْلَاغِ

(اللہ کے ذکر سے مراد اسکا اپنے احکام نازل کرنا اور بندوں کا ذکر ان کی دعا، تضرع اور اللہ کے احکام کی تبلیغ ہے)

لِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ ﴾ ﴿ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذْكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنْظِرُونِ فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾ غُمَّةٌ هَمٌّ وَضِيقٌ .قَالَ مُجَاهِدٌ ﴿ اقْضُوا إِلَيَّ ﴾ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ يُقَالُ افْرُقِ اقْضِ وَقَالَ مُجَاهِدٌ ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾ إِنْسَانٌ يَأْتِيهِ فَيَسْتَمِعُ مَا يَقُولُ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ فَهُوَ آمِنٌ حَتَّى يَأْتِيَهُ فَيَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ وَحَتَّى يَبْلُغَ مَأْمَنَهُ حَيْثُ جَاءَهُ النَّبَأُ الْعَظِيمُ الْقُرْآنُ ﴿ صَوَابًا ﴾ حَقًّا فِي الدُّنْيَا وَعَمَلٌ بِهِ

ترجمہ: جیسا کہ فرمایا: تم میرا ذکر کرو اور میں تمہارا ذکر کروں گا، (گویا بخاری نے اپنے ترجمہ میں اس آیت کی تفسیر کی) اور فرمایا: انہیں حضرت نوحؑ کا قصہ سنایئے جنہوں نے اپنی قوم سے کہا اگر تمہیں میرا اللہ کی آیات تمہیں سنانا برا لگتا ہے تو میرا اللہ ہی پہ بھروسہ ہے تم بساط بھر جو چاہو کر لو مجھے کچھ مہلت نہ دو (یعنی میں اس کام سے باز نہ آؤں گا) اگر تم نے اعراض کیا تو میں تم سے اس کی تنخواہ نہیں مانگتا، میں تو فی سبیل اللہ تبلیغ کا یہ کام کر رہا ہوں اور مجھے حکم ہے کہ سرِ تسلیم خم کروں، مجاہد کہتے ہیں (أجمعوا أمركم کا معنی ہے) اپنی ساری حسرتیں نکال لو، مجاہد آیت: و إن أحد من المشركين الخ کی تفسیر میں کہتے ہیں یعنی کوئی کافر جو آپ سے اللہ کی کلام اور اسکے احکام سننے آئے تو اسے امن ہے اسے واپس جانے کا محفوظ راستہ دو، اور سورۃ النبأ میں نبأ عظیم سے مراد قرآن ہے، (صوابا) یعنی حقاً جس پہ عمل پیرا ہونا چاہئے۔

(والبلاغ) نسخہِ کشمیہنی میں (الإبلاغ) ہے اسی پر ابن تین نے اقتصار کیا۔ (فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ) بخاری نے

کتاب خلق افعال العباد میں لکھا کہ اس آیت میں یہ بیان ہے کہ انسان کا ذکر اللہ کے بندے کے ذکر سے دیگر ہے اس لئے کہ عبد کا ذکر دعاء، تضرع اور ثناء جب کہ اللہ کا ذکر قبولیت ہے پھر حضرت عمر کی مرفوع حدیث ذکر کی جس میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کہتا ہے: (من شغلہ ذکری عن مسألتی أعطیتہ أفضل ما أعطی السائلین) (یعنی جسے ذکر وورد نے مجھ سے دعائیں کرنے سے مشغول رکھا میں اسے مانگنے والوں سے بہتر عطا کروں گا) ابن بطال کہتے ہیں قولہ (باب ذکر اللہ بالأمر) کا معنی ہے (ذکر اللہ عبادہ بأن أمر ھم بطاعتہ) (یعنی اللہ کا بندوں کو اپنی طاعت کا حکم دینا) اور یہ اس کی ان کے لئے رحمت سے ہے اگر وہ اس کی طاعت کا دم بھریں اسی طرح اپنے عذاب کے ساتھ اگر اسکی نافرمانی کریں (گویا ذکر اللہ سے نافرمانوں کی نسبت مراد اللہ کا عذاب ہے) اور بندوں کا اپنے رب کے لئے ذکر یہ ہے کہ اس کے سامنے دستِ دعا دراز کریں، اس کی طرف تضرع کریں اور خلق تک اس کی رسالات پہنچائیں، ابن عباس قولہ تعالیٰ: (فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ)[البقرۃ : ۱۵۲] کی بابت کہتے ہیں جب اس کا طاعت گزار بندہ اس کا ذکر کرے تو وہ اپنی رحمت کے ساتھ اس کا ذکر کرتا ہے اور جب کوئی نافرمان اس کا ذکر کرے تو اللہ اپنی لعنت کے ساتھ اس کا ذکر کرتا ہے! کہتے ہیں (أُذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ) کا معنی ہے تم مجھے طاعت کے ساتھ یاد کرو میں معونت کے ساتھ تمہارا ذکر کروں گا، سعید بن جبیر کا قول ہے: (اذکرونی بالطاعۃ أذکرکم بالمغفرۃ) ثعلبی نے اس آیت کی تفسیر میں اہلِ زہد سے چالیس اقوال سے اکثر ذکر کئے اور ان کا مرجع توحید وثواب یا محبت ووصل یا دعا اور قبولیت کی طرف ہے، جہاں تک قولہ: (و ذکر العباد بالدعاء الخ) جو کچھ انہوں نے ذکر کیا انبیاء کے حق میں تو واضح ہے اور دعا وتضرع میں دیگر انسان بھی ان کے ساتھ شریک ہیں، ابن قیم نے ذکر کیا کہ بندے کا ذکر زبان کی ساتھ ہے اور جب وہ برائی کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ کا مقام ذکر کر کے اس سے باز رہ جاتا ہے، داؤدی سے نقل کیا کہ بعض لوگوں نے کہا یہ ذکر افضل ہے لیکن ایسا نہیں بلکہ کسی کا زبان کے ساتھ بااخلاص لا الہ الا اللہ کا ذکر کرنا اس کے ذکر بالقلب سے افضل ہے اور عملِ سیئہ سے اس کا وقوف، بقول ابن حجر یہ اس لئے اعظم ہے کیونکہ قلب وزبان کے ذکر کا جمع کیا، تفاضل دراصل صحتِ تقابل سے ظاہر ہوتا ہے، جہاں تک ذکر کے سبب عملِ سیئہ سے وقوف کی بات تو یہ قدرِ زائد ہے جس کے سبب ذکر کی فضیلت بڑھ جاتی ہے تو جو بعض سے انہوں نے نقل کیا اس کی صحت واضح ہوئی نہ کہ اس کی جو ذاتی رائے سے کہا۔

(وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ الخ) ابن بطال کہتے ہیں اشارہ کیا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت نوح کا ذکر اس بات کے ساتھ کہ اس امر کی تبلیغ اور اپنے رب کی آیات کے ساتھ تذکیر کی اور اسی طرح ہر نبی پر اپنی کتاب وشریعت کی تبلیغ فرض کی، کرمانی کہتے ہیں اس آیت کے ذکر سے مقصود یہ ہے کہ نبی اکرم اس بات کے ساتھ مذکور ہیں کہ آپ امت کی تبلیغ وتذکیر کے ساتھ مامور ہیں اور انہیں یہ آگاہی دینے کے ساتھ کہ حضرت نوح (اور سب انبیاء) نے اللہ کی آیات واحکام کے ساتھ لوگوں کی تذکیر کی تھی۔

(غمۃ: ھم وضیق) یہ (ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً) کی تفسیر ہے اور یہ شروع میں ذکر کردہ آیت کا بقیہ ہے یعنی قولہ تعالیٰ: (واتل علیھم نبأ الخ) ابن تین نے نقل کیا کہ غمۃ کا معنی ہے ایسی شیٔ یا بات جو ظاہر نہ ہو، کہا جاتا ہے: (القوم فی غمۃ) جب کوئی مسئلہ ان پر مخفی اور ملتبس رہے اسی سے ہے: (غم الھلال) جب کوئی شیٔ (یعنی بادل) اس پر چھا جائیں اور غم جو دل پر کرب چھا جاتا ہے۔

(قال مجاهد ا قضوا إلى الخ) اسے فریابی نے اپنی تفسیر میں ورقاء بن عمر عن ابن ابونجیح عن مجاہد سے (ثُمَّ اقْضُوْٓا اِلَيَّ وَلَا تُنْظِرُوْنِ)[یونس : ۷۱] کی تفسیر میں نقل کیا، ابن تین نے نقل کیا:(اقضوا إلى : افعلوا ما بدا لكم) (یعنی جو تمہیں بن پڑے کرلو) ان کے غیر نے کہا: (أظهِرُوا الأمر و مَيِّزُوْهُ) (یعنی اپنے امر کا کھل کر اظہار کرلو) اس طور کہ کوئی شک و شبہ باقی نہ رہے، پھر جو چاہو فیصلہ کرو قتل وغیرہ کا بغیر مہلت دیئے، جہاں تک قولہ:(افرق اقض) تو اس کا معنی ہے:(أظهر الأمر و أفصله بحيث لاتَبْقىٰ شُبهة) (یعنی امر کا ایسا اظہار و اِفصال کہ کوئی شک وشبہ باقی نہ رہے) بعض نسخ میں یہ عبارت ہے: (یقال افرق اقض) تب یہ کلامِ مجاہد سے نہ ہوئی، اس کی تائید بعد میں (وقال مجاهد) کے اعادہ سے ہوتی ہے۔

(فهو آمن حتى يأتيه) کشمیہنی کی روایت میں ہے:(حين يأتيه) اسے فریابی نے مجاہد تک اسی سندِ مذکور کے ساتھ سورۃ التوبۃ[۶] کی آیت: (وَ إنْ أحَدٌ مِنَ الْمُشرِكِينَ الخ) کی تفسیر میں نقل کیا، بقول ابن بطال اس آیت کا ذکر اللہ کے اپنی نبی کو یہ حکم دینے کی وجہ سے ہے کہ جو ذکر کا سماع کرنا چاہتا ہے اسے اس کی اجازت ہے تو اگر آمن ہو تو ٹھیک وگرنہ اسے اس کے مامن میں پہنچا دیا جائے تا آنکہ اس کی بابت اللہ کوئی فیصلہ کرے۔

(والنبأ العظيم القرآن) یہ بھی مجاہد کی تفسیر ہے اسے فریابی نے اسی سندِ مذکور کے ساتھ موصول کیا ابن بطال کہتے ہیں اسے نبأ کا نام دیا کیونکہ اس کے ساتھ نبأ دی جاتی ہے معنی یہ کہ اگر وہ عظیم نبأ کے بارہ میں سوال کریں تو انہیں جواب دیں اور انہیں قرآن سنوا دیں، راغب کہتے ہیں نبأ ایسی خبر جو بڑے فائدہ والی ہو جس کے ساتھ علم (یقینی) یا ظنِ غالب کا وصول ہوتا ہو، نبأ کہلانے والی خبر کا حق یہ ہے کہ وہ کذب سے متعری ہو۔ (صوا با حقا الخ) بقول ابن بطال اس آیت کی تفسیر مراد ہے:(اِلَّا مَنْ اَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ وَقَالَ صَوَابًا) (النبأ : ۳۸) یعنی جس نے دنیا میں حق کی طلب کی اور اس پر عمل کیا اسے اللہ تعالیٰ کے حضور اذنِ شفاعت ملے گی بقول ابن حجر اسے فریابی نے مجاہد سے سندِ مذکور کے ساتھ موصول کیا ہے بقول کرمانی بخاری جب ترجمہ کے لئے مناسب کوئی آیت ذکر کرتے ہیں تو اس کے ساتھ اس سورت سے متعلق جس میں وہ آیت ہو کچھ بات ذکر کر دیتے ہین جو اس کی تفسیر وغیرہ کی بابت ہوتی ہے اور یہ علیٰ سبیل التبعیت ہوتا ہے گویا اس آخری آیت کی ترجمہ کے ساتھ وجہِ مناسبت ان کے لئے ظاہر نہ ہوئی تو بظاہر مناسبت یہ ہے کہ (قوله صوابا) کی قولِ حق اور دنیا میں اس پر عمل پیرا ہونے کے ساتھ تفسیر اللہ کے زبان و دل کے ساتھ اکٹھے یا منفرد اذکر کو شامل ہے تو یہ ان کے قول:(ذكر العباد بالدعاء و التضرع) کے مناسب ہوا

بعنوانِ تنبیہ لکھتے ہیں اس باب میں کوئی مرفوع حدیث نقل نہیں کی شائد یہاں خالی جگہ چھوڑی تھی (تا کہ بعد میں کوئی مناسب حدیث لکھ دیں) تو نساخ نے کئی دیگر مواضع کی طرح اسے خلط ملط کر دیا اس کے لائق یہ حدیثِ قدسی ہے:(مَنْ ذَكَرَنِي في نفسِهِ ذَكَرْتُهُ في نفسي) جو کچھ قبل گزری ہے تو قولہ:(من ذكرني في ملإ) میں یہ کہنا صحیح ہوگا کہ یعنی (من الناس بالدعاء و التضرع) تو میں اس کا ذکر:(في ملإ أي من الملائكة بالرحمة و المغفرة) کروں گا پھر میں نے (خلق أفعال العباد) میں دیکھا کہ حضرت ابو ہریرہ کی ایک حدیث وارد کی جس میں ہے:(اقرؤوا إن شئتم يقول العبد اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ فيقول الله حمدني عبدي) تا آنکہ کہا: (يقول العبد اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ اِيَّاكَ نَسْتَعِيْن) تو اللہ کہتا ہے یہ

آیت میرے اور میرے بندے کے مابین ہے اور میرے بندے کے لئے وہ ہے جو اس نے مانگا، بخاری کہتے ہیں اس میں بیان ہے کہ بندے کی طلب اللہ کی طرف سے عطا کا غیر ہے اور اسکا قول غیر کلام اللہ ہے اور یہ بندے کی طرف سے دعا وتضرع اور اللہ کی طرف سے امر وقبولیت ہے اھ، حضرت ابو ہریرہ کی یہ حدیث مالک، مسلم اور اصحابِ سنن نے تخریج کی ہے اور یہ صحیح بخاری کی شرط پر نہیں تو اس کی طرف اشارہ پر اکتفاء کیا، ان کی اس کتاب میں اس طرح کی کئی نظائر موجود ہیں۔

40 - باب قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَى ﴿ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا ﴾ (اللہ کے شریک مت بناؤ)

وَقَوْلِهِ جَلَّ ذِكْرُهُ ﴿ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ وَقَوْلِهِ ﴿ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ ﴾ ﴿ وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ بَلِ اللَّهَ فَاعْبُدْ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴾ وَقَالَ عِكْرِمَةُ ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ ﴾ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ وَمَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَذَلِكَ إِيمَانُهُمْ وَهُمْ يَعْبُدُونَ غَيْرَهُ وَمَا ذُكِرَ فِي خَلْقِ أَفْعَالِ الْعِبَادِ وَأَكْسَابِهِمْ لِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا ﴾ وَقَالَ مُجَاهِدٌ مَا تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ إِلَّا بِالْحَقِّ بِالرِّسَالَةِ وَالْعَذَابِ ﴿ لِيَسْأَلَ الصَّادِقِينَ عَنْ صِدْقِهِمْ ﴾ الْمُبَلِّغِينَ الْمُؤَدِّينَ مِنَ الرُّسُلِ وَإِنَّا لَهُ حَافِظُونَ عِنْدَنَا ﴿ وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ ﴾ الْقُرْآنُ ﴿ وَصَدَّقَ بِهِ ﴾ الْمُؤْمِنُ يَقُولُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ هَذَا الَّذِي أَعْطَيْتَنِي عَمِلْتُ بِمَا فِيهِ

ترجمہ: ان مذکورہ آیات میں اللہ نے شرک سے منع کیا اور باور کرایا کہ شرک سے اعمال اکارت ہو جاتے ہیں، عکرمہ نے آیت: (و لئن سألتهم من خلق الخ) کی تفسیر میں کہا یہ ان کا ایمان ہے (یعنی نظری) لیکن عملاً وہ غیر اللہ کی پوجا کرتے ہیں، بندوں کے سب افعال اور اکساب اللہ کی مخلوق ہیں کیونکہ اللہ کا ارشاد ہے: اس نے ہر شئ کی تخلیق کی اور انہیں مقدر کیا، بقول مجاہد فرشتوں کے حق کے ساتھ نازل ہونے کا مطلب ہے اللہ کے پیغامات لانا اور اسکا عذاب نازل کرنا، آیت (لیسأل الصادقین الخ) میں صادقین سے مراد اللہ کے انبیاء جنہوں نے فریضۂ تبلیغ ادا کیا، آیت (و الذی جاء بالصدق) میں صدق سے مراد قرآن ہے اور (صَدَّقَ بِهِ) یعنی جو اس پہ ایمان لائے، وہ قیامت کے دن کہیں گے یہ جو تو نے عطا کیا تھا میں نے اس پہ عمل کیا۔

اس کے تحت کئی آیات وآثار نقل کئے پھر ابن مسعود کی روایت لائے جس میں ہے کہ میں نے نبی اکرم سے سوال کیا کہ سب سے بڑا گناہ کیا ہے؟ فرمایا: (أن تجعل لِلّٰهِ نِدّاً الخ) ندنون کی زیر اور تشدید دال کے ساتھ، اسے ندید بھی کہا جاتا ہے، یہ کسی اس شئ کی نظیر جو امور ومعاملات میں نقیض اور ضد ہو! بعض نے کہا ند الشیء جو اس کے جوہر میں اس کی مشارک ہو، یہ ضرب المثل ہے لیکن مثل ہر طرح کی مشارکت میں کہی جاتی ہے تو ہر ند مثل ہے اس کا عکس نہیں، یہ بات راغب نے کہی کہتے ہیں ضد دو متقابل اشیاء میں سے ایک اور دونوں باہم مختلف اشیاء ہیں جو ایک شئ میں مجتمع نہیں ہوتیں تو یہ مشارکت میں ضد سے مفارق اور معارضت میں اس کے موافق ہے، ابن بطال کہتے ہیں بخاری کی اس باب میں غرض سب افعال کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کا اثبات ہے چاہے وہ مخلوقین سے ہوں خیر ہو یا شر، تو سب اللہ کی خلق اور انسانوں کے کسب ہیں اور خلق سے کوئی شئ غیر اللہ کے لئے منسوب نہیں کی جاتی تو (اگر ایسا کیا جائے) تو وہ اس کے لئے فعل کی اس کی طرف نسبت میں شریک، ند اور مساوی ہو، اللہ تعالیٰ نے ان مذکورہ آیات کے ساتھ اپنے

بندوں کی اس طرف توجہ مبذول کرائی ہے جو نفیِ اَنداد وآلہہ کے ساتھ مصرح ہیں جنہیں اس کا شریک ٹھہرایا جاتا ہے تو یہ ان حضرات کے ردکو متضمن ہے جو مدعی ہیں کہ وہ (یعنی بندہ خود) اپنے افعال کا خالق ہے، ان میں سے کچھ وہ جن کے ساتھ اہلِ ایمان کی تحذیر اور ان کی تعریف کی اور کچھ جن کے ساتھ کافروں کی توبیخ کی! حدیثِ باب اس میں ظاہر ہے، کرمانی کہتے ہیں ترجمہ مشعر ہے کہ مقصود اللہ تعالیٰ کے شریک کی نفی ہے تو مناسب یہ تھا کہ اس کا ذکر التوحید کے اوائل میں ہوتا لیکن یہاں یہ مقصود نہیں بلکہ مراد اس امر کا بیان ہے کہ بندوں کے افعال اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں کہ اگر ان کے افعال خودان کی خلق ہوتے تو (اس کا مطلب ہوتا کہ) وہ اللہ کے لئے انداد اور خلق کے ضمن میں اس کے شرکاء ہیں، اسی لئے ماذکر کا اس پر عطف ڈالا گیا

جہمیہ کے اس قول کے ردکو بھی متضمن ہے کہ بندے کے لئے اصلاً ہی کوئی قدرت نہیں اور معتزلہ کا بھی جو کہتے ہیں ان (یعنی افعالِ عباد) میں اللہ لئے اصلاً ہی کوئی قدرت کا کوئی دخل نہیں اور مذہبِ حق یہ ہے کہ نہ جبر ہے اور نہ قدر (محشی لکھتے ہیں ہمارے محترم شیخ [یعنی ابن باز مرحوم] کا قول ہے کہ مذہبِ حق یہ ہے کہ جبر نہیں اور قدر کی نفی نہیں) بلکہ ان دونوں کے درمیان کا معاملہ ہے تو اگر کہا جائے فعلِ عبد اس امر سے خالی نہیں کہ اس کی قدرت سے ہو یا پھر اس کی قدرت سے نہ ہو کیونکہ نفی اور اثبات کے درمیان کوئی شئ نہیں تو اول پر قدر ثابت ہے جس کا معتزلہ دعوی کرتے ہیں بصورت دیگر جبر ثابت ہے جو جہمیہ کا موقف ہے تو جواباً کہا جائے گا بلکہ انسان کے لئے (ایسی) قدرت ہے جس کے ساتھ وہ (مثلا) مینار سے اترنے والے اور گرنے والے کے درمیان فرق کر سکے لیکن اس کی کوئی تاثیر نہیں بلکہ اس کا یہ فعل اللہ تعالیٰ کی قدرت کے ساتھ ہی واقع ہوگا تو اللہ کی قدرت کی اس میں تاثیر بندے کی اس پر قدرت کے بعد ہے اور اسی کا نام کسب ہے (بقول محشی اشاعرہ کا قول بالکسب اس شئ میں سے ہے جس کے لئے حقیقت نہیں اور یہ جبریہ کے قدر بارے قول کے آثار میں سے ہے کہ وہ انسان کے لئے اس کے فعل میں تاثیر کے معتقد نہیں تو وہ مکرَہ یا مجبور سے مشابہ ہے، اس کی قریبی صورت یہ ہے کہ قطع کرنے کا حصول چھری کے پاس۔ یعنی اسکے ذریعہ۔ ہوا نہ کہ اسکے ساتھ، صواب یہ ہے کہ بندے کے لئے قدرت موجود ہے جس کے ساتھ وہ شئ کا فعل یا ترک کرتا ہے اور اللہ اس کا بھی اور اس کی قدرت کا بھی خالق ہے لیکن اس کا فعل وقدرت بہر حال اللہ کی تقدیر اور اس کی قضاء وقدر سے خارج نہیں)

انسان کی قدرت کی جس کے ساتھ معرفت ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ ایسی صفت ہے جس پر عموماً فعل اور ترک مترتب ہے اور اس کا وقوع ارادہ کے موافق ہوتا ہے، بخاری نے کتاب خلق افعال العباد میں اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی ہے اور آیات، احادیث اور سلف سے اس ضمن میں وارد کے ساتھ اپنے موقف کی تقویت کی، یہاں ان کا مقصد ان حضرات کا رد ہے جنہوں نے تلاوت اور متلو کے مابین فرق نہیں کیا اسی لئے اس باب کے بعد اس سے متعلقہ تراجم ذکر کئے مثلا یہ باب: (اَتُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ) اور (وَأَسِرُّوْا قَوْلَكُمْ أَوِاجْهَرُوْا بِهِ) اور کئی دیگر! یہ مسئلہ (مسألۃ اللفظ) کے ساتھ مشہور ہے اس کے اصحاب کو لفظیہ کہتے ہیں امام احمد اور ان کے اتباع نے ان حضرات کا (بھی) شدید انکار ورد کیا جنہوں نے کہا: (لفظی بالقرآن مخلوق) (یعنی میری تلاوتِ قرآن مخلوق ہے) کہا جاتا ہے اس کے اولین قائل حسین بن علی کرابیسی ہیں جو امام شافعی کے اصحاب میں سے ہیں اور وہ ان کی کتابِ قدیم کے ناقلین میں سے ہیں احمد کو جب اس کا پتہ چلا تو انہیں بدعتی قرار دیا اور ان کا ہجران کیا پھر ظاہریہ کے سرخیل داؤد بن علی نے یہ بات

کہی وہ تب نیشا پور میں تھے تو اسحاق نے ان کا رد کیا، احمد کو اس کا پتہ چلا تو جب وہ بغداد آئے تو انہیں اپنے پاس آنے کی اجازت نہ دی، ابن ابو حاتم نے ان حضرات کے اسماء جمع کئے ہیں جنہوں نے لفظیہ پر جہمیہ کا اطلاق کیا تو یہ کثیر ائمہ ہیں، اپنی کتاب الرد علی الجہمیہ میں اس کے لئے ایک باب خاص کیا ہے ان میں سے محققین کی کلام سے متحصل یہ ہوتا ہے کہ انہوں نے حسمِ مادہ کا ارادہ کیا اور مقصد قرآن کی اس امر سے صیانت تھی کہ وہ مخلوق ہونے کے ساتھ وصف کیا جائے (یعنی قرآن کے کسی حوالے میں خلق کا ذکر ہی نہ آئے) اور جب معاملہ ان پر محقق ہوا تو ان میں سے کسی نے افصاح نہیں کیا کہ قرآن کی قراءت کرتے ہوئے اس کی زبان کی حرکت بھی قدیم ہے! بیہقی کتاب الاسماء والصفات میں رقمطراز ہیں کہ سلف وخلف کے اہل الحدیث والسنّت کا مذہب یہ ہے کہ قرآن اللہ کی کلام ہے اور یہ اس کی صفاتِ ذات میں سے ایک صفت ہے! جہاں تک تلاوت کی بات تو وہ دو طریقوں پر ہے: ان میں سے بعض نے تلاوت اور متلو کا فرق کیا اور بعض نے اس بابت سکوت پسند کیا، امام احمد سے جو منقول ہے کہ دونوں (یعنی تلاوت اور متلو) کے مابین تسویہ کیا تو دراصل اس سے ان کی مراد حسمِ مادہ تھی تاکہ کوئی اسے خلقِ قرآن کے قول کا ذریعہ نہ بنا لے، پھر دو طرق کے ساتھ احمد سے مسند کیا کہ انہوں نے ہر اس کا انکار اور رد کیا جو کہتا ہے: (لفظي بالقرآن غير مخلوق) اور ان کا بھی جنہوں نے کہا: (لفظي بالقرآن مخلوق) اور کہا: (القرآن كيف تُصرّف غير مخلوق؟) (یعنی قرآن بہرصورت غیر مخلوق ہے) تو اس کے ظاہر سے اخذ کیا، اور ثانی جو ان کے مراد کو سمجھ نہ سکے اور یہ اول میں مبین ہے

محمد بن اسلم طوسی سے منقول ہے کہ کہا: (الصوت من المصوت كلام الله) (یعنی منہ سے نکل رہی آواز اللہ کی کلام ہے) یہ عبارتِ ردیئہ ہے اس کا ظاہر مراد نہیں، دراصل انہوں نے متلو کے مخلوق ہونے کی نفی کا ارادہ کیا، اس کا نحو امام الائمہ محمد بن خزیمہ کے لئے واقع ہوا پھر انہوں نے رجوع کر لیا، اس ضمن میں اپنے تلامذہ کے ساتھ ان کا مشہور واقعہ ہے! یکے از ائمہ، فقیہہ اور ابن خزیمہ کے تلامذہ میں سے ایک ابوبکر ضبعی نے اپنا عقیدہ تحریر کیا اس میں ہے کہ اللہ بطورِ متکلم لم یزل ہے اور اس کی کلام کی کوئی مثل نہیں اس لئے کہ اس نے اپنی صفات سے نفیِ مثل کیا ہے جیسا کہ اپنی ذات سے بھی کیا، اسی طرح اپنی کلام سے نفیِ نفاد (یعنی فنا) کیا ہے جیسے اپنے آپ سے نفیِ ہلاک کیا تو ارشاد کیا: (لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ اَنْ تَنْفَدَ كَلِمٰتُ رَبِّي)[الكهف : ۱۰۹] اور کہا: (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَه) [القصص: ۸۸] تو ابن خزیمہ نے اس کا استصواب کیا اور اس پر اظہارِ رضامندی کیا،

ان کے غیر نے کہا بعض کا ظن ہے کہ بخاری نے (اس مسئلہ میں) امام احمد کی مخالفت کی ہے مگر ایسا نہیں بلکہ جو ان کی کلام میں تدبر کرے گا تو دونوں کے اقوال میں کوئی معنوی مخالفت نہ پائے گا لیکن عالم کی شان یہ ہے کہ جب وہ کسی بدعت کا رد کرتے ہوئے ابتلاء میں ڈالا جائے تو اس کی اکثر کلام اس کے رد وانکار میں صادر ہوتی رہتی ہے اور وہ اس ضمن مین ذرا سی بھی ڈھیل نہیں دیتا تو جب امام احمد پر فتنہ خلقِ قرآن میں ابتلاء وآزمائش آئی تو ان کی اکثر کلام اسی موضوع کی بابت رہتی تھی حتی کہ ان کے رد میں شد و مد اور مبالغہ سے کام لیا اور ان کا بھی انکار کر دیا جو توقف کرتے تھے اور مخلوق یا غیر مخلوق نہ کہتے تھے اسی طرح ان کا بھی جو کہتے تھے: (لفظي بالقرآن مخلوق) تاکہ اس کا سہارا نہ لے وہ جو کہتا تھا: (القرآن بلفظي مخلوق) حالانکہ دونوں عبارتوں کا باہمی فرق ان پر مخفی نہ تھا لیکن بعض پر یہ رہ سکتا تھا، جہاں تک بخاری ہیں تو وہ ان حضرات کے ساتھ ابتلاء میں ڈالے گئے جو قائل تھے کہ (أصوات

العباد غير مخلوقة) (یعنی انسانوں کی آوازیں غیر مخلوق ہیں) کہ بعض نے مبالغہ اور کہا: (والمداد والورق بعد الكتابة) (یعنی کتابت کے بعد روشنائی اور ورق بھی) تو ان کی اکثر کلام ان کے رد میں تھی اور آیات واحادیث کے ساتھ استدلال میں مبالغہ کیا اس امر کے لئے کہ افعالِ عباد مخلوق ہیں، اس ضمن میں اطناب کیا حتی کہ انہیں لفظیہ کی طرف منسوب کر دیا گیا حالانکہ جنہوں نے کہا قاری سے جو مسموع ہے وہ صوتِ قدیم ہے، یہ سلف سے معروف نہیں اور نہ یہ بات احمد نے کہی اور نہ ان کے ائمہ اصحاب نے، احمد کی طرف اس کی نسبت کا سبب ان کا یہ قول بنا کہ جس نے کہا: (لفظي بالقرآن مخلوق) تو وہ جہمی ہے تو انہوں نے گمان کیا کہ وہ لفظ وصوت کے مابین تسویہ کرتے ہیں، احمد سے صوت بارے وہ کچھ منقول نہیں جو لفظ بارے ہے بلکہ کئی مواضع میں تصریح کی ہے کہ قاری سے مسموع صوت قاری کی ہی صوت ہے، اس کی تائید حدیث: (زَيِّنُوا القرآن بأصواتكم) کرتی ہے جو جلد آگے آئے گی، دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ لفظ ابتداء ہی متکلم کی طرف مضاف کیا جاتا ہے تو جو حدیث کو اپنے لفظ کے ساتھ روایت کرتا ہے اس کی بابت کہا جاتا ہے یہ اس کے لفظ ہیں (یہ اس کا سیاق ہے) اور جو بغیر اس کے الفاظ کے روایت کرتا ہے تو اس کی بابت کہا جاتا ہے: (هذا معناه و لفظه كذا) (یعنی معنی اور مفہوم۔ اپنے الفاظ میں۔ بیان کیا ہے) اور اس قسم کی بات قرآن کی بابت نہیں کہی جاتی کہ یہ اس کی صوت ہے، تو قرآن کلام اللہ ہے اس کا لفظ بھی اور اس کا معنی بھی، اس کے غیر کی کلام نہیں

اور جہاں تک یہ قولہ تعالیٰ ہے: (إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ) تو اس بارے اختلاف ہے کہ (رسولِ کریم سے) مراد حضرت جبرئیل ہیں یا رسول اکرم؟ تو مراد اس کا پہنچانا ہے کیونکہ حضرت جبریل اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کے رسول کی طرف مبلغ ہیں اور رسول لوگوں کو اس کے مبلغ ہیں احمد سے کبھی منقول نہیں ہوا کہ فعلِ عبد قدیم ہے اور نہ اسکی صوت، انہوں نے دراصل اطلاقِ لفظ کا انکار کیا تھا، بخاری نے تصریح کی ہے کہ اصواتِ عباد مخلوق ہیں اور احمد اس میں ان کے مخالف نہیں چنانچہ کتاب خلق افعال العباد میں لکھتے ہیں احمد سے جن باتوں کا لوگ دعوی کرتے ہیں ان میں سے کثیر واضح نہیں، لیکن وہ ان کی مراد و مذہب کو سمجھ نہ سکے، احمد اور اہلِ علم سے معروف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی کلام غیر مخلوق ہے اور جو اس کے ماسوا ہے وہ مخلوق ہے لیکن انہوں نے غامض (یعنی جنہیں اللہ نے مبہم رکھا) اشیاء سے تنقیب (یعنی ان کی کھوج لگانے) کو برا جانا ہے اور ان میں خوض اور تنازع سے اجتناب کیا مگر جو آنجناب نے مبین کر دیا پھر بعض اپنے ہمعصروں سے نقل کیا کہ کہا: (القرآن بألفاظنا و ألفاظنا بالقرآن شيء واحد) تو تلاوت ہی متلو اور قراءت مقروء ہے، کہتے ہیں ان سے کہا گیا کہ تلاوت تو تالی کا فعل ہے؟ تو کہنے لگے میں انہیں دو مصدر خیال کرتا ہوں، تو ان سے کہا گیا جس نے آپ کی طرف سے (سابقہ) قول لکھ دیا ہے اسے واپس کرالیں، کہا اب یہ کیسے ہو جب کہ قصہِ ماضی ہو چکا اھ،

اس مسئلہ میں اہلِ کلام سے منقول کا محصل پانچ اقوال ہیں، اول معتزلہ کا قول: کہ یہ مخلوق ہے! دوم: کلابیہ کا قول کہ یہ قدیم، اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے جو نہ حروف ہیں اور نہ اصوات اور لوگوں کے درمیان جو موجود ہے وہ اس سے عبارت ہے نہ کہ اسکا عین ہے سوم: سالمیہ کا قول کہ یہ قدیمۃ الاعین حروف واصوات ہیں اور وہ ان مکتوب حروف اور مسموع اصوات کا عین ہے! چہارم: کرامیہ کا قول کہ یہ محدَث ہے (لیکن) مخلوق نہیں، اس بارے تفصیلی بحث آمدہ باب میں آئے گی! پنجم: کہ یہ کلام اللہ اور غیر مخلوق ہے اور وہ لم یزل متکلم ہے جب وہ چاہے، اس پر احمد نے کتاب (الرَّدُّ على الجهمية) میں تنصیص کیا، ان کے اصحاب دو فرقوں میں متفرق ہوئے، ایک نے کہا وہ

(یعنی قرآن) لازم لذاتہ ہے اور حروف و اصوات مقترن ہیں نہ کہ متعاقب (یعنی یکے بعد دیگرے آنے والے) اور اس کی کلام جب وہ چاہے مسموع ہے (بقول محشی یہ سالمیہ کا قول ہے جن کا ذکر تیسرے قول کے ضمن میں ہوا حافظ نے اسے اصحابِ احمد کی طرف منسوب کر دیا ہے کیونکہ سالمیہ کے متکلم ومناظر ابوالحسن نے ابن زاغونی متوفی ۵۷۷ھ حنبلی ہیں اور انہیں اقترانیہ کہا جاتا ہے کیونکہ یہ قائل ہیں کہ حروفِ کلام مقترن واقع ہوئے ہیں بعض بعض سے سابق نہیں، یہ باطل قول ہے، حق وہ جس کے اکثر اصحابِ احمد قائل ہیں اور جو اہل سنت والجماعت کے موقف کے موافق ہے کہ کلام اللہ حرف وصوت کے ساتھ حقیقۃً مسموع ہے اس وجہ پر جو اللہ کے لئے لائق ہے)

ان کے اکثر نے کہا کہ اللہ تعالیٰ جس شئ کے ساتھ چاہے اور جب چاہے متکلم ہے اور اس نے حضرت موسیٰ کو ندا دی جب ان سے کلام کی اور اس سے قبل انہیں ندا نہ دی تھی، جس پر اشعریہ کا قول مستقر ہوا وہ یہ کہ قرآن اللہ کی غیر مخلوق کلام ہے جو مصاحف میں مکتوب، سینوں میں محفوظ اور زبانوں کے ساتھ مقروء ہے اللہ کا فرمان ہے: (حَتّٰى يَسْمَعَ كَلٰمَ اللّٰهِ ثُمَّ اَبْلِغْهُ مَاْمَنَه)[التوبۃ: ۶] اور فرمایا: (بَلْ هُوَ اٰيٰتٌ بَيِّنٰتٌ فِيْ صُدُوْرِ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ) [العنکبوت: ۴۹] ابن عمر سے ایک متفق علیہ روایت میں ہے جو الجہاد میں گزری، کہ قرآن کے ساتھ ارضِ عدو میں سفر نہ کرو تاکہ ایسا نہ ہو کہ دشمنوں کے ہاتھ لگ جائے (اور وہ اس کی اہانت کریں) تو اس سے مراد وہ نہیں جو سینوں میں محفوظ ہے بلکہ وہ جو صحف میں مکتوب ہے، سلف کا اجماع ہے کہ بین الدفتین (یعنی قرآنِ موجود کی جلد کے دونوں پرت کے مابین) جو ہے وہ کلام اللہ ہے! ان کے بعض نے کہا قرآن بول کر مقروء مراد ہوتا ہے اور یہ صفتِ قدیمہ ہے، کبھی اس اطلاق سے قراءت مراد ہوتی ہے اور یہ اس پر دال الفاظ ہیں اسی کے سبب اختلاف کا وقوع ہو، اجہاں تک ان کا قول کہ وہ حروف و اصوات سے منزہ ہے تو ان کی اس سے مراد کلامِ نفسی ہے جو ذاتِ مقدسہ کے ساتھ قائم ہے تو یہ قدیم موجودہ صفات میں سے ہے، جہاں تک حروف کا تعلق ہے تو اگر یہ زبان وہونٹ جیسی ادوات (یعنی آلات) کی حرکات ہیں تو یہ اعراض ہیں اور اگر یہ کتابۃً ہیں تو یہ اجسام ہیں اور اجسام واعراض کا اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قیام محال ہے (یہاں محشی لکھتے ہیں یہ اس نفی میں سے ہے جو کتاب وسنت میں وارد نہیں ہوئی، بابِ صفات میں اس نفی کے ساتھ صفاتِ ذاتیہ جیسے چہرہ، قدم، انگلیاں اور صفاتِ فعلیہ مثلاً اللہ کی کلام کا تجدُّد جس کے لئے چاہے اور اس کا نزول، استوا اور اس کی طرف سے غضب اس کے جسمیہ کے لئے دعوائے لزوم کے ساتھ اور اللہ کے ساتھ قیامِ اعراض کی تعطیل کی طرف توصل ہو سکتا ہے، واجب ہر اس کا اثبات ہے جو اللہ نے اپنے آپ کے لئے ثابت کیا اور جس کا اس کے رسول نے اس کے لئے اثبات کیا بغیر تعطیل، تحریف، تمثیل اور تکییف کے، اسی طرح ہر اس کی نفی جس کی اللہ نے اپنی ذات سے نفی کی اور اس کے رسول نے کی، بغیر کمی وبیشی کے)

جس نے اس کا اثبات کیا اسے لازم آتا ہے کہ وہ خلقِ قرآن کا قائل ہو جب کہ وہ اس کا انکار کرتا ہے اور اس سے اسے مفر ہے تو اس نے ان کے بعض کو قدامتِ حروف کے ادعاء پر مجبور کیا جیسا کہ سالمیہ نے اس کا لتزام کیا، بعض نے اس کے اس کی ذات کے ساتھ قیام کا التزام کیا، اس مسئلہ میں شدتِ التباس کی وجہ سے اکثر سلف نے اس میں خوض سے منع کیا اور اس اعتقاد پر اکتفاء کیا کہ قرآن اللہ کی غیر مخلوق کلام ہے اس سے زائد کچھ نہیں کہا اور یہی اسلم الاقوال ہے۔

(وتجعلون له الخ) بعض نسخوں میں: (فلا تجعلوا له الخ) ہے۔ (ولقد أوحى الخ) کریمہ کے نسخہ میں دونوں

آیتیں تا ماذکر کیں ،طبری کہتے ہیں یہ کلام موجز سے ہے جس کے ساتھ تقدیم مراد ہوتی ہے اور معنی ہے آپ کی طرف یہ وحی کی گئی ہے کہ : (لَئِنْ أَشْرَكْتَ۔۔۔ مِنَ الْخَاسِرِيْن) تک اور آپ سے پہلوں کی طرف بھی اسی کے مثل وحی کی گئی تھی جو آپ کی طرف کی گئی اور (ليحبطن)کا معنی ہے(لَيُبْطِلَنَّ ثوابَ عملِكَ)اھ(یعنی آپکے عمل کے ثواب کا ابطال کر دے گا) یہاں غرض مشرک کے لئے تشدیدِ وعید ہے اور یہ کہ شرک سے تمام شریعتوں میں تحذیر ہے اور یہ کہ انسان کے اعمال تبھی قابلِ ثواب ہیں جب وہ شرک سے سالم ہو اور شرک تمام اعمال کا حبط کر دیتا ہے اور اس کا ثواب باطل ہو جاتا ہے۔

(والذين لا يدعون مع الله الخ) اس کے ایراد سے باب کی حدیثِ مرفوع کے بعض طرق کی طرف اشارہ کیا جیسا کہ تفسیر سورۃ الفرقان میں گزرا تو اس میں قولہ:(أن تزاني بحليلة جارك) کے بعد تھا: تو یہ آیت آنجناب کے قول کی تصدیق میں نازل ہوئی:(وَالَّذِيْنَ لَا يَدْعُوْنَ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ) [الفرقان: ۶۸] گویا بخاری نے اس کے ساتھ اس سے قبل دو آیتوں میں مذکور (جعل) کی تفسیر کی طرف اشارہ کیا اور یہ کہ مراد دعاء ہے، یا بمعنی نداء اور یا بمعنی عبادت اور یا بمعنی اعتقاد، احمد نے خلقِ قرآن کے قائلین کے آیت:(إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا) [الزخرف: ۳] کے ساتھ تمسک کا انکار کیا جنہوں نے کہا کہ یہ قرآن کے مخلوق ہونے کی حجت ہے اس لئے کہ مجعول مخلوق ہے تو اس کی مناقضت اس طرح کی آیات کے ساتھ کی: (فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا) [البقرة : ۲۲]ابن ابوحاتم نے (الرد على الجهمية) میں ذکر کیا کہ احمد نے ان کا رد اس آیت کے ساتھ کیا:(فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُوْلٍ) [الفيل :۵]تو اس کا معنی (فخلقهم) نہیں ،اس کا مثل محمد بن اسلم طوسی کا اس آیت کے ساتھ احتجاج تھا:(وَقَوْمَ نُوْحٍ لَّمَّا كَذَّبُوا الرُّسُلَ اَغْرَقْنٰهُمْ وَجَعَلْنٰهُمْ لِلنَّاسِ اٰيَةً)[الفرقان: ۳۷] کہتے ہیں تو کیا انہیں غرق کرنے کے بعد ان کی تخلیق کی؟

ابن راہویہ سے منقول ہے کہ ان کے خلاف اس آیت کے ساتھ احتجاج کیا:(وَجَعَلُوْا لِلّٰهِ شُرَكَآءَ الْجِنَّ)[الأنعام : ۱۰۰] نعیم بن حماد سے منقول ہے کہ (الَّذِيْنَ جَعَلُوا الْقُرْاٰنَ عِضِيْنَ)[الحجر : ۹۱] سے ان کے خلاف حجت پکڑی ، عبدالعزیز بن یحیی مکی نے بشر مریسی سے اپنے مناظرہ میں جب اس نے کہا آیت : (إنا جعلنا ہ قرآنا عربيا) قرآن کے مخلوق ہونے میں نص ہے تو اس کا نقض اس آیت سے کیا:(وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللّٰهَ عَلَيْكُمْ كَفِيْلًا) [النحل : ۹۱]اور اس آیت کے ساتھ : (لَا تَجْعَلُوْا دُعَآءَ الرَّسُوْلِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا) [النور : ۶۳] اس کا حاصل یہ ہے کہ قرآن میں اور لغتِ عرب میں(جعل)کئی معانی کے لئے وارد ہے! بقول راغب جعل تمام افعال میں لفظِ عام ہے اور یہ پانچ اوجہ پر متصرف ہوتا ہے: اول صارَ (کے معنی میں) جیسے : (جعل زيد يقول) (یعنی زید نے یہ کہنا شروع کیا) دوم أوجدَ ، جیسے یہ آیت : (وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَ النُّوْرَ)[الأنعام : ۱] (یعنی اس نے اندھیرے اور نور ایجاد کئے) سوم شیٔ کا کسی شیٔ سے اخراج جیسے قولہ تعالیٰ: (وَّجَعَلَ لَكُمْ مِّنْ اَزْوَاجِكُمْ بَنِيْنَ) [النحل : ۷۲](یعنی صلب اور رحم سے نکالے) چہارم شیٔ کو کسی حالتِ مخصوصہ میں کر دینا جیسے یہ آیت: (الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا) [البقرة: ۲۲] پنجم (الحكم بالشيء على الشيء) (یعنی کسی چیز پہ کوئی حکم لگانا) تو اس کی مثال جو اس میں سے حق ہو یہ قولہ تعالیٰ ہے:(اِنَّا رَآدُّوْهُ اِلَيْكِ وَجَاعِلُوْهُ مِنَ الْمُرْسَلِيْنَ) [القصص: ۷]اور جو باطل ہو اس کی مثال یہ آیت ہے: (وَجَعَلُوْا لِلّٰهِ مِمَّا ذَرَاَ مِنَ الْحَرْثِ وَ الْاَنْعَامِ نَصِيْبًا) [الأنعام : ۱۳۶)]اھ

بعض نے چھٹے معنی کا بھی اثبات کیا اور وہ وصف ہے اور اس کے لئے اس آیت کو مثال بنایا: (وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللّٰهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا)[النحل: ۹۱] پہلے گزرا کہ یہ بمعنی دعاء، ندا اور بمعنی اعتقاد بھی آتا ہے۔

(وقال عکرمة الخ) اسے طبری نے ہناد بن سری عن ابو احوص عن سماک بن حرب عن عکرمہ سے آیت: (وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللّٰهِ إِلَّا وَهُمْ مُّشْرِكُونَ)[یوسف: ۱۰۶] کی تفسیر میں موصول کیا، کہتے ہیں ان سے پوچھتے تھے تمہیں کس نے تخلیق کیا؟ ارض وسماء کس پیدا کئے؟ تو کہتے تھے اللہ نے! تو یہ ان کا ایمان ہے اور وہ اس کے غیر کی عبادت کرتے ہیں، یزید بن فضل ثمانی عن عکرمہ سے اس آیت (وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللّٰهِ) کی بابت نقل کیا کہ اس سے اللہ کے اس فرمان کی طرف اشارہ ہے: (وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰه) [لقمان: ۲۵] تو جب اللہ اور اس کی صفت کی بابت ان سے سوال کیا جائے تو اس کی غیر صفت کے ساتھ اس کا وصف کرتے ہیں اور اس کے لئے اولاد کا اثبات کرتے اور شرک کے مرتکب ہوتے ہیں، صحیح اسانید کے ساتھ عطاء اور مجاہد سے اس کا نحو نقل کیا، حسن سند کے ساتھ سعید بن جبیر عن ابن عباس سے نقل کیا کہتے ہیں ان کے ایمان میں سے ہے کہ جب ان سے کہا جائے کون آسمانوں اور زمین کا خالق ہے اور کس نے پہاڑ پیدا کئے ہیں ؟ تو کہتے ہیں اللہ نے، حالانکہ وہ مشرک بھی ہیں۔

(وما ذكر في خلق أفعال الخ) نسخۂ کشمیہنی میں (أعمال) ہے اول اکثر ہے۔ (وأكسابهم) جر کے ساتھ (أفعال) پر عطف کرتے ہوئے، ایک نسخہ میں (واكتسابهم) ہے! کسب بارے قول گزرا آگے آیت: (وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ) [الصافات: ۹۶] کی شرح میں بھی کچھ بحث آئے گی: (لقوله و خلق كل شيء الخ) وجہِ دلالت (خلق كل شيء) کا عموم ہے اور کسب بھی شئ ہے لہذا وہ اللہ تعالیٰ کے لئے مخلوق ہے۔ (وقال مجاهد ما تنزل الملائكة الخ) اسے فریابی نے ورقاء عن ابن ابو نجیح عنہ سے موصول کیا۔ (المبلغين المؤدين من الرسل) یہ بھی تفسیرِ فریابی میں اسی سندِ مذکور کے ساتھ منقول ہے، بقول طبری اس کا معنی ہے کہ ان مذکورین انبیاء کرام سے میثاق کیا تا کہ ان سے ان کی امتوں کے ردعمل اور جواب بارے پوچھے۔ (و إِنَّا لَهُ لَحَافِظُوْنَ عندنا) یہ بھی قولِ مجاہد سے ہے، اسے فریابی نے سندِ مذکور سے نقل کیا۔ (يقول يوم القيامة هذا لذي الخ) اسے طبری نے منصور بن معتمر عن مجاہد کے طریق سے موصول کیا جو کہتے ہیں: (وَ الَّذِيْ جَآءَ بِالصِّدْقِ وَ صَدَّقَ بِهٖ) ہیں اور یہ اہل قرآن ہیں جو روزِ قیامت اس کے ساتھ آئیں گے اور کہیں گے یہ جو تو نے ہمیں دیا ہم اس کے عامل رہے ہیں، علی بن ابوطلحہ عن ابن عباس کے طریق سے نقل کیا کہ (وَ صَدَّقَ بِه) سے مراد کلمہ لا الہ الا اللہ ہے، حضرت علی سے لین سند کے ساتھ نقل کیا کہ (الَّذِيْ جَآءَ بِالصِّدْقِ) محمد ﷺ ہیں اور (وَ صَدَّقَ بِهٖ) ابوبکر ہیں! قتادہ سے صحیح سند کے ساتھ نقل کیا کہ (الَّذِيْ جَآءَ بِالصِّدْقِ) رسول اللہ ہیں جو قرآن کے ساتھ آئے، اور (صَدَّقَ بِه) سے مراد اہلِ ایمان ہیں، سدی کے طریق سے نقل کیا کہ (جَآءَ بِالصِّدْقِ وَ صَدَّقَ بِهٖ) سے مراد محمد رسول اللہ ہیں، طبری کہتے ہیں اولی یہ ہے کہ (جَآءَ بِالصِّدْقِ) سے مراد ہر وہ جو اللہ کی توحید اس کے رسول اور جو وہ لائے کے ساتھ ایمان کا داعی ہے اور (صَدَّقَ بِهٖ) سے مراد اہلِ ایمان ہیں، اس کی تائید یہ امر کرتا ہے کہ یہ قولہ(فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللّٰهِ وَكَذَّبَ بِالصِّدْقِ إِذْ جَآءَهٗ) [الزمر: ۳۲] کے عقب میں وارد ہوا ہے، جہاں

تک ابن مسعود کی حدیث تو اس کی شرح کتاب الحدود کے باب (إثم الزناة) میں گزری اس کی سند میں ابو وائل پر اختلاف کا ذکر کیا تھا، یہاں یہ اشارہ مراد ہے کہ جو زعم کرتا ہے کہ وہ اپنی نفس کے فعل کا خالق ہے وہ اسی کی طرح ہے جس نے اللہ کے لئے شریک ٹھہرایا اور اس کے بارہ میں شدید وعید وارد ہے تو اسکا اعتقاد حرام ہوگا۔

علامہ انور باب (فلا تجعلوا لله أندادا) کی بابت لکھتے ہیں اس میں ایک اور احتراس ہے جو ان کے قول: (لفظی بالقرآن مخلوق) سے ناشئ ہے کہ اگر تمہارا لفظ اگر مخلوق ہے تو گویا تم اپنے افعال کے خالق ہو اور یہ بعینہ اہلِ اعتزال کا مذہب ہے تو یہ ضغثٌ علی إبالۃٍ ہوگا (یعنی مختلف اشیاء کو خلط ملط کر دینا) تو اس کا ازالہ کیا اور کہا افعالِ عباد اللہ کیلئے مخلوق ہیں اگر ہم بندوں کو ان کے افعال کا خالق بنائیں تو اللہ کیلئے ندّیت کا اثبات لازم آتا ہے والعیاذ باللہ۔

- 7520حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ شُرَحْبِيلَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ أَيُّ الذَّنْبِ أَعْظَمُ عِنْدَ اللَّهِ قَالَ أَنْ تَجْعَلَ لِلَّهِ نِدًّا وَهُوَ خَلَقَكَ قُلْتُ إِنَّ ذَلِكَ لَعَظِيمٌ قُلْتُ ثُمَّ أَيٌّ قَالَ ثُمَّ أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ تَخَافُ أَنْ يَطْعَمَ مَعَكَ قُلْتُ ثُمَّ أَيٌّ قَالَ ثُمَّ أَنْ تُزَانِيَ بِحَلِيلَةِ جَارِكَ .

أطرافه 4477، 4761، 6001، 6811، 6861، - 7532 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص:۳۶)

- 41 باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلاَ أَبْصَارُكُمْ وَلاَ جُلُودُكُمْ وَلَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لاَ يَعْلَمُ كَثِيرًا مِمَّا تَعْمَلُونَ ﴾

(روزِ قیامت انسان کے اعضاء اس کی سب کرتوتیں بتلا دیں گے)

کریمہ کے نسخہ میں پوری آیت ذکر کی۔

- 7521حَدَّثَنَا الْحُمَيْدِيُّ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ حَدَّثَنَا مَنْصُورٌ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ أَبِي مَعْمَرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ اجْتَمَعَ عِنْدَ الْبَيْتِ ثَقَفِيَّانِ وَقُرَشِيٌّ أَوْ قُرَشِيَّانِ وَثَقَفِيٌّ كَثِيرَةٌ شَحْمُ بُطُونِهِمْ قَلِيلَةٌ فِقْهُ قُلُوبِهِمْ فَقَالَ أَحَدُهُمْ أَتُرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ يَسْمَعُ مَا نَقُولُ قَالَ الآخَرُ يَسْمَعُ إِنْ جَهَرْنَا وَلاَ يَسْمَعُ إِنْ أَخْفَيْنَا وَقَالَ الآخَرُ إِنْ كَانَ يَسْمَعُ إِذَا جَهَرْنَا فَإِنَّهُ يَسْمَعُ إِذَا أَخْفَيْنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلاَ أَبْصَارُكُمْ وَلاَ جُلُودُكُمْ ﴾ الآيَةَ .طرفاه 4816، 4817 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص:۵۳۴)

عبداللہ سے مراد ابن مسعود ہیں تفسیر سورہ فصلت میں اس کی مفصل شرح گزری ابن بطال کہتے ہیں اس باب میں بخاری کی غرض اللہ کے لئے اثباتِ سمع ہے، اس کی تقریر میں طوالت کی، اوائل التوحید میں قولہ (وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعاً بَصِيراً) [النساء :

۱۳۴] یہ گزری ہے میں یہ کہتا ہوں کہ اس باب میں ان کی غرض اپنی اس رائے کا اثبات ہے کہ اللہ تعالیٰ جب چاہتا ہے تکلم کرتا ہے اور یہ حدیث یکے بعد دیگرے آیات کے انزال کی امثلہ میں سے ہے اس سبب پر جو زمین میں واقع ہوا اور اس سے منفصل ہے جس نے کہا کہ کلام اس کی ذات کے ساتھ قائم صفت ہے (محشی یہاں لکھتے ہیں اور یہ کلابیہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ کے متکلمین ہیں حق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی شرعی اور قدری کلام کے ساتھ جب چاہے، جیسے چاہے اور جن پر چاہے تکلم کرتا ہے! وہ پاک ومقدس ہے اس میں کوئی اس کا شبیہ نہیں اور نہ کوئی اس کی کیفیت کو بجز اس کے جانتا ہے، یہی اہل سنت والجماعت کا قول ہے) یہ حضرات کہتے ہیں کہ انزال لوحِ محفوظ یا آسمانِ دنیا سے حسبِ وقائع ہوتا ہے جیسا کہ ابن عباس کی مرفوع حدیث میں وارد ہوا کہ قرآن دفعۃً واحدۃً آسمانِ دنیا کی طرف نازل ہوا اور بیت العزت میں رکھ دیا گیا پھر بالاقساط زمین کی طرف اس کا نزول ہوا، اسے احمد نے اپنی مسند میں نقل کیا اگلے باب میں اس کی مراد یا تفصیل بیان ہوگی ابن بطال کہتے ہیں اس حدیث سے قیاسِ صحیح کا اثبات اور قیاسِ فاسد کا ابطال ہے کیونکہ اب میں اللہ تعالیٰ کی سمع کو اس کی مخلوق کی اسماع کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جو جہر تو سنتے ہیں لیکن سر نہیں سنتے اور جس نے کہا: (إن كان سمع إن جهرنا فإنه سمع إن أخفينا) اس کا قیاس درست ہوا اس طور کہ اس نے اللہ کو اسکی خلق کے ساتھ تشبیہ نہیں دی بلکہ ان کی مماثلت سے اس کی تنزیہہ کی، سب کو قلتِ فقہ کے ساتھ اس لئے موصوف کیا کہ اس آخری نے بھی حقیقۃً اپنی کہی بات کا اعتقاد نہیں کیا بلکہ (إن كان) کہہ کر شک کا اسلوب استعمال کیا۔

(كثيرة شحم الخ) بطورِ صفت رفع کے ساتھ واقع ہوا، نصب بھی جائز ہے، شحم اور فقہ کو مونث کیا کیونکہ بطون اور قلوب کی طرف ان کی اضافت ہے اور تانیث مضاف الیہ سے مضاف کی طرف سرایت کرتی ہے یا پھر اس طور کہ شحم کی شحوم اور فقہ کی فہوم کے ساتھ تاویل کی۔

42 - باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (اللہ کے مختلف احوال)

وَ ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ﴾ وَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ وَأَنَّ حَدَثَهُ لَا يُشْبِهُ حَدَثَ الْمَخْلُوقِينَ لِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ إِنَّ اللَّهَ يُحْدِثُ مِنْ أَمْرِهِ مَا يَشَاءُ وَإِنَّ مِمَّا أَحْدَثَ أَنْ لَا تَكَلَّمُوا فِي الصَّلَاةِ (ان دونوں آیتوں میں اللہ کے تازہ بتازہ احکام کی بابت مذکور ہوا، تو اللہ کا حدث مخلوق کے حدث کی مانند نہیں کیونکہ اسکا فرمان ہے کہ اس کی مثل کوئی شئ نہیں، ابن مسعود نے نبی پاک سے بیان کیا کہا اللہ جب چاہتا ہے نئے احکام نازل کرتا ہے اب تازہ فرمان یہ نازل کیا ہے کہ دورانِ نماز بات نہ کیا کرو)

(كل يوم الخ) تفسیر سورۃ الرحمٰن میں اس کی تفسیر گزری ابن بطال کہتے ہیں بخاری کا مقصد کلام اللہ کے بطورِ مخلوق وصف کے اور اس کے اس وصف کے کہ وہ محدث ہے، مابین فرق بیان کرنا ہے تو اس کے وصف بالخلق کا احاطہ کیا اور آیت پر اعتماد کرتے ہوئے اس کے وصف بالحدث کو جائز قرار دیا اور یہی بعض معتزلہ اور اہلِ ظاہر کا مذہب ہے اور یہ خطا ہے اس لئے کہ آیت میں موصوف بالاحداث ذکر اللہ تعالیٰ کی نفسِ کلام نہیں کیونکہ اس امر پر دلیل قائم ہے کہ محدث، منشأ، مخترع اور مخلوق ایک ہی معنی کے حامل

مترادف الفاظ ہیں تو جب اس کی ذات کے ساتھ قائم کلام کا یہ وصف کرنا جائز نہیں کہ وہ مخلوق ہے تو اس کا یہ وصف کرنا بھی جائز نہیں کہ وہ محدث ہے اور جب معاملہ یہ ہے تو آیت میں بطورِ محدث موصوف کے ذکر سے مراد رسول ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے درج ذیل آیت میں رسول کو اسی نام سے ذکر کیا اور کہا: (قَدْ أَنْزَلَ اللهُ إِلَيْكُمْ ذِكْراً رَّسُولاً)[الطلاق : ۱۰] تو معنی یہ ہوگا: (مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَّسُوْلٍ مُحْدَثٍ) یہ بھی محتمل ہے کہ یہاں ذکر سے مراد رسول کا انہیں وعظ اور معاصی سے ان کی تحذیر ہو تو اسے ذکر کا نام دیا اور اپنی طرف اسکی اضافت کی کیونکہ وہی اس کا فاعل اور رسول کیلئے اسکے اکتساب کا وہی مقدر ہے، ان کے بعض نے کہا اس آیت سے عیاں ہوا کہ احداث کا مرجع اتیان (یعنی آمد اور ظہور) ہے نہ کہ ذکرِ قدیم اس لئے کہ نبی اکرم پر قرآن کا نزول شیئاً فشیئاً (یعنی تھوڑا تھوڑا کر کے) تھا تو اس کا نزول حیناً بعد حینٍ (یعنی مختلف اوقات میں) حادث تھا جیسے ایک عالم وہ کچھ جانتا ہے جو جاہل نہیں جانتا تو جب جاہل جانے گا تو یہ علم اس کی نسبت سے حادث ہوگا لیکن تعلم کے وقت کا اس کا یہ احداث عینِ معلّم کا احداث نہیں ہے

بقول ابن حجر آخری احتمال بخاری کی مراد سے اقرب ہے اس وجہ سے جو قبل ازیں ذکر کیا کہ ان کے ہاں ان تراجم کی بنا اس امر کے اثبات پر ہے کہ بندوں کے افعال مخلوق ہیں اور یہاں ان کی مراد انزال کی نسبت سے محدث ہونا ہے (محشی لکھتے ہیں یہ ذکر من اللہ ہونے کے معنی کیلئے تحریف ہے، حق وہی جس پر لغتِ عرب دال ہے کہ وہ محدَث یعنی متجدِد ہے اس طور جو اللہ کیلئے لائق ہو اور یہ مخلوقین کی کلام کے مماثل نہیں یعنی اللہ تعالیٰ تکلم کرتا ہے اسکے ساتھ جو وہ چاہتا ہے اور جس وقت وہ چاہتا ہے، یہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم تھا پھر وہ ایسا نہ ہوا تو اللہ کی حضرت آدم کے ساتھ کلام [مثلاً] حضرت ابراہیم سے اس کی کلام سے سابق تھی اسی طرح حضرات موسیٰ، عیسیٰ اور محمد علیہم السلام کے ساتھ کلام سے، اسی پر ابن منیر اور ان کے اتباع نے جزم کیا)

کرمانی کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کی صفات سلبی، وجودی اور اضافی ہیں تو اول تنزیہات، ثانی قدیمہ اور ثالث خَلق و رزق ہیں اور یہ حادث ہیں اور ان کے حدوث سے اللہ تعالیٰ کی ذات میں تغیر لازم نہیں اور نہ اسکی وجودی صفات میں جیسا کہ علم کا معلومات سے اور قدرت کا مقدورات سے تعلق حادث ہے اسی طرح تمام فعلی صفات تو جب یہ متقرر ہے تو انزال حادث اور منزَل قدیم ہے اور قدرت کا تعلق حادث اور نفسِ قدرت قدیم ہے! تو مذکور۔ اور وہ قرآن ہے، قدیم اور ذکر حادث ہے، ابن بطال نے جو مہلب سے نقل کیا وہ محل نظر ہے اس لئے کہ بخاری کا قصد یہ نہیں اور نہ وہ اس پر راضی ہوں گے جو ان کی طرف منسوب کیا کہ مخلوق اور حادث کے مابین کوئی فرق نہیں نہ عقلاً اور نہ نقلاً و عرفاً، ابن منیر لکھتے ہیں ایک قول یہ ہے کہ محتمل ہے کہ ان کی مراد محدث کے لفظ کو حدیث پر محمول کرنا ہو تو ذکرِ محدث کا معنی ہے: (متحدَّثٌ بہٖ) ہے (یعنی جو بات کہی گئی) ابن ابو حاتم نے ہشام بن عبیداللہ رازی سے نقل کیا کہ ایک جہمی نے اپنے موقف کہ قرآن مخلوق ہے، کیلئے اس آیت سے احتجاج کیا تو ہشام نے اس سے کہا: (مُحْدَثٌ إلينا مُحْدَث إلى العباد) (یعنی انسانوں کی طرف وہ محدث یعنی ایک نئی چیز ہے) احمد بن ابراہیم دورقی سے بھی اسکا نحو منقول ہے، نعیم بن حماد کے طریق سے ان کا یہ قول نقل کیا کہ مخلوق کے ہاں محدث نہ کہ اللہ کے ہاں! کہتے ہیں نبی اکرم کے ہاں اس کے محدث ہونے سے مراد یہ ہے کہ آپ اسکے عالم ہوئے اور قبل ازیں نہ تھے، جہاں تک اللہ تعالیٰ کا تعلق ہے تو وہ ہمیشہ سے عالم ہے، ایک اور جگہ لکھتے ہیں اللہ کی کلام محدث نہیں کیونکہ وہ ہمیشہ سے متکلم ہے یہ نہیں کہ وہ متکلم نہ تھا حتی کہ اپنے آپ کیلئے کلام کا احداث کیا تو جس نے اسکا زعم کیا اس نے اللہ کو

اسکی خلق سے تشبیہہ دے دی کیونکہ یہ مخلوق ہے جو متکلم نہ تھے حتی کہ ان کیلئے کلام کا احداث کیا تو وہ اسکے ساتھ متکلم ہوئے، راغب کہتے ہیں محدَث وہ جو ایجاد کیا جائے بعد اسکے کہ نہ تھا اور یہ یا اس کی ذات میں ہے یا اس کا احداث ان کے ہاں جن کے ہاں یہ حاصل ہو، ہر قریب العہد کو حادث کہا جاتا ہے چاہے فعال ہو یا مقال

ان کے غیر نے اللہ تعالی کے فرمان: (لَعَلَّ اللهَ يُحدِثُ بَعدَ ذٰلِكَ أمراً) [الطلاق: ۱] اور قولہ: (لَعَلَّهُم يَتَّقُونَ أو يُحدِثُ لَهُم ذِكراً) کی بابت کہا کہ معنی یہ ہے کہ ان کے ہاں حادث ہوا وہ جو (قبل ازیں) ان کے علم میں نہ تھا تو یہ پہلی آیت کی نظیر ہے! ہروی نے الفاروق میں حرب کرمانی تک اپنی سند سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے اسحاق بن ابراہیم حنظلی یعنی ابن راہویہ سے آیت: (مَا يَأتِيهِم مِن رَسُولٍ مُحدَثٍ) کے بارہ میں پوچھا تو کہا رب العزت کی طرف سے تو یہ قدیم ہے البتہ زمین کی طرف محدث ہے تو یہ اس ضمن میں بخاری کا پیش رو یہی قول ہے، ابن تین کہتے ہیں خلقِ قرآن کے قائلین نے اسی آیت سے احتجاج کیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ محدث تو مخلوق ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن میں ذکر کا لفظ کئی وجوہ پر آیا ہے: ذکر بمعنی علم، اسی سے ہے: (فَاسأَلُوا أهلَ الذِّكرِ)[النحل: ۴۳] اور ذکر بمعنی عظۃ (یعنی وعظ ونصیحت) جیسے یہ آیت : (صٓ وَالقُرآنِ ذِي الذِّكرِ) [ص : ۱]اور ذکر بمعنی صلاۃ، اسی سے ہے: (فَاسعَوا إلىٰ ذِكرِ اللهِ) [الزخرف: ۴۴] اور (وَرَفَعنَا لَكَ ذِكرَكَ) [ألم نشرح: ۴] کہتے ہیں تو جب ذکر ان معانی میں مستعمل ہے اور سب محدث ہیں تو انہی میں سے کسی ایک پر اسکا محمول کرنا اولیٰ ہے اور اس لئے کہ یوں نہیں کیا: (مَا يَأتِيهِم مِن ذِكرٍ مِن رَبِّهِم إلَّا كَانَ مُحدَثاً) اور ہم انکار نہیں کرتے کہ ذکر میں سے کچھ وہ ہو جو محدث ہو جیسے ہم نے کہا اور کہا گیا: (محدَثٌ عندهم) اور (من) زائدہ برائے تو کید ہے، داودی کہتے ہیں اس آیت میں ذکر سے مراد قرآن ہے اور وہ ہمارے ہاں (یعنی ہماری نسبت سے) محدث ہے اور یہ اللہ تعالی میں سے ہے اور اللہ تعالیٰ اپنی سب صفات کے ساتھ لم یزل ہے

بقول ابن تین یہ ان سے عظیم ہے (یعنی ایک بڑی بات کہہ دی ہے) اور خود ان کا استدلال ان کا رد کرتا ہے کیونکہ اگر اللہ اپنی تمام صفات کے ساتھ لم یزل ہے اور وہ قدیم ہے تو اسکی صفت محدث کیسے ہو سکتی ہے؟ جبکہ وہ اسکے ساتھ لم یزل تھا الا یہ کہ ان کی مراد ہو: محدث (لیکن) غیر مخلوق، جیسے بلخی اور ان کے اتباع نے کہا اور یہی بخاری کی کلام کا ظاہر ہے جب کہا: (و إن حدثه لا تخيله) وگرنہ ظاہراً مرادِ داودی یہ ہے کہ قرآن کلامِ قدیم ہے جو کہ اللہ کی صفات میں سے ہے اور وہ غیر محدث ہے، حدث کا اطلاق مکلفین کی طرف اس کے انزال کی نسبت سے ہوا اور ان کی اس کے لئے قراءت اور دیگر کو اسکے اِقراء ونحو ذلک کی نسبت سے! داودی نے اسی طرح کی بات حضرت عائشہ کے قول: (و لشأني في نفسي كان أحقَرَ مِن أن يَتَكَلَّمَ الله فِيَّ بأمرٍ يُتلىٰ) کی شرح میں بھی لکھی، کہتے ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ اللہ تعالی نے حضرت عائشہ کی براءت کے ساتھ تکلم کیا جب ان کی براءت نازل کی بخلاف بعض الناس کے قول کے کہ اس نے تکلم نہیں کیا تو ابن تین نے اسے بھی ایک بڑی غلطی قرار دیا تھا کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ **اللہ ایک حادث کلام** کے ساتھ متکلم ہو تو اس میں بھی حوادث کا حلول ہو جبکہ اللہ اس سے متعالی ہے دراصل أنزل سے مراد یہ کہ انزال محدث ہے یہ نہیں کہ کلامِ قدیم اب نازل ہوئی اھ (محشی لکھتے ہیں ابن تین کا الزام لازم نہیں اس لئے کہ حدوث کا معنی ہے تجدُّ د، اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ مخلوق یا مصنوع ہے کیونکہ اللہ تعالی نے اپنی متجد د کلام کے ساتھ تکلم کیا اس وقت میں جو اس کی مشیت ہوا اگر چہ وہ اس وقت سے قبل

اس کلام کے ساتھ متکلم نہ تھا یہی اسکی کلام کے اس کی مشیت کے ساتھ ارتباط کا معنی ہے اور اہل سنت والجماعت کے ہاں وہ ہمیشہ سے متکلم ہے جب چاہے، اس وجہ پر جو اس کے لئے لائق ہے بغیر تحریف تعطیل، تکییف اور تمثیل کے)

اور یہی بخاری کی مراد ہے، اپنی کتاب خلق افعال العباد میں لکھتے ہیں کہ ابوعبید یعنی قاسم بن سلام نے کہاان جہمیہ نے کئی آیات کے ساتھ احتجاج کیا ہے اور ان کی محج بہ آیات میں تین سے بأس (یعنی جن میں بعض لوگوں کو التباس ہوسکتا ہے) میں اشد آیت کوئی نہیں، ایک اللہ تعالی کا یہ فرمان: (وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً) [الفرقان :٢] اور دوسری یہ: (اِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُوْلُ اللهِ وَ كَلِمَتُهُ) [النساء: ١٧١] اور سوم یہ: (مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَّسُوْلٍ مُحْدَثٍ) [الأنبياء: ٢] کہتے ہیں اگر کہو کہ قرآن شئ نہیں تو تم نے کفر کیا (اور اگر وہ شئ ہے تو ہر شئ اللہ کی مخلوق ہے) اور اگر کہو حضرت مسیح اللہ کا کلمہ ہیں تو (گویا) تم نے اقرار کیا کہ وہ (یعنی کلمہ) مخلوق ہے اور اگر (تیسری آیت کی نسبت) کہو وہ محدث نہیں تو (گویا) تم نے قرآن کا رد کیا، ابو عبید (جواب دیتے ہوئے) کہتے ہیں جہاں تک قولہ: (وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ) تو ایک آیت میں اس کا فرمان ہے: (اِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ اِذَآ اَرَدْنٰهُ اَنْ نَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْن) تو خبر دی کہ اسے اپنے قول کے ذریعہ تخلیق کیا تو اور اس کی اولین خلق اول شئ سے ہے جو کہا: (وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ) اور وہ کہہ چکا ہے کہ اس کی تخلیق اپنے قول کے ذریعہ کی تو اس سے دلالت ملی کہ اس کی کلام اس کی خلق سے قبل تھی، جہاں تک حضرت مسیح کا تعلق تو مراد یہ ہے کہ ان کی تخلیق اپنے کلمہ کے ساتھ کی یعنی کلمہِ کن سے! یہ کہنے کی ضرورت اس لئے ہوئی کہ ان کی تخلیق عام مروج طریقہ سے نہ تھی، یہ نہیں کہ وہ کلمہ ہیں کیونکہ کہا: (أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَم) [النساء: ١٧١] اور (أَلْقَاهُ) نہیں کہا، اس پر یہ آیت دال ہے: (اِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَاللهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُوْن) [آل عمران: ٥١] اور جہاں تک تیسری آیت تو دراصل قرآن نبی اکرم اور آپ کے صحابہ کے ہاں حادث ہوا جب ان باتوں کی تعلیم دی جو قبل ازیں ان کے علم نہ تھیں، بخاری نے کہا کہ قرآن اللہ کی کلام اور غیر مخلوق ہے پھر اسی نہج پر کلام نقل کی تا آنکہ کہا میں نے عبید اللہ بن سعید سے سنا کہتے ہیں میں نے یحی قطان سے سنا کہتے ہیں میں ہمیشہ سے اپنے اصحاب کو سنتا رہا جو کہتے تھے کہ بندوں کے افعال مخلوق ہیں، بخاری کہتے ہیں ان کی حرکات، اصوات، اکساب اور ان کی کتابت مخلوق ہیں اور جو قرآن متلو، مبین، مصاحف میں مثبت، مسطور و مکتوب اور دلوں میں محفوظ ہے وہ اللہ کی کلام ہے اور وہ مخلوق نہیں، کہتے ہیں ابن راہویہ نے کہا جہاں تک اوعیہ (وعاء یعنی برتن کی جمع) ہیں تو کسے ان کے مخلوق ہونے میں شک ہے؟ بقول بخاری روشنائی اور اوراق ونحوہ مخلوق ہیں جیسے تم لفظِ (اللہ) لکھتے ہو تو اللہ اپنی ذات میں خالق ہے اور تمہارا یہ لکھنا تمہارے فعل میں سے ہے اور وہ مخلوق ہے اس لئے کہ دون اللہ ہر شئ اس کی صنع سے ہے پھر حضرت حذیفہ کی مرفوع حدیث نقل کی جس میں ہے: (إن الله يصنع كُلَّ صَانِعٍ وصَنْعَتَهُ) اور یہ صحیح حدیث ہے۔

(وقال ابن مسعود عن النبی الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جسے ابو داود نے تخریج کیا، سیاق انہی کا ہے اور احمد اور نسائی نے بھی۔ ابن حبان نے صحت کا حکم لگایا، عاصم بن ابوالنجود عن ابو وائل عن عبد اللہ سے! لکھتے ہیں ہم نمازوں کے دوران سلام بھی کہہ لیتے اور ضرورت کے تحت بول بھی لیتے تھے ایک دفعہ میں آیا تو نبی اکرم نماز پڑھ رہے تھے میں نے سلام کہا مگر آپ نے جواب نہ دیا مجھے بڑی تشویش ہوئی تو جب نماز پوری کی تو فرمایا: (إن الله يُحْدِثُ مِنْ أَمْرِهِ ما يشاء و إِنَّ اللهَ قد أَحْدَثَ أَنْ لا

تُكَلِّمُوا في الصلاة) (یعنی اللہ جو چاہے نت نئے احکام جاری کرتا ہے اب اسکا نیا حکم یہ ہے کہ نماز میں باتیں نہ کیا کرو) نسائی کے ہاں یہ الفاظ ہیں: (و إن مما أحدث) اس قصہ کی اصل صحیحین میں علقمہ عن ابن مسعود سے مروی ہے لیکن اس میں یہ الفاظ ہیں: (إن في الصلاة لشغلا) اواخر الصلاۃ اور ہجرۃ الحبشہ میں یہ گزری ہے، الصلاۃ میں اس کی شرح گزری لیکن اس میں مقصودِ باب نہیں۔

شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں قرآن حدوث کے ساتھ اسلئے موصوف کیا گیا ہے کیونکہ وہ اللہ کے ساتھ قریب العہد ہے جس طرح اللہ تعالی کا وصف یہ بیان کیا کہ وہ ہر روز ایک شأن میں ہے تو اللہ کا حدث مخلوقین کے حدث کے مشابہ نہیں، (وإن حدثه لا يشبه الخ) کی نسبت لکھتے ہیں یعنی حدوثِ احکام کے ساتھ اسکی ذات متغیر نہیں ہو جاتی اور نہ اسکی حقیقی صفات۔

مولانا انور باب (كل يوم هو في شأن) کی بابت کہتے ہیں اس سے اللہ کے ساتھ قیامِ حوادث کا اثبات مراد ہے۔

- 7522حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا حَاتِمُ بْنُ وَرْدَانَ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ كَيْفَ تَسْأَلُونَ أَهْلَ الْكِتَابِ عَنْ كُتُبِهِمْ وَعِنْدَكُمْ كِتَابُ اللَّهِ أَقْرَبُ الْكُتُبِ عَهْدًا بِاللَّهِ تَقْرَءُونَهُ مَحْضًا لَمْ يُشَبْ

أطرافه 2685، 7363، - 7523 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

- 7523حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ قَالَ يَا مَعْشَرَ الْمُسْلِمِينَ كَيْفَ تَسْأَلُونَ أَهْلَ الْكِتَابِ عَنْ شَيْءٍ وَكِتَابُكُمُ الَّذِي أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى نَبِيِّكُمْ أَحْدَثُ الأَخْبَارِ بِاللَّهِ مَحْضًا لَمْ يُشَبْ وَقَدْ حَدَّثَكُمُ اللَّهُ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ بَدَّلُوا مِنْ كُتُبِ اللَّهِ وَغَيَّرُوا فَكَتَبُوا بِأَيْدِيهِمْ قَالُوا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِذَلِكَ ثَمَنًا قَلِيلاً أَوَلاَ يَنْهَاكُمْ مَا جَاءَكُمْ مِنَ الْعِلْمِ عَنْ مَسْأَلَتِهِمْ فَلاَ وَاللَّهِ مَا رَأَيْنَا رَجُلاً مِنْهُمْ يَسْأَلُكُمْ عَنِ الَّذِي أُنْزِلَ عَلَيْكُمْ .

أطرافه 2685، 7363، - 7522 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

دو طرق سے ابن عباس کی موقوف روایت لائے ہیں۔ (أحدث الأخبار بالله) أى أقربها نزولا إليكم وإخبارا من الله (یعنی تمہاری طرف نزول کے اعتبار سے ایک نئی چیز یعنی فی الواقع وہ قدیم ہے) بخاری نے حسبِ عادت لفظِ مراد کی طرف اشارہ کیا جبکہ ذکر کوئی دیگر لفظ کیا تو ابن عباس کا یہ اثر جو یہاں (أقرب) کے لفظ کے ساتھ وارد ہے اسے ایک اور جگہ (أحدث) کے لفظ کے ساتھ وارد کیا ہے اور یہی ان کی مراد کیلئے الیق ہے اس وصف کی نظیر کعب احبار کی اللہ تعالی کی طرف منسوب کرتے ہوئے کلام سے بھی ہے چنانچہ ابن ابو حاتم نے بسند حسن عاصم بن بہدلہ عن مغیث بن سمی سے نقل کیا کہ کعب نے کہا: (عليكم بالقرآن فإنه أحْدَثُ الكتب عهداً بالرحمن) (یعنی قرآن کو لازم پکڑو کیونکہ وہ دیگر سب سماوی کتب کی نسبت اللہ سے آخر میں صادر ہوئی ہے) کعب سے ایک اور روایت میں یہ زیادت بھی ہے کہ اللہ تعالی نے تورات میں کہا اے موسی: (إني مُنَزِّلٌ عليك توراةً حديثةً أفتحُ بها أعْيُناً عُمياً وآذانا صُمًّا وقلوبا غُلْفاً) (یعنی میں تجھ پہ ایک نئی تورات نازل کر رہا ہوں جسکے ساتھ اندھی آنکھیں، بہرے کان اور بند دلوں کو کھول دوں گا)۔

(وقد حدثكم الله أن أهل الكتاب الخ) اس آیت کی طرف اشارہ ہے: (فَوَيْلُ الَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ) (يَكْسِبُوْنَ) تک [البقرة: ۷۹]۔ (ليشتروا بذلك) مستملی کے نسخہ میں ہے:(ليشتروا به)۔ (أنزل عليكم) مستملی کے ہاں(إليكم) ہے۔ (جاء من العلم) مجئ کی علم کی طرف اسناد ایسے جیسے اس کی طرف نہی کی اسناد کی ہے۔(فلا والله ما رأينا الخ) اس میں خبر کی قسم کے ساتھ تاکید ہے گویا کہا جب وہ تم سے تمہاری کتاب کی بابت کچھ نہیں پوچھتے حالانکہ جانتے ہیں کہ تمہاری کتاب میں کوئی تحریف نہیں تو تم کیوں ان سے سوال کرتے ہو حالانکہ تم جانتے ہو کہ ان کی کتاب محرف ہے۔

43- باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ ﴾

(اللہ کی نزولِ وحی کے وقت نبی پاک کو عجلت سے کام نہ لینے کی ہدایت)

وَفِعْلِ النَّبِيِّ ﷺ حَيْثُ يُنْزَلُ عَلَيْهِ الْوَحْيُ وَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَا مَعَ عَبْدِي حَيْثُمَا ذَكَرَنِي وَتَحَرَّكَتْ بِي شَفَتَاهُ (ایک حدیثِ قدسی میں ہے میں اپنے بندے کے ساتھ ہوں جب وہ میرا ذکر کرتا ہے اور اسکے لب حرکت کرتے ہیں، [تو امام بخاری نے باور کرایا کہ آیت میں جو نزولِ وحی کے وقت نبی اکرم کو حکم دیا کہ اپنے لبوں کو حرکت نہ دیا کریں کیونکہ آپ اس ڈر سے کہ کہیں بھول نہ جاؤں ساتھ ساتھ دہرایا کرتے تھے، تو یہ حکم عام نہیں])

(لا تحرك الخ) آخرِ آیت تک مراد ہے۔(مع عبدی إذا ذكرنی) کشمیہنی کے نسخہ میں ہے:(ما ذكرنی)۔ (وَتَحَرَّكَتْ بِيْ شَفَتَاهُ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے اسے احمد نے اور خلق افعال العباد میں بخاری نے اور طبرانی نے عبدالرحمٰن بن یزید بن جابر عن اسماعیل بن عبید اللہ بن ابوالمہاجر عن کریمہ بنت حسحاس عن ابو ہریرہ سے (إذا ذكرنی) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا، احمد کی روایت میں ہے ہمیں ابو ہریرہ نے یہ حدیث بیان کی اور ہم ام درداء کے گھر میں تھے کہ انہوں نے رسول اللہ سے سنا۔۔۔الخ اسے بیہقی نے دلائل میں ربیعہ بن یزید دمشقی عن اسماعیل بن عبید اللہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں ام درداء کے ہاں گیا تو سلام کہہ کر بیٹھ گیا تو کریمہ بنت حسحاس سے سنا اور یہ ام درداء کی صواحب میں سے تھیں، کہنے لگیں میں نے ابو ہریرہ سے سنا اور وہ ان کے گھر میں تھے۔ اور ام درداء کی طرف اشارہ کیا، اسے احمد اور ابن ماجہ اور حاکم نے بھی اوزاعی عن اسماعیل بن عبید اللہ عن ام درداء عن ابو ہریرہ سے روایت کیا اسے ابن حبان نے اپنی صحیح میں اوزاعی عن اسماعیل عن کریمہ عن ابو ہریرہ سے روایت کیا، حفاظ نے عبدالرحمٰن بن یزید بن جابر اور ربیعہ بن یزید کے طرق کو راجح قرار دیا ہے، محتمل ہے کہ اسماعیلی کے ہاں یہ کریمہ اور ام درداء سے معاً ہو، یہ ان احادیث میں سے ہے جنہیں بخاری نے معلقاً نقل کیا اور اپنی کتاب میں کسی جگہ اسے موصول نہیں کیا، ابن بطال کہتے ہیں معنائے حدیث یہ ہے کہ میں اپنے بندے کے ساتھ ہوتا ہوں (زَمَانَ ذِكْرِهِ لِيْ) (یعنی جتنی مدت وہ میرے ذکر میں لگا رہے) یعنی حفظ ونگہبانی کے ساتھ! یہ نہیں کہ وہ اپنی ذات کے ساتھ اسکے ساتھ ہوتا ہے کہ جہاں وہ ہو وہ بھی ہو!(و تَحَرَّكَتْ بِيْ شَفَتَاهُ) کا معنی ہے کہ میرے نام کے ساتھ اسکے لب متحرک ہوں یہ نہیں کہ اسکے لب اور زبان اس کی ذات کے ساتھ متحرک ہیں کیونکہ یہ تو مستحیل ہے

کرمانی کہتے ہیں یہاں معیت معیتِ رحمت ہے (محشی کہتے ہیں کرمانی کی یہ تاویل باطل ہے بلکہ حدیث میں مذکور یہ معیت

اللہ کی طرف سے اسکے بندوں میں سے اولیاء کے ساتھ خاص معیت ہے جو ان میں محیط اس کے علم کے ساتھ اس کے ان سے قرب اورانہیں حاصل اس کی نصرت وتائید کو مقتضی ہے اور اسکے آثار میں سے اسکی ان کے ساتھ رحمت ہے اور کسی طور بھی یہ اس کے حلول یا اسکی مخالطت یا اتحادِ [ذات] کے مترادف نہیں جیسے زندیق صوفیوں کا زعم ہے، ایک معیتِ عامہ بھی ہے جو اس کے عام بندوں کیلئے ہے یعنی وہ اسکے دائرۂ علم میں ہیں اور وہ ان پر مطلع ہے تو یہ معیت اللہ کے کمال اور اپنی مخلوقات پر اسکے علو کے لائق ہے اور یہ کہ وہ آسمانوں کے اوپر اور اپنے عرش پر مستوی ہے، یہی اہل سنت والجماعت کا موقف ہے اور یہی حق ہے)

جہاں تک اللہ تعالیٰ کے اس فرمان: (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ)[الحدید :۴] میں مذکور معیت ہے تو یہ معیتِ علم ہے یعنی یہ اس معیت سے اخص ہے جو مذکورہ بالا آیت میں ہے۔

شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں قرآن کے ساتھ ہونٹ متحرک ہوتے ہیں تو اسکی تاویل یہ ہوگی کہ جسطرح انسان کے لفظِ اللہ کا تلفظ کرتے ہوئے ہونٹ ہلنے سے اس کی ذات میں حدوث کا دخل نہیں اسی طرح قرآن میں بھی نہیں ہے۔

علامہ انور باب (لا تحرك به لسانك) کی بابت کہتے ہیں وارد اور مورد کے درمیان فرق واضح کرنا چاہتے ہیں جیسے حرکتِ لسان قرآن پر وارد ہے اور وہ مورد ہے، اول مخلوق ہے ثانی نہیں تو حرکت ذکر کی جو کہ فعلِ عبد ہے۔

- 7524حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ مُوسَى بْنِ أَبِى عَائِشَةَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِى قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿لاَ تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ ﴾ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُعَالِجُ مِنَ التَّنْزِيلِ شِدَّةً وَكَانَ يُحَرِّكُ شَفَتَيْهِ فَقَالَ لِى ابْنُ عَبَّاسٍ أُحَرِّكُهُمَا لَكَ كَمَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُحَرِّكُهُمَا فَقَالَ سَعِيدٌ أَنَا أُحَرِّكُهُمَا كَمَا كَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ يُحَرِّكُهُمَا فَحَرَّكَ شَفَتَيْهِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿ لاَ تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ قَالَ جَمْعُهُ فِى صَدْرِكَ ثُمَّ تَقْرَؤُهُ ﴿ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ قَالَ فَاسْتَمِعْ لَهُ وَأَنْصِتْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا أَنْ تَقْرَأَهُ .قَالَ فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَتَاهُ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلاَمُ اسْتَمَعَ فَإِذَا انْطَلَقَ جِبْرِيلُ قَرَأَهُ النَّبِيُّ ﷺ كَمَا أَقْرَأَهُ

أطرافه 5، 4927، 4928، 4929، - 5044 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص:۶۸۹)

(كان النبى ﷺ يعالج الخ) یہ اس امر کی واضح ترین ادلہ میں سے ہے کہ قرآن (کے لفظ) کے اطلاق سے قراءت مراد لی جاسکتی ہے تو دونوں آیتوں میں قرآن سے مراد قرءت ہے نہ کہ نصِ قرآن، یہ بدء الوحی میں مشروحا گزری ہے بقول ابن بطال اس باب میں ان کی غرض یہ بیان کرنا ہے کہ قراءتِ قرآن کے ساتھ تحریکِ شفتین ولسان بندے کا عمل ہے جس پر اسے اجر ملے گا، (فإذا قرأناه الخ) اس میں اللہ تعالیٰ کی طرف اضافتِ فعل ہے اور یہ بھی کہ آمر بالفعل فاعل کہلا سکتا ہے تو نبی اکرم پر اللہ تعالیٰ کی کلام کے قاری حضرت جبریل ہیں تو اس سے ہر اس اشکال کا حل وجواب ملا جو ہر اس فعل کی اللہ کی طرف اضافت ونسبت کرنے میں پیدا ہوتا ہے جو اس کے لئے لائق نہیں جیسے آمد ونزول اور اسکا نحو (محشی لکھتے ہیں یہ بھی باطل موقف ہے جو صفاتِ فعلیہ از قسم مجئ اور نزول یا

صفاتِ ذاتیہ ازقسم علو کی نفی کو مقتضی ہے، دراصل اس کا سبب ان حضرات کی عقول میں اللہ کی صفات کی نسبت تشبیہ وتمثیل کے تصور کا موجود وہم ہے، اسی کے مدنظر یہ انہیں اللہ کی ذات کے لائق نہیں سمجھتے! واجب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات، صفات اور افعال کی ہر تمثیل سے تنزیہہ کا اعتقاد رکھا جائے اور علی وجہ الکمال والحقیقت اس کے لئے ان کا بلاتمثیل اثبات کیا جائے اور بلاتحریف وتعطیل تنزیہہ ثابت کی جائے) بظاہر بخاری کی ان دونوں موصول ومعلق حدیثوں کے ایراد کے ساتھ مراد ان حضرات کا رد ہے جو زعم کرتے ہیں کہ قاری کی قراءتِ (قرآن) قدیم ہے تو وضاحت کی کہ قاری کی قراءتِ قرآن کرتے ہوئے زبان کی حرکت قاری کے فعل سے ہے بخلاف مقروء کے کہ یہ اللہ کی کلامِ قدیم ہے جیسا کہ ذاکر کی اثنائے ذکر حرکتِ لسان اس کے فعل سے حادث ہے اور مذکور جو کہ اللہ سبحانہ ہے، قدیم ہے، اسی طرف آمدہ تراجم کے ساتھ بھی اشارہ کیا۔

- 44 باب قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَى ﴿ وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ (اللہ دلوں کی سوچوں تک سے واقف ہے)

﴿ يَتَخَافَتُونَ ﴾ يَتَسَارُّونَ .

(وأسروا قولكم الخ) اس آیت کے ساتھ اشارہ کیا کہ اس امر سے اعم ہے کہ وہ قرآن کے ساتھ ہو یا اس کے غیر کے ساتھ، تو اگر قرآن کے ساتھ ہے تو قرآن اللہ کی کلام ہے اور یہ اس کی صفاتِ ذات میں سے ہے (محشی لکھتے ہیں قرآن کلام اللہ ہے اور کلام اللہ صفتِ ذاتیہ وفعلیہ ہے تو وہ صفتِ ذاتیہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ متکلم تھا اور ہمیشہ رہیگا اور کلام ہمیشہ اس کی ذات کے ساتھ لازم ہے اور وہ صفتِ فعلیہ [بھی] ہے کیونکہ اللہ جب، جیسے اور جو چاہے تکلم کرتا ہے تو کلام کے مشیئت وارادہ کے ساتھ تعلق کے مدنظر یہ صفتِ فعلیہ ہوا)

تو یہ مخلوق نہیں کہ اس کے لئے قاطع دلیل قائم ہے اور اگر غیرِ قرآن کے ساتھ ہے تب وہ مخلوق ہے بدلیل اس آیت کے: (أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ) [الملك: ۱۴] بعد اسکے کہ کہا: (إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ) [الملك: ۱۳] ابن بطال لکھتے ہیں اس باب کے ساتھ ان کی مراد اللہ کیلئے علم کو صفتِ ذاتیہ ثابت کرتا ہے کیونکہ جہر من القول ہو یا سرّ اسے اس کا علم ایک جیسا ہے، ایک اور آیت میں یوں اس کی تبیین کی: (سَوَآءٌ مِّنكُم مَّنْ أَسَرَّ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ) [الرعد: ۱۰] اور یہ کہ عبد کا اکتسابِ قول وفعل اللہ تعالیٰ کیلئے ہے کیونکہ کہا: (إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ) پھر اسکے عقب میں کہا: (أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ) تو دلالت ملی کہ وہ عالم ہے اس کا جو وہ مخفی کریں اور اسکا بھی جو وہ ظاہر کریں اور وہ اس کا ان میں خالق ہے، اگر کہا جائے قولہ: (من خلق) قائلین کی طرف راجع ہے تو جواب میں کہا جائے گا یہ کلام اس سے بطور تمدح خارج ہوئی ہے اس کے انسان کے سر وجہر کے علم کے ساتھ اور یہ کہ وہ اس کا خالق ہے تو اس نے اپنی خلق کو ان کے قول کے عالم ہونے پر دلیل بنایا تو قولہ (خلق) کا ان کے قول کی طرف رجوع متعین ہوا تا کہ دونوں مذکور امور کے ساتھ اس کا تمدح تام ہو اور تا کہ ان میں سے ایک دوسرے پر دلیل ہو اور کسی نے قول وفعل کے مابین تفرقہ نہیں کیا اور آیت دال ہے کہ اقوال اللہ تعالیٰ کی خلق ہیں تو واجب ہے کہ افعال بھی اس کی خلق ہوں، ابن منیر کہتے ہیں شارح نے ظن کیا کہ اس

ترجمہ سے ان کا قصد اثباتِ علم ہے مگر ان کا ظن صحیح نہیں وگرنہ مقاصد متقاطع ہو جائیں گے ان سے جن پر یہ ترجمہ مشتمل ہے اسلئے کہ علم اور اس حدیث: (لیس مِنّا مَنْ لم یتغنَّ بالقرآن) کے درمیان کوئی مناسبت نہیں! دراصل بخاری کا قصد اس نکتہ کی طرف اشارہ ہے جو مسئلہِ لفظ (یعنی لفظی بالقرآن مخلوق) کے ساتھ ان کی آزمائش کا سبب بنا تھا تو اشارہ کیا کہ مخلوق کی تلاوت سراً اور جہراً دونوں طرح سے ہوتی ہے اور یہ اسکے مخلوق ہونے کو مستلزم ہے، اسی پر کلام نقل کی ہے! بخاری کتاب خلق افعال العباد میں اس پر دال متعدد احادیث کے ذکر کے بعد لکھتے ہیں تو نبی اکرم نے تبیین فرمائی کہ خلق کی اصوات، ان کی قراءت ان کی دراسہ، ان کی تعلیم اور ان کی السنہ باہم مختلف اور متفاوت ہیں کچھ احسن، ازین، احلیٰ، اصوت، ارتل، الحن، اعلیٰ، اخفض، اغض، اخشع، اجہر، انہیٰ، اقصر، امد اور الین ہیں (یہ مذکورہ الفاظ انسانی آوازوں کے باہمی فروق کا بیان کرتے ہیں، سب اَفْعَل کے وزن پر ہیں) اور کچھ ان اوصاف میں کم رتبہ کی حامل ہوتی ہیں۔ (یتسارون) تشدیدِ راء اور سین کے ساتھ، بعض نسخوں میں شین اور واو کی زیادت کے ساتھ بغیر تثقیل کے ہے معنی ہے کہ آپس میں رازداری سے باتیں کر رہے تھے۔

شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں تو قرآن کے ساتھ جہر بھی ہوتا ہے اور تخافُت بھی اور یہ اسکی صفات میں سے ہے۔

علامہ انور باب (و أسروا قولکم أو اجھروا به) کے تحت لکھتے ہیں سر اور جہر فعلِ عبد ہے اور دونوں میں سے ہر ایک اللہ تعالیٰ کے قول پر وارد ہے تو وارد مختلف (یعنی متغیر ومتبدل) اور مورد غیر مختلف ہے، اس آیت کے بارہ میں اختلاف ہے ابن عباس سے مروی ہے کہ یہ نماز کے بارہ میں ہے حضرت عائشہ سے منقول ہے کہ دعا کے بارہ میں ہے جیسے بخاری نے اس باب میں یہ دونوں اقوال نقل کئے! میں کہتا ہوں ابن عباس کا قول نظمِ قرآن کے اقرب ہے، حضرت عائشہ کے قول کی تاویل یہ ہے کہ دعا سے مراد اثنائے نماز دعا ہے یا یہ کہ دعا بھی اس کا مصداق ہے پھر مجھ سے گزرا کہ آیت میں جہر اس اصطلاح پر نہیں جو فقہاء کے ہاں معروف ہے لیکن یہ لغوی جہر ہے، جہاں تک سر ہے تو ہندوانی کی رائے ہے کہ اس میں بھی اسماعِ نفس معتبر نہیں، کرخی نے اس کا اعتبار کیا علماء نے انہی کے قول کا اخذ کیا،

(ألا یعلم من خلق وھو اللطیف الخبیر) کی بابت کہتے ہیں اولا جہر اور سر سے تعرض کیا ہے جو کہ ایک دوسرے کی ضد ہیں اور قرآن کے متعلق ہیں پھر (من خلق) کی تصریح کی تا کہ اِعلام کریں کہ قرآن کے ساتھ ایک جزءِ مخلوق بھی ہے اور وہ نہیں مگر ہمارے افعال سے۔

- 7525 حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ زُرَارَةَ عَنْ هُشَيْمٍ أَخْبَرَنَا أَبُو بِشْرٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَلاَ تَجْهَرْ بِصَلاَتِكَ وَلاَ تُخَافِتْ بِهَا﴾ قَالَ نَزَلَتْ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ مُخْتَفٍ بِمَكَّةَ فَكَانَ إِذَا صَلَّى بِأَصْحَابِهِ رَفَعَ صَوْتَهُ بِالْقُرْآنِ فَإِذَا سَمِعَهُ الْمُشْرِكُونَ سَبُّوا الْقُرْآنَ وَمَنْ أَنْزَلَهُ وَمَنْ جَاءَ بِهِ فَقَالَ اللَّهُ لِنَبِيِّهِ ﷺ ﴿ وَلاَ تَجْهَرْ بِصَلاَتِكَ ﴾ أَىْ بِقِرَاءَتِكَ فَيَسْمَعَ الْمُشْرِكُونَ فَيَسُبُّوا الْقُرْآنَ ﴿ وَلاَ تُخَافِتْ بِهَا ﴾عَنْ أَصْحَابِكَ فَلاَ تُسْمِعُهُمْ ﴿ وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلاً ﴾

.أطرافه 4722، 7490، - 7547 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۷، ص: ۳۳۸)

- 7526حَدَّثَنَا عُبَيْدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ نَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ ﴿ وَلاَ تَجْهَرْ بِصَلاَتِكَ وَلاَ تُخَافِتْ بِهَا ﴾ فِي الدُّعَاءِ .

طرفاه 4723، - 6327 (حضرت عائشہ کا قول ہے کہ یہ آیت دعا بارے نازل ہوئی ہے)

دونوں تفسیر سورۃ سبحان میں مشروحا گزر چکی ہیں۔

- 7527حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ أَخْبَرَنَا ابْنُ شِهَابٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَتَغَنَّ بِالْقُرْآنِ وَزَادَ غَيْرُهُ يَجْهَرُ بِهِ

ترجمہ: ابو ہریرہ راوی ہیں کہ نبی پاک نے فرمایا وہ ہم میں سے نہیں جس نے تغنی بالقرآن نہ کیا، دیگر رواۃ نے یہ زیادت بھی ذکر کی: یجھر به (گویا تغنی کی تفسیر یہ نقل کی کہ جہر سے تلاوت کرے)۔

غیرِ ابو ہریرہ نے (یتغن بالقرآن) کے بعد: (یجھر به) کا اضافہ بھی نقل کیا، یہ فضائل القرآن میں گزری ہے اسی طرح باب(قول الله: ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له) میں عقیل عن ابن شہاب کے طریق سے بھی ان الفاظ کے ساتھ: (ما أذن الله لشيء ما أَذِنَ لِنَبِيٍّ يَتَغَنَّىٰ بالقرآن وقال صاحب له: يجهر به) آگے جلد محمد بن ابراہیم تیمی عن ابوسلمہ سے ان الفاظ کے ساتھ آئے گی: (ما أذن الله لشيء ما أذن لنبي حسن الصوت بالقرآن يجهر به) تو اس سے مستفاد ہے کہ حدیثِ باب میں غیر مبہم اور وہ روایت عقیل میں مذکور (الصاحب المبهم) ہیں یعنی محمد بن ابراہیم تیمی ، اور حدیث واحد ہے البتہ بعض نے اسے (ما أذن الله) اور بعض نے (ليس منا) کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا، ابو عاصم سے مراد نبیل ہیں یہ بھی بخاری کے شیوخ میں سے ہیں بلا واسطہ بھی ان سے کثیر احادیث نقل کی ہیں اسی کتاب التوحید میں بھی ایک روایت گزری۔

- 45باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ الْقُرْآنَ فَهُوَ يَقُومُ بِهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَرَجُلٌ يَقُولُ لَوْ أُوتِيتُ مِثْلَ مَا أُوتِيَ هَذَا فَعَلْتُ كَمَا يَفْعَلُ

(کثرت سے تلاوتِ قرآن کرنے والا قابلِ رشک ہے)

فَبَيَّنَ اللَّهُ أَنَّ قِيَامَهُ بِالْكِتَابِ هُوَ فِعْلُهُ وَقَالَ ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ﴾ وَقَالَ جَلَّ ذِكْرُهُ ﴿ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (یعنی بندے کا قیام بالقرآن اسکا فعل ہے، اسی طرح ایک آیت میں فعلِ خیر کرنے کا کہا)

علامہ انور باب(قول النبي ﷺ رجل آتاه الله القرآن) کے تحت کہتے ہیں پہلے کہا کہ اس کی نظر تمہارا (مثلا) گلستانِ سعدی کی قراءت اور تمہارا فعل، تو تمہاری قراءت تمہارا فعل ہے بخلاف مقروء کے۔

- 7528حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ

رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا تَحَاسُدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ الْقُرْآنَ فَهُوَ يَتْلُوهُ آنَاءَ اللَّيْلِ وَآنَاءَ النَّهَارِ فَهُوَ يَقُولُ لَوْ أُوتِيتُ مِثْلَ مَا أُوتِيَ هَذَا لَفَعَلْتُ كَمَا يَفْعَلُ وَ رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ مَالاً فَهُوَ يُنْفِقُهُ فِي حَقِّهِ فَيَقُولُ لَوْ أُوتِيتُ مِثْلَ مَا أُوتِيَ عَمِلْتُ فِيهِ مِثْلَ مَا يَعْمَلُ

.طرفاه 5026، - 7232 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

(ورجل يقول لو أوتيت الخ) کرمانی لکھتے ہیں ترجمہ کو اسی طرح مخروم (یعنی تشنگی باقی ہے) حالت میں وارد کیا کہ صاحبِ قرآن سے فقط حالِ محسود کا ذکر کیا اور صاحبِ مال سے فقط حالِ حاسد کا لیکن اس میں کسی طرح کا لبس نہیں اس لئے کہ حاملِ قرآن کے دونوں احوال حاسد ومحسود کے ذکر پر اقتصار کیا جبکہ ذی مال کے حال کا ترک کیا۔(قيامه بالكتاب) نسخہ کشمیہنی میں ہے: (قراء ته الكتاب) ۔ (ومن آياته خلق الخ) جہاں تک پہلی آیت ہے تو اس سے مرادِ ترجمہ (اختلاف ألسنتكم) ہے کیونکہ یہ تمام کلام کو شامل ہے تو قراءت بھی اس میں داخل ہوئی اور جہاں تک دوسری آیت تو فعلِ خیر کا عموم قراءتِ قرآن، ذکر اور دعاء وغیرہ کو متناول ہے تو یہ اس امر پر دال ہوا کہ قراءت فعلِ قاری ہے۔

شاہ ولی اللہ (إلا في اثنين) کی بابت لکھتے ہیں تو قرآن جسے اللہ بندے کو عطا کرتا ہے وہ متلو ہے جس کے ساتھ بندہ قائم ہوتا ہے۔

- 7529حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ الزُّهْرِيُّ عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَا حَسَدَ إِلَّا فِي اثْنَتَيْنِ رَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ الْقُرْآنَ فَهُوَ يَتْلُوهُ آنَاءَ اللَّيْلِ وَآنَاءَ النَّهَارِ وَرَجُلٌ آتَاهُ اللَّهُ مَالاً فَهُوَ يُنْفِقُهُ آنَاءَ اللَّيْلِ وَآنَاءَ النَّهَارِ سَمِعْتُ سُفْيَانَ مِرَارًا لَمْ أَسْمَعْهُ يَذْكُرُ الْخَبَرَ وَهُوَ مِنْ صَحِيحِ حَدِيثِهِ

.طرفه 5025 (سابقہ)

متن کی شرح فضائل القرآن میں گزری۔ (سمعت من سفيان مرارا) یہ شیخ بخاری جو ابن مدینی ہیں، کی کلام ہے۔ (يذكر الخبر) یعنی ہمیشہ عنعنہ کے ساتھ ہی اس کا سماع کیا(وهو من صحيح حديثه) بقول ابن حجر اسماعیلی نے اسے ابویعلی عن ابوخیثمہ (قال حدثنا سفيان هو ابن عيينة قال حدثنا الزهري عن سالم) کے الفاظ سے تخریج کیا ابن منیر کہتے ہیں سابق الذکر باب کی احادیث دال ہیں کہ قراءت فعلِ قاری ہے اور یہ کہ اسے تغنی کہا جا سکتا ہے اور یہی حق ہے اعتقاداً نہ کہ اطلاقاً، ایہام سے حذر اور اطلاق میں سلف کی مخالفت کے ابتداع سے فرار اختیار کرتے ہوئے، بخاری سے ان کا یہ قول ثابت ہے کہ جس نے مجھ سے نقل کیا کہ کہتا ہوں: (لفظي بالقرآن مخلوق) تو اس نے جھوٹ بولا میں نے تو کہا ہے کہ بندوں کے افعال مخلوق ہیں، کہتے ہیں اس ترجمہ میں اس امر کا افصاح کیا جس کی طرف سابقہ میں رمز کیا تھا۔

- 46باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا

بَلَّغتَ رِسَالَاتِهِ ﴾ (نبی اکرم اللہ کے نازل کردہ سب احکام کی تبلیغ کے پابند تھے)

وَقَالَ الزُّهرِيُّ مِنَ اللّٰهِ الرِّسَالَةُ وَعَلَى رَسُولِ اللّٰهِ البَلَاغُ وَعَلَيْنَا التَّسلِيمُ وَقَالَ ﴿ لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ ﴾ وَقَالَ ﴿ أُبَلِّغُكُم رِسَالَاتِ رَبِّي ﴾ .وَقَالَ كَعْبُ بْنُ مَالِكٍ حِينَ تَخَلَّفَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَسَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ. وَقَالَتْ عَائِشَةُ إِذَا أَعْجَبَكَ حُسْنُ عَمَلِ امْرِءٍ فَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَلَا يَسْتَخِفَّنَّكَ أَحَدٌ وَقَالَ مَعْمَرٌ ﴿ ذٰلِكَ الْكِتَابُ ﴾ هَذَا الْقُرآنُ ﴿ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ﴾ بَيَانٌ وَدِلَالَةٌ كَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ ذٰلِكُمْ حُكْمُ اللّٰهِ ﴾ هَذَا حُكْمُ اللّٰهِ ﴿ لَا رَيْبَ ﴾ لَا شَكَّ ﴿ تِلْكَ آيَاتٌ ﴾ يَعْنِي هَذِهِ أَعْلَامُ الْقُرْآنِ وَمِثْلُهُ ﴿ حَتَّى إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ ﴾ يَعْنِي بِكُمْ وَقَالَ أَنَسٌ بَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ خَالَهُ حَرَامًا إِلَى قَوْمِهِ وَقَالَ أَتُؤْمِنُونِي أُبَلِّغُ رِسَالَةَ رَسُولِ اللّٰهِ ﷺ فَجَعَلَ يُحَدِّثُهُمْ

ترجمہ: زہری کا قول ہے کہ نازل کرنا اللہ کی جانب سے، رسول کے ذمہ اس کی تبلیغ اور ہمارے ذمہ انہیں تسلیم کرنا ہے، اللہ نے فرمایا، کعب بن مالک کی غزوہ تبوک سے پیچھے رہنے کے ان کے قصہ پہ مشتمل روایت میں ہے کہ اللہ نے یہ آیت نازل کی: (و سیری الله الخ) یعنی اللہ اور اسکا رسول تمہارا عمل دیکھے گا (اس سے ثابت ہوا کہ انسان کا عمل حادث ہے) اور حضرت عائشہ نے کہا اگر تجھے کسی کا عمل بظاہر اچھا لگے تو کہو تم اپنا عمل کئے جاؤ پس اللہ، اسکا رسول اور اہلِ ایمان تمہارا عمل دیکھیں گے تو کسی کا عمل تمہیں دھوکہ میں نہ ڈالے، معمر نے کہا (ذلك الكتاب) یعنی یہ قرآن، (ذلکم حکم الله) یعنی یہ اللہ کا حکم ہے (یعنی ان دونوں آیتوں میں اسم اشارہ بعید اسم اشارہ قریب کے معنی میں ہے) (تلك آيات الله) یعنی یہ قرآن کی نشانیاں اور اسکی مثالیں ہیں، (جرين بهم) تو یہاں بھم بکم کے معنی میں ہے، انس کہتے ہیں نبی پاک نے ان کے ماموں حرام کو ایک قوم کی طرف بھیجا جنہوں نے ان سے کہا کیا مجھے امان دو گے کہ تمہیں رسول اللہ کا پیغام پہنچا سکوں؟ تو ان سے باتیں کرنے لگے۔

(باب قول الله يا أيها الرسول بلغ --- وإن لم تفعل الخ) سب کے ہاں یہی ہے، اس کا ظاہر شرط و جزاء کا باہم اتحاد ہے اس لئے کہ (إن لم تفعل) کا معنی ہے: (لم تبلغ) لیکن جزاء سے مراد اس کا لازم ہے تو یہ اس حدیث کی مانند ہے: (ومن كانت هجرته--- فهجرته إلى ما هاجر إليه) اس امر سے مراد میں اختلاف ہے تو بعض نے کہا: (بلغ كما أنزل) یہی حضرت عائشہ وغیرہا کی فہم تھی، بعض نے کہا مراد یہ کہ ظاہراً اس کی تبلیغ کرو اور کسی سے مت ڈرو کیونکہ اللہ آپ کی لوگوں سے حفاظت کرے گا، ثانی اول سے اخص ہے، اس پہ شرط اور جزاء باہم متحد نہیں لیکن اولی اکثر کا قول ہے (ما أنزل) میں ظہورِ عموم کے مد نظر اور امر برائے وجوب ہے تو آپ پر ہر اس کی جو اللہ نے نازل کیا تبلیغ واجب ہے، ابن تین نے اخیر کو راجح قرار دیا اور اسے اکثر اہلِ لغت کی طرف منسوب کیا، امام احمد نے اس آیت کے ساتھ اس امر پر استدلال کیا تھا کہ قرآن غیر مخلوق ہے کیونکہ قرآن وحدیث کی کسی جگہ وارد نہیں کہ وہ مخلوق ہے اور نہ جو اس پر دال ہو پھر حسن بصری کا قول نقل کیا کہ: (لو كان ما يقول الجعد حقا لبلغه النبي ﷺ) (یعنی اگر جعد کی بات حق ہوتی تو نبی پاک اس کی بھی تبلیغ کرتے)۔

(وقال الزهري من الله الرسالة الخ) یہ ایک قصہ میں واقع ہوا جسے حمیدی نے نوادر میں اور ان کے طریق سے خطیب نے ذکر کیا، حمیدی کے بقول ہمیں سفیان نے بیان کیا کہ ایک شخص نے زہری سے کہا اے ابوبکر آنجناب کے فرمان: (ليس منا مَنْ شَقَّ الجيوب) کا کیا معنی ہے؟ تو زہری نے کہا: (مِنَ اللهِ العِلْمُ و على رسولِهِ البَلاغُ وعلينا التسليم) یہ شخص

اوزاعی تھے جیسا کہ ابن ابو عاصم نے کتاب الادب میں ذکر کیا، ابن ابو الدنیا نے دحیم عن ولید بن مسلم عن اوزاعی سے نقل کیا کہ میں نے زہری سے کہا...... تو یہی ذکر کیا۔

(وقال الله تعالىٰ لِيَعْلَمَ أن قد الخ) بخاری کتاب خلق افعال العباد میں لکھتے ہیں قولہ تعالیٰ: (يا أيها الرسول بلغ الخ) نقل کر کے ساتھ ما أنزل کی تبلیغ کا ذکر کیا پھر تبلیغِ رسالت کے فعل کا وصف کرتے ہوئے کہا: (و إنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ) تو یوں رسالت کی تبلیغ یا اس کے ترک کو فعل کا نام دیا اور کسی کو ممکن نہیں کہ کہے آپ نے تبلیغِ رسالت کے امر کا فعل نہیں کیا یعنی جب آپ نے تبلیغ کی تو مامور بہ کا فعل کیا اور (ما أنزل إليه) کی تلاوت ہی تبلیغ ہے اور یہ آپ کا فعل ہے! ابو الاحوص عوف بن مالک جشمی عن ابیہ کی روایت نقل کی جو کہتے ہیں میں نبی اکرم کے پاس آیا تو ایک قصہ ذکر کیا جس میں ہے کہ آپ نے کہا: (أتتني رسالةٌ مِنْ رَبّي فضِقْتُ بها ذَرْعاً ورأيتُ أنَّ الناس سيكذبونني فقيل لي لَتَفْعَلَنَّ أَوْ لَيُفْعَلَنَّ بك)(یعنی ابتدائے نبوت میں میں کچھ متذبذب تھا اس ڈر سے کہ لوگ کب مانیں گے تو مجھ سے کہا گیا یا تو آپ تبلیغ کا یہ کام کریں گے یا پھر خطرناک نتائج بھگتنا ہوں گے) اس کی اصل سنن میں ہے، ابن حبان اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا، اسی طرح قصہِ کسوف بارے حضرت سمرہ بن جندب کی روایت جس میں ہے کہ نبی اکرم نے اثنائے خطاب فرمایا: (إنما أنا بشر رسول فأُذَكِّرُكُمْ بالله إن كنتم تعلمون أني قصرت عن تبليغ شيء من رسالات ربي يعني فقولوا)(یعنی اگر سمجھتے ہو کہ میں نے اسلام کی تبلیغ میں کوتاہی کی ہے تو کہہ دو) اس پر لوگوں کہا: (نشهد أنك بَلَّغْتَ رسالات ربك وقَضَيْتَ الذي عليك) (یعنی ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ نے حقِ تبلیغ ادا کر دیا ہے اور اپنی ذمہ داری سے عہدہ برا ہوئے ہیں) اس کی اصل سنن میں ہے ابن خزیمہ، ابن حبان اور حاکم نے اس پر حکمِ صحت لگایا، مزید لکھتے ہیں قولہ تعالیٰ: (بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ) انہی میں سے ہے جن کا آپ حکم دیئے گئے اسی طرح (أقيموا الصلاة) اور نماز بالجملہ اللہ کی طاعت ہے اور قراءتِ قرآن جملہِ نماز سے ہے تو نماز طاعت اور امر بہا قرآن ہے اور وہ مصاحف میں مکتوب، سینوں میں محفوظ اور زبانوں پر مقروء ہے تو قراءت، حفظ اور کتابت مخلوق ہے اور مقروء، محفوظ اور مکتوب مخلوق نہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ تم (مثلاً) لفظ اللہ لکھتے، اسے یاد کرتے اور اس کی دعاء کرتے ہو تو تمہارا دعا کرنا، یاد کرنا اور لکھنا اور تمہارا یہ سب کرنا مخلوق ہے اور اللہ خالق ہے۔

(وقال كعب بن مالك حين تخلف الخ) یہ تفسیر براءۃ میں ایک طویل حدیث کی صورت میں مسنداً گزرا اور اس کے آخر میں ہے اللہ تعالیٰ کہتا ہے: (يَعْتَذِرُوْنَ اِلَيْكُمْ اِذَا رَجَعْتُمْ اِلَيْهِمْ قُلْ لَّا تَعْتَذِرُوْا لَنْ نُّؤْمِنَ لَكُمْ يَعْتَذِرُوْنَ اِلَيْكُمْ اِذَا رَجَعْتُمْ اِلَيْهِمْ قُلْ لَّا تَعْتَذِرُوْا لَنْ نُّؤْمِنَ لَكُمْ قَدْ نَبَّاَنَا اللّٰهُ مِنْ اَخْبَارِكُمْ وَسَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُوْلُهٗ) [التوبة : ۹۴] بقول کرمانی ترجمہ سے اس کی مناسبت تفویض اور انقیاد وتسلیم کی جہت سے ہے اور کسی کے لئے مناسب نہیں کہ اپنے عمل کا تزکیہ کرے بلکہ اللہ تعالیٰ کی طرف تفویض کر دے بقول ابن حجر بخاری کی مراد اسے عمل کا نام دینے کا ذکر ہے جیسا کہ سابقہ باب میں مذکور ہوا۔ (وقالت عائشة إذا أعجبك حسن عمل امرئ الخ) بقول ابن حجر مغلطائی نے زعم کیا کہ عبد اللہ بن مبارک نے اس اثر کو کتاب البر والصلہ میں سفیان عن معاویہ بن اسحاق عن عروہ عن عائشہ سے تخریج کیا ہے، انہیں اس ضمن

میں وہم لگا، دراصل یہ ایک قصہ میں واقع ہوا ہے جسے بخاری نے کتاب خلق افعال العباد میں عقیل عن زہری عن عروہ عن عائشہ سے نقل کیا کہتی ہیں میں نے حضرت عثمان کی بپتا کو یاد کیا: (وذكرت الذي كان من شأن عثمان) تو دل میں خواہش ہوئی کہ میں نسیاً منسیاً ہو چکی ہوتی پس اللہ کی قسم میں نے پسند نہیں کیا کہ (أن ينتهك من عثمان أمرٌ قطُّ إلا انتُهِكَ مِن مثله)(یعنی ان کی کسی امر میں ہتک کی گئی ہو مگر اسکا بدلہ لیا جائے) حتی کہ بخدا اگر میں نے ان کا قتل چاہا ہو تو میں بھی قتل کر دی جاؤں، اے عبید اللہ بن عدی جو کچھ دیکھ اور جان لیا ہے اس کے بعد کوئی تمہیں دھوکے میں نہیں رکھ سکتا، واللہ میں نے اصحابِ رسول کے اعمال کو حقیر نہ جانا تھا حتی کہ ان لوگوں کا گروہ ظاہر ہوا جنہوں نے حضرت عثمان کے بارہ میں طعن کیا تو ان کے اقوال ایسے تھے کہ ان جیسے اچھے اقوال نہ تھے، قراءت ایسی کہ اس جیسی نہ ہوگی اور نماز ایسی ادا کرتے تھے کہ ان سے بڑھ کر اچھی نماز کوئی ادا نہ کرتا ہوگا لیکن جب ان کی اس صنیع میں تدبر کیا تو واللہ یہ تو صحابہ رسول کے پاسنگ بھی نہ تھے، آگے کہا: (فإذا أعجبك حسن قول امرئ فقُلِ اعْمَلُوْا فَسَيَرَى اللهُ الخ) اسے ابن ابو حاتم نے یونس بن یزید عن زہری سے (أخبرني عروة أن عائشة كانت تقول : احتقرت أعمال أصحاب رسول الله حين نَجَمَ القراءُ الذين طَعَنُوْا على عثمان الخ) کے الفاظ سے نقل کیا آگے یہی ذکر کیا

ان مذکور قراء سے مراد جو لوگ حضرت عثمان کے خلاف کھڑے ہوئے اور ان کے کئی اقدامات پر طعن و اعتراض کیا انہوں نے ان کی بابت اپنا عذر بیان کیا پھر یہ لوگ (حضرت عثمان کی شہادت کے بعد) حضرت علی کے ساتھ ہو لئے آخر کار ان کے خلاف بھی بغاوت کر دی (تو یہی لوگ فئة باغية تھے جن کی بابت نبی پاک نے فرمایا کہ وہ عمار کو قتل کریں گے) کتاب الفتن میں تفصیل سے ان کے واقعات گزرے ہیں! سیاقِ قصہ دال ہے کہ عمل سے مراد جو انہوں نے قراءت و نماز وغیرہ کا ذکر کیا تو اس سب کو عمل کا نام دیا آخر میں ان کا قول: (ولا يستخفنك أحد) کی بابت ابن تین داؤدی سے ناقل ہیں کہ اس کا معنی ہے: (لا تَغتَرَّ بمدح أحدٍ و حاسِبْ نفسك)(یعنی کسی کے تعریف کرنے سے دھوکہ میں نہ آنا بلکہ خود اپنے آپکا محاسبہ کرو) صواب جو ان کے غیر نے کہا کہ معنی کہ کوئی اپنے نیک عمل سے تجھے دھوکہ میں نہ ڈال دے کہ تم اس کی بابت حسنِ ظن کرنے لگو الا یہ کہ تم اسے حدودِ شریعت کے پاس ٹھہر جانے والا دیکھو۔

(قال معمر ذلك ا لخ) معمر سے مراد ابو عبیدہ ابن مثنی لغوی ہیں، یہ جو ان سے ذکر کیا ان کی کتاب مجاز القرآن میں مذکور ہے بعض کا انہیں معمر بن راشد کہنا وہم ہے جو عبد الرزاق کے شیخ تھے مغلطائی بھی اس کا شکار ہوئے چنانچہ لکھا کہ اسے عبد الرزاق نے اپنی تفسیر میں معمر سے نقل کیا ہے حالانکہ ان کی تفسیر کے کسی نسخہ میں یہ موجود نہیں (ذلك الكتاب) سے مراد قرآن ہے کہتے ہیں عرب کئی دفعہ حاضر کو غائب کی مخاطبت کے ساتھ مخاطب کر لیتے تھے، ثعلب نے اس مقالہ کا انکار کیا اور کہا ایک کی جگہ دوسرے لفظ کا انکار معنی بدل دے گا، (هذا القرآن) سے مراد وہ جس کے ساتھ وہ تم پر طالبِ فتح ہوتے تھے، کسائی کہتے ہیں جب قول و رسالت آسمان سے اور کتاب و رسول زمین میں ہیں تو (ذلك) اسم اشارہ استعمال کیا گیا، فراء کہتے ہیں یہ تمہارے کسی سے یہ کہنے کی مانند ہے جب کہ وہ تم سے باتیں کر رہا ہو: (وذلك والله الحق) تو یہ لفظاً بمنزلہ غائب ہے لیکن (حقیقةً) غائب نہیں اور معنی وہ جو تم نے سنا، ابو عبیدہ نے اس آیت سے استشہاد کیا: (حَتّٰی إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ) تو جب جائز ہے کہ ایک ہی قصہ میں دو مختلف ضمائر کے ساتھ اِخبار کیا ایک حاضر اور دوسری غائب کی ضمیر تو اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ ضمیرِ قریب کی بابت ضمیرِ بعید کے ساتھ

اخبار کیا جائے اور یہ لغتِ عرب میں مشہور صنیع ہے جسے علمائے بلاغت نے التفات کا نام دیا ہے! بعض نے کہا یہاں اس میں حکمت یہ ہے کہ ہر مخاطب کے لئے جائز (وممکن) ہے کہ کشتی میں سوار ہو لیکن جب معمول یہ ہے کہ کم ہی لوگ سمندری سفر کرتے ہیں تو اولا خطاب سبھی کے لئے واقع ہوا پھر ان بعض سے اخبار کی طرف عدول کیا جن کا معمول رکوب ہے۔

(لاريب فيه لاشك الخ)اس آیت کی ماسبق کے لئے مناسبت اس جہت سے ہے کہ ہدایت تبلیغ کی ایک نوع ہے ایک اور سورت کی تفسیر میں لکھا: (تلك آيات هذه آيات) اور ایک اور کی تفسیر میں کہا: (آيات لا أعلام) اس پر سورۃ یونس کی تفسیر میں اشارہ گزرا، جہاں تک قولہ:(و مثله حتى إذا كنتم) تو ان کی مراد یہ ہے کہ (ذلك)کے استعمال کی نظیر (هذا) کا موضع ہے تو جب اس بعید کے لئے موضوع کا قریب کے لئے استعمال سائغ ہوا تو غائب کی ضمیر کا حاضر کے لئے بھی استعمال جائز ہوا۔(مثله)میم کی زیر اور ثاء کے سکون کے ساتھ ہے بعض نے اسے میم ، ثاء اور لام کی پیش کے ساتھ ضبط کیا اور یہ بعید ہے اول ابوعبید کی کتابِ مذکور کے مقدمہ میں موجود ہے، اس کے تحت چار احادیث ذکر کیں۔ (وقال أنس بعث النبي الخ) یہ ایک حدیث کا طرف ہے جسے بخاری نے کتاب الجهاد میں ہمام عن اسحاق بن عبیداللہ بن ابوطلحہ عن انس سے روایت کیا کہتے ہیں نبی اکرم نے بنی سلیم کے کچھ لوگوں کو ستر سواروں کے ہمراہ بنی عامر کی طرف روانہ کیا، المغازی میں مذکور ہوا کہ یہ ام سلیم والدہ انس کے بھائی حرام تھے وہاں کا سیاق یہاں کے معلق سے اقرب ہے سیاق میں میں حذف ہے جس کی تقدیر ہے: (وأتى المشركين فقال أتؤمنوني)قولہ:(أتيتم أصحابكم)کے بعد۔

بقول شاہ ولی اللہ تو نبی پاک نے قرآن کی اپنی زبان کے ساتھ تبلیغ کی۔

علامہ انور (فسيرى الله عملكم) کے تحت لکھتے ہیں تو ایک مرتبہ میں ہماری طرف عمل کی اسناد کی تو زید اپنے افعال کے ساتھ باری تعالی سے منفصل ہے اور اس کے لئے مخلوق ہے، افعالِ زید اس سے منفصل نہیں اسی لئے یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ اس کے لئے مخلوق ہیں، بخاری کی یہ مراد ہے۔

- 7530حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ يَعْقُوبَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الرَّقِّيُّ حَدَّثَنَا الْمُعْتَمِرُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ الثَّقَفِيُّ حَدَّثَنَا بَكْرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْمُزَنِيُّ وَزِيَادُ بْنُ جُبَيْرِ بْنِ حَيَّةَ عَنْ جُبَيْرِ بْنِ حَيَّةَ قَالَ الْمُغِيرَةُ أَخْبَرَنَا نَبِيُّنَا عَنْ رِسَالَةِ رَبِّنَا أَنَّهُ مَنْ قُتِلَ مِنَّا صَارَ إِلَى الْجَنَّةِ

طرفه - 3159 (یعنی ہمارے نبی نے ہمیں بتلایا ہے کہ ہمارے شہداء جنت میں ہیں)

(سعيد بن عبيد الله الثقفى) اکثر کے ہاں یہی ہے قابسی کی ابوزید مروزی سے روایتِ صحیح بخاری میں (سعيد بن عبدالله) ہے بقول جیانی ابومحمد اصیلی کے نسخہ میں بھی یہی تھا مگر انہوں نے اس کی (عبيد الله) کے ساتھ اصلاح کر لی اور کہا یہ سعید بن عبیداللہ بن جبیر بن حیۃ ہیں۔(عن جبير) یہ اپنے سے اس کے راوی زیاد کے والد ہیں، مغیرہ سے مراد ابن شعبہ ہیں۔(أنه من قتل منا صار إلى الجنة) حدیثِ ہذا سے یہی قدر مرفوع ہے یہ بطولہ کتاب الجزیہ میں شواہد کے ذکر کے ساتھ مذکور گزری ہے۔

- 7531حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ مَسْرُوقٍ

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ مَنْ حَدَّثَكَ أَنَّ مُحَمَّدًا ﷺ كَتَمَ شَيْئًا وَقَالَ مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا أَبُو عَامِرٍ الْعَقَدِيُّ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ مَنْ حَدَّثَكَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَتَمَ شَيْئًا مِنَ الْوَحْيِ فَلاَ تُصَدِّقْهُ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾

أطرافه 3234، 3235، 4612، 4855، 7380 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

شیخ بخاری فریابی ہیں جیسا کہ مستخرج میں ابونعیم نے جزم کیا سفیان سے ثوری اور اسماعیل سے مراد ابن ابو خالد ہیں دوسری سند میں بھی مذکور ہیں، دوسری سند کے شیخ بخاری محمد محتمل ہیں کہ پہلی سند والے ابن یوسف فریابی ہی ہوں تب یہ موصول ہوگی، ان کا غیر ہونا بھی محمل ہے تب یہ معلق ہوگی اور یہی مزی کی صنیع کا مقتضا ہے، ابونعیم نے مستخرج میں لکھا: (رواه عن محمد عن أبي عامر) اس کا مقتضا ہے کہ ان کے ہاں یہ (حدثنا محمد) یا (قال لي محمد) کے الفاظ کے ساتھ ہو کیونکہ ان کی عادت ہے کہ اگر مجرد صیغۂ قال کے ساتھ واقع ہو کہ وہ کہیں: (أخرجه بلا رواية) یعنی صریح صیغہ کے بغیر، ابو عامر عقدی عبدالملک بن عمرو ہیں اسے اسماعیلی نے احمد بن ثابت عن ابو عامر عقدی سے اس بخاری کے ذکر کردہ سیاق کے مثل ذکر کیا اور یہ زیادت بھی کی: (من حدثك أن الله رآه أحدٌ مِنْ خلقه فلا تُصدِّقْهُ إن الله يقول لا تُدْرِكُهُ الأبْصَارُ) یہ قدرِ حدیث الگ بھی کتاب التوحید کے باب (عالم الغيب الخ) میں انہی محمد بن یوسف سے اسی سند کے ساتھ گزری ہے، یہ زیادت بھی: (من حدثك أنه يعلم الغيب) اسے عندر عن شعبہ سے بھی اسی طرح تخریج کیا وہیں قصہ رؤیت اور مسئلہ علمِ غیب پر بحث ہوئی تھی، جو کچھ آنجناب پہ نازل کیا گیا اس کے لئے آپ کی نسبت سے دو پہلو ہیں ایک حضرت جبریل سے اخذ کا پہلو، اس کا ذکر سابقہ باب میں ہوا اور دوم آپ کا امت کو اس سے آگاہ کرنا، اسی کو تبلیغ کہتے ہیں اور یہی یہاں مقصود ہے۔

7532 - حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنِ الأَعْمَشِ عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ شُرَحْبِيلَ قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ قَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّ الذَّنْبِ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ قَالَ أَنْ تَدْعُوَ لِلَّهِ نِدًّا وَهُوَ خَلَقَكَ قَالَ ثُمَّ أَيٌّ قَالَ ثُمَّ أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ أَنْ يَطْعَمَ مَعَكَ قَالَ ثُمَّ أَيٌّ قَالَ أَنْ تُزَانِيَ حَلِيلَةَ جَارِكَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَصْدِيقَهَا ﴿وَالَّذِينَ لاَ يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلاَ يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلاَ يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ﴾ الآيَةَ .

أطرافه 4477، 4761، 6001، 6811، 6861، 7520 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

عبداللہ سے مراد ابن مسعود ہیں۔ (أى الذنب أكبر) اس کا ذکر کچھ قبل باب (فلا تجعلوا لِلّهِ أندادا) میں گزرا یہاں اس کے آخر میں یہ زیادت ہے۔ (فأنزل الله تصديقها : والذين لايدعون الخ) آخرِ آیت تک، ترجمہ کے لئے اس کی مناسبت یہ ہے کہ تبلیغ دو انواع پر ہے ایک۔ اور یہی اصل ہے۔ کہ بعینہ اس کا ابلاغ کردیں اور یہ نوع خاص ہے اس کے ساتھ جس کی تلاوت کے ساتھ تعبد کیا جاتا ہے اور یہ قرآن ہے، دوم کہ آپ تبلیغ کریں ان کی جن کا استنباط کریں، اپنے پر پہلے سے نازل شدہ احکام

کے اصول سے تو اس استنباط کی موافقت نازل کی جائے یا تو اس کی نص کے ساتھ اور یا اس شیٔ کے ساتھ جو بطریقِ اَولی اس کی موافقت پر دال ہو جیسے یہ آیت تو یہ اس شخص کے حق میں شدید وعید پر مشتمل ہے جس نے شرک کیا اور یہ نص کے لئے مطابق ہے اور اسکے حق میں جو ناحق کسی کا خون کرے اور یہ بطریقِ اولی حدیث کے لئے مطابق ہے اس لئے کہ قتلِ ناحق اور یہ اگر چہ عظیم ہے لیکن اولاد کا قتل کرنا بنسبت دیگر کے قبح میں اشد ہے، یہی بات زانیوں کے بارہ میں کہی جائے گی کہ پڑوسن سے زنا کرنا مطلق زنا سے اشد ہے! یہ بھی محتمل ہے کہ اس آیت کا نزول آنجناب کے اس اخبار سے سابق ہو لیکن راوی نے قبل ازیں اسے نہ سنا ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ ان تینوں امور میں سے ہر ایک کے بارہ میں تعظیمِ اثم کا نزول پہلے سے ہو چکا ہو لیکن اس آیت کا اختصاص یہ ہے کہ تینوں کو ایک ہی سیاق میں جمع کیا انہی پر اقتصار کرتے ہوئے تو تصدیق سے مراد ان پر اقتصار کرنے میں موافقت، اس پر حدیث کی ترجمہ کے ساتھ مطابقت ظاہر ہے، ابوالمظفر بن سمعانی نے باب کی آیت واحادیث کے ساتھ متکلمین کے طریقہ اور روش کے فساد پر استدلال کیا جو اشیاء کو جسم، جوہر اور عرض میں تقسیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں جسم جسکی انتشارِ اجزاء کے بعد شیرازہ بندی ہو اور جوہر جو عرض کا حامل ہو اور عرض جو خود سے قائم نہیں ہو سکتا اور روح کو اعراض میں سے قرار دیا ہے اور جسم سے قبل روح اور خلق سے قبل عقل کی تخلیق بارے وارد اخبار کو رد کر دیا اور اپنے اندازوں اور ظنون کو معتمد کہا پھر نصوص کو ان پر پیش کرتے ہیں تو جو ان کے موافق ہو اسے قبول کرتے اور جو مخالف ہو اسے رد کر دیتے ہیں

پھر ابن سمعانی نے یہ اور امر بالتبلیغ بارے اسی طرح کی آیات نقل کیں، کہتے ہیں انہی مامور بالتبلیغ امور میں سے توحید ہے بلکہ یہ تو سب ماموارت کی اصل ہے تو آپ نے امورِ دین میں سے کسی شیٔ چاہے اس کے اصول ہوں یا قواعد یا شرائع، کا ترک نہیں کیا بلکہ سب کی تبلیغ کر دی، پھر اس شیٔ کے ساتھ استدلال کا دعوی نہیں کیا جو انہوں نے جوہر وعرض سے تمسک کیا اور آپ سے اور آپ کے کسی صحابی سے اس ضمن میں ایک حرف بھی منقول نہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ ان کا مذہب ان کے مذہب کے برخلاف اور ان کا راستہ ان کے راستہ سے جدا ہے، ان کا طریق محدث ومخترع ہے نبی اکرم اور صحابہ اس کے سالک نہ تھے ان کی اس روش سے سلف پر طعن و قدح اور قلتِ معرفت اور اشتباہِ طرق کی طرف انہیں منسوب کرنا لازم آتا ہے تو ان اہلِ کلام کے نظریات و مقالات کے ساتھ اشتغال کرنے سے الحذر کہ یہ سریعۃ التہافت (یعنی جلد ان کا بوداپن ظاہر جاتا ہے جیسے دورِ حاضر کے سائنسدانوں کے خیالات اور نظریات بدلتے رہتے ہیں) اور کثرتِ تناقض کے ساتھ متصف ہیں ان میں سے کسی فرقہ کی کوئی کلام نہ سنو گے مگر انہی میں سے کسی اور فرقہ کی طرف سے اس کے رد میں کلام پاؤ گے، ان کے طریق سے لازم آنے والا یہی قبح ہی کافی ہے کہ اگر ان کے نظریات پر چلیں اور لوگوں پر اسے لازم کریں تو اس سے تمام عوام کی تکفیر لازم آتی ہے کیونکہ وہ تو مجرد اتباع ہی کے عارف ہیں اور اگر یہ طریق (یعنی عقلی اور کلامی) ان پر لازم کیا جائے تو ان کے اکثر اس کی فہم ہی نہ کر سکیں چہ جائے کہ کوئی ان میں صاحبِ نظر ہو، ان (یعنی عوام) کی غایتِ توحید یہی ہے کہ اس امر کا التزام کریں جس پر عقائد دین میں اپنے ائمہ کو پایا اور اسی پر مضبوطی سے جمے رہیں اور وظائف، عبادات اور ملازمتِ اَذکار پر مواظِب رہیں قلوبِ سلیمہ کے ساتھ جو شبہات وشکوک سے سالم رہیں تو عوام عقائد میں اتنے پکے ہیں کہ جسم کی بوٹی بوٹی کاٹ دی جائے تو بھی ان سے انحراف نہ کریں گے تو ان کے لئے یہی یقین اور زائغ عقائد سے سلامتی مبارک ہو تو اگر ان سوادِ اعظم اور جمہور

امت کو کافر قرار دیا جائے تو یہ اسلام کی بساط کی لپیٹنے اور منارِ دین کے ہدم کے مترادف ہوگا۔

- 47باب قَوْلِ اللّٰہِ تَعَالیٰ ﴿ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا ﴾ (یہودیوں کا چیلنج)

وَقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ أُعْطِيَ أَهْلُ التَّوْرَاةِ التَّوْرَاةَ فَعَمِلُوا بِهَا وَأُعْطِيَ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ الْإِنْجِيلَ فَعَمِلُوا بِهِ وَ أُعْطِيتُمْ الْقُرْآنَ فَعَمِلْتُمْ بِهِ وَقَالَ أَبُو رَزِينٍ ﴿ يَتْلُونَهُ ﴾ يَتَّبِعُونَهُ وَيَعْمَلُونَ بِهِ حَقَّ عَمَلِهِ يُقَالُ يُتْلَى يُقْرَأُ حَسَنُ التِّلَاوَةِ حَسَنُ الْقِرَاءَةِ لِلْقُرْآنِ ﴿ لَا يَمَسُّهُ ﴾ لَا يَجِدُ طَعْمَهُ وَنَفْعَهُ إِلَّا مَنْ آمَنَ بِالْقُرْآنِ وَلَا يَحْمِلُهُ بِحَقِّهِ إِلَّا الْمُوقِنُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ وَسَمَّى النَّبِيُّ الْإِسْلَامَ وَالْإِيمَانَ عَمَلًا قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِبِلَالٍ أَخْبِرْنِي بِأَرْجَى عَمَلٍ عَمِلْتَهُ فِي الْإِسْلَامِ قَالَ مَا عَمِلْتُ عَمَلًا أَرْجَى عِنْدِي أَنِّي لَمْ أَتَطَهَّرْ إِلَّا صَلَّيْتُ وَ سُئِلَ أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ قَالَ إِيمَانٌ بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ الْجِهَادُ ثُمَّ حَجٌّ مَبْرُورٌ

ترجمہ: قرآن میں کہا: لاؤ تورات اگت تم سچے ہو! نبی پاک نے فرمایا اہلِ تورات کو تورات ملی جس پہ ایک عرصہ تک عمل کیا اسی طرح اہلِ انجیل کا معاملہ ہوا اور تمہیں قرآن ملا جس پہ تم نے عمل کیا، بقول ابورزین (یتلونہ حق تلاوتہ) کا معنی ہے اسکی اتباع کی اور اس پہ عمل کیا جیسے اسکا حق ہے، کسی اچھی آواز والے کی بابت کہا جائے گا وہ قرآن کیلئے حسن التلاوت ہے (حسن القرآن نہیں کہا جاتا) (لایمسہ) یعنی اسکی حلاوت اور نفع کو نہیں پائے گا مگر وہی جو اس پہ ایمان لایا اور قرآن کا حامل وہی ہے جس کا اس پہ ایقان ہے اللہ نے فرمایا: ان لوگوں کی مثال جو تورات وانجیل دئے گئے پھر انہوں نے اس پہ کما حقہ عمل نہیں کیا اس گدھے کی سی ہے جس پہ کتابوں کا بوجھ لادا گیا ہو، ایک حدیث میں نبی پاک نے ایمان واسلام کو عمل کا نام دیا بقول ابو ہریرہ نبی پاک نے حضرت بلال سے فرمایا مجھے اپنے اس عمل کی بابت بتلاؤ جس کے بارہ میں سب سے زیادہ امید ہو (کہ یہ اللہ کے ہاں مقبول ہے) کہا مجھے اپنے اس عمل کی بابت بہت امید ہے کہ جب بھی میں وضو کرتا ہوں نفل ضرور پڑھتا ہوں (یعنی تحیۃ الوضوء کے دونفل) اور آپ سے سوال ہوا کہ کون سا عمل افضل ہے: فرمایا اللہ اور اسکے رسول پر ایمان پھر جہاد پھر حج مبرور۔

اس ترجمہ سے ان کی مراد یہ بیان کرنا ہے کہ تلاوت سے مراد قراءت ہے، تلاوت کو عمل کے ساتھ بھی مفسر کیا گیا ہے اور عمل عامل کے فعل سے ہے، اپنی کتاب خلق افعال العباد میں لکھتے ہیں نبی اکرم نے ذکر کیا کہ بعض بعض سے قراءت میں زائد وافضل ہیں تو قلت وکثرت کے ساتھ لوگ باہم متفاوت ہیں، جہاں تک متلو جو کہ قرآن ہے، کا تعلق ہے تو اس میں زیادت ونقصان نہیں، کہا جاتا ہے: (فلان حسن القراءۃ) اور (ردیء القراءۃ) یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ: (حسن القرآن) اور (ردیء القرآن) ہے، بندوں کی طرف قراءت کی اسناد کی جاتی ہے نہ کہ قرآن کی اس لئے کہ قرآن اللہ تعالیٰ کی کلام ہے جبکہ قراءت فعلِ عبد ہے اور یہ امر مخفی نہیں مگر اس پر جسے توفیق حاصل نہیں، لکھتے ہیں اگر مثلاً کوئی کہے: (قرأت بقراءۃ عاصم) یا (قراءتی علی قراءۃ عاصم) (یعنی میری قراءت عاصم۔ جو قراءاتِ سبعہ کے قراء میں سے ایک ہیں۔ کی قراءت پر ہے) اور اگر (مثلا) عاصم قسم اٹھالیں کہ آج قراءت نہ کریں گے پھر تم نے ان کی قراءت پر قرآن کی تلاوت کی تو وہ حانث نہ ہوں گے، کہتے ہیں امام احمد کہا کرتے تھے: (لاتعجبنی قراءۃ حمزۃ) (یعنی مجھے حمزہ کی قراءت پسند نہیں) بقول بخاری یہ نہیں کہا جاتا کہ مجھے فلاں کا قرآن پسند نہیں، تو دونوں جملوں کا فرق ظاہر ہے۔

(وقال النبی ﷺ أعطی الخ) اسے اسی باب میں دونوں جگہ (أوتی) اور (أوتیتم) کے الفاظ کے ساتھ موصول کیا ، کتاب التوحید کے شروع کے باب (المشیئة والإرادة) میں معلقاً (أعطی) اور (أعطیتم) کے الفاظ گزرے ہیں ۔ (و قال أبو رزین) ان کا نام مسعود بن مالک ہے اسدی کوفی اور کبار تابعین میں سے ہیں ۔ (یعلمون به الخ) غیرِ ابوذر کے ہاں یہ الفاظ ہیں : (یتبعونه و یعملون به حق عمله) اسے سفیان ثوری نے اپنی تفسیر میں ابوحذیفہ موسی بن مسعودعنہ عن منصور بن معتمرعن ابورزین سے آیت (یتلونه حق تلاوته) کی تفسیر میں موصول کیا، کہتے ہیں: (یتبعونه حق اتباعه و یعملون به حق عمله) بقول ابن تین عکرمہ نے بھی ان کی موافقت کی اوراس آیت کے ساتھ استشہاد کیا: (وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا) [الشمس: ۲] أی یتبعها، شاعر کا قول ہے: (قد جعلت دلوی تستلینی) قتادہ کہتے ہیں یہ اصحابِ محمد ہیں جو کتاب اللہ پر ایمان لائے اوراس پر عمل پیرا ہوئے ۔

(یقال یتلی یقرأ) یہ ابوعبیدہ کی کلام ہے جو ان کی کتاب المجاز میں قولہ تعالیٰ (إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْكُمْ)[العنکبوت : ۵۱] کی بابت ہے اسی طرح اس آیت کے بارہ میں : (ما کُنتَ تقرأ کتابا قبل القرآن)۔ (حسن التلاوة) راغب کہتے ہیں تلاوت اتباع ہے کبھی یہ جسم کے ساتھ واقع ہوتی ہےاور کبھی اقتداء بالحکم اور کبھی قراءت اور تدبرِ معنی کے ساتھ ،عرفِ شرع میں تلاوت اللہ کی منزل کتب کی اتباع کے ساتھ مختص ہے کبھی بالقراءت اور کبھی ان میں موجود اوامر ونواہی کے امتثال کے ساتھ اور یہ قراءت سے اعم ہے تو ہر قراءت تلاوت ہے البتہ اسکا عکس نہیں ۔

(لا يَمَسُّهُ لا يَجِدُ طَعْمَهُ الخ) اس تفسیر کا حاصل یہ ہے کہ اس کے طعم ونفع کو نہیں پاتا مگر وہ جو اس کے ساتھ ایمان والا ہو اوریقین رکھے کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے تو یہی کفر سے مطہر ہے اوراس کے حق کے ساتھ کوئی اس کا حامل نہ ہوگا مگر جہل وشک سے مطہر نہ کہ اس سے غافل جو عمل نہیں کرتا تو وہ گدھے کی طرح ہے جسے کچھ ادراک و درایت نہیں اسکا جو اس نے اٹھایا ہوا ہے۔(وسمی النبی الخ) جہاں تک آنجناب کا اسلام کو عمل کا تسمیہ دینا تو اسکا استنباط بخاری نے حضرت جبریلؑ کے ایمان واسلام بارے سوال والی حدیث سے کیا، ایمان کے بارہ میں سوال کرنے پر فرمایا تھا: (تؤمن بالله وملائکته و کتبه ورسله) پھر سوال کیا کہ اسلام کیا ہے؟ تو فرمایا:(تشهد أن لا إله إلا الله وأنی رسول الله) پھر اسے ابن عمر عن عمر کی حدیث سے نقل کیا جس میں ہے کہ کہا یا رسول اللہ اسلام کیا ہے؟ فرمایا:(أنْ تُسْلِمَ وَجهَك لِلّٰه وتُقِيمَ الصلاة وتُؤتِي الزكاة وتَصُومَ رمضان وتَحُجَّ الْبيتَ) حضرت انس کی حدیث سے بھی اسکا نحو نقل کیا، کہتے ہیں تو ایمان، اسلام، احسان اور نماز کو اسکی قراءت اور جو اس میں رکوع وسجود کی حرکات ہیں، کو فعل کا نام دیا، حدیثِ اول کو کتاب الایمان میں حضرت ابو ہریرہ سے مسند کیا اور ثانی کو مسلم نے تخریج کیا ہے! جہاں تک ایمان کو عمل کہنے کی بات تو وہ باب کی معلق حدیث میں ہے اسی طرح نماز کے عمل کا تسمیہ آمدہ باب میں ہے۔

(وقال أبوهريرة قال النبی الخ) یہ موصولا ومشروحا مناقب الصحابہ کے باب (مناقب بلال) میں گزری ہے اس کے تحت اس کے دخول کی مطابقت ظاہر ہے اس حیثیت سے کہ نماز میں قراءت ضروری امر ہے۔(وسئل أی العمل الخ)اسے کتاب الایمان میں موصول کیا اسی طرح الحج میں بھی ابراہیم بن سعد عن زہری عن سعید بن مسیب عن ابوہریرہ سے، اسے کتاب خلق افعال العباد میں زہری سے دو دیگر طرق کے ساتھ اور دو دیگر طرق کے ساتھ ابراہیم بن سعد سے وارد کیا اور ابوجعفر عن ابو ہریرہ کے طریق

سے روایت کیا کہتے ہیں میں نے نبی اکرم سے سنا فرماتے تھے: (أفضل الأعمال عند الله إيمانٌ لاشكَ فيه) (یعنی اللہ کے ہاں افضل عمل ایسا ایمان جس میں شک کی ملاوٹ نہ ہو) یہ ان کی مراد میں اصرح ہے لیکن اس کی سند صحیح کی شرط پر نہیں، اسے احمد اور دارمی نے۔ ابن حبان نے حکمِ صحت لگایا، بھی تخریج کیا بخاری نے اس میں عبداللہ بن حبشی سے بھی ابوجعفر عن ابو ہریرہ کی روایت کی مثل نقل کیا، یہ احمد اور دارمی کے ہاں بھی ہے ابو ذر سے روایت نقل کی کہ آپ سے پوچھا: (أي الأعمال خير؟) فرمایا: (إيمان بالله وجهاد في سبيله) یہ العتق میں گزری، حضرت عائشہ سے بھی سعید بن میسب عن ابو ہریرہ کی حدیث کا نحو مروی ہے، یہ احمد کے ہاں بالمعنی ہے اسی طرح حضرت عبادہ بن صامت کی روایت کہ نبی اکرم سے پوچھا گیا: (أي الأعمال أفضل) فرمایا: (إيمانٌ بالله وتصديقٌ بكتابه) کہتے ہیں تو یوں نبی اکرم نے ایمان، تصدیق، جہاد اور حج کو عمل کہا پھر حضرت معاذ کی روایت بھی نقل جس میں ہے کہ میں نے کہا یارسول اللہ: (أيُّ الأعمال أحبُّ إلى الله) فرمایا: (أنْ تَمُوتَ ولسانُكَ رَطْبٌ مِنْ ذكر الله) (یعنی ایسی حالت میں مرو کہ تمہاری زبان اللہ کے ذکر سے تر ہو) کہتے ہیں تو تبیین فرمائی کہ اللہ کا ذکر عمل ہے۔

علامہ انور (أعطى أهل التوراة التوراة فعملوا بها) کی نسبت کہتے ہیں قولہ (فعملوا بها) سے استدلال کیا گیا کہ تورات کتابِ رب ہے اور اس پر عمل فعلِ عباد میں سے ہے اور اس کے ساتھ متعلق ہے اسی طرح قرآن اللہ کی صفت ہے ہمارے افعال اس پر وارد ہوتے ہیں، (وسمى النبي ﷺ الإيمان والصلاة عملا) مراد یہ کہ نماز قرآن پر مشتمل ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کیلئے صفت ہے اس کے باوجود نبی اکرم نے اسے عمل کا نام دیا تو یہ باعتبار وارد ہی ہوگا، جہاں تک مورد ہے تو بظاہر یہ اس کے عمل سے نہیں تو متبین ہوا کہ وارد اور مورد کے مابین فرق کرنا ضروری ہے، دونوں کے باہمی فرق کا ہدر فعلِ خالق اور فعلِ مخلوق کے مابین تسویہ کا موجب بنے گا۔

- 7533 حَدَّثَنَا عَبْدَانُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا يُونُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ أَخْبَرَنِي سَالِمٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِنَّمَا بَقَاؤُكُمْ فِيمَنْ سَلَفَ مِنَ الْأُمَمِ كَمَا بَيْنَ صَلَاةِ الْعَصْرِ إِلَى غُرُوبِ الشَّمْسِ أُوتِيَ أَهْلُ التَّوْرَاةِ التَّوْرَاةَ فَعَمِلُوا بِهَا حَتَّى انْتَصَفَ النَّهَارُ ثُمَّ عَجَزُوا فَأُعْطُوا قِيرَاطًا قِيرَاطًا ثُمَّ أُوتِيَ أَهْلُ الإِنْجِيلِ الإِنْجِيلَ فَعَمِلُوا بِهِ حَتَّى صُلِّيَتِ الْعَصْرُ ثُمَّ عَجَزُوا فَأُعْطُوا قِيرَاطًا قِيرَاطًا ثُمَّ أُوتِيتُمُ الْقُرْآنَ فَعَمِلْتُمْ بِهِ حَتَّى غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَأُعْطِيتُمْ قِيرَاطَيْنِ قِيرَاطَيْنِ فَقَالَ أَهْلُ الْكِتَابِ هَؤُلَاءِ أَقَلُّ مِنَّا عَمَلاً وَأَكْثَرُ أَجْرًا قَالَ اللَّهُ هَلْ ظَلَمْتُكُمْ مِنْ حَقِّكُمْ شَيْئًا قَالُوا لاَ قَالَ فَهُوَ فَضْلِي أُوتِيهِ مَنْ أَشَاءُ .

أطرافه 557، 2268، 2269، 3459، 5021، - 7467 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

یہ مواقیت الصلاۃ میں مشروحا گزری ہے، تشبیہ کے دو اطراف میں ایک محذوف ہے اور مراد (باقی النہار) ہے! شیخ بخاری کا نام عبداللہ بن عثمان ہے جو ابن مبارک سے راوی ہیں یونس سے ابن یزید اور سالم سے مراد ابن عبداللہ بن عمر ہیں۔ (حتی غربت الشمس) نسخۂ کشمیہنی میں (حتی غروب الشمس) ہے۔ (من شیء) کشمیہنی کے ہاں (شیئا) ہے، ابن بطال کہتے ہیں اس باب کا معنی بھی سابقہ کی مانند ہے کہ ہر وہ جس کا انسان انشاء کرتا ہے مامور بہ نماز، حج یا جہاد کا اور دیگر تمام شرائع میں سے،

وہ عمل ہے جس کے فعل پر اسے جزا ملے گی اور ترک پر عقاب اگر اللہ تعالی نے اپنی وعید کا انفاذ کیا (یعنی اپنے فضل سے کسی کو معاف کر دیا تو وہ ایک دیگر معاملہ ہے) بخاری کی یہاں غرض متعلق بالوعید کا بیان نہیں بلکہ وہ جس کی طرف قبل ازیں اشارہ کیا، ابن تین حدیثِ ابن عمر کے بعض الفاظ کے ساتھ متشاغل ہوئے اور اس ضمن میں نقل کیا کہ داودی نے حدیث میں ان کے قول کہ انہیں قیراط دیا گیا، کا انکار کیا اور ابوموسی کی حدیث سے تمسک کیا جس میں ہے کہ انہوں نے کہا تھا ہمیں تمہاری مزدوری کی کوئی ضرورت نہیں پھر کہا شائد یہ دوسرے گروہ کے بارہ میں ہو اور وہ جو بعثتِ محمدی سے قبل اپنے نبی پر ایمان والے ہوئے! یہی آخری معتمد ہے، شواہد کے ساتھ کتاب المواقیت میں اسکا ایضاح کر چکا ہوں اور یہاں اس قسم کی شرح کے ساتھ تشاغل مقصودِ مصنف سے اعراض ہے شارح کا حق یہ بنتا ہے کہ وہ تقریراً یا انکاراً مصنف کے مقاصد کا بیان کرے۔

شاہ ولی اللہ (ثم أوتیتم القرآن) کی بابت لکھتے ہیں تو اللہ کی کلام معمول بہ متلو ہے اور یہ اعمال میں سے ایک عمل ہے۔

- 48 باب وَسَمَّى النَّبِيُّ ﷺ الصَّلاَةَ عَمَلاً (نبی پاک نے نماز کو عمل کا نام دیا)

وَقَالَ لاَصَلاَةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ (اور فرمایا جس نے فاتحہ نہ پڑھی اسکی نماز نہیں)

سب کے ہاں یہ بلا ترجمہ ہے اور سابقہ باب سے بمنزلہِ فصل ہے اور یہ ظاہر ہے۔ (وسمی النبی الخ) تعلیقِ اول تو باب کی حدیث میں مذکور ہے اور جو ثانی ہے یہ کتاب الصلاۃ میں حضرت عبادہ بن صامت کی حدیث سے گزری۔

- 7534 حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْوَلِيدِ وَحَدَّثَنِي عَبَّادُ بْنُ يَعْقُوبَ الأَسَدِيُّ أَخْبَرَنَا عَبَّادُ بْنُ الْعَوَّامِ عَنِ الشَّيْبَانِيِّ عَنِ الْوَلِيدِ بْنِ الْعَيْزَارِ عَنْ أَبِي عَمْرٍو الشَّيْبَانِيِّ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ أَنَّ رَجُلاً سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ أَيُّ الأَعْمَالِ أَفْضَلُ قَالَ الصَّلاَةُ لِوَقْتِهَا وَ بِرُّ الْوَالِدَيْنِ ثُمَّ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

أطرافه 527، 2782، - 5970 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۲۹۵)

شیخِ بخاری سلیمان، ابن حرب ہیں۔ (عن الولید و حدثنی عباد) ولید سے مراد ابن عیزار ہیں جو دوسری سند میں مذکور ہیں (وحدثنی عباد) کے قائل بخاری ہیں ان کے یہ شیخ رفض کے ساتھ مذکور ہیں البتہ موصوف بالصدق تھے بخاری میں ان کی یہی ایک حدیث ہے سیاق انہی کا ہے، شعبہ کا سیاق ابواب المواقیت کے باب (فضل الصلاۃ لوقتها) میں گزرا اس میں دونوں جگہ (ثم أيٌ ثم أي) ہے اس کے شروع میں ہے کہ میں نے نبی اکرم سے سوال کیا: (أي العمل أحب إلى الله) اس سے روایتِ ہذا میں موجود مبہم کا نام معلوم ہوا تو محتمل ہے کہ راوی نے تحدیث بالمعنی کیا ہو اور سائل کو ذہولاً مبہم رکھا حالانکہ وہ راویِ حدیث ہیں جیسا کہ صورتِ سوال سے (ثم أي) کی ترتیب بھی حذف کر دی، یہ بھی محتمل ہے کہ ابن مسعود نے دونوں طرح سے تحدیث کی ہو، اول اقرب ہے! ولید بن عیزار کے شیخ ابو عمرو شیبانی کا نام سعد بن ایاس ہے جو کے از کبار تابعین تھے، عیزار سے راوی شیبانی ابو اسحاق کوفی ہیں ان کا نام سلیمان تھا اور یہ تابعیِ صغیر ہیں، سند میں تین تابعین ہیں تمام راوی کوفی ہیں، اسماعیلی نے اسے احمد بن ابراہیم موصلی عن عباد

بن عوام سے تخریج کیا اوراپنی روایت میں کہا: (عن أبی إسحاق یعنی الشیبانی) اس میں ہے کہ ایک شخص نے نبی اکرم سے سوال کیا یا کہا میں نے نبی اکرم سے سوال کیا کہ کون سا عمل افضل ہے؟ تو اس سے اول احتمال کی تائید ملتی ہے اور یہ کہ راوی لفظ کا ضبط نہ رکھ سکے، شعبہ شیبانی سے اتقن اور الفاظِ حدیث کیلئے اضبط ہیں تو ان کی روایت ہی معتمد ہے۔

- 49 باب قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالیٰ ﴿إِنَّ الإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَ إِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾

(انسانی طبیعت کی بابت اللہ کی خبر)

﴿ هَلُوعًا ﴾ ضَجُورًا

(هلوعا ضجورا) یہ ابوعبیدہ کی تفسیر ہے، ہلاع مصدر ہے جو شدید گھبراہٹ کو کہتے ہیں۔

مولانا انور باب قولہ (إن الإنسان خلق هلوعا) کی نسبت کہتے ہیں شائد اس ترجمہ میں خلق کو مدنظر رکھا۔

- 7535 حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ عَنِ الْحَسَنِ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ تَغْلِبَ قَالَ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ مَالٌ فَأَعْطَى قَوْمًا وَمَنَعَ آخَرِينَ فَبَلَغَهُ أَنَّهُمْ عَتَبُوا فَقَالَ إِنِّى أُعْطِي الرَّجُلَ وَأَدَعُ الرَّجُلَ وَالَّذِى أَدَعُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنَ الَّذِى أُعْطِي أُعْطِي أَقْوَامًا لِمَا فِي قُلُوبِهِمْ مِنَ الْجَزَعِ وَالْهَلَعِ وَأَكِلُ أَقْوَامًا إِلَى مَا جَعَلَ اللهُ فِي قُلُوبِهِمْ مِنَ الْغِنَى وَالْخَيْرِ مِنْهُمْ عَمْرُو بْنُ تَغْلِبَ فَقَالَ عَمْرٌو مَا أُحِبُّ أَنَّ لِي بِكَلِمَةِ رَسُولِ اللّٰهِ حُمْرَ النَّعَمِ .

طرفاه 923، - 3145 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴ ص: ۶۳۵)

حسن سے مراد بصری ہیں دیگر سب راوی بھی بصری ہیں عمرو بن تغلب، نمری ہیں اس حدیث کی شرح فرض الخمس میں گزری، غرضِ ترجمہ اس کے جملہ: (لما فی قلوبهم من الجزع والهلع) سے ہے، ابن بطال لکھتے ہیں اس باب میں ان کی مراد انسان میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہلع، صبر اور منع واعطاء جیسی صفات کی خلق کا اثبات ہے اللہ نے ان مصلین کا استثناء کیا ہے جو اپنی نمازوں پر مواظبت کرتے ہیں کہ بار بار کی ادائیگی سے تنگ نہیں پڑتے اور اللہ کا جو ان کے اموال میں حق ہے اس کی ادائیگی کرتے ہیں کیونکہ وہ اس کے ذریعہ امید ثواب رکھتے اور آخرت کی تجارتِ رابحہ کماتے ہیں اس سے سمجھا جا سکتا ہے کہ جس نے اپنے آپ کیلئے مال کے امساک و بخل اور فقر سے ضجر اور قلتِ صبر کے ساتھ اللہ کی قدر پر قدرت وحول کا ادعاء کیا وہ نہ عالم ہے اور نہ عابد! کیونکہ جس نے دعوی کیا کہ اسے اپنے نفس کے نفع پر یا اس سے دفعِ ضرر پر قدرت حاصل ہے اس نے افتراء باندھا اھ ملخصا، بقول ابن حجر حدیث کا اول حصہ ان کی مراد میں کافی ہے کیونکہ بخاری کا قصد یہ ہے کہ مذکورہ یہ صفات انسان میں اللہ کی تخلیق کے ساتھ ہیں، یہ نہیں کہ انسان اپنے فعل کے ساتھ ان کی تخلیق کرتا ہے، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ دنیا میں رزق آخرت میں مرزوق کے لئے حاصل درجہ کی مقدار پر نہیں ہوتا اور یہ کہ دنیا میں عطاء و منع دنیوی سیاست کے بحسب ہوتا ہے تو آنجناب ایسے افراد کو عطا کرتے تھے جنہیں اگر نہ دیا جائے تو ان سے جزع وہلع کے صدور کا اندیشہ ہوتا اور جس کے صبر واحتمال اور ثوابِ آخرت پر قناعت پر وثوق ہوتا اسے کئی دفعہ محروم بھی کر دیتے،

یہ بھی ظاہر ہوا کہ حبِ عطاء اور بغضِ منع انسان کی جبلت میں ہے اور عاقبت میں غور کئے بغیر اس کے انکار کی طرف اسراع بھی مگر جنہیں اللہ اس سے باز رکھے

یہ بھی ظاہر ہوا کہ نہ دینا کبھی ممنوع کی نسبت بہتر ہوتا ہے جیسے اللہ کا ارشاد ہے: (وَعَسٰٓی اَنْ تَکْرَھُوْا شَیْئًا وَّھُوَ خَیْرٌ لَّکُمْ)[البقرة: ٢١٦] اسی لئے صحابی نے کہا: (ما أُحِبُّ أنَّ لِی بتلك الكلمة حُمْرَ النعم) بتلک میں باء بدلیت کیلئے ہے یعنی مجھے پسند نہیں کہ میرے لئے اس کلمہ کے بدلہ سرخ اونٹ ہوں کیونکہ صفتِ مذکورہ ان کی قوتِ ایمانی پر دال ہے جو ان کے لئے دخولِ جنت کا باعث بن سکتی ہے اور آخرت کا ثواب خیر اور ابقی ہے، کسی سوئے ظن سے کام لینے کی وجہ سے اعتذار اور وضاحت کرنا بھی ثابت ہوا۔

- 50 باب ذِكْرِ النَّبِيِّ ﷺ وَرِوَايَتِهِ عَنْ رَبِّهِ (قدسی احادیث)

محتمل ہے کہ جملہ اولی محذوفۃ المفعول ہو اور تقدیر ہو: (ذکر النبی ﷺ ربہ) اور یہ بھی محتمل ہے کہ ذکر تحدیث کے معنی کو متضمن ہو تو (عن) کے ساتھ اسے متعدی کیا تو قولہ (عن ربہ) ذکر اور روایت دونوں کے ساتھ متعلق ہو، اسے کتاب خلق افعال العباد میں ان الفاظ کے ساتھ مترجم کیا: (ما کان النبی ﷺ یذکر ویروی عن ربہ) یہ اوضح ہے، ابن بطال کہتے ہیں اس باب کا معنی یہ ہے کہ نبی اکرم نے سنت بھی اپنے رب سے روایت کی ہے جیسا کہ قرآن کو کیا، بقول ابن حجر بظاہر ان کی مراد کلام اللہ سے مراد کی تفسیر میں اپنے موقف کی صحت ثابت کرنا ہے جیسا کہ اس پر تنبیہ گزری، اسکے تحت پانچ احادیث لائے ہیں۔

علامہ انور باب (ذکر النبی ﷺ وروایتہ عن ربہ) کے تحت لکھتے ہیں یہاں دو امور ہیں ایک نبی اکرم سے (صادر) امر اور دوسرا اللہ تعالی کی جناب سے متعلق ہے جس کے ساتھ فعلِ نبوی متعلق ہے۔

- 7536حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ حَدَّثَنَا أَبُو زَيْدٍ سَعِيدُ بْنُ الرَّبِيعِ الْهَرَوِيُّ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ يَرْوِيهِ عَنْ رَبِّهِ قَالَ إِذَا تَقَرَّبَ الْعَبْدُ إِلَيَّ شِبْرًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا وَإِذَا تَقَرَّبَ مِنِّي ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ بَاعًا وَإِذَا أَتَانِي مَشْيًا أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً

ترجمہ: حضرت انس کہتے ہیں نبی اکرم نے اللہ تعالی سے روایت بیان کی کہ وہ کہتا ہے اگر انسان میری طرف ایک بالشت آتا ہے تو میں اس کی طرف ایک گز جاتا ہوں اور اگر وہ میری طرف ایک گز آتا ہے تو میں اس کی طرف دو گز جاتا ہوں اور جو میری طرف چل کر آہستہ آہستہ آتا ہے تو میں اس کی طرف دوڑ کر جاتا ہوں۔

شیخ بخاری ابو یحیی بغدادی ہیں جو صاعقہ کے لقب سے معروف تھے ابو زید بھی شیوخِ بخاری میں سے ہیں، اواخرالحج کے باب (إذا رأى المحرمون صيداً) میں بلا واسطہ ان سے روایت نقل کی تھی اسی طرح غزوۃ الحدیبیہ میں بھی۔(عن أنس عن النبی) یہ قتادہ کی روایت ہے سلیمان تیمی نے ان کی مخالفت کی جیسا کہ دوسری حدیث میں ہے تو (عن أنس عن أبی هريرة) ذکر کیا تو اول مرسلِ صحابی ہے۔(یرویہ عن ربہ الخ) اسماعیلی کی محمد بن جعفر اور حجاج بن محمد (کلاهما عن شعبة سمعت قتادة یحدث عن أنس) کے طریق سے روایت میں ہے کہ نبی اکرم نے فرمایا: (قال ربکم) طیالسی کی شعبہ سے روایت میں اور ان کے طریق

سے ابونعیم نے تخریج کیا، ہے:(یقول الله) بقول اسماعیلی(قال ربکم)اور (یرویه عن ربه) معنی میں برابر ہیں۔

(إلی شبرا) اسماعیلی کے ہاں(منی) بھی ہے، طیالسی کی روایت میں ہے: (إن تقرب منی عبدی) یہاں اصل (من) کا اتیان ہے لیکن (إلی) کا استعمال معنائے انتہاء کا فائدہ دیتا ہے لہذا یہ ابلغ ہے۔(وإذا تقرب إلی) کشمیہنی کے نسخہ میں اور اسماعیلی اور طیالسی کے ہاں(منی) ہے۔(وإذا أتانی یمشی الخ) روایتِ طیالسی میں(وإذا أتانی الخ) واقع نہیں، ابن بطال کہتے ہیں اللہ تعالی نے اپنے آپ کا یہ وصف کیا کہ وہ اپنے بندے کے قریب ہوتا ہے اور بندے کا اپنی طرف تقرب کے ساتھ وصف بیان کیا اور اسے اتیان و ہرولہ کے ساتھ متصف کیا اور یہ سب حقیقت ومجاز (دونوں) کو محتمل ہے تو حقیقت پر اسے محمول کرنا قطعِ مسافات اور اجسام کے تدانی (یعنی باہم قرب) کو مقتضی ہے اور یہ اللہ تعالی کے حق میں محال ہے، تو جب حقیقت یہاں محال ہے تو مجاز متعین ہوا کلامِ عرب میں اسکے مشہور اور عام استعمال کی وجہ سے تو عبد کا اللہ تعالیٰ کی طرف ذراعا وصف اور اسکا اتیان ومشی اپنی طاعت پر اس کی اِثابت اور اپنی رحمت سے اسکے تقرب سے عبارت ہے تو: (أتیته هرولة) کا معنی ہوا: (أتاهُ ثوابی مُسْرِعاً)(یعنی میرا ثواب اسے سرعت سے ملا) (یہاں محشی لکھتے ہیں واجب یہ ہے کہ اس سب کا حقیقت پر اللہ تعالی کیلئے اثبات کیا جائے اس طور جو اللہ کی ذات کے لائق ہو اور اس کی صور و کیفیات کی کھوج نہ لگائی جائے تو ہم ایمان رکھتے ہیں اس سب کے ساتھ جو اللہ سے اس کی صفات کی بابت وارد ہے اللہ کی مراد کے مطابق، اسی طرح جو رسول اکرم سے اس ضمن میں وارد ہے رسول اللہ کی مراد کے مطابق تو ہم بندے سے اللہ کے دنو اور قرب کو مانتے ہیں اس کے آسمانوں کے اوپر علو کے باوجود اور اسکی حقیقت کو اللہ سبحانہ کے عالم کی طرف سونپتے ہیں کیونکہ ہماری عقول اسکے ادراک سے قاصر ہیں بلکہ محوِ حیرت ہیں تو اسکے اور اسکے امثال میں واجب اس پر ایمان لانا اور بلاتمثیل وتشبیہ اس کا اثبات کرنا ہے اور اللہ تعالیٰ کی ہر شئ میں اسکی خلق سے مشابہت سے تنزیہہ کرنا کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنے آپکا اور اپنی صفات کا اعلم ہے کسی کیلئے روا نہیں کہ اپنی فہمِ ناقص کی وجہ سے اس کی تعطیل کرے)

(راقم محشی کے اس تبصرہ پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اگر ہم پر اس قسم کے کل مباحث میں ہمیشہ توقف وتفویض کی روش اختیار کریں گے تو پڑھے لکھے غیر مسلموں کے سامنے گویا اسلام کو پیچیدہ دین اور معمہ بنا کر پیش کریں گے جس کی کثیر اشیاء سے ہم بھی واقف نہیں اور نہ ان کی تشریح کر سکتے ہیں لہذا تقریبِ اَفہام کیلئے اس طرح کی تاویلات میں کوئی حرج نہیں، ہاں قطعیت کے ساتھ یہی متعین نہیں کر سکتے، اگر ہر مسئلہ میں خاموش رہیں تو دوسروں کو کیسے مطمئن کر سکتے ہیں)

طبری سے منقول ہے کہ قلیل طاعت کو شبر کے ساتھ اور دوگنی چوگنی عزت و کرامت اور ثواب کو ذراع کے ساتھ ممثل کیا تو اسے اپنی مبلغِ کرامت کی دلیل بنایا ان کیلئے جو اس کی اطاعت پر مدمن (یعنی عادی) ہوں اور باور کرایا کہ اس کے عمل کا اسکے لئے ثواب اسکے عمل سے بڑھ کر ہے، ابن تین لکھتے ہیں یہاں قرب اس آیت میں مذکور کی نظیر پر ہے: (فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى)[النجم: ۹] تو اس سے مراد قربِ رتبہ اور توفیرِ کرامت ہے اور ہرولہ عبد سے اللہ کی رضا، اس کی طرف سرعتِ رحمت اور تضعیفِ اجر کا کنایہ ہے، کہتے ہیں ہرولہ تیز رفتاری سے چلنے کو کہتے ہیں، صاحب المشارق کہتے ہیں حدیث میں مذکور سے مراد اللہ تعالی کی بندے کیلئے توبہ کی سرعتِ قبولیت یا اپنی اطاعت کی تیسیر اور اس پر اسکی تقویت اور اسکی تمام ہدایت وتوفیق ہے اور اللہ ہی اس کی مراد کا اعلم ہے!

راغب کہتے ہیں بندے کا اللہ سے قرب ان کثیر صفات کے ساتھ اتصاف ہے جن کی بابت صحیح ہے کہ اللہ کو ان کے ساتھ موصوف کیا جائے اگرچہ اس حد پرنہیں جو اللہ کے شایانِ شان ہے جیسے حکمت، علم، حلم اور رحمت وغیرہا اور یہ سب جہل، طیش اور غضب وغیرہا معنوی قاذورات (یعنی گندگیوں) کے ازالہ سے حاصل ہوتا ہے طاقتِ بشر کے بقدر اور یہ روحانی قرب ہے نہ کہ بدنی اور یہی قولہ: (إذا تقرب العبد منی شبرا الخ) سے مراد ہے۔

شاہ ولی اللہ (یرویه عن ربه) کے بارہ میں لکھتے ہیں تو کلام اللہ مروی اور نبی پاک کی زبان کے ساتھ مذکور ہے۔

- 7537حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ عَنْ يَحْيَى عَنِ التَّيْمِيِّ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ رُبَّمَا ذَكَرَ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ إِذَا تَقَرَّبَ الْعَبْدُ مِنِّي شِبْرًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ ذِرَاعًا وَإِذَا تَقَرَّبَ مِنِّي ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ بَاعًا أَوْ بُوعًا .

طرفاه 7405، - 7505 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

7537م -وَقَالَ مُعْتَمِرٌ سَمِعْتُ أَبِي سَمِعْتُ أَنَسًا عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ يَرْوِيهِ عَنْ رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ

یحی سے قطان اور تیمی سے مراد سلیمان بن طرخان ہیں۔ (ربما ذکر النبی ﷺ قال إذا تقرب الخ) سب کے ہاں یہی ہے اس میں اللہ سے روایت (کا ذکر موجود) نہیں، اسماعیلی نے بھی محمد بن خلاد عن قطان سے یہی نقل کیا اسے انہوں نے محمد بن ابو بکر مقدمی عن یحی سے روایت کرتے ہوئے (عن أبی هريرة ذكر النبی ﷺ قال قال الله عزوجل) کے الفاظ ذکر کئے، مسلم نے بھی محمد بن بشار حدثنا یحی وھو ابن سعید و ابن ابی عدی کلاھما عن سلیمان سے (عن أبی هريرة عن النبی ﷺ قال قال الله) کے الفاظ سے تخریج کیا۔

(أو بوعا) اس میں شک کے ساتھ ہے اسی طرح مسلم اور اسماعیلی کی روایتوں میں بھی، باب (ويحذر كم الله نفسه) میں بغیر شک کے ابو صالح عن ابو ہریرہ کی روایت سے گزری وہاں یہ الفاظ تھے: (عن أبی هريرة قال قال النبی ﷺ يقول الله أنا عند ظن عبدی بی) تو یہی حدیث ذکر کی، ہرولہ کا ذکر ابو ذر کی حدیث میں بھی ہے جس کے شروع میں ہے: (يقول الله تعالى من عمل حسنة فجزاؤه عَشرُ أمثالها) آگے کہا: (وَمَنْ تَقَرَّبَ إليه شبرا) آخر میں ہے: (ومن أتانی يمشی أَتَيتُهُ هَرُوَلة ومن أتانی بقراب الأرض خطيئة لم يشرك بی شيئا جَعَلْتُهَا له مغفرة) (یعنی اگر زمین بھر کر کسی کے گناہ بھی ہوں بشرطے کہ ان میں شرک نہیں تو اگر یہ میری بارگاہ میں آئے تو اسے معاف کردوں) اسے مسلم نے تخریج کیا، خطابی کہتے ہیں باع معروف ہے اور وہ (قدر مَدِّ اليدين) ہے (یعنی بازو پھیلانے جتنی مقدار) جہاں تک بوع تو وہ (باع يبوع) کا مصدر ہے! کہتے ہیں محتمل ہے کہ باء کی پیش کے ساتھ ہو، باع کی جمع جیسے دار/ دُور، نووی نے غرابت کا مظاہرہ کیا جب کہا باع، بَوع اور بُوع سب ہم معنی ہیں تو اگر ان کی مراد وہ جو خطابی نے کہا تو فبہا وگرنہ کسی نے تصریح نہیں کی کہ بوع اور باع ہم معنی ہیں بقول باجی باع (طول ذراعَي الإنسان و عَضُدَيْهِ وعرض صدره) (یعنی انسان کے دونوں بازو اگر پھیلے ہوں تو جو سینے سمیت اس کی چوڑائی بنتی ہے) اور یہ چار گز کی مقدار ہے اور حیوانات کی نسبت ان کی چاروں ٹانگوں کے قدم بھرنے جتنی مقدار! مسلم نے اپنی مذکورہ

روایت میں یہ زیادت بھی کی: (وإذا أتاني يمشى أتيته هرولة) ابن ابوعدی کی سلیمان تیمی سے روایت میں اسماعیلی کے ہاں ہے:(و إذا تقرب منى بوعا أتيته هرولة)۔

(وقال معتمر) ابن سلیمان تیمی مذکور، اس تعلیق کے ساتھ حدیثِ قدسی ہونے کی تصریح کا بیان ہے اسے مسلم وغیرہ نے معتمر کی روایت سے موصول کیا آگے اس کا ذکر ہوگا۔(عن أبى هريرة عن ربه) ابوذر کی سرخسی اور کشمیہنی سے روایتِ جامع بخاری میں(عن النبى) کا واسطہ ساقط ہوا، مستملی اور باقیوں کے ہاں یہ ثابت ہے، عیاض اصیلی سے ناقل ہیں کہ فربری کی کتاب میں(عن النبى) مذکور نہیں، عبدوس نے اسے ملحق کر دیا، بقول ابن حجر مسلم کی محمد بن عبد الاعلی عن معتمر سے روایت میں یہ ثابت ہے، اسکا سیاق نقل نہیں کیا بلکہ محمد بن بشار کی روایت پر اسکا احالہ کر دیا، اسے اسماعیلی نے قاسم بن زکریا عن محمد بن عبد الاعلی سے نقل کیا اور اسکے سیاق میں کہا: (عن أبيه حدثني أنس أن أبا هريرة حدثه عن النبى ﷺ أنه حدثه عن ربه تبارك تعالىٰ) اسے ابونعیم نے اسحاق بن ابراہیم الشہید حدثنا المعتمر عن ابیہ عن انس عن ابی ہریرۃ (قال قال رسول الله فيما يروى عن ربه عز وجل) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا، صحیح ابن حبان میں حسن بن سفیان حدثنا محمد بن المتوکل العسقلانی حدثنا معتمر بن سلیمان حدثنی ابی اخبرنی انس بن مالک عن ابی ہریرۃ (قال قال رسول الله ﷺ قال الله عز وجل) کے الفاظ سے نقل کیا اور اس میں بغیر شک کے (باعا) ہے اس کے آخر میں ہے : (أتيته هرولة) یہ زیادت بھی کی : (و إنْ هَرْوَلَ سَعَيْتُ إليه والله أَسْرَعُ بالمغفرة) (اسرع بالمغفرت سے ان بطال وغیرہ کی ذکر کردہ تاویل کی تائید ہوئی) برقانی اپنی مستخرج میں حسن بن سفیان کے طریق سے اسکی تخریج کے بعد لکھتے ہیں یہ زیادت میں نے ان کے غیر کی حدیث میں نہیں پائی یعنی محمد بن متوکل اور وہ صدوق عارف بالحدیث ہیں البتہ ان کے ہاں غرائب واَفراد ہیں اور یہ ابوداود کے سنن میں شیوخ میں سے ہیں، اس کے معنی کی بابت قول جوگزرا

خطابی کہتے ہیں ثواب کی مضاعفت کے بارہ میں کہا جاتا ہے (یعنی بطورِ محاورہ) : (مَنْ أَقبَلَ نَحْوَ آخَرَ قَدْرَ شِبْرٍ فاستقبله بقدر ذراع) (یعنی جو بالشت بھر دوسرے کی طرف آگے بڑھا اس نے باز و بھر آگے بڑھ کر اسکا استقبال کیا) کہتے ہیں یہ معنی ہونا بھی محتمل ہے کہ اسے ایسے اعمال کی توفیق دیتا ہے جو اسے اللہ سے قریب کرنے والے ہوں، کرمانی کہتے ہیں جب ان اشیاء کے اللہ کے حق میں استحالت پر براہین قائم ہیں تو یہ معنی کرنا واجب ہے کہ جو میری طرف قلیل طاعت (یعنی عمل) کے ساتھ متقرب ہوا میں اسے ثوابِ کثیر کے ساتھ مجازات دوں گا اور جتنا وہ طاعت میں بڑھے گا میں ثواب میں زیادت کروں گا اور اگر اسکے اتیان بالطاعت کی کیفیت بطریق الثانی ہے تو میرے اتیان بالثواب کی کیفیت بطریق الاسراع ہے! حاصل یہ کہ ثواب کیف وکم کے لحاظ سے عمل پر راجح ہے اور قرب و ہرولہ کے الفاظ علی سبیل المشاکلت مجاز ہیں یا یہ استعارہ ہے یا اسکے لوازم مراد ہیں۔

- 7538حَدَّثَنَا آدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زِيَادٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ يَرْوِيهِ عَنْ رَبِّكُمْ قَالَ لِكُلِّ عَمَلٍ كَفَّارَةٌ وَالصَّوْمُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ وَلَخُلُوفُ فَمِ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ رِيحِ الْمِسْكِ .

أطرافه 1894، 1904، 5927، - 7492 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

محمد بن زیاد سے مراد جمحی ہیں۔(والصوم لی الخ) محمد بن جعفر یعنی غندر کی روایت میں یہ الفاظ ہیں:(لكل عمل كفارة إلا الصوم فإنه لی ا لخ) اسے احمد نے ان سے نقل کیا اور اسماعیلی نے اسے غندر، علی بن ابو الجعد اور عبد الرحمٰن بن مہدی عن شعبہ کے طرق سے (لكل عمل كفارة) کے لفظ سے نقل کیا، کتاب الصیام میں اسکی شرح گزری۔

علامہ انور (لكل عمل كفارة والصوم لی الخ)مصنف نے لفظِ عملٌ کو مدنظر رکھا اور یہ لفظ بخاری نے صرف اسی جگہ ہی تخریج کیا ہے تو اس کے بیانِ معنی کے وقت اسے پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔

- 7539حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ وَقَالَ لِي خَلِيفَةُ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ عَنْ سَعِيدٍ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فِيمَا يَرْوِيهِ عَنْ رَبِّهِ قَالَ لَا يَنْبَغِي لِعَبْدٍ أَنْ يَقُولَ إِنَّهُ خَيْرٌ مِنْ يُونُسَ بْنِ مَتَّى وَنَسَبَهُ إِلَى أَبِيهِ .

أطرافه 3395، 3413، - 4630 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۵،ص: ۱۰۵)

ابو عالیہ کا نام رفیع ریاحی ہے، سعید سے مراد ابن ابو عروبہ ہیں، سیاق سعید کا ہے یہ احادیث الانبیاء کے باب (ترجمة یونس) میں حفص بن عمر سے یہاں مذکور سند کے ساتھ گزری اور نبی اکرم سے اسکے الفاظ ہیں:(ما ینبغی لعبد) الخ اسے تفسیر سورۃ انعام میں عبد الرحمٰن بن مہدی عن شعبہ سے بھی اسی طرح نقل کیا اور اس میں ابن عباس سے تصریحِ تحدیث کی، اس میں ہے:(عن أبی العالية حدثنی ابن عم نبیكم يعنی ابن عباس) ابو داود حفص بن عمر عن شعبہ سے اسکی تخریج کے بعد لکھتے ہیں قتادہ نے ابو عالیہ سے صرف تین احادیث ہی سنی ہیں۔ایک جگہ چار لکھا۔اور یہ ان میں سے ایک ہے بقول ابن حجر اسے مسلم نے محمد بن جعفر غندر عن شعبہ عن قتادہ سے (سمعت أبا العالية) کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے اسماعیلی نے بھی عبد الرحمٰن بن مہدی عن شعبہ سے اسے نقل کیا، شعبہ سے اسکے کسی طریق میں (عن ربہ) یا(عن الله)نہیں دیکھا تفسیر سورۃ انبیاء کے آخر میں ابن مسعود اور ابو ہریرہ سے بھی اسی طرح گزری، اس میں بھی(عن ربه) مذکور نہیں ابن تین نے داودی سے نقل کیا کہ اکثر طرق میں(فيما يروی عن ربه) موجود نہیں تو اگر یہ محفوظ ہے تو یہ الفاظ نبی اکرم کے سوا کسی اور کے ہیں اور اسی پر کلام منقول ہے جیسا کہ احادیث الانبیاء میں گزری اور یہ وارد ہے چاہے روایت میں(عن ربه) ہو یا نہ ہو بخلاف اس کے جس کی ان کی کلام موہم ہے۔

- 7540حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي سُرَيْجٍ أَخْبَرَنَا شَبَابَةُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ قُرَّةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُغَفَّلٍ الْمُزَنِيِّ قَالَ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ الْفَتْحِ عَلَى نَاقَةٍ لَهُ يَقْرَأُ سُورَةَ الْفَتْحِ أَوْ مِنْ سُورَةِ الْفَتْحِ قَالَ فَرَجَّعَ فِيهَا قَالَ ثُمَّ قَرَأَ مُعَاوِيَةُ يَحْكِي قِرَاءَةَ ابْنِ مُغَفَّلٍ وَقَالَ لَوْلَا أَنْ يَجْتَمِعَ النَّاسُ عَلَيْكُمْ لَرَجَّعْتُ كَمَا رَجَّعَ ابْنُ مُغَفَّلٍ يَحْكِي النَّبِيَّ ﷺ فَقُلْتُ لِمُعَاوِيَةَ كَيْفَ كَانَ تَرْجِيعُهُ؟ قَالَ آ آ آ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ .

أطرافه 4281، 4835، 5034، - 5047 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۶،ص:۳۰۹)

(أحمد بن أبی سریج) یہ احمد بن عمر ہیں بعض نے کہا یہ ابو سریج کا نام ہے اور بعض کے مطابق ابو سریج احمد کے دادا تھے،

احمد کی کنیت ابوجعفر تھی۔ (عبدالله بن مغفل) حجاج بن منہال کی شعبہ سے روایت میں (أخبرنی أبو إیاس) ہے، یہ معاویہ بن قرۃ ہیں، اس میں ہے: (سمعت عبد الله بن المغفل) یہ فضائل القرآن میں گزری۔ (أو من سورة الخ) حجاج کے ہاں بغیر شک کے (سورة الفتح) ہے۔ (فرجع الصوت) تشدیدِ جیم کے ساتھ، ای (رَدَّدَ الصوت فی الحلق والجهر بالقول مکرراً بعد خفائه) (یعنی حلق میں آواز دہرانا اور پہلے مدھم اور پھر آواز کو بلند کرنا) آدم عن شعبہ کی روایت میں ہے: (وهو یقرأ سورة الفتح أو من سورة الفتح قراءةً لَیِّنَةً یُرَجِّعُ فیها) اسے بھی فضائل القرآن میں نقل کیا۔

(ثم قرأ معاویة) یعنی ابن قرہ۔ (یحکی قراءة الخ) یہ شعبہ کی کلام ہے، اس کا ظاہر یہ ہے کہ معاویہ نے ترجیع کے ساتھ قراءت کی، مسلم بن ابراہیم کی تفسیر سورۃ الفتح میں گزری شعبہ سے روایت میں سے تھا: (قال معاویة لو شئت أن أحکی لکم قراءته لفعلت) غزوۃ الفتح میں ابو ولید عن شعبہ سے روایت میں تھا اگر میرے گرد لوگ اکٹھے نہ ہو جانے کا خدشہ ہوتا تو میں بھی ترجیع کرتا جیسے انہوں نے کی، اس کا ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے ایسا نہ کیا اور یہی معتمد ہے، اول کو اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ بغیر ترجیع کے قراءت کی، اس کی دلیل آخر میں ان کا پوچھنا: (کیف کان ترجیعه) اسماعیلی نے اسے ایک اور طریق کے ساتھ شعبہ سے نقل کرتے ہوئے یہ الفاظ ذکر کئے: (قال معاویة لولا أن أخشی أن یجتمع علیکم الناس لَحَکَیْتُ لکم عن عبدالله بن مغفل ما حکی عن رسول الله ﷺ) ابن بطال کہتے ہیں اس حدیث سے ترجیع اور یعنی دلوں کے لئے حسنِ صوت سے آراستہ اَلحانِ ملذذہ کے ساتھ قراءت کا جواز ثابت ہوا، (لولا أن یجتمع الناس) میں اشارہ ہے کہ ترجیع کے ساتھ تلاوتِ قرآن لوگوں کے نفوس کو اصغاء کی طرف لگاتی ہے اور انہیں اس طرف مائل کرتی ہے، ان کے قول (آآآ) یعنی ہمزہ کی مد اور سکون کے ساتھ، میں دلالت ہے کہ نبی اکرم اپنی قراءت میں مد و وقف کی مراعات کرتے تھے اھ، اس سب کی شرح فضائل القرآن کے باب (الترجیع) میں گزری، قرطبی کہتے ہیں محتمل ہے کہ یہ هَزِّ راحلة (یعنی سواری کے ہلنے) کے وقت پیدا ہونے والی آواز کی حکایت ہو جیسے عموماً جانور کی نقل وحرکت کی وجہ سے سوار اگر بلند آواز سے کچھ گائے یا پڑھے تو اسکی آواز میں لرزش سی پیدا ہو جاتی ہے، ابن بطال کہتے ہیں ابن مغفل کی اس حدیث کو اس باب میں داخل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ آپ قرآن کو اپنے رب سے روایت کرتے ہیں، یہی کہا بقول کرمانی اللہ تعالی سے روایت اعم ہے کہ قرآن ہو یا اس کا غیر، بلاواسطہ اور بالواسطہ، اگرچہ متبادر یہ ہے کہ جو بلاواسطہ ہو۔

شاہ ولی اللہ (فرجع فیها الخ) کی بابت لکھتے ہیں تو قراءت میں ترجیع داخل ہوتی ہے اور یہ قراءت کی صفات میں سے ہے۔

51 - باب مَا یَجُوزُ مِنْ تَفْسِیرِ التَّوْرَاةِ وَغَیْرِهَا مِنْ کُتُبِ اللّٰهِ بِالْعَرَبِیَّةِ وَغَیْرِهَا

(کسی بھی زبان میں قرآن کی تفسیر لکھنا جائز ہے)

لِقَوْلِ اللّٰهِ تَعَالیٰ ﴿ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِنْ کُنتُمْ صَادِقِینَ ﴾. (کیونکہ قرآن میں یہودیوں سے کہا اگر سچے ہو تو تورات لاکر سناؤ، ظاہر ہے عربوں کو عربی میں سنانے کو کہا)۔

علامہ انور باب (ما یجوز من تفسیر التوراة الخ) کے تحت لکھتے ہیں تو قراءت اللہ تعالی کی طرف سے ہے اور اس

کی تفسیر افعالِ عباد میں سے ہے اسی طرح کتابت بھی تو کیا کوئی عاقل کہہ سکتا ہے کہ کتابت، تلاوت اور ان کے امثال اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں؟ لہذا وارد، مورد فعلِ عبد اور اللہ کی صفت کے مابین تفرقہ کرنا ضروری ہے، حنابلہ سے منسوب اس قول سے تعجب ہے کہ دفتین (یعنی مجلد قران) کے مابین جو ہے وہ بھی قدیم ہے۔

- 7541وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ أَخْبَرَنِي أَبُو سُفْيَانَ بْنُ حَرْبٍ أَنَّ هِرَقْلَ دَعَا تَرْجُمَانَهُ ثُمَّ دَعَا بِكِتَابِ النَّبِيِّ ﷺ فَقَرَأَهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مِنْ مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى هِرَقْلَ وَ ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ﴾ الآيَةَ .

أطرافه 7، 51، 2681، 2804، 2941، 2978، 3174، 4553، 5980، 6260، 7196

(یعنی نبی پاک نے ہرقل کو خط میں لکھا اے اہلِ کتاب آؤ ہمارے تمہارے درمیان ایک کلمہ سواء کی طرف)۔

غیرِ ابوذر کے ہاں (التوراة) کے بعد (وغیرها من کتب الله) ہے اور یہ عطفِ عام علی خاص سے ہے۔ (بالعربية وغيرها) یعنی دیگر لغات سے، نسخہِ کشمیہنی میں ہے: (بالعبرانية وغيرها) دونوں قابلِ توجیہ ہیں اللہ نے حکم دیا کہ عربوں پر اس کی قراءت کی جائے اور وہ عبرانی سے واقف نہ تھے تو اس کا قضیہ عربی کے ساتھ اس کی تعبیر کرنا ہے۔

(وقال ابن عباس) یہ ان کی طویل حدیث کا ایک طرف ہے جو بدء الوحی میں موصولا گزری اور کئی اور جگہ بھی، اس کی شرح بدء الوحی اور تفسیر آل عمران میں گزری، اس سے وجہِ دلالت یہ ہے کہ نبی اکرم نے ہرقل کو خط عربی زبان میں لکھا تھا جب کہ اس کی زبان رومی تھی تو اس میں اِشعار ہے کہ اس نے اس خط کے مندرجات سے آگاہی پانے کے ضمن میں ترجمان پر اعتماد کیا، بخاری نے خلق افعال العباد میں قصہِ ہرقل سے اپنے اس مطلوب کے لئے استدلال کیا ہے کہ قراءت فعلِ قاری ہے چنانچہ لکھتے ہیں نبی اکرم نے قیصر کو خط میں لکھا: (بسم الله الرحمن الرحيم) اور ترجمان نے یہ عبارت قیصر اور اس کے اصحاب پر پڑھی اور قراءتِ کفار بارے شک نہیں کہ یہ ان کے اعمال ہیں، جہاں تک مقروء ہے تو یہ اللہ کی کلام ہے جو مخلوق نہیں اور جو اصواتِ کفار اور ندائے مشرکین کے ساتھ قسم اٹھائے تو اس پر یمین منعقد نہ ہوگی بخلاف اس کے جس نے قرآن کے ساتھ قسم کھائی۔

شاہ ولی اللہ (دعا ترجمانه الخ) کی بابت لکھتے ہیں تو کلام (یعنی کلام الٰہی) مفسر و مترجم ہو سکتی ہے۔

- 7542حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عُمَرَ أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ كَانَ أَهْلُ الْكِتَابِ يَقْرَءُونَ التَّوْرَاةَ بِالْعِبْرَانِيَّةِ وَيُفَسِّرُونَهَا بِالْعَرَبِيَّةِ لأَهْلِ الإِسْلاَمِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لاَ تُصَدِّقُوا أَهْلَ الْكِتَابِ وَلاَ تُكَذِّبُوهُمْ وَ ﴿ قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ ﴾ الآيَةَ .

طرفاه 4485، - 7362 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

اسے اسی اسناد کے ساتھ تفسیر البقرۃ میں ذکر کیا تھا اس طرح کتاب الاعتصام کے باب (لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء) میں اور اس جگہ بھی اور یہ بخاری کے نوادر میں سے ہے کیونکہ عام طور پر وہ دو جگہ بھی ایک حدیث ایک سند کے ساتھ نقل نہیں

کرتے چہ جائے کہ تین جگہ ایک ہی سیاق کے ساتھ ایسا کریں بلکہ اگر ایسا کریں تو متن میں اختصار، اقتصار اور بالتمام اور سند میں وصل و تعلیق کے ساتھ سب اوجہ سے تصرف کر لیتے ہیں، اسی طرح رواۃ میں تصرف کر لیتے ہیں بایں طور کہ ایک راوی کی بجائے دوسرے کا سیاق ذکر کریں تو اس کے بحسب علی الاطلاق وہ حدیث مکرر نہیں ہوتی (یعنی سوفی صد) لہذا یہاں جو واقع ہوا وہ نادر مثال ہے، اکثر وہاں اس کا وقوع ہوتا ہے جہاں متن قصیر اور سند فرد ہو، اس کے بعض مباحث تفسیر سورہ البقرۃ میں گزر چکے ہیں بقول ابن بطال اس حدیث کے ساتھ ان حضرات نے استدلال کیا جو کہتے ہیں کہ فارسی میں قراءتِ قرآن جائز ہے، اس کی تائید اس امر سے کی کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت نوحؑ جیسے انبیاء جو عرب نہ تھے، کی باتوں کو بلسانِ قرآن نقل کیا جو عربی مبین ہے اور اس فرمانِ خداوندی کے ساتھ: (لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ)[الأنعام : ۱۹] اور انذار اسی زبان میں ہوتا ہے جسے وہ سمجھتے ہوں تو ہر زبان والوں کی قراءت انہی کی زبان میں ہوگی تاکہ انذار واقع ہو! کہتے ہیں مانعین نے جواب دیا کہ انبیاء کرام نے نہیں نطق کیا مگر اس کے ساتھ جو اللہ نے ان سے قرآن میں ذکر کیا، یہ تسلیم لیکن جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے قول کو عربی زبان میں نقل کرے پھر ہم اس کی تلاوت کے ساتھ تعبد کریں، پھر ابن بطال نے اس بارہ میں اختلاف کا ذکر کیا کہ آیا اس کی نماز مجزئ ہوگی جس نے فارسی میں قراءت کر دی اور بعض کی رائے ذکر کی کہ عجز نہ کہ امکان کے وقت اس کا جواز ہے، عمومی بات کی اور طویل بحث کی، بظاہر تفصیل مدنظر رکھنا ہوگی تو اگر قاری بزبانِ عربی تلاوت پر قادر ہے تو اس کے لئے اس سے عدول جائز نہیں اور نہ اس کی نماز ہوگی اور اگر عاجز ہے اور اگر چہ خارج از نماز ہو تو اپنی زبان میں (یعنی ترجمہ کی) تلاوت کرنا ممتنع نہیں کیونکہ وہ معذور ہے اور اسے ضروری اوامر نواہی سے آگاہ ہونے کی ضرورت ہے اور اگر نماز کے اندر ہے تو شارع نے اس صورت میں اس کے لئے ایک بدل تجویز کیا ہے اور وہ ہے ذکر (وتسبیح) اور کوئی مسلمان ایسا نہیں جو کسی بھی کلمۂ ذکر سے ناآشنا ہو، تو اس صورت میں کوئی بھی عربی زبان میں کلمۂ ذکر بار بار پڑھ سکتا ہے تو یہ اس وقت تک مجزئ ہوگا جب تک وہ قرآن سیکھ نہیں لیتا، اس پر جو اسلام میں داخل ہوا یا اسلام قبول کرنا چاہا تو اس پر قرآن پڑھا گیا مگر ابھی وہ اس کی فہم کے قابل نہیں تو کوئی حرج نہیں کہ اسے ترجمہ کر کے سنا دیا جائے تاکہ اس کے احکام کی معرفت کر سکے اور تاکہ اس پر حجت قائم ہو تاکہ اس میں داخل ہو سکے

جہاں تک اس مسئلہ کے لئے اس حدیث سے استدلال اور وہ آپ کا قول: (إذا حدثكم أهل الكتاب) تو اگر چہ اس کا ظاہر یہ ہے کہ ایسا وہ اپنی زبان میں کریں لیکن یہ احتمال بھی ہے کہ عربی زبان میں مراد ہو لہذا یہ دلالت میں نص نہ ہوگی پھر اس باب میں اس حدیث کے ایراد سے مراد وہ نہیں جس کے ساتھ ابن بطال متشاغل ہوئے بلکہ مراد۔ جیسا کہ بیہقی نے کہا۔ یہ کہ اس میں دلیل ہے کہ اہل کتاب اگر اپنی کتاب کی عربی زبان میں تشریح کرنے کے ضمن میں صدق سے کام لیں تو یہ اس میں سے ہوگا جو علی طریق التعبیر ان پر نازل کیا گیا اور اللہ کی کلام واحد ہے جو اختلافِ لغات کے ساتھ مختلف نہیں ہوتی (یہاں محشی اختلافی نوٹ لکھتے ہیں کہ اللہ کی کلام متعدد ہے واحد نہیں تو تورات انجیل نہیں اور وہ قرآن نہیں جیسا کہ اشاعرہ کا مذہب ہے چنانچہ ان کے نزدیک سب منزل کلام اللہ ایک ہی معنی میں ہے اور امر عینِ نہی، خبر اور استفہام ہے! حق یہ ہے کہ اللہ کی کلام متنوع ہے تو اللہ کی حضرت آدمؑ کے لئے کلام حضرت موسیٰؑ اور حضرت محمدؐ کے لئے کلام کا غیر ہے اور تورات غیرِ انجیل اور غیرِ قرآن ہے لیکن حقیقۃً سبھی کلام اللہ ہیں اگر چہ کسی بھی زبان میں اس کی تلاوت کی جائے تو متلو اللہ کی کلام ہے جس کے ساتھ اس نے تکلم کیا اور اپنے رسول پر اسے نازل کیا)

تو جس بھی زبان میں پڑھی جائے وہ کلام اللہ ہے! پھر مجاہد سے آیت: (لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغ) میں نقل کیا کہ یعنی: (ومَنْ أسْلَمَ من العجم وغيرهم) (یعنی صرف آپ کے اہلِ زمانہ مراد نہ تھے بلکہ سب جو مسلمان ہوئے اور ہوں گے) بقول بیہقی جو عربی زبان سے واقف نہیں تو اگر اسے اس کا معنی اس کی زبان میں پہنچا تو یہی اس کی نسبت سے نذیر ہے، اس آیت پر تین ابواب قبل بحث گزری ہے۔

- 7543حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ أُتِيَ النَّبِيُّ ﷺ بِرَجُلٍ وَامْرَأَةٍ مِنَ الْيَهُودِ قَدْ زَنَيَا فَقَالَ لِلْيَهُودِ مَا تَصْنَعُونَ بِهِمَا قَالُوا نُسَخِّمُ وُجُوهَهُمَا وَنُخْزِيهِمَا قَالَ ﴿ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ فَجَاءُوا فَقَالُوا لِرَجُلٍ مِمَّنْ يَرْضَوْنَ يَا أَعْوَرُ اقْرَأْ فَقَرَأَ حَتَّى انْتَهَى عَلَى مَوْضِعٍ مِنْهَا فَوَضَعَ يَدَهُ عَلَيْهِ . قَالَ ارْفَعْ يَدَكَ فَرَفَعَ يَدَهُ فَإِذَا فِيهِ آيَةُ الرَّجْمِ تَلُوحُ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّ عَلَيْهِمَا الرَّجْمَ . وَلَكِنَّا نُكَاتِمُهُ بَيْنَنَا فَأَمَرَ بِهِمَا فَرُجِمَا فَرَأَيْتُهُ يُجَانِئُ عَلَيْهَا الْحِجَارَةَ .

أطرافه 1329، 3635، 4556، 6819، 6841، - 7332 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

کتاب الحدود میں اس کی شرح گزری سند میں اسماعیل سے ابن ابراہیم بن مقسم المعروف بابن علیہ اور ایوب سے مراد سختیانی ہیں۔ (يا أعور) نسخۂ کشمیہنی میں (یا) کے بغیر ہے تب یہ مجرور بالفتحہ ہے رجل کی صفت ، (يده عليها) یعنی آیتِ رجم پر! کشمیہنی کے ہاں (عليه) ہے ای (على الموضع) ۔ (قال ارفع يدك) قائل کو مبہم رکھا پہلے گزرا کہ یہ عبداللہ بن سلام تھے اور جس نے ہاتھ رکھا وہ عبداللہ بن صوریا تھا۔ (نتكاتمه) ضمیر کا مرجع رجم ہے کشمیہنی کے ہاں ضمیر مونث ہے ای (الآية)۔

- 52 باب قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ الْمَاهِرُ بِالْقُرْآنِ مَعَ الْكِرَامِ الْبَرَرَةِ
(قرآن کا ماہر معزز فرشتوں کا ساتھی ہے)

وَ زَيِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ (ایک فرمانِ نبوی: قرآن کو اپنے آوازوں کے ساتھ مزین کرو)

(الماهر) یعنی حاذق، یہاں مراد جودتِ تلاوت ہے حسنِ حفظ کے ساتھ۔ (مع سفرة الكرام الخ) ابوذر کی غیرِ کشمیہنی سے نقلِ صحیح میں یہی عبارت ہے، انہوں نے (مع السفرة) کہا اکثر کے ہاں بھی یہی ہے اول موصوف کی اپنی صفت کی طرف اضافت سے ہے، سفرۃ کتبہ ہیں، سافر کی جمع، کاتب کا ہم وزن و معنی ، اور یہاں ان سے مراد جو لوحِ محفوظ سے اسے نقل کرتے ہیں تو کرام کے ساتھ ان کا وصف کیا گیا (المكرمين عند الله) اور بررۃ مطیع اور گناہوں سے مطہر، اصلِ حدیث کتاب التفسیر میں مسندا گزری ہے لیکن ان الفاظ کے ساتھ: (مثل الذى يقرأ القرآن وهو حافظٌ له من السفرة الكرام البررة) اسے مسلم نے بھی زرارہ بن ابواوفی عن سعد بن ہشام عن عائشہ سے ان الفاظ کے ساتھ مرفوعاً تخریج کیا: (الماهر بالقرآن مع السفرة الكرام البررة) بقول قرطبی ماہر حاذق ہے اس کا اصل (الحذق بالسباحة) (یعنی تیراکی کا ماہر) ہے، ہروی نے یہ کہا مہارت بالقرآن سے مراد جودتِ حفظ اور جودتِ تلاوت بغیر اس

میں تردد لاحق ہوئے اس وجہ سے کہ اللہ نے اسے اس پر آسان کیا ہے جیسے فرشتوں پر کیا تو یہ حفظ و درجہ میں انہی کا مثل ہوا۔

(وزینوا القرآن بأصواتکم) یہ ان احادیث میں سے ہے جنہیں بخاری نے معلقا ذکر کیا اور صحیح کی کسی جگہ موصول نہ کیا اسے کتاب خلق افعال العباد میں عبدالرحمٰن بن عوسجہ عن براء سے نقل کیا ہے، اسے احمد، ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ، دارمی، ابن خزیمہ اور ابن حبان نے اسی طریق سے نقل کیا اس باب میں حضرت ابو ہریرہ سے بھی روایت ہے جسے ابن حبان نے نقل کیا اور ابن عباس سے بھی، اسے دارقطنی نے افراد میں حسن سند سے نقل کیا اور عبدالرحمٰن بن عوف سے بھی، اسے بزار نے ضعیف سند کے ساتھ نقل کیا اسی طرح فوائدِ عثمان بن سماک میں موقوفا ابن مسعود سے بھی یہ منقول ہے! ابن بطال کہتے ہیں (زینوا القرآن بأصواتکم) سے مراد مد د ترتیل اور مہارت فی القرآن سے مراد جودتِ حفظ کے ساتھ ساتھ جودتِ تلاوت ہے اس طور کہ نہ اٹکے اور نہ بھول لگے اور اس کی قراء ت اللہ کی تیسیر کے ساتھ سہل ہو جیسے کرام بررہ پر ہوئی، کہتے ہیں شائد بخاری نے احادیثِ باب کے ساتھ اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ماہر بالقرآن وہ جو اسکا حافظ ہے اور اچھی اور بلند آہنگ مطرب آواز سے اسے پڑھتا ہے اس طور کہ سامعین لذت محسوس کرتے ہیں اھ، بخاری کا قصد اس امر کا اثبات ہے کہ تلاوت انسان کا فعل ہے تو اس میں تزیین، تحسین اور تطریب داخل ہیں اور کبھی اس کے اضداد کے ساتھ اس کا وقوع ہوتا ہے اور یہ سب مراد پر دال ہے، اسی طرف ابن منیر نے اشارہ کیا لکھتے ہیں شارح نے ظن کیا کہ بخاری کی غرض یہ بیان کرنا ہے کہ تحسینِ صوت کے ساتھ قراءتِ قرآن جائز ہے، مگر یہ ان کی یہاں غرض نہیں دراصل ان کی غرض تلاوت کی تحسین، ترجیع، خفض، رفع اور احوالِ بشریہ کے ساتھ مقارنت کی طرف اشارہ ہے جیسے حضرت عائشہ کی ایک حدیث میں ہے: (یقرأ القرآن فی حجری و أنا حائض) تو یہ سب ثابت کرتا ہے کہ تلاوت قاری کا فعل ہے اور اس کے ساتھ متصف ہے وہ سب جس کے ساتھ افعال متصف ہوتے ہیں نیز زمانی اور مکانی ظروف کے ساتھ یہ متعلق ہے اھ، اس کی تائید خلق افعال العباد میں حضرت براء کی حدیث: (زینوا القرآن بأصواتکم) کے الفاظ سے ہوتی ہے

اسی طرح حضرت ابو ہریرہ کی معلق حدیث اور حضرت ابو موسی کی حدیث جس میں ہے کہ نبی اکرم نے ان سے فرمایا: (یا أبا موسی لقد أُوتِیتَ مِنْ مَزَامِیرِ آل داؤد) اسے حضرت براء سے بھی نقل کیا، کہتے ہیں کہ ابو موسی کی قرات سنی تو فرمایا: (کأنَّ هذا من أصوات آل داؤد) پھر لکھا اور کوئی شک نہیں کہ آل داؤد کی اصوات و نداء اللہ کی تخلیق ہیں کیونکہ کہا: (وَخَلَقَ کُلَّ شَیْءٍ) پھر حضرت عائشہ کی حدیث نقل کی کہ (الماهر بالقرآن مع السفرة) اور حضرت انس کی حدیث کہ ان سے نبی اکرم کی قراءت کے بارہ میں سوال ہوا تو کہا: (کان یمدُّ مَدًّا) (یعنی الفاظ کو کھینچ کر اور پھیلا کر پڑھا کرتے تھے) اور قطبہ بن مالک کی روایت کہ نبی اکرم نے نمازِ فجر میں ان آیات کی قراءت کی: (وَالنَّخلَ بَاسِقَاتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِیدٌ)[ق: ۷] اور اپنی آواز کو مد کیا پھر لکھا تو نبی اکرم نے تبیین فرمائی کہ خلق کی اصوات اور ان کی قراءت باہم مختلف ہے بعض ان میں سے احسن، ازین، احلیٰ، ارتل اور امہر وغیرہ ہیں (تو اس سے دلیل ملی کہ یہ سب بندوں کے افعال اور مخلوق ہیں)۔

علامہ انور باب (زینوا القرآن بأصواتکم) کی بابت کہتے ہیں تو قرآن اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے اور جو صوت ہے وہ انسان کی طرف سے ہے وہی اس کی تزیین اور عدم تزیین کا متمکن ہے بخلاف کلام اللہ کے جو اس کی صوت کا مورد ہے وہ ان دونوں (

یعنی تزیین وعدم تزیین) سے عالی ومتعالی ہے۔

- 7544حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ حَمْزَةَ حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي حَازِمٍ عَنْ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ مَا أَذِنَ اللهُ لِشَيْءٍ مَا أَذِنَ لِنَبِيٍّ حَسَنِ الصَّوْتِ بِالْقُرْآنِ يَجْهَرُ بِهِ

أطرافه 5023، 5024، - 7482 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

ابن ابو حازم سے مراد عبدالعزیز بن سلمہ بن دینار ہیں ان کے شیخ یزید، ابن الہاد ہیں محمد بن ابراہیم، تیمی ہیں اسکی طرف کتاب التوحید کے باب(و أسِرُّوا قولكم الخ) میں اشارہ گزرا۔

شاہ ولی اللہ (حسن الصوت الخ) کی نسبت سے لکھتے ہیں تو قرآن مصوت بہ، مجہور اور متلو بالالسن ہے (یعنی یہ سب قراءت کی صفات ہیں)۔

- 7545حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يُونُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ وَسَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ وَعَلْقَمَةُ بْنُ وَقَّاصٍ وَعُبَيْدُ اللهِ بْنُ عَبْدِ اللهِ عَنْ حَدِيثِ عَائِشَةَ حِينَ قَالَ لَهَا أَهْلُ الإِفْكِ مَا قَالُوا وَكُلٌّ حَدَّثَنِي طَائِفَةً مِنَ الْحَدِيثِ قَالَتْ فَاضْطَجَعْتُ عَلَى فِرَاشِي وَأَنَا حِينَئِذٍ أَعْلَمُ أَنِّي بَرِيئَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ يُبَرِّئُنِي وَلَكِنْ وَاللهِ مَا كُنْتُ أَظُنُّ أَنَّ اللَّهَ يُنْزِلُ فِي شَأْنِي وَحْيًا يُتْلَى وَ لَشَأْنِي فِي نَفْسِي كَانَ أَحْقَرَ مِنْ أَنْ يَتَكَلَّمَ اللهُ فِيَّ بِأَمْرٍ يُتْلَى وَأَنْزَلَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ جَاءُ وا بِالإِفْكِ ﴾ الْعَشْرَ الآيَاتِ كُلَّهَا.

أطرافه 2593، 2637، 2661، 2688، 2879، 4025، 4141، 4690، 4749، 4750، 4757، 5212، 6662، 6679، 7369، 7370، 7500 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

یونس سے مراد ابن یزید ہیں، یہ بطولہ مع الشرح تفسیر سورۃ النور میں گزری ہے اسے خلق افعال العباد میں کئی طرق کے ساتھ زہری سے تخریج کیا پھر کہا کہ ام المومنین ؓ نے بیان کیا کہ یہ اللہ کی طرف سے انذار ہے اور لوگ اسے تلاوت کرتے ہیں پھر کئی آیات ذکر کیں جن میں ذکرِ تلاوت ہے پھر کہا تو اللہ تعالیٰ نے تبیین فرمائی کہ نبی اکرم اور آپ کے صحابہ کی طرف سے تلاوت ہے اور منجانب اللہ وحی ہے۔

- 7546حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا مِسْعَرٌ عَنْ عَدِيِّ بْنِ ثَابِتٍ أُرَاهُ عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقْرَأُ فِي الْعِشَاءِ ﴿وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ﴾ فَمَا سَمِعْتُ أَحَدًا أَحْسَنَ صَوْتًا أَوْ قِرَاءَةً مِنْهُ.

أطرافه 767، 769، - 4952

ترجمہ: براء کہتے ہیں نبی پاک کو سنا کہ عشاء میں ﴿والتين والزيتون﴾ پڑھ رہے ہیں تو میں نے کسی کو آپ سے احسن آواز و

قراءت والا نہیں سنا۔

(والتین) کشمیہنی کے نسخہ میں ہے: (بالتِّینِ فما سَمِعْتُ أحداً أحسن صوتا أو قراءۃً منه) اس کی شرح کتاب الصلاۃ میں گزری یہاں اس سے مراد نغمگی کے لحاظ سے اصوات کے باہمی فرق واختلاف کا بیان ہے۔

7547 - حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ عَنْ أَبِي بِشْرٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ مُتَوَارِيًا بِمَكَّةَ وَكَانَ يَرْفَعُ صَوْتَهُ فَإِذَا سَمِعَ الْمُشْرِكُونَ سَبُّوا الْقُرْآنَ وَمَنْ جَاءَ بِهِ فَقَالَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ لِنَبِيِّهِ ﴿ وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا ﴾.

أطرافه 4722، 7490، - 7525 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

یہ تفسیر بنی اسرائیل میں گزری، یہاں مراد جہر و اسرار کے ساتھ اصوات کے فرق وتفاوت کا بیان ہے۔

7548 - حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي صَعْصَعَةَ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ قَالَ لَهُ إِنِّي أَرَاكَ تُحِبُّ الْغَنَمَ وَالْبَادِيَةَ فَإِذَا كُنْتَ فِي غَنَمِكَ أَوْ بَادِيَتِكَ فَأَذَّنْتَ لِلصَّلَاةِ فَارْفَعْ صَوْتَكَ بِالنِّدَاءِ فَإِنَّهُ لَا يَسْمَعُ مَدَى صَوْتِ الْمُؤَذِّنِ جِنٌّ وَلَا إِنْسٌ وَلَا شَيْءٌ إِلَّا شَهِدَ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ أَبُو سَعِيدٍ سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللّٰهِ ﷺ .

طرفاه 609، - 3296 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۷۶۳)

کتاب الاذان میں یہ مشروحا گزری! رفع وخفض کی جہت سے اختلافِ اصوات کا بیان مقصود ہے کرمانی کہتے ہیں وجہِ مناسبت یہ ہے کہ قرآن کے ساتھ رفعِ اصوات احق بالشہادت ہے۔

7549 - حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ أُمِّهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَرَأْسُهُ فِي حَجْرِي وَأَنَا حَائِضٌ .

طرفه - 297

ترجمہ: حضرت عائشہ کہتی ہیں کئی دفعہ نبی پاک میری گود میں سر رکھے قرآن کی تلاوت کیا کرتے تھے اور میں حائضہ ہوتی۔

سفیان سے ثوری اور منصور سے مراد ابن عبدالرحمٰن شیبی ہیں ان کی والدہ صفیہ بنت شیبہ صغار صحابہ میں سے ہیں۔ (ورأسه فی حجری وأنا حائض) اس کی شرح کتاب الحیض میں گزری، ابن منیر کی کلام سے اس کے ساتھ مراد کا بیان گزرا اس سے بابِ ہذا کے ساتھ اس کی مناسبت ظاہر ہے۔

53 - باب قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالَىٰ ﴿ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ ﴾

(قرآن آسانی سے جتنا پڑھ سکو پڑھو)

(ما تیسر منه) غیرِ کشمیہنی کے ہاں(من القرآن) ہے،سورت میں دونوں لفظ موجود ہیں اور قراءت سے مراد نماز ہے کیونکہ قراءت اس کا رکن ہے(تو جزو بول کر کل مراد لیا)۔

مولانا انور باب(فاقرؤوا ما تیسر من القرآن) کی بابت کہتے ہیں یہ ترجمہ اپنی سب نظراء کے ساتھ وارد اور مورد کے مابین تفرقہ کے اثبات و بیان میں ہے تو قرآن اللہ کی جانب سے ہے جبکہ قراءت فعلِ عبد ہے اسی طرح تیسیر اللہ سے ہے اور اس کا فعل ہے اور قرآن اس کے فعل کا مورد ہے، یہی معنی ہے(ولَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ) کا۔

- 7550حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ حَدَّثَنِي عُرْوَةُ أَنَّ الْمِسْوَرَ بْنَ مَخْرَمَةَ وَعَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَبْدٍ الْقَارِيَّ حَدَّثَاهُ أَنَّهُمَا سَمِعَا عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ يَقُولُ سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ حَكِيمٍ يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ فِي حَيَاةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَاسْتَمَعْتُ لِقِرَاءَ تِهِ فَإِذَا هُوَ يَقْرَأُ عَلَى حُرُوفٍ كَثِيرَةٍ لَمْ يُقْرِئْنِيهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَكِدْتُ أُسَاوِرُهُ فِي الصَّلاَةِ فَتَصَبَّرْتُ حَتَّى سَلَّمَ فَلَبَّبْتُهُ بِرِدَائِهِ فَقُلْتُ مَنْ أَقْرَأَكَ هَذِهِ السُّورَةَ الَّتِي سَمِعْتُكَ تَقْرَأُ قَالَ أَقْرَأَنِيهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ كَذَبْتَ أَقْرَأَنِيهَا عَلَى غَيْرِ مَا قَرَأْتَ فَانْطَلَقْتُ بِهِ أَقُودُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ إِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ عَلَى حُرُوفٍ لَمْ تُقْرِئْنِيهَا فَقَالَ أَرْسِلْهُ اقْرَأْ يَا هِشَامُ فَقَرَأَ الْقِرَاءَ ةَ الَّتِي سَمِعْتُهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كَذَلِكَ أُنْزِلَتْ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اقْرَأْ يَا عُمَرُ فَقَرَأْتُ الَّتِي أَقْرَأَنِي فَقَالَ كَذَلِكَ أُنْزِلَتْ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أُنْزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ .

أطرافه 2419، 4992، 5041، - 6936 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۳،ص:۶۰۷)

فضائل القرآن میں اس کی مفصل شرح گزری۔ (ما تیسر منه) ضمیر کا مرجع قرآن ہے اور حدیث میں متیسر منه سے مراد وہ نہیں جو اسکے ساتھ آیت میں مراد ہے کیونکہ آیت میں قلت و کثرت کی نسبت سے تیسیر مراد ہے جب کہ حدیث میں کیفیت (یعنی قراءت) اس ترجمہ اور اس کی احادیث کی سابقہ ابواب کے ساتھ مناسبت کیفیت میں تفاوت کی جہت سے ہے اور قراءت کی قاری کے لئے نسبت کی جہت سے۔

شاہ ولی اللہ (كذلك أنزلت الخ) کی بابت لکھتے ہیں تو قراءت بندوں کی طرف منسوب اور ان کے اختلافِ حال کے ساتھ مختلف ہو جاتی ہے۔

- 54باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ ﴾ (قرآن فہمی مشکل کام نہیں)

وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ كُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ يُقَالُ مُيَسَّرٌ مُهَيَّأٌ وَقَالَ مَطَرٌ الْوَرَّاقُ ﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ ﴾ قَالَ هَلْ مِنْ طَالِبِ عِلْمٍ فَيُعَانَ عَلَيْهِ (نبی پاک نے فرمایا ہر ایک کی تقدیر میں جو لکھا ہے اسے اس کیلئے میسر کر دیا گیا ہے، بقول مطر وراق قرآن فہمی اسی کیلئے آسان ہے جو اسکا طالب ہے)

(ولقد يسرنا القرآن الخ) اذکار اور اتعاظ، بعض نے حفظ کہا اور یہی قولِ مجاہد کا مقتضا ہے۔ (وقال النبی ﷺ كُلٌّ ميسر الخ) اسے باب میں حضرت علی سے موصول کیا۔ (هَوَّنَّاهُ عليك) غیر ابوذر کے ہاں: (هَوَّنَّا قراء ته عليك) ہے، یہ ہاء اور واؤ کی زبر اور تشدیدِ نون کے ساتھ تہوین سے، اسے فریابی نے ورقاء عن ابن ابونجیح عن مجاہد سے قولہ تعالیٰ (وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ) کی تفسیر میں نقل کیا، ابن بطال کہتے ہیں تیسیر قرآن کا مطلب ہے قاری کی زباں پر اس کی تسہیل تاکہ اس کی قراءت کی طرف اسراع ہو تو کئی دفعہ سبقتِ لسانی سے حروف آگے پیچھے ہو سکتے ہیں یا کھائے جا سکتے ہیں اھ، بقول ابن حجر اس کا دخول فی المراد سخت محلِ نظر ہے۔

(وقال مطر الخ) یہ تعلیق ابوذر کی اکیلے کشمیہنی سے نقلِ بخاری میں ہے، جرجانی کی فربری سے روایت میں بھی یہ ثابت ہے، اسے فریابی نے ضمرہ بن زمعہ عن عبداللہ بن شوذب عن مطر سے موصول کیا اسے ابوبکر بن ابوعاصم نے کتاب العلم میں ضمرہ کے طریق سے نقل کیا۔ بقول شاہ ولی اللہ تو قرآن مہدیٰ، قراءت اور دیگر اعمال کی مانند میسر ہے۔

- 7551 حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ قَالَ يَزِيدُ حَدَّثَنِي مُطَرِّفُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عِمْرَانَ قَالَ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِيمَا يَعْمَلُ الْعَامِلُونَ قَالَ كُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ .

طرفه - 6596 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۱۰، ص: ۶۷۰)

یہ کتاب القدر میں گزری ایک حدیث کا اختصار ہے وہیں اس کی شرح گزری، عبدالوارث کے شیخ یزید رشک کے لقب سے معروف تھے وہاں یہ (حدثنا يزيد الرشك) کے لفظ سے گزری۔

- 7552 حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مَنْصُورٍ وَالْأَعْمَشِ سَمِعَا سَعْدَ بْنَ عُبَيْدَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَلِيٍّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ كَانَ فِي جِنَازَةٍ فَأَخَذَ عُودًا فَجَعَلَ يَنْكُتُ فِي الْأَرْضِ فَقَالَ مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا كُتِبَ مَقْعَدُهُ مِنَ النَّارِ أَوْ مِنَ الْجَنَّةِ قَالُوا أَلَا نَتَّكِلُ قَالَ اعْمَلُوا فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ ﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى ﴾ .الآيَةَ

أطرافه 1362، 4945، 4946، 4947، 4948، 4949، 6217، - 6605 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۲، ص: ۲۶۰)

اس کی بھی وہیں شرح ہوئی، ابن ابوجمرہ باب (كلام الله مع أهل الجنة) میں لکھتے ہیں اس میں اللہ تعالیٰ کی اہلِ جنت کو ندا (کا ذکر ثابت) ہے اور یہ ان کے جواب: (لبيك و سعديك) کے قرینہ سے اسی طرح (هل رضيتم) اور ان کے قول (وما لَنَا لا نرضى) وغیرہ عبارات سے تو یہ سب دال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے کلام کی اور اس کی کلام قدیم، ازلی اور میسر بلغۃ العرب ہے، اس کی کیفیت زیرِ بحث لانا ممنوع ہے اور ہم محدث میں حلول کے قائل نہیں اور یہ حروف ہیں اور نہ یہ کہ اس پر دال ہے اور وہ موجود نہیں بلکہ اس اِمر پر ایمان ہے کہ وہ منزل، حق، لغتِ عرب میں میسر اور صدق ہے! کرمانی کہتے ہیں حاصلِ کلام یہ ہے کہ انہوں

نے کہا جب ہر امر مقدر ہے تو کیوں نہ ہم عمل کی مشقت ترک کر دیں جس کے وجہ سے تسمیہ بالتکلیف ہوا، حاصلِ جواب یہ ہے کہ ہر جو کسی شئ کے لئے پیدا کیا گیا وہ اس کی ادائیگی کے لئے میسر کیا گیا ہے اور لہذا جب یہ تیسیر حاصل ہے تو مشقت کیسی؟ خطابی کہتے ہیں انہوں نے تقدیرِ سابق کو ترکِ عمل کی حجت بنا لینے کا ارادہ کیا تو آپ نے خبر دی کہ یہاں جو دو امر ہیں جن کا ایک دوسرے کو باطل نہیں کرتا: ایک باطن اور یہ جس کا حکمِ ربوبیت مقتضی ہے اور دوسرا ظاہر اور یہ حقِ عبودیت کے ساتھ نسمہ لازمہ ہے اور وہ انجام کی علامت ہے تو ان کے لئے تبیین کی کہ فی العاجل کا اثر فی الآجل ظاہر ہوتا ہے اور باطن کے لئے ظاہر کو چھوڑا نہیں جا سکتا (پھر باطن کی کسے خبر ہے؟) بقول ابن حجر گویا اس باب کی ماقبل کے ساتھ مناسبت لفظِ تیسیر میں اشتراک کی جہت سے ہے۔

-55 باب قَوْلِ اللّٰهُ تَعَالىٰ ﴿ بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ ﴾

(قرآن لوح میں محفوظ ہے)

﴿ وَالطُّورِ وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ ﴾ .قَالَ قَتَادَةُ مَكْتُوبٌ يَسْطُرُونَ يَخُطُّونَ فِي ﴿ أُمِّ الْكِتَابِ ﴾ جُمْلَةِ الْكِتَابِ وَأَصْلِهِ ﴿ مَا يَلْفِظُ ﴾ مَا يَتَكَلَّمُ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا كُتِبَ عَلَيْهِ. وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ يُكْتَبُ الْخَيْرُ وَالشَّرُّ، ﴿ يُحَرِّفُونَ ﴾ يُزِيلُونَ وَلَيْسَ أَحَدٌ يُزِيلُ لَفْظَ كِتَابٍ مِنْ كُتُبِ اللّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ وَلَكِنَّهُمْ يُحَرِّفُونَهُ يَتَأَوَّلُونَهُ عَلَى غَيْرِ تَأْوِيلِهِ دِرَاسَتُهُمْ تِلَاوَتُهُمْ ﴿ وَاعِيَةٌ ﴾حَافِظَةٌ ﴿ وَتَعِيَهَا ﴾ تَحْفَظُهَا .﴿ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ ﴾ يَعْنِي أَهْلَ مَكَّةَ وَمَنْ بَلَغَ هَذَا الْقُرْآنُ فَهُوَ لَهُ نَذِيرٌ

ترجمہ: قتادہ نے (مسطور) کا معنی مکتوب کیا، (أم الکتاب) یعنی جملہِ کتاب اور اسکی اصل (ما یلفظ) یعنی جو کچھ بھی انسان بولتا ہے اسے لکھ لیا جاتا ہے ابن عباس کا قول ہے ہر خیر و شر لکھا جاتا ہے، (یحرفون) یعنی جگہ سے ہٹا دیتے ہیں، تو اللہ کے نازل کردہ الفاظ موجود ہیں مگر ان کی غلط تاویلات کی جاتی ہیں، (دراستھم) یعنی ان کا تلاوت کرنا، وعی بمعنی حفاظت ہے (لأنذرکم) میں اہلِ مکہ اور ان سب سے خطاب ہے جنہیں یہ قرآن پہنچے تو یہ اس کیلئے نذیر ہے۔

بخاری کتاب خلق افعال العباد میں اس آیت اور اس کے مابعد کے ذکر کے بعد لکھتے ہیں اللہ نے ذکر کیا ہے کہ قرآن کا حفظ اور اس کی کتابت کی جاتی ہے اور دلوں میں محفوظ، مصاحف میں مکتوب اور زبانوں پر متلو قرآن اللہ کی کلام ہے اور یہ مخلوق نہیں لیکن جو روشنائی، اوراق اور جلد جیسی اشیاء ہیں تو یہ مخلوق ہیں۔ (قال قتادة مکتوب) اسے بخاری نے خلق افعال العباد میں یزید بن زریع عن سعید بن ابو عروبہ عن قتادہ سے قولہ تعالی: (وَالطُّورِ وَكِتَابٍ مَّسْطُوْرٍ) کی تفسیر میں موصول کیا کہتے ہیں: (المسطور المکتوب فی رق من نشور هو الکتاب) اسے عبد بن حمید نے بھی شیبان بن عبد الرحمن وعبد الرزاق کلاہما عن معمر عن قتادہ سے اس کا نحو نقل کیا، عبد بن حمید نے ابن ابو نجیح عن مجاہد سے (و کتاب مسطور) کی بابت نقل کیا کہتے ہیں (صحف مکتوبة)، (فی رق منشور، قال فی صحف)۔

(یسطرون یخطون) أی یکتبون ،اسے عبد بن حمید نے شیبان عبد الرحمن عن قتادہ سے (وَالْقَلَمِ وَ مَا يَسْطُرُوْنَ) کی بابت نقل کیا۔ (فی أم الکتاب الخ) اسے ابو داؤد نے کتاب الناسخ والمنسوخ میں معمر عن قتادہ کے طریق سے نقل کیا آیت: (يَمْحُو

اللّٰهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتٰبِ) [الرعد : ۳۹] کی تفسیر میں، یہی عبدالرزاق نے اپنی تفسیر میں معمر عن قتادہ سے نقل کیا ،ابن ابو حاتم کے ہاں علی بن ابوطلحہ عن ابن عباس سے قولہ:(وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتٰبِ) کے بارہ میں نقل کیا: (جملة ذلك عنده فى أم الكتاب ، الناسخ و المنسوخ وما يكتب و ما يبدل) (یعنی سب جو قرآن سے متعلقہ ہے ناسخ ومنسوخ سمیت)۔

(مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ الخ) اسے ابن ابو حاتم نے شعیب بن اسحاق عن سعید بن ابوعروبہ عن قتادہ وحسن سے آیت (مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ) کی بابت نقل کیا، زائدہ بن قدامہ عن اعمش عن مجمع سے نقل کیا:(الملك مداده ريقه و قلمه لسانه) (یعنی کاتب فرشتہ کا لعاب روشنائی اور اسکی زبان قلم ہے)۔

(وقال ابن عباس يكتب الخير و الشر) اسے طبری اور ابن ابو حاتم نے ہشام بن حسان عن عکرمہ عن ابن عباس سے (ما يلفظ الخ) کی بابت نقل کیا، علی بن ابوطلحہ عن ابن عباس سے نقل کیا: (يكتب كل ما تكلم به من خير أو شر) آگے کہا حتی کہ یہ بھی لکھتا ہے:(أكلت شربت ذهبت جئت رأيت) (یعنی عام باتیں بھی) حتی کہ جب جمعرات کا دن ہوتا ہے تو اس کا قول وعمل پیش کیا جاتا ہے تو جو خیر وشر ہوتا ہے اسے برقرار رکھ کر دیگر (عام باتوں) کو محو کر دیا جاتا ہے تو یہ اللہ کا فرمان ہے: (يَمْحُو اللّٰهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ) طبری نے اسے کلبی عن ابوصالح عن جابر بن عبداللہ بن رِئاب سے نقل کیا، کلبی متروک ہیں اور ابوصالح نے ان جابر کو نہیں پایا، طبری نے سعید بن ابوعروبہ عن قتادہ وحسن سے اس کی تفسیر میں نقل کیا:(ما يتكلم من شيء إلا كُتِبَ عليه) اور عکرمہ کہا کرتے تھے یہ صرف خیر وشر کے بارہ میں ہے! بقول ابن حجران دونوں اقوال کے مابین علی بن ابوطلحہ کی مذکورہ روایت کے ساتھ تطبیق دی جائے گی۔(يحرفون يزيلون) اسے کسی ثابت طریق کے ساتھ ابن عباس کی کلام سے موصولا نہیں دیکھا حالانکہ اس سے ماقبل اور مابعد ان کی کلام سے ہے، اس سب کو ابن ابو حاتم نے علی بن ابوطلحہ عن ابن عباس سے نقل کیا، باب (كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ) میں ابن عباس سے یہاں ذکر کردہ کا مخالف قول گزرا اور وہ (يحرفون) کی (يزيلون) کے ساتھ تفسیر، البتہ ابن ابوحاتم نے اسے وہب بن منبہ سے نقل کیا ہے، ابوعبیدہ کتاب المجاز میں (يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ) کی بابت لکھتے ہیں: (يقلبون ويغيرون) بقول راغب تحریف امالہ ہے اور کلام کی تحریف یہ ہے کہ اسے احتمالی بنا دیا جائے اس طور کہ اسے دو یا دو سے زائد توجیہوں پر محمول کرنا ممکن ہو۔

علامہ انور (قال ابن عباس يحرفون الخ) کے تحت لکھتے ہیں جانو کہ وقوعِ تحریف بارے علماء کے اقوال اور ان کے دلائل ایسے ہیں جو حجت کو پورا کرتے ہیں ان کی مراجعت کر لو یہاں یہ دیکھنا مناسب ہوگا کہ ابن عباس سے تحریفِ لفظی کا انکار کیونکر سائغ ہوا حالانکہ شاہد وجود اس کے برخلاف ہے اور قرآن نے ان کا عیب ذکر کیا کہ وہ اپنے ہاتھوں کے ساتھ لکھتے ہیں پھر کہتے ہیں:(هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ) تو یہی تو تحریفِ لفظی ہے! شائد ان کی مراد یہ ہو کہ وہ قصدا (لفظی) تحریف نہ کرتے تھے لیکن ان کے سلف اپنے حسبِ فہم اس کی مراد (یعنی تفسیر) لکھتے تھے پھر ان کے خلف نے اسے نفسِ تورات میں داخل کر دیا تو اس طریق سے تفسیر اور تورات کا متن باہم مختلط ہو گئے۔

(وليس أحد يزيل لفظ الخ) ہمارے شیخ ابن ملقن اس کی شرح میں کہتے ہیں جو انہوں نے کہا یہ اس آیت کی تفسیر

میں دو میں سے ایک قول ہے اور یہی بخاری کا مختار ہے، ہمارے کثیر اصحاب نے تصریح کی ہے کہ یہود و نصاری نے تورات و انجیل کو بدل دیا تو اس پر ان کے اوراق کا جوازِ امتہان مفرع کیا (یعنی تورات اور انجیل چونکہ تحریف شدہ ہیں لہذا ان کے اوراق کا قرآنی اوراق جیسا احترام کرنا ضروری نہیں) اور یہ بخاری کے یہاں لکھے قول کے مخالف ہے اھ اور یہ تصریح کی مانند ہے کہ قولہ (ولیس أحد) آخر تک کلام بخاری میں سے ہے، اس کی ساتھ ابن عباس کی تفسیر کو مذیل کیا اور یہ بھی محتمل ہے کہ یہ اس آیت کی تفسیر میں ابن عباس کی کلام کا بقیہ ہو، بعض متاخرین شراح نے لکھا کہ اس مسئلہ میں کئی اقوال ہیں: ایک یہ کہ تورات اور انجیل کلی طور پر محرف کر دی گئیں اور یہی جوازِ امتہان کے اس نقل کردہ کا مقتضا ہے اور یہ افراط ہے، جس نے اس امر کو مطلقاً ذکر کیا اس کے قول کو اکثر پر محمول کرنا مناسب ہے وگرنہ یہ مکابرت ہے، اس بارے کثیر آیات و روایات وارد ہیں کہ ان میں سے کثیر اشیاء بغیر تحریف و تبدیل کے باقی ہیں مثلاً یہ قولہ تعالیٰ: (
اَلَّذِیْنَ یَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ النَّبِیَّ الْاُمِّیَّ الَّذِیْ یَجِدُوْنَهٗ مَكْتُوْبًا عِنْدَهُمْ فِی التَّوْرٰىةِ وَالْاِنْجِیْلِ) [الأعراف: ۱۵۷]
اسی طرح آیتِ رجم کا وجود جیسے زانی یہودی جوڑے کے قصہ میں گزرا اس کے لئے یہ آیت بھی مؤید ہے: (قُلْ فَاْتُوْا بِالتَّوْرٰىةِ فَاتْلُوْهَا اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ) [آل عمران: ۹۳] دوسرا قول یہ ہے کہ تحریف ان کے اکثر حصہ میں واقع ہوئی اس کی ادلہ کثیر ہیں، اول کا اسی پر حمل مناسب ہے! سوم یہ کہ ان کے قلیل میں اس کا وقوع ہوا اکثر حصہ سالم رہا، ابن تیمیہ نے اپنی کتاب (الرد الصحیح علی مَنْ بَدَّلَ دین المسیح) میں اسی قول کی تائید کی، چوتھا یہ کہ تبدیل و تحریف کا وقوع معانی میں ہوا نہ کہ الفاظ میں اور یہاں یہی مذکور ہے، ابن تیمیہ سے مجرداً اس مسئلہ کے بارہ میں پوچھا گیا تو اپنے فتاوی میں جواب دیا کہ علماء کے اس بابت دو اقوال ہیں، ثانی کے لئے کئی اوجہ کے ساتھ حجت پکڑی ان میں سے یہ قولہ تعالیٰ: (لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمٰتِهٖ) [الأنعام: ۱۱۵] اور یہ اس آیت کے ساتھ معارض ہے: (فَمَنْۢ بَدَّلَهٗ بَعْدَ مَا سَمِعَهٗ فَاِنَّمَآ اِثْمُهٗ عَلَى الَّذِیْنَ یُبَدِّلُوْنَهٗ) [البقرة: ۱۸۱] اور تطبیق یہی متعین ہوگی کہ نفی کو لفظی اور اثبات کو معنوی تحریف پر محمول کیا جائے، نفی میں حکم پر اور اثبات میں لفظ و معنی سے اعم پر جوازِ حمل مدِ نظر، ان میں سے یہ بھی کہ شرق و غرب اور شمال و جنوب میں تورات کے نسخے باہم مختلف نہیں اور یہ امر محال ہے کہ تحریف واقع ہوئی ہو اور سب نسخے ایک ہی منہاج پر متوارد ہوں، یہ عجیب استدلال ہے اس لئے کہ اگر وقوعِ تحریف جائز ہے تو اعدامِ مبدل بھی جائز ہوا اور تبدیل و تحریف کے وقت انہی نسخوں پر ان کے ہاں معاملہ مستقر ہو جواب موجود ہیں اور روایات اس ضمن میں کثیر ہیں

جہاں تک تورات کا تعلق ہے تو بخت نصر نے جب بیت المقدس پر حملہ کیا اور بنی اسرائیل کو تباہ و برباد اور منتشر کیا، ہزاروں کو قتل اور ہزاروں کو قیدی بنا لیا وران کی کتب کا اِعدام کیا حتی کہ حضرت عزیر آئے اور انہوں نے اس کا املاء کرایا، اور جہاں تک انجیل کا تعلق ہے تو جب رومیوں نے نصرانیت اختیار کی تو ان کے بادشاہ نے ان کے اکابر کو ان کے پاس موجود انجیل پر جمع کیا اور ان کا تحریفِ معانی غیر منکر ہے بلکہ یہ ان کے ہاں موجود ہے نزاع دراصل یہ ہے کہ الفاظ محرَّف کئے گئے یا نہیں؟ دونوں کتابوں میں اب ایسی اشیاء موجود ہیں کہ ان الفاظ کے ساتھ اللہ کے ہاں سے ان کا ہونا اصلاً محال ہے

ابو محمد بن حزم نے اپنی کتاب الفصل بین الملل والنحل میں اس جنس کی کثیر اشیاء ذکر کی ہیں مثلاً یہ کہ توراتِ یہود جو کہ ان کے راہبوں، قراء اور عیسویین کے پاس ہے مشارق و مغارب میں اور جس کی بابت وہ ایک بھی صفت پر باہم مختلف نہیں، اس کے اول صفحہ

میں اول فصل میں اگر کوئی شخص ایک بھی لفظ کی زیادت کرنا چاہے یا اس کی کمی کرنا چاہے تو وہ ان سب کے نظروں میں رسوا ہو کر رہ جائے کیونکہ ہارونی احبار تک ان کے پاس اس کا متفق علیہ نسخہ موجود ہے جو دوسری بربادی سے قبل تھے، وہ ذکر کرتے ہیں کہ یہ نسخہ ان سے لے کر عزرا ہارونی تک پہنچتا ہے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے کہا جب حضرت آدم نے درخت سے کھا لیا: یہ آدم خیر وشر کی معرفت کے معاملہ میں اب ہم میں سے ایک کی طرح ہو گئے ہیں اور یہ کہ جادوگروں نے فرعون کے لئے اس سب کی نظیر بنا ڈالی تھی جو آلِ فرعون پر خون اور مینڈک (بطورِ عذاب) بھیجے گئے تھے البتہ وہ مچھر بنانے سے عاجز رہ گئے اور یہ کہ حضرت لوط کی دونوں بیٹیوں نے اپنی قوم کی ہلاکت کے بعد یکے بعد دیگرے اپنے والد کو شراب کے نشہ میں دھت کر کے ان سے ہمبستری کی اور اس طرح کے متعدد منکر و مستبشع امور ، دیگر مواضع میں ذکر کیا کہ اس میں تبدیل وتحریف کا وقوع ہوا تا آنکہ یہ ناپید کردی گئی تو عزرا مذکور نے دو باب اس طرح سے لکھوائی جو اب موجود ہے پھر انہوں نے اب ان کے پاس موجود تورات کی نص سے کئی اشیاء نقل کیں اور ان میں کذب نہایت ظاہر ہے، پھر کہا ہمیں کچھ مسلمانوں علماء کی بابت پتہ چلا ہے جو اس امر کا انکار کرتے ہیں کہ یہود ونصاری کے پاس موجود تورات انجیل محرف ہوں، ان کے لئے اس قول کا باعث قرآن وسنت کی نصوص کے ساتھ ان کی قلتِ مبالات ہے جن میں صاف لکھا ہے: (يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِه) [المائدة :۱۳] اور: (وَيَقُوْلُوْنَ هُوَ مِنْ عِنْدِاللّٰهِ وَمَاهُوَمِنْ عِنْدِ اللّٰهِ وَيَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُوْن) [آل عمران: ۴۲]اور: (يَلْبِسُوْنَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَ يَكْتُمُوْنَ الْحَقَّ وَ هُمْ يَعْلَمُوْنَ) ان حضرات سے کہا جائے گا اللہ تعالیٰ نے صحابہ کی صفت میں کہا: (ذٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرٰةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْاِنْجِيْلِ كَزَرْعٍ اَخْرَجَ شَطْئَهٗ) [الفتح:۲۹] آخرِ سورت تک جب کہ ان کے پاس موجود تورات وانجیل کے نسخوں میں یہ بات مذکور نہیں، ان لوگوں کے لئے جو مدعی ہیں کہ ان کا نقل متواتر ہے، کہا جائے گا کہ وہ متفق ہیں کہ دونوں کتابوں میں ہمارے نبی پاک کا ذکر موجود نہیں تو اگر تم ان کے پاس موجود کی تصدیق کرتے ہو اس لئے کہ وہ متواتراً منقول ہے تو ان کے اس زعم کی بھی تصدیق کرو کہ ان کی کتب میں حضرت محمد کا کوئی ذکر نہیں اور نہ آپ کے صحابہ کا وگرنہ تصدیقِ بعض اور تکذیبِ بعض کا جواز نہ رہے گا جب وہ مجیئاً و احداً ہے اھ

شیخ بدر الدین زرکشی کہتے ہیں بعض متاخرین اس کے ساتھ مغتر ہوئے تو لکھا اس امر میں اختلاف ہے کہ تورات میں واقع تحریف لفظی ہے یا معنوی یا صرف معنوی؟ اور ثانی کی طرف میلان کا اظہار کیا اور اس کا ہونا ممکن قرار دیا اور یہ باطل قول ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ انہوں نے تحریف وتبدیل کی اور بالاجماع ان کی کتابت ونظر کے ساتھ اشتغال جائز نہیں اور نبی اکرم نے سخت ناراضی کا اظہار کیا تھا جب حضرت عمر کے پاس تورات کا کوئی ورق دیکھا کہ اسے پڑھ رہے تھے اور فرمایا اگر آج موسی بھی زندہ ہوتے تو انہیں میری اطاعت کے سوا کوئی چارہ نہ ہوتا تو اگر یہ معصیت نہ تھی تو آپ ناراض نہ ہوتے

بقول ابن حجر اگر اجماع ثابت ہے تب تو بات ختم، اسے نظر وکتابت کے اشتغال کے ساتھ مقید کیا تو اگر ان کی مراد وہ جو اسکے ساتھ متشاغل ہو نہ کہ کوئی اور تو حصول مطلوب نہیں ہوتا کیونکہ اس کا مفہوم ہوگا کہ اگر دیگر کے ساتھ ساتھ اس کے ساتھ بھی متشاغل ہوا تو یہ جائز ہے اور اگر مراد مطلقاً تشاغل ہے تو یہ محلِ نظر ہے، اس قولِ مذکور کا بطلان کے ساتھ ماسبق کی روشنی میں وصف محلِ نظر ہے، وھب بن منبہ کی طرف یہ منسوب ہوا اور وہ تورات کے اعلم الناس تھے اس طرح ترجمان القرآن ابن عباس کی طرف یہ منسوب کیا گیا، قصہِ

حضرت عمر کے ساتھ عدم جواز پر۔جس پر اجماع کا دعوی کیا۔ ان کا استدلال بھی محلِ نظر ہے اس کا ذکر اس حدیثِ مذکور کی تخریج کے بعد کروں گا، احمد اور بزار نے۔سیاق انہی کا ہے۔حضرت جابر سے روایت کیا کہ حضرت عمر نے تورات کا ایک صحیفہ عربی زبان میں نقل کیا اور اسے لے کر نبی اکرم کے پاس آئے اور پڑھنا شروع کر دیا اور نبی اکرم کا چہرہ اقدس متغیر ہونے لگا ایک انصاری نے کہا: (ویحك یا ابن الخطاب) کیا آپ رسول اکرم کا چہرہ نہیں دیکھ رہے ہو؟ تو نبی اکرم نے فرمایا اہلِ کتاب سے کسی چیز کی بابت سوال نہ کرو وہ تمہیں ہدایت کیا دیں گے وہ تو خود گمراہ ہیں اور تم یا تو حق بات کی تکذیب کر بیٹھو گے یا پھر باطل کی تصدیق! واللہ اگر آج موسی تمہارے درمیان ہوتے تو ان کے لئے حلال نہ ہوتا مگر یہ کہ میری اتباع کریں، اس کی سند میں جابر جعفی ہیں اور وہ ضعیف ہیں! احمد اور ابو یعلی کے ہاں ایک اور طریق کے ساتھ حضرت جابر سے مروی ہے کہ حضرت عمر کے پاس تورات کے صفحات میں سے کچھ صفحات تھے نبی اکرم پر انہیں پڑھا تو آپ ناراض ہوئے تو اس کا نحو ذکر کیا البتہ انصاری صحابی کے ذکر کے بغیر، اس کی سند میں مجالد بن سعید ہیں اور وہ کمزور ہیں، اسے طبرانی نے ایسی سند کے ساتھ جس میں مجھول راوی اور مختلف فیہ راوی ہے، ابو درداء سے نقل کیا، اس میں ان انصاری کا نام عبداللہ بن زید مذکور ہے یہ وہی جنہوں نے خواب میں اذان کے کلمات دیکھے تھے، اس میں ہے اگر موسی تمہارے درمیان موجود ہوتے پھر تم مجھے چھوڑ کر ان کی اتباع کرتے تو نہایت گمراہی کا شکار بن جاتے

اسے احمد اور طبرانی نے عبداللہ بن ثابت سے روایت کیا کہتے ہیں حضرت عمر آئے اور عرض کی یا رسول اللہ میرا گزر بنی قریظہ میں اپنے بھائی سے ہوا جس نے تورات کی کچھ باتیں لکھ کر دیں کیا آپ کو سناؤں؟ کہتے ہیں تو نبی اکرم کا چہرہ متغیر ہوا، یہی ذکر کیا، ابو یعلی نے خالد بن عرفطہ سے نقل کیا کہتے ہیں میں حضرت عمر کے پاس تھا کہ عبدالقیس کا ایک شخص آیا تو اسے عصا کے ساتھ مارا، وہ گویا ہوا اے امیر المومنین میں نے کیا کیا؟ کہا تم ہو جس نے دانیال کی کتاب کا ترجمہ کیا ہے؟ کہنے لگا اب حکم دیں کیا کروں؟ کہا جاؤ اسے مٹا ڈالو، اگر مجھے پتہ چلا کہ تم نے اسے پڑھا یا پڑھایا ہے تو سخت سزا دوں گا، پھر بتلایا کہ میں بھی ایک دفعہ اہلِ کتاب کی ایک کتاب لکھ کر لے آیا تھا نبی اکرم نے پوچھا یہ کیا ہے؟ عرض کی ایک کتاب نقل کی ہے تا کہ ہم اپنے علم میں ان کے علم کے ساتھ اضافہ کریں تو آپ ناراض ہوئے حتی کہ رخسار مبارک سرخ ہو گئے تو ایک قصہ ذکر کیا اس میں آنجناب کے یہ الفاظ بھی ہیں: اے لوگوں مجھے جوامع الکلم اور خواتم دئے گئے ہیں اور میرے لئے کلام کا اختصار کیا گیا ہے اور میں روشن، پاک اور واضح شریعت لے کر آیا ہوں تو اسے حقیر نہ جانو، اس کی سند میں عبدالرحمٰن بن اسحاق واسطی ہیں جو ضعیف ہیں، یہ ہیں اس حدیث کے تمام طرق اگر چہ ان میں کوئی بھی قابلِ احتجاج نہیں لیکن ان کا مجموع مقتضی ہے کہ اس کے لئے اصل ہے! ظاہر یہ ہے کہ اس کی کراہت تنزیہی ہے نہ کہ تحریمی، اس مسئلہ میں اولی یہ ہے کہ تفرقہ کیا جائے ان میں جو ابھی (دین میں) اتنا متمکن اور ایمان میں راسخ نہیں ہوئے تو ایسوں کے لئے اس میں سے کسی شئ میں نظر جائز نہیں بخلاف راسخ (العقیدۃ والعلم) کے، تو اس کے لئے جواز ہے بالخصوص مخالفین کے رد میں احتجاج کے لئے، اس پر دال یہ ہے کہ قدیم وجدید میں ائمہ نے تورات سے چیزیں نقل کیں اور یہود پر الزام ثابت کیا کہ وہ ان کی رو سے نبی اکرم کی بعثت کی تصدیق کریں، اگر یہ کرنے کے جواز کا وہ اعتقاد نہ رکھتے ہوتے تو ایسا نہ کرتے اور اس روش پر متوارد ہوتے! جہاں تک تحریم کے لئے اس وارد کے ساتھ استدلال کہ نبی اکرم ناراض ہوئے اور یہ ادعاء کہ اگر یہ معصیت کا فعل نہ ہوتا تو آپ ناراض نہ ہوتے تو یہ معترض ہے اس امر کے

ساتھ کہ آپ مکروہ اور خلافِ اولی فعل دیکھ کر بھی کبھی ناراضی کا اظہار کرتے تھے جب ایسے سے اس کا صدور ہو جس کے یہ شایانِ شان نہیں جیسے حضرت معاذ پر ناراض ہونا جب نمازِ صبح (عشاء؟) میں طویل قراءت کی اور کبھی اس شخص پر بھی غصہ کیا جس سے امرِ واضح کی فہم میں تقصیر ہوئی جیسے وہ شخص جس نے آپ سے لقطۃ الابل بارے سوال کیا، کتاب العلم میں (الغضب فی الموعظۃ)اور کتاب الادب میں (ما یجوز من الغضب) کے تراجم گزرے ہیں۔

(یتأولونه) ابوعبیدہ اور ایک جماعت نے آیت : (وما یعلم تاویله إلا الله) کے بارہ میں کہا تاویل تفسیر ہے، دوسروں نے ان کے مابین فرق کیا چنانچہ ابوعبید ہروی کہتے ہیں تاویل یہ ہے کہ دو محتمل معانی میں ایک کو مطابق ظاہر کی طرف رد کیا جائے اور تفسیر کا معنی ہے: (کَشْفُ المراد عن اللفظ المشکل) (یعنی مشکل لفظ کی مراد کو واضح کرنا) صاحبِ نہایہ نے نقل کیا کہ تاویل ظاہرِ لفظ کا اس کے وضعِ اصلی سے منتقل کرنا اس طرف جو محتاجِ دلیل نہیں اگر یہ نہ ہو تو ظاہرِ لفظ ترک نہ کیا جاتا، بعض نے کہا تاویل لفظ معتضد میں احتمال کا ابداء ہے اس سے خارج کسی دلیل کے ساتھ، بعض نے اس آیت کے ساتھ مثال پیش کی: (لَا رَيْبَ فِيْهِ) [البقرة : ۲] کہتے ہیں جس نے اس کا معنی کیا:(لا شك فيه) تو یہ تفسیر ہے اور جس نے کہا اسلئے کہ یہ فی نفسہ حق ہے شک کے قابل نہیں تو یہ تاویل ہے، بخاری کی اپنے قول (یتأولونه) کے ساتھ مراد یہ ہے کہ وہ کسی نوعِ تاویل کے ساتھ تحریفِ مراد کرتے تھے جیسے مثلاً عبرانی کا کوئی لفظ دو معانی کو محتمل ہو: ایک قریب اور ایک بعید اور مراد قریب کا معنی ہو تو وہ اسے بعید کے معنی پر محمول کرتے تھے اور اس طرح کے امور۔

(دراستهم تلاوتهم) اسے ابن ابوحاتم نے علی بن ابوطلحہ عن ابن عباس کے طریق سے موصول کیا اسی طرح قولہ تعالی: (وَ تَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ)[الحاقة: ۱۲] کی تفسیر میں کہا: (حافظة) بعض نے کہا اذن کے اِفراد میں نکتہ یہ باور کرانا ہے کہ کم ہی لوگ ہیں جو وعی سے کام لیتے ہیں، ایک ضعیف خبر میں وارد ہے کہ اس آیت میں اذن سے مراد خاص ہے اور یہ (أذن عليّ)ہے(یعنی حضرت علی کا کان) اسے ثعلبی نے عبداللہ بن حسن بن حسن بن علی کے مرسل سے نقل کیا، اس کی سند میں ابوحمزہ ثمالی ہے، سعید میں منصور نے اور طبری نے مرسلِ مکحول سے بھی اسکا نحو نقل کیا۔

(وَأُوْحِيَ إِلَيَّ هٰذَا الْقُرْآنُ الخ) اہلِ مکہ سے خطاب ہے۔(ومن بلغ الخ) اسے ابن ابوحاتم نے ابن عباس تک اسی سندِ مذکور سے موصول کیا، بقول ابن تین قولہ (ومن بلغ) أي بلغه ! ہاء حذف کی، بعض نے کہا: (ومن بلغ الحکم) مراد ہے، اول مشہور ہے ابن ابوحاتم نے کتاب الرد علی الجہمیہ میں عبداللہ بن داؤد خُریبی سے نقل کیا کہ اصحابِ جہم پر قرآن میں اس سے اشد آیت موجود نہیں: (لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ) [الأنعام: ۱۹] تو جسے قرآن پہنچا اس نے گویا اللہ سے اسکا سماع کیا۔

- 7553 وَقَالَ لِي خَلِيفَةُ بْنُ خَيَّاطٍ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ سَمِعْتُ أَبِي عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي رَافِعٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ لَمَّا قَضَى اللَّهُ الْخَلْقَ كَتَبَ كِتَابًا عِنْدَهُ غَلَبَتْ أَوْ قَالَ سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي فَهُوَ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ .

أطرافه 3194، 7404، 7412، 7453، - 7554 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

(سمعت أبی) یہ سلیمان بن طرخان تیمی ہیں۔ (عن قتادة عن الخ) اسی طرح عنعنہ کے ساتھ واقع ہوا آمدہ کی سند میں قتادہ اور ابورافع سے تصریحِ تحدیث ہے، مسلم کے ہاں اسی طرح ابورافع وابو ہریرہ کیلئے سماع کی تصریح ہے۔ (لما قضی اللہ) نسخۂِ کشمیہنی میں: (لما خلق) ہے۔ (غلبت أو قال سبقت) اسی طرح شک کے ساتھ ہے، آمدہ میں جزم کے ساتھ (سبقت) ہے (فھو عندہ فوق العرش) بارے باب (و کان عرشہ علی الماء) میں حدیث کی شرح بھی گزری اس سے غرض یہ اشارہ کہ لوحِ محفوظ فوق العرش ہے۔

مولانا انور (وھو عندہ فوق العرش) کی بابت لکھتے ہیں تو مکتوب اگرچہ فوق العرش ہے مگر وہ ہماری زبانوں پر بھی جاری ہوا اور یہ ہمارے فعل سے ہے نہ کہ عینِ مکتوب، اور جو رحمت وغضب ہیں تو دونوں صفاتِ فعل سے ہیں۔

- 7554حَدَّثَنِی مُحَمَّدُ بْنُ أَبِی غَالِبٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِیلَ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ سَمِعْتُ أَبِی یَقُولُ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ أَنَّ أَبَا رَافِعٍ حَدَّثَهُ أَنهُ سَمِعَ أَبَا هُرَیْرَةَ یَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ یَقُولُ إِنَّ اللَّهَ کَتَبَ کِتَابًا قَبْلَ أَنْ یَخْلُقَ الْخَلْقَ إِنَّ رَحْمَتِی سَبَقَتْ غَضَبِی فَهُوَ مَکْتُوبٌ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ

أطرافه 3194، 7404، 7412، 7453، - 7553 (سابقه)

شیخ بخاری قومسی نزیلِ بغداد ہیں انہیں طیالسی کہا جاتا تھا حافظ اور بخاری کے اقران میں سے ہیں، کتاب الاستئذان کے باب (الأخذ بالید) میں ان کا تذکرہ گزرا، بخاری اس سند میں حدیثِ معتمر کی نسبت سے ایک درجہ نازل ہوئے ہیں، کثیر اوقات انہوں نے ان سے ایک واسطہ کے ساتھ احادیث نقل کی ہیں تو مثلا العلم، الجہاد، الدعوات، الاشربہ، الصلح اور کتاب اللباس میں مسدد عن معتمر کے ذریعہ روایات نقل کیں اسی طرح قتادہ کی نسبت سے وہ دو درجہ نازل ہوئے ہیں تو کثیر اوقات یہ ان کے ہاں شعبہ عنہ سے منقول ہیں شعبہ سے ایک واسطہ کے ساتھ، انہوں نے محمد بن عبداللہ انصاری سے بھی سماع کیا ہے اور انصاری کا سلیمان تیمی سے سماع ہے لیکن بخاری نے اپنی جامع میں اس ترجمہ کا اخراج نہیں کیا، محمد بن ابو غالب کے شیخ محمد بن اسماعیل بصری ہیں انہیں ابن ابوسمینہ کہا جاتا ہے، شیوخِ بخاری کے طبقہ ثالثہ سے ہیں، التاریخ میں ان سے بلا واسطہ نقل کیا ہے، صحیح میں ان کا ذکر صرف اسی جگہ ہی دیکھا ہے ، بخاری کے تلامذہ مثلا صالح بن محمد جزرہ اور موسی بن ہارون وغیرہما نے ان سے سماع کیا ہے۔

- 56باب قَوْلِ اللّٰهُ تَعَالیٰ ﴿ وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾

(اللہ تمہارا بھی خالق ہے اور تمہارے اعمال کا بھی)

﴿ إِنَّا كُلَّ شَیْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾ وَیُقَالُ لِلْمُصَوِّرِینَ أَحْیُوا مَا خَلَقْتُمْ ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِی خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ فِی سِتَّةِ أَیَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ یُغْشِی اللَّیْلَ النَّهَارَ یَطْلُبُهُ حَثِیثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِینَ ﴾ .قَالَ ابْنُ عُیَیْنَةَ بَیَّنَ

اللهُ الْخَلقَ مِنَ الأَمْرِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ﴾ .وَسَمَّى النَّبِيُّ ﷺ الإِيمَانَ عَمَلاً قَالَ أَبُو ذَرٍّ وَأَبُو هُرَيْرَةَ سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ أَيُّ الأَعْمَالِ أَفْضَلُ قَالَ إِيمَانٌ بِاللَّهِ وَجِهَادٌ فِي سَبِيلِهِ وَقَالَ ﴿ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ .وَقَالَ وَفْدُ عَبْدِ الْقَيْسِ لِلنَّبِيِّ ﷺ مُرْنَا بِجُمَلٍ مِنَ الأَمْرِ إِنْ عَمِلْنَا بِهَا دَخَلْنَا الْجَنَّةَ فَأَمَرَهُمْ بِالإِيمَانِ وَالشَّهَادَةِ وَإِقَامِ الصَّلاَةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ فَجَعَلَ ذَلِكَ كُلَّهُ عَمَلاً .

ترجمہ: اللہ کا فرمان: ہم نے ہر چیز کوایک منصوبہ کے تحت پیدا کیا ہے،تصویریں بنانے والوں سے کہا جائے گا اب جوتم نے یہ تخلیق کی ہیں انہیں زندہ کرو، اللہ کا فرمان: بے شک تمہارا رب وہ ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ ایام میں تخلیق کیا پھر وہ عرش پہ مستوی ہوا، وہی رات کو دن سے ڈھانپتا ہے وہ اسکے پیچھے (گویا) اسکی طلب کرتا رہتا ہے اور سورج، چاند اور ستارے اسی کے امر سے مسخر ہیں اسی کیلئے خلق وامر ہے وہ جہانوں کا رب برکت والا ہے، ابن عیینہ کہتے ہیں اللہ نے خلق کو امر سے الگ بیان کیا ہے کیونکہ کہا: (ألا له الخلق و الأمر) نبی پاک نے ایمان کو عمل کہا ہے، ابوذر اور ابو ہریرہ کہتے ہیں نبی اکرم سے سوال ہوا کون سا عمل افضل ہے؟ فرمایا اللہ پر ایمان اور اس کی راہ میں جہاد اور فرمایا (جزاء بما الخ) یہ ان کے اعمال کی جزا ہے، وفدِ عبدالقیس نے نبی پاک سے عرض کی کہ آپ ہمیں چند ایسے جامع اعمال بتلائیں جو اگر ہم کریں تو جنت کے حقدار ہو جائیں تو آپ نے انہیں ایمان باللہ، کلمہ شہادت، اقامتِ نماز اور ادائیگی زکات کا حکم دیا اور اس سب کو عمل کا نام دیا۔

ابن بطال نے مہلب سے نقل کیا کہ اس ترجمہ کے ساتھ بخاری کی غرض اس امر کا اثبات ہے کہ بندوں کے افعال اور اقوال اللہ کیلئے مخلوق ہیں، امر کے درمیان اپنے قول (کن) اور خلق کے درمیان اپنے قول: (وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرٰتٍۭ بِأَمْرِهِ)[الأعراف: ۵۴] کے ساتھ تفرقہ کیا ہے تو امر کو غیرِ خلق کیا اور اسکی تسخیر جو اسکی خلق پر دال ہے وہ دراصل اسکے امر سے ہے، پھر تبیین کی کہ انسان کا نطلق بالا یمان اسکے اعمال میں سے ایک عمل ہے جیسا کہ قصہ عبدالقیس میں ذکر کیا جب انہوں نے آپ سے کسی ایسے عمل کے بارہ میں سوال کیا جو ان کے دخولِ جنت کا موجب بنے تو انہیں ایمان کا حکم دیا اور اسے شہادتین اور جو اسکے ساتھ ذکر کیا، کے ساتھ مفسر کیا، ابوموسی کی حدیثِ مذکور میں: (و إنما الله الذى حملكم) قدریہ کا رد ہے جو زعم کرتے ہیں کہ انسان خود اپنے اعمال کے خالق ہیں۔

(إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ) اس آیت پر باب(قل لَوْكَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَات ربى) میں کلام گزری کرمانی کہتے ہیں تقدیر ہے: (خَلَقْنَا كُلَّ شَيْءٍ بِقَدَرٍ) تو اس سے مستفاد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر شئ کا خالق ہے جیسا کہ دوسری آیت میں تصریح کی، جہاں تک قولہ: (خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) تو یہ بندوں کی طرف نسبتِ عمل میں ظاہر ہے اول پر یہ باعثِ اشکال ہو سکتا ہے جس کا حل و جواب یہ ہوگا کہ عمل یہاں غیرِ خلق ہے اور وہ کسب ہے جو عبد کی طرف مسند ہوتا ہے اس طور کہ اس کیلئے اس میں منع کا اثبات کیا اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کی اسناد اس حیثیت سے کی جاتی ہے کہ اسکا وجود دراصل اس کی قدرت کی تاثیر سے ہے اور اس کے لئے دو جہتیں ہیں ایک جہت جو قدر کی نفی کرتی ہے اور ایک جہت جو جبر کی نفی کرتی ہے! اللہ کی طرف اس کی نسبت حقیقی اور انسان کی طرف عادۃً ہے اور ایسی صفت ہے جس پر امر و نہی اور فعل و ترک کا ترتُّب ہے تو بندوں کے افعال میں سے جو بھی اللہ کی طرف مسند ہے وہ تاثیرِ قدرت کے مدنظر ہے اور اسے خلق کہا جاتا ہے اور جو عبد کی طرف مسند ہے اسکا حصول دراصل اللہ تعالیٰ کی تقدیر کے ساتھ ہوتا ہے، اسے کسب کہا جاتا ہے (یہاں محشی لکھتے ہیں صواب یہ ہے کہ عبد کی طرف فعل کی نسبت ایسی نسبت ہے جو اسکے لائق

ہے اس کے فعل کی اس کیلئے حقیقت ہونے کی حیثیت سے مختاراً اور طائعاً اور اسکا فعل اور قدرت اللہ کی قدرت اور تقدیر سے کسی حال میں بھی خارج نہیں اور اسکے فعل پر ہی ثواب وعقاب کا وقوع ہے، جہاں تک کسب بارے اشارہ کا عقیدہ تو وہ جہمیہ کے اعتقادِ جبر کا ردعمل ہے، اسکے تحت عبد کیلئے فعل حقیقی نہیں جس پر اسکا مواخذہ ہو یا اسے ثواب دیا جائے)

اسی پر مدح وذم کا وقوع ہے جیسے قبیح الشکل ذم کا شکار ہوتا ہے اور حسین صورت والے کی تعریف کی جاتی ہے جہاں تک ثواب وعقاب ہیں تو ان کی حیثیت علامت کی سی ہے! عبد دراصل اللہ کی مِلک ہے وہ جو چاہے اسکے بارے میں کرے، اس کی اتم تقریر باب (فلا تَجعَلُوا لِلّٰہِ أندادا) میں گزری ہے، آیت کی تاویل میں اسی طریقہ پر چلے اور اعرابِ (ما) کیلئے متعرض نہیں ہوئے کہ آیا یہ مصدریہ ہے یا موصولہ؟ طبری لکھتے ہیں اس میں دونوں وجہیں ہیں تو جس نے مصدری کہا اس کے نزدیک معنی ہے: (وَاللّٰہُ خَلَقَکُمْ وخلق عملکم) (یعنی اللہ نے تمہیں پیدا کیا ہے اور تمہارے عمل کو بھی) اور جس نے کہا موصولہ ہے اس نے کہا: (خلقکم وخلق الذی تعملون) (یعنی تمہیں پیدا کیا ہے اور اسے جو تم کرتے ہو [اور کرو گے]) یعنی جس سے تم اصنام بناتے ہو یعنی لکڑی اور پیتل وغیرہ پھر قتادہ سے نقل کیا جو دوسرے قول کا مرجح ہے، انہوں نے (واللہ خلقکم وما تعملون) کی بابت کہا: (أی بأیدیکم) ابن ابو حاتم نے قتادہ سے نقل کیا کہ: (تعبدون ما تنحتون أی من الأصنام واللہ خلقکم وما تعملون أی بایدیکم) معتزلہ نے اس تاویل سے تمسک کیا

سہیلی اپنی نتائج الفکر میں لکھتے ہیں عقلاء متفق ہیں کہ افعالِ عباد جواہر واجسام سے متعلق نہیں تو تم یوں نہیں کہتے: (عملت حبلا) اور نہ یہ: (صنعت جملا) یا (شجرا) تو جب معاملہ یہ ہے تو جس نے کہا: (أعجَبَنِیْ ما عَمِلْتَ) (یعنی جو تم نے کیا ہے اس نے مجھے خوش کر دیا) تو اسکا معنی ہے حدث، تو اس پر (وَاللّٰہُ خَلَقَکُمْ وَمَا تَعْمَلُوْن) کی تاویل میں (ما) کو مصدری قرار دینا ہی صحیح ہے اور یہی اہلِ سنت کا قول ہے معتزلہ کا اسے موصولہ کہنا درست نہیں تو ان کا زعم ہے کہ یہ اصنام کے بارہ میں ہے جنہیں وہ تراشتے تھے تو کہا تقدیر یہ ہے: (خلقکم وخلق الأصنام) اور زعم کیا کہ نظمِ کلام اسی قول کو مقتضی ہے کیونکہ قبل ازیں (ما تنحتون) گزرا ہے کیونکہ یہ حجارہ منحوتہ پر واقع ہے اسی طرح دوسرا (ما) بھی ان کے نزدیک مصدریہ ہے اور تقدیر ہے: (أ تعبدون حجارةً تنحتونها واللہ خلقکم وخلق تلك الحجارة التی تعملونها) (یعنی کیا تم پتھر کو پوجتے ہو جسے خود تراشتے ہو اور اللہ نے تمہیں بھی پیدا کیا ہے اور ان پتھروں کو بھی جن سے تم یہ بناتے ہو) یہ ان کا شبہ ہے اور نحو کی جہت سے یہ صحیح نہیں کیونکہ (ما) فعلِ خاص کے ساتھ مصدریہ ہی ہوتا ہے تو اس پر آیت ان کے مذہب کا رد کرتی اور ان کے موقف کا اِفساد کرتی ہے اور نظم اہلِ سنت کے قول پر زیادہ بدیع ثابت ہوتا ہے، اگر کہا جائے تم کہتے ہو: (عملت الصحیفة وصنعت الجفنة) (یعنی چیزیں بنانے کے ضمن میں عمل اور صنع جیسے الفاظ استعمال ہوتے ہیں) تو اسی طرح (عملت الصنم) کہنا بھی صحیح ہوا؟ تو ہم کہیں گے یہ متعلق نہیں مگر اس صورت کے ساتھ جو کہ تالیف وترکیب ہے اور یہ فعل ہے جو کہ بالاتفاق اِحداث ہے نہ کہ جواہر اور اسلئے کہ آیت خالق کی عبادت کے ساتھ انفرادیت کے استحقاق کے بیان میں وارد ہے کیونکہ وہ خلق کے ساتھ منفرد ہے اور ان لوگوں پر اقامتِ حجت کرتی ہے جو ان کی عبادت کرتے ہیں جو کسی شیٔ کے بھی خالق نہیں اور وہ مخلوق ہیں تو (گویا) کہا کیا تم عبادت کرتے ہو ان کی جو خالق نہیں اور چھوڑتے ہو اسکی عبادت کو جس

نے تمہیں پیدا کیا اور تمہارے اعمال کو جو تم کرتے ہو؟

اور اگر بات ان کے زعم کے مطابق ہوتی تو اس نفسِ کلام سے حجت قائم نہ ہوتی اس لئے کہ اگر اس نے انہیں ان کے اعمال کا خالق بنایا ہے اور وہ اجناس کا خالق ہے تو (گویا) انہیں خلق میں شریک کیا، اللہ ان کے افک سے متعالی ہے، بیہقی کتاب الاعتقاد میں لکھتے ہیں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: (ذٰلِكُمُ اللّٰهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) [غافر: ۶۲] تو اس میں اعیان اور خیر وشر کے افعال سب داخل ہیں، اسی طرح اس کا ارشاد ہے: (اَمْ جَعَلُوْا لِلّٰهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوْا كَخَلْقِهٖ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ)[الرعد: ۱۶] تو اس نے نفی کی کہ اسکا غیر خالق ہو اور اس امر کی بھی نفی کی کہ اسکے سوا کوئی غیرِ مخلوق ہو تو اگر افعال اسکے لئے غیرِ مخلوق ہیں تو گویا وہ بعض اشیاء کا خالق ہے نہ کہ ہر شیٔ کا اور یہ آیت کے برخلاف ہوگا اور معلوم امر ہے کہ افعال اعیان سے اکبر ہیں تو اگر اللہ اعیان کا خالق ہے اور لوگ افعال کے تو (اسکا مطلب ہوا کہ) لوگوں کی مخلوقات اللہ تعالیٰ کی مخلوقات سے اکثر ہیں، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ) مکی بن ابو طالب اپنی اعراب القرآن میں لکھتے ہیں معتزلہ کا کہنا ہے کہ (وما تعملون)میں ما موصولہ ہے، یہ بات اس امر سے فرار اختیار کرتے ہوئے کہی کہ وہ اللہ کیلئے عمومِ خلق کا اقرار کریں، ان کی مراد یہ کہ وہ ان اشیاء کا تو خالق ہے جن سے بت تراشے جاتے ہیں لیکن جو اعمال وحرکات ہیں تو یہ اللہ کی خلق میں داخل نہیں، ان کا زعم ہے کہ وہ اس کے ساتھ خلقِ شر سے اللہ کی تنزیہہ کر رہے ہیں، اہل سنت نے ان کا یہ کہہ کر رد کیا کہ اللہ نے ابلیس کو بھی تو تخلیق کیا ہے جو سراپا شر ہے، اور اسکا فرمان ہے: (قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ)[الفلق: ۱-۲] تو اثبات کیا کہ وہ خالقِ شر بھی ہے، قراء کا حتی کہ اہل شذوذ کا بھی شر کی (ما) کی طرف اضافت کرنے پر اتفاق ہے ماسوائے عمرو بن عبید کے جو معتزلہ کا رئیس ہے اس نے (شر) کو تنوین کے ساتھ پڑھا (جو کسی بھی قراءت میں نہیں) تا کہ اس کا مذہب صحیح ثابت ہو (یعنی اس پر زد نہ پڑے) اور یہ اسکے بالاضافت پڑھنے پر واقع اجماع کے ساتھ محجوج ہے، کہتے ہیں جب یہ متقرر رہا کہ اللہ ہر شیٔ کا خالق ہے خیر ہو یا شر تو واجب ہے کہ (ما) کو مصدریہ قرار دیں اور معنی یہ ہے: (خلقكم وخلق عملكم) اھ

صاحبِ کشاف نے اپنے (یعنی معتزلی) مذہب کو اس امر سے تقویت دی کہ قولہ (وما تعملون) ماقبل کے قول (وما تنحتون) سے ترجمہ ہے اور اس میں (ما) بالاتفاق موصولہ ہے لہذا دوسرا (ما) بھی اس سے عدول نہیں کر سکتا، اس کی تقریر میں طوالت کی، منجملہ کلام کے لکھتے ہیں اگر کہو ما کے مصدریہ ہونے کا انکار کیوں اور معنی ہے: (خلقكم وخلق عملكم) جیسا کہ مجبرہ۔ یعنی اہل سنت۔ کہتے ہیں تو میں کہوں گا اقرب امر جس کے ساتھ اس کا ابطال کیا جائے گا یہ کہ آیت کا معنی واضحاً اس کا انکار کرتا ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے خلاف یہ حجت پکڑی ہے کہ عابد ومعبود دونوں اللہ کی مخلوق ہیں تو مخلوق معبود کیونکر ہوسکتی ہے؟ پھر یہ بھی کہ عابد ہی کے ہاتھوں صورتِ معبود کی صنعت گری ہوئی اگر یہ نہ ہوتا تو اس کا تو وجود ہی عالمِ وجود میں نہ ہوتا تو اگر تقدیر ہو: (خلقكم و خلق عملكم) تو اس میں تو ان کے خلاف حجت نہ ہوگی، پھر لکھا اگر کہو یہ موصولہ ہے لیکن تقدیر ہے: (والله خلقكم وما تعملونه من أعمالكم) تو میں کہوں گا اگر یوں ہو تو اس میں مشرکین کے خلاف کوئی حجت نہ ہو، ابن خلیل سکونی نے ان کا تعاقب کرتے ہوئے لکھا ان کی کلام میں آیت کا اس کی حقیقی دلالت سے ایک نوعِ تاویل کی طرف صرف ہے بغیر ضرورت کے بلکہ اپنے اس

مذہب کی نصرت کی غرض سے کہ بندے خود اپنے اکساب کے خالق ہیں تو اگر اسے اصنام پر محمول کریں تو حرکات کو متناول نہیں! جہاں تک اہل سنت تو وہ قائل ہیں کہ قرآن بزبانِ عربی نازل ہوا اور ائمہ عربیت کہتے ہیں کہ (ما) کے بعد وارد فعل مصدر کے ساتھ مؤول ہوگا جیسے: (أعجبني ما صنعت أي صُنعُك) اور اس پر ان کے نزدیک آیت کا معنی ہے: (خلقكم و خلق أعمالكم) اور اعمال بالاتفاق جواہرِ اصنام نہیں تو ان کے نزدیک آیت کا معنی یہ ہے کہ جب اللہ تمہارے ان اعمال کا خالق ہے جن کی بابت قدریہ کا توہم ہے کہ وہ ان کے خالق ہیں تو اولی یہ ہے کہ وہ خالق ہو ان کا بھی جن کی بابت کسی نے بھی خلقیت کا دعوی نہیں کیا اور یہ اصنام ہیں

کہتے ہیں اس مسئلہ کا مدار اس امر پر ہے کہ حقیقت مجاز پر مقدم ہوتی ہے اور مرجوح کیلئے راجح کے ساتھ کوئی اثر نہیں اور اسکی تفصیل یہ کہ لکڑی جس سے اصنام بنے ہیں اور صور جو اصنام کیلئے ہیں ہمارے لئے عمل نہیں، ہم نے تو دراصل وہ عمل کیا جس کی اللہ نے ہمیں قدرت دی مکسوب معانی میں سے جن پر بندوں کا ثواب وعقاب ہے، اگر کہو بڑھئی چارپائی بناتا ہے تو مفہوم یہ ہے کہ اس نے ایک مقام میں کچھ حرکات کا عمل کیا اللہ نے ہمارے لئے انہیں چارپائی کی شکل میں ظاہر کر دیا تو جب اللہ کہتا ہے: (وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ) تو اسے حقیقت پر محمول کرنا واجب ہے اور یہ تمہارا معمول ہے، اور جو اس معتزلی (یعنی زمخشری) نے آیت کے مشرکین پر رد کی بات کہی تو یہ تو نہایت واضح ہے کیونکہ اللہ تعالی نے جب ہمیں خبر دی کہ وہ ہمارا خالق ہے اور ہمارے اعمال کا بھی جن کے ساتھ اشکال اصنام وغیرہا کے درمیان تاثیر ظاہر ہوتی ہے تو اولی یہ (کہا جانا) ہے کہ وہ اس متاثر کا بھی خالق ہو جس کی بابت کسی نے دعوی نہیں کیا خواہ سنی ہو یا معتزلی، اور دلالتِ موافقت عربی زبان میں دیگر سے اقوی وابلغ ہے

زمخشری نے بھی آیت (فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ) [الإسراء: ۲۳] میں اس پر موافقت کی ہے کہ یہ نفیِ ضرب پر ادل ہے اس کلام سے مثلاً جو اگر کہی جاتی: (ولا تضربهما) کہتے ہیں وہاں یہ لکھا کہ یہ علمِ بیان کے نکت میں سے ہے لیکن پھر اتباعِ ہوئی میں اپنی ہی کہی بات کو بھول گئے! جہاں تک ان کا فکِ نظم کا ادعاء تو اس سے حجت کا بطلان لازم نہیں اسلئے کہ اسکا فک اس کیلئے جو ابلغ ہے، سائغ ہے بلکہ مراعاتِ بلاغہ کے لئے ابلغ ہے پھر کہا آیت اس بات سے مخبر کیوں نہیں ہو سکتی کہ بندے کا ہر عمل رب کیلئے مخلوق ہے تو اس میں مراعاتِ نظم کے ساتھ ساتھ مشرکین کا رد بھی مندرج ہے اور جس نے آیت کو بندے کے بعض اعمال کے ساتھ مقید کیا نہ کہ سب تو اس کے ذمہ دلیل ہے اور اصل اس کا عدم ہے! بیضاوی نے یہ جواب دیا کہ اس کے مصدری ہونے کا دعوی کرنا ابلغ ہے اسلئے کہ ان کا فعل اگر اللہ تعالی کی خلق کے ساتھ ہے تو ان کے فعل پر متوقف اس کا اولیٰ ہے، اس امر کے ساتھ بھی یہ مترجح ہے کہ اسکا غیر حذف یا مجاز سے سالم نہیں جبکہ یہ سالم ہے اور اصل اس کا عدم ہے، طیبی کہتے ہیں اس کا تکملہ یہ کہا جاتا ہے کہ علمائے بیان کے ہاں متقرر ہے کہ کنایہ تصریح سے اولی ہے تو جب حکمِ عام کی نفی کی جائے تا کہ خاص منتفی ہو تو یہ اقوی فی الحجت ہوگا، صاحبِ کشاف عین اسی پر چلے قولہ: (كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ) [البقرة: ۲۸] کی تفسیر میں، ابن منیر کہتے ہیں ما کا مصدریہ ہونا ہی متعین ہے کیونکہ انہوں نے اصنام کی اس حیثیت سے عبادت نہ کی کہ یہ پتھر یا لکڑی ہیں، صورت سے عاری بلکہ ان کی اشکال کیلئے عابد بنے اور یہ (اشکال) ان کے عمل کا اثر ہے اور اگر نفسِ جوہر ان کا عمل ہوتا (یعنی پتھر اور لکڑی ان کی تخلیق سے ہوتے) تو یہ ان کی توبیخ کے مطابق نہ ہوتا اس امر کے ساتھ کہ معبود عابد کی صنعت سے ہے

کہتے ہیں مخالفین اس بات میں موافق ہیں کہ جواہرِ اصنام ان کا عمل نہیں تو اگر معاملہ ان کے دعوی (کہ ما موصولہ ہے) کے

مطابق ہوتا تو کلام میں حذف کی ضرورت پڑتی ای (وَاللّٰہُ خَلَقَکُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ شکلہ وصورتہ) اوراصل عدمِ تقدیر ہے اور حدیثِ صحیح میں تصریح وارد ہے اس معنی کے ساتھ جس کی طرف باب (کل یوم ھو فی شأن) میں اشارہ گزرا حضرت حذیفہ کی مرفوع حدیث میں کہ اللہ تعالی ہر صانع اور اس کی صنعت کا خالق ہے، ان کے غیر نے کہا ان حضرات کا قول جو مدعی ہیں کہ (و ما تعملون) سے مراد وہ لکڑیاں اور معدنیات ہیں جن سے یہ بت بنائے جاتے ہیں، باطل ہے کیونکہ اہلِ لغت یہ نہیں کہتے کہ انسان لکڑی یا پتھر بناتا ہے بلکہ وہ اسے صنعت کے ساتھ مقید کرتے ہیں اور مثلاً کہتے ہیں: (عمل العود صنما والحجر وثنا) (یعنی لکڑی میں عمل یعنی کام کر کے اسے صنم بنا دیا اسی طرح پتھر میں عمل۔ یعنی کاروائی۔ کر کے) تو آیت کا معنی ہے اللہ نے انسان کو پیدا کیا اور صنم کی شکل کو اور جس نے تراشا یا بنایا اس نے فقط نحت وصیاغت کا عمل کیا اور آیت نے اس کی تصریح کی ہے، تونسی مختصر تفسیر رازی میں لکھتے ہیں اصحاب نے اس آیت کے ساتھ اس امر پر احتجاج کیا کہ بندے کا عمل اللہ کیلئے مخلوق ہے اور یہ (ما) کو مصدر یہ قرار دینے پر، معتزلہ نے جواب دیا کہ عبادت اور نحت کی ان کے لئے اضافت فعل کی فاعل کیلئے اضافت ہے اور اسلئے کہ اللہ نے ان کی توبیخ کی ہے اور اگر افعال ان کی خلق کیلئے نہ ہوتے تو ان کی توبیخ نہ کرتا، انہوں نے کہا ہم اس کا مصدر یہ ہونا تسلیم نہیں کرتے کیونکہ اخفش کے ہاں (مثلا) یہ کہنا منع ہے: (أعجبنی ما قُمتَ أیْ قِیَامُكَ) اور کہا یہ صرف متعدی کے ساتھ خاص ہے ہمیں اس کا جواز تسلیم لیکن یہ (ما) کے نحت کرنے والوں کیلئے مفعول ہونے کی تقدیر سے مانع نہیں اور (ما ینحتون) کی موافقت کے مدنظر اور اسلئے کہ عرب محلِ عمل کو عمل کا نام دے لیتے تھے تو (مثلا) دروازے کی بابت کہہ لیتے: (ھو عَمَلُ فلان) اور اس لیے کہ قصد ان کی بت پرستی کی تزییف ہے نہ کہ یہ بیان کہ وہ اپنے ذاتی اعمال کے موجد نہیں، کہتے ہیں اور یہ قوی شبہ ہے تو اولی یہ ہے کہ اس مراد کیلئے اس آیت کے ساتھ استدلال نہ کیا جائے، یہی کہا

تو اپنی عادت کے مطابق مخالفین کے اعتراضات کا ایراد تو کیا مگر ان کا جواب دینے کی حتی الوسع کوشش نہ کی، شمس اصفہانی نے اپنی تفسیر میں اس کا جواب دیا ہے اور یہ تفسیر رازی میں موجود کا ملخص ہے! چنانچہ لکھتے ہیں (وما تعملون) أی عملکم، اور اس میں دلیل ہے کہ بندوں کے افعال اللہ کیلئے مخلوق ہیں اور اس امر کی کہ یہ بندوں کیلئے مکتسب ہیں اس طور کہ ان کیلئے عمل کا اثبات کیا تو اس طرح قدریہ اور جبریہ دونوں کے مذہب کا ابطال کیا، علماء نے (ما) کے مصدریہ ہونے کو راجح کہا ہے اس لئے کہ انہوں نے اصنام کی پوجا نہیں کی مگر اپنے عمل کیلئے (یعنی اپنے انہیں تراش کر بتوں کی شکل دینے کے بعد) نہ کہ جرمِ صنم کیلئے وگرنہ تو انہیں بت بنانے سے قبل ہی ان کے پجاری ہوتے تو گویا ان کی پوجا اس عمل کی ہے تو ان پر اللہ تعالی نے عبادتِ منحوت کا انکار کیا جو (العمل المخلوق) سے منفک نہیں، شیخ ابن تیمیہ الرد علی الرافضی میں لکھتے ہیں ہم اس کے موصولہ ہونے کو تسلیم نہیں کرتے لیکن اس میں بھی معتزلہ کیلئے کوئی حجت نہیں کیونکہ اللہ کے قول: (واللہ خلقکم) میں ان کی ذات اور صفات دونوں داخل ہیں، اس پر تقدیر یہ ہے: (واللہ خلقکم وخلق الذی تعملونہ) اگر مراد نحت سے اس کی خلق ہے تو لازم ہے کہ معمول غیرِ مخلوق ہو اور یہ کہنا باطل ہے تو ثابت ہوا کہ مراد نحت سے قبل بھی اس کی خلق اور بعدازاں بھی اور یہ کہ اللہ نے ان کی خلق کی اور جو ان میں تصویر ونحت ہے اس کی بھی، تو ثابت ہوا کہ وہ ان کے فعل سے متولد کا خالق ہے تو آیت میں دلالت ہے کہ اللہ تعالی ان کے ساتھ قائم افعال کا (بھی) خالق ہے اور ان کا بھی جو

ان سے متولد ہوئے! اس کے موصولہ ہونے کی ترجیح پر موافقت کی اس جہت سے کہ سیاق مقتضی ہے کہ اس نے عبادتِ منحوت کرنے پر ان کا انکار کیا تو مناسب ہوا کہ متعلق بالمنحوت کا بھی انکار کرے اور یہ کہ وہ اس کے لئے مخلوق ہے تو تقدیر یہ ہو کہ اللہ عابد ومعبود دونوں کا خالق ہے اور تقدیر یہ ہے: (خلقكم وخلق أعمالكم) یعنی اگر اسے مصدر یہ قرار دیا جائے تو اس میں اس کی ترکِ عبادت پر ان کی ذم کا مقتضی کچھ نہیں، شیخ سعد الدین تفتازانی بھی اس طریق پر مرتضی ہیں، اس کا ایضاح اور تنقیح کی چنانچہ شرح العقائد میں اصلِ مسئلہ اور فریقین کی ادلہ کے ذکر کے بعد لکھتے ہیں اور ان میں سے اہل سنت کا آیت (وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْن) کے ساتھ استدلال جو کہتے ہیں اس کا معنی ہے: (وخلق عملكم) ما کو مصدر یہ قرار دینے پر اور اسے راجح قرار دیا کیونکہ اس صورت میں حذفِ ضمیر کی ضرورت نہیں رہتی، کہتے ہیں تو جائز ہے کہ معنی ہو: (وخلق معمولكم) یہ تب جب اسے موصولہ قرار دیں اور یہ اعمالِ عباد کو بھی شامل ہے، اگر ہم کہیں کہ یہ اللہ کیلئے مخلوق ہیں یا عبد کیلئے تو فعل کے ساتھ مصدری معنی وارد نہیں جو کہ ایجاد ہے بلکہ حاصل بالمصدر وہ جو متعلقِ ایجاد ہے اور یہ جو حرکات وسکنات سے مشاہد ہے، کہتے ہیں اس نکتہ سے غفلت کی وجہ سے یہ توہم ہوا کہ آیت کے ساتھ استدلال (ما) کے مصدر یہ ہونے پر موقوف ہے حالانکہ ایسا نہیں

آخر میں بعنوانِ تکملہ لکھتے ہیں اعراب القرآن کے مصنفین نے (ما تعملون) کے اعراب میں ماسبق پر زیادت کو مجوز کیا، کہتے ہیں۔ اور یہ عبارت المنتخب کی ہے۔ کہ (ما) میں کئی اوجہ ہیں ایک یہ کہ یہ مصدر یہ ہو محلاً منصوب (خلقكم) کی ضمیر پر معطوف، ثانی کہ یہ موصولہ ہو یہ بھی موضعِ نصب میں اسی مذکور ضمیر پر عطف ڈالتے ہوئے اور تقدیر یہ ہے: (خلقكم والذی تعملون) ای تعملون منه الأصنام یعنی لکڑی اور پتھر وغیرہ سے جو تم بت تراشتے ہو! ثالث کہ یہ استفہامیہ ہو (تعملون) کے ساتھ محلاً منصوب اور یہ ان کے لئے توبیخ اور ان کے اس تراشنے کی تحقیر کے بطور ہے، چوتھا کہ یہ نکرہ موصوفہ ہو اور اس کا حکم حکمِ موصولہ ہے، پانچواں کہ نافیہ ہو اس معنی پر: (وما تعملون ذلك) (یعنی تم انہیں نہیں بناتے بلکہ) اللہ ان کا خالق ہے پھر بیہقی نے کہا اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيم)[الأنعام : ۱۰۱] تو اس امر کے ساتھ وہ ممتدح ہوا کہ وہ ہر شیٔ کا خالق ہے اور اسے ہر شیٔ کا علم ہے تو جس طرح اس کے علم سے کوئی شیٔ خارج نہیں اسی طرح اس کی خلق سے بھی کوئی شیٔ خارج نہیں، فرمایا: (وَأَسِرُّوْا قَوْلَكُمْ أَوِاجْهَرُوْا بِهٖ إِنَّهٗ عَلِيْمٌ بِذَاتِ الصُّدُوْرِ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ) [الملك : ۱۳-۱۴] تو خبر دی کہ سراً اور جہراً ان کے اقوال بھی اس کی خلق ہیں کیونکہ وہ سبھی کا علیم ہے اور فرمایا: (خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ) [الملك : ۲۰] اور کہا: (وَأَنَّهٗ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا) [النجم: ۴۴] تو بتلایا کہ وہی مُحیی اور مُمیت ہے اور اسی نے حیات وموت کی تخلیق کی تو ثابت ہوا کہ افعال سب کے سب، خیر ہوں یا شر اس کی تخلیق اور اس کے انہیں اِحداث سے صادر ہیں، فرمایا: (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى)[الأنفال : ۱۷] اور کہا: (ءَ أَنْتُمْ تَزْرَعُوْنَهٗ أَمْ نَحْنُ الزّٰرِعُوْنَ) [الواقعة:۶۴] تو لوگوں سے ان افعال کا سلب کر کے اپنے آپ کے لئے ان کا اثبات کیا تاکہ اس کے ساتھ دلالت ہو کہ وہی ان میں موثر ہے حتی کہ عدم کے بعد جو موجود ہوئے وہ اسی کی خلق ہے اور لوگوں سے جو واقع ہوا وہ صرف ان افعال کی مباشرت ہے (یعنی ان کے ذریعہ اور ہاتھوں ان کا جریان) اس حادث قدرت کے ساتھ جس کا اس نے اپنے حسبِ ارادہ احداث کیا ہے تو یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے خلق ہیں اس کی قدیم قدرت کے ساتھ اختراع کے معنی

میں اور بندوں کی طرف سے یہ کسب ہے حادث قدرت کے ان کی مباشرت کے ساتھ تعلق کے معنی میں جو کہ ان کا کسب ہے
(محشی لکھتے ہیں یہ فقط ان کے کسب کا مناط نہیں ان کی مباشرت کے ساتھ قدرتِ مخلوقہ کے تعلق کے ذریعہ بلکہ یہ لوگوں کی قدرت علی الفعل کے ان سے فعل کے لئے حقیقتِ وقوع کے اجتماع کے ساتھ ہے تا کہ اس وجہ سے ان کے لئے ثواب یا عقاب کا حصول ہو اور یہ مولف کی طرف سے اشعریہ کے کسب کی طرف میلان ہے اور یہ سدید نہیں، اللہ سبحانہ ان کا اور ان کے افعال کا خالق ہے اسی نے ان کے لئے زرع کی صلاح وسلامتی کو میسر کیا) اور ان افعال کا اس کے وجود پر وقوع بھی ان کے مکتسب کے فعل کے برخلاف اسکے حسبِ ارادہ ایقاع پر اعظم دلیل ہے، پھر مشار الیہ حدیثِ حذیفہ نقل کی پھر کہا اور جو آغازِ نماز کی دعائے افتتاح کی حدیث میں وارد ہوا کہ (والشر لیس إلیك) تو اس کا جو معنی نضر بن شمیل نے بیان کیا کہ شر کے ساتھ تیری طرف متقرب نہیں ہوا جاتا، ان کے غیر نے کہا یہ دراصل اللہ کی ثناء کرنے کے ضمن میں استعمالِ ادب کی طرف رہنمائی ہے کہ اس کی طرف صرف محاسن امور کی اضافت کی جائے نہ کہ مساوی کی، اسی حدیث میں یہ بھی واقع ہوا: (والمهتدی مَنْ هَدَیْتَ) تو خبر دی کہ وہ جسے چاہے ہدایت سے نوازے جیسا کہ اس کی تصریح قرآن میں ہے، الاحکام میں گزری حدیثِ ابوسعید کے شروع میں تھا: (إن کُلَّ والٍ له بطانتان و المعصوم من عصم الله) تو اس امر کی دلالت ملی کہ وہ بعض لوگوں کے لئے عاصم ہے اور بعض کے لئے نہیں، ان کے غیر نے کہا مستحیل ہے کہ عدم سے وجود کی طرف ابراز کی قدرت مصلح ہو اور یہی جس سے اختراع کے ساتھ تعبیر کیا گیا اور اللہ تعالیٰ کے لئے اس کا ثبوت قطعی ہے اس لئے کہ عدم سے وجود کی طرف ابراز کی قدرت متوجہ ہے اس شئ کی تحصیل کی طرف جو حاصل نہیں تو اس کا وجود لابدی امر ہے کیونکہ مستحیل ہے کہ عدم کسی شئ کی تحصیل کرے! تو اس کی قدرت ثابت ہے جبکہ مخلوقین کی قدرت عرض ہے جس کے لئے بقاء نہیں تو اس کا تقدم مستحیل ہے اور سمعی نقول اور قرآن وصحیح احادیث اللہ تعالیٰ کی انفرادیت بالاختراع پر متوارد ہیں جیسے اس کا قول: (هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللّٰه) (فَأَرُوْنِیْ مَاذَا خَلَقَ الَّذِیْنَ مِنْ دُوْنِهٖ)
اس امر کی دلیل کی اللہ تعالیٰ اپنی خلق میں جو چاہے فیصلہ کرے اور اس کے احکام ان کے ثواب وعقاب کے ضمن میں اس بات پر متوقف نہیں کہ وہ اپنے افعال کے خالق ہوں، یہ کہ اس نے ثواب وعقاب کو نصب کیا ہے اس پر جو لوگوں کی قدرت کے محال کے لئے مباینًا واقع ہو، اور جہاں تک بندوں کا اکتساب تو وہ واقع نہیں ہوتا مگر محلِ کسب میں، اس کی مثال وہ تیر جسے بندہ چلاتا ہے اور اس کے لئے اس میں بالرفع تصرف حاصل نہیں اور اسی طرح اس کے لئے اس میں بالوضع تصرف بھی حاصل نہیں نیز اللہ تعالیٰ کا ارادہ متعلق ہے اس چیز کے ساتھ جس کی علی وجہ النفوذ وعدم التعذر کوئی انتہاء نہیں جب کہ بندے کا ارادہ اس کے ساتھ متعلق نہیں حالانکہ کہلاتا وہ ارادہ ہی ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا علم ہے جس کی علی سبیل التفصیل کوئی انتہاء نہیں جب کہ انسان کا علم اس کے ساتھ متعلق نہیں جب کہ کہلاتا وہ علم ہی ہے
فصل کے عنوان سے لکھتے ہیں بعض مبتدعہ نے (اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَیْءٍ) [الزمر: ۶۲] کے ساتھ اس امر پر استدلال کیا کہ قرآن مخلوق ہے کیونکہ وہ بھی شئ ہے! نعیم بن حماد وغیرہ اہل الحدیث نے اس کا تعقب کرتے ہوئے کہا کہ قرآن اللہ کی کلام ہے اور یہ اس کی صفت ہے تو جس طرح خود اللہ اپنے قول (کل شیء) کے عموم میں داخل نہیں بالاتفاق اسی طرح اس کی صفات بھی اس میں داخل نہیں، اس کی نظیر یہ آیت ہے: (ویحذر کم الله نفسه) اور دوسری آیت میں کہا: (كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ) [آل

عمران : ۱۸۵] تو جس طرح بالاتفاق اللہ کا نفس اس کے عموم میں داخل نہیں تو ایسے ہی قرآن بھی (کل شیء میں) داخل نہیں ۔

علامہ انور باب قولہ (واللہ خلقکم وما تعملون) کے تحت لکھتے ہیں کہا گیا کہ (ما) مصدر یہ ہے اور معنی ہے: (واللہ خلقکم وعملکم) تو اس میں معتزلہ کا رد ہے جو قائل ہیں کہ بندے اپنے افعال کے خود خالق ہیں جیسا کہ نسفی کی شرحِ عقائد میں ہے، میں کہتا ہوں صواب یہ ہے کہ (ما) موصولہ ہے اور معنی ہے: (أنکم وما تعملونہ بأیدیکم من الأصنام کلھا مخلوقةٌ للہ تعالی فکیف تعبدون) ، (ألا لہ الخلق والأمر) تو قرآن تحت الامر اور ہمارے افعال تحت الخلق ہیں، (سئل النبی ﷺ أی الأعمال أفضل الخ) اسی لئے میں نے کتاب الایمان میں محقق کیا کہ ایمان عمل القلب ہے

(ویقال للمصور ین أحیوا الخ) کی نسبت لکھتے ہیں اکثر کے لئے یہی ہے اور یہی محفوظ ہے کشمیہنی کے نسخہ میں (ویقول) ہے ای اللہ سبحانہ وتعالیٰ یا اس کے امر سے کوئی فرشتہ، کرمانی کہتے ہیں باب کی موصول حدیث میں ہے: (ویقال لھم) تو بخاری نے ضمیر کا مرجع ظاہر کیا ہے اھ، لوگوں کی طرف خلق کے نسبت پر باب کے آخر میں بحث آئے گی ۔

شاہ ولی اللہ (أحیوا ما خلقتم) کے تحت لکھتے ہیں اللہ بندوں کے اعمال کا خالق ہے اور قراءت اس کے اعمال میں سے ایک عمل ہے، اس پر (أحیوا ما خلقتم) وارد ہوتا ہے کیونکہ یہ دال ہے کہ خلق کو بندوں کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے! تو اسکا جواب یہ ہے کہ یہ ان کی طرف منسوب ہے اس معنی میں کہ نہیں منسوب، تو یہ ایک اور معنی میں ہے اسکی مثل نبی پاک کا (ابو موسی اشعری اور ان کے ساتھیوں سے) یہ کہنا تھا: (ما أنا حملتکم) اور آپ کا کاہنوں کے بارہ میں کہنا: (لیسوا بشیء) (کہ وہ کوئی شئ نہیں)۔

(إن ربکم اللہ الذی الخ) کریمہ کے نسخہ میں پوری آیت مذکور ہے اس سے ماسبق کے لئے مناسب قولہ (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ) ہے [أعراف : ۵۴] تو اسکے ساتھ قول اللہ: (خالق کل شیء) صحیح ہوا اسی لئے ابن عیینہ کے قول (بین اللہ الخلق والأمر) کے ساتھ اسے معقب کیا، اس اثر کو ابن ابو حاتم نے کتاب (الرد علی الجھمیة) میں بشار بن موسی کے طریق سے موصول کیا کہتے ہیں ہم سفیان بن عیینہ کے پاس تھے تو کہنے لگے: (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ، فالخلق ھو المخلوقات والأمر ھو الکلام) حماد بن نعیم سے نقل کیا کہتے ہیں میں نے ابن عیینہ سے سنا اور ان سے سوال ہوا کہ آیا قرآن مخلوق ہے؟ تو کہا اللہ تعالیٰ کہتا ہے: (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ) تو دیکھو کس طرح خلق وامر کے مابین تفرقہ کیا ہے تو امر اس کی کلام ہے تو اگر کلام مخلوق ہوتی تو یہ تفرقہ نہ کرتا بقول ابن حجر ابن عیینہ سے قبل یہی بات محمد بن کعب قرظی نے کہی اور امام احمد، عبدالسلام بن عاصم اور ایک جماعت نے ان کی تبع کی ، یہ سب اقوال ابن ابو حاتم نے ان سے نقل کئے ہیں بخاری کتاب خلق افعال العباد میں لکھتے ہیں اللہ نے اپنے امر کے ساتھ خلق کی تخلیق کی ہے کیونکہ اس کا فرمان ہے: (لِلّٰهِ الْاَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ) [الروم : ۴] اور کہا: (**اِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ اِذَآ اَرَدْنٰهُ اَنْ نَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ**)[النحل :۴۰] اور کہا: (**وَمِنْ اٰيٰتِهٖٓ اَنْ تَقُوْمَ السَّمَآءُ وَالْاَرْضُ بِاَمْرِهٖ**) [الروم:۲۵] کہتے ہیں نبی اکرم سے تواتر کے ساتھ روایات ثابت ہیں کہ قرآن اللہ کی کلام ہے اور (ثابت ہوا کہ) اللہ کا امر اس کی مخلوقات سے قبل ہے، کہتے ہیں مہاجرین ، انصار اور ان کے تابعین بالاحسان میں سے کسی سے اس کا برخلاف منقول نہیں اور انہی کی وساطت سے ہم تک قرن درقرن کتاب وسنت پہنچے ہیں امام مالک ، ثوری ، حماد اور فقہائے امصار کے عہود تک اس ضمن میں اہل علم کے

مابین کوئی اختلاف نہ تھا یہی رائے تھی حرمین، عراقین اور شام ومصر اور خراسان کے علماء کی ہے جنہیں ہم نے پایا
عبدالعزیز بن یحی مالکی نے بشر مریسی سے اپنے مناظرہ میں آیتِ مذکورہ کی تلاوت کے بعد کہا تھا اللہ نے خلق کی بابت خبر دی ہے کہ وہ اس کے امر کے ساتھ مسخر ہے تو امر جس کے ساتھ خلق مسخر ہو وہ خود مخلوق کیونکر ہوسکتا ہے؟ اور اس کا فرمان ہے: (إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنٰهُ أَنْ نَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ) [النحل : ۴۰] تو خبر دی کہ امرِ شیٔ مکون پر متقدم ہے اور کہا: (لِلّٰهِ الْاَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ م بَعْدُ) ای (من قبل خلق الخلق و من بعد خلقهم و موتهم بدأهم بأمره ويعيدهم بأمره) (یعنی خلق کی تخلیق سے قبل بھی اور ان کی خلق وموت کے بعد بھی، ان کی ابتدا بھی اپنے امر سے کی اور ان کا اعادہ بھی اپنے امر سے کرے گا) ان کے غیر نے کہا امر کا لفظ کئی معانی کے لئے وارد ہوتا ہے ان میں سے طلب، حکم، حال، شأن اور ان میں سے مامور بھی جیسے اس آیت میں ہے: (فَمَآ اَغْنَتْ عَنْهُمْ اٰلِهَتُهُمُ الَّتِىْ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مِنْ شَىْءٍ لَّمَّا جَآءَ اَمْرُ رَبِّكَ) [هود : ۱۰۱] أي مأموره ، اور مراد ان کا اہلاک ، مامور کا بلفظِ امر استعمال مخلوق بمعنی خلق ہے ، راغب کہتے ہیں امر کا لفظ تمام افعال و اقوال کے لئے عام ہے اسی سے یہ قولہ تعالیٰ ہے: (وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ) [هود: ۱۲۳] ابداع کے لئے بھی امر کا اطلاق ہے جیسے اس آیت میں: (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ) [الأعراف : ۵۴]اسی پر بعض نے قولہ: (قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي) کو محمول کیا ہے یعنی (هو من إبداعه) اور یہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ مختص ہے اور قولہ: (إِنَّمَا أَمْرُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا) یہ اس کے اسے ابداع کی طرف اشارہ ہے اسے اقصر وابلغ لفظ کے ساتھ تعبیر کیا ان میں سے جن کے ساتھ ہم کسی شیٔ کے فعل کے ضمن میں باہم متقدم ہوتے ہیں اور اسی سے ہے: (وَ مَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ) [القمر : ۵۰] تو اپنی سرعتِ ایجاد سے اس امر کے ساتھ تعبیر کیا جس کا ہمارا وہم وگمان نہایت سرعت کے ساتھ مدرک ہے، امر تقدم بالشیء ہے چاہے یہ (افعل) کہنے کے ساتھ ہو یا(لتفعل) یا بلفظِ خبر ہو جیسے کہا : (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ) [البقرة : ۲۲۸] یا آشارہ وغیرہ کے ساتھ جیسے حضرت ابراہیم نے اپنے خواب کو امر کے ساتھ تعبیر کیا جب ان کے بیٹے نے کہا: (يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ) [الصافات: ۱۰۲] جہاں تک اللہ تعالیٰ کا یہ قول: (وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ) [هود : ۹۷] تو یہ اس کے افعال واقوال میں عام ہے (یعنی دونوں مراد ہیں) قولہ: (أَتَىٰ أَمْرُ اللهِ) روزِ قیامت کی طرف اشارہ ہے تو اعم الالفاظ کے ساتھ اس کا ذکر کیا اور قولہ: (بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا) [يوسف : ۱۸] أي ما تأمر به النفس الأمارة (یعنی جو اسے اسکا نفسِ امارہ حکم دیتا ہے) اھ، ان کا بعض ذکر کردہ محلِ نظر ہے بالخصوص آیتِ باب میں جو امر کے لفظ کو ابداع کے ساتھ مفسر کیا اس میں معروف وہ جو ابن عیینہ سے نقل ہوا اور راغب کے قول پر آیتِ ہذا میں امر عطفِ خاص علی عام کی قبیل سے ہے! بعض مفسرین نے کہا کہ خلق کے بعد امر تصریفِ امور (یعنی تدبیرِ معاملات) ہے، بعض نے کہا آیت میں خلق سے مراد دنیا و مافیہا اور امر سے مراد آخرت و مافیہا ہے تو یہ اس آیت کی مانند ہے: (أَتَىٰ أَمْرُ اللهِ)[النحل : ۲] ۔

(وسمى النبي ﷺ الإيمان الخ) اس کا بیان کتاب الایمان کے باب (ومن قال الإيمان هو العمل) میں گزرا۔(وقال أبو ذر و أبو هريرة الخ) ان دونوں کے آثار پر کلام اور ان کے موصول کرنے والوں اور شواہد کا بیان چند ابواب قبل باب (قل فأتوا بالتوراة) میں گزرا۔(وقال جزاء الخ) یعنی ایمان، نماز اور دیگر سب طاعات میں سے، تو ایمان کو عمل کا نام

دیا جب اسے جملۂ اعمال میں داخل کیا۔(وقال وفد عبدالقیس --إلی أن قال الخ) یہ ایک حدیث کے بعد موصولاً آرہا ہے۔

- 7555حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ وَالْقَاسِمِ التَّمِيمِيِّ عَنْ زَهْدَمٍ قَالَ كَانَ بَيْنَ هَذَا الْحَيِّ مِنْ جُرْمٍ وَبَيْنَ الْأَشْعَرِيِّينَ وُدٌّ وَإِخَاءٌ فَكُنَّا عِنْدَ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ فَقُرِّبَ إِلَيْهِ الطَّعَامُ فِيهِ لَحْمُ دَجَاجٍ وَعِنْدَهُ رَجُلٌ مِنْ بَنِي تَيْمِ اللَّهِ كَأَنَّهُ مِنْ الْمَوَالِي فَدَعَاهُ إِلَيْهِ فَقَالَ إِنِّي رَأَيْتُهُ يَأْكُلُ شَيْئًا فَقَذِرْتُهُ فَحَلَفْتُ لَا آكُلُهُ. فَقَالَ هَلُمَّ فَلْأُحَدِّثْكَ عَنْ ذَاكَ إِنِّي أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فِي نَفَرٍ مِنْ الْأَشْعَرِيِّينَ نَسْتَحْمِلُهُ قَالَ وَاللَّهِ لَا أَحْمِلُكُمْ وَمَا عِنْدِي مَا أَحْمِلُكُمْ فَأُتِيَ النَّبِيُّ ﷺ بِنَهْبِ إِبِلٍ فَسَأَلَ عَنَّا فَقَالَ أَيْنَ النَّفَرُ الْأَشْعَرِيُّونَ فَأَمَرَ لَنَا بِخَمْسِ ذَوْدٍ غُرِّ الذُّرَى ثُمَّ انْطَلَقْنَا قُلْنَا مَا صَنَعْنَا حَلَفَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا يَحْمِلُنَا وَمَا عِنْدَهُ مَا يَحْمِلُنَا ثُمَّ حَمَلَنَا تَغَفَّلْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَمِينَهُ وَاللَّهِ لَا نُفْلِحُ أَبَدًا فَرَجَعْنَا إِلَيْهِ فَقُلْنَا لَهُ فَقَالَ لَسْتُ أَنَا أَحْمِلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَمَلَكُمْ إِنِّي وَاللَّهِ لَا أَحْلِفُ عَلَى يَمِينٍ فَأَرَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا إِلَّا أَتَيْتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ مِنْهُ وَ تَحَلَّلْتُهَا .

أطرافه 3133، 4385، 4415، 5517، 5518، 6623، 6649، 6678، 6680، 6718، 6719، 6721 - (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴،ص: ۶۱۷)

کتاب الایمان میں اس کی شرح گزری، عبدالوہاب سے مراد ابن عبدالمجید ثقفی ہیں یہ اپنے سے اس کے راوی عبداللہ بن عبدالوہاب عبدری حجبی کے والد نہیں، قاسم تمیمی، ابن عاصم اور زہدم، ابن مضرب ہیں۔ (یأکل فقذرته) کشمیہنی نے (یأکل شئیا) بھی مزاد کیا۔(فحلفت لا آکله) کشمیہنی کے ہاں(أن لا آکله) ہے(فلأحدثك)غیر کشمیہنی کے ہاں(فلأحدثنك) ہے، اس سے مراد سوار کرانے کی اللہ کی طرف نسبت اگرچہ یہ نبی اکرم کے ذریعہ ہوا تو یہ اس آیت کی نظیر پر ہے : (**وَمَارَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمٰی**) اس کی توجیہہ کچھ قبل گزری ہے۔

- 7556حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ حَدَّثَنَا قُرَّةُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا أَبُو جَمْرَةَ الضُّبَعِيُّ قُلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ فَقَالَ قَدِمَ وَفْدُ عَبْدِ الْقَيْسِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالُوا إِنَّ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ الْمُشْرِكِينَ مِنْ مُضَرَ وَإِنَّا لَا نَصِلُ إِلَيْكَ إِلَّا فِي أَشْهُرٍ حُرُمٍ فَمُرْنَا بِجُمَلٍ مِنْ الْأَمْرِ إِنْ عَمِلْنَا بِهِ دَخَلْنَا الْجَنَّةَ وَنَدْعُو إِلَيْهَا مَنْ وَرَاءَ نَا قَالَ آمُرُكُمْ بِأَرْبَعٍ وَأَنْهَاكُمْ عَنْ أَرْبَعٍ آمُرُكُمْ بِالْإِيمَانِ بِاللَّهِ وَهَلْ تَدْرُونَ مَا الْإِيمَانُ بِاللَّهِ شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ إِقَامُ الصَّلَاةِ وَ إِيتَاءُ الزَّكَاةِ وَ تُعْطُوا مِنْ الْمَغْنَمِ الْخُمُسَ وَ أَنْهَاكُمْ عَنْ أَرْبَعٍ لَا تَشْرَبُوا فِي الدُّبَّاءِ وَالنَّقِيرِ وَالظُّرُوفِ الْمُزَفَّتَةِ وَالْحَنْتَمَةِ

أطرافه 53، 87، 523، 1398، 3095، 3510، 4368، 4369، 6176، 7266
(ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۲،ص: ۳۰۱)

(أبو عاصم) یہ ضحاک بن مخلد بصری ہیں جو نبیل کے ساتھ معروف تھے بخاری کے شیوخ میں سے ہیں کتاب الزکاۃ وغیرہ میں ان سے بلاواسطہ بھی روایات تخریج کی ہیں یہاں کے علاوہ کئی اور جگہوں میں بھی بالواسطہ احادیث نقل کیں۔ (حدثنا قرة بن خالد) بقول عیاض یہ ابوزید مروزی کے نسخہ سے ساقط ہے عبدوس نے اپنی روایت میں یعنی مروزی سے اسے ملحق کیا ابوعلی جیانی ناقل ہیں کہ ابوزید نے بوقتِ تحدیث کہا تھا میرا خیال ہے دونوں کے درمیان قرہ بن خالد ہیں بقول ابوعلی ظن نہیں بلکہ یقیناً ایسا ہے اور اسی کے ساتھ سند کا اتصال ہے۔

(قلت لابن عباس فقال قدم الخ) اس روایت میں اس طرح ہے (قلت) کا مقول ذکر نہیں کیا اسماعیلی نے ابوعامر عبدالملک بن عمرو عقدی عن قرة بن خالد سے اس کی تبیین کی چنانچہ اپنی روایت میں ذکر کرتے ہیں کہ ہمیں ابوحمزہ سے بیان کیا کہ میں نے ابن عباس سے کہا میرے پاس ایک مٹکا ہے جس میں نبیذ بناتا ہوں تو (فأشربه حلوا لو أكثرت منه فجالست القوم لخشيت أن أفتضح) اس پر کہا: (قدم وفد الخ) مسلم نے ابوعامر کا طریق نقل کیا لیکن اس کا سیاق ذکر نہیں کیا کرمانی اس سے واقف نہ ہو پائے چنانچہ لکھا تقدیر یہ ہے کہ میں نے ابن عباس سے کہا: (حدثنا إما مطلقا وإما عن قصة وفد عبدالقيس) تو یوں قلت کا مقول طلبِ تحدیث کو بنایا اس حدیث کی کتاب الایمان میں مفصل شرح گزری اور اشربہ بارے بحث کتاب الاشربہ میں، اسی طرح ایمان کی بدنی اعمال کے ساتھ تفسیر حالانکہ یہ فعلِ قلب ہے، بارے اشکال کا جواب بھی گزرا، (وأن تعطوا الخمس) کہنے کی حکمت بجائے سابق کلام کے نسق پر (وإعطاء الخمس) کے اور اس روایت میں صوم کے ذکر کے سقوط بارے بھی جب کہ دیگر طرق میں یہ ثابت ہے اور یہ اشارہ بھی کہ قرہ بن خالد سے اس سند کے ساتھ اس حدیث کے بعض طرق میں حج کا ذکر بھی واقع ہے۔

- 7557 حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ نَافِعٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ إِنَّ أَصْحَابَ هَذِهِ الصُّوَرِ يُعَذَّبُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيُقَالُ لَهُمْ أَحْيُوا مَا خَلَقْتُمْ

أطرافه 2105، 3224، 5181، 5957، - 5961 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد۴،ص: ۷۱۸)

- 7558 حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ إِنَّ أَصْحَابَ هَذِهِ الصُّوَرِ يُعَذَّبُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيُقَالُ لَهُمْ أَحْيُوا مَا خَلَقْتُمْ .

طرفه - 5951 (سابقہ)

- 7559 حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا ابْنُ فُضَيْلٍ عَنْ عُمَارَةَ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ قَالَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذَهَبَ يَخْلُقُ كَخَلْقِي فَلْيَخْلُقُوا ذَرَّةً أَوْ لِيَخْلُقُوا حَبَّةً أَوْ شَعِيرَةً .

طرفه - 5953 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۹، ص: ۶۱۵)

حضرات عائشہ، ابن عمر اور ابو ہریرہ کی مصورین کے ذکر بارے احادیث، اول لیث عن نافع عن عائشہ اور ثانی ایوب عن نافع ابن عمر سے ہے دونوں کا سیاق ایک جیسا ہے البتہ حدیثِ عائشہ میں (ویقال لھم)اور ابن عمر کے ہاں بغیر واؤ کے ہے حدیثِ ابو ہریرہ کی سند میں محمد بن علاء اور ابو کریب ہیں جو اپنی کنیت کے ساتھ اشہر تھے ابن فضل سے مراد محمد اور عمارہ سے ابن قعقاع بن شبرمہ ہیں یہ روایت کتاب اللباس میں ایک اور طریق کے ساتھ عمارہ سے گزری ہے اس میں حضرت ابو ہریرہ کا ایک قصہ بھی تھا، وہیں مشروح ہوئی ۔(ومن ذھب)ای قصد،(یخلق لخلقی) خلق کی ان کی طرف نسبت علی سبیل الاستہزاء کی یا فقط ظاہری صورت میں تشبیہ کے مدِ نظر۔

(فلیخلقوا ذرۃ الخ) یہ امر برائے تعجیز ہے اور یہ حقارۃً یا تنزل فی الالزام میں علی سبیل الترقی ہے، اگر ذرہ سے مراد غلہ ہے تو یہ ان کی تعذیب و تعجیز سے ہے خلقِ حیوان کے ساتھ کبھی اور کبھی جماد کے خلق کے ساتھ اور اگر یہ بمعنی (الھباء) ہے (یعنی بھوسہ) تو یہ اس کی خلق جس کے لئے ظاہری جِرم نہیں اور کبھی وہ جس کے لئے ایسا ہے! یہ بھی محتمل ہے کہ (أو) راوی کا شک ہو ابن بطال حدیثِ عائشہ میں مذکور قولہ: (یقال لھم أحیوا ما خلقتم) کی بابت کہتے ہیں ان کی خلق کو ان کی طرف بطورِ زجر منسوب کیا کیونکہ ان لوگوں نے اللہ کی خلق کے ضمن میں مضاہات کی تو اللہ نے ان کی تبکیت کی یہ کہہ کر کہ جب تم نے اپنی بنائی ہوئیں ان تصاویر کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی مخلوقات کی مشابہت کی ہے تو اب پھر انہیں زندہ کرو جیسے اللہ نے اپنی مخلوق کو زندہ کیا، کرمانی کہتے ہیں خلق کو صریحاً ان کی طرف مسند کیا اور یہ ترجمہ کے برخلاف ہے لیکن مراد ان کا کسب ہے تو استہزاء خلق کے لفظ کا ان پر اطلاق کیا، یا(خلقتم) صورتم کے معنی کو متضمن ہے، خلق کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے یا ان کے اس میں زعم کی بناء پہ اس کا اطلاق کیا، بقول ابن حجر بظاہر حدیثِ مصورین کی ترجمہ کے ساتھ مناسبت اس جہت سے ہے کہ جس نے زعم کیا کہ وہ اپنے فعلِ نفسی کا خالق ہے تو اگر اس کا دعوی صحیح ہے تو ان مصورین پر یہ انکار نہ کیا جاتا تو جب انہیں ان کی بنائی ہوئیں تصاویر میں روح پھونکنے کا حکم دیا تو یہ امرِ تعجیز ہے اور خلق کی ان کی طرف نسبت بطورِ تہکم و استہزاء ہے تو یہ ان لوگوں کے قول کے فساد پر جو اپنے فعل کے خلق کی نسبت استقلالاً اپنی طرف کرتے ہیں، پھر کرمانی نے کہا یہ احادیث دال ہیں کہ عمل بندے کی طرف منسوب ہے کیونکہ کسب کا معنی دونوں جہت کا اعتبار ہے تو اس سے مطلوب مستفاد ہے (محشی لکھتے ہیں کچھ قبل لکھا کہ اس قسم کی بات اشاعرہ کے مذہب کی طرف میلان ہے جو قائل بالکسب ہیں، حق یہ ہے کہ اشاعرہ کے کسب کی فی الواقع کوئی حقیقت نہیں اور حق یہ ہے کہ بندے کے لئے حقیقۃً فعل ہے جو اس کی قدرت و علم کے ساتھ حاصل ہے اور اس پر اس کا ثواب و عقاب واقع ہے اور وہ بہر حال اپنے فعل کے ساتھ اللہ کی تقدیر اور اس کے خلق و ارادہ سے خارج نہیں ہے جیسا کہ اس کے علم و کتابت سے بھی خارج نہیں)

اور شائد بخاری کی اس باب وغیرہ میں اس نوع کی تکثیر سے غرض ان سے منقول اس قول:(لفظی بالقرآن مخلوق) کا بیانِ جواز ہے اگر یہ ان سے بصحت منقول ہے، بقول ابن حجر صحیحاً ان سے منقول ہے کہ اس اطلاق سے انہوں نے اظہارِ براءت کیا اور کہا جس کسی نے مجھ سے نقل کیا کہ میں نے کہا ہے:(لفظی بالقرآن مخلوق) اس نے مجھ پر جھوٹ باندھا ہے میں نے تو فقط یہ کہا تھا: (أفعال العباد مخلوقۃ) (یعنی انسانوں کے افعال مخلوق ہیں) اسے غنجار نے تاریخ بخارا میں امام بخاری کے حالاتِ زندگی میں ذکر کیا مشہور امام محمد بن نصر مروزی تک صحیح سند کے ساتھ کہ انہوں نے بخاری کو یہ کہتے سنا، ابو عمر اور احمد بن نصر نیشاپوری خفاف سے

نقل کیا کہ انہوں نے بھی بخاری سے یہ بات سنی۔

- 57 باب قِرَاءَةِ الْفَاجِرِ وَالْمُنَافِقِ وَأَصْوَاتُهُمْ وَتِلَاوَتُهُمْ لَا تُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ

(فاجر و منافق کی تلاوتِ قرآن کا اس کے دل پہ کوئی اثر نہیں)

کرمانی لکھتے ہیں فاجر سے مراد منافق ہے اور اس کا قرینہ یہ کہ اسے حدیث یعنی پہلی حدیث میں مومن کا قسیم اور مقابل بنایا تو ترجمہ میں اس پر منافق کا عطف عطفِ تفسیری کے باب سے ہے، کہتے ہیں ان کا قول: (وتلاوتهم) مبتدا اور اس کی خبر (لا يجاوز حناجرهم) ہے، ضمیر جمع کی ذکر کی کہ یہ لفظِ حدیث کی حکایت ہے! کہتے ہیں بعض نسخ میں (وأصواتهم) بھی مزاد ہے بقول ابن حجر (بعض نہیں بلکہ) ہمارے زیرِ مطالعہ سب نسخوں میں یہ ثابت ہے ابوذر کے نسخہ میں: (قراء ة الفاجر أو المنافق) ہے شک کے ساتھ، اور یہ کرمانی کی تاویل کا مؤید ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ برائے تنویع ہو اور فاجر منافق سے اعم ہے اور تو یہ عطفِ خاص علی عام کی قبیل سے ہے۔

علامہ انور باب (قراء ة الفاجر والمنافق الخ) کے تحت لکھتے ہیں ان کی مراد یہ ہے کہ وارد اور مورد کا باہمی فرق کوئی ایسا مخفی امر نہیں اور یہ بھی نہیں کہ وارد صرف اہلِ ایمان کے ساتھ مختص ہو بلکہ منافقین کی اصوات بھی قرآن کے ساتھ متعلق ہیں اور یہ قطعاً ان کا فعل ہے پھر جو ان کے حناجر سے متجاوز نہیں ہوتا، بجز ان کے فعل کے کچھ نہیں وگرنہ قرآن تو اپنے مرتبہ و مکان پر موجود ہے تو مورد غیرِ وارد ہے۔

- 7560 حَدَّثَنَا هُدْبَةُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ حَدَّثَنَا أَنَسٌ عَنْ أَبِي مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ مَثَلُ الْمُؤْمِنِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَالأُتْرُجَّةِ طَعْمُهَا طَيِّبٌ وَرِيحُهَا طَيِّبٌ وَالَّذِي لاَ يَقْرَأُ كَالتَّمْرَةِ طَعْمُهَا طَيِّبٌ وَلاَ رِيحَ لَهَا وَمَثَلُ الْفَاجِرِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ الرَّيْحَانَةِ رِيحُهَا طَيِّبٌ وَطَعْمُهَا مُرٌّ وَ مَثَلُ الْفَاجِرِ الَّذِي لاَ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ الْحَنْظَلَةِ طَعْمُهَا مُرٌّ وَلاَ رِيحَ لَهَا .

أطرافه 5020، 5059، - 5427 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۸، ص: ۸۹)

فضائل القرآن میں اس کی شرح گزری سند کے سب راوی بصری ہیں ترجمہ کے ساتھ اس کی مطابقت ظاہر ہے ماقبل ابواب کے ساتھ اس کی مناسبت یہ ہے کہ تلاوت تلاوت کرنے والوں کے تفاوت کے سبب متفاوت ہے تو دال ہے کہ یہ ان کے عمل سے ہے بقول ابن بطال اس باب کا معنی یہ ہے کہ فاجر و منافق کی قراءت اللہ کی طرف مرتفع نہیں ہوتی اور نہ اسکے ہاں ذکر ہوتا ہے، صرف وہی تلاوت اس کے ہاں مقبول ہے جو اس کی رضا جوئی کے لئے کی جائے اور پڑھنے والے کی نیت اسکی طرف تقرب کی ہو، ریحانہ کے ساتھ اسے تشبیہ دی جب وہ قرآن کی برکت سے منتفع نہ ہو اور اس کی حلاوت کے ساتھ فائز بالا جر نہ ہو، قرآن کی پاکیزگی اس کی آواز کے موضع یعنی حلق سے آگے نہیں بڑھتی اور دل سے اس کا کوئی اتصال نہیں ہوتا اور یہی ہیں وہ جو دین سے مارق ہیں۔

- 7561 حَدَّثَنَا عَلِيٌّ حَدَّثَنَا هِشَامٌ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ ح وَحَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ

حَدَّثَنَا عَنْبَسَةُ حَدَّثَنَا يُونُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي يَحْيَى بْنُ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ أَنَّهُ سَمِعَ عُرْوَةَ بْنَ الزُّبَيْرِ قَالَتْ عَائِشَةُ سَأَلَ أُنَاسٌ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الْكُهَّانِ فَقَالَ إِنَّهُمْ لَيْسُوا بِشَيْءٍ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ فَإِنَّهُمْ يُحَدِّثُونَ بِالشَّيْءِ يَكُونُ حَقًّا قَالَ فَقَالَ النَّبِيُّ تِلْكَ الْكَلِمَةُ مِنَ الْحَقِّ يَخْطَفُهَا الْجِنِّيُّ فَيُقَرْقِرُهَا فِي أُذُنِ وَلِيِّهِ كَقَرْقَرَةِ الدَّجَاجَةِ فَيَخْلِطُونَ فِيهِ أَكْثَرَ مِنْ مِائَةِ كَذْبَةٍ

أطرافه 3210، 3288، 5762، - 6213 (ترجمہ کیلئے دیکھئے جلد ۴، ص: ۷۱۲)

شیخِ بخاری ابن مدینی ہیں ہشام سے ابن یوسف صنعانی اور یونس سے مراد ابن یزید ہیں، علی کا یہ طریق کتاب الطب کے آخر کے باب (الکھانة) میں گزرا وہاں ان کی اور ان کے شیخ کی نسبت ذکر کی تھی وہاں کا سیاق بھی انہی کا تھا۔ (يحدثون بالشيء الخ) معمر کی روایت میں ہے: (أنهم يحدثوننا أحيانا بشيء فيكون حقا) - (يخطفها) نسخۂ کشمیہنی میں ہے: (يحفظها) - (فيقرقرها) معمر کے ہاں (فيقرها) ہے۔ (كقرقرة الدجاجة) مستملی کے نسخہ میں (الزجاجة) ہے اس مذکورہ باب میں اسکی مفصل شرح گزری، ابن بطال نے ترجمہ کے لئے اس کی مناسبت سے تعرض کیا، کرمانی نے اس کا ملخص کرتے ہوئے کہا کاہن کی منافق کے ساتھ مشابہت کے مدنظر اس جہت سے کہ اپنے پر کذب کے غلبہ اور اپنے حال کے فساد و خرابی کی وجہ سے وہ کلمۂ صادقہ سے منتفع نہیں ہوتا جیسے منافق اپنے عقیدہ کی خرابی کی وجہ سے اپنی قراءت سے منتفع نہیں ہو پاتا، بقول ابن حجر میرے لئے مرادِ بخاری یہ ظاہر ہوئی ہے کہ منافق کا قرآن کے ساتھ تلفظ (یعنی ظاہری قراءت) ویسا ہی ہے جیسے مومن کا تلفظ تو اس طرح متلو اگرچہ واحد ہے لیکن تلاوت مختلف اور متفاوت ہے تو اگر متلوعینِ تلاوت ہوتا تو اس میں تخالف واقع نہ ہوتا اسی طرح کاہن کا معاملہ ہے کہ وہ اس کلمۂ وحی کا تلفظ کرتا ہے جو جن اس کی طرف وحی کرتا ہے اس میں سے جس کا اختطاف وہ فرشتہ سے کرتا ہے تو اس نے بھی اس کا تلفظ کیا مگر فرشتہ کے تلفظ کے وہ مغایر ہے لہذا دونوں باہم متفاوت نہیں۔

- 7562 حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ حَدَّثَنَا مَهْدِيُّ بْنُ مَيْمُونٍ سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ سِيرِينَ يُحَدِّثُ عَنْ مَعْبَدِ بْنِ سِيرِينَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ يَخْرُجُ نَاسٌ مِنْ قِبَلِ الْمَشْرِقِ وَيَقْرَءُ ونَ الْقُرْآنَ لَا يُجَاوِزُ تَرَاقِيَهُمْ يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ ثُمَّ لَا يَعُودُونَ فِيهِ حَتَّى يَعُودَ السَّهْمُ إِلَى فُوقِهِ قِيلَ مَا سِيمَاهُمْ قَالَ سِيمَاهُمُ التَّحْلِيقُ أَوْ قَالَ التَّسْبِيدُ

أطرافه 3344، 3610، 4351، 4667، 5058، 6163، 6931، 6933، 7432 (اسی جلد کا سابقہ نمبر)

معبد بن سیرین محمد کے بھائی اور ان سے بڑے تھے! سند کے سب راوی بصری ہیں ماسوائے صحابی کے، وہ بھی بصرہ آئے تھے۔

(من قبل المشرق) کتاب الفتن میں گزرا کہ یہ خوارج تھے، ان کا آغاز اور ان کی بابت وارد آثار کا بیان گزرا ان کا ابتدائے خروج عراق میں تھا جو مکہ کی نسبت مشرق کی جہت میں ہے۔ (لا يجاوز تراقيهم) ترقوة کی جمع، وہ ہڈی جو سینے کے گڑھے

اور کندھے کے درمیان ہوتی ہے، ترجمہ میں اسے (حناجرھم) کے لفظ سے ذکر کیا، یہ حنجرۃ کی جمع جوحلقوم ہے، حلقوم کا بیان اواخر کتاب العلم میں گزرا، عبدالرحمٰن بن ابونعیم نے ابوسعید سے اسے (حنا جرھم) کے لفظ کے ساتھ روایت کیا ہے یہ اسی کتاب التوحید کے باب (تعرج الملائکۃ و الروح) میں گزری۔ (قیل ما سماھم) سائل کا نام معلوم نہ ہوسکا۔ (التحلیق أو الخ) یہ راوی کا شک ہے، تسبید بھی تخلیق کے معنی میں ہے، بعض نے کہا اس سے ابلغ یعنی جواستصال کے معنی میں ہو (یعنی بالکل صفاچٹ جیسے محاورۃً کہتے ہیں الٹے استرے سے ٹنڈ کرانا) بعض نے کہا جوابتدائی بال چند ایام بعد اگیں انہیں یہ کہتے ہیں، بعض نے کہا یہ بالوں کا ترکِ دھن وغسل ہے (یعنی نہ انہیں دھونا اور نہ تیل لگانا) کرمانی کہتے ہیں اس میں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ وجودِ علامت سے وجودِ ذی علامت لازم ہے تو یہ مستلزم ہے اس امر کو کہ ہر وہ جس کا سر منڈھا ہوا ہے، خارجی ہو اور بالاتفاق معاملہ ایسا نہیں پھر جواب دیا کہ سلف صرف ضرورۃً یا حج کے موقع پر ہی سر کی ٹنڈ کرایا کرتے تھے جب کہ خوارج نے اسے اپنی علامت اور شعار بنالیا تھا تو یہ ان کے لئے شعار کی حیثیت اختیار کر گیا تھا اور وہ اس کے ساتھ معروف ہو گئے تھے! کہتے ہیں یہ بھی محتمل ہے کہ اس سے مراد سر اور داڑھی کا حلق ہو اور تمام دیگر جگہوں کے بالوں کا اور یہ دراصل سفا کی اور خون ریزی سے کنایہ اور امرِ دیانت میں مخالفت کرنے میں مبالغہ ہو، بقول ابن حجر اول (یعنی سر اور داڑھی اور جسم کے تمام بالوں کا مونڈھنا) باطل ہے کیونکہ خوارج نے ایسا نہیں کیا تھا اور ثانی محتمل ہے لیکن اس حدیث کے کثیر طرق اس بابت صریح کی مانند ہیں کہ مراد سر کا حلق ہے اور ثالث ثانی کی مانند ہے۔

تنبیہ کے عنوان سے لکھتے ہیں ابن بطال خوارج کے وصف کے ضمن میں خبط کا شکار بنے ہیں اسی لئے اس کی نشاندھی کر رہا ہوں تاکہ کوئی اس سے دھوکہ میں نہ آجائے، لکھتے ہیں ممکن ہے کہ یہ حدیث کسی ایسی قوم کے بارہ میں ہو جس کی معرفت نبی اکرم کو بذریعہ وحی کرائی گئی کہ وہ اپنی بدعت کے ساتھ اسلام سے کفر کی طرف خارج ہوں گے اور یہ وہ ہیں جن سے حضرت علی نے نہروان کے مقام پر جنگ کی تھی جب انہوں نے کہا تھا آپ ہمارے رب ہیں تو ان پر شدید غصہ کیا اور انہیں آگ میں جلانے کا حکم دیا، اس سے ان کا فتنہ اور بڑھا اور کہنے لگے اب تو ہم نے کلیۃً یقین کیا کہ آپ ہی رب ہیں کیونکہ تعذیب بالنار اللہ کا ہی خاصہ ہے اھ، یہ دراصل ایک الگ قصہ ہے جس کی تفصیل کتاب الفتن میں گزری، خوارج سے اس کا تعلق نہیں یہ زنادقہ تھے جیسا کہ اس کے بعض طرق میں اس کی تصریح ہے، رافعی کی شرح الوجیز میں خوارج کے ذکر میں ہے کہ یہ بدعتیوں کا ایک فرقہ تھا جنہوں نے حضرت علی کے خلاف خروج کیا جب اعتقاد بنایا کہ وہ (یعنی حضرت علی) حضرت عثمان کے قاتلوں کو پہچانتے ہیں اور ان پر قدرت بھی رکھتے ہیں لیکن اس لئے ان سے قصاص نہیں لے رہے کیونکہ وہ ان کے قتل پر راضی تھے اور ان سے موافق تھے، ان کا اعتقاد تھا کہ جو کسی کبیرہ گناہ کا ارتکاب کرے تو وہ کافر ہو جائے گا اور اس پاداش میں وہ خلود فی النار کا مستحق ہے اس وجہ سے وہ ائمہ پر طعن کرتے تھے اھ، ان کی کلام میں موجود وصف اول خوارج کا وصف نہیں بلکہ وہ تو نواصب کا وصف ہے جو صفین میں حضرت معاویہ کے اَتباع تھے! جہاں تک خوارج ہیں تو ان کے معتقدات میں سے حضرت عثمان کی تکفیر ہے اور یہ کہ ان کا قتل برحق ہے، یہ لوگ حضرت علی کے ساتھی رہے حتی کہ صفین میں تحکیم کے مسئلہ پر ان کا ان سے اختلاف ہوا وہ اس پر راضی نہ تھے اور اسے قبول کرنے کی وجہ سے حضرت علی کو کافر قرار دیا اور ان کے خلاف بغاوت کر دی، جیسا کہ اس کی تفاصیل کتاب الفتن میں گزری ہیں۔

58 - باب قَوْلِ اللّٰهُ تَعَالیٰ ﴿ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ ﴾

(روزِ قیامت ٹھیک ٹھیک وزن ہوگا)

وَأَنَّ أَعْمَالَ بَنِي آدَمَ وَقَوْلَهُمْ يُوزَنُ. وَقَالَ مُجَاهِدٌ الْقُسْطَاسُ الْعَدْلُ بِالرُّومِيَّةِ وَيُقَالُ الْقِسْطُ مَصْدَرُ الْمُقْسِطِ وَهُوَ الْعَادِلُ وَأَمَّا الْقَاسِطُ فَهُوَ الْجَائِرُ (بنی آدم کے اعمال واقوال کا وزن ہوگا، مجاہد کہتے ہیں قسطاس رومی زبان میں بمعنی عدل ہے، قِسط مُقسط کا مصدر ہے اور وہ عادل کو کہتے ہیں اور جو قاسط ہے تو وہ جائر یعنی زیادتی کرنے والا ہے)

ابو ذر کے ہاں یہی عبارتِ ترجمہ ہے، اکثر سے (لیوم القیامۃ) ساقط ہوا، موازین میزان کی جمع ہے اس کی اصل مؤزان ہے تو ماقبل مکسور ہونے کی وجہ سے واؤ یاء میں بدل گئی، یہاں بلفظِ جمع ذکر کرنے کے بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا مراد یہ ہے کہ ہر شخص کے لئے میزان ہوگا یا پھر ہر نوعِ عمل کے لئے؟ تو یہ حقیقۃً جمع ہے یا پھر ایک ہی میزان ہوگا اور جمع تعدُّدِ اعمال یا تعددِ اشخاص کے اعتبار سے ہے، تعددِ اعمال پر یہ آیت دال ہے: (وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِيْنُهُ) [المؤمنون : ۱۰۳] اور محتمل ہے کہ یہ جمع برائے تفخیم ہو جیسے اس آیت میں ہے: (كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحِ نِ الْمُرْسَلِيْنَ) [الشعراء : ۱۰۵] حالانکہ ان کی طرف ایک ہی رسول مبعوث ہوئے تھے (یعنی حضرت نوحؑ) راجح یہ ہے کہ ایک ہی میزان ہے اور انسانوں کی کثرت کے پیشِ نظر کوئی اشکال نہیں کیونکہ قیامت کے روز کے احوال کا احوالِ دنیا پہ قیاس نہیں کیا جا سکتا، قسط عدل ہے جو (الموازین) کی صفت ہے اگرچہ یہ مفرد ہے اور وہ جمع، کیونکہ مصدر ہے! طبری کہتے ہیں قسط عدل ہے، مفرد ہونے کے باوجود اسے موازین کی صفت بنایا گیا جو کہ جمع ہے کیونکہ یہ تمہارے قول: (عدل و رضا) کی مانند ہے، ابو اسحاق زجاج کہتے ہیں معنی یہ ہے: (نضع الموازین ذوات القسط) (یعنی انصاف سے تولنے والے ترازو) اور قسط عدل ہے جس کے ساتھ موصوف کیا گیا، کہا جاتا ہے: (میزانٌ قسطٌ) (بطور ترکیبِ توصیفی) اور (میزانان قسطٌ) اور (موازینُ قسطٌ) بعض نے کہا یہ مفعول لاجلہ ہے ای (لأجل القسط) اور (لیوم القیامۃ) میں لام برائے تعلیل ہے، حذفِ مضاف کے ساتھ ای (لحساب یوم القیامۃ) بعض نے کہا یہ (فی کذا) کے معنی میں ہے، ابن قتیبہ کا اسی جزم ہے اور یہی ابن مالک کا مختار ہے، بعض نے اسے توقیت کے لئے قرار دیا جیسے نابغہ کا یہ شعر ہے: (توهَّمْتُ آياتٍ لها فعرَفْتُها لستة أعوام وذا العام سابع) حنبل بن اسحاق نے کتاب السنہ میں امام احمد سے نقل کیا کہ انہوں نے منکرینِ میزان کا رد کرتے ہوئے کہا اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: (وَنَضَعُ الْمَوَازِيْنَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ) [الانبیاء : ۴۷] اور نبی اکرم نے روزِ قیامت کے میزان کا ذکر کیا ہے تو جس نے نبی اکرم کی بات کا رد کیا اس نے گویا اللہ کی بات کا رد کیا۔

(وإن أعمال بنی آدم الخ) اکثر کے ہاں یہی عبارت ہے، قابسی اور ایک گروہ کے ہاں (وأقوالهم) ہے بصیغۂ جمع اور یہی (أعمالهم) کے مناسب ہے اور اس کا ظاہر تعمیم ہے لیکن دو گروہ اس سے مستثنیٰ کیے گئے ایک وہ کفار جن کے لئے سوائے کفر کے کوئی گناہ نہیں اور انہوں نے کبھی کوئی (شرعی) نیکی کا کام نہیں کیا تو یہ بلا حساب و میزان جہنم میں داخل کر دیے جائیں گے، دوم ایسے اہلِ ایمان جن سے کبھی کوئی برائی سرزد نہیں ہوئی اور ان کے صاحبِ ایمان ہونے کے باوصف کثیر حسنات ہیں تو یہ بھی بغیر حساب جنت میں داخل ہوں گے جیسے (السبعین ألفاً) (یعنی جو نبی پاک نے فرمایا کہ میری امت سے ستر ہزار بلا حساب جنت میں داخل

ہوں گے) کے قصہ میں ہے اور وہ بھی جنہیں اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ ملحق کرنا چاہے اور یہ وہ جو صراط پر سے برقِ خاطف (بجلی کی مانند) اور کالریح (ہوا کی مثل) اور کأجاویدالخیل (اجود کی جمع یعنی بہت عمدہ گھوڑوں کی کی طرح) گزریں گے! ان کے علاوہ جو بھی کفار و مومنین ہیں سب کا حساب ہوگا اور ان کے اعمال کا موازین میں وزن ہوگا، کفار کے محاسبہ اور ان کے اعمال کے وزن پر سورہ المومنون کی یہ آیات دال ہیں: (فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ ---- أَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ) تک [۱۰۲-۱۰۵] قرطبی نے بعض علماء سے نقل کیا کہ کافر کے لئے کوئی ثواب نہیں اور اس کا عمل مقابل بالعذاب ہے تو اس کے لئے کوئی نیکی نہیں جس کا قیامت کے موازین میں وزن کیا جائے اور جس کے لئے کوئی نیکی نہیں وہ آگ میں ہے، اس آیت کے ساتھ استدلال کیا: (فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا) [الکھف : ۱۰۵] اور کافر کے بارہ حضرت ابوہریرہ کی اس حدیث سے جسے صحیح میں نقل کیا: (لا يَزِنُ عندالله جَنَاحَ بَعُوضَةٍ) تعقب کیا گیا کہ یہ اس کی حقارتِ قدر سے مجاز ہے اس سے عدم وزن لازم نہیں آتا، قرطبی نے عملِ کافر کے وزن میں دو وجہیں نقل کیں ایک یہ کہ اس کا کفر پلڑے میں رکھا جائے گا اور اسکے لئے کوئی نیکی موجود نہ ہوگی جسے دوسرے پلڑے میں رکھا جائے تو وہ پلڑا جس میں کچھ نہ ہوگا اوپر اٹھ جائے گا، کہتے ہیں یہی ظاہرِ آیت ہے کیونکہ اس میں میزان کو ہلکے پن کے ساتھ موصوف کیا گیا ہے نہ کہ موزون کو (یہاں محشی لکھتے ہیں نصوصِ شرعیہ میں غالب وزنِ اعمال ہے لیکن بعض نصوص ایسی بھی وارد ہیں جو وزنِ عاملین پر دال ہیں جیسے ابن مسعود کی حدیث: أ تعجبون مِنْ دِقَّةِ ساقِ عبد الله ؟ لَهُما أثقل في الميزان من جبل أحد [یعنی کیا تم ابن مسعود کی پتلی پنڈلیوں پہ ہنستے ہو؟ اللہ کی میزان میں یہ احد پہاڑ سے زیادہ وزنی ہوں گی] اسے احمد وغیرہ نے جید سند کے ساتھ نقل کیا اور حضرت ابو ہریرہ کی حدیث جس میں ہے کہ قیامت کے دن ایک عظیم الجثہ شخص لایا جائے گا مگر اللہ ہاں اس کا وزن مچھر کے پر سے بھی ہلکا ہوگا، اور چاہو تو یہ آیت پڑھو: فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا، متفق علیہ)

دوم یہ کہ کافر سے صادر ہونے والے عتق (یعنی غلام اور لونڈیوں کو آزادی دلانا) حسنِ سلوک، صلہ رحمی اور دیگر رفاہِ عامہ کے اعمال کہ اگر کوئی مسلمان انہیں کرتا تو یہ اس کے لئے حسنات ہوتیں تو جس کے لئے حسنات ہیں انہیں (ترازو) میں رکھا تو جائے گا البتہ دوسرے پلڑے میں ان کے بالمقابل رکھا کفر بھاری پڑے گا، بقول ابن حجر محتمل ہے کہ اسے مثلا انسانوں کے ظلم سہنے کے عوض جزا دی جائے تو اگر یہ باہم مستوی ہوں تو کافر مثلا فقط اپنے کفر کے سبب معذب ہوگا بصورت دیگر اس کے کفر کے سبب اس کا عذاب زیادہ کیا جائے گا یا پھر اس سے تخفیف کی جائے گی جیسے قصہِ ابو طالب میں ہے! ابو اسحاق زجاج کہتے ہیں اہل سنت کا ایمان بالمیزان پر اجماع ہے اور اس بات پر بھی کہ روز قیامت بندوں کے اعمال کا وزن ہوگا اور یہ کہ میزان کی زبان ہے اور اس کے دو پلڑے ہیں اور یہ اعمال (نیک اور بد) کے سبب ایک دوسرے سے اوپر نیچے ہوں گے، معتزلہ نے میزان کا انکار کیا اور کہا یہ دراصل (اللہ تعالیٰ کے) عدل وانصاف سے عبارت (یعنی کنایہ) ہے تو یوں کتاب وسنت کی مخالفت کی کیونکہ اللہ نے خبر دی ہے کہ وہ وزنِ اعمال کے لئے موازین رکھے گا تاکہ بندے اپنے اعمال کو ممثل (یعنی مجسد) دیکھیں تاکہ خود اپنے آپ کے خلاف گواہ بنیں، ابن فورک لکھتے ہیں معتزلہ نے اس بناء پر میزان کا انکار کیا کہ اعراض کا وزن کرنا مستحیل ہے کیونکہ وہ بذاتہٖ قائم نہیں، کہتے ہیں بعض متکلمین نے ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ

اللہ تعالیٰ اعراض کو اجسام میں بدل دے گا تب ان کا وزن کرے گا اھ

بعض سلف کا موقف ہے کہ میزان بمعنی عدل وقضاء ہے چنانچہ طبری نے ابن ابونجیح عن مجاہد سے آیت: (وَنَضَعُ الْمَوَازِيْنَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيٰمَةِ) کے بارہ میں نقل کیا کہ یہ بطورِ مثل ہے، جیسے وزنِ اعمال جائز ہے اسی طرح حط (یعنی کچھ اعمال کا اس سے خارج کر دینا/شمار میں نہ لانا جیسے قرآن نے کہا: أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ) بھی جائز ہے، لیث بن ابوسلیم عن مجاہد سے نقل کیا کہ کہا: (الموازين العدل) راجح وہ جو جمہور نے اختیار کیا، ابو قاسم لالکائی نے السنہ میں سلمان سے نقل کیا کہتے ہیں میزان نصب کیا جائے گا اس کے دو پلڑے ہوں گے اگر ایک میں سماوات وارض اور جو کچھ ان میں ہے رکھا جائے تو سما جائیں، عبدالملک بن ابوسلیمان سے نقل کیا کہ حسن کے پاس میزان کا ذکر ہوا تو کہا اس کی زبان (یعنی کنڈا) اور دو پلڑے ہیں، طیبی کا قول ہے کہ صحیفوں کا وزن ہوگا کیونکہ اعمال تو اعراض ہیں تو یہ بوجھل اور ہلکے پن کے ساتھ موصوف نہیں کیے جا سکتے، اہل سنت کے نزدیک حق یہ ہے کہ اعمال مجسّد کیے جائیں گے یا اجسام میں کر دیے جائیں گے تو اطاعت گزاروں کے اعمال اچھی صورتوں اور برے لوگوں کے اعمال قبیح صورتوں میں ہو جائیں گے پھر ان صورتوں کا وزن ہوگا، قرطبی نے اس رائے کو ترجیح دی کہ ان صحف کا وزن ہوگا جن میں اعمال کی کتابت کی جاتی ہے، ابن عمر سے نقل کیا کہ اعمال کے صحف کا وزن کیا جائے گا، کہتے ہیں اگر یہ ثابت ہے تو صحف تو اجسام ہیں لہذا اشکال مرتفع ہوا، اس کی حدیث البطاقہ تقویت کرتی ہے جسے ترمذی۔ اور حسن کہا۔ اور حاکم نے تخریج کیا اور صحیح قرار دیا، اس میں ہے کہ ایک پلڑے میں سجلات (یعنی رجسٹر) اور ایک میں بطاقہ رکھا جائے گا، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ یہ اعمال ہیں جن کا وزن ہوگا، ابوداؤد اور ترمذی نے۔ ابن حبان نے حکم صحت لگایا، ابو درداء عن النبی ﷺ سے روایت نقل کی کہ میزان میں خلق حسن سے بھاری کوئی شئ نہ رکھی جائے گی، حضرت جابر کی مرفوع روایت میں ہے روزِ قیامت موازین رکھے جائیں گے تو نیکیوں اور برائیوں کا وزن ہوگا تو جس کی نیکیاں اسکی برائیوں پر ایک دانہ بھر بھی بھاری ہوئیں تو وہ جنت میں داخل ہوا اور جس کی برائیاں اس کی اچھائیوں پر ایک دانہ بھر بھی بھاری پڑیں تو وہ آگ میں داخل ہوا، کہا گیا جس کی نیکیاں اور برائیاں ایک برابر ہوئیں؟ تو فرمایا یہ اصحابِ اعراف ہیں، اسے خیثمہ نے اپنی فوائد میں نقل کیا ابن مبارک کی الزہد میں ابن مسعود سے اس کا نحو موقوفاً منقول ہے، ابو قاسم لالکائی نے کتاب السنہ میں حضرت حذیفہ سے موقوفاً نقل کیا کہ روزِ قیامت صاحبِ میزان حضرت جبرئیل ہوں گے۔

(وقال مجاهد القسطاس الخ) اسے فریابی نے اپنی تفسیر میں سفیان ثوری عن رجل عن مجاہد وعن ورقاء عن ابن نجیح عن مجاہد سے آیت: (وَزِنُوْا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيْمِ) [الشعراء: ۸۲] کی بابت نقل کیا، بقول طبری (بالقسطاس) کا معنی ہے (بالمیزان) ابن درید نے اس کا مثل کہا اور مزید یہ بھی کہ یہ رومی اور عربی ہے (یعنی دونوں زبانوں میں مستعمل ہے) اسے قسطار بھی کہا جاتا ہے بقول صاحب المشارق قسطاس اعدل الموازین ہے یہ قاف کی زیر اور پیش کے ساتھ ہے مشہور (قراءت) میں دونوں طرح ہے۔

(ويقال القسط مصدر الخ) فراء کہتے ہیں (القاسطون الجائرون والمقسطون العادلون) بقول راغب قسط (النصيب بالعدل) ہے (یعنی منصفانہ حصہ) جیسے نصف/ نصفۃ اور قسط یہ کہ (یأ خذ قسط غیره) (یعنی کسی کا حصہ اخذ کرے) اور یہ جور ہے، اِقساط یہ ہے کہ (أن يعطي غيره قسطه) (یعنی اپنے غیر کو اس کا حصہ دے) اور یہ انصاف ہے اسی لئے

(قسط) کہا گیا (إذا جارَ) (جب زیادتی کرے) اور (أقسطَ إذا عدلَ) (جب عدل وانصاف سے کام لے) بقول صاحب المحکم : (القسط النصیب إذا تقاسموہ بالسویة) (یعنی جب سب کو ایک جیسا حصہ دیں) ، اسماعیلی بخاری کے قول (القسط مصدر المقسط) کا تعقب کرتے ہوئے لکھتے ہیں قسط عدل ہے اور مقسط کا مصدر اِقساط ہے، کہا جاتا ہے : (أقسط) جب عدل کیا اور (قَسَطَ) جب جور وزیادتی کی اور دونوں متقارب معنی کی طرف راجع ہیں کیونکہ کہا جاتا ہے : (عَدَلَ عن کذا) جب اس سے اعراض کیا ، اور اسی طرح : (قَسَطَ) جب حق سے عدول کیا اور (أقسط) گویا (لَزِمَ القِسْطَ) (انصاف کو لازم پکڑا) اور یہ عدل ہے ، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے : (وَأَمَّا الْقٰسِطُوْنَ فَكَانُوْا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا) [الجن : ۱۵] اور نبی اکرم کی ایک حدیث ہے : (المقسطون علی منابر من نور) اھ ، بقول ابن حجر انہیں چاہئے تھا کہ دوسرے معنی کے لئے دوسری آیت سے استشہاد کرتے اور یہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان : (إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ) یہ سورۃ المائدۃ [۴۲] اور سورہ الحجرات [۹] میں ہے ، حدیث جسے ذکر کیا صحیح ہے اسے مسلم نے تخریج کیا ، صحیح (بخاری) میں حضرت ابو ہریرہ سے حضرت عیسیٰ بارے مرفوع حدیث میں ہے : (ینزل حَكَماً مُقسِطاً)

اور اسمائے حسنیٰ میں (المقسط) بھی ہے ، حلیمی کہتے ہیں (اس کا معنی ہے) : (المُعْطِيُ عبادَہُ القسط) (یعنی اپنے بندوں کو عدل سے نوازنے والا) یہ معنی بھی ہو سکتا ہے : (المعطی لکل منھم قسطاً من خیرہ) (یعنی ان میں سے ہر ایک کو اپنے مال سے ایک حصہ دینے والا) ، قولہ : (کأنہ لزم القسط) سے اشارہ کرتے ہیں کہ اس (یعنی أقسط) میں ہمزہ سلب کے لئے ہے اسی پر صاحب نہایہ نے جزم کیا ، ابن قطاع نے ذکر کیا کہ قسط اضداد میں سے ہے ، ابن بطال نے بخاری کے قول : (مصدر المقسط) پر اعتراض کرنے والوں کو جواب دیا کہ مصدر سے ان کی مراد (ما حُذِفَتْ زوائدہ) ہے (یعنی حروف زائدہ حذف کئے گئے) جیسے شاعر کا قول ہے : (و إن أھلك فذلك حین قدری) أی تقدیری تو اصل کی طرف رد کیا ، عرب کبھی زوائد حذف کر دیتے تھے تا کہ کلمہ اپنے اصل کی طرف لوٹایا جائے البتہ اپنے فعل (یعنی وزن) پر جاری مصدر اِقساط ہی ہے ! بقول کرمانی مصدر سے مراد جس کے زوائد محذوف ہوں اور یہ اصل کو مدنظر رکھتے ہوئے تو (اصل میں) یہ اس کے مصدر کا مصدر ہے کہ یہ امر مخفی نہیں کہ جاری علی الفعل مصدر اِقساط ہے ، اگر کہا جائے مزید کیلئے ضروری ہے کہ مزید علیہ کی جنس سے ہو تو میں کہوں گا یا تو یہ قِسط سے ہوگا یا پھر قسط سے جو بمعنی جور ہے اور ہمزہ برائے سلب وازالہ ہے ۔

علامہ انور باب (ونضع الموازین القسط لیوم القیامة الخ) کے تحت کہتے ہیں ان کی مراد یہ ہے کہ ہمارے افعال کا قرآن سے تمیز نہایت ظاہر امر ہے حتی کہ بندوں کے افعال کیلئے میزان نصب کیا جائے گا اور قرآن کی بابت کون زعم کر سکتا ہے کہ اس کے لئے میزان وضع کیا جائے گا ؟ تو دونوں ہر لحاظ سے مفترق ہیں ۔

(فیض الباری کے آخری کلمات)

پھر جانو کہ مصنف نے اپنی کتاب کی ابتدا مبدأ المبادی سے کی جو کہ وحی اور نیت ہے اور اس کا اختتام غایت الغایات (یعنی تمام انتہاؤں کی انتہاء) کے ساتھ کیا اور یہ قولہ : سبحان اللہ وبحمدہ سبحان اللہ العظیم) ۔

- 7563 حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ إِشْكَابٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ عَنْ عُمَارَةَ بْنِ الْقَعْقَاعِ عَنْ

أَبِي زُرْعَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ كَلِمَتَانِ حَبِيبَتَانِ إِلَى الرَّحْمَنِ خَفِيفَتَانِ عَلَى اللِّسَانِ ثَقِيلَتَانِ فِي الْمِيزَانِ سُبْحَانَ اللّٰهِ وَبِحَمْدِهِ سُبْحَانَ اللّٰهِ الْعَظِيمِ .

طرفاه 6406، - 6682

ترجمہ:ابو ہریرہ کہتے ہیں نبی پاک نے فرمایا دو کلمے ایسے ہیں جو اللہ تعالی کو بہت پسند، زبان پہ ان کا اجراء نہایت آسان اور میزان میں وہ ازحد بھاری ہوں گے، وہ یہ ہیں: سبحان الله الخ۔

اشکاب غیر منصرف ہے کیونکہ اعجمی ہے، بعض نے کہا بلکہ عربی ہے لہذا متصرف ہے اور یہ لقب ہے نام مجمع تھا، بعض نے معمر اور بعض نے عبید اللہ کہا، احمد کی کنیت ابوعبداللہ تھی (امام بخاری کی بھی یہی کنیت تھی) یہ صفار حضرمی نزیلِ مصر ہیں، بقولِ بخاری شیوخِ مصر جن سے میری ملاقات ہوئی، میں سے آخری میرے شیخ ہیں ۲۱۷ھ میں ان سے استفادہ کیا بقول ابن حبان اسی برس ان کی وفات ہوئی، ابن یونس نے ۲۱۷ یا ۲۱۸ میں انتقال کیا، بقول ابن حجر علی بن اشکاب اور محمد بن اشکاب سے ان کی کوئی قرابت داری نہیں۔ (حدثنا محمد بن فضيل) یعنی ابن غزوان، یہ حدیث میں نے اس اسناد سے انہی کے طریق سے ہی دیکھی ہے، یہ کتاب الدعوات اور کتاب الایمان والنذور میں بھی گزری ہے احمد، مسلم، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ اور ابن حبان سبھی نے انہی کے طریق سے اسے تخریج کیا ہے، ترمذی کہتے ہیں یہ حسن صحیح غریب ہے بقول ابن حجر وجہِ غرابت ابن فضیل، ان کے شیخ، شیخِ شیخ اور راویِ حدیث صحابی کا تفرُّد ہے۔

(عن عمارة) قتیبہ کی روایت میں ہے: (عن ابن فضيل حدثنا عمارة) یہ الایمان میں گزری۔ (كلمتان حبيبتان إلى الرحمن) اس روایت میں یہی (حبيبتان) کے تقدم اور (ثقيلتان) کے تاخر کے ساتھ ہے الدعوات اور الایمان والنذور میں (خفيفتان) کی تقدیم اور (حبيبتان) کی تاخیر کے ساتھ تھا اور یہی مسلم کی زہیر بن حرب، محمد بن عبداللہ بن نمیر، ابوکریب اور محمد بن طریف سے اس کی روایت میں ہے اس طرح مذکور دیگر محدثین اور آگے جن کا ذکر ہوگا، کے ہاں ان کے شیوخ سے

قولہ (كلمتان) میں کلمہ کا کلام پر اطلاق ہے یہ جیسے (كلمة الإخلاص)اور (كلمة الشهادة) کہا جاتا ہے (كلمتان) خبر اور (حبيبتان)اور مابعد صفت جبکہ مبتدا (سبحان الله الخ) ہے، تقدیمِ خبر میں نکتہ سامع کی مبتدا کی طرف تشویق ہے اور وصفِ خبر میں جب بھی طویل کلام ہو تو اس کی تقدیم حسن ہے کیونکہ اوصافِ جمیلہ کی کثرت سامع کے شوق میں اضافہ کرتی اور اسے بھڑکاتی ہے، (حبيبتان) بمعنی (محبوبتان) ہے یعنی (محبوبٌ قائلهما) (یعنی ان کا قائل۔یعنی ورد کرنے والا۔محبوب ہے) اللہ کی عبد کے لئے محبت کا معنی کتاب الرقاق میں بیان ہوا، (ثقيلتان فى الميزان) موضعِ ترجمہ ہے کیونکہ اس کی ان کے قول : (وإن أعمال بني آدم توزن) سے مطابقت ہے! کرمانی کہتے ہیں اگر کہا جائے کہ فعیل بمعنی مفعول میں مذکور ومونث برابر ہوتے ہیں بالخصوص اگر اس کا موصوف اس کے ساتھ ہو تو پھر یہاں مذکر سے مونث کی طرف کیونکر عدول کیا؟ تو جواب یہ ہے کہ یہ جائز ہے واجب نہیں، یہ بھی کہ یہ مفرد میں ہے نہ کہ تثنیہ میں، ہمیں تسلیم لیکن مونث (ثقيلتين)اور (خفيفتين) کی مناسبت کے مدنظر کیا یا اس لئے کہ یہ بمعنی فاعل ہے نہ کہ مفعول اور تاء اس لفظ کے وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کے لئے ہے! کبھی اس کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جو ابھی واقع نہیں ہوا البتہ متوقع ہے جیسے کوئی کسی سے بکری کے بارہ میں کہے: (خُذْ ذَبِيحَتَكَ) (یعنی اپنا ذبیحہ لے لو) حالانکہ وہ ابھی

ذبح نہیں کی گئی تو جب اس پر ذبح کا وقوع ہو تب وہ حقیقۃً ذبیح ہے، (الرحمن) کے لفظ کو خاص بالذکر کیا کیونکہ حدیث سے مقصود بندوں پر اللہ تعالیٰ کی رحمت کی وسعت کا بیان ہے اس طور کہ وہ عملِ قلیل پر ثوابِ کثیر عطا کرتا ہے (تو رحمٰن کا استعمال مناسب تھا)۔

(خفیفتان علی اللسان الخ) انہیں قلتِ عمل اور کثرتِ ثواب کے بیان کے پیشِ نظر خفت وثقل کے ساتھ موصوف کیا، ان تینوں الفاظ میں مستعذَب (یعنی کانوں کو بھلی لگنے والی) سجع ہے، الدعوات میں جائز اور منہی عنہ سجع بارے بحث گزری ہے، اسی طرح کتاب الحدود میں حدیث: (سَجعٌ کَسَجعِ الکُهَّان) کے اثنائے شرح، جس کا حاصل یہ تھا کہ منہی عنہ سجع وہ جو بتکلف گھڑی جائے یا وہ باطل کی متضمن ہو نہ کہ ایسی جو بلا قصد عفواً (یعنی اتفاقی طور سے) صادر ہو! قولہ (خفیفتان) میں ان دونوں کلموں کی قلتِ احرف اور ان کے جمال کی طرف اشارہ ہے، طیبی کہتے ہیں خفت سہولت کے لئے مستعار ہے، زبان پر بسہولت ان کے جریان کو اٹھانے والے کے اس سامان کے ساتھ تشبیہہ دی گئی جس کا اٹھانا اس کے لئے سہل اور غیر شاق ہو جس سے اسے کوئی تھکاوٹ نہیں ہوتی بخلاف بھاری بوجھ اٹھانے کے، اس میں اشارہ ہے کہ یہ دو کلمے عام تکالیف (یعنی وہ اعمال جن کا مسلمان مکلّف ہے) کے برعکس جو دشوار، نفس پر شاق اور ثقیل ہیں، نفس پر سہل ہیں لیکن یہ میزان کو اسی طرح بھاری کریں گے جیسے تکالیفِ شاقہ کریں گے، بعض سلف سے نیکی کے ثقل اور برائی کی ہلکے پن کی بابت سوال ہوا تو کہا کیونکہ نیکی کی مرارت حاضر اور اسکی حلاوت غائب ہے تو ثقیل ہے تو ان کا ثقل تمہارے لئے اس کے ترک کا باعث نہ بنے جب کہ بدی کی حلاوت حاضر اور اس کی مرارت غائب ہے اسی لئے وہ خفیف ہیں تو اس کا ہلکا ہونا تجھے ان کے ارتکاب پر آمادہ نہ کرے۔

(سبحان اللہ) اس کا معنی کتاب الدعوات کے باب (فضل التسبیح) میں گزرا۔(وبحمدہ) کہا گیا ہے واو حالیہ ہے اور تقدیر ہے:(أسبِّحُ اللهَ مُتَلَبِّساً بِحَمدِیْ له مِنْ أجلِ تَوفِیقِهِ)(یعنی میں اللہ کی پاکی بیان کرتا ہوں اور ساتھ میں حمد بھی ہے اور یہ اسکی دی ہوئی توفیق کے تحت) بعض نے عاطفہ کہا اور تقدیر ہے: (أسبح اللہ وأتَلَبَّسُ بحَمْدِهِ) یہ بھی محتمل ہے کہ حمد فاعل کیلئے مضاف ہو اور مراد حمد کا لازم ہو یا جو توفیق وغیرہ سے موجبِ حمد ہوتا ہے اور یہ بھی محتمل ہے کہ باء کسی متقدم محذوف سے متعلق ہو اور تقدیر ہو: (و أُثنِیْ علیه بِحَمْدِهِ) تو(سبحان اللہ) مستقل جملہ اور(بحمدہ) دوسرا مستقل جملہ ہوگا، خطابی نے حدیث (سبحانك اللهم ربنا وبحمدك) کے بارہ میں کہا: (أی بقوتك التی هی نعمة تُوجِبُ عَلَیَّ حَمْدَك سَبَّحْتُك لا بحولی وبقوتی) (یعنی یہ تسبیح تیری عطا کردہ قوت کی بدولت ہے جو موجبِ حمد ہے اس میں میری قوت وطاقت کا کوئی دخل نہیں) گویا ان کی مراد یہ کہ یہ ان میں سے ہے جن میں سبب کو مسبب کا قائمقام کیا جاتا ہے!

محمد بن فضیل سے روایات (وبحمدہ) کے ثبوتِ وقوع پر متفق ہیں البتہ اسماعیلی نے اس کی زہیر بن حرب، احمد بن عبدہ، ابوبکر بن ابوشیبہ اور حسین بن علی بن اسود کے حوالوں کے ساتھ ان سے تخریج کر کے لکھا کہ اکثر رواۃ نے (وبحمدہ) ذکر نہیں کیا، بقول ابن حجر شیخین کی زہیر بن حرب سے روایت میں یہ ثابت ہے اسی طرح مسلم کے ہاں انہیں بقیہ شیوخ سے جن کے اسماء ذکر کئے، ترمذی کی یوسف بن عیسی، نسائی کی محمد بن آدم اور احمد بن حرب، ابن ماجہ کی علی بن محمد اور علی بن منذر، ابوعوانہ کی محمد بن اسماعیل بن سمرہ احمسی اور ابن حبان کی محمد بن عبداللہ بن نمیر سے روایات میں بھی، یہ سب محمد بن فضیل سے اسکے راوی ہیں، گویا ابوبکر، احمد بن عبدہ اور حسین کی

روایتوں سے یہ ساقط ہے۔

(سبحان الله العظيم) اکثر کے ہاں اسی طرح ہے (سبحان الله وبحمده) کی (سبحان الله العظيم) پر تقدیم کے ساتھ، الدعوات کی زہیر بن حرب سے روایت میں (سبحان الله العظيم) (سبحان الله وبحمده) پر مقدم ہے اور یہی احمد بن حنبل کی محمد بن فضیل سے روایت میں ہے اوران سب کے ہاں بھی جن کے نام قبل ازیں ذکر کیئے، محمد بن فضیل کی کتاب الدعاء میں عالی سند کے ساتھ علی بن منذر عنہ سے (و بحمده) کے ثبوت اور (سبحان الله و بحمده) کی تقدیم کے ساتھ واقع ہے

ابن بطال کہتے ہیں ذکر کی بابت وارد یہ فضائل دراصل دین وکمال میں اہلِ شرف کیلئے ہیں جو حرام کاموں سے پاک اور کبیرہ گناہوں سے بچے ہوئے ہیں، یہ خیال نہ کرنا کہ جو ہمیشگی کے ساتھ ذکر بھی کرتا ہو لیکن حسبِ چاہت شہوات پر بھی قائم ومصر رہے اور اللہ کے دین اور اسکی حرمات کا منتہک ہے وہ مطہرین ومقدسین (ذاکرین) کے ساتھ ملتحق ہو سکے گا اور ان کی منازل کو ان کلمات کے ذکر و وِرد کے ساتھ پالے گا جن کا اپنی زبان پر اجراء کرتا ہے لیکن اسکے پاس نہ تقویٰ ہے اور نہ عملِ صالح ہے

کرمانی لکھتے ہیں اللہ کیلئے صفات وجودیہ ہیں جیسے علم وقدرت اور یہ صفاتِ اکرام ہیں، اور عدمیہ ہیں جیسے (لا شريك له) اور (لا مثل له) اور یہ صفاتِ جلال ہیں تو تسبیح صفاتِ جلال اور تحمید صفاتِ اکرام کی طرف اشارت کناں ہے اور ترکِ تقیید تعمیم کی مشعِر ہے اور معنی ہے: میں اللہ کی تمام نقائص سے تنزیہہ کرتا ہوں اور تمام کمالات کے ساتھ اس کی حمد کرتا ہوں! کہتے ہیں اور نظمِ طبیعی تحلیہ (یعنی کسی کی ایجابی صفاتیں بیان کرنا) کی تخلیہ (یعنی کسی کی سلبی صفتیں بیان کرنا) پر تقدیم کو مقتضی ہے تو تسبیح جو دال علی التخلی ہے، کو تحمید جو دال علی التحلی ہے، پر مقدم کیا اور لفظ (اللہ) کو مقدم رکھا کیونکہ وہ ذاتِ مقدس کا اسم ہے اور جمیع صفات اور اسمائے حسنیٰ کا جامع ہے اور اسے عظیم کے ساتھ موصوف کیا تاکہ یہ (سَلْبُ ما لا يَلِيقُ به) (یعنی ہر اس شیٔ کی نفی اور سلب جو اسکے لائق نہیں) کو شامل ہو اور ہر اس کا اثبات کو اسکے شایانِ شان ہے کیونکہ عظمتِ کاملہ نظیر ومثیل اور ان کے نحو کے عدم کو مستلزم ہے، اسی طرح تمام معلومات کا علم اور تمام مقدورات ونحوہا پر قدرت ، تسبیح کو متلبساً بالحمد ذکر کیا تاکہ نفیاً اور اثباتاً اسکے لئے ثبوتِ کمال معلوم ہو، تاکیداً اسے مکرر کیا اور اسلئے کہ شانِ تنزیہہ کا اعتناء مخالفین کی کثرت کی جہت سے اکثر ہے اسی لئے قرآن میں (اس ضمن میں) مختلف عبارات اور الفاظ وارد ہوئے جیسے (سبحان) اور (سبِّح) اور (سبَّح) اور (یسبح) اور اس لئے کہ تنزیہات مدرَک بالعقل ہیں بخلاف کمالات کے تو ان کے حقائق کے ادراک سے (عقول) قاصر ہیں جیسے بعض محققین کا قول ہے کہ حقائقِ الٰہیہ کی معرفت نہیں ہوتی مگر بطریقِ سلب جیسے علم کے بارہ میں ہے کہ کوئی اس کا مدرِک نہیں ہوتا مگر اس سے جہل زائل ہو جاتا ہے، اور جہاں تک اللہ کے علم کی حقیقت کی معرفت تو اس کی طرف کوئی سبیل نہیں

ہمارے شیخ الاسلام سراج الدین بلقینی صحیح بخاری کے ابواب کی مناسبت بارے اپنی کلام میں جسے میں نے مقدمہ کے اواخر میں ذکر کیا، لکھتے ہیں جب اصلِ عصمت اولاً اور آخراً اللہ کی توحید ہے تو کتاب التوحید پر ہی اپنی صحیح کا اختتام کیا اور آخری وہ امر جس کے ساتھ کامیاب وفائز اور ناکام وخاسر کی باہم تمیز ہوگی وہ میزان میں اعمال کا وزن اور ان کا بھاری یا ہلکا ہونا ہے تو اسے کتاب التوحید کا آخری ترجمہ بنایا، تو آغاز حدیث (الأعمال بالنيات) سے کیا اور یہ دنیا میں ہے (اور ہر عمل وفعل کا مبدا ہے) اور اختتام روزِ قیامت اعمال کے وزن کے بیان پہ کیا (گویا یہ سب انتہاؤں کی انتہاء اور) یہ نیت کی پرکھ کا وقت ہے اور اس کے ساتھ اشارہ دیا کہ

انہی اعمال کے ساتھ پلڑا بھاری ہوگا جن کے ماوراء خالص نیت کارفرما رہی تھی، حدیث جسے ذکر کیا اس میں ترغیب وتخفیف ہے اور ذکرِ مذکور کی ترغیب دلائی کیونکہ رحمٰن کو یہ محبوب ہے اور خفت ان کے اجراء وعمل کی نسبت سے اور ثقل اظہارِ ثواب کی نسبت سے ہے! اس حدیث کی ترتیب اسلوبِ عظیم پر وارد ہوئی ہے وہ یہ کہ رب سابق (اور قدیم وازلی) اور ذکرِ عبد اور اس ذکر کا اس کی زبان پر خفیف ہونا اس کے بعد ہے پھر اس کے نتیجہ میں قیامت کے روز حاصل عظیم النفع ثواب کا بیان کیا اھ ملخصاً،

کرمانی کہتے ہیں کتاب التوحید کے شروع میں ابوابِ بخاری کی ترتیب کا بیان گزرا اور یہ کہ اختتام کلامِ اللہ بارے مباحث پر کیا کیونکہ وہی مدارِ وحی ہے اور اسی کے ساتھ شریعتیں ثابت ہیں لہذا افتتاح بدء الوحی کے ساتھ کیا اور اختتام اس امر کے ساتھ جو اس ابتداء کی انتہاء ہے اور یہ اچھا ختم ہے

(یعنی دنیا کے دار التکلیف ہونے کے مدِ نظر نیتوں کو خالص کرنے کی ضرورت بارے آگاہی دینے سے ابتداء کی، یہی سنِ تکلیف کی ابتدا کے مناسبِ حال ہے اور آخری ترجمہ میں وہ حدیث لائے اور اس پر اختتام کیا جس میں آخر دم تک اور: إذا جاء نصر الله الخ کی روشنی میں بالخصوص عمرِ فانی کے اختتامی اوقات ولمحات کو یادِ الٰہی اور توجہ الی اللہ کے دامن میں گزارنے کی ترغیب ہے اور اس کلمہِ ذکرو ورد کا آخری لفظ: العظیم ہے جو توجہ دلا رہا ہے کہ دنیا میں اپنے تئیں بڑے بڑے عظمتوں والے ہوں گے مگر سب کی عظمتوں کی انتہاء اللہ تعالی کی عظمت ہے اور اگر کسی عظیم کے دل میں اپنی ظاہری عظمت کو دیکھتے ہوئے کوئی شائبہِ تکبر وخود پسندی در آنے کا احتمال ہو تو اسے اس کلمہِ ذکر کے اولین کلمہ: سبحان سے دور کیا اور اس سے اظہارِ براءت کیا، گویا اعلان کیا کہ كُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ)

کہتے ہیں لیکن اس باب کا ذکر مقصود بالذات نہیں بلکہ وہ اس ارادہ سے کہ تا کہ آخری کلام تسبیح وتحمید ہو جیسے آغازِ کتاب میں اولین حدیث (الأعمال بالنيات) لائے تا کہ اس میں اپنے ارادہ کے اخلاص کا بیان کریں، یہی کہا لیکن ظاہر امر یہ ہے کہ قصداً اس ترجمہ وحدیث کے ساتھ اختتام کیا ہے جو وزنِ اعمال پر دال ہے اس لئے کہ یہ آثارِ تکالیف کا آخر ہے کیونکہ وزن کے بعد تو اب دو میں سے کسی ایک ٹھکانے میں استقرار ہی ہے (اور اگر دارِ جہنم ہے) تو اس وقت تک جب تک اللہ نے موحدین گناہ گاروں کی تعذیب کا فیصلہ کیا ہے تو بذریعہ شفاعت (آخر کار) وہ نکل آئیں گے جیسا کہ اس کا بیان گزرا، کرمانی کے بقول اس سے یہ اشارہ بھی دیا کہ انہوں نے صحیح بخاری کو مرتب کر کے لوگوں کے سامنے ایک قسطاس اور میزان پیش کر دی ہے جس سے وہ (دین سمجھنے اور احادیث کی پرکھ کے لئے) رجوع کر سکتے ہیں اور یہ سہل ہے اس پر جس کیلئے اللہ آسان کرے اور اس میں مولف کی اول (یعنی جب تدوینِ احادیث کا آغاز کیا) اور آخر حالت کا اشعار بھی ہے! اللہ تعالی ان کی اس کاوش کو شرفِ قبولیت سے نوازے اور افضل جزا عطا فرمائے،

بقول ابن حجر حدیثِ ہذا سے ان مذکورہ کے علاوہ بھی کئی فوائد ثابت ہوتے ہیں مثلاً اس ذکر کی اِدامت کی ترغیب، باب (فضل التسبيح) میں حضرت ابو ہریرہ ہی سے ایک دیگر طریق کے ساتھ ایک اور حدیث گزری جس کے الفاظ تھے: (من قال سبحان الله وبحمده في يومه مائة مرة حُطَّتْ خطاياه وإنْ كانَتْ مثلَ زَبَدِ البحر) اور جب یہ صرف کلمہ اولی یعنی (سبحان الله وبحمده) کی بابت ثابت ہے تو اگر اسکے ساتھ دوسرا کلمہ بھی منضم کر لیا جائے تو ظاہر یہ ہے کہ ثواب میں اور اضافہ ہوگا جیسے مثلاً اگر پہلے کلمہ کا ورد ایسا شخص کرتا ہو جس کیلئے خطائیں نہیں ہیں تو اس صورت میں اسے اس کے موازن ثواب حاصل ہوگا، اس میں

مرغَّب فی الفعل حکم کا بلفظِ خبر ایراد بھی ظاہر ہے کیونکہ سیاقِ حدیث سے مقصود اس ذکرِ مذکور کو لازم پکڑنے کا امر ہے، اس میں کئی بلاغتی محسنات بھی ہیں مثلا مقابلہ، مناسبت اور موازنہ فی السجع کیونکہ کہا: (حبیبتان إلی الرحمن) للرحمن نہیں کہا تا کہ (علی اللسان) کے ساتھ اس کا توازن ہو اور تینوں کو ان کے لائق و مناسب حرفِ جر کے ساتھ متعدی کیا، اس میں اللہ تعالیٰ کے فرمان: (وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ) [الطور: ۴۸] کے امتثال کا اشارہ بھی ہے! کئی آیات میں اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کی بابت بتلایا ہے کہ وہ اپنے رب کی حمد کے ساتھ تسبیح کرتے ہیں، صحیح مسلم میں حضرت ابو ذر سے مروی ہے کہ میں نے عرض کی یا رسول اللہ میرے والدین آپ پر قربان اللہ کو کون سا کلام (یعنی ذکر) محبوب ترین ہے؟ فرمایا جسے اپنے فرشتوں کیلئے چنا ہے: (سُبْحَانَ رَبِّیْ وَبِحَمْدِهٖ سبحان ربی وبحمده) ایک طریق کے الفاظ ہیں: (إِنَّ أَحَبَّ الكَلامِ إِلَی اللہ سبحانه : سبحان اللہ وبحمدهٖ)۔

خاتمه

کتاب التوحید (245) مرفوع احادیث پر مشتمل ہے، ان میں سے (55) معلقات و متابعات ہیں، دیگر سب موصول ہیں، سوائے (11) کے باقی سب مکررات ہیں اور ان میں سے اکثر کے ساتھ مسلم سے وہ متفرد ہیں، متفق علیہ صرف چار روایات ہیں، اس میں (36) آثارِ صحابہ وغیرہم بھی ہیں۔

صحیح بخاری میں احادیث کی کل تعداد ابن حجر کی نظر میں

جامع بخاری کی کل احادیث کی تعداد مکررات سمیت، موصول و معلق اور متابعات سب (9082) ہے (نو ہزار اور بیاسی روایات) معلقات اور جو اس کے معنی میں متابعات ہیں کی تعداد (160) ہے، دیگر سب موصول ہیں، سوائے (820) کے باقی سب متفق علیہ ہیں، ہر کتاب کے آخر میں بھی تعداد بارے یہ معلومات تحریر کی ہیں، یہاں یہ اعداد و شمار اس لئے جمع کر دئے تا کہ بعض کے اس وہم پر متنبہ کروں جس نے زعم کیا کہ مکررات سمیت احادیثِ بخاری کی تعداد (7275) ہے اور بغیر مکررات کے ان کی تعداد چار ہزار یا اس کے لگ بھگ ہے! اسکا ایضاح مقدمہ کے اواخر میں بھی کیا ہے اور یہ سب ان الفاظِ احادیث سے دیگر ہے جنہیں اپنے تراجم میں شامل کیا بغیر یہ تصریح کئے کہ یہ مرفوع حدیث کے ہیں جیسا کہ ہر مقام میں جہاں یہ ہوا، توجہ مبذول کرادی تھی جیسے مثلا ایک جگہ یہ باب باندھا تھا: (باب اثنان فما فوقهما جماعة) تو یہ ایک حدیث کے الفاظ ہیں جسے ابن ماجہ نے تخریج کیا، صحیح بخاری میں صحابہ کرام وغیرہم کے (1608) آثار بھی شامل ہیں، ہر کتاب کے آخر میں ان کی تعداد ذکر کی ہے، کتاب میں کثیر ایسے اقوال و آثار بھی ہیں جن کی کسی مسمی اور مبہم قائل کی طرف نسبت کی تصریح نہیں کی خصوصا کتاب التفسیر اور تراجم میں، ان کے اماکن میں اس طرف توجہ مبذول کرادی تھی

بخاری کیلئے پیش آنے والی مناسبات میں سے ایک مناسبت یہ ہے۔ اور میں نے کسی اور شارح کو نہیں دیکھا جس نے اس کا ذکر کیا ہو کہ عموماً ہر کتاب کی آخری حدیث ایسی نقل کی ہے جس میں اختتام کی مناسبت سے (یعنی انتہاء و اختتام کا اشارہ دینے والا) کوئی لفظ ہوتا ہے

چاہے یہ لفظ اثنائے حدیث ہو یا اس پر ان کی کلام میں جیسے بدء الوحی کی آخری حدیث میں مذکور یہ جملہ: (و كان ذلك آخر شأن هرقل) کتاب الایمان کے آخر میں: (ثم استغفر ونزل) کتاب العلم کے آخر میں: (وليقطعهما حتى يكونا تحت الكعبين) کتاب الوضوء کے آخر میں: (واجْعَلْهُنَّ آخِرَ ما تكلم به) کتاب الغسل کے آخر میں: (وذلك الأخير إنما بَيَّنَّاهُ لاختلافهم) کتاب التیمم کے آخر میں: (عليك بالصعيد فإنه يكفيك) (اس میں صعید کا لفظ ہے گویا قبر سے اسکی مناسبت ہے) کتاب الصلاۃ کے آخر میں بیوی کے باہر جانے کی بابت شوہر سے اجازت مانگنے کا ذکر ہے، کتاب الجمعہ کے آخر میں کہا: (ثم تكون القائلة) (قیلولہ کا ذکر گویا موت کی طرف اشارہ باور کیا) کتاب العیدین کے آخر میں ہے: (لم يُصَلِّ قَبْلَها ولا بعدها) (بعد کا لفظ ملحوظ ہے) الاستسقاء کے آخر میں ہے: (بأيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ) تقصیر الصلاۃ کے آخر میں: (وإن كنت نائمة اضطجعى) التہجد والتطوع کے آخر میں: (وبعد العصر حتى تغرب) (غروب کا لفظ ملحوظ ہے) العمل فی الصلاۃ کے آخر میں: (فلما انصرف) کتاب الجنائز کے آخر میں: (فنزلت : تَبَّتْ يَدَا أبي لَهَبٍ وَّ تَبَّ) یہ تباب سے ہے اور اس کا معنی ہلاکت ہے، الزکاۃ کے آخر میں فطرانہ کا ذکر ہے آخریت میں اس کا دخول اس جہت سے کہ یہ رمضان کے آخر میں ہوتا ہے اور ماضی کیلئے مکفر ہوتا ہے، الحج کے آخر میں ہے: (واجعل موتي في بلد رسولك) ابن حجر نے ہر کتاب کی آخری حدیث یا امام بخاری کی کلام سے صحیح بخاری کی تمام کتب کے اواخر کی مثالیں ذکر کی ہیں

ختمِ مجلس کے بارہ میں ترمذی، نسائی، ابن حبان، طبرانی اور حاکم سب نے حجاج بن محمد عن ابن جریج عن موسی بن عقبہ عن سہیل بن ابو صالح عن ابیہ عن ابو ہریرہ سے روایت نقل کی کہ نبی اکرم نے فرمایا جو کسی مجلس میں بیٹھا اور اس میں کثرتِ کلام کا وقوع ہوا تو مجلس سے اٹھ کھڑے ہونے سے قبل کہا: (سبحانك اللهم وبحمدك أشهَدُ أنْ لا إله إلا أنت أسْتَغْفِرُكَ وأَتُوبُ إليك إلا غُفِرَ له ما كان في مجلسه ذلك) (یعنی آخرِ مجلس یہ کلمات پڑھ لینے سے اس مجلس میں صادر اگر کوئی ایسی ویسی بات یا فعل صادر ہوا ہو۔یعنی جو خلافِ اولیٰ تھا۔تو اسکی مغفرت ہو جاتی ہے) یہ سیاق ترمذی کا ہے اور لکھا یہ حدیث حسن صحیح غریب ہے ہم اسے اس طریق کے حوالے کے ساتھ سہیل ہی سے جانتے ہیں اور اس باب میں حضرات عائشہ اور ابو برزہ سے بھی روایات ہیں، حاکم کہتے ہیں یہ مسلم کی شرط پر صحیح حدیث ہے البتہ بخاری نے وہیب عن موسی بن عقبہ عن سہیل عن ابیہ عن کعب احبار کی روایت سے اسے معلول قرار دیا ہے، مستدرک میں یہی لکھا اور یہ ان کا وہم ہے اس سند میں تو والدِ سہیل اور کعب کا ذکر ہی نہیں، صواب (سهيل عن عون) ہے، علوم الحدیث میں البتہ درست طرح سے اس کا ذکر کیا وہاں اسے بخاری عن محمد بن سلام عن مخلد بن یزید عن ابن جریج سے ان کی سند کے ساتھ ذکر کیا پھر لکھا بقول بخاری یہ ملیح حدیث ہے اور میں دنیا میں اس موضوع پر اسکے سوا کوئی اور حدیث نہیں جانتا مگر یہ معلول ہے اور یہ سند ذکر کی: (حدثنا موسى بن اسماعيل حدثنا وهيب حدثنا موسى بن عقبة عن عون بن عبدالله) بقول بخاری یہ اولیٰ ہے، ہم نے موسی بن عقبہ کے سہیل سے سماع کا نہیں سنا اھ، اسے بیہقی نے المدخل میں حاکم کی علوم الحدیث میں مذکور بخاری سے اسی سند کے ساتھ نقل کیا تو لکھا: (عن أحمد بن حنبل ويحيى بن معين كلاهما عن حجاج بن محمد) اور بخاری کی کلام ذکر کی البتہ یہ الفاظ نقل کئے: کہ میں اس اسناد کے ساتھ دنیا میں صرف یہی حدیث جانتا ہوں مگر یہ معلول ہے تو اصل بات جو بخاری سے منقول ہے یہ ہے نہ کہ جو اس سے قبل ذکر ہوئی کہ اس موضوع پر دنیا میں کوئی اور حدیث نہیں دیکھی کیونکہ اس باب میں متعدد احادیث ہیں جو بخاری پر مخفی نہیں

خلیل نے الارشاد میں یہ قصہ غیرِ حاکم سے نقل کیا اور ذکر کیا کہ مسلم نے بخاری سے کہا کیا آپ اس اسناد کے ساتھ اسکے سوا کوئی اور حدیث جانتے ہیں؟ تو کہا نہیں مگر یہ معلول ہے پھر انہوں اسے موسی بن اسماعیل عن وہیب عن موسی بن عقبہ عن عون بن عبد اللہ سے ذکر کیا (آگے ابن حجر نے اس اسناد پر اور حدیثِ ہذا کے دیگر طرق اور بخاری کے اسے معلول قرار دینے پر طویل کلام کی اور لکھا کہ بخاری سے قبل امام احمد بھی اسے معلول قرار دے چکے ہیں اور ابو حاتم رازی اور ابو زرعہ رازی نے اسے خطا کہا ہے، وجہِ علت یہ ہے کہ موسی بن عقبہ عن سہیل اسکے علاوہ کہیں اور مذکور نہیں، ابن جریج کی ایسے راوی نے مخالفت کی ہے جو ان کی نسبت موسی بن عقبہ کے لئے کثیر الملازمت تھے تو ان کی روایت کو ترجیح دی جائے گی، جس نے اسے صحیح قرار دیا اس کے ہاں یہ قادح علت نہیں

بقول ابو حاتم یہ وہم ابن جریج کا بھی ہوسکتا ہے! سہیل سے موسی کے علاوہ چار دیگر رواۃ نے بھی اسے روایت کیا ہے چنانچہ افراد میں دارقطنی کی عاصم بن عمرو اور سلیمان بن بلال، جعفر فریابی کی الذکر میں اسماعیل بن عیاش، طبرانی کی الدعاء میں محمد بن ابو حمید، یہ چاروں سہیل سے اس کے راوی ہیں، عاصم و سلیمان سے راوی واقدی ہیں اور وہ ضعیف ہیں اسی طرح محمد بن ابو حمید بھی اور جو اسماعیل ہیں تو غیر شامیوں سے ان کی روایت ضعیف ہے اور یہ بھی ایسی ہے بقول ابو حاتم اس روایت کو میں نہیں جانتا کہ کیا ہے اور میرے علم میں نہیں کہ ابو ہریرہ عن النبی ﷺ سے اسکا موسی عن سہیل کے علاوہ بھی کوئی طریق ہو، ابو داؤد نے سنن میں، ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور الدعاء میں طبرانی نے اسے ابن وہب عن عمرو بن حارث عن عبد الرحمن بن ابو عمرو عن سعید مقبری عن ابو ہریرہ سے اسے مرفوعا اور عمرو بن حارث عن سعید بن ابو ہلال عن مقبری عن عبد اللہ بن عمرو سے اسے موقوفا نقل کیا ہے، ہمارے شیخ شیخ الاسلام الحافظ ابو الفضل عبد الرحیم بن حسین عراقی نے ابن صلاح کی علوم الحدیث پر لکھی اپنی کتاب النکت میں لکھا کہ یہ حدیث ترمذی کے ذکر کردہ کے علاوہ سات سے زائد صحابہ کرام سے مروی ہے، احیاء کی احادیث کی تخریج میں اسے بیان کرنے کا وعدہ کیا، میں نے اس کے طرق جمع کئے ہیں تو پانچ اور صحابہ کی روایت سے بھی اسے پایا ہے تو اس طرح یہ پندرہ صحابہ ہیں، ایک صحابی ایسا بھی ہے جن کا نام ذکر نہیں ہوا، ان کا طریق ان پندرہ کے علاوہ ہے اس احتمال سے اسے سولہواں شمار نہیں کیا کہ مبادا انہی میں سے کوئی ایک ہوں، علوم الحدیث پر اپنے رسالہ میں ان طرق کی تخریج کی ہے، ابن حجر نے آگے ان کی تفصیل اور اسانید بارے صحت و عدم صحت کا حکم بھی ذکر کیا، تابعین کی ایک جماعت سے مرسلاً بھی یہ منقول ہے، ان کی اسانید جید ہیں ابن صلاح کی علوم الحدیث اپنے تبصرہ میں اس کے طرق کا استیعاب اور اس کی اسانید اور الفاظِ متون کے اختلاف کی تبیین کی ہے۔

ابن حجر رحمہ اللہ کے اختتامی کلمات

اس فتح (یعنی فتح الباری) کے اختتام پر میں نے مناسب سمجھا کہ اس (مذکورہ بالا) حدیث کے طرق میں سے ایک طریق پر ختم کروں اسے میں نے متصل اور عالی بالسماع والا جازۃ سند کے ساتھ نقل کیا ہے چنانچہ اسے اپنے استاذ محترم الفقیہ المسند المکثر الامام العدل شہاب الدین ابو العباس احمد بن حسن بن محمد بن محمد بن زکریا قدسی زینبی سے قاہرہ کے مضافات میں ان کے گھر میں اخذ بالقراءت کیا، کہتے ہیں: (أخبرنا محمد بن اسماعيل بن عبد العزيز بن عيسى بن أبي بكر الأيوبي أنبأنا إسماعيل بن عبد المنعم بن الخيمي أنبأنا أبوبكر بن عبد العزيز بن أحمد بن باقا أنبأنا أبو زرعة طاهر بن محمد بن طاهر أنبأنا عبد

الرحمن بن حمد ح و قرأته عالياً على المفتى العلامة أبى إسحاق إبراهيم بن أحمد بن عبدالواحد بن عبد المؤمن بن كامل عن أيوب بن نعمة النابلسى سماعاً عليه أنبأنا إسماعيل بن أحمد العراقى عن عبد الرزاق بن اسماعيل القومسى أنبأنا عبد الرحمن بن حمد الدورى أنبأنا أبو نصر أحمد بن الحسين الكسار أنبأنا أبوبكر أحمد بن محمد بن إسحاق الحافظ المعروف بابن السنى أنبأنا أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائى أنبأنا محمد بن إسحاق هو الصغانى حدثنا أبو مسلم منصور ابن سلمة الخزاعى حدثنا خلاد بن سليمان الحضرمى عن خالد بن أبى عمران عن عروة عن عائشة قالت كان رسول الله ﷺ إذا جلس مجلسا أو صلى تَكَلَّمَ بكلمات و سألته عن ذلك فقال إن تكلم بكلام خير كان طابعا عليه- يعنى خاتما عليه- إلى يوم القيامة وإن تكلم بغير ذلك كانَتْ كفارتُهُ له : سبحانك اللهم وبحمدك لا إله إلا أنت أستغفرك و أتوب إليك)

آخر میں ذکر کیا کہ فتح الباری کے جامع و مولف احمد بن علی بن محمد بن علی بن احمد بن حجر کنانی النسب، عسقلانی الاصل، المصری المولد والمنشأ نزیلِ قاہرہ نے یکم رجب ۸۴۲ھ کو اسے مکمل کیا ماسوائے آخری چندان باتوں کے جو بارہ رجب کو تحریر کیں، مقدمہ فتح الباری کی تکمیل ۸۱۳ھ اور شرح کا آغاز ۸۱۷ھ کے اوائل میں کیا تھا: ولله الحمد باطناً وظاهراً أولاً و آخراً

تقریبِ ختمِ فتح الباری

ابن حجر کے ایک شاگردِ رشید علامہ برہان الدین ابراہیم بن زین الدین الخضر جنہوں نے ان سے اخذ وتلقی کر کے فتح الباری کا ایک نسخہ بھی تیار کیا اور ابن حجر نے اس پر نوٹ لکھا، لکھتے ہیں کہ فتح الباری کے سماع کی آخری مجلس میں کثیر لوگ حاضر تھے جہاں اس خاکسار کی قراءت سے اس کا آخری درس سنا گیا، حاضرین میں موجود مختلف فقہی مسالک کے نامور علماء وفقہاء اور کئی اعیانِ مملکت کے اسمائے گرامی درج کئے ان میں کئی وہ تھے جو مستقلاً فتح الباری کی مجالس میں حاضر رہے اور اپنے نسخے بھی تیار کئے، حاضرینِ مجلس میں بے شمار ایسے نامور علماء وفقہاء بھی تھے جو شدید ازدحام کے باعث بوجہ بُعد قراءت کا سماع نہ کر سکے، لکھتے ہیں: (و كان يوما مشهودا لم يُعْهَدْ مثله فيما تقدم) (یعنی عظیم الشان اور عدیم النظیر اجتماع منعقد ہوا) اور یہ مجلسِ ختم بیرون قاہرہ کوم الریش اور منیۃ الشیرج کے درمیان (التاج والسبع وجوه) کے مقام پر بروز ہفتہ آٹھ شعبان ۸۴۲ھ کو برپا ہوئی (والحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم الذى بنعمته تَتِمُّ الصالحات و تُثْمِرُ) اوراس موقع پر کئی شعراء نے موقع کی مناسبت سے اپنے قصائد حاضرین کے گوشگزار کئے، علامہ صلاح الدین اسیوطی نے ایک رقعہ پر کئی اشعار لکھ کر مولف کو پیش کئے جن میں ایک شعر یہ ہے:

كَمْ لِلْبخارِىّ مِنْ شَرْحٍ ولَيْسَ كَمَا   قَدْ جَاءَ شَرْحُك فى فَضْلٍ و تَتْمِيمِ

(یعنی بخاری کی شروح تو اور بھی ہیں لیکن جو جامعیت وکمال آپ کی شرح کا طرہ امتیاز ہے وہ کسی اور کو حاصل نہیں)

اسی رقعہ پر یہ دوشعر بھی لکھے:

أ قاضِىَ قُضَاةِ الدِّيْنِ حَقًّا بَلِيْغُهُمْ   و مَنْ هُوَ فى أوْجِ المعانى كلامُهُ

شُرُوْحُ الْبُخَارِی مُذْ سُقِیْنَا رَحِیْقَهَا　　　أَتیٰ شَرْحُهَا الْوَافِی و مِسْكٌ خِتَامُهٗ

اور ابن حجر سے سابقہ اوران کے مابین موازنہ کے خواہاں ہوئے اور التماس کی کہ اگر ابھی جواب دے دیں تو یہ یوم الاجابت ہے وگرنہ کل یا جب چاہیں عطا کریں تو ابن حجر (جو خود بھی بلند پایہ شاعر تھے) نے اس جواب سے نوازا: (أسألُ اللهَ حُسْنَ الخاتمة ذُقْتُ حلاوة هذا المُمَالحة وشرحت صدری بلطافة هذه المطارحة وتَبَيَّنَ أنَّ ناظمهما واحِدٌ حساً ومعنىً بل أوحد فی حسن التلطف وزيادة الحسنى الخ)(یعنی میں ان اشعار کی جودت سے بہت محظوظ ہوا ہوں اور مجھے لگتا ہے کہ ان کا ناظم ایک ہے)

الشیخ زین الدین عبد الرحمٰن ابن قاضی القضاۃ شمس الدین الدیری حنفی نے یوں خراجِ تحسین پیش کیا اور سابق الذکر شاعر کے جذبات کی تائید کی:

أيا سيداً حازَ العلوم بِأَسْرِها　　　وأَبْدَع فی شَرْحِ البخاری نظامه

لَئِنْ رَاجَ إِبْرِيزُ البيوت بِخَتْمِهَا　　　فقال غدا حقاً و مِسْكاً ختامهٗ

(فتح الباری کے اواخر میں ابن حجر اور ان کی اس عظیم شرح کی تحسین و تعریف میں سینکڑوں اشعار پر مشتمل متعدد قصائد درج ہیں، اہلِ ذوق استفادہ کر سکتے ہیں)

اختتامیہ

الحمد لله أولاً وآخراً ظاهراً وباطناً قديماً وحديثاً ليلاً ونهاراً صُبُحاً وسماءً الذى بتوفيقه تَتِمُّ الصالحات و تَكْتَمِلُ الخيرات و تَتَحَقَّقُ الحسنات

اپریل ۲۰۰۵ء میں جس کٹھن، دشوار، پرخطر، شاق لیکن نہایت عزیز وادیِ پرخار میں سفر شروع کیا تھا آج بروز ہفتہ، ۱۵ صفر المظفر ۱۴۳۴ھ موافق ۲۹ دسمبر ۲۰۱۲ء وہ اختتام پذیر ہوا، اس موقع پر سب سے زیادہ وہ مردِ درویش یاد آرہا ہے جس نے حکماً بھی اور ترغیباً والتماساً اس کام پر لگایا جن کی حیثیت نہ صرف میرے والد کی تھی بلکہ صحیح بخاری کے میرے واحد استاذ بھی ہیں گویا ان کی سندِ حدیث میری بھی سندِ حدیث ہے، انہوں نے لاہور مدرسہ تقویۃ الاسلام میں حضرت مولانا حافظ محمد اسحاق حسینیؒ سے ۱۹۵۸ء میں صحیح بخاری پڑھی اور دو برس بعد جامعہ محمدیہ اوکاڑہ میں حضرت حافظ عبداللہ بڈھیمالوی سے دوبارہ صحیح بخاری کا درس لیا۔ حضرت حافظ مرحوم ہمارے نانا ہیں۔ان دونوں بزرگوں کے استاذِ حدیث حضرت حافظ محمد گوندلوی مرحوم ہیں جنہوں نے حضرت حافظ عبد المنان وزیر آبادی سے درسِ حدیث لیا اور وہ شیخ الکل حضرت میاں نذیر حسین محدث دہلوی رحمہ اللہ کے حلقۂ تلامذہ میں شامل ہیں جنہوں نے حضرت شاہ اسحاق اور انہوں نے حضرت شاہ عبد العزیز دہلوی سے درس لیا اور وہ شاہ ولی اللہ کا فرزند ہونے کے ساتھ ساتھ حدیث میں ان کے تلمیذ بھی ہیں، آگے کی سند علماء کے ہاں معروف ہے،ان کے اور حافظ الدنیا ابن حجر کے مابین چھ واسطے ہیں، اور ان کے اور امیر المؤمنین فی الحدیث امام بخاری کے مابین سات واسطے ہیں، رحمہم اللہ اجمعین، اور امام بخاری کو یہ شرف حاصل ہے کہ ان کی متعدد روایات ثلاثی ہیں یعنی ان کے اور نبی اکرم کے درمیان صحابی سمیت تین واسطے ہیں! میں اللہ تعالی کی حکمت پر حیران ہوں کہ کیسے عمرِ عزیز کے آخری اٹھائیس برس والدِ مرحوم نے بخاری شریف پڑھائی پھر وفات سے کچھ قبل مجھے اس کی شرح کے ترجمہ پر لگایا اور یوں اپنے صدقاتِ جاریہ میں ایک ایسا اضافہ کیا جس کا فیضان ان شاء اللہ تا قیامِ قیامت ان تک پہنچتا رہے گا

میں شکر گزار ہوں ان تمام کا، بعض اپنے اور بعض پرائے! جنہوں نے دامے درمے سخنے میری مدد کی، حوصلہ بڑھاتے اور ارادوں کو تازہ کرتے رہے اور جذبوں کو ماند نہ پڑنے دیا اور کئی مفید مشوروں سے بھی نوازا

پہلی جلد کی اشاعت کے بعد لاہور سے ایک فون آیا، حال احوال پوچھا پھر توفیق الباری بارے باتیں کیں پھر بالالتزام آخری جلد تک مسلسل خبر گیری کرتے رہے، کبھی دعاؤں سے نوازتے اور کبھی مفید مشورے دیتے، انہی کے مشورہ پر جلد اول کو بقیہ کا مماثل بنانے کا کام شروع کر دیا ہے، یہ ان کا اصرار تھا، آج تک ان سے ملاقات نہیں ہوئی، ان کے نام کی طرح ان کی ذات بھی قیدِ اسرار میں ہے اللہ انہیں اجر دے

اہلیہ اور اولاد کا شکر گزار ہوں کہ ہر ممکن کوشش کی کہ میرے کام کی نوعیت کے پیش نظر مجھے پرسکون ماحول مہیا کریں اور کبھی خلل نہ ڈالا، گورنمنٹ اصغر مال کالج راولپنڈی کے اپنے ساتھیوں اور انتظامیہ کا شکر گزار ہوں کہ مسلسل حوصلہ افزائی کرتے رہے، ان سب جلدوں کے کاتب جناب مشتاق حسین کو اللہ جزائے خیر عطا فرمائے، نہایت جذبہ اور تندہی سے شروع تا آخر اس کی کتابت کی اور بر وقت اپنا کام نمٹاتے رہے

آخری دو جلدوں کی اشاعت میں برادرِ اکبر ڈاکٹر حافظ عبد الوحید مقیمِ امریکہ کی وساطت سے نواسہِ حضرت مولانا احمد علی

لاہوری مرحوم محترم حافظ عبدالوحید سوہدروی بن مرحوم مولانا عبدالمجید سوہدروی نے خطیر مالی تعاون کیا اور پیغام بھیجا کہ اس کے عوض مکمل ہونے پر مدارس کو اس کے سیٹ ارسال کردوں، ان مدارس کی لسٹ وہ مہیا کریں گے، سب قارئین سے گزارش ہے کہ انہیں اپنی نیک دعاؤں میں شریک کریں، اللہ تعالیٰ ان کی یہ خدمت قبول فرمائے اور اسے ان کیلئے توشۂ آخرت بنائے

اہم نوٹ:

جب اس کام کا آغاز کیا تھا تو والدِ محترمؒ نے حکم دیا تھا کہ فتح الباری کا خلاصہ لکھنا ہے چنانچہ توفیق الباری کی جلدِ اول فتح الباری کے مباحث کا ملخص ہے البتہ فیض الباری کا غالباً مکمل ترجمہ کردیا تھا لیکن ناشر نے اشاعت کے وقت اس کے افادات کو دیگر کے ساتھ خلط کردیا، کچھ احباب کا تقاضہ تھا کہ جو چیزیں چھوڑی تھیں انہیں بھی شامل کیا جائے علاوہ ازیں احادیث پر اعراب اور ان کا ترجمہ بھی شامل نہیں تھا تو مناسب سمجھا کہ پہلی جلد کی تہذیب اور ترتیبِ نو کردی جائے، یہ کام بھی شروع کردیا ہے جو قریب الاختتام ہے اب ان شاء اللہ پہلی جلد کا دوسرا ایڈیشن مفصلاً دو جلدوں کی صورت میں چھپے گا

آخراً دعاگو ہوں کہ اللہ تعالیٰ اسے شرفِ قبولیت سے نوازے! نہ صرف اسے میرے میزانِ حسنات کا حصہ بنائے بلکہ میرے والدین، اساتذہ، اہلِ خانہ، اور ان سب کیلئے بھی جو اس میں کسی طور معاون، ناصح اور مشیر بنے، اللہ ان سب کو جزائے خیر و جزیل عطا فرمائے!

اللہ نے دکھلایا آخر آج کا دن — کہ توفیقِ باری سے ہوا کام تمام
اے زائر مدینہ سے ہو گر تیرا گزر — پہلے تو حضور کو پہنچانا میرا سلام
پھر کہنا آقا یہاں سے بہت دور — تڑپ رہا ہے آپ کا ایک غلام
چنے ہیں چند پھول دبستانِ رسول کے — معطر ہے جن سے جاں کا ہر مشام
تمنا ہے اس کاوش کو سندِ قبول ملے — اور فیض اٹھائے ہر خاص و عام
پھیل جائے اس کی خوشبو چہار سو — نفع اس کا چلے بن کر سبک خرام
ان پاک روحوں کو اسکی خبر ملے — جنہیں تھی تڑپ کہ ہو جلد یہ تمام
اسکا صلہ اللہ سے بس یہ چاہیے — کہ ملے جنت میں صحبتِ خیر الانام

وصلّى الله تعالىٰ على عبده و رسوله محمد . فداهُ نفسى وأبى وأمى وأهلى وكلُّ ما تَمْلِكُه يدى . سيد الأنام و شفيعهم يوم البعث والقيام وعلى آله وأصحابه ومَنْ تبعهم بإحسان ، اللّٰهُمَّ ارزُقْنَا حُسْنَ الخاتمة ولا تُمِتْنَا إلا ونحن على الإيمان ، آمين يا رب العالمين

کمپوزنگ: مشتاق حسین (شعبہ کمپیوٹر، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد)